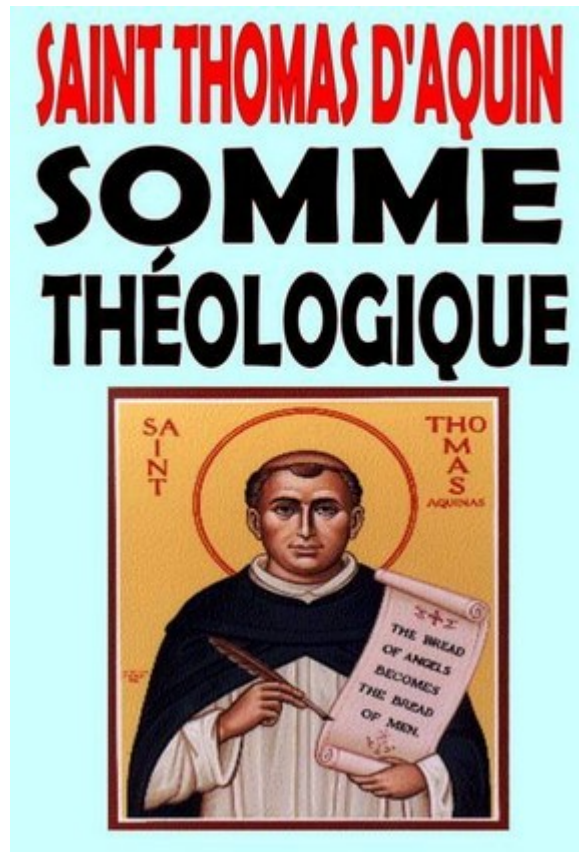


## Somme Théologique — Saint Thomas d'Aquin



### Sommaire

#### Prima Pars

- QUESTION 1 : LA DOCTRINE SACRÉE. QU'EST-ELLE ? A QUOI S'ÉTEND-ELLE ?
- QUESTION 2 : L'EXISTENCE DE DIEU
- QUESTION 3 : LA SIMPLICITÉ DE DIEU
- QUESTION 4 : LA PERFECTION DE DIEU
- QUESTION 5 : LA BONTÉ EN GÉNÉRAL
- QUESTION 6 : LA BONTÉ DE DIEU
- QUESTION 7 : L'INFINITÉ DE DIEU
- QUESTION 8 : L'EXISTENCE DE DIEU DANS LES CHOSES
- QUESTION 9 : L'IMMUTABILITÉ DE DIEU
- QUESTION 10 : L'ÉTERNITÉ DE DIEU
- QUESTION 11 : L'UNITÉ DE DIEU
- QUESTION 12 : COMMENT DIEU EST CONNU PAR NOUS
- QUESTION 13 : LES NOMS DIVINS
- QUESTION 14 : LA SCIENCE DE DIEU
- QUESTION 15 : LES IDÉES
- QUESTION 16 : LA VÉRITÉ
- QUESTION 17 : LA FAUSSETÉ
- QUESTION 18 : LA VIE DE DIEU

QUESTION 19 : LA VOLONTÉ DE DIEU  
QUESTION 20 : L'AMOUR EN DIEU  
QUESTION 21 : LA JUSTICE ET LA MISÉRICORDE EN DIEU  
QUESTION 22 : LA PROVIDENCE DE DIEU  
QUESTION 23 : LA PRÉDESTINATION  
QUESTION 24 : LE LIVRE DE VIE  
QUESTION 25 : LA PUISSANCE DIVINE  
QUESTION 26 : LA BÉATITUDE DIVINE  
QUESTION 27 : LA PROCESSION DES PERSONNES DIVINES  
QUESTION 28 : LES RELATIONS DIVINES  
QUESTION 29 : LES PERSONNES DIVINES  
QUESTION 30 : LA PLURALITÉ DES PERSONNES EN DIEU  
QUESTION 31 : TERMES EVOQUANT UNITÉ OU PLURALITÉ EN DIEU  
QUESTION 32 : LA CONNAISSANCE DES PERSONNES DIVINES  
QUESTION 33 : LA PERSONNE DU PÈRE  
QUESTION 34 : LE VERBE  
QUESTION 35 : L'IMAGE  
QUESTION 36 : LA PERSONNE DU SAINT-ESPRIT  
QUESTION 37 : LE NOM DU SAINT-ESPRIT QUI EST « AMOUR »  
QUESTION 38 : LE NOM DU SAINT-ESPRIT QUI EST « DON »  
QUESTION 39 : LA RELATION DES PERSONNES À L'ESSENCE  
QUESTION 40 : COMPARAISON DES PERSONNES AVEC LES RELATIONS OU PROPRIÉTÉS  
QUESTION 41 : COMPARAISON DES PERSONNES AVEC LES ACTES NOTIONNELS  
QUESTION 42 : ÉGALITÉ ET SIMILITUDE ENTRE LES PERSONNES DIVINES  
QUESTION 43 : LA MISSION DES PERSONNES DIVINES  
QUESTION 44 : LA CAUSE PREMIÈRE DES ÊTRES  
QUESTION 45 : LA MANIÈRE DONT LES CHOSES ÉMANENT DU PREMIER PRINCIPE  
QUESTION 46 : LE COMMENCEMENT DE LA DURÉE DES CRÉATURES  
QUESTION 47 : CONSIDÉRATION GÉNÉRALE SUR LA DIFFÉRENCE ENTRE LES ÊTRES  
QUESTION 48 : LE MAL  
QUESTION 49 : LA CAUSE DU MAL  
QUESTION 50 : LA NATURE DES ANGES  
QUESTION 51 : LES RAPPORTS DES ANGES AVEC LES RÉALITÉS CORPORELLES  
QUESTION 52 : LES RAPPORTS DES ANGES AVEC LE LIEU  
QUESTION 53 : LE MOUVEMENT LOCAL DES ANGES  
QUESTION 54 : LA PUISSANCE COGNITIVE DES ANGES  
QUESTION 55 : LE MÉDIUM DE LA CONNAISSANCE ANGÉLIQUE  
QUESTION 56 : LA CONNAISSANCE DES ANGES CONCERNANT LES ÊTRES IMMATÉRIELS  
QUESTION 57 : LA CONNAISSANCE DES ANGES CONCERNANT LES RÉALITÉS MATÉRIELLES  
QUESTION 58 : LE MODE DE LA CONNAISSANCE ANGÉLIQUE  
QUESTION 59 : LA VOLONTÉ DES ANGES  
QUESTION 60 : L'AMOUR OU DILECTION CHEZ LES ANGES  
QUESTION 61 : LA PRODUCTION DES ANGES SELON LEUR ÊTRE NATUREL  
QUESTION 62 : L'ÉLÉVATION DES ANGES À LA GRÂCE ET À LA GLOIRE  
QUESTION 63 : LE MAL DES ANGES QUANT À LA FAUTE  
QUESTION 64 : LE CHÂTIMENT DES DÉMONS  
QUESTION 65 : L'ŒUVRE DE CRÉATION DE LA CRÉATURE CORPORELLE

QUESTION 66 : LE RAPPORT ENTRE CRÉATION ET DISTINCTION  
QUESTION 67 : L'ŒUVRE DU PREMIER JOUR  
QUESTION 68 : L'ŒUVRE DU DEUXIÈME JOUR  
QUESTION 69 : L'ŒUVRE DU TROISIÈME JOUR  
QUESTION 70 : L'ŒUVRE DU QUATRIÈME JOUR  
QUESTION 71 : L'ŒUVRE DU CINQUIÈME JOUR  
QUESTION 72 : L'ŒUVRE DU SIXIÈME JOUR  
QUESTION 73 : CE QUI CONCERNE LE SEPTIÈME JOUR  
QUESTION 74 : L'ENSEMBLE DES JOURS DE LA CRÉATION  
QUESTION 75 : L'ESSENCE DE L'ÂME  
QUESTION 76 : L'UNION DE L'ÂME AU CORPS  
QUESTION 77 : LES PUISSANCES DE L'ÂME EN GÉNÉRAL  
QUESTION 78 : LES PUISSANCES NON SPIRITUELLES DE L'ÂME  
QUESTION 79 : LES PUISSANCES INTELLECTUELLES  
QUESTION 80 : LES PUISSANCES APPÉTITIVES EN GÉNÉRAL  
QUESTION 81 : LA SENSIBILITÉ  
QUESTION 82 : LA VOLONTÉ  
QUESTION 83 : LE LIBRE ARBITRE  
QUESTION 84 : PAR QUEL MOYEN L'ÂME UNIE AU CORPS CONNAÎT-ELLE LES RÉALITÉS CORPORELLES QUI LUI SONT INFÉRIEURES ?  
QUESTION 85 : COMMENT ET DANS QUEL ORDRE OPÈRE L'INTELLIGENCE ?  
QUESTION 86 : CE QUE NOTRE INTELLECT CONNAÎT DANS LES RÉALITÉS MATÉRIELLES  
QUESTION 87 : COMMENT L'ÂME INTELLECTUELLE SE CONNAÎT ET CONNAÎT CE QUI EST EN ELLE  
QUESTION 88 : COMMENT L'ÂME HUMAINE CONNAÎT-ELLE LES RÉALITÉS SUPÉRIEURES A ELLE ?  
QUESTION 89 : LA CONNAISSANCE CHEZ L'ÂME SÉPARÉE  
QUESTION 90 : LA PRODUCTION DE L'ÂME HUMAINE  
QUESTION 91 : LA PRODUCTION DU CORPS DU PREMIER HOMME  
QUESTION 92 : LA PRODUCTION DE LA FEMME  
QUESTION 93 : L'IMAGE DE DIEU CHEZ L'HOMME  
QUESTION 94 : LA CONDITION DU PREMIER HOMME QUANT À L'INTELLIGENCE  
QUESTION 95 : CE QUI SE RATTACHE À LA VOLONTÉ DU PREMIER HOMME : LA GRÂCE ET LA JUSTICE,  
QUESTION 96 : LE POUVOIR DE DOMINATION QUI APPARTENAIT À L'HOMME DANS L'ÉTAT D'INNOCENCE  
QUESTION 97 : CE QUI CONCERNE L'ÉTAT DU PREMIER HOMME QUANT À LA CONSERVATION DE L'INDIVIDU  
QUESTION 98 : LA GÉNÉRATION  
QUESTION 99 : LEUR CONDITION CORPORELLE  
QUESTION 100 : LA CONDITION NATIVE DES ENFANTS QUANT À LA JUSTICE  
QUESTION 101 : LA CONDITION NATIVE DES ENFANTS QUANT À LA SCIENCE  
QUESTION 102 : LE LIEU DE L'HOMME, QUI EST LE PARADIS  
QUESTION 103 : LE GOUVERNEMENT DU MONDE EN GÉNÉRAL  
QUESTION 104 : LES EFFETS SPÉCIAUX DU GOUVERNEMENT DIVIN  
QUESTION 105 : LA MUTATION DES CRÉATURES PAR DIEU  
QUESTION 106 : L'ILLUMINATION D'UN ANGE PAR UN AUTRE  
QUESTION 107 : LE LANGAGE DES ANGES  
QUESTION 108 : HIÉRARCHIES ET ORDRES ANGÉLIQUES  
QUESTION 109 : L'ORGANISATION DES MAUVAIS ANGES

QUESTION 110 : LA PRIMAUTÉ DES ANGES SUR LES CRÉATURES CORPORELLES

QUESTION 111 : L'ACTION NATURELLE DES ANGES SUR LES HOMMES

QUESTION 112 : LA MISSION DES ANGES

QUESTION 113 : LES ANGES GARDIENS

QUESTION 114 : LES ATTAQUES DES DÉMONS

QUESTION 115 : L'ACTION DE LA CRÉATURE CORPORELLE

QUESTION 116 : LE DESTIN

QUESTION 117 : CE QUI CONCERNE L'ACTION DE L'HOMME

QUESTION 118 : D'OÙ PROVIENT L'ÂME DE L'HOMME ?

QUESTION 119 : LA PROPAGATION CORPORELLE DE L'HOMME

#### Prima Secundae Pars

QUESTION 1 : LA FIN ULTIME DE LA VIE HUMAINE

QUESTION 2 : EN QUELS BIENS CONSISTE LA BÉATITUDE ?

QUESTION 3 : QU'EST-CE QUE LA BÉATITUDE ?

QUESTION 4 : LES CONDITIONS REQUISES POUR LA BÉATITUDE

QUESTION 5 : L'OBTENTION DE LA BÉATITUDE

QUESTION 6 : LE VOLONTAIRE ET L'INVOLONTAIRE

QUESTION 7 : LES CIRCONSTANCES DES ACTES HUMAINS

QUESTION 8 : L'OBJET DU VOULOIR

QUESTION 9 : LE PRINCIPE MOTEUR DE LA VOLONTÉ

QUESTION 10 : LE MODE DE L'ACTIVITÉ VOLONTAIRE

QUESTION 11 : LA JOUISSANCE, ACTE DE LA VOLONTÉ

QUESTION 12 : L'INTENTION

QUESTION 13 : LE CHOIX, ACTE DE LA VOLONTÉ A L'ÉGARD DES MOYENS

QUESTION 14 : LA DÉLIBÉRATION QUI PRÉCÈDE LE CHOIX

QUESTION 15 : LE CONSENTEMENT, ACTE DE LA VOLONTÉ À L'ÉGARD DES MOYENS

QUESTION 16 : L'USAGE, QUI EST L'ACTE DE LA VOLONTÉ RELATIVEMENT AUX MOYENS

QUESTION 17 : LES ACTES COMMANDÉS PAR LA VOLONTÉ

QUESTION 18 : LA BONTÉ ET LA MALICE DES ACTES HUMAINS EN GÉNÉRAL

QUESTION 19 : LA BONTÉ ET LA MALICE DE L'ACTE INTÉRIEUR DE LA VOLONTÉ

QUESTION 20 : LA BONTÉ ET LA MALICE DES ACTES HUMAINS EXTÉRIEURS

QUESTION 21 : LES CONSÉQUENCES DES ACTES HUMAINS RELATIVEMENT À LEUR BONTÉ ET À LEUR MALICE

QUESTION 22 : LE SIÈGE DES PASSIONS

QUESTION 23 : COMMENT LES PASSIONS SE DISTINGUENT ENTRE ELLES

QUESTION 24 : LE BIEN ET LE MAL DANS LES PASSIONS

QUESTION 25 : L'ORDRE DES PASSIONS ENTRE ELLES

QUESTION 26 : L'AMOUR

QUESTION 27 : LA CAUSE DE L'AMOUR

QUESTION 28 : LES EFFETS DE L'AMOUR

QUESTION 29 : LA HAINE

QUESTION 30 : LA CONVOITISE

QUESTION 31 : LE PLAISIR EN LUI-MÊME

QUESTION 32 : LA CAUSE DU PLAISIR

QUESTION 33 : LES EFFETS DU PLAISIR

QUESTION 34 : BONTÉ ET MALICE DES PLAISIRS

QUESTION 35 : LA DOULEUR OU TRISTESSE EN ELLE-MÊME

QUESTION 36 : LES CAUSES DE LA TRISTESSE OU DOULEUR

QUESTION 37 : LES EFFETS DE LA DOULEUR OU TRISTESSE

QUESTION 38 : LES REMÈDES À LA TRISTESSE OU DOULEUR



QUESTION 39 : BONTÉ ET MALICE DE LA TRISTESSE OU DOULEUR  
QUESTION 40 : L'ESPOIR ET LE DÉSESPOIR  
QUESTION 41 : LA CRAINTE EN ELLE-MÊME  
QUESTION 42 : L'OBJET DE LA CRAINTE  
QUESTION 43 : LA CAUSE DE LA CRAINTE  
QUESTION 44 : LES EFFETS DE LA CRAINTE  
QUESTION 45 : L'AUDACE  
QUESTION 46 : LA COLÈRE ELLE-MÊME  
QUESTION 47 : LA CAUSE EFFECTIVE DE LA COLÈRE ET SES REMÈDES  
QUESTION 48 : LES EFFETS DE LA COLÈRE  
QUESTION 49 : LA NATURE DES HABITUS  
QUESTION 50 : LE SIÈGE DES HABITUS  
QUESTION 51 : LA GÉNÉRATION DES HABITUS  
QUESTION 52 : LA CROISSANCE DES HABITUS  
QUESTION 53 : LA DIMINUTION ET LA DESTRUCTION DES HABITUS  
QUESTION 54 : LA DISTINCTION DES HABITUS  
QUESTION 55 : L'ESSENCE DE LA VERTU  
QUESTION 56 : LE SIÈGE DE LA VERTU  
QUESTION 57 : LES VERTUS INTELLECTUELLES  
QUESTION 58 : LA DISTINCTION ENTRE VERTUS MORALES ET VERTUS INTELLECTUELLES  
QUESTION 59 : LES RELATIONS ENTRE LES VERTUS MORALES ET LA PASSION  
QUESTION 60 : LA DISTINCTION ENTRE LES VERTUS MORALES  
QUESTION 61 : LES VERTUS CARDINALES  
QUESTION 62 : LES VERTUS THÉOLOGALES  
QUESTION 63 : LA CAUSE DES VERTUS  
QUESTION 64 : LE JUSTE MILIEU DES VERTUS  
QUESTION 65 : LA CONNEXION DES VERTUS  
QUESTION 66 : L'ÉGALITÉ DES VERTUS  
QUESTION 67 : LA DURÉE DES VERTUS APRÈS CETTE VIE  
QUESTION 68 : LES DONS DU SAINT-ESPRIT  
QUESTION 69 : LES BÉATITUDES  
QUESTION 70 : LES FRUITS DU SAINT-ESPRIT  
QUESTION 71 : LA NATURE DU PÉCHÉ  
QUESTION 72 : LA DISTINCTION ENTRE LES PÉCHÉS  
QUESTION 73 : LA COMPARAISON DES PÉCHÉS ENTRE EUX  
QUESTION 74 : LE SIÈGE DU PÉCHÉ  
QUESTION 75 : LES CAUSES DU PÉCHÉ CONSIDÉRÉES EN GÉNÉRAL  
QUESTION 76 : LE PÉCHÉ D'IGNORANCE  
QUESTION 77 : LE PÉCHÉ DE PASSION  
QUESTION 78 : LE PÉCHÉ DE MALICE  
QUESTION 79 : LA CAUSE DU PÉCHÉ DU CÔTÉ DE DIEU  
QUESTION 80 : LA CAUSE DU PÉCHÉ DU CÔTÉ DU DIABLE  
QUESTION 81 : LA TRANSMISSION DU PÉCHÉ ORIGINEL  
QUESTION 82 : LE PÉCHÉ ORIGINEL : SON ESSENCE  
QUESTION 83 : LE PÉCHÉ ORIGINEL : SON SIÈGE EN NOUS  
QUESTION 84 : LES PÉCHÉS CAPITAUX  
QUESTION 85 : LA CORRUPTION DU BIEN DE LA NATURE  
QUESTION 86 : LA TACHE DU PÉCHÉ  
QUESTION 87 : LA DETTE DE PEINE, EN ELLE-MÊME  
QUESTION 88 : LE PÉCHÉ VÉNIEL COMPARÉ AU PÉCHÉ MORTEL

QUESTION 89 : LE PÉCHÉ VÉNIEL EN LUI-MÊME  
QUESTION 90 : L'ESSENCE DE LA LOI  
QUESTION 91 : LES DIVERSES ESPÈCES DE LOIS  
QUESTION 92 : LES EFFETS DE LA LOI  
QUESTION 93 : LA LOI ÉTERNELLE  
QUESTION 94 : LA LOI NATURELLE  
QUESTION 95 : LA LOI HUMAINE  
QUESTION 96 : LE POUVOIR DE LA LOI HUMAINE  
QUESTION 97 : LE CHANGEMENT DES LOIS HUMAINES  
QUESTION 98 : LA LOI ANCIENNE EN ELLE-MÊME  
QUESTION 99 : LE CLASSEMENT DES PRÉCEPTES DE LA LOI ANCIENNE  
QUESTION 100 : LES PRÉCEPTES MORAUX DE LA LOI ANCIENNE  
QUESTION 101 : LEUR NATURE  
QUESTION 102 : LES RAISONS D'ÊTRE DES PRÉCEPTES CÉRÉMONIELS  
QUESTION 103 : LA DURÉE DES PRÉCEPTES CÉRÉMONIELS  
QUESTION 104 : LEUR NATURE GÉNÉRALE  
QUESTION 105 : LE SENS DES PRÉCEPTES JUDICIAIRES  
QUESTION 106 : LA LOI NOUVELLE EN ELLE-MÊME  
QUESTION 107 : LES RAPPORTS DE LA LOI NOUVELLE AVEC LA LOI ANCIENNE  
QUESTION 108 : LE CONTENU DE LA LOI NOUVELLE  
QUESTION 109 : LA NÉCESSITÉ DE LA GRÂCE  
QUESTION 110 : LA GRÂCE DE DIEU CONSIDÉRÉE DANS SON ESSENCE  
QUESTION 111 : LES DIVERSES ESPECES DE GRÂCE  
QUESTION 112 : LA CAUSE DE LA GRÂCE  
QUESTION 113 : LA JUSTIFICATION DE L'IMPIE  
QUESTION 114 : LE MÉRITE

#### Secunda Secundae Pars

QUESTION 1 : L'OBJET DE LA FOI  
QUESTION 2 : L'ACTE INTÉRIEUR DE FOI  
QUESTION 3 : L'ACTE EXTÉRIEUR DE LA FOI  
QUESTION 4 : LA VERTU DE FOI  
QUESTION 5 : CEUX QUI ONT LA FOI  
QUESTION 6 : LA CAUSE DE LA FOI  
QUESTION 7 : LES EFFETS DE LA FOI  
QUESTION 8 : LE DON D'INTELLIGENCE  
QUESTION 9 : LE DON DE SCIENCE  
QUESTION 10 : L'INFIDÉLITÉ EN GÉNÉRAL  
QUESTION 11 : L'HÉRÉSIE  
QUESTION 12 : L'APOSTASIE  
QUESTION 13 : LE PÉCHÉ DE BLASPHEME EN GÉNÉRAL  
QUESTION 14 : LE BLASPHEME CONTRE L'ESPRIT-SAINT  
QUESTION 15 : L'AVEUGLEMENT DE L'ESPRIT ET L'HÉBÉTUDE DU SENS  
QUESTION 16 : LES PRÉCEPTES RELATIFS À LA FOI, À LA SCIENCE ET À L'INTELLIGENCE  
QUESTION 17 : LA NATURE DE L'ESPÉRANCE  
QUESTION 18 : LE SIÈGE DE L'ESPÉRANCE  
QUESTION 19 : LE DON DE CRAINTE  
QUESTION 20 : LE DÉSESPOIR  
QUESTION 21 : LA PRÉSOMPTION  
QUESTION 22 : LES PRÉCEPTES DE LA LOI RELATIFS À L'ESPÉRANCE, ET À LA CRAINTE

QUESTION 23 : LA NATURE DE LA CHARITÉ  
QUESTION 24 : LE SIÈGE DE LA CHARITÉ  
QUESTION 25 : CE QUE L'ON DOIT AIMER DE CHARITÉ  
QUESTION 26 : L'ORDRE DE LA CHARITÉ  
QUESTION 27 : LA DILECTION  
QUESTION 28 : LA JOIE  
QUESTION 29 : LA PAIX  
QUESTION 30 : LA MISÉRICORDE  
QUESTION 31 : LA BIENFAISANCE  
QUESTION 32 : L'AUMÔNE  
QUESTION 33 : LA CORRECTION FRATERNELLE  
QUESTION 34 : LA HAINE  
QUESTION 35 : L'ACÉDIE  
QUESTION 36 : L'ENVIE  
QUESTION 37 : LA DISCORDE  
QUESTION 38 : LA DISPUTE  
QUESTION 39 : LE SCHISME  
QUESTION 40 : LA GUERRE  
QUESTION 41 : LA RIXE  
QUESTION 42 : LA SÉDITION  
QUESTION 43 : LE SCANDALE  
QUESTION 44 : LES PRÉCEPTES DE LA CHARITÉ  
QUESTION 45 : LE DON DE SAGESSE  
QUESTION 46 : LA SOTTISE  
QUESTION 47 : LA NATURE DE LA PRUDENCE  
QUESTION 48 : QUELLES-SONT LES PARTIES DE LA PRUDENCE ?  
QUESTION 49 : LES PARTIES DE LA PRUDENCE QU'ON PEUT APPELER  
INTÉGRANTES  
QUESTION 50 : LES PARTIES SUBJECTIVES DE LA PRUDENCE  
QUESTION 51 : LES VERTUS ANNEXES OU PARTIES POTENTIELLES DE LA  
PRUDENCE  
QUESTION 52 : LE DON DE CONSEIL  
QUESTION 53 : L'IMPRUDENCE  
QUESTION 54 : LA NÉGLIGENCE  
QUESTION 55 : LES VICÉS OPPOSÉS À LA PRUDENCE PAR FAUSSE RESSEMBLANCE  
QUESTION 56 : LES PRÉCEPTES RELATIFS À LA PRUDENCE  
QUESTION 57 : LE DROIT  
QUESTION 58 : LA JUSTICE  
QUESTION 59 : L'INJUSTICE  
QUESTION 60 : LE JUGEMENT  
QUESTION 61 : LA DISTINCTION ENTRE JUSTICE COMMUTATIVE ET JUSTICE  
DISTRIBUTIVE  
QUESTION 62 : LA RESTITUTION  
QUESTION 63 : L'ACCEPTATION DES PERSONNES  
QUESTION 64 : L'HOMICIDE  
QUESTION 65 : LES AUTRES PÉCHÉS D'INJUSTICE PAR VIOLENCE CONTRE LES  
PERSONNES  
QUESTION 66 : LE VOL ET LA RAPINE  
QUESTION 67 : LES INJUSTICES COMMISES PAR LE JUGE  
QUESTION 68 : LES INJUSTICES COMMISES DANS L'ACCUSATION  
QUESTION 69 : LES INJUSTICES COMMISES PAR L'ACCUSÉ

QUESTION 70 : LES INJUSTICES COMMISES PAR LE TÉMOIN  
QUESTION 71 : LES INJUSTICES COMMISES PAR LES AVOCATS  
QUESTION 72 : L'INJURE  
QUESTION 73 : LA DIFFAMATION  
QUESTION 74 : LA MÉDISANCE  
QUESTION 75 : LA MOQUERIE  
QUESTION 76 : LA MALÉDICTION  
QUESTION 77 : LA FRAUDE  
QUESTION 78 : LE PÉCHÉ D'USURE DANS LES PRÊTS  
QUESTION 79 : LES PARTIES INTÉGRANTES DE LA JUSTICE  
QUESTION 80 : LES PARTIES POTENTIELLES DE LA JUSTICE  
QUESTION 81 : LA NATURE DE LA RELIGION  
QUESTION 82 : LA DÉVOTION  
QUESTION 83 : LA PRIÈRE  
QUESTION 84 : L'ADORATION  
QUESTION 85 : LES SACRIFICES  
QUESTION 86 : LES OBLATIONS ET PRÉMICES  
QUESTION 87 : LES DÎMES  
QUESTION 88 : LE VŒU  
QUESTION 89 : LE SERMENT  
QUESTION 90 : L'ADJURATION  
QUESTION 91 : LA LOUANGE VOCALE  
QUESTION 92 : LA SUPERSTITION  
QUESTION 93 : LES ALTÉRATIONS SUPERSTITIEUSES DU CULTE DIVIN  
QUESTION 94 : L'IDOLÂTRIE  
QUESTION 95 : LA DIVINATION  
QUESTION 96 : LES PRATIQUES SUPERSTITIEUSES  
QUESTION 97 : LA TENTATION DE DIEU  
QUESTION 98 : LE PARJURE  
QUESTION 99 : LE SACRILÈGE  
QUESTION 100 : LA SIMONIE  
QUESTION 101 : LA PIÉTÉ  
QUESTION 102 : LE RESPECT  
QUESTION 103 : LA DULIE  
QUESTION 104 : L'OBÉISSANCE  
QUESTION 105 : LA DÉSOBÉISSANCE  
QUESTION 106 : LA RECONNAISSANCE OU GRATITUDE  
QUESTION 107 : L'INGRATITUDE  
QUESTION 108 : LA VENGEANCE  
QUESTION 109 : LA VÉRITÉ  
QUESTION 110 : LE MENSONGE  
QUESTION 111 : LA SIMULATION ET L'HYPOCRISIE  
QUESTION 112 : LA JACTANCE  
QUESTION 113 : L'IRONIE  
QUESTION 114 : L'AMITIÉ OU AFFABILITÉ  
QUESTION 115 : L'ADULATION  
QUESTION 116 : LA CONTESTATION  
QUESTION 117 : LA LIBÉRALITÉ  
QUESTION 118 : L'AVARICE  
QUESTION 119 : LA PRODIGALITÉ  
QUESTION 120 : L'ÉPIKIE

QUESTION 121 : LE DON DE PIÉTÉ  
QUESTION 122 : LES PRÉCEPTES CONCERNANT LA JUSTICE  
QUESTION 123 : LA VERTU DE FORCE EN ELLE-MÊME  
QUESTION 124 : LE MARTYRE  
QUESTION 125 : LA CRAINTE  
QUESTION 126 : L'INTRÉPIDITÉ  
QUESTION 127 : L'AUDACE  
QUESTION 128 : QUELLES SONT LES PARTIES DE LA FORCE ?  
QUESTION 129 : LA MAGNANIMITÉ  
QUESTION 130 : LA PRÉSUMPTION  
QUESTION 131 : L'AMBITION  
QUESTION 132 : LA VAINNE GLOIRE  
QUESTION 133 : LA PUSILLANIMITÉ  
QUESTION 134 : LA MAGNIFICENCE  
QUESTION 135 : LA PARCIMONIE (ou mesquinerie)  
QUESTION 136 : LA PATIENCE  
QUESTION 137 : LA PERSÉVÉRANCE  
QUESTION 138 : LES VICES OPPOSÉS À LA PERSÉVÉRANCE  
QUESTION 139 : LE DON DE FORCE  
QUESTION 140 : LES PRÉCEPTES CONCERNANT LA FORCE  
QUESTION 141 : LA TEMPÉRANCE  
QUESTION 142 : LES VICES OPPOSÉS À LA TEMPÉRANCE : INSENSIBILITÉ ET  
INTEMPÉRANCE.  
QUESTION 143 : LES PARTIES DE LA TEMPÉRANCE EN GÉNÉRAL.  
QUESTION 144 : LA PUDEUR  
QUESTION 145 : L'HONNEUR  
QUESTION 146 : L'ABSTINENCE  
QUESTION 147 : LE JEÛNE  
QUESTION 148 : LA GOURMANDISE  
QUESTION 149 : LA SOBRIÉTÉ  
QUESTION 150 : L'IVROGNERIE  
QUESTION 151 : LA CHASTÉTÉ  
QUESTION 152 : LA VIRGINITÉ  
QUESTION 153 : LA LUXURE EN GÉNÉRAL  
QUESTION 154 : LES PARTIES DE LA LUXURE  
QUESTION 155 : LA CONTINENCE  
QUESTION 156 : L'INCONTINENCE  
QUESTION 157 : LA CLÉMENCE ET LA MANSUÉTUDE  
QUESTION 158 : LA COLÈRE  
QUESTION 159 : LA CRUAUTÉ  
QUESTION 160 : LA MODESTIE  
QUESTION 161 : L'HUMILITÉ  
QUESTION 162 : L'ORGUEIL EN GÉNÉRAL  
QUESTION 163 : LE PÉCHÉ DU PREMIER HOMME  
QUESTION 164 : LE CHÂTIMENT DU PREMIER PÉCHÉ DE L'HOMME  
QUESTION 165 : LA TENTATION DE NOS PREMIERS PARENTS  
QUESTION 166 : LA STUDIOSTÉ  
QUESTION 167 : LA CURIOSITÉ  
QUESTION 168 : LA MODESTIE DANS LES MOUVEMENTS EXTÉRIEURS DU CORPS  
QUESTION 169 : LA MODESTIE DANS LA TENUE EXTÉRIEURE  
QUESTION 170 : LES PRÉCEPTES DE LA TEMPÉRANCE

QUESTION 171 : L'ESSENCE DE LA PROPHÉTIE  
QUESTION 172 : LA CAUSE DE LA PROPHÉTIE  
QUESTION 173 : LE MODE DE LA CONNAISSANCE PROPHÉTIQUE  
QUESTION 174 : LES DIFFÉRENTES ESPÈCES DE LA PROPHÉTIE  
QUESTION 175 : LE RAVISSEMENT  
QUESTION 176 : LE CHARISME DES LANGUES  
QUESTION 177 : LE CHARISME DU DISCOURS  
QUESTION 178 : LE CHARISME DES MIRACLES  
QUESTION 179 : LA DIVISION ENTRE VIE ACTIVE ET VIE CONTEMPLATIVE  
QUESTION 180 : LA VIE CONTEMPLATIVE  
QUESTION 181 : LA VIE ACTIVE  
QUESTION 182 : COMPARAISON DE LA VIE ACTIVE AVEC LA VIE CONTEMPLATIVE  
QUESTION 183 : LES OFFICES ET LES ÉTATS EN GÉNÉRAL PARMIS LES HOMMES  
QUESTION 184 : L'ÉTAT DE PERFECTION EN GÉNÉRAL  
QUESTION 185 : L'ÉTAT ÉPISCOPAL  
QUESTION 186 : LES ÉLÉMENTS ESSENTIELS DE L'ÉTAT RELIGIEUX  
QUESTION 187 : LES ACTIVITÉS QUI CONVIENNENT AUX RELIGIEUX  
QUESTION 188 : LES DIVERSES FORMES DE VIE RELIGIEUSE  
QUESTION 189 : L'ENTRÉE EN RELIGION

#### Tertia Pars

QUESTION 1 : LA CONVENANCE DE L'INCARNATION  
QUESTION 2 : LE MODE D'UNION DU VERBE INCARNÉ  
QUESTION 3 : LE MODE D'UNION DU VERBE INCARNÉ QUANT A LA PERSONNE QUI ASSUME  
QUESTION 4 : LE MODE DE L'UNION, DU CÔTÉ DE LA NATURE HUMAINE ASSUMÉE  
QUESTION 5 : LES MODES DE L'UNION DU CÔTÉ DES PARTIES DE LA NATURE HUMAINE ASSUMÉE  
QUESTION 6 : LE MODE DE L'UNION QUANT À L'ORDRE DANS LEQUEL S'EST RÉALISÉE L'ASSOMPTION DES PARTIES DE LA NATURE HUMAINE  
QUESTION 7 : LA GRÂCE DU CHRIST EN TANT QU'HOMME INDIVIDUEL  
QUESTION 8 : LA GRÂCE DU CHRIST COMME TÊTE DE L'ÉGLISE  
QUESTION 9 : LA SCIENCE DU CHRIST  
QUESTION 10 : LA SCIENCE BIENHEUREUSE DE L'ÂME DU CHRIST  
QUESTION 11 : LA SCIENCE INFUSE DE L'ÂME DU CHRIST  
QUESTION 12 : LA SCIENCE ACQUISE OU EXPÉRIMENTALE DE L'ÂME DU CHRIST  
QUESTION 13 : LA PUISSANCE DE L'ÂME DU CHRIST  
QUESTION 14 : LES DÉFICIENCES DU CORPS ASSUMÉES PAR LE FILS DE DIEU  
QUESTION 15 : LES DÉFICIENCES DE L'ÂME ASSUMÉES PAR LE CHRIST  
QUESTION 16 : LES CONSÉQUENCES DE L'UNION HYPOSTATIQUE POUR CE QU'ON PEUT ATTRIBUER AU CHRIST SELON L'ÊTRE ET LE DEVENIR  
QUESTION 17 : L'UNITÉ DU CHRIST QUANT A SON ÊTRE  
QUESTION 18 : L'UNITÉ DU CHRIST QUANT À SA VOLONTÉ  
QUESTION 19 : L'UNITÉ D'OPÉRATION CHEZ LE CHRIST  
QUESTION 20 : LA SOUMISSION DU CHRIST À SON PÈRE  
QUESTION 21 : LA PRIÈRE DU CHRIST  
QUESTION 22 : LE SACERDOCE DU CHRIST  
QUESTION 23 : L'ADOPTION DU CHRIST  
QUESTION 24 : LA PRÉDESTINATION DU CHRIST  
QUESTION 25 : NOTRE ADORATION DU CHRIST  
QUESTION 26 : LA MÉDIATION DU CHRIST ENTRE DIEU ET LES HOMMES  
QUESTION 27 : LA SANCTIFICATION DE LA BIENHEUREUSE VIERGE MARIE

QUESTION 28 : LA VIRGINITÉ DE LA BIENHEUREUSE MARIE  
QUESTION 29 : LES FIANÇAILLES DE LA MÈRE DE DIEU  
QUESTION 30 : L'ANNONCIATION DE LA BIENHEUREUSE VIERGE MARIE  
QUESTION 31 : LA MATIÈRE À PARTIR DE LAQUELLE FUT CONÇU LE CORPS DU SAUVEUR  
QUESTION 32 : LE PRINCIPE ACTIF DE LA CONCEPTION DU CHRIST  
QUESTION 33 : LE MODE ET L'ORDRE DE LA CONCEPTION DU CHRIST  
QUESTION 34 : LA PERFECTION DU CHRIST DÈS SA CONCEPTION  
QUESTION 35 : LA NAISSANCE DU CHRIST  
QUESTION 36 : LA MANIFESTATION DU CHRIST À LA NAISSANCE  
QUESTION 37 : LES PRESCRIPTIONS LÉGALES OBSERVÉES AU SUJET DE JÉSUS ENFANT  
QUESTION 38 : LE BAPTÊME DE JEAN  
QUESTION 39 : LE BAPTÊME REÇU PAR LE CHRIST  
QUESTION 40 : LE GENRE DE VIE DU CHRIST  
QUESTION 41 : LA TENTATION DU CHRIST  
QUESTION 42 : L'ENSEIGNEMENT DU CHRIST  
QUESTION 43 : LES MIRACLES DU CHRIST DANS LEUR ENSEMBLE  
QUESTION 44 : LES DIVERSES CATÉGORIES DE MIRACLES DU CHRIST  
QUESTION 45 : LA TRANSFIGURATION DU CHRIST  
QUESTION 46 : LA PASSION DU CHRIST  
QUESTION 47 : LA CAUSE EFFICIENTE DE LA PASSION  
QUESTION 48 : LA MANIÈRE DONT LA PASSION DU CHRIST A PRODUIT SES EFFETS  
QUESTION 49 : LES EFFETS DE LA PASSION DU CHRIST  
QUESTION 50 : LA MORT DU CHRIST  
QUESTION 51 : L'ENSEVELISSEMENT DU CHRIST  
QUESTION 52 : LA DESCENTE DU CHRIST AUX ENFERS  
QUESTION 53 : LA RÉSURRECTION DU CHRIST EN ELLE-MÊME  
QUESTION 54 : LES QUALITÉS DU CHRIST RESSUSCITÉ  
QUESTION 55 : LA MANIFESTATION DE LA RÉSURRECTION  
QUESTION 56 : LA CAUSALITÉ DE LA RÉSURRECTION DU CHRIST  
QUESTION 57 : L'ASCENSION DU CHRIST  
QUESTION 58 : LA SESSION DU CHRIST À LA DROITE DU PÈRE  
QUESTION 59 : LE POUVOIR JUDICIAIRE DU CHRIST  
QUESTION 60 : L'ESSENCE DU SACREMENT  
QUESTION 61 : LA NÉCESSITÉ DES SACREMENTS  
QUESTION 62 : L'EFFET PRINCIPAL DES SACREMENTS QUI EST LA GRÂCE  
QUESTION 63 : L'EFFET SECOND DES SACREMENTS QUI EST LE CARACTÈRE  
QUESTION 64 : LA CAUSE DES SACREMENTS  
QUESTION 65 : LE NOMBRE DES SACREMENTS  
QUESTION 66 : LA NATURE DU SACREMENT DE BAPTÊME  
QUESTION 67 : LES MINISTRES DU BAPTÊME  
QUESTION 68 : CEUX QUI REÇOIVENT LE BAPTÊME  
QUESTION 69 : LES EFFETS DU BAPTÊME  
QUESTION 70 : LA CIRCONCISION  
QUESTION 71 : LE CATÉCHISME ET L'EXORCISME  
QUESTION 72 : LE SACREMENT DE CONFIRMATION  
QUESTION 73 : LE SACREMENT D'EUCARISTIE EN TANT QUE TEL  
QUESTION 74 : CE QUI DÉTERMINE LA MATIÈRE DE L'EUCARISTIE  
QUESTION 75 : LA CONVERSION DU PAIN ET DU VIN AU CORPS ET AU SANG DU CHRIST

QUESTION 76 : LE MODE D'EXISTENCE DU CHRIST DANS CE SACREMENT  
QUESTION 77 : LES ACCIDENTS QUI SUBSISTENT DANS CE SACREMENT  
QUESTION 78 : LA FORME DE CE SACREMENT  
QUESTION 79 : LES EFFETS DE CE SACREMENT  
QUESTION 80 : L'USAGE OU MANDUCATION DE CE SACREMENT, EN GÉNÉRAL  
QUESTION 81 : COMMENT LE CHRIST A USÉ DE CE SACREMENT DANS SA PREMIÈRE INSTITUTION  
QUESTION 82 : LE MINISTRE DE CE SACREMENT  
QUESTION 83 : LE RITE DE CE SACREMENT  
QUESTION 84 : LA PÉNITENCE EN TANT QUE SACREMENT  
QUESTION 85 : LA VERTU DE PÉNITENCE  
QUESTION 86 : L'EFFET DE LA PÉNITENCE QUANT À LA RÉMISSION DES PÉCHÉS MORTELS  
QUESTION 87 : LA RÉMISSION DES PÉCHÉS VÉNELS  
QUESTION 88 : LE RETOUR DES PÉCHÉS REMIS PAR LA PÉNITENCE  
QUESTION 89 : LA REVIVISCENCE DES VERTUS PAR LA PÉNITENCE  
QUESTION 90 : LES PARTIES DE LA PÉNITENCE EN GÉNÉRAL  
Découvrez des extraits de « La vie de Jésus-Christ »  
Livre premier

Cet eBook est publié sans DRM. Si vous disposez de plusieurs supports personnels de lecture, vous pouvez donc transvaser l'ouvrage d'un support à un autre. Ce faisant, vous vous engagez à ne pas le diffuser à un tiers et à respecter les normes légales de propriété intellectuelle. Si vous aimez cet eBook, n'hésitez pas à en parler sur vos réseaux sociaux. Pour tout contact ou remarque : [editions.eslaria@gmail.com](mailto:editions.eslaria@gmail.com)

### **Prima Pars**

Le docteur de la vérité catholique doit non seulement enseigner les plus avancés, mais aussi instruire les commençants, selon ces mots de l'Apôtre (1 Co 3, 1-2) : « Comme à de petits enfants dans le Christ, c'est du lait que je vous ai donné à boire, non de la nourriture solide. » Notre intention est donc, dans cet ouvrage, d'exposer ce qui concerne la religion chrétienne de la façon la plus convenable à la formation des débutants.

Nous avons observé en effet que, dans l'emploi des écrits des différents auteurs, les novices en cette matière sont fort empêchés, soit par la multiplication des questions inutiles, des articles et des preuves ; soit parce que ce qu'il leur convient d'apprendre n'est pas traité selon l'ordre même de la discipline, mais selon que le requiert l'explication des livres, ou l'occasion des disputes ; soit enfin que la répétition fréquente des mêmes choses engendre dans l'esprit des auditeurs lassitude et confusion.

Désirant éviter ces inconvénients et d'autres semblables, nous tenterons, confiants dans le pouvoir divin, de présenter la doctrine sacrée brièvement et clairement, autant que la matière le permettra.





### **QUESTION 1 : LA DOCTRINE SACRÉE. QU'EST-ELLE ? A QUOI S'ÉTEND-ELLE ?**

En vue de délimiter exactement le champ de nos recherches, nous devons d'abord traiter de la doctrine sacrée elle-même, nous demandant ce qu'elle est, et quel est son domaine.

1. Une telle doctrine est-elle nécessaire ? 2. Est-elle une science ? 3. Est-elle une ou multiple ? 4. Est-elle spéculative ou pratique ? 5. Quels rapports entretient-elle avec les autres sciences ? 6. Est-elle une sagesse ? 7. Quel est son sujet ? 8. Argumente-t-elle ? 9. Doit-elle employer des métaphores ou des expressions symboliques ? 10. Les textes de l'Écriture sainte, dans cette doctrine, doivent-ils être expliqués selon plusieurs sens ?

Article 1 : Une telle doctrine est-elle nécessaire ?

Objections : 1. Il semble qu'il ne soit pas nécessaire d'avoir une autre doctrine que les disciplines philosophiques. Pourquoi faire effort en effet vers ce qui dépasse la raison humaine ? « Ne cherche pas plus haut que toi », nous dit l'Écclésiastique (3, 23). Or, ce qui est à portée de la raison nous est communiqué de manière suffisante dans les disciplines philosophiques. Il paraît donc superflu de recourir à une autre doctrine.

2. Il n'y a de science que de l'être, car on ne peut avoir de connaissance que du vrai, qui lui-même est convertible avec l'être. Or, dans les disciplines philosophiques, on traite de toutes les modalités de l'être, et même de Dieu ; d'où vient qu'une branche de ce savoir est appelée théologie, ou science divine, comme le montre Aristote. Il n'est donc pas nécessaire d'ajouter aux disciplines philosophiques une autre doctrine.

En sens contraire, S. Paul dit (2 Tm 3,16 Vg) : « Toute Écriture divinement inspirée est utile pour enseigner, réfuter, redresser, former à la justice. » Or, une Écriture divinement inspirée n'a rien à voir avec les disciplines philosophiques, qui sont des œuvres de la raison humaine ; c'est donc qu'une autre doctrine, celle-là d'inspiration divine, a bien sa raison d'être.

Réponse : Il fut nécessaire pour le salut de l'homme qu'il y eût, en dehors des sciences philosophiques que scrute la raison humaine, une doctrine procédant de la révélation divine. Le motif en est d'abord que l'homme est destiné par Dieu à atteindre une fin qui dépasse la compréhension de son esprit, car, dit Isaïe (64, 3), « l'œil n'a point vu, ô Dieu, en dehors de toi, ce que tu as préparé à ceux qui t'aiment ». Or il faut qu'avant de diriger leurs intentions et leurs

actions vers une fin, les hommes connaissent cette fin. Il était donc nécessaire, pour le salut de l'homme, que certaines choses dépassant sa raison lui fussent communiquées par révélation divine.

A l'égard même de ce que la raison était capable d'atteindre au sujet de Dieu, il fallait aussi que l'homme fût instruit par révélation divine. En effet, la vérité sur Dieu atteinte par la raison n'eût été le fait que d'un petit nombre, elle eût coûté beaucoup de temps, et se fût mêlée de beaucoup d'erreurs. De la connaissance d'une telle vérité, cependant, dépend tout le salut de l'homme, puisque ce salut est en Dieu. Il était donc nécessaire, si l'on voulait que ce salut fût procuré aux hommes d'une façon plus ordinaire et plus certaine, que ceux-ci fussent instruits par une révélation divine.



Pour toutes ces raisons, il était nécessaire qu'il y eût, en plus des disciplines philosophiques, œuvres de la raison, une doctrine sacrée, acquise par révélation<sup>1</sup>.

Solutions : 1. Il est bien vrai qu'il ne faut pas chercher à scruter au moyen de la raison ce qui dépasse la connaissance humaine, mais à la révélation qui nous en est faite par Dieu nous devons accorder notre foi. Aussi, au même endroit, est-il ajouté : « Beaucoup de choses te sont montrées qui dépassent la compréhension humaine. » C'est en ces choses que consiste la doctrine sacrée.

2. Une diversité de « raisons », ou de points de vue, dans ce que l'on connaît, détermine une diversité de sciences. Ainsi est-ce bien une même conclusion que démontrent l'astronome et le physicien, par exemple, que la terre est ronde ; mais le premier utilise à cette fin un moyen terme mathématique, c'est-à-dire abstrait de la matière, tandis que le second en emploie un qui s'y trouve impliqué. Rien n'empêche donc que les objets mêmes dont traitent les sciences philosophiques, selon qu'ils sont connaissables par la lumière de la raison naturelle, puissent encore être envisagés dans une autre science, selon qu'ils sont connus par la lumière de la révélation divine. La théologie qui relève de la doctrine sacrée est donc d'un autre genre que celle qui est encore une partie de la philosophie.

Article 2 : La doctrine sacrée est-elle une science ?

Objections : 1. Toute science procède de principes évidents par eux-mêmes. Or les principes de la doctrine sacrée sont les articles de foi, qui ne sont pas de soi évidents, puisqu'ils ne sont pas

---

1. Cf. Saint Thomas, *Quaestio disputata de Veritate*, question 14, a. 10. Cf. aussi Maïmonide, *Guide des égarés*, chapitre 34. P. Synave, *La révélation des vérités naturelles d'après Saint Thomas*, in *Mélanges Mandonnet I*, pp. 327-370. E. Gilson, *Humanisme et Renaissance*, Vrin, 1983.

admis par tous. « La foi n'est pas le partage de tous », dit l'Apôtre (2 Th 3, 2). La doctrine sacrée n'est donc pas une science.

2. Il n'y a pas de science du singulier. Or, la doctrine sacrée s'occupe de cas singuliers, par exemple des faits et gestes d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, et d'autres choses semblables. Elle n'est donc pas une science.



En sens contraire, S. Augustin dit : « A cette science appartient cela seulement par quoi la foi très salutaire est engendrée, nourrie, défendue, corroborée », rôles qui ne peuvent être attribués qu'à la doctrine sacrée. Celle-ci est donc une science.

Réponse : A coup sûr la doctrine sacrée est une science. Mais, parmi les sciences, il en est de deux espèces. Certaines s'appuient sur des principes connus par la lumière naturelle de l'intelligence: telles l'arithmétique, la géométrie, etc. D'autres procèdent de principes qui sont connus à la lumière d'une science supérieure: comme la perspective à partir de principes reconnus en géométrie, et la musique à partir de principes connus par l'arithmétique. Et c'est de cette façon que la doctrine sacrée est une science. Elle procède en effet de principes connus à la lumière d'une science de Dieu et des bienheureux. Et comme la musique fait confiance aux principes qui lui sont livrés par l'arithmétique, ainsi la doctrine sacrée accorde foi aux principes révélés par Dieu.

Solutions : 1. Les principes de toute science, ou sont évidents par eux-mêmes, ou se ramènent à la connaissance d'une science supérieure. Et ce dernier cas est celui des principes de la doctrine sacrée, comme on vient de le dire.

2. S'il arrive que des faits singuliers soient rapportés dans la doctrine sacrée, ce n'est pas à titre d'objet d'étude principal: ils sont introduits soit comme des exemples de vie, qu'invoquent les sciences morales, soit pour établir l'autorité des hommes par qui nous arrive la révélation divine, fondement même de l'Écriture ou de la doctrine sacrée.

Article 3 : La doctrine sacrée est-elle une ou multiple ?

Objections : 1. Selon Aristote, une science « une » n'a pour sujet qu'un seul genre. Or, le créateur et la créature, dont il est question dans la doctrine sacrée, ne sont pas des sujets contenus dans un même genre. La doctrine sacrée n'est donc pas une science « une ».

2. Dans la doctrine sacrée, on traite des anges, des créatures corporelles, des mœurs humaines, toutes choses qui appartiennent à diverses sciences philosophiques. La doctrine sacrée ne peut donc être, elle non plus, une science « une ».

En sens contraire, l'Écriture parle de cette doctrine comme d'une science unique; ainsi dit-elle (Sg 10, 10) : « La sagesse lui donna (à Jacob) la science des choses saintes. »

Réponse : La doctrine sacrée est bien une science une. L'unité d'une puissance de l'âme ou d'un habitus se prend, en effet, de son objet ; non pas de son objet considéré matériellement, mais envisagé du point de vue de sa raison formelle d'objet; l'homme, l'âne, la pierre, par exemple, se rencontrent dans l'unique raison formelle du coloré, qui est l'objet de la vue. Donc, puisque l'Écriture sainte envisage certains objets en tant que révélés par Dieu, ainsi qu'on vient de le voir tout ce qui est connaissable par révélation divine s'unifie dans la raison formelle de cette science et de ce fait, se trouve compris dans la doctrine sacrée comme dans une science unique.

Solutions : 1. La doctrine sacrée ne met pas Dieu et les créatures à égalité lorsqu'elle en traite; c'est de Dieu principalement qu'elle s'occupe, et lorsqu'elle parle des créatures, elle les envisage selon qu'elles se rapportent à Dieu, soit comme à leur principe, soit comme à leur fin. L'unité de la science est donc sauve.

2. Rien n'empêche que des puissances de l'âme ou des habitus de rang inférieur soient diversifiés par rapport à des matières qui se trouvent unifiées en face d'une puissance ou d'un habitus de rang supérieur, car une puissance de l'âme ou un habitus, s'il est d'un ordre plus élevé, considère son objet sous une raison formelle plus universelle. Par exemple le « sens commun » a pour objet le sensible, qui embrasse le visible et l'audible; ainsi, bien qu'il soit une seule puissance, s'étendit à tous les objets des cinq sens. De même, l'unique science sacrée est en mesure d'envisager sous une même raison formelle, c'est-à-dire en tant que divinement révélables, des objets traités dans des sciences philosophiques différentes; ce qui fait que cette science peut être regardée comme une certaine impression de la science de Dieu elle-même, une et simple à l'égard de tout.

Article 4 : La doctrine sacrée est-elle spéculative ou pratique ?

Objections : 1. Il semble que la doctrine sacrée soit une science pratique, car, selon Aristote une science pratique a pour but l'action. Or la doctrine sacrée est adonnée à l'action: « Mettez la Parole en pratique au lieu de l'écouter seulement », nous dit S. Jacques (1, 22). La doctrine sacrée est donc une science pratique.

2. La doctrine sacrée se divise en loi ancienne et loi nouvelle. Or, une loi est affaire de science morale, c'est-à-dire de science pratique. C'est donc que la doctrine sacrée appartient à cette catégorie.

En sens contraire, toute science pratique se rapporte à des œuvres qui peuvent être accomplies par l'homme: ainsi la morale concerne les actes humains, la science de l'architecte les constructions. Or la doctrine sacrée porte avant tout sur Dieu, dont les hommes apparaissent plutôt comme ses œuvres à lui; elle n'est donc pas une science pratique, mais davantage une science spéculative.



Réponse : Nous avons dit que la doctrine sacrée, sans cesser d'être une, s'étend à des objets qui appartiennent à des sciences philosophiques différentes, à cause de l'unité de point de vue qui lui fait envisager toutes choses comme connaissables dans la lumière divine. Il se peut donc bien que, parmi les sciences philosophiques, les unes soient spéculatives et d'autres pratiques; mais la doctrine sacrée, pour sa part, sera l'une et l'autre, de même que Dieu, par une même science, se connaît et connaît ses œuvres.

Toutefois la science sacrée est plus spéculative que pratique, car elle concerne plus les choses divines que les actes humains n'envisageant ceux-ci que comme moyens pour parvenir à la pleine connaissance de Dieu, en laquelle consiste l'éternelle béatitude.

Et par là, Réponse est donnée aux Objections.

Article 5 : La doctrine sacrée est-elle supérieure aux autres sciences ?

Objections : 1. La supériorité d'une science dépend de sa certitude. Or, les autres sciences, dont les principes ne peuvent être mis en doute, paraissent plus certaines que la doctrine sacrée, dont les principes, qui sont les articles de foi, admettent le doute. Les autres sciences paraissent donc être supérieures.

2. C'est le fait d'une science inférieure d'emprunter à une science supérieure: ainsi en est-il de la musique par rapport à l'arithmétique; or, la doctrine sacrée fait des emprunts aux doctrines philosophiques ; S. Jérôme dit en effet dans une lettre à un grand orateur de Rome, en parlant des anciens docteurs : « Ils ont parsemé leurs livres d'une telle quantité de doctrines et de maximes de philosophes qu'on ne sait ce qu'on doit admirer davantage, de leur érudition séculière, ou de leur science des Ecritures. » La doctrine sacrée est donc inférieure aux autres sciences.

En sens contraire, les autres sciences sont appelées ses servantes ; ainsi lit-on aux Proverbes (9, 3) : la Sagesse « a dépêché ses servantes, elle appelle sur les hauteurs ».

Réponse : La vérité est que cette science, à la fois spéculative et pratique, dépasse sous ce double rapport toutes les autres. Parmi les sciences spéculatives, on doit appeler la plus digne celle qui est la plus certaine et s'occupe des plus hauts objets. Or, à ce double point de vue, la science sacrée l'emporte sur les autres sciences spéculatives. Elle est la plus certaine, car les autres tirent leur certitude de la lumière naturelle de la raison humaine qui peut faillir, alors qu'elle tire la sienne de la lumière de la science divine qui ne peut se tromper. C'est elle aussi qui a l'objet le plus élevé, puisqu'elle porte principalement sur ce qui dépasse la raison, au lieu que les autres disciplines envisagent ce qui est soumis à la raison.

Parmi les sciences pratiques, on doit dire supérieure celle qui ne vise pas, au-delà d'elle-même, une autre fin, telle la politique pour l'art militaire (le bien de l'armée est en effet ordonné à celui de la cité). Or, la fin de notre doctrine, selon qu'elle est pratique, n'est autre que la béatitude

éternelle, but auquel se réfèrent, comme à la fin suprême, toutes les autres fins des sciences pratiques. De toute façon la science sacrée est donc prééminente.

Solutions : 1. Rien n'empêche qu'une connaissance plus certaine selon sa nature soit en même temps moins certaine pour nous; cela tient à la faiblesse de notre esprit, qui se trouve, dit Aristote, « devant les plus hautes évidences des choses, comme l'œil du hibou en face de la lumière du soleil ». Le doute qui peut surgir à l'égard des articles de foi ne doit donc pas être attribué à une incertitude des choses mêmes, mais à la faiblesse de l'intelligence humaine. Malgré cela, la moindre connaissance touchant les choses les plus hautes est plus désirable qu'une science très certaine des choses moindres, dit Aristote.

2. La science sacrée peut faire des emprunts aux sciences philosophiques, mais ce n'est pas qu'elles lui soient nécessaires, c'est uniquement en vue de mieux manifester ce qu'elle-même enseigne. Ses principes ne lui viennent en effet d'aucune autre science, mais de Dieu immédiatement, par révélation; d'où il suit qu'elle n'emprunte point aux autres sciences comme si celle-ci lui étaient supérieures, mais au contraire qu'elle en use comme d'inférieures et de servantes; ainsi en est-il des sciences dites architectoniques, qui utilisent leurs inférieures, comme fait la politique pour l'art militaire. Du reste, que la science sacrée utilise les autres sciences de cette façon-là, le motif n'en est point son défaut ou son insuffisance, mais la faiblesse de notre esprit, qui est acheminé avec plus d'aisance à partir des connaissances naturelles, d'où procèdent les autres sciences, vers les objets qui la dépassent, et dont cette science traite.

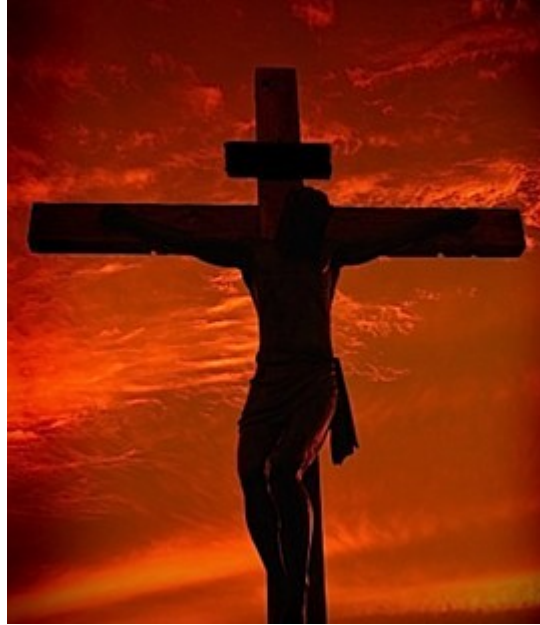
Article 6 : Cette doctrine est-elle une sagesse ?

Objections : 1. Une doctrine qui prend ses principes hors d'elle-même ne mérite pas le nom de sagesse : « Le rôle du sage est d'intimer l'ordre et non de le recevoir d'un autre », déclare en effet Aristote ; or, cette doctrine-ci emprunte ailleurs ses principes, comme on l'a montré ; elle n'est donc pas une sagesse.

2. C'est le fait d'une sagesse d'établir les principes des autres sciences ; d'où ce titre de « chef des autres sciences » que lui attribue Aristote ; or la doctrine sacrée ne se comporte pas ainsi ; elle n'est donc pas sagesse.

3. Notre doctrine s'acquiert par l'étude, tandis que la sagesse est obtenue par infusion ; ainsi est-elle comptée parmi les sept dons du Saint-Esprit, comme on le voit en Isaïe (11, 2). La doctrine sacrée n'est donc pas une sagesse.

En sens contraire, au principe de la loi, le Deutéronome (4, 6 Vg) fait cette déclaration : « Telle est notre sagesse et notre intelligence aux yeux de tous les peuples. »



Réponse : Cette doctrine est par excellence une sagesse, parmi toutes les sagesse humaines, et cela non pas seulement dans un genre particulier, mais absolument. En effet, puisqu'il appartient au sage d'intimer l'ordre et de juger, et que d'autre part le jugement, pour ce qui est inférieur, s'obtient par un appel à une cause plus élevée, celui-là est le sage dans un genre quelconque, qui prend en considération la cause suprême de ce genre. Par exemple, s'il s'agit de construction, l'homme de l'art qui a disposé les plans de la maison, mérite le titre de sage et d'architecte, au regard des techniciens inférieurs qui taillent les pierres, ou préparent le ciment. Ce pourquoi l'Apôtre dit (1 Co 3, 10) : « Comme un sage architecte, j'ai posé le fondement. » S'il s'agit de la vie humaine dans son ensemble, l'homme prudent sera appelé sage du fait qu'il ordonne les actes humains vers la fin qu'ils doivent atteindre ainsi est-il dit aux Proverbes (10, 23 Vg) : « La sagesse est prudence pour l'homme. » Celui-là donc qui considère purement et simplement la cause suprême de tout l'univers, qui est Dieu, mérite par excellence le nom de sage. C'est pourquoi, comme on le voit dans S. Augustin la sagesse est appelée la connaissance la plus digne. Or, la doctrine sacrée traite très proprement de Dieu selon qu'il est la cause suprême; car elle ne se contente pas de ce qu'on peut en savoir par les créatures, et que les philosophes ont connu. « Ce qu'on peut connaître de Dieu est pour eux manifeste », dit en effet l'Apôtre (Rm 1,19) ; elle traite aussi de Dieu quant à ce qui n'est connu que de lui seul, et qui est communiqué aux autres par révélation. La doctrine sacrée mérite donc par excellence le nom de sagesse.

Solutions : 1. La doctrine sacrée n'emprunte ses principes à aucune science humaine; elle les tient de la science divine, qui règle, à titre de sagesse souveraine, toute notre connaissance.

2. Les principes des autres sciences, ou bien sont évidents, et donc ne peuvent être prouvés, ou bien sont prouvés par quelque raison naturelle dans une autre science ; or la connaissance propre à notre science est obtenue par révélation et non par raison naturelle. C'est pourquoi il n'appartient pas à la doctrine sacrée de démontrer les principes des autres sciences, mais seulement d'en juger. En effet, tout ce qui, dans ces sciences, se trouverait contredire la vérité exprimée par la science sacrée doit être condamné comme faux, selon l'Apôtre (2 Co 10, 45) : « Nous détruisons les sophismes et toute puissance altière qui se dresse contre la science de Dieu. »



3. Puisque juger est le fait du sage, aux deux façons de juger dont on peut faire état correspondent deux sagesse différentes. Il arrive en effet qu'on juge par inclination, comme celui qui possède un habitus vertueux juge avec rectitude de ce qu'il doit faire dans la ligne de cet habitus, étant déjà incliné dans ce sens. Aussi Aristote déclare-t-il que l'homme vertueux est la mesure et la règle des actes humains. Mais il est une autre façon de juger, à savoir par mode de connaissance, comme celui qui est instruit de la science morale peut juger des actes d'une vertu, même s'il n'a pas cette vertu. La première façon de juger des choses divines est le fait de la sagesse du Saint-Esprit, selon cette parole de l'Apôtre (1 Co 2, 15) : « L'homme spirituel juge de tout. » De même Denys : « Hiérothée est devenu sage, non seulement en étudiant, mais en éprouvant le divin. » Quant à l'autre façon de juger, c'est celle qui appartient à la doctrine qui nous occupe, selon qu'elle est obtenue par l'étude, bien que ses principes lui viennent de la révélation.

Article 7 : Dieu est-il le sujet de cette science ?

Objections : 1. Toute science, dit Aristote, suppose connue la nature de son sujet, autrement dit « ce qu'il est ». Or, cette science ne suppose pas la connaissance de ce que Dieu est, car, selon S. Jean Damascène : « Dire de Dieu ce qu'il est nous est impossible. » Dieu n'est donc pas le sujet de cette science.



2. Tout ce dont on traite dans une science est compris dans son sujet. Or, dans la Sainte Écriture, il est question de bien d'autres choses que de Dieu, par exemple des créatures, des mœurs humaines. Donc Dieu n'est pas le sujet de cette science.

En sens contraire, on doit considérer comme le sujet d'une science cela même dont on parle dans la science ; or, dans la science sacrée, il est question de Dieu : d'où son nom de « théo-logie », autrement dit de discours ou de parole sur Dieu. Dieu est donc bien le sujet de cette science.

Réponse : Dieu est effectivement le sujet de cette science. Il y a le même rapport, en effet, entre le sujet d'une science et la science elle-même, qu'entre l'objet et une puissance de l'âme ou un habitus. Or, on assigne proprement comme objet à une puissance ou à un habitus ce qui détermine le point de vue sous lequel toutes choses se réfèrent à cette puissance ou à cet habitus ; ainsi, l'homme et la pierre se rapportent à la vue selon qu'ils sont colorés; et c'est pourquoi le coloré est l'objet propre de la vue. Or, dans la doctrine sacrée, on traite tout « sous la raison de



Dieu », ou du point de vue de Dieu, soit que l'objet d'étude soit Dieu lui-même, soit qu'il ait rapport à Dieu comme à son principe ou comme à sa fin. D'où il suit que Dieu est vraiment le sujet de cette science. Ceci d'ailleurs est aussi manifeste si l'on envisage les principes de cette science, qui sont les articles de foi, laquelle concerne Dieu; or, le sujet des principes et celui de la science tout entière ne font qu'un, toute la science étant contenue virtuellement dans ses principes.

Certains toutefois, considérant les choses mêmes dont traite cette science, et non le point de vue sous lequel elle les envisage, en ont circonscrit autrement la matière. Ainsi parlent-ils de « choses » et de « signes » ; ou des « œuvres de la Réparation » ; ou du « Christ total », à savoir la tête et les membres. Il est bien traité de tout cela dans notre science; mais c'est toujours par rapport à Dieu.

Solutions : 1. Il est vrai, nous ne pouvons pas savoir de Dieu ce qu'il est ; toutefois, dans notre doctrine, nous utilisons, au lieu d'une définition, pour traiter de ce qui se rapporte à Dieu, les effets que celui-ci produit dans l'ordre de la nature ou de la grâce. Comme on démontre en certaines sciences philosophiques des vérités relatives à une cause au moyen de son effet, en prenant l'effet au lieu de la définition de cette cause.

2. Quant aux divers objets autres que Dieu dont il est question dans la Sainte Écriture, ils se ramènent à Dieu lui-même ; non point à titre de parties, d'espèces ou d'accidents, mais comme se rapportant à lui de quelque manière.

Article 8 : Cette doctrine argumente-t-elle ?

Objections : 1. S. Ambroise dit : « Rejette les arguments, là où c'est la foi qu'on cherche. » Or, dans cette doctrine, c'est la foi surtout que l'on cherche : « Ces choses ont été écrites, dit S. Jean (20, 31), afin que vous croyiez. » La doctrine sacrée ne procède donc pas par arguments.

2. Si cette science devait argumenter, ce serait ou par autorité ou par raison. Mais prouver par autorité ne semble pas convenir à sa dignité, car, selon Boèce, l'argument d'autorité est de tous le plus faible. Quant aux preuves rationnelles, elles ne conviennent pas à sa fin, puisque, selon S. Grégoire, « la foi n'a pas de mérite, là où la raison procure une connaissance directe ». Par conséquent la doctrine sacrée n'use pas d'arguments.

En sens contraire, l'Apôtre, parlant de l'évêque, dit (Tt 1, 9) : « Qu'il soit attaché à l'enseignement sûr, conforme à la doctrine; il doit être capable d'exhorter dans la saine doctrine et de réfuter les contradicteurs. »



Réponse : Les autres sciences n'argumentent pas en vue de démontrer leurs principes; mais elles argumentent à partir d'eux pour démontrer d'autres vérités comprises dans ces sciences. Ainsi la doctrine sacrée ne prétend pas, au moyen d'une argumentation, prouver ses propres principes, qui sont les vérités de foi ; mais elle les prend comme point d'appui pour manifester quelque autre vérité, comme l'Apôtre (1 Co 15,12) prend appui sur la résurrection du Christ pour prouver la résurrection générale.

Toutefois, il faut considérer ceci. Dans l'ordre des sciences philosophiques, les sciences inférieures non seulement ne prouvent pas leurs principes, mais ne disputent pas contre celui qui les nie, laissant ce soin à une science plus haute ; la plus élevée de toutes, au contraire, qui est la métaphysique, dispute contre celui qui nie ses principes, à supposer que le négateur concède quelque chose ; et, s'il ne concède rien, elle ne peut discuter avec lui, mais elle peut détruire ses arguments. La science sacrée donc, n'ayant pas de supérieure, devra elle aussi disputer contre celui qui nie ses principes. Elle le fera par le moyen d'une argumentation, si l'adversaire concède quelque chose de la révélation divine: c'est ainsi qu'en invoquant les « autorités » de la doctrine sacrée, nous disputons contre les hérétiques, utilisant un article de foi pour combattre ceux qui en nient un autre. Mais si l'adversaire ne croit rien des choses révélées, il ne reste plus de moyen pour prouver par la raison les articles de foi; il est seulement possible de réfuter les raisons qu'il pourrait opposer à la foi. En effet, puisque la foi s'appuie sur la vérité infaillible, et qu'il est impossible de démontrer le contraire du vrai, il est manifeste que les arguments qu'on apporte contre la foi ne sont pas de vraies démonstrations, mais des arguments réfutables.

Solutions : 1. Bien que les arguments de la raison humaine soient impropres à démontrer ce qui est de foi, il reste qu'à partir des articles de foi la doctrine sacrée peut prouver autre chose, comme on vient de le dire.

2. Il est certain que notre doctrine doit user d'arguments d'autorité ; et cela lui est souverainement propre du fait que les principes de la doctrine sacrée nous viennent de la révélation, et qu'ainsi on doit croire à l'autorité de ceux par qui la révélation a été faite. Mais cela ne déroge nullement à sa dignité, car si l'argument d'autorité fondé sur la raison humaine est le plus faible, celui qui est fondé sur la révélation divine est de tous le plus efficace.

Toutefois la doctrine sacrée utilise aussi la raison humaine, non point certes pour prouver la foi, ce qui serait en abolir le mérite, mais pour mettre en lumière certaines autres choses que cette doctrine enseigne. Donc, puisque la grâce ne détruit pas la nature, mais la parfait, c'est un devoir, pour la raison naturelle, de servir la foi, tout comme l'inclination naturelle de la volonté obéit à la charité. Aussi l'Apôtre dit-il (2 Co 10, 5) : « Nous assujettissons toute pensée pour la faire obéir au Christ. » De là vient que la doctrine sacrée use aussi des autorités des philosophes, là où, par leur raison naturelle, ils ont pu atteindre le vrai. S. Paul, dans les Actes (17, 28) rapporte cette sentence d'Aratus : « Nous sommes de la race de Dieu, ainsi que l'ont affirmé certains de vos poètes. » Il faut prendre garde cependant que la doctrine sacrée n'emploie ces autorités qu'au titre d'arguments étrangers à sa nature, et n'ayant qu'une valeur de probabilité. Au contraire, c'est un usage propre qu'elle fait des autorités de l'Écriture canonique. Quant aux autorités des autres docteurs de l'Église, elle en use aussi comme arguments propres, mais d'une manière seulement probable. Cela tient à ce que notre foi repose sur la révélation faite aux Apôtres et aux Prophètes, non sur d'autres révélations, s'il en existe, faites à d'autres docteurs. C'est pourquoi, écrivant à S. Jérôme, S. Augustin déclare : « Les livres des Écritures canoniques sont les seuls auxquels j'accorde l'honneur de croire très fermement leurs auteurs incapables d'errer en ce qu'ils écrivent. Les autres, si je les lis, ce n'est point parce qu'ils ont pensé une chose ou l'ont écrite que je l'estime vraie, quelque éminents qu'ils puissent être en sainteté et en doctrine. »

Article 9 : La doctrine sacrée doit-elle user de métaphores ?

Objections : 1. Ce qui appartient en propre à une doctrine tout à fait inférieure, ne paraît pas convenir à la doctrine sacrée qui, on vient de le dire, occupe le sommet du savoir. Or l'emploi de similitudes diverses et de représentations sensibles est le fait de la poésie, qui occupe le dernier rang parmi toutes les sciences. User de similitudes de ce genre ne convient donc pas à la science sacrée.

2. La doctrine sacrée paraît avoir pour but de manifester la vérité: c'est pourquoi ceux qui accomplissent cette tâche se voient promettre une récompense : « Ceux qui me mettent en lumière auront la vie éternelle », dit la Sagesse dans l'Écclésiastique (24, 31 Vg). Or, de telles similitudes cachent la vérité. Il ne convient donc pas à cette doctrine de présenter les réalités divines sous des similitudes empruntées au monde corporel.

3. Plus des créatures sont élevées, et plus elles s'approchent de la ressemblance divine. Donc, si quelque chose des créatures devait être transposé en Dieu, une telle transposition devrait se faire à partir des créatures les plus nobles, et non à partir des plus basses, ce qui cependant se présente fréquemment dans les Écritures.

En sens contraire, Dieu dit dans Osée (12, 11) : « J'ai multiplié les visions et, par les prophètes, j'ai parlé en similitudes. » Or présenter une vérité sous le couvert de similitudes, c'est bien user de métaphores. Il convient donc à la doctrine sacrée d'en employer.

Réponse : Il convient certainement à la Sainte Écriture de nous livrer les choses divines sous le voile de similitudes empruntées aux choses corporelles Dieu, en effet, pourvoit à tous les êtres conformément à leur nature. Or, il est naturel à l'homme de s'élever à l'intelligible par le sensible, parce que toute notre connaissance prend son origine des sens. Il est donc parfaitement convenable que dans l'Écriture sainte les choses spirituelles nous soient livrées au moyen de métaphores corporelles. C'est ce que dit Denys : « Le rayon divin ne peut luire pour nous qu'enveloppé par la diversité des voiles sacrés. » De plus, l'Écriture étant proposée de façon commune à tous, selon ce mot de l'Apôtre (Rm 1,14) : « Je me dois aux savants et aux ignorants », il lui convient de présenter les réalités spirituelles sous la figure de similitudes

empruntées au corps, afin que, par ce moyen tout au moins, les simples la comprennent, eux qui ne sont pas aptes à saisir en elles-mêmes les réalités intelligibles.

Solutions : 1. La poétique use de métaphores en vue de la représentation, car celle-ci est naturellement agréable à l'homme. La doctrine sacrée, elle, use de ce procédé par nécessité et dans un but utilitaire, nous venons de le dire.

2. Le rayon de la divine révélation, nous dit Denys, n'est pas supprimé par les figures sensibles qui le voilent; il demeure dans sa vérité, en sorte qu'il ne soit pas permis aux esprits auxquels est faite la révélation de s'en tenir aux images mêmes ; il les élève jusqu'à la connaissance des choses intelligibles, et, par leur intermédiaire, les autres en sont également instruits. C'est pourquoi ce qui est livré en un endroit de l'Écriture sous des métaphores, est présenté plus explicitement en d'autres passages. Du reste, l'obscurité même des figures est utile, tant pour exercer les esprits studieux, que pour éviter les moqueries des infidèles, au sujet desquels S. Matthieu dit (7, 6) : « Ne donnez pas aux chiens ce qui est sacré. » 3. Denys nous explique encore, pourquoi il est préférable que, dans les Écritures, les choses divines nous soient livrées sous la figure des corps les plus vils, plutôt que sous celle des plus nobles. Il en donne trois raisons. Tout d'abord on écarte ainsi de l'esprit humain un risque d'erreur, en rendant évident qu'on ne parle pas en propriété de termes des choses divines, ce qui pourrait être l'objet d'un doute, si ces choses étaient présentées sous la figure des corps les plus nobles, surtout pour les hommes qui n'imaginent rien de plus noble que le monde corporel. En deuxième lieu, cette manière d'agir est plus en rapport avec la connaissance que nous avons de Dieu en cette vie ; car nous savons plutôt de Dieu ce qu'il n'est pas que ce qu'il est ; les similitudes les plus lointaines sont donc à cet égard les plus proches de la vérité: elles nous donnent à comprendre que Dieu est au-dessus de tout ce que nous pouvons dire ou penser de lui. Enfin, par là, les choses divines se trouvent voilées plus efficacement au regard des indignes.

Article 10 : Est-ce que la « lettre » de l'Écriture sainte peut revêtir plusieurs sens ?

Objections : 1. Il semble bien que l'Écriture ne contient pas sous une seule lettre plusieurs des sens ainsi distingués : le sens historique ou littéral, le sens allégorique, le sens tropologique ou moral, et le sens anagogique. En effet, une multiplicité de sens pour un seul passage engendre la confusion, prête à l'erreur et rend l'argumentation fragile. C'est pourquoi une argumentation véritable ne procède pas de propositions aux sens multiples ; bien plus, cela occasionne certains sophismes. Or, l'Écriture sainte doit être apte à nous montrer la vérité sans prêter occasion à l'erreur ; elle ne peut donc nous offrir, sous une seule lettre, une pluralité de sens.

2. S. Augustin nous dit : « Cette partie de l'Écriture qu'on appelle l'Ancien Testament se présente sous quatre formes: l'histoire, l'étiologie, l'analogie, l'allégorie », division qui paraît totalement étrangère à celle qui a été rapportée plus haut. Il ne semble donc pas convenable que l'Écriture sainte soit exposée suivant les quatre sens énumérés en premier.

3. En dehors des quatre sens précités, il y a encore le sens parabolique, qui n'est pas compris parmi eux.

En sens contraire, S. Grégoire dit : « L'Écriture sainte, par la manière même dont elle s'exprime, dépasse toutes les sciences ; car, dans un seul et même discours, tout en racontant un fait, elle livre un mystère. »

Réponse : L'auteur de l'Écriture sainte est Dieu. Or, il est au pouvoir de Dieu d'employer, pour signifier quelque chose, non seulement des mots, ce que peut faire aussi l'homme, mais également les choses elles-mêmes. Pour cette raison, alors que dans toutes les sciences ce sont les mots qui ont valeur significative, celle-ci a en propre que les choses mêmes signifiées par les mots employés signifient à leur tour quelque chose. La première signification, celle par laquelle

les mots signifient certaines choses, correspond au premier sens, qui est le sens historique ou littéral. La signification par laquelle les choses signifiées par les mots signifient encore d'autres choses, c'est ce qu'on appelle le sens spirituel, qui est fondé sur le sens littéral et le suppose.

A son tour, le sens spirituel se divise en trois sens distincts. En effet, dit l'Apôtre (He 7,19), la loi ancienne est une figure de la loi nouvelle, et la loi nouvelle elle-même, ajoute Denys, est une figure de la gloire à venir ; en outre, dans la loi nouvelle, ce qui a lieu dans le chef est le signe de ce que nous-mêmes devons faire. Donc, lorsque les réalités de la loi ancienne signifient celles de la loi nouvelle, on a le sens allégorique; quand les choses réalisées dans le Christ, ou dans ce qui signifie le Christ, sont le signe de ce que nous devons faire, on a le sens moral ; pour autant, enfin que ces mêmes choses signifient ce qui existe dans la gloire éternelle, on a le sens anagogique.

Comme, d'autre part, le sens littéral est celui que l'auteur entend signifier, et comme l'auteur de l'Écriture sainte est Dieu, qui comprend simultanément toutes choses dans la simple saisie de son intelligence, il n'y a pas d'obstacle à dire, à la suite de S. Augustin, que selon le sens littéral, même dans une seule « lettre » de l'Écriture, il y a plusieurs sens.

Solutions : 1. La multiplicité des sens en question ne crée pas d'équivoque, ni aucune espèce de multiplicité de ce genre. En effet, d'après ce qui a été dit, ces sens ne se multiplient pas pour cette raison qu'un seul mot signifierait plusieurs choses, mais parce que les réalités elles-mêmes, signifiées par les mots, peuvent être signes d'autres réalités. Il n'y aura pas non plus de confusion dans l'Écriture, car tous les sens sont fondés sur l'unique sens littéral, et l'on ne pourra argumenter qu'à partir de lui, à l'exclusion des sens allégoriques, ainsi que l'observe S. Augustin contre le donatiste Vincent. Rien cependant ne sera perdu de l'Écriture sainte, car rien de nécessaire à la foi n'est contenu dans le sens spirituel sans que l'Écriture nous le livre clairement ailleurs, par le sens littéral.

2. Trois des sens énumérés ici par S. Augustin se rapportent au seul sens littéral : l'histoire, l'étiologie et l'analogie. Il y a histoire, explique S. Augustin, lorsqu'une chose est exposée pour elle-même. Il y a étiologie quand la cause de ce dont on parle est indiquée: ainsi lorsque le Seigneur explique pourquoi Moïse donna licence aux Juifs de répudier leurs épouses, c'est-à-dire en raison de la dureté de leur cœur (Mt 19, 8). Il y a analogie enfin quand on fait voir que la vérité d'un passage de l'Écriture n'est pas opposée à la vérité d'un autre passage. Reste l'allégorie qui, à elle seule, dans l'énumération de S. Augustin, tient la place des trois sens spirituels. Hugues de Saint-Victor range lui aussi le sens anagogique sous le sens allégorique ; retenant ainsi, dans son troisième livre des Sentences, trois sens seulement: le sens historique, le sens allégorique et le sens tropologique.

3. Le sens parabolique est inclus dans le sens littéral ; car par les mots on peut signifier quelque chose au sens propre, et quelque chose au sens figuré; et, dans ce cas, le sens littéral ne désigne pas la figure elle-même, mais ce qu'elle représente. Quand, en effet, l'Écriture parle du bras de Dieu, le sens littéral n'est pas qu'il y ait en Dieu un bras corporel, mais ce qui est signifié par ce membre, à savoir une puissance active. Cela montre bien que, dans le sens littéral de l'Écriture, il ne peut jamais y avoir de fausseté.

L'objet principal de la doctrine sacrée est de transmettre la connaissance de Dieu, non pas seulement ce qu'il est en lui-même, mais aussi selon qu'il est le principe et la fin de toutes choses, spécialement de la créature raisonnable comme on l'a montré dans ce qui précède. Nous devons donc, ayant à exposer cette doctrine, traiter 1° de Dieu (première partie) ; 2° du mouvement de la créature raisonnable vers Dieu (deuxième partie) ; 3° du Christ, qui, comme homme, est pour nous la voie qui mène à Dieu (troisième partie).

Notre étude de Dieu comprendra trois sections. Nous considérerons 1° ce qui concerne l'essence divine (Q. 2-26) ; 2° ce qui concerne la distinction des Personnes (Q. 27-43) ; 3° ce qui concerne la manière dont les créatures procèdent de Dieu (Q. 44-119).

Touchant l'essence divine, il y a lieu de se demander 1° si Dieu existe ; 2° comment il est, ou plutôt comment il n'est pas (Q. 3-13) ; 3° il faudra étudier en outre ce qui concerne son opération, à savoir sa science, sa volonté et sa puissance (Q. 14-26).

## QUESTION 2 : L'EXISTENCE DE DIEU

1. L'existence de Dieu est-elle évidente par elle-même ? 2. Est-elle démontrable ? 3. Dieu existe-t-il ?

Article 1 : L'existence de Dieu est-elle évidente par elle-même ?

Objections : 1. Nous disons évident ce dont la connaissance est en nous naturellement, comme c'est le cas des premiers principes. Or, dit Jean Damascène au début de son livre, « la connaissance de l'existence de Dieu est naturellement infuse dans tout être ». Il y a donc là une évidence.

2. On déclare encore évidentes les propositions dont la vérité apparaît dès que les termes en sont connus, comme le Philosophe le dit des premiers principes de la démonstration dans ses Derniers Analytiques. Dès qu'on sait, par exemple, ce que sont le tout et la partie, on sait que le tout est toujours plus grand que sa partie. Or, dès qu'on a compris ce que signifie ce mot: Dieu, aussitôt on sait que Dieu existe. En effet, ce mot signifie un être tel qu'on ne peut en concevoir de plus grand ; or, ce qui existe à la fois dans la réalité et dans l'esprit est plus grand que ce qui existe uniquement dans l'esprit. Donc, puisque, le mot étant compris, Dieu est dans l'esprit, on sait du même coup qu'il est dans la réalité. L'existence de Dieu est donc évidente.

3. Il est évident que la vérité existe, car celui qui nie que la vérité existe concède par le fait même qu'elle existe; car si la vérité n'existe pas, ceci du moins est vrai: que la vérité n'existe pas. Or, si quelque chose est vrai, la vérité existe. Or Dieu est la vérité même, selon ce que dit Jésus en Jean (14, 6) : « Je suis la voie, la vérité et la vie. » Donc l'existence de Dieu est évidente.

En sens contraire, personne ne peut penser l'opposé d'une vérité évidente, comme le prouve le Philosophe en ce qui concerne les premiers principes de la démonstration. Or, on peut penser le contraire de cette proposition : Dieu existe, puisque, d'après le psaume (53, 1), « L'insensé a dit dans son cœur: il n'y a pas de Dieu. » Donc l'existence de Dieu n'est pas évidente par elle-même.

Réponse : Une chose peut être évidente de deux façons: soit en elle-même, mais non pas pour nous; soit à la fois en elle-même et pour nous. En effet, une proposition est évidente par elle-même du fait que le prédicat y est inclus dans l'idée du sujet, comme lorsqu'on dit: L'homme est un animal ; car l'animalité fait partie de l'idée d'homme. Si donc la définition du sujet et celle du prédicat sont connues de tous, cette proposition sera évidente pour tous. C'est ce qui a lieu pour les premiers principes de la démonstration, dont les termes sont trop généraux pour que personne puisse les ignorer, comme être et non-être, tout et partie, etc. Mais s'il arrive chez quelqu'un que la définition du prédicat et celle du sujet soient ignorées, la proposition sera évidente de soi; mais non pour ceux qui ignorent le sujet et le prédicat de la proposition. C'est pour cette raison, dit Boèce, qu'il y a des conceptions communes de l'esprit qui sont évidentes seulement pour ceux qui savent, comme celle-ci: les choses immatérielles n'ont pas de lieu.

Je dis donc que cette proposition : Dieu existe, est évidente de soi, car le prédicat y est identique au sujet; Dieu, en effet, est son être même, comme on le verra plus loin. Mais comme nous ne

connaissions pas l'essence de Dieu, cette proposition n'est pas évidente pour nous ; elle a besoin d'être démontrée par ce qui est mieux connu de nous, même si cela est, par nature, moins connu, à savoir par les œuvres de Dieu.

Solutions : 1. Nous avons naturellement quelque connaissance générale et confuse de l'existence de Dieu, à savoir en tant que Dieu est la béatitude de l'homme ; car l'homme désire naturellement la béatitude, et ce que naturellement il désire, naturellement aussi il le connaît. Mais ce n'est pas là vraiment connaître que Dieu existe, pas plus que connaître que quelqu'un vient n'est connaître Pierre, même si c'est Pierre qui vient. En effet, beaucoup estiment que la béatitude, ce bien parfait de l'homme, consiste dans les richesses, d'autres dans les plaisirs, d'autres dans quelque autre chose.

2. Il n'est pas sûr que tout homme qui entend prononcer ce mot: Dieu, l'entende d'un être tel qu'on ne puisse pas en concevoir de plus grand, puisque certains ont cru que Dieu est un corps. Mais admettons que tous donnent au mot Dieu la signification qu'on prétend, à savoir celle d'un être tel qu'on n'en puisse concevoir de plus grand: il s'ensuit que chacun pense nécessairement qu'un tel être est dans l'esprit comme appréhendé, mais nullement qu'il existe dans la réalité. Pour pouvoir tirer de là que l'être en question existe réellement, il faudrait supposer qu'il existe en réalité un être tel qu'on ne puisse pas en concevoir de plus grand, ce que refusent précisément ceux qui nient l'existence de Dieu.

3. Que la vérité soit, en général, cela est évident; mais que la vérité première soit, c'est ce qui n'est pas évident pour nous.

Article 2 : L'existence de Dieu est-elle démontrable ?

Objections : 1. L'existence de Dieu est un article de foi; mais les articles de foi ne se démontrent pas ; car la démonstration engendre la science, mais l'objet de la foi est ce dont la vérité n'apparaît pas, selon l'épître aux Hébreux (11, 1).

2. Le moyen terme d'une démonstration est la définition du sujet, qui fait connaître ce qu'il est. Or, ce Dieu, nous ne pouvons pas savoir ce qu'il est, mais seulement ce qu'il n'est pas, dit le Damascène. Donc nous ne pouvons pas démontrer Dieu.

3. Si l'on pouvait démontrer Dieu, ce ne pourrait être que par ses œuvres ; or les œuvres de Dieu ne lui sont pas proportionnelles. Elles sont finies, lui-même est infini; et il n'y a pas de proportion entre le fini et l'infini. En conséquence, comme on ne peut démontrer une cause par un effet hors de proportion avec elle, il semble qu'on ne puisse pas démontrer l'existence de Dieu.

En sens contraire, l'Apôtre dit (Rm 1, 20) : « Les perfections invisibles de Dieu sont rendues visibles à l'intelligence par le moyen de ses œuvres. » Mais cela ne serait pas si, par ses œuvres, on ne pouvait démontrer l'existence même de Dieu ; car la première chose à connaître au sujet d'un être, c'est qu'il existe.

Réponse : Il y a deux sortes de démonstrations: l'une par la cause, que l'on nomme propter quid ; elle part de ce qui est antérieur, en réalité, par rapport à ce qui est démontré. L'autre, par les effets, que l'on nomme démonstration quia; elle part de ce qui n'est premier que dans l'ordre de notre connaissance. C'est pourquoi, toutes les fois qu'un effet nous est plus manifeste que sa cause, nous recourons à lui pour connaître la cause. Or, de tout effet, on peut démontrer que sa cause propre existe, si du moins les effets de cette cause sont plus connus pour nous qu'elle-même ; car, les effets dépendant de la cause, dès que l'existence de l'effet est établie, il suit nécessairement que la cause préexiste. Donc, si l'existence de Dieu n'est pas évidente à notre égard, elle peut être démontrée par ses effets connus de nous .

Solutions : 1. L'existence de Dieu et les autres vérités concernant Dieu, que la raison naturelle peut connaître, comme dit l'Apôtre (Rm 1, 19), ne sont pas des articles de foi, mais des vérités préliminaires qui nous y acheminent. En effet, la foi présuppose la connaissance naturelle, comme la grâce présuppose la nature, et la perfection le perfectible. Toutefois, rien n'empêche que ce qui est, de soi, objet de démonstration et de science ne soit reçu comme objet de foi par celui qui ne peut saisir la démonstration.

2. Quand on démontre une cause par son effet, il est nécessaire d'employer l'effet, au lieu de la définition de la cause, pour prouver l'existence de celle-ci. Et cela se vérifie principalement lorsqu'il s'agit de Dieu. En effet, pour prouver qu'une chose existe, on doit prendre comme moyen non sa définition, mais la signification qu'on lui donne car, avant de se demander ce qu'est une chose, on doit se demander si elle existe. Or, les noms de Dieu lui sont donnés d'après ses effets, comme nous le montrerons ; donc, ayant à démontrer Dieu par ses effets, nous pouvons prendre comme moyen terme ce que signifie ce nom: Dieu.

3. Par des effets disproportionnés à leur cause, on ne peut obtenir de cette cause une connaissance parfaite ; mais, comme nous l'avons dit, il suffit d'un effet quelconque pour démontrer manifestement que cette cause existe. Ainsi, en partant des œuvres de Dieu, on peut démontrer l'existence de Dieu, bien que par elles nous ne puissions pas le connaître parfaitement quant à son essence.

Article 3 : Dieu existe-t-il ?

Objections : 1. De deux contraires, si l'un est infini, l'autre est totalement aboli. Or, quand on prononce le mot Dieu, on l'entend d'un bien infini. Donc, si Dieu existait, il n'y aurait plus de mal. Or l'on trouve du mal dans le monde. Donc Dieu n'existe pas.

2. Ce qui peut être accompli par des principes en petit nombre ne se fait pas par des principes plus nombreux. Or, il semble bien que tous les phénomènes observés dans le monde puissent s'accomplir par d'autres principes, si l'on suppose que Dieu n'existe pas ; car ce qui est naturel a pour principe la nature, et ce qui est libre a pour principe la raison humaine ou la volonté. Il n'y a donc nulle nécessité de supposer que Dieu existe.

En sens contraire, Dieu lui-même dit (Ex 3, 14) : « Je suis Celui qui suis. »

Réponse : Que Dieu existe, on peut prendre cinq voies pour le prouver.

La première et la plus manifeste est celle qui se prend du mouvement. Il est évident, nos sens nous l'attestent, que dans ce monde certaines choses se meuvent. Or, tout ce qui se meut est mû par un autre. En effet, rien ne se meut qu'autant qu'il est en puissance par rapport au terme de son mouvement, tandis qu'au contraire, ce qui meut le fait pour autant qu'il est en acte; car mouvoir, c'est faire passer de la puissance à l'acte, et rien ne peut être amené à l'acte autrement que par un être en acte, comme un corps chaud en acte, tel le feu, rend chaud en acte le bois qui était auparavant chaud en puissance, et par là il le meut et l'altère. Or il n'est pas possible que le même être, envisagé sous le même rapport, soit à la fois en acte et en puissance; il ne le peut que sous des rapports divers ; par exemple, ce qui est chaud en acte ne peut pas être en même temps chaud en puissance; mais il est, en même temps, froid en puissance. Il est donc impossible que sous le même rapport et de la même manière quelque chose soit à la fois mouvant et mû, c'est-à-dire qu'il se meuve lui-même. Il faut donc que tout ce qui se meut soit mû par un autre. Donc, si la chose qui meut est mue elle-même, il faut qu'elle aussi soit mue par une autre, et celle-ci par une autre encore. Or, on ne peut ainsi continuer à l'infini, car dans ce cas il n'y aurait pas de moteur premier, et il s'ensuivrait qu'il n'y aurait pas non plus d'autres moteurs, car les moteurs seconds ne meuvent que selon qu'ils sont mûs par le moteur premier, comme le bâton ne meut



que s'il est mû par la main. Donc il est nécessaire de parvenir à un moteur premier qui ne soit lui-même mû par aucun autre, et un tel être, tout le monde comprend que c'est Dieu.

La seconde voie part de la notion de cause efficiente. Nous constatons, à observer les choses sensibles, qu'il y a un ordre entre les causes efficientes; mais ce qui ne se trouve pas et qui n'est pas possible, c'est qu'une chose soit la cause efficiente d'elle-même, ce qui la supposerait antérieure à elle-même, chose impossible. Or, il n'est pas possible non plus qu'on remonte à l'infini dans les causes efficientes; car, parmi toutes les causes efficientes ordonnées entre elles, la première est cause des intermédiaires et les intermédiaires sont causes du dernier terme, que ces intermédiaires soient nombreux ou qu'il n'y en ait qu'un seul. D'autre part, supprimez la cause, vous supprimez aussi l'effet. Donc, s'il n'y a pas de premier, dans l'ordre des causes efficientes, il n'y aura ni dernier ni intermédiaire. Mais si l'on devait monter à l'infini dans la série des causes efficientes, il n'y aurait pas de cause première; en conséquence, il n'y aurait ni effet dernier, ni cause efficiente intermédiaire, ce qui est évidemment faux. Il faut donc nécessairement affirmer qu'il existe une cause efficiente première, que tous appellent Dieu.

La troisième voie se prend du possible et du nécessaire, et la voici. Parmi les choses, nous en trouvons qui peuvent être et ne pas être la preuve, c'est que certaines choses naissent et disparaissent, et par conséquent ont la possibilité d'exister et de ne pas exister. Mais il est impossible que tout ce qui est de telle nature existe toujours; car ce qui peut ne pas exister n'existe pas à un certain moment. Si donc tout peut ne pas exister, à un moment donné, rien n'a existé. Or, si c'était vrai, maintenant encore rien n'existerait; car ce qui n'existe pas ne commence à exister que par quelque chose qui existe. Donc, s'il n'y a eu aucun être, il a été impossible que rien commençât d'exister, et ainsi, aujourd'hui, il n'y aurait rien, ce qu'on voit être faux. Donc, tous les êtres ne sont pas seulement possibles, et il y a du nécessaire dans les choses. Or, tout ce qui est nécessaire, ou bien tire sa nécessité d'ailleurs, ou bien non. Et il n'est pas possible d'aller à l'infini dans la série des nécessaires ayant une cause de leur nécessité, pas plus que pour les causes efficientes, comme on vient de le prouver. On est donc contraint d'affirmer l'existence d'un Être nécessaire par lui-même, qui ne tire pas d'ailleurs sa nécessité, mais qui est cause de la nécessité que l'on trouve hors de lui, et que tous appellent Dieu.

La quatrième voie procède des degrés que l'on trouve dans les choses. On voit en effet dans les choses du plus ou moins bon, du plus ou moins vrai, du plus ou moins noble, etc. Or, une qualité est attribuée en plus ou en moins à des choses diverses selon leur proximité différente à l'égard de la chose en laquelle cette qualité est réalisée au suprême degré; par exemple, on dira plus chaud ce qui se rapproche davantage de ce qui est superlativement chaud. Il y a donc quelque chose qui est souverainement vrai, souverainement bon, souverainement noble, et par conséquent aussi souverainement être, car, comme le fait voir Aristote dans la Métaphysique, le plus haut degré du vrai coïncide avec le plus haut degré de l'être. D'autre part, ce qui est au sommet de la perfection dans un genre donné, est cause de cette même perfection en tous ceux qui appartiennent à ce genre: ainsi le feu, qui est superlativement chaud, est cause de la chaleur de tout ce qui est chaud, comme il est dit au même livre. Il y a donc un être qui est, pour tous les êtres, cause d'être, de bonté et de toute perfection. C'est lui que nous appelons Dieu.

La cinquième voie est tirée du gouvernement des choses. Nous voyons que des êtres privés de connaissance, comme les corps naturels, agissent en vue d'une fin, ce qui nous est manifesté par le fait que, toujours ou le plus souvent, ils agissent de la même manière, de façon à réaliser le meilleur; il est donc clair que ce n'est pas par hasard, mais en vertu d'une intention qu'ils parviennent à leur fin. Or, ce qui est privé de connaissance ne peut tendre à une fin que dirigé par un être connaissant et intelligent, comme la flèche par l'archer. Il y a donc un être intelligent par

lequel toutes choses naturelles sont ordonnées à leur fin, et cet être, c'est lui que nous appelons Dieu.

Solutions : 1. A l'objection du mal, S. Augustin répond: « Dieu, souverainement bon, ne permettrait aucunement que quelque mal s'introduise dans ses œuvres, s'il n'était tellement puissant et bon que du mal même il puisse faire du bien. » C'est donc à l'infinie bonté de Dieu que se rattache sa volonté de permettre des maux pour en tirer des biens.

2. Puisque la nature ne peut agir en vue d'une fin déterminée que si elle est dirigée par un agent supérieur, on doit nécessairement faire remonter jusqu'à Dieu, première cause, cela même que la nature réalise. Et de la même manière, les effets d'une libre décision humaine doivent être rapportés au-delà de la raison ou de la volonté humaine, à une cause plus élevée; car ils sont variables et faillibles, et tout ce qui est variable, tout ce qui peut faillir, doit dépendre d'un principe immobile et nécessaire par lui-même, comme on vient de le montrer.

Lorsqu'on sait de quelque chose qu'il est, il reste à se demander comment il est, afin de savoir ce qu'il est. Mais comme nous ne pouvons savoir de Dieu que ce qu'il n'est pas, non ce qu'il est, nous n'avons pas à considérer comment il est, mais plutôt comment il n'est pas.

Il faut donc examiner 1° comment il n'est pas ; 2° comment il est connu de nous ; 3° comment il est nommé.

On peut montrer comment Dieu n'est pas, en écartant de lui ce qui ne saurait lui convenir, comme d'être composé, d'être en mouvement etc. Il faut donc s'enquérir 1° de la simplicité de Dieu (Q. 3), par laquelle nous excluons de lui toute composition. Mais parce que, dans les choses corporelles, les choses simples sont les moins parfaites et font partie des autres, nous traiterons 2° de sa perfection (Q. 4-6) ; 3° de son infinité (Q. 7-8) ; 4° de son immutabilité (Q. 9-10) ; 5° de son unité (Q. 11).

### **QUESTION 3 : LA SIMPLICITÉ DE DIEU**

1. Dieu est-il un corps, c'est-à-dire : y a-t-il en lui composition de parties quantitatives ? 2. Y a-t-il en lui composition de matière et de forme ? 3. Composition d'essence ou de nature, et de sujet ? 4. Composition de l'essence et de l'existence ? 5. Composition de genre et de différence ? 6. Composition de sujet et d'accident ? 7. Dieu est-il composé de quelque manière, ou absolument simple ? 8. Dieu entre-t-il en composition avec les autres choses ?

Article 1 : Dieu est-il un corps, c'est-à-dire : y a-t-il en lui composition de parties quantitatives ?

Objections : 1. Un corps est ce qui a trois dimensions. Mais la Sainte Écriture attribue à Dieu trois dimensions, car on lit dans Job (11, 8) : « Le Tout-Puissant est plus haut que le ciel, que feras-tu ? plus profond que le séjour des morts, qu'en sauras-tu ? plus long que la terre à mesurer et plus large que la mer. » 2. Tout être doté de figure est un corps, puisque la figure est la qualité affectant la quantité. Mais Dieu semble avoir une figure, selon la Genèse (1, 26) : « Faisons l'homme à notre image et ressemblance » ; car la figure est appelée une image selon la lettre aux Hébreux (1, 3) : le Fils « est le resplendissement de sa gloire, et la figure c'est-à-dire l'image de sa substance ».

3. Tout ce qui a des membres est un corps. Mais l'Écriture attribue toujours des membres à Dieu : « As-tu un bras comme Dieu ? » (Jb 40, 9). « Les yeux du Seigneur sont fixés sur les justes » (Ps 34, 16). « La droite du Seigneur a montré sa force » (Ps 118, 16).

4. On ne parle de position que pour un corps. Or, l'Écriture attribue à Dieu des positions : « J'ai vu le Seigneur assis... » (Is 6, 1). « Le Seigneur s'est levé pour juger » (Is 3, 13).

5. Rien ne peut être le terme local d'un départ ou d'une arrivée s'il n'est un corps ou quelque chose de corporel. Mais l'Écriture présente Dieu comme un terme local d'arrivée : « Approchez de lui et vous recevrez sa lumière » (Ps 34, 6), ou de départ : « Ceux qui se détournent de toi seront inscrits dans la terre » (Jr 17, 13).

En sens contraire, S. Jean (4, 24) écrit : « Dieu est esprit. »

Réponse : Il faut dire sans aucune réserve que Dieu n'est pas un corps. On peut le démontrer de trois manières :

1. Aucun corps ne meut sans être mêlé lui-même, comme l'enseigne une expérience universelle ; or, on a fait voir plus haut que Dieu est le premier moteur immobile ; il est donc manifeste qu'il n'est pas un corps.

2. L'être premier doit nécessairement être en acte et d'aucune manière en puissance. Sans doute, si l'on considère un seul et même être qui passe de la puissance à l'acte, la puissance existe avant l'acte ; cependant, absolument parlant, c'est l'acte qui est antérieur à la puissance, puisque l'être en puissance n'est amené à l'acte que par un être en acte. Or, on a montré plus haut que Dieu est l'être premier. Il est donc impossible qu'en Dieu il y ait rien en puissance. Or tout corps est en puissance, car le continu, en tant que tel, est divisible à l'infini. Il est donc impossible que Dieu soit un corps.

3. Dieu est, comme on l'a dit, ce qu'il y a de plus noble parmi les êtres. Mais il est impossible qu'un corps soit le plus noble des êtres. Car un corps est vivant ou il ne l'est pas ; le vivant est manifestement plus noble que ce qui n'a point de vie. D'autre part, le corps vivant ne vit pas précisément en tant que corps, car alors tout corps vivrait ; il faut donc qu'il vive par quelque chose d'autre, comme notre corps vit par l'âme. Or, ce par quoi vit le corps est plus noble que le corps. Il est donc impossible que Dieu soit un corps.

Solutions : 1. Comme on l'a dit plus haut, la Sainte Écriture nous livre les choses divines et spirituelles sous le voile de similitudes empruntées aux choses corporelles. Aussi, lorsqu'elle attribue à Dieu les trois dimensions, elle désigne, sous la similitude d'une quantité corporelle, la quantité de sa puissance. Ainsi la profondeur symbolise la puissance de connaître les choses cachées ; la hauteur, la supériorité de sa puissance ; la longueur, la durée de son existence ; la largeur, l'efficacité de son amour pour toutes choses. Ou encore, selon Denys : « La profondeur de Dieu signifie l'incompréhensibilité de son essence ; sa longueur, l'extension de sa vertu, qui pénètre toutes choses ; sa largeur, l'amplitude universelle de cette vertu, en tant que tout est enveloppé par sa protection. » 2. On dit que l'homme est créé à l'image de Dieu non pas selon son corps, mais selon sa supériorité sur les autres animaux. Aussi, après la parole : « Faisons l'homme à notre image et ressemblance », la Genèse ajoute-t-elle : « pour qu'il domine sur tous les poissons de la mer... » Or, l'homme est supérieur aux autres animaux par la raison et l'intelligence. C'est donc selon l'intelligence et la raison, qui sont incorporelles, que l'homme est à l'image de Dieu.

3. Dans l'Écriture, des membres sont attribués à Dieu en raison de leur action, selon une certaine similitude. Ainsi, l'acte de l'œil est de voir : aussi attribue-t-on des yeux à Dieu pour signifier sa capacité de voir par l'intelligence, non par les sens. Et de même pour les autres membres.

4. Des positions ne sont attribuées à Dieu que par métaphore : on dit qu'il est assis à cause de son immutabilité et de son autorité ; et debout à cause de sa force pour vaincre tous ses adversaires.

5. On ne s'approche pas de Dieu par une démarche corporelle, puisqu'il est partout, mais par les sentiments de l'âme, et l'on s'éloigne de lui de la même façon. Ainsi l'approche ou l'éloignement, sous la similitude du mouvement local, désigne une démarche spirituelle.

Article 2 : Y a-t-il en Dieu composition de matière et de forme ?

Objections : 1. Tout ce qui a une âme est composé de matière et de forme, puisque l'âme est la forme du corps. Mais l'Écriture attribue à Dieu une âme, puisque l'épître aux Hébreux (10, 38) cite cette parole en la mettant dans sa bouche : « Mon juste vivra par la foi; et s'il se dérobe, mon âme ne se complaira pas en lui. » 2. La colère, la joie, etc. sont des passions d'un être composé de corps et d'âme, dit Aristote. Mais ces sentiments sont attribués à Dieu par l'Écriture, par exemple au Psaume (106, 40) : « Le Seigneur s'est enflammé de colère contre son peuple. » 3. C'est la matière qui est principe d'individuation. Or, Dieu est un être individuel. S'il ne l'était pas, on pourrait attribuer sa nature à plusieurs êtres. Donc il est composé de matière et de forme. En sens contraire, tout composé de matière et de forme est un corps ; car l'étendue est le premier attribut que revêt la matière. Or, on vient de montrer que Dieu n'est pas un corps : donc il n'est pas composé de matière et de forme.

Réponse : Il est impossible qu'il y ait en Dieu aucune matière. 1. Parce que la matière est de l'être en puissance, et il a été démontré que Dieu est acte pur, n'ayant en lui rien de potentiel. Il est donc impossible qu'il y ait en lui composition de matière et de forme.

2. Un composé de matière et de forme n'a de perfection et de bonté qu'en raison de sa forme; il n'est donc bon que d'une façon participée, selon que sa matière participe de la forme. Or, le bien premier et optimal, Dieu, ne peut pas être bon de façon participée ; car il est bon par essence et ce qui est bon par essence est premier à l'égard de ce qui est bon en raison d'une participation.

3. Tout agent agit en raison de sa forme: il y a donc stricte corrélation entre ce que la forme est pour lui et la manière dont il est agent. Il s'ensuit que ce qui est l'agent premier et par soi est aussi forme premièrement et par soi. Or, Dieu est le premier agent, étant la première cause efficiente, on l'a vu . Il est donc forme selon toute son essence, et non pas composé de matière et de forme.

Solutions : 1. On attribue une âme à Dieu en raison d'une ressemblance entre l'acte de Dieu et le nôtre. Si, en effet, nous voulons quelque chose, cela vient de notre âme. On dit alors que l'âme de Dieu se complaît en quelque chose, pour dire que sa volonté s'y complaît.

2. La colère et les passions semblables sont attribuées à Dieu pour une ressemblance entre les effets : du fait qu'un homme en colère est porté à châtier, on appelle colère, par métaphore, le châtiment divin.

3. Il est vrai que les formes susceptibles d'être reçues dans une matière sont individuées par cette matière, laquelle ne peut être subjectée en rien d'autre, étant elle-même le premier sujet ; la forme, au contraire, en ce qui la concerne, et sauf empêchement venu d'ailleurs, peut être reçue en plusieurs sujets. Au contraire, la forme qui n'est pas faite pour être reçue dans une matière, étant subsistante par là-même qu'elle ne peut être reçue en un autre qu'elle-même : ainsi en est-il de Dieu. De ce que Dieu est individué, il ne suit donc nullement qu'il aurait une matière.

Article 3 : Y a-t-il en Dieu composition d'essence ou de nature, et de sujet?

Objections : 1. Il semble que Dieu ne s'identifie pas avec son essence ou sa nature. Car rien n'est à proprement parler en soi-même ; or, on dit, de l'essence ou nature de Dieu, qui est la déité, qu'elle est en Dieu : elle est donc distincte de lui.

2. L'effet ressemble à sa cause ; car tout agent assimile à lui son effet. Or, dans les choses créées, le suppôt n'est pas identique à sa nature; ainsi l'homme n'est pas identique à son humanité. Donc, Dieu non plus n'est pas identique à sa déité.

En sens contraire, il est dit de Dieu qu'il est la vie, et non pas seulement qu'il est vivant, comme on le voit en S. Jean (14, 6): « Je suis la voie, la vérité et la vie. » Or la déité est dans le même rapport avec Dieu que la vie avec le vivant. Donc Dieu est la déité elle-même.

Réponse : Dieu est identique à son essence ou nature. Pour le comprendre, il faut savoir que dans les choses composées de matière et de forme, il y a nécessairement distinction entre la nature ou essence d'une part, et le support de l'autre. En effet, la nature ou essence comprend seulement ce qui est contenu dans la définition de l'espèce ; ainsi l'humanité comprend seulement ce qui est inclus dans la définition de l'homme, car c'est par cela même que l'homme est homme, et c'est cela que signifie le mot humanité : à savoir ce par quoi l'homme est homme. Mais la matière individuelle, comprenant tous les accidents qui l'individualisent, n'entre pas dans la définition de l'espèce; car on ne peut introduire dans la définition de l'homme cette chair, ces os, la blancheur, la noirceur, etc. ; donc, cette chair, ces os et les accidents qui circonscrivent cette matière ne sont pas compris dans l'humanité, et cependant ils appartiennent à cet homme-ci. Il s'ensuit que l'individu humain a en soi quelque chose que n'a pas l'humanité. En raison de cela, l'humanité ne dit pas le tout d'un homme, mais seulement sa partie formelle, car les éléments de la définition se présentent comme informant la matière, d'où provient l'individuation.

Mais dans les êtres qui ne sont pas composés de matière et de forme, qui ne tirent pas leur individuation d'une matière individuelle, à savoir telle matière, mais où les formes sont individualisées par elles-mêmes, les formes doivent être elles-mêmes les supports subsistants, de sorte que là le support ne se distingue pas de la nature. Ainsi, puisque Dieu n'est pas composé de matière et de forme, comme nous l'avons montré, on doit conclure nécessairement que Dieu est sa déité, sa vie, et quoi que ce soit d'autre qu'on affirme ainsi de lui.

Solutions : 1. Nous ne pouvons parler des choses simples qu'à la manière des choses composées d'où nous tirons notre connaissance. C'est pourquoi, parlant de Dieu et voulant le signifier comme subsistant, nous employons des termes concrets, parce que notre expérience ne nous montre comme subsistants que des êtres composés ; quand, au contraire, nous voulons exprimer sa simplicité, nous employons des termes abstraits. Donc, si l'on dit que la déité ou la vie, ou quoi que ce soit de pareil, est en Dieu, ces expressions se rapportent non à une diversité dans le réel, en Dieu, mais à une diversité des représentations du réel dans notre esprit.

2. Les effets de Dieu lui sont assimilés, non pas parfaitement, mais dans la mesure du possible; et c'est cette imperfection dans la ressemblance qui explique que ce qui est (en Dieu) simple et un ne peut être reproduit que par une multiplicité. c'est ainsi que, dans les effets, intervient la composition d'où il provient que le support, en eux, n'est pas identique à la nature.

Article 4 : Y a-t-il en Dieu composition de l'essence et de l'existence ?

Objections : 1. Il semble qu'en Dieu essence et existence ne soient pas identiques; car si cela était, rien ne s'ajouterait à l'être divin. Mais l'être sans aucune addition, c'est l'être en général, qu'on attribue à tout ce qui est. Dieu ne serait donc que l'être en général, commun à tous les êtres, et c'est à quoi s'opposent ces paroles de la Sagesse (14, 21) : « Ils ont donné à la pierre et au bois le nom incommunicable. » 2. Au sujet de Dieu, nous pouvons savoir qu'il est, comme nous l'avons dit. Mais nous ne pouvons savoir ce qu'il est. C'est donc qu'on doit distinguer en lui d'une part son existence, de l'autre ce qu'il est : son essence, sa nature.

En sens contraire, S. Hilaire écrit : « L'être n'est pas en Dieu quelque chose de surajouté, mais vérité subsistante. » Donc ce qui subsiste en Dieu, c'est son être.

Réponse : Il ne suffit pas de dire que Dieu est identique à son essence, comme nous venons de le montrer; il faut ajouter qu'il est identique à son être, ce qui peut se prouver de maintes manières.

1. Ce que l'on trouve dans un étant, outre son essence, est nécessairement causé, soit qu'il résulte des principes mêmes constitutifs de l'essence, comme les attributs propres de l'espèce: ainsi le rire appartient à l'homme en raison des principes essentiels de son espèce; soit qu'il vienne de l'extérieur, comme la chaleur de l'eau est causée par le feu. Donc, si l'existence même d'une

chose est autre que son essence, elle est causée nécessairement soit par un agent extérieur, soit par les principes essentiels de cette chose. Mais il est impossible, lorsqu'il s'agit de l'existence, qu'on la dise causée par les seuls principes essentiels de la chose, car aucune chose n'est capable de se donner l'existence, si cette existence dépend d'une cause. Il faut donc que l'étant dont l'existence est autre que son essence, reçoive son existence d'un autre étant. Or cela ne peut se dire de Dieu, puisque ce que nous nommons Dieu, est la cause efficiente première. Il est donc impossible que l'existence soit autre que l'essence.

2. L'existence est l'actualité de toute forme ou nature; en effet, dire que la bonté ou l'humanité, par exemple, est en acte, c'est dire qu'elle existe. Il faut donc que l'existence soit à l'égard de l'essence, lorsque celle-ci en est distincte, ce que l'acte est à la puissance. Et comme en Dieu rien n'est potentiel, ainsi qu'on la montré, il s'ensuit qu'en lui l'essence n'est pas autre chose que son existence. Son essence est donc son existence.

3. De même que ce qui est igné et n'est pas feu est igné par participation, ainsi ce qui a l'existence, et n'est pas l'existence est être par participation. Or Dieu est son essence même, ainsi qu'on l'a montré ; donc, s'il n'est pas son existence même, il aura l'être par participation et non par essence, il ne sera donc pas le premier être, ce qui est absurde. Donc Dieu est son existence, et non pas seulement son essence.

Solutions : 1. Ce qu'on dit ici de l'être sans addition peut se comprendre en deux sens: ou bien l'être en question ne reçoit pas d'addition parce qu'il est de sa notion d'exclure toute addition: ainsi la notion de « bête » exclut l'addition de « raisonnable ». Ou bien il ne reçoit pas d'addition parce que sa notion ne comporte pas d'addition comme l'animal en général est sans raison en ce sens qu'il n'est pas dans sa notion d'avoir la raison ; mais il n'est pas non plus dans sa notion de ne pas l'avoir. Dans le premier cas, l'être sans addition dont on parle est l'être divin; dans le second cas, c'est l'être en général ou commun.

2. « Être » se dit de deux façons : en un premier sens pour signifier l'acte d'exister, en un autre sens pour marquer le lien d'une proposition, œuvre de l'âme joignant un prédicat à un sujet. Si l'on entend l'existence de la première façon, nous ne pouvons pas plus connaître l'être de Dieu que son essence. De la seconde manière seulement nous pouvons connaître l'être de Dieu: nous savons, en effet, que la proposition que nous construisons pour exprimer que Dieu est, est vraie et nous le savons à partir des effets de Dieu, ainsi que nous l'avons dit.

Article 5 : Y a-t-il en Dieu composition de genre et de différence ?

Objections : 1. Il semble bien que Dieu soit dans un genre. En effet, la substance est l'être subsistant par soi. Or cela convient souverainement à Dieu. Donc Dieu est dans le genre substance.

2. Chaque chose se mesure d'après une norme du même genre, comme les longueurs par une longueur, et les nombres par un nombre. Or, Dieu est la mesure suprême des substances, dit le Commentateur sur le livre X de la Métaphysique. Il appartient donc lui-même au genre substance.

En sens contraire, pour l'esprit, le genre précède ce qui est contenu dans ce genre. Mais rien n'est antérieur à Dieu, ni dans la réalité, ni pour l'esprit. Dieu n'est donc pas un genre.

Réponse : Quelque chose peut appartenir à un genre de deux façons: absolument et en toute propriété de termes, comme l'espèce est contenue dans le genre ; ou bien par réduction, comme les principes des choses ou les privations : ainsi le point et l'unité se ramènent au genre quantité parce qu'ils y jouent le rôle de principes ; la cécité ou toute autre privation se ramènent au genre de ce dont ils sont le manque. Mais Dieu ne peut être dans un genre d'aucune de ces deux manières.

Qu'il ne puisse être espèce dans un genre, c'est ce qu'on peut démontrer de trois façons.

1. L'espèce se forme par genre et différence, et ce dont provient la différence constitutive de l'espèce joue toujours, à l'égard de ce dont le genre est tiré, le rôle de l'acte par rapport à la puissance. Ainsi ce terme: animal, se prend de la nature sensitive signifiée au concret; car cela est animal qui est de nature sensitive; cet autre terme : raisonnable, se prend de la nature intellectuelle, car on dit raisonnable ce qui est de nature intellectuelle. Or, l'intellectuel est avec le sensitif dans la relation de l'acte avec la puissance, et il en est de même en tout le reste. Comme en Dieu nulle puissance ne s'adjoit à l'acte, il est impossible que Dieu soit dans un genre à titre d'espèce.

2. L'existence de Dieu est son essence même, on vient de le montrer. Si Dieu était dans un genre, ce genre serait donc nécessairement le genre être, car le genre désigne l'essence, étant attribué essentiellement. Or, le Philosophe démontre, que l'être ne peut être le genre de rien. Tout genre, en effet, comporte des différences spécifiques qui n'appartiennent pas à l'essence de ce genre; or, il n'est aucune différence qui n'appartienne à l'être puisque le non-être ne saurait constituer une différence. Reste donc que Dieu ne rentre dans aucun genre.

3. Toutes les réalités appartenant à un même genre ont en commun la nature ou essence du genre, puisque celui-ci leur est attribué selon l'essence ; mais elles diffèrent selon l'existence, car l'existence n'est pas la même, par exemple, de l'homme et du cheval, de tel homme et de tel autre homme. Il s'ensuit que dans tous les étants qui appartiennent à un genre, l'existence est autre que l'essence. Or, en Dieu, il n'y a pas cette altérité, comme on l'a montré. Dieu n'est donc pas une espèce dans un genre.

Cela montre qu'on ne peut assigner à Dieu ni genre ni différence ; qu'il ne peut donc être défini, et qu'on ne peut démontrer de lui quoi que ce soit autrement que par ses effets ; car toute définition s'établit par genre et différence, et le médium de la démonstration est la définition.

Quant à inclure Dieu dans un genre par réduction, au titre de principe, l'impossibilité en est manifeste. En effet, le principe qui se ramène à un genre ne s'étend pas au-delà de ce genre; ainsi le point n'est principe qu'à l'égard du continu, l'unité qu'à l'égard du nombre, etc. Or, Dieu est le principe de tout l'être, comme on le démontrera par la suite: il n'est donc pas contenu dans un genre à ce titre de principe.

Solutions : 1. Le terme de « substance » ne signifie pas seulement « être par soi », puisqu'il n'est pas possible que l'être soit un genre, on vient de le dire. Ce qu'il signifie, c'est l'essence à laquelle il appartient d'exister ainsi, à savoir par soi-même, sans pour autant que son existence s'identifie avec son essence. Il est donc manifeste que Dieu n'est pas dans le genre substance.

2. Cette objection se rapporte au cas d'une mesure proportionnée au mesuré; dans ce cas, en effet, la mesure doit être homogène au mesuré. Mais Dieu n'est pas une mesure proportionnée à quoi que ce soit. Si on le dit mesure de toutes choses, c'est en ce sens que chacune participe de l'être pour autant qu'elle approche de Dieu.

Article 6 : Y a-t-il en Dieu composition de sujet et d'accident ?

Objections : 1. Il semble qu'il y ait en Dieu des accidents; car, dit Aristote, une substance ne saurait être accident à l'égard d'une autre. Donc ce qui est un accident dans un sujet ne peut être substance dans un autre ; ainsi prouve-t-on que la chaleur n'est pas la forme substantielle du feu, par le fait qu'elle est accident dans tout le reste. Or la sagesse, la puissance et d'autres attributs qui, en nous, sont accidentels sont attribués à Dieu; donc, en Dieu aussi ils sont des accidents.

2. Dans chaque genre de choses il y a un premier ; or il y a de nombreux genres d'accidents. Donc, si le terme premier de chacun de ces genres n'est pas en Dieu, il y aura beaucoup de premiers hors de lui, ce qui ne convient pas.

En sens contraire, tout accident est dans un sujet; or Dieu ne peut pas être un sujet, car une forme simple ne peut être un sujet, dit Boèce.

Réponse : Ce qui précède suffit à prouver qu'il ne peut pas y avoir d'accident en Dieu.

1. Parce que le sujet est à l'accident ce que la puissance est à l'acte. En effet, le sujet est actué par l'accident en quelque manière. Or, il faut exclure de Dieu toute potentialité, on a pu le voir.

2. Parce que Dieu est son être même ; or, dit Boèce « ce qui est peut bien, par une nouvelle adjonction, être autre chose encore; mais l'être même ne comporte nulle adjonction » ; par exemple ce qui est chaud peut bien avoir encore une qualité différente, il peut être blanc ; mais la chaleur même ne peut avoir rien d'autre que la chaleur.

3. Parce que l'être qui a l'existence par soi précède ce qui n'existe que par accident. Donc, Dieu étant en toute rigueur le premier être, rien ne peut être en lui par accident. Même les accidents qui découlent par eux-mêmes de la nature du sujet (comme la faculté de rire est par soi un accident propre de l'homme) ne peuvent pas davantage être attribués à Dieu. Car ces accidents trouvent leur cause dans les principes du sujet ; or, en Dieu, rien ne peut être causé, puisqu'il est la cause première. Il en résulte finalement qu'il n'y a aucun accident en Dieu.

Solutions : 1. La puissance et la sagesse ne se disent pas de Dieu et de nous univoquement, comme on l'expliquera plus loin. Il ne s'ensuit donc pas que ce qui est accident en nous le soit aussi en Dieu.

2. La substance ayant à l'égard des accidents une priorité d'être, les principes de ceux-ci se ramènent à ceux de la substance comme à quelque chose d'antérieur. Non que Dieu soit le premier dans le genre de la substance, car s'il est le premier, c'est en étant lui-même en dehors de tout genre et à l'égard de tout l'être.

Article 7 : Dieu est-il composé de quelque manière, ou absolument simple ?

Objections : 1. Il semble que Dieu ne soit pas absolument simple. En effet, les choses qui procèdent de Dieu lui ressemblent; ainsi du premier être dérivent tous les êtres, et du premier bien tous les biens. Or, parmi les choses que Dieu a faites, aucune n'est absolument simple. Donc Dieu n'est pas absolument simple.

2. Tout ce qui est le meilleur doit être attribué à Dieu. Or, chez nous, les choses complexes sont meilleures que les simples ; ainsi les mixtes valent mieux que les éléments, et les éléments que leurs parties. Il ne faut donc pas dire que Dieu est absolument simple.

En sens contraire, S. Augustin affirme que « Dieu est vraiment et souverainement simple ».

Réponse : Que Dieu soit parfaitement simple, cela peut se prouver de plusieurs manières.

1. Tout d'abord en rappelant ce qui précède. Puisque Dieu n'est composé ni de parties quantitatives, n'étant pas un corps; ni de forme et de matière, puisqu'en lui le suppôt n'est pas autre que la nature, ni la nature n'est autre chose que son existence ; puisqu'il n'y a en lui composition ni de genre et de différence, ni de sujet et d'attribut, il est manifeste que Dieu n'est composé d'aucune manière, mais qu'il est absolument simple.

2. Tout composé est postérieur à ses composants et dans leur dépendance; or, Dieu est l'être premier, comme on l'a fait voir.

3. Tout composé a une cause ; car des choses de soi diverses ne constituent un seul être que par une cause unifiante. Or, Dieu n'a pas de cause, ainsi qu'on l'a vu, étant première cause efficiente.

4. Dans tout composé il faut qu'il y ait puissance et acte, ce qui n'est pas en Dieu. En effet, dans le composé, ou bien une partie est acte à l'égard de l'autre, ou du moins les parties sont toutes comme en puissance à l'égard du tout.



5. Un composé n'est jamais identique à aucune de ses parties. Cela est bien manifeste dans les tous formés de parties dissemblables : nulle partie de l'homme n'est l'homme, et nulle partie du pied n'est le pied. Quant il s'agit de tous homogènes, il est bien vrai que telle chose est dite aussi bien du tout et des parties, et par exemple une partie d'air est de l'air, et une partie d'eau est de l'eau; mais d'autres choses pourront se dire du tout qui ne conviendront pas à la partie; ainsi une masse d'eau ayant deux pintes, sa partie n'a plus deux pintes. Donc, en tout composé, il y a quelque chose qui ne lui est pas identique. Or, ceci peut bien se dire du sujet de la forme : qu'il y a en lui quelque chose qui n'est pas lui ; ainsi dans quelque chose qui est blanc, il n'y a pas que le blanc, mais dans la forme même il n'y a rien d'autre qu'elle-même. Dès lors, puisque Dieu est pure forme, ou pour mieux dire puisqu'il est l'être, il ne peut être composé d'aucune manière. S. Hilaire touche cette raison dans son livre de La Trinité lorsqu'il dit : « Dieu, qui est puissance, ne comprend pas de faiblesses; lui qui est lumière, n'admet aucune obscurité. »

Solutions : 1. Ce qui procède de Dieu ressemble à Dieu, comme les effets de la cause première peuvent lui ressembler. Or, être causé c'est nécessairement être composé de quelque manière; car tout au moins l'existence d'un être causé est autre que son essence, ainsi qu'on le verra.

2. Si, dans notre univers, les composés sont meilleurs que les simples, cela vient de ce que la bonté achevée de la créature ne consiste jamais en une perfection unique, mais en requiert plusieurs ; tandis que la perfection en laquelle s'accomplit la bonté divine est une et simple, ainsi qu'on le fera voir.

Article 8 : Dieu entre-t-il en composition avec les autres êtres ?

Objections : 1. Denys a dit : « La Dèité est l'être de toutes choses, être au-dessus de l'être. » Or, l'être de toutes choses entre dans la composition de chaque chose. Donc, Dieu vient en composition avec les choses.

2. Dieu est une forme ; car S. Augustin écrit que le Verbe de Dieu, qui est Dieu, « est une forme non informée ». Or, une forme est une partie d'un composé. Donc Dieu fait partie de quelque composé.

3. Des choses qui sont et qui ne diffèrent en rien ne sont qu'une seule et même chose. Or, Dieu et la matière première sont et ne diffèrent en rien. Donc ils sont identiques. Mais la matière première entre dans la composition des choses. Donc Dieu aussi. Preuve de la mineure: Toutes les choses qui diffèrent entre elles diffèrent par quelques différences, ce qui suppose qu'elles sont composées; mais Dieu et la matière première sont absolument simples; donc ils ne diffèrent en rien.

En sens contraire, Denys a dit : « Il n'y a de sa part (de Dieu) ni contact, ni aucun autre mélange avec des parties. » Il est dit aussi au Livre des Causes que « la cause première régit toutes choses sans se mêler à elles ».

Réponse : A ce sujet, il y a eu trois erreurs. Certains ont dit: Dieu est l'âme du monde, comme le rapporte S. Augustin dans la Cité de Dieu, et à cela se ramène ce que certains affirment, à savoir que Dieu est l'âme du premier ciel. D'autres ont dit que Dieu est le principe formel de toutes choses, et telle fut, dit-on, l'opinion des partisans d'Amaury. Enfin, la troisième erreur fut celle de David de Dinant, qui stupidement faisait de Dieu la matière première. Mais tout cela est manifestement faux, et il n'est pas possible que Dieu vienne d'aucune manière en composition avec quelque chose, soit comme principe formel, soit comme principe matériel.

1. Parce que Dieu, comme nous l'avons dit, est cause efficiente première. Or, la cause efficiente ne coïncide pas avec la forme de son effet selon l'identité numérique, mais seulement selon l'identité spécifique. En effet un homme engendre un autre homme. Quant à la matière, elle ne

s'identifie à la cause ni numériquement ni quant à l'espèce, car l'une est en puissance, tandis que l'autre est en acte.

2. Dieu étant cause efficiente première, il lui appartient d'être celui qui agit, et d'agir par lui-même. Or, ce qui entre comme partie dans un composé n'est pas celui qui agit, et qui agit par lui-même, c'est bien plutôt le composé : ce n'est pas la main qui agit, c'est l'homme par sa main, et c'est le feu qui réchauffe par sa chaleur. Donc Dieu ne peut faire partie d'un composé.

3. Aucune partie de composé ne peut être en toute rigueur le premier des êtres; et, pas davantage la matière et la forme, qui sont les parties premières des composés; la matière parce qu'elle est en puissance, et que, de soi, la puissance est postérieure à l'acte, on l'a vu plus haut. Quant à la forme, dès qu'elle est partie d'un composé, elle est une forme participée. Or, de même que le participant est postérieur à ce qui est par essence, ainsi en est-il de la chose participée elle-même; par exemple, le feu dans une matière en ignition est postérieur à ce qui est feu par nature. Or on a montré que Dieu est absolument le premier être.

Solutions : 1. Si l'on dit que Dieu est l'être de toutes choses, ce ne peut être que selon la causalité efficiente et la causalité exemplaire, non comme faisant partie de leur essence.

2. Le Verbe est la forme d'exemplaire, non la forme qui est partie d'un composé.

3. Les choses simples ne diffèrent pas entre elles par autre chose qu'elles-mêmes, car cela n'est vrai que des composés. Ainsi, l'homme et le cheval diffèrent par le rationnel et l'irrationnel, qui sont leurs différences ; mais ces différences elles-mêmes ne diffèrent pas ensuite par d'autres différences. Aussi, en rigueur de termes, on ne peut dire proprement qu'elles diffèrent, mais plutôt qu'elles sont diverses, car, selon le Philosophe, « divers se dit absolument ; mais ce qu'on affirme différer diffère toujours par quelque chose ». Donc, si l'on veut parler avec précision, la matière première et Dieu ne diffèrent pas; ils sont divers par eux-mêmes. On ne peut donc pas conclure à leur identité.

Après avoir considéré la simplicité divine, il nous faut traiter de la perfection de Dieu. Comme A on appelle bon tout ce qui est dans la mesure où il est parfait, nous nous occuperons d'abord de la perfection de Dieu (Q. 4) et ensuite de sa bonté (Q. 5-6).

#### **QUESTION 4 : LA PERFECTION DE DIEU**

1. Dieu est-il parfait ? 2. Dieu est-il universellement parfait, contenant en lui les perfections de toutes choses ? 3. Peut-on dire que les créatures ressemblent à Dieu ?

Article 1 : Dieu est-il parfait ?

Objections : 1. Il semble qu'il ne convienne pas à Dieu d'être parfait. Car « parfait » veut dire achevé, c'est-à-dire totalement fait. Mais il ne convient pas à Dieu d'être fait. Ni donc d'être parfait.

2. Dieu est le principe des choses. Mais il paraît bien que les principes des choses sont imparfaits : ainsi la semence qui est le principe des plantes et des animaux. Donc Dieu est imparfait.

3. La nature de Dieu est l'être même, avons-nous dit. Mais l'être même est ce qu'il y a de plus imparfait, étant ce qu'il y a de plus général, appelé à être complété par les déterminations de tous les étants. Dieu est donc imparfait.

En sens contraire, il est dit en S. Matthieu (5, 48) : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. »

Réponse : Comme Aristote le rapporte, certains philosophes de l'antiquité, les pythagoriciens et Speusippe ne reconnaissaient pas au premier principe l'excellence et la perfection suprêmes. La

raison en est que les philosophes anciens n'ont considéré que le principe matériel, et que le premier principe matériel est ce qu'il y a de plus imparfait. Comme, en effet, la matière, en tant que telle, est en puissance, le premier principe matériel ne peut qu'être tout à fait en puissance, et donc imparfait au maximum.

Mais au sujet de Dieu, il est établi qu'il est le premier principe, non matériel, mais dans l'ordre de la causalité efficiente, et un tel principe doit être souverainement parfait ; car si la matière comme telle est en puissance, l'agent en tant que tel est en acte. Il s'ensuit que le premier principe actif doit être en acte au maximum, et, en conséquence, parfait au maximum. Un étant, en effet, est dit parfait dans la mesure où il est en acte, puisqu'on dit parfait l'être à qui rien ne fait défaut de sa perfection propre.

Solutions : 1. Comme dit S. Grégoire, « nous balbutions comme nous pouvons les grandeurs de Dieu, et ce qui n'est pas fait ne peut, à proprement parler, être dit parfait ». Mais comme, parmi les choses qui se font, on dit parfaite la chose, qui de la puissance a été menée à l'acte, on transpose le terme « parfait », pour signifier ce qui est pleinement en acte, que cela soit, ou non, au terme d'un processus de perfectionnement.

2. Le principe matériel qu'on trouve dans notre monde est sans doute imparfait; mais il ne saurait être absolument premier, car il en présuppose un autre, qui lui, est parfait. Ainsi la semence, est bien le principe de l'animal engendré à partir d'elle; mais elle-même a pour principe un autre animal, ou une plante, dont elle se détache. En effet, ce qui est en puissance, doit être précédé par quelque chose qui soit en acte, puisque l'étant en puissance n'est amené à l'acte que par un étant en acte.

3. L'être même est ce qu'il y a de plus parfait dans le réel, car à l'égard de tous les étants il est l'acte. Rien n'a d'actualité sinon en tant qu'il est; c'est donc que l'être même est l'actualité de toutes choses, et des formes elles-mêmes. L'être n'est donc point, par rapport au reste, dans la relation de ce qui reçoit à ce qui est reçu, mais plutôt comme ce qui est reçu à l'égard de ce qui reçoit. Quand par exemple je dis : l'être de l'homme, ou du cheval, ou de quoi que ce soit, j'envisage l'être même comme un principe formel et comme ce qui est reçu, non comme un étant à quoi il appartiendrait d'être.

Article 2 : Dieu est-il universellement parfait, contenant en lui les perfections de toutes choses ?

Objections : 1. Il ne semble pas que les perfections de toutes choses soient en Dieu, car Dieu est simple, ainsi qu'on l'a montré. Or les perfections des choses sont nombreuses et diverses. Il n'y a donc pas en Dieu les perfections de toutes choses.

2. Des attributs opposés ne peuvent se rencontrer dans le même sujet. Or, les perfections des choses sont opposées, car chaque chose reçoit sa perfection de sa différence spécifique, et les différences, par lesquelles est divisé le genre et sont constituées les espèces, sont opposées. Puisque les perfections opposées ne peuvent coexister dans le même sujet, il semble donc que toutes les perfections des choses ne sont pas en Dieu.

3. Le vivant est plus parfait que le simple étant, et l'intelligent, que le vivant. Or, l'essence en Dieu est l'être même. Donc il n'y a pas en lui la vie, la sagesse et les autres perfections.

En sens contraire, Denys a dit : « Dieu, par sa seule existence, possède d'emblée tout le reste. »

Réponse : Certes les perfections de toutes choses sont en Dieu. Aussi est-il dit universellement parfait, parce qu'aucune grandeur ne lui manque de toutes les perfections qu'on peut découvrir dans tous les ordres, ainsi que l'affirme le Commentateur On peut le démontrer de deux façons.

D'abord, tout ce qu'il y a de perfection dans l'effet doit se retrouver dans la cause efficiente, que ce soit selon la même raison, s'il s'agit d'un agent univoque, comme lorsqu'un homme engendre un homme ; ou bien de façon éminente, s'il s'agit d'un agent équivoque, comme dans le soleil il

y a quelque chose de semblable à ce qui est engendré par sa vertu. Car il est manifeste que tout effet préexiste virtuellement dans sa cause efficiente; mais préexister ainsi virtuellement dans la cause efficiente, ce n'est pas préexister sous un mode moins parfait, mais plus parfait, alors que préexister potentiellement dans la cause matérielle est préexister sous un mode imparfait, parce que la matière, comme telle, est imparfaite, tandis que l'agent, comme tel, est parfait. Puisque Dieu est première cause efficiente des choses, les perfections de toutes choses doivent préexister en Dieu selon un mode plus éminent. Denys signale cet argument quand il dit de Dieu : « Il n'est pas ceci à l'exclusion de cela ; mais il est tout, en tant que cause de tout. » La seconde raison est celle-ci. Nous avons démontré que Dieu est l'être même subsistant par soi ; il suit de là nécessairement qu'il y a en lui toute la perfection de l'acte d'être. Il est manifeste, en effet, que la raison pour laquelle un corps chaud n'a pas toute la perfection de la chaleur est que la chaleur participée n'est pas pleinement elle-même, mais, si la chaleur subsistait par soi, rien ne pourrait lui manquer de ce qui est la chaleur. Il en résulte que, Dieu étant l'être même subsistant, rien ne peut lui manquer de la perfection de l'être. Or, les perfections de tous les étants se ramènent à celle de l'être; car les étants sont parfaits dans la mesure où ils ont l'être. Il suit de là que la perfection d'aucun étant ne fait défaut à Dieu. Et cet argument a été encore indiqué par Denys quand il a dit : « Dieu n'est pas de telle ou telle manière ; il est absolument et sans bornes, il embrasse en lui la totalité de l'être. » Un peu plus loin il ajoute : « C'est lui qui est l'être de tout ce qui subsiste. »

Solutions : 1. Comme l'explique le même Denys : « Si le soleil, un en lui-même et brillant uniformément embrasse en sa forme une les substances, ainsi que les qualités multiples et diverses des choses sensibles, bien plus encore il est nécessaire que dans la cause de tous les étants ceux-ci préexistent, compris dans l'unité de sa nature. » Et c'est ainsi que des choses diverses et opposées en elles-mêmes préexistent en Dieu dans l'unité, sans faire tort à sa simplicité parfaite.

2. Cette Réponse suffit à résoudre la deuxième objection.

3. Comme l'observe encore Denys, bien que l'être en lui-même soit plus parfait que la vie en elle-même, et la vie plus parfaite que la pensée, à considérer les raisons formelles selon lesquelles notre raison les distingue, le vivant, lui, est plus parfait que l'étant non vivant, car le vivant est aussi un étant, et l'intelligent est aussi un vivant. Ainsi donc, il faut reconnaître que l'étant n'inclut pas en sa notion le vivant et l'intelligent, car participer à l'être, ce n'est pas avoir part à tous les modes d'être. Cependant, l'être lui-même inclut la vie et la pensée, car il n'est pas une perfection de l'être qui puisse faire défaut à celui qui est l'être même subsistant.

Article 3 : Peut-on dire que les créatures ressemblent à Dieu ?

Objections : 1. Il semble que nulle créature ne puisse ressembler à Dieu, car il est dit au Psaume (86, 8) : « Parmi les dieux, pas un n'est semblable à toi, Seigneur. » Mais parmi les créatures celles qui sont appelées Dieu par participation sont les plus excellentes. Donc beaucoup moins encore les autres créatures peuvent-elles être dites semblables à Dieu.

2. Assimiler, c'est comparer. Or, toute comparaison, est impossible entre des choses qui appartiennent à des genres différents. Toute assimilation aussi, par conséquent: aussi bien, on ne dit pas que la blancheur est semblable à la douceur. Mais nulle créature n'est dans un même genre avec Dieu, puisque Dieu ne fait partie d'aucun genre, comme on l'a montré.

3. On dit semblables les choses qui se rencontrent dans une forme commune. Mais rien n'a en commun avec Dieu la forme, car de Dieu seul, et de nul autre, l'essence est l'être même. Ainsi nulle créature ne peut être semblable à Dieu.

4. Entre deux semblables, la similitude est réciproque, car « le semblable est semblable au semblable ». Donc, si quelque créature est semblable à Dieu, il s'ensuit que Dieu est semblable à une créature, ce qui contredit la parole d'Isaïe (40, 18) : « A quoi donc avez-vous assimilé Dieu ? »

En sens contraire, la Genèse (1, 26) met ces paroles dans la bouche de Dieu : « Faisons l'homme à notre image et ressemblance », et S. Jean écrit (1 Jn 3, 2) : « Au temps de cette manifestation, nous lui serons semblables. »

Réponse : Toute ressemblance se prend de la communauté de forme, et pour ce motif il y a diverses sortes de ressemblance, selon diverses façons de communier dans la forme. Certaines choses sont dites semblables parce qu'elles communient dans une forme qui est la même, et selon la définition et selon le mode de réalisation, et celles-là on ne les dit pas semblables seulement, mais égales en similitude, tels deux corps également blancs: c'est la similitude parfaite. Mais on peut dire semblables, d'une autre manière, des choses dont la forme est la même selon la définition mais non selon le mode de réalisation, plus ou moins intense: ainsi un corps moins blanc est dit semblable à un corps plus blanc, et c'est là une similitude imparfaite. Enfin, on peut dire semblables des choses dont la forme est commune, sans pourtant rentrer dans la même définition, comme cela est clair pour les agents non univoques.

En effet, comme tout agent fait ce qui lui ressemble en cela même par quoi il est agent ; comme d'autre part tout agent agit selon sa forme, il est nécessaire que dans l'effet il y ait ressemblance avec la forme de cet agent. Donc, si l'agent est contenu dans la même espèce que son effet, la similitude formelle entre l'un et l'autre portera sur la perfection spécifique apportée par la forme, comme lorsqu'un homme engendre un homme. Si au contraire l'agent ne se laisse pas enfermer dans l'espèce, il y aura assimilation, mais non selon la perfection spécifique. Ainsi les étants qui sont engendrés par la vertu du soleil accèdent à une certaine ressemblance avec le soleil, mais pas au point de recevoir de lui une forme spécifiquement identique à la sienne.

Du fait qu'un agent est tel qu'il ne se laisse enfermer dans aucun genre, c'est à une ressemblance bien plus lointaine encore que parviendront ses effets, ressemblance selon la forme, mais non selon la perfection spécifique ou même générique, seulement selon une certaine proportion, celle selon laquelle l'être est commun à toutes choses. C'est de cette manière que les effets de Dieu, en ceci qu'ils sont, lui sont assimilés comme au premier et universel principe de tout l'être.

Solutions : 1. Quand l'Écriture refuse à un être créé la ressemblance de Dieu et qu'ailleurs elle le dit semblable, elle ne se contredit pas ; car, comme l'observe Denys, les mêmes choses sont à l'égard de Dieu semblables et dissemblables ; semblables pour autant qu'elles parviennent à imiter celui qui ne peut être parfaitement imitable ; dissemblables précisément en tant qu'elles manquent à égaler leur cause, non seulement pour l'intensité de la forme, comme le moins blanc manque à égaler le plus blanc, mais aussi en sa perfection spécifique ou générique.

2. Entre Dieu et les créatures le rapport n'est pas celui d'étants appartenant à des genres différents. Dieu est hors de tout genre, et il est le principe de tous les genres.

3. La similitude que l'on reconnaît entre Dieu et la créature ne consiste pas en la communauté d'une forme semblable selon la perfection générique et spécifique, mais selon la proportion, Dieu étant par essence, les autres par participation.

4. Si l'on concède en quelque manière, que la créature est semblable à Dieu, on ne peut aucunement concéder que Dieu soit semblable à la créature ; car, comme l'explique Denys, « la similitude n'est mutuelle qu'entre des êtres appartenant à un même ordre, non entre l'effet et la cause ». Ainsi nous disons bien qu'un portrait ressemble à son modèle, mais non que le modèle ressemble à son portrait. De même, on peut dire en un certain sens que la créature ressemble à

Dieu, mais nullement que Dieu ressemble à la créature. Voici maintenant la question de la bonté, et tout d'abord de la bonté en général (Q. 5), ensuite de la bonté de Dieu (Q. 6).

Voici maintenant la question de la bonté, et tout d'abord de la bonté en général (Q. 5), ensuite de la bonté de Dieu (Q. 6).

### QUESTION 5 : LA BONTÉ EN GÉNÉRAL

1. Le bon et l'étant sont-ils identiques dans la réalité ? 2. Étant admis qu'il n'y a entre eux qu'une différence de raison, lequel est premier selon la raison : être bon, ou être ? 3. Étant admis que l'étant est premier, tout étant est-il bon ? 4. Dans quel genre de cause la bonté rentre-t-elle ? 5. La bonté consiste-t-elle dans le mode, l'espèce et l'ordre ? 6. La division du bien en honnête, utile et délectable.

Article 1 : Le bon et l'étant sont-ils identiques dans la réalité ?

Objections : 1. Il semble que le bon et l'étant diffèrent réellement, car Boèce dit : « Je vois que, pour les choses, être bonnes et être, c'est différent. »

2. Rien n'est actualisé par soi-même. Mais un étant est appelé bon en raison d'une actualisation reçue, d'après le Livre des Causes. Donc, le bon diffère réellement de l'étant.

3. Être bon comporte du plus et du moins ; être, non. Le bon diffère donc réellement de l'étant.

En sens contraire, S. Augustin écrit : « C'est dans la mesure où nous sommes, que nous sommes bons. »

Réponse : Le bon et l'étant sont identiques dans la réalité ; ils ne diffèrent que pour la raison, et en voici la preuve. Ce qui fait qu'un étant est bon, c'est qu'il est attirant ; aussi le Philosophe définitif le bien : « Ce à quoi toutes les choses tendent. » Or manifestement une chose est attirante dans la mesure où elle est parfaite ; car tous les étants aspirent à se parfaire. En outre, tout étant est parfait dans la mesure où il est en acte. Cela rend manifeste qu'une chose est bonne dans la mesure où elle est, car l'être est l'actualité de toute chose, comme on l'a vu précédemment. Ainsi est-il évident que le bien et l'étant sont identiques dans la réalité ; mais le terme « bon » exprime l'aspect d'attraction que n'exprime pas le terme « étant ».

Solutions : 1. Le bon et l'étant ont beau être identiques dans la réalité, du moment qu'ils diffèrent notionnellement, ce n'est pas de la même manière qu'une chose est dite être purement et simplement, et être bonne. « Étant », à proprement parler, se dit de l' « être en acte » ; et l'acte lui-même se dit par rapport à la puissance : il suit de là qu'une chose est dite être, purement et simplement, en raison de ce par quoi elle est premièrement distincte de ce qui est seulement en puissance. Cela, pour n'importe quelle chose c'est l'être substantiel, de sorte que c'est en raison de son être substantiel qu'une chose quelconque est dite purement et simplement être. En raison des actes qui se surajoutent à ce premier, une chose est dite être à quelque égard seulement ; l'être blanc, par exemple, ne supprime pas purement et simplement le « être en puissance », puisque cela arrive à une chose qui existe déjà actuellement. A l'inverse, bon exprime l'aspect de perfection, puisque c'est la perfection qui est attirante ; et en conséquence, ce qu'exprime ce terme, c'est l'idée d'achèvement. Aussi ce qui est en possession de sa perfection dernière sera-t-il dit bon absolument. Quant à ce qui n'a pas la perfection qu'il devrait avoir, bien qu'il ait quelque perfection selon qu'il est en acte, il ne sera pas dit parfait absolument, ni par conséquent bon absolument, mais seulement sous un certain rapport.

Ainsi, selon son être premier et fondamental, qui est l'être substantiel, une chose est dite être au sens absolu du mot, et bonne seulement en un sens relatif, en tant qu'elle est être. Mais, selon son acte dernier, alors qu'elle achève sa perfection, une chose est dite être sous un certain rapport, et

bonne absolument. C'est ce que veut dire Boèce, et quand ce philosophe affirme que dans les choses, autre est leur bien, autre est leur être, il faut l'entendre de l'être et du bien pris absolument tous deux ; car l'être pris absolument est obtenu par l'acte premier et substantiel des choses, et le bien pris absolument par leur acte ultime ou parfait. Toutefois, l'acte premier comporte aussi un certain bien, et l'acte dernier un certain être.

2. Il est vrai que le bien informe l'être, si on l'entend du bien pris absolument, selon son acte ultime.

3. Et de même, le bien ainsi compris, comme un acte surajouté, comporte évidemment du plus ou du moins, par exemple plus ou moins de science, plus ou moins de vertu, etc.

Article 2 : Puisqu'il n'y a entre le bon et l'étant qu'une différence de raison, lequel est premier en raison ?

Objections : 1. Il semble que pour la raison être bon soit antérieur à être. Car l'ordre des noms se règle sur l'ordre des réalités signifiées par ces noms. Mais, parmi les noms divins, Denys met le bon en premier, ensuite seulement ce qui est.

2. On doit considérer comme première pour la raison la notion qui s'étend à un plus grand nombre d'objets. Mais le bien s'étend à plus de choses que l'être, si l'on en croit encore Denys : « Le bien s'étend à ce qui existe et à ce qui n'existe pas ; l'être seulement à ce qui existe. » 3. La priorité de raison appartient à ce qui est le plus universel. Or le bien semble plus universel que l'être ; car ce qui est bon est ce qui est attirant, et pour certains il est attirant de ne pas être, comme en témoigne ce jugement à propos de Judas (Mt 26, 24) : « Mieux vaudrait pour lui que cet homme ne fût pas né. » 4. Ce n'est pas seulement l'être qui attire, mais aussi la vie, la sagesse et beaucoup d'autres choses. L'être est donc un cas particulier de ce qui est attirant, dont le bien exprime au contraire l'aspect universel. La notion de bon, donc, est antérieure, purement et simplement, à celle de « étant ».

En sens contraire, il est dit dans le Livre des Causes : « La première des choses créées est l'être. »

Réponse : Il faut dire que, pour la raison, être est antérieur à être bon. En effet, la notion signifiée par un nom est ce que l'intellect conçoit de la chose à laquelle cette parole s'applique. Cela donc est premier pour la raison, qui vient effectivement en premier dans la conception de notre intellect. Or, c'est le cas de l'être ; car toute chose est susceptible d'être connue selon qu'elle est en acte, comme il est dit dans la Métaphysique. C'est pourquoi l'étant est l'objet propre de l'intelligence ; il est donc l'intelligible premier, comme le son est premier et joue le rôle d'objet propre en ce qui concerne l'ouïe. Ainsi donc, pour la raison, être précède être bon.

Solutions : 1. Denys traite des noms divins selon qu'ils désignent en Dieu un rapport de causalité. Lui-même en donne la raison : c'est que Dieu est nommé à partir des créatures comme la cause à partir de ses effets. Or, être bon, qui répond à la notion d'attraction, désigne un rapport de cause finale, causalité qui est la première de toutes, parce que l'agent n'agit qu'en vue d'une fin, et que c'est par l'agent que la matière est amenée à la forme. C'est pourquoi la fin est appelée cause des causes. Ainsi, quand il s'agit de causalité, être bon est antérieur à être, comme la fin est antérieure à la forme ; et c'est pour cette raison que parmi les noms destinés à signifier la causalité divine, on fait figurer le bien avant l'être.

En outre, selon les platoniciens, qui ne distinguaient pas la matière de la privation, la matière étant un non-étant, la participation au bien s'étend plus loin que la participation à l'être. Car la matière première est bonne par participation, puisqu'elle tend à l'être bon ; or rien n'est attiré que par ce qui lui est semblable. Mais la matière, pour les platoniciens, ne participe pas de l'être,

puisqu'ils la disent du non-être, et c'est ce qui fait dire à Denys que « le bien s'étend à ce qui n'existe pas ».

2. Cela résout la deuxième objection. Ou bien encore on peut dire que le bien s'étend à ce qui existe et à ce qui n'existe pas, non en ce sens qu'on puisse attribuer le bien à l'un et à l'autre, mais en raison du rôle joué par eux dans la causalité ; à condition qu'on entende, par ce qui n'existe pas, non le pur néant, mais ce qui est en puissance, non en acte. Car le bien a raison de fin, et avec cette fin sont en rapport non seulement l'étant en acte qui s'y repose, mais aussi l'être en puissance qui se dirige vers elle. Mais l'étant ne désigne un rapport de causalité qu'à l'égard de la cause formelle, qu'elle soit inhérente ou exemplaire, laquelle s'applique uniquement à ce qui est en acte.

3. Un tel exemple ne signifie pas que le non-être soit attirant en soi ; il ne l'est que par accident en tant qu'il enlève un mal ; c'est cette suppression qui est désirable, en tant que ce mal est privation d'être. Ce qui est attirant par soi, c'est donc l'être ; le non-être ne l'est que par accident, en tant qu'un homme désire un être dont il ne supporte pas d'être privé. C'est ainsi que, par accident, même le non-être est appelé un bien.

4. La vie, la science et les autres biens n'attirent que comme existant en acte, si bien qu'en tout cela c'est vers un certain être que l'on tend. Ainsi rien n'est attirant en dehors de ce qui est, et par conséquent rien n'est bon que l'étant.

Article 3 : Puisque l'être est premier, tout étant est-il bon ?

Objections : 1. Il semble que tout étant ne soit pas bon, car « bon » ajoute à « étant », comme on l'a fait voir. Or ce qui ajoute à « étant » le restreint : ainsi la substance, la quantité, la qualité et les autres catégories. Donc « bon » restreint « étant », et il n'est pas vrai que tout étant soit bon.

2. Rien de mauvais n'est bon. On lit dans Isaïe (5, 20) : « Malheur à ceux qui disent bon ce qui est mauvais, et mauvais ce qui est bon. » Mais certain étant est mauvais. Donc n'importe quel étant n'est pas bon.

3. Ce qui fait qu'une chose est bonne, c'est qu'elle est attirante. Or ce n'est pas le cas de la matière première, qui est seulement attirée. Elle n'a donc pas raison de bien. Donc tout étant n'est pas bon.

4. Le Philosophe assure que le bien est étranger aux mathématiques ; mais les objets des mathématiques sont aussi des étants, sans quoi ils ne seraient pas objets de science.

En sens contraire, tout étant autre que Dieu est créature de Dieu. Mais « tout ce que Dieu a créé est bon », dit l'Apôtre (1 Tm 4, 4). Dieu, lui, est souverainement bon. Donc tout étant est bon.

Réponse : La vérité est que tout étant, pour autant qu'il est, est bon. Car tout étant, en tant qu'il est, est en acte et possède quelque perfection, car tout acte est une certaine perfection. Or le parfait en tant que tel est attirant et bon, comme on l'a vu plus haut. On en conclut que tout étant, en tant que tel, est bon.

Solutions : 1. Il est bien vrai que la substance, la quantité, la qualité, et tout ce qui se trouve contenu dans ces genres de l'être, restreignent l'étant, en l'appliquant à telle essence ou nature particulière, qui est. Mais « bon » n'ajoute à l'étant que la note d'attraction et de perfection, qui appartient à l'être même en quelque nature qu'on le rencontre. Aussi « bon » ne restreint-il pas « étant ».

2. Aucun étant n'est dit mauvais en tant qu'il est, mais en tant que de l'être lui manque ; ainsi un homme est dit mauvais quand il lui manque d'être vertueux ; un œil est dit mauvais quand il manque d'une vue pénétrante.

3. De même que la matière première n'est qu'en puissance, elle n'est bonne qu'en puissance. Quoi qu'on puisse dire, selon les platoniciens, qu'elle n'est pas, à cause de la privation qui



l'affecte. Cependant elle participe du bien d'une certaine façon, par une ordination et une aptitude à ce bien. Et c'est pourquoi il lui convient non d'être attirante, mais d'être attirée.

4. Les objets mathématiques ne subsistent pas séparés de toute matière. S'ils subsistaient, il y aurait en eux du bien, leur être, précisément. Ils ne sont séparés que pour la raison, en tant qu'ils sont abstraits du mouvement et de la matière, par conséquent aussi de la finalité puisque la fin est par nature motrice. Et il n'est pas illogique que dans un objet construit par la raison on ne trouve pas la bonté, puisque, comme on l'a vu précédemment, l'être est antérieur au bien.

Article 4 : Dans quel genre de cause la bonté rentre-t-elle ?

Objections : 1. Il semble que le bien n'ait pas raison de cause finale, mais rentre plutôt dans les autres genres de causes. Ainsi, d'après Denys, « si le bien est loué, c'est en tant que beau ». Mais le beau se rattache à la cause formelle.

2. Le bien est communicatif de soi, d'après Denys, qui dit que « le bien est ce qui fait subsister et exister toutes choses ». Mais communiquer l'être relève de la causalité efficiente.

3. S. Augustin écrit « Parce que Dieu est bon nous sommes. » Mais si nous venons de Dieu c'est comme de notre cause efficiente. Donc la bonté a raison de cause efficiente.

En sens contraire, le Philosophe a dit « Ce pour quoi quelque chose existe est la fin et le bien de tout le reste. »

Réponse : Puisque le bien est ce qui attire tout ce qui est, et que cela a raison de fin, il est évident que le bien implique la raison de fin. Néanmoins, la bonté présuppose la causalité efficiente et la causalité formelle. Car nous voyons que ce qui est premier dans l'exercice de la causalité est dernier dans le résultat ; par exemple, le feu chauffe le bois avant de lui communiquer sa forme de feu, bien que, dans le feu, la chaleur soit une émanation de sa forme substantielle. Or, dans l'ordre de causalité, ce qui est premier c'est le « être bon », la fin, qui met en action la cause efficiente ; ensuite, l'action de cette cause efficiente meut à la forme ; et enfin arrive la forme. Il faut donc qu'il en soit à l'inverse pour le résultat : on trouvera d'abord la forme, par laquelle l'étant est ce qu'il est ; dans cette forme on discerne ensuite une vertu active, qui appartient à l'être en tant qu'il est achevé, car un être n'est achevé, comme l'observe le Philosophe, que lorsqu'il peut produire son semblable ; et enfin il en résulte la bonté, par laquelle l'étant est établi dans sa perfection.

Solutions : 1. Le beau et le bien, considérés dans le réel, sont identiques parce qu'ils sont fondés tous deux sur la même réalité qui est la forme. De là vient que le bon est loué comme beau. Mais ces deux notions n'en diffèrent pas moins en raison. Le bien concerne l'appétit, puisque le bien est ce vers quoi tend tout ce qui est, et il a raison de fin, car l'appétit est une sorte d'élan vers la chose même. Le beau, lui, concerne la faculté de connaissance, puisqu'on déclare beau ce dont la vue cause du plaisir. Aussi le beau consiste-t-il dans une juste proportion des choses, car nos sens se délectent dans les choses proportionnées qui leur ressemblent en tant qu'ils comportent un certain ordre, comme toute vertu cognitive. Et parce que la connaissance se fait par assimilation, et que la ressemblance concerne la forme, le beau, à proprement parler, se rapporte à la cause formelle.

2. Quand on dit que le bon est communicatif de soi, c'est dans le sens où la fin est dite mouvoir.

3. Un agent volontaire est appelé bon quand sa volonté est bonne ; car c'est par la volonté que nous faisons usage de tout ce qui est en nous. Aussi ne dit-on pas bon l'homme qui a l'esprit bon, mais celui dont la volonté est bonne. Or, l'objet propre de la volonté est la fin, ou le bien, et par conséquent dire de Dieu : « Parce qu'il est bon nous sommes », c'est se référer à la cause finale.

Article 5 : La bonté consiste-t-elle dans le mode, l'espèce et l'ordre ?

Objections : 1. Il semble que non. Car le bien et l'être diffèrent par leur notion, comme on l'a vu précédemment. Mais c'est à l'être que paraissent se rapporter ces trois termes ; car il est dit au livre de la Sagesse (11, 20) : « Tu as tout disposé (Seigneur) avec nombre, poids et mesure », et c'est à cette triade que se ramènent l'espèce, le mode et l'ordre. S. Augustin lui-même l'indique : « C'est la mesure qui détermine à chaque chose son mode ; c'est le nombre qui lui fournit son espèce ; c'est le poids qui l'entraîne vers son repos et sa stabilité. »

2. Le mode, l'espèce et l'ordre sont des biens. Si le bien consiste dans les trois il faudra donc que chacun des trois contienne, à nouveau, les trois ensemble, et que dans le mode, par exemple, on trouve mode, espèce et ordre, et ainsi de suite. On irait donc à l'infini.

3. Le mal consiste dans la privation de ces trois choses ; or, le mal ne supprime jamais totalement le bien. C'est donc que la raison de bien ne consiste pas en elles.

4. On ne peut dire mauvais ce qui constitue la raison de bien. Or, on parle d'un mode, d'une espèce, d'un ordre qui sont mauvais. Ce n'est donc pas en eux que consiste la raison de bien.

5. Selon S. Augustin, mode, espèce et ordre dérivent de nombre, poids et mesure ; or, tout ce qui est bon n'offre pas ces derniers caractères. Car S. Ambroise dit : « Il n'appartient pas à la nature de la lumière d'être créée avec nombre, poids et mesure. » Ce n'est donc pas en cela que consiste la bonté.

En sens contraire, S. Augustin écrit : « Ces trois choses : le mode, l'espèce, l'ordre, sont comme des biens généraux dans les êtres faits par Dieu ; aussi, là où ces trois choses sont grandes, il y a de grands biens ; là où elles sont petites, il y en a de petits ; là où elles sont nulles, il n'y a aucun bien. » Il n'en serait pas ainsi si la bonté ne consistait pas en ces trois choses.

Réponse : Une chose est réputée bonne selon qu'elle est parfaite, car c'est ainsi qu'elle est attirante, comme on l'a dit plus haut. Le parfait est ce qui ne manque de rien selon le mode de sa perfection. Comme tout être est ce qu'il est par sa forme ; et comme toute forme présuppose certaines conditions et que certaines conséquences nécessaires en découlent, il faut, pour qu'un être soit parfait et bon, qu'il ait à la fois sa forme, les conditions préalables qu'elle requiert, et les propriétés qui en découlent. Or, ce que la forme requiert d'abord, c'est la détermination ou proportionnalité de ses principes, soit matériels, soit efficients et c'est ce qu'on entend par le mode ; c'est pourquoi, d'après S. Augustin, on dit que la mesure fixe ce que doit être le mode. C'est la forme qui est signifiée par l'espèce, car chaque chose est constituée dans son espèce par sa forme, et c'est pourquoi il est dit que le nombre désigne l'espèce. Car, d'après le Philosophe, les définitions qui expriment l'espèce sont comme les nombres. En effet, comme l'unité ajoutée ou soustraite au nombre en fait varier l'espèce, de même, dans les définitions, une différence ajoutée ou soustraite. Enfin ce qui est consécutif à la forme, c'est l'inclination du sujet vers la fin, vers l'action ou quelque chose de semblable ; car tout ce qui est en acte agit, et tend, comme tel, vers ce qui lui convient selon sa forme, dans la mesure où il est en acte. C'est cela qu'on exprime par ces deux termes équivalents : poids et ordre. On voit donc que la bonté, du moment qu'elle se ramène à la perfection, consiste en mode, espèce et ordre.

Solutions : 1. Ces trois termes concernent l'étant seulement en tant qu'il est parfait, donc en tant qu'il est bon.

2. Le mode, l'espèce et l'être sont dits bons comme ils sont dits être : non qu'eux-mêmes soient comme des subsistants, mais par eux, d'autres sont, et sont bons. Il n'est donc pas nécessaire qu'eux-mêmes, en vue d'être bons, revêtent d'autres attributs ; car on ne dit pas qu'ils sont bons formellement par d'autres attributs ; ils sont eux-mêmes la forme par laquelle le sujet est bon. C'est ainsi que la blancheur est dite être, non en ce sens qu'elle serait elle-même par quelque forme, mais parce que, par elle, un sujet est sous un certain rapport, c'est-à-dire est blanc.

3. Tout être est proportionné à une forme déterminée. Il en résulte que selon chaque être qui lui advient, la chose reçoit un mode, une espèce, un ordre. Ainsi, un homme les possédera en tant qu'homme, et de même en tant qu'il est blanc, vertueux, savant, etc. Le mal le prive d'un certain être, par exemple la cécité le prive de la vue : elle ne prive donc pas de tout mode, de toute espèce, de tout ordre, mais seulement de ceux qui résultent de l'être-voyant.

4. Selon S. Augustin « tout mode en tant que mode, est bon », et de même pour l'espèce et l'ordre. « On les appelle mauvais lorsqu'ils sont inférieurs à ce qu'ils devaient être ; ou parce qu'ils sont mal adaptés à leurs fonctions, si bien qu'on les appelle mauvais parce qu'inadaptés et discordants. » 5. La lumière est dite par nature dépourvue de nombre, de poids et de mesure, non purement et simplement, mais par comparaison avec les êtres corporels, car la vertu de la lumière s'étend à tous les êtres corporels en tant qu'elle est la qualité du premier corps altérant de la nature, qu'est le ciel.

Article 6 : La division du bien en honnête, utile et délectable

Objections : 1. Il semble que cette division ne convienne pas. Car le Bien, selon le Philosophe, se répartit selon les dix prédicaments. Or, l'honnête, l'utile et le délectable peuvent se trouver dans un seul prédicament. Donc il ne convient pas de diviser ainsi le bien.

2. Toute division se fait en des termes opposés. Or, ces trois termes ne sont pas opposés ; car des biens honnêtes sont aussi délectables, et rien de déshonnête n'est utile, alors qu'il serait nécessaire, si la division se faisait en des termes opposés, que honnête et utile s'opposent. Donc cette division ne convient pas selon Cicéron.

3. Quand l'un est en vue de l'autre, ils ne font qu'un ; or, l'utile n'est bon que parce qu'il est en vue du délectable ou de l'honnête. Il ne doit donc pas leur être opposé dans une division.

En sens contraire, S. Ambroise fait appel à cette division.

Réponse : Il semble que cette division convienne en propre au bien humain. Pourtant, si nous considérons de haut et plus généralement la raison de bien, il apparaît que cette division convient en propre au bien en tant que tel. En effet, une chose est bonne en tant qu'elle est attirante et qu'elle est le terme du mouvement appétitif. Or, ce mouvement peut être comparé à celui des corps dans la nature. Un corps naturel termine son mouvement, purement et simplement, à son terme ultime ; mais on peut dire aussi qu'il le termine relativement à chaque point de l'espace intermédiaire qu'il traverse pour parvenir à l'extrémité où le mouvement s'achève ; aussi a-t-on coutume d'appeler terme d'un mouvement tout ce qui termine une phase du mouvement. Quant au terme ultime du mouvement, on peut distinguer en lui la chose même vers laquelle il tend, comme vers son lieu, ou sa forme, etc. ; ou bien le repos du mobile dans cette réalité. Ainsi, donc, dans le mouvement appétitif, on nomme utile ce qui ne termine le mouvement que de façon relative et comme un moyen au-delà duquel autre chose est visé. Quant au terme ultime où s'achève finalement le mouvement appétitif, considéré comme la chose qui par elle-même attire l'appétit, on l'appelle l'honnête, car on dit honnête ce qui est l'objet même du désirable ; enfin, ce à quoi se termine le mouvement de l'appétit, si l'on entend par là le repos dans la chose désirée, c'est le délectable.

Solutions : 1. Le bien, selon qu'il est identique à l'étant dans le réel, se divise comme lui en dix catégories ; mais, selon sa notion propre, cette division-ci lui convient.

2. Cette division ne se fait pas selon des réalités opposées, mais selon des raisons opposées. Toutefois, on nomme proprement délectables des choses qui n'ont d'autre attrait que la délectation, alors que par ailleurs elles sont nuisibles et déshonnêtes. On dit utiles des choses qui n'ont rien en elles-mêmes de désirable, mais qu'on désire seulement comme le moyen d'obtenir

autre chose, comme un remède amer. Enfin, on appellera honnêtes les choses qui méritent par elles-mêmes, d'être désirées.

3. Cette division du bien ne se présente pas comme univoque, c'est-à-dire que la notion de bien n'est pas appliquée à ces trois termes de façon égale, mais en vertu d'une analogie fondée précisément sur des priorités. L'idée de bien s'applique d'abord à ce qui est honnête, en second au délectable, et finalement à l'utile.

### QUESTION 6 : LA BONTÉ DE DIEU

1. Peut-on dire de Dieu qu'il est bon ? 2. Dieu est-il suprêmement bon ? 3. Lui seul est-il bon par son essence ? 4. Toutes choses sont-elles bonnes de la bonté divine ?

Article 1 : Peut-on dire de Dieu qu'il est bon ?

Objections : 1. Il semble que non, car la raison de bien consiste dans le mode, l'espèce et l'ordre. Or ces trois attributs ne conviennent pas à Dieu, puisqu'il est sans limite et n'est ordonné à rien d'autre.

2. La bonté est ce vers quoi tendent tous les étants. Mais tous les étants ne tendent pas vers Dieu, car tous ne le connaissent pas, et on ne tend qu'à ce que l'on connaît.

En sens contraire, il est écrit dans les Lamentations (3, 25) : « Dieu est bon pour ceux qui espèrent en lui, pour l'âme qui le cherche. »

Réponse : L'attribut « bon » appartient à Dieu par excellence. En effet, un étant est bon dans la mesure où il est attirant. Or toute chose tend vers son achèvement, sa perfection. La perfection, et déjà la forme de l'effet est une similitude de sa cause, puisque tout agent produit un effet semblable à lui. Il suit de là que l'agent même, comme tel, est pour son effet un attirant et, de ce fait a raison de bien, car ce qui attire en lui, c'est que l'on participe à sa ressemblance. Puisque Dieu est la cause efficiente première de toutes choses, il lui appartient évidemment d'être attirant et bon. Aussi Denys a attribué-t-il à Dieu le bien comme à la première cause efficiente : « Dieu reçoit le nom de bien comme étant ce par quoi toutes choses subsistent. »

Solutions : 1. Avoir mode, espèce et ordre est propre au bien créé. Mais puisque le bien est en Dieu comme en sa cause, c'est à lui qu'il appartient d'imprimer aux autres le mode, l'espèce et l'ordre de sorte qu'en Dieu ces caractères existent comme dans leur cause.

2. Tous les êtres, en tendant vers leurs propres perfections, tendent vers Dieu en ce sens que toutes les perfections propres aux choses sont des similitudes de l'être divin, comme on l'a fait voir. Ainsi, parmi les êtres qui tendent vers Dieu, certains le connaissent en lui-même, et c'est le propre de la créature raisonnable. D'autres connaissent des participations de sa bonté, ce qui doit s'entendre même de la connaissance sensible. D'autres enfin ont un mouvement appétitif naturel sans connaissance, étant entraînés à leur fin par un acte qui les domine, et qui, lui, connaît.

Article 2 : Dieu est-il suprêmement bon ?

Objections : 1. Il semble que non, car « suprêmement bon » dit plus que simplement « bon », sans quoi il conviendrait à n'importe quel bien. Mais tout ce qui s'obtient par addition est composé. Le suprêmement bon est donc composé. Or, Dieu est suprêmement simple, on l'a montré. Donc il n'est pas suprêmement bon.

2. Selon le Philosophe, « est bon ce vers quoi tendent toutes choses ». Or il n'est rien vers quoi tendent toutes choses, si ce n'est Dieu, qui est la fin de toutes choses. Il n'y a donc pas d'autre que Dieu qui soit bon, ce qu'a d'ailleurs confirmé le Christ en disant (Mt 19,17) : « Personne n'est bon que Dieu. » Mais « suprêmement » se dit par comparaison avec d'autres ; ainsi

suprêmement chaud se dit par rapport à tout ce qui est chaud. Donc on ne peut pas dire que Dieu est suprêmement bon.

3. « Suprêmement » implique comparaison. Mais on ne peut comparer ce qui n'est pas de même genre ; on ne dit pas qu'une douceur est plus grande ou plus petite qu'une ligne. Puisque Dieu n'est pas dans le même genre que les autres qui sont bons, ainsi qu'on l'a établi plus haut et il semble donc qu'on ne puisse le dire un bien suprême par rapport à eux.

En sens contraire, S. Augustin affirme que la Trinité des personnes divines est « le Bien suprême, que savent discerner les âmes entièrement pures ».

Réponse : On doit affirmer que Dieu est suprêmement bon purement et simplement, et non pas seulement dans un genre particulier dans une classe de choses. En effet, ainsi qu'on l'a vu, le bien est attribué à Dieu de telle sorte que toutes les perfections désirables par tous les êtres découlent de lui comme de leur cause première. On l'a dit aussi, ces perfections ne découlent pas de Dieu comme d'un agent univoque, mais comme d'un agent qui ne se rencontre avec ses effets ni dans la communauté de la forme spécifique ni dans celle de la forme générique. Or, si, dans une cause univoque, la similitude de l'effet se trouve au même niveau de perfection formelle, dans une cause équivoque elle se trouve selon une perfection plus excellente, comme la chaleur qui se trouve dans le soleil selon un mode plus excellent que dans le feu. Il faut donc dire que la bonté étant en Dieu comme dans la cause première, non univoque, de toutes choses, elle se trouve en lui selon un mode souverainement excellent. C'est en raison de cela qu'on le dit suprêmement bon.

Solutions : 1. « Suprêmement » ajoute à bon, non pas quelque chose d'absolu, mais une relation seulement ; or la relation, par le moyen de laquelle on dit de Dieu quelque chose de relatif aux créatures n'est pas réelle en Dieu, mais dans les créatures seulement. En Dieu elle est de raison, comme dire d'une chose qu'elle est scientifiquement connaissable, c'est la concevoir relativement à la science, non qu'elle-même soit réellement référée à la science, mais c'est la science qui lui est référée. Ainsi « suprêmement bon » ne dit pas une composition en ce qui est dit tel, mais seulement que les autres bons sont déficients en bonté par rapport à lui.

2. Dire de la bonté qu'elle est ce vers quoi tendent toutes choses, n'affirme pas que toute chose bonne soit attirante pour tous, mais que c'est la bonté qui rend attirant tout ce à quoi l'on tend. Quant au mot de l'Évangile exprimant que Dieu seul est bon, il se rapporte au bien par essence, dont on va parler bientôt.

3. Des choses qui ne sont pas dans le même genre en ce sens qu'elles appartiennent chacune à un genre différent, ne peuvent nullement être comparées. Mais quand on dit de Dieu qu'il n'est pas dans le même genre que les autres biens, on n'entend pas le ranger lui-même dans un autre genre ; on affirme qu'il est hors de tout genre, et principe de tous les genres. Et ainsi il est comparé aux autres comme incomparable, et c'est cette prééminence qu'on exprime en le disant suprêmement bon.

Article 3 : Dieu seul est-il bon par essence ?

Objections : 1. Il semble qu'être bon par essence ne soit pas le propre de Dieu. En effet, comme on l'a vu plus haut, l'un est identique à l'étant, de même le bon. Mais tout étant est un par son essence, comme le montre le Philosophe dans sa Métaphysique. Donc tout étant est bon par son essence.

2. Si le bien est vers quoi tendent toutes choses, comme d'autre part c'est l'être que toutes désirent, il s'ensuit que c'est l'être même de chaque chose qui est son bien. Mais, chaque chose est un étant par son essence. Donc chaque chose est bonne par son essence.

3. Toute chose est bonne par sa bonté. Donc, s'il est une chose qui n'est pas bonne par son essence, il faudra que sa bonté ne soit pas son essence. Comme pourtant cette bonté est un certain étant, il faut qu'elle soit bonne, et si c'est par une autre bonté, la même question se posera pour cette autre. Il faudra donc aller à l'infini, ou en venir à quelque bonté qui ne sera pas bonne par une autre. Autant s'arrêter au premier terme, et dire que chaque chose est bonne par son essence même.

En sens contraire, Boèce écrit : « Toute chose autre que Dieu est bonne par participation » ; elle ne l'est donc point par essence.

Réponse : Dieu seul est bon par son essence. En effet, tout étant est dit bon dans la mesure où il est parfait. Or, la perfection de chaque chose a trois niveaux. Au premier, elle est constituée dans son être. Au second, elle a, en plus de sa forme constitutive, des accidents qui sont nécessaires à la perfection de son opération. Au troisième, enfin, c'est la perfection d'un être qui atteint quelque chose d'autre, comme une fin pour lui. Par exemple, la première perfection du feu est l'existence même qu'il possède par sa forme substantielle ; la seconde consiste dans sa chaleur, sa légèreté, sa sécheresse, etc., et sa troisième perfection consiste en ce qu'il a trouvé son lieu, où il se repose.

Or, cette triple perfection ne convient à nul être créé en vertu de son essence, mais à Dieu seul. Car il est le seul dont l'essence est son être ; parce que à cette essence aucun accident ne s'ajoute, mais tout ce qui est attribué aux créatures accidentellement être puissant, sage, etc. Lui est essentiel ainsi qu'on l'a vu. Et à rien d'autre que lui-même il n'est ordonné comme à sa fin ; c'est lui-même qui est la fin ultime de toutes les choses. Il est manifeste par là que Dieu seul a en son essence même la perfection totale, et c'est pourquoi lui seul est bon par essence.

Solutions : 1. L'un, formellement, n'implique pas la perfection, mais l'indivision seulement, et l'indivision, toute chose la possède par son essence. Dans le cas des êtres simples, l'essence est indivise à la fois en acte et en puissance ; les êtres composés ont aussi une essence indivise en acte, mais ils sont divisibles en puissance. Et c'est pourquoi il faut que toute chose par son essence soit une, mais non pas bonne, ainsi qu'on vient de le montrer.

2. Quoique chaque étant soit bon en tant qu'il a l'être, l'essence de la créature n'est pourtant pas son être lui-même, de sorte qu'il ne s'ensuit pas qu'elle est bonne par essence.

3. La bonté d'une chose créée n'est pas sa propre essence, mais quelque chose de surajouté, soit son existence, soit quelque perfection accidentelle, soit son orientation vers une fin. Toutefois, cette bonté surajoutée est dite bonne comme elle est dite étant ; or on la dit étant parce que quelque chose est par elle, non pas qu'elle soit elle-même en raison d'autre chose. De la même manière, elle est dite bonne parce que quelque chose est bon par elle, non pas qu'elle-même ait une bonté autre qu'elle-même en raison de quoi elle est bonne.

Article 4 : Toutes choses sont-elles bonnes de la bonté divine ?

Objections : 1. Il le semble bien, car S. Augustin écrit, dans son ouvrage sur La Trinité : « Ceci est bon, cela est bon ; supprime le "ceci" et le "cela" et vois si tu peux, le bien même. Alors, tu verras Dieu, qui ne tient pas sa bonté d'un bien autre qui est bon, mais qui est la bonté de tout ce qui est bon. » Or, toute chose est bonne par sa propre bonté. Donc il est bon de cette bonté qui est Dieu.

2. Boèce dit : « Toutes choses sont dites bonnes pour autant qu'elles sont ordonnées à Dieu », et cela en raison de la bonté de Dieu. Donc toutes choses sont bonnes de la bonté divine.

En sens contraire, toutes les choses sont bonnes pour autant qu'elles sont. Mais les étants ne sont pas dits être par l'être de Dieu, mais par leur être propre. Donc elles ne sont pas bonnes de la bonté de Dieu, mais de leur propre bonté.

Réponse : Rien n'empêche, là où intervient la relation, qu'une chose tiennne sa dénomination de ce qui lui est extérieur. Ainsi c'est par le lieu qu'un corps est dit localisé, par la mesure qu'il est dit mesuré. Mais quand il s'agit d'une attribution absolue, on trouve diversité d'opinions.

Platon a voulu que les espèces de toutes les choses soient séparées, de sorte que les individus soient dénommés par elles comme par participation ; ainsi, selon lui, Socrate est dit homme par participation à l'idée séparée de l'homme. Et de même que Platon supposait ainsi une idée séparée de l'homme, du cheval, qu'il appelait « l'homme en soi », « le cheval en soi », ainsi posait-il une idée séparée de l'étant, et une idée de l'un, qu'il appelait l'étant et l'un en soi ; et il disait que c'est par participation à elles que chaque chose est dite étant et une. Quant à ce qui est ainsi étant par soi, un par soi, Platon en faisait le souverain bien. Et puisque dans la réalité, le bien, comme l'un coïncident avec l'étant, il disait que le bien par soi est Dieu, dont tous les êtres tiennent par participation d'être nommés bons.

Bien que cette opinion apparaisse déraisonnable en ce qu'elle prétendait séparées et subsistantes par soi les espèces des choses corporelles, ce qu'Aristote a réfuté de multiples manières. Toutefois, il est absolument vrai qu'il y a une réalité première, laquelle est bonne par son essence même, et que nous appelons Dieu, comme nous l'avons établi plus haut. Et Aristote s'accorder avec cette affirmation.

C'est donc bien de ce premier, qui par son essence est, et est bon, que tout autre tient d'être et d'être bon, en tant qu'il y participe par une certaine assimilation encore que lointaine et déficiente, comme on l'a montré à l'article précédent.

Et ainsi, nous pouvons conclure que tout être est appelé bon en raison de la bonté divine, comme du premier principe exemplaire, efficient et finalisateur de toute bonté. Toutefois, chaque réalité est dite bonne encore par une ressemblance de la bonté divine qui lui est inhérente, et qui est formellement sa bonté à elle, celle en raison de laquelle elle est dite bonne. Ainsi donc, il y a une bonté unique de toutes choses et il y a une multitude de bontés.

Tout cela répond clairement aux Objections.

... Après avoir étudié la perfection de Dieu, il faut étudier son infinité (Q. 7), et son existence dans les choses (Q. 8). On dit en effet que Dieu est partout et en toutes choses en tant qu'il est sans limites et infini.

### **QUESTION 7 : L'INFINITÉ DE DIEU**

1. Dieu est-il infini ? 2. Y a-t-il en dehors de lui un être qui soit infini en son essence ? 3. Quelque chose peut-il être infini en étendue ? 4. Peut-il y avoir dans les choses une multitude infinie ?

Article 1 : Dieu est-il infini ?

Objections : 1. Il ne semble pas. En effet, tout infini est imparfait parce qu'il a raison de partie et de matière, selon Aristote . Mais Dieu est absolument parfait. Il n'est donc pas infini.

2. Selon le Philosophe, le fini et l'infini se rapportent à la quantité. Mais en Dieu il n'y a pas de quantité puisqu'il n'est pas corporel, comme on l'a montré précédemment.

3. Ce qui est ici et n'est pas ailleurs est fini quant au lieu, donc ce qui est ceci et n'est pas autre chose est fini selon sa substance. Or, Dieu est ce qu'il est et n'est pas autre chose ; il n'est pas pierre ni bois.

En sens contraire, S. Jean Damascène nous dit : « Dieu est infini, éternel, sans frontières de son être. »

Réponse : Comme il est dit dans la Physique d'Aristote, « tous les anciens philosophes attribuaient l'infini au premier Principe », observant avec raison que du principe premier les choses découlent à l'infini. Mais quelques-uns, s'étant trompés sur la nature du premier principe, se sont trompés par suite sur son infinité. Pensant que le premier principe était la matière, ils lui ont attribué une infinité matérielle, disant que le premier principe des choses était un corps infini. Il faut donc considérer qu'on appelle infini ce qui n'est pas limité. Or, sont limitées, chacune à sa manière, la matière par la forme, et la forme par la matière. La matière est limitée par la forme en tant que, avant de recevoir la forme, elle est en puissance à une multitude de formes ; mais, dès qu'elle en reçoit une elle est limitée à elle. La forme, elle, est limitée par la matière, car, considérée en elle-même, elle est commune à beaucoup de choses ; mais par le fait qu'elle est reçue dans une matière, elle devient déterminément la forme de telle chose.

La différence est que la matière reçoit sa perfection de la forme, qui la limite, de sorte que l'infini qui provient de la matière est imparfait par nature : c'est comme une matière sans forme. Au contraire la forme ne reçoit pas de la matière sa perfection, mais, bien plutôt, son amplitude naturelle est restreinte par elle. Il suit de là que l'infini, qui résulte de ce que la forme n'est pas déterminée par la matière, ressortit au parfait.

Or ce qui, dans tous les êtres, est le plus formel, c'est l'être même, comme on l'a vu clairement plus haut. Puisque l'être divin ne peut être reçu dans un sujet autre que lui, Dieu étant son propre être subsistant, ainsi qu'on l'a montré, il est manifeste que Dieu est à la fois infini et parfait.

Solutions : 1. Cela répond à la première objection.

2. Ce qui limite la quantité joue à son égard le rôle d'une forme : le signe en est que la forme extérieure d'un corps, qui limite sa quantité, se présente bien comme informant celle-ci. Ainsi donc l'infini quantitatif est un infini qui se tient du côté de la matière, et un tel infini ne peut être attribué à Dieu, nous venons de le dire.

3. Par là même que l'être de Dieu est subsistant par soi et n'est reçu en rien d'autre en raison de quoi on le dit infini il se distingue de tous les autres êtres, et ceux-ci lui sont extérieurs : de même que la blancheur, si elle subsistait par elle-même se distinguerait de toutes les blancheurs qui se trouvent dans les corps blancs, par là même qu'elle n'affecte aucun corps.

Article 2 : Y a-t-il, en dehors de Dieu, un être qui soit infini en son essence ?

Objections : 1. Il semble qu'un être autre que Dieu puisse être infini par essence. En effet, l'énergie d'une chose est proportionnée à son essence. Si l'essence de Dieu est infinie, son énergie doit l'être aussi. Donc il peut réaliser un effet infini, puisque c'est à l'effet qu'on reconnaît l'efficacité d'une énergie.

2. Tout ce qui a une énergie infinie est infini en essence. Or l'intellect créé est doté d'une telle énergie, puisqu'il saisit l'universel, qui s'étend à une infinité de singuliers. Donc toute substance intellectuelle créée est infinie.

3. La matière première est autre que Dieu, on l'a montré précédemment. Mais la matière première est infinie. Donc un être autre que Dieu peut être infini.

En sens contraire, l'infini ne peut procéder d'un principe, dit Aristote. Or, tout ce qui est et qui n'est pas Dieu, procède de Dieu comme de son premier principe. Donc rien, en dehors de Dieu, ne peut être infini.

Réponse : Quelque chose, en dehors de Dieu, peut être infini à certains égards, mais non purement et simplement. En effet, si nous parlons de l'infini lui relève de la matière, il est évident que tout ce qui existe en acte a une certaine forme, et par cette forme la matière est limitée. Mais, parce que la matière, sous l'emprise d'une forme substantielle, demeure en puissance à une multitude de formes accidentelles, il faut dire que ce qui est fini purement et



simplement, peut être dit infini en quelque façon ; ainsi, un morceau de bois est chose finie quant à sa forme substantielle, mais il est infini d'une certaine manière, étant en puissance à revêtir une infinité de figures.

Mais si nous parlons de l'infini qui se rapporte à la forme, alors il est clair que les êtres dont les formes sont unies à la matière sont finis absolument et ne sont d'aucune manière infinis. Mais s'il y a des formes créées, qui ne sont pas reçues dans une matière, mais qui subsistent par elles-mêmes, comme certains le disent des anges, ces formes-là seront infinies d'une certaine manière en ce qu'elles ne seront pas limitées, restreintes par une matière quelconque. Néanmoins, comme toute forme créée ainsi subsistante a l'être et n'est pas son être, il est nécessaire que son être, lui, soit reçu et par suite restreint aux limites d'une certaine nature. Un tel subsistant ne peut donc être infini purement et simplement.

Solutions : 1. Il est contraire à la notion même le chose faite que l'essence de cette chose soit identique à son existence, car l'être subsistant n'est pas l'être créé. Donc, il est également contraire la notion de chose faite que cette chose soit infinie purement et simplement. Donc Dieu, bien qu'il ait une puissance infinie, de même qu'il ne peut pas faire une chose qui ne soit pas faite, de même il ne peut pas faire que ce qu'il fait soit infini purement et simplement.

2. Que l'énergie de l'intelligence puisse s'étendre en quelque façon jusqu'à l'infini, cela provient simplement de ce qu'elle est une forme non unie à la matière, forme totalement séparée, comme sont les substances des anges, ou tout au moins qu'il s'agisse de la faculté intellectuelle, qui, dans l'âme intellectuelle unie au corps, n'est pas l'acte d'un organe du corps.

3. La matière première n'existe pas par elle-même dans la nature, n'étant pas un étant en acte, mais seulement en puissance. Aussi est-elle plutôt « concrétée » que créée. Du reste, même en tant que puissance, la matière première n'est pas infinie absolument parlant, mais dans un certain ordre ; car sa potentialité ne s'étend qu'aux formes d'existence prévues par la nature.

Article 3 : Quelque chose peut-il être infini en étendue ?

Objections : 1. Il semble que quelque chose puisse être infini en acte selon son étendue. En effet, les mathématiques ne nous trompent pas en dépit de leur caractère abstrait ; car abstraire n'est pas mentir, dit Aristote. Or, les mathématiques usent de l'infini en grandeur. Le géomètre ne dit-il pas : « Soit telle ligne infinie... » ? Donc, il n'est pas impossible que quelque chose soit infini en grandeur.

2. Il n'est pas impossible de rencontrer dans une chose ce qui ne va pas contre sa raison formelle. Or, être infini ne va pas contre la raison de grandeur ; au contraire le fini et l'infini semblent être des propriétés d'un même genre. Donc, il n'est pas impossible qu'une grandeur soit infinie.

3. La grandeur est divisible à l'infini ; c'est ainsi, en effet, que l'on définit le continu, comme on le voit dans la Physique d'Aristote. Or, les contraires, par nature, s'opposent dans un sujet commun. Puisque la division et l'addition sont contraires, ainsi que la diminution et la croissance, il semble que la grandeur puisse croître à l'infini.

4. Le mouvement et le temps tirent leur quantité et leur continuité de la grandeur parcourue par le mouvement, dit Aristote. Or, il n'est pas contraire à la raison de temps et de mouvement que tous deux soient infinis ; car n'importe quel point du temps et du mouvement circulaire est à la fois un commencement et un terme. Être infini n'est donc pas contraire à la notion de grandeur.

En sens contraire, tout corps a une surface ; or, tout corps ayant une surface est limité, fini, car une surface est la limite d'un corps fini. Donc tout corps est fini, est limité, et ce que l'on dit de la surface, on peut le dire de la ligne. Donc, rien n'est infini en grandeur.

Réponse : Autre est l'infini en essence, et autre l'infini en grandeur. A supposer qu'il y eût un corps infiniment étendu, comme le feu ou l'air, ce corps ne serait pas pour cela infini en son

essence ; car son essence serait limitée à une espèce par la forme, et à un individu par sa matière. C'est pourquoi, étant admis ce qui précède que nulle créature n'est infinie en essence, il reste à nous demander si quelque créature est infinie en grandeur.

Il faut donc savoir que le corps, qui est étendu de tous côtés, peut être considéré de deux façons : selon les mathématiques, où l'on ne considère en lui que la quantité ; et selon la philosophie de la nature, qui considère en lui la matière et la forme.

Parle-t-on du corps physique, il est évident qu'il ne peut être infini en acte. Car tout corps physique a une forme substantielle déterminée, et comme les accidents dérivent de la forme substantielle, il est nécessaire que d'une forme qui est déterminée dérivent des accidents également déterminés, parmi lesquels la quantité. D'où il suit que tout corps naturel a une quantité déterminée, entre une limite supérieure et une limite inférieure. Il est donc impossible qu'un corps physique soit infini. C'est ce que prouve encore le mouvement. En effet tout corps physique a un mouvement physique. Or, le corps infini ne pourrait pas avoir de mouvement physique. Il n'aurait pas de mouvement rectiligne, parce que rien ne se meut physiquement ainsi, à moins qu'il ne soit hors de son lieu, et cela ne peut arriver à un corps infini, qui par hypothèse occupe tous les lieux et pour qui n'importe quel lieu est indifféremment son lieu naturel. Un tel corps n'aurait pas davantage de mouvement circulaire ; car, en tout mouvement circulaire, une partie vient occuper à son tour l'endroit occupé précédemment par une autre, et, ce corps étant supposé infini, cela serait impossible ; car alors, si l'on suppose deux rayons partant du centre, ces rayons doivent en s'allongeant s'écarter toujours plus, et si le corps était infini, à la longueur des rayons correspondrait une distance infinie, impossible à franchir.

Si l'on parle du corps mathématique, on aboutit à la même conclusion ; car si nous imaginons ce corps mathématique existant en acte, il faut bien que nous l'imaginions sous une forme ; car rien n'est en acte que par sa forme. Puisque la forme de l'être quantitatif, en tant que tel, est sa figure géométrique, il est donc inévitable qu'il ait une certaine figure. Et ainsi il sera fini, car la figure d'un corps est précisément ce qui est compris dans une ou plusieurs limites.

Solutions : 1. Le géomètre n'a pas besoin de supposer qu'il existe une ligne infinie en acte, mais il a besoin de prendre une ligne, dont il puisse soustraire la quantité qui lui est nécessaire, et, c'est cela qu'il appelle une ligne infinie ».

2. L'infini ne va pas contre la raison formelle de la grandeur prise en général, mais il va contre la raison formelle de n'importe quelle espèce de grandeur, c'est-à-dire de la double ou la triple coudée, le cercle, le triangle, etc. Or, il est impossible qu'une chose soit dans un genre sans appartenir à aucune de ses espèces. Il n'est donc pas possible qu'il y ait une grandeur infinie, puisque nulle espèce de grandeur n'est infinie.

3. L'infini quantitatif se rapporte à la matière, on l'a dit plus haut. Or par la division on se rapproche de la matière, car les parties d'un tout ont raison de matière ; par addition au contraire on va vers le tout, qui a raison de forme. C'est pourquoi on ne trouve pas l'infini en additionnant grandeur à grandeur, alors qu'on le trouve en divisant la grandeur.

4. Le mouvement et le temps ne sont jamais en acte dans leur totalité, mais seulement de façon successive. Ils ont donc toujours de la potentialité mêlée à leur acte. Mais la grandeur, elle, est toute en acte. Et c'est pourquoi l'infini quantitatif qui est lié à la matière, est incompatible avec la totalité d'une grandeur, non avec celle du temps ou du mouvement ; car être en puissance est le propre de la matière.

Article 4 : Peut-il y avoir dans les choses une multitude infinie ?

Objections : 1. Il semble possible qu'il existe une multitude infinie en acte, car il n'est pas impossible que ce qui est en puissance soit amené à l'acte. Mais le nombre est multipliable à l'infini. Il n'est donc pas impossible qu'il existe une multitude infinie en acte.

2. Dans toute espèce il peut exister un individu en acte. Mais il y a une infinité d'espèces de la figure géométrique. Donc il est possible qu'il existe en acte un nombre infini de formes.

3. Des choses qui ne sont pas opposées l'une à l'autre ne se font pas obstacle mutuellement ; or une multitude quelconque de choses étant posée, on peut en poser beaucoup d'autres qui ne s'opposent pas aux premières ; il n'est donc pas impossible qu'on recommence, et cela jusqu'à l'infini.

En sens contraire, il est dit au livre de la Sagesse (11, 20) : « Tu as tout fait (Seigneur) avec poids, nombre et mesure. »

Réponse : Sur ce sujet, deux opinions se sont fait jour. Certains, comme Avicenne et Algazel, ont déclaré impossible qu'il y ait une multitude infinie par soi, mais non pas une multitude infinie par accident. On dit qu'une multitude est infinie par soi quand quelque chose requerrait pour exister qu'il y ait une multitude infinie. Et c'est cela qui est impossible, car alors une chose serait, qui dépendrait pour exister d'un nombre infini de préalables, de telle sorte qu'elle ne pourrait jamais être produite, car on ne peut arriver au bout de l'infini.

On parle d'une multitude infinie par accident quand l'infinité des préalables n'est pas requise nécessairement pour la production de la chose, mais se trouve de fait. On peut rendre manifeste cette différence dans le travail du forgeron, qui requiert nécessairement plusieurs préalables : le savoir-faire dans sa tête, l'activité de ses mains, son marteau. S'il fallait multiplier à l'infini ces préalables, jamais l'ouvrage ne se ferait. Mais la multitude des marteaux utilisés en fait, parce que l'un se brise et doit être remplacé par un autre, est une multitude par accident ; c'est par accident en effet qu'on emploie plusieurs marteaux, et cela ne changerait rien à l'action, qu'on en utilise un ou deux, ou plusieurs, voire une infinité si le travail se poursuivait pendant un temps infini. De cette manière donc, nos auteurs ont jugé possible qu'il y ait une multitude infinie en acte, si c'est par accident.

Mais cela est impossible. En effet, une multitude doit appartenir à une espèce donnée de multitude. Or les espèces de la multitude correspondent aux espèces du nombre. Mais nulle espèce de nombre n'est infinie, car le nombre se définit une multitude mesurée par l'unité. On doit donc dire que toute multitude infinie en acte est impossible, par soi ou par accident.

De même, toute multitude existant dans la nature est une multitude créée ; or tout ce qui est créé se trouve compris dans une certaine intention créatrice ; car un agent n'agit pas pour rien. Il est donc nécessaire que l'ensemble des choses créées corresponde à un nombre déterminé. Il est donc impossible qu'une multitude infinie existe en acte, même par accident.

Mais il est possible qu'il y ait une multitude infinie en puissance. Car l'augmentation de la multitude est consécutive à la division de la grandeur, de sorte que plus on divise, plus on obtient d'éléments numériques. Donc, de même que l'infini se trouve en puissance dans la division du continu, pour cette raison que par la division on se rapproche de la matière, comme on vient de le montrer : pour la même raison il y a de l'infini en puissance dans l'accroissement de la multitude par addition.

Solutions : 1. Tout ce qui existe en puissance est amené à l'acte conformément à son propre mode d'être. Un jour ne passe pas de la puissance à l'acte de telle sorte qu'il se réalise tout à la fois, mais successivement. De la même manière, un infini de multitude, là où il existe en puissance, ne se réalise pas en acte de façon à exister simultanément tout entier ; il se réalise

successivement, parce que, après avoir posé n'importe quelle multitude, on peut en poser une autre, et ainsi sans terme.

2. Les espèces de la figure géométrique tirent leur infinité de l'infinité numérique ; car les espèces de figures sont le triangle, le quadrilatère, et ainsi de suite. Aussi, de même que la multitude infinie des nombres ne se réalise pas en acte de façon à exister toute ensemble, ainsi en est-il de la multitude des figures.

3. Une certaine multitude étant posée, on peut en poser une autre qui ne lui soit pas contraire, c'est vrai ; mais poser un nombre infini s'oppose à toute espèce de multitude. Il n'est donc pas possible qu'il existe une multitude infinie en acte.

### **QUESTION 8 : L'EXISTENCE DE DIEU DANS LES CHOSES**

A l'être infini il semble convenir d'être partout et en tout. Nous devons donc nous demander si vraiment cela convient à Dieu.

1. Dieu est-il en toutes choses ? 2. Dieu est-il partout ? 3. Dieu est-il partout par essence, par puissance et par présence ? 4. Être partout est-il propre à Dieu ?

Article 1 : Dieu est-il en toutes choses ?

Objections : 1. Il semble que non. Car ce qui est au-dessus de tout n'est pas en toutes choses. Mais Dieu est au-dessus de tout, selon le Psaume (113, 4) : « Le Seigneur est élevé au-dessus de toutes les nations. » 2. Ce qui est dans une chose est contenu par elle. Or, Dieu n'est pas contenu par les choses, c'est lui plutôt qui les contient toutes. Donc Dieu n'est pas dans les choses, ce sont les choses qui sont en lui. D'où ce mot de S. Augustin : « Toutes choses sont en lui, plutôt que lui en quelque lieu. » 3. L'action d'un agent s'étend d'autant plus loin que son énergie est plus grande. Mais Dieu est le plus puissant des agents. Donc son action peut s'étendre à ce qui est loin de lui, et il n'est pas nécessaire partout.

4. Les démons sont des choses. Cependant Dieu n'est pas dans les démons, car il n'y a pas « union entre la lumière et les ténèbres » (2 Co 6, 14). Donc Dieu n'est pas en toutes choses.

En sens contraire, là où un être opère, là il est. Or Dieu opère dans tous les êtres, selon ce que dit Isaïe (26, 12) : « Toutes nos œuvres, tu les accomplis pour nous. » Donc Dieu est en toutes choses.

Réponse : Dieu est en toutes choses, non comme une partie de leur essence ni comme un accident, mais comme l'agent qui est présent à ce en quoi il agit. Il est nécessaire, en effet, que tout agent soit conjoint à ce en quoi il agit immédiatement, et qu'il le touche par l'énergie qui émane de lui. Aussi dans la Physique d'Aristote est-il prouvé que le moteur et le mobile doivent être simultanément. Or, Dieu étant l'être par essence, il est nécessaire que l'être créé soit son effet propre, comme brûler est l'effet propre du feu. Et cet effet, Dieu le produit dans les choses non seulement quand les choses commencent d'être, mais aussi longtemps qu'elles sont maintenues dans l'être, comme la lumière est causée dans l'air par le soleil tant que l'air demeure lumineux. Aussi longtemps donc qu'une chose possède l'être, il est nécessaire que Dieu lui soit présent, et cela selon la manière dont elle possède l'être. Or, l'être est en chaque chose ce qu'il y a de plus intime et qui pénètre au plus profond, puisque à l'égard de tout ce qui est en elle il est actualisateur, nous l'avons montré. Aussi faut-il que Dieu soit en toutes choses, à leur intime.

Solutions : 1. Dieu est au-dessus de toutes choses, par l'excellence de sa nature ; mais il est en toutes choses comme source créatrice de leur être à toutes, ainsi que nous venons de le dire.

2. Si dans le domaine des êtres corporels, dire que l'un est dans l'autre, c'est dire qu'il y est contenu, au contraire, les choses, les êtres spirituels, eux, contiennent ce dans quoi ils sont : ainsi

l'âme contient le corps. C'est pourquoi Dieu est dans les choses comme contenant les choses. Toutefois, par analogie avec le monde corporel, on dit que toutes choses sont en Dieu en tant que Dieu les contient.

3. Quelle que soit la puissance d'un agent, son action ne peut s'étendre à ce qui est distant de lui sans passer par des intermédiaires. L'extrême puissance de Dieu, précisément, fait qu'il agit sans intermédiaire en toutes choses, et ainsi rien n'est éloigné de lui comme si Dieu en était absent. On dit pourtant que les choses sont loin de Dieu en raison d'une dissimilitude de nature ou de grâce, comme lui-même est au-dessus de tout par l'excellence de sa nature.

4. Quand on parle des démons, on pense et à leur nature, œuvre de Dieu, et à la difformité du péché, qui ne vient pas de lui. C'est pourquoi l'on ne doit pas accorder sans réserve que Dieu soit dans les démons, mais seulement selon qu'ils sont des étants. Au contraire, parlant des choses dont le nom désigne une nature en elle-même, en dehors de toute difformité, on doit affirmer purement et simplement que Dieu y existe.

Article 2 : Dieu est-il partout ?

Objections : 1. Il ne semble pas. En effet, être partout signifie être en tout lieu. Or, comment conviendrait-il à Dieu d'être en tout lieu, s'il n'est dans aucun? « Les choses incorporelles, dit Boèce, ne sont pas dans le lieu. » Donc Dieu n'est pas partout.

2. Le temps est aux choses successives ce que l'espace est aux choses permanentes. Mais un même moment indivisible d'action ou de mouvement ne peut pas exister en divers temps ; donc, dans le domaine des êtres permanents, un être indivisible ne peut pas être en tous lieux. Or, l'être divin n'est pas successif mais permanent ; il ne peut donc pas être en plusieurs lieux ; il n'est donc point partout.

3. Ce qui est tout entier quelque part n'a rien de lui hors de ce lieu. Or, si Dieu est en quelque lieu, il y est tout entier, n'ayant pas de parties. Donc rien de lui n'est ailleurs. Donc Dieu n'est point partout.

En sens contraire, il est dit dans Jérémie (23, 24) : « Je remplis le ciel et la terre. »

Réponse : Le lieu étant une réalité d'une certaine espèce, être dans un lieu peut s'entendre de deux façons : soit communément, comme on dit d'une chose qu'elle est dans d'autres à un titre quelconque : ainsi les accidents du lieu sont eux-mêmes dans le lieu ; ou de la façon qui est propre au lieu : c'est ainsi que les choses localisées sont dans un lieu.

Quand il s'agit de Dieu, c'est en ces deux sens que, d'une certaine manière, on affirme qu'il existe en tout lieu, c'est-à-dire partout. D'abord, comme il est en toutes choses selon qu'il donne à toutes et l'être, et la puissance d'agir, et l'opération, c'est ainsi qu'il est en tout lieu, donnant au lieu lui-même et son être comme tel, et son aptitude à localiser. En outre, les corps sont dans un lieu en ce sens qu'ils le remplissent, et Dieu remplit tout lieu. Mais ce n'est pas à la façon d'un corps ; car un corps est dit remplir son lieu quand il en exclut tout autre ; au contraire, que Dieu soit dans un lieu, cela n'exclut pas qu'il y ait en ce lieu d'autres êtres ; bien plus, s'il remplit tout lieu c'est en donnant l'être à toutes les réalités localisées qui ensemble remplissent tous les lieux.

Solutions : 1. Les réalités incorporelles ne sont pas dans un lieu par le contact de la quantité dimensionnelle, comme les corps, mais par le contact de l'énergie qui émane d'elles.

2. Il y a deux indivisibles : l'un est un terme du continu, comme le point dans les choses permanentes, et l'instant dans les choses successives. Et puisque dans les choses permanentes, le point a une position déterminée, il ne peut être ni en plusieurs parties du lieu, ni en plusieurs lieux. De même, l'indivisible d'action ou de mouvement, parce qu'il a un rang déterminé dans la succession du mouvement ou de l'action, ne peut pas être en diverses parties du temps. Mais il y a une autre sorte d'indivisible, qui échappe à tout l'ordre du continu, et c'est de cette façon que

les substances incorporelles, comme Dieu, l'ange et l'âme, sont dites indivisibles. Or cet indivisible ne s'applique pas au continu comme s'il en faisait partie, mais comme y appliquant son action. Par conséquent, c'est selon que son action peut s'étendre à un être ou à plusieurs, petit ou grand, qu'un tel indivisible sera dans un ou plusieurs lieux, dans un lieu petit ou grand.

3. « Tout » se dit par rapport à des parties. Or il y a deux sortes de parties : les parties de l'essence : ainsi la matière et la forme, qui sont dites les parties du composé ; le genre et la différence, parties de l'espèce ; les parties de la quantité, en lesquelles se divise une quantité donnée. Qu'un tout selon la totalité de la quantité soit dans un lieu, il ne peut pas être en même temps en dehors de ce lieu, car la quantité du localisé est exactement mesurée par la quantité du lieu qu'il occupe ; de sorte qu'il n'y a pas totalité de la quantité s'il n'y a pas totalité du lieu. Mais la totalité de l'essence n'est pas ainsi mesurée par la totalité du lieu. Il n'est donc pas nécessaire que si un tout selon la totalité de l'essence est dans un lieu, il ne soit d'aucune manière en dehors de ce lieu. C'est ce qui apparaît même dans les formes accidentelles, qui sont accidentellement douées de quantité. Ainsi la blancheur est tout entière en chaque partie de sa surface, si on l'entend de la totalité de son essence, car on la trouve en chaque partie avec toute sa perfection spécifique. Mais si la totalité dont on parle est celle de l'étendue qui lui est accidentelle, alors la blancheur n'est pas tout entière en chaque partie de la surface blanche. Or, dans les êtres incorporels, il n'y a pas de totalité, aussi bien par soi que par accident, sinon celle de leur perfection spécifique. Et ainsi, de même que l'âme est tout entière dans chaque partie du corps, Dieu est tout entier dans tous les êtres et dans chacun.

Article 3 : Dieu est-il partout par l'essence, la puissance et la présence ?

Objections : 1. Il semble que ce soit mal énumérer les manières dont Dieu existe dans les choses que de dire qu'il est en elles par l'essence, la puissance et la présence. En effet, être par l'essence en quelque chose, c'est être en cette chose essentiellement. Or, Dieu n'est pas ainsi dans les choses, car il n'appartient à l'essence de rien. Donc on ne doit pas dire que Dieu est dans les choses par l'essence, la présence et la puissance.

2. Être présent à quelque chose, c'est ne pas lui faire défaut ; or, quand on dit que Dieu est par son essence en toutes choses, on entend bien qu'il ne fait défaut à aucune. Donc pour Dieu exister dans les choses par essence et par présence est identique, et cette division pèche par surabondance.....est dans l'homme, à savoir l'union hypostatique, dont il sera traité en son lieu.

3. Dieu est le principe des choses par sa puissance ; mais aussi par sa science et sa volonté. Or, on ne dit pas que Dieu est présent aux choses par sa volonté et sa science : donc pas davantage par sa puissance.

4. Si la grâce est une perfection ajoutée à la substance des choses, il y en a beaucoup d'autres. Donc, si l'on dit que Dieu est présent spécialement à certains êtres par la grâce, il semble que, selon chaque perfection, on doive distinguer une manière spéciale dont Dieu est dans les choses.

En sens contraire, S. Grégoire affirme : « Dieu est d'une manière générale en toutes choses par sa présence, sa puissance et sa substance ; pourtant, il est dit présent chez certains d'une présence intime et familière par sa grâce. »

Réponse : Il y a deux manières dont on dit que Dieu est dans une chose : d'abord comme cause efficiente, et de la sorte il est dans tout ce qu'il a créé ; ensuite, comme l'objet d'une opération est en celui qui opère, ce qui est propre aux opérations de l'âme, où l'objet connu est dans le sujet connaissant, l'objet désiré dans celui qui le désire. De cette seconde façon, Dieu est spécialement dans la créature raisonnable, lorsqu'elle le connaît et l'aime, en acte ou par habitus. Et parce que la créature raisonnable a cela par grâce, comme on le verra plus tard, c'est de cette façon que Dieu est dit être dans les saints par la grâce.

Mais comment il est dans les autres créatures, il faut l'examiner par comparaison avec ce qui se passe dans les choses humaines. Ainsi, on dit d'un roi qu'il est dans tout son royaume, à savoir par sa puissance, bien qu'il ne soit pas présent partout. Mais par sa présence quelqu'un est dit être dans toutes les choses placées sous son regard, comme, dans une maison, tout ce qui s'y trouve est présent à celui qui l'habite, bien qu'il ne soit pas substantiellement dans toutes les parties de la maison. Enfin, selon la substance ou l'essence, quelqu'un est dans le lieu où sa substance se trouve.

Or, certains, les manichéens, ont prétendu qu'à la puissance divine sont soumises toutes les créatures spirituelles et incorporelles, mais que les créatures visibles et corporelles sont soumises au pouvoir du principe contraire. Contre ceux-là il faut dire que Dieu est en toutes choses par sa puissance.

D'autres, admettant que tout est soumis à la puissance divine, ne consentaient pourtant pas à étendre la providence de Dieu jusqu'aux humbles réalités corporelles. Ce sont eux qui parlent ainsi au livre de Job (22, 14 Vg) : « Il circule au pourtour des cieux et ne s'occupe pas de nos affaires. » Contre ceux-là il était nécessaire de dire que Dieu est en toutes choses par sa présence. Enfin d'autres encore, en accordant que tout relève de la Providence, ont prétendu que tout n'a pas été créé par Dieu immédiatement, mais seulement les premières créatures, lesquelles ont créé les autres. Contre ces derniers, il faut dire que Dieu est en tout être par son essence.

Ainsi donc, Dieu est en tout par sa puissance, parce que tout est soumis à son pouvoir. Il est en tout par présence, parce que tout est à découvert et comme à nu devant ses yeux. Il est en tout par essence, parce qu'il est présent à toutes choses comme cause universelle de leur être, nous l'avons dit.

Solutions : 1. On dit que Dieu est présent en toutes choses par essence : il ne s'agit pas de la leur, comme s'il était une partie de leur essence, mais de la sienne, parce que sa substance est présente à tous les êtres comme la cause de leur existence, nous l'avons dit.

2. Quelque chose peut être dit présent à quelqu'un en tant qu'il tombe sous son regard, alors qu'il est éloigné quant à la substance, on vient de le dire. C'est pourquoi il a fallu distinguer ces deux modes : par essence et par présence.

3. Il est de la nature de la science et de la volonté que ce qui est su soit dans celui qui sait, et ce qui est voulu dans celui qui veut. Donc, selon la science et la volonté, les choses sont en Dieu plutôt que Dieu n'est dans les choses. Au contraire, la puissance est par sa nature un principe d'action sur un autre ; aussi, en raison de sa puissance, tout agent dit un rapport et une application de son énergie à quelque chose d'extérieur. Et c'est de cette manière que l'on peut dire d'un agent qu'il est en un autre par sa puissance.

4. En dehors de la grâce, nulle perfection surajoutée à la substance ne fait que Dieu soit en quelqu'un comme objet connu et aimé ; par conséquent la grâce seule détermine une manière singulière dont Dieu est dans les choses. Il y a cependant une autre manière singulière dont Dieu...

Article 4 : Être partout est-il propre à Dieu ?

Objections : 1. Il semble que non, car, d'après Aristote, l'universel est partout et toujours ; la matière première aussi est partout, puisqu'elle se retrouve dans tous les corps. Cependant ni l'un ni l'autre n'est Dieu, comme on l'a prouvé. Donc être partout n'est pas le propre de Dieu.

2. Le nombre est dans les choses nombrées ; or l'univers entier a été constitué « avec nombre », selon la Sagesse (11, 20). Il y a donc un certain nombre qui est dans tout l'univers, et ainsi qui est partout.

3. L'univers lui-même est dans son ensemble une sorte de corps parfait, selon Aristote. Or, l'univers dans son ensemble est évidemment partout, puisqu'il n'y a aucun lieu en dehors de lui.
4. S'il y avait un corps infini, aucun lieu n'existerait en dehors de lui. Donc il serait partout.
5. L'âme, dit S. Augustin est tout entière dans tout le corps et tout entière dans chaque partie. Si donc il n'y avait dans le monde qu'un seul être animé, l'âme d'un tel être serait partout.
6. Comme dit encore S. Augustin : « Là où l'âme voit, elle sent ; là où elle sent, elle vit ; là où elle vit, elle est. » Or, l'âme voit pour ainsi dire partout, car successivement elle peut embrasser même l'ensemble du ciel. Donc l'âme est partout.

En sens contraire, S. Ambroise écrit : « Qui oserait dire que le Saint-Esprit est une créature, lui qui est en tout, partout et toujours, ce qui est bien le propre de la Divinité ? »

Réponse : Être partout premièrement et par soi est le propre de Dieu. Je dis être partout premièrement, ce qui est partout selon sa totalité. En effet, si quelque chose était partout selon ses diverses parties existant en divers lieux, il ne serait pas partout premièrement, car ce qui s'attribue à quelque chose en raison de ses parties ne lui convient pas en premier. Par exemple, si l'on dit qu'un homme est blanc quant aux dents, la blancheur ne convient pas premièrement à l'homme lui-même, mais à ses dents. Celui dont je dis ensuite qu'il est par soi partout, c'est celui à qui être partout ne convient pas par accident, c'est-à-dire dans une certaine hypothèse : ainsi, un grain de mil serait partout, à supposer qu'il n'existe aucun autre corps. Il convient donc par soi d'être partout à celui qui est nécessairement partout en toute hypothèse.

Et cela convient à Dieu et à lui seul, car si nombreux que soient les lieux que l'on suppose, même une infinité en dehors de ceux qui existent, il est nécessaire que Dieu soit en chacun, non selon une partie de lui-même, mais selon tout lui-même.

Solutions : 1. L'universel et la matière première sont bien partout, mais non selon le même être.

2. Le nombre étant un accident, n'est pas dans un lieu par soi, mais par accident. Il n'est pas davantage tout entier dans chaque être nommé, mais en partie. Ainsi on ne peut conclure qu'il est partout premièrement et par soi.

3. L'univers en son entier est partout ; mais non à titre premier, parce qu'il n'est pas tout entier en chaque lieu, mais selon chacune de ses parties. Ni par soi, puisque si l'on supposait d'autres lieux, il n'y serait pas.

4. Un corps infini en étendue serait partout, et en quelque sorte par lui-même ; mais il y serait partie par partie.

5. S'il y avait un seul être animé, son âme serait partout, premièrement, mais par accident.

6. Quand on dit que l'âme voit quelque part, cela peut s'entendre de deux façons. Ou bien l'adverbe « quelque part » concerne l'acte de voir considéré du côté de son objet ; en ce sens il est vrai que si l'âme voit le ciel, elle voit dans le ciel, et de la même manière elle sent dans le ciel. Mais il ne s'ensuit pas qu'elle vive dans le ciel ou qu'elle y soit ; car vivre et être n'impliquent pas un acte par lequel l'agent passe en quelque chose qui lui est extérieur. Ou bien on peut comprendre que l'adverbe concerne l'acte de voir considéré comme émanant du sujet qui voit, et alors, en vérité, l'âme est et vit là où elle sent et voit, selon cette manière de parler. Il ne s'ensuit donc pas qu'elle soit partout.

Il faut étudier maintenant l'immutabilité de Dieu (Q. 9), et son éternité (Q. 10) qui en est la conséquence.

### **QUESTION 9 : L'IMMUTABILITÉ DE DIEU**

1. Dieu est-il absolument immuable ? 2. Être immuable est-il propre à Dieu ?



Article 1 : Dieu est-il absolument immuable ?

Objections : 1. Il semble que non, car tout ce qui se meut soi-même est en quelque manière mobile. Mais, selon S. Augustin a : « L'Esprit créateur se meut lui-même ; mais non pas dans le temps ni dans le lieu. »

2. Le livre de la Sagesse (7, 24) dit de celle-ci : « Elle est mobile plus que tout mouvement. » Mais Dieu est la sagesse en personne. Donc Dieu est mobile.

3. S'approcher et s'éloigner désignent un mouvement. Or il est dit dans l'Écriture (Jc 4, 8) : « Approchez-vous de Dieu, et il s'approchera de vous. »

En sens contraire, il est dit dans Malachie (3, 6) : « Je suis Dieu et je ne change pas. »

Réponse : De ce qui précède il ressort que Dieu est absolument immuable.

1. Nous avons montré qu'il y a un premier être, que nous appelons Dieu, et que ce premier être doit être acte pur, excluant tout mélange de potentialité, du fait que, absolument parlant, la puissance est postérieure à l'acte. Or, tout ce qui change, d'une manière ou d'une autre, est de quelque façon en puissance. Il est donc manifestement impossible que Dieu change de quelque façon que ce soit.

2. Tout ce qui change demeure stable selon une partie de lui-même, et selon une autre se modifie ; par exemple ce qui passe du blanc au noir demeure stable selon sa substance. Ainsi dans tout ce qui change on observe quelque composition. Or on a démontré plus haut qu'en Dieu il n'y a aucune composition, mais qu'il est absolument simple. Il est donc manifeste que Dieu ne peut changer.

3. Tout ce qui est mû acquiert quelque chose par son mouvement, et atteint à quelque chose à quoi auparavant il n'atteignait pas. Or Dieu, étant infini et comprenant en lui la plénitude totale de la perfection de tout l'être, ne peut rien acquérir ni s'étendre à quelque chose qu'auparavant il n'atteignait pas. Donc, le mouvement ne lui convient d'aucune façon. De là vient que certains philosophes anciens, comme forcés par la vérité, ont attribué l'immutabilité au premier Principe.

Solutions : 1. S. Augustin emploie ici le langage de Platon. Celui-ci disait du premier moteur qu'il se meut lui-même, car il appelait mouvement toute espèce d'opérations ; ainsi comprendre, vouloir, aimer sont qualifiés de mouvements. Puisque Dieu se comprend et s'aime lui-même, ces penseurs ont dit que Dieu se meut lui-même ; mais non pas dans le sens où nous parlons ici du mouvement et du changement, c'est-à-dire dans le sens où ils affectent un être existant en puissance.

2. Il faut dire que la sagesse est appelée « mobile » par métaphore, selon que sa ressemblance se répand jusqu'aux derniers éléments des choses. En effet, rien ne peut exister qui ne procède de la sagesse divine, en l'imitant d'une certaine manière, comme du premier principe efficient et formel ; c'est ainsi que l'œuvre d'art procède de la conception de l'artiste. Cela étant, pour exprimer que la ressemblance de la sagesse divine s'étend graduellement des créatures supérieures qui en participent davantage, jusqu'aux choses inférieures qui en participent moins, on dit que cette diffusion est une sorte de mouvement progressif de la sagesse divine vers les choses, comme si nous disions que le soleil s'avance jusque vers la terre, du fait que les rayons de sa lumière y parviennent. C'est ainsi que Denys le comprend, quand il dit que « toute dérivation par laquelle Dieu se manifeste vient à nous par l'action du Père des lumières ».

3. S'approcher et s'éloigner se disent de Dieu dans l'Écriture par métaphore. On dit ainsi que le soleil entre dans la maison ou en sort, selon que ses rayons y arrivent. De même dit-on de Dieu qu'il s'approche ou qu'il s'éloigne de nous, selon que nous recevons l'influx de sa bonté ou que nous nous y dérobons.

Article 2 : Être immuable est-il propre à Dieu ?

Objections : 1. Il semble que non, car Aristote dit dans la Métaphysique : « Il y a de la matière dans tout ce qui est mobile » ; or il y a des substances créées, comme les anges et les âmes, qui, aux yeux de certains, sont dépourvues de matière. Donc l'immutabilité n'est pas propre à Dieu.

2. Tout ce qui se meut, se meut en vue d'une fin ; donc ce qui a déjà obtenu sa fin ultime n'a pas à se mouvoir et ne se meut pas. Or il y a des créatures, qui sont parvenues à leur fin ultime, tels tous les bienheureux. Il y a donc des créatures immuables.

3. Tout ce qui est mobile est variable. Mais les formes d'existence sont invariables. Il est dit en effet au Livre des Six Principes que « la forme consiste en une simple et invariable essence ». Donc l'immutabilité n'est pas le propre de Dieu seul.

En sens contraire, S. Augustin écrit : « Dieu seul est immuable ; les choses qu'il a faites, venant du néant, sont mobiles. »

Réponse : Dieu seul est immuable au sens absolu, et toute créature est mobile en quelque manière. Il faut savoir en effet qu'un être peut être dit mobile de deux façons : soit par une potentialité qui est en lui ; soit par une puissance qui est dans un autre. Car si toutes les créatures, avant d'exister, étaient possibles, ce n'était pas à l'égard d'une puissance créée, puisque rien de créé n'est éternel, mais à l'égard de la seule puissance divine, en ce sens que Dieu pouvait les amener à l'existence. Et de même que c'est en vertu de son seul vouloir qu'il les fait être, de même c'est par son vouloir qu'il les conserve dans l'être : en effet, Dieu ne les conserve pas dans l'être autrement qu'en leur donnant l'être continûment, de sorte que s'il lui soustrayait son action, aussitôt, comme l'observe S. Augustin, toutes les créatures seraient réduites à rien. Ainsi donc, comme il était au pouvoir du créateur que les choses fussent, alors qu'elles n'étaient pas encore en elles-mêmes, ainsi est-il au pouvoir du Créateur, quand elles sont en elles-mêmes, qu'elles ne soient plus. Elles sont donc toutes mobiles en raison de la puissance qui est en un autre, Dieu, puisque par lui elles ont pu être produites à partir du néant à l'être, et elles peuvent être, à partir de l'être, réduites au néant.

Si l'on dit, maintenant, qu'une chose est mobile en raison d'une puissance qui est en elle, ainsi encore, d'une certaine manière, toute créature est mobile. On peut distinguer en effet dans la créature une double puissance, active et passive. Or j'appelle puissance passive celle selon laquelle une réalité est en puissance à sa perfection : soit celle qui consiste à être, soit celle que lui procure l'obtention de sa fin. Donc si l'on pense à la mutabilité selon la puissance à être, alors la mutabilité n'affecte pas toutes les créatures, mais seulement celles en lesquelles la puissance à être qui s'y trouve contenue est compatible avec leur non-être. Aussi dans les corps inférieurs y a-t-il mutabilité et quant à l'être substantiel lui-même, parce que leur matière peut être tout en étant privée de leur forme substantielle ; et en outre il y a là mutabilité quant à l'être accidentel, s'il s'agit d'un accident dont le sujet tolère la privation : ainsi ce sujet, l'homme, peut n'être pas blanc ; il peut donc passer du blanc à une couleur différente. Au contraire, s'il s'agit d'un accident résultant dans le sujet de ses principes essentiels, la privation de cet accident n'est pas compatible avec l'existence du sujet, et il s'ensuit que ce sujet ne peut pas varier quant à cet accident-là : par exemple, la neige ne peut pas devenir noire.

Dans les corps célestes, la matière n'est pas compatible avec la privation de forme ; car la forme actualise toute la potentialité de la matière ; c'est pourquoi les corps célestes ne sont pas soumis au changement quant à leur substance ; mais ils peuvent changer de lieu, parce que l'intégrité du sujet est compatible avec la privation de tel ou tel lieu.

Enfin, les substances incorporelles, parce qu'elles sont formes subsistantes, et que néanmoins elles sont, à l'égard de leur être, dans la relation de la puissance à l'acte, sont incompatibles avec une privation de cet acte ; car l'être est consécutif à la forme, et rien n'est dissous, sinon en

perdant sa forme. Aussi, dans la forme même, il n'y a pas de puissance au non-être, et c'est pourquoi ces substances-là sont immuables et invariables quant à leur être, ainsi que Denys l'affirme : « Les substances intellectuelles créées sont pures de toute génération et de toute altération, parce qu'elles sont spirituelles et immatérielles. » Cependant, il demeure en elles une double mobilité. D'abord, elles sont en puissance à leur fin et il y a ainsi en elles selon le libre choix possibilité de passer du bien au mal, comme dit S. Jean Damascène. Ensuite, elles varient à l'égard du lieu, selon que, douées d'un pouvoir fini, elles peuvent appliquer ce pouvoir en tels lieux auxquels auparavant elles n'atteignaient pas ; cela ne peut être attribué à Dieu dont la puissance emplit tout lieu, comme nous l'avons montré.

Ainsi donc, en toute créature on trouve une puissance de changement : que ce soit quant à l'être substantiel, comme dans les corps corruptibles ; que ce soit seulement quant au lieu, comme dans les corps célestes ; que ce soit par rapport à la fin ou par application de leur énergie à divers objets, comme chez les anges. De plus, cette fois universellement, les créatures sont toutes mobiles par rapport à la puissance du créateur, car il est en son pouvoir qu'elles soient, ou qu'elles ne soient pas. D'où il suit que Dieu, n'étant, lui, mobile d'aucune de ces manières, il lui est absolument propre d'être immuable.

Solutions : 1. Cette objection concerne les êtres qui changent quant à leur être substantiel ou accidentel, comme c'est le cas du mouvement dont s'occupent les philosophes.

2. Les anges, outre l'immutabilité quant à l'être, qui est un effet de leur nature, jouissent de l'immutabilité du choix libre, grâce à la puissance divine. Ils n'en demeurent pas moins changeants à l'égard du lieu.

3. Les formes sont dites invariables en ce sens qu'elles ne peuvent être elles-mêmes sujettes à variation ; mais elles sont soumises au changement en ce que le sujet change précisément par leur succession. Il est donc évident qu'elles changent conformément à ce qu'elles sont ; car elles ne sont pas des étants en ce sens qu'elles seraient elles-mêmes sujets de l'être, mais en ce sens que quelque chose est par elles.

### **QUESTION 10 : L'ÉTERNITÉ DE DIEU**

Six questions : 1. Qu'est-ce que l'éternité ? 2. Dieu est-il éternel ? 3. Est-il propre à Dieu d'être éternel ? 4. L'éternité diffère-t-elle du temps ? 5. La différence entre l'aevum et le temps. 6. Y a-t-il un seul aevum, comme il y a un seul temps et une seule éternité ?

Article 1 : Qu'est-ce que l'éternité ?

Objections : 1. Il semble qu'on ne puisse admettre la définition de Boèce : « L'éternité est la possession toute à la fois et parfaite d'une vie sans terme. » En effet, « sans terme » est une expression négative. Mais la négation n'entre dans la définition que de réalités déficientes, ce qui ne convient pas à l'éternité. On ne doit donc pas introduire « sans terme » dans la définition de l'éternité.

2. L'éternité signifie une certaine durée. Mais la durée regarde l'être plutôt que la vie. Donc on ne devait pas parler de « vie », mais d'« être » dans la définition de l'éternité.

3. On appelle « tout » ce qui a des parties. Or, cela ne convient pas à l'éternité, puisqu'elle est simple. Il ne convient donc pas de la dire « toute ».

4. Plusieurs jours ou plusieurs siècles ne peuvent être simultanés. Pourtant on parle de plusieurs jours et de plusieurs siècles dans l'éternité. Ainsi Michée (5, 1) : « Ses origines remontent aux jours d'éternité », et la lettre aux Romains (16, 25) : « ... Révélation d'un mystère enveloppé de silence aux siècles éternels. » Donc l'éternité n'est pas « toute à la fois ».

5. Le « tout » et le « parfait » sont synonymes. Ajouter « parfaite » à « toute » était donc superflu.

6. La « possession » ne concerne pas la durée. Or, l'éternité est une durée. Elle n'est donc pas une possession.

Réponse : Nous ne pouvons nous élever à la connaissance des choses simples que par le moyen des choses composées ; ainsi nous ne pouvons nous faire une idée de l'éternité qu'à partir du temps. Or, le temps n'est autre chose que « le nombre du mouvement selon l'ordre de l'avant et de l'après ». En effet, étant donné que dans tout mouvement il y a une succession, une partie après l'autre, quand nous nombrons l'avant et l'après dans le mouvement, nous percevons le temps, qui n'est rien d'autre que la numération de l'avant et de l'après du mouvement. Mais, en ce qui est sans mouvement, et qui est toujours de la même manière, on ne peut pas distinguer un avant et un après. Donc, comme la raison de temps consiste dans la numération de l'avant et de l'après dans le mouvement, ainsi appréhender l'uniformité en ce qui est complètement étranger au mouvement, c'est saisir la raison d'éternité.

En outre, on dit mesurées par le temps les choses qui ont un commencement et une fin dans le temps, ainsi qu'il est dit dans la Physique d'Aristote. Et la raison en est qu'à tout ce qui se meut on peut assigner un certain commencement et un certain terme. Mais ce qui est absolument immuable n'a pas de succession et ne peut avoir davantage de commencement ni de fin.

Ainsi donc, l'éternité se fait reconnaître à ces deux caractères : Tout d'abord, ce qui est dans l'éternité est sans terme, c'est-à-dire sans commencement et sans fin, « terme » se rapportant à l'un et à l'autre. En second lieu, l'éternité elle-même ne comporte pas de succession, existant toute à la fois.

Solutions : 1. Nous avons coutume de définir négativement les choses simples, comme on dit du point : c'est ce qui n'a pas de parties. Ce n'est pas que la négation appartienne à l'essence de ces choses ; c'est parce que notre esprit, qui appréhende d'abord le composé, ne vient à la connaissance des choses simples qu'en écartant d'eux la composition.

2. Ce qui est vraiment éternel n'est pas seulement étant, il est aussi vivant ; et, le « vivre » s'étend d'une certaine manière à l'opération, ce qui n'est pas vrai de l'être. Or, le progrès de la durée semble concerner l'opération plus que l'être ; et c'est pourquoi le temps se définit : le nombre du mouvement.

3. L'éternité est dite « toute à la fois », non parce qu'elle a des parties, mais parce que rien ne lui manque.

4. De même que Dieu, alors qu'il est incorporel, reçoit métaphoriquement dans l'Écriture des noms de réalités corporelles, ainsi l'éternité existant « toute à la fois » reçoit des noms qui désignent la succession temporelle.

5. Dans le temps, il y a deux choses à considérer : le temps lui-même, qui est successif ; et l'instant, essentiellement imparfait. C'est pourquoi la définition de l'éternité dit qu'elle est « toute à la fois » pour exclure le temps, et « parfaite » pour exclure l'instant.

6. Ce qui est possédé, on le tient fermement et tranquillement. C'est donc pour signifier l'immutabilité et l'indéfectibilité de l'éternité qu'on a choisi le terme « possession ».

Article 2 : Dieu est-il éternel ?

Objections : 1. Il semble que non, car rien qui soit fait ne peut être dit de Dieu. Or, l'éternité est quelque chose de fait, si l'on en croit ces paroles de Boèce : « L'instant qui court fait le temps ; l'instant qui demeure fait l'éternité. » De son côté S. Augustin dit : « Dieu est l'auteur de l'éternité. »

2. Ce qui est avant l'éternité et ce qui est après elle n'est pas à la mesure de l'éternité. Or, selon le Livre des Causes, « Dieu est avant l'éternité » ; et selon l'Exode (15, 18 Vg), il est aussi après l'éternité, puisqu'il est dit : « Le Seigneur régnera éternellement et au-delà. »

3. L'éternité est une certaine mesure, une mesure de durée. Mais il ne convient pas à Dieu d'être mesuré. Il ne lui convient donc pas d'être éternel.

4. Dans l'éternité il n'y a ni présent, ni passé, ni futur, puisqu'elle est « toute à la fois » comme on l'a dit. Mais l'Écriture emploie, pour parler de Dieu, des verbes au présent, au passé et au futur. Donc Dieu n'est pas éternel.

En sens contraire, on dit dans le Symbole de S. Athanase : « Éternel est le Père, éternel est le Fils, éternel est le Saint-Esprit. »

Réponse : Selon sa raison formelle, l'éternité est consécutive à l'immutabilité, comme le temps est consécutif au mouvement, ainsi que nous venons de le voir. Aussi, puisque Dieu est absolument immuable, il lui appartient absolument aussi d'être éternel. Et non seulement il est éternel, mais il est son éternité, alors que nulle autre chose n'est sa propre durée, n'étant pas son être. Dieu, au contraire, est son être parfaitement simple, et c'est pourquoi, de même qu'il est sa propre essence, il est aussi son éternité.

Solutions : 1. Quand on dit que le présent immobile fait l'éternité, c'est selon notre façon de concevoir. De même que la perception du temps en concevant que le présent s'écoule, est causée en nous par la perception de l'écoulement de l'instant, ainsi l'idée de l'éternité est causée en nous lorsque nous concevons un instant immobile. Quant à ce que dit S. Augustin, que « Dieu est l'auteur de l'éternité », il faut l'entendre d'une éternité participée ; car Dieu communique son éternité à certains êtres, comme il leur communique son immutabilité.

2. Cela résout la deuxième objection. Car s'il est dit que Dieu est avant l'éternité, cela s'entend de l'éternité telle qu'elle est communiquée aux substances immatérielles. Aussi est-il écrit au même livre que « l'intelligence est égalée à l'éternité » 1. Quant au texte de l'Exode : « Dieu régnera pour l'éternité et au-delà », il faut savoir que « éternité » est pris ici pour « un siècle », comme le porte une autre version. Ainsi donc Dieu règne au-delà de l'éternité, parce qu'il dure au-delà de tout siècle, c'est-à-dire au-delà de toute durée déterminée, car les siècles ne sont qu'une période, selon Aristote.

Ou bien, on dit que Dieu règne au-delà de l'éternité parce que, même si quelque chose existait toujours (par exemple le mouvement du ciel pour certains philosophes), Dieu régnerait encore au-delà, en tant que son règne est tout entier simultané.

3. L'éternité n'est pas autre chose que Dieu lui-même. Quand on dit qu'il est éternel, on n'entend donc pas qu'il soit mesuré de quelque manière ; mais la notion de mesure est introduite ici à cause de notre façon de concevoir.

4. On applique à Dieu des verbes de divers temps selon que son éternité inclut tous les temps, mais non parce qu'il changerait selon le présent, le passé et le futur.

Article 3 : Est-il propre à Dieu d'être éternel ?

Objections : 1. Il semble que l'éternité ne soit pas réservée à Dieu seul, car on lit dans Daniel (12, 3 Vg) : « Ceux qui enseignent la justice à la multitude resplendiront comme les étoiles dans des éternités perpétuelles. » Il n'y aurait pas plusieurs éternités si Dieu seul était éternel.

2. Il est dit dans S. Matthieu (25, 41) : « Allez, maudits, au feu éternel. » Donc Dieu n'est pas le seul éternel.

3. Tout ce qui est nécessaire est éternel ; or il y a beaucoup de choses nécessaires : par exemple les principes de la démonstration et toutes les propositions démonstratives.

En sens contraire, S. Augustin écrit : « Il n'y a que Dieu qui n'ait pas de commencement » ; or ce qui a un commencement n'est pas éternel.

Réponse : Il faut dire que l'éternité, entendue en son sens propre et véritable, se trouve en Dieu seul. Car l'éternité est une conséquence de l'immutabilité, comme il est évident d'après ce qui précède. Or, Dieu seul est absolument immuable, ainsi qu'on l'a montré, Toutefois, dans la mesure où ils reçoivent de lui l'immutabilité, certains êtres participent à ce titre de son éternité.

Certains tiennent donc de Dieu l'immutabilité en ce qu'ils ne cessent jamais d'être, et c'est en ce sens qu'il est dit de la terre dans l'Écclésiaste (1, 4 Vg) : « Éternellement elle demeure. » Également certaines choses, dans l'Écriture, sont dites éternelles en raison de leur durée, bien qu'elles soient corruptibles : c'est ainsi que dans le Psaume (75, 5 Vg) il est question « de montagnes éternelles ». Et dans le Deutéronome (33,15 Vg), on parle même des « fruits des collines éternelles ». D'autres êtres participent plus largement à l'éternité de Dieu, étant exempts de toute mutabilité selon l'être et, en outre, selon l'opération, comme les anges et les bienheureux qui jouissent du Verbe. Car, à l'égard de cette vision du Verbe, il n'y a pas chez les saints de pensées successives, ainsi que l'explique S. Augustin. Aussi, ceux qui voient Dieu sont-ils dits, dans l'Évangile, posséder la vie éternelle, d'après ces paroles en S. Jean (17, 3) : « La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul Dieu véritable. »

Solutions : 1. Quand on parle de plusieurs éternités, c'est par allusion à tous ceux qui participent de l'éternité par la contemplation de Dieu.

2. Le feu de l'enfer est dit éternel uniquement parce qu'il n'a pas de fin. Il y a cependant, chez les damnés, des changements consécutifs à leurs peines elles-mêmes, selon ces paroles de Job (24, 19 Vg) : « Ils passeront de l'eau des neiges à une chaleur intolérable. » D'où l'on voit que dans l'enfer il n'y a pas de vraie éternité, mais plutôt une durée temporelle ; et c'est ce qu'exprime le Psaume (81, 16 Vg) en ces termes : « Leur temps s'étendra dans les siècles. »

3. Le nécessaire n'est qu'un mode de la vérité ; or, le vrai, selon le Philosophe, est « dans l'intelligence ». Donc, le vrai et le nécessaire, s'ils sont éternels, le sont comme existant dans une intelligence éternelle, qui est uniquement l'intelligence divine. Il ne s'ensuit donc pas qu'il y ait, en dehors de Dieu, quelque chose d'éternel.

Article 4 : L'éternité diffère-t-elle du temps ?

Objections : 1. Il semble que l'éternité ne soit pas autre chose que le temps. Car il est impossible à deux mesures de durée de coexister, à moins que l'une soit une partie de l'autre ; ainsi deux jours, deux heures, n'existent pas simultanément ; mais le jour et l'heure sont simultanés parce que l'heure est une partie du jour. Or, l'éternité et le temps sont simultanés, et l'un et l'autre comportent, chacun à sa manière, ce caractère d'être une mesure de durée. Comme ce n'est pas l'éternité qui fait partie du temps, car elle le déborde et l'inclut, il semble donc que le temps soit une partie de l'éternité, et non autre chose qu'elle.

2. Le Philosophe assure que l'instant temporel demeure le même dans tout le cours du temps. Mais la raison même d'éternité semble consister en cela qu'elle soit une même chose demeurant sans être divisée à travers tout le cours du temps. Donc l'éternité est l'instant temporel qui demeure. Mais l'instant du temps n'est pas autre chose substantiellement que le temps. Donc l'éternité n'est pas autre chose, substantiellement, que le temps.

3. De même que la mesure temporelle du mouvement mesure tous les mouvements de la nature, selon la Physique d'Aristote : ainsi semble-t-il que la mesure de durée du premier être soit la mesure de tous les êtres. Or l'éternité est la mesure du premier être, qui est l'être divin. Donc l'éternité est la mesure de tout être. Cependant, l'être des choses corruptibles est mesuré par le temps. Donc le temps est l'éternité même, ou quelque chose de l'éternité.

En sens contraire, l'éternité est « toute à la fois », alors que dans le temps il y a un avant et un après. Donc le temps et l'éternité ne sont pas identiques.

Réponse : Il est manifeste que le temps et l'éternité ne sont pas une même chose. Mais certains ont assigné pour cause à cette différence que l'éternité n'a ni commencement ni fin, alors que le temps a un commencement et une fin. Or cette différence est accidentelle et non essentielle. Car, à supposer que le temps ait toujours été et qu'il doive être toujours, selon le sentiment de ceux qui prêtent au ciel un mouvement sempiternel, il n'en resterait pas moins cette différence entre le temps et l'éternité, comme dit Boèce que l'éternité est toute à la fois, ce qui ne convient pas au temps, parce que l'éternité est la mesure de l'être permanent, et le temps la mesure du mouvement.

Toutefois, si la différence relevée par ces philosophes est référée non plus aux mesures de durée entre elles, mais à ce qu'elles mesurent, elle fournit un autre argument. En effet, cela seulement est mesuré par le temps qui a son commencement et sa fin dans le temps, comme il est dit dans la Physique d'Aristote. Si le mouvement du ciel durait toujours, le temps ne le mesurerait pas selon sa durée totale, puisque l'infini n'a pas de mesure, mais il en mesurerait chacun des cycles, lesquels ont tous un commencement et une fin dans le temps.

Cependant, des mesures elles-mêmes on peut encore tirer un autre argument, si l'on considère le commencement et la fin comme potentiels. En effet, à supposer que le temps dure toujours, on n'en pourrait pas moins, en en découpant des parties, marquer dans le temps un commencement et une fin, comme lorsque nous disons : le commencement et la fin du jour, ou de l'année. Or, cela ne peut se faire pour l'éternité.

Mais ces différences sont des conséquences de la différence essentielle et fondamentale, à savoir que l'éternité est « toute à la fois », et non pas le temps.

Solutions : 1. Cet argument serait recevable si le temps et l'éternité étaient des mesures homogènes, ce qui manifestement n'est pas, si l'on considère ce que mesurent le temps et l'éternité.

2. L'instant du temps demeure le même réellement dans tout le cours du temps, mais il change notionnellement. Car, l'instant du temps est au mobile ce que le temps est au mouvement. Or le mobile demeure réellement le même dans tout le cours du temps, mais il change notionnellement, étant ici, puis là, et c'est cette succession qui est le mouvement. De la même manière, le flux de l'instant, selon qu'il change notionnellement, c'est le temps. Or, l'éternité demeure la même et réellement, et notionnellement. Aussi l'éternité n'est-elle pas l'instant du temps.

3. De même que l'éternité est la mesure propre de l'être même, ainsi le temps est-il la mesure propre du mouvement. Donc, selon qu'un être s'écarte de l'immobilité propre à l'être et se trouve soumis au changement, il s'écarte de l'éternité et il est soumis au temps. Donc l'être des choses corruptibles, étant changeant, n'est pas mesuré par l'éternité, mais par le temps. En effet, le temps mesure non seulement ce qui change actuellement, mais ce qui est soumis au changement. Aussi ne mesure-t-il pas seulement le mouvement, mais aussi le repos, qui affecte ce qui, fait pour se mouvoir, ne se meut pas actuellement.

Article 5 : La différence entre l'aevum et le temps

Objections : 1. Il semble que l'aevum ne soit pas différent du temps ; car d'après S. Augustin : « Dieu meut la créature spirituelle dans le temps ». Or, on appelle aevum la mesure des substances spirituelles. Donc le temps ne diffère pas de l'aevum.

2. Ce qui définit le temps, c'est qu'il ait un avant et un après ; ce qui définit l'éternité, c'est qu'elle soit toute à la fois, comme on l'a vu. Mais l'aevum n'est pas l'éternité, puisque

l'Ecclésiastique (1,1) dit que la Sagesse éternelle est « avant l'aevum ». Donc l'aevum n'est pas simultanée, mais il a un avant et un après, comme le temps, avec lequel il ne fait donc qu'une seule chose.

3. Si dans l'aevum il n'y a pas d'avant et d'après, il s'ensuit que, pour les créatures mesurées par l'aevum, il n'y a pas de différence entre être, avoir été, devoir être. Comme il est impossible que ces créatures n'aient pas été, il serait impossible également qu'elles ne soient pas dans le futur, ce qui est faux, puisque Dieu peut les réduire à néant.

4. Puisque les étants mesurés par l'aevum ont une durée infinie devant eux, à partir de leur venue à l'être, si l'aevum est tout à la fois, il s'ensuit que quelque chose de créé est infini en acte, ce qui est impossible. L'aevum ne diffère donc pas du temps.

En sens contraire, Boèce dit : « C'est toi (Seigneur) qui fais partir le temps de l'aevum. »

Réponse : L'aevum diffère du temps et de l'éternité, comme tenant le milieu entre eux. Et quelques-uns leur assignent cette différence : l'éternité n'a ni commencement ni fin ; l'aevum a un commencement et n'a pas de fin ; le temps a un commencement et une fin. Mais, on l'a déjà dit, cette différence est accidentelle ; car, alors même que les étants mesurés par l'aevum auraient toujours été et devraient être toujours, comme quelques-uns le supposent, et quand même ils périraient un jour, ce qui est au pouvoir de Dieu, même en ce cas, l'aevum se distinguerait de l'éternité et du temps.

D'autres assignent la différence suivante : l'éternité n'a ni avant ni après ; le temps a un avant et un après, comportant commencement et vieillissement ; l'aevum a un avant et un après, mais sans commencement ni vieillissement. Mais cette position est contradictoire. La contradiction est manifeste si commencement et vieillissement sont référés à la durée elle-même ; car l'avant et l'après ne pouvant être simultanés, si l'aevum a un avant et un après, il est inévitable que l'un se retirant, l'autre arrive comme quelque chose de nouveau, et ainsi il y aura commencement dans l'aevum aussi bien que dans le temps. Si ces termes se réfèrent non aux mesures, mais aux choses mesurées, la conclusion est encore inadmissible. Car si la chose temporelle est vieillie par le temps, c'est parce qu'elle a un être soumis au changement, et c'est la mutabilité du mesuré qui introduit dans la mesure l'avant et l'après, comme on le voit dans la Physique d'Aristote. Si le sujet de l'aevum n'est susceptible ni de vieillir ni de commencer, ce sera donc parce que son être est immuable. Donc sa mesure de durée n'aura ni avant ni après.

Voici donc ce qu'il faut dire. L'éternité étant la mesure de l'être permanent, ce par quoi une chose s'écarte de la permanence dans l'être, est ce par quoi elle s'éloigne de l'éternité. Or, il est des créatures qui s'écartent de la permanence d'être en ce que leur être est sujet à changement ou même consiste en un changement, et ces créatures-là sont mesurées par le temps ; c'est le cas de tout mouvement, et c'est le cas de l'être même des choses corruptibles. D'autres créatures s'éloignent moins de la permanence de l'être, car leur être ne consiste pas en un changement et n'est pas sujet à changement ; toutefois, à leur être immuable est conjoint un changement soit actuel, soit potentiel. C'est ce qu'on voit dans les corps célestes, dont l'être substantiel est immuable, mais qui concilient cette immutabilité avec le changement local. De même, les anges ont un être immuable et à la fois sont mobiles selon l'élection, du moins du fait de leur nature, et aussi variables dans leurs pensées, leurs affections et les rapports qu'ils entretiennent, à leur manière, avec différents lieux. C'est pourquoi ces étants sont mesurés par l'aevum, intermédiaire entre l'éternité et le temps. Quant à l'être dont l'éternité est la mesure, il n'est ni variable en lui-même, ni associé à aucune espèce de variation. Ainsi donc, le temps comporte l'avant et l'après ; l'aevum n'a pas d'avant et d'après, mais l'avant et l'après peuvent l'accompagner ; enfin l'éternité n'a pas l'avant et l'après et ne les admet en aucune manière.



Solutions : 1. Les créatures spirituelles, si on envisage leurs affections et leurs pensées qui sont soumises à la succession, ont pour mesure le temps. Aussi, en ce même endroit, S. Augustin explique-t-il que « être mû dans le temps » c'est être mû par ses affections. Quant à l'être naturel des créatures spirituelles, il est mesuré par l'aevum. S'il s'agit de leur vision glorieuse, elles participent à l'éternité.

2. L'aevum est tout à la fois, mais il ne se confond pas pour cela avec l'éternité, parce qu'il est compatible avec l'avant et l'après.

3. Dans l'être même de l'ange, considéré en lui-même, il n'y a pas de différence entre l'avant et l'après, mais uniquement quant aux changements qui s'y adjoignent. Seulement, quand nous disons : l'ange est, a été, ou sera, une différence existe dans notre esprit, qui ne peut saisir l'être angélique que par comparaison avec les divers éléments du temps. Dès lors ce même esprit, quand il dit : l'ange est, ou l'ange a été, entend quelque chose d'incompatible avec l'affirmation contraire, même au regard de la toute-puissance divine. Mais quand il dit : l'ange sera, il n'entend pas encore un fait réel. Aussi, puisque l'être ou le non-être de l'ange dépend de la puissance divine, Dieu peut faire, absolument parlant, que l'être de l'ange ne soit pas à l'avenir ; mais il ne peut pas faire que cet être ne soit pas quand il est, ni qu'il n'ait pas été après qu'il fut.

4. L'aevum est infini en ce sens qu'il n'est pas épuisé par le temps. Or, qu'un être créé soit infini parce qu'il n'est pas limité par un autre être, cela n'est pas contradictoire.

Article 6 : Y a-t-il un seul aevum, comme il y a un seul temps et une seule éternité ?

Objections : 1. Il semble qu'il n'y ait pas qu'un seul aevum. On lit en effet dans le 3<sup>o</sup> livre apocryphe d'Esdras (4,40) : « La majesté et la puissance des aevum est chez toi, Seigneur. »

2. Pour des genres divers, il y a diverses mesures. Mais certains êtres soumis à l'aevum appartiennent au genre des corps : les corps célestes ; d'autres sont des substances spirituelles : les anges. Il n'y a donc pas qu'un seul aevum.

3. « Aevum » est un nom de durée : donc tout ce qui a un seul aevum a aussi une seule durée. Or, cela ne peut pas se dire de tous les êtres soumis à l'aevum ; car il en est parmi eux qui viennent à l'être après d'autres comme c'est évident surtout en ce qui concerne les âmes humaines.

4. Des êtres indépendants les uns des autres ne semblent pas avoir une même mesure de durée. En effet, si toutes les choses temporelles nous paraissent sujettes d'un même temps, c'est parce qu'il y a un premier mouvement qui est d'une certaine manière cause de tous les autres, et auquel s'applique d'abord la mesure du temps. Mais les êtres soumis à l'aevum ne dépendent pas les uns des autres ; par exemple un ange n'est pas la cause d'un autre ange. Ils n'ont donc pas un aevum commun.

En sens contraire, l'aevum est plus simple que le temps, il est plus proche de l'éternité ; or, le temps est un. Donc, à plus forte raison, l'aevum.

Réponse : Il y a deux opinions à ce sujet. Pour certains, l'aevum est un ; pour d'autres, il est multiple. Pour découvrir où se trouve le plus de vérité, il faut considérer la cause de l'unité du temps ; car nous parvenons à connaître les réalités spirituelles par le moyen des corporelles.

Certains disent qu'il y a un seul temps pour toutes les choses temporelles, pour cette raison qu'il y a un seul nombre pour toutes les choses nombrées, puisque, d'après Aristote, le temps est le nombre du mouvement. Mais cela ne suffit pas ; car si le temps est un nombre, ce n'est pas comme abstrait, hors de ce qui est nombré, mais comme immanent dans ce qu'il nombre ; sans cela le temps ne serait pas continu : dix aunes de drap ne tirent pas leur continuité du nombre dix, mais du drap ainsi nombré. Or, le nombre concret, immanent aux choses, n'est pas le même pour tous, il se diversifie avec les choses.

C'est pourquoi d'autres assignent, comme cause de l'unité du temps, l'unité de l'éternité, principe de toute durée. Aussi, toutes les durées sont une durée unique si l'on considère leur principe ; et elles sont multiples si l'on considère la diversité des choses qui tiennent leur durée de l'influx du premier principe. Enfin, d'autres assignent, comme cause de l'unité du temps, la matière première, premier sujet du mouvement dont le temps est la mesure. Mais, semble-t-il, aucune de ces deux réponses n'est satisfaisante. Car les choses qui sont unes par leur principe ou par leur sujet, surtout quand il s'agit d'un principe et d'un sujet lointains, ne sont pas une seule chose purement et simplement, mais seulement à certains égards.

La vraie raison de l'unité du temps, c'est l'unité du mouvement premier, mouvement qui, étant le plus simple de tous, mesure tous les autres, comme il est dit dans la Métaphysique d'Aristote. Ainsi donc, le temps, comparé à ce mouvement premier, n'est pas à son égard dans l'unique relation de mesure à chose mesurée, mais aussi d'accident à sujet, et c'est ainsi qu'il en reçoit l'unité. Au contraire, avec les autres mouvements, le temps n'entretient que la relation de mesure à chose mesurée. Aussi ne se multiplie-t-il pas avec ces mouvements, car une mesure unique, dès lors qu'elle est séparée, suffit à un nombre indéfini d'objets.

Ceci posé, il faut savoir encore qu'au sujet des substances spirituelles, on a formulé deux opinions. D'aucuns ont pensé avec Origène que toutes ces substances procédaient de Dieu dans une quasi-égalité, ou tout au moins que c'était le cas de beaucoup d'entre elles, comme quelques-uns l'ont affirmé. D'autres ont dit qu'elles procédaient de Dieu par degrés et dans un certain ordre. Telle semble être l'opinion de Denys, puisqu'il dit qu'entre les substances spirituelles, il en est de premières, d'intermédiaires et d'ultimes, fût-ce dans une même hiérarchie angélique. Selon la première de ces opinions, on devrait forcément supposer plusieurs aevum puisque plusieurs êtres soumis à l'aevum seraient premiers et égaux. D'après la seconde, il faut dire que l'aevum est unique : car tout être ayant pour mesure ce qu'il y a de plus simple et de premier dans son ordre, ainsi que le dit Aristote, l'être de toutes les substances soumises à l'aevum doit avoir pour mesure l'être de la première d'entre elles, qui est d'autant plus simple qu'elle précède les autres. Cette seconde opinion étant la mieux fondée, comme on le montrera plus loin, nous admettons quant à présent qu'il n'y a qu'un seul aevum.

Solutions : 1. On ne saurait opposer à cette solution le langage de l'Écriture ; car le mot aevum y est pris souvent comme synonyme de siècle, mot qui désigne une phase de la durée d'une chose. Dès lors, il y a pluralité d'aevum comme il y a pluralité de siècles.

2. Bien que les corps célestes et les créatures spirituelles diffèrent génériquement en nature, ils ont ceci de commun qu'ils ont un être immuable, et c'est pour cela qu'ils sont mesurés par l'aevum.

3. Les choses temporelles ne naissent pas toutes en même temps, et cependant leur temps est unique, à cause du mouvement premier dont le temps est la mesure. De même toutes les choses soumises à l'aevum bien qu'elles ne viennent pas à l'être toutes à la fois, sont mesurées par un seul aevum, en raison de la première d'entre elles.

4. Pour que plusieurs objets soient mesurés par l'un d'entre eux, il n'est pas nécessaire que celui-là soit cause de tous les autres, il suffit qu'il soit le plus simple.

### **QUESTION 11 : L'UNITÉ DE DIEU**

1. Est-ce que « un » ajoute quelque chose à « étant » ? 2. Y a-t-il opposition entre l'un et le multiple ? 3. Dieu est-il un ? 4. Dieu est-il le plus un de tous les étants ?

Article 1 : Est-ce que « un » ajoute quelque chose à « étant » ?

Objections : 1. Il semble que « un » ajoute quelque chose à « étant », car tout ce qui se range dans un genre déterminé fait addition à « étant », dont la notion est commune à tous les genres. Or, l'un appartient à un genre déterminé, puisqu'il est principe du nombre, qui lui-même est une espèce de la quantité.

2. Ce qui divise une perfection commune ne peut le faire qu'en y ajoutant. Or, étant est divisé par l'un et le multiple. Donc l'un ajoute quelque chose à l'être.

3. Si l'« un » n'ajoutait rien à « étant », on dirait la même chose en disant d'un sujet qu'il est ou qu'il est un. Mais dire d'un étant qu'il est, c'est une tautologie. Dire qu'il est un serait donc une tautologie, ce qui est faux. Il faut donc que « un » ajoute à « étant ».

En sens contraire, Denys écrit : « Il n'est rien, parmi les choses qui existent, qui ne participe à l'un. » Cela ne serait pas, si « un » ajoutait à « étant » car cela en restreindrait la notion. Donc on n'obtient pas le « un » en ajoutant à « étant ».

Réponse : Ce n'est pas quelque chose que « un » ajoute à « étant », c'est seulement la négation de la division : en effet, « un » ne signifie rien d'autre que l'étant indivis. Il en ressort que étant et un sont convertibles. En effet, tout être est simple, ou composé. Ce qui est simple est indivis à la fois en acte et en puissance. Tandis que ce qui est composé n'a pas l'être tant que ses parties sont divisées, mais seulement lorsqu'elles constituent et forment le composé lui-même. Il est donc manifeste que l'être de n'importe quelle chose repose sur l'indivision de cette chose. Et de là vient que toute chose, comme elle conserve son être, conserve aussi son unité.

Solutions : 1. Certains, pensant que l'un qui est convertible avec l'étant est identique à l'un principe du nombre, se sont divisés à partir de là en positions contraires. Pythagore et Platon se rendant compte que l'un convertible avec l'étant n'ajoute à l'étant rien de positif, mais signifie la substance même de l'étant en tant qu'elle est indivise ont estimé qu'il en va de même pour l'un qui est le principe du nombre. Et parce que le nombre est composé d'unités, ils ont cru que les nombres étaient les substances mêmes de toutes choses. A l'opposé, Avicenne, considérant que l'un principe du nombre ajoute quelque chose de positif à la substance de l'étant (sans quoi le nombre, composé d'unités, ne serait pas une espèce de la quantité), crut que l'un convertible avec l'étant ajoute quelque chose de positif à la substance de l'étant, comme être blanc ajoute à homme. Mais cela est évidemment faux. Car chaque chose est une en raison de sa propre substance. En effet, si elle était une par quelque autre chose, comme cette chose aurait son unité elle aussi, il faudrait en expliquer l'unité par une chose nouvelle, et l'on irait ainsi à l'infini. On doit donc s'arrêter au début, et dire que l'un convertible avec l'étant n'ajoute à l'étant rien de positif, mais que l'un principe du nombre ajoute à l'étant un accident appartenant au genre quantité.

2. Rien n'empêche que ce qui est divisé sous un certain rapport soit indivis sous un autre ; ainsi ce qui est divisé quant au nombre peut être indivis quant à l'espèce, et il arrive ainsi que quelque chose soit un d'une certaine façon, et d'une autre façon, multiple. Toutefois, si cet être est indivis purement et simplement, soit parce qu'il est indivis selon ce qui touche à l'essence, bien que divisé quant à ce qui ne lui est pas essentiel, comme un même sujet affecté de divers accidents ; ou bien parce qu'il est indivis en acte et divisé seulement en puissance, comme ce qui forme un tout mais qui a plusieurs parties : alors, l'étant dont on parle sera un purement et simplement, et multiple à un certain point de vue. Si au contraire un être est indivis à certains égards et divisé purement et simplement à savoir parce qu'il est divisé selon l'essence et n'est indivis que notionnellement, ou bien selon le principe ou la cause, on aura multiplicité pure et simple, et unité à un certain point de vue ; tel est le cas des choses qui sont multiples numériquement et unes selon l'espèce ou la cause. Ainsi donc, l'être est bien divisé par l'un et le multiple, comme

par ce qui est un purement et simplement, et multiple à certains égards. Car le multiple lui-même ne saurait être compris dans l'étant si, d'une certaine manière, il n'était pas rangé dans l'un. C'est pourquoi Denys écrit : « Il n'est pas de multitude qui ne participe aussi de l'un. Mais ce qui est multiple en raison de ses parties est un en tant que tout ; ce qui est multiple par les accidents est un par le sujet ; ce qui est plusieurs par le nombre est un par l'espèce ; ce qui forme plusieurs espèces est un par le genre, et ce qui est l'effet de multiples dérivations est un par son principe. »

3. Il n'y a pas tautologie à dire que l'être est un, parce que « un » ajoute notionnellement quelque chose à « étant ».

Article 2 : Y a-t-il opposition entre l'un et le multiple ?

Objections : 1. Il semble qu'ils ne s'opposent pas ; car une chose opposée à une autre ne peut lui être attribuée ; or, on attribue l'unité même à la multitude, comme on vient de le voir ; donc elles ne s'opposent pas.

2. L'opposé n'est pas constitué par son opposé. Mais l'un constitue la multitude. Donc il ne lui est pas opposé.

3. A un même terme il n'y a qu'un opposé. Or, à la multitude s'oppose le petit nombre. Donc l'un ne s'oppose pas à la multitude.

4. Si l'un s'oppose au multiple, il s'y oppose comme l'indivis au divisé, et par conséquent comme la privation à l'avoir. Or, cela ne convient pas semble-t-il ; car il s'ensuivrait que l'un présuppose la multitude et se définit par elle, alors que c'est la multitude qui se définit par l'un. Ce serait un cercle vicieux, là est l'inconvénient. Donc l'un et le multiple ne sont pas opposés.

En sens contraire, ceux-là sont opposés dont les raisons s'opposent. Or, la raison de l'un consiste dans l'indivisibilité, la raison du multiple, elle, comprend la division. Donc l'un et le multiple s'opposent.

Réponse : Il faut dire que l'un s'oppose à la multiplicité, mais de diverses manières. L'un principe du nombre s'oppose à la multitude qu'est le nombre, comme la mesure s'oppose au mesuré. En effet, l'un a raison de mesure première, le nombre étant la multitude mesurée par l'un, comme on le voit chez Aristote. Mais l'un convertible avec l'être, s'oppose à la multitude à la manière d'une privation, comme l'indivis s'oppose au divisé.

Solutions : 1. Aucune privation n'abolit l'être, parce que la privation est une négation dans un sujet, selon Aristote. Mais toute privation supprime de l'être. Et c'est pourquoi, quand il s'agit de l'étant lui-même, son universalité fait qu'une privation d'étant est fondée sur l'étant ; ce qui ne se produit pas quand il s'agit de la privation de formes particulières, comme la vue, la blancheur, etc. Ce qu'on dit ainsi de l'étant est vrai également de l'un et du bon, qui sont convertibles avec l'être ; car la privation du bien est toujours fondée sur quelque bien, et la privation de l'unité est encore fondée sur quelque un. De là vient que la multitude même est quelque chose d'un, que le mauvais est un certain bon, et le non-étant un certain étant. Ce n'est pas qu'un opposé soit attribué à son opposé ; car l'un est purement et simplement ce qu'on le dit être, l'autre à certains égards seulement. En effet, ce qui est de quelque façon, à savoir en puissance, n'est pas purement et simplement ce qu'on le dit être, ne l'étant pas en acte. Ou encore, ce qui est purement et simplement, parce qu'il est une substance, n'est pas, en quelque façon, c'est-à-dire selon tel être accidentel. Pareillement donc ce qui est bon à certains égards peut être mauvais purement et simplement, et aussi l'inverse. Et de même, ce qui est un absolument sera multiple à certains égards, et inversement.

2. Le tout est de deux sortes ; il y a le tout homogène, composé de parties semblables, et le tout hétérogène, dont les parties sont dissemblables. Un tout homogène est composé de parties en qui se trouve la forme d'être constitutive du tout, comme toute particule d'eau est de l'eau ; et ainsi

se forme le continu. Au contraire, dans un tout hétérogène, aucune partie n'a la forme du tout ; nulle partie d'une maison n'est une maison, et nulle partie de l'homme n'est un homme. Or, c'est de la sorte que la multitude est un tout. Donc, étant donné que ce qui est partie de la multitude, n'est pas lui-même multiple, si la multitude est composée d'unités, c'est comme la maison est composée de non-maisons. Ce n'est pas selon qu'elles sont opposées à elle en tant qu'indivises que ces unités constituent la multitude, mais selon qu'elles sont des étants : ainsi les parties d'une maison constituent la maison en tant qu'elles sont des matériaux, non en tant qu'elles sont des non-maisons.

3. Le mot plusieurs peut se prendre en deux sens : en un sens absolu, et là il s'oppose à l'un ; ou bien au sens où il signifie une certaine abondance, et c'est alors qu'il s'oppose à peu. Dans le premier sens, deux c'est plusieurs, non au second sens.

4. Il est vrai que l'un s'oppose à plusieurs, par mode de privation en tant que plusieurs, par définition, sont le résultat d'une division. Il faut donc que la division précède l'unité, non purement et simplement, mais selon la manière dont notre raison appréhende le réel. En effet, nous arrivons à la connaissance des êtres simples par celle des êtres composés ; c'est pourquoi nous définissons le point comme ce qui n'a pas de parties, ou comme le principe de la ligne. Et pourtant, même notionnellement, la multitude est consécutive à l'un, car notre intelligence ne saisit comme une multitude le résultat d'une division que parce qu'elle attribue l'unité à l'un et à l'autre des divisés. C'est pourquoi l'un entre dans la définition du multiple, non le multiple dans la définition de l'un. Quant à la division, elle tombe en notre intellect sous le coup de la négation de l'étant. Et ainsi ce qui tombe d'abord en notre intellect est l'étant ; deuxièmement, ceci que tel étant n'est pas tel autre étant, et c'est ainsi que nous appréhendons la division ; troisièmement l'un, et quatrièmement la multitude.

Article 3 : Dieu est-il un ?

Objections : 1. Il semble que Dieu ne soit pas un, puisqu'il est écrit (1 Co 8, 5) : « De fait, il y a beaucoup de dieux et beaucoup de seigneurs. »

2. L'unité principe du nombre ne peut être attribuée à Dieu, à qui l'on n'attribue aucune quantité. On ne peut davantage lui attribuer l'un convertible avec l'étant, parce qu'il comporte une privation, et que toute privation en Dieu serait une imperfection incompatible avec sa nature. On ne doit donc pas dire que Dieu est un.

En sens contraire, il est dit dans le Deutéronome (6, 4) : « Écoute, Israël, le Seigneur ton Dieu est un. »

Réponse : Que Dieu est un se démontre de trois manières. 1. En partant de sa simplicité. En effet, il est manifeste que ce qui donne à un étant singulier d'être le singulier qu'il est, n'est en aucune façon communicable à plusieurs. Certes ce qui fait que Socrate est un homme peut être communiqué à beaucoup d'autres ; mais ce qui fait de lui cet homme singulier n'appartient qu'à un seul. Donc, si Socrate était homme en raison de cela même qui fait de lui cet homme, de même qu'il ne peut y avoir plusieurs Socrate, il ne pourrait y avoir plusieurs hommes. Or, c'est cela qu'il faut dire de Dieu. La nature de Dieu est Dieu même, ainsi qu'on l'a fait voir. Il est donc Dieu par cela même qu'il est ce Dieu-ci. Il est donc impossible qu'il y ait plusieurs dieux.

2. A partir de l'infinité de sa perfection. On a montré plus haut que Dieu comprend en lui toute la perfection de l'être. On raisonne donc ainsi : s'il y avait plusieurs dieux, il faudrait qu'ils diffèrent entre eux. Donc, quelque chose se trouverait en l'un, qui ne se trouverait pas en l'autre. Et s'il en était ainsi, une certaine privation affecterait cet autre et il ne serait pas purement et simplement parfait. Il est donc impossible qu'il y ait plusieurs dieux. Et c'est pourquoi les

philosophes anciens eux-mêmes, comme contraints par la vérité, en affirmant un principe infini, ont affirmé qu'il était unique.

3. A partir de l'unité du monde. Tous les étants se montrent ordonnés entre eux, certains étant au service de quelques autres. Or, des choses diverses ne concourraient pas à un ordre unique si ce n'est par la vertu d'un ordonnateur unique. Une multitude, en effet, est assujettie à un ordre unique par un seul mieux que par plusieurs ; car c'est l'un qui est par soi cause de l'un, tandis que plusieurs ne sont cause de l'un que par accident, c'est-à-dire dans la mesure où ils sont un en quelque façon. Donc, comme, en général, ce qui est premier est le plus parfait et par soi, non par accident, il est nécessaire que ce qui est le premier ordonnateur de tous les étants, selon un ordre qui est unique, soit un. Et c'est Dieu.

Solutions : 1. L'Apôtre parle de plusieurs dieux selon l'erreur des païens, qui adoraient plusieurs dieux, prenant pour des dieux les planètes et les autres astres, ou même chacune des parties de ce monde. Aussi poursuit-il en disant : « Pour nous, il n'y a qu'un seul Dieu. »

2. On a raison de dire que l'un principe du nombre ne peut s'attribuer à Dieu, mais seulement aux êtres qui existent dans la matière. Car l'un, principe du nombre, est du genre des entités mathématiques, qui ne sont réalisées que dans la matière, tandis que, dans la raison, elles sont abstraites de la matière. Mais l'un, convertible avec l'étant, est un objet métaphysique, dont l'existence ne dépend pas de la matière. Et quoique il n'y ait aucune privation en Dieu, cependant, à cause de notre manière de concevoir, il ne peut être connu de nous autrement que par mode de privation et d'exclusion. Ainsi, rien n'empêche que nous formions à son sujet des propositions privatives, comme celles-ci : il est incorporel, il est infini. Et c'est de la même manière que nous disons : Il est un.

Article 4 : Dieu est-il le plus un de tous les étants ?

Objections : 1. Il ne semble pas. Car l'unité s'attribue à ce qui est privé de division. Mais la privation n'est pas susceptible de plus ou de moins. Dieu n'est donc pas plus un que tout autre être qui est un.

2. Rien n'est plus indivisible, semble-t-il, que ce qui est indivisible à la fois en acte et en puissance, comme sont le point et l'unité numérique. Or, un étant est d'autant plus un qu'il est indivisible. Dieu n'est donc pas plus un que l'unité ou le point.

3. Ce qui est bon par essence est le meilleur ; donc ce qui est un par son essence est le plus un. Or, tout être est un par son essence, comme le montre Aristote. Donc tout être est un au maximum, et par suite Dieu n'est pas plus un que les autres étants.

En sens contraire, Boèce dit : « Entre tous les étants que l'on proclame un, l'unité de la Trinité divine est au point culminant. »

Réponse : Puisque l'un est l'étant indivis, pour qu'un étant soit le plus un, il faut, et qu'il soit un au maximum, et qu'il soit indivis au maximum. Or Dieu est l'un et l'autre. Il est l'étant par excellence, car son être n'est pas limité par une nature, en laquelle il surviendrait ; il est l'être même subsistant, illimité de toutes les manières. Il est en outre indivis au maximum, n'étant divisé ni en acte, ni en puissance, de quelque mode de division que ce soit, mais étant simple de toutes les manières, ainsi qu'on l'a fait voir. Il est donc manifeste que Dieu est souverainement un.

Solutions : 1. Bien que la privation elle-même ne comporte pas le plus et le moins, si ce dont elle est la privation comporte du plus et du moins, les privations aussi sont échelonnées selon le plus et le moins. Ainsi, selon qu'une chose est plus ou moins divisée ou divisible, ou qu'elle ne l'est pas du tout, cette chose sera dite plus ou moins une, ou une au maximum.

2. Le point et l'unité numérique ne sont pas des étants, puisqu'ils n'ont l'être que dans un sujet. Il s'ensuit que ni l'un ni l'autre n'est un au maximum. En effet, de même que le sujet lui-même n'est pas un au maximum, en raison de la diversité entre le sujet et son accident, ni le sujet ni l'accident ne sont un au maximum.

3. Bien que tout étant soit un par sa substance, la substance de chaque étant n'est pas également principe d'unité, car il y a des étants dont la substance est composée de plusieurs éléments, d'autres non.

### QUESTION 12 : COMMENT DIEU EST CONNU PAR NOUS

Après avoir considéré jusqu'ici comment Dieu est en lui-même, il nous reste à voir comment il vient à notre connaissance, c'est-à-dire comment il est connu par les créatures.

1. Un intellect créé peut-il voir l'essence divine ? 2. L'essence divine est-elle vue par l'intellect au moyen d'une espèce créée ? 3. L'essence de Dieu peut-elle être vue par les yeux du corps ? 4. Une substance intellectuelle créée, par ses seules facultés naturelles, est-elle capable de voir l'essence de Dieu ? 5. L'intellect créé, pour voir l'essence de Dieu, a-t-il besoin d'une lumière créée ? 6. Parmi ceux qui voient l'essence de Dieu, certains la voient-ils plus parfaitement que d'autres ? 7. Un intellect créé peut-il comprendre l'essence divine ? 8. L'intellect créé qui voit l'essence divine connaît-il en elle toutes choses ? 9. Ce qu'il connaît là, le connaît-il au moyen de certaines représentations ? 10. Connaît-il simultanément tout ce qu'il voit en Dieu ? 11. Un homme peut-il en cette vie voir l'essence de Dieu ? 12. Pouvons-nous en cette vie connaître Dieu par la raison naturelle ? 13. Au-dessus de la connaissance naturelle, y a-t-il en cette vie une connaissance de Dieu par la grâce ?

Article 1 : Un intellect créé peut-il voir l'essence divine ?

Objections : 1. Il semble qu'aucun intellect créé ne peut voir Dieu dans son essence. En effet, Chrysostome commentant ces mots (Jn 1, 18) : « Dieu, personne ne l'a jamais vu », s'exprime ainsi : « Ce qu'est Dieu lui-même, non seulement les prophètes ; mais ni les anges mêmes, ni les archanges ne l'ont vu. Car, ce qui est d'une nature créée, comment pourrait-il voir ce qui est incréé ? » A son tour, Denys, parlant de Dieu, écrit : « ni la sensibilité ne l'atteint, ni l'imagination, ni l'opinion, ni la raison, ni la science. »

2. Tout ce qui est infini, en tant que tel, est inconnu. Or Dieu est infini, comme on l'a fait voir. Donc, en lui-même, il est inconnu.

3. L'intellect créé ne peut connaître que ce qui existe ; car ce qui tombe en premier sous les prises de l'intellect, c'est l'étant. Mais Dieu n'est pas un existant ; il est au-dessus des existants, comme l'affirme Denys. Il n'est donc pas intelligible, mais dépasse toute intelligence.

4. Entre le connaissant et le connu, il doit y avoir quelque proportion, puisque le connu est l'acte du connaissant. Or, il n'y a nulle proportion entre l'intellect créé et Dieu ; une infinie distance les sépare. Donc l'intellect créé ne peut voir l'essence de Dieu.

En sens contraire, on lit dans la 1<sup>o</sup> épître de Jean (3, 2) : « Nous le verrons tel qu'il est. »

Réponse : Tout objet est connaissable dans la mesure où il est en acte. Dieu qui est acte pur sans aucun mélange de puissance est donc en soi le plus connaissable des objets. Mais ce qui est le plus connaissable en soi n'est pas connaissable pour une intelligence que cet intelligible dépasse ; ainsi le soleil, bien que le plus visible des objets, ne peut être vu par l'oiseau de nuit en raison de l'excès de sa lumière. En raison de quoi, certains ont prétendu que nul intellect créé ne peut voir l'essence divine.

Mais cette position n'est pas admissible. En effet, comme la béatitude dernière de l'homme consiste dans sa plus haute opération, qui est l'opération intellectuelle, si l'intellect créé ne peut jamais voir l'essence de Dieu, de deux choses l'une : ou il n'obtiendra jamais la béatitude, ou sa béatitude consistera en une autre fin que Dieu, ce qui est étranger à la foi. La perfection dernière de la créature raisonnable, en effet, est en cela qui est pour elle le principe de son être, parce que toute chose est parfaite dans la mesure où elle rejoint son principe. Et cette opinion est étrangère aussi à la raison ; en effet, l'homme a le désir naturel, quand il voit un effet, d'en connaître la cause, et c'est de là que naît chez les hommes l'admiration. Si donc l'intelligence de la créature raisonnable ne peut pas rejoindre la cause suprême des choses, un désir de nature demeurera vain. Il faut donc reconnaître absolument que les bienheureux voient l'essence de Dieu.

Solutions : 1. Les deux autorités qu'on invoque parlent de la vision compréhensive. Aussi Denys fait-il précéder les paroles alléguées par ces mots : « Pour tous, universellement, il ne saurait être embrassé, et ni la sensibilité, etc. » De même Chrysostome, après le texte cité écrit : « Jean appelle ici vision la très certaine connaissance et la compréhension du Père, telle que le Père la possède à l'égard du Fils. »

2. L'infini qui provient de la matière non déterminée par la forme est de soi inconnu. Car on ne connaît un étant que par sa forme. Mais l'infini qui provient de ce que la forme n'est pas contractée par une matière est de soi le plus connu. Or c'est ainsi que Dieu est infini, et non dans le premier sens, ainsi qu'on l'a établie.

3. Quand on dit que Dieu n'est pas un existant, cela ne signifie pas qu'il n'existe en aucune manière, mais qu'il est au-dessus de tout existant, étant lui-même son être. Il ne s'ensuit donc pas qu'il ne puisse être connu d'aucune manière, mais seulement qu'il dépasse toute connaissance, c'est-à-dire ne peut être embrassé par aucun intellect créé.

4. Proportion se dit en deux sens : d'une part pour exprimer un rapport quantitatif ; ainsi le double, le triple, ou l'égal sont des espèces de proportions ; d'autre part, toute relation d'un terme à un autre est appelée proportion. En ce sens, il peut y avoir proportion de la créature à Dieu, car elle est avec lui dans la relation d'effet à cause et de puissance à acte. L'intellect créé peut ainsi être proportionné à Dieu pour le connaître.

Article 2 : L'essence de Dieu est-elle vue par l'intellect au moyen d'une espèce créée ?

Objections : 1. Il semble bien, car on lit dans la 1<sup>o</sup> épître de Jean (3, 2) : « Nous savons qu'au temps de cette manifestation, nous lui serons semblables, et nous le verrons tel qu'il est. »

2. S. Augustin écrit : « Quand nous connaissons Dieu, il se forme en nous une certaine ressemblance de Dieu. »

3. L'intellect en acte est l'intelligible en acte, comme le sens en acte est le sensible en acte. Or, cela exige que le sens soit informé par une similitude de la chose qu'il sait, et l'intellect par une similitude de la chose qu'il connaît. Donc, si Dieu est vu en acte par un intellect créé, il faut que ce soit au moyen d'une certaine similitude.

En sens contraire, lorsque l'Apôtre dit (1 Co 13, 12) : « Nous voyons maintenant comme dans un miroir, en énigme », S. Augustin dit que les mots miroir, énigme, désignent n'importe quelles similitudes aptes à nous faire connaître Dieu. Mais voir Dieu par essence n'est pas une vision par énigme ou miroir ; ces deux modes, au contraire, sont placés en opposition. Ce n'est donc pas au moyen de similitudes qu'on voit l'essence divine.

Réponse : Pour toute vision, aussi bien sensible qu'intelligible, deux conditions sont requises : la faculté de voir, et l'union de la chose vue avec cette faculté. Il n'y a en effet de vision en acte que par le fait que la chose vue est d'une certaine manière dans le sujet qui la voit. S'il s'agit de choses corporelles, il est évident que la chose vue ne peut pas être dans le sujet par son essence,



mais seulement par sa représentation,, ainsi la représentation de la pierre est dans l'œil et y cause la vision en acte ; dans l'œil il n'y a pas la substance de la pierre. Mais si une seule et même réalité était à la fois le principe de la faculté de voir et la chose vue, il s'ensuivrait que l'objet tiendrait de cette réalité et la faculté de la voir, et la forme par laquelle il la verrait.

Or, manifestement, Dieu est l'auteur de la faculté intellectuelle, et il peut être vu par notre intellect. Et puisque la faculté intellectuelle de la créature n'est pas l'essence divine elle-même, il reste qu'elle soit une similitude participée de celui qui est l'intellect premier. De là vient qu'on appelle la faculté intellectuelle créée une certaine lumière intelligible, comme émanant de la première lumière. Qu'on entende cela de la faculté naturelle, ou de quelque perfection de grâce ou de gloire surajoutée. Pour voir Dieu est donc requise, du côté de la faculté de voir, une certaine similitude de Dieu par laquelle l'intellect est capable de voir Dieu.

Mais du côté de la chose vue, qui doit nécessairement être unie en quelque manière au sujet qui voit, l'essence divine ne peut être vue par le moyen d'aucune similitude créée.

1. Parce que, selon Denys, par des similitudes appartenant à un ordre inférieur on ne peut nullement connaître les choses d'un ordre supérieur ; par exemple, par l'image d'un corps, on ne peut connaître l'essence d'une chose incorporelle. Donc, beaucoup moins encore, par une représentation créée, quelle qu'elle soit, pourra-t-on voir l'essence de Dieu.

2. Parce que l'essence de Dieu est son être même, ainsi qu'on la montré, ce qui n'appartient à aucune forme créée. Une forme créée ne peut donc pas être en celui qui voit une similitude représentative de l'essence même de Dieu.

3. Parce que l'essence divine est quelque chose d'illimité, contenant en soi suréminemment tout ce qui peut être signifié ou compris par un intellect créé. Et cela ne peut en aucune manière être représenté par une espèce créée ; car toute forme créée est circonscrite selon les limites d'une raison intelligible particulière, comme la sagesse, la puissance, l'être même ou quelque chose de semblable. Donc, dire que Dieu est vu au moyen d'une similitude, c'est dire que l'essence divine n'est pas vue, ce qui est erroné.

On doit donc dire que pour voir l'essence de Dieu une similitude de Dieu est requise pour la faculté de voir, et c'est la lumière de la gloire divine qui confère à l'intellect la faculté de voir Dieu, lumière dont il est dit dans le Psaume (36, 10) : « Par ta lumière nous verrons la lumière. » Mais par aucune similitude créée l'essence de Dieu ne peut être vue, de telle sorte que cette image représenterait la divine essence telle qu'elle est en elle-même.

Solutions : 1. Jean parle ici de la similitude qui consiste en la participation à la lumière de gloire.

2. S. Augustin parle ici de la connaissance de Dieu en cette vie.

3. L'essence divine, c'est l'être même. Donc, comme les autres formes intelligibles, qui ne sont pas leur être, sont unies à l'intellect selon un certain être par lequel elles l'informent et le font passer à l'acte : ainsi l'essence divine étant intelligible en acte, s'unit à l'intellect créé, le faisant par là même intelligent.

Article 3 : L'essence divine peut-elle être vue par les yeux du corps ?

Objections : 1. Il semble que oui car il est écrit (Jb 19, 26) : « Dans ma chair je verrai Dieu. » Et encore (42, 5) : « Mon oreille t'a entendu ; maintenant mon œil te voit. »

2. Chez S. Augustin, on trouve également ceci : « Leurs yeux (des bienheureux dans la gloire) seront rendus plus puissants, non en ce sens qu'ils aient une vue plus perçante que les serpents et les aigles ; car quelle que soit l'acuité de leurs regards, ces animaux ne voient jamais que des corps ; mais en ce sens qu'ils verront des choses incorporelles. » Or celui qui voit les choses incorporelles peut être élevé jusqu'à voir Dieu. Donc un œil glorifié peut voir Dieu.

3. Il semble bien que l'imagination humaine puisse percevoir Dieu. Isaïe (6, 1) dit en effet : « J'ai vu le Seigneur assis sur son trône, etc. » Or, une vision imaginative a pour origine les sens, car l'imagination « est une activité qui procède du sons en acte », selon Aristote.

En sens contraire, S. Augustin écrit : « Personne n'a jamais vu Dieu, ni en cette vie tel qu'il est, ni dans la vie angélique comme les yeux du corps voient les choses visibles. »

Réponse : Il est impossible que Dieu soit vu par l'œil corporel, ou par n'importe quel autre sens ou faculté de la partie sensitive. En effet, toute faculté de ce genre est l'acte d'un organe corporel, comme on le verra plus loin m. Or l'acte est proportionné à ce dont il est l'acte. Il en résulte qu'une telle faculté ne peut s'étendre au-delà des objets corporels, comme on l'a montré plus haut n. Il ne peut donc être vu ni par les sens ni par l'imagination, mais par le seul intellect.

Solutions : 1. Quand Job s'écrie : « Dans ma chair, je verrai Dieu mon sauveur », il n'entend pas qu'il doive voir Dieu avec son œil de chair ; mais que, étant dans sa chair, après la résurrection, il verra Dieu. De même quand il dit : « Maintenant, mon œil te voit », il l'entend de l'œil de l'esprit, comme lorsque l'Apôtre écrit aux Éphésiens (1, 17-18) : « Que Dieu vous donne un esprit de sagesse, qui vous le fasse vraiment connaître, et qu'il éclaire les yeux de votre cœur. »

2. S. Augustin parle ainsi d'une façon interrogative et conditionnelle. Avant les paroles citées on lit : « Ils seront en effet d'une bien autre puissance (les yeux glorifiés) s'il est vrai que par eux la nature incorporelle sera vue » ; mais ensuite il prend position : « Il est très vraisemblable que nous verrons alors les corps formant les nouveaux cieux et la nouvelle terre de manière à percevoir d'une souveraine évidence Dieu partout présent et gouvernant toutes choses, même les corporelles ; non pas comme maintenant nous saisissons par notre intelligence les attributs invisibles de Dieu au moyen de ses œuvres ; mais comme, au milieu d'hommes vivants, et exerçant les fonctions de la vie, nous voyons au premier regard et ne croyons pas seulement qu'ils vivent. » Il est évident que, par ces paroles, S. Augustin assimile la vision de Dieu par les yeux glorifiés à la façon dont nous voyons maintenant la vie chez quelqu'un. Or, la vie n'est pas vue par l'œil corporel comme quelque chose qui serait visible par soi-même, mais comme accidentellement perceptible : ce n'est pas par le sens qu'elle est connue, mais, en concomitance immédiate avec la sensation, par une autre faculté cognitive. Or, qu'aussitôt perçus par le sens de la vue, des corps fassent que la présence divine soit connue par l'intellect, cela s'explique et par l'acuité de l'intellect, et par le resplendissement de la clarté divine dans les corps renouvelés.

3. Dans la vision imaginative on ne voit pas l'essence de Dieu ; une image est formée dans l'imagination, qui représente Dieu selon une certaine similitude, comme dans l'Écriture les choses divines nous sont décrites métaphoriquement.

Article 4 : Une substance intellectuelle créée, par ses seules facultés naturelles, est-elle capable de voir l'essence de Dieu ?

Objections : 1. Il le semble, puisque Denys affirme : « L'ange est un miroir pur, très clair, recevant en lui, si l'on peut dire, toute la beauté de Dieu. » Mais une chose quelconque est vue quand on voit son reflet. Donc, puisque l'ange, par ses facultés naturelles, se connaît lui-même, il semble que par elles aussi il connaisse l'essence divine.

2. C'est à cause d'une déficience de notre vue, corporelle ou intellectuelle, que ce qui est le plus visible, devient pour nous le moins visible. Mais l'intellect angélique ne souffre d'aucune déficience. Dieu étant le plus intelligible en soi, il est donc le plus intelligible pour l'ange, semble-t-il. Donc si, par ses facultés naturelles, l'ange connaît les autres réalités intelligibles, à bien plus forte raison encore il connaît Dieu.

3. Les sens du corps ne peuvent être élevés à connaître la substance incorporelle, parce que cela dépasse leur nature. Donc, si voir Dieu par essence dépasse la nature de tout intellect créé, il

semble que nul intellect créé ne puisse parvenir à voir l'essence de Dieu, ce qui est erroné, ainsi qu'on l'a reconnu. Il semble donc qu'il soit naturel à l'intellect créé de voir l'essence divine.

En sens contraire, on lit (Rm 6, 23) : « Le don de Dieu, c'est la vie éternelle. » Or la vie éternelle consiste dans la vision de l'essence divine, selon ces mots (Jn 17, 3) : « La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu. » Donc voir l'essence de Dieu convient à l'intellect créé par grâce, et non par nature.

Réponse : Il est impossible qu'un intellect créé, par ses facultés naturelles, voie l'essence de Dieu. Car la connaissance consiste en ce que le connu est dans le connaissant. Or, le connu est dans le connaissant selon son mode à lui. Ainsi la connaissance, pour chaque connaissant, est conforme au mode d'être qui convient à sa nature. Donc, si le mode d'existence d'une chose connaissable surpasse le mode d'être que le connaissant tient de sa nature, il faut que la connaissance de cette chose soit au-dessus des facultés naturelles de ce connaissant.

Or il y a dans les choses divers modes d'être. Certaines sont telles que leur nature ne peut être réalisée que dans une matière individuelle : c'est le cas des choses corporelles. D'autres sont telles que leur nature est subsistante par soi, et non dans une matière quelconque. Mais elles ne sont pas leur être, elles ont l'être : ce sont les substances incorporelles que nous appelons les anges. Mais ce mode d'être est propre à Dieu, selon lequel il est son être même subsistant.

Donc, connaître les choses qui n'ont l'être que dans une matière individuelle nous est connaturel, parce que notre âme, par laquelle nous connaissons, est elle-même la forme d'une certaine matière. Toutefois cette âme a deux facultés cognitives. L'une est l'acte d'un organe corporel. Et à celle-là il est connaturel de connaître les choses selon qu'elles sont dans une matière individuelle : c'est pourquoi les sens ne connaissent que le singulier. L'autre faculté cognitive de l'âme est l'intellect, qui n'est l'acte d'aucun organe corporel. Aussi par l'intellect nous est-il connaturel de connaître les natures qui, à vrai dire, n'ont l'être que dans la matière individuelle, mais de les connaître non pas en tant qu'elles sont dans une matière individuelle, mais selon qu'elles sont abstraites de la matière par la considération de l'intellect. Aussi au moyen de l'intellect pouvons nous connaître ces choses-là dans une notion universelle, ce qui dépasse le pouvoir des sens. A l'intellect angélique, il est connaturel de connaître les natures qui ont l'être en dehors de la matière. Cela est au-dessus de la faculté naturelle de l'intellect chez une âme humaine, dans l'état de la vie présente, parce qu'elle est unie au corps.

Il reste donc que connaître l'être même subsistant est connaturel au seul intellect divin, et que cette connaissance dépasse les facultés naturelles de tout intellect créé ; parce que nulle créature n'est son être, mais a un être participé. Donc l'intellect créé ne peut voir Dieu dans son essence que si Dieu, par sa grâce, s'unit à cet intellect comme intelligible pour lui.

Solutions : 1. Il est connaturel à l'ange de connaître Dieu par la ressemblance de Dieu qui resplendit dans l'ange lui-même. Mais connaître Dieu par une similitude créée n'est pas le connaître dans son essence, ainsi qu'on l'a montré. Il ne s'ensuit donc pas que l'ange, par ses facultés naturelles, puisse connaître l'essence de Dieu.

2. L'intellect angélique est sans défaut, si le mot « défaut » est entendu au sens de privation, comme si l'ange manquait de ce qu'il doit avoir. Mais si ce mot est pris comme une négation, toute créature, comparée à Dieu, est en défaut, n'ayant pas l'excellence que l'on trouve en Dieu.

3. Le sens de la vue, tout à fait matériel, ne peut d'aucune façon être élevé à l'immatériel. Mais notre intellect, comme l'intellect angélique, étant par nature élevé d'une certaine manière au-dessus de la matière, peut être par grâce élevé à quelque chose de plus haut, au-delà de sa nature. Un signe de cette différence, c'est que la vue ne peut aucunement connaître dans une représentation abstraite ce qu'elle connaît dans l'existence concrète ; d'aucune manière en effet

elle ne perçoit une nature si ce n'est en sa réalisation concrète. Au contraire, notre intellect peut considérer à l'état abstrait ce qu'il connaît dans le concret. Car, bien qu'il connaisse des choses dont la forme est unie à une matière, il résout ce composé en ses deux éléments et considère à part la forme en elle-même. Pareillement, l'intellect de l'ange, bien qu'il lui soit connaturel d'appréhender l'être qui se concrétise dans une nature particulière, peut cependant mettre à part l'être même, se connaissant lui-même comme autre que son être. Ainsi l'intellect créé ayant une nature qui le rend capable d'appréhender la forme concrète et l'être concret de façon abstraite, au moyen d'une sorte d'analyse, il lui est possible d'être élevé par la grâce jusqu'à connaître la substance séparée subsistante, et l'être séparé subsistant.

Article 5 : L'intellect créé, pour voir l'essence divine, a-t-il besoin d'une lumière créée ?

Objections : 1. Il semble que non. En effet, parmi les choses sensibles, ce qui est lumineux par soi-même n'a pas besoin, pour être vu, d'une autre lumière : de même dans les réalités intelligibles. Or Dieu est la lumière intelligible. Donc il n'est pas vu par le secours d'une lumière créée.

2. Si Dieu est vu par intermédiaire, il n'est pas vu par son essence. Mais s'il est vu par une lumière créée, il est vu par intermédiaire. Donc il n'est pas vu par son essence.

3. Ce qui est créé, rien n'empêche que cela appartienne à la nature d'une créature. Donc si c'est par une lumière créée que l'essence divine est vue, cette lumière pourra être naturelle à quelque créature. Et ainsi cette créature n'aura pas besoin pour voir Dieu d'une autre lumière. Or cela est impossible. 5. Il n'est donc pas nécessaire que toute créature, pour voir l'essence de Dieu, requière une lumière surajoutée.

En sens contraire, le Psaume (36, 10) dit : « Par ta lumière nous verrons la lumière. »

Réponse : Tout ce qui est élevé à quelque chose qui dépasse sa nature, il faut qu'il y soit préparé par une disposition qui vienne de plus haut que sa nature ; ainsi l'air, s'il doit recevoir la forme du feu, il faut qu'il y soit préparé par une disposition qui corresponde à cette nouvelle forme. Or, quand un intellect créé voit Dieu par essence, l'essence même de Dieu devient la forme intelligible de l'intellect. Il faut donc que quelque disposition surnaturelle lui soit surajoutée, pour qu'il s'élève à une telle sublimité. Puisque la vertu naturelle de l'intellect créé ne suffit pas à voir l'essence divine, ainsi qu'on l'a montré, il faut donc que par un effet de la grâce divine cette vertu en lui soit surdéveloppée. Et cet accroissement de force intellectuelle, nous l'appelons une illumination de l'intellect, comme nous appelons l'intelligible lui-même une lumière, un éclat. Telle est la lumière dont l'Apocalypse (21, 23) dit : « La clarté de Dieu illuminera » la société des bienheureux qui verront Dieu. Par la vertu de cette lumière, les bienheureux deviennent déiformes, c'est-à-dire semblables à Dieu, selon la 1<sup>o</sup> épître de S. Jean (3, 2) . « Au temps de cette manifestation, nous lui serons semblables, et nous le verrons tel qu'il est. »

Solutions : 1. Si une lumière créée est nécessaire pour voir l'essence de Dieu, ce n'est pas que par elle l'essence divine soit rendue intelligible, car elle est intelligible par elle-même, mais c'est pour que l'intellect reçoive le pouvoir de la connaître, à la façon dont une faculté est rendue par l'habitus plus efficace à l'égard de son acte. Comme aussi la lumière corporelle est nécessaire pour voir les choses extérieures, en tant qu'elle rend le milieu transparent en acte, de telle sorte que la lumière puisse agir sur la vue.

2. Si cette lumière est requise pour voir l'essence divine, ce n'est pas à la manière d'une similitude dans laquelle Dieu serait vu ; elle perfectionne l'intellect, accroissant son pouvoir, afin qu'il soit à même de voir Dieu. On peut exprimer la différence en disant : Elle est un médium non pas dans lequel on voit Dieu, mais sous l'action duquel Dieu est vu. Et cela ne supprime pas la vision immédiate de Dieu.

3. Une disposition à la forme du feu ne peut être naturelle qu'à ce qui a la forme du feu. De même, la lumière de gloire ne saurait être naturelle à la créature, à moins que cette créature ne soit d'une nature divine, ce qui est impossible. Nous venons de dire que par cette lumière, la créature rationnelle devient déformée.

Article 6 : Parmi ceux qui voient l'essence de Dieu, certains la voient-ils plus parfaitement que d'autres ?

Objections : 1. Il semble que non, puisque la 1<sup>o</sup> épître de Jean (3, 2) affirme : « Nous le verrons tel qu'il est. » Mais Dieu n'a qu'une seule façon d'être. Donc il sera vu par tous de la même façon, et non plus parfaitement ou moins.

2. Pour S. Augustin « intellectuellement, nul ne peut connaître une seule chose plus qu'un autre ». Or, tous ceux qui voient Dieu par essence connaissent intellectuellement l'essence divine ; car c'est par l'intellect que Dieu est vu, non par les sens, ainsi qu'on l'a dit. Donc parmi tous ceux qui voient l'essence divine, nul ne la voit plus clairement que l'autre.

3. Que quelque chose soit vu par un autre plus parfaitement, cela peut provenir, soit de l'objet à voir, soit de la faculté de voir. Du côté de l'objet, cela peut résulter de ce que l'objet est reçu dans le sujet plus parfaitement, c'est-à-dire par une similitude plus parfaite ; mais cela est hors de propos ici, car ce n'est pas par l'intermédiaire d'une similitude, c'est par son essence même que Dieu est présent à l'intellect qui voit son essence. Il reste donc que si l'un voit plus parfaitement que l'autre, cela tient à une différence de pouvoir entre les intelligences. Dans ce cas, celui dont la puissance intellectuelle est naturellement plus élevée verrait davantage. Or cela ne peut s'admettre, car il est promis aux hommes, à l'égard de la béatitude, d'être les égaux des anges.

En sens contraire, la vie éternelle consiste dans la vision de Dieu, selon cette parole en S. Jean (17, 3) : « La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu. » Donc, si tous voient également l'essence de Dieu dans la vie éternelle, tous seront égaux, ce qui s'oppose au dire de l'Apôtre (1 Co 15, 41) : « L'étoile diffère de l'étoile en clarté. »

Réponse : Il faut dire que, parmi ceux qui verront l'essence de Dieu, l'un la verra plus parfaitement que l'autre. Cela, certes, ne viendra pas d'une similitude, ainsi qu'on l'a montré. Cela proviendra de ce que l'intellect de l'un aura une plus grande efficacité, un plus grand pouvoir de voir Dieu. Cependant, la faculté de voir Dieu appartient à l'intellect créé non par nature, mais par la lumière de gloire, qui établit l'intellect dans une certaine déformité, ainsi qu'on l'a exposé. Dès lors, un intellect participant davantage de cette lumière de gloire verra Dieu plus parfaitement. Or celui-là participera davantage de la lumière de gloire qui a le plus de charité ; car, plus grande est la charité, plus grand est le désir. Et le désir rend d'une certaine manière l'être qui désire apte et préparé à recevoir l'objet désiré. Par suite, celui qui aura plus de charité verra Dieu plus parfaitement, et il sera plus heureux.

Solutions : 1. Lorsqu'on dit : « Nous le verrons tel qu'il est », la locution « tel que » entend déterminer le mode de vision par rapport à la chose vue, ce qui signifie : Nous le verrons être tel qu'il est ; car nous verrons son être même, qui est son essence. Mais cela n'exprime pas le mode de vision par rapport à celui qui voit, et le sens n'est donc pas que la manière de voir Dieu sera parfaite comme est parfait le mode d'être en Dieu.

2. Par là se résout également, la deuxième objection. Lorsqu'on dit d'une même chose que l'un ne la connaît pas mieux que l'autre, cela est vrai si on le réfère à la chose connue ; car celui qui juge de la chose autrement qu'elle n'est n'en a pas une connaissance vraie. Mais cela n'est plus exact si on le rapporte à la façon de connaître ; car la connaissance de l'un est plus parfaite que celle de l'autre.

3. La diversité de vision ne proviendra pas de l'objet, puisque le même objet, qui est l'essence divine, sera rendu présent à tous ; elle ne tiendra pas non plus à diverses participations de l'objet par des similitudes différentes ; elle proviendra de la diversité de la faculté intellectuelle, non selon la nature, mais selon la gloire, comme on vient de le dire.

Article 7 : Un intellect créé peut-il comprendre l'essence divine ?

Objections : 1. C'est ce que paraît affirmer ce texte de l'Apôtre (Ph 3, 12) : « Je poursuis ma course pour tâcher de le saisir. » Or l'Apôtre ne courait pas en vain, car il dit (1 Co 9,26) : « Je cours, non à l'aventure. » Donc lui-même comprend Dieu, et pour la même raison les autres, qu'il y invite en ces termes (1 Co 9, 24) : « Courez de manière à saisir (comprendre). »

2. Comme dit S. Augustin v « Comprendre une chose, c'est la voir si bien dans sa totalité que rien d'elle n'échappe. » Mais si Dieu est vu par essence, il est vu dans sa totalité, et rien de lui n'échappe à celui qui le voit ; car Dieu est simple. Donc, quiconque le voit par essence le comprend.

3. Si l'on dit qu'il est vu tout entier, mais non totalement, on peut objecter : « Totalement » se rapporte ou à la façon de voir, ou à la chose vue. Mais celui qui voit Dieu par essence le voit totalement en ce qui concerne la chose vue, car il le voit tel qu'il est, ainsi qu'on l'a dit de même, il le voit totalement quant à la manière de le voir, car toute sa force intellectuelle s'applique à voir l'essence de Dieu. Donc, quiconque voit Dieu par essence le voit complètement ; donc il le comprend.

En sens contraire, on lit dans Jérémie (32,18.19 Vg) : « Toi, le Dieu grand et fort, dont le nom est Seigneur de l'univers, grand dans tes desseins et incompréhensible dans tes pensées. »

Réponse : Comprendre Dieu est impossible à un intellect créé quel qu'il soit ; mais que notre esprit l'atteigne de quelque manière, c'est déjà une grande béatitude, selon S. Augustin.

Pour en avoir l'évidence, il faut savoir que « comprendre » c'est connaître parfaitement, c'est-à-dire connaître un objet autant qu'il est connaissable. Aussi, lorsqu'une vérité est démontrable scientifiquement, celui qui ne la connaît qu'à la manière d'une opinion, pour une raison seulement plausible, ne la comprend pas. Par exemple, si quelqu'un sait par démonstration que la somme des trois angles d'un triangle est égale à deux droits, il comprend cette vérité ; mais si un autre la reçoit comme probable par le fait que des savants ou la plupart des hommes l'affirment ainsi, celui-là ne comprend pas ; car il ne parvient pas à cette manière parfaite de connaissance dont cette vérité est susceptible.

Or, nul intellect créé ne peut parvenir à cette manière parfaite de connaître l'essence divine telle qu'elle est connaissable, et en voici la preuve. Un objet quelconque est connaissable dans la mesure où il est un être en acte. Dieu, dont l'être est infini, ainsi qu'on l'a fait voir, est donc infiniment connaissable. Or, nul intellect créé ne peut connaître Dieu infiniment. En effet, un intellect créé connaît l'essence divine plus parfaitement ou moins selon qu'il est pénétré d'une plus grande ou d'une moindre lumière de gloire. Puisque la lumière de gloire, qui est créée, dans quelque intellect créé qu'elle soit reçue, ne peut jamais y être infinie, il est donc impossible qu'un intellect créé connaisse Dieu infiniment. Par suite, est impossible qu'il ait de Dieu une connaissance compréhensive.

Solutions : 1. « Comprendre » a deux sens. L'un, strict et propre, exprimant l'inclusion de l'objet dans le sujet qui comprend. Ainsi, Dieu n'est compris d'aucune manière, ni par un intellect ni autrement, car, infini, il ne peut être inclus dans rien de fini, ce qui ferait que quelque chose de fini l'envelopperait infiniment, comme il est infini lui-même. Or c'est en ce sens que nous parlons de « comprendre ». Mais ce mot peut avoir un autre sens, plus large, suivant lequel la compréhension est opposée à la quête. En effet, celui qui atteint quelqu'un, le tenant désormais,

est dit le saisir (comprendre). C'est ainsi que Dieu est compris par les élus, selon ce mot du Cantique (3, 4) : « Je l'ai saisi, je ne le lâcherai pas. » Et tel est le sens des formules employées par l'Apôtre. La « compréhension » est alors un des trois dons de l'âme bienheureuse, correspondant à l'espérance comme la vision correspond à la foi, et la jouissance à l'amour de charité. Parmi nous, tout ce qui est vu n'est pas pour cela tenu et possédé ; car on voit bien des choses à distance, bien des choses qui ne sont pas en notre pouvoir. Nous ne jouissons pas non plus de tous les biens que nous avons, soit parce qu'on n'y trouve pas de plaisir, soit parce qu'ils ne sont pas la fin ultime de notre désir, capables d'assouvir le désir et de l'apaiser. Mais en Dieu, les élus ont ces trois choses : car ils voient Dieu ; le voyant ils le tiennent présent, parce qu'il est en leur pouvoir de le voir sans cesse, et en le tenant ils en jouissent, comme de la fin ultime qui comble le désir.

2. Quand on dit que Dieu est incompréhensible, on ne veut pas signifier que quelque chose de lui ne soit pas vu ; on entend qu'il n'est pas vu aussi parfaitement qu'il est visible. Lorsqu'une proposition susceptible de démonstration est connue par une raison simplement plausible, rien d'elle ne demeure inconnu pour autant, ni le sujet, ni le prédicat, ni leur lien ; mais, tout entière, cette proposition est connue avec moins de perfection qu'elle n'est connaissable. Ainsi S. Augustin définit-il la compréhension en disant : « Un objet est compris quand on le voit de telle sorte que rien de lui n'échappe à celui qui voit ; ou bien quand ses limites peuvent être enveloppées du regard. » En effet, on enveloppe du regard les limites de la chose connue quand on parvient au terme de sa cognoscibilité.

3. « Totalelement » concerne la manière d'être de l'objet ; non pas en ce sens que toute sa manière d'être ne soit pas connue, mais parce que le mode d'être de l'objet n'est pas celui de l'être connaissant. Donc celui qui voit Dieu par son essence voit en lui qu'il existe infiniment et qu'il est infiniment connaissable ; mais ce mode d'infinité n'appartient pas à celui qui connaît, en ce sens que lui-même connaîtrait infiniment. C'est ainsi qu'on peut connaître avec probabilité qu'une proposition est démontrable, sans connaître soi-même sa démonstration.

Article 8 : L'intellect créé qui voit l'essence divine connaît-il en elle toutes choses ?

Objections : 1. Il semble que ceux qui voient Dieu par essence voient en lui toutes choses, car S. Grégoire écrit : « Que ne verront-ils pas, ceux qui voient Celui qui voit tout ? » Mais Dieu est celui qui voit tout. Donc ceux qui voient Dieu voient tout.

2. Celui qui voit un miroir voit tout ce qui s'y reflète. Or, tout ce qui vient à l'être ou qui peut y venir se reflète en Dieu comme dans un miroir, car Dieu lui-même connaît en lui toutes choses. Donc, quiconque voit Dieu voit tout ce qui existe et tout ce qui peut exister.

3. Qui connaît le plus peut aussi connaître le moins, comme il est dit au traité De l'Ame. Or, tout ce que Dieu fait ou peut faire est moindre que son essence. Donc quiconque connaît Dieu peut connaître tout ce que Dieu fait ou peut faire.

4. La créature raisonnable désire naturellement tout savoir. Si, en voyant Dieu, elle ne sait pas toutes choses, son désir naturel ne sera donc pas apaisé, et ainsi, même en voyant Dieu, elle ne sera pas bienheureuse, ce qui est contradictoire.

En sens contraire, les anges voient Dieu par essence ; et pourtant, ils ne savent pas tout. Selon Denys <sup>5</sup>, « les anges inférieurs sont purifiés de l'ignorance par les anges supérieurs ». En outre, les anges ignorent les futurs contingents et les pensées des cœurs, objets connus de Dieu seul. Donc, tous ceux qui voient l'essence de Dieu ne voient pas tout.

Réponse : Il faut dire que l'intellect créé, en voyant l'essence de Dieu, ne voit pas en elle tout ce que Dieu fait ou peut faire. Car il est manifeste que les choses qui sont vues en Dieu, sont vues comme elles sont en lui. Or toutes choses autres que Dieu sont en Dieu comme des effets sont

dans leur cause, c'est-à-dire virtuellement. Donc, toutes choses sont vues en Dieu comme l'effet est vu dans la cause. Mais il est clair que plus parfaitement une cause est vue, plus nombreux sont les effets qu'on peut voir en elle. Car un esprit supérieur, si on lui soumet un principe de démonstration, en tire aussitôt des conclusions multiples ; il n'en est pas de même pour un esprit plus faible, lequel a besoin qu'on lui explique chaque chose en détail. Donc cet intellect peut connaître dans une cause tous les effets et toutes les raisons de ces effets, s'il comprend la cause totalement. Or, nul intellect créé ne peut comprendre totalement Dieu, on l'a montré d. Donc, nul intellect créé, en voyant Dieu, ne peut connaître tout ce que Dieu fait ou peut faire ; car cela serait comprendre tout son pouvoir 10. Mais, parmi toutes les choses que Dieu fait ou peut faire, un intellect en connaît d'autant plus qu'il voit Dieu plus parfaitement.

Solutions : 1. S. Grégoire parle ici en se plaçant du côté de l'objet, Dieu, qui pour ce qui est de lui contient et fait voir suffisamment toutes choses. Mais il ne s'ensuit pas que quiconque voit Dieu connaisse toutes les choses, parce qu'il ne le comprend pas parfaitement.

2. Celui qui voit un miroir ne voit pas nécessairement tout ce qui s'y reflète, à moins qu'il n'embrasse du regard le miroir.

3. Bien que voir Dieu soit plus grand que voir tout le reste ; cependant il est plus grand de voir Dieu de telle manière que toutes choses sont connues en lui, que de le voir sans que toutes choses, mais seulement peu ou beaucoup soient connues en lui. Or, on vient de montrer que la quantité des choses que l'on connaît en Dieu dépend du mode plus ou moins parfait dont on le voit.

4. Le désir naturel de la créature raisonnable est de savoir toutes ces choses dont la connaissance constitue la perfection de l'intellect : ce sont les genres et les espèces des choses, et leurs essences. Cela, tout élu voyant l'essence divine le verra. Quant à connaître les singuliers autres que lui-même, et leurs pensées et leurs actions, cela n'est pas requis par la perfection de l'intellect, et son désir naturel ne s'étend pas à cela, et pas davantage à connaître les choses qui n'existent pas, mais que Dieu pourrait faire. Si cependant, Dieu seul était vu, lui qui est la source et le principe de tout l'être et de toute la vérité, il comblerait le désir naturel de savoir de telle façon qu'on ne chercherait rien d'autre et qu'on serait bienheureux. C'est ce qui fait dire à S. Augustin : « Malheureux (mon Dieu), l'homme qui connaît toutes ces choses (les créatures) et cependant t'ignore ! Bienheureux celui qui te connaît, ignorât-il tout le reste ! Mais qui connaît à la fois toi et toutes choses n'est pas plus heureux à cause de ces choses ; il est bienheureux à cause de toi seul. »

Article 9 : Ce que l'intellect créé connaît en Dieu, le connaît-il au moyen de certaines représentations ?

Objections : 1. Il semble que ce que voient en Dieu ceux qui voient l'essence divine soit vu au moyen de certaines représentations. Car toute connaissance a lieu par une assimilation du sujet connaissant à l'objet connu. En effet, l'intellect en acte devient l'objet connu en acte comme le sens en acte devient l'objet sensible en acte, en tant que le sens est informé par une similitude de celui-ci, par exemple la pupille par la similitude de la couleur. Si l'intellect d'un élu qui voit Dieu par essence voit en Dieu quelques créatures, il faut donc qu'il soit informé par les similitudes de ces créatures.

2. Nous gardons en mémoire ce que nous avons d'abord vu. Or, S. Paul, voyant l'essence divine dans un ravissement, au dire de S. Augustin, s'est souvenu, après qu'il eut cessé de voir l'essence de Dieu, de beaucoup de choses qu'il avait vues dans son extase, puisqu'il dit (2 Co 12, 4) qu'il « entendit des paroles ineffables, qu'il n'est pas permis à un homme de dire ». Il faut donc affirmer que certaines représentations des choses dont il s'est souvenu sont demeurées dans son



esprit. Et pour la même raison, quand il voyait l'essence de Dieu présente, il avait des similitudes ou représentations des créatures qu'il voyait en elle.

En sens contraire, le miroir et toutes les choses qui y apparaissent, sont vues dans une représentation unique. Or, tout ce que l'on voit en Dieu, on le voit là comme dans un miroir intelligible. Donc, si Dieu même n'est pas vu par similitude, mais par son essence, les choses vues en lui ne le seront pas non plus par similitudes ou représentations.

Réponse : Ceux qui voient Dieu par son essence ne voient pas les choses qu'ils voient en lui par des représentations, mais par l'essence divine elle-même en tant qu'elle est unie à leur intellect. En effet, on connaît une chose selon que sa similitude est dans le sujet connaissant. Mais cela peut se produire de deux façons. Puisque deux choses semblables à une troisième sont semblables entre elles, une vertu cognitive peut être assimilée à un objet connaissable de deux manières. D'abord par lui-même, quand, directement, elle est informée par sa similitude : alors, la chose est connue en elle-même. En second lieu, selon que la vertu cognitive est informée par la représentation d'un autre qui lui est semblable, et dans ce cas, on ne dit pas que la chose est connue en elle-même, mais dans son semblable. Car autre est la connaissance d'un homme en lui-même, autre celle qu'on acquiert à regarder son portrait. Ainsi, connaître les choses par leurs similitudes existant dans le connaissant, c'est les connaître en elles-mêmes, dans leurs propres natures ; mais les connaître selon que leurs ressemblances préexistent en Dieu, c'est les voir en Dieu. Et ces deux connaissances diffèrent. En conséquence, si l'on parle de la connaissance par laquelle ceux qui voient Dieu connaissent en lui les choses, ce n'est pas par des similitudes autres qu'elles-mêmes qu'elles sont vues, mais par la seule essence divine présente à l'esprit, et par laquelle on voit Dieu lui-même.

Solutions : 1. L'intellect de celui qui voit Dieu est assimilé aux choses qu'il voit en Dieu, étant uni à l'essence divine, dans laquelle préexistent les ressemblances de toutes choses.

2. Il y a des facultés cognitives qui, à partir de représentations formées en un premier temps, peuvent former d'autres images. Ainsi, l'imagination, en combinant l'image d'une montagne et l'image de l'or, se représente une montagne d'or ; l'intellect, ayant d'abord conçu le genre et la différence, forme la notion d'espèce. De la même façon, en partant de la similitude d'une image, nous pouvons former en nous la représentation de la chose que représente cette image. C'est ainsi que S. Paul, ou tout autre, voyant Dieu, peut se former en lui-même, à partir de l'essence divine, des représentations des choses qu'il voit dans cette essence. C'est une représentation de ce genre qui est demeurée dans l'esprit de S. Paul, après qu'il eut cessé de voir l'essence divine. Cependant, cette vision des choses par des espèces ainsi conçues est un autre mode de connaissance que la vue des choses en Dieu.

Article 10 : L'intellect créé connaît-il simultanément tout ce qu'il voit en Dieu ?

Objections : 1. Il semble que non car, selon le Philosophe, « il arrive que l'on sache beaucoup de choses ; mais on n'élicite qu'une intellection à la fois ». Or, ce qu'on voit en Dieu, on le connaît par un acte d'intellection, puisque c'est par l'intellect qu'on voit Dieu. Donc il n'arrive pas à ceux qui voient Dieu d'y voir simultanément plusieurs choses.

2. D'après S. Augustin, « Dieu meut la créature spirituelle dans le temps », à savoir par des pensées et des affections successives. Or la créature spirituelle dont on parle, c'est l'ange, qui voit Dieu. Donc, ceux qui voient Dieu pensent et aiment par des actes successifs ; car le temps implique succession.

En sens contraire, S. Augustin écrit : « Nos pensées ne seront pas changeantes, allant et venant d'un objet à un autre ; tout ce que nous saurons, nous le verrons d'un seul regard. »

Réponse : Les choses qui sont vues dans le Verbe ne sont pas vues successivement, mais simultanément. Pour s'en convaincre, il faut songer que si nous ne pouvons pas connaître simultanément plusieurs choses, c'est parce que nous les connaissons par plusieurs représentations, et que l'intellect d'un même homme ne peut pas simultanément être informé en acte par des représentations diverses, pour connaître par leur moyen. Il en est comme d'un corps, qui ne peut pas revêtir à la fois plusieurs figures. Aussi arrive-t-il que des choses nombreuses, si elles peuvent être connues par le moyen d'une seule représentation, sont connues simultanément. Par exemple, si les diverses parties d'un même tout sont connues au moyen de représentations propres à chacune, elles sont connues successivement, non simultanément ; mais si ces parties diverses sont comprises sous la représentation du tout, elles sont comprises simultanément. Or, nous avons montré que les choses vues en Dieu n'y sont pas vues chacune par sa propre représentation, mais que toutes sont vues par l'unique essence divine ; c'est pourquoi elles sont vues de façon simultanée et non successive.

Solutions : 1. Nous ne connaissons qu'une chose à la fois, par notre intellect, en ce sens que nous ne connaissons que par une seule représentation. Mais plusieurs choses, comprises en une seule représentation, sont connues simultanément : ainsi dans la représentation de l'homme nous connaissons l'animal et le raisonnable, dans la représentation de la maison, le mur et le toit.

2. Les anges, quant à leur connaissance naturelle qui leur fait connaître les choses par diverses représentations infuses, ne connaissent pas tout simultanément, et ainsi, quant à l'intellect, ils sont mûs dans le temps. Mais en tant qu'ils voient les choses en Dieu, ils les voient simultanément.

Article 11 : Un homme peut-il en cette vie voir l'essence de Dieu ?

Objections : 1. Il semble bien, car Jacob dit (Gn 32, 31) : « J'ai vu Dieu face à face. » Or, voir Dieu face à face, c'est le voir par son essence, comme on le constate chez S. Paul, qui dit (1 Co 13, 12) : « Maintenant, nous voyons comme dans un miroir, en énigme ; alors nous verrons face à face. »

2. Dieu dit au sujet de Moïse (Nb 12, 8) : « Je lui parle bouche à bouche. Il voit Dieu à découvert et non en énigmes. » Mais c'est là voir Dieu par son essence. Donc cette vision est possible, même en cette vie.

3. D'ailleurs, ce en quoi nous connaissons tout et par quoi nous jugeons de tout le reste doit nous être connu par soi-même. Or, même maintenant, nous connaissons tout en Dieu ; car S. Augustin écrit : « Si tous deux nous voyons que ce que tu dis est vrai, si tous les deux aussi nous voyons que ce que je dis est vrai, où donc, je te prie, le voyons-nous ? Non pas moi en toi ; ni toi en moi ; mais tous deux dans l'immuable vérité elle-même, qui est au-dessus de nos intelligences. » Ailleurs, le même S. Augustin dit : « C'est d'après la vérité divine, que nous jugeons de toutes choses », et ailleurs encore, il affirme : « Il appartient à la raison de juger des choses corporelles d'après les notions incorporelles et éternelles, notions qui, si elles n'étaient au-dessus de l'âme humaine, ne seraient pas immuables. » Donc, en cette vie même nous voyons Dieu.

4. D'après S. Augustin encore, nous voyons d'une vision intellectuelle tout ce qui est dans l'âme par son essence. Mais la vision intellectuelle atteint les réalités intelligibles non par des similitudes, mais par leurs essences, comme il le dit dans ce passage même. Donc, puisque Dieu est dans notre âme par son essence, par son essence également il est vu par nous.

En sens contraire, Dieu dit (Ex 33, 20) : « L'homme ne pourra pas me voir et vivre. » Sur quoi la Glose écrit : « Tant qu'on vit ici-bas de la vie mortelle, on peut voir Dieu par des images, mais non par la représentation même de sa nature. »

Réponse : Un homme purement homme ne peut voir Dieu par son essence, à moins de quitter cette

vie mortelle. La raison en est que le mode de connaître dépend du mode d'être du connaissant, on l'a dit. Or, notre âme, tant que nous vivons en cette vie, a l'être dans une matière corporelle ; et de ce fait, par nature, elle ne connaît que les choses dont la forme est unie à la matière, ou du moins qui peuvent être connues par l'intermédiaire de celles-là. Mais il est manifeste que par l'intermédiaire des choses matérielles l'essence divine ne peut être connue ; car on a montré plus haut que la connaissance de Dieu par le moyen d'une similitude créée quelconque n'est pas la vue de son essence. Il est donc impossible à l'âme humaine, tant qu'elle vit de la vie d'ici-bas, de voir l'essence divine. Le signe en est que plus notre âme s'abstrait des choses corporelles, plus elle devient capable de connaître les choses intelligibles, abstraites de la matière. De là vient que dans les songes et dans l'arrêt des impressions sensibles, on perçoit mieux les révélations divines et les présages de l'avenir. Donc, que l'âme soit élevée jusqu'à l'intelligible transcendant qu'est l'essence divine, cela ne peut être, tant qu'on est dans cette vie mortelle.

Solutions : 1. Selon Denys, on dit dans l'Écriture que quelqu'un a vu Dieu pour dire que se sont formées quelques figures perceptibles ou imaginaires, représentant le divin par quelque similitude. Donc, lorsque Jacob s'écrie : « J'ai vu Dieu face à face », on doit le rapporter non à l'essence divine elle-même, mais à quelque figure qui représentait Dieu. Et cela appartient à un sommet de la prophétie, de voir Dieu qui parle, même dans une vision imaginative. Nous verrons cela plus tard quand nous parlerons des degrés de la prophétie. Ou encore Jacob disait cela pour désigner une contemplation intellectuelle éminente.

2. De même que Dieu opère surnaturellement des miracles dans le monde des corps, de même il a, surnaturellement et en dehors de l'ordinaire, élevé jusqu'à la vision de son essence l'esprit de certains hommes, vivant dans la chair, mais ne se servant pas alors des sens charnels. C'est ce que S. Augustin dit de Moïse, le docteur des Juifs, et de S. Paul, docteur des nations. Mais nous en traiterons plus complètement quand nous parlerons du ravissement.

3. On dit que nous voyons tout en Dieu, que nous jugeons de toutes choses d'après Dieu, en ce sens que c'est par participation à la lumière divine que nous connaissons toutes choses et que nous en jugeons. Car la lumière naturelle de la raison elle-même est une certaine participation de cette lumière. Ainsi nous disons voir et juger toutes les choses sensibles « dans le soleil », c'est-à-dire à sa lumière. C'est pourquoi S. Augustin a pu écrire : « Les objets des sciences forment un spectacle qui ne peut être vu s'il n'est comme éclairé par son soleil », à savoir par Dieu. Donc, comme il n'est pas nécessaire pour voir sensiblement quelque chose qu'on voie la substance même du soleil, de même il n'est pas nécessaire non plus, pour voir quelque chose intellectuellement, qu'on voie l'essence de Dieu.

4. Cette vision intellectuelle concerne les choses qui sont dans l'âme par leur essence comme les intelligibles sont dans l'intellect. C'est ainsi que Dieu est dans l'âme des bienheureux, mais non dans la nôtre, où il ne se trouve que par présence, essence et puissance.

Article 12 : Pouvons-nous, en cette vie, connaître Dieu par la raison naturelle ?

Objections : 1. Il semble que non, car Boèce écrit : « La raison ne peut saisir une forme pure. » Or Dieu est la forme pure par excellence, comme on l'a montré plus haut. Donc la raison naturelle ne peut parvenir à sa connaissance.

2. Aristote nous dit que sans représentation imaginative, l'âme ne peut rien concevoir ; mais puisque Dieu est incorporel nous ne pouvons en avoir une telle image.

3. Connaître par la raison naturelle est commun aux bons et aux mauvais, comme la nature elle-même. Or la connaissance de Dieu est réservée aux bons, car S. Augustin déclare : « Le regard

de l'esprit humain ne pénètre pas dans une lumière aussi transcendante, s'il n'est pas purifié par la sainteté de la foi. »

En sens contraire, Paul dit (Rm 1, 19) : « Ce qu'on peut connaître de Dieu est pour eux (les païens) manifeste », et il s'agit de ce qu'on peut connaître de Dieu par la raison naturelle.

Réponse : Notre connaissance naturelle prend son origine des sens, et il s'ensuit que notre connaissance naturelle peut s'étendre aussi loin que les objets sensibles. Or, à partir des objets sensibles, notre intellect ne peut parvenir jusqu'à voir l'essence divine ; car les créatures sensibles sont des effets de Dieu qui n'égalent pas la vertu de leur cause. Pour cette raison, à partir de la connaissance des choses sensibles, on ne peut connaître toute la puissance de Dieu, ni par suite voir son essence.

Toutefois, puisque les effets dépendent de la cause, nous pouvons être conduits par eux à connaître ici de Dieu qu'il est, et à connaître les attributs qui lui conviennent comme à la cause première universelle, transcendant tous ces effets. Donc, nous connaissons sa relation aux créatures, à savoir qu'il est cause de toutes ; et la différence des créatures par rapport à lui, qui consiste en ce qu'il n'est lui-même rien de ce que sont ses effets ; nous savons enfin que ces attributs, on ne les lui refuse pas comme lui faisant défaut, mais parce qu'il est trop au-dessus d'eux.

Solutions : 1. La raison ne peut atteindre à une forme simple de façon à savoir ce qu'elle est, mais elle peut savoir d'elle qu'elle est.

2. Dieu est connu naturellement au moyen des images de ses effets.

3. La connaissance de Dieu par essence, étant un effet de la grâce, ne peut appartenir qu'aux bons ; mais la connaissance de Dieu par la raison naturelle peut convenir aux bons et aux mauvais. C'est pourquoi S. Augustin, dans ses Rétractations, s'exprime ainsi : « Je n'approuve pas ce que j'ai dit dans cette prière : "O Dieu, qui as voulu que seuls les cœurs purs connaissent la vérité..." On peut en effet répondre que beaucoup, parmi ceux qui ne sont pas purs, connaissent beaucoup de vérités » par la raison naturelle.

Article 13 : Au-dessus de la connaissance naturelle, y a-t-il en cette vie une connaissance de Dieu par la grâce ?

Objections : 1. Il semble que par la grâce on n'ait pas une connaissance de Dieu plus élevée que par la raison naturelle. En effet, Denys écrit : « Celui qui est le mieux uni à Dieu, en cette vie, ne lui est uni que comme au tout à fait inconnu. » Et c'est de Moïse qu'il dit cela, bien que celui-ci ait obtenu une excellence particulière dans la connaissance de grâce. Or, être uni à Dieu en ignorant de lui ce qu'il est, cela relève déjà de la raison naturelle. Donc, par la grâce, Dieu ne nous est pas connu plus pleinement que par la raison naturelle.

2. Par la raison naturelle, nous ne pouvons parvenir à la connaissance des choses divines sinon par des images. Mais il n'en va pas autrement pour la connaissance de grâce ; car Denys écrit : « Le rayon divin ne peut nous illuminer qu'enveloppé dans la variété des voiles sacrés. »

3. Notre intellect s'unit à Dieu par la grâce de la foi. Or, la foi ne semble pas être une connaissance ; car S. Grégoire dit : « Les choses invisibles sont objet de foi, non de connaissance. » Donc la grâce ne nous procure pas une connaissance de Dieu plus excellente.

En sens contraire, l'Apôtre écrit (1 Co 2, 10, 8) : « Dieu nous a révélé par son Esprit » des choses « que nul parmi les princes de ce monde n'a connues ». Il désigne ainsi, d'après la Glose, les philosophes.

Réponse : On doit affirmer que par la grâce nous avons une connaissance de Dieu plus parfaite que par la raison naturelle. En voici la preuve. La connaissance obtenue par la raison naturelle requiert deux choses : des images reçues des sens, et la lumière intelligible naturelle, par la vertu

de laquelle nous abstrayons de ces images nos conceptions intelligibles. Or sur ces deux points, la révélation de la grâce vient en aide à la connaissance humaine. En effet, la lumière naturelle de l'intelligence est renforcée par l'infusion de la lumière de grâce. Et parfois des images sont formées par l'intervention divine dans l'imagination humaine, images qui expriment plus parfaitement les choses divines que les images qui nous viennent des choses sensibles par un processus naturel. C'est ce qui apparaît dans le cas des visions prophétiques. Il arrive même que des objets extérieurs, accessibles aux sens, soient formés par Dieu, ou encore des voix, pour exprimer quelque aspect du monde divin. C'est ainsi qu'au baptême du Christ, on vit le Saint-Esprit apparaître sous l'apparence d'une colombe, et la voix du Père se fit entendre : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé. »

Solutions : 1. Sans doute, par la révélation de la grâce en cette vie nous ne connaissons pas de Dieu ce qu'il est, et nous lui sommes unis comme à un inconnu. Toutefois, nous le connaissons plus pleinement, en ce que des effets plus nombreux et plus excellents de sa puissance nous sont manifestés, et aussi en ce que, grâce à la révélation divine, nous lui attribuons des perfections que la raison naturelle ne saurait atteindre, par exemple que Dieu est trine et un.

2. La connaissance provenant des images, qu'elles soient reçues des sens selon l'ordre naturel des choses, ou qu'elles soient formées dans l'imagination par une intervention de Dieu, est d'autant plus excellente que la lumière intellectuelle en l'homme est plus forte. Et ainsi, dans le cas de la révélation, une connaissance plus riche est tirée des images mentales, grâce à l'infusion de la lumière divine.

3. La foi est une sorte de connaissance, en tant que l'intellect est déterminé par la foi à l'égard d'un certain objet à connaître. Mais cette détermination précise ne vient pas de la vision de celui qui croit, elle vient de la vision de celui en qui l'on croit. Ainsi, en tant que la vision fait défaut, la foi comme connaissance est déficiente par rapport à la science ; car la science détermine l'intelligence par la vue et l'intelligence des premiers principes.

### **QUESTION 13 : LES NOMS DIVINS**

Après avoir examiné tout ce qui se rapporte à notre connaissance de Dieu, il nous faut poursuivre cette étude par celle des noms que nous donnons à Dieu, car nous nommons chaque chose d'après la connaissance que nous en avons.

1. Dieu peut-il être nommé par nous ? 2. Certains noms attribués à Dieu désignent-ils sa substance ? 3. Certains noms sont-ils attribués à Dieu au sens propre, ou bien tous lui sont-ils attribués par métaphore ? 4. Les nombreux noms donnés à Dieu sont-ils synonymes ? 5. Y a-t-il des noms attribués à Dieu et aux créatures univoquement, ou équivoquement ? 6. Si c'est par analogie, sont-ils dits en priorité de Dieu, ou des créatures ? 7. Certains noms sont-ils dits de Dieu temporellement ? 8. Ce nom « Dieu » signifie-t-il la nature de Dieu, ou son opération ? 9. Ce nom est-il communicable ? 10. Ce nom est-il employé de façon univoque, ou équivoque, selon qu'il signifie Dieu par nature, par participation, ou selon l'opinion ? 11. « Celui qui est » est-il, plus que tous les autres, le nom propre de Dieu ? 12. Peut-on former au sujet de Dieu des propositions affirmatives ?

Article 1 : Dieu peut-il être nommé par nous ?

Objections : 1. Il semble qu'aucun nom ne convienne à Dieu, car, dit Denys : « Il n'y a de lui ni nom ni connaissance. » Et les Proverbes (30, 4) : « Quel est son nom et quel est le nom de son fils, si tu le sais ? »

2. Tout nom a une forme ou abstraite ou concrète. Or les noms concrets ne conviennent pas à Dieu, puisqu'il est simple. Les noms abstraits ne lui conviennent pas davantage ; car ils ne signifient pas quelque subsistant achevé. Donc aucun nom ne peut désigner Dieu.

3. Les substantifs signifient la substance qualifiée ; les verbes et les participes signifient en situant dans le temps ; les pronoms sont démonstratifs ou relatifs. Or rien de tout cela ne peut convenir à Dieu. Dieu est sans qualité, sans aucun accident ; hors du temps ; il ne tombe pas sous nos sens, pour que nous puissions le montrer ; on ne peut le désigner non plus par manière de relation, car tous les termes relatifs ne font que rappeler quelqu'un des termes qui précèdent, soit noms, soit participes, soit pronoms démonstratifs. Donc Dieu ne peut d'aucune façon être nommé par nous.

En sens contraire, on lit dans l'Exode (15, 3 Vg) : « Le Seigneur est un vaillant guerrier, Tout-Puissant est son nom. »

Réponse : Selon le Philosophe, « les mots sont les signes des concepts, et les concepts sont les représentations des choses ». Cela montre que les mots se réfèrent aux choses à signifier par l'intermédiaire de ce que l'esprit conçoit. Et il s'ensuit que nous pouvons nommer un être dans la mesure où notre intellect peut le connaître. Or, nous avons montré plus haut que Dieu, durant cette vie, ne peut être vu par nous dans son essence ; mais que nous le connaissons à partir des créatures comme leur principe, et par mode d'excellence et de négation. En conséquence, nous pouvons le nommer d'après les créatures, mais non de telle sorte que le nom qui le signifie exprime l'essence divine telle qu'elle est, à la manière dont le mot « homme » exprime par sa signification l'essence de l'homme selon ce qu'il est ; car il signifie sa définition qui fait connaître son essence ; en effet, ce que signifie formellement le nom, c'est la définition.

Solutions : 1. On doit dire que Dieu est dit n'avoir pas de nom, ou être au-dessus de tout nom en ce sens qu'il est au-dessus de ce que nous connaissons de lui et que nous exprimons par nos paroles.

2. Ne connaissant Dieu que d'après les créatures et ne pouvant lui donner des noms qu'à partir d'elles, tous les noms que nous lui attribuons signifient selon la manière qui convient aux créatures matérielles, dont la connaissance nous est connaturelle, nous l'avons dit. Et parce que, dans le champ de ces créatures, les étants achevés sont des composés, leur forme n'étant pas un sujet complet et subsistant, mais bien plutôt ce par quoi un sujet est ce qu'il est, il en résulte que tous les noms par lesquels nous désignons un étant complet et subsistant ont un mode concret de signifier, comme il convient à des composés ; et les noms par lesquels nous signifions des formes simples ont pour signifié non quelque chose de subsistant, mais ce par quoi un subsistant est ce qu'il est. C'est ainsi que la blancheur désigne ce par quoi un subsistant est blanc. Dieu étant à la fois simple et subsistant, nous lui attribuons donc des noms abstraits pour signifier sa simplicité, et des noms concrets pour signifier sa subsistance et sa perfection. Cependant, à l'égard du mode d'être de Dieu, ces deux catégories de noms sont défectueuses l'une et l'autre, pour la même raison que notre intellect ne le connaît pas, en cette vie, tel qu'il est.

3. Signifier la substance qualifiée, c'est signifier le supôt avec la nature ou la forme déterminée dans laquelle il subsiste. Aussi, de même qu'on attribue à Dieu des noms concrets pour signifier sa subsistance et sa perfection, comme nous venons de le dire ; de même nous lui appliquons des noms qui signifient la substance qualifiée. Pour ce qui est des verbes et des participes, qui incluent le temps, ils sont dits de lui parce que l'éternité inclut tous les temps. De même, en effet, que nous ne pouvons concevoir et signifier les êtres simples et subsistants si ce n'est de la manière qui convient aux composés, de même nous ne pouvons connaître et exprimer par des mots l'éternité qui est simple si ce n'est de la manière qui convient aux choses temporelles ; et

cela à cause de la connaturalité de notre esprit avec les choses composées et temporelles. Quant aux pronoms démonstratifs, ils se rapportent à Dieu comme connu par l'intellect, non comme perçu par les sens. Car c'est selon que notre intellect l'atteint, qu'il peut être montré. Et ainsi, de la même manière que des noms, des participes et des pronoms démonstratifs sont dits de lui, Dieu peut être signifié par des pronoms et des noms relatifs.

Article 2 : Certains noms attribués à Dieu désignent-ils sa substance ?

Objections : 1. Il semble qu'aucun nom attribué à Dieu ne désigne sa substance. En effet, S. Jean Damascène écrit : « Chacun des noms donnés à Dieu ne vise pas à signifier ce qu'il est selon sa substance, mais à montrer soit ce qu'il n'est pas, soit sa relation à d'autres, soit ce qui est consécutif à sa nature ou à son opération. »

2. Denys affirme : « Tu trouveras chez les saints interprètes de la doctrine sacrée un hymne de louange, où les appellations de Dieu se partagent et s'expliquent d'après les degrés divers de ses manifestations. » Cela signifie que les noms employés par les saints docteurs pour la divine louange se distinguent seulement selon que les perfections qu'ils signifient procèdent de Dieu. Or signifier d'une chose qu'elle procède d'une autre, c'est ne rien signifier de l'essence de cette dernière. Donc les noms que l'on dit de Dieu ne se rapportent pas à ce qu'il est substantiellement.

3. On ne peut nommer les êtres que de la manière dont on les connaît ; or, en cette vie, Dieu n'est pas connu selon sa substance. Donc aucun des noms qui sont dits de Dieu ne le désigne selon sa substance.

En sens contraire, S. Augustin nous dit : « Pour Dieu, c'est tout un d'être, et d'être fort, sage ou quoi que ce soit que vous disiez de cette simplicité en vue d'en signifier la substance. » Donc tous les noms de ce genre signifient la substance divine.

Réponse : Manifestement les noms qui sont dits de Dieu par manière de négation, ou qui expriment un rapport de Dieu à la créature ne signifient en aucune manière sa substance, mais qu'il n'est pas ceci ou cela, ou bien sa relation à autre chose, ou mieux la relation d'autre chose à lui. Mais au sujet des noms qui sont attribués à Dieu de façon absolue et affirmative, comme « bon », « sage » et autres semblables, on a émis à ce sujet des opinions multiples.

Certains ont dit que tous ces noms, bien que de forme affirmative, sont destinés à écarter de Dieu quelque chose, plutôt qu'à dire ce qu'il est. Ainsi, selon eux, dire que Dieu est vivant, c'est dire qu'il n'est pas ce que sont les choses sans vie, et ainsi du reste. Telle est l'opinion de Rabbi Moïse. D'autres disent que ces noms ne veulent signifier que le rapport de Dieu à la créature, de sorte que quand nous disons : « Dieu est bon », cela veut dire : « Dieu est cause de la bonté dans les choses. » Et ainsi en est-il des autres noms.

Mais aucune de ces opinions ne paraît admissible, pour trois motifs. Premièrement, selon aucune de ces interprétations on ne peut expliquer pourquoi on appliquerait à Dieu certains noms plutôt que d'autres. Ainsi Dieu est cause des corps autant que des choses bonnes. Si quand on dit : Dieu est bon, l'on ne signifie rien d'autre que : Dieu est cause des choses bonnes, on pourra donc dire tout aussi bien que Dieu est un corps parce qu'il est cause des corps. Également, on pourrait dire qu'il est un corps pour dire qu'il n'est pas purement en puissance, comme la matière première. Deuxièmement, il résulterait de là que les noms appliqués à Dieu ne lui conviendraient qu'en second, comme quand nous disons d'une médecine qu'elle est saine pour dire seulement qu'elle est cause de santé pour l'animal auquel le mot « sain » convient d'abord. Troisièmement, cela est contraire à l'intention de ceux qui parlent de Dieu. Quand ils disent de Dieu qu'il est vivant, ce qu'ils veulent dire, ce n'est pas qu'il est la cause de notre vie ni qu'il diffère des corps sans vie.

C'est pourquoi nous devons parler autrement : ces termes signifient bien la substance divine, et sont attribués à Dieu substantiellement ; mais ils ne réussissent pas à le représenter. En voici la raison. Les noms que nous donnons à Dieu le signifient à la manière dont nous le connaissons. Or, notre esprit connaissant Dieu à partir des créatures, il le connaît pour autant que les créatures le représentent, et on a montré plus haut que Dieu qui est absolument et universellement parfait a primordialement en lui-même toutes les perfections qu'on trouve dans les créatures. Il suit de là qu'une créature quelconque représente Dieu et lui est semblable dans la mesure où elle a quelque perfection ; non pas certes qu'elle le représente comme un être de même espèce ou de même genre, mais comme le principe transcendant dont les effets sont déficients à l'égard de sa forme à lui, mais dont ils retiennent pourtant une certaine ressemblance, à la manière dont les formes des corps inférieurs représentent la vertu du soleil. C'est ce que nous avons exposé plus haut en parlant de la perfection divine. Ainsi donc, les noms allégués signifient la substance divine, mais ils la signifient imparfaitement comme les créatures la représentent imparfaitement. Donc, lorsqu'on dit : Dieu est bon, le sens n'est pas : Dieu est cause de bonté, ou bien : Dieu n'est pas mauvais ; mais le sens est : Ce que nous appelons bonté dans les créatures préexiste en Dieu, quoique selon un mode supérieur. Il ne s'ensuit donc pas qu'il appartienne à Dieu d'être bon en tant qu'il cause la bonté ; mais plutôt, inversement, parce qu'il est bon il répand la bonté dans les choses, selon ces paroles de S. Augustin : « Parce qu'il est bon, nous sommes. »

Solutions : 1. Si le Damascène dit que ces noms ne signifient pas ce que Dieu est, c'est parce que par aucun d'entre eux n'est exprimé parfaitement ce qu'il est : chacun pourtant le signifie imparfaitement, de même que les créatures le représentent imparfaitement.

2. Dans la signification des noms, autre chose parfois est ce dont le nom a été tiré, autre chose ce qu'il est destiné à signifier : ainsi le mot pierre (lapis) a été choisi parce que la pierre blesse le pied (laedit pedem) ; et pourtant il ne signifie pas « ce qui blesse le pied », mais bien une espèce de corps ; sans quoi, tout ce qui blesse le pied serait une pierre. Ainsi donc, les noms divins dont on parle ont bien pour origine les processus créateurs qui partent de la Divinité ; de même, en effet, que selon les diverses perfections participées, qu'elles tiennent de Dieu, les créatures le représentent, bien qu'imparfaitement, de même notre intelligence le connaît et le nomme selon chaque perfection qui procède de lui. Cependant les noms divins ne sont pas destinés à signifier les processions divines en elles-mêmes, comme si, en disant : Dieu est vivant, on entendait : de lui procède la vie ; mais bien à signifier le Principe même des choses, sous l'aspect où la vie préexiste en lui, bien que ce soit sous une forme plus éminente que nous ne pouvons le comprendre ou l'exprimer.

3. Nous ne pouvons en cette vie connaître l'essence divine selon ce qu'elle est en elle-même ; mais nous la connaissons telle qu'elle est représentée dans les perfections des créatures, et c'est ainsi que l'expriment les noms employés par nous.

Article 3 : Certains noms sont-ils attribués à Dieu au sens propre, ou bien tous lui sont-ils attribués par métaphore ?

Objections : 1. Il semble qu'aucun nom ne puisse être attribué à Dieu dans son sens propre. Car les noms donnés à Dieu sont empruntés aux créatures, ainsi qu'on l'a dit. Mais les noms des créatures ne sont appliqués à Dieu que par métaphore, comme lorsqu'on dit : Dieu est un rocher, Dieu est un lion, etc.

2. Aucun nom n'est dit au sens propre d'un sujet à qui refuser ce nom est plus exact que de le lui attribuer. Mais tous ces noms : bon, sage et autres semblables, on les nie de Dieu, avec plus de vérité qu'on ne les affirme, comme le montre Denys. Donc aucun de ces noms n'est attribué à Dieu en son sens propre.



3. Les noms exprimant des choses corporelles ne sont attribués à Dieu que par métaphore, puisqu'il est incorporel. Mais tous les noms en question impliquent certaines conditions corporelles ; le temps est inclus dans leur signification, et aussi la composition et autres conditions qui sont celles des corps. Donc tous ces noms sont appliqués à Dieu par métaphore.

En sens contraire, S. Ambroise nous dit : « Certains noms manifestent de façon évidente ce qui est propre à la divinité, et quelques-uns expriment avec une claire vérité la majesté divine. Il en est d'autres qui ne sont attribués à Dieu que par une sorte de transposition et par voie de similitude. » Donc tous les noms ne sont pas attribués à Dieu par métaphore ; quelques-uns le sont dans leur sens propre.

Réponse : Nous l'avons dit, nous connaissons Dieu au moyen des perfections qui procèdent de lui dans les créatures ; et ces perfections sont en lui selon un mode plus éminent que dans les créatures. Or notre intellect appréhende ces perfections telles qu'elles sont dans les créatures, et selon la façon dont il les appréhende, il les signifie par des noms ; toutefois, dans les noms que nous appliquons à Dieu, deux choses sont à considérer : les perfections mêmes signifiées par ces mots, comme la bonté, la vie, etc., et la manière dont elles sont signifiées. Quant à ce que signifient ces noms, ils conviennent à Dieu en propre, et plus encore qu'aux créatures, et en priorité. Mais quant à la manière de signifier, ces mêmes noms ne s'appliquent plus proprement à Dieu, car leur mode de signification est celui qui convient aux créatures.

Solutions : 1. Certains noms expriment les perfections qui procèdent de Dieu dans les créatures, de telle sorte que le mode imparfait selon lequel les créatures participent de la perfection divine est inclus dans la signification de ces noms. Ainsi pierre, ou rocher, signifie un certain étant avec sa matérialité. De tels noms ne peuvent être attribués à Dieu autrement que par métaphore. Mais certains noms signifient les perfections mêmes de façon absolue, sans qu'aucun mode de participation soit inclus dans leur signification, ainsi être, bon, vivant, etc., et ces noms-là sont dits de Dieu en toute propriété.

2. Quand Denys déclare que les noms en question peuvent être niés de Dieu, c'est parce que ce qui est signifié par le nom ne convient pas à Dieu à la façon dont il est signifié, mais d'une façon plus excellente. C'est pourquoi, en ce même passage, Denys explique que Dieu est au-dessus de toute substance et de toute vie.

3. Les noms attribués proprement à Dieu impliquent des conditions corporelles, non dans le signifié même du nom, mais uniquement dans la manière de les signifier. Au contraire, les noms attribués à Dieu par métaphore impliquent une condition corporelle dans la réalité même qu'ils signifient.

Article 4 : Les nombreux noms donnés à Dieu sont-ils synonymes ?

Objections : 1. Il semble que ces noms attribués à Dieu soient synonymes. En effet, on appelle synonymes des noms qui signifient tout à fait la même chose. Mais les noms que nous attribuons à Dieu signifient tout à fait la même chose ; car la bonté de Dieu est son essence même, et aussi sa sagesse, etc. Donc tous ces noms sont parfaitement synonymes.

2. Si l'on répond que ces noms signifient la même réalité, mais selon des raisons diverses, on peut objecter : Une raison à laquelle rien ne correspond dans le réel est une raison vaine. Donc si ces raisons sont multiples quand la réalité est une, il semble bien que ces raisons soient vaines.

3. Ce qui est un selon l'être et selon l'intelligibilité l'est davantage que ce qui est un selon l'être et multiple selon l'intelligibilité. Mais Dieu est souverainement un ; il semble donc qu'il ne doive pas être un dans la réalité et multiple selon l'intelligibilité. Par conséquent, les noms attribués à Dieu ne signifient pas des raisons intelligibles qui sont diverses ; ils sont donc synonymes.

En sens contraire, une accumulation de synonymes ne produit que des paroles creuses, comme si l'on appelle vêtement un habit. Donc si tous les noms attribués à Dieu sont synonymes, on ne peut convenablement l'appeler bon ou quoi que ce soit d'autre. Pourtant il est écrit (Jr 32, 18) : « Toi, le Dieu grand et fort, dont le nom est Seigneur de l'univers. »

Réponse : On doit dire que ces noms appliqués à Dieu ne sont pas synonymes. Cela se verrait aisément, si nous disions que ces noms ont été introduits pour nier de Dieu le contraire de ce qu'ils disent, ou pour souligner un rapport de causalité entre Dieu et ses créatures. Alors, en effet, on pourrait distinguer sous ces noms diverses raisons, variant selon la diversité des choses que l'on nie ou des effets que l'on vise.

Mais, même avec notre explication, selon laquelle ces noms signifient la substance divine, bien qu'imparfaitement, il ressort clairement de ce qui précède, qu'ils signifient des raisons intelligibles diverses. En effet, la raison que le nom signifie est ce que l'intelligence conçoit de la réalité signifiée par le nom. Or notre intelligence, connaissant Dieu par les créatures, se forme pour connaître Dieu des conceptions proportionnées aux perfections qui procèdent de Dieu dans les créatures. Ces perfections en Dieu préexistent dans l'unité et la simplicité, mais chez les créatures elles sont reçues dans la division et la multiplicité. De même donc qu'aux perfections diverses des créatures correspond un unique Principe simple, représenté par les diverses perfections des créatures d'une manière variée et multiple : ainsi, aux conceptions multiples et diverses de notre intelligence correspond quelque chose d'absolument un et simple, saisi imparfaitement au moyen de ces conceptions. D'où il suit que les noms que nous attribuons à Dieu, bien que signifiant une seule réalité, ne sont pas synonymes, parce qu'ils la signifient comme atteinte selon des raisons intelligibles multiples et diverses.

Solutions : 1. Par là se résout la première objection ; car on appelle synonymes des noms qui expriment une même réalité selon une raison intelligible unique. Les noms qui signifient les raisons intelligibles diverses ne signifient pas à parler proprement et formellement une même chose, parce que le nom signifie la chose par l'intermédiaire du concept, nous l'avons dit.

2. Les raisons intelligibles multiples que signifient ces noms ne sont pas vides et frivoles, car à toutes correspond une chose une et simple, représentée par elles de façon multiple et imparfaite.

3. Cela même appartient à la parfaite unité de Dieu, que ce qui est dans les autres êtres à l'état multiple et divisé existe en lui dans la simplicité et l'unité. Et qu'il soit un selon l'être, et multiple selon l'intelligibilité, cela vient de ce que notre intelligence l'appréhende en une multiplicité de concepts comme les créatures le représentent en une multiplicité de perfections.

Article 5 : Y a-t-il des noms attribués à Dieu et aux créatures, univoquement ou équivoquement ?

Objections : 1. Il semble que ce qui est dit de Dieu et des créatures leur soit attribué de façon univoque. Car tout nom équivoque se ramène à un nom univoque, comme la multitude se ramène à l'unité. Par exemple, si le mot chien est, équivoque, appliqué au chien qui aboie et au chien de mer, il faut bien qu'il soit dit de façon univoque pour certains animaux, c'est-à-dire pour tous ceux qui aboient ; sans cela, on devrait aller à la recherche du sens indéfiniment. Or il y a dans le monde des agents univoques, qui coïncident avec leurs effets à la fois quant au nom et quant à la définition, comme l'homme engendre l'homme. D'autres agents sont équivoques, comme le soleil qui engendre la chaleur sans que lui-même soit chaud, si ce n'est de façon équivoque, à un autre niveau. Il semble donc que le premier agent, auquel tous les autres agents se ramènent, soit un agent univoque. Ainsi ce qu'on dit à la fois de Dieu et des créatures est dit d'une façon univoque.

2. Entre les équivoques, il n'y a pas de ressemblance. Comme il y a quelque ressemblance de la créature à l'égard de Dieu, selon la Genèse (1, 26) : « Faisons l'homme à notre image et ressemblance », il semble que quelque chose soit dit, en un sens univoque, de Dieu et des créatures

3. La mesure est homogène au mesuré, comme il est dit dans la Métaphysique d'Aristote, Or Dieu est la mesure première des êtres, comme l'affirme également le Philosophe. Donc Dieu est homogène aux créatures, et ainsi quelque chose est dit univoquement de Dieu et de la créature.

En sens contraire, ce qu'on attribue à divers sujets sous un même nom, mais non selon la même raison intelligible, leur est attribué d'une manière équivoque. Or aucun nom ne convient à Dieu selon la même raison intelligible qu'il est dit de la créature ; car la sagesse, par exemple, est dans les créatures une qualité, et non pas en Dieu, et changer le genre c'est faire changer la raison intelligible, puisque le genre fait partie de la définition. Et il en est ainsi du reste. Donc, quoi que l'on dise en commun de Dieu et de la créature, cela est dit équivoquement.

2. Dieu est plus éloigné des créatures que des créatures quelconques ne le sont l'une de l'autre. Or, à cause de la distance entre certaines créatures, il arrive que rien ne puisse leur être attribué dans un sens univoque, comme c'est le cas de celles qui ne font pas partie du même genre. Donc, moins encore pourra-t-on attribuer quoi que ce soit à Dieu et aux créatures d'une manière univoque ; toutes ces attributions sont équivoques.

Réponse : Rien ne peut être attribué univoquement à Dieu et aux créatures Car un effet qui n'égale pas la vertu de sa cause agente reçoit la similitude de l'agent, non pas selon la même raison formelle, mais de façon déficiente : de sorte que ce qui est dans les effets divisé et multiple se trouve dans la cause simple et un ; ainsi le soleil, par sa vertu, qui est une, produit sur la terre des formes d'existence variées et multiples. De la même manière, comme on l'a dit plus haut, les perfections de toutes choses qui se trouvent divisées et multiformes dans les créatures, préexistent en Dieu en étant unifiées. Ainsi donc, lorsqu'un nom de perfection est dit d'une créature, il signifie cette perfection comme distincte, et selon la raison formelle par quoi elle se distingue des autres. Par exemple, si nous donnons à un homme le nom de sage, nous signifions une perfection distincte de l'essence de l'homme, de sa puissance, de son être et de tous ses autres attributs. Au contraire, quand nous donnons ce même nom à Dieu, nous n'entendons pas signifier en lui quelque chose qui soit distinct de son essence, de sa puissance ou de son existence. Et ainsi lorsque le mot « sage » est donné à l'homme, il circonscrit en quelque sorte et contient la réalité signifiée, tandis que lorsqu'il est dit de Dieu, il laisse la réalité signifiée hors de toute limite et débordant la signification du nom. Il est donc évident que ce mot « sage » n'est pas dit de Dieu et de l'homme selon la même raison formelle. Et il en est ainsi de tous les autres. De sorte qu'aucun nom n'est attribué univoquement à Dieu et à la créature. Mais pas non plus tout à fait équivoquement comme certains l'ont dit. Dans ce cas, en effet, on ne pourrait, à partir des créatures, rien connaître de Dieu, rien en démontrer ; on ne pourrait jamais éviter le sophisme de l'équivocité, et cela irait contre le témoignage tant des philosophes qui démontrent au sujet de Dieu beaucoup de choses, que de l'Apôtre lui-même disant aux Romains (1, 20) : « Les attributs invisibles de Dieu nous sont rendus manifestes au moyen de ses œuvres. » Il faut donc dire que les noms en question sont attribués à Dieu et aux créatures selon l'analogie, c'est-à-dire selon une certaine proportion.

Et cela arrive dans les mots de deux façons. Ou bien plusieurs termes sont référés à un seul, comme « sain » se dit du remède et de l'urine, parce que l'un et l'autre sont en relation avec la santé de l'animal, l'une comme cause et l'autre comme signe ; ou bien un terme est référé à

l'autre, comme « sain » se dit du médicament et de l'animal, en tant que le médicament est cause de la santé qui, elle, appartiendra à l'animal.

C'est de cette dernière façon que certains termes sont attribués à Dieu et à la créature par analogie, ni tout à fait équivoquement ni univoquement. En effet, nous ne pouvons nommer Dieu que d'après les créatures, comme on l'a expliqué '. Ainsi, tout ce qui est dit de Dieu et de la créature est dit pour cette raison qu'il y a une relation de la créature à Dieu comme à son principe et à sa cause, en qui préexistent excellemment toutes les perfections des choses. Et cette sorte de communauté du nom tient le milieu entre la pure équivocité et la pure univocité. Car dans les noms dits de plusieurs par analogie il n'y a ni unité de la raison formelle, comme dans le cas des noms univoques, ni diversité pure et simple des raisons formelles, comme dans le cas des noms équivoques ; mais le nom qui est ainsi pris en plusieurs sens signifie des rapports divers à quelque chose d'un, comme par exemple « saine » dit de l'urine signifie un signe de la santé ; dit du remède il signifie une cause de la même santé.

Solutions : 1. Bien que, dans le jeu logique des attributions, les noms équivoques se ramènent aux univoques, inversement, dans l'ordre des actions, il est nécessaire que l'agent non univoque précède l'agent univoque. Car c'est toujours un agent non univoque qui est la cause universelle de l'espèce prise dans sa totalité ; ainsi le soleil intervient comme cause dans la génération de tous les hommes. Un agent univoque n'est pas la cause efficiente et universelle de toute l'espèce sans quoi il serait cause de soi-même, puisqu'il fait partie de l'espèce : il est cause particulière à l'égard de l'individu qu'il fait participer à l'espèce. Donc la cause universelle de toute une espèce n'est pas un agent univoque. Or, la cause universelle a le pas sur la cause particulière. Mais cet agent universel, bien que n'étant pas univoque, n'est pas pour cela tout à fait équivoque car s'il l'était, il ne produirait pas un effet semblable à lui. On peut l'appeler « agent analogue ». Et c'est ainsi que dans les attributions logiques elles-mêmes, tous les termes univoques se ramènent à un terme premier qui n'est pas univoque, mais analogue et qui est l'étant.

2. La ressemblance entre la créature et Dieu est imparfaite ; car même selon le genre il n'y a pas identité entre eux, comme on l'a vu précédemment.

3. Dieu n'est pas une mesure proportionnée aux étants qu'il mesure. C'est donc à tort que l'objection conclut que Dieu et les créatures sont compris dans un même genre.

Quant à ce qu'on a avancé en sens contraire, cela prouve que les noms en question ne sont pas attribués à Dieu et aux créatures univoquement, mais non qu'ils le sont équivoquement.

Article 6 : Si c'est par analogie, ces noms sont-ils dits en priorité de Dieu ou des créatures ?

Objections : 1. Il semble que les noms soient dits en priorité des créatures plutôt que de Dieu. Car nous nommons un être selon que nous le connaissons, puisque, selon le Philosophe, « les noms sont le signe des concepts ». Or nous connaissons la créature avant de connaître Dieu ; les noms donnés par nous conviennent donc en priorité aux créatures.

2. Selon Denys, « nous nommons Dieu d'après les créatures ». Mais les noms transférés des créatures à Dieu sont dits des créatures d'abord, non de Dieu, comme les noms « lion », « rocher » etc. Donc tous les noms sont dits en priorité des créatures, de Dieu ensuite.

3. Tous les noms qui sont dits en commun de Dieu et des créatures sont dits de Dieu comme de la cause de tous les étants, d'après Denys. Or, ce qui est dit d'une chose en raison de la causalité est dit d'elle en second : par exemple, l'animal est dit « sain » en priorité, et le remède en second parce qu'il est la cause de la santé. Donc, les noms dont nous parlons sont dits en priorité de la créature et en second de Dieu.

En sens contraire, S. Paul écrit (Ep 3, 14) : « Je fléchis les genoux devant le Père de Notre Seigneur Jésus-Christ, de qui toute paternité, au ciel et sur la terre, tire son nom. » On peut en

dire autant des autres noms attribués à Dieu et aux créatures. Donc ces noms sont attribués à Dieu en priorité par rapport aux créatures.

Réponse : Dans tous les noms qu'on attribue par analogie à plusieurs êtres, il est nécessaire que ces noms soient attribués par rapport à un seul. C'est pourquoi ce terme doit figurer dans la définition de tous les autres. Et comme la raison formelle

signifiée par le nom est la définition de ce qu'on nomme, dit Aristote, il est nécessaire que ce nom soit attribué par priorité à celui des termes de l'analogie qui figure dans la définition des autres, et postérieurement aux autres, par ordre, selon qu'ils se rapprochent plus ou moins du premier. Ainsi, le mot « sain », en tant qu'il est dit de l'animal, entre dans la définition du mot sain selon qu'il s'applique au remède appelé sain parce qu'il cause la santé de l'animal ; et il entre également dans la définition du mot sain appliqué à l'urine, parce que celle-ci est appelée saine comme symptôme de santé chez l'animal.

Ainsi donc, tous les noms attribués à Dieu par métaphore sont attribués par priorité aux créatures, car, appliqués à Dieu, ils ne signifient rien d'autre qu'une ressemblance avec de telles créatures. Quand on dit : le pré est riant, cela veut dire : le pré est agréable quand il fleurit, comme un homme quand il rit : il y a là une similitude de proportion. De même, le nom de lion attribué à Dieu ne signifie rien d'autre que ceci : Dieu présente cette ressemblance avec le lion qu'il agit avec force comme le lion. Il est donc clair que la signification de tels noms, appliqués à Dieu, ne peut se définir que par ce qui les fait appliquer aux créatures.

Quant aux autres noms qui ne sont pas attribués à Dieu par métaphore, il en serait exactement de même, si nous disions, comme certains, que ces noms n'expriment de Dieu que sa causalité. Dans ce cas, en effet, dire : Dieu est bon, ne serait pas autre chose que dire : Dieu est cause de bonté dans la créature ; ainsi ce nom attribué à Dieu enfermerait dans sa signification la bonté de la créature, de sorte que la bonté serait attribuée à la créature par priorité, à Dieu ensuite.

Mais on a montré ci-dessus que les noms de cette sorte ne sont pas dits de Dieu uniquement en raison de ce qu'il cause, mais aussi en raison de ce qu'il est en son essence ; car quand on dit : Dieu est bon, ou sage, on signifie non seulement que Dieu est cause de sagesse ou de bonté, mais qu'en lui la sagesse et la bonté préexistent d'une façon suréminente.

D'après cela, il faut conclure que si l'on considère la chose signifiée par le nom, chaque nom est dit par priorité de Dieu, non de la créature ; car c'est de Dieu que ces perfections dérivent dans les créatures. Mais quant à l'origine de la dénomination, ce sont les créatures que nous nommons d'abord par ces noms, car ce sont elles que nous connaissons en premier. De là vient que ces noms signifient à la manière qui convient aux créatures, comme on l'a dit précédemment.

Solutions : 1. La première objection portait sur l'origine de la dénomination.

2. On ne peut raisonner de la même façon sur les noms attribués à Dieu par métaphore, et sur les autres.

3. Cette objection porterait si ces noms étaient attribués à Dieu en raison de sa causalité (comme on attribue la santé au remède), et non en raison de ce qu'il est en son essence

Article 7 : Certains noms sont-ils dits de Dieu temporellement ?

Objections : 1. Il semble que les noms qui impliquent relation aux créatures ne soient pas dits de Dieu temporellement. En effet on convient communément que tous ces noms signifient la substance divine, ce qui fait dire à S. Ambroise : « Ce nom "le Seigneur", exprime la puissance, qui est en Dieu sa substance ; "Créateur" signifie l'action de Dieu, qui est son essence. » Or la substance de Dieu n'est pas temporelle, mais éternelle. Donc ces noms-là ne sont pas dits de Dieu temporellement, mais selon son éternité.

2. Tout ce à quoi un attribut convient temporellement peut être dit « fait » ; ainsi, ce qui est dit blanc temporellement a été « fait » blanc. Or être fait ne convient pas à Dieu. Donc rien n'est attribué à Dieu temporellement.

3. Si certains noms sont dits de Dieu temporellement, pour cette raison qu'ils comportent une relation avec les créatures, le même motif vaudra pour tous les noms qui comportent une relation aux créatures. Or certains noms qui comportent une relation aux créatures sont dits de Dieu selon l'éternité ; c'est en effet de toute éternité que Dieu connaît et aime la créature, selon le texte de Jérémie (31,3) : « Je t'ai aimé d'un amour éternel. » Donc, les autres noms qui impliquent relation aux créatures, comme Maître et Créateur conviennent aussi à Dieu de toute l'éternité.

4. Ces noms impliquent relation. Ou bien cette relation est quelque chose en Dieu, ou bien seulement dans la créature. Or elle ne peut pas être uniquement dans la créature ; car, dans ce cas, Dieu serait appelé Maître ou Seigneur d'après la relation opposée, celle qui est dans les créatures. Or, rien n'est dénommé par son opposé. Il reste donc que la relation est quelque chose en Dieu. Mais en Dieu rien n'est temporel, parce que Dieu est au-dessus du temps. Il semble donc bien que ces noms-là ne sont pas dits de Dieu temporellement.

5. Ce qui est dit en raison d'une relation est dit relativement, et, par exemple, « Seigneur » se prend de la relation de « seigneurie », comme blanc de la blancheur. Il suit de là que, si la relation de seigneurie n'est pas en Dieu réellement, si elle est une construction de la raison, il s'ensuit que Dieu n'est pas réellement Seigneur, ce qui est évidemment faux.

6. Quand des termes de relation ne sont pas simultanés par nature, l'un peut être quand l'autre n'est pas ; par exemple il y a objet de science, même s'il n'y a pas de science, dit Aristote. Or les termes relatifs qui sont dits de Dieu et de la créature ne sont pas simultanés par nature. Donc on peut dire certaines choses de Dieu relativement à la créature, même la créature n'existant pas. Ainsi ces noms : Seigneur, Créateur, sont attribués à Dieu selon son éternité, non temporellement.

En sens contraire, S. Augustin assure que cette dénomination par relation : « Seigneur » convient à Dieu temporellement.

Réponse : Certains noms comportant une relation à la créature sont attribués à Dieu temporellement et non dans l'éternité. Pour le montrer, il faut savoir que certains ont vu dans la relation non une réalité appartenant à l'univers réel, mais une construction de la raison. Or ceci apparaît faux du fait que les réalités elles-mêmes sont naturellement ordonnées et référées les unes aux autres.

Toutefois, il faut savoir que la relation exigeant deux extrêmes, c'est de trois manières différentes qu'elle peut être réelle ou de raison. Parfois, c'est un être de raison des deux côtés, lorsqu'il n'y a d'autre ordre entre les deux termes que la relation établie par la raison, par exemple lorsque nous disons que le même est identique au même. Car, en tant que la raison appréhende deux fois un être unique, elle le pose comme s'il était deux ; c'est ainsi qu'elle appréhende en lui une relation avec lui-même. Il en va pareillement de toutes les relations entre l'étant et le non-étant ; elles sont l'œuvre de la raison qui conçoit le non-étant comme le terme d'une relation. De même encore toutes les relations qui naissent d'un acte de la raison, comme entre le genre et l'espèce, etc.

Certaines relations sont des réalités de nature quant à leurs deux extrêmes : cela arrive quand il y a relation entre deux termes en vertu de quelque chose qui appartient réellement à l'un et à l'autre. Ainsi en est-il manifestement de toutes les relations consécutives à la quantité, comme entre grand et petit, double et moitié, etc., car la quantité est en l'un et l'autre des deux extrêmes.

Il en est de même pour les relations résultant de l'action et de la passion comme entre moteur et mobile, père et fils, etc.

Il arrive enfin que la relation soit une réalité de nature dans l'un des extrêmes, et dans l'autre une simple construction de la raison. Cela se produit chaque fois que les deux extrêmes ne font pas partie d'un même ensemble. Par exemple la sensation et la connaissance sont référées au sensible et à l'intellectuellement connaissable, lesquels faisant partie de l'univers réel, sont hors de l'univers intentionnel du sensible et de l'intelligible. C'est pourquoi il y a bien une relation réelle dans la science et la sensation, l'une et l'autre étant ordonnées à connaître intellectuellement ou sensiblement des réalités ; mais ces réalités, considérées en elles-mêmes, sont étrangères à l'univers intentionnel. Aussi, dans ces réalités, il n'y a pas réellement une relation à la science et à la sensation, mais selon la raison seulement, en tant que notre intelligence appréhende ces réalités comme termes des relations à leur égard de la connaissance et de la sensation. C'est pourquoi le Philosophe remarque que si ces réalités sont en relation, ce n'est pas parce qu'elles-mêmes se réfèrent à d'autres, mais parce que ces autres se réfèrent à elles. Pareillement, on dit que la colonne est à droite uniquement parce qu'elle se situe à droite de l'observateur : une telle relation n'est pas réelle dans la colonne, mais chez l'observateur.

Puisque Dieu est en dehors de tout l'ensemble des créatures, et que toutes les créatures sont ordonnées à lui sans que ce soit réciproque, il est évident que les créatures sont référées à Dieu réellement. Mais en Dieu il n'y a pas une relation réelle avec les créatures, mais seulement une relation construite par la raison, en tant que les créatures sont référées à lui. Ainsi, rien n'empêche que ces noms impliquant une relation aux créatures soient attribués à Dieu temporellement ; non en raison d'un changement en Dieu, mais en raison d'un changement affectant la créature. C'est ainsi que la colonne passe à la droite de l'observateur sans subir elle-même aucun changement, mais l'observateur ayant changé de place.

Solutions : 1. Certains mots relatifs sont employés pour signifier directement des relations, comme maître et serviteur, père et fils, etc. On les appelle relatifs quant à l'être. D'autres sont employés pour signifier des réalités dont naissent certaines relations, comme moteur et mobile, chef et subordonné. On les dit relatifs quant à l'expression.

Il faut appliquer cette distinction aux noms divins. Certains d'entre eux signifient la relation elle-même à la créature, comme Seigneur. Ceux-là ne signifient donc pas la substance divine directement, mais indirectement, parce qu'ils la présupposent, comme la Seigneurie présuppose la puissance, laquelle est la substance divine. D'autres noms divins signifient directement l'essence divine, et à titre de conséquence impliquent une relation, comme Sauveur, Créateur, etc. qui signifient une action de Dieu ne faisant qu'un avec son essence. Si toutefois ces deux catégories de noms se disent de Dieu temporellement, c'est en raison de la relation qu'ils comprennent soit principalement, soit par voie de conséquence, non en tant qu'ils signifient l'essence divine, soit directement, soit indirectement.

2. Comme les relations qui sont dites de Dieu temporellement ne sont en Dieu que par un acte de notre raison, « être fait » ou « avoir été fait » ne se dit de Dieu qu'en tant qu'il est connu par nous, à l'exclusion de tout changement qui l'affecterait dans sa réalité comme lorsque nous disons : « Seigneur, tu es devenu pour nous un refuge » (Ps 90, 1 Vg).

3. L'opération de l'intellect et du vouloir reste immanente à celui qui connaît et qui aime. C'est pourquoi les noms qu'on donne aux relations consécutives à ces actes se disent de Dieu selon son éternité. Mais les relations résultant d'actes transitifs, c'est-à-dire d'actes qui, selon notre façon de comprendre, passent en des effets extérieurs à Dieu sont dits de Dieu temporellement, et c'est le cas quand on appelle Dieu Sauveur, Créateur, etc.

4. Les relations signifiées par ces noms qui sont dits de Dieu temporellement, ne sont en Dieu que par un acte de notre raison, tandis que les relations opposées existent en réalité dans les créatures. Et il n'y a pas d'illogisme à ce que Dieu reçoive des noms tirés de relations qui ont réalité dans la créature, pourvu que simultanément soient construites par notre intellect les relations opposées en Dieu, de sorte que Dieu soit nommé relativement à la créature, pour cette raison que la créature lui est référée, comme d'après le Philosophe le connaissable est nommé relativement à la connaissance parce que la connaissance est relative à lui.

5. Puisque Dieu se réfère à la créature en ce sens que la créature se réfère à lui ; et puisque la relation de sujétion est réelle dans la créature, il s'ensuit que Dieu n'est pas Seigneur selon une vue de la raison mais en réalité. Car de la manière même dont la créature lui est soumise, il est dit Seigneur.

6. Pour savoir si des termes relatifs sont simultanés ou non par nature, il ne faut pas considérer l'ordre des choses auxquelles on attribue ces relations, mais ce que signifient ces termes relatifs. Car si l'un des deux inclut l'autre dans sa notion et réciproquement, alors ces termes sont simultanés par nature, comme double et moitié, père et fils, etc. Mais si l'un inclut l'autre dans sa notion sans que ce soit réciproque, alors ils ne sont pas simultanés par nature C'est le cas pour la connaissance et l'objet connaissable. Car l'objet connaissable est ainsi appelé parce qu'il est tel en puissance, tandis que la connaissance existe à l'état d'habitude ou en acte Aussi, selon ce que le mot signifie, l'objet connaissable existe avant la connaissance. Mais si l'on envisage l'objet connaissable en acte, il existe simultanément avec la connaissance en acte. Car quelque chose n'est connu que s'il est actuellement objet de connaissance. Donc, bien que Dieu soit antérieur aux créatures, parce que dans la signification de « Seigneur » il est inclus qu'il ait un serviteur, et réciproquement, ces deux termes relatifs sont simultanés par nature. Aussi Dieu n'a-t-il pas été Seigneur avant d'avoir une créature qui lui fût soumise.

Article 8 : Ce nom « Dieu » signifie-t-il la nature de Dieu, ou son opération ?

Objections : 1. Il semble que ce nom ne soit pas un nom de nature. Le Damascène dit en effet : « Dieu (theos) vient de théein qui veut dire pourvoir à toutes choses, prendre soin de toutes choses ; ou bien de aithein qui signifie brûler, car « notre Dieu est un feu dévorant » (Dt 4, 24) ; ou bien encore de théâsthai c'est-à-dire voir toutes choses. Or, tout cela désigne des opérations, et non une nature.

2. Un être est nommé par nous selon qu'il est connu ; or la nature divine nous est inconnue. Donc ce nom « Dieu » n'exprime pas la nature divine.

En sens contraire, S. Ambroise affirme que « Dieu » est un nom de nature.

Réponse : Ce dont un nom a été tiré n'est pas toujours ce qu'on lui fait signifier. En effet, lorsque nous connaissons la substance d'une chose par ses propriétés ou ses opérations, nous la nommons parfois du nom de telle opération ou de telle propriété particulière, comme la substance de la pierre a pris nom de ce qu'elle blesse le pied. Cependant on n'emploie pas ce mot pour désigner l'action de blesser, mais pour désigner la substance de la pierre. Quand il s'agit de choses qui nous sont connues en elles-mêmes, comme la chaleur, le froid, la blancheur, etc., on ne recourt pour les nommer à rien d'autre ; dans ce cas, ce que le nom signifie par lui-même est aussi ce qu'il est destiné à signifier.

Parce que Dieu ne nous est pas connu dans sa nature propre mais nous est révélé uniquement par ses activités ou par ses œuvres, c'est donc à partir d'elles que nous pouvons le nommer, comme on l'a dit plus haut. En conséquence, ce nom « Dieu » nomme une opération, si l'on considère sa signification étymologique. Car ce nom a été donné en raison de la providence universelle que Dieu exerce pour les choses, et tous ceux qui parlent de Dieu entendent appeler Dieu l'être à qui



incombe le gouvernement de toutes choses. Aussi Denys écrit-il : « La déité est ce qui prend soin de toutes choses avec une prévoyance et une bonté parfaites. » Mais bien qu'il soit emprunté à cette perfection et à cette activité, ce nom « Dieu » n'en est pas moins employé pour signifier la nature divine.

Solutions : 1. Ce que dit S. Jean Damascène se rapporte à la providence, d'où ce nom a été tiré.

2. Dans la mesure où par les propriétés et les effets d'une chose nous pouvons connaître sa nature nous pouvons exprimer celle-ci par un nom. Ainsi, comme nous pouvons, à partir de sa propriété, connaître la pierre en elle-même, connaissant l'essence de la pierre, ce nom « pierre » signifie la nature même de la pierre, telle qu'elle est en elle-même : il signifie en effet la nature de la pierre, prise en elle-même. Car la notion exprimée par le nom est la définition, selon Aristote. A l'inverse, à partir des effets de Dieu, nous ne pouvons pas connaître la nature divine telle qu'elle est en elle-même, de telle sorte que nous connaissions son essence, mais par mode d'éminence, de causalité et de négation, comme on l'a expliqué. Et c'est ainsi que le nom « Dieu » signifie la nature divine. En effet, ce nom a été adopté pour désigner un être au-dessus de tout, qui est le principe de tout, qui est séparé de tout. C'est cela que veulent signifier ceux qui nomment Dieu.

Article 9 : Ce nom « Dieu » est-il communicable ?

Objections : 1. Il semble que ce nom « Dieu » soit communicable. A quiconque, en effet, est communiquée la réalité signifiée par le nom, le nom lui-même est communiqué. Or nous avons dit que le nom « Dieu » signifie la nature divine, laquelle est communicable à d'autres, selon le 2<sup>o</sup> épître de Pierre (1, 4) : « Il nous a donné de grandes et précieuses promesses, afin de vous rendre ainsi participants de la nature divine. » Donc le nom « Dieu » est communicable.

2. Seuls les noms propres sont incommunicables ; or ce nom « Dieu » n'est pas un nom propre, c'est une appellation : la preuve, c'est qu'il se met au pluriel, ainsi qu'en témoigne le Psaume (82, 6) : « J'ai dit : vous êtes des dieux. »

3. Le nom « Dieu » tire son origine de l'opération comme on l'a dit à l'article précédent. Mais les autres noms divins qui ont pour origine soit les opérations de Dieu, soit ses œuvres, sont communicables, comme bon, sage, etc. Donc le nom « Dieu », lui aussi, est communicable.

En sens contraire, on lit dans la Sagesse (14, 21) : « Ils ont donné au bois et à la pierre le nom incommunicable », et il s'agit du nom de la divinité.

Réponse : Un nom peut être communicable de deux manières : proprement, ou métaphoriquement. Un nom est communicable proprement, quand il est communicable à plusieurs selon toute sa signification. Il est communicable par métaphore quand il est communicable à plusieurs selon l'un des caractères inclus dans sa signification. Ainsi le nom « lion » est commun au sens propre à tous les animaux en qui se trouve la nature signifiée par ce mot ; par métaphore, il est communiqué à tous les êtres ayant quelque chose de léonin, comme l'audace ou le courage, qui les fait appeler lions par métaphore.

Pour savoir maintenant quels noms peuvent être communiqués au sens propre, il faut considérer ceci. Toute forme reçue dans un sujet singulier dans lequel elle est individuée est commune à beaucoup soit réellement, soit au moins notionnellement. Par exemple, la nature humaine est commune à beaucoup, en réalité et notionnellement. Mais la nature du soleil n'est pas réellement commune à plusieurs ; elle l'est seulement notionnellement ; car on peut concevoir la nature du soleil comme réalisée en plusieurs sujets, et cela parce que notre esprit conçoit toujours la nature d'une espèce en faisant abstraction de la matière individuelle. Par conséquent, que sa réalisation ait lieu en un sujet ou en plusieurs, cela n'est pas compris dans le concept de la nature spécifique ; d'où il résulte qu'il peut être conçu comme existant en plusieurs individus sans qu'il

soit porté atteinte au concept de la nature spécifique. Mais l'être singulier, du fait qu'il est singulier, est distinct et séparé de tous les autres. Donc, quand un nom est choisi pour désigner un être singulier, ce nom est incommunicable et en réalité et notionnellement ; il ne peut pas venir à l'esprit que cet individu soit multiplié en plusieurs. Par suite aucun nom signifiant un individu n'est communicable à plusieurs proprement, mais seulement par métaphore, comme quelqu'un peut être appelé Achille du fait qu'il a une des qualités d'Achille, comme son courage. Quant aux formes qui ne sont pas individuées par un suppôt distinct d'elles, mais par elles mêmes, parce que ce sont des formes subsistantes, si elles étaient connues telles qu'elles sont en elles-mêmes, elles ne pourraient être communiquées ni réellement ni notionnellement, sinon peut-être par métaphore, comme on l'a dit des individus. Mais parce que ces formes simples subsistant par elles-mêmes ne peuvent être connues par nous telles qu'elles sont ; parce que nous ne les concevons qu'à la manière des composés ayant leur forme dans la matière, nous leur donnons des noms au concret qui signifient la nature dans un suppôt. De la sorte, en ce qui concerne formellement les noms, il en va de même des noms qui signifient les natures des choses composées, et de ceux par lesquels nous signifions les natures simples subsistantes.

Ainsi donc, puisque ce nom « Dieu » a été choisi pour désigner la nature divine, ainsi qu'on l'a dit, et puisque cette nature divine n'est pas communicable, ainsi qu'on l'a montré, le nom « Dieu » est incommunicable selon la réalité qu'il signifie, mais il est communicable selon l'opinion, au sens où le nom « soleil » serait communicable pour ceux qui s'imagineraient qu'il y a plusieurs soleils. C'est en ce sens que S. Paul dit aux Galates (4, 8) : « Vous serviez des dieux qui n'en sont pas. » Et la Glose explique : « Ils ne sont pas dieux par nature, mais dans l'opinion des hommes. »

Toutefois, le nom de Dieu est communicable, non selon toute sa signification, mais partiellement, en raison d'une certaine similitude. Ainsi appelle-t-on dieux ceux qui participent du divin par manière de ressemblance, selon ces mots du Psaume (82, 6) : « J'ai dit : vous êtes des dieux. »

Si un certain nom était donné à Dieu pour le signifier non quant à sa nature, mais en tant que sujet, selon qu'il est cet être-ci, ce nom-là serait de toute manière incommunicable. C'est peut-être le cas du tétragramme chez les Hébreux, et il en est comme si quelqu'un donnait au soleil un nom désignant précisément ce soleil dans son individualité.

Solutions : 1. La nature divine n'est pas communicable, sinon par mode de participation de ressemblance.

2. Ce nom « Dieu » est une appellation et non pas un nom propre ; car il signifie la nature divine comme si elle était dans un sujet, bien que Dieu lui-même en sa réalité ne soit ni universel ni particulier. Car les noms n'épousent pas le mode d'être des choses nommées selon qu'elles sont dans le réel, mais selon qu'elles sont dans notre connaissance. Toutefois, selon la vérité de ce qu'il signifie, il est incommunicable, comme on l'a expliqué tout à l'heure du mot soleil.

3. Ces mots : bon, sage, et autres semblables, ont été tirés de perfections communiquées par Dieu aux créatures. Cependant ils sont destinés à signifier non la nature divine mais, prises en, elles-mêmes, les perfections qu'ils signifient. C'est pourquoi même selon la réalité des choses, ils sont communicables à beaucoup. Au contraire, le nom « Dieu » a été employé, à partir d'une opération propre à Dieu que nous expérimentons constamment, pour signifier la nature divine.

Article 10 : Ce nom « Dieu » est-il employé de façon univoque, ou équivoque, selon qu'il signifie Dieu par nature, par participation, ou selon l'opinion ?

Objections : 1. Il semble que ce nom : « Dieu » soit attribué à Dieu de façon univoque et par nature, et par participation, et selon l'opinion. En effet, là où la signification est absolument

diverse, il n'y a pas contradiction entre affirmer et nier, car l'équivocité empêche la contradiction. Mais le catholique qui dit : l'idole n'est pas Dieu, contredit le païen qui affirme : l'idole est Dieu. Donc le nom de Dieu employé des deux côtés est dit de façon univoque.

2. De même que l'idole est Dieu selon l'opinion et non selon la vérité, ainsi la jouissance de plaisirs charnels est appelée bonheur selon l'opinion et non selon la vérité. Mais ce nom de béatitude est dit univoquement de cette béatitude prétendue et de la béatitude véritable. Donc le nom « Dieu » lui aussi se dit univoquement du vrai Dieu et d'un Dieu prétendu.

3. On appelle univoques des mots qui signifient une raison formelle unique. Mais le catholique, quand il dit que Dieu est un, entend par ce nom une réalité toute-puissante et digne d'une vénération suprême. Et le païen entend la même chose lorsqu'il dit que son idole est Dieu. Donc ce nom est prononcé des deux côtés dans un sens univoque.

En sens contraire, ce qui existe dans l'intelligence est la similitude de ce qui existe dans la réalité, selon Aristote. Mais le nom « animal » dit de l'animal vrai et de l'animal peint, est utilisé équivoquement. Donc le nom de Dieu appliqué au vrai Dieu et à un Dieu prétendu est prononcé de façon équivoque.

Nul ne peut désigner ce qu'il ne connaît pas ; mais le païen ne connaît pas la divinité véritable. Donc, lorsqu'il dit : Mon idole est Dieu, il ne signifie pas la divinité véritable. Mais c'est elle que signifie le catholique professant qu'il existe un seul Dieu. Donc ce nom « Dieu » n'est pas attribué d'une façon univoque, mais de façon équivoque, au vrai Dieu et au Dieu prétendu.

Réponse : Ce nom « Dieu » dans les trois significations qu'on vient de proposer n'est pas utilisé ni univoquement, ni équivoquement, mais analogiquement. On peut le manifester ainsi : la raison formelle que signifient les termes univoques est en tous points la même ; celles que signifient les termes équivoques sont totalement diverses, tandis que pour les analogues il faut que le nom pris dans une signification entre dans la définition de ce nom pris selon les autres significations. Ainsi, l'étant attribué à la substance entre dans la définition de l'étant selon que ce nom est dit de l'accident. « Sain » dit de l'animal entre dans la définition « sain » dit de l'urine et du remède ; car cette qualité que signifie le mot « sain » et qui est dans l'animal, l'urine en est le signe, et le remède, la cause. Il en est ainsi dans le problème posé. Car ce nom « Dieu », pris au sens du vrai Dieu, entre dans la raison formelle signifiée par ce même nom quand il est dit dans le sens de l'opinion ou de la participation. En effet, lorsque nous donnons à quelqu'un le nom de Dieu par participation, nous entendons par ce nom « Dieu » quelque chose qui a une ressemblance avec le vrai Dieu. Pareillement, lorsque nous appelons Dieu une idole, nous entendons par ce nom signifier quelque chose dont les hommes estiment que c'est Dieu. Il est ainsi manifeste que ce nom a des significations diverses, mais une de ces significations est incluse dans les autres. Il est donc manifeste qu'il est utilisé analogiquement.

Solutions : 1. La multiplicité des noms ne tient pas à l'attribution d'un nom, mais à sa signification ; car le nom d'homme, attribué à qui que ce soit vraiment ou faussement, ne se dit que d'une seule manière. On le dirait de façon multiple si, par ce nom d'homme, nous entendions signifier des raisons formelles diverses ; par exemple, si l'un entendait signifier par là un homme véritable, tandis qu'un autre entendrait, par le même mot, signifier une pierre ou autre chose. Il est évident par là que le catholique disant que l'idole n'est pas Dieu contredit le païen pour qui elle est Dieu, car tous deux emploient ce nom « Dieu » dans l'intention de signifier le vrai Dieu. En effet, lorsque le païen affirme que son idole est Dieu, il n'emploie pas ce mot selon qu'il signifie un Dieu prétendu. Car, en ce cas, il dirait vrai, puisque les catholiques aussi emploient parfois le nom : Dieu, en ce sens, par exemple lorsqu'ils disent avec le Psaume (96, 5 Vg) : « Tous les dieux des païens sont des démons. »

2 et 3. Même réponse. Car ces arguments se fondent sur la diversité d'attribution, et non sur la diversité de signification.

4. Quand on parle d'un animal réel et d'un animal en peinture, on ne parle pas de façon purement équivoque. Le Philosophe emploie ce mot au sens large, en tant que l'équivoque inclut l'analogie. Car l'être est attribué de façon analogique, mais on dit parfois qu'il est attribué de façon équivoque aux prédicaments qui sont divers.

5. La nature même de Dieu en ce qu'il est, ni le catholique ni le païen ne la connaît ; mais l'un et l'autre la connaît en tant qu'elle est au terme des voies de la causalité, de l'éminence et de la négation, nous l'avons déjà dit. Ainsi le païen, lorsqu'il dit que son idole est Dieu, peut-il prendre ce mot « Dieu » dans le même sens que le catholique disant que l'idole n'est pas Dieu. Mais, s'il y avait quelqu'un qui ne connaisse Dieu sous aucun rapport, il ne le nommerait aucunement, sinon comme nous prononçons parfois des mots dont nous ignorons le sens.

Article 11 : Le nom « Celui qui est » est-il, plus que tous les autres, le nom propre de Dieu ?

Objections : 1. Il ne semble pas. Car le nom de Dieu, avons-nous dit, est incommunicable. Or « Celui qui est » n'est pas un nom incommunicable. Donc ce n'est pas le nom propre de Dieu.

2. Denys nous dit : « C'est le nom de Bien qui manifeste le mieux que tout émane de Dieu » Mais ce qui convient le plus à Dieu, c'est d'être le principe universel des choses. C'est donc le nom de Bien qui est le plus propre à Dieu, et non « Celui qui est ».

3. Tout nom divin semble impliquer un rapport avec la créature, puisque Dieu n'est connu de nous que par les créatures. Mais « Celui qui est » n'implique aucun rapport aux créatures.

En sens contraire, Moïse posant à Dieu cette question : « S'ils me demandent quel est son nom, que leur dirai-je ? » Le Seigneur répond : « Voici ce que tu leur diras : Celui qui est m'a envoyé vers vous. » (Ex 3, 13.14 Vg.)

Réponse : Ce nom « Celui qui est » est dit le nom le plus propre à Dieu pour trois raisons :

1. A cause de sa signification ; car il ne désigne pas une forme particulière d'existence, mais l'existence même. Aussi, puisque l'existence de

Dieu est identique à son essence, ce qui ne convient qu'à lui seul, nous l'avons montré, il est évident qu'entre tous les noms qu'on lui donne, celui-là nomme Dieu le plus proprement ; car tout être est nommé d'après sa forme.

2. A cause de son universalité ; car tous les autres noms ou bien sont moins étendus, ou bien, s'ils ont la même extension, ils ajoutent pour l'esprit quelque chose qui le qualifie et le détermine d'une certaine manière. Or, notre esprit ne peut, en cette vie, connaître l'essence de Dieu telle qu'elle est en soi, et quelque détermination qu'il confère à ce qu'il conçoit de Dieu, il est en défaut par rapport à ce qu'est Dieu en lui-même. Aussi, moins les noms sont déterminés, plus ils sont généraux et absolus, et plus proprement nous les disons de Dieu. C'est ce qui fait dire à S. Jean Damascène : « De tous les noms que nous donnons à Dieu, nous devons regarder comme principal "Celui qui est", car Dieu est l'être comprenant tout en soi-même comme une sorte d'océan de substance, infini et sans bords. » Tout autre nom détermine en quelque manière la substance de la chose qu'il nomme, tandis que ce nom « Celui qui est » ne détermine aucun mode d'être ; il est sans détermination à l'égard de tous, et c'est en cela qu'il nomme l'océan infini de substance.

3. A cause de ce qui est inclus dans sa signification ; car ce nom signifie au présent, et cela convient souverainement à Dieu, dont l'être ne connaît ni passé, ni avenir, ainsi que le remarque S. Augustin'.

Solutions : 1. Ce nom « Celui qui est » est un nom de Dieu plus propre que ce nom « Dieu » en raison de ce dont il est tiré, l'être, et quant à son mode de signifier, ainsi que de sa connotation

temporelle comme on vient de le dire. Toutefois, en raison de ce qu'il entend signifier, ce nom « Dieu » est plus propre car ce qu'il entend signifier, c'est la nature divine. Encore plus propre est le Tétragramme, employé pour signifier la substance divine selon qu'elle est incommunicable et, si l'on peut ainsi parler, singulière.

2. Il est vrai que ce nom : « Le Bon » est le nom principal de Dieu en tant qu'il est cause ; mais non purement et simplement ; car absolument parlant, « être » ne peut être conçu que comme antérieur à « causer ».

3. Il n'est pas nécessaire que tous les noms divins impliquent une relation aux créatures ; il suffit qu'ils soient empruntés à des perfections communiquées par Dieu aux créatures, et entre celles-ci la toute première est l'être même, d'où est pris ce nom : « Celui qui est ».

Article 12 : Peut-on former au sujet de Dieu des propositions affirmatives ?

Objections : 1. Cela semble impossible, car Denys s'exprime ainsi : « En ce qui concerne Dieu, les négations sont vraies ; les affirmations sont inconsistantes. »

2. Boèce écrit « Une forme simple ne peut pas être un sujet. » Or Dieu est par excellence une forme simple, comme on l'a montré précédemment : il ne peut donc pas être un sujet. Or tout ce dont une proposition affirme quelque chose est pris comme sujet. On ne peut donc former au sujet de Dieu aucune proposition affirmative.

3. Tout esprit conçoit faussement s'il conçoit une chose autrement qu'elle n'est. Or, on l'a fait voir, Dieu a l'être sans aucune composition. Puisque tout intellect qui affirme connaît son objet par mode de composition, il semble qu'une proposition affirmative touchant Dieu ne puisse pas se construire avec vérité.

En sens contraire, la foi ne contient aucune erreur, et l'on y trouve certaines propositions affirmatives, comme : Dieu est trine et un, il est tout-puissant, etc.

Réponse : Assurément, des propositions affirmatives vraies peuvent être formées au sujet de Dieu. Pour s'en convaincre, il faut savoir qu'en toute proposition affirmative vraie, le prédicat et le sujet doivent d'une certaine manière signifier la même réalité, et des raisons formelles diverses. Cela se constate dans les propositions où l'attribut est une qualité accidentelle, aussi bien que dans le cas d'un attribut substantiel. Il est manifeste, en effet, que l'homme et le blanc sont un seul et même sujet ; mais ils diffèrent formellement ; car autre est la raison formelle d'homme, autre la raison de blanc. Pareillement, quand je dis : L'homme est un animal, cela même qui est homme est vraiment animal, car dans le même suppôt existent et la nature sensible qui le fait appeler animal et la nature raisonnable qui le fait appeler homme. Ainsi, dans ce cas également, le prédicat et le sujet sont identiques par le suppôt, alors qu'ils diffèrent formellement. Mais dans les propositions où le même est affirmé du même, cette loi se vérifie encore d'une certaine manière ; car ce que l'intelligence prend alors comme sujet, elle lui fait jouer le rôle de suppôt ; ce qu'elle prend comme prédicat, elle lui prête la nature d'une forme dans un suppôt, et c'est ce qui fait dire que les prédicats se prennent comme forme et les sujets comme matière. Or, à la diversité de raisons formelles qui se rencontre ici correspond l'altérité du prédicat et du sujet, tandis que leur identification dans la chose, l'intellect la signifie par la composition même.

Quant à Dieu, considéré en lui-même, il est absolument un et simple ; mais notre esprit le connaît au moyen de divers concepts, car il ne peut le voir en lui-même tel qu'il est. Malgré cela, notre esprit sait qu'à toutes ses conceptions diverses correspond une même et unique réalité simple. Ainsi donc, la pluralité de raisons formelles qui intervient ici est représentée par la diversité du prédicat et du sujet dans nos phrases affirmatives ; tandis que l'unité est représentée dans ces mêmes phrases par leur composition.

Solutions : 1. Quand Denys avance que les propositions relatives à Dieu sont inconsistantes ou, selon une autre traduction, sans convenance, il veut dire qu'aucun nom attribué à Dieu ne lui convient quant au mode de sa signification, comme on l'a expliqué plus haut.

2. Notre intellect ne peut pas saisir les formes simples subsistantes telles qu'elles existent en elles-mêmes ; mais il les appréhende à la manière des composés, en qui se trouve quelque chose qui est sujet et quelque chose qui est inhérent à ce sujet. C'est pourquoi il appréhende la forme simple à la manière d'un sujet et lui attribue quelque chose.

3. Quant à cette proposition : Tout intellect qui connaît une chose autrement qu'elle n'est, est erroné, on peut l'entendre de deux manières, selon que l'adverbe « autrement » détermine le verbe « concevoir » du côté de l'objet connu, ou du côté de l'esprit qui connaît. Si on le prend du côté de l'objet, la proposition est vraie, et son sens est celui-ci : Un intellect qui juge qu'une chose est autrement qu'elle n'est, est erroné. Mais ce n'est pas le cas ici ; en formant au sujet de Dieu des propositions affirmatives, notre esprit ne le déclare pas composé, mais simple. Si l'on prend au contraire l'adverbe du côté du sujet, alors la proposition est fautive ; car autre est le mode d'opération de l'intellect, autre le mode d'être de la chose. Il est manifeste en effet que notre intellect connaît immatériellement les choses matérielles qui sont au-dessous de lui ; non qu'il les connaisse comme immatérielles, mais son mode de connaître est immatériel. De même, quand il conçoit les êtres simples qui sont au-dessus de lui, notre intellect les conçoit selon son mode, par manière de composition, sans pour autant qu'il les juge elles-mêmes composées. Ainsi, notre intellect n'est pas erroné lorsqu'il forme des propositions composées au sujet de Dieu.

Après l'étude de la substance divine, il reste à envisager ce qui concerne ses opérations. Et, comme il y a des opérations de deux espèces, les unes qui demeurent dans le sujet opérant, et d'autres qui s'étendent à un effet extérieur, nous traiterons d'abord de la science et de la volonté (Q. 14-24) [car savoir est dans l'être qui sait, et vouloir dans l'être qui veut]; ensuite, nous traiterons de la puissance de Dieu (Q. 25), qu'on envisage comme principe des opérations divines s'étendant à un effet extérieur. Et, parce que la connaissance est une opération vitale, après l'étude de la science divine (Q. 14-17), nous traiterons de la vie divine (Q. 18). Et, parce que la science a pour objet le vrai, il faudra encore traiter de la vérité et de l'erreur (Q. 16-17). En outre, le connu étant dans le connaissant, et les conceptions des choses, en Dieu, prenant le nom d'idées, nous devons ajouter à la considération de la science divine la considération des Idées (Q. 15).

#### **QUESTION 14 : LA SCIENCE DE DIEU**

1. Y a-t-il science en Dieu ? 2. Dieu se connaît-il lui-même ? 3. La connaissance que Dieu a de lui-même est-elle compréhensive ? 4. Le connaître de Dieu est-il sa substance même ? 5. Dieu connaît-il les autres ? 6. Dieu a-t-il des autres une connaissance propre ? 7. La science de Dieu est-elle discursive ? 8. La science de Dieu est-elle cause des choses ? 9. Dieu a-t-il connaissance des choses qui ne sont pas ? 10. Dieu a-t-il connaissance des maux ? 11. Dieu connaît-il les singuliers ? 12. Dieu connaît-il une infinité de choses ? 13. Dieu connaît-il les futurs contingents ? 14. Dieu connaît-il nos énonciations ? 15. La science de Dieu est-elle soumise au changement ? 16. Dieu a-t-il des choses une connaissance spéculative, ou une connaissance pratique ?

Article 1 : Y a-t-il science en Dieu ?

Objections : 1. Il semble qu'il n'y ait pas de science en Dieu. En effet, la science est un habitus, et l'habitus n'a pas de place en Dieu, car il tient le milieu entre la puissance et l'acte. Il n'y a donc pas de science en Dieu.

2. La science, ayant pour objet les conclusions, est une connaissance causée par autre chose qu'elle, à savoir par la connaissance des principes. Mais il n'y a rien de causé en Dieu. Donc il n'y a pas de science en Dieu.

3. Toute science est ou générale ou particulière. Mais en Dieu, ni le général ni le particulier ne se rencontrent, comme on l'a montré précédemment. Il n'y a donc pas de science en Dieu.

En sens contraire, l'Apôtre écrit (Rm 11, 33) : « O profondeur inépuisable de la sagesse et de la science de Dieu ! »

Réponse : En Dieu il y a science, le plus parfaitement qui soit. Pour s'en convaincre, il faut observer que les êtres doués de connaissance se distinguent des non-connaissants en ce que ceux-ci n'ont d'autre forme que leur forme propre ; tandis que l'être connaissant, par nature, la capacité de recevoir, en outre, la forme d'autre chose : car la forme du connu est dans le connaissant. Et il est évident par là que la nature du non-connaissant est plus restreinte et plus limitée ; celle, au contraire, des connaissants ayant une plus grande ampleur et une plus large extension. Ce qui a fait dire au Philosophe que « l'âme est d'une certaine manière toutes choses ». Or, c'est par la matière que la forme est restreinte, et c'est pourquoi nous disions plus haut que les formes, à mesure qu'elles sont plus immatérielles, accèdent à une sorte d'infinité. On voit donc que l'immatérialité d'un être est ce qui fait qu'il soit doué de connaissance, et son degré de connaissance se mesure à son immatérialité. Aussi Aristote explique-t-il, dans le traité De l'Âme, que les plantes ne connaissent pas en raison de leur matérialité. Le sens, lui, est connaissant en raison de sa capacité à recevoir des formes sans matière ; et l'intellect est connaissant à un plus haut degré encore, parce qu'il est plus séparé de la matière, et non mélangé à elle, dit Aristote. Comme Dieu est au sommet de l'immatérialité, ainsi qu'on l'a vu par ce qui précède, il est en conséquence au sommet de la connaissance.

Solutions : 1. Parce que les perfections qui procèdent de Dieu dans les créatures, sont chez lui, selon un mode supérieur, comme il a été dit plus haut, quand nous attribuons à Dieu un nom tiré de quelque perfection de la créature, nous devons exclure de sa signification tout ce qui tient au mode imparfait propre à la créature. C'est pourquoi la science en Dieu n'est pas une qualité, ou un habitus, mais substance et acte pur.

2. Nous avons vu que ce qui est divisé et multiple dans les créatures se trouve en Dieu simple et un. Dans l'homme, selon la diversité des connus, il y a diverses sortes de connaissances : ainsi, « principes », on dit « intelligence », « science », selon qu'il connaît les conclusions ; « sagesse », selon qu'il connaît la cause suprême ; « conseil » ou « prudence », selon qu'il connaît ce qui est à faire. Mais Dieu connaît toutes ces choses d'une simple et unique connaissance, ainsi qu'on le verra. C'est pourquoi la connaissance de Dieu peut recevoir absolument tous ces noms, à la condition qu'on écarte de chacun d'eux, lorsqu'il est attribué à Dieu, tout ce qu'il comprend d'imparfait, et qu'on en retienne tout le parfait. C'est ainsi qu'il est écrit (Jb 12,13) : « En lui résident la sagesse et la puissance ; le conseil et l'intelligence lui appartiennent. »

3. La science emprunte ses caractères à la manière d'être du sujet connaissant, car l'objet connu est dans celui qui le connaît selon la manière d'être de ce dernier. Puisque l'essence divine a un mode d'être supérieur à celui des créatures, la science divine ne sera pas comme la science créée : ni universelle ni particulière, ni en disposition habituelle, ni en puissance, ni sous aucun autre mode pareil.

Article 2 : Dieu se connaît-il lui-même?

Objections : 1. Il semble que Dieu ne se connaît pas lui-même, car il est dit au Livre des Causes : « Tout être connaissant sa propre essence revient à son essence par un retour complet. » Or Dieu ne quitte pas sa propre essence ; il ne se meut en aucune façon ; il ne peut donc faire ainsi retour, pour la connaître, à son essence. Donc il ne se connaît pas.

2. Connaître est un certain « pâtir », un « être mû », comme il est dit au livre De l'Ame ; la science est encore une assimilation de l'esprit à la chose connue ; enfin, ce que l'on sait est une perfection de celui qui sait. Or, nul ne pâtit de lui-même, ne se perfectionne lui-même, n'est semblable à lui-même, comme l'observe S. Hilaire.

3. Nous sommes semblables à Dieu surtout par l'intelligence, parce que c'est l'esprit, dit S. Augustin, qui nous fait à l'image de Dieu. Mais notre intellect ne parvient pas à se connaître lui-même, si ce n'est en connaissant d'autres choses, comme l'affirme le livre De l'Ame. Donc Dieu non plus ne se connaît pas, si ce n'est peut-être en connaissant autre chose que lui.

En sens contraire, l'Apôtre écrit (1 Co 2, 11) : « Nul ne connaît ce qui concerne Dieu, si ce n'est l'Esprit de Dieu. »

Réponse : Dieu se connaît, et il se connaît par lui-même. Pour le comprendre, il faut savoir que si, dans le cas d'opérations qui s'étendent à un effet extérieur, l'objet de l'opération, c'est-à-dire son terme, est quelque chose d'extérieur au sujet opérant, au contraire, quand il s'agit d'opérations qui sont dans le sujet opérant lui-même, l'objet en lequel se termine l'opération est dans le sujet opérant, et en cela même consiste l'opération : que l'objet est dans le sujet. Aussi est-il dit au livre De l'Ame que le sensible en acte est identique au sens en acte, et que l'intelligible en acte est identique à l'intellect en acte. Car sentir ou connaître intellectuellement en acte quelque chose, cela vient de ce que notre intellect ou notre sens est actuellement informé par la force du sensible ou de l'intelligible. Et si le sens ou l'intelligence diffèrent du sensible ou de l'intelligible, c'est seulement quand ils sont l'un et l'autre en puissance. Donc, comme en Dieu rien n'est potentiel, mais qu'il est l'acte pur, il y a nécessité qu'en lui l'intellect et l'objet de l'intellect soient identiques de toute manière ; de telle sorte que jamais il ne soit dépourvu de forme intelligible, comme nous quand nous ne connaissons qu'en puissance ; et que, d'autre part, la forme intelligible ne soit pas distincte de la substance même de l'intellect divin, comme il arrive pour notre intellect quand il est actuellement connaissant. En conséquence, la forme intelligible dont on parle est l'intellect divin lui-même, et ainsi il se connaît lui-même par lui-même.

Solutions : 1. « Faire retour à sa propre essence », c'est simplement subsister en soi. En effet, la forme, en tant qu'elle parfait la matière en lui donnant l'être, se répand en quelque sorte dans cette matière. Mais en tant qu'elle a l'être en elle-même, elle revient à elle. Donc, les facultés cognitives non subsistantes, mais qui sont l'acte d'organes corporels, ne se connaissent pas elles-mêmes, comme on le voit de nos divers sens. Au contraire, les facultés cognitives qui subsistent par elles-mêmes peuvent se connaître elles-mêmes. C'est ce que déclare le Livre des Causes quand il dit : « Celui qui connaît sa propre essence fait retour à son essence. » Or, subsister par soi-même est souverainement le cas de Dieu. Donc, selon cette façon de parler, on devra dire que souverainement aussi Dieu fait retour à son essence, et se connaît lui-même.

2. « Être mû », « pâtir », ces mots sont pris équivoquement quand on dit que l'intellection est un « être mû », un « pâtir », comme l'explique Aristote au livre De l'Ame. Car connaître intellectuellement n'est pas un mouvement, lequel est l'acte de l'imparfait, c'est-à-dire un passage de la puissance à l'acte ; c'est un acte du parfait, c'est-à-dire un acte qui demeure dans l'agent. De même, que l'intellect soit actué par l'intelligible, ou encore qu'il lui devienne



assimilé, cela convient à l'intellect auquel il arrive d'être en puissance. Étant en puissance, il diffère de son intelligible et lui est assimilé par une forme intelligible, qui est la similitude de la chose connue, et il tient d'elle sa perfection, comme la puissance est perfectionnée par l'acte. Mais l'intellect divin, qui n'est d'aucune manière en puissance, n'est pas perfectionné par l'intelligible, il ne lui est pas assimilé ; il est lui-même sa propre perfection et son propre intelligible.

3. La matière première, qui est pure puissance, n'est capable de l'être naturel que dans la mesure où elle est actualisée par la forme. Or, notre intellect passif est dans l'ordre de l'intelligible ce qu'est la matière première dans l'ordre des choses naturelles, car il est en puissance à l'égard des intelligibles comme la matière première à l'égard des choses naturelles. Il s'ensuit que notre intellect passif ne peut connaître les intelligibles que s'il est actualisé par une forme intelligible. Et ainsi il se connaît lui-même, comme il connaît tout le reste, au moyen d'une forme intelligible ; car il est évident que, connaissant un objet intelligible, il connaît sa propre intellection, et par cet acte il connaît sa puissance intellectuelle. Mais Dieu, lui, est acte pur aussi bien dans l'ordre de la connaissance que dans l'ordre de l'existence, et c'est pourquoi il se connaît lui-même par lui-même.

Article 3 : La connaissance que Dieu a de lui-même est-elle compréhensive ?

Objections : 1. Il ne le semble pas, car S. Augustin écrit : « Un être qui se comprend est fini pour lui-même. » Or, Dieu est de toute manière infini : donc il ne peut se comprendre lui-même.

2. Si l'on dit : Dieu est infini pour nous, bien que fini pour lui-même, on peut objecter encore : Ce qui est vrai pour Dieu est plus vrai que ce qui est vrai pour nous. Donc, si Dieu est pour lui-même fini, il est plus vrai de dire : Dieu est fini, que de dire : Dieu est infini. Or, cela contredit tout ce qui a été déterminé plus haut. Donc Dieu ne se comprend pas lui-même.

En sens contraire, S. Augustin écrit au même endroit : « Tout être qui se connaît intellectuellement se comprend. »

Réponse : Dieu a de lui-même une connaissance compréhensive, et en voici la preuve. On dit d'une chose qu'elle est comprise lorsqu'on est parvenu au terme extrême de sa connaissance, et cela se produit lorsque cette chose est connue aussi parfaitement qu'elle est connaissable. Par exemple, une proposition susceptible d'être démontrée est comprise quand elle est connue par démonstration, non quand elle est connue par une raison simplement plausible. Or il est manifeste que Dieu se connaît parfaitement comme il est parfaitement connaissable. En effet, chaque être est connaissable dans la mesure où il est en acte ; car on ne connaît pas une chose selon qu'elle est en puissance, mais selon qu'elle est en acte, ainsi qu'il est dit dans la Métaphysique. Or, la vertu cognitive de Dieu égale l'actualité de son être, car, si Dieu est connaissant, cela vient de ce qu'il est en acte et dégagé de toute matière, de toute potentialité, ainsi qu'on l'a montré. Il est donc évident qu'il se connaît lui-même autant qu'il est connaissable. Et c'est pourquoi il se comprend parfaitement.

Solutions : 1. A le prendre en toute propriété de termes, « comprendre » signifie avoir en soi et inclure quelque chose. Ainsi, tout ce qui est « compris » est nécessairement fini comme tout ce qui est inclus. Mais quand on dit de Dieu qu'il est compris par lui-même, on n'entend pas dire que son intellect soit autre que son être, qu'il le prend en lui et l'inclut. De telles expressions doivent être interprétées négativement. De même que l'on dit : Dieu est en lui-même pour dire qu'il n'est contenu par rien d'extérieur, ainsi dit-on qu'il se comprend lui-même pour exprimer que rien de lui-même ne lui échappe. C'est ce qui fait dire à S. Augustin : « Une chose est comprise quand on la voit de telle sorte que rien d'elle n'échappe à celui qui voit. »

2. Quand on dit : Dieu est fini pour lui-même, cela ne doit s'entendre que d'une sorte d'égalité de proportion, et cela signifie : Dieu ne dépasse pas plus la capacité de sa propre intelligence qu'un être fini ne dépasse la capacité d'un esprit fini. Mais on n'entend pas que Dieu soit fini pour lui-même en ce sens que lui-même se comprendrait comme fini.

Article 4 : Le connaître de Dieu est-il sa substance même?

Objections : 1. Il semble que non. Car connaître est une opération. Or, une opération signifie quelque chose qui procède d'un opérant. Donc le connaître de Dieu n'est pas sa substance même.

2. Connaître que l'on connaît, ce n'est pas connaître quelque chose d'important, de principal, mais quelque chose de secondaire et d'accessoire. Donc, si Dieu est identique à son intellection, connaître sera pour Dieu comme pour nous connaître que nous connaissons, et le connaître de Dieu ne sera rien de grand.

3. Connaître, c'est connaître quelque chose. Donc, quand Dieu se connaît lui-même, si lui-même n'est autre que son propre connaître, il connaît seulement son connaître, et ainsi à l'infini. Il n'est donc pas possible que le connaître de Dieu soit sa substance.

En sens contraire, S. Augustin affirme :

« Pour Dieu, être, c'est être sage. » Être sage, ici, c'est connaître. Donc, pour Dieu, être, c'est connaître par l'intelligence. Or, nous avons vu plus haut que l'être de Dieu est identique à sa substance ; donc, l'intellection, en Dieu, est identique à sa substance.

Réponse : On doit dire nécessairement que le connaître, en Dieu, est identique à sa substance. Car si l'intellection de Dieu était distincte de sa substance, il s'ensuivrait, selon le Philosophe au livre XII de la Métaphysique, que cette substance divine trouverait son acte et sa perfection dans autre chose qu'elle-même, à l'égard de quoi elle entreprendrait la relation de puissance à un acte, ce qui est tout à fait impossible, car le connaître est la perfection et l'acte du connaissant.

Comment cela se fait, il faut l'examiner. Nous avons dit plus haut que l'intellection n'est pas une action sortant de l'agent et passant en quelque chose d'extérieur, mais qu'elle demeure en lui comme son actualité et sa perfection, à la manière dont l'être même est la perfection de l'existant. En effet, comme l'être est consécutif à la forme, ainsi l'intellection est consécutive à la forme intelligible. Mais en Dieu, il n'y a pas de forme qui soit autre que son être même, ainsi qu'on l'a montré. Il en résulte donc nécessairement son essence même étant forme intelligible, comme on l'a dit également \_ que son connaître lui-même est et son essence et son être.

De tout ce qui précède il résulte qu'en Dieu, l'intellect, le connu, la forme intelligible et le connaître lui-même sont absolument une seule et même chose. Manifestement donc, dire de Dieu qu'il connaît n'introduit dans sa substance aucune multiplicité.

Solutions : 1. L'intellection n'est pas une opération sortant de l'opérant, mais elle demeure en lui.

2. Connaître le connaître qui n'est pas subsistant n'est pas connaître grand-chose, comme lorsque nous connaissons notre propre connaître. Mais il n'en va pas de même du connaître divin, qui est subsistant.

3. Le connaître divin, qui est subsistant en lui-même, est connaissance de soi-même, et non de quelque chose d'autre qu'il faudrait poursuivre indéfiniment.

Article 5 : Dieu connaît-il les autres ?

Objections : 1. Il semble que Dieu ne connaisse pas les autres. Car tout ce qui est autre que Dieu lui est extérieur. Or S. Augustin nous dit : « Dieu ne voit rien en dehors de lui-même. » Donc il ne connaît pas les autres.

2. Le connu est la perfection du connaissant. Donc, si Dieu connaît les autres, quelque chose d'autre sera sa perfection, et sera plus noble que lui. Ce qui est impossible.

3. L'intellection est spécifiée par l'intelligible, comme tout autre acte est spécifié par son objet ; et de là vient que le connaître est d'autant plus noble que la chose connue est plus noble. Or, Dieu est lui-même sa propre intellection, avons-nous dit. Donc, si Dieu connaît autre chose que lui, Dieu même est spécifié par autre chose, ce qui est impossible. Il ne connaît donc pas les choses autres que lui-même.

En sens contraire, on lit dans l'épître aux Hébreux (4, 13) : « Toutes choses sont à nu et à découvert devant ses yeux. »

Réponse : De toute nécessité il faut dire que Dieu connaît les autres. Il est manifeste, en effet, qu'il se connaît parfaitement lui-même, sans quoi son être ne serait pas parfait, puisque son être est son connaître. Or, si quelque chose est connu parfaitement, il est nécessaire que son pouvoir soit connu parfaitement. Mais le pouvoir d'un agent ne peut être connu parfaitement sans que soient connues les choses auxquelles s'étend ce pouvoir. Comme le pouvoir de Dieu s'étend aux autres, puisqu'il est la première cause efficiente de toutes choses, comme on l'a démontré précédemment, il est donc de toute nécessité que Dieu connaisse les autres. Cela devient plus évident encore si l'on ajoute que l'être même de la cause première, qui est Dieu, est son connaître, et que toutes choses sont en lui à la manière dont l'intelligible est dans l'intellect. Car tout ce qui est dans un autre y est toujours selon le mode propre de celui en qui il est.

Pour savoir comment Dieu connaît ainsi les autres, il faut remarquer qu'il y a deux manières, pour une chose, d'être connue : en elle-même, et en une autre. On connaît une chose en elle-même quand on la connaît par le moyen de sa propre forme intelligible, adéquate à elle, comme lorsque l'œil voit un homme par la forme sensible, en lui, de cet homme. On connaît au contraire en un autre ce que l'on voit par la forme cognitive propre de ce qui le contient, comme lorsque l'on voit une partie d'un tout par la forme cognitive du tout, ou un homme dans un miroir par l'image que donne ce miroir, ou de quelque autre manière dont une chose puisse être vue dans une autre.

Partant de là, il faut dire que Dieu se voit lui-même en lui-même, puisqu'il se voit par sa propre essence. Mais quant aux autres êtres, il ne les voit pas en eux-mêmes, il les voit en lui-même, selon que son essence a en elle la similitude de tout ce qui est autre que lui.

Solutions : 1. Quand S. Augustin écrit : « Dieu ne voit rien en dehors de lui-même », il ne faut pas comprendre qu'il ne verrait rien de ce qui se trouve hors de lui-même, mais bien que ce qui est en dehors de lui-même, il ne le voit ou ne le regarde qu'en lui-même, ainsi qu'on vient de l'expliquer.

2. Si le connu est la perfection du connaissant, ce n'est point par sa substance, c'est par sa forme intelligible, selon laquelle il se trouve dans l'intellect comme sa forme et sa perfection. « Ce n'est pas la pierre, dit Aristote eu qui est dans l'âme, mais sa forme. » Quant aux réalités autres que Dieu, elles sont connues par Dieu selon que son essence comprend leurs formes intelligibles ainsi qu'on vient de le voir. Il ne s'ensuit donc pas qu'une autre réalité soit la perfection de l'intellect divin, en dehors de l'essence divine.

3. La vision intellectuelle n'est pas spécifiée par ce qui est vu dans un autre, mais par le connu principal dans lequel les autres choses sont connues. Le connaître, en effet, est spécifié par son objet en raison de ce que la forme intelligible est le principe de l'opération intellectuelle ; car toute opération est spécifiée par la forme qui est le principe de cette opération, comme l'échauffement est spécifié par la chaleur. L'opération intellectuelle reçoit son espèce de la forme intelligible qui fait que l'intellect est en acte. Et cette forme intelligible est celle du connu principal qui, en Dieu, n'est autre que son essence même, en laquelle toutes les formes

représentatives des êtres sont comprises. Il ne s'impose donc pas que l'intellection divine, ou plutôt Dieu lui-même, soit spécifiée par autre chose que l'essence de Dieu.

Article 6 : Dieu a-t-il une connaissance propre des réalités autres que lui ?

Objections : 1. Il ne le semble pas, car Dieu connaît toutes choses, on vient de le voir, comme elles sont en lui-même. Mais les autres choses sont en Dieu comme dans la cause première et universelle. Donc, elles sont également connues de lui comme dans leur cause première et universelle, et c'est là connaître en général, non d'une connaissance propre. Donc Dieu connaît les autres choses en général, non d'une connaissance propre à chacune.

2. L'essence divine est distante de l'essence de la créature autant que l'essence de la créature l'est d'elle. Or, par l'essence de la créature, l'essence divine ne peut être connue. Et ainsi, Dieu ne connaissant rien que par son essence, il s'ensuit qu'il ne connaît pas la créature dans son essence, de façon à savoir « ce qu'elle est », ce qui est avoir d'elle une connaissance propre.

3. On ne peut connaître proprement une chose que par sa propre raison formelle. Or Dieu connaît toutes choses par son essence. Il semble donc qu'il ne connaisse pas chaque chose par sa raison formelle propre, car le même ne peut pas être la raison formelle de choses multiples et diverses. Dieu n'a donc pas des choses une connaissance propre, mais une connaissance générale.

En sens contraire, avoir des choses une connaissance propre, c'est les connaître non seulement en général, mais selon qu'elles se distinguent les unes des autres. Or, c'est ainsi que Dieu connaît les choses, selon ces paroles de l'épître aux Hébreux (4,12) : « Elle va (la parole de Dieu) jusqu'à distinguer l'âme et l'esprit, les jointures et les moelles ; elle démêle les sentiments et les pensées du cœur. Aussi nulle créature n'est cachée devant Dieu. »

Réponse : A cet égard, certains philosophes se sont égarés, disant que Dieu ne connaît les autres réalités qu'en général, c'est-à-dire en tant qu'ils sont des étants. De même, en effet, que le feu, s'il se connaissait lui-même comme principe de la chaleur, connaîtrait la nature de la chaleur et, avec elle, toutes les autres choses chaudes, en tant que chaudes : ainsi Dieu, en tant qu'il se connaît comme principe de l'être, connaît la nature de l'étant et de toutes les autres choses en tant qu'elles sont des étants. Mais cela ne se peut pas. En effet, connaître quelque chose en général et non en ce qu'il a de distinct, c'est le connaître d'une manière imparfaite. Aussi notre intelligence, quand elle passe de la puissance à l'acte, accède-t-elle d'abord à une connaissance générale et confuse des choses, avant d'en avoir une connaissance propre, allant ainsi de l'imparfait au parfait, dit Aristote. Donc, si la connaissance que Dieu a des choses autres que lui-même était générale seulement et non distincte, il s'ensuivrait que son intellection ne serait pas de toute manière parfaite, ni, en conséquence, son être lui-même, ce qui contredit à nos précédentes déterminations. Il faut donc affirmer que Dieu connaît les réalités autres que lui d'une connaissance propre, non pas seulement selon qu'elles ont en commun la raison formelle d'étant, mais selon qu'elles se distinguent les unes des autres.

Pour le mettre en évidence, il faut observer que certains, voulant montrer que Dieu connaît des choses multiples, emploient des comparaisons comme celles-ci : le centre d'un cercle, s'il se connaissait lui-même, connaîtrait toutes les lignes qui partent de lui ; la lumière, si elle se connaissait elle-même, connaîtrait toutes les couleurs. Mais ces exemples, bien qu'ils soient valables sur un point, à savoir quant à la causalité universelle, sont déficients en ce que la multitude et la diversité qu'ils envisagent ne sont pas causés par ce principe universel unique en ce qui les distingue, mais seulement en ce qui leur est commun. Ainsi, la diversité des couleurs n'a pas pour cause la lumière seule, mais la disposition du milieu qui la reçoit ; de même, la diversité des rayons du cercle provient de leurs positions diverses. De là vient que cette diversité ou multitude ne peut pas être connue dans son unique principe d'une connaissance propre, mais

seulement en général. Or, en Dieu, il n'en est pas ainsi. On l'a montré plus haut, tout ce qu'il y a de perfection, en quelque créature que ce soit, préexiste et se trouve contenu en Dieu d'une façon suréminente. Et dans les créatures il n'y a pas seulement ce qu'elles ont de commun, à savoir leur être, qui appartient à leur perfection, il y a aussi ce par quoi elles diffèrent les unes des autres, comme vivre, connaître, et les autres caractères par lesquels se distinguent les vivants et les non-vivants, les intelligents et les non-intelligents. Et toute forme par laquelle une chose quelconque est constituée en sa propre espèce est une perfection. Ainsi, toutes choses préexistent en Dieu non seulement quant à ce qui est commun à toutes, mais encore quant à ce qui les distingue. En conséquence, Dieu contenant en lui toutes les perfections, l'essence de Dieu entretient avec les essences de toutes choses non le rapport du commun au propre, de l'unité aux nombres ou du centre aux lignes divergentes, mais le rapport de l'acte parfait aux actes imparfaits, comme si je disais : de l'homme à l'animal, ou de six, nombre entier, aux fractions qu'il renferme. Or, il est clair que par l'acte parfait on peut connaître les actes imparfaits non seulement en général, mais d'une connaissance propre. Celui qui connaît le nombre six connaît sa moitié : trois, d'une connaissance propre.

Ainsi donc, comme son essence comprend tout ce qu'il y a de perfection dans l'essence de quelque autre chose que ce soit, et bien davantage, Dieu peut connaître en lui-même toutes choses d'une connaissance propre. Car la nature propre d'un être quelconque a consistance selon qu'elle participe en quelque manière la perfection divine. Or Dieu ne se connaîtrait point parfaitement lui-même, s'il ne connaissait toutes les manières dont sa perfection peut être participée par d'autres. Et la nature même de l'être ne lui serait pas connue parfaitement, s'il ne connaissait tous les modes d'être. Il est donc manifeste que Dieu connaît toutes choses d'une connaissance propre, selon que chacune se distingue des autres.

Solutions : 1. Connaître une chose comme elle est dans le sujet connaissant peut se comprendre de deux manières. Ou bien l'adverbe « comme » signifie le mode de connaissance du point de vue de la chose connue, et alors il est faux. Car le connaissant ne connaît pas toujours le connu selon l'être qu'il a en lui ; l'œil ne connaît pas la pierre quant à l'être qu'elle a en lui ; mais, par la forme intentionnelle de la pierre qu'il a en lui, il connaît la pierre telle qu'elle est en dehors de l'œil. Et quand un connaissant connaît ce qu'il connaît selon l'être qu'il a en lui, il ne le connaît pas moins aussi selon l'être qu'il a en dehors de lui. Ainsi l'intellect connaît la pierre selon l'être intelligible qu'elle a en lui, pour autant qu'il réfléchit sur son acte ; mais en même temps il connaît l'être de la pierre en sa nature propre. Mais, si l'adverbe « comme » signifie le mode de connaissance du point de vue du connaissant, alors il est vrai que le connaissant ne connaît le connu que pour autant qu'il est en lui ; car le mode de connaître est d'autant plus parfait que le connu est plus parfaitement dans le connaissant.

En conséquence, il faut dire ceci : Dieu ne

connaît pas seulement que les choses sont en lui, mais, en raison de ce qu'il les contient en lui, il les contient selon leur propre nature, et d'autant plus parfaitement que plus parfaitement chacune est en lui.

2. L'essence de la créature est à l'essence de Dieu ce que l'acte imparfait est à l'acte parfait. Ainsi l'être de la créature ne peut suffire à conduire à la connaissance de l'essence divine ; mais l'inverse est vrai.

3. Le même ne peut être pris comme raison formelle de choses diverses s'il est égal à chacune. Mais l'essence divine est quelque chose qui transcende toutes les créatures. C'est pourquoi l'on peut voir en elle la raison formelle de toutes choses, étant participable et imitable par toutes les créatures, chacune à sa manière.

Article 7 : La science de Dieu est-elle discursive ?

Objections : 1. Il semble que la science de Dieu soit discursive. En effet, la science de Dieu ne désigne pas une disposition habituelle, mais une intellection actuelle. Or, le Philosophe nous dit que, si l'on peut savoir beaucoup de choses simultanément de façon habituelle, on ne peut en connaître en acte qu'une seule. Donc, comme Dieu connaît des choses multiples, connaissant et lui-même et tout le reste, ainsi qu'on l'a montré, il semble qu'il ne connaisse pas toutes choses à la fois, mais qu'il passe d'un objet à l'autre de façon discursive.

2. Connaître l'effet par la cause, c'est connaître discursivement. Or Dieu connaît tout le reste par lui-même, comme l'effet par sa cause. Donc sa connaissance est discursive.

3. Dieu connaît chaque créature plus parfaitement que nous ne pouvons la connaître ; or nous connaissons dans les causes créées leurs effets, et ainsi nous procédons discursivement des causes aux effets. Il semble donc que pour Dieu il en soit de même.

En sens contraire, S. Augustin écrit : « Dieu voit toutes choses non une à une et par un regard alternatif, comme s'il voyait ici puis là ; il voit tout en même temps. »

Réponse : Dans la science divine, il n'y a rien de discursif, et en voici la preuve. Dans notre science on trouve un double processus discursif. Un selon la succession, comme lorsque, après avoir considéré une chose, nous passons à la considération d'une autre. L'autre, selon la causalité : comme lorsque, par la vertu des principes, nous parvenons à la connaissance des conclusions. Le premier processus discursif ne peut convenir à Dieu ; car nous-mêmes, qui concevons successivement des choses diverses quand nous considérons chacune en elle-même, nous les connaissons ensemble si nous les connaissons toutes dans un médium unique ; par exemple, quand nous connaissons les parties dans le tout, et quand nous voyons divers objets dans le miroir. Or Dieu voit tout en un seul médium, qui est lui-même, ainsi qu'on l'a établi. Il voit donc toutes choses ensemble, et non pas successivement. Semblablement, le second processus discursif ne peut convenir à Dieu. Tout d'abord parce que ce second sens présuppose le premier ; car ceux qui passent des prémisses aux conclusions ne les considèrent pas ensemble. Ensuite parce que cette démarche va du connu à l'inconnu ; il est donc clair que, le premier terme connu, on ignore encore l'autre, et le second n'est pas alors connu « dans » le premier, mais « à partir » du premier. Le terme de la démarche a lieu quand le second terme est vu dans le premier, les effets se résolvant dans les causes ; mais alors la démarche discursive cesse. Donc, puisque Dieu voit ses effets en lui-même comme dans leur cause, sa connaissance n'est pas discursive.

Solutions : 1. Bien que le connaître actuel soit un en lui-même, cependant il arrive que, dans un seul connaître, on atteigne de nombreux connus, comme on vient de le dire.

2. Dieu ne connaît pas premièrement la cause, ensuite et par elle ses effets d'abord inconnus : il connaît les effets dans la cause, ainsi qu'on vient de le dire.

3. Dieu voit, beaucoup mieux que nous, les effets des causes créées dans les causes elles-mêmes ; mais la connaissance de ces effets n'est pas causée en lui par la connaissance des causes créées, comme c'est le cas pour nous, et sa science n'est donc pas discursive.

Article 8 : La science de Dieu est-elle cause des choses ?

Objections : 1. Il semble que non, car Origène dit ceci : « Ce n'est pas parce que Dieu sait qu'une chose doit être un jour, que cette chose sera ; mais parce qu'elle doit être, Dieu sait d'avance qu'elle sera. »

2. Une fois la cause posée, l'effet aussi est posé. Or la science de Dieu est éternelle. Donc, si la science de Dieu était la cause des choses créées, il semble que les créatures existeraient de toute éternité.

3. Le connaissable précède la science, et la mesure, dit Aristote. Mais ce qui est ainsi postérieur et mesuré ne peut pas être cause.

En sens contraire, S. Augustin écrit : « Dieu ne connaît pas l'universalité des créatures spirituelles ou corporelles parce qu'elles sont ; mais elles sont parce qu'il les connaît. »

Réponse : La science de Dieu est la cause des choses ; car la science de Dieu est à l'égard des choses créées ce qu'est la science de l'artisan à l'égard de ses œuvres. Or, la science de l'artisan est bien la cause de ce qu'il produit, du fait qu'il agit par son intelligence, et que par conséquent la forme intelligible est le principe de son opération, comme la chaleur est le principe de l'échauffement. Toutefois, il faut considérer que la forme naturelle n'est pas dite principe d'action en tant qu'elle est immanente à ce qu'elle fait exister, mais bien en tant qu'elle est ordonnée à l'effet. De même, la forme intelligible n'est pas dite principe d'action par le seul fait qu'elle est la forme intelligible dans le connaissant, si elle n'est pas complétée par une ordination à l'effet, laquelle vient de la volonté. En effet, comme la forme intelligible est indifférente à l'égard de l'un ou l'autre des opposés (puisque c'est la même science qui considère les opposés), elle ne produirait pas d'effet déterminé, si elle-même n'était déterminée à son égard par l'appétit. C'est ce qu'explique Aristote. Or, il est manifeste que Dieu cause toutes choses par son intelligence, puisque son être et son intellection sont identiques. Il est donc nécessaire de dire que sa science est la cause des choses, conjointement avec sa volonté. C'est pourquoi la science de Dieu, envisagée comme cause des choses, est ordinairement appelée « science d'approbation ».

Solutions : 1. Origène n'a envisagé ici que l'aspect de connaissance, et nous avons dit que la connaissance n'est pas cause indépendamment de la volonté. Mais quand il dit que Dieu prévoit telles choses parce qu'elles sont à venir, il faut comprendre ce « parce que » d'une causalité logique, non ontologique. Cette conséquence est exacte, en effet : s'il est vrai d'une chose qu'elle sera, il est vrai que Dieu l'a prévue ; mais les choses futures ne sont pas cause que Dieu les connaisse.

2. La science de Dieu est cause des choses selon la manière dont ces choses sont en elle. Or il n'y a pas eu dans la science de Dieu que les choses seraient depuis toujours. Bien que la science de Dieu, elle, soit éternelle, il ne s'ensuit donc pas que les créatures existent depuis toujours.

3. Les choses naturelles sont intermédiaires entre la science de Dieu et la nôtre ; car nous tirons notre science de ces mêmes choses naturelles dont la science de Dieu est la cause. Et c'est pourquoi, de même que les connaissables naturels sont antérieurs à notre science et la mesurent, ainsi la science de Dieu est première par rapport aux choses naturelles et les mesure. Ainsi, une maison est intermédiaire entre la science de l'architecte qui l'a construite, et la science de l'observateur qui en prend connaissance après sa construction.

Article 9 : Dieu a-t-il la connaissance des choses qui ne sont pas ?

Objections : 1. Il semble que non, car il n'y a de science en Dieu que des choses vraies, et il y a attribution réciproque entre le vrai et l'étant. Donc il n'y a pas en Dieu la connaissance des non-étants.

2. La connaissance requiert une similitude entre celui qui sait et ce qu'il sait. Or ce qui n'est pas ne peut avoir aucune ressemblance avec Dieu, qui est l'être même. Donc ce qui n'est pas ne peut pas être connu par Dieu.

3. La science de Dieu est cause des choses. Mais elle n'est pas cause des non-étants, car le non-étant n'a pas de cause. Donc Dieu n'a pas la science de ce qui n'est pas.

En sens contraire, l'Apôtre écrit (Rm 4, 17) : Dieu « appelle les choses qui ne sont pas, comme celles qui sont ».

Réponse : Dieu connaît toutes choses, de quelque manière qu'elles soient. Or rien n'empêche que des choses qui, purement et simplement, ne sont pas, soient cependant en quelque manière. Sont purement et simplement celles qui sont en acte. Celles qui ne sont pas en acte sont en puissance : en la puissance de Dieu ou en celle de la créature, qu'il s'agisse de puissance active ou de puissance passive, ou du pouvoir de penser, d'imaginer, d'exprimer en quelque manière que ce soit. Toutes choses, donc, qui peuvent être faites, pensées ou dites par la créature, et aussi toutes celles que lui-même peut faire, Dieu les connaît, même si elles ne sont pas en acte. En ce sens, on peut dire qu'il a la connaissance des non-étants.

Mais entre les choses qui ne sont pas en acte, il faut noter une diversité. Certaines, bien que n'étant pas actuellement, ont été ou seront, et celles-là on dit que Dieu les connaît d'une « science de vision » ; comme le connaître de Dieu, qui est son être même, a pour mesure l'éternité, laquelle, étant elle-même sans succession, englobe la totalité du temps, le regard de Dieu, éternellement présent, porte sur la totalité du temps, et sur toutes les choses qui sont dans quelque partie du temps que ce soit, comme sur des réalités qui lui sont présentes. D'autres, qui ne sont pas en acte, sont dans la puissance de Dieu ou de la créature, et cependant ne sont pas, ni ne seront, ni n'ont jamais été. A l'égard de celles-là, Dieu est dit avoir non une science de vision, mais une science de « simple intelligence ». Et l'on s'exprime ainsi parce que, parmi nous, les choses qu'on voit ont un être propre en dehors du sujet qui voit.

Solutions : 1. Les choses qui ne sont pas en acte ont leur vérité comme choses en puissance, car il est vrai qu'elles sont en puissance. Et c'est ainsi que Dieu les connaît.

2. Dieu étant l'être même, dans la mesure où une chose est, elle participe à sa ressemblance, de même qu'une chose chaude, dans la mesure où elle est chaude, participe de la chaleur. Et ainsi les choses qui sont en puissance, bien qu'elles ne soient pas en acte, sont connues de Dieu.

3. La science de Dieu n'est cause des choses que si sa volonté s'y adjoint. Il n'est donc pas nécessaire que tout ce que Dieu sait existe, ait existé ou doive un jour exister, mais cela seulement dont il veut ou dont il permet qu'il soit. Et, encore une fois, ce qui est dans la science de Dieu, ce n'est pas que ces choses sont, mais qu'elles peuvent être.

Article 10 : Dieu a-t-il la connaissance des maux ?

Objections : 1. Il semble qu'il ne connaisse pas les maux car, d'après Aristote, un intellect qui n'est pas en puissance ne connaît pas la privation ; or le mal, selon S. Augustin, est la privation du bien. Comme l'intelligence divine n'est jamais en puissance, mais toujours en acte, ainsi qu'on l'a vu, il semble que Dieu ne connaisse pas le mal.

2. Toute science est cause de ce qu'elle connaît, ou est causée par lui. Or la science de Dieu n'est pas cause du mal ; elle n'est pas non plus causée par lui. Donc il n'y a pas en Dieu la connaissance des maux.

3. Ce que l'on connaît, on le connaît soit par son semblable, soit par son opposé. Or, tout ce que Dieu connaît, il le connaît par son essence, ainsi qu'on l'a montré. Et l'essence divine ne ressemble pas au mal et n'a pas le mal pour contraire, car elle n'a pas de contraire, affirme S. Augustin .

4. Ce qui est connu par autre chose n'est pas connu par soi-même et n'est donc pas connu parfaitement. Or le mal n'est pas connu de Dieu par soi-même, car il faudrait pour cela que le mal fût en Dieu ; en effet, le connu doit être dans le connaissant. Et si le mal est connu de Dieu par autre chose, à savoir par le bien, il sera connu de lui imparfaitement, ce qui est impossible, car nulle connaissance, en Dieu, n'est imparfaite. Donc Dieu n'a pas la connaissance des maux

En sens contraire, on lit au livre des Proverbes (15, 11) : « Le séjour des morts et la perdition sont en présence du Seigneur. »



Réponse : Celui qui connaît parfaitement quelque chose, il faut qu'il connaisse tous les accidents qui peuvent lui survenir. Or il y a des choses bonnes auxquelles il peut arriver d'être détériorées par des maux. Dieu ne connaîtrait donc pas en perfection les choses bonnes s'il ne connaissait pas aussi les maux. Mais une chose quelconque est connaissable dans la mesure où elle est. Comme l'être du mal n'est que la privation du bien, par cela seul que Dieu connaît les biens, il connaît aussi les maux, comme on connaît les ténèbres par la lumière. C'est ce qui fait dire à Denys : « Dieu tire de lui-même la vue des ténèbres ; ce n'est pas autrement que par la lumière qu'il les connaît. »

Solutions : 1. Le Philosophe veut dire que l'intellect qui n'est pas en puissance ne connaît pas la privation par le moyen d'une privation qui serait en lui. Car il avait dit précédemment que le point, ou tout autre indivisible, n'est connu que par la privation de la division. La raison en est que les formes simples et indivisibles ne sont pas en acte dans notre intelligence, mais seulement en puissance ; si elles étaient en acte, on ne les connaîtrait pas par le détour de la privation. Or c'est ainsi, sans détour, et sans utiliser la privation, que les substances séparées connaissent les réalités simples. Dieu ne connaît donc pas le mal par une privation existant en lui, mais par son opposé, le bien.

2. La connaissance de Dieu n'est pas cause du mal, mais de la chose bonne par l'intermédiaire de laquelle le mal est connu.

3. Quoique le mal ne soit pas opposé à l'essence divine, qui n'est pas corruptible, il est cependant opposé aux œuvres de Dieu : Dieu connaît celle-ci par son essence et, les connaissant, il connaît les maux opposés.

4. Connaître indirectement quelque chose, c'est le connaître imparfaitement, s'il s'agit de choses connaissables par elles-mêmes. Mais le mal n'est pas connaissable par lui-même ; car ce qui caractérise le mal, c'est d'être privation du bien ; et ainsi il ne peut être défini ni connu, si ce n'est par l'intermédiaire du bien.

Article 11 : Dieu connaît-il les singuliers ?

Objections : 1. Il ne semble pas, car l'intelligence divine est plus immatérielle que l'intelligence humaine ; or, l'intelligence humaine, à cause de son immatérialité, ne connaît pas les singuliers, car il est dit au livre De l'Ame : « La raison connaît l'universel ; les sens, eux, les singuliers. »

2. Les seules facultés, en nous, qui connaissent les singuliers sont celles qui reçoivent les formes intentionnelles non abstraites des conditions matérielles. Or les choses sont en Dieu abstraites au maximum de toute matérialité. Donc Dieu ne connaît pas les singuliers.

3. Toute connaissance se fait par le moyen d'une similitude. Or, la similitude des êtres singuliers, en tant précisément que singuliers, ne semble pas pouvoir être en Dieu ; car le principe de la singularité des êtres est la matière, et la matière, n'étant qu'en puissance, est entièrement dissemblable de Dieu, qui est l'acte pur. Donc Dieu ne connaît pas les singuliers.

En sens contraire, on lit au livre des Proverbes (16, 2) : « Toutes les voies de l'homme sont à découvert devant ses yeux. »

Réponse : Dieu connaît les singuliers. En effet, toutes les perfections qui se rencontrent dans les créatures préexistent en Dieu d'une manière plus excellente, on l'a montré plus haut. Or, connaître les singuliers appartient à notre perfection. Il est donc nécessaire que Dieu les connaisse. Aristote tient pour inacceptable que quelque chose soit connu par nous et ne le soit pas par Dieu. C'est pourquoi, argumentant contre Empédocle, il lui oppose que Dieu serait bien imparfait s'il ignorait la discorde. Toutefois, les perfections qui se trouvent divisées dans les choses inférieures se trouvent en Dieu sous forme simple et une. C'est pourquoi, alors que nous

connaissions les universaux qui sont immatériels par une faculté, et par une autre les singuliers matériels, Dieu, lui, par son intellect un et simple connaît les uns et les autres.

Mais, comment cela peut se faire, certains, pour le montrer, ont dit que Dieu connaît les singuliers par les causes universelles, car il n'y a rien dans le singulier qui ne provienne de quelque cause universelle. Et ils donnent cet exemple : si un astronome connaissait dans leurs principes universels tous les mouvements du ciel, il pourrait annoncer toutes les éclipses futures. Mais cela n'est pas suffisant. Car les êtres particuliers reçoivent des causes générales certaines formes d'être et certains pouvoirs d'action ; mais, si proche du concret que soit leur conjonction, ces pouvoirs et ces formes ne sont jamais rendus individuels que dans et par la matière individuelle. Aussi, celui qui connaît Socrate en ce qu'il est blanc, qu'il est fils de Sophronisque, ou par quelque autre caractéristique de ce genre, ne connaîtrait pas Socrate selon qu'il est cet homme-là. On voit donc que, de la manière indiquée, Dieu ne connaîtrait pas les singuliers dans leur singularité.

D'autres ont dit que Dieu connaît les singuliers en appliquant les causes universelles à leurs effets singuliers. Mais cela ne signifie rien, car nul ne peut appliquer une chose à une autre s'il ne connaît d'abord celle-là. Ainsi donc l'application en question ne saurait être la raison explicative de la connaissance des singuliers, qu'elle présuppose.

Il faut donc parler autrement. Dieu étant cause des choses par sa science, comme on l'a dit, la science de Dieu a la même extension que sa causalité. Et comme la vertu active de Dieu ne s'étend pas seulement aux formes à partir desquelles est dégagé l'universel, mais à la matière même, ainsi qu'on le montrera, il est donc de toute nécessité que la science de Dieu s'étende aux singuliers, qui tiennent leur individualité de la matière. En effet, comme Dieu connaît les autres par l'intermédiaire de sa propre essence, en tant que cette essence est la similitude des choses, ou encore leur principe efficient, il est nécessaire que son essence suffise à lui faire connaître toutes les choses qui sont faites par lui, et cela non seulement dans leur nature universelle, mais aussi dans leur singularité. Il en serait ainsi de la science de l'artisan lui-même, si elle produisait toute la chose, au lieu de lui donner uniquement sa forme.

Solutions : 1. Par l'abstraction, notre intellect dégage la forme intelligible des principes individuels de son objet. Il s'ensuit que cette forme intelligible ne peut pas être la similitude des caractéristiques individuelles, et c'est pour cette raison que notre intellect ne connaît pas le singulier. Mais la forme intelligible de l'intellect divin, qui est l'essence de Dieu, n'est pas immatérielle par abstraction ; elle l'est par elle-même, et c'est d'elle que proviennent tous les principes constitutifs de la chose, ceux de la nature spécifique ou ceux de l'individuation. Par elle, Dieu peut donc connaître non seulement les universaux, mais aussi les singuliers.

2. Bien que la forme intelligible de l'intellect divin ne comprenne pas en elle-même des conditions matérielles, comme il en est avec les formes cognitives dans l'imagination et dans le sens, toutefois, par sa vertu réalisatrice, elle s'étend également et aux choses immatérielles et aux choses matérielles, comme on vient de le dire.

3. Bien que la matière s'éloigne de la ressemblance avec Dieu en raison de sa potentialité, toutefois, en tant que, même ainsi, elle a l'être, elle retient une certaine ressemblance avec l'être divin.

Article 12 : Dieu connaît-il une infinité de choses ?

Objections : 1. Il semble que Dieu ne puisse connaître une infinité de choses. En effet, l'infini en tant que tel est inconnu : selon la formule d'Aristote, il est « ce dont on peut toujours prendre davantage, quelle que soit la quantité déjà prise ». S. Augustin dit aussi « Ce qui est embrassé par

la science devient fini par la compréhension de celui qui le sait. » Or, l'infini ne peut devenir fini.

2. On dira peut-être : ce qui est infini en soi est fini pour la science de Dieu. Mais alors, voici l'objection. La nature même de l'infini est de ne pouvoir être parcouru, comme il est dit dans la Physique d'Aristote. Mais l'infini ne peut être parcouru ni par le fini, ni par l'infini, ce que prouve le même ouvrage. Donc l'infini ne peut être borné, pas même par l'infini. Et ainsi l'infinité des choses n'est pas incluse dans la science de Dieu, même si celle-ci est infinie.

3. La science de Dieu est la mesure de ce que Dieu sait ; or il est contraire à la nature de l'infini que l'infini soit mesuré.

En sens contraire, S. Augustin s'exprime ainsi : « Quoique les nombres infinis soient sans nombre, ils n'échappent pas à celui dont la science est sans nombre. »

Réponse : Étant donné que Dieu connaît non seulement ce qui est en acte, mais aussi ce qui est contenu dans sa puissance ou dans celle de la créature, ainsi qu'on l'a montré, et puisque ces possibles sont évidemment en nombre infini, il est nécessaire d'admettre que Dieu connaît une infinité de choses. Quant à la science de vision, qui a pour objet uniquement les choses qui sont, ou seront ou ont été, bien que certains disent qu'elle n'embrasse pas une infinité d'objets, puisque nous n'admettons pas que le monde a toujours été, ni que la génération et le mouvement doivent durer sans fin, de sorte que les individus seraient multipliés à l'infini, toutefois, si l'on y regarde de plus près, on doit dire nécessairement que Dieu, même par sa science de vision, connaît une infinité de choses. Car Dieu connaît même les pensées et les affections des cœurs, qui seront dans l'avenir multipliées à l'infini, puisque les créatures rationnelles doivent durer sans terme.

Voici pourquoi : la connaissance d'un objet s'étend aussi loin que le permet la forme qui est en lui le principe de la connaissance. La forme cognitive sensible, dans le sens, ne représente qu'un seul individu ; il s'ensuit que par cette forme un seul individu peut être connu. Au contraire, la forme intelligible, dans notre esprit, représente la chose quant à sa nature spécifique, nature qui peut être participée par une infinité de choses particulières. De là vient que notre intellect, au moyen du concept d'homme, connaît en quelque sorte une infinité d'hommes. Il ne les connaît pas selon qu'ils se distinguent les uns des autres, mais selon qu'ils ont en commun une nature spécifique. C'est que la forme intelligible, en nous, ne représente pas les hommes quant à leurs principes individuels, elle représente seulement les principes constitutifs de l'espèce. Mais l'essence divine, par laquelle l'intellect divin connaît, est une représentation suffisante de toutes les choses qui sont ou peuvent être, non seulement quant aux principes communs à plusieurs, mais aussi quant à ce qui est propre à chacune, ainsi qu'on l'a montré. Il s'ensuit que la science de Dieu s'étend à une quantité infinie de choses, même selon qu'elles sont distinctes les unes des autres.

Solutions : 1. D'après le Philosophe, l'infini concerne la quantité. Et la raison formelle de quantité comporte un ordre entre les parties. En conséquence, connaître l'infini selon le mode propre de l'infini, c'est le connaître partie après partie, et de cette façon l'infini échappe à toute connaissance ; car, quel que soit le nombre des parties que l'on puisse embrasser, il en restera indéfiniment hors de prise. Mais Dieu ne connaît pas l'infini, ou des objets en nombre infini en énumérant, pour ainsi dire, partie après partie ; nous avons expliqué qu'il connaît d'une connaissance simultanée, non successive. Rien ne s'oppose donc, en ce qui le concerne, à la connaissance d'une infinité d'objets.

2. Une traversée suppose une succession de parties, et de là vient que l'infini ne peut être parcouru, ni par le fini, ni par l'infini. Au contraire, la raison formelle de compréhension exige

seulement l'adéquation à ce qui est compris, car on appelle « compris » ce dont rien ne reste extérieur à ce qui le comprend. La raison formelle de l'infini n'exclut donc pas qu'il soit compris par un infini. Et ainsi, ce qui est infini en soi peut être fini pour la science de Dieu, en ce sens qu'il y est inclus, mais non en ce sens qu'il serait parcouru ou traversé.

3. La science de Dieu est bien la mesure des choses ; mais ce n'est pas une mesure quantitative, et c'est à une telle mesure qu'échappent les choses en nombre infini. La science de Dieu mesure l'essence et la vérité de chaque chose, car chaque chose participe à la vérité de sa nature dans la mesure où elle est conforme à la science de Dieu : telle l'œuvre d'art qui concorde avec l'art lui-même. A supposer donc qu'il y ait en acte des êtres en nombre infini, par exemple une infinité d'hommes ; ou bien qu'il y ait une infinité en étendue, comme l'air, selon d'anciens philosophes, il est manifeste que l'être de chaque chose n'en serait pas moins déterminé et fini, car il serait renfermé dans les bornes de certaines natures particulières ; ces choses seraient donc mesurables à l'égard de la science de Dieu.

Article 13 : Dieu connaît-il les futurs contingents ?

Objections : 1. Il semble que non. En effet, une cause nécessaire produit un effet nécessaire. Mais la science de Dieu est cause de ce qu'elle sait, avons-nous dit. Comme la science de Dieu est nécessaire, son objet doit l'être aussi. La science de Dieu n'atteint donc pas les contingents.

2. Dans toute proposition conditionnelle, si l'antécédent est absolument nécessaire, le conséquent est absolument nécessaire aussi ; car l'antécédent est au conséquent ce que les principes sont à la conclusion, et les Derniers Analytiques nous enseignent que, de principes nécessaires, ne peuvent découler que des conclusions nécessaires. Or cette proposition conditionnelle est vraie : Si Dieu a su que cela est à venir, cela sera ; car la science de Dieu est toujours vraie. Et l'antécédent de cette proposition est absolument nécessaire, d'abord parce qu'il est éternel ; ensuite parce qu'il est exprimé au passé. Donc le conséquent est aussi absolument nécessaire. Et ainsi tout ce qui est su par Dieu est nécessaire, de sorte qu'il n'y a pas en Dieu de science des contingents.

3. Tout ce qui est su par Dieu existe nécessairement, puisque même tout ce qui est su par nous existe nécessairement, alors que la science de Dieu est plus certaine que notre science. Or, aucun futur contingent n'existe nécessairement. Donc aucun futur contingent n'est su par Dieu.

En sens contraire, le Psaume (33,15) dit de Dieu à l'égard des hommes : « Il forme le cœur de chacun ; il connaît toutes leurs actions. » Or, les actions des hommes sont contingentes, puisqu'elles dépendent de leur libre arbitre. Dieu connaît donc les futurs contingents.

Réponse : Comme on a montré plus haut que Dieu connaît toutes les choses, non seulement celles qui sont en acte, mais aussi celles qui sont en sa puissance ou en la puissance de la créature, et comme certaines choses parmi ces dernières sont des contingents futurs pour nous, il s'ensuit que Dieu connaît les futurs contingents.

Pour établir clairement cette conclusion, il faut observer qu'un contingent peut être considéré sous un double aspect. D'abord en lui-même, lorsqu'il s'est déjà produit, et alors il n'est plus considéré comme futur, mais comme présent ; ni comme pouvant être ou ne pas être, mais comme déterminé à une branche de l'alternative. Pour cette raison, il peut, pris ainsi, tomber infailliblement sous une connaissance certaine, sous le sens de la vue, par exemple comme lorsque je vois Socrate assis. D'une autre manière, le contingent peut être considéré tel qu'il est dans sa cause. Sous cet aspect il est considéré comme futur et comme contingent, non encore déterminé à être ou à ne pas être, à être ceci ou cela, car la cause contingente est celle qui peut ceci ou son contraire. Dans ce cas le contingent ne peut être connu avec certitude. En conséquence, celui qui ne connaît un effet contingent que dans sa cause, n'a de lui qu'une

connaissance conjecturale. Mais Dieu, lui, connaît tous les contingents non seulement en tant qu'ils sont dans leurs causes, mais aussi selon que chacun d'eux est actuellement réalisé en lui-même.

Et, bien que les contingents se réalisent successivement, Dieu ne les connaît pas en eux-mêmes successivement comme nous, mais simultanément. Car sa connaissance, tout autant que son être, a pour mesure l'éternité ; or l'éternité, qui est tout entière à la fois, englobe la totalité du temps, ainsi qu'il a été dit. De la sorte, tout ce qui se trouve dans le temps est éternellement présent à Dieu, non seulement en tant que Dieu a présentes à son esprit les raisons formelles de toutes choses, ainsi que certains le prétendent, mais parce que son regard se porte éternellement sur toutes les choses, en tant qu'elles sont présentes.

Il est donc manifeste que les contingents sont connus de Dieu infailliblement en tant que présents sous le regard divin dans leur présence, et cependant, par rapport à leurs propres causes, ils demeurent des futurs contingents.

Solutions : 1. Même si la cause éloignée est nécessaire, l'effet peut être contingent du fait de la cause prochaine, si elle est contingente. Ainsi la germination d'une plante est un effet contingent en raison de sa cause prochaine, bien que la cause prochaine de cette germination, le mouvement solaire, soit une cause nécessaire. De même, les causes contingentes que Dieu connaît sont contingentes en raison de leurs causes prochaines, bien que la science de Dieu, qui est leur cause première, soit une cause nécessaire.

2. Certains disent que cet antécédent : Dieu a su que tel fait contingent sera, n'est pas nécessaire, mais contingent, car, bien qu'il soit passé, il se rapporte à l'avenir. Mais cela ne l'empêche pas d'être nécessaire car, ce qui a eu un rapport au futur, il est nécessaire qu'il l'ait eu, même si parfois ce futur n'arrive pas.

D'autres disent que l'antécédent en question est contingent, parce qu'il est composé de nécessité et de contingence, comme cette proposition : Socrate est un homme blanc, est une proposition contingente. Mais cela non plus ne signifie rien, car, quand on dit : « Dieu a su que tel contingent sera », « contingent » ne figure dans la proposition que comme l'élément matériel de l'affirmation, non comme son élément principal ; de sorte que cette contingence, aussi bien que la nécessité qui pourrait y être substituée, ne fait pas que la proposition soit nécessaire ou contingente, vraie ou fausse. Ainsi, il peut être vrai que j'aie dit : « l'homme est un âne », aussi bien que : « Socrate court », ou : « Dieu est ». Il en est de même, si je parle de nécessité ou de contingence.

Il faut donc reconnaître que cet antécédent est nécessaire absolument. Certains disent qu'il ne s'ensuit pas que le conséquent soit nécessaire absolument, parce que l'antécédent est cause éloignée du conséquent, et que ce conséquent est contingent en raison de sa cause prochaine. Mais cela ne prouve rien, car une proposition conditionnelle dont l'antécédent serait une cause éloignée nécessaire, et le conséquent un effet contingent, serait une proposition fausse, comme si je disais : « Si le soleil se meut, l'herbe germera. »

Il faut donc s'exprimer autrement et dire ceci : Quand, dans l'antécédent, on introduit quelque chose relevant d'une opération de l'esprit, le conséquent doit être compris non selon l'être réel, tel qu'il est en soi, mais selon l'être intentionnel qu'il a dans l'esprit. Autre, en effet, est l'être d'une chose en elle-même, autre son être dans l'esprit. Par exemple, quand je dis : « Si l'âme connaît quelque chose, ce quelque chose est immatériel », il faut comprendre que cela est immatériel dans l'intellect, non selon son être réel. De même, quand je dis : « Si Dieu a su quelque chose, cela sera », le conséquent doit être compris de l'être selon lequel la chose est

présente. Ainsi compris, il est nécessaire aussi bien que l'antécédent, car « ce qui est, quand c'est, il est nécessaire que ce soit », selon Aristote.

3. Les choses qui se réalisent temporellement sont connues successivement par nous dans le temps, mais par Dieu dans l'éternité, qui est au-dessus du temps. En conséquence, du fait que nous connaissons les futurs contingents en tant que tels, ils ne peuvent pas être certains pour nous ; mais pour Dieu seul, dont le connaître est dans l'éternité, qui transcende le temps. Il en est comme de celui qui marche sur un chemin et ne voit pas ceux qui le suivent, alors que l'homme posté sur une hauteur, regardant tout le chemin, voit à la fois tous ceux qui y passent. Ainsi ce qui est su par nous avec certitude doit être nécessaire aussi en soi-même ; car les choses qui en soi sont des futurs contingents, nous ne pouvons les connaître avec certitude. Mais les choses qui sont sues par Dieu, il suffit qu'elles soient nécessaires de la nécessité de leur présence sous le regard de la science divine, nous l'avons dit, mais il n'est pas requis qu'elles le soient en elles-mêmes quand on les considère dans leurs causes. En conséquence, cette proposition : « Tout ce que Dieu sait est nécessairement », on a coutume de la distinguer. Elle peut se rapporter à la chose dont elle parle, ou au dire. Si on l'entend de la chose, la proposition est prise en un sens divisé, et elle est fautive ; car cela veut dire : Toute chose que Dieu sait est nécessaire. Mais elle peut également être comprise du dire. Alors la proposition est prise en un sens composé, et elle est vraie ; car cela signifie : ce dire, « une chose sue par Dieu est » est nécessaire.

Mais certains objectent à cela que cette distinction a sa place quand il s'agit de formes séparables de leur sujet. Si, par exemple, je dis : « Ce qui est blanc peut être noir », cette proposition, fautive quant au dire, est vraie quant à la chose, car la chose qui est blanche peut être noire, alors que cette assertion « Ce qui est blanc est noir », ne peut jamais être vraie. Mais, quand il s'agit de formes inséparables de leur sujet, la distinction, affirment ces auteurs, n'est pas de mise ; car si je dis, par exemple : « le corbeau noir peut être blanc », la proposition est fautive dans les deux sens. Or, qu'une chose soit sue par Dieu, c'est là un attribut inséparable de cette chose ; car ce qui est su par Dieu ne peut en aucune manière être ignoré de lui. A la vérité, cette instance serait irrecevable, si être connu de Dieu comportait dans le sujet quelque disposition inhérente. Mais, comme cela ne comporte que d'être l'objet d'un acte du connaissant, à la chose sur elle-même, bien qu'elle soit toujours sue, quelque chose peut être attribué qui lui convient selon ce qu'elle est en elle-même, et qui ne lui convient pas en tant qu'elle est l'objet de l'acte de connaître. Ainsi l'être matériel est attribué à la pierre telle qu'elle est en elle-même, alors qu'il ne saurait lui être attribué en tant qu'elle est un objet intelligible.

Article 14 : Dieu connaît-il nos énonciations ?

Objections : 1. Il ne semble pas, car connaître des énonciations convient à notre esprit en tant qu'il compose entre eux ou écarte l'un de l'autre deux concepts. Mais dans l'intelligence divine il n'y a aucune composition.

2. Toute connaissance se fait au moyen d'une similitude. Mais en Dieu il n'y a aucune similitude, puisque Dieu est absolument simple.

En sens contraire, on lit dans le Psaume (94, 11) : « Dieu connaît les pensées des hommes. » Or dans les pensées des hommes il y a des énonciations. Donc Dieu connaît celle-ci.

Réponse : Puisque former des énonciations est au pouvoir de notre intelligence, et puisque Dieu connaît tout ce qui est en son propre pouvoir ou au pouvoir de sa créature, comme on l'a dit précédemment, c'est une nécessité que Dieu connaisse toutes les énonciations qu'il est possible de former. Seulement, de même qu'il connaît les choses matérielles immatériellement et les choses composées simplement, Dieu connaît les énonciations, non en énonçant lui-même comme s'il y avait dans son esprit la composition ou la division qui caractérise l'énonciation, mais il

connaît chaque chose par une intuition simple, en pénétrant par elle l'essence de chaque chose. Il en est comme si, en appréhendant l'essence de l'homme, nous connaissions par là même tous les prédicats qui peuvent être attribués à l'homme. Cela n'a pas lieu dans le cas de notre intellect, qui passe d'un terme à l'autre parce que la forme intelligible représente un terme de telle manière qu'elle n'en représente pas un autre. Aussi, en connaissant l'essence de l'homme, nous ne connaissons pas par cela même les autres attributs de l'homme, mais successivement. En raison de quoi les raisons formelles que nous connaissons à part l'une de l'autre, il nous faut les ramener à l'unité par composition ou division, en formant des énonciations. Mais la forme intelligible de l'intellect divin, qui est son essence, suffit à tout manifester. En connaissant son essence, Dieu connaît donc les essences de toutes choses, et tout ce qui peut leur arriver.

Solutions : 1. L'objection proposée n'aurait de valeur que si Dieu connaissait les énonciations par mode énonciatif.

2. La composition dans l'énonciation signifie quelque être de la chose ; c'est ainsi que Dieu, par son être, qui est son essence, est la similitude de tous les modes d'être qui sont signifiés.

Article 15 : La science de Dieu est-elle soumise au changement ?

Objections : 1. Il semble que oui. Car la science est relative à la chose sue. Or, ce qui implique relation avec la créature s'attribue à Dieu temporellement et varie selon les variations de la créature. Donc la science de Dieu elle-même varie selon les variations de la créature.

2. Tout ce que Dieu peut faire, il peut le savoir. Mais Dieu peut faire plus de choses qu'il n'en fait. Il peut donc savoir plus de choses qu'il n'en sait, et ainsi sa science peut varier par augmentation ou diminution.

3. Dieu a su autrefois que le Christ naîtrait. Mais maintenant il ne sait pas que le Christ naîtra, puisque le Christ n'est plus à naître. Donc Dieu ne sait pas tout ce qu'il a su, et ainsi sa connaissance semble être variable.

En sens contraire, il est dit dans l'épître de S. Jacques (1,17) : en Dieu « il n'existe aucune vicissitude, ni ombre de changement ».

Réponse : D'après nos précédentes déterminations, la science de Dieu est sa substance même. Comme sa substance est absolument immuable, ainsi que nous l'avons également montré, il y a nécessité que sa science soit tout à fait invariable.

Solutions : 1. Des appellations de Dieu comme Seigneur, Créateur, etc. impliquent des relations consécutives à des actes conçus comme ayant pour terme les créatures selon l'être qu'elles ont en elles-mêmes. C'est pourquoi de telles relations sont attribuées à Dieu de manière changeante, selon les changements des créatures. Mais la science, l'amour, etc. impliquent des relations consécutives à des actes conçus comme immanents en Dieu, et c'est pourquoi ces attributs sont appliqués à Dieu de manière invariable.

2. Dieu connaît aussi les choses qu'il peut faire et ne fait pas. Par conséquent, de ce qu'il peut faire des choses qu'il ne fait pas, on ne peut conclure qu'il puisse savoir plus de choses qu'il n'en sait, à moins qu'on ne l'entende de sa science de vision, par laquelle il est dit savoir les choses qui sont en acte à un moment quelconque de la durée. Cependant, que Dieu sache que des choses sont possibles qui ne sont pas, ou que des choses qui sont pourraient ne pas être, il ne s'ensuit pas que sa science soit variable, mais seulement qu'il connaît la variabilité des choses. Si cependant quelque chose était, dont Dieu ignorerait d'abord qu'elle est et le saurait ensuite, sa science serait soumise à la variation. Mais cela ne se peut pas ; car Dieu, dans son éternité, sait tout ce qui est ou peut être en un temps quelconque. Aussi, dire d'une chose qu'elle est à quelque moment que ce soit de la durée, c'est dire par là même que cela est su par Dieu depuis l'éternité.

Par conséquent, on ne doit pas concéder que Dieu puisse savoir plus de choses qu'il n'en sait, car cette proposition implique que Dieu eût ignoré d'abord ce qu'il aurait su ensuite.

3. Les anciens nominalistes ont dit que « Le Christ naît », « le Christ naîtra », « le Christ est né », sont un même énoncé, pour cette raison que la chose énoncée est la même, à savoir la naissance du Christ. A partir de là on conclut que tout ce que Dieu a su, il le sait ; car il sait maintenant que le Christ est né, ce qui, dans l'hypothèse, a la même signification que : Il naîtra. Mais cette opinion est fautive. D'abord parce que la diversité dans les termes d'une proposition donne naissance à des énonciations diverses. Ensuite parce que, dans ce cas, une proposition vraie une fois serait vraie toujours, ce que nie à bon droit le Philosophe, selon qui cette proposition : « Socrate est assis », est vraie tant qu'il est assis, mais si Socrate se lève, la proposition devient fautive. On doit donc concéder que cette proposition : Tout ce que Dieu a su, il le sait, n'est pas vraie en tant qu'énoncé. Mais il ne s'ensuit pas que la science de Dieu soit variable. Car, de même qu'aucune variation ne s'introduit dans la connaissance de Dieu du fait qu'il sait, d'une seule et même chose, tantôt qu'elle est, et tantôt qu'elle n'est pas, de même c'est sans aucune variation de la science divine que Dieu sait d'un énoncé tantôt qu'il est vrai, tantôt qu'il est faux. Il y aurait variation dans la science de Dieu si Dieu connaissait les énoncés par mode d'énonciation, à savoir en composant et divisant des concepts, comme fait notre propre intellect. De là vient en effet que notre connaissance varie, soit du vrai au faux, comme lorsque, une chose ayant changé, nous retenons à son égard l'opinion ancienne ; soit d'une opinion à une autre opinion, comme si, ayant dit d'abord que quelqu'un est assis, nous disons ensuite qu'il ne l'est pas. Mais rien de tout cela ne peut se produire en Dieu.

Article 16 : Dieu a-t-il des choses une connaissance spéculative, ou une connaissance pratique ?

Objections : 1. Il semble que Dieu n'ait pas une connaissance spéculative des choses, car la science de Dieu est cause des choses, comme on l'a montré. Or une science spéculative des choses n'est pas cause des choses sées. Donc la science de Dieu n'est pas spéculative.

2. La connaissance spéculative s'obtient par abstraction à partir des choses concrètes, ce qui ne convient pas à la science de Dieu. Donc la science de Dieu n'est pas spéculative.

En sens contraire, ce qui est plus noble doit être attribué à Dieu. Mais la science spéculative est plus noble que la science pratique, comme le montre le Philosophe au début de la Métaphysique. Donc Dieu a des choses une connaissance spéculative.

Réponse : Il y a une sorte de science qui n'est que spéculative ; une autre qui n'est que pratique ; une troisième enfin qui est spéculative sous un aspect, et pratique sous un autre. Pour le comprendre, il faut savoir qu'une science peut être dite spéculative de trois façons. Premièrement, en raison des choses dont elle est la science, et qui ne sont pas réalisables par celui qui sait : ainsi la science que l'homme a des choses de la nature ou de Dieu. Deuxièmement, en raison de la façon de connaître, comme un architecte qui étudie une maison en la définissant, en la classant et en en considérant les caractéristiques générales. Procéder ainsi, c'est étudier des choses réalisables d'une manière spéculative et non en tant qu'elles sont à réaliser, car une chose se fait par application d'une forme à une matière, non par la réduction analytique du composé en ses principes universels. Troisièmement, en raison de la fin poursuivie, car, dit Aristote, « l'intellect pratique diffère de l'intellect spéculatif par la finalité ». En effet, l'intellect spéculatif est la considération de la vérité. Donc, si un architecte se demande, au sujet d'une maison, comment elle pourrait être construite, non afin de la construire, mais simplement pour le savoir, ce sera, en ce qui concerne le but poursuivi, une recherche spéculative, bien qu'elle porte sur une opération. Donc la connaissance qui est spéculative en raison de la chose connue est uniquement spéculative ; celle qui est spéculative quant au mode



ou quant à la fin est en partie spéculative et en partie pratique ; et, quand elle est ordonnée à réaliser ce qui est la fin de l'opération, uniquement pratique.

En conséquence, il faut dire que Dieu a de lui-même une connaissance uniquement spéculative, car lui-même n'est pas quelque chose susceptible d'être produit. Mais, de tout le reste il a une connaissance à la fois spéculative et pratique. Spéculative, sans doute, quant au mode de connaître, car tout ce que nous concevons spéculativement, en définissant et en distinguant des concepts, Dieu le connaît d'une façon infiniment plus parfaite.

Quant aux choses qu'il peut faire, mais ne fait être réellement en aucun temps, Dieu n'en a pas une connaissance pratique selon qu'une connaissance est appelée pratique du fait de sa finalité ; il a, en ce sens-là, une connaissance pratique des choses qu'il fait être. Quant aux maux, bien qu'ils ne soient pas réalisables par lui, ils n'en tombent pas moins, comme les choses bonnes, sous sa connaissance pratique, pour autant que Dieu les permet, les empêche, ou les réduit à l'ordre. C'est ainsi que les maladies sont un objet de connaissance pratique pour le médecin, en tant que, par son art, il les soigne.

Solutions : 1. La science de Dieu est cause non de lui-même, mais des autres choses : de certaines en acte ce sont celles qui sont réalisées à un moment quelconque du temps ; d'autres virtuellement ce sont celles qu'il a le pouvoir de faire, mais qui ne sont jamais faites.

2. Tirer la science des choses sues ne convient pas à la science spéculative en tant que telle, mais par accident, en tant qu'elle est humaine.

Quant à l'objection En sens contraire, il faut y répondre ceci. Des choses réalisables, il n'y a pas science parfaite, si elles ne sont pas connues en tant que réalisables. Aussi, puisque la science de Dieu est parfaite de toute manière, Dieu doit connaître les choses réalisables en tant que réalisables, et non seulement en tant que spéculativement connaissables. Cependant la noblesse de la science spéculative ne lui est pas retirée, car toutes les choses autres que lui, c'est en lui-même qu'il les voit, et c'est spéculativement qu'il se connaît lui-même. Ainsi, dans la connaissance spéculative qu'il a de lui-même, il a une connaissance à la fois spéculative et pratique de toutes les autres choses.

### **QUESTION 15 : LES IDÉES**

1. Y a-t-il des idées en Dieu ? 2. Y a-t-il plusieurs idées, ou une seule ? 3. Y a-t-il des idées de toutes les choses que Dieu connaît ?

Article 1 : Y a-t-il des idées en Dieu ?

Objections : 1. Il semble qu'il n'y ait pas d'idées en Dieu, car Denys affirme que Dieu ne connaît pas les choses par une idée. Mais, si l'on parle d'idées en Dieu, c'est seulement afin que les choses soient connues par elles. Donc il n'y a pas d'idées en Dieu.

2. Comme on l'a dit plus haut, Dieu connaît toutes les choses en lui-même. Or, il ne se connaît pas lui-même par une idée. Donc pas davantage les autres choses.

3. L'idée est introduite comme principe de connaissance et d'action. Mais l'essence divine est le principe suffisant du connaître et du faire à l'égard de toutes les choses. Il n'est donc pas nécessaire d'introduire en elle des idées.

En sens contraire, S. Augustin écrit « Il y a dans les idées une telle force que, sans elles, personne ne peut être sage. »

Réponse : Il est nécessaire de dire qu'il y a des idées dans l'esprit divin.

« Idée », en grec, c'est ce que nous appelons forme en latin. Par idées on entend donc les formes, considérées comme existant par soi, de toutes les choses. Or la forme d'une chose quelconque,

existant en dehors d'elle, peut avoir deux rôles : ou elle est le modèle de la chose dont elle est dite être la forme, ou elle est le principe par lequel on la connaît, dans le sens où l'on dit que les formes des connaissables sont dans le connaissant. C'est pour l'un et l'autre rôle qu'il est nécessaire de reconnaître qu'il y a des idées en Dieu.

En voici la preuve. Dans toutes les choses qui ne sont pas le fruit du hasard, il y a nécessité que la forme de l'engendré soit la fin à laquelle tend la génération. Or l'agent n'agirait pas en vue de la forme s'il n'avait en lui la similitude de cette forme. Mais cela peut avoir lieu de deux façons. En certains agents, la similitude de la chose à faire préexiste selon son être naturel ; c'est le cas des êtres qui agissent par nature, comme l'homme engendre l'homme et le feu engendre le feu. En d'autres, cette similitude préexiste selon l'être intelligible, comme chez ceux qui agissent par leur intelligence. C'est ainsi que la représentation de la maison est dans l'esprit de l'architecte. Et cette similitude peut être dite alors l'idée de la maison, parce que l'homme de l'art entend faire la maison à la ressemblance de la forme que son esprit a conçue.

Donc, puisque ce monde n'est pas l'œuvre du hasard, mais a été fait par Dieu qui agit par son intelligence, ainsi qu'on le verra, il est nécessaire d'admettre dans l'esprit divin une forme à la ressemblance de laquelle soit fait le monde, et c'est en cela que consiste formellement l'idée.

Solutions : 1. Dieu ne conçoit pas les choses au moyen d'une idée existant hors de lui-même. Déjà Aristote rejetait la doctrine de Platon, qui imaginait des idées existant par elles-mêmes, et non dans l'intellect.

2. Quoique Dieu connaisse par sa propre essence et lui-même et toutes choses, son essence est un principe d'opération à l'égard de toutes les choses, non à l'égard de lui-même. Et c'est pourquoi elle a valeur d'idée selon qu'elle se rapporte aux autres créatures, non en tant qu'elle se rapporte à lui-même.

3. Dieu est selon son essence la représentation de toutes choses. Ainsi l'idée de Dieu n'est-elle pas autre chose que son essence.

Article 2 : Y a-t-il plusieurs idées, ou une seule ?

Objections : 1. Il semble qu'il n'y ait pas plusieurs idées, car l'idée en Dieu est l'essence divine. Mais celle-ci est une. Donc l'idée aussi.

2. L'idée est un principe de connaissance et d'action, comme l'art et la sagesse. Or, en Dieu, il n'y a pas plusieurs arts, ni plusieurs sagesse. Il n'y a donc pas plusieurs idées.

3. Si quelqu'un dit : Les idées sont multipliées selon leurs rapports aux diverses créatures, on pourra objecter : La pluralité des idées est éternelle. Donc, si les idées sont multiples alors que les créatures sont temporelles, le temporel sera cause de l'éternel.

4. Ou bien les rapports dont on parle ne sont réels que dans la créature, ou bien ils sont réels en Dieu aussi. S'ils ne sont réels que dans les créatures, qui ne sont pas éternelles, la multiplicité des idées ne sera pas éternelle si elles sont multipliées uniquement par ces rapports. S'ils sont réellement en Dieu, il s'ensuit qu'il y a en Dieu une autre pluralité réelle que la pluralité des Personnes, et cela contredit S. Jean Damascène affirmant que « dans la Divinité tout est un, sauf le non-engendrement, l'engendrement et la procession ». Donc il n'y a pas plusieurs idées en Dieu.

En sens contraire, on lit dans S. Augustin : « Les idées sont comme les formes premières ou les raisons permanentes et immuables des choses. Elles ne sont pas formées, elles sont éternelles et toujours les mêmes, et l'intelligence divine les contient. Mais, tandis qu'elles-mêmes ne commencent ni ne finissent, c'est d'après elles qu'on dit être formé tout ce qui peut commencer et finir. »

Réponse : Il est nécessaire d'admettre la pluralité des idées. Pour le prouver, il faut observer qu'en tout effet l'intention de l'agent principal porte expressément sur ce qui est la fin dernière : ainsi l'ordre de l'armée pour le chef. Or, ce qu'il y a de meilleur dans les choses, c'est le bien de l'ordre universel, comme on le voit dans la Métaphysique d'Aristote. Donc l'ordre de l'univers est expressément l'objet de l'intention divine, et non le résultat fortuit des actions sans lien entre elles d'agents successifs, comme le soutiennent certains, qui ont dit que Dieu n'a créé qu'une première créature, à partir de laquelle la chaîne de productions a abouti à la grande multitude actuelle. Selon cette opinion, Dieu n'aurait l'idée que du premier créé. Mais, si c'est l'ordre du monde qui est formellement créé et que Dieu s'est expressément proposé comme fin, il faut que Dieu ait l'idée de l'ordre universel. Or, on ne peut concevoir un tout sans avoir la conception précise des éléments qui le constituent ; par exemple, un constructeur ne pourrait pas concevoir le plan de la maison, s'il n'avait pas en lui la représentation propre de chacune de ses parties. Il faut donc que dans l'esprit divin se trouvent les raisons formelles propres de toutes choses. C'est ce qui fait dire à S. Augustin : « Toutes les choses, chacune selon ce qu'elle a en propre, ont été créées par Dieu », et il s'ensuit donc qu'il y a en Dieu une pluralité d'idées.

Comment cela ne s'oppose pas à la simplicité divine, c'est ce qu'il est facile de voir, si l'on observe que l'idée d'une œuvre est dans l'esprit de l'opérateur comme ce qui est connu, non comme la forme intelligible par quoi cela est connu et par laquelle est actualisé son intellect. Dans l'esprit du constructeur, la forme de la maison est quelque chose qu'il connaît, et c'est à sa ressemblance qu'il donnera forme à la maison dans la matière. Or, il n'est pas contraire à la simplicité de l'intelligence divine qu'elle connaisse beaucoup de choses : ce qui serait contraire à sa simplicité, c'est qu'elle soit actualisée par plusieurs formes intelligibles. Donc, s'il y a dans l'esprit divin de multiples idées, c'est d'une multiplicité d'objets connus qu'il s'agit.

On peut se représenter les choses ainsi. Dieu connaît parfaitement son essence, il la connaît donc de toutes les manières dont elle est connaissable. Or elle peut être connue non seulement en elle-même, mais selon qu'elle est participable, par mode d'une certaine ressemblance, par les créatures. Mais chaque créature a sa nature propre, selon le mode dont elle participe de la ressemblance de l'essence divine. Ainsi, quand Dieu connaît sa propre essence comme imitable de manière déterminée par telle créature, il la connaît comme étant la raison propre et l'idée de cette créature, et de même pour les autres.

Solutions : 1. Ce qu'on appelle idée ne désigne pas l'essence divine en elle-même, mais en tant qu'elle est similitude ou raison formelle de telle ou telle chose. Pour autant donc que plusieurs raisons formelles sont connues à partir de l'essence une, les idées sont dites multiples.

2. La sagesse et l'art signifient ce par quoi Dieu connaît ; l'idée, ce qu'il connaît. Or Dieu, par un médium unique, connaît des choses qui sont multiples, et non seulement selon qu'elles sont en elles-mêmes, mais aussi selon qu'elles sont dans l'intellect comme connues, et c'est là connaître les raisons formelles des choses en leur multiplicité. Ainsi l'architecte, quand il connaît la forme de la maison réalisée dans la matière, on dit qu'il connaît la maison ; quand il connaît la même forme dans son esprit, on dit qu'il connaît l'idée ou la raison formelle de la maison. Or, non seulement Dieu connaît la multitude des choses par son essence, mais il connaît qu'il la connaît ainsi. Cela revient à dire qu'il connaît une pluralité de raisons des choses, ou encore qu'il connaît qu'il y a dans son intellect une pluralité d'idées connues.

3. Ces rapports, selon lesquels les idées sont multipliées, ne sont pas causés par les choses, mais par l'intellect divin, quand il compare son essence aux choses.

4. Ces rapports qui multiplient les idées ne sont pas dans les choses créées, mais en Dieu. Cependant, ce ne sont pas des relations réelles, comme celles qui distinguent les Personnes divines : ils sont l'objet de l'intellection divine.

Article 3 : Y a-t-il des idées de toutes les choses que Dieu connaît ?

Objections : 1. Il semble qu'il n'y ait pas en Dieu des idées de toutes les choses qu'il connaît. L'idée du mal, en effet, n'est pas en Dieu, car il s'ensuivrait que le mal est en Dieu. Or les choses mauvaises sont connues de Dieu. Donc il n'y a pas en Dieu des idées de toutes les choses qu'il connaît.

2. Nous avons dit que Dieu connaît les choses qui ne sont, ni ne seront, ni n'ont été. Or, de toutes ces choses il n'y a pas d'idées, car Denys écrit : « Ce sont des modèles pour la volonté divine, qui définit et réalise les choses. » Donc il n'y a pas en Dieu des idées de toutes les choses qu'il connaît.

3. Dieu connaît la matière première dont il ne peut pas avoir d'idée, puisqu'elle n'a aucune forme.

4. Il est certain que Dieu ne connaît pas seulement les espèces, mais aussi les genres, les singuliers et les accidents. Or, de toutes ces choses il n'y a pas d'idées, selon Platon, le premier qui a introduit la théorie des idées, au dire de S. Augustin.

En sens contraire, les idées sont les raisons formelles des choses dans l'esprit divin, comme le montre S. Augustin. Or, de toutes les choses qu'il connaît, Dieu a dans son esprit les raisons formelles propres. Donc il a une idée de toutes les choses qu'il connaît.

Réponse : Puisque l'idée a été conçue par Platon comme le principe de la connaissance des choses et de leur génération, c'est avec ce double rôle que nous les attribuons à Dieu. Selon que l'idée est un principe formateur des choses, on peut dire qu'elle est un modèle, et elle concerne la connaissance pratique. Selon qu'elle est un principe de connaissance, on l'appelle proprement une raison formelle, et elle peut même concerner la connaissance spéculative. En conséquence, comme modèle l'idée concerne toutes les choses que Dieu fait en un temps quelconque ; mais, comme principe de connaissance, elle concerne toutes les choses qui sont connues par Dieu, même si elles ne sont réalisées à aucun moment du temps ; et toutes les choses qui sont connues par Dieu selon leur raison propre, même celles qui sont connues par Dieu spéculativement seulement.

Solutions : 1. Le mal est connu de Dieu non par une raison formelle qui lui serait propre, mais par la raison formelle de bien. Et c'est pourquoi il n'a pas d'idée en Dieu, ni au sens de modèle, ni au sens de raison formelle.

2. Des choses qui ne sont, ni ne seront, ni n'ont été, Dieu n'a pas une connaissance pratique, si ce n'est virtuellement. Donc, à l'égard de ces choses il n'y a pas d'idée en Dieu au sens de modèle, mais seulement au sens de raison formelle.

3. Platon, au dire de certains, pensait que la matière est créée ; en conséquence il n'y avait pas pour lui une idée de la matière, mais l'idée « causait avec » la matière. Pour nous, qui pensons que la matière est créée par Dieu, non à part de la forme, il y a bien en Dieu une idée de la matière, mais une idée qui n'est autre que celle du composé hylémorphique. Car la matière, par elle-même, n'est pas connaissable.

4. Les genres ne peuvent avoir d'idée autre que celle de l'espèce, si par idée on entend un modèle ; car le genre ne se réalise jamais autrement que dans une certaine espèce. Il en est de même des accidents inséparables de leur sujet, parce qu'ils se réalisent toujours avec ce sujet. Au contraire, les accidents qui surviennent après coup comportent une idée spéciale. En effet, l'homme de l'art qui a conçu la forme d'une maison réalise avec cette forme toutes les

particularités accidentelles qui, dès le principe, faisaient partie du projet de la maison. Mais, ce qu'il ajoute à la maison déjà

### QUESTION 16 : LA VÉRITÉ

Puisque la science a pour objet des choses vraies, après avoir étudié la science de Dieu, il faut chercher ce qu'est la vérité.

1. La vérité est-elle dans la chose, ou seulement dans l'intelligence ? 2. Est-elle dans l'intelligence seulement quand elle compose et divise ? 3. Du vrai, comparé à l'étant. 4. Du vrai comparé au bon. 5. Dieu est-il la vérité ? 6. Toutes choses sont-elles vraies d'une seule vérité, ou de plusieurs ? 7. L'éternité de la vérité. 8. Son immutabilité.

Article 1 : La vérité est-elle dans la chose, ou seulement dans l'intelligence ?

Objections : 1. Il semble que la vérité n'est pas dans l'intelligence, mais plutôt dans les choses. En effet, S. Augustin, dans les Soliloques rejette cette définition du vrai : « Le vrai est ce que l'on voit » ; car, dit-il, en ce cas, les pierres qui se trouvent dans les profondeurs de la terre ne seraient pas de vraies pierres, parce qu'elles ne se voient pas. Il repousse également cette autre définition : « Le vrai est ce qui est tel qu'il apparaît au sujet connaissant, si celui-ci veut et peut le connaître », car, dans ces conditions, rien ne serait vrai, si personne ne pouvait le connaître. Et lui-même définit ainsi le vrai : « Le vrai, c'est ce qui est. » Il semble donc que le vrai soit dans les choses, et non dans l'intelligence.

2. Tout ce qui est vrai, est vrai par la vérité. Donc, si la vérité est uniquement dans l'intelligence, rien ne sera vrai sinon dans la mesure où il est connu par l'intelligence, ce qui est l'erreur des anciens philosophes disant : « Tout ce qui apparaît est vrai. » Il s'ensuit que des propositions contradictoires sont vraies simultanément, car des propositions contradictoires paraissent vraies simultanément à diverses personnes.

3. « Ce qui fait qu'une chose est telle, est cela encore davantage », disent les Derniers Analytiques. Or, du fait qu'une chose est ou n'est pas, l'opinion ou la parole concernant cette chose sera vraie ou fausse, dit Aristote. Donc la vérité est dans les choses plutôt que dans l'intelligence.

En sens contraire, le Philosophe dit : « Le vrai et le faux ne sont pas dans les choses, mais dans l'intelligence. »

Réponse : De même qu'on nomme « bon » ce à quoi tend l'appétit, de même on nomme « vrai » ce à quoi tend l'intelligence. Mais il y a cette différence entre l'appétition et l'intellection, ou tout autre mode de connaissance, que la connaissance consiste en ce que le connu est dans le connaissant, tandis que l'appétition consiste dans le penchant du sujet vers la chose même qui l'attire. Ainsi le terme de l'appétition, qui est le bon, se trouve dans la chose attirante, mais le terme de la connaissance, qui est le vrai, est dans l'intelligence.

Or, de même que le bien est dans la chose, en tant qu'elle est ordonnée à l'appétit, en raison de quoi la raison formelle passe de la chose attirante à l'appétit lui-même, de telle sorte que l'appétit est dit bon dès lors que ce qui l'attire est bon, de même, le vrai étant dans l'intelligence selon que celle-ci se conforme à la chose connue, il est nécessaire que la raison formelle de vrai passe à la chose par dérivation, de sorte que cette dernière soit dite vraie elle aussi en tant qu'elle est en rapport avec l'intelligence.

Mais cette chose peut se rapporter à l'intelligence par soi ou par accident. Elle se rapporte par soi à l'intelligence dont elle dépend selon son être ; elle se rapporte par accident à l'intelligence par laquelle elle est connaissable. Comme si nous disions que la maison a un rapport essentiel à

l'intelligence de son architecte, et un rapport accidentel aux intelligences dont elle ne dépend pas. Or, une chose ne se juge pas en considération de ses caractères accidentels, mais en raison de ses caractères essentiels. On dira donc qu'une chose est vraie, absolument parlant, par comparaison avec l'intelligence dont elle dépend. De là vient que les productions de l'art sont dites vraies par rapport à notre intelligence ; par exemple, une maison est dite vraie quand elle revêt la forme d'art qui a été conçue par son architecte ; une parole est dite vraie quand elle est le signe d'une connaissance intellectuelle vraie. Pareillement, les choses naturelles sont dites vraies en tant que se réalise en elles la similitude des formes intelligibles qui sont dans l'intelligence divine : on appelle une vraie pierre celle qui a la nature propre de la pierre, telle que l'a préconçue l'intelligence de Dieu. Ainsi donc, la vérité est principalement dans l'intelligence, secondairement dans les choses, en tant que reliées à l'intelligence comme à leur principe.

C'est pour cela qu'on a pu définir diversement la vérité. S. Augustin, dans son traité De la Vraie Religion la définit ainsi : « La vérité est ce par quoi est manifesté ce qui est. » S. Hilaire : « Le vrai est la déclaration ou la manifestation de l'être. » Et cela se rapporte à la vérité dans l'intelligence. Sur la vérité des choses rapportée à l'intelligence, on peut citer cette autre définition de S. Augustin : « La vérité est la parfaite similitude de chaque chose avec son vrai principe, sans aucune dissemblance. » Et celle-ci, de S. Anselme : « La vérité est une rectitude que l'esprit seul peut percevoir. » Car cela est droit ou correct qui concorde avec son principe. On cite encore cette définition d'Avicenne : « La vérité de chaque chose consiste dans la propriété de son être tel qu'il lui a été conféré. » Quant à la définition : « La vérité est l'adéquation entre la chose et l'intelligence », elle peut se rapporter à l'un et l'autre aspects de la vérité.

Solutions : 1. S. Augustin parle ici de la vérité des choses, et il en exclut le rapport de cette vérité avec notre esprit. Car ce qui est accidentel doit être exclu de toute définition.

2. Les anciens philosophes ne faisaient pas procéder les essences des choses naturelles d'une intelligence, mais du hasard, et comme ils se rendaient compte du rapport qu'il y a entre le vrai et l'intelligence, ils étaient contraints de mettre la vérité des choses dans leur rapport à notre intelligence ; d'où toutes sortes d'inconvénients que dénonce Aristote au livre IV de la Métaphysique. Mais ces inconvénients sont écartés si nous faisons consister la vérité des choses dans leur rapport avec l'intellect divin.

3. Quoique la vérité de notre intelligence soit causée par la chose, il ne s'ensuit pas que la raison formelle de vérité se trouve d'abord dans la chose, pas plus que la raison formelle de la santé ne se trouve en priorité dans le remède plutôt que dans l'animal. C'est en effet la vertu active du remède, non sa « santé », qui cause la santé du patient ; car il s'agit là d'un agent non univoque. De même, c'est l'être de la chose, et non sa vérité, qui cause la vérité dans l'intelligence. Aussi Aristote dit-il : « Une opinion ou une parole est vraie du fait que la chose est, et non parce que la chose est vraie.

Article 2 : La vérité est-elle dans l'intelligence seulement quand elle compose et divise ?

Objections : 1. Il semble que la vérité n'existe pas dans l'intelligence seulement quand elle compose et divise. En effet, pour le Philosophe, « les sens sont toujours vrais quand ils perçoivent leurs sensibles propres ; et de même l'intelligence lorsqu'elle connaît l'essence d'une chose ». Mais la composition et la division ne se trouvent ni dans la sensation, ni dans l'intellection de l'essence. Donc la vérité ne se trouve pas seulement dans l'acte de l'intelligence qui compose et divise.

2. Isaac définit la vérité comme « l'adéquation de la chose et de l'intellect ». Mais, de même que la saisie intellectuelle des objets complexes peut être adéquate aux choses, de même

l'intelligence des objets non complexes, et aussi la perception par le sens de la chose telle qu'elle est. Donc la vérité n'est pas seulement dans la composition et la division opérées par l'intelligence.

En sens contraire, Aristote affirme que à l'égard des objets simples et de l'essence, il n'y a vérité ni dans les choses ni dans l'intellect.

Réponse : On l'a déjà dit, le vrai, selon sa raison formelle première, est dans l'intelligence. Puisque toute chose est vraie selon qu'elle possède la forme qui est propre à sa nature, il est nécessaire que l'intellect en acte de connaître soit vrai en tant qu'il y a en lui la similitude de la chose connue, similitude qui est sa forme propre en tant qu'il est connaissant. Et c'est pour cela que l'on définit la vérité par la conformité de l'intellect et de la chose. Il en résulte que connaître une telle conformité, c'est connaître la vérité. Or, cette conformité, le sens ne la connaît en aucune manière ; car, bien que l'œil, par exemple, ait en lui la similitude intentionnelle du visible, il ne saisit pas le rapport qu'il y a entre la chose vue et ce qu'il en appréhende.

L'intellect, lui, peut connaître sa conformité à la chose intelligible. Ce n'est pourtant pas dans l'acte par lequel il connaît l'essence de la chose qu'il appréhende cette conformité. Mais quand il juge que la chose est bien telle que la représente la forme intelligible qu'il en tire, c'est alors qu'il commence à connaître et à dire le vrai. Et cela, il le fait en composant et en divisant, car, en toute proposition, il applique à une chose signifiée par le sujet une forme signifiée par le prédicat, ou bien il l'en écarte. C'est pourquoi il se trouve, certes, que le sens est vrai à l'égard d'une chose donnée, ou l'intellect dans l'acte par lequel il connaît une essence, mais non qu'il connaisse ou dise le vrai. Et il en va de même pour les mots, qu'ils soient simples ou composés. Donc, si la vérité peut se trouver dans le sens ou dans l'intelligence connaissant l'essence, c'est comme dans une chose vraie, mais non comme le connu est dans le connaissant, ce que veut dire le mot « vrai ». La perfection de l'intellect, en effet, c'est le vrai en tant qu'il est connu. En conséquence, à parler proprement, la vérité est dans l'intelligence qui compose et divise, non dans le sens, et pas davantage dans la simple intellection de l'essence.

Par là sont résolues les Objections.

Article 3 : Du vrai comparé à l'étant

Objections : 1. Il semble que le vrai et l'être ne sont pas convertibles. Car on a dit que le vrai est proprement dans l'intelligence. Or l'étant est proprement dans l'univers réel. Donc ils ne sont pas convertibles.

2. Ce qui englobe l'étant et le non-étant n'est pas convertible avec l'étant. Mais c'est le cas du vrai, car il est vrai que ce qui est, est ; et que ce qui n'est pas, n'est pas.

3. Deux choses dont l'une est antérieure à l'autre ne semblent pas convertibles. Or, le vrai semble antérieur à l'étant, car celui-ci n'est objet de l'intelligence que sous la raison de vrai.

En sens contraire, le Philosophe assure que la situation des choses est la même dans l'ordre de l'être et dans l'ordre de la vérité.

Réponse : Comme le bon se définit par rapport à l'appétit, de même le vrai par rapport à la connaissance. Or, dans la mesure où une chose

participe de l'être, dans cette mesure elle est connaissable. Et c'est ce qui fait dire à Aristote que « l'âme est en quelque manière toutes choses », selon le sens et selon l'intellect. Il en résulte que, comme le bon est convertible avec l'étant, ainsi le vrai. Toutefois, de même que le bien ajoute à l'être la raison formelle d'attraction, de même le vrai ajoute à l'être un rapport à l'intelligence.

Solutions : 1. Comme on l'a dit, le vrai est dans l'intelligence et dans les choses. Le vrai qui est dans les choses s'identifie substantiellement à l'être. Mais le vrai qui est dans l'intelligence s'identifie à l'étant, comme ce qui manifeste s'identifie à ce qui est manifesté. Car cela

appartient à la raison formelle du vrai, nous l'avons dit'. Toutefois, on peut dire encore que l'étant aussi, comme le vrai, est à la fois dans les choses et dans l'intelligence, bien que le vrai soit principalement dans l'intelligence, et l'étant principalement dans les choses ; ce qui a lieu parce que le vrai et l'être diffèrent formellement .

2. Le non-étant n'a pas en soi de quoi être connu ; il est connu uniquement pour autant que l'intelligence le rend connaissable. Le vrai est donc fondé sur l'étant, en ce que le non-étant est un être de raison, c'est-à-dire un étant dont l'être consiste en son appréhension par la raison

3. Lorsqu'on dit que l'étant ne peut être appréhendé que sous la raison de vrai, cela peut se comprendre de deux façons. On peut comprendre que l'étant n'est pas appréhendé si la raison formelle de vrai ne résulte pas de l'appréhension de l'étant, et en ce sens l'affirmation est exacte. Mais on pourrait comprendre aussi que l'étant ne pourrait être appréhendé sans que soit d'abord appréhendée la raison de vrai, et cela est faux. A l'inverse, le vrai ne pourrait être appréhendé si d'abord ne l'était celle de l'étant, car l'étant est inclus dans la raison de vrai. On pourrait de même comparer l'intelligible à l'étant. On ne pourrait pas, en effet, connaître l'étant s'il n'était pas intelligible ; et pourtant l'étant peut être intellectuellement connu sans que soit connue son intelligibilité. De même, l'étant que connaît l'intelligence est vrai, mais, en connaissant l'étant, on ne connaît pas pour autant le vrai.

Article 4 : Du vrai comparé au bon

Objections : 1. Il semble que, selon l'ordre rationnel, le bien soit antérieur au vrai. En effet, selon le Philosophe, ce qui est le plus universel est premier selon l'ordre de la raison. Or le bien est plus universel que le vrai, car le vrai est un certain bien, celui de l'intelligence. Donc le bien est rationnellement antérieur au vrai.

2. Le bien est dans les choses ; le vrai est dans la composition et la division opérées par l'intelligence, nous l'avons dit. Mais les choses qui sont dans le réel sont antérieures à celles qui sont dans l'intelligence. Donc, selon l'ordre rationnel, le bon est antérieur au vrai.

3. La vérité est rangée par Aristote parmi les vertus ; or la vertu est comprise dans la catégorie du « bon », étant, selon S. Augustin , « une bonne qualité de l'âme ». Le bien est donc antérieur au vrai.

En sens contraire, ce qui se trouve dans un plus grand nombre de choses a la priorité selon l'ordre de raison ; or le vrai se rencontre parmi les choses où il n'y a pas de bien, par exemple dans les entités mathématiques. Donc le vrai est antérieur au bien.

Réponse : Quoique le bon et le vrai, quant au supposé qu'ils qualifient, soient convertibles avec l'étant, ils diffèrent par leur raison formelle. Et, sous ce rapport, le vrai, absolument parlant, a priorité sur le bien. On peut le montrer de deux façons. Tout d'abord, par le fait que le vrai est plus proche que le bon de l'étant, qui, lui, est premier. En effet, le vrai concerne l'être lui-même immédiatement, tandis que la raison formelle de bon est consécutive à l'être en tant qu'il est, d'une certaine manière, parfait, car c'est ainsi qu'il est attirant. En second lieu, par nature, la connaissance précède l'appétit. Donc, puisque le vrai a rapport à la connaissance, et le bien à l'appétit, le vrai, selon l'ordre de la raison, aura la priorité sur le bien.

Solutions : 1. La volonté et l'intelligence s'incluent l'une l'autre, car l'intelligence connaît la volonté, et la volonté veut que l'intelligence connaisse. Ainsi donc, parmi les choses qui ont rapport à l'objet de la volonté, se trouvent également les choses de l'intelligence, et réciproquement. Par suite, dans le domaine de l'appétibilité, le bien se présente comme universel, et le vrai comme particulier ; mais, dans l'ordre de l'intelligibilité, c'est l'inverse. Donc, de ce qu'on observe que le vrai est un certain bien, il suit que le bien est premier dans le domaine de l'appétibilité, non purement et simplement.



2. Est antérieur dans l'ordre rationnel ce qui tombe d'abord sous les prises de l'intellect. Or, l'intellect appréhende d'abord l'étant lui-même ; deuxièmement, il s'appréhende lui-même connaissant l'étant ; et troisièmement, il s'appréhende comme désirant l'étant. Aussi, la raison d'étant est première ; celle de vrai, deuxième ; et celle de bon, troisième, quoique le bien soit dans les choses.

3. La vertu appelée vérité n'est pas la vérité en général, mais cette vérité particulière qui consiste à se montrer tel qu'on est, en paroles et en actes. La vérité de la vie est prise dans ce sens particulier que l'homme réalise dans sa vie ce à quoi il est ordonné par l'intelligence divine, dans le même sens où l'on dit qu'il y a de la vérité dans les autres choses. Quant à la vérité de la justice, elle consiste en ce que l'homme observe ce qu'il doit à autrui, selon la loi. Mais il ne faut pas, à partir de ces vérités particulières, passer à la vérité commune.

Article 5 : Dieu est-il la vérité ?

Objections : 1. Il semble que non. En effet, la vérité consiste dans une composition ou une division opérée par l'intelligence. Or, en Dieu il n'y a rien de tel.

2. Selon S. Augustin, la vérité d'une chose consiste à ressembler à son principe. Mais Dieu n'a pas de principe. Donc il n'y a pas de vérité en lui.

3. Ce que l'on dit de Dieu, on le dit toujours comme de la cause suprême ; par exemple, l'être de Dieu est cause de tout être, et sa bonté est cause de tout bien. Donc, si Dieu est vérité, tout ce qui est vrai viendra de lui. Or, que tel homme pêche, cela est vrai. Donc cela viendra de Dieu, ce qui est évidemment faux.

En sens contraire, il est dit en S. Jean (14, 6) : « Moi, je suis la voie, la vérité et la vie. »

Réponse : D'après ce qui précède, la vérité se trouve dans l'intelligence selon que celle-ci appréhende une chose telle qu'elle est, et dans la chose selon qu'elle a un être qui peut se conformer à l'intellect. Or cela se trouve en Dieu au plus haut degré. Car son être non seulement est conforme à son intelligence, mais il est son intellection même, et celle-ci est la mesure et la cause de tout être distinct du sien, de toute intelligence autre que la sienne ; et lui-même est son propre être et sa propre intellection. Il s'ensuit que non seulement la vérité est en lui, mais que lui-même est la souveraine et première vérité.

Solutions : 1. Il n'y a en Dieu ni composition ni division de concepts, mais par la simple vue de son intelligence, il juge de tout et il connaît tous les objets complexes. Et c'est ainsi que la vérité est dans son intellect.

2. Le vrai de notre intellect est dans sa conformité à son principe, à savoir aux choses dont il dépend pour connaître. Le vrai des choses, lui aussi, est dans leur conformité à leur principe, qui est l'intelligence divine. Mais, à proprement parler, cela ne peut pas se dire de la vérité divine, à moins peut-être qu'il ne s'agisse d'une appropriation de la vérité au Fils qui a un principe. Mais, si l'on parle de la vérité selon sa raison formelle, la parole de S. Augustin ne peut se comprendre de Dieu si l'on ne retrouve sous la proposition affirmative la négative qui s'y cache, comme lorsqu'on dit : « le Père est par lui-même », pour dire qu'il n'est pas par un autre. De la même manière on peut dire que la vérité divine est la similitude de son principe, pour signifier que l'être de Dieu n'est pas dissemblable de son intelligence.

3. Le non-étant et les privations n'ont pas de vérité par eux-mêmes, ils en ont seulement dans l'appréhension de notre esprit. Or toute appréhension de l'intellect a Dieu pour cause. De sorte que tout ce qu'il y a de vérité dans mon énonciation : « cet homme commet un péché d'impureté », cette vérité vient tout entière de Dieu. Mais si l'on veut conclure que ce péché est causé par Dieu, il y a là ce qu'on appelle le sophisme de l'accident.

Article 6 : Toutes choses sont-elles vraies d'une seule vérité, ou de plusieurs ?

Objections : 1. Il semble qu'il y a une seule vérité, selon laquelle toutes choses sont vraies. En effet, S. Augustin a dit : « Rien n'est plus grand que l'esprit humain, si ce n'est Dieu. » Or la vérité est plus grande que l'esprit humain ; autrement l'esprit serait juge de la vérité, alors qu'en fait il juge selon la vérité et non pas d'après lui-même. Donc Dieu est vérité. Il n'y a donc pas d'autre vérité que Dieu.

2. S. Anselme dit que la vérité est aux choses vraies ce que le temps est aux choses temporelles. Or, il n'y a qu'un seul temps de toutes les choses temporelles, donc il y a une seule vérité de tout ce qui est vrai.

En sens contraire, dans le Psaume (12, 2 Vg) on trouve ces paroles : « Les vérités ont disparu de chez les enfants des hommes. »

Réponse : En un sens, il y a une seule vérité par laquelle tout est vrai. Pour s'en convaincre, il faut savoir que, si un attribut est dit de plusieurs sujets univoquement, cet attribut se trouve selon sa raison formelle en chacun, comme la nature animale en chaque espèce d'animal. Mais quand l'attribut est dit de plusieurs analogiquement, il se trouve selon sa raison formelle propre dans un seul d'entre eux, en fonction duquel les autres sont dénommés par cet attribut. Ainsi « sain » est dit de l'animal, de l'urine et du médicament, non que la santé soit ailleurs que dans le seul animal, mais en fonction de la santé de l'animal, le médicament est dit sain parce qu'il est cause de cette santé, et l'urine parce qu'elle en est le signe. Et quoique la santé ne soit ni dans le médicament ni dans l'urine, il y a dans l'un et dans l'autre quelque chose par quoi l'un cause et l'autre signifie la santé.

Or, on a dit plus haut que la vérité est premièrement dans l'intelligence, et secondairement dans les choses, en tant que les choses sont référées à l'intelligence divine. Donc, si nous parlons de la vérité en tant qu'elle est dans l'intelligence selon sa propre raison formelle, il y a, en plusieurs intelligences créées, plusieurs vérités, et aussi dans la même intelligence selon la pluralité de choses connues. C'est ce qui fait dire à la Glose, sur ces mots du Psaume : « Les vérités ont disparu de chez les enfants des hommes », que d'une même vérité divine résultent plusieurs vérités, comme d'un unique visage d'homme résultent plusieurs images dans le miroir. Mais, si nous parlons de la vérité selon qu'elle est dans les choses, alors toutes choses sont vraies par une seule et première vérité, à laquelle chacune est assimilée selon son entité. Et ainsi, bien qu'il y ait diverses essences ou formes des choses, cependant la vérité de l'intellect divin est unique, par rapport à laquelle toutes les choses sont dénommées vraies.

Solutions : 1. Notre esprit juge de toutes les choses non pas selon une vérité quelconque, mais selon la vérité première, en tant qu'elle se reflète en lui comme dans un miroir, sous la forme des intelligibles premiers. Il s'ensuit que la vérité première est plus grande que l'âme. Et cependant, la vérité créée qui est dans notre intelligence, est plus grande que l'âme, elle aussi, mais non purement et simplement : sous un certain rapport, en tant qu'elle en est la perfection. En ce sens, on pourrait dire aussi de la science qu'elle est plus grande que l'âme.

2. La parole de S. Anselme est vraie des choses qui sont dites vraies par rapport à l'intellect divin.

Article 7 : L'éternité de la vérité

Objections : 1. Il semble que la vérité créée soit éternelle, car S. Augustin affirme : « Rien n'est plus éternel que la définition du cercle et que deux et trois font cinq. » Or ce sont là des vérités créées.

2. Ce qui est toujours est éternel. Or les universaux sont partout et toujours. Ils sont donc éternels. Donc aussi la vérité, qui est ce qu'il y a de plus universel.

3. Si ceci est vrai présentement, il a toujours été vrai que ceci serait vrai. Or, de même qu'une proposition au présent est une vérité créée, de même celle d'une proposition au futur. Donc quelque vérité créée est éternelle.

4. Ce qui n'a ni commencement ni fin est éternel. Mais la vérité de nos énonciations n'a ni commencement ni fin. Parce que, si la vérité commençait, alors qu'auparavant elle n'était pas, il était vrai alors que la vérité n'était pas. Cela était donc doté de quelque vérité, si bien que la vérité était avant d'avoir commencé. Pareillement, si l'on suppose que la vérité a une fin, il s'ensuit qu'elle est après avoir cessé, car il sera vrai que la vérité n'est pas. Donc la vérité est éternelle.

En sens contraire, Dieu seul est éternel, comme on l'a établi plus haut.

Réponse : La vérité de nos énonciations n'est pas autre que la vérité de notre intelligence. En effet, une énonciation est d'une part dans l'intelligence, d'autre part dans la parole. Selon qu'elle est dans l'intelligence, elle est par elle-même susceptible de vérité. Selon qu'elle est proférée, l'énonciation est dite vraie en tant qu'elle signifie la vérité de l'intellect, non en raison d'une vérité qui serait en elle comme dans son sujet. Ainsi l'urine est dite saine non en raison d'une santé qui serait en elle, mais en raison de la santé de l'animal, qu'elle signifie. Semblablement, nous avons dit que les choses sont dénommées vraies par dérivation de la vérité qui est dans l'intelligence. Donc, s'il n'y avait pas d'intelligence éternelle, il n'y aurait pas de vérité éternelle. Mais comme seule l'intelligence divine est éternelle, c'est en elle seule que la vérité est éternelle. Et il ne s'ensuit pas qu'il y ait quelque chose d'autre que Dieu qui soit éternel, car la vérité de l'intelligence divine est Dieu même, ainsi qu'on l'a montrée.

Solutions : 1. La définition du cercle et « deux et trois font cinq » sont éternels dans l'esprit divin.

2. Que quelque chose existe partout et toujours, cela peut s'entendre de deux façons. Ou bien on entend que ce quelque chose a en soi de quoi s'étendre à tout temps et à tout lieu, comme il convient à Dieu d'être partout et toujours. Ou bien on veut dire qu'il n'a en soi rien qui le détermine à quelque lieu et à quelque temps, à l'exclusion d'un autre. C'est ainsi que la matière première est dite une, non qu'elle ait une forme d'existence une, comme l'homme est un en raison de l'unité de sa forme ; mais on la qualifie ainsi en raison du défaut de toutes les formes qui pourraient y introduire des distinctions. De cette manière-là, tout ce qui est universel est dit exister partout et toujours, parce que les universaux font abstraction de l'espace et du temps. Mais il ne s'ensuit pas qu'ils soient éternels, si ce n'est dans un intellect, s'il en est, qui soit éternel.

3. Ce qui est maintenant a été futur avant d'être, parce qu'il était dans sa cause comme devant être fait. Donc, cette cause écartée, sa venue à l'être ne serait pas un futur. Or, seule la cause première est éternelle. Par conséquent, si l'on peut dire qu'il a toujours été vrai que les choses qui existent maintenant étaient futures, cela vient de ce qu'il a été inscrit dans une cause éternelle qu'ils seraient. Et celle-ci, c'est Dieu seul.

4. Parce que notre intellect n'est pas éternel, la vérité des énonciations que nous formons n'est pas éternelle. Elle a commencé. Et avant que cette vérité existât, il n'était pas vrai de dire que cette vérité n'était pas, sauf si cela était dit par l'intelligence divine, en qui seule la vérité est éternelle. Mais maintenant il est vrai de dire que cette vérité n'était pas alors. Et encore, cela n'est vrai que de la vérité présente maintenant à notre intelligence, non d'une vérité qui serait dans la chose. Car cette vérité-là concerne le non-étant ; or le non-étant n'est pas vrai en lui-même, il n'est vrai que par l'intellect qui l'appréhende. Donc, dire d'une vérité qu'il fut un temps où elle n'était pas, n'est vrai que si nous appréhendons son non-être comme antérieur à son être.

## Article 8 : L'immutabilité de la vérité

Objections : 1. Il semble que la vérité soit immuable. Car S. Augustin a dit : « La vérité n'est pas égale à l'esprit humain, car elle serait alors changeante comme lui. »

2. Ce qui demeure après toute mutation est immuable ; ainsi la matière première ne peut être ni engendrée ni détruite parce qu'elle demeure après toute génération et toute destruction. Or, la vérité demeure après toute mutation, car après toute mutation il est vrai de dire : ceci est ou ceci n'est pas.

3. Si la vérité d'un énoncé devait changer, ce serait surtout selon le changement de la chose. Or c'est ce qui n'a pas lieu. En effet, selon S. Anselme, la vérité est une certaine rectitude, consistant en ce qu'une chose réalise ce qu'il en est d'elle dans l'esprit divin. Or, cette proposition : « Socrate est assis » tient de l'esprit divin de signifier que Socrate est assis, et elle signifie cela même lorsque Socrate n'est pas assis. La vérité de la proposition ne change donc en aucune manière.

4. La cause étant la même, l'effet est aussi le même. Or, c'est la même réalité qui est cause de vérité pour ces trois propositions : « Socrate est assis, sera assis, a été assis. » Donc la vérité en est la même. Il faut cependant que l'une de ces trois propositions soit vraie ; par conséquent, leur vérité commune demeure immuable, ce qu'on dirait, pour le même motif, de toute autre proposition.

En sens contraire, le Psaume (12, 2 Vg) dit : « Les vérités ont disparu de chez les enfants des hommes. »

Réponse : Comme on l'a dit plus haut, la vérité est proprement dans la seule intelligence, et les choses sont dites vraies en raison d'une vérité qui est dans un intellect. La mutabilité du vrai doit donc être étudiée par rapport à l'intellect, dont la vérité consiste dans sa conformité avec les choses qu'il connaît. Or cette conformité peut varier de deux façons, comme toute autre ressemblance, par la mutation de l'un de ses deux extrêmes. La vérité varie du fait de l'intelligence si, la chose restant comme elle est, quelqu'un change d'opinion à son sujet. D'une autre façon, la vérité varie si, l'opinion demeurant la même, c'est la chose qui change. Dans ces deux cas, il y a passage du vrai au faux.

Donc, s'il se trouve une intelligence en laquelle ne puisse se produire aucune alternance d'opinion, ou aux prises de laquelle aucune chose n'échappe, la vérité, en cette intelligence-là, sera immuable. Or, telle est l'intelligence divine, comme il est évident d'après ce qui précède. La vérité de l'intelligence divine est donc immuable. Mais la vérité de notre intelligence est changeante. Non qu'elle-même soit le sujet de ce changement, mais selon que notre intelligence passe du vrai au faux. Car c'est ainsi que des formes peuvent être dites changeantes. C'est selon la vérité de l'intellect divin que les choses naturelles sont dites vraies, et cette vérité est absolument immuable.

Solutions : 1. S. Augustin parle de la vérité divine.

2. Le vrai et l'étant sont convertibles. Or, l'étant n'est ni engendré ni corrompu par soi, mais par accident, selon que cet étant-ci ou celui-là est corrompu ou engendré, selon Aristote. De même, la vérité est changée, non qu'il ne reste plus aucune vérité, mais parce que cette vérité, qui était auparavant, n'est plus.

3. Une proposition n'est pas vraie seulement comme les autres choses sont dites vraies parce qu'elles réalisent ce que l'intellect divin a ordonné à leur sujet, mais aussi d'une manière qui lui est propre en tant qu'elle signifie la vérité de l'intelligence, laquelle consiste dans la conformité de cette intelligence avec ce qui est. Si cette conformité disparaît, la vérité du jugement change, et par suite la vérité de la proposition. Ainsi cette proposition : « Socrate est assis » est vraie,

lorsque Socrate est assis, d'une double vérité : d'une vérité de chose en tant qu'elle est une expression vocale, et d'une vérité de signification, comme exprimant un jugement vrai. Si Socrate se lève, la première vérité demeure, mais la seconde est changée.

4. Le fait d'être assis, pour Socrate, qui cause la vérité de cette proposition : « Socrate est assis » ne se comporte pas de la même manière quand Socrate est assis, et quand il ne l'est plus, ou pas encore. Donc la vérité causée ainsi n'est pas non plus la même, elle est signifiée diversement par les propositions au présent, au passé et au futur. Par conséquent, bien qu'une de ces propositions soit vraie, on ne peut pas en conclure que la même vérité demeure invariable.

### QUESTION 17 : LA FAUSSETÉ

1. La fausseté est-elle dans les choses ? 2. Est-elle dans le sens ? 3. Est-elle dans l'intelligence ? 4. L'opposition entre le vrai et le faux.

Article 1 : La fausseté est-elle dans les choses ?

Objections : 1. Il semble que non car, dit S. Augustin : « Si le vrai est ce qui est, on devra en conclure que le faux n'est nulle part, malgré toutes les objections. »

2. Falsus (faux) vient de fallere (tromper). Or les choses ne trompent pas ; comme dit S. Augustin : « Elles ne montrent rien d'autre que leur aspect. » Donc le faux ne se trouve pas dans les choses.

3. Le vrai est dit des choses par référence à l'intellect divin en ceci qu'elles sont à son imitation, ainsi qu'on l'a expliqué. Mais toute chose, par tout ce qu'elle est, imite Dieu. Donc toute chose est vraie, sans rien de faux. Et ainsi aucune chose n'est fausse.

En sens contraire, S. Augustin écrit : « Tout corps est corps véritable et fausse unité », pour cette raison qu'il imite l'unité, mais n'est pas unité. Or toute chose imite la bonté divine et se trouve en défaut par rapport à elle : donc il y a du faux en toute chose.

Réponse : Puisque le vrai et le faux s'opposent, et que les termes opposés sont relatifs à un même sujet, il est nécessaire de chercher tout d'abord la fausseté là où se trouve d'abord et par priorité la vérité, à savoir dans l'intelligence. Dans les choses il n'y a ni vérité ni fausseté, si ce n'est par rapport à l'intelligence. Comme toute chose est nommée purement et simplement d'après ce qui lui convient par soi, tandis qu'elle n'est nommée que sous un certain aspect d'après ce qui lui convient par accident, une chose pourrait bien être dite fausse purement et simplement en référence à l'intelligence dont elle dépend et avec laquelle il lui est essentiel d'être en rapport, mais en référence à une autre intelligence à l'égard de laquelle elle n'est en rapport qu'accidentellement, elle ne pourrait être dite fausse que sous un certain aspect.

Or les choses de la nature dépendent de l'intelligence divine comme les choses artificielles dépendent de l'intelligence humaine. Donc, les choses artificielles sont dites purement et simplement, et en elles-mêmes, fausses dans la mesure où elles manquent à être conformes à l'idée de l'artiste ; c'est pourquoi l'on dit d'un artiste qu'il fait une œuvre fausse quand il manque son but.

Ainsi donc, dans les choses produites par Dieu il ne peut se trouver rien de faux, si l'on considère ces choses dans leur rapport avec l'intelligence divine ; car tout ce qui arrive dans les choses provient des plans de cette sagesse divine. Il n'y a d'exception peut-être qu'en ce qui concerne les agents volontaires. Ils ont le pouvoir de se soustraire au plan de l'intellect divin, ce qui constitue le « mal de faute » ou péché ; en raison de quoi les péchés sont appelés par l'Écriture des erreurs, des mensonges, comme on le voit dans le Psaume (4,3) : « Jusques à quand aimerez-vous la vanité et rechercherez-vous le mensonge ? » Inversement, l'acte vertueux est appelé

« vérité de la vie » en tant que soumission aux dispositions de l'intelligence divine, selon la parole de saint Jean (3,21) : « Celui qui fait la vérité vient à la lumière. »

Mais, par rapport à notre intelligence, à qui se réfèrent par accident les choses surnaturelles, celle-ci peuvent être dites fausses, non absolument, mais sous un certain aspect. Et elles peuvent l'être de deux manières. Tout d'abord comme ce qui est signifié par notre intellect, de telle sorte que l'on appelle faux, dans une chose, ce que l'on en dit ou que l'on s'en représente faussement. De cette façon, toute chose peut être dite fausse quant à ce qui n'est pas en elle, comme si nous disions, avec Aristote, que la diagonale du carré est un « faux commensurable » ou, avec S. Augustin, qu'un tragédien est un « faux Hector ». Et inversement, cette chose peut être dite vraie quant à ce qui lui convient. En second lieu comme ce qui cause la connaissance, et alors une chose est dite fausse si elle est de nature à provoquer sur elle une opinion fausse. Et parce qu'il nous est naturel de juger des choses par ce qu'on en voit du dehors, notre connaissance ayant son origine dans les sens, et les sens ayant pour objet propre et essentiel les accidents extérieurs, pour cette raison, ce qui présente, parmi les accidents extérieurs des choses, l'apparence d'autres choses, est appelé faux par rapport à ces choses-là. Ainsi le fiel est du faux miel, et l'étain est du faux argent. C'est ce que note S. Augustin en disant que nous appelons fausses les choses que nous trouvons ressembler aux vraies. Et le Philosophe affirme qu'on dit fausses toutes choses aptes à se montrer comme elles ne sont pas, ou ce qu'elles ne sont pas. De cette même manière, l'homme lui aussi peut être appelé faux s'il aime les fausses opinions et le faux langage, mais non pas s'il est capable de les imaginer car, dans ce cas, les savants et les sages pourraient être appelés faux, remarque Aristote.

Solutions : 1. La chose référée à l'intelligence est dite vraie selon ce qu'elle est, et fausse selon ce qu'elle n'est pas. Aussi S. Augustin remarque-t-il que c'est un vrai tragédien qui est un faux Hector. Ainsi donc, dans les choses qui sont, se trouve un certain aspect par où elles sont fausses.

2. Les choses ne trompent pas par elles-mêmes, mais par accident. Car elles donnent occasion à la fausseté en étant revêtues de la ressemblance de choses dont elles n'ont pas la réalité.

3. Ce n'est pas par référence à l'intellect divin que les choses sont dites fausses elles le seraient alors purement et simplement c'est en référence à notre intelligence, c'est-à-dire secondairement.

4. En Réponse à ce qui a été avancé En sens contraire, il faut dire qu'une image ou une représentation déficiente ne revêt la forme de la fausseté que si elle donne occasion à une opinion fausse. On ne peut donc pas dire qu'il y ait fausseté partout où il y a similitude, mais bien là où la similitude est telle qu'elle est de nature à faire naître une opinion fausse, non pas en chacun, mais en la plupart.

Article 2 : La fausseté est-elle dans le sens ?

Objections : 1. Il semble qu'il n'y ait pas de fausseté dans le sens. Car S. Augustin écrit : « Si tous les sens corporels transmettent leur impression telle quelle, je ne vois pas ce que nous devrions en exiger de plus. » Il semble donc que nous ne sommes pas trompés par les sens. Ainsi la fausseté ne se trouve pas dans le sens.

2. Le Philosophe affirme : « La fausseté n'est pas le propre du sens, mais de l'imagination. »

3. Dans l'incomplexe, il n'y a ni vrai ni faux, mais seulement dans les combinaisons de concepts. Or composer et diviser n'est pas le fait du sens. Donc la fausseté ne se trouve pas dans le sens.

En sens contraire, S. Augustin écrit : « Dans l'exercice de tous nos sens, il nous arrive d'être trompés par la séduction d'une ressemblance. »

Réponse : La fausseté n'est à chercher dans le sens que de la même manière dont on y trouve la vérité. Or la vérité n'est pas dans le sens de telle manière qu'il connaisse la vérité, mais en ceci seulement qu'il a des objets sensibles une appréhension vraie, nous l'avons dit. Et cela vient de

ce qu'il appréhende les choses telles qu'elles sont. Donc, s'il arrive que le sens soit faux, cela vient de ce qu'il appréhende ou juge les choses autrement qu'elles ne sont. Or, à l'égard de la connaissance des choses, le sens se comporte selon que la similitude des choses est en lui. Mais c'est de trois manières différentes que la similitude d'une chose est dans le sens. D'abord premièrement et par soi : ainsi la similitude de la couleur dans la vue, et en général celle des sensibles propres. Deuxièmement par soi, mais non premièrement : ainsi, dans la vue, la similitude de la grandeur, de la configuration et des autres sensibles communs. D'une troisième façon, ni premièrement ni par soi, mais par accident : ainsi, dans la vue, il y a la similitude d'un homme, non en tant qu'il est homme, mais en tant qu'il se trouve que ce coloré est un homme.

A l'égard des sensibles propres, le sens n'a pas de connaissance fausse, si ce n'est par accident et dans des cas peu nombreux ; car cela vient d'une mauvaise disposition de l'organe, qui reçoit mal la forme sensible, de même que les autres patients, quand ils sont mal disposés, reçoivent de façon défectueuse la forme qu'imprime en eux leurs agents. De là vient que certains malades, dont la langue est en mauvais état, trouvent amères des choses douces.

Mais, à l'égard des sensibles communs ou des sensibles par accident, il peut y avoir un jugement faux, même dans un sens bien disposé, car le sens n'est pas ordonné à ces objets directement, mais par accident ou consécutivement à son ordination envers l'objet propre.

Solutions : 1. « L'impression qui affecte le sens », c'est le sentir lui-même. Du fait que les sens transmettent leurs impressions telles quelles, il s'ensuit que nous ne sommes pas trompés quant au jugement par lequel nous estimons sentir quelque chose. Mais, étant donné que le sens est quelquefois affecté autrement que n'est la chose, il s'ensuit qu'il nous signale quelquefois cette chose autrement qu'elle n'est. Ainsi nos sens nous trompent sur la chose, non sur le sentir.

2. L'erreur est dite ne pas être le propre du sens parce qu'il ne se trompe pas à l'égard de son objet propre ; c'est ce qu'on voit plus clairement dans cette autre traduction : « La perception du sensible n'est jamais fausse. » Quant à l'imagination, on lui attribue l'erreur en ce sens qu'elle représente l'image de la chose, même absente, de sorte que, si le sujet considère cette image de la chose comme étant la chose même, c'est d'une telle considération que provient l'erreur. C'est ce qui fait dire au Philosophe que les ombres, les peintures et les songes sont dits faux parce que les choses auxquelles ils ressemblent ne sont pas là.

3. Cette raison prouve que l'erreur n'est pas dans le sens comme dans ce qui connaît le vrai et le faux.

Article 3 : La fausseté est-elle dans l'intelligence ?

Objections : 1. Il semble que la fausseté ne soit pas dans l'intelligence. En effet, S. Augustin écrit : « Celui qui se trompe ne saisit pas par l'intelligence ce en quoi il se trompe. » Or, dire d'une connaissance qu'elle est fausse, c'est dire que nous sommes trompés par elle. Donc, dans l'intelligence, il n'y a pas d'erreur.

2. Le Philosophe a dit : « L'intelligence est toujours droite. » Il n'y a donc pas de fausseté dans l'intelligence.

En sens contraire, le Philosophe écrit : « Là où se trouvent des combinaisons de concepts, se trouvent le vrai et le faux. » Or les combinaisons de concepts se trouvent dans l'intelligence. Donc le vrai et le faux se trouvent dans l'intelligence.

Réponse : Comme chaque chose a l'être par sa forme propre, ainsi la faculté cognitive a le connaître par la similitude propre de la chose connue. Mais une chose de la nature ne manque pas de l'être qu'elle a en raison de sa forme, tandis qu'elle peut manquer de certains êtres accidentels, ou encore consécutifs à sa forme. De même il peut manquer à un homme d'avoir deux pieds, mais non pas d'être homme. Ainsi une faculté cognitive ne manque pas de connaître

la chose même dont la similitude l'informe ; elle peut manquer par contre d'une chose qui lui est consécutive ou accidentelle. Il en est comme de la vue, dont nous avons dit qu'elle n'est jamais trompée à l'égard de son sensible propre, mais qu'elle peut l'être à l'égard des sensibles communs qui sont consécutifs au sensible propre, et à l'égard des sensibles par accident.

Or, de même que le sens est informé directement par la similitude des sensibles propres, l'intellect est informé par la similitude de la quiddité de la chose. Aussi l'intellect ne se trompe pas plus au sujet de la quiddité que le sens à l'égard des sensibles propres. Mais lorsqu'il compose ou divise les concepts, il peut se tromper, en attribuant à la réalité dont il a appréhendé l'essence quelque chose qui n'est pas consécutif à cette quiddité, ou même qui lui est opposé. Car il en est alors de l'intellect qui juge de ces choses comme du sens qui juge des sensibles communs ou accidentels. Avec cette différence, cependant, conformément à ce qu'on disait plus haut en parlant de la vérité, que la fausseté peut être dans l'intellect non seulement en ce que la connaissance de cet intellect est fautive, mais en ce que l'intellect la connaît comme il connaît la vérité. Dans le sens, au contraire, la fausseté n'est pas en tant que connue, nous l'avons dit.

Mais, parce que la fausseté de l'intelligence ne se trouve que dans l'opération par laquelle elle compose les concepts, dans celle par laquelle elle connaît la quiddité, la fausseté peut se trouver par accident, lorsque s'y mêle une composition de concepts. Cela peut se produire de deux façons. Selon la première, l'intelligence attribue la définition d'une chose à une autre, comme si l'on attribuait à l'homme la définition du cercle. Alors la définition de l'un est fautive pour l'autre. Ou, autrement, l'intelligence compose entre elles, comme parties d'une définition, des notes intelligibles qui ne sont pas conciliables. Dans ce cas, la définition n'est pas seulement fautive à l'égard d'une certaine chose, mais en elle-même. Par exemple, si l'intellect construit cette définition : « Animal raisonnable quadrupède », l'intellect est faux dans cette définition, parce qu'il est faux en construisant cette proposition : « Un animal raisonnable est quadrupède. » Et c'est pourquoi, dans l'acte de connaître les essences simples, l'intellect ne peut être faux, mais ou bien il est vrai, ou bien il ne connaît rien du tout.

Solutions : 1. L'essence de la chose étant l'objet propre de l'intelligence, nous connaissons à proprement parler une chose quand, la ramenant à son essence, nous en jugeons selon ce qu'elle est, comme cela se passe dans les démonstrations qui sont sans faute. C'est ainsi qu'il faut comprendre la parole de S. Augustin, pour qui celui qui se trompe ne saisit pas par l'intelligence ce en quoi il se trompe et non pas en ce sens qu'on ne se trompe jamais par une opération intellectuelle.

2. L'intelligence est toujours droite, si l'on entend par « intelligence » la saisie des premiers principes : ce n'est pas à leur égard, en effet, que l'intellect est induit en erreur, pour la même raison qu'il n'est pas induit en erreur à l'égard de la quiddité. Car les principes immédiatement connus sont ceux qui sont connus aussitôt que leurs termes sont saisis par l'intellect, leur prédicat étant inclus dans la définition du sujet.

Article 4 : L'opposition entre le vrai et le faux

Objections : 1. Il semble que le vrai et le faux ne soient pas contraires. En effet, ils s'opposent comme ce qui est et ce qui n'est pas, car « le vrai, c'est ce qui est », dit S. Augustin. Or ce qui est et ce qui n'est pas ne s'opposent pas comme des contraires. Donc le vrai et le faux ne sont pas contraires.

2. Un contraire ne saurait exister dans son contraire ; or le faux est dans le vrai puisque, selon S. Augustin, « un tragédien ne pourrait être un faux Hector, s'il n'était un vrai tragédien ».

3. En Dieu il n'y a aucune contrariété, car rien n'est contraire à la substance divine, selon S. Augustin. Or le faux s'oppose à Dieu, car dans l'Écriture une idole est appelée un mensonge



puisque, à ces mots de Jérémie (8, 5) : « Ils s'attachent avec force au mensonge », la Glose ajoute : « C'est-à-dire à l'idole. » Le vrai et le faux ne sont donc pas contraires.

En sens contraire, le Philosophe estime qu'une opinion fausse est le contraire d'une vraie.

Réponse : Le vrai et le faux s'opposent comme des contraires, et non comme l'affirmation et la négation, ainsi que certains l'ont prétendu. Pour s'en convaincre, il faut observer que la négation ne dit rien de positif et n'implique pas un sujet déterminé, en raison de quoi elle peut être dite aussi bien de l'étant que du non-étant, comme non voyant, non assis. La privation, elle, ne dit rien de positif non plus, mais elle implique un sujet déterminé, car elle est, dit Aristote, une négation dans un sujet : on ne peut appeler aveugle qu'un sujet à qui il convient par nature de voir. Quant au « contraire », il dit quelque chose de positif et, à la fois, il implique un sujet déterminé : ainsi le noir est une certaine espèce de couleur. Or le faux pose quelque chose, car le faux provient, dit Aristote, de ce que l'on dit ou croit que quelque chose est, alors qu'il n'est pas ; ou n'est pas, alors qu'il est. De même, en effet, que parler de vrai, c'est porter un jugement conforme à ce qui est ainsi, parler de faux, c'est porter un jugement qui n'y est pas conforme. Il est donc manifeste que le vrai et le faux sont contraires.

Solutions : 1. Ce qui est dans les choses, c'est la vérité de la chose, mais ce dont l'être consiste à être connu, c'est le vrai de l'intelligence, en laquelle se trouve d'abord la vérité. Donc le faux, lui aussi, est ce qui, en tant qu'appréhendé par l'intelligence, n'est pas. Entre l'appréhension de l'être et celle du non-être, il y a contrariété. Aussi le philosophe prouve-t-il que cette affirmation : « Le bon est bon », et cette autre : « Le bon n'est pas bon », sont deux affirmations contraires.

2. Le faux n'est pas fondé sur le vrai qui lui est contraire (pas plus que le mal sur le bien qui lui est contraire), mais sur le vrai qui est son sujet. La raison en est, dans les deux cas, que le vrai et le bien sont des transcendants, convertibles avec l'étant. Aussi, de même que toute privation est fondée sur un sujet qui est un étant, ainsi tout mal est fondé sur quelque bien, et tout faux sur quelque vrai.

3. Comme les contraires et les termes opposés par manière de privation se rapportent naturellement à un même sujet, il en résulte que rien n'est contraire à Dieu si on le considère tel qu'il est en lui-même, ou selon sa bonté, ou selon sa vérité (car dans son intelligence il ne peut y avoir d'erreur). Mais dans l'esprit qui l'appréhende, Dieu a un contraire, car une opinion vraie à son sujet a pour contraire une opinion fausse. Et c'est ainsi que les idoles sont appelées des mensonges opposés à la vérité divine : c'est-à-dire que la fausse opinion que l'on a des idoles est contraire à l'opinion vraie sur l'unité de Dieu.

### **QUESTION 18 : LA VIE DE DIEU**

Puisque l'intellection est une opération de vivants, nous devons, après l'étude de la science et de l'intelligence en Dieu, étudier sa vie.

1. A qui appartient-il de vivre ? 2. Qu'est-ce que la vie ? 3. La vie convient-elle à Dieu ? 4. Toutes choses sont-elles vie en Dieu ?

Article 1 : A qui appartient-il de vivre ?

Objections : 1. Il semble que vivre soit commun à toutes les choses naturelles. En effet, Aristote dit que « le mouvement est comme une vie pour tous les êtres de la nature ». Mais toutes les choses naturelles sont douées de mouvement. Donc elles participent toutes à la vie.

2. On dit que les plantes vivent, pour cette raison qu'il y a en elles un principe qui les fait croître et décroître. Or le mouvement local est plus parfait que le mouvement de croissance et de

décroissance, et il est antérieur par nature, comme le prouve Aristote. Donc, puisque tous les corps de la nature ont en eux un certain principe de mouvement local, il semble que tous vivent.

3. Parmi les corps naturels, les plus imparfaits sont les éléments. Or on leur attribue la vie, car on parle d'eaux vives. Donc, bien davantage, les autres corps naturels ont la vie.

En sens contraire, Denys écrit « C'est dans les plantes qu'on entend les derniers bruissements de la vie », d'où l'on peut inférer que les plantes occupent le dernier degré dans l'ordre des vivants.

Or les corps inanimés sont inférieurs aux plantes. Donc ils n'ont pas la vie.

Réponse : C'est chez ceux en qui la vie est manifeste que nous pouvons saisir à qui appartient et à qui n'appartient pas la vie. Or la vie est surtout visible chez les animaux ; c'est ce que remarque Aristote, disant d que « chez les animaux la vie est manifeste ». Il faut donc distinguer les vivants des non vivants d'après ce qui nous fait dire que les

animaux vivent, ce en quoi la vie se révèle d'abord et grâce à quoi elle persiste en dernier lieu.

Or, nous disons qu'un animal vit à partir du moment où il se meut lui-même, et on juge qu'il vit aussi longtemps que ce mouvement apparaît en lui. Dès qu'il n'a plus qu'une motion étrangère, on dit qu'il est mort par défaut de vie, il est donc clair que ceux-là sont vivants à proprement parler qui se meuvent eux-mêmes de quelque espèce de mouvement ; soit qu'on prenne le mouvement au sens propre, comme un acte de l'imparfait, c'est-à-dire de l'être en puissance ; soit qu'on le prenne en un sens plus général, s'appliquant aussi à l'acte du parfait, au sens où l'intelligence et la sensation sont appelés des mouvements, selon Aristote. On appellera donc vivants tous les êtres qui se déterminent eux-mêmes à un mouvement ou à une opération quelconque. Ceux qui n'ont pas la capacité naturelle de se porter d'eux-mêmes à quelque mouvement ou opération ne seront dits vivants que par métaphore.

Solutions : 1. Cette parole du Philosophe peut se comprendre soit du mouvement premier, celui des corps célestes, soit du mouvement en général. Mais dans les deux cas, le mouvement est appelé une sorte de vie des corps naturels par métaphore et non en propriété de termes. Le mouvement du ciel, en effet, est à l'égard de l'ensemble des natures corporelles ce qu'est chez l'animal le mouvement du cœur, par lequel la vie se conserve. De même, tout mouvement naturel est dans les choses naturelles un simulacre d'opération vitale. De telle sorte que, si tout l'univers corporel n'était qu'un seul vivant, et si le mouvement dont on parle était le fait d'un agent interne, comme quelques-uns l'ont prétendu, il s'ensuivrait que le mouvement serait la vie de tous les corps de la nature.

2. Les corps lourds et les corps légers ne sont dotés de mouvement que s'ils sont en dehors de leur disposition naturelle, à savoir quand ils se trouvent en dehors de leur lieu propre ; dans leur lieu propre et naturel ils se tiennent en repos. Au contraire, les plantes et les autres vivants se meuvent d'un mouvement vital en raison de ce qu'ils sont dans leur disposition naturelle, et non en s'y portant et en la quittant. Bien mieux, c'est quand ils se désistent de ce mouvement qu'ils s'éloignent de leur disposition naturelle. En outre, les corps lourds ou légers sont mûs de l'extérieur, soit par la cause génératrice qui leur donne la forme, soit par une cause qui écarte d'eux ce qui s'oppose au mouvement, selon la Physique d'Aristote, et ainsi ils ne se meuvent pas eux-mêmes, comme des corps vivants.

3. Quant aux eaux vives, on les appelle ainsi parce qu'elles ont un écoulement continu. Les eaux immobiles ou stagnantes, comme celles des citernes ou des mares, sont appelées mortes parce qu'elles ne se relient pas à une source perpétuellement jaillissante. Cela se dit par métaphore ; car en paraissant se mouvoir, les eaux ont l'apparence de la vie ; mais elles n'ont pas pour cela la vie au sens propre, car ce mouvement ne vient pas d'elles ; il vient de la cause qui les engendre, comme il arrive pour les autres corps lourds ou légers.

Article 2 : Qu'est-ce que la vie ?

Objections : 1. Il semble que la vie soit une opération. En effet, rien ne se divise autrement qu'en parties appartenant au même genre. Or la vie comprend, d'après le Philosophe, quatre opérations : se nourrir, sentir, se mouvoir localement et penser. La vie elle-même est donc quelque chose du même genre, c'est-à-dire une opération.

2. On distingue la vie active de la vie contemplative. Or les contemplatifs ne se distinguent des actifs qu'en considération de certaines opérations. Donc la vie est une opération.

3. Connaître Dieu est une opération. Or telle est la vie, selon cette parole en S. Jean (17, 3) : « La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, Dieu. »

En sens contraire, le Philosophe écrit que « pour les vivants, vivre, c'est être ».

Réponse : D'après ce que nous disions plus haut, notre intelligence, qui est formellement la faculté de connaître la quiddité des choses comme son objet propre, tient cet objet des sens, dont les objets propres sont les accidents extérieurs. De là vient que c'est à partir des caractères apparents de la chose que nous en venons à la connaissance de son essence. Et parce que nous nommons d'après notre façon de connaître, ainsi qu'on l'a rappelé plus haut, il arrive que le plus souvent les noms destinés à signifier les essences des choses sont tirés de leurs propriétés extérieures. En conséquence, ces noms désignent tantôt, selon leur acception propre, les essences mêmes des choses, qu'ils sont principalement destinés à signifier, tantôt les propriétés dont ils ont été pris, et cela moins proprement. C'est ainsi que le mot « corps » a été destiné à signifier un certain genre de substances, à partir de ce fait qu'on trouve en elles les trois dimensions ; en raison de cela le mot corps est utilisé parfois pour signifier les dimensions elles-mêmes, le corps devenant alors une espèce de la quantité.

Il faut dire la même chose de la vie. Le mot vie se prend d'un phénomène apparent qui est le mouvement autonome ; mais ce n'est pas cela qu'on entend signifier par ce nom, c'est la substance à laquelle il convient, selon sa nature, de se mouvoir elle-même, ou de se porter de quelque manière à son opération. D'après cela, vivre n'est rien autre chose que d'être en une telle nature, et la vie signifie cela même, mais sous une forme abstraite, comme le mot « course » signifie abstraitement le fait de courir. « Vivant » n'est donc pas un prédicat accidentel, mais substantiel. Néanmoins, le mot vie se prend quelquefois, moins proprement pour désigner les opérations vitales dont ce nom a été pris. C'est ainsi que le Philosophe écrit : « Vivre, c'est principalement sentir et penser. »

Solutions : 1. Dans le texte cité dans l'objection, le Philosophe prend précisément le mot vivre dans le sens de l'opération vitale. On peut dire aussi, et mieux que sentir, comprendre et autres activités de ce genre sont pris tantôt comme opérations, tantôt de l'être de ceux qui les exercent. Ainsi, dans le passage de l'Éthique cité tout à l'heure, Aristote écrit que pour nous « être c'est sentir ou comprendre », c'est-à-dire avoir une nature capable de sentir ou de comprendre. Et c'est en ce sens que le Philosophe divise la vie en quatre activités. Car en ce monde inférieur, il y a quatre genres de vivants. Certains sont limités à la nutrition et à ses effets, qui sont l'accroissement et la génération ; d'autres s'étendent jusqu'à la sensation, comme les animaux immobiles, les huîtres par exemple ; d'autres encore y ajoutent le mouvement local, comme les animaux parfaits : quadrupèdes, volatiles, etc. ; enfin certains atteignent à l'intelligence, et c'est le cas des hommes.

2. On appelle opérations vitales celles dont le principe est dans les opérants, de telle sorte qu'ils puissent se mettre eux-mêmes à les exercer. Or il arrive qu'à l'égard de certaines opérations il y a dans les hommes non seulement des principes naturels, comme les facultés naturelles, mais encore des principes d'action surajoutés, tels les habitus, inclinant, comme naturellement, à des

actions déterminées, rendues de ce fait délectables. Pour ce motif, et en usant de métaphore, on dit d'une action agréable à un homme, d'une action à laquelle il se sent incliné, à laquelle il est principalement occupé et vers laquelle il oriente sa vie, que cette action est sa vie. Tel, par exemple, sera dit mener une vie voluptueuse, tel autre une vie honorable. C'est de cette façon de parler que l'on use quand on distingue la vie active de la vie contemplative, et aussi quand on dit que connaître Dieu constitue la vie éternelle.

3. Cela résout la troisième objection.

Article 3 : La vie convient-elle à Dieu ?

Objections : 1. Il semble que non, car on attribue la vie à ce qui se meut de soi-même ; or Dieu ne se meut d'aucune manière et ne peut donc vivre.

2. En tout ce qui vit doit se trouver un principe de vie, et c'est ainsi que chez Aristote l'âme est appelée « la cause et le principe du corps ». Mais Dieu n'a pas de principe. Donc il ne lui convient pas de vivre.

3. Le principe initial de la vie, en tout ce qui vit autour de nous, est l'âme végétative, qui ne se trouve que dans les êtres corporels. Donc la vie ne convient pas aux choses incorporelles.

En sens contraire, on dit dans le Psaume (84, 3) : « Mon cœur et ma chair tressaillent vers le Dieu vivant. »

Réponse : La vie est en Dieu dans la plus haute acception du terme. Pour s'en convaincre, il faut observer que la vie étant attribuée à certains êtres en raison de ce qu'ils sont mûs par eux-mêmes, et non par d'autres, plus cela conviendra parfaitement à quelqu'un plus parfaitement aussi on trouve en lui la vie. Or, dans la série des moteurs et des mobiles, on distingue par ordre un triple élément. Tout d'abord, la fin meut l'agent ; l'agent principal est celui qui agit par sa forme, et il arrive que celui-ci agisse par le moyen d'un instrument, lequel n'agit donc pas par la vertu de sa forme, mais par celle de l'agent principal, lui-même n'ayant pour rôle que d'exécuter l'action.

On trouve donc certaines choses qui se meuvent elles-mêmes non en ce qui concerne la forme qui est en elles par nature, ou en ce qui concerne la fin, mais quant à l'exécution du mouvement ; la forme par laquelle elles agissent, et la fin vers laquelle elles tendent leur sont assignées par la nature. Telles sont les plantes qui croissent et déclinent selon la forme qu'elles tiennent de la nature.

D'autres vont au-delà et se meuvent non seulement quant à l'exécution du mouvement, mais quant à la forme qui est le principe de ce mouvement, forme qu'ils acquièrent d'eux-mêmes. Et tels sont les animaux, dont le principe d'action est une forme non pas imposée par la nature, mais acquise par le sens. Il s'ensuit que, plus parfaite est leur faculté de sentir, plus parfaitement aussi ils se meuvent eux-mêmes. Ainsi ceux qui ne sont doués que du toucher n'ont pour tout mouvement que la contractilité, comme les huîtres, dont la capacité de se mouvoir ne dépasse guère celle des plantes. Au contraire, ceux qui sont doués d'une faculté de sentir complète, c'est-à-dire capable de connaître non seulement ce qui leur est conjoint ou qui les touche, mais encore ce qui est au loin, ceux-là se meuvent en progressant vers ce qui est éloigné d'eux.

Mais, quoique les animaux de cette sorte reçoivent des sens la forme qui est le principe de leur mouvement, cependant ils ne se fixent pas à eux-mêmes la fin de leur opération ou de leur mouvement ; cette fin est inscrite en eux par la nature, qui les pousse à se mouvoir en vertu de leur forme à faire telle ou telle action. C'est pourquoi au-dessus de tous les autres animaux sont ceux qui se meuvent eux-mêmes, en outre, quant à la finalité de leur mouvement ordonné à une fin, qu'ils se fixent à eux-mêmes. Et cela se fait par raisonnement et par l'intelligence, faculté à laquelle il appartient de connaître le rapport entre la fin et le moyen, et d'ordonner l'un à l'autre. La manière dont vivent ceux qui sont doués d'intelligence est donc plus parfaite, parce qu'ils se

meuvent eux-mêmes plus parfaitement. Le signe en est que dans un seul et même homme, l'intelligence meut les facultés sensitives, lesquelles commandent et meuvent les organes, qui à leur tour exécutent le mouvement. Ainsi voit-on dans les disciplines pratiques que l'art du navigateur, à qui il appartient de gouverner le navire, commande à l'art du constructeur qui en détermine la forme, et ce dernier commande aux simples agents d'exécution, dont le rôle est de disposer la matière.

Mais bien que notre intelligence se détermine ainsi à certaines choses, certaines autres lui sont fixées par la nature, comme les premiers principes, qu'elle ne peut éviter de reconnaître, et la fin ultime qu'il lui est impossible de ne pas vouloir.

Ainsi, bien qu'elle se meuve à quelque fin, il faut pourtant qu'à d'autres fins elle soit mue par un autre. C'est pourquoi celui dont la nature est son intellection même et en qui le naturel n'est pas fixé par un autre, détient la forme suprême de la vie. Et tel est Dieu. En Dieu donc il y a vie au plus haut point. Aussi le Philosophe, au livre XII de la Métaphysique ayant montré que Dieu est l'intelligence même, conclut qu'il a la vie parfaite et éternelle, parce que son intelligence est souverainement parfaite et toujours en acte.

Solutions : 1. Comme le montre Aristote, il y a deux espèce d'actions. L'une passe dans une matière extérieure, comme chauffer ou scier ; l'autre demeure dans l'agent, comme concevoir, sentir ou vouloir. Il y a entre les deux cette différence que la première action n'est pas la perfection de l'agent, qui meut, mais du sujet qui est mû. La seconde, au contraire, est la perfection de l'agent. De là vient, le mouvement étant l'acte du mobile, que la seconde action, en tant qu'elle est l'acte de l'opérant, est appelée son mouvement et cela en raison de cette ressemblance : de même que le mouvement est l'acte du mobile, ainsi l'action dont on parle est l'acte de l'agent ; pourtant le mouvement est un acte de l'imparfait, c'est-à-dire de ce qui est en puissance, alors que l'action immanente est acte du parfait, à savoir de ce qui est en acte, comme il est dit au traité De l'Ame. Donc dans le sens où l'intelligence est ainsi appelée un mouvement, l'être qui se connaît lui-même par intelligence est dit se mouvoir. Et c'est ce qui a fait dire à Platon que Dieu se meut lui-même, mais non pas d'un mouvement qui soit un acte de l'imparfait.

2. De même que Dieu est son existence et son intellection, ainsi est-il son acte de vie. Pour cette raison, il vit mais il n'y a pas en lui un principe.

3. Dans notre monde inférieur la vie est reçue dans une nature corruptible, qui a besoin et de génération pour la survivance de l'espèce et de nutrition pour la conservation de l'individu. C'est pour cela que, dans les êtres inférieurs, on ne trouve pas de vie sans qu'il y ait une âme végétative. Mais cela n'a pas sa place dans les réalités incorruptibles.

Article 4 : Toutes choses sont-elles vie en Dieu.?

Objections : 1. Il semble que non ; car dans les Actes des Apôtres (17, 28), il est dit de Dieu : « En lui nous avons la vie, le mouvement et l'être. » Mais toutes choses ne sont pas mouvement en Dieu. Donc toutes ne sont pas vie en Dieu.

2. Toutes choses sont en Dieu comme dans leur modèle premier. Or les images doivent être conformes à leur modèle. Donc, puisque toutes les choses ne vivent pas en elles-mêmes, il semble que toutes ne sont pas vie en Dieu.

3. S. Augustin affirme que la substance vivante est supérieure à toute substance non vivante. Donc, si ce qui ne vit pas en soi-même est vie en Dieu, il semble en résulter que les choses soient en Dieu plus véritablement qu'en elles-mêmes. Or cela paraît faux ; car en elles-mêmes les choses sont en acte, et en Dieu uniquement en puissance.

4. De même que les choses bonnes sont connues de Dieu, et aussi celles qui sont réalisées à un certain moment du temps, de même les choses mauvaises et celles que Dieu peut faire, mais qui

ne sont jamais réalisées. Donc, si toutes choses sont vie en Dieu en tant qu'il les connaît, il semble que les choses mauvaises aussi, et celles qui ne sont jamais réalisées, soient vie en Dieu en tant qu'il les connaît. Cela semble absurde.

En sens contraire, S. Jean écrit (1, 3) : « Ce qui a été fait était vie en lui. » Or toutes choses, hors Dieu, ont été faites. Donc toutes choses sont vie en Dieu.

Réponse : Ainsi qu'on l'a expliqué, le « vivre » de Dieu est son « connaître ». Or en Dieu l'intellect, le connu, l'intellection même sont une seule et même chose. Donc tout ce qui se trouve en Dieu comme connu est son « vivre », sa vie même. Et comme toutes les choses que Dieu a faites sont en lui comme connues on doit dire que toutes les choses, en Dieu, sont la vie divine même.

Solutions : 1. Les créatures sont dites en Dieu à un double titre : tout d'abord comme contenues et conservées par la puissance divine, dans le sens où nous disons, de ce qui est en notre pouvoir, que cela est en nous. En ce sens-là, les choses sont dites en Dieu, même quant à l'être qu'elles ont en elles-mêmes. Et c'est ainsi qu'il faut comprendre les paroles de l'Apôtre quand il dit : « En lui nous avons la vie, le mouvement et l'être » (Ac 17, 28). Car le fait pour nous de vivre, d'être et de nous mouvoir est causé par Dieu. Mais d'une autre façon les choses sont dites être en Dieu, comme le connu dans le connaissant. Et alors elles sont en Dieu par leurs raisons propres, qui ne sont pas autre chose en Dieu que l'essence divine. Et puisque l'essence divine est vie, mais non mouvement, on s'explique que selon cette manière de parler les choses ne soient pas mouvement en Dieu, mais vie.

2. On dit que les images doivent être semblables à leur modèle selon la forme, non selon le mode d'être. Car il arrive que la même forme ait l'être de manière différente dans l'image et dans le modèle ; ainsi la forme de la maison, dans l'esprit de l'architecte, a un être immatériel et intelligible ; dans la maison même, hors de l'esprit, elle a une existence matérielle et sensible. C'est ainsi que les raisons formelles des choses qui en elles-mêmes ne vivent pas, sont vie dans l'esprit divin parce que dans l'esprit divin elles ont l'être divin.

3. Si la matière n'entrait pas dans la raison formelle des choses de la nature, mais seulement la forme, les choses naturelles seraient dans l'esprit divin par leurs idées plus véritablement qu'en elles-mêmes, de toutes les manières. C'est pour cela que pour Platon l'homme séparé était l'homme véritable, l'homme matériel, lui, était homme par participation. Mais parce que la matière entre dans la raison formelle des choses corporelles, on doit dire purement et simplement que ces choses ont l'être dans l'esprit divin plus véritablement qu'en elles-mêmes, parce que l'être qu'elles ont en Dieu est incréé, celui qu'elles ont en elles-mêmes est créé. Mais être ceci ou cela, être homme ou cheval, elles l'ont plus véritablement dans leur propre nature que dans l'esprit divin ; parce que l'être matériel appartient à la vérité de l'homme, tandis qu'elles n'ont pas cet être dans l'esprit divin. C'est ainsi que la maison a un être plus noble dans l'esprit de l'architecte que dans la matière ; pourtant on dit maison avec plus de vérité celle qui est dans la matière que celle qui est dans l'esprit de l'architecte, car la première est maison en acte, l'autre seulement maison en puissance.

4. Bien que les choses mauvaises soient dans la science de Dieu, en tant que comprises en elle, elles ne sont pas en Dieu comme créées ou conservées par lui ni comme ayant en lui leur raison formelle : car Dieu les connaît par la raison formelle des choses bonnes. Pour ces motifs on ne peut donc pas dire que les choses mauvaises soient vie en Dieu. Quant aux choses qui ne sont à aucun moment du temps, elles peuvent être dites vie en Dieu dans le sens où vivre désigne le seul connaître, en tant qu'elles sont connues par Dieu, non dans le sens où vivre est aussi un principe d'action.

## QUESTION 19 : LA VOLONTÉ DE DIEU

1. Y a-t-il une volonté en Dieu ? 2. Dieu veut-il autre chose que lui-même ? 3. Tout ce que Dieu veut, le veut-il nécessairement ? 4. La volonté de Dieu est-elle cause des choses ? 5. Peut-on attribuer une cause à la volonté divine ? 6. La volonté divine s'accomplit-elle toujours ? 7. La volonté de Dieu est-elle sujette au changement ? 8. La volonté de Dieu rend-elle nécessaires les choses qu'elle veut ? 9. Y a-t-il en Dieu la volonté des choses mauvaises ? 10. Dieu a-t-il le libre arbitre ? 11. Doit-on distinguer en Dieu une « volonté de signe » ? 12. Convient-il de proposer cinq signes de la volonté divine ?

Article 1 : Y a-t-il une volonté en Dieu ?

Objections : 1. Il semble qu'en Dieu il n'y ait pas de volonté. Car l'objet de la volonté, c'est la fin, c'est le bien. Or on ne saurait assigner à Dieu une fin. Donc il n'y a pas en lui de volonté.

2. La volonté est une faculté de désir. Or le désir, relatif à ce qu'on n'a pas, marque une imperfection qui ne convient pas à Dieu.

3. D'après le Philosophe, la volonté est un moteur mû ; or Dieu est le premier moteur immobile, comme le prouve Aristote lui-même. Donc il n'y a pas de volonté en Dieu.

En sens contraire, l'Apôtre écrit (Rm 12, 2) : « Sachez reconnaître quelle est la volonté de Dieu. »

Réponse : Il y a en Dieu une volonté comme il y a en lui un intellect, car la volonté est consécutive à l'intelligence. En effet, comme une chose de la nature est en acte par sa forme, ainsi l'intelligence, par la forme intelligible, est en acte par le connu. Or, toute chose est à l'égard de sa forme naturelle dans un rapport tel que si elle n'a pas cette forme, elle y tend ; et quand elle l'a, elle s'y repose. Il en est de même de toute perfection naturelle, qui est un bien de nature ; et cette relation au bien, dans les choses privées de connaissance, est appelée appétit naturel. Ainsi la nature intellectuelle a une relation semblable au bien qu'elle appréhende par le moyen de la forme intelligible, de telle sorte que si elle a ce bien, elle s'y repose, et si elle ne l'a pas, elle le cherche. Or, se reposer dans le bien, comme le chercher, relève de la volonté. Aussi, en toute créature douée d'intelligence y a-t-il une volonté, de même qu'en toute créature douée de sensation il y a un appétit animal. Ainsi, en Dieu, il faut qu'il y ait une volonté, puisqu'il y a en lui une intelligence. Et comme son intellection est son être même, ainsi en est-il de son vouloir.

Solutions : 1. Bien que rien d'extérieur à Dieu ne soit une fin pour lui-même, lui-même est la fin pour toutes les choses qui sont faites par lui. Et cela par essence, puisqu'il est bon par son essence, ainsi qu'on l'a montré précédemment. La fin, en effet, est formellement ce qui est bon.

2. La volonté appartient en nous à la partie appétitive. Celle-ci, bien qu'elle tire son nom du désir, n'a pas pour acte unique de désirer ce qu'elle n'a pas, mais aussi d'aimer ce qu'elle a et d'en jouir. Et c'est sous cet aspect que la volonté est attribuée à Dieu, car elle a toujours le bien qui est son objet puisqu'il ne diffère pas de Dieu selon l'essence, comme on l'a dit dans la solution précédente.

3. Une volonté dont l'objet principal est un bien extérieur à celui qui veut doit être mue par quelque cause. Mais l'objet de la volonté divine est sa bonté même, qui est son essence. C'est pourquoi, puisque la volonté de Dieu, aussi, est son essence, ce n'est pas par un autre que soi, c'est par elle-même qu'elle est mue, dans le sens où l'on dit que connaître intellectuellement et vouloir sont des mouvements. C'est en ce sens que Platon a dit du premier Principe qu'il se meut lui-même.

Article 2 : Dieu veut-il autre chose que lui-même ?

Objections : 1. Il semble que non. Car son vouloir est identique à son être. Or Dieu n'est pas autre chose que lui-même. Donc il ne veut pas autre chose que lui-même.

2. Ce qui est voulu meut la volonté, comme l'objet désiré meut le désir, selon Aristote. Donc, si Dieu veut autre chose que lui, sa volonté sera mise en mouvement par quelque chose d'autre, ce qui est impossible.

3. Toute volonté à qui suffit un objet voulu ne recherche rien d'autre. Mais à Dieu suffit sa bonté, et sa volonté en est rassasiée. Donc Dieu ne veut rien d'autre que lui-même.

4. L'acte de volonté est multiplié selon la multiplicité des objets voulus. Donc, si Dieu veut et lui-même et d'autres choses, il s'ensuit que son acte de volonté est multiple, et par suite aussi son être, qui est son vouloir. Or cela est impossible. Il ne veut donc pas autre chose que lui-même.

En sens contraire, l'Apôtre écrit (1 Th 4, 3) : « Voici quelle est la volonté de Dieu : votre sanctification. »

Réponse : Il faut dire que Dieu veut non seulement lui-même, mais aussi d'autres choses. On le voit par la comparaison proposée précédemment. Un objet de nature n'a pas seulement une inclination naturelle à l'égard de son propre bien, pour l'acquérir lorsqu'il lui fait défaut ou pour s'y reposer lorsqu'il le tient, mais encore pour le communiquer à d'autres autant qu'il est possible. Aussi voyons-nous que tout agent, pour autant qu'il est en acte et achevé, produit son semblable 2. Donc la raison formelle de bonté comprend ceci : que chacun communique à d'autres le bien qu'il a, autant qu'il est possible. Et cela convient principalement à la volonté divine, d'où toute perfection provient selon quelque ressemblance. Ainsi donc, si les choses naturelles, dans la mesure où elles sont achevées, communiquent leur bonté à d'autres, bien plus encore appartient-il à la volonté divine de communiquer à d'autres son bien par manière de ressemblance, autant que c'est possible. Dieu veut donc et que lui-même et que les autres choses soient, lui-même étant la fin, les autres étant ordonnées à la fin, en tant qu'il appartient aussi à la bonté divine, par mode de convenance, d'être participée par d'autres.

Solutions : 1. Bien que le vouloir de Dieu soit son être en réalité, il en diffère pourtant conceptuellement, en raison des manières différentes dont nous connaissons et signifions l'un et l'autre, ainsi qu'on l'a vu. Quand je dis que Dieu est, cette affirmation ne comporte pas une relation à quelque chose, comme lorsque je dis : Dieu veut. En conséquence, bien que Dieu ne soit pas autre que lui-même, il veut pourtant autre chose que lui-même.

2. Dans les choses que nous voulons en vue d'une fin, c'est dans la fin que se trouve tout le principe du mouvement, et c'est elle qui meut la volonté. On le voit clairement dans le cas des choses qui ne sont voulues qu'en raison de la fin. Par exemple, celui qui veut prendre une potion amère, ne veut rien d'autre que la santé. Il en va autrement pour celui qui prend une potion agréable, qu'il peut vouloir, non seulement pour la santé, mais pour elle-même. Ainsi donc puisque c'est en vue de cette fin qu'est sa propre bonté que Dieu veut des choses autres que lui-même, comme on vient de le dire, il ne s'ensuit pas que quelque chose d'autre que sa bonté meuve sa volonté. Et ainsi, de même que Dieu connaît les autres êtres en se connaissant lui-même, il veut aussi tout le reste en voulant sa propre bonté.

3. De ce que la bonté de Dieu suffit à sa volonté il ne s'ensuit pas qu'il ne veuille rien d'autre, mais bien qu'il ne veut rien qu'en raison de sa bonté. De même que l'intelligence divine bien qu'elle ait toute sa perfection en cela même qu'elle connaît l'essence divine, n'en connaît pas moins dans cette essence les autres choses.

4. De même que l'intellection divine est une, parce qu'elle ne voit une multitude de choses que dans l'un, ainsi le vouloir divin est un et simple parce qu'il ne veut une multitude de choses que comprises en une, sa bonté.



Article 3 : Tout ce que Dieu veut, le veut-il nécessairement?

Objections : 1. Il semble bien que Dieu veuille nécessairement tout ce qu'il veut. Car tout ce qui est éternel est nécessaire, et tout ce que Dieu veut, il le veut éternellement, sans quoi sa volonté serait changeante.

2. Dieu veut les choses autres que lui en tant qu'il veut sa propre bonté. Mais Dieu veut sa bonté nécessairement. Donc il veut tout le reste nécessairement.

3. Tout ce qui est naturel à Dieu est nécessaire ; car il est par soi l'être nécessaire et le principe de toute nécessité, ainsi qu'on l'a montré. Or il lui est naturel de vouloir tout ce qu'il veut, car en lui rien ne peut être hors de sa nature, dit Aristote. Donc tout ce qu'il veut, il le veut par nécessité.

4. N'être pas nécessaire et pouvoir ne pas être sont des propositions équivalentes. Donc, s'il n'est pas nécessaire que Dieu veuille une des choses qu'il veut, il est possible qu'il ne veuille pas cette chose et il est possible encore qu'il la veuille, puisqu'il la veut. Donc la volonté de Dieu est contingente à l'égard du vouloir et du nonvouloir de cette chose. Ainsi elle est imparfaite car tout ce qui est contingent est imparfait.

5. D'une cause qui peut indifféremment faire ceci ou son contraire, nulle action ne sort, à moins qu'elle ne soit poussée à l'un des deux par l'action d'une autre. Donc, si la volonté de Dieu est indifférente à l'égard de certains vouloirs il s'ensuit qu'elle est déterminée à produire tel effet par quelque agent étranger, et ainsi qu'elle a une cause antérieure à elle.

6. Tout ce que Dieu sait, il le sait nécessairement. Mais, de même que la science de Dieu est son essence même, ainsi sa volonté. Donc tout ce que Dieu veut, il le veut nécessairement.

En sens contraire, l'Apôtre dit de Dieu (Ep 1, 11) : « Il opère toutes choses d'après le conseil de sa volonté. » Or, ce que nous opérons d'après une délibération volontaire, nous ne le voulons pas nécessairement. Donc Dieu ne veut pas nécessairement tout ce qu'il veut.

Réponse : Quelque chose est dit nécessaire en deux sens : absolument, et conditionnellement. Quelque chose est jugé absolument nécessaire selon la relation des termes de la proposition qui l'exprime : que le prédicat appartienne à la définition du sujet, comme il est nécessaire que l'homme soit un animal ; ou bien que le sujet entre dans la notion du prédicat, comme il est nécessaire qu'un nombre soit pair ou impair. Mais il n'est pas nécessaire de cette façon que Socrate soit assis ; aussi n'est-ce pas nécessaire absolument parlant ; mais cela peut être dit nécessaire conditionnellement ; car à supposer qu'il soit assis, il est nécessaire qu'il soit assis lorsqu'il est assis.

Au sujet des vouloirs divins, on doit donc considérer qu'il est nécessaire absolument, qu'il y ait un bien qui soit voulu pour lui-même par Dieu, mais cela n'est pas vrai de tout ce qu'il veut. En effet, la volonté divine a un rapport nécessaire avec la bonté divine qui est son objet propre. Dieu veut donc nécessairement que sa bonté soit, comme notre volonté veut nécessairement la béatitude, comme du reste toute autre faculté de l'âme a un rapport nécessaire à son objet propre et principal, par exemple la vue à la couleur ; car il est de sa nature même qu'elle y tende. Mais les choses autres que lui, Dieu les veut en tant qu'elles sont ordonnées à sa bonté comme à leur fin. Or les choses qui sont ordonnées à une fin, nous ne les voulons pas nécessairement en voulant la fin, à moins qu'elles ne soient telles que sans elles la fin ne puisse être : ainsi, voulant conserver la vie, nous voulons nous nourrir et voulant faire une traversée, nous voulons un navire. Mais nous ne voulons pas aussi nécessairement les choses sans lesquelles la fin peut être atteinte, comme un cheval pour voyager ; car sans cheval on peut faire sa route, et il en est ainsi de tout le reste. Aussi, puisque la bonté de Dieu est parfaite et peut être sans les autres choses, puisque sa perfection ne s'accroît en rien par les autres, il s'ensuit que vouloir d'autres choses que

lui-même n'est pas pour Dieu nécessaire absolument. Cela est pourtant nécessaire conditionnellement ; car à supposer qu'il veuille, Dieu ne peut pas ne pas vouloir, parce que sa volonté ne peut pas changer.

Solutions : 1. De ce que Dieu veut éternellement quelque chose, il ne s'ensuit pas qu'il le veuille nécessairement, si ce n'est pas conditionnellement.

2. Bien que Dieu veuille nécessairement sa bonté, il ne veut pas nécessairement les choses qu'il veut en vue de sa bonté ; car sa bonté peut être sans les autres choses.

3. Ce n'est pas naturellement que Dieu veut n'importe laquelle de ces autres choses qu'il ne veut pas nécessairement ; cela n'est pas non plus contre sa nature, c'est volontaire.

4. Il arrive qu'une cause nécessaire en elle-même ait un rapport non nécessaire à tel de ses effets, et cela par le défaut de l'effet, non par la défaillance de la cause. Ainsi la vertu du soleil a un rapport non nécessaire à tel effet contingent d'ici-bas, non par la défaillance de la vertu solaire, mais par celle de l'effet, qui procède de cette cause non nécessairement. De même, que Dieu veuille non nécessairement certaines des choses qu'il veut, cela ne vient pas d'une défaillance de la volonté divine, mais d'un défaut qui affecte par nature la chose voulue : à savoir qu'elle est telle que, sans elle, la parfaite bonté de Dieu peut être. Or tout bien créé comporte ce défaut-là.

5. Une cause contingente par elle-même a besoin d'être déterminée à son effet par quelque chose d'extérieur. Mais la volonté divine, qui de soi est nécessaire, se détermine d'elle-même à vouloir un bien auquel elle a un rapport non nécessaire.

6. De même que l'être divin, le vouloir divin et le savoir divin sont en eux-mêmes nécessaires ; mais, alors que le savoir divin a un rapport nécessaire aux choses qu'il sait, il n'en est pas de même du vouloir à l'égard des choses voulues. La raison en est qu'on a la science des choses selon que les choses sont dans le sujet qui connaît ; au contraire, la volonté a rapport aux choses selon qu'elles sont en elles-mêmes. Donc, parce que toutes les choses autres que Dieu ont un être nécessaire selon qu'elles sont en Dieu, mais non selon qu'elles sont en elles-mêmes, en raison de cela toutes les choses que Dieu sait, il les sait nécessairement ; mais toutes les choses qu'il veut, il ne les veut pas nécessairement.

Article 4 : La volonté de Dieu est-elle cause des choses ?

Objections : 1. Il semble que non, car Denys écrit : « De même que notre soleil illumine par son être même, non par raisonnement et par choix, toutes les choses qui veulent participer de sa lumière : ainsi le bien divin, par son essence même, projette sur tous les existants les rayons de sa bonté. » Or, agir par volonté, c'est agir par raisonnement et par choix. Donc Dieu n'agit point par volonté, et ainsi sa volonté n'est pas cause des choses.

2. En tout ordre de choses, ce qui est tel par essence est toujours premier ; ainsi, parmi les choses ignées, il y en a une qui est première, celle qui est le feu par essence. Or Dieu est l'agent premier. Donc il agit par son essence, qui est sa nature. Il agit donc par nature et non par volonté. La volonté divine n'est donc pas cause des choses.

3. Tout ce qui est cause d'un effet par cela qui fait qu'il est tel, est cause par nature et non par volonté : car le feu par exemple est cause de l'échauffement parce qu'il est chaud ; au contraire l'artisan est cause de la maison parce qu'il veut la faire. Or Augustin écrit : « Parce que Dieu est bon, nous sommes. » Donc Dieu est cause des choses par nature et non par volonté.

4. Une même chose ne peut avoir qu'une cause. Or on a établi plus haut que la science de Dieu est cause des choses créées. Donc on ne doit pas dire que la volonté de Dieu en soit la cause. En sens contraire, il est écrit au livre de la Sagesse (11, 25) : « Comment une chose pourrait elle subsister, si tu ne l'avais voulue ? »

Réponse : Il est nécessaire de dire que la volonté de Dieu est la cause des choses, et que Dieu agit par volonté, non par nécessité de nature comme certains l'ont pensé. On peut le montrer de trois façons.

1. A partir de l'ordre des causes agentes. Comme « l'intelligence et la nature » agissent l'une et l'autre en vue d'une fin, ainsi que le prouve Aristote, il est nécessaire qu'à celui qui agit par nature, soient déterminés d'avance par une intelligence supérieure la fin et les moyens nécessaires à cette fin. Ainsi, à la flèche sont fixés d'avance, par l'archer, et sa cible et son trajet. Aussi est-il nécessaire que dans l'ordre des agents, celui qui est intellectuel et volontaire soit premier par rapport à celui qui agit par nature. Et comme le premier dans l'ordre des agents est Dieu, il est nécessaire qu'il agisse par intelligence et par volonté.

2. A partir de la raison formelle d'agent naturel, auquel il appartient de produire un seul effet ; car la nature, à moins d'empêchement, opère toujours de la même manière. La raison en est que l'agent naturel agit selon qu'il est tel, de sorte que, tant qu'il demeure tel, il ne produit que tel effet. Or, tout étant qui agit par nature a un être limité. Donc, puisque l'être de Dieu n'est pas limité, mais contient en lui toute la perfection de l'être, il est impossible qu'il agisse par nécessité de nature à moins qu'il ne cause quelque chose d'illimité et d'infini dans l'être, ce qui est impossible, comme il ressort de ce qui précède. Dieu n'agit donc point par nécessité de nature ; mais des effets limités procèdent de son infinie perfection, selon la détermination que leur imposent sa volonté et son intelligence.

3. A partir du rapport de l'effet à sa cause. Car les effets procèdent de leur cause agente selon qu'ils préexistent en elle, parce que tout agent produit son semblable. Or les effets préexistent dans leur cause selon la manière d'être de cette cause. Aussi, puisque l'être de Dieu est son intellection même, ses effets préexistent-ils en lui intelligiblement. Et par conséquent, il procèdent de lui selon l'intelligence. Et ainsi donc, selon la volonté, car l'impulsion à faire ce qui a été conçu par l'intelligence relève de la volonté. La volonté de Dieu est donc cause des choses.

Solutions : 1. Denys n'entend pas refuser à Dieu le choix de façon absolue, mais de façon relative : en ce que sa bonté se communique non seulement à quelques-uns, mais à tous. Il s'agit donc du choix selon qu'il implique une discrimination.

2. Parce que l'essence de Dieu est identique à son intellection et à son vouloir, de ce qu'il agit par son essence, il suit qu'il agit par mode d'intelligence et de volonté.

3. Le bien est l'objet de la volonté. Donc, lorsqu'on dit : « Parce que Dieu est bon, nous sommes », cela signifie que sa bonté est en lui la raison de vouloir toutes les autres choses, ainsi qu'on l'a dit.

4. Même en nous, un unique effet a pour cause la science, qui conçoit la forme de l'œuvre, comme directrice, et la volonté comme motrice. Car la forme, selon qu'elle est dans l'intelligence seule, n'est déterminée que par la volonté à être ou ne pas être dans l'effet. Aussi l'intellect spéculatif ne dit-il rien du faire. Quant à la puissance, elle est cause comme exécutant ; car ce mot désigne le principe immédiat de l'opération. Mais tous ces attributs sont un en Dieu.

Article 5 : Peut-on attribuer une cause à la volonté divine ?

Objections : 1. Il semble qu'on puisse attribuer une cause à la volonté divine. Car S. Augustin demande : « Qui oserait dire que Dieu a tout créé sans raison ? » Or, quand il s'agit d'un agent volontaire, ce qui est la raison d'agir est aussi la cause du vouloir. Donc la volonté de Dieu a une cause.

2. A tout ce que fait un agent volontaire qui n'a pas de cause de son vouloir, on ne peut attribuer d'autre cause que le vouloir de celui qui veut. Or la volonté de Dieu est cause de toutes choses, ainsi qu'on l'a montré. Donc, s'il n'y a aucune cause de sa volonté, il n'y aura pas d'autre cause

à chercher pour tous les êtres de nature, sinon la seule volonté divine. Et ainsi toutes les sciences seraient superflues, elles qui s'efforcent de trouver les causes des effets. Cela ne semble pas admissible.

3. Ce qui est produit par un agent volontaire sans aucune cause dépend de sa seule volonté. Donc, si la volonté de Dieu n'a pas de cause, il s'ensuit que tout ce qui se produit dépend de sa simple volonté et n'a pas d'autre cause, ce qui ne peut non plus s'admettre.

En sens contraire, S. Augustin écrit : « Toute cause efficiente est supérieure à ce qu'elle fait ; or rien n'est supérieur à la volonté divine ; il n'y a donc pas à en chercher la cause. »

Réponse : On ne peut d'aucune manière attribuer une cause à la volonté divine. Pour s'en convaincre, il faut observer que, la volonté procédant de l'intelligence, être cause qu'une volonté veuille et qu'une intelligence connaisse, cela se fait de la même manière. Or ce qui se passe dans l'intellect, c'est que, s'il conçoit d'un côté le principe, et d'un côté la conclusion, l'intelligence du principe cause la science de la conclusion. Mais si l'intellect voyait directement la conclusion dans le principe, saisissant l'un et l'autre d'un seul regard, la science de la conclusion ne serait pas causée en lui par l'intelligence des principes, car le même n'est pas cause de soi-même. Toutefois l'intellect comprendrait que les principes sont cause de la conclusion. Il en va de même pour la volonté, pour laquelle la fin est à l'égard des moyens ce que sont pour l'intelligence les principes à l'égard des conclusions. Par conséquent, si quelqu'un, par un acte, veut la fin, et par un autre acte les moyens, le vouloir de la fin sera pour lui la cause du vouloir des moyens. Mais si par un seul acte il veut la fin et les moyens relatifs à cette fin, cela ne pourra pas être, car le même n'est pas cause de soi-même. Cependant, il sera vrai de dire que cet être veut ordonner les moyens à la fin.

Or, de même que Dieu, par un seul acte, voit toutes les choses dans son essence, ainsi par un seul acte veut-il tout dans sa bonté. Aussi, de même qu'en Dieu connaître la cause ne cause pas la connaissance des effets, mais il connaît les effets dans leurs causes, ainsi vouloir la fin n'est-il pas en Dieu cause qu'il veuille les moyens ; mais il veut que les moyens soient ordonnés à la fin. Il veut donc que ceci soit pour cela, mais ce n'est pas à cause de cela qu'il veut ceci.

Solutions : 1. La volonté de Dieu est raisonnable ; non en ce sens qu'il y aurait en Dieu une cause de son vouloir, mais en ce sens qu'il veut que telle chose soit en raison d'une autre.

2. Puisque Dieu veut que les effets soient de telle manière qu'ils proviennent de causes déterminées, afin que soit respecté l'ordre des choses, il n'est pas superflu de chercher d'autres causes outre la volonté de Dieu. Ce qui serait superflu, ce serait de chercher d'autres causes premières qui ne dépendraient pas de la volonté divine, et c'est ce que dit S. Augustin : « La vanité des philosophes a voulu attribuer aux effets contingents d'autres causes, dans l'impuissance où ils étaient d'apercevoir la cause supérieure à toutes les causes : la volonté de Dieu. »

3. Puisque Dieu veut que les effets soient par les causes, tous les effets qui présupposent un autre effet ne dépendent pas seulement de la volonté de Dieu, mais de quelque chose d'autre. Mais les premiers effets, eux, dépendent de la seule volonté de Dieu. Comme si nous disions : Dieu a voulu que l'homme ait des mains pour servir son intelligence en accomplissant toutes sortes d'œuvres ; il a voulu qu'il ait une intelligence pour être un homme ; il a voulu qu'il soit homme afin de pouvoir jouir de son Créateur, ou encore pour l'achèvement de l'univers. Mais ces dernières finalités ne se rapportent à nulle autre fin créée. De telles choses dépendent donc de la simple volonté de Dieu ; mais toutes les autres dépendent aussi de l'enchaînement d'autres causes.

Article 6 : La volonté divine s'accomplit-elle toujours ?

Objections : 1. Il semble que non. En effet, l'Apôtre écrit (1 Tm 2, 4) : « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité. » Mais cela ne se passe pas ainsi. Donc la volonté de Dieu ne s'accomplit pas toujours.

2. Ce que la science est au vrai, la volonté l'est au bien. Or Dieu sait tout le vrai ; donc il veut tout ce qui est bon. Pourtant tout ce qui est bon ne se réalise pas ; beaucoup de choses bonnes peuvent être faites, qui ne sont pas faites. La volonté de Dieu n'est donc pas toujours accomplie.

3. La volonté de Dieu, cause première, n'exclut pas, a-t-on dit, les causes intermédiaires. Or l'effet de la Cause première peut être empêché par la défaillance de la cause seconde, comme il arrive lorsque l'effet de la vertu motrice de notre corps est empêché par la débilité de la jambe. Ainsi donc, l'effet de la volonté de Dieu peut être empêché par la défaillance des causes secondes. La volonté de Dieu ne s'accomplit donc pas toujours.

En sens contraire, le Psaume (115,3) dit : « Tout ce que Dieu veut, il le fait. »

Réponse : Il est nécessaire que la volonté de Dieu soit toujours accomplie. Pour le découvrir il faut observer que l'effet se conformant à l'agent selon sa forme, le rapport est le même dans la série des causes agentes et dans celle des causes formelles. Or l'ordre des causes formelles est tel que si un sujet peut bien, par sa défaillance, manquer d'une forme particulière, toutefois, à l'égard de la forme universelle, rien ne peut être manquant. Quelque chose, en effet, peut être, qui ne soit pas un homme ni un vivant, mais rien ne peut être qui ne soit pas un étant. Il faut donc qu'il en soit de même dans les causes agentes. Quelque chose, en effet, peut bien se produire qui échappe à l'ordre de quelque cause agente particulière ; mais non pas à l'ordre d'une cause universelle, sous l'action de laquelle toutes les causes particulières sont comprises. Parce que, si quelque cause particulière manque son effet, cela vient de l'empêchement que lui apporte une autre cause particulière, qui rentre dans l'ordre de la cause universelle. L'effet ne peut donc en aucune manière se soustraire à l'ordination posée par la cause universelle. Cela se voit même dans les réalités corporelles. Ainsi, l'effet d'un astre peut être empêché ; mais quel que soit l'effet produit par un empêchement de cette sorte, dans les réalités corporelles, cet effet se ramène nécessairement, par telles ou telles causes intermédiaires, à l'activité universelle du premier ciel.

Donc, puisque la volonté de Dieu est cause universelle à l'égard de toutes choses, il est impossible que la volonté de Dieu n'obtienne pas son effet. C'est pourquoi, ce qui semble s'écarter de la divine volonté dans un certain ordre y retombe dans un autre. Le pécheur, par exemple, autant qu'il est en lui, s'éloigne de la divine volonté en faisant le mal ; mais il rentre dans l'ordre de cette volonté par le châtement que lui inflige la justice.

Solutions : 1. Cette parole de l'Apôtre : « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés », etc. peut se comprendre de trois façons.

D'abord de telle sorte que l'affirmation distributive soit ainsi interprétée : « Dieu veut que soient sauvés tous les hommes qui sont sauvés. » Comme dit S. Augustin : « Non pas qu'il n'y ait pas d'hommes dont il ne veuille pas le salut, mais aucun homme n'est sauvé dont il ne veuille pas le salut. »

Deuxièmement, on peut comprendre cette distribution en l'appliquant aux catégories d'individus, mais non aux individus de ces catégories, dans le sens suivant : « Dieu veut que des hommes soient sauvés dans toutes les catégories : hommes et femmes, Juifs et païens, grands et petits, sans qu'il veuille sauver tous ceux qui appartiennent à ces catégories. »

Troisièmement, selon le Damascène, ce texte se comprend de la volonté antécédente, non de la volonté conséquente. Cette distinction ne se prend pas du côté de la volonté divine elle-même, dans laquelle il n'y a ni avant ni après, mais du côté des choses voulues. Pour le comprendre, il

faut considérer que toute chose, selon qu'elle est bonne, et dans cette mesure, est voulue par Dieu. Or, quelque chose peut être, à première vue, considéré en soi-même, bon ou mauvais, alors que dans sa connexion avec autre chose, ce qui est une considération conséquente, on voit les choses à l'inverse. Ainsi, qu'un homme vive est bon, tuer un homme est mauvais, si l'on considère la chose en elle-même. Mais si s'ajoute à cela, pour un homme déterminé, que cet homme est un assassin, ou qu'il est un danger pour la collectivité, à ce point de vue il est bon que cet homme soit mis à mort, et il est mauvais qu'il vive. Aussi pourra-t-on dire d'un juge épris de justice : de volonté antécédente il veut que tout homme vive ; mais de volonté conséquente il veut que l'assassin soit pendu. Semblablement, Dieu veut de volonté antécédente que tous les hommes soient sauvés ; mais de volonté conséquente il veut que quelques-uns soient damnés, comme sa justice l'exige.

Cependant, même ce que nous voulons antécédemment nous ne le voulons pas purement et simplement, mais sous un certain aspect. Car la volonté se rapporte aux choses telles qu'elles sont en elles-mêmes : et en elles-mêmes elles sont particularisées. C'est pourquoi nous voulons purement et simplement une chose quand nous la voulons en tenant compte de toutes les circonstances particulières, ce qui est vouloir de volonté conséquente. Par conséquent on peut dire que le juge épris de justice veut purement et simplement que l'assassin soit pendu ; mais sous un certain aspect il voudrait qu'il vive, en tant qu'il est un homme ; ce qu'on peut appeler une velléité plutôt qu'une volonté absolue. Cela fait bien voir que tout ce que Dieu veut de façon absolue se réalise, bien que ce qu'il veut de volonté antécédente ne se réalise pas.

2. Par l'acte de la faculté cognitive le connu est dans le connaissant, tandis que par l'acte de la faculté appetitive, l'opérant est orienté aux choses selon qu'elles sont en elles-mêmes. Or, tout ce qui peut avoir raison d'être et de vrai est tout entier virtuellement en Dieu ; mais tout cela ne se trouve pas dans les choses créées. Et c'est pourquoi Dieu connaît tout ce qui est vrai, tandis qu'il ne veut pas tout ce qui est bon, si ce n'est selon qu'il se veut lui-même, en qui, virtuellement, tout bien existe.

3. La cause première peut être empêchée de produire son effet par une défaillance de la cause seconde, quand elle n'est pas universellement première, comprenant et se subordonnant toutes les autres causes. Si elle l'était, l'effet ne pourrait en aucune manière se soustraire à son ordination. Et il en est ainsi, nous l'avons dit à l'instant, de la volonté de Dieu.

Article 7 : La volonté de Dieu est-elle sujette au changement?

Objections : 1. Il semble bien, puisque le Seigneur dit dans la Genèse (6, 7 Vg) : « Je me repens d'avoir créé l'homme. » Mais celui qui se repent de ce qu'il a fait a une volonté changeante.

2. Jérémie (18, 78) fait dire au Seigneur : « Tantôt je parle à propos d'une nation et d'un royaume, d'arracher, d'abattre et de détruire ; mais si cette nation contre laquelle j'ai parlé revient de sa méchanceté, alors je me repens du mal que j'avais voulu lui faire. »

3. Tout ce que Dieu fait, il le fait volontairement ; or Dieu ne fait pas toujours la même chose car à une époque il a prescrit d'observer la loi juive, et à une autre époque il l'a interdit. Donc sa volonté est changeante

4. Nous l'avons établi, Dieu ne veut pas nécessairement ce qu'il veut ; il peut donc vouloir ou ne pas vouloir une même chose. Or, tout ce qui peut ceci ou son opposé est changeant. Par exemple ce qui peut être et ne pas être est changeant quant à sa substance ; ce qui peut être ici et n'y être pas est changeant selon le lieu, etc. Donc Dieu est changeant quant à la volonté.

En sens contraire, il est écrit (Nb 23, 19) : « Dieu n'est point un homme, pour mentir ; il n'est pas un fils d'homme, pour se repentir. »

Réponse : La volonté de Dieu est absolument immuable. Mais à cet égard il faut songer qu'autre chose est changer de volonté, autre chose est vouloir le changement de certaines choses. Quelqu'un peut, sa volonté demeurant toujours la même, vouloir que ceci se fasse maintenant, et que le contraire se fasse ensuite. La volonté changerait si quelqu'un se mettait à vouloir ce que d'abord il ne voulait pas, ou à cesser de vouloir ce qu'il voulait d'abord. Cela ne peut arriver que par un changement soit dans la connaissance, soit dans les conditions existentielles de celui qui veut. En effet, la volonté, ayant pour objet le bon, un sujet peut commencer à vouloir une autre chose de deux façons. D'abord, si cette chose commence à être bonne pour lui, et cela n'est pas sans changement de sa part, comme, lorsque le froid arrive, il devient bon de s'asseoir près du feu, ce qui auparavant ne l'était pas. Ou bien le sujet vient à reconnaître que cela lui est bon, alors qu'il l'ignorait auparavant ; car si nous délibérons, c'est pour savoir ce qui nous est bon. Or, on a montré plus haut, que la substance de Dieu et sa science sont absolument immuables l'une et l'autre. Il faut donc que sa volonté, elle aussi, soit absolument immuable.

Solutions : 1. Cette parole doit être comprise comme une métaphore, par comparaison avec nous. Quand nous nous repentons, nous annulons ce que nous avons fait. Toutefois, cela peut se produire sans qu'il y ait de changement dans la volonté ; car un homme, sans que sa volonté change, peut vouloir faire maintenant une chose et, en même temps, se proposer de la détruire ensuite. Ainsi donc on dit que Dieu s'est repenti par assimilation à notre repentir, puisque après avoir fait l'homme, il l'a détruit par le déluge sur la surface de la terre.

2. La volonté de Dieu, Cause première et universelle, n'exclut pas les causes intermédiaires, qui ont en elles la vertu de produire certains effets. Mais parce que les causes intermédiaires toutes ensemble n'égalent pas en vertu la cause première, il y a dans la puissance, la science et la volonté divine, beaucoup de choses qui ne sont pas contenues dans l'ordre des causes inférieures. Telle la résurrection de Lazare. Eu égard aux causes inférieures, quelqu'un pouvait dire : « Lazare ne ressuscitera pas » ; le même, considérant la Cause première, Dieu, pouvait dire : « Lazare ressuscitera. » Or, Dieu veut ces deux choses : que tel événement soit à venir en raison de sa cause inférieure, et que cependant, il ne soit pas à venir en raison de sa cause supérieure, ou inversement. On doit donc dire que Dieu, quelquefois, prédit un événement selon que cet événement est contenu dans l'ordre des causes secondes, comme sont les dispositions de la nature ou le mérite des hommes ; et cependant cet événement ne se produit pas, parce qu'il en est autrement en vertu de la causalité divine. C'est ainsi que Dieu a prédit à Ézéchias (Is 38,1) : « Mets en ordre ta maison, car tu vas mourir, tu ne guériras pas. » Et pourtant cela ne s'est pas produit, parce que depuis l'éternité il en était décidé autrement dans la science et la volonté de Dieu, qui sont immuables. C'est ce que veut dire S. Grégoire quand il écrit que Dieu change sa sentence, mais non pas son conseil, à savoir le conseil de sa volonté. Donc quand Dieu dit : « Je me repentirai », c'est une métaphore, fondée sur ce que les hommes, quand ils ne réalisent pas leurs menaces, semblent s'en repentir.

3. On ne peut pas conclure de cet argument que Dieu ait une volonté changeante, mais qu'il veut des changements.

4. Bien que, si Dieu veut quelque chose, ce vouloir ne soit pas absolument nécessaire, il l'est pourtant conditionnellement, à cause de l'immutabilité des vouloirs divins, comme on l'a dit précédemment.

Article 8 : La volonté de Dieu rend-elle forcément nécessaires les choses qu'elle veut?

Objections : 1. Il semble bien que oui. En effet, S. Augustin affirme : « Nul n'est sauvé si ce n'est celui dont Dieu veut qu'il soit sauvé. Il faut donc le prier pour qu'il veuille, car s'il l'a voulu, il est nécessaire que cela se produise. »

2. Toute cause qui ne peut être empêchée produit nécessairement son effet ; car la nature elle-même produit toujours le même effet, à moins que quelque obstacle l'entrave, dit Aristote. Or, la volonté de Dieu ne peut être empêchée ; car l'Apôtre dit (Rm 9, 19) : « Qui résiste à sa volonté ? » La volonté de Dieu impose donc sa nécessité aux choses qu'elle veut.

3. Ce qui tient sa nécessité de quelque chose qui lui est antérieur est nécessaire absolument ; ainsi il est nécessaire que l'animal meure, parce qu'il est composé d'éléments qui se contrarient. Or, pour les choses créées par Dieu, la volonté divine est comme quelque chose qui leur est antérieur et dont elles tiennent leur nécessité, car cette proposition conditionnelle est vraie : Si Dieu veut quelque chose, cela est. Or, toute proposition conditionnelle vraie est nécessaire. Il s'ensuit donc que tout ce que Dieu veut est absolument nécessaire.

En sens contraire, toutes les choses bonnes qui sont faites, Dieu veut qu'elles soient faites. Donc, si sa volonté rend nécessaires les choses qu'il veut, il s'ensuit que toutes les choses adviennent nécessairement. De la sorte périssent le libre arbitre, la délibération et tout ce qui s'ensuit.

Réponse : La volonté divine rend nécessaires certaines choses qu'elle veut, mais non pas toutes. Et certains penseurs ont voulu expliquer ce fait par un appel aux causes intermédiaires, en disant : les choses que Dieu produit par des causes nécessaires sont nécessaires ; celles qu'il produit par des causes contingentes sont contingentes. Mais cela ne dit pas assez, semble-t-il, pour deux raisons. Tout d'abord, l'effet d'une cause première est rendu contingent par la cause seconde pour ce motif que son effet est empêché de se produire par la défaillance de celle-ci, comme l'efficacité du soleil est entravée par la défaillance de la plante. Or nulle défaillance de la cause seconde ne peut empêcher la volonté de Dieu de produire son effet. Ensuite, si la distinction entre choses contingentes et choses nécessaires est référée aux seules causes secondes, il s'ensuit qu'elle échappe à l'intention et à la volonté divine, ce qui est inadmissible.

Il est donc mieux de dire que s'il y a des choses auxquelles la volonté divine confère la nécessité, et d'autres auxquelles elle ne la confère pas ; cela provient de l'efficacité de cette volonté. En effet, lorsqu'une cause est efficace, l'effet procède de la cause, non seulement quant à ce qui est produit, mais encore quant à la manière dont cela est produit, ou dont cela est ; c'est en effet l'insuffisante vigueur de la semence qui fait que le fils naisse dissemblable de son père quant aux caractères individuels, qui font sa manière d'être un homme. Donc, comme la volonté divine est parfaitement efficace, il s'ensuit que, non seulement les choses qu'elle veut sont faites, mais qu'elles se font de la manière qu'il veut. Or Dieu veut que certaines choses se produisent nécessairement, et d'autres, de façon contingente, afin qu'il y ait un ordre dans les choses, pour la perfection de l'univers. C'est pourquoi il a préparé pour certains effets des causes nécessaires, qui ne peuvent défaillir, et d'où proviennent nécessairement les effets ; et pour d'autres effets il a préparé des causes défectibles, dont les effets se produisent d'une manière contingente. Ainsi donc, ce n'est pas parce que leurs causes prochaines sont contingentes que des effets voulus par Dieu arrivent de façon contingente, mais c'est parce que Dieu a voulu qu'ils arrivent de façon contingente qu'il leur a préparé des causes contingentes.

Solutions : 1. La nécessité dont parle S. Augustin, dans les choses voulues par Dieu doit être comprise, non comme absolue, mais comme conditionnelle. En effet, il est nécessaire que soit vraie cette proposition conditionnelle : si Dieu veut cela, il est nécessaire que cela soit.

2. Du fait que rien ne résiste à la volonté de Dieu, il s'ensuit non seulement que se réalise ce que Dieu veut, mais aussi que cela se réalise de façon contingente ou nécessaire, selon qu'il l'a voulu ainsi.

3. Être nécessaire en raison de quelque chose d'antérieur, cela s'entend selon le mode de nécessité que confère la chose antérieure. De là vient que les choses qui sont produites par la



volonté de Dieu ont la sorte de nécessité que Dieu veut pour elles : c'est-à-dire ou une nécessité absolue, ou une nécessité conditionnelle seulement. Ainsi, toutes les choses ne sont pas nécessaires absolument.

Article 9 : Y a-t-il en Dieu la volonté des choses mauvaises ?

Objections : 1. Il semble que Dieu veuille les choses mauvaises. Car toute chose bonne qui est faite, Dieu la veut. Mais il est bon que ces choses mauvaises soient faites, car S. Augustin a dit : « Bien que les choses mauvaises ne soient pas bonnes, qu'il y ait non seulement des choses bonnes mais aussi des choses mauvaises, cela est bon. »

2. Denys écrit : « Le mal concourt à la perfection de l'univers. » Et, dit S. Augustin : « La beauté admirable de l'univers résulte de tout son ensemble ; en lui, cela même qu'on appelle mal, ramené à l'ordre et mis à sa place, fait ressortir davantage les choses bonnes, car celles-ci plaisent davantage et sont plus dignes de louange quand on les compare aux mauvaises. » Mais Dieu veut tout ce qui appartient à la perfection et à la beauté de l'univers ; car c'est cela que Dieu veut surtout dans les créatures. Donc Dieu veut le mal.

3. Dire que les choses mauvaises sont faites et qu'elles ne sont pas faites, ce sont là deux propositions contradictoires. Mais Dieu ne veut pas que les choses mauvaises ne se produisent pas, car il y en a qui sont faites, et de ce fait la volonté de Dieu ne se réaliserait pas toujours. Donc Dieu veut que les choses mauvaises soient faites.

En sens contraire, S. Augustin écrit : « Ce n'est jamais par l'action d'un sage qu'un homme est avili ; or Dieu l'emporte sur le plus sage des hommes. Encore beaucoup moins donc Dieu n'est cause que quelqu'un soit avili. Or dire que Dieu est cause, c'est dire qu'il veut. » Ce n'est donc pas par la volonté de Dieu qu'un homme devient vil. Donc Dieu ne veut pas le mal.

Réponse : Nous le disions plus haut, la raison formelle de « bon » est d'être attirant, et le mauvais est l'opposé du bon. Il est donc impossible qu'une chose mauvaise, en tant que telle, soit attirante, « appétible », qu'il s'agisse de l'appétit naturel, de l'appétit animal ou de l'appétit intellectuel, qui est la volonté. Mais un mal peut devenir attirant par accident, en tant qu'il résulte d'une chose bonne. Et cela se voit, quelque espèce d'appétit que l'on considère. Car un agent naturel ne tend jamais à la privation de la forme ou à la destruction totale, mais à une forme à laquelle est liée la privation d'une autre forme ; il veut la génération d'une réalité, génération qui ne se fait pas sans la corruption de la précédente. Le lion, qui tue un cerf, cherche sa nourriture, ce qui entraîne la mise à mort d'un animal. De même, le fornicateur cherche la jouissance, à laquelle est liée la difformité de la faute.

Or, le mal qui est lié à un bien est la privation d'un autre bien. Jamais donc le mal n'attirerait l'appétit, même accidentellement, si le bien auquel est lié le mal n'attirait pas davantage que le bien dont le mal est la privation. Or, Dieu ne veut aucun bien plus que sa propre bonté ; il veut pourtant tel bien plus que tel autre bien. « En conséquence le mal de faute qui prive la créature de son ordination au bien, Dieu ne le veut en aucune manière. » Mais le mal qui est une déficience de la nature, ou le mal de peine, Dieu le veut en voulant quelque bien auquel est lié un tel mal. Par exemple, en voulant la justice, il veut la peine du coupable, et en voulant que soit gardé l'ordre de nature, il veut que par un effet de nature certains êtres soient détruits.

Solutions : 1. Certains ont dit : Dieu ne veut pas les choses mauvaises, mais il veut que des choses mauvaises soient ou soient faites. Ils disaient cela parce que les choses qui, en soi, sont mauvaises, sont ordonnées à quelque bien, et ils croyaient que cette ordination au bien était comprise dans l'affirmation que des choses mauvaises sont ou sont faites. Mais cela n'est pas exact. Car si le mal est ordonné au bien, ce n'est pas par lui-même, c'est par accident. En effet, il n'est pas dans l'intention du pécheur qu'un bien sorte de son péché, les tyrans ne se proposaient

pas de faire briller la patience des martyrs. On ne peut donc pas dire que cette ordination au bien soit incluse dans la formule par laquelle on déclare bon que le mal soit ou se produise ; car rien ne se juge d'après ce qui lui convient par accident, mais d'après ce qui lui convient par soi-même.

2. Le mal ne concourt à la perfection et à la beauté de l'univers que par accident, comme on vient de le dire. Aussi bien, quand Denys dit que le mal contribue à la perfection de l'univers il donne cela comme la conclusion inacceptable à laquelle aboutirait la position qu'il critique.

3. Que les choses mauvaises soient faites, et qu'elles ne soient pas faites, ce sont deux propositions contradictoires ; mais vouloir que les choses mauvaises soient faites et vouloir qu'elles ne le soient pas ne s'opposent pas car il s'agit là de deux propositions affirmatives. Dieu, en effet, ne veut ni que les choses mauvaises soient faites ni qu'elles ne soient pas faites, mais il veut permettre qu'elles soient faites.

Article 10 : Dieu a-t-il le libre arbitre ?

Objections : 1. Il semble que non, car S. Jérôme nous dit : « Dieu est le seul en qui le péché ne se trouve et ne puisse se trouver ; les autres, ayant le libre arbitre, peuvent se porter vers le bien ou vers le mal. »

2. Le libre arbitre est une faculté de raison et de volonté, par laquelle nous choisissons le bien et le mal. Or Dieu ne veut pas le mal, on vient de le dire ; il n'a donc pas le libre arbitre.

En sens contraire, S. Ambroise écrit : « L'Esprit Saint distribue à chacun ses dons comme il veut, c'est-à-dire selon le libre arbitre de sa volonté, non par soumission à la nécessité. »

Réponse : Nous avons le libre arbitre à l'égard des choses que nous ne voulons ni nécessairement, ni par un instinct de nature. Car il n'appartient pas au libre arbitre, mais à l'instinct naturel, que nous voulions être heureux. Aussi ne dit-on pas des autres animaux, qui sont mûs vers quelque objet que ce soit par instinct naturel, qu'ils agissent par libre arbitre. Donc, comme Dieu veut nécessairement sa propre bonté, mais non les autres choses, comme on l'a montré, il possède le libre arbitre à l'égard de tout ce qu'il ne veut pas nécessairement.

Solutions : 1. Il semble que S. Jérôme écarte de Dieu le libre arbitre, non purement et simplement, mais seulement quant à ce qui est de verser dans le péché.

2. Puisque le mal de faute consiste dans le rejet de la volonté divine, en raison de laquelle Dieu veut tout ce qu'il veut, comme on l'a montré, il est manifestement impossible que Dieu veuille le mal de faute. Et pourtant il est libre à l'égard des contraires, en tant qu'il peut vouloir que ceci soit ou ne soit pas. C'est ainsi que nous-mêmes, sans pécher, nous pouvons vouloir nous asseoir, et ne pas le vouloir.

Article 11 : Doit-on distinguer en Dieu une volonté de signe ?

Objections : 1. Il semble que non ; car la science de Dieu, aussi bien que la volonté de Dieu, est cause des choses. Mais on ne parle pas de signes du côté de la science divine. Donc on ne doit pas en admettre pour sa volonté.

2. Tout signe qui ne concorde pas avec la chose signifiée est faux. Donc, si les signes de la volonté divine ne concordent pas avec la volonté divine, ils sont faux ; s'ils concordent ils sont inutiles.

En sens contraire, la volonté de Dieu est unique, étant identique à son essence. Pourtant elle est parfois signifiée au pluriel, comme quand on dit avec le Psaume (111, 2 Vg) : « Les œuvres de Dieu sont grandes, conformes à toutes ses volontés. » Il faut donc parfois prendre pour la volonté même de Dieu un signe de sa volonté.

Réponse : Comme on a pu le voir plus haut, ce que nous disons de Dieu est pris tantôt dans un sens propre, tantôt par métaphore. Quand, par métaphore, nous attribuons à Dieu des passions

humaines, c'est à cause de la ressemblance des effets. De là vient que ce qui serait en nous le signe de telle passion est attribué métaphoriquement à Dieu sous le nom de cette passion. Ainsi les gens irrités ont coutume de punir, si bien que l'acte de punir est un signe de colère ; c'est pour cette raison que l'acte de punir, quand il est attribué à Dieu, est signifié par le mot « colère ». De même, ce qui est en nous le signe d'une volonté est appelé parfois métaphoriquement, en Dieu, une volonté. Par exemple, si un homme ordonne quelque chose, c'est un signe qu'il veut que cette chose soit faite ; pour cette raison, le précepte divin est parfois appelé, par métaphore, une volonté de Dieu, ainsi : « Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel. » Mais il y a cette différence entre la volonté et la colère, que la colère n'est jamais attribuée à Dieu au sens propre, parce que dans sa signification principale elle inclut la passion ; au contraire, la volonté est attribuée au sens propre à Dieu. C'est pourquoi, en Dieu, on distingue une volonté au sens propre et une volonté au sens métaphorique. La volonté proprement dite est appelée volonté de bon plaisir, et la volonté métaphorique est appelée volonté de signe, parce que le signe d'une volonté est pris en ce cas pour la volonté même.

Solutions : 1. La science de Dieu n'est cause des choses qui sont faites que par l'intermédiaire de la volonté ; car les choses que nous avons dans l'esprit par la connaissance, nous ne les faisons que si nous les voulons. C'est pourquoi on n'attribue pas de signe à la science comme à la volonté.

2. Si les signes du vouloir sont nommés « volontés de Dieu », ce n'est pas parce qu'ils sont le signe de ce que Dieu veut ; mais les choses qui sont en nous le signe que nous voulons sont appelées en Dieu (par métaphore) « volontés de Dieu ». Ainsi, la punition n'est pas signe qu'il y ait en Dieu de la colère ; mais l'acte de punir, du fait qu'il est en nous signe de colère, est appelé chez Dieu « colère ».

Article 12 : Convient-il de proposer cinq signes de la volonté divine ?

Objections : 1. Il ne semble pas qu'il convienne de proposer, concernant la volonté divine, les cinq signes que sont : la prohibition, le précepte, le conseil, l'opération et la permission. Car les choses mêmes que Dieu prescrit ou nous conseille, il les opère parfois en nous, et ce qu'il prohibe, il le permet parfois : on ne devrait donc pas opposer ces termes dans une division.

2. Dieu ne fait rien sans le vouloir d'après le livre de la Sagesse (II, 25) ; or la volonté de signe est distincte de la volonté de bon plaisir. Donc l'opération ne doit pas se ranger sous la volonté de signe.

3. L'opération et la permission concernent toutes les créatures, car à l'égard de tout, Dieu agit et permet certaines choses ; au contraire, le précepte, le conseil et la prohibition ne s'adressent qu'à la créature raisonnable ; tous ces termes, qui n'appartiennent pas au même ordre de choses, ne devraient donc pas figurer ensemble dans une même division.

4. Le mal se produit de façon plus diverse que le bien ; car le bien se réalise d'une seule manière, alors que le mal est multiforme, ainsi que l'observent Aristote et Denys ; il ne convient donc pas de consacrer au mal un signe seulement : la prohibition, alors que deux concernent le bien : le conseil et le précepte.

Réponse : Les signes en question sont ceux par lesquels nous avons coutume de manifester nos vouloirs. En effet, quelqu'un peut déclarer qu'il veut une chose, ou par soi-même ou par un autre. Par soi-même, en faisant quelque chose soit directement, soit indirectement et par accident. Directement, s'il opère par lui-même quelque chose, et à cet égard l'opération est dite signe.

Indirectement s'il n'empêche pas un autre d'agir ; car celui qui écarte un empêchement est dit mouvoir indirectement et par accident, ainsi que l'explique Aristote. A cet égard, est dite signe la permission. Par un autre quelqu'un déclare qu'il veut quelque chose : soit par une intimation

formelle qui l'oblige, ce qui se fait en prescrivant ce que l'on veut, et en prohibant le contraire ; soit par la persuasion, ce qui relève du conseil.

Donc, puisque ce sont là les cinq manières dont quelqu'un déclare qu'il veut quelque chose, on leur donne parfois le nom de « volontés divines », en tant qu'ils sont signes de cette volonté. En effet, que le précepte, le conseil et la prohibition soient appelés volontés de Dieu, c'est ce qu'on voit en S. Matthieu (6, 10) : « Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel. » Que la permission ou l'action soient appelées volontés de Dieu, on le voit par ces paroles de S. Augustin : « Rien ne se fait si ce n'est ce que le Tout-Puissant veut que ce soit fait, soit en laissant faire, soit en faisant lui-même. »

Il est vrai qu'on peut dire aussi : La permission et l'opération se réfèrent au présent, permission s'il s'agit du mal, opération s'il s'agit du bien ; à l'avenir au contraire se rapportent, s'il s'agit du mal, la prohibition ; s'il s'agit du bien nécessaire, le précepte ; s'il s'agit du bien surérogatoire, le conseil.

Solutions : 1. Rien n'empêche qu'au sujet de la même chose on déclare de diverses façons sa volonté ; dans la langue aussi, il y a bien des synonymes. Rien ne s'oppose donc à ce qu'une même chose soit objet de précepte, d'opération, de prohibition ou de permission.

2. De même que, par métaphore, on peut signifier que Dieu veut une chose qu'il ne veut pas à proprement parler, de même on peut, par métaphore, signifier qu'il veut une chose qu'il veut vraiment. Rien n'empêche donc qu'à l'égard du même objet il y ait et une volonté de bon plaisir et une volonté de signe. Mais l'opération est toujours identique à la volonté de bon plaisir, et non pas le précepte ni le conseil ; la raison en est d'abord que l'opération est au présent, alors que le précepte et le conseil regardent l'avenir ; ensuite l'opération est par elle-même un effet de la volonté ; le précepte et le conseil n'en sont l'effet que par intermédiaire, ainsi qu'on vient de le dire.

3. La créature raisonnable est maîtresse de ses actes, et c'est pourquoi on relève à son sujet des signes particuliers de la volonté divine, selon que Dieu destine cette créature à agir volontairement et par elle-même. Les autres créatures, au contraire, n'agissent que mues par l'opération divine, et c'est pourquoi, touchant ces autres créatures, on ne signale que l'opération et la permission.

4. Le mal de faute, bien qu'il se produise de multiples manières, a toujours ceci de commun qu'il est contraire à la volonté de Dieu, et c'est pour cela qu'un seul signe s'y rapporte : la prohibition. Au contraire, les biens ont avec la bonté divine des rapports divers ; car il en est sans lesquels nous ne pouvons accéder au partage de la bonté divine, et à leur égard il y a le précepte. Il en est d'autres par lesquels nous y accédons de manière plus parfaite et ils sont l'objet du conseil. On peut dire encore que le conseil ne regarde pas seulement les meilleurs biens à obtenir, mais aussi les moindres maux à éviter.

Il faut maintenant étudier ce qui se rapporte à la volonté de Dieu considérée absolument. Or, dans la partie appétitive de notre âme, se trouvent à la fois des passions, comme la joie, l'amour et les choses semblables, et les habitus que sont les vertus morales comme la justice, la force et les autres. Nous envisagerons donc : 1° L'amour chez Dieu (Q. 20) ; 2° sa justice et sa miséricorde (Q. 21).

### **QUESTION 20 : L'AMOUR EN DIEU**

L'amour se trouve-t-il en Dieu ? 2. Dieu aime-t-il toutes choses ? 3. Aime-t-il quelqu'un plus qu'un autre ? 4. Aime-t-il davantage les meilleurs ?

Article 1 : L'amour se trouve-t-il en Dieu ?

Objections : 1. Il semble que non. Car il n'y a en Dieu aucune passion. L'amour est une passion. Donc il n'y a pas d'amour en Dieu.

2. L'amour, la colère, la tristesse, etc. se distinguent comme des contraires dans le même genre. Or la tristesse et la colère ne s'attribuent à Dieu que par métaphore. Donc aussi l'amour.

3. On lit dans Denys : « L'amour est une force unificatrice et un principe de cohésion. » Mais cela ne peut trouver place en Dieu, puisqu'il est simple. Une telle force ne peut trouver à s'employer dans un être absolument simple.

En sens contraire, on lit dans S. Jean (1 Jn 4, 16) : « Dieu est amour. »

Réponse : On trouve nécessairement l'amour en Dieu. En effet, le premier mouvement de la volonté ou d'une faculté appétitive quelconque est l'amour. Car l'acte de la volonté, ou l'acte de l'appétit quel qu'il soit, se porte comme à son propre objet vers le bien et vers le mal. Mais le bien est principalement et par soi l'objet de la volonté comme de tout appétit ; le mal secondairement en vertu d'autre chose, c'est-à-dire du bien auquel il s'oppose. Il faut donc que les actes de volonté et de tout appétit qui regardent le bien aient une priorité naturelle sur ceux qui regardent le mal : ainsi la joie sur la tristesse, et l'amour sur la haine ; car ce qui est tel par soi est toujours antérieur à ce qui ne l'est que par autre chose.

En outre, ce qui est plus général est premier par nature ; c'est pourquoi l'intelligence se rapporte d'abord au vrai universellement, et seulement ensuite à des vérités particulières. Or, il est des actes de volonté ou d'appétit qui concernent le bien envisagé sous quelque condition particulière : ainsi la joie, la délectation, est relative au bien présent et possédé ; le désir et l'espérance au bien non encore obtenu. Au contraire, l'amour a rapport au bien en général, qu'il soit possédé ou non. C'est donc l'amour qui est par nature l'acte premier de la volonté ou de l'appétit.

C'est pour cette raison que tous les mouvements appétitifs présupposent l'amour comme leur première racine. On ne désire rien d'autre, en effet, que ce qui est bon et qu'on aime ; en rien d'autre on ne trouve sa joie. Quant à la haine, elle ne s'adresse qu'à ce qui fait obstacle à la chose aimée. Il est tout aussi évident que la tristesse et les autres mouvements semblables se réfèrent à l'amour comme à leur principe premier. On doit conclure de là qu'en tout être où il y a quelque faculté appétitive, il doit y avoir amour ; car en supprimant ce qui est premier, on supprime tout ce qui vient après. Or, on a montré qu'il y a en Dieu une volonté : il est nécessaire d'affirmer qu'il y a en lui de l'amour.

Solutions : 1. La puissance cognitive ne meut que par l'intermédiaire de la puissance appétitive. Et de même qu'en nous la raison qui conçoit l'universel ne meut qu'au moyen de la raison particulière, comme il est dit au traité De l'Ame : ainsi l'appétit intellectuel appelé volonté nous met en mouvement par le moyen de l'appétit sensitif. Ainsi ce qui, immédiatement, fait se mouvoir le corps, en nous, c'est l'appétit sensitif. D'où il suit qu'un acte de l'appétit sensitif est toujours accompagné d'une modification corporelle, principalement touchant le cœur, qui est le premier principe du mouvement chez le vivant. C'est pour cela que les actes de l'appétit sensitif, en tant que liés à une altération corporelle, sont des « passions », et non des actes de volonté. L'amour donc, et la joie ou délectation, quand il s'agit d'actes de l'appétit sensitif, sont des passions ; mais non pas s'il s'agit d'actes de l'appétit intellectuel. Or c'est ainsi que nous les attribuons à Dieu. Ce qui fait dire au Philosophe : « Dieu jouit d'une action une et simple. » De même, et pour la même raison, il aime sans que ce soit là une passion.

2. Dans les passions de l'appétit sensitif, il y a lieu de distinguer ce qui est en quelque façon matériel, à savoir l'altération corporelle, et ce qui est formel, qui vient de l'appétit. Ainsi, dans la

colère, comme le note le traité De l'Ame, ce qu'il y a de matériel, c'est l'afflux du sang au cœur, ou quoi que ce soit de ce genre ; le formel, c'est l'appétit de vengeance. Mais en outre, du côté de ce qui est formel, quelques-unes de ces passions impliquent une certaine imperfection ; et par exemple, dans le désir est incluse l'idée d'un bien non possédé, dans la tristesse, celle d'un mal subi. Et il en est de même de la colère, qui suppose la tristesse. D'autres passions, comme l'amour et la joie, n'impliquent aucune imperfection. Donc, puisque rien dans ces mouvements appétitifs ne convient à Dieu quant à ce qui s'y trouve de matériel, comme on vient de le dire, on ne peut attribuer à Dieu que par métaphore ce qui implique une même imperfection du côté de ce qui est formel, pour exprimer la similitude des effets, ainsi qu'on l'a expliqué. Mais ce qui ne comporte aucune imperfection peut être attribué à Dieu au sens propre, comme l'amour et la joie, mais en excluant la passion, comme on vient de le dire.

3. L'amour tend toujours vers deux termes : la chose bonne qu'il veut pour quelqu'un, et celui pour qui il la veut. Aimer quelqu'un, c'est proprement en effet vouloir pour lui ce qui est bon. C'est pourquoi s'aimer soi-même, c'est vouloir pour soi ce qui est bon, de sorte qu'on cherche à se l'unir autant qu'on le peut. C'est ce qu'on veut dire quand on appelle l'amour une force unificatrice, même en Dieu, mais sans qu'il y ait alors composition d'éléments, car le bien que Dieu veut pour lui n'est autre que lui-même, qui est bon par essence, comme on l'a montré précédemment. Mais aimer un autre que soi, c'est vouloir ce qui est bon pour lui. Ainsi, c'est en user avec lui comme avec soi-même, rapportant à lui la chose bonne qu'on aime, comme à soi-même. C'est en ce sens qu'on appelle l'amour un principe de cohésion : parce que celui qui aime intègre l'autre à son moi, se comportant avec lui comme avec soi-même. L'amour divin, lui aussi, est une force de cohésion, non qu'il introduise en Dieu une composition quelconque, mais en tant que Dieu veut pour les autres ce qui est bon.

Article 2 : Dieu aime-t-il toutes choses ?

Objections : 1. Il semble que non. Car, d'après Denys, l'amour met l'aimant hors de lui-même et le fait passer en quelque sorte en l'aimé. Or, il est impossible de dire que Dieu, mis hors de lui-même, passe ainsi dans les autres. Il est donc impossible de dire que Dieu aime toutes choses.

2. L'amour de Dieu est éternel ; or, les choses autres que Dieu ne sont éternelles qu'en Dieu. Dieu ne les aime donc qu'en lui-même. Mais en tant qu'elles sont en Dieu, elles ne sont pas autre chose que Dieu. Donc Dieu n'aime rien d'autre que lui-même.

3. Il y a deux espèces d'amour : l'amour de convoitise et l'amour d'amitié. Or, Dieu n'aime pas les créatures dénuées de raison d'un amour de convoitise, n'ayant besoin de rien qui lui soit extérieur. Il ne les aime pas non plus d'un amour d'amitié, qu'on ne peut avoir pour des créatures dénuées de raison, selon la remarque d'Aristote.

4. Dans le Psaume (5, 6) on dit à Dieu : « Tu hais tous les artisans d'iniquité. » Or on ne peut à la fois haïr et aimer quelque chose. Donc Dieu n'aime pas toutes choses.

En sens contraire, on lit au livre de la Sagesse (11, 24) : « Tu aimes tout ce qui existe ; tu ne hais rien de ce que tu as fait. »

Réponse : Dieu aime tout ce qui existe ; car tout ce qui existe, en tant qu'il existe, est bon ; en effet, l'être même de chaque chose est un bien, et toute perfection de cette chose est également un bien. Or, on a montré plus haut que la volonté de Dieu est cause de toute chose ; ainsi faut-il que toute chose n'ait d'être et de perfection que dans la mesure où elle est voulue par Dieu. Donc à tout existant Dieu veut quelque bien. Puisque aimer n'est autre chose que de vouloir pour quelqu'un une chose bonne, il est évident que Dieu aime tout ce qui existe.

Mais il n'en est pas de cet amour comme du nôtre. En effet, comme notre volonté n'est pas la cause de la bonté des choses, mais est mue par elle comme par son objet propre, notre amour, par

lequel nous voulons pour quelqu'un ce qui lui est bon, n'est pas cause de sa bonté ; c'est au contraire sa bonté, vraie ou supposée, qui provoque l'amour par lequel nous voulons pour lui que soit conservé le bien qu'il possède, et que s'y ajoute celui qu'il ne possède pas ; et nous agissons pour cela. Mais l'amour de Dieu infuse et crée la bonté dans les choses.

Solutions : 1. L'aimant est mis hors de lui-même en l'aimé, en tant qu'il veut pour l'aimé ce qui lui est bon et y pourvoit par son action, comme il fait pour lui-même. Aussi Denys ajoute-t-il : « Osons le dire : l'Amour même de toutes choses, dans l'abondance de sa bonté aimante, sort de lui-même lorsqu'il exerce ses providences à l'égard de tous les êtres. »

2. Les créatures n'ont pas existé de toute éternité, si ce n'est en Dieu ; mais par cela même qu'elles ont été de toute éternité en Dieu, de toute éternité Dieu les a connues dans leurs natures propres, et pour la même raison il les a aimées. De même nous : par les représentations des choses en nous, nous connaissons les choses qui existent en elles-mêmes.

3. On ne peut aimer d'amitié que les créatures raisonnables, en qui l'on trouve la réciprocité de l'amour et la communion de vie, et qui sont susceptibles de bonheur ou de malheur selon les hasards du sort. De même, est-ce à elles seules que s'adresse proprement notre bienveillance. Les créatures sans raison ne peuvent s'élever ni à aimer Dieu, ni à partager la vie intellectuelle et bienheureuse qui est la sienne. Et c'est pourquoi Dieu, à proprement parler, ne peut aimer ces créatures d'un amour d'amitié ; mais d'une sorte d'amour de convoitise, en tant qu'il les ordonne aux créatures raisonnables et aussi à lui-même, non qu'il en ait besoin, mais en raison de sa bonté et de notre utilité. Car on peut convoiter quelque chose et pour soi et pour d'autres.

4. Rien n'empêche d'éprouver, à l'égard du même objet, de l'amour sous un certain rapport, et de la haine sous un autre. Dieu aime les pécheurs en tant qu'ils sont des natures déterminées et qu'ils sont par lui. Mais en tant qu'ils sont pécheurs, ils ne sont pas, ils manquent à l'être, et en eux cela n'est pas de Dieu : c'est pourquoi, sous ce rapport, ils sont haïs par Dieu.

Article 3 : Dieu aime-t-il l'un plus que l'autre ?

Objections : 1. Il semble que Dieu aime également tous les êtres. Car on lit au livre de la Sagesse (6, 7) : « Il prend également soin de tous. » Or, la providence de Dieu, par laquelle il prend soin des choses, vient de l'amour qu'il leur porte. Donc il aime également toutes choses.

2. L'amour de Dieu est son essence même. Or, l'essence de Dieu ne comporte pas le plus et le moins. Donc son amour non plus. Il n'aime donc pas certains plus que d'autres.

3 L'amour de Dieu s'étend aux choses créées, de même que sa connaissance et son vouloir. Mais on ne dit pas que Dieu connaisse une chose plus qu'une autre, ni qu'il la veuille davantage. Donc il n'aime pas certains plus que d'autres.

En sens contraire, S. Augustin écrit : « Dieu aime toutes les choses qu'il a faites, et parmi elles, il aime davantage ses créatures raisonnables ; parmi celles-ci il aime davantage celles qui sont membres de son Fils unique, et beaucoup plus encore son Fils unique. »

Réponse : Puisque aimer c'est vouloir ce qui est bon pour quelqu'un, on peut aimer un être plus ou moins en un double sens. Tout d'abord en ce sens que l'acte même de la volonté est plus ou moins intense. De cette façon Dieu n'aime pas certains plus que d'autres, car il les aime tous d'un vouloir simple et toujours égal. En un autre sens, quant au bien qu'on veut pour l'aimé, et là on dit que nous aimons davantage celui pour qui nous voulons un bien plus grand, quand même ce ne serait pas d'une volonté plus intense. De cette façon, on doit nécessairement dire que Dieu aime certains êtres plus que d'autres. Car, puisque l'amour de Dieu est cause de la bonté des choses, ainsi qu'on vient de le dire, une chose ne serait pas meilleure qu'une autre, si Dieu ne voulait pas un bien plus grand pour elle que pour une autre.

Solutions : 1. Quand on dit que Dieu a un soin égal de toutes choses, cela ne signifie pas qu'il dispense par ses soins des biens égaux à toutes choses, mais qu'il administre toutes choses avec une égale sagesse et une égale bonté.

2. Cet argument se rapporte à l'intensité de l'amour, laquelle affecte l'acte de la volonté, qui est identique à l'essence divine. Mais le bien que Dieu veut aux créatures n'est pas l'essence divine. Aussi rien n'empêche qu'il soit plus ou moins grand.

3. L'intellection et le vouloir ne signifient que des actes ; ils n'impliquent pas, dans leur signification, des objets dont la diversité permettrait de dire que Dieu sait ou veut plus ou moins, comme on vient de le dire au sujet de l'amour.

Article 4 : Dieu aime-t-il davantage les meilleurs ?

Objections : 1. Il semble que Dieu n'aime pas toujours davantage les meilleurs. Car manifestement le Christ est meilleur que tout le genre humain, étant à la fois Dieu et homme. Mais Dieu a aimé le genre humain plus que le Christ, puisque S. Paul écrit (Rm 8, 39) : « Il n'a pas épargné son propre Fils ; mais il l'a livré pour nous tous. »

2. L'ange est meilleur que l'homme, dont le Psaume (8, 6 Vg) a dit : « Tu l'as fait de peu inférieur aux anges. » Or Dieu a aimé l'homme plus que l'ange, comme en témoigne l'épître aux Hébreux (2, 16) : « Ce n'est pas à des anges qu'il vient en aide, c'est à la postérité d'Abraham. »

3. Pierre était meilleur que Jean, car il aimait le Christ davantage. Sachant cela, le Seigneur interrogea Pierre (Jn 21, 15) : « Simon, fils de Jean, m'aimes-tu plus que ceux-ci ? » Cependant le Christ a aimé Jean plus que Pierre. En effet, sur ce texte où Jean est appelé « celui que Jésus aimait », S. Augustin remarque : « Par cette expression, Jean est distingué des autres disciples ; non en ce qu'il était le seul aimé, mais en ce qu'il était aimé plus que les autres. » Donc Dieu n'aime pas toujours davantage ce qui est le meilleur.

4. Un innocent est meilleur qu'un pénitent, puisque sa pénitence, dit S. Jérôme, est « la seconde planche de salut après le naufrage ». Or Dieu aime le pénitent plus que l'innocent, puisqu'il trouve en lui plus de joie, selon S. Luc (15, 7) : « Je vous le dis, il y aura plus de joie dans le ciel pour un seul pécheur qui fait pénitence que pour quatre-vingt-dix-neuf justes qui n'ont pas besoin de pénitence. »

5. Le juste, dont Dieu prévoit la chute, est meilleur que le pécheur objet de sa prédestination. Or Dieu aime davantage le pécheur prédestiné, puisqu'il veut pour lui un plus grand bien : la vie éternelle. Donc Dieu n'aime pas toujours davantage les meilleurs.

En sens contraire, tout être aime son semblable, comme l'Ecclésiastique (13, 15) le dit de « tout être vivant ». Or, plus un être est bon, plus il ressemble à Dieu. Donc Dieu l'aime davantage.

Réponse : Il est nécessaire, d'après ce qui précède, d'affirmer que Dieu aime davantage ceux qui sont meilleurs. En effet, c'est le vouloir de Dieu qui est cause que les choses soient bonnes et l'on dit que, pour Dieu, aimer quelque chose davantage, c'est vouloir pour lui un plus grand bien. Donc, si certains sont meilleurs, c'est uniquement parce que Dieu leur veut un bien plus grand, et il s'ensuit qu'il aime les meilleurs davantage.

Solutions : 1. Il est certain que Dieu aime le Christ non seulement plus que tout le genre humain, mais plus que tout l'ensemble des créatures : c'est-à-dire qu'il lui a voulu le bien le plus grand, et qu'il lui a donné « le nom qui est au-dessus de tout nom », (Ph 2, 9) au point qu'il fût le vrai Dieu. Mais cette supériorité n'a subi aucune atteinte du fait que Dieu l'a livré à la mort pour le salut du genre humain ; bien au contraire, il est devenu par là un glorieux vainqueur : « l'insigne du pouvoir a été mis sur son épaule », dit Isaïe 9, 6.

2. Dieu aime la nature humaine unie au Verbe divin en la personne du Christ plus qu'il n'aime les anges, nous venons de le dire, et cette nature humaine est meilleure, surtout en raison de



l'union. Mais si l'on parle de la nature humaine en général, en la comparant à celle des anges selon la destination à la grâce et à la gloire, ce qu'on trouve c'est l'égalité ; car il y a une « même mesure pour l'ange et pour l'homme », d'après l'Apocalypse (21, 17). De telle sorte qu'à cet égard certains anges peuvent l'emporter sur certains hommes, et certains hommes sur certains anges. Mais quant à la condition naturelle, l'ange est meilleur que l'homme. Si Dieu a pris la nature humaine, ce n'est pas qu'absolument parlant il aimât l'homme davantage, c'est parce que le besoin de l'homme était plus grand. C'est ainsi qu'un bon père de famille dépense davantage pour son serviteur malade que pour son fils bien portant.

3. Le problème de Pierre et de Jean a reçu plusieurs solutions. S. Augustin y voit un mystère, disant que la vie active, signifiée par Pierre, aime Dieu plus que ne le fait la vie contemplative, figurée par Jean, en ceci qu'elle éprouve davantage les contraintes de cette vie et qu'elle aspire plus ardemment à en être délivrée pour aller à Dieu. Mais Dieu aime davantage la vie contemplative, puisqu'il en prolonge la durée au-delà de cette vie corporelle, où s'achève la vie active. D'autres disent : Pierre a aimé davantage le Christ dans ses membres, et sous ce rapport il a été aimé davantage par le Christ, qui pour cela lui a confié son Église. Mais Jean a aimé plus que Pierre le Christ en sa personne, et de cette façon personnelle il en a aussi été aimé davantage par Jésus qui, pour cela, lui a confié sa mère. D'autres encore disent qu'on ne peut savoir qui des deux a aimé davantage d'un amour de charité, et lequel des deux Dieu a ainsi aimé davantage en vue d'une gloire plus grande dans la vie éternelle. Mais on dit que Pierre a aimé davantage quant à une certaine promptitude ou ferveur, et que Jean a été aimé davantage en ce qui concerne les signes de familiarité que le Christ lui accordait plus qu'aux autres en raison de sa jeunesse et de sa pureté. D'autres enfin disent que le Christ a aimé Pierre davantage quant au don de charité, et Jean davantage quant au don d'intelligence, et que pour cette raison Pierre fut le meilleur et le plus aimé absolument parlant, et Jean sous un certain rapport. Mais il semble présomptueux de vouloir juger de ces choses, car on lit dans les Proverbes (16, 2) : « Celui qui pèse les esprits, c'est le Seigneur. » Et personne d'autre.

4. Les pénitents et les innocents se trouvent mutuellement aussi bien en excès qu'en défaut. Car, qu'ils soient innocents ou pénitents, ceux-là sont les meilleurs et les plus aimés qui ont plus de grâce. Cependant, toutes autres choses égales, l'innocence est meilleure, et Dieu l'aime davantage. Si l'on dit cependant que Dieu se réjouit au sujet du pénitent plus qu'au sujet de l'innocent, c'est parce que, le plus souvent, les pénitents, quand ils se relèvent, sont plus avisés, plus humbles et plus fervents. Aussi S. Grégoire dit-il sur ce même passage que « dans un combat, le chef aime mieux le soldat qui, ayant fui et s'étant ressaisi, presse avec force l'ennemi, que celui qui n'a jamais fui, mais n'a jamais non plus agi avec force ». Ou bien il y a un autre motif : c'est qu'un don égal de grâce présente plus de valeur à l'égard du pénitent qui avait mérité une peine, qu'à l'égard de l'innocent qui n'en avait pas mérité. Ainsi, cent pièces d'or données à un pauvre sont un don plus grand que pour un roi.

5. Puisque c'est la volonté de Dieu qui est cause de la bonté des choses, on doit se reporter, pour évaluer la bonté de celui qui est aimé de Dieu, au temps où il doit recevoir de la bonté divine tel ou tel bien. Donc, selon le temps où le pécheur prédestiné doit recevoir de la bonté divine tel ou tel bien, il est meilleur, bien que, considéré selon un autre temps, il soit pire. D'ailleurs, il y a eu un temps où il n'était ni bon ni mauvais.

### **QUESTION 21 : LA JUSTICE ET LA MISÉRICORDE EN DIEU**

1. Trouve-t-on en Dieu la justice ? 2. Sa justice peut-elle être dite « vérité » ? 3. Trouve-t-on en Dieu la miséricorde ? 4. Trouve-t-on la justice et la miséricorde dans toutes les œuvres de Dieu ?  
Article 1 : Trouve-t-on en Dieu la justice ?

Objections : 1. Il semble que non. Car la justice, est divisée d'avec la tempérance. Or, la tempérance ne se trouve pas en Dieu. Donc pas davantage la justice.

2. Faire tout ce qu'on fait selon le bon plaisir de sa volonté n'est pas agir selon la justice. Or, dit l'Apôtre aux Éphésiens (1,11), Dieu « opère toutes choses au gré de sa volonté ».

3. L'acte propre de la justice est de rendre à chacun son dû. Or Dieu ne doit rien à personne.

4. Tout ce qui est en Dieu est identique à son essence. Mais cela ne convient pas à la justice car, dit Boèce, « ce qui est bon concerne l'essence, mais ce qui est juste concerne l'action ».

En sens contraire, on dit dans le Psaume (11, 7) : « Le Seigneur est juste ; il aime la justice. »

Réponse : Il y a deux sortes de justice. L'une qui consiste à donner et à recevoir en retour, comme dans les achats, les ventes et autres communications ou échanges. Cette justice est appelée par le Philosophe justice commutative, c'est-à-dire qu'elle règle les échanges et les communications. Et cette justice-là ne convient pas à Dieu ; car, dit l'Apôtre aux Romains (11, 35) : « Qui lui a donné le premier, pour devoir être payé en retour ? »

Une autre espèce de justice consiste à distribuer, et on l'appelle justice distributive. Par elle, un gouvernant ou un administrateur attribue à chacun ce qui lui revient selon son mérite. De même donc que le bon ordre de la famille ou de n'importe quel groupe gouverné est le témoignage de cette espèce de justice dans le gouvernant ; de même l'ordre de l'univers, aussi apparent dans les choses de la nature que celles qui relèvent de la volonté, manifeste la justice de Dieu. Aussi Denys écrit-il : « On doit reconnaître la vraie justice de Dieu en ce qu'il attribue à tous les êtres ce qui leur convient selon la dignité de chacun, conservant la nature de chaque être à sa place et dans sa propre valeur. »

Solutions : 1. Parmi les vertus morales, il en est qui gouvernent les passions : ainsi la tempérance gouverne les convoitises, la force surmonte les craintes et modère les audaces, la douceur calme les colères. Ces vertus ne peuvent être attribuées à Dieu que par métaphore ; car en Dieu il n'y a point de passion ainsi qu'on l'a vu, et pas davantage d'appétit sensitif, siège de ce genre de vertus d'après le Philosophe. D'autres vertus morales concernent les opérations comme les donations, les dépenses, etc., que règlent la justice, la libéralité et la magnificence, vertus qui n'ont pas pour siège la partie sensitive de l'âme, mais la volonté. Rien n'empêche donc que des vertus de cette sorte soient attribuées à Dieu, non sans doute à l'égard des actions concernant la cité, mais à l'égard de celles qui conviennent à Dieu. Car il serait ridicule, comme le remarque Aristote, de louer Dieu pour ses vertus politiques.

2. Puisque le bien présenté par l'intelligence est l'objet de la volonté, il est impossible que Dieu veuille quelque chose qui ne soit pas ordonné par sa sagesse. Celle-ci est comme la loi de justice, selon laquelle sa volonté est droite et juste. Aussi, ce que Dieu fait selon son bon plaisir est juste, comme est juste ce que nous faisons selon la loi. Mais pour nous il s'agit d'une loi établie par un supérieur, alors que Dieu est à lui-même sa propre loi.

3. A chacun est dû ce qui lui appartient. Or il appartient à chacun d'avoir ce qui est ordonné à lui : ainsi l'esclave appartient au maître, non le maître à l'esclave ; car l'homme libre est celui qui dispose de soi-même. 2. Le nom de dette comprend donc une relation d'exigence ou de dépendance de quelqu'un à l'égard de celui à qui il est ordonné. Or l'ordre des choses se présente sous deux aspects. D'une part, tel être créé est ordonné à tel autre, comme les parties au tout, les accidents à la substance et chaque chose à sa fin. D'autre part, toutes les choses créées sont ordonnées à Dieu. Il s'ensuit que, dans l'action divine, l'idée de dette peut être envisagée de

deux manières, suivant que quelque chose est dû à Dieu même, ou à la créature. Et dans ces deux cas, Dieu accomplit ce qui est dû. En effet, il est dû à Dieu que soient réalisés dans les choses les desseins conçus par sa sagesse et par sa volonté, par lesquels est manifestée sa bonté. Sous ce rapport, la justice de Dieu concerne son honneur, pour lequel il se rend à lui-même ce qui lui est dû. Quant à la créature, il lui est dû d'avoir ce qui est ordonné à elle, comme à l'homme d'avoir des mains, et que les autres animaux soient à son service. Et ici encore Dieu accomplit la justice, quand il donne à chacun ce qui lui est dû selon ce que comporte sa nature et sa condition. Mais cette dette-là dépend de la première ; car cela est dû à chaque être, qui lui est ordonné selon l'ordre établi par la sagesse divine. Et bien que Dieu, de cette manière, donne à quelqu'un ce qui lui est dû, lui-même n'est pas pour autant débiteur ; car lui-même n'est pas ordonné aux autres, mais les autres à lui. Aussi dit-on parfois que la justice en Dieu est le sens de ce qu'exige sa bonté, et parfois qu'elle est la rétribution conforme aux mérites. S. Anselme signale ces deux points de vue quand il écrit, s'adressant à Dieu : « Lorsque tu punis les méchants, c'est justice, parce que cela convient à leurs mérites ; mais quand tu les épargnes, c'est justice, parce que cela s'accorde à ta bonté. »

4. Bien que la justice concerne l'action, cela n'empêche pas qu'elle s'identifie avec l'essence de Dieu ; car ce qui est de l'essence d'un être peut aussi être un principe d'action. Mais le bien ne concerne pas toujours l'action, car un être est dit bon non seulement selon qu'il agit, mais encore selon qu'il est parfait dans son essence. C'est pourquoi il est dit dans le même passage de Boèce qu'à l'égard du juste le bon est comme ce qui est général à l'égard de ce qui est particulier

Article 2 : La justice de Dieu peut-elle être dite « Vérité » ?

Objections : 1. Il semble que la justice de Dieu ne soit pas la vérité. En effet, la justice est dans la volonté, dont elle est la rectitude, dit S. Anselme. Or, la vérité est dans l'intelligence, selon le Philosophe. Donc la justice ne se rattache pas à la vérité.

2. La vérité, selon le Philosophe est une autre vertu que la justice. La vérité ne se rattache donc pas à la raison formelle de justice.

En sens contraire, on dit dans le Psaume (85,11) : « La miséricorde et la vérité se sont rencontrées » et « vérité » est mis là pour « justice ».

Réponse : Nous avons dit que la vérité consiste dans l'adéquation entre l'intelligence et la chose, et que l'intellect qui cause la chose est pour elle la règle et la mesure, tandis que c'est l'inverse pour l'intellect qui reçoit des choses sa science. Donc, quand ce sont les choses qui sont la règle et la mesure de l'intelligence, la vérité consiste en ce que l'intelligence se conforme à la chose ; et c'est ce qui a lieu pour nous ; car selon que la chose est ou n'est pas, notre jugement et son expression sont vrais ou faux. Mais quand c'est l'intelligence qui est règle et mesure des choses, la vérité consiste en ce que les choses se conforment à l'intelligence. Par exemple, un artisan fait une œuvre vraie quand celle-ci est conforme aux règles de l'art. Or, ce que les œuvres de l'art sont à l'art lui-même, les actions justes le sont à la loi avec laquelle elles concordent. Et ainsi la justice de Dieu, qui établit dans les choses un ordre conforme au dessein de sa sagesse, qui est sa loi, est bien nommée une vérité. Ainsi, dit-on aussi pour nous : la vérité de la justice.

Solutions : 1. La justice, si on la prend du côté de la loi qui la règle, est dans la raison ou l'intelligence, mais si l'on considère la manière impérative dont elle règle les œuvres selon la loi, elle est dans la volonté.

2. Quant à la vérité étudiée par le Philosophe, c'est une vertu particulière par laquelle quelqu'un se montre tel qu'il est, soit dans ses paroles, soit dans ses actes. Elle consiste alors en la concordance entre le signe et le signifié, non en la conformité de l'effet à la cause qui est la règle, comme nous venons de le dire pour la vérité de la justice.

Article 3 : Trouve-t-on en Dieu la miséricorde ?

Objections : 1. Il semble que la miséricorde ne convienne pas à Dieu, car elle est une espèce de la tristesse, selon le Damascène 1. Mais il n’y a pas de tristesse en Dieu.

2. La miséricorde est un relâchement de la justice. Mais Dieu ne peut négliger ce qui relève de sa justice, car S. Paul écrit (2 Tm 2, 13) : « Si nous sommes infidèles, lui reste fidèle, car il ne peut se renier lui-même. » Et comme l’observe la Glose, Dieu se renierait lui-même, s’il reniait ses paroles.

En sens contraire, il est dit dans le Psaume (111, 4) : « Le Seigneur est compatissant et miséricordieux. »

Réponse : La miséricorde doit être attribuée à Dieu au plus haut point, mais selon ses effets, non selon une émotion qui relève de la passion. Pour l’établir il faut considérer qu’être miséricordieux, c’est avoir en quelque sorte un cœur misérable, c’est-à-dire affecté de tristesse à la vue de la misère d’autrui comme s’il s’agissait de la sienne propre.

Il s’ensuit qu’on s’efforce de faire cesser la misère du prochain comme on ferait pour la sienne, et tel est l’effet de la miséricorde. Donc, s’attrister de la misère d’autrui ne convient pas à Dieu ; mais faire cesser cette misère lui convient par excellence, si nous entendons par misère une déficience quelconque. Or les déficiences sont supprimées par l’octroi de quelque bonté, et l’on a montré précédemment que Dieu est la source première de toute bonté.

Mais il faut prendre garde que faire largesse aux choses de leurs perfections relève à la fois de la bonté de Dieu, de sa justice, de sa libéralité et de sa miséricorde, mais sous divers rapports. L’octroi des perfections, en lui-même relève de la bonté, ainsi qu’on l’a fait voir. Mais que les perfections soient octroyées par Dieu aux choses selon leur mérite, cela relève, comme on l’a dit, de la justice. Qu’en outre Dieu octroie aux choses leurs perfections non pour sa propre utilité mais uniquement parce qu’il est bon, cela relève de la libéralité. Enfin, que ces perfections octroyées par Dieu aux choses y suppriment toute déficience, cela relève de sa miséricorde.

Solutions : 1. Cette objection ne porte que sur la miséricorde au sens d’émotion passionnelle.

2. Dieu agit miséricordieusement, non certes en faisant quoi que ce soit de contraire à sa justice, mais en accomplissant quelque chose qui dépasse la justice. Il en est comme de celui qui, devant cent deniers, en donne deux cents en prenant sur ce qui lui appartient. Cet homme n’agit pas contre la justice, mais il agit, selon le cas, par libéralité ou par miséricorde. De même celui qui remet une offense commise envers lui ; car celui qui remet quelque chose le donne en quelque manière ; aussi l’Apôtre (Ep. 4,33) appelle-t-il la rémission un don, ou un pardon : « Pardonnez-vous les uns aux autres, comme le Christ vous a pardonné. » On voit par là que la miséricorde ne supprime pas la justice, mais est en quelque sorte une plénitude de justice. C’est ce qui fait dire à S. Jacques (2,13 Vg) : « La miséricorde exalte le jugement au-dessus de lui-même. »

Article 4 : Trouve-t-on la justice et la miséricorde dans toutes les œuvres de Dieu ?

Objections : 1. Il semble qu’on ne retrouve pas la miséricorde et la justice dans toutes les œuvres de Dieu. En effet, certaines sont attribuées à sa miséricorde, comme la justification de l’impie ; d’autres à sa justice comme la damnation des impies, ce qui fait dire à S. Jacques (2,13) : « Le jugement sera sans miséricorde pour celui qui n’aura pas fait miséricorde » Donc la justice et la miséricorde n’apparaissent pas dans toutes les œuvres de Dieu.

2. Dans sa lettre aux Romains (15, 8, 9), l’Apôtre attribue la conversion des Juifs à la justice et à la vérité, mais la conversion des païens à la miséricorde. Donc il n’y a pas, en toute œuvre de Dieu, miséricorde et justice.

3. Beaucoup de justes, en ce monde, sont affligés. Or, cela est injuste. Il n’y a donc pas dans toute œuvre de Dieu justice et miséricorde.

4. La justice consiste à rendre ce qui est dû, la miséricorde à soulager la misère ; l'une comme l'autre présuppose donc une matière de son œuvre. Mais la création ne présuppose rien. Donc, dans la création, ne se rencontre ni la miséricorde ni la justice.

En sens contraire, il est dit dans le Psaume (25,10) : « Tous les sentiers du Seigneur sont miséricorde et vérité. »

Réponse : On trouve nécessairement en toute œuvre de Dieu miséricorde et vérité, à condition de comprendre la miséricorde comme la suppression d'une déficience, bien que, à proprement parler, toute déficience ne puisse pas être appelée une misère, mais seulement celle qui affecte la créature raisonnable, laquelle est susceptible d'être heureuse. Car la misère s'oppose au bonheur. La raison de cette nécessité est que ce qui est attribué en vertu de la justice divine étant dû soit à Dieu même, soit à quelque créature, ni dans un cas ni dans l'autre il ne peut être omis dans une œuvre faite par Dieu. En effet, Dieu ne peut pas faire quelque chose qui ne soit pas conforme à sa sagesse et à sa bonté, et c'est de cette manière, comme nous l'avons dit que quelque chose est dû à Dieu . De même, quoi qu'il fasse dans les créatures, il le fait toujours selon l'ordre et la mesure convenables ; c'est en quoi consiste la raison de justice. Et ainsi est-il nécessaire qu'en toute œuvre de Dieu se rencontre la justice.

L'œuvre de la justice divine présuppose toujours une œuvre de miséricorde et se fonde sur elle. Car rien n'est dû à la créature, si ce n'est en raison de quelque chose qui préexiste en elle, ou que l'on considère tout d'abord en elle ; et si cela est dû à la créature, ce sera en raison d'un présupposé encore antérieur. Ne pouvant aller ainsi à l'infini, on doit arriver à quelque chose qui dépend de la seule bonté de la volonté divine, laquelle est la fin ultime. Comme si l'on disait qu'avoir des mains est dû à l'homme en vue de son âme raisonnable ; avoir une âme lui est dû pour qu'il soit un homme, mais être un homme, cela n'a pas d'autre raison que la bonté divine. En toute œuvre de Dieu apparaît donc, comme sa racine première, la miséricorde. La vertu de ce principe se retrouve dans tout ce qui en dérive, et même là elle agit plus fortement, comme la cause première a une influence plus forte que la cause seconde. Pour cette même raison, quand il s'agit de ce qui est dû à quelque créature, Dieu, dans sa surabondante bonté, dispense des biens plus que n'exige la proportion de la chose. En effet, ce qui serait suffisant pour observer l'ordre de la justice est au-dessous de ce que confère la bonté divine, laquelle dépasse toute la proportion de la créature.

Solutions : 1. Si l'on attribue certaines œuvres à la justice de Dieu, et d'autres à sa miséricorde, c'est parce qu'en certaines apparaît plus fortement la miséricorde, et en d'autres la justice. Mais dans la damnation même des réprouvés la miséricorde apparaît, non pour une relaxe totale, mais pour une certaine atténuation, car Dieu punit en deçà de ce qui est mérité. De même dans la justification de l'impie, la justice apparaît, car elle remet les fautes en raison de l'amour, que cependant Dieu inspire lui-même par miséricorde. C'est ainsi qu'il est écrit de Madeleine (Lc 7, 47) : « Beaucoup de péchés lui sont pardonnés, parce qu'elle a beaucoup aimé. »

2. La justice et la miséricorde ne se montrent pas moins dans la conversion des Juifs que dans celle des païens. Mais tel aspect de la justice apparaît dans la conversion des Juifs qui ne se voit pas dans celle des païens, par exemple qu'ils sont sauvés à cause des promesses faites à leurs pères.

3. Le fait même que les justes subissent des peines en ce monde prouve la justice et la miséricorde de Dieu ; car ils sont purifiés de leurs fautes légères par ces afflictions et libérés de l'attachement aux biens terrestres pour s'élever davantage jusqu'à Dieu, selon ces paroles de S Grégoire : « Les maux qui nous pressent en ce monde nous contraignent d'aller vers Dieu. »

4. Il est vrai que rien n'est présupposé à la création dans le réel ; mais quelque chose lui est présupposé dans la connaissance divine. En ce sens, la raison de justice y est sauvegardée en ce que Dieu produit les êtres selon qu'il convient à sa sagesse et à sa bonté. Et d'une certaine manière la raison de miséricorde y est sauvegardée en ce que la créature passe du non-être à l'être.

Après avoir étudié ce qui concerne la volonté de Dieu prise absolument, nous devons passer à ce qui regarde l'intelligence et la volonté prises ensemble. Or, cela, c'est la providence à l'égard de tous les êtres (Q. 22), et c'est, en ce qui concerne spécialement les hommes et leur salut éternel, la prédestination et la réprobation avec leurs conséquences (Q. 23-24). En effet, dans la science des mœurs, après avoir étudié les vertus morales, on étudie la prudence. Or c'est à elle que la providence, semble-t-il, se rattache.

### **QUESTION 22 : LA PROVIDENCE DE DIEU**

1. La providence convient-elle à Dieu ? 2. Toutes choses sont-elles soumises à la providence divine ? 3. La providence divine s'étend-elle immédiatement à toutes choses ? 4. La providence divine impose-t-elle la nécessité aux choses qui lui sont soumises ?

Article 1 : La providence convient-elle à Dieu ?

Objections : 1. Il semble que non, car, d'après Cicéron, la providence est une partie de la prudence. Or la prudence qui, d'après le Philosophe, assure la bonté de la délibération, ne saurait convenir à Dieu, en qui ne s'élèvent pas de doutes et qui n'a donc aucun besoin de délibérer.

2. Tout ce qui est en Dieu est éternel. Mais la providence n'est pas chose éternelle, ayant pour objet, dit S. Jean Damascène, les êtres existants qui ne sont pas éternels.

3. Il n'y a en Dieu nulle complexité ; or la providence semble être quelque chose de complexe puisqu'elle inclut volonté et intelligence.

En sens contraire, on lit au livre de la Sagesse (14, 3, Vg) : « C'est toi, Père, qui gouvernes tout par ta providence. »

Réponse : Il est nécessaire d'attribuer à Dieu la providence. En effet, tout ce qui est bon dans les choses a été créé par Dieu, ainsi qu'on l'a montré antérieurement. Or ce qui est bon dans les choses, c'est non seulement ce qui se rapporte à leur substance, mais aussi quant à leur ordination à leur fin, et surtout à la fin ultime qui est, nous venons de le voir, la bonté divine. Cette bonté qu'est l'ordre, qui se trouve dans les choses créées, a donc été créée par Dieu. Et puisque Dieu est cause des choses par son intelligence de telle sorte que la raison formelle de ses effets doit préexister en lui, comme nous l'avons fait voir, il est nécessaire que le plan selon lequel les choses sont ordonnées à leur fin préexiste dans la pensée divine. Or précisément la disposition rationnelle des choses qui ont à être ordonnées à une fin, c'est la providence. Elle est en effet la partie principale de la prudence, partie à laquelle les deux autres se subordonnent, pour autant que, à partir des choses passées remémorées, et des choses présentes saisies par l'intelligence, nous conjecturons sur les choses futures que nous avons à ordonner. Or, d'après le Philosophe, c'est le propre de la prudence d'ordonner les autres à leur fin, qu'il s'agisse de soi-même, comme on dit prudent l'homme qui ordonne comme il faut ses actes à la fin qui est le but de sa vie, ou qu'il s'agisse d'autres personnes qui lui sont soumises, dans la famille, la cité ou le royaume, conformément au mot de l'Évangile (Mt 24, 45) : « Serviteur fidèle et prudent, que le Seigneur a établi sur sa famille. » C'est de cette dernière façon que la prudence, ou la providence, peut convenir à Dieu : car en Dieu même, il n'y a rien qui soit ordonné à une fin, puisque Dieu est lui-même la fin ultime.

C'est donc le plan même selon lequel les choses sont ordonnées à leur fin qu'on nomme en Dieu « providence ». Ce qui fait dire à Boèce : « La providence est le plan divin lui-même qui, établi en celui qui est le souverain maître de toutes choses, dispose tout. » On peut en effet appeler disposition, tant le plan selon lequel les choses sont ordonnées à leur fin que celui selon lequel les parties sont ordonnées entre elles parties dans le tout.

Solutions : 1. D'après le Philosophe, la providence, au sens propre du mot, a pour rôle de prescrire les actions dont une vertu auxiliaire, l'eubulia (bon conseil) a la charge de délibérer comme il faut, et une autre, la synésis (bon sens), celle de bien juger. Aussi, quoique délibérer ne convienne pas à Dieu, si l'on entend par là une enquête sur des questions obscures, prescrire au sujet des choses à ordonner à leur fin, dont il porte en son esprit la parfaite disposition, convient à Dieu selon ce que dit le Psaume (148, 6) : « Il a posé une loi, qui ne passera pas. » Sous ce rapport, la prudence et la providence conviennent donc bien à Dieu. Mais on pourrait répondre encore que la disposition même des choses à faire est appelée en Dieu délibération, non en ce qu'elle comporterait une recherche, mais en raison de la certitude de sa connaissance, certitude à laquelle ceux qui délibèrent parviennent par la recherche. C'est ainsi que, d'après S. Paul (Ep 1, 11) Dieu « opère toutes choses selon le conseil de sa volonté ».

2. Prendre soin des créatures comprend deux choses : la conception de l'ordre à assurer, qui est appelée providence ou disposition, et la réalisation de cet ordre, qui est le gouvernement. De ces deux choses, la première est éternelle, la seconde est temporelle.

3. La providence est dans l'intelligence, mais elle présuppose la volonté de la fin, car nul ne prescrit les actions à faire en vue d'une fin s'il ne veut pas cette fin. Aussi la prudence présuppose-t-elle les vertus morales par lesquelles les puissances appétitives s'orientent vers le bien, selon Aristote. Cependant, même si la providence concernait également la volonté et l'intelligence divine, cela ne dérogerait pas à la simplicité de Dieu, car la volonté et l'intelligence, en Dieu, sont une même chose, comme on l'a dit déjà.

Article 2 : Toutes choses sont-elles soumises à la providence divine ?

Objections : Il semble que non. Car rien de ce qui est prévu n'est fortuit. Donc si tout est prévu par Dieu, rien ne sera fortuit, ce qui fait disparaître le hasard et la fortune, contrairement à l'opinion commune.

2. Une sage providence écarte, autant qu'il est possible, les défauts et le mal de ce qu'elle prend en charge. Or nous voyons qu'il y a beaucoup de mal dans les choses. Ou bien donc Dieu ne peut pas l'empêcher, et alors il n'est pas tout-puissant, ou bien il ne prend pas soin de toutes choses.

3. Ce qui arrive nécessairement ne requiert pas de providence ou de prudence : aussi, selon le Philosophe, la prudence est-elle la disposition selon la raison des actes contingents au sujet desquels il y a délibération et élection. Puisque, parmi les choses, il en est beaucoup qui arrivent nécessairement, elles ne sont pas toutes soumises à la providence.

4. Quiconque est laissé à soi-même n'est pas soumis à la providence d'un autre qui le gouverne. Or, les hommes sont laissés à eux-mêmes par Dieu selon l'Écclésiastique (15, 14) : « Au commencement, Dieu a créé l'homme et il l'a laissé aux mains de son propre conseil. » Et cela est vrai spécialement des méchants, puisqu'il est dit dans le Psaume (81, 13 Vg) : « Il les a abandonnés aux désirs de leur cœur. »

5. L'Apôtre nous dit (1 Co 9,9) : « Dieu ne se préoccupe pas des bœufs », et il en est de même pour les autres créatures sans raison.

En sens contraire, il est dit de la Sagesse divine (Sg 8,1,Vg) : « Elle atteint avec force d'une extrémité du monde à l'autre et dispose tout avec douceur. »

Réponse : Certains penseurs ont nié complètement la providence, comme Démocrite et les épicuriens, qui attribuaient la formation du monde au hasard. D'autres ont cru que seuls les êtres incorruptibles sont soumis à la providence ; les êtres corruptibles ne le seraient pas quant aux individus, mais quant aux espèces, car, selon l'espèce, ils sont incorruptibles. C'est en leur nom que Job (22,14 Vg) dit au sujet de Dieu : « Les nuages sont pour lui un voile opaque, il circule au pourtour des cieux et il ne voit pas nos affaires. » Toutefois, Rabbi Moïse excepte les hommes de cette condition générale des choses corruptibles, à cause de la splendeur de l'intelligence, dont ils participent ; mais pour les autres individus corruptibles, il suit l'opinion précédente.

Mais on doit nécessairement dire que toutes les choses sont soumises à la providence, non seulement dans l'universalité de leur nature, mais dans leur singularité. Et en voici la preuve : puisque tout agent agit en vue d'une fin, l'ordination des effets à la fin doit s'étendre aussi loin que s'étend la causalité du premier agent. En effet, il arrive, dans les œuvres d'un agent, qu'un effet se produise sans être ordonné à la fin. C'est parce que cet effet procède de quelque autre cause en dehors de l'intention de l'agent. Or la causalité de Dieu, qui est l'agent premier, s'étend à tous les étants, non seulement quant à leurs éléments spécifiques, mais aussi quant à leurs caractères d'individus, et aussi bien à ceux des choses incorruptibles qu'à ceux des choses corruptibles. Il est donc nécessaire que toutes les choses, d'une manière ou d'une autre, soient ordonnées par Dieu à une fin, selon l'Apôtre (Rm 13, 1) : « Les choses faites par Dieu sont ordonnées. » Donc, comme la providence de Dieu n'est autre chose que le plan de l'ordination des choses à leur fin, ainsi qu'on l'a dit, il est nécessaire que toutes choses, pour autant qu'elles participent à l'être, soient soumises, dans cette mesure même, à la providence divine.

De même, on a montré plus haut que Dieu connaît toutes choses, universelles et particulières. Et comme sa connaissance a le même rapport aux choses que celle de l'art créateur à ses œuvres, nous l'avons dit, il est nécessaire que toutes choses soient soumises à l'ordre conçu par lui de même que tous les objets fabriqués sont soumis à l'ordre conçu par l'artisan.

Solutions : 1. Il n'en est pas de la cause universelle comme de la cause particulière. A l'ordre d'une cause particulière un effet peut échapper ; mais rien à l'ordre de la cause universelle 2. Rien, en effet, ne se soustrait à l'ordre d'une cause particulière si ce n'est sous l'action d'une autre cause particulière antagoniste : ainsi le bois est empêché de brûler par l'action de l'eau. Aussi, comme toutes les causes particulières sont sous l'emprise de la cause universelle, il est impossible qu'un effet échappe à l'ordre de celle-ci. Donc, lorsqu'un effet se soustrait à l'ordre de quelque cause particulière, on le dit casuel ou fortuit par rapport à cette cause particulière ; mais par rapport à la cause universelle, à l'ordre de laquelle il ne peut échapper, on dit qu'il est prévu, au sens de « projeté ». Il en est comme de la rencontre des deux esclaves qui, casuelle en ce qui les concerne, est cependant préparée par le maître qui les envoie en un même lieu, à l'insu l'un de l'autre.

2. Il en va autrement de celui qui a la charge d'un bien particulier, et de celui qui pourvoit à un tout universel. Le premier exclut autant qu'il le peut tout défaut de ce qui est soumis à sa vigilance ; tandis que le second permet qu'il arrive quelque défaillance dans une partie, pour ne pas empêcher le bien du tout. C'est pourquoi les destructions et les défaillances qui se constatent dans les choses de la nature sont considérées comme contraires à telle nature particulière ; mais elles n'en sont pas moins dans l'intention de la nature universelle, en tant que le mal de l'un tourne au bien de l'autre ou au bien de tout l'univers. Car la destruction de l'un est toujours la génération de l'autre, génération par laquelle l'espèce se conserve. Donc, puisque Dieu est le Pourvoyeur de l'étant dans son universalité, il appartient à sa providence de permettre certains défauts à l'égard de telles choses particulières, afin que le bien parfait de l'univers ne soit pas



empêché. S'il s'opposait à tous les maux, beaucoup de biens feraient défaut à son œuvre entière. Sans la mort de beaucoup d'animaux, la vie du lion serait impossible, et la patience des martyrs n'existerait pas sans la persécution des tyrans. Aussi S. Augustin écrit-il : « Le Dieu tout puissant ne permettrait en aucune manière qu'un quelconque mal s'introduise dans ses œuvres, s'il n'était assez puissant et assez bon pour tirer du bien du mal lui-même. » C'est par les deux objections que nous résolvons maintenant que semblent avoir été poussés ceux qui ont retiré à la divine providence le soin des choses corruptibles, où se produisent les hasards et le mal.

3. L'homme n'est pas l'auteur de la nature, il use seulement pour son utilité des choses naturelles dans ses œuvres artistiques ou vertueuses. C'est pourquoi la providence humaine ne s'étend pas aux choses nécessaires, qui proviennent de la nature. Mais la providence de Dieu s'étend jusqu'à elles, parce qu'il est, lui, l'auteur de la nature. C'est par cette troisième raison que semblent avoir été entraînés ceux qui ont soustrait à l'action de la providence divine le cours des choses naturelles, l'attribuant uniquement à la nécessité de la matière, comme le firent avec Démocrite d'autres anciens philosophes de la nature.

4. Lorsqu'on dit que Dieu a laissé l'homme à lui-même, on ne l'exclut pas de la providence divine ; on montre seulement que l'homme n'est pas limité dans ses démarches par une vertu opérative préfixée, déterminée à un seul mode d'agir, comme c'est le cas des choses naturelles. Celles-ci sont menées seulement, dirigées vers leur fin par un autre ; elles ne se mènent pas, ne se conduisent pas elles-mêmes vers leur fin, comme font les créatures raisonnables par le libre arbitre qui leur permet de délibérer et de choisir. C'est l'Écriture qui dit expressément : « Il l'a laissé aux mains de son propre conseil. » Mais l'acte même du libre arbitre se ramenant à Dieu comme à sa cause, il est nécessaire que les œuvres du libre arbitre soient soumises à la providence. Car la providence de l'homme est sous l'emprise de la providence de Dieu, comme une cause particulière sous celle de la cause universelle. Quant aux hommes justes, Dieu exerce à leur égard la providence d'une façon plus excellente qu'envers les impies, en ce qu'il ne permet pas qu'il arrive quoi que ce soit contre eux qui compromette finalement leur salut ; car « pour ceux qui aiment Dieu, tout coopère à leur bien », dit l'Apôtre (Rm 8, 28). Mais du fait qu'il ne retire pas les impies du mal moral, on dit qu'il les abandonne.

Mais ce n'est pas qu'ils soient exclus en tout de sa providence, car ils retomberaient au néant s'ils n'étaient conservés par sa providence. C'est cette quatrième raison qui semble avoir déterminé Cicéron à retirer de la providence les choses humaines, au sujet desquelles nous délibérons.

5. Parce que la créature raisonnable a, par le libre arbitre, la maîtrise de ses actes, elle est soumise à la providence d'une façon spéciale, en ce qu'on lui impute ses actes à mérite ou à faute, et qu'elle reçoit en retour la récompense ou le châtement. C'est à cet égard que l'Apôtre soustrait les bœufs à la sollicitude divine. Mais il ne veut pas dire que les créatures irrationnelles individuelles échappent à la providence divine, comme Rabbi Moïse l'a pensé.

Article 3 : La providence divine s'applique-t-elle immédiatement à toutes choses ?

Objections : 1. Il semble que la providence divine ne s'étend pas immédiatement à toutes choses. Car tout ce que requiert la dignité doit être attribué à Dieu. Mais il appartient à la dignité d'un roi qu'il ait des ministres afin de régir ses sujets par leur intermédiaire. Bien plus, donc, est-il exclu que la providence divine s'occupe immédiatement de toutes choses.

2. Le rôle de la providence est d'ordonner les choses à leur fin. Or la fin de chaque chose est sa perfection, par quoi elle est bonne. Mais il appartient à toute cause de conduire son effet jusqu'à sa perfection. Toute cause agente est donc cause de l'effet qu'on attribue à la providence. Donc,

si la providence divine s'occupe immédiatement de toutes les choses, toutes les causes secondes disparaissent.

3. Il vaut mieux, dit S. Augustin, ignorer certaines choses que de les connaître, par exemple les choses viles, et le Philosophe exprime la même pensée dans la Métaphysiques. Mais tout ce qui est meilleur doit être attribué à Dieu, donc Dieu n'a pas la providence immédiate de certaines choses viles et des choses mauvaises.

En sens contraire, on lit dans le livre de Job (34, 13 Vg) : « Quel autre a-t-il établi sur la terre, ou qui a-t-il constitué chef sur le globe qu'il a formé ? » Sur quoi S. Grégoire écrit : « Il gouverne par lui-même le monde qu'il a créé par lui-même. »

Réponse : La providence comprend deux moments : le plan de l'ordination des choses à leur fin, et la mise en œuvre de ce plan, qu'on appelle le gouvernement. Pour ce qui est du premier, Dieu par sa providence, s'occupe de toutes les choses, car il a dans son intelligence la représentation de toutes les choses, même les plus petites, et quelques causes qu'il ait attribuées aux divers effets, c'est lui qui leur a donné la vertu de les produire. Aussi faut-il qu'il ait d'abord dans son intelligence, le rapport de ces effets à leur cause. C'est au second moment que la providence divine use d'intermédiaires, car Dieu gouverne les inférieurs par l'entremise des supérieurs, non que sa providence soit en défaut, mais par surabondance de bonté, afin de communiquer aux créatures elles-mêmes la dignité de cause.

Par là est exclue l'opinion de Platon rapportée par S. Grégoire de Nysse, d'après laquelle il y a une triple providence. La première est celle du Dieu souverain, qui d'abord et principalement s'occupe des choses spirituelles, et conséquemment de tout l'univers en ce qui concerne les genres, les espèces et les causes universelles. La deuxième providence est celle qui s'occupe des réalités individuelles dans lesquelles se réalise la nature des choses qui naissent et se corrompent, et Platon l'attribue aux dieux qui parcourent les cieux, c'est-à-dire aux substances séparées qui meuvent circulairement les corps célestes. La troisième providence s'occupe des choses humaines, et Platon l'attribuait aux génies, dont son école faisait des intermédiaires entre nous et les dieux, comme S. Augustin le rapporte.

Solutions : 1. Avoir des ministres pour mettre en œuvre le plan de sa providence est de la dignité d'un roi ; mais que le plan des choses qu'il ait à faire ne soit pas dans son esprit, cela est une déficience. Car toute science pratique est d'autant plus parfaite qu'elle s'étend plus complètement aux circonstances particulières dont l'action est faite.

2. De ce que la providence divine s'occupe immédiatement de toutes les choses, il ne résulte nullement que soient exclues les causes secondes, par l'intermédiaire desquelles le plan divin est mis en œuvre, comme on vient de l'établir.

3. Il vaut mieux pour nous ignorer les choses viles ou mauvaises, en tant que par ces choses nous serions empêchés, ne pouvant connaître tout à la fois, de porter notre esprit à la considération du meilleur, et en tant que penser aux choses mauvaises pervertit quelquefois notre volonté. Mais cela n'a pas de place en Dieu, qui voit tout d'un seul regard, et dont la volonté ne peut être portée au mal.

Article 4 : La providence divine impose-t-elle la nécessité aux choses qui lui sont soumises ?

Objections : 1. Il semble que oui. Car tout effet dont la cause propre est déjà ou a été, si, cette cause étant posée, il ne peut pas ne pas suivre, est produit nécessairement, ainsi que le prouve Aristote. Mais la providence de Dieu, puisqu'elle est éternelle, préexiste, et il est nécessaire que l'effet projeté par elle advienne, car la providence divine ne saurait être en défaut. Donc la providence divine impose la nécessité à ce qu'elle gouverne.

2. Celui qui projette une œuvre l'assure le mieux qu'il peut contre toute défaillance. Or Dieu est tout-puissant. Donc il donne aux choses préparées par sa providence la stabilité que procure la nécessité.

3. Boèce dit en parlant du destin : « A partir des données premières et immuables de la providence, il astreint les actes et le sort des hommes à l'infrangible connexion des causes. » Il semble donc que la providence impose la nécessité aux choses qui lui sont soumises.

En sens contraire, Denys écrit : « Corrompre la nature n'est pas le fait de la providence divine. » Or, par nature certaines choses sont contingentes. Donc la providence divine n'impose pas aux choses une nécessité qui exclurait la contingence.

Réponse : La providence divine impose la nécessité à certaines choses ; mais non pas à toutes, comme l'ont cru quelques philosophes. Il appartient en effet à la providence d'ordonner les choses à leur fin. Or, après la bonté divine qui est la fin transcendante, le premier des biens immanents aux choses mêmes est la perfection de l'univers, perfection qui n'existerait pas si tous les degrés de l'être ne se rencontraient pas dans les choses. Il appartient donc à la providence divine de produire tous les degrés des étants. Et c'est pourquoi à certains effets elle a préparé des causes nécessaires afin qu'ils se produisent nécessairement, et à certains autres des causes contingentes pour qu'ils arrivent de façon contingente, selon la condition des causes prochaines.

Solutions : 1. L'effet de la providence divine n'est pas uniquement qu'une chose arrive d'une façon quelconque, mais qu'elle arrive, selon le cas, soit nécessairement, soit d'une manière contingente. Et c'est pourquoi un événement arrive infailliblement et nécessairement lorsque la providence divine a ordonné qu'il arrive ainsi ; et il arrive de façon contingente lorsque le plan de la providence divine a réglé qu'il arriverait ainsi.

2. L'ordre de la providence divine est immuable et certain précisément en ceci que toutes les choses qui lui sont soumises arrivent de la manière dont il a été disposé : nécessairement, ou de façon contingente .

3. Les paroles de Boèce sur l'immuable et indissoluble destin se rapportent à l'infailibilité de la providence, dont les effets ne sauraient faire défaut, non plus que la manière, prévue par elle, dont ces effets se produisent. Cela ne concerne pas la nécessité des effets eux-mêmes. Car il faut considérer que le nécessaire et le contingent sont des attributs de l'étant en tant que tel. Aussi le mode de contingence ou de nécessité tombe-t-il sous la providence de Dieu, qui est le gérant de l'étant dans sa totalité, et non sous celle des agents particuliers.

Après la providence divine, il faut étudier la prédestination et le livre de vie (Q. 24).

### **QUESTION 23 : LA PRÉDESTINATION**

1. Convient-il d'attribuer à Dieu la prédestination ? 2. Qu'est-ce que la prédestination, et introduit-elle quelque chose de réel dans le prédestiné ? 3. La réprobation de certains hommes vient-elle de Dieu ? 4. Comparaison entre la prédestination et l'élection ; peut-on dire que les prédestinés sont élus ? 5. Les mérites sont-ils la cause ou la raison de la prédestination, ou de la réprobation, ainsi que de l'élection ? 6. Certitude de la prédestination : les prédestinés sont-ils infailliblement sauvés ? 7. Le nombre des prédestinés est-il fixé ? 8. La prédestination peut-elle être aidée par les prières des saints ?

Article 1 : Convient-il d'attribuer à Dieu la prédestination ?

Objections : 1. Il semble bien que les hommes ne sont pas prédestinés par Dieu. En effet, S. Jean Damascène écrit : « Il faut savoir que Dieu prévoit tout, mais ne prédétermine pas tout. Il prévoit ce qui est en nous, mais il ne le prédétermine pas. » Or, les mérites ou les démérites humains sont

en nous, en tant que nous sommes maîtres de nos actes par le libre arbitre. Donc ce qui est objet de mérite ou de démerite n'est pas prédestiné par Dieu, et ainsi disparaît la prédestination des hommes.

2. On vient de dire que toutes les créatures sont dirigées vers leur fin par la providence divine. Mais les créatures autres que l'homme ne sont pas dites prédestinées par Dieu. Donc, les hommes non plus.

3. Les anges sont capables de béatitude comme les hommes, et cependant il ne semble pas qu'ils soient prédestinés, car ils n'ont jamais été misérables, alors que la prédestination est un projet de miséricorde, selon S. Augustin. Donc les hommes ne sont pas prédestinés.

4. Les bienfaits accordés aux hommes par Dieu sont révélés aux saints par le Saint-Esprit, selon l'Apôtre (1 Co 2,12) : « Nous n'avons pas reçu l'esprit du monde, mais l'Esprit qui vient de Dieu, pour connaître les dons gracieux que Dieu nous a faits. » Donc, si les hommes étaient prédestinés par Dieu, les prédestinés connaîtraient leur prédestination. Ce qui est évidemment faux.

En sens contraire, on lit dans l'épître aux Romains (8, 30) : « Ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés. »

Réponse : Il convient que Dieu prédestine les hommes. En effet, toutes choses sont soumises à la providence divine, comme on l'a montré. Et il appartient à la providence d'ordonner les choses à leur fin. Or la fin à laquelle Dieu ordonne ses créatures est double. L'une dépasse la mesure et le pouvoir de la nature créée, et cette fin est la vie éternelle, qui consiste en la vision divine, laquelle dépasse la nature de toute créature, comme on l'a montré plus haut. L'autre fin est proportionnée à la nature créée, de telle sorte que la créature peut l'atteindre par les ressources de sa nature. Or, ce à quoi on ne peut parvenir par les ressources de sa nature, il faut y être porté par un autre : ainsi la flèche est lancée vers la cible par l'archer. C'est pourquoi, à proprement parler, la créature raisonnable, qui est capable de la vie éternelle, y est conduite et comme transportée par Dieu. Et le projet de cette action divine existe en Dieu, de même qu'il y a en lui le plan de l'ordination de toutes les choses à leur fin, que nous avons appelé la providence. Or l'idée d'une chose à faire existe dans l'esprit de son auteur et elle est une sorte de préexistence en lui de cette chose à faire. Aussi le projet de conduire jusqu'à la vie éternelle, la créature raisonnable est nommée « prédestination », car « destiner » est la même chose que « envoyer ». Il est évident par là que la prédestination, quant à son objet, est une part de la providence .

Solutions : 1. Jean Damascène appelle prédestination une nécessité imposée comme il en est des choses de la nature, qui sont prédéterminées à agir d'une seule manière. C'est évident par ce qu'il dit ensuite : « Dieu ne veut pas le péché et ne contraint pas à la vertu. » Cela n'exclut donc pas la prédestination.

2. Les créatures sans raison ne sont pas capables de cette fin dont nous parlons et qui dépasse les facultés de la nature humaine. C'est pour cela qu'on ne peut pas, à proprement parler, les dire prédestinées, bien que parfois ce terme soit étendu abusivement à n'importe quelle autre fin.

3. La prédestination convient aux anges comme aux hommes, bien qu'ils n'aient jamais été misérables. Le mouvement n'est pas spécifié par le terme d'où il part, mais par le terme où il tend. Il n'importe en rien au « devenir blanc » que celui qui devient blanc, ait été auparavant noir, jaune ou rouge. De même, il n'importe en rien à la raison formelle de prédestination que l'on soit prédestiné à la vie éternelle à partir d'un état de misère, ou non. On pourra répondre d'ailleurs que tout octroi d'un bien dépassant ce qui est dû à son bénéficiaire est un effet de miséricorde, ainsi qu'on l'a dit plus haut.

4. Même si leur prédestination est révélée à certains hommes par privilège spécial, il ne convient pas qu'elle soit révélée à tous ; car dans ce cas les non prédestinés tomberaient dans le désespoir et les prédestinés, ainsi rassurés, dans la négligence.

Article 2 : Qu'est-ce que la prédestination, et introduit-elle quelque chose de réel dans le prédestiné ?

Objections : 1. Il semble que la prédestination introduit quelque chose de réel dans le prédestiné. Car, de soi, toute action produit une passion. Donc, si la prédestination est une action en Dieu, elle existe, comme passion, chez les prédestinés.

2. Sur l'épître aux Romains (1,4) : « (Jésus) prédestiné Fils de Dieu », Origène dit : « La prédestination concerne ce qui n'est pas, mais la destination concerne ce qui est. » S. Augustin demande : « Qu'est-ce que la prédestination, sinon la destination de quelqu'un qui existe ? » Donc la prédestination concerne un être existant, et elle introduit quelque chose dans le prédestiné.

3. Etre préparé est quelque chose de réel dans ce qui est préparé. Or la prédestination, dit S. Augustin, est la préparation des bienfaits divins. Elle est donc quelque chose de réel dans les prédestinés.

4. Ce qui est temporel n'entre pas dans la définition de l'éternel. Mais la grâce, qui est une réalité temporelle, entre dans la définition de la prédestination. Car celle-ci, d'après le Livre des Sentences, se définit « la préparation de la grâce pour le présent, et de la gloire pour l'avenir ». Donc la prédestination n'est pas quelque chose d'éternel. Ainsi faut-il donc qu'elle n'existe pas en Dieu, mais chez les prédestinés, car tout ce qui est en Dieu est éternel.

En sens contraire, S. Augustin appelle la prédestination « la prescience des bienfaits de Dieu ». Or la prescience n'est pas dans ceux qui en sont l'objet, mais seulement dans celui qui a la prescience. Donc la prédestination n'est pas non plus dans les prédestinés, mais dans celui qui prédestine.

Réponse : La prédestination n'est pas quelque chose dans les prédestinés, mais seulement dans celui qui prédestine. On vient de dire en effet que la prédestination est une part de la providence. Or la providence n'est pas dans les choses qu'elle concerne, elle est un certain plan de l'intelligence qui ordonne à la fin, ainsi qu'on l'a dit précédemment. Mais la réalisation de la providence, qu'on appelle gouvernement, se trouve comme passion dans les êtres gouvernés, et comme action dans celui qui gouverne. Il est donc clair que la prédestination est un certain plan, conçu dans l'esprit divin, de l'ordination de certains au salut éternel. C'est la réalisation de cette ordination qui se trouve passivement dans les prédestinés, et activement en Dieu. La réalisation de la prédestination c'est d'abord la vocation, puis la glorification, selon ces paroles de l'Apôtre (Rm 8, 30) : « Ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés, et ceux qu'il a appelés... il les a glorifiés. »

Solutions : 1. Les actions qui passent dans une matière extérieure, comme chauffer ou scier, produisent de soi une passion, mais non pas les actions qui demeurent dans l'agent, comme sont l'intellection et le vouloir, nous l'avons dit. Or la prédestination est une action de cette sorte. Aussi n'introduit-elle rien de réel dans le prédestiné. Mais sa réalisation, qui porte sur des choses extérieures, introduit dans ces choses un certain effet.

2. « Destination » peut se prendre pour un réel envoi du sujet vers un certain terme, et ainsi la destination ne concerne que ce qui existe. En un autre sens, on peut entendre par « destination », un « envoi » envisagé mentalement, et on emploie destiner pour une ferme résolution. C'est ainsi qu'au livre II des Maccabées (6, 20, Vg), nous lisons qu'Éléazar « décida (destinavit) de ne pas accepter, par amour de la vie, des aliments interdits par la Loi ». Dans ce sens, la

« destination » peut concerner ce qui n'existe pas. Cependant la prédestination, du fait qu'elle implique antériorité, peut concerner ce qui n'existe pas, en quelque sens qu'on prenne le mot destination.

3. Il y a deux sortes de préparation. On peut préparer le patient à recevoir l'action, et cette préparation est dans le sujet préparé. Mais il y a aussi la préparation de l'agent à agir, et celle-ci reste dans l'agent. Or c'est de cette manière que la prédestination est une préparation, dans le sens où l'on dit que celui qui agit par intelligence se prépare à l'action en concevant tout d'abord ce qu'il doit faire. Et c'est ainsi que Dieu, éternellement, a préparé en prédestinant, c'est-à-dire qu'il a conçu le plan qui ordonne certains hommes au salut.

4. La grâce entre dans la définition de la prédestination, non comme élément de son essence, mais en tant que la prédestination comporte un rapport avec la grâce, qui est un rapport de cause à effet, ou encore d'acte à objet. Il ne s'ensuit donc pas que la prédestination soit quelque chose de temporel.

Article 3 : La réprobation de certains hommes vient-elle de Dieu ?

Objections : 1. Il semble que Dieu ne réprouve aucun homme. Car nul ne réprouve celui qu'il aime, selon le livre de la Sagesse (11, 24) : « Tu aimes tout ce qui existe, et tu ne hais rien de ce que tu as fait. » Donc Dieu ne réprouve aucun homme.

2. Si Dieu réprouvait certains hommes, il faudrait que la réprobation soit aux réprouvés ce que la prédestination est aux prédestinés. Mais la prédestination est pour les prédestinés une cause de salut ; la réprobation serait donc aux réprouvés une cause de perdition. Or cela est faux ; car le prophète Osée (13, 9 Vg) a dit : « Ta perdition vient de toi, Israël, de moi seulement vient ton secours. » Dieu ne réprouve donc personne.

3. D'ailleurs, on ne doit imputer à personne ce qu'il ne peut éviter. Mais si Dieu réprouve quelqu'un, ce réprouvé ne peut éviter sa perte ; car il est écrit dans l'Ecclésiaste (7, 13 Vg) : « Regarde l'œuvre de Dieu : nul ne pourra redresser ce qu'il a méprisé. » Donc, on ne devrait pas imputer aux hommes leur propre perdition, et cela est faux.

En sens contraire, on trouve dans Malachie (1, 23) : « J'ai aimé Jacob ; mais j'ai haï Esau. »

Réponse : Dieu réprouve certains. On a dit en effet plus haut que la prédestination est une part de la providence. Or il appartient à la providence de permettre quelque défaillance dans les choses qui lui sont soumises, comme on l'a dit précédemment. Aussi, puisque les hommes sont ordonnés à la vie éternelle par la providence divine, il appartient également à la providence de permettre que certains manquent cette fin, et c'est cela qu'on appelle réprouver.

Donc, de même que la prédestination est une part de la providence à l'égard de ceux qui sont ordonnés par Dieu au salut éternel, la réprobation à son tour est une part de la providence à l'égard de ceux qui manquent cette fin. D'où l'on voit que la réprobation ne désigne pas une simple prescience ; elle y ajoute quelque chose selon la considération de la raison, comme on l'a dit plus haut de la providence. Car de même que la prédestination inclut la volonté de conférer la grâce et la gloire, ainsi la réprobation inclut la volonté de permettre que tel homme tombe dans la faute, et d'infliger la peine de damnation pour cette faute.

Solutions : 1. Dieu aime tous les hommes et même toutes ses créatures, en ce sens qu'il veut du bien à toutes. Mais il ne veut pas tout bien à toutes. Donc, en tant qu'il ne veut pas pour certains ce bien qu'est la vie éternelle, on dit qu'il les a en haine ou qu'il les réprouve.

2. Au point de vue de la causalité, la réprobation n'est pas comparable à la prédestination. Car la prédestination est cause aussi bien de ce qu'attendent les prédestinés dans l'autre vie, qui est la gloire, que de ce qu'ils reçoivent en celle-ci, qui est la grâce. La réprobation n'est pas cause de ce qui lui correspond dans le présent, à savoir la faute ; elle est cause du délaissement par Dieu .

Mais elle est cause de la sanction future, à savoir la peine éternelle. La faute, elle, provient du libre arbitre chez celui qui est réprouvé et que la grâce délaisse. Et ainsi se vérifie le mot du prophète : « Ta perdition vient de toi, Israël. »

3. La réprobation de Dieu ne diminue en rien le pouvoir d'agir des réprouvés. Aussi, lorsque l'on dit que le réprouvé ne peut obtenir la grâce, il faut l'entendre d'une impossibilité non pas absolue, mais conditionnée ; comme on a dit plus haut que, s'il est nécessaire que le prédestiné soit sauvé, c'est d'une nécessité conditionnée, qui ne supprime pas le libre arbitre. Aussi, bien que l'homme réprouvé par Dieu ne puisse obtenir la grâce, cependant, le fait qu'il tombe dans tel péché ou dans un autre, cela provient de son libre arbitre, et c'est donc à juste titre qu'il en est jugé coupable.

Article 4 : Peut-on dire que les prédestinés sont élus ?

Objections : 1. Il semble que non, car selon Denys, comme le soleil répand sa lumière sur tous les corps, sans choisir, ainsi Dieu répand sa bonté. Mais c'est principalement selon la communication de la grâce et de la gloire que la bonté divine se communique à quelques-uns. Donc c'est sans choisir que Dieu communique la grâce et la gloire, ce qui est le fait de la prédestination.

2. L'élection porte sur des existants ; or la prédestination, étant éternelle, concerne aussi les non-existants. Donc certains sont prédestinés sans être élus.

3. L'élection importe une certaine discrimination. Mais « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés » (1 Tm 2, 4). Donc la prédestination, qui préordonne les hommes au salut, exclut le choix.

En sens contraire, on lit dans l'épître aux Éphésiens (1, 4) : « Il nous a choisis en lui avant la création du monde. »

Réponse : La prédestination, selon l'ordre rationnel présuppose l'élection, et l'élection, l'amour. Cela tient à ce que la prédestination, comme on l'a dit, fait partie de la providence. Or la providence, de même que la prudence, est un plan existant dans l'intelligence, qui prescrit l'ordination de certains à leur fin, nous l'avons dit précédemment. Or on ne décide pas d'ordonner quelque chose à une fin, si d'abord on ne veut cette fin. Aussi la prédestination de certains au salut présuppose-t-elle, selon la raison, que Dieu veuille leur salut, et cela comprend l'élection et l'amour de dilection. Celui-ci, en tant qu'il veut pour eux ce bien du salut éternel, car aimer, nous l'avons dit, c'est vouloir une certaine bonté pour quelqu'un. Et la prédestination suppose l'élection, en tant que Dieu veut ce bien pour certains de préférence à d'autres, puisqu'il réprovoie certains, comme nous l'avons dit.

Toutefois, l'élection et l'amour n'ont pas en Dieu et en nous un ordre identique. En nous, la volonté ne rend pas bon celui qu'elle aime, mais nous sommes enclins à l'aimer parce qu'il est bon. C'est pourquoi nous choisissons quelqu'un pour l'aimer, de sorte qu'en nous le choix précède l'amour. En Dieu c'est l'inverse, car la volonté par laquelle Dieu veut une bonté pour quelqu'un en l'aimant est cause que celui-ci plutôt que les autres soit bon de cette bonté. Par où l'on voit que selon l'ordre rationnel, l'amour est présupposé à l'élection, celle-ci à la prédestination. C'est pourquoi tous les prédestinés sont élus et aimés.

Solutions : 1. Si l'on considère en général la communication de la bonté divine, Dieu la communique en effet sans choix, en ce sens qu'il n'est rien qui ne participe de cette bonté en quelque manière comme on l'a vu antérieurement. Mais si l'on considère la communication de telle ou telle bonté, Dieu ne la donne pas sans choix puisqu'il donne à certains des choses bonnes qu'il ne donne pas à d'autres. Et ainsi, dans l'octroi de la grâce et de la gloire, il y a une élection.

2. Lorsque la volonté de celui qui choisit est appelée à ce choix par un bien préexistant dans la chose, alors il faut que le choix se porte sur des êtres qui existent, et c'est ce qui a lieu pour nous. Mais en Dieu il en est autrement, ainsi qu'on vient de le dire. Aussi, déclare S. Augustin, « bien que Dieu choisisse ceux qui ne sont pas, il ne se trompe pas dans ses choix ».

3. Dieu veut le salut de tous les hommes, comme on l'a déjà vu, par sa volonté antécédente, ce qui n'est pas le vouloir purement et simplement ; il ne le veut pas, tout considéré, c'est-à-dire purement et simplement.

Article 5 : Les mérites sont-ils la cause ou la raison de la prédestination, ou de la réprobation, ainsi que de l'élection ?

Objections : 1. Il semble que la prescience des mérites soit la cause de la prédestination, car Paul écrit (Rm 8, 29) : « Ceux qu'il a connus d'avance, il les a prédestinés. » Et sur la parole de S. Paul (Rm 9, 15), « Je ferai miséricorde à qui je ferai miséricorde », S. Ambroise donne ce commentaire : « Je ferai miséricorde à celui que je sais d'avance devoir revenir à moi de tout son cœur . » Donc, il semble bien que la prescience des mérites soit cause de la prédestination.

2. La prédestination suppose la volonté divine, qui ne peut être irrationnelle, puisque la prédestination est la résolution de faire miséricorde, selon S. Augustin. Mais il ne peut y avoir une autre raison de la prédestination que la prévision des mérites. Donc cette prévision est la cause ou la raison de la prédestination.

3. « Il n'y a pas d'injustice en Dieu », dit l'épître aux Romains (9, 14). Or il semble injuste de donner à des égaux des choses inégales. Tous les hommes sont égaux, et en nature et selon le péché originel ; on ne trouve en eux d'inégalité que selon le mérite ou le démérite de leurs propres actes. Donc si Dieu prépare aux hommes, en les prédestinant ou en les réprouvant, des sorts inégaux, ce ne peut être qu'en raison de la prescience qu'il a de leurs mérites différents.

En sens contraire, l'Apôtre dit à Tite (3, 5) : « Il nous a sauvés, non à cause des œuvres de justice que nous faisons, mais selon sa miséricorde. » Or, de même qu'il nous a sauvés, il nous a prédestinés à être sauvés. Donc la prévision des mérites n'est pas la raison ou la cause de la prédestination.

Réponse : Nous l'avons dit plus haut, la prédestination inclut une volonté, et l'on doit donc chercher la raison de la prédestination comme on cherche celle de la volonté divine. Or nous avons dit qu'on ne peut assigner de cause à la volonté divine en ce qui concerne l'acte de vouloir, mais qu'on peut lui assigner une cause à l'égard des choses voulues, en tant que Dieu veut qu'une chose soit à cause d'une autre. Personne n'a donc été assez insensé pour dire que les mérites fussent cause de la prédestination quant à l'acte même de celui qui prédestine. Mais voici ce qui est en question : Du côté de ses effets, la prédestination a-t-elle une cause ? Et cela revient à demander : Est-ce que Dieu a préordonné qu'il donnerait à un être les effets de la prédestination à cause de ses mérites ?

Donc certains ont dit : L'effet de la prédestination est préordonné en faveur d'un être à cause des mérites de cet être dans sa vie antérieure. Telle fut la position d'Origène, pour qui les âmes humaines, toutes créées au commencement, obtiennent selon la diversité de leurs œuvres des sorts divers en ce monde-ci, une fois unies à leur corps. Mais l'Apôtre écarte cette opinion en disant (Rm 9, 11) : « Avant même que les enfants fussent nés et qu'ils eussent rien fait, ni bien ni mal,... non en vertu des œuvres, mais par le choix de Celui qui appelle, il fut dit : ... L'aîné servira le plus jeune. »

C'est pourquoi d'autres ont dit que les mérites préexistants, mais cette fois en cette vie, sont la raison et la cause des effets de la prédestination. En effet les pélagiens ont prétendu que le commencement des bonnes œuvres vient de nous, et que leur achèvement vient de Dieu. Et ainsi,



l'effet de la prédestination est donné à un tel et non à tel autre, parce que l'un a fourni le commencement en se préparant, et l'autre non. Mais à l'encontre il y a ces paroles de l'Apôtre (2 Co 3, 5 Vg) : « Nous ne sommes pas capables par nous-mêmes de penser quoi que ce soit qui vienne de nous-mêmes. » Or, on ne peut trouver aucun principe qui soit antérieur à la pensée. On ne peut donc pas dire qu'il y ait en nous un commencement fournissant la raison des effets de la prédestination.

Aussi d'autres ont-ils avancé que la raison de la prédestination est dans les mérites qui suivent l'effet de cette prédestination. Et ils entendent que Dieu donne sa grâce à un être et a préordonné de lui donner cette grâce, parce qu'il a prévu qu'il en userait bien, comme si un prince donnait un cheval à tel soldat dont il sait qu'il en usera bien. Mais ces penseurs semblent avoir distingué entre ce qui vient de la grâce et ce qui vient du libre arbitre, comme si le même effet ne pouvait pas venir des deux. Car il est évident que ce qui vient de la grâce est un effet de la prédestination ; et cela ne peut être donné comme la raison de cette prédestination, puisque c'est inclus en elle. Donc, si quelque chose d'autre est de notre côté cause de la prédestination, cela ne sera pas compris dans les effets de la prédestination. Mais il n'y a pas lieu de distinguer ainsi ce qui vient du libre arbitre et ce qui vient de la prédestination, de même que l'effet de la cause première et celui de la cause seconde. La providence divine produit ses effets par l'opération des causes secondes, ainsi qu'on l'a dit plus haut, de sorte que cela même que réalise le libre arbitre vient de la prédestination.

Il faut donc dire ceci. L'effet de la prédestination peut être envisagé par nous de deux façons : particulièrement, et globalement. Rien n'empêche qu'un effet particulier de la prédestination soit la cause et le motif d'un autre. Un effet postérieur sera cause d'un effet antérieur dans l'ordre des causes finales ; un effet antérieur sera cause d'un effet postérieur dans l'ordre du mérite, qu'on peut ramener à une disposition de la matière. Ainsi nous pouvons dire : Dieu a préordonné de donner à quelqu'un la gloire à cause de ses mérites ; et il a préordonné de donner à quelqu'un la grâce afin qu'il mérite la gloire.

Mais si l'effet de la prédestination est envisagé d'une autre manière, en sa totalité, il est impossible que l'effet total de la prédestination ait une cause quelconque de notre part. Car quoi que ce soit qui se trouve dans l'homme et l'ordonne au salut, tout cela est compris sous l'effet de la prédestination, même la préparation à la grâce ; car cela non plus n'a pas lieu autrement que par le secours divin, selon ce mot de l'Écriture (Lm 5, 21) : « Fais-nous revenir à toi, Seigneur, et nous reviendrons. » De ce point de vue pourtant, la prédestination, quant à ses effets, a pour raison la bonté divine, à laquelle tout l'effet de la prédestination s'ordonne comme à sa fin, et dont il procède comme de son premier principe moteur.

Solutions : 1. L'usage prévu de la grâce n'est pas la raison pour laquelle Dieu confère cette grâce, si ce n'est dans l'ordre de la finalité, comme on vient de le dire.

2. La raison de la prédestination, considérée dans son effet global, c'est la bonté divine. Mais un effet particulier est la raison d'un autre, comme on vient de le dire.

3. C'est dans la bonté divine elle-même qu'on peut trouver la raison de la prédestination de certains et de la réprobation des autres. On dit que Dieu a tout fait pour sa bonté, afin que celle-ci soit représentée dans les choses. Or il est nécessaire que la bonté divine, une et simple en elle-même, soit représentée dans les choses sous des formes diverses, parce que l'être créé ne peut atteindre à la simplicité divine. De là vient que pour l'achèvement de l'univers sont requis divers ordres de choses, dont les unes tiennent un haut rang et d'autres un rang infime dans cet univers. Et afin que la diversité des degrés se maintienne, Dieu permet que certains maux se produisent, pour éviter que beaucoup de biens ne se trouvent empêchés, nous l'avons dit précédemment.

Considérons donc tout le genre humain comme nous faisons de l'universalité des choses. Parmi les hommes, Dieu a voulu, pour certains qu'il a prédestinés, faire apparaître sa bonté sous la forme de la miséricorde qui pardonne ; et pour d'autres qu'il réproûve, sous la forme de la justice qui punit. Telle est la raison pour laquelle Dieu choisit certains et réproûve les autres. C'est cette cause qu'assigne l'Apôtre en disant (Rm 9, 22, 23) : « Dieu, voulant manifester sa colère » (c'est-à-dire la vindicte de sa justice) « et faire connaître sa puissance, a supporté » (c'est-à-dire a permis) « avec une grande patience des vases de colère, méritant la perte, afin de montrer les richesses de sa gloire à l'égard des vases de miséricorde qu'il a d'avance préparés pour la gloire ». Et ailleurs (2 Tm 2, 20), le même Apôtre écrit : « Dans une grande maison, il n'y a pas seulement des vases d'or et d'argent, mais il y en a aussi de bois et de terre ; les uns pour les usages nobles, les autres pour les usages vulgaires.

Mais pourquoi Dieu choisit ceux-ci pour la gloire et pourquoi il réproûve ceux-là, il n'y en a pas d'autre raison que la volonté divine. C'est ce qui fait dire à S. Augustin : « Pourquoi attire-t-il celui-ci et non celui-là, gardetoi de vouloir en juger, si tu ne veux pas t'égarer. » Ainsi, dans la nature, on peut fournir une raison pour expliquer que la matière première, de soi tout uniforme, soit distribuée en partie sous la forme du feu, en partie sous la forme de la terre, fondée par Dieu au commencement : c'est afin qu'il y ait une diversité d'espèces parmi les choses naturelles. Mais pourquoi telle partie de matière est sous telle forme, et telle partie sous telle autre, cela ne dépend que de la volonté divine. C'est ainsi qu'il dépend de la seule volonté de l'architecte que cette pierre-ci soit en cet endroit du mur, et cette autre ailleurs, bien qu'il entre dans le plan de l'art que certaines pierres soient ici, et d'autres là.

Et pourtant, il n'y a pas d'injustice chez Dieu, s'il réserve des dons inégaux à des êtres qui ne le sont pas. Cela ne heurterait la raison de justice que si l'effet de la prédestination était conféré comme un dû, au lieu de l'être comme une grâce. Là où l'on donne par grâce, chacun peut à son gré donner ce qu'il veut, plus ou moins, pourvu qu'il ne refuse à personne son dû ; cela sans préjudice de la justice. C'est ce que dit le père de famille de la parabole (Mt 20, 14, 15) : « Prends ce qui te revient et va t'en ; ne m'est-il pas permis de faire de mon bien ce que je veux ? »

Article 6 : La certitude de la prédestination : les prédestinés sont-ils infailliblement sauvés ?

Objections : 1. Il semble que la prédestination ne soit pas certaine. Car on lit dans l'Apocalypse (3, 11) : « Tiens ferme ce que tu as, afin que personne ne te ravisse ta couronne. » Sur quoi S. Augustin remarque : « Un autre ne pourrait pas la ravir si le premier ne l'avait perdue. » C'est donc qu'on peut acquérir et perdre la couronne de gloire, qui est l'effet de la prédestination.

2. Une chose possible n'entraîne jamais de conséquences impossibles. Or il est possible qu'un prédestiné, comme Pierre, pêche et aussitôt soit tué. Or, dans cette supposition, la prédestination serait frustrée de son effet. Cela n'est donc pas impossible. Donc la prédestination n'est pas certaine.

3. Tout ce que Dieu a pu, il le peut encore. Or Dieu a pu ne pas prédestiner ceux qu'il a prédestinés. Donc, maintenant, il peut ne pas les prédestiner, et ainsi la prédestination n'est pas certaine.

En sens contraire, sur ces paroles de S. Paul (Rm 8, 29) : « Ceux qu'il a connus d'avance, il les a prédestinés », la Glose écrit : « La prédestination est une prescience et une préparation des bienfaits de Dieu, grâce à laquelle sont très certainement sauvés tous ceux qui sont sauvés. »

Réponse : La prédestination obtient très certainement et infailliblement son effet, sans pour autant qu'elle impose à cet effet une nécessité telle qu'il se produirait d'une façon nécessaire. On a dit en effet plus haut que la prédestination est une part de la providence. Or tous les effets

soumis à la providence ne sont pas nécessaires, mais certains sont produits de façon contingente, selon la condition de leurs causes prochaines que la providence divine a ordonnées à les produire. Cependant l'ordre de la providence est infaillible, comme on l'a montré plus haut. Ainsi donc, l'ordre de la prédestination, lui aussi, est certain, et cependant cela ne supprime pas notre libre arbitre, grâce auquel l'effet de la prédestination se produit de façon contingente.

Il faut en outre penser ici à ce qui a été dit plus haut de la science divine et aussi de la volonté divine qui n'enlèvent rien à la contingence, bien qu'elles soient très certaines et infaillibles.

Solutions : 1. La couronne peut appartenir à quelqu'un de deux façons : soit en raison de la prédestination divine, et ainsi nul ne perd sa couronne. Soit en raison d'un mérite de grâce, car ce que nous méritons est en quelque façon nôtre. Ainsi un homme peut perdre sa couronne par un péché mortel postérieur. Mais un autre reçoit la couronne perdue, en ce sens qu'il est subsisté au premier. Dieu en effet ne permet pas que les uns tombent sans en élever d'autres, selon ces paroles de Job (34, 24) : « Il brise les puissants sans enquête et en met d'autres à leur place. » C'est ainsi que les hommes ont été substitués aux anges déchus, et les païens aux Juifs. Or celui qui est substitué à un autre dans l'état de grâce, recevra la couronne de l'être déchu en ce qu'il se réjouira dans la vie éternelle des actions bonnes du bien fait que l'autre a faites ; car, dans la vie éternelle, chacun se réjouira des actions bonnes faites non seulement par lui, mais par autrui.

2. Il est sans doute possible, dans l'absolu, qu'un prédestiné meure en état de péché mortel ; mais cela est impossible si l'on suppose, comme fait l'objectant, que cet homme est prédestiné. Il ne s'ensuit donc pas que la prédestination soit faillible.

3. Comme la prédestination inclut la volonté divine, ce que nous avons dit plus haut à savoir que, pour Dieu, vouloir quelque chose de créé est nécessaire conditionnellement, en raison de l'immutabilité de la volonté divine, mais non absolument, cela vaut pour la prédestination. Il ne faut donc pas dire que Dieu peut ne pas prédestiner celui qu'il a prédestiné, si l'on prend cette proposition dans le sens composé, bien que, absolument parlant, Dieu puisse prédestiner ou ne pas prédestiner. Mais cela n'enlève pas à la prédestination sa certitude.

Article 7 : Le nombre des prédestinés est-il fixé ?

Objections : 1. Il semble que non. Car un nombre qu'on peut augmenter n'est pas fixé. Mais on peut augmenter le nombre des prédestinés, semble-t-il, puisqu'on lit dans le Deutéronome (1,11) : « Que le Seigneur notre Dieu ajoute au nombre beaucoup de milliers ! » Commentaire de la Glose : « C'est-à-dire au nombre déterminé auprès de Dieu, qui connaît ceux qui lui appartiennent. » Donc le nombre des prédestinés n'est pas fixé.

2. On ne peut pas donner une raison pour laquelle Dieu prédestinerait au salut un nombre d'hommes plus ou moins grand. Mais Dieu ne fait rien sans raison. Donc le nombre des hommes qui seront sauvés n'est pas fixé d'avance par Dieu.

3. L'action de Dieu est plus parfaite que celle de la nature. Or, dans les œuvres de la nature, c'est le bien qui se rencontre le plus souvent ; le défaut et le mal y sont plus rares. Donc, si c'était Dieu qui fixait le nombre des élus, il y aurait plus d'élus que de damnés, ce que contredit le texte de S. Matthieu (7, 13-14) : « Large et spacieux est le chemin qui conduit à la perdition, et nombreux sont ceux qui s'y engagent ; étroite est la porte, et resserré le chemin qui conduit à la vie, et peu nombreux ceux qui le trouvent. »

En sens contraire, S. Augustin écrit : « Le nombre des prédestinés est fixé, et il ne peut être ni augmenté ni diminué. »

Réponse : Le nombre des prédestinés est fixé, mais certains ont dit : il est fixé quant à sa forme, il ne l'est pas quant à sa matière, comme si nous disions : il est fixé que cent ou mille seront sauvés, mais non que ceux-ci ou ceux-là le seront. Mais cela supprime la certitude de la

prédestination, dont nous avons déjà parlé n. C'est pourquoi il faut dire que le nombre des prédestinés est certain pour Dieu non seulement quant à sa forme, mais aussi quant à sa matière. Mais il faut remarquer que le nombre des prédestinés est dit certain pour Dieu non seulement en raison de sa connaissance (parce qu'il sait combien seront sauvés, car en ce sens Dieu est tout aussi certain du nombre des gouttes de pluie et des grains de sable), mais en outre, il est certain pour Dieu en raison d'un choix et d'une détermination.

Pour en être persuadé, il faut savoir que tout agent vise une œuvre bien définie, comme on l'a vu plus haut en traitant de l'infini. Or, quiconque envisage de donner à son œuvre une mesure déterminée projette un chiffre pour les parties essentielles qui sont requises de soi à la perfection du tout. En effet, il ne choisit pas un chiffre absolu pour les éléments accessoires : il règle ce chiffre pour autant que ces éléments sont nécessaires au reste. Ainsi le bâtisseur projette une mesure déterminée pour sa maison, et aussi un nombre déterminé de chambres qu'il veut avoir dans sa maison, et des mesures déterminées pour le mur ou le toit. Mais il ne choisit pas un nombre déterminé de pierres : il en prendra la quantité suffisante pour bâtir un mur de telles dimensions.

C'est ainsi qu'il faut considérer l'action de Dieu à l'égard de l'univers, qui est son œuvre. Car il a réglé d'avance la mesure qui doit être celle de tout l'univers, et quel nombre conviendrait aux parties essentielles de l'univers, celles qui sont en rapport avec sa perpétuité : combien de sphères, combien d'étoiles, combien d'éléments, combien d'espèces d'êtres. Mais les individus corruptibles sont ordonnés au bien de l'univers, non principalement, mais secondairement, c'est-à-dire en tant que la bonté de l'espèce est assurée par eux. Sans doute Dieu connaît le nombre de tous les individus ; mais le nombre des vaches, des moustiques, etc. n'est pas par lui-même réglé d'avance par Dieu ; la providence divine les produit en nombre suffisant pour la conservation des espèces.

Or, entre toutes, les créatures raisonnables, parce qu'elles sont incorruptibles, sont ordonnées à concourir au bien de l'univers, comme des parties principales et surtout celles qui atteignent la béatitude, parce qu'elles atteignent plus immédiatement à la fin suprême. De là vient que pour Dieu, le nombre des prédestinés est certain non seulement comme connu avec certitude, mais aussi comme expressément défini : il n'en est pas tout à fait de même en ce qui concerne le nombre des réprouvés, qui semblent ordonnés par Dieu au bien des élus, puisque pour ceux-ci « tout contribue à leur bien ».

Quant au nombre de tous les hommes prédestinés, certains assurent qu'il y aura autant d'hommes sauvés qu'il y a eu d'anges déchus ; d'autres, autant que d'anges demeurés fidèles ; d'autres encore, autant que d'anges déchus et, en outre, que d'anges tout d'abord créés. Mais le mieux est de dire que « le nombre des élus destinés à être placés dans la félicité éternelle est connu de Dieu seul ».

Solutions : 1. Cette parole du Deutéronome doit s'entendre des hommes que Dieu a connus d'avance comme justes dans la vie présente. Leur nombre augmente et diminue, mais non celui des prédestinés.

2. La mesure quantitative d'une partie doit se prendre de sa proportion avec le tout. Et c'est ainsi qu'il y a pour Dieu une raison de créer tant d'étoiles, tant d'espèces d'êtres, de prédestiner tant d'hommes, selon la proportion entre ces parties principales et le bien de l'univers.

3. Le bien proportionné à la condition commune de la nature se réalise le plus souvent, et ne fait défaut que rarement. Mais le bien qui excède l'état commun des choses se trouve réalisé seulement par un petit nombre, et l'absence de ce bien est fréquente. Ainsi voit-on que la plupart des hommes sont doués d'un savoir suffisant pour la conduite de leur vie, et que ceux qu'on

appelle idiots ou insensés parce qu'ils manquent de connaissance sont très peu nombreux. Mais bien rares, parmi les humains, sont ceux qui parviennent à une science profonde des choses intelligibles. Donc, puisque la béatitude éternelle, qui consiste dans la vision de Dieu, excède le niveau commun de la nature, surtout parce que cette nature a été privée de la grâce par la corruption du péché originel, il y a peu d'hommes sauvés. Et en cela même apparaît souverainement la miséricorde de Dieu, qui élève certains êtres à un salut que manque le plus grand nombre, selon le cours et la pente commune de la nature.

Article 8 : La prédestination peut-elle être aidée par les prières des saints ?

Objections : 1. Il semble que non. Car rien d'éternel n'est empêché par du temporel ; par suite, rien de temporel ne peut aider à l'existence de quelque chose d'éternel. Or la prédestination est éternelle. Donc, puisque les prières des saints sont temporelles, elles ne peuvent aider à ce que quelqu'un soit prédestiné.

2. Comme personne n'a besoin de conseil, si ce n'est pour un défaut de connaissance, personne aussi n'a besoin de secours si ce n'est pour un manque de force. Or ni l'un ni l'autre ne concerne Dieu qui prédestine, ce qui fait dire à l'Apôtre (Rm 11, 34) : « Qui a secouru l'Esprit du Seigneur, ou qui a été son conseiller ? »

3. Ce sont les mêmes choses qui peuvent être aidées et qui peuvent être empêchées. Or la prédestination ne saurait être empêchée par personne. Donc elle ne peut être aidée par personne.

En sens contraire, on lit dans la Genèse (25, 21) : « Isaac implora Dieu pour Rébecca, sa femme, et Rébecca conçut. » Or, de cette conception naquit Jacob, qui fut prédestiné, et cette prédestination ne se fût pas accomplie, si Jacob n'était pas né. Donc la prédestination est aidée par les prières des saints.

Réponse : Sur cette question, diverses erreurs se sont fait jour. Quelques-uns, s'attachant à la certitude de la prédestination divine, ont déclaré superflues les prières et pareillement tout ce qu'on peut faire en vue d'obtenir le salut, parce que, qu'on les fasse ou non, les prédestinés l'obtiendront, et les réprouvés ne l'obtiendront pas. Mais contre cette opinion s'élèvent toutes les exhortations de la Sainte Écriture à la prière et aux autres bonnes œuvres.

D'autres ont prétendu que par des prières on peut changer la prédestination divine. Telle fut, dit-on, l'opinion des Égyptiens, qui croyaient pouvoir conjurer par des sacrifices et par des prières les décrets divins qu'ils appelaient le destin. Mais elle s'oppose à l'autorité de la Sainte Écriture ; car il est dit (1 S 15, 29 Vg) : « La Gloire d'Israël ne pardonnera pas ; le repentir ne le fléchira pas », et encore (Rm 11, 29) : « Les dons et l'appel de Dieu sont sans repentance. »

Il faut donc s'exprimer autrement et dire que dans la prédestination il y a deux choses : la préordination divine, et son effet. Quant à la première, la prédestination n'est nullement influencée par les prières des saints ; car ce n'est pas grâce aux prières des saints que quelqu'un est prédestiné par Dieu. Mais quant à la seconde, on peut dire que la prédestination est aidée par les prières des saints et par les autres bonnes œuvres ; parce que la providence, dont la prédestination fait partie, ne supprime pas les causes secondes ; elle pourvoit à ses effets de telle manière que même l'ordre des causes secondes est soumis à cette providence. Donc, de même que les effets naturels sont organisés de telle sorte que les causes naturelles s'y ordonnent, car sans elles ces effets ne se produiraient pas ; de même le salut d'un homme est prédestiné par Dieu de telle sorte que le plan de la prédestination englobe tout ce qui favorise le salut de l'homme : ses propres prières, ou celles des autres, ou d'autres bonnes œuvres sans lesquelles il n'obtient pas le salut. Il faut donc que les prédestinés s'efforcent de bien agir et de prier, puisque c'est par ce moyen que l'effet de la prédestination se réalise avec certitude. C'est ce qui fait dire

à S. Pierre (2 P 1, 10) : « Appliquez-vous à assurer par vos bonnes œuvres votre vocation et votre élection. »

Solutions : 1. Cet argument montre que la prédestination n'est pas aidée par les prières des saints quant à la préordination.

2. On peut être aidé par un autre de deux façons. On peut recevoir de lui un surcroît de vertu active, et être aidé ainsi dénote de la faiblesse, et ne peut convenir à Dieu. C'est en ce sens qu'il est dit : « Qui a secouru l'Esprit du Seigneur ? » Mais on peut être aidé par quelqu'un qui exécute l'action qu'on a conçue, comme le maître est aidé par son serviteur. De cette façon Dieu est aidé par nous, quand nous exécutons ce qu'il a décidé, selon ces paroles de l'Apôtre (1 Co 3, 9) : « Nous sommes les coopérateurs de Dieu. » Et cela ne provient pas d'une déficience de la puissance divine, mais c'est Dieu qui veut se servir des causes intermédiaires afin de ménager dans les choses la beauté de l'ordre, et aussi afin de communiquer aux créatures la dignité d'être causes.

3. Les causes secondes ne peuvent échapper à l'ordre de la Cause première, qui est universelle, comme on l'a dit plus haut. Mais elles exécutent cet ordre. C'est pour cela que la prédestination peut être aidée par les créatures, alors qu'elle ne peut pas être empêchée.

#### **QUESTION 24 : LE LIVRE DE VIE**

1. Qu'est-ce que le livre de vie ? 2. De quelle vie est-il le livre ? 3. Quelqu'un peut-il être effacé du livre de vie ?

Article 1 : Qu'est-ce que le livre de vie ?

Objections : 1. Il semble que le livre de vie ne soit pas identique à la prédestination. En effet, il est dit dans l'Écclésiastique (24, 23) : « Tout cela c'est le livre de vie. » La Glose explique : « C'est-à-dire le Nouveau et l'Ancien Testament. » Or cela n'est pas la prédestination.

2. Pour S. Augustin, le livre de vie est « une certaine force divine qui fera que soient remises en la mémoire de chacun ses œuvres bonnes ou mauvaises ». Mais une force divine ne semble pas pouvoir se rapporter à la prédestination, mais plutôt à l'attribut de puissance.

3. A la prédestination s'oppose la réprobation. Donc, si le livre de vie était la prédestination, il y aurait un livre de mort comme il y a un livre de vie.

En sens contraire, sur ces paroles du Psaume (69, 29) : « Qu'ils soient rayés du livre de vie », la Glose explique : « Ce livre est la connaissance de Dieu, par laquelle il a prédestiné à la vie ceux qu'il a connus d'avance. »

Réponse : On parle d'un livre de vie en Dieu par métaphore, à la ressemblance des affaires humaines. C'est la coutume des hommes d'inscrire sur un livre ceux qu'on choisit pour quelque emploi, comme les soldats, ou les conseillers qui, de ce fait, étaient autrefois « pères conscrits ». Or, on sait d'après ce qui précède que tous les prédestinés ont été choisis par Dieu pour posséder la vie éternelle. C'est l'inscription de ces prédestinés qui est appelée le livre de vie.

D'autre part, on dit par métaphore que quelque chose est inscrit dans l'esprit d'un homme lorsqu'il le tient solidement dans sa mémoire, selon le mot des Proverbes (3,1) : « Mon fils, n'oublie pas mes enseignements, et que ton cœur garde mes préceptes. » Et un peu plus loin : « Grave-les sur les tablettes de ton cœur. » Car sur les livres matériels aussi on écrit pour soulager sa mémoire. De ce fait la connaissance de Dieu, par laquelle il retient fermement en lui qu'il a prédestiné certains à la vie éternelle, est appelé le livre de vie. Car de même que l'écriture d'un livre est le signe de ce qu'on doit faire, ainsi la connaissance de Dieu est en lui une sorte de signe à l'égard de ceux qu'il doit conduire à la vie éternelle. C'est ce que signifient ces paroles

de l'Apôtre (2 Tm 2,19) : « Les solides fondations posées par Dieu tiennent bon, marquées du sceau de ces paroles : "Le Seigneur connaît les siens." »

Solutions : 1. On peut parler d'un livre de vie en deux sens différents. On peut désigner par là l'inscription de ceux qui sont élus en vue de vivre, et c'est ainsi que nous parlons en ce moment du livre de vie. Mais on peut aussi appeler livre de vie l'inscription de ce qui conduit à la vie, et cela encore en un double sens, soit qu'il s'agisse des choses à faire, et à cet égard l'Ancien et le Nouveau Testament sont appelés le livre de vie ; soit qu'on désigne des choses déjà faites, et alors c'est cette force divine propre à ramener un jour à la mémoire de chacun tous ses actes, qui est appelé le livre de vie. C'est ainsi qu'on appelle aussi bien livre militaire celui où figurent les conscrits, celui qui traite de l'art militaire, ou celui qui relate les exploits des soldats.

2. Cela donne la réponse à la deuxième objection.

3. On n'a pas coutume d'inscrire ceux qui sont éliminés, mais ceux qui sont élus. Il n'y a donc pas un livre de mort répondant à la réprobation, comme à la prédestination correspond le livre de vie.

4. Le livre de vie diffère logiquement de la prédestination, puisqu'il implique sa connaissance, comme on le voit par le texte de la Glose allégué.

Article 2 : De quelle vie est-il le livre ?

Objections : 1. Il semble que le livre de vie ne concerne pas seulement la gloire des prédestinés.

Le livre de vie est une connaissance de la vie. Mais c'est par sa propre vie que Dieu connaît toute autre vie. Donc le livre de vie s'entend principalement de la vie divine, et non pas uniquement de la vie des prédestinés.

2. De même que la vie de gloire vient de Dieu, de même la vie de nature. Donc, si l'on appelle livre de vie la connaissance de la vie de gloire, la connaissance de la vie de nature devra être appelée aussi livre de vie.

3. Certains sont élus pour la grâce et ne le sont pas pour la gloire, comme le prouvent ces mots du Seigneur en S. Jean (6, 71) : « N'est-ce pas moi qui vous ai choisis, vous, les Douze, et l'un de vous est un démon ? » Mais le livre de vie est l'inscription de l'élection divine, nous venons de le voir. Donc il a rapport aussi à la vie de la grâce.

En sens contraire, le livre de vie est une connaissance de la prédestination, nous venons de le voir. Or la prédestination ne concerne pas la vie de la grâce sinon en tant qu'elle conduit à la gloire ; car ceux-là ne sont pas prédestinés qui ont la grâce et qui manquent la gloire. Le livre de vie ne se rapporte donc qu'à la gloire.

Réponse : Comme on vient de le dire, le livre de vie implique une sorte d'inscription ou de connaissance de ceux qui sont élus en vue de la vie. Or, si quelqu'un est choisi, c'est pour un avantage qui ne lui appartient pas par nature. En outre, ce pour quoi on le choisit a raison de fin, et par exemple on ne choisit pas, on n'inscrit pas un soldat pour qu'il porte les armes, mais pour qu'il combatte, ce qui est la tâche qu'on attend d'une armée. Or, la fin qui dépasse notre nature, c'est la vie glorieuse, on l'a montré plus haut. Donc, à proprement parler, le livre de vie concerne la vie de gloire.

Solutions : 1. La vie divine, même comme vie glorieuse, est naturelle à Dieu. A son égard il n'est donc pas question d'élection, ni par conséquent d'un livre de vie. Car nous ne disons pas que quelqu'un est élu pour avoir la connaissance sensible, ou quoi que ce soit qui résulte de la nature.

2. Cela donne la réponse à la deuxième objection, car, à l'égard de la vie naturelle, il n'y a ni élection ni livre de vie.

3. La vie de la grâce n'a pas raison de fin, mais de moyen pour une fin. Dès lors, on ne dit pas que quelqu'un est élu à la vie de la grâce, si ce n'est en tant que la vie de la grâce est ordonnée à

la gloire. Pour cette raison, ceux qui ont la grâce et ne parviennent pas à la gloire ne sont pas appelés élus de façon absolue, mais sous un certain rapport. De même, on ne les dira pas inscrits purement et simplement au livre de vie, mais seulement en quelque façon, selon que dans le décret et dans la pensée de Dieu il est marqué qu'ils auront une certaine ordination à la vie éternelle, en participant à la grâce.

Article 3 : Quelqu'un peut-il être effacé du livre de vie ?

Objections : 1. Il semble que personne ne soit effacé du livre de vie, car S. Augustin écrit : « La prescience de Dieu, qui ne peut se tromper, c'est le livre de vie. » Mais rien ne peut être soustrait à la prescience de Dieu, ni semblablement à sa prédestination. Donc personne ne peut être effacé du livre de vie.

2. Ce qui existe en quelque chose y existe selon le mode de cette chose. Mais le livre de vie est une chose éternelle et immuable. Donc tout ce qu'il y a en lui s'y trouve non temporellement, mais immuablement et d'une manière indélébile.

3. Effacer s'oppose à inscrire ; mais personne ne peut être inscrit à nouveau au livre de vie : donc personne ne peut en être effacé.

En sens contraire, on lit au Psaume (69, 29) : « Qu'ils soient effacés du livre de vie. »

Réponse : Certains disent : Personne ne peut être effacé véritablement du livre de vie, mais on peut l'être selon l'opinion des hommes. Il est fréquent en effet que dans l'Écriture une chose est dite se produire dès lors qu'elle devient connue. Selon cette manière de parler, certains sont dits inscrits au livre de vie parce que les hommes pensent qu'ils y figurent, constatant leur justice présente. Mais quand il apparaît, en ce monde ou en l'autre, qu'ils ont déchu de cette justice, on dit qu'ils en sont effacés. C'est ainsi que la Glose explique cette radiation, à propos de la parole du Psaume : « Qu'ils soient effacés du livre de vie. »

Mais parce que n'être pas effacé du livre de vie est donné comme une récompense des justes, conformément à l'Apocalypse (3, 5) : « Le vainqueur sera revêtu de vêtements blancs, et je n'effacerai pas son nom du livre de vie » ; comme d'autre part ce qui est promis aux saints ne se trouve pas uniquement dans l'opinion des hommes : pour cette raison, on peut dire qu'être effacé ou n'être pas effacé du livre de vie doit se référer non seulement à l'opinion humaine, mais aussi à la réalité. Le livre de vie est en effet l'inscription de ceux qui sont ordonnés à la vie éternelle, et cette ordination procède de deux facteurs : la prédestination divine, et une telle ordination n'est jamais en défaut, ou la grâce. Car quiconque a la grâce est digne, par cela même, de la vie éternelle. Mais cette dernière ordination est mise en défaut quelquefois ; car il y en a qui sont ordonnés, par la grâce, qui est en eux, à recevoir la vie éternelle, mais ils en déchoient par le péché mortel. Donc ceux qui sont ordonnés à posséder la vie éternelle par la prédestination divine sont inscrits purement et simplement au livre de vie ; car ils y sont inscrits comme devant posséder la vie éternelle en elle-même. Et ceux-là ne sont jamais effacés du livre de vie. Mais ceux qui sont ordonnés à recevoir la vie éternelle, non par la prédestination divine, mais seulement par la grâce, sont dits inscrits au livre de vie non purement et simplement, mais d'une certaine façon ; car ils y sont inscrits comme devant recevoir la vie éternelle non en elle-même, mais dans sa cause. Et ceux-là peuvent être effacés du livre de vie. Non pas que cette radiation ait rapport à la connaissance de Dieu, comme si Dieu prévoyait d'abord quelque chose et ensuite l'ignorait ; mais elle a rapport à la chose connue ; car Dieu sait que tel homme est d'abord destiné à la vie éternelle et qu'ensuite il n'y est plus ordonné, ayant perdu la grâce .

Solutions : 1. Être effacé du livre de vie ne se rapporte pas, on vient de le dire, à la prescience, comme s'il y avait en Dieu quelque mutabilité ; mais aux choses prévues, qui, elles, sont changeantes.



2. Bien que toutes choses soient en Dieu immuablement, elles sont pourtant changeantes en elles-mêmes, et à cela se réfère l'effacement du livre de vie.

3. Dans le sens où nous accordons qu'un homme peut être effacé du livre de vie, il peut aussi y être inscrit à nouveau, soit quant à l'opinion des hommes, soit parce que, recouvrant la grâce, il est à nouveau ordonné par elle à la vie éternelle. Et cela également se trouve compris dans la connaissance divine, mais non pas à nouveau.

### QUESTION 25 : LA PUISSANCE DIVINE

Après la science et la volonté divine, après ce qui s'y rattache, il reste à étudier la puissance divine.

1. Y a-t-il en Dieu de la puissance ? 2. Sa puissance est-elle infinie ? 3. Est-il tout-puissant ? 4. Peut-il faire que les choses passées n'aient pas été ? 5. Peut-il faire les choses qu'il ne fait pas, ou omettre celles qu'il fait ? 6. Ce qu'il fait, pourrait-il le faire meilleur ?

Article 1 : Y a-t-il en Dieu de la puissance ?

Objections : 1. Il semble que non. En effet, il y a le même rapport entre la matière première et la puissance qu'entre Dieu, agent premier, et l'acte. Or la matière première, considérée en elle-même, est sans aucun acte. Donc l'agent premier, qui est Dieu, n'a aucune puissance.

2. Selon le Philosophe, tout acte est meilleur que sa puissance ; car la forme est meilleure que la matière, et l'action est meilleure que la puissance active, car elle est la fin de celle-ci. Mais rien n'est meilleur que ce qui est en Dieu ; car tout ce qui est en Dieu est Dieu, ainsi qu'on l'a montré. Donc il n'y a en Dieu aucune puissance.

3. La puissance est un principe d'opération. Mais l'opération divine est identique à son essence, puisqu'en Dieu il n'y a aucun accident. Or l'essence divine est sans aucun principe. Donc il n'y a aucune puissance en Dieu.

4. On a montré précédemment que la science de Dieu et sa volonté sont la cause des choses. Or cause et principe sont identiques. Il ne faut donc pas attribuer à Dieu de la puissance, mais seulement de la science et de la volonté.

En sens contraire, on dit dans le Psaume (89, 9) : « Tu es puissant, Seigneur, toi que la vérité entoure. »

Réponse : Il y a deux sortes de puissance : la puissance passive, qui n'est d'aucune manière en Dieu ; et la puissance active, qu'il faut lui attribuer souverainement. Il est manifeste en effet que tout étant, dans la mesure où il est en acte et parfait, est le principe actif de quelque chose ; mais il est passif dans la mesure où il est déficient et imparfait. Or on a montré plus haut que Dieu est acte pur, qu'il est absolument et universellement parfait, qu'il n'y a place en lui pour aucune imperfection. Dès lors, il lui convient souverainement d'être un principe actif, et en aucune manière d'être passif. Or la raison de principe actif est celle de la puissance active. Car la puissance active est un principe d'action sur autrui ; la puissance passive est un principe de passivité à l'égard d'autrui, comme l'explique le Philosophe dans la Métaphysique. Il reste donc qu'en Dieu la puissance active, et non la puissance passive, se trouve au plus haut degré.

Solutions : 1. La puissance active ne s'oppose pas à l'acte, mais se fonde sur lui, car tout être agit selon qu'il est en acte. C'est la puissance passive qui s'oppose à l'acte ; car tout étant est passif selon qu'il est en puissance. C'est donc cette dernière puissance qui est exclue de Dieu, non la puissance active.

2. Chaque fois que l'acte est autre que la puissance, il est nécessairement plus noble qu'elle. Mais l'action de Dieu n'est pas autre que sa puissance : toutes deux sont identiques à l'essence

divine, car même l'être en Dieu ne diffère pas de son essence. Aussi n'est-il pas nécessaire qu'il y ait quelque chose de plus noble que la puissance de Dieu.

3. Dans les choses créées, la puissance est cause non seulement de l'action, mais aussi de son effet. En Dieu donc, la raison de puissance est sauvegardée en ce qu'elle est principe de l'effet ; mais non en ce qu'elle est principe de son action, qui est identique à son essence. A moins qu'il ne s'agisse de nos façons de concevoir, selon que l'essence divine, qui contient d'avance en elle, de façon simple, toutes les perfections des créatures, peut être conçue et comme action et comme puissance, de même qu'elle est conçue comme sujet possédant une nature, et en outre comme nature.

4. La puissance n'est pas attribuée à Dieu comme quelque chose qui diffère réellement de sa science et de sa volonté ; elle n'en diffère que selon la raison formelle, en tant que la puissance implique la raison de principe d'exécution à l'égard de ce que la volonté commande et de la fin vers laquelle la connaissance dirige : ce sont trois aspects en Dieu d'une seule réalité. Ou bien l'on peut répondre que la science elle-même, ou la volonté divine, selon que chacune est un principe efficient, ont raison de puissance. De sorte que la considération de la science et de la volonté précède en Dieu la considération de la puissance, comme la cause précède l'opération et l'effet.

Article 2 : La puissance de Dieu est-elle infinie ?

Objections : 1. Il semble que non, car, d'après le Philosophe, tout ce qui est infini est imparfait. Mais la puissance de Dieu n'est pas imparfaite. Donc elle n'est pas infinie.

2. Toute puissance se manifeste par l'effet : sans quoi elle est vaine. Donc si la puissance de Dieu était infinie, elle produirait un effet infini, ce qui est impossible.

3. Le Philosophe prouve qu'une puissance corporelle infinie produirait un mouvement instantané. Mais Dieu ne meut pas d'un mouvement instantané ; d'après S. Augustin, il meut la créature spirituelle dans le temps, et la créature corporelle dans le lieu et le temps. Donc sa puissance n'est pas infinie.

En sens contraire, S. Hilaire écrit : « Dieu est vivant, puissant, d'une vertu sans limite. » Or, tout ce qui est sans limite est infini. Donc la vertu divine est infinie.

Réponse : Comme on l'a dit dans l'article précédent, il y a en Dieu une puissance active du fait qu'il est lui-même en acte. Or son être est un être infini, n'étant pas limité par un sujet où il serait reçu, comme on le voit d'après ce que nous avons dit précédemment en traitant de l'infinité de l'essence divine. Il est donc nécessaire que la puissance active de Dieu soit infinie. Car, chez tous les agents on découvre que, plus un agent possède parfaitement la forme par laquelle il agit, plus grande aussi est sa puissance active. Par exemple, plus un corps est chaud, plus il a le pouvoir de chauffer, et son pouvoir de chauffer serait infini, si sa chaleur était infinie. Aussi, comme l'essence divine par laquelle Dieu agit est infinie ainsi qu'on l'a montré, il s'ensuit que sa puissance est infinie.

Solutions : 1. Le Philosophe parle de l'infini qui se tient du côté de la matière non déterminée par la forme, et tel est l'infini qui convient à la quantité. Mais ce n'est pas ainsi, nous l'avons vu, que l'essence divine est infinie, et par suite ce n'est pas ainsi que sa puissance est infinie. Il ne s'ensuit donc pas que cette puissance soit imparfaite.

2. La puissance de l'agent univoque se manifeste tout entière dans son effet : ainsi la puissance génératrice dans l'homme ne peut rien de plus que d'engendrer un homme. Mais la puissance d'un agent non univoque ne se manifeste pas tout entière dans la production de son effet ; par exemple la puissance du soleil ne se manifeste pas tout entière dans la production d'un animal engendré par la putréfaction. Or il est évident que Dieu n'est pas un agent univoque ; car rien

d'autre ne peut avoir en commun avec lui le genre, ou l'espèce, comme on l'a montré plus haut. Il en résulte que son effet est toujours inférieur à sa puissance. Il n'est donc pas nécessaire qu'il manifeste cette puissance en produisant un effet infini. Et pourtant, même si Dieu ne produisait rien, sa puissance n'en deviendrait pas vaine ; car on appelle vain ce qui tend à une fin et ne l'atteint pas. Or la puissance de Dieu n'est pas ordonnée à l'effet comme à sa fin ; c'est elle, plutôt, qui est la fin de son effet.

3. Le Philosophe prouve, comme on l'a dit, que si un corps avait une puissance infinie, il pourrait mouvoir dans un temps nul. Et cependant il montre que la puissance du moteur céleste est infinie parce qu'il peut mouvoir durant un temps infini. Donc, dans la pensée d'Aristote, une puissance corporelle infinie, si elle existait, devrait mouvoir dans un temps nul, mais il n'en est pas de même de la puissance d'un moteur incorporel. La raison en est qu'un corps mouvant un corps est à son égard un agent univoque. Aussi faut-il que toute la puissance de l'agent se manifeste dans le mouvement. Donc, puisqu'une puissance motrice supérieure, dans un corps, meut plus vite qu'une autre, il est nécessaire que, si cette puissance est infinie, elle meuve d'une vitesse hors de proportion avec toute autre, c'est-à-dire dans un temps nul. Mais un moteur incorporel est un agent non univoque ; il n'est donc pas nécessaire que toute sa vertu se manifeste dans le mouvement, de telle sorte qu'il meuve lui aussi dans un temps nul. Et surtout parce qu'un tel agent meut selon ce que décide sa volonté.

Article 3 : Dieu est-il tout-puissant ?

Objections : 1. Il semble que non, car être mû et subir une action appartient à toutes les choses. Mais cela, Dieu ne le peut pas, car il est immobile, comme on l'a vu plus haut.

2. Pécher est un agir. Mais Dieu ne peut pas pécher, pas plus que « se renier lui-même », dit S. Paul (2 Tm 2, 13). Donc Dieu n'est pas tout-puissant.

3. On dit de Dieu qu'il « montre sa puissance surtout en pardonnant et en faisant miséricorde ». C'est donc que l'extrême limite de cette puissance est le pardon et la miséricorde. Or il y a des choses beaucoup plus considérables que pardonner et avoir pitié, par exemple de créer un autre monde, ou quelque chose de semblable.

4. Sur ces mots de S. Paul (1 Co 1, 20) : « Dieu a rendu folle la sagesse de ce monde », la Glose dit : « Dieu l'a fait en montrant possible ce que cette sagesse jugeait impossible. » Il semble donc qu'il ne faut pas juger du possible ou de l'impossible d'après les causes inférieures, comme fait la sagesse de ce monde, mais d'après la puissance divine. Donc, si Dieu est tout-puissant, tout sera possible. Il n'y aura donc rien d'impossible. Or supprimer l'impossible, c'est supprimer aussi le nécessaire ; car ce qui est nécessaire, il est impossible que cela n'existe pas. Il n'y aura donc rien de nécessaire dans les choses, si Dieu est tout-puissant. Or cela est impossible. Donc Dieu n'est pas tout-puissant.

En sens contraire, on lit en S. Luc (1, 37) : « Rien n'est impossible à Dieu. »

Réponse : Tout le monde confesse que Dieu est tout-puissant. Mais il paraît difficile de déterminer la raison de cette toute-puissance. Car on peut douter de ce qu'il faut comprendre quand on dit : Dieu peut toutes choses. Mais à y bien regarder, puisque la puissance n'est relative qu'au possible, quand on dit : Dieu peut tout, on ne peut le comprendre mieux qu'en concevant qu'il peut tout ce qui est possible, et qu'on le dit tout-puissant à cause de cela.

Or, d'après le Philosophe, le possible se prend en deux sens. On peut l'envisager par rapport à quelque pouvoir particulier, comme si l'on dit possible à l'homme ce qui est soumis à la puissance de l'homme. Mais on ne peut pas dire que Dieu soit appelé tout-puissant parce qu'il peut tout ce qui est possible à la nature créée ; car la puissance de Dieu s'étend bien au-delà. D'autre part, si l'on dit que Dieu est tout-puissant parce qu'il peut tout ce qui est possible à sa

propre puissance : on tourne en rond ; car on ne dit alors rien de plus que ceci : Dieu est tout-puissant parce qu'il peut tout ce qu'il peut. Reste que Dieu soit dit tout-puissant parce qu'il peut tout le possible absolument parlant, et telle est l'autre façon de concevoir le possible. Or on dit une chose possible ou impossible absolument d'après le rapport des termes : possible, parce que le prédicat ne contredit pas le sujet, par exemple que Socrate s'assoie ; impossible absolument, parce que le prédicat est incompatible avec le sujet, par exemple que l'homme soit un âne.

Mais puisque tout agent produit un effet semblable à lui, il faut considérer qu'à toute puissance active correspond un possible, qui est son objet propre, et qui est conforme à la raison formelle de l'acte sur lequel se fonde la puissance active. Ainsi la puissance d'échauffer se rapporte comme à son objet propre à ce qui est susceptible d'échauffement. Or l'être divin, sur quoi se fonde la raison formelle de puissance divine, est un être infini et non limité à quelque genre de l'être, car il possède en soi par avance la perfection de tout l'être. En conséquence, tout ce qui peut répondre à la notion d'être se trouve contenu dans le possible absolu, à l'égard duquel Dieu est dit tout-puissant.

Or, rien n'est opposé à la raison d'étant, si ce n'est le non-étant. Donc ce qui est exclu de la notion de possible absolu soumis à la puissance divine, est ce qui implique en soi simultanément l'être et le non-être. En effet, cela n'est pas soumis à la toute-puissance, non à cause d'un défaut de cette puissance divine, mais parce qu'il ne peut avoir raison de faisable et de possible. Ainsi, tous les objets qui n'impliquent pas contradiction sont compris parmi ces possibles à l'égard desquels Dieu est dit tout-puissant. Quant aux objets qui impliquent contradiction, ils ne sont pas compris dans la toute-puissance divine, parce qu'ils ne peuvent pas avoir raison de possible. Pour cette raison il convient de dire d'eux qu'ils ne peuvent pas être faits, plutôt que de dire : Dieu ne peut pas les faire. Et cette doctrine ne contredit pas la parole de l'ange : « Rien n'est impossible à Dieu. » Car ce qui implique contradiction ne peut être un concept, nulle intelligence ne pouvant le concevoir.

Solutions : 1. Dieu est dit tout-puissant selon la puissance active, non selon la puissance passive, on vient de le dire. Aussi qu'il ne puisse ni être mû ni subir n'exclut pas la toute-puissance.

2. Le péché est un raté de l'action morale ; aussi pouvoir pécher, c'est pouvoir être en défaut en agissant, ce qui contredit la toute-puissance. Et c'est pourquoi, si Dieu ne peut pas pécher, c'est parce qu'il est tout-puissant. Cependant le Philosophe écrit : « Dieu et le sage peuvent faire des choses mauvaises. » Mais cela doit se comprendre ou bien comme une proposition conditionnelle dont l'antécédent est impossible, comme si l'on dit : Dieu peut faire du mal s'il veut ; car rien n'empêche qu'une proposition conditionnelle soit vraie alors que son antécédent et son conséquent sont impossibles ; par exemple : Si l'homme est un âne, il a quatre pieds. Ou bien le Philosophe entend dire que Dieu peut faire des choses apparemment mauvaises mais qui seraient bonnes s'il les faisait. Ou enfin il parle selon l'opinion commune des païens, qui croyaient que certains hommes pouvaient être divinisés, transformés en Jupiter ou Mercure.

3. La toute-puissance de Dieu se montre surtout en pardonnant et en faisant miséricorde parce que cela montre que Dieu a le pouvoir suprême, puisqu'il pardonne librement les péchés ; car celui qui est astreint à la loi d'un être supérieur ne peut librement pardonner les péchés. Ou bien encore parce qu'en pardonnant et en faisant miséricorde aux hommes, Dieu les amène à la participation du bien infini, ce qui est le souverain effet de la puissance divine. Ou encore parce que, comme on l'a dit précédemment, l'effet de la miséricorde divine est le fondement de toutes les œuvres divines ; en effet, rien n'est dû à personne si ce n'est en raison de ce qui lui fut donné d'abord gratuitement par Dieu. Or, la toute-puissance divine se manifeste surtout en ce que la première institution de tous les biens lui revient.

4. Ce qu'on dit possible absolument n'est appelé tel ni par rapport aux causes supérieures, ni à l'égard des causes inférieures, mais en soi-même. Tandis que ce qui est possible à l'égard d'une certaine puissance est appelé possible par rapport à la cause prochaine. Il s'ensuit que les choses d'une nature telle qu'elles ne peuvent avoir que Dieu pour auteur, comme la création, la justification, etc., ces choses sont dites possibles par rapport à la cause suprême. Au contraire, celles qui peuvent être réalisées par les causes inférieures sont dites possibles par rapport à celles-ci. Car c'est selon le mode d'être de sa cause prochaine que l'effet est affecté de contingence ou de nécessité, ainsi qu'on l'a dit plus haut. Si l'Apôtre déclarait folle la sagesse de ce monde, c'est parce qu'elle estimait impossible à Dieu lui-même ce qui est impossible à la nature. On voit par là que la toute-puissance de Dieu n'exclut des choses ni l'impossibilité, ni la nécessité.

Article 4 : Dieu peut-il faire que les choses passées n'aient pas été?

Objections : 1. Il semble que Dieu peut le faire. Car ce qui est impossible de soi est plus impossible que ce qui est impossible par accident. Or, Dieu peut faire ce qui est impossible de soi, comme rendre la vue à un aveugle ou ressusciter un mort. A bien plus forte raison peut-il faire ce qui n'est impossible que par accident. Or, que les choses passées n'aient pas été, cela n'est impossible que par accident ; car c'est un fait purement accidentel, que l'impossibilité de ne pas courir attribuée à Socrate, du fait que cela est passé.

2. Tout ce que Dieu a pu faire, il le peut encore, car sa puissance n'est pas amoindrie. Or Dieu a pu faire, avant que Socrate courût, qu'il ne courût point : donc, après qu'il a couru, Dieu peut faire qu'il n'ait pas couru.

3. La charité est une plus grande vertu que la virginité ; or Dieu peut rétablir la charité perdue. Donc aussi la virginité, et il peut donc faire qu'une vierge qui a été déflorée ne l'ait pas été.

En sens contraire, S. Jérôme écrit « Dieu, qui peut tout, ne peut pas faire d'une femme déflorée une femme qui ne l'ait pas été. » Pour la même raison, il ne peut donc pas faire de tout autre événement passé un événement qui ne se soit pas passé.

Réponse : On vient de le dire à l'article précédent, ce qui implique contradiction ne tombe pas sous la toute-puissance de Dieu. Or, que le passé n'ait pas existé, c'est là une chose qui implique contradiction. Et en effet, comme il y a contradiction à dire que Socrate s'assied et ne s'assied pas, de même à dire qu'il s'est assis et qu'il ne s'est pas assis. Or dire qu'il s'est assis, c'est déclarer une chose passée ; dire qu'il ne s'est pas assis, c'est dire que cette chose passée n'a pas été. Donc, que les choses passées n'aient pas été, cela n'est pas soumis à la puissance divine. C'est ce qu'affirme S. Augustin : « Celui qui dit : "Si Dieu est tout-puissant, qu'il fasse que ce qui a été fait n'ait pas été fait", celui-là ne voit pas qu'il dit : "Si Dieu est tout-puissant, qu'il fasse que ce qui est vrai, en cela même qu'il est vrai, soit faux". » Et le Philosophe écrit : « Un seul pouvoir manque à Dieu : faire que ce qui a été fait ne l'ait pas été. »

Solutions : 1. Il est bien vrai que l'impossibilité, pour le passé, de n'avoir pas été, est accidentelle, si l'on regarde ce qui est passé, par exemple la course de Socrate. Mais si l'on considère le passé comme tel, alors, qu'il n'ait pas été, c'est chose impossible non seulement de soi, mais absolument, car cela implique contradiction. C'est donc plus impossible que la résurrection d'un mort, qui, elle, n'implique pas contradiction ; elle est déclarée impossible à l'égard d'un certain pouvoir, celui de la nature. Des impossibilités de ce genre sont en effet soumises au pouvoir de Dieu.

2. De même que si Dieu peut tout en raison de la perfection de sa puissance, il y a pourtant des choses qui ne sont pas soumises à sa puissance, parce qu'il leur manque d'être possibles. Ainsi, à considérer l'immutabilité de la puissance divine, Dieu peut tout ce qu'il a pu ; mais certaines

choses ont été possibles autrefois, quand elles étaient faisables, qui aujourd'hui ne le sont plus, parce qu'elles ont été faites. Ainsi, on dit que Dieu ne peut pas les faire, pour exprimer qu'elles-mêmes ne peuvent pas être faites.

3. Dieu peut faire que toute tare de l'âme ou du corps disparaisse de la femme déflorée, mais il ne peut pas faire qu'elle ne l'ait pas été. De même Dieu peut bien rendre la charité au pécheur ; mais il ne peut pas faire qu'il n'ait pas péché et qu'il n'ait pas perdu la charité.

Article 5 : Dieu peut-il faire les choses qu'il ne fait pas, ou omettre celles qu'il fait ?

Objections : 1. Il semble que Dieu ne peut faire que les choses qu'il fait. Car Dieu ne peut faire ce qu'il n'a pas prévu et préordonné qu'il ferait ; or Dieu n'a prévu et préordonné que les choses qu'il fait. Donc il ne peut faire que ce qu'il fait.

2. Dieu ne peut faire que ce qu'il doit, et ce qu'il est juste de faire. Or les choses que Dieu ne fait pas, il ne doit pas les faire, et il n'est pas juste qu'il les fasse. Donc Dieu ne peut faire que ce qu'il fait.

3. Dieu ne peut faire que ce qui est bon pour les choses qu'il a faites et qui leur convient. Or il n'est pas bon et il ne convient pas aux choses faites par Dieu d'être autrement qu'elles sont. Donc Dieu ne peut rien faire d'autre que ce qu'il fait.

En sens contraire, Jésus a dit (Mt 26, 53) : « Ne puis-je pas prier mon Père, qui me fournirait aussitôt plus de douze légions d'anges ? » Et ni lui-même ne pria, ni son Père ne lui envoya d'anges pour résister aux Juifs. Donc Dieu peut faire ce qu'il ne fait pas.

Réponse : Sur ce sujet certains se sont trompés de deux façons. Les uns ont prétendu que Dieu agit comme par nécessité de nature, de sorte que, à l'instar des choses naturelles d'où ne peuvent provenir d'autres effets que ceux qui se produisent : un homme d'une semence d'homme, un olivier d'une semence d'olivier, ainsi de l'opération divine ne pourraient découler ni d'autres choses, ni un autre ordre de l'univers que celui qui existe maintenant. Mais nous avons montré plus haut que Dieu n'agit point par nécessité de nature ; que c'est sa volonté qui est la cause de toutes choses, et que cette volonté elle-même n'est pas déterminée naturellement et nécessairement à ces choses. Par suite ce cours des choses ne provient aucunement de Dieu avec une telle nécessité qu'il n'en puisse produire d'autres.

Certains ont dit que la puissance divine est déterminée au cours actuel des choses à cause de l'ordre conçu par sa sagesse et sa justice, hors desquelles Dieu ne fait rien. Mais puisque la puissance de Dieu, qui est son essence, n'est pas autre chose que sa sagesse même, on peut bien dire que rien n'est au pouvoir de Dieu si cela n'appartient pas à l'ordre de la sagesse divine ; car la sagesse divine comprend tout le pouvoir contenu dans la puissance. Toutefois, l'ordre imposé aux choses par la sagesse divine, ordre qui a raison de justice, comme on l'a dit précédemment, n'égale pas en ampleur la sagesse divine de telle façon que la sagesse divine serait limitée à cet ordre-là. Il est manifeste que toute la conception de l'ordre imposé par le sage à son œuvre dépend de la fin poursuivie. Donc, quand la fin est en exacte proportion avec les choses faites en vue de cette fin, la sagesse de l'agent est limitée à un ordre déterminé. Mais la bonté divine est une fin qui dépasse hors de toute proportion les choses créées. En conséquence, la sagesse divine n'est pas restreinte à un ordre de choses fixe, tellement qu'il ne puisse découler d'elle un ordre différent. Il faut donc dire purement et simplement que Dieu peut faire autre chose que ce qu'il fait.

Solutions : 1. En nous, chez qui la puissance et l'essence sont autres que la volonté et l'intelligence ; et chez qui autre est l'intelligence, et autre la sagesse ; autre la volonté, et autre la justice, quelque chose peut être en notre puissance, qui ne peut être dans la volonté juste ou dans l'intelligence sage. Mais en Dieu la puissance et l'essence, la volonté et l'intelligence, la sagesse

et la justice sont une seule et même chose. De sorte que rien ne peut être dans sa puissance qui ne puisse être dans sa juste volonté et dans sa sage intelligence. Alors, puisque sa volonté n'est pas déterminée nécessairement à ceci ou à cela, sinon conditionnellement, ainsi qu'on l'a exposé, et puisque, nous venons de le dire, la sagesse de Dieu et sa justice ne sont pas déterminées à tel ordre de choses, rien n'empêche qu'il y ait en la puissance de Dieu quelque chose qu'il ne veut pas et qui n'est pas compris dans l'ordre qu'il a imposé aux choses. Et parce que la puissance de Dieu est conçue par nous comme exécutrice, sa volonté comme impérante, son intelligence et sa sagesse comme directrices : pour cela, ce qu'on attribue à la puissance considérée seule sera dit au pouvoir de Dieu selon sa puissance absolue et nous avons reconnu à tel tout ce en quoi la raison d'étant peut se trouver. Mais pour ce qu'on attribue à la puissance divine comme exécutrice du vouloir de la volonté juste, on dit que Dieu peut le faire de puissance ordonnée. Donc, selon cette distinction, nous devons dire que Dieu peut, de puissance absolue, faire autre chose que ce qu'il a prévu et préordonné qu'il ferait ; et cependant il est impossible qu'il fasse réellement des choses qu'il n'aurait pas prévu et préordonné devoir faire. Car le faire est soumis à la prescience et à la préordination, mais non pas le pouvoir, qui, lui, appartient à la nature. Ainsi donc, Dieu fait quelque chose parce qu'il le veut ; mais s'il peut le faire, ce n'est pas parce qu'il le veut, c'est parce que telle est sa nature.

2. Dieu ne doit rien à personne, si ce n'est à lui-même. Ainsi, lorsqu'on dit : Dieu ne peut faire que ce qu'il doit, cela ne signifie rien d'autre que ceci : Dieu ne peut faire que ce qui est juste et convenable pour lui. Mais ce que j'appelle juste et convenable peut s'entendre de deux façons. Je puis joindre d'abord, dans ma phrase, ce que je dis juste et convenable au verbe être de telle sorte qu'il soit restreint à désigner les choses présentes, et se réfère ainsi à la puissance. Dans ce cas, la proposition est fautive ; car son sens est celui-ci : Dieu ne peut faire que ce qui est, actuellement, juste et convenable. Si au contraire ce qui est juste et convenable est joint d'abord au verbe pouvoir, qui a plus d'ampleur, et ensuite seulement au verbe être, il en résultera quelque chose de présent et d'indéterminé, et la proposition sera vraie en ce sens : Dieu ne peut rien faire qui ne serait convenable et juste s'il le faisait.

3. Bien que ce cours des choses soit déterminé par ces choses qui existent présentement, la sagesse et la puissance divines ne sont pas limitées pour cela à ce cours des choses. Ainsi, bien que, pour ces choses qui se font maintenant, nul autre arrangement ne puisse être bon et convenable, cependant Dieu pourrait faire d'autres choses et leur donner un autre ordre.

Article 6 : Les choses que Dieu fait, pourrait-il les faire meilleures ?

Objections : 1. Il semble que Dieu ne peut pas faire meilleures les choses qu'il fait. Car tout ce que Dieu fait, il le fait avec le maximum de puissance et de sagesse. Or une chose est d'autant meilleure qu'elle est faite avec plus de puissance et de sagesse. Donc Dieu ne peut faire quelque chose de meilleur que ce qu'il fait.

2. Contre Maximin, S. Augustin discute ainsi : « Si Dieu a pu, et n'a pas voulu, engendrer un fils qui fût son égal, il a été envieux. » Pour la même raison, si Dieu a pu faire meilleures les choses qu'il a faites et ne l'a pas voulu, il a été

envieux. Or l'envie est totalement étrangère à Dieu. Donc Dieu a fait chaque chose aussi parfaitement que possible. Il ne peut donc rien faire meilleur qu'il ne l'a fait.

3. Ce qui est souverainement et pleinement bon ne peut pas être fait meilleur ; car rien ne dépasse le maximum. Or, dit S. Augustin, « les choses que Dieu fait sont bonnes chacune prise à part ; mais prises ensemble, elles sont excellentes, car de leur ensemble résulte l'admirable beauté de l'univers ». Donc le bien de l'univers ne peut être créé par Dieu meilleur qu'il ne l'est.

4. Le Christ, comme homme, est « plein de grâce et de vérité » ; il possède l'Esprit sans mesure ; et ainsi il ne peut être meilleur. La béatitude créée est appelée souverain bien, et elle non plus ne peut donc pas être meilleure. Enfin la bienheureuse Marie a été élevée au-dessus de tous les chœurs des anges et ainsi elle ne peut être meilleure. Donc, tout ce que Dieu a fait, il ne peut le faire meilleur.

En sens contraire, on lit dans l'épître aux Éphésiens (3, 20), que Dieu « peut faire infiniment au-delà de ce que nous pouvons demander ou concevoir ».

Réponse : Chaque chose a une double bonté. L'une appartient à son essence, comme d'être une créature raisonnable est de l'essence de l'homme ; et quant à ce bienlà, Dieu ne peut faire nulle chose meilleure qu'elle n'est, bien qu'il puisse en faire une autre meilleure qu'elle. Il en est comme du nombre 4, que Dieu ne peut pas faire plus grand, car il ne serait pas alors le nombre 4, mais un autre nombre. On sait que l'addition d'une différence substantielle, dans les définitions, est comme l'addition de l'unité dans les nombres, comme l'explique la Métaphysique d'Aristote. L'autre bonté des choses est celle qui s'ajoute à leur essence, comme il est bon pour l'homme d'être vertueux et savant. Et selon cette bonté Dieu peut faire meilleures les choses qu'il a faites. Mais absolument parlant, quelque chose que Dieu ait faite, il peut toujours en faire une autre meilleure.

Solutions : 1. Quand on dit : Dieu peut faire quelque chose de mieux que ce qu'il fait, si le mot « mieux » est un substantif, la proposition est vraie ; car quelle que soit une chose donnée, Dieu peut toujours en faire une meilleure, et s'il s'agit de la même, il peut la faire meilleure d'une certaine façon, et non pas d'une autre façon, ainsi qu'on vient de le voir. Si le mot « mieux » est pris comme un adverbe, et s'il se rapporte au mode d'agir de Dieu, en ce sens-là Dieu ne peut pas faire mieux qu'il ne fait ; car il ne peut rien faire avec plus de sagesse et de bonté. Mais s'il se rapporte au mode d'être de l'effet, alors Dieu peut toujours faire mieux ; car il peut donner aux choses qu'il a créées un mode d'être plus parfait en ce qui concerne leurs attributs accidentels, sinon quant à leurs attributs essentiels.

2. Il est dans la nature des choses que le fils égale son père une fois parvenu à l'âge d'homme ; mais il n'est dans la nature d'aucune chose créée d'être meilleure que Dieu ne l'a faite. Ainsi la comparaison ne vaut pas.

3. L'univers ne peut être meilleur qu'il n'est, si on le prend comme constitué par les choses actuelles ; à cause de l'ordre très approprié attribué aux choses par Dieu et en quoi consiste le bien de l'univers. Si une seule de ces choses était rendue meilleure, la proportion de l'ordre s'en trouverait détruite, comme dans le chant de la cithare la mélodie serait altérée si une corde était tendue plus qu'elle ne doit. Mais Dieu pourrait faire d'autres choses ; il pourrait ajouter à celles qu'il a faites ; et ainsi nous aurions un autre univers meilleur.

4. L'humanité du Christ, du fait qu'elle est unie à Dieu ; la béatitude créée, du fait qu'elle est jouissance de Dieu ; et la bienheureuse Vierge, du fait qu'elle est Mère de Dieu, ont en quelque sorte une dignité infinie, dérivée du bien infini qu'est Dieu. Sous ce rapport rien ne peut être fait de meilleur qu'eux, comme rien ne peut être meilleur que Dieu.

### **QUESTION 26 : LA BÉATITUDE DIVINE**

En dernier lieu, après ce qui concerne l'unité de l'essence divine, il faut étudier la béatitude

1. La béatitude convient-elle à Dieu ? 2. Dit-on de Dieu qu'il est bienheureux en raison de l'intellection ? 3. Dieu est-il essentiellement la béatitude de tout bienheureux ? 4. La béatitude de Dieu inclut-elle toute béatitude ?



Article 1 : La béatitude convient-elle à Dieu ?

Objections : 1. Il semble que non. Car, selon Boèce, la béatitude est « un état résultant de l'assemblage de tous les biens ». Or il n'y a pas en Dieu d'assemblage de biens, pas plus qu'aucune composition. Donc la béatitude ne convient pas à Dieu.

2. La béatitude, ou félicité, selon le Philosophe est la récompense de la vertu. Or à Dieu ne convient nulle récompense, non plus que nul mérite.

En sens contraire, l'Apôtre (1 Tm 5, 15) parle de : « Celui qui fera paraître au temps fixé le bienheureux et seul Souverain, Roi des rois et Seigneur des seigneurs. »

Réponse : La béatitude convient souverainement à Dieu. Car sous le nom de béatitude on ne signifie rien d'autre que la bonté parfaite de la nature intellectuelle, à qui il appartient de se connaître comblée par la bonté qui est sienne, à qui donc il appartient que ce qui lui arrive soit bon ou mauvais pour elle, et qui est maîtresse de ses actes. Or l'un et l'autre, être parfait et être intelligent, appartiennent excellemment à Dieu. Donc la béatitude lui convient au plus haut point.

Solutions : 1. La somme de tous les biens n'est pas en Dieu par mode de composition mais par mode de simplicité ; car les perfections qui sont multipliées dans les créatures préexistent en Dieu dans la simplicité et l'unité, ainsi qu'on l'a expliqué précédemment.

2. Être la récompense de la vertu est accidentel à la béatitude ou félicité et ne se rencontre que chez celui qui doit l'acquérir ; de même, être terme de la génération est accidentel à l'étant, et vient de ce que l'étant passe de la puissance à l'acte. Ainsi, de même que Dieu a l'existence, bien qu'il ne soit pas engendré, ainsi a-t-il la béatitude bien qu'il ne mérite pas.

Article 2 : Dit-on de Dieu qu'il est bienheureux en raison de l'intellection ?

Objections : 1. Il semble que non, car la béatitude est le souverain bien. Mais Dieu est dit bon selon son essence ; et c'est selon l'essence que la bonté concerne l'être, d'après Boèce . Donc la béatitude est attribuée à Dieu selon son essence, et non selon son intelligence.

2. La béatitude a raison de fin ; or la fin est l'objet de la volonté, comme le bien lui-même. Donc la béatitude est attribuée à Dieu selon la volonté, et non selon l'intelligence.

En sens contraire, S. Grégoire écrit : « Celui-là est glorieux qui, jouissant de lui-même, n'a pas besoin de louange étrangère. » Or être glorieux signifie ici être bienheureux. Donc, puisque nous jouissons de Dieu par l'intelligence, car « la vision est toute notre récompense », dit S. Augustin, il semble que la béatitude soit attribuée à Dieu selon son intelligence.

Réponse : Nous venons de définir la béatitude comme le bien parfait de la créature intellectuelle. De là vient, toute chose cherchant sa perfection, que la nature intellectuelle, elle aussi, désire naturellement être bienheureuse. Or, ce qu'il y a de plus parfait dans une nature intellectuelle quelconque, c'est l'opération intellectuelle, qui lui permet de se saisir en quelque façon de toutes choses. Ainsi, la béatitude de toute nature intellectuelle créée, consiste dans l'intellection. En Dieu, l'intellection n'est pas autre que l'être même dans la réalité, ils ne se distinguent que selon les raisons formelles. On doit donc attribuer à Dieu la béatitude selon l'intelligence, comme aussi à tous les bienheureux, qui sont dits bienheureux par assimilation à sa propre béatitude.

Solutions : 1. Cet argument prouve que Dieu est heureux par son essence ; mais non pas qu'on doive lui attribuer la béatitude selon la raison formelle d'essence, mais bien plutôt selon la raison formelle d'intelligence.

2. La béatitude, étant un bien, est l'objet de la volonté. Mais l'objet d'une puissance est présumé à son acte. Et par suite, selon notre façon de comprendre, la béatitude de Dieu précède l'acte de la volonté divine qui s'y repose. Et ce ne peut être là qu'un acte d'intelligence. Voilà pourquoi c'est dans l'acte d'intelligence qu'on trouve la béatitude.

Article 3 : Dieu est-il essentiellement la béatitude de tout bienheureux ?

Objections : 1. Il le paraît, car Dieu est le souverain bien, ainsi qu'on l'a fait voir. Or il est impossible qu'il y ait plusieurs souverains biens, comme on l'a montré aussi. Donc, puisqu'il appartient à la raison de béatitude qu'elle soit le souverain bien, il semble que la béatitude ne soit autre chose que Dieu.

2. La béatitude est la fin dernière de la créature raisonnable. Or être la fin dernière de la créature raisonnable n'appartient qu'à Dieu. Donc Dieu seul est la béatitude de tout bienheureux.

En sens contraire, la béatitude de l'un est plus grande que la béatitude de l'autre, selon ces mots de l'Apôtre (I Co 15, 41) : « Une étoile diffère en éclat d'une autre étoile. » Or rien n'est plus grand que Dieu. Donc la béatitude est autre chose que Dieu.

Réponse : La béatitude de la nature intellectuelle consiste dans un acte d'intelligence. Mais on peut y considérer deux choses : l'objet de l'acte, qui est l'intelligible, et l'acte même qui est l'intellection.

Si l'on considère la béatitude du côté de son objet, en ce sens, c'est Dieu seul qui est la béatitude ; car un être est bienheureux par cela seul qu'il connaît Dieu par l'intelligence, conformément à ces paroles de S. Augustin : « Bienheureux celui qui te connaît, ignorât-il tout le reste. » Mais considérée quant à l'acte même de l'intelligence, la béatitude est quelque chose de créé dans les créatures bienheureuses. Tandis qu'en Dieu elle est quelque chose d'incréé.

Solutions : 1. La béatitude, quant à son objet, consiste dans le souverain bien purement et simplement, c'est-à-dire en Dieu. La béatitude quant à l'acte, dans les créatures bienheureuses, est le souverain bien non purement et simplement mais par rapport à l'ensemble des biens auxquels la nature peut participer.

2. Comme le remarque le Philosophe, sous le nom de fin on désigne deux choses : ce dont on jouit, et l'acte par lequel on en jouit ; ou, si l'on veut, la chose même, et l'usage qu'on en fait. Par exemple, pour l'avare, la fin c'est l'argent et l'acquisition de l'argent. Donc la fin dernière de la créature raisonnable, c'est Dieu à titre d'objet ; mais c'est la béatitude créée comme étant l'usage, ou pour mieux dire la jouissance de cet objet.

Article 4 : La béatitude de Dieu inclut-elle toute béatitude ?

Objections : 1. Il semble que la béatitude divine n'embrasse pas toutes les béatitudes. En effet, il y a de fausses béatitudes. Mais en Dieu rien ne peut être faux.

2. Pour quelques-uns, la béatitude consiste dans les choses corporelles, comme les voluptés, les richesses, etc., toutes choses étrangères à Dieu, qui est incorporel. Donc la béatitude de Dieu ne comprend pas toute béatitude.

En sens contraire, la béatitude est une perfection. Or la perfection de Dieu comprend toute perfection, ainsi qu'on l'a montré. Donc la béatitude de Dieu comprend toute béatitude.

Réponse : Tout ce qu'il y a de désirable en quelque béatitude que ce soit, vraie ou fausse, tout cela préexiste éminemment dans la béatitude divine. De la félicité contemplative, il retient la perpétuelle et infaillible contemplation de lui-même, ainsi que de tout le reste. De la félicité active, il tient le gouvernement de tout l'univers. Du bonheur terrestre, qui, au dire de Boèce, comprend les plaisirs, les richesses, la puissance, la dignité et la gloire, il a : pour plaisirs, la joie de lui-même et de tout le reste ; pour richesses, cette suffisance parfaite qu'elles promettent aux hommes ; pour puissance, la toute-puissance ; pour dignité, le gouvernement universel ; pour gloire, l'admiration de toute créature.

Solutions : 1. Une béatitude est fautive selon qu'elle s'éloigne de la béatitude vraie, ce qui n'est pas le cas de Dieu. Toutefois, ce qui demeure là, si peu que ce soit, de semblable à la béatitude, préexiste tout entier dans la béatitude divine.

2. Les biens qui existent de façon corporelle dans les créatures corporelles existent en Dieu spirituellement, selon le mode qui est le sien. Que cela suffise, en ce qui concerne l'essence divine prise en son unité.

### **QUESTION 27 : LA PROCESSION DES PERSONNES DIVINES**

Au sujet de la procession, cinq questions se posent : 1. Y a-t-il une procession en Dieu ? 2. Y a-t-il en Dieu une procession qu'on puisse appeler génération ? 3. Outre la génération, peut-il y avoir une autre procession en Dieu ? 4. Cette autre procession peut-elle s'appeler génération ? 5. N'y a-t-il en Dieu que ces deux processions ?

Article 1 : Y a-t-il une procession en Dieu ?

Objections : 1. « Procession » évoque un mouvement vers le dehors. Mais en Dieu, il n'y a ni mouvement ni dehors : il n'y a donc pas non plus de procession en Dieu.

2. Tout ce qui « procède » est autre que son principe. Mais en Dieu il n'y a aucune diversité : c'est au contraire la simplicité suprême. Donc, pas de procession en Dieu.

3. Procéder d'un autre, cela paraît s'opposer à la notion même de premier principe. Or, comme on l'a montré plus haut, Dieu est le premier principe. Il n'y a donc pas de place en Dieu pour une procession.

En sens contraire, le Seigneur dit en S. Jean (8, 42) : « Je suis sorti de Dieu. »

Réponse : Touchant les réalités divines, la Sainte Écriture use de termes qui ont trait à une procession. Procession qui a été comprise en sens divers. Certains l'ont entendue à la manière dont l'effet procède de la cause : Arius disait ainsi que le Fils procède du Père comme sa première créature, et que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils comme leur créature à tous deux. Mais dans cette hypothèse, ni le Fils ni le Saint-Esprit ne seraient vrai Dieu, contrairement à ce qui est dit du Fils, en la première épître de S. Jean (5, 20) : « Afin que nous soyons en son vrai Fils : il est vrai Dieu. » S. Paul dit aussi du Saint-Esprit (1 Co 6,19) : « Ne savez-vous pas que vos membres sont le temple du Saint-Esprit ? » Or il n'appartient qu'à Dieu d'avoir un temple.

D'autres ont entendu cette procession au sens où l'on dit que la cause procède en son effet, en tant qu'elle le meut ou lui imprime sa ressemblance. Ainsi fit Sabellius. D'après lui, Dieu le Père lui-même s'appelle « le Fils » en tant qu'il a pris chair de la Vierge ; et il s'appelle « le Saint-Esprit » en tant qu'il sanctifie et vivifie la créature raisonnable. Mais cela va contre l'affirmation du Seigneur an 5,19) : « Le Fils ne peut rien faire de lui-même... » ; et contre tant d'autres passages qui montrent que ce n'est pas le Père qui est le Fils.

Or, à bien réfléchir, Arius et Sabellius ont pris « procession » au sens de mouvement vers un terme extérieur ; de sorte qu'aucun d'eux n'a posé de procession en Dieu même. Mais toute procession suppose une action. Et si, dans le cas de l'action qui se porte sur une matière extérieure, il y a une procession ad extra ; de même aussi dans le cas de l'action qui demeure au-dedans de l'agent lui-même, il y a lieu de considérer une certaine procession ad intra. On le voit surtout dans l'intelligence, dont l'acte, qui est l'intellection, demeure dans le sujet connaissant. En quiconque connaît, et du fait même qu'il connaît, quelque chose procède au-dedans de lui : à savoir, le concept de la chose connue, procédant de la connaissance de cette chose. C'est ce concept que la parole signifie : on l'appelle « verbe intérieur », signifié par le « verbe oral ».

Or, Dieu étant au-dessus de toutes choses, ce qu'on affirme de lui doit s'entendre, non pas à la manière des créatures inférieures, autrement dit des corps, mais par analogie avec les créatures les plus hautes, c'est-à-dire avec les créatures spirituelles ; et même empruntée à celle-ci, cette

similitude reste en défaut pour représenter les réalités divines. Il ne faut donc pas entendre « procession » au sens où il s'en rencontre dans le monde corporel, soit par mouvement local, soit par l'action d'une cause sur son effet extérieur : ainsi la chaleur procède de la source chaude et atteint le corps échauffé. Il faut ici l'entendre par manière d'émanation intellectuelle, tel le verbe intelligible émanant de celui qui parle et demeurant au-dedans de lui. C'est en ce dernier sens que la foi catholique pose une procession en Dieu.

Solutions : 1. Cette objection prend « procession » au sens d'un mouvement local, ou bien d'une action qui s'exerce sur une matière extérieure ou qui tend à un effet extérieur. Mais on vient de dire qu'il n'y a pas de procession de ce genre en Dieu.

2. Ce qui procède par procession ad extra, et le principe dont il procède, sont nécessairement divers. Ce n'est plus le cas pour ce qui procède intérieurement par processus intellectuel : ici au contraire, plus la procession est parfaite, plus le terme fait un avec son principe. Il est clair en effet que, mieux la chose est connue, plus la conception intellectuelle est intime au connaissant et fait un avec lui : car l'intellect, en tant précisément qu'il est en acte de connaître devient une seule chose avec le connu. Dès lors, l'intellection divine étant au sommet de la perfection, comme on l'a dit, il s'ensuit nécessairement que le Verbe divin est parfaitement un avec son principe sans la moindre diversité.

3. Procéder d'un principe comme son terme extérieur et divers : oui, cela répugne à la condition de Premier Principe. Mais procéder comme terme intime, sans diversité, par mode intellectuel, c'est inclus dans la notion de Premier Principe. En effet, quand nous disons que l'architecte est le principe de l'édifice, nous évoquons dans ce mot de « principe » la conception de son art ; et cette conception serait ainsi incluse dans l'attribut de premier principe, si l'architecte était premier principe. Or Dieu qui est le Premier Principe des choses, est aux choses créées ce que l'architecte est à ses œuvres.

Article 2 : Y a-t-il en Dieu une procession qui puisse s'appeler une génération ?

Objections : 1. La génération est le changement du non-être à l'être, c'est-à-dire l'opposé de la corruption ; l'un et l'autre ont pour sujet la matière. Mais rien de tout cela ne convient à Dieu. Il ne peut donc pas y avoir de génération en Dieu.

2. En Dieu, avons-nous dit, il y a procession de mode intellectuel. Mais en nous cette procession ne s'appelle pas génération. En Dieu non plus, par conséquent.

3. Quiconque est engendré reçoit l'être de son principe ; par suite en tout engendré, l'être est reçu. Mais aucun être reçu n'est subsistant par soi. Et comme l'être divin nous l'avons prouvé est subsistant par soi, il s'ensuit que l'être d'aucun engendré n'est l'être divin. Il n'y a donc pas de génération en Dieu.

En sens contraire, on lit dans le Psaume (2, 7) : « Je t'ai engendré aujourd'hui. »

Réponse : La procession du Verbe en Dieu se nomme « génération ». Pour le montrer, distinguons deux emplois du mot génération. On l'applique d'abord dans un sens général à tout ce qui s'engendre et se corrompt ; dans ce cas, « génération » ne signifie rien d'autre que le passage du non-être à l'être. Nous en usons en second lieu, et cette fois au sens propre, à propos des vivants ; dans ce cas, « génération » signifie « l'origine qu'un vivant tire de son principe vivant conjoint » : on la nomme proprement « naissance ». Ceci pourtant ne suffit pas pour être qualifié d'« engendré » ; ce nom n'est donné proprement qu'à ce qui procède selon la ressemblance au principe. Un poil, un cheveu ne vérifie pas la condition d'engendré, ni de fils ; seul la vérifie ce qui procède selon la ressemblance ; et non pas selon n'importe quelle ressemblance ; car les vers engendrés des animaux ne vérifient pas une génération, ni une filiation, malgré la ressemblance générique. Pour qu'il y ait génération au second sens, il faut

procéder selon la ressemblance spécifique, comme l'homme procède de l'homme ; le cheval, du cheval.

Dès lors, chez les vivants, comme l'homme ou l'animal, qui procèdent de la puissance à l'acte de vie, la génération inclut les deux modes susdits, changement et naissance. Mais dans le cas d'un vivant dont la vie ne passe pas de la puissance à l'acte, la procession, s'il s'en rencontre en lui, exclut absolument le premier mode de génération ; par contre, elle peut vérifier la notion propre aux vivants.

C'est donc ainsi que la procession du Verbe, en Dieu, a raison de génération. Le Verbe, en effet, procède par mode d'activité intellectuelle : et c'est là une opération « vitale » ; il procède « d'un principe conjoint » on l'a déjà dit ; et « par assimilation formelle », car le concept d'intelligence est la similitude de la chose connue ; et il « subsiste en la même nature », car en Dieu l'intellection est identique à l'être on l'a montré plus haut. Voilà pourquoi la procession du Verbe en Dieu, prend le nom de « génération », et le Verbe qui procède, celui de « Fils ».

Solutions : 1. Cette objection tire argument de la génération au premier sens, celle qui comporte passage de la puissance à l'acte. Ainsi entendue, la génération ne se trouve pas en Dieu, nous l'avons dit.

2. En nous, l'acte d'intellection n'est pas la substance même de l'intellect : aussi le verbe qui procède en nous selon l'opération intellectuelle, n'a pas la même nature que son principe ; et par suite il ne vérifie pas proprement et complètement la notion de génération. Mais l'acte d'intellection divine est la substance même du sujet connaissant on l'a montré plus haut ; aussi le Verbe y procède comme un subsistant de même nature. Et pour cette raison, c'est au sens propre qu'on le dit « engendré » et « Fils ». De là vient que l'Écriture, pour désigner la procession de la Sagesse divine, fait appel à des notions propres à la génération des vivants, celles de « conception », d'« enfantement ». Ainsi le livre des Proverbes (8, 24) fait dire à la Sagesse divine : « Les abîmes n'existaient pas encore, et j'étais déjà conçue. J'étais enfantée avant les collines. » Mais pour notre intellect, nous usons seulement du terme « conception », pour autant que le verbe de notre intellect soutient avec la chose connue un rapport de similitude, et non d'identité de nature.

3. Tout ce qui est reçu n'est pas nécessairement reçu dans un sujet ; sans quoi l'on ne pourrait pas dire que toute la substance de la chose créée est reçue de Dieu, puisqu'il n'y a pas de sujet récepteur de toute la substance. Semblablement, ce qui est engendré en Dieu reçoit bien l'être de celui qui l'engendre, sans que pour autant cet être soit reçu dans une matière ou un sujet ; car cela répugne à la subsistance de l'être divin : on le dit « reçu », parce que le terme procédant tient d'un autre l'être divin, et non pas parce qu'il serait distinct de cet être divin. La perfection même de l'être divin contient en effet et le Verbe qui procède intellectuellement et le principe du Verbe, comme aussi nous l'avons dit tout ce qui appartient à la perfection divine.

Article 3 : Outre la génération, peut-il y avoir une autre procession en Dieu ?

Objections : 1. Il n'y a, semble-t-il, en Dieu d'autre procession que la génération du Verbe. Car en admettre une seconde, c'est se donner une raison d'en admettre encore une autre, et ainsi de suite à l'infini : or cela ne saurait être admis. Arrêtons-nous donc à la première : il n'y a qu'une procession en Dieu.

2. D'ailleurs chaque nature ne comporte qu'une manière de se communiquer. La raison en est que les opérations se multiplient et se différencient par leurs termes. Or il n'y a procession en Dieu que par communication de la nature divine. Et puisqu'il n'y a qu'une nature divine, ainsi qu'on l'a montré plus haut, il s'ensuit qu'en Dieu il n'y a qu'une procession.

3. S'il devait y avoir en Dieu une autre procession que la procession intellectuelle du Verbe, ce serait sans doute la procession de l'amour, qui s'accomplit par l'opération de la volonté. Mais cette procession ne peut pas se distinguer de la procession propre de l'intellect, puisqu'en Dieu la volonté n'est pas distincte de l'intellect, on l'a vu plus haut. En Dieu donc, pas d'autre procession que la procession du Verbe.

En sens contraire, on lit en S. Jean que le Saint-Esprit procède du Père (15, 26), et qu'il est lui-même distinct du Fils (14, 16) : « Je prierai mon Père et il vous enverra un autre Paraclet. ». Il y a donc en Dieu une autre procession que la procession du Verbe.

Réponse : Il y a deux processions en Dieu : celle du Verbe, et une autre. Pour le faire voir, considérons qu'en Dieu il n'y a de procession qu'en raison de l'action qui demeure en l'agent lui-même, au lieu de se porter vers un terme extérieur. Et dans une nature intellectuelle, cette action immanente se réalise dans l'acte d'intelligence et dans l'acte de volonté. La procession du Verbe appartient à l'acte d'intelligence. Quant à l'opération de la volonté, elle donne lieu en nous à une autre procession : la procession de l'amour, qui fait que l'aimé est dans l'aimant, comme la procession du Verbe fait que la chose dite ou connue est dans le connaissant. Dès lors, outre la procession du Verbe, est affirmée en Dieu une autre procession : c'est la procession de l'amour.

Solutions : 1. Il n'est pas nécessaire d'aller à l'infini dans les processions divines. Car, dans une nature intellectuelle, la procession ad intra trouve son achèvement dans la procession de volonté .

2. Tout ce qui est en Dieu est Dieu, comme on l'a montré. Mais c'est là une condition qui ne se retrouve nulle part ailleurs. Il est donc vrai que la nature divine est communiquée dans toute procession qui n'est pas ad extra : mais ce n'est pas le cas des autres natures.

3. Bien qu'en Dieu intelligence et volonté ne soient qu'une même chose, il est pourtant essentiel à la volonté et à l'intellect que les processions qui s'accomplissent dans leurs opérations respectives se disposent dans un certain ordre : en effet, pas de procession d'amour qui ne dise ordre à la procession d'un verbe, puisque rien ne peut être aimé de volonté, qui n'ait été conçu dans l'intellect. De même donc qu'on doit considérer un ordre du Verbe au principe d'où il procède, bien qu'en Dieu l'intellect et le concept ne soient qu'une même substance ; de même, bien qu'en Dieu volonté et intellect ne fassent qu'un, la procession de l'amour garde une distinction d'ordre avec la procession du verbe, parce qu'il est essentiel à l'amour de procéder de la conception de l'intelligence.

Article 4 : La procession de l'amour en Dieu peut-elle s'appeler génération ?

Objections : 1. Oui, semble-t-il, c'est une génération. Car l'être qui procède en ressemblance de nature chez les vivants, on dit bien qu'il est engendré, qu'il naît. Or ce qui procède en Dieu par mode d'amour, procède en ressemblance de nature : sans quoi il serait étranger à la nature divine, et nous aurions là une procession ad extra. Par conséquent, ce qui procède en Dieu par mode d'amour, procède comme un terme engendré et qui naît.

2. La similitude, qui est essentielle au verbe, est aussi essentielle à l'amour : « Tout être vivant aime son semblable », dit l'Ecclésiastique (13, 15). Si donc, en raison de sa similitude, il convient au verbe qui procède d'être engendré et de naître, cela convient aussi, semble-t-il, à l'amour qui procède.

3. Ce qui ne rentre sous aucune espèce d'un genre, ne fait point partie de ce genre. Donc, du fait qu'on vérifie en Dieu une « procession », il faut bien qu'outre ce nom générique, elle ait un autre nom, spécifique celui-ci. Or on n'en peut donner d'autre que celui de « génération ». Il semble donc bien que la procession d'amour en Dieu est une génération.

En sens contraire, s'il en était ainsi, le Saint-Esprit qui est le terme de cette procession d'amour, serait engendré : or S. Athanase le nie : « Le Saint-Esprit vient du Père et du Fils ; non qu'il soit fait, ni créé, ni engendré [par eux], mais il en procède. »

Réponse : La procession de l'amour, en Dieu, ne doit pas être qualifiée de génération. On s'en rendra compte par la considération que voici : entre l'intelligence et la volonté, il y a cette différence que l'intelligence est en acte du fait que la chose connue est dans l'intellect par sa similitude : la volonté, elle, est en acte, non parce qu'une similitude du voulu est dans le voulant, mais bien parce qu'il y a en elle une inclination vers la chose voulue. Il en résulte que la procession qui se prend selon le caractère propre de l'intellect est formellement assimilatrice, et pour autant il est possible qu'elle soit une génération, car celui qui engendre, c'est le semblable à soi-même qu'il engendre. A l'inverse, la procession qui se prend selon l'action de la volonté, ce n'est pas sous l'aspect d'assimilation qu'elle nous apparaît, mais plutôt comme impulsion et mouvement vers un terme. C'est pourquoi ce qui, en Dieu, procède par mode d'amour ne procède pas comme engendré, comme fils, mais bien plutôt comme souffle. Ce mot évoque une sorte d'élan et d'impulsion vitale, dans le sens où l'on dit que l'amour nous meut et nous pousse à faire quelque chose.

Solutions : 1. Tout ce qui est en Dieu ne fait qu'un avec la nature divine. Ce n'est donc pas du côté de cette unité qu'on peut saisir la raison propre de telle ou telle procession, autrement dit ce qui distingue l'une de l'autre ; la raison propre de chacune des processions doit se prendre de l'ordre qu'elles soutiennent entre elles. Or cet ordre dépend de la nature propre du vouloir et de l'intellect. C'est donc d'après la nature propre de ces deux activités que chaque procession en Dieu reçoit un nom : le nom qu'on donne à une chose, en effet, veut signifier la nature propre de cette chose. Voilà pourquoi ce qui procède par mode d'amour a beau recevoir la nature divine : on ne dira pourtant pas qu'il est « né ».

2. Si la similitude appartient au verbe et à l'amour, c'est à titre différent. Elle appartient au verbe en ce sens que lui-même est une similitude de celui qui l'engendre. Quant à l'amour, ce n'est pas qu'il soit lui-même une similitude ; mais la similitude est principe d'amour. Il ne s'ensuit donc pas que l'amour soit engendré, mais que l'engendré est principe de l'amour.

3. Nous ne pouvons nommer Dieu que par emprunt aux créatures, on l'a dit plus haut. Et comme, dans la créature, il n'y a communication de la nature que par génération, la procession en Dieu n'a pas d'autre nom d'espèce que celui de génération. Dès lors, la procession qui n'est pas génération est demeurée sans nom d'espèce : on peut cependant l'appeler « spiration » puisque c'est la procession de l' » Esprit ».

Article 5 : N'y a-t-il en Dieu que ces deux processions ?

Objections : 1. De même qu'on attribue à Dieu la connaissance et le vouloir, on lui attribue aussi la puissance. Donc, si l'on conçoit deux processions en Dieu selon la connaissance et le vouloir, il faut en concevoir une troisième selon la puissance.

2. La bonté est par excellence principe de procession, puisqu'on dit que le bien est diffusif de soi. Il faut donc concevoir en Dieu une procession selon la bonté.

3. En Dieu, la fécondité a plus de puissance qu'en nous. Or en nous la procession du verbe n'est pas unique, mais multiple ; en effet, d'un verbe en nous procède un autre verbe ; et pareillement d'un amour, un autre amour. Donc en Dieu aussi, il y a plus de deux processions.

En sens contraire, ils sont deux seulement qui procèdent en Dieu : le Fils et le Saint-Esprit. Il n'y a donc en lui que deux processions.

Réponse : En Dieu on ne peut concevoir de procession que selon les actions qui demeurent dans l'agent. Or, des actions de ce genre, dans une nature intellectuelle et divine, il n'y en a que deux :

l'intellection et le vouloir. Car la sensation, qui semble aussi une opération immanente au sujet sentant, n'appartient pas à la nature intellectuelle ; elle n'est d'ailleurs pas complètement étrangère au genre des actions ad extra, puisque la sensation s'accomplit par action du sensible sur le sens. Il reste donc qu'en Dieu, il ne peut y avoir d'autre procession que celle du verbe et de l'amour.

Solutions : 1. La puissance est principe de l'action qu'on exerce sur autre chose ; l'action évoquée par l'attribut de puissance est donc l'action ad extra. Dès lors, la procession évoquée dans ce même attribut n'est pas la procession d'une personne divine ; ce n'est que la procession des créatures.

2. Au dire de Boèce, le bien concerne l'essence, et non pas l'opération, sinon à titre d'objet de la volonté. Et comme il nous faut concevoir les processions divines à raison de quelque action, la bonté et les attributs du même genre ne nous donnent pas à saisir d'autres processions que celles du Verbe et de l'Amour, en tant que Dieu connaît et aime son essence, sa vérité et sa bonté.

3. C'est par un acte unique et simple que Dieu connaît tout, et pareillement veut tout ; on l'a dit plus haut. Il ne peut donc pas y avoir en lui de verbe procédant d'un autre verbe, ni d'amour procédant d'un autre amour ; il n'y a en lui qu'un Verbe parfait et qu'un Amour parfait. Et c'est en cela que se manifeste sa parfaite fécondité.

### **QUESTION 28 : LES RELATIONS DIVINES**

1. Y a-t-il en Dieu des relations réelles ? 2. Ces relations sont-elles l'essence divine elle-même, ou bien sont-elles « accolées du dehors » ? 3. Peut-il y avoir en Dieu plusieurs relations réellement distinctes les unes des autres ? 4. Quel est leur nombre ?

Article 1 : Y a-t-il en Dieu des relations réelles ?

Objections : 1. Boèce dit : « Quand on fait usage des prédicaments pour parler de Dieu, tous ceux que l'on peut attribuer passent au genre substance ; quant à la relation, il est absolument impossible de l'attribuer. » Or ce qui se trouve réellement en Dieu peut lui être attribué. C'est donc qu'il n'y a pas réellement de relation en Dieu.

2. Boèce dit encore : « La relation de Père à Fils, dans la Trinité, et celle de tous deux au Saint-Esprit, sont comme la relation du même au même. » Or cette dernière n'est qu'une relation de raison, car toute relation réelle exige des extrêmes qui soient réellement deux. Dès lors, les relations qu'on affirme en Dieu ne sont pas des relations réelles, mais de pure raison.

3. La relation de paternité est une relation de principe. Or, quand on dit que Dieu est principe des créatures, cela n'évoque pas de relation réelle, mais seulement une relation de raison. Ni les autres relations qu'on y considère, pour la même raison.

4. Il y a relation en Dieu à raison de la procession intelligible d'un verbe. Mais les relations consécutives aux opérations de l'intellect sont des relations de raison. Dès lors la paternité et la filiation qu'on affirme en Dieu, du fait de cette génération, ne sont que des relations de raison.

En sens contraire, on ne parle de père qu'en raison d'une paternité, et de fils, qu'en raison d'une filiation. Donc, si en Dieu il n'y a réellement ni paternité, ni filiation, il s'ensuit que Dieu n'est pas réellement Père, ni Fils ; il ne l'est que par considération de notre esprit. Or c'est là l'hérésie de Sabellius.

Réponse : Il existe réellement des relations en Dieu. Pour le mettre en évidence, considérons que dans la seule catégorie de relation on trouve des prédicats qui sont attribués par la raison à un sujet sans que, dans la réalité, une propriété de ce sujet leur corresponde. Cela n'arrive pas dans les autres genres ; ceux-ci, tels la quantité et la qualité, signifient formellement et proprement



quelque chose d'inhérent à un sujet. Tandis que les prédicats relatifs ne signifient formellement et proprement qu'un rapport à autre chose. Rapport qui parfois existe dans la nature même des choses : quand des réalités sont, par nature, ordonnées l'une à l'autre. De telles relations sont nécessairement réelles. Ainsi le corps pesant possède une inclination et un ordre au lieu central ; par suite, il y a dans le pesant lui-même un rapport au lieu central. Il en est de même dans les autres cas de cette sorte. Mais parfois aussi le rapport signifié par le prédicat relatif n'existe que dans l'appréhension même de la raison, qui établit une comparaison entre une chose et une autre. Ce n'est alors qu'une relation de raison : comme lorsque l'esprit, comparant « homme » à « animal », y considère l'espèce d'un genre.

Or, quand une chose procède d'un principe d'une même nature, tous les deux ce qui procède et son principe appartiennent nécessairement à un même ordre ; et par suite ils doivent soutenir entre eux des rapports réels. Donc, puisque, en Dieu, les processions se réalisent en identité de nature, on l'a vu plus haut, nécessairement les relations que l'on considère du fait de ces processions, sont des relations réelles.

Solutions : 1. On dit que le relatif ne s'attribue pas du tout « en Dieu », quand on considère la raison propre du prédicat relatif, laquelle se prend non pas du sujet où il inhère, mais de l'autre, c'est-à-dire du terme auquel le sujet est relatif. Boèce n'a donc pas voulu par là nier l'existence d'aucune relation en Dieu ; il niait que la relation comme telle s'attribuât par manière de réalité inhérente ; elle s'attribue plutôt par manière de rapport à autre chose.

2. La relation signifiée par l'expression « le même » est une relation de raison, s'il s'agit d'identité pure et simple ; car cette sorte de relation ne peut consister qu'en un certain ordre saisi par la raison entre une chose et elle-même, prise sous deux de ses aspects. Il en est autrement lorsqu'on dit de plusieurs réalités qu'elles sont identiques, non plus numériquement, mais quant à leur nature générique ou spécifique. Boèce met donc en parallèle relations divines et relations d'identité, non pas sous tous les rapports, mais en ceci seulement que les relations dont il s'agit, tout comme la relation d'identité, n'introduisent aucune diversité dans la substance.

3. La créature procédant de Dieu en diversité de nature, Dieu est en dehors de tout l'ordre créé ; en outre, sa relation aux créatures ne provient pas de sa nature. Ce n'est pas, en effet, par une nécessité de sa nature qu'il produit les créatures, mais par sa pensée et par son vouloir, on l'a dit plus haut. De là vient que la relation aux créatures n'est pas réelle en Dieu. En revanche, la relation à Dieu est réelle dans les créatures ; car celles-ci sont soumises à l'ordre divin, et il est intrinsèque à leur nature de dépendre de Dieu. Quant aux processions divines, elles s'accomplissent en identité de nature ; leur cas ne peut donc pas être assimilé au précédent.

4. Les relations résultant, dans les choses connues mêmes, de la seule opération de l'intellect, ne sont que des relations de raison ; c'est en effet la raison qui les découvre entre deux objets appréhendés. Mais les relations qui résultent des opérations de l'intellect et s'établissent entre le verbe et son principe, ne sont pas de simples relations de raison : ce sont des relations réelles. Car l'intellect lui-même et la raison sont bien une réalité, et ils se rapportent réellement à ce qui en procède intellectuellement, de même que la chose corporelle se rapporte réellement à ce qui en procède corporellement. C'est ainsi qu'en Dieu paternité et filiation sont des relations réelles.

Article 2 : Ces relations sont-elles l'essence divine elle-même ?

Objections : 1. Au dire de S. Augustin, « parmi les noms qu'on donne à Dieu, tous ne désignent pas la substance. On lui donne des noms relatifs comme celui de Père, qui se dit par rapport au Fils ; et ces noms-là ne s'attribuent pas au titre de la substance ». C'est donc que la relation n'est pas l'essence divine.

2. S. Augustin écrit aussi : « Toute réalité désignée par un terme relatif, est encore quelque chose quand on fait abstraction de l'aspect relatif : ainsi le maître est un homme, l'esclave est un homme. » Donc, s'il existe des relations en Dieu, il doit y avoir en Dieu autre chose que ces relations : or ce ne peut être que son essence ; donc son essence est autre chose que ses relations.

3. L'être du relatif consiste à se rapporter à autre chose. Donc, si la relation est l'essence divine elle-même, l'être de cette essence divine consistera à se rapporter à autre chose. Cela n'est pas compatible avec la perfection de l'être divin, qui est ce qu'il y a de plus purement absolu et subsistant par soi. Donc la relation n'est pas l'essence divine elle-même.

En sens contraire, toute réalité qui n'est pas l'essence divine, est une créature. Or la relation se vérifie réellement en Dieu. Donc, si elle n'est pas l'essence divine, ce sera une créature ; et dès lors on ne devra pas lui rendre un culte de latrie. Or on chante au contraire dans la Préface : « .. Afin d'adorer la propriété dans les Personnes, et l'égalité dans la majesté. »

Réponse : On dit que sur ce point Gilbert de la Porrée s'est trompé, mais que dans la suite, au Concile de Reims, il rétracta son erreur. Il disait en effet qu'en Dieu les relations sont assistentes, c'est-à-dire accolées du dehors.

Pour éclaircir cette question, notons d'abord qu'en chacun des neuf genres d'accident, il y a deux aspects à considérer. Il y a d'abord l'être qui convient à chacun d'eux en tant qu'accident ; et pour tous en général, il consiste à exister dans le sujet : en effet, l'être de l'accident, c'est d'exister dans un autre. L'autre aspect à considérer en chacun d'eux, c'est la raison formelle propre de chacun de ces genres. Or, dans les autres genres que la relation, par exemple dans la quantité et la qualité, la raison formelle propre du genre se prend encore par rapport au sujet ; on dit ainsi que la quantité est une mesure de la substance, que la qualité est une disposition de la substance. Mais la raison formelle propre de la relation ne se prend pas par rapport au sujet en qui elle existe ; elle se prend par rapport à quelque chose d'extérieur.

Donc, si nous considérons les relations, même dans les choses créées, en tant que relations, sous cet aspect elles se trouvent bien assistentes, et non pas fixées du dedans ; c'est-à-dire qu'elles signifient un rapport contigu en quelque sorte à la chose référée elle-même, puisqu'il se porte à partir d'elle vers l'autre. Tandis que, si l'on considère la relation en tant qu'accident, elle est aussi inhérente au sujet ayant en lui un être accidentel. Gilbert de la Porrée, lui, n'a considéré la relation que sous le premier aspect.

Or tout ce qui, dans les créatures, possède un être accidentel, selon qu'on le transfère en Dieu, y possède l'être substantiel ; car rien n'existe en Dieu à la manière d'un accident dans son sujet ; tout ce qui existe en Dieu est son essence. Ainsi donc, si l'on considère la relation sous l'aspect où, dans les choses créées, elle a un être accidentel dans le sujet, de ce côté la relation qui existe réellement en Dieu a l'être de l'essence divine ne faisant qu'un avec elle. Mais en tant même que relation, elle ne signifie pas un rapport à l'essence, mais bien à son opposé.

Ainsi est-il clair que la relation réelle en Dieu est réellement identique à l'essence, et n'en diffère que par une considération de l'esprit, en tant que la relation évoque un rapport à son opposé, que n'évoque pas le terme d'essence. On voit aussi qu'en Dieu il n'y a pas à distinguer l'être relatif et l'être essentiel : ce n'est qu'un seul et même être.

Solutions : 1. Ce passage de S. Augustin n'entend pas nier que la paternité, ou toute autre relation en Dieu, soit, quant à son être, identique à l'essence divine ; il note que la relation ne s'attribue pas selon le type d'attribution qui convient à la substance, c'est-à-dire comme une réalité existant dans le sujet dont on l'affirme, mais comme se rapportant à un autre. Pour cette raison l'on dit qu'en Dieu il n'y a que deux prédicaments (substance et relation). En effet, les autres prédicaments impliquent un rapport au sujet d'attribution, tant dans leur mode d'être que

dans la raison formelle de leur propre genre ; or rien de ce qui existe en Dieu ne peut soutenir, avec le sujet où il existe et dont on l'affirme, d'autre rapport que celui d'identité, parce que Dieu est absolument simple.

2. Comme au niveau des créatures on ne trouve pas seulement dans l'attribution relative le rapport à l'autre, mais aussi quelque chose d'absolu, ainsi en Dieu mais d'une tout autre manière. Car dans la créature cet absolu que l'on trouve joint au relatif en est réellement distinct, alors qu'en Dieu ils sont une seule et même réalité, que le terme relatif ne suffit pas à exprimer, ne la comprenant pas tout entière en sa signification. Il a été dit plus haut, à propos des Noms divins, qu'il y a dans la perfection de l'essence divine plus de richesse que ne peut signifier quelque nom que ce soit. Si donc, en Dieu, l'absolu s'ajoute au relatif, ce n'est pas comme une réalité autre, mais comme le signifié d'un nom complète le signifié d'un autre.

3. Si la perfection divine ne contenait rien de plus que le signifié du terme relatif, son être serait certes imparfait, puisqu'il serait par rapport à un autre. De même, si elle ne contenait rien de plus que le signifié du terme « sagesse », elle ne serait pas une réalité subsistante. Mais parce que la perfection de l'essence divine est trop grande pour être embrassée dans la signification d'un autre nom, le fait que notre terme relatif, ou tout autre nom attribué à Dieu, ne signifie pas quelque chose de parfait, n'entraîne pas du tout que l'essence divine est un être imparfait, car elle comprend en soi la perfection de tous les genres, on l'a dit plus haut.

Article 3 : Peut-il y avoir en Dieu plusieurs relations réellement distinctes les unes des autres ?

Objections : 1. Quand deux choses sont identiques à une troisième, elles sont identiques entre elles. Or toute relation qui existe en Dieu, est dans la réalité identique à l'essence divine. Les relations ne se distinguent donc pas les unes des autres.

2. Il est vrai que la paternité et la filiation se distinguent de l'essence divine quant à leur raison formelle ; mais c'est aussi le cas de la bonté et de la puissance. Or, cette distinction de raison n'entraîne pas de distinction réelle entre la bonté et la puissance divines. Elle n'en pose donc pas non plus entre la paternité et la filiation.

3. Il n'y a de distinction réelle en Dieu qu'en raison de l'origine. Or une relation ne provient pas d'une autre relation à ce qu'il semble. Donc les relations ne se distinguent pas réellement les unes des autres.

En sens contraire, Boèce dit qu'en Dieu, « la substance contient l'unité, la relation multiplie la trinité ». Donc, si les relations ne se distinguent pas les unes des autres, il n'y aura pas de trinité réelle en Dieu ; il n'y aura qu'une pure trinité de raison. Or, c'est là l'erreur de Sabellius.

Réponse : Attribuer un prédicat à un sujet, c'est nécessairement lui attribuer tout ce qui appartient à la définition du prédicat. Par exemple, si le prédicat « homme » convient à quelqu'un, nécessairement le prédicat « raisonnable » lui convient aussi. Or la relation comporte, par définition, un rapport à autre que soi, rapport qui oppose relativement la chose à cet autre. Dès lors, puisqu'en Dieu il y a réellement relation, comme on l'a dit, il doit y avoir aussi réellement opposition. Mais l'opposition relative inclut dans sa définition même une distinction. Il doit donc y avoir en Dieu distinction réelle, affectant, non pas sans doute, la réalité absolue qu'est l'essence, où se trouve la plus haute unité et simplicité, mais la réalité relative.

Solutions : 1. Aristote a marqué les limites du principe évoqué, quand plusieurs êtres sont identiques au même, ils sont identiques entre eux. Cela vaut, d'après lui, s'il s'agit d'identité à la fois dans la réalité et dans la pensée : par exemple « tunique » et « vêtement ». Mais cela ne vaut plus dès qu'il y a distinction de raison. Ainsi l'action est bien identique au mouvement, et la passion de même ; il ne s'ensuit pas cependant qu'action et passion soient identiques ; « action » implique en effet référence au principe du mouvement dans le mobile, tandis que « passion »

évoque provenance à partir d'un autre. Il en est de même dans le cas présent ; la paternité est identique en réalité à l'essence divine, et la filiation pareillement ; cependant l'une et l'autre comportent en leur raison formelle propre des rapports opposés : d'où vient qu'elles se distinguent l'une de l'autre.

2. Puissance et bonté ne comportent pas d'opposition dans leur notion ; leur cas est donc différent.

3. Bien que, à parler strictement, les relations ne proviennent ni ne procèdent l'une de l'autre, c'est pourtant en considérant la procession d'un terme émanant d'un principe, qu'on les conçoit opposées.

Article 4 : Quel est le nombre des relations en Dieu ?

Objections : 1. Il semble qu'en Dieu il n'y ait pas seulement quatre relations réelles : paternité et filiation, spiration et procession. En effet, on peut considérer en Dieu des relations de connaissant à connu, de voulant à voulu : relations réelles, à ce qu'il semble, et non comprises dans la liste ci-dessus. Il y a donc plus de quatre relations réelles en Dieu.

2. Nous saisissons des relations réelles en Dieu à raison de la procession intellectuelle du verbe. Mais, dit Avicenne, les relations d'ordre intelligible se multiplient à l'infini. Il y a donc en Dieu une infinité de relations réelles.

3. De toute éternité, les idées des choses sont en Dieu. Or elles ne se distinguent les unes des autres que par leur rapport aux choses, on l'a dit plus haut. Il y a donc beaucoup plus de quatre relations éternelles en Dieu.

4. Égalité, similitude, identité sont bien des relations ; et on les attribue à Dieu dans son éternité. Il y a donc en Dieu, de toute éternité, plus de relations qu'on n'en a énuméré tout à l'heure.

En sens contraire, il semblerait plutôt qu'il y en a moins que quatre. Car, selon Aristote, « c'est un seul et même chemin qui va d'Athènes à Thèbes et de Thèbes à Athènes ». Pareillement, c'est une seule et même relation qui va du père au fils : celle qu'on nomme « paternité » ; et qui va du fils au père : on la nomme alors « filiation ». A ce compte, il n'y a pas quatre relations en Dieu.

Réponse : C'est la doctrine du philosophe que toute relation se fonde ou sur la quantité, par exemple : double et moitié ; ou sur l'action et la passion, par exemple : cause et effet, père et fils, maître et serviteur, etc. Or, il n'y a pas de quantité en Dieu : « Il est grand sans dimensions » dit S. Augustin. Dès lors il ne peut y avoir en Dieu de relation réelle que fondée sur l'action. Et non point sur les actions selon lesquelles procède quelque chose d'extérieur à Dieu, car les relations de Dieu aux créatures ne sont pas réellement en lui, on l'a vu plus haut. On ne peut donc concevoir en Dieu de relations réelles que selon les actions qui posent en lui une procession intérieure, et non pas extérieure.

Nous avons vu d'autre part qu'il n'y a que deux processions de ce genre ; l'une se prend selon l'opération intellectuelle, et c'est la procession du verbe ; l'autre se prend selon l'opération de la volonté, et c'est la procession de l'amour. Et en chaque procession, il faut considérer deux relations opposées : la relation de ce qui procède à partir du principe, et celle de principe même. Or, la procession du verbe s'appelle une génération, au sens propre qui convient aux êtres vivants ; et la relation de principe de générations chez les vivants parfaits, se nomme « paternité » ; la relation de terme émané du principe, se nomme « filiation ». Quant à la procession de l'amour, nous avons dit qu'elle n'a pas de nom propre ; les relations qu'elle fonde n'en ont donc pas non plus. On donne pourtant le nom de « spiration » à la relation du principe de cette procession, et celui de « procession » à la relation du terme procédant, bien que ce soient là proprement deux noms de procession ou d'origine, et non de relation.

Solutions : 1. Là où connaissant et connu, voulant et voulu font deux, il peut y avoir relation réelle du savoir à la chose sue, de la volonté à la chose voulue. Mais en Dieu, connaissant et connu ne font absolument qu'un ; car c'est en se connaissant qu'il connaît tout le reste. Il en est de même pour la volonté et son objet. Dès lors, en Dieu, ces relations ne sont pas plus réelles que des relations d'identité. En revanche, la relation au verbe est réelle ; car par « verbe », nous entendons le terme qui procède par l'opération intellectuelle, et non pas la chose connue. En effet, quand nous connaissons la pierre, ce qu'on nomme « verbe », c'est ce que l'intellect conçoit de la chose connue.

2. En nous, les relations intelligibles se multiplient à l'infini, car c'est par autant d'actes distincts que l'homme connaît la pierre, puis encore connaît ce savoir ; les actes de connaissance se multiplient ainsi à l'infini, et par suite aussi les relations connues. Mais en Dieu rien de tel, puisqu'il connaît tout dans son acte unique.

3. Les rapports idéaux sont objet de la connaissance divine ; leur multiplicité n'entraîne donc pas l'existence d'une multitude de relations, voilà tout

4. Égalité et similitude, en Dieu, ne sont pas des relations réelles, mais de pures relations de raison : on le montrera plus loin.

5. La route est la même d'un point à un autre, et vice versa : mais les directions sont différentes. On ne peut donc pas conclure de là que la relation de père à fils et sa réciproque soient identiques ; on pourrait seulement le conclure de quelque réalité absolue qui serait interposée entre eux.

Nous avons exposé tout d'abord les notions qu'il semblait nécessaire de connaître touchant les processions et les relations ; il nous faut maintenant aborder l'étude des Personnes. Elle comprendra deux parties : les Personnes considérées en elles-mêmes, et les Personnes comparées entre elles. Dans la première, nous devons d'abord considérer les Personnes en général, puis chaque Personne en particulier.

L'étude des Personnes en général comporte quatre questions : 1° La signification du terme « personne » (Q. 29) 2° Le nombre des Personnes (Q. 30) 3° Les attributs que ce nombre implique ou exclut, tels ceux qui évoquent diversité, similitude, etc. (Q. 31). 4° Notre connaissance des Personnes (Q. 32).

### **QUESTION 29 : LES PERSONNES DIVINES**

Au sujet de la signification du mot « personne », nous verrons : 1. La définition de la personne. 2. La comparaison de ce terme avec ceux d'essence, de subsistance et d'hypostase. 3. Le terme personne convient-il à propos de Dieu ? 4. Ce qu'il y signifie.

Article 1 : Définition de la personne

Objections : 1. Boèce en donne cette définition : la personne est la substance individuelle de nature raisonnable. Or cette définition paraît irrecevable. En effet, on ne définit pas le singulier ; c'est donc à tort qu'on la définit.

2. Dans cette définition, le terme « substance » est à prendre soit au sens de substance première, soit au sens de substance seconde. S'il s'agit de substance première, le mot « individuelle », est de trop, car la substance première est la substance individuelle. S'il s'agit de la substance seconde, « individuelle » en fait une définition fautive et contradictoire dans ses termes ; car ce sont les genres et les espèces qu'on appelle substances secondes. Cette définition est donc mal faite.

3. Dans la définition d'une réalité, on ne doit pas insérer de terme signifiant une intention logique, Par exemple, l'énoncé que voici : « l'homme est une espèce d'animal », ne constitue pas une bonne définition, car « homme » désigne une réalité, tandis qu'espèce désigne une intention logique. Dès lors, puisque « personne » désigne une réalité, (ce terme en effet signifie une substance de nature raisonnable), il est incorrect d'introduire dans sa définition le terme « individu », qui désigne une intention logique.

4. « La nature, dit Aristote, est le principe du mouvement et du repos dans l'être qui y est sujet par soi, et non accidentellement. » Mais la personne se vérifie chez des êtres soustraits au mouvement, comme Dieu et les anges. Il ne fallait donc pas mettre le mot « nature » dans la définition de la personne, mais plutôt celui d' » essence ».

5. L'âme séparée est une substance individuelle de nature raisonnable, elle n'est pourtant pas une personne. C'est donc que notre définition pêche par quelque endroit.

Réponse : L'universel et le particulier se rencontrent dans tous les genres ; cependant ils se vérifient d'une manière spéciale dans le genre substance. La substance, en effet, est individuée par elle-même ; tandis que les accidents le sont par leur sujet, c'est-à-dire par la substance : on dit « cette » blancheur, dès lors qu'elle est dans « ce » sujet. C'est donc à bon droit qu'on donne aux individus du genre substance un nom spécial : on les nomme « hypostase » ou « substance première ».

Mais le particulier et l'individu se rencontrent sous un mode encore plus spécial et parfait dans les substances raisonnables, qui ont la maîtrise de leurs actes : elles ne sont pas simplement « agies », comme les autres, elles agissent par elles-mêmes ; or les actions existent dans les singuliers. Aussi, parmi les autres substances, les individus de nature raisonnable ont un nom spécial, celui de « personne ». Et voilà pourquoi, dans la définition ci-dessus, on dit : « La substance individuelle », puisque « personne » signifie le singulier du genre substance ; et l'on ajoute « de nature raisonnable », en tant qu'elle signifie le singulier dans les substances raisonnables.

Solutions : 1. Bien que l'on ne puisse pas définir tel ou tel singulier, on peut définir ce qui constitue la raison formelle commune de singularité. C'est ainsi que le Philosophe définit la substance première. Et c'est de cette manière que Boèce définit la personne.

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

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

3. Parce que les différences substantielles nous sont inconnues, ou encore n'ont pas de nom, il nous faut parfois user de différences accidentelles à leur place. On dira, par exemple, que le feu est « un corps simple, chaud et sec » ; car les accidents propres sont des effets des formes substantielles et les manifestent. Pareillement, pour définir des choses, on peut prendre des noms d'intentions logiques au lieu de noms de choses inexistantes. C'est ainsi que le terme « individu » figure dans la définition de la personne : il y désigne le mode de subsister qui appartient aux substances particulières.

4. D'après Aristote, le mot « nature » a d'abord été donné à la génération des vivants, c'est-à-dire à la naissance. Et comme cette génération procède d'un principe intérieur, le terme a été étendu au principe intrinsèque de tout mouvement : c'est la définition même qui en a été donnée par Aristote. Et parce que ce principe est formel ou matériel, on appelle « nature » aussi bien la forme que la matière. Mais la forme achève l'être de chaque chose : on appelle donc en général « nature » l'essence de chaque chose, c'est-à-dire cela même qu'exprime la définition. Et c'est en ce sens que le mot « nature » est pris ici. Aussi Boèce dit-il : « La nature est ce qui informe chaque chose en la dotant de sa différence spécifique. » Celle-ci en effet est la différence qui achève la définition et qui se prend de la forme propre de la chose. Il convenait donc bien, pour définir la personne, qui est l'individu d'un genre déterminé, d'employer le terme de « nature » plutôt que celui d'essence, qui dérive d'esse, c'est-à-dire de ce qu'il y a de plus commun.

5. L'âme est une partie de la nature humaine : et du fait que, tout en subsistant à l'état séparé, elle garde son aptitude naturelle à l'union, on ne peut l'appeler une substance individuelle, c'est-à-dire une hypostase ou substance première pas plus que la main ou toute autre partie de l'être humain. Voilà pourquoi ni la définition, ni le nom de personne ne lui conviennent.

Article 2 : Persona, hypostasis, subsistentia et essentia sont-ils synonymes ?

Objections : 1. Persona et hypostasis paraissent bien synonymes. Boèce dit que les Grecs appellent hypostasis la substance individuelle de nature raisonnable. Or c'est là précisément la signification du mot persona chez les Latins. Les deux termes sont donc parfaitement synonymes.

2. En parlant de Dieu, on dit aussi bien tres subsistentiae ou tres personae. Et nous ne le ferions pas si persona et subsistentia ne signifiaient pas la même chose. Donc persona et subsistentia sont synonymes.

3. Selon Boèce, ousia, autrement dit essentia, désigne le composé de matière et de forme. Mais ce qui est composé de matière et de forme, c'est l'individu du genre substance, c'est-à-dire cela même qu'on appelle hypostasis ou persona. Tous ces termes paraissent donc bien signifier la même chose.

En sens contraire, Boèce dit aussi que les genres et les espèces subsistent seulement, tandis que les individus non seulement subsistent, mais encore substant. Or, de subsistere vient l'appellation de subsistentia ; et de substare, celle de substantia. Si donc la condition d'hypostase ou personne ne convient pas aux genres ni aux espèces, hypostasis et persona ne sont pas synonymes de subsistentia.

5. Selon Boèce encore, on nomme hypostasis la matière, et ousiosis, c'est-à-dire subsistentia, la forme. Mais ni la matière ni la forme ne peuvent être appelées persona. Donc persona n'est pas identique aux termes susdits.

Réponse : Selon Aristote, « substance » s'emploie en deux sens. On appelle d'abord ainsi la quiddité de la chose, c'est-à-dire ce qu'exprime la définition ; on dit ainsi que la définition signifie la substance de la chose. Les Grecs nomment cette substance-là ousia, que nous pouvons traduire par essentia. Dans un second sens, on appelle substance le sujet ou suppôt qui subsiste dans le genre substance. Et si on le prend en général, on peut d'abord lui donner un nom qui désigne l'intention logique : celui de « suppôt ». On lui donne aussi trois noms qui se rapportent à la chose signifiée, à savoir : res naturae, subsistentia et hypostasis, qui correspondent à trois aspects de la substance prise en ce second sens. En tant qu'elle existe par soi et non dans un autre, on l'appelle subsistentia, car subsister se dit de ce qui existe en soi-même et non en autre chose. En tant qu'elle est le sujet d'une nature commune, on l'appelle res naturae, par exemple, « cet homme » est une réalisation concrète de la nature humaine. En tant qu'elle est le sujet des

accidents, on l'appelle hypostasis ou substantia. Et ce que ces trois noms signifient communément pour toutes les substances, le mot persona le signifie particulièrement pour les substances raisonnables.

Solutions : 1. Chez les Grecs, hypostasis signifie proprement, de par sa composition même, n'importe quel individu du genre substance ; mais l'usage courant lui fait désigner l'individu de nature raisonnable, à cause de son excellence.

2. De même que pour Dieu nous employons le pluriel : trois personnes ou trois substances, ainsi les Grecs disent trois hypostases. Mais le mot substantia qui, à considérer le sens propre du terme, correspond à hypostasis, prête à équivoque en latin, puisqu'il signifie tantôt l'essence et tantôt l'hypostase. C'est pour éviter cette occasion d'erreur, qu'on a préféré traduire hypostasis par « subsistence » plutôt que par « substance ».

3. L'essence est proprement ce que signifie la définition. Or celle-ci comprend les principes spécifiques, et non les principes individuels. Par suite, dans les êtres composés de matière et de forme, l'essence ne signifie pas seulement la forme, ni seulement la matière, mais le composé de matière et de forme communes, considérées comme principes de l'espèce. Mais c'est le composé de « cette matière » et de « cette forme », qui est une hypostase ou une personne ; car une âme, de la chair et des os sont bien constitutifs de l'homme en général ; mais « cette âme », « cette chair » et « ces os » sont bien constitutifs de cet homme singulier ; c'est pourquoi « hypostase » et « personne » signifient en plus du contenu d'essence, les principes individuels : ils ne sont donc pas synonymes d'essencia dans les composés de matière et de forme, comme on l'a dit en traitant de la simplicité de Dieu.

4. Aux genres, Boèce attribue de subsistere, parce que, s'il convient à certains individus de subsister, c'est comme appartenant à des genres et à des espèces compris dans le prédicament substance ; ce n'est pas que les espèces et les genres subsistent comme tels, sinon dans la théorie de Platon, qui fait subsister les substances des choses à part des singuliers. En revanche, la fonction de substare convient aux mêmes individus à l'égard des accidents, lesquels ne font point partie de la définition des genres et des espèces.

5. Le composé individuel de matière et de forme tient en propre de sa matière la fonction de sujet des accidents. De là ce mot de Boèce que « la forme pure ne peut pas être sujet ». Quant à subsister par soi, il le tient en propre de sa forme. Celle-ci ne survient pas dans une chose déjà subsistante : elle donne l'être actuel à la matière pour que l'individu puisse subsister. Voilà pourquoi Boèce rapporte hypostasis à la matière, et ousiosis ou subsistentia à la forme : c'est que la matière est principe du substare, et la forme, principe du subsistere.

Article 3 : Convient-il d'employer le terme « personne » pour parler de Dieu ?

Objections : 1. Denys écrit : « Il faut absolument se refuser la hardiesse de dire ou penser quoi que ce soit de la Dêité supersubstantielle et cachée, en dehors des termes dont l'expression nous est donnée par les Saintes Écritures. » Or le nom de personne ne se trouve pas employé dans la Sainte Écriture du Nouveau ni de l'Ancien Testament. Il ne faut donc pas employer ce mot à propos de Dieu.

2. Boèce nous dit : « Le mot personne paraît dériver des masques qui représentaient des personnages humains dans les comédies ou tragédies : persona en effet vient de personare (résonner) ; parce que le son, en roulant dans la concavité du masque, est amplifié. Les Grecs nomment ces masques prosôpa (visages), parce qu'on les met sur le visage et devant les yeux si bien qu'ils cachent la figure. » Or ceci ne peut convenir en Dieu, sinon par métaphore. Donc le nom de personne n'est applicable à Dieu que par métaphore.



3. Toute personne est une hypostase. Mais le terme d'hypostase ne semble pas convenir à Dieu, car, d'après Boèce, il désigne le sujet des accidents ; et il n'y a pas d'accidents en Dieu. S. Jérôme dit même que, « dans ce mot d'hypostase, un venin se cache sous le miel ». Le terme de personne ne doit donc pas être dit de Dieu.

4. Enfin, si une définition ne peut être attribuée à un sujet donné, le terme défini ne le peut pas davantage. Or la définition, donnée plus haut, de la personne ne semble pas convenir à Dieu. D'abord, parce que la raison implique une connaissance discursive ; et on a montré que celle-ci ne convient pas à Dieu ; on ne peut donc pas dire que Dieu soit « de nature raisonnable ». Ensuite, parce que Dieu ne peut pas être appelé substance « individuelle » ; car le principe d'individuation est la matière, et Dieu n'a pas de matière. En outre, Dieu ne soutient pas d'accidents, pour être qualifié de « substance ». Il ne faut donc pas attribuer à Dieu le nom de personne.

En sens contraire, le Symbole de S. Athanase dit : « Autre est la personne du Père, autre celle du Fils, autre celle du Saint-Esprit. »

Réponse : La personne signifie ce qu'il y a de plus parfait dans toute la nature : savoir, ce qui subsiste dans une nature raisonnable. Or tout ce qui dit perfection doit être attribué à Dieu, car son essence contient en soi toute perfection. Il convient donc d'attribuer à Dieu ce nom de « Personne ». Non pas, il est vrai, de la même manière qu'on l'attribue aux créatures ; ce sera sous un mode plus excellent, comme il en est de l'attribution à Dieu des autres noms donnés par nous aux créatures ; on a expliqué cela plus haut, au traité des noms divins.

Solutions : 1. Il est exact qu'on ne rencontre pas le nom de personne appliqué à Dieu dans les Écritures de l'Ancien ou du Nouveau Testament. Mais on y trouve maintes fois affirmé de Dieu ce que signifie ce nom ; autrement dit, que Dieu est par soi au suprême degré, et qu'il est souverainement intelligent. Et s'il fallait, pour nommer Dieu, s'en tenir littéralement aux mots que l'Écriture sainte applique à Dieu, on ne pourrait jamais parler de lui dans une autre langue que celle où fut composée l'Écriture de l'Ancien ou du Nouveau Testament. Mais on a été contraint de trouver des mots nouveaux pour exprimer la foi traditionnelle touchant Dieu : car il fallait bien entrer en discussion avec les hérétiques. Ce n'est d'ailleurs pas là une nouveauté à éviter, puisqu'il ne s'agit pas de chose profane ; elle n'est pas en désaccord avec le sens des Écritures. Or ce que l'Apôtre prescrit (1 Tm 6, 20), c'est d'éviter « dans les mots les nouveautés profanes ».

2. Si l'on se reporte aux origines du mot, le nom de personne, il est vrai, ne convient pas à Dieu ; mais si on lui donne sa signification authentique, c'est bien à Dieu qu'il convient par excellence. En effet, comme dans ces comédies et tragédies on représentait des personnages célèbres, le terme de personne en vint à signifier des gens constitués en dignité ; de là cet usage dans les églises, d'appeler « personnes » ceux qui détiennent quelque dignité. Certains définissent pour cela la personne : « Une hypostase distinguée par une propriété ressortissant à la dignité. » Or, c'est une haute dignité, de subsister dans une nature raisonnable ; aussi donne-t-on le nom de personne à tout individu de cette nature, nous l'avons dit. Mais la dignité de la nature divine surpasse toute dignité ; c'est donc bien avant tout à Dieu que convient le nom de personne.

3. Le nom d'hypostase non plus ne convient pas à Dieu dans son sens étymologique, puisque Dieu ne soutient pas d'accidents ; mais il lui convient dans son sens authentique de « réalité subsistante ». S. Jérôme a bien dit qu'un venin se cachait sous ce mot : car, avant que sa signification fût pleinement connue des Latins, les hérétiques égaraient les simples avec ce mot, en les amenant à confesser plusieurs essences comme ils confessaient plusieurs hypostases : cela,

grâce au fait que le terme de « substance », qui est la traduction littérale du mot grec « hypostase », se prend couramment chez les Latins au sens d' « essence ».

4. On peut dire que Dieu est de nature « raisonnable », au sens où « raison » évoque non pas le raisonnement discursif, mais la nature intellectuelle en général. De son côté, « individu » ne peut sans doute convenir à Dieu pour autant qu'il évoque la matière comme principe d'individuation ; il lui convient seulement comme évoquant l'incommunicabilité. Enfin « substance » convient à Dieu en tant qu'il signifie l'exister par soi. Cependant, certains disent que la définition ci-dessus, donnée par Boèce, ne définit pas la personne au sens où nous parlons de Personnes en Dieu. Ainsi Richard de Saint-Victor, voulant corriger cette définition, a-t-il dit que la personne, quand il s'agit de Dieu, est « une existence incommunicable de nature divine ».

Article 4 : Que signifie, en Dieu, le nom de Personne ?

Objections : 1. « Quand nous disons : la personne du Père, écrit S. Augustin, nous ne disons pas autre chose que la substance du Père ; car c'est en lui-même qu'on le dit « personne », et non par rapport au Fils. »

2. La question quid s'enquiert de l'essence. Or, selon S. Augustin, lorsque l'on dit : « Ils sont trois qui témoignent dans le ciel, le Père, le Verbe et le Saint-Esprit, » si l'on demande : trois quoi? (quid tres ?), on répond : trois personnes. Ce nom de personne signifie donc l'essence.

3. Ce que le nom signifie, selon le Philosophe, c'est sa définition. Or on définit la personne : une substance individuelle de nature raisonnable, on l'a dit. Donc le nom de personne signifie bien la substance.

4. Quand il s'agit des hommes et des anges, la personne ne signifie pas une relation, mais quelque chose d'absolu. Si donc, en Dieu, ce nom signifiait la relation, il s'attribuerait de façon équivoque à Dieu, aux hommes et aux anges.

En sens contraire, Boèce dit que tout nom concernant les Personnes signifie une relation. Or aucun nom ne les concerne de plus près que celui de « personne ». Donc le nom de « personne » signifie une relation.

Réponse : Ce qui fait difficulté pour le sens de ce terme en Dieu, c'est qu'on le dit au pluriel des Trois, condition qui le met à part des noms essentiels ; et cependant il ne s'attribue pas relativement, comme les termes qui signifient une relation. Certains ont donc pensé que le terme de « Personne », par sa teneur propre signifie purement et simplement l'essence en Dieu, tout comme le mot « Dieu » ou celui de « Sage » ; mais à cause des instances des hérétiques, il a été accommodé par décision conciliaire à tenir lieu des noms relatifs, surtout dans l'emploi au pluriel ou avec un terme partitif : « Les trois Personnes » par exemple, ou bien « Autre est la personne du Père, autre celle du Fils ». Mais cette explication paraît insuffisante. Car, si le mot « personne », en vertu de sa signification propre, n'a pas de quoi signifier autre chose que l'essence en Dieu, on n'aurait pas mis fin aux calomnies des hérétiques en disant « Trois Personnes » ; on leur aurait au contraire donné là occasion de calomnies plus graves.

C'est pourquoi d'autres ont dit que le mot « personne », en Dieu, signifie à la fois l'essence et la relation. Les uns disent qu'il signifie directement l'essence, et indirectement la relation ; pour cette raison que « personne », c'est comme si l'on disait per se una (une par soi) ; or, l'unité concerne l'essence, tandis que « par soi » implique la relation en construction indirecte. Et de fait, on saisit le Père comme subsistant par soi, en tant que distinct du Fils par sa relation. D'autres, en revanche, ont dit qu'il signifie directement la relation et indirectement l'essence, pour cette raison que, dans la définition de la personne, « nature » vient en complément indirect. Et ces derniers se sont davantage approchés de la vérité.

Pour tirer cette question au clair, nous partirons de la considération que voici. Une chose peut entrer dans la signification d'un terme moins général, sans entrer dans la signification du terme plus général : ainsi « raisonnable » est compris dans la signification du mot « homme », mais il ne l'est pas dans celle du mot « animal ». Aussi, chercher la signification du terme « animal », et chercher celle de ce cas d'animal qu'est « l'homme », cela fait deux. De même, autre chose est de chercher la signification du mot « personne » en général, autre chose de chercher celle de « Personne divine ».

En effet, la personne en général signifie, comme on l'a dit, la substance individuelle de nature raisonnable. Or, l'individu est ce qui est indivis en soi et distinct des autres. Par conséquent la personne, dans une nature quelconque, signifie ce qui est distinct en cette nature-là. Ainsi, dans la nature humaine, elle signifie ces chairs, ces os et cette âme, qui sont les principes individuants de l'homme. S'il est vrai que ces éléments-là n'entrent pas dans la signification de « la personne », ils entrent bien dans la signification de « la personne humaine ». Or en Dieu, nous l'avons dit, il n'y a de distinction qu'à raison des relations d'origine. D'autre part, la relation en Dieu n'est pas comme un accident inhérent à un sujet ; elle est l'essence divine même ; par suite elle est subsistante au même titre que l'essence divine. De même donc que la déité est Dieu, de même aussi la paternité divine est Dieu le Père, c'est-à-dire une Personne divine. Ainsi « la Personne divine » signifie la relation en tant que subsistante : autrement dit, elle signifie la relation par manière de substance c'est-à-dire d'hypostase subsistant en la nature divine (bien que ce qui subsiste en la nature divine ne soit autre chose que la nature divine).

D'après ce qui précède, il reste vrai que le nom de « Personne » signifie directement la relation, et indirectement l'essence : la relation, dis-je, non pas en tant que relation, mais signifiée par manière d'hypostase. Il reste vrai aussi que la Personne signifie directement l'essence et indirectement la relation, si l'on considère d'une part que l'essence est identique à l'hypostase et, d'autre part, que l'hypostase en Dieu se définit et se signifie

« distincte par relation » ; ce qui pose la relation, signifiée comme relation, cette fois, en détermination indirecte dans la définition de la Personne. On peut dire aussi que cette signification du nom de « Personne » n'avait pas été saisie avant la calomnie des hérétiques ; on n'usait donc alors de ce terme qu'au sens d'un attribut absolu pris parmi les autres. Mais dans la suite le mot de « Personne » fut appliqué à signifier le relatif, en raison de ses aptitudes de signification ; c'est-à-dire que, s'il désigne le relatif, ce n'est pas un pur effet de l'usage, comme le pensait la première opinion, cela tient aussi à sa signification propre.

Solutions : 1. Le mot « personne » s'attribue absolument, et non pas relativement, parce qu'il signifie la relation, non par mode de relation, mais par mode de substance, entendez d'hypostase. Voilà pourquoi S. Augustin dit qu'il signifie l'essence. En Dieu, en effet, l'essence est identique à l'hypostase : aucune distinction en lui entre quod est et quo est.

2. La question quid ? s'enquiert parfois de la nature que signifie la définition ; ainsi, quand on demande : Quid sit homo ? (Qu'est-ce que l'homme ?), on répond : C'est un animal raisonnable et mortel. Parfois aussi elle s'enquiert du suppôt ; ainsi quand on demande : Quid natat in mari ? (Qu'est-ce qui nage dans la mer ?), on répond : c'est le poisson. Et c'est dans ce dernier sens que la question : Quid tres ? (trois quoi ?) a obtenu cette réponse : trois Personnes.

3. Le concept de substance individuelle, c'est-à-dire distincte et incommunicable, implique la relation s'il s'agit de Dieu ; on vient de l'exposer.

4. Un terme général n'est pas équivoque du seul fait que les termes moins universels ont des définitions différentes. Par exemple, le cheval et l'âne n'ont pas la même définition spécifique ; et cependant ils vérifient univoquement le nom d'animal, car la définition générique d' »

animal » leur convient à tous deux. Dès lors, s'il est vrai que la relation entre dans la signification de « Personne divine », sans entrer dans celle de « personne angélique ou humaine », il ne s'ensuit pas que le terme « personne » soit équivoque. Il n'est d'ailleurs pas univoque non plus ; rien ne peut être attribué univoquement à Dieu et aux créatures on l'a vu plus haut.

### QUESTION 30 : LA PLURALITÉ DES PERSONNES EN DIEU

1. Y a-t-il plusieurs personnes en Dieu ? 2. Combien sont-elles ? 3. Que signifient en Dieu nos termes numériques ? 4. Comment le nom de personne est-il commun en Dieu ?

Article 1 : Y a-t-il plusieurs personnes en Dieu ?

Objections : 1. La personne est la substance individuelle de nature raisonnable. Donc, s'il y a plusieurs personnes en Dieu, il s'ensuivra qu'il y a en lui plusieurs substances, ce qui semble hérétique.

2. Plusieurs propriétés absolues ne font pas plusieurs personnes, ni en Dieu, ni en nous ; donc plusieurs relations le feront moins encore. Or en Dieu il n'y a pluralité que de relations, nous l'avons dit. On ne peut donc pas dire qu'il y a plusieurs personnes en Dieu.

3. L'être vraiment un, dit Boèce parlant de Dieu, est ce qui n'a pas de nombre. Or, toute pluralité implique un nombre. Il n'y a donc pas plusieurs personnes en Dieu.

4. Où il y a pluralité, il y a tout et partie. Donc, si l'on compte plusieurs personnes en Dieu, il faudra aussi poser en lui tout et partie : cela contredit la simplicité divine.

En sens contraire, S. Athanase dit : « Autre est la personne du Père, autre celle du Fils, autre celle du Saint-Esprit. » Le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont donc plusieurs personnes.

Réponse : Il y a plusieurs personnes en Dieu, selon nos prémisses. En effet, nous avons montré que le terme « personne » signifie en Dieu la relation en tant que réalité subsistant dans la nature divine. D'autre part nous avons établie qu'il y a en Dieu plusieurs relations réelles. Il s'ensuit qu'il y a plusieurs réalités subsistantes dans la nature divine, autrement dit qu'il y a plusieurs personnes en Dieu.

Solutions : 1. Dans la définition de la personne, le terme « substance » ne signifie pas l'essence, mais le suppôt, puisqu'on ajoute « individuelle ». Or, pour signifier cette substance-là, les Grecs emploient le terme d' » hypostase » ; ils disent ainsi « les trois hypostases », comme nous disons « les trois personnes ». En revanche, chez nous il n'est pas d'usage de dire « trois substances » : ce terme étant équivoque, on ne veut pas donner à entendre « trois essences ».

2. En Dieu, les propriétés absolues, telles que bonté et sagesse, ne s'opposent pas mutuellement, et par suite ne se distinguent pas réellement. De ce fait, bien qu'elles soient subsistantes, elles ne font pas plusieurs réalités subsistantes, c'est-à-dire trois personnes. Quant aux propriétés absolues des créatures, elles ne subsistent pas, bien qu'elles se distinguent réellement les unes des autres, comme la blancheur et la douceur. Mais en Dieu les propriétés relatives sont à la fois subsistantes et réellement distinctes entre elles, nous l'avons vu. Voilà pourquoi la pluralité de ces propriétés-là suffit à poser en Dieu une pluralité de personnes.

3. La suprême unité et simplicité de Dieu nous fait exclure de lui toute pluralité d'attributs absolus, mais non d'attributs relatifs. Car les relations qualifient le sujet par rapport à un autre, n'impliquant ainsi aucune composition dans le sujet qu'elles qualifient. Boèce lui-même l'enseigne dans l'ouvrage allégué.

4. Il y a deux sortes de nombres : le nombre simple ou absolu, tel que deux, trois, quatre ; et le nombre qui est dans les choses dénombrées, comme deux hommes, deux chevaux. Donc, si l'on

considère en Dieu le nombre pris absolument ou abstraitement, rien n'empêche qu'on y vérifie tout et partie ; cela n'existe que dans la considération de notre esprit, car le nombre abstrait des réalités dénombrées ne se trouve que dans la pensée. Mais on peut considérer le nombre tel qu'il est dans les choses dénombrées ; alors sans doute, s'il s'agit de choses créées, un est à deux, ou deux est à trois comme la partie au tout ; par exemple, un homme est moins que deux hommes, deux sont moins que trois. Mais cela ne vaut pas en Dieu ; on verra plus loin que le Père est aussi grand que la Trinité tout entière.

Article 2 : Combien y a-t-il de personnes en Dieu ?

Objections : 1. On vient de dire qu'en Dieu c'est la pluralité des propriétés relatives qui entraîne une pluralité de personnes. Or il y a quatre relations en Dieu : la paternité, la filiation, la commune spiration et la procession. Il y a donc quatre personnes en Dieu.

2. En Dieu, il n'y a pas plus de différence entre la nature et la volonté qu'entre la nature et l'intelligence. Or, en Dieu, la personne qui procède par mode de volonté, comme amour, se distingue de la personne qui procède par mode de nature, comme fils. Donc la personne qui procède par mode d'intelligence, comme verbe, se distingue aussi de la personne qui procède par mode de nature comme fils. Et nous voilà encore conduits à poser plus de trois personnes en Dieu.

3. Dans les créatures, ce qui est excellent possède davantage d'opérations intimes ; ainsi l'homme a sur les animaux ce privilège qu'il est doué d'intelligence et de vouloir. Or, Dieu dépasse infiniment toute créature. En lui donc, s'il y a procession de personne, ce ne sera pas seulement par mode de volonté et d'intelligence, mais par une infinité d'autres modes. Il y a donc en Dieu un nombre infini de personnes.

4. C'est en raison de son infinie bonté que le Père se communique infiniment en produisant une personne divine. Or, le Saint-Esprit possède aussi une bonté infinie. Donc il produit aussi une personne divine, et celle-ci une autre, et ainsi à l'infini.

5. Tout ce qui se compte en nombre fini a une mesure, puisque le nombre est une mesure. Or, les Personnes divines échappent à toute mesure, selon S. Athanase : « Immense est le Père, immense est le Fils, immense est le Saint-Esprit. » Donc elles excèdent le nombre trois.

En sens contraire, on lit dans la 1<sup>o</sup> lettre de S. Jean (5, 7) : « Ils sont trois qui témoignent dans le ciel : le Père, le Verbe et le Saint-Esprit. » Et si l'on demande : Trois quoi ? on répond : Trois Personnes, comme S. Augustin l'expose. Il y a donc seulement trois Personnes en Dieu.

Réponse : Les thèses précédemment établies nous font nécessairement poser trois Personnes en Dieu, pas davantage. En effet, on a montré que « plusieurs personnes », c'est plusieurs relations subsistantes, réellement distinctes entre elles. Et il n'y a de distinction réelle entre les relations divines qu'en raison de l'opposition relative. Deux relations opposées ressortissent donc nécessairement à deux personnes ; mais s'il est des relations qui ne s'opposent pas, elles ressortissent nécessairement à une même personne.

Dès lors, la paternité et la filiation, qui sont deux relations opposées, appartiennent nécessairement à deux personnes : la paternité subsistante est donc la personne du Père, et la filiation subsistante est la personne du Fils. Si les deux autres relations ne s'opposent à aucune des deux précédentes, elles s'opposent l'une à l'autre, et par suite ne peuvent appartenir toutes deux à une même personne. Il faut donc ou bien qu'une des deux appartienne à ces deux personnes, ou bien qu'une relation convienne à l'une des deux personnes, et l'autre relation à l'autre personne. Mais la procession ne peut convenir au Père et au Fils, pas même à l'un seulement d'entre eux : car il s'ensuivrait que la procession intellectuelle (qui est génération en Dieu, et nous donne à saisir les relations de paternité et de filiation) proviendrait de la procession

d'amour (qui nous donne à saisir les relations de spiration et de procession), puisque la personne qui engendre et celle qui naît procéderaient de celle qui spire ; ce serait là contredire nos principes. Il reste donc que la spiration appartienne et à la personne du Père et à celle du Fils, puisqu'elle n'a d'opposition relative ni à la paternité ni à la filiation. Et par suite la procession doit nécessairement appartenir à une autre personne ; c'est elle qu'on nomme la personne du Saint-Esprit, procédant par mode d'amour, comme on l'a dit. Il n'y a donc en Dieu que trois personnes : le Père, le Fils et le Saint-Esprit.

Solutions : 1. Il y a bien quatre relations en Dieu ; mais l'une d'entre elles, la spiration, au lieu de se poser à part de la personne du Père ou du Fils, leur convient à tous deux. Aussi, bien qu'elle soit relation, elle ne prend pas le nom de « propriété », puisqu'elle n'appartient pas à une personne seulement ; ce n'est pas non plus une relation « personnelle », c'est-à-dire qui constitue une personne. En revanche, les trois relations de paternité, filiation et procession sont qualifiées de « propriétés personnelles », comme constituant les personnes : la paternité est la personne du Père, la filiation est la personne du Fils, la procession est la personne du Saint-Esprit.

2. Ce qui procède par mode de connaissance, comme verbe, procède formellement en ressemblance de son principe, tout comme ce qui procède par mode de nature. Aussi avons-nous dit que la procession du Verbe divin est identiquement génération par mode de nature. Mais l'amour comme tel ne procède pas par ressemblance de son principe, bien qu'en Dieu l'amour soit consubstantiel en tant que divin. C'est pour cela que la procession de l'Amour en Dieu ne s'appelle pas une génération.

3. L'homme, qui est plus parfait que les autres animaux, a en effet davantage d'opérations immanentes ; mais c'est parce que sa perfection se réalise par mode de composition. Aussi, chez les Anges, qui sont plus parfaits encore, mais plus simples, il y a moins d'opérations immanentes que chez l'homme : ils n'ont ni imagination, ni sensation, etc. En Dieu, il n'y a réellement qu'une seule opération, qui est son essence. Mais on a vu comment cela comportait deux processions.

4. Cet argument vaudrait si le Saint-Esprit possédait une bonté numériquement distincte de celle du Père ; alors en effet, comme en raison de sa bonté le Père produit une personne divine, il faudrait que le Saint-Esprit en produise une aussi. Mais c'est la même et unique bonté qui est commune au Père et au Saint-Esprit. Et si une distinction s'introduit, c'est en raison des relations des personnes. Par conséquent, la bonté convient au Saint-Esprit comme reçue d'un autre ; elle convient au Père comme au principe qui la communique. Mais en raison de l'opposition relative, être principe d'une personne divine est incompatible avec la relation constitutive du Saint-Esprit ; car celui-ci procède des autres personnes qui peuvent exister en Dieu.

5. S'il s'agit du nombre abstrait, qui n'existe que dans la pensée, il est vrai que tout nombre déterminé a pour mesure l'unité. Mais si, dans les personnes divines, on considère le nombre réel, il n'y a plus là de mensuration : les trois personnes, on le verra, n'ont qu'une même et identique grandeur, et rien ne se mesure soi-même.

Article 3 : Que signifient en Dieu nos termes numériques ?

Objections : 1. L'unité de Dieu, c'est son essence. Or tout nombre est l'unité plusieurs fois répétée. Donc en Dieu tout terme numérique signifie l'essence divine, et pose bien ainsi quelque chose en Dieu.

2. Ce qui se dit à la fois de Dieu et des créatures, convient à Dieu plus éminemment qu'aux créatures. Mais les termes numériques posent bien quelque chose dans les créatures. Donc à plus forte raison en Dieu.

3. Si les termes numériques ne posent rien en Dieu et n'y sont employés que pour exclure une imperfection, savoir : la pluralité, pour nier l'unité ; l'unité, pour nier la pluralité ; alors, on tourne dans un cercle vicieux qui ne fait que nous embrouiller sans rien résoudre. C'est inadmissible. Il faut donc bien que les termes numériques posent quelque chose en Dieu.

En sens contraire, S. Hilaire écrit : « L'affirmation d'une société, c'est-à-dire d'une pluralité, a exclu l'idée d'isolement et de solitude (en Dieu). » Et S. Ambroise : « Quand nous disons : un Dieu, l'unité exclut une pluralité de dieux ; et nous ne posons pas de quantité en Dieu. » Il semble donc bien que, si l'on fait appel à des termes de ce genre à propos de Dieu, c'est pour nier, et non affirmer quelque chose de positif.

Réponse : Le Maître des Sentences dit qu'en Dieu nos termes numériques ne posent rien et ne font que nier. D'autres tiennent le contraire.

Pour tirer ceci au clair, nous partons de la considération que voici. Toute pluralité suppose une division. Or il y a deux sortes de divisions : l'une matérielle, par division du continu ; elle donne lieu au nombre qui est une espèce de la quantité. Ce nombre-là ne se rencontre donc que dans les réalités matérielles, douées de quantité. L'autre est la division formelle, par opposition ou diversité de formes ; elle donne lieu à une multitude qui n'est pas dans un genre déterminé, mais fait partie des transcendants ; l'être, en effet, est un ou multiple. Et c'est la seule multitude qui se rencontre dans les réalités immatérielles.

Donc, certains ne considéraient que la multitude qui est une espèce de la quantité discontinue ; et voyant bien que cette quantité ne trouve pas de place en Dieu, ils ont pensé que nos termes numériques n'affirment rien de positif en Dieu et ne font que nier. D'autres, considérant aussi le même type de multitude, émirent cette opinion : de même qu'on attribue à Dieu la science sous l'aspect propre de savoir, et non sous son aspect générique de qualité, puisqu'il n'y a pas de qualité en Dieu, de même on affirme en Dieu un nombre sous la raison propre de nombre et non sous son aspect générique de quantité.

Pour nous, nous disons que les termes numériques attribués à Dieu ne sont pas empruntés au nombre, qui est une espèce de la quantité ; on ne pourrait les attribuer à Dieu que par métaphore, comme les autres propriétés des corps : largeur, longueur, etc. Ils sont pris à la multitude qui est un transcendantal. Or cette multitude-là est aux réalités qu'elle qualifie, comme l'un, convertible avec l'être, est à l'être. Et, comme on l'a dit en traitant de l'unité de Dieu, cet un-là n'ajoute à l'être que la négation d'une division ; car l'un, c'est l'être indivis. Dès lors, qu'on le dise de ce qu'on voudra, « un » signifie cette chose-là dans son indivision. Par exemple, en disant : l'homme est un, on signifie la nature de l'homme comme indivise. Et il en va de même quand nous qualifions des choses « multiples » : la multitude ainsi entendue signifie ces choses mêmes en leur indivision respective. Mais le nombre qui est une espèce de quantité ajoute à l'être un accident ; de même aussi, l'unité principe du nombre.

Attribués à Dieu, les termes numériques signifient donc les réalités mêmes qu'ils qualifient, et n'y ajoutent qu'une négation. En ceci, le Maître des Sentences a dit vrai. Par exemple, quand nous disons : « l'essence est une », « une » signifie l'essence en son indivision ; quand nous disons : « la personne est une », cet attribut signifie la personne en son indivision ; et quand nous disons : « les personnes sont plusieurs », nous signifions les personnes, chacune en son indivision : car, par définition, la multitude est constituée d'unités.

Solutions : 1. L'« un » qui est un transcendantal est plus général que la substance ou la relation ; et « multitude » est dans le même cas. Un terme numérique peut donc désigner en Dieu soit la substance, soit la relation, suivant les attributs auxquels on l'adjoint. Et pourtant les termes de cet

ordre ne posent pas seulement l'essence ou la relation : ils y ajoutent, en vertu de leur signification propre, la négation d'une division.

2. La multitude qui ajoute quelque chose de positif dans l'être créé est une espèce de la quantité. Ce n'est pas elle qu'on transpose analogiquement en Dieu, mais seulement la multitude transcendante, laquelle n'ajoute aux sujets dont on l'affirme que leur indivision à chacun : telle est la multitude que l'on affirme en Dieu.

3. « Un » ne nie pas la multitude, mais la division ; et celle-ci précède logiquement l'unité et la multitude. De son côté, la multitude ne nie pas l'unité : elle nie la division dans chacun des éléments constituant cette multitude. Tout cela d'ailleurs a été exposé à propos de l'unité divine. D'ailleurs, il est bon de savoir que les autorités alléguées En sens contraire ne sont pas des preuves suffisantes ; si la pluralité exclut la solitude, et si l'unité exclut la pluralité de dieux, cela n'entraîne pas que ces termes ne signifient rien d'autre. La blancheur exclut bien la noirceur ; mais ce terme de « blancheur » ne signifie pas uniquement exclusion de la noirceur.

Article 4 : Comment le nom de « personne » est-il commun en Dieu ?

Objections : 1. Une seule chose est commune aux trois personnes : l'essence. Or le nom de « personne » ne signifie pas directement l'essence. Ce n'est donc pas un terme commun aux trois.

2. Commun s'oppose à l'incommunicable. Or la personne est incommunicable par définition : On n'a qu'à se reporter à la définition donnée par Richard de Saint-Victor. Le nom de personne n'est donc pas commun aux trois.

3. Admettons qu'il leur soit commun ; cette communauté se vérifie ou bien réellement, ou seulement en raison. Ce n'est pas réellement, puisqu'ainsi les trois personnes seraient une seule personne ; pas davantage en pure raison, puisqu'alors « personne » serait un universel, et qu'en Dieu il n'y a ni universel, ni particulier, ni genre, ni espèce on l'a vu plus haut. Le nom de personne n'est donc pas commun aux trois.

En sens contraire, S. Augustin dit qu'à la question : « trois quoi ? » on a répondu : trois personnes, parce que le signifié de ce terme leur est commun.

Réponse : « Personne » est bien un nom commun aux trois : notre langage l'atteste, puisque nous disons : « les trois Personnes » ; de même qu'en disant « trois hommes », nous attestons que le terme « homme » est commun à ces trois sujets. Mais il est clair qu'il ne s'agit pas d'une communauté de réalité, telle qu'est celle de l'unique essence commune aux trois ; il n'y aurait alors pour les trois qu'une personne, comme il n'y a qu'une essence'.

On s'est donc demandé de quelle communauté il s'agit ; et les réponses sont multiples. Communauté d'une négation, dit-on, alléguant le terme « incommunicable » qui se trouve dans la définition de la personne. Communauté d'une intention logique, disent d'autres, parce que la définition de la personne contient le terme « individuel » : comme si l'on disait que « cheval » et « bœuf » ont ceci de commun, d'être une espèce. Mais ces deux réponses sont à rejeter, du fait que « personne » n'est ni un terme négatif, ni un terme de logique, mais bien un nom de chose ou réalité.

Voici plutôt ce qu'il faut dire. Même en ces cas humains, « personne » est un nom commun, de cette communauté logique qui est celle non pas du genre ou de l'espèce, mais de l'individu indéterminé. En effet, les noms de genre ou d'espèce, par exemple « homme », « animal », signifient formellement les natures communes mêmes, et non pas les intentions logiques des natures communes ; ce sont les termes « genre » ou « espèce » qui signifient ces intentions. Tandis que l'individu indéterminé, par exemple : « quelque homme », signifie une nature commune avec le mode déterminé d'existence qui appartient aux singuliers, savoir : d'être par



soi subsistant à part des autres. Enfin, le nom d'un singulier déterminé comprend dans sa signification les caractères distincts déterminés : dans « Socrate », par exemple, on évoque cette chair et ces os. Il y a pourtant une différence à noter : « Quelque homme » signifie l'individu par le biais de sa nature posée avec le mode d'existence propre au singulier ; tandis que le nom de « personne » ne signifie pas formellement l'individu du côté de sa nature, il signifie la réalité qui subsiste en telle nature. Or, ceci est commun logiquement à toutes les Personnes divines : chacune d'elle subsiste en la nature divine, et subsiste distincte des autres. Voilà comment le nom de « personne » est logiquement commun aux trois Personnes divines.

Solutions : 1. Le premier argument suppose une communauté réelle que nous avons écartée.

2. Certes, la personne est incommunicable ; cependant ce mode même d'exister incommunicablement peut se trouver commun à plusieurs.

3. Il s'agit de communauté logique, et non réelle. Cela pourtant n'entraîne pas qu'il y ait de l'universel ou du particulier en Dieu, ni qu'on y trouve genre ou espèce ; d'abord parce que, même en ces cas humains, la communauté du terme « personne » n'est pas celle d'un genre ou d'une espèce ; ensuite parce que les Personnes divines n'ont qu'un seul être ; or genre, espèce ou n'importe quel prédicat universel, s'attribue à plusieurs sujets qui diffèrent par leur être.

### **QUESTION 31 : TERMES EVOQUANT UNITÉ OU PLURALITÉ EN DIEU**

On étudiera ici les vocables intéressant l'unité ou la pluralité en Dieu.

1. Le terme même de trinité. 2. Peut-on dire que le Fils est « autre » que le Père ? 3. Le terme exclusif « seul », qui paraît nier l'existence d'un autre, peut-il s'adjoindre à un nom essentiel ? 4. Peut-il s'adjoindre à un nom personnel ?

Article 1 : Y a-t-il une trinité en Dieu ?

Objections : 1. Tout nom, en Dieu, signifie la substance ou la relation. Or le terme « trinité » ne signifie pas la substance, car il s'attribuerait à chaque personne. Il ne signifie pas non plus la relation, car il ne se construit pas dans la phrase comme un terme relatif. Il ne faut donc pas faire usage de ce terme à propos de Dieu.

2. « Trinité » se présente comme un nom collectif, car il signifie une pluralité. Or un nom de ce genre ne convient pas en Dieu, l'unité du nom collectif étant la moindre des unités, alors qu'en Dieu se vérifie l'unité suprême. Le terme « trinité » ne convient donc pas en Dieu.

3. Ce qui est trine est triple. Mais en Dieu, il n'y a pas de « triplicité », car celle-ci est une espèce d'inégalité. Donc, pas de trinité non plus.

4. Ce qui se vérifie en Dieu, se vérifie en l'unité de l'essence divine, puisque Dieu est son essence. Donc, s'il y a trinité en Dieu, il y aura trinité dans l'unité de l'essence divine : ce qui ferait trois unités essentielles. Ce qui est hérétique.

5. C'est une règle des noms divins, que le concret s'y attribue à l'abstrait : la déité est Dieu, la paternité est le Père. Or on ne peut pas dire : la trinité est trine. Cela ferait en effet neuf réalités en Dieu : autre erreur. Il ne faut donc pas faire usage de ce terme en Dieu.

En sens contraire, S. Athanase écrit : « On doit adorer l'unité dans la trinité et la trinité dans l'unité. »

Réponse : Quand il s'agit de Dieu, le terme « trinité » évoque le nombre précis des personnes. Donc, de même qu'on reconnaît une pluralité de personnes en Dieu, il y a lieu de faire appel au mot trinité ; car cela même que « pluralité » signifie en général, le terme « trinité » le signifie de manière précise et déterminée.

Solutions : 1. Étymologiquement, le mot trinité paraît signifier l'unique essence des trois Personnes, trinitas étant mis pour triumunitas. Mais ce qu'il signifie à proprement parler, c'est plutôt le nombre des personnes de l'unique essence ; aussi ne peut-on pas dire : « le Père est la trinité », car il n'est pas les trois personnes. En outre, il ne signifie pas les relations en tant que telles, mais plutôt le nombre des personnes en relation les unes avec les autres, et c'est pourquoi il ne se construit pas grammaticalement comme un relatif.

2. Dans sa signification, le nom collectif implique deux choses : une pluralité de suppôts, et une certaine unité entre eux, qui est l'unité d'un ordre. Un peuple, par exemple, est une multitude d'hommes soumis à un certain ordre. Donc, si l'on s'en tient à la première condition, « trinité » rentre dans la catégorie des noms collectifs. Mais il en diffère quant à la seconde : dans la trinité divine, il n'y a pas seulement unité d'ordre, il y a en outre unité d'essence.

3. « Trinité » est un terme absolu qui signifie le nombre trois des Personnes. « Triplicité » signifie la proportion de trois à un, c'est-à-dire un cas d'inégalité, comme on peut l'apprendre chez Boèce. Il y a donc une trinité en Dieu, mais pas de triplicité.

4. Dans la trinité divine, il y a à considérer un nombre et les personnes dénombrées. Donc, quand on dit « la trinité dans l'unité », on n'introduit pas le nombre dans l'unité de l'essence, comme si elle était trois fois une ; on pose simplement les trois personnes dans l'unique nature, comme on dit des suppôts d'une nature qu'ils subsistent en cette nature-là. Inversement, on dit « l'unité dans la trinité », comme on dit qu'une nature existe en ses suppôts.

5. Dans trinitas est trina, le prédicat signifie la multiplication de trois par lui-même ; car trina pose une tridistinction dans le sujet auquel on l'attribue. On ne peut donc pas dire : trinitas est trina : il s'ensuivrait qu'il y a trois suppôts de la trinité, de même que, si je dis « Dieu est trine », il s'ensuit qu'il y a trois suppôts de la déité.

Article 2 : Peut-on dire que le Fils est autre que le Père ?

Objections : 1. « Autre » est un terme relatif qui évoque une diversité de substance. Donc, si le Fils est un autre que le Père, ils seront divers. Or, selon S. Augustin, en disant « trois personnes », on n'entend évoquer aucune diversité.

2. Les sujets qui sont autres entre eux, diffèrent en quelque façon les uns des autres. Dès lors, si le Fils est un autre que le Père, il en est aussi « différent ». Mais S. Ambroise s'y oppose : « Le Père et le Fils ne font qu'un par leur divinité ; il n'y a là ni différence de substance, ni la moindre diversité. »

3. Alienum, c'est-à-dire étranger, dérive de alius, c'est-à-dire autre. Mais le Fils n'est pas « étranger » au Père, car, dit S. Hilaire, « entre Personnes divines il n'y a rien de divers, rien d'étranger, rien de séparable. » Donc le Fils n'est pas non plus un autre que le Père.

4. Alius, c'est-à-dire un autre, et aliud, c'est-à-dire autre chose, ont même signification sauf le genre connoté, ici neutre, là masculin. Si donc le Fils est alius, c'est-à-dire autre que le Père, il s'ensuit qu'il est aussi aliud, c'est-à-dire « autre chose » que le Père.

En sens contraire, on lit dans le De fide ad Petrum : « Unique est l'essence du Père et du Fils et du Saint-Esprit ; en cette essence, le Père n'est pas une chose, le Fils une autre, le Saint-Esprit une autre, bien que personnellement le Père soit un autre que le Fils, etc. »

Réponse : Des formules inconsidérées font encourir le reproche d'hérésie, dit S. Jérôme. Donc, quand on parle de la Trinité, il faut procéder avec précaution et modestie : « Nulle part, dit S. Augustin, l'erreur n'est plus dangereuse, la recherche plus laborieuse, la découverte plus fructueuse. » Or, dans nos énoncés touchant la Trinité, nous avons à nous garder de deux erreurs opposées entre lesquelles il faut nous frayer une voie sûre : l'erreur d'Arius qui enseigne, avec la

trinité des Personnes, une trinité de substances ; et celle de Sabellius, qui enseigne, avec l'unité d'essence, l'unité de personne.

Pour écarter l'erreur d'Arius, on évitera de parler de « diversité » ou de « différence » en Dieu ; ce serait ruiner l'unité d'essence. Mais nous pouvons faire appel au terme de « distinction », en raison de l'opposition relative ; c'est en ce dernier sens qu'on entendra les expressions de « diversité » ou « différence », des personnes, si on les rencontre dans un texte faisant autorité. En outre, pour sauver la simplicité de l'essence divine, il faut éviter les termes de « séparation » et « division » il s'agit de la division du tout en ses parties ; pour sauver l'égalité, on évitera le terme de « disparité » ; pour sauver la similitude, on évitera ceux d' « étranger » et « divergent ». « Chez le Père et le Fils, dit S. Ambroise, la déité est une et sans divergence. » Et d'après S. Hilaire, il n'y a rien de séparable en Dieu.

Pour écarter d'autre part l'erreur de Sabellius, nous éviterons singularitas (solitude), qui nierait la communicabilité de l'essence divine : d'après S. Hilaire, en effet, c'est un sacrilège d'appeler le Père et le Fils « un Dieu solitaire ». Nous éviterons aussi le terme « unique », qui nierait la pluralité des Personnes ; S. Hilaire dit ainsi que « solitaire », « unique » sont exclus de Dieu. Si nous disons « le Fils unique », c'est qu'il n'y a pas plusieurs Fils en Dieu ; mais nous ne disons pas que Dieu est « unique », parce que la déité est commune à plusieurs suppôts. Nous évitons encore le terme de « confus », pour respecter l'ordre de nature entre les Personnes. S. Ambroise dit ainsi : « Ce qui est un, n'est pas confus ; ce qui n'est pas différencié, ne peut pas être multiple. » On évitera aussi le mot « solitaire », pour respecter la société des Personnes : « Ni solitaire, ni divers : voilà comment nous devons confesser Dieu », dit S. Hilaire.

Or, le masculin alius, c'est-à-dire un autre, évoque une pure distinction de suppôts ; on peut donc sans inconvénient dire que le Fils est alius a Patre, autre que le Père, car il est bien un autre suppôt de la nature divine, et pareillement une autre personne, une autre hypostase.

Solutions : 1. « Un autre » alius est assimilable aux termes qui désignent l'individu : il vaut pour le suppôt (non pour l'essence). Pour en vérifier l'attribution, il suffit donc qu'il y ait distinction d'hypostase ou de personne. Au contraire, pour qu'il y ait « diversité », il faut une distinction de substance seconde, c'est-à-dire d'essence. C'est pourquoi le Fils est un autre que le Père, sans qu'ils soient divers.

2. « Différence » implique distinction de forme. Or, il n'y a qu'une forme en Dieu : « Lui qui existait en la forme de Dieu... », dit S. Paul. Le terme « différent » ne convient donc pas proprement en Dieu, comme l'enseigne l'autorité alléguée. Damascène, il est vrai, use de ce terme à propos de Dieu, parce que la propriété relative s'exprime à la manière d'une forme ; il dit en effet que les hypostases ne diffèrent pas entre elles par leur substance, mais par leurs propriétés déterminées. Au fond, comme on l'a dit dans la réponse, « différence » vient là pour « distinction ».

3. Alienum veut dire : étranger et dissemblable ; mais alius n'évoque rien de tel. C'est pourquoi l'on dit que le Fils est alius, c'est-à-dire un autre que le Père, mais non pas alienus, c'est-à-dire étranger au Père.

4. Le neutre est un genre indéterminé, le masculin est un genre déterminé et distinct, ainsi que le féminin. Le neutre convient donc pour signifier l'essence commune ; le masculin et le féminin, pour signifier un suppôt déterminé dans la nature commune. Ainsi, quand il s'agit des hommes, si l'on demande : Qui est-ce ? ou Quis (au masculin), on répond par un nom de personne : C'est Socrate. Mais si l'on demande : Qu'est-ce ? ou Quid (au neutre), on répond : C'est un animal raisonnable et mortel. Voilà pourquoi, puisqu'en Dieu il y a distinction de personnes sans distinction d'essence, on dit que le Père est alius (au masculin), c'est-à-dire un autre que le Fils,

et non aliud (au neutre), c'est-à-dire autre chose. Inversement, on dit qu'ils sont unum (au neutre), c'est-à-dire une seule chose ; et non pas unus (au masculin), c'est-à-dire un seul sujet.

Article 3 : Le terme exclusif « seul » peut-il s'adjoindre à un terme essentiel ?

Objections : 1. Au dire du Philosophe, celui-là est seul, qui n'est pas avec un autre. Mais Dieu est avec les anges et les âmes des saints. On ne peut donc pas dire que Dieu soit seul.

2. Ce qu'on peut adjoindre à un nom essentiel, en Dieu, peut s'attribuer à chaque personne ou à toutes ensemble. Ainsi l'on peut dire que le Père est Dieu sage, que la Trinité est Dieu sage, puisque Dieu peut être qualifié de sage. Or S. Augustin s'arrête à cette thèse, que le Père n'est pas le seul vrai Dieu. C'est donc qu'on ne peut pas dire « Dieu seul ».

3. Si le mot « seul » se trouve adjoint à un terme essentiel, l'exclusion vise ou bien un prédicat personnel ou bien un prédicat essentiel. Elle ne vise pas un prédicat personnel, car il est faux de dire : « Dieu seul est Père », puisque l'homme l'est aussi. Elle ne vise pas non plus un prédicat essentiel : en effet, si la proposition « Dieu seul crée » était vraie, celle-ci le serait aussi, à ce qu'il semble : « le Père seul crée » ; car ce qui est vrai de Dieu, l'est aussi du Père. Or la dernière proposition est fautive, puisque le Fils aussi est créateur. C'est donc que le mot « seul » ne peut s'adjoindre à un terme essentiel, en Dieu.

En sens contraire : On lit dans la 1<sup>o</sup> épître à Timothée (1,17) : « Au roi immortel des siècles, invisible, seul Dieu... »

Réponse : Le mot « seul » peut s'employer de deux façons : « catégorématique » ou « syncatégorématique ». On appelle « catégorématique » le terme qui pose purement et simplement dans le sujet la chose qu'il signifie ; c'est le cas de « blanc » dans l'expression : « l'homme blanc ». Pris ainsi, le mot « seul » ne peut absolument pas être apposé à un terme quelconque en Dieu ; il y poserait une solitude, d'où il suivrait que Dieu est solitaire : et cela vient d'être exclu.

On appelle « syncatégorématique » le terme qui dit un rapport entre prédicat et sujet, comme « tout », « nul », etc. ; c'est aussi le cas du mot « seul », qui exclut tout autre sujet de la participation au prédicat. Par exemple, quand on dit : « Socrate seul écrit », on ne veut pas dire que Socrate soit solitaire ; on veut dire que personne n'écrit avec lui, même si beaucoup sont là avec lui. Si l'on prend ainsi le mot « seul », rien n'empêche de l'adjoindre à un terme essentiel en Dieu, pour signifier que tous les autres êtres sont exclus de la participation au prédicat. On peut dire par exemple : « Dieu seul est éternel », car rien en dehors de Dieu n'est éternel.

Solutions : 1. Certes, les anges et les âmes des saints sont toujours avec Dieu ; et pourtant, s'il n'y avait pas plusieurs personnes en Dieu, nécessairement Dieu serait seul ou solitaire. Car la nature d'un être qui est de nature étrangère à la nôtre, n'empêche pas notre solitude ; on dit bien de quelqu'un qu'il est seul au jardin, malgré toutes les plantes et les bêtes qui s'y trouvent. De même on dirait que Dieu est seul ou solitaire, malgré les anges et les hommes qui sont avec lui, s'il n'y avait pas plusieurs personnes en Dieu. Ce n'est donc pas la société des anges et des âmes qui tire Dieu de sa solitude absolue, encore moins de sa solitude relative, c'est-à-dire de celle qui se vérifie pour tel attribut particulier.

2. Si l'on veut parler proprement, on n'emploie pas « seul » pour modifier le prédicat : celui-ci est toujours pris formellement. Le mot « seul » intéresse le sujet, car il exclut tout autre sujet que celui qu'il accompagne. Tandis que l'adverbe « seulement », exclusif lui aussi, s'emploie et pour le sujet et pour le prédicat. On peut dire en effet : « Socrate seulement court » ; autrement dit, aucun autre ne court. Et on dit aussi : « Socrate court seulement » ; autrement dit, il ne fait rien d'autre. Par conséquent, des expressions comme celles-ci : « le Père est le seul Dieu », ou « la Trinité est le seul Dieu », sont impropres, à moins d'introduire quelque sous-entendu du côté du

prédicat ; par exemple, on veut dire : « la Trinité est celui qui seul est Dieu ». S. Augustin qu'on allègue n'établit pas une thèse ; il propose l'explication d'un texte difficile, il veut dire que l'invocation « à l'invisible et seul Dieu » doit s'entendre de la Trinité seule, et non de la personne du Père.

3. Quel que soit le prédicat, essentiel ou personnel, « seul » peut s'adjoindre à un terme essentiel posé en sujet. En effet, la proposition « Dieu seul est Père » a deux significations : « Père » peut attribuer au sujet la personne du Père ; alors la proposition est vraie, puisqu'aucun homme n'est cette Personne. « Père » peut aussi n'attribuer que la relation de paternité : alors la proposition est fausse, puisque pareille relation se vérifie en d'autres (de manière non univoque, cela s'entend). De même, il est bien vrai que « seul Dieu crée ». Si l'on n'en peut déduire : « donc seul le Père crée », c'est que, disent les logiciens, le terme exclusif « immobilise » le terme qu'il accompagne ; autrement dit, l'on ne peut pas étendre la proposition aux suppôts particuliers par retour du général au particulier. De cette proposition, par exemple : « Seul l'homme est un animal capable de rire », il ne suit pas que « seul Socrate est un animal, etc. ».

Article 4 : Un terme exclusif peut-il s'adjoindre à un nom personnel ?

Objections : 1. Le Seigneur dit à son Père (Jn 17, 3) : « Qu'ils te connaissent, toi, seul vrai Dieu. » C'est donc que « le Père seul est vrai Dieu ».

2. On lit en S. Mathieu (11, 27) : « Personne ne connaît le Fils si ce n'est le Père. » Autrement dit : seul le Père connaît le Fils. Et connaître le Fils est bien commun aux Trois. Ainsi, même conclusion que ci-dessus.

3. Le terme exclusif n'exclut pas ce qui est impliqué dans la notion même du terme auquel on l'adjoint. Il n'exclut, par exemple ni la partie, ni l'universel : de « Socrate seul est blanc », on ne peut pas conclure : « Donc sa main n'est pas blanche », ni non plus : « Donc l'homme n'est pas blanc. » Or une Personne est impliquée dans la notion de l'autre : le Père est impliqué dans la notion du Fils, et réciproquement. Donc en disant : « Le Père seul est Dieu », on n'exclut ni le Fils, ni le Saint-Esprit : cette expression paraît donc vraie.

4. D'ailleurs l'Église chante : « Toi, le seul Très-Haut, Jésus Christ. »

En sens contraire, la proposition « le Père seul est Dieu » se résout en deux autres qui l'expliquent : « Le Père est Dieu » et « Nul autre que le Père n'est Dieu. » Mais cette dernière est fausse, car le Fils, qui est Dieu, est un autre que le Père. Donc la proposition « le Père seul est Dieu » est fausse, ainsi que toute autre de ce genre.

Réponse : La proposition « le Père seul est Dieu » peut avoir plusieurs sens. « Seul » peut qualifier le Père ; et pris de façon catégorématique, il fait du Père un solitaire ; alors la proposition est fausse. Pris de façon syncatégorématique, il donne encore lieu à plusieurs sens : si « seul » exclut les autres de la forme du sujet « Père », la proposition est vraie, car elle signifie alors : « Celui qui est seul à être le Père, est Dieu. » C'est l'explication qu'en donne S. Augustin, quand il écrit : « Nous disons "le Père seul", non qu'il soit séparé du Fils ou du Saint-Esprit, mais nous signifions par là qu'ils ne sont point Père avec lui. » Cependant, ce sens-là n'est pas celui qui ressort du langage habituel à moins d'y sousentendre par exemple : « Celui qui seul se nomme le Père est Dieu. »

Dans son sens propre, « seul » exclut de la participation du prédicat ; et cette fois, la proposition est fausse, si l'on veut dire : à l'exclusion d' » un autre » (alius) ; elle est vraie, si l'on veut seulement dire : à l'exclusion d' » autre chose » (aliud). En effet, le Fils est un autre que le Père, mais non pas autre chose ; pareillement le Saint-Esprit. Mais le mot « seul » concerne proprement le sujet, avons-nous dit : il veut donc plutôt exclure « un autre », qu' » autre chose ».

Par conséquent, il ne faut pas généraliser pareille expression ; quand on en rencontrera dans un texte faisant autorité, on aura soin de l'expliquer.

Solutions : 1. L'expression « Toi, le seul vrai Dieu » s'entend non pas de la personne du Père, mais de toute la Trinité, selon S. Augustin. Si d'ailleurs on l'entend de la personne du Père, on n'exclut pas les autres Personnes, à cause de l'unité d'essence ; c'est-à-dire qu'alors « seul » exclut seulement « autre chose ».

2. Même Réponse à la seconde difficulté : quand on attribue au Père une perfection essentielle, on n'exclut ni le Fils ni le Saint-Esprit, en raison de l'unité d'essence. Notons par ailleurs qu'il ne suffit pas de répondre que le vocable latin *nemo* équivaut à *nullus homo*, donc que l'exclusion ne vise que les hommes ; ce n'est pas le cas, dans le texte allégué, car on n'aurait pas à y faire exception du Père. *Nemo* (personne) est pris là au sens usuel, c'est-à-dire qu'il exclut universellement n'importe quelle nature rationnelle.

3. Le terme exclusif n'exclut pas ce qui est compris dans la notion même du terme auquel il est joint et ne fait qu'un sujet avec lui : ce qui est le cas de la partie et de l'universel. Mais le Père et le Fils sont deux sup pôts distincts : le cas n'est donc pas le même.

4. Nous ne disons pas, sans plus, que « seul le Fils est le Très-Haut » ; nous disons que seul il est « le Très-Haut avec le Saint-Esprit dans la gloire de Dieu le Père ».

### **QUESTION 32 : LA CONNAISSANCE DES PERSONNES DIVINES**

La question qui se pose ici est celle de notre connaissance des Personnes divines.

Sur ce point nous verrons : 1. Si les Personnes divines peuvent être connues par la raison naturelle. 2. S'il faut attribuer des « notions » aux Personnes divines. 3. Le nombre de ces notions. 4. Sur les notions, les opinions sont-elles libres ?

Article 1 : La Trinité des Personnes divines peut-elle être connue par la raison naturelle ?

Objections : 1. Les philosophes n'ont pu arriver à la connaissance de Dieu que par la raison naturelle. Or on trouve chez les philosophes maint passage qui parle de la Trinité des Personnes.

Aristote a dit : « Nous nous sommes appliqué à glorifier par ce nombre trois le Dieu unique, qui surpasse toutes les propriétés des choses créées. » S. Augustin écrit même, à propos des ouvrages des platoniciens : « J'y ai lu en d'autres termes, il est vrai, mais c'est bien cela qu'on y établissait par toutes sortes d'arguments, j'y ai lu qu'au commencement était le Verbe, que le Verbe était en Dieu et que le Verbe était Dieu », et le reste de ce texte, qui expose la distinction des personnes divines. On dit encore, dans la Glose, que les mages de Pharaon échouèrent « au troisième signe », c'est-à-dire dans la connaissance de la troisième personne, le Saint-Esprit : ils en ont donc connu au moins deux. Enfin Trismégiste écrit : « Un a engendré l'Un, et il a réfléchi sur soi sa flamme. » Voilà bien qui semble enseigner la génération du Fils et la procession du Saint-Esprit. La raison naturelle peut donc atteindre à la connaissance des Personnes divines.

2. Richard de Saint-Victor écrit : « Je tiens sans le moindre doute qu'il ne manque pas d'arguments, non seulement probables, mais encore nécessaires, pour rendre raison de n'importe quelle vérité. » On a en effet avancé maints arguments pour prouver même la Trinité des Personnes. Certains invoquent l'infinie bonté divine, qui se communique infiniment dans la procession des Personnes divines. D'autres font appel à ce principe, qu'il n'y a pas d'heureuse possession d'aucun bien sans société. S. Augustin, lui, cherche à manifester la Trinité des Personnes à partir de la procession du verbe et de l'amour en notre esprit ; c'est la voie même que nous avons suivie ci-dessus. La Trinité des Personnes peut donc être connue par raison naturelle.

3. Révéler à l'homme ce que la raison humaine est incapable de connaître, voilà une démarche vaine. Or, on ne va pas dire que la révélation divine du mystère de la Trinité est une démarche vaine. C'est donc que la raison humaine peut connaître la Trinité des Personnes.

En sens contraire, S. Hilaire écrit : « Que l'homme se garde bien de penser que son intelligence puisse atteindre le mystère de la génération divine ! » Et S. Ambroise : « Impossible de savoir le secret de cette génération. La pensée y défaille, la voix se tait. » Or c'est par l'origine précisément génération et procession qu'on distingue une trinité en Dieu, comme on l'a vu plus haut ; et puisque l'homme peut « savoir et atteindre intellectuellement » ce dont on peut donner une raison nécessaire, il s'ensuit que la Trinité des Personnes n'est pas connaissable par la raison.

Réponse : Il est impossible de parvenir à la connaissance de la Trinité des Personnes divines par la raison naturelle. En effet, on a vu plus haut que, par sa raison naturelle, l'homme ne peut arriver à connaître Dieu qu'à partir des créatures. Or les créatures conduisent à la connaissance de Dieu, comme les effets à leur cause. On ne pourra donc connaître de Dieu, par la raison naturelle, que ce qui lui appartient nécessairement à titre de principe de tous les êtres ; c'est sur ce fondement que nous avons construit notre traité de Dieu. Mais la vertu créatrice de Dieu est commune à toute la Trinité ; autrement dit, elle ressortit à l'unité d'essence, non à la distinction des Personnes. La raison naturelle pourra donc connaître de Dieu ce qui a trait à l'unité d'essence, et non ce qui a trait à la distinction des Personnes.

Et celui qui prétend prouver la Trinité des Personnes par la raison naturelle, fait doublement tort à la foi. D'abord, il méconnaît la dignité de la foi elle-même, dignité qui consiste à avoir pour objet les choses invisibles, c'est-à-dire qui dépassent la raison humaine : « La foi, dit l'Apôtre (He 11, 1) porte sur ce qu'on ne voit pas. » Ensuite, il compromet les moyens d'amener certains hommes à la foi. En effet, apporter en preuve de la foi des raisons qui ne sont pas nécessaires, c'est exposer cette foi au mépris des infidèles ; car ils pensent que c'est sur ces raisons-là que nous nous appuyons, et à cause d'elles que nous croyons. N'essayons donc pas de prouver les vérités de la foi autrement que par des arguments d'autorité, pour ceux qui les acceptent. Pour les autres, il suffit de défendre la non-impossibilité des mystères annoncés par la foi. Ainsi Denys écrit : « Celui qui reste absolument sourd aux oracles, sera inaccessible à notre philosophie. Mais s'il prend en considération la vérité des oracles divins, bien entendu, nous aurons alors nous aussi recours à cette règle. »

Solutions : 1. Les philosophes n'ont pas connu le mystère de la Trinité des Personnes divines, du moins par ses notions propres : génération, filiation et procession. C'est ce que dit l'Apôtre (1 Co 2, 6) : « Nous prêchons une sagesse de Dieu que personne n'a connue parmi les princes de ce siècle », c'est-à-dire les philosophes, d'après la Glose. Ils ont pourtant connu certains attributs essentiels qu'on approprie aux Personnes : la puissance, appropriée au Père ; la sagesse appropriée au Fils ; la bonté appropriée au Saint-Esprit, comme on le verra plus loin. Donc, quand Aristote écrit : « Par ce nombre trois, etc. », n'allons pas croire qu'il ait posé le nombre trois en Dieu ; il veut dire que les anciens observaient le nombre trois dans les sacrifices et les prières, parce que ce nombre possède une sorte de perfection.

De même, on lit bien dans les livres des platoniciens : « Au commencement était le verbe... » Mais « verbe » n'y signifie pas une personne engendrée en Dieu : il évoque le type idéal selon lequel Dieu a tout créé, et qu'on approprie au Fils. Et, bien qu'ils aient connu des perfections appropriées aux trois Personnes, on dit qu'ils ont échoué « au troisième signe », c'est-à-dire dans la connaissance de la troisième Personne, parce qu'ils ont dévié de la bonté appropriée au Saint-Esprit, du fait que « connaissant Dieu, ils ne l'ont pas glorifié comme Dieu », dit S. Paul (Rm 1,

21). Il y a une autre explication : les platoniciens posaient un premier Etre, qu'ils appelaient le Père de tout l'univers ; ensuite ils posaient au-dessous de lui une autre substance, qu'ils appelaient la Pensée ou l'Intellect du Père : en lui se trouvaient les idées de toutes choses, comme le rapporte Macrobe dans son Commentaire du Songe de Scipion. On ne voit d'ailleurs pas qu'ils aient posé une troisième substance, qui paraisse correspondre au Saint-Esprit. Mais nous, ce n'est pas un Père et un Fils de cette sorte, substantiellement différents, que nous posons : ce fut l'erreur d'Origène et d'Arius, disciples sur ce point des platoniciens.

Quant à cet aphorisme de Trismégiste : « l'Un a engendré l'Un, et il a réfléchi sur soi sa flamme », il ne concerne pas la génération du Fils, ni la procession du Saint-Esprit, mais bien la production du monde : le Dieu unique a produit un monde par amour de soi.

2. La raison qu'on apporte pour expliquer une chose donnée peut jouer un double rôle. Il peut se faire qu'elle en établisse démonstrativement la cause cachée. ainsi en philosophie de la Nature on prouve efficacement pourquoi le mouvement a une vitesse uniforme. Mais il arrive aussi que la raison qu'on donne ne prouve pas efficacement que telle est la cause cachée que l'on cherche, mais, une cause étant supposée, elle montre que les effets qui, par hypothèse, en découlent s'accordent bien avec elle. Ainsi en astronomie on donne comme raison (des phénomènes observés) la théorie des excentriques et des épicycles, étant donné que ce qui apparaît aux sens des mouvements des astres est respecté par cette hypothèse ; ce n'est pourtant pas une preuve décisive (que telle est la vraie cause de ces phénomènes), car il n'est pas dit qu'une autre hypothèse ne les respecterait pas aussi. On peut donc donner une explication du premier type pour prouver que Dieu est un, etc. Mais la raison que l'on apporte pour manifester la Trinité est du second type : c'est-à-dire que, la Trinité étant admise, les explications qu'on en donne s'accordent avec cette présupposition, mais aucune d'elle ne suffit à prouver que Dieu est Trinité.

C'est clair quand on en vient au détail. La bonté infinie de Dieu se manifeste aussi dans la production des créatures, car produire de rien requiert une vertu infinie. Certes, Dieu se communique en raison de sa bonté infinie. Il ne s'ensuit pas qu'il en procède quelque chose d'infini, mais quelque chose qui reçoit à sa mesure communication de l'infinie bonté. De même pour ce principe que, sans société, il n'y a possession heureuse d'aucun bien. Cela vaut pour une personne qui n'a pas en elle-même la bonté parfaite ; alors elle a besoin, pour atteindre à cette plénitude de bien qui fait le bonheur, du bien d'un autre uni à elle. Quant à l'analogie de notre intellect, elle n'est pas une preuve décisive en ce qui concerne Dieu, pour cette raison que l'intelligence ne se réalise pas de manière univoque en Dieu et en nous. S. Augustin a donc bien dit que c'est par le moyen de la foi qu'on parvient à la connaissance, et non inversement.

3. La connaissance des Personnes divines était nécessaire pour nous à un double titre. Le premier était de nous faire penser juste au sujet de la création des choses. En effet, affirmer que Dieu a tout fait par son Verbe, c'est rejeter l'erreur selon laquelle Dieu a produit les choses par nécessité de nature ; et poser en lui la procession de l'Amour, c'est montrer que si Dieu a produit des créatures, ce n'est pas qu'il en eût besoin, ni pour une autre cause extérieure à lui : c'est par amour de sa bonté. Aussi Moïse, après avoir écrit : « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre », ajoute ceci : « Dieu dit : que la lumière soit », afin de faire paraître le Verbe de Dieu ; après quoi il écrit : « Dieu vit que la lumière était bonne », pour montrer l'approbation du divin Amour. Et il décrit de même la production des autres œuvres. Le second motif, et le principal, était de nous donner une vraie notion du salut du genre humain, salut qui s'accomplit par l'incarnation du Fils et par le don du Saint-Esprit.

Article 2 : Faut-il attribuer des « notions » aux Personnes divines ?



Objections : 1. Denys dit qu'on ne doit pas être assez téméraire pour rien dire de Dieu qui n'ait été expressément formulé pour nous par l'Écriture sainte. Or l'Écriture sainte ne fait pas mention des « notions ». Il ne faut donc pas en poser en Dieu.

2. Ce qu'on affirme de Dieu a trait ou bien à l'unité d'essence, ou bien à la trinité des Personnes. Or les notions n'appartiennent ni à l'unité d'essence, ni à la trinité des Personnes. En effet, on ne peut pas attribuer à ces notions ce qui appartient à l'essence : on ne dit pas « la paternité est sage », ni « elle crée ». On ne peut pas non plus leur attribuer ce qui appartient aux Personnes : on ne dit pas « la paternité engendre », ni « la filiation est engendrée ». C'est donc qu'il ne faut pas poser ces notions en Dieu.

3. Ce qui est simple est connaissable par soi ; inutile d'y poser des formes abstraites, principes formels de connaissance. Or les Personnes divines sont souverainement simples. Il n'y a donc pas à poser des « notions » dans les Personnes divines.

En sens contraire, S. Jean Damascène dit que « nous saisissons la distinction des hypostases, c'est-à-dire des personnes, dans leurs trois propriétés : la paternité, la filiation, la procession ». Il faut donc bien poser les propriétés et notions en Dieu.

Réponse : Prévostin, considérant la simplicité des personnes, a dit qu'il ne fallait pas mettre de propriétés ou notions en Dieu ; et si parfois il en rencontre dans les textes qui font autorité, il traduit l'abstrait par le concret : de même que l'usage nous fait dire « Je supplie votre bonté », c'est-à-dire « vous, qui êtes bon », ainsi quand on parle de « la paternité » en Dieu, on veut dire « Dieu le Père ».

Mais, on l'a déjà vu, nous ne dérogeons pas à la simplicité divine en usant de noms abstraits et concrets à propos de Dieu ; car nous nommons selon que nous connaissons. Or notre intelligence ne peut pas atteindre jusqu'à la simplicité divine, considérée telle qu'elle est en soi ; elle saisit et exprime les réalités divines selon son mode à elle, qui est le mode des choses sensibles d'où elle tire sa connaissance. Et dans ce domaine, nous usons de noms abstraits pour signifier les formes pures, et de noms concrets pour signifier les choses subsistantes. Par suite, nous signifions aussi les réalités divines au moyen de noms abstraits pour évoquer leur simplicité, et au moyen de noms concrets pour évoquer leur caractère subsistant et parfait, nous l'avons dit. Mais ce ne sont pas seulement les attributs essentiels qu'il nous faut ainsi exprimer sous ces deux modes, abstrait et concret, disant par exemple : « la déité » et « Dieu », « la Sagesse » et « le Sage » ; ce sont aussi les attributs personnels : il nous faut dire « la paternité » et « le Père ». Deux raisons nous y obligent principalement.

Et d'abord, les instances des hérétiques. Quand nous confessons que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont un seul Dieu, ils nous demandent : en raison de quoi sont-ils un seul Dieu, et en raison de quoi sont-ils trois ? Et de même qu'à la première question nous répondons : ils sont un par leur essence, par la déité, ainsi il a bien fallu recourir à des noms abstraits pour dire par quoi se distinguent les personnes : ce sont les « propriétés » ou « notions », c'est-à-dire des termes abstraits tels que « paternité » et « filiation ». De sorte que, en Dieu, nous signifions l'essence comme un « quoi », la personne comme un « qui » et la propriété comme un « par quoi ».

Seconde raison : il y a en Dieu une personne qui se rapporte à deux autres : la personne du Père qui se rapporte à la personne du Fils et à la personne du Saint-Esprit. Or ce n'est pas par une relation unique ; car il s'ensuivrait que le Fils et le Saint-Esprit se rapporteraient aussi au Père par une seule et même relation ; et comme, en Dieu, il n'y a que la relation pour « multiplier la Trinité », le Fils et le Saint-Esprit ne seraient pas deux personnes. Et l'on ne peut pas se contenter de répondre avec Prévostin : De même que Dieu n'a qu'une relation aux créatures, qui pourtant se rapportent à lui par des relations variées, de même aussi le Père se rapporte au Fils et

au Saint-Esprit par une relation unique, tandis que ceux-ci se rapportent à lui par deux relations. Cette réponse ne tient pas ; en effet, la raison formelle et spécifique du relatif consiste à se rapporter à l'autre : par conséquent, deux relations auxquelles ne correspond qu'une seule relation opposée, ne sont pas spécifiquement différentes. Si les relations de « seigneur » et de « père » doivent être spécifiquement distinctes, c'est que celle de « service » et de filiation sont diverses. Or, toutes les choses créées se rapportent à Dieu sous un type unique de relation, celui de « créature » de Dieu ; tandis que le Fils et le Saint-Esprit ne se rapportent pas au Père par une relation identique.

De plus, rien ne nous oblige à poser en Dieu une relation réelle à la créature, nous l'avons dit, mais les relations de raison peuvent sans inconvénient être multipliées en Dieu. C'est au contraire une relation réelle qu'il faut poser dans le Père pour le référer au Fils, et au Saint-Esprit ; les deux relations du Fils au Père, et du Saint-Esprit au Père nous obligent donc à poser dans le Père deux relations, le rapportant l'une au Fils et l'autre au Saint-Esprit. Aussi, puisque le Père est une seule et même Personne, il a bien fallu exprimer séparément ces relations sous forme abstraite ; et c'est là précisément ce qu'on appelle des propriétés ou notions.

Solutions : 1. La Sainte Écriture ne fait pas mention des notions ; mais elle fait mention des Personnes, en qui les notions sont comprises comme l'abstrait dans le concret.

2. Les relations mêmes ou notions existent réellement en Dieu, on l'a dit plus haut ; cependant nous les signifions en Dieu non pas comme des choses, mais comme des raisons formelles par quoi nous prenons connaissance des Personnes. De là vient qu'on ne peut pas attribuer aux notions ce qui a trait à un acte essentiel ou personnel : cela jurerait avec leur mode de signification. Nous ne pouvons donc pas dire que « la paternité engendre ou crée », ni qu'« elle est sage ou intelligente ». Quant aux prédicats essentiels qui n'ont pas trait à un acte, mais qui écartent de Dieu les conditions créées, on peut les attribuer aux notions : on dira, par exemple, que « la paternité est éternelle, immense, etc. ». De même, en raison de l'identité réelle, on peut attribuer aux notions les prédicats substantiels personnels et essentiels : on peut dire ainsi que « la paternité est Dieu, qu'elle est le Père ».

3. Les personnes sont simples, sans doute. Mais on peut, sans préjudice de cette simplicité, signifier sous forme abstraite les raisons formelles propres des personnes, on vient de le dire.

Article 3 : Le nombre des notions

Objections : 1. Les notions des personnes sont proprement les relations qui les distinguent. Or il n'y a en Dieu que quatre relations, nous l'avons dit. Il n'y a donc aussi que quatre notions.

2. Parce qu'en Dieu il n'y a qu'une essence, on dit que Dieu est un ; parce qu'en lui il y a trois personnes, on dit que Dieu est trine. Si donc en Dieu il y a cinq notions, on devrait dire que Dieu est « quine » : or cela ne peut se dire.

3. Admettons qu'il y ait en Dieu trois personnes et cinq notions. Il faut alors qu'une personne possède plusieurs notions : deux ou davantage. C'est ainsi que l'on en pose trois dans la personne du Père : l'innascibilité, la paternité et la commune spiration. Or, ou bien ces trois notions sont réellement distinctes ; ou bien elles n'ont entre elles qu'une distinction de raison. Si c'est une distinction réelle, voilà la personne du Père composée de plusieurs choses. Si c'est une simple distinction logique, une notion doit pouvoir s'attribuer à l'autre : autrement dit, de même que « la bonté de Dieu est sa sagesse » en raison de leur identité dans la réalité divine, de même aussi « la commune spiration est la paternité ». Mais personne n'admet cette dernière proposition. Il n'y a donc pas cinq notions.

En sens contraire, 4. Il semble qu'il y en a plus de cinq. De même que le Père ne procède d'aucun autre d'où la notion d' » innascibilité », de même, du Saint-Esprit il ne procède aucune autre personne ; et ceci va nous faire poser une sixième notion.

5. Il est commun au Père et au Fils d'être principe du Saint-Esprit ; pareillement il est commun au Fils et au Saint-Esprit de procéder du Père. Or, on pose une notion commune au Père et au Fils : la spiration ; il faut donc aussi poser une notion commune au Fils et au Saint-Esprit.

Réponse : On appelle « notion » une raison formelle notifiant en propre une personne divine. Or c'est l'origine qui multiplie les personnes divines ; et une origine comporte un principe et un terme ; ce qui donne deux modes de notifier une personne. La personne du Père ne peut pas être notifiée sous l'aspect de terme procédant d'un autre ; mais elle peut l'être comme ne procédant d'aucun autre : sous ce point de vue, elle a pour notion l' » innascibilité ». Sous l'aspect de principe d'un autre, elle est notifiable doublement : comme principe du Fils, elle se notifie par la notion de « paternité » ; comme principe du Saint-Esprit, elle se notifie par la notion de « spiration commune ». Le Fils, lui, peut être notifié sous l'aspect de terme procédant d'un autre par naissance ; il est notifié ainsi par sa « filiation ». Il peut l'être aussi sous l'aspect de principe de qui procède un autre, à savoir le Saint-Esprit ; il se notifie ainsi de la même manière que le Père, par la notion de « spiration commune ». Quant au Saint-Esprit, il peut être notifié comme terme procédant d'un autre, par sa « procession » ; mais il ne peut pas l'être comme principe d'un autre, puisqu'aucune Personne n'en procède.

Il y a donc cinq notions en Dieu : l'innascibilité, la paternité, la filiation, la spiration commune et la procession. Quatre seulement d'entre elles sont des « relations » ; car l'innascibilité n'est pas une relation, sinon par réduction, ainsi qu'on le verra v. Quatre seulement aussi sont des « propriétés » car la spiration commune, qui convient à deux Personnes, n'est pas une propriété. Enfin, il y en a trois qui sont des « notions personnelles », c'est-à-dire qui constituent les personnes, c'est-à-dire la paternité, la filiation et la procession. La spiration commune et l'innascibilité sont bien des notions des personnes, mais non pas des notions personnelles ; on le verra mieux dans la suite.

Solutions : 1. On vient de voir qu'en outre des quatre relations, il y a lieu de poser une cinquième notion : l'innascibilité.

2. On signifie l'essence, en Dieu, comme une réalité ; il en est de même des personnes ; mais on signifie les notions comme des raisons formelles notifiant les personnes. De là vient la différence des expressions ; on dit bien que Dieu est un, à raison de l'unité d'essence ; qu'il est trine, à raison de la trinité des Personnes ; mais qu'il y ait cinq notions n'autorise pas à dire que Dieu est « quine ».

3. Seule l'opposition relative met en Dieu une pluralité réelle. Plusieurs propriétés d'une même personne ne se distinguent donc pas réellement, faute d'opposition relative entre elles. On ne les attribue pourtant pas l'une à l'autre, parce qu'on les signifie par mode de raisons formelles différentes. Pareillement, bien qu'on dise qu'en Dieu « la science est la puissance », on ne dit pas que « l'attribut de puissance est l'attribut de science ».

4. Nous l'avons dit : La personne comporte une dignité. Dès lors, on ne peut pas former une « notion » du Saint-Esprit avec cela seul qu'aucune personne n'en procède : en effet, cela ne concerne pas sa dignité, alors que « n'avoir pas de principe » se rapporte à la dignité du Père, qui est d'être premier principe.

5. Il n'y a pas un mode unique et typique de procéder du Père, qui serait commun au Fils et au Saint-Esprit ; alors qu'il y a un mode unique et typique de produire le Saint-Esprit, qui est

commun au Père et au Fils. Or ce qui fait reconnaître une personne est nécessairement quelque chose de typique. Les deux cas sont donc différents, et l'argument ne vaut pas.

Article 4 : Sur les notions, les opinions sont-elles libres ?

Objections : 1. S. Augustin dit que nulle part l'erreur n'est plus dangereuse qu'en matière trinitaire ; et il est bien certain que les notions s'y rattachent. Mais les opinions contraires sur ce point ne peuvent pas être exemptes d'erreur. Il n'est donc pas permis d'avoir une opinion contraire au sujet des notions.

2. c'est par les notions qu'on connaît les personnes, nous l'avons dit. Or il n'est pas permis d'avoir une opinion contraire à la doctrine reçue touchant les personnes. Donc, pas davantage touchant les notions.

En sens contraire, il n'y a pas d'article de foi qui traite des notions ; des opinions divergentes sont donc ici permises.

Réponse : Il y a deux façons, pour une vérité, d'appartenir à la foi. D'abord directement : c'est le cas de ce que Dieu nous a révélé à titre principal : par exemple, que Dieu est trine et un, que le Fils de Dieu s'est incarné, etc. Tenir une opinion fautive en ces matières, c'est par là même encourir l'hérésie, surtout si l'on y met de l'opiniâtreté. Appartiennent indirectement à la foi les propositions dont la négation entraîne une conséquence contraire à la foi : si l'on dit, par exemple, que Samuel n'était pas fils d'Helcana, il s'ensuit que la Sainte Écriture dit faux. En ces matières, quelqu'un peut avoir une opinion fautive sans risque d'hérésie, avant de se rendre compte ou avant qu'il soit défini que pareille position entraîne une conséquence contraire à la foi, surtout s'il n'y met pas d'opiniâtreté. Mais une fois qu'il est devenu manifeste, et surtout une fois que l'Église a défini que cette position entraîne une conséquence contraire à la foi, l'erreur en cette matière n'est plus exempte d'hérésie. De là vient que beaucoup d'opinions sont maintenant tenues pour hérétiques, qui ne l'étaient pas précédemment.

Disons donc que, au sujet des notions, quelques théologiens ont émis des opinions contraires à la doctrine commune, et cela sans risque d'hérésie, car ils n'entendaient ainsi rien soutenir de contraire à la foi. Mais celui qui, en cette matière, soutiendrait une opinion fautive en se rendant compte qu'elle entraîne une conséquence contraire à la foi, tomberait dans le péché d'hérésie.

Ainsi est-il répondu clairement aux objections.

### **QUESTION 33 : LA PERSONNE DU PÈRE**

Il faut, logiquement, traiter des Personnes en particulier. Et tout d'abord de la personne du Père :

1. Convient-il au Père d'être qualifié de « Principe » ? 2. Le nom de « Père » est-il le nom propre de cette Personne ? 3. Est-ce, en Dieu, un nom de personne avant d'être un attribut de l'essence ? 4. Est-il propre au Père d'être inengendré ?

Article 1 : Convient-il au Père d'être qualifié de « Principe » ?

Objections : 1. On ne peut pas dire que le Père est « principe » du Fils ou du Saint-Esprit. Car principe et cause, c'est tout un, au dire du Philosophe. Or, on ne dit pas que le Père est la cause du Fils. Donc on ne doit pas dire non plus qu'il en est le principe.

2. A tout principe répond un terme qui en dépend. Donc, si le Père est principe du Fils, il s'ensuit que le Fils dépend du Père, par conséquent qu'il est créé. Erreur manifeste.

3. L'appellation de « principe » se fonde sur une propriété. Or, selon S. Athanase, il n'y a en Dieu ni avant ni après. Il ne faut donc pas user de ce terme de « principe » à propos des personnes divines.

En sens contraire, S. Augustin dit que « le Père est le principe de toute la déité ».

Réponse : Le mot « principe » signifie simplement : ce dont procède quelque chose. Toute chose, en effet, dont une autre procède de quelque manière que ce soit, prend le nom de principe, et réciproquement. Et puisque le Père est quelqu'un de qui procède un autre, il s'ensuit qu'il est Principe.

Solutions : 1. Les Grecs emploient indifféremment les termes de « cause » et de « principe », quand il s'agit de Dieu ; mais les Docteurs latins évitent le terme de « cause » et n'emploient que celui de « principe ». Voici pourquoi. « Principe » est plus général que « cause », ce mot étant lui-même plus général qu'« élément » : on dit bien, en effet, que le premier terme ou même la première partie d'une chose en sont le principe, mais non pas la cause. Or, plus un nom est général, plus il convient pour être transposé en Dieu, nous l'avons dit ; car plus les noms se spécialisent, plus ils déterminent le mode propre à la créature. De fait, le nom de « cause » évoque une diversité de substance et une dépendance de l'effet vis-à-vis de la cause, que n'évoque pas le nom de « principe » : quel que soit le genre de causalité, il y a toujours, entre la cause et son effet, une sorte de distance en perfection ou en vertu. Mais, le terme de « principe » s'emploie même quand il n'y a aucune différence de ce genre ; il suffit qu'on discerne un ordre. On dit que le point est le principe de la ligne, ou encore que la première partie de la ligne en est le principe.

2. Chez les auteurs grecs, on trouve des passages où il est dit que le Fils ou le Saint-Esprit « dépendent de leur principe » ; mais cette expression n'est pas reçue chez nos docteurs. Si, en donnant au Père le nom de Principe, nous lui reconnaissons une sorte d'« autorité », du moins nous avons soin de ne donner au Fils ou au Saint-Esprit aucune qualification qui évoque tant soit peu sujétion ou infériorité : cela, pour éviter toute occasion d'erreur. Le même souci inspirait S. Hilaire, quand il disait : « Par son autorité de Donateur, le Père est plus grand ; mais le Fils n'est pas moins grand, lui qui reçoit en don l'être même du Père . »

3. Il est vrai que le mot « principe », à considérer son étymologie, paraît venir d'une priorité cependant il ne signifie pas priorité mais origine. Ne confondons pas la signification d'un mot avec son étymologie, comme on l'a dit plus haut.

Article 2 : Le nom de « Père » est-il le nom propre de cette Personne ?

Objections : 1. Le nom de « père » signifie une relation, alors que la personne est une substance individuelle : « Père » n'est donc pas un nom propre de personne.

2. Par ailleurs, « celui qui engendre » est une désignation plus générale que « père » ; car tout père engendre, mais la réciproque n'est pas vraie. Or, le nom plus général convient plus proprement pour nommer Dieu, on l'a vu. Donc « Celui qui engendre, le Géniteur » seraient des noms plus propres que « le Père » pour désigner une Personne divine.

3. Un nom figuré ne peut pas être le nom propre de quelqu'un. Or c'est par métaphore que nous qualifions notre verbe d'« engendré », de « fruit » ; par métaphore aussi, par suite, que nous nommons « père » le principe du verbe. En Dieu, par conséquent, le Principe du Verbe ne peut pas s'appeler Père au sens propre.

4. Tout ce qui est dit de Dieu en propre se vérifie de lui en priorité, et de la créature secondairement. Or il semble au contraire que la notion de génération s'applique en priorité à la créature et non à Dieu : n'y a-t-il pas, en effet, plus véritablement génération quand le fruit se distingue de son principe non par simple relation, mais par son essence même ? Dès lors le nom de « père » qui se fonde sur la génération, ne convient pas en propre à une Personne divine.

En sens contraire, on lit dans le Psaume (89,27) : « Il m'invoquera : Tu es mon Père. »

Réponse : Le nom propre d'une personne signifie ce qui la distingue de toute autre. En effet, de même que la définition de l'homme comprend une âme et un corps, ainsi, au dire d'Aristote, la

définition de « tel homme » comprend telle âme et tel corps ; c'est-à-dire cela même qui distingue cet homme de tout autre. Or, ce qui distingue des autres la personne du Père, c'est la paternité. Le nom propre de cette Personne est donc bien celui de Père, qui signifie la paternité.

Solutions : 1. En nous, la relation n'est pas une personne subsistante ; aussi, quand il s'agit de nous, le nom de « père » ne signifie pas la personne, mais une relation de la personne. En Dieu, il en est autrement, quoi qu'en aient pensé certains théologiens, qui ont erré sur ce point : la relation signifiée par le nom de « Père » est une personne subsistante. En effet, nous avons dit qu'en Dieu le mot « personne » signifie la relation en tant que subsistant dans la nature divine.

2. Au dire du Philosophe, on doit de préférence nommer la réalité d'après ce qui fait sa perfection et son achèvement. Or « génération » signifie le processus dans son devenir même, tandis que « paternité » signifie l'achèvement parfait de la génération. Voilà pourquoi le nom de « Père » est préférable à ceux de « Géniteur » ou d'« Engendrant », comme nom de personne divine.

3. Notre verbe n'est pas quelque chose de subsistant dans la nature humaine ; on ne peut donc pas le qualifier proprement d'engendré, ni de fils. Par contre, le Verbe divin est une réalité subsistant dans la nature divine ; aussi est-ce proprement et non par figure, qu'on lui donne le nom de « Fils », et à son Principe le nom de « Père ».

4. Les termes de « génération » et de « paternité » comme les autres noms qui s'attribuent à Dieu au sens propre, conviennent plus véritablement à Dieu qu'aux créatures, du moins à considérer la réalité signifiée, et non le mode de signification. Aussi l'Apôtre dit-il (Ep 3, 14. 15) : « Je fléchis les genoux devant le Père de mon Seigneur Jésus-Christ, de qui toute paternité au ciel et sur la terre tire son nom. » Voici pourquoi : il est clair que la génération est spécifiée par son terme, qui est la forme de l'engendré ; et plus cette forme se rapprochera de l'engendrant, plus aussi il y aura génération véritable et parfaite ; ainsi la génération univoque est plus parfaite que la génération équivoque. C'est que, par définition, l'engendrant engendre un être qui lui est semblable selon la forme. Dès lors, le fait même que, dans la génération divine, il y a identité numérique de forme entre engendrant et engendré, alors que dans les créatures il n'y a qu'identité spécifique sans identité numérique, cela même montre que la génération et la paternité se vérifient en Dieu plus parfaitement que dans les créatures. Et si, en Dieu, il n'y a qu'une distinction relative entre l'engendrant et l'engendré, cela fait ressortir la vérité de cette génération et de cette paternité.

Article 3 : Le nom de « Père », dit de Dieu, signifie-t-il en première intention une propriété personnelle ?

Objections : 1. Logiquement, le terme commun est présumé au terme propre. Or, le nom de « Père », pris au sens personnel, est propre à la personne du Père ; pris comme attribut essentiel, il est commun à toute la Trinité : car c'est à la Trinité entière que nous disons : « Notre Père ». C'est donc comme attribut essentiel, et non au sens personnel, que ce nom de « Père » se vérifie à titre premier et principal.

2. Quand un nom garde la même définition dans ses diverses applications, il n'y a pas à distinguer d'ordre ni de degrés dans l'attribution. Or, qu'il s'agisse de la Personne divine Père du Fils ou qu'il s'agisse de toute la Trinité « Notre Père » ou « Père des créatures », dans les deux cas on se réfère à une même notion de paternité ou de filiation ; car, selon S. Basile, recevoir l'être est une condition commune aux créatures et au Fils. Par conséquent, le nom de Père, en Dieu, ne s'attribue pas premièrement au sens personnel, et secondairement au sens essentiel.

3. Il n'est pas de comparaison possible entre des attributions qui, sous un même nom, ne répondent pas au même concept. Or, dans l'épître aux Colossiens (1,15), le Fils se trouve

rapproché des créatures sous cet aspect de filiation ou de génération : « Lui, l'image du Dieu invisible, le Premier-né de toute créature. » Il s'agit donc d'un même concept dans les deux cas. Autrement dit, en Dieu, il n'y a pas priorité d'attribution de la paternité personnelle sur la paternité comme attribut de l'essence.

En sens contraire, l'éternel a priorité sur le temporel. Or, c'est de toute éternité que Dieu est Père de son Fils ; et seulement dans le temps qu'il est Père de la créature. Donc en Dieu la paternité se vérifie premièrement envers le Fils, et secondairement envers la créature.

Réponse : Un terme analogique convient premièrement au sujet où se réalise parfaitement toute la raison formelle signifiée par ce terme ; puis secondairement au sujet où elle se réalise partiellement ou sous un certain aspect ; à ce dernier sujet, on l'attribue par comparaison avec celui qui la réalise parfaitement, car l'imparfait dérive du parfait. Ainsi le nom de « lion » se dit au premier chef de l'animal, en qui se réalise toute l'essence du lion ; c'est lui qu'on nomme lion au sens propre ; ensuite, par dérivation, on donnera ce nom à l'homme en qui on retrouve quelque chose du lion, son audace ou sa force, par exemple ; on l'appelle un lion par métaphore.

Or, il ressort clairement de ce qui précède que la raison formelle de paternité et de filiation se trouve parfaite en Dieu le Père et en Dieu le Fils, puisque le Père et le Fils ont une seule et même nature et gloire. Mais, dans la créature, s'il y a filiation par rapport à Dieu, ce n'est plus au sens parfait, car le Créateur et la créature n'ont pas la même nature ; il n'y a ici de filiation qu'en raison d'une certaine similitude entre les natures. Et plus cette similitude sera parfaite, plus on approchera d'une véritable filiation. De fait, Dieu est appelé Père de certaines créatures, en raison d'une simple similitude de vestige : c'est le cas des créatures sans raison. Selon Job (38, 28) : « Qui est le Père de la pluie ? qui donc a engendré les gouttes de rosée ? » Il y en a d'autres dont Dieu est le Père, parce qu'elles portent son image : ce sont les créatures raisonnables. « Dieu n'est-il pas ton Père, dit le Deutéronome (32, 6), lui qui t'a possédé, qui t'a fait et qui t'a créé ? » Il y en a dont Dieu est le Père à raison de cette similitude qu'est la grâce : ceux-là prennent le nom de fils adoptifs, parce que le don de la grâce qu'ils ont reçu les habilite à l'héritage de la gloire éternelle. Selon S. Paul (Rm 8, 16. 17) : « L'Esprit lui-même rend témoignage à notre esprit que nous sommes fils de Dieu ; et si nous sommes fils, nous sommes aussi héritiers. » Il y en a enfin dont Dieu est le Père à raison de cette similitude qu'est la gloire, parce qu'ils possèdent déjà l'héritage de la gloire, dont S. Paul dit (Rm 5, 2) : « Nous nous glorifions dans l'espérance de la gloire des fils de Dieu. »

Il est donc clair que la paternité s'attribue à Dieu premièrement et principalement au sens où elle évoque la relation entre deux Personnes divines, et secondairement au sens où elle évoque une relation de Dieu à la créature.

Solutions : 1. Dans notre pensée, il y a priorité logique des attributs communs absolus sur les propriétés personnelles, car ces attributs sont impliqués dans la notion des propriétés, et sans réciprocité. Qui dit : le Père, dit du même coup : Dieu, sans pour autant que la réciproque soit vraie. Mais il y a priorité des attributs propres évoquant les relations personnelles, sur les attributs communs qui disent relation aux créatures, car la Personne procédant à l'intime de la divinité procède aussi comme principe de la production des créatures. En effet, le verbe conçu dans la pensée de l'artiste procède de celui-ci avant l'œuvre priorité de nature, cela s'entend, puisque l'œuvre reproduit la conception de l'esprit. De même, le Fils procède du Père avant la créature à laquelle n'est attribué le nom de « fils » que dans la mesure où elle reçoit par participation la ressemblance du Fils. C'est ce que dit S. Paul (Rm 8, 29) : « Ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi prédestinés à devenir conformes à l'image de son Fils. »

2. Quand on dit que « recevoir » est une condition commune à la créature et au Fils, il ne s'agit pas de communauté univoque, mais d'une similitude lointaine qui suffit à donner lieu au titre de « Premier-Né des créatures ». Ainsi le texte déjà cité, après avoir dit que certains deviendraient conformes à l'image du Fils de Dieu, ajoute : « afin que lui-même soit le premier-né d'un grand nombre de frères ». Mais celui qui est naturellement Fils de Dieu a sur tous les autres ce privilège de posséder par nature ce qu'il reçoit, au dire du même S. Basile. Et pour cette raison il s'appelle « le Fils unique », comme on le voit en S. Jean 1,18 : « Le Fils Unique, qui est dans le sein du Père, lui-même nous l'a fait connaître. »

3. La troisième objection se trouve ainsi résolue.

Article 4 : Est-il propre au Père d'être inengendré ?

Objections : 1. Toute propriété est quelque chose de positif dans le sujet auquel elle appartient. Or la qualification d' « inengendré » ne pose rien dans le Père ; par là, on nie simplement qu'il soit engendré. Ce n'est donc pas une propriété du Père.

2. Le terme « inengendré » peut s'entendre soit comme une privation, soit comme une pure négation. Si c'est une négation, tout ce qui n'est pas engendré peut être qualifié d'inengendré. Or le Saint-Esprit n'est pas engendré, l'essence divine non plus : la qualité d'inengendré leur convient donc aussi. Et dès lors, ce n'est pas une propriété du Père. S'agit-il d'une privation ? Toute privation évoque une imperfection dans le sujet qu'elle affecte ; il s'ensuivrait que la personne du Père est imparfaite, ce qui est impossible.

3. En Dieu, « inengendré » ne signifie pas la relation, puisque ce n'est pas un prédicat relatif ; il signifie donc la substance. Par suite, « inengendré » et « engendré » évoquent une différence substantielle. Mais entre le Fils, c'est-à-dire l'Engendré, et le Père, il n'y a pas de différence substantielle. C'est donc que le Père ne peut pas être qualifié d'Inengendré.

4. Le propre ne convient qu'à un seul sujet. Mais puisqu'en Dieu il y a plusieurs personnes qui procèdent d'une autre, rien, semble-t-il, n'empêche qu'il y en ait également plusieurs ne procédant d'aucune autre. Alors il n'est pas propre au Père d'être inengendré.

5. Le Père n'est pas seulement principe de la personne « engendrée », il l'est également de la Personne qui « procède ». Si donc, en raison de l'opposition entre le Père et la Personne engendrée, on fait de la condition d'inengendré une propriété du Père, il faudra en faire autant de la condition d' « improcessible ».

En sens contraire, S. Hilaire écrit : « L'Un procède de l'Un, c'est-à-dire que l'Engendré procède de l'Inengendré, chacun ayant en propre l'un l'innascibilité, l'autre l'origine. »

Réponse : De même que dans les créatures on distingue « premier principe » et « second principe », ainsi dans les Personnes divines, où il n'y a ni avant ni après, on distingue un « Principe qui n'a pas de principe » : c'est le Père ; et un « Principe qui a un principe » : c'est le Fils. Or, dans les créatures, un principe premier se reconnaît à un double caractère ; l'un qui l'affecte en tant qu'il est principe, consiste en ce qu'il a une relation à ce qui procède de lui ; l'autre, qui lui appartient en tant qu'il est premier principe, consiste en ce que lui-même ne provient pas d'un principe antérieur. De même en Dieu : par rapport aux Personnes qui procèdent de lui, le Père se notifie à nous par la paternité et la spiration ; en tant que « Principe qui n'a pas de principe », il se notifie par ceci qu' « il n'est pas d'un autre » ; et voilà précisément la propriété d'innascibilité, celle que signifie le nom d' « Inengendré ».

Solutions : 1. Au dire de certains l'innascibilité signifiée par « inengendré » (au sens où cet attribut est propre au Père) ne serait pas une simple négation. Ou bien elle inclurait les deux aspects que l'on vient de signaler : que le Père ne procède d'aucun autre, et qu'il est Principe des autres Personnes ; ou bien elle évoquerait l'universelle « autorité », ou encore « la plénitude de



Source ». Mais ces explications ne semblent pas exactes. L'innascibilité ainsi comprise ne serait pas une propriété distincte de la paternité et de la spiration ; elle les inclurait, comme le terme propre est inclus dans le terme commun. Car en Dieu, la qualité de Source ou d'Auteur ne signifie pas autre chose que : Principe d'origine. Disons donc, avec S. Augustin, qu' » inengendré » nie la condition d'engendré : « Le mot : "inengendré" ne veut pas dire autre chose que : "non-fils". Cela n'empêche pas d'y reconnaître une notion propre au Père ; c'est la condition de tout ce qui est premier et simple d'être connu négativement ; ainsi l'on définit le point : « Ce qui n'a pas de parties ».

2. « Inengendré » se prend parfois en pure négation : S. Jérôme dit ainsi que le Saint-Esprit est inengendré, c'est-à-dire non engendré. Il peut aussi s'employer en un sens privatif, sans pour autant impliquer d'imperfection. Car il y a plusieurs sortes de privation : d'abord quand le sujet n'a pas ce que d'autres possèdent naturellement, mais que sa nature à lui n'exige pas ; on dit ainsi que la pierre est une chose inanimée, simplement parce que la vie lui fait défaut, tandis que d'autres choses en sont douées naturellement. Une seconde sorte de privation est celle du sujet qui n'a pas ce que possèdent naturellement certains sujets de son propre genre ; on dit ainsi que la taupe est aveugle. La troisième sorte est celle du sujet qui n'a pas ce que, par nature, il devrait posséder ; et c'est cette privation qui implique imperfection. Or quand on qualifie le Père d'Inengendré, on lui attribue une privation du second type, et non pas du troisième. On veut dire en effet que certain suppôt de la nature divine n'est pas engendré, alors qu'un autre de ses suppôts est lui-même engendré. Mais cette explication nous autoriserait à qualifier aussi le Saint-Esprit d'inengendré. Pour que ce nom demeure propre au Père seul, il faut encore sous-entendre qu'il appartient à une personne qui est principe d'une autre ; autrement dit, il nie la condition d'engendré dans le genre « principe personnel en Dieu ». Ou bien encore, inengendré signifiera : qui ne procède absolument d'aucun autre, et pas seulement : qui ne procède point par voie de génération. Si l'on admet ce dernier sens, « inengendré » ne convient pas au Saint-Esprit qui « est d'un autre » par sa procession, et comme personne subsistante ; il ne convient pas non plus à l'Essence divine dont on peut dire que, dans le Fils ou dans le Saint-Esprit elle provient d'un autre, à savoir du Père.

3. Selon S. Damascène, « inengendré » peut d'abord signifier incréé ; c'est alors un prédicat substantiel, qui dénote la différence entre substance créée et incréée. Il peut aussi signifier non engendré ; c'est alors un prédicat relatif, du moins dans la mesure où la négation se ramène à une affirmation. « Non homme », par exemple, est un prédicat qui se rattache au genre substance ; « non blanc » se rattache au genre qualité. Et puisqu'en Dieu « engendré » évoque la relation, « inengendré » est aussi de l'ordre de la relation. On ne peut donc pas conclure qu'entre le Père inengendré et le Fils engendré, il doit y avoir une diversité substantielle ; il y a seulement une distinction relative, du fait que la relation de Fils est niée du Père.

4. En tout genre il faut un premier, et un seul. Dans la nature divine, il faut donc aussi un principe qui n'ait pas de principe, autrement dit un inengendré, et un seul. Dès lors, admettre deux Innascibles, c'est admettre deux dieux, deux natures divines. S. Hilaire disait : « Puisqu'il n'y a qu'un Dieu, il ne peut y avoir deux Innascibles. » Et la raison majeure en est que, s'il y avait deux Innascibles, aucun d'eux ne procéderait de l'autre ; ne pouvant ainsi se distinguer par opposition relative, il faudrait que ce soit par diversité de nature.

5. Pour exprimer la propriété que possède le Père de ne provenir d'aucun autre, on lui dénie la nativité du Fils plutôt que la procession du Saint-Esprit. C'est que la procession du Saint-Esprit n'a pas de nom propre et spécifique, comme on l'a vu. Et c'est aussi qu'elle présuppose la génération du Fils, par ordre de nature. Le seul fait de nier du Père qu'il soit engendré, alors qu'il

est lui-même principe engendrant, implique en conséquence qu'il ne procède pas à la manière du Saint-Esprit : car le Saint-Esprit, loin d'être principe de génération, procède de l'engendré.

Nous étudions maintenant la personne du Fils. Le Fils porte trois noms, ceux de « Fils, verbe et Image ». Mais la qualité de Fils, toute relative à celle du Père, se trouve élucidée par l'étude précédente ; il nous reste à considérer le Verbe (Q. 34) et l'Image (Q. 35).

### QUESTION 34 : LE VERBE

Au sujet du Verbe, nous nous demanderons : 1. Ce mot est-il en Dieu un nom essentiel ou personnel ? 2. Est-ce un nom propre au Fils ? 3. Ce nom de Verbe implique-t-il rapport aux créatures ?

Article 1 : Le mot « Verbe », est-il en Dieu un nom essentiel, ou personnel ?

Objections : 1. Les noms personnels s'attribuent à Dieu au sens propre, comme c'est le cas des noms de Père et de Fils. Au contraire, selon Origène, le nom de Verbe s'attribue à Dieu par métaphore. Ce n'est donc pas en Dieu un nom personnel.

2. « Le verbe est une connaissance imprégnée d'amour », dit S. Augustin. Et, selon S. Anselme, « dire, pour l'Esprit suprême, c'est considérer en réfléchissant ». Or, connaissance, réflexion et considération sont en Dieu des prédicats essentiels. Par conséquent, « Verbe » n'est pas en Dieu un prédicat personnel.

3. Par définition, le verbe est quelque chose qu'on dit. Or, d'après S. Anselme, de même que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont tous les trois connaissant, de même aussi chacun d'eux « dit » et « est dit ». Le nom de Verbe, en Dieu, est donc un prédicat essentiel et non personnel.

4. D'ailleurs aucune Personne divine n'est « faite ». Mais le Verbe de Dieu est quelque chose de « fait », car il est écrit (Ps 148, 8) : « Feu, grêle, glaces, souffle des tempêtes qui font sa Parole », c'est-à-dire qui l'accomplissent. C'est donc que Verbe n'est pas un nom de Personne divine.

En sens contraire, Augustin écrit : « De même que le Fils se rapporte au Père, ainsi le Verbe se rapporte à celui dont il est l'expression. » Or, « le Fils » est un nom personnel, précisément parce que c'est un terme relatif. Donc « le Verbe » l'est aussi.

Réponse : En Dieu, le nom de Verbe, pris au sens propre, est un nom personnel, et nullement un nom essentiel. Pour s'en rendre compte, il faut noter qu'en nous le mot « Verbe » pris au sens propre peut désigner trois choses, sans compter une quatrième signification, impropre ou figurée. Au sens le plus immédiat et commun, on appelle « Verbe » la parole proférée par la voix. Cette parole elle-même procède d'un « verbe » intérieur. Et à double titre, selon les deux éléments qu'on peut trouver dans le « verbe » extérieur ou parole : l'émission vocale et sa signification. Car, d'une part, le terme vocal signifie un concept de l'esprit, au dire du Philosophe ; d'autre part, il procède d'une « imagination » toujours d'après Aristote. Quant au son vocal dépourvu de signification, il ne peut pas être nommé « verbe » : si la parole extérieure reçoit ce nom, c'est qu'elle signifie un concept intime de l'esprit. « Verbe » désigne donc a) premièrement et principalement le concept intérieur de l'esprit ; b) en second lieu, la parole qui exprime ce concept intérieur ; c) et en troisième lieu, l'image formatrice de cette parole. On trouve précisément ces trois modes du verbe signalés par le Damascène, qui écrit : « On appelle verbe (logos) cette opération naturelle de l'esprit par laquelle il se meut, connaît et raisonne ; c'est comme sa lumière et sa splendeur (voilà notre premier verbe). Il y a aussi un verbe qui ne se profère pas avec un mot, mais « qui se prononce dans le cœur » (voilà notre troisième verbe). Et il y a encore un verbe qui est « le messenger de la pensée » (et c'est notre deuxième verbe). « Verbe » a même un quatrième sens, métaphorique cette fois : on désigne de ce nom la chose

signifiée ou effectuée par un « verbe » proprement dit. On dira ainsi couramment : « Voilà bien ce (verbe) que je vous avais dit » ; ou encore : « ... ce (verbe) que le roi avait ordonné » ; et ce disant on désigne certain fait qui a été l'objet d'un « verbe », c'est-à-dire dont on a parlé ou qu'on avait prescrit.

En Dieu, on parle de Verbe au sens propre, c'est-à-dire au sens de concept de l'esprit. Ainsi l'entend S. Augustin : « Celui qui peut saisir le verbe, non seulement avant qu'il résonne, mais avant même que les images de ses sons viennent habiller la pensée, celui-là peut alors contempler une certaine similitude du Verbe dont il est écrit : Au commencement était le Verbe. » Or, par définition, le concept intérieur procède d'un principe : la connaissance de l'esprit qui le conçoit. Aussi, appliqué à Dieu au sens propre, « le Verbe » signifie une réalité qui procède : et cela se rattache en Dieu, à la notion des noms de personne, puisque les Personnes divines se distinguent par l'origine, on l'a vu. La conclusion s'impose donc : le nom de Verbe appliqué à Dieu au sens propre, se prend comme nom personnel, et non pas comme nom essentiel.

Solutions : 1. Les ariens, dont Origène se trouve être la source, tenaient le Fils pour « autre » que le Père, au sens d'une diversité de substance. Ils s'efforcèrent donc d'établir que, si le Fils de Dieu porte le nom de Verbe, ce n'est pas au sens propre ; car ils craignaient, en acceptant l'analogie de la procession du verbe, d'être contraints de reconnaître que le Fils de Dieu est consubstantiel au Père. Le verbe intérieur procède en effet du sujet qui le « dit », de telle sorte qu'il demeure en lui. D'ailleurs, dès qu'on admet un « verbe en Dieu » au sens figuré, on est bien obligé d'admettre aussi un Verbe de Dieu au sens propre. Une chose ne mérite la qualification métaphorique de « verbe » que si elle manifeste à la façon d'un verbe, ou si elle est elle-même manifestée par un verbe. Est-elle manifestée par un verbe ? Alors il faut reconnaître ce verbe qui la manifeste. Prend-elle au contraire le nom de « verbe » par ce qu'elle manifeste extérieurement ? Alors c'est qu'elle signifie un concept intérieur de l'esprit (car on manifeste aussi sa pensée par des signes extérieurs). Donc si l'on parle parfois d'une « parole de Dieu » au sens métaphorique, il faut pourtant reconnaître en Dieu un Verbe au sens propre, désignant une Personne.

2. De tous les vocables qui ont trait à la connaissance, « verbe » est le seul qui s'attribue à Dieu dans un sens personnel, parce qu'il est seul à signifier quelque chose qui procède d'un autre ; le verbe, en effet, est ce que l'intellect forme en concevant l'objet. Mais l'« intellect » supposé mis en acte par l'espèce intelligible, ne dit rien que d'absolu ; pareillement l'« intellection », qui est pour l'intellect en acte ce qu'est l'« exister » pour l'être en acte : connaître ne signifie pas une action qui sort du sujet, mais une action immanente. Donc, s'il arrive de dire que le verbe est une « pensée », ne prenons pas ce dernier terme pour l'acte du sujet connaissant, ni pour quelqu'un de ses habitus ; entendons par là ce que l'intellect conçoit en connaissant. S. Augustin a dit aussi que le Verbe est la « Sagesse engendrée » : ce n'est pas autre chose que la conception du Sage ; on pourrait aussi bien l'appeler la « Pensée engendrée ». De cette manière, on peut également expliquer le mot de S. Anselme que, pour Dieu, « dire la vérité » consiste à « regarder en pensant » : en effet le Verbe est conçu par le regard de la Pensée divine. Cependant le latin cogitatio ne convient pas proprement au Verbe de Dieu ; c'est l'avis de S. Augustin : « On le nomme Verbum Dei (Parole de Dieu) et non pas cogitatio (pensée) : il ne faut pas donner à croire qu'il y ait en Dieu quoi que ce soit de mouvant, qui tantôt prendrait une forme pour devenir verbe, et tantôt pourrait la quitter et se dérouler sans forme. » En effet, la cogitatio consiste proprement dans la recherche de la vérité, qui n'a pas de place en Dieu, quand l'intellect est

parvenu à atteindre sa forme ou perfection, qui est la vérité, il ne « cogite » plus, il contemple parfaitement la vérité. S. a donc pris cogitatio au sens impropre de pensée contemplative.

3. Pris au sens propre, le mot « dire », comme celui de « verbe », s'emploie en Dieu comme terme personnel, et non pas essentiel. Autrement dit, de même que Verbum n'est pas un attribut commun au Père, au Fils et au Saint-Esprit, de même il n'est pas vrai que le Père, le Fils et le Saint-Esprit soient un même et unique Dicens (Disant). Selon S. Augustin, « dire c'est-à-dire émettre le Verbe éternel n'est pas le fait de chacun des Trois en Dieu. » Mais dici (être dit) convient à chaque Personne : il n'y a pas que le Verbe à « être dit » : c'est vrai aussi de la chose saisie ou signifiée dans le verbe. Donc une seule Personne « est dite » à titre de verbe, mais chaque personne « est dite » à titre d'objet saisi dans le Verbe. En effet, c'est en se connaissant lui-même, ainsi que le Fils et le Saint-Esprit et tous les autres objets compris dans sa science, que le Père conçoit son Verbe : si bien que, dans le Verbe, c'est la Trinité entière qui « est dite », et même toute créature. Ainsi l'intellect humain se dit à lui-même la pierre dans le verbe qu'il conçoit en pensant la pierre. Quant à S. Anselme, il a pris improprement « dire » pour « connaître ». Ces termes ne sont pourtant pas synonymes. « Connaître » dit uniquement le rapport vécu du sujet connaissant à la chose connue ; aucune origine n'est évoquée ainsi, mais seulement une sorte d'information de notre intellect, car notre intellect a besoin d'être mis en acte par la forme de l'objet à connaître. En Dieu « connaître » évoquera une identité totale, puisqu'en Dieu connaissant et connu sont totalement un, comme on l'a vu. Mais « dire » se rapporte d'abord au verbe conçu, puisque dire c'est émettre un verbe ; mais par l'intermédiaire du verbe, il se rapporte encore à la chose connue, manifestée au sujet par ce verbe qu'il émet. Ainsi donc, la seule Personne qui « dit » en Dieu est celle qui profère le Verbe, bien que chacune des Personnes connaisse et soit connue et par suite « soit dite » dans le Verbe.

4. Dans ce passage du Psaume, verbum se prend au sens figuré de « objet ou effet du Verbe ». On dit que les créatures « accomplissent la parole de Dieu », quand elles exécutent l'effet que leur assigne le Verbe de la sagesse divine. Nous disons de même que celui-là « accomplit la parole du roi », qui réalise l'ouvrage prescrit par la parole du roi.

Article 2 : « Le Verbe », est-ce un nom propre du Fils ?

Objections : 1. Le Fils est une personne subsistante. Mais le nom de verbe n'évoque rien de tel : en nous, c'est bien clair. Il ne peut donc pas être un nom propre de la personne du Fils.

2. C'est par une sorte d'émission, que le verbe procède du sujet qui le profère. Si donc le Fils est proprement « le Verbe », il procède du Père par voie d'émission. Or c'est là précisément l'hérésie de Valentin, telle qu'Augustin la rapporte dans son catalogue d'hérésies.

3. Le nom propre d'une personne signifie une de ses propriétés. Donc, si « le Verbe » est un nom propre du Fils, il signifie une propriété du Fils ; et cela va nous donner un nombre de propriétés supérieur à celui qu'on a déterminé plus haut.

4. Quiconque connaît, conçoit un verbe en connaissant. Or le Fils connaît. Il conçoit donc à son tour un verbe ; et dès lors la qualité de Verbe n'est pas propre au Fils.

5. Il est écrit du Fils (He 1, 3) qu' » il porte toutes choses par le verbe de sa puissance » : ce qui fait dire à S. Basile que le Saint-Esprit est le verbe du Fils. Ainsi encore une fois, la qualité de Verbe n'est pas propre au Fils.

En sens contraire, « Verbe s'entend du Fils seul », dit S. Augustin.

Réponse : En Dieu, l'appellation de Verbe proprement dit s'entend au sens personnel : et c'est un nom propre de la personne du Fils. En effet, ce terme signifie une émanation de l'intellect. Or, en Dieu, la personne qui procède par émanation de l'intellect s'appelle le Fils, et sa procession

prend le nom de génération, comme on l'a montré plus haut. Il s'ensuit que seul, en Dieu, le Fils est qualifié proprement de Verbe.

Solutions : 1. En nous, être et connaître ne sont pas identiques ; par suite, ce qui n'a en nous qu'un être de connaissance ne fait point partie de notre nature. Mais l'être de Dieu est sa pensée même. Aussi le Verbe de Dieu n'est pas un accident ou un effet de Dieu, il appartient à sa nature ; il est donc une réalité subsistante, puisque tout ce qui est en Dieu est subsistant. Damascène dit ainsi que « le Verbe de Dieu est substantiel et subsiste en sa propre hypostase ; tandis que les autres verbes, c'est-à-dire les nôtres, sont des opérations de l'âme ».

2. Si l'erreur de Valentin a été condamnée, ce n'est pas simplement pour avoir soutenu que le Fils naît par émission ; ce sont les ariens qui lui font ce reproche, au dire de S. Hilaire. En réalité, Valentin a été condamné à cause du sens différent qu'il donnait à cette émission, comme on le voit chez S. Augustin.

3. C'est la même propriété qui est signifiée dans les deux noms de Verbe et de Fils. « On l'appelle le Verbe, dit S. Augustin, pour la même raison qui le fait appeler le Fils. » En effet, la même nativité du Fils (voilà bien sa propriété personnelle) peut être signifiée par plusieurs noms, qu'on lui donne pour exprimer diversement sa perfection. Pour faire valoir qu'il est consubstantiel au Père, on l'appelle « le Fils » ; parce qu'il est coéternel, on l'appelle « la Splendeur » ; parce qu'il lui est totalement semblable, on l'appelle « l'Image » ; parce qu'il est engendré d'une manière immatérielle, on l'appelle « le Verbe ». Car il était impossible de trouver un nom unique qui signifiât d'un coup tous ces aspects.

4. Le Fils de Dieu connaît, au même titre qu'il est Dieu ; car en Dieu, connaître est un attribut essentiel. Or le Fils, c'est Dieu engendré, et non pas Dieu engendrant. Il connaît donc, non pas en produisant un verbe, mais à titre de Verbe procédant. En Dieu, en effet, le Verbe qui procède ne se distingue pas réellement de l'intellect divin ; il se distingue seulement par sa relation d'origine, de celui qui est principe du Verbe.

5. Quand on dit du Fils qu' » il porte toutes choses par le verbe de sa puissance », on prend verbe en un sens figuré qui évoque l'efficacité créatrice du Verbe. Par exemple, la Glose affirme qu'ici « verbe » est pris au sens de commandement. On veut dire que les choses sont conservées dans l'être par l'effet de la puissance du Verbe, de même qu'elles ont été produites par lui. L'interprétation de S. Basile, que « verbe » désignerait ici le Saint-Esprit, est pareillement impropre et figurée. En ce sens, on appelle « verbe » de quelqu'un tout ce qui le manifeste ; et le Saint-Esprit est appelé « verbe du Fils », parce qu'il le manifeste.

Article 3 : Le nom de « Verbe » implique-t-il rapport aux créatures ?

Objections : 1. Tout nom divin connotant un effet créé est un attribut essentiel. Mais « le Verbe » n'est pas un attribut essentiel, c'est un nom de personne, on vient de le dire. Il n'implique donc pas de rapport à la créature.

2. Les termes qui impliquent un rapport aux créatures s'attribuent à Dieu selon le temps ; ainsi les noms de Seigneur et de Créateur. Au contraire, « Verbe » s'attribue à Dieu dans l'absolu de l'éternité. Ce nom n'implique donc pas de rapport à la créature.

3. « Le Verbe », cela évoque bien une relation, mais c'est une relation au principe d'où il procède. Donc, s'il se rapporte à la créature, il s'ensuivra qu'il en procède.

4. Il y a autant d'idées en Dieu que de rapports distincts aux créatures. Donc, si « le Verbe » dit rapport aux créatures, il y a en Dieu non pas un seul Verbe, mais plusieurs.

5. Si quelque rapport à la créature se trouve impliqué dans ce nom de Verbe, ce ne peut être que le rapport de la pensée divine à son objet. Mais Dieu ne connaît pas seulement ce qui est, il

connaît aussi ce qui n'est pas. « Le Verbe » dirait donc rapport à ce qui n'est pas, ce qui paraît faux.

En sens contraire, selon S. Augustin, ce nom de Verbe « dit relation non seulement au Père, mais encore aux choses qui ont été faites par la puissance créatrice du Verbe ».

Réponse : Oui, le nom de « Verbe » dit rapport à la créature. En se nommant, Dieu connaît toute créature. Or, le verbe conçu dans la pensée représente tout ce que le sujet connaît en acte ; de fait, en nous, il y a autant de verbes que d'objets de pensée différents. Mais Dieu connaît en un seul acte soi-même et toutes choses ; son unique Verbe n'exprime donc pas seulement le Père, mais encore les créatures. D'autre part, tandis qu'à l'égard de Dieu, la pensée divine est connaissance pure, à l'égard des créatures elle est connaissance et cause ; ainsi, le Verbe de Dieu est pure expression du mystère du Père, mais il est expression et cause des créatures. D'où la parole du Psaume (33, 9) : « Il a parlé, et les choses ont été faites. » Nommer « le Verbe », c'est en effet évoquer le plan opératoire des choses que Dieu fait.

Solutions : 1. Un nom de personne inclut aussi la nature, du moins obliquement, puisque la personne est « la substance individuelle d'une nature raisonnable ». Donc, si, dans un nom de Personne divine, aucun rapport créé ne s'introduit du côté de la relation personnelle, il peut bien s'en introduire du côté de la nature. De même qu'il est propre au Fils d'être « le Fils », il lui est propre aussi d'être « Dieu l'engendré », ou « le Créateur engendré » ; et c'est par là que s'introduit dans le nom de Verbe un rapport à la créature.

2. Il s'agit ici de relations consécutives à l'action. Or certains noms divins impliquent une relation au créé consécutive à une action transitive de Dieu, c'est-à-dire terminée à l'action extérieure ; ainsi créer, gouverner le monde ; les noms de ce genre s'attribuent à Dieu dans le temps. Mais il en est d'autres qui impliquent une relation consécutive à une action qui ne passe pas à un effet extérieur, mais demeure dans l'agent : ainsi connaître, vouloir ; les noms de cette catégorie ne s'attribuent pas à Dieu dans le temps. C'est précisément une relation de ce genre qu'évoque le nom de Verbe. Autrement dit, nous récusons la majeure de l'argument ; il n'est pas vrai que tous les noms relatifs au créé s'attribuent à Dieu dans le temps, mais ceux-là seuls qui impliquent une relation consécutive à une action transitive.

3. Dieu connaît les créatures, mais d'un savoir qui ne provient pas des créatures : il les connaît par sa propre essence. Aussi, bien que le Verbe exprime les créatures, il ne s'ensuit pas qu'il en procède.

4. Tel qu'on l'applique en fait, le terme d' « idée » désigne en premier le rapport à la créature : de là vient qu'en Dieu on en use au pluriel, et non comme d'un nom personnel. Mais celui de « Verbe » désigne en premier le rapport au sujet qui le dit, et seulement en second le rapport aux créatures (pour autant que Dieu, en se connaissant, connaît toute créature) : de là vient qu'en Dieu il n'y a qu'un Verbe, et que c'est un nom personnel.

5. Le Verbe de Dieu concerne ce qui n'est pas, dans la même mesure que la science divine : il n'y a pas moins dans le Verbe de Dieu que dans la science de Dieu, dit S. Augustin. Cependant, à l'égard du réel, le Verbe est expression et cause ; à l'égard de ce qui n'est pas, c'est-à-dire du pur possible, il est expression et manifestation.

### **QUESTION 35 : L'IMAGE**

1. Le Mot « Image » est-il en Dieu un nom de personne ? 2. Est-ce un nom propre au Fils ?

Article 1 : Le Mot « Image » est-il en Dieu un nom de personne ?

Objections : 1. Le livre *De fide ad Petrum* parle de « l'unique déité et image de la Trinité, cette image d'après laquelle l'homme a été fait ». C'est donc qu' « image » est un attribut essentiel, et non pas un nom de personne.

2. S. Hilaire définit ainsi l'image : « C'est l'espèce exacte de la chose qu'elle représente. » Espèce ou forme, voilà bien un attribut essentiel en Dieu. Il en est donc de même pour « image ».

3. Image dérive d'imiter ; et ceci dénote un ordre de priorité du modèle sur l'image. Mais il n'y a pas un ordre de priorité entre les Personnes divines. C'est donc qu'en Dieu l'Image n'est pas un nom de personne.

En sens contraire, S. Augustin écrit : « Prétendre qu'image est un terme absolu, quoi de plus absurde ? » Autrement dit, « image » s'attribue en Dieu comme un terme relatif. C'est donc un nom de personne.

Réponse : Qui dit image, dit similitude. Mais pour avoir une image, il ne suffit pas d'une similitude quelconque ; il faut une similitude dans la nature spécifique, ou du moins un signe caractéristique de l'espèce. Et le signe caractéristique de l'espèce, dans le monde corporel, paraît bien être la figure ; chacun voit que les animaux d'espèces différentes ont des figures différentes, mais pas nécessairement des couleurs différentes. Aussi ne suffit-il pas de peindre sur le mur la couleur d'un animal ; on n'appellera cela son image que si l'on reproduit sa figure. Mais cette similitude dans l'espèce ou la figure ne suffit pas encore ; pour qu'on ait une image, il faut encore un ordre d'origine. Comme dit S. Augustin, un œuf n'est pas l'image d'un autre œuf, parce qu'il ne dérive pas de lui. Pour être vraiment l'image d'un autre, il faut en procéder de manière à lui ressembler dans l'espèce, ou au moins dans un signe caractéristique de l'espèce. Or, les attributs qui impliquent procession ou origine, en Dieu, sont des noms personnels. Aussi le nom d' « Image », est-il un nom de personne.

Solutions : 1. On appelle image, au sens propre, ce qui procède à l'imitation ou ressemblance d'un autre. Cet autre, à la ressemblance duquel procède l'image, s'appelle proprement le modèle ; mais on l'appelle aussi « image », improprement. C'est en ce dernier sens que le texte allégué prend le terme d'image, en disant que la divinité de la Sainte Trinité est l'image d'après laquelle l'homme a été façonné.

2. Le mot « espèce », qui entre dans la définition de l'image chez S. Hilaire, évoque une forme dérivée d'un autre. C'est-à-dire qu'on définit l'image : l'espèce de quelqu'un, comme on dit de ce qu'une autre chose s'est assimilé : voici la « forme » de cette chose. Il suffit pour cela d'avoir une forme semblable à elle.

3. Entre Personnes divines, « imitation » signifie seulement assimilation, sans postériorité.

Article 2 : Le nom d'Image est-il propre au Fils ?

Objections : 1. Le nom d'Image n'est pas propre au Fils, puisque le Saint-Esprit est l'Image du Fils, selon Damascène.

2. D'après S. Augustin, l'image est par définition une similitude dérivant du modèle. Or, ces deux aspects conviennent au Saint-Esprit : il procède d'un autre, et il lui ressemble. Donc il est Image ; et cet attribut n'est pas propre au Fils.

3. D'ailleurs, l'homme lui-même est qualifié d'image de Dieu. « L'homme, dit S. Paul (1 Co 11, 7), ne doit pas se voiler la tête, car il est l'image et la gloire de Dieu. » Le nom d'image n'est donc pas propre au Fils.

En sens contraire, S. Augustin dit que « seul le Fils est l'Image du Père ».

Réponse : En général, les docteurs grecs disent que le Saint-Esprit est l'Image du Père et du Fils. Mais les docteurs latins n'attribuent qu'au Fils le nom d'Image, parce que l'Écriture ne le donne qu'au Fils : « Il est l'image du Dieu invisible, dit S. Paul (Col 1,15), engendré avant toute

créature » ; et encore (He 1, 3) « Lui qui est le rayonnement de sa gloire et l'effigie de sa substance. »

Certains en donnent cette raison que le Fils et le Père ont en commun non seulement la nature divine, mais aussi la « notion » de principe du Saint-Esprit ; alors que le Saint-Esprit n'a aucune notion commune avec le Fils ou avec le Père. Explication insuffisante, semble-t-il. Car, si les relations dans la divinité n'apportent ni égalité ni inégalité, selon S. Augustin <sup>6</sup>, elles ne peuvent pas davantage causer la similitude requise pour qu'il y ait image.

D'autres disent qu'on ne peut pas appeler le Saint-Esprit « l'Image du Fils », parce qu'il n'existe pas d'image d'une image ; ni non plus « l'image du Père », parce que l'image se rapporte au modèle immédiatement, alors que le Saint-Esprit se rapporte au Père par le Fils ; et pas davantage « l'Image du Père et du Fils », parce qu'il paraît impossible qu'une image reproduise deux modèles. Ils concluent de là que le Saint-Esprit n'est une image d'aucune manière. Mais cela ne vaut rien. Car le Père et le Fils sont un seul principe du Saint-Esprit, comme on le verra plus loin ; rien n'empêche donc que sous cet aspect commun, le Père et le Fils aient une même image. D'ailleurs l'homme lui-même n'est-il pas l'image de la Trinité tout entière ?

Il faut donc parler autrement. Par sa procession, le Saint-Esprit reçoit la nature du Père, de même que le Fils ; et pourtant on ne dit pas qu'il « naît ». Pareillement, bien qu'il reçoive la ressemblance spécifique du Père, on ne lui donne pas le nom d' » image ». C'est que le Fils procède comme Verbe, et que la ressemblance spécifique envers son principe est la loi typique du verbe mental mais non pas de l'amour, encore qu'elle appartienne à cet amour qu'est le Saint-Esprit, mais à titre d'amour divin.

Solutions : 1. Le Damascène et les autres Docteurs grecs emploient le terme d'image dans un sens large, celui de similitude parfaite.

2. Bien que le Saint-Esprit soit semblable au Père et au Fils, il ne s'ensuit pas qu'il soit proprement leur image : on vient de dire pourquoi.

3. L'image de quelqu'un se retrouve dans un autre de deux manières ; soit dans un être de même nature spécifique, comme l'image du roi se retrouve en son fils ; soit dans un être de nature différente, comme l'image du roi se retrouve dans la pièce de monnaie. Or, c'est de la première manière que le Fils est l'image du Père, et de la seconde seulement que l'homme est l'image de Dieu. Aussi, pour signifier cette imperfection de l'image, dans le cas de l'homme, on ne dit pas sans nuances qu'il est l'image de Dieu, mais qu'il est « à l'image » de Dieu ; cette construction marque l'effort d'une tendance vers la perfection. Du Fils, au contraire, on ne peut pas dire qu'il soit « à l'image » du Père : il en est la parfaite image.

Il faut maintenant étudier ce qui concerne la personne du Saint-Esprit. Les noms qu'on lui donne, outre celui d'Esprit-Saint (Q. 36), sont ceux d' » Amour » (Q. 37) et de « Don de Dieu » (Q. 38).

### **QUESTION 36 : LA PERSONNE DU SAINT-ESPRIT**

Au sujet de l'Esprit-Saint, nous nous poserons quatre questions : 1. Ce nom d'Esprit-Saint est-il propre à une personne divine ? 2. La personne divine appelée l'Esprit-Saint procède-t-elle du Père et du Fils ? 3. Procède-t-elle du Père par le Fils ? 4. Le Père et le Fils sont-ils un seul principe du Saint-Esprit ?

Article 1 : L'Esprit-Saint, est-il le nom propre d'une personne divine ?

Objections : 1. Aucun nom commun aux trois personnes n'est propre à une seule. Or ce nom d' » Esprit-Saint » est commun aux trois personnes. S. Hilaire montre en effet que l'expression « Esprit de Dieu » peut désigner le Père, par exemple dans ce texte : « L'Esprit du Seigneur est



sur moi » (Is 61,1 ; Lc 4, 18) ; elle peut aussi désigner le Fils, par exemple quand le Fils dit (Mt 12, 28) : « C'est par l'Esprit de Dieu que je chasse les démons », il déclare ainsi qu'il chasse les démons par la puissance de sa propre nature ; d'autres fois encore il désigne le Saint-Esprit : « Je répandrai de mon Esprit sur toute chair » (Jl 2, 28). Il suit de là que ce nom d' » Esprit-Saint » n'est pas un nom propre de personne divine.

2. Les noms des personnes divines sont des termes relatifs, au dire de Boèce. Or l'expression « Esprit-Saint » n'est pas un terme relatif, ce n'est donc pas un nom propre de personne divine.

3. Parce que « le Fils » désigne une personne divine, on ne peut pas construire ce nom avec un complément créé, en disant : « Le Fils de tel ou tel. » Mais on dit fort bien : « L'Esprit de tel ou tel homme. » Le Seigneur a dit ainsi à Moïse (Nb 11,17) : « Je prendrai de ton Esprit et je le leur donnerai » ; et ailleurs (2 R 2, 15) : « L'Esprit d'Élie se reposa sur Élisée. » Il ne semble donc pas que l'Esprit-Saint soit un nom de personne divine.

En sens contraire, on lit dans la première lettre de S. Jean (5, 7 Vg) : « Ils sont trois qui rendent témoignage dans le ciel : le Père, le Verbe et l'Esprit-Saint. » Or, dit S. Augustin, si l'on nous demande : trois quoi ? nous répondons : trois personnes. L'Esprit-Saint est donc bien le nom d'une Personne divine.

Réponse : On a vu plus haut qu'il y a en Dieu deux processions, dont l'une, celle précisément qui s'accomplit par mode d'amour, n'a pas de nom propre. Par suite, les relations qu'on y considère demeurent innommées ; on l'a vu aussi, et, pour la même raison, la personne qui procède ainsi n'a pas de nom propre. L'usage pourtant a fait prévaloir certains noms pour désigner les relations en question : nous les appelons « procession » et « spiration », termes qui, à considérer leur signification propre, paraissent évoquer des actes notionnels plutôt que des relations ; de même, pour désigner la Personne divine qui procède par mode d'amour, l'usage scripturaire a fait prévaloir le nom d'Esprit-Saint.

Et cela convenait ; on peut le montrer par deux raisons. La première se tire de la communauté même de ce nom d'Esprit-Saint. Comme dit S. Augustin : « L'Esprit-Saint, parce qu'il est commun aux deux premières Personnes, reçoit lui-même pour nom propre une appellation commune aux deux. Le Père en effet est Esprit, le Fils aussi est Esprit ; le Père est saint, le Fils aussi est saint. » La seconde raison se tire de la signification propre de cette expression. Dans le monde corporel, le mot spiritus paraît évoquer une sorte d'impulsion et de motion : en effet on donne ce nom au souffle et au vent. Or, le propre de l'amour est de mouvoir et pousser la volonté de l'aimant vers l'aimé. Quant à la sainteté, on l'attribue aux choses qui sont ordonnées à Dieu. Donc, parce qu'il y a une Personne divine qui procède par mode d'amour, de l'amour dont Dieu est l'objet, c'est à bon droit qu'on l'appelle l'Esprit-Saint.

Solutions : 1. L'expression d'esprit saint, entendue dans le sens que donnent les deux mots pris séparément, est un attribut commun à toute la Trinité. En effet, ce terme d'esprit signifie l'immatérialité de la substance divine ; l'esprit ou souffle corporel étant invisible et pauvre de matière, nous attribuons ce nom à toutes les substances immatérielles et invisibles. Quant au mot saint, il signifie la pureté de la bonté divine. Mais si l'on prend l'expression Esprit-Saint comme un seul mot, c'est alors le nom réservé par l'usage de l'Église à désigner celle des trois personnes qui procède par mode d'amour. Et l'on vient d'en dire la raison.

2. Il est vrai que l'expression Esprit-Saint n'est pas un terme relatif ; elle en tient lieu cependant, à la faveur de l'accommodation qui lui a fait désigner une personne singulière, distinguée des autres par une pure relation. On peut d'ailleurs saisir une relation dans ce terme, si l'on entend Esprit-Saint au sens de « spiré ».

3. Le nom de Fils dit pure relation d'émané à principe ; tandis que le nom de Père dit relation de principe, et pareillement le nom d'Esprit, en tant qu'il évoque une énergie motrice. Or, il n'appartient pas à une créature d'être principe d'une personne divine ; c'est tout le contraire. Voilà pourquoi, en parlant des personnes divines, nous pouvons bien dire : « notre Père » et « notre Esprit », mais non pas « notre Fils ».

Article 2 : Le Saint-Esprit procède-t-il du Père et du Fils ?

Objections : 1. Selon Denys, « on ne doit pas s'aventurer à parler de la substantielle Dèité en des termes étrangers à ceux qui nous sont divinement formulés par les textes sacrés. » Or la Sainte Écriture ne dit pas que le Saint-Esprit procède du Fils ; elle dit seulement qu'il procède du Père : « l'Esprit de vérité qui procède du Père » (Un 15, 26). Donc le Saint-Esprit ne procède pas du Fils.

2. On lit dans le Symbole du Concile de Constantinople : « Nous croyons en l'Esprit-Saint, qui est Seigneur et qui donne la vie ; il procède du Père ; avec le Père et le Fils il reçoit même adoration et même gloire. » On n'aurait donc jamais dû ajouter à notre Symbole que le Saint-Esprit procède du Fils : ceux qui l'ont ajouté semblent plutôt tomber sous l'anathème.

3. Jean Damascène écrit : « Nous disons que le Saint-Esprit est du Père, et nous l'appelons Esprit du Père ; mais nous ne disons pas qu'il est du Fils ; pourtant, nous l'appelons l'Esprit du Fils ». Le Saint-Esprit ne procède donc pas du Fils.

4. On ne procède pas de celui-là même en qui on repose. Or le Saint-Esprit repose dans le Fils, car on lit dans la « Légende de saint André » : « La paix soit avec vous et avec tous ceux qui croient en un seul Dieu le Père, et en son Fils unique Notre Seigneur Jésus Christ, et en l'unique Esprit-Saint qui procède du Père et demeure dans le Fils. » Le Saint-Esprit ne procède donc pas du Fils.

5. Le Fils procède comme Verbe. Mais en nous, notre souffle ne paraît pas procéder de notre parole. Donc le Saint-Esprit ne procède pas du Fils.

6. Le Saint-Esprit procède parfaitement Père. Il est donc superflu de le faire procéder Fils.

7. Au dire d'Aristote, « il n'y a pas de différence entre être et pouvoir être, dans les choses éternelles », et bien moins encore en Dieu. Or le Saint-Esprit peut être distingué du Fils même s'il n'en procède pas. S. Anselme dit en effet : « Le Fils et le Saint-Esprit tiennent bien leur être du Père, mais par voie différente ; l'un par naissance, l'autre par procession, et cela les distingue l'un de l'autre. » Plus loin il ajoute : « Car si le Fils et le Saint-Esprit n'avaient rien d'autre pour être deux, cela seul suffirait à les distinguer. » Le Saint-Esprit est donc distinct du Fils sans en procéder.

En sens contraire, S. Athanase dit : « Le Saint-Esprit est du Père et du Fils, non comme fait ou créé ou engendré, mais comme procédant. »

Réponse : Il est nécessaire d'affirmer que le Saint-Esprit procède du Fils ; s'il n'en procédait pas, il ne pourrait d'aucune manière s'en distinguer. Cela ressort de ce qui a été dit jusqu'ici. En effet, on ne peut pas dire que les Personnes divines se distinguent l'une de l'autre par quelque chose d'absolu ; il s'ensuivrait que les Trois n'auraient pas une essence unique, puisqu'en Dieu tout attribut absolu appartient à l'unité d'essence. Il reste donc que les Personnes divines se distinguent entre elles uniquement par des relations. Mais ces relations ne peuvent distinguer les personnes, sinon autant qu'elles sont opposées. La preuve en est que le Père a deux relations : par l'une il se rapporte au Fils, et par l'autre au Saint-Esprit ; cependant, comme ces relations ne s'opposent pas, elles ne constituent pas deux personnes ; elles n'appartiennent qu'à une seule personne, celle du Père. Donc si, dans le Fils et dans le Saint-Esprit, on ne pouvait trouver que les deux relations qui rapportent chacun d'eux au Père, ces relations ne seraient pas opposées

entre elles, pas plus que les deux relations qui rapportent le Père à chacun d'eux. Aussi, de même que le Père n'est qu'une personne, il s'ensuivrait pareillement que le Fils et le Saint-Esprit ne seraient qu'une personne, possédant deux relations opposées aux deux relations du Père. Mais c'est la une hérésie, car on détruit ainsi la foi en la Trinité.

Il faut donc bien que le Fils et le Saint-Esprit se réfèrent l'un à l'autre par des relations opposées. Or, en Dieu, il ne peut y avoir d'autres relations opposées que des relations d'origine, on l'a montré plus haut ; et ces relations d'origine opposées entre elles sont celles de principe d'une part, et de terme émané de ce principe, d'autre part. En définitive, il faudra dire ou bien que le Fils procède du Saint-Esprit mais personne ne le dit ; ou bien que le Saint-Esprit procède du Fils ; et voilà ce que nous confessons.

Et l'explication que nous avons donnée plus haut de leur procession respective s'accorde avec cette doctrine. On a dit que le Fils procède selon le mode propre à l'intellect comme Verbe ; et que le Saint-Esprit procède selon le mode propre à la volonté, comme Amour. Or nécessairement l'amour procède du Verbe : nous n'aimons rien en dehors de ce que nous appréhendons dans une conception de l'esprit. De ce chef encore il est donc clair que le Saint-Esprit procède du Fils.

L'ordre même des choses nous l'apprend. Nulle part en effet on ne trouve de multitude qui procède sans ordre d'un principe unique, à moins qu'il s'agisse de pure distinction matérielle ; ainsi un même ouvrier fabrique une multitude de couteaux matériellement distincts les uns des autres, sans qu'il y ait d'ordre d'entre eux. Mais, dès qu'on dépasse le cas de la distinction purement matérielle, on trouve toujours un ordre dans la multitude produite ; si bien que l'ordre qui éclate jusque dans la production des créatures manifeste la beauté de la sagesse divine. Donc, s'il y a deux personnes qui procèdent de l'unique personne du Père : le Fils et le Saint-Esprit, il faut bien qu'il y ait un ordre entre elles. Et l'on ne peut en assigner d'autre qu'un ordre de nature, l'une procédant de l'autre ; à moins de supposer entre elles une distinction matérielle, ce qui est impossible.

Aussi les Grecs reconnaissentils que la procession du Saint-Esprit a une certaine relation avec le Fils. Ils concèdent que le Saint-Esprit est l'Esprit du Fils, qu'il provient du Père par le Fils ; certains d'entre eux, dit-on, concèdent même qu'il est du Fils, ou qu'il découle du Fils, mais non pas qu'il en procède. Il y a là, semble-t-il, ignorance ou malignité ; car, si l'on veut bien y réfléchir, on verra que parmi les mots qui ont trait à une origine quelconque, celui de procession est le plus général. Nous en usons pour désigner n'importe quelle origine ; par exemple, on dit que la ligne procède du point, que le rayon procède du soleil, la rivière de sa source, et de même en toutes sortes d'autres cas. Aussi, du fait qu'on admet l'un ou l'autre des mots évoquant l'origine, on peut en conclure que le Saint-Esprit procède du Fils.

Solutions : 1. On ne doit pas attribuer à Dieu ce qui ne se trouve pas dans la Sainte Écriture, ni en propres termes ni quant au sens. Or, s'il est vrai qu'on ne trouve pas formulé expressément dans la Sainte Écriture que le Saint-Esprit procède du Fils, le sens du moins s'y trouve bien, et avant tout dans ce passage où le Fils dit du Saint-Esprit (an 16,14) : « Il me glorifiera, car il recevra du mien. » En outre, c'est une règle d'interprétation de l'Écriture : ce qu'elle affirme du Père, doit s'entendre aussi du Fils, même s'il y a addition d'un terme exclusif : il n'y a d'exception que sur les points où le Père et le Fils se distinguent par relations opposées. De fait, quand le Seigneur dit (Mt 11, 27) : « Personne ne connaît le Fils, si ce n'est le Père », cela ne veut pas exclure que le Fils lui-même se connaisse. Ainsi donc, même si les passages où il est dit que le Saint-Esprit procède du Père portaient cette clause qu'il procède du Père « seul », le Fils n'en serait pas exclu pour autant ; car sur ce point, d'être principe du Saint-Esprit, le Père et le Fils ne s'opposent pas ; ils s'opposent uniquement en ceci que l'un est Père et l'autre Fils.

2. A chaque concile on a institué un symbole dirigé contre l'erreur qu'il s'agissait de condamner. Le concile suivant ne composait donc pas un symbole différent du précédent ; mais pour faire face aux hérésies nouvelles, il insérait une addition expliquant ce qui n'était contenu qu'implicitement dans le symbole antérieur. Ainsi lit-on, dans une décision du Concile de Chalcédoine, que les Pères assemblés au Concile de Constantinople ont enseigné la doctrine du Saint-Esprit « non pas en ajoutant ce qui aurait manqué chez leurs prédécesseurs réunis à Nicée, mais en expliquant la pensée de ceux-ci contre les hérétiques ». Donc, au temps des premiers conciles, comme on n'avait pas encore vu naître l'erreur qui refuse au Saint-Esprit de procéder du Fils, on n'eut pas besoin alors d'exposer explicitement ce point. Mais plus tard, quand cette erreur se fit jour chez quelques-uns, un Concile réuni en Occident formula expressément cette doctrine avec l'autorité du pontife romain ; car c'était déjà par son autorité que les anciens conciles se réunissaient et recevaient confirmation. Cependant la doctrine en question se trouvait contenue implicitement dans l'affirmation que « le Saint-Esprit procède du Père ».

3. Ce sont les nestoriens qui ont d'abord donné cours à cette erreur que le Saint-Esprit ne procède pas du Fils. On en a la preuve dans un symbole nestorien condamné au Concile d'Éphèse. Le nestorien Théodoret embrassa cette erreur, et bien d'autres après lui, au nombre desquels se trouve aussi Jean Damascène : sur ce point donc, il ne faut pas suivre sa doctrine. Certains disent pourtant que si le Damascène ne confesse pas que le Saint-Esprit procède du Fils, il ne le nie pas non plus, à prendre ses paroles dans leur sens propre.

4. Dire que le Saint-Esprit repose ou demeure dans le Fils n'exclut pas qu'il en procède ; car on dit aussi que le Fils demeure dans le Père, bien qu'il procède du Père. Si l'on dit du Saint-Esprit qu'il demeure dans le Fils, c'est à la manière où l'amour de celui qui aime se repose en l'aimé ; ou bien il s'agit de la nature humaine du Christ, et l'on a en vue ce texte de S. Jean (1, 33) : « Celui sur qui tu verras l'Esprit descendre et se reposer, voilà celui qui baptise. »

5. Ce n'est pas par analogie avec la parole vocale, dont en effet notre souffle ne procède pas, qu'il faut concevoir le Verbe en Dieu : on n'aurait là qu'un Verbe métaphorique. Il faut l'entendre par analogie avec notre Verbe mental, duquel procède l'amour.

6. Du fait que le Saint-Esprit procède parfaitement du Père, non seulement il n'est pas superflu d'ajouter qu'il procède du Fils, c'est absolument nécessaire : car le Père et le Fils n'ont qu'une même et unique vertu ; et tout ce qui procède du Père procède nécessairement du Fils, à moins que cela contredise sa propriété de Fils. Il est clair que le Fils ne procède pas de lui-même, bien qu'il procède du Père.

7. Le Saint-Esprit se distingue personnellement du Fils du fait que l'origine de l'un se distingue de l'origine de l'autre. Mais cette différence d'origine elle-même consiste en ce que le Fils procède seulement du Père, tandis que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils. Autrement, les deux processions ne se distingueraient pas, on vient de le montrer.

Article 3 : Le Saint-Esprit procède-t-il du Père par le Fils ?

Objections : 1. Ce qui procède de quelqu'un par un autre n'en procède pas immédiatement. Donc si le Saint-Esprit procède du Père par le Fils, il ne procède pas immédiatement du Père. Ce qui est choquant.

2. Si le Saint-Esprit procède du Père par le Fils, il ne procède du Fils qu'à cause du Père. Mais, selon l'adage aristotélicien, « ce à cause de quoi un autre est tel est cela davantage ». Le Saint-Esprit, alors, procède davantage du Père que du Fils.

3. Le Fils a l'être par génération. Donc si le Saint-Esprit procède du Père par le Fils, il s'ensuit que le Fils est engendré d'abord ; après quoi le Saint-Esprit procède. En ce cas, la procession du Saint-Esprit n'est pas éternelle. Or, c'est là une hérésie.

4. Quand on dit de quelqu'un : « Il opère par un autre », on peut dire aussi l'inverse. Par exemple, on dit indifféremment : « Le roi agit par le bailli », ou bien : « Le bailli agit de par le roi. » Or nous ne disons jamais que le Fils spire l'Esprit-Saint par le Père. On ne peut donc pas non plus dire que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils.

En sens contraire, S. Hilaire fait cette prière : « Gardez, je vous en conjure, ce vœu suprême de ma foi : que toujours je possède le Père, je veux dire : vous-même ; et que j'adore votre Fils avec vous ; et que j'obtienne votre Esprit qui tient l'être de vous par votre Fils unique. »

Réponse : Dans toutes les locutions où il est question d' « agir par un autre », la préposition « par » dénote dans le complément une cause ou un principe de cette action. Mais l'action est intermédiaire entre l'agent et l'effet ; et tantôt le complément introduit par la préposition « par » est cause de l'action en influant sur sa production par l'agent ; alors c'est pour l'agent qu'il est cause d'action, cause finale, formelle ou efficiente (c'est-à-dire motrice) : cause finale, si l'on dit : « l'ouvrier travaille par désir du gain » ; cause formelle : « il agit par son art » ; cause motrice : « il agit par l'ordre d'un autre ». Et tantôt le complément qui suit la préposition « par » est cause de l'action en lui faisant atteindre l'effet, par exemple quand on dit : « l'ouvrier agit par son marteau ». Dans cette dernière expression, on ne peut pas dire que le marteau soit cause d'action, pour l'ouvrier ; on veut dire qu'il est cause pour l'œuvre, c'est-à-dire qu'il la fait procéder de l'ouvrier ; et qu'il tient cette causalité même de l'ouvrier. Certains présentent la même explication, en disant que la préposition « par » dénote la causalité principale tantôt dans le sujet, par exemple dans l'expression : « le roi agit par le bailli » ; tantôt dans le complément, par exemple dans l'expression inverse : « le bailli agit de par le roi ».

Donc, puisque le Fils tient du Père que le Saint-Esprit procède de lui, on peut dire que le Père spire le Saint-Esprit « par le Fils » ; ou, ce qui revient au même, que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils.

Solutions : 1. En toute action, il y a deux choses à considérer : le suppôt qui agit, et la vertu par laquelle il agit. Ainsi le feu chauffe par sa chaleur. Si donc, dans le Père et le Fils, on considère la vertu par laquelle ils spirent le Saint-Esprit, il n'y a alors aucun intermédiaire, car cette vertu est une et identique. Mais si l'on considère les personnes mêmes qui spirent, puisque le Saint-Esprit procède à la fois du Père et du Fils, on s'aperçoit que le Saint-Esprit procède du Père immédiatement en tant qu'il vient du Père, et médiatement en tant qu'il vient du Fils ; voilà en quel sens on dit qu'il procède du Père par le Fils. C'est ainsi qu'Abel procédait d'Adam immédiatement, puisque Adam était son père ; et médiatement puisque Ève était sa mère et procédait d'Adam. A vrai dire, cet exemple emprunté à une origine matérielle, paraît assez mal choisi pour représenter la procession immatérielle des Personnes divines.

2. Si, pour spirent le Saint-Esprit, le Fils recevait du Père une vertu numériquement distincte, il ferait office de cause seconde et instrumentale ; et dans ce cas le Saint-Esprit procéderait davantage du Père que du Fils. Mais le Père et le Fils n'ont qu'une seule vertu spiratrice, numériquement identique ; c'est pourquoi le Saint-Esprit procède également de chacun d'eux. Parfois cependant, on dit qu'il procède du Père principalement ou proprement, parce que le Fils tient cette vertu du Père.

3. La génération du Fils est coéternelle à celui qui l'engendre ; le Père n'a donc pas existé avant d'engendrer le Fils. De même, la procession du Saint-Esprit est coéternelle à son principe ; le Fils n'a donc pas été engendré avant que le Saint-Esprit procède. L'un et l'autre sont éternels.

4. Quand on dit de quelqu'un qu'il opère par autre chose, il n'est pas toujours légitime d'inverser la proposition. Ainsi l'on ne dit pas que « le marteau agit par l'ouvrier », alors qu'on dit : « le bailli agit de par le roi ». Pourquoi cette différence ? C'est qu'au bailli il appartient d'agir, car il

est maître de ses actes ; alors qu'au marteau il n'appartient pas d'agir, mais seulement d'être mû ; c'est pourquoi on le désigne seulement en qualité d'instrument. Et ce qui permet de dire que le bailli opère de par le roi (per regem), bien que la préposition per indique un intermédiaire, c'est que plus une cause précède les autres dans la série des suppôts, plus immédiatement aussi sa causalité s'exerce sur l'effet : car c'est la vertu de la cause première qui unit la cause seconde à son effet. D'où l'axiome bien connu dans les sciences où il y a démonstration : « Les premiers principes sont immédiats. » Ainsi donc, parce que le bailli occupe un rang intermédiaire dans l'ordre des suppôts en action, on dit que « le roi agit par le bailli ». Mais si l'on considère l'ordre des causalités, on dit bien encore que le bailli agit ; mais, parce que la vertu du roi atteint l'effet plus immédiatement que celle du bailli, on dit qu'il agit de par le roi (per regem) parce que la causalité du roi permet à celle du bailli de produire son effet.

Article 4 : Le Père et le Fils sont-ils un seul principe du Saint-Esprit ?

Objections : 1. Le Saint-Esprit ne procède pas du Père et du Fils en tant qu'ils sont un. Non en nature, parce que le Saint-Esprit procéderait ainsi de soi-même, puisqu'il ne fait qu'un en nature avec eux. Non en fait qu'ils ne feraient qu'un par une même propriété, car une propriété unique ne peut pas appartenir à deux suppôts, comme on le voit. Le Saint-Esprit procède donc du Père et du Fils en tant qu'ils sont deux. Et par suite, le Père et le Fils ne sont pas un principe unique du Saint-Esprit.

2. Quand on dit : « Le Père et le Fils sont un seul principe du Saint-Esprit », il ne peut s'agir là d'unité personnelle, car le Père et le Fils ne seraient ainsi qu'une seule personne. Pas davantage d'unité de propriété ; car si, en raison d'une propriété unique, le Père et le Fils ne sont qu'un principe du Saint-Esprit, pareillement, en raison de ses deux propriétés, le Père sera deux principes du Fils et du Saint-Esprit, conséquence inadmissible. C'est donc que le Père et le Fils ne sont pas un seul principe du Saint-Esprit.

3. Le Fils n'est pas plus conforme au Père que le Saint-Esprit. Or le Saint-Esprit et le Père ne sont pas principe unique d'une personne divine. Donc le Père et le Fils ne le sont pas non plus.

4. Admettons que le Père et le Fils soient un seul principe du Saint-Esprit. De deux choses l'une : ou cet unique principe est le Père, ou il ne l'est pas. Mais on ne peut concéder ni l'un ni l'autre : si cet unique principe est le Père, il s'ensuit que le Fils est le Père ; si ce n'est pas le Père, il s'ensuit que le Père n'est pas le Père. Il ne faut donc pas dire que le Père et le Fils sont un seul principe du Saint-Esprit.

5. Si le Père et le Fils sont un seul principe du Saint-Esprit, il faudra, semble-t-il, dire inversement que « l'unique principe du Saint-Esprit est le Père et le Fils ». Mais cette dernière proposition paraît fautive. En effet, quand on dit « l'unique principe », ce terme doit suppléer ou pour la personne du Père, ou pour la personne du Fils : et dans les deux cas, la proposition est fautive. Il est donc faux également de dire que le Père et le Fils sont un seul principe du Saint-Esprit.

6. L'unité de substance, c'est l'identité. Donc, si le Père et le Fils sont un seul principe du Saint-Esprit, il s'ensuit qu'ils sont le même principe. Mais cela, beaucoup le nient. On ne doit donc pas concéder que le Père et le Fils sont un seul principe du Saint-Esprit.

7. Parce que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont un seul principe de la créature, on dit qu'ils sont un seul Créateur. Mais le Père et le Fils ne sont pas un seul Spirateur, mais « deux spirateurs » ; c'est le sentiment de nombreux auteurs ; et il est conforme aux expressions de S. Hilaire, selon qui l'on doit confesser que le Saint-Esprit « a le Père et le Fils pour auteurs ». Le Père et le Fils ne sont donc pas un seul principe du Saint-Esprit.

En sens contraire, S. Augustin dit que le Père et le Fils ne sont pas deux principes, mais un seul et unique principe du Saint-Esprit.

Réponse : Le Père et le Fils sont un, en tout ce que l'opposition relative ne vient pas distinguer entre eux. Or entre eux, il n'y a pas d'opposition relative sur ce point : être principe du Saint-Esprit. Il s'ensuit que le Père et le Fils sont un seul principe du Saint-Esprit.

Cependant, au gré de certains, la proposition : « Le Père et le Fils sont principe unique du Saint-Esprit » serait impropre. En effet, le mot « principe », employé là au singulier, ne signifie pas la personne mais la propriété ; donc, disent-ils, il joue là comme un adjectif ; et comme on ne détermine pas un adjectif par un adjectif, il est incorrect de dire que le Père et le Fils sont « principe unique » du Saint-Esprit ; à moins d'entendre ici « unique » comme une sorte d'adverbe : « ils sont principe unique » signifierait « ils sont principe d'une manière unique ». Mais pareille explication nous autoriserait à dire que le Père est « double principe » du Fils et du Saint-Esprit, c'est-à-dire « principe en double manière ».

Voici plutôt ce que nous dirons. Le mot « principe » signifie bien ici la propriété de spiration, mais il la signifie sous forme de substantif concret comme sont les mots « père » et « fils » même dans le cas des créatures. Par suite ce mot prend le nombre de la forme signifiée, selon la loi du pluriel des substantifs. De même donc que le Père et le Fils sont un seul Dieu, car la forme signifiée par le mot « Dieu » est unique, de même ils sont « un seul principe » du Saint-Esprit, parce que la propriété signifiée par le « principe » est unique.

Solutions : 1. Si l'on considère la vertu spiratrice, le Saint-Esprit procède du Père et du Fils en tant qu'ils sont un en cette vertu, laquelle signifie d'une certaine manière la nature avec la propriété (nous le dirons plus loin). Et il ne répugne pas qu'une propriété unique existe en deux suppôts, quand ceux-ci n'ont qu'une seule nature. Mais si l'on considère les suppôts de la spiration, le Saint-Esprit procède du Père et du Fils en tant qu'ils font deux : car il en procède comme l'amour mutuel de deux personnes qui s'aiment.

2. Quand on dit qu'ils sont « un seul principe » du Saint-Esprit, on désigne l'unique propriété de spiration, qui est la forme signifiée par le mot « principe ». Il ne s'ensuit pas cependant que les deux propriétés du Père nous autorisent à dire qu'il est « plusieurs principes » ; cela impliquerait une pluralité de suppôts.

3. On ne peut envisager de ressemblance ou de dissemblance en Dieu, en considérant les propriétés relatives ; il faut pour cela considérer l'essence. Aussi, de même que le Père n'est pas plus semblable à lui-même qu'au Fils, de même le Fils n'est pas plus semblable au Père que le Saint-Esprit.

4. Les deux propositions : « Le Père et le Fils sont un seul principe qui est le Père », et « ... sont un seul principe qui n'est pas le Père » ne sont pas contradictoires ; par suite on n'est pas contraint de concéder l'une ou l'autre. En effet, quand on dit : « Le Père et le Fils sont un seul principe », le terme « principe » n'a pas de suppléance déterminée : il supplée confusément pour les deux personnes ensemble. L'argument contient donc un sophisme : le même terme passe d'une suppléance confuse à une suppléance déterminée.

5. Cette proposition aussi est vraie : « L'unique principe du Saint-Esprit est le Père et le Fils. » Car ici le terme « principe » ne supplée pas pour une personne, mais pour deux indistinctement : on vient de le dire.

6. On peut fort bien dire que le Père et le Fils sont « le même principe », du fait que « principe » supplée confusément et indistinctement pour les deux personnes ensemble.

7. D'après certains, le Père et le Fils sont bien un seul principe du Saint-Esprit, mais ils sont « deux spirateurs », parce que les suppôts sont distincts ; de même ils sont « deux spirants »

parce que les actes se rapportent aux suppôts. Le cas du terme « Créateur » est différent, car le Saint-Esprit procède du Père et du Fils en tant qu'ils sont deux personnes distinctes, alors que la créature ne procède pas des trois Personnes en tant que distinctes, on vient de le dire, mais en tant qu'elles sont un en leur essence. Mais la réponse que voici paraît préférable. « Spirant » est un adjectif, alors que « spirateur » est un substantif. On peut donc dire que le Père et le Fils sont « deux spirants », puisqu'il y a plusieurs suppôts ; mais non pas « deux spirateurs », car il n'y a qu'une seule spiration. En effet, les adjectifs prennent le nombre de leur sujet, tandis que les substantifs prennent leur nombre en eux-mêmes, c'est-à-dire celui de la forme qu'ils signifient. Quant à la formule de S. Hilaire, que le Saint-Esprit a le Père et le Fils pour « auteurs », au pluriel, on l'expliquera en disant que ce substantif y tient lieu d'adjectif.

### **QUESTION 37 : LE NOM DU SAINT-ESPRIT QUI EST « AMOUR »**

Passons maintenant à ce nom du Saint-Esprit : « l'Amour » : 1. Est-ce un nom propre du Saint-Esprit ? 2. Le Père et le Fils s'aiment-ils par le Saint-Esprit ?

Article 1 : « Amour » est-il un nom propre du Saint-Esprit ?

Objections : 1. S. Augustin écrit : « On donne le nom de Sagesse au Père, au Fils et au Saint-Esprit : et tous ensemble ne sont qu'une sagesse, et non pas trois sagesse. Je ne vois pas pourquoi on ne donnerait pas aussi le nom de charité au Père, au Fils et au Saint-Esprit, tous ensemble n'étant d'ailleurs qu'une seule charité. » Mais un nom qui convient à chacune des personnes et à toutes ensemble au singulier, n'est pas le nom propre d'une personne. « L'Amour » n'est donc pas un nom propre du Saint-Esprit.

2. Le Saint-Esprit est une personne qui subsiste. Or le mot « amour » n'évoque pas une personne subsistante, mais une action qui passe de l'aimant à l'aimé. Donc, « l'Amour » n'est pas un nom propre du Saint-Esprit.

3. L'amour est le lien de ceux qui aiment car, selon Denys, c'est « une force qui unit ». Or le lien est un intermédiaire entre ceux qu'il unit, et non un terme qui procéderait d'eux. Donc, puisque le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, ainsi qu'on l'a montré, il paraît bien qu'il n'est pas l'amour ou le lien du Père et du Fils.

4. Quiconque aime a un amour. Or le Saint-Esprit aime, et par suite a un amour. Si donc le Saint-Esprit est l'amour, on aura l'amour de l'amour, et l'esprit de l'esprit. Tout cela n'a pas de sens.

En sens contraire, S. Grégoire a dit : « Le Saint-Esprit lui-même est l'Amour. »

Réponse : Quand il s'agit de Dieu, le terme d'amour peut se prendre en deux sens : essentiel ou personnel. Pris au sens personnel, c'est un nom propre du Saint-Esprit, dans le même sens où « Verbe » est le nom propre du Fils. Pour en être convaincus, rappelons-nous qu'il y a en Dieu deux processions : l'une par mode d'intelligence, ou procession du Verbe, l'autre par mode de volonté, ou procession de l'Amour. La première nous est mieux connue, et l'on a trouvé des noms propres pour désigner chacun des éléments qu'on peut y distinguer. Il n'en n'est plus de même avec la procession de volonté : pour désigner la personne qui procède, nous avons recours à des circonlocutions ; et même les relations nées de cette procession reçoivent les noms de procession et de spiration, nous l'avons dit, qui sont, en rigueur de termes, des noms d'origine plutôt que des noms de relation.

Et pourtant il nous faut saisir la similitude entre l'une et l'autre. Du fait qu'on connaît une chose, il provient dans le connaissant une sorte de conception intellectuelle de la chose connue, conception appelée verbe ; de même, du fait qu'on aime une chose, il provient dans le cœur de l'aimant une sorte d'impression, pour ainsi parler, de la chose aimée, ce qui fait dire que l'aimé



est dans l'aimant, comme le connu est dans le connaissant. Si bien que celui qui se connaît et s'aime est en lui-même, non seulement par identité réelle, mais encore à titre de connu dans le connaissant et d'aimé dans l'aimant.

Mais lorsqu'il s'agit de l'intellect, on a trouvé des mots pour désigner le rapport du connaissant à la chose connue, ne serait-ce que le mot même de « connaître » ; et l'on en a trouvé d'autres pour signifier l'émanation de la conception intellectuelle, comme « dire » et « verbe ». Par suite, en Dieu « connaître » ne s'emploie que comme attribut essentiel, puisqu'il n'évoque pas expressément de rapport au Verbe qui procède ; tandis que « Verbe » s'emploie comme nom personnel, vu qu'il signifie cela même qui procède. Quant à « dire », c'est un terme notionnel qui évoque le rapport du Principe du Verbe au Verbe lui-même. Et quand il s'agit de la volonté, nous avons bien le verbe aimer (diligere, amare), qui évoque le rapport de l'aimant à la chose aimée ; mais il n'y a pas de termes propres pour évoquer le rapport que soutient avec son principe l'affection même ou impression de la chose aimée, cette impression qui provient dans l'aimant du fait même qu'il aime, il n'y a pas non plus de mot pour évoquer la relation inverse. Aussi, faute de termes propres, nous désignons ces rapports en recourant aux termes d'amour ou de dilection ; c'est comme si nous appelions le Verbe « la pensée conçue » ou « la sagesse engendrée ».

Ainsi donc, si l'on considère le sens original d'amour et de dilection, qui évoque simplement le rapport de l'aimant à la chose aimée, on n'emploie amour et aimer que comme attributs essentiels, tout de même que connaissance et « connaître ». Mais, si nous employons ces mots pour exprimer la relation qui rapporte à son principe ce qui procède par mode d'amour, ou inversement ; c'est-à-dire si par amour nous entendons : l'amour qui procède, et par « aimer » : spirer l'amour qui procède, alors Amour est un nom de Personne, et aimer est un verbe notionnel, comme dire ou engendrer.

Solutions : 1. Dans le passage cité, S. Augustin emploie le mot charité au sens où, en Dieu, il désigne l'essence.

2. Si connaître, vouloir et aimer s'emploient à la manière de verbes signifiant des actions transitives, c'est-à-dire qui passent du sujet dans l'objet, en réalité ce sont là des actions immanentes, connotant d'ailleurs dans l'agent lui-même une relation à l'objet, on l'a dit plus haut. Aussi, même en nous, l'amour est quelque chose qui demeure dans l'aimant, et le verbe mental est quelque chose qui demeure en celui qui le dit, tout en connotant une relation à la chose exprimée ou aimée. Mais en Dieu, qui ne souffre aucun accident, leur condition s'élève encore ; le Verbe et l'Amour sont là subsistants. Donc, quand on dit que le Saint-Esprit est l'amour du Père « envers » le Fils ou « envers » toute autre chose, on ne signifie rien de transitif ; on ne fait que signifier le rapport de l'Amour à la chose aimée, de même que « Verbe » connote le rapport du Verbe à la chose exprimée dans ce Verbe.

3. On dit bien que le Saint-Esprit est le lien du Père et du Fils, en tant qu'il est l'Amour. En effet, c'est par une dilection que le Père aime et lui-même et le Fils, et réciproquement ; par suite, en tant qu'Amour, le Saint-Esprit évoque un rapport réciproque entre le Père et le Fils, celui d'aimant à aimé. Mais du fait même que le Père et le Fils s'entr'aident, il faut bien que leur mutuel Amour, qui est le Saint-Esprit, procède de l'un et de l'autre. Donc, si l'on considère l'origine, le Saint-Esprit n'est pas au milieu, il est la troisième Personne de la Trinité. Mais si l'on considère le rapport qu'on vient de dire, oui, il est entre les deux autres Personnes comme le lien qui les unit, tout en procédant de chacune d'elles.

4. Bien que le Fils connaisse, il ne lui convient pas de produire un verbe, parce que la connaissance lui appartient à titre de Verbe qui procède ; de même, bien que le Saint-Esprit aime,

au sens essentiel, il ne lui convient pas de spirer un amour, c'est-à-dire d'aimer au sens notionnel ; il aime à titre essentiel comme Amour qui procède, et non comme principe producteur d'un amour.

Article 2 : Le Père et le Fils s'aiment-ils par le Saint-Esprit ?

Objections : 1. S. Augustin prouve que le Père n'est pas sage par la Sagesse engendrée. Or, de même que le Fils est la sagesse engendrée, ainsi le Saint-Esprit est l'Amour qui procède, on l'a déjà vu. Le Père et le Fils ne s'aiment donc point par cet Amour procédant qui est le Saint-Esprit.

2. Dans l'énoncé : « Le Père et le Fils s'aiment par le Saint-Esprit », le verbe aimer peut s'entendre ou bien au sens essentiel, ou bien au sens notionnel. Au sens essentiel, il est impossible que la proposition soit vraie, car on devrait pouvoir aussi bien dire que le Père connaît par son Fils. Au sens notionnel, elle ne l'est pas davantage, car on devrait aussi bien pouvoir dire : « Le Père et le Fils spirent par le Saint-Esprit », ou encore : « Le Père engendre par son Fils. » Autant de formules inacceptables. Ainsi donc, en quelque sens qu'on la prenne, la proposition ci-dessus est fautive.

3. C'est par un même et unique amour que le Père aime son Fils, lui-même et nous. Mais il n'est pas vrai que « le Père s'aime par le Saint-Esprit ». Car aucun acte notionnel ne fait réflexion sur le principe de cet acte ; on ne peut pas dire que le Père s'engendre ou se spire. On ne peut pas dire non plus que « le Père s'aime par le Saint-Esprit » en entendant aimer au sens notionnel de spirer. De plus, l'amour dont il nous aime n'est pas le Saint-Esprit, du moins à ce qu'il semble ; car cet amour-là dit relation à la créature, donc relève de l'essence. Dès lors, il est faux que « le Père aime le Fils par le Saint-Esprit ».

En sens contraire, selon S. Augustin, « c'est par le Saint-Esprit que le Fils est aimé du Père et qu'il aime le Père ».

Réponse : Voici où gît la difficulté. On emploie l'ablatif pour désigner une cause ; et en disant : « Le Père aime le Fils par le Saint-Esprit (Spiritu Sancto) », on semble faire du Saint-Esprit un principe d'amour chez le Père et chez le Fils, ce qui est parfaitement impossible. Pour certains donc, la proposition en question est fautive ; d'après eux, S. Augustin l'a virtuellement rétractée en rétractant cette proposition similaire : « Le Père est sage par la sagesse engendrée. » D'autres disent que c'est une formule impropre, à expliquer comme suit : « Le Père aime le Fils par le Saint-Esprit », c'est-à-dire par l'amour essentiel qu'on approprie au Saint-Esprit. D'autres disent qu'on a là un ablatif de signe, donnant le sens suivant : le Saint-Esprit est le signe que le Père aime le Fils, puisqu'il procède d'eux comme un amour. Il y en a qui voient là un ablatif de cause formelle : car le Saint-Esprit, disent-ils, est l'amour dont formellement le Père et le Fils s'entr'aiment. D'autres enfin disent que c'est un ablatif d'effet formel ; en quoi, ils approchent la vérité de plus près.

Pour éclaircir cette question, il faut noter qu'on dénomme ordinairement les choses à raison de leur forme. On qualifie ceci de « blanc » à raison de sa blancheur ; cela d' « homme », à raison de son humanité. Par suite, tout ce qui fonde une appellation de la chose fait pour autant envers celle-ci office de forme. Ainsi dans l'expression : « cet homme est couvert d'un vêtement », le complément indirect, c'est-à-dire l'ablatif indumento, évoque le rôle de cause formelle, bien que le vêtement ne soit pas une forme. Or il arrive qu'on dénomme une chose par ce qui en procède, non seulement en qualifiant l'agent par l'action, mais aussi en le qualifiant par le terme même de l'action, à savoir par l'effet, si du moins l'effet lui-même entre dans la définition de l'action. On dit ainsi : le feu chauffe « par échauffement », bien que l'échauffement ne soit pas la vraie forme du feu (la forme du feu, c'est la chaleur), mais seulement l'action émanant du feu. Et l'on dit

aussi : « L'arbre est fleuri de fleurs magnifiques », bien que les fleurs ne soient pas une forme de l'arbre, mais des effets ou produits qui en procèdent.

Cela étant, voici notre solution. « Aimer » ayant deux sens en Dieu, l'un essentiel et l'autre notionnel, si on l'entend comme attribut essentiel, il faut dire alors que le Père et le Fils s'aiment, non point par l'Esprit-Saint, mais bien par leur propre essence. C'est pourquoi S. Augustin écrit : « Qui donc osera dire que le Père n'aime lui-même, le Fils et le Saint-Esprit que par le Saint-Esprit ? » Et c'est ce sens qu'avaient en vue les premières opinions. Si au contraire on prend « aimer » au sens notionnel, il ne signifie pas autre chose que « spirer l'amour », comme « dire » signifie produire un verbe, et « fleurir » : produire des fleurs. De même donc que l'on dit de l'arbre : « Il est tout fleuri de fleurs », de même aussi l'on dit que « le Père dit par son Verbe ou par son Fils soi-même et la créature » ; et l'on dit que « le Père et le Fils aiment, par le Saint-Esprit, ou par l'Amour qui procède, eux-mêmes et nous ».

Solutions : 1. Nous avons dit la condition différente des termes concernant l'intelligence, et de ceux concernant la volonté. Etre sage, ou connaissant sont en Dieu des attributs purement essentiels ; on ne peut donc pas dire que le Père soit sage ou connaissant par son Fils. Tandis qu'aimer s'emploie non seulement comme terme essentiel, mais aussi comme terme notionnel : et c'est en ce dernier sens qu'on peut dire que le Père et le Fils « s'aiment par le Saint-Esprit ».

2. Lorsque l'action évoque en sa notion même un effet déterminé, le principe de l'action peut être qualifié par l'action et par l'effet : on peut dire ainsi que l'arbre est fleuri d'une floraison (précoce), ou fleuri de fleurs (magnifiques). Mais quand l'action n'évoque pas d'effet déterminé, son principe ne peut pas être qualifié par l'effet : on le qualifie seulement par l'action. On ne dit pas que l'arbre « produit la fleur par la fleur », mais « par production de fleurs ». Or les verbes spirer, engendrer évoquent purement l'acte notionnel ; on ne peut donc pas dire que le Père « spire par le Saint-Esprit », ni « engendre par le Fils ». Mais nous pouvons dire : « le Père dit (lui-même et toutes choses) par son Verbe », « Verbe » désignant ici la Personne qui procède ; on dira tout aussi bien qu' « il dit par une diction », diction désignant l'acte notionnel. C'est que dire évoque une Personne déterminée, puisqu'il signifie : produire le Verbe. Pareillement, aimer au sens notionnel signifie : produire l'Amour. Voilà pourquoi l'on peut dire que le Père aime le Fils « par le Saint-Esprit ».

3. Ce n'est pas seulement son Fils que le Père aime par le Saint-Esprit, mais encore lui-même et nous ; car, nous l'avons dit, « aimer » au sens notionnel n'évoque pas seulement la production d'une personne divine, il évoque la personne produite par mode d'amour ; et l'amour dit rapport à la chose aimée. C'est pourquoi, de même que le Père dit, par le Verbe qu'il engendre, lui-même et toute créature, puisque le Verbe engendré par lui suffit à représenter le Père et toute créature ; de même aussi, il aime lui-même et toute créature par le Saint-Esprit, puisque le Saint-Esprit procède comme amour de cette bonté première en raison de laquelle le Père s'aime lui-même ainsi que toute créature. On voit aussi par là que se trouve évoqué comme en second, dans le Verbe et l'Amour procédant, un rapport à la créature, en tant que la vérité et la bonté divine est principe de la connaissance et de l'amour que Dieu a de toute créature.

### **QUESTION 38 : LE NOM DU SAINT-ESPRIT QUI EST « DON »**

1. « Don » peut-il être un nom personnel ? 2. Est-ce un nom propre du Saint-Esprit ?

Article 1 : « Don » peut-il être un nom personnel ?

Objections : 1. Tout nom personnel évoque une distinction en Dieu. Mais celui de don n'évoque pas de distinction en Dieu, puisque, selon S. Augustin, le Saint-Esprit, « don de Dieu, est ainsi

donné qu'il se donne lui-même en tant qu'il est Dieu ». Par conséquent « le don » n'est pas un nom personnel.

2. Aucun nom personnel ne convient à l'essence divine. Or, d'après S. Hilaire, l'essence divine est le don que le Père donne au Fils. « Le don » n'est donc pas un nom personnel.

3. Selon S. Damascène, il n'y a ni sujet, ni serviteur dans les Personnes divines. Mais la qualification de don évoque certaine dépendance aussi bien à l'égard de celui qui reçoit qu'à l'égard de celui qui donne. « Le don » n'est donc pas un nom de Personne divine.

4. « Le don » implique un rapport à la créature. Il s'attribue donc à Dieu dans le temps, à ce qu'il semble. Mais les noms personnels, tels ceux de Père et de Fils, s'attribuent à Dieu éternellement. Dès lors, « le don » n'est pas un nom personnel.

En sens contraire, « de même, dit S. Augustin, que le corps de chair n'est pas autre chose que la chair, ainsi "le don du Saint-Esprit" n'est pas autre chose que le Saint-Esprit ». Or « le Saint-Esprit », voilà bien un nom personnel ; donc « le don » est aussi un nom personnel.

Réponse : On appelle « don » ce qui est apte à être donné. Or, ce que l'on donne se rapporte et au donateur et au bénéficiaire ; si quelqu'un donne une chose, c'est qu'elle lui appartient ; et s'il la donne à un autre, c'est pour qu'elle appartienne désormais à cet autre. D'une Personne divine aussi, on dit qu'elle est « d'un autre », soit en raison de son origine, par exemple : « le Fils du Père », soit parce qu'elle est en la possession d'un autre. Comment cela ? Nous possédons ce dont nous pouvons librement user ou jouir à volonté ; en ce sens, une Personne divine ne peut être possédée que par la créature raisonnable unie à Dieu. Les autres créatures peuvent bien être mues par une Personne divine : cela ne leur confère pas le pouvoir de jouir de cette divine Personne, ni d'user de son effet. Mais la créature raisonnable obtient parfois ce privilège, lorsqu'elle se met à participer du Verbe divin et de l'Amour qui procède, jusqu'à pouvoir librement connaître Dieu en vérité et l'aimer parfaitement. Donc la créature raisonnable peut seule posséder une personne divine. Quant à réaliser cette possession, elle ne peut y parvenir par ses propres forces : il faut que cela lui soit donné d'en haut, puisque, ce que nous tenons d'ailleurs, nous disons que cela nous est donné. Voilà comment il convient à une Personne divine d'être donnée, et d'être Don.

Solutions : 1. Dans la mesure où, dans l'expression « Don de tel ou de tel », le complément nous réfère à l'origine, le terme de don y évoque bien une distinction personnelle. Cela n'empêche pas le Saint-Esprit de se donner lui-même, puisqu'il s'appartient et peut user ou mieux, jouir de lui-même. S. Augustin ne dit-il pas : « Qu'y a-t-il d'aussi tien que toi? » Mais on peut dire autrement et mieux : le don doit appartenir au donateur à quelque titre ; et ce rapport d'appartenance : être à quelqu'un, ou de quelqu'un, peut se vérifier de plusieurs manières. D'abord par identité, comme dans le passage qu'on vient de citer de S. Augustin : alors le don ne se distingue pas du donateur, mais seulement de celui à qui il est donné. En ce sens, on dit que le Saint-Esprit se donne lui-même. Une chose peut aussi être appelée la chose « de quelqu'un », comme sa propriété ou son esclave ; alors le don se distingue essentiellement du donateur. En ce sens, le « don de Dieu » est quelque chose de créé. On dit enfin : ceci est la chose « d'un tel », à raison uniquement de l'origine ; ainsi nous disons : le Fils du Père, le Saint-Esprit de tous deux. Si c'est bien en ce sens qu'on rapporte le don au donateur dans l'expression Don de Dieu, le Don se distingue alors personnellement du Donateur, et Don est un nom personnel.

2. Le don doit appartenir au donateur à un titre quelconque ; parmi ces titres possibles, il y a l'identité et l'origine. Or c'est au premier de ces titres que l'essence est qualifiée de don du Père au premier des sens ci-dessus ; autrement dit, l'essence est « du Père » par identité.

3. En tant que nom personnel en Dieu, Don n'implique aucune dépendance : il dit pure relation d'origine au donateur. Mais par rapport à celui à qui la donation est faite, il évoque libre usage ou jouissance.

4. On parle de don sans qu'il y ait donation effective, en tant que la chose est apte à être donnée. La personne divine s'appelle donc éternellement Don, bien qu'elle soit donnée dans le temps. D'ailleurs, le fait que ce nom implique un rapport à la créature ne suffit pas à en faire un attribut essentiel ; cela suppose simplement que quelque chose d'essentiel est inclus dans sa notion, comme l'essence est incluse dans la notion de personne, on l'a vu plus haut.

Article 2 : « Don » est-il un nom propre du Saint-Esprit ?

Objections : 1. On appelle don ce qui est donné. Or, selon Isaïe (9, 6), « le Fils nous a été donné ». Donc ce nom le « Don » convient aussi bien au Fils qu'au Saint-Esprit.

2. Tout nom propre d'une personne signifie une de ses propriétés. Mais ce nom de Don ne signifie aucune propriété du Saint-Esprit. Ce n'est donc pas un nom propre de cette Personne.

3. On l'a vu : du Saint-Esprit, on peut dire qu'il est « l'Esprit de tel homme ». Mais on ne peut pas dire qu'il soit le Don de tel homme, mais seulement le Don de Dieu. C'est donc que l'appellation de Don n'est pas un nom propre du Saint-Esprit.

En sens contraire, S. Augustin a dit : « Pour le Fils, être né c'est tenir son être du Père ; de même pour le Saint-Esprit, être le Don de Dieu, c'est procéder du Père et du Fils. » Mais si procéder du Père et du Fils procure un nom au Saint-Esprit, ce sera son nom propre. Dès lors, Don est le nom propre du Saint-Esprit.

Réponse : Pris au sens personnel en Dieu, « le Don » est un nom propre du Saint-Esprit. On va s'en rendre compte par la considération suivante. D'après le Philosophe, il y a don au sens propre quand il y a donation sans retour, c'est-à-dire quand on donne sans attendre de rétribution ; « don » implique ainsi une donation gratuite. Or, la raison d'une donation gratuite est l'amour ; pourquoi donnons-nous gratuitement une chose à quelqu'un ? Parce que nous lui voulons du bien. Le premier don que nous lui accordons est donc l'amour, qui nous fait lui vouloir du bien. On voit donc ainsi que l'amour constitue le don premier, en vertu duquel sont donnés tous les dons gratuits.

Aussi, puisque le Saint-Esprit procède comme Amour, nous l'avons déjà dit, il procède en qualité de Don premier. C'est ce que dit S. Augustin : « Par le Don, qui est le Saint-Esprit, une multitude de dons sont distribués en propre aux membres du Christ. »

Solutions : 1. Parce que le Fils procède comme Verbe, donc, par définition, à la ressemblance de son principe, le nom d'Image est propre au Fils, bien que le Saint-Esprit, lui aussi, soit semblable au Père. De même, parce que le Saint-Esprit procède du Père comme Amour, le nom de Don est propre au Saint-Esprit, bien que le Fils aussi soit donné. Car cela même que le Fils nous soit donné provient de l'Amour du Père : « Dieu, dit S. Jean (3,13), a tant aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique. »

2. Le nom de Don dit rapport au donateur à titre d'origine. Par là il inclut la propriété d'origine du Saint-Esprit, c'est-à-dire la procession.

3. Avant qu'un don soit donné, il n'appartient qu'au donateur ; mais après qu'il a été donné, il appartient à qui on l'a donné. La qualité de Don n'implique donc pas nécessairement sa donation actuelle ; et dans ces conditions, on ne peut pas l'appeler le Don de l'homme, mais seulement le Don de Dieu, c'est-à-dire du donateur. Quand il a été donné, alors il est l'Esprit ou le Don « de l'homme ».

Nous avons jusqu'ici traité des Personnes divines considérées en elles-mêmes. Il nous reste à les comparer à l'essence (Q.39), aux propriétés (Q.40) et aux actes notionnels (Q.41) ; puis à les comparer entre elles (Q. 42).

### **QUESTION 39 : LA RELATION DES PERSONNES À L'ESSENCE**

1. En Dieu, l'essence est-elle identique à la personne ? 2. Doit-on dire qu'il y a trois Personnes d'une seule essence ? 3. Les noms essentiels s'attribuent-ils aux Personnes au pluriel ou au singulier ? 4. Les adjectifs, verbes ou participes notionnels peuvent-ils s'attribuer aux noms essentiels pris au concret ? 5. Peuvent-ils s'attribuer aux noms essentiels pris abstraitement ? 6. Les noms des Personnes peuvent-ils s'attribuer aux noms essentiels concrets ? 7. Faut-il approprier aux Personnes les attributs essentiels ? 8. Quel attribut faut-il approprier à chaque Personne ?

Article 1 : En Dieu, l'essence est-elle identique à la personne ?

Objections : 1. Quand l'essence est identique à la personne ou supôt, il n'y a qu'un supôt pour une nature ; on le voit dans toutes les substances séparées. Car, lorsque deux choses sont réellement identiques, l'une ne peut se multiplier sans que l'autre se multiplie aussi. Or, en Dieu, il y a une essence et trois Personnes, on l'a vu plus haut. L'essence n'est donc pas identique à la personne.

2. Le oui et le non ne se vérifient pas simultanément du même sujet. Or de l'essence et de la personne on vérifie le oui et le non : la personne est distincte et multiple, l'essence ne l'est pas. Donc personne et essence ne sont pas identiques.

3. Rien n'est sujet de soi-même. Or la personne est sujet de l'essence : d'où son nom de « supôt » ou « hypostase ». La personne n'est donc pas identique à l'essence.

En sens contraire, S. Augustin écrit : « Quand nous disons : la personne du Père, nous ne désignons pas autre chose que : la substance du Père. »

Réponse : Pour peu que l'on considère la simplicité de Dieu, la réponse à notre question ne fait pas l'ombre d'un doute. On l'a montré plus haut, en effet : la simplicité divine exige qu'en Dieu essence et supôt soient identiques ; supôt qui, dans les substances intellectuelles, n'est pas autre chose que la personne

Il semble que la difficulté vienne, ici, de ce que l'essence garde son unité malgré la multiplication des personnes. Et comme, selon Boèce, c'est la relation qui multiplie les personnes dans la Trinité, certains ont jugé que la différence entre personne et essence en Dieu provenait de ce que, selon eux, les relations étaient adjointes (assistantes) à l'essence ; dans les relations en effet, ils voyaient seulement l'aspect sous lequel elles sont « vers l'autre », oubliant qu'elles sont aussi des réalités.

Mais, on l'a montré plus haut : si, dans les choses créées, les relations ont un être accidentel, en Dieu elles sont l'essence divine elle-même. Il s'ensuit qu'en Dieu l'essence n'est pas réellement autre chose que la personne, bien que les personnes se distinguent réellement entre elles. Rappelons en effet que la Personne désigne la relation en tant qu'elle subsiste dans la nature divine. Or la relation, comparée à l'essence, ne s'en distingue pas réellement, mais notionnellement seulement ; comparée à la relation opposée, elle s'en distingue réellement en vertu de l'opposition relative. C'est ainsi qu'il reste une essence et trois Personnes.

Solutions : 1. Dans les créatures, la distinction des supôts ne peut pas être assurée par des relations, il y faut des principes essentiels ; et cela, parce que, dans les créatures, les relations ne sont pas subsistantes. Mais en Dieu elles sont subsistantes ; aussi peuvent-elles distinguer les

suppôts grâce à leur opposition mutuelle. Et pourtant l'essence demeure indivisée, parce que, sous l'aspect où elles s'identifient réellement à l'essence, les relations elles-mêmes ne se distinguent pas entre elles.

2. En tant que l'essence et la personne, même en Dieu, nous présentent des aspects intelligibles distincts, on peut affirmer de l'une ce qu'on nie de l'autre ; et par suite l'une peut être sujet d'une attribution vraie sans que l'autre le soit.

3. On l'a dit plus haut : nous nommons les choses divines à la manière des choses créées. Or, les natures du monde créé sont individuées par la matière, laquelle est en effet sujet récepteur de la nature spécifique ; de là vient que les individus prennent les noms de sujets, suppôts, hypostases. Voilà aussi pourquoi même les personnes divines reçoivent ces noms de suppôts ou hypostases, bien que dans leur cas il n'y ait pas distinction réelle entre le sujet et ce dont elles sont le sujet.

Article 2 : Doit-on dire qu'il y a trois Personnes d'une seule essence?

Objections : 1. S. Hilaire dit que le Père, le Fils et le Saint-Esprit « sont trois par la substance, un par leur harmonie ». Or la substance de Dieu est son essence. Les trois Personnes ne sont donc pas « d'une seule essence ».

2. Selon Denys, on ne doit rien affirmer de Dieu, qui n'ait été formulé authentiquement par la Sainte Écriture. Or la Sainte Écriture n'a jamais dit expressément que le Père, le Fils et le Saint-Esprit « sont d'une seule essence ». Il ne faut donc pas le dire.

3. La nature divine, c'est l'essence. Il suffisait donc de dire que les trois Personnes sont d'une seule nature.

4. Il n'est pas d'usage de rapporter la personne à l'essence, en disant : « la personne de telle essence » ; mais on rapporte plutôt l'essence à la personne, en disant : « l'essence de telle personne ». Il semble donc pareillement contraire à l'usage de dire : « trois Personnes d'une seule essence ».

5. Selon S. Augustin, nous évitons de dire que les trois Personnes sont ex una essentia (« à partir d'une seule essence ») de peur de donner à penser qu'en Dieu l'essence est autre chose que la personne. Mais si les prépositions évoquent un passage et une distinction, il en est de même du génitif. Il faut donc, pour la même raison, s'abstenir de l'expression : tres personae sunt unius essentiae (d'une seule essence).

6. En parlant de Dieu, il faut éviter ce qui peut être occasion d'erreur. Mais notre formule peut être occasion d'erreur. S. Hilaire écrit en effet : « Parler de "l'unique substance du Père et du Fils", c'est évoquer ou bien un subsistant qui porte deux noms, ou bien une substance qui a fourni deux substances imparfaites, ou bien une tierce substance préalable qui aurait été prise et assumée par les deux autres. » Il ne faut donc pas dire que les trois personnes sont « d'une seule essence ».

En sens contraire, « le mot homoousion, dit S. Augustin, mot qui fut approuvé contre les ariens au Concile de Nicée, signifie que les trois Personnes sont d'essence unique ».

Réponse : On l'a dit plus haut, notre intellect ne nomme pas les choses divines selon leur mode à elles, faute de pouvoir les connaître ainsi ; il les nomme selon le mode rencontré dans les créatures. Or, dans les choses sensibles où notre intellect puise sa connaissance, la nature d'une espèce donnée est individuée par la matière ; la nature tient ainsi le rôle d'une forme, et l'individu celui de sujet ou suppôt de la forme. Voilà pourquoi même en Dieu (il s'agit ici de notre mode de signifier) l'essence tient le rôle d'une forme des trois Personnes. Or, quand il s'agit des choses créées, notre langage rapporte toute forme à son sujet : la forme « de celui-ci ». On parle ainsi de la santé, de la beauté « de tel homme ». Mais on ne rapporte à la forme le sujet qui la possède que si la forme est accompagnée d'un adjectif qui la détermine. On dit ainsi :

« cette femme est d'une beauté remarquable », « cet homme est d'une vertu accomplie ». De même donc, puisqu'en Dieu il y a multiplication des personnes sans multiplication de l'essence, nous dirons : « l'unique essence des trois Personnes », en prenant ces génitifs comme des déterminations de la forme.

Solutions : 1. Dans ce texte de S. Hilaire, « substance » est pris au sens d'hypostase, et non d'essence.

2. Il est exact que l'expression « trois Personnes d'une seule essence » ne se trouve pas textuellement dans l'Écriture. Cependant, on y trouve bien ce qu'elle signifie, par exemple en ce passage (Jn 10, 30) : « Mon Père et moi sommes un » ; et dans cet autre (Jn 10, 38 ; 14, 10) : « Je suis dans mon Père, et mon Père est en moi. » Beaucoup d'autres passages pourraient être allégués.

3. La nature désigne le principe d'action, mais « l'essence » se rapporte à l'être. Aussi, quand nous parlons de choses qui ont en commun une même action, par exemple de tout ce qui chauffe, on peut dire qu'elles sont de même nature, mais on ne peut dire qu'elles sont d'une seule essence que si c'est leur être qui est un. Donc, en disant que les trois Personnes ont la même essence, on exprime mieux l'unité divine qu'en disant « la même nature ».

4. Il est d'usage de rapporter au sujet la forme tout court : « le courage de Pierre ». Mais on ne rapporte le sujet à la forme, que si l'on veut en déterminer la forme ; il faut alors deux génitifs : un pour signifier la forme, un autre pour signifier sa détermination. On dira ainsi : « Pierre est d'un courage incomparable. » Ou bien il faut un génitif qui en vaille deux ; on dit : « C'est un homme de sang », c'est-à-dire qui verse beaucoup de sang. Donc, puisque nous signifions l'essence divine comme une forme pour la personne, il est correct de dire : « l'essence de cette personne » ; mais l'inverse est incorrect, à moins d'ajouter un mot déterminant l'essence : « le Père est une Personne d'essence divine », ou bien : « les trois Personnes sont une seule essence ».

5. Les prépositions ex ou de n'introduisent pas une cause formelle, mais une cause efficiente ou matérielle. Or ces dernières causes sont toujours distinctes de leur effet ; car rien n'est sa propre matière, rien non plus n'est son propre principe actif. Au contraire, une chose donnée peut être sa propre forme, comme on le voit dans tous les êtres immatériels. Dès lors, quand on dit : « tres Personae unius essentiae » (trois Personnes d'une seule essence), signifiant ainsi l'essence d'une forme, on ne présente pas l'essence comme distincte de la personne ; au contraire on le ferait, si l'on disait : « tres Personae ex eadem essentia » (trois Personnes provenant de la même essence).

6. S. Hilaire a dit : « On ferait gravement tort aux choses sacrées, si, sous prétexte que certains ne les tiennent pas pour sacrées, il fallait les laisser disparaître. On comprend mal homoousion ? Peu m'importe, à moi qui l'entends correctement. » Et plus haut : « Disons la substance « une » parce que l'engendré reçoit la propre nature du Père, mais non pas parce qu'il y aurait partage, union ou communion » (à une substance préalable).

Article 3 : Les noms essentiels s'attribuent-ils aux Personnes au pluriel ou au singulier ?

Objections : 1. Attribués aux trois Personnes, les noms essentiels tels que « Dieu » doivent, semble-t-il, se mettre au pluriel et non au singulier. De même, en effet, que le terme « homme » évoque un sujet possédant l'humanité, ainsi « Dieu » évoque un sujet possédant la déité. Or les trois Personnes sont trois possesseurs de la déité. Les trois Personnes sont donc trois Dieux.

2. Lorsque la Vulgate dit : « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre », l'original hébreu porte Elohim, qu'on peut traduire « les dieux » ou « les juges » ; et ce pluriel vise la pluralité des Personnes. Les trois Personnes sont donc plusieurs dieux, et non pas un seul Dieu.



3. Le mot res pris absolument paraît appartenir au genre substance. Or, attribué aux Personnes, il se met au pluriel ; S. Augustin écrit, par exemple : « Les res dont nous devons jouir sont le Père, le Fils et le Saint-Esprit. » On pourra donc mettre au pluriel les autres noms essentiels, quand on les attribue aux trois Personnes.

4. De même que le mot Dieu signifie : ce qui possède la déité, ainsi le mot personne signifie : ce qui subsiste en une nature intellectuelle quelconque. Or on dit : « Trois Personnes » ; nous pouvons pareillement dire : trois dieux.

En sens contraire, il est écrit (Dt 6, 4) : « Écoute, Israël, le Seigneur ton Dieu est un seul Dieu. » Réponse : Parmi les noms essentiels, il en est qui signifient l'essence sous forme de substantifs, d'autres sous forme d'adjectifs. Les substantifs essentiels attribués aux trois Personnes se mettent au singulier, et non au pluriel. Tandis que les adjectifs attribués aux trois Personnes se mettent au pluriel. En voici la raison.

Les substantifs désignent ce qu'ils signifient comme une substance, tandis que les adjectifs le désignent comme un accident, c'est-à-dire comme une forme inhérente à un sujet. Or, la substance a unité ou pluralité par soi, comme elle a l'être par soi ; c'est pourquoi le substantif prend le singulier ou le pluriel suivant la forme qu'il signifie. Tandis que l'accident, qui a l'être dans un sujet, reçoit aussi du sujet son unité ou sa pluralité ; par suite, dans les adjectifs, le singulier ou le pluriel se prend des suppôts.

Dans les créatures, il est vrai, on ne rencontre de forme unique en plusieurs suppôts que dans le cas d'une unité d'ordre, comme la forme d'une multitude ordonnée. De fait, les mots qui signifient ce genre de forme s'attribuent à plusieurs au singulier, s'il s'agit de substantifs, mais non pas s'il s'agit d'adjectifs. On dit ainsi que « plusieurs hommes font un collège, une armée, un peuple » ; tandis qu'on dit : plusieurs hommes sont « collégiaux ». En Dieu, nous avons dit, nous signifions l'essence divine comme une forme, qui est simple et souverainement une, on l'a montré plus haut. Aussi, les substantifs qui signifient l'essence divine se mettent au singulier et non au pluriel, quand on les attribue aux trois Personnes. Et voilà pourquoi, de Socrate, Platon et Cicéron, nous disons que ce sont trois hommes, tandis que du Père, du Fils et du Saint-Esprit nous ne disons pas que ce sont « trois dieux » mais « un seul Dieu ». En trois suppôts de nature humaine, il y a en effet trois humanités ; mais dans les trois Personnes, il n'y a qu'une essence divine.

Mais les adjectifs essentiels attribués aux trois se mettent au pluriel, à cause de la pluralité des suppôts. On dit qu'ils sont trois existants, trois sages, trois éternels, incréés, immenses si l'on prend ces termes comme des adjectifs. Si on les prend comme des substantifs, on dit alors que les Trois sont un Incréé, un Immense, un Éternel, comme dit S. Athanase dans le Symbole qui porte son nom.

Solutions : 1. Le mot « Dieu » signifie bien « ayant la déité », mais avec un mode de signification différent : « Dieu » est un substantif, tandis que « ayant la déité » est un adjectif. Dès lors, il y a bien « trois ayant la déité (étant Dieu) » sans que pour autant il y ait « trois dieux ».

2. Chaque langue a ses usages propres. En raison de la pluralité des suppôts, on dit en grec : « trois hypostases » ; en hébreu : « Elohim », au pluriel. Nous, nous évitons le pluriel « Dieux » ou « Substances », de peur qu'on ne rapporte cette pluralité à la substance ou essence.

3. Le mot res est un transcendantal. Pris au sens de relation, on le met au pluriel en Dieu ; pris au sens de substance, on le met au singulier. S. Augustin lui-même dit, à l'endroit cité : « Cette même Trinité est une certaine "réalité" suprême. »

4. La forme signifiée par le mot « personne » n'est pas l'essence ni la nature, mais la personnalité. Et puisque dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit il y a trois personnalités, c'est-à-dire trois propriétés personnelles, le mot « personne » s'attribue aux trois non pas au singulier, mais au pluriel.

Article 4 : Les adjectifs, verbes ou participes notionnels peuvent-ils s'attribuer aux noms essentiels pris au concret ?

Objections : 1. Il le faudrait pour que la proposition « Dieu engendre Dieu » soit vraie ; mais cela semble impossible. En effet, au dire des logiciens, ce que signifie et ce que désigne le terme singulier coïncident. Or le mot « Dieu » paraît bien être un terme singulier, puisque nous avons dit qu'on ne peut l'employer au pluriel. Et puisqu'il signifie l'essence, il désigne donc aussi l'essence, et ne peut désigner la personne.

2. Quand le prédicat restreint la désignation du sujet, ce n'est pas en modifiant sa signification, mais uniquement en raison du temps connoté. Or quand on dit : « Dieu crée », « Dieu » désigne l'essence. Quand on dit : « Dieu engendre », le prédicat notionnel ne peut donc faire que le sujet « Dieu » désigne la Personne.

3. Si la proposition « Dieu engendre » est vraie, parce que le Père engendre, il sera vrai pareillement que « Dieu n'engendre pas », puisque le Fils n'engendre pas. Il y a donc Dieu qui engendre et Dieu qui n'engendre pas ; il semble en découler qu'il y a deux dieux.

4. Si Dieu engendre Dieu, ce dieu qu'il engendre c'est lui-même ou un autre. Or il ne s'engendre pas lui-même : rien, dit S. Augustin, ne s'engendre soi-même. Il n'engendre pas non plus un autre Dieu, car il n'y a qu'un Dieu. Donc la proposition « Dieu engendre Dieu » est fausse.

5. Si Dieu engendre Dieu, ce Dieu qu'il engendre ou bien est Dieu le Père, ou bien ne l'est pas. Si c'est Dieu le Père, alors Dieu le Père est engendré. Si ce n'est pas Dieu le Père, il existe donc un Dieu qui n'est pas Dieu le Père. Mais ceci est faux. C'est donc qu'on ne peut pas dire : Dieu engendre Dieu.

En sens contraire, on dit dans le Symbole : Deum de Deo « Dieu de Dieu ».

Réponse : Certains ont pensé que le mot « Dieu » et les autres du même genre désignent l'essence proprement et par nature, mais que l'adjonction d'un terme notionnel les amène à désigner la personne. Cette opinion vient, semble-t-il, de ce qu'on a considéré les exigences de la simplicité divine ; celle-ci veut qu'en Dieu sujet et forme s'identifient : le possesseur de la déité, ou Dieu, est identiquement la déité.

Mais pour respecter la propriété des expressions, il ne suffit pas de considérer la réalité signifiée, il faut aussi tenir compte du mode de signification. Or le terme « Dieu » signifie l'essence divine dans un suppôt, comme le terme « homme » signifie l'humanité dans un suppôt. Cette autre considération a conduit à une seconde opinion, qui est préférable : le terme « Dieu » est capable, proprement et en vertu de son mode de signification, de désigner la personne, comme le terme « homme ».

Tantôt donc le mot « Dieu » désigne l'essence, comme par exemple dans : « Dieu crée », où le prédicat convient au sujet en raison de la forme signifiée : la déité. Tantôt il désigne la personne : soit une seule, par exemple dans : « Dieu engendre », soit deux : « Dieu spire », soit les trois ensemble : « Au roi immortel des siècles, invisible, seul Dieu, honneur et gloire (1 Tm 1, 17). »

Solutions : 1. Le mot « Dieu » a bien en commun avec les termes particuliers que la forme signifiée par lui ne se multiplie pas ; mais il s'apparente aux termes communs, parce que la forme signifiée se trouve en plusieurs suppôts. Il n'est donc pas nécessaire qu'il désigne toujours l'essence qu'il signifie.

2. Cette objection est valable contre ceux qui pensaient (voir la réponse) que le mot « Dieu » n'est utilisable pour désigner la personne que par artifice, non en vertu de sa valeur propre et naturelle.

3. Ce n'est pas de la même manière que le mot « Dieu » et le mot « homme » sont aptes à désigner la personne. La forme signifiée par le mot « homme », c'est-à-dire l'humanité, étant tellement divisée en des suppôts différents, ce terme désigne la personne, même sans addition qui le détermine à désigner une personne qui est un suppôt distinct. Par ailleurs, l'unité ou communauté de la nature humaine n'existe pas dans la réalité, mais seulement dans la pensée ; le terme « homme » ne désigne la nature commune que si le contexte l'exige, par exemple si l'on dit : « L'homme est une espèce. » Au contraire, la forme signifiée par le mot « Dieu », c'est-à-dire l'essence divine, est une et commune dans la réalité : ce terme désigne donc de soi la nature commune, et si l'on veut lui faire désigner une personne, il faut le préciser. Aussi, quand on dit : « Dieu engendre », le mot « Dieu » désigne la personne du Père, en raison de l'acte notionnel (propre au Père), qui lui est attribué. Mais quand nous disons : « Dieu n'engendre pas », rien, dans le contexte ne précise qu'il s'agit de la personne du Fils, et l'on donne à entendre que la génération ne convient pas à la nature divine. Mais si l'on ajoute quelque chose, qui réfère le mot « Dieu » à la personne du Fils, la formule sera vraie ; par exemple : « Dieu engendré n'engendre pas. » La conclusion déduite dans l'argument : « Dieu est engendrant et Dieu est non engendrant » ne tient donc que si l'on réfère de quelque manière le mot « Dieu » aux personnes, si l'on dit par exemple : « Le Père est Dieu et engendre, et le Fils est Dieu et n'engendre pas. » Mais alors il ne s'ensuit plus qu'il y ait plusieurs dieux, puisque le Père et le Fils ne sont qu'un seul Dieu, nous l'avons dit.

4. La première branche du dilemme : « le Père s'engendre lui-même », est évidemment fausse ; car le pronom réfléchi pose le même suppôt que le sujet auquel il renvoie. Qu'on ne vienne pas nous opposer le mot de S. Augustin : *Deus Pater genuit alterum se.* » Car, ou bien se est un ablatif, donnant le sens suivant : « Il engendre un Autre que lui » ; ou bien se exerce une référence simple, évoquant ainsi une identité de nature, mais alors l'expression est impropre ; ou bien enfin c'est une locution emphatique qui signifie : « ... engendre un autre lui-même », c'est-à-dire « un autre tout semblable à lui ».

L'autre branche du dilemme est fausse, elle aussi : « Il engendre un autre Dieu. » Car s'il est vrai que le Fils est « un autre que le Père », on n'est pas autorisé à dire qu'il est « un autre Dieu » : ici « autre » fait office d'adjectif qualifiant le substantif « Dieu », ce qui signifie division de la déité. Quelques théologiens pourtant concèdent la proposition : « Il engendre un autre Dieu. » Ils prennent là « un autre » pour un substantif auquel « Dieu » ferait apposition, autrement dit : « ... un autre qui est Dieu ». Mais c'est alors une manière impropre de parler, et qu'il faut éviter pour ne pas donner occasion d'erreur.

5. La première branche de ce nouveau dilemme, à savoir : « Dieu engendre un Dieu qui est Dieu le Père », est fausse : car « le Père », mis en apposition à « Dieu », restreint ce terme à désigner la personne du Père. Le sens est donc : « Dieu engendre un Dieu qui est le Père en personne », c'est-à-dire que le Père serait engendré : ce qui est faux. C'est donc la négative qui est vraie : « Dieu engendre un Dieu qui n'est pas Dieu le Père. » Si pourtant, en ajoutant une précision supposée sous-entendue, on pouvait ne pas entendre « Dieu le Père » comme une apposition, ce serait l'affirmative qui serait vraie, et la négative fausse. On voudrait dire alors : « Celui qui est Dieu, le Père, a engendré Dieu. » Mais c'est là une exégèse forcée ; il vaut mieux nier purement l'affirmative et concéder la négative.

Prévoſtin, il eſt vrai, a rejeté les deux branches du dilemme comme fauſſes. Voici la raiſon qu’il en donne : dans l’affirmation, le relatif « qui » peut évoquer ſimplement le ſuppôt ; mais dans la négation, il évoque à la fois forme et ſuppôt. L’affirmative de notre dilemme ſignifie ainſi qu’il convient à la perſonne du Fils d’être Dieu le Père ; et la négative refuſe non ſeulement à la perſonne du Fils, mais même à ſa déité, d’être Dieu le Père. A vrai dire, cette manière de voir ne paraît pas fondée en raiſon : au dire du Philoſophe, ce qui peut faire objet d’affirmation, peut auſſi faire objet de négation.

Article 5 : Les termes notionnels peuvent-ils ſ’attribuer aux noms eſſentiels pris abſtraitemment ?

Objections : 1. Il ſemble que les noms eſſentiels exprimés ſous forme abſtraite peuvent ſuppléer pour la Perſonne, et que par exemple l’expression : « L’Eſſence engendre l’eſſence » eſt vraie. S. Auguſtin écrit en effet : « Le Père et le Fils ſont une ſeule ſageſſe, car ils ſont une ſeule eſſence ; et conſidérés en leur diſtinction mutuelle, ils ſont ſageſſe de ſageſſe, comme ils ſont eſſence d’eſſence. »

2. Quand nous ſommes engendrés ou diſſous, il y a génération ou diſſolution de ce qui eſt en nous. Mais le Fils eſt engendré ; et l’eſſence divine eſt en lui. Donc, ſemble-t-il, l’eſſence divine eſt engendrée.

3. Dieu eſt ſon eſſence divine, ainſi qu’on l’a montré. Or on a dit que la proposition « Dieu engendre Dieu » eſt vraie. Celle-ci l’eſt donc auſſi : « L’Eſſence engendre l’eſſence. »

4. Si un attribut peut être dit d’un ſujet, il peut ſervir à le désigner. Mais le Père eſt l’eſſence divine. Donc l’eſſence peut désigner ſ la perſonne du Père : et ainſi l’Eſſence engendre.

5. L’eſſence eſt une réalité engendrante, car elle eſt le Père, et celui-ci eſt l’engendrant. Donc, ſi l’eſſence n’engendre pas, elle ſera une réalité engendrante et non engendrante : choſe impoſſible.

6. S. Auguſtin dit que le Père eſt le principe de toute la déité. Or il n’eſt principe qu’en engendrant ou en ſpirant. Donc le Père engendre ou ſpire la déité.

En ſens contraire : « Rien ne ſ’engendre ſoi-même », dit S. Auguſtin. Or, ſi l’eſſence engendre l’eſſence, elle ſ’engendre elle-même, puisqu’il n’y a rien en Dieu qui ſe diſtingue de l’eſſence divine. Donc l’eſſence n’engendre pas l’eſſence.

Réponſe : Sur ce point, l’abbé Joachim eſt tombé dans l’erreur ; il affirmait que, ſi l’on dit : « Dieu engendre Dieu », on peut tout auſſi bien dire « L’Eſſence engendre l’eſſence. » Il conſidérerait, en effet, qu’en raiſon de la ſimplicité divine, Dieu n’eſt pas autre choſe que l’eſſence divine. En cela, il ſ’abusait ; car pour ſ’exprimer avec vérité, il ne ſuffit pas de conſidérer les réalités ſignifiées par les termes, il faut auſſi tenir compte de leur mode de ſignification, nous l’avons dit. Or, ſ’il eſt bien vrai qu’en réalité « Dieu eſt ſa déité », il reſte que le mode de ſignifier n’eſt pas le même pour ces deux termes. Le terme « Dieu » ſignifie l’eſſence divine dans ſon ſujet ; et ce mode de ſignifier lui donne une aptitude naturelle à désigner la perſonne. Ce qui eſt propre aux perſonnes peut ainſi ſ’attribuer au ſujet « Dieu », et l’on peut dire : « Dieu eſt engendré ou engendre », comme on l’a vu précédemment. Mais le terme d’eſſence ne poſſède pas, par ſon mode de ſignifier, d’aptitude à désigner la perſonne, car il ſignifie l’eſſence comme une forme abſtraite. C’eſt pourquoi les propriétés des perſonnes, c’eſt-à-dire ce qui les diſtingue mutuellement, ne peuvent pas être attribuées à l’eſſence ; car on ſignifierait ainſi qu’il y a diſtinction dans l’eſſence comme entre les ſuppôts.

Solutions : 1. Pour exprimer l’unité entre l’eſſence et la perſonne, les ſaints Docteurs ont parfois forcé leurs expressions au-delà des limites requiſes pour la propriété du langage. De pareilles formules ne ſont pas à généraliſer, mais plutôt à expliquer ; c’eſt-à-dire qu’on expliquera les termes abſtraits par des termes concrets, ou même par des noms perſonnels. Ainſi la formule

« essence d'essence » ou « sagesse de sagesse » doit s'entendre comme suit : « Le Fils qui est l'essence et la sagesse, procède du Père qui est l'essence et la sagesse. » Dans ces termes abstraits, on peut d'ailleurs noter un certain ordre : ceux qui ont trait à l'action ont plus d'affinité avec les personnes, puisque les actes appartiennent aux suppôts. L'expression : « nature de nature », et cette autre : « sagesse de sagesse », sont donc moins impropres que « essence d'essence ».

2. Dans les créatures, l'engendré ne reçoit pas la nature même, numériquement identique, que possède l'engendrant ; il en reçoit une, numériquement distincte, qui, par la génération, commence d'exister en lui à nouveau, et cesse d'exister par la dissolution ; ainsi la nature est engendrée et corrompue par accident. Mais Dieu engendré possède la nature même, numériquement la même, que possède l'engendrant ; la nature divine n'est donc pas engendrée dans le Fils, ni par soi, ni par accident.

3. Certes, « Dieu » et « la divine essence », c'est tout un en réalité. Cependant, en raison du mode de signifier différent de chacun de ces termes, il faut parler différemment de l'un et de l'autre.

4. L'essence divine s'attribue au Père par identité, à cause de la simplicité divine. Il ne s'ensuit pas qu'elle puisse désigner le Père ; cela tient au mode de signifier qui est différent d'un terme à l'autre. La majeure de l'argument vaudrait s'il s'agissait d'attribuer un universel à son particulier.

5. Entre substantif et adjectif, il y a cette différence que les substantifs comprennent dans leur signification même le sujet auquel ils se rapportent, tandis que les adjectifs rapportent ce qu'ils signifient à un substantif sujet. D'où cette règle des logiciens : les substantifs font office de sujets, les adjectifs sont rattachés au sujet. Les substantifs personnels peuvent donc être attribués à l'essence en raison de l'identité réelle entre essence et personne, sans que du même coup la propriété personnelle introduise sa distinction dans l'essence ; elle s'applique au suppôt compris dans le substantif. Mais les adjectifs notionnels et personnels ne peuvent s'attribuer à l'essence que s'ils sont accompagnés d'un substantif. On ne peut pas dire : « L'essence est engendrante » ; mais on dira : « l'essence est une réalité engendrante, l'essence de Dieu engendrant », pour que « réalité » et « Dieu » désignent la Personne. Il n'y a donc pas contradiction à dire : « L'essence est une réalité engendrante, et une réalité non engendrante » : dans le premier membre, « réalité » désigne la personne ; dans le second, l'essence.

6. La déité, qui est une en plusieurs suppôts, a quelque affinité avec la forme signifiée par un nom collectif. Ainsi, dans l'expression : « Le Père est le principe de toute la déité », « la déité » peut s'entendre pour « l'ensemble des Personnes » ; et l'on veut dire que, entre toutes les Personnes divines, c'est le Père qui est le principe. Il n'est pas pour autant nécessaire qu'il soit principe de lui-même : ainsi quelqu'un est chef du peuple, sans l'être de soi-même. On peut encore dire qu'il est principe de toute la déité, non parce qu'il l'engendre ou la spire, mais parce qu'il la communique en engendrant ou en spirant.

Article 6 : Les noms des Personnes peuvent-ils s'attribuer aux noms essentiels concrets ?

Objections : 1. On ne peut pas, semble-t-il, attribuer les Personnes aux noms essentiels concrets, par exemple de dire : « Dieu est les trois Personnes », ou « Dieu est la Trinité ». En effet, la proposition : « L'homme est tout homme » est fautive, car elle n'est vérifiée d'aucun des suppôts du sujet « homme » : Socrate n'est pas tout homme, Platon non plus, ni aucun autre. Or il en est de même de la proposition : « Dieu est la Trinité » : elle ne se vérifie d'aucun des suppôts de la nature divine. En effet, le Père n'est pas la Trinité ; le Fils non plus ; et pas davantage le Saint-Esprit. Donc la proposition : « Dieu est la Trinité » est fautive.

2. Dans la table de Porphyre [classification logique des êtres], on n'attribue pas les termes inférieurs à leurs supérieurs, sauf par attribution accidentelle, comme lorsqu'on dit : « L'animal est homme » ; il est, en effet, accidentel à l'animal comme tel d'être homme. Or, selon Damascène, le mot « Dieu » est aux trois Personnes comme un terme supérieur visàvis de ses inférieurs. Il semble bien que les noms des Personnes ne peuvent pas être attribués au sujet « Dieu », sinon dans un sens accidentel.

En sens contraire, un sermon attribué à S. Augustin déclare : « Nous croyons que le Dieu unique est une Trinité de nom divin. »

Réponse : On l'a dit à l'article précédent, alors que les adjectifs personnels ou notionnels ne peuvent pas s'attribuer à l'essence, les substantifs le peuvent en raison de l'identité réelle entre l'essence et la personne. Or, l'essence divine est réellement identique aux trois Personnes, et pas seulement à l'une d'entre elles. On peut donc aussi bien attribuer à l'essence une Personne, ou deux, ou trois, et dire par exemple : « l'essence est le Père, le Fils et le Saint-Esprit ». En outre, on a dit que le mot « Dieu » est de soi apte à désigner l'essence. Et puisque la proposition : « L'essence est les trois Personnes » est vraie, celle-ci doit l'être également : « Dieu est les trois Personnes. »

Solutions : 1. Comme on l'a dit plus haut, le terme « homme » désigne de soi la personne, quoique le contexte puisse lui donner de désigner la nature commune. La proposition : « l'homme est tout homme » est donc fautive, parce qu'elle ne peut se vérifier d'aucun suppôt humain. Mais le terme « Dieu » désigne de soi l'essence ; et par suite, bien que la proposition « Dieu est la Trinité » ne se vérifie pour aucun suppôt de nature divine, elle se vérifie pour l'essence. C'est faute de considérer ce point de vue que Gilbert de la Porrée a nié cette proposition.

2. La proposition : « Dieu ou l'essence divine est le Père », est une attribution par identité, mais elle ne rentre pas dans le cas type de l'attribution d'un terme inférieur à son universel supérieur ; car en Dieu il n'y a ni universel, ni particulier. Dès lors, puisque la proposition : « le Père est Dieu » est vraie par soi, la proposition réciproque : « Dieu est le Père » est également vraie « par soi » et d'aucune façon « par accident ».

Article 7 : Faut-il approprier les noms essentiels aux Personnes ?

Objections : 1. Lorsqu'il s'agit de Dieu, on doit éviter tout ce qui peut être occasion d'erreur pour la foi ; S. Jérôme l'a bien dit : des formules insuffisamment pesées font encourir l'hérésie. Or, approprier à une Personne ce qui est commun aux trois, peut être occasion d'erreur pour la foi ; car on pourra penser que cet attribut ne convient qu'à la Personne à qui on l'approprie, ou qu'il lui convient davantage qu'aux autres. Il ne faut donc pas approprier aux Personnes les attributs essentiels.

2. Exprimés à l'abstrait, les attributs essentiels sont signifiés comme des formes. Mais le rapport d'une personne à une autre n'est pas celui d'une forme à son sujet ; forme et sujet ne font pas deux suppôts. Il ne faut donc pas approprier aux Personnes les attributs essentiels, surtout quand on les exprime sous forme abstraite.

3. Le terme propre précède logiquement le terme approprié, car « propre » sert à définir « approprié ». Mais ce sont au contraire les attributs essentiels qui précèdent les personnes dans notre manière de penser Dieu, de même que la notion commune précède la notion propre. On ne devrait donc pas approprier les attributs essentiels.

En sens contraire, l'Apôtre a dit (1 Co 1, 24) : « Le Christ, force de Dieu et sagesse de Dieu. »

Réponse : Pour manifester ce mystère de la foi, il convenait d'approprier aux Personnes les attributs essentiels. En effet, si, comme on l'a dit, la Trinité des personnes ne peut être établie

par voie de démonstration, il convient pourtant d'en éclairer le mystère par des moyens plus accessibles à la raison que le mystère lui-même. Or, les attributs essentiels sont davantage à la portée de notre raison que les propriétés personnelles, puisque, à partir des créatures, dont nous tirons toute notre connaissance, nous pouvons aboutir avec certitude à la connaissance des attributs essentiels, nullement à celle des attributs personnels, comme il a été dit. De même donc que nous recourons aux analogies du vestige et de l'image, découvertes dans les créatures, pour manifester les Personnes divines, de même aussi nous recourons aux attributs essentiels. Manifester ainsi les Personnes au moyen des attributs essentiels, c'est ce qu'on nomme appropriation.

Recourir ainsi aux attributs essentiels pour manifester les Personnes divines, peut se faire de deux manières. La première procède par voie de ressemblance : par exemple, au Fils qui, en tant que Verbe, procède intellectuellement, on approprie les attributs concernant l'intelligence. L'autre procède par voie de dissemblance : on approprie ainsi la puissance au Père, selon S. Augustin, parce que les pères, en ce bas monde, souffrent ordinairement des infirmités de la vieillesse, et l'on entend écarter tout soupçon de pareilles faiblesses en Dieu.

Solutions : 1. Quand nous approprions les attributs essentiels aux Personnes, nous n'entendons pas les déclarer propriétés personnelles ; nous cherchons seulement à manifester les Personnes en faisant valoir des analogies ou des différences. Il n'en résulte donc aucune erreur pour la foi, mais bien plutôt une manifestation de la vérité.

2. Certes, si l'on appropriait les attributs essentiels de manière à en faire des propriétés des Personnes, il s'ensuivrait qu'une personne ferait pour l'autre office de forme : S. Augustin a repoussé cette erreur, en montrant que le Père n'est point sage de la sagesse qu'il engendre comme si le Fils seul était la sagesse, comme si l'attribut « sage » ne convenait pas au Père considéré sans le Fils, mais seulement au Père et au Fils pris ensemble. En vérité, si le Fils est appelé sagesse du Père, c'est qu'il est sagesse issue de la sagesse du Père : chacun d'eux est sagesse par soi, et tous deux ensemble ne font qu'une sagesse. Le Père n'est donc point sage par la sagesse qu'il engendre, mais par la sagesse qui est son essence.

3. Dans l'ordre de notre pensée, l'attribut essentiel considéré comme tel précède en effet la Personne ; mais rien n'empêche que, considéré comme approprié, il présuppose la propriété personnelle. Ainsi la notion de couleur présuppose celle d'étendue, en tant que telle ; et pourtant la couleur est présupposée en nature à l'étendue blanche, en tant que blanche.

Article 8 : Quel attribut faut-il approprier à chaque Personne ?

Objections : 1. Il semble que les saints Docteurs ont attribué aux Personnes ces attributs essentiels d'une manière inacceptable. Car S. Hilaire dit : « L'éternité est dans le Père, la beauté dans l'Image, la jouissance dans le Présent. » Cette formule évoque les Personnes sous les trois noms propres de « Père, d'Image » (nom propre du Fils) et de « Présent », c'est-à-dire « Don » (nom propre du Saint-Esprit, comme on l'a vu précédemment). Et elle leur approprie trois attributs : au Père, l'éternité ; au Fils, la beauté ; au Saint-Esprit, la jouissance. Voilà qui semble mal fondé. En effet, l'éternité évoque la durée de l'être ; la species (beauté) est un principe de l'être ; la jouissance relève de l'opération. Or, où a-t-on rencontré l'essence ou l'opération appropriées à une Personne ? L'appropriation ci-dessus ne convient donc pas.

2. S. Augustin écrit : « Dans le Père, est l'unité ; dans le Fils, l'égalité ; dans le Saint-Esprit, l'harmonie de l'unité et de l'égalité. » Or cela aussi fait difficulté. Une Personne ne peut pas être formellement qualifiée par ce qui appartient en propre à une autre ; ainsi, disions-nous plus haut, le Père n'est point sage de la sagesse engendrée. Mais S. Augustin poursuit : « Ces Trois sont un

tous les trois, à cause du Père ; égaux tous les trois, à cause du Fils ; unis tous les trois, à cause du Saint-Esprit. » C'est donc à tort qu'il a approprié ces attributs aux Personnes.

3. Selon S. Augustin aussi, la puissance s'attribue au Père, la sagesse au Fils, la bonté au Saint-Esprit. Cette appropriation ne paraît pas non plus très heureuse ; car la force appartient à la puissance : or la force se trouve appropriée au Fils par S. Paul qui parle du « Christ, force de Dieu » ; voire au Saint-Esprit par S. Luc (6,19) : « Une force, dit-il, sortait de lui, et les guérissait tous. » La puissance ne doit donc pas s'approprier au Père.

4. S. Augustin dit encore : « Il ne faut pas entendre indistinctement la formule de l'Apôtre : "De lui, et par lui, et en lui" ; il dit "de lui" à cause du Père ; "par lui" à cause du Fils ; "en lui" à cause du Saint-Esprit. » Or cette appropriation ne paraît pas non plus convenir ; l'expression « en lui » semble évoquer le rôle de cause finale, c'est-à-dire de la première des causes ; elle devrait donc être appropriée au Père, qui est le principe sans principe.

5. La vérité se trouve appropriée au Fils, en S. Jean (14, 6) : « Je suis la voie, la vérité et la vie. » On approprie aussi au Fils le « Livre de vie » ; la Glose explique ainsi ce verset du Psaume 40, 8 : « En tête du livre, il est écrit de moi ; c'est-à-dire dans le Père, qui est ma tête. » Au Fils encore, on approprie le nom divin : « Celui qui est ». Car, sur ce mot d'Isaïe (65, 1 Vg) : « Je m'adresse aux nations », la Glose note : « C'est le Fils qui parle, lui qui disait à Moïse : "Je suis Celui qui suis." »

Mais il semble que ce soient là des propriétés du Fils, et non pas de simples appropriations. En effet, selon S. Augustin, « la Vérité est la suprême similitude du principe, sans la moindre différence » ; et il semble que cela convienne en propre au Fils, qui a un principe. Le « Livre de vie », lui aussi, paraît être un attribut propre, car il évoque un être qui procède d'un autre : tout livre a un auteur. Même le nom divin « Celui qui est » semble propre au Fils. Admettons en effet que ce soit la Trinité qui dise à Moïse : « Je suis Celui qui suis », Moïse pouvait alors dire aux Hébreux : « Celui qui est Père, Fils et Saint-Esprit m'envoie vers vous. » Donc, il pouvait aller plus loin et dire la même chose en désignant spécialement une des Personnes. Mais il eût dit une fausseté, car aucune personne n'est Père, Fils et Saint-Esprit. Donc, le nom divin « Celui qui est » ne peut pas être commun à la Trinité : c'est un attribut propre au Fils.

Réponse : C'est à partir des créatures que notre esprit s'achemine à la connaissance de Dieu ; et pour considérer Dieu, il nous faut bien emprunter les procédés de pensée que nous imposent les créatures. Or, quand nous considérons une créature quelconque, quatre aspects s'offrent successivement à nous. D'abord on considère la chose en elle-même et absolument, comme un certain être. Puis on la considère en tant qu'une. Ensuite on y considère son pouvoir d'agir et de causer. Enfin on envisage ses relations avec ses effets. La même et quadruple considération s'offre donc à nous à propos de Dieu.

C'est de la première de ces considérations celle qui envisage Dieu absolument en son être que relève l'appropriation d'Hilaire, où l'on approprie l'éternité au Père, la beauté au Fils, la jouissance au Saint-Esprit. En effet, l'éternité, en tant qu'elle signifie l'être sans commencement, offre une analogie avec la propriété du Père, principe sans principe. La species ou beauté offre de son côté une analogie avec la propriété du Fils. Car la beauté requiert trois conditions. D'abord l'intégrité ou perfection : les choses tronquées sont laides par là même. Puis les proportions voulues ou harmonie. Enfin l'éclat : des choses qui ont de brillantes couleurs, on dit volontiers qu'elles sont belles.

Or, la première de ces conditions offre une analogie avec cette propriété du Fils de posséder en lui vraiment et parfaitement la nature du Père, en tant qu'il est Fils. S. Augustin l'insinue quand il dit : « En lui, c'est-à-dire dans le Fils, est la vie suprême et parfaite. »



La deuxième condition répond à cette autre propriété du Fils, d'être l'image expresse du Père. Aussi voyons-nous qualifier de « beau » tout portrait qui représente parfaitement le modèle, celui-ci fût-il laid. Augustin en touche un mot quand il note : « Lui, en qui est une si haute ressemblance et la suprême égalité... »

La troisième condition s'accorde avec la troisième propriété du Fils, Verbe parfait, « lumière et splendeur de l'intelligence », comme dit Damascène. S. Augustin y touche aussi lorsqu'il dit : « En tant que Verbe parfait et sans défaut, art en quelque sorte du Dieu tout-puissant... » Enfin l'usus (usage) ou jouissance offre une analogie avec les propriétés du Saint-Esprit, à condition de prendre usus au sens large, comme le verbe *uti* peut comprendre *frui* dans ses cas d'espèce ; saint Augustin dit ainsi qu'*uti* (*user*), c'est « prendre quelque chose à sa libre disposition », et que *frui* (*jouir*), c'est « user avec joie. » En effet, l'usage dans lequel le Père et le Fils jouissent l'un de l'autre, s'apparente à cette propriété du Saint-Esprit : l'Amour. « Cette dilection, écrit S. Augustin, cette délectation, cette félicité ou béatitude, Hilaire lui donne le nom d'usus. » Quant à l'usage dont nous jouissons, nous, il répond à cette autre propriété du Saint-Esprit : le Don de Dieu. « Dans la Trinité, dit encore S. Augustin, le Saint-Esprit est la suavité du Père et du Fils, suavité qui s'épanche en nous et dans les créatures, avec une immense largesse et surabondance. » Et l'on voit dès lors pourquoi « éternité, beauté » et « jouissance » sont attribuées aux Personnes, à la différence des attributs « essence » et « opération ». Car ceux-ci ont une définition trop générale pour qu'on puisse y dégager un aspect qui offre des analogies avec les propriétés des Personnes.

La deuxième considération touchant Dieu est celle de son unité. A ce point de vue se rapporte l'appropriation de S. Augustin, qui attribue au Père l'unité, au Fils l'égalité, au Saint-Esprit l'harmonie ou union. Chacun de ces trois aspects implique l'unité, mais diversement. L'unité se pose absolument, sans rien présupposer. Aussi est-elle appropriée au Père, qui ne présuppose aucune autre personne, étant principe sans principe. Tandis que l'égalité dit unité dans la relation à l'autre : on est égal à un autre, quand on a la même dimension que lui. Aussi l'égalité est-elle appropriée au Fils, principe issu du principe. Enfin l'union évoque l'unité des deux sujets. Aussi on l'approprie au Saint-Esprit qui procède des deux premières Personnes.

Cette explication nous permet de saisir la pensée de S. Augustin, lorsqu'il dit : « Les Trois sont un à cause du Père, égaux à cause du Fils, unis à cause du Saint-Esprit. » Il est bien clair en effet qu'un prédicat quelconque s'attribue spécialement au sujet où il se rencontre d'abord ; ainsi tous les vivants, en ce monde matériel, sont-ils tels en raison de l'âme végétative, avec laquelle commence la vie, pour les êtres corporels. Or l'unité appartient au Père d'emblée, même en supposant l'impossible exclusion des deux autres Personnes ; celles-ci tiennent donc leur unité du Père. Mais, si l'on fait abstraction des autres Personnes, on ne trouvera pas d'égalité dans le Père ; celle-ci apparaît dès qu'on pose le Fils. Aussi dit-on que tous sont égaux à cause du Fils ; non que le Fils soit principe d'égalité pour le Père, mais parce qu'on ne pourrait qualifier le Père d'« égal », s'il n'y avait le Fils égal au Père. En celui-ci, l'égalité apparaît d'abord en regard du Fils ; quant au Saint-Esprit, s'il est égal au Père, il le tient du Fils. Pareillement, si l'on fait abstraction du Saint-Esprit, lien des deux, il devient impossible de concevoir l'unité de liaison entre le Père et le Fils ; aussi dit-on que tous sont liés ou « connexes » à cause du Saint-Esprit. En effet, dès qu'on pose le Saint-Esprit, apparaît la raison qui permet de dire du Père et du Fils qu'ils sont « connexes ».

La troisième considération qui envisage en Dieu sa puissance efficiente donne lieu à la troisième appropriation, celle des attributs de puissance, sagesse et bonté. Cette appropriation procède par voie d'analogie, si l'on considère ce qui appartient aux Personnes divines ; par voie de

différence, si l'on considère ce qui appartient aux créatures. La puissance, en effet, évoque un principe. Par là elle s'apparente au Père céleste, principe de toute la déité. Au contraire, elle fait parfois défaut chez les pères de la terre, en raison de leur vieillesse. La sagesse s'apparente au Fils qui est dans les cieux, car il est le Verbe, c'est-à-dire le concept de la sagesse. Mais elle fait parfois défaut chez les fils d'ici-bas, par manque d'expérience. Quant à la bonté, motif et objet d'amour, elle s'apparente à l'Esprit divin, qui est l'Amour. Mais elle peut s'opposer à l'esprit terrestre, qui comporte une sorte de violence impulsive : Isaïe (25, 4) parle ainsi de « l'esprit des violents, pareil à l'ouragan qui bat la muraille ». Que la force soit appropriée parfois au Fils et au Saint-Esprit, c'est vrai, mais non au sens où ce mot signifie la puissance ; c'est en cet emploi particulier du mot où l'on nomme « vertu » ou « force » un effet de la puissance, lorsqu'on dit qu'un ouvrage est très fort.

La quatrième considération envisage Dieu par rapport à ses effets. C'est de ce point de vue qu'on approprie la triade : « De lui, par lui, en lui. » En effet, la préposition « de » introduit tantôt la cause matérielle mais celle-ci n'a rien à faire en Dieu ; tantôt la cause efficiente, laquelle convient à Dieu en raison de sa puissance active. On l'approprie donc au Père, comme la puissance. La préposition « par » désigne tantôt une cause intermédiaire : l'ouvrier opère par son marteau. En ce sens « par lui » peut être mieux qu'approprié, ce peut être une propriété du Fils : « Par lui, tout a été fait », dit S. Jean. Non que le Fils soit un instrument ; mais il est le Principe issu du Principe. Tantôt « par » désigne la cause formelle par quoi l'agent opère : l'ouvrier, dit-on, opère par son art. En ce sens, puisque la sagesse et l'art s'approprient au Fils, on lui approprie aussi « par lui ». Enfin la préposition « en » évoque un contenant. Or, Dieu contient les choses doublement : par ses idées d'abord, car on dit que les choses existent « en Dieu », en ce sens qu'elles existent dans sa pensée ; alors l'expression « en lui » s'approprie au Fils. Mais Dieu contient aussi les choses en ce sens que sa bonté les conserve et les gouverne en les conduisant à la fin qui leur convient. Alors « en lui » s'approprie au Saint-Esprit, comme la bonté. D'ailleurs, il n'y a pas lieu d'approprier au Père, principe sans principe, la fonction de cause finale, bien qu'elle soit la première des causes. En effet, les Personnes dont le Père est le principe ne procèdent pas en vue d'une fin : chacune d'elle est la fin ultime. Leur procession est naturelle et paraît plutôt relever de la puissance naturelle que d'un vouloir.

Quant aux autres appropriations qui font difficulté : la vérité, d'abord, puisqu'elle concerne l'intellect, nous l'avons dit, s'approprie bien au Fils. Elle n'est pas cependant son attribut propre ; car on peut considérer la vérité soit dans la pensée, soit dans la réalité ; et puisque pensée et réalité (celle-ci entendue au sens essentiel) sont des attributs essentiels et non personnels, on doit en dire autant de la vérité. La définition d'Augustin alléguée ci-dessus concerne la vérité en tant qu'appropriée au Fils.

L'expression « Livre de vie » évoque, en son terme direct, la connaissance ; et dans son génitif, la vie. C'est en effet, nous l'avons dit, la connaissance que Dieu a de ceux qui posséderont la vie éternelle. On l'approprie donc au Fils, bien que la vie s'approprie au Saint-Esprit, en tant qu'elle comporte un mouvement d'origine intérieure et apparente ainsi à cet attribut propre du Saint-Esprit : l'Amour. Quant à la condition d' « écrit par un autre », cela n'appartient pas au livre en tant que livre, mais en tant qu'œuvre de l'art. L'expression n'implique donc pas d'origine, et par suite n'est pas un attribut personnel : elle s'approprie seulement à la personne.

Enfin le nom divin « qui est » s'approprie à la personne du Fils, non pas en vertu de sa signification propre, mais en raison du contexte : c'est-à-dire pour autant que la parole adressée par Dieu à Moïse préfigurait la libération du genre humain plus tard accomplie par le Fils. Cependant, si l'on considère la relation impliquée dans ce « qui », le nom divin « qui est »

pourrait se trouver rapporté à la personne du Fils. Alors il prendrait un sens personnel, par exemple si je dis : « Le Fils est le "Qui est" engendré, tout comme "Dieu engendre" est un nom personnel. Mais si l'antécédent de "Qui" demeure indéterminé, "Qui est" est un attribut essentiel. » Il est vrai encore que, dans la phrase : *Iste qui est Pater, etc.*, le pronom *iste* (celui) paraît se rapporter à une personne déterminée ; mais la grammaire tient ainsi pour une personne n'importe quelle chose désignable comme du doigt, même s'il ne s'agit pas d'une personne en réalité : Cette pierre, cet âne. Aussi, toujours du point de vue grammatical, l'essence divine signifiée et posée en sujet par le mot *Deus* peut fort bien être désignée par le pronom *iste*, comme dans ce texte : *Iste Deus meus et glorificabo eum* (Celui-ci est mon Dieu, je le glorifierai).

#### **QUESTION 40 : COMPARAISON DES PERSONNES AVEC LES RELATIONS OU PROPRIÉTÉS**

1. La relation est-elle identique à la Personne ? 2. Est-ce que les relations distinguent et constituent les personnes ? 3. Si par la pensée on abstrait des personnes leurs relations, restent-elles des hypostases distinctes ? 4. Logiquement, les relations présupposent-elles les actes des personnes, ou inversement ?

Article 1 : La relation est-elle identique à la Personne ?

Objections : 1. De deux termes identiques, si l'un se multiplie, l'autre se multiplie en même temps. Or il arrive qu'une seule personne ait plusieurs relations : le Père, par exemple, a la paternité, et la spiration commune. Il arrive inversement qu'une relation unique subsiste en deux personnes : ainsi la spiration commune existe dans le Père et dans le Fils. La relation n'est donc pas identique à la personne.

2. Selon le Philosophe, « rien n'est en soi-même. » Mais la relation est dans la personne ; et ce n'est point par simple identité, car à ce titre elle serait aussi dans l'essence. Donc relation (ou propriété) et personne ne sont pas identiques en Dieu.

3. Quand deux choses sont identiques, ce qui s'attribue à l'une s'attribue à l'autre. Mais tout ce qu'on attribue à la personne n'est pas du même coup attribuable à la propriété. Nous disons bien que le Père engendre, mais nous ne disons pas que la paternité engendre ou soit engendrante. La propriété n'est donc pas identique à la personne en Dieu.

En sens contraire, selon Boèce, il n'y a pas de différence en Dieu entre ce qui est et ce par quoi il est. Or c'est par sa paternité que le Père est Père. Donc le Père est identique à la paternité. Et le même raisonnement prouverait que les autres propriétés sont identiques aux autres personnes.

Réponse : Sur cette question, diverses opinions se sont fait jour. D'après certains, les propriétés ne sont pas les personnes. Ces théologiens ont été frappés par le mode de signification des relations, lesquelles posent leur signifié non pas dans un sujet, mais en regard d'un terme : d'où la qualification d'assistentes ou adjointes, donnée par eux aux relations, comme on l'a expliqué plus haut. Mais, considérée comme une réalité d'ordre divin, la relation est l'essence elle-même ; et cette essence est identique à la personne. La relation est donc nécessairement identique à la personne, nous l'avons montré.

Selon d'autres, qui prennent cette identité en considération, les propriétés sont bien les personnes, mais elles ne sont pas dans les personnes ; en effet, ces théologiens ne posent de propriétés en Dieu que par manière de parler, nous l'avons dite. Mais nous avons montré qu'il faut bel et bien poser des propriétés en Dieu ; propriétés qu'on signifie en termes abstraits, à titre de formes, en quelque sorte, des personnes, tout en étant les personnes même. Nous en disons autant de l'essence : elle est en Dieu, et pourtant elle est Dieu.

Solutions : 1. Identiques en réalité, personne et propriété gardent pourtant entre elles une distinction de raison ; c'est pourquoi il peut y avoir multiplication de l'une sans l'autre. Notons cependant que la simplicité divine nous présente un double type d'identité réelle unifiant en Dieu des aspects qu'on trouve distincts dans le créé. Tout d'abord, la simplicité divine exclut la composition de matière et de forme ; c'est-à-dire qu'en Dieu l'abstrait et le concret, par exemple, la déité et Dieu s'identifient. En second lieu, la simplicité divine exclut toute composition de sujet et accident, c'est-à-dire que tout attribut divin est l'essence divine : et ceci entraîne l'identité en Dieu de la sagesse et de la puissance, puisque l'une et l'autre sont l'essence divine. Or, ce double type d'identité se vérifie entre personne et propriété. D'une part, les propriétés personnelles s'identifient aux personnes comme l'abstrait au concret ; elles sont en effet les personnes subsistantes mêmes : la paternité est le Père, la filiation est le Fils, la procession est le Saint-Esprit. D'autre part, les propriétés non personnelles s'identifient aux personnes, selon cette autre loi d'identité qui fait qu'en Dieu tout attribut est l'essence. Ainsi la spiration commune est identique à la personne du Père et à la personne du Fils. Non qu'elle constitue une personne unique qui subsisterait par soi ; c'est une propriété unique en deux personnes, on l'a dit plus haut.

2. Au seul titre de leur identité, on dit bien que les propriétés sont dans l'essence. Mais quand on dit qu'elles sont « dans » les personnes, on fait valoir, outre l'identité réelle, le mode sous lequel on les signifie, qui est celui d'une forme dans son sujet. Aussi les propriétés déterminent et distinguent les personnes, mais non pas l'essence.

3. Les participes et les verbes notionnels signifient des actes notionnels ; et les actes appartiennent aux suppôts. Or, on ne signifie pas les propriétés comme des suppôts, mais comme les formes des suppôts. Ce sont donc les exigences du mode de signifier qui interdisent d'attribuer aux propriétés les participes et les verbes notionnels.

Article 2 : Est-ce que les relations distinguent et constituent les personnes ?

Objections : 1. Ce qui est simple est distinct par soi. Or les personnes sont souverainement simples. Elles sont donc distinctes par soi, et non point par leurs relations.

2. Une forme ne se distingue que par son genre ; si le blanc se distingue du noir, c'est bien selon la qualité. Or l'hypostase signifie l'individu du genre substance. Ce n'est donc pas par des relations que les hypostases peuvent se distinguer.

3. L'absolu est antérieur au relatif. Mais la distinction première est celle des personnes divines. Celles-ci ne se distinguent donc pas par des relations.

4. Ce qui présuppose une distinction ne peut pas en être le principe premier. Or, la relation présuppose la distinction (des termes corrélatifs), puisqu'elle la contient dans sa définition : l'essence du relatif consiste, dit-on, à se rapporter à l'autre. Le principe premier de distinction en Dieu ne peut donc pas être la relation.

En sens contraire, Boèce dit que seule la relation introduit une pluralité dans la Trinité des Personnes divines.

Réponse : En toute pluralité où l'on trouve un élément commun, il faut bien chercher un élément distinctif. Et puisque les trois personnes communient dans l'unité d'essence, il faut nécessairement chercher quelque chose qui les distingue et fasse qu'elles soient plusieurs. Or, chez ces personnes divines il y a deux choses en quoi elles diffèrent : l'origine et la relation. Non qu'origine et relation soient réellement différentes, mais leur mode de signification n'est pas le même. On signifie l'origine comme une action : la génération, par exemple ; la relation, comme une forme : la paternité.

Certains donc, considérant que la relation suit l'acte, ont pensé qu'en Dieu les hypostases se distinguent par l'origine ; c'est-à-dire que le Père se distingue du Fils précisément parce que l'un engendre, et que l'autre est engendré. Quant aux relations ou propriétés, ce sont des conséquences manifestant la distinction des hypostases ou personnes. Ainsi, dans les créatures, les propriétés manifestent la distinction des individus, distinction procurée par les principes matériels.

Mais cette opinion n'est pas soutenable, pour deux raisons. Tout d'abord, pour saisir deux choses comme distinctes, il faut en saisir la distinction par quelque chose d'intrinsèque à toutes deux, par exemple, dans les êtres créés, par la matière ou par la forme. Or, nous ne signifions pas l'origine de la chose comme un élément intrinsèque à celle-ci, mais comme une voie qui va d'une chose à l'autre : ainsi la génération se présente comme une voie qui part de l'engendrant et aboutit à l'engendré. Il est donc impossible que ces deux réalités, l'engendrant et l'engendré, se distinguent par la seule génération ; il faut saisir en l'un et en l'autre des éléments qui les distinguent l'un de l'autre. Or dans la personne divine, il n'y a rien d'autre à saisir pour l'esprit que l'essence et la relation (ou propriété) ; et puisque l'essence est commune, c'est donc par leurs relations que les personnes se distinguent entre elles.

Seconde raison. N'allons pas concevoir la distinction des personnes divines comme la division d'un élément commun, car l'essence commune reste indivise. Il faut que les principes distinctifs constituent eux-mêmes les réalités qu'ils distinguent. Or, précisément, les relations (ou propriétés) distinguent ou constituent les hypostases ou personnes en étant elles-mêmes les personnes subsistantes ; ainsi la paternité est le Père, la filiation est le Fils, puisqu'en Dieu l'abstrait et le concret s'identifient. Mais il est contraire à la notion d'origine de constituer l'hypostase ou personne. Car l'origine exprimée à l'actif est signifiée comme jaillissant de la Personne, qu'elle présuppose par conséquent. Et l'origine étant exprimée au passif, la « naissance », par exemple, est signifiée comme une voie vers la personne subsistante, et non comme un élément constitutif de cette personne.

Il vaut donc mieux dire que les personnes ou hypostases se distinguent par leurs relations, plutôt que par l'origine. S'il est vrai qu'elles se distinguent sous ces deux aspects, c'est pourtant d'abord et principalement par les relations, compte tenu du mode de signification. De là vient que le nom de « Père » signifie l'hypostase, et non seulement la propriété ; alors que celui de « géniteur » ou « engendrant » signifie seulement la propriété. En effet « Père » signifie la relation de paternité qui distingue et constitue l'hypostase ; alors que « engendrant » ou « engendré » signifie l'origine ou génération qui ne distingue ni ne constitue l'hypostase.

Solutions : 1. Les personnes sont les relations subsistantes mêmes. Donc quand on dit qu'elles se distinguent par leurs relations, on ne porte aucune atteinte à la simplicité des personnes divines.

2. Les personnes ne se distinguent ni dans leur être substantiel, ni en aucun attribut absolu, mais uniquement en ce qui les qualifie l'une par rapport à l'autre. Aussi la relation suffit-elle à les distinguer.

3. Plus une distinction est première, plus elle est proche de l'unité ; autrement dit, moins elle doit distinguer. La distinction des personnes divines doit être assurée par ce qui distingue le moins, donc par les relations.

4. La relation présuppose la distinction des sujets, quand elle est un accident ; mais si elle est subsistante, elle ne présuppose pas cette distinction, elle l'apporte avec elle. Quand on dit que l'essence de la relation consiste à se rapporter à l'autre, cet « autre » désigne le corrélatif : or celui-ci n'est pas antérieur au relatif, il lui est simultanément par nature.

Article 3 : Si par la pensée on abstrait des personnes leurs relations, reste-t-il des hypostases distinctes ?

Objections : 1. Le concept inclus dans un autre concept qui lui ajoute une différence, demeure intelligible quand on supprime cette différence. Ainsi « homme » ajoute une différence à « animal » ; si l'on supprime la différence : raisonnable, il reste l'objet de pensée : animal. Or, la personne ajoute une différence à l'hypostase ; la personne, dit-on, c'est « l'hypostase distinguée par une propriété qui concerne la dignité ». Si donc on retire de la personne la propriété personnelle, il reste l'hypostase.

2. Ce qui fait que le Père est Père, ne fait pas qu'il est quelqu'un. En effet, c'est la paternité qui fait que le Père est Père ; et si elle lui donnait aussi d'être quelqu'un, il s'ensuivrait que le Fils, faute de paternité, ne serait pas quelqu'un. Si donc, par la pensée, on ôte au Père la paternité, il lui reste d'être quelqu'un, autrement dit une hypostase. Ainsi, quand on retire à la personne sa propriété, il reste une hypostase.

3. S. Augustin écrit : « Inengendré » et « Père » ne sont pas des termes synonymes ; même si le Père n'avait pas engendré de Fils, rien n'empêcherait de l'appeler « Inengendré ». Mais s'il n'avait pas engendré le Fils, il n'y aurait pas en lui de paternité. On voit donc que, sans la paternité, l'hypostase du Père demeure sous la détermination d'Inengendré.

En sens contraire, S. Hilaire dit : « Le Fils n'a que cela en propre : d'être né. » Or, c'est par sa naissance qu'il est Fils. Donc si l'on écarte la filiation, il n'y a plus d'hypostase du Fils. Et on ferait le même raisonnement pour les autres personnes.

Réponse : L'abstraction opérée par la pensée est double. Dans un cas, on dégage l'universel du particulier : d'homme, par exemple, on abstrait animal. Dans l'autre cas, on dégage la forme de la matière ; ainsi l'intellect abstrait la forme de cercle hors de toute matière sensible.

Entre ces deux types d'abstraction il y a cette différence : dans l'abstraction qui dégage l'universel du particulier, le terme à partir duquel on abstrait ne subsiste pas dans la pensée. De l'objet de pensée : homme, ôtons la différence : raisonnable : il ne reste plus d'homme dans la pensée, mais seulement l'animal. Mais dans l'abstraction qui dégage la forme de la matière, les deux termes demeurent ; quand du bronze j'abstrais la forme du cercle, tous les deux demeurent séparément objets de notre pensée : l'objet « cercle » et l'objet « bronze ».

En Dieu, sans doute, il n'y a réellement ni universel, ni particulier ; ni matière, ni forme. Il y a pourtant quelque analogue de ces divisions dans notre manière d'exprimer les réalités divines. Damascène dit ainsi qu'en Dieu « le commun, c'est la substance ; le particulier, c'est l'hypostase ». Donc, si nous parlons d'abstraction analogue à celle qui dégage l'universel du particulier, quand on met de côté les propriétés, ce qui reste dans la pensée c'est l'essence commune, et non pas l'hypostase du Père (l'hypostase tenant lieu ici de particulier). Mais si nous parlons d'abstraction analogue à celle qui sépare la forme de la matière, alors, quand on met de côté les propriétés non personnelles, on saisit encore les hypostases ou personnes ; ainsi, par la pensée écartons du Père la propriété d'inengendré ou celle de spirant : l'hypostase ou personne du Père demeure dans la pensée. Mais si par la pensée on met de côté la propriété personnelle, l'hypostase s'évanouit. En effet, n'imaginons pas que les propriétés personnelles surviennent aux hypostases divines comme une forme advient au sujet préexistant elles apportent plutôt leur suppôt avec soi ; mieux, elles sont la personne subsistante même : la paternité, par exemple, est le Père lui-même. La raison en est que l'hypostase, autrement dit : la substance individuelle, désigne ce qui est distinct en Dieu. Or c'est la relation, disions-nous plus haut qui distingue et constitue l'hypostase. Il s'ensuit qu'une fois les relations personnelles écartées par la pensée, il n'y a plus d'hypostases.

Il est vrai que pour certains, nous l'avons dit plus haut, les hypostases divines se distinguent par la simple origine, et non par leurs relations ; on concevrait le Père comme une hypostase du seul fait qu'il ne procède d'aucun autre ; le Fils, du fait qu'il procède d'un autre par génération. Quant aux relations qui viennent s'ajouter comme des propriétés ennoblissantes, elles constituent en la qualité de personne : d'où leur nom de « personnalités ». Donc si, par la pensée, on écarte ces relations, on a encore des hypostases, mais non plus des personnes.

Mais cela ne se peut pas, pour deux raisons. D'abord, ce sont les relations qui distinguent et constituent les hypostases, nous l'avons dit. Ensuite, toute hypostase de nature raisonnable est une personne, comme il ressort de la définition de Boèce : « La personne est "la substance individuelle de nature raisonnable". » Aussi, pour avoir une hypostase qui ne soit pas une personne, c'est de la nature qu'il faudrait « abstraire » la rationalité, au lieu d'« abstraire » de la personne sa propriété...

Solutions : 1. Ce que la personne ajoute à l'hypostase, ce n'est pas « une propriété distinctive » sans plus, mais « une propriété distinctive qui concerne la dignité » : toute cette formule est à prendre comme une différence unique. Or, la propriété distinctive concerne la dignité, pour autant qu'on y sousentend l'excellence de « subsistant en la nature raisonnable ». Aussi, une fois la propriété distinctive écartée par la pensée, il n'y a plus d'hypostase ; celle-ci ne demeurerait que si on retirait à la nature la différence « raisonnable ».

2. C'est par sa paternité que le Père est Père, qu'il est une personne et quelqu'un (c'est-à-dire une hypostase). Et cela n'empêche pas plus le Fils d'être quelqu'un (ou une hypostase), que d'être une personne.

3. S. Augustin ne veut pas dire que, sans la paternité, l'hypostase du Père demeure au seul titre d'inengendré, comme si l'innascibilité constituait et distinguait l'hypostase du Père ; ceci n'est pas possible puisque inengendré n'exprime rien de positif et n'est qu'une négation, de l'aveu même d'Augustin. Dans le passage allégué, inengendré est pris dans un sens très général : tout inengendré, en effet, n'est pas père. Donc, si l'on met de côté la paternité, il n'y a plus en Dieu d'hypostase du Père, distincte des autres personnes : il y a seulement l'hypostase d'un Dieu distinct des créatures, comme peuvent l'entendre les Juifs, par exemple.

Article 4 : Logiquement, les relations présupposentelles les actes des personnes, ou inversement ?

Objections : 1. Le Maître des Sentences dit : « Dieu est toujours Père, parce qu'il engendre toujours son Fils. » Où il paraît bien que la génération précède en raison la paternité.

2. Toute relation présuppose logiquement ce qui la fonde ; ainsi l'égalité présuppose la quantité. Or, la paternité est une relation fondée sur l'action, à savoir sur la génération. Donc la paternité présuppose la génération.

3. Entre génération active et paternité, il y a le même rapport qu'entre naissance et filiation. Or la filiation présuppose la naissance, car Dieu est le Fils parce qu'il est né. La paternité présuppose donc aussi la génération.

En sens contraire, la génération est une opération de la personne du Père. Or c'est la paternité qui constitue la personne du Père. Donc la paternité est présupposée logiquement à la génération.

Réponse : Si l'on tient que les propriétés au lieu de distinguer et constituer les hypostases ne font que manifester les hypostases déjà distinctes et constituées, il faut dire alors purement et simplement que, dans l'ordre de notre pensée, les relations suivent les actes notionnels. Et l'on pourra dire purement et simplement : « Parce que Dieu engendre, il est Père. »

Mais si l'on admet qu'en Dieu ce sont les relations qui distinguent et constituent les personnes, il faut alors recourir à une distinction. En effet, nous concevons et exprimons l'origine en Dieu ou

bien à l'actif, ou bien au passif : à l'actif, nous attribuons la génération au Père, et nous attribuons la spiration (entendue comme acte notionnel) au Père et au Fils. Au passif, nous attribuons la naissance au Fils, la procession au Saint-Esprit. Or, prises au sens passif, les origines précèdent purement et simplement en raison les propriétés des personnes qui procèdent, même leurs propriétés personnelles, parce que l'origine, prise au sens passif est conçue et signifiée comme une voie vers la personne que la propriété constitue. Pareillement, l'origine prise au sens actif précède logiquement la relation non personnelle de la personne principe ; c'est-à-dire que l'acte notionnel de spiration précède logiquement la propriété relative innommée qui est commune au Père et au Fils. Mais la propriété personnelle du Père peut faire l'objet d'une double considération. Comme relation, d'abord ; et de ce chef encore, elle présuppose logiquement l'acte notionnel, la relation étant fondée sur l'acte. Ensuite, comme constituant la personne ; sous cet aspect, la relation doit être présupposée à l'acte notionnel, comme la personne qui agit est logiquement présupposée à son action .

Solutions : 1. Dans cette sentence du Maître, « parce qu'il engendre, il est Père », le mot « Père » est un attribut évoquant simplement la relation de paternité ; il ne signifie pas expressément la personne subsistante. Avec ce dernier sens, il faudrait retourner la formule : « parce que c'est le Père, il engendre ».

2. Cette objection vaut pour la paternité considérée comme relation, mais non pas comme constituant la personne.

3. La naissance est la voie qui mène à la personne du Fils. Sous cet aspect, elle précède la filiation, même en tant que celle-ci constitue la personne du Fils. Mais la génération active se conçoit et signifie comme émanant de la personne du Père ; aussi présuppose-t-elle la propriété personnelle du Père.

#### **QUESTION 41 : COMPARAISON DES PERSONNES AVEC LES ACTES NOTIONNELS**

1. Faut-il attribuer aux personnes les actes notionnels ? 2. Ces actes sont-ils nécessaires ou volontaires ? 3. La personne procède-t-elle de rien ou de quelque chose ? 4. Faut-il poser en Dieu une puissance relative aux actes notionnels ? 5. En quoi consiste cette puissance ? 6. Les actes notionnels peuvent-ils se terminer à plusieurs personnes ?

Article 1 : Faut-il attribuer aux personnes les actes notionnels ?

Objections : 1. Selon Boèce, « tous les genres, dès qu'on les applique à qualifier Dieu, se muent en la substance divine, exception faite des termes relatifs ». Or l'action est l'un des dix genres. Donc, si l'on attribue une action à Dieu, elle appartiendra à son essence, et non pas à la notion.

2. Pour S. Augustin, tout ce qu'on énonce de Dieu lui est attribué soit à titre de substance, soit à titre de relation. Mais ce qui appartient à la substance divine se trouve exprimé par les attributs essentiels ; ce qui appartient à la relation, est exprimé par les noms des personnes et par ceux des propriétés. Il n'y a donc pas lieu d'attribuer encore aux personnes des actes notionnels.

3. C'est une propriété de l'action, qu'elle entraîne avec elle une passion. Mais nous n'admettons pas de passions en Dieu. Il ne faut donc pas non plus y admettre des actes notionnels.

En sens contraire, S. Augustin dit qu'« il est propre au Père d'engendrer le Fils ». Or engendrer est un acte ; il faut donc poser des actes notionnels en Dieu.

Réponse : Dans les Personnes divines, la distinction se prend selon l'origine. Mais une origine ne peut se désigner convenablement que par des actes. Donc, quand on a voulu désigner l'ordre d'origine entre les Personnes divines, il a bien fallu attribuer aux personnes des actes notionnels.



Solutions : 1. Toute origine se désigne par un acte. Mais on peut attribuer à Dieu deux ordres d'origine. L'une concerne la procession des créatures ; mais c'est là un attribut commun aux trois Personnes. C'est pourquoi les actions attribuées à Dieu pour désigner la procession des créatures appartiennent à l'essence. Mais on considère en Dieu un autre ordre d'origine : une personne y procède d'une autre. Aussi les actes qui désignent cet ordre d'origine sont-ils qualifiés de « notionnels » : on sait que les « notions » des personnes sont les rapports mutuels entre ces personnes.

2. Actes notionnels et relations des personnes ne diffèrent que par leur mode de signifier ; en réalité, c'est une seule et même chose. Le Maître des Sentences disait ainsi que la génération et la naissance « prennent en d'autres termes, le nom de paternité et de filiation ». Pour en être certain, il faut remarquer ceci. C'est le mouvement qui nous a d'abord permis de conjecturer un lien d'origine entre une chose et une autre ; dès qu'une chose est tirée hors de son état par un mouvement, il nous est apparu que cela provenait de quelque cause. De là vient que, dans sa signification originelle, le terme d'action évoque l'origine du mouvement. Le mouvement, en effet, en tant qu'il est dans le mobile pour l'effet d'un autre, se nomme passion ; et l'origine du mouvement lui-même en tant que celui-ci part d'un autre et se termine en ce qui est mû, prend le nom d'action. Donc, si l'on élimine le mouvement, action n'évoque plus que l'ordre d'origine, en tant qu'il va de la cause ou principe à ce qui en provient. Et puisqu'en Dieu il n'y a pas de mouvement, l'action personnelle du principe producteur d'une personne n'est pas autre chose que son rapport de principe à la personne qui en procède. Ces rapports, d'ailleurs, ce sont les relations mêmes ou notions. Mais, comme nous ne pouvons parler des choses divines et intelligibles qu'à la manière des choses sensibles d'où nous tirons notre connaissance ; et comme en celles-ci les actions et passions, en raison du mouvement qu'elles impliquent, sont distinctes des relations résultant des actions et passions, il a bien fallu signifier les rapports des personnes par deux catégories distinctes de termes : par manière d'actes, et par manière de relations. Ainsi il est clair qu'en réalité il s'agit d'une seule et même chose ; il n'y a de différence que dans le mode de signifier.

3. Oui, en tant que l'action évoque l'origine du mouvement, elle entraîne de soi une passion. Mais ce n'est pas en ce sens qu'on affirme une action dans les Personnes divines ; dès lors, on n'y pose rien de « passif », sinon du point de vue de la grammaire, dans l'expression verbale : comme on dit que le Père engendre, ainsi dit-on que le Fils est engendré.

Article 2 : Les actes notionnels sont-ils nécessaires ou volontaires ?

Objections : 1. S. Hilaire écrit : « Ce n'est pas sous l'impulsion d'une nécessité naturelle que le Père a engendré le Fils. »

2. L'Apôtre dit (Col 1, 13) : « Dieu nous a transférés dans le royaume du Fils de sa dilection. » Or, la dilection appartient à la volonté. C'est donc par volonté que le Fils est engendré du Père.

3. Rien n'est plus volontaire que l'amour. Or, c'est comme Amour que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils. Il procède donc volontairement.

4. Le Fils procède par mode intellectuel comme Verbe. Mais c'est volontairement que tout verbe est émis par celui qui parle. Le Fils procède donc du Père par volonté, et non par nature.

5. Ce qui n'est pas volontaire est nécessaire. Donc, si le Père, n'a pas engendré le Fils par volonté, il s'ensuit qu'il l'a engendré par nécessité. Or S. Augustin enseigne le contraire dans l'ouvrage qu'il a adressé à Orose.

En sens contraire, dans ce même ouvrage, S. Augustin déclare que le Père n'a engendré le Fils ni par volonté, ni par nécessité.

Réponse : La proposition : « Ceci existe ou se produit volontairement », qui traduit l'ablatif uoluntate, peut d'abord signifier une pure concomitance ; je puis dire ainsi que je suis homme volontairement, puisque je veux être homme. En ce sens on pourra dire que le Père a engendré son Fils volontairement, de même qu'il est Dieu volontairement ; car il veut être Dieu, et il veut engendrer son Fils. L'adverbe (ou l'ablatif) peut aussi évoquer un principe : par exemple on dit que l'ouvrier opère volontairement, parce que sa volonté est principe de l'œuvre. Dans ce dernier sens, il faudra dire que le Père n'a pas engendré le Fils volontairement ; ce qu'il a produit par volonté, c'est la créature, comme il ressort de ce canon rapporté par S. Hilaire : « Si quelqu'un dit que le Fils a été fait par volonté de Dieu, comme une quelconque de ses créatures, qu'il soit anathème. »

En voici la raison. Entre la causalité du vouloir et celle de la nature, il y a cette différence que la nature est déterminée à un seul effet, tandis que la volonté ne l'est pas. Car l'effet s'assimile à la forme par laquelle opère l'agent ; et, comme on sait, une chose n'a qu'une forme naturelle qui lui donne d'être. D'où l'adage : Comme on est, ainsi l'on fait. Mais la forme par laquelle agit la volonté n'est pas unique ; il y en a autant que d'idées conçues par l'intellect. Ce qui s'accomplit par volonté n'est donc pas tel que l'agent est en lui-même, mais tel que l'agent l'a voulu et conçu. Ainsi la volonté est le principe des choses qui peuvent être autres que ce qu'elles sont ; au contraire, les choses qui ne peuvent être autres qu'elles ne sont, ont pour principe la nature.

Or, ce qui est susceptible d'être ainsi ou autrement, bien loin d'appartenir à la Nature divine, ne peut être que créé ; car Dieu est l'Être nécessaire par soi, tandis que la créature est faite de rien. Aussi les ariens, voulant nous amener à cette conclusion que le Fils est une créature, disaient que le Père a engendré le Fils volontairement, c'est-à-dire par volonté. Pour nous, nous devons dire que le Père a engendré le Fils par nature, et non par volonté. Aussi lit-on chez S. Hilaire : « C'est la volonté divine qui octroie l'être à toutes les créatures ; mais c'est une naissance parfaite de la substance immuable et inengendrée, qui a donné au Fils sa nature. Toutes les choses ont été créées telles que Dieu a voulu qu'elles soient ; mais le Fils né de Dieu subsiste tel qu'est Dieu lui-même. »

Solutions : 1. S. Hilaire vise les hérétiques qui allaient jusqu'à refuser à la génération du Fils la concomitance du vouloir du Père. D'après eux, le Père a engendré le Fils naturellement, en ce sens qu'il n'avait pas la volonté d'engendrer, de même que nous subissons par nécessité naturelle bien des maux contraires à notre volonté : mort, vieillesse et autres afflictions. Cette intention de l'auteur ressort clairement du contexte, où l'on peut lire : « Ce n'est pas contre sa volonté comme forcé ou poussé par une nécessité naturelle alors qu'il ne le voulait pas, que le Père a engendré le Fils. »

2. Si l'Apôtre appelle le Christ « Fils de dilection » de Dieu, c'est parce qu'il est surabondamment aimé de Dieu, mais non parce que l'amour serait le principe de la génération du Fils.

3. La volonté aussi, en tant qu'elle est une certaine nature, veut quelque chose naturellement ; par exemple, la volonté de l'homme tend naturellement au bonheur. Pareillement, Dieu se veut lui-même et s'aime naturellement, tandis que la volonté divine est en quelque sorte indifférente à l'endroit des autres choses, on l'a dit. Or le Saint-Esprit procède comme Amour pour autant que Dieu s'aime lui-même ; c'est dire qu'il procède naturellement, tout en procédant par mode de volonté.

4. Dans les conceptions de l'intellect, également, il faut remonter aux premiers principes, lesquels sont connus naturellement. Or c'est naturellement que Dieu se connaît : et, de ce chef, la conception du Verbe est naturelle.

5. Il y a le nécessaire par soi, et le nécessaire par un autre. Nécessaire par un autre, on peut l'être de deux manières. D'abord, en raison de sa cause efficiente et contraignante ; on nomme ainsi nécessaire ce qui est violent. Ensuite, en raison de sa cause finale ; ainsi dans les choses posées en vue d'une fin, on dira « nécessaire » ce sans quoi la fin ne peut se réaliser, ou se réaliser dans de bonnes conditions. Mais aucun de ces modes de nécessité ne convient à la génération divine ; car Dieu n'est pas ordonné à une fin, et aucune contrainte n'a prise sur lui. Le nécessaire par soi, c'est ce qui ne peut pas ne pas être ; ainsi est-il nécessaire que Dieu existe. Et voilà en quel sens il est nécessaire que le Père engendre le Fils.

Article 3 : La personne procède-t-elle de rien, ou de quelque chose ?

Objections : 1. Il semble que les actes notionnels ne viennent pas de quelque chose. En effet, si le Père engendre le Fils en le tirant de quelque chose, c'est ou bien de soi-même, ou bien d'autre chose. Si c'est d'autre chose qu'il l'engendre : puisque ce dont nous sommes faits est en nous, il s'ensuit qu'il y a dans le Fils quelque chose d'étranger au Père. Or cela va contre l'enseignement de S. Hilaire : « Entre eux, rien de divers, ni d'étranger. » Mais, si le Père l'engendre en le tirant de lui-même, autre difficulté : la substance de laquelle est tirée une production, si elle continue à exister reçoit attribution de la forme produite. On dit ainsi que « l'homme est blanc », parce que l'homme ne cesse pas d'exister quand, de nonblanc, il devient blanc. Il s'ensuit ou bien que le Père cesse d'exister, une fois le Fils engendré ; ou bien que le Père est le Fils : or cela est faux. Le Père n'engendre donc pas le Fils « de quelque chose », mais « de rien ».

2. Ce dont on est engendré est un principe de l'engendré. Donc, si le Père engendre le Fils en le tirant de sa substance ou nature, il s'ensuit que la substance ou nature du Père est principe du Fils. Mais il ne peut en être le principe matériel, car il n'y a pas de matière en Dieu ; ce sera donc une sorte de principe actif, comme l'engendrant est principe de l'engendré. D'où il s'ensuit que l'essence engendre ; conclusion que nous avons rejetée plus haut.

3. S. Augustin dit que les trois Personnes ne sont pas « de » la même essence, parce que l'essence, n'est pas autre chose que la personne. Or la personne du Fils n'est pas une autre chose que l'essence du Père. Donc le Fils n'est pas « de » l'essence du Père.

4. Toute créature est tirée du néant. Or dans l'Écriture, le Fils est appelé créature : l'Ecclésiastique (24, 5) fait dire à la Sagesse engendrée : « Je suis sortie de la bouche du Très-Haut, engendrée la première avant toute créature » ; et plus loin : « j'ai été créée dès le commencement et avant les siècles ». Le Fils n'est donc pas engendré de quelque chose, mais de rien. On peut opposer la même difficulté à propos du Saint-Esprit, à partir de ce texte de Zacharie (12,1) : « Ainsi dit le Seigneur qui a étendu le ciel, qui a fondé la terre et créé l'esprit de l'homme au-dedans de lui » ; ou de ce texte d'Amos (4,3) dans une version différente de la Vulgate : « C'est moi qui forme les montagnes et qui crée l'Esprit. »

En sens contraire, S. Augustin écrit : « Dieu le Père seul a engendré de sa propre nature et sans commencement un Fils égal à lui-même. »

Réponse : Le Fils n'est pas engendré du néant, mais bien de la substance du Père. En effet, on a montré plus haut qu'en Dieu il y a véritablement et proprement paternité, filiation et naissance. Or, entre « engendrer » vraiment, acte par lequel un fils procède, et « faire », il y a cette différence, que l'on fait une chose avec une matière extérieure ; le menuisier fait un escabeau avec du bois, mais c'est de sa propre substance que l'homme engendre un fils. Et tandis que l'artiste créé fait quelque chose d'une matière donnée, Dieu, lui, fait quelque chose de rien, nous le montrerons plus loin ; non que le néant passe en la substance de la chose, mais parce que toute la substance de la chose est produite par Dieu sans rien de présupposé. Donc, si le Fils procédait du Père comme tiré du néant, son rapport au Père serait celui de l'œuvre à l'artiste ; et

il est trop clair que l'œuvre ne peut pas prendre le nom de fils au sens propre, mais seulement par manière de comparaison. Il s'ensuit que si le Fils de Dieu procédait du Père comme tiré du néant, il ne serait pas Fils véritablement et au sens propre. Ce qui va contre l'affirmation de S. Jean (1 Jn 5, 20 Vg) : « Afin que nous soyons en son vrai Fils, Jésus Christ. » Le vrai Fils de Dieu n'est donc pas tiré du néant ; il n'est pas fait, mais seulement engendré.

Et si quelques êtres faits de rien par Dieu sont appelés « fils de Dieu », c'est par métaphore, en raison d'une certaine assimilation à Celui qui est véritablement Fils. Celui-ci, en tant qu'il est le seul Fils de Dieu vrai et naturel, prend le nom de « Fils unique », selon ce mot de S. Jean (1, 18) : « Le Fils unique qui est dans le sein du Père, lui-même nous l'a fait connaître. » En tant que d'autres sont appelés « fils adoptifs » par ressemblance avec lui, on lui donne par une sorte de métaphore le nom de « Fils premier-né », selon le mot de S. Paul (Rm 8, 29) : « Ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, afin que celui-ci soit le premier-né d'un grand nombre de frères. »

En fin de compte, le Fils de Dieu est bien engendré de la substance du Père. A la vérité, c'est d'une autre manière que le fils d'un homme. Une parcelle de la substance de l'homme qui engendre passe en effet dans la substance de l'engendré. Mais la nature divine est indivisible. Il faut donc que le Père, en engendrant le Fils, au lieu de lui transmettre une portion de sa nature, la lui communique tout entière et ne se distingue de lui que par une pure relation d'origine, comme on l'a montré.

Solutions : 1. Dans l'expression « le Fils est né du Père (de Patre) », la préposition de désigne un principe engendrant consubstantiel, et non pas un principe matériel. Car ce qui est tiré d'une manière préalable est produit par une transmutation de cette matière en une certaine forme ; alors que l'essence divine est immuable et ne peut pas recevoir une autre forme.

2. En disant que le Fils est engendré « de l'essence du Père », on met en cause un principe quasi actif : telle est du moins l'explication du Maître des Sentences, qui adopte la traduction suivante : « Le Fils est engendré de l'essence du Père c'est-à-dire du Père Essence. » Il invoque ce passage de S. Augustin : « Quand je dis de Patre Essentia, c'est comme si je disais en termes plus formels : de l'essence du Père. » Mais cela ne paraît pas suffire à donner à cette formule un sens satisfaisant. Car nous pouvons dire que la créature procède « de Dieu Essence », et pourtant nous ne disons pas qu'elle est « de l'essence de Dieu ». On peut donc proposer une autre solution.

La préposition latine de dénote toujours un principe consubstantiel. Ainsi l'on ne dit pas que la maison est faite « du » constructeur, car celui-ci n'en est pas la cause consubstantielle ; par contre, on dit qu'une chose est faite « d' » une autre, dès que celle-ci se présente, à titre quelconque, comme un principe consubstantiel. Principe actif : le fils, dit-on, naît « de » son père. Principe matériel : un couteau « de » fer. Principe formel, du moins s'il s'agit d'êtres en qui la forme est elle-même subsistante et n'advient pas à un sujet distinct ; d'un ange, on peut dire qu'il est « de » nature intellectuelle. C'est en ce sens précisément qu'on dit : « Le Fils est engendré de l'essence du Père », car l'essence du Père, communiquée au Fils par génération, subsiste en celui-ci.

3. Dans l'énoncé : « Le Fils est engendré "de" l'essence du Père », il y a un complément visàvis duquel peut se vérifier la distinction (à savoir : du Père). Mais dans l'autre énoncé : « les trois personnes sont "de" l'essence divine », il n'y a rien vis-à-vis de quoi puisse s'établir la distinction évoquée par la préposition « de ». Le cas des deux formules n'est donc pas le même.

4. Quand l'Écriture dit que la sagesse est créée, on peut l'entendre non pas de la Sagesse qui est le Fils de Dieu, mais de la sagesse créée que Dieu infuse à des créatures. L'Ecclésiastique (1, 9 Vg) dit en effet : « Il l'a créée (à savoir : la sagesse) dans l'Esprit Saint, et il l'a répandue sur

toutes ses œuvres. » D'ailleurs, il n'y a aucun inconvénient à ce que, dans le même passage, l'Écriture parle à la fois des deux sagesse, engendrée et créée, parce que la sagesse créée est une participation de la Sagesse incréée. Ou bien cette expression peut se rapporter à la nature créée assumée par le Fils : le sens est alors celui-ci : « Dès le commencement et avant les siècles, j'ai été créée », c'est-à-dire : « Il a été prévu que je serais unie à la créature. » Ou bien, en qualifiant la Sagesse de « créée » et « engendrée », on nous insinue le mode éminent de la génération divine. Dans la génération, en effet, l'engendré reçoit la nature de l'engendrant ; et c'est pour sa perfection. Dans la création, d'autre part, le créateur ne change pas ; mais le créé ne reçoit pas la nature du créateur. On qualifie donc le Fils à la fois de « créé » et d'« engendré », pour nous faire saisir par ce terme de « création » l'immutabilité du Père, et par celui de « génération » l'unité de nature entre le Père et le Fils. C'est l'explication donnée par S. Hilaire.

Les autres passages invoqués ne parlent pas du Saint-Esprit, mais d'un « esprit » créé : ce terme désigne tantôt le vent, tantôt l'air, ou le souffle de l'homme, voire l'âme, ou une substance invisible quelconque.

Article 4 : Faut-il poser en Dieu une puissance relative aux actes notionnels ?

Objections : 1. Toute puissance est active ou passive, et ni l'une ni l'autre ne convient ici. Il n'y a pas de puissance passive en Dieu, on l'a déjà vu ; pas davantage de puissance active d'une personne vis-à-vis d'une autre, puisque les personnes divines ne sont pas « faites », on vient de le montrer. Il n'y a donc pas en Dieu de puissance concernant les actes notionnels.

2. On parle de puissance par rapport à un possible. Mais les personnes divines ne sont pas au nombre des possibles ; elles appartiennent aux réalités nécessaires. Il ne faut donc pas poser en Dieu de puissance relative aux actes notionnels, c'est-à-dire aux actes par lesquels procèdent les Personnes divines.

3. Le Fils procède comme Verbe, c'est-à-dire comme conception de l'intellect ; le Saint-Esprit procède comme Amour, ce qui ressortit à la volonté. Or, en Dieu, on parle bien de puissance par rapport à ses effets, mais non point par rapport

à la pensée ou à son vouloir, cela a été établi plus haut. On ne doit donc pas parler en Dieu de puissance relative aux actes notionnels.

En sens contraire, S. Augustin écrit : « Si Dieu le Père n'a pu engendrer un Fils égal à lui-même, où donc est la puissance de Dieu le Père ? » Il y a donc bien en Dieu une puissance correspondant aux actes notionnels.

Réponse : De même qu'on pose en Dieu des actes notionnels, il faut y poser une puissance concernant les actes en question. « Puissance » ne signifie rien d'autre que « principe d'un acte » ; et dès lors que nous saisissons le Père comme principe de génération, le Père et le Fils comme principe de spiration, il nous faut bien attribuer au Père la puissance d'engendrer et au Fils la puissance de spirer. En effet, la puissance d'engendrer est ce par quoi le géniteur engendre ; et quiconque engendre, engendre en vertu de quelque perfection. Il faut donc, en tout engendrant, poser une puissance d'engendrer ; et dans celui qui spire, une puissance de spirer.

Solutions : 1. Dans les actes notionnels, aucune Personne ne procède comme « faite ». Donc, quand on parle en Dieu de puissance relative aux actes notionnels, on ne pose pas comme terme une personne faite, mais seulement une personne qui procède.

2. Le possible qui s'oppose au nécessaire vient de la puissance passive ; celui-ci n'existe pas en Dieu ; il n'y a donc pas de possible de ce genre en Dieu. Il n'y a en lui que le possible inclus dans le nécessaire. En ce second sens, on dira fort bien : que Dieu existe, c'est possible ; et pareillement : qu'il engendre un Fils, c'est possible.

3. Puissance signifie principe ; et « principe » implique distinction d'avec ce qui procède de ce principe. Or, dans ce que nous attribuons à Dieu, on considère deux sortes de distinction : l'une est réelle, et l'autre de pure raison. Dieu se distingue réellement et par essence des choses dont il est principe, par création ; pareillement, une personne se distingue réellement de celle dont elle est principe par acte notionnel. Mais en Dieu, l'action ne se distingue pas de l'agent, sinon d'une distinction de raison ; sans quoi l'action serait un accident en Dieu. C'est pourquoi, au sujet des actions divines qui donnent lieu à la procession de réalités distinctes de leur principe (soit selon l'essence, soit selon l'hypostase), on peut attribuer à Dieu une puissance, au sens propre de principe : nous posons en lui une puissance de créer, et nous pouvons de même y poser une puissance d'engendrer ou de spirer. Mais connaître et vouloir ne sont pas de ces actes qui dénoncent la procession d'une réalité distincte de Dieu, soit selon l'essence, soit selon l'hypostase. On ne peut donc vérifier en lui une puissance concernant ces deux actes, sauf selon notre mode de penser et d'exprimer son mystère, car nous parlons encore en Dieu d'intellect et d'intellection, bien que l'intellection divine soit son essence même, et n'ait pas de principe.

Article 5 : En quoi consiste cette puissance ?

Objections : 1. Qui dit puissance, dit principe, par définition : la puissance active, selon Aristote, est le principe de l'action. Or en Dieu « principe d'une personne » est un terme notionnel. Donc en Dieu la puissance ne signifie pas l'essence, mais, la relation.

2. En Dieu, pas de différence entre pouvoir et agir. Mais la génération, en Dieu, signifie la relation. La puissance d'engendrer la signifie donc aussi.

3. Les attributs qui signifient l'essence en Dieu, sont communs aux trois Personnes. Mais la puissance d'engendrer n'est pas commune aux trois Personnes. Elle est propre au Père. Elle ne signifie donc pas l'essence.

En sens contraire, de même que Dieu peut engendrer un Fils, de même aussi il le veut. Mais la volonté d'engendrer signifie l'essence. La puissance d'engendrer la signifie donc aussi.

Réponse : Pour certains, la puissance d'engendrer signifierait en Dieu la relation. Mais cela ne se peut pas. Ce qu'on nomme proprement puissance, dans un agent quelconque, est ce par quoi l'agent agit. D'autre part, quiconque produit quelque chose par son action, assimile cette chose à soi, et précisément à la forme en vertu de laquelle il agit. Par exemple, l'homme engendré ressemble à son progéniteur précisément dans la nature humaine, en vertu de laquelle l'homme peut engendrer un homme. Donc, chez tout engendrant, ce qui constitue sa puissance génératrice est cela même en quoi l'engendré ressemble à l'engendrant. Or, le Fils de Dieu est semblable au Père qui l'engendre, précisément quant à sa nature divine. C'est donc la nature divine dans le Père, qui est pour celui-ci sa puissance d'engendrer. Aussi lisons-nous chez S. Hilaire : « Il est impossible que la naissance divine ne garde pas la nature même d'où elle provient ; car ce qui tire sa substance de Dieu même et non d'ailleurs, ne peut être autre que Dieu. »

Il faut donc dire avec le Maître des Sentences que la puissance d'engendrer signifie principalement l'essence divine et non pas la relation seulement. Et même, elle ne signifie pas l'essence en tant qu'identique à la relation, ce qui serait signifier les deux au même titre. Sans doute la paternité se présente comme une forme du Père ; mais c'est une propriété personnelle qui joue, pour la personne du Père, le rôle de la forme individuelle pour l'individu créé. Or, dans les êtres créés, la forme individuelle constitue bien la personne qui engendre ; mais elle n'est pas ce par quoi la personne engendre, sinon Socrate engendrerait Socrate. Par suite, la paternité non plus ne peut pas être considérée comme ce par quoi le Père engendre, mais bien comme ce qui constitue la personne du géniteur : sinon le Père engendrerait un Père. Ce par quoi le Père engendre, c'est la nature divine en quoi le Fils lui est assimilé. Aussi voit-on que Damascène

appelle la génération « une œuvre de la nature », non que celle-ci engendre, mais c'est par elle que le géniteur engendre. Par conséquent, la puissance d'engendrer signifie en droite ligne la nature divine, et la relation seulement de façon conjointe.

Solutions : 1. Le mot « puissance » ne désigne pas la relation même de principe, sinon ce terme appartiendrait au genre relation ; il désigne la réalité qui fait fonction de principe et encore non à titre d'agent (*principium quod*) mais à titre de forme par laquelle l'agent agit (*principium quo*). Or l'agent se distingue sans doute de ce qu'il fait, le géniteur se distingue de l'engendré ; mais ce par quoi le géniteur engendre est commun à l'engendré et à son géniteur, et d'autant plus parfaitement que la génération est plus parfaite. Aussi, puisque la génération divine est souverainement parfaite, ce par quoi le géniteur engendre est commun à l'engendré et à l'engendrant ; commun par identité numérique, et non pas seulement spécifique comme dans les créatures. Donc, quand on dit que l'essence divine est le principe par quoi le géniteur engendre, il ne s'ensuit pas que l'essence se distingue de l'engendré ; cela s'ensuivrait si l'on disait que l'essence divine engendre.

2. En Dieu, entre la puissance d'engendrer et l'acte d'engendrer, l'identité est du même ordre qu'entre l'essence divine et la génération ou la paternité : identité réelle, avec distinction de raison.

3. L'expression « puissance d'engendrer » évoque la puissance dans le terme direct et la génération dans le complément, comme quand on parle de « l'essence du Père ». Ainsi donc l'essence directement signifiée dans cette expression, est commune aux trois Personnes ; quant à la notion qu'elle connote, elle est propre à la personne du Père.

Article 6 : Les actes notionnels peuvent-ils se terminer à plusieurs personnes ?

Objections : 1. Il semble que les actes notionnels peuvent se terminer à plusieurs personnes, de sorte qu'il y ait en Dieu plusieurs personnes engendrées ou spirées. En effet, quiconque possède la puissance d'engendrer, peut engendrer. Or le Fils possède la puissance d'engendrer. Donc il peut engendrer ; et certes, non point lui-même. Donc il peut engendrer un autre fils. Donc il peut y avoir plusieurs Fils en Dieu.

2. S. Augustin dit : « Le Fils n'a pas engendré de Créateur. Ce n'est pas qu'il ne l'ait pas pu, mais il ne le devait pas. »

3. Pour engendrer, Dieu le Père, est plus puissant qu'un Père créé. Or un homme peut engendrer plusieurs fils. Donc Dieu aussi, surtout parce que la puissance du Père n'est pas diminuée quand il a engendré son Fils.

En sens contraire, il n'y a pas de différence chez Dieu entre être et pouvoir. Donc s'il pouvait y avoir plusieurs Fils en Dieu, de fait il y en aurait plusieurs. Il y aurait ainsi plus de trois personnes en Dieu, et c'est là une hérésie.

Réponse : Comme dit le Symbole attribué à saint Athanase, il y a en Dieu un seul Père, un seul Fils et un seul Saint-Esprit. On peut en donner quatre raisons. La première se tire des relations qui seules distinguent les personnes. Puisque les personnes divines sont les relations subsistantes elles-mêmes, il ne pourrait y avoir en Dieu plusieurs Pères ou plusieurs Fils que s'il y avait plusieurs paternités et plusieurs filiations. Ceci d'ailleurs ne serait possible que par distinction matérielle entre ces filiations, car, dans une même espèce, les formes ne sont multipliables qu'en raison de la matière, qui n'existe pas en Dieu. Il ne peut donc y avoir en lui qu'une seule filiation subsistante, de même que la blancheur subsistante, si elle pouvait exister, serait unique.

La deuxième raison se prend des processions. Dieu connaît et veut toutes choses par un acte unique et simple. Il ne peut donc y avoir qu'une seule personne procédant comme verbe, et c'est le Fils ; une seule personne procédant comme amour, et c'est le Saint-Esprit.

La troisième raison se prend du mode de procéder. Les personnes procèdent naturellement, nous l'avons dit. Or la nature est déterminée à un seul effet.

La quatrième raison est tirée de la perfection des Personnes divines : si le Fils est parfait, c'est que la filiation divine est tout entière contenue en lui, et qu'il n'y a qu'un seul Fils. On en dirait autant des autres Personnes.

Solutions : 1. Certes, on doit concéder purement et simplement que le Fils possède la puissance que possède le Père. Mais on ne concédera pas la formule latine *Filius habet potentiam generandi* si du moins on entend *generandi* comme le gérondif du verbe actif, ce qui signifierait : Le Fils a la puissance d'engendrer. Le Père et le Fils ont bien aussi un seul et même être, et pourtant on ne dira pas que « le Fils est le Père », en raison du prédicat personnel qui s'ajoute ici à « est ». Toutefois, si le mot *generandi* est gérondif du verbe passif, alors, oui, il y a dans le Fils une *potentia generandi* : la puissance d'être engendré (par le Père). On le concédera encore, si c'est le gérondif du verbe impersonnel, autrement dit : la puissance d'être engendré par une personne quelconque.

2. Dans ce passage, S. Augustin ne veut pas dire que le Fils pourrait engendrer un fils ; mais que, s'il n'engendre pas, ce n'est pas par impuissance, comme on le verra plus loin.

3. L'immatérialité et la perfection divines exigent qu'il ne puisse pas y avoir plusieurs Fils en Dieu. Le fait de n'avoir qu'un Fils n'implique donc chez le Père aucune impuissance d'engendrer.

Il s'agit maintenant de comparer les Personnes entre elles. Nous considérerons d'abord leur égalité et leur similitude (Q. 42), ensuite leur mission (Q. 43).

### **QUESTION 42 : ÉGALITÉ ET SIMILITUDE ENTRE LES PERSONNES DIVINES**

1. Y a-t-il lieu de parler d'égalité entre les Personnes divines ? 2. La personne qui procède est-elle égale en éternité à celle dont elle procède ? 3. Y a-t-il un ordre entre les Personnes divines ? 4. Les Personnes divines sont-elles égales en grandeur ? 5. Sont-elles l'une dans l'autre ? 6. Sont-elles égales en puissance ?

Article 1 : Y a-t-il lieu de parler d'égalité entre les Personnes divines ?

Objections : 1. Qui dit égalité, dit quantité identique de part et d'autre, selon Aristote. Or il n'y a pas de quantité chez les Personnes divines. Pas de quantité continue, d'abord : ni intrinsèque, ou grandeur ; ni extrinsèque : lieu ou temps. Ce n'est pas non plus la quantité discrète, ou nombre, qui donnera lieu ici à une égalité, car deux personnes font plus qu'une seule. Donc, pas d'égalité entre les Personnes divines.

2. On l'a déjà dit : les Personnes divines sont d'essence unique. Et l'on signifie ainsi l'essence comme une forme. Or, avoir même forme fonde un rapport de similitude, et non pas d'égalité. Parlons donc de similitude entre les Personnes divines, mais non d'égalité.

3. L'égalité est toujours réciproque : autrement dit, on est égal à son égal. Mais on ne peut dire des Personnes divines qu'elles soient égales l'une

à l'autre. S. Augustin écrit en effet : « L'image qui reproduit son modèle à la perfection, s'égale bien à lui ; mais lui ne s'égale point à son image. » Or l'image du Père, c'est le Fils. Ainsi donc le Père n'est pas égal au Fils. Par conséquent, il n'y a pas d'égalité entre les Personnes divines.

4. L'égalité est une relation. Mais il n'y a pas de relation commune à toutes les personnes ; au contraire, c'est par leurs relations qu'elles se distinguent l'une de l'autre. L'égalité ne convient donc pas aux Personnes divines.



En sens contraire, S. Athanase dit dans son Symbole : « Les trois Personnes coéternelles sont égales entre elles. »

Réponse : L'égalité des Personnes divines est une conclusion nécessaire. En effet, selon le Philosophe, il y a égalité quand il n'y a aucune différence en plus ou en moins. Et précisément, chez les Personnes divines, on ne peut poser la moindre différence en plus ou en moins. C'est Boèce qui le dit : « Ceux-là n'échappent pas au risque de diviser la divinité, qui y mettent du plus ou du moins, comme les ariens, qui déchirent la Trinité en y introduisant des degrés, et en font une pluralité. »

Voici pourquoi. Des choses inégales ne peuvent pas avoir la même quantité, numériquement la même. Or, en Dieu, la quantité n'est pas autre chose que l'essence. Il en résulte que, s'il y avait la moindre inégalité entre les Personnes divines, elles n'auraient pas une essence unique, autrement dit, les trois Personnes ne seraient pas un seul Dieu. Cela étant impossible, il faut bien admettre l'égalité des Personnes divines.

Solutions : 1. La quantité est de deux sortes. La quantité de masse, ou quantité dimensionnelle n'existe que dans les êtres corporels ; elle n'a évidemment pas de place dans les Personnes divines. La quantité virtuelle mesure la perfection d'une nature ou d'une forme ; c'est d'elle qu'il s'agit quand on parle d'une chose « plus ou moins chaude » ; on veut dire qu'elle est plus ou moins parfaite en ce genre de qualité qu'est la chaleur. Or, on peut envisager la quantité virtuelle d'abord dans sa racine, c'est-à-dire dans la perfection même de la forme ou nature ; en ce sens, on parlera de grandeur spirituelle, comme on parle d'une grande chaleur, à raison de son intensité ou perfection. S. Augustin a dit : « Pour les choses qui sont grandes autrement que par la masse, être plus grand, c'est être meilleur » ; et l'on sait que « meilleur » désigne un plus parfait. En second lieu, on peut envisager la quantité virtuelle dans les effets de la forme. De ces effets, le premier est l'être, car toute chose a l'être selon sa forme ; le second est l'opération, car tout agent agit en vertu de sa forme. La quantité virtuelle se vérifiera donc et dans l'être et dans l'opération. Dans l'être d'abord, en ce sens que les choses de nature plus parfaite ont une durée plus grande ; dans l'opération aussi, en ce sens que les natures plus parfaites sont plus puissantes pour agir. Et voilà précisément, selon S. Augustin, comment s'entend l'égalité entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit : « C'est qu'aucun d'eux ne précède l'autre en éternité, ne le dépasse en grandeur, ni le surpasse en puissance. »

2. Quand la comparaison porte sur la quantité virtuelle, l'égalité implique la similitude, avec ceci en plus qu'elle exclut toute différence de degré.

En effet, toutes les choses qui ont même forme, peuvent se dire semblables, même si elles participent inégalement à cette forme ; on dit ainsi que l'air est semblable au feu par sa chaleur. Mais on ne peut pas les dire égales, si l'une participe à cette forme plus parfaitement que l'autre. Or le Père et le Fils, non seulement n'ont qu'une seule et même nature, mais ils l'ont aussi parfaitement l'un que l'autre : aussi disons-nous, non seulement contre Eunomius, que le Fils est semblable au Père, mais aussi, contre Arius, qu'il est égal au Père.

3. L'égalité et la similitude peuvent s'exprimer en Dieu par deux sortes de vocables : des noms et des verbes. Quand on y emploie des noms, c'est bien d'égalité et de similitude mutuelle qu'il s'agit entre personnes divines : le Fils est égal et semblable au Père, et réciproquement. La raison en est que l'essence n'appartient pas davantage au Père qu'au Fils ; aussi, de même que le Fils a la grandeur du Père, autrement dit est égal au Père, de même aussi le Père a la grandeur du Fils, autrement dit est égal au Fils. Mais dans les créatures « il n'y a pas réciprocité d'égalité et de similitude », dit Denys I. Nous disons bien que les effets sont semblables aux causes, pour autant qu'ils possèdent la forme de leur cause ; mais la réciproque n'est pas vraie, parce que la forme

est dans la cause à titre principal, dans l'effet à titre secondaire. Quant aux verbes, il signifient l'égalité avec mouvement. Et s'il est vrai qu'en Dieu il n'y a pas de mouvement, du moins on y vérifie une sorte de « recevoir ». Donc, parce que le Fils reçoit du Père ce qui le rend son égal, nous disons que le Fils est égal au Père, et non l'inverse.

4. Dans les Personnes divines, la pensée ne trouvera rien de plus que l'essence où elles communient, et les relations qui les distinguent. Or, l'égalité entre les personnes implique ces deux aspects : distinction des personnes, d'abord, car nul n'est égal à soi-même ; unité d'essence, ensuite, car si les personnes sont égales entre elles, c'est qu'elles ont même grandeur et essence. D'ailleurs, il est clair que, de soi-même à soi-même, il n'y a pas de relation réelle ; pas davantage d'une relation à une autre. Par exemple, lorsqu'on dit que la paternité s'oppose à la filiation, l'opposition n'est pas une relation qui s'intercalerait entre la paternité et la filiation. Sans quoi, dans les deux cas, on multiplierait les relations à l'infini.

Dès lors l'égalité, et pareillement la similitude, n'est pas, dans les Personnes divines, une relation réelle à distinguer des relations personnelles ; elle inclut dans son concept aussi bien les relations distinctes des personnes, que l'unité d'essence. De là ce mot du Maître des Sentences : ici « la dénomination seule est relative »

Article 2 : La personne qui procède est-elle égale en éternité à celle dont elle procède ?

Objections : 1. Le Fils, par exemple, n'est pas coéternel au Père. Arius, en effet, recensait douze modes de génération (tous entachés de quelque inégalité). Comme type du premier mode, il cite la genèse de la ligne par le point : à ce mode, il manque l'égalité en simplicité. Deuxième mode : l'émission des rayons du soleil ; ici, pas d'égalité en nature. Troisième mode : l'impression d'une marque par le sceau ; ici, pas de consubstantialité, pas non plus de puissance efficace communiquée. Quatrième mode : l'inspiration du bon vouloir par Dieu : point non plus de consubstantialité. Cinquième mode : l'accident qui procède de la substance ; mais l'accident n'est pas subsistant. Sixième mode : l'abstraction d'une forme hors de sa matière (ainsi le sens extrait l'espèce de la chose sensible) ; ici, il n'y a pas égale simplicité et spiritualité de part et d'autre. Septième mode : l'excitation du vouloir par la pensée ; mais ce processus s'accomplit dans le temps. Huitième mode : le changement de figure (ainsi le bronze devient statue) ; c'est là un mode matériel. Neuvième mode : le mouvement produit par un moteur ; ici, il y a cause et effet. Dixième mode : la genèse des espèces à partir du genre ; pareil mode répugne à Dieu, car on n'attribue pas le Père au Fils comme on attribue un genre à ses espèces. Onzième mode : la création artistique (le coffret extérieur procède du coffret conçu dans la pensée) ; on a encore effet et cause Douzième mode : la naissance des vivants (ainsi l'homme naît de son père) ; ici, le principe précède l'effet dans le temps.

Bref, il ressort de cette enquête, que, de quelque manière qu'un être procède d'un autre, l'égalité fait défaut entre eux, égalité de nature ou de durée. Donc si le Fils procède du Père, il faudra avouer ou bien qu'il est inférieur au Père, ou bien qu'il lui est postérieur, à moins qu'il ne soit l'un et l'autre.

2. Tout ce qui provient d'un autre a un principe. Mais ce qui est éternel n'a pas de principe. Le Fils n'est donc pas éternel, ni non plus le Saint-Esprit.

3. Ce qui se corrompt cesse d'être. Donc ce qui est engendré commence d'être ; car c'est pour cela même qu'on l'engendre : pour qu'il soit. Or le Fils est engendré par le Père. Donc il commence d'être, et n'est pas coéternel au Père.

4. Si le Fils est engendré par le Père, ou bien il est toujours engendré, ou bien on peut désigner l'instant de sa génération. Admettons qu'il soit toujours engendré. Tant qu'une chose est en cours de génération, elle est imparfaite ; on le voit bien pour les êtres successifs tels que le

temps, le mouvement, qui sont en perpétuel devenir. Il s'ensuivrait que le Fils serait toujours imparfait : conséquence inadmissible. C'est donc qu'il y a un instant donné, qui est l'instant de la génération du Fils ; et avant cet instant, le Fils n'existait pas.

En sens contraire, S. Athanase dit : « Les Personnes sont toutes trois coéternelles l'une à l'autre. »

Réponse : Que le Fils soit coéternel au Père, c'est une thèse nécessaire, comme le montrera la considération suivante. L'être issu d'un principe peut être postérieur à son principe soit en raison de l'agent, soit en raison de l'action. Pour ce qui est de l'agent, distinguons encore le cas de l'agent volontaire et celui de l'agent naturel. L'agent volontaire a le choix du temps ; comme il est en son pouvoir de choisir la forme à donner à l'effet, on l'a dit plus haut, il est aussi en son pouvoir de choisir le temps où produire l'effet. Pour l'agent naturel, il y a aussi antériorité du principe par rapport à l'effet, lorsque l'agent, ne possédant pas du premier coup la perfection de son pouvoir naturel d'action, ne l'atteint qu'au bout d'un certain temps. Du côté de l'action, ce qui peut empêcher l'effet n'existerait pas dès ce même instant, mais seulement au terme de l'action.

Or, il ressort clairement de nos exposés précédents que le Père engendre son Fils non par volonté, mais par nature ; qu'en outre, la nature du Père est parfaite de toute éternité ; enfin que l'action par laquelle le Père produit le Fils n'est pas successive ; autrement, le Fils de Dieu serait engendré progressivement, c'est-à-dire d'une génération matérielle et liée au mouvement : chose impossible. Ainsi le Fils de Dieu est bien coéternel au Père, et le Saint-Esprit coéternel à tous deux.

Solutions : 1. S. Augustin l'a dit : il n'est pas de mode créé de procession qui puisse représenter parfaitement la génération divine. Il faut donc s'en former une représentation analogique à partir de modes multiples, l'un suppléant en quelque manière au défaut de l'autre. C'est ainsi qu'on lit dans les Actes du Concile d'Éphèse : « Le nom de Splendeur nous révèle que le Fils coexiste avec le Père et lui est coéternel ; celui de Verbe nous montre qu'il s'agit d'une naissance sans passivité ; celui de Fils nous insinue sa consubstantialité. » De toutes ces similitudes pourtant, c'est la procession du verbe émané de l'intellect qui constitue la représentation la plus formelle ; or le verbe n'est postérieur à son principe que dans le cas d'un intellect passant de la puissance à l'acte, condition absolument étrangère à Dieu.

2. L'éternité exclut tout commencement ou principe de durée, mais non pas tout principe d'origine.

3. Toute corruption est un changement ; voilà pourquoi ce qui se corrompt commence à n'être plus ou cesse d'être. Mais la génération éternelle n'est pas un changement, nous l'avons assez dit.

4. Dans le temps, on distingue l'indivisible, c'est-à-dire l'instant, et ce qui dure, c'est-à-dire le temps. Mais, dans l'éternité, l'instant indivisible lui-même subsiste toujours, on l'a dit précédemment. Or, la génération du Fils ne s'accomplit ni dans un instant temporel, ni dans la durée du temps, mais dans l'éternité. C'est pourquoi, si l'on veut signifier cette présence et permanence actuelle de l'éternité, on peut dire avec Origène que le Fils « naît toujours ». Cependant il vaut mieux, avec S. Grégoire et S. Augustin, dire : « Il est toujours né » ; dans cette expression, l'adverbe « toujours » évoque la permanence de l'éternité, et le parfait « est né » évoque la perfection achevée de ce qui est engendré. Ainsi on n'attribue au Fils aucune imperfection, et l'on évite d'admettre, comme Arius, « un temps où il n'était pas ».

Article 3 : Y a-t-il un ordre entre les Personnes divines ?

Objections : 1. Il n'y a en Dieu que l'essence, la Personne, ou la notion. Or qui dit « ordre de nature », n'évoque ni l'essence, ni une personne, ni une notion. Il n'y a donc pas d'ordre de nature en Dieu.

2. Dès qu'il y a un ordre de nature, il y a un premier, au moins en nature et en raison. Mais, selon S. Athanase, « il n'y a ni avant ni après » dans les Personnes divines. C'est donc qu'il n'y a pas d'ordre de nature entre elles.

3. Qui dit ordre, dit distinction. Mais la Nature divine ne comporte aucune distinction. Elle ne comporte donc pas d'ordre non plus. Donc, il n'y a pas d'ordre de nature ici.

4. La nature divine est l'essence de Dieu. Mais il n'y a pas d' « ordre de l'essence », en Dieu. Donc pas davantage d'ordre de nature.

En sens contraire, une pluralité sans ordre est une confusion. Or, il n'y a pas de confusion dans les Personnes divines, dit S. Athanase. Il y a donc là un ordre.

Réponse : L'ordre se prend toujours par rapport à un principe. Et comme il y a des principes de tout genre, par exemple, en position, le point ; dans la connaissance : les principes de la démonstration ; et chaque cause dans sa ligne, il y aura autant d'ordres différents. En Dieu, on parle de principe selon l'origine, et sans priorité, nous l'avons vu plus haut. Il doit donc y avoir un ordre d'origine, sans priorité. S. Augustin l'appelle « un ordre de nature, ordre selon lequel l'un procède de l'autre, et non pas soit antérieur à l'autre ».

Solutions : 1. « Ordre de nature » évoque ici la notion d'origine, mais en général et sans spécifier.

2. Dans les créatures, même quand effet et principe coexistent strictement selon la durée, le principe précède l'effet en nature et en raison, du moins si l'on considère la réalité qui est principe. Mais, si l'on considère les relations mêmes de cause à effet, de principe et de dérivé, alors il est clair que les rapports corrélatifs sont simultanés en nature et en raison, puisque l'un entre dans la définition de l'autre. Or, en Dieu, les relations sont elles-mêmes les personnes qui subsistent en une seule nature. En conséquence, ni la nature, ni les relations ne peuvent ici donner lieu à une priorité entre les personnes, pas même à une priorité de nature et de raison.

3. « Ordre de nature », disons-nous ; non que la nature elle-même ait à s'ordonner, mais parce que, entre les Personnes divines, l'ordre se prend selon leur origine naturelle.

4. « Nature » implique un certain aspect de principe, mais non « essence ». Et c'est pourquoi l'ordre d'origine s'appelle un ordre de nature, plutôt qu'un ordre d'essence.

Article 4 : Les Personnes divines sont-elles égales en grandeur ?

Objections : 1. Le Fils n'a pas la même grandeur que le Père. Il dit lui-même en Jn 14, 28 : « Le Père est plus grand que moi. » Et l'Apôtre (1 Co 15, 28) : « Le Fils lui-même sera soumis à celui qui lui a tout soumis. »

2. La paternité fait partie de la dignité du Père. Mais la paternité ne convient pas au Fils. Le Fils ne possède donc pas toute la dignité du Père. Il n'a donc pas la même grandeur que le Père.

3. Dès qu'il y a tout et parties, plusieurs parties font plus qu'une seule ou qu'un moindre nombre de ces parties ; ainsi trois hommes font un total plus grand que deux hommes ou un seul. Mais il semble bien qu'en Dieu il y ait un tout universel et des parties ; car, sous le terme général de relation ou notion, sont comprises plusieurs « notions ». Et puisque dans le Père, il y a trois de ces notions, et deux seulement dans le Fils, il semble donc que le Fils n'est pas égal au Père.

En sens contraire, on lit dans l'épître aux Philippiens (2, 6) : « Il n'a pas cru que ce fût pour lui une usurpation d'être égal à Dieu. »

Réponse : Il faut reconnaître que le Fils est aussi grand que le Père. En effet, la grandeur de Dieu n'est pas autre chose que la perfection de sa nature. D'autre part, pour qu'il y ait paternité et

filiation, il faut que, par sa génération, le fils parvienne à posséder en perfection la nature du père, comme le père la possède. Chez les hommes, il est vrai, la génération est un changement qui fait passer le sujet de la puissance à l'acte ; aussi le fils n'est-il pas dès le début égal au père qui l'engendre ; c'est par une croissance convenable qu'il parvient à cette égalité, sauf accident imputable à un défaut du principe générateur. Mais il est clair, par ce qu'on a dit plus haut, qu'en Dieu s'établissent des rapports de vraie et propre paternité et filiation ; et il n'est pas possible d'admettre une défaillance de la vertu de Dieu le Père, en son acte générateur, ni que Dieu le Fils soit parvenu à sa perfection par un développement successif. Il faut donc conclure que, de toute éternité, le Fils est aussi grand que le Père. C'est pourquoi S. Hilaire écrit ; « Écartez de cette naissance les misères de la condition corporelle ; écartez le processus initial de la conception, les douleurs de l'enfantement et toutes les nécessités humaines ; tout fils, par sa naissance naturelle, jouit de l'égalité avec son père, puisqu'il est la similitude vivante de sa nature. »

Solutions : 1. Ces paroles concernent le Christ considéré selon sa nature humaine, en laquelle, de fait, il est inférieur à son Père et lui est soumis ; mais considéré en sa Nature divine, il est égal à son Père. C'est bien ce que dit S. Athanase : « Égal à son Père selon sa divinité, inférieur au Père selon son humanité. » Ou comme dit S. Hilaire : « Par sa situation de Donateur, le Père serait plus grand ; mais en raison de ce qui est donné, l'Être divin, indivisible, le bénéficiaire n'est pas moins grand », et, dans son Livre sur les Conciles, il explique que « la soumission du Fils, c'est sa piété naturelle », qui consiste à reconnaître qu'il tient du Père sa nature. « Mais la soumission de tous les autres, c'est leur condition infirme de créature. »

2. L'égalité est un rapport de grandeur. Or la grandeur de Dieu est la perfection de sa nature, on l'a dit, et elle ressortit à l'essence. C'est dire qu'en Dieu égalité et similitude concernent les attributs essentiels, et qu'on n'y peut parler d'inégalité ou de dissemblances à propos des distinctions relatives. S. Augustin dit ainsi : « Demander "de qui" est telle Personne, c'est poser une question d'origine mais demander "quelle" elle est, et de quelle "grandeur", voilà qui intéresse l'égalité. » Donc, si la paternité est une dignité du Père, c'est pour autant qu'elle est l'essence du Père : la dignité est en effet un attribut absolu qui ressortit à l'essence. Et, comme la même essence est paternité dans le Père et filiation dans le Fils, ainsi la même dignité est dans le Père sa paternité, et dans le Fils sa filiation. Il est donc vrai que le Fils possède toute la dignité du Père. Et on ne peut pas déduire : « Le Père possède la paternité, donc le Fils possède la paternité » ; car on passe là de l'absolu au relatif. Le Père et le Fils ont bien même et unique essence ou dignité ; mais dans le Père elle comporte la condition relative de donateur, et dans le Fils le bénéficiaire qui reçoit.

3. Bien que le prédicat « relation » se vérifie de chaque relation divine, ce n'est pas en Dieu un tout universel, puisque toutes ces relations ne font qu'un selon l'essence et l'être. C'est là une condition opposée à celle d'universel, dont les parties sont distinctes selon l'être. Il en est de même de la personne, on l'a déjà dit : en Dieu, ce n'est pas un universel. Dès lors, toutes les relations divines ne font pas un total plus grand qu'une seule de ces relations ; et toutes les personnes ne font pas quelque chose de plus grand qu'une seule, puisque chaque personne possède toute la perfection de la Nature divine.

Article 5 : Les Personnes divines sont-elles l'une dans l'autre ?

Objections : 1. Des huit modes d'exister dans un autre, recensés par Aristote, aucun ne convient au cas du Père et du Fils ; c'est assez clair quand on parcourt la liste en détail. Le Fils n'est donc pas dans le Père, ni le Père dans le Fils.

2. Ce qui sort d'un autre, n'est pas en lui. Mais de toute éternité le Fils est sorti du Père, selon le prophète Michée (5, 1) : « La sortie date du commencement des jours de l'éternité. » Donc le Fils n'est pas dans le Père.

3. Quand deux termes s'opposent, l'un n'est pas dans l'autre. Or le Père et le Fils s'opposent relativement. Il n'est donc pas possible que l'un soit dans l'autre.

En sens contraire, on lit dans S. Jean (14, 10) : « Je suis dans le Père et le Père est en moi. »

Réponse : Il y a trois choses à considérer dans le Père et dans le Fils : l'essence, la relation et l'origine. Et sous ces trois chefs, le Père et le Fils sont mutuellement l'un dans l'autre. En effet, considérons l'essence : le Père est dans le Fils, puisque le Père est son essence, et qu'il la communique au Fils sans le moindre changement : l'essence du Père étant dans le Fils, il s'ensuit bien que le Père est dans le Fils. Et puisque le Fils est son essence, il s'ensuit également que le Fils est dans le Père, où est sa propre essence. C'est ce que disait S. Hilaire h : « Le Dieu immuable suit, pour ainsi dire, sa nature quand il engendre un Dieu immuable. En celui-ci, c'est donc la nature subsistante de Dieu que nous reconnaissons, car Dieu est en Dieu ». Considérons maintenant les relations : il est évident que chacun des relatifs qui s'opposent, entre dans la notion de l'autre. Enfin considérons l'origine : il est clair encore que le verbe intelligible ne procède pas au-dehors, mais qu'il demeure dans l'intellect qui le dit ; de même, l'objet exprimé par le verbe est contenu dans ce verbe. Et l'on raisonnerait pareillement pour le Saint-Esprit.

Solutions : 1. Ce qui se passe dans les créatures ne donne pas une représentation suffisante de ce qui se passe en Dieu. Ainsi l'immanence réciproque du Fils dans le Père et du Père dans le Fils échappe à tous les modes recensés par le Philosophe. Cependant, le mode qui s'en rapproche le plus est l'immanence de l'effet dans son principe d'origine ; avec cette différence, bien entendu, que dans les créatures il n'y a pas d'unité d'essence entre le principe et ce qui en procède.

2. La « sortie » du Fils émanant du Père s'entend à la manière d'une procession intérieure, celle du verbe qui sort du « cœur » tout en y demeurant. En Dieu, cette « sortie » n'évoque donc qu'une distinction relative, sans la moindre distance ou division de l'essence.

3. Ce n'est point par l'essence, mais par leurs relations que le Père et le Fils s'opposent, d'ailleurs sans préjudice de l'immanence mutuelle entre termes relativement opposés, on vient de le dire.

Article 6 : Les Personnes divines sont-elles égales en puissance ?

Objections : 1. Nous lisons dans S. Jean (5, 19) : « Le Fils ne peut rien faire de lui-même, il ne fait que ce qu'il voit faire au Père. » Mais le Père peut agir de lui-même. Il est donc plus puissant que le Fils.

2. Celui qui commande et enseigne a un pouvoir supérieur à celui qui obéit et écoute. Or le Père commande au Fils, ainsi qu'il est dit dans S. Jean (14,31) : « Ce que mon Père m'a ordonné, je le fais. » Le Père enseigne aussi le Fils, selon qu'il est dit (Jn 5, 20) : « Le Père aime le Fils et lui montre tout ce qu'il fait. » Pareillement le Fils écoute, selon cette autre parole (Jn 5, 30) : « Je juge selon ce que j'entends. » Donc le pouvoir du Père est supérieur à celui du Fils.

3. A la toute-puissance du Père, il appartient de pouvoir engendrer un Fils égal à lui-même. S. Augustin dit ainsi : « Si le Père n'a pu engendrer son égal, où est sa toute-puissance ? » Or le Fils ne peut pas engendrer de fils, on l'a vu précédemment. Le Fils ne peut donc pas tout ce qui relève de la toute-puissance du Père ; autrement dit, il ne lui est pas égal en puissance.

En sens contraire, on lit dans S. Jean (5, 19) : « Tout ce que fait le Père, le Fils aussi le fait pareillement. »

Réponse : Il faut dire que le Fils est égal au Père en puissance. Car la puissance d'agir suit la perfection de la nature. On le voit bien dans les créatures : plus la nature qu'on possède est

parfaite, plus la vertu active est grande. Or, on a montré plus haut que la notion même de paternité et de filiation divine exige que le Fils soit égal au Père en grandeur, c'est-à-dire en perfection de nature. Il en résulte que le Fils est égal au Père en puissance. La même raison vaut pour le Saint-Esprit comparé au Père et au Fils.

Solutions : 1. En disant que le Fils « ne peut rien faire de lui-même », on ne refuse au Fils rien de la puissance du Père ; car on ajoute aussitôt que « tout ce que fait le Père, le Fils le fait également ». On montre seulement par là que le Fils tient sa puissance du Père comme il tient de lui sa nature. Comme dit S. Hilaire : « Si grande est l'unité de la Nature divine, que le Fils, quand il agit par soi, n'agit pas de lui-même. »

2. Quand il est dit que le Père « montre » au Fils et que le Fils l'« écoute », entendons simplement que le Père communique sa science au Fils, comme il lui communique son essence. Et l'on peut rapporter à cette explication le commandement du Père : en engendrant son Fils, il lui donne de toute éternité connaissance et vouloir de ce qu'il aura à faire. Ou bien, et de préférence, on rapportera ces expressions au Christ dans sa nature humaine.

3. Comme la même essence est dans le Père sa paternité, et dans le Fils sa filiation, ainsi c'est par la même puissance que le Père engendre et que le Fils est engendré. Il est donc clair que, tout ce que peut le Père, le Fils le peut également. On n'en déduira pas cependant que le Fils peut engendrer ; ce serait là encore passer indûment de l'absolu au relatif. En Dieu, en effet, la génération signifie la relation. Le Fils a donc la même puissance que le Père avec une relation différente : le Père a cette puissance à titre de donateur, ce qu'on exprime en disant qu'il peut engendrer ; le Fils, de son côté, l'a comme bénéficiaire qui reçoit, et on l'exprime en disant qu'il peut être engendré.

### **QUESTION 43 : LA MISSION DES PERSONNES DIVINES**

1. Convient-il à une Personne divine d'être envoyée ? 2. La mission est-elle éternelle ou seulement temporelle ? 3. Comment une Personne divine est-elle envoyée ? 4. Convient-il à toute Personne divine d'être envoyée ? 5. Y a-t-il mission invisible du Fils aussi bien que du Saint-Esprit ? 6. A qui est accordée la mission invisible ? 7. La mission visible. 8. Une Personne peut-elle s'envoyer elle-même, visiblement ou invisiblement ?

Article 1 : Convient-il à une Personne divine d'être envoyée ?

Objections : 1. L'envoyé est inférieur à celui qui l'envoie. Or aucune Personne divine n'est inférieure à l'autre. Donc aucune Personne divine n'est envoyée par une autre.

2. Ce qu'on envoie se sépare de ce qui l'envoie : comme dit S. Jérôme : « Ce qui est uni et conjoint en un seul et même corps ne peut pas être envoyé. » Or, il n'y a rien de séparable dans les Personnes divines, selon S. Hilaire. Donc une Personne ne peut être envoyée par une autre.

3. Celui qu'on envoie quitte son lieu pour un autre. Mais cela non plus ne convient pas à une Personne divine, puisqu'elle est partout. Donc il ne convient pas à une Personne divine d'être envoyée.

En sens contraire, on lit en S. Jean (8, 16) : « Je ne suis pas seul : j'ai avec moi le Père qui m'a envoyé. »

Réponse : L'idée de mission ou envoi implique une double relation : de l'envoyé à celui qui l'envoie, et de l'envoyé au terme où on l'envoie. Etre envoyé, cela dénonce d'abord, entre l'envoyé et celui qui l'envoie, une procession : qu'il s'agisse d'un mandat, comme le cas du maître envoyant son serviteur ; ou d'un conseil, comme on dit que le conseiller envoie le roi faire

la guerre ; ou d'une origine, comme on dit que la tige émet la fleur. Cela dénonce aussi un rapport avec le terme de l'envoi ; il s'agit pour l'envoyé de commencer d'être là à quelque titre, soit qu'auparavant il ne fût d'aucune manière là où on l'envoie, soit qu'il n'y fût pas de la manière dont il commence d'y être.

On peut donc parler de la mission d'une Personne divine, en évoquant par là, d'une part, sa procession d'origine à l'égard de la Personne qui l'envoie ; d'autre part, un nouveau mode pour elle d'exister quelque part. On dit ainsi du Fils qu'il a été envoyé en ce monde par son Père, en tant qu'il a commencé d'être en ce monde par la chair qu'il a prise, bien qu'auparavant « il fût déjà dans le monde » comme dit S. Jean (1, 10).

Solutions : 1. La mission implique une infériorité dans l'envoyé, quand c'est par ordre ou par conseil que l'envoyé procède du principe qui l'envoie ; car celui qui conseille est plus sage. Mais en Dieu la mission n'évoque que la procession d'origine, et celle-ci respecte l'égalité des Personnes divines, on l'a vu plus haut.

2. Ce qu'on envoie pour commencer d'être en un lieu où il n'était d'aucune manière, se meut d'un mouvement local dans l'exécution de sa mission ; il faut donc bien qu'il se sépare localement de celui qui l'envoie. Mais il n'est rien de tel dans la mission d'une Personne divine : la Personne envoyée ne commence pas d'exister en un lieu où elle n'était pas ; elle ne cesse donc pas non plus d'exister à l'endroit où elle était. Autrement dit, cette mission-là ne comporte pas de séparation, mais une simple distinction d'origine.

3. La dernière objection raisonne sur la mission (ou envoi) qui comporte un mouvement local : pareille mission n'a rien à faire en Dieu.

Article 2 : La mission est-elle éternelle ou seulement temporelle ?

Objections : 1. S. Grégoire parle ainsi : « Le Fils est envoyé du fait qu'il est engendré. » Or, la génération du Fils est éternelle. Sa mission l'est donc aussi.

2. Ce qui reçoit une attribution dans le temps subit un changement. Mais une Personne divine ne change pas. La mission d'une Personne divine n'est donc pas temporelle, mais éternelle.

3. Mission implique procession. Or la procession des Personnes divines est éternelle. Leur mission l'est donc aussi.

En sens contraire, on lit dans l'épître aux Galates (4, 4) : « Quand vint la plénitude des temps, Dieu envoya son Fils. »

Réponse : Dans les vocables évoquant l'origine des Personnes divines, il y a des différences à noter. Certains termes n'évoquent dans leur signification que le rapport d'émané à principe : tels sont « procession » et « sortie ». D'autres, outre ce rapport au principe, précisent le terme de la procession : les uns évoquent le terme éternel, comme « génération » et « spiration », car la génération est une procession qui met la Personne divine en possession de la Nature divine, et la spiration passive évoque la procession de l'Amour subsistant. Les autres expressions, avec le rapport au principe, évoquent un terme temporel, comme mission et donation. En effet, on est envoyé pour être en quelque endroit. On est donné pour être possédé. Or, qu'une Personne divine vienne à être possédée par une créature, ou existe en elle d'une manière nouvelle, voilà bien quelque chose de temporel.

Aussi, en Dieu, mission et donation s'emploient uniquement comme des attributs temporels ; génération et spiration, uniquement comme des attributs éternels ; enfin procession et sortie s'emploient en Dieu aussi bien éternellement que temporellement. En effet, de toute éternité, le Fils procède pour être Dieu ; dans le temps, il procède pour être aussi homme par sa mission visible, ou encore pour être dans l'homme par sa mission invisible.



Solutions : 1. La parole de S. Grégoire se rapporte à la génération temporelle du Fils, qui naît alors non plus du Père, mais d'une mère. Ou bien l'on veut dire que le Fils, du seul fait qu'il est engendré éternellement, se trouve en position d'être envoyé.

2. Si une Personne divine existe chez quelqu'un à titre nouveau, ou se trouve possédée dans le temps par quelqu'un, ce n'est pas en raison d'un changement chez cette Personne divine, mais d'un changement dans la créature. Ainsi Dieu reçoit dans le temps l'attribut de Seigneur, en raison du changement de la créature 1.

3. Le mot mission n'évoque pas seulement la procession à partir du principe : il assigne en outre à cette procession un terme temporel. Il n'y a donc mission que dans le temps. Ou bien disons que le mot mission inclut dans son concept la procession éternelle et y ajoute un effet temporel ; car le rapport de la Personne divine à son principe ne peut être qu'éternel. Et si l'on parle d'une double procession, éternelle et temporelle, ce n'est pas qu'il y ait double rapport au principe ; ce qui est double, c'est le terme, éternel et temporel.

Article 3 : Comment une Personne divine est-elle envoyée ?

Objections : 1. Pour une Personne divine, être envoyée c'est être donnée. Donc si la Personne divine n'est envoyée qu'en raison des dons de la grâce sanctifiante, ce n'est pas la Personne divine elle-même qui sera donnée, mais ses dons. Or c'est là précisément l'erreur de ceux qui disent que le Saint-Esprit ne nous est pas donné, mais seulement ses dons.

2. La préposition secundum (selon, en raison de, à titre de) notifie un rapport de causalité. Or c'est la Personne divine qui est cause qu'on possède ce don qu'est la grâce sanctifiante, et non pas l'inverse, selon la parole de S. Paul (Rm 5, 5) : « L'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous a été donné. » Donc, on ne peut pas dire que la Personne divine est envoyée à raison de la grâce.

3. D'après S. Augustin, « on dit que le Fils est envoyé, lorsque dans le temps l'esprit le perçoit ». Mais le Fils n'est pas connu seulement par la grâce sanctifiante, il l'est aussi par « grâce gratuite », par exemple par la foi et la science. Ce n'est donc pas en raison seulement de la grâce sanctifiante qu'il y a mission de la Personne divine.

4. Raban Maur dit que le Saint-Esprit fut donné aux Apôtres pour opérer des miracles. Or, cela n'est pas un don qui appartient à la grâce sanctifiante, mais un don de « grâce gratuite ». La Personne divine n'est donc pas donnée seulement en raison de la grâce sanctifiante.

En sens contraire, S. Augustin dit que « le Saint-Esprit procède temporellement pour sanctifier la créature. » Or, la mission est une procession temporelle. Et puisqu'il n'y a sanctification de la créature que par la grâce qui rend agréable à Dieu, il s'ensuit qu'il n'y a de mission d'une Personne divine que par la grâce sanctifiante.

Réponse : On dit qu'une Personne divine est « envoyée », en tant qu'elle existe en quelqu'un d'une manière nouvelle ; elle est « donnée », en tant qu'elle est possédée par quelqu'un. Or ni l'un ni l'autre n'a lieu sinon en raison de la grâce sanctifiante. Il y a en effet pour Dieu une manière commune d'exister en toutes choses par son essence, sa puissance et sa présence ; il y est ainsi comme la Cause dans les effets qui participent de sa bonté. Mais, au-dessus de ce mode commun, il y a un mode spécial qui est propre à la créature raisonnable : on dit que Dieu existe en celle-ci comme le connu dans le connaissant et l'aimé dans l'aimant. Et parce qu'en le connaissant et aimant, la créature raisonnable atteint par son opération jusqu'à Dieu lui-même, on dit que, par ce mode spécial, non seulement Dieu est dans la créature raisonnable, mais encore qu'il habite en elle comme dans son temple. Ainsi donc, en dehors de la grâce sanctifiante, il n'y a pas d'autre effet qui puisse être la raison d'un nouveau mode de présence de la Personne divine dans la créature raisonnable. Et c'est seulement en raison de la grâce sanctifiante qu'il y a

mission et procession temporelle de la Personne divine. De même, on dit que nous « possédons » cela seulement dont nous pouvons librement jouir Or, on n'a pouvoir de jouir d'une Personne divine qu'en raison de la grâce sanctifiante.

Cependant, dans le don même de la grâce sanctifiante, c'est le Saint-Esprit que l'on possède et qui habite l'homme. Aussi est-ce le Saint-Esprit lui-même qui est donné et envoyé.

Solutions : 1. Le don de la grâce sanctifiante perfectionne la créature raisonnable pour la mettre en état, non seulement d'user librement du don créé, mais encore de jouir de la Personne divine elle-même. C'est donc bien en raison de la grâce sanctifiante qu'il y a mission invisible ; et pourtant la Personne divine elle-même nous est donnée.

2. La grâce sanctifiante dispose l'âme à posséder la Personne divine ; c'est ce que signifie notre formule : « Le Saint-Esprit est donné en raison de la grâce. » Cependant, ce don même qu'est la grâce provient du Saint-Esprit ; et c'est ce qu'exprime S. Paul, lorsqu'il dit que « l'amour de Dieu est répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit ».

3. Il est vrai que nous pouvons connaître le Fils par certains effets de grâce, différents de la grâce sanctifiante ; cependant ces autres effets ne suffisent pas pour qu'il habite en nous, et que nous le possédions.

4. Le don d'accomplir des miracles est ordonné à la grâce sanctifiante, qu'il s'agit de manifester ; il en est de même du don de prophétie et de n'importe quelle « grâce gratuite » 3. Aussi la première épître aux Corinthiens (12, 7) nomme la grâce gratuite « une manifestation de l'Esprit ». On dit donc que le Saint-Esprit fut donné aux Apôtres pour opérer des miracles, parce que la grâce sanctifiante leur a été donnée par le signe qui la manifestait. Mais si le signe de la grâce gratuite était donné seul sans la grâce, on ne dirait plus que le Saint-Esprit est donné, purement et simplement. Cette formule reçoit alors un complément déterminatif ; on dira, par exemple, que l'esprit de prophétie, ou l'esprit des miracles a été donné à quelqu'un, s'il a le pouvoir de prophétiser ou de faire des miracles.

Article 4 : Convient-il à toute Personne divine d'être envoyée ?

Objections : 1. Pour une Personne divine, être envoyée c'est être donnée. Or le Père se donne : car nul ne peut le posséder si lui-même ne se donne. On peut donc bien dire que le Père s'envoie lui-même.

2. Il y a mission de la Personne divine, quand il y a habitation de grâce. Mais par la grâce, c'est la Trinité entière qui habite en nous, selon cette parole en S. Jean (14, 23) : « Nous viendrons à lui et nous ferons en lui notre demeure. » Chacune des Personnes divines est donc envoyée.

3. Tout attribut qui convient à l'une des Personnes convient à toutes, exception faite des notions et des personnes. Or le terme mission ne signifie ni une personne, ni une notion, car il n'y a que cinq notions, nous l'avons dit. De toute Personne divine on peut donc dire qu'elle est envoyée.

En sens contraire, S. Augustin nous dit : « Dans l'Écriture, seul le Père n'est jamais dit être envoyé. »

Réponse : Par définition, mission implique procession à partir d'un autre ; et en Dieu, procession d'origine, on l'a dit plus haut. Puisque le Père ne procède d'aucun autre, il ne lui convient donc nullement d'être envoyé ; cela n'appartient qu'au Fils et au Saint-Esprit, car il leur convient d'être à partir d'un autre.

Solutions : 1. Si donner veut dire communiquer librement quelque chose, alors le Père se donne ainsi lui-même, puisqu'il se communique libéralement à la créature pour qu'elle jouisse de lui. Mais si donner veut évoquer une autorité du donateur sur ce qui est donné, alors en Dieu ne peut être donnée, et pareillement envoyée, que la Personne qui procède d'une autre.

2. L'effet de grâce provient aussi du Père qui, par cette grâce, habite l'âme au même titre que le Fils et le Saint-Esprit ; mais on ne dit pas qu'il est envoyé, parce qu'il ne procède pas d'un autre. C'est l'explication qu'en donne S. Augustin : « Quand le Père est connu de quelqu'un dans le temps, on ne dit pas qu'il est envoyé ; car il n'a personne de qui venir ou procéder. »

3. Le terme de mission, en tant qu'il évoque une procession à partir de celui qui envoie, inclut bien une notion dans sa signification ; non pas sans doute telle notion en particulier, mais dans une acception générique, au sens où « être d'un autre » est un aspect commun aux deux notions de filiation et de spiration passive.

Article 5 : Y a-t-il la mission invisible du Fils aussi bien que du Saint-Esprit ?

Objections : 1. C'est en raison des dons de la grâce que l'on considère la mission invisible d'une Personne divine. Or tous les dons de grâce ressortissent au Saint-Esprit, selon la parole de S. Paul (1 Co 12, 11) : « Ils sont tous l'œuvre du même et unique Esprit. » Il n'y a donc de mission invisible que du Saint-Esprit.

2. La mission de la Personne divine est liée à la grâce sanctifiante. Or les dons qui perfectionnent l'intellect ne sont pas des dons de la grâce sanctifiante, car on peut les posséder sans la charité, dit S. Paul (1 Co 13, 2) : « Quand j'aurais le don de prophétie, quand je connaîtrais tous les mystères et toute la science, quand j'aurais toute la foi, une foi à transporter les montagnes, si je n'ai pas la charité, je ne suis rien. » Puisque le Fils procède, comme Verbe, de l'intellect, il ne lui appartient donc pas d'être envoyé.

3. La mission d'une Personne divine, disions-nous, est une procession. Mais la procession du Fils et celle du Saint-Esprit sont deux processions distinctes. Donc, si ces deux Personnes sont envoyées, cela fera aussi deux missions distinctes. Et alors la seconde serait superflue, car une seule suffit à sanctifier la créature.

En sens contraire, il est écrit de la Sagesse divine (Sg 9, 10) : « Envoyez-la de vos cieux très saints, envoyez-la du trône de votre gloire. »

Réponse : Par la grâce sanctifiante, c'est toute la Trinité qui habite l'âme, selon ce qui est écrit en S. Jean (14, 23) : « Nous viendrons à lui et nous ferons en lui notre demeure. » Or, dire qu'une Personne divine est envoyée à quelqu'un par la grâce invisible, c'est signifier un mode nouveau d'habitation de cette Personne, et l'origine qu'elle tient d'une autre. Puisque ces deux conditions : habiter l'âme par la grâce, et procéder d'un autre, conviennent également au Fils et au Saint-Esprit, concluons qu'il convient à tous deux d'être envoyés invisiblement. Quant au Père, il lui appartient sans doute d'habiter l'âme par la grâce, mais non pas d'être d'un autre, ni par suite d'être envoyé.

Solutions : 1. Il est vrai que tous les dons, à titre de dons, sont appropriés au Saint-Esprit, parce que celui-ci, en tant qu'Amour, a le caractère du premier don, nous l'avons dit. Cependant, certains dons, considérés selon leur teneur en propre et spécifique, sont attribués par appropriation au Fils : tous ceux précisément qui se rattachent à l'intellect. Et selon ces dons il y a une mission du Fils. S. Augustin dit ainsi : « Le Fils est invisiblement envoyé à chacun, lorsqu'on le connaît et perçoit. »

2. La grâce rend l'âme conforme à Dieu. Aussi pour qu'il y ait mission d'une Personne divine à l'âme par la grâce, il faut que l'âme soit conforme ou assimilée à cette personne par quelque don de grâce. Or le Saint-Esprit est l'Amour ; c'est donc le don de la charité qui assimile l'âme au Saint-Esprit, et c'est en raison de la charité que l'on considère une mission du Saint-Esprit. Le Fils, lui, est le Verbe et non pas un verbe quelconque, mais celui qui inspire l'Amour. « Le Verbe que nous cherchons à faire entendre, dit S. Augustin, est une connaissance pleine d'amour. » Il n'y a donc pas mission du Fils pour un perfectionnement quelconque de l'intellect, mais

seulement quand l'intellect est doté et enrichi de telle sorte qu'il en vienne à déborder dans un élan d'amour, selon qu'il est écrit en S. Jean (6, 45) : « Quiconque a entendu le Père et a reçu son enseignement, vient à moi », ou dans le Psaume (39, 4) : « Dans ma méditation, un feu s'embrasera. » Aussi S. Augustin utilise de termes significatifs : « Le Fils, dit-il est envoyé, lorsqu'il est connu et perçu. » Le mot perception signifie en effet une certaine connaissance expérimentale. C'est là proprement la « sagesse », ou science savoureuse, selon la maxime de l'Ecclésiastique (6, 22) : « La sagesse de la doctrine mérite bien son nom. »

3. Nous l'avons dit, la mission comporte un double aspect : origine de la Personne envoyée, et habitation par la Grâce. Si, en parlant de mission, nous considérons l'origine, alors la mission du Fils est distincte de celle du Saint-Esprit, comme la génération de l'un est distincte de la procession de l'autre. Mais, si nous considérons l'effet de la grâce, les deux missions ont une racine commune, la grâce, tout en se distinguant dans les effets de cette grâce, qui sont l'illumination de l'intellect et l'embrassement de l'affection. On voit par là qu'une mission ne va pas sans l'autre, puisque aucune des deux ne s'accomplit sans la grâce sanctifiante, et qu'une Personne ne se sépare pas de l'autre.

Article 6 : A qui est accordée la mission invisible ?

Objections : 1. Les Pères de l'Ancien Testament ont eu part à la grâce, tandis qu'il ne semble pas que la mission invisible les ait atteints, d'après S. Jean (7, 39) : « L'Esprit n'était pas encore donné, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié. » La mission invisible n'est donc pas donnée à tous ceux qui participent à la grâce.

2. Il n'y a de progrès en vertu que par la grâce. Mais la mission invisible ne paraît pas liée aux progrès de la vertu ; car, le progrès vertueux étant continu, semble-t-il, puisque la charité ou bien croît sans cesse, ou bien disparaît, on aurait alors une mission continue. Ne disons donc pas que la mission invisible est faite « à tous ceux qui ont part à la grâce ».

3. Le Christ et les bienheureux ont la grâce en plénitude. Mais il ne semble pas qu'il leur soit fait de mission, car on ne fait d'envoi qu'à celui qui est à distance, alors que le Christ, en tant qu'homme, et les bienheureux sont parfaitement unis à Dieu. Ce n'est donc pas « à tous ceux qui ont part à la grâce », qu'est faite la mission invisible.

4. Les sacrements de la loi nouvelle contiennent la grâce ; pourtant nul ne dit qu'il leur est fait une mission invisible. Il n'y a donc pas mission invisible à tout ce qui a la grâce.

En sens contraire, d'après S. Augustin, il y a mission invisible « pour sanctifier la créature ». Or, toute créature qui a la grâce est sanctifiée. Il y a donc mission invisible à toute créature qui a la grâce.

Réponse : Ainsi qu'on l'a dit, le concept de mission implique que l'envoyé, ou bien commence d'être où il n'était pas auparavant, comme il arrive dans les choses créées ; ou bien commence d'être d'une manière nouvelle là où il était déjà, et c'est dans ce dernier sens qu'on parle d'une mission des Personnes divines. Il y a donc deux conditions à vérifier chez celui à qui se fait leur envoi : l'habitation de la grâce, et certain caractère de nouveauté dans l'œuvre de la grâce. Et à tous ceux en qui se rencontrent ces deux conditions, il y a mission invisible.

Solutions : 1. Il y a eu mission invisible aux pères de l'Ancien Testament. S. Augustin dit ainsi que le Fils, par sa mission invisible « devient présent chez les hommes et avec les hommes : mystère déjà réalisé autrefois chez les Pères et les Prophètes ». Donc, quand nous lisons en S. Jean que « l'Esprit n'était pas encore donné », nous l'entendons de cette donation avec signes visibles qui eut lieu le jour de la Pentecôte.

2. Il y a mission invisible même dans le progrès vertueux ou la croissance de la grâce. S. Augustin dit que le Fils « est envoyé à chacun lorsqu'il est connu et perçu autant qu'il peut l'être

selon la capacité d'une âme qui progresse en Dieu ou qui y est déjà consommée ». Cependant, s'il est un accroissement de grâce où il y ait lieu de considérer une mission invisible, c'est avant tout celui qui fait passer à quelque acte nouveau ou à un nouvel état de grâce ; par exemple, lorsqu'on est élevé à la grâce des miracles, à celle de prophétie, ou lorsqu'on en vient, par ferveur de charité, à s'exposer au martyre, à renoncer à tous ses biens, ou à entreprendre quelque œuvre difficile.

3. Une mission invisible est accordée aux bienheureux dès le premier instant de leur béatitude. Dans la suite, il leur est donné des missions invisibles, non plus par intensification de leur grâce, mais en ce sens qu'ils reçoivent de nouvelles révélations touchant certains mystères ; il en est ainsi jusqu'au jour du jugement. Ici, le progrès consiste dans une extension de la grâce à de nouveaux objets. Le Christ reçut une mission invisible dès le premier instant de sa conception ; mais il n'en eut pas d'autre, puisqu'il fut rempli de toute grâce et sagesse dès le premier instant de sa conception.

4. Dans les sacrements de la loi nouvelle, la grâce existe à titre instrumental, à la manière dont la forme de l'œuvre existe dans l'instrument de l'artiste, c'est-à-dire comme en train de passer de l'agent dans le patient. Mais on ne parle de mission que pour le terme de l'envoi. Ce n'est donc pas aux sacrements qu'est faite la mission d'une Personne divine, mais à ceux qui reçoivent la grâce par le moyen de ces sacrements.

Article 7 : Convient-il au Saint-Esprit d'être envoyé visiblement ?

Objections : 1. Le Fils, en tant précisément qu'il est envoyé visiblement dans le monde, est dit inférieur au Père. Mais nulle part on ne lit que le Saint-Esprit soit ainsi inférieur au Père. C'est donc qu'il ne convient pas au Saint-Esprit d'être visiblement envoyé.

2. Il y a mission visible en raison de l'assomption d'une créature visible par une Personne divine ; tel est le cas de la mission du Fils dans la chair. Mais le Saint-Esprit n'a pas assumé de créature visible. On ne peut donc pas dire qu'il soit présent en certaines créatures visibles autrement que dans les autres, sinon comme dans un signe qui le manifeste ; mais c'est le cas des sacrements, c'est le cas de toutes les figures de l'ancienne loi. Ne parlons donc pas de mission visible du Saint-Esprit, ou bien il faudra dire qu'elle a lieu pour tous les cas qu'on vient d'énumérer.

3. Toute créature visible est un effet qui manifeste la Trinité entière. Dans les créatures visibles qu'on mentionne, il n'y a donc pas mission du Saint-Esprit plutôt que d'une autre Personne.

4. Le Fils a été envoyé visiblement selon la plus digne des créatures visibles, c'est-à-dire avec la nature humaine. Donc, si le Saint-Esprit est envoyé visiblement, ce doit être avec des créatures raisonnables.

5. Pour S. Augustin, ce qui est visiblement accompli par la vertu divine, est confié au ministère des anges. Donc s'il y a eu apparition de formes visibles, ce fut par le ministère des anges ; ainsi ce sont les anges qui sont envoyés, et non pas le Saint-Esprit.

6. S'il y a mission visible du Saint-Esprit, ce n'est jamais que pour manifester sa mission invisible, car les réalités invisibles sont manifestées par les choses visibles. Par conséquent, celui qui n'a pas reçu de mission invisible n'a pas dû non plus recevoir de mission visible ; et tous ceux qui, dans l'un ou l'autre Testament, ont reçu la mission invisible, ont dû aussi recevoir la mission visible : ce qui est évidemment faux. L'hypothèse l'est donc aussi ; autrement dit, le Saint-Esprit n'est pas envoyé visiblement.

En sens contraire, on lit en S. Matthieu (3, 16) que le Saint-Esprit descendit sur le Seigneur, quand il reçut le baptême, sous la forme d'une colombe.

Réponse : A toute chose, Dieu pourvoit selon le mode qui lui convient. Or, c'est le mode connaturel à l'homme, d'être conduit par le visible à l'invisible ; on l'a dit plus haut. Aussi a-t-il fallu manifester à l'homme, par des choses visibles, les mystères invisibles de Dieu. De même donc que Dieu, par des créatures visibles présentant quelques signes révélateurs, s'est en quelque mesure montré aux hommes, lui et les processions éternelles de ses Personnes, ainsi convenait-il qu'à leur tour les missions invisibles de ces Personnes divines fussent manifestées par quelques créatures visibles. Avec une différence, d'ailleurs, selon qu'il s'agit du Fils ou du Saint-Esprit. Puisque le Saint-Esprit procède comme l'Amour, il lui appartient d'être le don de la sanctification ; le Fils étant principe du Saint-Esprit, il lui appartient d'être l'auteur de cette sanctification. Le Fils est donc visiblement envoyé comme auteur de la sanctification, tandis que le Saint-Esprit l'est comme signe de la sanctification.

Solutions : 1. Le Fils a assumé dans l'unité de sa personne la créature visible où il est apparu, si bien que les attributs propres à cette créature sont attribuables au Fils de Dieu. C'est ainsi, en raison de sa nature assumée, que le Fils est dit inférieur au Père. Mais le Saint-Esprit n'a pas assumé en l'unité de sa personne la créature où il est apparu ; ce qui convient à celle-ci ne s'attribue pas à lui. On ne peut donc pas arguer de la créature visible qui le manifeste, pour le dire inférieur au Père.

2. On ne considère pas de mission visible du Saint-Esprit dans la vision imaginaire, autrement dit dans la vision prophétique. Selon S. Augustin, la vision prophétique n'est pas offerte aux yeux du corps sous des formes corporelles : elle est présentée à l'esprit sous les images spirituelles de réalités corporelles. Mais la colombe et le feu ont été vus par les yeux des témoins. D'ailleurs le Saint-Esprit n'y était pas simplement comme le Christ était dans le rocher : "Le rocher, dit S. Paul (1 Co 10, 4), c'était le Christ". Ce rocher était déjà une créature, et c'est son opération qui lui vaut de représenter le Christ et d'en prendre le nom. Mais colombe et feu ont soudain existé à seule fin de signifier ces mystères. Il faut, semble-t-il, les rapprocher de la flamme qui apparut à Moïse dans le buisson, de la colonne que le peuple suivait dans le désert, des éclairs et du tonnerre qui accompagnaient la révélation de la loi sur la montagne. Si la forme corporelle de toutes ces choses a existé, ce fut pour symboliser et prédire quelque chose ». On voit donc que la mission visible ne se vérifie ni pour les visions prophétiques, qui furent imaginaires et non corporelles ; ni pour les signes sacramentels de l'Ancien et du Nouveau Testament, où l'on recourt à des choses préexistantes pour symboliser une réalité sacrée. Il n'est question de mission visible du Saint-Esprit que lorsqu'il s'est manifesté par des créatures formées exprès pour le signifier.

3. C'est bien la Trinité entière qui a produit ces créatures visibles ; mais leur production les destinait à manifester spécialement telle ou telle Personne. De même que des noms distincts désignent le Père, le Fils et le Saint-Esprit, ainsi des choses différentes ont pu les signifier, bien qu'il n'y ait aucune séparation ou diversité entre les Personnes divines.

4. Il fallait, disions-nous à l'instant, manifester la personne du Fils comme l'auteur de la sanctification au moyen d'une créature raisonnable, capable d'action et de sanctification. Mais pour faire office de signe de sanctification, n'importe quelle autre créature suffisait. Il n'était pas non plus nécessaire que la créature visible, formée à cette fin, fût assumée par le Saint-Esprit dans l'unité de sa personne ; elle n'était pas prise pour agir, mais seulement pour notifier. C'est pourquoi encore elle n'avait à durer que le temps de remplir son office.

5. Sans doute, ces créatures visibles ont été formées par le ministère des anges, mais pour signifier la personne du Saint-Esprit et non pas celle de l'ange. Et, puisque le Saint-Esprit était en

ces créatures visibles, comme la réalité signifiée est dans le signe, on dit qu'il y avait là mission visible du Saint-Esprit, et non pas de l'ange.

6. Il n'est pas nécessaire que la mission invisible soit toujours manifestée par un signe extérieur visible : « La manifestation de l'Esprit, dit S. Paul (1 Co 12, 7), est accordée selon que l'exige l'utilité » de l'Église. Il s'agit, par ces signes visibles, de confirmer et de propager la foi ; or ce fut principalement l'œuvre du Christ et des Apôtres, comme l'affirme l'épître aux Hébreux (2, 3) : « Publié en premier lieu par le Seigneur, le salut nous a été attesté par ceux qui avaient entendu celui-ci. » Il était donc spécialement besoin d'une mission du Saint-Esprit au Christ, aux Apôtres et à un certain nombre des premiers saints, qui étaient en quelque sorte les fondations de l'Église. Notons toutefois que la mission visible faite au Christ manifestait une mission invisible accomplie non pas en cet instant, mais dès le début de sa conception.

La mission visible adressée au Christ, dans son baptême, se fit sous la forme d'une colombe, animal très fécond ; c'était pour montrer la puissance privilégiée du Christ comme source de grâce par la régénération spirituelle. Aussi entendit-on retentir la voix du Père, disant : « Celui-ci est mon Fils bienaimé » ; car les autres devaient être régénérés à la ressemblance du Fils unique. Dans la Transfiguration, le Saint-Esprit lui fut envoyé sous forme de nuée lumineuse, pour montrer la fertilité de son enseignement ; la voix ajouta, en effet : « Écoutez-le ».

Aux apôtres, il fut envoyé sous forme de souffle, pour montrer leur pouvoir de ministres dans la dispensation des sacrements ; il leur fut dit, en effet (Jn 20, 23) : « Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis. » Sous forme aussi de langues de feu, pour manifester leur office de docteurs : « Ils commencèrent, disent les Actes (2, 4), à parler en diverses langues. »

Quant aux Pères de l'Ancien Testament, ils ne devaient pas recevoir de mission visible du Saint-Esprit. Il fallait en effet que la mission visible du Christ précède celle du Saint-Esprit ; car le Saint-Esprit manifeste le Fils, comme le Fils manifeste le Père. Il y eut bien des apparitions visibles des Personnes divines aux Pères de l'Ancien Testament ; mais on ne peut parler à ce propos de missions visibles, parce que, selon S. Augustin, ces apparitions ne se sont pas produites pour signifier l'habitation par grâce de la Personne divine, mais pour manifester quelque autre chose.

Article 8 : Une Personne peut-elle s'envoyer elle-même visiblement ou invisiblement ?

Objections : 1. S. Augustin affirme : « Le Père n'est envoyé par personne, parce qu'il ne procède de personne. » Donc, si une Personne divine est envoyée par une autre, il faut qu'elle en procède.

2. Celui qui envoie a autorité sur l'envoyé. Or, à l'égard d'une Personne divine, il n'est d'autorité qu'à titre d'origine. Il faut donc que la Personne envoyée procède de celle qui envoie.

3. Si la Personne divine peut être envoyée par celle de qui elle ne procède pas, rien n'empêchera de dire que le Saint-Esprit est donné par l'homme de qui il ne procède pas. Or S. Augustin a combattu cette dernière thèse. C'est donc que la Personne divine n'est envoyée que par celle dont elle procède.

En sens contraire, le Fils est envoyé par le Saint-Esprit, selon cette parole d'Isaïe (48, 16) : « Maintenant le Seigneur Dieu m'envoie. » Or le Fils ne procède pas du Saint-Esprit. Une Personne divine est donc envoyée par celle de qui elle ne procède pas.

Réponse : Sur cette question, on trouve exprimées diverses opinions. Selon certains, la Personne divine n'est envoyée que par celle de qui elle procède éternellement. Dans ce système, si l'on dit que le Fils de Dieu est envoyé par le Saint-Esprit il faut le rapporter à sa nature humaine selon laquelle le Saint-Esprit l'envoie prêcher. Mais S. Augustin dit que le Fils s'envoie lui-même et qu'il est envoyé par le Saint-Esprit ; et encore que le Saint-Esprit est envoyé par lui-même et par le Fils. De sorte qu'en Dieu, s'il n'appartient pas à toute Personne d'être envoyée, mais

seulement à une Personne issue d'une autre, en revanche il appartient à toute Personne d'envoyer.

Les deux points de vue ont chacun leur vérité. Lorsqu'on dit qu'une Personne est envoyée, on signifie la Personne même qui procède d'une autre, et l'effet visible ou invisible à raison duquel on envisage une mission de la Personne divine. Donc, si l'on considère celui qui envoie comme principe de la Personne envoyée, de ce point de vue ce n'est pas une Personne quelconque qui envoie, mais celle-là seulement à qui il appartient d'être principe de la Personne envoyée ; le Fils n'est ainsi envoyé que par le Père, tandis que le Saint-Esprit l'est par le Père et par le Fils. Mais si la Personne qui envoie est considérée comme principe de l'effet pour lequel on envisage une mission, c'est alors la Trinité entière qui envoie la Personne en mission. Il ne s'ensuit pas, d'ailleurs, que l'homme donne le Saint-Esprit, puisqu'il ne peut pas causer l'effet de grâce.

Ainsi, la solution des objections va de soi.

#### LA PROCESSION DES CRÉATURES A PARTIR DE DIEU, PREMIERE CAUSE DE TOUS LES ETRES

Après avoir considéré la procession des Personnes divines, il reste à considérer la procession des créatures à partir de Dieu. Cette étude comprendra trois parties : premièrement la production des créatures (Q. 44-46) ; deuxièmement, leur distinction (Q.47-102) ; troisièmement, leur conservation et leur gouvernement (Q. 103-119).

Sur la production des choses, on envisagera : 1. Quelle est la cause première des êtres ? (Q. 44) 2. Comment les créatures procèdentelles de la cause première ? (Q. 45) 3. Quel est le principe de leur durée ? (Q. 46).

#### **QUESTION 44 : LA CAUSE PREMIÈRE DES ÊTRES**

1. Dieu est-il la cause efficiente de tous les êtres ? 2. La matière première est-elle créée par Dieu, ou bien est-elle un principe en liaison et à égalité avec lui ? 3. Dieu est-il la cause exemplaire des choses, ou y a-t-il d'autres exemplaires que lui ? 4. Est-ce lui qui est la cause finale des choses ?

Article 1 : Dieu est-il la cause efficiente de tous les êtres ?

Objections : 1. Il ne semble pas nécessaire que tout être ait été créé par Dieu. Car rien n'empêche qu'une chose se rencontre sans qu'elle ait en elle ce qui n'appartient pas à sa définition, comme un homme qui n'aurait pas la blancheur. Mais le rapport d'effet à cause ne semble pas appartenir à la définition des êtres, puisque certains êtres peuvent se comprendre indépendamment de ce rapport. Ils peuvent donc exister sans elle. Donc rien n'empêche que certains êtres n'aient pas été créés par Dieu.

2. Si un être a besoin d'une cause efficiente, c'est pour exister. Donc ce qui ne peut pas ne pas être n'a pas besoin de cause efficiente. Mais aucun être nécessaire ne peut pas ne pas exister, parce que ce qui est nécessaire ne peut pas ne pas être. Donc, puisqu'il y a beaucoup de réalités nécessaires dans les choses, il semble que tous les êtres n'existent pas à partir de Dieu.

3. Quelle que soit la cause d'un être, elle peut lui servir de principe de démonstration. Mais en mathématiques les démonstrations ne se font pas par la cause efficiente, selon Aristote. Donc tous les êtres n'existent pas à partir de Dieu comme par leur cause efficiente.

En sens contraire, il est dit dans la lettre aux Romains (11, 36) : « Tout est de lui, par lui et en lui. »

Réponse : Tout être, de quelque manière qu'il existe, existe nécessairement par Dieu. Car si un être se trouve dans un autre par participation, il est nécessaire qu'il y soit causé par ce à quoi cela revient par essence ; par exemple, le fer est porté à incandescence par le feu. Or, on a montré



précédemment, en traitant de la simplicité divine, que Dieu est l'être même subsistant par soi. Et l'on a montré ensuite que l'être subsistant ne peut être qu'unique ; par exemple si la blancheur subsistait en elle-même, elle serait forcément unique, puisque les blancheurs ne sont multiples que par les sujets qui les reçoivent. Il reste donc que tous les êtres autres que Dieu ne sont pas leur être, mais participent de l'être. Il est donc nécessaire que tous les êtres qui se diversifient selon qu'ils participent diversement de l'être, si bien qu'ils ont plus ou moins de perfection, soient causés par un unique être premier, qui est absolument parfait.

C'est ce qui a fait dire à Platon qu'avant toute multiplicité il faut poser l'unité. Et Aristote affirme que ce qui est souverainement être et souverainement vrai est cause de tout l'être et de tout le vrai, comme ce qui est chaud au maximum est cause de toute chaleur.

Solutions : 1. Bien que la relation d'un être à sa cause n'entre pas dans sa définition, elle est pourtant une conséquence de ce qui appartient à sa notion ; car, du fait qu'une réalité est un être par participation, elle est causée par un autre. Aussi une telle réalité ne peut exister sans être causée, comme l'homme ne peut exister sans avoir la faculté de rire. Mais parce que être causé n'appartient pas à la pure notion d'être, il se trouve un être qui n'est pas causé.

2. Cet argument a poussé certains à prétendre que ce qui est nécessaire n'a pas de cause, comme le rapporte Aristote. Mais cela apparaît manifestement faux dans les sciences qui procèdent par démonstration, dans lesquelles des principes nécessaires sont causes de conclusions également nécessaires. Aussi Aristote affirme-t-il qu'il y a des êtres nécessaires qui ont une cause de leur nécessité. Si une cause efficiente est requise, ce n'est pas seulement parce que l'effet pourrait ne pas exister, mais parce que l'effet n'existerait pas s'il n'y avait pas de cause. Car cette proposition conditionnelle est vraie, que son antécédent et son conséquent soient possibles, ou impossibles.

3. Les êtres mathématiques sont considérés comme abstraits selon la raison, bien qu'ils ne soient pas abstraits dans leur être. Or, il convient à tout être d'avoir une cause agente pour autant qu'il a l'être. Donc, bien que les êtres mathématiques aient une cause agente, ce n'est pas selon la relation qu'ils ont à cette cause agente qu'ils sont considérés par le mathématicien. Et c'est pourquoi, dans les mathématiques, on ne démontre rien par la cause agente.

Article 2 : La matière première est-elle créée par Dieu ?

Objections : 1. Il ne semble pas. Car tout ce qui devient est composé d'un substrat et de quelque chose d'autre, dit Aristote. Mais la matière première n'a pas de substrat. Donc elle ne peut pas avoir été faite par Dieu.

2. Activité et passivité sont antagonistes. Mais, de même que le premier principe actif est Dieu, ainsi la matière est le principe ultime de passivité. Donc Dieu et la matière première sont deux principes opposés, et aucun des deux n'existe par l'autre.

3. Tout agent produit un effet qui lui ressemble. Ainsi, puisque tout agent agit en tant qu'il est en acte, il s'ensuit que tout ce qui est fait doit être d'une certaine manière en acte. Mais la matière première, en tant que telle, est seulement en puissance. Il est donc contraire à la notion de matière première d'avoir été faite.

En sens contraire, S. Augustin écrit : « Tu as fait deux choses, Seigneur ; l'une est proche de toi », c'est l'ange ; « et l'autre est proche du néant », c'est la matière première.

Réponse : Les anciens philosophes sont entrés progressivement et comme pas à pas dans la connaissance de la vérité. Au début, étant encore grossiers, ils n'accordaient d'existence qu'aux corps perceptibles aux sens. Ceux qui admettaient le mouvement de ces corps ne le considéraient que selon des dispositions accidentelles comme la rareté et la densité, l'attraction et la répulsion.

Et comme ils supposaient que ces corps avaient une substance incréée, ils attribuaient diverses causes à ces transformations accidentelles, comme l'amitié, la discorde, l'intelligence, etc.

Progressant au-delà, d'autres distinguèrent par la pensée la forme substantielle et la matière, qu'ils estimaient incréée ; et ils découvrirent que les transmutations des corps se faisaient selon les formes essentielles. Et ils leur attribuaient des causes plus universelles, comme le mouvement du soleil le long de l'écliptique selon Aristote, ou les idées pour Platon.

Mais il faut remarquer que la forme donne à la matière sa spécificité, de même qu'un accident qui s'ajoute à une substance spécifique lui donne un mode d'être particulier, ainsi à l'homme d'être un blanc. Les uns et les autres considèrent donc l'être sous un angle particulier, soit en tant qu'il est celui-ci, soit en tant qu'il est tel. Et c'est ainsi qu'ils attribuèrent aux choses des principes d'action particuliers.

Mais d'autres allèrent plus loin et s'élevèrent jusqu'à la considération de l'être en tant qu'être, et ils considèrent la cause des choses non seulement selon qu'elles sont celles-ci ou qu'elles sont de telle sorte, mais en tant qu'elles sont des êtres. Donc ce qui est cause des choses en tant qu'elles sont des êtres doit être leur principe, non seulement selon qu'elles sont telles par leurs formes accidentelles, ni selon qu'elles sont celles-ci par leurs formes substantielles, mais encore selon tout ce qui appartient à leur être, de quelque façon que ce soit. Et c'est ainsi qu'il faut affirmer que même la matière première est créée par la cause universelle des êtres.

Solutions : 1. Dans ce texte, le Philosophe parle du mode particulier de devenir, qui fait passer d'une forme à une autre, qu'elle soit accidentelle ou substantielle. Mais nous parlons maintenant des choses selon leur émanation à partir du principe universel de l'être. Or, de cette émanation, la matière elle-même n'est pas exclue, bien qu'elle le soit du premier mode de production.

2. La passivité dépend de l'activité. Aussi est-il logique que le principe ultime de passivité soit l'effet du principe ultime d'activité ; car l'imparfait a toujours le parfait pour cause. Il faut en effet que le premier principe, d'après Aristote, soit absolument parfait.

3. Cet argument ne prouve pas que la matière ne serait pas créée, mais qu'elle n'est pas créée sans forme. Car, bien que tout ce qui est créé soit en acte, il n'est pas acte pur. Aussi faut-il que tout ce qui est en lui principe passif soit créé, si tout ce qui appartient à son être est créé.

Article 3 : Dieu est-il la cause exemplaire des choses ?

Objections : 1. Il semble que la cause exemplaire soit autre chose que Dieu. Car toute reproduction ressemble à son modèle. Mais les créatures sont très loin de ressembler à Dieu. Dieu n'est donc pas leur cause exemplaire.

2. Tout ce qui existe par participation se ramène à quelque chose qui existe par soi-même, comme la chaleur par rapport au feu, ainsi qu'on l'a dit. Mais tout ce qu'il y a dans les choses sensibles n'existe qu'en participant d'une espèce donnée. Ce qui le montre bien, c'est que dans aucun être matériel on ne trouve seulement ce qui appartient à sa spécificité, mais que des principes d'individuation s'ajoutent aux principes spécifiques. Il faut donc admettre des spécificités existant par soi comme l'homme par soi, le cheval par soi, etc. C'est cela qu'on appelle des exemplaires. Il y a donc des exemplaires qui existent en dehors de Dieu.

3. Les sciences et les définitions portent sur ce qui est spécifique, et non pas sur les particularités : le particulier n'est pas objet de science ou de définition. Il y a donc des êtres et des espèces non singuliers. Ce sont des modèles. On est ramené à l'objection précédente.

4. Denys dit la même chose : « Ce qui est être par soi est antérieur à ce qui est vie en soi et à ce qui est sagesse en soi. »

En sens contraire, l'exemplaire ou modèle est identique à l'idée. Mais les idées, selon S. Augustin, sont des formes principes contenues dans l'intelligence divine. Donc les exemplaires des choses ne sont pas hors de Dieu.

Réponse : Dieu est cause première exemplaire de toutes choses. Pour en être persuadé, il faut considérer qu'un modèle est nécessaire à la production d'une chose pour que l'effet reçoive une forme déterminée. En effet, l'artisan produit dans la matière une forme déterminée à cause du modèle qu'il observe, que ce modèle lui soit extérieur, ou bien qu'il soit intérieurement conçu par son esprit. Or, il est manifeste que les choses produites par la nature reçoivent une forme déterminée. Cette détermination des formes doit être ramenée, comme à son premier principe, à la sagesse divine qui a élaboré l'ordre de l'univers, lequel consiste dans la disposition différenciée des choses. Et c'est pourquoi il faut dire que la sagesse divine contient les notions de toutes choses, que précédemment nous avons appelées idées, c'est-à-dire formes exemplaires existant dans l'intelligence divine. Bien que celles-ci soient multiples, selon leur relation aux réalités, elles ne sont pas réellement distinctes de l'essence divine, en tant que sa ressemblance peut être participée de façon diverse par les divers êtres. Ainsi donc Dieu lui-même est le premier modèle de tout.

On peut en outre dire de certains êtres créés qu'ils sont des modèles pour d'autres, dans la mesure où ils se ressemblent, soit selon la même espèce, soit selon l'analogie que produit une certaine imitation.

Solutions : 1. Les créatures n'atteignent pas à une ressemblance avec Dieu selon leur nature spécifique de la manière dont l'homme engendré ressemble à celui qui l'a engendré. Cependant, elles atteignent à sa ressemblance selon qu'elles réalisent ce que Dieu conçoit d'elles ; c'est ainsi que la maison réalisée dans la matière ressemble à la maison conçue par l'architecte.

2. Il appartient à la notion d'homme d'exister dans la matière, et ainsi on ne peut trouver d'homme qui soit sans matière. Donc, bien que l'homme existe par participation de l'espèce, on ne peut le référer à quelque chose qui existerait par soi dans la même espèce, mais à une espèce qui le dépasse, comme les substances séparées. Et il en est de même pour toutes les autres réalités sensibles.

3. Bien que la science ou la définition ne concernent que des êtres, il n'est pas nécessaire que les choses aient l'être de la même manière que l'intelligence dans son acte de connaissance. Car nous, par la vertu de l'intellect agent, nous abstrayons les espèces universelles hors des conditions particulières ; mais cela n'oblige pas à ce que les universaux subsistent en eux-mêmes en dehors des êtres particuliers, pour être leur modèle.

4. Comme dit Denys, par « vie en soi » ou « sagesse en soi » on nomme tantôt Dieu, tantôt les vertus que lui-même a données aux choses, mais non pas des choses subsistantes comme l'entendaient les anciens.

Article 4 : Dieu est-il la cause finale de toute chose ?

Objections : 1. Agir pour une fin semble être le fait de celui qui a besoin de cette fin. Mais Dieu n'a besoin de rien. Donc il ne lui convient pas d'agir pour une fin.

2. Selon Aristote la fin et la forme de la génération, et d'autre part l'agent de cette génération, ne peuvent pas être identiques, car la fin de la génération ce n'est pas son auteur mais son effet dans l'engendré. Mais Dieu est le premier agent de toutes choses. Donc il n'en est pas la cause finale.

3. Tout être désire sa fin. Mais tous ne désirent pas Dieu, car beaucoup ne le connaissent pas. Donc Dieu n'est pas la fin de tous.

4. La cause finale est la première des causes. Donc, si Dieu est à la fois cause agente et cause finale, il s'ensuit qu'il y a en lui succession temporelle. Ce qui est impossible.

En sens contraire, il est dit dans les Proverbes (16,4 Vg) : « Le Seigneur a tout fait en vue de lui-même. »

Réponse : Tout agent agit en vue d'une fin, autrement il ne résulterait de son action pas plus une chose qu'une autre, si ce n'est par hasard. Or, l'agent et le patient, en tant que tels, ont la même fin, mais à des titres différents ; car c'est une même et unique chose que l'agent veut communiquer, et que le patient veut recevoir. Il y a bien des êtres qui agissent et pâtissent en même temps ; ce sont les agents imparfaits, car il leur convient d'acquérir quelque chose même en agissant. Mais il n'appartient pas au premier agent, qui est pur agent, d'agir pour acquérir une fin ; il veut seulement communiquer sa perfection, qui est sa bonté. Et chaque créature entend obtenir sa propre perfection, qui est une ressemblance de la perfection et de la bonté divines. Ainsi donc la bonté divine est la fin de toutes choses.

Solutions : 1. Agir par indigence est le propre de l'agent imparfait à qui il est naturel d'agir et de pâtir. Mais cela ne convient pas à Dieu. Et c'est pourquoi lui seul est absolument libéral, car il n'agit pas pour son avantage mais seulement en vue de sa bonté.

2. La forme de l'être engendré n'est la fin de la génération que parce que cette forme est une ressemblance de la forme de celui qui engendre, lequel veut transmettre sa ressemblance. Autrement la forme de l'engendré serait plus noble que celui qui engendre, puisque la fin est plus noble que les moyens qui y conduisent.

3. Tout être désire Dieu comme sa fin lorsqu'il désire n'importe quel bien, que ce soit par un désir intelligent, par un désir sensible, ou par un désir de nature, lequel est étranger à la connaissance ; car rien n'a raison de bien et de désirable sinon en tant qu'il participe d'une ressemblance avec Dieu.

4. Parce que Dieu est cause efficiente, exemplaire et finale de toutes choses, et parce que la matière première vient de lui, il s'ensuit que le premier principe de toutes choses est unique en réalité. Mais rien n'empêche d'envisager en lui, par la raison, plusieurs causalités dont certaines précèdent les autres dans notre intelligence.

### QUESTION 45 : LA MANIÈRE DONT LES CHOSES ÉMANENT DU PREMIER PRINCIPE

C'est ce qu'on appelle la création.

1. Qu'est-ce que la création ? 2. Dieu peut-il créer quelque chose ? 3. La création est-elle un être dans la nature des choses ? 4. A quels êtres appartient-il d'être créé ? 5. Appartient-il à Dieu de créer ? 6. Créer est-il commun à toute la Trinité, ou propre à l'une des Personnes ? 7. Y a-t-il un vestige de la Trinité dans les êtres créés ? 8. L'œuvre de la création se mêle-t-elle aux œuvres de la nature et de la volonté ?

Article 1 : Qu'est-ce que la création ?

Objections : 1. Il semble que créer ne soit pas faire quelque chose de rien. S. Augustin dit en effet : « On fait ce qui n'existait absolument pas. On crée en constituant quelque chose que l'on tire de ce qui existait déjà. »

2. La valeur de l'action et du mouvement est estimée à partir de leurs termes. Or, l'action la plus noble est celle qui va du bien au bien et de l'être à l'être, plutôt que celle qui va de rien à quelque chose. Mais la création apparaît comme l'action la plus noble et la première de toutes les actions. Donc elle ne consiste pas à aller du néant à l'être, mais plutôt de l'être à l'être.

3. Cette préposition « de » implique un rapport de causalité, surtout de causalité matérielle, comme lorsque nous disons qu'une statue est faite « de » bronze. Mais rien ne peut être la

matière de l'être, ni en être cause d'aucune manière. Donc créer n'est pas faire quelque chose de rien.

En sens contraire, sur le premier verset de la Genèse : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre », la Glose dit que créer est faire quelque chose de rien.

Réponse : Comme on l'a dit plus haut, il ne faut pas considérer seulement l'émanation d'un être particulier à partir d'un agent particulier, mais aussi l'émanation de tout l'être à partir de la cause universelle, qui est Dieu ; et c'est cette émanation-là que nous désignons par le mot de création. Or, ce qui procède d'autre chose par mode d'émanation particulière n'est pas presupposé à cette émanation ; par exemple, là où un homme est engendré, il n'y avait pas d'homme auparavant, mais l'homme vient de ce qui n'est pas homme, et le blanc de ce qui n'est pas blanc. Ainsi, lorsque l'on considère l'émanation de tout l'être universel à partir du premier principe, il est impossible qu'un être soit presupposé à cette émanation. Or, « rien » signifie « aucun être ». Donc, ainsi que la génération d'un homme a pour point de départ ce non-être particulier qu'est le non-homme, de même la création, qui est une émanation de tout l'être, vient de ce non-être qui est le néant.

Solutions : 1. S. Augustin emploie le mot « création » d'une manière équivoque, selon que l'on qualifie de créés les êtres qui passent à une forme supérieure, comme on dit « créer » un évêque. Mais ce n'est pas en ce sens que nous parlons ici de création, on vient de le dire.

2. Les changements ne tirent pas leur nature et leur dignité du terme de départ, mais du terme d'arrivée. Un changement est d'autant plus parfait et primordial que le terme auquel il aboutit est lui-même plus noble et plus primordial. C'est ainsi que, comme telle, la génération est plus noble et plus primordiale que l'altération, pour ce motif que la forme substantielle est plus noble que la forme accidentelle ; cependant, la privation de la forme substantielle, qui est le terme de départ de la génération, est plus imparfaite que le contraire, qui est le terme de départ de l'altération. De la même manière, la création l'emporte en noblesse et en priorité sur la génération et l'altération, parce que son terme d'arrivée est toute la substance de la chose. Or ce que l'esprit conçoit comme point de départ est le non-être absolu.

3. Lorsque l'on dit que quelque chose est fait « de » rien, la préposition « de » ne désigne pas la cause matérielle mais une simple succession, comme lorsque l'on dit : Du matin naît le midi, c'est-à-dire que celui-ci succède au matin. Toutefois il faut comprendre que cette préposition « de » peut ou bien inclure la négation impliquée dans le fait que je dis « rien », ou bien être incluse en lui. Dans le premier cas, l'idée d'ordre est affirmée, et l'on marque l'ordre de succession à partir du non-être qui précédait. Si, au contraire, la négation inclut la préposition, alors l'ordre de succession est nié, et le sens est : telle chose est faite de rien, c'est-à-dire : Elle n'est pas faite de quelque chose ; comme si l'on disait : Cet homme ne parle de rien, parce qu'il ne parle pas de quelque chose. Or ces deux sens sont vérifiés lorsque l'on dit que quelque chose est fait de rien. Mais dans le premier cas, « de » implique une succession, comme on vient de l'expliquer ; dans le second cas, il implique le rapport à une cause matérielle, qui est niée.

Article 2 : Dieu peut-il créer quelque chose ?

Objections : 1. Il ne semble pas que Dieu puisse créer quelque chose. Car, selon Aristote, les philosophes anciens admirent comme un axiome universel que du néant rien ne peut sortir. Or, la puissance de Dieu ne s'étend pas à ce qui est contraire aux premiers principes ; ainsi ne peut-il pas faire que le tout ne soit pas plus grand que la partie, ou que l'affirmation et la négation soient vraies en même temps. Donc il ne peut pas faire quelque chose de rien, ce qui est créer.

2. Si créer c'est faire quelque chose de rien, être créé c'est devenir quelque chose. Mais tout devenir est un changement. Donc la création est un changement. Mais tout changement se fait

dans un sujet, comme le montre cette définition du mouvement : l'acte de ce qui existe en puissance. Donc il est impossible que quelque chose soit fait de rien par Dieu.

3. Ce qui est fait est nécessairement fait à un moment donné. Mais on ne peut pas dire que ce qui est créé se fasse et ait été fait au même moment ; car, dans les choses permanentes, ce qui devient n'existe pas, et ce qui est devenu existe à présent, autrement, quelque chose existerait et n'existerait pas au même moment. Donc, si quelque chose devient, sa production précède ce qu'il est devenu. Mais cela ne peut être sans la préexistence d'un sujet qui porte ce devenir. Donc il est impossible que quelque chose soit fait de rien.

4. On ne peut parcourir une distance infinie. Mais il y a une distance infinie entre l'être et le rien. Il est donc impossible que quelque chose soit fait de rien.

En sens contraire, on lit dans la Genèse : « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre. » Et la Glose dit alors que créer, c'est faire quelque chose de rien.

Réponse : Non seulement il n'est pas impossible que Dieu crée quelque chose, mais il est nécessaire d'affirmer que tout a été créé par Dieu, comme on le déduit de ce qui précède. Car, celui qui fait quelque chose à partir de quelque chose d'autre, le fait à partir de ce qui est présupposé à son action, et n'est pas produit par elle. Ainsi l'artisan opère à partir d'éléments naturels, comme le bois et le bronze, qui ne sont pas produits par son action, mais par l'action de la nature. La nature elle-même produit les réalités naturelles quant à leur forme, mais elle présuppose la matière. Donc, si Dieu agissait seulement à partir d'un élément présupposé à son action, cet élément ne serait pas causé par lui. Or, on a montré plus haut que rien ne peut être dans les étants qui ne vienne de Dieu, cause universelle de tout l'être. Il est donc nécessaire de dire que c'est à partir de rien que Dieu produit les choses dans l'être.

Solutions : 1. On a déjà vu que les philosophes anciens n'ont considéré que l'émanation des effets particuliers à partir de causes particulières, auxquelles il est nécessaire de présupposer quelque chose qui précède leur action. D'où leur axiome que rien ne peut sortir de rien. Mais cela ne s'applique pas à l'émanation première à partir du principe universel des choses.

2. La création n'est pas un changement, si ce n'est selon notre mode de concevoir. Car il appartient à la raison de changement qu'un même être se comporte de façon différente maintenant et auparavant. Dans certains cas, c'est le même être en acte qui a changé, comme dans les changements selon la qualité, la quantité et le lieu ; dans d'autres cas, c'est seulement le même être en puissance, comme dans les mutations selon la substance dont le sujet est la matière. Mais dans la création, qui produit toute la substance des choses, on ne peut saisir aucun élément identique qui diffère maintenant de l'état antérieur, si ce n'est seulement pour l'intelligence ; ainsi nous comprenons qu'une chose n'existait nullement d'abord, et qu'ensuite elle existe. Mais puisque activité et passivité se fondent dans la réalité commune du mouvement, et ne diffèrent que selon des relations diverses, dit Aristote, il s'ensuit forcément que, si l'on écarte le mouvement, il ne reste que des relations diverses dans l'être qui crée et dans celui qui est créé. Mais comme la manière de comprendre conditionne la manière de s'exprimer, la création est présentée à la manière d'un changement, et c'est pourquoi l'on dit que créer c'est faire quelque chose de rien. Cependant les termes « faire » et « être fait » sont ici mieux adaptés que « changer » et « être changé », car « faire » et « être fait » impliquent une relation de cause à effet et d'effet à cause, tandis que l'idée de changement ne s'y joint que par voie de conséquence.

3. Dans les choses qui se font sans mouvement, le devenir et le fait d'être devenu sont simultanés ; soit qu'une telle production soit le terme du mouvement, comme l'illumination (car c'est en même temps qu'une chose s'illumine et est illuminée), soit qu'elle demeure étrangère au

mouvement, comme c'est simultanément que le verbe mental se forme en nous et est déjà formé. Et dans ces choses, ce qui devient est. Mais quand on dit qu'il devient, on veut dire qu'il existe par un autre, et qu'il n'existait pas auparavant. Aussi, puisque la création est sans mouvement, c'est simultanément qu'un être est en voie de création et a été créé.

4. Cette objection procède d'une fausse imagination, comme s'il y avait, entre le néant et l'être, un intermédiaire infini, ce qui est évidemment faux. Cette fausse imagination vient elle-même de ce que la création est présentée dans le langage comme une certaine mutation entre deux termes.

Article 3 : La création est-elle quelque chose dans la créature?

Objections : 1. De même que la création envisagée passivement est attribuée à la créature, de même la création envisagée activement est attribuée au Créateur. Mais elle n'est pas quelque chose dans le Créateur, car il s'ensuivrait alors qu'il y aurait en Dieu quelque chose de temporel. Donc, la création passivement prise n'est pas quelque chose dans la créature.

2. Il n'y a aucune réalité intermédiaire entre le créateur et la créature. Mais la création est présentée comme un intermédiaire entre eux. Car elle n'est pas le Créateur, n'étant pas éternelle ; ni la créature, car il faudrait pour cette même raison une autre création, par laquelle elle serait créée, et ainsi à l'infini. La création n'est donc pas quelque chose.

3. Si la création est quelque chose en dehors de la substance créée elle-même, il faut qu'elle en soit un accident. Or tout accident est dans un sujet. La chose créée serait donc le sujet de la création. Et ainsi la même réalité serait le sujet de la création et son terme. Cela est impossible, car le sujet est antérieur à l'accident et le conserve dans l'être ; tandis que le terme est postérieur à l'action ou à la passion dont il est le terme, et dès qu'il existe, activité et passivité cessent. Donc la création comme telle n'est pas une réalité.

En sens contraire, c'est davantage d'être fait selon toute sa substance que selon une forme substantielle ou accidentelle. Mais la génération, au sens strict ou dérivé, par laquelle un être devient selon une forme substantielle ou accidentelle, est quelque chose dans l'être engendré. Donc, à bien plus forte raison, la création par laquelle un être est fait selon toute sa substance, est quelque chose dans l'être créé.

Réponse : La création pose quelque chose dans l'être créé mais seulement selon la relation. En effet ce qui est créé ne se fait pas par changement ou mutation. Car ce qui se fait par changement ou mutation se fait à partir d'un terme préexistant ; c'est ce qui se passe pour les productions particulières de certains êtres ; mais cela ne peut arriver pour la production de tout l'être par la cause universelle de tous les êtres, qui est Dieu. Aussi Dieu, en créant, produit les choses sans changement. Lorsqu'on retire du changement l'action et la passion, il ne reste rien d'autre que la relation, comme on vient de le dire. Aussi faut-il que dans la créature la création ne soit pas autre chose qu'une relation au Créateur, en tant qu'il est le principe de son être ; de même que dans la passion, qui existe dans le mouvement, est impliquée une relation au principe du changement.

Solutions : 1. La création entendue activement signifie l'action divine, qui est son essence, avec une relation à la créature. Mais la relation à la créature, en Dieu, n'est pas réelle mais seulement de raison. Tandis que la relation de la créature à Dieu est une relation réelle, comme on l'a dit en traitant des Noms divins.

2. Parce que la création est signifiée comme une mutation, ainsi qu'on vient de le dire, et que la mutation est un intermédiaire entre le principe moteur et l'objet mû, la création, elle aussi, est présentée comme un intermédiaire entre le Créateur et la créature. Cependant la création passivement prise est dans la créature, et elle est créature. Mais cela n'exige pas qu'elle soit créée par une autre création ; car les relations, du fait que leur être même consiste dans un

rapport à autre chose, ne lui sont pas référées par d'autres relations, mais par elles-mêmes, comme on l'a déjà dit en traitant de l'égalité des Personnes divines.

3. Présentée comme un changement, la création a pour terme la créature. Mais selon qu'elle est en réalité une relation, la créature est son sujet et la précède dans l'existence, comme le sujet précède l'accident. Mais elle a un autre titre de priorité, en raison de l'objet auquel elle se réfère, et qui est le principe de la créature. Mais cela n'implique pas que l'on dise de la créature qu'elle est en voie d'être créée, aussi longtemps qu'elle existe, car la création implique relation de la créature au Créateur, avec l'idée de nouveauté, ou de commencement.

Article 4 : A quels êtres appartient-il d'être créés ?

Objections : 1. Il semble qu'être créé ne soit pas le propre des êtres composés et subsistants. Il est dit en effet dans le Livre des Causes : « La première des choses créées, c'est l'être. » Mais l'être de la chose créée n'est pas subsistant. Donc la création n'appartient pas, à proprement parler, aux réalités subsistantes et composées.

2. Les êtres sont créés à partir de rien. Or les êtres composés ne viennent pas de rien, mais de leurs composants. Donc il ne leur convient pas d'être créés.

3. Ce qui est produit comme tel par une première émanation, préexiste à une seconde : ainsi, une chose naturelle, produite par une génération naturelle, est présupposée aux travaux des hommes. Mais ce qui est présupposé à la génération naturelle, c'est la matière. Donc c'est la matière qui est créée à proprement parler, et non le composé.

En sens contraire, il est dit au début de la Genèse : « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre. » Or le ciel et la terre sont des réalités composées et subsistantes. C'est donc de telles réalités qui sont proprement objets de création.

Réponse : Etre créé, c'est en quelque manière devenir, on vient de le voir. Or, le devenir est ordonné à l'être. Donc, les êtres auxquels il convient proprement de devenir et d'être créés sont ceux auxquels il convient d'être. Et cela convient à proprement parler aux sujets subsistants, qu'ils soient simples, comme les substances séparées, ou qu'ils soient composés, comme les substances matérielles. En effet, l'être convient proprement à ce qui possède l'être et qui subsiste dans son être. Tandis que les formes, les accidents et autres entités semblables sont appelées des étants non pas parce qu'ils existent en eux-mêmes, mais parce qu'ils appartiennent à un autre ; ainsi la blancheur est-elle appelée un étant parce que son sujet est blanc. Aussi, selon le Philosophe, on parle de l'accident avec plus de propriété en l'appelant quelque chose de l'être plutôt qu'un être. Ainsi donc, les accidents, les formes, etc., parce qu'ils ne subsistent pas, sont des coexistants plutôt que des êtres, et on doit les dire concrétés plutôt que créés. Ce qui est proprement créé, ce sont les choses subsistantes.

Solutions : 1. Lorsque l'on dit que la première des choses créées est l'être, ce mot ne concerne pas le sujet créé mais la raison propre sous laquelle la création atteint son objet. Car un être est dit créé non du fait qu'il est tel être, mais du fait qu'il est un être, puisque la création est l'émanation de tout l'être à partir de l'être universel, comme on l'a dit. On parlerait de la même façon si l'on disait que le premier objet de la vue est la couleur, bien que ce qui est vu à proprement parler soit un objet coloré.

2. La création ne désigne pas la constitution de la chose composée à partir de ses principes préexistants ; mais on dit que le composé est créé parce qu'il est produit dans l'être avec tous ses éléments constitutifs.

3. Cet argument ne prouve pas que la matière seule soit créée, mais que la matière n'existe que par création. Car la création est la production de tout l'être, et non pas seulement de la matière.



Article 5 : Appartient-il à Dieu seul de créer?

Objections : 1. Il semble que non. Car, selon le Philosophe, un être est parfait quand il peut produire un être qui lui ressemble. Mais les créatures immatérielles sont plus parfaites que les créatures matérielles, qui peuvent produire un être semblable à elles, car le feu engendre le feu, et l'homme engendre un homme. Donc la substance immatérielle peut produire une substance semblable à elle. Mais une substance immatérielle ne peut être faite que par création, puisqu'il n'y a pas de matière dont elle serait faite. Donc certaines créatures peuvent créer.

2. Plus il y a de résistance de la part de ce qui est fait, plus celui qui le fait doit avoir de pouvoir. Mais le contraire résiste plus que le néant. Donc il faut plus de force pour faire quelque chose à partir de son contraire ce que fait pourtant la créature que pour faire quelque chose de rien. Donc certaines créatures peuvent créer.

3. Le pouvoir de celui qui fait quelque chose s'évalue en proportion de ce qui est fait. Mais l'être créé est fini, comme on l'a prouvé lorsqu'on traitait de l'infinité de Dieu ". Donc, pour produire par création quelque chose de créé, il suffit d'un pouvoir limité. Mais avoir un pouvoir limité n'est pas contraire à la notion de créature. Donc il n'est pas impossible qu'une créature crée.

En sens contraire, il y a ce que dit S. Augustin : « Ni les bons ni les mauvais anges ne peuvent être les créateurs de quoi que ce soit. » Donc beaucoup moins encore les autres créatures.

Réponse : Il apparaît assez au premier regard, d'après ce qui précède, que créer ne peut être l'action propre que de Dieu seul. Il faut en effet ramener les effets les plus universels aux causes les plus universelles et les plus primordiales. Or, parmi tous les effets, le plus universel est l'être lui-même. Aussi faut-il qu'il soit l'effet propre de la cause première et absolument universelle, qui est Dieu. C'est pourquoi on dit aussi dans le Livre des Causes, que ni une intelligence, ni une âme, malgré sa noblesse, ne donne l'existence, sinon en tant qu'elle opère par l'opération divine. Produire l'être absolument, et non en tant qu'il est celui-ci ou qu'il est tel, cela relève de la raison même de création. Aussi est-il manifeste que la création est l'action propre de Dieu lui-même.

Mais il arrive qu'un être participe de l'action propre d'un autre, non par son pouvoir, mais par manière d'instrument, en tant qu'il agit par le pouvoir de cet autre ; ainsi l'air est capable, par le pouvoir du feu, de chauffer et de brûler. Ceci a conduit certains penseurs à estimer que, bien que la création soit l'effet propre de la cause universelle, certaines causes inférieures, en tant qu'elles agissent par la vertu de la cause première, peuvent créer. Et c'est ainsi qu'Avicenne a prétendu que la première substance séparée, créée par Dieu, en crée une autre après elle, puis la substance de l'orbe du ciel, avec son âme ; et que la substance de l'orbe du ciel crée ensuite la matière des corps inférieurs. De la même manière, le Maître des Sentences assure que Dieu peut communiquer à la créature la puissance de créer, de telle sorte qu'elle crée par délégation, non de sa propre autorité.

Mais cela est impossible. Car une cause seconde instrumentale ne participe de l'action de la cause supérieure que dans la mesure où, par un effet qui lui est propre, elle agit par manière de disposition pour produire l'effet de l'agent principal. Donc, si elle ne faisait rien selon ce qui lui est propre, il serait inutile de l'employer, et il n'y aurait pas besoin de choisir des instruments déterminés pour produire des actions déterminées. Ainsi nous voyons qu'une hache, en coupant le bois, fait ce qu'elle tient de sa forme propre, et produit la forme d'un banc, qui est l'effet propre de l'agent principal. Or, ce qui est l'effet propre de Dieu qui crée, c'est ce qui est présupposé à tous les autres effets, à savoir l'être pris absolument. Aussi aucun autre être ne peut-il rien opérer par manière de disposition et d'instrument en vue de cet effet, puisque la création ne se fait à partir de rien de présupposé qui pourrait être disposé par l'action de l'agent

instrumental. Ainsi donc il est impossible qu'il convienne à aucune créature de créer, ni par sa vertu propre, ni par sa vertu instrumentale, ni à titre ministériel.

Et il est particulièrement absurde de dire qu'un corps puisse créer ; car un corps n'agit sinon par contact et motion ; aussi son action requiert quelque chose de préexistant à son action, qui puisse être touché ou mû, ce qui est contraire à la notion de création.

Solutions : 1. Un être parfait qui participe d'une certaine nature produit un être semblable à lui, non en produisant cette nature prise absolument, mais en l'appliquant à quelque chose. Car l'homme que voici ne peut être la cause de la nature humaine prise absolument, parce qu'il serait alors cause de lui-même ; mais il est cause que la nature humaine existe dans cet homme qu'il a engendré. Et ainsi présume-t-il à son action la matière déterminée par laquelle il est cet homme-ci. Mais, de même que cet homme-ci participe de la nature humaine, de même tout être créé participe, si j'ose dire, de la nature de l'être ; car Dieu seul est son être, comme on l'a déjà dit. Donc aucun être créé ne peut produire aucun être pris absolument, sinon en tant qu'il cause l'être dans cet être-ci ; et ainsi faut-il que ce par quoi quelque chose est cet être-ci soit compris comme antérieur à l'action qui produit un être semblable à lui. Mais, dans une substance immatérielle, on ne peut concevoir ce qui l'individualise comme antérieur à elle, parce que ce qui l'individualise c'est sa forme, qui lui donne l'être, puisqu'il s'agit de formes subsistantes. Donc une substance immatérielle ne peut produire une autre substance immatérielle semblable à elle, quant à son être ; elle peut seulement produire une perfection surajoutée, par exemple si l'on disait, avec Denys, que l'ange supérieur illumine l'ange inférieur. C'est en ce sens qu'il y a de la paternité jusque dans le ciel, selon la parole de l'Apôtre (Ep 3,15) : (Dieu) « de qui toute paternité, au ciel et sur la terre, tire son nom. » Par là encore il apparaît avec évidence que nul être créé ne peut causer quelque chose sans une réalité préexistante, ce qui exclut l'idée de création.

2. Si quelque chose est produit à partir de son contraire, c'est par accident, dit le Philosophe. Par soi il naît du sujet où il se trouvait en puissance. Donc le contraire résiste à l'agent, en ce sens qu'il empêche la puissance d'accéder à l'acte auquel l'agent s'efforce d'amener la matière : ainsi le feu entend amener l'eau à un acte semblable au sien, et il en est empêché par la forme et les dispositions contraires, qui entravent en quelque sorte la puissance pour qu'elle ne passe pas à l'acte. Et plus la puissance est liée, plus l'agent doit avoir de force pour amener la puissance à l'acte ; aussi faut-il une force beaucoup plus grande dans l'agent si nulle puissance ne préexiste. Ainsi donc il est évident qu'il faut beaucoup plus de force pour faire quelque chose de rien, que pour le faire de son contraire.

3. Le pouvoir d'un agent ne se mesure pas seulement à la substance de ce qui est fait, mais encore à la manière de le faire ; car une plus grande chaleur chauffe non seulement davantage, mais plus rapidement. Donc, bien que causer un effet fini ne manifeste pas une puissance infinie, cependant causer cet effet à partir de rien manifeste une puissance infinie. Cela découle de la solution qui précède. Si en effet il faut à l'agent une force d'autant plus grande que la puissance est plus éloignée de l'acte, l'agent qui opère sans aucune puissance préalable, comme c'est le cas du créateur, doit avoir un pouvoir infini. Car il n'y a pas de proportion entre ce qui n'a aucune puissance et la puissance que présume le pouvoir de tout agent naturel, elles sont entre elles comme entre le non-être et l'être. Et puisque aucune créature n'a l'intimité de la puissance pas plus qu'elle n'a l'intimité de l'être, comme on l'a prouvé antérieurement, il reste qu'aucune créature ne peut créer.

Article 6 : Créer est-il commun à toute la Trinité, ou propre à l'une des Personnes divines ?

Objections : 1. Il semble que créer soit propre à l'une des Personnes. En effet, ce qui est premier est cause de ce qui est second, et le parfait est cause de l'imparfait. Mais la procession d'une Personne divine est antérieure à la procession de la créature, et elle est plus parfaite, parce que la Personne divine procède de manière à ressembler parfaitement à son principe, tandis que la créature ressemble imparfaitement au sien. Donc les processions des Personnes divines sont la cause de la procession des créatures. Et ainsi créer est le propre de la Personne.

2. Les Personnes divines ne se distinguent que par leurs processions et leurs relations. Donc tout ce qui est attribué de manière différente aux Personnes divines leur convient selon leurs processions et leurs relations. Mais la causalité à l'égard des créatures est attribuée diversement aux Personnes divines ; car, dans le Symbole de Nicée, on attribue au Père d'être le Créateur de l'univers visible et invisible ; on attribue au Fils que « par lui tout a été fait » ; mais à l'Esprit Saint, qu'il est Seigneur et qu'il donne la vie. Donc la causalité à l'égard des créatures convient aux Personnes selon leurs processions et relations.

3. Si l'on dit que la causalité à l'égard de la créature se prend selon quelque attribut essentiel qui est approprié à l'une des personnes, cela ne paraît pas suffisant. Car tout effet divin est causé par n'importe quel attribut essentiel, la puissance, la bonté et la sagesse ; et il ne convient pas davantage à l'un qu'à l'autre. Donc on ne devrait pas attribuer un mode déterminé de causalité à une Personne plutôt qu'à une autre, à moins qu'on ne prenne les relations et les processions comme point de départ de la distinction à établir.

En sens contraire, Denys affirme que les noms qui concernent la causalité sont communs à toute la divinité.

Réponse : Créer, c'est proprement causer ou produire l'être des choses. Puisque tout agent produit un être semblable à lui, le principe de l'action peut se juger à partir de son effet : ainsi le feu engendre le feu. Et c'est pourquoi créer convient à Dieu selon son être, lequel est son essence, commune aux trois Personnes. Aussi créer n'est-il pas propre à l'une des Personnes, mais commun à toute la Trinité.

Cependant, les Personnes divines, selon la raison de leur procession, ont une causalité à l'égard de la création des choses. Comme on l'a montré antérieurement, en traitant de la science et de la volonté de Dieu, Dieu est cause des choses par son intelligence et sa volonté, comme il en est de l'artisan pour les produits de son art. Or l'artisan opère d'après le verbe conçu dans son intelligence, et par l'amour que sa volonté porte à son œuvre. Aussi Dieu le Père a-t-il produit la créature par son Verbe, qui est le Fils ; et par son Amour, qui est l'Esprit Saint. De la sorte, les processions des Personnes sont la raison de la production des créatures, en tant qu'elles incluent les attributs essentiels que sont la science et la volonté.

Solutions : 1. On vient de dire que les processions des Personnes divines sont cause de la création.

2. La nature divine, bien qu'elle soit commune aux trois Personnes, leur convient cependant dans un certain ordre, en tant que le Fils reçoit du Père la nature divine, et que l'Esprit Saint la reçoit de tous deux. De même aussi, le pouvoir de créer, bien qu'il soit commun aux trois Personnes, leur convient dans un certain ordre, car le Fils la tient du Père, et le Saint-Esprit du Père et du Fils. Aussi attribue-t-on le nom de Créateur au Père, comme à celui qui ne tient pas d'un autre le pouvoir créateur. Du Fils, on dit que tout a été fait par lui, en tant qu'il a le même pouvoir, mais reçu d'un autre, car la préposition « par » désigne ordinairement une cause intermédiaire, ou un principe découlant lui-même d'un principe. Quant à l'Esprit Saint, qui tient ce même pouvoir des deux autres Personnes, on lui attribue de gouverner et de vivifier, comme Seigneur, ce que le Père a créé par le Fils.

On peut encore trouver une raison générale de cette attribution selon la façon dont les attributs essentiels sont appropriés aux trois Personnes. Comme on l'a vu précédemment, on approprie au Père la puissance, qui se manifeste surtout dans la création, et c'est pourquoi on attribue au Père d'être le Créateur. Au Fils on approprie la sagesse, par laquelle tout agent intelligent opère, et c'est pourquoi on dit de lui : « par qui tout a été fait ». Enfin on approprie la bonté au Saint-Esprit, et c'est à elle qu'il revient de gouverner en conduisant les choses aux fins qui leur sont dues, et de donner la vie, parce que celle-ci consiste en une sorte de mouvement interne et que ce qui donne d'abord le mouvement, c'est la fin et le bien.

3. Il est vrai que tout effet venant de Dieu procède de n'importe lequel de ses attributs. Néanmoins, chacun de ses effets se ramène à cet attribut avec lequel il a de l'affinité selon sa raison propre. Ainsi on attribue l'ordonnance des choses à la sagesse divine, la justification de l'impie à la miséricorde et à la bonté qui se diffuse surabondamment. Quant à la création, qui est la production de la substance même des choses, elle se ramène à la puissance.

Article 7 : Y a-t-il un vestige de la Trinité dans les êtres créés ?

Objections : 1. Il semble qu'il ne soit pas nécessaire de trouver dans la création un vestige de la Trinité. Car tout être s'offre à l'investigation par ses vestiges. Mais la Trinité des Personnes ne peut se découvrir à partir des créatures, comme on l'a établi précédemment a. Donc il n'y a pas de vestiges de la Trinité dans la création.

2. Tout ce qui se trouve dans la créature est créé. Donc, si l'on trouve un vestige de la Trinité dans une créature en raison de telle ou telle de ses propriétés, et si tout ce qui est créé offre un vestige de la Trinité, il faudra qu'en chacune de ces propriétés on trouve un vestige de la Trinité, et ainsi indéfiniment.

3. L'effet ne représente que sa cause. Mais la causalité des créatures appartient à la nature commune de la Trinité, non aux relations par lesquelles les Personnes se distinguent et se comptent. Donc on ne trouve pas dans la créature un vestige de la Trinité, mais seulement de l'unité de l'essence divine.

En sens contraire, d'après S. Augustin, « un vestige de la Trinité apparaît dans la créature ».

Réponse : Tout effet représente de quelque manière sa cause, mais diversement. Parfois l'effet représente seulement la causalité de la cause, mais non sa forme. C'est ainsi que la fumée manifeste le feu, et une telle représentation est appelée vestige ; car l'empreinte du pas manifeste le mouvement de quelqu'un qui est passé, sans révéler sa nature. Mais un autre effet représente la cause parce qu'il a une forme semblable à celle de cette cause : le feu engendré représente le feu dont il est issu, et la statue de Mercure représente celui-ci. Une telle représentation est une image.

Or les processions des Personnes divines ont lieu selon les actes de l'intelligence et de la volonté, on l'a vu antérieurement ; car le Fils procède comme Verbe de l'intelligence, et l'Esprit Saint comme Amour de la volonté. Donc, dans les créatures douées de raison, qui ont intelligence et volonté, on trouve une image de la Trinité parce qu'on trouve en elles un verbe qui est conçu et un amour qui procède.

Mais en toutes les créatures on trouve une représentation de la Trinité par mode de vestige en ce sens qu'on trouve en elles quelque chose qu'il faut nécessairement rapporter aux Personnes divines comme à leur cause. En effet, toute créature subsiste dans son être, possède une forme qui détermine son espèce et a un ordre à l'égard d'autres êtres. Donc, en tant que substance créée, elle représente sa cause et son principe, et ainsi elle manifeste la personne du Père qui est un principe n'ayant pas de principe. En tant qu'elle a une certaine forme et espèce, elle représente le Verbe, car la forme de l'œuvre d'art vient de la conception de l'artiste. En tant

qu'ordonné à d'autres, elle représente l'Esprit Saint selon qu'il est Amour, car l'ordre d'un effet à l'égard d'autre chose provient de la volonté du Créateur.

C'est pourquoi S. Augustin dit qu'on trouve un vestige de la Trinité en chaque créature, selon qu'elle est un être doté d'unité, qu'elle est formée par quelque espèce, et qu'elle occupe un certain rang. C'est à cela encore que se ramène cette triade : le nombre, le poids et la mesure, dont parle le livre de la Sagesse (11,20) ; car la mesure se rapporte à la substance d'une chose limitée par ses principes, le nombre à l'espèce, le poids à l'ordre. A cela encore se ramène une autre triade proposée par S. Augustin : le mode, l'espèce et l'ordre ; et encore cette autre : « Ce qui est constitué, ce qui est distingué, ce qui convient. » En effet, une chose est constituée par sa substance, elle est distinguée par sa forme, elle convient à autre chose par son ordre. C'est ainsi qu'on peut unifier facilement ces différentes catégories.

Solutions : 1. La représentation par mode de vestige se prend selon les attributs appropriés ; par ce moyen on peut, à partir des créatures, s'élever à la Trinité des Personnes, comme on vient de le dire.

2. La créature est au sens propre la réalité subsistante, dans laquelle on peut trouver ces trois caractères. Il n'est pas nécessaire de les trouver dans chacun des éléments qui sont en elle, mais, selon cette triple représentation, le vestige est attribué à la réalité subsistante.

3. Les processions des Personnes sont elles aussi, d'une certaine façon, cause et raison de la création, de la manière qu'on a dite.

Article 8 : L'œuvre de la création se mêle-t-elle aux œuvres de la nature et de la volonté ?

Objections : 1. Il semble que la création se mêle aux œuvres de la nature et de l'art. Dans toute opération de la nature ou de l'art il y a production d'une certaine forme. Mais elle n'est pas produite à partir de quelque chose, puisque la matière ne fait pas partie d'elle-même. Donc elle est produite de rien. Et ainsi, dans toute production de la nature ou de l'art, il y a création.

2. L'effet n'est pas plus puissant que sa cause. Mais dans la nature tout être agit par sa forme accidentelle, active ou passive. Donc aucune forme substantielle n'est produite par la nature. Il reste donc que ce soit par création.

3. La nature produit un être semblable à elle. Mais tout ce qui est engendré dans la nature ne l'est pas par un être semblable à lui, comme on le voit chez les animaux engendrés par putréfaction. Donc leur forme ne vient pas de la nature, mais de la création. Et il en est de même pour les autres.

4. Ce qui n'est pas créé n'est pas une créature. Donc, si la création n'est pas liée aux productions de la nature, il s'ensuivra que les œuvres de la nature ne sont pas des créatures, ce qui est hérétique.

En sens contraire, S. Augustin distingue l'œuvre de propagation, qui est une œuvre de la nature, de l'œuvre de création.

Réponse : Ce problème est soulevé à cause de la question philosophique des formes. Certains philosophes ont pensé qu'elles n'avaient pas pour principe l'action de la nature, mais qu'elles existaient auparavant dans la matière, à l'état latent. Mais cette erreur est due à leur ignorance de la matière, parce qu'ils ne savaient pas distinguer entre la puissance et l'acte : parce que les formes préexistent en puissance dans la matière, ils ont pensé qu'elles préexistent comme telles.

D'autres ont pensé que les formes sont données ou causées par un agent séparé, par mode de création. Ainsi la création s'ajouterait à toute opération de la nature. Mais cette erreur est due à leur ignorance de la forme. Car ils n'ont pas pris garde que la forme naturelle d'un corps n'est pas une réalité subsistante : elle est ce par quoi quelque chose est. Aussi, puisque être fait, être

créé ne convient à proprement parler qu'à un être subsistant, comme on l'a dit précédemment, les formes ne sont ni faites ni créées, mais il leur revient d'être concrètes. Ce qui est fait, à proprement parler, par l'action de la nature, c'est l'être composé, fait à partir de la matière. Aussi, dans les œuvres de la nature, la création ne s'imisce pas, mais elle est présupposée à l'opération de la nature.

Solutions : 1. Les formes commencent à être en acte, lorsque le composé est fait ; pour autant, elles ne sont pas faites par soi, mais seulement par accident.

2. Dans la nature, les qualités actives agissent en vertu des formes substantielles. Et c'est pourquoi l'agent naturel produit un être qui lui ressemble non seulement selon la qualité, mais selon l'espèce.

3. Pour engendrer des animaux inférieurs, il suffit d'un agent universel, qui est le pouvoir des corps célestes, auxquels ils sont assimilés non selon l'espèce, mais selon une certaine analogie. Il n'est donc pas nécessaire que leurs formes soient créées par un agent séparé. Mais quant à la génération des animaux supérieurs, un agent universel ne suffit pas : il y faut un agent propre, dont la génération est univoque.

4. L'opération de la nature présuppose toujours des principes créés, et c'est ainsi que les produits de la nature sont appelés des créatures.

#### **QUESTION 46 : LE COMMENCEMENT DE LA DURÉE DES CRÉATURES**

Logiquement, nous devons considérer maintenant le commencement de la durée des créatures.

1. Les créatures ont-elles toujours existé ? 2. Est-ce un article de foi qu'elles aient eu un commencement ? 3. En quel sens dit-on : « Au commencement Dieu a créé le ciel et la terre ? »

Article 1 : Les créatures ont-elles toujours existé ?

Objections : 1. Il semble que la totalité des créatures, qu'on appelle le monde, n'a pas commencé, mais a existé éternellement. Car tout ce qui a commencé d'exister, avant d'exister, devait avoir été possible ; autrement il aurait été impossible qu'il soit fait. Si le monde a commencé d'exister avant de commencer, il était possible qu'il existât. Mais ce qui a la possibilité d'être, c'est la matière, qui est puissance à l'être que lui donne la forme, et au non-être, qui vient de la privation. Donc, si le monde a commencé, la matière a existé avant le monde. Mais la matière ne peut pas exister sans forme, et la matière du monde avec sa forme, c'est le monde. Le monde aurait donc existé avant de commencer d'être, ce qui est impossible.

2. Ce qui a la vertu d'exister toujours ne peut pas tantôt exister et tantôt ne pas exister ; car une chose existe aussi longtemps que dure son pouvoir d'exister. Mais toute chose incorruptible a la vertu d'être toujours, car son pouvoir d'être n'est pas limité par un délai déterminé. Donc aucune chose incorruptible ne peut exister dans un temps, et ne pas exister dans l'autre. Mais tout ce qui commence d'exister existe dans un temps et n'existe pas dans un autre. Donc aucune chose incorruptible n'a commencé d'exister. Mais il y a dans le monde beaucoup de réalités incorruptibles, comme les corps célestes et toutes les substances intellectuelles. Donc le monde n'a pas commencé d'exister.

3. Ce qui n'est pas engendré n'a pas eu de commencement. Mais le Philosophe déclare que la matière est inengendrée, et de même le ciel. Donc la totalité des créatures n'a pas commencé d'exister.

4. Il y a vide là où il n'y a pas de corps, mais où il est possible qu'il y en ait. Donc, si le monde a commencé d'exister, là où il est maintenant il n'y avait pas de corps auparavant, et pourtant il

pouvait y en avoir un, autrement il n'y en aurait pas là maintenant. Donc, avant le monde, il y a eu le vide, ce qui est impossible.

5. Rien ne commence nouvellement à être mû si ce n'est par le fait que le moteur ou le mobile se comportent autrement que dans l'état antérieur. Mais ce qui se modifie est maintenant autrement qu'auparavant, il est mû. Donc, avant tout mouvement qui commence, il y a quelque mouvement. Donc le mouvement a toujours existé. Donc aussi le mobile, car le mouvement n'existe que dans un mobile.

6. Tout ce qui meut est ou bien naturel, ou bien volontaire. Mais ni l'un ni l'autre ne commence à mouvoir sans un mouvement préexistant. En effet, la nature opère toujours de la même manière. De ce fait, s'il n'y a pas auparavant un changement soit dans la nature de ce qui meut, soit dans le mobile, le moteur naturel ne commence pas à imprimer un mouvement qui n'aurait pas existé auparavant. Quant à la volonté, elle peut, sans changer elle-même, retarder l'exécution de ce qu'elle se propose ; mais cela se fait toujours par quelque changement qu'on s'imagine, au moins de la part du temps lui-même. Ainsi celui qui veut construire une maison demain, et non pas aujourd'hui, attend que quelque chose se passe demain, qui n'existe pas aujourd'hui ; pour le moins, il attend qu'aujourd'hui soit passé et que demain arrive ; ce qui ne peut exister sans changement, puisque le temps est le nombre du mouvement. On conclut donc qu'avant tout mouvement qui commence à nouveau, il y a eu un autre changement. Ainsi on arrive à la conclusion de l'argument précédent.

7. Ce qui est toujours à son commencement et toujours à sa fin ne peut ni commencer ni finir ; parce que ce qui commence n'est pas à sa fin ; et ce qui finit n'est pas à son commencement. Mais le temps est toujours à son commencement et à sa fin ; car il n'y a rien dans le temps en dehors de l'instant présent, qui est la fin du passé et le commencement du futur. Donc le temps ne peut ni commencer ni finir et il en est de même du mouvement, dont le temps est la mesure.

8. Dieu est antérieur au monde en nature, ou en durée. Si c'est seulement en nature, puisque Dieu est éternel, le monde aussi est éternel. S'il est antérieur par sa durée, comme l'avant et l'après dans la durée constituent le temps, le temps aurait existé avant le monde, ce qui est impossible.

9. Une fois posée la cause suffisante, l'effet est posé, car la cause qui n'est pas suivie d'effet est une cause imparfaite, qui a besoin d'un secours étranger pour que son effet se produise. Mais Dieu est la cause suffisante du monde : cause finale en raison de sa bonté ; cause exemplaire en raison de sa sagesse ; cause efficiente en raison de sa puissance, comme on l'a fait voir précédemment.

Donc, puisqu'il est éternel, le monde aussi existe depuis toujours.

10. Si l'action d'un être est éternelle, son effet l'est aussi. Mais l'action de Dieu, identique à sa substance, est éternelle. Donc le monde aussi est éternel.

En sens contraire, le Christ dit en S. Jean (17, 5) : « Et maintenant, Père, glorifie-moi auprès de toi de la gloire que j'avais auprès de toi avant que le monde fût. » Et on lit dans le livre des Proverbes (8,22) : « Le Seigneur m'a créée, prémices de son œuvre, avant ses œuvres les plus anciennes. »

Réponse : Rien, en dehors de Dieu, n'a existé de toute éternité. Et il n'est pas impossible de l'établir. On a montré précédemment que la volonté de Dieu est la cause des choses. Donc un être n'est nécessaire que s'il est nécessaire que Dieu le veuille, puisque la nécessité de l'effet dépend de la nécessité de la cause, dit Aristote. Or, on a montré précédemment que, à parler absolument, il n'est pas nécessaire que Dieu veuille autre chose que lui-même. Il n'est donc pas nécessaire que Dieu veuille que le monde ait toujours existé. Mais le monde n'existe que dans la mesure où Dieu le veut, puisque l'existence du monde dépend de la volonté de Dieu comme de

sa cause. Il n'est donc pas nécessaire que le monde ait toujours existé et on ne peut pas le prouver de manière démonstrative.

Les raisons qu'en donne Aristote ne sont pas de véritables démonstrations. Ce sont des arguments pour réfuter les raisonnements de philosophes anciens, qui affirmaient que le monde a commencé en employant des procédés emplis de contradictions. Cela se manifeste de trois façons. Parce qu'il présente pour commencer des opinions comme celles d'Anaxagore, d'Empédocle et de Platon, pour les contredire. Ensuite parce que, chaque fois qu'il traite ce sujet, il invoque le témoignage des anciens, ce qui n'est pas à proprement parler une démonstration, mais l'établissement d'une présomption. Enfin parce qu'il dit expressément qu'il y a des questions dialectiques pour lesquelles nous n'avons pas de solution rationnelle, comme celle de savoir si le monde est éternel.

Solutions : 1. Avant d'exister, le monde a été possible cette possibilité n'est pas celle de la puissance passive, qui est celle de la matière, mais celle de la puissance active de Dieu. Ou bien encore, il était possible d'une possibilité absolue qui n'est pas rapportée à une puissance : elle consiste dans le simple rapport de termes qui ne sont pas contradictoires ; c'est en ce sens que le possible s'oppose à l'impossible, comme le montre Aristote.

2. Ce qui a le pouvoir d'exister toujours, du fait qu'il possède ce pouvoir ne peut pas tantôt exister et tantôt ne pas exister ; mais avant d'avoir cette vertu, il n'existait pas. C'est pourquoi cet argument avancé par Aristote ne prouve pas absolument que les choses incorruptibles n'ont pas commencé, mais qu'elles n'ont pas commencé de la manière habituelle aux êtres engendrés et corruptibles.

3. Aristote prouve que « la matière n'est pas engendrée » pour ce motif qu'elle n'a pas de sujet à partir duquel elle existerait. Il prouve aussi que le ciel n'est pas engendré parce qu'il n'a pas de contraire d'où il pourrait être engendré. Ces deux raisonnements prouvent seulement que la matière et le ciel n'ont pas commencé par génération, comme quelquesuns le soutenaient, principalement au sujet du ciel. Mais nous disons que la matière et le ciel ont été produits dans l'être par création, comme ce qui précède l'a prouvé.

4. Il ne suffit pas, pour définir le vide, de dire qu'il n'y a rien en lui ; il est requis qu'il s'agisse d'un espace capable de contenir un corps et qui n'en contient pas, comme le montre Aristote. Nous disons, nous, qu'il n'y avait ni lieu ni espace avant le monde.

5. Le premier moteur s'est toujours comporté de la même manière, mais non le premier mobile, parce qu'il a commencé d'être, alors qu'auparavant il n'existait pas. Or, cela n'a pas été par un changement, mais par la création, qui n'est pas un changement, comme on l'a dit précédemment. Il est donc évident que cet argument avancé par Aristote vaut contre ceux qui posaient des mobiles éternels, sans admettre un mouvement éternel ; on voit cette opinion chez Anaxagore et chez Empédocle. Nous estimons, nous, que, depuis que les mobiles ont commencé d'exister, le mouvement n'a jamais cessé.

6. Le premier agent est un agent volontaire. Et bien qu'il ait eu la volonté éternelle de produire certain effet, il n'a pas produit un effet éternel. Et il n'est pas nécessaire de poser au préalable un changement, même pas par notre représentation du temps. En effet, il faut concevoir autrement un agent particulier, qui présuppose une chose et en cause une autre, et l'agent universel, qui produit tout. L'agent particulier produit la forme et présuppose la matière ; aussi faut-il qu'il proportionne la forme à la matière requise. Il est donc logique de considérer qu'il donne une forme à telle matière et non pas à telle autre, en raison de la différence qu'il y a entre diverses sortes de matières. Mais cette considération n'est pas convenable pour Dieu, qui produit en



même temps la forme et la matière et dont on doit dire que lui-même produit une matière adaptée à la forme et à la fin.

Et de même l'agent particulier présuppose le temps, comme il présuppose la matière. Aussi, logiquement, considère-t-on en lui qu'il agit dans le temps postérieur, et non dans le temps antérieur, selon la représentation du temps avec un avant et un après. Mais quand il s'agit de l'agent universel, qui produit la chose et le temps, il n'y a pas à considérer qu'il agisse maintenant et non avant, selon la représentation du temps qui passe, comme si le temps était présupposé à son action. Nous devons considérer qu'il a donné à son œuvre autant de temps qu'il a voulu, comme il lui a semblé bon pour manifester sa puissance. En effet, le monde nous fait mieux connaître la puissance divine du Créateur, s'il n'a pas toujours existé, plutôt que s'il avait été éternel ; car il est manifeste que ce qui n'a pas toujours existé a une cause, tandis que cela n'est pas aussi évident avec ce qui a toujours existé.

7. Comme dit Aristote, l'avant et l'après sont dans le temps selon qu'ils sont dans le mouvement. Aussi le commencement et la fin doivent-ils être entendus pour le temps de la même manière que pour le mouvement. A supposer l'éternité du mouvement, il est nécessaire que tout point pris dans le mouvement soit le commencement et la fin de celui-ci. Mais cela n'est pas nécessaire si le mouvement a commencé. Et la même analyse vaut pour l'instant présent du temps. On voit ainsi que cette analyse de l'instant présent envisagé comme le commencement et la fin du temps présuppose l'éternité du temps et du mouvement. Aussi Aristote emploie-t-il cet argument contre ceux qui posaient l'éternité du temps, tout en niant celle du mouvement.

8. Dieu est antérieur au monde en durée. Mais le mot « antérieur » ne désigne pas une priorité de temps, mais la priorité de l'éternité. Ou bien l'on peut dire qu'il désigne l'éternité d'un temps imaginaire, qui n'existe pas réellement. De même, lorsque nous disons : au-dessus du ciel il n'y a rien, le mot « au-dessus » ne désigne qu'un lieu imaginaire, en ce sens qu'il est possible d'imaginer qu'on ajoute aux dimensions du corps céleste d'autres dimensions.

9. De même que l'effet d'une cause agissant par nature procède de cette cause selon le mode de sa forme, de même il suit la volonté de l'agent libre selon la forme que cet agent a préalablement conçue et définie, comme on l'a vu précédemment. Donc, bien que, de toute éternité, Dieu eût été cause suffisante du monde, il n'en résulte pas qu'il ait produit le monde autrement qu'en conformité avec son dessein décidé à l'avance, c'est-à-dire que ce monde a commencé d'exister après le non-être, pour faire connaître plus manifestement son auteur.

10. L'action une fois posée, l'effet en découle selon l'exigence de la forme qui est le principe de l'action. Or, dans les agents volontaires, ce qui a été conçu et défini préalablement a valeur de la forme qui est le principe de l'action. Donc, de l'action éternelle de Dieu ne découle pas un effet éternel, mais un effet tel que Dieu l'a voulu, c'est-à-dire qui ait commencé d'être après le non-être.

Article 2 : Est-ce un article de foi que le monde ait commencé ?

Objections : 1. Il semble que ce ne soit pas un article de foi, mais la conclusion d'une démonstration. Car tout ce qui a été fait a un commencement de sa durée. Mais on peut démontrer rationnellement que Dieu est la cause efficiente du monde, ce que les philosophes qui font autorité ont admis. Donc on peut prouver par voie de démonstration que le monde a commencé.

2. Si l'on doit dire nécessairement que le monde a été fait par Dieu, c'est ou bien de rien, ou bien de quelque chose. Mais ce n'est pas de quelque chose, car alors la matière du monde eût précédé le monde, et contre cela sont valables les arguments d'Aristote établissant que le ciel n'a pas été

engendré. Il faut donc dire que le monde a été fait de rien. Et ainsi il a l'existence après la non-existence. Il faut donc qu'il ait commencé d'exister.

3. Tout être qui agit par intelligence opère à partir d'un principe, comme on le voit dans toutes les œuvres de l'art. Mais Dieu agit par son intelligence. Donc il opère à partir d'un principe. Donc le monde, qui est son œuvre, n'a pas toujours existé.

4. Certains arts et le peuplement de certaines régions ont commencé à des dates déterminées. Mais cela ne serait pas si le monde avait toujours existé. Il est donc évident que le monde n'a pas toujours existé.

5. Il est certain que rien ne peut s'égaliser à Dieu. Mais si le monde avait toujours existé, il serait égal à Dieu pour la durée. Il est donc certain que le monde n'a pas toujours existé.

6. Si le monde a toujours existé, un nombre infini de jours a précédé celui-ci. Mais on ne peut parcourir l'infini. Donc on ne serait jamais parvenu au jour présent, ce qui est évidemment faux.

7. Si le monde a existé éternellement, la génération a existé aussi éternellement. Donc un homme a été engendré par un autre, et ainsi de suite à l'infini. Mais le père est la cause efficiente du fils, selon Aristote. Donc, dans la chaîne des causes efficientes, on pourrait remonter à l'infini, argument rejeté par Aristote.

8. Si le monde et la génération ont toujours existé, des hommes en nombre infini nous ont précédés. Mais l'âme humaine est immortelle. Ainsi une infinité d'âmes humaines existeraient aujourd'hui en acte, ce qui est impossible. On peut donc savoir de science certaine que le monde a commencé, et on ne le tient pas seulement de la foi.

En sens contraire, les articles de foi ne peuvent être rationnellement démontrés, car, d'après l'épître aux Hébreux (11,1) la foi est « la preuve de ce qu'on ne voit pas ». Or, que Dieu soit le Créateur d'un monde, qui a commencé d'être, c'est un article de foi, car nous disons : « Je crois en un seul Dieu, créateur du ciel et de la terre. » En outre, S. Grégoire dit que Moïse a parlé en prophète au sujet du passé, quand il a dit : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre », ce qui enseigne que le monde a commencé. Donc la nouveauté du monde ne nous est connue que par la révélation et on ne peut l'établir par démonstration.

Réponse : La foi seule établit que le monde n'a pas toujours existé, et l'on ne peut en fournir de preuve par manière de démonstration, comme nous l'avons déjà dit pour le mystère de la Trinité. La raison en est que l'on ne peut établir que le monde a commencé en raisonnant à partir du monde lui-même, car le principe de la démonstration est la « quiddité » (ce qu'est une chose). Or en considérant un être selon son espèce on l'abstrait du temps et de l'espace ; c'est pourquoi l'on dit des universaux qu'ils sont partout et toujours. On ne peut donc pas démontrer que l'homme, le ciel ou la pierre n'ont pas toujours existé. On ne le peut pas davantage à partir de la cause agente qui agit par volonté. En effet, la raison ne peut connaître de la volonté de Dieu que ce qu'il est absolument nécessaire que Dieu veuille ; mais ce n'est pas le cas de ce qu'il veut au sujet des créatures, comme on l'a dit précédemment.

Cependant la volonté divine peut se manifester à l'homme par la révélation, fondement de notre foi. Aussi, que le monde ait commencé, est objet de foi, non de démonstration ou de savoir. Cette observation est utile pour éviter qu'en prétendant démontrer ce qui est de foi par des arguments non rigoureux, on ne donne l'occasion aux incroyants de se moquer, en leur faisant supposer que c'est pour des raisons de ce genre que nous croyons ce qui est de foi.

Solutions : 1. Comme le fait remarquer S. Augustin, on trouve chez les philosophes qui soutiennent l'éternité du monde, deux positions différentes. Les uns ont prétendu que la substance du monde ne venait pas de Dieu. C'est là une erreur insoutenable qu'on réfute par argument nécessaire. D'autres ont posé l'éternité du monde, tout en affirmant que le monde a été

fait par Dieu. « En effet, ils ne veulent pas d'un monde temporel, mais ils attribuent un commencement à sa création, si bien que le monde aurait été créé depuis toujours, d'une manière qu'on a du mal à comprendre. » Voici comment ils s'en expliquent, dit encore S. Augustin : « Si le pied de quelqu'un avait été de toute éternité dans la poussière, il y aurait toujours marqué une empreinte dont personne ne douterait qu'il ne fût la cause ; et ainsi le monde a toujours existé, puisque celui qui le cause existe toujours. » Pour comprendre cela, il faut observer que la cause efficiente qui agit par manière de mouvement précède nécessairement son effet dans le temps ; car l'effet n'existe qu'au terme de l'action, et tout agent est forcément le principe de son action. Mais si l'action est instantanée et non successive, il n'est pas nécessaire que l'agent soit antérieur à son effet dans la durée, comme c'est évident dans l'illumination. Aussi disent-ils que, si Dieu est la cause active du monde, il ne s'ensuit pas nécessairement qu'il soit antérieur au monde quant à la durée ; car la création, par laquelle il a produit le monde, n'est pas une mutation successive, comme on l'a dit précédemment.

2. Ceux qui supposeraient un monde éternel diraient que le monde a été fait par Dieu de rien, non qu'il ait été fait après le rien, selon notre façon de concevoir la création, mais parce qu'il n'a pas été fait de quelque chose. Et ainsi, certains d'entre eux ne rejettent pas le mot de création, comme on le voit chez Avicenne dans sa Métaphysique.

3. Cet argument vient d'Anaxagore et est rapporté par Aristote. Mais il ne conclut pas nécessairement sauf pour l'intelligence qui, en délibérant, recherche ce qu'il faut faire, ce qui ressemble à un changement. Telle est l'intelligence humaine, mais non l'intelligence divine, comme on l'a bien montré précédemment.

4. Les partisans de l'éternité du monde soutiennent que toutes les parties de la terre sont devenues successivement habitables et inhabitables un nombre infini de fois. De même ils soutiennent que les arts, par suite de décadences et d'accidents divers, ont été inventés et perdus un nombre infini de fois. Ce qui fait dire à Aristote qu'il est ridicule d'arguer de ces changements particuliers pour conclure à la nouveauté du monde entier.

5. Même si le monde avait toujours existé, il ne serait pas l'égal de Dieu en éternité selon Boèce, parce que l'être divin est un être tout entier simultanément, sans aucune succession, et il n'en est pas ainsi du monde.

6. Tout passage se comprend du point de départ au point d'arrivée. Or, quel que soit le jour passé que l'on prend comme point de départ, de ce jour à aujourd'hui il y a un nombre fini de jours qui peuvent être franchis. Tandis que l'objection suppose qu'entre deux extrêmes il y a un nombre infini d'intervalles.

7. Il est vrai qu'il est impossible de remonter à l'infini, de cause en cause, s'il s'agit de causes efficientes essentielles, de telle sorte que les causes nécessaires à la production d'un certain effet soient multipliées à l'infini, par exemple si la pierre était poussée par le bâton, le bâton par la main, et ainsi de suite indéfiniment. Mais il n'est pas impossible d'aller à l'infini de cause en cause, s'il s'agit de causes agentes accidentelles. C'est ce qui arrive quand toutes les causes, multipliées en nombre infini, tiennent la place d'une cause unique et ne sont multipliées que par accident. Par exemple, un artisan se sert accidentellement de plusieurs marteaux parce qu'ils se brisent l'un après l'autre. Il est donc accidentel à tel marteau d'entrer en action après un autre marteau. De la même manière, il est accidentel à tel homme, en tant qu'il engendre, d'avoir été lui-même engendré par un autre ; un effet, il engendre en tant qu'homme, et non en tant qu'il est le fils d'un autre homme. Car tous les hommes qui engendrent ont le même rang dans l'échelle des causes efficientes : celui de générateur particulier. Aussi n'est-il pas impossible qu'un homme soit engendré par un autre, et ainsi de suite indéfiniment. Mais ce serait impossible si la

génération de tel homme dépendait et de tel autre homme, et aussi d'un corps élémentaire, puis du soleil, et ainsi de suite à l'infini.

8. Ceux qui pensent que le monde est éternel éludent cet argument de diverses manières. Pour certains il n'est pas impossible qu'il existe en acte une infinité d'âmes, comme le montre la Métaphysique d'Algazel affirmant qu'il s'agit là d'un infini par accident. Mais nous avons déjà écarté cette opinion. Certains disent que l'âme est détruite avec le corps. D'autres, que de toutes les âmes il n'en subsiste qu'une après la mort. Mais d'autres encore, selon S. Augustin, ont soutenu, à cause de cela, la métempsycose, c'est-à-dire que les âmes séparées des corps durant un certain nombre de cycles reviendraient animer d'autres corps. De tout cela nous traiterons dans la suite. Il faut cependant observer que cet argument n'a qu'une portée particulière. Par conséquent on pourrait encore tenir l'éternité du monde, ou même d'une créature, comme l'ange, mais non l'éternité de l'homme. Or nous traitons ici du cas général : y a-t-il une créature qui puisse avoir existé de toute éternité ?

Article 3 : En quel sens dit-on : « Au commencement Dieu a créé le ciel et la terre » ?

Objections : 1. Il semble que la création des choses n'a pas eu lieu au commencement du temps. En effet, ce qui n'existe pas dans le temps n'existe pas à un moment donné du temps. Mais la création des choses n'a pas eu lieu dans le temps, car par cette création c'est la substance des choses qui a été produite dans l'être. Or le temps ne mesure pas la substance des choses, et en particulier des choses incorporelles. Donc la création n'a pas eu lieu au commencement du temps.

2. Aristote prouve que « tout ce qui se fait s'était fait ». Et ainsi tout devenir a un avant et un après. Or, au moment initial du temps, comme il est indivisible, il n'y a pas d'avant ni d'après. Donc, puisque être créé est un certain devenir, il semble que les choses n'ont pas été créées au commencement du temps.

3. Le temps lui-même a été créé. Mais le temps ne peut pas être créé au commencement du temps, puisque le temps est divisible, tandis que le commencement du temps est indivisible. La création des choses n'a donc pas eu lieu au commencement du temps.

En sens contraire, la Genèse dit : « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre. »

Réponse : Ces paroles de la Genèse ont reçu une triple explication pour exclure une triple erreur. Certains ont admis que le temps a toujours existé, et que le temps n'a pas de commencement. Pour réfuter cette erreur on interprète le mot « commencement » : c'est-à-dire du temps.

Mais d'autres ont prétendu qu'il y a deux principes de la création, l'un pour le bien, et l'autre pour le mal. Pour exclure cette erreur on explique « au commencement » au sens de « dans le Principe », c'est-à-dire dans le Fils. En effet, de même qu'on approprie le principe d'efficience au Père, à cause de sa puissance, on attribue le principe d'exemplarité au Fils, à cause de la sagesse. De sorte que, comme il est dit dans le Psaume (104, 24) : « Tu as fait toutes tes œuvres avec sagesse », ainsi comprenon que Dieu a tout fait « dans le Principe », c'est-à-dire dans le Fils, selon l'Apôtre (Col 1,16) : « C'est en lui (le Fils) qu'ont été créées toutes choses. »

D'autres ont dit que Dieu a créé les êtres corporels par l'intermédiaire de créatures spirituelles. Et pour exclure cette erreur, on interprète : « Au commencement », soit avant toutes choses, « Dieu créa le ciel et la terre. » On admet en effet que quatre choses ont été créées ensemble : le ciel empyrée, la matière corporelle (désignée par le mot « terre »), le temps, et la nature angélique.

Solutions : 1. On ne dit pas que les choses ont été créées au commencement du temps en ce sens que le commencement du temps servirait à mesurer la création, mais parce que le ciel et la terre ont été créés simultanément avec le temps.

2. Cette parole du Philosophe s'entend du devenir qui se fait par manière de mouvement, ou qui est le terme du mouvement. Puisque, dans tout mouvement, il faut considérer un avant et un après, quel que soit le point que l'on désigne dans un mouvement donné, qui fait qu'une chose est en devenir, on trouvera forcément un avant et un après car ce qui est au principe du mouvement ou à son terme n'est plus en acte de mouvement. Mais la création n'est ni un mouvement, ni le terme d'un mouvement, nous l'avons dit plus haut. Ainsi donc, ce qui est créé l'est de telle sorte qu'auparavant il ne l'était pas.

3. Rien ne devient, sinon en tant qu'il est. Rien n'est réel dans le temps, sinon le moment présent. Aussi le temps ne peut-il être produit que selon un instant présent. Cela ne veut pas dire qu'il y serait, mais qu'il commence à partir de là.

Après la production des êtres, il faut traiter de leur distinction. Cette considération sera triple. Car nous aurons à étudier : 1° La distinction des choses dans leur ensemble (Q. 47) ; 2° la distinction du bien et du mal (Q. 48-49) ; 3° la distinction entre créature spirituelle et créature corporelle (Q. 50).

### **QUESTION 47 : CONSIDÉRATION GÉNÉRALE SUR LA DIFFÉRENCE ENTRE LES ÊTRES**

1. La multitude même des choses, c'est-à-dire leur distinction. 2. Leur inégalité. 3. L'unité du monde.

Article 1 : La multitude des choses et leur distinction

Objections : 1. Il semble que la multitude des choses et leur distinction ne viennent pas de Dieu. En effet, l'unité est naturellement apte à produire l'unité. Or Dieu est souverainement un, comme on l'a montré : il ne doit donc produire qu'un seul effet.

2. Ce qui est fait d'après un modèle lui devient semblable. Or, Dieu est la cause exemplaire de ce qu'il produit, on l'a dit plus haut. Donc, puisque Dieu est un, son œuvre aussi est une, et non pas composée de parties distinctes.

3. Ce qui est ordonné à une fin se proportionne à cette fin. Or la fin de la créature est une, puisque c'est la bonté divine, ainsi qu'on l'a fait voir. Donc l'effet de Dieu ne peut être qu'unique.

En sens contraire, on lit dans la Genèse (1, 4.7) : « Dieu distingua la lumière d'avec les ténèbres, et il divisa les eaux d'avec les eaux. » Donc la distinction et la multitude des choses viennent de Dieu.

Réponse : Les philosophes ont expliqué de diverses manières la distinction des choses. Les uns l'ont attribuée à la matière toute seule, ou bien associée à l'agent. Démocrite et tous les anciens philosophes de la nature n'admettaient que la cause matérielle. D'après eux la différence entre les choses résultait du hasard, selon le mouvement de la matière. Anaxagore expliquait à la fois par la matière et par l'agent la distinction entre les choses et leur multitude ; il imaginait une intelligence qui aurait différencié les choses en les extrayant de ce qui était mélangé dans la matière. Mais cette théorie ne peut tenir, pour deux raisons. Premièrement, nous avons montré que la matière elle-même a été créée par Dieu, et par conséquent, si quelque différence entre les choses provient de la matière, elle doit être rapportée à une cause plus haute. Ensuite, la matière est ordonnée à la forme, et non inversement. Et comme la différence entre les êtres vient de leur forme spécifique, leur différence ne vient pas de leur matière, mais plutôt, à l'inverse, de ce que la différenciation a été créée dans la matière, afin qu'elle soit adaptée à des formes diverses.

D'autres ont attribué la distinction des choses aux agents seconds. Ainsi Avicenne dit que Dieu, « en se connaissant lui-même, a produit la première intelligence : en elle, parce qu'elle n'est pas son être, commence la composition de puissance et d'acte », comme on le verra plus loin. Cette première intelligence, en tant qu'elle connaît la Cause première, produit la seconde intelligence ; en tant qu'elle se connaît elle-même selon qu'elle est en puissance, elle produit le corps du ciel, qu'elle meut : en tant qu'elle se connaît elle-même selon qu'elle est en acte, elle produit l'âme du ciel.

Mais cette théorie ne peut tenir pour deux motifs. Tout d'abord, puisque, nous l'avons montré, Dieu seul peut créer, ce qui ne peut être causé que par voie de création ne peut être produit que par Dieu. C'est le cas de tous les êtres non soumis à la génération et à la corruption. En outre, dans cette hypothèse, l'universalité des êtres ne proviendrait pas de l'intention du premier Agent, mais de la rencontre de plusieurs causes agentes, et c'est ce que nous disons provenir du hasard. Il s'ensuivrait donc que la perfection de l'univers, qui consiste dans la diversité des êtres, serait le fruit du hasard, ce qui est impossible.

Aussi faut-il dire que la distinction entre les choses ainsi que leur multiplicité proviennent de l'intention du premier agent, qui est Dieu. En effet, Dieu produit les choses dans l'être pour communiquer sa bonté aux créatures, bonté qu'elles doivent représenter. Et parce qu'une seule créature ne saurait suffire à la représenter comme il convient, il a produit des créatures multiples et diverses, afin que ce qui manque à l'une pour représenter la bonté divine soit suppléé par une autre. Ainsi la bonté qui est en Dieu sous le mode de la simplicité et de l'uniformité est-elle sous le mode de la multiplicité et de la division dans les créatures.

Par conséquent l'univers entier participe de la bonté divine et la représente plus parfaitement que toute créature quelle qu'elle soit. Et c'est parce que la distinction entre les créatures a pour cause la sagesse divine, que Moïse l'attribue au Verbe de Dieu, dessein de sa sagesse. Aussi lit-on au livre de la Genèse (1, 3) : « Dieu dit : Que la lumière soit. Et il sépara la lumière des ténèbres. »

Solutions : 1. L'agent naturel agit par la forme par laquelle il est ; elle est unique en chacun, et c'est pourquoi il ne peut produire qu'un seul effet. Mais un agent volontaire, tel qu'est Dieu, nous l'avons montré, agit par la forme conçue dans son intelligence. Donc, puisque, nous l'avons montré également, il n'est pas contraire à l'unité et à la simplicité de Dieu que son intelligence conçoive des choses multiples, il s'ensuit que, tout en étant un, il peut produire des choses multiples.

2. L'argument qu'on tire de la cause conforme à son modèle vaudrait pour un effet qui représenterait son modèle à la perfection. Celui-là ne pourrait être reproduit plusieurs fois que matériellement. C'est pourquoi l'Image créée, qui est parfaite, est unique. Mais aucune créature ne représente parfaitement l'exemplaire primordial qui est l'essence divine, et c'est pourquoi elle peut être représentée par des choses multiples. Pourtant, selon que les idées divines sont dites exemplaires, leur pluralité correspond, dans l'intellect divin, à la pluralité des choses.

3. Dans le domaine spéculatif, le moyen terme de la démonstration, qui démontre parfaitement la conclusion, est nécessairement unique ; mais en matière d'opinion, les moyens termes sont nombreux. De même, dans le domaine pratique, quand ce qui est fait pour une fin est adéquat à cette fin, pour ainsi dire, il n'est pas exigé qu'il y en ait plus d'un. Mais ce n'est pas la situation de la créature par rapport à sa fin qui est Dieu. C'est pourquoi il a fallu que les créatures fussent multipliées.

Article 2 : L'inégalité des choses

Objections : 1. Il semble qu'elle ne vient pas de Dieu. En effet, il appartient à l'être le meilleur de produire les choses les meilleures. Or, parmi les choses les meilleures, l'une n'est pas supérieure à l'autre. Donc Dieu, être excellent, doit faire tous les êtres égaux.

2. En outre, observe Aristote, l'égalité est un effet de l'unité. Or, Dieu est un : donc il a fait tous les êtres égaux.

3. Il est conforme à la justice de faire des dons inégaux à des êtres inégaux. Mais Dieu est juste dans toutes ses œuvres. Donc, puisque l'action par laquelle il communique l'existence aux créatures ne présuppose pas d'inégalité entre elles, il semble qu'il les ait faites toutes égales.

En sens contraire, il est dit dans l'Ecclésiastique (33, 78 Vg) : « Pourquoi un jour l'emportet-il sur un jour, une lumière sur une lumière, une année sur une année, puisqu'ils viennent du soleil ? C'est la sagesse du Seigneur qui a distingué ces choses. »

Réponse : Origène, voulant écarter la théorie de ceux qui expliquaient la distinction entre les choses par l'antagonisme des principes du bien et du mal, établit qu'au commencement Dieu a créé tous les êtres égaux. Selon lui, Dieu ne créa d'abord que les créatures raisonnables, et les fit toutes égales. L'inégalité survint entre elles par le fait du libre arbitre, les unes se tournant plus ou moins vers Dieu, les autres s'en détournant plus ou moins. Les créatures raisonnables qui se tournèrent librement vers Dieu furent élevées aux divers ordres angéliques, suivant la mesure de leurs mérites. Celles qui se détournèrent de Dieu furent enchaînées à des corps divers, à la mesure de leur faute. Telle est la cause qu'il attribue à la création des corps et à leur diversité.

Mais dans ce système, la diversité des créatures corporelles n'aurait pas été créée pour que Dieu communique sa bonté aux créatures, mais pour punir le péché. Or cela contredit ces paroles de la Genèse (1, 31) : « Dieu vit toutes les choses qu'il avait faites, et elles étaient très bonnes. » D'ailleurs, dit S. Augustin, « qu'y a-t-il de plus insensé que d'assigner pour cause à ce soleil qui brille, unique, dans un unique univers, non le désir de l'architecte divin d'orne la beauté ou de pourvoir au salut des choses corporelles, mais la volonté de punir une âme, parce qu'elle a commis telle faute ? De sorte que si cent âmes avaient péché de la même manière, notre monde aurait cent soleils ».

Aussi faut-il dire que la sagesse de Dieu, qui est cause de la distinction entre les êtres, est aussi cause de leur inégalité. Et en voici la raison. La distinction entre les êtres est double, l'une formelle, parce qu'ils sont spécifiquement différents ; l'autre matérielle, parce qu'ils ne diffèrent que numériquement. Or, la matière étant ordonnée à la forme, la distinction matérielle est ordonnée à la distinction formelle. Aussi voyons-nous que dans les choses incorruptibles, il n'y a qu'un seul individu par espèce, car un seul suffit à conserver l'espèce. Dans celles qui sont soumises à la génération et à la corruption, il y a beaucoup d'individus d'une seule espèce, pour la conservation de celle-ci. D'où l'on voit que la différence formelle a plus d'importance que la différence matérielle. Or la distinction formelle implique toujours l'inégalité ; car, ainsi que l'explique Aristote dans sa Métaphysique, il en est des formes comme des nombres, dont l'espèce varie par addition ou soustraction de l'unité. C'est pourquoi, dans les choses naturelles, les espèces semblent être ordonnées par degrés, les corps mixtes sont plus parfaits que les éléments simples, les plantes que les minéraux, les animaux que les plantes, les hommes que les autres animaux. Et dans chacun de ces ordres de créatures une espèce est plus parfaite que les autres. Donc, de même que la sagesse divine est cause de la distinction entre les choses, pour la perfection de l'univers, ainsi est-elle cause de leur inégalité. Car l'univers ne serait point parfait si l'on ne trouvait dans les êtres qu'un seul degré de bonté.

Solutions : 1. Il appartient à l'agent le meilleur de produire tout son effet du mieux possible, mais non que chaque partie soit la meilleure absolument : elle est la meilleure dans sa proportion au

tout. La bonté de l'animal serait détruite, si n'importe quelle partie de son corps avait la dignité de l'œil. Ainsi Dieu a fait l'ensemble de l'univers le meilleur, selon son mode de créature ; mais non pas chaque créature en particulier ; parmi celles-ci, l'une est meilleure que l'autre. Aussi, des créatures prises à part est-il dit dans la Genèse (1, 4) : « Dieu vit que la lumière était bonne », et ainsi de chacune ; mais de toutes ensemble il est dit (v. 31) : « Dieu vit toutes les choses qu'il avait faites, et elles étaient très bonnes. »

2. Ce qui procède en premier de l'unité, c'est l'égalité ; ensuite procède la multiplicité. C'est pourquoi du Père, à qui selon S. Augustin, est appropriée l'unité, procède le Fils, à qui est appropriée l'égalité, et enfin la créature à qui convient l'inégalité. Toutefois, les créatures participent aussi d'une sorte d'égalité, l'égalité de proportion.

3. Cet argument, qui a séduit Origène, ne vaut qu'en matière de rétribution, là où l'inégalité des récompenses est due à l'inégalité des mérites. Mais dans la constitution première des choses, on ne peut motiver l'inégalité des parties par une inégalité préalable, qu'elle vienne des mérites ou des dispositions de la matière, mais seulement par la perfection de l'ensemble, comme on le voit dans les œuvres de l'art. Si dans une maison le toit diffère des fondations, ce n'est point parce qu'il est d'une matière différente ; mais, afin que la maison soit parfaite dans toutes ses parties, l'architecte se procure divers matériaux, et il les créerait, s'il pouvait.

Article 3 : L'unité du monde

Objections : 1. Il semble qu'il n'y ait pas un seul monde, mais plusieurs. Car, comme l'observe S. Augustin, il est absurde de dire que Dieu a créé les choses sans raison. Or, la raison qui lui a fait créer un monde a pu lui en faire créer plusieurs, puisque sa puissance n'est pas limitée à la création d'un seul monde, mais qu'elle est infinie comme nous l'avons montré. Donc Dieu a produit plusieurs mondes.

2. La nature réalise toujours le meilleur, et Dieu à plus forte raison. Or il serait meilleur qu'il y eût plusieurs mondes plutôt qu'un seul ; car un plus grand nombre de choses bonnes vaut mieux qu'un nombre moindre. Donc plusieurs mondes ont été créés par Dieu.

3. Tout ce qui a sa forme dans la matière peut être multiplié numériquement alors que l'espèce demeure unique ; car la multiplication numérique provient de la matière. Or l'univers a sa forme dans la matière ; car, de même que si je dis : « l'homme », je signifie une forme, et lorsque je dis : « cet homme », je signifie une forme dans la matière ainsi, quand on dit : « le monde », c'est une forme qui est signifiée, et quand on dit : « ce monde », on signifie une forme dans la matière. Rien n'empêche donc qu'il existe plusieurs mondes.

En sens contraire, il est dit en S. Jean (1,10) : « Le monde a été fait par lui », et il parle du monde au singulier parce qu'il n'y en a qu'un seul.

Réponse : L'ordre même qui règne dans les choses, telles que Dieu les a faites, manifeste l'unité du monde. Ce monde, en effet, est un d'une unité d'ordre, selon que certains êtres sont ordonnés à d'autres. Or tous les êtres qui viennent de Dieu sont ordonnés entre eux et à Dieu, ainsi qu'on l'a montré. Il est donc nécessaire que tous les êtres appartiennent à un seul monde. C'est pourquoi ceux-là seuls ont pu admettre une pluralité des mondes, qui n'assignaient pas pour cause à ce monde-ci une sagesse ordonnatrice, mais le hasard. Ainsi Démocrite disait que la rencontre des atomes a produit non seulement ce monde, mais une infinité d'autres.

Solutions : 1. La raison pour laquelle le monde est unique, c'est que toutes choses doivent être ordonnées à un but unique, selon un ordre unique. Aussi Aristote déduit-il l'unité du gouvernement divin de l'unité de l'ordre existant dans les choses. Et Platon prouve l'unité du monde par l'unité de l'Exemplaire dont il est l'image.



2. Aucun agent ne se propose comme fin une pluralité purement matérielle ; car une pluralité matérielle est sans terme assignable, elle tend de soi vers l'infini, et l'infini est contraire à la raison de fin. Or, quand on dit que plusieurs mondes seraient meilleurs qu'un seul, on l'entend d'une multiplicité matérielle. Or ce type de perfection n'est pas visé par le Créateur ; car pour la même raison on pourrait dire que, ayant fait deux mondes, il eût été mieux qu'il en fit trois, et ainsi à l'infini.

3. Le monde est constitué par tout l'ensemble de sa matière. En effet, il n'est pas possible qu'il y ait une autre terre que celle-ci ; car les autres terres seraient entraînées par leur poids, au centre, déjà occupé par la terre, où qu'elles soient. Et il en est de même des autres corps qui composent le monde.

Il faut maintenant étudier la distinction des choses en particulier, et tout d'abord la distinction entre le bien et le mal. Ensuite, la distinction entre créature spirituelle et créature corporelle (Q. 50). Touchant le premier point, nous avons à nous interroger sur le mal (Q. 48) et la cause du mal (Q. 49).

### **QUESTION 48 : LE MAL**

1. Le mal est-il une nature ? 2. Le mal se trouve-t-il dans les choses ? 3. Le bien est-il le sujet du mal ? 4. Le mal détruit-il totalement le bien ? 5. La division du mal par la peine et la faute. 6. La raison de mal se réalise-t-elle davantage dans la peine, ou dans la faute ?

Article 1 : Le mal est-il une nature ?

Objections : 1. Il semble que oui. En effet, ce qu'on appelle un genre est une nature déterminée. Or, le mal est un genre, puisque Aristote écrit dans les Catégories que le bien et le mal ne sont pas compris dans un genre, mais sont eux-mêmes des genres par rapport aux autres choses. Donc le mal est une nature.

2. Toute différence spécifique est une nature donnée. Or le mal est une différence spécifique en morale ; par exemple un habitus mauvais, diffère spécifiquement d'un bon, comme la libéralité diffère de l'avarice.

3. Deux choses contraires ont une nature commune. Or le bien et le mal s'opposent comme deux contraires, et non pas comme privation et possession, comme dit le philosophe qui le prouve par le fait qu'entre le bien et le mal il y a un milieu, et que du mal on peut toujours faire retour au bien.

4. Ce qui n'existe pas n'agit pas. Or le mal agit, puisqu'il corrompt le bien. C'est donc que le mal est un certain être et une certaine nature.

5. Ce qui concourt à la perfection de l'univers, est forcément un être et une nature. Or, le mal concourt à la perfection de l'univers, selon S. Augustin « De tout ce qui constitue l'univers, il résulte une beauté admirable, et dans cet ensemble, ce qu'on appelle le mal, bien ordonné et mis à sa place, fait ressortir l'éclat du bien. »

En sens contraire, Denys affirme : « Le mal n'est ni un existant, ni un bien. »

Réponse : Dans une opposition, un terme est connu par l'autre, comme les ténèbres par la lumière. Pour savoir ce que c'est que le mal, il faut donc utiliser la notion de bien. Or, nous avons établi plus haute que le bien est tout ce qui est désirable. Ainsi, du fait que toute nature désire son être et sa perfection, il résulte que l'être et la perfection de toute nature a raison de bien. Il est donc impossible que le mal signifie un certain être, ou une certaine nature de forme. Le terme de mal désigne donc une certaine absence de bien. Voilà pourquoi l'on dit du mal qu'il

n'est « ni un existant, ni un bien » ; car l'être, comme tel, étant un bien, on ne peut nier l'un sans l'autre.

Solutions : 1. Aristote parle ici selon l'opinion des pythagoriciens, qui faisaient du mal une nature et qui, en conséquence, prenaient le bien et le mal pour des genres. Aristote, notamment dans ses livres de logique, a en effet l'habitude de prendre ses exemples dans les opinions courantes de son temps, selon l'estimation des autres philosophes. On peut encore dire ceci. Comme l'observe le même Philosophe dans la Métaphysique, la première contrariété est celle de la possession et de la privation ; elle se trouve dans tous les contraires, vu que l'un des contraires est toujours imparfait par rapport à l'autre, comme le noir à l'égard du blanc, et l'amer à l'égard du doux. Sous ce rapport, si l'on dit que le bien et le mal sont deux genres, ce n'est pas en parlant, rigoureusement, mais relativement aux contraires ; car dans la mesure où toute forme a raison de bien, toute privation, comme telle, a raison de mal.

2. Le bien et le mal ne sont des différences constitutives qu'en matière morale, parce que les actions reçoivent leur spécification de la fin, qui est l'objet de la volonté, principe de toute moralité. Et comme le bien a raison de fin, il s'ensuit que le bien et le mal sont en morale des différences spécifiques : le bien par lui-même, le mal au sens où il empêche les êtres de réaliser leur fin. Toutefois, cet éloignement de la fin requise constitue une espèce en matière morale, dans la mesure où il est joint à une fin induite, de même que dans les êtres matériels, on ne trouve de privation d'une forme substantielle que jointe à une autre forme. Ainsi le mal, qui est une différence constitutive en matière morale, est un certain bien joint à la privation d'un autre bien. Par exemple, la fin que se propose l'homme intempérant n'est pas de perdre le bien de la raison ; c'est de jouir d'un bien sensible en dehors de l'ordre de la raison. De telle sorte que ce mal n'est pas une différence constitutive, en tant que mal, mais en raison du bien qui lui est conjoint.

3. Par là se résout aussi le troisième argument. Aristote parle là du bien et du mal tels qu'ils sont considérés en matière morale. Ici l'on peut dire qu'il y a un milieu entre le bien et le mal en ce sens qu'on appelle bien ce qui est selon l'ordre, et mal non seulement ce qui est désordonné, mais ce qui est nuisible à autrui. C'est à cette façon de parler que se rattachent ces paroles d'Aristote : « Le prodigue est sans doute vain, mais il n'est pas mauvais. » Même si, du mal moral on peut revenir au bien, il n'en va pas de même pour toute espèce de mal. Ainsi, de cette sorte de mal qu'est la cécité, on ne revient pas à la vue.

4. Faire quelque chose se dit en trois sens. Tout d'abord selon la cause formelle, comme on dit que la blancheur rend un objet blanc. En ce sens, on dit que le mal, même sous la raison de privation, corrompt le bien, car il en est la corruption et la privation même. On dit encore qu'une chose agit selon la cause efficiente, comme le peintre blanchit la muraille. Enfin on parle selon la cause finale lorsque l'on dit que la fin meut celui qui fait quelque chose. Or, de ces deux dernières façons, le mal n'agit point par lui-même, c'est-à-dire en tant qu'il est une certaine privation, mais seulement en raison du bien qui s'y joint ; car toute action a pour principe une forme, et tout ce qu'on recherche comme fin est une certaine perfection. C'est pourquoi Denys écrit dans le passage cité en sens contraire : « Le mal n'agit et n'est désiré qu'en raison du bien qui lui est adjoint ; de lui-même, il est étranger à la fin, il est en dehors de toute volonté et de toute intention. »

5. Comme on l'a dit précédemment, les parties de l'univers sont hiérarchisées de telle sorte que l'une agisse sur l'autre, qu'elle soit sa fin et lui serve de modèle. Or, nous venons de montrer qu'il ne peut en être ainsi du mal, si ce n'est en raison du bien qui lui est conjoint. Le mal ne contribue donc pas à la perfection de l'univers, et il ne fait point partie de l'ordre universel, si ce n'est accidentellement, en raison du bien conjoint.

Article 2 : Le mal se trouve-t-il dans les choses ?

Objections : 1. Il semble que non. Car tout ce qui se trouve dans les choses est de l'être, ou la privation d'un être, ce qui est du non-être. Or Denys affirme que le mal diffère de l'existant, et plus encore du non-existant.

2. Être et chose se prennent indifféremment l'un pour l'autre. Donc, si le mal est un être dans les choses, il s'ensuit que le mal est aussi une chose, contrairement à ce que nous venons de dire.

3. « Ce qu'il y a de plus blanc, c'est ce qui n'est pas mélangé de noir », observe Aristote. De même donc, le meilleur, c'est ce qui n'est pas mélangé de mal. Mais, Dieu, bien plus encore que la nature, fait toujours ce qu'il y a de meilleur. Donc dans les choses que Dieu a faites, on ne trouve aucun mal.

En sens contraire, d'après cela il faudrait rejeter toutes les interdictions et les châtiments, qui ne concernent pas autre chose que les maux.

Réponse : Comme nous l'avons dit à l'article précédent, la perfection de l'univers requiert qu'il y ait inégalité entre les créatures, afin que tous les degrés de bonté s'y trouvent réalisés. Or, un premier degré de bonté, c'est qu'un être soit tellement bon qu'il ne puisse jamais défaillir. Un autre, c'est qu'il soit bon, mais puisse faillir au bien. Et ces degrés se rencontrent aussi dans l'être lui-même ; car il y a certaines choses qui ne peuvent perdre l'être, comme les réalités incorporelles ; et d'autres peuvent le perdre, comme les réalités corporelles. Donc, de même que la perfection de l'univers requiert qu'il n'y ait pas seulement des réalités incorporelles, mais aussi des réalités corporelles ; de même la perfection de l'univers exige que certains êtres puissent défaillir à l'égard du bien ; d'où il suit que parfois ils défont. Or, la nature du mal consiste précisément en ce qu'un être défaille à l'égard du bien. D'où il est évident que, dans les choses, le mal se rencontre au même titre que la corruption, car la corruption elle-même est une sorte de mal.

Solutions : 1. Le mal diffère aussi bien de l'être pur et simple que du non-être pur et simple, n'étant ni une possession, ni une pure négation, mais une privation.

2. Comme dit Aristote dans la Métaphysique, le mot être s'entend de deux façons. D'une part pour signifier l'entité d'une chose ; en ce sens, l'être se divise selon les dix prédicaments, et c'est en ce sens-là que l'être et la chose s'équivalent. En ce sens, aucune privation n'est de l'être ; et le mal n'en est pas non plus. D'autre part, le mot être sert à exprimer la vérité d'une proposition : celle-ci consiste dans la composition dont le caractère est indiqué par le verbe « est », et qui répond à la question : Cela est-il ? Nous disons en ce sens que la cécité est dans l'œil, et de même pour toute autre privation. En ce sens, le mal lui-même est appelé un être. C'est pour avoir ignoré cette distinction que certains, constatant qu'on déclare mauvaises telles ou telles choses, ou que dans les choses on relève du mal, ont cru que le mal était lui-même une chose.

3. Dieu, la nature ou tout autre agent font ce qu'il y a de meilleur dans le tout, mais non ce qu'il y a de meilleur dans chaque partie, si ce n'est par rapport au tout, comme nous l'avons dit plus haut. Or le tout, c'est-à-dire l'universalité des créatures, est meilleur et plus parfait s'il y a en lui des êtres qui peuvent s'écarter du bien et qui dès lors en déchoient, Dieu ne les en empêchant pas. En effet, il appartient à la Providence, non de détruire la nature, mais de la sauver, dit Denys ; or il est conforme à la nature des êtres que ceux qui peuvent défaillir défont quelquefois. Et d'ailleurs, dit S. Augustin, « Dieu est si puissant qu'il peut faire sortir le bien du mal ». De sorte que beaucoup de biens seraient supprimés si Dieu ne permettait que se produise aucun mal. Le feu ne brûlerait pas si l'air n'était pas détruit ; la vie du lion ne serait pas assurée si l'âne ne pouvait être tué ; et on ne ferait l'éloge ni de la justice qui punit, ni de la patience qui souffre, s'il n'y avait pas l'iniquité d'un persécuteur.

Article 3 : Le bien est-il le sujet du mal ?

Objections : 1. Il semble que non. Car tous les biens sont des existants. Mais Denys affirme que le mal n'est pas un existant et ne se trouve pas dans les êtres existants. Donc le mal n'est pas dans le bien comme dans son sujet.

2. Le mal n'est pas de l'être, et le bien est de l'être ; or le non-être ne requiert pas un être où il puisse se trouver comme dans son sujet. Donc le mal non plus ne requiert pas le bien pour y être comme dans son sujet.

3. L'un des contraires n'est pas le sujet de l'autre ; or le bien et le mal sont des contraires. Donc le mal n'est pas dans le bien comme dans son sujet.

4. Comme le sujet de la blancheur est appelé un blanc, ainsi le sujet du mal doit être appelé un mal. Donc, si le mal a pour sujet le bien, il s'ensuivra que le bien sera un mal. Cela contredit la parole d'Isaïe (5, 20) : « Malheur à vous qui appelez bien le mal, et mal le bien. »

En sens contraire, S. Augustin écrit : « Le mal n'existe que dans le bien. »

Réponse : Nous l'avons dit, le mal implique l'absence de bien. Mais toute absence de bien ne s'appelle pas un mal. L'absence de bien peut en effet être prise soit comme négation pure, soit comme privation. Et l'absence de bien prise par manière de négation n'a pas raison de mal, sans quoi les choses qui n'existent d'aucune manière seraient des maux, et toute chose serait mauvaise du seul fait qu'elle n'a pas le bien d'une autre. Ainsi l'homme serait mauvais pour n'avoir pas l'agilité de la chèvre ou la force du lion. C'est lorsqu'elle est une privation que l'absence est appelée un mal : telle la privation de la vue, qu'on nomme cécité. Or, c'est un seul et même être, qui est sujet de la privation et de la forme, à savoir l'être en puissance ; qu'il s'agisse de l'être en puissance absolument, comme la matière première, sujet de la forme substantielle et de la privation opposée ; ou qu'il s'agisse d'un être en puissance sous un certain rapport et en acte par lui-même, comme un corps translucide qui est le sujet des ténèbres et de la lumière. Mais il est évident que la forme par laquelle quelque chose est en acte constitue une certaine perfection, un certain bien ; et ainsi tout être en acte est un certain bien. De même, tout être en puissance est comme tel un certain bien, selon qu'il a un ordre au bien ; de même qu'il est un être en puissance, il est un bien en puissance. Cela démontre que le sujet du mal est le bien.

Solutions : 1. Denys veut dire que le mal n'est pas dans les êtres existants à titre de partie, ou de propriété naturelle d'un existant donné.

2. Le non-être ne requiert pas de sujet si on le prend comme une négation pure ; mais la privation est « une négation dans un sujet », dit le Philosophe, et c'est un tel non-être qui est le mal.

3. Le mal n'a pas pour sujet le bien qui lui est opposé ; il a pour sujet un autre bien : ainsi le sujet de la cécité n'est pas la vue, mais le vivant. Il ne semble pas moins, remarque S. Augustin, que « soit ici en défaut la règle de dialectique d'après laquelle les contraires ne peuvent exister ensemble ». Mais cette règle ne se vérifie qu'à l'égard du bien et du mal pris dans leur acception commune, non en ce qui concerne spécialement tel bien ou tel mal. S'il s'agit par exemple du blanc et du noir, du doux et de l'amer, ou d'autres contraires de ce genre, ils ne sont jamais pris que concrètement, car ils appartiennent à des genres déterminés. Mais le bien embrasse tous les genres. C'est pourquoi un bien peut exister simultanément avec la privation d'un autre bien.

4. L'imprécation du prophète s'adresse à ceux qui appellent mal le bien pris comme bien ; mais cela ne résulte aucunement de ce qui précède, comme on a pu le voir.

Article 4 : Le mal détruit-il totalement le bien ?

Objections : 1. Il semble que le mal détruit tout le bien. Car, de deux contraires, l'un est totalement détruit par l'autre. Or le bien et le mal sont des contraires : donc le mal peut détruire tout le bien.

2. S. Augustin écrit : « Le mal nuit en ce qu'il enlève le bien. » Or le bien se ressemble et il n'est qu'une seule et même forme. Donc il est enlevé totalement par le mal.

3. Le mal, tant qu'il existe, est nuisible et détruit le bien. Or à force d'enlever quelque chose, on anéantit un être, à moins qu'il soit infini, ce qui n'est le cas d'aucun bien créé.

En sens contraire, S. Augustin écrit que le mal ne peut entièrement épuiser le bien.

Réponse : Le mal ne peut détruire complètement le bien. Pour s'en convaincre, il faut observer qu'il y a trois sortes de bien. La première est totalement détruite par le mal ; c'est le bien opposé au mal : ainsi la lumière est totalement détruite par les ténèbres, et la vue par la cécité. La deuxième n'est ni totalement détruite par le mal, ni même affaiblie par lui : ainsi, du fait des ténèbres, rien de la substance de l'air n'est diminué. Enfin, la troisième sorte de bien est diminuée par le mal, sans être complètement détruite : c'est l'aptitude du sujet à son acte.

Or, cette diminution du bien ne doit pas se comprendre par manière de soustraction, comme pour les quantités, mais par affaiblissement ou déclin, comme dans les qualités et les formes. Cette baisse de capacité s'explique par le processus inverse de son développement. La capacité se développe par les dispositions qui préparent la matière à l'acte : plus elles sont multipliées dans le sujet, plus celui-ci est habilité à recevoir la perfection et la forme. En sens inverse, la capacité diminue par les dispositions contraires : plus elles sont nombreuses dans la matière, et intenses, plus elles atténuent la disposition à l'acte.

Donc, si les dispositions contraires ne peuvent se multiplier et s'intensifier indéfiniment, mais seulement jusqu'à un certain point, l'aptitude susdite ne sera pas non plus diminuée ou affaiblie à l'infini, et c'est ce que l'on voit dans les qualités actives et passives des éléments. En effet, le froid et l'humidité, qui diminuent ou affaiblissent l'aptitude du combustible à s'enflammer, ne peuvent s'accroître indéfiniment. Si au contraire les dispositions adverses peuvent être indéfiniment multipliées, l'aptitude en question peut être elle-même indéfiniment diminuée ou affaiblie ; mais elle ne serait jamais totalement détruite ; car elle demeure dans sa racine, qui est la substance du sujet. De même, si l'on interposait indéfiniment des corps opaques entre le soleil et l'air, celui-ci verra indéfiniment diminuer sa capacité de recevoir la lumière ; mais il ne la perdrait nullement, puisqu'il est translucide par nature. De même on pourrait ajouter indéfiniment péchés sur péchés, et ainsi affaiblir de plus en plus l'aptitude de l'âme à la grâce ; car les péchés sont comme des obstacles interposés entre nous et Dieu, selon la parole d'Isaïe (59, 2) : « Nos iniquités ont mis une séparation entre nous et Dieu. » Cependant, ils ne détruisent pas totalement cette aptitude, car elle tient à la nature de l'âme.

Solutions : 1. Le bien opposé au mal est totalement aboli par le mal ; mais il n'en est pas de même des autres biens, comme on vient de le dire.

2. L'aptitude du sujet à l'acte est intermédiaire entre le sujet et l'acte. Par le côté où elle touche à l'acte, elle est diminuée par le mal ; mais par le côté où elle tient au sujet, elle persiste. Dès lors, quoique le bien, considéré en soi, demeure toujours identique à lui-même, toutefois, en raison de ses rapports avec des choses diverses, il n'est pas détruit totalement, mais en partie.

3. Certains auteurs, imaginant la diminution du bien en question à la manière d'une diminution quantitative, ont affirmé : Il en est comme du continu, qui se subdivise indéfiniment, pourvu que la division procède d'après une proportion uniforme, comme si l'on prend la moitié de la moitié ou le tiers du tiers. Mais ce raisonnement n'est pas applicable ici. Car, dans la division où l'on opère selon la même proportion, on enlève de moins en moins, vu que la moitié de la moitié est moindre que la moitié du tout. Mais un second péché ne diminue pas nécessairement moins que le précédent l'aptitude du sujet à la grâce : il peut la diminuer autant, et même davantage. Il faut donc répondre que l'aptitude dont on parle, bien qu'elle soit finie, peut néanmoins s'affaiblir

indéfiniment, non par elle-même, mais par accident, en raison de l'accroissement indéfini des dispositions contraires, comme nous venons de le dire.

Article 5 : La division du mal par la peine et la faute

Objections : 1. Cette division du mal par la peine et la faute n'est pas suffisante. Car tout défaut paraît être un mal. Or, en toute créature se trouve ce défaut essentiel : qu'elle ne peut se conserver elle-même dans l'être, défaut qui n'est cependant ni une peine, ni une faute.

2. Chez les êtres sans raison, il n'y a ni faute ni peine ; on trouve cependant en eux corruption et déficience, qui se rattachent à la raison de mal.

3. La tentation est un certain mal. Cependant elle n'est pas une faute ; car « la tentation à laquelle on ne consent pas, (dit la Glose sur 1 Co 12, 7) n'est pas péché, mais matière à éprouver la vertu ». Ce n'est pas non plus une peine, puisque la tentation précède la faute, tandis que la peine la suit. La division du mal en peine et faute est donc insuffisante.

En sens contraire, il apparaît que cette division est superflue. Car, dit S. Augustin, on appelle mal ce qui nuit. Or ce qui nuit a le caractère d'une peine. Donc tout mal est englobé dans la peine.

Réponse : Nous l'avons dit, le mal n'est que la privation du bien, et le bien consiste principalement et par lui-même dans une perfection et un acte. Or l'acte se prend en deux sens : comme acte premier ou comme acte second. L'acte premier est la forme et l'intégrité de la chose même ; l'acte second est l'opération. En conséquence, le mal se réalise de deux manières. Il peut consister dans la destruction de la forme ou de quelque élément requis pour l'intégrité de la chose ; c'est ainsi que la cécité ou la perte d'un membre est un mal. Il peut consister encore dans la soustraction de l'action qui lui est due, que cette action ait disparu, ou qu'elle manque des éléments et de la fin qu'elle exige.

Mais puisque le bien, comme tel, est objet de volonté, le mal, privation du bien, se trouve à un titre spécial dans les créatures raisonnables, douées de volonté. Aussi le mal qui est une privation de forme ou d'intégrité aura pour elles raison de peine, d'autant plus que toutes choses sont soumises à la providence et à la justice divines, ainsi qu'on l'a montré. Car la nature de la peine, c'est d'être contraire à la volonté. Quant au mal qui consiste en la soustraction de l'action obligée, en matière volontaire, il a raison de faute. Car on impute à faute ce qui s'écarte de l'action parfaite dont l'agent est le maître par sa volonté. Donc tout mal, considéré dans le domaine du volontaire, est une peine ou une faute.

Solutions : 1. Nous avons expliqué que le mal est la privation du bien, et non sa simple négation. Tout manque n'est donc pas un mal, mais seulement le manque d'un bien qu'on doit avoir par nature. Ce n'est pas un mal pour la pierre de n'avoir pas la vue ; c'en est un seulement pour l'animal ; car il n'est pas conforme à la nature de la pierre de posséder la vue. De même, il est contraire à la raison de créature de se conserver dans l'être par elle-même ; car c'est le même qui donne l'être et y conserve. Ce défaut là n'est donc pas un mal pour la créature.

2. Nous ne disons pas que la peine et la faute divisent le mal purement et simplement, mais le mal dans le domaine du volontaire.

3. Si l'on considère la tentation comme une provocation au mal, elle est toujours une faute de la part de celui qui tente. Chez celui qui est tenté, à vrai dire elle n'a pas d'existence, si ce n'est dans la mesure où il en est plus ou moins affecté ; car l'action de l'agent est dans le patient. Or quand le sujet tenté est entraîné au mal par le tentateur, il tombe dans une faute.

A l'argument en sens contraire, on doit répondre qu'il est essentiel à la peine de nuire à l'agent en lui-même ; mais qu'il est essentiel à la faute de nuire à l'agent dans son action. De la sorte, la peine et la faute sont comprises l'une et l'autre dans le mal, en tant qu'il a raison de nuisance.

Article 6 : La raison de mal se réalise-t-elle davantage dans la peine, ou dans la faute ?

Objections : 1. Il semble que la peine réalise plus que la faute la raison de mal. En effet, la faute est à la peine ce que le mérite est à la récompense. Or, la récompense réalise la notion de bien plus que le mérite, puisqu'elle en est la fin. Il semble donc que, pareillement, la peine réalise plus que la faute la notion de mal.

2. Le plus grand mal est celui qui est opposé au plus grand bien. Or nous avons dit que la peine s'oppose au bien de l'agent, et la faute au bien de l'action. Donc, puisque l'agent vaut mieux que l'action, il semble que la peine soit pire que la faute.

3. Il est une peine qui consiste en la privation même de la fin, c'est la perte de la vision divine. Or le mal de la faute est seulement la privation de l'ordre à cette fin. La peine est donc un plus grand mal que la faute.

En sens contraire, un sage se résout à un moindre mal pour en éviter un plus grand : ainsi le médecin coupe un membre pour sauver le corps. Or la sagesse de Dieu inflige la peine pour éviter la faute. Donc la faute est un plus grand mal que la peine.

Réponse : La faute réalise la raison de mal plus que la peine, et non seulement que la peine sensible, qui consiste dans la privation des biens corporels façon de comprendre la peine qui est le fait du grand nombre ; mais aussi en comprenant la peine dans toute son étendue, en y englobant ces peines que sont la privation de la grâce et de la gloire. Cela se prouve de deux manières.

1. La faute est un mal qui rend l'homme mauvais, ce qui n'est pas vrai de la peine. « Ce n'est pas d'être châtié qui est un mal, dit Denys, c'est de mériter le châtement. » En effet, comme d'une part le bien propre consiste dans l'acte et non dans la puissance ; comme d'autre part l'acte ultime, en toutes choses, consiste dans l'opération ou dans l'usage des choses que l'on possède, le bien de l'homme consiste donc purement et simplement dans l'action bonne, ou dans le bon emploi des choses qu'il possède. Or, nous usons de toutes choses par notre volonté. C'est donc en raison de sa volonté bonne, grâce à laquelle il use bien des choses qu'il possède, qu'un homme est déclaré bon, tandis que sa volonté mauvaise le rend mauvais. Car celui qui a une volonté mauvaise peut user mal même du bien qu'il a, comme un lettré qui parlerait mal. Donc, puisque la faute consiste dans un acte désordonné de la volonté, et la peine dans la privation de l'un des biens que la volonté utilise, on voit que la faute a raison de mal plus que la peine.

2. Dieu est l'auteur du mal de peine et non du mal de faute. La raison en est que le mal de peine enlève le bien de la créature, soit qu'il s'agisse d'un bien créé, comme la vue dont la cécité nous prive, soit qu'il s'agisse du bien incréé, qui est enlevé à la créature lorsqu'elle est privée de la vision de Dieu. Mais le mal de faute s'oppose proprement au bien incréé ; car il contrarie l'accomplissement de la volonté divine et l'amour divin, par lequel le bien divin est aimé en lui-même, et non seulement en tant que participé par la créature. Il est donc évident par là que la faute réalise la raison de mal plus que la peine.

Solutions : 1. Bien que la faute aboutisse à la peine, comme le mérite aboutit à la récompense, on ne commet pas la faute en vue du châtement, tandis qu'on acquiert le mérite en vue de la récompense. Il faut dire bien plutôt que la peine est infligée pour faire éviter la faute. Et ainsi la faute est pire que la peine.

2. L'ordre de l'action, qui est enlevé par la faute, est plus parfait que le bien de l'agent enlevé par la peine ; car celui-ci est sa perfection seconde, tandis que l'autre est sa perfection première.

3. La faute ne se compare pas à la peine comme la fin à l'ordre qui y mène. En effet, l'un et l'autre, la fin et l'ordre, peuvent être enlevés d'une certaine façon et par la faute et par la peine. Mais par la peine, ils sont détruits en ce que l'homme lui-même est détourné et de sa fin et de ce

qui le mène vers cette fin ; par la faute, la fin et l'ordre sont détruits de telle manière que la privation porte sur l'action humaine, qui n'est pas ordonnée à la fin requise.

### QUESTION 49 : LA CAUSE DU MAL

1. Le bien peut-il être cause du mal ? 2. Le souverain bien, qui est Dieu, est-il cause du mal ? 3. Y a-t-il un souverain mal, qui soit la cause première de tous les maux ?

Article 1 : Le bien peut-il être cause du mal ?

Objections : 1. Cela semble impossible, car il est dit en S. Matthieu (7,18) : « Un bon arbre ne peut produire de mauvais fruits. »

2. L'un des contraires ne peut être la cause de l'autre. Or le mal est le contraire du bien.

3. Un effet défectueux ne peut venir que d'une cause défectueuse. Mais le mal, s'il a une cause, est un effet défectueux. Donc il a une cause défectueuse. Tout défaut étant un mal, la cause du mal ne peut être que du mal.

4. Denys affirme que le mal n'a pas de cause. Donc le bien n'est pas cause du mal.

En sens contraire, S. Augustin écrit : « On ne voit aucunement d'où pourrait naître le mal, si ce n'est du bien. »

Réponse : D'une façon ou d'une autre, on est obligé de dire que le mal a une cause. Le mal, en effet, est le défaut d'un bien qu'un être est naturellement apte à avoir, et doit avoir. Or, un être ne peut être privé de la disposition due à la nature que si une cause lui soustrait cette disposition. Un corps lourd ne s'élève que si quelqu'un le lance ; un agent ne manque son action qu'en raison d'un obstacle. Mais être cause ne peut être que le fait d'un bien ; car rien ne peut être cause sinon en tant qu'il est de l'être, et tout être, en tant que tel, est un bien. Du reste, si nous considérons la nature particulière des causalités, nous voyons que l'agent, la forme et la fin impliquent chacun une certaine perfection qui se rattache à la raison de bien. La matière elle-même, en tant qu'elle est en puissance au bien, a raison de bien.

Ce qui précède prouve que le bien est cause du mal à la manière d'une cause matérielle, car on a montré que le bien est le sujet du mal. Quant à la cause formelle, le mal n'en a pas, car il est plutôt une privation de forme. Il en est de même de la cause finale ; car le mal, loin d'avoir une fin, est bien plutôt la privation de l'ordination à la fin requise ; car ce n'est pas seulement la fin qui a raison de bien, mais aussi l'utile, qui est ordonné à la fin. Si le mal a une cause efficiente, c'est une cause qui ne le produit pas directement, mais par accident.

Pour en avoir la preuve, il faut savoir que le mal n'est pas produit de la même manière dans l'action et dans l'effet. Dans l'action, le mal est causé par le défaut de l'un des principes de l'action, soit du côté de l'agent principal, soit du côté de l'agent instrumental. Ainsi, un défaut de motricité chez le vivant peut provenir ou d'une faiblesse de l'organisme, comme chez l'enfant, ou du mauvais état des membres qui en sont les instruments, comme chez les boiteux. Dans une chose, au contraire, le mal a pour cause parfois la puissance de l'agent (non pas toutefois dans l'effet propre de cet agent), et parfois le défaut de l'agent ou de la matière. Le mal est produit par la puissance ou la perfection de l'agent, quand, à la forme voulue par cet agent, est liée comme une conséquence nécessaire la privation d'une autre forme. Ainsi la combustion implique-t-elle la destruction de l'air ou de l'eau, de sorte que, plus le feu est puissant et actif, plus il imprime énergiquement sa forme, et plus il détruit avec énergie ce qui lui est contraire. Le mal et la destruction de l'air ou de l'eau provient de la perfection du feu. Mais cela est produit par accident ; car le feu ne tend pas à expulser la forme de l'eau, il tend à introduire sa propre forme ; seulement, en faisant ceci, il cause cela par accident. Mais s'il y a un défaut dans l'effet propre



du feu, c'est-à-dire s'il ne réussit pas à chauffer, cela provient d'un défaut de l'action même, défaut qui est dû à un manque dans le principe d'action, comme on l'a dit ; ou bien cela tient à une mauvaise disposition de la matière, qui ne reçoit pas l'action du feu. Or ce fait même d'être déficient, est accidentel au bien, auquel il convient par soi d'agir. Cela prouve de toute manière que le mal n'a de cause que par accident. Et c'est ainsi que le bien est cause du mal.

Solutions : 1. Voici le commentaire de S. Augustin : « Le Seigneur entend par le mauvais arbre la mauvaise volonté, par le bon arbre la bonne volonté. » Or la bonne volonté ne produit pas d'acte moral mauvais, puisque l'acte moral est jugé bon en raison de la qualité de la volonté. Pourtant, le mouvement de la volonté mauvaise a pour principe une créature raisonnable qui est bonne, et c'est ainsi que le bien est cause du mal.

2. Le bien ne produit pas le mal qui lui est contraire ; mais il peut en causer un autre. Ainsi la bonté du feu cause le mal de l'eau, et un homme bon par nature peut causer un acte moralement mauvais. C'est là un genre de causalité par accident, nous l'avons dit. Et il peut arriver que de la même manière, par accident, un contraire soit la cause de son contraire, comme il arrive lorsque le froid ambiant produit au-dedans une réaction de chaleur.

3. Le mal a une cause défectueuse de manière différente, suivant qu'il s'agit d'agents volontaires ou d'agents naturels. L'agent naturel agit d'après ce qu'il est, à moins d'un empêchement extérieur, et cela même est chez lui une sorte de défaut. En conséquence, il n'y a jamais de mal dans l'effet sans qu'il préexiste un autre mal dans l'agent ou dans la matière, comme on vient de le dire. Mais dans l'ordre des choses volontaires, le défaut de l'action vient de la volonté qui défaille actuellement, en tant qu'elle ne se soumet pas actuellement à sa règle. Ce défaut n'est pas une faute ; mais la faute vient de ce que le sujet opère avec un tel défaut.

4. Le mal n'a pas de cause par soi, mais seulement par accident, on vient de le dire.

Article 2 : Le souverain bien, qui est Dieu, est-il cause du mal ?

Objections : 1. Il semble bien que le souverain bien, qui est Dieu, soit cause du mal, car on lit dans Isaïe (45, 6, 7) : « Je suis le Seigneur, il n'y en a pas d'autre. Je façonne la lumière et je crée les ténèbres ; je fais le bonheur et je crée le malheur. » Et dans Amos (3, 6) : « Arrive-t-il un malheur dans une ville, sans qu'il soit l'œuvre du Seigneur ? »

2. L'effet de la cause seconde se ramène à la cause première. Or le bien est la cause du mal, comme on vient de le dire. Donc, puisque Dieu est la cause de tout bien, comme on l'a également montré, il s'ensuit que tout mal vient aussi de Dieu.

3. D'après Aristote, « le salut et la perte du navire » ont la même cause. Mais Dieu est cause du salut de toutes choses. Donc lui-même est cause de toute perdition et de tout mal.

En sens contraire, S. Augustin écrit : « Dieu n'est pas l'auteur du mal, car il n'est pas cause que l'on tende au non-être. »

Réponse : D'après ce que nous avons dit, le mal qui vient d'une déficience dans l'action a toujours pour cause le défaut de l'agent. Or, en Dieu, il n'y a aucun défaut, mais une perfection souveraine, comme nous l'avons montré. Par conséquent, Dieu n'est pas responsable du mal de l'action qui est causé par une déficience de l'agent.

En revanche, le mal qui consiste dans la destruction de certaines choses se ramène à Dieu comme à sa cause, et cela se voit clairement dans le domaine de la nature comme dans celui de la volonté. Nous l'avons dit en effet : un agent qui, par son pouvoir, produit une certaine forme d'où résulte une corruption et un manque, cause, par son pouvoir, cette corruption et ce manque. Or, il est évident que la forme que Dieu se propose principalement dans les choses créées, c'est le bien de l'univers. Et l'ordre de l'univers requiert, comme nous l'avons dit, que certains êtres puissent défailir et parfois défont. De telle sorte que Dieu, en causant le bien de l'ordre

universel, cause aussi, par voie de conséquence et pour ainsi dire par accident, la corruption de certains êtres, conformément à ces paroles de l'Écriture (1 S 2, 6) : « C'est le Seigneur qui fait mourir et qui fait vivre. » S'il est dit au livre de la Sagesse (1,12) : « Dieu n'a pas fait la mort », cela s'entend d'une mort qui serait voulue pour elle-même. A l'ordre de l'univers se ramène également l'ordre de la justice, d'après lequel un châtement doit être infligé aux pécheurs. On peut donc dire que Dieu est l'auteur de ce mal qu'est la peine, mais non du mal qu'est la faute, pour la raison qu'on vient de dire.

Solutions : 1. Ces textes concernent le mal de peine, non celui de faute.

2. L'effet de la cause seconde défailante se ramène à la cause première non défailante pour tout ce qu'il a d'entité et de perfection, mais non pour ce qu'il a de déficient. Ainsi tout ce qu'il y a de mouvement dans la jambe qui boite est causé par sa puissance motrice ; mais ce qu'il y a de dévié dans ce mouvement n'est pas causé par cette puissance motrice, il a pour cause la difformité de la jambe. De même, tout ce qu'il y a d'être et d'action dans une action mauvaise, remonte à Dieu comme à sa cause ; mais ce qu'il y a là de défailant n'est pas causé par Dieu ; c'est l'effet de la cause seconde qui défaille.

3. Le naufrage du navire est attribué au pilote comme cause parce qu'il a omis de faire ce qui était nécessaire au salut du navire. Mais Dieu ne manque jamais de réaliser ce qui est nécessaire au salut. Le cas n'est donc pas le même.

Article 3 : Y a-t-il un souverain mal, qui soit la cause première de tous les maux ?

Objections : 1. Il semble bien, car les effets contraires ont des causes contraires. Or il y a de la contrariété dans les choses, selon l'Ecclésiastique (33,14) : « En face du mal il y a le bien ; en face de la mort, la vie ; ainsi, en face de l'homme pieux, le pécheur. » Il y a donc des principes contraires, l'un du bien et l'autre du mal.

2. Si l'un des contraires est dans la nature des choses, l'autre aussi, selon Aristote. Or, le souverain bien est dans la nature des choses, et c'est lui qui est la cause de tout bien, ainsi qu'on l'a montré. Donc il y a aussi un souverain mal opposé à lui, et qui est la cause de tout mal.

3. De même qu'on trouve dans les êtres le bien et le mieux, on y trouve le mal et le pire. Or le bien et le mieux sont ainsi appelés par comparaison avec le meilleur. Donc le mal et le pire sont également ainsi nommés par rapport à un souverain mal.

4. Ce qui est tel par participation se ramène à ce qui est tel par essence. Or, les choses qui sont mauvaises pour nous ne sont pas mauvaises par essence, elles le sont en vertu d'une participation. Donc on doit trouver quelque part un souverain mal qui soit cause de tout mal.

5. Tout ce qui est par accident se ramène à ce qui est par soi. Or le bien est cause du mal par accident. Donc il faut poser un souverain mal qui soit cause des maux par soi-même. Et on ne peut pas dire que le mal n'a pas de cause par soi, qu'il n'a qu'une cause par accident, car il s'ensuivrait que le mal ne serait pas le cas le plus fréquent, mais le plus rare.

6. Le mal de l'effet se ramène au mal de la cause ; car un effet défectueux vient d'une cause défectueuse, on l'a dit. Mais on ne peut pas remonter à l'infini dans l'ordre des causes. Donc il faut poser un premier mal qui soit la cause de tout mal.

En sens contraire, on a montré plus haut que le souverain bien est cause de tout l'être. Il ne peut donc pas y avoir de principe opposé à lui, qui soit cause des maux.

Réponse : Il est évident d'après ce qui précède qu'il n'y a pas de premier principe des maux, comme il y a un premier principe des biens.

1. Parce que le premier principe des biens est le bien par essence, ainsi qu'on l'a montré. Or rien ne peut être le mal par essence, puisque, on l'a montré aussi, tout être, en tant qu'être, est bon, et que le mal ne se trouve que dans le bien, comme dans son sujet.

2. Parce que le premier principe des biens est le bien souverain et parfait, en qui préexiste toute bonté, ainsi qu'on l'a vu. Or il ne peut y avoir un souverain mal ; car, on l'a montré, même si le mal diminuait sans cesse le bien, jamais il ne peut le détruire totalement. Comme il y a toujours du bien dans les êtres, il n'y a rien qui soit intégralement et parfaitement mauvais. C'est ce qui fait dire au Philosophe : « Si le mal était mal intégralement, il se détruirait lui-même » ; car en supprimant tout bien, au point de le rendre intégralement mauvais, on supprimerait aussi le mal lui-même, qui a le bien pour sujet

3. Parce que la raison de mal s'oppose à la raison de premier principe. D'abord parce que tout mal est causé par le bien, comme on l'a montré. Et aussi parce que le mal ne peut être cause que par accident ; ainsi ne peut-il pas être cause première, puisque la cause par accident est postérieure à ce qui est par soi, comme le prouve Aristote.

Ceux qui ont admis deux premiers principes, l'un bon et l'autre mauvais, sont tombés dans cette erreur pour la même raison qui fit avancer aux philosophes anciens d'autres erreurs également étranges. Au lieu de s'élever à la cause universelle de tout l'être, ils se sont arrêtés aux causes particulières d'effets particuliers. C'est pourquoi, quand ils ont observé que certains êtres nuisent à d'autres en vertu de leur nature, ils en ont conclu que cette nature était mauvaise, comme si l'on disait que le feu est mauvais par nature parce qu'il a brûlé la maison d'un pauvre. Mais on ne doit pas juger de la bonté d'une chose d'après le rapport qu'elle a avec un être particulier ; on doit considérer cette nature en elle-même, et par rapport à l'univers entier, dans lequel tout être tient son rang avec un ordre admirable, nous l'avons vu.

De même, ceux qui trouvaient à deux effets antagonistes particuliers des causes particulières également antagonistes, ne surent pas ramener ces causes particulières à une cause universelle commune, et ils conclurent que les principes premiers étaient eux-mêmes antagonistes. Mais étant donné que tous les contraires se rejoignent dans un même genre, il est nécessaire de reconnaître, au-dessus des causes particulières qui s'opposent, une cause unique commune. Ainsi, au-dessus des qualités contraires des éléments, on trouve la vertu active du corps céleste. De même, au-dessus de tout ce qui est d'une manière quelconque, se trouve un unique premier principe d'être, ainsi que nous l'avons fait voir.

Solutions : 1. Les contraires se rejoignent dans un même genre et se rejoignent également dans la qualité d'être ; c'est pourquoi, bien qu'ils aient des causes particulières contraires, il faut pourtant en venir à leur trouver une cause première commune.

2. La privation et la possession se réalisent naturellement dans un même sujet. Le sujet de la privation est l'être en puissance, nous l'avons dit. Ainsi, puisque le mal est la privation du bien, comme on vient de le voir, le mal ne peut s'opposer qu'au bien dans lequel se trouve de la potentialité, et non pas au souverain bien, qui est acte pur.

3. On doit envisager tout être selon sa raison propre. Or, de même qu'une forme est une certaine perfection, ainsi une privation est un certain manque. Par conséquent toute forme, toute perfection, tout bien se considère selon qu'il s'approche d'un terme parfait, et une privation au contraire selon qu'elle s'éloigne du terme d'où elle part. On ne dit donc pas d'une chose qu'elle est mauvaise ou pire parce qu'elle se rapproche d'un souverain mal, comme on dirait qu'elle est bonne ou meilleure selon sa proximité à l'égard du souverain bien.

4. Aucun être n'est dit mauvais par participation ; il est dit mauvais au contraire par manque de participation. Il n'y a donc pas lieu de ramener le mal à quelque chose qui serait le mal par essence.

5. Le mal ne peut avoir de cause que par accident, comme on l'a montré. Il est donc impossible de remonter de lui à quelque chose qui serait cause du mal par soi. Quant à dire que le mal est le

cas le plus fréquent, cela est faux, absolument parlant. Car les êtres engendrés et corruptibles, chez lesquels seuls le mal de nature peut se rencontrer, ne sont qu'une faible partie de l'univers. Et de plus, dans chaque espèce, les défauts de nature ne se produisent que dans les cas les moins nombreux. C'est parmi les hommes seulement que le mal semble être le cas le plus fréquent ; car le bien de l'homme, tel qu'il apparaît aux sens, n'est pas le bien de l'homme en tant qu'homme ; celui-ci doit se juger selon la raison ; or le plus grand nombre suivent les sens plutôt que la raison.

6. Dans la recherche des causes du mal, on ne remonte pas à l'infini ; on ramène tous les maux à une cause bonne, d'où le mal découle par accident.

Après avoir traité de la création en général, il faut étudier, en les distinguant l'une de l'autre, la créature corporelle et la créature spirituelle. A ce sujet on considérera : 1. La créature purement spirituelle que la Sainte Écriture appelle ange (Q. 50-64). 2. La créature purement corporelle (Q. 65-74). 3. La créature composée de corporel et de spirituel, qu'est l'homme (Q. 75-102).

Au sujet de ces anges, nous étudierons successivement leur nature (Q. 50-53), leur intelligence (Q. 54-58), leur volonté (Q. 59-60) et leur création (Q. 61-64).

La nature des anges doit être envisagée d'abord en elle-même (Q. 50), puis dans ses rapports avec les êtres corporels (Q. 51-53).

### **QUESTION 50 : LA NATURE DES ANGES**

1. Existe-t-il une créature totalement spirituelle et absolument incorporelle ? 2. A supposer que l'ange soit tel, est-il composé de matière et de forme ? 3. Le nombre des anges. 4. La distinction des anges entre eux. 5. Leur immortalité ou incorruptibilité.

Article 1 : Existe-t-il une créature totalement spirituelle et absolument incorporelle ?

Objections : 1. Ce qui est incorporel seulement par rapport à nous et non par rapport à Dieu n'est pas incorporel purement et simplement. Or, selon S. Jean Damascène l'ange « est dit incorporel et immatériel par rapport à nous ; mais, comparé à Dieu, il est corporel et matériel ». L'ange n'est donc pas absolument incorporel.

2. Seul le corps est mobile, d'après Aristote. Or, selon S. Jean Damascène, l'ange est une substance intellectuelle toujours en mouvement. L'ange est donc une substance corporelle.

3. S. Ambroise dit que « toute créature est circonscrite par les limites fixes de sa nature ». Or, être circonscrit est propre aux corps. Toute créature est donc corporelle, y compris les anges puisqu'ils sont créatures de Dieu, selon ces paroles du Psaume (148, 2.4) : « Louez le Seigneur, vous tous ses anges... car il a parlé, ils ont été faits ; il a commandé et ils ont été créés. »

En sens contraire, le Psaume (104, 4) parle de « celui qui a fait de ses anges des esprits ».

Réponse : Il est nécessaire d'admettre l'existence de créatures incorporelles. En effet, le but principal de Dieu dans la création est le bien, qui n'est autre que l'assimilation à Dieu. Or, un effet n'est parfaitement assimilé à sa cause que s'il l'imité en cela même qui, dans la cause, est son principe ; ainsi le chaud produit le chaud. Dieu produit la créature par son intelligence et sa volonté, nous l'avons expliqué plus haut. La perfection de l'univers exige donc qu'il existe des créatures intellectuelles. Et l'acte d'intellection ne pouvant être l'acte d'un corps ni d'une vertu corporelle, car tout corps est déterminé dans le temps et dans l'espace, nous devons nécessairement affirmer que la perfection de l'univers requiert l'existence de créatures incorporelles. Les philosophes anciens, qui ignoraient la nature de l'intelligence et ne la distinguaient pas du sens, estimaient que rien n'existe en dehors de ce qui peut être saisi par les sens et l'imagination. Et comme l'imagination n'atteint pas le corporel, ils pensaient, au dire

d'Aristote, que rien n'existe en dehors du corporel. L'erreur des sadducéens, qui niaient l'existence de l'esprit (Ac 23,8), provenait des mêmes principes. Mais la supériorité de l'intelligence sur les sens fait raisonnablement conclure à l'existence d'êtres incorporels que l'intelligence seule peut appréhender.

Solutions : 1. Les substances incorporelles sont intermédiaires entre Dieu et les créatures corporelles. Or, en regard de l'un des extrêmes l'intermédiaire fait figure de l'autre extrême ; ainsi le tiède, comparé au chaud, paraît froid. C'est pour cette raison que S. Jean Damascène dit que, comparés à Dieu, les anges sont matériels et corporels ; ce n'est pas parce qu'ils ont en eux quelque chose de la nature corporelle.

2. Dans ce texte, le mot « mouvement » est pris dans un sens large qui embrasse aussi les actes d'intelligence et de volonté. On peut donc dire que l'ange est une substance toujours en mouvement en tant qu'il est toujours en acte d'intellection, et non pas, comme nous, tantôt en acte et tantôt en puissance. L'objection provient donc d'une équivoque.

3. Être circonscrit par des limites locales est propre aux corps, mais être circonscrit par des limites essentielles est commun à toute créature, tant corporelle que spirituelle. Ce qui fait dire à S. Ambroise que certains êtres, non contenus dans des lieux corporels, n'en sont pas moins circonscrits par leur substance.

Article 2 : L'ange est-il composé de matière et de forme ?

Objections : 1. Tout ce qui est contenu dans un genre est composé du genre et d'une différence spécifique qui, en s'ajoutant au genre, constitue l'espèce. Or le genre est pris de la matière, et la différence est prise de la forme, selon les Métaphysiques. Tout ce qui est dans un genre est donc composé de matière et de forme. Si l'ange fait partie du genre substance, il est donc composé de matière et de forme.

2. Là où se trouvent les propriétés de la matière, la matière elle-même se trouve. Ces propriétés sont les facultés de recevoir et d'être sujet : d'où le mot de Boèce : « Une forme simple ne peut être sujet. » Or, l'ange possède les propriétés de la matière ; il est donc composé de matière et de forme.

3. La forme est acte. Ce qui n'est que forme est donc acte pur. Or, l'ange n'est pas acte pur, car c'est là le propre de Dieu seul. L'ange n'est donc pas uniquement forme ; il a une forme reçue dans une matière.

4. La matière est le principe propre qui limite et finit la forme. Une forme qui n'est pas dans une matière est donc infinie. Or, la forme de l'ange n'est pas infinie, puisque toute créature est finie. La forme de l'ange est donc dans une matière.

En sens contraire, Denys écrit que les premières créatures doivent être considérées aussi bien comme immatérielles que comme incorporelles.

Réponse : Certains pensent que les anges sont composés de matière et de forme. Avicenne s'est efforcé de prouver cette opinion dans son livre la Source de la vie. Il part de ce principe que tout ce que l'intelligence distingue doit être également distinct dans la réalité. Or l'intelligence appréhende séparément dans la substance incorporelle ce qui la distingue de la substance corporelle, et ce par quoi elle lui est semblable. Il prétend en conclure que ce qui distingue la substance incorporelle de la substance corporelle, est pour elle comme une forme, et que le sujet de cette forme distinctive, en tant que réalité commune, tient lieu de matière. Et pour cette raison il pose l'existence d'une seule et même matière universelle pour les êtres spirituels et pour les êtres corporels ; cela veut dire que la forme de la substance incorporelle s'imprime dans la matière des êtres spirituels comme la forme de la quantité s'imprime dans la matière des êtres corporels.

Mais on voit immédiatement qu'il ne peut y avoir une seule et même matière pour les êtres corporels et les êtres spirituels. En effet, une forme spirituelle et une forme corporelle ne peuvent être reçues dans la même partie de matière, car alors une seule et même chose serait à la fois corporelle et spirituelle. Il faut donc que la forme corporelle soit reçue dans une partie de la matière, et la forme spirituelle dans une autre. Or on ne peut concevoir que la matière soit divisée en parties sans présupposer en elle la quantité ; si celle-ci est écartée, dit Aristote, la substance demeure indivisible. Si bien que, dans cette hypothèse, la matière des êtres spirituels devrait être sujette à la quantité ; ce qui est impossible. Il ne peut donc y avoir une seule et même matière pour les êtres corporels et les êtres spirituels.

Qui plus est, si l'on considère la substance intellectuelle en elle-même, elle ne peut avoir aucune matière, quelle qu'elle soit. L'opération d'un être est en effet conforme au mode de sa substance. Or, l'acte d'intellection est une opération absolument immatérielle ; il suffit pour le comprendre de se rappeler quel est son objet, puisque c'est l'objet qui donne à un acte son espèce et sa nature. Une chose ne tombe sous l'acte d'intelligence que dans la mesure où elle est dégagée de la matière, car les formes qui sont dans la matière sont des formes individuelles, et l'intelligence ne les appréhende pas en tant que telles. Toute substance intellectuelle est donc absolument immatérielle.

D'autre part, il n'est nullement nécessaire que tout ce que l'intelligence distingue soit aussi distinct dans la réalité, car l'intelligence appréhende les choses non pas selon leur mode propre, mais selon son mode à elle. Si bien que les choses matérielles, qui sont inférieures à notre intelligence, sont dans notre intelligence d'une manière plus simple qu'elles ne sont en elles-mêmes. Au contraire, les substances angéliques lui étant supérieures, notre intelligence ne peut les appréhender selon ce qu'elles sont en elles-mêmes, mais à sa manière, c'est-à-dire à la manière dont elle saisit les choses composées. C'est ainsi également qu'elle appréhende Dieu.

Solutions : 1. C'est la différence qui constitue l'espèce. Or, une chose est constituée dans une espèce en tant qu'elle est déterminée à tel degré dans l'échelle des êtres, car les espèces des choses sont comme les nombres qui diffèrent selon qu'on ajoute ou soustrait une unité selon Aristote. Dans les choses matérielles, autre est ce qui détermine à tel degré spécial (la forme), et autre ce qui est déterminé (la matière). Le genre se prend donc d'un autre principe que la différence. Mais, dans les choses immatérielles, le déterminant n'est pas autre que le déterminé ; c'est par lui-même que chaque être spirituel occupe un degré déterminé dans l'échelle des êtres. En lui, genre et différence ne se prennent pas de deux réalités, mais d'une seule. Toute la distinction vient donc de notre façon de les considérer ; en effet, quand nous considérons cette chose d'une manière indéterminée, nous l'envisageons comme partie du genre ; mais quand nous la considérons d'une manière déterminée, nous l'envisageons comme la différence.

2. L'argument cité est apporté par Avicenne dans sa Source de la vie. Il vaudrait si l'intelligence avait le même mode de réception que la matière, mais il n'en est rien. La matière reçoit la forme pour être constituée par elle comme être de telle espèce, air, feu, etc. L'intelligence, elle, ne reçoit pas la forme de cette manière, sans quoi l'opinion d'Empédocle serait vraie : que nous connaissons la terre par la terre et le feu par le feu. Mais la forme intelligible est dans l'intelligence selon la raison même de forme ; c'est ainsi, en effet, que l'intelligence la connaît. Ce mode de réception n'est donc pas celui de la matière, c'est celui de la substance immatérielle.

3. S'il n'y a pas, dans l'ange, composition de matière et de forme, il y a cependant composition d'acte et de puissance. Il suffit pour s'en rendre compte de considérer les choses matérielles où se trouvent les deux compositions. La première est celle de la forme et de la matière qui constituent une nature. Mais une nature, ainsi composée, n'est pas son être ; l'être est son acte.

Par conséquent, même là où il n'y a pas de matière, où la forme subsiste indépendamment d'une matière, la forme est encore vis-à-vis de son être en rapport de puissance à acte. Et c'est une telle composition que l'on doit admettre pour les anges. Voilà ce que veulent exprimer ceux qui, empruntant les termes de Boèce, disent que l'ange est composé de « ce par quoi il est » et de « ce qu'il est », ou de l'être et de ce qui existe : car, « ce qu'il est », c'est la forme subsistante elle-même ; et l'être, c'est ce par quoi la substance existe, comme la course est ce par quoi court celui qui court. En Dieu, nous l'avons prouvé, l'être et ce qu'il est ne sont pas autres ; lui seul est donc acte pur.

4. Toute créature est finie, absolument parlant, parce que son être n'est pas purement et simplement subsistant ; il est limité à la nature qu'elle affecte. Mais rien n'empêche qu'une créature soit infinie sous un certain rapport. Ainsi, les créatures matérielles sont infinies du côté de la matière, et finies du côté de la forme, limitée par la matière où elle est reçue. Au contraire, les substances immatérielles créées sont finies quant à leur existence, mais infinies en tant que leurs formes ne sont pas reçues dans un autre. Ainsi, si la blancheur existait séparément, nous dirions qu'elle est infinie en tant que blancheur, n'étant pas contractée par un sujet ; pourtant son être serait fini, puisqu'il serait déterminé par une nature spéciale. Aussi est-il dit dans le Livre des Causes que l'intelligence est finie par en haut, parce qu'elle reçoit l'être d'un principe qui lui est supérieur, et infinie par en bas, parce qu'elle n'est pas reçue dans une matière.

Article 3 : Quel est le nombre des anges ?

Objections : 1. Le nombre est une espèce de la quantité, et une conséquence de la division du continu. Cela ne peut se réaliser pour les anges, qui sont incorporels. Les anges ne peuvent donc pas être en grand nombre.

2. Plus une chose est proche de l'unité, moins elle est multiple ; le cas des nombres le montre bien. Or la nature angélique est, de toutes les natures créées, la plus proche de Dieu. Il semble donc, Dieu étant souverainement un, que c'est dans la nature angélique que se trouve la moins grande multitude.

3. L'effet propre des substances séparées semble être de mouvoir les corps célestes. Or les mouvements des corps célestes se réduisent à un petit nombre déterminé, que nous pouvons connaître. Les anges ne sont pas en plus grand nombre que les mouvements des corps célestes.

4. Denys écrit que « ce sont les rayons de la divine bonté qui font subsister toutes les substances intelligibles et intellectuelles ». Or le rayon ne se multiplie qu'en raison de la diversité des sujets qui le reçoivent. Mais on ne peut dire que la matière reçoive le rayon intelligible, puisque les substances intellectuelles sont immatérielles. Leur multiplicité semble donc être fonction des premiers corps, les corps célestes, auxquels la propagation des rayons divins doit, de quelque manière, se terminer. Et ainsi on aboutit à la même conclusion que dans l'argument précédent.

En sens contraire, il est écrit au livre de Daniel (7,10) : « Mille milliers le servaient, et une myriade de myriades se tenaient debout devant lui. »

Réponse : La question qui nous occupe a été résolue de différentes façons.

Pour Platon, les substances séparées sont les espèces des choses sensibles en sorte que, d'après lui, il faudrait dire que la nature humaine comme telle est séparée. A s'en tenir à cette opinion, il y a autant de substances séparées que d'espèces sensibles.

Aristote réprovoque cette position parce que la matière fait partie de l'essence des espèces sensibles. Les substances séparées ne peuvent donc pas être les exemplaires de ces espèces sensibles ; au contraire elles ont des natures plus élevées. Et cependant, Aristote pense que ces natures plus parfaites sont en relation avec ces choses sensibles, en tant qu'elles en sont les

moteurs et les causes finales ; ce qui l'a conduit à fixer pour les substances séparées un nombre égal à celui des premiers mouvements.

Mais, comme cela semblait contraire aux enseignements de la Sainte Écriture, le juif Rabbi Moïse voulut concilier Aristote et l'Écriture. Aussi écrit-il dans son Guide des Égarés que si par ange, on désigne les substances immatérielles, ils sont aussi nombreux que les mouvements des corps célestes, suivant l'opinion d'Aristote. Mais pour sauvegarder l'Écriture, il ajoute que celle-ci appelle également anges les hommes qui annoncent les choses divines, et les forces des êtres naturels qui manifestent la toute-puissance de Dieu. Mais ce n'est pas l'usage des Écritures d'appeler anges les forces des êtres irrationnels.

Il faut donc dire que la multitude des anges, même en tant qu'ils sont des substances immatérielles, surpasse de beaucoup toute multitude matérielle. C'est ce que dit Denys : « Les armées bienheureuses des esprits célestes sont nombreuses, dépassant la limite faible et restreinte de nos nombres matériels. » En effet, Dieu ayant dans la création comme but principal la perfection de l'univers, plus des êtres sont parfaits, plus Dieu les a créés en abondance. Car, de même que dans le monde des corps, la surabondance se prend de la grandeur, dans les êtres incorporels elle se prend de la multitude. Or les corps incorruptibles, qui sont les plus parfaits parmi les corps, dépassent en grandeur, presque sans comparaison, les corps corruptibles ; car toute la sphère où se trouvent l'action et la passion est peu de chose en regard des corps célestes. Il est donc raisonnable d'affirmer que la multitude des substances immatérielles dépasse tellement celle des substances matérielles qu'il est presque impossible de les comparer.

Solutions : 1. Dans les anges, le nombre, qui est une quantité discrète, n'est pas conséquence de la division du continu. Il résulte de la distinction des formes, en tant que la multitude est un transcendantal, comme on l'a dit précédemment.

2. La proximité de la nature angélique par rapport à Dieu ne la réduit pas à un petit rapport d'individus, mais entraîne seulement le minimum de multiplicité dans sa composition.

3. Ce raisonnement est celui d'Aristote. Sa conclusion serait nécessaire si les substances séparées étaient créées en vue des substances corporelles. Car, dans cette hypothèse, les substances immatérielles n'auraient aucune raison d'être, à moins qu'elles ne soient causes d'un mouvement quelconque dans les choses corporelles. Or, il est faux que les substances immatérielles soient ordonnées aux substances corporelles, puisque la fin doit être plus noble que ce qui lui est ordonné. Aussi Aristote dit-il lui-même que ce raisonnement n'a pas de valeur nécessaire, mais simplement probable. Il est cependant obligé de le tenir, du fait que nous ne pouvons parvenir à la connaissance des êtres intelligibles que par les sensibles.

4. Ce raisonnement a valeur probante pour ceux qui pensent que la matière est cause de la distinction des choses ; mais nous avons déjà réfuté cette opinion. La cause de la multiplicité des anges n'est donc ni la matière, ni les corps, mais la sagesse divine qui a établi les divers ordres des substances immatérielles.

Article 4 : La distinction des anges entre eux

Objections : 1. La différence étant plus noble que le genre, les choses qui se ressemblent selon ce qu'il y a de plus noble en elles sont semblables dans leur différence constitutive ultime, et par conséquent sont de la même espèce. Or les anges se ressemblent tous par ce qu'il y a de plus noble en eux, par l'intellectualité. Ils rentrent donc tous dans une seule et même espèce.

2. Le plus et le moins ne diversifient pas l'espèce. Or, les anges ne semblent différer entre eux que selon le plus et le moins, en tant que l'un est plus simple et intellectuellement plus perspicace que l'autre. Les anges ne diffèrent donc pas d'espèce.



3. L'âme s'oppose à l'ange comme les termes d'un même genre. Or, toutes les âmes sont de la même espèce. Les anges aussi par conséquent.

4. Plus un être est parfait en matière, plus il doit être multiplié : ce qui ne se réaliserait pas s'il n'y avait qu'un individu par espèce. Il y a donc plusieurs anges dans chaque espèce.

En sens contraire, entre les choses qui sont de la même espèce il n'y a, au dire d'Aristote, ni antériorité ni postériorité. Or, Denys enseigne qu'un même ordre d'anges comprend des premiers, des intermédiaires et des derniers. Les anges ne sont donc pas tous de la même espèce.

Réponse : Pour certains, toutes les substances spirituelles, y compris les âmes, sont de la même espèce. Pour d'autres, les anges sont bien de la même espèce, mais non pas les âmes. Pour d'autres enfin, seuls les anges d'une même hiérarchie, ou d'un même ordre, rentrent dans la même espèce. Tout cela est impossible. Les choses qui, ayant la même espèce, diffèrent numériquement, sont semblables formellement mais se distinguent matériellement. Or les anges, on l'a dit, ne sont pas composés de matière et de forme ; il ne peut donc y avoir deux anges de la même espèce. De même, si la blancheur ou l'humanité étaient séparées de la matière, on ne pourrait dire qu'il y en a plusieurs, puisqu'elles ne sont multipliées qu'en raison de leurs sujets. Et quand bien même ils auraient une matière, les anges ne pourraient pas être plusieurs dans une même espèce. Car, dans cette hypothèse, le principe de leur distinction serait la matière, non pas en tant que divisée par la quantité, puisqu'ils sont incorporels, mais en raison d'une diversité qui comporte non seulement changement d'espèce mais de genre.

Solutions : 1. La différence est plus noble que le genre, comme le déterminé est plus noble que l'indéterminé, ou le propre que le commun, et non pas comme constituant une nature différente de celle du genre. Autrement, ou bien les animaux privés de raison seraient tous de même espèce ; ou bien il y aurait en eux une autre forme plus parfaite que l'âme sensible. C'est donc selon les divers degrés déterminés de la nature sensible que les animaux non raisonnables diffèrent spécifiquement. De même chez les anges la différence spécifique se prend des différents degrés de la nature intellectuelle.

2. Le plus et le moins n'entraînent pas un changement d'espèce s'ils résultent de l'intensification ou du relâchement d'une même forme, mais seulement s'ils ont leur principe dans des formes d'inégal degré ; ainsi disons-nous que le feu est plus parfait que l'air. C'est de cette seconde manière qu'il y a entre les anges du plus ou du moins .

3. Le bien de l'espèce l'emporte sur le bien de l'individu. La multiplication des espèces est donc, chez les anges, bien meilleure que la multiplication des individus dans une même espèce.

4. Comme nous l'avons dit plus haut, l'agent se propose la multiplication des espèces, et non la multiplication numérique qui peut s'étendre à l'infini. La perfection de la nature angélique exige donc la multiplication des espèces, non la multiplication des individus dans une même espèce.

Article 5 : L'immortalité ou incorruptibilité des anges

Objections : 1. Il semble bien que les anges ne sont pas incorruptibles. Car, selon le Damascène, « l'ange est une substance intellectuelle qui reçoit l'immortalité par grâce et non par nature. »

2. Platon fait dire au Demiurge : « O dieux des dieux dont je suis l'auteur et le père, vous êtes mon œuvre, vous êtes dissolubles par nature, mais je vous rends indissolubles par ma volonté. » Or qu'est-ce que ces dieux, sinon les anges ? Les anges sont donc corruptibles par nature.

3. Nous lisons dans S. Grégoire : « Tous les êtres rentreraient dans le néant, si la main du Tout-puissant ne les conservait dans l'existence. » Ce qui peut être réduit à néant est corruptible. Les anges sont donc corruptibles par nature, puisqu'ils ont été créés par Dieu.

En sens contraire, Denys affirme : « Les substances intellectuelles ont une vie indéfectible, car elles sont exemptes de toute corruption, de la mort, de la matière et de la génération. »

Réponse : Il est nécessaire d'affirmer que les anges sont incorruptibles par nature. En effet, une chose est corrompue uniquement parce que sa forme est séparée de la matière. L'ange étant une pure forme subsistante, comme nous l'avons montré, sa substance ne peut donc être corrompue. Car une chose qui convient à un être en raison de lui-même, ne peut jamais être séparée ; mais elle peut être séparée de l'être auquel elle convient en raison d'un autre, si cet autre fait défaut lui-même. Le cercle ne peut perdre sa rotondité, puisqu'elle lui convient par lui-même essentiellement ; mais un cercle d'airain peut cesser d'être rond, puisque la forme ronde n'est pas essentielle à l'airain. Or l'être convient à la forme en raison d'elle-même, car une chose est être en acte par là même qu'elle a une forme. Le composé de matière et de forme cesse donc d'exister dès que la forme est séparée de la matière. Mais, si la forme subsiste par elle-même, comme chez les anges, nous l'avons dit, elle ne peut perdre l'être. C'est donc en raison de son immatérialité que l'ange est incorruptible par nature.

On trouve un signe de cette incorruptibilité dans l'opération intellectuelle : un être opère sous le rapport où il est en acte ; son opération manifeste donc le mode de son être. Or, c'est l'objet qui donne à l'opération son espèce et son essence intelligible. L'objet intelligible, lui, échappe au temps ; il est donc éternel. Par conséquent, toute substance intellectuelle est incorruptible par nature.

Solutions : 1. S. Jean Damascène parle dans ce texte de l'immortalité parfaite qui inclut l'immutabilité complète, car, selon le mot de S. Augustin, « tout changement est une certaine mort ». Or, nous le prouverons plus loin, l'ange n'acquiert la parfaite immutabilité que par la grâce.

2. Par les « dieux », Platon désigne les corps célestes. Et comme il croyait que ces corps sont composés des éléments, il les disait corruptibles par nature, mais redevables à la volonté divine d'être conservés dans l'être.

3. Il y a des êtres nécessaires dont la nécessité a une cause. Il n'est donc pas contradictoire que l'être d'une chose nécessaire et incorruptible dépende d'une autre comme de sa cause. Lorsque S. Grégoire dit que tous les êtres, même les anges, retomberaient dans le néant si Dieu ne les soutenait dans l'être, il ne veut donc pas dire que les anges renferment un principe de corruption, mais que leur être dépend de Dieu comme de sa cause. Une chose est dite corruptible, non point parce que Dieu peut la réduire à néant en lui retirant son action conservatrice, mais parce qu'elle renferme en elle-même un principe de corruption, ou une contrariété, ou au moins la puissance de la matière.

Il faut maintenant considérer les rapports des anges avec les réalités corporelles : 1. Avec les corps (Q. 51). 2. Avec les lieux (Q. 52). 3. Avec le mouvement local (Q. 53).

### **QUESTION 51 : LES RAPPORTS DES ANGES AVEC LES RÉALITÉS CORPORELLES**

1. Les anges ont-ils des corps qui leur soient unis naturellement ? 2. Assument-ils des corps ? 3. Exercent-ils des fonctions vitales dans les corps qu'ils assument ?

Article 1 : Les anges ont-ils des corps qui leur soient unis naturellement ?

Objections : 1. Origène dit : « C'est le propre de la seule nature de Dieu (c'est-à-dire du Père, du Fils et de l'Esprit Saint) d'exister sans substance matérielle et en dehors de toute union corporelle. » On lit aussi dans S. Bernard : « Comme nous n'accordons qu'à Dieu l'immortalité, nous n'attribuons qu'à lui l'incorporité ; sa nature est la seule qui n'ait pas besoin du secours d'un instrument corporel, ni pour lui, ni pour un autre. Mais ce secours est nécessaire à tout esprit créé. » S. Augustin dit également « Les démons sont appelés des animaux aériens, parce

qu'ils possèdent la nature des corps aériens. » Or les anges et les démons ont la même nature ; les anges ont donc des corps qui leur sont unis naturellement.

2. S. Grégoire appelle l'ange « animal raisonnable » ; or tout animal est composé de corps et d'âme : les anges ont donc des corps qui leur sont unis naturellement.

3. La vie est plus parfaite dans les anges que dans les âmes. Or, non seulement l'âme vit, mais elle vivifie le corps. Donc les anges vivifient des corps qui leur sont unis naturellement.

En sens contraire, Denys dit qu'il faut considérer les anges comme des êtres aussi bien immatériels qu'incorporels.

Réponse : Les anges n'ont pas de corps qui leur soient naturellement unis. En effet, ce qui est accidentel à une nature ne se retrouve pas nécessairement dans tous les cas où cette nature se réalise ; avoir des ailes, par exemple, n'est pas essentiel à l'animal, et par suite ne convient pas à tous les animaux. Or, comme nous le prouverons plus loin, l'acte d'intellection n'est l'acte ni d'un corps ni d'une faculté corporelle ; être uni à un corps n'est donc pas essentiel à la substance intellectuelle en tant que telle, encore que cela puisse arriver pour des raisons extrinsèques à son caractère intellectuel. Ainsi en va-t-il de l'âme ; si elle est unie à un corps, c'est que, imparfaite et en puissance dans le genre des substances intellectuelles, elle n'a pas, par nature, la plénitude de la science, mais doit l'acquérir à l'aide des sens corporels à partir des choses sensibles. Or, si une nature appartenant à un genre donné est imparfaite par rapport à la perfection propre de ce genre, il faut que, d'abord, cette perfection générique soit réalisée pleinement en une autre nature. Il y a donc, parmi les êtres de nature intellectuelle, des substances intellectuelles parfaites qui n'ont pas besoin de puiser leur science dans les choses sensibles, et par conséquent les substances intellectuelles ne sont pas toutes unies à des corps ; certaines existent à l'état séparé : c'est elles que nous appelons les anges.

Solutions : 1. Comme nous l'avons déjà dit, certains croyaient que tout ce qui existe est corporel. C'est cette opinion qui semble les avoir conduits à penser que toutes les substances spirituelles sont unies à des corps ; certains sont allés jusqu'à dire que Dieu est l'âme du monde, comme le rapporte S. Augustin. Mais cela contredit la foi catholique, pour laquelle Dieu est élevé au-dessus de toute chose, selon la parole du Psaume (8, 2) : « Ta majesté est élevée au-dessus des cieux. » Aussi Origène a-t-il refusé de parler ainsi de Dieu ; mais il a admis cette opinion pour les autres substances, se laissant tromper là comme en beaucoup d'autres points par les opinions des philosophes.

On peut expliquer le mot de S. Bernard en ce sens que les esprits créés ont un instrument corporel, non pas uni naturellement, mais assumé pour accomplir certaines fonctions.

Quant à S. Augustin, il n'exprime pas sa propre conviction, mais rapporte l'opinion des platoniciens, qui croyaient à l'existence d'animaux aériens qu'ils appelaient « démons ».

2. S. Grégoire appelle l'ange « animal raisonnable » par métaphore, parce que l'ange a une raison semblable à celle de l'homme.

3. Vivifier à titre de cause efficiente est une perfection simple ; elle convient donc à Dieu : « C'est le Seigneur qui donne la mort ou la vie » (1 S 2, 6). Mais vivifier à titre de cause formelle est propre à la substance qui fait partie d'une nature, et n'est pas, à elle seule, une nature complète. La substance intellectuelle qui n'est pas unie à un corps est donc plus parfaite que celle qui l'est.

Article 2 : Les anges assument-ils des corps ?

Objections : 1. Il semble bien que non. En effet, comme la nature physique, les anges n'emploient aucun moyen superflu dans leurs opérations. Or, assumer des corps serait superflu

pour les anges, car l'ange n'a pas besoin de corps, puisque sa puissance surpasse toute puissance corporelle. L'ange n'assume donc pas de corps.

2. Assumer une chose, c'est l'unir à soi. Or, nous l'avons dit dans l'article précédent, un corps ne peut pas être uni à un ange comme à sa forme. D'autre part, si le corps est uni à l'ange comme à un moteur, on ne dit pas qu'il est assumé, autrement tous les corps mus par les anges seraient assumés par eux. Les anges n'assument donc pas de corps.

3. Les anges n'assument ni des corps de terre ou d'eau, car ils ne pourraient les faire disparaître d'un seul coup ; ni des corps de feu, parce qu'ils brûleraient ce qu'ils toucheraient ; ni des corps d'air, car l'air n'a ni figures, ni couleur. Les anges n'assument donc pas des corps.

En sens contraire, S. Augustin dit que « des anges apparurent à Abraham sous des corps qu'ils avaient assumés ».

Réponse : Certains prétendent que les anges n'assument jamais de corps et que toutes les apparitions mentionnées dans l'Écriture eurent la forme de visions prophétiques, c'est-à-dire que ce ne sont que des visions de l'imagination. Cette opinion va contre la pensée de l'Écriture. Car l'objet de la vision de l'imagination n'existe que dans l'imagination du sujet ; dès lors il n'est pas vu indifféremment par tous. Or, à plusieurs reprises, l'Écriture parle d'anges qui apparaissent, comme s'ils étaient vus par tous. Ainsi en va-t-il des anges qui apparaissent à Abraham : ils sont vus par lui, par toute la famille, par Loth et par les habitants de Sodome. De même, l'ange qui apparaît à Tobie est vu par tous. Tout cela montre que ces manifestations ont lieu en visions corporelles, dont l'objet, extérieur au sujet, peut être vu par tous. L'objet d'une telle vision ne peut donc être qu'un corps réel. Donc, puisque les anges ne sont pas des corps, et n'ont pas de corps qui leur soient unis naturellement, il leur arrive d'assumer des corps.

Solutions : 1. Ce n'est pas pour eux que les anges ont besoin d'assumer des corps, mais pour nous. Dans la nouvelle Alliance, c'est pour montrer, par un commerce familier avec les hommes, ce que sera la société intellectuelle que les hommes espèrent avoir avec eux dans la vie future. Dans l'ancienne Alliance, c'était pour annoncer par mode de figure que le Verbe de Dieu devait assumer un corps humain ; car toutes les apparitions de l'Ancien Testament étaient ordonnées à l'apparition du Fils de Dieu dans la chair.

2. L'ange et le corps qu'il assume ne sont pas en rapport de matière à forme, mais l'ange est pour le corps comme un moteur que ce corps mobile ne fait que représenter. La Sainte Écriture décrit les propriétés des choses intelligibles en faisant appel aux similitudes sensibles : de même, les anges se façonnent, par la puissance divine, des corps sensibles qui représentent leurs propriétés intelligibles. C'est ce qu'on veut exprimer lorsqu'on dit que les anges assument des corps.

3. A son degré ordinaire de dilatation, l'air ne retient ni la figure ni la couleur ; mais quand il est condensé, il peut revêtir différentes formes et réfléchir des couleurs : on le voit dans les nuages. C'est donc à partir de l'air que les anges forment des corps, avec l'assistance divine, en le solidifiant par la condensation autant qu'il est nécessaire.

Article 3 : Les anges exercent-ils les fonctions de la vie dans les corps qu'ils assument ?

Objections : 1. Les anges ne doivent pas tromper par de fausses apparences. Or, les anges tromperaient s'ils faisaient passer pour vivants des corps qui n'accomplissent pas les opérations de la vie. Les anges exercent donc les fonctions vitales dans les corps qu'ils assument.

2. Les anges ne font rien d'inutile. Or, ils feraient des choses inutiles s'ils formaient dans leurs corps des yeux, des narines et d'autres organes qui n'accomplissent pas leurs fonctions naturelles. Les anges exercent donc les fonctions sensibles qui sont l'œuvre absolument propre de la vie.

3. La marche est aussi une opération vitale. Or, certains anges sont apparus, qui marchaient. Il est dit dans la Genèse (18, 16) qu' » Abraham marchait, en les conduisant, avec les anges qui lui étaient apparus » ; et à Tobie, qui demandait (Tb 5, 7) : « Connais-tu le chemin qui conduit au pays des Mèdes ? » l'ange Raphaël répondit : « Je le connais, et j'ai souvent parcouru tous ces chemins. » Les anges exercent donc fréquemment les activités des êtres vivants.

4. Parler est une activité vitale, puisque la parole est formée par la voix qui, au dire d'Aristote, est « un son proféré par la bouche de l'animal ». Or, on lit en plusieurs endroits dans l'Écriture que les anges ont parlé dans des corps qu'ils avaient assumés. Les anges exercent donc les activités des êtres vivants.

5. Manger est une opération propre à l'être animé ; aussi, après sa résurrection, le Seigneur mangeait avec ses disciples pour leur prouver qu'il avait repris vie (Lc 24, 41). Or, certains des anges qui sont apparus dans des corps, ont mangé. Abraham offrit de la nourriture à ceux qu'il avait adorés auparavant (Gn 18, 2). Les anges exercent donc les opérations vitales dans les corps qu'ils assument.

6. La génération est un acte vital. Or les anges ont accompli cette fonction dans certains corps. Il est écrit dans la Genèse (6, 4) : « Après que les fils de Dieu eurent approché les filles des hommes, elles mirent au monde des hommes puissants et fameux dans le siècle. » Les anges exercent donc les opérations vitales dans les corps qu'ils assument.

En sens contraire, nous avons dit plus haut que les corps assumés par les anges ne vivent pas : ils ne peuvent donc pas exercer les activités des êtres vivants.

Réponse : Certaines activités vitales ont quelque chose de commun avec les activités non vitales ; ainsi la parole, action vitale, est, en tant que son, semblable aux autres sons inanimés ; la marche est, en tant que mouvement, semblable aux autres mouvements. Les anges peuvent donc, par les corps qu'ils assument, exercer les activités des êtres vivants en ce qu'elles ont de commun avec les activités des nonvivants, mais non dans ce qu'elles ont de propre. Car, selon Aristote, seul peut produire une action celui qui en a la puissance. Aucun être ne peut donc avoir d'activité vitale s'il n'a pas la vie, qui est le principe potentiel d'une telle action.

Solutions : 1. L'Écriture ne va pas contre la vérité en décrivant les choses intelligibles sous des figures sensibles, car son intention n'est pas de faire croire que les choses intelligibles sont des choses sensibles, mais de faire entrevoir les propriétés des choses intelligibles par la similitude des figures sensibles. De même il n'est pas contraire à la véracité des saints anges que les corps qu'ils assument paraissent être des hommes vivants, alors qu'ils ne le sont pas. Ils n'assument des corps que pour faire connaître leurs propriétés et leurs opérations spirituelles par les propriétés et les opérations des hommes. Ce but serait moins parfaitement atteint, si les anges assumaient de vrais hommes, parce que les propriétés de ces hommes ne feraient pas connaître les anges, mais les hommes eux-mêmes.

2. La sensation est une opération exclusivement vitale ; on ne peut donc pas dire que les anges exercent des sensations par les organes des corps qu'ils assument. Ces corps ne sont cependant pas inutiles, puisqu'ils ne sont pas formés pour procurer des sensations, mais pour manifester par leurs organes les vertus spirituelles des anges ; ainsi l'œil désigne la fonction intellectuelle de l'ange et les autres membres ses autres facultés, selon Denys.

3. Seul le mouvement qui procède d'un principe moteur conjoint peut être une opération vitale. Mais les anges, n'étant pas la forme des corps qu'ils assument, ne les meuvent pas de cette façon. Cependant les anges subissent, du fait du mouvement de ces corps, une motion accidentelle ; ils y résident en effet à la façon d'un moteur dans un mobile, de telle sorte qu'ils sont dans ces corps et non ailleurs. Cette dernière conclusion ne vaudrait pas pour Dieu : le mouvement des choses

dans lesquelles il se trouve n'entraîne pour lui aucune motion, puisqu'il est partout, tandis que les anges épousent accidentellement les mouvements qu'ils produisent dans les corps qu'ils assument.

Il faut cependant faire une exception pour les corps célestes, même si les anges s'y trouvent comme le moteur dans le mobile. Les corps ou sphères célestes en effet, dans leur mouvement circulaire, ne quittent pas entièrement le lieu où ils se trouvent, ils l'occupent toujours par quelque partie d'eux-mêmes. Par ailleurs les anges n'appliquent pas leur activité motrice à une partie déterminée de la substance même de la sphère. Cette partie se trouvant tantôt à l'orient et tantôt à l'occident, il s'ensuivrait que l'ange se déplacerait avec elle. Mais, comme Aristote l'explique, l'ange occupe un endroit déterminé, toujours à l'orient, d'où il exerce sa puissance motrice sur la sphère.

4. Les anges ne parlent pas, au sens propre du mot ; ils produisent seulement dans l'air des sons qui sont semblables aux voix humaines.

5. A proprement parler, les anges ne mangent pas : manger c'est prendre une nourriture qu'on peut transformer en sa propre substance. Sans doute, après la résurrection du Christ, les aliments n'étaient pas assimilés à son corps, mais se résorbaient dans la matière préexistante. Cependant le Christ avait un corps tel qu'il pouvait assimiler des aliments ; il mangeait donc véritablement. Mais les anges non seulement n'assimilent pas la nourriture prise aux corps qu'ils ont assumés, mais ces corps ne sont pas naturellement tels qu'ils puissent assimiler des aliments. Ils ne mangent donc pas réellement, mais ce qu'ils font représente la manducation spirituelle. C'est ce que l'ange Raphaël dit à Tobie : « Lorsque j'étais avec vous, je paraissais manger et boire ; mais je me nourris d'un aliment invisible » (Tb 12, 18). Si Abraham offrit de la nourriture à des anges, c'est qu'il les regardait comme des hommes ; cependant c'est Dieu qu'il adorait en eux, parce qu'il était en eux « comme il est d'ordinaire dans les prophètes », selon S. Augustin.

6. S. Augustin répond : « Beaucoup assurent avoir expérimenté ou avoir entendu dire par ceux qui l'avaient expérimenté, que les sylvains et les faunes (ceux que le vulgaire appelle incubes) se sont souvent présentés à des femmes et ont consommé l'union avec elles ; aussi vouloir le nier paraît de l'impudence. Mais s'il s'agit des saints anges de Dieu, ils n'ont pu en aucune manière tomber ainsi avant le déluge. Il faut donc entendre par "fils de Dieu" les fils de Seth qui étaient bons ; et par "filles des hommes" l'Écriture désigne celles qui étaient nées de la race de Caïn. Il n'y a pas à s'étonner que des géants soient nés de telles unions ; au surplus, ils n'étaient pas tous géants ; mais les géants étaient alors beaucoup plus nombreux que dans les temps postérieurs au déluge. » Cependant, si parfois certains hommes naissent des démons, ce n'est pas au moyen d'une semence émise par ceux-ci, mais par la semence d'un autre homme qu'ils ont recueillie, de telle sorte que le démon qui est succube d'un homme se fasse l'incube d'une femme. De même ils utilisent les semences d'autres êtres pour produire certaines générations, comme dit S. Augustin ; et ainsi celui qui est engendré n'est pas fils du démon, mais de l'homme dont on a recueilli la semence.

### **QUESTION 52 : LES RAPPORTS DES ANGES AVEC LE LIEU**

1. L'ange est-il dans un lieu? 2. Peut-il être dans plusieurs lieux en même temps ? 3. Plusieurs anges peuvent-ils être dans le même lieu ?

Article 1 : L'ange est-il dans un lieu ?

Objections : 1. Il semble que non, puisque Boèce dit : « Le sentiment commun des philosophes est que les êtres incorporels ne sont pas dans un lieu. » Et Aristote : « Est dans un lieu, non pas

tout ce qui existe, mais seulement le corps mobile. » Or, l'ange n'est pas corps. Il n'est donc pas dans un lieu.

2. Le lieu est une quantité dotée d'une position ; tout ce qui est localisé est donc situé. Or, l'ange ne peut être situé, puisque sa substance est affranchie de la quantité à qui il appartient en propre de situer. L'ange n'est donc pas dans un lieu.

3. Être dans un lieu, c'est être mesuré et contenu par ce lieu. Or l'ange ne peut être ni mesuré ni contenu dans un lieu, le contenant ayant une forme plus parfaite que le contenu. L'ange n'est donc pas localisé.

En sens contraire, l'Église dit dans une oraison de Complies : « Que tes saints anges qui habitent cette maison, nous gardent en paix. »

Réponse : Il convient à l'ange d'être dans un lieu. Cependant, être dans un lieu se dit de façon équivoque pour l'ange et pour un corps. Le corps est dans un lieu parce qu'il y est appliqué selon le contact de la quantité dimensionnelle ; les anges n'ont pas cette sorte de quantité, ils n'ont que la quantité virtuelle. Et si l'on dit que l'ange est dans un lieu corporel, c'est parce que sa puissance s'applique d'une certaine manière à ce lieu.

L'ange n'est donc ni mesuré par un lieu, ni affecté par une position dans le continu ; c'est là le propre du corps localisé, puisqu'il a une quantité dimensionnelle. L'ange n'est pas non plus contenu dans un lieu ; en effet, si une substance incorporelle exerce sa puissance sur une réalité corporelle, elle la contient, mais elle n'est pas contenue par elle, car l'âme est dans le corps comme le contenant, non comme contenu par lui ; de même l'ange, bien loin d'être contenu par le lieu qu'il occupe, l'enveloppe d'une certaine manière.

Ainsi sont résolues les objections.

Article 2 : L'ange peut-il être dans plusieurs lieux en même temps ?

Objections : 1. La puissance de l'ange n'est pas inférieure à celle de l'âme humaine. Or, l'âme est à la fois en plusieurs lieux puisqu'elle est « tout entière dans chaque partie du corps », selon S. Augustin. L'ange peut donc être dans plusieurs lieux à la fois.

2. L'ange est réellement dans le corps qu'il assume, et, s'il assume un corps continu, il semble qu'il soit en chacune de ses parties. Or ce corps occupe, en raison de ses différentes parties, plusieurs lieux différents. L'ange peut donc être en plusieurs lieux à la fois.

3. D'après S. Jean Damascène : « l'ange est là où il agit ». Or, il lui arrive d'agir en plusieurs lieux à la fois ; celui qui détruit Sodome en est un exemple. L'ange peut donc être en plusieurs lieux à la fois.

En sens contraire, S. Jean Damascène enseigne : « Quand les anges sont au ciel, ils ne sont pas sur la terre. »

Réponse : La puissance et l'essence de l'ange sont finies ; tandis que celles de Dieu sont infinies, et elles sont la cause universelle de toutes choses. Aussi la puissance divine s'exerce sur tout ; Dieu n'est pas seulement en plusieurs lieux, mais partout. La puissance de l'ange, au contraire, parce que limitée, ne s'étend pas à tout, mais à une seule chose déterminée. Car ce qui se rattache à une seule puissance se rapporte à elle comme à quelque chose d'un ; ainsi l'universalité des êtres est à l'égard de la puissance universelle de Dieu comme quelque chose d'un ; et de même, tel être particulier est comme quelque chose d'un, vis-à-vis de la puissance de l'ange. Or, comme l'ange n'occupe un lieu qu'en y appliquant sa puissance, il n'est ni partout, ni en plusieurs lieux, mais dans un seul.

Pourtant certains se sont trompés sur ce point. Ne parvenant pas à s'élever au-dessus de l'imagination, ils ont conçu l'indivisibilité de l'ange à l'égal de celle du point, et en ont conclu que l'ange ne pouvait occuper localement qu'un point. Mais cela est manifestement erroné. Car le

point est un indivisible affecté d'une position, alors que l'indivisibilité de l'ange est hors de toute espèce de quantité et de position. Il n'est donc pas nécessaire de lui assigner un lieu indivisible quant à la position : l'ange peut être dans un lieu divisible ou indivisible, grand ou petit selon que, par sa volonté, il applique sa puissance à un corps plus grand ou plus petit. Ainsi, le corps tout entier sur lequel il applique sa puissance lui correspond comme un seul lieu.

Il ne s'ensuit pas que, s'il y a un ange qui meut la sphère, il doit être partout. D'abord, parce que sa puissance ne s'applique qu'au point précis où commence le mouvement. Or ce point se trouve à l'orient : ce qui faisait dire à Aristote que la puissance motrice des corps célestes se trouvait à l'orient. Ensuite, parce que les philosophes n'ont jamais dit que tous les orbes étaient mus immédiatement par une seule substance séparée ; il n'est donc pas nécessaire que celle-ci soit partout.

Tout ce qui précède montre qu'être dans un lieu se dit de manière différente du corps, de l'ange et de Dieu. Le corps est circonscrit par son lieu, puisqu'il est mesuré par lui. L'ange est dans le lieu, non pas circonscriptivement, puisqu'il n'est pas mesuré par le lieu, mais d'une manière limitée, car lorsqu'il est dans un lieu, il n'est pas dans un autre. Dieu enfin n'est ni circonscrit par un lieu, ni limité, puisqu'il est partout.

Il est facile maintenant de répondre aux objections, car tout lieu auquel la puissance de l'ange s'applique immédiatement est considéré comme unique, qu'il soit continu ou non.

Article 3 : Plusieurs anges peuvent-ils être dans un même lieu ?

Objections : 1. Si plusieurs corps ne peuvent pas être simultanément dans le même lieu, c'est parce qu'ils le remplissent. Or, les anges ne remplissent pas le lieu, puisque le corps est le seul à accomplir cette fonction pour exclure le vide, comme le montre Aristote. Les anges peuvent donc être à plusieurs dans le même lieu.

2. Il y a plus de différence entre un ange et un corps qu'entre deux anges. Or, un ange et un corps peuvent être simultanément dans un même lieu ; car, comme Aristote le prouve dans les Physiques, il n'y a pas de lieu qui ne soit occupé par un corps sensible. Donc, à plus forte raison, deux anges peuvent être dans un même lieu.

3. S. Augustin dit que l'âme est dans chaque partie du corps. Or, le démon, s'il ne peut pénétrer dans les esprits, pénètre parfois dans les corps ; l'âme et le démon sont alors dans le même lieu. Le même cas est donc possible pour toute autre substance spirituelle.

En sens contraire, il n'y a pas deux âmes dans le même corps. Pareillement, il ne peut y avoir deux anges dans le même lieu.

Réponse : Deux anges ne sont jamais ensemble dans le même lieu. La raison en est que deux causes complètes ne peuvent causer immédiatement une seule et même chose. On le voit dans tous les genres de causes : par exemple, une seule chose n'a qu'une seule forme prochaine, et une seule cause motrice à son contact, bien qu'il puisse y avoir plusieurs causes motrices éloignées. Et qu'on n'objecte pas l'exemple du bateau tiré par plusieurs hommes, car aucun de ces hommes n'est un moteur complet, puisque aucun ne peut mouvoir le bateau par ses seules forces. Mais tous ensemble ils forment comme un seul moteur, leurs forces s'unissant pour produire un seul mouvement. Or, puisque l'ange n'est dans un lieu que parce que sa puissance le touche immédiatement de façon à le contenir parfaitement, comme nous l'avons dit, il ne peut y avoir qu'un ange dans un seul et même lieu.

Solutions : 1. Si plusieurs anges ne peuvent être ensemble dans le même lieu, ce n'est pas qu'ils le remplissent, mais pour la raison que l'on vient d'expliquer.

2. L'ange et le corps ne sont pas dans le lieu de la même manière. Le raisonnement ne vaut donc pas.



3. Le démon et l'âme n'ont pas le même rapport de causalité visàvis du corps ; l'âme en est la forme, le démon ne l'est pas.

### **QUESTION 53 : LE MOUVEMENT LOCAL DES ANGES**

1. L'ange peut-il se mouvoir localement ? 2. Passe-t-il d'un lieu à un autre en traversant l'espace intermédiaire ? 3. Le mouvement de l'ange est-il successif, ou instantané ?

Article 1 : L'ange peut-il se mouvoir localement ?

Objections : 1. Cela paraît impossible. En effet, comme Aristote le prouve dans les Physiques, l'être qui n'a pas de parties ne peut pas se mouvoir ; en effet une chose ne se meut ni quand elle est encore au point de départ, ni quand elle est parvenue au terme, le mouvement étant alors accompli. Il faut en déduire que tout ce qui se meut est, tant que dure le mouvement, en partie au point de départ et en partie au terme. Or l'ange n'est pas divisible en parties. Il ne peut donc pas se mouvoir localement.

2. Selon la définition d'Aristote, le mouvement est l'acte de ce qui est imparfait. Or l'ange bienheureux n'a plus d'imperfection. Il ne se meut donc pas localement.

3. Tout mouvement est provoqué par une indigence. Or les anges ne sont affectés d'aucune indigence. Ils ne sont donc pas mus localement.

En sens contraire, l'ange bienheureux a les mêmes possibilités de mouvement que l'âme bienheureuse. Or, on doit admettre que l'âme bienheureuse peut se mouvoir localement, puisque c'est un article de foi que l'âme du Christ est descendue aux enfers. L'ange bienheureux se meut donc localement.

Réponse : L'ange bienheureux peut se mouvoir localement. L'ange et le corps matériel, n'ayant pas avec le lieu des rapports identiques, ne se meuvent pas de la même manière. Le corps matériel est localisé parce qu'il est contenu et mesuré par le lieu ; le mouvement local du corps doit donc être mesuré par le lieu et conforme à ses exigences. Par conséquent « la continuité du mouvement est fonction de l'étendue ; et l'antériorité et la postériorité dans le mouvement local du corps dépendent de l'antériorité et de la postériorité dans l'étendue », selon Aristote.

L'ange, au contraire, loin d'être mesuré et contenu par le lieu, le contient plutôt. Aussi ne requiert-il pas d'être mesuré par le lieu, ni de tenir de lui la continuité, selon ses exigences propres. De soi, c'est un mouvement non continu. En effet, parce que l'ange n'est dans un lieu que par contact virtuel, nous l'avons dit, son mouvement local ne peut être qu'une succession de contacts divers avec des lieux divers, parce qu'il ne peut être en plusieurs lieux à la fois. Et, quoique ces contacts ne soient pas nécessairement continus, une certaine continuité peut s'y trouver, car rien n'empêche d'assigner à l'ange un lieu divisible, par contact virtuel, comme nous assignons au corps un lieu divisible, par le contact selon l'étendue. Or, la continuité du mouvement local corporel résulte de ce que le corps quitte successivement et non tout d'un coup le lieu dans lequel il était auparavant. De même, l'ange peut quitter successivement le lieu divisible dans lequel il était auparavant ; son mouvement sera alors continu. Mais il peut aussi quitter instantanément la totalité du lieu qu'il occupe et s'appliquer instantanément à un tout autre lieu, et alors son mouvement ne sera pas continu.

Solutions : 1. Cet argument ne vaut pas ici, pour deux raisons :

D'abord, la démonstration d'Aristote part de ce qui est indivisible quantitativement, à quoi correspond un lieu nécessairement indivisible ; ce qui ne peut se dire des anges.

Ensuite, la démonstration d'Aristote part du mouvement continu. Si le mouvement n'était pas continu, on pourrait dire qu'une chose est mue quand elle est encore à son point de départ ou

quand elle est déjà au terme, puisque c'est la simple succession des différentes positions locales d'une même chose qu'on appellerait alors mouvement ; cette chose pourrait donc être dite en mouvement, quelle que soit la position locale qu'elle occupe. Mais la continuité du mouvement s'y oppose, parce que le continu ne se résout pas dans son terme, la ligne ne se résout pas dans le point. Aussi faut-il que le mobile, pendant son mouvement, ne soit pas tout entier dans l'un des termes, mais en partie dans l'un et en partie dans l'autre.

On voit donc que la démonstration d'Aristote ne s'applique pas au mouvement angélique, s'il est discontinu ; mais s'il est continu, on peut concéder que l'ange, pendant son mouvement, est en partie au point de départ et en partie au terme. Cette composition de parties n'affecte cependant pas la substance de l'ange, mais le lieu, car au commencement de son mouvement continu, l'ange est tout entier dans le lieu divisible qui est le point de départ du mouvement, puis pendant le mouvement il est dans une des parties du premier lieu qu'il abandonne, et dans une des parties du lieu suivant qu'il va occuper. Cette occupation simultanée d'une partie de chacun des deux lieux est possible pour l'ange, puisqu'il peut occuper un lieu divisible par application de sa vertu, comme le corps l'occupe par l'application de son étendue. Par conséquent, le corps qui peut être mû localement est divisible selon l'étendue, tandis que l'ange peut exercer sa puissance sur une chose divisible.

2. Le mouvement de l'être en puissance est l'acte de ce qui est imparfait. Mais le mouvement qui s'opère par l'application d'une puissance active est le fait d'un être en acte ; car la puissance active d'une chose tient à ce qu'elle est en acte.

3. Le mouvement de l'être en puissance est provoqué par son indigence. Le mouvement de l'être en acte, au contraire, ne comble pas l'indigence propre de cet être, mais celle d'un autre. C'est donc pour nos besoins que l'ange se meut localement, selon l'épître aux Hébreux (1,14) : « Tous sont des esprits chargés d'un ministère, envoyés au service de ceux qui doivent hériter le salut. »

Article 2 : L'ange passe-t-il d'un lieu à un autre en traversant l'espace intermédiaire ?

Objections : 1. Il semble bien que non, car tout ce qui traverse un milieu, traverse d'abord un lieu qui lui est égal avant de parvenir à un lieu plus étendu. Or, l'ange étant indivisible, le lieu qui lui est égal est un lieu ponctuel. Si donc l'ange traverse l'espace intermédiaire dans son mouvement, il faut qu'il traverse un nombre infini de points ; ce qui est impossible.

2. L'ange est une substance plus simple que notre âme. Or notre âme peut, par la pensée, passer d'un extrême à l'autre sans traverser le milieu : ainsi je peux penser à la France et ensuite à la Syrie, sans penser à l'Italie qui est entre les deux. L'ange peut donc, à plus forte raison, passer d'un lieu à l'autre sans traverser l'espace intermédiaire.

En sens contraire, quand l'ange se meut d'un lieu à un autre, au moment où il est au terme, il n'est plus en mouvement, le changement étant déjà accompli. Or, le changement arrivé à son terme présuppose un mouvement. Il y a donc eu antérieurement un mouvement. Or, comme l'ange n'était pas en mouvement lorsqu'il était encore au point de départ, il a donc fallu qu'il traverse l'espace intermédiaire.

Réponse : Nous avons dit dans l'article précédent que le mouvement local de l'ange pouvait être ou continu ou discontinu. S'il est continu, l'ange ne peut passer d'un lieu à l'autre sans traverser l'espace intermédiaire ; car « l'espace intermédiaire est l'espace que traverse, avant d'arriver au terme, ce qui se meut d'un mouvement continu ». L'ordre de priorité dans le mouvement continu est en effet fonction de l'ordre de priorité dans l'étendue. Si le mouvement de l'ange n'est pas continu, il lui est possible de passer d'un lieu à l'autre sans traverser l'espace intermédiaire. En effet, entre deux lieux quelconques, éloignés l'un de l'autre, les lieux intermédiaires sont toujours en nombre infini, qu'il s'agisse de lieux divisibles ou indivisibles. La chose est

manifeste pour les lieux indivisibles, car entre deux points quelconques il y a toujours une infinité de points intermédiaires, puisque deux points ne peuvent se suivre sans qu'un intermédiaire les sépare, comme le prouve Aristote. Il faut en dire autant des lieux divisibles, et on le prouve à partir de la nature du mouvement corporel continu. Un corps ne peut se mouvoir d'un lieu à l'autre que dans le temps. Or, on ne peut trouver, dans tout le temps qui mesure le mouvement d'un corps, deux instants pendant lesquels ce corps en mouvement serait dans le même lieu ; s'il était dans un seul et même lieu pendant deux instants, il y serait au repos, puisque le repos consiste à demeurer plusieurs instants dans le même lieu. Et comme il y a, entre le premier et le dernier instant du temps qui mesure le mouvement, une infinité d'instant, il faut donc qu'il y ait une infinité de lieux entre le premier lieu, point de départ du mouvement, et le dernier qui le termine.

On peut rendre la chose sensible par un exemple. Soit un corps long d'un empan et une distance de deux empan. Il est clair que le lieu où commence le mouvement est d'un empan et le lieu auquel il se termine est, lui aussi, d'un empan. Dès que le corps commence à se mouvoir, il abandonne peu à peu le premier empan et pénètre dans le second. Les lieux intermédiaires se multiplient donc dans la mesure où se divise une étendue longue d'un empan, puisque chaque point déterminé dans l'étendue du premier empan est principe d'un lieu ; et le point déterminé dans l'étendue du second empan est le terme de ce même lieu. Or, l'étendue est divisible à l'infini, et en toute étendue il y a, en puissance, un nombre infini de points ; il s'ensuit que deux lieux, quels qu'ils soient, sont donc toujours séparés par une infinité de lieux intermédiaires. Or, le mobile ne peut parcourir cette infinité de lieux intermédiaires que par la continuité du mouvement ; car, si les lieux intermédiaires sont infinis en puissance, on peut également trouver une certaine infinité potentielle dans le mouvement continu. Par conséquent, dans un mouvement discontinu, toutes les parties qui le composent sont actuellement en nombre déterminé. Si donc un mobile quelconque se meut d'un mouvement non continu, ou bien il ne traverse pas tous les intermédiaires, ou bien il traverse des intermédiaires en nombre actuellement infini ; ce qui est impossible. L'ange ne traverse donc pas tous les lieux intermédiaires, si son mouvement est discontinu.

Cette propriété de pouvoir passer d'un extrême à l'autre sans passer par les intermédiaires ne peut d'ailleurs convenir qu'à l'ange, non au corps. Car, le corps étant mesuré et contenu par le lieu, il doit en suivre les lois dans son mouvement. Mais la substance de l'ange n'est pas soumise au lieu, comme étant contenue par lui ; au contraire elle lui est supérieure et le contient. Il est donc au pouvoir de l'ange de s'appliquer à un lieu de la manière qu'il veut, soit en passant par l'espace intermédiaire, soit en n'y passant pas.

Solutions : 1. L'ange ne s'applique pas au lieu par l'étendue, mais en y exerçant sa puissance ; ce lieu peut donc être divisible, sans avoir toujours le point pour principe. Cependant, les lieux intermédiaires, même ceux qui sont divisibles, sont en nombre infini, mais ils peuvent être traversés grâce à la continuité du mouvement, nous venons de le montrer.

2. Lorsque l'ange se meut localement, son essence est appliquée aux divers lieux ; mais ce n'est pas l'âme qui s'applique aux choses qu'elle pense, ce sont les choses pensées qui sont en elle.

3. Dans le mouvement continu, le mouvement achevé n'est pas partie mais terme du mouvement. Il doit donc avoir été précédé d'un mouvement, et par conséquent ce mouvement doit avoir traversé l'espace intermédiaire. En revanche, le mouvement achevé est bien une partie du mouvement discontinu, comme l'unité est partie du nombre. Si bien que le mouvement discontinu est composé par la succession de lieux divers même sans intermédiaire.

Article 3 : Le mouvement de l'ange est-il successif ou instantané ?

Objections : 1. Il semble que le mouvement de l'ange soit instantané. En effet, un mouvement est d'autant plus rapide que la puissance du moteur est plus forte et que le mobile oppose moins de résistance. Or, la puissance de l'ange qui se meut lui-même dépasse sans proportion la puissance qui meut un corps. D'autre part, la vitesse du mouvement se mesure en proportion inverse du temps écoulé. Mais on peut toujours établir une proportion entre deux temps. Donc si le corps se meut dans le temps, l'ange se meut instantanément.

2. Le mouvement de l'ange est plus simple que n'importe quel changement corporel. Or il y a au moins un changement corporel qui est instantané : l'illumination ; à la fois parce qu'une chose n'est pas illuminée successivement de la manière dont elle s'échauffe successivement, et parce que le rayon de lumière atteint en même temps ce qui est proche et ce qui est éloigné. Le mouvement de l'ange est donc, à plus forte raison, instantané.

3. Si l'ange se meut localement dans le temps, il est, au terme de son mouvement, au dernier instant de ce temps. Mais durant le temps qui précède, ou bien il est dans le lieu immédiatement antérieur, considéré comme point de départ du mouvement, ou bien il est en partie au point de départ et en partie au terme. La seconde hypothèse exigerait que l'ange soit divisible en parties, ce qui est impossible. Reste donc qu'il soit, pendant tout le temps qui précède, au point de départ, et même qu'il y soit au repos, puisque être au repos c'est demeurer plusieurs instants dans le même lieu. L'ange ne se meut donc que dans le dernier instant.

En sens contraire, tout mouvement comporte succession. Or c'est le temps qui mesure cette succession. Tout mouvement est donc dans le temps, et même celui de l'ange, dès lors qu'il comporte succession.

Réponse : Certains ont enseigné que le mouvement local de l'ange est instantané. Ils disaient en effet que lorsque l'ange se meut d'un lieu à l'autre, il n'est au terme qu'au dernier instant du temps, tandis que pendant tout le temps qui précède il est au point de départ. Il n'est pas besoin d'intermédiaire entre les deux termes, pas plus qu'il n'y a d'intermédiaire entre le temps et son terme, alors qu'entre deux instants du temps, il y a nécessairement un temps intermédiaire. On ne peut donc trouver un instant ultime, et l'on se voit obligé de dire qu'il n'y a pas de dernier instant pendant lequel l'ange serait au point de départ, tout comme dans l'illumination et dans la génération substantielle du feu, il n'y a pas d'instant ultime, pendant lequel l'air serait encore obscur, ou la matière encore privée de la forme du feu, mais on peut parler d'un temps ultime en ce sens qu'au terme de ce temps la lumière est dans l'air, et la forme substantielle dans la matière. C'est en ce sens que l'illumination et la génération substantielle sont des mouvements instantanés.

Mais tout cela est hors de propos. La notion même de repos implique que ce qui est au repos reste dans le même état pendant plusieurs instants, et donc qu'il soit dans le même lieu à chacun des instants du temps qui mesure ce repos. Tandis que la notion de mouvement implique que le mobile ne demeure pas dans le même état plusieurs instants de suite, et donc qu'il ait une position différente à chacun des instants du temps qui mesure son mouvement. Le mobile doit donc, au dernier instant du temps, avoir acquis une forme qu'il n'avait pas auparavant. Ces précisions montrent bien que se reposer dans un état donné (dans la blancheur par exemple) pendant un certain temps, équivaut à rester dans cet état à chacun des instants qui composent ce temps ; il est donc impossible que ce qui demeure pendant tout un temps dans un terme se trouve à la fin de ce temps dans un autre terme. Seul le mouvement rend la chose possible, puisque se mouvoir durant tout un temps donné, c'est précisément changer de position à chacun des instants qui composent ce temps. Tous les changements instantanés de cette nature sont donc les termes d'un mouvement continu ; la génération est le terme de l'altération de la matière, et

l'illumination est le terme du mouvement local du corps qui illumine. Or, le mouvement local de l'ange n'est pas le terme d'un mouvement continu ; il existe par lui-même et ne dépend d'aucun autre mouvement. On ne peut donc pas dire que l'ange est dans un lieu pendant tout un temps, et qu'il se trouve en un autre lieu au dernier instant de ce même temps ; il faut admettre un instant qui soit le dernier de sa présence au lieu précédent. Or, là où plusieurs instants se succèdent, il y a nécessairement temps, puisque le temps est le nombre de la succession dans le mouvement.

Concluons donc que le mouvement de l'ange est dans le temps ; dans le temps continu, si son mouvement est continu ; dans le temps discontinu, si son mouvement est discontinu, car l'ange peut se mouvoir de ces deux manières, et la continuité du temps dépend de celle du mouvement, selon Aristote. Mais le mouvement de l'ange étant indépendant du mouvement du ciel, ce temps, continu ou non, n'est pas identique au temps qui mesure le mouvement du ciel et toutes les choses corporelles dont le mouvement dépend de celui du ciel.

Solutions : 1. Si le temps qui mesure le mouvement de l'ange n'est pas continu et n'est que la succession des instants, il est sans proportion, leurs espèces étant différentes, avec le temps continu qui mesure les mouvements corporels. S'il est continu, il présente une certaine proportion avec le temps corporel, non à cause du rapport entre le moteur et le mobile, mais à cause du rapport des étendues que parcourt le mobile. D'ailleurs la rapidité du mouvement de l'ange ne dépend pas de l'énergie de sa puissance, mais de la détermination de sa volonté.

2. L'illumination est le terme d'un mouvement d'altération, et non d'un mouvement local. Aussi rien n'exige que la lumière atteigne les objets rapprochés plus tôt que les objets éloignés. Mais le mouvement de l'ange est local et n'est pas terme d'un mouvement. Il n'y a donc pas de ressemblance entre les deux cas.

3. Cette objection ne tient compte que du temps continu. Or, le temps du mouvement angélique pouvant être discontinu, l'ange peut être à tel instant ici, à tel autre instant ailleurs, sans qu'il y ait de temps intermédiaire. Si le temps du mouvement angélique est continu, l'ange traverse une infinité de lieux pendant tout le temps qui précède le dernier instant ; il est cependant en partie dans un des lieux continus et en partie dans un autre, non parce que sa substance est divisible, mais parce que sa puissance s'exerce partiellement dans le premier lieu et partiellement dans le second, comme nous l'avons expliqué plus haut.

Après avoir traité ce qui concerne la substance de l'ange, il faut étudier sa connaissance, ce qui comporte quatre parties : 1. La puissance cognitive de l'ange (Q. 54). 2. Le médium de la connaissance angélique (Q. 55). 3. Son objet (Q. 56-57). 4. Son mode (Q. 58).

### **QUESTION 54 : LA PUISSANCE COGNITIVE DES ANGES**

1. L'acte d'intellection de l'ange est-il sa substance ? 2. Est-il son existence ? 3. La substance de l'ange est-elle son acte d'intellection ? 4. Les anges ont-ils un intellect agent et un intellect possible ? 5. Ont-ils d'autres puissances cognitives que l'intelligence ?

Article 1 : L'acte d'intellection de l'ange est-il sa substance ?

Objections : 1. L'ange est plus élevé et plus simple que l'intellect agent de l'âme humaine. Or, la substance de l'intellect agent est son action, comme le montrent Aristote et son Commentateur. A bien plus forte raison, la substance de l'ange sera-t-elle son action, qui est l'acte d'intellection.

2. Aristote dit que l'action de l'intelligence est vie. Et puisque, pour les vivants, vivre c'est être, il semble que la vie s'identifie à l'essence. L'acte d'intellection est donc l'essence de l'ange connaissant.

3. Si deux extrêmes sont une seule et même chose, ce qui leur est intermédiaire n'en diffère pas ; car le milieu est moins éloigné de chacun des extrêmes que ceux-ci l'un de l'autre. Or, dans l'ange, ce qui connaît et ce qui est connu sont, au moins lorsqu'il connaît sa propre essence, une seule et même chose. Par conséquent, l'acte d'intellection, qui est intermédiaire entre l'intelligence et la chose connue, s'identifie à la substance de l'ange.

En sens contraire, l'action d'une chose diffère plus de sa substance que son existence. Or, en toute créature l'existence est distincte de la substance ; leur identité est le privilège de Dieu seul, comme nous l'avons montré. Donc ni l'action de l'ange, ni celle d'aucune autre créature, n'est sa substance.

Réponse : Il est impossible que l'action de l'ange, ni d'une créature quelconque, soit sa substance. Car, à proprement parler, l'action est l'actualité de la puissance active, comme l'être est l'actualité de la substance ou de l'essence. Or, l'actualité excluant la potentialité, ce qui n'est pas acte pur et renferme de la puissance ne peut être son actualité. Et comme Dieu seul est acte pur, il est le seul en qui la substance, l'existence et l'action s'identifient.

De plus, si l'acte d'intellection de l'ange était sa substance, il faudrait qu'il soit subsistant. Or, un acte d'intellection subsistant, comme toute forme abstraite supposée subsistante, ne peut être qu'unique. La substance de tel ange ne se distinguerait donc plus de celle de Dieu, qui est l'acte d'intellection subsistant, ni de celle d'un autre ange. De même, si l'ange était son acte d'intellection, il ne pourrait y avoir des degrés selon la plus ou moins grande perfection de l'intellection ; car cette graduation provient d'une inégale participation à l'acte même d'intellection.

Solutions : 1. Lorsqu'on dit que l'intellect agent est son action, ce n'est pas une attribution essentielle mais une attribution par concomitance. En effet, sa substance étant toujours en acte, l'action lui est, de soi, concomitante. Au contraire, l'intellect possible n'agit qu'après avoir été mis en acte.

2. « La vie » n'a pas avec « vivre » le même rapport que l'essence avec l'existence ; elle est ce que « la course » est à « courir » : l'un désigne l'acte abstraitement, l'autre concrètement. Dire que « vivre, c'est être » n'entraîne donc pas que la vie soit l'essence. Parfois cependant, le mot vie s'emploie pour l'essence : ainsi S. Augustin dit : « La mémoire, l'intelligence et la volonté sont une seule essence, une seule vie. » Mais ce n'est pas l'acception d'Aristote quand il dit : « L'action de l'intelligence est vie. »

3. L'action transitive est réellement intermédiaire entre l'agent et le sujet qui reçoit l'action ; tandis que l'action immanente n'est intermédiaire entre l'agent et l'objet que selon notre manière de parler, non pas réellement. En réalité l'action immanente est consécutive à l'union de l'agent et de l'objet, puisque l'acte d'intellection est consécutif à l'union entre le connaissant et le connu, dont il est en quelque sorte l'effet, distinct de l'un et de l'autre.

Article 2 : L'acte d'intellection de l'ange est-il son existence ?

Objections : 1. Aristote dit que « pour les vivants, vivre c'est être ». Il dit aussi que « l'acte d'intellection est un certain vivre ». L'acte d'intellection de l'ange est donc son existence.

2. Ce que la cause est à la cause, l'effet l'est à l'effet. Or, la forme par laquelle l'ange existe est identique à la forme par laquelle il se connaît lui-même, pour le moins. Son acte de connaissance est donc identique à son existence.

En sens contraire, « l'acte d'intellection de l'ange est son mouvement », dit Denys. Mais l'existence n'est pas un mouvement. L'existence de l'ange n'est donc pas son acte d'intellection.

Réponse : L'action de l'ange n'est pas son être, et il en va de même pour toute créature. Il y a en effet deux sortes d'actions : l'action transitive qui sort de l'agent pour s'exercer sur une chose

extérieure dans laquelle elle produit une passion, ainsi brûler ou scier ; l'action immanente qui ne s'exerce pas sur une chose extérieure, mais demeure dans l'agent lui-même, ainsi sentir, connaître et vouloir. Cette seconde action ne modifie pas un être extérieur, mais tout se passe au-dedans de l'agent lui-même.

Pour ce qui est de l'action de la première espèce, il est évident qu'elle ne peut pas être l'existence même de l'agent ; car l'existence dit quelque chose d'intrinsèque à l'agent, tandis que l'action transitive se déverse de l'agent dans le patient. Quant à l'action de la seconde espèce, il lui est essentiel d'avoir une certaine infinité absolue ou relative. Infinité absolue, comme pour l'acte d'intellection et l'acte de volonté, dont les objets respectifs, le vrai et le bien, sont convertibles avec l'être ; si bien que ces deux actes ont un objet qui, de soi, s'étend à tout ce qui est ; or, ils sont, l'un comme l'autre, spécifiés par leur objet. Infinité relative, comme pour l'acte de sensation, qui peut se porter sur toutes les choses sensibles ; ainsi la vue se porte sur tout ce qui est visible. Or, l'être de toute créature est déterminé selon tel genre et selon telle espèce. « Seul l'être de Dieu est infini absolument, et comprend en lui toutes choses », dit Denys. Donc seul l'Être divin est son acte d'intellection et son acte de volonté.

Solutions : 1. Vivre désigne tantôt l'être même du vivant, tantôt l'opération vitale, qui montre qu'une chose est vivante. C'est dans ce sens qu'Aristote dit que « l'acte d'intellection est un certain vivre » ; car dans le passage cité il distingue les différents degrés de vivants, selon les différentes opérations vitales

2. L'essence même de l'ange est la mesure adéquate de son existence, mais non de son intellection, car par sa seule essence il ne peut connaître tous les intelligibles. C'est pourquoi elle est proportionnée par elle-même, en tant que telle essence déterminée, à l'existence de l'ange. En revanche, elle n'est proportionnée à son intellection que par la médiation d'un objet plus ample qu'elle-même, le vrai, l'être, qui se réalise en elle. Par conséquent, bien que cette essence soit une seule et même forme, ce n'est pas sous le même rapport qu'elle est principe d'existence et principe d'intellection. L'existence de l'ange n'est donc pas identique à son acte d'intellection.

Article 3 : La substance de l'ange est-elle son intelligence ?

Objections : 1. Esprit et intelligence désignent la puissance intellectuelle. Or Denys, en plusieurs endroits, dénomme les anges des intelligences et des esprits. L'ange est donc sa puissance intellectuelle.

2. Si l'intelligence de l'ange est quelque chose en dehors de son essence, il faut qu'elle soit un accident ; car nous appelons accident ce qui est en dehors de l'essence. Or Boèce dit « qu'une forme simple ne peut être sujet ». Donc, si l'intelligence de l'ange n'était pas son essence, il ne serait pas une forme simple : ce qui est contraire à ce qu'on a dit plus haut.

3. S. Augustin dit que « Dieu a fait la nature angélique proche de lui, et la matière première proche du néant ». L'ange est donc plus simple que la matière première, puisqu'il est plus proche de Dieu. Or la matière première est sa propre puissance. A plus forte raison, l'ange est-il son intelligence.

En sens contraire, Denys dit que « les anges sont composés de substance, de puissance active et d'opération ». Substance, puissance active, opération sont donc en eux trois choses différentes.

Réponse : Ni dans l'ange, ni dans aucune créature, la vertu ou puissance opérative n'est identique à l'essence. En effet, la puissance est corrélatrice à l'acte, et la diversité des actes implique diversité des puissances ; c'est pourquoi l'on dit qu'un acte propre correspond à une puissance propre. Or, en toute créature, l'essence diffère de son existence et est avec elle en rapport de puissance à acte. D'autre part, l'acte auquel correspond la puissance opérative est l'opération. Par conséquent, puisque dans l'ange l'acte d'intellection n'est pas identique à

l'existence, et qu'aucune opération, ni dans l'ange, ni dans aucune créature, n'est identique à l'essence, l'essence de l'ange n'est pas son intelligence, et l'essence de toute créature, quelle qu'elle soit, est distincte de sa puissance opérative.

Solutions : 1. L'ange est nommé « intelligence » et « esprit » parce qu'il n'a en lui que la connaissance intellectuelle ; tandis que la connaissance de l'âme humaine est en partie intellectuelle et en partie sensible.

2. La forme simple qui est acte pur ne peut être le sujet d'aucun accident, parce que le sujet est vis-à-vis de l'accident en rapport de puissance à acte. En ce sens-là, Dieu seul est forme simple, et c'est de cela que parle Boèce. Mais la forme simple qui n'est pas son existence, et qui est à l'existence ce que la puissance est à l'acte, peut être le sujet d'accidents, notamment de ceux qui suivent l'espèce, car ils appartiennent à la forme ; quant aux accidents individuels, ils ne suivent pas l'espèce, mais la matière, qui est principe d'individuation. L'ange n'est forme simple qu'en ce dernier sens.

3. La puissance de la matière est corrélatrice à l'être substantiel, tandis que la puissance opérative est corrélatrice à l'être accidentel. Il n'y a donc pas parité entre les deux cas.

Article 4 : Les anges ont-ils un intellect agent et un intellect possible ?

Objections : 1. Selon Aristote : « En toute nature, il y a quelque chose par quoi elle peut devenir tout, et quelque chose par quoi elle peut tout faire ; il en est ainsi de l'âme. » Or l'ange est une nature. Il y a donc en lui un intellect agent et un intellect possible.

2. Recevoir est le propre de l'intellect possible, et illuminer le propre de l'intellect agent, comme le montre Aristote. Or, l'ange reçoit la lumière de ce qui est au-dessus de lui, et illumine ce qui est au-dessous de lui. Il y a donc en lui un intellect agent et un intellect possible.

En sens contraire, chez nous, la distinction entre l'intellect agent et l'intellect possible se prend par rapport aux images, qui sont à l'intellect possible ce que les couleurs sont à la vue, tandis qu'elles sont à l'intellect agent ce que les couleurs sont à la lumière, comme le montre Aristote. Or, comme il n'y a pas d'images dans l'ange, il n'y a pas en lui de distinction entre l'intellect agent et l'intellect possible.

Réponse : Ce qui oblige à reconnaître en nous un intellect possible, c'est que parfois nous ne sommes qu'en puissance et non en acte relativement à l'opération intellectuelle. Il doit donc y avoir en nous, antérieurement à l'acte même d'intellection, une faculté qui soit en puissance vis-à-vis des objets intelligibles ; cette faculté passe à l'acte par rapport à ces mêmes objets, lorsqu'elle en acquiert la science et ensuite lorsqu'elle les contemple. C'est cette faculté que nous appelons l'intellect possible. Mais ce qui nous oblige à poser en nous un intellect agent, c'est que les natures des choses matérielles, qui sont l'objet de notre intelligence, ne subsistent pas actuellement en dehors de l'âme d'une manière immatérielle et intelligible, mais tant qu'elles sont en dehors de l'âme, elles ne sont intelligibles qu'en puissance. Il faut donc une faculté qui rende ces natures intelligibles en acte. C'est cette faculté que nous appelons intellect agent.

Aucune de ces exigences ne se retrouve dans l'ange ; son intelligence n'est jamais en puissance par rapport aux objets qu'il connaît naturellement, et ces objets sont intelligibles, non en puissance, mais en acte, puisque l'intelligence angélique a pour objet premier et principal les choses immatérielles, comme nous le montrerons plus loin. A proprement parler il ne peut donc y avoir dans les anges ni intellect agent ni intellect possible.

Solutions : 1. Aristote ne requiert ces deux principes que dans toute nature où il peut y avoir génération et devenir. Or dans les anges la science n'a pas à se former, elle leur est présente naturellement. Il n'est donc pas nécessaire de poser en eux un intellect agent et un intellect possible.



2. Le propre de l'intellect agent est d'illuminer, non un autre être intelligent, mais les objets intelligibles, en les rendant, par l'abstraction, intelligibles en acte. Quant à l'intellect possible, sa nature est d'être en puissance aux natures intelligibles et de les saisir ensuite en acte. L'illumination d'un ange par un autre n'entre donc pas dans la définition de l'intellect agent ; pas plus que le fait d'être illuminé au sujet des mystères surnaturels, à la connaissance desquels il était en puissance, n'entre dans la définition de l'intellect possible. Si l'on tient cependant à appeler ces deux choses intellect agent et intellect possible, on parlera d'une manière équivoque ; mais il n'y a pas à discuter sur les mots.

Article 5 : Les anges ont-ils d'autres puissances cognitives que l'intelligence ?

Objections : 1. Il semble que, chez les anges, il n'y ait pas que la connaissance intellectuelle. Car S. Augustin nous dit que dans les anges il y a « la vie qui comprend et qui sent ». Il y a donc en eux des facultés sensibles.

2. S. Isidore dit que les anges savent beaucoup de choses par expérience. Or l'expérience est le fruit de nombreux actes de mémoire, dit Aristote. Les anges ont donc une mémoire.

3. Denys dit que l'imagination des démons est dépravée. Il y a donc une imagination dans les démons, et aussi dans les bons anges qui sont de même nature.

En sens contraire, S. Grégoire affirme : « L'homme possède la sensation qui lui est commune avec les animaux, et l'intellection qui lui est commune avec les anges. »

Réponse : Il y a dans notre âme deux espèces de facultés ; les unes exercent leurs opérations à l'aide d'organes corporels et sont les actes de certaines parties du corps ; ainsi la vue s'exerce par l'œil et l'ouïe par l'oreille. Les autres facultés accomplissent leurs opérations sans aucun organe corporel, comme l'intelligence et la volonté, et ne sont pas les actes de certaines parties du corps. Or, les anges n'ont pas de corps qui leur soient naturellement unis, nous l'avons démontré plus haut. Il n'y a donc, parmi les facultés de l'âme, que l'intelligence et la volonté qui puissent leur convenir. Averroès enseigne la même chose, lorsqu'il dit que les substances séparées se composent d'intelligence et de volonté. Il est d'ailleurs conforme à l'ordre de l'univers que la créature intellectuelle la plus élevée soit intellectuelle entièrement et non pas seulement en partie, comme l'est notre âme. C'est pour cette raison, nous l'avons déjà expliqué, qu'on appelle les anges des intelligences et des esprits.

Solutions : 1. On peut résoudre les objections de deux façons. La première, c'est que les autorités citées expriment l'opinion selon laquelle les anges et les démons ont des corps qui leur sont naturellement unis. S. Augustin allègue fréquemment cette opinion dans ses livres, sans vouloir s'en porter garant, puisqu'il dit qu'il n'y a pas à s'attarder longtemps sur cette question.

On peut dire aussi que ces autorités et d'autres semblables doivent s'entendre d'une manière figurée. Car, comme les sens saisissent avec certitude l'objet sensible qui leur est propre, on a coutume d'employer aussi le mot « sentir » pour désigner la certitude de la saisie intellectuelle ; c'est de là aussi que vient le mot « sentence ». De même l'expérience peut être attribuée aux anges en raison de la similitude des objets connus ; et non parce qu'ils ont des facultés de connaissance semblables aux nôtres. Chez nous, en effet, il y a expérience, lorsque nous connaissons les singuliers au moyen des sens ; or les anges connaissent aussi les singuliers, comme on le verra plus loin, mais non à l'aide de facultés sensibles. Nous pouvons dire encore que les anges ont une mémoire, en la prenant, comme S. Augustin au sens de mémoire de l'esprit ; elle ne pourrait leur être attribuée si on la considérait comme partie de l'âme sensible. De même, on attribue une imagination dépravée aux démons parce que leur appréciation pratique du vrai bien est erronée et que la cause propre de nos erreurs est l'imagination, qui nous fait

parfois prendre les similitudes des choses pour les choses elles-mêmes, comme il arrive dans le sommeil ou chez les fous.

### QUESTION 55 : LE MÉDIUM DE LA CONNAISSANCE ANGÉLIQUE

1. Les anges connaissent-ils toutes choses par leur substance ou par des espèces ? 2. A supposer que ce soit par des espèces, celles-ci leur sont-elles connaturelles, ou sont-elles reçues des choses ? 3. Les anges supérieurs connaissent-ils par des espèces plus universelles que les anges inférieurs ?

Article 1 : Les anges connaissent-ils toutes choses par leur substance ou par des espèces ?

Objections : 1. Il semble bien que les anges connaissent toutes choses par leur substance. Denys dit en effet : « Les anges connaissent ce qui est sur terre selon la nature propre de leurs esprits. » Or la nature de l'ange est son essence. L'ange connaît donc les choses par son essence.

2. Aristote dit que « dans les êtres immatériels, le connaissant et le connu sont une seule et même chose ». Or, c'est le médium d'intellection qui fait de l'objet connu et du sujet connaissant une seule et même chose. Donc, dans les êtres immatériels comme les anges, le médium d'intellection est la substance même du sujet connaissant.

3. Tout ce qui est dans un autre s'y trouve selon le mode de cet autre. L'ange ayant une nature intellectuelle, tout ce qui est en lui s'y trouve d'une manière intelligible. Mais tout est en lui, puisque les êtres inférieurs sont dans les êtres supérieurs d'une façon essentielle, tandis que les supérieurs ne sont dans les inférieurs que par participation ; ce qui fait dire à Denys que « Dieu rassemble toutes choses en toutes choses ». L'ange connaît donc toutes choses dans sa propre substance.

En sens contraire, Denys dit que « les anges sont illuminés par les raisons des choses ». Ils connaissent donc par les raisons des choses et non par leur propre substance.

Réponse : Ce qui permet à l'intelligence de produire son acte joue le rôle de forme pour l'intelligence en acte d'intellection, la forme étant ce par quoi l'agent agit. Or, pour qu'une puissance soit parfaitement achevée par sa forme il faut que cette forme contienne tout ce à quoi la puissance s'étend. Dans les choses corruptibles, la forme n'épuise pas la puissance de la matière, puisque la puissance de la matière s'étend à plus de choses que n'en contient la forme de tel ou tel être matériel.

L'intelligence, au contraire, ayant comme objet l'être et le vrai en général, la puissance intellectuelle de l'ange s'étend à tout. Or, l'essence de l'ange, par là même qu'elle est déterminée selon tel genre et telle espèce, ne comprend pas tout en elle. Renfermer en soi absolument tout d'une manière parfaite est propre à l'essence divine, qui est infinie. Aussi n'y a-t-il que Dieu qui connaisse tout par sa propre essence. L'ange ne peut, par son essence, connaître toutes choses : pour connaître les choses son intelligence doit être perfectionnée par des espèces.

Solutions : 1. Lorsqu'on dit que l'ange connaît les choses selon sa nature, le mot « selon » n'intéresse pas le médium de connaissance, qui n'est que la similitude de l'objet connu, mais la faculté de connaissance, qui convient à l'ange selon sa nature à lui.

2. La formule d'Aristote « le sens en acte est le sensible en acte » ne signifie pas que la faculté sensible soit identique à la similitude sensible qui est dans le sens, mais que l'une et l'autre sont unies comme acte et puissance. De même, dire que « l'intelligence en acte est le connu en acte » ne signifie pas que la substance de l'intelligence soit la similitude par laquelle elle produit l'acte d'intellection, mais que cette similitude est sa forme. Or, dire que « dans l'ordre des réalités immatérielles, l'intellect en acte s'identifie avec l'objet de son intellection » revient à « dire que

l'intelligence en acte est l'intelligé en acte ». Qu'une forme, en effet, soit actuellement l'objet d'une intellection, cela provient de cela même qu'elle est immatérielle.

3. Les êtres supérieurs à l'ange et ceux qui lui sont inférieurs sont d'une certaine manière compris dans sa substance ; non d'une manière parfaite, ni selon leur raison propre, car l'essence de l'ange, étant limitée, se distingue des autres par sa raison propre, mais d'une manière générale. Par contre, dans l'essence divine, toutes les choses sont d'une manière parfaite et selon leur raison propre, comme dans la cause première et universelle, dont procède tout ce qu'il y a de propre ou de commun en tout être quel qu'il soit. C'est pour cette raison que Dieu a par sa propre essence la connaissance parfaite de toutes choses, tandis que l'ange n'en a qu'une connaissance générale.

Article 2 : Les espèces sont-elles connaturelles aux anges, ou reçues des choses ?

Objections : 1. Il semble que les anges connaissent par des espèces reçues des choses. En effet, tout ce qui est connu l'est parce que sa similitude est connue dans une intelligence. Or, la similitude d'un être existe dans un autre ou bien à la manière d'un exemplaire, et alors elle est cause de cet être, ou bien à la manière d'une image, et alors elle est causée par lui. Toute science ou connaissance doit donc être la cause ou l'effet de l'objet connu. La science de l'ange n'étant pas cause des choses qui existent dans la nature, car seule la science divine possède cette propriété, il faut donc que toutes les espèces par lesquelles l'intelligence angélique connaît soient tirées des choses

2. La lumière de l'intelligence angélique est plus intense que la lumière de l'intellect agent de notre âme. Or, celle-ci abstrait les espèces intelligibles en les tirant des images. La lumière de l'intellect angélique peut donc abstraire des espèces, même à partir des choses sensibles ; et par conséquent rien n'empêche que l'ange connaisse intellectuellement par des espèces tirées des choses.

3. Si les espèces qui sont dans l'intelligence accusent des différences suivant que l'objet est proche ou éloigné c'est parce qu'elles sont tirées des choses sensibles. Donc, si l'ange ne produisait pas son acte d'intellection par des espèces tirées des choses, sa connaissance n'enregistrerait pas les différences du proche et de l'éloigné, et tout mouvement local lui serait inutile.

En sens contraire, Denys dit : « Les anges ne tirent pas leurs divines connaissances d'une analyse d'éléments, ni de sensations. »

Réponse : Les espèces par lesquelles les anges produisent leur acte d'intellection ne sont pas tirées des choses, mais sont connaturelles aux anges. On doit, en effet, concevoir la distinction et l'ordre des substances spirituelles comme la distinction et l'ordre des choses corporelles. Les corps supérieurs ont, par nature, une puissance totalement achevée par la forme, tandis que dans les corps inférieurs la puissance de la matière n'est pas totalement achevée par la forme, mais reçoit, sous l'action d'un agent, tantôt une forme et tantôt une autre. De même les substances intellectuelles inférieures, les âmes humaines, ont une puissance intellectuelle qui, par nature, n'est pas complète, mais se complète et se perfectionne successivement par les espèces intelligibles qu'elles reçoivent des choses. Au contraire, dans les substances spirituelles supérieures, dans les anges, la puissance intellectuelle est, par nature, complétée et perfectionnée en ce qu'elles sont des espèces intelligibles connaturelles leur permettant de porter leur intelligence sur tout ce qu'elles peuvent naturellement connaître.

Cette conclusion peut aussi se déduire du mode d'être de ces substances. Car l'être possédé par les substances spirituelles inférieures, les âmes, a une certaine affinité avec le corps, pour autant qu'elles en sont les formes. Ce mode d'être entraîne pour elles qu'elles n'atteignent leur

perfection dans l'ordre de l'intelligible qu'à partir des corps et par eux ; le corps qui leur est uni : sans cela, pourquoi seraient-elles unies à un corps ? Mais les substances supérieures, les anges, sont affranchies de toute corporité, subsistant immatériellement et selon un être par lui-même intelligible ; elles atteignent donc leur perfection dans l'ordre intelligible grâce à un influx d'intelligibilité par lequel elles ont reçu de Dieu, en même temps que leur nature intellectuelle, les espèces des choses qu'elles connaissent. Aussi S. Augustin écrit-il : « Les êtres inférieurs aux anges sont créés de telle manière qu'ils sont d'abord produits dans la connaissance de la créature intellectuelle, et ensuite dans leur nature propre ».

Solutions : 1. Les similitudes des choses sont effectivement dans l'esprit des anges, sans être, pour autant, tirées des créatures ; elles viennent de Dieu qui est cause des créatures et en qui préexistent les similitudes des choses. Ce qui fait dire à S. Augustin : « De même que l'idée en vertu de laquelle la créature est produite existe dans le Verbe de Dieu antérieurement à la créature même qui est produite, de même la connaissance de cette même idée est d'abord produite dans la créature intellectuelle, et c'est ensuite seulement que la créature est produite. »

2. On ne va d'un extrême à l'autre qu'en passant par ce qui est entre les deux. Or, l'être d'une forme présente dans l'imagination, étant dégagé de la matière, mais non de toutes conditions matérielles, est intermédiaire entre l'être de la forme qui est dans la matière, et l'être de la forme qui est dans l'intelligence où elle est abstraite de la matière et des conditions matérielles. Par conséquent, si puissante que soit l'intelligence angélique, elle ne pourrait rendre intelligibles des formes matérielles qu'en les faisant d'abord passer par l'état de formes imaginées ; ce qui lui est impossible puisqu'elle n'a pas d'imagination, nous l'avons vu. Et à supposer que l'ange puisse abstraire des choses matérielles des espèces intelligibles, il ne le ferait pas, puisque les espèces connaturelles qu'il possède rendent cette opération inutile.

3. La connaissance de l'ange ne diffère en rien si l'objet est localement proche, ou éloigné ; mais cela ne rend pas son mouvement local inutile, car, s'il se meut localement, ce n'est pas pour acquérir une connaissance, c'est pour accomplir une action dans un milieu.

Article 3 : Les anges supérieurs connaissent-ils par des espèces plus universelles que les anges inférieurs ?

Objections : 1. L'universel paraît être abstrait du particulier. Or, les anges ne connaissent pas au moyen d'espèces abstraites. On ne peut donc pas dire que les espèces des intelligences angéliques sont plus ou moins universelles.

2. Ce qui tombe sous une connaissance particulière est connu plus parfaitement que ce qui tombe sous une connaissance universelle ; car connaître une chose d'une manière universelle, c'est en avoir une connaissance intermédiaire entre la puissance et l'acte. Donc, si les anges supérieurs connaissent par des formes plus universelles que les anges inférieurs, leur science sera moins parfaite, ce qui est inadmissible.

3. Plusieurs choses ne peuvent avoir la même raison propre. Or, si l'ange supérieur connaît par une seule forme universelle des choses diverses que l'ange inférieur connaît par plusieurs formes spéciales, il n'emploie qu'une seule forme universelle pour connaître des choses diverses, et n'aura donc pas de connaissance propre de chacune d'elles ; ce qui est absurde.

En sens contraire, Denys dit que les anges supérieurs participent de la science selon un mode plus universel que les anges inférieurs. Et on lit dans le Livre des Causes que les anges supérieurs ont des formes plus universelles.

Réponse : S'il y a des êtres qui sont supérieurs aux autres, c'est parce qu'ils sont plus proches du premier Être, qui est Dieu, et qu'ils lui sont plus semblables. Or, en Dieu, la plénitude totale de la connaissance intellectuelle est contenue en un seul principe ; dans l'essence divine elle-même

par laquelle Dieu connaît tout. Cette plénitude intellectuelle ne se trouve dans les créatures intellectuelles que sous un mode inférieur et moins simple. Par conséquent, ce que Dieu connaît par un seul principe, les intelligences inférieures le connaissent par plusieurs, et moins l'intelligence est élevée, plus ces médiums de connaissance sont nombreux. Plus un ange sera élevé, moins nombreuses sont les espèces par lesquelles il peut saisir l'universalité des intelligibles. Ces formes doivent donc être plus universelles, puisque chacune d'elles s'étend à un plus grand nombre d'objets. Nous pouvons d'ailleurs trouver en nous-mêmes une analogie : certains hommes ne saisissent la vérité intelligible que si elle leur est expliquée en détail, point par point. Cela tient à la faiblesse de leur intelligence, alors que d'autres, dont l'intelligence est plus puissante, peuvent saisir un grand nombre de choses à l'aide de quelques principes.

Solutions : 1. Il est accidentel à l'universel d'être abstrait des singuliers. Cela ne se produit que lorsque l'intelligence qui le connaît tire des choses sa connaissance ; mais, dans le cas contraire, l'universel connu n'est pas abstrait des choses, il leur est, de quelque manière, préexistant, soit selon la priorité de la cause sur son effet, et c'est ainsi que les raisons universelles des choses sont dans le Verbe de Dieu, soit selon une priorité de nature, et c'est ainsi que les raisons universelles des choses sont dans l'intellect angélique.

2. Connaître quelque chose d'une manière universelle peut se prendre en deux sens. Ou bien on l'entend par rapport à la chose connue, et le sens est que l'on ne connaît de l'objet que sa nature universelle (espèce ou genre). Cette connaissance universelle est moins parfaite : c'est connaître imparfaitement un homme que savoir seulement de lui qu'il est animal. Ou bien on parle de connaissance universelle par rapport au médium de connaissance. Dans ce cas il est plus parfait de connaître quelque chose de manière universelle ; car l'intelligence qui peut avoir une connaissance propre de chaque chose par un seul médium universel est plus parfaite que celle qui ne le peut pas.

3. Plusieurs choses ne peuvent avoir la même raison propre si elle est adéquate, mais une réalité éminente peut être raison propre et similitude de choses diverses. Ainsi dans l'homme la prudence s'étend universellement à tous les actes des vertus, et elle peut être à la fois raison propre et similitude de la prudence particulière qui pousse le lion à des actes de magnanimité et le renard à des actes de ruse. De même, l'essence divine, à cause de son excellence, est considérée comme la raison propre de toutes les perfections ; si bien que c'est selon leur raison propre qu'elles lui sont analogiquement attribuées. De même encore, on doit dire de la raison ou idée universelle qui est dans l'esprit angélique qu'en raison de son excellence, l'ange peut par elle connaître, d'une connaissance propre et distincte, une multitude d'objets.

Continuant le traité de la connaissance angélique, il faut étudier ce que les anges connaissent : premièrement les êtres immatériels (Q. 56) ; deuxièmement les choses matérielles (Q. 57).

### **QUESTION 56: LA CONNAISSANCE DES ANGES CONCERNANT LES ÊTRES IMMATÉRIELS**

1. L'ange se connaît-il lui-même ? 2. Un ange en connaît-il un autre ? 3. L'ange connaît-il Dieu par ses facultés naturelles ?

Article 1 : L'ange se connaît-il lui-même ?

Objections : 1. Denys affirme : « Les anges ignorent leurs propres puissances. » Or, lorsqu'on connaît la substance d'une chose, on en connaît la puissance. L'ange ne connaît donc pas son essence.

2. L'ange est une substance singulière ; autrement il n'agirait pas, puisque ce sont les singuliers subsistants qui sont les principes des actions. Mais le singulier n'est pas intelligible. L'ange ne peut donc pas être connu par intellection ; et comme l'ange n'a qu'une connaissance intellectuelle, il ne peut se connaître lui-même.

3. L'intelligence est mue par l'objet intelligible ; car, suivant Aristote, tout acte d'intellection est « un certain pâtir ». Or, rien ne se meut soi-même, et rien ne pâtit de sa propre action, comme on peut le voir dans les choses corporelles. L'ange ne peut donc pas se saisir lui-même par son intellect.

En sens contraire, S. Augustin écrit : « L'ange se connaît lui-même dans sa propre conformation, c'est-à-dire dans l'illumination de la vérité. »

Réponse : Comme on l'a déjà vu, l'objet joue un rôle différent dans l'action immanente et dans l'action transitive. Dans l'action transitive, l'objet ou la matière sur laquelle s'exerce l'action est séparé de l'agent : ce qui est chauffé est distinct de ce qui chauffe, et ce qui est construit de celui qui construit. Mais dans l'action immanente, pour que l'action se produise, il faut que l'objet soit uni à l'agent : le sensible doit être uni au sens pour qu'il y ait sensation en acte ; l'objet joue alors, quand il est uni à la puissance, le rôle de la forme qui, dans les autres agents, est principe de l'action : car de même que la chaleur est, dans le feu, principe formel de l'échauffement, l'espèce de la chose vue est, dans l'œil, principe formel de la vision.

Mais cette espèce de l'objet peut n'être qu'en puissance dans la faculté de connaissance ; alors elle n'est qu'en puissance de connaître, et pour qu'elle connaisse en acte, il faut qu'elle soit actualisée en sa conformité avec cette espèce. Tandis que, si celle-ci est toujours actuelle en elle, rien n'empêche qu'elle connaisse par son moyen, sans aucun changement ou réception antécédente. Etre mù par l'objet n'est donc pas de la nature du connaissant comme tel, et n'est requis que si le connaissant est en puissance. Or, qu'elle soit inhérente ou subsistante, la forme est toujours principe d'action de la même manière ; la chaleur ne chaufferait pas moins, si elle était subsistante, qu'elle ne chauffe étant inhérente. Si donc il est, dans l'ordre des intelligibles, un être qui soit forme intelligible subsistante, il se connaîtra lui-même. Or l'ange étant immatériel est une forme subsistante et, partant, intelligible en acte. Il se connaît donc lui-même par sa forme qui est sa substance.

Solutions : 1. Le texte de Denys, tel qu'il a été cité, est tiré d'une ancienne traduction ; elle est corrigée sur ce point par la nouvelle, qui traduit : « et en outre les anges ont connu leurs propres facultés ». Au lieu de cela on lisait dans l'ancienne : « en outre les anges ignorent leurs propres facultés ». On pourrait d'ailleurs justifier l'ancienne traduction et dire que les anges ne connaissent jamais parfaitement leur faculté, si l'on considère cette faculté comme procédant de l'ordre de la Providence divine, incompréhensible aux anges.

2. Si notre intelligence ne connaît pas les singuliers qui sont dans les choses corporelles, ce n'est pas à cause de leur singularité, mais à cause de la matière qui est en eux principe d'individuation. Donc, s'il existe des singuliers qui existent sans matière, comme les anges, rien ne les empêche d'être intelligibles en actes.

3. Etre mù et pâtir conviennent à l'intellect pour autant qu'il est en puissance, il ne peut donc en être question pour l'intelligence angélique, surtout quand il s'agit de se connaître elle-même. De plus, l'action de l'intelligence n'est pas de même nature que l'action qui se rencontre dans le monde des corps, celle-ci s'exerçant sur une matière extérieure.

Article 2 : Un ange en connaît-il un autre ?

Objections : 1. Il semble que non, car Aristote dit que si l'intellect humain avait en lui une nature comptant parmi les natures des choses sensibles, cette nature qui se trouverait au-dedans de lui

empêcherait les choses extérieures d'apparaître ; de même que, si la pupille était colorée d'une couleur, elle ne pourrait pas voir les autres couleurs. Or, l'intelligence angélique se comporte vis-à-vis de la connaissance des êtres immatériels de la même manière que l'intelligence humaine vis-à-vis de la connaissance des choses corporelles. L'intelligence angélique ne peut donc connaître les autres anges, puisqu'elle a en elle une autre nature déterminée qui est du nombre des natures immatérielles.

2. On lit dans le Livre des Causes : « Toute intelligence connaît ce qui est au-dessus d'elle en tant qu'elle en est l'effet ; et ce qui est au-dessous en tant qu'elle en est la cause. » Un ange n'étant pas cause de l'autre ne peut donc pas le connaître.

3. Un ange ne peut connaître un autre ange par sa propre essence. Tout acte de connaissance est fonction d'une similitude. Or, l'essence de l'ange connaissant n'est semblable à celle de l'ange connu que génériquement, comme nous l'avons montré. Tel ange n'aurait pas la connaissance propre de tel autre ange, mais seulement une connaissance générique. De même on ne peut pas dire qu'un ange en connaisse un autre par l'essence de l'ange connu. Car ce que l'intelligence connaît lui est intrinsèque, et seule la Trinité peut pénétrer un esprit.

De même encore on ne peut pas dire qu'un ange en connaît un autre au moyen d'une espèce, car celle-ci ne différerait pas de l'ange connu, l'un et l'autre étant immatériels. Il semble donc que, de toute manière, la connaissance d'un ange par un autre est impossible.

4. Si un ange en connaît un autre, ce ne peut être que par une espèce innée, et alors si Dieu créait un nouvel ange, ceux qui existent déjà ne pourraient le connaître ; ou bien par une espèce acquise reçue des choses, et alors les anges supérieurs ne pourraient connaître les anges inférieurs, dont ils ne reçoivent rien. Il semble donc qu'un ange ne puisse d'aucune manière en connaître un autre.

En sens contraire, il est dit dans le Livre des Causes que « toute intelligence connaît les choses incorruptibles ».

Réponse : Comme dit S. Augustin, les choses qui préexistent de toute éternité dans le Verbe, en sont sorties de deux manières : dans l'intelligence angélique et pour subsister dans leurs propres natures. Les choses ont pénétré dans l'intelligence angélique en ce sens que Dieu imprime dans l'esprit angélique les similitudes des choses qu'il a créées. Or dans le Verbe de Dieu préexistent éternellement non seulement les raisons des choses corporelles, mais encore celles de toutes les créatures spirituelles. Le Verbe de Dieu a donc imprimé, dans chaque créature spirituelle, les raisons de toutes les choses tant spirituelles que corporelles ; de telle façon cependant que chaque ange a reçu la raison de sa propre espèce selon l'être à la fois naturel et intelligible, en sorte qu'il subsiste dans sa nature spécifique et se connaisse par elle ; tandis que les raisons des autres natures tant spirituelles que corporelles ne sont imprimées en lui que selon l'être intelligible, afin que par ces espèces impresses il puisse connaître les créatures spirituelles et corporelles.

Solutions : 1. Les natures spirituelles des anges se distinguent entre elles selon un certain ordre, comme nous l'avons dit. Tel ange déterminé n'est donc pas gêné par sa propre nature pour connaître les natures des autres anges, puisque les anges qui lui sont supérieurs aussi bien que ceux qui lui sont inférieurs ont avec sa nature une certaine affinité et n'en diffèrent que par leurs degrés différents de perfection.

2. Les relations de causalité n'ont rien à voir au fait qu'un ange en connaisse un autre, sinon en raison de la similitude qu'elles établissent entre la cause et son effet. Donc, même s'il n'y a pas causalité entre les anges, il suffira, pour qu'ils se connaissent, qu'il y ait entre eux similitude.

3. Un ange ne peut en connaître un autre que si l'espèce de cet ange est dans son intelligence ; et entre cette espèce et l'ange connu la différence n'est pas que l'un soit matériel et l'autre

immatériel, mais que l'un ait un être naturel et l'autre un être intentionnel. Car l'ange est une forme qui subsiste dans un être naturel, alors que son espèce qui est dans l'intelligence de l'ange connaissant n'y a qu'un être intelligible ; c'est ainsi que la couleur possède, dans le mur, un être naturel, tandis que dans le médium qui la communique à l'œil elle n'a qu'un être intentionnel.

4. Dieu a fait chaque créature en harmonie avec l'univers qu'il voulait réaliser. Par conséquent, si Dieu avait décidé de faire un plus grand nombre d'anges ou un plus grand nombre de choses naturelles, il aurait imprimé un plus grand nombre d'espèces intelligibles aux esprits angéliques : comme un architecte qui voudrait faire une maison plus vaste, ferait des fondations plus étendues. La même raison qui porterait Dieu à ajouter une créature à l'univers l'amènerait donc à ajouter une espèce intelligible aux anges.

Article 3 : Les anges peuvent-ils connaître Dieu par leurs facultés naturelles ?

Objections : 1. Il ne semble pas car, dit Denys : « Dieu est, par sa puissance incompréhensible, placé au-dessus de tous les esprits célestes » ; et peu après il ajoute : « étant au-dessus de toute substance, il échappe à toute connaissance ».

2. Entre Dieu et l'intelligence angélique la distance est infinie. Or on ne peut atteindre ce qui est infiniment distant. L'ange ne peut donc pas connaître Dieu par ses facultés naturelles.

3. S. Paul dit (1 Co 13, 12) : « A présent nous voyons Dieu comme dans un miroir et en énigme, mais alors nous le verrons face à face. » Ce texte semble dire qu'il y a deux connaissances de Dieu : l'une qui consiste à le voir dans son essence, c'est ce que S. Paul appelle voir face à face ; et l'autre qui consiste à le voir dans le miroir des créatures. Or, les anges n'ont pas pu connaître Dieu de la première manière par leurs facultés naturelles, nous l'avons montré ; d'autre part, la vision dans le miroir ne leur convient pas, puisqu'ils ne tirent pas des choses sensibles leur connaissance de Dieu, selon Denys. Les anges ne peuvent donc pas connaître Dieu par leurs facultés naturelles.

En sens contraire, les anges ont une connaissance plus puissante que les hommes. Or les hommes peuvent connaître Dieu par leurs facultés naturelles, selon le mot de S. Paul (Rm 1,19) : « Ce qu'on peut connaître de Dieu est manifeste pour eux. » Donc à plus forte raison les anges.

Réponse : Les anges peuvent, par leurs facultés naturelles, avoir une certaine connaissance de Dieu. Pour le prouver, rappelons qu'il y a trois manières de connaître une chose : 1° Par la présence de son essence dans le sujet connaissant, à la façon dont l'œil voit la lumière ; c'est de cette manière, a-t-on dit, que l'ange se connaît lui-même 2° Par la présence de sa similitude dans la puissance connaissante, comme l'œil voit la pierre parce que la similitude de la pierre est dans l'œil. 3° Par une similitude de la chose connue qui n'est pas donnée immédiatement par cette chose, mais par une autre en laquelle se trouve cette similitude, comme lorsque nous voyons un homme dans un miroir.

A la première manière correspond la connaissance qu'on a de Dieu lorsqu'on le voit par son essence ; aucune créature ne peut la posséder par ses moyens naturels, nous l'avons déjà dit. A la troisième manière correspond la connaissance que nous donne de Dieu, icibas, sa similitude qui se reflète dans les créatures. Comme dit S. Paul (Rm 1, 20) : « Nous connaissons les réalités invisibles de Dieu par les choses visibles qu'il a faites. » C'est pourquoi l'on dit que nous le voyons « dans un miroir ». Mais la connaissance que l'ange possède de Dieu par ses facultés naturelles est intermédiaire entre ces deux modes ; elle est analogue à la connaissance qui fait voir une chose par une espèce tirée d'elle. Car l'image de Dieu étant imprimée dans sa propre nature, l'ange connaît Dieu par sa propre essence, en tant qu'elle est similitude de Dieu. Cependant il ne voit pas l'essence même de Dieu, aucune similitude créée n'étant capable de représenter l'essence divine. Cette connaissance se rapproche donc davantage de la connaissance



au moyen d'un miroir, puisque la nature angélique est comme un miroir qui présente la similitude de Dieu.

Solutions : 1. Denys parle là d'une connaissance parfaitement compréhensive, comme le montrent ses propres expressions. Or aucune créature ne connaît Dieu de cette façon.

2. La distance infinie qui sépare de Dieu l'intelligence et l'essence de l'ange a seulement pour effet d'empêcher l'ange de comprendre Dieu complètement et de voir son essence par sa propre nature, non pas de lui rendre toute connaissance impossible ; car, de même que Dieu est infiniment distant de l'ange, la connaissance que Dieu a de lui-même est infiniment distante de la connaissance que l'ange a de Dieu.

3. La connaissance naturelle de Dieu par l'ange est intermédiaire entre ces deux espèces de connaissance, quoiqu'elle se rapproche plutôt de la seconde, comme nous venons de le dire.

### **QUESTION 57 : LA CONNAISSANCE DES ANGES CONCERNANT LES RÉALITÉS MATÉRIELLES**

1. Les anges connaissent-ils les natures des choses matérielles ? 2. Connaissent-ils les singuliers ? 3. Connaissent-ils l'avenir ? 4. Connaissent-ils les pensées des cœurs ? 5. Connaissent-ils les mystères de la grâce ?

Article 1 : Les anges connaissent-ils les choses matérielles ?

Objections : 1. L'objet connu parfait le sujet intelligent. Or, les choses matérielles ne peuvent parfaire les anges, puisqu'elles leur sont inférieures. Les anges ne connaissent donc pas les choses matérielles.

2. La Glose (sur 2 Co 12, 2) dit que la vision intellectuelle porte sur les choses qui sont dans l'âme par leur essence. Or, les choses matérielles, ne pouvant être par leur essence ni dans l'âme humaine ni dans l'esprit de l'ange, ne peuvent être connues par vision intellectuelle ; seuls peuvent les connaître l'imagination qui saisit les similitudes des corps, et les sens qui atteignent les corps eux-mêmes. Donc les anges, qui n'ont ni imagination ni sens, ne peuvent connaître les choses matérielles.

3. Les choses matérielles ne sont pas intelligibles en acte, elles ne sont rendues connaissables que par l'appréhension des sens et de l'imagination. Les anges, ne possédant pas ces facultés, ne connaissent donc pas les choses matérielles.

En sens contraire, tout ce que la puissance inférieure peut faire, la puissance supérieure le peut également. Or l'intelligence humaine, inférieure par nature à celle de l'ange, peut connaître les choses matérielles. A plus forte raison l'intelligence angélique.

Réponse : L'ordre des choses est tel que les êtres supérieurs sont plus parfaits que les êtres inférieurs, et ce qui est contenu dans les êtres inférieurs d'une manière déficiente, partielle et multiple, est contenu dans les supérieurs de façon éminente, avec une certaine totalité et simplicité. « En Dieu donc, qui est au sommet de toutes choses, tout préexiste d'une manière substantielle, en l'absolue simplicité de son être », dit Denys. Les anges, eux, sont plus proches de Dieu et plus semblables à lui que les autres créatures. Ils participent donc davantage de lui et selon un mode plus parfait, ainsi que le remarque Denys. Dès lors, tout ce qui est matériel préexiste dans les anges d'une façon plus simple et plus immatérielle que dans les choses elles-mêmes, mais avec plus de multiplicité et d'imperfection qu'en Dieu.

D'autre part, tout ce qui se trouve dans un sujet se conforme au mode d'être du sujet où il se trouve. Or, les anges sont de nature intellectuelle. Par conséquent, de même que Dieu connaît les

choses matérielles par son essence, les anges les connaissent parce qu'ils les ont en eux par leurs espèces intelligibles.

Solutions : 1. L'objet connu parfait le sujet connaissant en raison de l'espèce intelligible qui est dans l'intelligence. Ainsi les espèces intelligibles qui sont dans l'intelligence de l'ange sont les perfections de l'intelligence angélique et l'actualisent.

2. Le sens ne saisit pas les essences des choses, mais seulement les accidents extérieurs. De même, l'imagination ne saisit que les images des corps. Seule l'intelligence saisit leurs essences. Aussi, Aristote dit-il que l'objet de l'intelligence est ce qu'est la chose, et que, dans ce domaine, jamais elle ne se trompe, pas davantage que le sens relativement à son sensible propre. Les essences des choses matérielles ne sont donc pas dans l'intelligence de l'homme et dans celle de l'ange selon leur être réel, mais à la manière dont le connu est dans le connaissant. Cependant, certaines choses sont dans l'intelligence ou dans l'âme selon ces deux manières d'être. Dans l'un comme dans l'autre cas, il y a vision intellectuelle.

3. Si l'ange recevait des choses matérielles elles-mêmes la connaissance qu'il en a, il lui faudrait les rendre intelligibles en acte par l'abstraction. Mais ce n'est pas de cette manière qu'il les connaît, c'est par des espèces intelligibles en acte qui lui sont connaturelles, de même que notre intelligence les connaît par des espèces qu'elle rend intelligibles en les abstrayant.

Article 2 : Les anges connaissent-ils les singuliers ?

Objections : 1. Selon Aristote, « le sens a pour objet les singuliers, et la raison ou l'intelligence, les universaux ». Or, dans les anges, il n'y a d'autre faculté de connaissance que l'intelligence, on l'a vue. Ils ne connaissent donc pas les singuliers.

2. La connaissance est une certaine assimilation du connaissant au connu. Or, il semble impossible que l'ange s'assimile au singulier en tant que singulier, puisqu'il est immatériel et que la singularité a pour principe la matière. L'ange ne peut donc pas connaître les singuliers.

3 Si l'ange connaissait les singuliers, ce serait soit par des espèces singulières, soit par des espèces universelles. Ce ne peut être par des espèces singulières, car il lui en faudrait un nombre infini ; ni par des espèces universelles, car l'universel ne peut suffire à faire connaître un singulier en tant que singulier, les singuliers n'étant connus qu'en puissance dans l'universel. L'ange ne connaît donc pas les singuliers.

En sens contraire, nul ne peut être le gardien de ce qu'il ne connaît pas. Or les anges gardent chaque homme en particulier, selon ces mots du Psaume (91,11) : « Il a commandé à ses anges de te garder dans toutes tes voies. » Les anges connaissent donc les singuliers.

Réponse : Certains ont affirmé que l'ange n'a aucune connaissance des singuliers. Cette affirmation est contraire à la foi catholique, qui enseigne que les êtres inférieurs sont l'objet du ministère des anges, ainsi que le dit S. Paul (He 1,14) : « Ils sont tous des esprits en service. » Si les anges ne connaissaient pas les singuliers, ils ne pourraient exercer aucune providence vis-à-vis des activités du monde, puisque toute action a pour principe un être singulier. Cela irait contre cette parole de l'Ecclésiaste (5, 5) : « Ne dis pas devant l'ange que tu as péché par inadvertance. » Cette négation contredit aussi les enseignements des philosophes, d'après lesquels les anges meuvent les sphères célestes par leur intelligence et leur volonté.

Aussi d'autres ont-ils dit que l'ange connaît les singuliers, mais dans les causes universelles dont dépendent tous les effets particuliers, de même que l'astronome prévoit une éclipse future d'après les dispositions des mouvements célestes. Cette thèse présente les mêmes inconvénients que la précédente : connaître le singulier dans ses causes universelles n'est pas le connaître en tant que singulier, tel qu'il est dans l'espace et le temps. L'astronome qui connaît l'éclipse future par le comput des mouvements célestes ne la connaît que dans ses conditions générales d'éclipse,

non dans ses circonstances particulières de lieu et de temps que seule la connaissance sensible peut lui faire atteindre.

Or service, providence et motion portent sur les singuliers tels qu'ils existent dans l'espace et le temps. Il faut donc dire que si l'homme connaît par différentes facultés les différents genres des choses : les choses universelles et immatérielles par l'intelligence, les choses singulières et corporelles par les sens, l'ange connaît les uns et les autres par sa seule faculté intellectuelle. Car l'ordre des choses est tel que plus un être est élevé, plus sa puissance a d'unité et d'extension ; ainsi, chez l'homme, le sens commun, qui est supérieur au sens propre, perçoit par une seule puissance tout ce que connaissent les cinq sens externes, et de plus certaines autres choses qu'aucun des sens externes ne connaît, comme la différence entre le blanc et le doux. On peut constater la même chose chez les autres êtres. L'ange étant, par ordre de nature, supérieur à l'homme, on ne peut dire que l'homme connaisse par une de ses facultés quelque chose que l'ange ne connaîtrait pas par son unique faculté de connaissance, qui est l'intelligence. Aussi Aristote tient-il pour inacceptable que nous connaissions la discorde et que Dieu l'ignore.

Si l'on veut comprendre comment l'intelligence angélique connaît les singuliers, on peut procéder ainsi. Comme les choses émanent de Dieu pour subsister dans leur nature propre, elles en émanent aussi pour exister dans la connaissance angélique. Or il est évident que les choses émanent de Dieu non seulement en ce qui relève de la nature universelle, mais aussi de ce qui est principe d'individuation. Car Dieu est cause de toute la substance de la chose, de sa matière aussi bien que de sa forme, et il connaît les choses selon qu'il les cause, puisque c'est sa science qui est cause des choses, nous l'avons montré. Donc, de même que Dieu, par son essence, grâce à laquelle il cause tout, est la similitude de tout, et de même que par elle il connaît tout, les natures universelles aussi bien que la singularité ; ainsi les anges, par les espèces que Dieu leur infuse, connaissent les choses dans leur nature universelle et aussi dans leur singularité, en tant que ces espèces sont des représentations multipliées de la simple et unique essence de Dieu.

Solutions : 1. Aristote parle là de notre intelligence, qui ne saisit les choses qu'en les abstrayant ; et c'est par cette exclusion des conditions matérielles que ce qui est rendu abstrait devient universel. Mais ce mode d'intellection ne convient pas à l'ange, on vient de le voir. C'est pourquoi l'argument ne convient pas ici.

2. Par leur nature, les anges ressemblent aux choses matérielles, non pas comme deux choses se ressemblent génériquement, spécifiquement ou accidentellement, mais comme le supérieur ressemble à l'inférieur, par exemple le soleil au feu. C'est de cette manière que se trouve en Dieu la similitude de tous les êtres, et quant à leur forme et quant à leur matière, selon que tout ce qui existe dans les choses préexiste en lui comme dans sa cause. Pour la même raison, les espèces de l'intelligence angélique, qui sont des similitudes dérivées de l'essence divine, sont les similitudes des choses, de leur forme aussi bien que de leur matière.

3. Les anges connaissent les singuliers par des formes universelles, mais qui sont similitudes des choses et quant à leurs principes universels, et quant à leurs principes d'individuation. On a expliqué plus haut comment ils pouvaient connaître plusieurs choses par une seule espèce.

Article 3 : Les anges connaissent-ils l'avenir ?

Objections : 1. Il semble que oui, car les anges sont, en fait de connaissance, plus puissants que les hommes. Or certains hommes connaissent beaucoup de choses futures. A plus forte raison les anges.

2. Le présent et le futur sont des différences du temps. Or l'intelligence angélique est au-dessus du temps ; car l'intelligence va de pair avec l'éternité, c'est-à-dire avec l'aevum, d'après le Livre

des Causes. Il n'y a donc pas, pour l'intelligence angélique, de différence entre le passé et le futur ; il connaît indifféremment l'un et l'autre.

3. L'ange ne connaît pas au moyen d'espèces tirées des choses, mais par des espèces innées universelles. Or, des espèces universelles ont un rapport égal avec le passé, le présent et l'avenir. Il semble donc que les anges connaissent indifféremment les choses passées, présentes et futures.

4. On dit que quelque chose est éloigné dans le temps, comme on le dit éloigné dans l'espace. Or, les anges connaissent ce qui est éloigné dans l'espace. Ils connaissent donc aussi ce qui est éloigné dans l'avenir.

En sens contraire, ce qui est le signe propre de la Divinité ne peut convenir aux anges. Or, connaître les choses futures est le signe propre de la Divinité, selon cette parole d'Isaïe (41, 23) : « Annoncez ce qui doit arriver dans l'avenir, et nous saurons que vous êtes des dieux. » Les anges ne connaissent donc pas les choses futures.

Réponse : Le futur peut être connu de deux manières, dans sa cause et en lui-même :

1. Dans sa cause. De cette façon, on connaît de science certaine les choses futures qui procèdent nécessairement de leurs causes, par exemple que le soleil se lèvera demain. Au contraire, les choses qui procèdent de leurs causes le plus souvent, mais non toujours, sont connues par conjecture et non d'une manière certaine ; c'est ainsi que le médecin prévoit la santé du malade. Cette seconde manière de connaître les futurs convient aux anges, et d'une façon d'autant plus parfaite qu'ils connaissent les causes des choses plus universellement et plus parfaitement que nous, de même que les médecins, qui ont une vue plus aiguë des causes de la maladie, prévoient mieux ce que celle-ci deviendra. Quant aux choses qui ne procèdent de leurs causes que dans la minorité des cas, elles sont complètement inconnues, comme les choses fortuites ou de pur hasard.

2. Les choses futures peuvent aussi être connues en elles-mêmes. En ce sens, Dieu seul connaît celles qui surviennent nécessairement ou le plus souvent, et même les choses fortuites et de pur hasard. Dans son éternité Dieu voit tout, car, grâce à sa simplicité, cette éternité est présente au temps tout entier et elle le contient. Si bien que l'unique regard de Dieu porte sur tout ce qui se produit à travers la durée du temps comme si c'était présent. Il voit toutes les choses en elles-mêmes, nous l'avons dit en traitant de la science divine. Donc aucune intelligence créée ne peut connaître le futur tel qu'il est dans son être réalisé.

Solutions : 1. Les hommes ne connaissent les futurs que dans leurs causes ou par révélation divine. Et, de cette façon, les anges les connaissent avec beaucoup plus de pénétration que les hommes.

2. Quoique l'intelligence de l'ange soit au-dessus du temps qui mesure les mouvements corporels, il y a cependant en elle un temps déterminé par la succession des conceptions intelligibles. Comme dit S. Augustin : « Dieu meut la créature spirituelle dans le temps. » Et du fait même qu'il y a succession en elle, l'intelligence angélique ne voit pas comme présent tout ce qui se fait à travers la durée totale du temps.

3. Sans doute, en elles-mêmes, les espèces qui sont dans l'intelligence angélique ont un rapport égal avec les choses présentes, passées ou futures ; mais du côté des choses, les relations avec les espèces sont différentes selon que ces choses sont passées, présentes ou futures. Les choses présentes ont une nature par laquelle elles sont semblables aux espèces qui sont dans l'esprit de l'ange, et peuvent ainsi être connues de lui. Les choses futures, au contraire, n'ont pas encore la nature par laquelle elles seraient semblables à ces espèces ; elles ne peuvent donc pas être connues.

4. Ce qui est distant selon le lieu existe réellement dans la nature, et participe d'une nature dont la similitude est dans l'ange. Il n'en va pas de même pour les choses futures, nous venons de le dire. L'assimilation n'est donc pas valable.

Article 4 : Les anges connaissent-ils les pensées des cœurs ?

Objections : 1. Il le semble bien car, sur cette parole de Job (28, 17) : « L'or et le cristal ne peuvent être comparés à la sagesse », S. Grégoire commente : « Alors (dans la béatitude des ressuscités) chacun connaîtra l'autre comme il se connaît lui-même, et chacun pénétrera la conscience des autres en même temps que son intelligence. » Or, il est dit en S. Matthieu (22, 30) que les ressuscités seront semblables aux anges. Un ange peut donc voir ce qui est dans la conscience de l'autre.

2. Ce que les figures sont aux corps, les espèces intelligibles le sont à la chose connue. Or, quand on voit un corps, on voit la figure. Donc, quand on voit une substance intellectuelle, on voit l'espèce intelligible qui est en elle. Il semble donc, puisque chaque ange voit les autres anges et les âmes, qu'il puisse voir leurs pensées.

3. Les choses qui sont dans notre imagination ressemblent moins à l'ange que celles qui sont dans notre intelligence, celles-ci étant saisies par elle en acte, celles-là ne l'étant qu'en puissance. Or, les choses qui sont dans l'imagination peuvent être connues par les anges, tout comme les choses corporelles, puisque l'imagination est une faculté du corps. L'ange peut donc connaître les pensées de l'intelligence.

En sens contraire, ce qui est propre à Dieu ne convient pas aux anges. Or, connaître les pensées des cœurs est le propre de Dieu, selon cette parole de Jérémie (17, 9) : « Le cœur de l'homme est perverti et impénétrable. Qui le connaîtra ? Moi, le Seigneur, qui scrute les cœurs. »

Réponse : Les pensées des cœurs peuvent être connues de deux manières : 1. D'abord dans leurs effets. De cette façon elles peuvent être connues de l'ange aussi bien que de l'homme ; mais il y faut d'autant plus de pénétration que l'effet est plus caché. Car la pensée peut se révéler non seulement par un acte extérieur, mais encore par un changement d'expression du visage ; les médecins peuvent même connaître certaines affections de l'âme par nos pulsations. A plus forte raison les anges, et même les démons, le pourront-ils, puisqu'ils aperçoivent d'une manière beaucoup plus pénétrante ces modifications corporelles cachées. Aussi S. Augustin dit-il que « les démons discernent avec une extrême facilité les dispositions des hommes, non seulement quand elles sont exprimées par la parole, mais même quand elles sont conçues par l'esprit, et que certains signes venus de l'âme les manifestent dans le corps », bien qu'il dise aussi dans ses Révisions qu'on ne peut expliquer comment cela se fait.

2. On peut connaître encore les pensées selon qu'elles sont dans l'esprit, et les affections selon qu'elles sont dans la volonté. Dieu seul peut connaître de cette manière les pensées des cœurs et les sentiments de la volonté. En effet, la volonté de la créature rationnelle n'est soumise qu'à Dieu, et il est seul, lui qui en est l'objet principal à titre de fin ultime, à pouvoir agir sur elle. Ce qui dépend de la volonté seule, comme ce qui est dans la volonté seule, n'est donc connu que de Dieu. Or, que la pensée d'un homme se porte actuellement sur un objet, cela ne dépend évidemment que de sa volonté ; car celui qui possède l'habitus de la science ou des espèces intelligibles que cet habitus implique, peut en user quand il veut. Aussi S. Paul dit-il (1 Co 2, 11) : « Ce qu'il y a dans l'homme, nul ne le connaît, sinon l'esprit de l'homme qui est en lui. »

Solutions : 1. En cette vie, la pensée d'un homme est cachée aux autres à la fois en raison de l'opacité du corps, et de la volonté qui réserve ses secrets. Le premier obstacle sera supprimé lors de la résurrection, et il n'existe pas pour les anges. Mais le second demeurera après la résurrection, et il existe présentement pour les anges. La qualité spirituelle du ressuscité,

cependant, son éclat corporel la manifestera, et c'est ainsi qu'un bienheureux pourra pénétrer jusqu'à l'esprit d'un autre.

2. Même si un ange voit les espèces intelligibles de l'autre, du fait que la plus ou moins grande universalité des espèces est proportionnée à la noblesse des substances, il ne s'ensuit pas que l'on sache comment l'autre use de ces espèces ou quand il les considère effectivement.

3. L'instinct des animaux ne maîtrise pas ses actes, il suit l'impulsion d'une autre cause, corporelle ou spirituelle. Connaissant les choses corporelles et leurs dispositions, les anges peuvent donc, par elles, savoir ce qui est dans l'instinct et dans l'imagination des animaux, et aussi des hommes pour autant qu'en eux l'appétit sensible agit parfois sous une impulsion corporelle, comme cela se produit toujours chez les animaux. Mais il ne s'ensuit pas que les anges connaissent les mouvements de l'appétit sensible et les perceptions de l'imagination de l'homme quand ils ont pour cause la volonté et la raison, puisque la partie inférieure de l'âme participe en quelque manière de la raison. Comme dit Aristote elle est à la raison ce que celui qui obéit est à celui qui commande. De plus, si l'ange connaît ce qui est dans l'appétit sensible et l'imagination des hommes, il ne s'ensuit pas qu'il connaisse ce qui est dans la pensée et la volonté, car l'intelligence et la volonté, bien loin d'être soumises à l'appétit sensible et à l'imagination, peuvent s'en servir de différentes manières.

Article 5 : Les anges connaissent-ils tous les mystères de la grâce ?

Objections : 1. Il semble que les anges connaissent les mystères de la grâce. Car, entre les mystères, le plus éminent est celui de l'Incarnation. Or les anges l'ont connu dès le commencement. S. Augustin dit en effet : « Ce mystère a été caché en Dieu pendant tous les siècles, mais non sans être connu des principautés et des puissances célestes. » S. Paul dit aussi (1 Tm 3, 16) : « Ce grand mystère de la piété est apparu aux anges. » Les anges connaissent donc les mystères de la grâce.

2. Les raisons de tous les mystères de la grâce sont contenues dans la sagesse divine. Or, les anges voient la sagesse même de Dieu, qui est son essence. Ils connaissent donc les mystères de la grâce.

3. Denys dit que les prophètes sont instruits par les anges. Or, les prophètes ont connu les mystères de la grâce, car il est dit dans Amos (3, 7) : « Le Seigneur ne fait rien sans en révéler le secret à ses serviteurs les prophètes. » Les anges connaissent donc les mystères de la grâce.

En sens contraire, nul n'apprend ce qu'il connaît déjà. Or les anges, même les plus élevés, cherchent à connaître les mystères de la grâce et les apprennent. Denys dit en effet que l'Écriture nous montre « quelques-unes de ces essences célestes interrogeant Jésus lui-même et apprenant de lui ce qu'il a fait pour nous, et Jésus les enseignant sans intermédiaire », comme on le voit dans Isaïe (63, 1), où les anges demandent : « Qui est donc celui-ci, qui vient d'Edom ? » et où Jésus leur répond : « Moi, qui annonce la justice. » Les anges ne connaissent donc pas les mystères de la grâce.

Réponse : Il y a chez les anges deux sortes de connaissances : D'abord, une connaissance naturelle, selon laquelle ils connaissent les choses soit par leur essence, soit par des espèces innées. Les anges ne peuvent connaître de cette manière les mystères de la grâce. Ces mystères dépendent de la pure volonté de Dieu, et si un ange ne peut connaître les pensées d'un autre ange quand elles dépendent de sa volonté, il peut encore moins connaître ce qui dépend de la seule volonté divine. C'est le raisonnement que tient S. Paul (1 Co 2, 11) : « Ce qu'il y a dans l'homme, nul ne le connaît, sinon l'esprit de l'homme qui est en lui ; de même ce qui est en Dieu, nul ne le connaît, sinon l'Esprit de Dieu. »

L'autre connaissance des anges est celle qui les rend bienheureux, et par laquelle ils voient le Verbe et les choses dans le Verbe. Cette vision leur fait connaître les mystères de la grâce, non dans leur totalité ni à tous également, mais selon qu'il a plu à Dieu de les leur révéler, comme le dit l'Apôtre (1 Co 2, 10) : « Dieu nous a révélé ces choses par son Esprit. » Ainsi cependant, les anges supérieurs, qui contemplant d'un regard plus pénétrant la sagesse divine, connaissent dans la vision même de Dieu des mystères plus nombreux et plus profonds, qu'ils manifestent aux anges inférieurs en les illuminant. Et même parmi les mystères, il en est qu'ils ont connus dès leur création, et d'autres dont ils ne sont instruits que dans la suite, selon les exigences de leur mission.

Solutions : 1. On peut parler du mystère de l'Incarnation de deux façons. En un sens général, il a été révélé à tous les anges dès le principe de leur béatitude ; car ce mystère est le principe général auquel tous leurs offices sont ordonnés, comme le dit S. Paul (He 1, 14) : « Tous sont des esprits en service, envoyés comme serviteurs pour le bien de ceux qui doivent recevoir l'héritage du salut. » Or, ce salut s'opère par le mystère de l'Incarnation : il fallait donc que tous les anges en fussent instruits d'une manière générale dès le début.

Nous pouvons aussi considérer les conditions spéciales de la réalisation des mystères. En ce sens, il n'est pas vrai que tous les anges aient été instruits de tout dès le début ; et même les anges supérieurs ont par la suite appris certaines choses à ce sujet, comme en fait foi le passage de Denys que nous avons cité.

2. Bien que les anges bienheureux contemplant la sagesse divine, ils ne la comprennent pas totalement. Il n'est donc pas nécessaire qu'ils connaissent tout ce qui s'y cache.

3. Tout ce que les prophètes ont connu par révélation divine du mystère de la grâce a été révélé de façon bien plus excellente encore aux anges. Mais, quoique Dieu ait révélé d'une manière générale aux prophètes ce qu'il devait accomplir pour le salut du genre humain, les Apôtres ont connu à ce sujet des précisions que les prophètes n'avaient pas connues. C'est ce que dit S. Paul aux Éphésiens (3, 4) : « En me lisant, vous pouvez voir l'intelligence que j'ai du mystère du Christ, qui n'a pas été dévoilé aux autres générations aussi clairement qu'il a été révélé maintenant à ses saints Apôtres. » D'ailleurs, même parmi les prophètes, les derniers ont connu des choses qui n'avaient pas été connues des premiers selon cette parole du Psaume (119, 100) : « J'ai plus d'intelligence que les vieillards. » Et S. Grégoire dit que la connaissance des choses divines a progressé à travers les siècles.

### **QUESTION 58 : LE MODE DE LA CONNAISSANCE ANGÉLIQUE**

1. L'intellect de l'ange est-il tantôt en puissance et tantôt en acte ? 2. L'ange peut-il connaître plusieurs choses à la fois ? 3. Son intellection est-elle discursive ? 4. Se fait-elle par composition et division ? 5. Peut-il y avoir de l'erreur dans l'intellect de l'ange ? 6. La connaissance de l'ange peut-elle être appelée connaissance du matin et connaissance du soir ? 7. La connaissance du matin et la connaissance du soir sont-elles identiques ou diverses ?

Article 1 : L'intellect de l'ange est-il tantôt en puissance et tantôt en acte ?

Objections : 1. Il semble que l'intellect de l'ange soit parfois en puissance, car Aristote définit le mouvement comme « l'acte de ce qui existe en puissance ». Or, d'après Denys, les esprits angéliques se meuvent lorsqu'ils pensent. Les esprits angéliques sont donc parfois en puissance.

2. Le désir ayant pour objet une chose que l'on n'a pas, mais que l'on peut avoir, quiconque désire comprendre une chose est en puissance par rapport à elle. Or, S. Pierre dit (1 P 1, 12) que les anges désirent pénétrer le secret de Dieu. L'intellect de l'ange est donc parfois en puissance.

3. Il est dit dans le Livre des Causes que le mode d'intellection d'une intelligence est corrélatif au mode de sa substance. Or, la substance de l'ange est en partie mêlée de puissance. L'intellect de l'ange est donc parfois en puissance.

En sens contraire, S. Augustin a dit : « Depuis qu'ils ont été créés, dans l'éternité même du Verbe, les anges jouissent d'une sainte et pieuse contemplation. » Or, l'intelligence qui contemple n'est pas en puissance, mais en acte. L'intellect de l'ange n'est donc pas en puissance.

Réponse : D'après Aristote, l'intelligence est en puissance de deux manières : d'abord « avant d'avoir appris ou trouvé », c'est-à-dire avant d'avoir l'habitus de science, et aussi lorsque, possédant l'habitus de science, elle ne considère pas actuellement son objet.

Selon la première manière l'ange n'est jamais en puissance vis-à-vis des choses auxquelles peut s'étendre sa connaissance naturelle. Car, de même que les corps supérieurs, les corps célestes n'ont, dans l'ordre de l'être, aucune potentialité qui ne soit actée, les intelligences célestes, les anges, n'ont, dans l'ordre intellectuel, aucune potentialité qui ne soit totalement actée par des espèces intelligibles connaturelles. A l'égard des vérités qui leur sont divinement révélées, rien n'empêche que leur intelligence soit en puissance, de même que les corps célestes sont parfois en puissance à être illuminés par le soleil.

Selon la seconde manière, l'intelligence angélique peut être en puissance à l'égard de ce qu'elle connaît naturellement puisqu'elle ne considère pas toujours en acte tout ce que peut atteindre sa connaissance naturelle. Mais cela n'arrive jamais relativement à la connaissance du Verbe et des choses qu'elle voit dans le Verbe. L'ange contemple toujours en acte le Verbe et ce qui est en lui, puisque c'est cette vision qui constitue sa béatitude et que, selon Aristote, la béatitude consiste dans un acte, non dans un habitus.

Solutions : 1. Dans le texte de Denys, « mouvement » ne signifie pas acte de l'imparfait, c'est-à-dire de ce qui existe en puissance, mais acte du parfait, c'est-à-dire de ce qui existe en acte. En ce sens, on peut appeler mouvements l'intellection et la sensation, comme le fait Aristote.

2. Ce désir que S. Pierre attribue aux anges n'implique pas qu'ils sont privés de l'objet désiré, mais qu'ils n'en sont jamais lassés. On peut aussi répondre que ce désir de voir Dieu porte sur les nouvelles révélations qu'ils reçoivent de Dieu, selon l'exigence des missions dont ils sont chargés.

3. Dans la substance des anges il n'y a aucune puissance qui ne soit actée. Et pas davantage, leur intelligence n'est une puissance séparée de son acte.

Article 2 : L'ange peut-il connaître plusieurs choses à la fois ?

Objections : 1. Cela semble impossible car pour Aristote « on peut bien savoir plusieurs choses, mais on ne peut en connaître actuellement qu'une seule ».

2. Une chose est connue en tant que l'intelligence est informée par une espèce intelligible, comme le corps est informé par la figure. Or, un même corps ne peut être informé simultanément par des figures diverses ; semblablement une même intelligence ne peut être informée simultanément par divers objets intelligibles.

3. L'acte d'intellection est un certain mouvement. Or un mouvement n'a jamais plusieurs termes. On ne peut donc pas avoir l'intelligence de plusieurs choses à la fois.

En sens contraire, S. Augustin dit que « la puissance spirituelle de l'esprit angélique comprend d'un seul coup, avec grande facilité, tout ce qu'il veut ».

Réponse : L'unité d'opération requiert l'unité d'objet, comme l'unité de mouvement requiert l'unité de terme. Or, certaines choses peuvent être prises à la fois comme multiples et comme une ; telles sont par exemple les parties d'une étendue continue. Si l'on considère chacune en elle-même, elles sont multiples ; et par conséquent, ni le sens ni l'intelligence ne peuvent les



saisir en même temps et en une seule opération. Si, au contraire, on les considère comme ne formant qu'une même chose dans le tout, elles peuvent être connues en même temps et par une seule opération, tant par le sens que par l'intelligence, pourvu qu'ils considèrent le contenu tout entier, dit Aristote. Ainsi encore, notre intelligence perçoit simultanément le sujet et le prédicat, en tant que parties d'une même proposition ; ou bien deux choses comparées entre elles, en tant qu'elles forment une seule comparaison. Tout cela prouve que, prises séparément, les choses multiples, ne peuvent être connues en même temps, et que cela n'est possible que si elles sont unies en un seul intelligible.

Or, une chose est intelligible en acte selon que sa similitude est dans l'intelligence. Donc, tout ce qui peut être connu par une seule espèce intelligible sera connu comme ne formant qu'un seul intelligible et, par suite, sera saisi d'un seul coup. Mais les choses qui sont connues par des espèces intelligibles diverses seront saisies comme autant d'intelligibles divers.

S'il s'agit de la connaissance qui leur fait connaître les choses dans le Verbe, les anges atteignent donc tout par une seule espèce qui est l'essence divine. A ce point de vue, ils connaissent tout en même temps ; pour nous également, dit S. Augustin, dans la patrie du ciel, « nos pensées ne seront plus changeantes, allant et venant d'une chose à une autre ; nous verrons toute notre science simultanément et d'un seul regard. » Mais par la connaissance qu'ils acquièrent au moyen d'espèces innées, les anges ne peuvent connaître simultanément que ce qui est atteint par une seule espèce, et non ce qui requiert des espèces diverses.

Solutions : 1. Connaître plusieurs choses en tant qu'elles ne font qu'un, c'est, en quelque manière, ne connaître qu'une seule chose.

2. L'intelligence est informée par les espèces qu'elle a en elle. Elle peut donc par une seule espèce voir simultanément plusieurs intelligibles, comme un même corps peut par une seule figure ressembler en même temps à plusieurs autres corps.

3. Il faut répondre comme à la première objection.

Article 3 : L'intellection de l'ange est-elle discursive ?

Objections : 1. La connaissance discursive consiste en ce qu'une chose est connue par une autre. Or, les anges connaissent une chose par une autre, puisqu'ils connaissent les créatures par le Verbe. Leur connaissance est donc discursive.

2. Ce que peut une substance inférieure, une puissance supérieure le peut aussi. Or, l'intelligence humaine peut faire des syllogismes et connaître les choses dans leurs effets ; c'est ce qui constitue le raisonnement discursif. Donc, à plus forte raison l'intelligence angélique peut-elle le faire puisqu'elle est, dans l'ordre de nature, supérieure à l'intelligence humaine.

3. S. Isidore dit que les anges connaissent beaucoup de choses par l'expérience. Or, la connaissance expérimentale est discursive. Comme dit Aristote : « L'expérience naît de plusieurs souvenirs, et l'idée universelle naît de plusieurs expériences. » La connaissance des anges est donc discursive.

En sens contraire, nous lisons dans Denys : « Les anges ne tirent pas leur connaissance divine de raisons discursives, et leur connaissance ne passe pas de l'universel au particulier. »

Réponse : Comme nous l'avons dit souvent, les anges occupent, dans le monde spirituel, le même degré que les corps célestes dans le monde corporel, aussi Denys les appelle-t-il les « esprits célestes ». Or, les corps célestes diffèrent des corps terrestres en ce que ces derniers atteignent leur perfection ultime par le changement et le mouvement, tandis que les premiers la possèdent par nature. De même, les intelligences inférieures, celles des hommes, acquièrent leur perfection et la connaissance de la vérité par un mouvement discursif de l'opération intellectuelle, en procédant d'une chose connue à une autre ; si, dans la connaissance même du

principe, elles percevaient toutes les conclusions qui en découlent, le raisonnement leur deviendrait inutile. C'est précisément ce qui a lieu chez les anges ; ils perçoivent immédiatement tout ce qui peut être connu dans les choses qui tombent premièrement et naturellement sous leur connaissance. Aussi les qualifie-t-on d'« intellectuels » ; car, même parmi nous, ce qui est saisi tout de suite et naturellement, est dit « intelligé » ; c'est pourquoi on donne le nom d'intellect à l'habitus des premiers principes. En retour, on appelle les âmes humaines « rationnelles », puisqu'elles n'acquièrent la connaissance de la vérité que de façon discursive. Cela vient d'ailleurs de la faiblesse de leur lumière intellectuelle ; si elles avaient, comme les anges, la plénitude de la lumière intellectuelle, elles discerneraient dès la première saisie des principes tout ce qu'ils renferment, en percevant tout ce que l'on peut en déduire.

Solutions : 1. Le raisonnement implique un certain mouvement. Or, tout mouvement va de quelque chose d'antérieur vers quelque chose de postérieur. Il y a donc connaissance discursive lorsque, à partir d'une chose connue d'abord, on parvient à la connaissance d'une autre chose connue ensuite, qui précédemment était inconnue. Mais si, d'un seul regard, on voit à l'instant l'autre chose, comme on voit à l'instant dans le miroir l'image de la chose, il n'y a pas connaissance discursive. Or c'est ainsi que les anges connaissent les choses dans le Verbe.

2. Les anges peuvent faire des syllogismes en ce sens qu'ils peuvent les connaître, parce qu'ils voient les effets dans les causes, et les causes dans les effets. Mais non en ce sens qu'ils acquièrent la connaissance d'une vérité inconnue en allant des causes aux effets, et des effets aux causes.

3. On ne parle d'expérience pour les anges et les démons que par analogie, en ce qu'ils connaissent les choses sensibles qui leur sont présentes, mais sans aucun raisonnement.

Article 4 : La connaissance de l'ange se fait-elle par composition et division ?

Objections : 1. Là où il y a pluralité de choses connues, il y a composition de ces choses connues, dit Aristote. Or dans l'intellect de l'ange il y a pluralité de concepts, puisqu'il connaît les choses diverses par des espèces diverses, et non toutes d'un seul coup. Il y a donc composition et division dans l'intellect de l'ange.

2. Il y a plus de distance entre la négation et l'affirmation qu'entre deux natures opposées, quelles qu'elles soient ; car on distingue avant tout les réalités par mode d'affirmation et de négation. Or la distance qui sépare certaines natures fait que l'ange ne peut les connaître que par des espèces diverses, une seule ne suffisant pas, on l'a vu. Il ne peut donc connaître l'affirmation et la négation que par des espèces diverses. L'intelligence de l'ange semble donc opérer par composition et division.

3. Le langage est le signe de l'intelligence. Or, comme le montrent de nombreux passages de l'Écriture, lorsque les anges parlent aux hommes, ils prononcent des propositions affirmatives et négatives ; elles sont le signe de la composition ou de la division opérée par l'intelligence. Il semble donc que l'ange connaisse par composition et division.

En sens contraire, nous lisons dans Denys : « la vertu intellectuelle des anges resplendit par la simplicité éclatante des divins concepts ». Or, dit Aristote, la simplicité de l'intelligence exclut la composition et la division. La connaissance de l'ange s'opère donc sans composition ni division.

Réponse : Dans le jugement, le prédicat est corrélatif au sujet, comme dans le raisonnement la conclusion est corrélatrice au principe. Car si notre intelligence voyait immédiatement dans le principe la vérité de la conclusion, elle n'aurait pas besoin de discourir et de raisonner. De même, si dans la saisie de la quiddité du sujet, notre intelligence avait immédiatement la connaissance de tout ce qui peut être affirmé ou nié du sujet, elle n'aurait pas besoin de procéder par composition et division ; il lui suffirait de connaître l'essence. Le motif pour lequel notre

intelligence raisonne et compose ou divise est donc le même : parce qu'elle ne peut pas, dans la première appréhension d'un objet, voir tout ce qui est virtuellement contenu en lui. Cela provient de la faiblesse de notre lumière intellectuelle, nous l'avons dit à l'article précédent. La lumière intellectuelle de l'ange, elle, étant parfaite (selon Denys, l'ange est un miroir pur et éclatant), son opération intellectuelle pas plus qu'elle n'use du raisonnement, n'emploie la composition et la division des concepts. Néanmoins, l'ange connaît la composition et la division des énonciations comme il connaît le raisonnement des syllogismes ; il connaît les composés d'une manière simple, les choses mobiles d'une manière immuable et les choses matérielles d'une manière immatérielle.

Solutions : 1. La composition n'est pas causée par n'importe quelle pluralité de concepts, mais par celle de concepts dont l'un est affirmé ou nié de l'autre. Or, quand l'ange connaît la quiddité d'une chose, il perçoit simultanément tout ce qui peut en être affirmé ou nié. Connaissant l'essence, il y discerne donc, par une seule et unique intuition, tout ce que nous pouvons y découvrir en composant et en divisant.

2. Dans la réalité, des quiddités diverses sont moins différentes que l'affirmation et la négation. Mais, pour la connaissance, l'affirmation et la négation sont plus rapprochées, car dès que l'on connaît la vérité d'une affirmation, on connaît aussi la fausseté de la négation opposée.

3. Le fait que les anges puissent formuler des propositions affirmatives ou négatives, prouve qu'ils connaissent la composition et la division, mais non que leur activité intellectuelle s'exerce en composant et en divisant. Leur connaissance est une intelligence simple de la quiddité.

Article 5 : Peut-il y avoir de l'erreur dans l'intellect de l'ange ?

Objections : 1. Cela semble possible, car la perversité se rattache à la fausseté. Or, d'après Denys, l'imagination des démons est perverse. Il semble donc qu'il puisse y avoir erreur dans l'intellect des anges.

2. L'ignorance entraîne une fausse appréciation. Or Denys dit qu'il peut y avoir ignorance chez les anges. Il semble donc que leur intelligence soit sujette à l'erreur.

3. Il y a fausseté ou erreur dans l'intelligence de tous ceux qui s'écartent de la vérité de la sagesse et qui ont une raison dépravée. Or, Denys attribue cet état aux démons. Il semble donc que l'erreur soit possible pour l'intelligence des anges.

En sens contraire, Aristote dit que la simple appréhension est toujours vraie ; S. Augustin dit aussi que l'acte d'intellection ne porte que sur le vrai. Or les anges ne connaissent que par mode d'appréhension et d'intuition. Leur connaissance n'est donc pas sujette à l'égarement ou à l'erreur.

Réponse : La solution vraie de cette question dépend, d'une certaine manière, de celle de l'article précédent. On a dit en effet que l'ange ne connaît pas par composition et division, mais par intuition de l'essence. Or l'intellect est toujours dans le vrai à l'égard de l'essence des choses, comme le sens à l'égard de son objet propre, selon Aristote. Si, pour nous, l'appréhension de l'essence comporte parfois méprise et erreur, c'est pour une raison accidentelle, parce qu'il s'y mêle une certaine composition ; soit que nous prenions la définition d'une chose pour celle d'une autre, soit que les parties d'une définition soient incompatibles, comme si par exemple nous prenions comme définition d'une chose : « animal quadrupède volatile », car on ne trouve aucun animal qui réponde à cette définition. Cette erreur n'arrive que dans les choses composées, dont la définition intègre des éléments divers, l'un étant matériel à l'égard de l'autre. Mais quand l'acte d'intellection porte sur des essences simples, il ne peut pas y avoir erreur, selon les Métaphysiques ; ou bien on ne les saisit pas du tout, et alors on n'en connaît rien, ou bien on les connaît telles qu'elles sont.

De soi, il ne peut donc y avoir fausseté, erreur ou méprise, dans l'intellect angélique. Mais cela se produit par accident, et encore, d'une autre manière que chez nous. En effet, c'est par voie de composition et de division que nous parvenons parfois à définir une essence, comme lorsque nous cherchons une définition en usant de divisions et de raisonnements. Cela ne se produit pas chez les anges : ils perçoivent dans l'essence même d'une chose toutes les énonciations qui la concernent. Or, la quiddité d'une chose peut bien être principe de connaissance à l'égard de tout ce qui lui convient ou lui est contraire selon sa nature, mais non de ce qui dépend d'un ordre surnaturel de la Providence divine. Par conséquent, lorsque les bons anges dont la volonté est droite jugent, par l'essence d'une chose, de ce qui convient naturellement à cette chose, ils ne le font qu'en réservant les dispositions spéciales de la Providence. Il ne peut donc y avoir chez eux aucune fausseté ou erreur. Mais chez les démons, la volonté perverse soustrait l'intelligence à la sagesse divine ; aussi jugent-ils parfois les choses d'une manière absolue, en ne tenant compte que des conditions naturelles. Dans cet ordre naturel ils ne peuvent se tromper, mais pour ce qui relève de l'ordre surnaturel, ils le peuvent ; cela arriverait, par exemple, si voyant un homme mort, ils pensaient qu'ils ne ressuscitera pas, ou bien, voyant le Christ dans sa nature humaine, ils pensaient qu'il n'est pas Dieu.

Solutions : On peut résoudre par là les objections dans un sens ou dans l'autre, car la perversité des démons c'est de n'être pas soumis à la sagesse divine. Et l'ignorance chez les anges ne porte pas sur ce qu'ils peuvent connaître naturellement mais sur les choses surnaturelles. Il est clair également que l'appréhension de l'essence est toujours vraie ; elle n'est fautive qu'accidentellement, lorsqu'elle est engagée indûment dans une composition ou une division données.

Article 6 : La connaissance de l'ange peut-elle être appelée « connaissance du matin » et « connaissance du soir » ?

Objections : 1. Le soir et le matin sont l'un et l'autre mêlés de ténèbres. Or, rien n'est ténébreux dans l'intelligence angélique puisqu'il n'y a en elle ni erreur ni fausseté. La connaissance angélique ne doit donc être dite ni matutinale, ni vespérale.

2. Entre le soir et le matin, il y a la nuit ; et entre le matin et le soir il y a le midi. Donc, s'il y a dans les anges une connaissance matutinale et vespérale, il semble que, pour la même raison, il doit y avoir une connaissance du jour et de la nuit.

3. La connaissance se diversifie d'après les objets connus. Aussi Aristote dit-il ' que les sciences se divisent de la même manière que les choses. Or, dit S. Augustin, les choses existent de trois manières, selon qu'elles sont dans le Verbe, dans leur nature propre ou dans l'intelligence angélique. Donc si, en raison de l'être des choses dans le Verbe et dans leur nature propre, on distingue dans les anges une connaissance du matin et une connaissance du soir, on doit aussi leur accorder une troisième connaissance, en raison de l'être que les choses ont dans l'intelligence angélique.

En sens contraire, S. Augustin divise la connaissance angélique en connaissance du matin et connaissance du soir.

Réponse : C'est S. Augustin en effet qui a introduit cette distinction de la connaissance angélique en connaissance du matin et en connaissance du soir. Pour lui, les six jours pendant lesquels, d'après la Genèse, Dieu a fait toutes choses, ne sont pas des jours ordinaires mesurés par le mouvement du soleil, étant donné que le soleil n'a été créé que le quatrième jour. Il voit dans ces six jours l'expression figurée de la connaissance angélique s'appliquant aux six ordres des choses qui forment le monde. Et comme dans un jour normal le matin est le commencement de la journée, et le soir en est le terme, il appelle connaissance du matin celle de l'être primordial des

choses, connaissance qui porte sur les choses selon qu'elles sont dans le Verbe ; tandis qu'il appelle connaissance du soir la connaissance de l'être créé comme existant dans sa nature propre. Car l'être des choses découle du Verbe comme d'un principe primordial ; et cette émanation se termine à l'être que les choses ont dans leur nature propre.

Solutions : 1. Le matin et le soir ne sont pas pris ici comme impliquant un mélange de lumière et de ténèbres, mais en tant qu'ils sont principe et terme. On peut aussi répondre que rien n'empêche, dit S. Augustin, qu'une même chose soit appelée lumière par rapport à une chose, et ténèbres par rapport à une autre. Ainsi, comparée à celle des impies, la vie des fidèles et des justes est appelée lumière : « Autrefois vous étiez ténèbres, mais maintenant vous êtes lumière dans le Seigneur » (Ep 5, 8). Au contraire, comparée à la vie de la gloire, cette même vie des fidèles est qualifiée de ténébreuse : « Vous avez la parole prophétique, à laquelle vous faites bien de porter attention comme à une lampe qui brille dans un lieu obscur " (2 P 1, 19). De la même façon, la connaissance par laquelle l'ange connaît les choses dans leur nature est lumineuse en comparaison de l'ignorance et de l'erreur, mais obscure en comparaison de la vision du Verbe.

2. La connaissance du matin et la connaissance du soir se rapportent l'une et l'autre au « jour », c'est-à-dire aux anges illuminés, distincts de ces ténèbres que sont les mauvais anges. Lorsque les bons connaissent la créature, ils ne s'y attachent pas, ce qui serait s'enfoncer dans les ténèbres de la nuit, ils rapportent cette connaissance à la louange de Dieu, en qui ils connaissent toutes choses comme en leur principe. C'est pourquoi, après le soir, on parle de matin et non de nuit : le matin est la fin du jour précédent et le commencement du suivant, en ce sens que les anges rapportent à la louange de Dieu la connaissance du jour précédent. Quant à midi, il est compris dans le jour, comme le milieu entre deux extrêmes, à moins qu'on n'en réserve le nom à la connaissance de Dieu lui-même, qui n'a ni commencement ni fin.

3. Les anges sont eux aussi des créatures. L'être des choses dans l'intelligence angélique est donc compris sous la connaissance du soir, comme l'être qu'elles ont dans leur nature propre.

Article 7 : La connaissance du matin et la connaissance du soir sont-elles identiques ou diverses ?

Objections : 1. Il semble qu'elles ne fassent qu'un. Car il est dit dans la Genèse (1, 5) : « Il y eut un soir, il y eut un matin, c'est-à-dire un jour. » Or, d'après S. Augustin, le jour désigne la connaissance angélique. La connaissance du matin et la connaissance du soir forment donc une seule et même connaissance.

2. Une seule et même puissance ne peut avoir deux opérations. Or, la connaissance matutinale des anges est toujours en acte, puisqu'ils voient toujours Dieu et les choses qui sont en lui, selon cette parole en S. Matthieu (18, 10) : « Leurs anges voient toujours la face de mon Père. » Donc, si la connaissance du soir était différente de la connaissance du matin, les anges ne pourraient jamais être en acte dans la connaissance du soir.

3. Nous lisons chez S. Paul (1 Co 13, 10) : « Quand sera venu ce qui est parfait, ce qui est partiel sera aboli. » Si la connaissance du soir était autre que la connaissance du matin, elle serait envers elle comme l'imparfait pour le parfait. Elle ne peut donc exister simultanément avec elle.

En sens contraire, S. Augustin écrit : « Il y a une grande différence entre la connaissance d'une chose dans le Verbe et la connaissance de cette même chose dans sa nature ; aussi est-ce avec raison que l'une appartient au jour, l'autre au soir. »

Réponse : Comme nous venons de le dire, on appelle connaissance du soir la connaissance par laquelle les anges connaissent les choses « dans leur nature propre ». Ce qui ne veut pas dire qu'ils tirent leur connaissance de la nature propre des choses, comme si la proposition « dans » indiquait un rapport de principe, puisque les anges ne tirent pas des choses leurs connaissances.

L'expression doit s'entendre de l'objet connu en tant qu'il tombe sous la connaissance, c'est-à-dire que la connaissance du soir désigne la connaissance par laquelle les anges atteignent l'être que les choses ont dans leur nature propre. Mais ils peuvent le connaître par deux médiums : par des espèces innées, et par les raisons des choses qui sont dans le Verbe. Car, en voyant le Verbe, ils ne connaissent pas seulement l'être que les choses ont dans le Verbe, mais aussi l'être qu'elles ont dans leur nature propre, de même que Dieu, par là même qu'il le voit, connaît l'être que les choses ont dans leur nature propre. Par conséquent, si l'on appelle connaissance du soir la connaissance par laquelle les anges perçoivent dans la vision du Verbe l'être qu'elles ont dans leur nature propre, la connaissance du soir et la connaissance du matin sont identiques essentiellement, elles ne diffèrent que selon les objets connus. Mais si, par connaissance du soir on entend la connaissance dans laquelle les anges perçoivent, par des espèces innées, l'être que les choses ont dans leur nature propre, la connaissance du soir et la connaissance du matin sont distinctes. Et c'est sans doute ainsi que S. Augustin l'entendait quand il disait que l'une est imparfaite par rapport à l'autre.

Solutions : 1 Le nombre des six jours s'entend, d'après S. Augustin, des six genres de choses qui sont connus par les anges ; de même l'unité du jour se prend pour l'unité de l'objet connu, qui peut être connu de différentes manières.

2. La même puissance peut produire simultanément deux opérations, si l'une se réfère à l'autre ; ainsi la volonté veut en même temps la fin et le moyen qui lui est ordonné ; et l'intelligence, quand elle a acquis la science, connaît en même temps les principes et les conclusions qui en découlent. Or, dit S. Augustin, chez les anges la connaissance du soir se réfère à la connaissance du matin. Elles peuvent donc exister simultanément dans l'ange.

3. Le parfait n'abolit l'imparfait que s'il s'oppose à lui ; ainsi la foi, qui a pour objet ce qui ne se voit pas, disparaîtra quand viendra la vision. Mais l'imperfection de la connaissance du soir ne s'oppose pas à la connaissance du matin. Connaître une chose en elle-même et la connaître dans sa cause ne s'opposent pas. Pas plus qu'il n'y a de contradiction à ce qu'une même chose soit connue par deux médiums : l'un parfait, l'autre imparfait ; ainsi nous pouvons arriver à une même conclusion par l'expérience ou par le raisonnement. De même l'ange peut-il connaître une même chose soit par le Verbe incréé, soit par le raisonnement.

Au sujet de la volonté chez les anges, nous étudierons d'abord la volonté en elle-même, (Q. 59) puis son mouvement qui est l'amour ou dilection (Q. 60).

### **QUESTION 59 : LA VOLONTÉ DES ANGES**

1. Y a-t-il une volonté chez les anges ? 2. La volonté de l'ange est-elle identique à sa nature, ou aussi à son intelligence ? 3. Les anges ont-ils le libre arbitre ? 4. L'irascible et le concupiscible existent-ils chez eux ?

Article 1 : Y a-t-il une volonté chez les anges ?

Objections : 1. Au dire du Philosophe, « la volonté est dans la raison ». Or il n'y a pas de raison chez les anges, mais quelque chose qui lui est supérieur. Il y a donc, chez les anges, non pas une volonté, mais une faculté supérieure à la volonté.

2. La volonté relève de l'appétit, selon Aristote, et l'appétit suppose une imperfection puisqu'il a pour objet ce que l'on ne possède pas. Or les anges, surtout les anges bienheureux, n'ont pas d'imperfection. Il semble donc qu'il n'y a pas en eux de volonté.

3. Selon Aristote encore, la volonté est un moteur mu ; en effet elle est mue par l'objet désirable quand celui-ci tombe sous l'appréhension de l'intelligence. Mais les anges sont immobiles parce qu'incorporels.

En sens contraire, S. Augustin enseigne que l'image de la Trinité se trouve dans l'esprit, en tant qu'il y a en lui mémoire, intelligence et volonté. Cette image de Dieu n'existe pas seulement dans l'esprit humain, mais aussi dans l'esprit angélique, car celui-ci est capable de Dieu. Il y a donc une volonté dans l'ange.

Réponse : Il est nécessaire d'admettre que les anges ont une volonté. Toutes les créatures, en effet, procèdent de la volonté divine et sont inclinées au bien par l'appétit, chacune à sa manière et diversement. Certaines sont inclinées au bien uniquement par la disposition de leur nature, sans qu'il y ait connaissance de leur part ; tels les plantes et les corps inanimés. On nomme cette inclination « appétit naturel ». D'autres sont portées au bien avec une certaine connaissance, non qu'elles saisissent la raison même de bien, mais elles connaissent seulement un bien déterminé en sa particularité : ainsi le sens qui connaît le doux, le blanc, etc. L'inclinaison qui naît de cette connaissance s'appelle « appétit sensible ». D'autres créatures enfin sont inclinées au bien avec une connaissance qui leur fait appréhender la raison même de bien, ce qui est le propre de l'intelligence. De tels êtres sont portés vers le bien de la façon la plus parfaite, car ils ne sont pas seulement poussés vers lui en quelque sorte par un autre, comme il arrive pour les êtres dénués de connaissance ; ils ne sont pas seulement inclinés à un bien en sa particularité, comme les êtres doués de connaissance sensible ; mais ils sont inclinés vers le bien universel lui-même. Et cette inclination a nom « volonté ». C'est pourquoi, puisque les anges appréhendent par leur intelligence la raison universelle de bien, il est manifeste qu'il y a en eux une volonté.

Solutions : 1. Ce n'est pas de la même manière que la raison est supérieure au sens, et l'intelligence à la raison. La raison transcende le sens en raison de la diversité des objets connus ; car le sens a pour objet le particulier, et la raison l'universel. De là vient la nécessité d'un double appétit ; l'un tend au bien universel et est requis par la raison ; l'autre se porte vers le bien particulier et est exigé par le sens. Mais l'intelligence et la raison diffèrent seulement par leur mode de connaissance ; l'intelligence connaît par simple intuition ; la raison connaît par raisonnement. Ce qui n'empêche pas la raison de parvenir à connaître, par le raisonnement, ce que l'intelligence connaît par intuition, à savoir l'universel. C'est donc le même objet qui est proposé à la faculté appétitive, soit par la raison, soit par l'intelligence. Il s'ensuit que les anges, qui sont des créatures uniquement intellectuelles, n'ont pas un appétit supérieur à la volonté.

2. Bien que le mot « appétit » vienne étymologiquement du mot appetere, qui signifie désirer ce que l'on n'a pas, cependant la faculté appétitive s'étend à bien d'autres objets. Ainsi le mot lapis, pierre vient de laesio pedis, blessure du pied, et a un sens beaucoup plus étendu. De même, le mot irascibile prend son origine dans ira, colère ; mais la puissance irascibile comporte aussi bien l'espérance, l'audace et beaucoup d'autres passions que la colère.

3. La volonté est appelée moteur mû au sens où le mouvement peut s'appliquer à l'acte du vouloir et de l'intellection. En ce sens, on peut parler de mouvement dans l'ange, car, dit Aristote, un tel mouvement n'est autre que l'acte de l'être parfait.

Article 2 : La volonté de l'ange est-elle identique à sa nature ou à son intelligence

Objections : 1. Il semble que chez les anges la volonté ne diffère pas de l'intelligence et de la nature. En effet, l'ange est un être plus simple que le corps naturel. Mais ce dernier est incliné par sa forme même vers sa fin qui est son bien. A plus forte raison, semble-t-il, en sera-t-il ainsi de l'ange. Or la forme de l'ange ne peut être que la nature en laquelle il subsiste, ou l'espèce qui se trouve dans son intelligence. C'est donc par l'une ou par l'autre que l'ange sera incliné au

bien. Et puisque cette ordination au bien relève de sa volonté, celle-ci ne peut être autre chose que la nature ou l'intelligence.

2. L'objet de l'intelligence, c'est le vrai ; et celui de la volonté, c'est le bien. Mais le vrai et le bien ne diffèrent pas réellement ; il n'y a entre eux qu'une distinction de raison. La volonté et l'intelligence ne diffèrent donc pas réellement.

3. La distinction de l'objet commun et de l'objet propre ne diversifie pas les puissances, car la même puissance de la vue a pour objet la couleur et la blancheur. Mais le bien et le vrai ont entre eux le même rapport que l'objet commun et l'objet propre, car le vrai est un bien particulier puisqu'il est celui de l'intelligence. La volonté, dont l'objet est le bien, ne diffère donc pas de l'intelligence, dont l'objet est le vrai.

En sens contraire, la volonté chez les anges ne se porte que vers le bien. L'intelligence est relative au bien et au mal, car les anges connaissent l'un et l'autre. La volonté de l'ange est donc autre que son intelligence.

Réponse : La volonté, chez les anges, est une faculté ou puissance qui ne s'identifie ni avec leur nature, ni avec leur intelligence. Avec leur nature d'abord, car la nature ou l'essence d'une chose lui est intrinsèque ; et tout ce qui lui est extrinsèque ne saurait s'identifier à l'essence. Nous voyons bien en effet que, dans les corps naturels, ce qui tend à l'être n'est pas quelque chose de surajouté à l'essence, c'est soit la matière, qui désire l'être avant de le posséder ; soit la forme, qui maintient la chose dans l'être, une fois que cette chose est constituée. Mais l'inclination vers ce qui est extrinsèque suppose toujours quelque chose de surajouté à l'essence ; ainsi la tendance au lieu propre se fait par le moyen de la gravité ou de la légèreté, qualités extrinsèques à l'essence ; l'inclination à produire un être semblable à soi se réalise par le moyen des qualités actives. Or la volonté a une inclination naturelle au bien. Il n'y aura donc identité entre essence et volonté que dans le cas où la totalité du bien sera contenue dans l'essence du sujet voulant. C'est le cas de Dieu, qui ne veut rien en dehors de lui qu'en raison de sa bonté. Mais on ne peut en dire autant d'aucune créature, car le bien infini est en dehors de l'essence de tout être créé. C'est pourquoi la volonté de l'ange, pas plus que celle d'une autre créature, ne peut s'identifier à son essence.

De même, qu'il s'agisse de l'ange ou de l'homme, il ne peut y avoir identification entre intelligence et volonté. La connaissance, en effet, suppose que le connu est dans le connaissant ; elle implique donc, pour l'intelligence, que ce qui lui est extrinsèque par son essence se trouve apte de quelque manière à exister en elle. La volonté au contraire se porte vers ce qui est en dehors d'elle par une certaine inclination qui la fait tendre vers la réalité extérieure. Il faut donc bien que, dans toute créature, l'intelligence soit autre que la volonté. En Dieu, il n'en est pas ainsi, car Dieu possède en lui-même l'être universel et le bien universel, et il en résulte que sa volonté, aussi bien que son intelligence, est identique à son essence.

Solutions : 1. Le corps naturel, par sa forme substantielle, incline vers son être propre. Mais, pour tendre vers une réalité extérieure, il lui faut quelque chose de surajouté, ainsi que nous venons de le dire.

2. Les puissances se diversifient d'après la distinction, non pas matérielle, mais formelle, de leurs objets. C'est pourquoi la distinction entre la raison formelle du bien et la raison formelle du vrai suffit à établir celle de l'intelligence et de la volonté.

3. Le bien et le vrai sont convertibles dans la réalité, et c'est pourquoi le bien peut être appréhendé par l'intelligence sous la raison de vrai, et le vrai sous la raison de bien par la volonté. Cela suffit à distinguer les deux puissances.

Article 3 : Les anges ont-ils le libre arbitre ?



Objections : 1. L'acte du libre arbitre consiste dans le choix ou élection. Mais il ne peut y avoir d'élection dans les anges ; celle-ci en effet est un appétit qui se porte sur ce qui a été délibéré au préalable, et la délibération est une recherche, selon Aristote : or si les anges connaissent c'est sans avoir à chercher, puisque c'est du raisonnement que relève la recherche. Il n'y a donc pas de libre arbitre chez l'ange.

2. Le libre arbitre suppose la possibilité d'une alternative. Mais il n'y a pas d'alternative dans la connaissance angélique ; car l'ange ne peut se tromper dans le domaine des réalités naturelles, comme on l'a dit. Son affectivité elle-même ne peut donc être libre dans son choix.

3. Ce qui est naturel chez les anges leur convient à des degrés différents puisque la nature intellectuelle (qui leur est commune à tous) est plus parfaite chez les anges supérieurs que chez les anges inférieurs. Or le libre arbitre ne comporte pas de degrés : il n'y a donc pas de libre arbitre chez les anges.

En sens contraire, la liberté du choix appartient à la dignité humaine. Or, la dignité de l'ange est plus élevée que celle de l'homme. A plus forte raison, la liberté du choix doit-elle se trouver chez l'ange.

Réponse : Il y a des êtres qui n'agissent pas par choix, mais qui sont comme agis et mus par d'autres, telle la flèche lancée vers un but par l'archer. D'autres êtres agissent par un certain choix, mais qui n'est pas libre, tels les animaux sans raison ; ainsi la brebis fuit le loup parce que, d'une certaine manière, elle juge et estime que le loup lui est nuisible ; mais ce jugement, chez elle, n'est pas libre il lui est inné par nature. Seul, celui qui possède une intelligence peut agir par un jugement libre, car il connaît la raison universelle de bien, et, à partir de là, il peut juger si ceci ou cela est bon. C'est pourquoi, en tout être où il y a intelligence, il y a aussi libre arbitre. Le libre arbitre se trouve donc chez l'ange, et d'une manière plus excellente que chez l'homme, comme il en est pour l'intelligence.

Solutions : 1. Aristote, dans le passage auquel on se réfère ici, parle uniquement de l'élection humaine. Or nous savons que l'appréciation de l'homme, dans les choses spéculatives, diffère de celle de l'ange ; la première suppose la recherche ; la seconde s'en passe. Il en est de même dans le domaine de l'action. Certes, dans les anges, il y a choix ou élection ; mais l'ange n'a pas besoin de la recherche délibérative du conseil ; la saisie immédiate de la vérité lui suffit.

2. Nous l'avons dit, la connaissance suppose que le connu est dans le connaissant ; et c'est être imparfait pour une chose de ne pas posséder ce qu'elle est apte, par nature, à posséder. L'ange ne serait donc pas parfait en nature si son intelligence n'était pas en possession de toutes les vérités qu'il peut naturellement connaître. Mais, par l'acte de la puissance appétitive, l'affectivité se trouve inclinée vers la réalité extérieure. Or, la perfection d'un être ne dépend pas de toutes les réalités vers lesquelles il est incliné, mais seulement des réalités supérieures qui peuvent le parfaire. Ce n'est donc pas être imparfait pour l'ange que de ne pas avoir une volonté déterminée vers les réalités qui lui sont inférieures ; c'en serait une au contraire que d'être indéterminé à l'égard de ce qui est au-dessus de lui.

3. Le libre arbitre, comme le jugement, est plus noble chez l'ange que chez l'homme. Cependant, il reste vrai que la liberté elle-même, en tant qu'elle est une absence de coercition, ne comporte pas de plus ou de moins. Il en est ainsi de toute privation ou de toute négation ; elles ne comportent pas en elles-mêmes de degrés, mais seulement par rapport à leur cause, ou en tant qu'une affirmation s'y trouve jointe.

Article 4 : L'irascible et le concupiscible existent-ils chez les anges ?

Objections : 1. Denys parle de « la fureur insensée des démons et de leur folle concupiscence ». Mais les démons sont de même nature que les anges, puisque le péché n'a pas changé leur nature. L'irascible et le concupiscible existent donc chez les anges.

2. L'amour et la joie appartiennent au concupiscible ; la colère, l'espérance et la crainte relèvent de l'irascible. Or, l'Écriture attribue ces passions aux anges.

3. Certaines vertus, comme la charité et la tempérance, semblent appartenir au concupiscible ; d'autres, comme l'espérance et la force, à l'irascible. Mais ces vertus se trouvent chez les anges. Il y a donc en eux le concupiscible et l'irascible.

En sens contraire, comme l'affirme Aristote, l'irascible et le concupiscible appartiennent à la partie sensible de l'âme. Or il n'y a pas de sensibilité chez les anges.

Réponse : Ce n'est pas l'appétit intellectuel, mais seulement l'appétit sensible, qui se divise en irascible et concupiscible. La raison en est que les puissances se distinguent non par leurs objets matériels mais d'après leur objet formel. Si une faculté a pour objet une formalité commune à plusieurs objets matériellement distincts, il n'y a pas lieu de distinguer plusieurs facultés selon la pluralité des objets compris dans cette formalité qui leur est commune. Ainsi l'objet propre de la vue, c'est la couleur comme telle ; on ne distingue donc pas plusieurs puissances de voir selon que l'objet de la vision sera le blanc ou le noir. Mais si l'objet propre d'une faculté était le blanc comme tel, il faudrait distinguer cette puissance de celle qui a le noir pour objet.

Or, d'après tout ce que nous avons dit, il est manifeste que l'objet de l'appétit intellectuel ou volonté, est le bien sous la raison commune de bien. On ne divisera donc pas l'appétit intellectuel d'après les biens particuliers qu'il convoite. Mais il en sera tout autrement pour l'appétit sensible qui, précisément, a pour objet un bien particulier. Dans les anges, il n'y a que l'appétit intellectuel, on ne le distinguera donc pas en irascible et concupiscible, mais on le laissera indivisible, et on lui donnera le nom de volonté.

Solutions : 1. La fureur et la concupiscence sont attribuées aux démons par métaphore. C'est ainsi que l'on parle parfois de la colère de Dieu à cause de l'effet produit qui ressemble à celui de la colère.

2. L'amour et la joie, considérés comme des passions, appartiennent au concupiscible ; mais, quand ils désignent simplement un acte de la volonté, ils relèvent de la partie intellectuelle ; ainsi aimer, c'est vouloir du bien à quelqu'un, et la joie, c'est le repos de la volonté dans le bien possédé. Quand il s'agit de l'ange, il n'est jamais question de lui attribuer l'amour et la joie comme des passions, dit S. Augustin.

3. La charité, comme vertu, n'est pas dans le concupiscible, mais dans la volonté. Car l'objet, du concupiscible, c'est le bien agréable aux sens ; tel n'est pas le bien divin qui est l'objet de la charité. Pour la même raison, l'espérance n'est pas dans l'irascible, car l'objet de l'irascible, c'est le bien difficile à obtenir dans l'ordre sensible ; et la vertu d'espérance a pour objet le bien considéré comme difficile à acquérir mais qui est le bien divin. Quant à la tempérance, envisagée comme vertu humaine, elle gouverne le désir des délectations sensibles, lesquelles appartiennent au concupiscible. De même la force régit les audaces et les craintes qui se trouvent dans l'irascible. C'est pourquoi la tempérance, vertu humaine, réside dans le concupiscible, et la force dans l'irascible. En ce sens, elles n'existent pas chez l'ange qui ne connaît pas les passions de désir, de crainte et d'audace, et qui n'a pas à les régler par la tempérance et la force. Mais on peut parler de tempérance chez les anges sous le rapport où ils mesurent et règlent leur volonté d'après la volonté divine ; et l'on peut parler de force à leur propos, quand ils exécutent fermement les volontés de Dieu. Tout cela se fait par le moyen de la volonté, et non par l'irascible et le concupiscible.

## QUESTION 60 : L'AMOUR OU DILECTION CHEZ LES ANGES

Il faut maintenant considérer l'acte de la volonté, qui est l'amour ou dilection, car tout acte de la puissance appétitive dérive de l'amour ou dilection.

1. Y a-t-il chez l'ange une dilection naturelle ? 2. Y a-t-il chez lui un amour électif ? 3. S'aime-t-il lui-même d'un amour naturel ou d'un amour de choix ? 4. Aime-t-il naturellement un autre ange comme lui-même ? 5. Par un amour naturel, aime-t-il Dieu plus que lui-même ?

Article 1 : Y a-t-il chez l'ange une dilection naturelle ?

Objections : 1. Il ne semble pas, car, d'après Denys, l'amour naturel s'oppose à l'amour intellectuel. Or l'amour de l'ange ne peut être qu'intellectuel.

2. Les êtres qui aiment d'amour naturel sont agis bien plus qu'ils n'agissent, car aucun être n'a la maîtrise de sa nature. Mais les anges ne sont pas agis, ils agissent puisqu'ils ont le libre arbitre, comme on l'a montré. Ils n'ont donc pas d'amour naturel.

3. Toute dilection est droite ou déviée. Mais la première relève de la charité, la seconde de l'iniquité. Or, ni l'une ni l'autre ne relève de la nature, puisque la charité est au-dessus d'elle et l'iniquité contre elle.

En sens contraire, l'amour découle de la connaissance car rien n'est aimé sans être connu, dit S. Augustin. Or les anges ont une connaissance naturelle ; il doit donc y avoir aussi chez eux une dilection naturelle.

Réponse : Il est nécessaire d'attribuer aux anges une dilection naturelle. En effet, ce qui est primordial (et général) dans une perfection se retrouve toujours en ses formes ultérieures (plus élaborées et plus particulières). Or, la nature est première par rapport à l'intelligence, puisque la nature d'une chose, c'est son essence. Ce qui appartient à la nature doit donc toujours demeurer, même chez les êtres intelligents. D'autre part, toutes les natures ont en commun de posséder une certaine inclination qui n'est autre que l'appétit naturel ou amour. Cette inclination se retrouve sous divers modes selon la diversité des natures. Dans la nature intellectuelle il y a une inclination naturelle volontaire ; dans la nature sensible une inclination sensible ; dans les natures matérielles une inclination correspondant à leur ordre naturel vers autre chose qu'elles-mêmes. Puisque l'ange est de nature intellectuelle, il y aura donc nécessairement dans sa volonté une dilection naturelle.

Solutions : 1. L'amour intellectuel s'oppose seulement à un amour naturel qui serait uniquement naturel, c'est-à-dire appartenant à une nature qui n'ajoute pas à la notion de nature la perfection de la connaissance sensible ou intellectuelle.

2. Tous les êtres de l'univers sont agis de quelque manière, sauf évidemment le premier agent qui ne l'est d'aucune façon, et en qui nature et volonté sont identiques. Rien n'empêche par conséquent que l'ange soit agi, en ce sens que son inclination naturelle lui est donnée par l'Auteur même de sa nature. Mais l'ange n'est pas agi de telle manière qu'il n'agisse pas, puisqu'il possède une volonté libre.

3. De même que toute connaissance naturelle est vraie, de même toute dilection naturelle est droite, car l'amour naturel est une inclination de nature qui vient de l'Auteur de chaque nature. Et ce serait l'offenser de prétendre qu'une inclination naturelle n'est pas droite. Cependant la rectitude de la dilection naturelle et celle de la charité et de la vertu sont différentes, car cette dernière vient perfectionner la première. Ainsi peut-on dire également que la vérité de la connaissance naturelle et la vérité de la connaissance infuse ou acquise sont différentes.

Article 2 : Y a-t-il chez l'ange un amour électif ?

Objections : 1. Il apparaît que non, car l'amour électif semble être un amour raisonné, puisque l'élection suppose la réflexion et le conseil, c'est-à-dire une certaine recherche, dit Aristote. Mais l'amour raisonné s'oppose à l'amour intuitif qui est propre aux anges, selon Denys. Il n'y a donc pas chez les anges d'amour électif.

2. Chez les anges, en dehors de la connaissance infuse, il n'y a que la connaissance naturelle ; car l'ange ne part pas de principes pour en venir aux conclusions. Il se trouve donc, à l'égard de tout ce qu'il peut connaître naturellement, dans la même situation que notre intelligence à l'égard des premiers principes qu'elle saisit naturellement. Mais l'amour découle de la connaissance, on l'a déjà dit. En dehors de l'amour gratuit, il n'y a donc pas chez l'ange un amour autre que naturel.

En sens contraire, nous ne méritons ni ne démeritons dans le domaine purement naturel. Or les anges, par leur amour, peuvent mériter ou démeriter. Il y a donc en eux un amour de choix.

Réponse : Il y a chez les anges un amour naturel et un amour électif ; et l'amour naturel, chez eux, est principe de l'autre. Tout ce qui est premier, en effet, a raison de principe, et, puisque la nature est première en tout être, il faut bien que le naturel soit en lui principe du reste.

On peut aisément le constater chez l'homme, quant à son intelligence et quant à sa volonté. L'intelligence, en effet, connaît naturellement les principes et, de là, l'homme parvient à la science des conclusions, lesquelles ne lui sont pas connues naturellement, par la recherche ou par l'enseignement. Pareillement, la fin joue pour la volonté le même rôle que le principe pour l'intelligence, selon Aristote. C'est pourquoi la volonté tend naturellement vers sa fin ultime, car tout homme veut naturellement la béatitude. De cette volonté naturelle dérivent tous les autres vouloirs ; car tout ce que veut l'homme, il le veut pour la fin. L'amour du bien que l'homme poursuit naturellement comme fin, est un amour naturel. L'amour qui en provient, et qui se porte vers un bien en vue de la fin, est un amour électif.

Il y a cependant une différence entre l'intelligence et la volonté. La connaissance intellectuelle, en effet, requiert que la chose connue soit dans le connaissant. Or, c'est à cause de l'imperfection de son intelligence que l'homme ne connaît pas naturellement dès le principe tous les intelligibles, mais quelquesuns seulement, à partir desquels il se porte vers les autres pour les saisir. L'acte de la puissance appétitive au contraire met en rapport celui qui désire avec la réalité même. Or, il y a des réalités qui sont bonnes en elles-mêmes et donc désirables comme telles ; et il y a aussi des réalités dont la raison de bonté tient à leur rapport avec autre chose, et qui sont désirables à cause de cette autre chose. Ce n'est donc pas du fait de son imperfection que le sujet désirant veut ceci naturellement comme sa fin, et cela électivement, en l'ordonnant à sa fin. Donc, puisque la nature de l'ange est parfaite, on ne trouve en lui que la connaissance naturelle, non la connaissance rationnelle. Mais on trouve en lui et l'amour naturel et l'amour électif.

Tout cela fait évidemment abstraction de l'ordre surnaturel, pour lequel la nature est un principe insuffisant. Il en sera parlé plus loin

Solutions : 1. Tout amour électif n'est pas nécessairement un amour rationnel, au sens où l'on oppose amour rationnel et amour intellectuel. L'amour rationnel est ainsi appelé parce qu'il suit la connaissance qui procède par raisonnement. Mais nous avons vu, en parlant du libre arbitre, que le choix ne suppose pas nécessairement le discours rationnel, sauf dans le cas de l'homme.

2. La réponse vient d'être donnée.

Article 3 : L'ange s'aime-t-il lui-même d'un amour naturel ou d'un amour électif ?

Objections : 1. L'amour naturel a pour objet la fin ; l'amour électif, les moyens. Or, une même réalité ne peut être à la fois fin et moyen sous le même rapport, donc être en même temps objet d'amour naturel et d'amour électif.

2. L'amour produit l'union, selon Denys. Mais on ne peut unir que des choses différentes. L'ange ne peut donc s'aimer lui-même.

3. L'amour est de quelque manière un mouvement qui, comme tout mouvement, tend vers autre chose que soi. L'ange ne peut donc s'aimer lui-même ni d'amour naturel ni d'amour électif.

En sens contraire, selon Aristote, l'amour de l'autre vient de l'amour que l'on a pour soi-même.

Réponse : L'amour a pour objet le bien, et le bien peut être substantiel ou accidentel, comme le montre l'Éthique. Il y a donc un double amour possible : l'un qui a pour objet le bien subsistant, l'autre qui s'adresse au bien accidentel. Quand on aime un être à titre de bien subsistant, on lui veut du bien ; quand on aime une réalité à titre de bien accidentel, on la désire pour un autre : ainsi on aime la science, non en vue de lui faire du bien, mais pour la posséder. Certains ont nommé cette sorte d'amour : convoitise ; et la première : amitié.

Il est évident, chez les êtres dénués de connaissance, que chacun désire acquérir ce qui lui est bon ; ainsi le feu tend à s'élever. Il en est de même chez l'ange et chez l'homme, qui naturellement désirent leur bien et leur perfection. Cela, c'est s'aimer soi-même. L'ange, comme l'homme s'aime donc lui-même naturellement quand il désire un bien d'un désir naturel. Mais quand il désire un bien par choix, il s'aime lui-même d'un amour électif.

Solutions : 1. L'ange et l'homme ne s'aiment pas à la fois naturellement et électivement à propos d'un même objet, mais à propos de réalités diverses, on vient de le dire.

2. L'unité est plus parfaite que l'union, et ainsi il y a plus d'unité dans l'amour que l'on se porte à soi-même que dans l'amour qu'on porte aux différents êtres qui nous sont unis. Quand on dit, avec Denys, que l'amour est cause d'union, c'est pour montrer que l'amour de l'autre découle de l'amour de soi, comme l'union dérive de l'unité.

3. L'amour, comme le mouvement qu'il représente, peut demeurer chez l'aimant ; il ne tend pas nécessairement vers quelque chose d'autre ; mais, de même que la connaissance peut se réfléchir sur le connaissant et le prendre comme objet, ainsi l'amour peut se réfléchir sur l'aimant et le faire s'aimer soi-même.

Article 4 : L'ange aime-t-il naturellement un autre ange comme lui-même ?

Objections : 1. Il ne semble pas, car l'amour suit la connaissance. Mais l'ange ne connaît pas un autre ange comme lui-même ; car il se connaît par son essence et il ne connaît les autres anges que par similitude, on l'a déjà vu. Il ne peut donc pas les aimer comme lui-même.

2. La cause est plus parfaite que son effet, et le principe est plus parfait que son dérivé. Or, l'amour de l'autre dérive de l'amour de soi, selon Aristote m. L'ange n'aime donc pas les autres comme lui-même, mais il s'aime davantage.

3. L'amour naturel a pour objet la fin, et il ne peut disparaître. Mais un ange n'est pas la fin d'un autre et en outre cet amour peut disparaître, comme on le voit chez les démons, qui n'aiment pas les bons anges. Donc un ange n'en aime pas un autre d'un amour naturel comme il s'aime lui-même.

En sens contraire, ce qui se trouve dans tous les êtres, même irrationnels, ne peut que leur être naturel. Or, il est dit dans l'Écclésiastique (13, 15) que « tout être vivant aime son semblable ». L'ange aime donc naturellement les autres anges comme lui-même.

Réponse : On l'a dit, l'ange et l'homme s'aiment eux-mêmes naturellement. Or, celui qui ne fait qu'un avec nous, on le considère comme un autre soi-même ; c'est pourquoi tout être aime ce qui ne fait qu'un avec lui. S'il s'agit d'une union naturelle, il l'aime d'un amour naturel ; s'il s'agit d'une union qui n'est pas naturelle, il l'aime autrement. Ainsi l'homme aime son concitoyen d'un amour qui fait appel aux vertus civiques, mais il aime son parent d'un amour naturel basé sur l'unité créée par la consanguinité.

Or, il est manifeste que l'unité fondée sur la communauté de genre ou d'espèce est une unité de nature. Toute chose, parce qu'elle aime son espèce, aimera donc ce qui ne fait qu'un spécifiquement avec elle. Et c'est ce qui se voit même chez les êtres matériels ; car le feu a une inclination naturelle à communiquer à un autre sa forme qui est son bien, tout comme il est incliné naturellement vers son bien qui est de s'élever.

Dès lors, on doit reconnaître que l'ange aime naturellement un autre ange sous le rapport où celui-ci lui ressemble en nature. Mais sous d'autres points de vue, ou en raison des différences existantes, il ne l'aime pas d'un amour naturel.

Solutions : 1. L'expression « comme soi-même » peut déterminer la connaissance ou l'amour du point de vue de l'objet connu ou aimé. Ainsi, on connaît un autre comme soi-même quand on saisit que cet autre existe, de même que l'on se reconnaît soi-même comme existant. Mais l'expression « comme soi-même » peut déterminer la connaissance ou l'amour du point de vue du sujet qui connaît ou qui aime. En ce sens, il ne connaît pas un autre comme il se connaît lui-même, par la présence à soi-même de sa propre essence : car s'il connaît l'autre ce n'est pas par son essence à lui. De même il n'aime pas l'autre comme il s'aime lui-même, par sa propre volonté, car il n'aime pas l'autre par sa volonté à lui.

2. Le mot « comme » ne désigne pas une égalité, mais une similitude. L'amour naturel étant fondé sur une unité naturelle, ce qui est moins un avec l'aimant est naturellement moins aimé. On aimera donc naturellement davantage celui qui est un numériquement avec soi, et on aimera moins celui qui n'est un avec soi que spécifiquement ou génériquement. Mais il est naturel que l'on ait pour l'autre un amour semblable à celui qu'on a pour soi-même, en ce que s'aimer, c'est vouloir son propre bien, et de même aimer l'autre, c'est vouloir son bien à lui.

3. L'amour naturel a pour objet la fin, non pas comme un sujet auquel on veut du bien, mais comme une réalité bonne que l'on veut pour soi, et, par voie de conséquence, que l'on veut pour les autres parce qu'ils ne font qu'un avec nous. Un tel amour naturel ne disparaît jamais, même chez les mauvais anges, car ils continuent à aimer les autres anges sous le rapport où ils leur ressemblent en nature. Mais il les haïssent en raison des divergences créées par leur justice ou leur injustice respectives.

Article 5 : L'ange, par amour naturel aime-t-il Dieu plus que lui-même ?

Objections : 1. Nous l'avons dit, l'amour naturel est fondé sur une raison naturelle. Mais la plus grande distance existe entre la nature angélique et la nature divine. Il semble donc que l'ange aime Dieu moins que lui-même ou même qu'un autre ange.

2. Ce qui fait qu'une chose est telle l'est lui-même encore davantage. Or, c'est à cause de soi-même que quelqu'un aime naturellement un autre : ce que chacun aime, en effet, c'est comme son bien qu'il l'aime. L'ange n'aime donc pas Dieu naturellement plus que lui-même.

3. Toute nature fait retour sur elle-même, car il est de fait qu'un agent tend par son action à la conservation de lui-même. Or la nature ne ferait pas ainsi retour sur soi si elle tendait davantage vers un autre que vers elle-même. L'ange n'aime donc pas naturellement Dieu plus que lui-même.

4. C'est le propre de la charité de nous faire aimer Dieu plus que nous-même. Mais la dilection de la charité n'est pas naturelle à l'ange, car « elle est diffusée dans leurs cœurs par le Saint-Esprit qui leur a été donné », selon S. Augustin.

5. L'amour naturel demeure toujours tant que demeure la nature. Mais le fait d'aimer Dieu plus que soi disparaît chez l'homme et chez l'ange lorsqu'ils pèchent. S. Augustin parle de deux cités fondées sur deux amours : l'une, la cité terrestre, fondée sur l'amour de soi jusqu'au mépris de

Dieu ; l'autre, la cité céleste fondée sur l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi. Aimer Dieu plus que soi-même ne relève donc pas de la nature.

En sens contraire, tous les principes moraux de la loi appartiennent à la loi naturelle. Or, le précepte d'aimer Dieu plus que soi-même est un précepte moral de la loi. Il relève donc de la loi naturelle. Et par conséquent, l'ange peut aimer Dieu d'un amour naturel plus que lui-même.

Réponse : Certains ont prétendu que l'ange aime naturellement Dieu plus que lui-même d'un amour de convoitise ; car il désire pour lui-même le bien divin plus que son propre bien. D'une certaine manière cependant ils admettent que l'ange aime Dieu plus que lui-même d'un amour d'amitié en ce sens que par nature il veut à Dieu un bien plus grand qu'à lui-même ; l'ange veut, en effet, que Dieu soit Dieu, alors que pour lui-même, il veut être ce qu'il est selon sa propre nature. Mais, à parler dans l'absolu, l'ange s'aimerait plus que Dieu, car il s'aime naturellement lui-même plus intensément que Dieu, et en priorité.

Une telle opinion apparaît manifestement fausse si l'on considère le mouvement naturel des êtres.

L'inclination naturelle des êtres sans raison va nous permettre en effet de découvrir quelle est l'inclinaison naturelle des natures intellectuelles douées de volonté. Dans les réalités naturelles, toute chose qui, par nature, en tout ce qu'elle est, relève d'une autre, se trouve d'abord inclinée vers cette autre plus que vers elle-même. Et cela se manifeste dans la manière même dont une chose est poussée naturellement à agir, ce qui dénote en elle une attitude foncière, dit Aristote. Nous voyons en effet que naturellement la partie s'expose pour la conservation du tout : la main s'expose aux coups, sans délibération, pour préserver le corps. Et comme la raison imite la nature, nous retrouvons cette même inclination dans le cas des vertus politiques : le citoyen vertueux s'expose à la mort pour le salut de tout l'État ; et si l'homme était partie naturelle de la Cité, cette inclination serait naturelle en lui.

Ceci posé, il faut remarquer que le bien universel est Dieu lui-même ; et ce bien englobe l'ange, l'homme et toute créature, car toute créature, du simple point de vue naturel, est de Dieu en tout ce qu'elle est. Il suit de là que l'ange et l'homme aiment naturellement Dieu en priorité et plus qu'eux-mêmes. D'autre part, si l'homme ou l'ange s'aimaient naturellement eux-mêmes plus que Dieu, il s'ensuivrait qu'un tel amour naturel serait mauvais, et qu'il ne serait pas perfectionné par la charité, mais détruit par elle.

Solutions : 1. La première difficulté envisage des réalités qui sont sur le même plan et dont l'une n'est pas la raison de l'existence ou de la bonté de l'autre. Sous ce rapport, tout être s'aime naturellement lui-même plus que l'autre, car il est plus un avec lui-même qu'avec l'autre. Mais quand un être trouve en un autre toute la raison de son existence et de sa bonté, il est impossible qu'il n'aime pas par nature cet autre plus que lui-même, car, ainsi que nous venons de le dire, toute partie aime naturellement le tout plus que soi. Ainsi, chaque individu aime naturellement le bien de l'espèce plus que son bien propre. Or, Dieu n'est pas seulement le bien d'une espèce, il est le bien universel purement et simplement. Sous ce rapport tout être aime naturellement Dieu plus que lui-même.

2. Quand on dit que l'ange aime Dieu parce que Dieu est son bien, si l'on veut dire que dans cet amour son bien propre joue le rôle de fin, cela est faux : ce n'est pas, en effet, en vue de son propre bien, c'est en vue de Dieu même qu'il aime naturellement Dieu. Si l'on veut parler, au contraire, de ce qui le provoque à aimer, cela est vrai : il ne saurait, en effet, être naturel à quiconque d'aimer Dieu sinon pour cette raison que chacun dépend de ce bien que Dieu est.

3. La nature fait retour sur elle-même non seulement sous le rapport de ce qui lui est individuel, mais plus encore sous le rapport de ce qui lui est commun avec d'autres natures. Toute chose, en

effet, n'incline pas seulement à la conservation de son être individuel, mais aussi au salut de son espèce. A plus forte raison possède-t-elle une inclination naturelle vers ce qui est purement et simplement le bien universel.

4. Dieu, en tant que bien universel duquel dépend tout bien naturel, est aimé naturellement par chaque être. En tant qu'il est le bien béatifiant, objet propre de la béatitude surnaturelle, il est aimé de charité.

5. En Dieu, la substance divine est identique au bien universel ou bien commun de toutes les créatures. Dès lors, tous ceux qui voient l'essence divine sont, d'un même mouvement d'amour, mus vers elle, à la fois en tant que cette essence est distincte des autres réalités, et en tant qu'elle est le bien commun de toutes. Car, puisque Dieu, en tant que bien commun, est naturellement aimé de tous les êtres, quiconque le voit dans son essence ne peut pas ne pas l'aimer. Mais ceux qui ne le voient pas dans son essence, le connaissent par des effets particuliers, dont certains peuvent contrarier leur volonté. En ce sens, on dit qu'ils ont de la haine pour Dieu. Il reste néanmoins qu'à titre de bien commun de tous les êtres, chacun de ceux-ci aime Dieu naturellement plus que lui-même.

Après avoir traité de la nature des anges, de leur connaissance et de leur volonté, il reste à considérer leur création, ou d'une façon plus générale leur commencement.

Trois parties dans cette étude : d'abord comment ils ont été produits dans leur être naturel (Q. 61) ; puis comment ils ont été perfectionnés en grâce ou en gloire (Q. 62) ; enfin comment certains d'entre eux sont devenus mauvais (Q. 63).

### **QUESTION 61 : LA PRODUCTION DES ANGES SELON LEUR ÊTRE NATUREL**

1. L'ange a-t-il une cause de son existence ? 2. L'ange existe-t-il de toute éternité ? 3. L'ange a-t-il été créé avant la créature corporelle ? 4. Les anges ont-ils été créés dans le ciel empyrée ?

Article 1 : L'ange a-t-il une cause de son existence ?

Objections : 1. Le premier chapitre de la Genèse mentionne toutes les réalités créées par Dieu, et il n'est pas question des anges.

2. Selon Aristote si une substance est forme sans matière, « elle possède du même coup par elle-même l'être et l'unité, et n'a pas de cause qui la fasse telle ». Mais les anges sont des formes immatérielles comme on l'a montré. Ils ne sont donc pas causés dans leur existence.

3. Tout ce qui est produit par un agent reçoit de lui sa forme. Mais les anges sont des formes. Ils ne les reçoivent donc pas d'un agent, et ne sont pas causés par lui.

En sens contraire, on lit dans le Psaume (148, 2) : « Louez-le, vous tous, ses anges », et plus loin : « car il commanda et ils furent créés ».

Réponse : Il est nécessaire de dire que les anges, comme aussi bien tout ce qui est en dehors de Dieu, ont été produits par Dieu. Seul, en effet, Dieu est son existence : dans toutes les autres réalités, l'essence est distincte de l'existence. Il s'ensuit évidemment que Dieu seul est un être par son essence, tandis que les autres réalités sont des êtres par participation. Or tout ce qui est par participation est causé par ce qui est par essence ; ainsi tout ce qui est embrasé l'est par le feu. Il est donc nécessaire que les anges aient été créés par Dieu.

Solutions : 1 . S. Augustin remarque que les anges ne sont pas omis en cette première création des choses ; ils sont signifiés par le mot « ciel » ou le mot « lumière ». D'ailleurs qu'ils aient été omis ou signifiés par le nom de réalités corporelles, cela tient à ce que Moïse s'adressait à un peuple grossier, incapable encore de parvenir à l'idée d'une nature immatérielle. Si on lui avait



dit expressément que certaines réalités étaient au-dessus de la nature corporelle, il eût été tenté de verser dans l'idolâtrie à laquelle il était déjà trop porté, ce que Moïse voulait avant tout éviter.

2. Les substances qui sont des formes subsistantes n'ont pas, de leur être et de leur unité, une autre cause formelle qu'elles-mêmes ; pas davantage elles n'ont de cause efficiente qui fasse passer la matière de la puissance à l'acte. Mais elles ont une cause productrice de toute leur substance.

3. Cela résout la troisième objection.

Article 2 : L'ange existe-t-il de toute éternité ?

Objections : 1. Il semble que l'ange ait été produit par Dieu de toute éternité. En effet, Dieu est cause de l'ange par son être, car Dieu n'agit pas au moyen d'une puissance greffée sur son essence. Mais l'être de Dieu est éternel. Il a donc produit les anges de toute éternité.

2. Tout ce qui existe à un moment donné, et à un autre moment n'existe pas, se trouve soumis au temps, ainsi qu'il est dit dans le Livre des Causes. Et si l'on ne peut pas dire que l'ange, à un moment donné, existe, et qu'à un autre, il n'existe pas, c'est donc qu'il existe toujours.

3. S. Augustin prouve l'incorruptibilité de l'âme par ce fait que son intelligence est capable de vérité. Mais de même que la vérité est incorruptible, de même est-elle éternelle. Une nature intellectuelle, comme celle de l'âme et de l'ange, doit donc être non seulement incorruptible, mais éternelle.

En sens contraire, le livre des Proverbes (8, 22) fait dire à la Sagesse engendrée : « Le Seigneur m'a possédée au commencement de ses voies, avant ses œuvres les plus anciennes. » Mais les anges ont été produits par Dieu, nous l'avons dit plus haut C'est donc qu'ils n'ont pas toujours existé.

Réponse : Dieu seul, Père, Fils et Saint-Esprit, existe de toute éternité. Cela, la foi catholique l'enseigne sans aucun doute ; et toute opinion contraire doit être repoussée comme hérétique. Dieu donc a produit les créatures de rien, en ce sens qu'avant elles il n'y avait rien.

Solutions : 1. L'être de Dieu est identique à son vouloir. Le fait que Dieu ait produit les anges et les autres créatures par son être, n'exclut donc pas qu'il les ait produits par sa volonté. Or, la volonté de Dieu n'est pas nécessitée à produire des créatures. Dieu a produit celles qu'il a voulues et quand il l'a voulu.

2. L'ange est au-dessus du temps mesuré par le mouvement du ciel, car il est au-dessus de tout mouvement de la nature corporelle. Mais il n'est pas au-dessus du temps qui mesure la succession du non-être et de l'être, ni au-dessus du temps qui mesure la succession de ses opérations. C'est pourquoi S. Augustin peut écrire que « Dieu meut la création spirituelle à travers le temps »<sup>2</sup>.

3. Les anges et les âmes intellectuelles, du fait qu'ils ont une nature capable de vérité, sont incorruptibles. Mais ils ne possèdent pas leur nature de toute éternité ; elle leur a été donnée par Dieu quand Dieu l'a voulu. Donc il n'en découle pas que les anges existent de toute éternité.

Article 3 : L'ange a-t-il été créé avant les créatures corporelles ?

Objections : 1. Il semble que les anges ont été créés avant le monde corporel. Nous lisons en effet dans S. Jérôme : « Six mille ans de notre histoire ne sont pas encore écoulés ; et pendant combien de temps, combien de siècles ne faut-il pas penser que les Anges, les Trônes, les Dominations et les autres hiérarchies angéliques étaient déjà au service de Dieu ? » Quant à S. Jean Damascène, il écrit : « Certains disent que les anges furent produits avant toute autre création » ; c'est l'opinion de Grégoire de Nazianze, pour qui : « Dieu commença par concevoir les puissances angéliques et célestes, puis il réalisa sa conception. »

2. La nature angélique tient le milieu entre la nature divine et la nature corporelle. Or la nature divine existe de toute éternité ; la nature corporelle existe à partir d'un moment donné du temps. La nature angélique a donc dû être produite avant la création du temps et après l'éternité.

3. Il y a plus de distance entre la nature angélique et la nature corporelle qu'entre deux natures corporelles différentes. Mais les natures corporelles ont été créées l'une après l'autre en six jours, selon le récit de la Genèse. A plus forte raison la nature angélique a-t-elle été produite avant toute nature corporelle

En sens contraire, on lit dans la Genèse : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre » ; ce qui ne serait pas vrai si quelque chose avait été créé auparavant. Les anges n'ont donc pas été créés avant la nature corporelle.

Réponse : A ce sujet, on trouve chez les saints Docteurs une double opinion. Pour la première et la plus probable, les anges auraient été créés en même temps que la nature corporelle. Les anges, en effet, font partie de l'univers ; ils ne constituent pas un univers spécial et séparé ; ils entrent, avec la nature corporelle, dans la constitution d'un seul et même univers. La preuve en est dans l'ordre des créatures entre elles : cet ordre, en effet, est le bien de l'univers dont aucune partie n'est parfaite, séparée du tout. Il ne semble donc pas probable que Dieu, dont les œuvres sont parfaites, ait créé séparément la créature angélique avant les autres créatures.

Cependant l'opinion contraire ne doit pas être regardée comme erronée, surtout en raison de l'autorité de S. Grégoire de Nazianze, qui est si grande, au point de vue de la doctrine chrétienne, que personne n'a jamais osé l'attaquer, pas plus que l'on ne s'est attaqué aux écrits de S. Athanase, ainsi que le remarque S. Jérôme.

Solutions : 1. S. Jérôme parle d'après l'opinion des Docteurs grecs qui, tous, s'accordent à reconnaître que les anges ont été créés avant le monde corporel.

2. Dieu n'est pas une partie de l'univers : il est au-dessus, et en possède la perfection d'une manière éminente. L'ange au contraire fait partie de l'univers.

3. Les créatures corporelles sont unifiées entre elles par la matière, tandis que, sous cet aspect, l'ange n'a pas de rapport avec la créature corporelle. Aussi peut-on dire que, dès que la matière est créée, toutes les créatures corporelles existent déjà de quelque manière. Au contraire, on ne pourrait pas dire qu'une fois l'ange créé, l'univers lui-même se trouve produit.

Article 4 : Les anges ont-ils été créés dans le ciel empyrée ?

Objections : 1. Il semble que non, car les anges sont des substances incorporelles qui ne dépendent pas d'un corps dans leur être, ni par conséquent dans leur devenir. Ils n'ont donc pas été créés dans un lieu corporel.

2. S. Augustin affirme que les anges ont été créés dans la partie supérieure de l'air ; donc ils ne l'ont pas été dans le ciel empyrée.

3. Le ciel empyrée, c'est le ciel suprême ; il n'en est pas de plus élevé. Or, dans Isaïe (14,13), nous voyons l'ange pécheur s'écrier : « Je monterai au ciel. » Il ne se trouvait donc pas dans le ciel empyrée.

En sens contraire, nous lisons dans la Glose de Walafriid Strabon : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre. Le ciel dont il s'agit n'est pas le firmament visible, mais le ciel empyrée, ciel de feu ou ciel spirituel, ainsi appelé non pas à cause de son ardeur, mais de sa splendeur. Et aussitôt qu'il fut produit, il fut rempli par les anges. »

Réponse : Nous l'avons dit, les créatures, corporelles ou spirituelles, constituent un seul univers. Il y a donc un ordre entre elles, et les spirituelles président à toute la création corporelle. Il convenait donc que les anges fussent créés dans la partie suprême du monde corporel pour présider à tout l'ensemble de ce monde. Peu importe d'ailleurs que l'on donne à cette partie le

nom de ciel empyrée ou une autre appellation : comme le dit S. Isidore, le ciel suprême, c'est le ciel des anges, selon cette parole du Deutéronome (10,14) : « C'est au Seigneur ton Dieu qu'appartiennent les cieux et les cieux des cieux. »

Solutions : 1. Les anges ne sont pas créés dans un lieu corporel comme s'ils en dépendaient dans leur être ou dans leur devenir ; car Dieu aurait pu les créer avant tout le monde matériel, ainsi que le soutiennent beaucoup de saints Docteurs. Mais ils ont été produits dans un lieu corporel afin de montrer leur relation au monde matériel et parce qu'ils entrent en contact avec les corps par leur puissance.

2. Il se peut que S. Augustin entende par partie supérieure de l'air le ciel suprême, avec lequel l'air possède un certain rapport en raison de sa subtilité et de sa transparence. Ou bien il veut parler seulement des anges pécheurs qui, selon certains, appartenaient aux hiérarchies inférieures. Dans ce cas, rien n'empêcherait de concevoir que les anges supérieurs, ayant une puissance plus élevée et plus universelle sur tous les corps, aient été créés dans la partie suprême du monde matériel ; les autres, ayant des vertus plus particulières, auraient été créés dans des parties inférieures du monde corporel.

3. Le ciel que l'ange pécheur veut atteindre n'est pas un ciel corporel, mais le ciel de la Trinité sainte, vers lequel il a voulu monter en s'égalant à Dieu, comme nous le montrerons plus loin.

### **QUESTION 62 : L'ÉLEVATION DES ANGES À LA GRÂCE ET À LA GLOIRE**

1. Les anges ont-ils été créés bienheureux ? 2. Avaient-ils besoin de la grâce pour se tourner vers Dieu ? 3. Ont-ils été créés en grâce ? 4. Ont-ils mérité leur béatitude ? 5. Ont-ils obtenu la béatitude aussitôt après le mérite ? 6. Ont-ils reçu la grâce et la gloire en proportion de leur capacité naturelle ? 7. Après l'entrée dans la gloire, l'amour et la connaissance naturels demeurent-ils en eux ? 8. Ont-ils pu pécher par la suite ? 9. Après l'entrée dans la gloire, ont-ils pu progresser ?

Article 1 : Les anges ont-ils été créés bienheureux ?

Objections : 1. On lit dans le livre des Dogmes ecclésiastiques que « les anges, en persévérant dans cette béatitude dans laquelle ils ont été créés, ne possèdent pas naturellement ce bien qui est le leur ». C'est donc que les anges ont été créés bienheureux.

2. La nature angélique est plus noble que la créature corporelle. Mais la créature corporelle a été créée dès le principe parfaite et revêtue de sa forme ; selon S. Augustin, en effet, la non-information de la matière est première en nature, mais non temporellement. Donc, Dieu n'a pas davantage créé la nature angélique informe et imparfaite. Or, la nature angélique est formée et parfaite par le moyen de la béatitude qui la fait jouir de Dieu.

3. Si l'on en croit S. Augustin, l'œuvre des six jours fut produite en une seule fois, et c'est dès le principe de la création des choses que ces six jours ont tous existé. Le « matin » dont il est question dans le récit de la Genèse n'est autre, selon son commentaire, que la connaissance angélique en tant qu'elle a pour objet le Verbe et les choses vues dans le Verbe. Or, les anges sont bienheureux du fait qu'ils voient le Verbe. C'est donc que l'ange est bienheureux au principe même de sa création.

En sens contraire, il est de la nature même de la béatitude de produire, chez le bienheureux, la stabilisation et la confirmation dans le bien. Or, les anges n'ont pas été confirmés dans le bien dès le premier moment de leur création, comme le montre la chute de quelques-uns. C'est donc que les anges n'ont pas été créés bienheureux.

Réponse : Par béatitude on entend la perfection dernière de la nature rationnelle ou intellectuelle ; et c'est pourquoi la béatitude est objet de désir naturel, car tout être désire naturellement son ultime perfection. D'autre part, l'ultime perfection de la nature rationnelle ou intellectuelle est double. Il y a d'abord une perfection qui peut être atteinte par les seules forces de la nature, et à laquelle on donne en quelque manière le nom de béatitude ou de félicité. Aristote enseigne, en ce sens, que l'ultime félicité de l'homme consiste, en cette vie, dans la très parfaite contemplation du souverain bien intelligible qui est Dieu. Mais au-delà de cette félicité, il en est une autre que nous espérons posséder plus tard, et en laquelle « nous verrons Dieu tel qu'il est ». Une telle félicité surpasse les forces naturelles de toute intelligence créée, quelle qu'elle soit, on l'a montré précédemment.

Ceci posé, pour ce qui est de la première béatitude, que l'ange peut atteindre par ses seules forces naturelles, on doit dire que l'ange a été créé bienheureux. En effet, ce n'est pas par un mouvement discursif, comme chez l'homme, que l'ange acquiert une telle perfection, mais il la possède immédiatement en raison de la dignité de sa nature, nous l'avons déjà noté. Quant à l'ultime béatitude, qui dépasse ses forces naturelles, l'ange ne l'a pas possédée dès le principe de sa création. Car cette béatitude ne fait pas partie de sa nature ; elle en est seulement la fin : l'ange ne devait donc pas la posséder dès le commencement.

Solutions : 1. La béatitude dont il est question dans la première difficulté se réfère à la perfection naturelle que l'ange possédait dans l'état d'innocence.

2. La créature corporelle n'a pas eu, au premier instant de sa création, la perfection que lui procure son opération. S. Augustin en est d'accord ; pour lui, la germination des plantes sortant de terre ne fait pas partie de l'œuvre première de la création, mais seulement la vertu germinative donnée à la terre. Semblablement, la créature angélique, au principe de sa création, a possédé la perfection de sa nature, mais non cette perfection à laquelle elle devait parvenir par son opération.

3. L'ange a une double connaissance du Verbe ; l'une est naturelle, et l'autre appartient à la gloire. La connaissance naturelle lui fait connaître le Verbe par sa propre nature angélique, qui en est la similitude et le reflet ; la connaissance de la gloire lui fait connaître le Verbe par son essence divine. En l'une et l'autre connaissance, l'ange connût les choses dans le Verbe ; mais d'une connaissance imparfaite s'il s'agit de la connaissance naturelle, et d'une façon parfaite s'il s'agit de la connaissance de gloire. La première connaissance des choses dans le Verbe fut présente à l'ange dès qu'il fut créé ; la seconde ne lui parvint qu'avec la béatitude, et du fait de sa conversion au bien. Et c'est cette connaissance que l'on appelle « matutinale ».

Article 2 : Les anges avaient-ils besoin de la grâce pour se tourner vers Dieu ?

Objections : 1. Nous n'avons pas besoin de la grâce pour accomplir ce qui est en notre pouvoir naturel. Mais l'ange se tourne naturellement vers Dieu puisqu'il l'aime d'un amour naturel, comme nous l'avons vu plus haut. Il n'a donc pas besoin de la grâce pour se tourner vers Dieu.

2. Nous avons besoin de secours seulement pour les œuvres difficiles. Mais se tourner vers Dieu était aisé pour l'ange, puisqu'en lui rien ne s'opposait à cette conversion.

3. Se tourner vers Dieu, c'est se préparer à la grâce, selon ce mot du prophète Zacharie (1, 3) : « Tournez-vous vers moi, et je me tournerai vers vous. » Mais nous n'avons pas besoin de la grâce pour nous préparer à la grâce, autrement on irait à l'infini. Donc l'ange n'a pas besoin de la grâce pour se tourner vers Dieu.

En sens contraire, c'est en se tournant vers Dieu que l'ange parvient à la béatitude. S'il n'avait pas besoin de la grâce pour opérer une telle conversion, il s'ensuivrait que, sans la grâce, il

pourrait parvenir à la vie éternelle. Ce qui va contre la parole de l'Apôtre (Rm 6, 23) : « La vie éternelle est une grâce de Dieu. »

Réponse : Les anges ont eu besoin de la grâce pour se tourner vers Dieu en tant qu'il est l'objet de la béatitude. Comme on l'a dit plus haut en effet, le mouvement naturel de la volonté est principe de tous les autres vouloirs. Or, l'inclination naturelle de la volonté a pour objet ce qui est adapté à la nature. Ce qui est au-dessus de la nature ne peut donc devenir objet de la volonté si celle-ci n'est pas aidée par quelque principe surnaturel. Ainsi en est-il du feu : il possède bien une inclination naturelle à chauffer et à se communiquer, mais produire ou engendrer de la matière vivante dépasse son pouvoir naturel, et il n'y est nullement incliné si ce n'est pour autant qu'il est mu, à titre d'instrument, par l'âme nutritive.

Or nous avons montré en traitant de la connaissance de Dieu, que la vision de l'essence divine, objet de la béatitude suprême pour la créature rationnelle, dépasse la nature de toute intelligence créée. C'est pourquoi aucune créature rationnelle ne peut avoir un mouvement de volonté ordonné à cette béatitude, si elle n'est mue par un agent surnaturel. Et c'est ce que nous appelons le secours de la grâce. La volonté de l'ange n'a donc pu se tourner vers cette béatitude sans le secours de la grâce.

Solutions : 1. L'ange aime Dieu naturellement en tant que Dieu est principe de son être naturel. Mais la conversion dont nous parlons ici est celle qui béatifie la créature par la vision de l'essence divine.

2. On appelle « difficile » pour un être ce qui dépasse sa puissance. Mais cela peut s'entendre de deux façons. En un premier sens, l'entreprise à tenter dépasse les forces naturelles de la puissance. Dans ce cas, si celle-ci peut être aidée de quelque façon, on dit que l'entreprise est difficile ; s'il n'y a aucun secours possible, on dit que l'entreprise est impossible. C'est ainsi qu'il est impossible à l'homme de voler. Au second sens, la difficulté ne vient pas de la nature même de la puissance, mais d'un empêchement qui lui est adjoint. Ainsi l'ascension n'est pas contraire à la nature de la puissance motrice de l'âme, puisque l'âme, pour autant qu'il est en elle, est capable de mouvoir le corps en quelque direction que ce soit ; mais la lourdeur du corps est un obstacle à l'ascension, et de là vient qu'il est difficile à l'homme de s'élever.

Or, il est difficile à l'homme de se tourner vers la béatitude suprême, d'abord parce qu'elle surpasse sa nature, et ensuite parce qu'il trouve un obstacle dans la corruption du corps et la viciation du péché. Pour ce qui est de l'ange, c'est seulement parce qu'elle est surnaturelle que la béatitude est difficile.

3. Tout mouvement de la volonté vers Dieu peut être appelé conversion. Or il y a une triple conversion possible vers Dieu. La première, par cette parfaite dilection qui est celle de la créature jouissant déjà de Dieu ; elle requiert la grâce consommée. La deuxième est celle qui mérite la béatitude. Elle requiert la grâce habituelle, principe du mérite. La troisième conversion est celle par laquelle on se prépare à recevoir la grâce. Elle ne requiert pas la grâce habituelle, mais une opération de Dieu convertissant l'âme à lui, selon cette parole de l'Écriture (Lm 5, 21) : « Fais-nous revenir à toi, Seigneur, et nous reviendrons. »

Article 3 : Les anges ont-ils été créés en grâce ?

Objections : 1. D'après S. Augustin, la nature angélique fut d'abord créée informe, et appelée « le ciel », puis elle fut revêtue d'une forme, et appelée « lumière ». Mais cette forme dont il est question ne peut être que la grâce. Les anges n'ont donc pas été créés en grâce.

2. La grâce incline vers Dieu la créature raisonnable. Si les anges avaient été créés en grâce, aucun d'entre eux ne se serait détourné de Dieu.

3. La grâce est intermédiaire entre la nature et la gloire. Mais les anges n'ont pas été bienheureux dès leur création. Il semble donc plus raisonnable de concevoir qu'ils ont été d'abord créés avec leur nature propre ; puis qu'ils ont reçu la grâce, et qu'enfin ils sont devenus bienheureux.

En sens contraire, S. Augustin écrit : « Qui a produit dans les anges la bonne volonté, si ce n'est celui qui les a créés avec leur volonté, c'est-à-dire avec ce chaste amour par lequel ils adhèrent à celui qui tout à la fois crée leur nature et les enrichit de la grâce. »

Réponse : Sur ce sujet, il y a diverses opinions. Les uns disent que les anges ont été créés avec leur nature seulement ; les autres qu'ils ont été créés en grâce. Il semble pourtant que l'on doive regarder cette seconde opinion comme plus probable et plus conforme à l'enseignement des Pères. D'après S. Augustin, en effet, toutes les choses qui, au cours du temps, sont produites par l'œuvre de la Providence divine, la créature opérant sous la motion de Dieu, ont été réalisées en leur première condition à l'état de raisons séminales : tels les arbres, les animaux, et autres réalités du même genre. Or, il est manifeste que la grâce sanctifiante peut être comparée à la béatitude comme la raison séminale dans la nature à son effet naturel. Aussi dans S. Jean (1 Jn 3, 9) la grâce est-elle appelée « semence de Dieu ». De même donc qu'au premier instant de la création, ont été produites les raisons séminales de tous les effets naturels, ainsi, dès le principe, les anges ont-ils été créés en grâce.

Solutions : 1. L'absence de la forme chez l'ange peut s'entendre de l'absence de la gloire ; en ce sens elle a précédé temporellement cette dernière. On peut l'entendre aussi de la forme de la grâce ; sous ce rapport l'absence de forme n'est pas première dans l'ordre du temps, mais seulement dans l'ordre de la nature. Ainsi en est-il, selon S. Augustin de la forme corporelle.

2. Toute forme incline son sujet selon le mode propre à la nature de celui-ci. Le mode naturel de la nature intellectuelle est de se porter librement vers l'objet de son vouloir. L'inclination de la grâce n'impose donc pas de nécessité, mais celui qui possède la grâce peut ne pas s'en servir, et pécher.

3. Bien que, selon l'ordre naturel, la grâce soit intermédiaire entre la nature et la gloire, cependant, dans l'ordre du temps, la gloire ne devait pas être donnée à la créature en même temps que la nature, car elle est la fin que par son opération la nature poursuit avec l'aide de la grâce. La grâce, elle, n'est pas fin à l'égard de l'opération, mais principe car elle ne provient pas des œuvres. Il convenait donc qu'elle fût donnée en même temps que la nature.

Article 4 : Les anges ont-ils mérité leur béatitude ?

Objections : 1. Il semble que non, car le mérite vient de la difficulté de l'acte méritoire. Mais l'ange n'eut aucune difficulté à bien agir. Son acte bon ne fut donc pas méritoire.

2. Un acte naturel n'est pas méritoire. Mais il était naturel à l'ange de se tourner vers Dieu. Il ne pouvait donc mériter par là sa béatitude.

3. Si l'ange mérita sa béatitude, ce fut nécessairement soit avant de la posséder, soit après. Mais ce ne fut pas avant car, pour beaucoup d'auteurs, il ne possédait pas la grâce avant d'être béatifié ; et sans elle il n'y a pas de mérite. Ce ne fut pas non plus après, car, en ce cas, il mériterait encore maintenant, ce qui est faux, semble-t-il. Cela supposerait en effet qu'un ange peut parvenir au degré supérieur de gloire possédé par un autre ange ; et les distinctions établies dans l'ordre de la grâce seraient instables, ce qui est inadmissible. En conséquence l'ange bienheureux n'a pu mériter sa béatitude.

En sens contraire, il est dit dans l'Apocalypse (21, 17) que la mesure de l'ange, dans la Jérusalem céleste, est une « mesure d'homme ». Mais l'homme ne peut parvenir à la béatitude que par le mérite. Il en est donc de même pour l'ange.

Réponse : La béatitude parfaite est naturelle à Dieu seul, car en lui béatitude et existence sont identiques. Pour la créature, la béatitude n'est pas naturelle, mais représente sa fin ultime. Or, toute chose parvient à sa fin par le moyen de son opération. Cette opération conduisant au terme est soit productrice de la fin quand celle-ci n'excède pas la puissance de l'agent, comme le remède produit la santé ; soit méritoire à l'égard de la fin, quand la réalisation de celle-ci dépasse le pouvoir de l'agent, qui ne peut alors l'attendre que d'un autre. Nous avons montré que la béatitude ultime surpasse le pouvoir de la nature angélique et humaine. Il appartient donc à l'homme, comme à l'ange, de mériter sa béatitude.

Et si nous admettons que l'ange a été créé dans la grâce, sans laquelle il n'y a pas de mérite, il est aisé de voir qu'il a pu mériter sa béatitude. Il en serait de même si l'on admettait que l'ange a possédé la grâce à un moment quelconque avant la gloire.

Mais si l'on prétend que l'ange n'a pas possédé la grâce avant d'être bienheureux, il faut dire alors qu'il a reçu la béatitude sans mérite de sa part, comme nous-mêmes recevons la grâce. Or cela va à l'encontre du concept même de béatitude, laquelle a raison de fin et est la récompense de la vertu, selon le Philosophe. A moins que l'on ne dise, comme certains, que les anges, déjà bienheureux, méritent leur béatitude par l'exercice des divers ministères qui leur sont confiés. Mais cela s'oppose à la nature du mérite, car il se définit comme la voie qui conduit au terme, et celui qui se trouve déjà parvenu au terme n'a pas à y être conduit. Personne ne mérite ce qu'il possède déjà.

Ou bien il faudrait dire qu'un seul et même acte de conversion vers Dieu est méritoire en tant qu'il vient du libre arbitre, et qu'en même temps il constitue la béatitude en tant qu'il touche au terme et mérite la fin. Mais cela aussi semble contradictoire ; car le libre arbitre n'est pas cause suffisante du mérite ; pour être méritoire, l'acte libre doit être informé par la grâce. Or, il ne peut être informé à la fois par la grâce imparfaite qui est principe de mérite, et par la grâce parfaite qui est principe de béatitude.

Il est donc préférable de soutenir que l'ange, avant d'être béatifié, a eu la grâce qui lui a permis de mériter sa béatitude.

Solutions : 1. La difficulté de bien agir ne vient pas, pour l'ange, d'une cause contraire ou d'un empêchement qui s'opposerait à sa puissance naturelle ; elle vient de ce fait que l'œuvre bonne à accomplir est au-dessus de ses forces naturelles.

2. L'ange n'a pas mérité sa béatitude par sa conversion naturelle vers Dieu, mais par la conversion de la charité, qui se fait par la grâce.

3. Tout cela répond à la troisième objection.

Article 5 : Les anges ont-ils obtenu la béatitude aussitôt après le mérite ?

Objections : 1. Il semble que l'ange n'a pas possédé la béatitude aussitôt après un seul acte méritoire. Car il est plus difficile à l'homme qu'à l'ange de bien agir. Or l'homme n'est pas récompensé aussitôt après un seul acte méritoire. Donc l'ange non plus.

2. L'ange, dès le principe et à l'instant même de sa création, a pu produire un acte ; ainsi les corps naturels, dans l'instant où ils sont créés, commencent à être mus, et si le mouvement corporel pouvait être instantané comme le sont les opérations de l'intelligence et de la volonté, les corps posséderaient le mouvement dès le premier instant de leur génération. Donc si l'ange, par un seul mouvement de sa volonté, a mérité la béatitude, il l'a fait dans le premier instant de sa création ; et si sa béatitude n'a pas été retardée, il a dû être bienheureux aussitôt, en ce même instant.

3. Des réalités considérablement distantes doivent être reliées par de nombreux intermédiaires. Mais il y a une très grande distance entre la béatitude des anges et leur état naturel.

L'intermédiaire entre eux, c'est le mérite. L'ange a donc dû parvenir à la béatitude par de nombreux intermédiaires.

En sens contraire, l'âme de l'homme et l'ange sont ordonnés semblablement à la béatitude ; c'est pourquoi l'égalité avec les anges est promise aux saints. Mais l'âme séparée du corps, si elle est en état de mérite par rapport à la béatitude, la reçoit immédiatement, à moins d'un empêchement. Il en est donc de même de l'ange. Or, dès son premier acte de charité, l'ange s'est trouvé en état de mérite. Et, comme il n'y avait en lui aucun obstacle, il a donc dû parvenir à la béatitude par ce seul et unique acte méritoire.

Réponse : L'ange, après son premier acte de charité qui lui faisait mériter la béatitude, a été aussitôt bienheureux. La raison en est que la grâce perfectionne la nature selon le mode de cette nature de même que toute perfection, nous l'avons montré, est reçue dans son sujet conformément à la nature de celui-ci. Le propre de la nature angélique, est de ne pas acquérir sa perfection naturelle progressivement, mais de l'avoir aussitôt, avec sa nature, ainsi que nous l'avons montré plus haut. Or, comme par sa nature l'ange est ordonné à sa perfection naturelle, de la même manière par son mérite il est ordonné à la gloire. Il suit de là que, chez l'ange, la béatitude a suivi immédiatement le mérite.

D'ailleurs, le mérite de la béatitude, non seulement chez l'ange, mais aussi chez l'homme, peut tenir à un seul acte ; car, en étant perfectionné par n'importe quel acte de charité, l'homme mérite la béatitude. Il en ressort qu'aussitôt après un seul acte informé par la charité, l'ange a été bienheureux.

Solutions : 1. Selon sa nature, l'homme n'est pas, comme l'ange, fait pour atteindre immédiatement sa perfection ultime. C'est pourquoi un plus long itinéraire lui est ménagé pour qu'il mérite sa béatitude.

2. L'ange est au-dessus du temps des réalités corporelles ; les divers instants qui le concernent marquent seulement la succession de ses diverses opérations. Or, il n'a pas pu y avoir à la fois, chez l'ange, un acte méritoire de la béatitude, et un acte de jouissance de cette même béatitude, car le premier a pour principe la grâce imparfaite, et le second la grâce achevée. Il faut donc distinguer divers instants : l'un où l'ange a mérité sa béatitude, et l'autre où il est devenu bienheureux.

3. Il est de la nature de l'ange d'obtenir aussitôt la perfection à laquelle il est ordonné. C'est pourquoi un seul acte méritoire lui suffit ; et cet acte a raison d'intermédiaire puisqu'il ordonne l'ange à la béatitude.

Article 6 : Les anges ont-ils reçu la grâce et la gloire en proportion de leur capacité naturelle ?

Objections : 1. La grâce est donnée uniquement par la volonté de Dieu ; le degré de grâce en dépend donc aussi et n'a rien à voir avec le degré de perfection naturelle.

2. Un acte humain est plus proche de la grâce que la simple nature, parce qu'il est préparatoire à la grâce. Mais comme l'écrit S. Paul aux Romains (11, 6), la grâce ne vient pas des œuvres. A plus forte raison le degré de grâce ne dépend-il pas, chez les anges, de la perfection de leur nature.

3. L'homme et l'ange sont ordonnés également à la béatitude et à la grâce. Mais la grâce n'est pas donnée à l'homme en proportion de ses dons naturels. Il en sera donc de même pour l'ange.

En sens contraire, le Maître des Sentences écrit que « parmi les anges, ceux qui sont d'une nature plus subtile ou d'une sagesse plus perspicace, ont été aussi favorisés de dons plus grands de la grâce ».

Réponse : Il est raisonnable de penser que les dons de la grâce et la perfection de la béatitude ont été attribués aux anges d'après leur degré de perfection naturelle. On peut en donner deux



raisons. D'abord une raison prise du côté de Dieu qui, selon l'ordre de sa sagesse, a établi divers degrés dans la nature angélique. Or, de même que la nature angélique a été produite par Dieu en vue de la grâce et de la béatitude, ainsi, semble-t-il, les divers degrés de la nature angélique ont été ordonnés à divers degrés de grâce et de gloire. Quand un bâtisseur polit des pierres en vue de construire une maison, nous le voyons destiner les plus belles et les mieux réussies aux parties les plus nobles. Ainsi donc, il semble qu'aux anges qu'il a dotés d'une nature plus haute, Dieu a réservé des dons de grâce plus grands et une béatitude supérieure.

La seconde raison est tirée de l'ange lui-même. L'ange n'est pas composé de diverses natures, dont l'une, par son inclination, viendrait contrarier ou retarder le mouvement de l'autre ; c'est ce qui arrive chez l'homme, dont la partie intellectuelle est retardée ou empêchée dans son activité par les tendances de la partie sensible. Or, quand rien ne vient s'opposer au mouvement d'une nature, celle-ci peut agir dans la plénitude de sa puissance. Il est donc raisonnable de penser que les anges dotés d'une nature plus parfaite se sont tournés aussi vers Dieu avec plus de force et d'efficacité. C'est ce qui arrive même chez les hommes, auxquels la grâce et la gloire sont accordées en proportion de l'intensité de leur retour à Dieu. Il semble donc que les anges qui ont reçu une nature plus parfaite ont obtenu aussi plus de grâce et de gloire.

Solutions : 1. La nature angélique, aussi bien que la grâce, dépend de la pure volonté de Dieu. Et de même que la volonté de Dieu a ordonné la nature à la grâce, de même les degrés de nature aux degrés de la grâce.

2. L'acte de la créature rationnelle vient d'elle-même ; la nature vient immédiatement de Dieu. Ainsi, que la grâce donnée soit proportionnée à la perfection de la nature, cela s'entend mieux que si elle était conférée à la mesure de la perfection des œuvres.

3. La diversité des natures n'est pas la même chez les anges qui diffèrent entre eux spécifiquement, et chez les hommes qui ne diffèrent que numériquement. La différence spécifique est en vue de la fin ; la différence numérique provient de la matière. En outre, chez l'homme, certaines choses peuvent retarder ou empêcher le mouvement de la nature intellectuelle ; mais cela n'arrive pas chez les anges. On ne peut donc raisonner de même dans les deux cas.

Article 7 : Après l'entrée dans la gloire, la connaissance et l'amour naturels demeurent-ils chez les anges ?

Objections : 1. Nous lisons dans la première épître aux Corinthiens (13,10) : « Quand viendra ce qui est parfait, ce qui est imparfait disparaîtra. » Mais la connaissance et l'amour naturels sont imparfaits par rapport à la connaissance et à l'amour des bienheureux. Ils doivent donc disparaître lorsque survient la béatitude.

2. Là où une seule chose suffit, le reste est superflu. Or, la connaissance et la dilection de la gloire suffisent aux anges bienheureux. Connaissance et amour naturels demeurent donc superflus.

3. La même puissance ne peut pas produire en même temps deux actes, pas plus qu'une ligne ne peut se terminer, à l'une de ses extrémités, par deux points. Mais les anges au ciel sont toujours en acte de connaissance et d'amour béatifiques, car la félicité n'est pas un habitus, mais un acte, selon Aristote. Il ne peut donc y avoir chez les anges ni connaissance ni amour naturels.

En sens contraire, tant que demeure une nature, demeure aussi son opération. Or, la béatitude ne détruit pas la nature dont elle est la perfection. Elle n'enlève donc pas non plus la connaissance et l'amour naturels.

Réponse : Il faut dire que chez les anges bienheureux subsistent la connaissance et la dilection naturelles. Car les rapports qui existent entre les principes d'opération se retrouvent entre les

opérations elles-mêmes. Or, il est manifeste que la nature est première par rapport à la béatitude qui est seconde, car la béatitude ajoute à la nature. D'autre part, ce qui est premier doit toujours être sauvegardé dans ce qui est second. Il faut donc que la nature soit sauvegardée dans la béatitude. Et de même faut-il que l'acte naturel soit sauvegardé dans l'acte béatifique.

Solutions : 1. La perfection que l'on acquiert enlève l'imperfection qui lui est opposée. Mais l'imperfection de la nature n'est pas opposée à la perfection de la béatitude ; elle lui est seulement sous-jacente. Ainsi, l'imperfection de la puissance est sous-jacente à la perfection de la forme, en sorte que ce qui est enlevé par la forme, ce n'est pas la puissance, mais la privation, laquelle s'oppose à la forme. Semblablement l'imperfection de la connaissance naturelle ne s'oppose pas à la perfection de la connaissance de gloire ; rien n'empêche en effet de connaître quelque chose par divers moyens de connaissance, les uns démonstratifs, les autres simplement probables. Ainsi l'ange peut connaître Dieu par l'essence divine, ce qui relève de la connaissance de gloire ; et connaître Dieu par sa propre essence angélique, ce qui appartient à la connaissance naturelle.

2. Les conditions de la béatitude se suffisent par elles-mêmes, mais, pour qu'elles existent, il est nécessaire que les conditions naturelles les précèdent, car aucune béatitude ne subsiste par elle-même si ce n'est la béatitude créée.

3. Deux opérations d'une même puissance ne peuvent exister en même temps qu'à la condition d'être ordonnées l'une à l'autre. Or, connaissance et amour naturels sont ordonnés à la connaissance et à la dilection de gloire.

Article 8 : Les anges bienheureux ont-ils pu pécher par la suite ?

Objections : 1. Il semble bien, car la béatitude n'enlève pas la nature, on vient de le dire. Or il est de l'essence de la nature créée d'être déficiente. L'ange bienheureux peut donc pécher.

2. Les facultés rationnelles sont capables de se porter sur des objets opposés, d'après Aristote. Or la volonté de l'ange ne cesse pas d'être une faculté rationnelle. Elle peut donc se porter sur le mal comme sur le bien.

3. Choisir entre le bien et le mal relève du libre arbitre, lequel n'est pas diminué chez les anges bienheureux. Ceux-ci peuvent donc pécher.

En sens contraire, d'après S. Augustin « cette nature qui ne peut pécher » se trouve dans les saints anges.

Réponse : Il faut dire que les anges bienheureux ne peuvent pas pécher, car leur béatitude consiste à voir Dieu dans son essence. Or l'essence de Dieu, c'est l'essence même de la bonté. L'ange qui voit Dieu se trouve donc par rapport à Dieu comme celui qui ne le voit pas par rapport à l'idée du bien comme tel. Or personne ne peut vouloir ou agir qu'en vue du bien, et il lui est impossible de se détourner du bien comme tel. L'ange bienheureux ne peut donc vouloir ou agir qu'en se référant à Dieu, et par le fait même ne peut pécher d'aucune manière.

Solutions : 1. Toute nature bonne créée, considérée en elle-même, peut faillir. Mais, unie indéfectiblement au bien créé, comme il arrive dans la béatitude, elle atteint un sommet où elle ne peut plus pécher, nous venons de le dire.

2. Les facultés rationnelles peuvent se porter sur des objets opposés quand il s'agit d'objets auxquels elles ne sont pas ordonnées naturellement ; mais elles ne peuvent être ordonnées par nature à des objets opposés. L'intelligence, en effet, ne peut pas ne pas assentir aux principes naturellement connus ; et de même la volonté ne peut pas ne pas adhérer au bien en tant que tel, car elle est naturellement ordonnée au bien comme à son objet propre. La volonté de l'ange peut donc se porter en beaucoup de cas vers des déterminations opposées, faire ou ne pas faire ceci ou cela. Mais pour ce qui est de Dieu, vu tel qu'il est : l'essence même de la bonté, il n'y a pas

d'alternative possible ; quelles que soient, parmi les déterminations opposées, celles auxquelles l'ange se résout, il les choisit toujours selon Dieu ; et par le fait même il ne pèche pas.

3. Le libre arbitre se trouve à l'égard des moyens qui mènent à la fin, dans le même rapport que l'intelligence à l'égard des conclusions. Or, l'intelligence peut, selon les principes donnés, déduire diverses conclusions ; mais elle commet une faute lorsque, pour parvenir à une conclusion, elle ne tient pas compte de l'ordre imposé par les principes. De même, que le libre arbitre puisse choisir divers moyens, du moment qu'ils sont ordonnés à la fin, cela relève en lui de cette perfection qu'est la liberté ; mais qu'il opère un choix en se soustrayant à l'ordre de la fin, ce qui est pécher, cela relève de ce qu'il y a de déficient dans sa liberté. C'est pourquoi il y a une plus grande liberté chez les anges, qui ne peuvent pas pécher, qu'en nous, qui pouvons pécher.

Article 9 : Après l'entrée dans la gloire, les anges ont-ils pu progresser ?

Objections : 1. La charité est le principe du mérite. Mais, dans les anges, la charité est parfaite. Les anges bienheureux peuvent donc mériter, et à mesure que croît leur mérite, leur béatitude qui en est la récompense grandit. Ils peuvent donc progresser en béatitude.

2. D'après S. Augustin : « Dieu se sert de nous à la fois pour notre utilité et aux fins de sa bonté. » Ainsi en est-il des anges, qu'il emploie à divers ministères spirituels : « Ne sont-ils pas tous des esprits destinés à servir, envoyés en mission pour le bien de ceux qui doivent hériter du salut ? » (He 1,14). Or ces services n'auraient aucune utilité pour eux s'ils n'en tiraient du mérite et ne progressaient en béatitude.

3. C'est une imperfection pour celui qui n'est pas au sommet, de ne pouvoir pas progresser. Or, les anges ne sont pas au sommet de la béatitude. Il y aurait donc pour eux une imperfection à ne pouvoir progresser en béatitude.

En sens contraire, le mérite et le progrès appartiennent à la condition de voyageurs . Mais les anges ne sont pas des voyageurs ; ils ont la parfaite vision. Donc les anges bienheureux ne peuvent ni mériter, ni progresser en béatitude.

Réponse : Dans un mouvement, l'intention de l'agent moteur est de conduire le mobile à un point déterminé, car l'intention se porte sur une fin, et la fin ne supporte pas d'être indéterminée. D'autre part, comme la créature rationnelle ne peut atteindre par ses propres forces sa béatitude qui consiste en la vision de Dieu, elle a besoin d'y être mue par Dieu lui-même. Il faut donc que soit fixé le terme vers lequel elle se trouve conduite comme vers sa fin ultime.

Cette délimitation de la vision divine ne peut affecter l'objet lui-même qui est vu, car c'est la vérité suprême, qui est appréhendée par tous les bienheureux selon des degrés divers. C'est donc selon le mode de vision que ce terme est fixé diversement selon l'intention de celui qui conduit le bienheureux à sa fin. En effet, il n'est pas possible qu'en étant élevé à la vision de la suprême essence, la créature rationnelle parvienne au mode suprême de vision qui est la compréhension ; car ce mode ne peut appartenir qu'à Dieu, nous l'avons montré. Mais comme il faut une puissance d'une efficacité infinie pour comprendre Dieu, alors que la créature ne dispose que d'une efficacité finie, et comme entre le fini et l'infini il y a une infinité de degrés, il y a donc une infinité de modes selon lesquels la créature rationnelle peut voir Dieu plus ou moins clairement. Et puisque la béatitude consiste en la vision même, le degré de la béatitude est, de même, le degré de la vision.

En définitive, toute créature rationnelle est conduite par Dieu à sa fin bienheureuse de telle manière qu'elle atteigne un degré de béatitude déterminé par la prédestination divine. Il en résulte que, ce degré atteint, elle ne peut progresser.

Solutions : 1. C'est à celui qui est mû vers la fin qu'il appartient de mériter. Or, la créature rationnelle n'est pas mue vers la fin seulement d'une façon passive, elle l'est aussi par son activité. Donc, quand la fin se trouve à sa portée, c'est l'opération de la créature rationnelle qui conquiert la fin ; ainsi l'homme, par la méditation, acquiert la science. Tandis que, si la fin n'est pas en son pouvoir, mais doit être obtenue d'un autre, l'opération est méritoire de la fin. De plus, quand on est parvenu au terme ultime, il n'y a plus de mouvement, le changement est acquis. C'est pourquoi mériter appartient à la charité imparfaite, qui est celle de l'état de voyageur ; quant à la charité parfaite, elle ne mérite pas, elle jouit de la récompense. Ainsi en vail des habitus acquis : l'activité qui les précède nous les fait acquérir ; une fois possédés, ils nous font agir avec perfection et joie. Semblablement, l'acte de la charité parfaite n'a pas raison de mérite, il relève plutôt de la récompense et de son accomplissement.

2. Une chose peut être utile de deux manières. D'abord comme un moyen pour parvenir à une fin ; c'est en ce sens que le mérite de la béatitude nous est utile. Ensuite, comme une partie est utile au tout, par exemple le mur à la maison. Sous ce rapport les ministères des anges bienheureux leur sont utiles, car ils font d'une certaine manière partie de leur béatitude ; en effet, répandre sur autrui la perfection que l'on possède appartient à l'être parfait en tant qu'il est parfait.

3. Bien qu'absolument parlant, l'ange bienheureux n'atteigne pas le degré suprême de la béatitude, cependant, pour ce qui est de lui et compte tenu de la prédestination divine, il est parvenu au terme ultime et au sommet de son bonheur.

Néanmoins, la joie des anges doit s'accroître par le salut de ceux près desquels ils sont appelés à exercer leur ministère, selon cette parole en S. Luc (15,10) : « Il y a de la joie parmi les anges de Dieu pour un seul pécheur qui se repent. » Mais cette joie-là appartient à la récompense accidentelle, et elle peut augmenter jusqu'au jour du jugement. Aussi certains estiment-ils que les anges peuvent mériter à l'égard de cette récompense accidentelle. Pourtant, il vaut mieux reconnaître que d'aucune façon un bienheureux ne peut mériter, à moins d'être à la fois dans l'état de voyage et dans l'état de vision parfaite, ce qui était le cas du Christ sur la terre. La joie dont nous parlons, les anges l'obtiennent en vertu de leur état bienheureux plutôt qu'ils ne la méritent.

Il faut étudier maintenant comment des anges sont devenus mauvais. Premièrement, quant au mal de faute (Q. 63). Deuxièmement, quant au mal de peine (Q. 64).

### **QUESTION 63 : LE MAL DES ANGES QUANT À LA FAUTE**

1. Le mal de faute peut-il exister chez l'ange ? 2. Quelles sortes de péchés peut-il y avoir chez lui ? 3. A cause de quel désir a-t-il péché ? 4. En admettant que certains anges sont devenus mauvais volontairement, y en a-t-il d'autres qui le sont naturellement ? 5. En admettant que non, un ange a-t-il pu devenir mauvais volontairement dès le premier instant de sa création ? 6. En admettant que non, s'est-il écoulé un certain temps entre sa création et sa chute ? 7. Le plus élevé parmi les anges déchus était-il absolument le plus élevé de tous les anges ? 8. Le péché du premier ange a-t-il causé le péché des autres ? 9. Y a-t-il autant d'anges tombés que d'anges restés fidèles ?

Article 1 : Le mal de faute peut-il exister chez l'ange ?

Objections : 1. Le mal de faute ne peut se trouver que dans les êtres qui sont en puissance, d'après Aristote, car le mal est une privation et le sujet de la privation est un être en puissance.

Mais les anges, parce qu'ils sont des formes subsistantes, ne possèdent pas de potentialité. Il ne peut donc y avoir en eux le mal de faute.

2. Les anges sont plus nobles que les corps célestes, et les philosophes reconnaissent qu'il ne peut y avoir de mal dans les corps célestes. Donc chez les anges non plus.

3. Ce qui est naturel à un être y demeure toujours. Mais il est naturel aux anges de se tourner vers Dieu dans un mouvement d'amour. Un tel mouvement ne peut donc disparaître. Or, en aimant Dieu, les anges ne pèchent pas. Donc ils ne peuvent pécher.

4. Il n'y a de désir que du bien véritable ou du bien apparent. Mais ce qui apparaît bon aux anges ne peut être que le bien véritable, car en eux il ne peut y avoir d'erreur, ou, à tout le moins, elle ne peut précéder la faute. Les anges ne peuvent donc désirer que le véritable bien, et, ce faisant, ils ne pèchent pas.

En sens contraire, nous lisons dans Job (4, 18) cette parole : « Dieu découvre du mal dans ses anges. »

Réponse : L'ange, aussi bien qu'une créature rationnelle quelconque, si on le considère dans sa seule nature, peut pécher ; et, s'il arrive qu'une créature ne puisse pécher, cela lui vient du don de la grâce et non de la condition de sa nature. La raison en est que le péché n'est pas autre chose qu'une déviation par rapport à la rectitude de l'acte qu'on doit accomplir ; et cela est vrai aussi bien dans l'ordre des réalités naturelles que dans celui des activités artisanales ou morales. Le seul acte qui ne puisse dévier de sa rectitude est celui qui a pour règle la puissance même de l'agent. En effet, si la main de l'artisan était la règle même de la taille qu'il pratique dans le bois, le bois serait toujours coupé correctement ; mais s'il lui faut faire appel à une règle extérieure, il y aura toujours possibilité de déviation <sup>1</sup>. Or la volonté divine seule est la règle de sa propre action, car elle n'est pas ordonnée à une fin supérieure. La volonté de la créature, au contraire, ne parvient à la rectitude de son acte qu'en se réglant sur la volonté divine à laquelle ressortit la fin dernière. Ainsi, le vouloir d'un inférieur doit-il se régler sur le vouloir du supérieur, le vouloir du soldat sur celui de son chef. Dans la seule volonté divine, par conséquent, il ne peut y avoir de péché. En retour, le péché peut exister dans n'importe quelle volonté créée, à ne considérer que sa condition naturelle.

Solutions : 1. L'ange n'est pas en puissance à l'égard de son être naturel. Mais il y a de la puissance en lui sous le rapport de la partie intellectuelle, en ce sens qu'il peut se tourner vers tel ou tel objet. Et de là vient qu'il peut y avoir du mal en lui.

2. Les corps célestes n'ont qu'une activité naturelle. Et de même que dans leur nature ils ne connaissent pas le mal de la corruption, de même dans leur activité ils ignorent le mal du désordre. Chez les anges, au contraire, au-dessus de leur activité naturelle, il y a l'activité du libre arbitre, et c'est là que le mal peut se trouver.

3. Il est naturel à l'ange de se tourner par un mouvement d'amour vers Dieu, en tant que Dieu est principe de son être naturel. Quant à se tourner vers Dieu comme vers l'objet de la béatitude surnaturelle, cela vient d'un amour gratuit dont l'ange peut se détourner en péchant.

4. Le péché peut se produire dans l'acte du libre arbitre d'une double manière. En premier lieu, quand un mal donné est objet de choix ; ainsi l'homme pèche en choisissant l'adultère qui est un mal en soi. Sous ce rapport, le péché procède toujours d'une ignorance ou d'une erreur ; autrement ce qui est mal ne serait pas choisi comme un bien. L'adultère, sous l'influence de la passion ou de l'habitude, choisit, dans un cas particulier, telle délectation désordonnée comme si elle était un bien actuellement désirable, même s'il sait à quoi s'en tenir sur les exigences de la moralité en général. L'ange, lui, ne peut pécher de cette manière, car il ne possède pas de

passions capables de lier la raison ou l'intelligence, comme nous l'avons montré, et de plus, une habitude vicieuse n'a pu précéder la première faute et l'incliner au mal.

D'une autre manière, il arrive au libre arbitre de pécher quand il choisit un objet bon en soi, mais sans tenir compte de l'ordre imposé par la règle morale. Dans ce cas, le défaut qui entraîne le péché ne vient pas de l'objet choisi, mais du choix lui-même qui n'est pas fait selon l'ordre voulu ; ainsi quand quelqu'un décide de prier et le fait sans observer l'ordre institué par l'Église. Un tel péché ne suppose pas l'ignorance, mais seulement l'absence de considération de ce qui doit être considéré. Et c'est de cette manière que l'ange a péché, se tournant délibérément vers son bien propre, de façon désordonnée par rapport à cette règle suprême qu'est la volonté divine.

Article 2 : Quelles sortes de péché peut-il y avoir chez l'ange ?

Objections : 1. Il semble que l'ange ne puisse pas pécher seulement par orgueil et par envie. En effet, la délectation prise à propos d'un péché rend coupable de ce péché. Or, au dire de S. Augustin, les démons se délectent dans les obscénités des péchés charnels. Il peut donc y avoir dans les démons des péchés de la chair.

2. Aussi bien que l'orgueil et l'envie, l'acédie, l'avarice et la colère sont des péchés spirituels qui relèvent de l'esprit, comme les péchés charnels relèvent de la chair. Les anges ont donc pu les commettre.

3. Selon S. Grégoire, la plupart des vices naissent de l'orgueil et de l'envie. Or, une fois la cause posée, l'effet s'ensuit. Donc si les anges ont connu l'orgueil et l'envie, ils ont possédé aussi les autres vices.

En sens contraire, S. Augustin écrit que « le démon n'est ni fornicateur, ni ivrogne, ni rien de semblable ; il est cependant orgueilleux et envieux ».

Réponse : Un péché peut se trouver chez un individu de deux manières : sous forme de culpabilité et sous forme d'attachement. Selon la culpabilité, il arrive que tous les péchés existent chez les démons, car, en portant les hommes à les commettre, ils encourrent la culpabilité. Selon l'attachement, seuls les péchés qui ont rapport à la nature spirituelle se trouvent chez les anges. Une nature spirituelle, en effet, ne s'attache pas aux biens proprement corporels, mais aux biens qui peuvent se trouver dans les réalités spirituelles ; car on ne désire que ce qui peut convenir de quelque manière à sa propre nature. Or, il n'y a péché à s'attacher aux biens spirituels que si on le fait sans tenir compte de la règle établie par le supérieur. Et c'est un péché d'orgueil de ne pas se soumettre à son supérieur lorsqu'on le doit. C'est pourquoi le premier péché de l'ange ne peut être qu'un péché d'orgueil.

Mais, par voie de conséquence, il a pu y avoir chez lui un péché d'envie. Le même motif, en effet, qui porte l'affectivité à désirer quelque chose, lui fait aussi repousser tout ce qui s'y oppose. Or l'envieux se désole du bien d'autrui parce qu'il y voit un obstacle à son propre bien ; c'est ce qui arrive à l'ange mauvais qui, désirant une excellence singulière, voit cette singularité lui échapper du fait de l'excellence d'un autre. C'est pourquoi, après son péché d'orgueil, l'ange éprouve le péché d'envie, parce qu'il se désole du bien de l'homme ; il en veut même à l'excellence divine, car Dieu utilise ce bien à sa gloire et contrarie ainsi la volonté du diable.

Solutions : 1. Les démons ne se plaisent pas aux obscénités des péchés de la chair, comme s'ils étaient attirés par les délectations charnelles. La joie qu'ils éprouvent des péchés des hommes, quels que soient ces péchés, procèdent de l'envie, car ces péchés sont un obstacle au bien de l'homme.

2. L'avarice, comme tout péché spécial, est un appétit immodéré des biens corporels qu'utilise la vie humaine, et de tout ce qui peut être estimé à prix d'argent. Les démons ne sont pas affectionnés à ces biens, pas plus qu'aux plaisirs de la chair. C'est pourquoi l'avarice, au sens

propre, n'existe pas chez eux. Mais on peut entendre par avarice tout désir immodéré du bien créé, et en ce sens l'avarice fait partie de l'orgueil qui se trouve chez les démons. Quant à la colère qui suppose une passion, comme la concupiscence, elle ne trouve place chez les démons que par métaphore. L'acédie est une certaine tristesse qui rend l'homme paresseux dans les activités spirituelles, en raison d'une certaine langueur physique ; or cette dernière ne convient pas aux démons. En définitive, il apparaît clairement que seuls l'orgueil et l'envie sont des péchés purement spirituels et peuvent exister chez les démons. Encore est-il que l'envie ne doit pas être considérée comme une passion sensible, mais comme une volonté qui refuse le bien d'autrui.

3. Dans l'envie et l'orgueil, tels que nous les plaçons chez les démons, sont inclus tous les péchés qui en dérivent.

Article 3 : A cause de quel désir l'ange a-t-il péché ?

Objections : 1. Il semble que le diable n'a pas désiré être comme Dieu. En effet, ce qui ne tombe pas sous l'appréhension ne peut être objet de désir ; car c'est en tant qu'il peut être appréhendé que le bien meut l'appétit sensible, rationnel ou intellectuel, et dans cet appétit seul peut se trouver le péché. Mais qu'une créature soit égale à Dieu, cela ne peut devenir objet d'appréhension, car cela implique contradiction, parce qu'il serait nécessaire que le fini soit l'infini, pour s'égaliser à lui. Donc l'ange n'a pas pu désirer être comme Dieu.

2. Ce qui est la fin propre d'une nature peut être désiré par elle sans péché. Mais l'assimilation à Dieu est la fin naturelle de toute créature. Si donc il a désiré non pas l'égalité, mais la similitude avec Dieu, il apparaît que l'ange n'a pas péché.

3. L'ange a été créé dans une plus grande plénitude de sagesse que l'homme. Or aucun homme, à moins d'être tout à fait fou, ne choisit d'être égal à l'ange, encore moins à Dieu. Car le choix ne se porte, après réflexion, que sur ce qui est possible. A plus forte raison ce n'est pas en désirant être comme Dieu que l'ange a péché.

En sens contraire, Isaïe (14, 13-14) fait dire au diable : « Je monterai au ciel, et je serai semblable au Très-Haut. » Et S. Augustin écrit que dans son orgueil, le diable « voulut être appelé Dieu ».

Réponse : Sans aucun doute l'ange a péché en désirant être comme Dieu. Mais cela peut s'entendre d'une double manière : soit par égalité, soit par similitude. De la première manière, l'ange n'a pu désirer être comme Dieu, car il savait, de connaissance naturelle, que c'était impossible ; et d'autre part le premier péché de l'ange n'a pas été précédé par un habitus ou une passion qui aurait entravé sa puissance intellectuelle et l'aurait amené, en se trompant sur un objet particulier, à vouloir l'impossible, comme il nous arrive parfois. Et même si l'on suppose que l'égalité avec Dieu était possible, elle allait à l'encontre du désir naturel. Tout individu, en effet, désire naturellement la conservation de son être, et cette conservation n'aurait pas lieu s'il se trouvait transformé en une autre nature. C'est pourquoi aucune réalité appartenant à un degré inférieur de nature ne peut désirer un degré supérieur ; ainsi, l'âne ne désire pas devenir cheval, car il cesserait d'être lui-même. Il est vrai qu'en ces sortes de choses l'imagination nous trompe ; en effet l'homme désire s'élever vers un plus haut degré de perfection par l'acquisition de qualités accidentelles, lesquelles peuvent lui advenir sans corruption du sujet lui-même ; et il en vient à penser qu'il peut atteindre à un degré supérieur de nature, alors qu'il ne pourra pas y parvenir sans cesser d'être. Or, il est manifeste que Dieu surpasse l'ange non seulement en perfection accidentelle, mais en degré de nature ; et cela est déjà vrai d'un ange à l'autre. Il est donc impossible qu'un ange inférieur désire être égal à un ange supérieur, ni être égal à Dieu.

Quant à désirer être comme Dieu par similitude, cela peut se produire de deux façons. Premièrement, quand un être désire avec Dieu la similitude à laquelle l'ordonne sa nature. En ce

sens, il ne pèche pas, à condition toutefois que ce désir soit dans l'ordre, c'est-à-dire l'incline à recevoir de Dieu cette similitude. Il y aurait péché au contraire à considérer comme un droit d'être semblable à Dieu comme si cela dépendait de ses propres forces et non de la Toute-puissance divine. A un second point de vue, on peut désirer acquérir avec Dieu une ressemblance qui ne nous est pas naturelle, c'est le cas de celui qui voudrait être capable de créer le ciel et la terre, pouvoir qui est propre à Dieu. Un tel désir serait un péché. Et c'est en ce sens que le diable a désiré être comme Dieu ; non pas qu'il ait prétendu n'être, comme Dieu, soumis à qui que ce soit, car en ce cas il eût désiré ne pas être, puisqu'aucune créature ne peut être que soumise à Dieu et participant de lui l'existence. Mais l'ange a désiré ressembler à Dieu en désirant comme fin ultime de sa béatitude ce à quoi il pourrait parvenir par ses forces naturelles, et en détournant son désir de la béatitude surnaturelle qu'il ne pouvait recevoir que de la grâce de Dieu.

Ou bien, s'il a désiré comme fin ultime cette ressemblance avec Dieu que donne la grâce, il a voulu l'avoir par les forces de sa nature, et non la tenir de l'intervention de Dieu et selon les dispositions prises par lui. Et cette opinion est conforme à la manière de voir de S. Anselme pour qui l'ange a désiré ce à quoi il fût parvenu s'il était resté droit. D'ailleurs, les deux opinions reviennent au même ; car dans les deux cas l'ange a désiré posséder sa béatitude dernière par ses propres forces, ce qui n'appartient qu'à Dieu.

Enfin, étant donné que ce qui est par soi est principe et cause de ce qui est dérivé, il suit de là que l'ange a désiré également une certaine principauté sur les créatures, en quoi il a voulu d'une façon perverse s'assimiler à Dieu.

Par ce que nous venons de dire, nous avons répondu à toutes les objections.

Article 4 : En admettant que certains anges sont devenus mauvais volontairement, y en a-t-il d'autres qui le sont naturellement ?

Objections : 1. Il semble que certains démons sont mauvais par nature. En effet, Porphyre, cité par S. Augustin, parle d'une « certaine espèce de démons, menteurs par nature, qui simulent les dieux et les âmes des morts ». Or, être menteur, c'est être mauvais. Il y a donc des démons naturellement mauvais.

2. Les anges, comme les hommes, ont été créés par Dieu, mais il y a des hommes naturellement mauvais, dont il est dit dans l'Écriture (Sg 12, 10) : « La malice leur est naturelle. » Il peut donc se trouver aussi des anges naturellement mauvais.

3. Certains animaux sans raison ont des méchancetés naturelles, comme la ruse chez le renard, la voracité chez le loup ; ce sont pourtant des créatures de Dieu. Les démons peuvent donc, eux aussi, tout en étant créatures de Dieu, être naturellement mauvais.

En sens contraire, Denys écrit que « les démons ne sont pas mauvais par nature ».

Réponse : Tout ce qui est, en tant qu'il est et qu'il possède une nature donnée, tend naturellement vers un bien, car il procède d'un principe bon, et l'effet fait toujours retour vers son principe. Cependant, il arrive qu'à un bien particulier se trouve adjoint un mal ; au feu, par exemple, se trouve lié ce mal d'être destructeur d'autres choses. Mais au bien universel ne peut être adjoint aucun mal. Par conséquent, un être dont la nature est de tendre vers un bien particulier peut tendre vers un mal, non pas en tant que tel, mais parce qu'accidentellement ce mal est conjoint à un bien. Au contraire un être dont la nature est de tendre vers un bien sous la raison commune de bien, ne peut tendre naturellement vers un mal. Or, il est manifeste qu'une nature intellectuelle est ordonnée au bien universel qu'elle peut appréhender et qui est l'objet de sa volonté. Et, comme les démons sont des substances intellectuelles, ils ne peuvent d'aucune façon avoir une inclination naturelle vers un mal quelconque. Ils ne peuvent donc être mauvais naturellement.



Solutions : 1. Augustin reproche précisément à Porphyre son opinion et affirme que, si les démons sont menteurs, ce n'est pas naturellement, mais de leur propre volonté. D'ailleurs, Porphyre croyait que les démons étaient des animaux doués d'une nature sensible, et la nature sensible est ordonnée à un bien particulier auquel peut s'adjoindre un mal. Dans ce cas, les démons pourraient avoir une inclination au mal, mais accidentellement, en tant que le mal est conjoint au bien.

2. La malice de certains hommes peut être dite naturelle, soit en raison de l'habitude qui est une seconde nature, soit en raison de l'inclination naturelle de la nature sensible à une passion désordonnée, au sens où l'on dit que certains sont naturellement enclins à la colère ou à la concupiscence. Mais cela ne vient pas de la nature intellectuelle.

3. Les animaux sans raison, par leur nature sensible, ont une inclination naturelle vers certains biens particuliers auxquels sont joints certains maux. Ainsi à la sagacité du renard dans la recherche de la nourriture est liée la ruse. Il s'ensuit qu'être rusé n'est pas un mal pour le renard, puisque cela lui est naturel, pas plus que ce n'est un mal pour le chien d'être furieux, selon la remarque de Denys.

Article 5 : L'ange a-t-il pu devenir mauvais volontairement dès le premier instant de sa création ?

Objections : 1. Il le semble bien, car il est dit en S. Jean (8, 44) : « Il était homicide dès le commencement. »

2. D'après S. Augustin ce n'est pas selon une succession de temps mais d'origine, que la créature a d'abord été informe, puis formée. D'autre part le « ciel » dont il est dit qu'il fut créé en premier, signifie, toujours d'après le même Docteur, la nature angélique informe. Puis, par ces paroles : « Que la lumière soit, et la lumière fut », il faut entendre la nature angélique qui a été formée lorsqu'elle s'est tournée vers le Verbe. C'est donc dans le même temps que la nature angélique a été créée et qu'elle a été faite lumière. Mais, au moment où elle devenait lumière, elle était distinguée des ténèbres, et par ténèbres il faut entendre les anges pécheurs. Ce qui revient à dire que dès le premier instant de leur création, certains anges furent bienheureux et d'autres tombèrent dans le péché.

3. Le péché s'oppose au mérite. Mais, au premier instant de sa création, une nature intellectuelle peut mériter, telle l'âme du Christ ou les bons anges eux-mêmes. Les démons ont donc pu pécher en cet instant.

4. La nature angélique est plus puissante que la nature corporelle. Mais une réalité corporelle peut commencer d'agir au premier instant de sa création ; ainsi le feu, dès qu'il est produit, commence à s'élever. Par conséquent, l'ange, lui aussi, a pu agir au premier instant de sa création. Or, de deux choses l'une : ou cette opération a été bonne, ou elle ne l'a pas été. Si elle a été bonne, l'ange possédant la grâce a mérité la béatitude ; et, comme chez l'ange la récompense suit immédiatement le mérite, la béatitude lui a été accordée aussitôt, on l'a vu plus haut ; par suite aucun ange n'aurait péché, ce qui est faux. Il reste donc que les anges ont pu pécher dès le premier instant en agissant mal.

En sens contraire, il est écrit dans la Genèse (1, 31) : « Dieu vit tout ce qu'il avait fait, et cela était très bon. » Or, parmi tout cela, il y avait les démons. Les démons furent donc bons à un moment donné.

Réponse : Certains auteurs ont pensé que les démons, dès le premier instant de leur création, furent mauvais, non du fait de leur nature, mais en raison d'un péché proprement volontaire ; car « dès qu'il a été produit, le diable a récusé la justice ; et cette opinion, remarque S. Augustin, ne doit pas être confondue avec l'hérésie manichéenne, qui prétend que le diable a une nature mauvaise. » Pourtant, cette manière de voir contredit l'Écriture : il est écrit en effet du diable,

sous la figure du roi de Babylone (Is 14, 12) : « Comment es-tu tombé, Lucifer, toi qui brillais au matin ? » et encore, en s'adressant au roi de Tyr (Ez 28, 13) : « Tu as connu les délices du paradis de Dieu. » C'est pourquoi une telle opinion est regardée avec raison par les théologiens comme erronée.

D'autres auteurs ont pensé que les anges pouvaient pécher au premier instant de leur création, mais ne l'ont pas fait. Pour réfuter cette opinion, certains remarquent que deux opérations consécutives ne peuvent se terminer au même instant. Or, le péché de l'ange fut postérieur à l'opération créatrice ; le terme de la création en effet, c'est l'existence de l'ange ; le terme du péché, c'est de rendre mauvais celui qui le commet. Il apparaît donc impossible que, dans un même instant, l'ange ait commencé d'être et soit devenu mauvais.

Mais une telle raison est insuffisante. Elle vaut pour les mouvements temporels successifs ; ainsi un mouvement local qui suit une altération ne peut se terminer au même instant que l'altération elle-même. Mais dans les mutations instantanées il est possible que les termes de la première mutation et de la seconde soient réalisés en même temps et au même instant ; ainsi, au même instant, la lune est illuminée par le soleil et l'air par la lune. Or, il est manifeste que la création est instantanée ; de même le mouvement du libre arbitre chez les anges, puisqu'ils n'usent ni de comparaison ni de raisonnement, ainsi qu'on l'a fait voir. Rien n'empêche donc le terme de la création et le terme du libre arbitre d'exister en même temps et au même instant.

Ce qu'il faut dire, c'est qu'il a été impossible à l'ange, au premier instant, de pécher par un acte désordonné de son libre arbitre. Bien qu'une réalité puisse bien, à l'instant où elle commence d'exister, commencer d'agir, cependant cette opération contemporaine de son existence lui vient nécessairement de l'agent qui lui donne celle-ci ; ainsi celui qui produit le feu lui donne en même temps de s'élever. Par conséquent, lorsqu'une chose reçoit l'être d'un agent déficient, lequel peut être cause d'une action défectueuse, elle pourra, dès le premier instant où elle commence d'être, produire une opération fautive ; c'est le cas de la jambe qui est boiteuse à la naissance, du fait de la débilité de la semence, et qui commence aussitôt à boiter. Mais l'agent qui produit les anges dans l'existence, c'est Dieu ; et Dieu ne peut être cause de péché. Pour cette raison on ne peut pas dire que le diable, au premier instant de sa création, a été mauvais.

Solutions : 1. Quand on lit dans l'Écriture que le diable pèche dès le commencement, il faut l'entendre, selon S. Augustin, non pas de ce commencement qu'est la création, mais du début de son péché ; car jamais le démon ne s'est repenti de sa faute.

2. Cette distinction de la lumière et des ténèbres, qui entend par ténèbres les péchés des démons, doit se prendre d'après la prescience divine. C'est ce qu'explique S. Augustin quand il écrit : « Seul, celui-là a pu distinguer la lumière et les ténèbres, qui a pu, avant leur chute, prévoir ceux qui devaient tomber. »

3. Tout ce qui appartient au mérite vient de Dieu. C'est pourquoi, dès le premier instant de sa création, l'ange a pu mériter. Mais il n'en est pas de même pour le péché, nous venons de le voir.

4. Comme le remarque S. Augustin, Dieu n'a pas fait de discrimination entre les anges avant la perversion des uns et la conversion des autres. C'est pourquoi tous, ayant été créés en grâce, ont mérité dès le premier instant. Mais certains ont mis obstacle à leur béatitude en détruisant leur mérite précédent, et ils ont été privés de la béatitude qu'ils avaient méritée.

Article 6 : S'est-il écoulé un certain temps entre la création de l'ange et sa chute ?

Objections : 1. Il semble que oui, car on lit dans Ézéchiel (28, 15) : « Ta conduite fut parfaite depuis le jour où tu fus créé, jusqu'à ce que l'iniquité se trouve en toi. » Mais cette conduite, qui représente un mouvement continu, suppose un certain temps entre la création du diable et sa chute.

2. Origène écrit que « l'antique serpent n'a pas marché sur le ventre dès le début », ce qui s'entend du péché de l'ange. Le diable n'a donc pas péché aussitôt après le premier instant de sa création.

3. Pouvoir pécher est commun à l'homme et à l'ange. Or, il s'est écoulé un certain temps entre la formation de l'homme et sa chute. Il a dû en être de même pour le diable.

4. L'instant où le diable a péché est distinct de l'instant où il fut créé. Or, entre deux instants, il s'écoule toujours un temps intermédiaire.

En sens contraire, nous lisons dans S. Jean (8, 44), que le diable « n'était pas établi dans la vérité ». Et S. Augustin écrit à ce propos : « Il faut le comprendre en ce sens que le diable a été dans la vérité, mais qu'il n'y est pas demeuré. »

Réponse : On trouve à ce sujet une double opinion. Pourtant il paraît plus probable et plus conforme à la pensée des Pères qu'aussitôt après le premier instant de sa création, le diable a péché. Cela est nécessaire en effet, si l'on admet, comme nous l'avons fait, que l'ange, dans ce premier instant, fut créé en grâce et produisit un acte de libre arbitre. Puisque les anges parviennent à la béatitude par un seul acte méritoire, comme nous l'avons dit, si en ce premier instant, le diable, créé en grâce, avait mérité, il aurait dû recevoir aussitôt la béatitude, à moins qu'il n'y ait opposé un obstacle en péchant.

Mais si l'on admet que l'ange n'a pas été créé en grâce ; ou bien que, dans le premier instant, il n'a pas pu poser d'acte libre, rien n'empêche d'admettre un certain laps de temps entre sa création et sa chute.

Solutions : 1. Les mouvements corporels, mesurés par le temps, signifient parfois métaphoriquement, dans la Sainte Écriture, des mouvements spirituels instantanés. Et c'est ainsi que le mot « conduite » est pris ici pour le mouvement du libre arbitre en tendance vers le bien.

2. Origène parle ainsi parce que le diable ne fut pas mauvais dès le principe, c'est-à-dire au premier instant.

3. Le libre arbitre de l'ange est inflexible une fois le choix accompli. C'est pourquoi, si aussitôt après le premier instant où il eut un mouvement naturel vers le bien, le diable n'avait pas mis obstacle à la béatitude, il eût été confirmé dans le bien. Il n'en est pas ainsi de l'homme, et c'est pourquoi l'argument ne porte pas.

4. Entre deux instants, il y a un temps intermédiaire, quand il s'agit du temps continu, selon Aristote. Mais les anges ne sont pas soumis au mouvement céleste, lequel est en premier lieu mesuré par le temps continu ; le temps angélique se ramène à la succession des opérations de l'intelligence et du vouloir. Par suite, le premier instant, pour l'ange, correspond à cette opération de l'esprit qui le fait se tourner vers lui-même par ce que nous avons appelé la connaissance du soir ; la Genèse mentionne en effet au premier jour un soir, et non un matin. Cette première opération fut bonne chez tous les anges. Puis, à partir de là, certains anges, par la connaissance du matin, se portèrent vers la louange du Verbe ; certains autres, au contraire, demeurèrent en eux-mêmes et « enflés d'orgueil », dit Augustin, devinrent ténèbres. Ainsi la première opération fut commune à tous ; mais dans la seconde ils se divisèrent. Tous furent donc bons au premier instant ; mais dans le second les bons furent distingués des méchants.

Article 7 : Le plus élevé parmi les anges déchus était-il absolument le plus élevé de tous les anges ?

Objections : 1. On lit dans Ézéchiel (28, 14) : « Tu étais un chérubin protecteur ; je t'avais placé sur la montagne sainte de Dieu. » Mais d'après Denys, l'ordre des Chérubins est inférieur à celui des Séraphins. Le plus élevé des anges pécheurs n'était donc pas le plus élevé de tous les anges.

2. Dieu a créé la nature intellectuelle en vue de la béatitude à acquérir. Donc si le plus élevé de tous les anges a péché, il s'ensuit que le dessein de Dieu a été frustré dans la plus noble des créatures ; ce qu'il est difficile d'admettre.

3. Plus une inclination est forte dans un être, moins elle risque de manquer son but. Or, plus l'ange est élevé, plus il est incliné vers Dieu, et moins il a de chances de pécher.

En sens contraire, S. Grégoire écrit que le premier ange qui a péché, « supérieur à toutes les troupes angéliques, les dépassait en clarté, et resplendissait encore davantage quand on le comparait aux autres anges ».

Réponse : Il faut considérer deux choses dans le péché : l'inclination au péché et le motif du péché. Pour ce qui est de l'inclination, il semble que les anges supérieurs étaient moins portés à pécher que les anges inférieurs. C'est ce qui fait dire au Damascène que le plus grand des anges pécheurs était « le supérieur de l'ordre terrestre ». Et cela paraît concorder avec l'opinion des platoniciens que rapporte S. Augustin. Ceux-ci prétendaient en effet que tous les dieux étaient bons ; mais, parmi les démons, les uns étaient bons, les autres mauvais ; ils appelaient dieux les substances intellectuelles qui sont au-dessus de la sphère lunaire, et démons celles qui sont au-dessous, tout en étant supérieures par nature aux hommes. Une telle opinion n'est pas contraire à la foi, car, dit S. Augustin, toute la création corporelle est gouvernée par Dieu au moyen des anges. Rien n'empêche donc d'affirmer que les anges inférieurs sont préposés par Dieu à l'administration des corps inférieurs, tandis que les anges supérieurs ont pour rôle d'administrer les corps plus élevés, les anges suprêmes se tenant devant Dieu. Pour cette raison S. Jean Damascène dit que ceux qui tombèrent faisaient partie de l'ordre inférieur, encore que, même dans cet ordre, il y en eût qui demeurèrent fidèles.

Mais si l'on considère le motif pour lequel l'ange a péché, ce motif apparaît plus fort chez les anges supérieurs. Le péché des démons fut en effet le péché d'orgueil, dont le motif est la propre excellence du pécheur. Or, cette excellence était plus grande chez les anges supérieurs. C'est pourquoi S. Grégoire affirme que le premier ange pécheur fut le plus élevé de tous.

Et cette dernière opinion semble la plus probable. Car le péché de l'ange ne venait pas d'une inclination mauvaise, mais de son seul libre arbitre ; il convient donc de retenir ici la raison qui s'appuie sur le motif du péché. Pourtant, nous n'entendons pas préjuger de l'autre opinion, car il a pu y avoir aussi bien chez le prince des anges inférieurs un motif de pécher.

Solutions : 1. Le mot « Chérubin » signifie, selon l'interprétation commune, plénitude de science ; le mot « Séraphin », ardent ou enflammé. Le premier nom se tire donc de la science, qui peut exister avec le péché mortel ; le second se tire de l'ardeur de la charité qui est incompatible avec le péché mortel. Dès lors le premier ange pécheur ne peut être appelé séraphin, mais chérubin.

2. L'intention divine n'est frustrée ni à propos de ceux qui pèchent, ni à propos de ceux qui sont sauvés. Dieu a prévu l'un et l'autre événement, et de l'un et de l'autre il tire sa gloire, soit en sauvant les fidèles, en raison de sa bonté, soit en punissant les pécheurs, en raison de sa justice. Quant à la créature intellectuelle elle-même, quand elle pèche, elle se rend défaillante à l'égard de sa vraie fin, et rien ne s'oppose à cela en une créature, si sublime soit-elle ; car la créature intellectuelle a été établie par Dieu de telle manière qu'il dépend de sa décision d'agir (ou non) en vue de la vraie fin.

3. Quelque grande que fût l'inclination au bien chez l'ange suprême, elle ne lui imposait pas une nécessité, et par son libre arbitre il pouvait s'y soustraire.

Article 8 : Le péché du premier ange a-t-il causé le péché des autres ?

Objections : 1. Il semble que non, car la cause est antérieure à l'effet. Mais tous les anges ont péché en même temps, d'après le Damascène. Le péché de l'un n'a donc pas été cause du péché des autres.

2. Le premier péché de l'ange ne peut être que l'orgueil, comme on l'a vu, et l'orgueil recherche l'excellence. Or, il répugne à celui qui désire exceller de se soumettre à un inférieur, plus encore qu'à un supérieur. Les démons ne pouvaient donc accepter de se soumettre à un ange, plutôt qu'à Dieu. Pourtant, si le péché d'un ange a été cause du péché des autres, ce serait seulement en ce sens que le premier ange a amené les autres à se soumettre à lui. Il ne semble donc pas que le péché du premier ange ait été cause du péché pour les autres.

3. C'est un péché plus grand de se soumettre à un autre contre Dieu, que de vouloir commander à un autre comme Dieu ; car le motif du péché a moins de valeur. Donc, si le péché du premier ange fut cause du péché des autres, en ce sens qu'il les amena à se soumettre à lui, il s'ensuit que les anges inférieurs auraient péché plus gravement que l'ange suprême. Mais, au sujet de cette parole du Psaume (104, 26) : « ... ce dragon que tu as formé » nous lisons dans la Glose : « Lui qui était supérieur aux autres dans son être est devenu aussi le plus élevé en méchanceté. » C'est donc que le péché du premier ange ne fut pas cause du péché des autres.

En sens contraire, il est dit dans l'Apocalypse que le dragon a entraîné avec lui « le tiers des étoiles du ciel ».

Réponse : Le péché du premier ange fut cause du péché des autres, non par mode de coaction, mais par une sorte de suggestion persuasive. Le signe en est que tous les démons sont soumis au démon suprême, comme le montre manifestement le Seigneur quand il dit (Mt 25, 41) : « Allez, maudits, au feu éternel qui a été préparé pour le diable et ses anges. » Cela relève de la justice divine en effet, que celui qui a consenti aux suggestions de quelqu'un dans la faute, soit soumis à sa puissance dans le châtement, selon cette parole de l'Écriture (2 P 2, 19) : « On est esclave de celui par qui on s'est laissé vaincre. »

Solutions : 1. Bien que les démons aient péché en même temps, cependant le péché de l'un a pu être cause du péché des autres. En effet, l'ange n'a pas besoin de temps pour choisir, ou pour exhorter, ou pour consentir ; c'est le fait de l'homme qui doit délibérer pour choisir et consentir, et qui doit faire usage du langage pour exhorter, toutes choses qui demandent du temps.

Pourtant il est manifeste que l'homme aussi, en même temps qu'il conçoit une pensée dans son cœur, commence dans le même instant à l'exprimer par ses lèvres. Et à l'instant où s'achève sa phrase, l'auditeur qui en saisit le sens peut donner son assentiment, surtout s'il s'agit de vérités premières qu'on approuve aussitôt qu'entendues. Donc si l'on supprime le temps qui nous est nécessaire pour nous exprimer ou pour délibérer, on conçoit très bien que, dans l'instant même où le premier ange exprimait intelligiblement le choix de son désir, les autres aient pu y donner leur adhésion.

2. L'orgueilleux, toutes choses égales d'ailleurs, préfère se soumettre à un supérieur plutôt qu'à un inférieur. Mais si, en se soumettant à un inférieur, il acquiert une excellence qu'il ne peut obtenir en se soumettant à un supérieur, il préfère la première soumission à la seconde. Ainsi donc, cela n'allait pas contre l'orgueil des démons de se soumettre à un inférieur en consentant à sa primauté ; ils voulaient l'avoir pour prince et pour chef en vue de conquérir, par leur puissance naturelle, leur béatitude ultime, et cela leur était d'autant plus aisé que, par ordre de nature, ils se trouvaient déjà soumis à l'ange suprême.

3. Comme nous l'avons déjà dit, l'ange n'a rien en lui qui le retarde, mais il se porte de tout son pouvoir vers son objet, que ce soit le bien ou le mal. Et parce que l'ange suprême avait une

puissance naturelle supérieure à celle des anges inférieurs, il s'est précipité dans le péché avec plus de violence. C'est pourquoi il est devenu supérieur à tous en méchanceté.

Article 9 : Y a-t-il autant d'anges tombés que d'anges restés fidèles ?

Objections : 1. Il semble qu'il y ait eu davantage d'anges pécheurs car, dit Aristote, « le mal se trouve dans le plus grand nombre, le bien dans le plus petit nombre ».

2. La justice et le péché se trouvent de la même manière chez les anges et chez les hommes. Mais, parmi les hommes, il y en a plus de mauvais que de bons, selon cette parole de l'Ecclésiaste (1, 15, Vg) : « Le nombre des insensés est infini. »

3. Les anges se distinguent d'après leurs personnes et d'après leurs catégories. Si donc le plus grand nombre de personnes angéliques sont restées fidèles, il semble que les anges pécheurs n'appartiennent pas à toutes les catégories.

En sens contraire, il est dit dans l'Écriture (2 R 6, 16) : « Ceux qui sont avec nous sont plus nombreux que ceux qui sont avec eux », parole que l'on applique aux bons anges qui nous portent secours, et aux mauvais qui nous sont contraires.

Réponse : Il y eut plus d'anges fidèles que de pécheurs. Car le péché va à l'encontre de l'inclination naturelle de la créature ; or, ce qui est contre la nature ne se produit qu'accidentellement dans un petit nombre de cas. La nature, en effet, obtient son résultat soit toujours, soit le plus souvent.

Solutions : 1. Aristote parle des hommes pour lesquels le mal vient de la poursuite des biens sensibles ; car ceux-ci sont connus de la plupart, tandis que l'on déserte le bien rationnel qui n'est connu que du petit nombre. Dans les anges, au contraire, il n'y a que la nature intellectuelle. Aussi l'argument ne porte pas ici.

2. Nous avons répondu par là à la deuxième objection.

3. Pour ceux qui pensent que le diable appartenait au degré inférieur de ces anges qui président au monde terrestre, il est évident que les anges pécheurs ne ressortissent pas à toutes les catégories, mais seulement à la dernière. Si l'on admet au contraire que le diable appartenait à la catégorie suprême, il est probable que ceux qui sont tombés ressortissaient à toutes les catégories, et que, dans chacune d'entre elles, des hommes sont introduits pour suppléer les anges tombés. Et cela confirme encore l'indépendance du libre arbitre, qui peut s'infléchir vers le mal, quelle que soit la dignité de la créature. Cependant, dans la Sainte Écriture, les noms de certaines catégories, comme les Séraphins et les Trônes, ne sont pas attribués aux démons, car ces noms sont pris de l'ardeur de la charité et de l'habitation de Dieu, qui sont incompatibles avec le péché mortel.

On leur attribue au contraire les noms de Chérubins, de Puissances et de Principautés, car ces noms sont pris de la science et de la puissance, qui peuvent être communes aux bons et aux mauvais anges.

### **QUESTION 64 : LE CHÂTIMENT DES DÉMONS**

1. L'obscurcissement de leur intelligence. 2. L'obstination de leur volonté. 3. Leur souffrance. 4. Le lieu de leur châtement.

Article 1 : L'obscurcissement de leur intelligence

Objections : 1. Il semble que l'intelligence du démon soit obscurcie par la privation de toute connaissance de la vérité. Car si les démons connaissaient quelque vérité, c'est surtout eux-mêmes qu'ils devraient connaître, et ce serait là pour eux connaître les substances séparées. Or cette connaissance ne convient pas à leur misère, car elle constitue une telle béatitude que

certain y ont vu le suprême bonheur de l'homme. Les démons sont donc privés de toute connaissance de la vérité.

2. Ce qui est le plus manifeste dans la nature doit l'être aussi pour les anges, qu'ils soient bons ou mauvais. Le fait qu'il n'en est pas ainsi pour nous vient de la faiblesse de notre intelligence, qui ne connaît qu'à partir des images : c'est ainsi que la faiblesse de sa vue empêche le hibou de voir le soleil. Mais les démons ne peuvent connaître Dieu, qui pourtant est en soi la réalité la plus évidente, puisqu'il est la souveraine Vérité, cela vient de ce qu'ils n'ont pas le cœur pur, seul capable de voir Dieu. Ils ne connaissent donc pas non plus les autres vérités.

3. La connaissance angélique est double, au sentiment de S. Augustin, celle du matin et celle du soir. Or, la connaissance du matin ne convient pas aux démons qui ne voient pas les choses dans le Verbe ; et pas davantage celle du soir, car elle rapporte les choses connues à la louange du Créateur (c'est pourquoi la Genèse place le matin après le soir). Les démons ne peuvent donc avoir aucune connaissance des choses.

4. D'après S. Augustin, les anges ont connu en vertu de leur condition le mystère du royaume de Dieu. Mais les démons ont été privés de cette connaissance, car, selon l'Apôtre (1 Co 2, 8), « s'ils l'avaient connu, jamais ils n'auraient crucifié le Seigneur de gloire ». Pour la même raison, ils ont été privés de toute autre connaissance.

5. Une vérité peut être connue soit par nature comme les premiers principes, soit par l'enseignement d'autrui, soit du fait d'une longue expérience. Mais les démons ne peuvent connaître la vérité naturellement, car ils sont séparés des bons anges comme les ténèbres le sont de la lumière, au dire de S. Augustin, et toute manifestation de la vérité se fait par illumination. De même, ils ne la connaissent pas par révélation ou en la recevant des bons anges, car, selon le mot de l'Apôtre (2 Co 6,19) « il n'y a pas d'union entre la lumière et les ténèbres ». Enfin une longue expérience ne peut venir que des sens. Il n'y a donc dans les démons aucune connaissance de la vérité.

En sens contraire, d'après Denys, « les dons angéliques accordés aux démons n'ont pas changé ; ils demeurent dans leur intégrité et leur splendeur ». Or, parmi ces dons naturels, se trouve la connaissance de la vérité. C'est donc qu'elle existe chez les démons.

Réponse : Il y a une double connaissance de la vérité, celle qui vient de la grâce et celle qui vient de la nature. La première, à son tour, est soit spéculative, comme lorsque les secrets divins sont révélés à quelqu'un, soit affective, et c'est elle qui produit l'amour de Dieu et qui relève à proprement parler du don de sagesse.

De ces trois connaissances, celle qui est naturelle n'est chez les démons ni enlevée, ni diminuée. Elle est en effet une propriété de la nature angélique qui, comme telle, est intelligence et esprit. Or, à cause de la simplicité de la substance, rien ne peut être soustrait à la nature angélique pour sa punition, comme il arrive que l'homme soit puni par l'ablation de la main, du pied ou d'un autre membre. C'est en ce sens que Denys affirme que les dons naturels demeurent dans leur intégrité chez les démons. Leur connaissance naturelle n'est donc pas diminuée. Quant à la connaissance spéculative qui vient de la grâce, elle n'est pas enlevée totalement, mais diminuée, car les secrets divins ne sont révélés aux démons que dans la mesure nécessaire, soit par l'intermédiaire des bons anges, soit par les « manifestations temporelles de la puissance divine », dit S. Augustin. Cependant, cette connaissance n'a pas l'étendue et la clarté de celle des saints anges qui voient dans le Verbe les vérités révélées. Mais pour ce qui est de la connaissance affective issue de la grâce, ils en sont totalement privés, aussi bien que de la charité.

Solutions : 1. Le bonheur consiste dans l'application de l'intelligence à une réalité supérieure. Les substances séparées nous dépassent par nature ; c'est pourquoi il y a une certaine félicité

pour l'homme à les connaître. Mais la félicité parfaite se trouve dans la connaissance de la première des substances, c'est-à-dire de Dieu. Or, la connaissance des substances séparées est connaturelle aux anges, de même qu'il nous est connaturel de connaître les natures sensibles. C'est pourquoi, de même que le bonheur de l'homme ne consiste pas dans la connaissance des natures sensibles, de même le bonheur de l'ange ne réside pas dans l'appréhension des substances séparées.

2. Ce qui est le plus évident en soi nous est caché parce qu'il est hors de proportion avec notre intelligence, et non pas seulement parce que notre intelligence tire ses idées des images. Or la substance divine est hors de proportion aussi bien avec l'intelligence angélique qu'avec l'intelligence humaine. C'est pourquoi l'ange lui-même, par nature, ne peut connaître la substance de Dieu. Il peut cependant parvenir naturellement à une connaissance de Dieu supérieure à celle de l'homme, en raison de la perfection de son intelligence. Cette connaissance demeure aussi chez les démons ; car, bien qu'ils n'aient pas cette pureté du regard que donne la grâce, ils ont celle qui leur vient de la nature et qui suffit à leur connaissance de Dieu.

3. La créature est ténèbres, comparée à l'excellence de la lumière divine : c'est pourquoi la connaissance que l'on prend de la créature en sa nature propre est dite connaissance du soir. Car si le soir est associé aux ténèbres, il possède encore quelque lumière ; autrement ce serait la nuit. Ainsi donc la connaissance des choses en leur nature propre, quand on la réfère à la louange du Créateur, comme chez les bons anges, peut être appelée vespérale. Si au contraire on ne la réfère pas à Dieu, et c'est le cas des démons, elle est dite non pas vespérale, mais nocturne. C'est pourquoi nous lisons dans la Genèse que Dieu a « appelé nuit » les ténèbres quand il les sépara de la lumière.

4. Tous les anges, au commencement, ont connu de quelque manière le mystère du royaume de Dieu qui devait être accompli par le Christ ; mais surtout ceux qui furent béatifiés dans la vision du Verbe, que les démons n'ont jamais eue. Cependant tous les anges ne saisirent pas ce mystère parfaitement ni également ; et beaucoup moins encore les démons eurent-ils une connaissance parfaite du mystère de l'Incarnation au moment de la venue du Christ en ce monde. « Ce mystère, écrit S. Augustin n'a pas été connu d'eux comme il le fut des saints anges qui jouissent de l'éternité participée du Verbe ; ils devaient seulement en percevoir avec terreur certains effets temporels. » Mais s'ils avaient connu parfaitement et avec certitude qu'il est le Fils même de Dieu et quels seraient les fruits de sa passion, jamais ils n'auraient cherché à faire crucifier le Seigneur de gloire.

5. Les démons connaissent une vérité de trois manières. Premièrement, du fait de la perspicacité de leur nature, car bien qu'enténébrés par la privation de la lumière de la grâce, ils sont cependant lucides du fait de la lumière de leur nature intellectuelle. Deuxièmement, par révélation reçue des saints anges, auxquels certes ils ne ressemblent pas par la rectitude de la volonté, mais par une similitude de nature intellectuelle qui rend possible la communication. Troisièmement, par suite d'une longue expérience. Ils ne la reçoivent pas des sens, mais au moment où l'entrée dans l'existence des choses concrètes, dont ils ont naturellement dans leur intelligence la représentation, achève de rendre celle-ci ressemblante, ils connaissent comme présents des événements qu'ils pouvaient connaître d'avance quand ils étaient futurs. Nous nous en sommes expliqués plus haut à propos de la connaissance angélique.

Article 2 : L'obstination de leur volonté

Objections : 1. Il semble que la volonté des démons n'est pas obstinée dans le mal. Car le libre arbitre appartient à la nature intellectuelle, qui demeure chez les démons. Or le libre arbitre, de



soi et par priorité, est ordonné au bien plutôt qu'au mal. La volonté des démons ne peut donc être obstinée dans le mal au point de ne pouvoir faire retour au bien.

2. La miséricorde infinie de Dieu est plus grande que la malice du démon, qui est finie. Or, c'est uniquement par la miséricorde de Dieu que l'on peut passer du mal de faute à la bonté qui justifie. Les démons peuvent donc revenir de l'état de malice à l'état de justice.

3. Si les démons avaient leur volonté ancrée dans le mal, cette obstination aurait surtout pour objet le péché qu'ils ont commis. Mais ce péché, qui est l'orgueil, n'existe plus en eux, car il n'a plus de motif, à savoir leur propre excellence.

4. S. Grégoire écrit que « l'homme peut réparer par le moyen d'un autre, puisque c'est un autre qui l'a fait tomber ». Mais les démons inférieurs ont été entraînés au mal par le premier ange, comme on vient de le voir. Leur chute peut donc être réparée par un autre ange. Ils ne sont donc pas fixés dans le mal.

5. Quiconque est obstiné dans le mal ne fait jamais d'œuvre bonne. Mais le démon fait quelques œuvres bonnes, par exemple quand il confesse la vérité en disant du Christ : « Je sais que tu es le Saint de Dieu » (Mc 1, 24). S. Jacques écrit aussi dans son épître (2, 19) : « Les démons croient et ils tremblent. » Enfin, selon Denys, ils désirent ce qui est bon et même ce qui est meilleur, à savoir l'être, la vie, l'intelligence.

En sens contraire, nous lisons dans le Psaume (74, 23) cette parole que l'on applique aux démons : « L'orgueil de ceux qui t'ont haï s'élève sans cesse. » C'est donc que les démons persévèrent dans leur malice.

Réponse : D'après Origène toute volonté créée, en raison du libre arbitre, peut se tourner vers le bien et le mal ; il n'y a d'exception que pour l'âme du Christ, à cause de son union au Verbe. Mais une telle doctrine enlève toute vérité à la béatitude des anges et des hommes bienheureux, car la stabilité éternelle est une condition essentielle de la vraie béatitude ; de là son nom de vie éternelle. De plus., cette doctrine contredit l'autorité de la Sainte Écriture qui affirme que les démons et les pécheurs doivent être envoyés au « supplice éternel », tandis que les bons doivent être introduits dans « la vie éternelle ». C'est pourquoi une telle position doit être regardée comme erronée, et il faut tenir fermement, selon la foi catholique, que la volonté des bons anges est confirmée dans le bien, tandis que la volonté des démons est devenue obstinée dans le mal.

La cause de cette obstination, il faut la prendre non de la gravité de la faute, mais de la condition naturelle de leur état « Ce que la mort est pour les hommes, écrit S. Jean Damascène, la chute l'est pour les anges. » Or, il est manifeste que tous les péchés mortels des hommes, quelle que soit leur gravité, sont rémissibles avant la mort ; mais après la mort, ils sont irrémédiables et subsistent perpétuellement .

Pour découvrir la cause d'une telle obstination, il faut considérer que la puissance appétitive, chez la créature, est, par rapport à la puissance appréhensive qui la meut, comme le mobile par rapport au moteur. L'appétit sensitif a pour objet un bien particulier ; la volonté, le bien universel ; et de même les sens ont pour objet le particulier, l'intelligence, l'universel. Or, l'appréhension de l'ange diffère de celle de l'homme en ce que l'ange appréhende immuablement l'objet par son intelligence à la manière dont nous saisissons immuablement les premiers principes dont nous avons l'intuition. Par la raison au contraire, l'homme appréhende la vérité d'une manière progressive et mobile en passant d'une proposition à une autre, gardant la voie ouverte vers l'une ou l'autre des conclusions opposées. C'est pourquoi la volonté humaine, elle aussi, adhère à son objet avec une certaine mobilité et inconstance, pouvant s'en détourner pour adhérer à l'objet contraire. En revanche, la volonté de l'ange adhère à son objet d'une façon fixe et immuable.

Par conséquent, si nous considérons l'ange avant son adhésion, il peut librement se fixer sur tel objet ou son contraire (sauf s'il s'agit d'objets voulus naturellement) ; mais après l'adhésion, il se fixe immuablement sur l'objet de son choix. Aussi a-t-on coutume de dire que le libre arbitre de l'homme est capable de se porter sur des objets opposés, aussi bien après l'élection qu'avant ; tandis que le libre arbitre de l'ange est capable de se porter vers des objets opposés avant l'élection, mais pas après. Ainsi donc, les bons anges adhérant toujours à la justice, sont confirmés en elle ; les mauvais anges, en péchant, s'obstinent dans le péché. Quant à l'obstination des hommes damnés, on en traitera plus tard.

Solutions : 1. Les anges bons et méchants possèdent le libre arbitre, mais selon le mode et la condition de leur nature.

2. La miséricorde de Dieu délivre de leur péché ceux qui se repentent. Mais ceux qui ne sont pas capables de se repentir, parce qu'ils adhèrent immuablement au mal, ne peuvent bénéficier de la miséricorde divine.

3. Le péché commis au commencement demeure dans le diable pour autant qu'il comporte le désir de son objet, bien que le diable se sache très bien dans l'impossibilité de l'atteindre. Il en est de même pour celui qui croit pouvoir commettre un homicide et qui veut le commettre, mais ensuite n'en a plus la possibilité ; sa volonté demeure cependant en lui, en ce sens qu'il voudrait le faire s'il le pouvait.

4. La raison qui fait que le péché de l'homme est rémissible, ne vient pas uniquement de ce que ce péché a été suggéré par un autre. C'est pourquoi l'argument est sans portée.

5. L'activité du démon est double. Il y a d'abord celle qui provient d'une délibération de sa volonté ; c'est vraiment son activité propre. Une telle activité est toujours mauvaise chez le démon, car, bien qu'il puisse faire quelque chose de bon, cependant il ne l'accomplit pas d'une façon correcte ; ainsi quand il dit la vérité pour induire en erreur, ou quand il croit et confesse la divinité du Christ, non pas volontairement, mais forcé par l'évidence des faits. L'autre activité du démon est celle qui lui est naturelle ; elle peut être bonne et atteste la bonté de la nature. Et pourtant, même de cette activité bonne, les démons abusent pour faire le mal.

Article 3 : La souffrance des démons

Objections : 1. La souffrance et la joie s'opposent et ne peuvent se trouver en même temps dans le même sujet. Or, il y a de la joie chez les démons. S. Augustin écrit en effet : « Le diable a pouvoir sur ceux qui méprisent les préceptes de Dieu, et ce malheureux pouvoir le réjouit » Il n'y a donc pas de souffrance chez les démons

2. La souffrance cause la crainte, car les choses à venir que nous craignons sont celles qui nous font souffrir quand elles sont présentes. Or les démons ne connaissent pas la crainte, selon cette parole en Job (41, 25) : (Léviathan) « en est arrivé à ne rien craindre ». Ils ne connaissent donc pas davantage la souffrance.

3. Il est bon de souffrir de ce qui est mal. Mais les démons ne peuvent faire ce qui est bon. Ils ne peuvent donc souffrir, à tout le moins du mal de faute, comme lorsqu'on est rongé par ce qu'on appelle le ver de la conscience.

En sens contraire, le péché du démon est plus grave que celui de l'homme. Mais l'homme est soumis à la souffrance en punition du plaisir qu'il a pris dans le péché, selon ce mot de l'Apocalypse (18, 7) : « Autant (Babylone) s'est glorifiée et plongée dans les plaisirs, autant donnez lui de tourments et de malheurs. » A plus forte raison le diable, qui s'est glorifié souverainement, est-il puni par ses lamentations et sa souffrance.

Réponse : La crainte, la douleur, la joie et autres choses semblables, si on les considère comme des passions, ne peuvent exister chez les démons ; elles relèvent proprement de l'appétit sensible,

et celui-ci est une puissance qui suppose un organe corporel. Mais si on les considère comme de simples actes de volonté, sous ce rapport, on peut les trouver chez les démons. Et il est nécessaire d'affirmer qu'il y a en eux de la souffrance. Car la souffrance envisagée comme un pur acte de volonté, n'est pas autre chose que la répulsion de la volonté pour ce qui est, ou devant l'absence de ce qui n'est pas. Or, il est évident que les démons voudraient que n'existent pas beaucoup de choses qui existent, et qu'existent beaucoup de choses qui n'existent pas ; ainsi, parce qu'ils sont jaloux, ils voudraient que soient damnés ceux qui sont sauvés. Il faut donc reconnaître qu'il y a en eux de la souffrance, surtout si l'on songe qu'il appartient à la nature de la peine de contrarier la volonté. De même ils sont privés de la béatitude qu'ils désirent naturellement ; et, chez beaucoup d'entre eux, la volonté perverse est empêchée de faire tout le mal qu'elle voudrait.

Solutions : 1. La joie et la douleur sont opposées sur un même objet, mais non sur des objets différents. Rien n'empêche donc qu'un même individu souffre d'une chose et se réjouisse en même temps d'une autre ; et cela est surtout vrai quand la douleur et la joie sont de simples actes de volonté ; car, non seulement à propos de choses diverses, mais à l'égard d'une même réalité, nous pouvons vouloir ceci et ne pas vouloir cela.

2. Chez les démons, la souffrance a pour objet ce qui est présent, et la crainte ce qui est à venir. Quand on lit cette parole : « Il en est arrivé à ne rien craindre », il faut l'entendre de la crainte de Dieu qui éloigne du péché. D'ailleurs, il est écrit (Jc 2, 19) : « Les démons croient, et ils tremblent. »

3. Souffrir du mal de faute pour lui-même atteste que la volonté est bonne puisque le mal de faute s'oppose à elle. Souffrir du mal de peine, ou du mal de faute à cause de la peine qui s'ensuit, atteste la bonté de la nature et son opposition à la souffrance. C'est pourquoi S. Augustin écrit que « la douleur du bien perdu dans le supplice atteste la bonté de la nature ». De tout cela, il suit que le démon, en raison de la perversité et de l'obstination de sa volonté, ne souffre pas du mal de faute.

Article 4 : Le lieu du châtement des démons

Objections : 1. Le démon est une nature spirituelle qui n'a pas de rapport avec le lieu. Il n'y a donc pas de lieu pour le châtement des démons.

2. Le péché de l'homme n'est pas plus grave que celui du démon. Or le lieu du châtement, pour l'homme, c'est l'enfer. Il doit à plus forte raison en être de même pour les démons. Ce n'est donc pas l'air ténébreux.

3. Les démons sont punis de la peine du feu. Mais il n'y a pas de feu dans l'air ténébreux.

En sens contraire, S. Augustin écrit que « l'air ténébreux est comme la prison des démons jusqu'au jour du jugement ».

Réponse : Les anges, du fait de leur nature, tiennent le milieu entre Dieu et les hommes. Or, le plan de la Providence comporte de procurer le bien des êtres inférieurs par le moyen des supérieurs. Pour ce qui est du bien de l'homme, il est procuré d'une double manière par la Providence : soit directement quand l'homme est porté au bien et détourné du mal ; et il convient que cela se fasse par le ministère des bons anges ; soit indirectement quand l'homme est éprouvé, combattu par l'assaut de l'adversaire. Et cette manière de lui procurer son bien humain, il convient qu'elle soit confiée aux mauvais anges afin qu'après leur péché ils ne perdent pas leur utilité dans l'ordre de la nature. Ainsi donc un double lieu de châtement est attribué aux démons ; l'un en raison de leur faute, c'est l'enfer ; l'autre en raison de l'épreuve qu'ils font subir aux hommes, c'est l'air ténébreux.

D'autre part c'est jusqu'au jour du jugement qu'il faut procurer le salut des hommes. C'est jusque là, par conséquent, que doit se poursuivre le ministère des anges aussi bien que les

épreuves infligées par les démons. Tout ce temps-là, les bons anges sont envoyés ici-bas auprès de nous ; les démons résident dans l'air ténébreux pour nous éprouver. Cependant, certains d'entre eux sont dès maintenant en enfer pour torturer ceux qui sont induits au mal ; de même que certains bons anges sont au ciel avec les âmes saintes. Mais après le jugement dernier, tous les méchants, hommes et anges, seront en enfer ; tous les bons, au ciel.

Solutions : 1. Le lieu n'est pas un châtement pour l'ange et l'âme en ce sens qu'il altérerait leur nature ; mais il afflige leur volonté en la contraindant, car l'ange et l'âme ont conscience qu'ils sont dans un lieu qui ne correspond pas à leur vouloir.

2. Selon la condition de leur nature, les âmes sont toutes égales, et l'une n'a pas à être préférée à l'autre. Mais les démons ont un degré de nature supérieur aux hommes ; c'est pourquoi la comparaison ne vaut pas.

3. Certains ont prétendu que la peine du sens était différée jusqu'au jour du jugement, aussi bien pour les démons que pour les âmes ; et il en serait de même pour le bonheur des saints. Mais c'est là une doctrine erronée, et qui va à l'encontre de ce que dit l'Apôtre (2 Co 5, 1) : « Si notre demeure terrestre vient à être détruite, nous avons une demeure dans les cieux. » D'autres, tout en ne la concédant pas pour les âmes, acceptent cette théorie en ce qui regarde les démons. Mais il est mieux de reconnaître que le même jugement s'applique aux âmes et aux anges mauvais, comme le même jugement s'applique aux âmes saintes et aux bons anges.

Ce qu'il faut dire, c'est d'abord que le lieu du ciel fait partie de la gloire des anges, mais cette gloire n'est pas diminuée quand ils viennent à nous, car ils considèrent que ce lieu est à eux (comme nous disons que le prestige de l'évêque n'est pas diminué quand il ne siège pas sur son trône épiscopal). Semblablement à propos des démons, nous devons affirmer que, s'ils ne sont pas effectivement liés au feu de la géhenne, tandis qu'ils se trouvent dans l'air ténébreux, cependant, du fait qu'ils se savent astreints à cette captivité, leur peine n'en est pas diminuée. Et c'est pourquoi nous lisons dans la Glose (sur Jc 3, 6) qu'« ils emportent avec eux le feu de la géhenne ». Et contre cette manière de voir, on ne peut opposer le passage de Luc (8,31), où il est dit qu'« ils supplièrent le Seigneur de ne pas les envoyer dans l'abîme ». Car la raison de leur demande est qu'ils regardaient comme un châtement de quitter le lieu où ils pouvaient encore nuire aux hommes. De là cette parole en S. Marc (5, 10) : « Ils le suppliaient instamment de ne pas les chasser du pays ».

Après la créature spirituelle, il faut considérer la créature corporelle. Dans sa production, L'Écriture fait mention de trois œuvres : l'œuvre de création, quand il est dit : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre » ; l'œuvre de distinction, quand il est dit : « Il sépara la lumière des ténèbres » et « les eaux qui sont sur le firmament, des eaux qui sont sous le firmament » ; l'œuvre d'ornementation, quand il est dit : « Qu'il y ait des luminaires dans le firmament. »

Il nous faut donc considérer : I. L'œuvre de création (Q. 65). II. L'œuvre de distinction (Q. 66). III. L'œuvre d'ornementation (Q. 70).

### **QUESTION 65 : L'ŒUVRE DE CRÉATION DE LA CRÉATURE CORPORELLE**

1. La créature corporelle vient-elle de Dieu ? — 2. A-t-elle été faite en vue de la bonté de Dieu ? — 3. A-t-elle été l'œuvre de Dieu par l'intermédiaire des anges ? — 4. Les formes des corps viennent-elles des anges, ou immédiatement de Dieu ?

Article 1 : La créature corporelle vient-elle de Dieu ?

Objections : 1. Il est dit dans l'Écclésiaste (3,14) : "J'ai appris que tout ce que Dieu a fait se conserve éternellement." Mais les corps visibles ne se conservent pas éternellement, car il est dit (2 Co 4,18) : "Les choses visibles sont temporaires mais les invisibles sont éternelles." Donc Dieu n'a pas fait les corps visibles.

2. Il est écrit dans la Genèse (1,31) : "Dieu vit tout ce qu'il avait fait et c'était très bon." Or il y a des créatures corporelles mauvaises ; en beaucoup de cas en effet nous faisons l'expérience de leur nocivité. C'est évident pour nombre de serpents, pour la chaleur du soleil, etc. Et l'on appelle une chose "mauvaise" parce qu'elle est nuisible. Les créatures corporelles ne viennent donc pas de Dieu.

3. Ce qui vient de Dieu n'éloigne pas de Dieu mais conduit à lui. Or les créatures corporelles détournent de Dieu ; d'où la parole de l'Apôtre (2 Co 4,18) : "Nous qui ne considérons pas les choses visibles..." Les créatures corporelles ne viennent donc pas de Dieu.

En sens contraire, le Psaume (146,6) dit : "Celui qui a fait le ciel et la terre, la mer et tout ce qu'ils contiennent..."

Réponse : Selon la position de certains hérétiques, toutes ces choses que nous voyons ne sont pas créées par le Dieu bon, mais par un principe mauvais. Et pour prouver leur erreur ils prennent argument de ce que dit l'Apôtre (2 Co 4,4) : "Le dieu de ce monde a aveuglé les esprits des incrédules." Cette position est absolument insoutenable. En effet, si dans un sujet des éléments divers se trouvent unis, cette union a nécessairement une cause. Car des êtres divers ne s'unissent pas d'eux-mêmes et comme tels. Ainsi donc, chaque fois qu'entre des êtres de natures diverses on trouve de l'unité, il faut que ces éléments divers reçoivent cette unité d'une cause unique. Tout comme divers corps chauds tiennent leur chaleur du feu. Or en toutes choses si diverses qu'elles soient, on trouve le fait, commun à toutes, d'exister. Il est donc nécessaire qu'il y ait un unique principe d'être à partir duquel toute chose, quelle qu'elle soit, tient l'être, qu'il s'agisse de réalités invisibles et spirituelles, ou de réalités visibles et corporelles. — Quant au diable, il est dit "le dieu de ce monde", non parce qu'il l'aurait créé, mais parce que ceux qui vivent selon le monde sont ses esclaves, d'après la tournure de langage dont use l'Apôtre (Ph 3,19) quand il dit : "Leur dieu, c'est leur ventre."

Solutions : 1. Toutes les créatures de Dieu se conservent éternellement de quelque façon, ne serait-ce que selon leur matière ; car les créatures ne seront jamais réduites au néant, même si elles sont corruptibles. Mais, plus les créatures sont proches de Dieu, qui est absolument immuable, plus elles sont immuables. En effet, les créatures corruptibles durent perpétuellement quant à la matière, mais changent quant à la forme substantielle. Les créatures incorruptibles au contraire, demeurent certes quant à la substance, tout en changeant quant au reste, par exemple selon le lieu pour les corps célestes, et selon les affections chez les créatures spirituelles. — Quant au mot de l'Apôtre : "Les choses visibles sont temporaires", même s'il est vrai quant aux choses considérées en elles-mêmes, en tant que toute créature visible est soumise au temps, soit selon son être, soit selon son mouvement, cependant l'Apôtre veut ici parler des choses visibles en tant qu'elles ont valeur de récompense pour l'homme ; car, parmi les récompenses de l'homme, celles qui consistent en ces réalités-ci sont temporelles et passagères, alors que celles qui consistent en des réalités invisibles sont durables et éternelles. Aussi avait-il écrit juste avant (2 Co 4,17) : Elle (la tribulation) "opère en nous un éternel poids de gloire".

2. La créature corporelle, quant à sa nature, est bonne. Elle n'est pourtant pas le bien universel ; elle n'est qu'un certain bien particulier et restreint. C'est selon cette particularisation et restriction qu'il y a en elle de la contrariété ; une chose est ainsi opposée à une autre, bien que l'une et l'autre soient bonnes en elles-mêmes. — Mais certains, appréciant les choses non

d'après leur nature, mais selon leur propre avantage, estiment que tout ce qui leur est nuisible est mauvais dans l'absolu. Ils ne considèrent pas qu'une réalité, nuisible pour l'un sous un certain rapport, est avantageuse pour un autre ou pour le même sous un autre rapport. Cela n'aurait lieu en aucun cas si les corps étaient par eux-mêmes mauvais et nuisibles.

3. Autant qu'il tient à elles, les créatures ne détournent pas de Dieu, mais y conduisent. Car, écrit l'Apôtre (Rm 1,20) : "Les mystères invisibles de Dieu sont saisis par l'intelligence au moyen des créatures." Si les créatures détournent de Dieu, c'est par la faute de ceux qui en usent comme des insensés. D'où cette parole du livre de la Sagesse (14,11) : "Les créatures sont un piège pour les pieds des insensés." Bien plus, le fait même qu'elles détournent ainsi de Dieu témoigne qu'elles sont de Dieu. Car elles ne peuvent détourner de Dieu ces insensés qu'en les séduisant par une part de bien qui existe en elles et qu'elles tiennent de Dieu.

Article 2 : La créature corporelle a-t-elle été faite en vue de la bonté de Dieu ?

Objections : 1. Il est dit, au livre de la Sagesse (1,14) : "Dieu a créé toutes choses pour qu'elles existent." Donc toutes les choses ont pour cause leur propre existence et non la bonté de Dieu.

2. Le bien a raison de fin. Un bien plus grand est donc dans les choses la cause finale d'un bien moindre. Or, la créature spirituelle se compare à la créature matérielle comme un bien plus grand en face d'un bien moindre. La créature corporelle existe donc en vue de la créature spirituelle, et non de la bonté de Dieu.

3. La justice ne fait de répartitions inégales qu'entre des sujets inégaux. Mais Dieu est juste. Il y a donc, avant toute inégalité créée par Dieu, une inégalité non créée par Dieu. Mais une inégalité non créée par Dieu ne peut exister que par suite du libre arbitre. Toute inégalité est donc consécutive aux mouvements différents du libre arbitre. Or les créatures corporelles ne sont pas égales aux spirituelles. Les créatures corporelles ont donc pour cause certains mouvements du libre arbitre, et non la bonté de Dieu.

En sens contraire, il est dit dans les Proverbes (16,4 Vg) : "Dieu a fait toutes choses en vue de lui-même."

Réponse : Origène a prétendu que la créature corporelle n'a pas été faite à partir d'une intention première de Dieu, mais pour châtier le péché de la créature spirituelle. En effet, selon sa thèse, Dieu ne fit au commencement que les créatures spirituelles, et il les fit toutes égales. Et comme elles jouissaient du libre arbitre, certaines se sont tournées vers Dieu et ont reçu, selon la qualité de leur conversion, un rang plus ou moins élevé, tout en demeurant dans leur simplicité. Les autres, qui s'étaient détournées de Dieu, furent attachées à différents corps selon la mesure de leur éloignement à l'égard de Dieu.

Cette position est erronée. 1° Elle est contraire à la Sainte Écriture qui, après avoir raconté la production de chacune des espèces de la créature corporelle, ajoute : "Et Dieu vit que cela était bon", pour dire que chacune fut faite pour cette raison que son être même est bon. Or, selon l'opinion d'Origène, la créature corporelle n'a pas été faite parce qu'il est bon qu'elle existe, mais afin de punir le mal commis par une autre créature. — 2° Il s'ensuivrait que la disposition du monde corporel, telle qu'elle est maintenant, viendrait du hasard. En effet, si le corps du soleil a été fait tel qu'il est pour être adapté au châtement d'un certain péché d'une créature spirituelle, au cas où plusieurs créatures spirituelles auraient commis le même péché que celle-là (pour le châtement de laquelle il suppose que le soleil a été créé), il s'ensuivrait qu'il y aurait plusieurs soleils dans le monde. Et de même pour le reste. Or cela est totalement aberrant.

Écartons donc cette conception erronée, et considérons que l'univers entier est constitué par l'ensemble de toutes les créatures comme un tout l'est par ses parties. Or, si nous voulons fixer la cause finale d'un tout et de ses parties nous trouvons ceci : 1° chacune des parties existe en vue

de ses actes, comme l'œil existe pour voir ; 2° la partie la moins noble est faite en vue de la plus noble, comme le sens pour l'intellect, le poumon pour le cœur ; 3° toutes les parties existent en vue de la perfection du tout, comme la matière en vue de la forme (les parties sont en effet une sorte de matière pour le tout). Enfin l'homme tout entier existe en vue d'une cause extrinsèque, par exemple la jouissance de Dieu. Ainsi en est-il pareillement dans les parties de l'univers : 1° chaque créature existe en vue de son acte propre et de sa perfection ; 2° les créatures moins nobles existent en vue des plus nobles, de même que les créatures qui sont au-dessous de l'homme sont faites en vue de l'homme. En poussant plus loin, chaque créature est faite en vue de la perfection de l'univers. En poussant plus loin encore, l'univers tout entier, avec chacune de ses parties, est ordonné à Dieu comme à sa fin, en tant que, dans ces créatures, la bonté divine est représentée par une certaine imitation qui doit faire glorifier Dieu. Ce qui n'empêche pas que les créatures rationnelles, au-dessus de ce plan, aient leur fin en Dieu selon une modalité spéciale, car elles peuvent l'atteindre par leur propre opération en le connaissant et en l'aimant. Ainsi est-il évident que la bonté divine est la fin de toutes les réalités corporelles.

Solutions : 1. C'est dans le fait même qu'elle possède l'être qu'une créature représente l'être divin et sa bonté. Le fait que Dieu a créé toutes choses pour qu'elles existent n'exclut donc pas qu'il les ait créées en vue de sa bonté.

2. La fin prochaine n'exclut pas la fin ultime. Que la créature corporelle soit d'une certaine manière faite pour la créature spirituelle ne supprime donc pas qu'elle soit faite en vue de la bonté de Dieu.

3. L'égalité selon la justice a sa place là où il y a rétribution. Ce qui est juste, c'est qu'on rétribue à égalité pour des choses égales. Or il n'y a pas de place pour cela dans la première constitution des choses. Un maître d'œuvre ne commet aucune injustice quand il place des pierres de même nature à des endroits différents d'un édifice. Car il ne le fait pas à cause d'une diversité antécédente qui serait dans les pierres, mais en recherchant la perfection de l'édifice tout entier ; et cette perfection ne peut être réalisée si les pierres ne sont pas réparties de façon diverse dans l'édifice. Il en est de même pour Dieu : au commencement, parce qu'il voulait la perfection dans l'univers, il institua les créatures diverses et inégales selon l'ordre de sa sagesse et sans injustice, aucune diversité de mérites n'étant par ailleurs présupposée.

Article 3 : La créature corporelle a-t-elle été l'œuvre de Dieu par l'intermédiaire des anges ?

Objections : 1. De même que la sagesse divine gouverne les choses, ainsi tout est fait par la sagesse de Dieu. "Tu as tout fait avec sagesse", dit le Psaume (104,24). Mais "ordonner est le propre du sage", comme il est dit au début de la Métaphysique d'Aristote. Dans le gouvernement des choses, les inférieures sont donc régies par les supérieures, dit S. Augustin. Il y a donc eu dans la production des choses un ordre tel que la créature corporelle, en tant qu'inférieure, fut produite par la créature spirituelle, en tant que supérieure.

2. La diversité des effets prouve la diversité des causes, puisque le même produit toujours le même. Donc, si toutes les créatures, tant spirituelles que corporelles, étaient immédiatement produites par Dieu, il n'y aurait aucune diversité entre elles ; et l'une ne serait pas plus distante de Dieu que l'autre. Ce qui, de toute évidence, est faux puisque, dit le Philosophe d, c'est en raison de leur grande distance par rapport à Dieu que certains êtres sont corruptibles.

3. Une puissance infinie n'est pas requise pour produire un effet fini. Or tout corps est fini. Il a donc pu être produit par la puissance finie d'une créature spirituelle ; et cette production a eu lieu parce que chez de tels êtres il n'y a pas de différence entre être et pouvoir ; et surtout parce qu'aucune dignité convenant à un être selon sa nature ne lui est refusée, sauf pour une faute.

En sens contraire, il est dit au livre de la Genèse : "Au commencement Dieu créa le ciel et la terre", mots par lesquels il faut entendre la créature corporelle. Celle-ci est donc immédiatement produite par Dieu.

Réponse : Certains ont soutenu que les choses avaient procédé de Dieu par degrés : ainsi la première créature serait sortie immédiatement de lui ; celle-ci en aurait produit une autre, et ainsi de suite jusqu'à la créature corporelle. — Mais cette position est impossible ; car la première production de la créature corporelle se fait par création, création dans laquelle la matière elle-même est produite, car l'imparfait est antérieur au parfait dans l'ordre du devenir. Or il est impossible que quelque chose soit créé, sinon par Dieu seul.

Pour en avoir l'évidence, il faut considérer que plus une cause est élevée, plus nombreux sont les effets auxquels s'étend sa causalité. D'autre part, ce qui forme le substrat des choses apparaît toujours à l'expérience comme plus commun que ce qui informe et restreint ce substrat. Ainsi l'être est-il plus commun que la vie, la vie que la pensée, la matière que la forme. Donc, plus une chose est un substrat, plus elle procède d'une cause supérieure. Donc ce qui est en premier le substrat de toutes choses relève proprement de la causalité de la cause suprême. En conséquence, aucune cause seconde ne peut produire quelque chose si l'on ne présuppose pas dans la réalité produite cet élément premier causé par la cause supérieure.

D'autre part, la création est la production d'une chose selon la totalité de sa substance, sans qu'il y ait aucun élément préalable, soit incréé, soit créé par un autre. Il reste donc que nul être ne peut créer quoi que ce soit, sauf Dieu qui est la cause première. C'est pourquoi, afin de montrer que tous les corps ont été immédiatement créés par Dieu, Moïse dit : "Au commencement Dieu créa le ciel et la terre."

Solutions : 1. Il y a un certain ordre dans la production des choses ; non pas celui où une créature serait créée par une autre, car c'est impossible, mais celui des divers degrés que la sagesse divine a établis entre les créatures.

2. Le Dieu unique lui-même peut connaître des réalités diverses sans aucun détriment pour sa simplicité, nous l'avons montré précédemment. C'est pourquoi, selon la diversité de ce qu'il connaît, il est aussi, par sa sagesse, la cause des diverses choses produites ; tout comme un artisan, en concevant des formes diverses, produit diverses œuvres d'art.

3. La quantité de la puissance d'un agent ne se mesure pas seulement à la chose qu'il fait, mais aussi à sa manière d'agir. Car une seule et même chose est faite différemment par une puissance plus grande et par une plus petite. Or produire quelque chose alors que rien ne préexiste est le propre d'une puissance infinie. Cela ne peut donc convenir à aucune créature.

Article 4 : Les formes des corps viennent-elles des anges ou immédiatement de Dieu ?

Objections : 1. Boèce dit : "A partir des formes qui sont sans matière viennent les formes qui sont dans la matière." Or les formes qui sont sans matière sont les substances spirituelles, alors que les formes qui sont dans la matière sont les formes des corps. Donc les formes des corps viennent des substances spirituelles.

2. Tout ce qui est par participation se ramène à ce qui est par essence. Or les formes spirituelles sont formes par essence, alors que les formes des créatures corporelles sont participées. Les formes des réalités corporelles sont donc dérivées des substances spirituelles.

3. Les substances spirituelles ont une plus grande puissance de causalité que les corps célestes. Or les corps célestes causent les formes dans ces réalités inférieures, et c'est pourquoi on les dit causes de la génération et de la corruption. A plus forte raison, les formes qui sont dans la matière sont donc dérivées des substances spirituelles.



En sens contraire, S. Augustin nous dit : "Il ne faut pas penser que la matière corporelle soit aux ordres des anges, mais plutôt aux ordres de Dieu." Or on dit que la matière corporelle est toujours prête à servir celui dont elle reçoit son espèce. Les formes corporelles ne viennent donc pas des anges mais de Dieu.

Réponse : Certains ont pensé que toutes les formes corporelles sont dérivées des substances spirituelles que nous appelons anges. Et ceci a été soutenu de deux façons. — Platon, d'une part, supposa que les formes qui sont dans la matière corporelle étaient dérivées et formées, par une sorte de participation, à partir des formes subsistant sans matière. Il supposait en effet une sorte d'homme subsistant immatériellement ; et de même pour le cheval et pour les autres êtres par eux sont constitués nos singuliers sensibles ; et cela selon la mesure où resterait dans la matière corporelle une sorte d'impression venant de ces formes séparées. Ce qui se produirait par une sorte de ressemblance qu'il appelait "participation". Ainsi les platoniciens établissaient d'après l'ordre des formes un ordre des substances séparées. Par exemple, il y a une substance séparée qui est le cheval, et elle est cause de tous les chevaux. Au-dessus d'elle, il y a une certaine vie séparée qu'ils disaient être la vie par elle-même et la cause de toute vie. Ultérieurement enfin, ils supposaient une forme qu'ils nommaient l'être lui-même et la cause de tout être.

Avicenne, d'autre part, et un certain nombre d'autres, n'affirmèrent pas que les formes des réalités corporelles qui sont dans la matière subsistent par soi, mais seulement dans l'intelligence. Ils disaient donc que toutes les formes qui sont dans la matière corporelle procédaient de formes existant dans l'intelligence des créatures spirituelles (ce qu'ils appellent "intelligences" et que nous appelons anges) ; de même que les formes des objets produits par l'art procèdent de celles qui sont dans l'esprit de l'artiste. — Certains hérétiques modernes ont une position qui semble revenir au même. Ils disent en effet que Dieu est créateur de toutes choses ; mais ils supposent que la matière est formée et distinguée par le diable en espèces variées.

Toutes ces opinions semblent bien procéder d'une même racine. Leurs auteurs cherchaient en effet la cause des formes comme si les formes elles-mêmes étaient produites en tant que telles. Mais, comme le prouve Aristote, ce qui est produit au sens propre, c'est le composé. Les formes des réalités corruptibles ont bien cette propriété tantôt d'exister et tantôt de ne pas exister et cela sans qu'elles soient elles-mêmes engendrées ou détruites : ce sont les composés qui sont engendrés ou détruits. Ce qui existe, ce ne sont pas les formes, mais les composés, qui existent par elles ; et il appartient à chaque chose d'être produite de la manière dont il lui appartient d'exister. En conséquence, puisque le semblable est produit par le semblable, il n'y a pas à chercher, comme cause des formes corporelles, une quelconque forme immatérielle, mais un composé, à la manière dont tel feu est engendré par tel feu. Ainsi donc, les formes corporelles sont causées non pas comme si elles découlaient d'une quelconque forme immatérielle, mais comme une matière amenée de la puissance à l'acte par le fait d'un agent lui-même composé.

Mais un tel agent composé, qui est un corps, est mû par une substance spirituelle créée, dit S. Augustin. Il s'ensuit, en poussant plus loin, que les formes corporelles sont aussi dérivées des substances spirituelles, non que celles-ci versent en elles leur forme mais parce que ce sont elles qui les meuvent vers leur forme. Et si nous poussons plus loin encore, même les formes intelligibles de l'intelligence angélique, qui sont comme des sortes de raisons séminales des formes corporelles, se ramènent à Dieu comme à la cause première.

Pour la première production de la créature corporelle, il ne faut tenir compte d'aucun passage de la puissance à l'acte. Par suite, les formes corporelles que les corps reçurent alors ont été produites immédiatement par Dieu ; car à lui seul, comme à sa cause propre, la matière obéit

totalem. C'est donc pour signifier cela que Moïse a mis, avant chacune des œuvres de la création, les mots : "Dieu dit : que (ceci ou cela) soit" ; phrase en laquelle est signifiée la formation des choses opérée par le Verbe de Dieu. Par lui, selon S. Augustin, existe "toute forme, toute structure et harmonie des parties".

Solutions : 1. Boèce entend par "formes qui sont sans matière" les notions des choses qui sont dans l'esprit divin. L'Apôtre dit de même (He 11,3) : "Par la foi nous croyons que les mondes ont été disposés par la parole de Dieu, en sorte que l'univers visible provient de ce qui n'est pas apparent." — Si toutefois, par "formes qui sont sans matière" il entend les anges, il faut dire que "les formes qui sont dans la matière" proviennent d'eux, non par écoulement, mais par motion.

2. Les formes qui sont participées dans la matière ne se ramènent pas à certaines formes qui seraient de même espèce et subsisteraient par elles-mêmes, ce qui fut la position des platoniciens ; elles se ramènent à des formes intelligibles, soit de l'intellect angélique, d'où elles procèdent par motion, soit, en remontant plus haut, à des raisons de l'intellect divin, à partir desquelles les semences des formes sont elles aussi imprimées dans les créatures, de telle sorte que, par mouvement, elles puissent être amenées à l'acte.

3. Les corps célestes causent les formes dans les réalités de ce monde inférieur, non par mode d'écoulement, mais par mode de motion.

Il faut maintenant considérer l'œuvre de la distinction. Ce que nous ferons en étudiant :

1° le rapport entre la création et la distinction (Q. 66) ; 2° la distinction elle-même considérée dans sa nature propre (Q. 67-69).

### **QUESTION 66 : LE RAPPORT ENTRE CRÉATION ET DISTINCTION**

1. Un état informe de la matière créée a-t-il précédé dans le temps la distinction de cette matière ? — 2. Y a-t-il une seule matière pour tous les êtres corporels ? — 3. Le ciel empyrée fut-il concrété avec la matière informe ? — 4. Le temps fut-il concrété avec elle ?

Article 1 : Un état informe de la matière créée a-t-il précédé dans le temps la distinction de celle-ci ?

Objections : 1. Il semble qu'un état informe de la matière a précédé dans le temps la formation de celle-ci. Il est dit en effet dans la Genèse (1,2) : "La terre était déserte et vide" ou, selon une autre version, "invisible et incompasée" ; selon S. Augustin, cela désigne un état informe de la matière. A un certain moment, avant d'être formée, la matière aurait donc été informe.

2. Dans son opération la nature imite l'opération de Dieu, comme la cause seconde imite la cause première. Or, dans l'opération de la nature, l'état informe précède la formation. Cela vaut donc aussi dans l'opération divine.

3. La matière est au-dessus de l'accident. Car la matière fait partie de la substance. Or Dieu peut faire qu'un accident soit sans sujet. C'est évident dans le sacrement de l'autel. Dieu peut donc faire que la matière soit sans forme.

En sens contraire, 1. L'imperfection d'un effet atteste l'imperfection de l'agent. Or Dieu est l'agent parfait par excellence. D'où la parole du Deutéronome (32,4) : "Les œuvres de Dieu sont parfaites." L'œuvre créée par Dieu n'a donc jamais été informe.

2. La formation de la créature corporelle fut produite par l'œuvre de la distinction. Mais la distinction s'oppose à la confusion, comme la formation à l'état informe. Donc, si l'état informe avait précédé dans le temps la formation de la matière, il s'ensuivrait qu'au commencement il y aurait eu une confusion de la créature corporelle, ce que les anciens avaient appelé le Chaos.

Réponse : Sur ce problème, les Pères ont eu des opinions différentes. S. Augustin veut que l'état informe de la matière n'ait pas précédé temporellement sa formation ; il n'y aurait eu antériorité que selon l'origine ou l'ordre de la nature. D'autres, comme S. Basile, S. Ambroise et S. Jean Chrysostome, veulent que l'état informe de la matière ait précédé sa formation. Quoique ces opinions paraissent contraires, elles ne diffèrent cependant que de peu. S. Augustin entend en effet autrement que les autres l'expression d' "état informe" de la matière.

Selon S. Augustin, dans l'état informe de la matière, il faut voir l'absence de toute forme. Et de ce point de vue il est impossible de dire que l'état informe de la matière ait précédé temporellement soit la formation de cette matière, soit sa distinction. C'est manifeste pour la formation. En effet, si la matière informe avait précédé par la durée, elle aurait déjà existé en acte ; car l'acte est impliqué par la durée ; le terme de la création est en effet l'être en acte. Or, cela même qui est en acte, c'est la forme. Donc affirmer qu'il y eut d'abord de la matière sans forme, c'est dire qu'un être en acte fut sans acte, ce qui est contradictoire. — On ne peut pas dire non plus que la matière eut une sorte de forme commune, et qu'après coup vinrent s'y ajouter des formes diverses par lesquelles elle s'est trouvée distinguée. Car ce serait revenir à l'opinion des anciens naturalistes, qui supposaient que la matière première était un corps en acte, par exemple le feu, l'air ou l'eau, ou quelque intermédiaire ; d'où il résultait que le devenir substantiel n'était autre que l'altération. Car, cette forme antérieure donnant d'être en acte dans la catégorie de la substance, et faisant qu'il y ait tel être existant, il s'ensuivrait que la forme surajoutée ne causerait pas absolument de l'être en acte, mais de l'être selon tel acte, ce qui est le propre de la forme accidentelle. De cette manière, les formes subséquentes seraient des accidents, où l'on ne constate pas génération mais altération. Il faut donc dire que la matière première ne fut ni créée sans aucune forme, ni créée sous une forme unique commune, mais fut créée sous des formes distinctes. — Ainsi donc, si l'expression "état informe de la matière" se réfère à la condition de la matière première (qui en tant que telle ne comporte aucune forme), il faut reconnaître qu'un tel état n'a pas précédé temporellement la formation ou la distinction de la matière, comme le dit S. Augustin, mais seulement par origine ou par nature, à la manière dont la puissance est antérieure à l'acte, et la partie au tout.

Les autres Pères, au contraire, emploient l'expression "état informe" non comme excluant toute forme, mais comme excluant cette beauté et cet éclat que l'on voit maintenant dans la créature corporelle. Et en ce sens ils affirment que l'état informe de la matière corporelle a, dans la durée, précédé sa formation. A prendre les choses ainsi, S. Augustin est, pour une part, en accord avec eux ; mais pour une autre part, il ne les suit pas, comme nous le verrons plus loin.

Selon ce qu'on veut tirer de la lettre de la Genèse, il manquait trois espèces de beauté, et c'est pourquoi on appela "informe" la créature corporelle. Il manquait d'abord la beauté de la lumière à la totalité de ce corps diaphane que l'on nomme ciel, d'où cette phrase : "Les ténèbres couvraient l'abîme." D'autre part, il manquait à la terre une double beauté : la première est d'être dégagée des eaux ; et c'est en ce sens qu'il est dit : "La terre était déserte" ou "invisible", car elle ne pouvait se faire voir telle qu'elle est en raison des eaux qui la couvraient de toutes parts. La seconde beauté est celle qu'elle tire des végétaux et des plantes ; et c'est pourquoi il est dit qu'elle était "vide" ou, selon l'autre version, "inorganisée". Ainsi donc, ayant mis en tête de son récit la création de deux natures, le ciel et la terre, l'auteur sacré exprime l'état informe du ciel en disant : "Les ténèbres couvraient l'abîme", en tant que sous le mot "ciel", l'air est inclus ; et il énonce l'état informe de la terre par les mots : "La terre était déserte et vide."

Solutions : 1. Dans ce passage, le mot "terre" est entendu autrement par S. Augustin et par les autres Pères. S. Augustin veut en effet qu'ici les noms de "terre" et d' "eau" désignent la matière

première elle-même. En effet, comme Moïse s'adressait à un peuple inculte, il ne lui était pas possible de signifier la matière première autrement que par des analogies tirées de choses bien connues. C'est aussi pourquoi il désigne cette matière par plusieurs analogies, en n'usant pas du seul mot "eau" ou du seul mot "terre", pour qu'on ne se figure pas qu'elle fut en réalité ou la terre, ou l'eau. Cependant, la matière première présente avec la terre cette ressemblance d'être sous-jacente aux formes, et avec l'eau, de pouvoir être informée par des formes diverses. En ce sens donc la terre est appelée "déserte et vide" ou "invisible et inorganisée", parce que la matière est connue par la forme (donc considérée en elle-même on la dit invisible ou déserte) ; et sa puissance est remplie par la forme ; de là vient que Platon dit que la matière est un "lieu". — Les autres Pères entendent par terre l'élément lui-même ; nous avons expliqué plus haut comment, selon eux, elle était informe.

2. La nature produit l'effet en acte à partir de l'être en puissance. Il est donc nécessaire que dans son opération la puissance précède temporellement l'acte, et que l'état informe soit antérieur à la formation. Mais Dieu produit l'être en acte à partir de rien ; il peut donc produire instantanément une réalité parfaite selon la grandeur de sa puissance.

3. L'accident, puisqu'il est forme, est de l'acte ; au contraire la matière, en tant que telle, est de l'être en puissance. Etre en acte est donc plus contraire à une matière sans forme qu'à un accident sans sujet.

Solutions des objections en sens contraire : 1. Si, selon la doctrine des autres Pères, l' "état informe" précède temporellement la formation de la matière, cela vient non d'une impuissance de Dieu mais de sa sagesse. Il entend observer un ordre dans l'établissement des choses en les conduisant de l'état imparfait à l'état parfait.

2. Certains des physiciens anciens supposaient une confusion excluant toute distinction ; sauf la réserve faite par Anaxagore d'un unique intellect distinct et sans mélange. En revanche, l'Écriture énonce, antérieurement à l'œuvre de la distinction, des distinctions diverses. — 1. Celle du ciel et de la terre, qui manifeste une distinction valant aussi au plan de la matière, comme nous le verrons plus loin ; on la trouve dans les mots : "Au commencement Dieu créa le ciel et la terre." — 2. La distinction des éléments quant à leurs formes.

Elle est faite quand sont nommées l'eau et la terre. Si l'Écriture ne fait allusion ni à l'air ni au feu, c'est qu'il n'était pas évident pour les hommes sans instruction auxquels s'adressait Moïse qu'il y eût des corps de ce genre, comme c'est manifeste dans le cas de la terre et de l'eau. Platon cependant avait compris que l'air était signifié par l'expression "souffle du Seigneur", car l'air se dit aussi "souffle". Quand au feu, il l'avait vu signifié par le ciel, qu'il disait de nature ignée, comme le rapporte S. Augustin. Maïmonide, qui est d'accord avec Platon pour le reste, affirme pour sa part que le feu est signifié par les "ténèbres", pour cette raison dit-il, que dans la sphère qui lui est propre le feu ne brille pas. Il semble plus conforme à la réalité de répéter ce qui a été dit plus haut, car l'expression "souffle du Seigneur" n'est habituellement employée dans l'Écriture que lorsqu'il s'agit du Saint-Esprit. Et quand il est dit qu'il plane sur les eaux, c'est à entendre non d'une manière corporelle mais comme la volonté d'un maître artisan domine la matière qu'il entend informer. — 3. la distinction selon la situation locale. La terre était sous les eaux qui la rendaient invisible ; et l'air, qui est le sujet des ténèbres, est indiqué comme au-dessus des eaux par ces paroles : "Les ténèbres étaient sur la face de l'abîme." — Ce qui restait encore à distinguer, la suite nous le montrera.

Article 2 : Y a-t-il une seule matière pour tous les êtres corporels ?

Objections : 1. Il semble qu'il y a pour tous les corps une seule et unique matière informe. S. Augustin dit en effet : "Je vois deux choses que tu as faites : l'une qui était formée, et l'autre qui

était informe." Puis il précise que cette dernière est la "terre invisible et sans parure", laquelle, affirme-t-il, signifie la matière des réalités corporelles. Il y a donc une matière unique pour toutes les choses corporelles.

2. Aristote nous dit que les réalités qui sont unes par le genre sont unes par la matière. Or toutes les choses corporelles se rencontrent dans le genre corps. Il y a donc une matière unique pour tous les êtres corporels.

3. Il y a diversité d'acte en des puissances diverses, et unité quand la puissance est unique. Or il y a une forme unique pour tous les corps, qui est la corporéité. Il y a donc pour tous une matière unique.

4. Considérée en elle-même, la matière n'existe qu'en puissance. Mais la distinction vient des formes. Donc, si on la considère en elle-même, il y a seulement une matière pour toutes les réalités corporelles.

En sens contraire, toutes les choses qui ont en commun la matière sont transmuables entre elles et jouent les unes pour les autres les rôles d'agent et de patient, dit Aristote. Or, les corps célestes et les corps inférieurs n'ont pas ce comportement mutuel. Ils n'ont donc pas une matière unique.

Réponse : Sur ce problème les opinions des philosophes ont différé. Platon et tous les philosophes antérieurs à Aristote supposèrent que tous les corps avaient la nature des quatre éléments. Puisque les quatre éléments communiquent dans une même matière, comme nous le montrent leur génération et leur destruction mutuelles, il s'ensuivait par voie de conséquence qu'il y ait une matière unique pour tous les corps. Quant au fait que certains corps sont indestructibles, Platon l'attribuait, non à une condition de la matière, mais à la volonté de l'auteur, c'est-à-dire de Dieu, qu'il présente parlant ainsi aux corps célestes : "Par votre nature vous êtes susceptibles de dissolution, mais par ma volonté vous êtes exempts de dissolution, car ma volonté est supérieure au nœud qui vous constitue."

Aristote réfute cette position en invoquant le mouvement naturel des corps. Le corps céleste est doué d'un mouvement naturel différent du mouvement naturel des éléments ; il s'ensuit donc que sa nature est autre que celle des quatre éléments. Et comme le mouvement circulaire qui est propre aux corps célestes ne connaît pas de contrariété, les mouvements des éléments étant contraires entre eux (tel le mouvement ascendant ou descendant), le corps céleste est pareillement sans contrariété, alors que les corps élémentaires comportent contrariété. Ainsi, puisque la génération et la destruction se produisent entre contraires, il en découle que selon sa nature le corps céleste est incorruptible, alors que les éléments sont corruptibles.

Malgré cette différence de la corruptibilité et de l'incorruptibilité naturelles, Avicenne considérant l'unité de la forme corporelle, a supposé une matière unique pour tous les corps. Mais s'il y avait une seule forme essentielle comme forme de corporéité, forme à laquelle se surajouteraient d'autres formes qui présideraient à la distinction des corps, on serait dans la nécessité qu'on vient de dire. Car cette forme inhérait de manière immuable à la matière. Par suite, du point de vue de cette forme, tout corps serait incorruptible, et sa corruption ne se produirait que par le rejet des formes subséquentes ; ce qui ne serait pas une corruption absolue mais relative, parce qu'un certain être en acte demeurerait sous-jacent à la corruption. La même chose arrivait aux anciens physiciens quand ils supposaient comme sujet des corps un être en acte, comme le feu, l'air ou un autre du même genre.

D'autre part, si l'on suppose qu'il n'y a aucune forme dans le corps corruptible qui demeure comme substrat de la génération et de la corruption, il s'ensuit nécessairement que ce n'est pas la même matière qui se trouve dans les corps selon qu'ils sont corruptibles ou incorruptibles. En effet, la matière, en tant que telle, est en puissance à la forme. Il faut donc que la matière,

considérée en elle-même, soit en puissance aux formes de toutes les choses dont elle est la matière commune. D'autre part, la matière ne devient en acte par une forme que par rapport à cette forme. La matière reste donc en puissance à toutes les autres formes. — Ceci n'est pas exclu si l'une de ces formes est plus parfaite et contient en elle-même dans ses virtualités les autres formes ; car la puissance, en tant que telle, a un comportement indifférent à l'égard du parfait et de l'imparfait. Par suite, quand elle se trouve sous une forme imparfaite, elle est en puissance à une forme parfaite, et réciproquement. Ainsi donc, la matière en tant qu'elle est sous la forme d'un corps incorruptible reste encore en puissance à la forme d'un corps corruptible. Et comme elle n'a pas cette forme en acte, elle se trouvera simultanément sujet de forme et de privation ; la carence d'une forme dans ce qui est en puissance à la forme étant la privation. Mais cette disposition est le fait du corps corruptible. Il y a donc impossibilité de nature à ce que le corps incorruptible et le corps corruptible aient une même et unique matière.

Il ne faut pas dire pour autant, comme l'imagina Averroès, que le corps céleste est lui-même la matière du ciel, un être en puissance à une situation locale et non à l'existence substantielle, sa forme étant alors la substance séparée qui lui est unie à titre de moteur. On ne peut affirmer en effet que quelque chose soit un être en acte, s'il n'est lui-même tout entier acte et forme, ou s'il ne possède pas l'acte ou la forme. Si l'on écarte par l'esprit cette substance séparée qui est posée comme moteur, et si le corps céleste n'est pas ce qui possède la forme (c'est-à-dire un être composé de la forme et du sujet de la forme), il s'ensuit qu'il est tout entier forme et acte. Mais tout être de ce genre est une intelligence en acte, ce qu'on ne peut dire du corps céleste, puisqu'il est perceptible aux sens.

Il reste donc que la matière du corps céleste considérée en elle-même n'est pas en puissance à une autre forme que celle qu'elle possède. Et peu importe à notre propos ce que peut être cette forme, âme ou autre chose. En toute hypothèse, cette forme perfectionne si bien cette matière que d'aucune façon il ne demeure en elle de puissance à l'existence substantielle, mais seulement au lieu, dit Aristote. Ainsi donc, ce n'est pas la même matière qui existe dans les corps célestes et dans les éléments, sauf par analogie, pour autant que ces choses s'unifient dans la notion de puissance.

Solutions : 1. S. Augustin suit en cela l'opinion de Platon qui ne supposait pas de "quinte essence". On peut aussi répondre que la matière informe est une selon une unité d'ordre, comme tous les corps sont un dans l'ordre de la créature corporelle.

2. Si l'on considère le genre du point de vue physique, les êtres corruptibles et les êtres incorruptibles ne sont pas dans le même genre, à cause des diverses modalités que prend en eux la puissance, selon Aristote. Mais du point de vue logique il y a un genre unique pour tous les corps, à cause d'une unique raison de corporéité.

3. La forme de la corporéité n'est pas une dans tous les corps, car, nous l'avons dit, elle ne diffère pas des formes par lesquelles les corps se distinguent

4. Puisque la puissance se dit par rapport à l'acte, l'être en puissance se diversifie du fait même qu'il est ordonné à divers actes ; ainsi la vue à la couleur, et l'ouïe au son. En conséquence, la matière du corps céleste est autre que la matière des éléments par ce fait qu'elle n'est pas en puissance à leurs formes.

Article 3 : Le ciel empyrée fut-il concrété avec la matière informe ?

Objections : 1. Si le ciel empyrée est quelque chose, il faut qu'il soit un corps sensible. Or tout corps sensible est sujet au mouvement. Mais le ciel empyrée n'est pas dans ce cas, car son mouvement serait perçu par le mouvement de quelque corps apparent ; ce dont on n'a pas du tout

conscience. Le ciel empyrée n'est donc pas quelque chose qui fut concrété avec la matière informe.

2. S. Augustin dit que "les corps inférieurs sont régis selon un certain ordre par les corps supérieurs". Si le ciel empyrée était une sorte de corps suprême, il faudrait donc qu'il possède une certaine influence sur les corps inférieurs de ce monde. Ce qui ne semble pas se produire, surtout si on le présente comme exempt de mouvement ; car aucun corps ne peut être cause de mouvement s'il n'est lui-même sujet de mouvement. Le ciel empyrée n'est donc pas concrété avec la matière informe.

3. Si l'on dit que le ciel empyrée est le lieu de la contemplation, non ordonné à des effets naturels, S. Augustin dit En sens contraire "Dans la mesure où notre esprit saisit quelque chose d'éternel, nous ne sommes plus en ce monde." D'où il ressort que la contemplation élève notre esprit au-dessus des choses corporelles. Il n'y a donc pas un lieu corporel assigné à la contemplation.

4. Parmi les corps célestes, il se trouve un corps qui est en partie diaphane et en partie lumineux : le "ciel sidéral". Il se trouve également un ciel entièrement diaphane, que certains appellent "ciel aqueux" ou "cristallin". S'il y a au-dessus un autre ciel, il faut donc qu'il soit totalement lumineux. Mais cela ne peut être, car alors l'air serait continuellement illuminé et il n'y aurait jamais de nuit. Il n'y a donc pas de ciel empyrée concrété avec la matière informe.

En sens contraire, Strabon dit que dans ces mots : "Au commencement Dieu créa le ciel et la terre", le ciel signifie non pas un firmament visible, mais empyrée, c'est-à-dire du feu.

Réponse : L'existence du ciel empyrée ne se trouve proposée que par les autorités de Strabon et de Bède, et en outre par celle de S. Basile. En affirmant ce fait, ces auteurs s'accordent sur un point : ce ciel est le lieu des bienheureux. En effet Strabon, et Bède avec lui, nous dit : "Aussitôt fait, il fut rempli par les anges." Et dans le même sens S. Basile précise : "De même que les damnés sont chassés dans les ténèbres ultimes, de même la récompense pour les œuvres méritoires est allouée dans cette lumière qui est hors du monde, où les bienheureux reçoivent en partage le séjour du repos." Ces auteurs diffèrent cependant sur la raison qui fait supposer l'existence de ce ciel. Pour Strabon et Bède, l'hypothèse du ciel empyrée repose sur cet argument que le firmament (mot par lequel ils entendent le ciel empyrée) n'est pas dit avoir été fait au commencement, mais le deuxième jour. S. Basile quant à lui donne pour raison qu'il ne faut pas que Dieu semble avoir purement et simplement commencé son œuvre à partir des ténèbres, ce qui était un des mensonges blasphématoires des manichéens, puisqu'ils appelaient dieu des ténèbres le Dieu de l'Ancien Testament.

Toutes ces raisons n'ont pas beaucoup de force. La question du firmament, dont on lit dans l'Écriture qu'il fut fait le deuxième jour, est en effet résolue de manière différente par S. Augustin et par les autres Pères. Quant à la question des ténèbres, elle se résout, pour le premier, en ce que l'état informe que signifient les ténèbres a précédé la formation non par la durée mais par l'origine. Pour les autres Pères, les ténèbres n'étant pas une créature mais une privation de lumière, la sagesse divine est manifestée en ce que les êtres qu'elle a produits à partir de rien ont d'abord été institués par elle dans un état d'imperfection, puis ont été ultérieurement conduits à la perfection.

On peut trouver une raison plus satisfaisante en partant de la condition même de la gloire. On attend en effet une double gloire dans la récompense à venir : spirituelle et corporelle ; et alors, non seulement les corps humains seront glorifiés, mais le monde entier sera renouvelé. Or, la gloire spirituelle a commencé dès le début du monde dans la béatitude des anges, béatitude dont la pareille est promise aux saints. Il était donc convenable que, dès le commencement, la gloire

corporelle soit aussi inaugurée dans un corps préservé dès le début de la servitude de la corruption et du changement, et doué d'une totale luminosité, conformément à ce que la créature corporelle tout entière s'attend à devenir après la résurrection. Et c'est pourquoi ce ciel est appelé empyrée, c'est-à-dire de feu, non parce qu'il brûle, mais parce qu'il resplendit.

Il faut savoir que, d'après S. Augustin, Porphyre "distinguait les anges des démons par le fait que les lieux de l'air appartenaient aux démons, et ceux de l'éther ou de l'empyrée aux anges". Mais notons que Porphyre, en platonicien, estimait que ce ciel sidéral était de feu. Aussi le nommait-il "empyrée" ; ou bien encore "éthéré", en tant que le mot éther se prend de l'embrasement, et non, comme dit Aristote, de la rapidité du mouvement. Nous rappelons cela pour empêcher de croire que S. Augustin comprenait le ciel empyrée dans le sens des modernes.

Solutions : 1. Les corps sensibles sont sujets du mouvement selon le statut même du monde. Car c'est le mouvement de la créature corporelle qui procure la multiplication des éléments. Mais, dans la dernière consommation de la gloire, le mouvement des corps trouvera son terme. Et pourtant, ce dut être la disposition du ciel empyrée dès le début.

2. Il y a quelque probabilité, comme le pensent certains, que le ciel empyrée, étant ordonné à l'état de gloire, n'ait pas d'influence sur les corps inférieurs, lesquels relèvent d'un autre ordre, celui du cours naturel des choses. Cependant la position suivante semble être encore plus probable. De même que les anges les plus élevés, qui sont auprès de Dieu, ont une influence sur les anges de dignité intermédiaire et dernière, qui sont "envoyés" (bien que, selon Denys, eux-mêmes ne soient pas "envoyés") ; de façon analogue, le ciel empyrée a une influence sur les corps soumis au mouvement, bien qu'il ne soit pas lui-même soumis au mouvement. Ainsi peut-on dire qu'il cause dans le premier ciel soumis au mouvement, non quelque réalité passagère et survenant par un mouvement, mais quelque chose de fixe et de permanent, comme la puissance de contenir ou de causer, ou autre chose de ce genre, qui soit approprié à sa dignité.

3. On attribue un lieu corporel à la contemplation pour une raison non de nécessité mais de convenance, de manière qu'une clarté extérieure soit en harmonie avec la clarté intérieure. D'où la parole de S. Basile : "Les esprits serviteurs ne pouvaient vivre dans les ténèbres : c'est en pleine lumière et joie spirituelles qu'ils trouvaient l'état qui leur convenait."

4. "Il est manifeste, dit S. Basile, que le ciel, refermé sur sa propre circonférence, formé d'une matière opaque et solide, pouvait séparer l'intérieur de l'extérieur. Il était donc nécessaire qu'il rendît obscur le lieu qu'il isolait, la lumière extérieure venant se briser sur lui." — Mais parce que ce corps du firmament, bien que solide, est diaphane, ce qui n'empêche pas la lumière (l'expérience le prouve, puisque nous pouvons voir la lumière des étoiles, sans que les ciels intermédiaires y mettent obstacle), pour cette raison, on pourrait encore dire que le ciel empyrée n'a pas une lumière condensée qui émet des rayons, comme le corps du soleil, mais une lumière d'une nature plus subtile. — Enfin une autre réponse est encore possible : le ciel empyrée possède la clarté de l'état de gloire, qui n'est pas de la même espèce que la clarté naturelle.

Article 4 : Le temps fut-il concrété avec la matière informe ?

Objections : 1. Il semble que non. S. Augustin, s'adressant à Dieu dit en effet : "Je trouve deux choses que tu as faites étrangères au temps : la matière corporelle et la nature angélique". Le temps n'est donc pas concrété avec la matière.

2. Le temps se divise entre le jour et la nuit. Mais au commencement il n'y avait ni jour ni nuit ; cela n'apparut qu'ultérieurement, quand "Dieu divisa la lumière d'avec les ténèbres". Ainsi le temps n'existait pas dès le commencement.

3. Le temps est le nombre qui mesure le mouvement du firmament. Or on lit dans l'Écriture que celui-ci fut créé au deuxième jour. Le temps n'existe donc pas dès le commencement.



4. Le mouvement est antérieur au temps. C'est donc bien lui, plutôt que le temps, qui devait être dénombré parmi les premiers êtres créés.

5. Le temps est une mesure extrinsèque ; de même le lieu. Pas plus que le lieu nous ne devons donc compter le temps au nombre des premiers êtres créés.

En sens contraire, S. Augustin a dit que la créature, tant spirituelle que corporelle, est créée "au commencement du temps".

Réponse : On dit communément qu'il y a quatre choses qui furent créées en premier : la nature angélique, le ciel empyrée, la matière corporelle informe, et le temps. Mais il faut prendre garde que cette manière de parler ne découle pas de l'opinion de S. Augustin. Celui-ci en effet pose deux créatures faites en premier : la nature angélique et la matière corporelle. Il ne fait aucune mention du ciel empyrée. Or, ces deux réalités, de la nature angélique et de la matière informe, précèdent la formation non dans la durée mais par nature. Et comme elles précèdent par nature la formation, de même sont-elles aussi antérieures et au mouvement, et au temps. On ne peut donc faire figurer le temps dans cette énumération.

Celle-ci provient de l'opinion des autres Pères, pour qui l'état informe de la matière avait, dans la durée, précédé la formation. En raison de cette durée, il était donc nécessaire de poser un temps quelconque. Sinon il ne pourrait y avoir de mesure de la durée.

Solutions : 1. S. Augustin dit cela en ce sens que la nature angélique et la matière informe précèdent le temps dans l'ordre d'origine ou de nature.

2. Selon les autres Pères, la matière se trouvait d'une certaine manière sans forme, puis elle fut formée. De même le temps fut d'une certaine manière informe, puis ultérieurement formé et distingué en jour et en nuit.

3. Si le mouvement du firmament n'a pas commencé dès le début, alors le temps qui a précédé n'était pas le nombre du mouvement du firmament, mais de tout mouvement premier. En effet, le temps se trouve être le nombre du mouvement du firmament dans la mesure où ce mouvement est le premier des mouvements. Mais s'il y avait un autre mouvement premier, c'est de ce mouvement que le temps serait la mesure. Car tout ce qui est mesuré l'est par référence au premier de son genre. D'autre part, il faut dire que dès le commencement il y eut un certain mouvement, ne serait-ce que par une succession d'idées et d'affections dans l'esprit angélique. Or, on ne peut concevoir le mouvement sans le temps, car le temps n'est rien d'autre que "le nombre de l'avant et de l'après dans le mouvement".

4. Parmi les êtres créés en premier, on compte ceux qui ont un rapport général avec les choses. On doit donc y compter le temps, puisqu'il a valeur de mesure commune. Mais cela ne vaut pas pour le mouvement, qui se rapporte seulement au sujet qu'il affecte.

5. Le lieu est à entendre dans le ciel empyrée, qui contient tout. Et comme le lieu est au nombre des réalités permanentes, il est créé simultanément dans sa totalité. Mais le temps, qui n'est pas chose permanente, a été créé seulement à l'origine dans son principe. C'est ainsi que maintenant encore rien ne peut être considéré comme du temps en acte, en dehors de l'instant présent.

Étudions à la suite l'œuvre de distinction : I. L'œuvre du premier jour (Q. 67). — II. L'œuvre du deuxième jour (Q. 68). — III. L'œuvre du troisième jour (Q. 69).

### **QUESTION 67 : L'ŒUVRE DU PREMIER JOUR**

1. La lumière peut-elle être attribuée dans un sens propre aux réalités spirituelles ? — 2. La lumière corporelle est-elle un corps ? — 3. Est-elle une qualité ? — 4. Est-il normal que la lumière ait été créée le premier jour ?

Article 1 : La lumière peut-elle être attribuée dans un sens propre aux réalités spirituelles ?

Objections : S. Augustin dit que, parmi les réalités spirituelles, "la meilleure et la plus certaine est la lumière ) ; et aussi, que "ce n'est pas de la même manière que le Christ est appelé lumière et pierre, car dans le premier cas l'attribution est propre, et dans le second cas, figurative".

2. Denys compte "Lumière" parmi les noms intelligibles de Dieu. Or les noms intelligibles sont attribués dans un sens propre aux êtres spirituels. Donc la lumière est attribuée dans un sens propre aux êtres spirituels.

3. S. Paul écrit (Ep 5,13) : "Tout ce qui se manifeste est lumière." Or, au sens propre le fait de se manifester convient aux êtres spirituels plus qu'aux corporels. Donc aussi la lumière.

En sens contraire, S. Ambroise place la "splendeur" au nombre des mots qui sont dits métaphoriquement de Dieu.

Réponse : Quand on traite d'un mot, il convient de le faire selon deux points de vue : celui de sa première acception, et celui de l'usage qu'on en fait. Ainsi, le mot "vision" est d'abord employé pour signifier l'acte du sens de la vue. Mais en raison de la dignité et de la certitude de ce sens, l'emploi de ce nom s'est étendu par l'usage à toute connaissance des autres sens. Ne dit-on pas : "Voyez ce goût ou cette odeur, ou comme c'est chaud." Et ultérieurement encore l'usage s'est étendu à la connaissance intellectuelle ; ainsi lit-on dans S. Matthieu (5,8) : "Bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu."

La même méthode doit être appliquée au mot "lumière". Il a été institué pour signifier ce qui procure une manifestation au sens de la vue. Ultérieurement, la signification s'est étendue à tout ce qui produit la manifestation d'une connaissance. — Ainsi donc, pris dans son acception première, le mot lumière est attribué métaphoriquement aux êtres spirituels, comme le soutient S. Ambroise. Mais dans la langue usuelle, où il est étendu à toute manifestation, il est attribué dans son sens propre aux êtres spirituels.

Tout cela répond clairement aux objections.

Article 2 : La lumière corporelle est-elle un corps ?

Objections : S. Augustin dit : "La lumière tient le premier rang parmi les corps." Donc elle est un corps.

2. Aristote nous dit que la lumière est une espèce de feu. Or le feu est un corps.

3. Être porté, divisé, réfléchi appartient proprement aux corps. Or tous ces phénomènes sont attribués à la lumière ou au rayon. Plusieurs rayons aussi peuvent, selon Denys, converger ou se séparer ; et il semble que cela ne peut convenir qu'à des corps. La lumière est donc un corps.

En sens contraire, deux corps ne peuvent pas être en même temps dans un même lieu. Or la lumière est dans un même lieu en même temps que l'air. Donc la lumière n'est pas un corps.

Réponse : Il est impossible que la lumière soit un corps. Et cela est manifeste à trois points de vue.

1. Au point de vue du lieu ; car le lieu de n'importe quel corps est distinct du lieu d'un autre corps ; et il n'est pas possible, dans l'ordre de la nature, que deux corps soient simultanément dans le même lieu, quels que puissent être ces corps ; le contact requiert en effet des positions distinctes.

2. Cela se voit aussi à partir de la notion de mouvement. Si la lumière était un corps, l'illumination serait un mouvement local. Or aucun mouvement local ne peut être instantané. Tout corps qui se meut localement doit en effet atteindre nécessairement la moitié de la distance parcourue avant d'atteindre son extrémité. Or l'illumination est un fait instantané. — Et l'on ne peut pas dire qu'elle ait lieu en un temps imperceptible. Car si, pour peu d'espace, le temps peut être inaperçu, pour un grand espace, par exemple de l'orient à l'occident, cela n'est pas possible.

Or, sitôt que le soleil apparaît au point de son lever, toute la voûte céleste est illuminée jusqu'au point opposé. — En partant du mouvement on peut faire encore une autre considération. Tout corps a un mouvement naturel déterminé. Or le mouvement de l'illumination a lieu dans toutes les directions, et pas davantage d'une manière circulaire que d'une manière rectiligne. Il est donc manifeste que l'illumination n'est pas le mouvement local d'un corps quelconque.

3. La même impossibilité se constate également si l'on part des faits de génération et de corruption. En effet, si la lumière était un corps, quand l'air se remplit de ténèbres par absence de source lumineuse, il s'ensuivrait qu'il y aurait une corruption du corps de la lumière, et que sa matière recevrait une autre forme. Or cela ne ressort pas de l'expérience, à moins qu'on ne dise que les ténèbres sont aussi un corps. — On ne voit pas non plus à partir de quelle matière se produirait quotidiennement la génération d'un corps si grand qu'il remplit la voûte céleste intermédiaire. Et il serait ridicule de dire que par la seule absence de luminaire ce corps énorme se corrompt. — Si l'on objectait que ce corps ne se corrompt pas, mais qu'il arrive et se répand alentour en même temps que le soleil, que dira-t-on pour rendre compte du fait que lorsque l'on interpose un corps autour d'un flambeau, toute la pièce se trouve dans l'obscurité ? Et il ne semble pas que la lumière s'entasse autour du flambeau, car l'on ne voit pas qu'il s'y trouve alors davantage de lumière qu'avant. Tout cela est donc contraire, non seulement à la raison, mais aussi aux sens, et il faut donc dire qu'il est impossible que la lumière soit un corps.

Solutions : 1. S. Augustin emploie le mot de lumière pour désigner un corps producteur de lumière en acte : le feu qui est le plus noble des quatre éléments.

2. Aristote appelle "lumière" le feu dans sa matière propre, tout comme le feu dans la matière de l'air est appelé "flamme", et dans la matière de la terre, "braise". Mais il ne faut pas prêter trop attention aux exemples qu'Aristote donne dans ses livres de Logique ; car il les introduit à titre d'opinions probables avancées par d'autres.

3. Tout cela est attribué métaphoriquement à la lumière, comme cela pourrait l'être à la chaleur. En effet, puisque le mouvement local est naturellement le premier des mouvements, comme il est montré aux Physiques, nous employons des mots appropriés au mouvement local pour l'altération et les autres mouvements. Tout comme, par dérivation, le mot "distance" a été étendu, à partir du lieu, à tous les contraires, remarque Aristote.

Article 3 : La lumière est-elle une qualité ?

Objections : 1. Il semble que non. En effet, toute qualité demeure dans le sujet ; et cela, même après la disparition de l'agent. Telle la chaleur de l'eau que l'on a retirée de dessus le feu. Or la lumière ne reste pas dans l'air quand la source lumineuse disparaît. La lumière n'est donc pas une qualité.

2. Toute qualité sensible comporte un contraire. Ainsi le chaud s'oppose au froid, et le blanc au noir. Mais il n'y a pas de contraire pour la lumière. Les ténèbres ne sont en effet que la privation de la lumière. La lumière n'est donc pas une qualité sensible.

3. La cause est supérieure à l'effet. Or la lumière des corps célestes cause les formes substantielles dans les êtres inférieurs de ce bas monde. Elle donne aussi une existence spirituelle aux couleurs puisqu'elle les rend visibles en acte. La lumière n'est donc pas une qualité sensible, mais bien plutôt une forme substantielle ou spirituelle.

En sens contraire, S. Jean Damascène dit que la lumière est une qualité.

Réponse : Certains ont dit que la lumière dans l'air n'a pas un être naturel, comme la couleur sur un mur, mais un être intentionnel, comme la similitude de la couleur dans l'air. Mais cela est impossible pour deux raisons : 1. La lumière est un attribut de l'air ; l'air en effet devient lumineux en acte. Au contraire, la couleur n'est pas un attribut de l'air, car on ne parle pas d' "air

coloré". 2. La lumière comporte un effet dans la nature, puisque les rayons du soleil chauffent les corps. Or les êtres intentionnels ne causent pas de changements naturels.

D'autres ont affirmé que la lumière est la forme substantielle du soleil. Mais cela apparaît impossible pour deux raisons : 1. Aucune forme substantielle n'est par elle-même objet de sensation, car l'essence est l'objet de l'intelligence, selon Aristote. Or la lumière est de soi l'objet de la vue. 2. Il est impossible que ce qui est forme substantielle dans un être soit forme accidentelle dans un autre. Car la forme substantielle a en propre de constituer l'espèce, et elle se rencontre donc toujours en celle-ci et en tout individu. Or la lumière n'est pas la forme substantielle de l'air ; autrement il y aurait corruption de celui-ci quand elle disparaît. Elle ne peut donc être la forme substantielle du soleil.

Il faut donc dire : de même que la chaleur est une qualité active produite par la forme substantielle du feu, de même la lumière est une qualité active produite par la forme substantielle du soleil ou de n'importe quel autre corps lumineux par lui-même, s'il en existe. Le signe en est que les rayons des diverses étoiles ont des effets divers selon les diverses natures des corps.

Solutions : 1. La qualité suit la forme substantielle. Le sujet se comporte donc dans la réception de la qualité de diverses manières comme pour la réception de la forme. En effet, quand la matière reçoit parfaitement la forme, la qualité produite par la forme trouve elle aussi une stabilité ferme ; comme si l'eau se changeait en feu. En revanche, quand la forme substantielle est reçue imparfaitement, selon un mode inchoatif, la qualité produite demeure quelque temps, mais pas toujours ; l'expérience nous montre que l'eau qu'on a chauffée retourne à son état naturel. Or, l'illumination ne se fait pas par une sorte de transmutation de la matière pour lui faire recevoir la forme substantielle selon un mode inchoatif. En conséquence la lumière ne persiste que dans la mesure où l'agent demeure présent.

2. La lumière se trouve n'avoir pas de contraire, du fait qu'elle est la qualité naturelle du premier corps principe d'altération, lequel est éloigné de toute contrariété.

3. De même que la chaleur agit pour produire la forme du feu d'une manière quasi instrumentale par la vertu de la forme substantielle, de même la lumière agit d'une manière quasi instrumentale par la vertu des corps célestes, pour produire les formes substantielles, et aussi pour rendre les couleurs visibles en acte, en tant qu'elle est la qualité du premier corps sensible.

Article 4 : Est-il normal que la lumière ait été créée le premier jour ?

Objections : 1. Il semble que non. La lumière, on vient de le dire (article précédent), est une qualité. Or la qualité, du fait qu'elle est un accident, n'a pas raison de premier, mais plutôt de dernier. Ce n'est donc pas le premier jour que devait être placée la production de la lumière.

2. C'est la lumière qui distingue le jour de la nuit. Or cela est fait par le soleil, dont la création est située au quatrième jour. Ce n'est donc pas le premier jour qu'il fallait mettre la production de la lumière.

3. La nuit et le jour sont produits par le mouvement circulaire d'un corps lumineux. Or le mouvement circulaire est propre au firmament ; et nous lisons que celui-ci fut créé le deuxième jour. Il ne fallait donc pas mettre au premier jour la production de la lumière qui distingue le jour de la nuit.

4. Si l'on dit que le texte biblique doit être entendu de la lumière spirituelle, voici l'objection. La lumière, que l'Écriture dit avoir été créée le premier jour, opère la distinction d'avec les ténèbres ; mais au début il n'y avait pas de ténèbres spirituelles, car au début les démons eux-mêmes étaient bons, comme on l'a dit plus haut. Ce n'est donc pas le premier jour qu'il fallait mettre la production de la lumière.

En sens contraire, ce qui est la condition indispensable à l'existence du jour doit être produit dès le premier jour. Or, sans la lumière il ne peut y avoir de jour. Il fallait donc que la lumière fût faite le premier jour

Réponse : Il y a deux positions au sujet de la production de la lumière. — Pour S. Augustin il n'aurait pas été normal que Moïse ait omis de mentionner la production de la créature spirituelle. Il dit donc que les mots : "Au commencement Dieu créa le ciel et la terre" sont à entendre en ce sens que "le ciel" signifie la nature spirituelle encore informe, et que la "terre" signifie la matière informe de la créature corporelle. Or la nature spirituelle est d'une dignité supérieure à celle de la nature corporelle ; elle fut donc formée la première. En conséquence la formation de la créature spirituelle est signifiée dans la production de la lumière, de telle manière qu'on l'entende de la lumière spirituelle ; en effet, la formation de la créature spirituelle vient de ce qu'elle est illuminée pour pouvoir adhérer au Verbe de Dieu.

Pour d'autres, Moïse a omis la production de la créature spirituelle ; mais ils donnent de ce fait des raisons différentes. Pour S. Basile, Moïse commence son récit au début du temps qui régit les réalités sensibles ; et la nature spirituelle, c'est-à-dire angélique, est omise parce qu'elle fut créée antérieurement. — S. Jean Chrysostome donne une autre raison : Moïse parlait à un peuple grossier, incapable de saisir d'autres réalités que corporelles. Il voulait en outre le détourner de l'idolâtrie. Or ils auraient trouvé une occasion d'idolâtrie si on leur avait présenté certaines substances supérieures à toutes les créatures corporelles, et ils les auraient tenues pour des dieux, puisqu'ils étaient déjà enclins à honorer comme dieux le soleil, la lune et les étoiles, ce que le Deutéronome (4,19) leur interdit.

Il faut noter d'ailleurs qu'au sujet de la créature corporelle, diverses modalités d'une absence de forme avaient été précédemment indiquées : une première par l'expression : "La terre était déserte et vide", une autre par celle-ci : "Les ténèbres couvraient l'abîme." Or il était nécessaire que l'état informe des ténèbres fût d'abord supprimé par la production de la lumière ; et ceci pour deux raisons : 1. Parce que la lumière, comme nous l'avons dit à l'article précédent, est la qualité du premier corps ; le monde devait donc être formé en premier par elle. 2. A cause du caractère commun de la lumière ; les corps inférieurs, en effet, communient en elle avec les corps supérieurs. Or, de même que dans la connaissance on procède en partant des choses les plus communes, de même dans l'activité ; car "le vivant" est engendré antérieurement à "l'animal", et celui-ci avant "l'homme", dit Aristote. Ainsi donc, l'ordre de la sagesse divine doit être manifesté en ce qu'en premier lieu, parmi les œuvres de la distinction, soit produite la lumière à titre de forme du premier corps, et à titre de forme la plus commune. — S. Basile propose encore une troisième raison : c'est par la lumière que toutes les autres choses sont manifestées. — On peut même en ajouter une quatrième, que nous avons touchée dans l'objection En sens contraire : il ne peut pas y avoir de jour sans lumière. Il fallait donc que la lumière soit faite au premier jour. Solutions : 1. Selon l'opinion qui admet un état informe de la matière précédant temporellement sa formation, il faut dire que la matière a été créée dès le début sous des formes substantielles ; après quoi elle aurait été formée selon diverses conditions accidentelles, au nombre desquelles la lumière tient le premier rang.

2 Certains disent que cette lumière primordiale était une sorte de nuée lumineuse qui est ultérieurement rentrée dans la matière préexistante, quand le soleil fut créé. Mais cela ne convient pas car, au début de la Genèse, l'Écriture relate l'institution d'une nature qui a continué d'exister ; on ne doit donc pas dire que quelque chose aurait été fait alors, qui ensuite aurait cessé d'exister — C'est pourquoi d'autres ont dit que cette nuée lumineuse dure encore et qu'elle est unie au soleil de telle manière qu'on ne peut l'en distinguer. Mais, dans une telle conception,

cette nuée resterait inutile ; or il n'y a rien de vain dans les œuvres de Dieu. — Aussi d'autres encore disent-ils que le corps du soleil fut formé à partir de cette nuée. Mais on ne peut davantage avancer cela, si l'on admet que le soleil n'est pas de la nature des quatre éléments, mais qu'il est par nature incorruptible ; car, selon ce principe, sa matière ne peut exister sous une autre forme.

Il faut donc dire avec Denys que cette lumière fut la lumière du soleil, mais dans un état encore informe ; en ce sens que c'était déjà la substance du soleil, et qu'elle avait la puissance commune d'illuminer, mais qu'ultérieurement il lui fut donné une capacité spéciale et déterminée pour des effets particuliers. Et de ce point de vue, dans la production de cette lumière, la lumière fut distinguée des ténèbres sous trois chefs.

1. Quant à la cause : dans la substance du soleil il y avait la cause de la lumière, et dans l'opacité de la terre la cause des ténèbres.

2. Quant au lieu : car, dans une moitié de la voûte céleste il y avait la lumière, et dans l'autre les ténèbres.

3. Quant au temps : parce que, dans une moitié de la voûte céleste, selon une partie du temps il y avait lumière, et selon une autre, ténèbres. Et c'est le sens de ces paroles : "Il appela la lumière jour, et les ténèbres, nuit."

3. S. Basile dit que la lumière et les ténèbres se produisirent alors par émission et contraction de la lumière et non par mouvement. — Mais à cela S. Augustin objecte qu'il n'y a pas de raison à cette alternance d'émission et de rétraction dans la lumière, puisque les hommes et les animaux, à la vie desquels cela aurait pu servir, n'existaient pas encore. De plus il n'est pas dans la nature d'un corps lumineux de retenir la lumière quand il est présent. Il est vrai que cela aurait pu se faire miraculeusement, mais dans la première institution de la nature il n'y a pas à chercher de miracles, mais bien ce que comporte la nature des choses, selon S. Augustin.

Ainsi donc, il faut dire qu'il y a deux mouvements dans le ciel : l'un commun à tout le ciel, produisant le jour et la nuit, et qui semble avoir été institué le premier jour ; l'autre qui est diversifié par les divers corps célestes dont le mouvement opère la diversité des jours, mois et années. En conséquence, au premier jour il est question de la seule distinction de la nuit et du jour qu'opère le mouvement commun. Et c'est au quatrième jour qu'est mentionnée la diversité des jours, des temps et des années, quand il est dit : "Qu'ils servent de signes pour les temps, les jours et les années", diversité qui est opérée par les mouvements propres.

4. Selon S. Augustin, l'état informe n'a pas précédé dans le temps la formation. Il faut donc dire que la production de la lumière est à entendre de la formation de la créature spirituelle, non celle qui se trouve parfaite par la gloire, avec laquelle elle ne fut pas créée, mais celle qui s'accomplit par la grâce, avec laquelle elle fut créée comme nous l'avons dit plus haut. Cette lumière a donc opéré la division d'avec les ténèbres, c'est-à-dire d'avec l'état informe d'une autre créature non encore formée ; ou bien, si toute la créature a été formée dans un même instant, la distinction fut opérée d'avec les ténèbres spirituelles, non celles qui auraient alors existé, car le diable n'a pas été créé mauvais, mais celle que Dieu prévoyait devoir exister.

### **QUESTION 68 : L'ŒUVRE DU DEUXIÈME JOUR**

1. Le firmament a-t-il été créé le deuxième jour ? — 2. Y a-t-il des eaux au-dessus du firmament ? — 3. Le firmament divise-t-il les eaux d'avec les eaux ? — 4. Y a-t-il un ciel seulement, ou plusieurs ?

Article 1 : Le firmament a-t-il été créé le deuxième jour ?

Objections : 1. Il est dit dans la Genèse : "Dieu appela le firmament ciel." Or le ciel a été fait avant n'importe quel jour, comme il ressort des paroles : "Au commencement Dieu créa le ciel et la terre."

2. Les œuvres des six jours sont ordonnées selon la sagesse divine. Or, il ne conviendrait pas à la sagesse divine qu'elle fit en second ce qui est par nature premier. Or, le firmament est par nature antérieur à l'eau et à la terre, lesquelles sont cependant mentionnées avant la formation de la lumière qui eut lieu le premier jour.

3. Tout ce qui a été fait pendant les six jours est constitué à partir de la matière, qui fut créée antérieurement à n'importe quel jour. Mais le firmament ne pouvait être formé à partir d'une matière préexistante ; sinon il serait susceptible de génération et de corruption. Le firmament n'a donc pas été fait le deuxième jour.

En sens contraire, on lit au début de la Genèse : "Et Dieu dit : que le firmament soit." Et on lit ensuite : "Et il y eut un soir et il y eut un matin, deuxième jour."

Réponse : S. Augustin enseigne qu'il y a deux règles à observer dans ces questions : 1. Tenir indéfectiblement que l'Écriture sainte est vraie. 2. Quand l'Écriture peut être expliquée de plusieurs manières, personne ne doit donner à l'une des interprétations une adhésion tellement absolue que, dans le cas où il serait établi par raison certaine que cela est faux, on ait la présomption d'affirmer que tel est le sens de l'Écriture : de peur que la Sainte Écriture n'en vienne à être tournée en ridicule par les infidèles, et qu'ainsi le chemin de la foi ne leur soit fermé.

On doit donc savoir que lorsque nous lisons qu'au deuxième jour le firmament fut créé, cela peut s'entendre en un double sens.

1. Du firmament où sont les astres. Et de ce point de vue il faut que nous donnions des explications différentes selon les diverses conceptions que les hommes se font du firmament. — Certains ont dit que ce firmament est composé à partir des éléments. C'était l'opinion d'Empédocle, qui pourtant affirme que ce corps était indissoluble parce que, dans sa composition, il n'y avait pas de haine mais seulement de l'amitié. — D'autres ont soutenu que le firmament est de la nature des quatre éléments, toutefois non pas comme composé des éléments, mais comme étant un élément simple. C'était l'opinion de Platon, qui affirmait que le corps céleste appartenait à l'élément du feu. — D'autres avancèrent que le ciel n'était pas de la nature des quatre éléments, mais qu'il était un cinquième corps distinct de ceux-ci. Telle est l'opinion d'Aristote.

Si l'on s'en tient à la première opinion, on peut concéder de façon absolue que le firmament a été fait le deuxième jour, même quant à sa substance. Car il revient à l'œuvre de la création de produire la substance même des éléments, et aux œuvres de distinction et d'ornement de donner des formes à partir des éléments préexistants. — Selon l'opinion de Platon, il ne convient pas de croire que le firmament ait été fait au deuxième jour quant à sa substance ; car, dans cette conception, faire le firmament c'est produire l'élément du feu : or la production des éléments relève de l'œuvre de la création pour ceux qui tiennent qu'un état informe de la matière a précédé temporellement son information ; les formes des éléments sont en effet ce qui survient en premier dans la matière. — Si l'on adopte l'opinion d'Aristote, on peut encore bien moins affirmer que le firmament fut produit, quant à sa substance, au deuxième jour, dès lors que, par les jours, on entend désigner une succession temporelle. En effet, le ciel est de nature incorruptible ; il a donc une matière qui ne peut être sujette d'une autre forme ; il est donc impossible que le firmament ait été fait à partir d'une matière temporellement préexistante. — En conséquence, la production de la substance du firmament revient à l'œuvre de la création.

Cependant, dans les deux opinions citées, une certaine information du firmament convient au deuxième jour ; Denys dit de même que la lumière du soleil demeura informe pendant les trois premiers jours de la création, puis qu'elle fut informée le quatrième jour. — Par contre, si, avec S. Augustin, on entend par ces jours, non une succession temporelle, mais un ordre de nature, rien n'empêche de dire que selon n'importe laquelle de ces opinions la formation du firmament dans sa substance appartient au deuxième jour.

2. On peut encore entendre d'une autre manière l'affirmation que le firmament fut fait au deuxième jour. Le firmament ne signifierait pas ce sur quoi sont fixés les astres, mais cette partie de l'air où se condensent les nuages et le mot de "firmament" serait employé pour la désigner en raison de la consistance de l'air en cette partie ; car ce qui est épais et solide est appelé "corps ferme, pour le différencier du corps mathématique", dit S. Basile. Aussi S. Augustin recommande-t-il cette explication en ces termes : "J'estime que cette considération mérite tout à fait d'être louée ; car ce qu'elle énonce n'est pas contre la foi, et d'autre part peut être admis aussitôt qu'on a lu le texte."

Solutions : 1. Selon S. Jean Chrysostome, Moïse aurait d'abord énoncé globalement ce que Dieu a fait, en mettant en tête : "Au commencement Dieu créa le ciel et la terre" ; puis il l'aurait développé par parties. Comme si quelqu'un disait : "Cet ouvrier a fait cette maison", et puis ajoutait : "D'abord il a fait les fondations, puis il a dressé les murs, et troisièmement il a posé le toit." Ainsi n'avons-nous pas à entendre qu'il s'agisse d'un ciel différent quand il est dit : "Au commencement Dieu créa le ciel et la terre", et lorsqu'il est affirmé que le firmament a été fait le deuxième jour.

Mais on peut dire qu'autre est ce ciel que l'Écriture dit avoir été créé au commencement, et celui dont elle place l'apparition au deuxième jour. Cette interprétation se présente de diverses manières. — Selon S. Augustin, le ciel fait le premier jour est la nature spirituelle informe, et le ciel que nous disons avoir été fait le deuxième jour est le ciel corporel. — Selon Bède et Strabon, le ciel du premier jour est le ciel empyrée, et le firmament du deuxième jour est le ciel sidéral. — Pour S. Jean Damascène, le ciel du premier jour est une sorte de ciel sphérique sans étoiles, dont parlent les philosophes, disant qu'il est la neuvième sphère et le premier mobile, et il serait mû du mouvement diurne. Quant au firmament du deuxième jour, il serait à entendre du ciel sidéral. Il est une autre explication que suggère S. Augustin : le ciel du premier jour serait le ciel sidéral lui-même, et le firmament du deuxième jour serait à entendre de l'espace d'air où se condensent les nuages et qui est aussi appelé ciel par équivocité. Et ce serait justement pour signaler cette équivocité qu'il serait dit expressément : "Dieu appela le firmament le ciel", comme il a été dit auparavant : "Il appela la lumière jour" ; car le mot jour est aussi employé pour désigner un espace de vingt-quatre heures. Maïmonide observe que la même remarque peut être faite à d'autres passages.

Ce qu'on vient de dire donne la solution des objections 2 et 3.

Article 2 : Y a-t-il des eaux au-dessus du firmament ?

Objections : 1. Par nature l'eau est pesante. Or, le lieu propre de ce qui est pesant n'est pas le haut, mais uniquement le bas. Il n'y a donc pas d'eaux au-dessus du firmament.

2. Par nature l'eau est fluide. Mais ce qui est fluide ne peut pas demeurer sur un corps rond, l'expérience le prouve. Puisque le firmament est un corps rond, il ne peut donc y avoir de l'eau au-dessus de lui.

3. L'eau étant un des éléments, est ordonnée à la génération des corps mixtes, comme ce qui est imparfait est ordonné à ce qui est parfait. Mais le dessus du firmament n'est pas le lieu où s'opère le mélange, qui se fait au-dessus de la terre. Il ne servirait donc à rien qu'il y ait des eaux



au-dessus du firmament. Or, dans les œuvres de Dieu il n'y a rien qui soit inutile. Donc il n'y a pas d'eaux au-dessus du firmament.

En sens contraire, il est dit dans la Genèse (1,7) : "Il divisa les eaux qui étaient au-dessus du firmament d'avec celles qui étaient sous le firmament."

Réponse : Comme dit S. Augustin : "L'autorité de cette Écriture l'emporte sur la capacité de tout le génie humain. Aussi, quelle que puisse être la modalité et la nature des eaux qui sont là, il reste qu'elles sont là, et nous ne le mettrons pas en doute." Sur la nature de ces eaux les auteurs ne sont pas d'accord. Origène dit que les eaux qui sont au-dessus du firmament sont les substances spirituelles. C'est en ce sens qu'il serait dit dans le Psaume (148,4) : "Que les eaux qui sont au-dessus des cieux louent le nom du Seigneur" et en Daniel (3,60) : "Toutes les eaux qui êtes sur les cieux, bénissez le Seigneur." — Mais S. Basile lui réplique que cela n'est pas dit parce que les eaux seraient des créatures raisonnables, mais en raison de ce que "leur considération, sagement méditée par ceux qui ont l'intelligence, complète la glorification du Créateur". La même chose est dite, aux mêmes passages, du feu, de la grêle et d'autres créatures analogues, dont il est évident qu'elles ne sont pas douées de raison. — Il faut donc dire que ce sont des eaux corporelles. Mais la nature de ces eaux doit être entendue différemment selon les diverses opinions sur le firmament.

Si par firmament on entend le ciel sidéral, et qu'on le considère comme étant de la nature des quatre éléments, pour la même raison on pourra croire que les eaux d'au-dessus des cieux sont de même nature que les eaux élémentaires.

Si par le firmament on entend le ciel sidéral, mais qu'on ne le considère pas comme étant de même nature que les quatre éléments, ces eaux qui sont au-dessus du firmament ne seront pas de même nature que les eaux élémentaires. Mais tout comme, d'après Strabon, un ciel est appelé ciel empyrée, c'est-à-dire igné, à cause seulement de sa splendeur, ainsi un autre ciel, qui est au-dessus du ciel sidéral, sera appelé ciel aqueux en raison seulement de sa diaphanéité. — Dans l'hypothèse où le firmament est d'une nature distincte des quatre éléments, on peut dire encore qu'il divise les eaux, si par eaux l'on entend non l'élément eau mais la matière informe des corps, ainsi que le fait S. Augustin car, de ce point de vue, tout ce qui est intermédiaire entre les corps divise les eaux d'avec les eaux.

Si maintenant l'on entend par firmament la partie de l'air où les nuages se condensent, les eaux qui sont au-dessus du firmament sont alors ces eaux qui, s'étant dissoutes en vapeur, se sont élevées au-dessus d'une certaine partie de l'air et sont le point de départ de la génération des pluies. Quant à dire comme certains, auxquels S. Augustin fait allusion, que les eaux qui se sont dissoutes en vapeur s'élèvent au-dessus du ciel sidéral, c'est absolument impossible : — à cause du caractère solide du ciel ; — à cause de la région médiane du feu, qui consumerait de telles vapeurs ; parce que le lieu où se portent les corps légers et rares est au-dessous de la concavité de l'orbe de la lune ; — parce que, c'est une constatation des sens, les vapeurs ne montent pas jusqu'à la hauteur du sommet de certaines montagnes. — Quant à l'argument d'une raréfaction d'un corps à l'infini, parce qu'un corps est divisible à l'infini, il est sans valeur ; un corps naturel ne se divise pas ou ne se raréfie pas à l'infini, mais jusqu'à un terme déterminé.

Solutions : 1. Certains ont pensé que cette objection pouvait se résoudre ainsi : les eaux sont lourdes par nature, mais elles sont contenues au-dessus des cieux par une puissance divine. S. Augustin rejette cette solution parce que, dit-il, "il nous faut chercher maintenant comment Dieu a institué les natures des choses, et non ce qu'il veut opérer en elles pour la manifestation miraculeuse de sa puissance". — Il faut donc répondre autrement ; et si l'on s'en tient à l'une ou l'autre des deux dernières opinions, la solution est évidente après ce qui a été dit. Selon la

première opinion, il faut supposer qu'il y a dans les éléments un autre ordre que celui qu'Aristote propose ; c'est-à-dire qu'il y a certaines eaux épaisses autour de la terre, et d'autres plus ténues autour du ciel : en sorte que celles-ci se comportent par rapport au ciel comme celles-ci par rapport à la terre. — Ou bien on entend par eau la matière des corps, ainsi que nous venons de le dire.

2. La raison est évidente selon les deux dernières opinions. Pour la première, S. Basile répond de deux manières : 1. Il n'est pas nécessaire que tout ce qui apparaît arrondi en sa concavité soit également arrondi au-dessus, en sa convexité. 2. Les eaux qui sont au-dessus du ciel ne sont pas liquides, mais solidifiées autour du ciel par une sorte de congélation. D'où le nom qui leur est donné par plusieurs, de ciel cristallin.

3. Selon la troisième opinion, les eaux sont élevées sous forme de vapeur au-dessus du firmament afin de servir aux pluies. — Selon la deuxième, les eaux sont au-dessus du firmament, c'est-à-dire de tout le ciel diaphane et sans étoiles. Certains affirment que celui-ci est le premier mobile, qui fait tourner tout le ciel du mouvement diurne, afin que soit réalisée, grâce à ce mouvement, la continuité de la génération ; de même que le ciel où sont les étoiles opère selon le mouvement zodiacal l'alternance de la génération et de la corruption, par mode d'approche et d'éloignement, et par les diverses vertus des étoiles. — Selon la première opinion enfin, les eaux sont en cet endroit, dit S. Basile, pour tempérer la chaleur des corps célestes. Certains, rapporte S. Augustin, ont voulu en voir une preuve dans le fait que l'étoile Saturne, à cause de sa proximité des eaux supérieures, est la plus froide.

Article 3 : Le firmament divise-t-il les eaux d'avec les eaux ?

Objections : 1. Il semble que non. En effet, pour un corps spécifiquement un, il y a un seul lieu naturel. Or "toute eau est spécifiquement identique à toute eau", dit Aristote. Il n'y a donc pas à distinguer les eaux selon le lieu.

2. Si l'on dit que les eaux qui sont au-dessus du firmament sont d'une autre espèce que celles qui sont au-dessous, une objection surgit. Des êtres d'espèces différentes n'ont besoin d'aucun autre principe de distinction. Si les eaux inférieures et les eaux supérieures sont différentes spécifiquement, le firmament n'est donc pas ce qui les distingue.

3. Ce qui divise des eaux d'avec d'autres eaux, il semble que ce soit ce qui, des deux côtés, se trouve touché par les eaux. Comme par exemple si l'on bâtit un mur au milieu d'une rivière. Or, il est évident que les eaux inférieures n'atteignent pas jusqu'au firmament. Le firmament ne divise donc pas les eaux d'avec les eaux.

En sens contraire, le livre de la Genèse porte : "Qu'il y ait un firmament au milieu des eaux, divisant les eaux d'avec les eaux."

Réponse : Quelqu'un qui considérerait superficiellement la lettre de la Genèse pourrait, en s'inspirant des conceptions de certains philosophes anciens, imaginer ceci. Certains supposaient que l'eau était une sorte de corps infini et le principe de tous les autres corps (immensité des eaux qui pourrait être comprise dans le mot "abîme" de la phrase : "Les ténèbres couvraient l'abîme.") Ils supposaient en outre que ce ciel sensible que nous apercevons ne contenait pas au-dessous de lui la totalité des corps, et qu'il y avait au-dessus du ciel un corps infini composé d'eaux. Et ainsi l'on pouvait dire que le firmament du ciel divise les eaux extérieures d'avec les eaux intérieures, c'est-à-dire d'avec tous les corps qui sont contenus sous le ciel, et dont ils supposaient que le principe était l'eau. — Mais comme cette position a été convaincue d'erreur par de vraies raisons, il ne faut pas dire que c'est là le sens de l'Écriture.

Il faut donc considérer que Moïse, parlant à un peuple grossier, et condescendant à son inculture, ne lui présente que des réalités perceptibles avec évidence par les sens. Or tout homme, si simple

soit-il, saisit par les sens que la terre et l'eau sont des corps. Mais l'air, lui, n'est pas perçu par tous comme s'il était un corps ; au point que même certains philosophes dirent que l'air n'est rien, et appelèrent du "vide" ce que l'air remplit. Voilà pourquoi Moïse fait mention expresse de l'eau et de la terre, mais ne nomme pas expressément l'air, pour éviter ainsi de présenter à ces hommes sans culture une réalité inconnue. Cependant, pour exprimer la vérité à ceux qui en sont capables, il donne occasion de concevoir l'air, en l'indiquant comme adjoint à l'eau dans la phrase : "Les ténèbres couvraient l'abîme." Par ces paroles en effet, il est donné à entendre que sur la surface des eaux il y avait un certain corps diaphane qui est le sujet de la lumière et des ténèbres.

Ainsi donc, que nous entendions par firmament, soit le ciel où sont les astres, soit l'espace de l'air où sont les nuages, il est dit avec justesse que le firmament divise les eaux d'avec les eaux ; aussi bien si, par l'eau, on désigne la matière informe, que si l'on entend sous ce mot tous les corps diaphanes. Le ciel sidéral, en effet, distingue les corps diaphanes inférieurs des supérieurs. L'air nuageux, pour sa part, distingue une partie supérieure de l'air, où se font les générations des pluies et autres précipitations atmosphériques, de la partie inférieure de l'air, celle qui est au contact de l'eau et est signifiée sous le nom des "eaux".

Solutions : 1. Si par le firmament on entend le ciel sidéral, les eaux supérieures ne sont pas de la même espèce que les eaux inférieures. Mais si l'on entend par le firmament l'air des nuages, alors les deux eaux sont de la même espèce. Et en ce cas deux lieux sont assignés aux eaux, mais non pour la même raison ; le lieu supérieur est en effet le lieu de la génération des eaux, tandis que le lieu inférieur est celui de leur repos.

2. Si l'on admet que les eaux sont spécifiquement diverses, le firmament divise les eaux d'avec les eaux en ce sens qu'il est, non la cause opérant la division, mais le terme délimitant les unes et les autres.

3. La non-perceptibilité aux sens de l'air et des corps semblables est la raison pour laquelle Moïse a englobé tous les corps de ce genre, en les appelant des eaux. Et ainsi il est manifeste que, de part et d'autre du firmament, quelle que soit l'acception qu'on leur donne, il y a des eaux.

Article 4 : Y a-t-il un ciel seulement, ou plusieurs ?

Objections : 1. Le ciel est divisé par opposition à la terre, dans ces paroles : "Au commencement Dieu créa le ciel et la terre." Or il n'y a qu'une seule terre ; donc il n'y a qu'un seul ciel.

2. Tout ce qui a subsistance par sa matière n'est qu'une seule réalité. Or tel est le cas du ciel, comme le prouve Aristote.

3. Tout ce que l'on attribue univoquement à plusieurs sujets leur est attribué selon une raison commune. Or, s'il y a plusieurs ciels, le mot "ciel" est attribué univoquement à plusieurs ; car, si l'attribution était équivoque, ce ne serait pas en propriété de termes que l'on parlerait de plusieurs ciels. Si l'on parle de plusieurs ciels, il faut donc qu'il y ait une raison commune selon laquelle on dit que ces réalités sont des ciels. Mais on ne peut préciser cette raison. Il ne faut donc pas dire qu'il y a plusieurs ciels.

En sens contraire, il est dit dans le Psaume (148,4) : "Louez-le, cieus des cieus !".

Réponse : Sur ce sujet on constate une différence entre S. Basile et S. Jean Chrysostome. S. Jean Chrysostome dit qu'il n'y a qu'un seul ciel, et que si l'on a au pluriel l'expression "cieus des cieus" c'est à cause d'un hébraïsme. Car l'hébreu a coutume de ne désigner le ciel qu'au pluriel, tout comme en latin beaucoup de mots n'ont pas de singulier. S. Basile, suivi par S. Jean Damascène affirme au contraire qu'il y a plusieurs ciels. — En fait, cette divergence est plus dans les mots que dans la réalité. Car S. Jean Chrysostome désigne comme un seul ciel la totalité des corps qui est au-dessus de la terre et de l'eau ; c'est même pour cette raison que les oiseaux

qui volent dans l'air sont appelés "oiseaux du ciel". Cependant dans ce corps il y a beaucoup de distinctions, et c'est pour cela que S. Basile suppose qu'il y a plusieurs ciels.

Pour arriver à saisir la distinction qu'il y a entre les ciels, il faut considérer que le mot "ciel" est employé en trois sens différents dans l'Écriture.

1. Au sens propre et naturel. Et alors le ciel désigne un certain corps de haute altitude, lumineux en acte ou en puissance, et incorruptible par nature. De ce point de vue on admet qu'il existe trois ciels : un premier entièrement lumineux, nommé "empyrée" ; un deuxième entièrement diaphane, nommé "ciel aqueux" ou "cristallin" ; un troisième, partiellement diaphane et partiellement lumineux, nommé "ciel sidéral", lequel est encore divisé en huit sphères, savoir la sphère des étoiles fixes et les sept sphères des planètes, qui peuvent être dites huit ciels.

2. Le mot "ciel" est employé pour ce qui participe de certaines propriétés des corps célestes savoir l'altitude et la luminosité, en acte ou en puissance. Et selon cette acception, de tout cet espace qui va des eaux jusqu'à l'orbe de la lune, S. Jean Damascène fait un ciel unique qu'il appelle "ciel de l'air". En ce sens, il y aurait donc selon lui trois ciels : le ciel de l'air, le ciel des étoiles et un autre ciel supérieur ; ce dernier étant à entendre de celui dont on lit (2 Co 12,2) que l'Apôtre "fut ravi jusqu'au troisième ciel".

Mais cet espace contient deux éléments : le feu et l'air, et en l'un et l'autre on parle d'une région supérieure et d'une région inférieure. C'est pourquoi Raban Maur distingue ce ciel en quatre. Il appelle la région la plus haute du feu "ciel igné", et la plus basse "ciel olympien" (d'après l'altitude d'une montagne qui s'appelle l'Olympe) ; d'autre part, il nomme "ciel de l'éther" la partie supérieure de la région de l'air, à cause de son état d'inflammation, et la partie inférieure "ciel de l'air". Et comme ces quatre ciels sont à compter avec les trois ciels supérieurs, selon Raban Maur, cela fait au total sept ciels corporels.

3. Le mot "ciel" est dit métaphoriquement. Ainsi quelquefois la sainte Trinité est appelée ciel en raison de sa sublimité et de sa lumière spirituelles. C'est de ce ciel qu'il est expliqué que le diable a dit (Is 14,13) : "Je monterai jusqu'au ciel", c'est-à-dire jusqu'à l'égalité avec Dieu. Quelquefois les biens spirituels en lesquels consiste la récompense des saints sont appelés également des cieus, en raison de leur sublimité. Ainsi, comme l'expose S. Augustin, là où il est dit (Mt 5,12) : "Votre récompense est grande dans les cieus." Quelquefois, les trois genres de visions surnaturelles, c'est-à-dire la vision corporelle, la vision imaginative, la vision intellectuelle, sont nommées trois ciels. S. Augustin explique ainsi que S. Paul fut ravi jusqu'au troisième ciel.

Solutions : 1. La terre se rapporte au ciel comme le centre à la circonférence. Or, par rapport à un seul centre il peut y avoir plusieurs circonférences. Ainsi, pour une seule terre, suppose-t-on plusieurs ciels.

2. Cet argument est tiré du ciel pour autant qu'il implique l'universalité des créatures corporelles. Et de ce point de vue il n'y a qu'un seul ciel.

3. On trouve en commun dans tous les ciels l'altitude et une certaine luminosité, comme il ressort de ce qui a été dit.

### **QUESTION 69 : L'ŒUVRE DU TROISIÈME JOUR**

1. Le rassemblement des eaux. — 2. La production des plantes.

Article 1 : Le rassemblement des eaux

Objections : 1. Il semble que le rassemblement des eaux n'est pas convenablement situé au troisième jour. Car les choses qui sont faites le premier et le deuxième jour sont exprimées par le

mot "faire". Le texte porte en effet : "Dieu dit : Que la lumière soit faite... Que le firmament soit fait." Or le troisième jour se classe avec les deux premiers. L'œuvre du troisième jour aurait donc dû être exprimée par le verbe "faire" et non par "rassembler".

2. La terre était primitivement couverte de tous côtés par les eaux. C'est pourquoi elle était dite "invisible". Il n'y avait donc pas de lieu sur la terre où les eaux pouvaient être rassemblées.

3. Les choses qui ne sont pas en continuité n'ont pas un lieu unique. Or toutes les eaux ne sont pas en continuité. Donc toutes les eaux ne sont pas rassemblées en un lieu unique.

4. Le rassemblement relève du mouvement local. Mais les eaux semblent naturellement couler et courir vers la mer. Un commandement divin n'était donc pas nécessaire pour cela.

5. La "terre" se trouve déjà nommée au commencement de la création, quand il est dit : "Au commencement Dieu créa le ciel et la terre." Il n'est donc pas logique qu'au troisième jour on dise que le nom de "terre" lui fut donné.

En sens contraire, l'autorité de l'Écriture s'impose.

Réponse : Il faut s'exprimer de façon différente suivant que l'on suit le commentaire de S. Augustin ou celui des autres Pères. — S. Augustin ne suppose pas un ordre de durée entre toutes ces œuvres, mais seulement un ordre d'origine et de nature. Il dit en effet qu'en premier furent créées la nature spirituelle informe et la nature corporelle dépourvue de toute forme. Celle-ci, selon lui, serait d'abord signifiée par les mots de terre et d'eau. Non que cet état informe ait précédé temporellement la formation, mais seulement dans l'ordre d'origine ; et non pas que, pour lui, une formation en ait précédé une autre dans la durée, mais seulement selon un ordre de nature. Ordre selon lequel il fut nécessaire de poser d'abord la formation de la nature supérieure, qui est la nature spirituelle, puisqu'on lit qu'au premier jour la lumière fut faite. — Or, de même que la nature spirituelle a prééminence sur la nature corporelle, de même les corps supérieurs ont prééminence sur les inférieurs. C'est pourquoi, en deuxième lieu, est mentionnée la formation des corps supérieurs, quand il est dit : "Que le firmament soit fait." Cela signifiait l'impression d'une forme céleste dans la matière informe, qui préexistait non selon le temps, mais seulement selon l'origine. — En troisième lieu se place l'impression de formes élémentaires dans la matière informe qui est antérieure non selon le temps mais selon l'origine. Ainsi ces paroles : "Que les eaux se rassemblent et qu'apparaisse le sec", feraient entendre que dans la matière corporelle se trouve imprimée la forme substantielle de l'eau, qui lui donne en propre un tel mouvement ; et la forme substantielle de la terre, qui lui donne de se faire voir comme telle.

Pour les autres Pères, dans ces œuvres, l'ordre de durée entre aussi en ligne de compte. Ils affirment en effet que l'état informe de la matière a précédé temporellement sa formation, et qu'une formation en a précédé une autre. Mais l'état informe de la matière ne signifie pas, selon eux, le manque de toute forme, car il y avait déjà le ciel, l'eau et la terre (ces trois réalités étant nommées en tant que manifestement perceptibles aux sens) ; cet état informe de la matière est à comprendre comme le manque de la distinction convenable et de la perfection d'une certaine beauté. — C'est relativement à ces trois choses que l'Écriture aurait posé trois états informes : pour le ciel, qui est en haut, l'état informe des "ténèbres", car c'est de lui que naît la lumière ; puis l'état informe de l'eau, qui tient le milieu, est signifié par le mot "abîme", ce nom signifiant une certaine immensité désordonnée des eaux, dit St Augustin ; enfin il s'agirait de l'état informe de la terre dans les mots : la terre était "invisible" ou "vide", ce qui provenait de ce qu'elle était recouverte par les eaux.

Ainsi donc, la formation du corps supérieur fut faite le premier jour. Et comme le temps fait suite au mouvement du ciel (parce qu'il est le nombre du mouvement du corps suprême), cette formation opéra la distinction du temps, c'est-à-dire de la nuit et du jour. — Le deuxième jour

fut formé le corps médian, l'eau, qui reçut par le firmament une certaine distinction et un certain ordre (étant comprises, sous le nom d'eaux, d'autres choses aussi, comme nous l'avons dit). — Le troisième jour enfin fut formé le dernier corps, la terre, par le fait qu'elle cessa d'être couverte par les eaux ; et la distinction fut opérée dans ce qui est le plus inférieur, entre la terre et la mer. En conséquence, comme l'auteur avait exprimé l'état informe de la matière en disant : la terre était "invisible" ou "vide", de même rend-il assez adéquatement sa formation quand il dit : "et qu'apparaisse le sec".

Solutions : 1. Selon S. Augustin, si le mot "faire" n'est pas employé pour l'œuvre du troisième jour comme pour les œuvres précédentes, c'est afin de montrer que les formes supérieures, qui sont les formes spirituelles des anges et des corps célestes, sont parfaites en leur être et stables, alors que les formes des corps inférieurs sont imparfaites et sujettes au mouvement. Ainsi donc, par le rassemblement des eaux et l'apparition du sec, se trouve désignée l'impression de cette seconde espèce de formes : "L'eau est instable par sa liquidité, et la terre est stable par sa fixité", dit S. Augustin. — Selon les autres Pères, il faut dire que l'œuvre du troisième jour atteint sa perfection du point de vue du seul mouvement local ; et donc il ne fallait pas que l'Écriture utilisât le mot "faire".

2. La réponse est évidente selon la position de S. Augustin ; car on ne doit pas dire que la terre a d'abord été couverte par les eaux et qu'ensuite les eaux furent rassemblées ; mais il faut dire qu'elles ont été produites dans ce rassemblement. — Selon les autres Pères, dit S. Augustin, il y a trois réponses : 1° Les eaux furent élevées à une plus grande hauteur, où elles se sont rassemblées ; car il a été vérifié par l'expérience que la mer est plus élevée que la terre dans le cas de la mer Rouge, dit S. Basile. 2° L'eau qui couvrait la terre était plus rare et comme à l'état de nuée, et c'est par le rassemblement qu'elle fut condensée. 3° La terre a pu présenter certaines parties assez profondes pour recevoir les eaux qui se rassembleraient en s'y déversant. Entre ces trois opinions, la première semble être la plus probable.

3. Toutes les eaux ont un terme unique, la mer, où elles se jettent par des canaux visibles ou cachés. Et c'est la raison pour laquelle il a été dit que toutes les eaux furent rassemblées en un seul lieu. — Autre interprétation : l'expression "un seul lieu" n'est pas employée au sens absolu mais par comparaison avec le lieu de la terre sèche. Ainsi, le sens de la phrase "que les eaux soient rassemblées en un seul lieu" est-il à comprendre : "soient mises à part de la terre sèche". Car, pour signaler la multiplicité de lieux où se trouve l'eau, il est ajouté : "Il appela mers les rassemblements des eaux."

4. C'est le commandement de Dieu qui donne aux corps leur mouvement naturel. Aussi est-il dit que par leur mouvement naturel "ils accomplissent la parole de Dieu". — Une autre interprétation est possible : il était naturel que l'eau fût partout autour de la terre, comme l'air est partout autour de la terre et de l'eau. Mais la nécessité de la fin poursuivie, c'est-à-dire l'existence de plantes et d'animaux sur la terre, commandait qu'une partie de la terre fût dégagée des eaux. Ce fait est attribué par certains philosophes à l'action du soleil qui dessèche la terre par évaporation ; mais la Sainte Écriture le rapporte à la puissance divine, non seulement dans la Genèse, mais encore dans le livre de Job, où Dieu dit (38,10) : "J'ai entouré la mer de mes limites" ; et dans le livre de Jérémie (5,22) : "Ne me craignez-vous pas, dit Dieu, moi qui ai posé le sable pour limite à la mer ?"

5. Selon S. Augustin, la terre dont il était d'abord fait mention est à entendre de la matière première ; ici il est question de l'élément terre lui-même. — Une autre interprétation est proposée par S. Basile : la terre était d'abord nommée du point de vue de sa nature ; maintenant elle l'est à partir de sa propriété principale, la sécheresse ; d'où vient qu'il est dit : "Et il appela

"terre", l'élément sec". — Autre interprétation encore, avec le rabbin Maïmonide : partout où est employée l'expression "il appela", se trouve signalé un emploi équivoque des mots. Ainsi est-il dit en premier lieu : "Il appela la lumière jour", parce que "jour" signifie encore un espace de vingt-quatre heures, au sujet duquel il est dit au même endroit : "Et il y eut un soir et il y eut un matin, un jour." Pareillement on doit dire que "le firmament", c'est-à-dire l'air, "il l'appela ciel", le mot "ciel" désignant aussi ce qui fut d'abord créé. De même encore on lit que "le sec", c'est-à-dire cette partie qui a été découverte par les eaux, "il l'appela terre", en ce sens que la distinction se fait par opposition à la mer ; bien que le nom commun de terre serve à la désigner, qu'elle soit ou non couverte par les eaux. D'autre part, on voit que partout où il est dit "il appela", cela signifie : "Il donna la nature ou la propriété de pouvoir être appelé ainsi."

Article 2 : La production des plantes

Objections : 1. Il semble que leur production est mal placée au troisième jour dans le texte biblique. Car les plantes possèdent la vie comme les animaux. Or la production des animaux n'est pas rangée parmi les œuvres de distinction, mais elle relève de l'œuvre d'ornementation. La production des plantes ne devait donc pas, elle non plus, être mentionnée dans la troisième journée, qui appartient à l'œuvre de distinction.

2. Ce qui se rattache à la malédiction de la terre ne devait pas être mentionné avec la formation de la terre. Or, la production de certaines plantes relève de la malédiction de la terre : "La terre sera maudite dans ton travail, des épines et des ronces pousseront pour toi", est-il dit dans la Genèse (3,18). La production des plantes ne devait donc pas être mentionnée de manière générale en ce troisième jour qui a rapport à la formation de la terre.

3. De même que les plantes adhèrent à la terre, de même les pierres et les métaux. Et pourtant il n'est fait aucune mention de ceux-ci dans la formation de la terre. Il ne devait donc pas davantage être fait mention des plantes au troisième jour.

En sens contraire, il est dit dans la Genèse (1,12) : "La terre produisit une herbe verdoyante" ; et il est ajouté : "Il y eut un soir et il y eut un matin, troisième jour."

Réponse : Comme il a été dit à l'article précédent, c'est au troisième jour que l'état informe de la terre a été supprimé. Or le récit indiquait à propos de la terre deux états informes : l'un consistant en ce qu'elle était "invisible" et "vague", parce que recouverte par les eaux ; l'autre en ce qu'elle était "inorganisée" ou "vide" ; ce qui signifiait qu'elle n'avait pas l'ornement qui lui revenait, celui qu'elle reçoit des plantes comme d'une sorte de vêtement. Ainsi, l'un et l'autre de ces états informes a-t-il été supprimé le troisième jour : le premier par le fait que "les eaux furent rassemblées en un seul lieu et le sec apparut", le second en ce que "la terre produisit de l'herbe verdoyante".

Cependant, au sujet de la production des plantes, l'opinion de S. Augustin diffère de celle des autres. Les autres interprètes disent que les plantes ont été produites en acte, dans leurs espèces, en ce troisième jour, ce qui est conforme au sens obvie du texte. S. Augustin au contraire affirme que "ces paroles veulent dire que la terre a produit l'herbe et les arbres par mode de causalité, c'est-à-dire qu'elle a reçu la capacité de les produire". Et il le confirme par l'autorité de l'Écriture ; la Genèse (2,4) dit en effet : "Voici les générations du ciel et de la terre quand ils ont été créés au jour où Dieu fit le ciel et la terre, et tout arbrisseau des champs avant qu'il sortît de terre, et toute herbe des campagnes, avant qu'elle germât." Avant qu'elles ne sortissent de la terre, les plantes ont donc été faites par mode de causalité dans la terre. — Il confirme aussi cette interprétation par la raison. En ces premiers jours, Dieu a constitué la créature en un état originel ou causal ; puis il s'est reposé de ce travail ; et cependant, depuis, dans l'administration des choses créées par l'œuvre de propagation, "jusqu'à présent il est à l'œuvre". Or, produire les

plantes à partir de la terre appartient à l'œuvre de propagation. Donc, le troisième jour, les plantes ne furent pas produites en acte, mais seulement dans un état causal.

Cependant, selon les autres, on peut dire que la première institution des espèces appartient aux œuvres des six jours. Mais que, à partir des espèces une fois instituées, se produise la génération d'êtres semblables selon l'espèce, cela appartient désormais à l'administration des choses. C'est en ce sens que l'Écriture dit : "Avant qu'elle pousse hors de terre" ou "avant qu'elle germe", c'est-à-dire avant qu'il y ait production de semblables à partir de semblables, comme nous voyons que cela se fait maintenant de façon naturelle par ensemencement. Aussi l'Écriture dit-elle expressément : "Que la terre fasse germer de l'herbe verte et produisant sa semence."

C'est-à-dire que sont produites des espèces parfaites de plantes, à partir desquelles d'autres semences naîtront. Et peu importe l'endroit où les plantes ont leur puissance séminale, que ce soit la racine, la tige ou le fruit.

Solutions : 1. La vie reste cachée dans les plantes parce qu'elles n'ont ni le mouvement local ni la sensation, qui distinguent ce qui est animé de ce qui ne l'est pas. Et c'est pourquoi, puisqu'elles sont fixées de façon immobile dans la terre, leur production est présentée comme une sorte de formation de la terre.

2. Même avant cette malédiction, les épines et les ronces étaient produites, soit en puissance, soit en acte. Elles n'étaient pas produites comme châtiment pour l'homme, en sorte que la terre qu'il cultiverait pour sa nourriture fit germer des produits inutiles et même nuisibles. C'est pourquoi il est dit : "Elle fera germer pour toi."

3. Moïse, nous l'avons déjà dit, n'a parlé que des choses qui se manifestent de façon apparente. Or, les minéraux ont une naissance cachée dans les entrailles de la terre. En outre, ils ne sont pas manifestement distincts de la terre, mais semblent en être une espèce. Et c'est pourquoi il n'en a pas fait mention.

#### L'ŒUVRE D'ORNEMENTATION

Il faut logiquement étudier l'œuvre d'ornementation : 1° en étudiant chacun des jours en eux-mêmes (Q. 70-73) ; 2° en considérant les six jours dans leur ensemble (Q. 74).

Dans la première partie nous verrons : I. L'œuvre du quatrième jour (Q. 70). — II. L'œuvre du cinquième jour (Q. 71). — III. L'œuvre du sixième jour (Q. 72). — IV. Ce qui relève du septième jour (Q. 73).

#### **QUESTION 70 : L'ŒUVRE DU QUATRIÈME JOUR**

1. La production des luminaires. — 2. La cause finale de cette production. — 3. Les luminaires sont-ils animés ?

Article 1 : La production des luminaires

Objections : 1. Il semble que les luminaires ne devaient pas être produits le quatrième jour. En effet, les luminaires sont par nature des corps incorruptibles. Leur matière ne peut donc exister sans leurs formes. Or, leur matière fut produite dans l'œuvre de création avant même qu'il y eût des jours et donc aussi leurs formes. Ils n'ont donc pas été formés le quatrième jour.

2. Les luminaires sont des foyers de lumière. Or la lumière a été faite le premier jour. Les luminaires devaient donc aussi être faits le premier jour et non le quatrième.

3. Comme les plantes sont fixées dans la terre, les luminaires le sont au firmament. C'est pourquoi il est dit dans l'Écriture : "Il les plaça au firmament." Or la production des plantes est décrite en même temps que la formation de la terre où elles s'enracinent, La production des luminaires devait donc être située au deuxième jour avec la production du firmament.



4. Le soleil et les autres luminaires sont causes des plantes. Or, dans l'ordre de la nature, la cause précède l'effet. Les luminaires ne devaient donc pas être faits le quatrième jour mais le troisième, ou auparavant.

5. Au dire des astrologues beaucoup d'étoiles sont plus grosses que la lune. Le soleil et la lune ne devaient donc pas être présentés seuls comme "les deux grands luminaires".

En sens contraire, l'autorité de l'Écriture s'impose.

Réponse : Dans la récapitulation des œuvres divines, l'Écriture s'exprime de cette manière (Gn 2,1) : "Ainsi donc furent achevés le ciel et la terre et tout leur ornement." Dans ces paroles on peut entendre qu'il y a trois œuvres. D'abord l'œuvre de création, par laquelle nous lisons qu'ont été produits le ciel et la terre, mais à l'état informe. Puis l'œuvre de distinction, par laquelle le ciel et la terre ont été achevés : soit par des formes substantielles attribuées à une matière entièrement informe, comme le veut S. Augustin ; soit au point de vue de la beauté et de l'ordre désirables, comme disent les autres Pères. A ces deux œuvres enfin s'ajoute l'œuvre d'ornementation. Il y a différence en effet entre ornement et perfection. Car la perfection du ciel et de la terre semble regarder les choses qui leur sont intrinsèques, et l'ornement, les choses qui sont distinctes du ciel et de la terre. Ainsi voit-on l'homme achevé en lui-même par ses membres et ses formes propres, et orné par ses vêtements et autres choses semblables. Or, la distinction de plusieurs choses se trouve manifestée surtout par le mouvement local qui a pour effet de les séparer. Et c'est la raison pour laquelle la production de ces êtres qui sont doués de mouvement dans le ciel et sur la terre appartient à l'œuvre d'ornement.

Nous avons dit plus haut que dans la création il est fait mention de trois choses : le ciel, l'eau et la terre. Or ces trois choses furent aussi formées par l'œuvre de distinction en trois jours : le premier jour, le ciel ; le deuxième, la séparation des eaux ; le troisième, la séparation, sur la terre, de la mer et du continent sec. Il en est de même pour l'œuvre de l'ornementation : au premier jour (qui est le quatrième) furent produits les luminaires qui se meuvent dans le ciel pour son ornement ; le deuxième jour (qui est le cinquième) furent produits les oiseaux et poissons, pour orner l'élément intermédiaire, car ces êtres se meuvent dans l'eau et dans l'air, qui sont compris ici comme une seule et même chose ; le troisième jour (qui est le sixième) furent produits les animaux qui se meuvent sur la terre, pour l'ornement de celle-ci.

Toutefois, pour ce qui est de la production des luminaires, il est bon de remarquer que S. Augustin n'est pas en désaccord avec les autres Pères. Il dit en effet, que les luminaires furent faits en acte et non pas seulement en tant qu'une puissance était capable de les produire, car le firmament ne possède pas la puissance de produire les luminaires comme la terre a la vertu de produire les plantes. Aussi l'Écriture ne dit pas : "Que le firmament produise des luminaires" comme elle dit : "Que la terre fasse germer une herbe verdoyante."

Solutions : 1. Du point de vue de S. Augustin cette objection ne pose aucune difficulté. Puisqu'il ne suppose pas de succession temporelle entre les œuvres en question, on n'est pas obligé de dire que la matière des luminaires a existé sous une autre forme. — Du point de vue de ceux qui supposent que les corps célestes sont de la nature des quatre éléments, on ne rencontre non plus aucune difficulté, car on peut dire qu'ils sont formés, comme les animaux et les plantes, d'une matière préexistante. — Mais, du point de vue de ceux qui supposent que les corps célestes sont d'une autre nature que les éléments et incorruptibles par nature, il faut dire que la substance des luminaires fut créée dès le début, mais qu'elle était d'abord informe, et qu'elle a été informée seulement au moment que nous considérons ; non certes par une forme substantielle, mais par le don d'une vertu déterminée. Cependant, la raison pour laquelle il n'est pas fait mention d'eux dès le début, mais seulement au quatrième jour, est, dit S. Jean Chrysostome, qu'on détournait

ainsi le peuple de l'idolâtrie, en lui montrant que les luminaires ne sont pas des dieux, du fait même qu'ils n'ont pas existé dès le début.

2. Du point de vue de S. Augustin, aucune difficulté, car la lumière dont il est fait mention au premier jour était une lumière spirituelle ; or ici, c'est la lumière corporelle qui est produite. — Si au contraire on entend la lumière faite au premier jour comme une lumière corporelle, il faut dire qu'au premier jour elle fut produite selon la nature commune de la lumière, et qu'au quatrième jour fut attribuée aux luminaires une vertu déterminée pour des effets déterminés ; ainsi constatons-nous que les rayons du soleil ont d'autres effets que les rayons de la lune, etc. En raison de cette détermination apportée à la vertu, Denys~ dit que la lumière du soleil, qui fut d'abord informe, a été formée le quatrième jour.

3. D'après Ptolémée, les luminaires ne sont pas fixés sur les sphères, mais jouissent d'un mouvement distinct du leur. Aussi, remarque S. Jean Chrysostome, il n'est pas dit qu'il les plaça sur le firmament du ciel comme s'ils y étaient fixés, mais bien qu' "il leur donna l'ordre d'être là", tout comme il plaça l'homme dans le paradis pour qu'il soit là. — Mais pour Aristote, les étoiles sont fixées sur les orbites et ne se meuvent en réalité que du seul mouvement de ceux-ci. Toutefois, les sens perçoivent le mouvement des luminaires, mais non celui des sphères. Et comme Moïse se mettait au niveau du peuple inculte, il s'en tint à ce qui apparaît aux sens, comme nous l'avons déjà dit.

Mais si le firmament créé le deuxième jour est différent par nature de celui où se trouvent les étoiles bien que la connaissance sensible, à laquelle Moïse se conforme, ne fasse pas le discernement, l'objection ne vaut plus. En effet le firmament est alors créé le deuxième jour, pour ce qui est de sa partie inférieure. Et le quatrième jour les étoiles y furent placées, pour ce qui est de sa partie supérieure. De telle sorte que l'ensemble soit pris pour une seule chose, comme il apparaît aux sens.

4. Comme dit S. Basile, si la production des plantes précède la production des luminaires c'est pour exclure l'idolâtrie. En effet, ceux qui croient que les luminaires sont des dieux disent que les plantes tiennent d'eux leur origine primordiale. Encore que, selon S. Jean Chrysostome, de même que le cultivateur coopère à la production des plantes, de même aussi les luminaires, par leurs mouvements.

5. Comme le note S. Jean Chrysostome, on dit "deux grands luminaires", non pas tant pour souligner leur volume que leur vertu efficace. Parce que, même si les étoiles étaient d'une masse plus grande que la lune, les effets de celle-ci se font davantage sentir dans nos zones inférieures. — En outre, pour nos sens, elle paraît plus grande.

Article 2 : La cause finale de la production des luminaires

Objections : 1. Il semble que la cause de cette production n'est pas indiquée de façon satisfaisante. Car on lit dans Jérémie (10,2) : "Ne soyez pas terrifiés par les signes du ciel, que les païens redoutent." Les luminaires ne furent donc pas faits "pour servir de signes".

2. Le signe se distingue par opposition à la cause. Mais les luminaires sont également causes de ce qui se passe ici-bas. Ils ne sont donc pas des signes.

3. La distinction des temps et des jours commence dès le premier jour. Les luminaires n'ont donc pas été faits "en vue des temps, jours et années", c'est-à-dire pour les distinguer.

4. Rien n'est fait en vue de plus vil que soi, car "la fin est meilleure que tout ce qui lui est ordonné". Or les luminaires sont meilleurs que la terre. Ils n'ont donc pas été faits "pour éclairer la terre".

5. La lune ne préside pas à la nuit quand elle est nouvelle. Or, il est probable qu'elle fut créée nouvelle, car c'est alors que les hommes commencent leurs computations. La lune n'a donc pas été faite "pour présider à la nuit".

En sens contraire, l'autorité de l'Écriture s'impose.

Réponse : Comme nous l'avons vu précédemment, on peut dire qu'une créature corporelle a été faite pour son acte propre, ou pour une autre créature, ou pour tout l'univers, ou pour la gloire de Dieu. Mais Moïse, pour détourner le peuple de l'idolâtrie, n'a pas fait allusion à d'autre motif que l'utilité de l'homme. En ce sens il est dit au Deutéronome (4,19) : "Ne lève pas les yeux vers le ciel, de crainte que tu ne voies le soleil et la lune et les autres astres du ciel ; ne te laisse pas entraîner à te prosterner devant eux et à les servir. Car Dieu les a créés pour le service de toutes les nations." — Or, ce service, il nous le détaille au début de la Genèse sous trois chefs : 1. Il est utile pour la vue, qui dirige l'homme dans ses activités et qui est extrêmement nécessaire pour lui faire connaître les choses. A cet égard le texte dit : "Pour qu'ils brillent dans le firmament et qu'ils éclairent la terre." 2. Pour assurer les phases du temps, qui écartent l'ennui, conservent notre santé et font pousser les produits nécessaires à notre nourriture. Ce qui n'aurait pas lieu, si c'était toujours l'été ou toujours l'hiver. Sous ce rapport le texte ajoute : "afin qu'ils soient pour les temps, les jours et les années". 3. Pour faire connaître quelles entreprises et quelles affaires sont opportunes, du fait que les luminaires du ciel nous renseignent sur la pluie et le beau temps, qui se prêtent à des entreprises différentes. C'est pour cela que le texte dit : "afin qu'ils soient des signes".

Solutions : 1. Les luminaires sont signes des transmutations corporelles, non de celles qui dépendent du libre arbitre.

2. La cause sensible nous conduit quelquefois à la connaissance d'un effet caché ; et inversement. Rien n'empêche donc qu'une cause sensible soit un signe. Le texte dit cependant "signe" plutôt que "cause" afin de supprimer une occasion d'idolâtrie.

3. Le premier jour fut faite la distinction générale du temps en jours et en nuits, selon le mouvement diurne qui est commun au ciel tout entier, mouvement qu'on peut comprendre comme ayant commencé le premier jour. Mais les distinctions spéciales des jours et des temps, selon qu'un jour est plus chaud qu'un autre, tel temps que tel autre, telle année que telle autre, relèvent des mouvements spéciaux aux astres, mouvements qu'on peut comprendre comme ayant commencé le quatrième jour.

4. "Éclairer la terre" s'entend de l'utilité pour l'homme qui, en raison de son âme, passe avant les corps des luminaires. Cependant, rien n'empêche de dire qu'une créature plus digne ait été faite en vue d'une créature inférieure, considérée non en elle-même, mais comme ordonnée à l'intégrité de l'univers.

5. Quand la lune est pleine, elle se lève le soir et se couche le matin, et ainsi elle préside à la nuit. Et il est assez probable que la lune fut créée dans sa plénitude ; tout comme les herbes furent créées dans leur perfection, "faisant semence", et de même les bêtes et les hommes. Car bien que, selon le processus naturel, on parvienne au parfait en partant de l'imparfait, cependant, à considérer les choses absolument, le parfait est antérieur à l'imparfait. Pourtant S. Augustin ne l'affirme pas, puisqu'il dit ne pas trouver choquant que Dieu ait créé imparfaits des êtres qu'il a perfectionnés plus tard.

Article 3 : Les luminaires du ciel sont-ils animés ?

Objections : 1. Un élément supérieur doit être doté d'ornements plus nobles. Or, les corps qui ressortissent à l'ornementation des éléments inférieurs sont vivants ; par exemple les poissons, oiseaux et bêtes terrestres. Donc aussi les luminaires, qui ressortissent à l'ornementation du ciel.

2. La forme d'un corps plus noble est elle-même plus noble. Or le soleil, la lune et les autres luminaires sont plus nobles que les corps des plantes et des animaux. Ils ont donc une forme plus noble. Or la plus noble des formes est l'âme qui est principe de vie ; car, pour S. Augustin, "n'importe laquelle des substances vivantes est, dans l'ordre de la nature, placée au-dessus d'une non vivante". Donc les luminaires du ciel sont animés.

3. La cause est plus noble que l'effet. Or le soleil, la lune et les autres luminaires sont causes de vie. Cela est surtout évident chez les animaux engendrés à partir de la putréfaction, où la vie est reçue par la vertu du soleil et des étoiles. Les corps célestes sont donc bien davantage vivants et doués d'une âme.

4. Les mouvements du ciel et des corps célestes sont naturels, comme on le voit clairement dans le traité Du Ciel. Or, un mouvement naturel vient d'un principe intrinsèque. Puisque le principe du mouvement des corps célestes est une substance douée de connaissance ; et puisqu'une telle substance est mue comme celui qui désire est mû par l'objet qu'il désire, selon les Métaphysiques : il semble que le principe connaissant soit un principe intrinsèque aux corps célestes. Ceux-ci sont donc animés.

5. Le premier mobile est le ciel. Or, dans le genre des mobiles, le premier se meut lui-même, comme il est prouvé au livre des Physiques. Car "ce qui est par soi est antérieur à ce qui est par un autre". Or, seuls les êtres dotés d'une âme se meuvent eux-mêmes, ainsi qu'il est montré au même livre. Les corps célestes sont donc vivants.

En sens contraire, le Damascène nous dit : "Que personne ne considère les cieus ou les luminaires comme dotés d'une âme ; car ils sont inanimés et insensibles."

Réponse : Sur cette question les philosophes ont eu des opinions diverses. Anaxagore, rapporte S. Augustin, "fut accusé auprès des Athéniens pour avoir dit que le soleil était une pierre brûlante, niant ainsi absolument qu'il soit un dieu", ou un être vivant. Les platoniciens, eux,~ supposèrent que les corps célestes avaient une âme. — Parmi les docteurs de la foi on rencontre une pareille diversité. Origène attribue une âme aux corps célestes. S. Jérôme aussi paraît avoir ce sentiment lorsqu'il commente le texte de l'Ecclésiaste (1,6) : "Parcourant l'univers, l'esprit va en tournoyant." S. Basile et le Damascène, au contraire, affirment que ces corps ne sont pas animés. Quant à S. Augustin, il laisse la chose dans le doute sans pencher dans aucun sens, comme on peut s'en rendre compte dans son Commentaire littéral sur la Genèse, ainsi que dans son Enchiridion, où il dit également que, au cas où les corps célestes seraient dotés d'une âme, celle-ci appartiendrait à la société des anges.

Devant une telle diversité d'opinions, et pour mettre quelque peu en lumière la vérité, il faut remarquer que l'union de l'âme et du corps n'a pas pour fin le corps, mais l'âme ; car ce n'est pas la forme qui a pour fin la matière, mais l'inverse. D'autre part, la nature et la vertu de l'âme se reconnaissent à son opération, qui est aussi d'une certaine manière sa fin. Or le corps se trouve nécessaire à certaines opérations de l'âme qui s'exercent par son intermédiaire, ainsi qu'on peut s'en rendre compte dans les activités de l'âme sensitive et nutritive. Il est donc nécessaire que de telles âmes soient unies aux corps en raison de leurs activités. — En revanche, il est une activité de l'âme qui ne s'exerce pas par l'intermédiaire du corps, bien que le corps lui apporte un certain concours : ainsi est-ce le corps qui fournit à l'âme humaine les images dont elle a besoin pour faire acte d'intelligence. Il est donc nécessaire aussi pour cette âme d'être unie à un corps en raison de son opération, encore qu'il lui arrive d'en être séparée.

Or, il est manifeste que l'âme du corps céleste ne peut pas exercer les opérations de l'âme nutritive : se nourrir, croître et engendrer ; car de telles opérations ne conviennent pas à un corps incorruptible par nature. Semblablement aussi, les opérations de l'âme sensitive ne conviennent

pas aux corps célestes ; car tous les sens sont fondés sur le toucher qui appréhende les qualités élémentaires. Tous les organes des puissances sensibles requièrent aussi, selon un certain mélange, une proportion déterminée des éléments ; mais on admet que les corps célestes sont étrangers à la nature de ceux-ci. — Il reste donc qu'aucune des activités de l'âme ne peut convenir à l'âme céleste, sauf deux : l'intellection et le mouvement ; car l'appétition est consécutive au sens et à l'intelligence, et se trouve ordonnée à l'un et à l'autre. Mais l'activité intellectuelle ne s'exerce pas par le corps ; elle n'a donc besoin du corps que dans la mesure où les sens lui fournissent des images. D'autre part, nous l'avons dit, les activités de l'âme sensitive ne conviennent pas aux corps célestes. Ainsi donc, ce n'est pas en raison de l'activité intellectuelle que l'âme serait unie au corps céleste. — Il ne reste donc que la finalité du mouvement. Mais pour mouvoir il n'est pas requis que l'âme soit unie au corps céleste comme une forme, mais seulement par contact dynamique, comme un moteur est uni au mobile. Aussi, après avoir prouvé que le premier qui se meut lui-même se compose de deux parties, dont l'une est motrice et l'autre mue, Aristote, voulant préciser la manière dont ces deux parties sont unies, déclare que c'est par un contact, soit mutuel, s'il s'agit de deux corps, soit de l'un des deux à l'autre (et non réciproquement), si l'un est corps et l'autre non-corps. — Les platoniciens eux aussi ne supposaient pas qu'il y eût union des âmes aux corps, sinon par contact dynamique, comme du moteur au mobile. Ainsi, lorsque Platon affirme que les corps célestes sont animés, cela signifie tout simplement que les substances spirituelles sont unies aux corps célestes comme les moteurs aux corps qu'ils meuvent.

Que les corps célestes soient mus par une substance douée de connaissance, et non seulement par nature, comme le sont les corps lourds et légers, cela ressort avec évidence du fait que la nature ne meut que vers un seul terme, et s'y repose lorsqu'elle en a pris possession ; ce qui n'est pas constaté dans le mouvement des corps célestes. Il demeure donc qu'ils sont mus par une substance douée d'appréhension. — S. Augustin dit encore que "tous les corps" sont administrés par Dieu "par l'intermédiaire de l'esprit de vie".

Il apparaît donc avec évidence que les corps célestes ne sont pas dotés d'âme de la même manière que les plantes et les animaux, mais de façon équivoque. Et c'est pourquoi la différence entre ceux qui les considèrent comme dotés d'âme et ceux qui les estiment inanimés est en réalité petite, voire nulle, et limitée à une affaire de mots

Solutions : 1. Certaines réalités relèvent de l'ornementation quant à leur mouvement propre. Et de ce point de vue les luminaires du ciel, du fait qu'ils sont mus par une substance vivante, se rencontrent avec les autres êtres qui ressortissent à l'ornementation.

2. Rien n'empêche qu'une réalité soit la plus noble, considérée absolument, et qu'elle ne le soit pas sous un certain rapport. Ainsi, la forme du corps céleste bien que, considérée absolument, elle ne soit pas plus noble que l'âme animale, est cependant plus noble sous la raison de forme ; car elle parfait totalement sa matière, en sorte qu'elle n'est pas en puissance à une autre forme ; mais cela, l'âme ne le fait pas. A l'égard du mouvement, en outre, les corps célestes sont mus par des moteurs plus nobles.

3. Le corps céleste, du fait qu'il est moteur mû, joue le rôle d'un instrument qui agit par la vertu de l'agent principal. C'est pourquoi, par la vertu de son moteur, qui est une substance vivante, il peut causer la vie.

4. Le mouvement du corps céleste est naturel, non à cause d'un principe actif, mais d'un principe passif : car il lui appartient par nature d'être mû d'un tel mouvement par une intelligence.

5. On dit que le ciel se meut lui-même en tant qu'il est composé d'un moteur et d'un mobile, et non à la manière d'une forme et d'une matière, mais bien, comme nous l'avons dit, selon un

contact dynamique. — Et de cette manière on peut dire également que son moteur est un principe intrinsèque ; en sorte que le mouvement du ciel peut, lui aussi, être dit naturel quant au principe actif. Tout comme on dit que le mouvement volontaire est naturel pour l'animal en tant qu'il est animal, selon Aristote.

### **QUESTION 71 : L'ŒUVRE DU CINQUIÈME JOUR**

Article UNIQUE

Objections : 1. Il semble que la description de cette œuvre ne soit pas faite comme il faut. Les eaux produisent en effet ce dont leur vertu est capable. Or la vertu de l'eau n'est pas suffisante pour produire l'ensemble des poissons et des oiseaux, puisque nous voyons qu'un grand nombre d'entre eux sont engendrés à partir d'une semence. Le texte a donc tort de dire : "Que les eaux produisent des reptiles animés d'une âme vivante et des oiseaux volant au-dessus de la terre."

2. Les poissons et les oiseaux ne sont pas seulement produits à partir de l'eau ; dans leur composition la terre semble plus importante que l'eau. Car leurs corps ont leur mouvement naturel vers la terre, si bien qu'ils trouvent en elle leur repos. Il n'est donc pas juste de dire que les poissons et les oiseaux sont produits à partir de l'eau.

3. Comme les poissons se meuvent dans les eaux, de même les oiseaux se meuvent dans l'air ; donc, si les poissons sont produits à partir des eaux, les oiseaux devraient être produits non à partir des eaux, mais à partir de l'air.

4. Tous les poissons ne sont pas des animaux rampant sous l'eau ; certains ont des pattes dont ils usent pour marcher sur la terre, comme les phoques. La production des poissons n'est donc pas décrite de manière adéquate par ces mots : "Que les eaux produisent des reptiles animés d'une âme vivante."

5. Les animaux terrestres sont plus parfaits que les oiseaux. Cela se voit à ce que leurs membres sont plus distincts et qu'ils ont une génération plus parfaite. En effet, ils engendrent des animaux, alors que les oiseaux et les poissons engendrent des œufs. Et les êtres plus parfaits viennent les premiers dans l'ordre de la nature. Ce n'est donc pas au cinquième jour, avant les animaux terrestres, que les poissons et oiseaux auraient dû être créés.

En sens contraire, l'autorité de l'Écriture s'impose.

Réponse : Comme nous l'avons dit plus haut, l'œuvre d'ornementation correspond par son ordre à l'œuvre de distinction. En conséquence, de même qu'entre les trois jours consacrés à la distinction, celui du milieu, le deuxième, est consacré à la distinction du corps intermédiaire qui est l'eau, de même entre les trois jours consacrés à l'œuvre d'ornementation, celui du milieu, le cinquième, est réservé à l'ornementation de l'élément intermédiaire, par la production des oiseaux et des poissons. Et donc, de même que Moïse nomme au quatrième jour les luminaires et la lumière, pour indiquer que le quatrième jour répond au premier, où il avait dit que la lumière avait été faite, — de même, à notre cinquième jour, fait-il mention des eaux et du firmament du ciel pour indiquer que le cinquième jour correspond au deuxième.

Il faut pourtant savoir que, comme pour la production des plantes, S. Augustin s'écarte des autres commentateurs sur la production des poissons et des oiseaux. Les autres disent en effet que les poissons et les oiseaux furent produits en acte le cinquième jour, alors que S. Augustin dit que le cinquième jour la nature des eaux produisit les poissons et les oiseaux en puissance.

Solutions : 1. Avicenne supposa que tous les êtres vivants pouvaient être engendrés à partir d'un certain mélange des éléments sans intervention de semences, par un processus qui reste cependant naturel. Cela semble inexact. Car la nature progresse vers ses effets par des

intermédiaires déterminés. Tout être par conséquent qui, par nature, est engendré à partir de la semence ne peut pas, par nature, être engendré sans semence. — Il faut donc donner une autre Réponse. Dans la génération naturelle des animaux, pour ceux qui sont engendrés à partir de la semence, le principe actif est la vertu formatrice qui réside dans la semence ; et, pour ceux qui sont engendrés à partir de la putréfaction, cette vertu est remplacée par celle du corps céleste. Le principe matériel, pour sa part, dans la génération de l'un ou de l'autre de ces genres d'animaux, est quelque élément ou dérivé d'élément. — Dans la première institution des choses, le principe actif fut le Verbe de Dieu qui, à partir de la matière élémentaire, produisit les animaux, soit en acte, si l'on s'en rapporte aux autres Pères, soit en puissance, si l'on suit S. Augustin. Non que l'eau ou la terre aient en eux la puissance de produire tous les animaux, comme l'a supposé Avicenne, mais parce que le fait que les animaux puissent être produits à partir de la matière élémentaire, par la vertu de la semence ou des astres, provient de la vertu primitivement donnée aux éléments.

2. Les corps des oiseaux et des poissons peuvent être considérés à deux points de vue : 1° En eux-mêmes. De ce point de vue il est nécessaire que domine en eux l'élément terre. Car pour qu'il y ait un mélange équilibré dans le corps de l'animal, il est nécessaire qu'il possède en abondance l'élément le moins actif, qui est la terre. 2° Mais si l'on considère ces corps selon qu'ils sont par nature destinés à avoir tels ou tels mouvements, ils ont alors une certaine affinité avec les éléments dans lesquels ils se meuvent. Et c'est en ce sens que leur génération est décrite ici.

3. L'air, parce qu'il n'est pas perceptible aux sens, n'est pas énuméré pour lui-même, mais avec les autres : partiellement avec l'eau, pour ce qui regarde sa partie inférieure où se condense l'évaporation des eaux, et partiellement avec le ciel pour sa partie supérieure. Et les oiseaux se meuvent dans la partie inférieure de l'air ; de là vient qu'ils sont dits voler "sous le firmament du ciel", même si l'on entend le firmament au sens d'air nuageux. Voilà pourquoi la production des oiseaux est attribuée à l'eau.

4. La nature va d'un extrême à l'autre en passant par des intermédiaires. C'est pourquoi entre les animaux terrestres et les animaux aquatiques il y a certains intermédiaires qui rejoignent les uns aux autres. On les compte parmi ceux avec lesquels ils ont le plus de points communs, — du point de vue de ce qu'ils ont de commun avec ceux-ci, non du point de vue de ce qu'ils ont de commun avec l'autre extrême. Cependant, pour que soient inclus tous ceux qui ont un caractère spécial, parmi les poissons, après avoir dit : "Que les eaux produisent des reptiles ayant une âme vivante", le texte ajoute : "Dieu créa les grands monstres marins..."

5. La production de ces animaux suit l'ordre des corps dont ils sont l'ornement, plutôt que leur ordre de dignité respective. Toutefois, dans la progression de la génération, on va des plus imparfaits vers les plus parfaits.

### **QUESTION 72 : L'ŒUVRE DU SIXIÈME JOUR**

#### Article UNIQUE

Objections : 1. Cette œuvre ne semble pas décrite de façon satisfaisante. En effet, tout autant que les oiseaux et les poissons, les animaux terrestres ont une âme vivante. Or, les animaux terrestres ne sont pas l'âme vivante elle-même. Il est donc illogique de dire : "Que la terre produise une âme vivante" ; il aurait fallu dire : "Que la terre produise des quadrupèdes à l'âme vivante."

2. Le genre ne doit pas être divisé par opposition à l'espèce. Or le bétail et les bêtes sauvages se rangent dans le genre quadrupède. Il est donc maladroit de dénombrer les quadrupèdes avec le bétail et les bêtes sauvages.

3. Comme les autres animaux, l'homme est dans un genre et une espèce déterminés. Or dans la formation de l'homme il n'est pas fait mention de son genre ou de son espèce. On n'aurait donc pas dû faire mention de genre ou d'espèce dans la production des autres animaux, comme quand il est dit : "dans son genre" ou "dans son espèce".

4. Plus que les oiseaux ou les poissons, les animaux terrestres sont semblables à l'homme qui est déclaré béni de Dieu. Et donc, comme il est dit que poissons et oiseaux ont été bénis, à plus forte raison cela devrait être dit des autres animaux.

5. Il y a des animaux qui sont engendrés de la putréfaction, qui est une sorte de corruption. Or la corruption n'a pas sa place dans la première institution des choses. Ces animaux ne devaient donc pas être produits dans la première création.

6. Certains animaux sont venimeux et nuisibles à l'homme. Or, il ne devait rien y avoir de nuisible à l'homme avant le péché. Donc les animaux de ce genre, ou bien ne devaient pas du tout être créés par Dieu qui est auteur des choses bonnes, ou bien ils ne devaient pas être faits avant le péché.

En sens contraire, l'autorité de l'Écriture s'impose.

Réponse : De même qu'au cinquième jour l'élément intermédiaire reçoit son ornement en correspondance avec le deuxième jour, de même au sixième jour le dernier élément, la terre, reçoit son ornement par la production des animaux terrestres, ce qui correspond au troisième jour. Et c'est pourquoi dans les deux cas on mentionne la terre. — Ici encore, d'après S. Augustin, les animaux terrestres sont produits en puissance, alors que, selon les autres Pères, ils le sont en acte.

Solutions : 1. S. Basile dit que les divers degrés de vie que l'on rencontre chez les divers vivants peuvent être énumérés d'après la manière dont s'exprime l'Écriture. — Les plantes d'abord, qui ont la vie la plus imparfaite. Il n'est donc fait aucune mention de vie dans leur production, mais seulement de génération ; car c'est seulement sous ce rapport qu'on trouve en elles un acte de vie, puisque, on le dira plus loin, les opérations de nutrition et d'augmentation sont au service de la génération — Parmi les animaux, les animaux terrestres sont, à s'en tenir à l'opinion commune, plus parfaits que les oiseaux et les poissons ; non point parce que les poissons manqueraient de mémoire, comme le dit S. Basile et le refuse S. Augustin, mais en raison de la distinction des membres et de la perfection de la génération. (Il arrive cependant que, pour certaines sagacités de l'instinct, des animaux imparfaits comme les abeilles et les fourmis soient doués davantage.) Aussi Moïse emploie-t-il pour les poissons les mots : non "âme vivante", mais "reptiles animés d'une âme vivante .. ; tandis que pour les animaux terrestres, en raison de la perfection de la vie qui est en eux, il emploie les mots "âme vivante ). Comme si les poissons étaient des corps possédant quelque chose de l'âme, alors que les animaux terrestres, en raison de la perfection de leur vie, seraient des sortes d'âmes dominant leurs corps. — Quant au degré le plus parfait de la vie il est dans l'homme. Aussi ne dit-il pas que la vie de l'homme est produite par la terre ou l'eau, comme pour les autres animaux, mais par Dieu.

2. Par le "bétail" ou les "bêtes des troupeaux" il faut entendre les animaux domestiques qui servent l'homme d'une manière ou d'une autre. Par les "bêtes sauvages" il faut entendre les fauves comme les ours et les lions. Par les "reptiles", les animaux qui n'ont pas de pattes pour s'élever au-dessus de la terre, comme les serpents, ou encore ceux qui ont des pattes courtes et les élèvent peu, comme les lézards, les tortues et autres animaux de même genre. Mais comme il



en reste qui ne sont contenus sous aucun de ces genres, comme les cerfs et les chevreuils, afin qu'eux aussi soient recensés, il a ajouté "les quadrupèdes" — Ou, selon une autre interprétation, il a mis en tête "les quadrupèdes" comme genre, et a ajouté les autres comme espèces ; car il y a des reptiles qui sont quadrupèdes, comme les lézards et les tortues

3. Moïse fait mention du genre et de l'espèce pour les autres animaux et plantes, afin d'indiquer les générations de semblables par leurs semblables. Dans le cas de l'homme il n'était pas nécessaire de le dire, parce que ce qui est énoncé antérieurement des autres peut s'entendre de l'homme. — Ou bien parce que plantes et animaux sont produits selon leur genre et leur espèce comme dans un grand éloignement de la ressemblance divine, alors que l'homme est dit formé "à l'image et ressemblance de Dieu".

4. La bénédiction de Dieu donne la vertu de se multiplier par la génération. Donc ce qui est affirmé pour les poissons et les oiseaux, il n'était pas nécessaire de le répéter pour les animaux terrestres : on le comprend. — Dans le cas des hommes, la bénédiction est répétée parce qu'il y a en eux une raison spéciale de multiplication, celle de pourvoir au nombre des élus ; et aussi "pour que personne ne dise qu'il y a quelque péché dans le devoir d'engendrer des fils". — Quant aux plantes, "elles n'ont aucun désir de se propager, et elles engendrent sans en avoir conscience ; de là vient qu'elles ne furent pas jugées dignes de recevoir des paroles de bénédiction".

5. Puisque la génération de l'un est la corruption de l'autre, il n'est pas contraire à la première institution des choses que la corruption des moins nobles engendre les plus nobles. En conséquence les animaux qui sont engendrés de la corruption des choses inanimées ou des plantes pouvaient être engendrés alors. Mais ceux qui sont engendrés de la corruption d'animaux ne purent être produits alors qu'en puissance.

6. Comme dit S. Augustin, "si un ignorant entre dans l'atelier d'un artisan, il y voit quantité d'outils dont il ignore la raison d'être, et, s'il est très sot, il les jugera inutiles. Si dans la suite, par étourderie, il tombe dans le foyer, ou se blesse à quelque outil aiguisé, il estimera qu'il y a là beaucoup d'êtres nuisibles ; et l'artisan qui en sait l'usage se moquera de sa sottise C'est ainsi qu'en ce monde certains osent critiquer bien des choses dont ils ne voient pas les raisons ; car il y en a beaucoup qui, sans être nécessaires à notre maison, ont cependant un rôle pour parfaire l'intégrité de l'univers". Or, avant le péché, l'homme faisait des choses du monde un usage conforme à l'ordre. Les animaux venimeux ne lui nuisaient donc pas.

### **QUESTION 73 : CE QUI CONCERNE LE SEPTIÈME JOUR**

1. L'achèvement des œuvres. — 2. Le repos de Dieu. — 3. La bénédiction et la sanctification de ce jour.

Article 1 : L'achèvement des œuvres

Objections : 1. Il semble que l'on ne devait pas attribuer au septième jour l'achèvement des œuvres divines. Car tout ce qui se fait en ce monde relève des œuvres divines. Or la "consommation du monde" sera sa fin selon Matthieu (13,39). En outre, le temps de l'incarnation du Christ est le temps d'une sorte d'achèvement ; aussi est-il nommé par l'Apôtre (Ga 4,4) "le temps de la plénitude". Et le Christ lui-même, nous rapporte S. Jean (19,30), a dit en mourant : "Tout est consommé." L'achèvement des œuvres divines ne ressortit donc pas au septième jour.

2. Celui qui achève son travail fait quelque chose. Mais nous ne lisons pas que Dieu ait fait quelque chose le septième jour ; au contraire, il s'est reposé de tout travail. L'achèvement des œuvres divines n'appartient donc pas au septième jour.

3. On ne dit pas que quelque chose est complet si l'on y ajoute beaucoup de choses, sauf au cas où celles-ci seraient superflues. Car on appelle "parfait" ce à quoi rien ne manque de ce qu'il doit avoir. Or, après le septième jour, bien des choses ont été faites : production d'un grand nombre d'individus ; production d'espèces nouvelles qui apparaissent fréquemment, principalement chez les animaux qui s'engendrent à partir de la putréfaction. Chaque jour aussi Dieu crée de nouvelles âmes. L'œuvre de l'incarnation fut encore une nouveauté, selon Jérémie (31,22) : "Dieu fera du nouveau sur la terre." Nouveaux également sont les miracles dont il est dit dans l'Ecclésiastique (36,6) : "Renouvelle les signes et fais d'autres miracles." De même tout sera renouvelé dans la glorification des saints, selon l'Apocalypse (21,5) : "Et celui qui siège sur le trône dit : Voici que je fais toutes choses nouvelles." L'achèvement des œuvres divines ne doit donc pas être attribué au septième jour.

En sens contraire, il est dit dans la Genèse (2,2) : "Dieu acheva le septième jour l'œuvre qu'il avait faite."

Réponse : Il y a deux sortes de perfections pour une chose : la perfection première, et la perfection seconde. La perfection première consiste en ce que la chose est parfaite en sa substance ; et cette perfection est la forme du tout, laquelle résulte de l'intégrité des parties. La perfection seconde est la fin. Or la fin, ou bien est l'opération même, ainsi la fin du joueur de cithare est de jouer de la cithare, ou bien elle est quelque chose où l'on parvient par son activité, comme la fin du constructeur est la maison qu'il réalise en construisant. Or la première perfection est cause de la seconde, parce que la forme est principe de l'action.

L'ultime perfection et la fin de tout l'univers, c'est la parfaite béatitude des saints ; et celle-ci se produira dans l'ultime consommation du monde. Au contraire, la première perfection qui consiste dans l'intégrité de l'univers s'est réalisée dans la première institution des choses. Et c'est elle qui est attribuée au septième jour.

Solutions : 1. Comme on vient de le dire, la perfection première est cause de la perfection seconde. Or, pour atteindre la béatitude, deux choses sont requises, la nature et la grâce. La perfection même de la béatitude aura donc lieu à la fin du monde, comme nous l'avons dit. Mais les causes de cette perfection-là ont préexisté : pour la nature, dans la première institution des choses ; et pour la grâce, dans l'incarnation du Christ, parce que "la grâce et la vérité furent faites par Jésus-Christ", dit S. Jean (1,17). Ainsi donc, au septième jour eut lieu l'achèvement de la nature ; à l'incarnation du Christ, l'achèvement de la grâce ; et à la fin du monde l'achèvement de la gloire.

2. Le septième jour, Dieu a opéré quelque chose non pas en constituant une nouvelle créature, mais en administrant la créature et en lui donnant le mouvement pour son opération propre. D'une certaine manière, cela se rapporte à une sorte de commencement de la perfection seconde. C'est la raison pour laquelle la consommation des œuvres, d'après notre version, est attribuée au septième jour. Mais selon une autre version, elle est attribuée au sixième jour. Et l'un et l'autre peuvent se soutenir. Car la consommation qui se réalise par l'intégrité des parties dans l'univers appartient au sixième jour ; alors que la consommation qui a lieu par l'activité de ces parties appartient au septième.

On pourrait encore dire que, dans le cas d'un mouvement continu, aussi longtemps que quelque chose peut continuer à se mouvoir, on ne dit pas que le mouvement est parfait avant le repos ; le repos montre en effet que le mouvement est consommé. Or, Dieu aurait pu faire de nombreuses créatures en plus de celles qu'il avait faites pendant les six jours. Donc, c'est du fait qu'au septième jour il a cessé de constituer de nouvelles créatures que l'on dit qu'il a consommé son œuvre.

3. Rien de ce qui a été fait ultérieurement par Dieu n'était entièrement nouveau ; d'une manière ou d'une autre cela avait préexisté dans l'œuvre des six jours. — Certaines choses préexisterent matériellement : par exemple Dieu forma la femme de la côte d'Adam. D'autres préexisterent dans les œuvres des six jours de façon non seulement matérielle mais aussi par leur causalité. Ainsi les individus qui sont engendrés maintenant ont préexisté dans les premiers individus de leurs espèces. Quant aux espèces nouvelles, s'il en apparaît, elles ont préexisté dans certaines vertus actives ; c'est ainsi que les animaux engendrés à partir de la putréfaction sont produits par les vertus des étoiles et des éléments, vertus que ceux-ci reçurent dès le début, même si l'on voit apparaître de nouvelles espèces de ces animaux. Il arrive aussi que certains animaux naissent, selon une nouvelle espèce, de l'union d'animaux de différentes espèces ; ainsi l'âne et la jument engendrent le mulet ; ces animaux aussi préexistaient par leur causalité dans l'œuvre des six jours. — Mais d'autres ont préexisté par mode de similitude : telles les âmes qui sont créées maintenant. De même l'œuvre de l'incarnation, car, comme dit l'Apôtre (Ph 2,7), le Fils de Dieu "est devenu semblable aux hommes". La gloire spirituelle enfin a préexisté par mode de similitude chez les anges, et la gloire corporelle dans le ciel, principalement dans le ciel empyrée. D'où la parole de l'Ecclésiaste (1, 9) : "Il n'y a rien de nouveau sous le soleil, déjà cela préexistait dans les siècles qui nous ont précédés."

#### Article 2 : Le repos de Dieu

Objections : 1. Il semble que Dieu ne s'est pas reposé de toute son œuvre le septième jour. Car Jésus dit en S. Jean (5,17) : "Mon Père est à l'œuvre jusqu'à maintenant, et je suis à l'œuvre, moi aussi"

2. Le repos s'oppose au mouvement, ou au travail qui a parfois le mouvement pour cause. Mais Dieu a produit ses œuvres dans l'immobilité et sans aucun travail. Il ne faut donc pas dire qu'au septième jour il s'est reposé de son œuvre.

3. Si l'on argue que Dieu s'est reposé le septième jour en ce sens qu' "il a fait se reposer l'homme", on répondra : Le repos s'oppose à l'activité. Or cette expression "Dieu créa ou fit ceci ou cela" ne s'explique pas en ce sens que Dieu "a fait créer ou fabriquer cela par l'homme". Il est donc également inexact d'expliquer ce texte disant que Dieu s'est reposé, en ce sens qu'"il a fait se reposer l'homme".

En sens contraire, la Genèse dit que "Dieu se reposa au septième jour de toute l'œuvre qu'il avait faite".

Réponse : Le repos s'oppose en propre au mouvement, et par suite au travail engendré par le mouvement. Or, bien que le mouvement au sens propre se dise des corps, cependant le mot "mouvement" peut être transposé de deux manières pour signifier les réalités spirituelles : 1. En tant que toute opération est appelée mouvement ; ainsi la bonté divine elle-même est en mouvement d'une certaine manière et va vers les choses en tant qu'elle se communique à elles, comme dit Denys. 2. Le désir, qui tend vers autre chose, est appelé aussi un certain mouvement. — En conséquence, le mot "repos" peut prendre deux acceptions : 1. celle de cessation de toute œuvre ; 2. celle de la satisfaction du désir.

Et ce repos du septième jour s'applique à Dieu de ces deux manières. Au premier sens, parce que, au septième jour, il a cessé de constituer de nouvelles créatures ; ultérieurement en effet il n'a rien fait qui n'ait d'une manière quelconque préexisté dans ses premières œuvres, ainsi que nous l'avons dit. — Au second sens, en ce qu'il n'avait pas besoin lui-même de ce qu'il avait créé : il est bienheureux en jouissant de lui-même. Aussi, après la création de toutes ses œuvres on ne dit pas "qu'il a trouvé son repos dans ses œuvres", comme s'il en avait besoin pour sa béatitude, mais "qu'il se reposa d'elles", en lui-même, car par lui-même il se suffit et satisfait son

propre désir. En conséquence, bien qu'il se soit reposé en lui-même de toute éternité, après la création de ses œuvres, il goûta en lui-même un repos qui appartient au septième jour. Et c'est en cela, dit S. Augustin, que consiste "se reposer de ses œuvres".

Solutions : 1. Dieu est à l'œuvre jusqu'à maintenant, en conservant et en administrant la créature constituée, non en constituant une nouvelle créature

2. Le repos ne s'oppose pas ici au travail ou au mouvement, mais à la production de choses nouvelles et au désir qui tend vers une autre chose, comme on l'a dit.

3. De même que Dieu se repose en lui seul et trouve sa béatitude en jouissant de lui-même, de même nous devenons bienheureux du seul fait que nous jouissons de Dieu. C'est ainsi qu'il nous donne de nous reposer en lui de ses œuvres et des nôtres. Il est donc exact de donner cette interprétation : Dieu s'est reposé parce qu'il nous a fait reposer ; mais ce n'est pas la seule interprétation admissible ; l'autre est plus fondamentale et se présente la première.

Article 3 : La bénédiction et la sanctification du septième jour

Objections : 1. Il semble que bénédiction et sanctification n'étaient pas dues au septième jour. Un temps est ordinairement appelé béni ou saint parce qu'à ce moment un bonheur est arrivé ou un malheur a été évité Or à Dieu rien n'est ajouté ni enlevé, qu'il opère ou qu'il cesse d'opérer. Bénédiction et sanctification spéciales ne sont donc pas dues au septième jour.

2. Le mot bénédiction vient de bonté. Or, le bien est diffusif et communicatif de lui-même, selon Denys. Donc les jours où Dieu a produit les créatures auraient dû bien plus encore être bénis que le jour où il a cessé de les produire.

3. Précédemment, pour chacune des créatures, il est fait mention d'une certaine bénédiction, quand il est dit à propos de chaque œuvre : "Et Dieu vit que c'était bon." Il n'était donc pas nécessaire qu'après la production de toutes les choses le septième jour fût béni.

En sens contraire, la Genèse dit : "Et Dieu bénit le septième jour et il le sanctifia, car ce jour-là il avait cessé toute son œuvre."

Réponse : Nous avons vu plus haut que le repos de Dieu au septième jour est à entendre de deux manières : 1. En ce sens qu'il s'est arrêté de constituer de nouvelles choses, mais en continuant de conserver et d'administrer la créature constituée. 2. En ce sens qu'après avoir créé ses œuvres il se reposa en lui-même. — Du premier point de vue, la bénédiction convient au septième jour. Car, comme nous l'avons vu, la bénédiction concerne la multiplication, et c'est pourquoi Dieu dit aux créatures qu'il bénit : "Croissez et multipliez". Or, la multiplication se fait par l'organisation des créatures, en tant qu'elles s'engendrent de semblables à semblables. — Du second point de vue, la sanctification convient au septième jour. En effet, la sanctification d'un être se prend éminemment de ce qu'il trouve son repos en Dieu. Et c'est pourquoi les choses vouées à Dieu sont appelées saintes, elles aussi.

Solutions : 1. Le septième jour n'est pas sanctifié en ce sens que quelque chose pourrait être ajouté à Dieu ou lui être retiré, mais parce que quelque chose s'ajoute aux créatures par leur multiplication et par leur repos en Dieu.

2. Dans les six premiers jours, les choses ont été produites dans leurs premières causes. Mais ultérieurement, à partir de ces premières causes, les choses se multiplient et se conservent, ce qui relève aussi de la bonté de Dieu. Et la perfection divine se manifeste éminemment en ce que lui-même se repose en elle seule, et en ce que nous-mêmes pouvons nous reposer en jouissant de cette perfection.

3. Le bien dont il est fait mention chaque jour appartient à la première institution de la nature ; mais la bénédiction du septième jour appartient à sa propagation.

## QUESTION 74 : L'ENSEMBLE DES JOURS DE LA CRÉATION

1. Sont-ils assez nombreux ? — 2. Sont-ils un seul jour ou plusieurs ? — 3. Quelques façons de parler employées par l'Écriture dans son récit des six jours.

Article 1 : Ces jours sont-ils assez nombreux ?

Objections : 1. Il semble que l'énumération de ces jours ne soit pas suffisante. En effet, l'œuvre de création n'est pas moins différente des œuvres de distinction et d'ornementation que celles-ci ne le sont entre elles. Or, certains jours sont attribués à la distinction, et d'autres à l'ornementation. Donc d'autres jours doivent encore être assignés à la création.

2. L'air et le feu sont des éléments plus nobles que la terre et l'eau. Or, un jour est attribué à la distinction de l'eau, et un autre à la distinction de la terre. D'autres jours auraient donc dû être attribués à la distinction du feu et de l'air.

3. Les oiseaux ne sont pas moins éloignés des poissons que des bêtes terrestres. L'homme est également plus différent de tous les animaux que tous les autres animaux entre eux. Or, un jour spécial est attribué à la production des poissons de la mer, et un autre à la production des animaux de la terre. Un autre jour devait donc être attribué à la production des oiseaux du ciel et un autre à la production de l'homme.

En sens contraire, 4. Certains jours semblent assignés de façon superflue. En effet, la lumière se comporte par rapport aux luminaires comme un accident par rapport à un sujet. Or, un sujet est produit en même temps que son accident propre. La lumière ne devait donc pas être produite un jour, et les luminaires un autre jour.

5. Ces jours sont attribués à la première institution du monde. Or, au septième jour, absolument rien n'est institué. Le septième jour ne devrait donc pas être compté avec les autres.

Réponse : Le motif de la distinction de ces jours peut être découvert à partir de ce que nous avons vu précédemment. Il fallait en effet d'abord que soient distinguées les parties du monde, et ensuite que chacune des parties reçoive son ornement, du fait qu'elle se trouve comme remplie de ses habitants. — Si l'on suit l'interprétation des autres Pères, trois parties se trouvent indiquées dans la créature corporelle : la première est désignée par le mot "ciel", celle du milieu par le mot "eau" ; celle d'en bas par le mot "terre". De là vient que, selon les pythagoriciens, au dire d'Aristote, la perfection réside en trois choses, "le commencement, le milieu et la fin". La première partie est donc distinguée le premier jour, et ornée le quatrième ; celle du milieu est distinguée le deuxième jour, et ornée le cinquième ; la dernière est distinguée le troisième jour, et ornée le sixième. — S. Augustin est d'accord pour les trois derniers jours, mais non pour les trois premiers. Car, selon son interprétation, le premier jour fut formée la créature spirituelle, et dans les deux autres la créature corporelle, de telle sorte que les corps supérieurs le furent le deuxième jour, et les corps inférieurs le troisième. Ainsi la perfection des œuvres divines répond-elle à la perfection du nombre six, qui est produit par la somme de ses parties aliquotes qui sont : un, deux, trois. En effet un jour est attribué à la formation de la créature spirituelle, deux à la formation de la créature corporelle, et trois à l'ornementation.

Solutions : 1. Si l'on suit l'interprétation de S. Augustin, l'œuvre de la création a trait à la production de la matière informe et de la nature spirituelle informe. Mais ces deux actes sont hors du temps, comme il le dit dans ses Confessions. Aussi la production de l'un et l'autre est-elle placée "avant n'importe quel jour". — Mais si l'on suit l'interprétation des autres Pères, on peut dire que l'œuvre de distinction et d'ornementation est envisagée selon une certaine mutation de la créature, que mesure le temps. Or l'œuvre de la création consiste en une seule et unique action divine, accomplie en un instant et produisant la substance des choses. C'est la raison pour

laquelle toute œuvre de distinction et d'ornementation est dite avoir été faite "un jour" ; la création au contraire est dite faite "au commencement", ce qui évoque quelque chose d'indivisible.

2. Le feu et l'air ne sont pas expressément nommés par Moïse parmi les parties du monde, parce que le vulgaire ne les distingue pas. Mais ils sont comptés avec l'élément intermédiaire, qui est l'eau, surtout pour ce qui concerne la partie inférieure de l'air ; quant à sa partie supérieure elle est comptée avec le ciel, dit S. Augustin.

3. La production des animaux est rapportée selon qu'ils servent à l'ornementation des parties du monde. C'est pourquoi les jours de la production des animaux sont distingués ou unis selon qu'ils ornent une même partie du monde, ou des parties différentes.

4. Le premier jour, la nature de la lumière fut produite dans un certain sujet. Au quatrième jour, on dit que furent créés les luminaires, non parce que leur substance fut produite à nouveau, mais parce qu'ils furent formés d'une manière selon laquelle ils n'existaient pas auparavant, comme nous l'avons dit plus haute.

5. Le septième jour, selon S. Augustin, est attribué à quelque chose qui s'ajoute à toutes les œuvres attribuées aux six jours : que Dieu se reposa en lui-même de toutes ses œuvres. Après les six jours il fallait donc faire mention du septième. — Selon les autres, on peut dire qu'au septième jour le monde eut une sorte de nouvel état, en ce qu'il cessait d'acquérir du nouveau. Aussi après les six jours est mis le septième jour, attribué à la cessation de l'œuvre.

Article 2 : Ces jours sont-ils un seul ou plusieurs ?

Objections : 1. Il semble que tous ces jours sont un seul jour. Car on lit dans la Genèse (2,4,5) : "Voici les générations du ciel et de la terre, quand ils furent créés le jour où Dieu fit le ciel et la terre, et tout arbrisseau des champs avant qu'il sortît de terre." Il y a donc un jour unique où il fit "le ciel et la terre et tout arbrisseau des champs". Or, il fit le ciel et la terre le premier jour, ou plutôt avant le premier jour, et l'arbrisseau des champs le troisième jour. Le premier et le troisième jour sont donc un seul et même jour et, pour une raison identique, les autres jours.

2. "Celui qui vit dans l'éternité a créé tout simultanément" dit l'Ecclésiastique (18,1). Or, cela ne serait pas si les jours de ces œuvres étaient multiples, car des jours multiples ne sont pas simultanés. Il n'y a donc pas plusieurs jours mais un seul.

3. Le septième jour, Dieu cessa de créer de nouvelles choses. Si le septième jour est distinct des autres jours, il s'ensuit que Dieu n'a pas fait le septième jour, ce qui paraît inadmissible.

4. Toute l'œuvre attribuée à un seul jour, Dieu l'a réalisée instantanément, puisque pour chacune des œuvres on a ces mots : "Il dit et ce fut fait." Donc, si l'œuvre suivante était réservée à un autre jour, il s'ensuivrait que dans le reste de ce jour il aurait arrêté son travail, qui serait devenu superflu. Il n'y a donc pas, pour une œuvre, un jour distinct de celui de l'œuvre précédente.

En sens contraire, la Genèse dit : "Il y eut un soir il y eut un matin, deuxième jour" et "troisième jour" et ainsi de suite. Or "deuxième" et "troisième" ne peuvent être employés là où il n'y en a qu'un. Il n'y a donc pas eu un seul et unique jour.

Réponse : Sur cette question, Augustin est en désaccord avec les autres interprètes. Il veut en effet que tous ces jours que l'on nous dit être sept, en soient un seul, présenté en sept fois par rapport aux choses créées. — Les autres interprètes estiment que ce furent sept jours distincts, non un seul.

Ces deux opinions, si on les réfère à l'explication littérale de la Genèse, présentent une grande divergence. En effet, selon S. Augustin, il faut entendre par "jour" la connaissance de l'esprit angélique, de telle sorte que le premier jour soit la connaissance de la première œuvre divine, le deuxième celle de la deuxième, et ainsi de suite. Et quand il est dit que chaque œuvre fut faite un

certain jour, c'est pour indiquer que Dieu n'a rien produit dans la nature des choses qu'il n'ait imprimé dans l'esprit angélique, lequel peut connaître simultanément une multiplicité de choses, principalement dans le Verbe, où se parfait et s'achève toute la connaissance des anges. Et en ce sens les jours se distinguent selon l'ordre naturel des choses connues, et non selon la succession de la connaissance, ou selon la succession des choses produites. Par ailleurs, le mot "jour" peut être appliqué à la connaissance angélique de manière propre et véritable, puisque, pour S. Augustin, la lumière, qui est la cause du jour, se rencontre proprement dans le domaine spirituel. — Pour les autres interprètes, ces jours indiquent et la succession des jours temporels, et la succession de la production des choses.

Mais, si l'on réfère ces deux opinions au mode de production des choses, on ne trouve pas une si grande divergence. Et cela en raison de deux différences par où l'exégèse de S. Augustin s'écarte de celle des autres, comme il ressort de ce qui a été dit : -1 S. Augustin, par la terre et l'eau qui ont été créées en premier, entend la matière corporelle dans un état de non-formation totale ; par la fabrication du firmament, le rassemblement des eaux et l'apparition du sec, il entend l'impression des formes dans la matière corporelle. Les autres Pères, au contraire, entendent par la terre et l'eau créées en premier les éléments du monde existant sous leurs formes propres ; et dans les œuvres suivantes ils voient une certaine distinction opérée dans les corps préalablement existants, comme nous l'avons vu plus haut. — 2 Il y a divergence sur la production des plantes et des animaux, que les autres interprètes supposent avoir été produits en acte dans l'œuvre des six jours, alors que S. Augustin y voit une production seulement en puissance.

Le fait que S. Augustin suppose l'œuvre des six jours simultanément réalisée entraîne donc une identité de conception dans le mode de production des choses. Car, pour lui comme pour les autres, dans la première production des choses, la matière existait sous les formes substantielles des éléments ; et pareillement, dans la première institution des choses, il n'y avait ni animaux ni plantes en acte. — Toutefois il demeure entre eux quatre points de divergence : selon les autres Pères, après la première production des créatures, il y eut un certain temps : 1. où il n'y avait pas de lumière ; 2. où le firmament n'était pas formé ; 3. où la terre n'était pas dégagée des eaux ; 4. où les luminaires du ciel n'étaient pas formés. Autant de choses que l'on ne peut admettre dans l'interprétation de S. Augustin. — En conséquence pour ne faire tort à aucune des deux opinions, il faut répondre aux arguments de chacune.

Solutions : 1. Le jour où Dieu créa le ciel et la terre, il créa aussi tout arbrisseau des champs, non en acte, mais "avant qu'il sorte de terre", c'est-à-dire en puissance. Ce que S. Augustin assigne au troisième jour, et les autres à la première institution des choses.

2. Dieu créa tout simultanément, pour ce qui est de la substance des choses, en une sorte d'état d'informité. Mais pour ce qui est de la formation qui fut opérée par la distinction et l'ornementation, ce ne fut pas simultané. D'où l'emploi exprès du mot "création".

3. Le septième jour, Dieu s'arrêta de constituer des choses nouvelles, mais non pas d'en propager certaines à partir des autres. C'est à cette propagation que se rapporte le fait que d'autres jours succèdent au premier.

4. Ce n'est pas par impuissance de Dieu, comme s'il avait besoin de temps pour opérer, que toutes les choses ne furent pas simultanément distinguées et ordonnées, mais afin qu'un ordre soit observé dans l'institution des choses. Ainsi convenait-il que correspondent aux divers états du monde des jours distincts. Mais chaque fois, la nouvelle œuvre ajoutait au monde un nouvel état de perfection.

5. Selon S. Augustin, cet ordre des jours doit être référé à l'ordre naturel des œuvres qui sont attribuées aux jours.

### Article 3 : Quelques façons de parler dans le récit des six jours

Objections : 1. Il semble que l'Écriture n'utilise pas de mots appropriés pour exprimer l'œuvre des six jours. En effet, tout autant que la lumière, le firmament et les œuvres de ce genre, le ciel et la terre sont faits par le Verbe de Dieu, puisque : "Tout a été fait par lui", dit S. Jean (1,3). Dans la création du ciel et de la terre, il fallait donc faire mention du Verbe de Dieu, comme pour les autres œuvres.

2. L'eau fut créée par Dieu, et pourtant sa création n'est pas rappelée. La description de la création des choses est donc insuffisante.

3. La Genèse dit : "Dieu vit toutes les choses qu'il avait faites, et elles étaient très bonnes." Donc, on aurait dû dire pour chaque œuvre : "Dieu vit qu'elle était bonne." Il n'est donc pas juste que cela soit omis dans l'œuvre de création et dans l'œuvre du deuxième jour.

4. L'Esprit de Dieu est Dieu. Or, il ne convient pas à Dieu d'être porté, ni d'avoir une situation locale. Donc il ne convient pas de dire : "L'Esprit de Dieu était porté sur les eaux"

5. Nul ne fait ce qui a déjà été fait. Il n'est donc pas logique qu'après avoir dit : "Dieu dit : Que le firmament soit et il en fut ainsi", on ajoute : "Et Dieu fit le firmament" Et de même pour d'autres œuvres.

6. Le soir et le matin ne suffisent pas à diviser le jour, car il y a plusieurs parties dans un jour. Il est donc anormal de dire : "Il y eut un soir et un matin, deuxième jour", ou "troisième".

7. A "deuxième" et "troisième" ne correspond pas logiquement "un" mais "premier". Donc, on aurait dû dire : "Il y eut un soir et un matin, premier jour", au lieu de dire : "un jour".

Réponse aux objections : 1. Selon S. Augustin, la personne du Fils est mentionnée, tant dans la première création que dans la distinction et l'ornementation des choses, mais de manières différentes. En effet, la distinction et l'ornementation ont trait à la formation des choses. Et de même que la formation des choses fabriquées se fait par cette forme de l'art qui est dans l'esprit de l'artiste, forme que l'on peut appeler son verbe intelligible, de même la formation de la créature tout entière se fait par le Verbe de Dieu. Et donc, dans l'œuvre de distinction et d'ornementation, il est fait mention du Verbe. Mais dans la création le Fils est mentionné comme principe, par ces mots : "Dans le principe Dieu créa" ; parce que le mot création désigne la production de la matière informe. — Mais selon les autres Pères, qui admettent que les éléments furent créés d'emblée sous leurs formes propres, il faut répondre autrement. S. Basile dit en effet que les mots "Dieu dit" concernent le commandement divin. Or, il fallait d'abord produire la créature qui obéirait, avant de faire mention de ce commandement divin.

2. Selon S. Augustin, il faut entendre par "ciel" la nature spirituelle informe, et par "terre" la matière informe de tous les corps : ainsi aucune créature ne fut omise. Mais, pour S. Basile, le ciel et la terre sont mis là comme deux extrêmes, pour qu'à partir d'eux on comprenne les intermédiaires ; surtout en raison de ce que le mouvement de tous les intermédiaires est dirigé, soit vers le ciel comme pour les corps légers, soit vers la terre comme pour les corps lourds. — D'autres disent que sous le nom de "terre" l'Écriture a l'habitude d'entendre la totalité des quatre éléments. Aussi, après avoir dit : "Louez le Seigneur depuis la terre", le Psaume (148,7) ajoute : "feu, grêle, neige, glace, etc."

3. Dans l'œuvre de la création on a mis quelque chose qui correspond à ce qui est dit dans l'œuvre de la distinction et de l'ornement : "Dieu vit que (ceci et cela) était bon." Pour le comprendre, il faut considérer que le Saint-Esprit est amour. Or, dit S. Augustin, "il y a deux fins pour lesquelles Dieu aime sa créature : qu'elle existe, et qu'elle dure. Et donc pour que ce qui devait durer existât, il est dit que l'Esprit de Dieu était porté sur les eaux", en tant que l'eau désigne la matière informe. Ainsi, l'amour de l'artiste est-il porté sur une matière quelconque



pour, à partir d'elle, former une œuvre. "Et pour que durât ce qui avait été fait, il est dit : Dieu vit que c'était bon."

Ainsi en effet est signifiée une sorte de complaisance du Dieu artisan dans la chose réalisée ; non en ce sens qu'il connaîtrait la créature une fois faite, ou s'y complairait d'une autre manière qu'avant de l'avoir faite. — Et ainsi, dans l'une et l'autre œuvre, et de création et de formadon, est insinuée la trinité des Personnes. Dans la création, la personne du Père par Dieu créant ; la personne du Fils par le principe en lequel il a créé ; la personne du Saint-Esprit, qui est porté sur les eaux. Dans la formation, d'autre part, la personne du Père en Dieu qui "dit" ; la personne du Fils dans le Verbe "par lequel" il est dit ; la personne du Saint-Esprit dans la complaisance avec laquelle Dieu vit que ce qu'il avait fait était bon.

Si, dans l'œuvre du deuxième jour, il n'est pas dit que "Dieu vit que c'était bon", c'est parce que l'œuvre de la distinction des eaux commence alors, et s'achève au troisième jour ; donc ce qui est mis au troisième jour se réfère aussi au deuxième. — Ou bien cela tient à ce que la distinction qui est placée au deuxième jour est de celles qui ne sont pas manifestes pour le peuple ; c'est pourquoi l'Écriture n'emploie pas une approbation de cette sorte. — Ou encore on pourrait dire que le firmament s'entend de l'air nuageux qui n'appartient pas aux parties permanentes de l'univers, ou aux parties principales du monde. Ces trois raisons sont proposées par Maïmonide. — Certains assignent une raison mystique tirée du nombre ; c'est parce que deux s'écarte de l'unité que l'œuvre du deuxième jour n'est pas approuvée.

4. Maïmonide entend par "l'esprit de Dieu" l'air ou le vent, comme Platon ; et il dit que cette expression est employée ici selon que l'Écriture a coutume d'attribuer partout à Dieu le souffle des vents — Mais, selon les Pères, par "esprit de Dieu" il faut entendre le Saint-Esprit. Et celui-ci est dit "être porté sur l'eau", c'est-à-dire, pour S. Augustin, sur la matière informe, "afin qu'on ne pense pas que Dieu aime par une nécessité d'indigence les œuvres qu'il doit faire ; l'amour d'indigence est subordonné en effet aux choses qu'il aime. L'expression était adroite, au contraire, pour insinuer d'abord qu'il y avait quelque chose de commencé, au-dessus duquel l'esprit serait porté ; car il n'est pas "porté au-dessus" de façon locale, mais selon la supériorité de sa puissance", dit S. Augustin. — Pour S. Basile, être porté au-dessus de l'élément eau signifie "qu'il chauffait et vivifiait la nature des eaux comme une poule qui couve, et il infusait à ce qu'il réchauffait la puissance vitale" En effet, c'est l'eau qui a la principale puissance vitale ; car beaucoup d'animaux sont engendrés dans l'eau, et les semences de tous les animaux sont humides. En outre, la vie spirituelle est donnée par l'eau du baptême, d'où cette parole en S. Jean (3,5) : "Personne, à moins de renaître de l'eau et de l'Esprit Saint..."

5. D'après S. Augustin, ces trois expressions désignent trois modes d'existence des choses : 1. L'existence dans le Verbe, par les mots "qu'il soit fait" ; 2. l'existence dans la pensée angélique, par les mots "fut fait" ; 3. l'existence des choses dans leur propre nature par les mots "il fit". Et comme c'est la formation des anges qui est décrite au premier jour, il n'était pas nécessaire d'ajouter : "il fit". — D'après les autres Pères on peut dire que les mots "Dieu dit : qu'il soit fait" visent le commandement de Dieu pour que cela se fasse ; tandis que par les mots "fut fait" on désigne l'accomplissement de l'œuvre. Il fallait cependant ajouter comment ce fut fait, surtout en raison de ceux qui disaient que toutes les choses visibles furent faites par les anges. Et c'est pourquoi, afin d'exclure cette opinion, il est ajouté que lui-même "Dieu fit". Aussi, dans chacune des œuvres, après les mots "Et ce fut fait" est mentionné un certain acte de Dieu : soit "il fit" soit "il distingua", soit "il appela", soit quelque chose d'analogue.

6. Selon S. Augustin, par "le soir" et "le matin" il faut entendre la connaissance vespérale et la connaissance matutinale des anges, dont nous avons traité plus haut. — Ou bien, selon S. Basile,

on a coutume de désigner la totalité du temps par sa partie principale, qui est le jour ; ainsi Jacob disait-il (Gn 47,9) : "Les jours de mon pèlerinage", sans faire aucune mention de la nuit Or, le soir et le matin sont nommés comme les termes du jour, dont le matin est le début, et le soir la fin. — On peut encore dire que le soir désigne le commencement de la nuit, et le matin, le commencement du jour. Il était en effet opportun qu'en rappelant la première distinction des choses on ait désigné seulement le commencement des temps. Et le soir est mentionné en premier parce que, comme le jour a commencé à partir de la lumière, on a rencontré le terme de la lumière, qui est le soir, avant le terme des ténèbres et de la nuit, qui est le matin. Ou bien selon S. Jean Chrysostome, c'est afin de signifier que le jour naturel ne se termine pas le soir mais le matin.

7. Il est dit "un jour" dans la première institution du jour pour indiquer que les intervalles de vingt-quatre heures appartiennent à un seul jour. Ainsi, par l'emploi du mot "un" on fixe la mesure du jour naturel. — Ou bien parce que ce mot signifierait que le jour s'achève par le retour du soleil à un unique et même point. — Ou encore parce que, une fois achevé le septénaire des jours, on revient au premier jour qui fait un avec le huitième. Ces trois raisons sont données par S. Basile.

### **QUESTION 75 : L'ESSENCE DE L'ÂME**

Sur le premier point, deux sujets de recherche : l'âme en elle-même (Q. 75), et dans son union avec le corps (Q. 76). Sur le premier sujet, sept questions : 1. L'âme est-elle une réalité corporelle ? — 2. Est-elle une réalité subsistante ? — 3. Les âmes des bêtes sont-elles subsistantes ? — 4. L'âme est-elle l'homme même, ou bien plutôt l'homme est-il un être composé d'âme et de corps ? — 5. L'âme est-elle composée de matière et de forme ? — 6. Est-elle incorruptible ? — 7. Est-elle de même nature que l'ange ?

Article 1 : L'âme est-elle une réalité corporelle ?

Objections : 1. L'âme est pour le corps principe de mouvement. Si elle en donne, c'est qu'elle en a reçu. C'est vrai de toute réalité : on ne donne pas ce qu'on n'a pas, ce qui n'est pas chaud ne chauffe pas. Dans le cas d'un être qui donnerait du mouvement sans en avoir reçu, il y aurait mouvement éternel et uniforme, d'après la démonstration d'Aristote. Mais rien de tel n'apparaît dans le mouvement qui vient de l'âme. Donc l'âme donne du mouvement parce qu'elle en a reçu ; et puisque toute réalité de ce genre est un corps, l'âme est par conséquent une réalité corporelle.

2. Toute connaissance se fait par la médiation d'une certaine similitude de l'objet. Or, il ne peut y avoir ressemblance entre un corps et une réalité incorporelle. L'âme ne pourrait donc pas connaître les corps, si elle n'avait pas la même nature.

3. La cause motrice doit avoir contact avec ce qu'elle meut.. Or il n'y a de contact qu'entre les corps. Donc, si l'âme met le corps en mouvement, elle est une, réalité corporelle.

En sens contraire, d'après S. Augustin, on dit que l'âme est simple si on la compare au corps, parce qu'elle ne se répand pas par sa masse dans l'espace.

Réponse : Pour rechercher quelle est la nature de l'âme, il faut commencer par admettre que l'âme est le premier principe de la vie dans les vivants qui nous entourent, car nous appelons " animés " les vivants, et " objets inanimés ", les êtres qui n'ont pas la vie. Or, la vie se manifeste surtout par la connaissance et par le mouvement. Les anciens philosophes, incapables de dépasser l'imagination, attribuaient à ces actions un principe corporel : il n'y avait pour eux

d'autres réalités que les corps ; en dehors, il n'y avait rien. Aussi affirmaient-ils que l'âme est une réalité corporelle.

On pourrait montrer de bien des manières la fausseté de cette opinion, mais on se servira d'un seul argument, à la fois le plus universel et le plus sûr.

Tout principe d'opération vitale n'est pas une âme, ou alors l'œil, principe de la vision serait une âme, et ainsi des autres organes. Mais c'est le premier principe vital qui est une âme. Un corps peut bien être en quelque façon principe vital, — le cœur par exemple -, mais non pas le premier principe. Si un corps est principe vital, ce n'est pas en tant que corps, — autrement tout corps le serait -, mais parce qu'il est tel corps. Or il possède une telle actualité en raison d'un principe qui est appelé son acte. Puisque l'âme est le premier principe de la vie, elle n'est donc pas une réalité corporelle, mais l'acte d'un corps. De même, la chaleur, principe de l'action par laquelle un corps en chauffe un autre, n'est pas un corps, mais l'acte d'un corps.

Solutions : 1. Tout être en mouvement reçoit son mouvement, c'est vrai ; mais, puisqu'on ne peut remonter à l'infini, il est nécessaire qu'il y ait une cause de mouvement qui n'en reçoive pas. Être mis en mouvement, c'est passer de la puissance à l'acte : la cause motrice donne au mobile ce qu'elle a, en tant qu'elle l'actualise. Mais Aristote distingue une cause motrice tout à fait immobile, et qui ne reçoit de mouvement ni par nature ni indirectement ; une telle cause peut produire un mouvement perpétuel et uniforme. Puis une autre cause qui n'est pas mise en mouvement par elle-même, — per se — mais seulement indirectement, — per accidens -, celle-là ne produit pas de mouvement perpétuel et uniforme ; c'est le cas de l'âme. Enfin une autre cause à laquelle il appartient par nature d'être mue, comme le corps. Les anciens " physiciens ", qui ne croyaient qu'à l'existence des corps, affirmèrent que toute cause motrice reçoit son mouvement, que cela est nécessaire dans le cas de l'âme, et donc quelle est une réalité corporelle.

2. Il n'est pas requis que la ressemblance de la réalité connue soit actuelle dans l'être qui connaît. Mais si un être est d'abord en puissance, puis en acte de connaître, il suffit qu'il soit en puissance à la ressemblance de la chose connue, sans qu'il la possède en acte ; ainsi la couleur n'est pas en acte dans la pupille de l'œil. Par suite, il n'est pas besoin que la ressemblance des réalités corporelles soit actuelle dans l'âme, mais que l'âme soit en puissance à la recevoir. — Les anciens " physiciens ", qui ne distinguaient pas la puissance et l'acte, supposaient à l'âme une nature corporelle, composée des éléments de tous les corps pour être capable de les connaître tous.

3. On distingue contact par la quantité, et contact par l'action. Dans le premier cas, un corps ne peut être touché que par un corps ; dans le second, il peut l'être par une réalité immatérielle qui le meut.

Article 2 : L'âme est-elle une réalité subsistante ?

Objections : 1. Il faudrait pour cela qu'elle puisse être désignée comme " quelque chose ". Or cette désignation convient seulement au composé d'âme et de corps.

2. À une réalité subsistante on peut attribuer une activité. Or, on ne peut le faire pour l'âme. Car, d'après Aristote, si l'on disait que l'âme sent ou comprend, on pourrait aussi bien dire qu'elle tisse ou qu'elle bâtit.

3. De plus, cela impliquerait qu'elle a une certaine activité indépendamment du corps, alors que cela n'est pas vrai, même de l'acte intellectuel pour lequel il faut toujours des images, phénomènes d'origine corporelle.

En sens contraire, selon S. Augustin " lorsque l'on a compris que l'esprit est par nature une substance, mais non corporelle, on comprend l'erreur de ceux qui la tiennent pour corporelle : ils

y ajoutent des éléments sans lesquels ils sont incapables de concevoir aucune nature à savoir les images des corps ". La nature de l'esprit humain est donc incorporelle d'abord, mais de plus elle est substance, c'est-à-dire réalité subsistante.

Réponse : Le principe de l'acte intellectuel que nous appelons âme humaine doit être un principe incorporel et subsistant. Par l'intelligence en effet l'homme peut connaître toutes les natures corporelles. Mais pour connaître des objets, il ne faut rien posséder en soi de leur nature ; car ce qu'on posséderait ainsi par essence empêcherait de connaître les autres réalités. Ainsi, la langue du malade chargée d'une humeur amère, bilieuse, ne goûte rien de doux, mais trouve tout amer. Donc, si le principe intellectuel possédait en lui une nature corporelle quelconque, il ne pourrait connaître tous les corps : tout corps est en effet d'une nature déterminée. Il est donc impossible que le principe intellectuel soit un corps.

Et il est tout autant impossible qu'il connaisse par le moyen d'un organe corporel. Car la nature de cet organe déterminé empêcherait de connaître tous les corps, ce que ferait une couleur dans la pupille de l'œil. De même un liquide prend la coloration du verre où il est versé.

Le principe intellectuel, — en d'autres termes l'esprit, l'intelligence, — possède donc par lui-même une activité à laquelle le corps n'a point de part. Or rien ne peut agir par soi qui n'existe pas par soi. Car seul agit l'être en acte ; en conséquence un être n'opère que de la manière dont il existe. Ainsi ne dit-on pas que ce qui chauffe, c'est la chaleur, mais ce qui est chaud. Il reste que l'âme humaine, c'est-à-dire l'intelligence, l'esprit, est une réalité incorporelle et subsistante.

Solutions : 1. On peut comprendre " quelque chose " soit de toute réalité subsistante, soit d'une réalité subsistante complète, d'espèce déterminée. Le premier sens exclut tout ce qui est accident, ou forme matérielle, le second exclut encore cette imperfection d'être une partie d'un tout. Ainsi la main est " quelque chose " au premier sens, mais non au second. De la même manière l'âme, qui est une partie de la nature humaine, n'est " quelque chose ", réalité subsistante, qu'au premier sens. C'est pourquoi il faut concéder que le composé d'âme et de corps peut être désigné comme " quelque chose ".

2. Le texte cité ne rapporte pas la pensée d'Aristote, mais l'opinion de ceux pour qui comprendre, c'est être mis en mouvement : on peut le voir par le contexte. — Autre réponse : il convient à ce qui existe par soi d'agir par soi. Mais on peut dire d'une chose qu'elle subsiste par soi lorsqu'elle n'est ni accident, ni forme matérielle, alors même qu'elle ne serait qu'une partie d'un être. Mais à proprement parler, il n'y a de subsistant par soi que la chose qui n'est ni accident, ni forme matérielle, ni partie. En ce sens, on ne peut pas dire que l'œil ou la main subsistent par soi, et par conséquent qu'ils aient une activité propre. C'est au tout que sont attribuées les opérations des parties, considérées comme moyen d'action. On dira en effet que l'homme voit avec l'œil, et palpe avec la main ; mais, en un autre sens, que l'objet chaud réchauffe par sa chaleur. Car, à parler en rigueur, la chaleur ne chauffe en aucune manière. On dira donc que l'âme pense, comme on dit que l'œil voit, mais il serait plus exact de dire : l'homme pense par son âme.

3. Le corps n'est pas requis pour l'acte intellectuel à la manière d'un organe, mais en raison de l'objet qu'il lui donne : l'image, qui est à l'intelligence ce que la couleur est à la vue<sup>5</sup>. Le fait d'avoir besoin du corps n'empêche pas l'intelligence d'être subsistante ; autrement l'animal ne le serait pas, lui qui a besoin d'objets extérieurs pour la sensation.

Article 3 : Les âmes des bêtes sont-elles subsistantes ?

Objections : 1. Il semble bien. En effet, l'homme, dont l'âme est une réalité subsistante, appartient au même genre que les animaux.

2. Il y a le même rapport entre les sens et le donné sensible qu'entre l'intelligence et le donné intelligible. Or, l'intelligence se passe du corps pour appréhender les réalités intelligibles. Il arrivera donc la même chose pour les sens. L'âme des bêtes qui possède des sens sera donc subsistante, pour le même motif que l'âme humaine douée d'intelligence.

3. L'âme des bêtes meut leur corps. Or un corps ne meut pas : il est mû. Donc l'âme des bêtes possède une certaine activité indépendamment du corps.

En sens contraire, on lit dans le livre des Dogmes de l'Église : " Nous croyons que seul l'homme possède une âme subsistante, mais ce n'est pas vrai des animaux. "

Réponse : Les anciens philosophes ne faisaient aucune différence entre le sens et l'intelligence. Comme on l'a déjà dit, ils rapportaient l'une et l'autre faculté à un principe corporel. Platon admit qu'ils se distinguaient, mais il rapportait l'une et l'autre à un principe incorporel, affirmant que comprendre et sentir convenaient en propre à l'âme. En conséquence, l'âme des bêtes devait être subsistante. Mais Aristote affirma que l'intellection, seule parmi les activités de l'âme, s'accomplit sans organe corporel. Quant à la sensation et aux autres activités de l'âme sensitive, il est clair qu'elles impliquent une modification corporelle ; ainsi, dans la vision, la pupille est modifiée par la représentation colorée ; il en est de même pour les autres puissances. L'âme sensitive n'a donc pas d'opération qui lui convienne en propre, mais toute son activité procède du composé. L'âme des bêtes, n'ayant pas d'activité propre, ne peut être subsistante car tout être existe de la manière dont il agit.

Solutions : 1. Bien que l'homme soit du même genre que les animaux, il en diffère cependant par l'espèce. C'est la différence de forme qui entraîne la différence spécifique. Mais il n'est pas nécessaire que toute différence de forme rende le genre différent.

2. L'analogie entre le sens et l'intelligence se fonde sur ce qu'ils sont tous deux en puissance à leurs objets. Mais ils sont dissemblables, du fait que le sens subit l'action du donné sensible avec une modification corporelle. Aussi des objets d'une trop grande intensité peuvent-ils être dommageables pour le sens. Cela n'arrive pas dans l'intelligence qui, après avoir saisi les objets de pensée les plus relevés, est plus apte à en saisir de moindres. Cependant, si le corps se fatigue tandis qu'on pense, c'est un effet indirect, en tant que l'intelligence a besoin de l'opération des facultés sensibles qui lui fournissent des images.

3. Il y a dans l'âme deux facultés qui ont rapport au mouvement : l'une commande le mouvement, c'est l'appétit. Dans l'âme sensitive, elle ne peut agir sans le corps : la colère, la joie et toutes les passions impliquent une modification corporelle. L'autre faculté motrice exécute le mouvement. par elle, les membres sont mis en mesure de suivre l'impulsion de l'appétit. Son opération ne consiste pas à mouvoir, mais à être mue. D'où l'on peut conclure qu'il n'y a pas dans l'âme sensitive de mouvement qui s'exécute sans le corps.

Article 4 : L'âme est-elle l'homme même ?

Objections : 1. Il est écrit (2 Co 4, 16) : " Bien que notre homme extérieur se corrompe, notre homme intérieur se renouvelle de jour en jour. " Ce qui est au-dedans, c'est l'âme. L'âme est donc l'homme intérieur.

2. L'âme humaine est une substance, non pas universelle, mais individuelle. C'est donc une hypostase, une personne, et de plus, une personne humaine. L'âme est donc l'homme, puisque la personne humaine, c'est l'homme.

En sens contraire, S. Augustin loue Varron d'avoir reconnu que " l'homme ce n'est ni seulement le corps, ni seulement l'âme, mais à la fois l'âme et le corps ".

Réponse : On peut comprendre de deux façons que l'âme soit l'homme. D'abord en ce sens que l'homme en général serait l'âme, alors que cet homme particulier ne serait pas l'âme, mais un

composé d'âme et de corps, ainsi Socrate. Et si je m'exprime ainsi, c'est que certains philosophes ont admis que la forme seule appartenait à l'espèce, la matière étant une partie de l'individu et non de l'espèce. Mais cela ne peut être vrai, puisque tout ce que désigne la définition appartient à l'espèce. Et la définition des êtres physiques ne désigne pas uniquement la forme\*, mais la matière\*. Aussi, dans ces êtres, la matière est-elle une partie de l'espèce, non pas la matière qui a une quantité déterminée, et qui est le principe de l'individuation\*, mais la matière commune. Par exemple, il est de l'essence de cet homme particulier qu'il soit constitué par cette âme, cette chair et ces os, tandis qu'il est de l'essence de l'homme en général d'avoir une âme, de la chair et des os. Car tout ce qui est commun par essence à tous les individus contenus dans une espèce appartient forcément à la substance de l'espèce.

On peut encore comprendre la thèse d'une autre façon : " cette âme " serait identique à " cet homme ". On pourrait le dire, si l'activité de l'âme sensitive lui était propre indépendamment du corps. Toutes les activités qu'on attribue à l'homme conviendraient alors uniquement à l'âme. Chaque réalité est cela même qui agit. Ainsi un homme, c'est cela même qui produit les actes de l'homme. — Mais on a montré précédemment In que la sensation n'est pas une opération de l'âme seule. Sentir est une opération de l'homme tout entier, bien qu'elle ne soit pas propre à l'homme. En conséquence, l'homme n'est pas seulement l'âme, mais un être composé d'âme et de Corps. Platon, pour qui la sensation était une opération propre à l'âme, pouvait dire que l'homme est " une âme qui se sert d'un corps ".

Solutions : 1. Aristote a écrit qu'une chose est surtout ce qui est en elle le principal. Lorsque le chef de la cité fait quelque chose, on l'attribue à la cité elle-même. Ainsi parfois désigne-t-on par le terme d'homme ce qu'il y a en lui de plus important, tantôt la partie intellectuelle, — ce qui est conforme à la vérité, — et c'est " l'homme intérieur " ; tantôt la partie sensible, y compris le corps, — selon l'opinion des philosophes qui s'arrêtaient au niveau du sensible, — et c'est " l'homme extérieur ".

2. Toute substance individuelle n'est pas une hypostase, une personne, mais seulement celle qui possède l'essence spécifique au complet. Ni la main, ni le pied ne peut être appelé hypostase ou personne. De même l'âme, qui n'est qu'une partie de l'espèce humaine.

Article 5 : L'âme est-elle composée de matière et de forme ?

Objections : 1. La puissance s'oppose à l'acte. Tous les êtres en acte participent de l'acte premier, Dieu, par qui toutes choses ont la bonté, l'être, la vie, comme l'enseigne Denys. Donc tout ce qui est en puissance participe de la première puissance, qui est la matière première. Or, l'âme humaine est en puissance sous un certain rapport : cela se voit à l'état potentiel où se trouve parfois l'intelligence. L'âme humaine participe donc de la matière première, qui la constitue pour une part.

2. Il y a matière partout où se rencontrent les propriétés de la matière. Or, il y a dans l'âme des propriétés matérielles telles que d'être sujet et de changer. L'âme est le sujet de la science et de la vertu ; elle passe de l'ignorance à la science, du vice à la vertu. Il y a donc de la matière dans l'âme.

3. Ce qui n'a pas de matière, n'a pas de cause de son être, dit Aristote. Mais l'âme a une cause, puisqu'elle est créée par Dieu. Elle possède donc une matière.

4. Ce qui n'a pas de matière, étant seulement forme, est acte pur et infini. Mais cela appartient à Dieu seul. L'âme a donc une matière.

En sens contraire, S. Augustin établit que l'âme n'a été faite d'aucune matière, ni corporelle, ni spirituelle.

Réponse : L'âme n'a pas de matière. On peut d'abord le prouver d'après le concept d'âme en général, selon lequel l'âme est la forme d'un corps. Mais alors elle est forme, ou par sa réalité tout entière ou par une partie d'elle-même. Dans la première hypothèse, l'âme ne peut avoir de matière, si l'on entend par là de l'être qui n'est qu'en puissance ; car la forme, en tant que telle, est un acte, et ce qui est seulement en puissance ne peut être partie d'un acte, puisque la puissance ne peut coïncider avec l'acte, étant son opposé. Mais si l'âme n'est forme que par une partie d'elle-même, cette partie nous la nommerons âme, et la matière dont elle est immédiatement l'acte nous la nommerons le " premier animé ".

On peut prouver aussi que l'âme n'a pas de matière en se fondant sur le concept d'âme humaine, considérée comme intellectuelle. Il est évident que tout être est reçu dans un autre selon le mode de celui qui le reçoit. Ainsi, toute réalité est connue selon que sa forme existe dans l'être connaissant. L'âme intellectuelle connaît la réalité dans son essence, sous un mode absolu, par exemple la pierre en tant que pierre. La forme de la pierre se trouve donc dans l'âme intellectuelle, sous un mode absolu, selon sa seule raison formelle. L'âme intellectuelle est donc une forme absolue (c'est-à-dire dégagée de matière), et non un composé de matière et de forme. Si au contraire elle était un composé, la forme des réalités serait reçue en elle en tant qu'elles sont individuelles ; et de la sorte, l'âme ne connaîtrait que le singulier, à la manière des facultés sensibles, qui reçoivent la forme des réalités dans un organe corporel. La matière, en effet, est le principe d'individuation des formes. Il reste donc que l'âme intellectuelle, et d'ailleurs toute autre substance dotée d'intelligence, et connaissant la forme des réalités sous un mode absolu, n'est pas composée de forme et de matière

Solutions : 1. L'Acte premier est le principe universel de tous les actes, parce qu'il est et contient virtuellement en lui toute réalité, selon Denys. S'il est participé par les autres êtres, ce n'est pas qu'il en fasse partie, mais c'est en tant que les êtres procèdent de lui par une sorte de diffusion de sa plénitude. Quant à la puissance, elle doit être proportionnée à l'acte, puisqu'elle le reçoit. Les actes reçus, qui procèdent du premier acte infini et en sont une participation, sont divers. Il ne peut donc y avoir une puissance unique qui reçoive tous les actes, comme il y a un acte unique qui donne l'être à tous les actes participés ; ou alors la puissance réceptrice serait égale à la puissance active du premier acte. Mais la puissance réceptrice qui se trouve dans l'âme intellectuelle est d'un autre ordre que celle de la matière première. Il y paraît bien à la diversité des formes reçues en l'une ou en l'autre, car la matière première reçoit les formes individuelles et l'intelligence, les formes universelles. L'existence d'une puissance de ce genre dans l'âme intellectuelle ne prouve donc pas que l'âme soit composée de matière et de forme.

2. Il convient à la matière d'être sujet et de changer, parce qu'elle est en puissance. L'intelligence et la matière première n'étant pas en puissance de la même façon, diffèrent par leur manière d'être sujet et de changer. L'intelligence est sujet de la science, et passe de l'ignorance à la science, pour autant qu'elle est en puissance aux formes intelligibles.

3. Ce qui cause l'existence de la matière, c'est la forme. C'est aussi l'agent. Par le fait que l'agent fait passer la matière à l'acte, à l'acte de la forme, il est cause de son existence. Mais une forme qui subsiste par soi, ne possède pas l'existence par la vertu de quelque principe formel distinct d'elle ; elle n'a pas non plus de cause qui la fasse passer de la puissance à l'acte. À la suite du texte cité dans l'objection, le Philosophe, conclut que, dans les êtres composés de matière et de forme, " il n'y a pas d'autre cause que celle qui fait passer de la puissance à l'acte ; mais les êtres immatériels sont immédiatement un être véritable ".

4. L'être participé est avec ce qui participe de lui dans le rapport de l'acte à la puissance. Toute forme créée, même si elle subsiste par soi, doit participer à l'être. C'est vrai, selon Denys de la

vie même, ou de toute autre modalité semblable. Or l'être participé est limité par la capacité du sujet récepteur. En conséquence, Dieu seul, qui est son être même, est acte pur et illimité. Mais, dans les substances intelligentes, il y a composition d'acte et de puissance ; non pas composition de matière et de forme, mais de forme et d'être participé. C'est pourquoi certains philosophes disent qu'elles sont composées de " ce par quoi elles sont " et de " ce qu'elles sont " : l'être est en effet " ce par quoi " une réalité existe.

Article 6 : L'âme humaine est-elle incorruptible ?

Objections : 1. Les êtres qui ont même origine et même développement doivent avoir une fin semblable. Hommes et bêtes ont même origine, puisqu'ils viennent de la terre. Et le développement de leur vie est identique : car, selon l'Ecclésiaste (3, 19), " tous les vivants ont le même souffle, et l'homme n'a rien de plus que l'animal. " Par suite, ajoute-t-il, " la mort est la même pour l'un comme pour l'autre, et leur sort est égal. " Puisque l'âme des bêtes est corruptible, l'âme humaine l'est donc aussi.

2. Ce qui vient du néant doit retourner au néant, car la fin doit être proportionnée au commencement. Or, il est dit au livre de la Sagesse (2, 2 Vg) : " Nous sommes nés de rien ", ce qui est vrai du corps, mais de l'âme aussi. Par conséquent " après cette vie, ce sera comme si nous n'avions pas existé ", même sous le rapport de l'âme.

3. Aucune réalité n'existe qui n'ait d'activité propre. Pour l'âme, cette activité, qui est de comprendre à l'aide des images, ne peut exister sans le corps. L'âme ne peut connaître intellectuellement sans images, et les images ne peuvent être données s'il n'y a pas de corps, dit Aristote. L'âme ne peut donc subsister, une fois le corps détruit.

En sens contraire, les âmes humaines, dit Denys, tiennent de la bonté divine une nature " intellectuelle et une vie subsistante et impérissable ".

Réponse : L'âme humaine, dont nous affirmons qu'elle est le principe de la pensée, doit être incorruptible. Une chose en effet, peut se corrompre soit par elle-même, soit par la corruption d'autre chose qu'elle-même. Or, une réalité subsistante ne peut être engendrée ou corrompue de la seconde manière, c'est-à-dire parce qu'un autre être est engendré ou se corrompt. Génération et corruption conviennent en effet à une chose de la manière dont lui convient l'être, lequel est acquis par l'une et perdu par l'autre. La chose à qui l'être convient par soi ne peut être engendrée ou corrompue qu'en raison de sa propre nature ; mais ce qui ne subsiste pas, comme les accidents et les formes matérielles, naît et disparaît en même temps que le composé auquel il appartient. — On a vu que l'âme des bêtes n'est pas subsistante par nature, mais seulement l'âme humaine. Aussi l'âme des bêtes est-elle détruite avec les corps.

Quant à l'âme humaine, elle ne pourrait se corrompre autrement qu'en se corrompant par elle-même. Or c'est tout à fait impossible, non seulement pour elle, mais pour toute réalité subsistante qui est forme pure. En effet, ce qui convient de soi à une chose en est inséparable. Or l'être convient de soi à la forme, qui est un acte. La matière ne reçoit l'être actuel que parce qu'elle reçoit la forme. Si elle se corrompt, c'est que la forme se sépare d'elle. Mais il est impossible que la forme soit séparée d'elle-même. Une forme subsistante ne peut donc cesser d'exister.

Même si l'âme était composée de matière et de forme, selon l'opinion de certains, il faudrait encore affirmer qu'elle est incorruptible. Il n'y a de corruption en effet que dans les êtres où il y a passage d'un contraire à un autre. Générations et corruptions sont les passages de certains états à leurs contraires. Les corps célestes dont la matière n'est pas soumise à la contrariété sont incorruptibles. Mais dans l'âme intellectuelle, il ne peut y avoir contrariété. Quand elle reçoit, c'est selon la nature de son être. Or ce qui est ainsi reçu ne présente pas de contrariété. Car même



les idées des opposés ne sont pas opposées en elle, et il n'y a qu'une même science des contraires. L'âme humaine ne peut donc être corruptible.

On peut trouver une preuve de cette incorruptibilité dans cette vérité générale : tout être désire naturellement exister, sous le mode qui lui convient. Chez les êtres dotés de connaissance, le désir est proportionné au mode de connaître. Le sens ne connaît l'être que dans une étendue et une durée concrètes, mais l'intelligence le connaît absolument, et par référence à n'importe quel temps. Aussi, tout être doté d'intelligence désire-t-il naturellement exister toujours. Mais un désir naturel ne peut être vain. Toute substance intelligente est donc incorruptible.

Solutions : 1. Salomon met cette idée au compte des insensés, comme on peut le voir au livre de la Sagesse (2, 1-21). Que l'homme et les animaux aient même origine, c'est vrai quant au corps ; tous les animaux viennent en effet de la terre. Mais ce n'est plus vrai de l'âme ; l'âme des bêtes est produite par une énergie corporelle, mais l'âme humaine par Dieu. La Genèse (1, 24) dira, à propos des bêtes : " Que la terre produise l'âme du vivant ", mais à propos de l'homme (2, 7) : Dieu " a soufflé sur son visage un souffle de vie. " D'où cette parole de l'Ecclésiaste (12, 7) : " Que la poussière retourne à la terre d'où elle est tirée et que l'esprit retourne à Dieu qui l'a donné. " De même, le développement vital est identique, sous le rapport du corps. A cela se réfère le texte de l'Ecclésiaste (3, 19) : " Tous les vivants ont même souffle " ; et celui de la Sagesse (2, 2) : " C'est une fumée et un souffle dans nos narines... " Mais le développement n'est pas le même dans le cas de l'âme : l'homme a l'intelligence, les bêtes n'en ont pas. Il est donc faux de dire : " L'homme n'a rien de plus que l'animal. " Aussi, la fin de l'un et celle de l'autre est-elle la même pour le corps, non pour l'âme.

2. Créer procède, non d'une puissance passive, mais de la seule puissance active du Créateur qui peut faire quelque chose de rien. Ainsi, pouvoir retourner au néant n'implique pas que la créature ait une aptitude à ne plus exister, mais signifie que le Créateur a la puissance de ne plus lui donner l'être. Or être corruptible, c'est avoir cette aptitude à ne plus exister.

3. Penser avec des images est l'opération propre de l'âme qui est unie au corps. Lorsqu'elle en sera séparée, elle aura une manière différente de connaître, analogue à celle des autres substances séparées, comme on le verra plus clairement par la suite.

Article 7 : L'âme est-elle de même nature que l'ange ?

Objections : 1. Tout être est orienté à sa fin par la nature de son espèce, qui lui donne une inclination vers cette fin. L'âme et l'ange ont une même fin, la béatitude éternelle. Ils sont donc de la même espèce.

2. La dernière différence spécifique est la plus parfaite dans l'être, car c'est elle qui achève l'essence de l'espèce. Mais rien n'est plus parfait dans l'ange et dans l'âme que l'être intellectuel. Ils ont ainsi même différence spécifique, ils sont donc de même espèce.

3. L'âme ne paraît différer de l'ange que par son union au corps. Celui-ci n'est pas une partie de l'essence de l'âme ; il n'appartient donc pas à son espèce. Par conséquent l'âme et l'ange sont de même espèce.

En sens contraire, les êtres dont les activités propres sont différentes appartiennent à différentes espèces. C'est le cas pour l'âme et pour l'ange. D'après Denys : " Les esprits angéliques possèdent une intelligence simple et heureuse, parce qu'ils n'empruntent pas au monde visible leur connaissance de la divinité. " Il affirme ensuite le contraire au sujet de l'âme humaine. L'âme et l'ange n'appartiennent donc pas à la même espèce.

Réponse : Origène admettait l'identité d'espèce pour les âmes humaines et pour les anges ; car il ne reconnaissait qu'une différence accidentelle dans leur degré de perfection, causée, comme on l'a dit précédemment, par leur libre choix.

Mais cela est impossible, parce que les substances incorporelles ne peuvent se distinguer numériquement les unes des autres sans une différence d'espèce et sans une inégalité naturelle. N'étant pas composées de matière et de forme, mais étant formes subsistantes, elles devront se distinguer par l'espèce. Il est inconcevable qu'une forme séparée ne soit pas unique en chaque espèce. S'il y avait une blancheur séparée de tout sujet, elle serait nécessairement unique ; ainsi telle blancheur ne se distingue de telle autre que parce qu'elle se trouve en tel ou tel sujet. La diversité dans l'espèce est toujours accompagnée d'une inégalité naturelle.

Ainsi, parmi les espèces de couleurs, l'une est plus parfaite que l'autre, et il en est de même ailleurs. La raison en est que les différences qui divisent le genre sont des contraires ; or les contraires ont entre eux le rapport du parfait à l'imparfait, car " le principe de l'opposition par contrariété, c'est la privation et la possession ", selon Aristote.

La conséquence serait la même si les substances incorporelles étaient composées de matière et de forme. Pour distinguer telle matière de telle autre, ou bien il faudra que la forme soit principe de distinction pour la matière ; c'est-à-dire que les matières seront diverses par leur relation à diverses formes, et alors il y aura encore une diversité d'espèce et une inégalité naturelle. Ou bien il faudra que la matière soit le principe de distinction des formes, et dans ce cas une matière ne se distinguera d'une autre que d'après les divisions de la quantité ; mais on n'en trouve pas dans les substances incorporelles telles que l'ange et l'âme. Il est donc impossible que l'ange et l'âme soient de même espèce. On montrera plus loin comment les âmes humaines sont plusieurs en une seule espèce.

Solutions : 1. Cet argument considère la fin prochaine et naturelle d'un être, alors que la béatitude éternelle des esprits est une fin dernière et surnaturelle.

2. L'ultime différence spécifique est la plus parfaite dans l'être, parce qu'elle est la plus déterminée, à la manière dont l'acte est plus parfait que la puissance. Mais " intellectuel " n'est pas ce qu'il y a de plus parfait en ce sens ; car c'est un indéterminé et un universel par rapport à de nombreux degrés d'intellectualité, de même que " sensible ", par rapport aux nombreux degrés de l'être sensible. En conséquence, puisque les êtres sensibles n'appartiennent pas tous à une même espèce, pas davantage tous les êtres intellectuels.

3. Le corps ne fait pas partie de l'essence de l'âme, mais l'âme est, par son essence, apte à être unie au corps. Aussi n'est-ce pas l'âme, à proprement parler, qui appartient à l'espèce, mais le composé. Et le fait même que l'âme, en quelque façon, ait besoin du corps pour agir montre qu'elle est une nature intellectuelle d'un degré inférieur à celui de l'ange, lequel n'est jamais uni à un corps.

### **QUESTION 76 : L'UNION DE L'ÂME AU CORPS**

1. Le principe pensant s'unit-il au corps comme une forme ? — 2. Y a-t-il autant de principes intelligents qu'il y a de corps, ou n'y a-t-il qu'une seule intelligence pour tous les hommes ? — 3. Dans un corps qui a pour forme un principe intelligent, y a-t-il une autre âme ? — 4. Y a-t-il en lui une autre forme substantielle ? — 5. De quelle nature doit être un corps informé par un principe intelligent ? — 6. L'âme est-elle unie à un tel corps par l'intermédiaire de dispositions accidentelles ? — 7. Ou au moyen d'un autre corps ? — 8. L'âme est-elle tout entière dans chaque partie du corps ?

Article 1 : Le principe pensant s'unit-il au corps comme une forme ?

Objections : 1. Pour Aristote, " l'intellect est séparé " et n'est l'acte d'aucun corps. Il ne peut donc s'unir à lui comme une forme.

2. Toute forme est déterminée par la nature de sa matière ; sans quoi, il n'y aurait pas besoin d'une proportion entre la matière et la forme. Mais si l'intellect s'unissait au corps comme une forme, comme tout corps a une nature déterminée, il faudrait que l'intellect aussi ait une nature déterminée. Il ne pourrait plus alors connaître toutes choses, ce qu'on a établi précédemment. Ce qui serait contre la nature même d'intellect. L'intellect n'est donc pas uni au corps comme une forme.

3. Toute puissance réceptrice qui est l'acte d'un corps reçoit la forme sous un mode matériel et individuel ; car la forme est reçue selon le mode d'existence de ce qui la reçoit. Or, la forme de la réalité intellectuellement connue n'est pas reçue dans l'intelligence de la manière que l'on vient de dire, mais, au contraire, sous un mode immatériel et universel. Autrement, l'intelligence ne connaîtrait pas l'immatériel et l'universel, mais seulement le singulier, comme fait le sens. L'intellect n'est donc pas uni au corps comme une forme.

4. La puissance d'agir et l'action appartiennent à une même réalité ; c'est le même être en effet qui peut agir et qui agit. Nous savons déjà que l'activité intellectuelle n'appartient à aucun corps. La puissance intellectuelle ne sera donc pas la puissance d'un corps. Et puisque nulle puissance ne peut être plus éloignée de la matière ou plus simple que l'essence dont elle procède, l'essence même d'où sort la faculté intellectuelle ne peut être unie au corps comme une forme.

5. Ce qui possède l'être par soi-même ne doit pas s'unir au corps comme une forme. Car la forme est " ce par quoi " une réalité existe, et ainsi, à parler en rigueur, l'être de la forme n'est pas celui de la forme en elle-même, mais du composé dont elle est la forme. Or, le principe pensant possède l'être par lui-même, et il est subsistant, comme on l'a dit. Il ne s'unit donc pas au corps comme une forme.

6. Ce qui appartient par soi-même à une réalité s'y trouve toujours. Or, il appartient à la forme d'être unie par elle-même à la matière. Ce n'est pas accidentellement, mais par essence qu'elle est l'acte d'une matière, ou alors l'union de la matière et de la forme ne donnerait pas un tout essentiel, mais un tout accidentel. La forme ne peut donc exister sans sa matière propre. Or le principe pensant, qui est incorruptible comme on l'a montré, continue d'exister sans être uni à un corps, lorsque le corps est détruit. Il ne lui est donc pas uni comme une forme.

En sens contraire, pour Aristote, la différence spécifique d'une réalité doit se prendre de sa forme. Or, chez l'homme, cette différence, c'est le " rationnel ", à cause même du principe intelligent qui est en lui. Ce principe est donc la forme de l'homme.

Réponse : Il est nécessaire d'affirmer que l'âme intellectuelle, principe de l'activité intellectuelle, est " forme " comme humain. Le principe immédiat de l'opération d'un être, c'est la forme de cet être auquel une activité est attribuée ; ainsi, le principe immédiat de la guérison du corps, c'est la santé ; celui du savoir dans l'âme, c'est la science. La santé est donc forme pour le corps, et la science forme pour l'âme. Car un être agit en tant qu'il est en acte, et ce par quoi il agit, c'est cela même par quoi il est en acte. Or le principe immédiat de la vie du corps, c'est l'âme. Et comme la vie se révèle par des activités qui varient selon le degré d'être des vivants, le principe immédiat de chacune des activités vitales en eux, c'est l'âme. L'âme est le principe qui nous fait nous développer physiquement, sentir, nous mouvoir dans l'espace, et pareillement penser. Ce principe de notre pensée, qu'on l'appelle intelligence ou âme intellectuelle, est donc la forme du corps. Telle est la démonstration d'Aristote.

Mais si l'on voulait soutenir que l'âme intellectuelle n'est pas forme du corps, il faudrait montrer comment l'acte de penser peut appartenir à tel homme en particulier. Chacun sait en effet par expérience que c'est lui-même qui pense. — Or, l'action est attribuée à un être de trois manières selon Aristote : " Ou bien cet être agit selon tout ce qu'il est, ainsi le médecin guérit ; ou selon

une partie de lui-même, ainsi l'homme voit par ses yeux ; ou par accident, ainsi dit-on que le blanc construit, parce qu'il arrive que l'architecte soit blanc. " Donc, lorsque nous disons que Socrate ou Platon font acte d'intelligence, on ne leur attribue pas cela par accident mais en tant qu'ils sont hommes, c'est-à-dire en vertu de leur essence. Il faut donc admettre que Socrate pense selon tout ce qu'il est, d'après la conception platonicienne pour laquelle l'homme, c'est l'âme intellectuelle. Ou bien admettre que l'intelligence n'est qu'une partie de la réalité de Socrate. La première opinion est insoutenable, car nous avons montré, que c'est le même homme qui a conscience, à la fois, de sentir et de penser. Or, sentir ne peut se faire sans le corps qui doit donc être une partie de l'homme. Par conséquent, l'intelligence par laquelle Socrate pense est une partie de son être, si bien que l'intelligence est en quelque façon unie à son corps.

Le Commentateur soutient que cette union se réalise au moyen de l'" espèce intelligible ". Celle-ci se trouverait à la fois dans l'intellect possible, et dans les images qui dépendent d'organes corporels. Ainsi donc, la continuité entre l'intellect possible et le corps de tel ou tel homme serait assurée par l'espèce intelligible. Mais une continuité, une union de cette sorte ne peut faire que l'action de l'intellect soit vraiment une action de Socrate. Une comparaison empruntée à l'ordre de la sensation, (point de départ des recherches d'Aristote sur l'intelligence), va éclairer le problème. Les images sont à l'intelligence dans le même rapport que les couleurs à la vue. Les " espèces " qui proviennent des images sont donc dans l'intellect possible comme les " espèces " sensibles des couleurs sont dans la faculté de voir. Mais du fait que les couleurs dont les similitudes sont dans la vue, se trouvent sur un mur, il ne s'ensuit pas qu'on attribue au mur l'action de voir ; on dira plutôt qu'il est vu. De même, par le fait que les espèces qui proviennent des images sont dans l'intellect possible, il ne s'ensuit pas que Socrate qui possède ces images pense lui-même, mais que lui ou ses images sont compris par l'intellect.

Selon d'autres philosophes, l'intellect est uni au corps comme un principe moteur, en sorte que l'intellect et le corps forment un seul être, ce qui permet d'attribuer l'action de l'intellect à ce tout. Mais cette théorie est sans aucune valeur, et cela pour plusieurs motifs : 1. L'intellect ne peut donner de mouvement au corps que par le moyen de l'affectivité. Or le mouvement affectif présuppose un acte intellectuel. Ce n'est donc pas en raison d'une impulsion de l'intellect que Socrate pense ; au contraire, c'est parce que Socrate pense qu'il reçoit une impulsion de l'intellect. — 2. Socrate est un être individuel, dont l'essence, composée de matière et de forme, est une ; si l'intellect n'est pas sa forme, il n'appartiendra pas à son essence. L'intellect sera donc avec Socrate dans le rapport d'un principe moteur avec ce qui est mis en mouvement. Mais penser est une activité immanente, ayant son terme dans le sujet, et non pas transitive, ayant son terme dans un autre, comme l'action de chauffer. On ne peut donc attribuer l'acte d'intelligence à Socrate parce qu'il recevrait une impulsion de l'intellect. — 3. L'action d'une cause motrice n'appartient au mobile que comme à un instrument, telle l'action du menuisier sur la scie. S'il convient à Socrate de penser en raison de l'activité de sa cause motrice, il ne sera donc qu'un instrument. Conclusion contraire à la pensée d'Aristote, pour qui penser ne se réalise pas au moyen d'un instrument corporel. — 4. L'action de la partie est attribuée au tout, comme celle de l'œil l'est à l'homme ; elle n'est cependant jamais attribuée à une autre partie du même être, si ce n'est peut-être par accident . on ne dira pas que la main voit, parce que l'œil voit. Donc, si l'unité de l'intellect et de Socrate se réalise seulement comme on vient de le dire, l'action de l'intellect ne pourra être attribuée à Socrate. D'autre part, si Socrate est un tout composé de l'intellect et des autres éléments qui constituent Socrate, et si cependant l'intellect ne lui est uni que comme une cause motrice, il en résulte que Socrate n'est pas absolument un, et donc qu'il n'est pas absolument un être ; car toute réalité possède l'être de la même manière quelle possède l'unité.

Il ne reste donc que la solution d'Aristote cet homme pense parce que le principe pensant est sa forme. C'est donc l'acte intellectuel qui permet de prouver que le principe de la pensée est la forme du corps.

On peut encore le montrer d'après l'essence de l'espèce humaine. La nature d'une réalité est révélée par son opération. L'opération propre à l'homme est de penser ; car c'est par là qu'il est supérieur à tous les animaux. Et Aristote a établi dans cette activité, comme étant proprement humaine, le parfait bonheur. L'espèce de l'homme doit donc être déterminée d'après le principe de cette activité. Et comme l'espèce est déterminée d'après la forme propre à un être, il s'ensuit que le principe de l'activité intellectuelle est pour l'homme cette forme propre.

Il faut ici considérer que plus la forme est d'un degré élevé, plus elle a d'emprise sur la matière corporelle, moins elle y est " enfoncée ", et plus elle la dépasse par son activité ou sa puissance. Ainsi la forme d'un corps composé possède une activité qui n'a pas pour cause les qualités élémentaires. Et plus on s'élève dans l'échelle des êtres, plus on trouve que la vertu de la forme dépasse la matière élémentaire : l'âme végétale la dépasse plus que ne le fait la forme du métal, l'âme sensitive plus que ne le fait l'âme végétative. Or, l'âme humaine est la forme la plus élevée en perfection. Sa puissance dépasse si fort la matière corporelle qu'elle possède une activité et une faculté où cette matière n'entre en aucune façon. Cette faculté, c'est l'intelligence.

Il faut bien voir enfin que si l'on donnait l'âme comme un composé de matière et de forme, elle ne pourrait absolument pas être forme du corps. La forme est acte, la matière est seulement puissance ; un composé de matière et de forme ne peut donc pas être, selon tout ce qu'il est, la forme d'un autre sujet. Si ce composé n'est forme que selon une partie de son être, cette partie sera appelée " âme ", et le sujet de la forme sera appelé " premier animé ", comme on l'a dit plus haut.

Solutions : 1. La forme la plus parfaite à laquelle s'arrête la recherche du philosophe de la Nature, c'est-à-dire l'âme humaine, " est bien une forme séparée, mais unie à la matière " d'après Aristote ; et il le prouve par le fait que " l'homme est engendré de la matière par l'homme et par le soleil ". Elle est en effet séparée en tant que principe d'intellection ; car la faculté intellectuelle n'est pas la vertu d'un organe corporel à la manière dont la faculté de voir est l'acte de l'œil. Penser, en effet, est un acte, qui ne peut s'exercer comme " voir ", par un organe corporel. Néanmoins l'âme qui possède cette puissance intellectuelle est unie à la matière, en tant qu'elle est la forme du corps, et le terme de la génération humaine. D'où cette affirmation du traité De l'Âme que l'intelligence est une forme séparée, parce qu'elle n'est pas la " vertu " d'un organe corporel.

2 et 3. En conséquence, pour que l'homme puisse tout comprendre par son intelligence, et qu'il saisisse l'immatériel et l'universel, il suffit que cette faculté intellectuelle ne soit pas l'acte du corps.

4. L'âme humaine, en raison de sa perfection, n'est pas une forme enfoncée dans la matière, totalement absorbée par elle. Rien n'empêche donc qu'une de ses puissances ne soit pas l'acte d'un corps. Cependant l'âme, considérée selon son essence, est la forme du corps.

5. L'âme communique à la matière corporelle l'être par lequel elle est une réalité subsistante ainsi l'âme intellectuelle ne forme avec cette matière qu'un seul être, en sorte que cet être qui est celui du composé tout entier est également l'être de l'âme. Cela n'arrive pas pour les formes qui ne sont pas subsistantes. En conséquence, l'âme humaine conserve son être, le corps étant détruit, ce qui n'est pas le cas des autres formes.

6. Il convient par essence à l'âme d'être unie à un corps, comme au corps léger de se tenir en haut. Le corps léger demeure léger lorsqu'il est séparé de son lieu naturel, mais il garde une

tendance, une inclination à y retourner. De même l'âme humaine conserve son être lorsqu'elle est séparée du corps, tout en ayant une aptitude, une inclination naturelle à s'unir à la matière.

Article 2 : Y a-t-il autant de principes d'intellection qu'il y a de corps ?

Objections : 1. Il semble au contraire qu'il n'y ait qu'une seule intelligence pour tous les hommes. Il n'y a pas plus d'une substance immatérielle par espèce. L'âme humaine est une substance immatérielle, puisqu'elle n'est pas composée de matière et de forme. Il ne peut donc y en avoir plusieurs dans une même espèce, et tous les hommes appartiennent à une seule. Il ne peut donc y avoir pour eux tous qu'une seule intelligence.

2. A supprimer la cause, on supprime l'effet. Si le nombre des âmes dépendait du nombre des corps, il ne resterait pas, ceux-ci détruits, une multitude d'âmes, mais un seul être. Ce qui est hérétique, parce que cela supprimerait les récompenses et les châtiments.

3. Si mon intelligence est distincte de la vôtre, ce sont donc deux intelligences individuelles. Les individus sont en effet des êtres qui se distinguent numériquement à l'intérieur d'une même espèce. Or ce qui est reçu dans un sujet, l'est selon le mode de l'être qui reçoit. Les espèces intelligibles des choses seront donc reçues en nos deux intelligences sous un mode individuel. Mais c'est contre la nature de l'intelligence, qui connaît l'universel.

4. Ce qui est intellectuellement perçu se trouve dans une intelligence en acte. Si mon intelligence se distingue de la vôtre, il faut donc que l'objet de pensée soit différent en chacune de nos intelligences. Il sera de la sorte compté comme une chose individuelle, et intelligible seulement en puissance. Il faudra encore abstraire de l'un et de l'autre un concept universel, car lorsqu'on a affaire à une pluralité quelconque, on peut abstraire un aspect intelligible commun. Mais c'est contre la nature de l'intelligence, qui, en cette hypothèse, ne se distinguerait plus de l'imagination. Il faut donc admettre qu'il n'y a qu'une intelligence pour tous les hommes.

5. Lorsque l'élève reçoit la science de son maître, on ne peut pas dire que la science du maître soit la cause génératrice de la science de l'élève, ou alors la science serait une forme active, à la manière de la chaleur, ce qui est évidemment faux. La science qui est transmise à l'élève semble donc une même science numériquement que celle du maître. Ce qui exige une seule intelligence pour tous deux. Le maître et l'élève ont donc une même intelligence, et, en conséquence, tous les hommes.

6. S. Augustin écrit : " Si j'affirmais seulement qu'il y a plusieurs âmes humaines, je me moquerais de moi-même. " Mais l'unité de l'âme apparaît surtout clairement dans l'intelligence. Il n'y a donc qu'une seule intelligence pour tous les hommes.

En sens contraire, il y a le même rapport, selon Aristote, entre les causes universelles et leur effet universel, et entre les causes particulières et leur effet particulier. Or il est impossible qu'une âme, unique dans son espèce, appartienne à des êtres vivants d'espèces différentes. Il est donc impossible qu'une âme intellectuelle, unique numériquement, appartienne à divers êtres particuliers.

Réponse : Que l'intelligence soit unique pour tous les hommes, c'est absolument impossible. Et cela est évident, d'abord dans la position platonicienne, où l'on admet que l'homme, c'est l'intelligence. Si Socrate et Platon ne sont qu'un seul intellect, ils forment un seul homme, et ne se distinguent l'un de l'autre que par les éléments surajoutés à leur essence. Il n'y aurait pas plus de différence entre Socrate et Platon qu'entre l'homme vêtu d'une tunique, et le même homme vêtu d'une pèlerine, ce qui est parfaitement absurde.

C'est encore évident avec la position aristotélicienne, où l'intelligence est une partie, une faculté de l'âme qui est la forme du corps. Il est impossible qu'il n'y ait qu'une forme pour plusieurs

réalités numériquement distinctes ; tout autant qu'il est impossible qu'elles aient un seul être. Car le principe de l'être, c'est la forme.

Même conclusion, quel que soit le mode d'union qu'on imagine entre l'intelligence et tel ou tel individu. Supposons une cause principale unique et deux causes instrumentales. Il n'y aura qu'un seul être actif, absolument parlant, mais il y aura deux actions ; par exemple, si un homme touche plusieurs objets avec les deux mains, il n'y aura qu'un seul être qui touche, mais deux attouchements. Inversement, s'il n'y a qu'un seul instrument et plusieurs causes principales, on aura plusieurs êtres actifs, mais une seule action. Par exemple, si plusieurs hommes tirent un bateau avec un seul câble, il y aura plusieurs êtres qui tirent, et une seule action de tirer. Si enfin la cause principale et l'instrument sont uniques, il y aura un seul être actif et une seule action. Ainsi lorsque le forgeron frappe avec son marteau, un seul frappe, et d'un seul coup. — Quel que soit le mode d'union de l'intelligence à tel ou tel homme, il est évident que celle-ci a une supériorité sur les autres facultés, car les puissances sensibles lui obéissent et sont à son service. Supposons qu'il y ait pour deux hommes plusieurs intelligences et un seul sens, par exemple que deux hommes n'aient qu'un seul œil, il y aurait plusieurs voyants et une seule vision. Mais, au contraire, s'il n'y a qu'une intelligence, on pourra multiplier autant qu'on voudra le nombre des instruments à son service, Socrate et Platon ne formeront qu'un seul être intelligent.

Ajoutez que l'acte même de penser, qui est l'action de l'intelligence, ne s'accomplit pas à l'aide d'un autre instrument que l'intelligence elle-même. D'où une nouvelle conséquence : il n'y aura qu'un seul être qui agit et une seule action. C'est-à-dire que tous les hommes ne formeraient qu'un seul être intelligent, et il n'y aurait qu'un seul acte intellectuel, je veux dire : envers un même objet de pensée.

Mon acte intellectuel pourrait se distinguer du vôtre en raison de la distinction de nos images, car l'image de la pierre en moi n'est pas la même que son image en vous. Mais il faudrait pour cela que l'image, pour autant qu'elle est propre à chacun de nous, fût la forme de l'intellect possible. Car le même être, agissant selon diverses formes, produit des actions diverses ; de manière analogue, des formes diverses dans la réalité produisent dans un même œil plusieurs sensations visuelles. Or, la forme de l'intellect possible, ce n'est pas l'image, mais l'espèce intelligible abstraite des images. Une seule intelligence n'abstrait de diverses images de même espèce qu'une seule espèce intelligible. Aussi peut-il se trouver plusieurs images de la pierre dans une même conscience humaine, et cependant on n'en abstraira qu'une seule espèce intelligible de la pierre. Par elle, l'intelligence d'un seul homme comprend en un seul acte la nature de la pierre, malgré la multiplicité des images. Donc, en admettant qu'il n'y ait qu'une seule intelligence pour tous les hommes, la diversité des images en plusieurs individus ne pourrait causer la diversité des actes intellectuels en chacun d'eux, comme l'imagine le Commentateur, au livre III du traité De l'âme. — Il est donc absolument impossible et inacceptable de n'admettre qu'une seule intelligence pour tous les hommes.

Solutions : 1. L'âme intellectuelle, tout comme l'ange, ne vient pas de la matière ; elle est néanmoins la forme d'une certaine matière, ce qui ne convient pas à l'ange. Ce sont donc les divisions de la matière qui fondent la multiplicité des âmes dans une même espèce ; mais il est absolument impossible qu'il y ait, dans une même espèce, plusieurs anges.

2. L'unité d'une chose est fonction de son mode d'être ; il faut donc juger d'après son être de son aptitude à être multipliée. Or, l'âme intellectuelle, considérée dans son être, est unie au corps en tant que forme ; et néanmoins elle continue d'exister, une fois le corps détruit. De même, la multiplicité des âmes est relative à celle des corps, et néanmoins lorsque les corps sont détruits, les âmes restent une multitude d'êtres.

3. Que l'être intelligent ou son espèce intelligible soient individués, cela n'exclut pas la connaissance de l'universel ; ou alors, les intelligences pures, qui sont des réalités subsistantes et donc individuelles ne pourraient pas connaître l'universel. Cet empêchement ne peut venir que de la matérialité du sujet connaissant ou de l'espèce qui est son moyen de connaître. L'action, en effet, correspond au mode de la forme de l'être agissant : l'action de chauffer, à la chaleur ; et la connaissance, à l'espèce par laquelle on connaît. — Or, une essence universelle se trouve divisée en une multiplicité d'êtres par les principes d'individuation qui viennent de la matière. Donc, si la forme, qui est le moyen de connaître, est matérielle, non abstraite des conditions de la matière, elle représentera l'essence du genre ou de l'espèce, mais seulement en tant que cette essence est diversifiée par les principes d'individuation ; et par suite l'essence ne sera pas connue dans son universalité. Mais si l'espèce est abstraite des conditions de la matière individuelle, ce sera une ressemblance de l'essence, abstraction faite de ce qui fonde la multiplicité. C'est de cette façon qu'on connaît l'universel. Il importe peu ici de savoir s'il y a ou non plusieurs intelligences ; car, même s'il n'y en avait qu'une, il faudrait que cette intelligence et son espèce intelligible fussent quelque chose d'individuel.

4. Qu'il y ait une ou plusieurs intelligences, l'objet de la pensée est un. Cet objet n'est pas lui-même dans l'intelligence mais seulement sa ressemblance. " Ce n'est pas la pierre qui est dans l'âme, mais la représentation de la pierre. " Et cependant l'objet de la pensée, c'est la pierre et non pas la " représentation " de la pierre, à moins que l'intelligence ne fasse réflexion sur elle-même. Autrement il n'y aurait pas de sciences des réalités, mais seulement de nos représentations. Or, il arrive que divers sujets connaissant s'assimilent à une même réalité au moyen de formes diverses. Et, par le fait que la connaissance se fait par assimilation du sujet connaissant à la réalité connue, le même objet peut être connu par plusieurs individus. Ainsi, dans la sensation, plusieurs voient la même couleur à travers des " espèces " diverses. De même, plusieurs intelligences peuvent comprendre une même réalité. La différence entre sens et intelligence, dans la doctrine d'Aristote, consiste en ce que la réalité est perçue par le sens selon le mode qu'elle possède en dehors de l'âme, c'est-à-dire dans son existence concrète ; mais que l'essence de la réalité, qui est saisie par l'intelligence, est sans aucun doute en dehors de l'âme, mais n'existe pas sous le mode selon lequel elle est saisie. En effet, l'essence universelle est connue abstraction faite des principes d'individuation. Or elle n'existe pas, de cette manière, en dehors de l'esprit. — Dans la théorie de Platon, la réalité intelligible est telle en dehors de l'esprit qu'au-dedans, car il admettait que les essences des choses avaient une existence à part de la matière.

5. La science de l'élève n'est pas la même que celle du maître. On expliquera plus loin comment l'une est cause de l'autre.

6. S. Augustin veut dire que la pluralité des âmes n'empêche pas qu'elles appartiennent à une même espèce.

Article 3 : Y a-t-il dans l'homme d'autres âmes que l'âme intellectuelle ?

Objections : 1. Il semble qu'il y ait dans l'homme d'autres âmes que l'âme intellectuelle, à savoir l'âme sensitive et l'âme végétative. Car une même substance ne peut être à la fois corruptible et incorruptible ; or l'âme intellectuelle ne peut se corrompre, tandis que les autres âmes le peuvent, comme on l'a dit plus haut. Il ne peut donc y avoir dans l'homme une seule essence pour ces trois âmes.

2. Même si l'âme sensitive est incorruptible, on peut objecter ceci : selon Aristote, " ce qui est corruptible n'est pas du même genre que ce qui est incorruptible ". Or l'âme sensitive du cheval, du lion et des autres animaux est périssable. Si elle ne l'est pas dans l'homme, elle



n'appartiendra pas au même genre en lui que dans la bête. L'animal se définissant par son âme sensitive, l'animalité ne formera pas un genre commun à l'homme et aux bêtes. Ce qui est inadmissible.

3. Selon Aristote, l'embryon est animal avant d'être homme. Ce serait impossible si l'âme sensitive avait une même essence avec l'âme intellectuelle. Car il est animal par l'âme sensitive, et homme par l'âme intellectuelle. il n'y a donc pas dans l'homme une même essence pour les deux âmes.

4. Selon Aristote encore, le genre se détermine d'après la matière, et la différence spécifique d'après la forme. " Raisonnable ", qui est dans l'homme cette différence, est relatif à l'âme intellectuelle. Quant au genre " animal ", il lui convient parce qu'il possède un corps doué d'une âme sensitive. L'âme intellectuelle est avec ce dernier dans le rapport de forme à matière ; elle n'est donc pas identique par essence à l'âme sensitive, mais elle la suppose comme sujet matériel.

En sens contraire, on lit dans le livre des Dogmes de l'église : " Nous ne disons pas, comme Jacques et d'autres auteurs syriens, qu'il y a deux âmes en un seul homme, l'une animale qui vivifie le corps et se trouve mêlée au sang, l'autre spirituelle qui est au service de la raison ; mais nous disons qu'il y a dans l'homme une seule et même âme., qui vivifie le corps par sa présence, et se règle elle-même par la raison. "

Réponse : Platon admettait l'existence de plusieurs âmes en un seul corps. Il les distinguait d'après les organes, et leur attribuait les diverses fonctions vitales : faculté nutritive dans le foie, affective dans le cœur, connaissante dans le cerveau.

Aristote rejette cette opinion en ce qui concerne les parties de l'âme qui usent d'organes corporels pour leur opération. La preuve en est que les animaux qui peuvent vivre après avoir été coupés en morceaux, présentent dans chacun des tronçons les diverses opérations de l'âme, tels le sens et l'affectivité. Ce serait impossible si les différents principes d'opérations, qui seraient d'essence diverse, étaient distribués en diverses régions du corps.

Quant à l'âme intellectuelle, Aristote ne détermine pas d'une façon certaine, semble-t-il, si elle est distincte des autres parties de l'âme par sa seule nature, ou aussi par sa localisation.

La théorie de Platon peut être soutenue si l'on admet que l'âme est unie au corps, non comme une forme, mais comme une cause motrice, ainsi qu'il l'admet lui-même. Il n'y a pas de contradiction à ce qu'un seul mobile soit mis en mouvement par plusieurs moteurs, surtout si la motion s'exerce sur différentes parties du mobile. Mais si nous admettons que l'âme est unie au corps comme une forme, il est absolument impossible qu'il y ait dans un même corps plusieurs âmes d'essence différente.

La première raison en est que l'animal ne serait pas parfaitement un s'il avait plusieurs âmes. Cette parfaite unité procède de la forme qui donne à une réalité son existence. C'est le même principe qui donne à une chose l'être et l'unité. Mais ce qui est désigné par plusieurs formes n'est pas parfaitement un, par exemple un homme blanc. Si donc l'homme était vivant en raison d'une première forme qui serait l'âme végétative ; s'il était animal par une seconde forme, l'âme sensi- tive ; et enfin s'il était homme par une troisième, l'âme rationnelle, il s'ensuivrait que l'homme ne possède pas une parfaite unité. Aristote présente une argumentation analogue, contre Platon : s'il y avait une idée de l'animal, et une autre idée du bipède, on n'aurait pas un animal bipède d'une unité rigoureuse. Pour le même motif, au livre I du traité De l'Âme s'opposant aux philosophes qui admettent plusieurs âmes pour le corps, il demande quel est le principe qui les enveloppera toutes, c'est-à-dire qui en fera un seul être. On ne peut répondre que c'est l'unité du corps, car c'est l'âme qui contient le corps et lui donne son unité, bien plutôt que le contraire.

Une seconde raison qui rend cette position intenable est prise du mode d'attribution. Il peut y avoir une attribution accidentelle entre des prédicats empruntés à diverses formes, pourvu qu'elles ne soient pas ordonnées par essence l'une à l'autre, par exemple : le blanc est doux. Mais si elles ont cet ordre entre elles, il y aura attribution par essence per se du second mode, où le sujet entre dans la définition du prédicat. Ainsi l'étendue est antérieure à la couleur ; donc, lorsqu'on dira qu'un corps étendu est coloré, ce sera le second mode d'attribution per se. Supposons que l'on attribue à un être le prédicat " animal " en raison d'une certaine forme, et en raison d'une autre forme le prédicat " homme " ; on trouve alors l'alternative suivante : ou bien ces deux formes ne sont pas ordonnées l'une à l'autre par essence, et l'on n'a qu'une attribution accidentelle ; ou bien l'une des deux âmes est antérieure à l'autre, et l'on a une attribution per se du second mode. Or, les deux hypothèses sont évidemment fausses : " animal " est attribué à l'homme en vertu de son essence et non d'une manière accidentelle ; d'autre part " homme " n'entre pas dans la définition de l'animal, mais c'est le contraire. C'est donc par une seule et même forme qu'un être est animal et qu'il est homme. Autrement, l'homme ne posséderait pas vraiment tout ce qui constitue l'animal, — raison pour laquelle il y a attribution nécessaire d'" animal " à " homme ".

Troisième preuve : lorsqu'une activité de l'âme est très intense, elle empêche les autres de s'exercer. Cela n'arriverait pas, si le principe de ces activités n'était pas essentiellement un.

L'âme, sensitive, intellectuelle et végétative, ne forme donc dans l'homme qu'une seule et même âme. On comprendra aisément comment cela peut se faire en considérant les différentes espèces ou formes des êtres de la nature.

Elles se distinguent les unes des autres par des degrés de perfection croissante ; les êtres animés sont plus parfaits que les êtres inanimés, les animaux plus que les plantes, les hommes plus que les animaux. Et il y a encore des degrés à l'intérieur de chacun de ces genres. Voilà pourquoi Aristote, au livre VIII des Métaphysiques, compare les espèces dans les êtres aux nombres qui changent d'espèce selon qu'on ajoute ou retranche une unité ; au livre II du traité De l'âme, il compare les différentes âmes aux figures géométriques dont l'une contient l'autre comme le pentagone contient le carré et possède un plus grand nombre de côtés. L'âme intellectuelle contient donc en sa perfection toute la réalité de l'âme sensitive des animaux, et de l'âme végétative des plantes. Une surface à cinq côtés n'a pas deux figures, celle d'un pentagone et celle d'un carré ; car la figure à quatre côtés serait inutile puisqu'elle est contenue virtuellement dans celle qui en a cinq. Semblablement, Socrate n'est pas homme par une âme, et animal par une autre, mais par une seule et même âme.

Solutions : 1. Si l'âme sensitive est incorruptible, ce n'est pas en tant que sensitive. C'est en tant qu'intellectuelle que l'incorruptibilité lui est due. Quand l'âme n'est que sensitive, elle peut être détruite, mais lorsqu'en plus elle est intellectuelle, elle est incorruptible. Le principe sensitif ne donne pas l'incorruptibilité, mais ne peut pas non plus la faire perdre à ce qui est en outre principe d'intellection.

2. Ce ne sont pas les formes qui sont classées dans les genres et les espèces, mais les êtres composés. L'homme est corruptible, comme les autres animaux. On distingue le corruptible de l'incorruptible en raison de la différence des formes ; cela ne fait pas que l'homme diffère en genre des autres animaux.

3. L'embryon n'a d'abord qu'une âme sensitive. Celle-ci disparaît, et une âme plus parfaite lui succède, qui est à la fois sensitive et intellectuelle. On le dira avec plus de détails par la suite.

4. Il ne faut pas concevoir que les êtres de la nature sont distincts de la même manière que les abstractions logiques qui tiennent à notre façon de comprendre. Car la raison peut comprendre

une seule et même réalité à l'aide de divers concepts. On a dit que l'âme intellectuelle contenait virtuellement toute la réalité de l'âme sensitive, et quelque chose de plus. La raison peut donc considérer à part ce qui appartient à l'âme sensitive comme un élément matériel et imparfait. Elle constate que cet élément est commun à l'homme et aux animaux, et elle en forme le concept du genre. Quant au degré de perfection par lequel l'âme intellectuelle est supérieure à l'âme sensitive, elle le considère comme l'élément formel qui achève l'être humain, et elle en forme la différence spécifique de l'homme.

Article 4 : Y a-t-il dans l'homme une autre forme substantielle que l'âme intellectuelle ?

Objections : 1. Le Philosophe décrit l'âme comme " l'acte d'un corps naturel qui a la vie en puissance ". Il y a donc entre l'âme et le corps le rapport de forme à matière. Mais le corps lui-même possède une forme substantielle qui lui donne d'être un corps. Donc, antérieurement à l'âme, il y a dans le corps une forme substantielle.

2. L'homme, comme tout animal, se meut lui-même. " Toute réalité de ce genre se divise en deux éléments, l'un moteur, et l'autre mobile ", dit Aristote. L'élément moteur dans l'homme, c'est l'âme. Il faut donc que l'autre élément soit de telle nature qu'il puisse être mis en mouvement. Or la matière première ne peut l'être, parce qu'elle est pure puissance, selon Aristote. Bien plus, tout ce qui est mis en mouvement est un corps. Il doit donc y avoir dans l'homme et dans tout animal une forme substantielle spéciale qui constitue le corps.

3. La hiérarchie des formes s'établit par rapport à la matière première. Un ordre se détermine toujours en fonction d'un certain point de départ. S'il n'y avait pas dans l'homme d'autre forme substantielle que l'âme intellectuelle, mais que celle-ci fût en relation immédiate avec la matière première, elle appartiendrait à la classe des formes les plus imparfaites, car c'est là leur caractéristique.

4. Le corps humain est une combinaison d'éléments. Cette combinaison ne se réalise pas seulement selon leur matière : on n'aurait alors qu'une corruption. Les formes élémentaires doivent donc demeurer dans le corps composé. Mais ce sont des formes substantielles. Il y a donc dans le corps humain d'autres formes en plus de l'âme intellectuelle.

En sens contraire, pour chaque réalité, il n'y a qu'un être substantiel. Or, c'est la forme substantielle qui donne cet être. Il n'y a donc qu'une forme pour chaque réalité. Dans l'homme, c'est l'âme qui est cette forme. Il ne peut donc y en avoir d'autre en lui que l'âme intellectuelle.

Réponse : On pourrait supposer que l'âme intellectuelle n'est pas unie au corps comme une forme, mais, selon la théorie platonicienne, qu'elle est seulement cause motrice ; on devrait accorder alors qu'il y a dans l'homme une forme substantielle spéciale qui donnerait son être au corps apte à recevoir de l'âme le mouvement. — Mais si, comme on l'a dit, l'âme intellectuelle est forme du corps, il ne peut y avoir dans l'homme d'autre forme substantielle que cette âme.

Prouvons-le : une forme substantielle se distingue d'une forme accidentelle en ce que cette dernière ne donne pas l'être purement et simplement, mais un certain mode d'être. Ainsi la chaleur ne donne au sujet qu'elle affecte que d'être chaud. Lorsqu'une forme accidentelle est produite, on ne dit pas qu'un être est produit de façon absolue, mais que tel être reçoit telle modalité, telle manière d'être. Inversement, lorsque la forme accidentelle disparaît, il n'y a pas destruction de l'être de façon absolue, mais seulement sous un certain rapport. La forme substantielle, elle, donne l'être absolument. En conséquence, sa présence est cause d'une production pure et simple de l'être, et sa disparition est cause d'une destruction absolue. Ce qui explique l'opinion des anciens " physiciens " ; pour eux la matière première était une réalité en acte : le feu, l'air ou quelque autre élément. Aussi n'admettaient-ils pas qu'il y eût jamais production ou destruction pure et simple, mais que tout devenir était un changement qualitatif. —

Si en plus de l'âme intellectuelle, il préexistait dans la matière une forme substantielle quelconque, qui donnerait au sujet de l'âme d'être en acte, il faudrait donc conclure : l'âme ne donne pas l'être de façon absolue ; elle n'est pas une forme substantielle ; il n'y a pas de génération pure et simple, lorsqu'elle disparaît, mais seulement sous un certain rapport. Or tout cela est évidemment faux.

Il faut donc dire qu'il n'y a aucune forme substantielle dans l'homme que l'âme intellectuelle. Celle-ci contient par sa vertu l'âme sensitive et l'âme végétative, mais, de plus, toutes les formes inférieures ; et elle fait à elle seule tout ce que les formes moins parfaites accomplissent dans les autres êtres. — Il faut en dire autant pour l'âme sensitive chez les bêtes, et l'âme végétative dans les plantes, et de façon générale pour toutes les formes plus parfaites, par comparaison avec les imparfaites.

Solutions : 1. Aristote ne dit pas seulement que l'âme est " l'acte d'un corps ", mais " l'acte d'un corps naturel organisé, qui a la vie en puissance ", et que cette puissance " ne rejette pas l'âme hors de soi ". Dans ce que j'appelle corps l'âme est incluse, comme son acte, de même que la chaleur est l'acte de l'objet chaud, et la lumière, l'acte du corps lumineux. Ce qui ne veut pas dire que le corps soit lumineux en dehors de la lumière, mais qu'il est lumineux par la lumière. Et si l'on définit l'âme comme ci-dessus, c'est que l'âme donne à la fois d'être un corps, et d'être organisé, et d'avoir la vie en puissance. L'acte premier (qui est l'être) est en puissance par rapport à l'acte second, ou opération. Mais une puissance de ce genre " ne rejette pas ", c'est-à-dire n'exclut pas de soi l'acte de l'âme.

2. L'âme ne met pas le corps en mouvement par son être, c'est-à-dire en tant qu'elle lui est unie comme une forme, mais par la faculté motrice dont l'activité implique que le corps est déjà réalisé en acte par l'âme. Ainsi, par cette vertu motrice, l'âme est ce qui donne le mouvement, et le corps animé est le mobile.

3. On peut distinguer, en fonction de la matière, différents degrés de perfection : être, vivre, sentir, penser. Or, la forme supérieure surajoutée est toujours plus parfaite que la précédente. Celle qui donne à la matière le premier degré de perfection est la moins parfaite ; celle qui donne à la fois le premier, le deuxième, le troisième et ainsi de suite, est la plus parfaite ; et néanmoins elle s'unit immédiatement à la matière.

4. Pour Avicenne, les formes substantielles des éléments conservent leur intégrité dans le corps mixte et la combinaison des éléments consisterait en un état moyen de leurs qualités contraires. — Mais c'est impossible. Les différentes formes des éléments ne peuvent exister que dans les diverses parties de la matière. Celles-ci impliquent des dimensions quantitatives, sans lesquelles la matière n'est pas divisible. Une telle matière est corporelle. Or, plusieurs corps ne peuvent exister dans le même lieu. Par suite, les éléments du corps mixte seraient distincts par leur position dans l'étendue. Nous n'aurons plus alors une véritable combinaison, qui aboutit à un véritable tout ; ce sera une combinaison apparente, qui consiste en une juxtaposition de parties très petites.

Pour Averroès, les formes des éléments sont, en raison de leur imperfection, intermédiaires entre les formes accidentelles et les formes substantielles. Elles sont susceptibles de plus et de moins. C'est pourquoi l'intensité de leurs qualités diminue dans la combinaison ; elles se trouvent réduites à un état moyen et composent ainsi une seule forme. Mais cette solution est encore moins admissible. L'être substantiel de toute réalité consiste en un degré indivisible d'être. Tout ce qu'on y ajoute ou en retranche amène un changement d'espèce, comme pour les nombres. Une forme substantielle n'est donc pas susceptible de plus ou de moins. Il est d'ailleurs tout aussi impossible d'admettre une réalité intermédiaire entre la substance et l'accident.

La vraie solution est celle d'Aristote : les formes des éléments demeurent dans le composé, non pas en acte, mais virtuellement. Leurs qualités demeurent, quoique atténuées ; c'est en elles que réside la vertu des formes élémentaires. Ce mode de combinaison constitue la disposition propre à recevoir la forme substantielle du corps composé, soit celle d'une pierre, soit celle d'une âme d'espèce quelconque.

Article 5 : À quelle sorte de corps convenait-il que l'âme intellectuelle fût unie ?

Objections : 1. Il semble anormal que l'âme intellectuelle soit unie à un tel corps. En effet, la matière doit être proportionnée à la forme. Or l'âme intellectuelle est une forme incorruptible. Elle ne doit donc pas être unie à un corps corruptible.

2. L'âme intellectuelle est une forme de la plus pure immatérialité. La preuve en est qu'elle possède une opération indépendante de la matière corporelle. Or, plus un corps est subtil, moins il a de matière. L'âme devrait donc être unie au corps le plus subtil, au feu, par exemple, et non pas à un corps mixte, où l'élément terrestre domine.

3. La forme est le principe constitutif de l'espèce. Aussi les espèces différentes ne dérivent-elles pas d'une seule forme. Or l'âme intellectuelle est une forme unique. Elle ne doit donc pas être unie à un corps composé de parties appartenant à des espèces dissemblables.

4. Plus la forme est parfaite, plus son sujet récepteur doit être parfait. Or l'âme intellectuelle est la plus parfaite des âmes. D'autre part les animaux ont le corps pourvu de moyens naturels de protection, par exemple de poils comme vêtement, de sabots comme chaussure ; ils ont aussi des armes naturelles, griffes, défenses, cornes. Il semble donc que l'âme intellectuelle n'aurait pas dû être unie à un corps qui est imparfait puisqu'il est dépourvu de tels moyens.

En sens contraire, Aristote définit l'âme : " L'acte d'un corps physique organisé qui a la vie en puissance. "

Réponse : Ce n'est pas la forme qui est ordonnée à la matière, c'est bien plutôt la matière qui est ordonnée à la forme ; et c'est à la forme de nous expliquer pourquoi la matière est de telle sorte, et non inversement. Or l'âme intellectuelle est, comme on l'a dit, au plus bas degré des substances spirituelles ; car elle n'a pas une connaissance innée de la vérité, comme les anges, mais il faut qu'à l'aide des sens, elle la recueille de la multiplicité des choses, comme le montre Denys. — La nature ne refuse à aucun être le nécessaire. Il fallait donc que l'âme intellectuelle possédât non seulement la faculté de penser, mais encore celle de sentir. Or, le sens ne peut fonctionner sans un organe corporel. Il était donc nécessaire que l'âme intellectuelle fût unie à un corps apte à servir d'organe au sens. Or tous les sens dérivent du toucher, et l'organe du toucher doit présenter une combinaison moyenne des contraires, tels que le chaud et le froid, l'humide et le sec, etc., que le toucher peut percevoir. C'est la raison pour laquelle ce sens est en puissance aux contraires et peut les connaître. Aussi, dans la mesure où l'organe du toucher se rapprochera davantage de cette combinaison moyenne, dans cette mesure même le toucher sera plus fin. Or, l'âme intellectuelle possède au plus haut degré de perfection la faculté de sentir ; car les qualités de l'être inférieur se trouvent sous un mode plus élevé dans l'être supérieur ; c'est Denys qui le dit. Il fallait donc que le corps auquel est unie l'âme intellectuelle soit, parmi tous les autres, celui qui présenterait le plus parfaitement possible cette combinaison moyenne des contraires. — Pour ce motif, l'homme est celui de tous les animaux qui a le toucher le plus fin ; et, parmi les hommes, ceux qui ont le toucher le plus fin sont d'intelligence plus pénétrante. Aristote en donne cet indice : "Ceux qui ont les chairs délicates ont l'esprit délié. "

Solutions : 1. On essaiera peut-être d'é luder cette objection, en disant que le corps humain était incorruptible avant le péché originel. — La réponse paraît insuffisante. Car avant le péché le corps de l'homme fut immortel non par nature, mais par un don de la grâce divine. Dans le cas

contraire, il n'aurait pas perdu son immortalité ; pas plus que le démon ne l'a perdue. — La véritable solution est la suivante : nous trouvons deux sortes de condition dans la matière : l'une qui est choisie parce qu'elle proportionne la matière à la forme, l'autre [qui n'est pas choisie] mais qui découle nécessairement de cette première condition. Par exemple, pour obtenir une forme de scie, l'ouvrier choisit du fer, c'est-à-dire une matière qui puisse couper des corps durs ; mais, que les dents de la scie puissent s'émousser et se couvrir de rouille cela tient aux conditions nécessaires de cette matière. De même, il faut à l'âme intellectuelle un corps qui présente une combinaison moyenne d'éléments, mais qu'il soit corruptible, cela tient aux nécessités d'une telle matière. — Si l'on voulait prétendre que Dieu aurait pu se dérober à cette nécessité, il faut répondre avec S. Augustin, que la structure des réalités physiques ne doit pas être appréciée d'après la puissance divine, mais d'après ce qui convient à la nature des choses. Toutefois, Dieu a apporté un remède à la mort par le don de la grâce.

2. L'âme intellectuelle n'a pas besoin de corps si l'on considère seulement son activité rationnelle, mais en raison des facultés sensibles qui demandent des organes où les éléments soient en proportions égales. Il fallait donc que l'âme intellectuelle fût unie à un corps déterminé, et non pas à un simple élément, ni à un corps composé où il y aurait une quantité excessive de feu ; la combinaison ne serait plus bien proportionnée à cause de la trop grande activité du feu. Mais le corps qui possède cette proportion dans les éléments est d'un degré d'être assez élevé, parce qu'il n'est pas composé de contraires, en quoi il a une certaine ressemblance avec les corps célestes.

3. Les parties du corps des animaux, telles que l'œil, la main, la chair, les os, etc. n'appartiennent pas à une espèce déterminée ; c'est l'animal entier qui est d'une certaine espèce. Aussi ne peut-on dire, à parler rigoureusement, qu'elles sont d'espèces différentes, mais qu'elles correspondent à diverses dispositions. Une telle diversité convient à l'âme intellectuelle : cette âme en effet est une par essence, mais multiple par ses facultés ; et ses opérations différentes demandent des dispositions variées dans le corps auquel elle est unie. C'est pourquoi on observe une plus grande diversité d'organes chez les animaux parfaits que chez les autres, et chez ceux-ci que dans les plantes.

4. L'âme intellectuelle est en puissance à une infinité d'actes, du fait qu'elle peut saisir les essences universelles. Il n'était donc pas possible de lui fixer des jugements instinctifs déterminés, ou même des moyens spéciaux de défense ou de protection, comme c'est le cas pour les animaux, dont la connaissance et l'activité sont déterminées à certaines fins particulières. Au lieu de tous ces instruments, l'homme possède par nature une raison, et la main, qui est " l'organe des organes ", parce qu'elle peut lui fournir des outils d'une infinité de modèles et pour une infinité d'usages.

Article 6 : L'âme est-elle unie à un tel corps par l'intermédiaire de dispositions accidentelles ?

Objections : 1. Toute forme est unie à une matière qui lui est propre et qui possède certaines dispositions. Ces dernières sont des accidents. Il faut donc admettre dans la matière certains accidents, avant qu'elle soit unie à la forme substantielle, et en conséquence avant son union à l'âme.

2. Pour plusieurs formes appartenant à une même espèce, il faut diverses parties de matière. Cette distinction des parties ne peut être conçue sans des dimensions dans l'étendue. Il y a donc dans la matière des dimensions avant son union aux formes substantielles, lorsqu'il y a plusieurs formes dans une même espèce.

3. Un être spirituel agit sur un corps par le contact de sa vertu. Or la vertu ou puissance de l'âme, ce sont ses facultés. Il semble donc que l'âme soit unie au corps par le moyen d'une puissance, c'est-à-dire d'un accident.

En sens contraire, " l'accident est postérieur à la substance, et dans le temps et par nature ", dit Aristote. On ne peut donc supposer de forme accidentelle dans la matière, antérieurement à l'âme, qui est forme substantielle.

Réponse : Si l'âme n'était unie au corps que comme une cause motrice, rien n'empêcherait, bien mieux, il serait nécessaire — qu'il y ait entre l'âme et le corps des dispositions intermédiaires : une puissance, du côté de l'âme, pour mouvoir le corps ; une certaine aptitude, du côté du corps, pour qu'il puisse recevoir de l'âme son mouvement.

Mais si, comme on l'a dit, l'âme intellectuelle est unie au corps comme forme substantielle, il est impossible qu'une disposition accidentelle intervienne entre l'âme et le corps ou entre n'importe quelle forme substantielle et sa matière. La matière est en effet en puissance à recevoir tous les actes dans un certain ordre : l'acte qui est de soi premier (parmi tous les actes) le sera donc aussi, dans la matière. Ce premier acte, c'est l'être. On ne peut donc concevoir que la matière soit chaude ou quantifiée, avant d'être en acte. Mais l'être en acte lui vient de la forme substantielle, qui donne l'être absolument, comme on l'a déjà dit. Aucune disposition accidentelle ne peut donc préexister dans la matière avant son union avec la forme substantielle, et en conséquence avant son union avec l'âme.

Solutions : 1. La forme la plus parfaite contient virtuellement toutes les perfections des formes inférieures, on l'a déjà fait voir. Une seule et même forme donne donc à la matière ses différents degrés de perfection. C'est par la même forme que l'homme est un être en acte, un corps, un vivant, un animal, et un homme. Or, à chacun de ces genres correspondent des formes accidentelles qui lui sont propres. Par suite, on peut concevoir la matière comme parfaite en son être, avant de la concevoir comme corporelle, et ainsi de suite ; de la même manière, les accidents propres à l'être peuvent être conçus avant la corporéité. C'est ainsi que, dans la matière, des dispositions peuvent être considérées comme présupposées à la forme, non pas à vrai dire à tout ce que fait la forme mais à ce qu'elle fait d'ultime et de plus parfait.

2. Les dimensions sont des accidents propres à la corporéité, laquelle convient à toute matière. Lorsque la matière aura été conçue comme déterminée par la corporéité avec ses dimensions, alors on pourra la concevoir comme distincte en diverses parties ; de la sorte, on pourra la concevoir sous diverses formes correspondant aux différents degrés de perfection. En effet, quoique ce soit une seule et même forme qui donne à la matière ces différents degrés, on peut cependant en distinguer plusieurs par abstraction.

3. Une substance spirituelle qui serait unie à un corps comme cause motrice seulement, le serait par l'intermédiaire de sa puissance, ou vertu. Mais l'âme intellectuelle est unie au corps comme forme, et donc par son être ; néanmoins elle le gouverne et le met en mouvement par sa puissance active.

Article 7 : L'âme est-elle unie au corps par l'intermédiaire d'un autre corps ?

Objections : 1. Il semble que oui, car, dit S. Augustin : " L'âme gouverne le corps au moyen de la lumière (c'est-à-dire du feu), et de l'air, éléments qui ressemblent le plus à l'esprit. " Mais ces éléments sont des corps. C'est donc par l'intermédiaire de certains corps que l'âme est unie au corps humain.

2. Quand l'union de deux réalités est détruite par la suppression d'un certain élément, c'est que cet élément leur servait d'intermédiaire. Or, quand l'esprit vital manque, l'âme se sépare du corps. L'esprit vital, qui est un corps subtil, est donc intermédiaire entre le corps et l'âme.

3. Des êtres très différents par essence ne peuvent être unis que par un intermédiaire. Or l'âme intellectuelle est très différente du corps, parce qu'elle est incorporelle, et parce qu'elle est incorruptible. Elle doit donc lui être unie par un intermédiaire qui soit corporel et incorruptible. Ce sera une lumière céleste, capable d'harmoniser les éléments et de les unir en un tout.

En sens contraire, pour Aristote " il ne faut pas se demander si l'âme et le corps sont un, pas plus qu'on ne se le demande pour la cire et son empreinte ". Or l'empreinte est unie à la cire sans intermédiaire. Il en va donc de même pour l'âme et le corps.

Réponse : Si, comme le veulent les platoniciens, l'âme était unie au corps à la manière d'une cause motrice, il faudrait admettre des corps intermédiaires entre l'âme et le corps de l'homme ou de n'importe quel animal. Il convient en effet à la cause motrice de mettre en mouvement un être éloigné d'elle par des intermédiaires plus proches.

Mais, si l'âme est unie au corps comme une forme ainsi qu'on l'a dit, il est impossible qu'elle lui soit unie par l'intermédiaire d'un autre corps. La raison en est que l'unité est toujours fonction de l'être. Or la forme donne par elle-même l'être en acte à une réalité, puisqu'elle est par essence un acte ; et elle ne donne pas l'être par intermédiaire. Aussi l'unité d'un composé de matière et de forme est-elle le fait de la forme elle-même, qui est, selon tout elle-même, unie à la matière comme son acte. Et il n'y a pas d'autre cause unissante que celle qui donne à la matière d'être en acte, comme dit Aristote.

Par conséquent, l'opinion de ceux qui admettaient des intermédiaires corporels entre l'âme et le corps de l'homme est évidemment fautive. Parmi eux, les platoniciens affirmaient que l'âme intellectuelle possède un corps incorruptible, qui lui est naturellement uni, dont elle ne se sépare jamais, et au moyen duquel elle est unie au corps humain corruptible. — Selon d'autres, cette union se fait par un " esprit " matériel. — Selon d'autres encore, l'âme est unie au corps par le moyen de la lumière, qui pour eux est corporelle, et de la nature de la " quinte essence ", si bien que l'âme végétative est unie au corps par la lumière du ciel des étoiles ; l'âme sensitive, par celle du ciel cristallin ; et l'âme intellectuelle, par celle du ciel empyrée. Tout cela est imaginaire et dérisoire, car la lumière n'est pas un corps ; la " quinte essence " ne peut pas entrer en composition dans un corps mixte d'une façon matérielle, parce qu'elle est inaltérable, mais seulement s'y unir par sa puissance active ; enfin l'âme est unie immédiatement au corps comme la forme à sa matière.

Solutions : 1. S. Augustin parle de l'âme pour autant qu'elle met le corps en mouvement : c'est pourquoi il emploie le mot " gouvernement ". Il est d'ailleurs vrai qu'elle meut les parties les plus grossières du corps par le moyen des plus subtiles. Le premier instrument de la faculté motrice est l'" esprit vital", selon Aristote.

2. L'" esprit vital " disparaissant, l'union de l'âme et du corps cesse, mais ce n'est pas parce qu'il joue le rôle d'intermédiaire, c'est parce que la disposition favorable à l'union disparaît avec lui. L'" esprit vital " est néanmoins un intermédiaire du mouvement, comme premier instrument de la faculté motrice.

3. L'âme est en effet très différente du corps, eu égard aux caractéristiques propres à l'un et à l'autre. Si l'un et l'autre existaient séparément, il faudrait faire intervenir de nombreux intermédiaires. Mais en tant que forme du corps, l'âme n'a pas un être distinct de l'être du corps ; elle lui est unie immédiatement par son être. On pourrait dire, de la même manière, que toute forme, considérée comme acte, est très éloignée de la matière, qui est seulement un être en puissance.

Article 8 : L'âme est-elle tout entière dans chaque partie du corps ?



Objections : 1. Cela ne semble pas admis par Aristote : " Il n'est pas nécessaire que l'âme soit dans chaque partie du corps, mais que, se trouvant en un certain point initial du corps, elle fasse vivre les autres parties. Car chacune d'elles est capable par nature d'exécuter un mouvement qui lui est propre."

2. L'âme est dans le corps dont elle est l'acte. Mais c'est l'acte d'un corps organisé. Elle se trouve donc seulement dans un corps organisé, ce qui n'est pas le cas de toutes les parties du corps humain. L'âme n'est donc pas tout entière dans chaque partie du corps.

3. D'après le traité De l'âme, le rapport qui existe entre une partie de l'âme et une partie du corps, par exemple la vue et la pupille de l'œil, se retrouve de même entre l'âme et le corps, pris dans leur totalité. Si l'âme tout entière est dans chaque partie du corps, il faudra que toute partie du corps soit un animal.

4. Toutes les facultés de l'âme ont leur principe dans son essence. Donc, si l'âme est tout entière dans chaque partie du corps, toutes les facultés de l'âme s'y trouveront aussi, par exemple la vue dans l'oreille, l'ouïe dans l'œil. Ce qui est inadmissible.

5. Si toute l'âme était dans chaque partie du corps, chacune d'elles dépendrait immédiatement de l'âme. En ce cas, il n'y aurait pas de partie dépendante d'une autre, ni de partie plus importante qu'une autre. Ce qui est évidemment faux. L'âme n'est donc pas tout entière dans chaque partie du corps.

En sens contraire, selon S. Augustin, " l'âme se trouve tout entière dans la totalité du corps, et tout entière dans chaque partie ".

Réponse : Si l'âme était unie au corps seulement comme cause motrice, on pourrait admettre qu'elle n'est pas dans toute partie du corps, mais uniquement dans l'une d'elles, par laquelle elle pourrait mouvoir les autres. Mais du fait que l'âme est unie au corps comme sa forme, elle doit se trouver dans tout le corps et dans chacune de ses parties, car elle n'est pas une forme accidentelle, mais substantielle. Or, la forme substantielle constitue non seulement la perfection du tout, mais encore de chaque partie. Le tout étant en effet composé de parties, lorsque la forme d'un tout ne donne pas l'être aux diverses parties du corps, elle consiste en un simple assemblage ou ordre de parties, comme l'est par exemple la forme d'une maison. Mais une telle forme est accidentelle, tandis que l'âme est une forme substantielle ; elle doit donc être la forme et l'acte non seulement du tout, mais encore de chacune des parties. En conséquence, lorsque l'âme quitte le corps, on ne parle plus d'animal ou d'homme, si ce n'est de la manière équivoque dont on parle d'un animal peint ou sculpté ; et il en va de même pour la main ou l'œil, la chair et les os. Un indice, c'est que nulle partie du corps n'a d'activité lorsqu'il n'y a plus d'âme ; et cependant tout ce qui possède les caractères d'une espèce doit garder l'activité propre à cette espèce. — Mais l'acte doit se trouver dans le sujet qu'il actue ; l'âme doit donc être dans tout le corps, et dans chacune de ses parties.

Et maintenant, qu'elle y soit tout entière, voici comment on peut l'établir. Un tout, c'est ce qui est divisible en parties. Il y aura donc trois sortes de totalité, selon les trois sortes de division : 1. Un tout peut être divisible en parties quantitatives, comme le tout d'une ligne, d'un corps. 2. Un tout peut être divisé logiquement ou réellement en parties de l'essence : par exemple, l'objet défini se divise selon les parties de la définition, le composé se résout en matière et en forme. 3. Il y a encore le tout potentiel, qui est divisible du point de vue de l'étendue de sa vertu en puissance d'action.

Le premier mode de totalité ne peut convenir aux formes que d'une manière indirecte, et encore aux formes qui peuvent être indifféremment dans un tout quantitatif ou dans ses parties. Ainsi la couleur blanche, qu'elle se trouve sur la surface totale ou sur l'un des segments de cette surface,

est essentiellement la même. Elle est alors divisée d'une manière indirecte, lorsque la surface est divisée. Mais une forme qui requiert des parties diversement constituées, telle que l'âme, surtout dans les animaux parfaits, n'est pas dans le même rapport avec le tout et avec les parties. Ainsi n'est-elle pas divisible, même indirectement, c'est-à-dire par division quantitative. Le premier mode de totalité ne peut donc être attribué à l'âme, ni essentiellement ni d'une manière indirecte. Au contraire, le second mode de totalité, celui de la définition et de l'essence, convient en propre et essentiellement aux formes. Il en est de même pour le tout potentiel puisque la forme est principe des activités.

On pourrait donc se demander si la couleur blanche est tout entière sur la surface totale et sur chacune de ses parties. Il faudrait alors distinguer plusieurs cas : si l'on parle de la totalité d'étendue que la couleur blanche possède indirectement, elle ne se trouvera pas tout entière en chaque partie de la surface. On devrait affirmer la même chose à propos du tout potentiel, car la blancheur qui recouvre toute la surface fait une impression plus vive sur la vue que celle qui n'en recouvre qu'une partie. Mais s'il s'agit du tout de l'espèce et de l'essence, la couleur blanche se trouve tout entière en une partie quelconque de la surface.

Or, l'âme ne possède, ni par soi ni indirectement, de totalité quantitative. Il suffit donc d'admettre qu'elle est tout entière dans une partie quelconque du corps, sous le rapport de la totalité d'essence et de perfection ; mais non pas selon la totalité de sa vertu. Car elle n'est pas selon toute sa puissance dans chaque partie du corps ; au contraire, la faculté de voir est dans l'œil, celle d'entendre, dans l'oreille, etc.

Il faut noter toutefois que l'âme, exigeant des parties différemment organisées, n'est pas dans le même rapport envers le tout et envers les parties ; elle est en relation avec le tout, premièrement et par soi, comme avec un sujet propre et bien adapté auquel elle donne sa perfection ; elle est en relation avec les parties, secondairement, en tant qu'elles sont ordonnées au tout.

Solutions : 1. Le Philosophe parle en cet endroit de la faculté motrice de l'âme.

2. L'âme est l'acte d'un corps organisé en tant que le corps est son sujet proportionné et immédiatement apte à être perfectionné par elle.

3. L'animal est composé de l'âme et du corps tout entier, qui est son sujet immédiat et proportionné. Sous ce rapport, l'âme ne se trouve pas dans chaque partie. Il n'est donc pas nécessaire que toute partie de l'animal soit un animal.

4. Il y a des puissances que l'âme possède en tant qu'elle dépasse par son excellence la capacité du corps : ce sont l'intelligence et la volonté. Par suite, ces puissances ne se trouvent dans aucune partie du corps. Les autres facultés appartiennent à la fois à l'âme et au corps. Il n'est pas nécessaire alors que chacune d'elles se trouve dans chaque partie du corps, mais seulement dans celle qui est adaptée à l'activité de cette puissance.

5. On dit qu'une partie du corps est plus capitale qu'une autre en raison des puissances diverses dont ces parties du corps sont les organes. Celle qui est l'organe de la puissance principale est la partie principale du corps, ou encore celle qui est son principal instrument.

Il faut maintenant considérer les puissances de l'âme, d'abord de façon générale (Q. 77), puis dans le détail (Q. 78).

### **QUESTION 77 : LES PUISSANCES DE L'ÂME EN GÉNÉRAL**

Dans cette première étude, on recherchera : 1. Si l'essence de l'âme est identique à sa puissance. — 2. S'il y a une ou plusieurs puissances de l'âme. — 3. Comment on distingue ces puissances. — 4. Leurs rapports mutuels. — 5. Si l'âme est le sujet de toutes les puissances. — 6. Si les

puissances émanent de l'essence de l'âme. — 7. Si une puissance de l'âme sort d'une autre. — 8. Si toutes les puissances demeurent dans l'âme après la mort.

Article 1 : L'essence de l'âme est-elle identique à sa puissance ?

Objections : 1. S. Augustin a dit : " L'esprit, la connaissance et l'amour sont substantiellement dans l'âme, ou, en d'autres termes, essentiellement. " Et encore : " La mémoire, l'intelligence et la volonté sont une seule vie, un seul esprit, une seule essence. "

2. L'âme est plus noble que la matière première. Or la matière première est sa propre puissance. A plus forte raison, l'âme.

3. La forme substantielle est plus simple que la forme accidentelle. Ce qui le montre, c'est que la forme substantielle ne peut croître ou décroître, mais possède un être indivisible. Or la forme accidentelle est sa propre vertu. À plus forte raison la forme substantielle, qui est l'âme.

4. La puissance sensible est ce par quoi nous sentons ; la puissance intellectuelle, ce par quoi nous pensons. Or "le principe propre de la sensation et de l'intellection, c'est l'âme " selon Aristote. L'âme est donc identique à ses puissances.

5. Tout ce qui n'appartient pas à l'essence d'une réalité est accidentel. Si la puissance de l'âme n'appartient pas à son essence, elle est donc un accident. Or c'est contraire à la pensée de S. Augustin. Pour lui, les fonctions notées plus haut "ne sont pas dans l'âme comme dans un sujet, à la manière dont la couleur, la configuration, ou tout autre mode de la qualité et de la quantité appartiennent à un corps. Car toute modalité de ce genre est rigoureusement limitée à son sujet, tandis que l'âme peut encore connaître et aimer les autres réalités ".

6. Une forme simple ne peut jouer le rôle de sujet. Or l'âme est une forme simple, puisqu'elle n'est pas composée de forme et de matière, on l'a dit plus haute. Les puissances de l'âme ne peuvent donc être en elle comme dans un sujet.

7. Un accident ne peut causer une différence substantielle. Et cependant " sensible " et " rationnel " sont des différences substantielles. Or elles sont fondées sur le sens et sur la raison, qui sont des puissances de l'âme. Ces puissances ne sont donc pas des accidents. Et de la sorte, la puissance de l'âme est identique à son essence.

En sens contraire, d'après Denys, " on distingue dans les esprits célestes l'essence, la puissance, et l'activité ". À plus forte raison, l'essence et la vertu ou puissance sont-elles distinctes dans l'âme.

Réponse : En dépit de l'affirmation de certains, il est impossible de dire que l'essence de l'âme soit sa puissance. On le démontrera ici de deux manières.

1. L'être et n'importe quel genre de l'être se divisent en puissance et acte. Il faut donc que l'un et l'autre se rapportent au même genre ; si l'acte n'appartient pas au genre " substance ", la puissance qui lui est corrélatrice ne peut appartenir à ce genre. Or, l'activité de l'âme ne se trouve pas dans le genre substance ; en Dieu seul l'activité est sa substance même, en sorte que la puissance divine, principe de son activité, c'est l'essence même de Dieu. Mais cela ne peut être vrai ni de l'âme, ni d'aucune autre créature, comme on l'a dit précédemment de l'ange.

2. C'est impossible encore, à considérer seulement l'âme. Sous le rapport de l'essence, l'âme est un acte. Si l'essence de l'âme était le principe immédiat de l'activité, l'être qui possède une âme aurait donc toujours en acte les opérations vitales, de même qu'il est toujours vivant en acte. Car l'âme, en tant que forme, n'est pas un acte ordonné à un acte ultérieur : elle est le terme dernier de la génération. Aussi être encore en puissance à un autre acte ne lui convient pas sous le rapport de l'essence, c'est-à-dire comme forme, mais sous le rapport de sa puissance. Aussi l'âme, en tant que sujet de sa puissance d'opération, est-elle appelée un acte premier ordonné à un acte second. — Or l'être qui possède une âme n'est pas toujours en acte de ses opérations

vitales. La définition même de l'âme l'indique : elle est "l'acte d'un corps ayant la vie en puissance ", et cependant une telle puissance n'exclut pas l'existence actuelle de l'âme. L'essence de l'âme n'est donc pas sa puissance. Aucun être en effet n'est en puissance par rapport à l'acte, en tant qu'il est acte lui-même.

Solutions : 1. S. Augustin parle ici de l'âme (mens) en tant qu'elle se connaît et s'aime elle-même. De cette façon, la connaissance et l'amour sont substantiellement ou essentiellement dans l'âme pour autant qu'il s'agit de la connaître et de l'aimer elle-même : car la substance, l'essence de l'âme, est connue et aimée. — Même interprétation, lorsqu'il parle " d'une seule vie, d'un seul esprit, d'une seule essence ". — Ou encore, selon une autre explication, cette manière de parler est juste si l'on pense à la relation qu'un tout potentiel soutient avec ses parties. Le cas de ce tout est intermédiaire entre celui du tout universel et celui du tout intégral. Le tout universel se trouve en chacune de ses parties avec toute son essence et toute sa puissance : ainsi " animal " par rapport à l'homme et au cheval. On peut donc attribuer rigoureusement ce tout à l'une quelconque des parties. Quant au tout intégral, il n'est en aucune manière en entier dans chacune des parties. L'attribution ne peut donc se faire à chacune d'elles, prise individuellement ; on peut néanmoins le faire d'une manière impropre, en attribuant ce tout à l'ensemble des parties ; on dit ainsi que le mur, le toit, les fondations sont la maison. Le tout potentiel est bien en chaque partie avec toute l'essence, mais non avec sa puissance entière. On pourra donc en faire l'attribution à l'une quelconque des parties, mais non aussi rigoureusement que dans le cas du tout universel. Et c'est ainsi que S. Augustin entend que la mémoire, l'intelligence et la volonté sont l'essence même de l'âme.

2. L'acte auquel la matière première est en puissance est la forme substantielle. C'est pourquoi la puissance de la matière n'est pas autre chose que son essence.

3. L'action, comme l'être, appartient au composé ; c'est en effet à l'être existant qu'il appartient d'agir. Or, le composé existe substantiellement par la forme substantielle, et il agit par la puissance qui suit cette forme. En conséquence, la forme accidentelle active est avec la forme substantielle de l'être qui agit (ainsi la chaleur avec le feu) dans le même rapport que la puissance de l'âme avec son essence.

4. C'est de la forme substantielle que la forme accidentelle tient d'être principe de l'action. La forme substantielle est donc le principe premier de l'action, mais non son principe prochain. C'est le sens de l'affirmation d'Aristote : " Ce par quoi nous comprenons et sentons, c'est l'âme. "

5. Si l'on entend par "accident" ce qui s'oppose à la substance, alors il n'y a pas de milieu entre substance et accident. Car leur opposition s'obtient par affirmation et négation : être dans un sujet, ne pas être dans un sujet. En ce sens, la puissance de l'âme, du fait qu'elle n'est pas son essence, est un accident, classé dans la seconde espèce de la Qualité. — Mais si l'on entend par " accident " l'un des cinq prédicables, on peut trouver un intermédiaire entre l'accident et la substance. En effet, tout ce qui est essentiel à une réalité appartient à la substance. Cependant tout ce qui ne lui est pas essentiel ne peut être appelé accident prédicable, mais cela seul qui n'est pas causé par les principes essentiels de l'espèce. Car le " propre " ne fait pas partie de l'essence de la réalité ; mais il est causé par les principes essentiels de l'espèce ; il est intermédiaire entre l'essence et l'accident entendu au sens d'accident prédicable. C'est de cette façon qu'on peut considérer les puissances de l'âme comme intermédiaires entre la substance et l'accident, en tant que propriétés naturelles de l'âme. Quant à l'expression de S. Augustin : "ne sont pas dans l'âme comme dans un sujet, à la manière dont la couleur, la configuration, ou tout autre mode de la qualité et de la quantité appartiennent à un corps. Car toute modalité de ce genre est

rigoureusement limitée à son sujet, tandis que l'âme peut encore connaître et aimer les autres réalités ", il faut la comprendre comme plus haut (sol. 1), c'est-à-dire : dans leur rapport à l'âme, non pas en tant qu'elle aime et connaît, mais en tant qu'elle est aimée et connue. Et voici la marche de sa preuve : Si l'amour était dans l'âme aimée comme un accident dans un sujet, il s'ensuivrait que l'accident dépasserait le sujet où il se trouve, puisqu'il est d'autres réalités que l'âme qui sont objets d'amour.

6. Bien que l'âme ne soit pas composée de matière et de forme, elle est néanmoins en puissance sous un certain rapport, nous l'avons dit, ce qui lui permet d'être sujet pour l'accident. L'affirmation avancée dans cette objection s'applique à Dieu qui est Acte pur, et c'est pour lui que Boèce en fait usage.

7. On n'établit pas les différences substantielles " rationnel " et " sensible " à partir des facultés, sens et raison, mais à partir de l'âme sensitive et rationnelle elle-même. Toutefois, les formes substantielles, inconnaissables pour nous en elles-mêmes, n'étant connues que par leurs accidents, rien n'empêche de dénommer par ces derniers les différences substantielles.

Article 2 : Y a-t-il une ou plusieurs puissances dans l'âme ?

Objections : 1. Il semble qu'il n'y ait qu'une seule puissance dans l'âme. Car l'âme intellectuelle possède à un très haut degré la ressemblance divine. Or en Dieu il n'y a qu'une seule et simple puissance. Il en va donc de même dans l'âme intellectuelle.

2. Plus une puissance active est élevée dans l'ordre de l'être, plus son unité est profonde. Mais l'âme intellectuelle surpasse en puissance toutes les autres formes. Il lui convient donc, plus qu'à elles toutes, de ne posséder qu'une seule puissance.

3. L'action appartient à l'être en acte. Or, c'est par la même essence que l'homme possède l'être selon divers degrés de perfection. Ce sera donc par la même puissance qu'il accomplira les actions qui correspondent à ces différents degrés.

En sens contraire, le Philosophe met plusieurs puissances dans l'âme.

Réponse : Il est nécessaire d'admettre une pluralité de puissances dans l'âme. Pour l'établir, reconnaissons, avec Aristote au traité Du Ciel, que les réalités inférieures ne peuvent atteindre à la perfection du bien, mais seulement à un état imparfait et cela au moyen de mouvements peu nombreux ; les réalités supérieures au contraire arrivent à la perfection, et par un grand nombre de mouvements ; mais il en est encore de plus élevées, celles qui parviennent à la perfection au moyen d'un petit nombre de mouvements. Le degré suprême se trouve chez celles qui la possèdent sans aucun mouvement. Par exemple, c'est avoir la moins bonne santé que de ne pouvoir l'obtenir parfaitement, mais médiocrement, moyennant quelques remèdes ; sera en meilleure disposition celui qui peut obtenir une parfaite santé, avec de nombreux remèdes ; cet autre le sera mieux encore, qui n'aura besoin que de peu de remèdes. La disposition excellente sera d'avoir sans aucun remède une parfaite santé.

Concluons donc : les réalités inférieures à l'homme parviennent à quelques biens particuliers ; aussi n'ont-elles d'actions et de puissances que peu nombreuses et strictement déterminées. L'homme peut arriver au bien universel et parfait, car il peut obtenir la béatitude. Il occupe cependant, par nature, le dernier rang parmi les êtres à qui convient la béatitude. Aussi l'âme humaine a-t-elle besoin d'opérations et de vertus nombreuses et diverses. Pour les anges, une aussi grande diversité ne convient pas. Et en Dieu, il n'y a ni puissance ni action en dehors de son essence.

Il est une autre raison pour laquelle l'âme humaine est douée d'un grand nombre de puissances différentes ; c'est qu'elle est la frontière du monde spirituel et du monde corporel ; c'est pourquoi les puissances de l'un et de l'autre s'unissent en elle.

Solutions : 1. L'âme humaine ressemble à Dieu davantage que les créatures inférieures, parce qu'elle peut atteindre à la perfection du bien. Toutefois, c'est par le moyen de puissances nombreuses et d'ordre différent ; c'est en cela que d'autres êtres lui sont supérieurs.

2. Une puissance parfaitement une est supérieure à d'autres si elle atteint les mêmes résultats que celles-ci. Mais une puissance multiforme sera supérieure à d'autres si elle a pouvoir sur un plus grand nombre de choses.

3. Une réalité unique n'a qu'un être substantiel, mais elle peut avoir plusieurs opérations. Il n'y a donc qu'une essence de l'âme, mais plusieurs puissances.

Article 3 : Comment distingue-t-on ces puissances ?

Objections : 1. On ne détermine pas l'espèce d'un être par ce qui lui est postérieur ou extrinsèque. Or, l'acte est postérieur à la puissance, et l'objet lui est extrinsèque. Ils ne peuvent donc servir à distinguer les espèces de puissance.

2. Les contraires sont des réalités qui diffèrent absolument l'une de l'autre. Si l'on distinguait les puissances d'après leurs objets, il s'ensuivrait qu'il n'y aurait pas une seule et même puissance pour les contraires. Ce qui est évidemment faux dans presque tous les cas ; car il y a une même faculté de voir pour le blanc et pour le noir, un même goût pour le doux et pour l'amer.

3. En supprimant la cause, on supprime l'effet. Si la diversité des puissances dépendait de la diversité des objets, le même objet ne pourrait avoir relation à diverses puissances. Or c'est faux, car c'est le même objet que la puissance connaissante connaît et que la puissance affective désire.

4. Ce qui cause essentiellement un effet, produit ce même effet dans tous les cas. Or, des objets divers, qui ont rapport à diverses puissances, ont en même temps rapport à une seule et même puissance ; par exemple, le son et la couleur se réfèrent à la vue et à l'ouïe comme à des puissances différentes, et cependant ils ont encore rapport à une seule et même puissance, le sens commun. Il n'y a donc pas à distinguer les puissances d'après la différence des objets.

En sens contraire, les réalités subordonnées se distinguent d'après celles qui leur sont antérieures. Or, d'après Aristote, " les actes et opérations sont logiquement antérieurs aux facultés, et de plus les opposés (c'est-à-dire les objets) sont antérieurs aux actes ". Les puissances se distinguent donc d'après les actes et les objets.

Réponse : La puissance comme telle est ordonnée à l'acte. La nature de la puissance doit donc être déterminée d'après l'acte auquel elle s'ordonne. Les puissances se diversifieront donc selon que se diversifient les actes. Or la raison formelle d'un acte se diversifiera selon que se diversifie la raison formelle de son objet. Car tout acte se réfère soit à une puissance active, soit à une puissance passive. Or, l'objet, quand il a rapport à l'acte d'une puissance passive, est cause motrice ; la couleur est principe de la vision pour autant qu'elle met en mouvement la faculté de voir. Mais, par rapport à l'acte d'une puissance active, l'objet est un terme et une fin. Par exemple, l'objet de la faculté de croître, c'est une quantité achevée, terme de la croissance. L'acte reçoit donc son espèce de ces deux principes : le principe moteur et la fin, ou terme. L'acte de chauffer diffère de l'acte de refroidir, en tant que le premier procède d'un corps chaud pour produire la chaleur dans un autre, et le second d'un corps froid pour produire le froid. La diversité des puissances doit donc s'établir d'après les actes et les objets.

Il faut cependant noter que les modalités accidentelles ne changent pas l'espèce. Il est accidentel à l'animal d'être coloré ; aussi le genre animal n'est-il pas divisé en espèces d'après la couleur, mais en fonction d'une différence essentielle : celle qui affecte l'âme sensitive, qui tantôt est unie à la raison et tantôt ne l'est pas. En conséquence, " rationnel " et " irrationnel " sont les différences essentielles du genre animal, et fondent la distinction de ses espèces.

Ce n'est donc pas n'importe quelle différence dans les objets qui est principe de distinction des puissances de l'âme, mais une différence affectant cela même à quoi la puissance est de soi ordonnée. Par exemple, le sens se rapporte de soi à la " qualité sensible ", dont les divisions essentielles sont la couleur, le son, etc. Il y aura donc une puissance sensible pour la couleur, c'est la vue ; une pour le son, c'est l'ouïe. Mais s'il arrive qu'une " qualité sensible " telle que la couleur se trouve affecter un musicien ou un grammairien, un grand ou un petit corps, un homme ou une pierre, de telles différences n'entraînent pas une distinction des puissances de l'âme.

Solutions : 1. L'acte est postérieur à la puissance sous le rapport de l'existence, il est cependant antérieur dans l'ordre d'intention et pour la raison, à la manière dont la fin est antérieure à la cause efficiente. Quant à l'objet, bien qu'il soit extrinsèque, il est néanmoins le principe ou le terme de l'acte. Or, il y a proportion entre le principe et la fin, et les éléments intrinsèques d'une réalité.

2. Si une puissance quelconque avait un rapport essentiel à l'un des contraires, comme à son objet, il faudrait une autre puissance pour l'autre contraire. Or, la puissance de l'âme ne se réfère pas essentiellement à l'aspect propre d'un des contraires, mais à l'aspect commun aux deux ; par exemple, la faculté de voir ne se rapporte pas directement au blanc, mais à la couleur. La raison en est que l'un des contraires est d'une certaine manière le principe de l'autre, car ils sont entre eux dans la relation du parfait à l'imparfait.

3. Rien n'empêche qu'une réalité soit la même par son sujet, et soit diverse pour la raison. C'est pourquoi elle peut avoir rapport à différentes facultés de l'âme.

4. Une faculté supérieure se réfère par nature à un objet plus universel qu'une faculté inférieure ; car plus la puissance est parfaite, plus son objet est étendu. Aussi peut-il se faire que plusieurs réalités puissent être groupées sous un même aspect objectif, auquel se réfère de soi la faculté supérieure, et que cependant elles diffèrent comme objets propres des facultés inférieures. Il peut donc y avoir des objets divers appartenant à des puissances inférieures distinctes, et qui cependant sont soumises à une seule faculté supérieure.

Article 4 : Les rapports naturels entre les puissances de l'âme

Objections : 1. Il semble qu'il n'y ait pas d'ordre entre les puissances de l'âme. En effet, lorsque des réalités sont classées sous une même division, il n'y a entre elles ni avant ni après, elles sont données simultanément. Or c'est le cas des puissances de l'âme. Il n'y a donc pas d'ordre entre elles.

2. Les puissances de l'âme ont rapport aux objets et à l'âme elle-même. Par rapport à l'âme, il n'y a pas d'ordre entre elles, puisque l'âme est une. Même conclusion par rapport aux objets, puisqu'ils sont divers et absolument disparates, par exemple, la couleur et le son.

3. Lorsque des puissances sont ordonnées entre elles, l'activité de l'une dépend de l'activité de l'autre. Mais cela n'arrive pas dans les puissances de l'âme, car la faculté de voir peut fonctionner sans celle d'entendre, et inversement. Il n'y a donc pas d'ordre entre les puissances de l'âme.

En sens contraire, Aristote compare les parties ou puissances de l'âme à des figures géométriques. Or, il y a des rapports d'ordre entre les figures ; et donc aussi entre les facultés de l'âme.

Réponse : L'âme est une, et ses puissances sont multiples. Or le multiple sort de l'un selon un certain ordre. Un certain ordre entre les facultés de l'âme est donc nécessaire.

On trouve trois espèces d'ordre entre elles : les deux premières se prennent des relations de dépendance d'une puissance envers une autre ; la troisième d'après la hiérarchie des objets. Une puissance peut dépendre d'une autre, soit selon l'ordre de la nature, en tant que les êtres parfaits

passent naturellement avant les êtres imparfaits ; soit selon l'ordre de génération et de succession temporelle, en tant que l'être imparfait s'achemine vers le parfait.

Selon la première espèce d'ordre, les facultés intellectuelles ont priorité sur les facultés sensibles ; c'est pourquoi elles les gouvernent et leur commandent. De la même manière, les facultés sensibles ont priorité sur les puissances de l'âme végétative. — Dans la deuxième espèce d'ordre, le rapport est inverse. Car les puissances végétatives sont antérieures, dans l'ordre de génération, aux facultés sensibles ; c'est ainsi qu'elles préparent le corps pour que ces dernières puissent agir. Même rapport entre les facultés sensibles et les facultés intellectuelles. — Selon la troisième espèce d'ordre, certaines puissances sensibles sont ordonnées entre elles, comme la vue, l'ouïe, l'odorat. Car ce qui est visible prend naturellement le premier rang ; parce que l'être visible est commun aux corps célestes et aux corps inférieurs. Ce qui est sonore se réalise dans l'air, qui a une priorité de nature sur la combinaison d'éléments qui produit l'odeur.

Solutions : 1. On trouve en certains genres des espèces où il y a relation d'avant et d'après : tels les nombres et les figures, quant à leur existence. On dit cependant qu'ils sont donnés simultanément, en tant qu'ils sont classés sous un même genre.

2. L'ordre des puissances de l'âme est déterminé : et par rapport à l'âme qui est apte à diverses activités selon un certain ordre, bien qu'elle reste une, selon son essence ; et par rapport aux objets, et même par rapport aux actes, comme on l'a dit.

3. Cette objection n'a de valeur que dans le cas des puissances où l'on n'observe que la troisième espèce d'ordre. Celles où se trouvent les deux autres espèces sont constituées de telle sorte que l'acte de l'une dépend de l'acte de l'autre.

Article 5 : L'âme est-elle le sujet de toutes les puissances ?

Objections : 1. Il semble que toutes les puissances de l'âme sont en elle comme dans leur sujet, car il y a même rapport entre l'âme et les puissances qui lui appartiennent qu'entre le corps et les puissances corporelles. Mais le corps est le sujet de ses puissances. Il en va donc de même pour l'âme.

2. Les opérations des puissances psychiques sont attribuées au corps à cause de l'âme. Pour Aristote, en effet, " l'âme est l'origine première de nos sensations et de nos pensées ". Or, les principes propres des actes de l'âme sont les puissances. Donc celles-ci sont d'abord dans l'âme.

3. Selon S. Augustin, il est certains états d'âme, la crainte par exemple, qui ne dépendent pas du corps, bien mieux, qui sont éprouvés sans le corps ; d'autres au contraire en dépendent. Mais si la puissance sensible n'était pas uniquement dans l'âme comme dans son sujet, elle ne pourrait rien éprouver sans le corps. L'âme est donc le sujet de la puissance sensible et, pour la même raison, de toutes les autres puissances.

En sens contraire, Aristote écrit au traité Du Sommeil et de la Veille : " Sentir n'appartient en propre ni à l'âme ni au corps ", mais au composé humain. La puissance sensible a donc ce composé pour sujet. L'âme n'est donc pas seule le sujet de toutes les puissances.

Réponse : Le sujet d'une puissance d'opération, c'est ce qui est capable d'agir ; car tout accident exprime la nature de son sujet propre. Or c'est le même être qui est capable d'agir et qui agit. Le sujet de la puissance est donc l'être qui possède l'opération de cette puissance, selon Aristote, au commencement du même traité.

Or nous savons qu'il y a dans l'âme des opérations qui s'exercent sans organe corporel ; ainsi, penser et vouloir. Par conséquent, les puissances qui sont les principes de ces opérations sont dans l'âme comme dans leur sujet. Mais il est d'autres opérations dans l'âme, et qui s'accomplissent par des organes corporels ; par exemple, la vision par l'œil, l'audition par l'oreille. Et de même toutes les autres opérations de la vie végétative ou sensitive. Par



conséquent, les puissances qui sont les principes de ces opérations ont pour sujet le composé humain, et non pas seulement l'âme.

Solutions : 1. Toutes les puissances appartiennent à l'âme non pas comme à leur sujet, mais comme à leur principe ; car c'est de l'âme que le composé humain tient le pouvoir d'accomplir toutes ses opérations.

2. Toutes ces puissances sont dans l'âme avant d'être dans le composé humain, non pas comme dans leur sujet, mais comme dans leur principe.

3. Pour Platon, sentir est une opération propre à l'âme, comme penser. En beaucoup de questions philosophiques, lorsque S. Augustin utilise des conceptions platoniciennes, il ne les prend pas à son compte, mais se borne à les citer. Toutefois, dans le cas présent, lorsqu'il dit que l'âme sent tantôt dans le corps et tantôt sans le corps, cela peut s'interpréter de deux manières :

1) Quand je dis " avec ou sans corps ", je veux préciser la nature de l'acte de sentir, en tant qu'il procède de l'être sentant. Il n'y a pas alors d'état sensible sans corps ; car l'acte de sentir ne procède de l'âme qu'au moyen d'un organe corporel.

2) Ou bien je veux préciser la nature de cet acte en fonction de l'objet senti. Alors l'âme sent certains états avec le corps, c'est-à-dire qu'ils se trouvent dans le corps, une blessure par exemple ; mais il est d'autres états qu'elle éprouve sans le corps, c'est-à-dire que ces états ne se trouvent pas en lui, mais seulement dans la conscience que l'âme en prend ; ainsi se sent-elle triste ou joyeuse, à l'annonce de quelque événement.

Article 6 : Les Puissances émanent-elles de l'essence de l'âme ?

Objections : 1. Il semble que non, car d'un principe simple ne peuvent procéder des réalités diverses. L'essence de l'âme est une et simple. Puisque ses puissances sont nombreuses et diverses, elles ne peuvent émaner de son essence.

2. L'être dont un autre procède est la cause de ce dernier. Or l'essence de l'âme ne peut être la cause des puissances, comme il est évident à l'examen des différents genres de causes. Les puissances n'émanent donc pas de l'essence de l'âme.

3. L'émanation désigne un certain mouvement. Or rien ne se meut soi-même, si ce n'est selon une partie de soi ; on dit par exemple que l'animal se meut lui-même, parce qu'une partie de son être donne le mouvement et qu'une autre le reçoit. L'âme non plus, selon Aristote, n'est pas mise en mouvement. L'âme ne cause donc pas en elle-même ses propres puissances.

En sens contraire, les facultés de l'âme sont des propriétés qu'elle possède par nature. Or le sujet est cause de ses propres accidents : il est en effet exprimé dans la définition de chacun d'eux selon Aristote. Les facultés procèdent donc de l'essence de l'âme comme de leur cause.

Réponse : Il y a entre forme substantielle et forme accidentelle des ressemblances et des différences. Elles ont en commun d'être en acte, et de faire que quelque chose soit en acte. Mais elles diffèrent sous deux rapports.

1. La forme substantielle donne l'être absolument, et son sujet est seulement de l'être en puissance. La forme accidentelle ne donne pas l'être absolument, mais telle qualité, telle quantité, ou toute autre modalité, et son sujet, c'est de l'être déjà en acte. On trouvera donc l'être actuel dans la forme substantielle avant de le trouver dans son sujet ; et puisque ce qui est premier dans un genre est toujours cause, la forme substantielle causera l'être en acte dans son sujet. Mais à l'inverse, l'actualité de l'être se trouve dans le sujet de la forme accidentelle avant de se trouver en celle-ci. C'est pourquoi l'actualité de cette forme est causée par l'actualité même du sujet ; de telle sorte que le sujet reçoit la forme accidentelle pour autant qu'il est en puissance, mais il la produit pour autant qu'il est en acte. Cela, nous ne l'affirmons que de l'accident qui est

une propriété essentielle ; car, pour l'accident d'origine externe, le sujet ne fait que le recevoir : ce qui le produit, c'est un principe extérieur.

2. Les formes substantielle et accidentelle diffèrent encore en ce que la matière est ordonnée à la forme substantielle et parce que l'élément le moins important est toujours ordonné à celui qui l'est davantage. A l'inverse, la forme accidentelle a pour rôle de perfectionner le sujet.

D'après ce qui précède, il est évident que le sujet des puissances de l'âme est soit seulement l'âme elle-même, qui peut être sujet d'un accident, en tant que puissance réceptrice, soit le composé. Et ce dernier existe en acte par le fait de l'âme. En conclusion, toutes les puissances, quel que soit leur sujet : l'âme seule ou le composé, émanent de l'essence de l'âme comme de leur principe. Comme on l'a dit, en effet, l'accident est causé par le sujet, en tant que celui-ci est en acte ; il est reçu en lui, en tant que le sujet est en puissance.

Solutions : 1. D'un principe simple plusieurs effets peuvent procéder naturellement, selon un ordre déterminé, ou encore en raison d'une diversité de sujets récepteurs. Ainsi donc, d'une seule et même essence émanent de nombreuses puissances de nature différente, soit à cause des rapports d'ordre qu'elles ont entre elles, soit du fait qu'il y a divers organes corporels.

2. Par rapport à ses propriétés, le sujet est cause finale, et en un certain sens cause efficiente ; et même cause matérielle, comme sujet récepteur de l'accident. De là, nous pouvons conclure que l'essence de l'âme est la cause de toutes les puissances, à la fois comme fin et comme principe actif, et de certaines d'entre elles comme sujet récepteur.

3. Les propriétés émanent de leur sujet non par une sorte de changement, mais par une sorte de rejaillissement naturel. Ainsi une modalité d'être rejaillit naturellement d'une autre : par exemple, à partir de la lumière, la couleur.

Article 7 : Une puissance de l'âme sort-elle d'une autre ?

Objections : 1. Lorsque plusieurs réalités commencent d'être en même temps, l'une ne peut sortir de l'autre. Or toutes les puissances sont créées en même temps que l'âme. L'une d'entre elles ne peut donc sortir d'une autre.

2. Une puissance émane de l'âme, comme l'accident émane de son sujet. Mais une puissance de l'âme ne peut être le sujet d'une autre puissance, puisqu'il n'y a pas d'accident de l'accident. Elles ne peuvent donc procéder l'une de l'autre.

3. L'opposé ne naît pas de son opposé, mais tout être naît d'un être semblable selon l'espèce. Or, les puissances se distinguent comme des opposés, ainsi que des espèces diverses. L'une d'elles ne procède donc pas d'une autre.

En sens contraire, on connaît les puissances par leurs actes. Or l'acte d'une puissance est causé par l'acte d'une autre puissance ; par exemple l'acte de l'imagination par l'acte du sens. En conséquence, une puissance de l'âme est causée par une autre.

Réponse : Dans les réalités qui, selon un certain ordre naturel, procèdent d'un même principe, celui-ci est cause d'elles toutes, et la plus proche du principe est cause en quelque façon des plus éloignées. On l'a dit : il y a plusieurs espèces d'ordre entre les puissances de l'âme. Il y a donc des puissances de l'âme qui procèdent de l'essence par l'intermédiaire d'une autre puissance.

Mais l'essence de l'âme est pour ses puissances un principe actif et une fin, comme aussi un sujet récepteur, soit à elle seule, soit en même temps que le corps. Or le principe actif et la cause finale sont plus parfaits ; le sujet récepteur, comme tel, moins parfait. Par suite, les puissances de l'âme qui ont une priorité dans l'ordre de perfection et de nature, sont principes des autres à la manière des causes efficiente et finale. Nous voyons en effet que le sens a pour la fin l'intelligence, mais la réciproque n'est pas vraie. En effet, le sens est comme une participation incomplète de l'intelligence. On peut donc dire qu'il procède naturellement de l'intelligence, comme l'imparfait

du parfait. — Mais si l'on considère l'ordre de réceptivité, ce sont au contraire les puissances les moins parfaites qui sont principes des autres. L'âme, par exemple, en tant qu'elle possède la puissance de sentir, est un sujet, une matière en quelque sorte, par rapport à l'intelligence. C'est pourquoi les puissances moins parfaites sont antérieures aux autres, dans l'ordre de génération : en effet, l'animal est engendré avant l'homme.

Solutions : 1. Toute puissance émane de l'essence non par changement, mais par une sorte de rejaillissement naturel ; et cependant elle existe en même temps que l'âme. Il faut dire la même chose d'une puissance quelconque par rapport à une autre.

2. Un accident ne peut être absolument parlant le sujet d'un autre accident. Mais il y a un ordre de réceptivité dans la substance ; ainsi la quantité est reçue avant la qualité. De cette façon, l'on peut dire qu'un accident est le sujet d'un autre, telle l'étendue pour la couleur, en ce sens que la substance reçoit tel accident par l'intermédiaire d'un autre. Ce rapport peut également être affirmé des puissances de l'âme.

3. L'opposition qu'on trouve entre les puissances de l'âme est celle du parfait à l'imparfait. La même opposition se rencontre entre les espèces de nombres et de figures. Ce genre d'opposition n'empêche pas que l'une tire son origine de l'autre. Car il est naturel que l'imparfait procède du parfait.

Article 8 : Toutes les puissances demeurent-elles dans l'âme après la mort ?

Objections : 1. Il semble que toutes les puissances de l'âme demeurent dans l'âme séparée du corps. Car l'auteur du livre De l'esprit et de l'âme écrit : " L'âme s'éloigne du corps, emportant avec elle le sens et l'imagination, la raison, l'intellect et l'intelligence, le concupiscible et l'irascible. "

2. Les puissances de l'âme sont ses propriétés naturelles. Or une propriété est toujours inhérente à son sujet et n'en est jamais séparée. Les puissances de l'âme demeurent donc en elle, même après la mort.

3. Les puissances de l'âme, et même les puissances sensibles, ne perdent pas leur force lorsque le corps se débilite. — Comme il est dit au traité De l'âme, " si un vieillard recevait l'œil d'un jeune homme, il verrait aussi bien que lui ". Or la perte de la force est un acheminement vers la corruption. Les puissances de l'âme ne se corrompent donc pas en même temps que le corps, mais demeurent dans l'âme séparée.

4. La mémoire est une faculté de l'âme sensitive. Mais la mémoire demeure dans l'âme séparée. Dans l'évangile (Lc 16, 23) il est dit au mauvais riche dont l'âme seule se trouve en enfer : " Souviens-toi que tu as été comblé de biens pendant ta vie. " La mémoire demeure donc dans l'âme séparée, et par conséquent les autres puissances de la partie sensitive de l'âme.

5. La joie et la tristesse sont des états du concupiscible, qui est une puissance de l'âme sensitive. Or, il est sûr que les âmes séparées s'attristent des peines ou se réjouissent des récompenses qui sont leur partage. Donc cette puissance affective demeure dans l'âme séparée.

6. L'âme, au moment où le corps gît insensible mais non pas encore mort, perçoit certaines visions imaginaires ; selon S. Augustin elle éprouverait le même état après la mort lorsqu'elle est effectivement séparée du corps. Or l'imagination est une puissance sensitive. Ainsi donc une puissance de ce genre demeure dans l'âme séparée, et par conséquent toutes les autres.

En sens contraire, on lit dans le livre des Dogmes de l'église : " L'homme est constitué par deux substances, l'âme avec sa raison, la chair avec ses sens. " Donc la chair ayant achevé sa fonction, les puissances sensibles ne demeurent pas.

Réponse : L'âme est le seul principe de toutes ses puissances, on l'a déjà dit. Mais certaines n'ont pas d'autre sujet que l'âme : telles l'intelligence et la volonté. Ces facultés demeurent donc

nécessairement dans l'âme, une fois le corps détruit. D'autres ont pour sujet le composé humain : ainsi toutes les puissances de l'âme sensitive et végétative. Or, le sujet étant détruit, l'accident ne peut persister. Aussi, lorsque le composé se désagrège, ces puissances ne demeurent pas sous un mode actuel, mais seulement virtuel ; elle sont dans l'âme comme dans leur principe et leur racine.

Il est donc faux d'affirmer, comme certains, que ces puissances demeurent dans l'âme même lorsque le corps est détruit. Et encore plus faux que les actes de ces puissances demeurent dans l'âme séparée, car ces puissances n'ont d'activité qu'au moyen d'organes corporels.

Solutions : 1. Ce livre ne fait pas autorité. Il peut donc être négligé avec autant de facilité qu'on en a apporté en l'écrivant. On peut néanmoins répondre que l'âme emporte avec elle ces puissances sensibles sous un mode non actuel, mais virtuel.

2. Les puissances dont nous disons qu'elles ne demeurent pas sous un mode actuel dans l'âme séparée, ne sont pas des propriétés de l'âme seule mais du composé humain.

3. On dit que ces puissances ne perdent pas leur force lorsque le corps se débilité, parce que l'âme, leur principe d'activité, est immuable.

4. Cette manière de se souvenir doit s'entendre de la mémoire, pour autant que S. Augustin attribue cette faculté à l'esprit, et non selon qu'elle est une puissance de l'âme sensitive.

5. Tristesse et joie sont dans l'âme séparée comme des états de l'affectivité, non pas sensible, mais spirituelle. Elles se trouvent aussi chez les anges.

6. Il s'agit ici d'une recherche et non d'une affirmation de S. Augustin. Il a d'ailleurs retouché certains de ces passages.

Étudions maintenant les puissances de l'âme dans le détail. Il appartient spécialement au théologien de scruter les puissances intellectuelles et appetitives, puisqu'elles sont le siège de vertus. Cependant, la connaissance de ces puissances dépend d'une certaine façon de la connaissance des autres. Aussi allons-nous diviser notre étude en trois sections : 1. Les puissances dont l'exercice précède celui de l'intelligence (Q. 78). — 2. Les puissances intellectuelles (Q. 79). — 3. Les puissances affectives (Q. 80).

### **QUESTION 78 : LES PUISSANCES NON SPIRITUELLES DE L'ÂME**

1. Les différents genres de puissances dans l'âme. — 2. Les puissances de l'âme végétative. — 3. Les sens externes. — 4. Les sens internes.

Article 1 : Les différents genres de puissances dans l'âme

Objections : 1. Il semble qu'il n'y a pas lieu de distinguer ces cinq genres différents de puissances que sont la puissance végétative, sensitive, affective, motrice, intellectuelle. Car les puissances sont des parties de l'âme. Or on n'y distingue ordinairement que trois parties ; les âmes végétative, sensitive et rationnelle. Il n'y a donc que trois genres de puissances et non pas cinq.

2. Les puissances de l'âme sont le principe des opérations vitales. Or, la vie se manifeste de quatre manières. Aristote nous dit en effet : " Admis qu'il y ait plusieurs modes de vivre, nous disons qu'un être vit, même s'il ne possède que l'un de ces modes : soit l'intelligence, soit le sens, soit le mouvement et le repos dans l'espace, soit encore le changement dû à la nutrition avec dépérissement ou croissance. " Il n'y a donc que quatre genres de puissances de l'âme, l'affectivité étant exclue.

3. Ce qui est commun à toutes les puissances ne peut être référé à un genre distinct dans l'âme. Or l'appétition convient à n'importe quelle puissance de l'âme. La faculté de voir tend vers un

objet visible proportionné. Comme dit l'Écclésiastique (40, 22) : " L'œil désire la grâce et la beauté, et plus que cela, voir la verdure des champs. " De même, toute autre puissance désire un objet qui lui convienne. Il ne faut donc pas faire de l'affectivité un genre spécial de puissance.

4. Le principe du mouvement dans les animaux c'est ou bien le sens, ou bien l'intellect, ou encore l'affectivité, d'après le traité De l'âme. La faculté motrice ne doit donc pas être comptée comme un genre spécial de puissance en plus de ces trois.

En sens contraire, le Philosophe déclare admettre comme puissances de l'âme, les puissances végétative, sensitive, appétitive, motrice, et intellectuelle.

Réponse : Il y a cinq genres différents de puissances dans l'âme, et l'on vient de les énumérer. Trois d'entre eux sont attribués à l'âme ; quatre sont des modes de vivre. Ce qui explique cette diversité, c'est que des âmes diverses se distinguent selon les différentes manières dont l'action de l'âme transcende la nature corporelle. La nature corporelle tout entière est en effet soumise à l'âme, et joue à son égard le rôle de matière et d'instrument. Il y a donc d'abord une opération de l'âme qui dépasse si complètement la nature des corps qu'elle ne s'exerce même pas au moyen d'un organe corporel : c'est celle de l'âme rationnelle. Il y a une autre opération, inférieure à la précédente, qui s'accomplit au moyen d'un organe, mais non d'une qualité corporelle : celle de l'âme sensitive. En effet, le chaud et le froid, l'humide et le sec, et les autres qualités corporelles du même genre, sont bien requises pour l'action du sens. Mais il ne s'ensuit pas que cette action s'accomplisse au moyen de ces qualités ; elles sont requises seulement pour que l'organe soit en bonne disposition. Enfin, la moins élevée des opérations de l'âme se fait au moyen d'un organe et en vertu d'une qualité corporelle. Elle est supérieure néanmoins à l'action des corps ; car les mouvements de ceux-ci dépendent d'un principe extérieur, tandis que cette activité procède d'un principe interne, ce qui est commun à toutes les opérations de l'âme : tout être animé en effet se meut lui-même en quelque manière. Cette dernière activité est celle de l'âme végétative : l'assimilation nutritive et les opérations consécutives s'accomplissent par l'action de la chaleur, qui joue alors le rôle de cause instrumentale, comme dit Aristote.

Or, les différents genres de puissances se distinguent d'après les objets. Plus une puissance est élevée, plus son objet est universel, nous l'avons dite. On peut déterminer trois degrés d'universalité dans l'objet. Pour certaine puissance de l'âme, l'objet est seulement le corps uni à l'âme ; telle est la puissance végétative, qui n'agit en effet que sur le corps auquel l'âme est unie. Il y a un autre genre de puissance dont l'objet est plus universel, c'est-à-dire tout corps sensible, et non seulement le corps uni à l'âme. Il y a enfin un autre genre de puissance dont l'objet est encore plus universel, ce n'est plus seulement tout corps sensible, mais tout être en général. Ainsi les deux derniers genres de puissance possèdent une opération qui a rapport non seulement à une réalité conjointe à l'âme, mais encore à une réalité extérieure.

Il faut cependant que l'âme qui opère soit unie à son objet. Il est donc nécessaire que la réalité extérieure, objet de l'opération de l'âme, soit en relation avec elle à un double point de vue. —

1 : En tant qu'elle est apte à être unie à l'âme et à se trouver en elle par sa ressemblance. A cet égard il y a deux genres de puissances : la puissance sensible, relative à un objet moins universel à savoir le corps sensible ; la puissance intellectuelle, relative à l'objet absolument commun à tout, qui est l'être universel. — 2 : En tant que l'âme est inclinée et en tendance à cette réalité extérieure. Il y aura encore là deux genres de puissances : la puissance appétitive, par laquelle l'âme entre en relation avec la réalité extérieure comme avec sa fin, première dans l'ordre d'intention ; et la puissance motrice, qui met l'âme en rapport avec la réalité extérieure, prise comme terme de l'opération et du mouvement. C'est en effet pour obtenir un objet désiré et auquel il tend, que l'animal se meut dans l'espace.

Quant aux différents modes de la vie, on les distingue d'après la hiérarchie des vivants. Chez certains vivants, il n'y a que la puissance végétative, comme chez les plantes. Il en est d'autres qui, en plus de la puissance végétative, possèdent la sensibilité, mais non la locomotion : ce sont des animaux immobiles, comme les huîtres. D'autres encore ont en plus le mouvement local ; ainsi les animaux parfaits, qui ont besoin de beaucoup de choses pour vivre, et donc doivent se mouvoir pour chercher au loin le nécessaire. Il est enfin d'autres vivants qui ont en plus la puissance intellectuelle, ce sont les hommes. — Quant à la puissance appétitive, elle ne constitue pas de degré dans la hiérarchie des vivants ; car " en tout être où il y a puissance sensible, il y a appétit ", selon Aristote.

Solutions : 1 et 2. On vient de résoudre les deux premières objections.

3. L'appétit naturel est l'inclination qui porte naturellement une réalité vers un objet donné ; par son appétit naturel, toute puissance désire ce qui lui convient. Mais l'appétit de l'être animé dépend de ce qui est connu. Et pour un appétit de ce genre, il faut une faculté spéciale ; la connaissance seule ne suffit pas. La réalité est désirée en tant qu'elle existe en elle-même, tandis qu'elle n'est pas elle-même dans la faculté de connaissance, mais seulement selon sa ressemblance. La faculté de voir ne tend donc à l'objet visible que pour réaliser son acte, c'est-à-dire pour voir ; mais l'être animé tend à la chose qu'il voit par sa puissance appétitive, non seulement pour voir, mais pour d'autres fins utiles. Si l'âme n'avait besoin des réalités perçues par le sens que pour l'exercice de cette faculté sensible, c'est-à-dire afin de sentir, il ne serait pas nécessaire de distinguer l'appétit comme un genre spécial parmi les puissances de l'âme ; la tendance naturelle des puissances suffirait.

4. Le sens et la faculté appétitive sont bien principes de mouvement chez les animaux parfaits. Toutefois, ni l'un ni l'autre à eux seuls ne pourraient mouvoir si une puissance spéciale ne leur était surajoutée. En effet, les animaux immobiles ont bien ces deux facultés, et cependant ils n'ont pas de faculté motrice. Celle-ci se trouve non seulement dans l'affectivité et le sens en tant qu'ils commandent le mouvement, mais aussi dans les différentes parties du corps, pour les rendre aptes à suivre l'impulsion affective que donne l'âme. En voici le signe : lorsque les membres ne sont plus dans leur disposition naturelle, ils n'obéissent plus au mouvement appelé par l'appétit.

Article 2 : Les puissances de l'âme végétatives

Objections : 1. La division des parties végétatives ou puissances de nutrition, de croissance et de reproduction semble mal venue. Car ces puissances sont des forces naturelles. Or les puissances de l'âme dépassent ces forces par leur perfection. On ne doit donc pas compter celles-ci parmi les puissances de l'âme.

2. Il ne faut pas assigner une puissance de l'âme en raison d'une fonction commune aux vivants et aux non-vivants. Or, telle est la génération, pour tous les êtres qui peuvent être engendrés et se corrompre, vivants ou non. Donc la puissance génératrice ne doit pas être comptée parmi les puissances de l'âme.

3. L'âme possède une puissance supérieure à celle de la nature corporelle. Or une nature corporelle donne, par le moyen de la même puissance active, et l'espèce et la quantité qui convient. À plus forte raison, l'âme. Il n'y a donc pas lieu de distinguer la faculté de croître et celle d'engendrer.

4. Toute réalité conserve son être par le principe même dont elle le tient. Or c'est par la puissance de reproduction que le vivant acquiert son être. C'est donc par elle qu'il conserve la vie. Mais la faculté de nutrition est ordonnée aussi à la conservation du vivant. Comme dit

Aristote : " C'est une puissance qui peut sauvegarder l'être du sujet où elle se trouve. " On ne doit donc pas distinguer cette faculté de celle d'engendrer.

En sens contraire, selon le Philosophe, les opérations de l'âme végétative sont " engendrer, s'alimenter et croître ".

Réponse : Il y a trois puissances dans l'âme végétative. Car, nous l'avons dit, celle-ci a pour objet le corps vivant par l'âme, et ce corps requiert de l'âme trois sortes d'opérations : l'une qui lui donne l'être, et pour cela il y a la faculté d'engendrer ; une autre par laquelle le corps vivant atteint le développement qui lui convient, et pour cela il y a la faculté de croissance ; une troisième enfin par laquelle le corps vivant conserve son être et son développement normal, et pour cela il y a la faculté de nutrition.

Il faut cependant marquer des différences entre ces puissances. Celles de nutrition et de croissance produisent leur effet dans l'être où elles se trouvent. C'est en effet le corps uni à l'âme qui croît et se conserve par l'action des facultés de croissance et de nutrition, appartenant à cette âme. Mais la faculté d'engendrer produit son effet non dans le même corps, mais dans un autre, car aucun être ne peut s'engendrer lui-même. Par suite, la faculté d'engendrer avoisine la dignité de l'âme sensitive, qui est en relation avec les réalités extérieures, que sous un mode plus parfait et plus universel ; car ce qu'il y a de plus élevé dans une nature inférieure rejoint ce qu'il y a de plus bas dans la nature qui lui est supérieure, comme Denys le montre bien. Aussi, parmi les trois puissances végétatives, celle qui joue davantage le rôle de fin la principale et la plus parfaite., c'est la faculté d'engendrer, dit Aristote. Il appartient en effet à une chose déjà parfaite en elle-même d'en produire une autre qui lui soit semblable. Les puissances de croissance et de nutrition sont subordonnées à la puissance de génération ; celle de croissance à la puissance nutritive.

Solutions : 1. Ces forces sont appelées naturelles parce qu'elles ont un effet semblable à celui de la nature matérielle qui donne aussi l'être, la quantité, et la conservation dans l'être ; les puissances végétatives le font toutefois sous un mode plus élevé. Elles sont encore appelées naturelles parce que, dans leur action, elles utilisent comme instruments les qualités actives et passives qui sont les principes des actions physiques.

2. La génération dans les êtres inanimés est produite par une cause tout extérieure. Mais la génération des vivants s'accomplit sous un mode plus élevé, au moyen d'un élément du vivant, la semence, qui contient un principe apte à former le corps. Il faut donc dans le vivant une puissance pour élaborer cette semence, et c'est la puissance d'engendrer.

3. La génération du vivant étant causée par une semence, il faut au commencement que l'animal soit engendré sous un petit volume. D'où la nécessité d'une puissance de l'âme qui lui fasse atteindre un développement convenable. Mais le corps inanimé est engendré à partir d'une matière déterminée par une cause extérieure. Voilà pourquoi il reçoit en même temps et son caractère spécifique et la quantité conforme aux conditions de la matière.

4. Comme on l'a dit (a. 1), l'action de l'âme végétative s'accomplit au moyen de la chaleur, dont le rôle est d'absorber l'humidité. Il faut donc, pour restituer l'humidité perdue, une puissance nutritive qui transforme l'aliment en la substance du corps. C'est nécessaire également pour l'action des puissances de croissance et de génération.

Article 3 : Les sens externes

Objections : 1. Il ne semble pas qu'il y ait seulement cinq sens externes. Car le sens connaît les accidents, et ceux-ci se divisent en de nombreux genres. Puisque les puissances se distinguent d'après les objets, il semble qu'il y ait autant de sens différents que de genres d'accidents.

2. La grandeur, la figure, et les autres sensibles communs ne sont pas des sensibles par accident, mais s'opposent à ces derniers selon Aristote. Or, une différence essentielle dans les objets

entraîne une distinction dans les puissances. Puisque la grandeur et la figure diffèrent de la couleur plus que ne fait le son, on a plus de raison, semble-t-il, de distinguer une puissance connaissante pour la grandeur ou la figure que pour la couleur et le son.

3. Un seul sens ne perçoit qu'un seul ensemble de qualités contraires : ainsi la vue perçoit le blanc et le noir. Or le toucher perçoit plusieurs ensembles de contraires : le chaud et le froid, l'humide et le sec, etc. On n'a donc pas affaire à un seul sens, mais à plusieurs. Il y a donc plus de cinq sens.

4. L'espèce ne s'oppose pas au genre. Or le goût est une espèce de toucher. On ne doit donc pas en faire un sens distinct du toucher.

En sens contraire, le Philosophe dit au traité De l'âme qu'il n'y a pas plus de cinq sens.

Réponse : Certains ont voulu chercher un principe de distinction des sens externes dans la structure des organes, selon qu'y prédomine tel ou tel élément, l'eau, l'air, etc. D'autres, dans la nature du milieu sensible qui est ou contigu ou extérieur au sens : l'air, l'eau, etc. D'autres enfin, d'après la nature des diverses qualités sensibles que ce soit la qualité d'un corps simple, ou la qualité résultant d'une combinaison.

Mais aucune de ces solutions n'est valable. Les puissances ne sont pas faites pour les organes, mais les organes pour les puissances. La diversité des puissances ne vient pas de la diversité des organes ; mais la nature a disposé des organes différents pour correspondre à la diversité des puissances. De même, elle a donné divers milieux aux divers sens, sous le mode qui convenait à l'activité des puissances. Quant à la nature des qualités sensibles, ce n'est pas aux sens qu'il appartient de les connaître, mais à l'intelligence.

Il faut donc prendre comme fondement du nombre et de la distinction des sens externes ce qui appartient en propre et essentiellement au sens. Or le sens est une puissance passive dont la nature est de pouvoir être modifiée par un objet sensible extérieur. L'objet extérieur, cause de changement, est ce que le sens perçoit essentiellement, et c'est selon les différences qu'il présente qu'on distingue les puissances sensibles.

Or il y a deux espèces de modification : l'une est physique, l'autre spirituelle. Une modification est physique quand la forme de ce qui cause le changement est reçue dans l'être changé sous un mode physique, par exemple la chaleur dans ce qui est chauffé. Une modification est spirituelle quand la forme est reçue sous un mode spirituel, par exemple la couleur dans la pupille de l'œil qui, pour autant n'en est pas colorée. Pour l'action du sens, une modification spirituelle est requise selon laquelle la forme intentionnelle de l'objet sensible est produite dans l'organe du sens. Autrement, si la seule modification physique suffisait à produire la sensation, tous les corps physiques en éprouveraient lorsqu'ils subissent un changement qualitatif.

Mais dans certains sens, on ne trouve qu'une modification spirituelle, comme dans la vue. En d'autres, on trouve en même temps que cette modification spirituelle une modification physique, qu'elle provienne seulement de l'objet, ou aussi de l'organe. Sous le rapport de l'objet, on trouve une modification physique dans l'espace, lorsqu'il s'agit du son qui est l'objet de l'ouïe, car le son est produit par une percussion et par l'ébranlement de l'air. Il y a altération qualitative dans le cas de l'odeur, objet de l'odorat ; il faut en effet qu'un corps soit modifié d'une certaine manière par la chaleur pour exhaler une odeur. Par rapport à l'organe, il y a modification physique dans le toucher et dans le goût, car la main s'échauffe en touchant un objet chaud, et la langue s'humecte de l'humidité des saveurs. Quant aux organes de l'odorat et de l'ouïe, ils ne subissent aucune modification physique en sentant, si ce n'est par accident.

La vue, qui s'exerce sans aucune modification physique soit dans l'organe soit dans l'objet, est la faculté la plus spirituelle, le plus parfait de tous les sens et le plus universel. Après elle, vient



l'ouïe, puis l'odorat qui supposent une modification physique du côté de l'objet. Car le mouvement local est plus parfait que le mouvement d'altération, et lui est naturellement antérieur, comme on le prouve au livre VIII des Physiques -. Le toucher et le goût sont les plus matériels des sens. On parlera plus bas de leur distinction. — Les trois premiers sens n'opèrent pas par un intermédiaire contigu, afin qu'aucune modification physique n'atteigne l'organe, comme c'est le cas pour les deux derniers.

Solutions : 1. Tous les accidents n'ont pas par eux-mêmes le pouvoir de causer un changement, mais seulement les qualités de la troisième espèce, qui sont susceptibles d'altération. Et c'est pourquoi il n'y a que ces qualités qui soient objets des sens. En effet, d'après le livre VII des Physiques, " les sens sont modifiés selon les mêmes qualités que les corps inanimés ".

2. La grandeur, la figure, et ce qu'on appelle " sensibles communs " sont intermédiaires entre les sensibles par accident et les sensibles propres, objets des sens. En effet, les sensibles propres modifient le sens immédiatement et directement, car ce sont des qualités qui causent une altération. Quant aux sensibles communs, ils se ramènent tous à la quantité. Pour la grandeur et le nombre, il est évident que ce sont des espèces de la quantité. La figure est une qualité qui a rapport à la quantité, puisqu'elle consiste dans la limitation de l'étendue. Le mouvement et le repos sont perçus selon que leur sujet se trouve dans un ou plusieurs états quant à la grandeur ou à la distance dans l'espace, qu'il s'agisse d'un mouvement de croissance ou d'un mouvement local ; ou encore, sous le rapport des qualités sensibles, un mouvement d'altération. De telle sorte que sentir le mouvement et le repos, c'est d'une certaine façon sentir l'un et le multiple. Or, la quantité est le sujet immédiat de la qualité, cause d'altération, telle la surface pour la couleur. En conséquence, les sensibles communs n'agissent pas sur le sens immédiatement et directement, mais par le moyen de la qualité sensible ; par exemple la surface, par le moyen de la couleur. Ce ne sont pourtant pas des sensibles par accident. Car les sensibles communs introduisent un élément de diversité dans la modification sensorielle : le sens est modifié différemment par une grande et par une petite surface. On dit même que la blancheur est grande ou petite, et pour cette raison, elle peut être divisée relativement au sujet où elle se trouve.

3. Le Philosophe semble dire, au traité De l'Âme que le sens du toucher forme un genre, mais qu'il se divise en plusieurs espèces, et c'est pour cela qu'il a pour objet plusieurs ensembles de contraires. Ces espèces n'ont pas d'organe différencié, mais se rencontrent ensemble sur tout le corps ; aussi ne remarque-t-on pas qu'elles sont distinctes. Quant au goût, qui perçoit le doux et l'amer, il se rencontre avec le toucher sur la langue mais non sur tout le corps. On peut donc le distinguer aisément du toucher.

On peut répondre également que dans tous ces contraires, chaque ensemble appartient à un genre prochain, et tous les ensembles à un genre commun, qui serait l'objet du toucher en général. Mais il n'y a pas de dénomination pour ce genre commun, pas plus que pour un genre prochain, comme celui du chaud et du froid.

4. D'après Aristote, le goût est une sorte de toucher qui ne se trouve que sur la langue. Il n'y a donc pas à le distinguer du toucher en général, mais seulement de ces espèces de toucher qui se rencontrent par tout le corps. — Toutefois si l'on admet l'unité du toucher, à cause de l'unité de son objet, on pourra dire que le goût se distingue du toucher parce que la modification sensorielle n'est pas la même chez tous les deux. Le toucher ne subit pas seulement une modification spirituelle, mais une modification physique dans son organe, en fonction de la qualité sensible qui agit directement sur lui. Mais l'organe du goût n'est pas nécessairement modifié de cette façon, de telle sorte, par exemple, que la langue devienne douce ou amère. Il n'est modifié que

par une qualité qui précède la sensation de saveur et où celle-ci prend naissance, et qui est l'humidité, laquelle est l'objet du toucher.

Article 4 : Les sens internes

Objections : 1. La division admise des sens internes ne paraît pas satisfaisante. On n'oppose pas en effet ce qui est commun à ce qui est propre. On ne doit donc pas compter le sens commun parmi les puissances sensibles internes, à part des sens externes qui sont des sens propres.

2. Il n'est pas besoin d'une faculté interne de connaissance pour une fonction que peut accomplir le sens propre et externe ; mais pour apprécier les objets sensibles, les sens externes suffisent ; chaque sens en effet peut juger de son objet propre. De même, ils semblent avoir ce qu'il faut pour percevoir leurs actes. L'action du sens est en effet comme un intermédiaire entre la puissance et l'objet ; il paraît donc que la faculté de voir peut bien mieux percevoir son acte de voir qu'elle ne perçoit la couleur, son acte étant plus proche de la faculté que l'objet. De même pour les autres sens. Il n'est donc pas nécessaire de désigner pour cette fonction une puissance interne qu'on appellerait sens commun.

3. L'imagination et la mémoire sont, d'après le Philosophe, des modalités du centre primitif de la sensibilité. Mais l'on n'oppose pas une modalité à son sujet. Il ne faut donc pas distinguer la mémoire et l'imagination du sens.

4. L'intelligence dépend beaucoup moins du sens que n'importe quelle puissance de l'âme sensitive. Et cependant l'intelligence ne connaît que par l'apport des sens. C'est pourquoi il est dit dans les Seconds Analytiques : " Ceux qui manquent d'un sens, manquent d'une science. " A plus forte raison ne doit-on pas distinguer une puissance sensible destinée à percevoir des représentations qui échappent aux sens, puissance qu'on nomme " estimative ".

5. L'acte de la cogitative, qui est de juger, de synthétiser et d'analyser, et l'acte de la faculté de réminiscence, qui consiste à user d'une manière de syllogisme pour évoquer les souvenirs, ne sont pas moins différents des actes de l'estimative et de la mémoire que l'estimative ne l'est de l'imagination. Il faut donc distinguer les deux premières de l'estimative et de la mémoire, ou alors ne pas distinguer celles-ci de l'imagination.

6. D'après S. Augustin. il y a trois genres de visions : corporelles, par le moyen des sens ; spirituelles, par l'imagination ; intellectuelles, par l'intelligence. Il n'y a donc pas, entre le sens et l'intellect, d'autre faculté interne que l'imagination.

En sens contraire, Avicenne, dans son livre sur l'âme, admet qu'il y a cinq sens internes : le sens commun, la " fantaisie ", l'imagination, l'estimation, et la mémoire.

Réponse : La nature ne manque jamais de donner le nécessaire ; il faut donc qu'il y ait dans l'âme sensitive autant d'actions diverses qu'en requiert la vie d'un animal parfait. Et toutes les actions qu'on ne peut ramener à un seul principe demandent des puissances diverses ; car une puissance de l'âme n'est rien d'autre que le principe immédiat d'une opération de cette âme.

Or, il faut remarquer que la vie d'un animal parfait requiert non seulement qu'il connaisse la réalité quand elle est présente au sens, mais encore quand elle est absente. Autrement, du fait que le mouvement et l'action de l'animal suivent la connaissance, celui-ci ne se mettrait jamais en mouvement pour chercher quelque chose qui n'est pas là. Or c'est le contraire qu'on observe, surtout chez les animaux parfaits qui se meuvent dans l'espace ; ils se dirigent en effet vers un objet absent dont ils ont connaissance. L'animal doit donc, en son âme sensitive, non seulement recevoir les ressemblances des qualités sensibles au moment où il est actuellement modifié par elles, mais encore les retenir et les conserver. Dans les êtres corporels, recevoir et conserver se réfèrent à des principes divers : les corps humides reçoivent bien et conservent mal ; c'est le contraire pour les corps secs. La puissance sensible étant l'acte d'un organe corporel, il doit y

avoir y avoir une faculté pour recevoir les ressemblances des qualités sensibles, et une autre pour les conserver.

Il faut encore remarquer que si l'animal ne se mettait en mouvement que pour des objets agréables ou douloureux pour les sens, il lui suffirait de connaître les qualités que le sens perçoit et qui le délectent ou lui font horreur. Mais l'animal doit rechercher ou éviter certains objets non seulement parce qu'ils conviennent ou non au sens, mais encore parce qu'ils sont ou utiles ou nuisibles. Par exemple, la brebis qui voit le loup arriver, s'enfuit, non parce que sa couleur ou sa forme ne sont pas belles, mais parce qu'il est son ennemi naturel. De même, l'oiseau rassemble de la paille, non pour le plaisir sensible qu'il en éprouve, mais parce qu'elle lui sert à construire son nid. Il faut donc que l'animal perçoive des représentations de ce genre, que le sens externe ne perçoit pas. Il doit y avoir un principe distinct de cette perception. Car la connaissance des qualités sensibles vient d'une modification causée par l'objet sensible, mais non la perception des représentations dont nous parlons.

Ainsi donc, pour percevoir les qualités sensibles il y a le sens propre et le sens commun. On dira plus loin comment ils se distinguent. Pour obtenir ou conserver ces qualités, il y a la " fantaisie " ou imagination, qui sont une même chose. L'imagination est en effet comme un trésor des formes reçues par les sens. Pour percevoir les représentations qui ne sont pas reçues par les sens, il y a l'estimative. Pour les conserver, il y a la mémoire, qui en est comme le trésor. En voici un signe : les animaux commencent à avoir des souvenirs à partir d'une connaissance de ce genre, par exemple que ceci leur est nuisible ou leur convient. La raison de passé, que perçoit la mémoire, doit être comptée parmi ces représentations.

Notez que relativement aux qualités sensibles il n'y a pas de différence entre l'homme et les animaux. Ils sont modifiés de la même manière par les objets sensibles extérieurs. Mais quant à ces représentations spéciales, il y a une différence. Les animaux ne les perçoivent que par un instinct naturel ; l'homme les saisit par une sorte d'inférence. Aussi la faculté, appelée chez les animaux estimative naturelle, est appelée chez l'homme cogitative, ou faculté qui forme des représentations par une sorte d'inférence. On la nomme encore " raison particulière ", et les médecins lui assignent un organe spécial, la partie médiane du cerveau. Elle regroupe en effet des représentations individuelles, comme la raison proprement dite regroupe des représentations universelles.

Pour ce qui est de la mémoire, l'homme possède non seulement comme les animaux le pouvoir de se souvenir immédiatement des faits passés, mais encore celui de les évoquer, par la " réminiscence ", en recherchant d'une manière presque syllogistique à se souvenir de ces faits sous forme de représentations individuelles.

Avicenne distingue une cinquième faculté, intermédiaire entre l'estimative et l'imagination, qui assemble et dissocie les images ; ainsi, avec l'image de l'or et l'image d'une montagne, nous formons une seule image, celle d'une montagne d'or que nous n'avons jamais vue. Cette opération ne se trouve pas chez les animaux, mais seulement chez l'homme, qui peut faire cela avec la seule imagination. C'est d'ailleurs à l'imagination qu'Averroès l'attribue, dans son livre sur le Sens et les Sensibles.

Il n'est donc pas besoin de distinguer plus de quatre facultés internes dans l'âme sensitive : le sens commun et l'imagination, l'estimative et la mémoire.

Solutions : 1. Le sens interne n'est pas appelé " commun " par attribution universelle, comme s'il était un genre, mais comme la racine et le principe communs à tous les sens externes.

2. Le sens propre apprécie son objet sensible, en le discernant des autres qualités qui peuvent tomber sous le même sens, par exemple en discernant le blanc du noir ou du vert. Mais discerner

le blanc du doux, ni la vue ni le goût ne le peuvent ; car pour discerner une chose d'une autre, il faut les connaître toutes les deux. C'est donc au sens commun qu'il appartient de faire un tel discernement ; à lui sont rapportées comme à un terme commun toutes les connaissances des sens propres, et c'est par lui encore que sont perçues les activités des sens, par exemple quand quelqu'un voit qu'il voit. Cela ne peut être le fait du sens propre, qui ne connaît que la qualité sensible par laquelle il est modifié. C'est par cette modification que s'accomplit la vision, et de cette modification en découle une autre dans le sens commun, qui perçoit la vision elle-même.

3. Une puissance peut sortir de l'essence de l'âme par l'intermédiaire d'une autre, on l'a déjà dit ; de la même façon l'âme peut être sujet d'une puissance par l'intermédiaire d'une autre puissance. Sous ce rapport on dit que l'imagination et la mémoire sont des modifications du sens commun, qui est le premier des sens internes.

4. Bien que l'opération intellectuelle ait son origine dans la sensation, l'intelligence connaît, dans la réalité saisie par le sens, bien plus que le sens n'en peut percevoir. Il en va de même dans l'estimative, à un degré inférieur cependant.

5. Si la cogitative et la mémoire ont une telle excellence dans l'homme, ce n'est pas à cause de l'âme sensitive, mais à cause de leur affinité, de leur proximité à la raison universelle, qui exerce sur elles une sorte d'influence. Ce ne sont pas des puissances différentes de celles des animaux ; ce sont les mêmes, mais plus parfaites.

6. Pour S. Augustin, la vision spirituelle est celle qui est causée par les images des corps en leur absence. Elle comprend donc toutes les connaissances internes.

### **QUESTION 79 : LES PUISSANCES INTELLECTUELLES**

1. L'intelligence est-elle une puissance de l'âme ou son essence ? — 2. Si c'est une puissance, est-elle passive ? — 3. Si c'est une puissance passive, faut-il admettre l'existence d'un intellect agent ? — 4. Celui-ci fait-il partie de l'âme ? — 5. N'y a-t-il qu'un seul intellect agent pour tous les hommes ? — 6. La mémoire est-elle dans l'intellect ? — 7. Est-elle une puissance distincte de l'intelligence ? — 8. La raison se distingue-t-elle de l'intelligence ? — 9. La raison supérieure et la raison inférieure sont-elles des puissances différentes ? — 10. L'intelligence est-elle une autre puissance que l'intellect ? — 11. L'intellect spéculatif et l'intellect pratique sont-ils des puissances distinctes ? — 12. La syndérèse est-elle une puissance intellectuelle ? — 13. Même question pour la conscience.

Article 1 : L'intelligence est-elle une puissance de l'âme ou son essence ?

Objections : 1. L'intelligence semble être une même réalité que l'esprit. Or l'esprit n'est pas une puissance, mais c'est l'essence de l'âme. " L'esprit, dit S. Augustin, n'est pas un relatif, mais désigne l'essence. " L'intelligence est donc l'essence de l'âme.

2. Les différents genres des puissances de l'âme s'unissent 2 non en une puissance unique, mais en une commune essence. Or l'appétit et l'intellect sont des puissances différentes 6 et qui s'unissent dans l'esprit. Car S. Augustin met intelligence et volonté dans l'esprit. Donc l'esprit et l'intelligence sont l'essence même de l'âme, et non des puissances.

3. S. Grégoire, dans une homélie pour le jour de l'Ascension, dit que " l'homme a l'intelligence comme les anges ". Or les anges sont appelés Esprits et Intelligences. L'esprit et l'intelligence de l'homme ne sont donc pas des puissances de l'âme, mais son essence.

4. Une substance est intellectuelle par le fait qu'elle est immatérielle. Or, c'est par son essence que l'âme est immatérielle. Il semble donc qu'elle soit intellectuelle par son essence.

En sens contraire, le Philosophe donne l'intelligence comme une puissance de l'âme.

Réponse : Il est nécessaire d'affirmer d'après tout ce qui précède, que l'intelligence est une puissance de l'âme et non pas son essence même. Le principe immédiat de l'opération peut être l'essence même de la réalité qui opère, lorsque son opération elle-même est identique à son existence. Il y a en effet même rapport entre une puissance et son opération, considérée comme son acte, qu'entre l'essence et l'existence. Or, en Dieu seul, l'acte de penser est une même chose que l'existence. Donc en Dieu seul l'intelligence est son essence ; dans les autres créatures intellectuelles, l'intelligence n'est qu'une puissance de l'être intelligent.

Solutions : 1. Le terme " sens " signifie tantôt la faculté de sentir, et tantôt l'âme sensitive elle-même. On désigne ainsi l'âme sensitive du nom de sa faculté principale, qui est le sens. De même, l'âme intellectuelle est parfois désignée du nom d'intelligence, l'intelligence étant sa principale puissance. Ainsi dit-on, au traité De l'âme, que l'intelligence est une substance. De semblable façon, S. Augustin dit que l'âme est esprit, ou bien qu'elle est essence.

2. La puissance appétitive et la puissance intellectuelle sont des genres différents de puissances de l'âme, en raison de la différence des objets. Mais l'appétit correspond en partie au sens, et en partie à l'intelligence, selon qu'il opère soit avec un organe corporel, soit sans organe. L'appétit, en effet, suit le mode de connaissance. En conséquence de cela, S. Augustin met la volonté dans l'esprit ; Aristote, dans la raison.

3. Il n'y a chez les anges d'autres facultés que l'intelligence, et la volonté qui l'accompagne. Aussi l'ange est-il appelé Esprit ou Intelligence, parce que toute sa puissance consiste en cela. L'âme humaine possède bien d'autres puissances, sensitive, végétative, et donc le cas n'est pas le même.

4. L'immatérialité de la substance intelligente créée n'est pas elle-même son intellect, mais c'est parce qu'elle est immatérielle qu'elle a un intellect. Il n'est donc pas nécessaire que l'intelligence soit la substance de l'âme, mais seulement qu'elle en soit la faculté et la puissance.

Article 2 : L'intelligence est-elle une puissance passive ?

Objections : 1. Être passif vient de la matière, et être actif, de la forme. Or, la faculté intellectuelle est une conséquence de l'immatérialité de la substance intelligente. Il semble donc que l'intelligence ne soit pas une puissance passive.

2. La faculté intellectuelle est incorruptible, comme on l'a dit. Mais d'après le traité De l'Âme " l'intellect est corruptible, s'il est passif ". La faculté intellectuelle n'est donc pas passive.

3. Selon S. Augustin et selon Aristote, " l'être actif est plus noble que l'être passif ". Or toutes les puissances de l'âme végétative sont actives, et ce sont cependant les plus basses des puissances de l'âme. À plus forte raison les puissances intellectuelles, qui sont les plus hautes, sont-elles toutes actives.

En sens contraire, pour Aristote, comprendre est une certaine manière de pâtir.

Réponse : Un être peut pâtir de trois manières 1. Au sens strict, quand il perd quelque chose qui lui convient naturellement ou selon sa propre inclination ; par exemple, quand l'eau perd sa froidure par l'effet de la chaleur ; quand l'homme tombe malade ou s'attriste. — 2. En un sens plus large, un être pâtit quand quelque chose lui est ôté, que cela lui convienne ou non ; c'est le cas non seulement de celui qui tombe malade, mais de celui qui revient à la santé ; non seulement de celui qui s'attriste, mais de celui qui se réjouit ; c'est le cas de toute altération ou déplacement. — 3. En un sens absolument général, le seul fait d'être en puissance, et de recevoir l'acte auquel on était en puissance, sans que rien soit ôté. Et de cette façon, on peut dire que tout être qui passe de la puissance à l'acte pâtit, même lorsqu'il acquiert une perfection. Ainsi notre acte de penser est une certaine manière de pâtir.

En voici la raison. L'opération intellectuelle a pour objet l'être universel, nous l'avons dit. On peut donc voir si l'intelligence est en acte ou en puissance, selon son rapport à l'être universel. Il y a une Intelligence qui sous ce rapport est l'acte de tout l'être : c'est l'intelligence de Dieu, qui est l'essence divine, en laquelle tout l'être préexiste originellement et virtuellement, comme dans la cause première. C'est pourquoi l'intelligence divine n'est pas en puissance, mais elle est acte pur. Or aucune intelligence créée ne peut être l'acte de tout l'être, car il faudrait alors qu'elle soit un être infini. En conséquence, toute intelligence créée, par cela même qu'elle existe, n'est pas l'acte de tous les intelligibles, mais est avec eux dans le rapport de la puissance à l'acte.

Or, il y a deux espèces de relation de la puissance à l'acte. Il y a une sorte de puissance qui est toujours parfaitement remplie par son acte, comme nous l'avons dit de la matière des corps célestes. Il y a une autre sorte de puissance qui n'est pas toujours en acte, mais où il y a progrès de la puissance à l'acte : tels les êtres soumis à la génération et à la corruption. — C'est ainsi que l'intelligence angélique est toujours en acte par rapport à ses objets intelligibles, en raison de sa proximité à la première intelligence, qui est acte pur, comme on vient de le dire. Mais l'intelligence humaine, la dernière dans la hiérarchie intellectuelle et la plus éloignée de la perfection de l'intelligence divine, est en puissance par rapport aux intelligibles, et au commencement elle est " comme une tablette de cire où il n'y a rien d'écrit ", selon l'image d'Aristote. Cela paraît clairement dans ce fait que nous ne sommes d'abord qu'en puissance à penser, et qu'ensuite nous sommes en acte. — Il est donc évident que pour nous, penser, c'est pâtir selon la troisième manière. Par conséquent l'intelligence est une puissance passive.

Solutions : 1. Cette objection procède des deux premiers modes de pâtir, qui sont propres à la matière première. Mais le troisième mode se trouve chez tout être en puissance qui passe à l'acte. 2. L'intellect passif, c'est, pour certains, l'affectivité sensible, en laquelle se trouvent les passions de l'âme, et qui dans l'Éthique d'Aristote est appelée " rationnelle par participation ", parce qu'elle obéit à la raison. Pour d'autres, l'intellect passif, c'est la cogitative, ou raison particulière. En l'un et l'autre sens, " passif " est conçu selon les deux premiers modes de pâtir : pour autant qu'un tel intellect est l'acte d'un organe corporel. Quant à l'intellect qui est en puissance à tous les intelligibles, et que pour cette raison Aristote appelle intellect possible, il n'est passif que selon le troisième mode ; car il n'est pas l'acte d'un organe corporel. Et c'est pourquoi il est incorruptible.

3. L'être actif est supérieur à l'être passif, si l'action et la passion se rapportent à la même perfection. Mais ce n'est pas toujours vrai lorsqu'il s'agit de perfections différentes. L'intelligence est une puissance passive par rapport à l'être universel. La puissance végétative est active par rapport à un être particulier : le corps uni à l'âme. Par suite, rien n'empêche qu'un principe passif comme l'intelligence soit supérieur à une puissance active telle que l'âme végétative.

Article 3 : Faut-il admettre l'existence d'un intellect agent ?

Objections : 1. Cela semble inutile, car il y a le même rapport entre l'intelligence et l'intelligible qu'entre le sens et le sensible. Le sens étant en puissance à son objet, on n'admet pas de sens actif, mais seulement un sens passif. Or, notre intelligence est en puissance à l'intelligible. Il ne paraît donc pas nécessaire d'admettre un intellect agent, mais seulement un intellect possible.

2. On pourrait dire qu'il y a pour le sens un principe actif, comme la lumière. Cependant la lumière n'est requise dans la vision qu'afin de rendre le milieu transparent en acte ; car c'est la couleur elle-même qui modifie le milieu transparent. Mais dans l'opération intellectuelle, il n'y a pas de milieu qui doit être mis en acte. Il n'est donc pas nécessaire d'admettre un intellect agent.

3. La ressemblance de l'agent est reçue dans le patient selon le mode d'être de ce dernier. Mais l'intellect possible est une faculté immatérielle. Il lui suffit donc de son immatérialité pour qu'il reçoive immatériellement les formes des choses. Or, par là même qu'elle est immatérielle, une forme est intelligible en acte. Il n'est donc nullement nécessaire d'admettre un intellect agent chargé de rendre les espèces intelligibles en acte.

En sens contraire, le Philosophe affirme : " comme en toute nature, il y a dans l'âme un principe par lequel elle peut devenir toutes choses, et un principe par lequel elle peut les faire. " Il faut donc reconnaître l'existence d'un intellect agent.

Réponse : Selon Platon, un intellect agent n'était nullement nécessaire pour rendre l'objet intelligible en acte ; seulement peut-être pour donner la lumière intellectuelle à celui qui pense comme on le dira plus loin. Platon affirmait en effet que les formes des réalités naturelles subsistent sans matière, et par conséquent qu'elles sont intelligibles en acte, car cela dépend de l'immatérialité. Ces formes, il les appelait " idées ". Et c'est, d'après lui, par une participation à ces idées que d'une part la matière des corps est informée, ce qui donne aux individus d'exister dans leurs genres et espèces ; et de l'autre, nos intelligences, ce qui leur donne de connaître les genres et les espèces des choses.

Mais Aristote n'admettait pas que les formes des réalités physiques puissent subsister sans matière. Par conséquent, les formes des choses sensibles que nous connaissons ne sont pas actuellement intelligibles. Or rien ne passe de la puissance à l'acte sinon par un être en acte, tel le sens par rapport au sensible. Il fallait donc supposer dans l'intelligence une faculté qui puisse mettre en acte les objets intelligibles, en abstrayant les idées des conditions de la matière. D'où la nécessité de l'intellect agent.

Solutions : 1. Les objets sensibles sont en acte hors de l'âme ; il n'est donc pas besoin de supposer un sens agent. En somme, toutes les puissances végétatives sont actives ; toutes les puissances sensibles sont passives ; mais dans l'intelligence, il y a un principe actif et un principe passif.

2. Il y a deux opinions sur le rôle de la lumière. Selon les uns, la vue requiert la lumière pour que les couleurs soient visibles en acte. Parallèlement, l'intellect agent est requis dans l'intellection pour accomplir la même fonction que la lumière dans l'acte de voir. Selon d'autres, il faut la lumière non pour rendre visibles les couleurs, mais pour rendre le " milieu " lumineux en acte. C'est l'opinion d'Averroès, dans son commentaire du traité de l'Âme. En ce sens, l'analogie aristotélicienne de l'intellect agent avec la lumière doit se comprendre ainsi : l'un est nécessaire pour l'intellection comme l'autre pour la vision, mais non avec un rôle identique.

3. Étant donné un agent, il est bien vrai que sa ressemblance est reçue sous des modes divers selon les dispositions de chaque sujet. Mais, s'il n'existe pas préalablement, la disposition du sujet récepteur n'a aucun effet. Or l'intelligible en acte n'est pas donné dans la réalité, au moins quand il s'agit de la nature même des réalités sensibles qui ne subsistent pas en dehors de la matière. Aussi ne suffirait-il pas, pour l'acte de penser, de l'immatérialité de l'intellect possible, s'il n'y avait pas d'intellect agent, capable de rendre les objets intelligibles en acte par le moyen de l'abstraction.

Article 4 : L'intellect agent fait-il partie de l'âme ?

Objections : 1. L'intellect agent a un rôle illuminateur. Mais ce rôle appartient à une réalité supérieure à l'âme. Selon S. Jean (1, 9) : " Il était la lumière véritable qui illumine tout homme venant en ce monde. " L'intellect agent n'est donc pas une partie de l'âme.

2. Pour Aristote, on ne peut pas dire que l'intellect agent est tantôt en acte d'intellection et tantôt ne l'est pas. Or cela est vrai de notre âme. L'intellect agent n'en fait donc pas partie.

3. Pour agir, il suffit d'un agent et d'un patient. Si l'intellect possible, principe passif, et l'intellect agent, principe actif, sont l'un et l'autre parties de l'âme, l'homme pourra faire acte d'intelligence quand il voudra, ce qui est évidemment faux. L'intellect agent n'est donc pas une faculté de l'âme.

4. Pour Aristote " l'intellect agent est une substance qui existe en acte ". Or aucun être n'est en acte et en puissance sous le même rapport. Donc, si l'intellect possible, qui est en puissance à tous les intelligibles, est une partie de notre âme, il n'est pas possible que l'intellect agent le soit aussi.

5. Si l'intellect agent fait partie de l'âme, il faut qu'il soit une puissance. Il n'appartient en effet ni à la catégorie " passion " ni à la catégorie " habitus " ; car ni l'un ni l'autre ne peut jouer un rôle actif par rapport aux passivités de l'âme. Au contraire, la passion, c'est l'acte même d'une puissance passive en tant que subie ; l'habitus est ce qui résulte des actes. Or, toute puissance émane de l'essence de l'âme. Ce serait donc aussi le cas pour l'intellect agent. Il ne se trouverait donc pas dans l'âme comme une participation d'une intelligence supérieure à l'homme. Ce qui est inadmissible. L'intellect agent ne fait pas partie de l'âme.

En sens contraire, le Philosophe déclare : " Il est nécessaire qu'il y ait dans l'âme ces différences ", que sont l'intellect possible et l'intellect agent.

Réponse : L'intellect agent dont parle Aristote est quelque chose de l'âme. Voyons, pour l'établir, comment il est nécessaire d'admettre, au-dessus de l'âme intellectuelle de l'homme, une intelligence supérieure qui lui donne la faculté de penser. Car tout être qui participe à une forme, et qui est mobile et imparfait, présuppose l'existence d'un être qui, lui, soit essentiellement cette forme, et qui soit immobile et parfait. Si l'âme humaine est intellectuelle, c'est parce qu'elle participe à la puissance intellectuelle. On peut en donner ce signe qu'elle n'est pas intellectuelle entièrement, mais seulement selon une partie d'elle-même. De plus, elle ne parvient à atteindre la vérité que par mouvements successifs, en raisonnant. Enfin, elle n'a qu'une intelligence imparfaite ; car elle ne comprend pas tout, et même en ce qu'elle comprend, elle passe de la puissance à l'acte. Il doit donc y avoir une intelligence d'un ordre plus élevé qui aide l'âme humaine à comprendre.

Pour certains philosophes, cette intelligence, distincte de l'âme humaine par sa substance, est l'intellect agent qui, comme en éclairant les images, les rend intelligibles en acte. Mais, à supposer qu'il existe un tel intellect agent séparé, il faut néanmoins dans l'âme une puissance dérivée de cette intelligence supérieure, et par laquelle l'âme fasse passer l'intelligible à l'acte. C'est la même chose dans les êtres de la nature arrivés à leur perfection : en plus des causes universelles, il y a en chacun de ces êtres leurs vertus propres, dérivées de ces causes. Ce n'est pas en effet le soleil seul qui engendre l'homme : il y a dans l'homme une puissance génératrice qui lui est propre ; et de même dans tous les animaux parfaits. Or, il n'y a rien de plus parfait parmi les êtres de la nature que l'âme humaine. Elle doit donc avoir en elle-même une puissance dérivée de l'intelligence supérieure, au moyen de laquelle elle puisse illuminer les images.

Et cela, nous le connaissons expérimentalement quand nous nous percevons dans l'acte d'abstraire les formes universelles à partir des conditions particulières, ce qui est rendre actuels les intelligibles. Or, aucune action ne peut être attribuée à une réalité sans un principe qui soit en elle par essence, nous venons de le dire à propos de l'intellect possible. Il faut donc que le pouvoir qui est principe de l'abstraction soit quelque chose de l'âme humaine. Voilà pourquoi Aristote a comparé l'intellect agent à la lumière qui est une qualité reçue dans l'air. Platon, lui, a comparé au soleil l'intelligence séparée qui laisse une impression en nos âmes, au dire de Thémistius.



Mais l'intelligence séparée, selon l'enseignement de notre foi, est Dieu lui-même, créateur de l'âme, le seul objet de sa béatitude, comme on le dira par la suite. C'est donc par lui que l'âme humaine participe de la lumière intellectuelle, selon le Psaume (4, 7) : " Elle est marquée sur nous, la lumière de ta face, Seigneur. "

Solutions : 1. Cette lumière véritable illumine comme une cause universelle, dont l'âme humaine reçoit une puissance particulière.

2. Ces paroles du Philosophe ne se rapportent pas à l'intellect agent, mais à l'intelligence en acte. Il avait dit auparavant : " La connaissance en acte est identique à la chose connue. " Ou, si on les applique à l'intellect agent, cela veut dire qu'il ne dépend pas de cet intellect que tantôt l'on pense et tantôt l'on ne pense pas : cela dépend de l'intellect possible.

3. Si l'intellect agent était pour l'intellect possible comme un objet qui agit sur une puissance, — par exemple, l'objet visible en acte pour la faculté de voir, — la conséquence serait que nous comprendrions tout immédiatement ; car l'intellect agent est le principe qui rend intelligible. En fait, il n'est pas l'objet de l'intellect possible, mais il lui donne un objet en acte. Cela exige non seulement la présence de l'intellect agent, mais encore celle des images, et un état favorable des puissances sensibles, et encore l'exercice d'une activité intellectuelle ; en effet, au moyen d'une seule idée, on peut former d'autres idées, des propositions avec des termes et des conclusions à l'aide des premiers principes. Toutefois, pour une telle activité, il est indifférent que l'intellect agent soit une partie de l'âme, ou une substance séparée.

4. L'âme intellectuelle est bien une substance immatérielle en acte, mais elle est en puissance aux formes intelligibles des choses. Les images, au contraire, sont bien des représentations actuelles de certaines natures, mais elles ne sont immatérielles qu'en puissance. Aussi rien n'empêche-t-il qu'une même âme, étant immatérielle en acte, possède une faculté qui rende les objets immatériels en acte en les abstrayant des conditions de la matière individuelle, faculté qu'on appelle intellect agent ; et une autre faculté qui reçoive ces mêmes formes intelligibles, et qu'on appelle intellect possible parce qu'il est en puissance sous ce rapport.

5. L'essence de l'âme étant immatérielle et créée par l'Intelligence suprême, rien n'empêche que la faculté qui est une participation de cette intelligence suprême, et qui est le pouvoir d'abstraire de la matière, procède de cette même essence, tout comme les autres puissances.

Article 5 : N'y a-t-il qu'un seul intellect agent pour tous les hommes ?

Objections : 1. Aucune forme séparée n'est multipliée d'après le nombre des corps. Or, d'après Aristote, " l'intellect est séparé ". Il n'est donc pas multiplié d'après le nombre des corps humains, mais il n'y en a qu'un seul pour tous.

2. L'intellect agent produit l'universel, qui est unité dans le multiple. Mais la cause de l'unité est une, à plus forte raison. Il n'y a donc qu'un intellect agent chez tous.

3. Tous les hommes possèdent les mêmes principes premiers de l'intelligence. Or ils y donnent leur assentiment par l'intellect agent. Ils possèdent donc tous le même intellect agent.

En sens contraire, le Philosophe dit que l'intellect agent est comme la lumière. Or la lumière n'est pas la même dans les divers objets éclairés. Il n'y a donc pas un même intellect agent pour tous les hommes.

Réponse : La vraie réponse à cette question dépend de ce qui précède. En effet, si l'intellect agent ne faisait pas partie de l'âme, mais était une substance séparée, il n'y en aurait qu'un pour tous les hommes. Et c'est ainsi que les partisans de l'unité le comprennent. Mais si l'intellect agent fait partie de l'âme, comme une de ses facultés, il faut nécessairement admettre autant d'intellects agents que d'âmes, le nombre des âmes étant égal au nombre des hommes, comme

on l'a dit précédemment. Car il est impossible qu'une seule et même faculté appartienne à plusieurs substances.

Solutions : 1. Le Philosophe prouve que l'intellect agent est séparé, par le fait que l'intellect possible l'est lui-même ; car, selon sa propre expressions, " l'agent est supérieur au patient ". Or, on dit que l'intellect possible est séparé, parce qu'il n'est l'acte d'aucun organe corporel. C'est dans le même sens qu'on peut le dire de l'intellect agent, et cela ne signifie pas qu'il soit une substance séparée.

2. L'intellect agent cause l'universel en l'abstrayant de la matière. Il n'est pas nécessaire pour cela qu'il soit unique chez tous les êtres intelligents. La seule unité requise doit se trouver dans son rapport aux choses d'où il abstrait l'universel, et relativement auxquelles l'universel est un. Et c'est ce qui convient à l'intellect agent, en tant qu'il est immatériel.

3. Tous les êtres de même espèce ont en commun l'action qui convient à cette espèce, et par conséquent la faculté qui est le principe de cette action, sans qu'elle soit la même numériquement pour tous les individus. Or, connaître les premières notions intellectuelles est une action propre à l'espèce humaine. Tous les hommes doivent donc avoir en commun la faculté qui est le principe de cette action, et c'est l'intellect agent. Mais il n'est pas nécessaire qu'elle soit la même numériquement pour tous. Il faut néanmoins qu'elle dérive en tous d'un même principe. Ainsi, cette possession en commun des premières notions par tous les hommes démontre l'unité de l'intelligence séparée, que Platon compare au soleil, mais non pas l'unité de l'intellect agent, qu'Aristote compare à la lumière.

Article 6 : La mémoire est-elle dans l'intellect ?

Objections : 1. Il ne paraît pas qu'il y ait une mémoire dans la partie intellectuelle de l'âme. Car, selon S. Augustin, il n'y a dans la partie supérieure de l'âme que " ce qui n'est pas commun aux hommes et aux animaux ". Or la mémoire est commune aux uns et aux autres. S. Augustin écrit au même endroit : " Les bêtes peuvent connaître les choses corporelles au moyen des sens, et les conserver dans leur mémoire. " Cette faculté n'appartient donc pas à la partie intellectuelle de l'âme.

2. La mémoire se rapporte au passé. Mais le passé implique une référence à un temps déterminé. La mémoire connaît donc les choses dans le temps, ce qui est les connaître " ici et maintenant ". Or cela n'appartient pas à l'intelligence, mais au sens. Il n'y a donc pas de mémoire intellectuelle, mais seulement une mémoire sensible.

3. La mémoire conserve les ressemblances de choses auxquelles on ne pense pas en acte. Mais cela ne peut avoir lieu dans l'intelligence, car l'intelligence est mise en acte du fait qu'elle est informée par l'espèce intelligible. Or, dire que l'intelligence est en acte, c'est dire que l'on est en acte de penser. Ainsi l'intelligence pense en acte tout ce dont elle possède une espèce intelligible. Il n'y a donc pas de mémoire intellectuelle.

En sens contraire, selon S. Augustin " la mémoire, l'intelligence et la volonté forment un seul esprit ".

Réponse : Puisqu'il appartient par essence à la mémoire de conserver les impressions des choses auxquelles on ne pense pas en acte, il faut examiner d'abord si les espèces intelligibles peuvent être conservées sous ce mode dans l'intelligence. Pour Avicenne, c'est impossible. Cela peut arriver, selon lui, dans la partie sensitive de l'âme, où certaines facultés, parce qu'elles sont les actes d'organes corporels, sont capables de conserver des impressions, sans connaissance actuelle. Or, dans l'intelligence, qui n'a pas d'organe corporel, rien n'existe que sous un mode intelligible. Ce dont la similitude se trouve dans l'intelligence doit donc être pensé en acte. En conséquence, d'après Avicenne, aussitôt que l'on cesse de connaître en acte une réalité,

l'impression intelligible de cette réalité cesse d'exister dans l'intelligence. Et si l'on veut penser à nouveau la même chose, on doit se tourner vers l'intellect agent (qui pour lui est une substance séparée), afin qu'il émane de cet intellect des formes intelligibles dans l'intellect possible. À force de pratiquer ce mouvement de conversion, l'intellect possible acquerrait, selon lui, une certaine facilité à le faire, et ce serait là l'habitus scientifique. Donc, dans cette théorie, rien n'est conservé dans l'intelligence qui ne soit connu en acte. De cette façon, il est impossible de mettre la mémoire dans l'intelligence.

Mais cette opinion s'oppose nettement aux affirmations d'Aristote. Il dit en effet : " Lorsque l'intellect possible devient ses objets en les connaissant, on dit qu'il est en acte ; c'est ce qui arrive quand il est capable d'opérer par lui-même. Il est encore d'une certaine façon en puissance, mais non pas comme avant d'apprendre ou de découvrir. " Or on dit que l'intellect possible devient un objet, en tant qu'il en reçoit les espèces intelligibles. À cause de cela, il peut donc opérer quand il le veut, mais il n'opère pas toujours ; car même alors il est d'une certaine manière en puissance, sous un autre mode toutefois qu'avant de penser, à savoir le mode selon lequel celui qui a une connaissance habituelle est en puissance à connaître en acte.

La théorie d'Avicenne est également contraire à la raison. Tout ce qui est reçu dans un sujet l'est sous le mode de ce sujet. Or l'intelligence est d'une nature plus stable et permanente que la matière corporelle. Donc, si la matière conserve les formes qu'elle reçoit, non seulement quand elle est mise en acte par elles, mais encore quand cette activité a cessé, l'intelligence recevra sous un mode bien plus stable et invariable les espèces intelligibles, qu'elles soient d'origine sensible ou même qu'elles émanent d'une intelligence d'ordre supérieur. Donc, à ne concevoir la mémoire que comme la faculté de conserver des espèces intelligibles on doit admettre qu'elle existe dans l'intelligence. Mais si l'on entend par mémoire une faculté qui a pour objet le passé comme tel, il n'y aura pas de mémoire intellectuelle, mais seulement une mémoire sensitive, capable de saisir les faits particuliers. Car le passé comme tel, signifiant qu'une chose existe en un temps donné, participe de la nature du particuliers.

Solutions : 1. La mémoire, en tant que conservatrice des espèces intelligibles, n'est pas commune aux hommes et aux bêtes. Les espèces ne sont pas conservées seulement dans l'âme sensitive, mais bien plutôt dans le composé ; car la mémoire est l'acte d'un organe. Mais l'intelligence est par elle-même conservatrice des espèces intelligibles, sans accompagnement d'organe corporel. D'où cette affirmation du Philosophe : " L'âme est le lieu des espèces, non tout entière, mais l'intelligence. "

2. La marque du passé peut être rapportée soit à l'objet connu, soit à l'acte de connaître. Ces deux conditions sont réunies dans l'âme sensitive, qui connaît parce qu'elle est modifiée par un objet sensible présent ; aussi l'animal se souvient-il en même temps, d'avoir senti dans le passé, et d'avoir senti un objet sensible passé. Mais dans l'âme intellectuelle, la marque du passé est accidentelle et ne convient pas directement à l'objet de l'intelligence. Celle-ci comprend l'homme comme tel ; mais à l'homme ainsi conçu, il est accidentel d'être présent, passé ou futur. Toutefois, par rapport à l'acte de connaître, la marque du passé peut se trouver dans l'intelligence comme dans le sens. Car notre acte intellectuel est un acte particulier qui se réalise à tel ou tel moment ; ce qui permet de situer un acte d'intelligence maintenant, hier ou demain. Et cela ne va pas contre la nature de cette faculté ; car cet acte intellectuel, bien que particulier, est néanmoins immatériel, comme on l'a dit plus haut en traitant de l'intellect. Par suite, de même que l'intelligence se connaît elle-même, quoiqu'elle soit une réalité singulière, de même connaît-elle son intellection, qui est un acte singulier, existant dans le passé, le présent ou le futur. — Ainsi peut-on admettre qu'il y a mémoire dans l'intelligence par rapport aux actes

passés, en tant qu'elle comprend avoir compris antérieurement, mais non pas en tant qu'elle saisisrait le passé avec les caractères de la durée.

3. Parfois, l'espèce intelligible est seulement en puissance dans l'intelligence ; on dit alors que celle-ci est en puissance. Parfois l'espèce s'y trouve parfaitement en acte, et alors l'intelligence comprend en acte. Parfois encore, l'intelligence est dans un état intermédiaire entre la puissance et l'acte ; alors l'intelligence est à l'état d'habitus. Et de cette façon, l'intelligence conserve les espèces intelligibles, même quand elle n'est pas en acte de connaître.

Article 7 : La mémoire est-elle une puissance distincte de l'intelligence ?

Objections : 1. Il semble que la mémoire intellectuelle est une puissance autre que l'intelligence. Car S. Augustin met dans l'âme : mémoire, intelligence et volonté. Il est clair que la mémoire se distingue de la volonté, et donc aussi de l'intelligence.

2. Les puissances de l'âme sensitive et celles de l'âme intellectuelle se distinguent de la même façon. Or la mémoire sensible est autre chose que le sens. Donc la mémoire intellectuelle est une puissance autre que l'intelligence.

3. Pour S. Augustin, mémoire, intelligence et volonté sont égales entre elles, et procèdent l'une de l'autre. Ce serait impossible si la mémoire était la même puissance que l'intelligence.

En sens contraire, le propre de la mémoire est d'être le trésor des espèces intelligibles, le lieu où elles sont conservées. Or Aristote attribue ce pouvoir à l'intelligence. La mémoire intellectuelle n'est donc pas une autre puissance que l'intelligence.

Réponse : Comme on l'a dit plus haut, les puissances de l'âme se distinguent d'après la diversité des objets, puisque la nature de chaque puissance consiste dans sa relation à son objet. On a dit également que si quelque puissance est ordonnée par nature à un objet considéré sous son aspect général, il n'y aura pas lieu de diversifier la puissance en fonction des différences particulières de cet objet ; ainsi, la puissance de voir qui est ordonnée à son objet considéré sous l'aspect de coloré, n'a pas à se différencier d'après le blanc et le noir. Or l'intelligence regarde son objet sous l'aspect général de l'être, du fait que l'intellect possible est la faculté de devenir toutes choses. C'est pourquoi aucune différence parmi les choses n'entraîne une distinction de puissances dans l'intellect possible.

Toutefois, l'intellect agent et l'intellect possible se distinguent en tant que puissances. Car, par rapport à un même objet, la puissance active qui met l'objet en acte doit être un principe distinct de la puissance passive qui est modifiée par l'objet en acte. De la sorte, la puissance active est avec son objet dans le rapport d'un être en acte à un être en puissance, tandis que la puissance passive est, au contraire, dans le rapport d'un être en puissance à un être en acte.

Il n'y a donc pas d'autres différences à introduire dans l'intelligence que celles de l'intellect possible et de l'intellect agent. La mémoire n'est donc pas une puissance distincte de l'intelligence ; car il appartient à la même faculté de conserver comme de recevoir.

Solutions : 1. Bien qu'on dise au premier livre des Sentences que mémoire, intelligence et volonté soient trois pouvoirs, ce n'est pas là toutefois la pensée de S. Augustin, qui déclare expressément " Si l'on conçoit mémoire, intelligence et volonté comme toujours présentes à l'âme, qu'on y pense actuellement ou non, ces facultés paraissent appartenir toutes à la mémoire. Mais j'appelle intelligence la puissance par laquelle nous connaissons actuellement, et j'appelle volonté, l'amour ou dilection qui réunit ce fils à son père. " Il est donc clair que S. Augustin ne prend pas ces trois termes comme trois puissances : il prend mémoire au sens de conservation habituelle dans l'âme, intelligence au sens d'acte intellectuel, et volonté au sens d'acte de vouloir.

2. Le passé et le présent peuvent être des différences propres qui entretiennent une distinction dans les puissances sensibles, mais non dans les puissances intellectuelles, pour la raison donnée plus haut.

3. L'intelligence procède de la mémoire, comme l'acte procède de l'habitus. Et de cette manière elle lui est égale, mais non comme une puissance à une autre.

Article 8 : La raison se distingue-t-elle de l'intelligence ?

Objections : 1. Cette distinction paraît réelle. Le traité De l'esprit et de l'âme s'exprime ainsi : " Si nous allons des puissances inférieures aux supérieures, d'abord se présente à nous le sens, puis l'imagination, puis la raison, puis l'intelligence. " La raison se distingue donc de l'intelligence comme l'imagination se distingue de la raison.

2. Boèce dit que l'intelligence est avec la raison dans le même rapport que l'éternité avec le temps. Mais il n'appartient pas au même pouvoir d'être à la fois dans l'éternité et dans le temps. La raison n'est donc pas la même puissance que l'intelligence.

3. L'homme possède l'intelligence comme les anges, et le sens comme les animaux. Mais la raison qui est propre à l'homme, et pour laquelle il est appelé animal raisonnable, est une puissance autre que le sens. Donc, pour le même motif, la raison est une puissance autre que l'intelligence qui convient en propre aux anges, et pour laquelle ils sont appelés des êtres intellectuels.

En sens contraire, S. Augustin nous dit : " Le principe par lequel l'homme surpasse les animaux irrationnels c'est la raison, l'esprit, ou l'intelligence, ou comme on voudra l'appeler. " Raison, esprit et intelligence sont donc une seule puissance.

Réponse : La raison et l'intelligence ne peuvent être dans l'homme des puissances différentes. On le verra clairement si l'on considère l'acte de l'une et de l'autre. Faire acte d'intelligence, c'est simplement saisir la vérité intelligible. Reasonner, c'est aller d'un objet d'intelligence à un autre, en vue de saisir la vérité intelligible. Aussi les anges, qui possèdent parfaitement cette connaissance en vertu de leur nature, n'ont-ils pas besoin d'aller d'un élément intelligible à un autre ; ils saisissent la vérité des choses par une intuition simple, et non d'une manière discursive, selon Denys. Mais les hommes parviennent à connaître la vérité en allant d'un point à un autre ; aussi sont-ils appelés des êtres rationnels. Le raisonnement est donc à l'intuition intellectuelle ce que le mouvement est au repos, ou l'acquisition à la possession : l'un appartient à l'être parfait, l'autre à l'imparfait. Mais du fait que le mouvement procède toujours de l'immobile et se termine au repos, le raisonnement humain procède, par la méthode de recherche ou d'invention, de quelques connaissances intellectuelles simples, les premiers principes ; ensuite, par la voie du jugement, il retourne de nouveau vers ces premiers principes, à la lumière desquels il vérifie les résultats de sa découverte.

Or il est évident que le repos et le mouvement ne sont pas rapportés à des puissances diverses, mais à une puissance unique, même dans les êtres de la nature. Car c'est par la même impulsion de nature qu'un être est mis en mouvement vers un lieu donné et qu'il s'y arrête. Ce sera plus vrai encore des actes de l'intelligence et de la raison. Il est donc évident que chez l'homme elles sont une même puissance.

Solutions : 1. Cette énumération est fondée sur l'ordre des actes, non sur la distinction des puissances. Toutefois, le livre cité n'a pas grande autorité.

2. La solution est claire si l'on se reporte à notre réponse. On compare l'éternité au temps comme l'immobile au mobile. C'est pourquoi Boèce a comparé l'intelligence à l'éternité, la raison au temps.

3. Les autres animaux sont tellement inférieurs à l'homme qu'ils ne peuvent atteindre à la connaissance de la vérité que cherche la raison. L'homme atteint à la vérité intelligible que les anges connaissent, mais imparfaitement. C'est pourquoi le pouvoir de connaître qu'ont les anges n'est pas d'un autre genre que celui de la raison, mais il est à son égard comme le parfait à l'égard de l'imparfait.

Article 9 : La raison supérieure et la raison inférieure sont-elles des puissances différentes ?

Objections : 1. D'après S. Augustin. l'image de la Trinité se trouve dans la partie supérieure de l'âme, non dans la partie inférieure. Or les parties de l'âme, ce sont ses puissances. Il faut distinguer la raison supérieure et la raison inférieure comme deux puissances.

2. Aucune réalité ne procède d'elle-même. Mais la raison inférieure procède de la raison supérieure, elle est réglée et dirigée par elle. Ce sont donc deux puissances différentes.

3. Pour Aristote, la science par laquelle l'âme connaît les vérités nécessaires est un autre principe, une autre partie de l'âme, que l'opinion ou cette sorte de raisonnement par quoi elle connaît les vérités contingentes. Ce qu'il prouve ainsi : " Lorsque des choses sont de genre différent, c'est une partie de l'âme de genre différent qui leur est ordonnée. " Mais contingent et nécessaire sont de genre différent, comme corruptible et incorruptible. Or, étant donné l'identité du nécessaire et de l'éternel, du temporel et du contingent, il paraît bien qu'il y a identité entre le " pouvoir de science " d'Aristote et la partie supérieure de la raison, qui d'après S. Augustin vise " à considérer et consulter l'éternel ", et de même entre le pouvoir " d'opinion " et " de raisonnement " et la raison inférieure, qui, toujours d'après S. Augustin est ordonnée à l'organisation des choses temporelles. Ces deux raisons sont donc des puissances distinctes.

4. S. Jean Damascène dit que " l'opinion est formée par l'imagination. Ensuite l'esprit, jugeant si l'opinion est vraie ou fautive, discerne la vérité ; c'est pourquoi mens (esprit) vient de metiendo (mesurant). L'intelligence a donc rapport aux choses dont il y a jugement et détermination vraies. " Ainsi donc, le pouvoir d'opinion, qui est la raison inférieure, est distinct de l'esprit et de l'intelligence, par quoi nous pouvons désigner la raison supérieure.

En sens contraire, selon S. Augustin, raison supérieure et raison inférieure ne se distinguent que par leurs fonctions. Elles ne sont donc pas deux puissances.

Réponse : Raison supérieure et raison inférieure, au sens où S. Augustin les prend, ne peuvent en aucune façon être deux puissances de l'âme. Il définit la première : celle qui est ordonnée à considérer et à consulter les vérités éternelles. " Considérer " en tant qu'on les contemple en elles-mêmes ; " consulter ", en tant qu'on y prend des règles pour l'action. La raison inférieure est définie : celle qui s'occupe des choses temporelles. Or, le rapport du temporel à l'éternel, du point de vue de notre connaissance, c'est que l'un est le moyen de connaître l'autre. Dans l'ordre d'invention, nous parvenons par les choses temporelles à la connaissance des éternelles. Comme dit

S. Paul (Rm 1, 20) : " Les perfections invisibles de Dieu sont rendues visibles à l'intelligence par le moyen de ses œuvres. " Mais dans l'ordre du jugement, nous jugeons des choses temporelles d'après les vérités éternelles déjà connues, et nous les ordonnons d'après elles.

Or, il peut arriver qu'un moyen employé, et le terme auquel on arrive par ce moyen, appartiennent à des habitus spirituels différents ; ainsi les premiers principes indémontrables appartiennent à l'habitus d'intelligence, et les conclusions déduites de ces principes, à l'habitus de science. C'est pourquoi, à partir des principes de la géométrie, on peut former des conclusions pour une autre science, comme la perspective. Mais le moyen et le terme relèvent de la même puissance, qui est la raison. En effet, l'acte de la raison est comme un mouvement qui passe de

l'un à l'autre ; or, c'est le même mobile qui, franchissant l'espace intermédiaire, parvient au terme.

Par conséquent, raison supérieure et raison inférieure ne sont qu'une seule et même puissance. Mais, d'après S. Augustin, elles se distinguent par leurs fonctions et par divers habitus. Car on attribue la sagesse à la raison supérieure, et la science à la raison inférieure.

Solutions : 1. On peut parler de partie selon n'importe quel principe de partition. Mais en tant que la raison se divise d'après des fonctions diverses, on peut dire que raison supérieure et raison inférieure sont des divisions de l'âme ; mais non pas en tant qu'elles seraient des puissances diverses.

2. On dit que la raison inférieure procède de la raison supérieure ou est réglée par elle, parce que les principes dont se sert l'inférieure sont déduits des principes de la supérieure, et sont dirigés par eux.

3. La " science " dont parle le Philosophe, n'est pas identique à la raison supérieure. Car on découvre des vérités nécessaires même dans les choses temporelles, objet de la physique et des mathématiques. L'opinion, le raisonnement non scientifique, a moins d'extension que la raison inférieure. Car il n'a rapport qu'aux choses contingentes. — Cependant on ne peut pas dire de façon absolue qu'il y ait une puissance par laquelle l'intellect connaît les choses nécessaires, et une autre puissance par laquelle il connaît les choses contingentes ; car il les connaît sous la même raison objective, c'est-à-dire sous la raison d'être et de vrai. En conséquence, il connaît parfaitement les êtres nécessaires, qui sont parfaits sous le rapport de la vérité ; il atteint leur essence, et, par elle, démontre leurs propriétés essentielles. Quant aux être contingents, il les connaît imparfaitement, parce qu'ils sont imparfaits sous le rapport de l'être et de la vérité. Le parfait et l'imparfait en acte ne peuvent causer une diversité de puissances, mais ils causent des actes divers par leurs modes, et donc divers principes d'action et divers habitus. Si le Philosophe a distingué deux parties dans l'âme, le " pouvoir de science " et le " pouvoir d'opinion ", ce n'est pas qu'ils forment deux puissances, mais parce qu'ils se distinguent par une aptitude spéciale à acquérir des habitus divers, ce qu'Aristote cherche justement à établir en cet endroit. Bien que contingent et nécessaire diffèrent par le genre, ils se confondent cependant sous l'aspect universel d'être, qui est l'objet de l'intelligence, et auquel ils se réfèrent respectivement comme le parfait et l'imparfait.

4. Cette distinction du Damascène s'applique à la diversité des actes, et non à celle des puissances. L'opinion est un acte de l'intelligence qui se porte vers l'un des termes d'une opposition contradictoire, avec la crainte que l'autre ne soit vrai. juger, ou mesurer (mensurare) est un acte de l'intelligence appliquant des principes certains à l'examen de propositions données. D'où le nom de mens. Comprendre enfin, c'est adhérer à ce qui a été jugé en l'approuvant.

Article 10 : L'intelligence est-elle une autre puissance que l'intellect ?

Objections : 1. Il semble bien, car le traité De l'Esprit et De l'âme dit : " Si nous allons des puissances inférieures aux supérieures, d'abord se présente à nous le sens, puis l'imagination, puis la raison, ensuite l'intellect, et ensuite l'intelligence. " Imagination et sens sont des puissances différentes donc intellect et intelligence le sont également.

2. Boèce dit que " le sens, l'imagination, la raison, l'intelligence considèrent l'homme chacun d'une manière différente ". Or l'intellect est la même puissance que la raison. L'intelligence est donc une autre puissance que l'intellect, de même que la raison est distincte de l'imagination et du sens.

3. " Les actes sont antérieurs aux puissances. " Or l'intelligence est un acte distinct des autres actes attribués à l'intellect. S. Jean Damascène dit en effet : " Le premier mouvement de connaissance est l'intelligence ; l'intelligence qui s'applique à quelque objet est l'intention ; celle qui est permanente et qui assimile l'âme à l'objet connu, c'est la réflexion ; la réflexion qui s'attarde sur un même sujet, qui s'examine et se juge elle-même, c'est la phronèsis ou la sagesse ; la phronèsis développée forme la pensée, c'est-à-dire la parole intérieure ordonnée, d'où provient la parole exprimée par la langue. " En conséquence, il semble que l'intelligence soit une puissance spéciale.

En sens contraire, selon Aristote " l'intelligence a pour objet les indivisibles, en lesquels, il ne peut y avoir de faux ". Mais une telle manière de connaître appartient à l'intellect. Donc l'intelligence n'est pas une autre puissance que lui.

Réponse : Le nom d'intelligence signifie proprement l'acte même de l'intellect, qui est de penser.

Toutefois, dans certains ouvrages traduits de l'arabe, les substances séparées que nous appelons anges, sont nommées Intelligences, peut-être parce que ces substances ont une activité intellectuelle constante. Mais dans les ouvrages traduits du grec, on les appelle Intellects ou Esprits. Et donc l'intelligence ne se distingue pas de l'intellect comme une puissance d'une autre puissance, mais comme l'acte se distingue de la puissance. Une division semblable a été donnée aussi par les philosophes. Parfois, en effet, ils admettent quatre intellects : agent, possible, à l'état d'habitus, intellect réalisé en acte. Parmi ces quatre, l'intellect agent et l'intellect possible sont des puissances distinctes. Ainsi distingue-t-on en toute réalité puissance active et puissance passive. Si l'on considère les trois dernières dénominations, elles s'opposent entre elles d'après l'état de l'intellect possible : il est parfois seulement en puissance, et on le nomme possible ; il est parfois en acte premier, l'acte de savoir, et alors on le nomme intellect à l'état d'habitus ; parfois enfin, il est en acte second, ce qui est penser, et alors on le nomme intellect réalisé.

Solutions : 1. Au cas où l'on admettrait l'autorité de ce livre on peut dire que l'intelligence désigne ici l'acte de l'intellect. Ainsi peut-on la distinguer de l'intellect, comme l'acte de la puissance.

2. Boèce prend intelligence au sens d'acte intellectuel qui dépasse la raison. C'est pourquoi il ajoute : " La raison n'appartient qu'au genre humain, comme l'intelligence n'appartient qu'à Dieu. " Car c'est le propre de Dieu de tout connaître, sans aucune espèce de recherche.

3. Tous ces actes que le Damascène énumère procèdent d'une seule puissance, la puissance intellectuelle. Elle saisit d'abord quelque chose par une intuition simple, et cet acte se nomme intelligence. Puis elle ordonne ce qu'elle a saisi à quelque autre connaissance ou opération, et c'est l'intention. Quand elle persiste à chercher dans ce même sens, c'est la réflexion. Quand elle examine ce qu'elle a élaboré en fonction de principes certains, cela s'appelle savoir : c'est la phronèsis, ou sagesse, car " il appartient à la sagesse de juger ", dit Aristote. Quand elle tient quelque chose pour certain, parce qu'il a été examiné, elle pense à la manière de le communiquer aux autres : et c'est la mise en ordre de la parole intérieure, d'où procède le langage. — Et en effet toute différence dans les actes n'entraîne pas une distinction des puissances, mais celle-là seulement qui ne peut être ramenée au même principe, comme on l'a dit plus haut.

Article 11 : L'intellect spéculatif et l'intellect pratique sont-ils des puissances différentes ?

Objections : 1. La faculté de connaître et celle de mouvoir appartiennent à des genres différents. Or l'intellect spéculatif ne fait que connaître, et l'intellect pratique met en mouvement. Ce sont donc deux puissances différentes.



2. Une diversité d'objets entraîne une diversité de puissances. Or l'objet de l'intellect spéculatif est le vrai ; celui de l'intellect pratique, le bien. Mais le vrai et le bien sont des notions différentes, on l'a dit plus haut. Donc l'intellect spéculatif et l'intellect pratique sont des puissances différentes.

3. Dans la partie intellectuelle de l'âme, l'intellect pratique a le même rapport avec l'intellect spéculatif, que l'estimative avec l'imagination dans la partie sensible. Mais ces deux dernières se distinguent comme puissances. Et donc aussi les deux intellects.

En sens contraire, d'après le traité De l'âme, l'intellect spéculatif devient pratique par extension. Or une puissance ne se transforme pas en une autre puissance. Intellect spéculatif et intellect pratique ne sont donc pas des puissances différentes.

Réponse : Voilà ce qu'il faut dire, et pour la raison suivante. Un élément accidentel dans l'objet qui spécifie une puissance ne la diversifie pas, nous l'avons déjà dit. Il est accidentel à l'objet coloré qu'il soit un homme, qu'il soit grand ou petit ; aussi tout cela est-il saisi par la même puissance de voir. Or, il est accidentel à un objet saisi par l'intelligence qu'il soit ordonné à l'action ou non. Et c'est en cela que diffèrent intellect spéculatif et intellect pratique. L'intellect spéculatif est celui qui, lorsqu'il appréhende quelque chose, ne l'ordonne pas à l'action, mais seulement à la contemplation de la vérité. Au contraire, l'intellect pratique ordonne à l'action ce qu'il appréhende. C'est pourquoi le Philosophe dit que " l'intellect spéculatif diffère du pratique par sa fin ". Aussi l'un et l'autre sont-ils dénommés d'après leur fin : l'un spéculatif, et l'autre pratique, c'est-à-dire opératif .

Solutions : 1. L'intellect pratique est une faculté de mouvement, non en tant qu'il exécute le mouvement, mais en tant qu'il le dirige. Et cela lui appartient en raison de sa façon de connaître.

2. Le vrai et le bien s'impliquent mutuellement. Car le vrai est un bien, sans quoi il ne serait pas désirable ; et le bien est un vrai, autrement il ne serait pas intelligible. Donc, de même que l'objet de l'appétit peut être du vrai en tant qu'il a raison de bien, par exemple lorsque l'on désire connaître la vérité ; de même, l'objet de l'intellect pratique est un bien qui a raison de vrai et, comme tel, peut être ordonné à l'action. En effet l'intellect pratique connaît la vérité, comme l'intellect spéculatif, mais cette vérité connue, il l'ordonne à l'action.

3. Il y a beaucoup de différences d'objet qui peuvent entraîner une distinction dans les puissances sensibles, mais qui n'ont pas le même effet dans les puissances intellectuelles, comme on l'a dit précédemment.

Article 12 : La syndérèse est-elle une puissance intellectuelle ?

Objections : 1. Elle paraît être une puissance spéciale distincte des autres. En effet, les réalités qui peuvent être comprises sous une même division semblent appartenir au même genre. Or S. Jérôme oppose la syndérèse à l'irascible, au concupiscible, au rationnel, qui sont des puissances. La syndérèse en est donc une également.

2. Les opposés sont du même genre. Or syndérèse et sensibilité semblent s'opposer ; car la syndérèse incline toujours au bien, et la sensibilité toujours au mal. C'est pourquoi celle-ci est symbolisée par le serpent, comme le montre S. Augustin. Il semble donc que la syndérèse soit une puissance, comme la sensibilité.

3. S. Augustin dit que notre pouvoir naturel de juger a " des règles et des germes de vertus, qui sont certaines et immuables ". C'est ce que nous appelons syndérèse. Puisque les règles immuables de notre jugement appartiennent à la partie supérieure de la raison, la syndérèse paraît être identique à la raison. C'est donc une puissance.

En sens contraire, " les puissances rationnelles sont capables des contraires ", d'après Aristote. Ce n'est pas le cas de la syndérèse, qui incline au bien seulement. La syndérèse n'est donc pas

une puissance. En effet si elle était une puissance, elle devrait être rationnelle, car on ne la trouve pas chez les animaux.

Réponse : La syndérèse n'est pas une puissance, mais un habitus. Pourtant, certains l'ont considérée comme une puissance supérieure à la raison, et d'autres ont dit que c'était la raison, non comme raison mais comme nature. Pour comprendre qu'elle est un habitus, il faut remarquer, comme on l'a dit plus haut, que le raisonnement humain, étant une sorte de mouvement, procède de la simple appréhension de quelques termes, à savoir de termes naturellement connus sans recherche rationnelle, comme d'un principe immobile ; et qu'il s'achève également dans un acte simple de l'intellect, lorsque nous jugeons, à l'aide de principes naturellement connus, les conclusions trouvées en raisonnant. Mais nous le savons, de même que la raison spéculative travaille sur des connaissances théoriques, ainsi la raison pratique s'attache-t-elle aux vérités qui ont rapport à l'action. De même donc que nous avons naturellement en nous des principes pour l'ordre spéculatif, il en faut aussi pour l'ordre de l'action.

Or, les premiers principes spéculatifs qui sont naturellement en nous n'appartiennent pas à une puissance spéciale, mais à un habitus spécial qui est appelé " l'intelligence des principes ". De même, les principes pratiques que nous possédons par nature ne relèvent pas d'une puissance spéciale, mais d'un habitus naturel distinct, que nous nommons syndérèse. C'est pourquoi l'on dit que la syndérèse incite au bien, et proteste contre le mal, lorsque nous nous mettons, à l'aide des premiers principes pratiques, à la recherche de ce qu'il faut faire, et que nous jugeons ce que nous avons trouvé. Il est donc clair que la syndérèse n'est pas une puissance, mais un habitus naturel.

Solutions : 1. Cette division de S. Jérôme se rapporte à la distinction des actes, et non à celle des puissances. Or, des actes divers peuvent appartenir à une même puissance.

2. De même l'opposition de la sensibilité et de la syndérèse se rapporte à l'opposition des actes, et non à celle des espèces différentes d'un même genre.

3. Ces raisons immuables sont les premiers principes pratiques, au sujet desquels il n'y a jamais d'erreur. On les attribue à la raison comme puissance, et à la syndérèse comme habitus. En conséquence, nous jugeons naturellement par l'une et par l'autre, c'est-à-dire par la raison et par la syndérèse.

Article 13 : La conscience est-elle une puissance ?

Objections : 1. Pour Origène, la conscience est " l'esprit correcteur, le pédagogue qui accompagne l'âme pour l'éloigner du mal et l'attacher au bien ". Mais l'esprit désigne dans l'âme une certaine puissance : soit l'âme intelligente elle-même, selon la parole de S. Paul (Ep 4, 23) : " Renouvelez l'esprit de votre âme. " Soit l'imagination : c'est ainsi que chez S. Augustin, la vision imaginative est appelée spirituelle. La conscience est donc une puissance.

2. Il n'y a qu'une puissance de l'âme qui puisse être sujet du péché. Or la conscience est le sujet du péché. S. Paul dit de certains (Ti 1, 15) : " Leur esprit même et leur conscience sont souillés. " Il semble donc que la conscience soit une puissance.

3. La conscience ne peut être qu'un acte, un habitus, ou une puissance. Or elle n'est pas un acte : autrement, elle ne serait pas permanente dans l'homme. Elle n'est pas non plus un habitus : sans quoi elle ne serait pas quelque chose de simple, mais de multiple, car nous nous dirigeons dans l'action au moyen de nombreux habitus de connaissance. La conscience est donc une puissance.

En sens contraire, la conscience peut être mise de côté, mais non pas une puissance de l'âme. La conscience n'est donc pas une puissance.

Réponse : À proprement parler, la conscience n'est pas une puissance, mais un acte. C'est évident d'après le nom même, et d'après les opérations qu'on lui attribue dans le langage usuel.

D'après le nom d'abord, conscience marque le rapport d'une science avec quelque chose. En effet conscientia signifie cum alio scientia (connaissance avec autre chose). Or l'application d'une connaissance à quelque autre chose se réalise au moyen d'un acte. Donc, d'après l'étymologie même, il est évident que la conscience est un acte.

La même conclusion s'impose si l'on se réfère aux opérations attribuées à la conscience. On dit que la conscience atteste, oblige, incite, et encore accuse, donne du remords ou qu'elle reproche. Or tout cela procède de l'application d'une certaine science ou connaissance qui est en nous, à ce que nous faisons. Ce qui se réalise de trois manières. — 1. Lorsque nous reconnaissons que nous avons accompli ou non telle action. Comme dit l'Ecclésiaste (7, 22 Vg) : "Ta conscience sait que tu as souvent maudit les autres." Et dans ce sens on dit que la conscience atteste. — 2. Cette application se fait encore, quand, par notre conscience, nous jugeons qu'il faut accomplir ou ne pas accomplir une action. On dit alors que la conscience incite ou oblige. — 3. Lorsque nous jugeons par la conscience que ce qui a été fait, a été bien fait, ou non. Et alors on dit que la conscience excuse, accuse ou reproche. Il est clair que tout cela découle de l'application actuelle de notre connaissance à notre action. Aussi, à proprement parler, la conscience désigne-t-elle un acte.

Mais du fait que l'habitus est le principe de l'acte, on attribue parfois le nom de conscience au premier habitus naturel, c'est-à-dire à la syndérèse. Ainsi fait S. Jérôme. S. Basile l'appelle "pouvoir naturel de juger". S. Jean Damascène dit que c'est "la loi de notre intelligence". On a coutume en effet de nommer la cause et l'effet l'un par l'autre.

Solutions : 1. La conscience est appelée esprit, lorsqu'on emploie esprit dans le sens d'âme intelligente (mens). La conscience est en effet une sorte de décret de celle-ci.

2. On dit que la souillure est dans la conscience, non pas comme dans son sujet, mais comme le connu est dans la connaissance ; c'est-à-dire lorsque l'on sait qu'on est souillé.

3. Si l'acte ne demeure pas toujours dans sa réalité propre, cependant il est toujours dans sa cause : la puissance ou l'habitus. Or, même quand il y a plusieurs habitus à perfectionner la conscience, ils reçoivent leur valeur d'une seule cause, qui est l'habitus des premiers principes, ou syndérèse. De là vient que, spécialement, cet habitus est parfois nommé conscience, comme on vient de le dire.

Il faut maintenant étudier les puissances appétitives 1. Quatre questions sur ce sujet : 1. L'appétit en général (Q. 80). — 2. La sensibilité (Q. 81). — 3. La volonté (Q. 82). — 4. Le libre arbitre (Q. 83).

### **QUESTION 80 : LES PUISSANCES APPÉTITIVES EN GÉNÉRAL**

1. Doit-on faire de l'appétit une puissance spéciale ? — 2. L'appétit doit-il être divisé en sensible et intellectuel, comme en autant de puissances distinctes ?

Article 1 : L'appétit est-il une puissance spéciale ?

Objections : 1. Il n'y a pas lieu d'assigner une puissance spéciale pour ce qui est commun aux êtres animés et inanimés. Mais l'appétence est commune aux uns et aux autres. Car le bien est "ce que toutes choses désirent". L'appétit n'est donc pas une puissance spéciale.

2. Les puissances se distinguent d'après les objets. Or, c'est la même réalité que nous connaissons et que nous désirons. Il ne doit donc pas y avoir de faculté appétitive distincte de la faculté de connaître.

3. Ce qui est commun ne se distingue pas par opposition à ce qui est propre. Or, toute puissance de l'âme aspire à un bien particulier désirable, à savoir l'objet qui lui convient. Donc, par rapport

à cet objet qu'est le désirable en général, il ne faut pas distinguer de puissance spéciale, qui serait la puissance appétitive.

En sens contraire, le Philosophe distingue la puissance appétitive des autres puissances. De même, S. Jean Damascène l'oppose aux facultés de connaissance.

Réponse : Il est nécessaire d'admettre dans l'âme une puissance appétitive. Pour l'établir, nous devons considérer que toute forme est suivie d'une inclination. Par exemple, le feu en vertu de sa forme tend à monter et à engendrer un effet semblable à lui. Or, chez les êtres connaissant, la forme est d'une perfection plus grande que chez les non-connaissant. La forme d'un non-connaissant le détermine à un seul être qui lui est propre et qui est son être naturel. De cette forme naturelle découle par nature une inclination qu'on nomme appétit naturel. Chez les êtres connaissant, chacun est déterminé dans son être propre par sa forme naturelle, mais cela n'empêche pas qu'il reçoive les espèces des autres réalités ; ainsi le sens, les espèces de tous les sensibles, et l'intelligence, celles de tous les intelligibles. Si bien que l'âme humaine devient en quelque façon toutes choses, par le sens et par l'intelligence ; en cela les êtres connaissant ressemblent, pour ainsi dire, à Dieu, " en qui toute réalité préexiste ", selon Denys.

De même donc que les formes des êtres connaissant ont une perfection supérieure à celle des simples formes naturelles, ainsi faut-il que leur inclination soit supérieure à l'inclination appelée appétit naturel. Et cette inclination supérieure appartient à la faculté appétitive de l'âme : par elle l'animal peut tendre vers ce qu'il connaît, et non pas seulement vers les fins auxquelles l'incline sa forme naturelle. Il est donc nécessaire d'admettre dans l'âme une faculté appétitive.

Solutions : 1. On trouve chez les êtres doués de connaissance une appétence supérieure à celle qui est commune à tous les êtres. Et c'est pourquoi il faut qu'il y ait pour cela dans l'âme une puissance déterminée.

2. Ce qui est connu est une même réalité que ce qui est désiré, mais sous une autre formalité : il est connu comme être sensible ou intelligible, il est désiré comme bon ou convenable. Pour admettre des puissances diverses, il faut une diversité d'objets formels, non d'objets matériels.

3. Toute puissance de l'âme est une forme, une nature. Elle a son inclination naturelle dans un sens donné. Aussi chacune des puissances désire-t-elle l'objet qui lui convient par un appétit naturel. Mais au-dessus de cela, il y a l'appétit de l'animal, consécutif à la connaissance : il est le principe du mouvement affectif qui se porte sur un objet non parce que convenant à telle puissance particulière, comme la vision convient à la vue et l'audition à l'ouïe, mais parce que convenant absolument à l'animal.

Article 2 : L'appétit sensible et l'appétit intellectuel sont-ils des puissances différentes ?

Objections : 1. Les puissances ne se distinguent pas par des différences accidentelles, comme on l'a dit précédemment. Or il est accidentel à l'objet désiré qu'il soit connu par le sens ou par l'intelligence. Donc les appétits sensible et intellectuel ne sont pas des puissances différentes.

2. La connaissance intellectuelle a pour objet l'universel, et c'est ce qui la distingue de la connaissance sensible, qui a pour objet le singulier. Or une telle distinction ne peut se rencontrer dans l'appétit ; en effet, celui-ci étant un mouvement qui part de l'âme vers les choses, lesquelles sont singulières, il semble que tout appétit ait le singulier pour objet. Il n'y a donc pas à distinguer l'appétit intellectuel de l'appétit sensible.

3. De même que l'appétit est subordonné à la connaissance, en tant que faculté inférieure, de même la faculté motrice. Or il n'y a pas dans l'âme de faculté motrice relative à l'intelligence autre que celle consécutive à la connaissance sensible, et commune à tous les animaux. Donc, pour le même motif, il n'y a pas d'autre puissance appétitive.

En sens contraire, le Philosophe distingue deux espèces d'appétit, et dit que le plus élevé met en mouvement l'inférieur.

Réponse : Il faut absolument admettre que l'appétit intellectuel est une puissance distincte de l'appétit sensible. La puissance appétitive est une puissance passive, dont la nature est d'être mise en mouvement par l'objet connu. Par suite, d'après Aristote, l'objet désirable étant connu est principe du mouvement sans le recevoir, tandis que l'appétit l'ayant reçu le donne. Les êtres passifs et mobiles se distinguent d'après la diversité des principes actifs et moteurs ; car il faut une proportion entre le moteur et le mobile, entre l'être actif et l'être passif, et la puissance passive elle-même tient sa propre nature de son rapport au principe actif. Donc, puisque l'objet connu par l'intelligence est d'un autre genre que l'objet connu par le sens, il s'ensuit que l'appétit intellectuel est une puissance distincte de l'appétit sensible.

Solutions : 1. Il n'est pas accidentel à l'objet désirable d'être connu par le sens ou par l'intelligence : cela lui convient essentiellement ; car l'objet désirable meut l'appétit en tant qu'il est connu. Par suite, les différences dans l'objet connu causent de soi les différences d'objet désirable. En conséquence, les puissances appétitives se distinguent entre elles d'après les différences de ce qui est connu, comme d'après leurs objets propres.

2. Bien que l'appétitivité intellectuelle se porte vers des réalités qui, hors de l'âme, sont singulières, elle s'y porte cependant sous un certain aspect universel ; par exemple elle désire une chose parce que cette chose est bonne. Aristote dit à ce sujet qu'on peut avoir de la haine pour un objet universel : ainsi " nous avons en haine toute l'espèce des voleurs ". Nous pouvons également désirer par l'appétit rationnel les biens immatériels que le sens ne perçoit pas, comme la science, la vertu, etc.

3. Il est dit dans le traité De l'âme qu'une opinion universelle ne peut mouvoir sans l'intermédiaire d'une opinion particulière. De même, l'appétit supérieur met en mouvement par l'intermédiaire de l'inférieur. Et c'est pourquoi il n'y a pas de facultés motrices distinctes pour l'intelligence et pour le sens.

### QUESTION 81 : LA SENSIBILITÉ

1. La sensibilité est-elle uniquement de l'ordre appétitif ? — 2. Se divise-t-elle en puissances distinctes, l'irascible et le concupiscible ? — 3. Ces deux puissances obéissent-elles à la raison ?

Article 1 : La sensibilité est-elle uniquement de l'ordre appétitif ?

Objections : 1. La sensibilité semble appartenir non seulement à l'appétit, mais encore à la connaissance. S. Augustin nous dit en effet que " le mouvement sensible de l'âme qui se porte vers les sens corporels est commun aux hommes et aux bêtes ". Mais les sens sont des facultés connaissantes. La sensibilité est donc une faculté de connaissance.

2. Les réalités comprises dans une seule et même division appartiennent au même genre. Or S. Augustin oppose la sensibilité à la raison supérieure et à la raison inférieure, qui sont de l'ordre de la connaissance. La sensibilité fait donc partie de celle-ci.

3. La sensibilité joue le rôle du serpent dans la tentation du premier homme. Or, le serpent a révélé et proposé le péché, ce qui procède du pouvoir de connaître. Donc la sensibilité s'y rattache.

En sens contraire, la sensibilité se définit comme " l'appétit des choses concernant le corps ".

Réponse : Le terme de " sensibilité " paraît venir de ce mouvement sensible dont parle S. Augustin, de la même façon que le nom d'une puissance se prend de l'acte, par exemple la vue, de l'acte de voir. Le mouvement sensible est un appétit consécutif à une connaissance sensible.

En effet, bien que l'on qualifie de mouvement l'acte de la faculté cognitive, ce nom lui convient moins proprement qu'à l'acte de l'appétit. Car l'opération de la faculté cognitive s'accomplit en ce que les choses connues existent dans l'être connaissant, tandis que l'opération de la faculté appétitive s'accomplit en ce que l'être qui désire se porte vers la chose désirable. Et c'est pourquoi on assimile au repos l'opération de la faculté connaissante, tandis qu'on assimile davantage au mouvement l'opération de la faculté appétitive. Aussi le mouvement sensible est-il l'acte de la faculté appétitive, qui s'appelle donc sensibilité.

Solutions : 1. Lorsque S. Augustin dit que le mouvement sensible de l'âme se porte vers les sens corporels, cela ne signifie pas que les sens appartiennent à la sensibilité, mais bien plutôt que le mouvement de sensibilité est une sorte d'inclination vers le sensible, c'est-à-dire : lorsque nous désirons les objets que les sens nous font connaître. Et de cette manière les sens appartiennent à la sensibilité en ce qu'ils la précèdent.

2. La sensibilité se contre-distingue de la raison supérieure et de la raison inférieure, en tant qu'elles se ressemblent par l'acte de mouvoir : en effet le pouvoir de connaître auquel se rapporte la raison et la faculté appétitive qu'est la sensibilité, ont ceci de commun d'être l'une et l'autre le principe de l'action.

3. Le serpent a non seulement révélé et proposé le péché, mais encore il a incliné à le commettre. C'est pour cette raison qu'il représente la sensibilité.

Article 2 : L'appétit sensible se divise-t-il en puissances distinctes, l'irascible et le concupiscible ?

Objections : 1. " C'est une même faculté de l'âme qui a pour objet les contraires, ainsi la vue a pour objet le blanc et le noir. " Or ce qui convient et ce qui nuit sont des contraires. Du fait que le concupiscible a pour objet ce qui convient, et l'irascible, ce qui nuit, ils ne forment qu'une même puissance.

2. L'appétit sensible n'a pas d'autre objet que ce qui convient dans l'ordre de la sensation. Or, c'est là l'objet du concupiscible. Donc aucun appétit sensible n'est différent du concupiscible.

3. La haine est dans la puissance irascible. En effet, d'après S. Jérôme : " L'irascible doit nous procurer la haine du vice. " Or la haine, étant le contraire de l'amour, se trouve dans la puissance concupiscible. Les deux puissances ne forment donc qu'une faculté.

En sens contraire, S. Grégoire de Nysse et S. Jean Damascène distinguent ces deux puissances comme des parties de l'appétit sensible.

Réponse : L'appétit sensible est un pouvoir qu'on appelle génériquement sensibilité, mais il se divise en deux facultés qui sont ses espèces : l'irascible et le concupiscible. Pour en être persuadé, il faut considérer ceci : les êtres corruptibles de la nature doivent avoir non seulement une inclination à suivre ce qui leur convient et à fuir ce qui leur est nuisible, mais encore une inclination à résister aux causes de corruption et aux agents contraires qui empêchent d'acquiescer ce qui convient, et apportent ce qui est nuisible. Ainsi le feu est enclin naturellement non seulement à s'éloigner d'un lieu inférieur, qui ne lui convient pas, et à s'élever vers le haut, ce qui est conforme à sa nature, mais encore à s'opposer à ce qui peut le détruire ou gêner son action. Puisque l'appétit sensible est une inclination consécutive à la connaissance sensible, comme la tendance naturelle est une inclination consécutive à la forme naturelle, il doit y avoir dans la partie sensitive de l'âme deux puissances. L'une, par laquelle l'âme est directement inclinée à rechercher ce qui lui convient dans l'ordre sensible, et à fuir ce qui peut lui nuire, est le concupiscible. L'autre, par laquelle l'animal résiste aux attaques des choses qui l'empêchent d'atteindre ce qui convient et lui causent du dommage, est l'irascible. En conséquence, on dit que son objet est : ce qui est ardu ; car il tend à surmonter les obstacles et à les dominer.

On ne peut ramener ces deux inclinations à un même principe ; car il arrive que l'âme s'occupe des choses pénibles, contre l'inclination du concupiscible, afin de suivre celle de l'irascible qui est de lutter contre les obstacles.

D'où l'opposition entre passions de l'irascible et celles du concupiscible ; ainsi, lorsque la convoitise s'allume, la colère diminue, et réciproquement dans la plupart des cas.

Cela montre encore que l'irascible est une sorte de combattant et de protecteur du concupiscible ; il insurge contre les obstacles aux choses agréables que désire le concupiscible, et contre les causes de dommage que ce dernier veut fuir. Par suite, toutes les passions de l'irascible naissent des passions du concupiscible, et se terminent en elles. La colère, par exemple, naît d'une tristesse infligée au sujet, et lorsqu'elle l'en a délivré, elle prend fin dans un sentiment de joie. Autre conséquence : les animaux combattent pour ce qu'ils désirent, à savoir la nourriture et les jouissances sexuelles, selon Aristote.

Solutions : 1. Le concupiscible a pour objet à la fois ce qui convient et ce qui ne convient pas. Mais l'irascible est là pour résister aux inconvénients qui passent à l'attaque.

2. De même que les facultés sensibles de connaissance comprennent une faculté " estimative " chargée de percevoir des modalités qui n'impressionnent pas les sens, comme on l'a vu plus haut, de même l'appétit sensible possède une faculté dont l'objet n'est pas ce qui convient comme délectable au sens, mais comme utile au vivant pour sa défense : et cette faculté, c'est l'irascible.

3. La haine appartient de soi au concupiscible mais en raison de la lutte quelle provoque, elle peut relever de l'irascible.

Article 3 : L'irascible et le concupiscible obéissent-ils à la raison ?

Objections : 1. Ces deux facultés font partie de la sensibilité. Or celle-ci n'obéit pas à la raison : aussi est-elle symbolisée par le serpent, d'après S. Augustin. Donc l'irascible et le concupiscible n'obéissent pas à la raison.

2. Quand on obéit à quelqu'un, on ne lutte pas contre lui. Or l'irascible et le concupiscible luttent contre la raison. Comme dit S. Paul (Rm 7, 23) : " je vois dans mes membres une autre loi qui s'oppose à celle de mon esprit. " Irascible et concupiscible ne sont donc pas soumis à la raison.

3. Comme la faculté appétitive, la faculté sensible est inférieure à la raison. Or le sens n'obéit pas à la raison : nous n'entendons pas quand nous le voulons. Semblablement, les facultés de l'appétit sensible ne lui obéissent pas.

En sens contraire, selon S. Jean Damascène " ce qui obéit à la raison et se laisse persuader par elle se divise en convoitise et colère ".

Réponse : Irascible et concupiscible obéissent à la partie supérieure de l'âme, qui comprend raison et volonté, de deux manières, c'est-à-dire quant à la raison et quant à la volonté. Ils obéissent à la raison dans leur activité même. En voici le motif : l'appétit sensible chez les animaux reçoit naturellement son mouvement de l'estimative ; par exemple, la brebis a peur parce qu'elle estime le loup son ennemi. Au lieu de l'estimative, il y a chez l'homme, nous l'avons déjà dit, la cogitative, que certains philosophes nomment raison particulière, parce qu'elle opère des synthèses de représentations individuelles. Aussi l'appétit sensible de l'homme est-il, par nature, mis en mouvement par elle. Mais la raison particulière reçoit naturellement, chez l'homme, son mouvement et sa direction de la raison universelle ; c'est pourquoi, dans le raisonnement syllogistique, on tire de propositions universelles des conclusions particulières. Il s'ensuit évidemment que la raison universelle commande à l'appétit sensible qui se divise en concupiscible et irascible, et que cet appétit lui obéit. Mais la déduction qui va de principes universels à des conclusions particulières n'est pas l'œuvre de l'intelligence intuitive, mais de la

raison. Donc ces deux puissances sensibles obéissent plutôt à la raison qu'à l'intelligence. Chacun peut l'éprouver en soi-même : on peut apaiser la colère, la crainte, etc., ou aussi les exciter, à l'aide de considérations d'ordre universel.

L'appétit sensible est soumis à la volonté, dans l'exécution qui s'accomplit au moyen de la faculté motrice. Chez les autres animaux, en effet, le mouvement suit immédiatement l'état affectif ; ainsi la brebis qui a peur du loup s'enfuit aussitôt. Car il n'y a pas chez eux d'appétit supérieur qui s'y oppose. Mais l'homme ne suit pas aussitôt le mouvement de l'appétit, que ce soit l'irascible ou le concupiscible. Il attend le commandement de l'appétit supérieur, la volonté. En effet, quand des puissances motrices sont ordonnées l'une à l'autre, la seconde n'imprime de mouvement qu'en vertu de la première ; aussi l'appétit inférieur ne peut-il mouvoir que si l'appétit supérieur y consent. C'est ce que veut dire Aristote : l'appétit supérieur met en mouvement l'appétit inférieur, comme une sphère céleste en meut une autre. De cette façon donc, l'irascible et le concupiscible obéissent à la raison.

Solutions : 1. La sensibilité est symbolisée par le serpent d'après ce qui lui convient en propre comme pouvoir sensible. Irascible et concupiscible désignent plutôt l'affectivité sensible par rapport à son activité à laquelle la raison l'engage.

2. Comme dit Aristote " Il faut considérer dans cet animal qu'est l'homme, un pouvoir despotique et un pouvoir politique ; l'âme domine le corps par un pouvoir despotique ; l'intellect domine l'affectivité par un pouvoir politique et royal. " Le pouvoir despotique est celui par lequel quelqu'un commande à des esclaves qui n'ont pas la faculté de résister à l'ordre du chef, car ils n'ont rien à eux. Le pouvoir politique et royal est celui par lequel en commande à des hommes libres qui, bien que soumis à l'autorité du chef, ont cependant quelque pouvoir propre qui leur permet de résister à ses ordres.

Ainsi donc, l'âme domine le corps par un pouvoir despotique ; car les membres du corps ne peuvent aucunement résister à son commandement, mais, suivant son appétit, la main, le pied, et tout membre qui peut recevoir naturellement une impulsion de la volonté, se meuvent aussitôt. Mais on dit que l'intelligence, c'est-à-dire la raison, commande à l'irascible et au concupiscible par un pouvoir politique, car l'affectivité sensible a un pouvoir propre qui lui permet de résister au commandement de la raison. L'appétit sensible, en effet, peut entrer naturellement en action sous l'impulsion non seulement de l'estimative chez les animaux, et, chez l'homme, de la cogitative que la raison universelle dirige, mais encore sous celle de l'imagination et des sens. Nous savons par expérience que l'irascible et le concupiscible s'opposent à la raison, quand nous sentons ou imaginons une chose agréable que la raison interdit, ou une chose attristante que la raison prescrit. Ainsi, le fait que ces deux facultés s'opposent parfois à la raison n'empêche pas qu'elles lui obéissent.

3. Les sens externes ont besoin, pour agir, des objets sensibles du dehors qui les impressionnent, et sur la présence desquels la raison n'a pas de prise. Mais les facultés internes, tant dans l'ordre de l'appétit que de la connaissance, n'ont pas besoin des réalités extérieures. C'est pourquoi elles sont soumises au commandement de la raison qui peut non seulement exciter ou apaiser les états affectifs, mais encore former des schèmes dans l'imagination.

### **QUESTION 82 : LA VOLONTÉ**

1. La volonté désire-t-elle quelque chose de façon nécessaire ? — 2. Désire-t-elle toutes choses de façon nécessaire ? — 3. Est-elle une puissance supérieure à l'intelligence ? — 4. La volonté meut-elle l'intelligence ? — 5. Se divise-t-elle en irascible et concupiscible ?



Article 1 : La volonté désire-t-elle quelque chose de façon nécessaire ?

Objections : 1. Pour S. Augustin, ce qui est nécessaire ne peut pas être volontaire. Or, tout mouvement de la volonté est volontaire. Donc rien de ce que désire la volonté n'est désiré de façon nécessaire.

2. D'après Aristote, les facultés rationnelles sont capables des contraires. Or la volonté est une faculté rationnelle, puisqu'il est dit au traité De l'Âme : " La volonté est dans la raison. " La volonté est donc capable des contraires, et en conséquence n'est déterminée à rien de façon nécessaire.

3. Par la volonté nous sommes maîtres de nos actes. Mais nous ne sommes pas maîtres de ce qui existe nécessairement. L'acte de la volonté ne peut donc être nécessaire.

En sens contraire, S. Augustin affirme que " tous, d'une même volonté, désirent la béatitude ". Si ce désir n'était pas nécessaire, mais contingent, il manquerait au moins chez quelques-uns. Donc la volonté désire quelque chose de façon nécessaire.

Réponse : " Nécessité " a plusieurs sens. De façon générale, le nécessaire est " ce qui ne peut pas ne pas être ". Mais cela peut convenir à un être d'abord en raison d'un principe intrinsèque ; soit d'un principe matériel, comme lorsque l'on dit que tout composé de contraires doit nécessairement se corrompre ; soit d'un principe formel, comme lorsque l'on dit nécessaire que les trois angles d'un triangle soient égaux à deux droits. Et cela est la nécessité naturelle et absolue. Il peut ensuite convenir à un être de ne pouvoir pas ne pas être en raison d'un principe extrinsèque, cause finale ou efficiente. Par rapport à la fin, cela arrive quand un être ne peut atteindre sa fin, ou l'atteindre convenablement sans ce principe ; par exemple, la nourriture est nécessaire à la vie, le cheval au voyage. Cela s'appelle nécessité de la fin, ou parfois encore l'utilité. Par rapport à la cause efficiente, la nécessité se rencontre quand un être se trouve contraint par un agent de telle sorte qu'il ne puisse pas faire le contraire. C'est la nécessité de contrainte.

Cette dernière nécessité répugne tout à fait à la volonté. Car nous appelons violent ce qui est contraire à l'inclination naturelle d'un être. Or, le mouvement volontaire est une certaine inclination vers un objet. Par suite, comme on appelle naturel ce qui est conforme à l'inclination de la nature, ainsi appelle-t-on volontaire ce qui est conforme à l'inclination de la volonté. Or, il est impossible qu'un acte soit à la fois violent et naturel ; il est donc également impossible qu'un acte soit absolument contraint ou violent, et en même temps volontaire.

Mais la nécessité venue de la fin ne répugne pas à la volonté, lorsqu'elle ne peut atteindre cette fin que par un seul moyen ; ainsi lorsqu'on a la volonté de traverser la mer, il est nécessaire à la volonté qu'elle veuille prendre le bateau.

De même pour la nécessité de nature. Il faut même dire qu'il doit en être ainsi ; de même que l'intelligence adhère nécessairement aux premiers principes, de même la volonté adhère nécessairement à la fin dernière, qui est le bonheur. Car la fin a le même rôle dans l'ordre pratique que le principe dans l'ordre spéculatifs. Il faut en effet que ce qui convient naturellement et immuablement à quelque chose soit le fondement et le principe de tout ce qui en dérive ; car la nature est le premier principe en tout être, et tout mouvement procède de quelque chose d'immuable.

Solutions : 1. L'expression de S. Augustin doit se comprendre du nécessaire par nécessité de contrainte. La nécessité de nature " n'ôte pas la liberté ", comme il le dit lui-même dans le même ouvrage.

2. Que la volonté veuille quelque chose naturellement, cela se rapporte plutôt à l'intelligence des premiers principes qu'à la raison, qui est capable des contraires. Sous cet aspect, c'est une puissance intellectuelle plutôt que rationnelle.

3. Nous sommes maîtres de nos actes en tant que nous pouvons choisir ceci ou cela. Le choix ne porte pas sur la fin, il porte sur les moyens. En conséquence, le désir de la fin dernière ne fait pas partie des actes dont nous sommes maîtres.

Article 2 : La volonté désire-t-elle toutes choses de façon nécessaire ?

Objections : 1. Denys dit que " le mal est étranger à la volonté ". Celle-ci tend donc nécessairement au bien qui lui est proposé.

2. L'objet de la volonté est avec elle dans le rapport du moteur au mobile. Or le mouvement du mobile suit nécessairement à l'impulsion du moteur. Les objets de la volonté la meuvent donc nécessairement.

3. De même que ce qui est connu par le sens est objet de l'appétit sensible, ainsi ce qui est connu par l'intelligence est objet de l'appétit intellectuel, ou volonté. Mais l'objet connu par le sens meut nécessairement l'appétit sensible : selon S. Augustin, " les animaux sont entraînés par ce qu'ils voient ". Il semble donc que l'objet connu par l'intelligence meuve nécessairement la volonté.

En sens contraire, S. Augustin dit que la volonté est la faculté par laquelle " on pêche, ou l'on vit selon la justice ". Et ainsi, elle est capable des contraires. Elle ne veut donc pas de façon nécessaire tout ce qu'elle veut.

Réponse : Voici comment on peut prouver une telle proposition. De même que l'intelligence adhère nécessairement et naturellement aux premiers principes, ainsi la volonté à la fin dernière, comme on vient de le dire. Or il y a des vérités qui n'ont pas de relation nécessaire aux premiers principes, comme les propositions contingentes, dont la négation n'implique pas la négation de ces principes. A de telles vérités l'intelligence ne donne pas nécessairement son assentiment. Mais il est des propositions nécessaires qui ont cette relation nécessaire : comme les conclusions démonstratives dont la négation entraîne celle des principes. A celles-ci l'intelligence assentit nécessairement, lorsqu'elle a reconnu par démonstration la connexion des conclusions avec les principes. Faute de quoi, l'assentiment n'est pas rendu nécessaire.

Il en va de même pour la volonté. Il y a des biens particuliers qui n'ont pas de relation nécessaire au bonheur, parce qu'on peut être heureux sans eux. A de tels biens la volonté n'adhère pas de façon nécessaire. Mais il y a d'autres biens qui impliquent cette relation ; ce sont ceux par lesquels l'homme adhère à Dieu, en qui seul se trouve la vraie béatitude. Toutefois, avant que cette connexion soit démontrée nécessaire par la certitude que donne la vision divine, la volonté n'adhère nécessairement ni à Dieu ni aux biens qui s'y rapportent. Mais la volonté de celui qui voit Dieu dans son essence adhère nécessairement à Dieu, de la même manière que maintenant nous voulons nécessairement être heureux. Il est donc évident que la volonté ne veut pas de façon nécessaire tout ce qu'elle veut.

Solutions : 1. La volonté ne peut tendre à aucun objet, sinon sous la raison de bien. Mais comme il y a une multitude de biens, la volonté n'est pas déterminée nécessairement à un seul.

2. La cause motrice produit nécessairement le mouvement dans le mobile, lorsque la force de cette cause surpasse de telle sorte le mobile que toute la capacité d'agir de celui-ci est soumise à la cause. Mais la capacité de la volonté, s'étendant au bien universel et parfait, ne peut être entièrement subordonnée à aucun bien particulier. Aussi n'est-elle pas mise en action par lui de façon nécessaire.

3. Le sens n'opère pas, comme la raison, des synthèses de divers objets, mais il en saisit de façon absolue un seul. Par suite, il meut vers cet objet unique l'appétit sensible, avec déterminisme. Mais la raison peut comparer plusieurs objets, et c'est pourquoi l'appétit intellectuel qui est la volonté, peut être sollicité par eux, et non pas par un seul de façon nécessaire.

Article 3 : La volonté est-elle une puissance supérieure à l'intelligence ?

Objections : 1. La volonté paraît supérieure : car le bien et la fin sont les objets de la volonté. Or la fin est la première et la plus élevée des causes. La volonté est donc la première et la plus élevée des puissances.

2. On constate que les êtres de la nature progressent de l'imparfait au parfait. Et cela se remarque également dans les puissances de l'âme. Ainsi il y a progrès du sens à l'intellect, qui est supérieur. Mais il y a un progrès naturel de l'acte intellectuel à l'acte volontaire. La volonté est donc une puissance plus parfaite et plus élevée que l'intelligence.

3. Les habitus sont avec les puissances dans le rapport de la perfection à ce qui est perfectible. Mais l'habitus qui perfectionne la volonté, c'est-à-dire la charité, est supérieur à l'habitus qui perfectionne l'intelligence. S. Paul dit en effet (1 Co 13,2) : " Quand je connaîtrais tous les mystères, quand j'aurais la plénitude de la foi, si je ne possède pas la charité, je ne suis rien. " La volonté est donc une puissance supérieure à l'intelligence.

En sens contraire, Aristote fait de l'intelligence la plus élevée des puissances de l'âme.

Réponse : La supériorité d'une chose sur une autre peut être considérée soit absolument, soit sous un certain rapport. Une chose est telle absolument, quand elle l'est par elle-même, et elle est telle relativement, quand elle l'est par rapport à une autre. Si l'intelligence et la volonté sont considérées en elles-mêmes, l'intelligence est la faculté la plus élevée. On peut l'établir en comparant les objets de ces deux puissances. Celui de l'intelligence est plus simple et plus absolu que celui de la volonté. En effet, l'objet de l'intelligence, c'est la raison même du bien en tant que bien, et le bien désirable dont l'idée est dans l'intelligence est l'objet de la volonté. Or, plus un être est simple et abstrait, plus il est en soi-même noble et élevé. Et c'est pourquoi l'objet de l'intelligence est plus élevé que celui de la volonté. Mais, puisque la nature propre d'une puissance dépend de son rapport à l'objet, il s'ensuit que l'intelligence, de soi et absolument, est une puissance plus élevée et plus noble que la volonté.

Relativement cependant, et par comparaison à autre chose il peut arriver que la volonté soit supérieure à l'intelligence, dans le cas où l'objet de la volonté se trouve dans une réalité plus élevée que celui de l'intelligence. C'est comme si je disais que l'ouïe est sous un certain rapport plus noble que la vue, parce que la chose qui produit le son est d'une plus grande perfection qu'une autre chose qui serait colorée, bien que la couleur soit plus noble et plus simple que le son. — On l'a déjà dit, l'action de l'intelligence consiste en ce que la raison même de la chose est dans l'être qui pense ; au contraire, l'acte de la volonté s'accomplit en ce qu'elle se porte vers la chose telle qu'elle est en elle-même. C'est ce qui fait dire à Aristote 1 que " le bien et le mal ", objets de la volonté, " sont dans les choses, et que le vrai et le faux ", objets de l'intelligence, " sont dans l'esprit ". Donc, quand la réalité où se trouve le bien est plus élevée que l'âme même où se trouve l'idée de cette réalité, la volonté est supérieure à l'intelligence, par rapport à cette réalité. Mais quand la réalité est inférieure à l'âme, alors sous ce rapport l'intelligence est supérieure à la volonté. C'est pourquoi il est mieux d'aimer Dieu que de le connaître ; et inversement il vaut mieux connaître les choses matérielles que les aimer. Toutefois, absolument parlant, l'intelligence est plus noble que la volonté.

Solutions : 1. La relation de cause s'établit par comparaison entre un terme et un autre, et dans une telle comparaison, c'est la raison de bien qui se trouve être la plus élevée. Mais le vrai a une

signification plus absolue, et il enveloppe la raison même de bien. Aussi le bien est-il un certain vrai. Mais réciproquement le vrai lui-même est un certain bien, pour autant que l'intelligence est une réalité, et que le vrai est sa fin. Or, parmi les autres fins, celle-ci est la plus excellente, de même que l'intelligence parmi les autres puissances.

2. Ce qui est antérieur dans l'ordre de la génération et du temps est moins parfait ; car dans un seul et même être, la puissance précède l'acte dans le temps et l'état imparfait d'une chose précède son état parfait. Mais ce qui est purement et simplement premier selon l'ordre de la nature, est plus parfait : c'est dans ce sens qu'on parle de la priorité de l'acte sur la puissance. Et sous ce rapport l'intelligence est antérieure à la volonté comme la cause du mouvement l'est au mobile, et le principe actif au principe passif ; en effet, le bien connu par l'intelligence met en mouvement la volonté.

3. Cet argument considère la volonté par rapport à ce qui est supérieur à l'âme. La vertu de charité est en effet la vertu par laquelle nous aimons Dieu.

Article 4 : La volonté meut-elle l'intelligence ?

Objections : 1. Il semble que non, parce que la cause motrice est supérieure et antérieure au mobile. Car la cause motrice, c'est l'être qui agit, et l'être qui agit est plus noble que celui qui pâtit, comme disent S. Augustin et Aristote. Or on vient de dire que l'intelligence est antérieure et supérieure à la volonté. La volonté ne meut donc pas l'intelligence.

2. Le moteur n'est pas mû par le mobile, si ce n'est peut-être par accident. Or l'intelligence meut la volonté ; car l'objet désirable connu par l'intelligence est moteur, mais non mobile. Or l'appétit est à la fois l'un et l'autre. L'intelligence n'est donc pas mue par la volonté.

3. Nous ne pouvons rien vouloir qui n'ait été saisi par l'intelligence. Si, donc la volonté meut l'intellect à son acte en voulant cet acte, il faudra encore qu'un acte d'intelligence précède ce vouloir, et un autre vouloir cet acte d'intelligence et ainsi à l'infini, ce qui est impossible. La volonté ne meut donc pas l'intelligence.

En sens contraire, le Damascène dit : " Il est en nous de connaître ou de ne pas connaître quelque art que ce soit. " Ce n'est en nous que par la volonté. Or c'est par l'intelligence que nous connaissons les arts. Donc la volonté meut l'intelligence.

Réponse : Il y a deux manières de causer le mouvement. La première comme le fait une fin : on dit en effet que la cause finale meut la cause efficiente. C'est ainsi que l'intelligence meut la volonté ; car le bien connu est l'objet de la volonté, et la meut à titre de fin. — La seconde manière de mouvoir est celle de l'agent ; de même que le principe d'altération meut ce qui est altéré, le principe d'impulsion meut ce qui est mis en branle.

Et c'est ainsi que la volonté meut l'intelligence, et toutes les facultés de l'âme, comme dit S. Anselme. En voici le motif : dans une série ordonnée de puissances actives, la puissance qui tend à une fin universelle meut les puissances qui ont pour objet des fins particulières. Cela se constate dans la nature et dans la vie sociale. Le ciel, dont l'action tend à conserver l'universalité des êtres susceptibles de génération et de corruption, met en mouvement tous les corps inférieurs, qui, chacun dans son ordre, tendent à la conservation de leur espèce, ou même de leur individu. Pareillement, le roi, qui a pour but le bien commun de tout le royaume, meut par son commandement chacun des gouverneurs de villes, lesquels sont chargés du gouvernement d'une ville en particulier. Or l'objet de la volonté est le bien et la fin pris en général. Chacune des autres puissances a rapport à un bien propre qui lui convient, par exemple, la vue tend à percevoir la couleur, l'intelligence à connaître la vérité. Et c'est pourquoi la volonté, à la manière d'une cause efficiente, met en activité toutes les facultés de l'âme, à l'exception des puissances végétatives, qui ne sont pas soumises à notre décision.

Solutions : 1. On peut considérer l'intelligence sous deux aspects : 1° en tant qu'elle connaît l'être et le vrai universel, et 2° en tant qu'elle est une certaine réalité, une puissance déterminée qui possède un acte déterminé. La volonté peut aussi être considérée sous deux aspects : 1° par rapport à l'universalité de son objet, c'est-à-dire en tant qu'elle désire le bien universel, et 2° comme puissance déterminée de l'âme ayant un acte déterminé. Donc, si l'on compare l'intelligence et la volonté sous le rapport de l'universalité de leurs objets respectifs, l'intelligence est, comme nous l'avons dit, plus élevée et plus noble, absolument parlant, que la volonté. Mais, si l'on considère l'intelligence sous le rapport de l'universalité de son objet, et la volonté comme une puissance déterminée, l'intelligence est encore supérieure à la volonté ; car, dans la raison d'être et de vrai que saisit l'intelligence, est comprise la volonté elle-même, son acte et son objet. Par suite, l'intelligence connaît la volonté, son acte et son objet, de même que les autres intelligibles, la pierre, le bois, qui sont compris sous la raison universelle d'être et de vrai. Mais, si l'on considère la volonté sous le rapport de l'universalité de son objet, qui est le bien, et l'intelligence au contraire comme une certaine réalité, une puissance spéciale, alors sont compris sous la raison universelle de bien, comme autant de biens particuliers, et l'intelligence, et son acte et son objet qui est le vrai, car chacun d'eux est un bien particulier. À cet égard, la volonté est supérieure à l'intelligence et peut la mettre en mouvement.

Par là, on peut voir pourquoi ces deux puissances s'incluent l'une l'autre lorsqu'elles agissent, car l'intelligence perçoit que la volonté veut, et la volonté veut que l'intelligence pense. Par une raison semblable, le bien est inclus dans le vrai, en tant qu'il est un certain vrai saisi par l'intelligence, et le vrai est inclus dans le bien, en tant qu'il est un certain bien désiré.

2. L'intelligence meut la volonté d'une autre manière que la volonté meut l'intelligence, comme on vient de le dire.

3. Il n'est pas besoin d'aller à l'infini ; mais on s'arrête à l'intelligence, comme étant à l'origine. Car tout mouvement de volonté est nécessairement précédé par une appréhension, alors que toute appréhension n'est pas précédée par un mouvement volontaire. Cependant le principe originel de la délibération et de l'intellection est un principe plus élevé que notre intelligence, c'est Dieu, comme le dit Aristote lui-même . Et de cette façon, il prouve qu'il n'est pas besoin d'aller à l'infini.

Article 5 : Faut-il distinguer dans l'appétit supérieur l'irascible et le concupiscible ?

Objections : 1. " Concupiscible " vient de concupiscere (désirer), et " irascible " d'irasci (se mettre en colère). Or, il est des désirs qui ne peuvent appartenir à l'appétit sensible, mais seulement à l'appétit intellectuel ou volonté ; ainsi, " le désir de la sagesse (Sg 6,21) conduit au royaume éternel ". De même, il y a certaine colère qui relève non de l'appétit sensible, mais de l'appétit intellectuel, par exemple quand nous nous mettons en colère contre les vices. Ainsi S. Jérôme, nous engage à avoir la haine des vices dans notre faculté d'irascible. Il faut donc distinguer deux puissances dans l'appétit supérieur comme dans l'appétit sensible.

2. Selon l'enseignement commun, la charité est dans le concupiscible, l'espérance dans l'irascible. Or, elles ne peuvent se trouver dans l'appétit sensible, puisque leurs objets ne sont pas de l'ordre du sens, mais de l'ordre de l'intelligence. Donc il faut admettre de l'irascible et du concupiscible dans la partie intellectuelle de l'âme.

3. Au livre De l'esprit et de l'Âme, il est dit que " l'âme possède ces puissances ", (c'est-à-dire l'irascible, le concupiscible et la raison) avant d'être unie au corps. Or, aucune puissance de la partie sensible n'appartient à l'âme seule, mais au composé d'âme et de corps, on l'a établi plus haut u. Il y a donc irascible et concupiscible dans la volonté, qui est l'appétit intellectuel.

En sens contraire, S. Grégoire de Nysse dit que la partie irrationnelle de l'âme se divise en concupiscible et irascible. De même, S. Jean Damascène. Et Aristote : " La volonté est dans la raison ; dans la partie irrationnelle de l'âme, la concupiscence et la colère, ou encore le désir et l'audace ".

Réponse : Irascible et concupiscible ne sont pas des parties de l'appétit intellectuel, ou volonté. Car, d'après nos conclusions précédentes, une puissance qui est ordonnée à un objet considéré sous un point de vue universel ne se divise pas d'après les différences d'espèce contenues sous cet universel. Ainsi la vue considère ce qui est visible sous la raison de coloré, et l'on ne distingue pas plusieurs puissances de voir d'après les diverses espèces de couleurs. S'il y avait une puissance qui eût pour objet le blanc comme blanc et non comme coloré, elle se distinguerait de la puissance qui aurait pour objet le noir comme noir.

Or l'appétit sensible n'envisage pas la raison universelle de bien ; car le sens ne perçoit pas non plus l'universel. C'est pourquoi l'appétit sensible se divise en parties d'après les diverses raisons de biens particuliers. Le concupiscible a pour objet le bien, en tant que celui-ci est agréable au sens et qu'il convient à la nature du sujet. L'irascible a pour objet le bien, en tant que celui-ci repousse et combat ce qui est nuisible. — Mais la volonté envisage le bien sous la raison universelle de bien. C'est pourquoi il n'y a pas à distinguer en elle, qui est l'appétit intellectuel, des puissances diverses telles que l'irascible et le concupiscible, de la même manière qu'on ne distingue pas dans l'intelligence plusieurs facultés de connaissance, alors qu'on le fait pour le sens.

Solutions : 1. L'amour, le désir, et les autres états affectifs peuvent se comprendre de deux façons. Parfois, comme des passions, c'est-à-dire des états qui proviennent d'une certaine perturbation de l'âme. C'est le sens habituel, et alors on ne les trouve que dans l'appétit sensible. — D'autres fois, ils signifient un simple état affectif, sans passion ou trouble de l'âme. En ce sens, ils sont des actes de la volonté. Et alors on peut les attribuer même aux anges et à Dieu. Or, dans ce cas, ils n'appartiennent pas à des puissances diverses, mais à une seule, qui est la volonté.

2. La volonté peut être appelée irascible, pour autant qu'elle veut combattre le mal non par une impulsion passionnelle, mais par un jugement de raison. De même, on peut l'appeler concupiscible, en tant qu'elle désire le bien. C'est ainsi que la charité est dans le concupiscible, et l'espérance dans l'irascible, c'est-à-dire dans la volonté pour autant qu'elle a rapport à des actes de cette sorte.

3. C'est encore ainsi qu'on peut interpréter l'expression du traité De l'esprit et de l'âme, à savoir que l'irascible et le concupiscible se trouvent dans l'âme avant son union au corps (pourvu qu'on le comprenne d'un ordre de nature et non d'un ordre temporel). Toutefois il n'est pas nécessaire d'accorder du crédit à cet ouvrage. Ce qui résout la troisième objection.

### **QUESTION 83 : LE LIBRE ARBITRE**

1. L'homme est-il doué de libre arbitre ? — 2. Qu'est-ce que le libre arbitre : un acte, une puissance ou un habitus ? — 3. Si c'est une puissance, est-elle de l'ordre de l'appétit ou de la connaissance ? — 4. Si elle est de l'ordre de l'appétit, est-elle la même puissance que la volonté, ou une autre ?

Article 1 : L'homme est-il doué de libre arbitre ?

Objections : 1. Il semble que l'homme n'ait pas le libre arbitre. Car celui qui a le libre arbitre fait ce qu'il veut. Or l'homme ne fait pas ce qu'il veut. S. Paul dit en effet (Rm 7,19) : " je ne fais pas le bien que je veux, et je fais le mal que je hais. " L'homme n'a donc pas le libre arbitre.

2. Qui possède le libre arbitre peut vouloir et ne pas vouloir, agir et ne pas agir. Mais cela n'appartient pas à l'homme. Selon S. Paul (Rm 9,16), ni vouloir n'appartient à celui qui veut, ni courir à celui qui court. L'homme n'a donc pas le libre arbitre.

3. " Est libre ce qui est cause de soi ", dit Aristote. Ce qui reçoit son mouvement d'un autre, n'est pas libre. Or Dieu met en mouvement la volonté d'après le livre des Proverbes (2 1, 1) : " Le cœur du roi est dans la main du Seigneur qui le tourne dans le sens qu'il veut. " Et S. Paul (Ph 2, 13) : " C'est Dieu qui opère en nous le vouloir et l'agir ". L'homme n'a donc pas le libre arbitre.

4. Quiconque est libre, est maître de ses actes. Mais l'homme ne l'est pas. Il est écrit (Jr 10, 23) : " La voie de l'homme n'est pas en son pouvoir, il n'appartient pas à l'homme de diriger ses pas ". L'homme n'est donc pas libre.

5. " Tel est un être, telle lui paraît sa fin ", dit le Philosophe. Mais il n'est pas en notre pouvoir d'être de telle ou telle façon ; cela nous est donné par la nature. Il nous est donc naturel de suivre une fin déterminée. Nous ne l'atteignons donc pas librement.

En sens contraire, selon l'Ecclésiastique (1 5, 14) : " Dieu a créé l'homme au commencement, et il l'a laissé au pouvoir de son conseil ", c'est-à-dire " de son libre arbitre ", dit la Glose.

Réponse : L'homme possède le libre arbitre, ou alors les conseils, les exhortations, les préceptes, les interdictions, les récompenses et les châtiments seraient vains. — Pour établir la preuve de la liberté, considérons d'abord que certains êtres agissent sans aucun jugement, comme la pierre qui tombe vers le bas, et tous les êtres qui n'ont pas la connaissance. — D'autres êtres agissent d'après un certain jugement, mais qui n'est pas libre. Ainsi les animaux, telle la brebis qui, voyant le loup, juge qu'il faut le fuir ; c'est un jugement naturel, non pas libre, car elle ne juge pas en rassemblant des données, mais par un instinct naturel. Et il en va de même pour tous les jugements des animaux. — Mais l'homme agit d'après un jugement ; car, par sa faculté de connaissance, il juge qu'il faut fuir quelque chose ou le poursuivre. Cependant ce jugement n'est pas l'effet d'un instinct naturel s'appliquant à une action particulière, mais d'un rapprochement de données opéré par la raison ; c'est pourquoi l'homme agit selon un jugement libre, car il a la faculté de se porter à divers objets. En effet, dans le domaine du contingent, la raison peut suivre des directions opposées, comme on le voit dans les syllogismes dialectiques et les arguments de la rhétorique. Or, les actions particulières sont contingentes ; par suite le jugement rationnel qui porte sur elles peut aller dans un sens ou dans un autre, et n'est pas déterminé à une seule chose. En conséquence, il est nécessaire que l'homme ait le libre arbitre, par le fait même qu'il est doué de raison.

Solutions : 1. Bien que l'appétit sensible obéisse à la raison, comme on l'a dit c, il peut cependant en certains cas lui résister, en désirant quelque chose contre son ordre. Tel est donc le bien que l'homme ne fait pas, alors même qu'il le veut, et qui est " ne pas désirer contre la raison ", selon la glose d'Augustin sur ce passage.

2. Il ne faut pas comprendre ce texte de S. Paul en ce sens que l'homme ne pourrait vouloir ou courir librement, mais en ce sens que le libre arbitre n'y suffit pas s'il ne reçoit l'impulsion et l'aide de Dieu.

3. Le libre arbitre est cause de son mouvement. Par le libre arbitre, en effet, l'homme se meut lui-même à l'action. Il n'est cependant pas indispensable à la liberté que ce qui est libre soit la cause première de soi-même ; pas plus qu'il n'est requis, pour être la cause de quelque chose, d'en être la cause première. C'est Dieu qui est la cause première, donnant le mouvement aux causes

naturelles et aux causes volontaires. Et de même qu'en mettant en mouvement les causes naturelles il n'empêche pas leurs actes d'être naturels, ainsi en mettant en mouvement les causes volontaires, il n'ôte pas à leurs actes leur modalité volontaire, mais bien plutôt il la réalise en eux ; car Dieu opère en chaque être selon sa nature propre.

4. Quand on dit que la voie de l'homme ne lui appartient pas, cela concerne l'exécution de ses choix, exécution qui peut être empêchée, quelle que soit sa volonté<sup>5</sup>. Mais nos choix eux-mêmes nous appartiennent, toujours en supposant le secours de Dieu.

5. Il y a deux manières d'être pour l'homme, l'une naturelle, l'autre surajoutée à la nature. On peut considérer cette qualité naturelle soit dans la partie intellectuelle de l'âme, soit dans le corps, et les puissances qui lui sont rattachées. Par le fait que l'homme est disposé de telle manière en raison de la qualité naturelle qu'il tient de son être intellectuel l'homme désire naturellement la fin dernière, c'est-à-dire le bonheur. Or, cette tendance est naturelle et n'est pas soumise au libre arbitre, nous l'avons montré précédemment. — Du côté du corps et de ses puissances, l'homme peut avoir telle manière d'être naturelle, en raison de son tempérament ou d'une disposition provenant d'une influence quelconque de causes corporelles ; toutefois ces causes ne peuvent modifier la partie intellectuelle puisque celle-ci n'est pas l'acte d'un corps. En conséquence, tel se trouve chaque individu du fait de son état corporel et telle lui paraît la fin ; car l'homme est incliné par l'effet d'une telle disposition à choisir ou à rejeter telle action. Mais ces inclinations sont soumises au jugement de la raison à laquelle obéit l'appétit inférieur, comme on l'a dit. Aussi cette soumission ne porte-t-elle pas préjudice au libre arbitre.

Quant aux manières d'être surajoutées, ce sont les habitus et les passions, qui inclinent un individu dans un sens plutôt que dans l'autre. Toutefois ces inclinations elles-mêmes sont soumises au jugement de la raison. De plus, ces qualités en dépendent encore, par le fait qu'il nous appartient de les acquérir, en les causant ou en nous y disposant, ou encore de les rejeter. Et ainsi, rien ne s'oppose à la liberté de décision

Article 2 : Le libre arbitre est-il une puissance de l'âme ?

Objections : 1. Le libre arbitre n'est rien d'autre qu'un libre jugement. Or un jugement n'est pas une puissance, c'est un acte.

2. Le libre arbitre est appelé " faculté de la volonté et de la raison ". Faculté est le nom d'une certaine facilité d'agir dans la puissance, qui vient de l'habitus. Le libre arbitre est donc un habitus. — S. Bernard admet lui aussi que le libre arbitre est " un habitus de l'âme qui dispose librement d'elle-même ". Ce n'est donc pas une puissance.

3. Aucune puissance naturelle n'est ôtée par le péché. Or le libre arbitre est enlevé par le péché. S. Augustin dit en effet que " l'homme, en usant mal de sa liberté, l'a perdue en se perdant lui-même. " Le libre arbitre n'est donc pas une puissance.

En sens contraire, il n'y a pas d'autre sujet de l'habitus que la puissance. Mais le libre arbitre est le sujet de la grâce, et avec son assistance il choisit le bien. Donc, le libre arbitre est une puissance.

Réponse : Bien que le libre arbitre, selon la véritable signification de ce terme, désigne un acte, cependant nous appelons couramment libre arbitre le principe même de cet acte, le principe par lequel l'homme juge librement. Or les principes de nos actes, ce sont les puissances et les habitus ; on dit que nous connaissons et par la science, et par la puissance intellectuelle. Le libre arbitre doit donc être soit une puissance, soit un habitus, soit une puissance qui possède un habitus.

Or, qu'il ne soit ni un habitus, ni une puissance avec un habitus, cela apparent clairement par deux voies. D'abord, parce que, si c'est un habitus, il faut qu'il soit naturel ; car il est naturel à



l'homme d'avoir le libre arbitre. Or nous n'avons aucun habitus naturel pour ce qui est soumis au libre arbitre. Car nous sommes inclinés naturellement vers les objets pour lesquels nous avons des habitus naturels : c'est le cas de l'adhésion aux premiers principes. Mais ces inclinations naturelles ne sont pas soumises au libre arbitre, comme nous l'avons dit, pour le désir du bonheur. Il est donc contraire à la notion même de libre arbitre d'être un habitus naturel. Mais il serait contraire à son caractère de capacité naturelle d'être un habitus acquis. Il n'est donc en aucune façon un habitus.

En second lieu, cela paraît à la définition même des habitus, " par lesquels nous sommes disposés bien ou mal à l'égard des passions et des actes " dit Aristote. Par la tempérance nous sommes dans une bonne attitude par rapport aux convoitises, et dans une mauvaise par l'intempérance. Par la science, nous sommes en bonne disposition pour l'acte intellectuel lorsque nous connaissons le vrai ; en mauvaise, par l'habitus contraire. Or le libre arbitre est indifférent à choisir bien ou mal. Aussi ne peut-il être un habitus. Il reste donc qu'il soit une puissance.

Solutions : 1. C'est l'usage de désigner la puissance par le nom de l'acte ; ainsi par cet acte qui est le jugement libre, on désigne la puissance qui lui sert de principe. Si, au contraire, le libre arbitre signifiait un acte, il ne pourrait se trouver toujours dans l'homme.

2. " Faculté " désigne parfois la puissance prête à agir. En ce sens on l'emploie dans la définition du libre arbitre. — S. Bernard parle d'un habitus non pas en tant qu'il s'oppose à la puissance, mais en tant qu'il signifie une disposition quelconque à agir. Ce qui est donné aussi bien par la puissance que par l'habitus ; car, par la puissance, l'homme se trouve capable d'agir ; par l'habitus, apte à agir bien ou mal.

3. On dit que l'homme en péchant a perdu le libre arbitre, non sous le rapport de la liberté naturelle, par laquelle il est soustrait à la nécessité, mais sous le rapport de la liberté qui est l'exemption de la faute et de la souffrance. On parlera de cette question dans le traité de morale, deuxième Partie de cet ouvrage.

Article 3 : Le libre arbitre est-il une puissance de l'appétit ou de la connaissance ?

Objections : 1. S. Jean Damascène dit que " le libre arbitre accompagne aussitôt la nature rationnelle ". Or la raison est une puissance de connaître. Donc aussi le libre arbitre.

2. Le libre arbitre signifie équivalentement " jugement libre ". Mais juger appartient à la faculté de connaissance. Le libre arbitre est donc une puissance cognitive.

3. L'acte éminent du libre arbitre est le choix. Or le choix est de l'ordre de la connaissance, car il implique la comparaison d'une chose avec une autre, ce qui est le propre de la faculté de connaître. Donc le libre arbitre est une puissance cognitive.

En sens contraire, d'après Aristote, le choix " est le désir des choses qui sont en notre pouvoir ". Or le désir est un acte de l'appétit. Donc aussi le choix. Mais il y a libre arbitre en tant que nous choisissons. Le libre arbitre est donc une faculté appétitive.

Réponse : L'acte propre du libre arbitre est le choix. Car nous sommes libres en tant que nous pouvons accepter une chose en refusant une autre ; ce qui est choisir. Il faut donc considérer la nature du libre arbitre d'après le choix. Or dans le choix s'unissent un élément de connaissance et un élément d'appétitivité. Dans l'ordre de la connaissance, est requise la délibération par quoi l'on juge quel terme de l'alternative doit être préféré à l'autre. Dans l'ordre de l'appétit, il est requis qu'en désirant on accepte le discernement opéré par la délibération. C'est pourquoi Aristote au livre VI de l'Ethique il ne détermine pas si le choix appartient plutôt à la faculté appétitive ou à la connaissance. Il est dit en effet que le choix est " ou bien un intellect qui désire, ou bien un appétit qui juge ". Mais au livre III, il incline plutôt vers le second sens, quand il nomme " le choix un désir qui a rapport à la délibération ". La raison en est que le choix

a pour objet propre ce qui conduit à la fin ; or le moyen, comme tel, est un bien utile. Aussi le bien, en tant que tel, étant objet de l'appétit, le choix est dans son principe l'acte d'une faculté appétitive. Et ainsi le libre arbitre est une puissance de l'appétit.

Solutions : 1. Les puissances appétitives marchent de pair avec les facultés de connaissance. D'où l'expression du Damascène.

2. Le jugement est pour ainsi dire la conclusion à laquelle se détermine la délibération. Or celle-ci est déterminée d'abord par le jugement de la raison et ensuite par l'acceptation de l'appétit. Ce qui fait dire à Aristote,, : " Ayant formé notre jugement par la délibération, nous désirons selon celle-ci. " Et de cette façon le choix lui-même est regardé comme un certain jugement d'après lequel on nomme le libre arbitre.

3. Cette comparaison qui est impliquée dans le choix se rattache à la délibération qui le précède et qui appartient à la raison. L'appétit ne fait pas de comparaison ; néanmoins par le fait qu'il est mû par la faculté de connaissance qui, elle, compare, il présente un semblant de comparaison, puisqu'il préfère une chose à une autre.

Article 4 : Le libre arbitre est-il la même puissance que la volonté ?

Objections : 1. Il semble être une autre puissance, car le Damascène dit qu'autre chose est la thélèsis, autre chose, la boulèsis. La thélèsis, c'est la volonté. La boulèsis, c'est le libre arbitre. Car, d'après lui, c'est le vouloir d'une chose, par comparaison avec une autre. Le libre arbitre paraît donc être une puissance distincte de la volonté.

2. On connaît les puissances par leurs actes. Mais le choix, qui est l'acte du libre arbitre, est autre chose que la volonté selon Aristote. Car la volonté a pour objet la fin, et le choix, ce qui conduit à la fin. Le libre arbitre est donc une puissance autre que la volonté.

3. La volonté est l'appétit intellectuel. Or, dans l'intelligence, il y a deux puissances, l'intellect agent et l'intellect possible. Donc il doit y avoir aussi dans l'appétit intellectuel une puissance distincte de la volonté. Et cela ne peut être que le libre arbitre. Donc ce dernier est une puissance distincte.

En sens contraire, le Damascène dit que le libre arbitre n'est rien d'autre que la volonté.

Réponse : Les puissances appétitives doivent correspondre aux puissances cognitives, on l'a déjà dits. Le rapport qu'on trouve, dans la faculté intellectuelle de connaître, entre l'intelligence et la raison, se trouve dans l'appétit, entre la volonté et le libre arbitre, qui n'est rien d'autre que le pouvoir de choisir. Et cela est clair par la relation qu'il y a entre les objets et les actes de ces facultés. Faire acte d'intelligence implique la simple saisie de quelque chose. C'est pourquoi l'on dit justement que les principes sont saisis par l'intelligence lorsqu'ils sont connus par eux-mêmes, sans inférence. Raisonner, c'est passer d'une connaissance à une autre. Aussi, à proprement parler, nous raisonnons à propos des conclusions, qui se font connaître à partir des principes. Il en va de même dans l'appétit : vouloir implique le simple appétit de quelque chose. Par suite, la volonté a pour objet la fin, laquelle est désirée pour elle-même. Choisir, c'est vouloir une chose pour en obtenir une autre. Aussi le choix a-t-il pour objet les moyens qui conduisent à la fin. Or le rapport est le même, dans l'ordre de la connaissance, entre le principe et la conclusion à laquelle on donne son adhésion à cause du principe, — et, dans l'ordre appétitif, entre la fin et les moyens qui sont voulus en vue d'elle. Il est donc évident que le rapport de l'intelligence à la raison se retrouve entre la volonté et la faculté de choix qui est le libre arbitre. On a prouvé plus haut que faire acte d'intelligence et raisonner appartiennent à la même puissance, comme le repos et le mouvement appartiennent à une même force. Il en va donc de même, pour l'acte de vouloir et l'acte de choisir. Et voilà pourquoi la volonté et le libre arbitre ne forment pas deux puissances, mais une seule.

Solutions : 1. Boulèsis se distingue de thélèsis non en raison de la diversité des puissances, mais en raison de la différence des actes.

2. Le choix, et la volonté, c'est-à-dire l'acte de vouloir, sont des actes distincts ; néanmoins ils appartiennent à une même puissance, de même que l'acte d'intelligence et le raisonnement, on vient de le dire.

3. L'intelligence est pour la volonté une cause motrice. Il n'est donc pas besoin d'introduire dans la volonté la même distinction que dans l'intelligence entre intellect agent et intellect possible.

Il est logique de considérer maintenant les actes et les habitus de l'âme dans les facultés intellectuelles, et dans les facultés appetitives, les autres puissances ne relevant pas directement de l'étude théologique. D'autre part, les actes appetitifs relèvent de la science morale : aussi en sera-t-il traité dans la Partie de cet ouvrage réservée à cette science. On étudiera donc d'abord les actes, puis les habitus intellectuels.

Par rapport aux actes, voici quelle sera la suite des questions : On se demandera comment l'âme exerce son activité intellectuelle, d'abord quand elle est unie au corps (Q. 84-88), puis lorsqu'elle en est séparée (Q. 89). Dans le premier cas, trois problèmes : 1° Comment l'âme connaît-elle les corps qui sont d'une nature inférieure à la sienne ? (Q. 84-86). 2° Comment se connaît-elle elle-même et connaît-elle ce qui est en elle ? (Q. 87). 3° Comment connaît-elle les substances immatérielles qui lui sont supérieures ? (Q. 88).

Il y aura trois parties dans l'étude des réalités corporelles : 1. Par quel moyen l'âme les connaît-elle ? (Q. 84). — 2. Comment et dans quel ordre ? (Q. 85). — 3. Que connaît-elle de ces réalités ? (Q. 86).

### **QUESTION 84 : PAR QUEL MOYEN L'ÂME UNIE AU CORPS CONNAÎT-ELLE LES RÉALITÉS CORPORELLES QUI LUI SONT INFÉRIEURES ?**

1. L'âme connaît-elle les corps par l'intelligence ? — 2. Les connaît-elle par son essence ou à travers des espèces ? — 3. Si c'est à l'aide d'espèces, y a-t-il en elle des espèces innées de tout objet intelligible ? — 4. Ces espèces découlent-elles dans l'âme de formes immatérielles séparées ? — 5. Notre âme voit-elle dans les raisons éternelles tout ce qu'elle comprend ? — 6. Acquiert-elle la connaissance intellectuelle à partir du sens ? — 7. L'intellect peut-il avoir une connaissance en acte au moyen des espèces intelligibles qu'il possède, sans recourir aux images ? — 8. Le jugement de l'intellect est-il empêché par la paralysie des facultés sensibles ?

Article 1 : L'âme connaît-elle les corps par l'intelligence ?

Objections : 1. " L'intelligence ne peut connaître les corps, dit S. Augustin, et il n'y a que les sens pour saisir les réalités corporelles. " Il dit encore : " La vision intellectuelle a pour objet les réalités qui sont par essence dans l'âme. " Or cela n'est pas corporel. L'âme ne peut donc connaître les corps au moyen de l'intelligence.

2. Il y a le même rapport entre le sens et l'intelligible qu'entre l'intelligence et le sensible. Or par le sens, l'âme ne peut aucunement connaître les réalités spirituelles, qui sont intelligibles. Elle ne peut donc pas non plus connaître par l'intelligence les corps qui sont sensibles.

3. L'intelligence a pour objet les êtres nécessaires et qui existent toujours de la même manière. Or tous les corps sont mobiles et existent sous des modes changeants. L'âme ne peut donc les connaître par l'intelligence.

En sens contraire, la science se trouve dans l'intelligence. Donc, si l'intelligence ne connaît pas les corps, il n'y a aucune science des corps. Ainsi disparaît la science de la nature, qui a pour objet le corps mobile.

Réponse : Les premiers philosophes qui se préoccupèrent de la nature des choses pensaient que rien n'existait dans le monde en dehors des corps. Voyant tous les corps en mouvement, et croyant qu'ils étaient en perpétuel devenir, ils en conclurent qu'on ne pouvait avoir aucune certitude sur la vérité des choses. On ne peut en effet connaître avec certitude ce qui est dans un flux continu, car cela s'anéantit avant que l'esprit ait pu en juger. C'était, au dire d'Aristote, l'opinion d'Héraclite : " Il est impossible de toucher deux fois l'eau du fleuve qui s'écoule. "

Après eux, Platon, voulant sauvegarder la certitude de la connaissance intellectuelle, admit l'existence d'un autre genre de réalités que les corps, réalités séparées de la matière et du mouvement, qu'il nommait " espèces " ou " idées ". Chacun des êtres particuliers et sensibles que nous voyons est appelé homme, cheval, etc., à cause de sa participation de ces idées. En conséquence, selon Platon, les sciences, les définitions et tout ce qui appartient à l'activité intellectuelle, ne se réfèrent pas aux corps sensibles, mais à ces réalités immatérielles et séparées. De la sorte, l'âme ne connaît pas ces êtres corporels, mais leurs idées séparées.

Cette position est fautive, pour deux raisons 1° Les idées étant immatérielles et immobiles, il faudrait rejeter du domaine des sciences la connaissance du mouvement et de la matière, la connaissance propre de la science de la nature et la démonstration au moyen des causes efficientes et matérielles. 2° Il paraît ridicule, alors que nous cherchons à connaître des réalités présentes à notre expérience, de recourir à d'autres réalités qui ne peuvent être la substance des premières, puisqu'elles en diffèrent quant à l'existence. Par conséquent, le fait de connaître ces substances séparées ne nous permettrait pas de juger des choses sensibles.

Platon nous paraît s'être écarté de la vérité en ceci : pensant que toute connaissance s'obtient au moyen d'une certaine ressemblance de l'objet, il crut que la forme de l'objet connu devait être nécessairement dans l'objet connaissant sous le même mode que dans l'objet. Or, il observa que la forme d'une chose connue était dans l'intelligence sous un mode universel, immatériel, immobile. Cela est manifeste dans l'acte même de l'intelligence, qui comprend d'une manière universelle et en quelque sorte nécessaire, car la manière d'être de l'action se modèle sur la forme de l'agent. C'est pourquoi Platon pensa que les réalités connues devaient subsister sous ce mode, c'est-à-dire de façon immatérielle et immuable.

Mais cela n'est pas nécessaire. Même dans les choses sensibles, nous voyons que la forme existe sous un mode différent dans l'une et dans l'autre. Par exemple quand la blancheur est plus intense en celle-ci, plus faible en celle-là ; quand la blancheur se trouve ici avec la douceur, là sans elle. Et de la sorte, la forme sensible existe sous un mode dans la réalité extérieure à l'âme, et sous un autre mode dans le sens, qui reçoit les formes des choses sensibles sans la matière, comme la couleur de l'or sans l'or. Pareillement, l'intelligence reçoit les espèces des corps matériels et mobiles sous un mode immatériel et immobile, conformément à sa nature ; car ce qui est reçu est dans ce qui le reçoit selon le mode de ce dernier. Disons donc que l'âme connaît les corps au moyen de l'intelligence, d'une connaissance immatérielle, universelle et nécessaire.

Solutions : 1. Le texte de S. Augustin doit être appliqué aux moyens par lesquels l'intelligence connaît, et non à l'objet connu. Elle connaît les corps en effet en les saisissant, non au moyen d'autres corps ou de représentations matérielles et corporelles, mais par des espèces immatérielles et intelligibles, qui par leur essence peuvent se trouver dans l'âme.

2. Comme le remarque S. Augustin, on ne peut pas dire que l'intelligence connaisse seulement les êtres spirituels de même que le sens connaît seulement les corps. Car il s'ensuivrait que Dieu et les anges ne connaîtraient pas les êtres corporels. Cette différence entre le sens et l'intelligence s'exprime ainsi : une puissance inférieure ne peut atteindre l'objet d'une puissance plus parfaite,

mais une puissance plus parfaite peut exercer l'acte de la puissance inférieure sous un mode plus élevé.

3. Tout mouvement suppose quelque chose d'immobile. Quand il y a changement qualitatif, la substance demeure immuable ; quand il y a génération ou corruption de la forme substantielle, la matière demeure. Et même les choses changeantes ont des manières d'être qui ne changent pas ; par exemple, bien que Socrate ne soit pas toujours assis, il est cependant immuablement vrai que, lorsqu'il est assis, il demeure dans un lieu déterminé. Par suite, rien n'empêche qu'on ait une science immuable des réalités en mouvement.

Article 2 : L'âme connaît-elle les corps par son essence ou à travers des espèces ?

Objections : 1. Il semble que l'âme connaisse les corps par son essence. S. Augustin dit en effet que " l'âme enveloppe en elle-même les images des corps, et s'en saisit, les formant en elle d'elle-même ; car elle donne, pour les élaborer, quelque chose de sa substance ". Or l'âme comprend les corps au moyen de représentations de ces corps. Donc l'âme connaît les réalités corporelles par son essence, qu'elle emploie à construire de telles représentations, et dont elle les forme.

2. Selon Aristote, " l'âme est d'une certaine façon toutes choses ". Puisque le semblable est connu par le semblable, l'âme connaît donc les corps par son essence.

3. L'âme est supérieure aux créatures corporelles. Or les êtres inférieurs se trouvent dans les supérieurs sous un mode plus parfait qu'en eux-mêmes, selon Denys. Les créatures corporelles existent donc dans l'essence de l'âme sous un mode plus élevé qu'elles n'existent en elles-mêmes. En conséquence, l'âme peut connaître les corps au moyen de sa substance.

En sens contraire, S. Augustin nous dit que, " l'esprit recueille ses connaissances des êtres corporels par les sens du corps ". Mais l'âme n'est pas connaissable par les sens. Elle ne connaît donc pas les corps au moyen de sa substance.

Réponse : Les anciens philosophes admettaient que l'âme connaît les corps par son essence. Car ils étaient unanimement persuadés que " le semblable est connu par le semblable "-. Ils estimaient que la forme de l'objet connu est dans l'objet connaissant sous le même mode que dans l'objet. Les platoniciens furent d'un avis contraire. Platon, voyant que l'âme intellectuelle est immatérielle et connaît sous un mode immatériel, posa en thèse que les formes des réalités connues subsistaient immatériellement. Mais les premiers philosophes de la Nature, considérant que les réalités connues étaient corporelles et matérielles, regardèrent comme nécessaire leur existence matérielle dans le sujet connaissant. Aussi, pour attribuer à l'âme la connaissance de toutes choses, il leur fallut lui attribuer la nature même de tout ce qu'elle connaissait. Et puisque la nature des êtres est constituée par leur principe, ils attribuèrent à l'âme la nature du premier principe. De la sorte, le philosophe qui reconnaissait le feu comme principe de toutes choses, admettait que l'âme est de la nature du feu. De même, pour ceux qui avaient pour principe l'air ou l'eau. Empédocle, qui admettait quatre éléments matériels et deux principes de mouvement, disait aussi que tels étaient les constitutifs de l'âme. Leur opinion étant que les réalités sont matériellement dans l'âme, ils affirmèrent que toute connaissance de l'âme était matérielle, sans faire de discernement entre l'intelligence et le sens.

Mais cette opinion est à rejeter. Car, premièrement, les composés n'existent qu'en puissance dans le principe matériel en question. Or quelque chose ne peut être connu selon qu'il est en puissance, mais selon qu'il est en acte, selon Aristote, au point que la puissance elle-même n'est connue qu'au moyen de l'acte. Il ne suffirait donc pas d'attribuer à l'âme la nature des principes, pour qu'elle pût tout connaître ; mais il faudrait encore qu'elle connût la nature et la forme de chacun des composés, par exemple, de l'os, de la chair, etc., comme dit Aristote contre

Empédocle, au traité De l'âme. Secondement, s'il faut que la réalité connue existe matériellement dans le sujet connaissant, il n'y a pas de raison pour que les choses qui subsistent matériellement hors de l'âme soient privées de connaissance ; si, par exemple, l'âme connaît le feu au moyen du feu, le feu qui est hors de l'âme peut aussi connaître le feu.

Il reste donc que les réalités matérielles doivent exister dans le connaissant sous un mode non pas matériel, mais plutôt immatériel. La raison en est que l'acte de connaissance s'étend aux choses qui sont hors du sujet connaissant. Car nous connaissons aussi les réalités qui sont hors de nous. Or la matière détermine la forme à être une seule chose. Par suite il est clair que la nature de la connaissance s'oppose à la nature de la matérialité. C'est pourquoi les êtres qui ne reçoivent les formes que matériellement ne sont en aucune façon dotés de connaissance, ainsi les plantes, dit Aristote.

Or un sujet connaît d'autant plus parfaitement qu'il possède la forme de la chose connue sous un mode plus immatériel. Par conséquent l'intelligence qui abstrait l'idée non seulement de la matière, mais encore des conditions singulières de celle-ci, connaît plus parfaitement que le sens, qui reçoit la forme de la chose connue sans matière, à la vérité, mais avec les conditions matérielles. Et parmi les sens eux-mêmes, la vue est celui qui connaît le mieux, parce qu'il est le moins matériel, comme on l'a dit antérieurement, et parmi les intelligences aussi, l'une est plus parfaite que l'autre dans la mesure où elle est plus immatérielle.

Tout cela montre clairement que, s'il y a une intelligence qui par son essence connaisse toutes choses, cette essence doit les contenir toutes en elle sous un mode immatériel, comme les anciens philosophes admettaient que l'âme est composée en acte de tous les éléments matériels, afin de connaître toutes choses. Or c'est le propre de Dieu de contenir immatériellement en son essence toutes les réalités, en tant que les effets préexistent virtuellement dans leur cause. Donc Dieu seul comprend tout dans son essence. Mais ce n'est pas vrai de l'âme humaine, ni même de l'ange.

Solutions : 1. S. Augustin parle en cet endroit de la vision imaginaire qui est produite par des images des corps. L'âme donne quelque chose de sa substance pour former ces images, à la manière dont un sujet est donné pour recevoir une forme. Ainsi construit-elle ces images de son propre fonds ; non pas que l'âme, ou une partie de l'âme soit transformée en telle ou telle image, mais cela doit s'entendre de la même façon dont on dit qu'un corps devient une chose colorée, parce qu'il est informé par la couleur. Et c'est le sens qui apparaît dans la suite du texte. S. Augustin dit en effet Il que " l'âme conserve quelque chose " de non modifié par telle image, " par quoi elle juge librement de la forme de ces images ", et cette chose, il l'appelle " esprit ", ou " intelligence ". Quant à la partie de l'âme qui est modifiée par ces images, c'est-à-dire l'imagination, S. Augustin dit que nous l'avons en commun avec les animaux.

2. Aristote n'admettait pas, comme les anciens philosophes de la Nature, que l'âme fût en acte composée de toutes choses, mais il disait : " L'âme est d'une certaine façon toutes choses ", en tant qu'elle est en puissance de les connaître toutes ; les sensibles au moyen du sens, les intelligibles par l'intelligence.

3. Toute créature a un être fini et déterminé. Par suite, l'essence d'une créature d'ordre supérieur peut bien avoir quelque ressemblance avec une créature inférieure, parce qu'elles appartiennent toutes deux à un même genre ; elle ne lui est cependant pas absolument semblable, parce qu'elle possède une détermination spécifique à laquelle n'atteint pas une créature inférieure. Au contraire, l'essence de Dieu est la ressemblance parfaite de toutes choses, par rapport à tout ce qu'on peut trouver dans les réalités, car il est leur principe universel.

Article 3 : Y a-t-il dans l'âme des espèces innées de tout objet intelligibles ?

Objections : 1. Il semble que l'âme comprenne toutes choses au moyen d'espèces inscrites dans sa nature. D'après S. Grégoire, " l'homme a cela de commun avec les anges qu'il est intelligent. " Or les anges ont l'intelligence de toutes choses au moyen de formes innées. C'est pourquoi on dit au Livre des Causes que " toute intelligence est pleine de formes ". L'âme possède donc des espèces innées des réalités physiques et, par elles, comprend les corps.

2. L'âme intellectuelle est plus noble que la matière première des corps. Or, la matière première est créée par Dieu sous les formes auxquelles elle est en puissance. A plus forte raison l'âme intellectuelle est-elle créée par Dieu avec les espèces intelligibles. Ainsi l'âme connaît intellectuellement les corps au moyen d'espèces qui lui sont innées par nature.

3. Personne ne peut donner une réponse vraie sinon sur ce qu'il sait. Or, un homme quelconque, qui n'a pas de science acquise, donne des réponses justes sur tout sujet, pourvu qu'on l'interroge avec méthode, comme on le rapporte dans le Ménon de Platon. Donc, avant qu'un homme acquière la science, il a connaissance des choses ; ce qui serait impossible si l'âme n'avait pas d'espèces innées. C'est donc par ce moyen que l'âme comprend les réalités corporelles.

En sens contraire, le Philosophe, parlant de l'intelligence, dit qu'elle est " comme une tablette où il n'y a rien d'écrit ".

Réponse : La forme étant le principe de l'action, une chose doit avoir le même rapport à la forme qu'à l'action. Par exemple si le mouvement vers le haut dépend de la légèreté, il faut que la chose qui est seulement en puissance à s'élever, soit légère seulement en puissance ; que celle qui est en acte de s'élever, soit légère en acte. Or, nous voyons que parfois l'homme est seulement en puissance à connaître, tant par les sens que par l'intelligence. Et de cette puissance il passe à l'acte, si bien qu'il sent grâce à l'action des qualités sensibles sur le sens, et qu'il comprend par l'enseignement ou par la découverte. On doit donc dire que l'âme est en puissance à connaître par rapport aux similitudes qui sont principes soit de la sensation soit de l'intellection. Aussi, selon Aristote, l'intelligence, par quoi l'âme comprend, n'a pas en elle d'espèces innées, mais à l'origine elle est en puissance à toutes les espèces.

Il arrive cependant que ce qui possède la forme en acte ne peut agir selon cette forme, à cause d'un obstacle (comme le corps léger qui est empêché de s'élever vers le haut). Pour cette raison, Platon admettait que l'intelligence humaine est naturellement remplie de toutes les espèces intelligibles, mais que l'union avec le corps l'empêche de passer à l'acte.

Mais cette opinion ne paraît pas recevable. 1° Dans l'hypothèse où l'âme aurait une connaissance naturelle de toutes choses, il ne semble pas possible qu'elle en arrive à oublier cette connaissance au point d'ignorer qu'elle la possède. Personne n'oublie ce qu'il connaît naturellement, par exemple que le tout est plus grand que la partie, et autres évidences. Cela paraît encore moins acceptable si l'on admet que l'union de l'âme et du corps est naturelle. Il ne convient pas en effet qu'une opération naturelle soit totalement empêchée par une chose qui appartient à un être en raison de sa nature. — 2° La fausseté de cette opinion apparaît clairement en ceci : lorsqu'on est privé d'un sens, on est privé aussi de la connaissance que procurait ce sens ; ainsi l'aveugle-né ne peut connaître aucunement les couleurs. Ce qui n'arriverait pas si l'intelligence humaine possédait par nature les concepts de tous les intelligibles. Il faut donc conclure que l'âme ne connaît pas les corps par le moyen d'espèces qui lui seraient innées.

Solutions : 1. Il est vrai que l'homme ressemble aux anges par sa faculté de comprendre ; il n'atteint pas cependant à l'excellence de leur intelligence. Ainsi les corps inférieurs qui se bornent à exister n'atteignent pas, selon S. Grégoire, au degré d'existence des corps supérieurs. En effet, la matière des corps inférieurs n'est pas totalement accomplie par la forme, mais elle est en puissance aux formes qu'elle n'a pas. La matière des corps célestes, au contraire, est

totale accomplie par la forme, en sorte qu'elle n'est plus en puissance à aucune autre comme nous l'avons vu antérieurement. De même, l'intelligence angélique est perfectionnée par les espèces intelligibles conformément à sa nature, mais l'intelligence humaine est seulement en puissance à ces espèces.

2. La matière première reçoit de la forme son être substantiel. Il fallait donc qu'elle fût créée sous une forme, faute de quoi elle n'aurait pas existé en acte. Mais même existant sous une forme, elle reste en puissance aux autres formes. Mais l'intelligence ne reçoit pas de l'espèce intelligible son être substantiel. Le cas n'est donc pas semblable.

3. Dans une interrogation méthodique, on procède des principes universels immédiatement connus aux principes propres. Une telle progression cause la science dans l'âme du disciple. Aussi, lorsque celui-ci donne une réponse juste sur ce qui lui est demandé par la suite, ce n'est pas parce qu'il le savait déjà ; il l'apprend alors comme une chose nouvelle. Il importe peu en effet que le maître passe des principes universels aux conclusions en exposant ou en interrogeant ; dans les deux cas, l'esprit de l'auditeur acquiert la certitude au sujet des vérités dérivées à l'aide des vérités connues les premières.

Article 4 : Les espèces intelligibles découlent-elles dans l'âme de certaines formes séparées ?

Objections : 1. Il semble que oui, car tout ce qui existe sous un certain mode par participation est causé par ce qui existe essentiellement sous ce mode. Par exemple, l'état de ce qui est en feu a pour cause le feu. Or, lorsque l'âme intellectuelle est en acte de penser, elle participe des intelligibles eux-mêmes. L'intelligence en acte, en effet, est d'une certaine façon l'objet connu en acte. Donc, ce qui est de soi et par essence connu en acte, est cause que l'âme intellectuelle est en acte de penser. Or telles sont les formes qui existent sans matière. Par conséquent, les espèces intelligibles au moyen desquelles l'âme connaît sont donc causées en elle par certaines formes séparées.

2. Il y a le même rapport entre l'intelligible et l'intelligence qu'entre les sensibles et le sens. Or les qualités sensibles qui existent en acte hors de l'âme sont causes des espèces sensibles qui sont dans le sens, et par lesquelles nous sentons. Les espèces intelligibles au moyen desquelles notre intelligence connaît, sont donc causées par des intelligibles en acte, qui existent hors de l'âme. Ce sont justement des formes séparées de la matière. Les formes intelligibles qui sont en nous découlent donc de substances séparées.

3. Tout ce qui est en puissance est amené à l'acte par une réalité qui est elle-même en acte. Donc, si notre intelligence est d'abord en puissance, puis en acte de penser, cela doit avoir pour cause une intelligence qui est toujours en acte. Une telle intelligence est un intellect séparé. Les espèces intelligibles, par lesquelles nous sommes en acte de comprendre, sont donc causées par des substances séparées.

En sens contraire, selon cette manière de voir, nous n'aurions pas besoin des sens pour faire acte d'intelligence. Ce qui est évidemment faux, surtout si l'on considère que l'homme privé d'un sens ne peut avoir aucune science des qualités sensibles relatives à ce sens.

Réponse : Certains philosophes ont affirmé que nos espèces intelligibles proviennent de formes ou de substances séparées. Il y eut deux opinions sur ce point. Platon, d'abord, comme nous l'avons dit, admettait que les formes des réalités sensibles subsistaient par soi, sans matière. Telle la forme de l'homme, qu'il nommait " l'homme en soi ", ou l'idée du cheval, qu'il nommait " le cheval en soi ", etc. Les formes séparées étaient participées par notre âme et par la matière corporelle ; par notre âme, afin de connaître ; par la matière, afin d'exister. Ainsi, la participation à l'idée de pierre ferait que la matière corporelle devient " cette pierre ", et, de même, que notre intelligence connaît la pierre. Mais la participation à l'idée s'opère par une certaine ressemblance



de cette idée dans l'être qui en participe. C'est quelque chose comme la relation du modèle à ce qui le reproduit. Donc, les formes sensibles qui sont dans la matière corporelle découlent des idées comme étant des ressemblances de ces idées ; il en va de même pour les espèces intelligibles en nous. C'est pourquoi Platon rapportait aux idées les sciences et les définitions, nous l'avons déjà dit.

Mais il est contre la nature même des choses sensibles que leurs formes subsistent sans matière. Aristote en donne de nombreuses preuves. Pour cette raison, Avicenne, rejetant l'opinion de Platon, posa en thèse non pas que les formes intelligibles des réalités accessibles aux sens subsistent sans matière, mais qu'elles préexistent sous un mode immatériel dans les intelligences séparées. Elles dérivent de la première intelligence dans la suivante, et ainsi de suite jusqu'à la dernière intelligence séparée, qu'il nomme intellect agent. C'est de celui-ci, selon la pensée d'Avicenne, que les espèces intelligibles découlent dans nos âmes, et les formes sensibles dans la matière corporelle.

Avicenne s'accorde ainsi avec Platon pour admettre que nos espèces intelligibles découlent de formes séparées. Mais Platon dit qu'elles subsistent par soi, et Avicenne qu'elles sont dans l'intellect agent. Il est encore une autre divergence. Pour Avicenne, les espèces intelligibles ne demeurent pas dans notre intelligence quand elle cesse de penser, mais elle doit se tourner vers l'intellect agent pour les recevoir à nouveau. Aussi n'admet-il pas une science innée dans l'âme, comme Platon, pour qui les participations aux idées demeurent dans l'âme d'une manière immuable.

Mais on ne peut, selon cette position, donner une raison suffisante de l'union de l'âme avec le corps. On ne peut dire que l'âme intellectuelle soit unie au corps en vue de ce dernier ; la forme n'est pas faite pour la matière, ni le moteur pour le mobile. C'est bien plutôt le contraire. Le corps paraît tout à fait nécessaire à l'âme intelligente pour l'opération propre à celle-ci, qui est de penser. Car, pour son existence, elle ne dépend pas du corps. Si l'âme était apte par nature à recevoir les espèces intelligibles par l'influence de principes séparés, et non à l'aide des sens, elle n'aurait pas besoin du corps pour son acte intellectuel. C'est donc en vain qu'elle serait unie au corps.

Si l'on disait, d'autre part, que notre âme a besoin des sens pour comprendre, parce que les sens l'excitent, en quelque façon, à considérer les choses dont elle reçoit les idées par l'action de principes séparés, cela encore serait insuffisant. Car cette excitation ne serait nécessaire à l'âme que dans la mesure où elle est, selon les platoniciens, comme endormie et sans mémoire, en raison de son union avec le corps. En ce cas, les sens n'auraient d'autre utilité pour l'âme intellectuelle que de supprimer les obstacles qui proviennent de cette union. Il restera donc à chercher pour quelle raison l'âme est unie au corps.

Mais si l'on dit avec Avicenne que les sens sont nécessaires à l'âme parce qu'ils l'excitent à se tourner vers l'intellect agent de qui elle reçoit les idées, cela n'est pas satisfaisant. Car, s'il était naturel à l'âme de connaître des espèces dérivées de l'intellect agent, il s'ensuivrait que l'âme pourrait parfois se tourner vers cet intellect, soit par une inclination de sa nature, soit sous l'excitation d'un autre sens, afin de recevoir les espèces de qualités sensibles dont le sens manquerait à un individu. En sorte qu'un aveugle-né pourrait avoir la science des couleurs, ce qui est évidemment faux. Il faut donc conclure que les espèces intelligibles par lesquelles notre âme connaît ne dérivent pas de formes séparées.

Solutions : 1. Les espèces intelligibles auxquelles participe notre esprit se ramènent, comme à leur cause première, à un principe intelligible par essence qui est Dieu. Mais elles procèdent de

ce principe par l'intermédiaire des formes des êtres sensibles et matériels, par lesquels nous acquérons la science, selon Denys.

2. Les réalités matérielles peuvent être sensibles en acte quant à l'être qu'elles ont hors de l'âme, mais non pas intelligibles en acte. Le cas n'est donc pas le même pour le sens et pour l'intelligence.

3. Notre intellect possible passe de la puissance à l'acte par un être en acte : l'intellect agent, qui est une faculté de notre âme, comme on l'a vu. Ce n'est pas par un intellect séparé comme cause propre et immédiate, mais peut-être comme cause éloignée.

Article 5 : Notre âme voit-elle tout ce qu'elle comprend dans les raisons éternelles ?

Objections : 1. Il semble que l'âme intellectuelle ne connaisse pas les choses matérielles dans les raisons éternelles. Car ce en quoi l'on connaît un objet est mieux connu que lui, et connu en priorité. Or l'âme intellectuelle, dans la vie présente, ne connaît pas les raisons éternelles, car elle ne connaît pas Dieu lui-même, en qui les raisons éternelles existent, mais " elle s'unit à lui comme à un être inconnu ", selon Denys. L'âme ne connaît donc pas toutes choses dans les raisons éternelles.

2. D'après S. Paul (Rm 1, 20), " les perfections invisibles de Dieu se voient au moyen des choses créées ". Or les raisons éternelles sont au nombre de ces perfections. Par suite, ce sont les raisons éternelles qu'on connaît au moyen des corps, et non l'inverse.

3. Les raisons éternelles ne sont pas autre chose que des idées. Pour S. Augustin en effet " les idées sont les raisons immuables des choses existant dans l'esprit divin ". Donc, si l'on admet que l'âme intellectuelle connaît tout dans les raisons éternelles, on reviendra à la théorie de la doctrine de Platon, pour qui toute science dérive des idées.

En sens contraire, S. Augustin nous dit : " Si nous voyons ensemble que la vérité se trouve et dans ce que vous dites, et dans ce que je dis, où donc pouvons-nous le voir ? Ni moi en vous, ni vous en moi, mais tous deux dans cette vérité immuable qui est supérieure à nos esprits. " Or la vérité immuable est contenue dans les raisons éternelles. L'âme intellectuelle connaît donc toute vérité dans ces raisons.

Réponse : S. Augustin écrit : " S'il arrive à ceux qu'on nomme philosophes d'émettre des pensées vraies et en harmonie avec notre foi, il faut les leur réclamer comme à des possesseurs illégitimes. Car les doctrines des païens renferment des fables inventées et superstitieuses, dont tout chrétien sortant de la société païenne doit se détourner. " Aussi, lorsque S. Augustin qui fut imprégné des doctrines platoniciennes, y trouvait des pensées en accord avec notre foi, il les recueillait ; lorsqu'il les jugeait contraires, il leur substituait quelque chose de mieux. Or Platon admettait, comme nous l'avons dit, que les formes des réalités subsistaient par elles-mêmes en dehors de la matière, et il les nommait " Idées ". C'est en participant d'elles que notre intelligence, d'après lui, connaît toutes choses. Ainsi, de même que la matière corporelle, par participation de l'idée de pierre, devient une pierre ; de même notre intelligence, en participant de la même idée, connaît la pierre. Mais il semble étranger à la foi d'admettre que les formes puissent subsister sans matière en dehors des réalités, ce qu'admettaient les platoniciens, en disant que " la vie en soi ", " la sagesse en soi " sont des substances créatrices, comme le rapporte Denys. En conséquence, S. Augustin admit, au lieu des Idées de Platon, des raisons de toutes les créatures, existant dans l'Esprit divin, selon lesquelles tous les êtres sont formés, et l'âme humaine connaît toutes choses.

Donc à cette demande : l'âme humaine connaît-elle toutes choses dans les raisons éternelles ? Il faut répondre qu'on peut connaître une chose dans une autre de deux manières. — 1° On la connaît dans un objet connu ; par exemple, quelqu'un voit dans un miroir des réalités dont

l'image est reflétée dans ce miroir. L'âme, dans la vie présente, ne peut tout voir ainsi dans les raisons éternelles ; mais c'est ainsi que les bienheureux connaissent toutes choses, eux qui voient Dieu, et toutes choses en lui. — 2° On connaît une chose dans une autre, comme dans un principe de connaissance ; par exemple, nous disons voir dans le soleil ce que nous voyons dans la lumière de cet astre. En ce sens, il faut dire que l'âme humaine connaît tout dans les raisons éternelles ; c'est en participant d'elles que nous connaissons toutes choses. Car la lumière intellectuelle qui est en nous n'est rien d'autre qu'une ressemblance participée de la lumière incréée, en laquelle les raisons éternelles sont contenues. Aussi, à la demande faite dans le Psaume (4,6.7) : " Beaucoup d'hommes disent : Qui nous fera voir le bonheur ? " le Psalmiste répond : " Elle est marquée sur nous, la lumière de ton visage, Seigneur. " C'est comme si l'on disait : " Par le sceau même de la lumière divine en nous, tout nous est montré. "

Cependant, en plus de la lumière intellectuelle, il nous faut des espèces intelligibles tirées des choses matérielles pour connaître de telles choses ; c'est pourquoi nous ne connaissons pas ces choses du seul fait qu'elles participeraient des raisons éternelles, comme les platoniciens l'admettaient. D'où cette question de S. Augustin : " Les philosophes qui enseignent à l'aide d'arguments très sûrs que toutes les réalités temporelles sont produites par les raisons éternelles, ont-ils pu pour autant voir en ces mêmes raisons, ou déduire à partir d'elles, combien il y avait d'espèces d'animaux, et quels étaient leurs principes générateurs ? N'ont-ils pas cherché tout cela dans les descriptions des contrées et des époques ? " Et S. Augustin en disant que tout est connu " dans les raisons éternelles ", ou " dans la vérité immuable ", n'a pas prétendu que l'on voyait les raisons éternelles elles-mêmes. C'est clair d'après ce qu'il écrit ailleurs : " Ce n'est pas toute âme rationnelle, une âme quelconque, qui est reconnue apte à cette vision des raisons éternelles, mais seulement celle qui aura été sainte et pure " comme les âmes des bienheureux.

Tout cela répond clairement aux Objections.

Article 6 : L'âme acquiert-elle la connaissance intellectuelle à partir du sens ?

Objections : 1. Il semble que la connaissance intellectuelle ne soit pas acquise à partir des réalités sensibles. Car S. Augustin affirme " Il ne faut pas attendre une vérité pure des sens corporels. " Il le prouve par deux arguments : 1° " Tout ce que peut atteindre le sens est en changement perpétuel ; or ce qui ne demeure pas ne peut pas être perçu. " — 2° " De tout ce que nous sentons au moyen du corps nous gardons une image, même quand la chose n'est pas présente au sens, par exemple dans le sommeil ou la démence ; on n'est pas capable alors de discerner par les sens si l'on connaît les réalités sensibles elles-mêmes ou de fausses représentations de ces réalités. Or rien ne peut être perçu, s'il n'est discerné du faux. " Et S. Augustin conclut qu'il ne faut pas attendre des sens la vérité. Or la connaissance intellectuelle saisit la vérité. Donc il ne faut pas attendre des sens la connaissance intellectuelle.

2. S. Augustin dit encore " Il ne faut pas croire qu'un corps puisse agir sur l'esprit, comme si l'esprit était sous l'action du corps à la façon d'une matière ; car l'être en activité est supérieur en tout point à l'être dont il fait quelque chose. " D'où cette conclusion : " Ce n'est pas le corps qui produit son image dans l'esprit, mais l'esprit qui la forme en lui-même. " La connaissance intellectuelle ne dérive donc pas des choses sensibles.

3. L'effet ne peut dépasser la vertu de sa cause. Or la connaissance intellectuelle s'étend au-delà des données sensibles. Nous saisissons en effet par l'intelligence certains objets que le sens ne peut percevoir. La connaissance intellectuelle ne dérive donc pas des réalités sensibles.

En sens contraire, Aristote prouve dans la Métaphysique et à la fin des Seconds Analytiques que le principe de notre connaissance est le sens.

Réponse : Il y eut sur ce point trois opinions parmi les philosophes. Pour Démocrite, " il n'est pas d'autre cause à toute notre connaissance que ceci : de ces corps que nous concevons, des images viennent pénétrer dans nos âmes ". Ainsi s'exprime S. Augustin dans sa lettre à Dioscore. Aristote lui-même rapporte que Démocrite expliquait la connaissance " par des images et des émanations ". Et le motif de cette opinion est que Démocrite, tout comme les autres anciens philosophes de la Nature, ne mettait pas de différence entre l'intelligence et le sens, d'après Aristote au traité De l'Âme. Et comme le sens est modifié par le sensible, ils croyaient que toute notre connaissance provenait exclusivement de cette modification. Selon Démocrite, elle était produite par des émanations d'images.

Platon, au contraire, mettait une différence entre l'intelligence et le sens, l'intelligence étant une puissance immatérielle qui n'employait pas un organe corporel pour agir. Mais, comme un principe immatériel ne peut être modifié par un corps, Platon admit que la connaissance intellectuelle provient non d'une modification de l'intelligence par les choses sensibles, mais par une participation des formes intelligibles séparées, comme nous l'avons dit. De plus, le sens était pour lui une puissance qui agit par elle-même. Étant une force spirituelle, le sens non plus ne pouvait être modifié par les choses sensibles. Ce sont les organes des sens qui recevaient cette modification par laquelle l'âme serait en quelque sorte excitée à former en elle les espèces des réalités sensibles. S. Augustin paraît faire allusion à cette opinion lorsqu'il dit v que " ce n'est pas le corps qui sent, mais l'âme par le corps ; elle se sert de lui comme d'un messenger pour former en elle-même ce qui est annoncé du dehors ". En fin de compte, d'après Platon, ni la connaissance intellectuelle ne procède du sensible, ni même la connaissance sensible n'est produite entièrement par les réalités matérielles. Mais celles-ci excitent l'âme sensible à sentir, et les sens excitent l'âme intellectuelle à connaître.

Aristote, lui, prit une voie intermédiaire. Il admettait avec Platon que l'intelligence diffère du sens, mais que le sens n'a pas d'opération propre sans communiquer avec le corps ; en sorte que sentir n'est pas un acte de l'âme seulement, mais du composé. De même pour toutes les opérations de l'âme sensitive. Or, rien ne s'oppose à ce que les choses sensibles qui sont hors de l'âme agissent sur le composé. Aristote s'accorde donc avec Démocrite pour admettre que les opérations de l'âme sensitive sont produites par une impression des choses sensibles sur le sens, non pas par manière d'émanation, comme le voulait Démocrite, mais par une certaine action. Car Démocrite expliquait toute opération par une émanation d'atomes, comme le montre Aristote. — Quant à celui-ci, il affirme agir sur une réalité incorporelle, il ne suffit donc pas, pour produire l'acte d'intelligence, de la seule impression des corps sensibles, mais il faut un principe d'une nature plus élevée. Car " l'agent est plus noble que le patient ", dit-il lui-même—. Non pas cependant que l'acte intellectuel soit produit en nous par la seule impression d'êtres supérieurs, selon l'opinion de Platon. Mais ce principe actif, supérieur et de nature plus élevée, qu'Aristote appelle intellect agent et dont nous avons parlé précédemment, rend intelligibles en acte par mode d'abstraction, les images acquises par le sens.

D'après cela, dans la mesure où il dépend des images, l'acte intellectuel est causé par le sens. Mais parce que les images sont incapables de modifier l'intellect possible, elles doivent être rendues intelligibles en acte par l'intellect agent. En conséquence, on ne peut dire que la connaissance sensible soit la cause totale et parfaite de la connaissance intellectuelle, mais plutôt elle est la matière sur laquelle agit cette cause.

Solutions : 1. Les paroles de S. Augustin signifient qu'il ne faut pas attendre des sens qu'ils nous livrent toute la vérité. La lumière de l'intellect agent est requise, par laquelle nous connaissons sous un mode immuable les choses changeantes, et nous discernons les réalités de leurs images.

2. S. Augustin ne parle pas en cet endroit de connaissance intellectuelle, mais de connaissance imaginative. Or, dans la doctrine de Platon, l'imagination est douée d'une activité qui appartient à l'âme seule. Aussi, pour montrer que les corps n'impriment pas leur ressemblance dans l'imagination, mais que c'est l'âme même qui le fait, S. Augustin s'est-il servi du principe employé par Aristote pour prouver que l'intellect agent est séparé : à savoir, que " l'agent est plus noble que le patient ". Et sans aucun doute faudrait-il, selon cette doctrine, que l'imagination, outre une puissance passive, ait encore une puissance active. Mais si nous affirmons avec Aristote que l'acte d'imagination appartient au composé, il n'y a pas de difficulté ; car le corps sensible est plus noble que l'organe de l'animal, en tant qu'il est avec celui-ci dans le rapport d'un être en acte à un être en puissance, comme le coloré en acte par rapport à la pupille qui est colorée en puissance. — On pourrait cependant répondre autrement. La modification primitive de la faculté d'imaginer provient bien d'une action des choses sensibles, car " l'imagination est un mouvement qui a son origine dans le sens ", selon le traité De l'âme.

Néanmoins, il y a dans l'homme une certaine opération psychologique qui, en divisant et composant, forme diverses images qui n'ont pas été reçues par le moyen des sens. Si on l'interprète ainsi, le texte de S. Augustin est acceptable.

3. La connaissance sensible n'est pas la cause totale de la connaissance intellectuelle. Rien d'étonnant alors si celle-ci s'étend plus loin que celle-là.

Article 7 : L'intellect peut-il avoir une connaissance en acte, au moyen des espèces intelligibles qu'il possède, sans recourir aux images ?

Objections : 1. Cela semble possible. Car l'intellect peut passer à l'acte par l'espèce intelligible qui l'informe. Mais l'intelligence en acte, c'est l'acte même de penser. Donc les espèces intelligibles suffisent pour cet acte, sans qu'il y ait retour sur les images.

2. L'imagination dépend davantage du sens que l'intelligence ne dépend de l'imagination. Or on peut concevoir que l'imagination soit en acte malgré l'absence des choses sensibles. À plus forte raison l'intelligence peut-elle comprendre sans retour sur les images.

3. Il n'y a pas d'images des réalités immatérielles ; car l'imagination ne dépasse pas le temps et le continu spatial. Si notre intelligence ne peut avoir d'activité sans recourir aux images, il s'ensuit donc qu'elle ne peut rien atteindre d'immatériel. Ce qui est évidemment faux, puisque nous connaissons par l'intelligence la vérité elle-même, et Dieu et les anges.

En sens contraire, le Philosophe affirme " L'âme ne perçoit intellectuellement rien sans image. "

Réponse : Notre intelligence, selon l'état de la vie présente où elle est unie à un corps passible, ne peut passer à l'acte sans recourir aux images. On le constate à deux signes. D'abord, étant une faculté qui n'emploie pas d'organe corporel, l'intelligence ne serait nullement entravée dans son activité par une lésion organique, si son activité même ne requérait pas l'exercice d'une faculté qui a besoin d'un organe. Or, tels sont le sens, l'imagination et toutes les puissances appartenant à l'âme sensible. Ce qui prouve clairement que pour exercer son activité, non seulement dans l'acquisition d'une science nouvelle, mais encore dans l'usage d'une science acquise, l'intelligence requiert l'acte de l'imagination et des autres facultés. Car nous le voyons : quand une lésion organique entrave soit l'acte de l'imagination chez les fous, soit l'acte de la mémoire chez les léthargiques, l'individu ne peut faire acte d'intelligence, même par rapport aux connaissances qu'il avait acquises auparavant. Ensuite, chacun peut l'observer en soi-même, lorsqu'on cherche à connaître intellectuellement quelque chose, on se forme par manière d'exemples des images dans lesquelles on regarde, pour ainsi dire, ce qu'on désire connaître.

Également, quand nous voulons faire comprendre une chose à quelqu'un, nous lui donnons des exemples dont il puisse se former des images pour comprendre.

La raison en est que toute puissance connaissante est en proportion avec l'objet à connaître. Pour l'intelligence angélique, qui est absolument séparée de tout corps, l'objet propre est la substance intelligible, qui elle-même n'a pas de corps. Et c'est par de tels intelligibles que cette intelligence connaît les réalités matérielles. Pour l'intelligence humaine, qui est unie à un corps, l'objet propre est la quiddité ou nature qui existe dans une matière corporelle. Et c'est par les natures des choses visibles qu'elle s'élève même à une certaine connaissance des réalités invisibles. Or, par définition, cette nature sensible se trouve chez un individu qui ne peut exister sans matière corporelle. Ainsi, par définition, l'essence de la pierre existe en telle pierre, l'essence du cheval existe en tel cheval, et ainsi du reste. Par suite, la nature de la pierre, ou de quelque autre réalité matérielle, ne peut être parfaitement et vraiment connue que dans la mesure où on la connaît comme existant dans le particulier. Or nous connaissons celui-ci par le sens et par l'imagination. Donc, pour que l'intelligence connaisse en acte son objet propre, il est nécessaire qu'elle se tourne vers l'image afin de considérer l'essence universelle comme existant dans le particuliers. Si l'objet propre de l'intelligence était la forme séparée, ou si les natures des réalités sensibles ne subsistaient pas dans les êtres particuliers, comme le veulent les platoniciens, il ne serait pas nécessaire que notre intelligence ait toujours recours au phantasme pour comprendre.

Solutions : 1. Les espèces intelligibles, conservées dans l'intellect possible, s'y trouvent à l'état d'habitus quand on n'est pas en acte de pensée, nous l'avons dit précédemment. Pour connaître en acte, il ne suffit pas de la simple conservation des espèces, mais il faut que nous en fassions usage de la manière qui convient aux réalités dont elles sont les espèces, c'est-à-dire des natures existant en des êtres particuliers.

2. L'image est elle-même une ressemblance de la réalité particulière. Elle n'a donc pas besoin d'une autre ressemblance du particulier, comme l'intelligence en a besoin.

3. Les objets incorporels dont il n'y a pas d'images ne nous sont connus que par relation aux corps sensibles qui eux ont des images. Ainsi, nous atteignons la vérité en considérant la réalité qui est l'objet de notre réflexion ; nous connaissons Dieu comme cause, suivant Denys, et par passage à la limite, et par négation ; quant aux autres substances immatérielles, nous ne pouvons les connaître, en l'état de la vie présente, que par négation, ou par relation aux êtres corporels. C'est pourquoi, lorsque nous saisissons l'un de ces objets, nous devons recourir aux images des corps, bien que ces objets eux-mêmes n'aient pas d'images.

Article 8 : Le jugement de l'intellect est-il empêché par la paralysie des facultés sensibles ?

Objections : 1. Il semble que non. Car le supérieur ne dépend pas de l'inférieur. Or, le jugement de l'intelligence est au-dessus de l'opération des sens.

2. Raisonner est un acte intellectuel. Or, dans le sommeil, le sens est réduit à l'inaction. Il arrive néanmoins qu'on raisonne en dormant. Le jugement de l'intelligence n'est donc pas entravé parce que l'action du sens est arrêtée.

En sens contraire, ce qui arrive de contraire aux bonnes mœurs, durant le sommeil, n'est pas imputable comme une faute, dit S. Augustin. Ce ne serait pas le cas si l'homme avait alors le libre usage de la raison et de l'intelligence. L'exercice de la raison est donc entravé par l'immobilisation du sens.

Réponse : L'objet propre de notre intelligence est, nous l'avons dit à l'article précédent, la nature de la réalité sensible. Or, on ne peut juger parfaitement d'une chose si l'on ne connaît tout ce qui s'y rapporte, et surtout si l'on ignore le terme et la fin du jugement. Selon Aristote " de même que l'œuvre est la fin de la science technique, de même la fin de la science de la nature est

principalement le donné de la connaissance sensible ". L'artisan ne se préoccupe de connaître le couteau qu'en vue de son travail, pour fabriquer ce couteau particulier. Pareillement, l'homme des sciences de la nature ne cherche à connaître la nature de la pierre ou du cheval que pour savoir la définition des réalités perceptibles au sens. Il est évident que l'artisan ne pourrait juger parfaitement du couteau, s'il ignorait le travail qu'il fait ; ni l'homme de science, des réalités naturelles, s'il ignorait les choses sensibles. Or, tout ce que notre intelligence atteint, dans la vie présente, nous le connaissons par rapport à ces choses sensibles et naturelles. Nous ne pouvons donc avoir de jugement intellectuel parfait lorsque le sens, qui nous fait connaître les réalités sensibles, est empêché d'agir.

Solutions : 1. L'intelligence est supérieure au sens ; elle dépend cependant de lui d'une certaine façon. Ses objets immédiats et principaux ont leur origine dans le sensible. Il est donc inévitable que le jugement de l'intelligence soit empêché par l'inactivité du sens.

2. Le sens est lié chez le dormeur en raison de certaines évaporations, de vapeurs qui se dissipent, comme il est dit au livre Du Sommeil. Aussi, selon l'état de ces vapeurs, le sens se trouve-t-il plus ou moins lié. Quand il y a un grand mouvement de vapeurs, non seulement le sens est lié, mais l'imagination aussi, et alors il n'y a plus de représentation d'images ; surtout lorsqu'on s'endort après un repas copieux. Quand le mouvement des vapeurs est plus lent, il y a bien des images, mais déformées et sans ordre ; par exemple chez les fiévreux. Et si le mouvement est encore plus calme, on a des images ordonnées ; cela se produit surtout vers la fin du sommeil, et chez les hommes sobres et doués d'une forte imagination. Si le mouvement est faible, non seulement l'imagination se trouve libre, mais même le sens commun est particulièrement libéré ; à ce point qu'on juge parfois en dormant que ce qu'on voit est un rêve, comme si l'on discernait entre les réalités et leurs images. Cependant, le sens commun reste quelque peu lié ; tout en discernant entre certaines images et les réalités, il se trompe toujours sur quelques-unes de ces images. — Donc, dans la mesure où le sens et l'imagination demeurent libres dans le sommeil, le jugement de l'intelligence a son libre exercice, mais non pas totalement. Par suite, ceux qui raisonnent en dormant reconnaissent toujours au réveil qu'ils ont fait quelque erreur.

### **QUESTION 85 : COMMENT ET DANS QUEL ORDRE OPÈRE L'INTELLIGENCE ?**

1. Notre intellect opère-t-il en abstrayant des images les espèces intelligibles ? — 2. Les espèces intelligibles abstraites des images sont-elles ce que notre intelligence connaît, ou ce par quoi elle connaît ? — 3. Est-il naturel à notre intellect de connaître d'abord le plus universel ? — 4. Peut-il connaître plusieurs choses à la fois ? — 5. Connaît-il par composition et division ? — 6. Peut-il se tromper ? — 7. Quelqu'un peut-il connaître une même chose plus qu'un autre ? — 8. Notre intellect connaît-il l'indivisible avant le divisible ?

Article 1 : Notre intellect opère-t-il en abstrayant des images les espèces intelligibles ?

Objections : 1. Il semble que non. Car toute intelligence qui connaît une chose autrement qu'elle n'est, est dans l'erreur. Or les formes matérielles ne sont pas abstraites des êtres particuliers dont les ressemblances sont les images. Donc, si nous connaissons les réalités matérielles en abstrayant les espèces à partir des images, il y a erreur dans notre intelligence.

2. Les réalités matérielles sont les êtres de la nature qui contiennent la matière dans leur définition. Or on ne peut rien connaître par l'intelligence sans les éléments de la définition. Les réalités matérielles ne peuvent donc être connues si l'on ne connaît pas leur matière. Mais la matière étant principe d'individuation, les réalités matérielles ne peuvent être connues en

abstrayant l'universel à partir du particulier, ce qui arrive quand on abstrait les espèces intelligibles à partir des images.

3. Pour Aristote, les images sont à l'âme intellectuelle dans le rapport des couleurs à la vue. Or la vision ne s'obtient pas en abstrayant des couleurs certaines espèces, mais par le fait que les couleurs s'impriment dans la vue. Donc comprendre ne résulte pas d'une abstraction à partir des images, mais d'une impression des images dans l'intelligence.

4. Comme il est dit au traité De l'âme, il y a dans l'âme intellectuelle deux facultés, l'intellect agent et l'intellect possible. Or ce qui appartient à l'intellect possible, ce n'est pas d'abstraire les espèces intelligibles à partir des images, mais de recevoir les espèces déjà abstraites. Mais cela ne semble pas appartenir non plus à l'intellect agent ; car celui-ci joue à l'égard des images le même rôle que la lumière à l'égard des couleurs ; et celle-ci n'abstrait rien à partir des couleurs, elle s'y insinue plutôt. Donc en aucune façon nous ne faisons acte d'intelligence en abstrayant à partir des images.

5. Le Philosophe dit que " l'intelligence connaît les espèces dans les images ". Ce n'est donc pas en les abstrayant.

En sens contraire, Aristote affirme : " Dans la mesure où les choses sont séparables de la matière, elles ont rapport à l'intelligence. " Il faut donc que les réalités matérielles soient connues intellectuellement en tant qu'elles sont abstraites de la matière et des ressemblances matérielles, qui sont les images.

Réponse : L'objet à connaître est, comme on l'a dit, proportionné à la faculté connaissante. Or il y a trois degrés dans ce genre de faculté. Il y a une faculté de connaître qui est l'acte d'un organe corporel, c'est le sens. Voilà pourquoi l'objet de toute puissance sensible est une forme qui existe dans une matière corporelle. Et puisque cette matière est le principe de l'individuation, toute puissance sensible ne connaît que les êtres particuliers. — Il y a une autre faculté de connaître qui n'est pas l'acte d'un organe et n'est unie en aucune manière à la matière corporelle : c'est l'intellect angélique. Aussi son objet est-il une forme qui subsiste sans matière. Même lorsque les anges connaissent les réalités matérielles, ils ne les contemplent que dans des êtres immatériels, soit en eux-mêmes, soit en Dieu. — L'intelligence humaine se tient entre les deux ; car elle n'est pas l'acte d'un organe, mais une faculté de l'âme, laquelle est forme du corps, comme on l'a bien vu précédemment. Il lui est donc propre de connaître une forme qui existe individuée dans une matière corporelle, mais non de connaître cette forme en tant qu'elle est dans telle matière. Or, connaître ce qui existe dans une matière individuelle, mais non en tant qu'elle existe dans telle matière, c'est abstraire de la matière individuelle la forme que représentent les images. Et c'est pourquoi on doit dire que notre intelligence connaît les réalités matérielles en les abstrayant des images. Et en considérant de la sorte ces réalités, nous parvenons à connaître quelque chose des êtres immatériels, tandis que les anges connaissent les êtres matériels par l'intermédiaire des êtres immatériels.

Platon, qui ne prêtait attention qu'à l'immatérialité de l'intelligence humaine, et non à son union avec le corps, donnait pour objet à l'intelligence les idées séparées. Pour lui, quand nous comprenons, ce n'est pas en abstrayant, mais bien plutôt en participant des réalités abstraites, comme nous l'avons déjà exposé.

Solutions :

1. Il y a deux modes d'abstraction. Le premier, par composition et division, quand nous comprenons qu'une chose n'est pas une autre ou qu'elle en est séparée. Le second par une considération simple, quand nous pensons à un objet, sans faire attention à un autre. Si l'intelligence abstrait, selon le premier mode, en séparant des choses qui en réalité ne sont pas



séparées, cela implique une erreur. Mais si l'on procède selon le second mode, cela n'est pas faux, comme on le voit clairement dans les choses sensibles. Car, si nous pensions ou disions que la couleur ne se trouve pas dans le corps coloré, ou qu'elle en est séparée, notre opinion ou notre dire serait faux. Mais cela n'arrivera pas si nous considérons seulement la couleur et ses propriétés, sans faire attention au fruit qui est coloré. Le fruit n'appartient pas à la définition de la couleur il n'y a donc rien qui empêche de connaître la couleur, alors qu'on ne considère nullement le fruit. De même, ce qui appartient par définition à l'espèce d'une réalité matérielle quelconque, une pierre, un homme, un cheval, peut être considéré sans les principes individuels, qui n'appartiennent pas à la définition de l'espèce. Procéder ainsi, c'est abstraire l'universel du particulier, ou l'espèce intelligible de l'image, c'est-à-dire considérer la nature de l'espèce, sans considérer les principes individuels présentés par les images.

Donc, quand on dit que l'intelligence est dans l'erreur lorsqu'elle connaît une réalité autrement qu'elle n'est, on dit vrai si l'on rapporte le terme " autrement " à la réalité connue. Car l'intelligence est dans l'erreur lorsqu'elle pense qu'une chose existe autrement qu'elle n'est. L'intellect serait dans l'erreur s'il abstrayait hors de la matière l'espèce de la pierre, pour faire croire qu'elle n'existe pas dans la matière, selon la thèse de Platon. — Mais on ne dit pas vrai, si " autrement " est rapporté à celui qui comprend. Il n'est pas erroné d'admettre que le mode d'être de celui qui comprend effectivement est différent du mode d'être de la réalité existante. Car l'objet pensé est immatériellement en celui qui comprend selon la nature de l'intelligence, mais non pas matériellement à la manière d'une réalité matérielle.

2. Selon certains philosophes, l'essence spécifique des réalités naturelles serait seulement la forme, et la matière ne serait pas une partie de l'essence. A ce compte, on ne devrait pas mettre la matière dans la définition de ces réalités. Il faut donc parier autrement. Il y a deux matières : l'une est commune, et l'autre " désignée " ou individuelle<sup>2</sup>. La matière commune, c'est par exemple la chair et l'os en général ; la matière individuelle, ces chairs et ces os. L'intelligence abstrait donc de la matière de la chose naturelle l'essence spécifique, en laissant de côté la matière sensible individuelle, mais non pas la matière sensible commune<sup>3</sup>. Par exemple, elle abstrait l'essence de cet homme, en laissant de côté sa chair et ses os qui n'appartiennent pas à la définition de l'essence spécifique<sup>4</sup>, mais sont les éléments individuels, selon Aristote ; cette essence peut donc être considérée à part de ces éléments. Mais l'espèce " homme " ne peut être abstraite par l'intelligence de la chair et des os.

Les essences mathématiques peuvent être abstraites par l'intellect de la matière sensible non seulement individuelle, mais commune ; non pas toutefois de la matière intelligible commune, mais seulement individuelle. La matière sensible, c'est la matière corporelle en tant qu'elle possède des qualités sensibles : froid et chaud, dur et mou, etc. La matière intelligible, c'est la substance en tant qu'elle supporte la quantité. Or la quantité appartient à la substance avant les qualités sensibles. D'où les modes de la quantité, nombres, dimensions, figures, qui sont les limites de celle-ci<sup>5</sup>, peuvent être considérées à part des qualités sensibles, ce qui est abstraire de la matière sensible. Cependant elles ne peuvent pas être envisagées sans la notion<sup>6</sup> d'une

---

2 « ... materia est duplex, scilicet communis et signata vel individualis ».

3 « Intellectus igitur abstrahit species rei naturalis a materia sensibili individuali, non autem a materia sensibili communi ».

4 « ... quae non sunt de ratione speciei, ... ».

5 « ... quae sunt terminationes quantitatum, possunt considerari absque qualitatibus sensibilibus, ... ».

6 Intellectio.

substance sous-jacente à la quantité, ce qui serait abstraire de la matière intelligible commune. On peut néanmoins les considérer à part de cette substance-ci et de cette substance-là, c'est-à-dire abstraire de la matière intelligible individuelle.

D'autres notions peuvent être abstraites même à partir de la matière intelligible commune, par exemple, l'être<sup>7</sup>, l'un, la puissance et l'acte ; et d'autres encore qui même peuvent exister sans aucune matière, comme les substances immatérielles.

Platon, n'ayant pas distingué les deux modes d'abstraction dont nous avons parlé h, affirmait que tout ce qui selon nous est abstrait par l'intelligence, était séparé en réalité.

3. Les couleurs ont le même mode d'existence dans la matière corporelle individuelle et dans la faculté de voir. Elles peuvent donc imprimer cette ressemblance dans cette faculté. Mais les images, qui sont des ressemblances d'êtres individuels et se trouvent en des organes corporels, n'ont pas le même mode d'être que l'intelligence humaine, comme nous venons de le montrer. Elles ne peuvent donc par leur propre action s'imprimer dans l'intellect possible. Mais l'action de l'intellect agent produit une certaine ressemblance du réel dans l'intellect possible par une conversion de l'intellect agent vers les images ; cette ressemblance représente les réalités dont on possède les images, mais uniquement quant à l'essence spécifique.

Et c'est en ce sens qu'on dit l'espèce intelligible abstraite des images ; mais cela ne signifie pas qu'une même forme, qui était d'abord dans les images, se trouve ensuite dans l'intellect possible à la manière dont un corps, pris dans un lieu, est transporté dans un autre.

4. Les images reçoivent la lumière de l'intellect agent, et de plus c'est d'elles que sont abstraites les espèces intelligibles par l'action de cette faculté. Elles reçoivent une lumière ; en effet, de même que la partie sensible de l'âme acquiert une force plus grande à cause de son union à la partie intellectuelle, de même les images, par la vertu de l'intellect agent, deviennent susceptibles de fournir, par l'abstraction, des représentations intelligibles. L'intellect agent opère cette abstraction dans la mesure où nous sommes capables de considérer les essences spécifiques en laissant à part les conditions individuelles, et ce sont les ressemblances de ces essences qui informent l'intellect possible.

5. Notre intellect, certes, abstrait les espèces des images en tant qu'il considère les natures des choses sous un mode universel. Et cependant, il connaît celles-ci dans les images, car il ne peut connaître la réalité dont il abstrait les espèces intelligibles que par le retour aux images, comme nous l'avons vu précédemment.

Article 2 : Les espèces intelligibles abstraites sont-elles ce que notre intelligence connaît ?

Objections : 1. Il semble que oui, car l'objet connu en acte se trouve dans celui qui connaît, parce que le connu en acte est l'intelligence elle-même en acte. Or il n'y a rien de la chose connue dans l'intelligence en acte, si ce n'est l'espèce intelligible abstraite. Cette espèce est donc l'objet connu en acte.

2. L'objet connu en acte doit se trouver dans un certain sujet. Autrement il ne serait rien. Or il n'est pas dans la réalité, qui est hors de l'âme. Car cette réalité étant matérielle, rien de ce qui est en elle ne peut être l'objet connu en acte. Cet objet est donc dans l'intelligence, et n'est pas autre chose que l'espèce intelligible.

3. D'après Aristote " les mots sont les signes des états de l'âme ". Or les mots signifient les réalités connues, car c'est par la parole que nous exprimons ce que nous comprenons. Donc les états de l'âme que sont les espèces intelligibles sont cela même que nous connaissons.

En sens contraire, il y a le même rapport entre l'espèce intelligible et l'intelligence qu'entre l'espèce sensible et le sens. Or l'espèce sensible n'est pas ce qui est senti, mais bien plutôt ce par

---

7 Ens.

quoi le sens connaît. Donc l'espèce intelligible n'est pas ce qui est compris, mais ce par quoi l'intelligence comprend.

Réponse : Certains philosophes ont prétendu que les puissances de connaître qui sont en nous ne connaissent que leurs propres modifications : par exemple le sens ne connaîtrait que la modification de son organe. Et dans cette théorie l'intelligence ne connaît aussi que sa modification, qui est l'espèce intelligible qu'elle reçoit. Et en conséquence, l'espèce intelligible est ce qui est connu.

Mais cette opinion est évidemment fautive, pour deux raisons. D'abord, parce que les objets que nous comprenons et les objets des sciences sont identiques. Donc, si ceux que nous comprenons n'étaient que les espèces qui sont dans l'âme, toutes les sciences seraient une connaissance non des réalités hors de l'âme, mais des espèces intelligibles qu'elle possède en elle. Ainsi, pour les platoniciens, il n'y a de science que des idées, qui d'après eux sont les objets connus en acte. — En second lieu, on en arriverait à l'erreur des anciens qui affirmaient que " tout ce qui paraît est vrai " ; et par suite que les contradictoires sont vraies simultanément. En effet, si la puissance ne connaît que sa propre modification, elle ne peut juger que de cela. Or un objet paraît être de telle manière, selon la manière dont la puissance de connaître est affectée. Donc le jugement de cette puissance aura pour objet cela même qu'elle juge, c'est-à-dire sa propre modification, telle qu'elle est. Et ainsi tout jugement sera vrai. Par exemple, si le goût ne perçoit que sa propre modification, celui dont le goût est sain et qui juge que le miel est doux, jugera juste, et de même celui dont le goût est infecté et qui juge le miel amer. L'un et l'autre jugent selon l'impression de leur goût. Par conséquent, toute opinion sera également vraie, et de façon générale, toute conception.

On doit donc dire que l'espèce intelligible est pour l'intelligence ce par quoi elle connaît. Cela se prouve ainsi. Il y a deux sortes d'action, d'après Aristote : celle qui demeure dans le principe actif, comme voir ou penser, et celle qui passe dans une réalité extérieure, comme chauffer et couper. Or l'une et l'autre supposent une certaine forme. La forme par laquelle se réalise l'action transitive est un mode d'être semblable au terme de l'action ; par exemple la chaleur de la chose qui chauffe est semblable à ce qui est chauffé. Pareillement, la forme requise pour l'action immanente est une ressemblance de l'objet. Aussi la ressemblance de la réalité visible est-elle la forme par laquelle la faculté visuelle voit, et la ressemblance de la réalité connue par l'intelligence, c'est-à-dire l'espèce intelligible, est la forme par laquelle l'intelligence connaît.

Mais parce que l'intelligence réfléchit sur elle-même, elle saisit par la même réflexion et son acte de connaître, et l'espèce par laquelle elle connaît. Et ainsi l'espèce intelligible est ce qui est connu en second lieu. Mais ce qui est premièrement connu, c'est la réalité dont l'espèce intelligible est la ressemblance.

On peut le prouver encore par la théorie ancienne qui admettait que " le semblable est connu par le semblable ". L'âme connaîtrait, par la terre qui est en elle, la terre qui est au-dehors, et ainsi du reste. Au lieu de la terre, nous pouvons dire " l'espèce intelligible de la terre ", selon Aristote qui déclare — " ce n'est pas la pierre qui est dans l'âme, mais l'espèce de la pierre " ; alors ce sera au moyen des espèces intelligibles que l'âme connaîtra les réalités qui sont en dehors d'elle.

Solutions : 1. L'objet connu est dans l'intelligence connaissante par sa ressemblance. Et de cette façon on identifie objet connu et intelligence en acte, en tant que la ressemblance de la réalité connue est la forme de l'intelligence, de même que la ressemblance de la réalité sensible est la forme du sens en acte. On ne peut donc conclure que l'espèce intelligible abstraite est l'objet connu, mais qu'elle en est la ressemblance.

2. Quand on dit " objet connu en acte ", deux choses sont considérées : la réalité connue et le fait même d'être connu. De même, quand on dit " universel abstrait ", on comprend et la nature de la réalité, et l'état d'abstraction ou d'universalité. La nature réelle, à qui il arrive d'être connue, abstraite, universalisée, n'existe que dans les singuliers. Mais le fait même d'être connue, abstraite, universalisée, est dans l'intelligence. On peut en juger par un exemple pris du sens. La vue voit la couleur du fruit, sans percevoir son odeur. Si l'on demande où existe la couleur qui est vue indépendamment de l'odeur, il est donc clair qu'elle existe seulement dans le fruit. Mais qu'elle soit perçue en laissant de côté l'odeur, cela tient à la vue, parce qu'il y a dans la vue une ressemblance de la couleur, et non de l'odeur. Pareillement, l'humanité connue par l'intelligence n'existe que dans cet homme-ci ou cet homme-là. Mais que l'humanité soit connue sans les conditions individuelles, ce qui est le fait même de l'abstraction, et de quoi résulte l'idée universelle, cela lui arrive en tant qu'elle est perçue par l'intelligence, dans laquelle se trouve la ressemblance de l'essence spécifique, et non celle des principes individuels.

3. Il y a dans la partie sensible de l'âme deux sortes d'opération. L'une suppose seulement une modification ; ainsi l'opération du sens se réalise-t-elle en ce que celui-ci est modifié par le sensible. L'autre suppose la formation d'un objet, en tant que la faculté d'imaginer se donne la représentation d'une réalité absente ou jamais vue. L'une et l'autre opérations sont réunies dans l'intelligence. On observe d'abord une modification de l'intellect possible, en tant qu'il reçoit la forme de l'espèce intelligible. Ainsi modifié, il forme en second lieu une définition, une division ou une composition qui est exprimée par le mot<sup>5</sup>. Donc la " raison " que signifie le nom, c'est la définition, et la proposition exprime l'acte intellectuel de composer et de diviser. Les mots ne désignent donc pas les espèces intelligibles, mais les moyens que l'activité intellectuelle se donne pour juger des choses extérieures.

Article 3 : Est-il naturel à notre intellect de connaître d'abord le plus universel ?

Objections : 1. Il semble que les concepts les plus universels n'ont pas la priorité dans notre connaissance intellectuelle. Ce qui par nature est antérieur et plus connu est postérieur et moins connu par rapport à nous. Or l'universel est antérieur par nature : car ce qui est premier, c'est ce qui n'implique pas réciprocité dans les conditions d'existence. L'universel est donc donné postérieurement dans notre connaissance intellectuelle.

2. Pour nous, le composé est antérieur au simple. Or les concepts les plus universels sont les plus simples. Par rapport à nous, ils sont donc connus postérieurement.

3. D'après Aristote, le défini arrive à notre connaissance avant les parties de la définition. Mais le plus universel fait partie de la définition du moins universel, par exemple : " animal " fait partie de la définition de l'homme. Le plus universel est donc postérieur par rapport à nous.

4. C'est par les effets que nous parvenons aux causes et aux principes. Or les universaux sont des principes. Ils sont donc connus en second lieu par rapport à nous.

En sens contraire, il est dit au livre I de la Physique qu'on doit procéder de l'universel au singulier.

Réponse : Il y a deux choses à considérer dans notre connaissance intellectuelle. D'abord que cette connaissance prend en quelque sorte son origine de la connaissance sensible. Or, le sens a pour objet le singulier, et l'intelligence, l'universel. La connaissance du singulier doit donc être pour nous antérieure à celle de l'universel. — En second lieu, notre intelligence passe de la puissance à l'acte. Tout ce qui change ainsi parvient d'abord à l'acte incomplet, intermédiaire entre la puissance et l'acte, avant d'arriver à l'acte parfait. Cet acte parfait, c'est la science achevée, qui fait connaître les réalités d'une manière distincte et précise. Quant à l'acte incomplet, c'est une science imparfaite qui donne une connaissance indistincte et confuse. Car ce

qu'on connaît de cette façon est connu sous un certain rapport en acte, et sous un autre, en puissance. Aussi, dit Aristote, " ce qui est d'abord manifesté et certain pour nous l'est d'une manière assez confuse ; mais ensuite nous distinguons avec netteté les principes et les éléments ". Or, il est évident que connaître une chose qui renferme plusieurs éléments sans avoir une connaissance propre de chacun, c'est la connaître confusément. On peut connaître ainsi et le tout universel, en qui les parties sont contenues en puissance, et le tout intégral. L'un et l'autre peuvent être connus d'une manière confuse, sans que leurs parties soient nettement distinguées. Or, lorsque l'on connaît distinctement ce qui est contenu dans le tout universel, on connaît quelque chose dont l'extension est moindre. Par exemple, on connaît indistinctement l'animal quand on le connaît seulement comme tel ; mais on le connaît distinctement quand on le connaît comme rationnel et irrationnel, comme lorsque l'on connaît l'homme et le lion. Ce qui se présente en premier à notre intellect, c'est la connaissance de l'animal avant celle de l'homme. Et cela s'applique à chaque fois que nous comparons un concept plus universel à un autre qui l'est moins.

Et puisque le sens passe de la puissance à l'acte comme fait l'intelligence, on trouve chez lui le même ordre dans la connaissance. Nous jugeons en effet avec nos sens ce qui est plus commun avant ce qui l'est moins, et cela dans l'espace et dans le temps. Dans l'espace d'abord : quand on voit quelque chose de loin, on se rend compte que c'est un corps, avant de savoir que c'est un animal, et un animal avant un homme, et un homme avant Socrate ou Platon. Ensuite par rapport au temps : l'enfant distingue un homme de ce qui n'en n'est pas un, avant de distinguer tel homme d'un autre homme. C'est pourquoi, " les enfants appellent d'abord tous les hommes "papa", mais par la suite les distinguent les uns des autres ", dit Aristote.

La raison en est évidente. Celui qui connaît une chose d'une manière confuse est encore en puissance à connaître le principe de distinction. Par exemple, celui qui connaît le genre, est en puissance à connaître la différence spécifique. Ainsi, la connaissance indistincte est intermédiaire entre la puissance et l'acte.

En conclusion, il faut dire que la connaissance du singulier est antérieure par rapport à nous à la connaissance de l'universel, comme la connaissance sensible l'est à la connaissance intellectuelle. Mais aussi bien dans le sens que dans l'intelligence, la connaissance d'un objet plus général est antérieure à la connaissance d'un objet moins général.

Solutions : 1. L'universel peut être considéré sous deux aspects : 1° La nature universelle peut être pensée en même temps que le rapport d'universalité. Or ce rapport (c'est-à-dire qu'un seul et même concept convienne à de nombreux individus) provient de l'abstraction opérée par l'intelligence ; il faut donc que, sous cet aspect, l'universel soit donné en second lieu. D'après Aristote, en effet " l'animal universel ou bien n'est rien du tout, ou est donné ensuite ". Pour Platon qui admettait la subsistance de l'universel, celui-ci est antérieur aux particuliers qui, selon ce philosophe, n'existent que dans leur participation aux universaux subsistants, qu'il appelle Idées. — 2° L'universel peut être considéré sous le rapport de la nature réelle, animalité, humanité, en tant qu'elle existe dans les êtres particuliers. Et alors il y a deux ordres. Le premier est l'ordre de la génération et du temps, selon lequel les choses imparfaites et en puissance existent d'abord. Le plus universel est, de cette façon, antérieur par nature. C'est clair pour la génération de l'homme et de l'animal " L'animal est engendré avant l'homme ", dit Aristote. Le second ordre est celui de la perfection ou de la finalité de la nature. Ainsi l'acte est absolument antérieur à la puissance, le parfait à l'imparfait. A ce point de vue, le moins universel est antérieur par nature au plus universel, l'homme est antérieur à l'animal ; car la fin de la nature n'est pas de s'arrêter à la génération de l'animal, mais d'engendrer l'homme.

2. Le plus universel est comparé à ce qui l'est moins, soit comme tout, soit comme partie. 1° Comme tout, en tant, que dans l'extension du plus universel non seulement se trouve en puissance le moins universel, mais encore autre chose : dans l'extension d'animal, il y a non seulement l'homme, mais encore le cheval. 2° Le plus universel est comparé comme une partie au moins universel, en tant que ce dernier contient non seulement le plus universel, mais autre chose encore : l'homme contient non seulement animal, mais aussi rationnel. En conclusion, l'animal considéré en soi est connu par nous avant l'homme ; mais l'homme nous est connu avant que nous sachions que l'animal est une partie de sa définition.

3. La partie d'un tout peut être connue de deux manières : 1° Absolument, selon ce qu'elle est en elle-même ; rien n'empêche alors de connaître les parties avant le tout, par exemple les pierres avant la maison. 2° En tant qu'elle appartient à tel tout ; il est nécessaire alors de connaître le tout avant les parties ; nous connaissons la maison d'une connaissance confuse avant de distinguer chacune de ses parties. Pareillement, les éléments de la définition, considérés en eux-mêmes, sont connus avant la réalité à définir ; dans le cas contraire, ils ne la feraient pas connaître. Mais en tant que parties de la définition, ils sont connus après la réalité à définir. Nous connaissons d'abord l'homme d'une connaissance confuse, avant de savoir distinguer tout ce qui appartient à l'homme.

4. L'universel, en tant qu'il implique le rapport d'universalité, est bien un certain principe de connaissance, du fait que le rapport d'universalité est consécutif à la connaissance qui se réalise par abstraction. Mais il n'est pas nécessaire que tout principe de connaissance soit un principe d'existence, comme le pensait Platon ; car il nous arrive de connaître la cause par l'effet, et la substance par les accidents. Aussi, l'universel pris en ce sens n'est-il pour Aristote ni un principe d'être, ni une substance. Cependant, si l'on considère la nature du genre et de l'espèce, en tant qu'elle existe dans les êtres singuliers, elle a en quelque sorte raison de principe formel par rapport à eux ; car le singulier est tel à cause de la matière, tandis que le principe spécifique vient de la forme. Toutefois le genre par rapport à l'espèce est plutôt un principe matériel ; on détermine en effet l'essence du genre d'après ce qui est matériel dans la réalité, et celle de l'espèce d'après ce qui est formel ; par exemple, le genre animal en raison de la partie sensible ; l'espèce humaine en raison de la partie intellectuelle. Par suite, l'intention dernière de la nature, c'est l'espèce, mais non l'individu, ni le genre. Car la forme est la fin de la génération, tandis que la matière est en vue de la forme. Mais il n'est pas nécessaire que la connaissance de toute cause et de tout principe soit postérieure par rapport à nous. Parfois nous connaissons des effets cachés à l'aide de causes sensibles, et parfois nous procédons inversement.

Article 4 : Notre intellect peut-il connaître plusieurs choses à la fois ?

Objections : 1. Cela paraît possible, car l'intelligence dépasse le temps. Or l'avant et l'après appartiennent au temps. L'intelligence n'atteint donc pas divers objets dans une succession, mais simultanément.

2. Rien n'empêche que diverses formes, qui ne sont pas opposées, coexistent en acte dans le même être, par exemple l'odeur et la couleur dans le fruit. Mais les espèces intelligibles ne sont pas opposées. Donc l'intellect peut être mis en acte simultanément par diverses espèces intelligibles. Il peut donc comprendre plusieurs objets à la fois.

3. L'intellect saisit d'une seule vue un tout, tel que l'homme ou la maison. Or en n'importe quel tout il y a beaucoup de parties. L'intellect saisit donc à la fois plusieurs objets.

4. On ne peut connaître en quoi une chose diffère d'une autre, si elles ne sont connues toutes deux à la fois. Et cela est vrai de toute comparaison. Or notre intelligence connaît les différences et les rapports. Elle connaît donc plusieurs objets à la fois.

En sens contraire, d'après Aristote, " il y a intelligence d'un seul objet, mais science de plusieurs "

Réponse : L'intelligence peut comprendre plusieurs choses comme une unité, mais non plusieurs choses comme une pluralité. Quand je dis comme unité et comme pluralité, j'entends : au moyen d'une ou plusieurs espèces intelligibles. Car le mode d'une action dépend de la forme qui est principe de cette action. Donc, tout ce qu'une intelligence peut comprendre au moyen d'une seule forme intelligible, elle peut le comprendre simultanément. Ainsi Dieu voit tout à la fois, parce qu'il voit tout par une seule forme, qui est son essence. Mais tout ce qu'une intelligence comprend au moyen de plusieurs espèces, elle ne le comprend pas tout d'un coup. La raison en est qu'un même sujet ne peut être simultanément déterminé par plusieurs formes de genre identique, mais d'espèces diverses ; il est impossible par exemple qu'un même corps soit, sous le même rapport, coloré de diverses couleurs ou informé par diverses figures. Toutes les espèces intelligibles sont du même genre, comme perfections d'une seule puissance intellectuelle, bien que les réalités qu'elles représentent appartiennent à des genres différents. Il n'est donc pas possible que la même intelligence soit déterminée à la fois par plusieurs espèces intelligibles, pour comprendre en acte divers objets.

Solutions : 1. L'intelligence est au-delà du temps, si l'on définit celui-ci comme le nombre du mouvement des réalités corporelles. Mais la pluralité même des espèces intelligibles produit une certaine succession des opérations intellectuelles, en tant que telle opération en précède une autre. Et cette succession, S. Augustin l'appelle temps, lorsqu'il dit que " Dieu meut la créature spirituelle à travers le temps "

2. Des formes opposées ne peuvent pas exister à la fois dans un même sujet, mais c'est encore impossible pour toutes les formes du même genre, alors même qu'elles ne seraient pas opposées entre elles. On le voit par l'exemple des couleurs et des figures.

3. On peut connaître les parties d'un tout de deux façons : 1° d'une connaissance confuse, en tant que les parties sont dans le tout ; de cette façon, elles sont connues par la seule forme du tout, et connues simultanément ; 2° d'une connaissance distincte, en tant que chacune d'elles est connue par une espèce intelligible propre ; elles ne peuvent alors être connues simultanément.

4. Lorsque l'intellect comprend la différence ou le rapport d'un objet à un autre, il les connaît sous l'aspect même de leur différence et de leur rapport, de la même manière, comme on vient de le dire, qu'il connaît les parties dans le tout.

Article 5 : Notre intellect connaît-il par composition et division ?

Objections : 1. Il ne semble pas, car pour qu'il y ait composition ou division, il faut plusieurs éléments. Or l'intellect ne peut comprendre plusieurs choses à la fois. Il ne peut donc connaître en composant et en divisant.

2. Toute composition ou division implique le temps : présent, passé ou futur. Or l'intellect abstrait du temps, comme de toutes les autres conditions particulières. Il ne connaît donc pas par composition et division.

3. L'intellect comprend en s'assimilant aux choses. Mais composition et division ne sont rien dans les choses. On n'y trouve en effet que la chose, exprimée par le prédicat et le sujet, qui n'est qu'une seule et même réalité si le jugement est vrai. L'homme est vraiment cet être qui est animal. Donc l'intellect ne compose ni ne divise.

En sens contraire, les mots expriment les conceptions de l'intelligence, dit le Philosophe. Mais dans le langage, il y a composition et division, comme on le voit dans les propositions affirmatives et négatives. Donc l'intelligence compose et divise.

Réponse : Il est nécessaire à l'intellect humain de procéder par composition et division. Puisqu'il passe de la puissance à l'acte, il ressemble aux êtres soumis à la génération, qui n'ont pas immédiatement toute leur perfection, mais l'acquièrent de façon successive. Pareillement, l'intellect humain n'obtient pas dès la première appréhension la connaissance parfaite d'une réalité ; il en connaît d'abord quelque chose, par exemple la quiddité qui est l'objet premier et propre de l'intellect, puis les propriétés, les accidents, les manières d'être qui entourent l'essence de cette réalité. Et à cause de cela, il est nécessaire à l'intellect d'unir les éléments connus, ou de les séparer, et ensuite, de cette composition ou division, de passer à une autre, ce qui est raisonner.

L'intellect angélique et l'intellect divin sont comme les réalités incorruptibles, qui ont toute leur perfection dès le principe. Aussi ont-ils immédiatement la connaissance totale d'une réalité. En connaissant la quiddité, ils savent donc en même temps tout ce que nous pouvons atteindre par composition, division et raisonnement. — C'est pourquoi l'intellect humain connaît au moyen de ces opérations ; les intellects divin et angélique les connaissent, non pas en les pratiquant, mais par l'intelligence de la simple quiddité.

Solutions : 1. L'intellect compose et divise au moyen d'une différence ou d'une relation. Aussi connaît-il beaucoup de choses en composant et divisant, comme lorsqu'il connaît les différences et les relations entre les choses.

2. L'intellect abstrait des images et cependant ne comprend en acte qu'en se tournant vers les images. A cause de cela, comme on l'a dit précédemment, le temps affecte l'acte intellectuel de composition et de division.

3. La ressemblance de la réalité est reçue dans l'intelligence selon le mode de cette puissance, et non selon le mode de la réalité. Au jugement affirmatif ou négatif de l'intelligence correspond bien quelque chose dans le réel, mais cela ne se trouve pas de la même manière dans le réel que dans l'intelligence. L'objet propre de l'intelligence humaine est en effet la quiddité de la chose matérielle, perçue par le sens et l'imagination. Or il y a deux modes de composition dans la chose matérielle. D'abord, celle de la forme avec la matière ; à cela correspond dans l'intelligence la composition selon laquelle un tout universel est attribué à sa partie. Car le genre se prend de la matière commune ; la différence spécifique, de la forme ; le particulier, de la matière individuelle. Le second mode de composition est celui de l'accident à son sujet. A cette composition dans les choses correspond dans l'intelligence l'attribution de l'accident au sujet, par exemple : " l'homme est blanc ". — Toutefois la composition dans l'intelligence diffère de la composition réelle. Car les éléments qui entrent en composition dans la réalité sont divers, tandis que la composition par l'intelligence est le signe de l'identité des éléments qu'on réunit. Car l'intelligence ne compose pas de telle sorte qu'elle affirme : l'homme est la blancheur ; elle dit : l'homme est blanc, c'est-à-dire : est ce qui possède la blancheur ; or, ce qui est homme et ce qui a la blancheur est identique par son sujet. Pareillement, dans la composition de la matière et de la forme " animal " désigne ce qui a la nature sensible ; " rationnel ", ce qui a la nature intellectuelle ; " homme " ce qui a l'un et l'autre ; " Socrate ", ce qui a tout cela dans une matière individuelle. Et d'après cette identité, notre intelligence unit un terme à un autre par l'acte d'attribution.

Article 6 : L'intellect peut-il se tromper ?

Objections : 1. Il semble bien, car le Philosophe dit que le vrai et le faux sont dans l'esprit. Or esprit et intellect sont identiques, on l'a dit plus haut". Il y a donc du faux dans l'intellect.

2. L'opinion et le raisonnement sont des actes de l'intellect. Or on trouve de l'erreur chez l'une et l'autre. Et donc aussi dans l'intelligence.



3. Le péché est dans l'intelligence. Or le péché implique erreur : " Ils se trompent ceux qui font le mal ", dit le livre des Proverbes (14, 22). Il peut donc y avoir erreur dans l'intelligence.

En sens contraire, " Celui qui fait erreur, dit S. Augustin, ne comprend pas cela même en quoi il fait erreur. " Et Aristote dit : " L'intelligence est toujours juste. "

Réponse : Le Philosophe, à ce sujet, compare l'intelligence et le sens. Car le sens ne se trompe pas sur son objet propre, ainsi la vue sur la couleur ; ou alors c'est par accident, en raison d'un obstacle provenant de l'organe ; par exemple, le goût des fiévreux trouve amères les choses douces, parce que la langue est chargée d'humeurs mauvaises. Le sens se trompe aussi sur les sensibles communs, par exemple, en appréciant grandeur ou figure. Ainsi jugera-t-il que le soleil n'a qu'un pied de diamètre, alors qu'il est plus grand que la terre. Le sens se trompe encore plus aisément sur les sensibles par accident ; il jugera que le fiel est du miel, à cause de la ressemblance de leur couleur. — La raison de cette rectitude du sens est claire. Toute puissance, en tant que telle, est ordonnée à son objet propre. Les réalités de ce genre se comportent toujours de la même manière. Tant que la puissance demeure, il n'y a pas de défaillance dans son jugement sur son objet propre.

L'objet propre de l'intellect est la quiddité. Aussi, à parler absolument, n'y a-t-il pas d'erreur dans l'intelligence, au sujet de la quiddité. Mais l'intelligence peut se tromper sur les éléments qui ont rapport à l'essence ou quiddité, lorsqu'elle ordonne un élément à l'autre par composition, division ou même raisonnement. L'intelligence ne peut pas non plus se tromper sur les jugements qui sont compris dès qu'on connaît le sens de leurs termes, comme il arrive pour les premiers principes. Ce sont eux qui assurent l'infaillibilité de la vérité, en donnant aux conclusions la certitude de la science.

Il peut cependant y avoir des causes par accident qui trompent l'intellect sur la quiddité des êtres composés. Cela ne vient pas de l'organe, puisque l'intelligence n'en emploie pas, mais de la composition qui est requise pour établir une définition ; lorsqu'une définition vraie pour une chose, est fautive pour une autre, comme la définition du cercle pour le triangle ; ou lorsqu'une définition est fautive en elle-même, parce qu'elle implique une composition impossible, par exemple, la définition d'un être comme " animal rationnel ailé ". Quand il s'agit de réalités simples, dont la définition ne peut impliquer composition, nous ne pouvons nous tromper ; mais notre connaissance est en défaut parce que nous ne les saisissons pas totalement.

Solutions : 1. Si le Philosophe dit que le faux est dans l'esprit, c'est dans la composition et la division.

2. Même réponse pour l'objection tirée de l'opinion et du raisonnement.

3. Et encore, pour l'erreur des pécheurs, puisqu'elle consiste dans l'application d'un jugement à un objet désirable. Mais dans la connaissance absolue de la quiddité, et de tout ce qu'on connaît par elle, l'intelligence ne se trompe jamais. Et c'est le sens des autorités en sens contraire.

Article 7 : Quelqu'un peut-il connaître une même chose mieux qu'un autre ?

Objections : 1. Cela semble impossible. S. Augustin dit en effet " Si quelqu'un comprend une réalité autrement qu'elle n'est, il ne la comprend pas... Il n'est donc pas douteux qu'il y a une compréhension si parfaite qu'on ne peut en concevoir qui lui serait supérieure. On ne peut donc aller à l'infini dans la connaissance d'une réalité, et il n'est pas possible que l'un la connaisse davantage qu'un autre. "

2. L'intelligence, dans son opération, est vraie. Or la vérité, étant une certaine égalité de l'intelligence et du réel, n'est pas susceptible de plus ou de moins. On ne peut dire, à proprement parler, qu'une chose est plus ou moins égale à une autre. Il n'y a donc pas de plus ou de moins dans la connaissance d'une réalité.

3. L'intelligence est ce qu'il y a de plus formel dans l'homme. Or une différence de forme cause une différence d'espèce. Donc si un homme comprend mieux qu'un autre, c'est qu'ils n'appartiennent pas à la même espèce.

En sens contraire, on voit par expérience que certains comprennent plus profondément que d'autres. Ainsi celui qui peut ramener une conclusion aux premiers principes et aux causes premières, comprend plus profondément que celui qui la ramène seulement aux causes propres les plus proches.

Réponse : Il y a deux manières de considérer ce problème. 1° Lorsque " mieux comprendre " s'applique à la chose comprise. En ce sens, il est impossible qu'un esprit connaisse une même chose mieux qu'un autre. Si elle était comprise autrement qu'elle n'est, soit en mieux soit en pire, il y aurait erreur, et non compréhension, dit S. Augustin. 2° " Mieux comprendre " s'applique à celui qui comprend. En ce cas, un esprit peut avoir une connaissance plus parfaite d'une même réalité qu'un autre esprit, parce qu'il a une capacité intellectuelle supérieure ; de même qu'on voit mieux avec les yeux lorsqu'on a une vue meilleure.

Cette supériorité de l'intelligence tient à deux conditions. C'est d'abord l'intelligence même, qui est plus parfaite. Car, mieux le corps est organisé, plus est élevée l'âme qui lui est attribuée, ce qui se constate clairement chez les êtres d'espèces diverses. La raison en est que l'acte et la forme sont reçus dans la matière selon la capacité de celle-ci. Et puisque, même parmi les hommes, il en est dont le corps est mieux organisé, il leur échoit une âme dont l'intelligence est plus vigoureuse : c'est pourquoi Aristote dit que " ceux dont la chair est délicate ont l'esprit bien doué ". — La seconde condition tient aux facultés inférieures dont l'intelligence a besoin pour agir ; ceux dont l'imagination, la cogitative, la mémoire sont meilleures sont aussi les mieux doués sous le rapport de l'intelligence.

Solutions : 1. La première objection est résolue par ce qu'on vient de dire.

2. De même pour la deuxième, car la vérité de l'intelligence consiste en ce qu'elle comprend le réel tel qu'il est.

3. La différence de forme qui provient d'une disposition différente de la matière n'entraîne pas une différence spécifique, mais seulement une diversité numérique. Il y a en effet pour les individus divers des formes diverses, dont la diversité provient de la matière.

Article 8 : Notre intellect connaît-il l'indivisible avant le divisible ?

Objections : 1. Il semble que l'intellect connaisse d'abord l'indivisible, car, selon Aristote " nous arrivons à l'intelligence et à la science par la connaissance des principes et des éléments ". Or les indivisibles jouent ce rôle par rapport aux divisibles. Les indivisibles sont donc connus d'abord.

2. Les éléments d'une définition sont connus avant elle. Car " la définition se forme d'éléments antérieurs et plus connus ", dit Aristote. Or l'indivisible est mis dans la définition de la ligne : " La ligne, dit Euclide, est une longueur sans largeur, dont les extrêmes sont deux points. " Et l'unité est mise dans la définition du nombre : " Le nombre, dit Aristote, est une multitude mesurée par l'unité. " Notre intelligence connaît donc d'abord l'indivisible.

3. " Le semblable est connu par le semblable. " Or l'indivisible ressemble davantage à l'intelligence que le divisible. Car " l'intellect est simple ", dit Aristote. L'intelligence connaît donc d'abord l'indivisible.

En sens contraire, il est dit au traité De l'Âme que l'indivisible est manifesté à l'intelligence de la même manière que la privation. Or la privation est connue en second lieu. Et donc aussi l'indivisible.

Réponse : L'objet de notre intellect, dans la vie présente, est la quiddité de la réalité matérielle qu'il abstrait des images. Étant donné que ce qui est premièrement et directement connu par une

faculté de connaissance est son objet propre, nous pouvons considérer dans quel ordre nous connaissons l'indivisible, d'après son rapport à cette quiddité. Or, l'indivisible se prend de trois manières, d'après le traité De l'Âme. 1° À la manière du continu, qui est indivisé en acte, bien qu'il soit divisible en puissance. Et cet indivisible est connu par nous avant sa division, qui est la division en parties. Car la connaissance confuse est, comme on l'a dit, antérieure à la connaissance distincte. — 2° Il y a l'indivisible de l'espèce ; par exemple, l'idée de l'homme est quelque chose d'indivisible. Là encore nous connaissons l'indivisible avant la division en parties logiques, comme on l'a dit précédemment ; et aussi avant que l'intelligence ne compose ou ne divise, en affirmant ou en niant. La raison en est que l'intelligence connaît ces deux sortes d'indivisible, comme son propre objet. — 3° On appelle indivisible une réalité qui l'est absolument, comme le point et l'unité, qui ne sont divisés ni en acte ni en puissance. Et cet indivisible-là est connu en second lieu, par privation de ce qui est divisible. Le point est ainsi défini d'une manière privative " ce qui n'a pas de parties " ; de même l'essence de l'un est qu'il est indivisible, selon Aristote. Et cela, parce qu'un indivisible de cette sorte présente une certaine opposition à la réalité corporelle dont l'intelligence saisit premièrement et directement la quiddité.

Mais si notre intellect accomplissait son acte par une participation des indivisibles séparés, selon la doctrine platonicienne, il s'ensuivrait que ces indivisibles seraient connus d'abord. Car dans cette doctrine, c'est de ces principes premiers que les choses participent d'abord.

Solutions : 1. Quand on acquiert la science, on ne commence pas toujours par les principes et les éléments. Parfois nous progressons des effets sensibles à la connaissance des principes et des causes intelligibles. Mais quand la science est achevée, la science des effets dépend toujours de la connaissance des principes et des éléments. Car, selon l'expression d'Aristote au même endroit, " nous pensons savoir lorsque nous pouvons ramener les effets à leur cause ".

2. On ne se sert pas du point pour définir une ligne quelconque ; il est clair en effet que dans une ligne infinie, ou même dans une ligne circulaire, il n'y a de point qu'en puissance. Mais Euclide donne la définition de la ligne droite finie ; et, par suite, il emploie le point à définir la ligne, comme la limite à définir le limité. — Quant à l'unité, elle est la mesure du nombre, et c'est pourquoi elle est employée à définir le nombre mesuré. Elle n'est pas mise dans la définition du divisible ; c'est bien plutôt le contraire.

3. La similitude par laquelle nous pensons est l'espèce intelligible de l'objet connu dans le connaissant. Si quelque chose est connu d'abord, ce n'est donc pas en raison d'une ressemblance de nature avec la faculté connaissante, mais à cause du rapport de convenance entre la puissance et son objet ; autrement la vue connaîtrait l'ouïe mieux qu'elle ne connaît la couleur.

### **QUESTION 86 : CE QUE NOTRE INTELLECT CONNAÎT DANS LES RÉALITÉS MATÉRIELLES**

1. L'intellect connaît-il les singuliers ? — 2. Des infinis ? — 3. Les êtres contingents ? — 4. Les futurs ?

Article 1 : Notre intellect connaît-il les singuliers ?

Objections : 1. Il semble que oui, car tout esprit qui connaît un jugement affirmatif par composition, connaît les termes de la composition. Or notre intelligence connaît cette composition : " Socrate est homme " ; car il lui appartient de former des propositions. Donc notre intellect connaît ce singulier qu'est Socrate.

2. L'intellect pratique dirige l'action. Or les actions concernent des singuliers. L'intellect connaît donc des singuliers.

3. Notre intelligence se connaît elle-même. Or elle est une réalité singulière. Autrement elle n'aurait pas d'action, puisque les actions émanent d'êtres singuliers. Elle connaît donc le singulier.

4. Tout ce dont est capable une faculté inférieure, une faculté supérieure le peut. Or le sens connaît le singulier. À plus forte raison l'intellect.

En sens contraire, d'après Aristote, " l'universel est connu par la raison et le singulier par le sens "

Réponse : Notre intelligence ne peut connaître directement et premièrement le singulier dans les réalités matérielles. En voici la raison : ce qui les fait singulières, c'est la matière individuelle ; or, notre intelligence connaît en abstrayant l'espèce intelligible de cette matière, comme nous l'avons dit plus haut. Ce qui est connu par cette abstraction, c'est l'universel. Notre intelligence ne connaît donc directement que l'universel.

Mais indirectement, et par une sorte de réflexion, elle peut connaître le singulier. Comme on l'a dit plus haut, même après avoir abstrait les espèces intelligibles, elle ne peut les connaître en acte sans avoir recours aux images ; et c'est en ces images qu'elle connaît les espèces intelligibles. Ainsi donc, elle connaît directement l'universel au moyen de l'espèce intelligible, et indirectement les singuliers d'où proviennent les images. Et de cette manière, elle forme cette proposition " Socrate est homme. "

Solutions : 1. On vient de répondre à la première objection.

2. Le choix d'un acte particulier à exécuter est comme la conclusion d'un syllogisme de l'intelligence pratique. Mais d'une proposition universelle on ne peut tirer directement une conclusion singulière sans employer une proposition singulière comme mineure. C'est pourquoi le jugement universel de l'intelligence pratique ne peut porter à l'action sans une donnée de connaissance de la partie sensible, comme il est dit au traité De l'Âme.

3. Le singulier ne présente pas d'obstacle à l'intellection en tant que singulier, mais en tant que matériel, car on ne comprend que sous un mode immatériel. Donc, s'il existe un singulier immatériel tel que l'intelligence, rien ne s'oppose à ce qu'il soit intelligible.

4. Une faculté supérieure possède la capacité d'une faculté qui lui est inférieure, mais sous un mode plus élevé. C'est pourquoi la réalité connue par le sens sous un mode matériel et concret (ce qui est connaître directement le singulier), est connue par l'intelligence sous un mode immatériel et abstrait : ce qui est connaître l'universel.

Article 2 : Notre intellect peut-il connaître des infinis ?

Objections : 1. Cela paraît possible. Car Dieu surpasse tous les infinis. Or notre intelligence peut connaître Dieu, on l'a vu précédemment. À plus forte raison peut-elle connaître tous les autres infinis.

2. Notre intelligence est apte par nature à connaître les genres et les espèces. Mais dans certains genres il y a une infinité d'espèces, comme dans les nombres, les proportions et les figures. Notre intelligence peut donc connaître des infinis.

3. Si l'existence d'un corps dans un lieu n'empêchait pas l'existence d'un autre corps dans le même lieu, rien n'empêcherait qu'il y eût une infinité dans un seul lieu. Mais une espèce intelligible ne s'oppose pas à l'existence simultanée d'une autre espèce dans la même intelligence. Il arrive en effet qu'on possède la connaissance d'une multitude de choses à l'état habituel. Donc, rien n'empêche que notre intelligence ne possède de cette manière la science des infinis.

4. Puisque notre intelligence n'est pas une faculté matérielle, comme on l'a vu antérieurement, elle paraît être infinie comme puissance. Or une telle puissance est capable d'atteindre une infinité d'objets. Notre intelligence peut donc connaître des infinis.

En sens contraire, il est dit dans la Physique d'Aristote que " l'infini, en tant qu'infmi, est inconnu ".

Réponse : Toute puissance est proportionnée à son objet. Il faut donc que l'intelligence se trouve dans le même rapport avec l'infini que son objet, la quiddité de la réalité matérielle. Or dans les réalités matérielles, il n'y a pas d'infini en acte, mais seulement un infini en puissance, en tant que l'une succède à l'autre, d'après Aristote. Par conséquent on trouve dans notre intelligence un infini en puissance, en tant qu'elle considère un objet après un autre. Car notre intelligence ne connaît jamais tant de choses qu'elle n'en puisse connaître davantage.

Mais elle ne peut posséder un nombre infini de connaissances, ni en acte ni à l'état habituel. D'abord, en ce qui concerne la connaissance en acte, notre intelligence ne peut connaître de cette manière plusieurs choses ensemble, si ce n'est au moyen d'une seule espèce intelligible. Or l'infini ne peut être représenté par une espèce unique, ou alors ce serait l'infini de totalité et de perfection. L'infini ne peut être connu que si on le prend partie par partie, comme le montre sa définition : " L'infini est ce à quoi on peut toujours ajouter. " Et de la sorte, l'infini ne pourrait être connu en acte que si l'on en dénombrerait toutes les parties, ce qui est impossible.

Pour la même raison nous ne pouvons posséder des connaissances en nombre infini à l'état d'habitus. La connaissance habituelle est en effet causée en nous par la connaissance actuelle. Car c'est en faisant acte d'intelligence, dit Aristote, que nous acquérons la science. Nous ne pourrions donc avoir l'habitus d'une infinité de connaissances d'une manière distincte, que si nous avions considéré toute l'infinité des objets, en les dénombrant selon la succession de nos connaissances ; ce qui est impossible.

En conclusion, notre intelligence ne peut connaître l'infini, ni en acte ni à l'état d'habitus, mais seulement en puissance, comme on vient de le dire.

Solutions : 1. Comme on l'a dit précédemment, Dieu est appelé infini comme une forme qui n'est limitée par aucune matière. Dans les réalités physiques, on parle d'infini en tant qu'il n'y a pas de limite provenant d'une forme. La forme étant connue de soi, et la matière sans la forme étant inconnue, il s'ensuit que l'infini matériel est inconnu de soi. De soi, la forme infinie qu'est Dieu est connue, mais par rapport à nous elle est inconnue, à cause de la faiblesse de notre intelligence, qui dans l'état de la vie présente possède une aptitude naturelle à connaître les réalités matérielles. C'est pourquoi nous ne pouvons présentement connaître Dieu que par des effets sensibles. Après cette vie, l'incapacité de notre intelligence sera supprimée par la lumière de gloire, et alors nous pourrons voir Dieu lui-même dans son essence, sans toutefois le comprendre parfaitement.

2. Notre intelligence est apte par nature à connaître les espèces intelligibles en les abstrayant des images. Et voilà pourquoi ces espèces des nombres et des figures dont on n'a pas eu d'images ne peuvent être connues ni en acte ni à l'état d'habitus, si ce n'est peut-être en général et dans les principes universels ; mais c'est là connaître en puissance et d'une manière confuse.

3. Si deux ou plusieurs corps étaient dans un même lieu, il ne leur serait pas nécessaire de pénétrer successivement dans ce lieu pour qu'on puisse les dénombrer d'après l'ordre de leur entrée. Mais les espèces intelligibles pénètrent l'une après l'autre dans notre intelligence. Il faut donc que les espèces y soient en nombre déterminé, et non pas infini.

4. De même que notre intellect est infini en puissance, ainsi connaît-il l'infini. En effet, sa capacité est infinie en ce qu'elle n'est pas limitée par une matière corporelle. Or elle connaît

l'universel qui est abstrait de la matière individuelle ; elle n'est donc pas limitée à la connaissance d'un individu, mais sa capacité naturelle s'étend à des individus en nombre infini.

Article 3 : Notre intelligence connaît-elle les contingents ?

Objections : 1. Cela ne paraît pas possible : car, d'après l'Éthique, intelligence, sagesse et science ont pour objet non le contingent, mais le nécessaire.

2. Selon Aristote : " Les réalités qui tantôt existent et tantôt n'existent pas, sont mesurées par le temps. " Or l'intelligence fait abstraction du temps, comme des autres conditions de la matière. Puisque le propre des réalités contingentes est tantôt d'être et tantôt de ne pas être, il semble donc que l'intelligence ne puisse les connaître.

En sens contraire, toute science réside dans l'intelligence. Or il y a des sciences qui concernent les choses contingentes, comme les sciences morales, qui ont pour objet les actes humains soumis au libre arbitre ; et même les sciences naturelles, en ce qui traite de la génération et de la corruption. L'intelligence peut donc connaître les réalités contingentes.

Réponse : On peut considérer les choses contingentes, soit en tant que contingentes, soit en tant qu'elles renferment du nécessaire ; car rien n'est contingent à ce point qu'il n'implique quelque nécessité. Par exemple, que Socrate coure, c'est un fait contingent en soi. Mais le rapport de la course au mouvement est nécessaire. Car il est nécessaire que Socrate se meuve, s'il court.

Or toute réalité est contingente en raison de la matière ; le contingent est en effet ce qui peut être ou ne pas être, et la puissance appartient à la matière. Quant à la nécessité, elle provient de la forme. Car tout ce qui procède de la forme se trouve par nécessité dans un être. Or la matière est principe d'individuation, tandis que l'on connaît l'idée universelle en abstrayant la forme hors de la matière individuelle. Nous l'avons dit plus haut : l'intelligence a un rapport naturel et direct à l'universel ; le sens se rapporte par nature au singulier, bien que l'intelligence atteigne aussi ce dernier indirectement, comme on l'a dit plus haut. Par suite, les choses contingentes comme telles sont connues directement par le sens, indirectement par l'intelligence. Mais les idées universelles et nécessaires impliquées dans le contingent sont connues par l'intelligence.

Donc, si l'on considère l'universel dans les choses connaissables, toutes les sciences ont pour objet le nécessaire. Mais si l'on considère les réalités elles-mêmes, il y aura des sciences du nécessaire et des sciences du contingent.

Tout cela résout clairement les Objections.

Article 4 : Notre intelligence connaît-elle les futurs ?

Objections : 1. Cela paraît vrai, car notre intelligence connaît au moyen des espèces intelligibles qui abstraient du fait d'être ici et maintenant, et de la sorte se rapportent indifféremment à n'importe quel temps. Or l'intelligence connaît les choses présentes. Elle peut donc connaître les choses futures.

2. Quand l'homme n'a pas l'usage de ses sens, il peut connaître certains événements futurs ; on le voit chez les dormeurs et chez les fous. Or, quand il n'a pas l'usage des sens, son intelligence est plus active. L'intelligence peut donc, de soi, connaître les futurs.

3. La connaissance intellectuelle de l'homme est bien plus pénétrante que la connaissance d'aucun animal. Mais il est des animaux qui connaissent que certains événements vont arriver. Par exemple, les corneilles, par des croassements répétés, annoncent qu'il va bientôt pleuvoir. A plus forte raison l'intelligence humaine peut-elle connaître les choses futures.

En sens contraire, il est écrit dans l'Ecclésiaste (8, 7 Vg) : " Elle est grande l'affliction de l'homme, car il ignore le passé, et d'aucun messenger il ne peut apprendre l'avenir. "

Réponse : Il faut faire la même distinction au sujet de la connaissance des futurs qu'au sujet des choses contingentes. Car les choses à venir, en tant qu'elles ont rapport au temps, sont des

singuliers que l'intelligence ne connaît que par réflexion, nous l'avons dit. Mais les idées des choses futures peuvent être universelles et accessibles à l'intelligence ; elles peuvent aussi être objet de science.

Toutefois, si nous voulons parler de la connaissance des futurs au sens habituel, il y aura deux manières de les connaître : en eux-mêmes et dans leurs causes. En eux-mêmes, les futurs ne peuvent être connus que par Dieu ; ils sont même présents pour lui tandis qu'ils sont encore à venir par rapport à la succession des événements du monde, en ce sens que son intuition éternelle se porte simultanément sur tout le cours du temps, ainsi qu'on l'a dit en traitant de la science de Dieu. Mais en tant que les futurs sont encore dans leurs causes, ils peuvent être connus même par nous. Et s'ils se trouvent en elles comme en des principes dont ils procèdent nécessairement, on les connaît avec la certitude de la science. Ainsi, l'astronome prévoit l'éclipse qui va se produire. Mais si les futurs sont dans leurs causes comme devant en procéder le plus fréquemment, on les connaît alors par une conjecture plus ou moins assurée, dans la mesure même où les causes sont plus ou moins inclinées à produire leur effet.

Solutions : 1. Cet argument se rapporte à la connaissance qui naît des raisons universelles des causes, ce qui permet de connaître les futurs d'après le caractère de la relation entre effet et cause.

2. Selon S. Augustin, l'âme possède naturellement une certaine puissance de divination, par laquelle elle peut connaître les futurs. C'est pourquoi lorsqu'elle se retire des sens corporels, et se replie pour ainsi dire sur elle-même, elle peut avoir part à la connaissance des choses à venir. — Cette opinion serait admissible, si nous pensions que l'âme a connaissance des réalités par la participation aux idées, comme le font les platoniciens. Alors l'âme connaîtrait naturellement les causes universelles de tous les effets, mais le corps l'en empêche. Aussi, lorsqu'elle se retire des sens corporels, connaît-elle les futurs.

Mais ce mode de connaître n'est pas conforme à la nature de notre intelligence ; ce qui lui convient plutôt, c'est de connaître à partir des sens. Il n'est donc pas naturel à l'âme de connaître les futurs quand elle s'éloigne des sens. Cela se produirait plutôt sous l'influence de causes supérieures, spirituelles ou corporelles. Des causes spirituelles d'abord ; quand, par exemple, par la puissance divine et le ministère des anges, l'intelligence est éclairée, et les images disposées de manière à faire connaître les réalités futures ; ou encore lorsque, par l'action des démons, il se produit un mouvement dans l'imagination pour annoncer à l'avance des événements futurs que ces esprits connaissent, comme on l'a vu précédemment. Ces impressions produites par des causes spirituelles, l'âme est plus à même de les recevoir lorsqu'elle est retirée des sens : car elle est par là même plus proche des esprits, et plus dégagée des troubles extérieurs. — Ce fait se produit aussi par l'influence de causes supérieures corporelles. Il est évident que les corps supérieurs exercent une action sur les corps inférieurs. Étant donné que les facultés sensibles sont les actes des organes corporels, il s'ensuit que sous l'influence des corps célestes il se produit un certain changement dans l'imagination. Et du fait que les corps célestes sont cause de beaucoup d'événements futurs, les indices de certains d'entre eux apparaissent dans l'imagination. Ces indices sont plutôt perçus la nuit et par les dormeurs, que le jour et par les gens éveillés. Car, d'après Aristote, " les impressions transmises de jour se dissipent plus facilement. Mais l'air de la nuit est moins agité, car les nuits sont plus silencieuses. Et ces impressions influent sur le corps, à cause du sommeil, parce que les faibles mouvements intérieurs sont perçus davantage dans le sommeil que dans la veille. Ces mouvements produisent des images grâce auxquelles on prévoit l'avenir. "

3. Les animaux n'ont pas, au-dessus de l'imagination, une faculté qui ordonne les images comme fait la raison de l'homme ; c'est pourquoi l'imagination des animaux est entièrement dépendante de l'influence des corps célestes. Et donc, les mouvements des animaux peuvent faire connaître certains événements à venir, comme la pluie, bien mieux que les mouvements des hommes qui agissent par la délibération de leur raison. Aussi, dit Aristote " certains hommes très dénués de prudence prévoient fort bien l'avenir. Car leur intelligence n'est pas préoccupée par les soucis ; mais étant pour ainsi dire déserte et vide, elle subit l'influence de toute cause qui peut la mouvoir "

### **QUESTION 87 : COMMENT L'ÂME INTELLECTUELLE SE CONNAÎT ET CONNAÎT CE QUI EST EN ELLE**

1. Se connaît-elle par son essence ? — 2. Comment connaît-elle les habitus qui existent en elle ? — 3. Comment l'intellect connaît-il son acte propre ? — 4. Comment l'intellect connaît-il l'acte de la volonté ?

Article 1 : L'âme intellectuelle se connaît-elle par son essence ?

Objections : 1. La réponse paraît affirmative, car S. Augustin dit que " l'esprit se connaît par lui-même, parce qu'il est immatériel "

2. L'ange et l'âme sont tous deux dans le genre des substances intellectuelles. Or l'ange se connaît lui-même par son essence. Donc aussi l'âme humaine.

3. " Dans les réalités qui n'ont pas de matière, l'intelligence et l'objet connu sont une même chose ", dit Aristote. Or l'esprit humain n'a pas de matière ; car, il n'est pas l'acte d'un corps, nous l'avons dit plus haut. Donc intelligence et objet connu sont identiques dans l'esprit humain. Celui-ci se connaît donc par son essence.

En sens contraire, il est dit au traité De l'Âme que l'intellect se connaît lui-même, comme il connaît les autres choses. Or il ne connaît pas celles-ci par leurs essences, mais par leurs similitudes. Donc il ne se connaît pas par son essence.

Réponse : Tout être est connaissable pour autant qu'il existe en acte, et non pour autant qu'il existe en puissance. En effet, quelque chose est de l'être et du vrai, et tombe donc sous la connaissance dans la mesure où il existe en acte. C'est évident pour les réalités sensibles : la vue ne perçoit pas le coloré en puissance, mais le coloré en acte. De même pour l'intellect, en tant qu'il est apte à connaître les réalités matérielles ; il ne connaît pas ce qui est en acte. Et voilà pourquoi il ne connaît la matière première que par son rapport à la forme. Quant aux substances immatérielles, c'est dans la mesure où il leur convient par essence d'être en acte qu'elles sont intelligibles par leur essence.

Donc, l'essence de Dieu, qui est un acte pur et parfait, est absolument et parfaitement intelligible en elle-même. C'est pourquoi Dieu connaît par son essence non seulement lui-même, mais encore tous les êtres. — L'essence de l'ange appartient au genre des intelligibles, puisqu'elle est un acte, mais ce n'est pas un acte pur et complet. Aussi son activité intellectuelle ne peut-elle être totalement accomplie par son essence. C'est bien par elle que l'ange se connaît lui-même, mais il ne peut par elle connaître toutes choses, et il connaît les réalités autres que lui à l'aide de similitudes. Quant à l'intellect humain, il n'est dans le genre des intelligibles qu'un être en puissance, comme la matière première dans le genre des réalités sensibles. D'où le nom d'intellect " possible ". Si donc on le considère dans son essence, il ne connaît qu'en puissance. Il possède ainsi par soi-même la capacité de connaître, mais non celle d'être connu, si ce n'est lorsqu'il est en acte. Les platoniciens admettaient aussi un ordre d'êtres intelligibles au-dessus de



l'ordre des intelligences ; car, pour eux, l'intelligence ne connaît qu'en participant de l'intelligible, et l'être participant est inférieur à l'être participé.

Si l'intellect humain était mis en acte par participation aux formes intelligibles séparées, selon la doctrine des platoniciens, il se connaîtrait lui-même en participant ainsi aux réalités incorporelles. Mais il est connaturel à notre intellect, dans l'état de la vie présente, de regarder les choses matérielles et sensibles, comme on l'a dit précédemment. Par conséquent, notre intellect se connaît lui-même, en tant qu'il est mis en acte par les espèces que la lumière de l'intellect agent abstrait du sensible ; et cette lumière est l'acte de ces intelligibles, et, par leur intermédiaire, de l'intellect possible. Ce n'est donc pas par son essence que notre intelligence se connaît, mais par son acte.

Et cela de deux manières. D'abord, sous un mode particulier, lorsque Socrate ou Platon perçoit qu'il possède une âme intellectuelle, du fait qu'il perçoit qu'il comprend. Ensuite, sous un mode universel, lorsque nous considérons la nature de l'esprit humain d'après l'acte d'intelligence. Il est bien vrai que le pouvoir de juger et la valeur de la connaissance par laquelle nous comprenons la nature de l'âme nous vient de ce que la lumière de notre intelligence dérive de la vérité divine, en qui sont contenues les idées de toutes les choses. D'où cette parole de S. Augustin : " Nous contemplons l'incorruptible vérité, par laquelle nous définissons aussi parfaitement que possible non pas ce qu'est l'esprit de chaque individu humain, mais ce qu'il doit être selon les raisons éternelles. " — Il y a cependant une différence entre ces deux modes de connaître. Car, pour avoir une connaissance du premier mode, il suffit de la présence même de l'esprit, qui est le principe de l'acte par lequel l'esprit se perçoit lui-même. Aussi dit-on qu'il se connaît par sa présence. Mais pour avoir la connaissance du second mode, la seule présence ne suffit pas ; il y faut encore une recherche active et pénétrante. Par suite, beaucoup ignorent la nature de l'âme, et beaucoup aussi se sont trompés sur sa nature. C'est pourquoi S. Augustin dit d'une telle recherche sur l'esprits : " L'esprit ne cherche pas à se connaître comme s'il était absent, mais il cherche dans sa présence à discerner ce qu'il est ", c'est-à-dire à connaître en quoi il diffère des autres réalités, ce qui est connaître sa quiddité et sa naturel.

Solutions : 1. L'esprit se connaît par lui-même, parce qu'il finit par arriver à la connaissance de lui-même, bien que ce soit par son acte. C'est l'esprit lui-même qui est connu, car c'est lui-même qui s'aime, comme dit S. Augustin au même endroit. Car il est deux manières d'être connu par soi : ou bien parce qu'on arrive à cette connaissance sans intermédiaire ; ainsi dit-on que les premiers principes sont connus par soi ; ou bien parce que la connaissance d'une chose ne peut être indirecte, par exemple la couleur est visible par soi, tandis que la substance l'est par accident.

2. L'essence de l'ange est comme un acte dans le genre des réalités intelligibles ; aussi est-elle à la fois intelligence et objet connu. C'est pourquoi l'ange saisit son essence par lui-même. Mais ce n'est pas le cas de l'intelligence humaine, qui ou bien est tout à fait en puissance par rapport aux objets intelligibles, comme l'intellect possible, ou bien est l'acte des espèces intelligibles qui sont abstraites des images, comme l'intellect agent.

3. Cette parole du Philosophe est vraie universellement de toute intelligence. Car le sens en acte est identique au sensible, en raison de la ressemblance de l'objet sensible, laquelle est forme du sens en acte ; et ainsi l'intelligence en acte est identique au connu en acte, à cause de la ressemblance de la réalité connue, qui est la forme de l'intelligence en acte. Par suite, l'intelligence humaine qui est mise en acte par l'espèce intelligible de la réalité connue, est connue elle aussi au moyen de cette espèce qui lui tient lieu de forme. Dire que " dans les réalités qui n'ont pas de matière, l'intelligence et l'objet connu sont une même chose " revient à dire que

" dans les réalités connues en acte, intelligence et objet connu sont identiques " ; car un objet est connu en acte par l'intelligence du fait qu'il n'a pas de matière. Mais il faut faire cette distinction ; l'essence de certains êtres existe sans matière, telles les substances séparées que nous appelons anges, et dont chacune est à la fois connue et connaissante ; mais il y a d'autres êtres dont ce n'est pas l'essence qui existe sans matière, mais seulement la similitude qu'on en abstrait. D'où cette parole du Commentateur sur le livre III du traité De l'âme : Cette affirmation d'Aristote n'est vraie que des substances séparées. Ce qui se vérifie sous un certain mode en ces intelligences ne se vérifie pas dans les autres, nous venons de le dire.

Article 2 : Comment notre intelligence connaît-elle les habitus de l'âme qui existent en elle ?

Objections : 1. Il semble que notre intelligence connaisse les habitus de l'âme par leur essence. S. Augustin dit en effet : " On ne voit pas la foi dans le cœur qui la possède, comme on voit l'âme d'un autre homme d'après les mouvements du corps ; c'est une science très certaine qui l'atteint, et la conscience la proclame. " Et il en va de même pour les autres habitus de l'âme. Ils sont donc connus non par leurs actes, mais par eux-mêmes.

2. Les réalités matérielles qui sont hors de l'âme sont connues par la présence de leurs similitudes dans l'âme. Aussi dit-on qu'elles sont connues par leurs similitudes. Or les habitus sont présents dans l'âme par leur essence. C'est donc par leur essence qu'on les connaît.

3. Ce qui fait qu'une chose est telle l'est lui-même encore davantage. Or les réalités autres que l'âme sont connues par elle à cause des habitus et des espèces intelligibles. A plus forte raison ces habitus et ces espèces sont-ils connus de l'âme par eux-mêmes.

En sens contraire, les habitus sont, comme les puissances, principes des actes. Or, selon le traité De l'âme, " les actes et opérations sont, par définition, antérieurs aux puissances ". Pour la même raison, ils sont donc antérieurs aux habitus. Et ainsi les habitus sont connus par les actes, tout comme les puissances.

Réponse : L'habitus est en quelque sorte intermédiaire entre la pure puissance et l'acte pur. Mais nous avons déjà dit que rien n'est connu sinon dans la mesure où il est en acte. Donc, dans la mesure où l'habitus s'éloigne de l'acte parfait, il lui manque d'être connu par lui-même, et il faut qu'il soit connu par son acte. Ce qui se réalise ou bien lorsqu'un individu perçoit qu'il possède un habitus parce qu'il perçoit qu'il produit l'acte propre de cet habitus ; ou bien lorsqu'on recherche la nature et la définition de l'habitus en considérant l'acte. La première connaissance de l'habitus est obtenue par la présence même de l'habitus ; car du fait même de sa présence, il cause l'acte, dans lequel il est immédiatement perçu. Le second mode de connaissance s'obtient par une recherche appliquée, comme on l'a dit au sujet de l'esprit dans l'a. précédent.

Solutions : 1. Quoique la foi ne soit pas connue par les mouvements extérieurs du corps, elle est néanmoins perçue par celui qui la possède dans un acte intérieur du cœur. Car nul ne peut savoir qu'il a la foi, sinon parce qu'il perçoit qu'il croit.

2. Les habitus ne sont pas présents à notre intelligence comme ses objets ; car l'objet de notre intelligence dans l'état de la vie présente est la nature de la réalité matérielle, nous l'avons dit plus haut. Mais ils sont présents en elle comme des principes par lesquels elle connaît.

3. Le principe : " Ce qui fait qu'une chose est telle, l'est lui-même encore davantage " est vrai si on le comprend de réalités de même ordre, par exemple dans un même genre de cause, si l'on dit que le désir de la santé a pour cause la vie, on en conclut que la vie est plus désirable. Mais ce principe n'est pas vrai s'il s'agit de réalités d'ordres différents. Si l'on dit par exemple que la santé a pour cause la médecine, il ne s'ensuit pas que la médecine soit plus désirable. Car la santé est dans l'ordre des fins, la médecine dans l'ordre des causes efficientes. Donc, si nous considérons deux choses qui soient l'une et l'autre de l'ordre des objets de connaissance, celui

grâce auquel l'autre est connu est le mieux connu des deux ; ainsi les principes par rapport aux conclusions. Mais l'habitus, comme réalité psychologique, n'est pas de l'ordre des objets de connaissance. Et si quelque chose est connu, l'habitus n'en est pas cause à la manière d'un objet connu, mais comme une qualité ou une forme au moyen de laquelle on connaît. Et par conséquent l'objection ne porte pas.

Article 3 : Comment l'intellect connaît-il son acte propre ?

Objections : 1. Il semble qu'il ne le connaisse pas. Car ce qui est connu à proprement parler, c'est l'objet de la faculté connaissante. Mais l'acte diffère de l'objet. Donc l'intellect ne connaît pas son acte.

2. Tout ce qui est connu, est connu par un certain acte. Si donc l'intellect connaît son acte c'est par un acte qu'il le connaît. Et de nouveau, cet acte par un autre acte. On ira donc à l'infini, ce qui semble impossible.

3. L'intellect est avec son acte dans le même rapport que le sens avec le sien. Mais le sens propre ne sent pas son acte, c'est affaire au sens commun, selon Aristote n. Donc l'intellect non plus ne connaît pas son acte.

En sens contraire, " je sais que je sais " dit S. Augustin.

Réponse : Nous l'avons déjà dit : toute chose est connue dans la mesure où elle est en acte. Or l'ultime perfection de l'intellect, c'est son opération. Car celle-ci n'est pas une action transitive, qui trouve son achèvement dans la chose exécutée, comme l'édifice achevé est la perfection de l'art de bâtir. Elle demeure dans l'intelligence comme étant la propre perfection et l'acte de celle-ci.

Toutefois, les diverses intelligences procèdent sur ce point de façon différente. Il est une intelligence, l'intelligence divine, qui est identique à son acte de connaître. Et ainsi, connaître qu'il connaît, c'est pour Dieu connaître son essence. Car son essence est la même chose que son acte d'intelligence. — Il est une autre intelligence, celle de l'ange, qui n'est pas identique à son acte de connaître, nous l'avons dit précédemment ; toutefois, son premier objet de connaissance, c'est son essence. Par suite, bien qu'on puisse chez l'ange distinguer par la pensée entre la connaissance de son acte et celle de son essence, il connaît néanmoins l'un et l'autre en même temps et d'un seul acte. Car connaître son essence est la perfection propre de cette essence. Or une réalité est connue en même temps que sa perfection, et d'un seul acte. — Il est enfin une espèce d'intelligence, celle de l'homme, qui n'est pas identique à son acte, et dont le premier objet de connaissance n'est pas son essence, mais quelque chose d'extérieur : la nature de la réalité matérielle. Donc, ce qui est connu d'abord par l'intelligence humaine, c'est un objet de ce genre. Secondairement est connu l'acte par lequel on atteint l'objet ; et par l'acte est connue l'intelligence elle-même, dont la perfection est le fait même de connaître. C'est pourquoi le Philosophe dit que les objets sont connus avant les actes, et les actes avant les puissances.

Solutions : 1. L'objet de l'intelligence est un universel : l'être et le vrai, dans lequel est inclus aussi l'acte de connaître. L'intelligence peut donc connaître son acte. Mais non pas d'abord ; car le premier objet de notre intelligence, dans la vie présente, ce n'est pas n'importe quel être et quel vrai, mais c'est l'être et le vrai considéré dans les réalités matérielles, on l'a déjà dit. Et par là, l'intelligence parvient à la connaissance de toutes les autres réalités.

2. L'acte de l'intelligence humaine n'est pas l'acte et la perfection de la nature connue, en sorte qu'on puisse connaître par un seul acte l'essence de la réalité matérielle et l'acte même de connaître, de même qu'on connaît par un seul acte une réalité et sa perfection. Autre est donc l'acte par lequel l'intelligence connaît la pierre, et autre l'acte par lequel elle connaît qu'elle

connaît la pierre, et ainsi de suite. Rien ne s'oppose d'ailleurs à ce qu'il y ait dans l'intelligence un infini en puissance, on l'a déjà dit.

3. Le sens propre perçoit du fait que l'organe matériel est modifié par l'objet sensible extérieur. Or il est impossible qu'une chose matérielle se modifie elle-même ; mais l'une est modifiée par l'autre. Par suite, l'acte du sens propre est perçu par le sens commun. Mais l'intelligence ne connaît pas au moyen d'un organe matériel modifié, et son cas n'est donc pas comparable.

Article 4 : Comment l'intellect connaît-il l'acte de volonté ?

Objections : 1. Il semble que l'intellect ne connaisse pas l'acte de la volonté. Car l'intellect ne connaît que ce qui est présent en lui de quelque façon. Or l'acte de volonté n'est pas dans l'intellect, puisqu'il s'agit de puissances différentes. L'acte de volonté n'est donc pas connu par l'intellect.

2. L'espèce de l'acte est déterminée par l'objet. Or l'objet de la volonté diffère de celui de l'intellect. Donc l'acte de la volonté et l'objet de l'intellect sont spécifiquement différents, et l'acte de la volonté n'est donc pas connu par l'intellect.

3. S. Augustin dit que les sentiments de l'âme ne sont pas connus " par des images, comme les corps, ni par leur présence, comme les arts ; mais par des connaissances d'un certain genre ". Or semble-t-il, il ne peut y avoir dans l'âme d'autres connaissances des choses que celle de l'essence de ces choses, ou de leurs similitudes. Il paraît donc impossible que l'intellect connaisse ces sentiments de l'âme que sont les actes de la volonté.

En sens contraire, S. Augustin écrit au traité De la Trinité : " J'ai conscience que je veux. "

Réponse : Comme on l'a dit précédemment, l'acte de volonté n'est rien d'autre qu'une inclination consécutive à la forme connue par l'intellect, de même que l'appétit naturel est consécutif à la forme naturelle. Or l'inclination de toute réalité est sous un mode naturel dans les choses ; l'inclination qu'est l'appétit sensible est sous un mode sensible dans les êtres dotés de sens ; et pareillement, l'inclination intellectuelle, qui est l'acte de la volonté, est sous un mode intelligible dans l'être intelligent, comme dans son principe et sujet propre. C'est pourquoi Aristote emploie cette expression : " La volonté est dans la raison. " Or ce qui est sous un mode intelligible dans un être intelligent doit en conséquence être connu par lui. L'acte de volonté est donc connu par l'intelligence en tant qu'on se perçoit en train de vouloir, et en tant qu'on connaît la nature de cet acte, et par suite la nature de son principe, habitus ou puissance.

Solutions : 1. Cet argument serait valable si la volonté et l'intellect étaient non seulement des puissances diverses mais encore avaient un sujet différent ; en ce cas, ce qui serait dans la volonté ne serait pas dans l'intellect.

Mais puisque l'une et l'autre ont leur racine dans la seule substance de l'âme, et que l'une est en quelque sorte principe de l'autre, il s'ensuit que ce qui est dans la volonté est d'une certaine façon dans l'intellect.

2. Le bien et le vrai, objets de la volonté et de l'intellect, se distinguent rationnellement, et cependant chacun d'eux est contenu dans l'extension de l'autre comme nous l'avons dit précédemment ; car le vrai est un certain bien, et le bien un certain vrai. C'est pourquoi ce qui concerne la volonté est accessible à l'intelligence, et ce qui concerne l'intellect accessible à la volonté.

3. Les sentiments de l'âme ne sont pas dans l'intellect par leurs similitudes comme les corps ; ni par leur présence dans leur sujet, comme les arts ; mais comme le dérivé est dans le principe qui contient la notion du dérivé. Voilà pourquoi S. Augustin dit que les sentiments de l'âme sont dans la mémoire par des connaissances d'un certain genre.

## QUESTION 88 : COMMENT L'ÂME HUMAINE CONNAÎT-ELLE LES RÉALITÉS SUPÉRIEURES A ELLE ?

1. L'âme humaine peut-elle, dans l'état de la vie présente, connaître par elles-mêmes les substances immatérielles que nous appelons anges ? — 2. Peut-elle arriver à les connaître par la connaissance des réalités matérielles ? — 3. Dieu est-il notre premier objet de connaissance ?

Article 1 : L'âme humaine peut-elle, dans l'état de la vie présente, connaître par elles-mêmes les substances immatérielles ?

Objections : 1. Cela paraît possible. S. Augustin dit en effet : " De même que l'esprit recueille la connaissance des réalités corporelles au moyen des sens, ainsi connaît-il des réalités incorporelles par lui-même. " Or ce sont là des substances immatérielles. L'esprit connaît donc les substances immatérielles.

2. Le semblable est connu par le semblable. Or l'esprit humain ressemble plus aux réalités immatérielles qu'aux matérielles, l'esprit étant immatériel lui-même, comme on l'a montré précédemment. Donc, puisque notre esprit connaît les choses qui ont une matière, il connaît à plus forte raison celles qui n'en ont pas.

3. Si les réalités les plus sensibles par nature ne nous donnent pas les sensations les plus intenses, c'est parce que leur intensité détruit le sens. Mais l'intensité des objets intelligibles ne détruit pas l'intelligence, comme il est dit au traité De l'âme. Donc les objets le plus parfaitement intelligibles par nature le sont aussi par rapport à nous. Or, les réalités matérielles ne sont intelligibles que si nous les rendons intelligibles en acte par l'abstraction ; il est évident que les substances le plus intelligibles de soi sont celles qui, par nature, sont immatérielles. Elles sont donc connues par nous bien davantage que les réalités matérielles.

4. Le Commentateur dit que si les substances séparées ne pouvaient être connues de nous, la nature aurait travaillé inutilement ; car elle aurait fait qu'une chose naturellement intelligible ne serait pas connue de quelque intellect. Or la nature ne fait rien inutilement ou en vain. Les substances immatérielles sont donc accessibles à notre intelligence.

5. Le rapport qui unit le sens et le sensible se retrouve entre l'intellect et l'intelligible. Or, par la vue, nous pouvons voir tous les corps, les corps célestes incorruptibles, et les corps inférieurs corruptibles. Donc notre intellect peut comprendre toutes les substances intelligibles, même celles qui sont supérieures à l'âme, et immatérielles.

En sens contraire, il est écrit au livre de la Sagesse (9, 16) : " Qui pénétrera ce qui est dans les cieux ? " Or on dit que ces substances spirituelles sont dans les cieux, selon le texte de S. Matthieu (18, 10) : " Leurs anges dans les cieux, etc. " Les substances immatérielles ne peuvent donc être connues par le moyen d'une recherche humaine.

Réponse : Selon la doctrine de Platon, non seulement les substances immatérielles sont connues de nous, mais encore elles sont le premier objet de notre connaissance. Pour lui, en effet, les formes immatérielles subsistantes, qu'il appelle " idées ", sont les objets propres de notre intelligence, et par suite sont connues par nous premièrement et directement. L'âme arrive cependant à la connaissance des choses matérielles, pour autant que l'imagination et le sens se mêlent à l'intellect. C'est pourquoi plus l'intellect en est purifié, mieux il perçoit la vérité des réalités immatérielles.

Mais, selon la doctrine d'Aristote, plus conforme à notre expérience, notre intellect possède dans son état actuel un rapport naturel avec les natures des réalités matérielles ; aussi ne connaît-il rien sans avoir recours aux images comme nos exposés l'ont montré e. Quant aux substances immatérielles qui ne tombent pas premièrement et directement sous le sens et l'imagination,

selon la connaissance expérimentale que nous avons, il est évident que l'intellect ne peut les atteindre.

Pour Averroès, cependant, l'homme peut parvenir finalement, dès cette vie, à connaître les substances séparées, parce que nous sommes en continuité, en union avec une substance séparée qu'il nomme " intellect agent ". Celui-ci, parce qu'il est une substance séparée, connaît naturellement les autres substances séparées. Quand l'union entre lui et nous sera si parfaite que nous pourrons par lui connaître en perfection, nous atteindrons nous aussi les substances séparées, de même que nous connaissons les réalités matérielles par l'intellect possible qui nous est uni. — Voici comment il conçoit l'union de l'intellect agent avec nous : c'est un fait que nous connaissons au moyen de l'intellect agent et des objets intelligibles contemplés, comme on le voit à notre connaissance des conclusions par le moyen de principes d'abord connus ; il est donc nécessaire que l'intellect agent soit avec les objets connus dans le rapport d'une cause principale avec ses instruments, ou de la forme avec la matière. Selon ces deux modes, on attribue une certaine action aux deux principes : à la cause principale et à l'instrument, comme l'action de couper à l'artisan et à la scie ; à la forme et au sujet matériel, comme l'action de chauffer, à la chaleur et au feu. Mais dans les deux modes, l'intellect agent est par rapport aux objets connus comme une perfection par rapport au sujet perfectible, comme l'acte par rapport à la puissance. Or la perfection et son effet sont reçus simultanément dans un sujet ; par exemple, dans la pupille, la lumière et l'objet visible en acte. Donc la lumière de l'intellect agent et les objets intelligibles sont reçus simultanément dans l'intellect possible. Et plus nous recevons de ces intelligibles, plus nous approchons de l'union parfaite avec l'intellect agent. Ainsi, quand nous connaissons tous les intelligibles, l'union sera parfaite et par l'intellect agent nous pourrons connaître toutes les réalités matérielles et immatérielles. Et c'est en cela qu'Averroès met la félicité ultime de l'homme. — Peu importe, dans la question qui nous occupe, que, dans cet état de félicité, ce soit l'intellect possible qui connaisse les substances séparées, par l'effet de l'intellect agent, selon l'opinion d'Averroès ; ou bien selon l'opinion qu'il prête à Alexandre d'Aphrodise, que l'intellect possible ne connaissant jamais ces substances en raison de sa nature corruptible, ce soit l'homme qui les connaisse au moyen de l'intellect agent.

Mais cette position ne tient pas. 1. Si l'intellect agent est une substance séparée, il est impossible que nous connaissions formellement par elle. Car un principe actif agit formellement par sa forme et son acte ; tout principe actif agit en tant qu'il est en acte. On a dit la même chose en traitant de l'intellect possible.

2. Si l'intellect agent était une substance séparée, il ne nous serait pas uni par sa substance, mais seulement par sa lumière, en tant que celle-ci est participée par les intelligences spéculatives, mais non sous le rapport des autres opérations de l'intellect agent, ce qui nous donnerait le pouvoir de connaître les substances immatérielles. Ainsi, quand nous voyons les couleurs illuminées par le soleil, ce n'est pas la substance de cet astre qui nous est unie, de telle sorte que nous puissions accomplir ses opérations ; c'est seulement sa lumière qui s'unit à nous, pour permettre de voir les couleurs.

3. Même si la substance de l'intellect agent nous était unie selon le mode décrit ci-dessus, ces philosophes n'admettent pas que cet intellect nous soit parfaitement uni pour un ou deux intelligibles, mais pour tous les objets intelligibles considérés. Mais la multitude de ces objets dépasse la capacité de l'intellect agent ; car la connaissance des substances séparées est bien supérieure à la connaissance de tous les êtres matériels. Il est donc évident que même si tous ces êtres matériels étaient connus, l'intellect agent ne nous serait pas uni de telle sorte qu'il nous donnât le pouvoir de connaître les substances séparées.

4. Il n'est guère possible qu'un homme connaisse en ce monde tous les êtres matériels. Alors, personne n'arriverait au bonheur, ou ce ne serait que le petit nombre. Mais cela va contre l'opinion d'Aristote qui dit dans l'Éthique : " Le bonheur est un bien commun à tous ceux qui sont doués pour la vertu. " De plus, il est contraire à la raison que la fin d'une espèce ne soit atteinte que par un petit nombre des individus qui appartiennent à cette espèce.

5. Le Philosophe dit expressément que " le bonheur est l'activité conforme à la vertu parfaite ". Et après avoir énuméré de nombreuses vertus, il conclut que le bonheur achevé, qui consiste à connaître les objets intelligibles les plus élevés, procède de la vertu de sagesse, dont il avait fait la première des sciences spéculatives. Il est donc évident que pour Aristote le bonheur parfait consiste dans la connaissance des substances séparées telle qu'on peut l'obtenir par les sciences spéculatives et non par une relation de continuité avec l'intellect agent, telle que certains philosophes l'ont imaginée.

6. On a démontré précédemment que l'intellect agent n'est pas une substance séparée, mais une faculté de l'âme qui est puissance active par rapport aux objets pour lesquels l'intellect possible est puissance réceptrice. Car, d'après Aristote, l'intellect possible est " un principe qui permet à l'âme de devenir toutes choses ", et l'intellect agent est " un principe qui lui permet de les faire toutes ". L'une et l'autre faculté n'ont pour objet, dans la vie présente, que les réalités matérielles ; l'intellect agent en fait des objets intelligibles en acte, et ils sont reçus dans l'intellect possible. Donc, dans la vie présente, nous ne pouvons connaître en elles-mêmes les substances séparées, ni par l'intellect possible ni par l'intellect agent.

Solutions : 1. On peut conclure de ce texte de S. Augustin que la connaissance des réalités incorporelles est accessible à notre esprit par la connaissance qu'il a de lui-même. C'est si vrai que, d'après les philosophes, la science de l'âme est un point de départ pour la connaissance des substances séparées. Car, du fait qu'elle se connaît elle-même, notre âme parvient à une certaine connaissance des substances incorporelles, comme il lui arrive d'en posséder. Cela ne fait pas qu'elle les connaisse d'une manière absolue et parfaite en se connaissant elle-même.

2. Une similitude de nature n'est pas une raison suffisante pour connaître. Autrement il faudrait dire avec Empédocle que l'âme est de la nature de toutes les choses, pour les connaître toutes. Mais il est requis que la ressemblance de la réalité connue se trouve dans le sujet connaissant à la manière d'une forme. Or l'intellect possible, dans la vie présente, est apte à recevoir les similitudes des réalités matérielles par abstraction des images. C'est pourquoi il connaît davantage les réalités sensibles que les substances immatérielles.

3. Il faut qu'il y ait proportion entre l'objet et la puissance connaissante, par exemple celle d'actif à passif, de perfection à perfectible. Donc, si les objets sensibles trop intenses ne sont pas perçus par le sens, ce n'est pas seulement parce qu'ils lèsent les organes, mais parce qu'ils ne sont pas proportionnés aux puissances sensibles. De même les substances immatérielles ne sont pas proportionnées à notre intellect dans la vie présente, de sorte qu'elles ne peuvent être connues par lui.

4. Cette opinion du Commentateur est fautive de bien des manières. 1. Du fait que les substances séparées ne sont pas connues par nous, il ne s'ensuit pas qu'elles soient inaccessibles à toute intelligence ; en effet elles se connaissent elles-mêmes, et se connaissent les unes les autres. — 2. Les substances séparées n'ont pas pour fin d'être connues par nous. On dit qu'une chose existe en vain, inutilement, lorsqu'elle n'atteint pas sa propre fin. On ne pourrait donc pas conclure que les substances immatérielles existent en vain, même si nous ne les connaissons en aucune façon.

5. Le sens connaît tous les corps, supérieurs ou inférieurs, de la même manière, c'est-à-dire par une modification organique due à l'objet sensible. Or, les substances matérielles que notre

intelligence connaît par abstraction ne sont pas connues de la même manière que les substances immatérielles ; on ne peut en effet connaître celles-ci par abstraction, puisqu'elles n'ont pas d'images.

Article 2 : Notre intelligence peut-elle arriver à connaître les substances spirituelles par la connaissance des réalités matérielles ?

Objections : 1. Cela paraît possible. Selon Denys " l'esprit humain ne peut être élevé à la contemplation immatérielle des hiérarchies célestes qu'en se servant d'un intermédiaire matériel ". Il reste donc que nous pouvons être conduits par les réalités sensibles à la connaissance des substances spirituelles.

2. La science se trouve dans l'intellect. Or il y a des sciences et des définitions concernant les substances immatérielles. Ainsi, le Damascène définit l'ange, et l'on donne certains renseignements sur les anges dans les traités de théologie et de philosophie. Nous pouvons donc connaître les substances immatérielles.

3. L'âme humaine appartient au genre des substances immatérielles. Or nous pouvons connaître notre âme, au moyen de l'acte par lequel elle connaît les choses sensibles. De même pouvons-nous connaître les autres substances immatérielles par leurs effets dans les réalités matérielles.

4. La seule cause qui ne puisse être connue par ses effets est celle qui est infiniment distante de ces effets. Or cela n'appartient qu'à Dieu. Donc les autres substances immatérielles peuvent être connues par nous au moyen des choses sensibles.

En sens contraire, selon Denys, " on ne peut comprendre ni l'intelligible par le sensible, ni le simple par le composé, ni l'incorporel par le corporel ".

Réponse : Au dire d'Averroès, il y eut un philosophe du nom d'Avempace, pensant qu'il nous était possible, selon les vrais principes de la philosophie, d'arriver à connaître les substances spirituelles par la connaissance des substances matérielles. Notre intelligence étant capable par nature d'abstraire de la matière l'essence de la réalité matérielle, on pourra, s'il demeure quelque matérialité en cette essence, procéder à une nouvelle abstraction. Et comme on ne peut le faire indéfiniment, on arrivera à une essence qui sera absolument sans matière. Et c'est en quoi consiste la connaissance de la substance immatérielle.

Ce raisonnement serait valable si les substances immatérielles étaient les formes des réalités sensibles, selon la doctrine platonicienne. Mais si ce n'est pas vrai, et s'il est admis que les substances immatérielles sont absolument autre chose que les essences des réalités sensibles, notre intelligence pourra abstraire aussi parfaitement que ce soit ces essences de la matière sans atteindre jamais quelque chose de semblable à une substance immatérielle. Nous ne pouvons donc connaître parfaitement ces substances spirituelles au moyen des substances sensibles.

Solutions : 1. Nous pouvons nous élever par les réalités matérielles à une certaine connaissance des réalités immatérielles, mais non à une connaissance parfaite. Car il n'y a pas un rapport suffisant entre les deux ordres de réalités ; les analogies qu'on peut prendre des choses matérielles pour comprendre les êtres immatériels sont fort lointaines, d'après Denys.

2. Lorsque, dans les sciences, on traite des réalités supérieures, c'est surtout par voie de négation. Ainsi Aristote décrit-il les corps célestes en leur déniaient les propriétés des corps inférieurs. A plus forte raison ne connaissons-nous pas les substances spirituelles en saisissant leur essence. Mais les doctrines qu'on expose à leur sujet dans les sciences spéculatives sont obtenues par une méthode négative, ou par quelque rapport qu'elles soutiennent avec les choses matérielles.

3. L'âme humaine se connaît elle-même par son acte d'intelligence, qui est son acte propre, et révèle parfaitement sa capacité et sa nature. Mais elle ne peut, ni par ce moyen ni par les autres



données d'origine matérielle parvenir à une connaissance de ce genre pour les substances spirituelles. Car ces divers moyens sont inadéquats à ce que sont ces dernières.

4. Les substances immatérielles créées n'appartiennent pas au même genre réel que les substances matérielles, parce que puissance et matière ne s'y trouvent pas au même titre ; cependant elles appartiennent au même genre logique, car elles sont aussi dans le prédicament " substance ", puisque leur essence est distincte de leur être. Mais Dieu n'a en commun avec les réalités matérielles ni genre réel, ni genre logique, car il n'est en aucune façon, dans un genre, nous l'avons déjà dit. On peut donc, au moyen des similitudes des réalités matérielles, connaître quelque chose de positif sur les anges, sous le rapport du genre qui est commun, mais non sous le rapport de l'espèce ; sur Dieu, ce n'est pas du tout possible.

Article 3 : Dieu est-il notre premier objet de connaissance ?

Objections : 1. Il semble que Dieu soit ce qui est connu d'abord par l'esprit humain. En effet, ce en quoi tout le reste est connu, et au moyen de quoi nous en jugeons, est notre premier objet de connaissance ; comme la lumière pour l'œil, comme les premiers principes pour l'intelligence. Or, c'est dans la lumière de la vérité première que nous connaissons toutes choses, et que nous en jugeons, dit S. Augustin. Dieu est donc pour nous le premier objet de connaissance.

2. " Ce qui fait qu'une chose est telle l'est lui-même encore davantage. " Or Dieu est la cause de toutes nos connaissances. Il est en effet " la vraie lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde ", selon S. Jean (1, 9.) Dieu est donc pour nous le premier et le plus haut objet de connaissance.

3. Ce qui est connu premièrement dans une image, c'est le modèle sur lequel l'image est formée. Or notre esprit est à l'image de Dieu. Donc ce qui est connu d'abord dans notre esprit, c'est Dieu.

En sens contraire, " Dieu, personne ne l'a jamais vu ", dit S. Jean (1, 18).

Réponse : Puisque l'intelligence humaine ne peut, dans la vie présente, connaître les substances immatérielles créées, on vient de le voir, elle pourra bien moins encore connaître l'essence de la substance incréée. Il faut donc affirmer absolument que Dieu n'est pas pour nous le premier objet connu, mais bien plutôt que nous parvenons à le connaître au moyen des créatures, selon S. Paul (Rm 1,20) : " Les perfections invisibles de Dieu sont rendues visibles à l'intelligence au moyen de ses œuvres. " Mais ce qui est connu premièrement par nous, dans la vie présente, c'est l'essence de la réalité matérielle, qui est l'objet de notre intelligence, comme nous l'avons affirmé bien des fois.

Solutions : 1. Nous connaissons et jugeons toutes choses à la lumière de la vérité première, pour autant que la lumière même de notre intelligence, possédée par nature et par grâce, n'est rien d'autre qu'un reflet de cette vérité première, comme nous l'avons dit antérieurement. Or la lumière de notre intelligence n'est pas pour elle un objet, mais un moyen de connaissance. Donc, Dieu est bien moins encore pour notre intelligence le premier objet connu.

2. Ce principe ne s'applique, comme on l'a dit, qu'à des réalités du même ordre. Or Dieu est cause de tout ce qui est connu, non comme premier objet de connaissance, mais comme cause première de toute faculté connaissante.

3. S'il y avait en notre âme une image parfaite de Dieu, de même que le Fils est l'image parfaite du Père, notre esprit connaîtrait Dieu immédiatement. Mais cette image est imparfaite. Donc le raisonnement ne vaut pas

### **QUESTION 89 : LA CONNAISSANCE CHEZ L'ÂME SÉPARÉE**

1. L'âme séparée du corps peut-elle faire acte d'intelligence ? — 2. Connaît-elle les substances séparées ? — 3. Connaît-elle toutes les réalités naturelles ? — 4. Connaît-elle les singuliers ? — 5. Les habitus de science acquis en cette vie demeurent-ils dans l'âme séparée ? — 6. Peut-elle user de l'habitus de science acquis ici-bas ? — 7. La distance dans l'espace empêche-t-elle la connaissance chez l'âme séparée ? — 8. Les âmes séparées connaissent-elles ce qui se passe ici-bas ?

Article 1 : L'âme séparée du corps peut-elle faire acte d'intelligence ?

Objections : 1. Il semble que l'âme séparée ne puisse absolument rien connaître. Aristote dit en effet : " L'activité intellectuelle disparaît quand disparaissent certains organes internes. " Mais tout ce qui est dans l'homme disparaît à la mort. Donc aussi l'activité de l'intelligence.

2. L'âme humaine est empêchée de comprendre quand le sens est paralysé, et quand l'imagination est troublée. Or, par la mort, le sens et l'imagination sont totalement détruits comme on l'a dit. Après la mort, l'âme ne fait donc plus acte d'intelligence.

3. Si l'âme séparée comprend, il faut que ce soit par des espèces intelligibles. Mais ce n'est pas par des espèces innées ; car, à l'origine, elle est " comme une tablette où rien n'est écrit ". Ni par des espèces qu'elle pourrait alors abstraire des choses ; car elle n'a plus les organes du sens et de l'imagination, qui servent d'intermédiaire, pour abstraire les espèces intelligibles. Pas davantage par des espèces jadis abstraites et conservées en elle ; car alors l'âme de l'enfant ne connaîtrait rien après la mort. Ce n'est pas enfin par des espèces intelligibles que Dieu lui imposerait alors ; ce ne serait plus la connaissance naturelle dont nous parlons ici, mais un don de la grâce. Donc l'âme séparée du corps ne connaît rien.

En sens contraire, comme dit Aristote, " s'il n'y a pas d'opération propre à l'âme, celle-ci ne peut exister séparée ". Or elle en vient à exister ainsi. Elle a donc une opération qui lui est propre, et surtout l'acte d'intelligence. L'âme peut donc faire acte d'intelligence lorsqu'elle existe sans le corps.

Réponse : Ce qui fait la difficulté de cette question, c'est que, tant que l'âme est unie au corps, elle ne peut faire acte d'intelligence sans avoir recours aux images, comme le montre l'expérience. Si cela ne tient pas à la nature de l'âme, mais lui convient par accident du fait qu'elle est liée au corps, selon l'opinion platonicienne, le problème est facile à résoudre. Car, une fois ôté l'obstacle du corps, l'âme retournerait à sa nature pour connaître ce qui est intelligible de soi, sans recours aux images, comme le font les autres substances spirituelles. Mais dans cette hypothèse, l'âme ne serait pas unie au corps à son propre avantage, puisqu'elle connaîtrait moins bien, unie au corps que séparée de lui. Cela serait seulement à l'avantage du corps, ce qui est contraire à la raison, puisque la matière est faite pour la forme, et non inversement. Mais si nous admettons qu'il est naturel à l'âme de connaître en ayant recours aux images, puisque sa nature ne change pas après la mort du corps, il semble que l'âme ne puisse plus rien connaître naturellement puisqu'elle n'a plus à sa disposition d'images auxquelles elle puisse avoir recours. Pour supprimer cette difficulté, considérons ceci : Puisque rien n'opère sinon dans la mesure où il est en acte, le mode d'agir de toute réalité est une conséquence de son mode d'être. Or l'âme a un mode d'être différent quand elle est unie au corps, et quand elle en a été séparée, bien que sa nature demeure identique ; non pas que son union au corps lui soit accidentelle, car il est de sa nature d'être unie à son corps. De même la nature d'un corps léger n'est pas modifiée, lorsqu'il est dans son lieu propre qui lui est naturel, ou lorsqu'il est hors de ce lieu, ce qui est étranger à sa nature. Il convient donc à l'âme humaine, selon le mode d'être qu'elle possède quand elle est unie au corps, de connaître en ayant recours aux images des corps qui sont dans des organes corporels. Mais quand elle aura été séparée du corps, il lui conviendra de connaître en se tournant

vers ce qui est intelligible de soi, comme cela convient -aux autres substances séparées. Aussi le mode de connaître par recours aux images est naturel à l'âme, tout comme d'être unie à un corps ; mais être séparée du corps est en dehors de sa nature ; de même que comprendre sans avoir recours aux images. Et c'est pourquoi elle est unie à un corps : pour exister et pour agir conformément à sa nature.

Mais il y a là une nouvelle difficulté. Puisque la nature est toujours ordonnée au meilleur, et puisqu'il est meilleur de connaître en se tournant vers ce qui est de soi intelligible qu'en ayant recours aux images, Dieu devait établir la nature de l'âme de telle sorte que le plus noble des modes de connaître lui fût naturel, et qu'elle n'eût pas besoin pour cela d'être unie à un corps.

Il faut donc considérer ceci. Bien que connaître par recours aux intelligibles soit plus noble absolument que connaître par recours aux images, cependant ce premier mode, tel qu'il eût été possible à l'âme, eût été moins parfait pour elle. Ce qui se démontre ainsi. Dans toutes les substances intellectuelles, la faculté de connaître provient d'un influx de la lumière divine. Cette lumière est parfaitement une et simple dans le premier principe ; et dans la mesure où les créatures intellectuelles sont éloignées du premier principe, dans cette mesure même cette lumière se divise et se diversifie, comme c'est le cas pour les lignes qui sortent d'un point central. En conséquence, Dieu, par sa seule essence, connaît toutes choses ; les plus élevées des substances intellectuelles, tout en connaissant au moyen de plusieurs formes n'emploient cependant que des formes en plus petit nombre, plus universelles, et d'une plus grande puissance pour comprendre les choses, en raison de l'efficacité de la vertu intellectuelle qui est en elles. Mais dans les moins élevées de ces substances, il y a des formes plus nombreuses, moins universelles, et moins efficaces pour comprendre le réel, parce que n'atteignant pas à la puissance intellectuelle des êtres supérieurs. Donc, si les substances inférieures possédaient des formes de la même universalité que les substances supérieures en possèdent, ces formes, n'ayant pas autant de puissance intellectuelle, ne leur donneraient pas une connaissance parfaite des choses, mais seulement une connaissance générale et confuse. C'est ce qui se voit en quelque façon chez les hommes : ceux qui ont l'intelligence plus faible ne pénètrent parfaitement les conceptions universelles des intelligences plus vigoureuses que si on les leur explique en détail. Or il est évident que, parmi les substances intellectuelles, les âmes humaines sont, dans l'ordre de nature, au degré le plus bas. La perfection de l'univers l'exigeait, afin qu'il y eût divers degrés dans les réalités. Donc, si les âmes humaines avaient reçu de Dieu une telle structure qu'elles eussent connu à la manière qui convient aux substances séparées, elles n'auraient pas une connaissance parfaite, mais confuse et générale. Donc, pour qu'elles puissent avoir une connaissance parfaite et directe des réalités, leur structure naturelle les rend aptes à s'unir à un corps, et de la sorte elles reçoivent des choses sensibles elles-mêmes une connaissance propre de ces choses à la manière dont les hommes simples ne peuvent être instruits que par des exemples concrets.

Il est donc évident que c'est pour son plus grand bien que l'âme est unie à un corps et qu'elle comprend par recours aux images. Elle peut cependant être séparée du corps, et posséder un autre mode d'activité intellectuelles.

Solutions : 1. Si l'on examine avec soin le texte du Philosophe, on voit qu'il dépend d'une hypothèse faite auparavant : penser serait un mouvement du composé humain, comme sentir. Il n'avait pas encore montré la différence entre l'intelligence et le sens. On peut dire aussi qu'Aristote parle de ce mode de connaître qui implique un recours aux images. C'est encore de là que procède la deuxième objection.

3. L'âme séparée ne connaît pas au moyen d'espèces innées, ni au moyen d'espèces qu'elle abstrait alors ; ni seulement au moyen d'espèces conservées dans la mémoire, ainsi que l'établit l'objection. Mais c'est par des espèces provenant d'un influx de la lumière divine ; l'âme y a part, comme les autres substances séparées, quoique sous un mode moins élevé. Aussi, dès qu'elle cesse d'être en relation avec le corps, elle entre en relation avec les réalités supérieures. Il ne s'ensuit pas que cette connaissance ne soit pas naturelle ; car Dieu est non seulement l'auteur de l'influx de la lumière de grâce, mais aussi de la lumière naturelle.

Article 2 : L'âme séparée connaît-elle les substances séparées ?

Objections : 1. Il semble qu'elle ne puisse pas les connaître. Car l'âme est plus parfaite quand elle est unie au corps que lorsqu'elle en est séparée, puisqu'elle est par essence une partie de la nature humaine. Or une partie est toujours plus parfaite dans son tout. Mais on a dit que l'âme unie au corps ne connaissait pas les substances séparées. A plus forte raison lorsqu'elle est séparée du corps.

2. Tout ce qui est connu, est connu par sa présence, ou par une espèce. Or les substances séparées ne peuvent être connues de l'âme par leur présence, car Dieu seul pénètre dans l'âme. Ce n'est pas non plus par des espèces que l'âme pourrait abstraire de l'ange, car l'ange est plus simple que l'âme. Donc l'âme ne peut en aucune façon connaître les substances séparées.

3. Pour certains philosophes, c'est dans la connaissance des substances séparées que consiste la félicité ultime de l'homme. Donc, si l'âme séparée peut connaître de telles substances, c'est par le seul fait de la séparation qu'elle obtiendra la félicité. Ce qui est inadmissible.

En sens contraire, les âmes séparées connaissent les autres âmes séparées. Ainsi le riche mis en enfer a vu Lazare et Abraham (Lc 16, 23). Les âmes séparées voient donc aussi et les démons et les anges.

Réponse : D'après S. Augustin. " notre esprit obtient par lui-même la connaissance des réalités incorporelles ", c'est-à-dire en se connaissant lui-même, comme on l'a dit plus haut. Donc, du fait que l'âme séparée se connaît elle-même, nous pouvons déduire de quelle manière elle connaît les autres substances séparées. On a dit que, tant que l'âme est unie au corps, elle connaît par recours aux images. Et c'est pourquoi elle ne peut se connaître elle-même que lorsqu'elle fait acte d'intelligence au moyen d'une espèce abstraite des images ; c'est en effet par son acte qu'elle se connaît elle-même, comme nous l'avons dit. Mais lorsqu'elle sera séparée du corps, elle connaîtra non par recours aux images, mais en se tournant vers les objets qui sont de soi intelligibles ; par conséquent, elle se connaîtra elle-même par elle-même.

Or, il convient communément à toute substance séparée " de connaître les réalités qui lui sont soit supérieures soit inférieures, selon le mode de sa propre substance " ; car une chose est connue à la manière dont elle existe dans le sujet connaissant ; tout être existe dans un autre selon le mode de cet être où il est. Le mode d'exister de l'âme séparée est inférieur à celui de l'ange, mais semblable à celui des autres âmes séparées. C'est pourquoi elle a une connaissance parfaite de ces âmes, mais elle n'a des anges qu'une connaissance imparfaite et inadéquate, si l'on parle de la connaissance naturelle de l'âme séparée. Quant à la connaissance de gloire, c'est d'un autre ordre.

Solutions : 1. L'âme séparée est dans un état moins parfait si l'on considère la nature qui l'apparente à la nature du corps. Cependant, elle est en quelque sorte plus libre pour connaître, en tant que l'alourdissement et les préoccupations causées par le corps empêchent la pureté de l'acte intellectuel.

2. L'âme séparée connaît les anges par des similitudes d'origine divine, qui cependant n'arrivent pas à les représenter parfaitement, parce que la nature de l'âme est inférieure à celle de l'ange.

3. Ce n'est pas dans la connaissance des substances immatérielles quelconques que consiste la félicité ultime de l'homme, mais dans la connaissance de Dieu seul, qui ne peut être vu que par grâce. Cependant, connaître la autres substances séparées procure une grande félicité, même si ce n'est pas la plus haute, pourvu toutefois qu'elles soient connues parfaitement. Mais l'âme séparée ne les connaît pas parfaitement de connaissance naturelle, on vient de le dire.

Article 3 : L'âme séparée connaît-elle toutes les réalités naturelles ?

Objections : 1. Il semble bien ; car dans les substances séparées se trouvent les idées de toutes ces réalités, et les âmes séparées connaissent ces substances.

2. Celui qui connaît un objet intelligible plus élevé, peut à plus forte raison en connaître un qui l'est moins. Or l'âme séparée connaît les substances immatérielles qui sont les objets de la plus parfaite intelligibilité. À plus forte raison connaît-elle les réalités matérielles qui sont moins intelligibles.

En sens contraire, 3. L'intelligence naturelle des démons est plus vigoureuse que celle de l'âme séparée. Mais les démons ne connaissent pas toutes les choses naturelles ; ils apprennent beaucoup par une longue expérience, selon Isidore de Séville. Donc les âmes séparées non plus ne connaissent pas toutes les choses naturelles.

4. Si l'âme, aussitôt qu'elle est séparée, connaissait toutes les choses naturelles, il serait inutile pour les hommes de chercher à acquérir la science. Ce qui n'est pas admissible. L'âme séparée ne connaît donc pas toutes les choses naturelles.

Réponse : L'âme séparée connaît, nous l'avons dit, au moyen d'espèces qu'elle reçoit par un influx de lumière, comme les anges. Mais puisque la nature de l'âme est inférieure à celle de l'ange, pour qui ce mode de connaître est naturel, l'âme séparée ne reçoit pas au moyen de ces espèces une connaissance parfaite des choses, mais une sorte de connaissance générale et confuse. Or les anges ont cette parfaite connaissance parce que tout ce que Dieu fait dans les natures réelles, il le fait dans l'intelligence angélique, dit S. Augustin. Aussi, les âmes séparées n'ont-elles pas de toutes les choses naturelles une connaissance propre et certaine, mais générale et confuse.

Solutions : 1. L'ange non plus ne connaît pas toutes les choses naturelles par son essence ; il les connaît au moyen d'espèces. Il ne s'ensuit donc pas que l'âme connaisse toutes ces choses parce qu'elle connaît les substances séparées.

2. L'âme séparée ne connaît pas à la perfection les substances séparées ; il en va de même pour les choses naturelles ; mais elle les connaît d'une manière confuse, comme on vient de le dire.

3. S. Isidore parle ici des événements futures que ni anges, ni démons, ni âmes séparées ne connaissent, sauf dans leurs causes, ou par révélation divine. Tandis que nous parlons de la connaissance de la nature.

4. La connaissance qu'on acquiert en ce monde par l'étude est une connaissance propre et parfaite. La connaissance de l'au-delà est confuse. Il ne s'ensuit donc pas que l'application à l'étude soit vaine.

Article 4 : L'âme séparée connaît-elle les singuliers ?

Objections : 1. Il semble que non car, nous l'avons montré, il ne demeure pas dans l'âme séparée d'autre puissance de connaître que l'intelligence. Mais l'intelligence ne connaît pas les singuliers, on l'a dit plus haut. Et donc l'âme séparée non plus.

2. La connaissance est plus déterminée quand on connaît une chose en sa singularité que lorsqu'on en a une idée universelle. Or l'âme séparée n'a pas une connaissance déterminée touchant les espèces des réalités naturelles. À plus forte raison n'en a-t-elle pas de leur singularité.

3. Si elle connaissait les singuliers autrement que par le sens, elle devrait au même titre connaître tous les singuliers. Or elle ne les connaît pas tous. Elle n'en connaît donc aucun.

En sens contraire, le mauvais riche mis en enfer disait : " J'ai cinq frères " (Lc 16, 28).

Réponse : Les âmes séparées connaissent certains singuliers, mais non pas tous, même parmi ceux qui sont actuellement existants. Pour le prouver, il faut considérer que l'intelligence a deux modes de connaître. L'un, par abstraction des images, et alors les singuliers ne peuvent être connus directement par l'intelligence, mais indirectement, on l'a dit précédemment. L'autre mode de connaître résulte d'un influx d'espèces intelligibles par Dieu, et de cette façon l'intelligence peut connaître les singuliers. Car Dieu lui-même, en tant qu'il est cause des principes universels et individuels, connaît par son essence tout universel et tout singulier, nous l'avons montré ; de même, les substances séparées, au moyen des espèces qui sont des similitudes participées de cette essence divine, peuvent connaître les singuliers.

Il y a cependant une différence entre les anges et les âmes séparées, car la connaissance des anges au moyen de ces espèces est propre et parfaite ; celle des âmes est confuse. Aussi les anges, en raison de la vigueur de leur intelligence, peuvent-ils avoir par ces espèces une connaissance spécifique non seulement des natures, mais encore des singuliers contenus sous ces espèces universelles. Quant aux âmes séparées, elles ne peuvent connaître par ces espèces que les singuliers avec lesquels elles ont un certain rapport ; soit par une connaissance antérieure, soit par quelque sentiment, soit par une relation naturelle, soit par une disposition divine. Car tout ce qui est reçu dans un sujet, est déterminé en lui selon son mode d'être.

Solutions : 1. Par la voie de l'abstraction, l'intelligence ne connaît pas les singuliers. Ainsi, ce n'est pas de cette manière que l'âme séparée connaît, mais de la manière qu'on vient de dire.

2. La connaissance de l'âme séparée est ordonnée aux espèces et aux individus de ces réalités avec lesquelles on a un rapport précis, on vient de le dire.

3. L'âme séparée n'est pas ordonnée également à tous les singuliers, mais avec certains elle a un rapport qu'elle n'a pas avec d'autres. Il n'y a donc pas un égal motif à ce qu'elle connaisse tous les singuliers.

Article 5 : Les habitus de science acquis en cette vie demeurent-ils dans l'âme séparée ?

Objections : 1. Il semble que non, car l'Apôtre affirme (1 Co 13, 8) : " la science sera détruite. "

2. Certains hommes moins bons possèdent la science, tandis que d'autres meilleurs en sont privés. Si l'habitus de science demeurait dans l'âme même après la mort, il s'ensuivrait que des êtres moins bons seraient dans la vie future supérieurs à des êtres meilleurs. Ce qui paraît inadmissible.

3. Les âmes séparées posséderont la science par un influx de lumière divine. Donc, si la science acquise en ce monde demeurait dans l'âme séparée, il y aurait deux formes d'une même espèce en un même sujet. Ce qui est impossible.

4. Le Philosophe affirme : " L'habitus est une qualité qui change difficilement, mais il arrive que la maladie ou quelque autre cause semblable détruit la science. " Mais le plus grand changement dans notre vie est le changement par la mort. Il semble donc que l'habitus de science soit détruit par la mort.

En sens contraire, S. Jérôme écrit dans une lettre à Paulin de Nole : " Apprenons sur la terre ce que nous garderons dans le ciel. "

Réponse : Selon certains philosophes, l'habitus de science n'est pas dans l'intelligence même, mais dans les facultés sensibles : imagination, cogitative, mémoire ; et les espèces intelligibles ne sont pas conservées dans l'intellect possible. Si cette théorie était vraie, il s'en suivrait que, le corps détruit, l'habitus de la science acquis en cette vie serait détruit totalement.

Mais la science est dans l'intelligence, qui est " le lieu des idées ", comme il est dit au traité De l'âme ; il faut donc que l'habitus de la science acquis en cette vie soit en partie dans les facultés sensibles énumérées ci-dessus, et en partie dans l'intelligence même. On peut le constater dans les actes mêmes par lesquels on acquiert l'habitus de science ; car " les habitus sont du même ordre que les actes qui servent à les acquérir ", selon l'Éthique. Or ces actes de l'intelligence se réalisent par un recours aux images qui sont dans les facultés sensibles. Aussi, par de tels actes, l'intellect possible acquiert une aptitude à réfléchir au moyen des espèces intelligibles reçues, et, de leur côté, les facultés sensibles acquièrent une certaine souplesse qui permet à l'intelligence de recourir plus aisément à elles pour la spéculation intellectuelle. Mais puisque l'acte d'intelligence est à titre premier et formellement dans l'intellect lui-même, tandis qu'il est matériellement et par mode de disposition dans les puissances inférieures, il faut en dire autant de l'habitus.

Donc, la partie de l'habitus de science qui se trouve dans les facultés inférieures ne subsistera pas dans l'âme séparée ; mais ce qui est dans l'intelligence elle-même subsistera nécessairement. En effet, comme dit Aristote, une forme est détruite de deux manières : ou bien essentiellement, lorsqu'elle est détruite par son contraire, comme le chaud par le froid ; ou bien par accident, parce que son sujet est détruit. Or, il est clair que la science qui est dans l'intelligence humaine ne peut disparaître par corruption du sujet ; car, nous l'avons montré, l'intelligence est incorruptible. Pareillement, les espèces ou intentions intelligibles qui sont dans l'intellect possible ne peuvent être détruites par leur contraire ; car rien ne leur est contraire, surtout en ce qui concerne la simple appréhension de la quiddité. Toutefois, lorsqu'il s'agit d'une opération par laquelle l'intelligence compose et divise, ou même raisonne, on peut trouver de la contrariété dans l'intelligence, en tant que le faux, dans le jugement ou le raisonnement, est le contraire du vrai. Et de cette façon, il arrive parfois que la science soit détruite par son contraire, lorsqu'on est détourné par un faux raisonnement de la science de la vérité. C'est pourquoi le Philosophe donne deux modes selon lesquels la science est détruite — l'oubli pour la mémoire, et la méprise dans le cas d'un raisonnement faux. Mais cela n'a pas lieu dans l'âme séparée. Il faut donc dire que l'habitus de science, pour autant qu'il est dans l'intelligence, subsiste dans l'âme séparée.

Solutions : 1. L'Apôtre ne parle pas en cet endroit de la science comme habitus, mais comme acte de connaissance. Aussi pour prouver cela, il poursuit : " Maintenant je connais en partie... "

2. De même qu'un homme moins bon pourra être de plus grande stature qu'un homme meilleur, ainsi rien n'empêche que le moins bon ait dans la vie future un habitus de science que le meilleur n'aura pas. Mais cela n'a presque aucune importance, en comparaison des autres prérogatives qui seront accordées aux meilleurs.

3. Les deux sciences ne sont pas du même ordre. Aussi cela n'entraîne-t-il aucune impossibilité.

4. Cet argument procède de la destruction de la science selon ce qui vient des facultés sensibles.

Article 6 : L'âme séparée peut-elle user de l'habitus de science acquis ici-bas ?

Objections : 1. Il semble que l'acte de la science acquise ici-bas ne subsiste pas dans l'âme séparée. En effet, Aristote dit que " lorsque le corps est détruit, l'âme n'a plus ni souvenir ni amour ". Or, considérer des connaissances antérieures, c'est évoquer des souvenirs. L'âme ne peut donc faire usage de la science qu'elle a acquise ici-bas.

2. Les espèces intelligibles ne seront pas plus efficaces dans l'âme séparée qu'elles ne le sont dans l'âme unie au corps. Or, par les espèces intelligibles nous ne pouvons pas comprendre maintenant sans nous tourner vers les images, on l'a vu précédemment. Donc l'âme séparée ne le pourra pas non plus. Et ainsi elle ne pourra connaître en aucune façon par les espèces intelligibles acquises ici-bas.

3. Selon Aristote, " les habitus reproduisent des actes semblables à ceux par lesquels ils sont acquis ". Or l'habitus de science s'acquiert ici-bas par un acte d'intelligence qui a recours aux images. Il ne peut donc reproduire d'autres actes. Mais ces actes ne sont pas au pouvoir de l'âme séparée. Donc l'âme séparée ne pourra exercer aucun acte d'une science acquise ici-bas.

En sens contraire, il est dit dans S. Luc (16, 25), au riche mis en enfer : " Souviens-toi que tu as reçu tes biens pendant ta vie. "

Réponse : Dans un acte il faut considérer deux choses : son espèce et son mode. L'espèce de l'acte se définit par l'objet vers lequel l'acte de la faculté connaissante est dirigé au moyen de l'espèce, qui est une ressemblance de l'objet. Mais le mode de l'acte s'apprécie d'après la capacité de l'agent. Par exemple, si quelqu'un voit une pierre, cela tient à l'espèce sensible de la pierre, qui est dans l'œil ; mais qu'il ait une vue pénétrante, cela tient à la puissance visuelle de l'œil. — Donc, puisque les espèces intelligibles demeurent dans l'âme séparée, alors que l'état de cette âme n'est pas le même que son état ici-bas, l'âme séparée peut connaître, au moyen des espèces intelligibles acquises ici-bas, les choses qu'elle a connues antérieurement ; non pas cependant de la même manière, c'est-à-dire par un recours aux images, mais sous un mode qui convient à une âme séparée. Et de la sorte, l'acte de la science acquise ici-bas demeure dans l'âme séparée, mais non sous le même mode.

Solutions : 1. Le Philosophe parle de la réminiscence selon laquelle la mémoire appartient à la partie sensible, et non pas selon qu'elle se trouve d'une certaine manière dans l'intelligence, nous l'avons dit.

2. La diversité du mode de connaître ne provient pas d'une efficacité différente des espèces intelligibles, mais de l'état différent de l'âme qui connaît.

3. Les actes par lesquels on acquiert un habitus sont semblables aux actes produits par l'habitus quant à l'espèce de l'acte, mais non quant au mode de l'action. En effet, accomplir des actions justes, mais sans justice, c'est-à-dire sans plaisir, produit l'habitus de justice générale qui nous fait agir avec plaisir.

Article 7 : La distance dans l'espace empêche-t-elle la connaissance chez l'âme séparée ?

Objections : 1. Il semble que oui, car S. Augustin nous dit : " Les âmes des morts sont dans un lieu où elles ne peuvent savoir ce qui se passe ici-bas. " Or elles savent ce qui se passe près d'elles. La distance dans l'espace empêche donc la connaissance de l'âme séparée.

2. S. Augustin écrit : " Les démons, en raison de la rapidité de leurs mouvements nous révèlent des choses inconnues. " Mais l'agilité n'y ferait rien si la distance locale n'était pas un empêchement à la connaissance du démon. A plus forte raison empêche-t-elle celle de l'âme séparée, qui par nature est inférieure au démon.

3. On est distant dans le lieu comme on l'est dans le temps. Mais la distance dans le temps empêche la connaissance chez l'âme séparée, car elle ne connaît pas les événements futurs. Il semble donc que la distance dans l'espace empêche aussi la connaissance chez l'âme séparée.

En sens contraire, il est écrit en S. Luc (16, 23) que le riche " lorsqu'il fut dans les supplices, levant les yeux, vit de loin Abraham ". La distance dans l'espace n'empêche donc pas la connaissance chez l'âme séparée.

Réponse : Certains auteurs ont affirmé que l'âme séparée connaît les singuliers par abstraction des données sensibles. Si c'était vrai, on pourrait dire que la distance spatiale est un obstacle à la connaissance chez l'âme séparée. Il faudrait en effet ou bien que les choses sensibles agissent sur l'âme séparée, ou bien l'âme séparée sur les choses sensibles. Dans les deux cas, une distance déterminée serait requise. — Mais une telle supposition est impossible. En effet, on abstrait les espèces intelligibles des choses sensibles au moyen des sens et des autres facultés sensibles, qui



ne demeurent pas en acte dans l'âme séparée. Celle-ci connaît les singuliers par des espèces qui proviennent d'un influx de la lumière divine, lumière qui a le même rapport avec ce qui est près et ce qui est loin. Donc la distance dans l'espace n'empêche en aucune façon la connaissance chez l'âme séparée.

Solutions : 1. S. Augustin ne dit pas que c'est en raison de la localisation des âmes des morts qu'elles ne peuvent voir ce qui se passe ici-bas, en sorte que la distance dans l'espace paraîtrait la cause de leur ignorance. Mais cela peut arriver pour un autre motif, comme on va le dire bientôt.

2. S. Augustin s'exprime en cet endroit selon l'opinion de ceux qui admettaient que les démons sont par nature unis à des corps. A ce compte, ils peuvent aussi avoir des puissances sensibles, qui exigent pour connaître une distance déterminée. S. Augustin revient expressément sur cette opinion dans le même ouvrage, bien qu'il paraisse plutôt la citer que la professer, comme on peut le voir à ce qu'il écrit au livre XXI de la Cité de Dieu.

3. Les êtres futurs, qui sont éloignés dans le temps, ne sont pas des êtres en acte. Ils ne sont donc pas connaissables en eux-mêmes. Car dans la mesure où une chose manque de réalité, elle manque de capacité à être connue. Mais les choses qui sont distantes dans l'espace sont des êtres en acte, et donc sont connaissables en eux-mêmes. De ce fait la distance dans l'espace et la distance dans le temps ne sont pas comparables.

Article 8 : Les âmes séparées connaissent-elles ce qui se passe ici-bas ?

Objections : 1. Il semble bien, car si les âmes séparées ne savaient pas ce qui se passe ici-bas, elles n'en auraient pas souci. Or elles s'en préoccupent, comme le montre ce passage de S. Luc (16, 28) : " J'ai cinq frères. Que Lazare les avertisse, afin qu'ils ne viennent pas eux aussi dans ce lieu de supplice. " Les âmes séparées connaissent donc ce qui se passe ici-bas.

2. Il arrive fréquemment que les morts apparaissent aux vivants, soit pendant le sommeil soit pendant la veille, et les avertissent au sujet des événements terrestres. Ainsi Samuel apparut à Saül (1 S 28, 11). Ce serait impossible s'ils ne savaient pas ce qui se passe ici-bas. Donc ils le savent.

3. Les âmes séparées savent ce qui arrive chez elles. Si donc elles ne connaissaient pas ce qui arrive chez nous, c'est que la distance spatiale les empêcherait de connaître ; or, on vient de le nier.

En sens contraire, il est dit dans Job (14, 2 1) : " Que ses enfants soient honorés ou méprisés, l'homme, n'en saura rien. "

Réponse : Si l'on parle de la connaissance naturelle, dont il s'agit maintenant, les âmes des morts ne savent pas ce qui se passe ici-bas. On peut en trouver la raison dans ce qui a été dit e : l'âme séparée connaît les singuliers pour autant qu'elle a un certain rapport avec eux, soit à cause d'une trace laissée par une connaissance ou une affection de la vie antérieure, soit à cause d'une disposition divine. Or les âmes des morts, d'après le plan divin, et d'après leur manière d'exister, sont séparées de la société des vivants, et agrégées à la société des substances spirituelles, qui sont sans corps. C'est pourquoi elles ignorent ce qui se fait parmi nous. S. Grégoire en donne cette raison : " Les morts ne savent pas comment est organisée la vie de ceux qui vivent dans la chair après eux ; car la vie de l'esprit est bien différente de la vie de la chair ; et de même que les êtres corporels et les êtres incorporels diffèrent par le genre, ainsi se distinguent-ils par la connaissance. " Et S. Augustin semble exprimer la même idée quand il écrit : " Les âmes des morts ne sont pas présentes aux événements des vivants. "

Mais si l'on parle des âmes des bienheureux, il semble que S. Grégoire et S. Augustin diffèrent d'opinion. Car S. Grégoire ajoute : " Il ne faut pas cependant penser la même chose au sujet des âmes saintes, car pour celles qui voient en elles-mêmes la clarté du Dieu tout-puissant, il ne faut

pas croire du tout qu'il puisse y avoir en dehors d'elles quelque chose qu'elles ignorent. " — Tandis que S. Augustin dit expressément dans l'ouvrage cité : " Les morts, même saints, ne savent pas ce que font les vivants, et leurs enfants. " Passage qui se retrouve dans la glose sur ce texte d'Isaïe (63,16) : " Abraham nous ignore. " Et S. Augustin confirme son dire par ce fait que sa mère ne le visitait pas, ni ne le consolait dans ses tristesses comme elle le faisait quand elle vivait ; et il n'est pas probable qu'une vie plus heureuse l'ait rendue plus insensible ; et par ce fait encore que le Seigneur avait promis au roi Josias qu'il mourrait avant de voir les malheurs qui devaient arriver à son peuple (2 R 22, 20). — Mais

S. Augustin hésite ; aussi avait-il écrit précédemment : " Que chacun prenne ce que je dis, comme il voudra. " Tandis que S. Grégoire est affirmatif ; on le voit à l'expression : " Il ne faut pas croire du tout... "

Il semble plutôt cependant, selon la pensée de S. Grégoire, que les âmes des saints qui voient Dieu connaissent tous les événements actuels d'ici-bas. Elles sont en effet égales aux anges, de qui S. Augustin affirme qu'ils n'ignorent pas ce qui arrive chez les vivants. Mais, parce que les âmes des saints sont en union très parfaite avec la justice divine, elles ne s'attristent pas, ni ne se mêlent des affaires des vivants, sauf lorsqu'une disposition de cette justice l'exige.

Solutions : 1. Les âmes des morts peuvent avoir souci des affaires des vivants, même si elles ignorent leur état ; de même avons-nous le souci des morts, en offrant pour eux des suffrages, quoique leur état nous soit inconnu. — Elles peuvent aussi connaître les actions des vivants, non par elles-mêmes, mais soit par les âmes qui, d'ici-bas, arrivent près d'elles, soit par les anges ou les démons ; soit encore " par une révélation de l'Esprit de Dieu ", comme dit

S. Augustin dans le même ouvrage.

2. Que les morts apparaissent aux vivants de façon ou d'autre, cela peut arriver par une permission spéciale de Dieu s'il veut que les âmes des morts interviennent dans les affaires des vivants ; et cela doit être compté parmi les miracles divins. Ou bien ces apparitions se font par l'opération des anges bons ou mauvais, même à l'insu des morts ; de même que des vivants apparaissent sans le savoir à d'autres vivants dans leur sommeil, comme dit S. Augustin dans l'ouvrage cité i. Donc, on peut dire au sujet de Samuel qu'il est apparu par une révélation divine selon ce passage de l'Ecclésiastique (46,20) : " Samuel s'endormit dans la mort, et annonça au roi sa fin. " On peut dire aussi que cette apparition fut procurée par les démons, au cas où l'on n'admettrait pas l'autorité de l'Ecclésiastique, parce que ce livre ne se trouve pas parmi les Écritures canoniques chez les hébreux.

3. Cette ignorance ne provient pas de la distance dans l'espace, mais de la cause qui a été donnée dans la Réponse.

#### LES ORIGINES DE L'HOMME

Nous examinerons quatre points : 1° ce qui concerne la production elle-même de l'homme.(Q. 90-92) ; 2° la cause finale de cette production (Q. 93) ; 3° l'état et la condition du premier homme (Q. 94-101) ; 4° le lieu où l'homme fut placé (Q. 102). En ce qui concerne la production, nous envisagerons : 1° celle de l'âme (Q. 90) ; 2° celle du corps de l'homme (Q. 91) ; 3° celle de la femme (Q. 92).

#### QUESTION 90 : LA PRODUCTION DE L'ÂME HUMAINE

1. L'âme humaine est-elle une réalité produite par Dieu, ou bien est-elle de la substance même de Dieu ? — 2. Étant admis qu'elle est un effet de Dieu, a-t-elle été produite par création ? — 3. A-t-elle été faite par l'intermédiaire des anges ? — 4. A-t-elle été faite avant le corps ?

Article 1 : L'âme humaine est-elle une réalité produite par Dieu, ou bien est-elle de la substance même de Dieu ?

Objections : 1. Il semble que l'âme n'ait pas été " faite ", mais qu'elle soit de la substance de Dieu. En effet, il est dit dans la Genèse (2, 7) : " Dieu modela l'homme avec le limon de la terre, il insuffla dans ses narines une haleine de vie, et l'homme devint un être vivant. " Mais celui qui insuffle envoie quelque chose de lui-même. Donc l'âme, par laquelle l'homme est vivant, est quelque chose de la substance de Dieu.

2. Comme on l'a établi plus haut, l'âme est une forme simple. Mais la forme est acte. Donc l'âme est acte pur, ce qui appartient à Dieu seul. Donc l'âme est de la substance de Dieu.

3. Toutes les choses qui sont, et qui ne sont aucunement différentes, sont identiques. Mais Dieu et l'âme spirituelle sont, et ne sont aucunement différents, car il faudrait qu'ils aient des différences pour qu'on puisse les distinguer, et alors ils seraient composés. Donc Dieu et l'âme spirituelle sont identiques.

En sens contraire, S. Augustin énumère certaines opinions dont il dit qu'" elles sont grandement et ouvertement perverses et opposées à la foi catholique " ; or, la première de ces opinions est celle suivant laquelle " Dieu n'a pas fait l'âme à partir de rien, mais de lui-même ".

Réponse : Dire que l'âme est de la substance de Dieu n'a manifestement pas la moindre vraisemblance. Car il ressort clairement de ce qui a été dit que l'âme humaine est à certains moments intelligente en puissance, qu'elle acquiert d'une certaine façon sa science à partir des choses, et qu'elle a diverses puissances. Or tout cela est étranger à la nature de Dieu, qui est acte pur, qui ne reçoit rien des autres et ne porte en lui aucune diversité ; cela aussi on l'a prouvé.

Cette erreur semble avoir son point de départ dans deux thèses soutenues par les anciens. Les premiers qui commencèrent à étudier les natures des choses ne purent dépasser l'imagination et soutinrent que rien n'existait en dehors des corps ; aussi, disaient-ils que Dieu est un certain corps, dont ils estimaient qu'il était le principe des autres corps. Et comme ils soutenaient que l'âme fait partie de ce corps dont elle est pour eux le principe, ainsi que le dit Aristote, il s'ensuivait logiquement que l'âme était de la substance de Dieu. C'est à partir de cette conception aussi que les manichéens, pensant que Dieu était une lumière corporelle, soutinrent que l'âme était une partie de cette lumière, attachée au corps.

Dans une deuxième étape, certains parvinrent à saisir qu'il existait quelque chose d'incorporel, mais qui toutefois n'était pas séparé du corps, et qui était la forme du corps. C'est ainsi que Varron dit que Dieu est " l'âme qui gouverne le monde par son mouvement et sa raison ", comme le rapporte S. Augustin. Et ainsi certains soutinrent que l'âme de l'homme était une partie de cette âme totale, à la façon dont l'homme est une partie du tout qu'est le monde ; ils ne parvenaient pas à distinguer par leur intelligence les degrés des substances spirituelles autrement que sur le modèle de la distinction des corps.

Mais, comme on l'a établi plus haut, tout cela est impossible ; aussi est-ce une erreur manifeste de penser que l'âme est de la substance de Dieu.

Solutions : 1. " Insuffler " n'est pas à comprendre de façon corporelle. Pour Dieu, inspirer est la même chose que produire un " esprit ". D'ailleurs ce que l'homme émet quand il souffle, ce n'est pas quelque chose de sa substance, mais quelque chose d'une nature étrangère.

2. L'âme est bien une forme simple, si on la considère dans son essence ; elle n'est pourtant pas son acte d'être, elle est un être (ens) par participation ; cela ressort de ce qui a été dit plus haut et c'est pourquoi elle n'est pas acte pur comme Dieu.

3. Ce qui est " différent " au sens propre de ce mot, est différent en vertu de quelque chose ; aussi ne cherche-t-on de différence que pour des êtres entre lesquels il y a quelque chose de commun.

Et c'est pourquoi il faut que les êtres " différents " soient de quelque façon des êtres composés, puisqu'ils diffèrent en quelque chose et convergent en quelque chose. Mais en prenant les termes avec cette rigueur, on peut dire avec Aristote que si tout être différent est divers, tout être divers n'est pas différent, car les êtres simples sont divers par eux-mêmes et ne diffèrent pas entre eux par des différences qui entreraient dans leur composition. Ainsi l'homme et l'âne sont différents en vertu des différences : " rationnel " et " non rationnel ", mais pour ces différences elles-mêmes il ne faut pas dire qu'elles soient en outre différentes en vertu d'autres différences.

Article 2 : Étant admis que l'âme a été produite, a-t-elle été créée ?

Objections : 1. Il semble que l'âme n'ait pas été produite dans l'être par création. Car ce qui a en soi quelque chose de matériel est fait à partir d'une matière. Mais l'âme a en soi quelque chose de matériel, puisqu'elle n'est pas acte pur. Donc l'âme a été faite à partir d'une matière, et ainsi elle n'a pas été créée.

2. Tout acte d'une matière quelconque est " éduit ", semble-t-il, de la puissance de la matière ; en effet, étant donné que la matière est en puissance à l'acte, tout acte préexiste en puissance dans la matière. Mais l'âme est l'acte d'une matière corporelle, comme il apparaît dans sa définition. Par conséquent l'âme est " éduite " de la puissance de la matière.

3. L'âme est une forme. Par conséquent si l'âme est produite par création, il devra en être de même pour toutes les autres formes, et ainsi aucune forme ne passera à l'être par voie de génération, ce qui ne cadre pas avec les faits.

En sens contraire, il est dit dans la Genèse (1, 27) : " Dieu créa l'homme à son image. " Or, c'est par son âme que l'homme est à l'image de Dieu. Par conséquent c'est bien par création que l'âme est passée à l'être.

Réponse : L'âme raisonnable ne peut être produite que par création, ce qui n'est pas vrai pour les autres formes. La raison en est que le devenir est le chemin vers l'être et que par suite le devenir doit s'attribuer à quelque chose dans les mêmes conditions que " être ". Or on ne dit en toute propriété de termes qu'une chose " est " que si elle-même possède l'acte d'être, et subsiste ainsi dans son être. Aussi les substances seules peuvent-elles être appelées des êtres en toute vérité et propriété de termes. L'accident, lui, ne possède pas l'acte d'être, mais par lui quelque chose existe et c'est à ce titre qu'il est appelé de l'être (ens) : ainsi la blancheur est-elle appelée de l'être parce qu'elle fait que quelque chose est blanc. Et c'est pourquoi il est dit, au livre VII des Métaphysiques, que " l'accident est dit plutôt " d'un être " que " un être ". La même considération s'applique à toutes les formes non subsistantes, et c'est pourquoi devenir ne s'attribue en propriété de termes à aucune forme non subsistante ; si l'on dit qu'elles sont produites, c'est du fait que les composés subsistants sont produits.

Mais l'âme rationnelle, elle, est une forme subsistante, on l'a établi plus haut. Aussi peut-on lui attribuer en propriété de termes d'exister et de devenir. Et comme elle ne peut devenir ni à partir d'une matière corporelle préalable, car alors elle serait de nature corporelle, ni à partir d'une matière spirituelle, car alors les substances spirituelles pourraient se transmuter les unes dans les autres, il faut dire nécessairement qu'elle n'est produite que par création.

Solutions : 1. Ce qui est dans l'âme comme l'élément matériel est l'essence elle-même, qui est simple ; l'élément formel en elle est l'existence dont elle participe ; or celle-ci est nécessairement posée en même temps que l'essence de l'âme, car l'existence suit à la forme en vertu d'une connexion immédiate. D'ailleurs le raisonnement serait le même si l'on admettait, comme certains, que l'âme est composée d'une matière spirituelle. Car cette matière n'est pas en puissance à une autre forme, pas plus que la matière du corps céleste, sinon l'âme serait corruptible. Et ainsi, d'aucune façon, l'âme ne peut être faite à partir d'une matière préalable.

2. Le fait, pour un acte, d'être tiré de la puissance de la matière n'est rien d'autre que le phénomène selon lequel une chose devient en acte ce qu'elle était d'abord en puissance. Mais puisque l'âme raisonnable n'a pas un être dépendant de la matière corporelle, mais un être subsistant et qui transcende la capacité de la matière corporelle, comme on l'a dit plus haut, elle n'est pas " éduite " de la puissance de la matière.

3. La condition de l'âme raisonnable n'est pas semblable à celle des autres formes, on vient de le dire.

Article 3 : L'âme humaine a-t-elle été faite par l'intermédiaire des anges ?

Objections : 1. Il existe un ordre plus parfait dans les réalités spirituelles que dans les corporelles. Or, comme dit Denys, les corps inférieurs sont produits par les corps supérieurs. Donc, les esprits inférieurs que sont les âmes raisonnables sont produits par les esprits supérieurs, c'est-à-dire par les anges.

2. La fin des choses correspond à leur principe. En effet, Dieu est à la fois principe et fin des choses. Par conséquent la manière dont les choses sortent de leur principe correspond, elle aussi, à la manière dont elles sont ramenées à leur fin. Or, dit Denys, " les êtres les plus bas sont ramenés par les premiers ". Donc les êtres les plus bas sont amenés à l'existence par les premiers, c'est-à-dire les âmes par les anges.

3. " Est parfait ce qui peut faire un semblable à soi ", dit Aristote. Mais les substances spirituelles sont bien plus parfaites que les corporelles. Puisque les corps produisent des êtres qui leur sont semblables selon l'espèce, à bien plus forte raison les anges pourront-ils faire quelque chose qui leur est inférieur selon la nature spécifique et qui est l'âme raisonnable.

En sens contraire, il est dit dans la Genèse (2, 7) que Dieu lui-même " insuffla dans les narines de l'homme une haleine de vie ".

Réponse : Certains ont soutenu que les anges causent les âmes raisonnables en agissant par la vertu de Dieu. Mais cela est tout à fait impossible et incompatible avec la foi. On a montré, en effet, que l'âme raisonnable ne peut être produite que par création. Or Dieu seul peut créer, car il appartient exclusivement à l'agent premier d'agir sans rien de présumé, puisque l'agent second présume toujours quelque chose de fourni par l'agent premier, on l'a vu antérieurement q. Mais faire quelque chose à partir d'un élément présumé, c'est agir par transmutation. Et c'est pourquoi tout autre agent agit par transmutation ; Dieu seul agit par création. Et puisque l'âme rationnelle n'est pas produite par transmutation d'une matière, elle ne peut être produite que par Dieu, sans intermédiaire.

Solutions : Cela donne la réponse aux Objections. Car, si les corps causent des êtres qui leur sont semblables ou inférieurs, et si les êtres supérieurs ramènent les inférieurs à leur fin, cela se fait toujours par une certaine transmutation.

Article 4 : L'âme humaine a-t-elle été faite avant le corps ?

Objections : 1. Comme on l'a vu plus haut l'œuvre de création a précédé l'œuvre de distinction et d'ornementation. Mais c'est par création que l'âme a été produite dans l'être, on l'a également établi précédemment, tandis que le corps a été fait au terme de la phase d'ornementation. Donc, l'âme de l'homme a été produite avant son corps.

2. L'âme raisonnable a plus de points communs avec les anges qu'avec les animaux dénués de raison. Mais les anges ont été créés avant les corps ou dès l'origine, en même temps que la matière corporelle, tandis que le corps de l'homme fut formé le sixième jour, lorsque furent produits les animaux dénués de raison. C'est donc que l'âme de l'homme a été créée avant son corps.

3. La fin est proportionnée au commencement. Mais, à la fin, l'âme demeure après le corps. Donc, au commencement aussi, elle a été créée avant le corps.

En sens contraire, " l'acte propre est produit dans la puissance propre ". Étant donné que l'âme est l'acte propre du corps, c'est donc dans le corps que l'âme a été produite.

Réponse : Origène a soutenu que non seulement l'âme du premier homme, mais celle de tous les hommes ont été créées avant les corps, en même temps que les anges ; et cela parce qu'il croyait que toutes les substances spirituelles, aussi bien les âmes que les anges, étaient égales selon la condition de leur nature, et qu'elles ne différaient que par leur mérite ; de telle sorte que certaines sont liées à des corps — ce sont les âmes des hommes et des corps célestes -, tandis que d'autres restent dans leur pureté, distribuées en divers ordres. Nous avons déjà parlé de cette opinion, aussi la laisserons-nous de côté pour le moment.

S. Augustin, lui, dit que l'âme du premier homme a été créée avant son corps avec les anges, mais c'est pour une autre raison. Il admet que le corps de l'homme ne fut pas produit en acte parmi les œuvres des six jours, mais seulement selon des " raisons causales " : ce qu'on ne peut pas dire à propos de l'âme, car celle-ci ne fut pas faite à partir d'une matière corporelle ou spirituelle préexistante et ne pouvait être produite par une vertu créée. C'est pourquoi il semble que l'âme elle-même fut produite en même temps que les anges parmi les œuvres des six jours, au cours desquels toutes choses furent faites, et que c'est par la suite qu'elle s'est inclinée de son propre gré vers un corps à régir. — A vrai dire, S. Augustin ne dit pas cela de façon vraiment affirmative, ses paroles le montrent bien ; il dit en effet : " On peut croire, si aucun texte de l'Écriture ou aucune raison objective n'y contredit, que si l'homme a été fait le sixième jour, c'est en ce sens que la raison causale du corps humain se trouvait dans les éléments du monde, tandis que l'âme en sa réalité propre était déjà effectivement créée. " De fait, cela pourrait être toléré chez ceux qui admettent que l'âme a par elle-même une nature spécifique complète, et qu'elle n'est pas unie au corps en qualité de forme, mais seulement pour le régir. Mais, si l'âme est unie au corps en qualité de forme, si elle est par nature une partie de la nature humaine, cela ne peut absolument pas être. Il est manifeste en effet que Dieu a institué les premières choses dans l'état parfait de leur nature, selon que l'exigeait l'espèce de chacune. Or l'âme, étant une partie de la nature humaine, ne possède sa perfection naturelle que dans son union au corps. Aussi n'eût-il pas été convenable que l'âme fût créée sans le corps.

Donc, si l'on veut soutenir l'opinion de S. Augustin sur les œuvres des six jours, on pourra dire que l'âme humaine a préexisté dans les œuvres de ces six jours, selon une similitude générique, en tant qu'elle a en commun avec les anges la nature intellectuelle ; mais elle-même a été créée en même temps que le corps. Dans la perspective des autres Pères, au contraire, c'est parmi les œuvres des six jours que furent produits aussi bien l'âme que le corps du premier homme.

Solutions : 1. Si la nature de l'âme constituait une espèce complète, de telle manière qu'elle soit créée pour elle-même, l'argument prouverait en effet qu'elle a été créée à part dès le commencement. Mais comme elle est par nature la forme d'un corps, il n'y avait pas à la créer séparément elle devait être créée dans le corps.

2. Il faut répondre de la même façon que pour l'objection précédente. En effet, si l'âme avait par elle seule sa nature spécifique, elle aurait davantage de ressemblance avec les anges ; mais en tant qu'elle est forme d'un corps, elle appartient au genre animal à titre de principe formel.

3. Le fait que l'âme demeure après le corps est une chose qui se produit par accident, en raison de cette défaillance du corps qu'est la mort. Mais une défaillance de ce genre n'avait aucune raison d'être au commencement de la création de l'âme.

## QUESTION 91 : LA PRODUCTION DU CORPS DU PREMIER HOMME

1. La matière à partir de laquelle ce corps fut produit. — 2. L'auteur de cette production. — 3. La disposition qui fut attribuée au corps ainsi produit. — 4. Les modalités et l'ordre de cette production.

Article 1 : La matière à partir de laquelle fut produit le corps du premier homme

Objections : 1. Il faut une plus grande vertu pour produire quelque chose à partir du néant qu'à partir d'une réalité quelconque, puisque le non-être est plus éloigné de l'acte que l'être en puissance. Mais l'homme étant la plus digne des créatures inférieures, il convenait que la vertu de Dieu se manifestât au plus haut point dans sa production. Par conséquent il aurait dû être produit à partir non pas du limon de la terre, mais du néant.

2. Les corps célestes sont plus nobles que les corps terrestres. Mais le corps humain jouit de la plus haute noblesse, puisqu'il reçoit sa perfection de la forme la plus noble, l'âme raisonnable. Donc il n'aurait pas dû être formé à partir d'un corps terrestre, mais plutôt d'un corps céleste.

3. Le feu et l'air sont des corps plus nobles que la terre et l'eau, ce que montre leur subtilité. Donc, puisque le corps humain est le plus digne de tous, il aurait dû être fait de feu et d'air plutôt que du limon de la terre.

4. Le corps humain est composé de quatre éléments. Il n'a donc pas été fait à partir du limon de la terre, mais à partir de tous les éléments.

En sens contraire, il est dit dans la Genèse (2,7) : " Dieu modela l'homme avec le limon de la terre. "

Réponse : Puisque Dieu est parfait, il a, dans ses œuvres, donné à toutes choses la perfection qui leur convenait ; c'est ce que dit le Deutéronome (32, 4) : " Les œuvres de Dieu sont parfaites. " Mais lui-même est parfait purement et simplement, du fait qu'" il possède toutes choses en lui comme dans leur source ", et cela non par mode de composition, mais " dans la simplicité et l'unité ", comme dit Denys, à la façon dont des effets divers préexistent dans une cause -selon l'unique vertu de celle-ci. Cette perfection se communique aux anges dans la mesure où toutes les choses qui ont été produites par Dieu dans la nature existent dans la connaissance des anges grâce aux idées qui les représentent. A l'homme, cette perfection se communique d'une façon encore inférieure ; en effet il ne possède pas dans sa connaissance naturelle l'idée de toutes les choses de la nature ; mais il est en quelque sorte composé à partir de toutes choses : du genre des substances spirituelles il possède l'âme raisonnable ; à la ressemblance des corps célestes il est maintenu dans l'éloignement des contraires par l'extrême équilibre de sa complexion, les éléments étant en lui selon leur substance même. De telle sorte cependant que, les éléments supérieurs prédominent en lui pour ce qui est de l'énergie, à savoir le feu et l'air, car la vie réside principalement dans le chaud, qui relève du feu, et dans l'humide, qui relève de l'air ; par contre, c'est selon leur substance que les éléments inférieurs abondent en lui ; autrement l'équilibre du mixte ne pourrait se réaliser, à savoir si les éléments inférieurs qui sont de moindre vertu n'abondaient pas dans l'homme par leur quantité.

Et c'est pour cela qu'il est dit du corps de l'homme qu'il a été formé du limon de la terre, car on appelle " limon " de la terre mélangée d'eau. C'est pour la même raison aussi qu'on appelle l'homme un microcosme, car toutes les créatures du monde se trouvent de quelque façon en lui.

Solutions : 1. La vertu de Dieu créateur se manifeste dans le corps de l'homme du fait que sa matière a été produite par création. Mais il fallait que le corps de l'homme fût fait avec la matière des quatre éléments pour que l'homme eût des points communs avec les corps inférieurs, étant

lui-même comme une sorte d'intermédiaire entre les substances spirituelles et les substances corporelles.

2. Le corps céleste est plus noble absolument que le corps terrestre ; cependant, si l'on considère les actes de l'âme raisonnable, il est moins adapté. En effet, l'âme raisonnable reçoit par les sens, en quelque sorte, la connaissance de la vérité ; or les organes des sens ne peuvent pas être formés à partir d'un corps céleste, car le corps céleste est impassible. Et il n'est pas vrai, comme certains le prétendent, que quelque chose de la quintessence entre matériellement dans la composition du corps humain. Ils soutiennent que l'âme est unie au corps par l'intermédiaire d'une certaine lumière. D'abord, il est faux que la lumière soit un corps, comme ils le disent. Deuxièmement, il est impossible qu'une portion de quintessence se détache d'un corps céleste ou se mélange aux éléments, car le corps céleste est impassible. Ainsi n'entre-t-il pas dans la composition des corps mixtes, si ce n'est selon l'effet de sa vertu.

3. Si le feu et l'air, dont la vertu active est plus grande, abondaient aussi en quantité dans la composition du corps humain, ils attireraient absolument tout le reste à eux, et cela empêcherait l'égalité du mélange qui est nécessaire, dans la composition de l'homme, à la bonté du toucher, lequel est le fondement des autres sens. Il faut en effet que l'organe de n'importe quel sens ne possède pas en acte les contraires que perçoit le sens, mais qu'il les possède seulement en puissance. Cette condition peut être remplie du fait que l'organe ne porte en lui aucune chose qui appartienne au genre des contraires, à la façon dont la pupille ne comporte elle-même aucune couleur de manière à être en puissance à toutes les couleurs. Mais cela n'était pas possible dans l'organe du toucher, puisqu'il est composé des éléments dont le toucher perçoit les qualités. Ou bien cela tient au fait que l'organe est intermédiaire entre les contraires, comme c'est nécessaire dans le cas du toucher : en effet l'intermédiaire est en puissance aux extrêmes.

4. Dans le limon de la terre il y a de la terre, et de l'eau qui agglutine les parties de terre. Pour ce qui est des autres éléments, l'Écriture n'en fait pas mention, parce qu'ils sont moins abondants quantitativement dans le corps de l'homme, on vient de le dire ; et parce que l'Écriture, destinée à un peuple grossier n'a pas fait mention, dans toute la production des choses, du feu et de l'air que ne perçoivent pas les sens des gens grossiers.

Article 2 : L'auteur de cette production du corps humain

Objections : 1. Il semble que le corps humain n'a pas été produit immédiatement par Dieu. En effet, S. Augustin dit que " Dieu dispose les réalités corporelles par l'intermédiaire de la créature angélique ". Mais, comme on vient de le dire, le corps humain a été formé à partir d'une matière corporelle. Donc il devait être produit par l'intermédiaire des anges, et non pas immédiatement par Dieu.

2. Si quelque chose peut être réalisé par une vertu créée, il n'est pas nécessaire que ce soit produit immédiatement par Dieu. Mais le corps humain peut être produit par la vertu créée d'un corps céleste, car certains animaux sont engendrés à partir d'une putréfaction par la vertu active du corps céleste, et Albumasar dit que dans les lieux où il y a excès de chaleur ou de froid il n'y a pas de génération humaine, mais seulement dans les lieux tempérés. Par conséquent il n'était pas nécessaire que le corps humain fût formé immédiatement par Dieu.

3. Rien ne se fait à partir d'une matière corporelle, si ce n'est par transmutation de la matière. Mais toute transmutation corporelle est causée par le mouvement du corps céleste, qui est le premier des mouvements. Puisque le corps humain a été produit à partir d'une matière corporelle, il semble donc que le corps céleste a eu quelque part dans cette formation.

4. S. Augustin dit que l'homme a été fait, quant au corps, parmi les œuvres des six jours, selon les raisons causales que Dieu inséra dans la création corporelle ; dans la suite seulement il fut



formé en acte. Mais ce qui préexiste selon les raisons causales dans la création corporelle peut être produit par une vertu corporelle. Donc le corps humain fut produit par une vertu créée, et non immédiatement par Dieu.

En sens contraire, on lit dans l'Écclésiastique (17, 1) : " Le Seigneur a créé l'homme en le tirant de la terre. "

Réponse : La première formation du corps humain ne pouvait pas être réalisée par une vertu créée ; elle devait se faire immédiatement par Dieu.

Certains ont bien soutenu que les formes qui sont dans la matière corporelle dérivent de certaines formes immatérielles. Mais Aristote rejette cette opinion parce que " ce n'est pas aux formes par elles-mêmes qu'il revient d'être produites, mais au composé ", on l'a rappelé plus haut ; et, puisque l'agent doit être semblable à ce qu'il produit, il ne convient pas qu'une forme pure, qui est sans matière, produise une forme qui est dans la matière et qui n'est produite que dans la production du composé. Et voilà pourquoi c'est nécessairement une forme existant dans la matière qui est cause de la forme existant dans la matière ; ainsi un composé est engendré par un composé.

Pour ce qui est de Dieu, il est sans doute absolument immatériel, mais il est le seul à pouvoir, par sa vertu, produire la matière en la créant. Aussi est-ce à lui seul qu'il appartient de produire une forme dans la matière sans le secours d'une forme matérielle préalable. Et c'est pourquoi les anges ne peuvent changer les corps pour leur donner une forme, si ce n'est, dit S. Augustin en employant certaines semences.

Donc, puisque jamais il n'avait été formé de corps humain par la vertu duquel un autre corps spécifiquement semblable pût être formé par voie de génération, il était nécessaire que le premier corps d'homme fût formé immédiatement par Dieu.

Solutions : 1. Les anges apportent à Dieu certains services dans les activités qu'il exerce sur les corps ; il y a cependant des choses que Dieu fait dans la créature corporelle, et que les anges ne peuvent faire en aucune façon, comme ressusciter les morts ou donner la vue aux aveugles. Or c'est selon cette vertu-là aussi que Dieu a formé du limon le corps du premier homme. Il aurait pu se faire pourtant que les anges aient apporté certains services pour la formation du corps du premier homme, comme ils en apporteront à la résurrection finale, en rassemblant nos poussières.

2. Les animaux supérieurs qui sont engendrés par semence ne peuvent pas, comme l'imagine Avicenne, être engendrés par la seule vertu du corps céleste. Pourtant, dit Aristote, cette vertu coopère à leur génération naturelle : " C'est l'homme qui engendre un homme à partir de la matière, et c'est aussi le soleil. " Voilà pourquoi un lieu tempéré est exigé pour la génération de l'homme et des autres animaux supérieurs. Mais la vertu des corps célestes est suffisante pour engendrer des animaux imparfaits à partir d'une matière bien préparée ; il est manifeste en effet qu'il faut plus de conditions pour produire une réalité parfaite que pour en produire une imparfaite.

3. Le mouvement du ciel est cause des transmutations naturelles, mais non de celles qui se font en dehors des virtualités de la nature et par la seule vertu divine, comme lorsque les morts ressuscitent ou que des aveugles recouvrent la vue. Or c'est à de telles transmutations que ressemble la formation de l'homme à partir du limon de la terre.

4. Il y a deux manières pour une chose de préexister dans les créatures selon les raisons causales. D'abord à la fois selon la puissance active et la puissance passive, en ce sens qu'il y a non seulement une matière préexistante d'où elle puisse être tirée, mais aussi une créature préexistante qui soit capable de la faire. Ensuite selon la puissance passive seulement, en ce sens

qu'il y a une matière préexistante à partir de laquelle elle peut être faite par Dieu. C'est de cette deuxième façon que selon S. Augustin le corps de l'homme a préexisté dans les œuvres produites selon les raisons causales.

Article 3 : La disposition qui fut attribuée au corps ainsi produit

Objections : 1. Il semble que le corps de l'homme n'ait pas été doté de la disposition convenable. En effet, l'homme étant le plus noble des animaux, son corps aurait dû être disposé de la façon la plus parfaite pour ce qui est propre à la vie animale : la sensation et le mouvement. Mais on trouve des animaux dotés de sens plus aiguisés et de mouvements plus rapides que l'homme ; ainsi les chiens ont un meilleur odorat et les oiseaux se déplacent plus vite. Le corps de l'homme n'a donc pas reçu la disposition souhaitable.

2. Est parfait ce à quoi rien ne manque. Mais il manque plus de choses au corps humain qu'à celui des autres animaux ; ceux-ci sont pourvus par la nature de revêtements et d'armes pour leur protection, qui manquent à l'homme. Par conséquent le corps de l'homme est dans la plus imparfaite des dispositions.

3. L'homme est plus éloigné des plantes que des bêtes. Mais les plantes ont la position verticale, tandis que les bêtes se penchent en avant. Par conséquent l'homme ne devrait pas avoir la station debout.

En sens contraire, il est dit dans l'Ecclésiaste (7,30) : " Dieu a fait l'homme droit. "

Réponse : Toutes les réalités de la nature ont été produites par la pensée créatrice de Dieu ; aussi sont-elles en quelque sorte les œuvres

de cet artiste qu'est Dieu. Or tout artiste vise à introduire dans son œuvre la disposition la meilleure, non pas dans l'absolu, mais par rapport à la fin. Et si une telle disposition comporte quelque défaut, l'artisan ne s'en soucie pas ; ainsi l'artisan qui fait une scie, destinée à couper, la fait avec du fer pour qu'elle soit apte à couper, et il ne cherche pas à la faire avec du verre qui est une matière plus belle, car cette beauté empêcherait d'obtenir la fin voulue.

C'est ainsi que Dieu a donné à chaque réalité de la nature la disposition la meilleure : non pas dans l'absolu, mais dans la relation à sa fin propre. C'est ce que dit Aristote : " Et parce que c'est mieux ainsi, non pas absolument, mais relativement à la substance de chaque chose. "

Or, la fin prochaine du corps humain, c'est l'âme raisonnable et ses opérations ; car la matière est pour la forme, et les instruments pour les actions de l'agent principal. Je dis donc que Dieu a établi le corps humain dans la disposition la meilleure pour répondre à une telle forme et à de telles opérations. Si l'on voit quelque défaut dans la disposition du corps humain, il faut considérer que ce défaut découle de la matière, par ailleurs nécessaire aux propriétés requises par un corps pour qu'il soit exactement ajusté à l'âme et à ses opérations.

Solutions : 1. Le toucher, qui est le fondement des autres sens, est plus parfait chez l'homme qu'en tout autre animal, et c'est pour cela que l'homme devait avoir parmi tous les animaux la complexion la plus équilibrée. L'homme est supérieur aussi à tous les autres animaux, comme on l'a vu plus haut, pour ce qui est des sens internes.

Si pour certains sens externes, l'homme est inférieur à d'autres animaux, c'est en vertu d'une certaine nécessité. Par exemple, l'homme est de tous les animaux celui qui a le plus faible odorat ; il était nécessaire en effet que, parmi tous les animaux, l'homme eût le plus grand cerveau proportionnellement à l'ensemble du corps, à la fois pour que s'accomplissent plus librement en lui les opérations des sens internes qui sont nécessaires à l'activité de l'intelligence, comme on l'a vu antérieurement ; et aussi pour que la froideur du cerveau tempérât la chaleur du cœur qui, elle, doit être abondante chez l'homme pour lui permettre la station verticale ; mais le

grand volume du cerveau est, à cause de son humidité, un empêchement pour l'odorat, qui requiert la sécheresse.

On peut déterminer pareillement la raison pour laquelle certains animaux ont une vue plus perçante et une ouïe plus subtile que l'homme. C'est l'obstacle que ces sens trouvent chez l'homme à cause du parfait équilibre de sa complexion. C'est par la même raison qu'il faut expliquer le fait que certains animaux sont plus rapides que l'homme ; en effet l'équilibre de la complexion chez l'homme est contraire à ce degré supérieur de vitesse.

2. Les cornes et les griffes qui sont les armes de certains animaux, l'épaisseur du cuir, l'abondance des poils ou des plumes qui les couvrent, attestent l'abondance en eux de l'élément terrestre ; or celle-ci est contraire à l'égalité et à la délicatesse de la complexion humaine, et c'est pourquoi ces choses ne convenaient pas à l'homme. Mais à leur place l'homme possède la raison et ses mains, grâce auxquelles il peut se procurer armes, vêtements et autres choses nécessaires à la vie, et cela selon des modalités infinies. Aussi la main est-elle appelée, au traité De l'âme " l'instrument des instruments ". Cela convenait mieux aussi à une nature douée de raison, infiniment fertile en conceptions, et capable de se procurer des instruments en nombre infini.

3. La station verticale convenait à l'homme pour quatre raisons. Premièrement, parce que les sens ont été donnés à l'homme non seulement en vue de pourvoir aux nécessités de la vie, comme chez les autres animaux, mais aussi pour lui procurer la connaissance. De ce fait, tandis que les autres animaux ne trouvent leur plaisir dans les réalités sensibles qu'en fonction de la nourriture ou de la sexualité, l'homme seul trouve son plaisir dans la beauté des choses sensibles prise en elle-même. C'est pourquoi, parce que les sens ont leur siège surtout sur la face, les autres animaux ont la face inclinée vers la terre comme pour chercher leur nourriture et pourvoir à leur subsistance ; tandis que l'homme a le visage dressé, et ainsi, grâce aux sens et principalement grâce à la vue qui est le plus subtil et montre davantage les différences des choses, il peut librement connaître de tous côtés les objets des sens, les choses célestes et les choses terrestres, pour recueillir en tout cela la vérité intelligible.

Deuxièmement, pour que les sens internes puissent procéder plus librement à leurs opérations, du fait que le cerveau, dans lequel elles trouvent en quelque sorte leur accomplissement, n'est pas oppressé, mais se trouve élevé au-dessus des autres parties du corps.

Troisièmement, parce que si l'homme avait la position inclinée, il devrait se servir de ses mains comme de pieds de devant, et ainsi la main perdrait son utilité pour l'accomplissement d'ouvrages divers.

Quatrièmement, parce que si l'homme avait la position inclinée et se servait de ses mains comme de pieds de devant, il lui faudrait saisir la nourriture avec la bouche. Alors il aurait une bouche proéminente, des lèvres dures et épaisses, une langue également dure de manière à ne pas être blessée par les choses extérieures, comme on le voit chez les autres animaux, et de telles dispositions empêcheraient tout à fait le langage, qui est l'œuvre propre de la raison.

Et pourtant l'homme, doué de la position verticale, reste extrêmement éloigné des plantes. En effet, l'homme tient sa partie supérieure, la tête, tournée vers le haut du monde, et sa partie inférieure vers le bas du monde ; et c'est pourquoi il est disposé au mieux, selon la disposition de l'univers. Au contraire, les plantes ont leur partie supérieure tournée vers la partie inférieure du monde, car les racines correspondent à la bouche, et elles ont la partie inférieure tournée vers le haut. Les bêtes, elles, se trouvent dans une situation intermédiaire, car la partie supérieure de l'animal est celle par laquelle il prend la nourriture, et la partie inférieure, celle par laquelle il élimine le surcroît de nourriture.

Article 4 : Les modalités et l'ordre de cette production

Objections : 1. Il semble que l'Écriture décrive de façon très imparfaite la production du corps humain. En effet, de même que le corps humain a été fait par Dieu, de même aussi les autres œuvres des six jours. Mais pour les autres œuvres il est écrit : " Dieu dit : "Que cela soit, et ce fut fait". " Il aurait donc fallu parler de même pour la production de l'homme.

2. Comme on l'a vu ci-dessus, le corps humain a été fait par Dieu immédiatement. Il n'aurait pas fallu dire : " Faisons l'homme. "

3. La forme du corps humain, c'est l'âme elle-même, qui est " l'haleine de vie ". Il ne fallait donc pas attendre d'avoir dit : " Dieu modela l'homme avec le limon de la terre " pour ajouter seulement ensuite : " et il insuffla sur sa face une haleine de vie ".

4. L'âme, qui est " l'haleine de vie ", se trouve dans tout l'ensemble du corps, et principalement dans le cœur. Il ne fallait donc pas dire que " Dieu insuffla sur sa face une haleine de vie ".

5. Le sexe, masculin ou féminin, concerne le corps, tandis que l'image de Dieu concerne l'âme. Mais d'après S. Augustin l'âme fut faite avant le corps. On ne voit donc pas quelle raison il y avait, après avoir dit : " Il le fit à son image ", d'ajouter : " Homme et femme il les créa. "

En sens contraire. Il y a l'autorité de l'Écriture.

Réponse : 1. Si l'homme a une prééminence sur les autres êtres, cela ne tient pas, comme le dit S. Augustin, à ce que Dieu a fait l'homme, tandis qu'il n'aurait pas fait lui-même les autres êtres, puisqu'il est écrit (Ps 102, 26) : " Les cieux sont l'ouvrage de tes mains ", et ailleurs (Ps 95, 5) : " La terre ferme, ses mains l'ont façonnée. " Cela tient à ce que l'homme a été fait à l'image de Dieu. L'Écriture cependant emploie une manière spéciale de parler pour décrire la production de l'homme, afin de montrer que c'est pour l'homme que les autres êtres ont été créés. En effet, quand il s'agit de ce que nous voulons à titre principal, nous le faisons avec plus de délibération et d'application.

2. Il ne faut pas penser, comme certains l'ont cru à tort, que Dieu s'adressait aux anges lorsqu'il a dit : " Faisons l'homme. " Cette manière de parler est destinée à signifier la pluralité des Personnes divines, dont l'image se trouve de façon plus expressive chez l'homme.

3. Certains ont lu dans ce texte que le corps de l'homme avait été formé d'abord, et qu'ensuite, à ce corps déjà formé, Dieu avait infusé une âme. Mais c'eût été contraire à la perfection de la création initiale des choses, si Dieu avait fait soit le corps sans l'âme, soit l'âme sans le corps, puisque l'un et l'autre sont une partie de la nature humaine. Et cela est encore plus inexact pour le corps, qui dépend de l'âme, que pour l'âme elle-même. Aussi, pour exclure cette interprétation, certains ont-ils soutenu que lorsque le texte dit : " Dieu modela l'homme ", il faut entendre la production du corps et de l'âme tout ensemble, et que lorsqu'il est ajouté : " et il insuffla sur sa face une haleine de vie ", il s'agit du Saint-Esprit, comme lorsque le Seigneur souffla sur les Apôtres en disant : " Recevez le Saint-Esprit " (Jn 20, 22). Mais, dit S. Augustin, cette exégèse est exclue par les paroles mêmes de l'Écriture ; en effet celle-ci enchaîne aussitôt : " et l'homme devint un être vivant ", ce que S. Paul (1 Co 15,45) rapporte non pas à la vie spirituelle, mais à la vie animale. Ainsi donc, par " haleine de vie " il faut entendre l'âme ; et les paroles ; " il insuffla sur sa face une haleine de vie " sont comme une explication de ce qui précède, car l'âme est la forme du corps<sup>4</sup>.

4. Les opérations vitales se manifestent davantage sur la face de l'homme, à cause des sens qui s'y trouvent ; c'est pourquoi l'Écriture dit que c'est sur la face de l'homme que fut insufflée l'haleine de vie.

5. D'après S. Augustin, toutes les œuvres des six jours ont été faites simultanément. Aussi quand il envisage le cas de l'âme, dont il soutient qu'elle a été faite en même temps que les anges, il ne dit pas qu'elle ait été faite avant le sixième jour ; ce qu'il dit, c'est qu'au sixième jour l'âme du

premier homme fut produite en acte, tandis que son corps était produit selon les raisons causales. Mais les autres Pères soutiennent que l'âme et aussi le corps de l'homme furent produits en acte le sixième jour.

### **QUESTION 92 : LA PRODUCTION DE LA FEMME**

1. Cette production des choses devait-elle comporter la production de la femme ? — 2. La femme devait-elle être faite à partir de l'homme ? — 3. Devait-elle être faite de la côte de l'homme ? — 4. A-t-elle été faite immédiatement par Dieu ?

Article 1 : La production des choses devait-elle comporter la production de la femme ?

Objections : 1. Aristote dit : " La femelle est un mâle manqué, produit par le hasard. " Mais rien de manqué ni de défectueux ne devait se trouver dans la première institution des choses.

2. Sujétion et abaissement sont des suites du péché, car c'est après le péché qu'il a été dit à la femme, (Gn 3, 16) : " Tu seras sous le pouvoir de l'homme. " Et S. Grégoire dit que " là où nous ne fautons pas, nous sommes tous égaux ". Mais c'est par nature que la femme est de moindre puissance et dignité que l'homme ; en effet, dit S. Augustin, toujours l'agent est plus honorable que le patient. Donc la femme ne devait pas être produite avant le péché dans la première production des choses.

3. Il faut couper court aux occasions de péché. Mais Dieu savait à l'avance que la femme serait pour l'homme une occasion de péché. Par conséquent il n'aurait pas dû produire la femme.

En sens contraire, il est dit dans la Genèse (2,18) : " Il n'est pas bon que l'homme soit seul ; faisons-lui une aide qui lui soit assortie. "

Réponse : Il était nécessaire que la femme fût faite, comme dit l'Écriture, pour aider l'homme. Non pas pour l'aider dans son travail, comme l'ont dit certains, puisque, pour n'importe quel autre travail, l'homme pouvait être assisté plus convenablement par un autre homme que par la femme, mais pour l'aider dans l'œuvre de la génération.

On peut voir cela avec plus de clarté en considérant le mode de génération chez les vivants. Il y a en effet des vivants qui n'ont pas en eux de vertu génératrice active, mais sont engendrés par un agent d'une autre espèce, par exemple les plantes et les animaux qui sont engendrés sans semence, à partir d'une matière convenable par la vertu active des corps célestes. D'autres ont une vertu génératrice active et une vertu passive réunies en un seul être, telles les plantes qui sont engendrées à partir d'une semence. Car il n'y a pas dans les plantes d'activité vitale plus noble que la génération ; aussi est-ce à juste titre qu'en elles la vertu génératrice active est toujours unie à la vertu passive. Mais chez les animaux parfaits la vertu génératrice active et la vertu passive se trouvent distribuées entre le sexe masculin et le sexe féminin. Et, parce qu'il y a chez ces animaux une activité vitale plus noble que la génération, activité à laquelle toute leur vie est ordonnée comme à l'œuvre principale, il s'ensuit que chez eux le sexe masculin n'est pas toujours uni au sexe féminin, mais seulement au temps du commerce charnel. Nous pouvons donc nous représenter les choses comme si le commerce charnel réalisait entre le mâle et la femelle la même unité que celle qui existe en tout temps dans la plante entre la vertu masculine et la vertu féminine, bien que celle-ci soit prédominante chez telles plantes, et celle-là chez d'autres.

L'homme, lui, est ordonné à une activité vitale encore plus noble, la connaissance intellectuelle ; et c'est pourquoi à l'égard de l'homme, il y avait une raison plus forte encore de distinguer ces deux vertus, et de produire la femme à part de l'homme, tout en les unissant charnellement pour

l'œuvre de génération. Et c'est pourquoi, aussitôt après avoir raconté la formation de la femme, la Genèse (2, 24) ajoute : " Ils seront deux dans une seule chair ".

Solutions : 1. Par rapport à la nature particulière, la femme est quelque chose de défectueux et de manqué. Car la vertu active qui se trouve dans la semence du mâle vise à produire quelque chose qui lui soit semblable en perfection selon le sexe masculin. Mais si une femme est engendrée, cela résulte d'une faiblesse de la vertu active, ou de quelque mauvaise disposition de la matière, ou encore de quelque transmutation venue du dehors, par exemple des vents du sud qui sont humides, comme dit Aristote. Mais rattachée à la nature universelle, la femme n'est pas un être manqué : par l'intention de la nature, elle est ordonnée à l'œuvre de la génération. Or, l'intention de la nature universelle dépend de Dieu, qui est l'auteur universel de la nature, et c'est pourquoi, en instituant la nature, il produisit non seulement l'homme, mais aussi la femme.

2. Il y a deux espèces de sujétion. L'une est servile, lorsque le chef dispose du sujet pour sa propre utilité, et ce genre de sujétion s'est introduit après le péché. Mais il y a une autre sujétion, domestique ou civique, dans laquelle le chef dispose des sujets pour leur utilité et leur bien. Ce genre de sujétion aurait existé même avant le péché. Car la multitude humaine aurait été privée de ce bien qu'est l'ordre, si certains n'avaient été gouvernés par d'autres plus sages. Et c'est ainsi, de ce genre de sujétion, que la femme est par nature soumise à l'homme, parce que l'homme par nature possède plus largement le discernement de la raison. D'ailleurs l'état d'innocence, comme on le dira plus loin, n'excluait pas l'inégalité entre les hommes.

3. Si Dieu avait supprimé dans le monde toutes les choses dans lesquelles l'homme a trouvé occasion de péché, l'univers serait resté inachevé. Et il n'y avait pas à supprimer le bien commun pour éviter un mal particulier, étant donné surtout que Dieu est assez puissant pour ordonner n'importe quel mal au bien.

Article 2 : La femme devait-elle être faite à partir de l'homme ?

Objections : 1. Il semble que non. Car la sexualité est commune à l'homme et aux autres animaux. Mais chez les autres animaux les femelles n'ont pas été faites à partir des mâles. Donc cela n'aurait pas dû se faire chez l'homme.

2. Les êtres de même espèce ont la même matière. Mais l'homme et la femme sont de la même espèce. Donc, puisque l'homme a été fait du limon de la terre, c'est à partir de là que la femme aussi aurait dû être faite, et non à partir de l'homme.

3. La femme a été faite pour aider l'homme en vue de la génération. Mais une trop grande proximité rend une personne inapte à cela, aussi exclut-on du mariage les personnes proches, comme on voit au Lévitique (18, 26). Donc la femme n'aurait pas dû être faite à partir de l'homme.

En sens contraire, il est dit dans l'Ecclésiastique (17, 5 Vg) : " Il a été créé à partir de lui (l'homme) une aide pour lui " : la femme.

Réponse : Il convenait que la femme, dans la première institution des choses, fût formée à partir de l'homme et cela beaucoup plus que chez les autres animaux. 1°. Ainsi serait accordée au premier homme cette dignité d'être, à la ressemblance de Dieu, le principe de toute son espèce, comme Dieu est le principe de tout l'univers. Ce qui fait dire à S. Paul (Ac 17, 26) que Dieu " d'un être unique fit tout le genre humain ". — 2°. Afin que l'homme chérît davantage la femme et s'attachât à elle de façon plus inséparable, sachant qu'elle avait été produite de lui, aussi est-il dit dans la Genèse (2, 23) : " Elle fut tirée de l'homme ; c'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme. " Ce qui était d'ailleurs particulièrement nécessaire dans l'espèce humaine, où l'homme et la femme demeurent ensemble pendant toute la vie, à la différence des autres animaux. — 3°. Parce que, selon Aristote, " l'homme et la femme

s'unissent chez les humains non seulement pour les besoins de la génération, comme chez les autres animaux, mais aussi pour la vie domestique, qui comporte certaines activités de l'homme et de la femme, et dans laquelle l'homme est le chef de la femme ". Aussi convenait-il que la femme fût formée de l'homme comme de son principe. — 4°. La quatrième raison est de l'ordre du symbolisme sacramentel, car cela préfigure que l'Église prend son principe dans le Christ. D'où la parole de Paul (Ep 5,32) : " Ce mystère est grand, je veux dire qu'il s'applique au Christ et à l'Église ".

Solutions : 1. Cela répond à la première objection.

2. La matière est ce avec quoi l'on fait quelque chose. Or, la nature créée a un principe déterminé et, étant déterminée elle-même dans une ligne unique, ses productions se font aussi selon un processus déterminé ; aussi est-ce à partir d'une matière déterminée qu'elle produit quelque chose d'une espèce déterminée. Mais la vertu divine, étant infinie, peut produire une chose de même espèce à partir de n'importe quelle matière, par exemple l'homme à partir du limon de la terre, et la femme à partir de l'homme.

3. La génération naturelle fait contracter une proximité qui est en effet un empêchement au mariage. Mais ce n'est pas par une génération naturelle que la femme fut produite à partir, de l'homme, c'est par la seule vertu divine ; aussi Ève n'est-elle pas appelée la fille d'Adam, et ainsi l'argument ne porte pas.

Article 3 : La femme devait-elle être faite de la côte de l'homme ?

Objections : 1. Il semble que non. Car cette côte était une masse beaucoup plus petite que le corps de la femme. Mais d'une petite masse on ne peut faire une plus grande que par deux voies : ou bien par addition, mais alors il faudrait dire que la femme avait été faite à partir de cet appoint plutôt qu'à partir de la côte ; ou bien par raréfaction, car, dit S. Augustin " un corps ne peut croître que par raréfaction ". Or on ne constate pas que le corps de la femme ait moins de densité que celui de l'homme, au moins selon la proportion qui existe entre la côte et le corps d'Ève. Par conséquent Ève ne fut pas formée de la côte d'Adam.

2. Dans les œuvres de la première création il n'y avait rien de superflu. Par conséquent la côte d'Adam faisait partie de l'intégralité de son corps et donc, si on l'avait retirée, le corps d'Adam serait demeuré incomplet. Ce qui est inadmissible.

3. On ne peut enlever une côte à un homme sans le faire souffrir. Mais il n'y avait pas de douleur avant le péché. C'est donc qu'on n'a pas dû enlever la côte de l'homme pour en former la femme.

En sens contraire, il est écrit dans la Genèse (2, 22) : " De la côte qu'il avait tirée de l'homme, Dieu façonna une femme. "

Réponse : Il était convenable que la femme fût formée de la côte de l'homme. Premièrement, pour signifier qu'entre l'homme et la femme il doit y avoir une union de société. Car ni la femme ne devait " dominer sur l'homme ", et c'est pourquoi elle n'a pas été formée de la tête. Ni ne devait-elle être méprisée par l'homme, et c'est pourquoi elle n'a pas été formée des pieds. Deuxièmement, cela convenait pour le symbolisme sacramentel, car c'est du côté du Christ endormi sur la croix qu'ont jailli les mystères, le sang et l'eau, par lesquels l'Église a été instituées.

Solutions : 1. Certains disent que c'est par multiplication de matière, sans addition étrangère, que le corps de la femme fut formé à la façon dont le Seigneur a multiplié les cinq pains. Mais cela est tout à fait impossible. En effet la multiplication des pains s'est produite ou bien selon une transmutation de la substance même de la matière, ou bien selon une transmutation de ses dimensions. Or, elle ne s'est pas produite selon une transmutation de la substance même de la

matière ; d'abord parce que la matière considérée en elle-même n'est absolument pas susceptible de transmutation, puisqu'elle existe en puissance et a seulement valeur de sujet ; ensuite parce que multitude et grandeur sont choses qui n'intéressent pas l'essence de la matière elle-même. Et c'est pourquoi, si la matière reste la même et qu'il n'y ait pas d'addition, on ne peut concevoir aucune autre façon de multiplier la matière que de lui donner de plus grandes dimensions. Or c'est exactement cela qu'on appelle raréfaction, c'est-à-dire, comme dit Aristote, le fait pour une matière déterminée de prendre de plus grandes dimensions. Par conséquent, dire que la matière est multipliée sans être raréfiée, c'est affirmer que les contradictoires se vérifient simultanément, c'est poser la définition en niant le défini.

Voilà pourquoi, étant donné que dans les multiplications de ce genre on ne constate pas de raréfaction, il faut nécessairement admettre une addition de matière, soit par création, soit, ce qui est plus probable, par conversion. Aussi S. Augustin dit-il : " Le Christ a rassasié cinq mille hommes avec cinq pains de la même façon qu'il produit l'abondance des moissons avec peu de grains ", chose qui se fait par la conversion de l'aliment. On dit pourtant que c'est avec cinq pains qu'il a nourri la foule, ou encore que c'est avec la côte qu'il a formé la femme, parce que l'addition s'est faite à la matière préexistante de la côte ou des pains.

2. Cette côte appartenait à l'intégrité d'Adam non comme individu particulier, mais comme principe de l'espèce ; il en va comme de la semence, qui appartient à la perfection de celui qui engendre, et qui se libère par un acte naturel accompagné de plaisir. C'est la raison pour laquelle, à bien plus forte raison, par la vertu divine, le corps de la femme put être formé sans douleur à partir de la côte de l'homme.

3. Ainsi est résolue la troisième objection.

Article 4 : La femme a-t-elle été faite immédiatement par Dieu ?

Objections : 1. Aucun individu produit à partir d'un être de la même espèce n'est fait immédiatement par Dieu. Mais la femme a été faite de l'homme, qui est de la même espèce qu'elle. Donc elle n'a pas été faite immédiatement par Dieu.

2. S. Augustin dit que Dieu administre les choses corporelles par les anges. Mais le corps de la femme a été fait d'une matière corporelle. Par conséquent il a été fait par le ministère des anges et non immédiatement par Dieu.

3. Les choses qui ont préexisté dans les créatures selon les raisons causales sont produites par la vertu de quelque créature, et non pas immédiatement par Dieu. Mais, dit S. Augustin, le corps de la femme fut produit selon les raisons causales dans les premières œuvres. Donc la femme ne fut pas produite immédiatement par Dieu.

En sens contraire, S. Augustin a dit " Former ou façonner une côte pour faire exister une femme, personne ne le pouvait, si ce n'est Dieu, par qui toute la nature subsiste. "

Réponse : Comme on l'a dit plus haut, la génération naturelle, dans chaque espèce, se fait à partir d'une matière déterminée. Or, la matière à partir de laquelle se fait naturellement la génération d'un être humain, c'est la semence humaine de l'homme ou de la femme. C'est pourquoi aucun individu de l'espèce humaine ne peut être engendré naturellement à partir d'aucune autre matière, quelle qu'elle soit. Dieu seul, qui a institué la nature, peut produire les choses dans l'existence en dehors de l'ordre de la nature. Et c'est pourquoi Dieu était le seul à pouvoir former et l'homme du limon de la terre, et la femme de la côte de l'homme.

Solutions : 1. Cet argument porte quand un individu est engendré à partir d'un être qui lui est spécifiquement semblable, par engendrement naturel.

2. Comme dit S. Augustin, nous ne savons pas si les anges ont apporté leur ministère à Dieu dans la formation de la femme ; ce qui est certain toutefois, c'est que de même que le corps de



l'homme n'a pas été formé du limon par les anges, le corps de la femme non plus ne fut pas formé par eux de la côte de l'homme.

3. S. Augustin dit encore : " La première création des choses ne comportait pas absolument que la femme fût faite de cette façon, mais comportait qu'elle pût l'être ainsi. " Et c'est pourquoi ce n'est pas selon une puissance active que le corps de la femme a préexisté selon les raisons causales dans les premières œuvres, mais seulement selon une puissance passive qui se définit en fonction de la puissance active du Créateur.

### **QUESTION 93 : L'IMAGE DE DIEU CHEZ L'HOMME**

Il faut considérer à présent la fin ou terme de la production de l'homme, selon la parole de l'Écriture qui le dit fait " à l'image et à la ressemblance de Dieu ".

1. Y a-t-il une image de Dieu chez l'homme ? — 2. Y a-t-il une image de Dieu dans les créatures sans raison ? — 3. L'image de Dieu est-elle davantage chez l'ange que chez l'homme ? — 4. L'image de Dieu est-elle en tout homme ? — 5. L'image de Dieu existe-t-elle chez l'homme par rapport à l'essence, ou à toutes les Personnes divines, ou à une seule d'entre elles ? — 6. L'image de Dieu existe-t-elle chez l'homme selon l'esprit seulement ? — 7. Est-ce selon les actes que l'image de Dieu se trouve dans l'âme ? — 8. Est-ce par rapport à cet objet qu'est Dieu que l'image de la Trinité est dans l'âme ? — 9. La différence entre image et ressemblance.

Article 1 : Y a-t-il une image de Dieu chez l'homme ?

Objections : 1. Il semble que non, car on lit chez Isaïe (40,18) " A qui comparer Dieu, et quelle image pourriez-vous lui offrir ? "

2. Être l'image de Dieu est le propre du Premier-Né, de qui l'Apôtre dit (Col 1, 15) : " Il est l'image du Dieu invisible, le Premier-Né de toute créature. " Donc, ce n'est pas chez l'homme qu'on trouve l'image de Dieu.

3. S. Hilaire dit que " l'image est une forme qui ne présente aucune différence avec le modèle sur lequel on la forme ". Il dit encore : " L'image est la ressemblance d'une chose destinée à s'égaliser à cette chose dans une unité indiscernable. " Mais il n'y a pas entre Dieu et l'homme de forme qui ne présente pas de différences ; il ne peut pas non plus y avoir égalité de l'homme avec Dieu. Par conséquent il ne peut y avoir une image de Dieu chez l'homme.

En sens contraire, on lit dans la Genèse (1, 26) : " Faisons l'homme à notre image et ressemblance. "

Réponse : Selon S. Augustin, " là où il y a image, il y a toujours ressemblance, mais là où il y a ressemblance, il n'y a pas toujours image ". Cela montre bien que la ressemblance est incluse dans la notion d'image, et que l'image ajoute quelque chose à la notion de ressemblance : à savoir qu'elle est l'expression d'un autre ; car on appelle " image " un être qui est fait à l'imitation d'un autre. C'est pourquoi un œuf, si semblable et égal qu'il puisse être à un autre œuf, n'est pas dit à son image, parce que malgré tout il n'en est pas l'expression.

L'égalité, elle, n'est pas essentielle à l'image, car S. Augustin dit au même endroit : " Là où il y a image, il n'y a pas nécessairement égalité. " On le voit pour l'image d'une personne qui se reflète dans un miroir. L'égalité est cependant essentielle à l'image parfaite, car l'image parfaite ne doit être privée d'aucune des choses appartenant à la réalité qu'elle exprime.

Or, il est manifeste que l'on trouve chez l'homme une certaine ressemblance de Dieu, et qui dérive de Dieu comme de son modèle ; cependant ce n'est pas une ressemblance qui va jusqu'à l'égalité, car le modèle dépasse infiniment cette reproduction particulière. Et c'est pourquoi l'on dit qu'il y a chez l'homme image de Dieu, non pas parfaite, mais imparfaite. C'est ce que signifie

l'Écriture lorsqu'elle dit que l'homme a été fait " à l'image " de Dieu ; la préposition " à " traduit en effet une certaine approximation par rapport à une réalité qui demeure éloignée.

Solutions : 1. Le prophète parle ici des images corporelles fabriquées par l'homme, et c'est pourquoi il dit de façon très significative : " Quelle image pourriez-vous lui offrir ? " Mais Dieu s'est offert à lui-même une image spirituelle dans l'homme.

2. Le " Premier-Né de toute créature " est l'image parfaite de Dieu, réalisant parfaitement ce dont il est l'image ; aussi est-il appelé Image, mais jamais on ne dit qu'il est " à l'image ". Tandis que pour l'homme on dit à la fois qu'il est image, à cause de la ressemblance ; et qu'il est " à l'image ", à cause de l'imperfection de la ressemblance. Et comme la ressemblance parfaite de Dieu ne peut se réaliser que dans l'identité de nature, l'image de Dieu se trouve en son Fils Premier-Né à la façon dont l'image du roi se trouve dans le fils qui a reçu de lui la vie ; tandis que l'image de Dieu est dans l'homme comme dans une nature étrangère, à la façon dont l'image du roi se trouve sur une pièce d'argent, comme l'explique S. Augustin.

3. Puisque l'un, c'est l'être indivisé, on pourra dire qu'une forme ne présente pas de différence dans la mesure où elle est une. Mais une chose peut être appelée une, non seulement selon le nombre, l'espèce ou le genre, mais encore selon une certaine analogie ou proportion. Et c'est de cette façon qu'il y a unité ou convenance de la créature avec Dieu. — Quant à l'incise de S. Hilaire : que l'image est " destinée à s'égaliser à la chose ", elle s'applique à la notion d'image parfaite.

Article 2 : Y a-t-il une image de Dieu chez les créatures sans raison ?

Objections : 1. Denys affirme : " Les choses causées présentent des images contingentes de leurs causes. " Mais Dieu est cause non seulement des créatures douées de raison, mais aussi de celles qui ne le sont pas. Donc l'image de Dieu se trouve dans les créatures sans raison.

2. On s'approche d'autant plus de la qualité d'image que l'on porte en soi une ressemblance plus manifeste avec quelque chose. Mais Denys dit que le rayon du soleil porte au suprême degré la ressemblance de la bonté divine. Donc il est à l'image de Dieu.

3. Plus on est parfait en bonté, plus on est semblable à Dieu. Mais l'univers dans sa totalité est plus parfait en bonté que l'homme, car même si chaque chose est bonne, cependant toutes ensemble sont appelées " très bonnes ". Par conséquent l'univers tout entier est à l'image de Dieu et pas seulement l'homme.

4. Boèce dit à propos de Dieu : " Portant le monde dans son esprit et le formant selon une image qui lui est semblable... " C'est donc que le monde tout entier est à l'image de Dieu et non seulement la créature douée de raison.

En sens contraire, S. Augustin dit : " Ce qui fait l'excellence de l'homme, c'est que Dieu l'a fait à son image, par le fait qu'il lui a donné un esprit intelligent qui le rend supérieur aux bêtes. " Donc les choses qui n'ont pas d'intelligence ne sont pas à l'image de Dieu.

Réponse : Ce n'est pas n'importe quelle ressemblance, même dérivée d'un autre, qui suffit pour vérifier la notion d'image. S'il s'agit en effet d'une ressemblance qui est seulement générique ou qui porte seulement sur quelque accident commun, on ne dira pas pour cela qu'une chose est l'image d'une autre ; on ne pourrait pas dire en effet que le ver, qui tire son origine de l'homme, est l'image de l'homme en raison de la ressemblance générique qu'il a avec lui ; on ne pourrait pas dire non plus que si une chose devient blanche à la ressemblance d'une autre, elle est pour cette raison à l'image de l'autre, car la blancheur est un accident commun à plusieurs espèces. Ce qui est requis pour la qualité d'image, c'est une ressemblance spécifique, à la façon dont l'image du roi est dans son fils, ou, tout au moins, une ressemblance qui porte sur un accident propre à l'espèce, surtout celle qui porte sur la configuration, à la façon dont l'image de l'homme est dite

se trouver dans le cuivre d'une monnaie. Aussi est-il bien significatif que S. Hilaire dise : " L'image est une forme qui ne présente aucune différence. " D'ailleurs, il est manifeste que la ressemblance spécifique se prend au niveau de la différence ultime. Or certains êtres présentent des ressemblances avec Dieu, premièrement, et c'est ce qui est le plus commun, en tant qu'ils existent ; deuxièmement, en tant qu'ils vivent ; troisièmement, en tant qu'ils sont sagesse et intelligence. Ces derniers, dit S. Augustin, " sont tellement proches de Dieu par cette ressemblance que rien dans les créatures n'est plus proche de lui ". On voit donc bien par là que seules les créatures dotées d'intelligence sont à proprement parler à l'image de Dieu.

Solutions : 1. Tout être imparfait est une participation du parfait, et c'est pourquoi même les êtres qui restent en deçà de la notion d'image, dans la mesure où malgré tout ils possèdent une ressemblance quelconque avec Dieu, participent en quelque chose de cette notion d'image. C'est pour cela que Denys dit que les choses causées sont des images contingentes de leurs causes, à savoir dans la mesure où il arrive qu'elles le soient, mais non pas absolument parlant.

2. Denys assimile le rayon du soleil à la bonté divine du point de vue de la causalité, non selon la dignité de la nature ; or c'est celle-ci qui est requise pour la notion d'image.

3. L'univers est plus parfait en bonté que la créature douée d'intelligence, mais c'est en extension et en déploiement. En intensité et en concentration, la ressemblance de la perfection divine se trouve davantage dans la créature intellectuelle, qui est apte à recevoir le souverain bien. — On peut dire aussi qu'il ne faut pas opposer partie et tout, mais partie et partie. Aussi, lorsqu'on dit que seule la nature douée d'intelligence est à l'image de Dieu, on n'exclut pas que l'univers selon quelque-une de ses parties soit à l'image de Dieu ; ce que l'on exclut, ce sont les autres parties de l'univers.

4. Boèce prend le mot image dans la ligne de la ressemblance par laquelle le produit de l'art imite l'idée artistique qui est dans l'esprit de l'artisan. C'est ainsi que toute créature est image de la notion exemplaire qu'elle possède dans l'esprit divin. Mais ce n'est pas en ce sens que nous parlons ici de l'image ; nous l'entendons d'une ressemblance de nature, en considérant la façon dont toutes choses sont assimilées au premier être en tant qu'elles existent ; à la première vie en tant qu'elles sont vivantes ; à la sagesse suprême en tant qu'elles sont intelligentes.

Article 3 : L'image de Dieu est-elle davantage chez l'ange que chez l'homme ?

Objections : 1. S. Augustin dit que Dieu n'a donné d'être à son image à aucune autre créature qu'à l'homme. Il n'est donc pas vrai de dire que l'ange est plus que l'homme à l'image de Dieu.

2. D'après S. Augustin, " l'homme est tellement à l'image de Dieu, qu'il est formé par Dieu sans intervention d'aucune créature, et c'est pourquoi rien n'est plus uni à Dieu ". Mais une créature est appelée image de Dieu en tant qu'elle est unie à Dieu. Donc l'ange n'est pas plus que l'homme à l'image de Dieu.

3. On dit qu'une créature est à l'image de Dieu, en tant qu'elle est dotée d'intelligence. Mais dans la nature dotée d'intelligence il n'y a pas de plus ou de moins, car la nature n'appartient pas à la catégorie de l'accident, mais à celle de la substance. Donc l'ange n'est pas plus que l'homme à l'image de Dieu.

En sens contraire, S. Grégoire dit dans une homélie que " l'ange est appelé le sceau de la ressemblance, parce que c'est en lui que la ressemblance de l'image divine se laisse deviner le plus clairement ".

Réponse : Pour parler de l'image de Dieu, on peut se placer à deux plans. D'abord au plan où la qualité d'image se vérifie à titre primordial, celui de la nature intellectuelle. Ainsi l'image de Dieu est davantage chez les anges que chez les hommes, car la nature intellectuelle est plus parfaite en eux, comme il ressort clairement de ce qui a été dit antérieurement à ce sujet. Ensuite

on peut considérer l'image de Dieu dans l'homme à un plan où elle se vérifie à titre secondaire : pour autant que l'on trouve en l'homme une certaine imitation de Dieu, du fait par exemple que l'homme naît de l'homme comme Dieu naît de Dieu ; du fait encore que l'âme de l'homme est tout entière dans la totalité de son corps et tout entière dans n'importe quelle partie de ce corps, comme Dieu l'est dans le monde. Sur des points de ce genre l'image de Dieu se trouve davantage chez l'homme que chez l'ange. Mais ce n'est pas de ce côté que l'on découvre essentiellement la qualité d'image divine chez l'homme ; cela ne se fait qu'en présupposant la première imitation, celle qui se réalise selon la nature intellectuelle ; autrement, même les bêtes seraient à l'image de Dieu. Et c'est pourquoi, puisque l'ange est plus à l'image de Dieu que l'homme quant à la nature intellectuelle, il faut reconnaître que, absolument parlant, l'ange est davantage à l'image de Dieu, et que l'homme ne l'emporte que sous des aspects particuliers.

Solutions : 1. Ce que S. Augustin exclut de l'image de Dieu, ce sont les autres créatures inférieures dénuées de raison, non les anges.

2. De même que le feu est appelé le plus subtil des corps selon son espèce, et que pourtant tel feu est plus subtil que tel autre, de même, lorsqu'on dit que " rien n'est plus uni à Dieu " que l'esprit humain, c'est en considérant le genre auquel il appartient, celui de la nature intellectuelle. En effet, comme S. Augustin l'avait écrit un peu plus haut : " Les êtres doués de sagesse lui sont tellement proches en similitude que rien dans les créatures ne lui est plus proche. " Et ainsi de telles paroles n'excluent pas que l'ange soit davantage à l'image de Dieu.

3. Lorsqu'on dit que la substance " n'est pas susceptible de plus ou de moins ", on ne veut pas dire que telle espèce de substance ne soit pas plus parfaite que telle autre ; ce que l'on veut dire, c'est qu'un seul et même individu ne participe pas tantôt plus tantôt moins de sa nature spécifique, ou encore que la substance spécifique n'est pas participée en plus ou en moins par les divers individus.

Article 4 : L'image de Dieu est-elle en tout homme ?

Objections : 1. S. Paul dit (1 Co 11, 7) : " L'homme est l'image de Dieu, tandis que la femme est l'image de l'homme. " Donc, puisque la femme est un individu de l'espèce humaine, il ne convient pas à n'importe quel individu d'être l'image de Dieu.

2. S. Paul dit (Rm 8, 29) : " Ceux que Dieu a d'avance discernés, il les a aussi prédestinés à reproduire l'image de son Fils. " Mais tous les hommes n'ont pas été prédestinés. Donc tous les hommes ne reproduisent pas l'image.

3. Comme on l'a dit ci-dessus, la ressemblance fait partie de la notion d'image. Mais par le péché l'homme perd sa ressemblance avec Dieu. Par conséquent il perd l'image de Dieu.

En sens contraire, il est dit dans le Psaume (39, 7 Vg) : " Et pourtant l'homme passe comme dans une image. "

Réponse : Puisque c'est en vertu de sa nature intellectuelle que l'homme est dit exister à l'image de Dieu, le trait par lequel il sera le plus à l'image de Dieu sera celui par lequel la nature intellectuelle peut le plus imiter Dieu. Or la nature intellectuelle imite Dieu surtout en ce que Dieu se connaît et s'aime lui-même.

L'image de Dieu dans l'homme pourra donc se vérifier selon trois degrés. D'abord, en ce que l'homme a une aptitude naturelle à connaître et à aimer Dieu ; cette aptitude réside dans la nature même de l'âme spirituelle, laquelle est commune à tous les hommes. Deuxièmement, en ce que l'homme connaît et aime Dieu en acte ou par habitus, quoique de façon imparfaite ; c'est l'image par conformité de grâce. Troisièmement, en ce que l'homme connaît et aime Dieu en acte et de façon parfaite ; c'est ainsi qu'on rejoint l'image selon la ressemblance de gloire. Aussi, en marge du Psaume (4, 7) : " La lumière de ta face a été imprimée sur nous, Seigneur ", la Glose distingue

trois sortes d'images : celles de la création, de la récréation et de la ressemblance. La première de ces images se trouve chez tous les hommes, la deuxième chez les justes seulement, et la troisième seulement chez les bienheureux.

Solutions : 1. Si l'on considère la réalité dans laquelle réside principalement la qualité d'image, à savoir la nature intellectuelle, l'image de Dieu se trouve aussi bien chez la femme que chez l'homme. Aussi c'est après avoir dit : " A l'image de Dieu il le créa " (l'homme), que la Genèse ajoute : " Homme et femme il les créa " ; et, commente S. Augustin, il dit au pluriel : " il les créa " pour que l'on ne pense pas que les deux sexes avaient été réunis en un seul individu. Mais, pour ce qui est de certains traits secondaires, l'image de Dieu se trouve dans l'homme d'une façon qui ne se vérifie pas dans la femme ; en effet, l'homme est principe et fin de la femme, comme Dieu est principe et fin de toute la création. Aussi, une fois que S. Paul eut dit : " L'homme est l'image et la gloire de Dieu tandis que la femme est la gloire de l'homme ", il montra la raison pour laquelle il avait dit cela en ajoutant : " Car ce n'est pas l'homme qui a été tiré de la femme, mais la femme de l'homme, et ce n'est pas l'homme qui a été créé pour la femme, mais la femme pour l'homme. "

2 et 3. Ces arguments sont valables pour l'image qui est réalisée par la conformité de grâce et de gloire.

Article 5 : L'image de Dieu existe-t-elle chez l'homme par rapport à l'essence, ou à toutes les Personnes divines, ou a une seule d'entre elles ?

Objections : 1. Il semblerait qu'il n'y a pas chez l'homme image de Dieu par rapport à la trinité des Personnes divines. En effet, S. Augustin nous dit : " Une, essentiellement, est la divinité de la sainte Trinité, et l'image d'après laquelle a été fait l'homme. " S. Hilaire, de son côté, affirme : " L'homme est produit d'après l'image commune de la Trinité. " Donc, s'il y a image de Dieu chez l'homme, c'est par rapport à l'essence, non par rapport à la trinité des Personnes.

2. Dans le livre des Dogmes Ecclésiastiques il est dit que l'image de Dieu est considérée chez l'homme du point de vue de " l'éternité ". S. Jean Damascène, de son côté, dit que " le fait pour l'homme d'être à l'image de Dieu signifie qu'il est doué d'intelligence, libre dans son jugement et capable de disposer de lui-même ". Pour S. Grégoire de Nysse, lorsque l'Écriture affirme que " l'homme a été fait à l'image de Dieu, c'est comme si elle disait que la nature humaine a été rendue participante de tout bien, car la divinité est plénitude de bonté ". Or tout cela concerne non la distinction des Personnes, mais l'unité de l'essence.

3. Une image conduit à la connaissance de la réalité dont elle est l'image. Par conséquent, s'il y a chez l'homme image de Dieu selon la trinité des Personnes, puisque l'homme peut se connaître lui-même par la raison naturelle, il s'ensuivrait que l'homme pourrait connaître la trinité des Personnes divines par la raison naturelle. Or ceci est faux, on l'a montré précédemment.

4. Le nom d'Image ne convient pas à n'importe laquelle des trois Personnes divines, mais au Fils seul ; en effet S. Augustin dit que " le Fils seul est image du Père ". Donc si l'on voulait envisager l'image de Dieu selon la Personne, il n'y aurait pas chez l'homme l'image de toute la Trinité, mais seulement celle du Fils.

En sens contraire, il y a cette remarque de S. Hilaire : le fait que l'Écriture dit de l'homme qu'il a été fait à l'image de Dieu montre la pluralité des Personnes divines.

Réponse : Comme on l'a dit précédemment, la distinction des Personnes divines ne se fait que par l'origine, ou plutôt par les relations d'origine. Or le mode d'origine n'est pas le même dans tous les êtres, pour chacun le mode d'origine s'harmonise avec sa nature : autre en effet est la production des êtres animés, autre celle des êtres inanimés, autre celle des animaux, et autre celle des plantes. Par suite, il est manifeste que la distinction des Personnes divines se fait selon ce qui

convient à la nature divine. D'où il résulte qu'être à l'image de Dieu par une imitation de la nature divine n'exclut pas que l'on soit à l'image de Dieu par une représentation des trois Personnes ; bien plutôt l'un entraîne l'autre. Ainsi donc, il faut dire qu'il y a dans l'homme image de Dieu à la fois dans la ligne de la nature divine et dans celle de la trinité des Personnes, car en Dieu lui-même il existe bien aussi une nature en trois Personnes.

Solutions : 1 et 2. Ce qu'on vient de dire répond aux deux premières objections.

3. Cet argument porterait s'il y avait chez l'homme une image de Dieu représentant Dieu à la perfection. Mais, dit S. Augustin, il y a la plus grande différence entre cette trinité qui est en nous, et la Trinité divine. Et c'est pourquoi il dit au même endroit : " La trinité qui est en nous, nous la voyons plutôt que nous ne la croyons ; que Dieu, au contraire, soit Trinité, nous le croyons plutôt que nous ne le voyons ".

4. Certains ont dit en effet que dans l'homme il y avait seulement l'image du Fils. Mais S. Augustin rejette cette opinion. D'abord parce que, le Fils étant semblable au Père par leur égalité dans l'essence, il est nécessaire, si l'homme a été fait à la ressemblance du Fils, qu'il ait été fait à la ressemblance du Père. Deuxièmement parce que, si l'homme avait été fait seulement à l'image du Fils, le Père ne dirait pas : " Faisons l'homme à notre image et ressemblance ", mais : à la tienne.

Donc, lorsqu'il est dit : " Il le fit à l'image de Dieu ", il ne faut pas comprendre que le Père a fait l'homme uniquement à l'image du " Fils qui est Dieu ", suivant l'interprétation de certains, mais que le Dieu Trinité a fait l'homme à son image, c'est-à-dire à celle de toute la Trinité.

Et lorsqu'il est dit : " Dieu fit l'homme à son image ", cela peut être compris de deux façons. Premièrement, en voyant dans la préposition " à " le terme de la production ; le sens serait ainsi : Faisons l'homme de telle manière que notre image soit en lui. Deuxièmement, en voyant dans cette préposition l'idée de la cause exemplaire, comme lorsqu'on dit : ce livre a été fait conformément à celui-là. Ainsi, l'image de Dieu est l'essence divine elle-même ; dans ce cas l'essence divine est appelée image par figure de style, " image " étant pris pour " modèle ", ou encore, disent certains, l'essence est appelée image parce que c'est par elle qu'une Personne en imite une autre.

Article 6 : L'image de Dieu existe-t-elle chez l'homme selon l'esprit seulement ?

Objections : 1. S. Paul affirme (1 Co 11, 7) " L'homme est l'image de Dieu. " Mais l'homme n'est pas seulement esprit. Donc l'image de Dieu ne se découvre pas seulement dans l'âme spirituelle.

2. On lit dans la Genèse (1, 27) : " Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa. " Mais la distinction de l'homme et de la femme concerne le corps. Donc l'image de Dieu dans l'homme se découvre selon le corps et non selon l'âme spirituelle seulement.

3. L'image semble se découvrir surtout par une ressemblance de " figure ". Mais la figure concerne le corps. Donc l'image de Dieu chez l'homme se découvre aussi dans son corps et pas seulement dans l'âme spirituelle.

4. D'après S. Augustin, on trouve en nous trois sortes de visions : la vision corporelle, la vision spirituelle ou imaginative, et la vision intellectuelle. Donc si selon la vision intellectuelle, qui relève de l'âme spirituelle, il y a en nous une certaine trinité selon laquelle nous sommes à l'image de Dieu, il doit en être de même pour les autres visions.

En sens contraire, S. Paul dit aux Éphésiens (4, 23) : " Renouvelez-vous par une transformation spirituelle de votre âme et revêtez l'homme nouveau. " Cela nous fait entendre que notre renouvellement, qui se fait en revêtant l'homme nouveau, concerne l'âme spirituelle. Mais

d'autre part, S. Paul dit aux Colossiens (3, 10) : " Vous avez revêtu l'homme nouveau, celui qui s'achemine vers la vraie connaissance en se renouvelant à l'image de son Créateur. " Ainsi il rattache à l'image de Dieu le renouvellement qui s'accomplit lorsqu'on revêt l'homme nouveau. Être à l'image de Dieu appartient donc uniquement à l'âme spirituelle.

Réponse : Bien qu'il y ait dans toutes les créatures une certaine ressemblance de Dieu, c'est dans la seule créature dotée de raison que la ressemblance de Dieu se trouve par mode d'image, nous l'avons dit plus haut ; dans les autres créatures elle se trouve par mode de vestige. Ce qui met la créature dotée de raison au-dessus des autres créatures, c'est l'intelligence ou esprit. D'où il résulte que dans la créature raisonnable elle-même, c'est au niveau de l'esprit seulement qu'on découvre l'image de Dieu et que, dans les autres parties, si cette créature raisonnable en possède, c'est une ressemblance par mode de vestige que l'on trouve, comme dans les autres êtres auxquels elle ressemble quant à ces parties.

On en comprendra clairement la raison si l'on observe la façon dont, respectivement, image et vestige constituent une représentation. En effet, l'image, comme on l'a dits., représente selon une ressemblance spécifique. Mais le vestige représente à la façon d'un effet qui représenterait sa cause sans atteindre à la ressemblance spécifique, comme les empreintes qui sont laissées par le passage des animaux et qu'on appelle vestiges ; comme la cendre qui est appelée vestige du feu, ou la désolation d'un pays qui est appelée vestige de l'armée ennemie.

C'est une différence de ce genre que l'on peut observer entre les créatures dotées de raison et les autres créatures, aussi bien pour la façon dont la ressemblance de la nature divine est représentée dans ces créatures que pour celle dont y est représentée la ressemblance de la Trinité créée. En effet, en ce qui concerne la ressemblance de la nature divine, les créatures douées de raison semblent parvenir d'une certaine façon jusqu'à la représentation de la nature spécifique, puisqu'elles imitent Dieu non seulement en ce qu'il existe et vit, mais aussi en tant qu'il connaît intellectuellement, nous l'avons vu plus haute. Mais les autres créatures ne connaissent pas intellectuellement ; il apparaît en elles un certain vestige de l'intelligence qui les produit, si l'on considère leur organisation.

Pareillement, la Trinité créée se distingue selon la procession du Verbe à partir de celui qui le profère, et la procession de l'Amour à partir des deux autres, on en a traité précédemment d. On pourra donc pour la créature dotée de raison, chez laquelle on trouve la procession du verbe dans l'intelligence et la procession de l'amour dans la volonté, parler d'une image de la Trinité créée en vertu d'une certaine représentation spécifique. Mais chez les autres créatures on ne trouve pas ces trois termes que sont le principe du verbe, le verbe et l'amour. Ce qui apparaît chez ces créatures, c'est un certain vestige, du fait que ces trois termes se trouvent dans la cause qui les produit. Car le fait même pour la créature d'avoir une substance modifiée et finie montre qu'elle vient de quelque principe ; son appartenance à une espèce montre le Verbe de celui qui la fait, tout comme la forme de la maison montre la conception de l'artisan ; et son ordre montre l'amour de celui qui la produit, par lequel l'effet est ordonné au bien, tout comme l'usage d'un édifice montre la volonté du constructeur.

Ainsi donc, si l'on trouve chez l'homme une ressemblance de Dieu par mode d'image, c'est au niveau de l'âme spirituelle ; dans ses autres parties, on la trouve par mode de vestige.

Solutions : 1. On appelle l'homme image de Dieu, non parce qu'il serait image lui-même par son essence, mais parce que l'image de Dieu a été imprimée en lui au niveau de l'âme spirituelle, à la façon dont on appelle un denier l'image de César ; en tant qu'il porte l'image de César. Et ainsi il n'est pas nécessaire de trouver l'image de Dieu dans n'importe quelle partie de l'homme.

2. Comme dit S. Augustin, certains ont placé l'image de Dieu dans l'homme non pas à l'intérieur d'un seul et même individu, mais répartie en plusieurs ; ils disent que " l'homme tient la place du Père, l'enfant qui procède de lui par voie de naissance celle du Fils, enfin la troisième personne correspondant à l'Esprit Saint est, disaient-ils, la femme qui procède de l'homme sans être pourtant ni son fils ni sa fille ".

Cette théorie, dès le premier regard, se révèle absurde. Premièrement, parce qu'il s'ensuivrait que le Saint-Esprit serait principe du Fils, comme la femme est principe de l'enfant, qui naît de l'homme. Deuxièmement, parce qu'un homme donné ne serait à l'image que d'une seule Personne. Troisièmement, parce qu'alors l'Écriture n'aurait dû faire mention de l'image de Dieu dans l'homme qu'après la production de l'enfant.

Aussi faut-il dire que si l'Écriture, après avoir dit : " A l'image de Dieu il le créa ", ajoute : " Homme et femme il les créa ", ce n'est pas pour inviter à découvrir l'image de Dieu dans la distinction des sexes, mais parce que l'image de Dieu est commune à l'un et à l'autre sexe, puisqu'elle se réalise au niveau de l'âme spirituelle dans laquelle il n'y a pas de distinction des sexes. C'est pourquoi S. Paul (Col 3, 10) après avoir dit : " A l'image de son Créateur ", ajoute : " là il n'est plus question d'homme ou de femme ".

3. Bien que l'image de Dieu chez l'homme ne se prenne pas selon la figure corporelle, cependant, dit S. Augustin, puisque " seul le corps de l'homme, parmi les corps des animaux terrestres, n'est pas allongé, couché sur le ventre, mais disposé de manière à pouvoir mieux contempler le ciel, il peut paraître à juste titre avoir été fait davantage en cela à l'image et à la ressemblance de Dieu que le corps des autres animaux. " Toutefois il ne faut pas interpréter cette réflexion comme s'il y avait une image de Dieu dans le corps de l'homme ; il faut comprendre que la configuration même du corps humain représente par mode de vestige l'image de Dieu dans l'âme.

4. Selon S. Augustin, on trouve une certaine trinité aussi bien dans la vision corporelle que dans la vision imaginative. Dans la vision corporelle il y a d'abord l'espèce du corps extérieur ; deuxièmement la vision proprement dite, qui se fait par l'impression d'une similitude de cette espèce sur la vue ; troisièmement l'intention de la volonté qui ordonne de voir, et maintient la vision sur l'objet. Pareillement, dans la vision imaginative, on trouve d'abord l'espèce conservée dans la mémoire ; deuxièmement la vision imaginative elle-même, qui provient de ce que le regard de l'âme, c'est-à-dire la faculté imaginative, est informée selon cette espèce ; troisièmement l'intention de la volonté qui unit les deux.

Mais l'une et l'autre trinité n'atteignent pas à la qualité d'image divine. En effet, l'espèce du corps extérieur est en dehors de la nature de l'âme, et l'espèce qui est dans la mémoire, bien qu'elle ne se trouve pas en dehors de l'âme, est empruntée au-dehors ; ainsi, de part et d'autre, la représentation de la connaturalité et coéternité des Personnes divines n'est pas atteinte. Quant à la vision corporelle, elle ne procède pas seulement de l'espèce du corps extérieur, mais en même temps de la faculté sensible du voyant ; pareillement la vision imaginative ne procède pas seulement de l'espèce conservée dans la mémoire, mais aussi de la vertu imaginative ; et ainsi il n'y a pas là représentation adéquate de la procession du Fils à partir du seul Père. Enfin l'intention de la volonté qui unit les deux termes précédents ne procède de ceux-ci ni dans la vision corporelle, ni dans la vision imaginative, et par ce fait elle ne fournit pas de représentation adéquate de la procession du Saint-Esprit à partir du Père et du Fils.

Article 7 : Est-ce selon les actes que l'image de Dieu se trouve dans l'âme ?

Objections : S. Augustin nous dit que l'homme a été fait à l'image de Dieu selon que " nous sommes, et que nous connaissons que nous sommes et que nous aimons cet être et ce connaître ".



Mais " être " ne désigne pas un acte. Par conséquent l'image de Dieu dans l'âme ne se montre pas au plan des actes.

2. S. Augustin situe l'image de Dieu dans l'âme au niveau de ces trois réalités que sont " l'esprit, la connaissance et l'amour ". Mais le mot " esprit " ne désigne pas un acte, il désigne plutôt une puissance, ou encore l'essence de l'âme intellectuelle. Par conséquent ce n'est pas au plan des actes que se découvre l'image de Dieu.

3. S. Augustin situe l'image de la Trinité dans l'âme au niveau de " la mémoire, de l'intelligence et de la volonté ". Mais ces trois réalités, dit Pierre Lombard sont " les puissances naturelles de l'âme ". Par conséquent c'est au plan des puissances et non des actes que se prend l'image de Dieu.

4. L'image de la Trinité demeure toujours dans l'âme. Mais l'acte ne demeure pas toujours. Ce n'est donc pas au plan des actes que se découvre l'image de Dieu dans l'âme.

En sens contraire, la trinité que S. Augustin situe dans les parties inférieures de l'âme, est à prendre selon l'acte de la vision, sensible ou imaginaire. Donc la trinité qui est dans l'esprit, selon laquelle l'homme est à l'image de Dieu, doit, elle aussi, se découvrir au plan de la vision en acte.

Réponse : Comme on l'a dit plus haut, pour mériter le nom d'image il faut représenter de quelque façon les traits spécifiques du modèle. Donc, si l'on doit trouver l'image de la Trinité dans l'âme, il faut la prendre principalement de ce qui s'approche davantage, autant que c'est possible, d'une représentation spécifique des Personnes divines. Or celles-ci se distinguent selon la procession du Verbe à partir de celui qui le profère, et selon celle de l'Amour qui unit l'un et l'autre. D'autre part, le verbe, dit S. Augustin, ne peut exister dans notre âme " sans une pensée en acte ". Ainsi donc, en premier lieu et à titre principal, l'image de Dieu dans l'âme apparaît au plan des actes. Autrement dit, à partir de la connaissance que nous possédons, nous formons par la pensée un verbe intérieur et, à partir de là, jaillit en nous l'amour.

Mais parce que les habitus et les puissances sont les principes des actes et que tout chose existe virtuellement dans son principe, secondairement et par voie de conséquence, l'image de la Trinité dans l'âme peut être considérée au plan des puissances et surtout des habitus, pour autant que les actes existent virtuellement en eux.

Solutions : 1. L'être qui en nous ressortit à l'image de Dieu, est celui qui nous est propre et qui nous met au-dessus des autres animaux ; et il nous convient précisément parce que nous avons un esprit. Et c'est pourquoi cette Trinité est celle-là même que S. Augustin propose ailleurs, et qui consiste dans " l'esprit, la connaissance et l'amour ".

2. La trinité mens, notitia, amor est la première que S. Augustin découvrit dans l'esprit. Mais parce que mens, l'esprit, tout en se connaissant tout entier d'une certaine façon, reste aussi d'une certaine façon dans l'ignorance de lui-même, en tant qu'il se distingue du reste, et qu'ainsi il est à la recherche de lui-même comme S. Augustin le prouve, il en résulte que la connaissance ne s'égalé pas totalement à l'esprit. Aussi S. Augustin choisit-il dans l'âme trois réalités propres à l'esprit : la mémoire, l'intelligence et la volonté, dont nul n'ignore la présence en soi-même. Et c'est dans ces trois réalités qu'il préfère situer l'image de la Trinité, comme si la première trinité proposée était d'une certaine façon insuffisante.

3. Comme le montre S. Augustin, on dit que nous connaissons et voulons ou aimons quelque chose, quand nous pensons à cette chose et quand nous n'y pensons pas. Mais lorsqu'il n'y a aucune pensée, cela relève de la seule mémoire, laquelle n'est rien d'autre, pour lui, que la conservation habituelle de la connaissance et de l'amour. Mais, comme il le dit lui-même, " le verbe ne peut exister là sans une pensée. En effet, nous pensons tout ce que nous disons, fût-ce

par ce verbe intérieur qui n'appartient à la langue d'aucun peuple. Aussi l'image de Dieu se fait-elle plutôt connaître dans ces trois réalités : la mémoire, l'intelligence et la volonté. Mais l'intelligence dont je parle maintenant est celle que nous exerçons en pensant..., et ce que j'appelle volonté, amour ou dilection, c'est la volonté qui unit l'être engendré à celui qui l'engendre ".

Ce texte montre clairement que S. Augustin place l'image de la Trinité dans l'intelligence et la volonté en acte, plutôt que chez celles-ci telles que la mémoire les garde à l'état d'habitus. Cependant, même à cet égard, il existe dans l'âme une certaine image de la Trinité, comme il est dit au même endroit. On voit clairement par là que " mémoire, intelligence, volonté " ne sont pas trois " facultés ", comme il est dit dans les Sentences.

4. A cet argument on pourrait répondre par la remarque de S. Augustin que " l'esprit se souvient toujours de lui-même, toujours il a l'intelligence et l'amour de lui-même ". Certains interprètent cette remarque comme si l'âme avait toujours en acte l'intelligence et l'amour d'elle-même. Mais S. Augustin exclut cette interprétation par ce qu'il ajoute : " L'âme ne pense pas constamment qu'elle se distingue de ce qui n'est pas elle ". Et l'on voit ainsi que l'âme a toujours l'intelligence et l'amour d'elle-même non pas en acte, mais de façon habituelle. Cependant on pourrait dire qu'en percevant son acte, l'âme a l'intelligence d'elle-même chaque fois qu'elle connaît quelque chose. Mais puisqu'elle n'est pas toujours intelligente en acte, comme c'est évident chez ceux qui dorment, il faut dire que les actes, même s'ils ne demeurent pas toujours en eux-mêmes, demeurent cependant toujours dans leurs principes, qui sont les puissances et les habitus. " Ce qui fait dire à S. Augustin : " Si l'âme raisonnable a été faite à l'image de Dieu en ce sens qu'elle peut à l'aide de la raison et de l'intelligence connaître et contempler Dieu, c'est du jour où elle a commencé d'exister que l'image de Dieu a été en elle. "

Article 8 : Est-ce par rapport à cet objet qu'est Dieu que l'image de la divine Trinité est dans l'âme ?

Objections : 1. Il semble que l'image de la Trinité divine dans l'âme ne se réalise pas seulement par relation à cet objet qu'est Dieu. En effet, comme on l'a dit, l'image de la Trinité divine se trouve dans l'âme selon que le verbe procède en nous de ce qui le profère et que l'amour procède de l'un et de l'autre. Mais cela se réalise en nous à propos de n'importe quel objet. Donc, à propos de n'importe quel objet on trouve dans notre esprit l'image de la Trinité divine.

2. S. Augustin nous dit : " Quand nous cherchons dans l'âme une trinité, nous la cherchons dans l'âme tout entière et nous ne séparons pas la raison qui agit sur le temporel de celle qui contemple l'éternel. " Donc on trouve l'image de la Trinité dans l'âme en relation avec des objets temporels.

3. Connaître et aimer Dieu nous convient à cause du don de la grâce. Donc, si c'est par la mémoire, l'intelligence et la volonté ou l'amour de Dieu que l'on découvre dans l'âme l'image de la Trinité, l'image de Dieu ne sera pas dans l'homme par nature, mais par grâce. Et ainsi elle ne sera pas commune à tous.

4. Les saints qui sont dans la patrie sont au plus haut degré rendus conformes à l'image de Dieu par la vision de gloire, ce qui fait dire à S. Paul (2 Co 3, 18) : " Nous sommes transformés en cette image, allant de gloire en gloire. " Mais dans la vision de gloire on connaît les choses temporelles. Donc, même en relation avec les choses temporelles, l'image de Dieu se découvre en nous.

En sens contraire, voici ce que dit S. Augustin : " Si l'image de Dieu est dans l'esprit, ce n'est pas parce que celui-ci a souvenir, amour et intelligence de lui-même, mais parce qu'il peut en

outre se rappeler, comprendre et aimer Dieu par qui il a été créé. " C'est donc encore beaucoup moins par rapport aux autres objets que l'on considérera l'image de Dieu dans l'âme.

Réponse : Comme on l'a dit plus haut, l'image implique une ressemblance qui aboutisse à représenter de quelque façon les traits spécifiques du modèle. Il faut par conséquent que l'image de la Trinité dans l'âme se découvre par quelque chose qui représente les Personnes divines d'une représentation spécifique, autant que cela est possible à la créature. Or les Personnes divines, on l'a dit, se distinguent selon la procession du Verbe à partir de celui qui le profère, et la procession de l'Amour à partir de l'un et de l'autre. D'autre part, le Verbe de Dieu nuit de Dieu selon la connaissance qu'il a de lui-même, et l'Amour procède de Dieu selon qu'il s'aime lui-même. Or, il est manifeste que la diversité des objets entraîne une diversité spécifique dans le verbe et l'amour ; en effet, le verbe conçu dans le cœur de l'homme au sujet d'une pierre ou d'un cheval n'est pas de même espèce, non plus que l'amour. Donc l'image divine chez l'homme se réalise par le verbe qui est conçu à partir de la connaissance de Dieu et de l'amour qui en dérive. Et ainsi il y a image de Dieu dans l'âme en tant qu'elle se porte ou qu'elle est capable de se porter vers Dieu.

Or l'esprit peut se porter vers quelque chose de deux façons : de façon directe et immédiate ou de façon indirecte et médiata. Ainsi, lorsque quelqu'un voit l'image d'un homme dans un miroir, on dit qu'il se porte vers l'homme lui-même. Et c'est pourquoi S. Augustin écrit : " L'esprit a souvenir, intelligence et amour de lui-même ; si nous voyons cela, nous voyons une trinité, qui certes n'est pas encore Dieu, mais déjà image de Dieu. " Mais il en est ainsi non parce que l'esprit se porte sur lui-même en s'arrêtant à soi, mais pour autant qu'il est capable ultérieurement de se porter vers Dieu, on le voit bien par le texte cité en sens contraire.

Solutions : 1. Pour vérifier la raison d'image, il ne faut pas observer seulement qu'un être procède d'un autre, mais il faut encore voir de qui il procède. Cela veut dire que le Verbe de Dieu procède d'une connaissance sur Dieu.

2. On trouve bien une trinité " dans l'âme tout entière ". Mais cela n'exige pas qu'en dehors de l'action sur le temporel et de la contemplation de l'éternel, il faille " chercher un troisième terme dans lequel cette trinité se réaliserait ", selon la suite du texte cité. Mais si dans cette partie de la raison qui se porte du côté du temporel " on peut trouver une trinité, cependant on ne peut pas y trouver l'image de Dieu ", comme il est précisé ensuite. Car la connaissance de ces choses temporelles est pour l'âme une réalité adventice. En outre, les habitus eux-mêmes, par lesquels on connaît le temporel, ne sont pas toujours présents ; parfois ils sont là de façon présente, parfois ils ne sont là que par la mémoire, et cela même après qu'ils ont commencé à être là. C'est manifeste pour la foi, qui nous advient temporellement dans le présent, alors que dans la béatitude future il n'y aura plus foi, mais mémoire de la foi.

3. La connaissance et l'amour de Dieu ayant valeur méritoire ne se réalisent que par grâce. Il y a pourtant une connaissance et un amour naturels de Dieu, comme on l'a établi antérieurement. Et cela aussi est naturel : que l'esprit puisse employer la raison à connaître Dieu. C'est de ce point de vue, nous l'avons dit, que l'image de Dieu demeure toujours dans l'homme. Que cette image, selon S. Augustin, " soit usée et comme voilée au point d'exister à peine ", comme chez ceux qui n'ont pas d'usage de la raison ; " ou qu'elle soit obscure et déformée " comme chez les pécheurs " ou qu'elle soit claire et belle " comme chez les justes.

4. Par la vision de gloire, c'est en Dieu lui-même que l'on verra les choses temporelles, et c'est pourquoi dans la vision de ces choses resplendira l'image de Dieu. C'est ce que dit S. Augustin : " Dans cette nature, à laquelle l'esprit sera uni pour son bonheur, tout ce qu'il verra, il le verra

établi dans l'immutabilité ", car c'est dans le Verbe increé que se trouvent les idées de toutes les créatures.

Article 9 : La différence entre image et ressemblance

Objections : 1. Il semble que la distinction entre " ressemblance " et image ne soit pas bien faite. En effet, il ne convient pas de considérer le genre comme distinct de l'espèce. Mais la ressemblance est vis-à-vis de l'image dans la situation du genre par rapport à l'espèce ; en effet, dit S. Augustin, " là où il y a image, il y a à coup sûr ressemblance, mais non réciproquement ". La distinction entre ressemblance et image est donc injustifiée.

2. La notion d'image découle non seulement de la représentation des Personnes divines, mais aussi de celle de l'essence divine, et c'est de celle-ci que relèvent l'immortalité et l'indivisibilité. Il n'est donc pas juste de dire que " la ressemblance est dans l'essence, parce qu'elle est immortelle et indivisible, tandis que l'image est ailleurs ".

3. Comme on l'a dit plus haut, il y a trois sortes d'image de Dieu dans l'homme : celle de la nature, celle de la grâce, et celle de la gloire. Mais innocence et justice relèvent de la grâce. Il n'est donc pas juste de dire que " l'image se découvre selon la mémoire, l'intelligence et la volonté, et la ressemblance selon l'innocence et la justice ".

4. La connaissance de la vérité appartient à l'intelligence, tandis que l'amour de la vertu appartient à la volonté, intelligence et volonté étant deux parties de l'image. Il n'est donc pas juste de dire que " l'image se trouve dans la connaissance de la vérité, et la ressemblance dans l'amour de la vertu ".

En sens contraire, S. Augustin écrit " Certains pensent, non sans raison, que "à l'image" et "à la ressemblance" sont deux paroles distinctes ; car si elles n'en faisaient qu'une, un seul mot aurait pu suffire. "

Réponse : La ressemblance est une certaine forme d'unité ; en effet, dit Aristote, c'est l'unité dans une même qualité qui cause la ressemblance. Car l'unité, étant un transcendantal, est à la fois commune à toutes choses, et adaptable à chacune tout comme la bonté et la vérité. Aussi, de même que la bonté peut être référée à une réalité particulière ou bien comme lui étant présupposée, ou bien comme la parachevant parce que désignant chez elle quelque perfection ; de même en est-il de la relation entre la ressemblance et l'image. En effet, il y a un bien qui précède l'homme, en tant que tout homme est un bien particulier. Et il y a un bien qui est consécutif à l'homme, en tant que nous déclarons que tel homme est spécialement bon à cause de la perfection de sa vertu. Pareillement, la ressemblance est considérée comme précédant l'image, en tant qu'elle est plus générale, on l'a dit plus haut. Mais on peut aussi la considérer comme consécutive à l'image en tant qu'elle signifie une perfection de celle-ci ; car nous disons que l'image de quelque chose ressemble, ou non, à ce dont elle est l'image, en tant qu'elle le représente parfaitement, ou non.

Ainsi donc, il y a deux manières de concevoir la distinction entre ressemblance et image. D'abord, en tant que ressemblance est un attribut antérieur à image et existe en plusieurs autres choses. En ce sens, on parlera de " ressemblance " de Dieu pour des choses qui sont plus communes que les propriétés de la nature intellectuelle. C'est en ce sens que S. Augustin dit : " Personne ne doute que l'esprit (c'est-à-dire l'âme spirituelle) ait été fait à l'image de Dieu " ; mais pour ce qui est des autres parties de l'homme, les parties inférieures de l'âme ou encore le corps, " il y en a qui veulent qu'elles aient été faites à sa ressemblance ". C'est encore en ce sens qu'il dit ailleurs que la ressemblance de Dieu dans l'âme se découvre par son incorruptibilité ; en effet corruptibilité et incorruptibilité sont une distinction de l'être pris en toute son ampleur.

D'une autre manière on peut concevoir la ressemblance comme signifiant et la précision et la perfection de l'image. C'est en ce sens que S. Jean Damascène écrit : " Être à l'image " signifie " être doué d'intelligence, de libre arbitre et de maîtrise de soi-même ", tandis que " être à la ressemblance ", c'est posséder, autant que c'est possible à l'homme, la ressemblance de la vertu. " C'est encore en référence à ce sens que l'on dit : la ressemblance appartient à l'amour de la vertu ; en effet, il n'y a pas de vertu sans amour de la vertu.

Solutions : 1. Ce n'est pas d'après la notion commune de ressemblance que l'on fait une distinction entre " ressemblance " et " image " ; en ce sens elle est incluse dans la notion même d'image ; c'est en tant qu'il y a des ressemblances qui restent en deçà de la notion d'image, ou encore que certaines perfectionnent l'image.

2. L'essence de l'âme appartient à l'image en tant qu'elle représente l'essence divine par ce qui est propre à la nature intellectuelle ; elle ne lui appartient pas selon les conditions qui caractérisent l'être pris dans toute son ampleur, comme d'être simple et indissoluble.

3. Il y a aussi certaines vertus qui se trouvent naturellement dans l'âme, au moins quant à leurs germes, et dans cette ligne on pourrait parler d'une ressemblance naturelle. Pourtant, il n'est pas illogique que ce qui est appelé image d'après une explication soit, d'après une autre explication, appelé " ressemblance ".

4. Il y a un amour du verbe (c'est la connaissance aimée), qui ressortit à la raison d'image ; mais l'amour de la vertu ressortit à la " ressemblance ", comme la vertu elle-même.

#### L'ÉTAT OU CONDITION DU PREMIER HOMME

Nous allons étudier l'état ou condition du premier homme. D'abord quant à l'âme, (Q. 94-96), puis quant au corps (Q. 97).

En ce qui concerne l'âme, nous examinerons successivement la condition de l'homme quant à l'intelligence (Q. 94) et quant à la volonté (Q. 95).

### **QUESTION 94 : LA CONDITION DU PREMIER HOMME QUANT À L'INTELLIGENCE**

1. Le premier homme a-t-il vu Dieu dans son essence ? — 2. A-t-il pu voir les substances séparées, c'est-à-dire les anges ? — 3. A-t-il eu la science de toutes choses ? — 4. A-t-il pu se tromper ou être trompé ?

Article 1 : Le premier homme a-t-il vu Dieu dans son essence ?

Objections : 1. La béatitude de l'homme consiste dans la vision de l'essence divine. Or le premier homme " lorsqu'il vivait dans le Paradis, eut une vie bienheureuse et riche de tous les biens ", nous dit S. Jean Damascène. Et S. Augustin écrit : " Si les hommes éprouvaient les sentiments que nous avons maintenant, comment auraient-ils été bienheureux dans ce séjour d'inexprimable béatitude, le Paradis ? " Donc le premier homme dans le Paradis avait la vision de Dieu dans son essence.

2. S. Augustin dit qu'au premier homme " il ne manquait aucune des choses que peut obtenir une volonté bonne ". Or une volonté bonne ne peut rien obtenir de mieux que la vision de l'essence divine. Donc l'homme avait la vision de Dieu dans son essence.

3. La vision de Dieu dans son essence est celle où l'on voit Dieu sans intermédiaire et sans énigme. Or l'homme dans l'état d'innocence voyait Dieu sans intermédiaire. Pierre Lombard le dit. Il le voyait aussi sans énigme, car qui dit énigme, dit obscurité, comme le fait remarquer S. Augustine : mais l'obscurité a été introduite par le péché. Donc l'homme dans son premier état avait la vision de Dieu dans son essence.

En sens contraire, S. Paul dit (1 Co 15, 46) " Ce n'est pas le spirituel qui vient d'abord, mais le psychique. " Mais rien n'est plus spirituel que d'avoir la vision de Dieu. Donc le premier homme, en son premier état de vie psychique, n'avait pas la vision de Dieu dans son essence.

Réponse : Le premier homme n'avait pas la vision de Dieu selon le régime commun de sa vie d'alors ; peut-être pourrait-on dire qu'il l'a vu dans un ravissement lorsque, d'après la Genèse (2, 21), " Dieu fit tomber un profond sommeil sur Adam ".

En voici la raison. Puisque l'essence divine est la béatitude même, l'intelligence de celui qui voit l'essence divine est dans la même situation par rapport à Dieu que n'importe quel homme par rapport à la béatitude. Or, il est évident que nul homme ne peut par sa volonté se détourner de la béatitude ; car c'est d'un mouvement naturel et de façon nécessaire que l'homme veut la béatitude et fuit le malheur. Aussi nul homme, voyant Dieu dans son essence, ne peut par sa volonté se détourner de Dieu, ce qui est pécher. Et c'est pourquoi tous ceux qui voient Dieu dans son essence sont fixés dans l'amour de Dieu de telle façon qu'ils ne peuvent plus jamais pécher. Donc, puisqu'Adam a péché, il est manifeste qu'il ne voyait pas Dieu dans son essence.

Il connaissait pourtant Dieu d'une connaissance plus haute que la nôtre ; et ainsi sa connaissance était en quelque sorte intermédiaire entre celle de l'état présent et celle de la patrie, où l'on voit Dieu dans son essence. Pour en être certain il faut remarquer que la vision de Dieu par son essence s'oppose à la vision de Dieu par l'intermédiaire de la créature. Or plus une créature est élevée et semblable à Dieu, plus Dieu est vu clairement par son intermédiaire, de même qu'un homme est mieux vu dans un miroir où son image se reflète de façon plus distincte. Ainsi, il est clair que Dieu est vu de façon bien supérieure par l'intermédiaire des effets intelligibles que par celui des effets sensibles et corporels. Mais l'homme est empêché, dans son état présent, de considérer entièrement et lucidement les effets spirituels parce qu'il est tiraillé par les objets sensibles qui l'assiègent. Pourtant, dit l'Ecclésiastique (7, 30) : " Dieu a fait l'homme droit. " Cette rectitude consistait chez l'homme, tel qu'il avait été constitué par Dieu, en ce que les choses inférieures étaient soumises aux supérieures et que celles-ci n'étaient pas empêchées par celles-là. C'est pourquoi le premier homme n'était pas empêché par les choses extérieures de contempler avec clarté et persévérance les effets intelligibles que lui procurait l'irradiation de la vérité première, soit par connaissance naturelle, soit par connaissance de grâce. Aussi S. Augustin dit-il : " Peut-être Dieu parlait-il auparavant avec les premiers hommes comme il le fait avec les anges, en illuminant leur esprit de l'immuable vérité elle-même, ... bien que ce ne fût pas par une aussi grande participation de l'essence divine que celle dont les anges bénéficient. " Ainsi donc, par de tels effets intelligibles, le premier homme connaissait Dieu plus clairement que nous ne le connaissons maintenant.

Solutions : 1. Au Paradis, l'homme était bienheureux, mais non de la béatitude parfaite dans laquelle il devait être transféré et qui consiste dans la vision de l'essence divine. Il possédait pourtant, dit S. Augustin, " une vie bienheureuse dans une certaine mesure ", en tant qu'il jouissait de l'intégrité et d'une certaine perfection conformes à sa nature.

2. La volonté bonne est une volonté ordonnée. Et la volonté du premier homme n'eût pas été ordonnée, si elle avait voulu posséder dans l'état de mérite ce qui lui avait été promis comme récompense.

3. Il y a deux sortes d'intermédiaires dans la connaissance. Dans l'un, on voit en même temps que lui ce que l'on voit grâce à lui, comme lorsqu'on voit un homme dans un miroir et qu'on le voit en même temps que le miroir. L'autre intermédiaire est celui dont la connaissance nous permet de parvenir à quelque chose d'inconnu, par exemple le moyen terme d'une démonstration. Dans l'état d'innocence on voyait bien Dieu sans cette deuxième sorte

d'intermédiaire, mais non sans la première. En effet, le premier homme n'avait pas besoin de parvenir à la connaissance de Dieu par l'intermédiaire d'une démonstration tirée de quelque effet, comme cela nous est nécessaire ; mais c'est simultanément dans les effets, surtout intelligibles, qu'à sa mesure il connaissait Dieu.

Il faut faire une distinction semblable pour l'obscurité impliquée dans le mot " énigme ". Selon un premier sens, toute créature est quelque chose d'obscur comparée à l'immensité de la clarté divine ; et en ce sens Adam voyait Dieu en énigme, car il voyait Dieu à travers un effet créé. Mais un second sens fait penser à l'obscurité consécutive au péché, en ce que l'homme est retenu de considérer les choses intelligibles par l'accaparement des choses sensibles ; et en ce sens Adam ne voyait pas Dieu en énigme.

Article 2 : Le premier homme a-t-il pu voir les substances séparées, c'est-à-dire les anges ?

Objections : 1. Il semblerait qu'Adam dans l'état d'innocence a vu les anges dans leur essence. Car S. Grégoire affirme : " Certes, dans le Paradis, l'homme jouissait constamment de la parole de Dieu et se mêlait aux esprits des bons anges par la pureté du cœur et la sublimité de la vision. "

2. L'âme dans l'état présent est empêchée de connaître les substances séparées, parce qu'elle est unie à un corps corruptible, qui " appesantit l'âme " (Sg 9, 15). C'est pourquoi l'âme séparée peut voir les substances séparées, ainsi qu'on l'a dit précédemment. Or l'âme du premier homme n'était pas appesantie par le corps, puisque celui-ci n'était pas corruptible. Donc elle pouvait voir les substances séparées.

3. Une substance séparée en connaît une autre en se connaissant elle-même, comme il est dit dans le Livre des Causes. Or l'âme du premier homme se connaissait elle-même. Donc elle connaissait les substances séparées.

En sens contraire, l'âme d'Adam était de la même nature que nos âmes. Or nos âmes ne peuvent pas maintenant saisir intellectuellement les substances séparées. Donc l'âme du premier homme non plus.

Réponse : On peut distinguer les états de l'âme selon deux points de vue. Le premier correspond aux divers modes de l'existence naturelle ; c'est ainsi qu'on distingue l'état de l'âme séparée et l'état de l'âme unie au corps. L'autre point de vue est celui de l'intégrité et de la corruption à l'intérieur du même mode d'être naturel, et c'est de cette façon qu'on distingue l'état d'innocence et l'état de l'homme après le péché. En effet, dans l'état d'innocence l'âme humaine était préparée, comme maintenant, à donner au corps sa perfection et à le gouverner ; aussi est-il écrit que le premier homme devint une " âme vivante ", c'est-à-dire donnant à un corps la vie animale. Mais elle possédait l'intégrité de cette vie, en tant que le corps était totalement soumis à l'âme, ne la gênant en rien, comme on l'a dit plus haut. Or, il est manifeste d'après ce que nous avons déjà établi, que si l'âme est préparée à gouverner et à perfectionner un corps selon la vie animale, elle doit avoir le mode de vie intellectuelle correspondant, c'est-à-dire une connaissance par conversion vers les images. Aussi ce mode de connaissance convenait-il également à l'âme du premier homme.

Mais selon ce type de connaissance intellectuelle, on trouve, dit Denys, trois degrés dans le mouvement de l'âme. Le premier degré pour l'âme consiste à se rejoindre elle-même à partir des choses extérieures ; le deuxième à s'élever de manière à s'unir aux " puissances supérieures unifiées ", qui sont les anges ; le troisième à se laisser conduire encore au-delà vers le bien qui les dépasse tous et qui est Dieu. Dans la première démarche, qui va des choses extérieures à l'âme elle-même, la connaissance de l'âme atteint sa perfection. Car l'opération intellectuelle de l'âme est naturellement ordonnée aux choses extérieures, comme on l'a dit précédemment ; aussi

est-ce par la connaissance de ces choses que l'on peut connaître parfaitement notre opération intellectuelle, comme on connaît l'acte par l'objet. Et par cette opération intellectuelle, on peut connaître parfaitement l'intelligence humaine, comme on connaît la puissance par son acte propre. Mais dans la deuxième démarche, on ne trouve pas de connaissance parfaite. Puisque l'ange ne connaît pas par conversion vers les images, mais de façon bien plus éminente, comme on l'a vu antérieurement, cette façon de connaître selon laquelle l'âme se connaît elle-même, ne conduit pas de façon suffisante à la connaissance de l'ange. La troisième démarche aboutit encore beaucoup moins à une connaissance parfaite, car les anges eux-mêmes en se connaissant ne peuvent parvenir à la connaissance de la substance de Dieu, à cause de sa transcendance.

Ainsi donc l'âme du premier homme ne pouvait pas voir les anges selon leur essence. Cependant il possédait à leur sujet un mode de connaissance plus excellent que le nôtre, car sa connaissance était plus certaine et plus stable en ce qui concerne les réalités intelligibles intérieures. Et c'est à cause de cette si grande supériorité que S. Grégoire dit que le premier homme se trouvait " au milieu des esprits angéliques ".

Solutions : 1. Cela résout la première objection.

2. Si l'âme du premier homme n'atteignait pas à la saisie intellectuelle des substances séparées, ce n'est pas parce qu'elle était appesantie par le corps ; cela tenait au fait que son objet connaturel n'atteignait pas à l'excellence des substances séparées. Quant à nous, nous souffrons de cette double déficience.

3. L'âme du premier homme ne pouvait pas, en se connaissant elle-même, parvenir à connaître les substances séparées ; on vient de le dire, car chaque substance séparée connaît les autres selon son mode à elle.

Article 3 : Le premier homme a-t-il eu la science de toutes choses ?

Objections : 1. Le premier homme aurait eu cette science soit par des espèces acquises, soit par des espèces infuses. Or ce ne fut pas par des espèces acquises ; en effet une telle connaissance est causée par l'expérience, dit Aristote ; mais le premier homme n'avait pas à ce moment fait l'expérience de toutes les réalités. Ce n'était pas non plus par des espèces connaturelles, car il était de la même nature que nous ; or notre âme est " comme une tablette où il n'y a rien d'écrit ", dit le traité De l'Âme. Et s'il l'avait eu par des espèces infuses, sa science des choses n'aurait pas été de même structure que la nôtre, acquise à partir des choses.

2. Tous les individus de la même espèce ont la même façon d'acquérir leur perfection. Mais les autres hommes n'ont pas dès le début la science de toutes choses ; ils l'acquièrent dans la succession du temps, chacun à sa façon. Par conséquent Adam non plus n'a pas eu la science de toutes choses dès le moment où il fut formé.

3. L'état de la vie présente est accordé à l'homme pour qu'il y fasse des progrès aussi bien dans l'ordre de la connaissance que dans celui du mérite ; c'est pour cela, semble-t-il, que l'âme a été unie au corps. Mais l'homme, en cet état, aurait fait des progrès dans l'ordre du mérite. Par conséquent il en aurait fait aussi dans l'ordre de la science. C'est donc qu'il n'avait pas la science de toutes choses.

En sens contraire, il y a le fait qu'il donna des noms aux animaux, selon la Genèse (2, 20). Or les noms doivent s'accorder avec les natures des choses. Donc Adam connaissait les natures de tous les animaux, et pour la même raison il faut dire qu'il avait la science de toutes les autres réalités.

Réponse : Selon l'ordre naturel, le parfait précède l'imparfait, de même que l'acte précède la puissance, car les choses qui sont en puissance ne sont amenées à l'acte que par un être en acte. Et comme les choses ont été instituées par Dieu à l'origine non seulement pour avoir l'existence en elles-mêmes, mais aussi pour être les principes d'autres êtres, elles ont été produites dans



l'état parfait où elles pourraient être principes d'autres êtres. Or l'homme est principe d'un autre, non seulement par la génération corporelle, mais aussi par l'instruction et le gouvernement. Et c'est pourquoi, de même que le premier homme fut établi dans un état de perfection corporelle, afin de pouvoir engendrer aussitôt, de même il fut également établi dans un état parfait quant à l'âme, afin de pouvoir aussitôt instruire et gouverner les autres.

Or on ne peut instruire si l'on ne possède pas la science. Et c'est pourquoi le premier homme fut établi par Dieu dans la possession de la science concernant toutes les choses dont l'homme peut être instruit : tout ce qui existe virtuellement dans les premiers principes immédiatement connus, c'est-à-dire tout ce que les hommes peuvent naturellement connaître. D'autre part, pour gouverner sa vie personnelle et celle des autres, on a besoin de connaître non seulement ce qui peut être connu naturellement, mais aussi les choses qui dépassent la connaissance naturelle, car la vie de l'homme est ordonnée à une fin surnaturelle ; ainsi, pour gouverner notre vie, nous avons besoin de connaître les choses de la foi. Aussi en matière surnaturelle le premier homme reçut-il toute la connaissance qui était nécessaire pour gouverner la vie humaine selon cet état. Mais les autres choses, celles qui ne sont ni connaissables par l'application naturelle de l'homme, ni nécessaires à la condition de la vie humaine, le premier homme ne les connaissait pas : par exemple les pensées des hommes, les futurs contingents et certaines données singulières comme combien de cailloux se trouvent dans le fleuve, etc.

Solutions : 1. Le premier homme avait la science de toutes choses grâce à des espèces infusées par Dieu. Il ne faut pas en conclure pourtant que cette science était d'une autre structure que la nôtre, pas plus que les yeux donnés par le Christ à l'aveugle-né n'étaient d'une autre structure que les yeux produits par la nature.

2. Adam, en sa qualité de premier homme, devait posséder un élément de perfection qui ne convient pas aux autres hommes, comme cela se voit par ce que nous venons de dire.

3. Quant à la science des choses naturellement connaissables, Adam n'aurait pas progressé pour le nombre des choses connues, mais pour la façon de connaître ; car ce qu'il savait intellectuellement, il l'aurait connu dans la suite par expérience. Quant aux connaissances surnaturelles, il aurait progressé aussi au point de vue du nombre, par des révélations nouvelles, de même que les anges progressent par de nouvelles illuminations. Cependant, le progrès en mérite et le progrès en science sont différents, car un homme n'est pas pour un autre principe de mérite comme il est principe de science.

Article 4 : Le premier homme a-t-il pu se tromper ou être trompé ?

Objections : 1. Il semble que l'homme dans l'état primitif aurait pu se tromper. En effet, S. Paul dit (1 Tm 2, 14) : " C'est la femme qui, séduite, se rendit coupable de transgression. "

2. Pierre Lombard' enseigne que " si la femme n'a pas tremblé en entendant le serpent parler, c'est qu'elle estima qu'il avait reçu de Dieu l'usage de la parole ". Mais c'était là une erreur. Donc la femme s'est trompée avant le péché.

3. Il est naturel que plus une chose semble éloignée, plus elle semble petite. Mais la nature de l'œil n'a pas été réduite par le péché. Donc ce phénomène se serait produit aussi dans l'état d'innocence. Par conséquent l'homme se serait trompé sur les dimensions de ce qu'il voyait, comme maintenant.

4. S. Augustin dit que dans le sommeil l'âme croit aux apparences comme à la réalité elle-même. Mais l'homme dans l'état d'innocence aurait mangé, et par conséquent il aurait dormi et rêvé. Donc il se serait trompé en croyant aux apparences comme à la réalité.

5. Le premier homme n'aurait pas connu les pensées des hommes et les futurs contingents, comme on vient de le dire. Donc si quelqu'un lui avait dit quelque chose de faux sur ces matières, il aurait été trompé.

En sens contraire, S. Augustin enseigne " Approuver comme vraies des choses fausses est le fait non pas de la nature de l'homme tel qu'il fut créé, mais du châtement de l'homme condamné. "

Réponse : Certains ont affirmé que l'on pouvait reconnaître deux sens au mot " erreur " : d'abord celui de n'importe quelle appréciation superficielle qui fait adhérer à ce qui est faux comme étant vrai, mais sans assentiment de vraie croyance ; ensuite l'erreur désignerait une croyance ferme. Donc, quant aux choses dont Adam avait la science, il n'aurait pu se laisser tromper dans aucun de ces deux sens. Mais pour celles dont il n'avait pas la science, il aurait pu faire erreur, en prenant ce mot au sens large de n'importe quelle appréciation sans assentiment bien arrêté. On disait cela parce qu'avoir une appréciation fautive dans de telles conditions n'est pas nuisible à l'homme et que, si cet assentiment est donné sans témérité, il n'est pas coupable.

Mais cette thèse ne peut se concilier avec l'intégrité du premier état, car, dit S. Augustin, dans cet état " on évitait paisiblement le péché et, tant que cela durait, il ne pouvait y avoir absolument aucun mal ". Or, c'est manifeste, comme le vrai est le bien de l'intelligence, de même le faux est son mal, dit Aristote. Aussi n'est-il pas possible, tant que durait l'innocence, que l'intelligence de l'homme donnât son acquiescement à quelque chose de faux comme si c'eût été vrai. De même en effet que dans les membres corporels du premier homme il pouvait y avoir absence de quelque perfection, par exemple la clarté des corps glorieux, mais qu'aucun mal ne pouvait s'y trouver ; de même dans l'intelligence il pouvait y avoir absence de quelque connaissance, mais il ne pouvait s'y trouver aucune appréciation fautive.

La rectitude de ce premier état aboutit à la même conclusion : aussi longtemps que l'âme resterait soumise à Dieu, les forces inférieures de l'homme resteraient soumises aux forces supérieures, et celles-ci ne seraient pas entravées par celle-là. Or il est clair, d'après ce qui a déjà été dit, que l'intellect est toujours dans le vrai par rapport à son objet propre. Aussi ne tombe-t-il jamais de lui-même dans l'erreur ; toute erreur provient dans l'intelligence d'un élément inférieur, par exemple l'imagination ou quelque faculté semblable. Nous voyons donc que lorsque notre pouvoir naturel de juger n'est pas paralysé, nous ne sommes pas induits en erreur par des apparences de ce genre, mais seulement lorsqu'il est paralysé, comme c'est évident chez les dormeurs. Et ainsi il est manifeste que la rectitude de l'état primitif n'était compatible avec aucune erreur d'ordre intellectuel.

Solutions : 1. Cette " séduction " de la femme a sans doute précédé son péché d'action, mais elle était consécutive à un péché d'orgueil intérieur. En effet S. Augustin dit : " La femme ne croirait pas aux paroles du serpent... si elle n'avait déjà dans l'esprit l'amour de sa propre puissance et une certaine présomption orgueilleuse à son propre sujet. "

2. La femme a estimé que le serpent avait reçu cet usage de la parole, non par voie naturelle, mais par une opération surnaturelle. Mais on n'est pas obligé de suivre sur ce point l'autorité de Pierre Lombard.

3. Si quelque réalité avait été représentée aux sens ou à l'imagination du premier homme autrement qu'elle n'était en vérité, l'homme ne se serait pourtant pas trompé, car par sa raison il aurait discerné la vérité.

4. Ce qui se produit pendant le sommeil n'est pas imputé à l'homme, car il n'a pas l'usage de la raison, ce qui est l'acte propre de l'homme.

5. Si quelqu'un était venu lui dire quelque chose de faux concernant les futurs contingents ou les pensées des cœurs, l'homme dans l'état d'innocence n'aurait pas cru que les choses étaient ainsi,

mais seulement que cela était possible, et cela n'eût pas été une appréciation fautive. — On peut dire aussi que Dieu lui aurait donné son secours pour lui éviter de se tromper dans les choses dont il n'avait pas la science. Et il n'y a pas à faire instance contre cela, comme font certains, en disant que, dans la tentation, l'homme n'a pas reçu ce secours pour être préservé de l'erreur, alors que c'est à ce moment qu'il en avait le plus grand besoin. Car le péché s'était déjà produit dans son esprit, et il n'eut pas recours au secours divin.

Examinons maintenant ce qui concerne la volonté du premier homme. A ce sujet on considérera deux points : 1. La grâce et la justice du premier homme (Q. 95). — 2. L'usage de cette justice dans la domination qu'il exerçait sur les autres êtres (Q. 96).

### **QUESTION 95 : CE QUI SE RATTACHE À LA VOLONTÉ DU PREMIER HOMME : LA GRÂCE ET LA JUSTICE.**

1. L'homme a-t-il été créé en grâce ? — 2. Dans l'état d'innocence avait-il des passions ? — 3. Avait-il toutes les vertus ? — 4. Ses actions avaient-elles une valeur méritoire égale à celles de maintenant ?

Article 1 : L'homme a-t-il été créé en grâce ?

Objections : 1. S. Paul, faisant une distinction entre Adam et le Christ, dit ceci (1 Co 15,45) : " Le premier Adam a été fait âme vivante ; le dernier, esprit qui donne la vie. " Mais donner la vie et l'esprit est le fait de la grâce. Donc il est propre au Christ d'avoir été créé en grâce.

2. S. Augustin dit : " Adam ne posséda pas le Saint-Esprit. " Mais quiconque a la grâce possède le Saint-Esprit. Donc Adam ne fut pas créé en grâce.

3. S. Augustin dit que " Dieu a disposé la vie des anges et des hommes de manière à montrer d'abord en eux ce dont était capable le libre arbitre, et ensuite ce que pouvait le bienfait de sa grâce et le jugement de sa justice ". Il a donc d'abord créé l'homme et l'ange avec le seul libre arbitre de leur nature, et c'est ensuite seulement qu'il leur conféra la grâce.

4. P. Lombard enseigne : " L'homme a reçu dans sa création un secours grâce auquel il pouvait se maintenir, mais non progresser. " Mais quiconque possède la grâce peut progresser par le mérite. Donc le premier homme n'a pas été créé en grâce.

5. Pour qu'un homme reçoive la grâce, il est requis qu'il donne son consentement, puisque par là s'accomplit une sorte de mariage spirituel entre Dieu et l'âme. Mais consentir à la grâce ne peut se faire que chez quelqu'un qui existe déjà. Donc l'homme n'a pas reçu la grâce au premier instant de sa création.

6. Il y a plus de distance entre la nature et la grâce qu'entre la grâce et la gloire, celle-ci n'étant rien d'autre que la grâce dans son achèvement. Mais chez l'homme la grâce a précédé la gloire. Donc à plus forte raison la nature a-t-elle précédé la grâce.

En sens contraire, l'homme et l'ange se trouvent à égalité dans leur manière d'être ordonnés à la grâce ; or l'ange a été créé en grâce, car S. Augustin nous dit : " Dieu était en eux tout à la fois instituant leur nature et leur accordant la grâce. " Donc l'homme, lui aussi, fut créé en grâce.

Réponse : Certains disent que le premier homme n'a pas été créé en grâce, mais que cependant la grâce lui fut conférée par la suite avant le péché. En effet, la plupart des Pères attestent que l'homme eut la grâce dans l'état d'innocence. Mais qu'il ait été créé en grâce, comme d'autres l'affirment, semble bien requis par la rectitude même de ce premier état dans lequel Dieu fit l'homme, selon cette parole de l'Ecclésiaste (7, 29) : " Dieu fit l'homme droit. "

Cette rectitude, en effet, consistait en ce que la raison était soumise à Dieu, les forces inférieures à la raison, et le corps à l'âme. Or la première de ces soumissions était cause à la fois de la

deuxième et de la troisième ; aussi longtemps en effet que la raison demeurait soumise à Dieu, les éléments inférieurs lui restaient soumis, comme l'affirme S. Augustin. Par ailleurs, il est manifeste que cette soumission du corps à l'âme et des forces inférieures à la raison n'était pas naturelle ; autrement elle aurait persisté après le péché, puisque chez les démons aussi les éléments naturels sont demeurés après le péché comme le dit Denys. Par suite il est clair que la première soumission aussi, celle de la raison envers Dieu, n'était pas seulement d'ordre naturel, mais résultait d'un don surnaturel de grâce ; car il n'est pas possible que l'effet soit supérieur à la cause. Aussi S. Augustin écrit-il : " Aussitôt qu'eut été accomplie la transgression du précepte, la grâce de Dieu les abandonna et ils eurent honte de la nudité de leurs corps... ; ils éprouvèrent en effet une poussée de leur chair révoltée en représailles de leur propre révolte. " Ceci donne à entendre que si l'abandon de la grâce a détruit l'obéissance de la chair à l'âme, c'est parce que la grâce existant dans l'âme soumettait à celle-ci les forces inférieures.

Solutions : 1. S. Paul emploie ces expressions pour montrer qu'il existe un corps spirituel comme il existe un corps animal ; car la vie spirituelle du corps a commencé chez le Christ, qui est " le premier-né d'entre les morts " (Col 1, 18), de même que la vie animale a commencé chez Adam. Par conséquent les paroles de l'Apôtre n'impliquent pas qu'Adam n'était pas " spirituel " dans son âme, mais qu'il ne l'était pas dans son corps.

2. Comme le dit S. Augustin dans le même livre, on ne nie pas que le Saint-Esprit ait été de quelque façon en Adam, comme chez les autres justes ; mais on affirme qu'il n'y a pas existé " comme il existe maintenant chez les fidèles ", qui sont admis à recevoir l'héritage éternel aussitôt après la mort.

3. Ce texte de S. Augustin ne comporte pas que l'ange ou l'homme ait été créé dans le libre arbitre naturel avant d'avoir la grâce, mais il montre ce dont était capable en eux le libre arbitre avant la confirmation en grâce, et ce qu'ils obtiendraient postérieurement par le secours de la grâce qui les affermit.

4. Pierre Lombard parle en cet endroit comme ceux qui soutinrent que l'homme n'avait pas été créé en grâce, mais seulement dans une condition naturelle. — On peut dire encore que si l'homme a été créé en grâce, ce n'est pas de sa création naturelle qu'il tint le pouvoir de progresser par voie de mérite, mais d'une grâce surajoutée.

5. Puisque le mouvement de la volonté n'est pas un mouvement continu, rien n'empêchait que le premier homme consentit à la grâce dès le premier instant de sa création.

6. Nous méritons la gloire par un acte de la grâce, mais nous ne méritons pas la grâce par un acte de la nature. Aussi la comparaison ne vaut-elle pas.

Article 2 : L'homme a-t-il eu des passions dans l'état d'innocence ?

Objections : 1. Il semble que non. En effet il arrive que " la chair convoite contre l'esprit " (Ga 5, 17) à cause des passions de l'âme. Mais cela ne se produisait pas dans l'état d'innocence. Donc dans l'état d'innocence il n'y avait pas de passions dans l'âme.

2. L'âme d'Adam était plutôt plus noble que son corps. Mais le corps d'Adam fut impassible. Donc dans son âme non plus il n'y a pas eu de passions.

3. Par la vertu morale les passions sont réprimées. Mais chez Adam il y eut une vertu morale parfaite. Donc les passions lui étaient totalement étrangères.

En sens contraire, S. Augustin écrit qu'" il y avait en eux un amour de Dieu à l'abri de tout désordre ", avec certaines autres passions de l'âme.

Réponse : Les passions de l'âme sont dans l'appétit sensible, lequel a pour objet le bien et le mal. C'est pourquoi, si l'on prend l'ensemble des passions, certaines d'entre elles se réfèrent au bien, comme l'amour et la joie, d'autres au mal, comme la crainte et la douleur. Or, dans le premier

état, il n'y avait ni présence ni menace d'aucun mal, et il ne manquait aucun des biens dont une volonté bonne aurait désiré pour lors la possession, comme l'écrit S. Augustin ; par suite aucune des passions qui regardent le mal n'était en Adam, comme la crainte, la douleur, etc. ; pareillement étaient absentes les passions qui regardent un bien non possédé et qu'il faudrait posséder à tel moment, par exemple une cupidité brûlante. En revanche, les passions qui peuvent concerner un bien présent, comme la joie et l'amour ; celles qui concernent un bien futur à posséder en son temps, comme le désir ou l'espoir sans inquiétude, existaient dans l'état d'innocence. Elles se présentaient pourtant autrement que chez nous. Chez nous, en effet, l'appétit sensible, dans lequel se produisent les passions, n'est pas totalement soumis à la raison ; aussi, tantôt elles préviennent en nous et gênent le jugement de la raison, tantôt elles sont consécutives à un jugement de la raison, dans la mesure où l'appétit sensible obéit quelque peu à la raison. Dans l'état d'innocence au contraire, l'appétit inférieur était totalement soumis à la raison ; aussi n'y avait-il en lui que les passions de l'âme consécutives à un jugement de la raison.

Solutions : 1. " La chair convoite contre l'esprit " par le fait que les passions se rebellent contre la raison, ce qui n'arrivait pas dans l'état d'innocence.

2. Le corps humain dans l'état d'innocence était impassible par rapport aux passions qui détruisent l'équilibre naturel, comme on le dira plus loin. De même l'âme était impassible par rapport aux passions qui entraînent la raison.

3. La vertu morale parfaite ne supprime pas totalement les passions, elle les règle : " C'est le propre du tempérant de convoiter ce qu'il faut et comme il le faut ", dit Aristote.

Article 3 : Dans l'état d'innocence, l'homme avait-il toutes les vertus ?

Objections : 1. Il semble que non, car certaines vertus sont ordonnées à refréner la démesure des passions : par exemple la tempérance refrène la convoitise immodérée, et la force refrène la crainte immodérée. Mais dans l'état d'innocence il n'y avait pas de passions immodérées. Par conséquent les vertus qu'on vient de nommer n'existaient pas non plus.

2. Certaines vertus règlent les passions qui concernent le mal : par exemple la mansuétude règle les colères, et la force règle les craintes. Mais dans l'état d'innocence il n'y avait pas de passions de ce genre, on vient de le dire, ni par conséquent de vertus correspondantes.

3. La pénitence est une vertu qui regarde le péché commis dans le passé. La miséricorde, de son côté, est une vertu qui regarde la misère. Mais dans l'état d'innocence il n'y avait ni péché, ni misère, ni par conséquent les vertus correspondantes.

4. La persévérance est une vertu. Mais Adam ne l'eut pas, comme le montre le péché qui suivit. Donc il n'avait pas toutes les vertus.

5. La foi est une vertu. Mais elle n'existait pas dans l'état d'innocence ; elle implique en effet une connaissance en énigme qui s'oppose à la perfection du premier état.

En sens contraire, S. Augustin dit dans une homélie — : " Le prince des vices a vaincu Adam, formé du limon de la terre à l'image de Dieu, armé de pureté, équilibré par la tempérance, rayonnant de lumière. "

Réponse : L'homme dans l'état d'innocence a possédé d'une façon ou d'une autre toutes les vertus. Cette vérité ressort de ce qui précède. On a dit en effet que la rectitude du premier état consistait en ce que la raison était soumise à Dieu et les facultés inférieures à la raison. Or les vertus ne sont rien d'autre que des perfections grâce auxquelles la raison est ordonnée à Dieu, et les forces inférieures disposées selon la règle de la raison ; on le verra plus clairement lorsqu'on traitera des vertus. Par conséquent la rectitude de l'état primitif exigeait que l'homme eût d'une façon ou d'une autre toutes les vertus.

Mais il faut remarquer que parmi les vertus certaines n'impliquent dans leur notion aucune imperfection, par exemple la charité et la justice ; et les vertus de cette espèce existaient sans restriction aucune dans l'état d'innocence, aussi bien comme habitus que dans leur exercice. Mais d'autres vertus impliquent dans leur notion même une imperfection, qui peut se prendre soit du côté de l'acte, soit du côté de la matière. Et si une telle imperfection n'est pas incompatible avec la perfection de l'état primitif, ces vertus pouvaient exister dans cet état, comme la foi qui porte sur ce que l'on ne voit pas, et l'espérance qui porte sur ce que l'on ne possède pas. En effet la perfection de l'état primitif n'allait pas jusqu'à la vision de Dieu face à face, tel qu'on le possède avec la jouissance de la béatitude finale ; aussi la foi et l'espérance pouvaient-elles exister dans cet état, aussi bien comme habitus que dans leur exercice. Si au contraire l'imperfection impliquée dans la notion même de telle ou telle vertu s'oppose à la perfection de l'état primitif, cette vertu pouvait exister en cet état comme habitus, mais non pas dans son exercice ; cela est clair pour la pénitence qui est une douleur du péché commis, et pour la miséricorde qui est une douleur de la misère d'autrui ; en effet aussi bien la douleur que la faute et la misère sont incompatibles avec la perfection de l'état primitif. Aussi des vertus comme celles-là existaient chez le premier homme à l'état d'habitus, mais non dans leur exercice ; le premier homme en effet était disposé de telle manière que, si un péché avait eu lieu par le passé, il en aurait eu de la douleur ; et pareillement s'il avait vu de la misère chez un autre, il l'aurait repoussée selon son pouvoir. Ainsi Aristote dit-il 0 que " la pudeur ", dont l'objet est un acte indigne, " ne se produit chez le vertueux que sous condition : il est disposé de telle manière en effet qu'il aurait honte s'il commettait quelque chose d'indigne ".

Solutions : 1. Il est accidentel à la tempérance et à la force de réprimer des passions excessives, lorsque ces vertus trouvent un tel excès dans leur sujet ; ce qui leur est essentiel, c'est de régler les passions.

2. Parmi les passions qui sont ordonnées au mal, celles-là sont incompatibles avec la perfection de l'état primitif qui concernent le mal chez celui-là même qui subit cette passion, par exemple la crainte et la douleur. Mais les passions qui concernent le mal chez autrui ne contrarient pas la perfection de cet état ; dans l'état primitif, l'homme pouvait haïr la malice des démons tout aussi bien qu'il pouvait aimer la bonté de Dieu. Aussi les vertus concernant des passions de ce genre auraient pu exister dans l'état primitif aussi bien comme habitus que dans leur exercice.

En revanche, parmi les vertus qui concernent les passions portant sur le mal du sujet lui-même, celles qui portaient exclusivement sur des passions de ce genre ne pouvaient exister dans l'état primitif quant à leur exercice, mais seulement comme habitus, ainsi qu'on l'a dit pour la pénitence et la miséricorde.

Mais il y a des vertus qui ne concernent pas seulement le genre de passions dont on vient de parler, mais également d'autres passions ; ainsi la tempérance qui ne concerne pas seulement les tristesses mais aussi les délectations, et la force qui concerne non seulement la crainte, mais aussi l'audace et l'espoir. Dans l'état primitif il pouvait donc y avoir des actes de tempérance pour autant que celle-ci modère les plaisirs ; et de même pour la force, en tant qu'elle règle l'audace ou l'espoir, mais non en tant que ces vertus règlent la tristesse et la crainte.

3. Tout ce qu'on vient de dire résout cette objection.

4. Par " persévérance " on peut entendre deux choses. D'abord une certaine vertu ; alors le mot désigne un habitus grâce auquel on choisit de persévérer dans le bien. Et en ce sens, Adam avait la persévérance. La persévérance peut aussi désigner la circonstance dans laquelle s'exerce une vertu ; alors elle signifie une persistance de la vertu sans interruption. Et en ce sens Adam n'a pas eu la persévérance.

5. Ce qu'on vient de dire résout la cinquième objection.

Article 4 : Les actions de l'homme avaient-elles une valeur méritoire égale à celles de maintenant ?

Objections : 1. On pourrait penser que les activités du premier homme avaient moins de valeur méritoire que les nôtres. En effet, la grâce est donnée par la miséricorde de Dieu, laquelle apporte plus de secours à ceux qui sont davantage dans le besoin. Mais nous avons besoin de la grâce plus que le premier homme dans l'état d'innocence. Donc la grâce nous est infusée de façon plus abondante. Et puisqu'elle est la racine du mérite, nos activités obtiennent ainsi une plus grande valeur méritoire.

2. Pour qu'il y ait mérite, il faut qu'il y ait combat et difficulté. En effet il est dit (2 Tm 2, 5) : " Ne recevra la couronne que celui qui aura lutté suivant les règles. " Et Aristote : " C'est dans le difficile et le bien que s'exerce la vertu. " Mais maintenant combat et difficulté sont plus grands. Donc la valeur méritoire est plus grande aussi.

3. Pierre Lombard dit que l'homme n'aurait pas mérité en résistant à la tentation, tandis que maintenant résister à la tentation est méritoire. Donc nos actes ont une valeur méritoire plus grande que dans l'état primitif.

En sens contraire, dans cette hypothèse, l'homme serait en meilleure condition après le péché.

Réponse : La valeur du mérite peut être estimée à partir de deux principes. D'abord à partir de sa racine, qui est la charité et la grâce ; ce poids du mérite correspond à la récompense essentielle, qui consiste dans la jouissance de Dieu ; en effet, celui qui agit avec une plus grande charité jouira plus parfaitement de Dieu. Ensuite on juge le mérite à partir de l'importance de l'acte, laquelle est double : absolue et proportionnée. En effet, la veuve qui mit deux piécettes dans le Trésor fit une œuvre moindre en quantité absolue que ceux qui y déposaient de grandes offrandes ; mais en quantité proportionnelle la veuve fit plus, selon la sentence du Seigneur, parce que cela dépassait davantage ses ressources. Cependant ces deux valeurs méritoires correspondent à la récompense accidentelle, qui nous réjouit du bien créé.

Ainsi donc, il faut dire que les œuvres humaines auraient eu plus de valeur méritoire dans l'état d'innocence qu'après le péché, si l'on prend la valeur qui vient de la grâce ; celle-ci eût été alors plus abondante, ne trouvant aucun obstacle dans la nature humaine. Même jugement si l'on considère l'importance absolue des œuvres, car l'homme ayant une plus grande vertu aurait fait des œuvres plus grandes. Mais si l'on considère l'importance proportionnelle, le caractère méritoire se trouve plus important après le péché en raison de la faiblesse humaine ; en effet une œuvre petite dépasse le pouvoir de celui qui l'accomplit avec difficulté plus qu'une œuvre importante ne dépasse le pouvoir de celui qui agit sans difficulté.

Solutions : 1. Après le péché l'homme a besoin de la grâce pour plus de choses qu'avant le péché, mais il n'en a pas davantage besoin. Car l'homme, même avant le péché, avait besoin de la grâce pour obtenir la vie éternelle, ce qui est la nécessité principale de la grâce. Mais après le péché l'homme a besoin de la grâce, en outre, pour la rémission de son péché et le soutien de sa faiblesse.

2. Difficulté et combat relèvent de la valeur méritoire qui se prend de l'importance proportionnelle des œuvres, comme on vient de le dire. C'est un signe de l'empressement de la volonté qui porte ses efforts vers ce qui est difficile. Or l'empressement de la volonté est causé par la grandeur de la charité. Mais il peut arriver que quelqu'un fasse une œuvre facile avec une volonté aussi empressée qu'un autre fait une œuvre difficile, car il serait prêt à faire aussi ce qui lui serait difficile. Cependant la difficulté effective, en tant qu'elle a le caractère d'une peine, comporte en plus une valeur satisfaisante pour le péché.

3. Résister à la tentation n'aurait pas été méritoire pour le premier homme, selon l'opinion de ceux qui ne lui accordaient pas la grâce, comme maintenant cela n'est pas méritoire pour celui qui n'a pas la grâce. Il y a pourtant cette différence que dans l'état primitif rien ne se trouvait à l'intérieur de l'homme pour le pousser au mal comme maintenant, aussi l'homme pouvait-il alors davantage que maintenant résister à la tentation sans la grâce.

### QUESTION 96 : LE POUVOIR DE DOMINATION QUI APPARTENAIT À L'HOMME DANS L'ÉTAT D'INNOCENCE

1. L'homme dans l'état d'innocence aurait-il dominé sur les animaux ? — 2. Aurait-il dominé sur toute créature ? — 3. Dans l'état d'innocence tous les hommes auraient-ils été égaux ? — 4. Les hommes, dans cet état, auraient-ils dominé sur les hommes ?

Article 1 : L'homme dans l'état d'innocence aurait-il dominé sur les animaux ?

Objections : 1. S. Augustin dit que c'est par le ministère des anges que les animaux furent amenés à Adam pour qu'il leur assignât des noms. Mais ce ministère des anges n'eût pas été nécessaire si par lui-même l'homme avait dominé sur les animaux. Donc l'homme dans l'état d'innocence n'avait pas de pouvoir sur les autres animaux.

2. Il n'est pas bon de réunir sous une même domination des êtres en discorde. Mais il y a beaucoup d'animaux qui par nature sont en discorde, tels la brebis et le loup. C'est donc que tous les animaux n'étaient pas englobés sous le pouvoir de l'homme.

3. D'après S. Jérôme, Dieu donna la domination sur les animaux à l'homme qui n'en avait pas besoin avant le péché, parce qu'il savait d'avance qu'après la chute l'homme devrait se faire aider par le renfort des animaux. Donc à tout le moins l'homme n'avait pas avant le péché à user de sa domination sur les animaux.

4. L'acte propre de celui qui domine c'est, semble-t-il, de commander. Mais il n'est pas juste d'adresser un commandement à un être sans raison. Donc l'homme n'avait pas de domination sur les animaux non raisonnables.

En sens contraire, la Genèse (1, 26) dit au sujet de l'homme : " Qu'il domine sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et les bêtes de la terre. "

Réponse : Comme on l'a dit plus haut, la désobéissance envers l'homme de ce qui doit lui être soumis, est une suite et un châtement de sa propre désobéissance envers Dieu. Et c'est pourquoi dans l'état d'innocence, avant la désobéissance dont on vient de parler, rien ne lui résistait, de ce qui par nature devait lui être soumis.

Or tous les animaux sont par nature soumis à l'homme. C'est là une chose qu'on peut établir à partir de trois données. La première est l'ordre même de la nature. De même que, dans la genèse des choses, on saisit un certain ordre selon lequel on passe de l'imparfait au parfait, car la matière est pour la forme et la forme plus imparfaite pour celle qui est plus parfaite, de même en est-il aussi de l'usage qui est fait des choses de la nature, car les êtres plus imparfaits sont mis à la disposition des plus parfaits ; les plantes se servent de la terre pour leur nourriture, les animaux des plantes, et les hommes des plantes et des animaux. Ainsi est-ce par nature que l'homme domine sur les animaux. Et c'est pourquoi Aristote dit que " la chasse faite aux animaux sauvages est juste et naturelle ", car par elle l'homme revendique ce qui lui appartient par nature. La deuxième donnée est l'ordre de la providence divine, laquelle gouverne toujours les inférieurs par les supérieurs. Aussi, comme l'homme est au-dessus des autres animaux, puisqu'il a été fait à l'image de Dieu, est-il très convenable que les autres animaux soient soumis à sa conduite.

La troisième donnée consiste dans les propriétés respectives de l'homme et des autres animaux.



Chez les autres animaux, en effet, on trouve au niveau de leur pouvoir naturel d'estimation une certaine participation de la prudence concernant quelques actes particuliers ; tandis que chez l'homme on trouve une prudence universelle, qui fournit le plan de tout ce qu'il y a à faire. Or tout ce qui existe par participation est soumis à ce qui est par essence et de façon universelle. Et ainsi il est clair que la sujétion des autres animaux envers l'homme est naturelle.

Solutions : 1. Il y a beaucoup de choses qu'une puissance supérieure peut obtenir de ses sujets, et qui restent impossibles à la puissance inférieure. Or l'ange, par nature, est supérieur à l'homme. Aussi y a-t-il tel effet qui pouvait être produit chez les animaux par la vertu des anges et qui ne pouvait être réalisé par le pouvoir de l'homme : ainsi, que tous les animaux fussent rassemblés en un instant.

2. Certains disent que les animaux qui maintenant sont féroces et tuent d'autres animaux auraient été, dans cet état, pacifiques, non seulement avec l'homme, mais aussi avec les autres animaux. Mais cela est tout à fait déraisonnable. En effet, la nature des animaux n'a pas été changée par le péché de l'homme au point que ceux qui maintenant, par nature, mangent la chair d'autres animaux, comme les lions ou les faucons, eussent alors été herbivores. D'ailleurs, la Glose tirée de Bède ne dit pas à propos de la Genèse (1, 30) que les fruits et l'herbe aient été donnés en nourriture à tous les animaux et oiseaux, mais à certains d'entre eux. Par conséquent l'hostilité eût été naturelle entre certains animaux.

Pour autant, ils n'auraient pas été soustraits à la domination de l'homme, pas plus qu'ils ne le sont maintenant à la domination de Dieu, par la providence de qui tout cela est disposé. L'homme eût été l'exécuteur de cette providence, comme cela se voit encore maintenant pour les animaux domestiques ; en effet, les hommes fournissent des poules aux faucons domestiques pour leur nourriture.

3. Les hommes dans l'état d'innocence n'avaient pas besoin des animaux pour leurs nécessités corporelles, ni pour se couvrir parce qu'ils étaient nus et n'en éprouvaient pas de honte, étant à l'abri de tout mouvement de convoitise désordonnée ; ni pour s'alimenter, car ils se nourrissaient des arbres du Paradis ; ni pour se déplacer, car ils avaient un corps vigoureux. Ils avaient pourtant besoin des animaux afin de prendre une connaissance expérimentale de leurs natures. Cela est signifié par le fait que Dieu amena à l'homme les animaux, pour qu'il leur assignât des noms, lesquels désignent leurs natures.

4. Tous les animaux ont, dans leur pouvoir naturel d'estimation, une certaine participation de la prudence et de la raison. C'est en vertu de cela que les grues suivent leur guide et que les abeilles obéissent à leur reine. Et c'est ainsi que tous les animaux eussent alors obéi à l'homme d'eux-mêmes, à la façon dont le font maintenant certains animaux domestiques.

Article 2 : L'homme en état d'innocence aurait-il dominé sur toute créature ?

Objections : 1. Il semble que l'homme n'aurait pas dominé sur toutes les autres créatures. Car l'ange par nature jouit d'un plus grand pouvoir que l'homme. Mais, dit S. Augustin, la matière corporelle n'aurait pas obéi au moindre signe des saints anges ; donc beaucoup moins encore à l'homme dans l'état d'innocence.

2. Les plantes ont uniquement, comme puissances vitales, celles qui président à la nutrition, à la croissance et à la génération. Or ces puissances ne sont pas capables par nature d'obéir à la raison, comme cela se voit chez un seul et même homme. Donc, puisque la domination appartient à l'homme au titre de la raison, il semble que l'homme dans l'état d'innocence n'aurait pas dominé sur les plantes.

3. Quiconque domine sur une chose peut changer cette chose. Mais l'homme n'aurait pu changer le cours des corps célestes ; cela en effet est le propre de Dieu seul, dit Denys. Donc il ne dominait pas sur eux.

En sens contraire, il est dit dans la Genèse (1, 26) au sujet de l'homme : " Qu'il commande à toute créature. "

Réponse : Tout existe dans l'homme d'une certaine façon, et c'est pourquoi au type de domination qu'il exerce sur ce qui est en lui correspond celui qu'il lui revient d'exercer sur les autres. Or dans l'homme, il y a quatre choses à considérer : la raison qu'il a en commun avec les anges, les puissances sensibles qu'il a en commun avec les animaux, les puissances naturelles qu'il a en commun avec les plantes, et le corps lui-même qu'il a en commun avec les choses inanimées. Dans l'homme la raison occupe la place de ce qui domine, et non de ce qui est soumis à domination. Aussi l'homme dans l'état primitif ne dominait-il pas sur les anges ; et quand on dit qu'il commande à toute créature, il s'agit de celle qui n'était pas à l'image de Dieu. Quant aux puissances sensibles, comme l'irascible et le concupiscible, qui obéissent dans une certaine mesure à la raison, l'âme exerce sur elles une domination en leur donnant des ordres. Aussi dans l'état d'innocence dominait-elle par ses ordres sur les autres animaux. Quant aux puissances naturelles et au corps, l'homme n'exerce pas de domination sur eux en leur donnant des ordres, mais en les utilisant. Et de même la domination qu'il exerçait dans l'état d'innocence sur les plantes et les choses inanimées se faisait non par des ordres ou une transformation, mais en utilisant leurs services sans rencontrer d'empêchement.

On a ainsi répondu aux Objections.

Article 3 : Dans l'état d'innocence tous les hommes auraient-ils été égaux ?

Objections : 1. Il semble que oui. Car S. Grégoire dit que " là où nous n'avons pas commis de faute, nous sommes tous égaux ". Mais dans l'état d'innocence il n'y avait pas de faute. Donc tous étaient égaux.

2. C'est la similitude et l'égalité qui expliquent l'amour mutuel, selon la parole de l'Ecclésiastique (13,15) : " Tout être vivant aime son semblable, et tout homme son prochain. " Or dans cet état il y avait entre les hommes beaucoup de cet amour qui est le lien de la paix. Donc tous les hommes auraient été égaux dans l'état d'innocence.

3. Lorsque cesse la cause, cesse l'effet. Mais la cause de l'inégalité qui règne maintenant entre les hommes semble tenir d'une part à Dieu, qui récompense certains pour leurs mérites et en punit certains, d'autre part à la nature, car c'est en raison d'une défaillance de la nature que certains naissent débiles et privés de quelque membre, alors que d'autres sont forts et en parfaite intégrité. Cela n'aurait pas existé dans l'état primitif.

En sens contraire, on lit dans l'épître aux Romains (13, 1) : " Ce qui vient de Dieu est conforme à son ordre. " Mais l'ordre semble consister surtout dans l'inégalité ; en effet S. Augustin nous dit : " L'ordre est une disposition de choses égales ou inégales, qui attribue à chacune sa place. " Donc dans l'état primitif, qui aurait été parfaitement harmonieux, on aurait trouvé de l'inégalité.

Réponse : Il faut dire nécessairement qu'il y avait dans l'état primitif une certaine inégalité, tout au moins quant au sexe, car sans différence de sexe il n'y aurait pas eu génération ; de même pour l'âge : même dans cet état certains hommes étaient engendrés par d'autres, et ceux qui s'unissaient charnellement n'étaient pas stériles.

Mais même en ce qui concerne l'âme il y aurait eu des différences aussi bien pour la justice que pour la science ; en effet ce n'est pas par nécessité que l'homme agissait, mais par son libre arbitre ; or en vertu de celui-ci l'homme a le pouvoir d'appliquer plus ou moins son esprit à faire,

vouloir ou connaître quelque chose. Ainsi certains auraient fait plus de progrès que d'autres en justice et en science.

Du côté du corps aussi il pouvait y avoir inégalité. En effet, le corps humain n'était pas totalement affranchi des lois de la nature au point de ne pas recevoir plus ou moins d'avantages ou de secours des facteurs extérieurs, puisqu'aussi bien leur vie était sustentée par des aliments. Et ainsi rien n'empêche de dire que, selon les différentes dispositions de l'air ou les diverses dispositions des étoiles, les uns auraient été engendrés plus vigoureux de corps que les autres, plus grands, plus beaux, avec une meilleure complexion ; de telle façon toutefois que chez ceux qui eussent été moins avantagés il n'y aurait eu ni défaut ni péché tant pour l'âme que pour le corps.

Solutions : 1. Les paroles de S. Grégoire entendent exclure l'inégalité qui tient à la différence entre justice et péché. A cause de celle-ci, il arrive que certains doivent être contraints par d'autres à subir un châtement.

2. L'égalité fait que l'amour mutuel est égal de part et d'autre. Cependant il peut y avoir un plus grand amour entre des êtres inégaux qu'entre des êtres égaux, bien que la réponse ne soit pas égale entre les deux côtés ; en effet le père aime naturellement son fils davantage que le frère n'aime son frère, bien que le fils n'aime pas son père autant qu'il en est aimé.

3. La cause de l'inégalité pouvait très bien venir du côté de Dieu, non certes en ce sens que Dieu aurait puni les uns et récompensé les autres, mais du fait qu'il aurait élevé davantage ceux-ci, et moins ceux-là, de manière à faire briller davantage la beauté de l'ordre parmi les hommes. Du côté de la nature également, des inégalités pouvaient se produire de la façon qui vient d'être dite, sans aucune défaillance de la nature.

Article 4 : Les hommes, dans l'état d'innocence, auraient-ils dominé sur les hommes ?

Objections : 1. S. Augustin écrit : " Dieu a voulu que l'homme, être raisonnable, fait à son image, ne dominât que sur les êtres sans raison ; domination non de l'homme sur l'homme, mais de l'homme sur la bête. "

2. Ce qui a été introduit comme un châtement du péché n'aurait pas existé dans l'état d'innocence. Mais que l'homme soit soumis à l'homme, cela fut introduit comme châtement du péché ; il fut dit en effet à la femme après le péché ; " Ton mari dominera sur toi " (Gn 3, 16). C'est donc que dans l'état d'innocence l'homme n'était pas soumis à l'homme.

3. Sujétion s'oppose à liberté. Mais la liberté est l'un des biens primordiaux, qui n'aurait pas fait défaut dans l'état d'innocence, lorsque " rien ne manquait de ce que peut désirer une volonté bonne ", selon la formule de S. Augustin. Donc l'homme ne dominait pas sur l'homme dans l'état d'innocence.

En sens contraire, la condition des hommes dans l'état d'innocence n'était pas plus digne que celle des anges. Mais parmi les anges il en est qui dominent sur d'autres, si bien que l'un des ordres angéliques est appelé Dominations. Donc il n'est pas contre la dignité de l'état d'innocence que l'homme ait dominé sur l'homme.

Réponse : Domination peut se comprendre de deux façons. D'abord comme l'opposé de la servitude, et alors on appelle maître (dominus) celui auquel on est soumis en qualité d'esclave. Domination peut aussi s'entendre dans un sens général par rapport à une sujétion quelconque. Et alors on peut attribuer la domination à celui qui a mission de gouverner et diriger des hommes libres. Au premier sens du mot domination, l'homme dans l'état d'innocence ne dominait pas sur l'homme, mais au second sens il aurait pu exercer une telle domination.

La raison en est que l'esclave diffère de l'homme libre en ce que " l'homme libre est à lui-même sa fin ", dit Aristote, tandis que l'esclave est ordonné à un autre. On peut donc dire que

quelqu'un domine sur un autre comme sur son esclave, quand il ramène le dominé à sa propre utilité à lui, le dominateur. Pour chacun, c'est son bien propre qui est désirable ; par suite, il est affligeant pour chacun de céder exclusivement à un autre le bien qui aurait dû être le sien, et on ne peut supporter sans souffrir une telle domination. C'est pourquoi, dans l'état d'innocence, cette domination de l'homme sur l'homme n'aurait pas existé.

Mais on domine sur un autre comme sur un homme libre, quand on dirige celui-ci vers son bien propre, ou vers le bien commun. Et une telle domination de l'homme sur l'homme aurait existé dans l'état d'innocence pour deux motifs. Premièrement, parce que l'homme est par nature un animal social, si bien que dans l'état d'innocence les hommes auraient eu une vie sociale. Mais la vie sociale d'une multitude ne pourrait exister sans un dirigeant qui recherche le bien commun ; car plusieurs recherchent nécessairement plusieurs buts, mais un seul n'en recherche qu'un. Ce qui fait dire à Aristote : " Chaque fois que plusieurs éléments sont ordonnés à une seule fin, on en trouve toujours un qui prend la tête et qui dirige. " Le deuxième motif c'est que si un homme avait été supérieur à un autre en connaissance et en justice, il aurait été choquant qu'il n'emploie pas cette supériorité au service des autres. En ce sens il est écrit (1 P 4, 1 0) : " Chacun de vous selon la grâce reçue, mettez-la au service des autres... " Ce qui fait dire à S. Augustin : " Les justes commandent non parce qu'ils ambitionnent de dominer, mais parce qu'ils veulent servir par leur sagesse ; voilà ce que prescrit l'ordre de la nature et c'est ainsi que Dieu a créé l'homme ".

Cela répond à toutes les Objections, car elles concernent la première espèce de domination.

Il faut étudier maintenant ce qui concerne l'état du premier homme dans son corps. Nous examinerons d'abord la conservation de l'individu (Q. 97), et ensuite celle de l'espèce (Q. 98).

### **QUESTION 97 : CE QUI CONCERNE L'ÉTAT DU PREMIER HOMME QUANT À LA CONSERVATION DE L'INDIVIDU**

1. L'homme dans l'état d'innocence était-il immortel ? — 2. Était-il impassible ? — 3. Avait-il besoin de se nourrir ? — 4. Aurait-il obtenu l'immortalité par l'arbre de vie ?

Article 1 : L'homme, dans l'état d'innocence, était-il immortel ?

Objections : 1. Il semble que non. Car " mortel " fait partie de la définition de l'homme. Mais si l'on enlève la définition, on enlève le défini. Donc si homme il y avait, il ne pouvait pas être immortel.

2. " Corruptible et incorruptible appartiennent à des genres différents ". dit Aristote. Mais les êtres qui appartiennent à des genres différents ne peuvent pas se changer l'un en l'autre. Donc, si le premier homme avait été incorruptible, il n'aurait pas pu être corruptible dans l'état actuel.

3. Si l'homme dans l'état d'innocence a été immortel, il le devait soit à la nature, soit à la grâce. Or il ne le devait pas à la nature car, puisque la nature reste spécifiquement la même, il serait immortel maintenant encore. Il ne le devrait pas non plus à la grâce, car le premier homme recouvra la grâce par la pénitence, selon la parole du livre de la Sagesse (10, 1) : (la Sagesse) " le délivra de sa faute " ; par conséquent il aurait recouvré l'immortalité, ce qui est évidemment faux. Donc l'homme n'était pas immortel dans l'état d'innocence.

4. L'immortalité est promise à l'homme comme une récompense, selon la parole de l'Apocalypse (21, 4) : " Il n'y aura plus de mort. " Or, l'homme ne fut pas créé dans l'état de récompense, mais de manière à mériter la récompense. Par conséquent l'homme dans l'état d'innocence n'était pas immortel.

En sens contraire, l'épître aux Romains (5, 2) nous dit : " Par le péché la mort est entrée dans le monde. " Donc avant le péché l'homme était immortel.

Réponse : Quelque chose peut être qualifié d'incorruptible à trois titres. Premièrement, du côté de la matière, s'il n'a pas de matière, comme l'ange, ou s'il a une matière en puissance à une seule forme, comme les corps célestes ; on dit alors qu'il est incorruptible par nature. Deuxièmement, du côté de la forme, du fait qu'à une chose corruptible par nature est attachée une certaine disposition qui l'empêche absolument de se corrompre. On dit alors que c'est incorruptible en vertu de la gloire, car, dit S. Augustin " Dieu a fait l'âme d'une nature si puissante que sa béatitude fait rejaillir sur le corps plénitude de santé et vigueur d'incorruption ". Troisièmement, du côté de la cause efficiente. C'est de cette façon que l'homme dans l'état d'innocence aurait été incorruptible et immortel, car, dit S. Augustin : " Dieu en créant l'homme lui a donné la vigueur de l'immortalité pour aussi longtemps qu'il ne pécherait pas, si bien qu'il serait lui-même l'auteur ou de sa vie ou de sa mort. " En effet, son corps n'était pas à l'abri de la dissolution par une vertu d'immortalité existant en lui ; c'est l'âme qui possédait une force surnaturelle donnée par Dieu, grâce à laquelle elle pouvait préserver le corps de toute corruption, aussi longtemps qu'elle serait demeurée soumise à Dieu. Cette disposition est logique. Puisque l'âme raisonnable n'est pas entièrement absorbée par sa relation à la matière corporelle, comme on l'a dit précédemment, il convenait qu'au commencement lui fût donnée une vertu par laquelle elle pourrait conserver le corps d'une façon qui dépassât la nature de la matière corporelle.

Solutions : 1 et 2. Les deux premières objections parlaient de l'incorruptibilité et de l'immortalité par nature.

3. La force que possédait l'âme pour préserver le corps de la corruption ne lui était pas naturelle, c'était un don de grâce. Et sans doute recouvra-t-elle la grâce pour la rémission de la faute et le mérite de la gloire, mais elle ne la recouvra pas dans son effet d'immortalité perdue. Car cela était réservé au Christ par qui le défaut de la nature devait être réparé en mieux, comme on le dira plus loin.

4. L'immortalité de gloire promise en récompense diffère de celle qui fut octroyée à l'homme dans l'état d'innocence.

Article 2 : L'homme, dans l'état d'innocence, était-il impassible ?

Objections : 1. La sensation est un certain pâtir. Mais l'homme, dans l'état d'innocence, eût été doué de sensibilité. Donc il aurait été passible.

2. Le sommeil est une certaine passion. Mais l'homme dans l'état d'innocence aurait dormi, selon la Genèse (2, 21) : " Dieu fit tomber un profond sommeil sur Adam. " Donc il aurait été passible.

3. On ajoute dans le même chapitre de la Genèse : " Dieu enleva une de ses côtes. " Donc il eût été passible aussi en subissant cette ablation.

4. Le corps de l'homme était mou. Mais ce qui est mou est exposé par nature à subir l'action de ce qui est dur. Par conséquent, si le corps du premier homme avait heurté quelque corps dur, il en aurait souffert. Et ainsi le premier homme était passible.

En sens contraire, si le premier homme avait été passible, il aurait été aussi corruptible, car la passion, en augmentant, détruit la substance.

Réponse : Le mot " passion " peut s'employer en deux sens. D'abord au sens propre, où l'on dit qu'une chose pâtit parce qu'elle est écartée de sa disposition naturelle. En effet, la passion est l'effet de l'action ; or, dans les réalités de la nature, les contraires agissent et pâissent réciproquement, et l'un écarte l'autre de sa disposition naturelle. Ensuite le mot " passion " est employé dans un sens général pour désigner n'importe quelle mutation, même si elle concerne

quelque chose qui perfectionne la nature, par exemple lorsqu'on dit que connaître intellectuellement ou éprouver une sensation sont " un certain pâtir ". Donc, en ce second sens, l'homme dans l'état d'innocence était passible et " pâtissait " à la fois dans son âme et dans son corps. Mais, au premier sens de ce mot, il était impassible dans son âme et dans son corps, de même qu'il était immortel ; il avait en effet le pouvoir d'empêcher la passion aussi bien que la mort, s'il était resté sans péché.

Solutions : 1 et 2. La sensation et le sommeil n'écartent pas l'homme de sa disposition naturelle, mais sont ordonnés au bien de la nature.

3. Comme on l'a dit plus haute, cette côte était en Adam en tant que celui-ci était principe du genre humain, à la façon dont la semence est dans l'homme en tant qu'il est principe par la génération. Par conséquent, de même que la séparation de la semence ne s'accompagne pas d'une passion qui écarterait l'homme, de sa disposition naturelle, il faut en dire autant de l'ablation de cette côte.

4. Le corps de l'homme dans l'état d'innocence pouvait être préservé de la lésion que lui aurait infligée quelque chose de dur, en partie par la raison personnelle de l'homme qui lui permettait d'éviter les nuisances ; en partie aussi par la providence de Dieu qui le gardait de telle sorte que rien ne se présentât à l'improviste, qui pût le blesser.

Article 3 : Dans l'état d'innocence, l'homme avait-il besoin de se nourrir ?

Objections : 1. Il semblerait que non, car la nourriture est nécessaire à l'homme pour réparer ses pertes. Mais dans le corps d'Adam il ne se produisait aucune perte puisqu'il était incorruptible. Par conséquent il n'avait pas besoin d'aliments.

2. Les aliments sont nécessaires pour se nourrir. Mais la nutrition ne se fait pas sans passion. Puisque le corps de l'homme était impassible, il semble bien qu'il n'avait pas besoin d'aliments.

3. Nous avons besoin d'aliments, dit-on, pour conserver la vie. Mais Adam avait d'autres façons de conserver sa vie puisque, s'il ne péchait pas, il ne devait pas mourir. Donc les aliments ne lui étaient pas nécessaires.

4. Si l'on prend des aliments, cela entraîne des déjections, avec une certaine honte qui ne convient pas à la dignité de l'état primitif. Par conséquent il semble que l'homme dans l'état primitif n'usait pas d'aliments.

En sens contraire, il est dit dans la Genèse (2, 16) : " Tu peux manger de tous les arbres du jardin. "

Réponse : Dans l'état d'innocence l'homme avait une vie animale, où les aliments répondaient à un besoin ; après la résurrection il aura une vie spirituelle, où il n'y aura plus besoin d'aliments. Pour le faire comprendre, considérons que l'âme rationnelle est à la fois âme et esprit. On l'appelle " âme " selon ce qu'elle a de commun avec les autres âmes, à savoir de donner vie à un corps ; ce qui fait dire dans la Genèse (2,7) : " L'homme devint une âme vivante ", c'est-à-dire donnant vie à un corps. Mais on l'appelle " esprit " selon ce qu'elle a en propre, à l'exclusion des autres âmes : de posséder une puissance intellectuelle immatérielle. Dans l'état primitif, donc, l'âme rationnelle communiquait au corps ce qui lui revient en tant qu'elle est une âme ; et c'est pourquoi ce corps était qualifié d'" animal ", en tant qu'il tirait vie d'une âme (anima). Or le premier principe vital dans notre monde inférieur, c'est, dit Aristote, l'âme végétative, dont les activités sont la nutrition, la génération et la croissance. Et c'est pourquoi ces activités convenaient à l'homme dans l'état primitif. Mais dans l'état final, après la résurrection, l'âme communiquera d'une certaine façon au corps ce qui lui est propre en sa qualité d'esprit : l'immortalité pour tous les hommes ; l'impassibilité, la gloire et la vigueur pour les bons dont les

corps seront appelés spirituels. Aussi, après la résurrection, les hommes n'auront pas besoin d'aliments, tandis qu'ils en avaient besoin dans l'état d'innocence.

Solutions : 1. Selon S. Augustin : " Comment un corps mortel avait-il à se soutenir par des aliments ? Ce qui est immortel n'a besoin ni d'aliments ni de boissons. " On a dit plus haut, en effet, que l'immortalité de l'état primitif était assurée par une force surnaturelle résidant dans l'âme, et non par une disposition attachée au corps. Aussi quelque chose de l'élément humide de ce corps pouvait-il se perdre sous l'action de la chaleur ; et, pour que cet élément ne fût pas totalement consumé, il était nécessaire de secourir l'homme par l'absorption d'aliments.

2. Dans la nutrition il y a en effet passion et altération du côté de l'aliment, converti en la substance de celui qui est alimenté. Aussi ne peut-on pas en conclure que le corps de l'homme était passible ; ce qui l'était, c'était l'aliment absorbé. Pourtant, une telle passion eût tourné à la perfection de la nature.

3. Si l'homme n'avait pas pourvu à son alimentation, il aurait péché, de même qu'il pécha en mangeant l'aliment défendu. En effet, on lui avait commandé tout à la fois, de s'abstenir de l'arbre de la science du bien et du mal, et de se nourrir de tout autre arbre du Paradis.

4. Certains disent que l'homme dans l'état d'innocence n'aurait pris que l'exacte quantité de nourriture qui lui était nécessaire et qu'ainsi il n'y aurait pas eu de déjections. Mais c'est supposer sans raison qu'il n'y aurait pas eu dans les aliments absorbés certains déchets inaptes à être convertis en nourriture pour l'homme. Aussi devait-il y avoir un phénomène d'élimination. Dieu toutefois aurait pourvu à ce qu'aucune indécence n'en résultât.

Article 4 : L'homme aurait-il obtenu l'immortalité par l'arbre de vie ?

Objections : 1. Il semble que l'arbre de vie ne pouvait pas être cause d'immortalité. En effet, rien ne peut agir au-delà de sa nature spécifique, car l'effet ne dépasse pas la cause. Mais l'arbre de vie était corruptible ; sinon il n'aurait pas pu être pris comme nourriture, puisque l'aliment est converti en la substance de celui qui s'en nourrit, comme on vient de le dire. Donc l'arbre de vie n'avait pas le pouvoir de conférer l'incorruptibilité ou l'immortalité.

2. Les effets causés par les vertus des plantes et autres choses naturelles sont naturels. Si donc l'arbre de vie avait causé l'immortalité, cette immortalité eût été naturelle.

3. Dire cela serait retomber, semble-t-il, dans les fables des anciens d'après lesquelles les dieux qui mangeaient d'une certaine nourriture sont devenus immortels, ce qui fait rire le Philosophe.

En sens contraire, on lit dans la Genèse (3,22) : " Ne permettez pas qu'il avance la main, qu'il cueille à l'arbre de la vie, en mange et vive pour toujours. "

2. S. Augustin nous dit : " Le goût de l'arbre de vie empêchait la corruption du corps ; enfin, même après le péché, il aurait pu demeurer à l'abri de la dissolution, s'il lui avait été permis de manger de l'arbre de vie. "

Réponse : L'arbre de vie causait en quelque façon l'immortalité, mais non absolument. Pour le comprendre il faut considérer que l'homme, dans l'état primitif, avait pour la conservation de sa vie deux remèdes contre deux espèces de déficiences. La première de ces déficiences est la perte de l'humidité sous l'action de la chaleur naturelle qui est un instrument de l'âme. Contre cela l'homme était secouru par la manducation des autres arbres du Paradis, à la façon dont maintenant aussi nous trouvons soutien dans les aliments que nous prenons. La deuxième déficience, dit Aristote, tient au fait que ce qui est engendré à partir d'une matière étrangère diminue lorsqu'il est adjoint à l'élément humide préexistant ; la vertu active de la nature spécifique devient de l'eau ; ainsi l'eau ajoutée au vin est d'abord convertie en la saveur du vin, mais, si l'on en ajoute de plus en plus, elle diminue la force du vin et, à la fin, le vin est devenu de l'eau. Ainsi donc, nous constatons qu'au début la vertu active de la nature spécifique est

tellement forte qu'elle peut assimiler non seulement la quantité d'aliments nécessaire pour compenser la déperdition, mais aussi celle qui est requise pour la croissance. Dans la suite, ce qui est assimilé ne suffit plus pour continuer la croissance mais seulement pour compenser la déperdition. Enfin, dans l'état de vieillesse, cela ne suffit même plus à ce dernier besoin, d'où la décrépitude et finalement la dissolution du corps. Contre cette deuxième déficience, l'homme trouvait un remède dans l'arbre de vie, car celui-ci avait une vertu pour fortifier l'espèce contre la faiblesse qui résultait d'apports étrangers. Aussi S. Augustin écrit-il : " Les aliments étaient à portée de l'homme pour qu'il n'eût pas faim, la boisson pour qu'il n'eût pas soif, et l'arbre de vie pour le garantir contre les atteintes de la vieillesse " ; et il dit encore : " L'arbre de vie empêchait la corruption des hommes à la façon d'un remède. "

Cependant il n'était pas purement et simplement cause de l'immortalité. En effet, ce n'est pas lui qui causait la vertu que possédait l'âme pour conserver son corps, et il ne pouvait pas davantage donner au corps une disposition d'immortalité telle qu'il ne pût être désagrégé. On peut le montrer du fait que la vertu de n'importe quel corps est finie. Aussi celle de l'arbre de vie ne pouvait-elle s'étendre jusqu'à donner au corps une vigueur suffisante pour durer durant un temps infini, mais seulement pour un temps déterminé. Il est clair en effet que plus une vertu est grande, plus l'effet qu'elle imprime est durable. Aussi, puisque la vertu de l'arbre de vie était limitée, une fois que l'on aurait mangé de cet arbre, on se serait trouvé préservé de la corruption pour un temps déterminé ; après quoi, ou bien l'homme eût été transféré à une vie spirituelle, ou bien il aurait eu besoin de manger de nouveau à l'arbre de vie.

Solutions : Cela répond aux objections. Les premiers arguments prouvent effectivement que l'arbre de vie n'était pas la cause, purement et simplement de l'incorruptibilité. Mais les deux textes en sens contraire montrent qu'il causait l'incorruptibilité en empêchant la corruption de la façon qu'on vient de dire.

#### CE QUI CONCERNE LA CONSERVATION DE L'ESPÈCE

Il faut considérer maintenant ce qui, dans l'état du premier homme, concerne la conservation de l'espèce. Nous étudierons d'abord l'acte même de génération (Q. 98), puis la condition dans laquelle seraient nés les enfants (Q. 99).

#### QUESTION 98 : LA GÉNÉRATION

1. Y aurait-il eu génération dans l'état d'innocence ? — 2. La génération se serait-elle faite par union charnelle ?

Article 1 : Y aurait-il eu génération dans l'état d'innocence ?

Objections : 1. Il semble qu'il n'y aurait pas eu génération dans l'état d'innocence. En effet, selon Aristote, " le contraire de la génération est la corruption ". Or les contraires sont dans le même genre. Mais dans l'état d'innocence il n'y aurait pas eu de corruption, donc pas de génération non plus.

2. La génération est faite pour que soit conservé dans l'espèce ce qui ne peut être conservé dans l'individu ; aussi chez les individus qui ont une durée sans fin ne trouve-t-on pas de génération. Mais dans l'état d'innocence l'homme aurait vécu perpétuellement sans mourir. Donc dans cet état il n'y aurait pas eu génération.

3. Par la génération les hommes se multiplient. Mais quand les maîtres se multiplient, il est nécessaire de procéder à une division des possessions pour éviter la confusion du droit de propriété. Donc, puisque l'homme a été institué maître des animaux, s'il s'était produit une multiplication du genre humain, il s'en serait suivie une division de la propriété. Or ceci est



contraire au droit naturel, d'après lequel toutes choses sont communes, selon Isidore. C'est donc qu'il n'y aurait pas eu génération dans l'état d'innocence.

En sens contraire, il est dit dans la Genèse (1, 28) : " Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre. " Or une telle multiplication n'aurait pu se réaliser sans nouveaux engendres, puisque deux êtres humains seulement avaient été établis à l'origine. Donc dans l'état primitif il y aurait eu génération.

Réponse : Dans l'état d'innocence il y aurait eu génération pour la multiplication du genre humain ; autrement le péché eût été très nécessaire, puisqu'il en a résulté un si grand bien. Il faut donc considérer que l'homme, selon sa nature, a été établi comme un chaînon intermédiaire entre créatures corruptibles et incorruptibles, car son âme est par nature incorruptible et son corps est par nature corruptible.

Or, il faut remarquer que l'intention de la nature ne se porte pas de la même façon sur les créatures corruptibles et sur celles qui sont incorruptibles. Ce que la nature en effet vise essentiellement, c'est ce qui existe toujours et sans fin. Mais ce qui n'existe que pour un temps ne semble pas être visé à titre principal par la nature, mais comme un être ordonné à un autre ; sans quoi, par la corruption de cet être, l'intention de la nature serait brisée. Donc, puisque dans les êtres corruptibles il n'y a de perpétuel et de permanent que les espèces, c'est le bien de l'espèce qui est principalement visé par la nature, et c'est à la conservation de l'espèce qu'est ordonnée la génération naturelle. Quant aux substances incorruptibles, elles demeurent non seulement selon l'espèce, mais aussi dans les individus, et c'est pourquoi les individus eux-mêmes font également partie de la visée principale de la nature.

Ainsi donc la génération convient à l'homme, si nous considérons son corps, qui est corruptible par nature. Si nous considérons son âme, qui est incorruptible, il convient que la multitude des individus soit visée pour elle-même par la nature, ou plutôt par l'Auteur de la nature, qui seul est le créateur des âmes humaines. Et c'est pourquoi, pour la multiplication du genre humain, il a établi la génération dans le genre humain, même dans l'état d'innocence.

Solutions : 1. Le corps humain dans l'état d'innocence était corruptible pour ce qui dépendait de lui, mais il pouvait être préservé de la corruption par l'âme. Et c'est pourquoi il ne fallait pas lui retirer la génération qui est nécessaire aux êtres corruptibles.

2. Même si, dans l'état d'innocence, la génération n'avait pas existé pour la conservation de l'espèce, elle aurait existé pour la multiplication des individus.

3. Dans l'état que nous connaissons, la multiplication des maîtres entraîne nécessairement la division des possessions, car la communauté de possession est une occasion de discorde, dit Aristote. Mais dans l'état d'innocence les volontés humaines auraient été si bien ordonnées que les hommes auraient usé en commun, sans danger de discorde, selon les attributions de chacun, des biens soumis à leur maîtrise ; c'est d'ailleurs ce que l'on observe maintenant aussi chez beaucoup de gens de bien.

Article 2 : La génération se serait-elle faite, dans l'état d'innocence, par union charnelle ?

Objections : 1. Selon S. Jean Damascène, le premier homme au Paradis terrestre était " comme un ange ". Mais dans l'état que nous aurons à la résurrection, quand les hommes seront semblables aux anges, " on ne prendra ni femme ni mari " (Mt 22, 30). Par conséquent dans le Paradis non plus il n'y aurait pas eu génération par union charnelle.

2. Les premiers êtres humains furent créés à l'âge adulte. Par conséquent si pour eux la génération avait eu lieu par union charnelle avant le péché, il y aurait eu entre eux union des sexes même au Paradis. Or l'Écriture montre bien que cela est faux.

3. C'est dans l'union charnelle que l'homme devient le plus semblable aux bêtes à cause de la véhémence du plaisir, et c'est pourquoi on fait l'éloge de la continence par laquelle les hommes s'abstiennent de plaisirs de ce genre. Mais si l'homme est comparé aux bêtes, c'est à cause du péché, selon la parole du Psaume (49,21) : " L'homme ne comprit pas quel était son honneur, il ressembla au bétail qu'on abat et lui devint pareil. " Par conséquent il n'y aurait pas eu d'union charnelle de l'homme et de la femme avant le péché.

4. Dans l'état d'innocence il n'y aurait pas eu de corruption. Mais par l'union charnelle il y a corruption de l'intégrité virginale. Par conséquent il n'y aurait pas eu d'union des sexes dans l'état d'innocence.

En sens contraire. 1. C'est avant le péché que Dieu créa l'homme et la femme, comme il est dit dans la Genèse (1, 27 et 2, 22). Or rien n'existe sans raison dans les œuvres de Dieu. Donc, même si l'homme n'avait pas péché, il y aurait eu union charnelle, ce qui est le but de la distinction des sexes.

2. En Genèse (2, 18), il est dit que la femme fut faite pour aider l'homme. Mais cette aide n'est destinée à rien d'autre qu'à la génération, laquelle se fait par union charnelle, car, pour toute autre activité, l'homme pouvait trouver une aide plus adaptée chez un autre homme que chez la femme. Donc, dans l'état d'innocence, la génération se serait faite par union charnelle.

Réponse : Certains, parmi les anciens Pères, considérant la laideur de la convoitise qui accompagne l'union charnelle dans notre état présent, ont soutenu que dans l'état d'innocence la génération ne se serait pas faite par union des sexes. Ainsi S. Grégoire de Nysse dit que dans le Paradis le genre humain se serait multiplié d'une autre façon, comme se sont multipliés les anges, sans commerce charnel, par l'opération de la puissance divine. Et il dit que Dieu avait créé l'homme et la femme avant le péché, en pensant au mode de génération qui allait exister après le péché, péché que Dieu connaissait à l'avance.

Mais cette opinion n'est pas raisonnable. En effet, les choses qui sont naturelles à l'homme ne lui sont ni retirées ni accordées par le péché. Or il est clair que si nous considérons dans l'homme la vie animale qu'il avait même avant le péché, comme nous venons de le dire, il lui est naturel d'engendrer par union charnelle, tout comme aux autres animaux parfaits. C'est ce que manifestent les membres naturels destinés à cet usage. Et c'est pourquoi il ne faut pas dire qu'avant le péché ces membres naturels n'auraient pas eu leur usage comme les autres membres.

Il y a donc deux choses à considérer dans l'union charnelle par rapport à l'état actuel. Premièrement, ce qui relève de la nature : la conjonction du mâle et de la femelle pour engendrer. Car en toute génération, il faut une vertu active et une vertu passive. Par suite, étant donné qu'en tous les êtres chez lesquels il y a distinction des sexes la vertu active se trouve dans le mâle et la vertu passive dans la femelle, l'ordre de la nature exige que pour engendrer il y ait union charnelle du mâle et de la femelle. On peut considérer un autre point, qui est une certaine difformité de la convoitise immodérée. Celle-ci n'aurait pas existé dans l'état d'innocence, quand les facultés inférieures étaient totalement soumises à la raison. Aussi S. Augustin dit : " Gardons-nous de penser que la génération n'aurait pu avoir lieu sans la maladie de la sensualité. Ces membres-là auraient obéi comme les autres, au gré de la volonté, sans l'aiguillon d'une passion séductrice, dans la tranquillité de l'âme et du corps. "

Solutions : 1. Dans le Paradis l'homme aurait été comme un ange pour ce qui est de l'âme spirituelle, tout en ayant une vie animale selon son corps. Tandis que, après la résurrection, l'homme sera semblable à l'ange, étant devenu spirituel à la fois dans son âme et dans son corps. Aussi ne peut-on appliquer le même raisonnement à ces deux états.

2. Si nos premiers parents n'eurent pas de commerce charnel au Paradis, c'est, dit S. Augustin, parce qu'ils furent chassés du Paradis pour leur péché peu après la formation de la femme ; ou bien parce qu'ils attendirent que l'autorité divine leur fixât un temps pour cela, n'ayant reçu jusqu'alors à ce sujet qu'une prescription générale. 3. Les bêtes n'ont pas la raison. Aussi l'homme devient-il bestial dans l'union charnelle en tant qu'il n'est pas capable de régler par la raison le plaisir de l'union charnelle et le bouillonnement de la convoitise. Mais, dans l'état d'innocence, il n'y aurait rien eu dans ce domaine qui n'eût été réglé par la raison ; non pas, comme le disent certains, que le plaisir sensible eût été moindre. Car le plaisir sensible eût été d'autant plus grand que la nature était plus pure et le corps plus délicat. Mais l'appétit concupiscible ne se serait pas élevé avec un tel désordre au-dessus du plaisir réglé par la raison. Car celle-ci n'est pas chargée de diminuer le plaisir sensible, mais d'empêcher l'appétit concupiscible de s'attacher immodérément au plaisir. Et je dis " immodérément " par rapport à la mesure de la raison. C'est ainsi que l'homme sobre ne trouve pas moins de plaisir que le glouton dans la nourriture qu'il prend avec mesure, mais son appétit concupiscible se repose moins dans ce genre de plaisir. C'est bien ce que suggèrent les paroles de S. Augustin : elles n'excluent pas de l'état d'innocence l'intensité du plaisir, mais l'ardeur de la convoitise et l'agitation de l'âme. C'est pourquoi la continence n'eût pas mérité d'éloges dans l'état d'innocence, et si elle en mérite dans le temps actuel, ce n'est pas parce qu'elle restreint la fécondité, mais parce qu'elle écarte la convoitise désordonnée. Mais alors il y aurait eu fécondité sans convoitise.

4. Selon S. Augustin : en cet état, " le commerce charnel n'eût corrompu d'aucune façon l'intégrité de la femme... ; en effet l'introduction de la semence virile dans le sein de la femme n'aurait pas davantage porté atteinte à l'intégrité de l'épouse que maintenant le flux menstruel à l'intégrité de la vierge... De même que pour l'enfantement, ce ne sont pas les gémissements de la douleur, mais la poussée de la maturité qui aurait dilaté les entrailles de la femme, de même, pour la conception, ce ne sont pas les convoitises de la volupté mais le libre emploi de la volonté qui aurait uni l'une et l'autre nature ".

#### LA CONDITION DANS LAQUELLE SERAIENT NÉS LES ENFANTS

Il faut étudier maintenant la condition des enfants engendrés dans l'état d'innocence : 1. Quant au corps (Q. 99). — 2. Quant à la justice (Q. 100). — 3. Quant à la science (Q. 101).

#### QUESTION 99 : LEUR CONDITION CORPORELLE

1. Dans l'état d'innocence les enfants auraient-ils eu dès la naissance une force physique achevée ? — 2. Seraient-ils tous nés de sexe masculin ?

Article 1 : Dans l'état d'innocence les enfants auraient-ils eu dès la naissance une force physique achevée ?

Objections : 1. S. Augustin nous dit : " Cette faiblesse du corps (celle qui apparaît chez les enfants) répond bien à la faiblesse de leur esprit. " Mais dans l'état d'innocence il n'y aurait eu aucune faiblesse de l'esprit. Par conséquent une telle faiblesse du corps n'aurait pas existé non plus chez les enfants.

2. Certains animaux ont dès leur naissance une force suffisante pour faire usage de leurs membres. Mais l'homme est plus noble que les autres animaux. Donc il lui est bien plus naturel encore d'avoir dès la naissance la force de se servir de ses membres. Et ainsi l'état actuel semble bien être une peine consécutive au péché.

3. Ne pas pouvoir atteindre une chose délectable offerte à la vue implique une certaine douleur. Mais si les enfants n'avaient pas eu la force de mouvoir leurs membres, il serait souvent arrivé

qu'ils ne pussent atteindre un objet délectable présenté à leur vue. Il y aurait donc eu pour eux une certaine douleur qui ne pouvait exister avant le péché. Donc les enfants dans l'état d'innocence n'auraient pas été privés de la force de mouvoir leurs membres.

4. Les infirmités de la vieillesse semblent correspondre à celles de l'enfance. Mais dans l'état d'innocence, il n'y aurait pas eu té dans la vieillesse. Donc il n'y en aurait pas eu dans l'enfance non plus.

En sens contraire, tout être engendré est imparfait avant d'atteindre sa perfection. Mais les enfants dans l'état d'innocence auraient été produits par voie de génération. Par conséquent ils auraient commencé par être imparfaits en taille et en vigueur corporelle.

Réponse : Ce qui est au-dessus de la nature, nous ne le connaissons que par la foi ; ce que nous croyons, nous le devons à l'autorité. Aussi en tout ce que nous faisons devons-nous suivre la nature des choses, sauf pour celles qui nous sont transmises par l'autorité divine et qui sont au-dessus de la nature. Or, manifestement il est naturel parce que en harmonie avec les principes de la nature humaine, que les enfants n'aient pas dès leur naissance la force suffisante pour mouvoir leurs membres. En effet, l'homme a par nature un cerveau plus volumineux, proportionnellement au reste du corps, que les autres animaux. Aussi est-il naturel qu'en raison de l'extrême humidité du cerveau chez les enfants, les nerfs qui sont les instruments du mouvement ne soient pas aptes à mouvoir les membres. D'autre part, il ne fait de doute pour aucun catholique qu'il pourrait se faire, par la vertu divine, que les enfants aient dès leur naissance la force complète nécessaire au mouvement des membres.

Or, il est certain, par l'autorité de l'Écriture (Ecclésiaste 7, 29) que " Dieu fit l'homme droit ", et cette rectitude consiste, dit S. Augustin dans la parfaite soumission du corps à l'âme. De même donc que, dans l'état primitif, il ne pouvait rien y avoir dans les membres de l'homme qui résistât à une volonté bien ordonnée, de même les membres de l'homme ne pouvaient se dérober à la volonté humaine. Or une volonté humaine bien ordonnée est celle qui tend aux actes qui lui conviennent. Mais les mêmes actes ne conviennent pas à l'homme à n'importe quel âge. Il faut donc dire que les enfants n'auraient pas eu dès leur naissance une force suffisante pour mouvoir leurs membres à n'importe quels actes, mais à ceux qui convenaient à l'enfance, comme de téter et autres actes de ce genre.

Solutions : 1. La faiblesse dont parle S. Augustin est celle qui apparaît maintenant chez les enfants même dans les actes qui conviennent à leur âge ; on le voit bien par les mots qui précèdent ; " placés à côté du sein, ils sont encore plus capables de pleurer de faim que de téter ".

2. Que certains animaux possèdent dès la naissance l'usage de leurs membres, cela ne vient pas de leur perfection, puisque certains animaux plus parfaits n'ont pas cet avantage, mais de la sécheresse de leur cerveau, et de ce que les actes propres à des animaux de ce genre sont imparfaits, si bien que peu de force y suffit.

3. La solution a été donnée dans le corps de l'article. Mais on peut dire aussi que les enfants n'auraient rien désiré sinon ce qui leur aurait convenu selon une volonté bien ordonnée, et selon leur état.

4. L'homme dans l'état d'innocence aurait connu la génération, mais non la corruption. Et c'est pourquoi certaines déficiences infantiles consécutives à la génération auraient pu se produire en cet état, mais non des faiblesses séniles, qui acheminent à la corruption.

Article 2 : Tous les enfants seraient-ils nés du sexe masculin ?

Objections : 1. Aristote dit que " la femelle est un mâle manqué "e, survenant pour ainsi dire en dehors de la visée de la nature. Mais dans l'état primitif rien ne serait arrivé qui ne fût pas naturel dans la génération humaine. Donc il ne serait pas né de femmes.

2. Tout engendrant engendre un être qui lui est semblable, à moins d'être empêché par une impuissance ou par une mauvaise disposition de la matière, comme lorsqu'un petit feu ne peut enflammer du bois vert. Or, dans la génération, la vertu active se trouve chez le mâle. Donc, puisque dans l'état d'innocence, il n'y aurait eu aucune impuissance chez le mâle, ni aucune mauvaise disposition de la matière chez la femelle, il semble que les nouveau-nés auraient tous été mâles.

3. Dans l'état d'innocence la génération était ordonnée à la multiplication des hommes. Mais les hommes auraient pu se multiplier suffisamment par le premier homme et la première femme, du fait que ceux-ci devaient vivre sans fin. Donc il n'aurait pas été nécessaire que dans l'état d'innocence naquissent d'autres femmes.

En sens contraire, la nature se serait développée par la génération telle que Dieu l'a instituée. Mais, comme il est dit dans la Genèse (1, 27 ; 2, 22), Dieu institua l'homme et la femme dans la nature humaine. Par conséquent, en cet état, ce sont des hommes et des femmes qui auraient été engendrés.

Réponse : Rien n'eût manqué dans l'état d'innocence de ce qui appartient à la nature humaine, complète. Or, de même que la diversité des degrés d'être appartient à la perfection de l'univers, de même la diversité des sexes concourt à la perfection de la nature humaine. Et c'est pourquoi dans l'état d'innocence l'un et l'autre sexe eussent été produits par la génération.

Solutions : 1. Quand on dit que la femelle est un mâle manqué, c'est parce qu'elle est en dehors de la visée de la nature particulière, ce n'est pas qu'elle soit en dehors de la nature universelle, on l'a dit précédemment.

2. La génération de la femme ne se produit pas seulement, comme dit l'objection, à cause de l'impuissance de la vertu active ou d'une mauvaise disposition de la matière, mais parfois à cause d'un accident extérieur. Par exemple, d'après Aristote, le vent du nord favorise la génération des garçons, et celui du sud la génération des filles. Parfois aussi cela vient d'une pensée de l'âme, qui peut facilement modifier le corps. Ceci pouvait surtout se produire dans l'état d'innocence, où le corps était plus soumis à l'âme ; et ainsi le sexe de l'enfant aurait été différent au gré de l'engendrant.

3. Les enfants auraient été engendrés dotés d'une vie animale à laquelle il appartient d'engendrer tout autant que d'user d'aliments. Aussi convenait-il que tous engendrassent, et pas seulement les premiers parents. Cela semble impliquer qu'il serait né autant de filles que de garçons.

### **QUESTION 100 : LA CONDITION NATIVE DES ENFANTS QUANT À LA JUSTICE**

1. Les hommes seraient-ils nés avec la justice ? — 2. Seraient-ils nés confirmés en justice ?

Article 1 : Les hommes seraient-ils nés avec la justice ?

Objections : 1. Hugues de Saint-Victor dit que le premier homme, avant le péché, aurait engendré des enfants non chargés de péché sans doute, mais qui n'auraient pas hérité de la justice de leur père.

2. La justice est réalisée par la grâce, dit S. Paul (Rm 5, 21 Vg). Or la grâce ne se transmet pas, car alors elle serait naturelle, mais elle est infusée par Dieu seul. Donc les enfants ne seraient pas nés avec la justice.

3. La justice est dans l'âme. Mais l'âme ne vient pas par transmission corporelle. Donc la justice non plus n'aurait pas été transmise des parents aux enfants.

En sens contraire, S. Anselme écrit : " Ceux que l'homme eût engendrés, s'il n'avaient pas péché, eussent été justes dès qu'ils auraient eu une âme raisonnable. "

Réponse : Par nature, l'homme engendre un être qui lui est spécifiquement semblable. Aussi tous les accidents consécutifs à la nature de l'espèce se retrouvent-ils semblables chez les fils comme chez les parents, à moins d'une erreur dans l'opération de la nature, erreur qui ne se serait pas produite dans l'état d'innocence. Mais il n'est pas nécessaire que cette ressemblance se réalise dans les accidents individuels.

Or, la justice originelle dans laquelle fut créé le premier homme était un accident de la nature spécifique ; non pas qu'elle fût causée par les principes spécifiques, mais parce qu'elle était un don accordé par Dieu à toute la nature. C'est clair, du fait que les opposés sont dans le même genre ; or le péché originel, qui s'oppose à cette justice, est appelé un péché de nature ; aussi est-il transmis par les parents à leurs descendants. Et c'est pourquoi les enfants leur eussent été assimilés également quant à la justice originelle.

Solutions : 1. La parole de Hugues est à entendre non pas de l'habitus de justice, mais de l'exercice actuel de cette justice.

2. Certains disent que les enfants seraient nés non pas avec la justice surnaturelle qui est principe de mérite, mais avec la justice originelle. Mais la racine de la justice originelle, dans la rectitude de laquelle l'homme a été créé, consiste dans une soumission surnaturelle de la raison envers Dieu, qui se réalise par la grâce sanctifiante, comme on l'a dit précédemment ; il est donc nécessaire de dire que si les enfants étaient nés dans la justice originelle, ils seraient nés aussi avec la grâce ; ainsi nous avons dit plus haut que le premier homme avait été créé avec la grâce. Celle-ci toutefois n'en devenait pas naturelle pour autant, car elle n'aurait pas été transmise par la vertu de la semence, mais eût été accordée à l'homme dès qu'il aurait eu une âme raisonnable. C'est de la même façon d'ailleurs que l'âme raisonnable est infusée par Dieu dès que le corps y est disposé, et pourtant elle n'est pas causée par transmission corporelle.

3. Cela résout la troisième objection.

Article 2 : Les hommes seraient-ils nés confirmés en justice ?

Objections : 1. S. Grégoire, commentant le texte de Job (3, 13) : " Je dormirai de mon sommeil... ", dite : " Si aucune injection de péché n'avait corrompu notre premier père, il n'aurait aucunement engendré de sa chair des fils de la géhenne ; mais ceux qui maintenant doivent être sauvés par le Rédempteur auraient été les seuls à être élus pour naître de lui. " Donc ils seraient tous nés confirmés en justice.

2. S. Anselme écrit que si les premiers parents " avaient vécu de telle manière que lors de la tentation ils n'eussent pas péché, ils auraient été confirmés avec toute leur descendance de manière à ne plus pouvoir pécher ". Donc, les enfants seraient nés confirmés en justice.

3. Le bien est plus puissant que le mal. Mais le péché du premier homme a entraîné une nécessité de pécher chez ceux qui naissent de lui. Donc, si le premier homme avait persévéré dans la justice, il en aurait découlé chez ses descendants une nécessité d'observer la justice.

4. L'ange qui adhérait à Dieu alors que d'autres péchaient fut aussitôt confirmé en justice, de manière à ne plus pouvoir pécher. Donc, si l'homme pareillement avait résisté à la tentation, il eût été confirmé. Mais tel il fut, tels eussent été ceux qu'il aurait engendrés. Donc ses fils aussi seraient nés confirmés en justice.

En sens contraire, S. Augustin écrit : " Alors la société humaine tout entière eût été bienheureuse, si eux-mêmes (c'est-à-dire les premiers parents) n'avaient transmis le mal à leurs descendants, et si personne non plus, dans leur postérité, n'avait commis d'iniquité qui méritât condamnation. " Une telle réflexion laisse entendre que même si les premiers hommes n'avaient pas péché, certains de leur postérité auraient pu commettre l'iniquité. C'est donc qu'ils ne seraient pas nés confirmés en justice.

Réponse : Il ne paraît pas possible que dans l'état d'innocence les enfants fussent nés confirmés en justice. Il est manifeste en effet que les enfants à leur naissance n'ont pas plus de perfection que n'en ont leurs parents lorsqu'ils sont en état d'engendrer. Or les parents, aussi longtemps qu'ils auraient engendré, n'auraient pas été confirmés en justice. Si une créature rationnelle est confirmée en justice, cela vient de ce qu'elle devient bienheureuse par la claire vision de Dieu ; car lorsqu'on voit Dieu on ne peut pas ne pas se fixer en lui, étant donné qu'il est l'essence même de la bonté dont nul ne peut se détourner, puisque rien n'est désiré et aimé si ce n'est sous la raison de bien. (je dis cela selon la loi commune, car il peut en arriver autrement par privilège spécial, comme nous le croyons de la Vierge, Mère de Dieu.) Mais sitôt qu'Adam serait parvenu à cette béatitude qui lui ferait voir Dieu face à face, il serait devenu spirituel tant dans son corps que dans son âme, et sa vie animale aurait cessé, qui est la seule où il eût fait œuvre de génération. Par conséquent il est manifeste que les petits enfants ne seraient pas nés confirmés en grâce.

Solutions : 1. Si Adam n'avait pas péché, il n'aurait pas engendré des fils de la géhenne, c'est-à-dire qui auraient contracté à partir de lui le péché, cause de la géhenne. Ces fils auraient cependant pu devenir fils de la géhenne en péchant par leur libre arbitre. Ou bien, s'ils n'étaient pas devenus fils de la géhenne par leur péché, ce n'eût pas été pour avoir été confirmés en justice, mais en vertu de la providence de Dieu, par laquelle ils auraient été gardés indemnes de péché.

2. S. Anselme ne présente pas cela comme une affirmation, mais comme une hypothèse. Cela se voit à sa façon de parler, lorsqu'il dit : " Il semble que s'ils avaient vécu... "

3. Cet argument n'est pas concluant, bien que S. Anselme semble avoir été entraîné par lui, comme on le voit dans son texte. En effet les descendants ne contractent pas par le péché du premier père une nécessité de pécher au point de ne pouvoir revenir à la justice, ce qui n'arrive qu'aux damnés. Aussi n'aurait-il pas transmis à ses descendants l'impossibilité absolue de pécher, ce qui ne se réalise que chez les bienheureux.

4. Le cas de l'homme n'est pas semblable à celui de l'ange. Car l'homme possède un libre arbitre susceptible de changement, aussi bien après le choix qu'avant celui-ci. Or, ceci n'est pas le fait de l'ange, comme on l'a dit plus haut en traitant des anges.

### **QUESTION 101 : LA CONDITION NATIVE DES ENFANTS QUANT À LA SCIENCE**

1. Les enfants seraient-ils nés avec une science parfaite ? — 2. Auraient-ils eu dès leur naissance l'usage parfait de la raison ?

Article 1 : Les enfants seraient-ils nés avec une science parfaite ?

Objections : 1. Tel était Adam, tels auraient été les fils qu'il aurait engendrés. Mais, comme on l'a dit plus haut, Adam avait une science parfaite. Donc aussi les fils nés de lui.

2. L'ignorance est causée par le péché, dit Bède. Mais l'ignorance est la privation de science. Donc avant le péché les nouveau-nés auraient eu toute la science.

3. Les nouveau-nés auraient eu aussitôt la justice. Mais la justice requiert la science, qui dirige dans l'action. Donc ils auraient eu la science.

En sens contraire, notre âme, par nature, est " comme une tablette rase où il n'y a rien d'écrit ". Mais la nature de l'âme est maintenant identique à ce qu'elle eût été alors. Donc les âmes des enfants, pour commencer, auraient été dénuées de science.

Réponse : Comme on l'a dit plus haut, pour ce qui est au-dessus de la nature, on fait confiance à l'autorité seule ; aussi, là où l'autorité est muette, devons-nous suivre la condition de la nature.

Or, il est naturel à l'homme d'acquérir la science par les sens, comme on l'a dit précédemment ; et si l'âme est soumise à un corps, c'est parce qu'elle a besoin de lui pour son opération propre ; ce qui ne serait pas, si, dès le commencement, elle avait une science non acquise par les facultés sensibles. Aussi faut-il dire que, dans l'état d'innocence, les enfants ne seraient pas nés avec une science parfaite ; ils l'auraient acquise sans difficulté au cours du temps par découverte personnelle ou par enseignement.

Solutions : 1. Avoir une science parfaite était un accident individuel du premier père, en tant que celui-ci était institué père et instructeur de tout le genre humain. Et c'est pourquoi, sur ce point, il n'engendrait pas des fils semblables à lui ; mais seulement quant aux accidents naturels ou gratuits accordés à toute la nature.

2. L'ignorance est la privation de la science que l'on doit avoir pour un temps donné. Cela n'eût pas existé chez les enfants nouveau-nés ; ils auraient eu en effet la science qui leur convenait pour ce temps-là. C'est pourquoi il n'y aurait pas eu en eux ignorance, mais non-savoir par rapport à certains objets. Ce non-savoir que Denys reconnaît chez les saints anges eux-mêmes.

3. Les enfants auraient eu une science suffisante pour les diriger dans les œuvres de justice où les hommes sont dirigés par les principes universels du droit ; mais cette science, ils l'auraient eue alors avec beaucoup plus de plénitude que nous ne l'avons par nature, et de même pour les autres principes universels.

Article 2 : Les enfants auraient-ils eu dès leur naissance l'usage parfait de la raison ?

Objections : 1. Si maintenant les enfants n'ont pas l'usage parfait de la raison, c'est parce que l'âme est appesantie par le corps. Mais cela n'existait pas alors car, dit le livre de la Sagesse (9,15) : " Le corps corruptible appesantit l'âme. " Donc, avant le péché et la corruption consécutive au péché, les enfants auraient eu dès leur naissance l'usage parfait de la raison.

2. Certains autres animaux ont dès la naissance l'usage de leur activité naturelle ; c'est ainsi que l'agneau fuit aussitôt le loup. A bien plus forte raison les hommes dans l'état d'innocence auraient-ils eu dès la naissance le parfait usage de la raison.

En sens contraire, la nature progresse de l'imparfait au parfait chez tous les êtres engendrés. Par conséquent les enfants n'auraient pas eu, dès le commencement, le parfait usage de la raison.

Réponse : Il est clair, d'après ce qui a été dit précédemment, que l'usage de la raison dépend d'une certaine façon de l'usage des facultés sensibles ; c'est pourquoi lorsque les sens sont liés et les puissances sensitives internes empêchées, l'homme n'a pas le parfait usage de sa raison, comme cela se voit chez ceux qui dorment ou qui délirent. Or, les puissances sensibles sont les vertus d'organes corporels ; aussi lorsque leurs organes sont entravés, il est nécessaire que leurs actes soient empêchés, et par suite l'usage de la raison. Chez les enfants ces puissances trouvent une entrave dans l'excessive humidité du cerveau. Et c'est pourquoi chez eux il n'y a pas de parfait usage de la raison, pas plus que des autres membres. Aussi les enfants dans l'état d'innocence n'auraient pas eu le parfait usage de la raison tel qu'ils devaient l'avoir à l'âge adulte. Ils auraient eu pourtant un usage de la raison plus parfait que maintenant pour les choses qui relevaient de cet état, comme on l'a dit plus haut pour l'usage des membres.

Solutions : 1. L'appesantissement de l'âme qui résulte de la corruption du corps consiste en ce que l'usage de la raison est gêné même pour les choses qui concernent l'homme à tout âge.

2. Même les autres animaux n'ont pas dès le commencement un usage parfait de leur activité naturelle comme ils l'ont par la suite. Cela se voit dans le fait que les oiseaux apprennent à leurs petits à voler, et on trouve des choses semblables dans d'autres espèces d'animaux. Et cependant chez l'homme il y a une entrave spéciale du fait de l'abondante humidité du cerveau, comme on l'a dit plus haut.



## QUESTION 102 : LE LIEU DE L'HOMME, QUI EST LE PARADIS

1. Le paradis est-il un lieu corporel ? — 2. Est-il un lieu qui convient à l'habitation de l'homme ? — 3. Pourquoi l'homme fut-il placé dans le paradis ? — 4. Devait-il être créé dans le paradis ?

Article 1 : Le paradis est-il un lieu corporel ?

Objections : 1. Bède dit a que " le paradis atteint jusqu'au cercle lunaire ". Mais aucun lieu terrestre ne peut être dans ce cas, car il est contre la nature de la terre de s'élever si haut ; en outre, sous le globe lunaire c'est la région du feu, qui consumerait la terre. Donc le paradis n'est pas un lieu corporel.

2. L'Écriture évoque (Gn 2, 10) quatre fleuves qui sortent du paradis. Or les fleuves qui sont nommés là ont manifestement leur origine ailleurs, comme on le voit chez Aristote. Donc le paradis n'est pas un lieu corporel.

3. On a exploré très activement tous les lieux habitables de la terre sans jamais mentionner le lieu du paradis. C'est donc, semble-t-il, que celui-ci n'est pas un lieu corporel.

4. La description du paradis terrestre comporte un arbre de vie. Mais celui-ci est une réalité spirituelle ; on dit en effet dans le livre des Proverbes (3, 18) à propos de la Sagesse qu'elle est " un arbre de vie pour qui la saisit ". C'est donc que le paradis lui non plus n'est pas un lieu corporel, mais spirituel.

5. Si le paradis est un lieu corporel, il faut que les arbres du paradis eux aussi soient corporels. Mais il ne le semble pas, car les arbres corporels ont été produits le troisième jour ; et on ne parle de la plantation des arbres du paradis, dans la Genèse (2, 8, 9), qu'après l'œuvre des six jours. C'est donc que le paradis n'est pas un lieu corporel.

En sens contraire, S. Augustin écrit " Il y a trois opinions principales sur le paradis celle qui veut le comprendre de façon purement corporelle ; l'autre de façon purement spirituelle ; la troisième qui l'interprète de l'une et l'autre façon, et c'est celle-ci, je l'avoue, qui me plaît. "

Réponse : Comme dit S. Augustin : " Rien n'empêche d'adopter les interprétations spirituelles du paradis qui peuvent être utiles, pourvu toutefois que l'on croie à la vérité absolument fidèle de cette histoire, telle qu'elle se manifeste dans le récit des événements. " En effet, ce que l'Écriture dit du paradis se présente à la façon d'un récit historique ; or, dans tout ce que l'Écriture rapporte de cette façon, il faut prendre comme fondement l'authenticité de l'histoire, et c'est là-dessus qu'il faut bâtir les interprétations spirituelles. Le paradis est donc, selon Isidore : " Un lieu situé à l'Orient, dont le nom se traduit par jardin. "

C'est à bon droit qu'on le dit situé en Orient. Il faut croire en effet qu'il est placé dans le lieu le plus noble de toute la terre ; or, étant donné que l'Orient est la droite du ciel, comme on le voit dans Aristote, et que la droite est plus noble que la gauche, il était convenable que le paradis terrestre fût institué par Dieu à l'Orient.

Solutions : 1. L'expression de Bède n'est pas juste, si on la prend dans son sens obvie. On peut pourtant l'interpréter comme ceci : le paradis " s'élève jusqu'au lieu du globe lunaire " non pas géographiquement, mais métaphoriquement, en ce sens qu'il y règne un équilibre de température qui n'est jamais troublé, selon Isidore, et sur ce point il est assimilé aux corps célestes où ne s'exerce aucune contrariété ; pourtant, si l'on fait mention du globe lunaire plutôt que des autres sphères, c'est parce que le globe lunaire est la limite des corps célestes de notre côté, et aussi parce que, parmi les corps célestes, c'est la lune qui a le plus d'affinité avec la terre ; aussi comporte-t-elle certaines ténèbres nuageuses, commençant ainsi à s'approcher de l'opacité.

D'autres disent que le paradis atteignait jusqu'au globe lunaire, c'est-à-dire jusqu'à l'interstice central de l'air où sont engendrés les pluies, les vents, etc., parce que l'influence sur ce genre

d'évaporations est attribuée surtout à la lune. Mais si cette explication était exacte, ce lieu ne conviendrait pas à l'habitation des hommes, puisqu'il y règne le climat le plus excessif et qu'il n'est pas accommodé à la complexion humaine comme l'air inférieur, plus proche de la terre.

2. Comme dit S. Augustin, " il faut penser que ce lieu est très éloigné des investigations humaines..., que les fleuves dont on dit que les sources sont connues se sont perdus quelque part sous la terre et ont rejailli en d'autres lieux... En effet qui ignore que c'est là un phénomène qui a coutume de se produire pour certaines eaux ? "

3. Ce lieu est coupé de notre habitat par certains obstacles : des montagnes, des mers, ou quelque région brûlante, infranchissable. Et c'est pourquoi les géographes n'ont pas mentionné ce lieu.

4. L'arbre de vie est un arbre matériel, ainsi appelé parce que son fruit avait la vertu de conserver la vie, comme il a été dit plus haut. Et cependant il avait une signification spirituelle, comme le rocher du désert était une réalité matérielle qui pourtant symbolisait le Christ (1 Co 10, 4). Pareillement, l'arbre de la science du bien et du mal était un arbre matériel, ainsi dénommé à cause de l'événement futur, puisqu'après en avoir mangé, l'homme apprit par l'expérience du châtement quelle distance il y a entre le bien de l'obéissance et le mal de la désobéissance. Et néanmoins il pouvait symboliser le libre arbitre, comme disent certains.

5. D'après l'interprétation de S. Augustin, les plantes ne furent pas produites effectivement le troisième jour, mais selon certaines raisons séminales ; c'est après l'œuvre des six jours que les plantes furent produites effectivement, tant celles du paradis que les autres. D'après les autres Pères, il faut dire que toutes les plantes furent produites en acte le troisième jour, y compris les arbres du paradis ; et lorsqu'on parle d'une plantation des arbres du paradis après l'œuvre des six jours, il faut entendre cela comme un rappel ; aussi bien notre texte porte-t-il (Gn 2, 8 Vg) : " Le Seigneur Dieu avait planté dès le début le paradis de délices. "

Article 2 : Le paradis est-il un lieu qui convient à l'habitation de l'homme ?

Objections : 1. L'homme et l'ange sont ordonnés de semblable façon à la béatitude. Mais l'ange fut établi dès le début comme habitant le lieu des bienheureux, qui est le ciel empyrée. Par conséquent c'est là aussi qu'il eût fallu établir l'habitation de l'homme.

2. Si un lieu quelconque est dû à l'homme, c'est soit en raison de l'âme, soit en raison du corps. Si c'est en raison de l'âme, le lieu qui lui est dû, c'est le ciel, qui semble être le lieu naturel de l'âme, puisque toutes en ont le désir implanté en elles. Mais en raison du corps, aucun autre lieu ne lui est dû qu'aux autres animaux. Par conséquent le paradis n'était à aucun titre le lieu qui convenait à l'habitation de l'homme.

3. Un lieu n'a pas de raison d'être, si rien n'y est contenu. Mais, depuis le péché, le paradis n'est pas le lieu de l'habitation des hommes. Donc, si c'est un lieu approprié à l'habitation de l'homme, il semble avoir été institué par Dieu en vain.

4. L'homme étant d'une complexion moyenne, il lui faut un lieu tempéré. Mais le lieu du paradis n'est pas un lieu tempéré ; on dit en effet qu'il est sous le cercle de l'équateur, lieu qui doit être très chaud puisque deux fois dans l'année le soleil y passe sur le sommet de la tête des habitants. Donc, le paradis n'est pas un lieu favorable à l'habitat humain.

En sens contraire, S. Jean Damascène dit du paradis que " c'est une région divine, digne séjour de celui qui était à l'image de Dieu ".

Réponse : Comme il a été dit plus haut, si l'homme était incorruptible et immortel, ce n'est pas parce que son corps possédait une disposition à l'incorruptibilité, mais parce que son âme possédait une force pour préserver le corps de la corruption. Or, un corps humain peut se corrompre soit par le dedans, soit par le dehors. Il se corrompt par le dedans du fait que l'élément humide se trouve consumé, et du fait qu'il vieillit, comme on l'a dit ci-dessus ; à cette corruption

le premier homme pouvait obvier par la nourriture. Parmi les facteurs extérieurs qui entraînent la corruption se trouve surtout l'atmosphère non tempérée ; aussi le meilleur remède à ce genre de corruption est le caractère tempéré de l'atmosphère. Or, dans le paradis, on trouve l'un et l'autre, car, dit S. Jean Damascène, c'est un lieu " resplendissant d'une atmosphère tempérée, extrêmement subtile et pure, orné de plantes toujours en fleurs ". Ainsi., il est manifeste que le paradis est un lieu convenable à l'habitation des hommes dans leur premier état d'immortalité.

Solutions : 1. Le ciel empyrée est le plus élevé des lieux corporels, et en outre il est étranger à tout changement. Par le premier de ces traits, il est le lieu convenable à la nature angélique, car, dit S. Augustin, Dieu régit la création corporelle par celle qui est spirituelle ; aussi est-il convenable que la nature spirituelle soit placée au-dessus de toute nature corporelle, comme pour présider sur elle. Par le second trait, le ciel empyrée est accordé à l'état de béatitude, lequel est affermi dans la stabilité suprême. Ainsi donc le lieu de la béatitude est naturel à l'ange selon sa nature ; et c'est pourquoi celui-ci y a été créé. Mais il ne convient pas à l'homme selon la nature de celui-ci, puisque l'homme ne préside pas à l'ensemble de la création corporelle par mode de gouvernement ; il ne lui convient qu'en raison de la béatitude ; aussi l'homme n'a-t-il pas été placé dès le début dans le ciel empyrée, mais il devait y être transféré dans l'état de la béatitude finale.

2. Il est ridicule de dire que pour l'âme ou une substance spirituelle quelconque il y a quelque lieu naturel ; c'est en vertu d'une certaine convenance que l'on attribue un lieu spécial à la créature incorporelle. Le paradis terrestre en effet était un lieu qui convenait à l'homme aussi bien pour son âme que pour son corps, en tant que son âme possédait la force de préserver le corps humain de la corruption. Ce qui n'est pas accordé aux autres animaux. Et c'est pourquoi, dit S. Jean Damascène " aucun des êtres sans raison n'habite " le paradis, bien que, en vertu d'une disposition particulière, les animaux y aient été amenés à Adam par Dieu et que le serpent y ait accédé par l'opération du diable.

3. Ce n'est pas parce que l'habitation de l'homme ne s'y trouve plus depuis le péché que ce lieu n'a pas de raison d'être ; ce n'est pas pour rien non plus qu'une certaine immortalité avait été accordée à l'homme bien qu'il dût ne pas la conserver. Par là se manifeste la bonté de Dieu pour l'homme, et celui-ci découvre ce qu'il a perdu par son péché. D'ailleurs, comme on le dit, Hénoch et Élie habitent maintenant dans ce paradis.

4. Ceux qui disent que le paradis se trouve sous le cercle de l'équateur pensent que sous ce cercle il y a un lieu extrêmement tempéré en raison de l'égalité des jours et des nuits en tout temps ; et aussi parce que le soleil n'en est jamais très éloigné, ce qui entraînerait un froid excessif ; et enfin il n'y a pas là-bas non plus de chaleur excessive, car même si le soleil passe sur la tête des gens, il ne reste pas longtemps dans cette situation. Aristote toutefois dit expressément que cette région est inhabitable à cause de sa chaleur. Ceci paraît plus vraisemblable, car les terres où le soleil ne passe jamais droit au-dessus de la tête sont d'une chaleur excessive à cause de la seule proximité du soleil. Quoi qu'il en soit, il faut croire que le paradis a été placé dans un lieu très tempéré, soit sous l'équateur, soit ailleurs.

Article 3 : Pour quelle fin l'homme fut-il placé dans le paradis ?

Objections : 1. Il semble que l'homme n'ait pas été placé dans le paradis afin d'y travailler et de le garder. Car ce qui a été introduit comme châtement du péché n'aurait pas existé au paradis, dans l'état d'innocence. Mais l'agriculture a été introduite comme châtement du péché, dit la Genèse (3, 17). Donc l'homme n'a pas été placé au paradis pour y travailler.

2. Il n'est pas nécessaire de placer une garde là où l'on ne craint aucun assaut violent. Mais au paradis on n'avait à redouter aucun assaillant. Par conséquent il n'était pas nécessaire de le garder.

3. Si l'homme a été placé dans le paradis pour y travailler et le garder, cela semble entraîner que l'homme a été fait pour le paradis et non le paradis pour l'homme, ce qui paraît faux. Donc l'homme n'a pas été placé dans le paradis pour y travailler et le garder.

En sens contraire, il est dit dans la Genèse (2,15) : " Le Seigneur Dieu prit l'homme et le plaça dans un paradis de délices pour y travailler et le garder. "

Réponse : Selon S. Augustin, cette parole de la Genèse peut être comprise de deux façons. D'abord en ce sens que Dieu aurait placé l'homme dans le paradis pour que lui, Dieu, travaillât et gardât l'homme ; il travaillerait en le justifiant, (on sait que si ce travail cessait, l'homme serait aussitôt dans les ténèbres, de la même façon que l'air lorsque cesse l'influx lumineux) ; et il garderait l'homme de toute corruption et de tout mal. Un autre sens est celui-ci : " Afin que l'homme travaillât et gardât le paradis. " Mais ce travail n'aurait pas été pénible comme après le péché ; il aurait été joyeux à cause de l'expérience que l'homme aurait faite de sa force naturelle. En outre, la garde dont il était chargé n'était pas tournée contre un envahisseur, elle était destinée à ce que l'homme se gardât à lui-même le paradis, en évitant de le perdre par le péché. Et tout cela tournait au bien de l'homme ; et ainsi c'est bien le paradis qui est ordonné au bien de l'homme et non pas l'inverse.

Cela donne la réponse aux Objections.

Article 4 : L'homme devait-il être créé dans le paradis ?

Objections Il semble que oui, car l'ange a été créé dans le lieu où il devait habiter, qui est le ciel empyrée. Mais le paradis était le lieu qui convenait à l'habitation de l'homme avant le péché. Il semble donc que l'homme ait dû être créé dans le paradis.

2. Les autres animaux se conservent dans le lieu où ils ont été engendrés, les poissons dans les eaux, les animaux marcheurs sur la terre d'où ils ont été tirés. Or l'homme se serait conservé dans le paradis, comme on l'a dit. C'est donc là qu'il a dû être créé.

3. La femme a été créée dans le paradis. Mais l'homme est plus digne que la femme. A bien plus forte raison par conséquent aurait-il dû être créé dans le paradis.

En sens contraire, il est dit dans la Genèse (2, 15) : " Dieu prit l'homme et le plaça dans le paradis. "

Réponse : Le paradis était le lieu convenable à l'habitation de l'homme en raison de l'incorruption de l'état primitif. Or cette incorruption n'appartenait pas à l'homme selon sa nature, mais en vertu d'un don surnaturel de Dieu. Donc, pour que cela fût imputé à la grâce de Dieu et non à la nature humaine, Dieu créa l'homme en dehors du paradis et le plaça ensuite dans le paradis pour qu'il y habitât pendant tout le temps de sa vie animale, pour être transféré après cela au ciel, lorsqu'il aurait obtenu la vie spirituelles.

Solutions : 1. Le ciel empyrée est un lieu qui convient aux anges en vertu de leur nature, aussi est-ce là qu'ils furent créés.

2. Pareillement les lieux en question conviennent à ces animaux selon leur nature.

3. La femme a été faite dans le paradis, non en raison de sa dignité à elle, mais de celle du principe à partir duquel son corps était formé. Pareillement c'est dans le paradis aussi que seraient nés les enfants, puisque les parents y étaient déjà.

LE GOUVERNEMENT DIVIN

### QUESTION 103 : LE GOUVERNEMENT DU MONDE EN GÉNÉRAL

1. Le monde est-il gouverné par quelqu'un ? — 2. Quel est le but de ce gouvernement ? — 3. Le monde est-il gouverné par un être unique ? — 4. Les effets de ce gouvernement. 5. Toutes choses sont-elles soumises au gouvernement divin ? — 6. Toutes choses sont-elles gouvernées immédiatement par Dieu ? — 7. Peut-il se produire quelque chose en dehors de l'ordre du gouvernement divin ? — 8. Quelque chose peut-il s'opposer à la providence divine ?

Article 1 : Le monde est-il gouverné par quelqu'un ?

Objections : 1. On ne peut gouverner que les êtres qui sont mus ou qui agissent en vue d'une fin. Mais les réalités naturelles, qui constituent la plus grande partie du monde, ne sont pas mues et n'agissent pas en vue d'une fin, puisqu'elles ne connaissent pas la fin. Le monde n'est donc pas gouverné.

2. A proprement parler, ne sont gouvernés que les êtres qui sont mus vers quelque chose. Mais le monde ne paraît pas mû vers quelque chose, car en lui-même il est stable. Donc il n'est pas gouverné.

3. L'être qui est nécessairement déterminé à un seul parti n'a pas besoin d'être gouverné de l'extérieur. Or, les principaux éléments du monde sont déterminés de façon nécessaire à une seule ligne de conduite dans leurs actes et leurs mouvements. Donc le monde n'a pas besoin d'être gouverné.

En sens contraire, nous lisons dans le livre de la Sagesse (14, 3 Vg) : " Mais toi, Père, tu gouvernes toutes choses par ta providence. " Et Boèce écrit : " Ô toi qui gouvernes le monde selon un plan éternel ! "

Réponse : Certains philosophes anciens ont refusé d'admettre que le monde soit gouverné, disant que toutes choses sont menées par le hasard. Mais cette position apparaît insoutenable pour deux motifs. D'abord en raison de ce qui se manifeste dans les choses elles-mêmes. Nous voyons en effet les êtres naturels réaliser ce qui est le meilleur, soit toujours, soit dans la plupart des cas ; cela n'arriverait pas s'il n'y avait pas une providence pour mener ces êtres à bonne fin, ce qui est gouverner. C'est pourquoi l'ordre constant qui est dans les choses démontre lui-même manifestement que le monde est gouverné. Ainsi, selon la remarque de Cicéron citant Aristote, lorsqu'on entre dans une maison bien rangée, on perçoit dans cet ordre même l'idée directrice du maître de maison.

En second lieu, la même conclusion se tire de la considération de la bonté divine par laquelle toutes choses ont été produites dans l'être, comme on l'a vu précédemment. Car, puisqu'un être excellent ne peut produire que des choses excellentes, il ne convient pas à la souveraine bonté de Dieu de ne pas conduire à leur perfection les réalités créées par lui. Or la perfection dernière d'un être se trouve dans l'obtention de sa fin. Il appartient donc à la bonté divine, après avoir donné aux choses l'existence, de les acheminer à leur fin. Ce qui est gouverner.

Solutions : 1. Un être est mû ou agit en vue d'une fin de deux manières.

Selon la première, il se porte lui-même vers sa fin, comme le font l'homme et les autres créatures raisonnables, car il leur appartient de connaître la raison de fin, et de moyens qui y conduisent.

Ou bien on dit qu'un être agit ou est mû en vue d'une fin parce qu'un autre l'actionne ou le dirige vers la fin ; ainsi la flèche est dirigée sur la cible par l'archer qui connaît la cible, tandis que la flèche l'ignore. C'est pourquoi, de même que le mouvement de la flèche vers un but déterminé démontre à l'évidence que la flèche est dirigée par un être connaissant, ainsi le cours assuré des réalités naturelles privées de connaissance manifeste clairement qu'une intelligence gouverne le monde.

2. Dans tous les êtres créés, il y a quelque chose de stable, ne serait-ce que la matière première, et aussi quelque chose de mobile, du moment que nous considérons l'action comme un mouvement. Sous ce double rapport, un être a besoin d'être gouverné ; car ce qu'il y a en lui de stable retournerait au néant, parce qu'il en vient, si la main qui le gouverne ne le conservait, comme nous le montrerons bientôt d.

3. La nécessité naturelle inhérente aux choses déterminées à un seul parti est imprimée en elles par Dieu qui les dirige à leur fin, à la manière de cette nécessité imposée à la flèche par l'archer, et qui la porte vers la cible. Cette impulsion est dans l'archer, non dans la flèche. Il y a cependant cette différence que les créatures reçoivent de Dieu leur propre nature, tandis que le mouvement que l'homme leur imprime sans tenir compte de leur nature relève de la violence. C'est pourquoi, de même que la nécessité, issue de la violence et imprimée au mouvement de la flèche, manifeste la visée de l'archer, de même la nécessité de nature, donnée par Dieu aux créatures, démontre le gouvernement de la providence divine.

Article 2 : Quel est le but de ce gouvernement du monde ?

Objections : 1. Il semble que la cause finale du gouvernement du monde ne soit pas une réalité extérieure au monde. En effet, le but du gouvernement est celui auquel il conduit la chose gouvernée. Mais ce but ne peut être qu'un bien inhérent à la chose elle-même ; c'est ainsi que le malade est amené à la santé, laquelle est un bien existant en lui. La fin du gouvernement des êtres n'est donc pas un bien extérieur à eux, mais un bien qui se trouve en eux-mêmes.

2. Selon Aristote, la fin d'un être est ou bien son opération ou bien l'œuvre qu'il produit. Mais il ne peut y avoir d'œuvre produite qui soit en dehors de l'ensemble de l'univers ; quant à l'opération, elle a pour sujet celui qui agit. Rien d'extérieur au monde ne peut donc être la fin du gouvernement des choses.

3. Le bien de la multitude réside dans l'ordre, et dans la paix qui est " la tranquillité de l'ordre " selon S. Augustin. Mais le monde consiste en une multitude de choses. La fin du gouvernement du monde sera donc un ordre pacifique qui existe dans les choses elles-mêmes. Elle ne sera donc pas quelque chose d'extérieur au monde.

En sens contraire, il est écrit au livre des Proverbes (16, 4 Vg) : " Le Seigneur a tout fait en vue de lui-même. " Or Dieu est extérieur à tout l'ordre de l'univers. La fin des choses est donc un bien extérieur.

Réponse : Puisque la fin répond au principe, il ne peut se faire, une fois connu le principe des choses, que leur fin soit ignorée. Donc, puisque le principe des choses, qui est Dieu, est extérieur à tout l'ensemble de l'univers, ainsi qu'on l'a dit, il en résulte nécessairement que la fin des choses est aussi un bien extrinsèque.

C'est logique. Il est manifeste en effet que le bien a valeur de fin. D'où il suit que la fin particulière d'une chose est un bien particulier, tandis que la fin générale de tous les êtres est un bien universel. Or le bien universel, c'est ce qui est bon par soi et par son essence ; c'est ce qui, en d'autres termes, réalise l'essence même de la bonté. Le bien particulier au contraire n'est bon que par participation. Or, il est évident que, dans tout l'ensemble des créatures, aucun être n'est bon que par participation. Dès lors le bien qui est la fin de tout l'univers doit nécessairement être extérieur à tout l'univers.

Solutions : 1. Nous acquérons un bien de multiples manières : tantôt il s'agit d'une forme qui se réalise en nous, comme la santé ou la science ; tantôt il s'agit d'une œuvre accomplie par nous, ainsi l'architecte obtient son but en construisant une maison ; tantôt enfin il s'agit d'un bien que nous acquérons ou possédons, ainsi celui qui achète un champ parvient à ses fins en en prenant

possession. Rien n'empêche donc que la fin à laquelle est conduit l'univers soit un bien extérieur.

2. Aristote parle des fins poursuivies dans le domaine des arts. Certains arts ont pour but l'opération elle-même : la fin du cithariste est de jouer de la cithare. D'autres arts ont pour fin une œuvre réalisée : la fin recherchée par le bâtisseur, ce n'est pas l'acte de bâtir, c'est la maison. Mais il arrive qu'une réalité extrinsèque soit une fin, à titre non seulement d'ouvrage réalisé, mais encore comme possédé, ou même encore représenté. Ainsi pouvons-nous dire qu'Hercule est la fin de l'image que l'on fait pour le représenter. On peut donc dire qu'un bien extérieur à tout l'univers est la fin du gouvernement de tout l'univers, en tant précisément que ce bien est possédé et représenté, car toute chose tend à participer du bien et à s'assimiler à lui selon son pouvoir.

3. Certes, il y a une fin de l'univers qui lui est immanente — c'est. l'ordre de ce même univers ; mais ce bien n'est pas la fin ultime, car il est ordonné à un bien extrinsèque comme à sa fin suprême. Ainsi l'ordre de l'armée est ordonné au chef, selon la remarque d'Aristote.

Article 3 : Le monde est-il gouverné par un être unique ?

Objections : 1. Nous jugeons de la cause par ses effets. Or, dans le gouvernement du monde, il apparaît que les choses ne sont pas gouvernées et n'agissent pas de manière uniforme : les unes sont contingentes, les autres sont nécessaires, et elles diffèrent encore autrement. Donc le monde n'est pas gouverné par un être unique.

2. Quand des réalités sont gouvernées par un seul être, il n'y a plus de désaccord entre elles, à moins d'impéritie, de sottise ou d'impuissance chez celui qui gouverne, ce qui n'est pas le cas de Dieu. Mais il y a désaccord et lutte entre les créatures ; les contraires en sont la preuve. Donc le monde n'est pas gouverné par un seul être.

3. Dans la nature, on trouve toujours le meilleur. Mais, selon l'Ecclésiastique (4, 9), " il est meilleur d'être deux ensemble qu'un, seul". Le monde est donc gouverné, non par un seul être, mais par plusieurs.

En sens contraire, nous confessons un seul Dieu et un seul Seigneur, selon l'Apôtre (1 Co 8,6) : " Nous n'avons qu'un Dieu, le Père, et un seul Seigneur. " Et ces deux titres concernent le gouvernement : au Seigneur en effet appartient le gouvernement de ses sujets ; et le nom de Dieu se réfère étymologiquement à sa providence, nous l'avons dit antérieurement. Donc le monde est gouverné par un seul.

Réponse : Il est nécessaire de dire que le monde est gouverné par un être unique. Car, puisque la fin de ce gouvernement est ce qui est essentiellement bon, ce qui est le bien le meilleur, il s'ensuit nécessairement que le gouvernement du monde soit le meilleur. Or le meilleur gouvernement est celui d'un seul. La raison en est que le gouvernement n'est rien d'autre que la conduite des gouvernés vers une fin qui est un bien. Et l'unité appartient à l'idée de bonté : c'est ce que Boèce prouve par ce fait que toutes choses, en désirant le bien, désirent l'unité sans laquelle elles ne peuvent exister. Car aucune réalité ne possède l'être sinon autant qu'elle est une ; et c'est pourquoi nous voyons les choses s'opposer de tout leur pouvoir à leur division ; et leur dissolution provient toujours d'un défaut qui est en elles. De là vient que le but recherché par celui qui gouverne une multitude, c'est l'unité et la paix.

Or la cause propre de l'unité, c'est l'un par soi. Il est manifeste en effet que plusieurs individus ne peuvent réaliser l'unité et l'accord sur divers objets que s'ils sont déjà unis eux-mêmes de quelque manière. Mais ce qui est un par soi peut être cause d'unité d'une manière beaucoup plus étroite et aisée que ne le peuvent plusieurs individus unis ensemble. La multitude est donc mieux gouvernée par un seul que par plusieurs.

Il reste donc que le gouvernement du monde, qui est le meilleur, est l'œuvre d'un seul. Et c'est ce que remarque Aristote quand il écrit : " Les êtres ne veulent pas être mal gouvernés ; la pluralité des chefs fait obstacle au bien ; ce qu'il faut donc, c'est un chef unique. "

Solutions : 1. Le mouvement est un acte du mobile, produit par celui qui meut. La diversité des mouvements vient de la diversité des mobiles, qui est requise pour la perfection de l'univers, nous l'avons dit. Mais elle ne vient pas de la diversité des gouvernants.

2. Les contraires, bien qu'ils soient en désaccord par rapport à leurs fins prochaines, se rejoignent cependant quant à la fin ultime, car ils sont compris dans un seul ordre universel.

3. Quand il s'agit de biens particuliers, il vaut mieux en posséder deux qu'un seul. Mais pour ce qui est du bien essentiel, on ne saurait faire aucune addition à sa bonté.

Article 4 : Les effets de ce gouvernement

Objections : 1. Il semble que l'effet du gouvernement du monde soit unique. Car l'effet d'un gouvernement, c'est, semble-t-il, ce qu'il cause dans les réalités gouvernées. Or cet effet est unique, à savoir le bien de l'ordre, comme c'est évident pour une armée. Donc le gouvernement du monde a un effet unique.

2. Il est naturel que de l'unité procède l'unité. Et puisque le monde est gouverné par un être unique comme on l'a montré à l'article précédent, l'effet de ce gouvernement doit être unique.

3. Si l'unité du gouvernement divin ne produit pas l'unité de ses effets, ceux-ci seront multipliés par la multitude des gouvernés. Or celle-ci est innombrable. Innombrables seront donc aussi les effets du gouvernement divin.

En sens contraire, selon Denys, "la Dèité contient et remplit elle-même toutes choses de sa providence et de sa bonté parfaite ". Or le gouvernement relève de la providence. Le gouvernement divin aura donc des effets déterminés.

Réponse : L'effet d'une action peut être apprécié à partir de la fin de cette action ; car c'est par l'opération que l'on parvient à la fin. La fin du gouvernement divin est le bien essentiel auquel toutes choses s'efforcent de participer et de s'assimiler. L'effet du gouvernement du monde peut donc se prendre à un triple point de vue.

1. Du point de vue de la fin elle-même ; sous ce rapport, il n'y a qu'un seul effet de gouvernement ; c'est l'assimilation au souverain bien.

2. On peut apprécier les effets du gouvernement au point de vue de la manière dont cette assimilation se réalise. En ce sens, il y a deux effets du gouvernement, car la créature est assimilée à Dieu de deux manières : d'une part elle est bonne à la manière dont Dieu est bon, en ce sens qu'elle-même est bonne ; d'autre part elle meut une autre créature vers la bonté, à la manière dont Dieu est cause de bonté dans les êtres. D'où résultent deux effets du gouvernement : la conservation des choses dans le bien, leur motion vers le bien.

3. On peut considérer les effets du gouvernement divin d'un point de vue particulier ; sous ce rapport, ils sont innombrables.

Solutions : 1. L'ordre de l'univers englobe et la conservation des choses diverses établies par Dieu, et leur motion. On trouve, en effet, sous ces deux points de vue, de l'ordre dans le monde : en tant qu'une chose est meilleure qu'une autre, et en tant que l'une est mue par l'autre.

2 et 3. Les deux autres objections se trouvent résolues par ce que nous avons exposé.

Article 5 : Toutes choses sont-elles soumises au gouvernement divin ?

Objections : 1. On lit dans l'Ecclésiaste (9,11) : " J'ai vu sous le soleil que la course ne revient pas aux plus rapides, ni la lutte aux plus vaillants. Il n'y a pas de pain pour les sages, ni de richesse pour les intelligents, ni de faveur pour les savants ; car le temps de malchance leur arrive



à tous. " Or ce qui est soumis au gouvernement de quelqu'un n'est pas soumis au hasard. Donc les réalités qui sont sous le soleil ne sont pas soumises au gouvernement divin.

2. On lit chez S. Paul (1 Co 9, 9) : "Dieu ne se soucie pas des bœufs." Mais chacun prend souci de ce qu'il gouverne. Donc toutes choses ne sont pas soumises au gouvernement divin.

3. Ce qui peut se gouverner soi-même ne semble pas avoir besoin du gouvernement d'un autre. Mais la créature rationnelle peut se gouverner elle-même., car elle a la maîtrise de ses actes, et elle peut agir par elle-même, au lieu d'être conduite par un autre, ce qui est le propre des gouvernés. Tout n'est donc pas soumis au gouvernement divin.

En sens contraire, S. Augustin écrit : " Dieu ne veille pas seulement sur le ciel et la terre, sur l'homme et sur l'ange ; mais, même en ce qui regarde la structure intime du plus petit et du plus vil animal, le duvet de l'oiseau, l'humble fleur des champs, la feuille de l'arbre, il assure l'harmonieux accord de leurs parties. " Tout est donc soumis à son gouvernement.

Réponse : C'est en vertu du même principe qu'il appartient à Dieu de gouverner le monde et de le causer ; car c'est au même être qu'il appartient de produire une chose et de lui donner sa perfection, ce qui est le rôle du gouvernement. Or, comme nous l'avons montré, Dieu n'est pas la cause particulière d'un certain genre de réalités, mais la cause universelle de tout l'être. C'est pourquoi, de même que rien ne peut exister qui ne soit créé par Dieu, de même rien ne peut exister qui ne soit soumis à son gouvernement.

C'est encore évident à partir de la notion de fin. Le pouvoir d'un gouvernant s'étend aussi loin que peut s'étendre la cause finale de son gouvernement. Or la cause finale du gouvernement divin est sa propre bonté, on l'a montré tout à l'heure. Aussi, puisque rien ne peut exister qui ne soit ordonné à la bonté divine comme à sa fin, on l'a vu précédemment, il est impossible qu'aucun être soit soustrait au gouvernement divin. Ce fut donc une sottise de prétendre avec certains que les êtres corruptibles d'ici-bas, ou encore les faits singuliers ou encore les affaires humaines Il ne sont pas gouvernés par Dieu. C'est comme leur porte-parole qu'Ézéchiel (9,9) disait : " Le Seigneur a quitté le pays. "

Solutions : 1. On dit exister " sous le soleil " les réalités qui, en relation avec le mouvement du soleil, sont soumises à la génération et à la corruption. Or, en toutes ces réalités, le hasard a sa place ; non pas que tout ce qui se fait en elles soit fortuit, mais en chacune d'elles il peut se trouver un effet du hasard. Et cela même, que le hasard ait sa place dans ces sortes de réalités, montre qu'elles sont soumises au gouvernement de quelqu'un. Car, si les choses corruptibles n'étaient pas gouvernées par un être supérieur, elles ne tendraient vers rien, surtout celles qui sont dépourvues de connaissance ; et ainsi il n'arriverait en elles rien qui ne soit étranger à une intention volontaire, ce qui définit le hasard. Aussi, pour montrer que les événements fortuits se produisent conformément à l'ordination d'une cause supérieure, l'auteur sacré ne prétend pas voir le hasard partout, mais il parle du " temps de la malchance " pour faire entendre que, dans une certaine période de temps, des défaillances fortuites se produisent dans les choses.

2. Le gouvernement implique une mutation dans les choses par le moyen de celui qui gouverne. Or tout mouvement, selon Aristote, est l'acte imprimé au mobile par le moteur. Tout acte, d'autre part, est proportionné à la réalité dont il est l'acte. Il faut donc que les divers mobiles soient mus de diverses manières, même quand la motion est attribuable à un moteur unique. Ainsi donc, dans le plan unique du gouvernement divin, les choses sont gouvernées de façon diverse conformément à leur diversité. Car certaines, selon leur nature, agissent par elles-mêmes, comme ayant la maîtrise de leurs actes ; et celles-là sont gouvernées par Dieu non seulement en ce qu'il les meut par une impulsion intérieure, mais aussi en ce qu'il les conduit au bien et les détourne du mal par des préceptes et des défenses, par des récompenses et des peines. Ce n'est

pas ainsi que les créatures irrationnelles sont gouvernées par Dieu ; elles sont seulement menées par lui, et n'agissent pas. Donc, lorsque l'Apôtre dit : " Dieu ne se soucie pas des bœufs ", il ne soustrait pas entièrement les bœufs au gouvernement divin, mais seulement au mode de gouvernement qui appartient en propre à la créature rationnelle.

3. La créature rationnelle se gouverne elle-même par l'intelligence et la volonté, lesquelles ont besoin d'être régies et perfectionnées par l'intelligence et la volonté de Dieu. C'est pourquoi, au-dessus de ce gouvernement par lequel la créature rationnelle se dirige elle-même, comme ayant la maîtrise de ses actes, elle a besoin d'être gouvernée par Dieu.

Article 6 : Toutes choses sont-elles gouvernées immédiatement par Dieu ?

Objections : 1. S. Grégoire de Nysse critique l'opinion de Platon qui divise la providence en trois. Une première providence d'un premier Dieu qui pourvoit à toutes les réalités célestes et universelles. La deuxième serait pour lui celle de dieux secondaires qui parcourent le ciel pour s'occuper de la génération et de la corruption. Et il attribue la troisième providence à des démons chargés sur terre des actions humaines. Il semble donc que tout soit immédiatement gouverné par Dieu.

2. Selon Aristote, il est mieux, quand c'est possible, qu'une chose soit faite par un seul que par plusieurs. Mais Dieu peut par lui-même gouverner toutes choses sans intermédiaires. Il vaut donc mieux qu'il les gouverne toutes immédiatement.

3. Rien en Dieu n'est limité ni imparfait. Or il semble que c'est à cause de ses limites qu'un gouvernement se serve d'intermédiaires ; comme un roi de la terre, qui ne peut tout faire ni être présent partout dans son royaume, doit avoir des ministres pour son gouvernement. Donc Dieu gouverne immédiatement toutes choses.

En sens contraire, S. Augustin écrit : " De même que les corps grossiers et inférieurs sont régis selon un certain ordre par les corps plus subtils et plus puissants, de même toute la nature corporelle est régie par l'esprit vivant et intelligent, l'esprit prévaricateur et pécheur par l'esprit fidèle et juste, et celui-ci par Dieu lui-même. "

Réponse : Il faut considérer deux choses dans le gouvernement : le plan de ce gouvernement, qui n'est autre que la providence ; et l'exécution de ce plan. En ce qui concerne le plan du gouvernement divin, Dieu gouverne immédiatement toutes choses ; quant à l'exécution, Dieu gouverne certaines réalités par des intermédiaires.

La raison en est que Dieu étant l'essence même de la bonté, tout ce qu'on lui attribue doit réaliser la perfection qui lui est propre. Or la perfection, en tout genre d'idée ou de connaissance pratique, comme le plan d'un gouvernement, consiste à connaître les réalités particulières où se déploie l'activité ; ainsi un bon médecin ne se contente pas d'étudier les principes généraux de son art, il s'applique encore à considérer les moindres particularités du cas qu'il traite, et ainsi pour le reste. Il faut donc dire que Dieu tient compte dans son gouvernement des plus petits détails.

Mais puisque le gouvernement doit conduire à la perfection les choses gouvernées, il s'ensuit que le gouvernement sera d'autant meilleur qu'une plus grande perfection leur est communiquée par celui qui gouverne. Or il est plus parfait d'être bon soi-même, et en même temps cause de bonté pour les autres, que d'être simplement bon en soi. C'est pourquoi Dieu gouverne les êtres de telle manière que certains d'entre eux puissent être, en gouvernant, cause de bonté pour les autres. Ainsi le véritable maître ne fait pas seulement de ses disciples des savants, mais encore des enseignants.

Solutions : 1. L'opinion de Platon est critiquée parce que, quant au plan même du gouvernement, il prétend que Dieu ne gouverne pas immédiatement toutes choses. Et ce qui le prouve bien, c'est

qu'il divise la providence en trois ; alors que la providence est précisément le plan du gouvernement.

2. Si Dieu gouvernait à lui seul, les choses ne connaîtraient pas la perfection d'être causes. Aussi la perfection du tout ne serait pas mieux réalisée par un seul qu'elle l'est par beaucoup.

3. Ce n'est pas seulement un motif de d'imperfection qui oblige les rois de la terre à avoir des exécutants de leur gouvernement, c'est aussi un motif de dignité ; car la hiérarchie des ministres donne au pouvoir royal plus d'éclat.

Article 7 : Peut-il se produire quelque chose en dehors de l'ordre du gouvernement divin ?

Objections : 1. Il semble que certains événements puissent échapper au plan du gouvernement divin. Car Boèce écrit : " Dieu dispose tout par sa bonté. " Donc, si rien n'arrivait en dehors du plan du gouvernement divin, il n'y aurait pas de mal dans les choses.

2. Ce qui est l'effet du hasard échappe à la prévision de celui qui gouverne. Donc, si rien ne se produisait en dehors du plan du gouvernement divin, il n'y aurait dans les choses rien de fortuit ni d'aléatoire.

3. L'ordre du gouvernement divin est déterminé et immuable, puisqu'il est conforme à un plan éternel. Admettre qu'il ne puisse rien arriver en dehors de cet ordre, ce serait donc reconnaître que tout est nécessaire et qu'il n'y a pas de contingence dans les choses ; ce qui est inadmissible. Il peut donc arriver quelque chose qui échappe au plan du gouvernement divin.

En sens contraire, nous lisons au livre d'Esther (13, 9 Vg) : " Seigneur Dieu, Roi tout-puissant, tout est soumis à ton pouvoir, et il n'est rien qui puisse résister à ta volonté. "

Réponse : Un effet peut se produire en dehors de l'ordre d'une cause particulière, mais non en dehors de l'ordre de la cause universelle. La raison en est que ce qui fait obstacle à l'ordre d'une cause particulière vient d'une autre cause qui s'oppose à celle-ci ; mais cette cause elle-même se ramène forcément à la première cause universelle ; c'est ainsi qu'une indigestion se produit à l'encontre des lois de la nutrition, et qu'elle est causée par un obstacle, comme une nourriture trop lourde, qu'il faut ramener à une autre cause, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on parvienne à la première cause universelle. Et puisque Dieu est la première cause universelle, non seulement d'un genre donné, mais de tout l'être, il est impossible que quelque chose se produise en dehors de l'ordre du gouvernement divin ; mais du fait même que quelque chose semble d'un certain côté échapper au plan de la providence divine considérée au point de vue d'une cause particulière, il est nécessaire que cela retombe dans ce même ordre selon une autre cause.

Solutions : 1. Il n'est rien dans le monde qui soit totalement mauvais, car le mal a toujours son fondement dans le bien, ainsi que nous l'avons montrés. C'est pourquoi une chose est dite mauvaise en ce qu'elle sort de l'ordre que représente un bien particulier. Mais, si elle échappait totalement à l'ordre du gouvernement divin, elle serait pur néant.

2. On dit que, dans la réalité, certains événements sont fortuits parce qu'ils se produisent en dehors de l'ordre de certaines causalités particulières. Mais, en ce qui concerne la divine providence, " rien dans le monde ne se fait au hasard ", écrit S. Augustin.

3. On dit encore que certains effets sont contingents parce qu'on les rapporte à des causes prochaines qui peuvent manquer leur but, mais non parce que quelque chose se produirait en dehors de tout l'ordre du gouvernement divin. Car cela même qui se produit en dehors d'une cause prochaine, se trouve, par le moyen de quelque autre cause, soumis au gouvernement divin.

Article 8 : Quelque chose peut-il s'opposer à la providence divine ?

Objections : 1. Il semble bien, puisqu'on lit dans Isaïe (3, 8) : " Leurs propos et leurs actes à l'égard du Seigneur ne sont que révolte. "

2. Aucun roi ne punit avec justice ceux qui ne s'opposent pas à leurs ordres. Donc, si rien ne venait contrarier l'ordre divin, aucun homme ne serait puni par Dieu avec justice.

3. Toute chose est soumise à l'ordre du gouvernement divin. Pourtant telle chose est combattue par telle autre. Il y a donc certaines choses qui s'opposent au gouvernement divin.

En sens contraire, Boèce écrit " Il n'y a rien qui veuille ou qui puisse faire obstacle à ce souverain Bien. C'est donc lui, le souverain Bien, qui régit fortement toutes choses et les dispose avec douceur", ainsi qu'il est dit de la sagesse divine (Sg 8, 1).

Réponse : L'ordre de la providence divine peut être considéré à un double point de vue : en général, c'est-à-dire en tant qu'il a pour origine la cause qui gouverne tout ; en particulier, c'est-à-dire en tant qu'il se réfère à une cause déterminée, exécutrice du gouvernement divin. Au premier point de vue, rien ne s'oppose à l'ordre du gouvernement divin, et cela pour deux raisons évidentes. D'abord parce que l'ordre du gouvernement divin, envisagé dans sa totalité, tend au bien, et que toute chose, dans son action et sa tendance, ne vise que le bien ; car, selon Denys " nul, dans son opération, ne se propose pour fin le mal ". Ensuite, parce que toute inclination, soit naturelle, soit volontaire, ne peut être imprimée que par le premier moteur ; de même que la tendance de la flèche vers un point déterminé de la cible n'est pas autre chose que l'impulsion donnée par le tireur. Tous les êtres qui agissent, soit naturellement, soit volontairement, parviennent donc pour ainsi dire spontanément au but pour lequel ils ont été divinement ordonnés. Et c'est pourquoi l'on dit de Dieu qu'il dispose toutes choses avec douceur.

Solutions : 1. On dit que certains pensent, parlent ou agissent contre Dieu, non parce qu'ils s'opposent totalement au plan du gouvernement divin, car même ceux qui pèchent poursuivent un certain bien. Mais ils s'opposent à un certain bien déterminé qui leur convient selon leur nature ou leur état. Et c'est pourquoi ils sont punis justement par Dieu.

2. Ceci résout la deuxième objection.

3. Le fait qu'un être en contrarie un autre montre qu'on peut refuser l'ordre qui vient d'une cause particulière, mais non l'ordre qui dépend de la cause universelle de l'ensemble

#### **QUESTION 104 : LES EFFETS SPÉCIAUX DU GOUVERNEMENT DIVIN**

1. Les créatures ont-elles besoin d'être conservées dans l'être par Dieu ? — 2. Le sont-elles d'une manière immédiate ? — 3. Dieu peut-il réduire quelque chose à néant ? — 4. Y a-t-il des réalités qui soient réduites à néant ?

Article 1 : Les créatures ont-elles besoin d'être conservées dans l'être par Dieu ?

Objections : 1. Ce qui ne peut pas ne pas être n'a pas besoin d'être conservé dans l'être ; de même que ce qui ne peut pas disparaître n'a pas besoin qu'on le conserve pour l'empêcher de disparaître. Mais il y a des créatures qui, par leur nature même, ne peuvent pas ne pas être. Donc toutes les créatures n'ont pas besoin d'être conservées dans l'être par Dieu. — Prouvons la mineure par ce syllogisme. Tout ce qui appartient de soi à une chose se trouve en elle nécessairement, et son opposé ne peut aucunement lui appartenir. Ainsi, un nombre binaire est nécessairement un nombre pair, et il est impossible qu'il soit impair. Or l'être, de soi, est consécutif à la forme, car toute chose est en acte pour autant qu'elle possède une forme. D'autre part, nous l'avons dit précédemment, certaines créatures, comme les anges, sont des formes subsistantes, ce qui suppose par conséquent que, de soi, l'être leur appartient. Et il en est de même de ces réalités dont la matière n'est en puissance qu'à une seule forme, comme les corps célestes. Les créatures de ce genre, par leur nature même, existent donc nécessairement et ne peuvent pas ne pas être ; car la puissance au non-être, dans leur cas, ne peut être fondée ni sur la

forme à laquelle l'être se conforme de soi, ni sur la matière sous-jacente à la forme, puisque, n'étant pas en puissance à une autre forme, la matière d'un corps céleste ne peut perdre la forme qu'elle possède déjà.

2. Dieu est plus puissant qu'aucun agent créé. Mais un agent créé peut communiquer à son effet le pouvoir de se conserver dans l'être, même après que cet agent a cessé d'exercer sur lui son activité ; ainsi, quand le constructeur a terminé son travail, la maison demeure ; quand le feu a cessé d'agir, l'eau reste chaude, au moins quelque temps. A plus forte raison Dieu peut-il communiquer à sa créature le pouvoir de se conserver dans l'être, même après qu'il a cessé de la produire.

3. Tout ce qui violente une nature ne peut arriver sans une cause agente. Mais pour une créature tendre au non-être est contre nature et représente pour elle quelque chose de violent, car toute créature tend par nature à l'existence. Aucune créature ne peut donc tendre au non-être sans un agent destructeur. Mais il y a des créatures qu'aucun agent ne peut détruire, telles les substances spirituelles et les corps célestes. De telles créatures ne peuvent donc tendre au non-être, même lorsque cesse l'action de Dieu qui les produit.

4. Si Dieu conserve les choses dans l'être, ce ne peut être que par une certaine action. Or il n'y a pas d'action efficace sans effet produit. Il faut donc que l'action conservatrice de Dieu produise quelque chose dans les créatures, ce que l'on ne voit pas. Une telle action en effet ne produit pas l'existence de la créature, car ce qui existe déjà ne devient pas. Elle ne produit pas davantage quelque autre effet surajouté dans ce cas, ou bien Dieu ne conserverait pas la créature dans l'être d'une façon continue, ou bien quelque chose serait continuellement ajouté à la créature, ce qui est inconcevable. Les créatures ne sont donc pas conservées dans l'être par Dieu.

En sens contraire, nous lisons dans l'épître aux Hébreux (1, 3) " Il soutient toutes choses par sa parole puissante. "

Réponse : Il est nécessaire de dire, et selon la foi, et selon la raison, que les créatures sont conservées dans l'être par Dieu. Pour le prouver, il faut remarquer qu'un être est conservé par un autre d'une double manière. D'abord indirectement et par accident, en ce sens que- celui-là est dit conserver une chose, qui en écarte tout élément destructeur ; ainsi celui qui empêche l'enfant de tomber dans le feu est appelé un sauveteur. Sous ce rapport, Dieu conserve certaines choses, mais non pas toutes, car il y a des réalités incorruptibles qui n'ont pas besoin qu'on les conserve en écartant ce qui pourrait les détruire. — Dans un autre sens, quelqu'un est dit conserver une chose directement et par soi, quand celle-ci dépend de celui qui la conserve de telle manière que, sans lui, elle ne pourrait pas exister. A ce point de vue, toutes les créatures ont besoin de la conservation divine. En effet, l'existence des créatures dépend à tel point de Dieu qu'elles ne pourraient subsister un instant et seraient réduites au néant si, par l'opération de la puissance divine, elles n'étaient conservées dans l'être, comme dit S. Grégoire.

Et il est aisé de s'en rendre compte. Tout effet dépend de sa cause dans la mesure même où celle-ci est sa cause. Mais il y a des agents qui sont seulement cause du devenir de l'effet, et non directement de son existence. C'est ce qui arrive aussi bien à propos des produits de l'art qu'à propos des réalités naturelles. Le constructeur est cause du devenir de la maison, il ne l'est pas directement de son être. L'être de la maison est consécutif à sa forme ; la forme, elle, n'est autre que la composition et l'ordre des matériaux, et elle est consécutive à la vertu naturelle de ceux-ci. De même que le cuisinier cuit les aliments en utilisant la vertu naturelle active du feu, de même le constructeur bâtit la maison en utilisant du ciment, des pierres et des poutres capables de recevoir et de conserver un agencement et un ordre donnés. En sorte que l'être de la maison dépend des matériaux employés, tandis que le devenir est l'œuvre du constructeur.

La même remarque s'applique d'ailleurs aux réalités naturelles. Si un agent naturel n'est pas cause de la forme en tant que telle, il ne sera pas davantage cause par soi de l'être consécutif à cette forme ; il sera seulement cause du devenir de l'effet.

Or, il est manifeste que, si deux réalités sont de même espèce, l'une ne peut pas être par soi cause de la forme de l'autre, en tant qu'elle est telle forme ; ce serait dire que la réalité-cause peut produire sa propre forme, puisque les deux formes ont la même nature spécifique. Mais elle peut produire une forme semblable en prenant appui sur la matière en laquelle cette forme se trouve en puissance, et en la lui faisant acquérir. Et cela c'est être cause du devenir, comme l'homme engendre l'homme, et le feu engendre le feu. C'est pourquoi, toutes les fois qu'un effet naturel est apte de soi à recevoir l'impression de son agent selon la même raison spécifique déjà possédée par l'agent, ce dernier est cause du devenir de l'effet, mais non de son être.

Mais parfois un effet n'est pas apte de soi à recevoir de l'agent une impression qui soit de même nature spécifique que l'agent lui-même ; ainsi en est-il de tous les agents qui reproduisent des effets qui ne leur sont pas spécifiquement semblables, tels les corps célestes, causes de la génération de corps inférieurs qui en sont spécifiquement dissemblables. Dans ce cas l'agent peut être cause de la forme en tant qu'elle est telle forme spécifique, et non pas seulement en tant qu'elle est obtenue dans telle matière. L'agent n'est pas alors simplement cause du devenir, mais de l'être.

Donc de même que le devenir d'une réalité ne peut se poursuivre quand cesse l'action de l'agent, cause du devenir ; de même l'être d'une chose ne saurait demeurer lorsque cesse l'action de l'agent qui est cause non pas simplement du devenir, mais aussi de l'être de cette chose. Et c'est la raison pour laquelle l'eau chauffée retient la chaleur quand cesse l'action du feu, tandis que l'air cesse instantanément d'être lumineux quand cesse l'action du soleil. La matière de l'eau en effet est capable de recevoir la chaleur du feu telle qu'elle est spécifiquement dans le feu, et si elle est amenée à revêtir la forme du feu, elle restera toujours chaude ; si au contraire elle ne participe qu'imparfaitement de la forme du feu, par manière d'inchoation, la chaleur ne demeurera en elle que temporairement, à cause d'une participation trop faible du principe de chaleur. L'air n'est d'aucune manière apte par nature à recevoir la lumière telle qu'elle est spécifiquement dans le soleil, ce qui signifierait qu'il reçoit la forme même du soleil, laquelle est principe de lumière ; aussi, puisqu'elle n'a pas de fondement dans l'air, la lumière y cesse dès que cesse l'action du soleil.

Or la situation de toute créature à l'égard de Dieu est celle même de l'air en face du soleil qui l'éclaire. Le soleil, par sa propre nature, est étincelant de lumière : l'air devient lumineux en participant de la lumière du soleil, sans pour autant participer de sa nature. Ainsi Dieu est l'être par essence, car son essence est d'exister ; toute créature au contraire est être par participation, du fait qu'exister n'appartient pas à son essence. Et, comme l'écrit S. Augustin : "Si la puissance de Dieu cessait un jour de régir les créatures, aussitôt leurs formes cesseraient, et toute nature s'effondrerait." Et encore : " De même que l'air, en présence de la lumière, devient lumineux, ainsi l'homme, en présence de Dieu, se trouve illuminé ; en son absence, il tombe immédiatement dans les ténèbres."

Solutions : 1. L'être est de soi consécutif à la forme de la créature, à condition que l'on pose l'intervention de Dieu ; de même, la lumière est une conséquence de la diaphanéité de l'air, mais demande l'intervention du soleil. C'est pourquoi la puissance au non-être chez les créatures spirituelles et chez les corps célestes doit être de préférence située en Dieu, qui peut toujours soustraire son influx, plutôt que placée dans la forme ou dans la matière de ces créatures.

2. Dieu ne peut communiquer à une créature de continuer à exister tout en cessant d'agir sur elle, pas plus qu'il ne peut lui communiquer d'être cause de son existence. Car la créature a besoin d'être conservée par Dieu en tant précisément que l'être de l'effet dépend de la cause de l'être. Il n'en n'est pas de même de l'agent qui ne cause que le devenir.

3. Il est question dans cette objection de la conservation qui s'opère par le retrait de tout élément destructeur. Or toutes les créatures, nous venons de le dire, n'ont pas besoin de cela.

4. La conservation des choses par Dieu ne suppose pas une nouvelle action de sa part, mais seulement qu'il continue à donner l'être, ce qu'il fait en dehors du mouvement et du temps. Ainsi la conservation de la lumière dans l'air se fait par la continuation de l'influx solaire.

Article 2 : Les créatures sont-elles conservées par Dieu de façon immédiate ?

Objections : 1. C'est par la même action que Dieu conserve les choses et les crée, nous l'avons dite. Mais il crée immédiatement tous les êtres ; donc, il les conserve aussi immédiatement.

2. Toute réalité est plus proche d'elle-même que d'une autre. Mais il ne peut lui être donné de se conserver elle-même ; à plus forte raison ne peut-il lui être donné de conserver autre chose. Donc Dieu conserve toute chose sans cause intermédiaire.

3. Pour qu'un effet soit conservé dans l'être, il faut que sa cause soit productrice non seulement de son devenir, mais de son être. Or, toutes les choses créées, semble-t-il, ne sont causes que du devenir de leurs effets, car elles n'agissent que par le moyen du mouvement, on l'a vu. Elles ne conservent donc pas leurs effets dans l'être.

En sens contraire, c'est le même agent qui, à la fois, donne l'être aux choses et le conserve. Mais Dieu donne l'être aux choses en se servant de causes intermédiaires. C'est donc par leur moyen aussi qu'il conserve les choses dans l'être.

Réponse : Nous l'avons déjà dit, on peut conserver une réalité dans l'être d'une double manière : indirectement et par accident en écartant et en empêchant l'action d'un agent destructeur ; directement et par soi, ce qui suppose que l'être d'une réalité dépend d'une autre réalité, comme l'effet dépend de sa cause. Une réalité peut être conservatrice d'une autre de ces deux manières.

Il est manifeste en effet que, même pour les réalités matérielles, il y en a beaucoup qui empêchent l'action des agents destructeurs et sont dites conservatrices des choses ; c'est ainsi que le sel empêche la putréfaction de la viande, et il est beaucoup d'exemples analogues.

Mais on trouve aussi certains effets qui dépendent, dans leur être, d'une créature. Car il y a de nombreuses causes ordonnées les unes aux autres, en sorte que nécessairement, si l'effet dépend d'abord et principalement de la cause première, il dépend aussi secondairement de toutes les causes intermédiaires. C'est pourquoi, à titre principal certes, la cause première est conservatrice de l'effet ; mais à titre second toutes les causes intermédiaires le sont aussi, et d'autant plus qu'elles sont plus élevées et plus proches de la cause première. De là vient qu'on attribue aux causes supérieures, même dans le monde matériel, la conservation et la permanence des choses ; Aristote affirme que le premier mouvement, le mouvement diurne, est cause de la continuité de la génération ; que le second mouvement, le mouvement zodiacal, est cause de la diversité produite sous le rapport de la génération et de la corruption. De même les astronomes attribuent à Saturne, la planète supérieure, les réalités fixes et permanentes.

Il faut donc dire que Dieu conserve certaines choses dans l'être en se servant de causes intermédiaires.

Solutions : 1. Oui, Dieu a créé toutes choses immédiatement, mais en les créant il a institué un ordre entre elles, si bien que quelques-unes dépendent de certaines autres et, à titre second, sont conservées dans l'être par ces dernières, étant admis que la conservation principale vient de Dieu lui-même.

2. La cause propre est conservatrice de l'effet qui dépend d'elle car, de même qu'il ne peut être donné à aucun effet d'être cause de soi, mais qu'il peut être cause d'autre chose, de même il ne peut être donné à aucun effet de se conserver soi-même ; mais, à titre de cause, il peut conserver autre chose.

3. Aucune créature ne peut exercer la causalité sur une chose et lui faire acquérir une nouvelle forme ou une nouvelle disposition, sinon par le moyen d'un certain changement, car elle ne peut agir que sur un sujet préexistant. Mais, après qu'elle a produit dans le sujet la forme ou la disposition, il lui revient de les conserver sans autre mutation de l'effet. Ainsi, quand l'air est illuminé de nouveau, cela suppose un certain changement, mais ensuite la conservation de la lumière se fait par la seule présence du foyer lumineux sans que rien soit changé dans l'air.

Article 3 : Dieu peut-il réduire quelque chose à néant ?

Objections : 1. D'après S. Augustin " Dieu n'est pas cause de la tendance au non-être ; e ". Or c'est ce qui arriverait si Dieu réduisait quelque chose à néant. C'est donc qu'il ne peut rien anéantir.

2. Dieu est cause que les choses soient, du fait de sa bonté, car, selon S. Augustin " c'est parce que Dieu est bon que nous sommes ". Mais Dieu ne peut pas ne pas être bon ; il ne peut donc pas faire que les choses ne soient pas, ce qu'il ferait s'il les réduisait à néant.

3. Si Dieu réduisait certains êtres à néant, il faudrait que ce soit par une action de sa part. Mais cela est impossible, car toute action a pour forme quelque chose de réel. C'est d'ailleurs pourquoi la corruption se termine toujours à une réalité engendrée, selon l'adage qui veut que la génération d'un être suppose la corruption d'un autre être. Dieu ne peut donc rien annihiler.

En sens contraire, nous lisons dans Jérémie (10, 24 Vg) : " Corrige-moi, Seigneur, mais dans une juste mesure, sans te courroucer, pour ne pas me réduire à néant. "

Réponse : Pour certains philosophes, Dieu a produit les choses dans l'être par nécessité de nature. Si c'était vrai, Dieu ne pourrait rien réduire à néant, de même qu'il ne peut changer sa nature. Mais, comme nous l'avons déjà dit, cette position est fautive et tout à fait étrangère à la foi catholique, où l'on professe que Dieu a produit les choses dans l'être par sa libre volonté. Aussi lisons-nous dans le Psaume (135, 6) : " Tout ce que le Seigneur a voulu, il l'a fait. " Communiquer l'être à la créature dépend donc de la volonté de Dieu. Et Dieu conserve les choses dans l'existence uniquement parce qu'il continue à leur communiquer l'existence, comme nous l'avons déjà noté. Donc, de même qu'avant la création des choses, il pouvait ne pas leur communiquer l'être et, de la sorte, ne pas les produire ; de même, une fois les choses réalisées, il peut cesser de leur communiquer l'être : elles cesseront alors aussitôt d'exister. C'est cela, les réduire à néant.

Solutions : 1. Le non-être n'a pas de cause par soi, car rien ne peut être cause sinon en tant qu'il est de l'être ; et l'être, à proprement parler, est cause d'être. C'est pourquoi Dieu ne peut être cause d'une tendance au non-être. Cette tendance, la créature la possède par soi, en tant qu'elle vient du néant. Cependant Dieu peut être cause par accident de l'anéantissement des choses : il suffirait qu'il leur retire son action conservatrice.

2. La bonté de Dieu est cause des choses, non par nécessité de nature, puisque la bonté divine ne dépend pas des créatures, mais par sa libre volonté. Dieu peut donc, sans porter préjudice à sa bonté, ne pas donner l'être aux choses ; il peut également, sans diminuer sa bonté, ne pas les conserver dans l'être.

3. Si Dieu réduisait quelque chose à néant, ce ne serait pas par une action nouvelle, mais par le fait qu'elle cesserait d'agir.

Article 4 : Y a-t-il des réalités qui soient réduites à néant ?



Objections : 1. La fin répond au principe. Mais au principe il n'y avait que Dieu. Au terme, quand les choses auront atteint leur fin, il faudra donc qu'il n'y ait plus rien que Dieu. Et ainsi les créatures seront réduites à néant.

2. Toute créature a une puissance finie. Mais aucune puissance finie ne peut s'étendre à l'infini, et c'est pourquoi Aristote montre n, que "une puissance finie ne peut mouvoir pendant un temps infini ". Aucune créature ne peut donc durer indéfiniment. Et ainsi, à un moment donné, elle sera réduite à néant.

3. La matière ne fait pas partie de la forme ni des accidents. Mais parfois ceux-ci cessent d'exister. Ils sont donc réduits à néant.

En sens contraire, nous lisons dans l'Ecclésiaste (3, 14) : "J'ai appris que tout ce que Dieu fait durera toujours. "

Réponse : En ce qui regarde les interventions de Dieu envers sa créature, certaines se produisent selon le cours naturel des choses ; d'autres sont miraculeuses et en dehors de l'ordre naturel imprimé aux créatures, comme on le dira bientôt,. Les premières, Dieu les fera selon la nature même des choses ; les œuvres miraculeuses sont ordonnées à la manifestation de la grâce, selon cette parole de l'Apôtre (1 Co 12, 7) : " A chacun la manifestation de l'Esprit est donnée pour l'utilité commune " ; et plus loin il parle, entre autres, des miracles.

Les natures des créatures montrent que nulle d'entre elles n'est réduite à néant ; car ou bien elles sont immatérielles, et il n'y a pas en elles de puissance au non-être ; ou bien elles sont matérielles, et elles subsistent toujours, au moins quant à la matière, qui est incorruptible, car elle subsiste comme sujet de la génération et de la corruption.

D'autre part la réduction d'une chose à néant ne saurait se rattacher à la manifestation de la grâce, car la puissance et la bonté divines sont davantage manifestées par la conservation des choses dans l'être.

Il faut donc conclure purement et simplement qu'absolument rien n'est réduit à néant.

Solutions : 1. Que les choses soient produites dans l'être après n'avoir pas existé, cela montre la puissance de leur auteur. Mais leur réduction à néant ferait obstacle à cette manifestation, car c'est la conservation des choses dans l'être qui manifeste au maximum la puissance de Dieu, selon l'Apôtre (He 1, 3) : " Il soutient toutes choses par sa parole puissante. "

2. La puissance à exister, chez la créature, est purement réceptive, mais la puissance active vient de Dieu de qui découle l'existence. C'est pourquoi la durée indéfinie des choses doit être attribuée à l'infinité de la puissance divine. Cependant, certaines choses reçoivent une vertu limitée qui leur permet de durer un certain temps, en ce sens que l'influx qu'elles reçoivent de Dieu pour exister peut être contrarié par un agent auquel une vertu finie ne saurait résister indéfiniment, mais seulement pendant un temps limité. Et c'est pourquoi les choses qui n'ont pas de contraire peuvent durer toujours, bien qu'ayant une vertu finie.

. 3. Les formes et les accidents ne sont pas des êtres complets, car ils ne subsistent pas ; ils sont seulement une détermination de l'être. C'est pourquoi on dit qu'ils sont de l'être, en ce sens que, par eux, quelque chose existe. Pourtant, même selon leur mode d'être, on ne peut pas dire qu'ils soient tout à fait réduits à néant ; non parce qu'une partie d'entre eux subsiste, mais parce qu'ils demeurent en puissance dans la matière ou le sujet.

Il faut maintenant considérer le second effet du gouvernement divin, qui est la mutation des créatures, qu'il s'agisse de la mutation des créatures par Dieu (Q. 105), ou de la mutation d'une créature par une autre (Q. 106-119).

## QUESTION 105 : LA MUTATION DES CRÉATURES PAR DIEU

1. Dieu peut-il mouvoir immédiatement la matière pour l'unir à la forme ? — 2. Peut-il mouvoir immédiatement un corps ? — 3. Peut-il mouvoir l'intelligence ? — 4. Peut-il mouvoir la volonté ? — 5. Dieu agit-il en tout être agissant ? — 6. Peut-il faire quelque chose en dehors de l'ordre naturel ? — 7. Tout ce que Dieu produit ainsi est-il miraculeux ? — 8. La diversité des miracles.

Article 1 : Dieu peut-il mouvoir immédiatement la matière à recevoir la forme ?

Objections : 1. Il semble que ce ne soit pas possible. D'après Aristote Il en effet, la forme qui est dans une matière peut seule produire une forme matérielle déterminée, car le semblable produit son semblable. Mais Dieu n'est pas une forme existant dans une matière. Donc il ne peut pas produire une forme matérielle.

2. Si un agent se trouve ordonné à des effets multiples, il n'en produira aucun, à moins d'être déterminé à l'un d'eux par quelque chose d'autre ; comme dit Aristote, une opinion universelle n'est motrice que par le moyen d'une saisie particulière. Mais la puissance divine est la cause universelle de toutes choses. Elle ne peut donc produire une forme particulière que par le moyen d'un agent particulier.

3. De même que l'être, pris communément, dépend de la première cause universelle, de même l'être déterminé dépend de causes particulières déterminées, nous l'avons montré à la question précédente. Mais ce qui détermine l'être d'une chose, c'est sa propre forme. Donc, les formes propres aux choses ne sont produites par Dieu que moyennant des causes particulières.

En sens contraire, il est écrit dans la Genèse (2, 7) : "Dieu forma l'homme du limon de la terre. "

Réponse : Dieu peut immédiatement mouvoir la matière à recevoir la forme. En effet, l'être en puissance passive peut être réduit à l'acte par une puissance active qui contienne la puissance passive sous son pouvoir. Et comme la matière est contenue sous le pouvoir divin, puisqu'elle est produite par Dieu, elle peut être réduite à l'acte par la puissance divine ; et c'est là précisément mouvoir la matière à recevoir la forme, car la forme n'est autre chose que l'acte de la matière.

Solutions : 1. Un effet se trouve assimilé à l'agent qui le cause d'une double manière. Premièrement, l'homme est engendré par l'homme, le feu par le feu. Secondement, selon une contenance virtuelle, en tant que l'effet est virtuellement contenu dans la cause ; ainsi les animaux engendrés par la putréfaction, les plantes et les minéraux sont assimilés au soleil et aux étoiles, par la vertu desquels ils sont engendrés. Ainsi donc l'effet est assimilé à la cause agente selon tout ce que la vertu de l'agent peut atteindre en lui.

Or, la puissance de Dieu atteint la forme et la matière, ainsi que nous l'avons vu c. C'est pourquoi le composé qui est engendré est assimilé à Dieu selon une contenance virtuelle ; et il est assimilé au composé qui l'engendre selon une similitude spécifique. Et de même que le composé engendrant peut mouvoir la matière à recevoir la forme en produisant un composé semblable à lui, ainsi en est-il de Dieu. On ne pourrait en dire autant d'une autre forme immatérielle, car la matière échappe à la puissance des substances séparées. Aussi les démons et les anges n'agissent-ils pas sur les réalités de ce monde visible en y imprimant des formes, mais en utilisant des germes ou semences corporels.

2. Cette objection serait valable si Dieu agissait par nécessité de nature. Mais Dieu agit par sa volonté et son intelligence, et celle-ci connaît les structures propres de toutes les formes, y compris les formes particulières ; d'où il suit que Dieu peut, d'une façon déterminée, imprimer à la matière telle ou telle forme.

3. Que les causes secondes soient ordonnées à produire des effets déterminés, elles le tiennent de Dieu. Et puisque c'est Dieu qui ordonne les autres causes à produire des effets déterminés, il peut tout aussi bien les produire lui-même.

Article 2 : Dieu peut-il mouvoir immédiatement un corps ?

Objections : 1. " Le moteur qui meut et le mobile qui est mû doivent coexister ", d'après Aristote, et par suite avoir entre eux un certain contact. Mais il n'y a pas de contact possible entre Dieu et un corps, car en Dieu, comme l'affirme Denys, il n'y a pas de toucher. Dieu ne peut donc pas mouvoir un corps immédiatement.

2. Dieu est un moteur qui n'est pas mû. Or tel est le cas de l'objet de l'appétit, quand cet objet est appréhendé. Dieu meut donc en tant qu'objet désiré et appréhendé. Mais il ne peut être appréhendé que par l'intelligence, laquelle n'est ni un corps ni une faculté corporelle. Donc Dieu ne peut pas mouvoir un corps immédiatement.

3. Selon Aristote, le mouvement produit par une puissance infinie est instantané. Mais il est impossible que le mouvement d'un corps soit instantané, car, comme le mouvement se produit entre deux termes opposés, il s'ensuivrait que les deux termes se trouveraient simultanément dans le même sujet, ce qui est impossible. Un corps ne peut donc être mû immédiatement par une puissance infinie. Or la puissance de Dieu est infinie, comme on l'a vu. Donc Dieu ne peut mouvoir un corps immédiatement.

En sens contraire, Dieu a produit les œuvres des six jours immédiatement. Or ces œuvres comprennent des mouvements corporels, puisqu'il est écrit dans la Genèse (1, 9) : "Que les eaux se rassemblent en un lieu unique. " Donc Dieu peut mouvoir immédiatement un corps quel qu'il soit.

Réponse : C'est une erreur de croire que Dieu ne peut pas produire par lui-même tous les effets particuliers qui sont réalisés par une cause créée quelconque . Et puisque les corps sont mus immédiatement par les causes créées, on ne saurait douter que Dieu puisse mouvoir immédiatement n'importe quel corps.

Cela d'ailleurs s'accorde avec ce que nous avons dit plus haut. Tout mouvement de n'importe quel corps, ou bien est la conséquence d'une forme : ainsi le mouvement local des corps lourds ou légers vient de la forme qui leur a été donnée par l'engendrant, et c'est pourquoi on voit en celui-ci la cause d'un mouvement. Ou bien le mouvement est l'acheminement vers une forme à acquérir ; ainsi l'échauffement conduit à la forme de feu. Or il appartient au même agent qui imprime la forme et de disposer à la forme, et de donner le mouvement consécutif à la forme ; ainsi le feu non seulement engendre un autre feu, mais il produit aussi la chaleur et il fait s'élever la flamme. Puisque Dieu peut immédiatement imprimer une forme dans une matière, il peut donc aussi bien mouvoir un corps, de quelque façon que ce soit.

Solutions : 1. Il y a deux espèces de contact : le contact corporel qui fait que deux corps se touchent ; et le contact virtuel ; ainsi dit-on qu'un objet attristant "touche" celui qui s'en afflige. Dieu, qui est incorporel, ne touche pas et n'est pas touché. Mais, sous le rapport du contact virtuel, il touche les créatures en les faisant se mouvoir ; il n'est pas cependant touché par elles, car aucune créature, par sa vertu naturelle, ne peut atteindre jusqu'à lui. En ce sens, Denys dit : " Il n'y a pas de toucher en Dieu ", en ce qu'il serait touché.

2. Dieu meut en tant que désiré et connu. Mais il n'est pas nécessaire qu'il meuve toujours en tant que désiré et connu par celui qui est mû ; il suffit qu'il soit désiré et connu par lui-même. Dieu produit en effet toutes choses en vue de sa bonté.

3. Aristote entend prouver i que la puissance du premier moteur n'est pas une puissance de grandeur quantitative, par le raisonnement suivant. La puissance du premier moteur est infinie (il

le montre en disant qu'elle peut mouvoir pendant un temps infini). Or une puissance infinie, qui serait infinie en grandeur quantitative, exercerait sa motion en dehors du temps, ce qui est impossible. Il faut donc que la puissance infinie du premier moteur ne soit pas infinie quantitativement.

Il est donc évident que la motion d'un corps en dehors du temps ne peut relever que d'une puissance infinie en grandeur quantitative. La raison en est que toute puissance de grandeur quantitative meut selon tout elle-même, car elle meut par nécessité de nature. D'autre part, une puissance infinie dépasse sans proportion toute puissance finie. Or plus la puissance du moteur est grande, plus grande aussi est la rapidité du mouvement. Donc, puisqu'une puissance finie meut selon un temps déterminé, il s'ensuit qu'une puissance infinie doit mouvoir en dehors de tout temps ; car entre un temps quel qu'il soit et un autre temps, il y aura toujours une proportion déterminée.

Mais la puissance qui ne se mesure pas par la grandeur quantitative est la puissance d'un être intelligent, lequel agit sur ses effets selon qu'il leur convient. C'est pourquoi, comme il ne convient pas à un corps d'être mû en dehors du temps, on ne peut pas conclure des principes posés que l'être intelligent réalise le mouvement corporel en dehors du temps.

Article 3 : Dieu peut-il mouvoir l'intelligence ?

Objections : 1. Il semble que Dieu ne meuve pas immédiatement l'intelligence créée, car l'acte d'intelligence a pour cause celui en qui il se trouve, il ne s'exerce pas sur une matière extérieure, dit Aristote.

Or l'action de celui qui est mû par un autre ne vient pas de celui en qui elle se trouve, mais de l'agent moteur. L'intelligence n'est donc pas mue par un autre.

2. Ce qui a en soi le principe suffisant de son mouvement n'est pas mû par un autre. Mais le mouvement de l'intelligence, c'est sa propre intellection, au sens où nous disons avec Aristote que l'intellection et la sensation sont des mouvements. Or la lumière intelligible, inhérente à l'intelligence, constitue un principe suffisant d'intellection. L'intelligence n'est donc pas mue par un autre qu'elle-même.

3. De même que le sens est mû par l'objet sensible, ainsi l'intelligence est mue par l'objet intelligible. Mais Dieu n'est pas intelligible pour nous ; car il dépasse notre intelligence. Il ne peut donc mouvoir notre intelligence.

En sens contraire, celui qui enseigne meut l'intelligence du disciple. Mais Dieu " enseigne à l'homme la science " d'après le Psaume (94, 10). Donc Dieu meut l'intelligence de l'homme.

Réponse : Dans les mouvements corporels, on appelle moteur celui qui donne la forme, laquelle est principe du mouvement. Ainsi peut-on dire que celui-là meut l'intelligence, qui cause la forme, principe de ce mouvement qu'est l'opération intellectuelle. Or, dans l'être intelligent, il y a un double principe de l'opération intellectuelle : l'un est la faculté intellectuelle elle-même et se trouve dans l'être intelligent, même s'il n'est qu'en puissance à agir ; l'autre est le principe de l'intellection en acte, à savoir la similitude de l'objet intelligible. On pourra donc dire qu'un être meut une intelligence, soit qu'il lui donne la faculté de connaître, soit qu'il imprime en elle la similitude de la chose connue.

Or, selon ces deux principes, Dieu meut l'intelligence créée. Il est en effet le premier être immatériel. Et parce que l'intellectualité est une conséquence de l'immatérialité, il est aussi le premier être intelligent. Aussi, comme le premier, dans un ordre quelconque, est cause de tous les dérivés qui appartiennent à cet ordre, il s'ensuit que de Dieu dérive toute vertu intellectuelle. Pareillement, puisque Dieu est le premier être, et que tous les êtres préexistent en lui comme en

leur première cause, il faut bien qu'ils soient en lui d'une manière intelligible et selon son mode à lui.

De même en effet que toutes les raisons intelligibles des choses existent d'abord en Dieu, puis dérivent de lui dans les autres intelligences pour leur faire exercer l'intellection en acte, de même ces raisons intelligibles dérivent sur les créatures pour les faire subsister.

Ainsi donc Dieu meut l'intelligence en tant qu'il lui donne la vertu de connaître, qu'il s'agisse de la vertu naturelle ou d'une vertu surajoutée ; et en tant qu'il imprime dans l'intelligence des similitudes ou espèces intelligibles. De plus il soutient et conserve dans l'être et cette vertu et ces espèces.

Solutions : 1. L'opération intellectuelle relève de l'intelligence du sujet connaissant, mais comme d'une cause seconde. Elle relève de Dieu comme de sa cause première. C'est Dieu en effet qui donne à l'être intelligent son pouvoir d'intellection.

2. La lumière intellectuelle, en même temps que la similitude de l'objet, est un principe suffisant d'intellection, mais c'est un principe second dépendant du premier principe.

3. L'objet intelligible meut notre intelligence en imprimant en elle de quelque façon sa propre similitude grâce à laquelle l'intellection peut se produire. Mais les similitudes que Dieu imprime dans l'intelligence créée ne suffisent pas à le faire connaître dans son essence, ainsi que nous l'avons déjà montré. Dieu meut donc l'intelligence créée sans pour autant lui devenir intelligible, nous l'avons dit aussi.

Article 4 : Dieu peut-il mouvoir la volonté ?

Objections : 1. Il semble que non. En effet, tout ce qui est mû de l'extérieur est contraint. Mais la volonté ne peut être contrainte. Elle ne peut donc être mue de l'extérieur, et par conséquent Dieu ne peut la mouvoir.

2. Dieu ne peut faire que des contradictoires soient vrais en même temps et c'est ce qui arriverait s'il exerçait une motion sur la volonté ; car agir volontairement c'est être mû par soi et non par un autre. Donc Dieu ne peut pas mouvoir la volonté.

3. Le mouvement se réfère davantage au moteur qu'au mobile ; c'est pourquoi l'homicide n'est pas attribué à la pierre, mais à celui qui la lance. Donc, si Dieu meut la volonté, des œuvres volontaires de l'homme ne peuvent lui être imputées à mérite ou à démerite. Or ceci est faux. Donc Dieu ne meut pas la volonté.

En sens contraire, nous lisons dans l'épître aux Philippiens (2, 13) — " C'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire. "

Réponse : De même que l'intelligence, on vient de le dire, est mue par son objet, et par celui qui lui donne la faculté de connaître, ainsi la volonté est mue par son objet qui est le bien, et par celui qui crée la faculté de vouloir. Or la volonté peut être mue, à titre d'objet, par un bien quelconque ; mais elle ne peut l'être d'une manière suffisante et efficace que par Dieu. En effet, un agent moteur ne peut mouvoir un mobile d'une manière suffisante si sa vertu active ne dépasse pas, ou au moins n'égale pas la vertu passive du mobile. Or la vertu passive de la volonté s'étend au bien dans son universalité ; car son objet est le bien universel comme l'objet de l'intelligence est l'être universel. Mais tout bien créé est un bien particulier ; Dieu seul est le bien universel. C'est pourquoi lui seul peut combler la volonté et la mouvoir, comme objet, d'une façon pleinement suffisante.

Pareillement, la puissance volontaire est causée par Dieu seul. Le vouloir, en effet, n'est pas autre chose qu'une certaine inclination vers l'objet de la volonté, c'est-à-dire vers le bien universel. Or incliner un être vers le bien universel appartient au premier moteur, car c'est à lui

que correspond la fin ultime. Ainsi, dans les affaires humaines, il appartient au chef d'orienter la multitude vers le bien commun.

Aux deux points de vue envisagés, il est donc propre à Dieu de mouvoir la volonté, mais surtout au second point de vue selon lequel Dieu incline intérieurement la volonté.

Solutions : 1. L'être mû par un autre n'est contraint que s'il est mû contre son inclination propre. Mais s'il est mû par un autre qui lui donne sa propre inclination, on ne peut dire qu'il soit contraint. Ainsi le corps lourd qui est mû par son engendrant et qui tombe, n'est pas contraint. C'est de cette manière que Dieu, en mouvant la volonté, ne la force pas, car il lui donne sa propre inclination.

2. Agir volontairement, c'est se mouvoir soi-même, c'est-à-dire par un principe intrinsèque. Mais ce principe intrinsèque peut venir d'un autre principe qui, lui, est extrinsèque. Se mouvoir soi-même ne s'oppose donc pas nécessairement à être mû par un autre.

3. Si la volonté était mue par un autre de telle manière qu'elle ne se mouvrait aucunement par elle-même, ses œuvres ne pourraient lui être imputées à mérite ou à démérite. Mais puisque le fait d'être mue par un autre n'exclut pas qu'elle puisse se mouvoir d'elle-même, ou vient de le dire, il s'ensuit que la possibilité de mériter ou de démériter ne lui est pas enlevée.

Article 5 : Dieu agit-il en tout être agissant ?

Objections : 1. Il semble que non, car aucune insuffisance ne doit être attribuée à Dieu. Donc, si Dieu opère en tout être agissant, il le fait d'une façon pleinement suffisante, ce qui rend inutile l'action de l'agent créé. Donc Dieu n'agit pas en tout être agissant.

2. Une opération unique ne peut venir à la fois de deux agents, pas plus qu'un mouvement numériquement unique ne peut appartenir à deux mobiles différents. Donc, si l'action de la créature vient de Dieu agissant en elle, elle ne peut venir en même temps de la créature — ainsi nulle créature ne fait quoi que ce soit.

3. On dit qu'un agent est cause de l'opération de son effet en ce sens qu'il donne à l'effet la forme qui déterminera son action. Donc, si Dieu est cause de l'opération des créatures, ce sera en tant qu'il leur donne la puissance d'agir. Mais ceci commence lorsque Dieu crée. Il apparaît donc qu'ultérieurement Dieu n'agit pas dans tout être agissant.

En sens contraire, nous lisons dans Isaïe (26, 12) : " Toutes nos œuvres, tu les accomplis en nous, Seigneur. "

Réponse : Que Dieu agisse en tout être agissant, certains l'ont compris en ce sens qu'aucune vertu créée, en réalité, ne ferait rien, mais que Dieu seul produirait tout immédiatement ; ainsi le feu ne chaufferait pas par lui-même, mais c'est Dieu qui, dans le feu, produirait la chaleur, et ainsi de tout le reste.

Or cela est impossible. D'abord, parce que ce serait enlever du même coup, dans la création, toute relation entre cause et effet. Ce serait attribuable à l'impuissance du créateur, car c'est la puissance de l'agent qui donne à son effet la vertu d'agir. — En second lieu, parce que les puissances d'action que nous découvrons dans les choses leur seraient attribuées sans raison, puisqu'elles ne feraient rien. Bien plus, toutes les choses créées apparaîtraient d'une certaine façon inutiles si elles étaient privées d'opération propre, car toute chose existe en vue de son opération. L'imparfait existe toujours en vue du plus parfait. Ainsi la matière est pour la forme, et la forme, qui est l'acte premier, est pour son opération, qui est l'acte second. L'opération est donc la fin de la réalité créée. Dès lors il faut comprendre que Dieu agit dans les choses de telle sorte que celles-ci gardent leur opération propre.

Pour le comprendre, il importe de considérer qu'il y a quatre genres de causes : la matière, qui n'est pas à proprement parler principe d'action, mais se présente comme le sujet récepteur de

l'effet produit. La fin, l'agent et la forme se comportent comme un principe d'action, mais selon un certain ordre. Le premier principe d'action est la fin, parce qu'elle meut l'agent ; en deuxième lieu, vient l'agent ; en troisième lieu, il y a la forme de la réalité que l'agent applique à l'action (quoique l'agent lui-même agisse par le moyen de sa propre forme). On le voit bien dans les œuvres de l'art : l'artisan est mû à agir par la fin, c'est-à-dire par l'œuvre qu'il se propose de réaliser, que ce soit un coffre ou un lit ; puis il applique à l'action la hache, laquelle taille par son tranchant.

C'est donc de ces trois façons que Dieu agit en tout être agissant. En premier lieu, du point de vue de la fin ; car toute action est produite en vue d'un bien, véritable ou apparent, et d'ailleurs rien n'est bon, ou n'apparaît tel, sinon en tant qu'il possède en participation une certaine similitude du souverain Bien qui est Dieu. Il s'ensuit donc que Dieu lui-même, en tant que fin, est la cause de toute opération.

En deuxième lieu, il faut se souvenir que, lorsque plusieurs agents sont ordonnés entre eux, c'est toujours en vertu du premier agent que le second opère, car le premier agent meut le second à agir. Sous ce rapport, toutes choses agissent en vertu de Dieu lui-même, en sorte qu'il est vraiment la cause de toutes les actions des agents créés.

En troisième lieu, on doit considérer que Dieu ne meut pas seulement les choses à agir en appliquant leurs formes et leurs vertus à l'action, comme fait l'artisan qui applique la hache à tailler sans pour autant lui avoir donné sa forme de hache ; mais Dieu donne aussi aux créatures agissantes leurs formes, et il conserve ces formes dans l'être. Ainsi Dieu n'est pas seulement cause des actions en tant qu'il donne la forme, principe d'action, comme l'engendrant qui est dit cause de mouvement des corps lourds et légers ; mais il l'est encore parce qu'il conserve les formes et les vertus des êtres ; ainsi le soleil est cause de la manifestation des couleurs parce qu'il donne et conserve la lumière qui les manifeste. Et parce que la forme d'une chose lui est d'autant plus intime qu'elle se présente davantage comme première et universelle ; parce que Dieu lui-même est proprement la cause de l'être universel en toutes choses, et que cet être est ce qu'il y a de plus intime à ces choses : il suit de là que Dieu agit intimement dans toutes les réalités. C'est pourquoi, dans la Sainte Écriture, les opérations de la nature sont attribuées à Dieu comme agissant en elles, selon cette parole de Job (10, 11) : "Tu m'as vêtu de peau et de chair ; tu m'as tissé avec des os et des nerfs. "

Solutions : 1. Dieu agit dans les choses d'une manière pleinement suffisante, au titre d'agent premier. Et cela ne rend pas superflue l'action des agents seconds.

2. Une seule et même action ne procède pas de deux agents de même catégorie, mais rien ne s'oppose à ce qu'elle procède d'un agent premier et d'un agent second.

3. Dieu ne donne pas seulement aux choses leurs formes, mais il les conserve dans l'être, il les applique à l'action, et il est la fin de toutes les opérations, ainsi que nous venons de le dire.

Article 6 : Dieu peut-il faire quelque chose en dehors de l'ordre naturel ?

Objections : 1. S. Augustin écrit : " Dieu, auteur et créateur de toutes les natures, ne fait rien contre la nature. " Or il semble que ce qui est en dehors de l'ordre naturel inscrit dans les choses soit contre la nature. Donc Dieu ne peut rien faire en dehors de l'ordre inscrit dans les choses.

2. L'ordre de la nature vient de Dieu aussi bien que l'ordre de la justice. Mais Dieu ne peut rien faire qui soit en dehors de l'ordre de la justice, car il ferait alors quelque chose d'injuste. Donc, il ne peut rien faire en dehors de l'ordre de la nature.

3. C'est Dieu qui a institué l'ordre de la nature. Donc s'il faisait quelque chose en dehors de cet ordre, il faudrait en conclure, semble-t-il, qu'il est sujet au changement, ce qui est inadmissible.

En sens contraire, nous lisons chez S. Augustin que " parfois Dieu agit contre le cours ordinaire de la nature " .

Réponse : Toute cause, parce qu'elle a raison de principe, introduit dans ses effets un certain ordre.

C'est pourquoi la multiplication des causes a pour résultat la multiplication des ordres ; et de même qu'une cause se trouve contenue sous une autre cause, ainsi en est-il des ordres eux-mêmes. Ce n'est donc pas la cause supérieure qui est contenue sous l'ordre de la cause inférieure, mais bien le contraire. Nous en avons un exemple dans les affaires humaines : car c'est du père de famille que dépend l'ordre de la maison, et celui-ci est contenu sous l'ordre de la cité, qui procède de son chef, tout comme l'ordre de la cité est contenu sous l'ordre du roi qui préside à l'organisation de tout le royaume.

Donc, si l'ordre des choses est considéré comme dépendant de la cause première, alors Dieu ne peut rien faire contre cet ordre, car en ce cas il agirait contre sa prescience, ou sa volonté, ou sa bonté. Mais si nous considérons l'ordre des choses en tant qu'il dépend de l'une quelconque des causes secondes, à ce point de vue Dieu peut agir en dehors de l'ordre des choses. Car Dieu n'est pas soumis à l'ordre des causes secondes ; c'est cet ordre qui lui est soumis, parce qu'il procède de lui non par nécessité de nature, mais par choix de sa volonté ; car il eût pu instituer un ordre de choses différent. C'est pourquoi il peut agir en dehors de tel ordre institué, quand il le veut ; il peut, par exemple, produire les effets des causes secondes sans leur concours, ou produire certains effets qui dépassent la puissance des causes secondes. De là cette parole de S. Augustin : " Dieu agit contre le cours habituel de la nature, mais il ne fait rien qui aille contre sa loi souveraine pas plus que contre lui-même. "

Solutions : 1. Quand quelque chose arrive dans les réalités naturelles en dehors de leur nature foncière, cela peut se produire d'une double manière. D'abord, par l'action exercée sur une chose par un agent qui ne lui a pas donné son inclination naturelle ; ainsi l'homme qui lance en l'air un corps lourd ; ce n'est pas lui qui a donné au corps sa lourdeur, et l'action de cet homme va à l'encontre de la nature du corps. En second lieu, par l'action d'un agent duquel dépend l'inclination naturelle. Dans ce cas, il n'y a pas action contre la nature de l'être sur lequel l'agent exerce son pouvoir. Ainsi le flux et le reflux de la mer ne vont pas à l'encontre de la nature de l'eau, bien qu'ils soient en dehors de son mouvement naturel qui l'entraîne vers le bas. Le flux et le reflux viennent en effet de l'influence d'un corps céleste qui tient sous sa dépendance l'inclination naturelle des corps inférieurs. — Et puisque l'ordre de la nature a été inscrit par Dieu dans les choses, quand Dieu agit en dehors de cet ordre, il ne va pas contre la nature. C'est ce qui fait dire à S. Augustin : "Ce que Dieu fait est naturel à chaque chose, car de lui dépend tout mode, nombre et ordre de la nature. "

2. L'ordre de la justice se réfère à la cause première qui est la règle de toute justice. C'est pour cette raison que Dieu ne peut rien faire en dehors de cet ordre.

3. Dieu inscrit dans les choses un certain ordre, en se réservant cependant d'agir parfois autrement pour une raison spéciale. C'est pourquoi, quand il agit en dehors de cet ordre, Dieu ne change pas.

Article 7 : Tout ce que Dieu fait en dehors de l'ordre naturel est-il miraculeux ?

Objections : 1. La création du monde, celle des âmes, la justification de l'impie sont produites par Dieu en dehors de l'ordre naturel, puisqu'elles ne sont pas réalisées par l'activité d'une cause naturelle. Et cependant on ne dit pas que ce sont des miracles. Donc tout ce que Dieu fait en dehors de l'ordre naturel n'est pas miraculeux.



2. On appelle miracle " quelque chose d'ardu et d'insolite qui dépasse la puissance de la nature et l'attente de celui qui en est le témoin étonné ". Mais certains faits se produisent en dehors de l'ordre naturel qui n'apparaissent pas difficiles, car il s'agit d'affaires minimales comme la régénération des pierres précieuses ou la guérison des malades. — D'autres faits ne sont pas insolites parce qu'ils arrivent fréquemment : ainsi les malades que l'on déposait sur les places et qui étaient guéris par l'ombre de S. Pierre (Ac 5, 15). — D'autres encore ne dépassent pas le pouvoir de la nature, comme la guérison des fièvres. — D'autres enfin ne dépassent pas notre espoir : nous espérons tous la résurrection des morts qui pourtant se produira en dehors de l'ordre naturel. Donc tous les faits étrangers à l'ordre de la nature, ne sont pas des miracles.

3. Le mot miracle vient du mot admiration. Mais l'admiration concerne des faits manifestes pour les sens. Or, il arrive parfois que des événements se produisent en dehors de l'ordre naturel, et ne sont pas perceptibles aux sens : ainsi quand les Apôtres furent remplis de science sans avoir cherché ni appris. Tous les faits qui se produisent en dehors de l'ordre naturel ne sont donc pas des miracles.

En sens contraire, S. Augustin écrit : "Quand Dieu fait quelque chose en dehors du cours connu et habituel de la nature, on qualifie cela de haut fait et de merveille. "

Réponse : Le mot miracle vient du mot admiration. L'admiration surgit quand se manifestent des effets dont la cause demeure cachée. Ainsi, on est dans l'admiration ou l'étonnement quand on voit une éclipse de soleil et qu'on en ignore la cause, comme le note Aristote. Or, la cause d'un effet apparent à tous peut être connue par certains et ignorée par d'autres. Aussi un événement est-il étonnant pour l'un, et non pour les autres. Par exemple, une éclipse de soleil étonne l'ignorant, non l'astronome. Mais le miracle est un événement qui suscite pleinement l'admiration parce que sa cause est entièrement cachée à tous. Et cette cause, c'est Dieu. Aussi les actions que Dieu fait en dehors des causes connues de nous sont-elles appelées des miracles.

Solutions : 1. La création, la justification de l'impie, bien qu'elles soient l'œuvre de Dieu seul, ne sont pas cependant appelées à proprement parler des miracles. Car elles ne sont pas aptes, par nature, à être produites par d'autres causes, et ainsi elles n'arrivent pas en dehors de l'ordre de la nature, puisqu'elles ne lui appartiennent pas.

2. Le miracle est appelé difficile, non pas en raison de l'importance de l'événement, mais parce qu'il dépasse le pouvoir de la nature. — Pareillement, il est insolite, non parce qu'il est rare, mais parce qu'il est produit en dehors du cours naturel des choses. — Il surpasse la puissance de la nature, non seulement en raison de la substance même du fait accompli, mais à cause de la manière dont il est produit et de l'ordre de sa réalisation. — Enfin, quand nous disons qu'il dépasse l'espoir de la nature, il ne s'agit pas de cette espérance de grâce qui vient de la foi et par laquelle nous croyons à la résurrection future.

3. La science des Apôtres, si elle n'était pas manifeste en elle-même, l'était cependant dans ses effets qui la rendaient admirable.

Article 8 : La diversité des miracles

Objections : 1. Il semble qu'un miracle ne soit pas plus important qu'un autre. Car S. Augustin écrit : " Dans les événements qui suscitent l'admiration, toute l'explication se trouve dans la puissance de celui qui agit. " Or la puissance de Dieu est la même pour tous les miracles. Il n'y en a donc pas de plus ou moins grand.

2. La puissance de Dieu est infinie. Mais l'infini dépasse sans proportion tout ce qui est fini. Un effet de cette puissance n'est donc pas plus admirable qu'un autre, et par suite tous les miracles se valent.

En sens contraire, le Seigneur dit lui-même (Jn 14, 12) à propos des œuvres miraculeuses : "Les œuvres que je fais, (celui qui croit en moi) les fera lui aussi, et il en fera de plus grandes. "

Réponse : Rien ne peut être appelé miracle si on le réfère à la puissance divine, car tout ce qui est produit par Dieu, comparé à sa puissance, est infime, selon la parole d'Isaïe (40, 15) : " Les nations sont comme une goutte d'eau au bord du seau, comme un grain de poussière dans la balance. " Mais on qualifie de miracle un événement par comparaison avec la puissance de la nature qu'il dépasse. Et, sous ce rapport, il y a des miracles plus ou moins grands.

La puissance de la nature peut en être dépassée d'une triple manière : 1° en ce qui regarde la substance même du fait produit ; par exemple, si deux corps se trouvent ensemble dans un même lieu, si le soleil recule, si un corps humain est glorifié : cela, la nature ne peut le faire d'aucune façon. — 2° l'événement surpasse la puissance de la nature, non pas par rapport à ce qui est produit, mais par rapport au sujet dans lequel l'événement s'est produit. Il en est ainsi de la résurrection des morts, de la guérison des aveugles, ou d'autres cas semblables. La nature peut en effet produire la vie, mais non dans un cadavre ; elle peut donner la vue, mais non à un aveugle. De tels miracles appartiennent au deuxième degré. — 3° le miracle peut dépasser la puissance de la nature dans la manière et l'ordre selon lesquels il est produit : ainsi lorsqu'un malade est subitement guéri de la fièvre par la vertu divine sans recourir aux remèdes et en dehors du processus ordinaire et naturel de guérison ; ou bien quand, par la vertu divine, le ciel se couvre subitement et que la pluie tombe sans cause naturelle, comme le fait se produisit à la prière de Samuel (1 S 12, 18) et d'Élie (1 R 18, 44). Ce sont là des miracles du dernier rang.

Mais en chacun de ces ordres de miracles, il y a des degrés multiples, selon qu'ils dépassent diversement la puissance de la nature.

Ce que nous venons de dire suffit pour résoudre les objections, qui se placent au point de vue de la puissance divine.

#### LA MOTION DE LA CRÉATURE PAR UNE AUTRE

Il faut maintenant considérer comment une créature en meut une autre. Cette étude comportera trois parties. Nous verrons d'abord comment les anges, créatures purement spirituelles, peuvent mouvoir (Q. 106-114). Ensuite comment les corps peuvent mouvoir (Q. 115), en dernier lieu, l'homme, dont la nature est à la fois spirituelle et corporelle (Q. 117).

Sur le premier point, trois considérations : 1. Comment l'ange agit-il sur un autre ange ? — 2. Comment agit-il sur la créature corporelle ? (Q. 110). — 3. Comment agit-il sur les hommes ? (Q. 111).

Il faudra, sur l'interaction des anges, considérer leur illumination réciproque et leur langage, (Q. 107), puis la hiérarchie qui règne entre eux, bons et mauvais (Q. 108-109)

#### **QUESTION 106 : L'ILLUMINATION D'UN ANGE PAR UN AUTRE**

1. Un ange meut-il l'intelligence d'un autre en l'illuminant ? — 2. Un ange peut-il mouvoir la volonté d'un autre ? — 3. L'ange inférieur peut-il illuminer l'ange supérieur ? — 4. L'ange supérieur illumine-t-il l'intelligence de l'ange inférieur au sujet de tout ce qu'il connaît ?

Article 1 : Un ange meut-il l'intelligence d'un autre en l'illuminant ?

Objections : 1. Les anges possèdent tous cette même béatitude que nous attendons pour l'avenir. Mais alors un homme n'en illuminera pas un autre, selon Jérémie (31, 24) : " Un homme n'enseignera plus son prochain, ni un homme son frère. " Il en est donc de même dès maintenant pour les anges.

2. Il y a trois sortes de lumière chez les anges : la lumière naturelle, la lumière de grâce, et la lumière de gloire. Or, l'ange reçoit de celui qui le crée la lumière naturelle ; de celui qui le justifie, la lumière de grâce ; de celui qui le béatifie, la lumière de gloire ; et tout cela vient de Dieu. Donc un ange n'en illumine pas un autre.

3. La lumière dont il s'agit est une certaine forme de l'esprit. Mais l'esprit " est formé par Dieu seul, sans l'intermédiaire d'aucune créature ", remarque S. Augustin. Il n'appartient donc pas à un ange d'en illuminer un autre.

En sens contraire, Denys écrit : " Les anges de la seconde hiérarchie sont purifiés, illuminés et perfectionnés par les anges de la première hiérarchie. "

Réponse : Il faut reconnaître qu'un ange en illumine un autre. Pour bien le saisir, il faut considérer ceci : la lumière intellectuelle n'est rien d'autre qu'une certaine manifestation de la vérité, selon l'épître aux Éphésiens (5, 13) : " Tout ce qui se manifeste est lumière. " Illuminer consiste donc à transmettre à autrui la manifestation d'une vérité que l'on connaît, et c'est en ce sens que l'Apôtre peut écrire (Ep 3,8.9) : " A moi, le moindre de tous les saints, a été confiée cette grâce d'illuminer tous les hommes, touchant l'économie du mystère caché depuis le commencement en Dieu. " On pourra donc dire qu'un ange en illumine un autre quand il lui manifeste une vérité que lui-même connaît. C'est pourquoi Denys écrit : "Les théologiens enseignent ouvertement que les ordres des anges préposés aux corps célestes reçoivent des esprits les plus élevés la connaissance des choses divines. "

Mais, nous l'avons dit, deux choses concourent à l'acte d'intelligence : la puissance intellectuelle, et la similitude de la chose connue. A ces deux points de vue un ange peut notifier à un autre la vérité que lui-même connaît. Il le fait d'abord en fortifiant la puissance intellectuelle de cet ange. De même en effet que la puissance d'un corps moins parfait est fortifiée par la proximité spatiale d'un corps plus parfait, " ainsi la chaleur d'un corps tiède est augmentée par la présence d'un corps brûlant " ; de même, la puissance intellectuelle d'un ange inférieur se trouve renforcée du fait qu'un ange supérieur se tourne vers lui. En effet, ce mouvement de conversion chez les êtres spirituels réalise ce que produit la proximité locale pour les êtres corporels.

En second lieu, si l'on se place au point de vue de la similitude de la chose connue, l'ange, sous ce rapport également, manifeste la vérité à un autre. L'ange supérieur a une connaissance plus universelle de la vérité, à laquelle l'intelligence de l'ange inférieur n'est pas adaptée, car il lui est connaturel de saisir la vérité sous un mode plus particulier. Donc, l'ange supérieur propose la vérité qu'il conçoit universellement sous une forme plus détaillée, pour que l'ange inférieur puisse la saisir, et c'est ainsi qu'il la lui donne à connaître. Ainsi font nos docteurs : ce qu'ils conçoivent synthétiquement, ils l'explicitent de multiples manières pour s'adapter à la capacité intellectuelle d'autrui. Et c'est ce que Denys écrit : " Chaque substance spirituelle divise et multiplie avec une prévoyante sagesse la science qu'elle a reçue de Dieu, afin d'élever jusqu'à cette science les esprits d'un ordre inférieur. "

Solutions : 1. Tous les anges, les anges supérieurs comme les inférieurs, voient immédiatement l'essence divine ; sous ce rapport, un ange n'en instruit pas un autre. C'est au sujet de cet enseignement que le prophète Jérémie déclare : " L'homme n'instruira pas son frère en lui disant : Connais le Seigneur. Car ils me connaîtront tous, des plus petits aux plus grands. " Néanmoins, pour ce qui est des plans providentiels et des intentions divines sur le monde, qui sont contenus en Dieu comme dans leur cause, Dieu seul les connaît à fond en sa propre essence parce qu'il se comprend lui-même. Quant aux bienheureux qui voient Dieu, ils ont de ces idées créatrices une connaissance d'autant plus parfaite que leur vision de l'essence divine est plus élevée. Un ange supérieur connaîtra donc en Dieu plus de choses ayant rapport aux idées divines,

qu'un ange inférieur, et de ce chef il pourra illuminer celui-ci. C'est encore ce que déclare Denys : " Les anges sont illuminés sur les idées divines des choses. "

2. Un ange n'en illumine pas un autre en lui transmettant la lumière naturelle, ou celle de la grâce, ou celle de la gloire ; mais en fortifiant en lui la lumière naturelle, et en lui manifestant la vérité des choses qui ont rapport à l'état de nature, de grâce ou de gloire, ainsi que nous venons de le dire.

3. L'esprit est formé immédiatement par Dieu ; soit comme une image par son exemplaire, puisque c'est uniquement à l'image de Dieu que l'esprit a été créé ; soit comme un sujet qui n'est achevé que par sa forme ultime, car un esprit créé est toujours regardé comme informe s'il n'est pas uni à la Vérité première. Les autres illuminations, qu'elles viennent de l'homme ou de l'ange, sont comme un acheminement vers la forme ultime.

Article 2 : Un ange peut-il mouvoir la volonté d'un autre ange ?

Objections : 1. Il semble que oui, car, pour Denys, d'après le texte cité en sens contraire à l'article précédent, de même qu'un ange en illumine un autre, de même il le purifie et le perfectionne. Mais la purification et la perfection relèvent de la volonté : la purification concerne les souillures de ses fautes, lesquelles sont du ressort de la volonté ; et la perfection est atteinte par l'obtention de la fin, qui est objet de la volonté. Donc un ange peut mouvoir la volonté d'un autre ange.

2. Pour Denys : "les noms donnés aux anges désignent leurs propriétés ". Or Séraphin signifie ceux qui brûlent ou qui réchauffent ; or cela est l'effet de l'amour, qui relève de la volonté. Donc un ange meut la volonté d'un autre ange.

3. Aristote enseigne que l'appétit supérieur meut l'appétit inférieur. Mais, de même que l'ange supérieur a une intelligence supérieure, de même pour l'appétit. L'ange supérieur peut donc, par sa motion, changer la volonté d'un ange inférieur.

En sens contraire, il n'appartient de changer la volonté qu'à celui qui a le pouvoir de justifier, parce que la justice est la rectitude de la volonté. Mais Dieu seul justifie. Donc un ange ne peut pas changer la volonté d'un autre ange.

Réponse : Comme nous l'avons déjà dit il peut s'opérer un double changement dans la volonté : du côté de son objet, et du côté de la puissance volontaire elle-même. Du côté de l'objet, la volonté est mue par le bien lui-même qui est son objet propre, tout comme l'appétit est mû par ce qui est désirable ; et elle est mue par celui qui fait voir l'objet, par exemple celui qui en montre la bonté. Mais comme nous l'avons déjà dit, si les biens particuliers attirent quelque peu la volonté, il n'y a que le bien universel, c'est-à-dire Dieu, qui puisse la mouvoir efficacement. Et c'est lui seul qui découvre aux bienheureux ce bien dans son essence. Nous le voyons dans ce passage de l'Exode (33, 18.19) où Moïse, ayant dit à Dieu : " Montre-moi ta gloire", Dieu lui répond : " je te montrerai toute ma bonté. " Donc l'ange ne peut mouvoir efficacement la volonté d'un autre ange ni comme objet, ni comme révélateur de l'objet. Mais il incline cette volonté soit vers lui-même en tant qu'il est aimable, soit en lui manifestant certains biens créés en rapport avec la bonté de Dieu. Et par là, il peut incliner la volonté d'un autre ange à l'amour de la créature ou de Dieu, par une sorte de persuasion.

Mais si l'on se place au point de vue de la puissance volontaire elle-même, d'aucune façon elle ne peut être mue par un autre que par Dieu. Car l'opération de la volonté est une inclination du sujet volontaire vers l'objet voulu. Or celui-là seul peut changer l'inclination volontaire, qui donne à la créature la faculté de vouloir. Ainsi une inclination naturelle ne peut être changée que par l'agent qui donne la puissance d'où procède cette inclination naturelle. Or, Dieu seul donne à

la créature la puissance volontaire, car lui seul est l'auteur de la nature intellectuelle. Un ange ne peut donc mouvoir la volonté d'un autre.

Solutions : 1. C'est d'après le mode de l'illumination qu'il faut comprendre la purification et le perfectionnement. Puisque Dieu illumine en changeant à la fois l'intelligence et la volonté, il les purifie aussi l'une et l'autre de leurs défauts, et les perfectionne en leur faisant atteindre leur fin. Quant à l'ange, son illumination ne porte que sur l'intelligence, nous venons de le dire ; il purifiera donc l'intelligence de son défaut qui est l'ignorance, et la perfectionnera en lui faisant atteindre sa fin qui est la connaissance de la vérité. C'est ce que déclare Denys : "Dans la hiérarchie céleste, la purification se réalise dans les substances qui y sont soumises, uniquement parce qu'elles sont illuminées par ce qui leur est inconnu, et par là même amenées à une science plus parfaite." Comme si nous disions que la vue corporelle est purifiée quand les ténèbres sont écartées ; illuminée, quand on l'inonde de lumière ; perfectionnée, quand elle est amenée à la connaissance des objets colorés.

2. Un ange peut porter un autre à l'amour de Dieu par mode de persuasion, nous venons de le dire.

3. Aristote parle de l'appétit inférieur sensible qui peut être mû par l'appétit supérieur intellectuel, parce qu'ils appartiennent à une âme de même nature, et parce que l'appétit inférieur est une puissance corporelle et organique. Ce qui n'existe pas chez les anges.

Article 3 : Un ange inférieur peut-il illuminer un ange supérieur ?

Objections : 1. Cela semble possible. Car la hiérarchie ecclésiastique dérive de la hiérarchie céleste et la représente ; c'est pourquoi la Jérusalem d'en haut est appelée notre mère (Ga 4,26). Mais dans l'Église il arrive que les supérieurs soient illuminés et enseignés par les inférieurs, selon l'Apôtre (1 Co 14,31) : "Vous pouvez tous prophétiser à tour de rôle, afin que tous soient instruits et tous encouragés." Il doit donc en être de même dans la hiérarchie angélique.

2. L'ordre des substances corporelles dépend de la volonté de Dieu, et de même l'ordre des substances spirituelles. Mais, on l'a dit précédemment, Dieu agit quelquefois en dehors de l'ordre des substances corporelles. Il agit donc aussi quelquefois en dehors de l'ordre des substances spirituelles, en illuminant directement les inférieures sans passer par l'intermédiaire des substances supérieures. Ainsi donc, les anges inférieurs, illuminés par Dieu, peuvent illuminer les anges supérieurs.

3. Un ange en illumine un autre en se tournant vers lui, comme nous l'avons dit plus haut. Mais, puisque ce rapprochement est volontaire, il peut arriver qu'un ange supérieur se tourne vers un ange de l'ordre le plus bas sans passer par les ordres intermédiaires. Il peut donc l'illuminer, et, à son tour, cet ange inférieur peut illuminer les anges des ordres intermédiaires qui lui sont supérieurs.

En sens contraire, Denys écrit : " C'est une loi divine, établie d'une façon immuable, que les êtres inférieurs font retour à Dieu par l'entremise des êtres supérieurs. "

Réponse : Les anges inférieurs n'illuminent jamais les anges supérieurs, mais sont toujours illuminés par eux. La raison en est, comme nous l'avons dit récemment, que les divers ordres sont contenus les uns sous les autres, comme les causes elles-mêmes. Et comme les causes sont ordonnées entre elles, ainsi en est-il des ordres. Et c'est pourquoi il n'est pas impossible que parfois quelque chose se produise en dehors de l'ordre d'une cause inférieure, en vue de l'ordonner à une cause supérieure ; ainsi, dans les affaires humaines, on passe outre au commandement du chef pour obéir à celui du prince. Voilà pourquoi il arrive que, passant outre à l'ordre de la nature corporelle, Dieu produise quelque chose de miraculeux pour amener les hommes à le connaître. Mais transgresser l'ordre naturel des substances spirituelles n'aurait

aucun rapport avec l'ordination des hommes vers Dieu, puisque les opérations angéliques ne sont pas évidentes pour nous comme le sont les opérations des corps visibles. Pour cette raison, Dieu ne transgresse pas l'ordre qui convient aux substances spirituelles selon lequel les anges inférieurs sont mus par les anges supérieurs, et non inversement<sup>4</sup>.

Solutions : 1. La hiérarchie ecclésiastique imite la hiérarchie céleste de quelque façon, mais ne lui ressemble pas parfaitement. Dans la hiérarchie céleste, en effet, toute la raison de l'ordre tient à la proximité avec Dieu. De là vient que ceux qui sont plus proches de Dieu sont plus élevés en dignité et plus éclairés en savoir ; ce qui fait que les anges supérieurs ne sont jamais illuminés par les anges inférieurs. Dans la hiérarchie ecclésiastique au contraire, ceux qui sont plus proches de Dieu par la sainteté sont parfois au dernier rang et dépourvus d'une science éminente ; parfois aussi les hommes très savants sur un point ne le sont pas sur un autre. Voilà pourquoi les supérieurs peuvent être enseignés par les inférieurs.

2. La raison pour laquelle Dieu agit en dehors de l'ordre de la nature corporelle ne vaut pas quand il s'agit de la nature spirituelle, nous venons de le dire. Donc l'objection ne porte pas.

3. Sans doute, c'est par sa volonté que l'ange se tourne vers un autre ange pour l'illuminer, mais la volonté de l'ange est toujours réglée par la loi divine qui a institué la hiérarchie des anges.

Article 4 : L'ange supérieur illumine-t-il l'ange inférieur sur tout ce qu'il connaît lui-même ?

Objections : 1. Il semble que non, car d'après Denys, les anges supérieurs ont une science plus universelle, et les anges inférieurs une science plus particulière et subordonnée. Mais une science universelle a un contenu beaucoup plus riche qu'une science particulière. Les anges inférieurs ne connaissent donc pas, par l'illumination des anges supérieurs, tout ce que ceux-ci connaissent.

2. D'après le Maître des Sentences, les anges supérieurs ont connu depuis toujours le mystère de l'Incarnation, tandis que les anges inférieurs n'en ont eu connaissance qu'au moment de son accomplissement. C'est ce qui, selon l'interprétation de Denys, semble impliqué, dans cette question posée par certains anges (Ps 24, 10) : " Qui est ce roi de gloire ? " et dans la réponse donnée par d'autres : " Ce roi de gloire est le Seigneur des armées ", comme si les premiers se trouvaient dans l'ignorance, et les autres instruits du mystère. Or il n'en serait pas ainsi si les anges supérieurs transmettaient par illumination aux anges inférieurs tout ce qu'ils savent.

3. Si les anges supérieurs annoncent aux anges inférieurs tout ce qu'ils savent, les anges inférieurs n'ignorent plus rien de ce que les anges supérieurs connaissent. Ces derniers ne peuvent donc plus les illuminer, ce qui semble difficile à admettre.

En sens contraire, S. Grégoire écrit : " Dans la patrie céleste, bien qu'il y ait des dons excellents, rien cependant n'est possédé de façon exclusive. " Et Denys enseigne que " toute substance céleste transmet à celle qui lui est inférieure la connaissance qu'elle a reçue de celle qui lui est supérieure ", comme c'est évident d'après les autorités déjà citées.

Réponse : Toutes les créatures reçoivent en participation de la bonté divine le bien qu'elles possèdent en vue de le communiquer aux autres, car il est de la nature du bien de se communiquer. De là vient que les agents corporels, eux aussi, transmettent, autant que possible, leur similitude à d'autres. C'est pourquoi plus un agent participe de la bonté divine, plus il tend de tout son pouvoir à communiquer aux autres sa propre perfection. Aussi S. Pierre (1 P 4, 10) exhorte-t-il ceux qui, par le moyen de la grâce, participent de la bonté divine, en leur disant : " Que chacun de vous mette au service des autres la grâce qu'il a reçue, comme de bons intendants de la grâce divine sous toutes ses formes. " À plus forte raison les saints anges, qui participent avec une telle plénitude de la bonté divine, transmettent-ils à leurs inférieurs tout ce que Dieu leur fait connaître. Pourtant cette connaissance n'est pas reçue par les anges inférieurs selon le mode d'excellence qu'elle possède dans les anges supérieurs ; et c'est pourquoi les anges

supérieurs demeurent toujours dans un ordre plus élevé et possèdent une science plus parfaite. Ainsi en est-il du maître qui saisit plus pleinement les mêmes choses qu'il enseigne à son disciple.

Solutions : 1. La science des anges supérieurs est dite plus universelle, parce qu'ils comprennent les choses d'une manière plus éminente.

2. Le texte du Maître des Sentences ne doit pas être entendu en ce sens que les anges inférieurs auraient ignoré totalement le mystère de l'Incarnation, mais en ce sens qu'ils ne l'ont pas connu aussi pleinement que les anges supérieurs, et qu'ils ont pu, dans la suite, progresser dans cette connaissance, tandis que ce mystère s'accomplissait.

3. Jusqu'au jour du jugement, Dieu ne cessera de révéler aux anges supérieurs des choses nouvelles ayant trait à l'organisation du monde, et surtout au salut des prédestinés. Il y aura donc toujours, pour les anges supérieurs, possibilité d'illuminer les anges inférieurs.

### QUESTION 107 : LE LANGAGE DES ANGES

1. Un ange parle-t-il à un autre ? — 2. Un ange inférieur peut-il parler à un ange supérieur ? — 3. L'ange parle-t-il à Dieu ? — 4. La distance locale agit-elle sur le langage angélique ? — 5. La parole d'un ange à un autre est-elle connue de tous les autres ?

Article 1 : Un ange parle-t-il à un autre ?

Objections : 1. Il ne semble pas. Car S. Grégoire écrit a qu'après la résurrection, " les âmes ne seront plus cachées les unes aux autres par l'épaisseur du corps ". À bien plus forte raison, l'esprit d'un ange n'est-il pas caché à un autre ange. Mais le langage sert à manifester à un autre ce qui est caché dans l'esprit. Il n'est donc pas nécessaire qu'un ange parle à un autre ange.

2. Il y a deux sortes de langage : le langage intérieur par lequel on se parle à soi-même, et le langage extérieur par lequel on parle à un autre. Mais le langage extérieur se fait par le moyen d'un signe sensible comme la parole, le geste, et à l'aide d'un membre comme la langue ou le doigt ; toutes choses qui ne peuvent convenir à l'ange.

3. Celui qui parle doit attirer d'abord l'attention de celui auquel il s'adresse. Or on ne voit pas comment un ange peut éveiller l'attention d'un autre ange, car nous ne pouvons nous-mêmes le faire qu'au moyen d'un signe sensible. Donc un ange ne parle pas à un autre.

En sens contraire, nous lisons chez S. Paul (1 Co 13, 1) : "Quand même je parlerais les langues des hommes et des anges..." "

Réponse : Il existe un langage angélique, car, écrit S. Grégoire : " Il convient que notre esprit, dépassant le plan du langage corporel, soit élevé à des modes sublimes et inconnus du langage intérieur. " Donc, pour comprendre de quelle manière un ange peut parler à un autre ange, il faut considérer ce que nous avons dit au sujet des actes et puissances de l'âme : c'est la volonté qui meut l'intelligence à son opération. Or l'intelligible se trouve dans l'intelligence d'une triple manière. En premier lieu, d'une façon habituelle, ou, dit S. Augustin . en tant qu'il est conservé dans la mémoire. En deuxième lieu, l'intelligible est considéré ou conçu en acte. En troisième lieu, il est rapporté à autre chose. Il est bien évident que le passage du premier au deuxième degré se fait par le commandement de la volonté ; c'est pourquoi l'habitus est défini comme " ce qu'on utilise quand on veut ". Pareillement, le passage du deuxième degré au troisième s'opère par le moyen de la volonté ; car c'est par la volonté que le concept de l'esprit est mis en rapport avec une autre réalité, qu'il s'agisse de faire quelque chose à partir de l'idée qu'on en a, ou de manifester sa pensée à autrui.

Quand l'esprit s'applique à considérer en acte ce qu'il possède sous forme d'habitus, on peut dire qu'il se parle à lui-même ; car le concept mental ainsi formé est ce qu'on appelle le verbe intérieur. Du fait que l'ange, par sa volonté, ordonne son concept mental en vue de le manifester à un autre, aussitôt ce dernier en prend connaissance : c'est ainsi que l'ange parle à un autre ange. Car parler à autrui, ce n'est pas autre chose que manifester à autrui sa propre pensée.

Solutions : 1. Le concept intérieur de notre esprit se trouve enfermé en nous comme par une double barrière : d'abord par la volonté qui peut retenir le concept à l'intérieur de notre intelligence, ou l'ordonner à la communication extérieure. Sous ce rapport, nul ne peut voir la pensée de quelqu'un si ce n'est Dieu seul, selon la parole de l'Apôtre (1 Co 2, 11) : " Personne ne connaît les secrets de l'homme, si ce n'est l'esprit de l'homme qui est en lui. " En second lieu, l'esprit de l'homme est fermé à un autre homme du fait de la matérialité du corps. C'est pourquoi, quand la volonté ordonne le concept mental en vue de le manifester à un autre, cet autre ne le connaît pas du même coup, mais il faut employer un signe sensible. C'est ce que remarque S. Grégoire quand il écrit : " Aux yeux d'autrui, dans le secret de notre âme, nous nous tenons comme derrière la muraille de notre corps ; quand nous voulons nous montrer, nous sortons comme par la porte du langage pour découvrir ce que nous sommes intérieurement. " Or l'ange ne connaît pas cet obstacle ; aussi, dès qu'il veut manifester sa pensée à un autre ange, celui-ci la connaît-il aussitôt.

2. Le langage qui s'extériorise par la voix nous est nécessaire à cause de l'obstacle du corps. C'est pourquoi il ne convient pas à l'ange, qui ne connaît que le langage intérieur. Celui-ci ne consiste pas seulement à se parler à soi-même en formant un concept, mais aussi à ordonner, par le moyen de la volonté, ce concept en vue de le manifester à un autre. Ainsi la langue des anges est une métaphore pour signifier la puissance qu'ils ont de manifester leur pensée.

3. Quant aux bons anges qui toujours se voient mutuellement dans le Verbe, on pourrait dire qu'il n'est pas besoin d'éveiller leur attention, car, de même que l'un voit toujours l'autre, de même il voit toujours dans cet autre ce qui a rapport à soi. Mais, déjà, tels qu'ils ont été établis dans leur état naturel, les anges pouvaient se parler, et même maintenant les mauvais anges peuvent converser entre eux ; il faut donc dire que, de même que le sens est mû par le sensible, de même l'intelligence est mue par l'intelligible ; et si le sens est excité par un signe sensible, l'attention mentale de l'ange peut tout aussi bien être éveillée par quelque vertu intelligible.

Article 2 : Un ange inférieur peut-il parler à un ange supérieur ?

Objections : 1. Il ne semble pas. Car, à propos de la parole : " Quand même je parlerais les langues des hommes et des anges... " la Glose remarque que les locutions angéliques sont des illuminations par lesquelles les anges supérieurs éclairent les anges inférieurs. Mais ces derniers, ainsi que nous l'avons dit, n'illuminent jamais les anges supérieurs. Donc les anges inférieurs ne parlent pas aux anges supérieurs.

2. Illuminer, ce n'est pas autre chose que manifester à autrui ce qui nous paraît évident. Et c'est la même chose que parler. Nous retrouvons la conclusion précédente.

3. S. Grégoire écrit : " Dieu parle aux anges par le fait même qu'il dévoile à leurs cœurs les secrets cachés et invisibles. " Or parler ainsi, c'est illuminer. Donc toute parole divine est une illumination. Au même titre, toute parole angélique est une illumination. L'ange inférieur ne peut donc aucunement parler à un ange supérieur.

En sens contraire, Denys explique que ce sont les anges inférieurs qui disent aux anges supérieurs : " Qui est ce roi de gloire ? "

Réponse : Les anges inférieurs peuvent parler aux anges supérieurs. Pour s'en rendre compte, il faut considérer que, chez les anges, toute illumination est aussi parole, mais toute parole n'est



pas nécessairement illumination. Car, nous l'avons dit à l'article précédent, pour un ange, parler à un autre ange, c'est simplement ordonner volontairement sa pensée vers lui en vue de la lui faire connaître. Or, les choses qui sont conçues par l'esprit peuvent se référer à un double principe : à Dieu lui-même qui est la vérité première ; et à la volonté de l'être intelligent, qui nous fait considérer en acte une réalité. La vérité est la lumière de l'intelligence, et la règle de toute vérité c'est Dieu lui-même ; aussi la manifestation de ce que l'esprit conçoit, pour autant qu'elle dépend de la vérité première, est à la fois parole et illumination. Ainsi en est-il lorsqu'un homme dit à un autre homme : " Le ciel a été créé par Dieu ", ou bien : " L'homme est un animal. "

Mais la manifestation des choses qui dépendent simplement de la volonté de celui qui les conçoit, ne peut pas être appelée illumination : c'est une simple parole. Par exemple, si un individu dit à un autre : " je veux apprendre cela ", ou : " je veux faire ceci ou cela. " La raison en est que la volonté créée n'est pas lumière ni règle de vérité ; elle participe seulement de la lumière ; c'est pourquoi communiquer les choses qui dépendent de la volonté créée, en tant que telle, ce n'est pas illuminer. Il n'importe pas en effet à la perfection de mon intelligence de savoir ce que tu veux ou ce que tu comprends ; ce qui importe à mon intelligence c'est de connaître la vérité de la chose.

Or, il est manifeste que les anges sont appelés supérieurs ou inférieurs en référence à ce principe qu'est Dieu. Et c'est pourquoi l'illumination, qui a Dieu pour principe, descend seulement des anges supérieurs aux anges inférieurs. Mais par rapport à ce principe qu'est la volonté, le sujet volontaire est lui-même premier et supérieur. C'est pourquoi la manifestation des choses qui appartiennent à la volonté est communiquée par le sujet volontaire à n'importe qui. Et sous ce rapport, les anges supérieurs parlent aux anges inférieurs, et tout aussi bien les inférieurs aux supérieurs.

Solutions : 1. et 2. Cela donne la solution des deux premières objections.

3. Toute parole divine adressée aux anges est illumination ; parce que la volonté de Dieu est règle de vérité, et savoir ce que Dieu veut appartient à la perfection et à l'illumination de l'esprit créé. Mais il n'en est pas de même de la volonté angélique, nous venons de le montrer.

Article 3 : L'ange parle-t-il à Dieu ?

Objections : 1. Il semble que non. Car le langage a pour but de manifester quelque chose à autrui. Mais l'ange ne peut rien manifester à Dieu qui connaît tout. Donc l'ange ne parle pas à Dieu.

2. Parler, c'est ordonner sa pensée vers un autre, on vient de le dire. Mais l'ange dirige toujours sa pensée vers Dieu. Donc, si l'ange parle à Dieu, il lui parle toujours ; ce que certains peuvent trouver incroyable du fait que l'ange parle aussi parfois à un autre ange. Il semble donc que l'ange ne parle jamais à Dieu.

En sens contraire, on lit dans Zacharie (1, 12) : " L'ange du Seigneur prit la parole et dit : Seigneur de l'univers, jusques à quand seras-tu sans pitié pour Jérusalem ? " .

Réponse : Nous l'avons dit, le langage de l'ange consiste dans l'orientation qu'il donne à sa pensée en la dirigeant vers un autre. Or l'ordination d'une réalité vers une autre peut se faire d'une double manière : premièrement, en vue d'être communiquée à l'autre ; ainsi, dans la nature, l'agent est ordonné au patient ; et s'il s'agit de parole humaine, le maître est ordonné au disciple. Sous ce rapport, l'ange ne parle d'aucune façon à Dieu, ni de ce qui appartient à la vérité des choses, ni de ce qui dépend de la volonté créée, parce que Dieu est le principe et l'auteur de toute vérité et de toute volonté.

En second lieu, il arrive qu'une réalité est ordonnée à une autre pour en recevoir quelque bien ; ainsi, dans l'ordre des choses naturelles, le patient est ordonné à l'agent ; et, quand il s'agit du

langage humain, le disciple est ordonné au maître. C'est de cette manière que l'ange parle à Dieu, soit en consultant la volonté divine sur ce qu'il doit faire, soit en admirant l'excellence divine qu'il n'arrivera jamais à comprendre à fond. Comme dit S. Grégoire : " Les anges parlent à Dieu quand, par un regard dirigé au-dessus d'eux-mêmes, ils s'élèvent en des transports d'admiration. "

Solutions : 1. Le langage n'est pas toujours ordonné à manifester quelque chose à autrui ; il arrive au contraire quelquefois que c'est à celui qui parle que quelque chose est manifesté : ainsi quand le disciple demande une explication au maître.

2. S'il s'agit du langage par lequel les anges louent Dieu et l'admirent, on peut dire que les anges parlent sans cesse à Dieu. Mais s'il s'agit de consulter la sagesse divine pour savoir ce qu'il faut faire, de ce point de vue les anges ne parlent à Dieu que lorsqu'une œuvre nouvelle se présente à réaliser, sur laquelle ils désirent être éclairés.

Article 4 : La distance locale agit-elle sur le langage angélique ?

Objections : 1. Selon le Damascène : "L'ange est là où il agit. " Or le langage est une action de l'ange. Dès lors, puisque l'ange est dans un lieu déterminé, il semble qu'il ne peut parler que jusqu'à une certaine distance.

2. On parle fort lorsque l'auditeur est à distance. Or Isaïe (6, 3) dit au sujet des Séraphins : " Ils se criaient l'un à l'autre. " Il semble donc que la distance joue un rôle dans le langage des anges.

En sens contraire, on lit dans S. Luc (16,24) que le riche qui était en enfer, parlait à Abraham malgré la distance. À plus forte raison, cette distance ne peut empêcher un ange de parler à un autre ange.

Réponse : Le langage angélique consiste en une opération intellectuelle. Or l'opération intellectuelle de l'ange fait totalement abstraction du lieu et du temps ; car même l'opération de notre intelligence est indépendante du lieu et du temps, sinon par accident, du fait des images, lesquelles ne se trouvent aucunement chez les anges. C'est pourquoi la différence de temps ou la distance du lieu ne jouent aucun rôle là où il est fait entièrement abstraction du temps et du lieu. La distance ne crée donc aucun obstacle à la parole angélique.

Solutions : 1. Nous l'avons dit, le langage angélique est une parole intérieure qui peut cependant être perçue par un autre. Elle existe donc dans l'ange même qui parle, et par conséquent elle est là où se trouve cet ange. Mais de même que la distance n'empêche pas un ange d'en voir un autre, de même elle ne l'empêche pas de percevoir en cet autre ce qui est destiné à lui-même, autrement dit de percevoir sa parole.

2. La clameur angélique en question n'est pas cet appel qu'on lance d'une voix forte à cause de la distance. Elle signifie la grandeur de ce qui est dit, ou l'intensité d'amour avec laquelle on le dit, selon le mot de S. Grégoire : " On crie d'autant moins qu'on désire moins. "

Article 5 : La parole d'un ange à un autre est-elle connue de tous les autres ?

Objections : 1. Si tous n'entendent pas la parole d'un homme, c'est parce qu'ils se trouvent à des distances différentes. Mais dans le langage angélique, on vient de le voir, la distance n'a rien à faire. Donc, lorsqu'un ange parle à un autre, tous le perçoivent.

2. Tous les anges ont en commun la puissance intellectuelle. Si la pensée de l'un adressée à un autre est connue de lui, à titre égal elle est donc connue des autres.

3. L'illumination est une sorte de langage. Mais l'illumination d'un ange par un autre parvient à tous, car Denys écrit : " Chaque essence céleste communique aux autres la connaissance qu'elle a reçue. " Donc la parole d'un ange adressée à un autre parvient à tous.

En sens contraire, un homme peut ne parler qu'à un seul homme. À plus forte raison en est-il ainsi des anges.

Réponse : Nous l'avons déjà dit : la pensée d'un ange peut être perçue par un autre du fait que celui qui a cette pensée la dirige vers cet autre. Or l'ange peut avoir un motif pour diriger sa pensée vers celui-ci et non vers celui-là. C'est pourquoi sa pensée peut être connue par l'un et non par les autres. Ainsi le langage d'un ange peut être perçu par un seul ange, et ce n'est pas la distance qui empêche les autres de la connaître, mais la volonté ordonnatrice de celui qui parle.

Solutions : 1. et 2. Ainsi se trouvent résolues la première et la deuxième objections.

3. L'illumination a pour objet tout ce qui émane de la règle première de vérité, laquelle est un principe commun pour tous les anges. C'est pourquoi les illuminations sont communes à tous. Mais le langage peut concerner tout ce qui a rapport à la volonté créée, considérée comme principe, et ce principe est propre à chaque ange ; c'est pourquoi il n'est pas nécessaire que les paroles de ce genre soient communiquées à tous.

### **QUESTION 108 : HIÉRARCHIES ET ORDRES ANGÉLIQUES**

Il faut maintenant considérer l'organisation des anges en hiérarchies et en ordres ; car, nous l'avons dit, les anges supérieurs illuminent les anges inférieurs, mais non réciproquement.

1. Tous les anges appartiennent-ils à une seule hiérarchie ? — 2. Y a-t-il un ordre unique dans une même hiérarchie ? — 3. Dans un même ordre y a-t-il plusieurs anges ? — 4. La distinction des hiérarchies et des ordres tient-elle à la nature des anges ? — 5. Noms et propriétés de chaque ordre. — 6. Rapports mutuels des différents ordres. — 7. Ces ordres subsisteront-ils après le jour du jugement ? — 8. Les hommes sont-ils élevés aux ordres angéliques ?

Article 1 : Tous les anges appartiennent-ils à une seule hiérarchie ?

Objections : 1. Il semble bien, car, puisque les anges sont les plus haut placés parmi les créatures, il faut dire qu'ils sont répartis au mieux. Or, la meilleure répartition d'une multitude est celle qui rassemble cette multitude sous un commandement unique, comme le montre clairement Aristote. Et comme une hiérarchie n'est pas autre chose qu'un gouvernement sacré, il apparaît que tous les anges appartiennent à une seule hiérarchie.

2. Denys écrit : " La hiérarchie est ordre, science et action. " Mais tous les anges ont en commun le même ordre de rapports avec Dieu, qui est l'objet de leur connaissance et la règle de leurs actions. Ils appartiennent donc tous à une hiérarchie unique.

3. Le gouvernement sacré, que l'on appelle hiérarchie, se trouve aussi bien chez les hommes que chez les anges. Mais tous les hommes n'ont qu'une seule hiérarchie. Donc tous les anges aussi.

En sens contraire, Denys distingue trois hiérarchies chez les anges.

Réponse : La hiérarchie, on vient de le dire, est un gouvernement sacré. Or, par le nom de gouvernement, on entend deux choses : le chef lui-même, et la multitude rangée sous son obéissance. Donc, puisque Dieu est le seul chef, non seulement de tous les anges, mais aussi des hommes et de toute création, non seulement les anges, mais toute la créature rationnelle, parce qu'elle peut participer aux vérités sacrées, forment une seule et même hiérarchie, selon cette parole de S. Augustin : " Il y a deux cités ou sociétés : l'une formée par les bons, anges et hommes, l'autre par les mauvais. "

Mais si l'on envisage le gouvernement du côté de la multitude rangée sous l'obéissance du chef, alors le gouvernement est appelé unique quand la multitude peut être régie d'une seule et même manière. Au contraire les groupes qui ne peuvent être gouvernés de la même manière par le chef relèvent de principautés différentes : par exemple, sous un roi unique, il y a différentes cités régies par des lois et des ministres divers.

Or il est manifeste que les hommes reçoivent les illuminations divines d'une autre façon que les anges. Ceux-ci les perçoivent dans leur pureté intelligible, les hommes les perçoivent sous des similitudes sensibles, comme l'affirme Denys. Il faut donc distinguer la hiérarchie humaine de la hiérarchie angélique.

Et de même, il y a lieu de distinguer trois hiérarchies chez les anges. Nous avons dit plus haut, à propos de la connaissance angélique, que les anges supérieurs avaient une connaissance de la vérité plus universelle que les anges inférieurs. Or, cette prise de connaissance universelle peut se distinguer selon trois degrés chez les anges. Car les raisons des choses au sujet desquelles les anges sont illuminés, peuvent être envisagées de trois manières. Premièrement, en tant qu'elles procèdent du premier principe qui est Dieu ; et ce mode de connaissance convient à la première hiérarchie qui est en relation immédiate avec Dieu, et qui se trouve placée, comme le dit Denys : " dans le vestibule de la divinité ". — Deuxièmement, on peut considérer les raisons des choses en tant qu'elles dépendent des causes créées universelles, lesquelles sont déjà de quelque façon multiples ; et ce mode de connaissance convient à la deuxième hiérarchie. — En troisième lieu, enfin, on considère les raisons des choses dans leur application aux réalités individuelles et dans leur dépendance envers leurs causes propres ; et ce mode de connaissance convient à la dernière hiérarchie. Ceci apparaîtra davantage quand nous traiterons de chacun des ordres angéliques. Ainsi il y a lieu de distinguer plusieurs hiérarchies chez les anges, si l'on se place au point de vue de la multitude régie par le chef

Dès lors il est évident que l'on s'égare, et qu'on parle contre l'intention de Denys, lorsqu'on prétend placer chez les personnes divines une hiérarchie que l'on appelle " supercéleste ". Entre les personnes divines il y a un ordre de nature non un ordre hiérarchique. Car, écrit Denys : " L'ordre hiérarchique consiste en ce que les uns sont purifiés, illuminés et perfectionnés, tandis que les autres purifient, illuminent et perfectionnent. " N'introduisons jamais cette inégalité entre les personnes divines.

Solutions : 1. La raison sur laquelle s'appuie l'objection part du gouvernement envisagé du côté du chef ; le meilleur, en effet, c'est que la multitude soit régie par un chef unique, comme le veut Aristote dans le passage cité.

2. Au point de vue de la connaissance de Dieu que tous les anges voient de la même manière, c'est-à-dire dans son essence, il n'y a pas lieu de distinguer des hiérarchies parmi les anges. Mais il n'en est pas de même quant aux raisons des choses créées.

3. Tous les hommes appartiennent à la même espèce, et possèdent un même mode d'intellection qui leur est connaturel. Ce n'est pas le cas des anges, si bien que l'analogie ne vaut pas.

Article 2 : Y a-t-il un ordre unique dans une même hiérarchie ?

Objections : 1. Il semble que dans une même hiérarchie il n'y ait pas plusieurs ordres. Car si on multiplie la définition, on multiplie le défini. Mais, d'après Denys, la hiérarchie est un ordre. S'il y a plusieurs ordres, il n'y aura plus une seule hiérarchie, mais plusieurs.

2. Divers ordres représentent divers degrés. Mais les degrés, chez les esprits purs, résultent de la diversité des dons spirituels. Or, chez les anges, les dons spirituels sont communs, car, selon le Maître des Sentences, " ils ne possèdent rien en particulier". Il n'y a donc pas divers ordres angéliques.

3. Dans la hiérarchie ecclésiastique, on distingue les ordres d'après le rôle de chacun d'eux, qui est de purifier, d'illuminer et de perfectionner. À l'ordre des diacres, il convient de purifier ; à l'ordre des prêtres, d'illuminer ; à l'ordre des évêques, de perfectionner : c'est la doctrine de Denys. Or chaque ange purifie, illumine et perfectionne. Il n'y a donc pas lieu de distinguer des ordres angéliques.

En sens contraire, l'Apôtre écrit aux Éphésiens (1, 2 1) que Dieu a établi le Christ-homme " au-dessus de toute Principauté, Puissance, Vertu, Domination ". Ce sont là différents ordres angéliques, et certains d'entre eux appartiennent à une même hiérarchie, comme il apparaîtra plus loin.

Réponse : Une hiérarchie est un gouvernement unique, c'est-à-dire une multitude ordonnée et unifiée sous l'autorité d'un chef. Or ce serait une multitude non pas ordonnée, mais confuse, si, dans cette multitude, il n'y avait pas divers ordres. C'est donc la nature même de la hiérarchie qui requiert la diversité des ordres, et cette diversité s'établit d'après celle des offices ou activités.

C'est ainsi que, dans une seule cité, on voit clairement les ordres se répartir d'après les activités diverses ; il y a l'ordre de ceux qui jugent, l'ordre de ceux qui combattent, de ceux qui cultivent la terre, etc.

Mais bien qu'il y ait dans une seule cité des ordres nombreux, tous peuvent être ramenés à trois principaux, si l'on considère que toute multitude parfaite comporte un rang inférieur, un rang moyen et un premier rang. Aussi, dans toutes les cités, trouve-t-on trois ordres de citoyens : les nobles ; ceux qui occupent le dernier rang et forment le petit peuple ; ceux qui occupent un rang intermédiaire, les notables.

Ainsi donc, dans chaque hiérarchie angélique, on distingue les ordres d'après les diverses activités et les différents offices, et toute cette diversité se réduit à trois classes : la plus haute, la classe moyenne, la classe inférieure. C'est pour cela que, dans chaque hiérarchie, Dieu distingue trois ordres.

Solutions : 1. Le mot ordre peut avoir deux sens. Il signifie d'abord l'organisation d'un ensemble, qui comprend sous elle plusieurs degrés ; en ce sens la hiérarchie est appelée un ordre. Il peut signifier aussi l'un des degrés de l'organisation ; sous ce rapport, on compte plusieurs ordres dans une hiérarchie.

2. Il est bien vrai que, dans la société des anges, tout est possédé en commun. Pourtant certaines choses sont possédées par les uns d'une façon plus excellente que par les autres. Une réalité est possédée par celui qui peut la communiquer plus parfaitement que par celui qui ne le peut pas. Ainsi le corps qui peut communiquer sa chaleur est plus parfaitement chaud que celui qui en est incapable ; celui qui peut enseigner possède une science plus parfaite que celui qui ne le peut pas. Et plus est parfait le don que l'on communiquera, plus le rang que l'on occupe dans l'échelle des êtres est élevé : par exemple, le maître capable d'enseigner une science plus haute occupe un rang plus éminent dans le magistère. C'est selon cette analogie qu'il faut envisager la diversité des rangs et des ordres, correspondant chez les anges à celle de leurs offices et activités.

3. L'ange le moins élevé est supérieur à l'homme le plus haut placé dans notre hiérarchie, selon cette parole en S. Matthieu (11, 11) : " Le plus petit dans le royaume des cieux est plus grand que lui ", Jean-Baptiste dont il est dit : " Il n'en a pas surgi de plus grand parmi les enfants des hommes. " C'est pourquoi le dernier ange de la hiérarchie céleste peut purifier, illuminer, perfectionner, et cela d'une façon plus parfaite que les ordres de notre hiérarchie terrestre. Ce n'est donc pas la diversité de ces opérations qui distingue les ordres angéliques ; ce sont d'autres différences dans leurs activités.

Article 3 : Dans un seul ordre y a-t-il plusieurs anges ?

Objections : 1. On a dit précédemment que tous les anges sont inégaux entre eux. Mais on attribue à un seul ordre des êtres qui sont égaux. Donc plusieurs anges ne peuvent faire partie d'un même ordre.

2. Il est superflu de faire par beaucoup ce qui peut être bien réalisé par un seul. Mais ce qui relève d'un seul office angélique, un seul ange suffit pour l'assurer. Un seul soleil suffit bien à remplir l'office du soleil, à plus forte raison l'ange, qui est plus parfait qu'un corps céleste. Donc, si les ordres se distinguent d'après les offices, comme on l'a dit plus haut, il serait superflu pour un seul ordre de comporter plusieurs anges.

3. On a dit plus haut que tous les anges sont inégaux. Donc, si plusieurs anges, — mettons trois ou quatre — appartenaient au même ordre, le dernier ange aurait plus d'affinité avec le premier ange de l'ordre inférieur qu'avec l'ange qui est au sommet de l'ordre auquel lui, dernier ange, appartient. Dès lors on ne voit pas pourquoi il se rattache à cet ordre plutôt qu'à l'autre. Il n'y a donc pas plusieurs anges dans un ordre.

En sens contraire, nous lisons dans Isaïe (6, 3) que les Séraphins " criaient l'un à l'autre ". Il y a donc plusieurs anges dans l'ordre des Séraphins.

Réponse : Celui qui connaît parfaitement certaines réalités peut distinguer en elles, jusqu'au moindre détail, leurs activités, leurs puissances et leurs natures. Celui qui les connaît imparfaitement ne parvient qu'à des distinctions plus générales, obtenues par des traits moins nombreux. Ainsi, celui qui connaît imparfaitement les choses de la nature les range dans des ordres plus généraux : il place dans l'un les corps célestes, dans l'autre les corps inférieurs inanimés, dans un autre ordre encore les plantes, dans un autre les animaux. Mais s'il connaissait plus parfaitement ces réalités naturelles, il pourrait distinguer dans les corps célestes divers ordres, et ainsi dans chaque catégorie.

Or, comme le remarque Denys, nous connaissons imparfaitement les anges et leurs offices. Nous ne pouvons donc distinguer ces offices et les ordres qui en résultent que d'une manière générale. Mais, si nous connaissions parfaitement les offices des anges, nous saurions beaucoup mieux que chaque ange a son office propre, et donc son ordre particulier dans le monde, mieux que chaque étoile bien que la nature propre de cet office et de cet ordre nous soit cachée.

Solutions : 1. Tous les anges d'un même ordre sont de quelque façon égaux, en raison de la similitude qui permet de les ranger dans un même ordre. Absolument parlant cependant, ils sont inégaux ; et c'est pourquoi Denys écrit que, dans un seul et même ordre, il y a lieu de considérer les premiers anges, les anges intermédiaires et les derniers.

2. Cette distinction spéciale, selon laquelle chaque ange a un office et un ordre qui lui sont propres, nous est inconnue.

3. Dans une surface moitié blanche et moitié noire, les deux parties qui sont sur la limite du noir et du blanc sont plus rapprochées par leur situation que deux autres parties blanches éloignées l'une de l'autre ; mais elles sont moins proches sous le rapport de la qualité (le noir et le blanc). Ainsi, deux anges qui sont aux confins d'ordres différents ont entre eux plus d'affinité de nature qu'avec d'autres anges de leur ordre ; mais ils sont moins proches, quant à leur aptitude à des offices semblables, car cette aptitude ne s'étend pas au-delà de certaines limites.

Article 4 : La distinction des hiérarchies et des ordres tient-elle à la nature des anges ?

Objections : 1. "Hiérarchie " signifie gouvernement sacré. Et Denys introduit dans sa définition que la hiérarchie " est une image de Dieu aussi parfaite que possible ". Mais la sainteté et la ressemblance avec Dieu, chez les anges, vient de la grâce et non de la nature. La distinction des hiérarchies et des ordres angéliques doit donc être attribuée à la grâce et non à la nature.

2. D'après Denys, les Séraphins sont ainsi appelés parce qu'ils sont ardents et brûlants. Ce qui se réfère, semble-t-il, à la charité, laquelle ne vient pas de la nature, mais de la grâce : " Elle est diffusée en effet dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous est donné. " Et, pour S. Augustin,

cette parole de l'Apôtre (Rm 5, 5) "s'applique aussi bien aux saints anges qu'aux hommes saints". Les ordres angéliques ne viennent donc pas de la nature mais de la grâce.

3. La hiérarchie ecclésiastique prend modèle sur la hiérarchie céleste. Or, chez les hommes, les ordres viennent de la grâce et non de la nature. Ce n'est pas par nature que celui-ci est évêque, celui-là prêtre, cet autre diacre. Il doit donc en être de même chez les anges.

En sens contraire, pour le Maître des Sentences, "un ordre angélique désigne une multitude d'esprits célestes qui se ressemblent par quelque don de grâce, comme ils se rejoignent par la participation des mêmes dons naturels". La distinction des ordres angéliques se fait donc non seulement d'après les dons de la grâce, mais aussi d'après les dons naturels.

Réponse : L'ordre d'un gouvernement, qui est l'ordre d'une multitude établie sous une principauté, se détermine d'après la fin poursuivie. Or la fin des anges peut être envisagée de deux manières. Premièrement, d'après la puissance de leur nature, c'est-à-dire en tant qu'ils connaissent et aiment Dieu d'une connaissance et d'un amour naturels. Et par rapport à cette fin, les ordres angéliques se distinguent d'après leurs dons naturels. — Deuxièmement, on peut considérer la fin de la multitude angélique en tant qu'elle dépasse leur puissance naturelle et consiste dans la vision de l'essence divine et dans la jouissance définitive de la bonté divine. Cette fin, les anges ne peuvent l'atteindre que par la grâce. Aussi, par rapport à cette fin, les ordres angéliques se distinguent d'une façon achevée d'après les dons de la grâce, et, quant à ce qui les y dispose, d'après les dons naturels ; parce que les dons de la grâce ont été attribués aux anges selon leur capacité de nature, ce qui n'a pas lieu chez les hommes, nous l'avons dit précédemment. C'est pourquoi, chez les hommes, les ordres se distinguent d'après les dons de la grâce et non d'après la nature.

Cela donne la réponse aux Objections.

Article 5 : Les noms et les propriétés de chaque ordre

Objections : 1. Il semble que les noms donnés aux ordres angéliques sont mal choisis. Car tous les esprits célestes sont appelés Anges et Vertus. Or il ne convient pas d'approprier à quelques individus les noms communs à tous. Il n'y a donc pas lieu d'établir un ordre spécial pour les anges et un autre pour les vertus.

2. A Dieu seul il appartient de dominer ou d'être Seigneur selon cette parole du Psaume (100, 3) : "Sachez que le Seigneur (Dominus) est Dieu." On ne doit donc pas attribuer le nom de Domination à un ordre des esprits célestes.

3. Le mot de Domination se rattache, semble-t-il, au gouvernement, de même que Principautés et Puissances. Il ne convient donc pas de donner ces appellations à trois ordres différents.

4. Les Archanges sont, pour ainsi dire, les princes des Anges. Ce nom d'Archange doit donc être attribué uniquement à l'ordre des Principautés.

5. Le nom de Séraphin signifie l'ardeur de la charité ; le nom de Chérubin signifie la science. Mais la charité et la science sont des dons communs à tous les anges. Ces noms ne doivent donc pas appartenir à des ordres spéciaux.

6. Un trône, c'est un siège. Or Dieu est dit siéger dans la créature raisonnable, par cela même qu'elle le connaît, et qu'elle l'aime. L'ordre des Trônes ne doit donc pas se distinguer de l'ordre des Chérubins et des Séraphins.

Il apparaît en définitive que les ordres angéliques portent des noms qui leur conviennent mal.

En sens contraire, c'est l'autorité de la Sainte Écriture qui les nomme ainsi. Isaïe (6,2) parle des Séraphins ; Ézéchiël (10, 15) des Chérubins ; S. Paul, des Trônes, des Vertus, des Puissances et des Principautés (Col 1, 16 ; Ep 1, 21) ; S. Jude d'un Archange. Quant aux anges, on trouve leur nom en de multiples endroits de l'Écriture.

Réponse : Pour donner un nom aux ordres angéliques il faut considérer, comme le remarque Denys, que "les noms propres de chacun des ordres désignent leurs propriétés ". Et pour déterminer quelle est la propriété d'un ordre, il convient de remarquer qu'une chose peut se trouver, dans les réalités bien ordonnées, de trois manières : par propriété, par excès, ou par participation. Une chose est dans un être par propriété quand elle y est d'une manière adéquate et proportionnée à sa nature. Elle y est par excès quand ce qui est attribué à cet être est moindre que cet être, mais lui convient cependant avec un certain excès ; c'est ce que l'on dit à propos de tous les noms attribués à Dieu. Elle y est enfin par participation, quand ce qui est attribué à un être ne se trouve pas pleinement en lui, mais seulement d'une manière déficiente ; c'est ainsi que les saints sont appelés des dieux par participation.

Donc, si l'on doit donner à un être un nom qui désigne sa propriété, il faut le nommer, non par ce dont il ne participe qu'imparfaitement ou par ce qu'il possède par excès, mais par ce qui coïncide en quelque sorte avec lui d'une façon adéquate. Par exemple, si l'on veut donner à l'homme un nom qui lui convienne en propre, on dira de lui qu'il est une substance rationnelle ; mais non une substance intellectuelle, car la pure intelligence est le propre de l'ange et ne convient à l'homme que par participation. On ne dira pas davantage qu'il est une substance sensible, car c'est là le nom qui convient en propre à l'animal, et la nature sensible est inférieure à ce qui convient en propre à l'homme ; on l'attribue à l'homme d'une manière qui dépasse celle des autres animaux.

Ainsi donc il faut considérer que, dans les ordres angéliques, toutes les perfections spirituelles sont communes à tous les anges, et que toutes ces perfections existent plus pleinement chez les anges supérieurs. Mais puisque, dans ces perfections elles-mêmes, il y a une certaine gradation, on attribuera par mode de propriété la perfection la plus haute à l'ordre le plus élevé ; et cette même perfection sera attribuée par mode de participation à l'ordre inférieur. En retour, une perfection inférieure sera attribuée par mode de propriété à un mode inférieur, et par excès à un ordre supérieur. De cette manière l'ordre supérieur reçoit son nom de la perfection supérieure.

C'est en se référant aux perfections spirituelles que Denys explique les noms des différents ordres angéliques. Quant à S. Grégoire, il semble s'attacher davantage, pour l'interprétation de ces noms, aux ministères extérieurs. Pour lui " les anges sont ceux qui annoncent les choses les moins importantes ; les Archanges annoncent les plus importantes ; par les Vertus sont accomplis les miracles ; les Puissances ont pour rôle de réprimer les puissances mauvaises ; les Principautés commandent aux esprits bons ".

Solutions : 1. Le mot " ange " signifie messager. Donc tous les esprits célestes, en tant qu'ils sont chargés de manifester les choses divines, sont appelés anges. Mais les anges supérieurs ont une certaine excellence dans cette manifestation, et c'est de cette excellence que les ordres supérieurs prennent leur nom. L'ordre le moins élevé des anges n'ajoute aucune excellence à cette manifestation commune ; aussi reçoit-il son nom à partir de cette simple manifestation, en sorte que, dit Denys, le nom commun devient le nom propre de l'ordre le moins élevé. A moins que l'on ne dise que cet ordre est appelé spécialement l'ordre des Anges parce que ceux-ci nous annoncent immédiatement les choses divines.

Le mot vertu peut revêtir une double signification : ou bien une signification commune en tant que la vertu est intermédiaire entre l'essence et l'opération ; sous ce rapport, tous les esprits célestes sont appelés vertus célestes aussi bien qu'essences célestes. — Ou bien le mot vertu comporte, dans sa signification, un certain excès de force, et sous ce rapport il est le nom propre d'un ordre angélique. C'est pourquoi Denys écrit que " le nom de vertu signifie une certaine force héroïque et inébranlable ", soit pour accomplir toutes les opérations divines qui conviennent aux anges de cet ordre, soit pour recevoir les choses divines. Autrement dit, il



signifie que ces esprits abordent sans crainte les choses divines qui les regardent, et cela relève précisément de la force d'âme.

2. D'après Denys " la domination ou seigneurie est célébrée en Dieu par mode d'excès ; mais par participation, les Saintes Écritures appellent Dominations les esprits plus élevés en dignité qui communiquent aux ordres inférieurs les dons de Dieu ". C'est pourquoi, toujours selon Denys, le nom de Domination signifie d'abord une liberté exempte de la condition servile et de la sujétion quotidienne à laquelle le peuple est astreint, et de l'oppression tyrannique dont les grands eux-mêmes souffrent parfois. Puis ce nom signifie encore " un gouvernement ferme et inflexible qui n'est incliné à aucun acte servile ni à aucun de ces actes qu'entraîne la sujétion ou l'oppression causée par le tyran. " En troisième lieu enfin, ce nom signifie "le désir et la participation de la véritable souveraineté qui est en Dieu ".

Semblablement le nom de chaque ordre signifie la participation de ce qui est en Dieu. Ainsi le nom de Vertu désigne la participation de la vertu divine, et ainsi pour le reste.

3. Les noms de Domination, de Puissance, de Principauté se réfèrent au gouvernement de différentes manières. Il appartient en effet au maître (dominus) seul de prescrire ce qu'il faut faire. C'est pourquoi S. Grégoire écrit que " certaines troupes angéliques, parce que les autres leur sont soumises, sont appelées Dominations ". — Le nom de Puissance désigne un certain ordre établi, selon le mot de l'Apôtre (Rm 13, 2) : " Celui qui résiste à la puissance résiste à l'ordre établi par Dieu. " Ce qui fait dire à Denys que le nom de Puissance désigne un certain ordre établi concernant soit la réception des choses divines, soit les actions divines que les esprits supérieurs exercent sur les inférieurs pour les élever à Dieu. — À l'ordre des Puissances revient donc de régler ce que les sujets qui leur sont soumis doivent exécuter. — Exercer une principauté d'après S. Grégoire c'est être " le premier parmi les autres " ; en d'autres termes, c'est être en quelque sorte parmi les premiers à exécuter les consignes. Et Denys, entend aussi par Principautés, ceux qui, " dans un ordre sacré conduisent les autres ". Car ceux qui conduisent les autres, étant les premiers parmi eux, méritent à proprement parler le nom de princes, selon cette parole du Psaume (68, 26 Vg) : " En tête marchaient les princes accompagnés par les chanteurs. "

4. Les Archanges, d'après Denys, tiennent le milieu entre les Principautés et les Anges. Or, ce qui est intermédiaire, si on le compare à l'un des extrêmes, apparaît semblable à l'autre extrême, car il participe à la fois de l'un et de l'autre ; ce qui est tiède paraît froid si on le compare au chaud, et chaud si on le compare au froid. Ainsi les Archanges sont-ils appelés princes des Anges parce que, comparés à eux, ils sont princes ; mais comparés aux principautés, ils ne sont que des Anges. — Mais pour S. Grégoire, les Archanges sont ainsi appelés parce que, annonçant de grandes choses, ils sont supérieurs au seul ordre des Anges. Quant aux Principautés, leur nom vient de ce qu'elles sont au-dessus de toutes les vertus célestes chargées d'accomplir les ordres de Dieu.

5. Le nom de Séraphins ne leur vient pas tant de la charité que de l'excès de charité signifié par le mot ardeur ou incendie. Aussi Denys explique-t-il ce nom de Séraphins d'après les propriétés du feu qui comporte un excès de chaleur. Or, dans le feu, nous pouvons considérer trois choses : d'abord son mouvement qui se porte en haut et qui est continu. Ce qui signifie que les Séraphins se portent tout droit vers Dieu. En second lieu, nous pouvons considérer dans le feu sa vertu active qui est la chaleur, non pas certes une chaleur quelconque, mais une chaleur douée d'une certaine acuité qui permet au feu d'avoir une action extrêmement pénétrante et capable d'atteindre les moindres replis d'un être, tout cela d'ailleurs avec une ardeur débordante. Ce qui signifie que les Séraphins exercent une action puissante sur ceux qui leur sont soumis, les excitant à une ferveur semblable à la leur, et les purifiant totalement par l'incendie de leur

charité. — En troisième lieu, on peut considérer dans le feu son éclat. Cela signifie que les Séraphins ont en eux une lumière inextinguible, et qu'ils illuminent parfaitement les autres.

Quant au nom de Chérubin, on l'emploie pour signifier un certain excès de science, si bien qu'on le traduit par " plénitude de science ". Ce que Denys explique de quatre manières : par rapport à leur parfaite vision de Dieu ; par rapport à leur pleine réception de la lumière divine ; par rapport au fait qu'en Dieu ils contemplent la beauté de l'ordre des choses dérivé de Dieu ; enfin, par rapport à cet autre fait qu'étant remplis d'une telle connaissance, ils la diffusent avec abondance sur les autres.

6. L'ordre des Trônes a cette supériorité sur les ordres inférieurs que les Trônes peuvent connaître immédiatement en Dieu les raisons des œuvres divines. Mais les Chérubins sont supérieurs en science, les Séraphins supérieurs en ardeur de charité. Et, bien que ces deux dernières supériorités incluent la troisième, celle des Trônes cependant n'inclut pas les deux autres. C'est pourquoi l'ordre des Trônes se distingue de l'ordre des Chérubins et de celui des Séraphins. Ce qu'il y a de commun à tous en effet, c'est que l'excellence d'un ordre inférieur est contenue dans l'excellence de l'ordre supérieur, mais non réciproquement.

Quant à Denys, il explique le nom des Trônes en le comparant aux sièges matériels, à quatre points de vue. Premièrement, au point de vue de la situation, car les sièges sont élevés au-dessus de la terre ; ainsi les Trônes sont élevés jusqu'à connaître immédiatement en Dieu les raisons des choses. Deuxièmement, le siège matériel implique la solidité : on s'y assoit solidement. Pour ce qui est des anges, le cas est inverse — ils sont affermis par Dieu. — En troisième lieu, le siège reçoit celui qui s'y assoit et peut servir à le transporter. Ainsi les Trônes reçoivent Dieu en eux et le portent de quelque manière aux ordres inférieurs. — En quatrième lieu, le siège, du fait de sa configuration, est ouvert sur l'un de ses côtés pour recevoir celui qui s'y assied. Ainsi les Trônes, par leur promptitude, sont ouverts pour recevoir Dieu et le servir.

Article 6 : Les rapports des différents ordres entre eux

Objections : 1. Il semble que les différents ordres soient mal rangés. En effet, l'ordre des prélats apparaît comme l'ordre suprême. Or les Dominations, les Principautés et les Puissances jouissent, comme leur nom l'indique, d'une certaine prélature. Ces ordres devraient donc venir avant tous les autres.

2. Plus un ordre est proche de Dieu, plus il est élevé. Mais l'ordre des Trônes apparaît comme le plus proche de Dieu : y a-t-il proximité plus grande qu'entre le siège et celui qui s'y assoit ? L'ordre des Trônes est donc le plus élevé de tous.

3. La science est première par rapport à l'amour, et l'intelligence semble être d'un rang plus élevé que la volonté. L'ordre des Chérubins doit donc passer avant l'ordre des Séraphins.

4. S. Grégoire place les Principautés au-dessus des Puissances. Elles ne viennent donc pas immédiatement avant les Archanges, comme le voudrait Denys.

En sens contraire, Denys place, dans la première hiérarchie, les Séraphins en tête, les Chérubins ensuite, et les Trônes en dernier lieu ; dans la deuxième hiérarchie : les Dominations d'abord, puis les Vertus, enfin les Puissances ; dans la troisième hiérarchie, les Principautés, les Archanges et les Anges.

Réponse : Les rangs assignés aux ordres angéliques par Grégoire et Denys concordent, sauf en ce qui concerne les Principautés et les Vertus. En effet, Denys place les Vertus après les Dominations et avant les Puissances ; les Principautés après les Puissances et avant les Archanges. S. Grégoire au contraire place les Principautés entre les Dominations et les Puissances, les Vertus entre les Puissances et les Archanges. Ces deux manières de voir peuvent s'autoriser de S. Paul. L'Apôtre en effet, dans son épître aux Éphésiens (1, 20), énumère ainsi, en

remontant, les ordres intermédiaires : " Dieu l'a établi (le Christ) à sa droite dans les cieux au-dessus de toute Principauté, Puissance, Vertu et Domination ", plaçant les Vertus entre les Puissances et les Dominations, ce que fait aussi Denys. Mais, dans l'épître aux Colossiens (1, 16) il énumère les mêmes ordres en descendant : " Toutes choses, les Trônes, les Dominations, les Principautés, les Puissances, ont été créées par lui et en lui. " Dans ce texte, les principautés sont placées entre les Dominations et les Puissances, et S. Grégoire fait de même.

Voyons donc d'abord la raison du classement adopté par Denys. Il convient avant tout de rappeler ce que nous avons dit li à savoir que la première hiérarchie saisit les raisons des choses en Dieu même ; la deuxième hiérarchie les saisit dans les causes universelles ; la troisième, dans leur détermination à des effets particuliers. Et, parce que Dieu est la fin non seulement des ministères angéliques, mais aussi de toute création, à la première hiérarchie appartient la considération de la fin ; à la seconde, la disposition générale des actions à accomplir ; à la dernière l'application pratique de cette disposition à l'effet, ce qui est l'exécution de l'œuvre. Il est manifeste en effet que ces trois étapes se retrouvent en toute opération. C'est pourquoi Denys u, considérant les propriétés des ordres angéliques d'après leurs noms, a placé dans la première hiérarchie les ordres dont les noms expriment leur rapport à Dieu, à savoir : les Séraphins, les Chérubins et les Trônes. Dans la hiérarchie intermédiaire, il a placé les ordres dont les noms indiquent un certain gouvernement ou mise en place générale : les Dominations, les Vertus et les Puissances. Dans la troisième hiérarchie, il a mis les ordres dont les noms expriment la mise à exécution de l'œuvre Principautés, Anges et Archanges.

D'autre part, en regard de la fin, on peut considérer trois choses : en premier lieu, on envisage la fin ; puis on en acquiert une parfaite connaissance ; en dernier lieu on fixe son intention sur elle. Le deuxième point s'ajoute au premier, et le troisième aux deux autres. Et puisque Dieu est la fin des créatures à la manière dont le chef est la fin de l'armée, ainsi que le note Aristote, on peut trouver ici une certaine analogie dans ce qui se passe à propos de l'organisation des affaires humaines ; car certains hommes sont revêtus d'une telle dignité qu'ils peuvent eux-mêmes approcher familièrement le roi ou le chef ; d'autres ont sur ceux-là cet avantage qu'ils connaissent ses intentions secrètes ; d'autres enfin font sans cesse partie de son entourage et lui sont étroitement unis. D'après cette analogie, nous pouvons saisir comment sont disposés les ordres dans la première hiérarchie. Les Trônes sont élevés jusqu'à recevoir Dieu familièrement en eux-mêmes, c'est-à-dire qu'ils deviennent capables de connaître immédiatement en lui les raisons des choses, ce qui est propre à toute la première hiérarchie. Mais les Chérubins connaissent de façon suréminente les secrets divins. Quant aux Séraphins, ils l'emportent en quelque chose qui passe tout le reste, l'union à Dieu lui-même. Ainsi, ce qui est commun à toute la hiérarchie sert à nommer l'ordre des Trônes ; de même que ce qui est commun à tous les esprits célestes sert à nommer l'ordre des Anges.

D'autre part, l'idée de gouvernement renferme trois choses. La première, c'est la détermination des œuvres qu'il faut accomplir, et cela relève en propre des Dominations. La deuxième consiste à donner la faculté nécessaire pour pouvoir agir ; cela appartient aux Vertus. La troisième consiste à régler de quelle manière les directives données pourront être accomplies par ceux que cela regarde ; c'est l'office des Puissances.

Enfin l'exécution des ministères angéliques consiste à annoncer les œuvres divines. Or, dans l'exécution de toute œuvre, il y en a qui, pour ainsi dire, la commencent en conduisant les autres : ainsi, dans les chœurs, les préchantres ; et, dans le combat, ceux qui conduisent et dirigent les autres : tel est le rôle des Principautés. Il y en a d'autres qui exécutent purement et

simplement : cela revient aux Anges. D'autres enfin tiennent le milieu : c'est le fait des Archanges, nous l'avons dit.

Or cette classification des ordres est satisfaisante. Ce qui est le plus élevé en effet dans une classe inférieure a une étroite affinité avec ce qui est le plus bas dans la classe supérieure ; ainsi les animaux les plus simples se distinguent-ils peu des plantes. Le tout premier ordre, c'est celui des Personnes divines : il se termine au Saint-Esprit qui est l'Amour procédant. C'est avec lui que l'ordre le plus élevé de la première hiérarchie aura une affinité, puisque son nom évoque l'incendie de l'amour. Le dernier ordre de la première hiérarchie est celui des Trônes et leur nom a une certaine affinité avec les Dominations : les Trônes désignent en effet, pour S. Grégoire, ceux " par lesquels Dieu exerce ses jugements " ; ils reçoivent les illuminations divines afin de pouvoir illuminer immédiatement la seconde hiérarchie dont le rôle est d'ordonner les ministères divins. Quant à l'ordre des Puissances, il possède une affinité avec l'ordre des Principautés ; car le rôle des Puissances est d'imposer à ceux qui leur sont soumis le plan de l'œuvre qu'ils doivent réaliser, et ce plan est reçu aussitôt par les Principautés qui, comme leur nom l'indique, sont les premières dans l'exécution des ministères divins, comme présidant au gouvernement des royaumes et des nations, ce qui est le premier et le principal des ministères divins. Car le bien d'une nation est plus divin que le bien d'un seul homme, et il est écrit dans Daniel (10, 13) : " Le Prince du royaume des Perses m'a résisté. "

Le classement des ordres angéliques d'après S. Grégoire a aussi sa cohérence. Puisque les Dominations ont pour rôle de définir et de prescrire ce qui a rapport aux ministères divins, les ordres angéliques qui leur sont soumis sont classés d'après le rang qu'occupent les créatures sur lesquelles ces ministères s'exercent. Or, selon S. Augustin " les corps sont régis selon un certain ordre, les inférieurs par les supérieurs, et tous par la créature spirituelle ; l'esprit mauvais par l'esprit bon ". Donc, le premier ordre après les Dominations sera celui des Principautés, qui commandent même aux esprits bons. Ensuite viendront les Puissances qui entravent les esprits mauvais, comme les puissances terrestres entravent les malfaiteurs, d'après l'épître aux Romains (13, 3). Puis ce sont les Vertus, qui ont puissance sur la nature corporelle dans l'accomplissement des miracles. Enfin viennent les Anges et les Archanges qui annoncent aux hommes, les premiers les choses que la raison ne saurait atteindre ; les seconds, les choses de moindre importance et qui sont à la portée de l'entendement.

Solutions : 1. Pour les anges, il est préférable d'être soumis à Dieu que de présider aux créatures inférieures, ce qui découle de la soumission. C'est pourquoi les ordres dont les noms évoquent la prélature ne sont pas les plus élevés, mais bien ceux dont les noms signifient leur conversion vers Dieu.

2. La proximité avec Dieu signifiée par le nom de Trônes convient aussi aux Chérubins et aux Séraphins, mais d'une manière plus excellente, nous venons de le dire.

3. Comme nous l'avons noté antérieurement, la connaissance suppose que l'objet connu est dans le connaissant ; l'amour, que l'aimant est uni à l'être aimé. Or, les réalités supérieures existent d'une manière plus noble en elles-mêmes que dans les êtres inférieurs. Au contraire, les réalités inférieures existent dans les êtres supérieurs d'une manière plus noble qu'en elles-mêmes. C'est pourquoi la connaissance des réalités inférieures l'emporte sur l'amour qu'on leur porte ; tandis que l'amour des réalités supérieures, et surtout de Dieu, l'emporte sur la connaissance qu'on en a.

4. Si l'on considère attentivement les classements donnés par Grégoire et Denys à propos des ordres angéliques, on constate qu'en somme, à examiner les choses dans leur réalité, ils diffèrent peu, ou même pas du tout. Pour Grégoire, le nom de Principautés leur vient de ce qu'" elles

président aux esprits bons ". Et cela convient aussi aux Vertus, si l'on interprète ce mot dans le sens d'une certaine force donnant aux esprits inférieurs l'efficacité nécessaire pour accomplir les ministères divins. De plus, les Vertus, pour Grégoire, semblent, avoir le même rôle que les Principautés pour Denys. Ce qui prime en effet dans les ministères divins, c'est de faire des miracles -. ce qui prépare la voie aux messages des Archanges et des Anges.

Article 7 : Les ordres subsisteront-ils après le jour du jugement ?

Objections : 1. Il semble que non, car d'après S. Paul (1 Co 15, 24) : " Le Christ détruira toute Principauté et Puissance quand il aura remis le royaume à Dieu son Père ", ce qui aura lieu à la consommation dernière. Au même titre, dans ce nouvel état, tous les autres ordres disparaîtront.

2. L'office des ordres angéliques est de purifier, d'illuminer et de parfaire. Or, après le jour du jugement, un ange n'exercera plus sur un autre cette fonction, car ils n'auront plus à progresser en connaissance. Les ordres angéliques subsisteraient donc pour rien.

3. L'Apôtre écrit à propos des anges (He 1, 14) : " Ils sont tous destinés à servir, envoyés en mission pour le bien de ceux qui doivent hériter le salut. " La fonction des anges est donc de conduire les hommes au salut. Or tous les élus parviennent au salut avant le jour du jugement. Donc, après ce jour, les fonctions et les ordres angéliques ne subsisteront pas.

En sens contraire, il est écrit au livre des Juges (5, 20 Vg) : " Les étoiles demeurant dans leur ordre et leur cours... ", texte que la Glose applique aux anges. Donc les anges subsisteront dans leurs ordres.

Réponse : Dans les ordres angéliques on peut distinguer deux choses : la diversité des rangs et l'exercice des fonctions. Les rangs se diversifient chez les anges d'après les différences de grâce et de nature, comme nous l'avons déjà dit. Et cette double différence demeurera toujours chez les anges. Car on ne pourrait leur enlever leur différence de nature sans les détruire ; et, en outre, les divers degrés de gloire demeurent toujours en eux, proportionnés au mérite antécédent de chacun.

Quant à l'exercice des fonctions angéliques, il demeurera pour une part après le jour du jugement et il cessera pour une autre part. Il cessera pour autant que ces fonctions sont ordonnées à conduire les hommes au salut ; mais il demeurera en ce qui concerne l'ultime obtention de la fin. Ainsi en est-il dans les fonctions des grades militaires, qui sont différentes selon qu'il s'agit du combat ou du triomphe.

Solutions : 1. Les Principautés et les Puissances disparaîtront à la consommation finale pour ce qui est de conduire les autres à leur fin car, une fois la fin acquise, on ne tend plus vers elle. Et c'est en ce sens que l'Apôtre écrit : " Quand le Christ aura remis le royaume à son Père... ", c'est-à-dire quand il aura amené les fidèles à jouir de Dieu lui-même.

2. Les actions des anges les uns sur les autres peuvent se comprendre par analogie avec nos propres activités intellectuelles. Il y a en nous beaucoup d'activités intellectuelles qui sont ordonnées les unes aux autres dans un rapport de cause à effet ; ainsi quand nous parvenons peu à peu, à l'aide de multiples moyens termes, à une conclusion unique. Il est manifeste que la connaissance de la conclusion dépend de tous les moyens termes précédents, non seulement en ce qui regarde l'acquisition de la science, mais aussi en ce qui regarde sa conservation. La preuve en est que si l'on venait à oublier l'un ou l'autre des moyens termes, on pourrait bien avoir de la conclusion une connaissance d'opinion ou de foi, mais non une connaissance scientifique, puisque l'on ignorerait l'ordre des causes.

Ainsi donc, quand les anges inférieurs connaissent les raisons des œuvres divines par la lumière des anges supérieurs, leur connaissance dépend de cette lumière, non seulement pour ce qui est de cette acquisition, mais aussi pour ce qui est de sa conservation. Donc, bien qu'après le

jugement les anges ne progressent plus dans la connaissance de certaines choses, cependant ils n'en sont pas

3. Bien qu'après le jour du jugement les hommes n'aient plus besoin d'être conduits au salut par le ministère des anges, pourtant ceux qui seront sauvés recevront encore, grâce à ce même ministère une certaine illumination.

Article 8 : Les hommes sont-ils élevés aux ordres angéliques ?

Objections : 1. Il semble que non. En effet, la hiérarchie humaine est placée sous la dernière des hiérarchies angéliques, de même que celle-ci est placée sous la deuxième, et celle-ci sous la première. Or les anges de la dernière hiérarchie ne sont jamais transférés dans la deuxième ou la première. Les hommes ne seront donc pas non plus transférés dans les ordres angéliques.

2. Il revient aux ordres angéliques d'accomplir certaines fonctions, comme de garder les hommes, de faire des miracles, de repousser les démons, et autres œuvres semblables qui ne paraissent pas convenir aux âmes des saints. Donc les hommes ne seront pas transférés dans les ordres angéliques.

3. De même que les bons anges induisent au bien, les démons induisent au mal. Mais c'est une erreur de dire que les âmes des hommes mauvais deviennent des démons : S. Jean Chrysostome la condamne. Il semble donc que les âmes des saints, elles non plus, ne seront pas incorporées aux ordres angéliques.

En sens contraire, dans l'évangile, de S. Matthieu (22,30) le Seigneur dit des saints qu'" ils seront comme les anges de Dieu dans le ciel ".

Réponse : Nous l'avons dit c, les ordres des anges se distinguent d'après la condition de leur nature, et d'après les dons de la grâce. Donc, si l'on considère les ordres des anges d'après le degré de leur nature, sous ce rapport les hommes ne peuvent d'aucune façon entrer dans les ordres angéliques, car la diversité des natures subsistera toujours. C'est en se plaçant à ce point de vue que certains ont prétendu que les hommes ne pouvaient d'aucune manière parvenir à égalité avec les anges, ce qui est faux et en contradiction avec la promesse du Christ dans S. Luc (20, 36), disant que les fils de la résurrection seront égaux aux anges dans les cieux. Ce qui relève de la nature joue le rôle de matière dans la définition des ordres ; l'achèvement vient du don de la grâce, laquelle dépend de la libéralité divine, non du degré de nature. C'est pourquoi, par le moyen de la grâce, les hommes peuvent mériter une gloire telle qu'elle les place à égalité avec les anges dans l'un ou l'autre de leurs ordres. Et c'est là, pour les hommes, prendre place dans les ordres angéliques.

Certains disent cependant que trouvent place dans les ordres angéliques, non pas tous ceux qui sont sauvés, mais seulement les vierges ou les parfaits, tandis que les autres constituent un ordre distinct de toute la société des anges. Pourtant S. Augustin n'est pas de cet avis d ; pour lui, " il n'y aura pas deux sociétés, celle des hommes et celle des anges, mais une seule, car tous ont la même béatitude : adhérer au Dieu unique. "

Solutions : 1. La grâce est donnée aux anges en proportion de leur perfection naturelle. Il n'en est pas ainsi des hommes, nous l'avons dit précédemment. C'est pourquoi, de même que les anges inférieurs ne peuvent être élevés au degré de nature des anges supérieurs, de même ils ne peuvent être élevés à leur degré de grâce. Mais les hommes peuvent monter à ce degré de grâce sans monter au degré de nature qui lui correspond chez les anges.

2. Les anges, selon l'ordre naturel, sont intermédiaires entre Dieu et nous. C'est pourquoi, de loi commune, c'est eux qui administrent non seulement les choses humaines, mais aussi le monde corporel. Quant aux saints, même après cette vie, ils gardent la même nature que nous. Aussi, de loi commune, il ne leur revient pas d'administrer les choses humaines, et, comme dit S.

Augustin, " ils n'interviennent pas dans les affaires des vivants ". Cependant, par une disposition spéciale, il est concédé parfois à certains saints, vivants ou morts, d'exercer des offices de ce genre, comme de faire des miracles, de chasser les démons et autres œuvres semblables, comme S. Augustin l'affirme dans le même livre.

3. Il n'est pas erroné de dire que les hommes mauvais subissent la peine des démons ; ce qui est faux, c'est de prétendre que les démons ne sont pas autre chose que les âmes des défunts. Et c'est cela que Chrysostome réproouve.

### QUESTION 109 : L'ORGANISATION DES MAUVAIS ANGES

1. Y a-t-il une hiérarchie parmi les démons ? — 2. Y a-t-il parmi les démons un acte de supériorité ? — 3. Un démon illumine-t-il un autre ? — 4. Les démons sont-ils soumis à la supériorité des bons anges ?

Article 1 : Y a-t-il une hiérarchie parmi les démons ?

Objections : 1. L'ordre ressortit à la raison de bien, comme la mesure et la beauté, d'après S. Augustin. Au contraire, le désordre se rattache à la raison de mal. Mais chez les bons anges, il n'y a rien de désordonné. Donc, chez les mauvais anges, il n'y a pas de hiérarchie.

2. Les ordres angéliques sont inclus dans une hiérarchie. Or les démons ne peuvent être établis dans une hiérarchie, car celle-ci est un " principal sacré ", et les démons sont vides de toute sainteté. Il ne peut donc y avoir d'ordres chez les démons.

3. D'après l'opinion commune, les démons ont déchu en tombant de chacun des ordres angéliques. Donc, si l'on range certains démons dans un ordre, sous prétexte qu'ils sont déchus de cet ordre, on devrait aussi leur attribuer le nom de l'ordre en question. Or nulle part ils ne sont appelés Séraphins ou Trônes ou Dominations. Donc, pour la même raison, ils n'appartiennent pas non plus aux autres ordres.

En sens contraire, l'Apôtre écrit aux Éphésiens (6, 12) : "Nous avons à lutter contre les Principautés et les Puissances, contre les chefs de ce monde de ténèbres. "

Réponse : Comme nous l'avons déjà dit b, on peut considérer l'ordre angélique soit selon le degré de la nature, soit selon le degré de la grâce. D'autre part, il y a deux états de la grâce : un état imparfait qui est celui du mérite ; et un état parfait qui est celui de la gloire consommée. Si l'on considère les ordres angéliques par rapport à la perfection de la gloire, les démons n'appartiennent et n'appartiendront jamais à ces ordres. Si l'on envisage les ordres du point de vue de la grâce imparfaite, les démons furent, à un moment donné, dans les ordres angéliques, mais ils en ont déchu : nous l'avons dit en effet e. tous les anges furent créés en grâce. Si enfin, nous considérons dans les démons ce qui relève de leur nature, à ce point de vue ils appartiennent encore aux ordres angéliques, car, selon Denys, ils n'ont pas perdus leurs dons naturels.

Solutions : 1. Le bien peut se trouver sans le mal, mais le mal ne saurait exister sans le bien, nous l'avons dit précédemment. Pour cette raison, les démons, en tant qu'ils ont une nature bonne, sont ordonnés entre eux.

2. L'organisation des démons, si on la considère du côté de Dieu, auteur de l'ordre, est chose sacrée ; car Dieu se sert des démons à ses propres fins. Mais du point de vue des démons, elle n'est pas sacrée, car les démons abusent de leur nature pour faire le mal.

3. Le nom de Séraphins leur vient de l'ardeur de leur charité ; le nom de Trônes, de ce que Dieu habite en eux ; le nom de Dominations implique une certaine liberté ; toutes choses qui sont opposées au péché. C'est pourquoi on ne peut attribuer ces noms aux anges pécheurs.

Article 2 : Y a-t-il parmi les démons, un acte de supériorité ?

Objections : 1. Il semble que non. Car toute supériorité repose sur un ordre de justice. Mais les démons sont entièrement déçus de la justice. Il n'y a donc pas chez eux d'autorité supérieure.

2. Là où il n'y a pas d'obéissance et de soumission, il n'y a pas de supériorité. Cela en effet ne peut exister sans la concorde qui est nulle chez les démons, selon les Proverbes (13, 10) — " Chez les orgueilleux les querelles sont incessantes. " Il n'y a donc pas de supériorité chez les démons.

3. S'il y avait quelque supériorité chez les démons, cela tiendrait soit à leur nature, soit à leur faute ou à leur châtement. Cela ne peut tenir à la nature ; car la sujétion et la servitude ne viennent pas de la nature, étant la suite du péché. Et cela ne vient pas de la faute ou du châtement ; car, en ce cas, les démons supérieurs, qui ont péché plus gravement, seraient soumis aux démons inférieurs. Il n'y a donc pas de supériorité chez les démons.

En sens contraire, nous lisons dans la Glose (sur 1 Co 15, 24) : " Tant que dure le monde, les anges commandent aux anges, les hommes aux hommes, les démons aux démons. "

Réponse : Puisque l'action d'un être est une conséquence de sa nature, quand plusieurs natures sont ordonnées entre elles, il faut que leurs actions le soient aussi. C'est ce qui apparaît avec évidence dans les réalités corporelles ; parce que l'ordre naturel place les corps inférieurs au-dessous des corps célestes, il s'ensuit que les actions et mouvements des premiers sont soumis aux actions et mouvements des seconds. Or il est évident, d'après ce que nous avons dit, que l'ordre naturel range les démons les uns au-dessous des autres. Les actions des uns seront donc soumises aux actions des autres qui leur sont supérieurs. Or c'est là précisément la définition de la supériorité : que l'action d'un sujet soit soumise à l'action du supérieur. Ainsi donc, la disposition naturelle des démons réclame elle-même qu'il y ait chez eux une supériorité. — Cela convient aussi à la sagesse divine qui ne laisse rien de désordonné dans l'univers, mais qui " atteint avec force d'une extrémité du monde à l'autre et dispose tout avec douceur " (Sg 8, 1).

Solutions : 1. La supériorité chez les démons n'est pas fondée sur leur justice, mais sur la justice de Dieu qui ordonne toutes choses.

2. La concorde qui fait que certains démons obéissent à d'autres ne vient pas de leur amitié mutuelle, mais de leur commune méchanceté qui leur fait haïr les hommes et résister à la justice de Dieu. C'est le propre des hommes impies, en effet, de s'unir entre eux et, pour accomplir leurs mauvais desseins, de se soumettre à ceux qu'ils voient plus puissants et plus forts.

3. Les démons ne sont pas égaux en nature il y a donc chez eux une supériorité naturelle. Cela n'arrive pas chez les hommes qui sont égaux en nature. D'ailleurs, que les démons inférieurs soient soumis aux démons supérieurs, ce n'est pas pour le bien des supérieurs, mais plutôt pour leur malheur ; car, si faire le mal est déjà extrêmement malheureux, commander dans le mal est le comble de la misère.

Article 3 : Y a-t-il illumination chez les démons ?

Objections : 1. Il semble bien, car l'illumination consiste dans la manifestation de la vérité. Or un démon peut manifester une vérité à un autre, parce que les démons supérieurs ont, par nature, une science plus vigoureuse. Ils peuvent donc illuminer les démons inférieurs.

2. Un corps très lumineux peut éclairer un corps où la lumière est insuffisante : ainsi le soleil éclaire la lune. Or les démons supérieurs participent plus que les autres de la lumière naturelle. Ils peuvent donc illuminer les démons inférieurs.

En sens contraire, l'illumination va de pair avec la purification et le perfectionnement, on l'a déjà dit. Or il ne convient pas aux démons de purifier, selon cette parole de l'Écriture (Sg 34, 4 Vg) : " Que pourra purifier celui qui est impur ? " Ils ne peuvent donc pas davantage illuminer.



Réponse : À proprement parler il ne peut y avoir d'illumination chez les démons. Comme nous l'avons déjà dit, la véritable illumination est la manifestation de la vérité, en tant qu'elle se réfère à Dieu, lumière de toute intelligence. Les autres manifestations de la vérité relèvent du langage : ainsi quand un ange manifeste sa pensée à un autre. Or, la perversité des démons fait que l'un d'eux ne peut pas se proposer d'en rattacher un autre à Dieu ; il cherche plutôt à le détourner de l'ordre divin. C'est pourquoi un démon n'en illumine pas un autre, mais il peut lui faire connaître sa pensée par le moyen du langage.

Solutions : 1. Toute manifestation de la vérité n'est pas illumination, mais seulement celle que nous venons de dire.

2. À se placer au point de vue de la connaissance naturelle, la manifestation de la vérité n'est nécessaire ni chez les anges, ni chez les démons, nous l'avons dit i, car, dès le commencement de leur création, ils ont possédé toutes les connaissances qui leur sont naturelles. C'est pourquoi une plus grande plénitude de lumière naturelle dans les démons supérieurs ne peut constituer une illumination.

Article 4 : Les bons anges exercent-ils une supériorité sur les mauvais anges ?

Objections : 1. La supériorité des anges se manifeste surtout par les illuminations. Mais les mauvais anges, étant ténèbres, ne sont pas illuminés par les bons. Donc les bons anges n'exercent pas de supériorité sur les mauvais.

2. Quand les inférieurs agissent mal, cela tient, semble-t-il, à la négligence des supérieurs. Or les démons font beaucoup de mal. Donc, s'ils étaient soumis à la supériorité des bons anges, il faudrait admettre chez ceux-ci de la négligence, ce qui est inconcevable.

3. La supériorité des anges s'établit d'après leur ordre naturel, nous l'avons dit. Or si, comme on le pense communément, les démons ont déchu de chacun des ordres angéliques, il y a beaucoup de démons qui sont supérieurs en nature à beaucoup de bons anges. Les bons anges n'exercent donc pas une supériorité sur tous les mauvais anges.

En sens contraire, S. Augustin écrit : " L'esprit rebelle à la vie et pécheur est régi par l'esprit docile à la vie, pieux et juste. " Et S. Grégoire enseigne que "les Puissances sont des anges au pouvoir desquels les vertus adverses sont soumises ".

Réponse : Tout ordre et donc toute supériorité existe d'abord et originellement en Dieu, et les créatures y participent selon qu'elles sont plus proches de lui ; en effet celles qui exercent une influence sur les autres sont les plus parfaites et les plus proches de Dieu. Or la perfection la plus haute et qui rapproche le plus de Dieu, c'est celle des créatures qui jouissent de Dieu, comme les saints anges. De cette perfection, les démons sont privés. C'est pourquoi les bons anges exercent une domination sur les mauvais anges, et ceux-ci sont régis par eux.

Solutions : 1. Les saints anges révèlent aux démons bien des choses concernant les mystères divins, car la justice divine exige que les démons contribuent soit à punir les méchants, soit à éprouver les bons ; ainsi, dans les affaires humaines, les assesseurs du juge communiquent sa sentence aux bourreaux. Ces révélations, si on les envisage du côté des anges qui les communiquent, sont des illuminations, car ces anges les rapportent à Dieu. Mais du côté des démons qui les reçoivent, ce ne sont pas des illuminations, car les démons ne les ordonnent pas à Dieu, mais à la satisfaction de leur propre malice.

2. Les saints anges sont les ministres de la sagesse divine. Et de même que la sagesse divine permet que certains maux arrivent par le moyen des mauvais anges ou des hommes, à cause du bien qu'elle-même en tire, ainsi les bons anges n'empêchent pas totalement les mauvais de nuire.

3. L'ange qui est inférieur en nature commande aux démons, même si ceux-ci lui sont naturellement supérieurs, car la vertu de la justice divine, à laquelle sont unis les bons anges, est

plus puissante que la vertu naturelle des anges. C'est pourquoi, même chez les hommes, comme le dit l'Apôtre (1 Co 2, 15) : " Celui qui est spirituel juge toutes choses. " Et Aristote enseigne que " l'homme vertueux est la règle et la mesure de toutes les actions humaines ".

### **QUESTION 110 : LA PRIMAUTÉ DES ANGES SUR LES CRÉATURES CORPORELLES**

1. La créature corporelle est-elle gouvernée par les anges ? — 2. La créature corporelle obéit-elle aux anges sans aucune résistance ? — 3. Les anges peuvent-ils immédiatement, par leur vertu, déplacer les corps ? — 4. Les anges, bons ou mauvais, peuvent-ils faire des miracles ?

Article 1 : La créature corporelle est-elle gouvernée par les anges ?

Objections : 1. Ce qui possède une manière déterminée d'agir n'a pas besoin d'être gouverné par une autorité. Nous-mêmes avons besoin d'être gouvernés pour ne pas agir autrement que nous le devons. Mais les êtres corporels ont des manières d'agir déterminées par la nature même qu'ils ont reçue de Dieu. Ils n'ont donc pas besoin d'être gouvernés par les anges.

2. Les êtres inférieurs sont gouvernés par les êtres supérieurs. Parmi les corps, certains sont considérés comme inférieurs, d'autres comme supérieurs. Ceux-ci régissent donc les autres, qui n'ont pas besoin d'être gouvernés par les anges.

3. On distingue les divers ordres d'anges selon leurs diverses missions. Si les créatures corporelles étaient gouvernées par les anges, il y aurait autant de missions angéliques que d'espèces de choses corporelles, et donc autant d'ordres d'anges, ce qui est contraire à ce qu'on a dit plus haut. Donc la créature corporelle n'est pas gouvernée par les anges.

En sens contraire, S. Augustin assure que " tous les corps sont régis par un esprit vivant doué de raison ", et S. Grégoire que " en ce monde visible rien ne peut être dirigé que par une créature invisible ".

Réponse : Dans les êtres humains comme dans ceux de la nature, nous constatons communément que le pouvoir particulier est gouverné et conduit par un pouvoir plus universel, comme par exemple le pouvoir du bailli dépend de celui du roi.

À propos des anges nous avons vu que les anges supérieurs qui dominent les anges inférieurs possèdent une science plus étendue. Il est clair que la puissance de tout être corporel est plus limitée que celle d'une substance spirituelle, puisque toute forme corporelle est individualisée par la matière et déterminée par les conditions de temps et de lieu ; les formes immatérielles au contraire sont libérées de toute matière, et intelligibles. C'est pourquoi, de même que les anges inférieurs, dont la forme est moins universelle, sont régis par les anges supérieurs, ainsi tous les êtres corporels sont régis par les anges. Ce n'est pas là seulement une affirmation des Pères : c'est la pensée de tous les philosophes qui admettent des substances incorporelles.

Solutions : 1. Les choses corporelles ont des activités déterminées, mais elles les exercent seulement en tant qu'elles reçoivent une motion, car c'est le propre de l'être corporel d'agir seulement quand il subit une motion. Aussi faut-il que cette créature corporelle soit mue par une créature spirituelle.

2. Ce raisonnement s'appuie sur l'opinion d'Aristote, qui affirmait que les corps célestes sont mus par des substances spirituelles ; et il a tenté de fixer leur nombre selon le nombre des mouvements qui se manifestent dans les astres. Il ne pensait pas que des substances spirituelles exercent une influence immédiate sur des corps inférieurs, sauf peut-être les âmes humaines agissant sur leur corps. Et cela parce qu'il n'estimait pas qu'il puisse y avoir dans les corps inférieurs d'autres activités que leurs activités naturelles, pour lesquelles suffisait le mouvement transmis par les corps célestes. Mais nous croyons que beaucoup de choses s'accomplissent dans

les corps inférieurs en dehors de leurs activités naturelles, qui ne peuvent s'expliquer suffisamment par l'action des corps célestes ; nous estimons donc nécessaire de tenir que les anges ont une influence immédiate non seulement sur les corps célestes, mais même sur les corps inférieurs.

3. Au sujet des substances immatérielles, les philosophes ont adopté des positions différentes. Platon affirma que les substances immatérielles étaient les idées et les espèces des corps sensibles les unes étant plus universelles que d'autres ; il déclara donc que les substances immatérielles exercent une influence immédiate sur tous les corps sensibles, et qu'elles agissent diversement selon la diversité des corps. — Aristote affirma que les substances immatérielles ne sont pas les images des corps sensibles, mais quelque chose de plus élevé et de plus universel ; c'est pourquoi il ne leur attribua pas une influence immédiate sur chaque corps, mais seulement sur les agents universels que sont les corps célestes. — Avicenne prit une position intermédiaire. Comme Platon, il estimait que quelques substances spirituelles influençaient immédiatement une sphère d'activités et de passivités matérielles, dont les formes dérivent des substances immatérielles ; Avicenne aussi affirmait cela. Mais il diffère de Platon en ce qu'il affirmait qu'une seule substance immatérielle qu'il appela intellect agent, dominait tous les corps inférieurs.

Les Pères admirent comme les platoniciens que plusieurs substances spirituelles étaient préposées aux choses corporelles. S. Augustin dit en effet : " Chaque chose visible en ce monde est confiée à un pouvoir angélique. " Et le Damascène écrit : " Le diable faisait partie de ces puissances angéliques qui dirigeaient l'ordre terrestre. " Origène, commentant le passage (Nb 22, 23) : " Quand l'âne eut vu l'ange ", déclare que " le monde a besoin d'anges qui gouvernent les bêtes, et soient préposés à la naissance des animaux et à la croissance des boutures et des plantes et des autres choses. " Mais il ne faut pas soutenir cela parce que, d'après sa nature, un ange se trouverait plus apte à gouverner les animaux que les plantes ; car tout ange, même le moindre, possède une puissance plus élevée et plus universelle que n'importe quel genre de corps. Non, cette diversité vient de l'économie de la sagesse divine, qui prépose des dirigeants différents aux choses diverses. Il n'en résulte pas qu'il y ait plus de neuf ordres d'anges ; car, on l'a dit plus haut, les ordres se divisent selon les missions générales. C'est pourquoi, selon S. Grégoire " à l'ordre des Puissances appartiennent tous les anges qui possèdent en propre le pouvoir sur les démons ; de même, à l'ordre des Vertus appartiennent tous les anges qui exercent un pouvoir sur les choses purement corporelles. C'est par leur ministère que s'accomplissent même parfois des miracles. "

Article 2 : La matière corporelle obéit-elle aux anges sans aucune résistance ?

Objections : La puissance des anges est plus grande que celle de l'âme. Mais la matière du corps est soumise aux conceptions de l'âme ; en effet le corps de l'homme est modifié par la conception de l'âme qui lui fait ressentir la chaleur et le froid, et même parfois la santé et la maladie. Donc la matière corporelle devrait être bien plus encore modifiée selon la conception de l'ange.

2. Tout ce que peut une puissance inférieure, une puissance supérieure le peut. Mais la puissance de l'ange est supérieure à celle du corps. Et celui-ci est capable de modifier la matière corporelle en y introduisant une autre forme ; par exemple, quand le feu engendre le feu dans un autre être. Donc, à plus forte raison, les anges peuvent-ils modifier la forme d'une matière corporelle.

3. Toute la nature corporelle, avons-nous dit, est gouvernée par les anges. Les réalités corporelles se comportent donc envers les anges comme des instruments, l'instrument étant ce qui transmet un mouvement reçu. Mais, dans les effets réalisés, il y a quelque chose qui provient des agents

principaux et non de leur instrument, et parmi les effets, celui-ci est le principal. Par exemple la digestion s'opère sous l'effet de la chaleur, qui n'est qu'un instrument de l'âme nutritive ; mais que la digestion engendre de la chair vivante, cela provient de la puissance de l'âme elle-même. De même, si le bois est coupé, c'est par la scie ; s'il prend la forme d'un lit, cela vient de la puissance de l'artisan. Donc, la forme substantielle, qui est l'effet principal parmi les effets corporels, provient de la puissance des anges. La matière obéit donc aux anges pour recevoir sa forme substantielle.

En sens contraire, S. Augustin déclare : " On ne doit pas croire que la matière des choses visibles soit soumise sans limites aux anges désobéissants, mais à Dieu seul. "

Réponse : Selon les platoniciens, les formes réalisées dans la matière sont causées par des formes immatérielles ; car ils pensaient que ces formes matérielles étaient des participations de formes immatérielles. Avicenne les a suivis sur ce point en estimant que " toutes les formes qui sont dans la matière résultent d'une conception de l'intelligence et que les agents corporels ne font que disposer la matière à recevoir ces formes ". — Ils se trompèrent en considérant la forme comme un être qui existe en soi si bien qu'il procéderait d'un principe formel. Mais, comme Aristote le prouve, ce qui est produit à proprement parler est un être composé. C'est cela qui est proprement une substance. La forme, au contraire, ne constitue pas un être, comme si elle-même subsistait ; elle est ce par quoi quelque chose existe ; c'est pourquoi ce n'est pas à proprement parler la forme qui devient ; ce qui devient, c'est ce à quoi il appartient d'exister ; devenir n'est pas autre chose en effet qu'être en voie d'exister. — Il est manifeste que ce qui est fait est semblable à celui qui le fait, puisque tout agent accomplit un être semblable à lui-même. C'est pourquoi ce qui réalise les choses naturelles est semblable au composé qu'il produit, soit parce qu'il est lui-même composé, comme le feu engendre le feu ; soit parce que tout le composé, matière et forme, préexiste virtuellement en lui, ce qui est le propre de Dieu. Ainsi donc, toute production de forme dans la matière vient ou bien immédiatement de Dieu, ou bien d'un agent corporel, mais non immédiatement d'un ange.

Solutions : 1. Notre âme est unie au corps comme sa forme ; il n'est donc pas surprenant qu'elle puisse par sa conception opérer en lui des changements de forme ; surtout parce que les mouvements de l'appétit sensitif, qui entraînent des changements corporels, sont soumis au commandement de la raison. Il n'en va pas de même pour l'ange à l'égard des corps naturels. L'argument ne vaut donc pas.

2. Oui, tout ce que peut une puissance inférieure, une puissance supérieure le peut, mais sous un mode plus élevé ; ainsi l'intelligence connaît les réalités sensibles, mais beaucoup mieux que le sens. De même, l'ange transforme la matière corporelle d'une façon qui surpasse celle des agents corporels, en agissant sur ces agents corporels comme une cause supérieure à eux.

3. Rien n'empêche que, la puissance des anges réalise dans les choses naturelles des effets que les agents corporels seraient incapables de produire. Mais cela ne signifie pas que la matière obéisse à l'ange sans aucune résistance ; de même que la matière n'est pas soumise totalement au cuisinier parce que celui-ci est capable de produire, en réglant son feu avec art, des résultats que le feu n'accomplirait pas lui-même. Conduire la matière jusqu'à l'actualisation d'une forme substantielle ne dépasse pas la puissance d'un agent corporel, puisque le semblable est apte à produire un semblable à soi-même.

Article 3 : Les anges peuvent-ils immédiatement, par leur vertu, déplacer les corps ?

Objections : 1. Il semble que les corps ne soient pas soumis aux anges dans leur mouvement local. En effet le mouvement local des corps résulte de leurs formes. Or les anges ne produisent

pas les formes des corps naturels, on l'a dit précédemment. Donc, ils ne peuvent pas non plus produire en eux un mouvement local.

2. Aristote prouve que " le mouvement local est le premier des mouvements". Mais les anges ne sont pas capables de causer les autres mouvements en changeant la forme de la matière. Ils ne peuvent donc pas non plus produire le mouvement local.

3. Les membres du corps obéissent aux conceptions de l'âme dans leurs mouvements locaux, en tant qu'ils ont en eux-mêmes un principe de vie. Mais dans les corps naturels il n'y a pas de principe de vie. Ils ne peuvent donc être soumis aux anges dans leurs mouvements locaux.

En sens contraire, S. Augustin dit que " les anges se servent de semences corporelles pour produire certains effets ". Mais cela ne leur est possible qu'en réalisant des mouvements locaux. Donc les corps leur obéissent dans ces mouvements locaux.

Réponse : Denys affirme : " La sagesse divine fait se rejoindre ce qu'il y a de plus élevé dans les ordres inférieurs avec ce qu'il y a de moins élevé dans les ordres supérieurs. " La nature corporelle est donc en contact, en ce qu'elle a de plus élevé, avec la nature qui lui est supérieure. Mais la nature corporelle est au-dessous de la nature spirituelle. Parmi tous les mouvements corporels, le plus parfait est le mouvement local, comme le prouvent les Physiques. Voici pourquoi : ce qui peut être mû localement n'est pas, en tant que tel, en puissance à quelque chose d'intrinsèque, mais seulement à quelque chose d'extrinsèque : le lieu. C'est pourquoi la nature corporelle est apte à être mue immédiatement par la nature spirituelle, d'un mouvement local. C'est ainsi que les philosophes ont soutenu que les corps les plus élevés étaient mus localement par les substances spirituelles ; nous voyons en effet que l'âme meut le corps d'abord et principalement d'un mouvement local.

Solutions : 1. Dans les corps nous observons des mouvements locaux qui ne résultent pas de leur essence ; le flux et le reflux de la mer ne dépendent pas de la forme substantielle de l'eau, mais de l'action de la lune. Il est donc possible, à plus forte raison, que des mouvements locaux puissent être produits par la puissance des substances spirituelles.

2. Les anges, en réalisant pour commencer des mouvements locaux, peuvent à travers eux provoquer d'autres mouvements, en utilisant les agents corporels pour produire ces effets, de même que le forgeron se sert du feu pour ramollir le fer.

3. Les anges ont une puissance moins réduite que la puissance motrice de l'âme. Celle-ci est restreinte au corps qui lui est uni, qui est vivifié par elle, et grâce auquel elle peut mouvoir d'autres choses. Mais la puissance de l'ange n'est pas limitée à un corps ; elle peut donc en mouvoir localement d'autres qui ne lui sont pas unis.

Article 4 : Les anges, bons ou mauvais, peuvent-ils faire des miracles ?

Objections : 1. Il semble que oui, d'après ce texte de S. Grégoire : " On nomme Vertus les esprits par lesquels les signes et les miracles s'accomplissent le plus souvent. "

2. S. Augustin dit aussi : " Les magiciens accomplissent des miracles en vertu de pactes personnels, les bons chrétiens, grâce à leur justice publique ; les mauvais chrétiens, par des signes extérieurs de justice publique. " Mais les magiciens accomplissent des miracles parce qu'ils " sont exaucés par les démons ", dit-il dans le même livre. Donc les démons peuvent faire des miracles. À bien plus forte raison les bons anges.

3. S. Augustin dit aussi dans le même livre : " Tout ce qui s'accomplit visiblement, il n'est pas absurde de croire que les puissances inférieures de l'air sont capables de l'accomplir. " Mais, quand un effet de causes naturelles est réalisé en dehors de l'ordre naturel de sa cause, nous disons que c'est un miracle ; par exemple quand quelqu'un est guéri de la fièvre sans l'intervention de la nature. Donc les anges et les démons peuvent faire des miracles.

4. Une puissance supérieure n'est pas soumise aux règles d'une cause inférieure. La nature corporelle est inférieure à l'ange. L'ange peut donc agir en dehors de l'ordre des agents corporels. Ce qui est faire des miracles.

En sens contraire, il est dit de Dieu dans le Psaume (136, 4) : " Lui seul fait de grandes merveilles ! "

Réponse : Il y a miracle à proprement parler quand quelque chose est produit en dehors de l'ordre de la nature. Mais il ne suffit pas pour qu'il y ait miracle que ce soit accompli en dehors de l'ordre de la nature de telle créature particulière ; car alors, quand on lance une pierre en l'air, on ferait un miracle, puisque cela est étranger à l'ordre naturel de la pierre. Donc, un fait est un miracle s'il se produit en dehors de toute la nature créée. Cela, Dieu seul peut le faire : tout ce que fait un ange ou n'importe quelle autre créature par sa propre puissance, il le fait selon l'ordre de la nature créée : ce n'est pas un miracle. Il reste donc que Dieu seul peut faire des miracles.

Solutions : 1. On peut dire que certains anges font des miracles soit parce que Dieu fait des miracles désirés par eux, comme on dit que les saints font des miracles, soit parce qu'ils apportent un certain concours à la réalisation d'un miracle, par exemple en rassemblant la poussière des morts à la résurrection finale, ou en faisant quelque chose d'analogue.

2. Les miracles proprement dits consistent, nous venons de le dire, dans l'accomplissement de choses en dehors de l'ordre de toute la nature créée. Mais, puisque nous ne connaissons pas toute la puissance de la nature créée, quand quelque chose se produit en dehors de l'ordre de cette nature telle que nous la connaissons, c'est un miracle par rapport à nous. Ainsi, quand les démons accomplissent quelque chose par la puissance de leur nature, on appelle cela un miracle, non absolument parlant, mais par rapport à nous. C'est de cette manière que les magiciens réalisent des miracles grâce aux démons ; et l'on dit qu'ils les font " en vertu de pactes personnels ", car toute la puissance d'une créature dans l'univers est comparable à celle d'une personne privée dans la cité. C'est pourquoi, quand le magicien fait quelque chose en vertu d'un pacte conclu avec le démon, cela se fait comme par un contrat individuel. Mais la justice divine dans tout l'univers est comparable à la loi publique dans la cité. C'est pourquoi les bons chrétiens qui accomplissent des miracles par la justice divine sont considérés comme faisant des miracles en vertu de la justice publique. Tandis que les mauvais chrétiens le font par simulacre de la justice publique, par exemple en invoquant le nom du Christ ou en employant quelque sacrement.

3. Les puissances spirituelles peuvent accomplir ce qui se fait visiblement en ce monde, en employant les semences corporelles par le mouvement local qu'elles leur donnent.

4. Bien que les anges puissent réaliser des effets qui dépassent l'ordre de la nature corporelle, ils ne peuvent pourtant pas en produire au-dessus de l'ordre de toute créature, comme cela est requis pour un vrai miracle, comme nous l'avons dit.

L'ACTION DES ANGES SUR LES HOMMES,

Considérons maintenant l'action des anges sur les hommes. Nous rechercherons premièrement s'ils peuvent agir sur eux par leur force naturelle (Q. 111) ; puis, comment ils sont envoyés par Dieu au service des hommes (Q. 112) ; enfin, comment ils protègent les hommes (Q. 113).

### **QUESTION 111 : L'ACTION NATURELLE DES ANGES SUR LES HOMMES**

1. L'ange peut-il illuminer l'intelligence de l'homme ? — 2. Peut-il modifier la volonté de l'homme ? — 3. Peut-il modifier son imagination ? — 4. Peut-il agir sur ses sens ?

Article 1 : L'ange peut-il illuminer l'intelligence de l'homme

Objections : 1. Il semble que non. Car l'homme est illuminé par la foi, et Denys attribue l'illumination au baptême, qui est le sacrement de la foi. Mais la foi vient immédiatement de Dieu, comme dit S. Paul (Ep 2, 8) : " Vous êtes sauvés par la grâce, au moyen de la foi, et non par vous-mêmes ; car elle est un don de Dieu. " Donc l'homme n'est pas illuminé par l'ange, mais immédiatement par Dieu.

2. La Glose ordinaire, commentant ce passage de l'épître aux Romains (1, 19) : " Dieu leur manifesta... ", dit que " non seulement la raison naturelle fut utile en manifestant aux hommes les choses divines mais qu'en outre Dieu fit aux hommes une révélation par son œuvre ", c'est-à-dire par les créatures. Mais l'une et l'autre, raison naturelle et créatures, viennent immédiatement de Dieu. Donc, Dieu illumine l'homme sans intermédiaire.

3. Tout être qui est illuminé a conscience de l'être. Or les hommes n'ont pas conscience d'être illuminés par les anges. Donc ils ne le sont pas.

En sens contraire, Denys prouve que les révélations des choses divines parviennent aux hommes par le ministère des anges. Ces révélations sont des illuminations, comme nous l'avons vu. Les hommes sont donc illuminés par les anges.

Réponse : Puisque l'ordre de la providence divine soumet les créatures inférieures à l'action des créatures supérieures, comme nous l'avons dit plus haut, de même que les anges inférieurs sont illuminés par les anges supérieurs, ainsi les hommes qui sont inférieurs aux anges, sont illuminés par eux. Mais la manière dont se produisent ces illuminations est en partie semblable et en partie différente. Or, nous avons vu plus haut que l'illumination, qui est une manifestation de la vérité divine, peut comporter deux aspects : soit que l'intelligence inférieure se trouve renforcée par l'action de l'intelligence supérieure, soit que celle-ci propose à l'intelligence inférieure des espèces intelligibles qu'elle possède, afin que l'intelligence inférieure puisse les saisir. C'est ce qui se passe chez les anges, quand un ange supérieur adapte une vérité universelle à la capacité d'un ange inférieur, comme nous l'avons dit. Mais l'esprit humain ne peut saisir la vérité intelligible dans sa nudité, parce qu'il lui est connaturel de comprendre en se tournant vers les images, comme nous l'avons dit. C'est pourquoi les anges proposent aux hommes la vérité intelligible sous des représentations sensibles ; Denys fait observer à ce sujet qu'il " est impossible pour nous de voir briller un rayon divin s'il n'est tamisé par divers voiles sacrés ". D'autre part, l'esprit humain, qui est inférieur à l'intelligence angélique, est fortifié par son action. C'est de ces deux manières que se réalise l'illumination de l'homme par l'ange.

Solutions : 1. Deux choses concourent à la foi. Premièrement, un habitus de l'intelligence qui la rend apte à obéir à la volonté tendant vers la vérité divine. L'intelligence, en effet, donne son assentiment à la vérité de foi, non en tant que convaincue par la raison, mais comme sous le commandement de la volonté. " Nul ne croit sans vouloir " dit S. Augustin. Sous cet aspect, la foi vient de Dieu seul. — Secondement, la foi requiert que les vérités à croire soient proposées au croyant. Cela est accompli par l'homme en tant que " la foi vient de ce qu'on entend ", comme dit S. Paul (Rm 10, 17), mais aussi par les anges à titre de principes, parce qu'ils révèlent aux hommes les choses divines. Par là, les anges contribuent à l'illumination de la foi. Cependant, les hommes sont illuminés par les anges, non seulement dans l'ordre de la foi, mais encore dans celui de l'action.

2. La raison naturelle, qui vient immédiatement de Dieu, peut être renforcée par l'ange, comme nous venons de le voir. Et, semblablement, des espèces reçues des créatures émane une vérité intelligible d'autant plus élevée que l'intelligence humaine est plus vigoureuse. Ainsi l'homme est aidé par l'ange pour parvenir à une plus parfaite connaissance du divin à partir des créatures.

3. L'opération intellectuelle et l'illumination peuvent être considérées à deux points de vue. D'une part, du point de vue de la chose connue ; et alors tout esprit qui connaît, ou est illuminé, sait qu'il connaît ou est illuminé, puisqu'il prend conscience de l'objet qui lui est manifesté. D'autre part, du point de vue du principe de la connaissance ; en ce cas, il ne suffit pas de connaître quelque vérité pour savoir ce qu'est l'intelligence, principe de l'opération intellectuelle. De même, on peut être illuminé par un ange sans savoir que c'est un ange qui procure cette lumière.

Article 2 : L'ange peut-il changer la volonté de l'homme ?

Objections : 1. Cela semble possible. La Glose, commentant la lettre aux Hébreux (1, 7) : " Lui qui fait de ses anges des esprits, et de ses ministres une flamme brûlante ", déclare : " Les anges sont du feu parce que leur esprit est fervent et qu'ils brûlent nos vices. " Mais cela ne se ferait pas s'ils ne changeaient pas la volonté. Les anges en sont donc capables.

2. Bède dit, à propos de ce passage de S. Matthieu (15, 2) : " Ce qui procède de la bouche... ", que " le diable n'envoie pas les mauvaises pensées, mais les excite. " S. Damascène dit qu'il les envoie aussi. Il ajoute que " les démons ont le pouvoir non seulement d'imaginer toute malice et les passions immondes, mais encore de les introduire dans l'homme ". De même, les bons anges introduisent dans l'homme de bonnes pensées et les excitent. Mais ils ne peuvent le faire sans modifier notre volonté. C'est donc qu'ils en sont capables.

3. L'ange, comme nous l'avons vu, illumine l'intelligence de l'homme au moyen d'images sensibles. Mais de même que l'imagination, qui est au service de l'intelligence, peut être modifiée par l'ange, ainsi l'appétit sensible, qui est au service de la volonté ; car lui aussi est une faculté liée à un organe corporel. Donc, comme l'ange illumine l'intelligence, il peut changer la volonté.

En sens contraire, changer la volonté est le propre de Dieu, selon les Proverbes (21, 1) : " Le cœur du roi est dans la main du Seigneur. Il l'incline comme il veut. "

Réponse : La volonté peut être modifiée de deux manières. Premièrement de l'intérieur. À ce point de vue, puisque le mouvement de la volonté n'est pas autre chose que son inclination vers l'objet voulu, Dieu seul peut changer ainsi la volonté, lui qui donne à la nature intellectuelle le pouvoir de s'incliner de la sorte. Comme l'inclination naturelle ne vient que de Dieu, qui donne la nature, ainsi l'inclination de la volonté ne vient que de Dieu, qui cause la volonté.

D'un autre point de vue, la volonté est mue de l'extérieur ; ce qui chez l'ange se réalise uniquement sous l'action du bien connu par son intelligence. Dans la mesure où quelqu'un est cause de ce qu'un autre appréhende quelque chose comme un bien désirable, on peut dire qu'il agit sur la volonté. Dieu seul peut mouvoir efficacement une volonté de cette façon ; mais l'ange et l'homme peuvent le faire par persuasion, on l'a dit précédemment. — Mais il y a encore une autre façon dont la volonté de l'homme est mue de l'extérieur : à l'aide d'une passion suscitée dans l'appétit sensible ; ainsi, par le désir intense ou la colère, la volonté est inclinée à vouloir telle ou telle chose. Ainsi encore les anges, en tant qu'ils peuvent exciter ces passions, peuvent mouvoir la volonté. Une telle motion n'est cependant pas contraignante, car la volonté demeure toujours libre de consentir à la passion ou de lui résister.

Solutions : 1. Les ministres de Dieu, hommes ou anges, brûlent les vices ou enflamment les vertus par mode de persuasion.

2. Les démons ne peuvent pas introduire en nous des pensées en les produisant à l'intérieur de nous, puisque l'usage de notre pouvoir de penser est soumis à la volonté. Mais on dit que le diable attise des pensées en tant qu'il nous excite à penser, ou à désirer l'objet de certaines pensées, soit en usant de persuasion, soit en excitant une passion. C'est cette excitation que S.



Damascène appelle " introduire " une pensée, parce que cette influence pénètre en nous. Mais les bonnes pensées relèvent d'un principe plus élevé, Dieu, même si elles ont été fournies par le ministère des anges.

3. L'esprit humain, dans notre état présent, ne peut pas connaître sans se tourner vers les images ; mais la volonté humaine peut vouloir quelque chose d'après le jugement de la raison, sans suivre une passion de l'appétit sensible. Aussi ce parallèle est sans valeur.

Article 3 : L'ange peut-il modifier l'imagination de l'homme ?

Objections : 1. Aristote dit que l'image " est un mouvement réalisé par le sens en tant qu'il est en acte ". Si elle était l'effet d'une modification opérée par un ange, elle ne proviendrait plus du sens en tant qu'il est en acte. Il serait donc contraire à la nature même de l'image qu'elle soit produite par l'action d'un ange.

2. Les formes qui sont dans l'imagination, puisqu'elles sont spirituelles, sont plus nobles que les formes réalisées dans la matière sensible. Mais l'ange ne peut pas introduire de formes dans la matière sensible. Il ne peut donc pas introduire de formes dans l'imagination qu'il modifierait.

3. S. Augustin écrit : " Par l'union avec un autre esprit, il est possible qu'un esprit lui communique les choses qu'il connaît lui-même, grâce à des images, soit en les lui faisant connaître lui-même, soit en faisant qu'elles lui soient dévoilées par un autre. " Mais il ne semble pas que l'ange puisse s'unir à l'imagination de l'homme, ni que l'imagination puisse saisir les idées intelligibles que l'ange possède. Il paraît donc impossible que l'ange modifie l'imagination.

4. Dans la vision imaginative, l'homme adhère à des représentations des choses comme aux choses elles-mêmes. En cela il est trompé de quelque manière. Comme il est impossible qu'un ange bon cause une tromperie, il ne semble pas qu'il puisse produire une vision imaginative en agissant sur l'imagination.

En sens contraire, ce qui apparat dans les songes est une vision imaginative. Or les anges révèlent parfois des choses dans les songes, comme cela s'est produit pour S. Joseph à qui un ange est apparu en songe (Mt 1, 20 ; 2, 3.19). Donc l'ange peut agir sur l'imagination.

Réponse : L'ange bon ou mauvais peut, en vertu de sa nature, agir sur l'imagination de l'homme. On peut l'envisager ainsi. Nous avons dit que la nature corporelle est soumise à l'ange quant au mouvement local. Donc, tout ce qui peut résulter du mouvement local d'êtres corporels est soumis à la puissance naturelle des anges. Or, il est manifeste que des apparitions imaginatives sont parfois l'effet, chez nous, d'un déplacement des esprits et des humeurs des corps. C'est pourquoi Aristote recherchant la cause des apparitions en songe, dit que " quand un animal dort, tandis que le sang afflue dans le principe sensitif, en même temps affluent des mouvements ", c'est-à-dire des impressions laissées par les sensations, qui sont conservées dans la sensibilité, et qui " agissent sur le principe sensitif " ; ainsi se produit une apparition, qui donne l'impression que le principe sensitif est influencé par les choses extérieures elles-mêmes. Le choc produit dans les esprits et les humeurs peut être tel que de pareilles apparitions arrivent parfois même à des personnes éveillées, comme cela arrive chez les épileptiques et ceux qui leur ressemblent. Puisque c'est l'effet d'un mouvement naturel des humeurs, et parfois de la volonté d'un homme qui imagine volontairement ce qu'il avait d'abord perçu, cela peut se produire aussi par l'action d'un ange bon ou mauvais, soit avec aliénation des sens corporels, soit sans cette aliénation.

Solutions : 1. Le principe premier de l'imagination, c'est le sens en acte. Car nous ne pouvons pas imaginer ce que nous n'avons aucunement senti, soit dans sa totalité, soit partiellement : l'aveugle de naissance ne peut pas imaginer la couleur. Mais parfois l'imagination est impressionnée par des images qui surgissent des impressions antérieures conservées en elle, comme on vient de le dire.

2. L'ange agit sur l'imagination non pas en y imprimant des formes imaginatives qui ne seraient aucunement passées auparavant par les sens (il ne pourrait point par exemple faire imaginer les couleurs à un aveugle de naissance), mais il agit en exerçant une motion locale sur les esprits et les humeurs, on vient de le dire.

3. L'union de l'esprit de l'ange avec l'imagination de l'homme ne s'opère pas par une union essentielle, mais l'influence exercée sur l'imagination, comme nous venons de l'expliquer ; l'ange lui fait voir ce qu'il connaît lui-même, mais non à la manière dont il le connaît.

4. L'ange qui réalise une vision imaginative, parfois illumine en même temps l'intelligence pour lui faire connaître la vraie signification de ces images ; alors il n'y a aucune tromperie ; d'autres fois, l'ange fait seulement apparaître des images dans l'imagination ; mais alors l'illusion ne vient pas de l'ange mais de la déficience de l'intelligence chez le témoin de ces apparitions. De même, le Christ n'était pas cause d'erreur partie qu'il a proposé sous forme de paraboles bien des choses qu'il n'a pas exposées autrement aux foules.

Article 4 : L'ange peut-il agir sur les sens de l'homme ?

Objections : 1. Il semble que non, car toute action des sens est une action vitale. Or une telle opération ne peut provenir d'un principe extrinsèque. Donc l'ange ne peut agir sur les sens de l'homme.

2. La puissance sensitive est supérieure à la puissance nutritive. Mais l'ange ne paraît pas pouvoir agir sur la puissance nutritive, pas plus que sur les autres formes naturelles. Donc il ne peut pas non plus modifier la puissance sensitive.

3. Le sens, par nature, est mû par un objet sensible. Mais l'ange ne peut pas changer l'ordre de la nature, on l'a dit récemment. Donc l'ange ne peut modifier le sens, car c'est toujours par l'objet sensible que le sens est modifié.

En sens contraire, la Genèse (19, 11) affirme que les anges qui détruisirent Sodome frappèrent les Sodomites d'aveuglement, afin qu'ils ne puissent trouver la porte de leur maison. Nous voyons un fait analogue à propos des Syriens qu'Élisée conduisit en Samarie (2 R 6, 18).

Réponse : Le sens est impressionné de deux manières. Soit par un objet extérieur, par exemple par une réalité sensible ; soit de l'intérieur. Nous voyons en effet que si les esprits et les humeurs sont troublés, le sens est modifié. La langue du malade, si elle est imprégnée de bile, trouve tout amer ; il en va de même pour les autres sens. L'ange peut impressionner le sens de l'homme de ces deux manières, en vertu de sa puissance naturelle. L'ange peut en effet présenter extérieurement au sens un objet sensible, qu'il soit déjà formé par la nature, ou qu'il le forme lui-même à nouveau ; comme quand il revêt un corps, nous l'avons vu. Il est aussi capable de troubler intérieurement les esprits et les humeurs, comme nous l'avons dit dans l'article précédent, en provoquant ainsi des impressions diverses dans les sens.

Solutions : 1. Le principe de l'opération sensible ne peut exister sans le principe intérieur, qui est la puissance sensitive. Mais ce principe intérieur peut être ébranlé de multiples façons par un principe extérieur, comme nous venons de le dire.

2. En ébranlant intérieurement les esprits et les humeurs, l'ange peut réaliser une modification de l'acte de la puissance nutritive, et, tout aussi bien, de la puissance appétitive ou sensitive, et de toute autre puissance liée à un organe corporel.

3. L'ange ne peut rien réaliser en dehors de l'ordre de toute la création ; mais il peut accomplir quelque chose qui soit en dehors de l'ordre de telle nature particulière, puisqu'il n'est pas soumis lui-même à cet ordre. C'est pourquoi il peut, d'une manière exceptionnelle, modifier les sens en dehors du mode commun de sensation.

## QUESTION 112 : LA MISSION DES ANGES

1. Certains anges sont-ils envoyés pour un ministère ? — 2. Tous sont-ils envoyés ? — 3. Les anges envoyés en ministère demeurent-ils auprès de Dieu ? — 4. A quel ordre d'anges appartiennent ceux qui sont envoyés ?

Article 1 : Certains anges sont-ils envoyés pour un ministère ?

Objections : 1. Toute mission envoie à un lieu déterminé. Mais les opérations intellectuelles ne requièrent pas un lieu déterminé, puisque l'intelligence fait abstraction du lieu et du temps. Étant donné que les actions des anges sont intellectuelles, il ne semble pas qu'ils doivent être envoyés pour les accomplir.

2. Le ciel empyrée est le lieu qui convient à la dignité des anges. S'ils nous sont envoyés en mission de ministère, il semble que leur dignité y perde ; et cela ne convient pas.

3. Une occupation extérieure est un obstacle à la contemplation de la sagesse. Ce qui fait dire à l'Écclésiastique (38,24) : " Celui qui restreint son activité acquerra la sagesse. " Donc, si quelques anges sont envoyés pour accomplir des ministères extérieurs, il semble que cela paralyse leur contemplation. Mais toute leur béatitude consiste en la contemplation de Dieu. S'ils étaient envoyés, leur béatitude diminuerait. Et cela ne convient pas.

4. Servir est un signe d'infériorité. Aussi est-il dit en S. Luc (22, 27) : " Qui est plus grand, celui qui demeure à table, ou celui qui sert ? N'est-ce pas celui qui demeure à table ? " Les anges nous sont supérieurs par nature. Ils ne doivent donc pas être envoyés à notre service.

En sens contraire, Dieu dit dans l'Exode (23, 20) : " Voici que j'enverrai mon ange qui te précédera. "

Réponse : De ce que nous avons dit, il résulte évidemment que Dieu peut envoyer quelques anges pour accomplir un ministère. Comme nous disions à propos de la mission des Personnes divines, on appelle envoyé celui qui, de quelque manière, procède d'un autre, de telle sorte qu'il commence à être là où il n'était pas auparavant, ou bien là où il se trouvait auparavant, mais d'une autre manière. Le Fils ou l'Esprit Saint est dit être envoyé en tant qu'il procède du Père par son origine ; et il commence à être d'une nouvelle manière, c'est-à-dire par la grâce ou par la nature qu'il assume, là où il se trouvait auparavant par la présence de sa Dèité. C'est en effet le propre de Dieu d'être présent partout. Car, étant l'agent universel, sa puissance atteint tous les êtres ; il existe donc en toutes choses, comme on l'a vu précédemment.

Mais la puissance de l'ange, puisqu'il est un agent particulier, n'atteint pas tout l'univers ; il atteint certaines choses sans en atteindre d'autres. Et voilà pourquoi il est à tel endroit sans être dans un autre. Or il est manifeste, selon ce que nous avons dit, que la créature corporelle est régie par les anges. Donc, puisque certaines choses doivent être accomplies par tel ange au sujet de telle créature corporelle, cet ange est à nouveau mis en relation par sa puissance avec tel corps, et c'est ainsi qu'il commence à se trouver à nouveau dans tel endroit. Tout cela procède du commandement divin. C'est donc par Dieu, comme nous l'avons dit plus haut, que l'ange est envoyé. — Mais l'action, que l'ange envoyé exerce, procède de Dieu comme de son principe premier, par l'ordre et l'autorité de qui les anges opèrent ; et cette action s'achève en Dieu comme en sa fin ultime. Et l'ange fait cela en tant que ministre. Car le ministre est comme un instrument intelligent : l'instrument est mû par un autre, et son action est ordonnée à une fin autre que lui-même. C'est pour cela qu'on appelle ministères les actions des anges, et qu'on dit ceux-ci envoyés en ministères.

Solutions : 1. Une action peut être dite intellectuelle de deux manières. Premièrement, en ce sens qu'elle existe dans l'intelligence elle-même, comme la contemplation ; une telle opération ne

requiert pas un lieu spécial. Au contraire, S. Augustin peut dire : " Même nous, quand nous goûtons par l'Esprit quelque chose d'éternel, nous ne sommes plus en ce monde. " Secondement, une action peut être dite intellectuelle parce qu'elle est réglée et commandée par telle intelligence ; et ainsi, il est clair que les opérations intellectuelles ont parfois un lieu déterminé.

2. Le ciel empyrée est attribué à la dignité des anges en vertu d'une certaine convenance, car il convient que le lieu corporel le plus élevé soit attribué à ces êtres dont la nature est au-dessus de tous les corps. Mais l'ange ne reçoit pas une dignité nouvelle du fait d'être dans le ciel empyrée ; c'est pourquoi, quand il n'y est plus en acte, rien n'est enlevé à sa dignité, pas plus qu'à la dignité du roi quand il ne siège pas en fait sur le trône royal.

3. Chez nous, une opération extérieure trouble la pureté de notre contemplation, parce que nous nous livrons à cette action avec nos forces sensibles, dont les actes, quand nous y prêtons attention, paralysent les actes de notre puissance intellectuelle. Mais l'ange dirige ses actes extérieurs par sa seule opération intellectuelle. Ces actes n'empêchent donc en rien la contemplation, car si une action est la règle et la raison de l'autre, celle-ci n'empêche pas la première, mais elle l'aide à se réaliser. C'est pourquoi S. Grégoire dit que " les anges qui vont au dehors ne sont pas privés des joies de la contemplation intérieures ".

4. Les anges, dans leurs actions extérieures, servent principalement Dieu, et secondairement nous-mêmes ; non pas que nous leur soyons supérieurs d'une façon absolue, mais parce que tout homme ou tout ange, en tant qu'il adhère à Dieu, devient spirituellement un avec Dieu, et comme tel est supérieur à toute créature. S. Paul dit aux Philippiens (2, 3) : " Estimez les autres supérieurs à vous-mêmes. "

Article 2 : Tous les anges sont-ils envoyés en ministère ?

Objections : 1. Il est dit dans la lettre aux Hébreux (1, 14) : " Tous sont des esprits chargés d'un ministère, envoyés en service. "

2. Parmi les ordres des anges, le plus élevé est celui des Séraphins, nous l'avons montré. Mais un Séraphin fut envoyé pour purifier les lèvres du prophète Isaïe (6, 6). Donc à plus forte raison les anges inférieurs sont envoyés.

3. Les Personnes divines dépassent infiniment tous les ordres des anges. Or elles sont envoyées. Donc bien plus encore les anges même les plus élevés.

4. Si les anges supérieurs n'étaient pas envoyés à un ministère extérieur, ce serait seulement parce qu'ils exerceraient les ministères divins par l'intermédiaire des anges inférieurs. Mais, puisque tous les anges sont inégaux, on l'a dit, chaque ange, sauf le dernier d'entre eux, a un ange qui lui est inférieur. Donc seul le dernier des anges serait envoyé dans le ministère. Ceci est contraire à ce que dit Daniel (7, 10) : " Des milliers de milliers le servaient. "

En sens contraire, S. Grégoire, commentant une sentence de Denys déclare : " Les armées célestes les plus élevées n'exercent aucunement un ministère extérieurs. "

Réponse : Comme nous l'avons montré, il est conforme à l'ordre de la providence divine que, non seulement chez les anges mais même dans tout l'univers, les êtres inférieurs soient gouvernés par les êtres supérieurs. Dans les choses corporelles, il y a quelquefois, par suite d'une volonté divine, une dérogation à cette règle, pour réaliser un plan supérieur, c'est-à-dire en vue d'une manifestation de grâce. Que l'aveugle de naissance ait recouvré la vue, que Lazare ait été ressuscité, cela fut accompli directement par Dieu, sans aucune intervention des corps célestes. Les anges bons et mauvais peuvent réaliser quelque chose dans les êtres corporels en dehors de l'action des corps célestes, par exemple en condensant les nuages pour faire pleuvoir, ou en faisant d'autres choses de ce genre. Par ailleurs, il n'est pas douteux que Dieu puisse révéler des choses aux hommes sans passer par l'intermédiaire des anges, et que les anges supérieurs

puissent le faire sans passer par l'intermédiaire d'anges inférieurs. Cette considération a fait dire à certains que, selon la loi commune, les êtres supérieurs ne sont pas envoyés, mais seulement les inférieurs ; les êtres supérieurs ne seraient envoyés qu'exceptionnellement, par une décision divine.

Cette opinion ne paraît pas raisonnable, parce que c'est le degré de leur grâce qui constitue les anges dans leur ordre. Or l'ordre de la grâce ne connaît pas d'ordre supérieur auquel il pourrait être soumis, comme l'ordre de la nature est soumis à l'ordre de la grâce. — Remarquons en outre que l'ordre de la nature, dans l'accomplissement des miracles, est l'objet d'une exception en vue de confirmer la foi. Or il ne servirait à rien de faire une exception pour l'ordre angélique, puisque cela échapperait à notre connaissance. D'ailleurs, il n'y a rien de si grand parmi les ministères divins, qui ne puisse être accompli par les ordres inférieurs. S. Grégoire dit que les anges qui annoncent les plus grandes choses sont appelés archanges. C'est pour cela que l'archange Gabriel fut envoyé à la Vierge Marie, ce qui fut le plus élevé de tous les ministères divins. Il faut donc dire absolument avec Denys que " les anges supérieurs ne sont jamais envoyés pour un ministère extérieur ".

Solutions : 1. Parmi les missions des Personnes divines, il en est de visibles, qui ont pour objet des créatures corporelles, il en est d'invisibles, dont l'effet est spirituel. De même pour les missions des anges ; il en est d'extérieures qui comportent un ministère à l'égard des choses corporelles, et, tous les anges ne sont pas envoyés pour de pareilles missions. Mais il en est d'intérieures, dont les effets sont spirituels, par exemple si un ange en éclaire un autre ; et de cette manière tous les anges sont envoyés 7. On pourrait dire aussi que S. Paul, dans le texte cité, veut prouver que le Christ est supérieur aux anges qui avaient apporté l'ancienne Loi ; et ainsi il montre l'excellence de la nouvelle Loi par rapport à l'ancienne. Ce texte ne viserait donc que le ministère des anges qui ont apporté la Loi.

2. Selon Denys, l'ange qui fut envoyé pour purifier les lèvres du prophète fut un ange inférieur. On l'appellerait Séraphin, autrement dit brûlant, d'une manière impropre, parce qu'il était venu pour enflammer les lèvres du prophète. On pourrait dire aussi que les anges supérieurs communiquent leurs dons propres, desquels ils tirent leur nom, par la médiation d'anges inférieurs. C'est ainsi qu'on dirait qu'un Séraphin a purifié par le feu les lèvres du prophète, non parce qu'il l'aurait fait lui-même directement, mais parce qu'un ange inférieur l'aurait fait par un pouvoir reçu de lui. On dit de même que le pape absout quelqu'un, même s'il donne l'absolution par l'intermédiaire d'un autre.

3. Les Personnes divines ne sont pas envoyées en ministère ; c'est improprement qu'on dit qu'elles sont envoyées, comme nous venons de le dire.

4. Parmi les ministères divins il y a de multiples degrés. Rien n'empêche donc que des anges inégaux soient envoyés directement pour ces divers ministères, les anges supérieurs étant envoyés aux ministères plus élevés, les inférieurs aux ministères moins élevés.

Article 3 : Les anges envoyés en ministère demeurent-ils auprès de Dieu ?

Objections : 1. S. Grégoire a dit : " Les anges sont envoyés et demeurent auprès de Dieu ; car, bien que l'esprit angélique soit circonscrit, l'Esprit suprême qui est Dieu n'est pas circonscrit. "

2. L'ange de Tobie fut envoyé en mission. Il dit pourtant (Th 12, 15) : " je suis l'ange Raphaël, un des sept qui nous tenons devant Dieu. " Donc les anges envoyés continuent à se tenir en présence de Dieu.

3. Tout ange bienheureux est plus proche de Dieu que Satan. Or Satan se tient en présence de Dieu d'après Job (1, 6) : " Tandis que les fils de Dieu se tenaient devant Dieu, parmi eux il y

avait aussi Satan. " Donc, à plus forte raison, les anges envoyés en mission demeurent auprès de Dieu.

4. Si les anges inférieurs ne demeuraient pas devant Dieu, ce serait parce qu'ils ne reçoivent pas directement les illuminations divines, mais à travers les anges supérieurs. Or tout ange ne reçoit les illuminations divines qu'à travers un ange supérieur, sauf celui des anges qui les surpasse tous. Donc, seul cet ange suprême se tiendrait en présence de Dieu. Et cela est contraire à ce passage de Daniel (7, 10) — " Des dizaines de milliers, des centaines de milliers siégeaient devant lui. " Donc, même ceux qui sont dans le ministère siègent devant Dieu.

En sens contraire, S. Grégoire, commentant ce texte de Job (25, 3) " Peut-on dénombrer ses troupes ? " dit " Auprès de lui demeurent les puissances qui ne sortent pas pour aller annoncer des choses aux hommes. "

Donc, ceux qui sont envoyés en ministère ne siègent pas.

Réponse : Les anges se répartissent en assistants et en administrateurs, à la ressemblance des familiers d'un roi. Parmi ceux-ci, il en est qui l'assistent toujours et entendent directement ses préceptes. Les autres reçoivent les préceptes royaux grâce à ceux qui se tiennent toujours près du roi ; c'est le cas de ceux qui dirigent l'administration des villes ; ceux-là sont appelés ministres, mais non assistants. Nous devons donc penser que tous les anges voient immédiatement l'essence divine ; à ce point de vue, nous dirons que tous, même ceux qui sont dans le ministère, se tiennent devant Dieu. C'est pourquoi S. Grégoire dit que " ceux qui sont envoyés dans le ministère extérieur pour notre salut peuvent toujours siéger et voir la face du Père ". Mais tous les anges ne peuvent pas percevoir les secrets des mystères divins dans la clarté même de l'essence divine, car cela est réservé aux anges supérieurs par lesquels ces secrets sont annoncés aux inférieurs. D'après cela, seuls, les anges supérieurs, qui sont de la première hiérarchie, sont dits siéger devant Dieu, eux dont c'est le propre, selon Denys, d'être illuminés directement par Dieu.

Solutions : 1 et 2. Tout cela donne la solution aux deux premières objections, qui se réfèrent au premier mode d'assistance.

3. Ce texte de Job ne signifie pas que Satan ait siégé devant Dieu, mais seulement qu'il se trouvait au milieu de ceux qui siégeaient, parce que, comme dit S. Grégoire, " bien qu'il ait perdu la béatitude, il n'a pas perdu sa nature, semblable à celle des anges ".

4. Tous ceux qui siègent devant Dieu voient certaines choses dans la clarté de l'essence divine. C'est pourquoi l'on dit qu'il appartient en propre à tous les membres de la première hiérarchie d'être illuminés directement par Dieu. Mais les plus élevés parmi eux perçoivent plus que les inférieurs, et illuminent ceux-ci, de même que, parmi les assistants d'un roi, certains connaissent ses secrets plus que d'autres.

Article 4 : A quel ordre d'anges appartiennent ceux qui sont envoyés ?

Objections : 1. Il semble que tous les anges de la deuxième hiérarchie sont envoyés. En effet, selon Daniel (7, 10), tous les anges ou siègent devant Dieu, ou sont envoyés en ministère. Or les anges de la deuxième hiérarchie ne siègent pas ; ils sont en effet illuminés par les anges de la première hiérarchie, selon Denys. Donc ils sont tous envoyés en mission.

2. S. Grégoire, assure que les anges qui sont envoyés en mission sont plus nombreux que ceux qui siègent. Cela ne serait pas si les anges de la deuxième hiérarchie n'étaient pas envoyés. Donc ils le sont tous.

En sens contraire, Denys affirme : " Les Dominations sont au-dessus de toute sujétion. " Être envoyé en ministère relève d'une sujétion. Donc les Dominations ne sont pas envoyées en ministère.

Réponse : Comme nous l'avons dit, c'est le propre de l'ange d'être envoyé dans le ministère extérieur, du fait que par le commandement divin il s'occupe de quelque créature corporelle ; c'est requis pour l'exécution du ministère divin. Les actions propres des anges nous sont manifestées par leur nom, selon Denys. C'est pourquoi les anges envoyés dans le ministère extérieur sont ceux dont le nom indique qu'ils sont chargés de l'exécution de quelque mission. Or le nom de Dominations n'implique pas une exécution, mais seulement la disposition prise et le commandement donné en vue de l'exécution. Au contraire, les noms d'anges inférieurs nous donnent à entendre l'exécution. En effet " anges " et " archanges " indiquent une annonce, tandis que " Vertus " et " Puissances " marquent un rapport avec quelque action. C'est le propre du Prince, dit S. Grégoire, " de se trouver le premier parmi d'autres réalisateurs ". C'est donc que l'envoi pour un ministère extérieur appartient à ces cinq ordres, mais non aux quatre ordres supérieurs.

Solutions : 1. Les Dominations sont comptées parmi les anges de ministère, non en tant qu'elles exécutent elles-mêmes ce ministère, mais en tant qu'elles disposent et ordonnent ce qui doit être fait par d'autres, tout comme les architectes ne mettent pas eux-mêmes la main aux constructions, mais seulement disposent et commandent ce que les autres doivent réaliser.

2. Au sujet du nombre de ceux qui sont assistants et de ceux qui vont en ministère, on peut considérer deux points de vue différents. S. Grégoire dit qu'il y a plus de ministres que d'assistants. Il estime en effet que l'expression " des milliers de milliers étaient ses ministres " ne doit pas être prise au sens de multiplication, mais d'une division, comme on dirait " des milliers parmi les milliers " ; en ce cas, le nombre des ministres est indéfini pour signifier qu'il est fort élevé, tandis que le nombre des assistants est limité, puisqu'on ajoute : " et des dizaines de milliers, des centaines de milliers l'assistaient ". Et cela suit le raisonnement des platoniciens qui disaient que plus les choses sont proches d'un seul principe premier, plus leur nombre est réduit, de même que plus un nombre est proche de l'unité, moins il est élevé. Cette opinion serait sauvegardée quant au nombre des ordres, puisque six sont ministres et trois assistants. Mais Denys établit que la multitude des anges dépasse toute multitude matérielle. Ainsi, de même que les corps supérieurs transcendent les corps inférieurs par leur grandeur, immensément, de même les natures incorporelles supérieures transcendent par leur multitude toutes les natures corporelles. Car Dieu recherche et multiplie davantage ce qui est meilleur. Selon ce principe, puisque les assistants sont supérieurs aux ministres, les assistants seront plus nombreux que les ministres. " Des milliers de milliers " devrait alors se comprendre au sens d'une multiplication, comme si l'on disait " mille fois mille ". Et puisque dix fois cent fait mille, si l'on disait des dizaines de centaines de mille, on donnerait à entendre qu'il y a autant d'assistants que de ministres. Mais puisqu'il est dit " des dizaines de milliers de centaines de mille ", il y aurait beaucoup plus d'assistants que de ministres. Cependant cela ne signifie pas qu'il y ait exactement autant d'anges, et pas davantage, mais bien plutôt que leur nombre dépasse toute multitude matérielle, ce qu'on veut signifier par la multiplication des chiffres les plus élevés, à savoir, des dizaines, des centaines, des milliers, comme dit Denys.

Étudions maintenant le rôle des anges gardiens ; et nous étudierons ensuite les attaques des anges mauvais (Q. 114).

### **QUESTION 113 : LES ANGES GARDIENS**

1. Les hommes sont-ils gardés par des anges ? — 2. Y a-t-il un ange particulier chargé de garder chaque homme ? — 3. Ce rôle est-il réservé au dernier ordre des anges ? — 4. Tout homme doit-

il avoir un ange gardien ? — 5. A quel moment l'ange gardien commence-t-il sa mission ? — 6. L'ange gardien garde-t-il l'homme continuellement ? — 7. L'ange souffre-t-il de voir périr son protégé ? — 8. Y a-t-il conflit entre les anges en raison de cette garde ?

Article 1 : Les hommes sont-ils gardés par des anges ?

Objections : 1. On donne des gardiens à des personnes, soit parce qu'elles ne savent pas, soit qu'elles ne peuvent pas se garder elles-mêmes, comme les enfants et les infirmes. Mais l'homme peut se garder lui-même grâce au libre arbitre, et il sait comment, grâce à sa connaissance naturelle de la loi naturelle. Donc l'homme n'est pas gardé par un ange.

2. Il semble superflu d'avoir un gardien plus faible quand on en possède un plus fort. Mais les hommes sont gardés par Dieu, selon le Psaume (121, 4) " Il ne dormira ni ne sommeillera, celui qui garde Israël. " Il n'est donc pas nécessaire que l'homme soit gardé par un ange.

3. La perte de celui qui est gardé retombe sur la négligence du gardien. Nous lisons au 1er livre des Rois, (20, 39) : " Garde cet homme, s'il vient à tomber, ta vie sera pour la sienne. " Mais beaucoup d'hommes périssent chaque jour en tombant dans le péché, alors que les anges auraient pu les secourir par une apparition, un miracle ou quelque moyen semblable. Donc les anges seraient négligents, s'il était vrai que les hommes sont confiés à leur garde. Les anges ne sont donc pas les gardiens des hommes.

En sens contraire, le Psaume (91, 11) affirme : " Il a ordonné à ses anges de te garder en toutes tes voies. "

Réponse : Selon le plan de la providence divine, nous constatons en toutes choses que les êtres mobiles et variables sont mus et réglés par des êtres immobiles et invariables ; c'est ainsi que tous les êtres corporels sont guidés par les substances spirituelles et immobiles, et les corps inférieurs par les corps supérieurs, qui sont invariables dans leur substance. Nous-mêmes, nous sommes amenés à des conclusions sur lesquelles nous pouvons penser de diverses façons, grâce à des principes que nous observons invariablement. Or, quand il s'agit de la conduite, il est clair que la connaissance et les sentiments de l'homme peuvent de mille façons différer et s'écarter du bien. C'est pour cela qu'il fut nécessaire de désigner des anges pour garder les hommes, afin de les diriger et de les pousser au bien.

Solutions : 1. Grâce au libre arbitre, l'homme peut plus ou moins éviter le mal, mais insuffisamment, car son amour du bien est affaibli par les multiples passions de l'âme. Pareillement, la connaissance universelle de la loi naturelle, qui appartient naturellement à l'homme, le dirige un peu vers le bien, mais insuffisamment ; car, en appliquant les principes universels du droit aux actions particulières, il arrive que l'homme dévie de bien des façons. C'est pourquoi la Sagesse dit (Sg 9, 14) : " Les pensées des mortels sont timides, et nos prévisions sont incertaines. " L'homme a donc besoin d'être gardé par un ange.

2. Pour accomplir le bien, deux conditions sont requises. D'abord, que le sentiment soit incliné vers le bien, ce qui se réalise en nous par l'habitus de la vertu morale. Secondement, que la raison découvre les voies convenables pour accomplir le bien vertueux, et c'est le rôle qu'Aristote attribue à la prudence. Quant à la première condition, Dieu garde lui-même directement l'homme comme un maître universel, dont l'enseignement est donné à l'homme à travers les anges, comme nous l'avons établi.

3. De même que les hommes s'écarterent de leur instinct naturel du bien à cause de la passion pécheresse, de même s'écarterent-ils des directives que les bons anges leur donnent invisiblement, en les illuminant pour qu'ils agissent bien. Donc, si les hommes périssent, on ne doit pas l'attribuer à la négligence des anges, mais à la malice des hommes. Que parfois, en dehors de la



loi commune, les anges apparaissent aux hommes, cela vient d'une grâce spéciale de Dieu, comme les miracles accomplis en dehors de l'ordre de la nature.

Article 2 : Y a-t-il un ange particulier chargé de garder chaque homme ?

Objections : 1. Il ne semble pas. Car l'ange est plus puissant que l'homme. Or, un seul homme suffit pour en garder beaucoup d'autres. Donc, à plus forte raison un ange peut garder beaucoup d'hommes.

2. Les créatures inférieures sont ramenées à Dieu par les créatures supérieures à travers des intermédiaires, selon Denys. Mais puisque tous les anges sont inégaux, comme on l'a dit antérieurement, il n'y a qu'un seul ange qui ne possède pas d'intermédiaire entre lui et l'homme. Il n'y a donc qu'un seul ange qui garde les hommes sans intermédiaire.

3. Les anges plus élevés reçoivent les charges supérieures. Mais ce n'est pas une charge supérieure que de garder tel homme plutôt qu'un autre, puisque tous les hommes sont égaux par nature. Puisque parmi tous les anges chacun est plus élevé qu'un autre, selon Denys, il semble que les divers hommes ne soient pas gardés par divers anges.

En sens contraire, S. Jérôme, dans son commentaire sur S. Matthieu (18, 10) : " Leurs anges dans les cieux, etc. " nous dit : " Elle est grande la dignité des âmes, puisque chacune reçoit à sa naissance un ange désigné pour sa garde. "

Réponse : Pour la garde de chaque homme un ange particulier est désigné. Car la garde des anges accomplit la providence divine à l'égard des hommes. La providence de Dieu est différente selon qu'il s'agit des hommes ou des autres créatures corruptibles, parce qu'ils ont un rapport différent avec l'incorruptibilité. Les hommes ne sont pas seulement incorruptibles selon l'essence commune à l'espèce, mais aussi dans la forme propre à chacun d'eux, l'âme rationnelle. On ne peut pas en dire autant des autres êtres corruptibles. Or, il est évident que la providence de Dieu s'attache à titre premier aux êtres qui demeurent toujours, tandis que les êtres qui passent sont ordonnés par Dieu aux réalités perpétuelles. Ainsi donc, la providence de Dieu se comporte à l'égard de chaque homme comme elle se comporte à l'égard des genres et des espèces des choses corruptibles. Mais, selon S. Grégoire, " les divers ordres d'anges sont délégués pour divers genres d'affaires, par exemple les Puissances pour éloigner les démons, les Vertus pour accomplir des miracles d'ordre matériel ". Et il est probable que pour les diverses espèces de choses, ce sont divers anges du même ordre qui sont désignés. C'est pourquoi il est raisonnable de penser que des anges différents sont chargés de garder des hommes divers.

Solutions : 1. Qu'un gardien soit chargé de la garde d'un homme, cela peut se faire de deux façons. Ce peut être en tant que l'homme à garder est un individu ; et alors pour chaque homme il faudra un gardien, parfois même plusieurs. Ce peut être aussi en tant qu'il fait partie d'un groupe ; en ce cas un seul homme peut être préposé à la garde de tout le groupe ; il lui appartient alors de veiller sur ce qui regarde chaque homme dans ses relations avec tout le groupe, et cela concerne les actes extérieurs, au sujet desquels on est édifié ou scandalisé. Mais la garde des anges porte aussi sur les choses invisibles et cachées, qui ont trait au salut de chaque homme considéré en lui-même. C'est pourquoi pour la garde de chaque homme il y a un ange spécial.

2. Comme nous l'avons dit, les anges de la première hiérarchie sont tous illuminés directement par Dieu au sujet de certaines choses ; mais il y a des lumières que les plus élevés seulement d'entre eux reçoivent directement de Dieu pour les révéler aux autres. On observe la même loi dans les ordres inférieurs. En effet, un ange du dernier degré est illuminé pour certaines choses par un ange très élevé, et pour d'autres par un ange qui lui est seulement immédiatement supérieur. Il est donc possible aussi qu'un ange illumine directement un homme tout en ayant au-dessous de lui des anges qu'il illumine.

3. Bien que les hommes soient égaux par nature, il y a pourtant entre eux une inégalité, du fait que la providence divine en appelle certains à de grandes choses, d'autres à de petites, comme dit l'Ecclésiastique (33, 11.12) : " Dans sa grande sagesse, le Seigneur a diversifié leurs conditions. Il en a bénis et exaltés, il en a maudits et humiliés. " Ce peut donc être une charge plus grande de garder un homme plutôt qu'un autre.

Article 3 : La garde des hommes est-elle réservée au dernier ordre des anges ?

Objections : 1. Il ne semble pas que la garde des hommes n'appartienne qu'au dernier ordre des anges. S. Chrysostome dit que le texte de S. Matthieu " leurs anges dans les cieus, etc. " s'applique non pas à n'importe quel ange, mais aux anges les plus éminents. C'est donc que ceux-ci gardent les hommes.

2. L'Apôtre (He 1, 14) dit que " les anges sont envoyés dans le ministère à cause de ceux qui héritent le salut ". Il semble donc que la mission des anges soit ordonnée à la garde des hommes. Mais cinq ordres d'anges sont envoyés en ministère, on l'a dit plus haut. C'est donc que les anges de ces cinq ordres sont affectés à la garde des hommes.

3. Pour garder les hommes il semble tout à fait nécessaire de dominer les démons, ce qui appartient surtout aux Puissances selon S. Grégoire et de faire des miracles, ce qui appartient aux Vertus. Donc, ces deux ordres aussi sont délégués pour la garde des hommes, et non seulement le dernier.

En sens contraire, dans le Psaume 91 la garde des hommes est attribuée aux anges, dont l'ordre est le plus bas, d'après Denys.

Réponse : La garde des hommes, nous l'avons vu, peut être considérée de deux manières. Premièrement, en tant que garde personnelle, en ce sens qu'à chaque homme est assigné un ange spécial. Et cette garde appartient au dernier ordre des anges, dont c'est le rôle, selon S. Grégoire -, d'annoncer les choses les moins importantes. Or il semble que ce soit la moins importante parmi les charges des anges, que de procurer ce qui concerne le salut d'un seul homme. La seconde garde est universelle, et elle se multiplie selon les divers ordres ; en effet, plus un agent est universel, plus il est élevé. Ainsi, la garde des multitudes humaines appartient à l'ordre des Principautés ou peut-être des Archanges, que l'on nomme les Princes des anges. C'est pourquoi l'on dit de Michel, que nous appelons Archange, qu'il est " un des Princes " (Dn 10, 13). Puis ce sont les Vertus qui ont la garde de toutes les natures corporelles. Puis les Puissances ont la garde des démons. Et enfin les Principautés ou les Dominations exercent la garde des esprits bons, selon S. Grégoire.

Solutions : 1. Ce mot de S. Chrysostome peut être compris en tant qu'il parle des plus élevés dans l'ordre le plus bas des anges, puisque, selon Denys, dans chaque ordre il y a les premiers, ceux du milieu et les derniers. Mais il est probable que les anges supérieurs sont chargés de la garde des hommes élus par Dieu pour un plus grand degré de gloire.

2. Tous les anges envoyés ne sont pas chargés de garder spécialement chaque homme ; mais certains autres ont une garde plus ou moins universelle, nous venons de le dire.

3. Même les anges inférieurs remplissent les charges des plus élevées, en tant qu'ils participent de leurs dons et qu'ils sont comme les exécutants de leur pouvoir ; de cette manière, même les anges de l'ordre le plus bas peuvent dominer les démons et faire des miracles.

Article 4 : Tout homme doit-il avoir un ange gardien ?

Objections : 1. Il semble que tous les hommes n'aient pas des anges chargés de les garder. On dit en effet du Christ (Ph 2, 7) qu' " il est devenu semblable aux hommes et se comportant comme un homme ". Donc, si tous les hommes avaient un ange désigné pour les garder, le Christ lui-

même aurait dû en avoir. Mais cela ne semble pas convenir, puisque le Christ est plus grand que tous les anges. Les anges ne sont donc pas envoyés pour la garde de tous les hommes.

2. Le premier de tous les hommes fut Adam. Mais il ne lui convenait pas d'avoir un ange gardien, du moins dans l'état d'innocence, puisqu'alors il n'était menacé d'aucun danger. Les anges ne sont donc pas chargés de la garde de tous les hommes.

3. Les anges sont chargés de garder les hommes pour les conduire à la vie éternelle, les inciter à bien agir et les défendre contre les assauts des démons. Mais les hommes destinés à la damnation ne parviendront jamais à la vie éternelle. Les infidèles, même s'ils font parfois de bonnes œuvres, ne les accomplissent pas bien, parce qu'ils ne les font pas avec une intention droite : car c'est la foi qui dirige l'intention, dit S. Augustin. Enfin " la venue de l'Antichrist sera marquée par l'influence de Satan " (2 Th 2, 9). C'est donc que les anges ne sont pas chargés de garder tous les hommes.

En sens contraire, il y a l'autorité de S. Jérôme déjà alléguée plus haut : " Toute âme a un ange chargé de la garder. "

Réponse : L'homme, durant cette vie terrestre, est établi comme sur une route pour atteindre la patrie. Sur cette route de nombreux périls le menacent, du dedans et de dehors, selon le Psaume (142, 4) : " Sur la route où je marchais, ils m'ont caché un piège. " Et c'est pourquoi, comme on donne une garde aux hommes qui parcourent une route peu sûre, ainsi tout homme dans l'état de voyageur reçoit la garde d'un ange. Mais quand l'homme sera parvenu au terme du voyage, il n'aura plus d'ange gardien ; s'il est au ciel, il aura son ange régnant avec lui ; s'il est en enfer, il aura un démon pour le châtier.

Solutions : 1. Le Christ en tant qu'homme était dirigé immédiatement par le Verbe de Dieu. Il n'avait donc pas besoin de la garde des anges. En outre, dans son âme il voyait Dieu directement, mais par la possibilité de son corps il était encore voyageur. De ce point de vue, il n'avait pas besoin d'un ange gardien supérieur à lui, mais plutôt d'un serviteur inférieur à lui. C'est pourquoi S. Matthieu (4, 11) dit que " les anges s'approchèrent, et ils le servaient ".

2. L'homme dans l'état d'innocence ne courait aucun danger venant du dedans, car à l'intérieur de lui tout était bien ordonné, comme nous l'avons dit antérieurement. Mais il était menacé par un danger venant de l'extérieur, à cause des pièges des démons, comme l'événement l'a montré. Il avait donc besoin de la garde des anges.

3. Les futurs damnés, les infidèles, et même l'Antichrist ne sont pas dépourvus du secours intérieur de la raison naturelle ; de même ils ne sont pas privés du secours extérieur accordé divinement à toute la nature humaine, qui est la garde des anges. Si celle-ci ne réussit pas à leur faire mériter la vie éternelle par les bonnes œuvres, elle réussit du moins à leur faire éviter certains actes mauvais qui pourraient nuire à eux-mêmes ou aux autres. En effet les démons eux-mêmes sont empêchés par les bons anges de nuire autant qu'ils le voudraient. De même l'Antichrist ne nuira pas autant qu'il le voudra.

Article 5 : A quel moment l'ange gardien commence-t-il sa mission ?

Objections : 1. Il semble que l'ange ne soit pas chargé de garder l'homme dès la naissance de celui-ci. Car les anges sont envoyés en ministère " à cause de ceux qui héritent le salut ", dit la lettre aux Hébreux (1, 14). Or les hommes ne commencent à recevoir l'héritage du salut que quand ils sont baptisés. L'ange n'est donc chargé de la garde de l'homme qu'à partir du baptême et non dès la naissance.

2. Les hommes sont gardés par les anges en tant que ceux-ci les illuminent en leur enseignant la doctrine. Mais les enfants nouveau-nés ne sont pas capables de recevoir un enseignement, puisqu'ils n'ont pas l'usage de la raison. Ils ne sont donc pas confiés à des anges gardiens.

3. Les enfants dans le sein maternel ont à un certain moment une âme rationnelle semblable à celle qu'ils ont après leur naissance. Mais tant qu'ils sont dans le sein maternel, les anges ne sont pas chargés de les garder, semble-t-il, puisque même les ministres de l'Église ne leur donnent pas les sacrements. Ce n'est donc pas aussitôt après la naissance que les hommes sont confiés à la garde des anges.

En sens contraire, S. Jérôme dit que " chaque âme, dès sa naissance, a un ange chargé de la garder ".

Réponse : Origène commentant S. Matthieu dit que sur ce sujet, il y a deux opinions. Certains affirment que l'ange est désigné pour la garde de l'homme depuis son baptême ; d'autres dès la naissance. Cette dernière opinion est appuyée par S. Jérôme, et c'est avec raison. Car les bienfaits de Dieu qui sont donnés à l'homme du fait qu'il est chrétien, ne commencent qu'au moment du baptême, comme la réception de l'Eucharistie, etc. Mais les bienfaits destinés par Dieu à l'homme en tant qu'il a une nature rationnelle, lui sont accordés dès que par la naissance il acquiert cette nature. La garde des anges est un de ces bienfaits, comme cela apparaît clairement d'après ce qui précède. C'est pourquoi l'homme reçoit dès la naissance un ange chargé de le garder.

Solutions : 1. Les anges sont envoyés en ministère efficace pour ceux-là seuls " qui héritent le salut ", si l'on considère le dernier effet de leur garde, qui est l'obtention de cet héritage ; cependant, le ministère des anges n'est pas retiré aux autres hommes, bien que chez eux il n'ait pas cette efficacité consistant à conduire au salut. Ce ministère des anges, pourtant, est efficace à leur égard, en tant qu'il éloigne d'eux beaucoup de maux.

2. La charge de la garde angélique est ordonnée à l'illumination doctrinale comme à son but dernier et principal. Elle a pourtant bien d'autres effets, qui intéressent les enfants, comme de dominer les démons et d'empêcher d'autres dommages corporels ou spirituels.

3. L'enfant, tant qu'il est dans le sein maternel, n'est pas totalement séparé de sa mère, mais par une sorte de lien il est de quelque manière quelque chose d'elle, comme le fruit que porte l'arbre est quelque chose de l'arbre. C'est pourquoi on peut dire de façon probable que l'ange gardien de la mère garde aussi l'enfant dans le sein maternel. Mais à la naissance, quand l'enfant est séparé de la mère, un ange est chargé de le garder, selon S. Jérôme.

Article 6 : L'ange gardien garde-t-il l'homme continuellement ?

Objections : 1. Il semble que l'ange gardien quitte parfois l'homme dont il est chargé, puisque Jérémie (51, 9) fait dire aux anges : " Nous avons soigné Babylone, mais elle n'est pas guérie ; abandonnons-la. " De même, Isaïe (5, 5) : " J'enlèverai sa clôture pour qu'on la piétine. " La Glose interlinéaire dit qu'il s'agit d'enlever la garde des anges.

2. La garde de Dieu est plus importante que celle des anges. Mais Dieu abandonne parfois l'homme. Le Psaume 22, 2 dit : " Mon Dieu, mon Dieu, regarde-moi. Pourquoi m'as-tu abandonné ? " Donc, à plus forte raison, l'ange gardien abandonne l'homme.

3. S. Jean Damascène dit : " Les anges, quand ils sont ici avec nous, ne sont pas au ciel. " Mais ils y sont parfois. Donc ils nous quittent parfois.

En sens contraire, les démons ne cessent de nous attaquer, selon S. Pierre (1 P 5, 8) : " Votre adversaire le diable, comme un lion rugissant, rôde en cherchant qui dévorer. " Donc, à plus forte raison, les bons anges nous gardent toujours.

Réponse : La garde exercée par l'ange, comme nous l'avons montré w. accomplit la providence divine à l'égard des hommes. Mais il est manifeste que ni l'homme ni aucune autre chose ne peuvent échapper totalement à la providence divine. Car, en tant qu'une chose participe de l'être, elle est soumise à la providence universelle à l'égard de tous les êtres. Mais on dit que Dieu

abandonne l'homme selon l'ordre de sa providence en tant qu'il permet que l'homme souffre de quelque défaut, de peine ou de péché. De même encore, nous devons dire que l'ange gardien n'abandonne jamais totalement l'homme ; mais il l'abandonne parfois partiellement, en ce sens qu'il ne l'empêche pas d'être soumis à quelque épreuve, ou même de tomber dans le péché, selon l'ordination des jugements divins. En ce sens on dit que Babylone et la maison d'Israël sont abandonnées par les anges, car leurs anges gardiens n'ont pas empêché qu'elles subissent des malheurs.

Solutions : 1 et 2. Cela résout la première et la deuxième objections.

3. L'ange, même si parfois il abandonne localement l'homme, ne l'abandonne pas quant aux effets de sa garde, car, même quand il est au ciel, il sait ce qui se passe au sujet de l'homme. Il n'a pas besoin de délai pour se déplacer et il peut être présent à l'homme instantanément.

Article 7 : L'ange souffre-t-il de voir périr son protégé ?

Objections : 1. On lit dans Isaïe (33, 7) : " Les anges de paix pleureront amèrement. " Or les pleurs sont le signe de la douleur et de la tristesse. Donc les anges sont attristés par les maux des hommes qu'ils gardent.

2. S. Augustin dit que la tristesse naît " des choses qui arrivent contre notre volonté ". Or la perte de l'homme qu'il garde va contre la volonté de l'ange gardien. Les anges s'attristent donc de la perte des hommes.

3. De même que la tristesse s'oppose à la joie, ainsi le péché s'oppose à la pénitence. Mais les anges se réjouissent de ce que le pécheur fait pénitence, d'après Luc (15, 7). Ils s'attristent donc de voir le juste tomber dans le péché.

4. La Glose ordinaire d'Origène, commentant ce passage des Nombres (18,12) : " Tout ce qu'ils offrent de prémices... ", déclare : " Les anges seront traduits en jugement pour savoir si c'est à cause de leur négligence ou à cause de l'indolence des hommes, que ceux-ci sont tombés. " Mais tout homme souffre à juste titre des maux pour lesquels il est traduit en jugement. Les anges souffrent donc des péchés des hommes.

En sens contraire, il n'y a pas de bonheur parfait là où l'on trouve de la tristesse et de la douleur. L'Apocalypse dit du ciel (21, 4) : " Il n'y aura plus de mort, de pleurs, de cri, ni de peine. " Les anges, qui sont parfaitement bienheureux, ne souffrent donc plus de rien.

Réponse : Les anges ne souffrent ni des péchés ni des peines des hommes. Car la tristesse et la douleur, selon S. Augustin proviennent uniquement de ce qui est contraire à la volonté. Or, rien n'arrive dans le monde qui contrarie la volonté des anges et des autres bienheureux, puisque leur volonté adhère pleinement à l'ordination de la justice divine. Et rien ne se produit dans le monde qui ne soit accompli ou permis par elle. Donc, absolument parlant, rien n'arrive dans le monde contre la volonté des bienheureux. Selon Aristote, on dit d'une chose qu'elle est volontaire de façon absolue en ce sens que quelqu'un la veut dans un cas particulier, telle qu'elle se présente alors, en considérant toutes les circonstances, bien que, considérée en elle-même d'une manière générale, il ne la voudrait pas ; par exemple, le navigateur ne veut pas, s'il considère la chose en soi et d'une manière générale, jeter ses marchandises à la mer ; mais menacé par le danger de mort, il le veut. Ce geste est donc plutôt volontaire qu'involontaire. Ainsi donc, les anges, à parler d'une manière générale et absolue, ne veulent pas les péchés et les peines des hommes. Mais ils veulent qu'à ce sujet soit observé l'ordre de la justice divine, selon laquelle certains sont soumis à des peines et leurs péchés sont tolérés.

Solutions : 1. Cette parole d'Isaïe peut être appliquée aux anges, c'est-à-dire aux messagers d'Ézéchias, qui pleurèrent à cause des paroles du prophète, selon le sens littéral. Au sens allégorique, les anges de paix sont les apôtres et les prédicateurs qui pleurent à cause des péchés

des hommes. Mais si, selon le sens anagogique, on applique ce texte aux bons anges, il s'agit d'une métaphore pour signifier que les anges veulent universellement le salut des hommes. C'est de cette manière qu'on attribue à Dieu et aux anges ces sortes de passions.

2. Cette objection est résolue par notre Réponse.

3. Aussi bien dans la pénitence des hommes que dans leur péché, les anges gardent un motif de joie : l'accomplissement de l'ordre voulu par la providence divine.

4. Les anges sont traduits en jugement pour les péchés des hommes, non comme coupables, mais comme témoins, pour convaincre les hommes de leur négligence.

Article 8 : Y a-t-il conflit entre les anges gardiens ?

Objections : 1. Cela ne paraît pas possible : car on lit dans Job (25, 2) : " Il fait régner la concorde dans les hauteurs. " Mais la lutte s'oppose à la concorde. Donc parmi les anges il n'y a pas de lutte.

2. Il ne peut y avoir de lutte là où règne la charité parfaite et une autorité juste. Mais tout cela existe chez les anges. Il n'y a donc pas de lutte chez eux.

3. Si les anges luttait entre eux pour ceux qu'ils gardent, il serait nécessaire qu'un ange soutienne une partie et un autre l'autre partie. Mais si un parti tient une position juste, il est clair que l'autre tient une position injuste. Il s'ensuivrait qu'un ange bon soutiendrait l'injustice, ce qui ne convient pas. Il n'y a donc pas de lutte entre les bons anges.

En sens contraire, le livre de Daniel (10, 13) fait dire à l'archange Gabriel : " Le Prince du royaume des Perses m'a résisté vingt-et-un jours. " Mais ce Prince des Perses était l'ange chargé de la garde du royaume perse. Donc un ange résiste à un autre, et ainsi il y a lutte entre eux.

Réponse : Cette question est soulevée à l'occasion des paroles du livre de Daniel citées plus haut. S. Jérôme explique que le Prince du royaume des Perses était l'ange qui s'opposa à la libération du peuple israélite, pour lequel Daniel priait, pendant que Gabriel présentait ses prières à Dieu. Cette résistance fut possible parce qu'un prince des démons voulait entraîner dans le péché des juifs amenés en Perse, ce qui faisait obstacle à la prière de Daniel intercédant pour ce peuple. Mais, selon S. Grégoire " le Prince du royaume des Perses était le bon ange de la garde de ce royaume ". Pour voir comment on peut dire qu'un ange résiste à un autre, il faut songer que les jugements divins s'appliquent, par les anges, à des royaumes et à des hommes divers. Dans leurs actions, les anges sont réglés par la volonté divine. Il arrive parfois que dans ces divers royaumes et ces divers hommes se trouvent des mérites et des démérites qui s'opposent, de sorte que l'un est inférieur ou supérieur à l'autre. Les anges ne peuvent connaître l'ordre de la sagesse divine à ce sujet que si Dieu le leur révèle ; ils doivent donc consulter la sagesse de Dieu. Ainsi, tandis qu'ils consultent la volonté divine au sujet de mérites contraires et s'opposant les uns aux autres, on dit qu'ils résistent l'un à l'autre ; non qu'ils aient des volontés contraires (puisque tous sont d'accord pour accomplir la volonté de Dieu), mais parce que les choses au sujet desquelles ils consultent Dieu sont contraires entre elles. Cela résout les Objections.

### **QUESTION 114 : LES ATTAQUES DES DÉMONS**

1. Les hommes sont-ils attaqués par les démons ? — 2. Tenter est-il l'action propre du diable ? — 3. Tous les péchés des hommes proviennent-ils de l'attaque ou de la tentation des démons ? — 4. Les démons peuvent-ils faire de vrais miracles pour nous séduire ? — 5. Les démons vaincus par les hommes sont-ils empêchés de les attaquer de nouveau ?

Article 1 : Les hommes sont-ils attaqués par les démons ?

Objections : 1. Les anges sont chargés par Dieu de garder les hommes. Mais les démons ne sont pas envoyés par Dieu, puisqu'ils ont l'intention de perdre les âmes, tandis que Dieu veut les sauver. Les démons ne sont donc pas envoyés pour attaquer les hommes.

2. Ce n'est pas une juste condition de combat que d'exposer à la guerre le faible contre le fort, l'ignorant contre l'homme rusé. Or les hommes sont faibles et ignorants, tandis que les démons sont puissants et rusés. Donc Dieu, qui est l'auteur de toute justice, ne doit pas permettre qu'ils soient attaqués par les démons.

3. Pour exercer les hommes il suffit qu'ils luttent contre la chair et le monde. Mais Dieu permet que ses élus combattent pour leur exercice. Il ne semble donc pas nécessaire qu'ils luttent contre les démons.

En sens contraire, S. Paul dit (Ep 6, 12) : " Ce n'est pas contre des adversaires de chair et de sang que nous avons à lutter, mais contre les Principautés et les Puissances, contre les dominateurs de ce monde de ténèbres, contre les esprits du mal, qui habitent les espaces célestes. "

Réponse : Au sujet des attaques des démons, nous devons considérer deux choses, c'est-à-dire les attaques elles-mêmes et leur place dans le plan divin. L'attaque elle-même procède de la malice des démons, qui par envie s'efforcent d'empêcher le progrès des hommes, et à cause de leur orgueil ils usurpent la ressemblance du pouvoir divin, envoyant des ministres désignés pour attaquer les hommes, comme les anges de Dieu sont envoyés comme ministres pour certaines fonctions favorables au salut des hommes. Mais ces attaques sont finalement soumises à l'ordre de Dieu qui sait se servir du mal selon son plan, en l'ordonnant au bien. Quand il s'agit des bons anges, c'est aussi bien leur action protectrice que l'ordination de celle-ci au but final qui se ramènent à Dieu comme à leur premier auteur.

Solutions : 1. Les mauvais anges assaillent les hommes de deux manières. Premièrement en les poussant au péché. Et de la sorte ils ne sont pas envoyés par Dieu pour attaquer, mais ils y sont parfois autorisés selon les justes jugements de Dieu. Mais parfois, ils attaquent les hommes pour les punir ; dans ce cas ils sont envoyés par Dieu, comme par exemple un esprit menteur fut envoyé pour punir Achab, roi d'Israël (1 R 22, 20). Le châtement, en effet, revient à Dieu comme à son premier auteur ; pourtant, les démons envoyés pour punir le font avec une autre intention que celle pour laquelle ils sont envoyés ; car eux-mêmes punissent par haine ou par envie, alors que Dieu les envoie pour accomplir sa justice.

2. Pour que les conditions de la lutte ne soient pas inégales, l'homme reçoit en compensation principalement le secours de la grâce divine, secondement la protection des anges. C'est pourquoi Élisée dit à son serviteur (2 R 6, 16) : " Ne crains pas : il y a plus d'alliés avec nous qu'avec eux. "

3. Étant donné la faiblesse de l'homme, il suffirait qu'il soit attaqué par la chair et le monde. Mais cela ne suffit pas à la malice des démons, qui se servent de l'un et de l'autre pour assaillir les hommes. Cependant, grâce au plan divin, cela augmente la gloire des élus.

Article 2 : Tenter est-il le propre du diable ?

Objections : 1. On dit que Dieu tente (Gn 22, 1) : " Dieu tenta Abraham. " La chair et le monde tentent aussi. On dit même que l'homme tente Dieu, et qu'il tente l'homme. Tenter n'est donc pas le propre du démon.

2. Tenter est l'acte d'un ignorant. Mais les démons savent ce qui arrivera au sujet des hommes. Donc ils ne tentent pas.

3. La tentation conduit au péché. Or le péché consiste en un acte de volonté. Puisque nous avons dit que les démons ne peuvent pas modifier la volonté de l'homme, il semble qu'il ne leur appartient pas de tenter.

En sens contraire, S. Paul dit (1 Th 3, 5) " Pourvu que le tentateur ne vous ait pas tentés ! " Et la Glose interlinéaire ajoute : " C'est le diable, dont le rôle est de tenter. "

Réponse : Tenter, au sens propre du mot, c'est faire une expérience sur un autre. Si on agit ainsi, c'est pour découvrir quelque chose à son sujet. La fin immédiate de tout être qui tente est donc l'acquisition d'un savoir. Mais parfois, au-delà de ce savoir, on cherche quelque autre fin, bonne ou mauvaise. Bonne, quand on veut savoir où en est quelqu'un au point de vue de la science ou de la vertu, afin de le faire progresser ; mauvaise, quand on veut savoir cela pour le tromper ou le pervertir. On comprend ainsi comment on peut attribuer diversement le rôle de tentateur. En effet, on dit parfois de l'homme qu'il tente, seulement parce qu'il cherche à savoir ; tenter Dieu est appelé un péché, parce que l'homme, comme s'il doutait, veut expérimenter la force de Dieu. D'autres fois, l'homme tente pour aider, d'autres fois pour nuire. Le diable au contraire ne tente que pour nuire en précipitant dans le péché. Sous cet aspect, on dit que son rôle propre est de tenter. En effet, si l'homme tente quelquefois ainsi, il le fait en tant que serviteur du diable. Quant à Dieu, on dit qu'il tente pour savoir, mais c'est pour signifier qu'il veut faire connaître quelque chose à d'autres. Le Deutéronome (1 3, 1) dit donc : " C'est le Seigneur votre Dieu, qui vous tente afin de manifester que vous l'aimez. " Quant à la chair et au monde on dit qu'ils tentent en ce qu'ils fournissent l'instrument ou la matière de la tentation, en tant qu'on peut connaître ce qu'est un homme selon qu'il suit les convoitises de la chair ou leur résiste, et en tant qu'il méprise : les réussites ou les adversités du monde ; le diable aussi s'en sert pour tenter.

Solutions : 1. Cela résout la première objection.

2. Les démons savent ce qui se passe à l'extérieur des hommes ; mais la condition intérieure dans laquelle se trouve l'homme est connue de Dieu seul, " qui pèse les esprits " (Pr 16, 2). C'est elle qui rend les hommes plus portés à tel vice qu'à tel autre. C'est pourquoi le diable tente en explorant les dispositions intérieures de l'homme, afin de le tenter par le vice auquel il est le plus enclin.

3. Bien que le démon ne puisse pas modifier la volonté, il peut agir de quelque manière, comme nous l'avons dit a, sur les forces intérieures de l'homme ; celles-ci, sans forcer la volonté, l'inclinent cependant.

Article 3 : Tous les péchés des hommes proviennent-ils de l'attaque ou de la tentation des démons ?

Objections : 1. C'est ce qu'il semble. Denys dit en effet : " La multitude des démons est la cause de tous les maux pour eux et pour les autres ", et S. Jean Damascène déclare : " Toute malice et toute impureté ont été conçues par le diable. " 2. On peut dire de tout pécheur ce que le Seigneur dit des juifs (Jn 8, 44) : " Vous avez pour père le diable. " Cela signifie qu'ils péchaient sous la suggestion du diable.

3. Les anges sont chargés de garder les hommes, et les démons de les attaquer. Mais tous les actes bons que nous accomplissons procèdent de la suggestion des bons anges, puisque les dons de Dieu nous sont apportés par leur entremise. Donc, tous les actes mauvais que nous accomplissons proviennent de la suggestion du diable.

En sens contraire, il est dit dans le livre des Dogmes Ecclésiastiques : " Nos mauvaises pensées ne sont pas toutes suscitées par le diable, mais elles surgissent parfois de notre libre arbitre. "

Réponse : Une chose peut être causée par une autre de deux manières : directement ou indirectement. Indirectement, quand un agent, en produisant une certaine disposition à l'égard de quelque effet, est appelé occasionnellement et indirectement cause de cet effet ; si par exemple on dit que celui qui coupe le bois est cause de sa combustion. De cette manière on doit dire que le diable est la cause de tous nos péchés, parce qu'il a poussé le premier homme à pécher, ce qui



a produit dans tout le genre humain une certaine inclination à l'égard de tous les péchés. C'est ainsi que nous devons entendre les paroles citées du Damascène et de Denys. Directement, une chose est cause d'une autre parce qu'elle agit directement pour produire cet effet ; en ce sens le diable n'est pas la cause de tout péché. En effet, tous les péchés ne sont pas commis à l'instigation du diable, mais certains viennent de la liberté de notre arbitre et de la corruption de notre chair. Comme dit Origène " même s'il n'y avait pas de diable, les hommes subiraient l'attrait des aliments, des plaisirs sexuels, etc. ", au sujet desquels un grand désordre règne si leurs désirs ne sont pas réfrénés par la raison, surtout si l'on tient compte de la corruption de la nature. Réfréner et ordonner ces appétits dépend du libre arbitre. Il n'est donc pas nécessaire que tous les péchés proviennent de l'impulsion du diable.

Si pourtant certains proviennent de cette impulsion dans leur accomplissement " les hommes sont trompés maintenant par la flatterie du diable, comme nos premiers parents ", comme dit S. Isidore.

Solutions : 1. Cela donne la réponse à la première objection.

2. Si des péchés s'accomplissent sans l'impulsion du diable, cependant les hommes deviennent par eux fils du diable, en tant qu'ils imitent celui qui a péché le premier.

3. L'homme peut par lui-même tomber dans le péché, mais il ne peut augmenter son mérite que par le secours divin, qui lui est procuré par le ministère des anges. C'est pourquoi les anges coopèrent à toutes nos bonnes œuvres. Mais tous nos péchés ne procèdent pas de la suggestion des démons, bien que tout genre de péché puisse provenir parfois de la suggestion des démons.

Article 4 : Les démons peuvent-ils faire de vrais miracles pour nous séduire ?

Objections : 1. Il semble que les démons ne peuvent pas séduire les hommes par de vrais miracles. L'intervention des démons se développera surtout dans les œuvres de l'Antichrist. Mais, dit S. Paul (2 Th 2, 9) : " Son avènement sera marqué par l'influence de Satan, en toutes espèces d'œuvres puissantes, de signes et de prodiges mensongers. " Donc, à plus forte raison dans les autres temps, les démons n'accomplissent que des miracles mensongers.

2. Les vrais miracles s'opèrent par une transformation des corps. Mais les démons ne peuvent pas modifier la nature d'un corps, dit S. Augustin : " je ne crois pas que le corps humain puisse pour aucun motif être transformé, par l'art ou le pouvoir des démons, en des membres d'animaux. " Les démons ne peuvent donc pas produire de vrais miracles.

3. Un argument qui vaut aussi bien pour la thèse contraire n'est pas efficace. Si les miracles authentiques peuvent être accomplis par les démons pour engendrer la fausseté, ils ne vaudront plus pour confirmer la vérité de la foi. Et cela ne convient pas puisqu'il est dit en S. Marc (16, 20) : " Le Seigneur coopérant avec eux et confirmant la parole par les signes qui l'accompagnaient. "

En sens contraire, S. Augustin assure que " par les artifices des magiciens s'accomplissaient des miracles qui sont la plupart du temps semblables à ceux qu'opèrent les serviteurs de Dieu ".

Réponse : Comme nous l'avons dit plus haut, le miracle proprement dit ne peut pas être l'œuvre des démons, ni d'autre créature, mais de Dieu seul ; parce que le miracle proprement dit est ce qui s'accomplit au-dessus de l'ordre de toute la nature créée, ordre qui contient toute puissance créée. On appelle cependant parfois miracle, au sens large, ce qui dépasse la faculté et la connaissance humaine. Et ainsi les démons peuvent faire des miracles qui provoquent l'étonnement des hommes, parce qu'ils dépassent le pouvoir et la connaissance des hommes. En effet, déjà quand un homme réalise quelque chose qui est au-dessus du pouvoir et de la science d'un autre, il provoque chez celui-ci l'admiration au point de sembler avoir accompli un miracle. Nous devons savoir cependant que, bien que ces œuvres des démons qui nous paraissent

miraculeuses n'atteignent pas à la vraie raison de miracle, ce sont pourtant parfois des faits authentiques. C'est ainsi que les magiciens du Pharaon, par la puissance des démons, produisirent de vrais serpents et de vraies grenouilles. Et quand le feu descendit du ciel et consuma d'un seul coup la famille de Job avec ses troupeaux (c'était l'œuvre de Satan), il ne s'agissait pas d'apparence seulement, selon S. Augustin.

Solutions : 1. Comme dit S. Augustin, les œuvres de l'Antichrist peuvent être appelées des signes du mensonge, " soit parce que les sens mortels seront trompés par des apparences illusoires, de telle sorte qu'il semblera faire ce qu'il ne fera pas réellement, soit parce que tout en étant de vrais prodiges, ces œuvres entraîneront dans le mensonge ceux qui y croiront ".

2. Comme nous l'avons dit, la matière corporelle n'obéit pas aux anges bons ou mauvais de façon absolue, de telle sorte que par leur puissance les démons pourraient faire passer la matière d'une forme à l'autre. Mais ils peuvent employer des sortes de germes qui se trouvent dans les éléments du monde, afin de produire de tels effets, dit S. Augustin. Nous devons donc dire que toutes les transformations de réalités corporelles qui peuvent être accomplies par des forces naturelles, auxquelles appartiennent ces germes, peuvent être accomplies par l'opération des démons employant ces sortes de germes, par exemple quand certaines réalités sont changées en serpents ou en grenouilles, qui peuvent être engendrées par la putréfaction. Au contraire, les transformations de réalités corporelles qui dépassent tout pouvoir de la nature ne peuvent pas être accomplies par l'action des démons d'une manière authentique ; par exemple qu'un corps humain soit changé en celui d'une bête, ou que le corps d'un homme mort revienne à la vie. Et si parfois un phénomène semblable paraît résulter de l'action des démons, c'est qu'il n'est pas réel, mais seulement apparent.

Cela peut se produire de deux manières. D'abord, de l'intérieur, en tant que le démon peut modifier l'imagination de l'homme et même ses sens corporels, de telle sorte qu'il voit une chose autrement qu'elle n'est, nous l'avons dit plus haut n. Et l'on dit que cela se réalise parfois sous l'action de certaines substances corporelles. D'autre part, cela peut se produire d'une façon extérieure à l'homme. En effet, puisque le démon est capable de façonner un corps, avec de l'air, en n'importe quelle forme et figure, de telle sorte qu'en s'en emparant il puisse apparaître visiblement, il peut, au même titre, entourer n'importe quelle réalité corporelle de n'importe quelle autre forme corporelle, pour quelle prenne cette apparence à nos yeux. C'est ce que dit S. Augustin : " Le produit de l'imagination de l'homme qui, en songeant ou en rêvant, se diversifie dans un genre innombrable de choses, apparent aux sens trompés comme quelque chose qui prend corps sous l'image de quelque animal. " On ne doit pas l'entendre en ce sens que la puissance imaginative de l'homme ou son image apparaîtrait elle-même comme matérialisée aux sens d'un autre homme ; mais en ce sens que le démon qui forme une image dans l'imagination d'un homme, est capable d'offrir lui-même une image semblable aux sens d'un autre homme.

3. Comme dit S. Augustin " quand les magiciens font des miracles semblables à ceux des saints, ils le font dans un but différent et par une autre autorité. Les magiciens le font en cherchant leur propre gloire ; les saints en cherchant la gloire de Dieu. Les magiciens agissent pour quelques profits privés, les saints pour l'avantage public et par ordre de Dieu, à qui toutes les créatures sont soumises ".

Article 5 : Les démons vaincus par les hommes sont-ils empêchés de les attaquer de nouveau ?

Objections : 1. Il ne semble pas que le démon qui est dominé par quelqu'un soit à cause de cela empêché de l'attaquer. En effet, le Christ a très efficacement vaincu le tentateur. Cependant, celui-ci l'a encore attaqué ensuite, en poussant les Juifs à le tuer. Il n'est donc pas vrai que le démon vaincu cesse d'attaquer.

2. Infliger une souffrance à celui qui a le dessous dans le combat, c'est l'exciter à combattre plus violemment. Cela ne convient pas à la miséricorde de Dieu. Donc, les démons vaincus ne sont pas empêchés d'attaquer.

En sens contraire, on lit dans Matthieu (4, 11) : " Alors le diable le laissa. " Il s'agit du Christ victorieux.

Réponse : Certains disent que le démon vaincu ne peut plus ensuite tenter aucun homme, soit pour le même péché, soit pour un autre. D'autres disent qu'il peut encore tenter d'autres hommes, mais non le même. Cette opinion semble plus probable, du moins si on l'entend d'un certain laps de temps. C'est pourquoi S. Luc dit que, " toute tentation étant épuisée, le diable s'éloigna du Christ jusqu'au temps fixé ". Il y a pour cela deux motifs : le premier est la clémence divine, parce que, dit S. Jean Chrysostome, commentant S. Matthieu : " Le diable ne tente pas les hommes autant qu'il veut, mais autant que Dieu permet ; car s'il lui permet de tenter un peu, il le repousse ensuite à cause de la faiblesse de notre nature. " Le second motif est l'astuce du diable : S. Ambroise dit, sur S. Luc, que " le diable craint d'insister, parce qu'il répugne habituellement à être vaincu ". Que parfois il revienne à celui qu'il a quitté, cela apparaît bien dans ce texte de S. Matthieu (12, 44) : " Je reviendrai dans la maison dont j'étais sorti. "

Ainsi se trouvent résolues les Objections.

### **QUESTION 115 : L'ACTION DE LA CRÉATURE CORPORELLE**

Considérons maintenant l'action de la créature corporelle (Q. 115) ; nous étudierons ensuite le destin, qui dépendrait de certains corps (Q. 116).

1. Un corps peut-il être actif ? — 2. Y a-t-il dans les corps des raisons séminales ? — 3. Les corps célestes sont-ils la cause de ce qui se passe dans les corps ici-bas ? — 4. Sont-ils la cause des actes humains ? — 5. Les démons sont-ils soumis à leur action ? — 6. Les corps célestes rendent-ils nécessaire ce qui est soumis à leur action ?

Article 1 : Un corps peut-il être actif ?

Objections : 1. S. Augustin dit que parmi les êtres, on en trouve certains qui sont produits et n'agissent pas, comme les corps ; un autre qui agit et n'est pas produit, c'est Dieu, et d'autres qui agissent et sont produits, comme les substances spirituelles.

2. Tout être qui agit, sauf le premier agent, a besoin dans son action d'un sujet qui puisse recevoir cette action. Mais, au-dessous de la substance corporelle, il n'y a pas d'autre substance qui puisse recevoir son action, puisqu'elle tient le dernier rang parmi les êtres. Donc aucune substance corporelle n'est active.

3. Toute substance corporelle est limitée par la quantité. Mais la quantité empêche la substance de se mouvoir et d'agir, puisqu'elle l'enferme et que la substance est noyée en elle, comme l'air chargé de nuages ne peut recevoir la lumière. Nous constatons d'ailleurs que plus la quantité d'un corps augmente, plus il est pesant et difficile à mouvoir. Donc aucune substance corporelle n'est active.

4. Tout agent reçoit sa puissance d'action de sa proximité avec le premier agent. Mais les corps, qui sont très composés, sont très éloignés du premier agent, qui est simple au maximum. Donc aucun corps n'est actif.

5. Si un corps est actif, son action produit soit une forme substantielle, soit une forme accidentelle. Ce ne peut être une forme substantielle, puisqu'il n'y a pas dans les corps d'autre principe d'action qu'une certaine qualité active qui leur est accidentelle. Or l'accident ne peut être la cause d'une forme substantielle, puisque la cause doit être supérieure à l'effet. Ce ne peut

être non plus une forme accidentelle, puisque l'accident ne peut s'étendre au-delà de son sujet, selon S. Augustin. Donc aucun corps n'est actif

En sens contraire, Denys, énumérant les propriétés du feu corporel, dit que, " actif et puissant il manifeste sa propre grandeur dans les matières qu'il pénètre ".

Réponse : Il apparaît aux sens que certains corps sont actifs. Mais au sujet des actions des corps, les philosophes ont émis trois opinions erronées. Certains exclurent totalement l'action des corps ; c'est l'opinion d'Avicébron dans son livre De la source de Vie. Il s'efforce d'y prouver par les arguments cités que nul corps n'agit : toutes les actions qui semblent provenir des corps seraient l'effet d'une puissance spirituelle qui pénétrerait tous les corps ; selon lui, ce n'est pas le feu qui chauffe, c'est une puissance spirituelle qui exerce son action à travers lui. Cette opinion semble dériver de celle de Platon. Car Platon affirma que toutes les formes qui sont dans la matière corporelle sont participées, déterminées et limitées à cette matière, tandis que les formes séparées sont absolues et quasi universelles. Aussi affirmait-il que ces formes séparées étaient les causes des formes qui sont dans la matière. Donc, puisque la forme qui est dans une matière corporelle est déterminée à cette matière, individuée par la quantité, Avicébron disait que la forme corporelle est retenue et enfermée par la quantité en tant que celle-ci est principe d'individuation, de telle sorte qu'elle ne peut s'étendre, par son action, à une autre matière. Seule la forme spirituelle et immatérielle, qui n'est pas restreinte par la quantité, peut influencer un autre être par son action.

Cet argument ne permet pas de conclure que la forme corporelle ne soit pas active, mais seulement qu'elle n'est pas agent universel. En tant qu'elle participe de quelque chose, il est nécessaire qu'elle participe de ce qui est propre à cette chose ; par exemple, ce qui participe de la lumière participe de la visibilité. Agir, qui n'est pas autre chose que faire quelque chose en acte, est le propre de l'acte en tant qu'acte ; c'est pourquoi tout agent produit un semblable à lui-même. Ainsi donc, du fait qu'une chose est une forme non délimitée par la matière soumise à la quantité, cette chose sera un agent indéterminé et universel. Si au contraire une chose est délimitée par telle matière, ce sera un agent restreint et particulier. Par conséquent, si le feu était une forme séparée, comme l'affirmèrent les platoniciens, il serait de quelque manière cause de toute combustion. Mais nous voyons que la forme du feu qui se trouve dans telle matière corporelle est cause de telle combustion déterminée, produite par tel corps dans tel corps.

Cependant, cette opinion d'Avicébron va plus loin que celle de Platon. En effet, Platon ne reconnaissait pas d'autres formes séparées que les formes substantielles. Il réduisait les accidents à des principes matériels, le grand et le petit, qu'il présentait comme premiers principes contraires, ainsi que d'autres présentaient le rare et le dense. C'est pourquoi aussi bien Platon qu'Avicenne, qui le suivait sur ce point, disaient que les agents corporels agissent selon les formes accidentelles, en disposant la matière à recevoir la forme substantielle ; mais la perfection ultime, par l'introduction de la forme substantielle, vient d'un principe immatériel. C'est la deuxième opinion au sujet de l'action des corps, dont nous avons parlé en traitant de la création.

La troisième opinion est celle de Démocrite, qui pensait que l'action vient de l'émission des atomes par le corps qui agit, et que la modification subie vient de la réception de ces atomes dans les pores du corps du patient. Aristote attaque cette opinion : il en résulterait en effet que le corps ne subirait pas l'action par tout lui-même, et que la quantité du corps agissant diminuerait du fait de son action ; ce qui est manifestement faux.

On doit donc dire que le corps agit, en tant qu'il est en acte, sur un autre corps en tant que celui-ci est en puissance.

Solutions : 1. Ce mot de S. Augustin doit être entendu de toute la nature corporelle considérée dans son ensemble ; comme telle, elle n'a pas au-dessous d'elle de nature inférieure, sur laquelle elle pourrait agir, comme la nature spirituelle sur la nature corporelle et la nature incréée sur la créature. Au contraire, tel corps est inférieur à tel autre en tant qu'il est en puissance à ce que l'autre corps possède en acte.

2. De là découle la solution de la deuxième objection. On doit cependant savoir que quand Avicébron argumente ainsi : " Il y a quelque chose qui meut sans être mû, à savoir le premier producteur des choses ; donc il doit y avoir à l'opposé quelque chose qui est mû et patient sans agir ", on doit le lui concéder. Mais il s'agit de la matière première, qui est pure puissance, comme Dieu est acte pur. Le corps est composé de puissance et d'acte ; comme tel, il est à la fois agent et patient.

3. La quantité n'empêche pas tout à fait la forme corporelle d'agir, nous venons de le dire ; elle l'empêche d'être agent universel, en tant que la forme est indivisible et liée à une matière soumise à la quantité. La preuve qu'on apporte sur le poids des corps est étrangère au sujet. Premièrement, parce que l'addition de la quantité ne cause pas la gravité, comme cela est prouvé dans le traité Du Ciel. Deuxièmement, parce qu'il est faux que le poids retarde le mouvement. Tout au contraire : plus un corps est lourd plus il se meut de son propre mouvement. Troisièmement, parce que l'action ne se fait pas par mouvement local, comme disait Démocrite, mais par le fait que quelque chose passe de la puissance à l'acte.

4. Le corps n'est pas ce qui est le plus éloigné de Dieu : en effet il participe en quelque chose d'une ressemblance avec l'être divin, par la forme qu'il a. Ce qui est le plus distant de Dieu, c'est la matière première, qui n'agit en aucune manière, puisqu'elle est seulement en puissance.

5. Le corps agit pour produire des formes accidentelles et des formes substantielles. En effet, une qualité active, comme la chaleur, bien qu'accidentelle, agit pourtant en vertu d'une forme substantielle à titre d'instrument ; elle peut donc produire une forme substantielle ; c'est ainsi que la chaleur naturelle, en tant qu'instrument de l'âme, agit dans la génération de la chair ; elle produit au contraire un accident par sa propre puissance. — Et il n'est pas contraire à la raison d'accident qu'il dépasse son sujet dans l'action, mais seulement qu'il le dépasse en son essence ; à moins d'imaginer qu'un accident numériquement identique passe de l'agent dans le patient, comme le supposait Démocrite, qui pensait que l'action se réalisait par un flux d'atomes.

Article 2 : Y a-t-il dans le corps des raisons séminales ?

Objections : 1. Il semble que dans la matière corporelle il n'y ait pas de raisons séminales. Le mot " raison " implique une existence spirituelle. Mais dans la matière corporelle rien n'existe spirituellement ; tout existe selon le mode de la matière, où existe l'être corporel. Il n'y a donc pas de raisons séminales dans la matière corporelle.

2. S. Augustin dit que les démons réalisent certaines œuvres en utilisant, par des mouvements occultes, certaines semences qu'ils connaissent dans les éléments. Mais les choses qu'on utilise grâce au mouvement local sont des corps, non des raisons. Il est donc illogique de dire qu'il y a dans la matière corporelle des raisons séminales.

3. La semence est un principe actif. Mais, dans la matière corporelle, il n'y a pas de principe actif, puisqu'il n'appartient pas à la matière d'agir par elle-même, on l'a dit. Il n'y a donc pas de raisons séminales dans la matière corporelle.

4. On dit que dans la matière corporelle il y a des raisons causales, qui semblent suffisantes pour expliquer la production des choses. Mais les raisons séminales diffèrent des raisons causales, puisque les miracles sont accomplis en dépassant les raisons séminales, non les raisons causales. Il est donc incohérent de dire que dans la matière corporelle il y a des raisons séminales.

En sens contraire, S. Augustin affirme : " De toutes les choses qui naissent corporellement et visiblement, il existe des semences occultes, cachées dans les éléments corporels de notre monde. "

Réponse : Les dénominations se font habituellement à partir des choses les plus parfaites, dit Aristote. Mais dans toute la nature corporelle les corps vivants sont les plus parfaits. Aussi est-ce à partir des choses vivantes qu'on prend les noms attribués à toutes les choses naturelles. En effet, le nom même de " nature ", dit Aristote, fut d'abord employé pour signifier la génération des vivants, qu'on appelle " native ". Et puisque les vivants sont engendrés par un principe conjoint, comme le fruit par l'arbre, et le fœtus par la mère à laquelle il est uni, on a appliqué le nom de nature à tout principe de mouvement existant en celui qui se meut. Il est manifeste que le principe actif et le principe passif de la génération des êtres vivants sont les semences par lesquelles les vivants sont engendrés. C'est donc à juste titre que S. Augustin appelle " raisons séminales " toutes les puissances actives et passives qui sont les principes des générations et des mouvements naturels.

On peut observer de pareilles puissances actives et passives en des ordres multiples. En effet, dit S. Augustin . elle sont d'abord principalement, et originellement dans le Verbe de Dieu lui-même, en tant que raisons idéales. Deuxièmement, elles sont dans les éléments du monde où elles ont été produites ensemble dès le commencement, dans leurs causes universelles. Troisièmement, elles sont dans les êtres qui sont produits au cours des temps par les causes universelles, comme dans telle plante et tel animal, en tant que causes particulières. Quatrièmement, elles sont dans les semences produites par les animaux et les plantes qui, dans la production des autres effets particuliers, jouent le rôle des causes primordiales universelles produisant les premiers effets.

Solutions : 1. Ces puissances actives et passives des choses naturelles, s'il est vrai qu'on ne peut les appeler raisons en tant qu'elle sont dans la matière corporelle, peuvent cependant être dénommées ainsi par rapport à leur origine, en tant qu'elles procèdent de raisons idéales.

2. Ces puissances actives et passives se trouvent dans certaines parties corporelles ; et quand les démons s'en servent pour accomplir quelques effets, grâce au mouvement local, on dit que ce sont des semences employées par les démons.

3. La semence du mâle est le principe actif de la génération de l'animal ; mais on peut aussi appeler semence ce qui vient de la femelle, et qui est le principe passif. Sous ce terme de semence on peut donc comprendre des forces actives et passives.

4. Par ces paroles de S. Augustin au sujet de ces raisons séminales, on peut suffisamment comprendre que ces raisons séminales elles-mêmes sont aussi des raisons causales, comme la semence est aussi une sorte de cause. Car S. Augustin dit encore, au même livre : " De même que les mères portent leurs fœtus, de même le monde porte des causes de ce qui va naître. " Pourtant, les raisons idéales peuvent être dites causales, mais non proprement séminales, parce que la semence n'est pas un principe séparé, et parce qu'il n'y a pas de miracle qui échappe aux " raisons idéales ". De même, il n'y en a pas qui transgresse les puissances passives inscrites dans la créature, de telle sorte que puisse s'accomplir en elle tout ce que Dieu commandera. Mais on dit que des miracles s'accomplissent au-dessus des puissances actives naturelles et des puissances passives qui leur sont ordonnées, quand on affirme qu'ils dépassent le pouvoir des raisons séminales.

Article 3 : Les corps célestes sont-ils la cause de ce qui se passe dans les corps d'ici-bas ?

Objections : 1. S. Jean Damascène déclare : " Nous disons que les corps célestes ne sont pas la cause de quelqu'une des choses qui se font, ni de la corruption de celles qui se défont, ils sont plutôt les signes des pluies et du changement de l'atmosphère. "

2. Pour accomplir quelque chose, il suffit qu'il y ait un principe actif et la matière. Mais dans les corps inférieurs nous trouvons la matière passive, et aussi des principes actifs contraires, la chaleur et le froid, etc. Il n'est donc pas nécessaire pour causer les choses qui arrivent ici-bas, de faire appel à la causalité des corps célestes.

3. Tout principe actif produit un être semblable à lui. Mais nous voyons que tout ce qui se fait dans notre monde inférieur s'accomplit parce que les choses sont chauffées ou refroidies, humectées ou desséchées, et subissent d'autres modifications du même genre. Cela ne se trouve pas dans les corps célestes. Ceux-ci ne sont donc pas la cause de ce qui arrive ici-bas.

4. Selon S. Augustin " rien n'est plus corporel que le sexe du corps. " Mais celui-ci n'est pas causé par les corps célestes, comme nous en voyons la preuve dans le fait que, de deux jumeaux nés sous une même constellation, l'un est mâle, l'autre femelle. Donc les corps célestes ne sont pas la cause des êtres corporels qui se font ici-bas.

En sens contraire, S. Augustin dit : " Les corps lourds et inférieurs sont réglés dans un certain ordre par les corps plus subtils et plus puissants. " Et Denys : " La lumière du soleil contribue à la génération des corps sensibles, elle exerce une impulsion sur la vie, la nourrit, l'augmente et la perfectionne. "

Réponse : Puisque d'une part toute multiplicité procède de l'unité, et que d'autre part, ce qui est immobile n'a qu'une manière d'être, tandis que ce qui se meut en possède de multiples, on observe dans toute la nature que tout mouvement procède d'un être immobile. C'est pourquoi, plus certains êtres sont immobiles, plus ils sont la cause des êtres les plus mobiles. Or, parmi tous les autres corps, les corps célestes sont les plus immobiles ; en effet, ils ne se meuvent que par mouvement local. C'est pourquoi les mouvements des corps inférieurs, qui sont variés et multiples, se ramènent au mouvement des corps célestes comme à leur cause.

Solutions : 1. La parole de S. Jean Damascène doit être prise en ce sens que les corps célestes ne sont pas la cause première de la génération et de la corruption des choses d'ici-bas, comme le disaient ceux pour qui les corps célestes étaient des dieux.

2. Les principes actifs dans les corps inférieurs ne se rencontrent que dans les qualités actives des éléments, qui sont la chaleur, le froid, etc. Si les formes substantielles des corps inférieurs ne se diversifiaient que d'après ces accidents auxquels d'anciens physiciens ont attribué pour principes le rare et le dense, il ne faudrait pas supposer d'autre principe actif au-dessus de ces corps inférieurs : ils suffiraient pour agir. Mais, si l'on observe bien, il apparaît que ces accidents se comportent comme des dispositions matérielles aux formes substantielles des corps naturels. Mais la matière ne suffit pas pour agir. Et c'est pourquoi l'on doit poser un autre principe actif au-dessus de ces dispositions matérielles.

Aussi les platoniciens affirmèrent-ils l'existence d'espèces séparées. Ce serait en participant d'elles que les corps inférieurs obtiennent leurs formes substantielles. Mais cela ne semble pas suffire. Car les espèces séparées se comporteraient toujours de la même manière, puisqu'elles sont supposées immobiles. Et il s'ensuivrait qu'il n'y aurait aucune variation dans la génération et la corruption des corps inférieurs ; or il est clair que c'est faux.

C'est pourquoi, selon Aristote, il est nécessaire de reconnaître l'existence d'un principe actif mobile, qui par sa présence et son absence cause une variation dans la génération et la corruption des corps inférieurs. Ce principe, ce sont les corps célestes. C'est pourquoi tout ce qui engendre

dans les corps inférieurs, meut vers une espèce déterminée, comme étant l'instrument du corps céleste ; d'où l'axiome, d'Aristote : " Ce qui engendre l'homme, c'est l'homme et le soleil. "

3. Les corps célestes ne sont pas semblables aux corps inférieurs par une similitude d'espèce, mais en tant que, par une puissance universelle, ils contiennent en eux tout ce qui est engendré dans les corps inférieurs ; de la même manière, nous disons que toutes choses sont semblables à Dieu.

4. Les actions des corps célestes sont reçues dans les corps inférieurs de manière diverse, selon la disposition diverse de la matière. Il arrive parfois que la matière de la conception humaine n'est pas disposée totalement en vue du sexe masculin ; alors elle forme en partie un mâle, en partie une femelle. S. Augustin introduit cet argument pour réfuter la divination par les astres : car les effets des astres varient aussi dans les choses corporelles selon la disposition diverse de la matière.

Article 4 : Les corps célestes sont-ils la cause des actes humains ?

Objections : 1. Il semble que oui. En effet, les corps célestes, quand ils sont mus par les substances spirituelles, comme on l'a dit plus haute, agissent sous leur impulsion comme des instruments. Mais ces substances spirituelles sont supérieures à nos âmes. Il semble donc qu'elles puissent agir sur nos âmes, et, de la sorte, causer nos actes humains.

2. Tout ce qui est multiforme se ramène à un principe uniforme. Or les actes humains sont variés et multiformes. Il semble donc qu'ils se ramènent aux mouvements uniformes des corps célestes comme à leurs principes.

3. Les astrologues annoncent fréquemment la vérité au sujet de déclarations de guerres et d'autres actes humains, dont les principes sont l'intelligence et la volonté ; ils ne pourraient pas le faire si les corps célestes n'étaient pas la cause des actes humains.

En sens contraire, S. Jean Damascène dit que " les corps célestes ne sont aucunement la cause des actes humains ".

Réponse : Les corps célestes agissent directement et par eux-mêmes sur les êtres corporels, mais seulement indirectement et par accident sur les puissances de l'âme, lesquelles sont les actes des organes corporels ; car les actes de ces puissances sont nécessairement empêchés par ce qui empêche le jeu des organes, ainsi par exemple, l'œil trouble ne voit pas bien. Si l'intelligence et la volonté étaient des puissances liées à des organes corporels (comme l'ont affirmé certains qui prétendaient que l'intelligence ne diffère pas du sens), il s'ensuivrait nécessairement que les corps célestes seraient la cause des choix et des actes humains. Et il en résulterait que l'homme serait poussé à ses actes par un instinct naturel, comme les autres animaux, chez lesquels il n'y a que des puissances liées à des organes corporels. En effet, ce qui s'accomplit dans ces vivants inférieurs à la suite de l'impulsion des corps célestes s'accomplit naturellement. Il s'ensuivrait que l'homme ne posséderait pas le libre arbitre, mais que ses actes seraient déterminés comme ceux des êtres naturels, ce qui est manifestement faux, et contraire au comportement humain.

Mais on doit admettre que les impulsions des corps célestes peuvent agir indirectement et par accident sur l'intelligence et la volonté, en tant que l'intelligence aussi bien que la volonté sont plus ou moins tributaires des puissances inférieures qui sont liées à des organes. Mais sur ce point l'intelligence et la volonté se comportent différemment. En effet, l'intelligence est nécessairement tributaire des puissances inférieures de connaissance ; c'est pourquoi son activité est nécessairement troublée si les puissances de l'imagination, de la cogitative ou de la mémoire le sont elles-mêmes. Tandis que la volonté ne suit pas fatalement l'inclination de l'appétit inférieur. Car, bien que les passions de l'irascible et du concupiscible exercent une certaine pression pour incliner la volonté, celle-ci garde le pouvoir de les suivre ou d'y résister. C'est



pourquoi l'impulsion des corps célestes, capable de modifier les puissances inférieures, influence moins la volonté, qui est la cause immédiate des actes humains, qu'elle n'influence l'intelligence.

Affirmer que les corps célestes sont la cause des actes caractérise donc ceux qui disent que l'intelligence ne diffère pas du sens. C'est pourquoi certains d'entre eux disaient que " la volonté chez les hommes est telle que l'a mise au jour le père des hommes et des dieux ". Donc, puisqu'il est clair que l'intelligence et la volonté ne sont pas les actes d'organes corporels, il est impossible que les corps célestes soient la cause des actes humains.

Solutions : 1. Les substances spirituelles qui meuvent les corps célestes agissent sur les êtres corporels par l'intermédiaire des corps célestes ; elles agissent sur l'intelligence sans intermédiaire, en l'éclairant. Mais elles ne peuvent pas modifier la volonté, comme nous l'avons vue.

2. De même que la multitude des formes des mouvements corporels se ramène à l'uniformité des mouvements célestes comme à sa cause, ainsi la multitude des actes produits par l'intelligence et la volonté remonte au principe uniforme qui est l'intelligence et la volonté de Dieu.

3. Le plus grand nombre des hommes suivent leurs passions, qui sont des mouvements de l'appétit sensible auxquels peuvent coopérer les corps célestes ; mais un petit nombre sont des sages qui résistent à ces passions. C'est pourquoi les astrologues peuvent prédire l'avenir dans le plus grand nombre des cas, surtout d'une façon générale. Mais non pour des cas spéciaux, car rien n'empêche qu'un homme résiste aux passions par son libre arbitre. C'est pourquoi les astrologues eux-mêmes disent que l'homme sage domine les astres, en tant qu'il domine ses passions.

Article 5 : Les démons sont-ils soumis à l'action des corps célestes ?

Objections : 1. Il semble que les corps célestes puissent exercer une action sur les démons eux-mêmes. En effet, les démons tourmentent, selon les phases de la lune, certains hommes, qu'on appelle à cause de cela des lunatiques, comme on le voit chez S. Matthieu (4, 24 et 17, 14) : Mais cela ne serait pas s'ils n'étaient pas soumis aux corps célestes. Les démons sont donc soumis à l'action de ces corps célestes.

2. Les nécromanciens observent certaines constellations pour invoquer les démons. Ils ne les invoqueraient pas à partir des corps célestes, si les démons ne leur étaient pas soumis.

3. Les corps célestes sont plus puissants que les corps inférieurs. Mais les démons sont soumis à certains corps inférieurs ; comme " des herbes, des pierres, des animaux, certains sons, des formules déterminées, des figures ou des images " selon le mot de Porphyre cité par S. Augustin. A plus forte raison les démons sont-ils soumis à l'action des corps célestes.

En sens contraire, les démons, selon l'ordre de la nature, sont supérieurs aux corps célestes. Or, l'agent est supérieur au patient, comme dit S. Augustin. Les démons ne sont donc pas soumis à l'action des corps célestes.

Réponse : Au sujet des démons, il y eut trois opinions. Premièrement, celle des péripatéticiens, qui nièrent l'existence des démons, et qui attribuèrent à la puissance des corps célestes ce qu'on attribue au démon selon l'art de la nécromancie. De là cette sentence de Porphyre rapportée par S. Augustin : " Des hommes réalisent sur terre des puissances capables de produire les divers effets attribués aux astres. " Mais cette opinion est manifestement fautive. L'expérience enseigne que beaucoup de choses sont accomplies par les démons, alors que la puissance des corps célestes n'y suffirait en aucune façon ; par exemple, que les possédés parlent une langue inconnue, qu'ils récitent des vers et des sentences qu'ils n'ont jamais apprises, que les nécromanciens fassent parler et se mouvoir des statues, etc.

Ces faits poussèrent les platoniciens à affirmer que les démons sont " des animaux au corps aérien et à l'esprit passif ", comme S. Augustin le dit en citant Apulée. Telle est la seconde opinion, selon laquelle on pourrait dire que les démons sont soumis aux corps célestes, comme nous l'avons dit des hommes.

Mais cette opinion, d'après ce que nous avons dit antérieurement, est fautive. Nous disons en effet que les démons sont des substances intellectuelles non unies à des corps. Il est donc évident qu'ils ne sont pas soumis à l'action des corps célestes, ni par eux-mêmes ni par accident, ni directement ni indirectement.

Solutions : 1. Que les démons tourmentent les hommes selon certaines phases de la lune, cela provient de deux causes. Premièrement, parce qu'ils veulent " jeter le discrédit sur une créature de Dieu ", la lune, disent S. Jérôme et S. Jean Chrysostome. Secondement, parce que, ne pouvant agir qu'au moyen des puissances naturelles, ils tiennent compte dans leurs œuvres des aptitudes des corps à l'égard des effets recherchés. Or, il est manifeste que le cerveau est la plus humide de toutes les parties du corps, comme dit Aristote, et donc qu'il est davantage soumis à l'action de la lune, dont la propriété est de mouvoir les humeurs. C'est dans le cerveau que les forces animales atteignent leur perfection ; c'est pourquoi les démons troublent l'imagination de l'homme selon certaines phases de la lune, quand ils estiment que le cerveau y est plus disposé.

2. Les démons qu'on appelle sous certaines constellations viennent pour deux causes : d'abord, pour entraîner les hommes dans cette erreur de croire qu'il y a quelque chose de divin dans les étoiles ; ensuite, parce qu'ils observent que sous certaines constellations la matière corporelle est plus disposée aux effets pour lesquels on fait appel à eux.

3. Comme dit S. Augustin, " les démons sont attirés par divers genres de pierres, d'herbes, de bois, d'animaux, de chants, de rites, non comme les animaux sont attirés par les aliments, mais comme les esprits sont attirés par certains signes ", en tant que ces choses leur sont offertes en signe d'honneur divin, ce dont ils sont avides.

Article 6 : Les corps célestes rendent-ils nécessaire ce qui est soumis à leur action ?

Objections : 1. Il semble que oui. Car, lorsque la cause suffisante est posée, l'effet suit nécessairement. Mais les corps célestes sont cause suffisante de leurs effets. Donc, puisque les corps célestes, avec leurs mouvements et leurs dispositions, sont posés comme des êtres nécessaires, il semble que leurs effets suivent nécessairement.

2. L'effet d'un agent aboutit nécessairement dans la matière quand la puissance de l'agent est telle qu'elle peut se soumettre toute la matière. Mais toute la matière des corps inférieurs est soumise à la puissance des corps célestes qui les dépasse en excellence. C'est donc nécessairement que l'efficacité des corps célestes est reçue dans la matière corporelle.

3. Si l'effet du corps céleste ne se produisait pas nécessairement, ce serait parce qu'une cause l'empêcherait. Mais toute cause corporelle qui pourrait empêcher l'effet d'un corps céleste doit nécessairement être ramenée à quelque principe céleste, puisque les corps célestes sont la cause de tout ce qui se produit. Donc, puisque ce principe céleste est lui-même nécessaire, il s'ensuit que l'effet de l'autre corps céleste sera empêché nécessairement ; et ainsi tout ce qui arrive ici-bas arrive en vertu de la nécessité.

En sens contraire, Aristote dit qu' " il n'est pas exclu que beaucoup de choses ne se produisent pas malgré les signes célestes qui sont dans les corps, et les eaux et les vents ". C'est donc que les effets des corps célestes ne se réalisent pas tous nécessairement.

Réponse : Cette question est en partie résolue par ce que nous avons déjà dit, mais elle présente encore une certaine difficulté. Nous avons montré que, malgré certaines inclinations produites dans la nature corporelle par l'impulsion des corps célestes, la volonté ne suit pas nécessairement

ces inclinations. Il n'est donc pas impossible que l'action volontaire empêche l'effet des corps célestes, non seulement dans l'homme lui-même, mais aussi dans les autres domaines auxquels s'étend l'activité des hommes.

Mais dans les êtres naturels on ne trouve aucun principe semblable, qui ait la liberté de suivre ou non les impulsions célestes. Il semble donc que, dans ces êtres au moins, tout arrive par nécessité, selon l'antique opinion de ceux qui, supposant que tout ce qui existe a une cause, et que la cause étant posée l'effet suit nécessairement, concluaient que toutes choses arrivent par nécessité. Aristote rejette cette opinion en repoussant deux suppositions de ses tenants.

Premièrement, en effet, il n'est pas vrai que, n'importe quelle cause étant posée, il est nécessaire que l'effet suive ; il y a des causes qui sont ordonnées à leurs effets non nécessairement, mais la plupart du temps, et qui parfois échouent par exception. Mais, puisque ces causes échouent par exception uniquement parce qu'une autre cause les empêche, il semble que l'inconvénient susdit n'est pas évité, puisque l'obstacle opposé à ces causes arrive en vertu de la nécessité.

Il faut donc dire, secondement, que tout ce qui est par soi a une cause, tandis que ce qui arrive par accident n'a pas de cause, parce qu'il n'est pas un véritable être, n'étant pas vraiment un. En effet, le fait d'être blanc a sa cause, comme le fait d'être musicien a la sienne ; mais l'assemblage de ces deux qualités n'a pas de cause parce qu'il n'est pas vraiment un être, ni vraiment un.

Il est manifeste que la cause qui empêche l'action d'une autre cause, ordonnée à son effet dans la plupart des cas, concourt avec elle seulement par accident ; ce concours n'a donc pas de cause réelle, puisqu'il est seulement accidentel. Et voilà pourquoi ce qui est le résultat de ce concours ne provient pas d'une cause préexistante, dont il sortirait nécessairement. Ainsi, si un corps terrestre enflammé est produit dans la partie supérieure de l'air et s'il en tombe, la cause en est une puissance céleste. Et de même, si sur la surface de la terre il y a une matière combustible, cela peut se ramener à quelque principe céleste. Mais si le feu tombant du ciel rencontre cette matière combustible, cela n'a pas pour cause un corps céleste, mais ne se réalise que par accident. Il est donc évident que les effets des corps célestes ne sont pas tous soumis à la nécessités.

Solutions : 1. Les corps célestes sont cause des effets inférieurs par l'intermédiaire de causes particulières inférieures, qui peuvent échouer par exception.

2. La puissance du corps céleste n'est pas infinie. Il requiert donc, pour réaliser son effet, des dispositions déterminées de la matière, quant à la distance locale et à d'autres dispositions. C'est pourquoi, de même que la distance locale empêche l'effet du corps céleste (en effet le soleil ne produit le pas la même chaleur en Dacie qu'en Éthiopie), de même la grossièreté de la matière, ou sa froideur, ou sa chaleur, ou d'autres dispositions similaires, peuvent empêcher l'effet du corps céleste.

3. La cause qui empêche l'effet d'une autre peut se ramener à quelque corps céleste comme à sa source ; pourtant, la conjonction de ces deux causes, puisqu'elle est accidentelle, ne remonte pas à une cause céleste, comme nous venons de le dire.

### **QUESTION 116 : LE DESTIN**

1. Le destin existe-t-il ? — 2. Où se trouve-t-il ? — 3. Est-il immuable ? — 4. Tout lui est-il soumis ?

Article 1 : Le destin existe-t-il ?

Objections : 1. S. Grégoire dit dans une homélie de l'Épiphanie : " Que jamais les cœurs des fidèles n'aillent dire que le destin est quelque chose. " 2. Les choses qui sont menées par le

destin ne sont pas imprévues. Car, dit S. Augustin : " Nous savons que le mot "destin" (fatum) vient de parler (fari), c'est-à-dire de ce qui est exprimé par la parole. " Aussi dit-on accomplies par le destin les choses qui ont été prédites auparavant par quelqu'un qui les détermine. Or les choses prévues ne sont pas fortuites ni accidentelles. Donc, si les choses étaient menées par le destin, le hasard et la bonne fortune en seraient exclus.

En sens contraire, ce qui n'existe pas est indéfinissable. Mais Boèce définit ainsi le destin : " Une disposition inhérente aux choses changeantes, par laquelle la Providence soumet tout à ses ordres. " Le destin est donc une réalité.

Réponse : Dans les choses inférieures nous voyons que certaines proviennent de la fortune ou du hasard. Mais il arrive parfois qu'une chose provenant de causes inférieures est fortuite ou accidentelle, alors que, rattachée à une cause supérieure, elle apparaît comme voulue pour elle-même. Si par exemple deux serviteurs d'un maître sont envoyés par lui dans le même lieu à leur insu, la rencontre de ces deux serviteurs, si on la réfère à eux, est fortuite, puisqu'elle se produit en dehors de leur intention ; mais si l'on considère le maître qui avait préparé cette rencontre, elle n'est pas fortuite, mais voulue pour elle-même.

Certains penseurs ne voulurent pas rattacher à une cause supérieure les choses fortuites qui arrivent dans les êtres inférieurs. Ceux-là nièrent le destin et la Providence, comme S. Augustin le rapporte de Cicéron, ce qui est contraire à ce que nous avons dit antérieurement de la Providence.

D'autres voulurent rapporter à une cause supérieure, qui serait les corps célestes, tout ce qui arrive de fortuit et d'accidentel dans les êtres inférieurs, soit dans la nature, soit chez les hommes. Selon cette opinion, le destin ne serait pas autre chose qu'une disposition des astres sous lesquels chacun a été conçu ou est né.

Mais cela ne tient pas pour deux raisons. Premièrement, au sujet des choses humaines. Nous avons montré en effet — que les actes humains ne sont soumis à l'action des corps célestes que par accident et indirectement. Or une cause fatale, puisqu'elle détermine les choses qui sont accomplies par destin, doit être directement et par elle-même la cause de ce qui se réalise. Secondement, au sujet de toutes les choses qui arrivent par accident, nous avons dit que ce qui arrive par accident n'est à proprement parler ni être ni un. Mais l'action de toute nature a pour terme quelque chose d'un. Il est donc impossible que ce qui existe par accident soit, par soi, l'effet de quelque principe naturel actif. Il n'y a en effet aucun être de la nature qui puisse par lui-même faire que quelqu'un qui veut creuser une tombe découvre un trésor. Mais il est manifeste que tout corps céleste agit à la manière d'un principe naturel ; ses effets dans notre monde sont donc naturels. Donc, il est impossible qu'une puissance active d'un corps céleste soit la cause des choses qui arrivent par accident, soit par hasard, soit par bonne fortune.

Il faut donc dire que ce qui arrive ici-bas par accident, soit dans le domaine naturel, soit dans le domaine humain, se ramène à une cause préordinatrice qui est la Providence divine. Car rien ne s'oppose à ce que l'être par accident soit considéré comme un par quelque intelligence. Sinon l'intelligence ne pourrait pas construire cette proposition : celui qui creuse un tombeau trouve un trésor. Et de même que l'esprit peut saisir cela, il peut le réaliser ; si par exemple quelqu'un, sachant en quel lieu se trouve caché un trésor, pousse un paysan qui l'ignore à creuser là une tombe. Rien n'empêche donc que ce qui arrive ici par accident, comme étant fortuit ou l'effet du hasard, se ramène à une cause organisatrice, et qui agit par intelligence, surtout si c'est l'intelligence divine. En effet, Dieu seul peut modifier la volonté, comme nous l'avons vu. C'est pourquoi l'ordonnance des actes humains, dont le principe est la volonté, doit être attribuée à Dieu seul.

Ainsi donc, en tant que les choses qui arrivent ici-bas sont soumises à la Providence divine qui les préordonne et en quelque sorte les dit d'avance, nous pouvons admettre le destin. Cependant les Pères ont refusé d'employer ce mot, à cause de ceux qui s'en servaient abusivement pour désigner la vertu attribuée à la position des astres. C'est pourquoi S. Augustin dit : " Si quelqu'un attribue au destin les choses humaines parce qu'il désigne sous ce nom la volonté et la puissance de Dieu, qu'il garde sa pensée, mais corrige son expression. " C'est en ce sens que S. Grégoire nie l'existence du destin.

Solutions : 1. Cela résout la première objection.

2. Rien n'empêche que certaines choses soient fortuites ou accidentelles par rapport à leurs causes prochaines, et ne le soient pas par rapport à la Providence divine, car c'est ainsi, dit S. Augustin que " rien n'arrive par hasard dans le monde ".

Article 2 : Où le destin se trouve-t-il ?

Objections : 1. Il semble qu'il ne soit pas dans les choses créées. S. Augustin dit en effet : " On désigne par le mot de destin la volonté même ou le pouvoir de Dieu. " Or, la volonté et le pouvoir de Dieu ne sont pas dans les créatures, mais en Dieu. Le destin n'est donc pas dans les choses créées, mais en Dieu.

2. Par rapport aux choses accomplies par le destin, celui-ci est considéré comme leur cause, ainsi que le démontre notre manière même de nous exprimer. Mais la cause universelle, par soi, des choses qui arrivent ici-bas par accident, c'est Dieu seul. Le destin est donc en Dieu et non dans les choses créées.

3. Si le destin est dans les créatures, il doit être substance ou accident. Qu'il soit l'une ou l'autre, il doit être multiplié selon la multitude des créatures. Puisque, au contraire, le destin semble être unique, il ne doit pas être dans les créatures, mais en Dieu.

En sens contraire, Boèce dit que " le destin est une disposition inhérente aux choses mobiles ".

Réponse : Comme nous l'avons vu, la Providence divine accomplit son œuvre par des causes intermédiaires. La disposition de ses effets peut donc être considérée de deux manières. D'abord en tant qu'elle est en Dieu même ; et alors l'ordination de ses effets s'appelle la Providence. Mais en tant que l'on considère cette ordonnance dans les causes intermédiaires, ordonnées par Dieu pour produire certains effets, alors elle constitue le destin. C'est à cela que fait allusion Boèce — : " Ou bien le destin est réalisé par des esprits qui sont au service de la Providence divine : soit l'âme, soit toute la nature, soumise à Dieu. Ou bien la série des fatalités est tissée par les mouvements célestes des astres, ou la puissance angélique, ou les agissements variés des démons, soit quelques-uns seulement, soit tous. " Nous avons parlé de tout cela en détail précédemment. Il est donc manifeste que le destin est dans les causes créées elles-mêmes, en tant qu'elles sont ordonnées par Dieu à produire certains effets.

Solutions : 1. L'ordonnance des causes secondes que S. Augustin appelle " enchaînement des causes ", ne constitue pas le destin, sauf en tant qu'elle dépend de Dieu. C'est pourquoi l'on peut dire que, comme causes, la puissance et la volonté de Dieu peuvent être appelées destin. Mais le destin est essentiellement cette disposition ou enchaînement, qui est l'ordre des causes secondes.

2. Le destin a raison de cause autant que les causes secondes dont l'organisation est appelée destin.

3. Le destin est appelé disposition, non comme celle qui est dans le genre qualité, mais en tant que la disposition désigne un ordre qui n'est pas une substance, mais une relation. Cet ordre, si nous le référons à son principe, est un : on dira ainsi que le destin est un. Mais si nous le considérons en relation avec ses effets ou avec les causes intermédiaires, alors il est multiple ; ce qui faisait dire à Virgile : " Tes destins t'entraînent. "

Article 3 : Le destin est-il immuable ?

Objections : 1. Le destin ne semble pas immuable, car Boèce dit : " Ce qu'est le raisonnement par rapport à l'intelligence, ce qui est engendré par rapport à ce qui est, le temps par rapport à l'éternité, le cercle par rapport au point central, tel est l'enchaînement mobile du destin par rapport à la simplicité stable de la Providence. "

2. Comme dit Aristote : " Si nous changeons, les choses qui sont en nous changent aussi. " Mais le destin est " une disposition inhérente aux choses mobiles ", dit Boèce. Il est donc changeant.

3. Si le destin est immuable, les choses qui lui sont soumises arrivent immuablement et par nécessité. Mais il semble que ce sont surtout les choses contingentes qui se trouvent dans ce cas et qui sont attribuées au destin. Il n'y a donc rien de contingent dans les choses, mais tout se produit en vertu d'une nécessité.

En sens contraire, Boèce dit que " le destin est une disposition immuable ".

Réponse : Cette disposition des causes secondes que nous nommons destin peut être considérée de deux manières : d'une part dans les causes secondes elles-mêmes, qui se trouvent ainsi disposées ou ordonnées ; d'autre part dans leur relation avec le principe premier qui ordonne toutes choses, Dieu. Certains affirment donc que l'enchaînement même ou disposition des causes était par lui-même nécessaire, de telle sorte que toutes choses se produiraient par nécessité, puisque tout effet a une cause et que, celle-ci étant posée, l'effet suivrait nécessairement. Mais d'après ce que nous avons dit, cela est manifestement faux. D'autres au contraire affirmèrent que le destin est mobile, même en tant qu'il dépend de la Providence divine. C'est pour cela que les Égyptiens disaient qu'on pouvait changer le destin par certains sacrifices, comme le rapporte S. Grégoire de Nysse. Mais nous avons précédemment rejeté cette thèse qui contredit l'immutabilité de la Providence divine.

On doit donc dire que le destin, considéré dans les causes secondes, est sujet au changement ; mais, en tant qu'il est soumis à la Providence divine, il est doté d'immutabilité par une nécessité non pas absolue mais conditionnelle. Ainsi disons-nous que cette proposition conditionnelle est vraie ou nécessaire : si Dieu a prévu que cela arrivera, cela se fera. C'est pourquoi, quand Boèce eut dit que l'enchaînement du destin était mobile, il a ajouté un peu plus loin : " Mais quand il découle des décrets de la divine Providence, il est nécessaire qu'il devienne immuable. "

Solutions : Tout cela répond aux Objections.

Article 4 : Tout est-il soumis au destin ?

Objections : 1. Il semble bien, car Boèce dit " L'enchaînement du destin meut le ciel et les astres ; il équilibre l'action réciproque des éléments, et les transforme par des modifications successives, il renouvelle toutes les choses qui naissent ou qui meurent, par les progrès semblables des embryons et des semences ; il enserme les actes et les fortunes des hommes par la connexion indissoluble des causes. " Il semble donc que rien ne fasse exception et n'échappe à l'enchaînement du destin.

2. S. Augustin dit que " le destin est quelque chose en tant qu'il se rattache à la volonté et à la puissance de Dieu ". Mais la volonté de Dieu est la cause de tout ce qui se fait, comme dit le même saint. Tout est donc soumis au destin.

3. Le destin, selon Boèce, " est une disposition inhérente aux réalités mobiles ". Mais toutes les créatures sont mobiles, et Dieu seul est vraiment immuable, nous l'avons vu antérieurement. Le destin est donc dans toutes les créatures.

En sens contraire, Boèce dit que " certaines choses placées sous l'action de la Providence surpassent l'enchaînement du destin ".

Réponse : Comme nous l'avons dit, le destin est l'ordonnance des causes secondes à l'égard des effets préparés par Dieu. Donc tout ce qui est soumis aux causes secondes est soumis aussi au destin. Mais, s'il y a des choses qui sont accomplies par Dieu sans intermédiaire, parce qu'elles ne sont pas soumises aux causes secondes, elles ne le sont pas non plus au destin : telles sont la création du monde, la glorification des substances spirituelles, etc. C'est dans ce sens que Boèce Il dit que " les choses proches de la divinité et fixées avec stabilité par elle, dépassent l'ordre de la mutabilité fatale ". Il en résulte évidemment que " plus une chose s'éloigne de la pensée première, plus elle est enchaînée par les liens puissants du destin ", car elle est davantage soumise à la nécessité des causes secondes.

Solutions : 1. Tout ce qui se touche ici-bas est accompli par Dieu à travers les causes secondes ; c'est donc enfermé dans l'enchaînement du destin. Mais cela ne vaut pas pour toutes les autres choses, comme nous venons de le dire.

2. Le destin se ramène à la volonté et à la puissance de Dieu comme à son premier principe. Il n'est donc pas nécessaire que tout ce qui est soumis à la volonté et au pouvoir de Dieu soit soumis au destin, comme nous l'avons dit.

3. Bien que toutes les créatures soient à certain point de vue mobiles, cependant quelques-unes d'entre elles ne procèdent pas de choses créées mobiles. Elles ne sont donc pas soumises au destin, comme nous venons de le dire.

Nous devons étudier maintenant ce qui concerne l'action de l'homme, qui est une créature composée d'esprit et de matière.

Nous considérerons d'abord l'action de l'homme (Q. 117) ; puis la propagation de celui-ci (Q. 118).

### **QUESTION 117 : CE QUI CONCERNE L'ACTION DE L'HOMME**

1. Un homme peut-il instruire un autre homme, en causant chez lui la science ? — 2. Un homme peut-il instruire un ange ? — 3. L'homme peut-il par la puissance de son âme modifier la matière corporelle ? — 4. L'âme humaine séparée peut-elle imprimer aux corps un mouvement local ?

Article 1 : Un homme peut-il instruire un autre homme, en produisant en lui la science ?

Objections : 1. Il ne semble pas. Le Seigneur dit en effet (Mt 23, 8) : " Ne vous faites pas appeler maîtres. " Et on lit dans la Glose de S. Jérôme : " N'attribuez pas aux hommes un honneur divin. " Être maître concerne donc proprement l'honneur divin. Or instruire est le propre du maître. L'homme ne peut donc pas instruire : c'est le propre de Dieu.

2. Si un homme en instruit un autre, c'est seulement parce qu'il agit par sa science pour causer la science chez l'autre. Mais la qualité par laquelle quelqu'un agit pour produire quelque chose de semblable à lui est une qualité active. Il s'ensuit que la science est une qualité active, comme la chaleur.

3. L'acquisition de la science requiert une lumière intelligible, et l'espèce de la chose connue : Mais l'homme ne peut produire chez un autre ni l'une ni l'autre. L'homme ne peut donc pas, en enseignant, produire la science chez un autre.

4. Le docteur ne peut faire plus, pour son disciple, que de lui proposer certains signes, en exprimant quelque chose par des mots ou par des gestes. Mais, en proposant ces signes, on ne peut pas instruire un autre en causant en lui la science ; en effet, on lui propose des signes ou bien de choses déjà connues, ou bien de choses inconnues. S'il s'agit de choses déjà connues, celui à qui les signes sont présentés possède déjà la science ; il ne la reçoit donc pas du maître. S'il s'agit de choses inconnues, il n'apprend rien grâce à ces signes ; imaginons que l'on propose

à un latin des mots grecs, dont celui-ci ignore la signification : par cette méthode on ne pourrait rien lui apprendre. L'homme ne peut donc en aucune manière en instruire un autre en causant en lui la science.

En sens contraire, S. Paul dit (1 Tm 2, 7) : " Dans le Christ, j'ai été établi prédicateur et Apôtre, docteur des nations pour la foi et la vérité. "

Réponse : A ce sujet il y a eu diverses opinions. Averroès affirma qu'il n'y avait qu'un seul intellect pour tous les hommes, nous en avons déjà parlé ; il s'ensuivrait que tous les hommes ont les mêmes espèces intelligibles. Averroès en concluait qu'un homme ne peut causer dans un autre, par son enseignement, une autre science que la sienne propre ; il ne peut que communiquer la science qu'il possède lui-même, en portant l'autre à ordonner les images dans son âme afin qu'elles soient convenablement disposées en vue de l'appréhension intelligible. Cette opinion a ceci de vrai que c'est la même science qui se trouve chez le disciple et chez le maître, si nous situons l'identité dans l'unicité de la chose connue : c'est bien la même vérité réelle qui est connue par le disciple et par le maître. Mais cette opinion est fautive lorsqu'elle affirme qu'il existe un seul intellect pour tous les hommes, et les mêmes espèces intelligibles, qui différeraient seulement par la diversité des images ; nous avons vu cela antérieurement.

Les platoniciens tenaient une autre opinion pour eux, la science, dès l'origine, est dans nos âmes, par participation des formes séparées, comme nous l'avons vu. Mais l'âme est empêchée, par son union avec le corps, de considérer librement les choses dont elle possède la science. A ce compte, le disciple n'acquiert pas une science nouvelle qui lui viendrait de son maître, mais celui-ci l'excite à considérer les choses dont il a déjà la connaissance ; apprendre ne serait donc pas autre chose que se rappeler. Ils affirmaient ainsi que les agents naturels nous disposent seulement à recevoir les formes que la matière corporelle acquiert en participant aux espèces séparées (ou idées subsistantes). Mais nous avons montré, au contraire, que l'intellect possible de l'âme humaine est en puissance pure par rapport aux choses intelligibles, selon Aristote.

Aussi faut-il parler autrement, et dire que l'enseignant cause la science chez l'enseigné, en le faisant passer de la puissance à l'acte, comme dit encore Aristote. Pour en être persuadés, nous devons observer que, parmi les effets dérivant d'un principe extérieur, il y en a qui dérivent seulement de ce principe ; ainsi la forme d'une maison est produite dans la matière uniquement par l'art de l'architecte. Mais il y a un effet qui dépend tantôt d'un principe extérieur, tantôt d'un principe intérieur ; ainsi la santé est causée chez le malade tantôt par un principe extérieur, qui est l'art médical, tantôt par un principe intérieur, comme lorsqu'on est guéri par la force de la nature. Dans de pareils effets il faut observer deux points. D'abord, que l'art imite la nature dans sa manière d'agir ; en effet, la nature guérit le malade en altérant, en digérant, ou en expulsant la matière qui cause la maladie ; c'est ainsi que l'art médical opère. Ensuite, il faut observer que le principe extérieur, c'est-à-dire l'art, n'agit pas de la même manière que l'agent principal, mais comme un auxiliaire qui seconde cet agent principal (le principe intérieur) en le fortifiant, et en lui procurant les instruments et les secours dont la nature se sert pour produire ses effets ; c'est ainsi que le médecin fortifie la nature et lui procure les aliments et les remèdes quelle emploie pour atteindre sa fin.

L'homme acquiert la science et par un principe intérieur, comme on le constate chez celui qui acquiert la science par découverte personnelle ; et par un principe extérieur, comme on le voit chez celui qui reçoit l'enseignement. En tout homme, en effet, il y a un principe de science : la lumière de l'intellect agent, par laquelle l'homme connaît dès l'origine, naturellement, quelques principes universels de toutes les sciences. Mais lorsqu'il applique ces principes universels à des réalités particulières, dont il reçoit par les sens le souvenir et l'expérience, il acquiert par sa



propre découverte la science de ce qu'il ignorait : il va du connu à l'inconnu. C'est pourquoi le docteur, partant de ce que connaît son disciple, le conduit à la connaissance des choses qu'il ignorait, selon ce que dit Aristote : " Tout enseignement et toute discipline se fait à partir d'une connaissance préalable. "

Le maître conduit son disciple du connu à la connaissance de l'inconnu de deux manières. D'une part, en lui proposant des aides ou des instruments, afin que son intelligence s'en serve pour acquérir la science ; par exemple lorsqu'il lui expose quelques propositions moins universelles, que l'élève peut juger en vertu de ce qu'il sait déjà, ou quand il lui propose quelques exemples sensibles, ou semblables ou opposés, ou d'autres moyens par lesquels l'intelligence de l'élève est conduite à la connaissance de la vérité inconnue. D'autre part il fortifie l'intelligence du disciple non pas en lui communiquant une vertu active, comme s'il avait une nature supérieure (nous l'avons dit plus haut en parlant de l'illumination des anges, car toutes les intelligences humaines sont du même degré dans l'ordre de la nature), mais en montrant au disciple l'ordre entre les principes et les conclusions. Car, par lui-même, le disciple n'aurait peut-être pas une puissance de raisonnement suffisante pour déduire les conclusions de leurs principes. C'est pourquoi Aristote dit : " La démonstration est un syllogisme qui engendre la science. " C'est par cette méthode d'exposition que l'on rend savant l'auditeur.

Solutions : 1. Comme nous venons de le dire, l'homme qui enseigne n'exerce qu'un ministère extérieur, comme le médecin qui soigne ; mais, de même que la nature intérieure est la cause principale de la guérison, de même la lumière de l'intelligence est la cause principale de la science. L'une et l'autre viennent de Dieu. C'est pourquoi, de même qu'on dit de Dieu (Ps 103, 3) " qu'il guérit toutes nos infirmités ", de même on dit de lui (Ps 94, 10) " qu'il enseigne aux hommes la science ", en tant que (Ps 4, 7) " la lumière de son visage brille sur nous " par laquelle toute chose est manifestée.

2. Le maître ne cause pas la science de son disciple à la manière d'un agent naturel, comme l'objecte Averroès. Il n'est donc pas nécessaire que sa science soit une qualité active ; elle est le principe qui dirige l'élève dans son travail.

3. Le maître ne produit pas la lumière intelligible dans son disciple, ni ne lui communique directement les espèces intelligibles ; mais par son enseignement il pousse son disciple à former lui-même par la puissance de son esprit les conceptions intelligibles dont le maître lui propose des signes extérieurs.

4. Les signes que le maître communique à son disciple sont ceux de choses connues d'une manière universelle et de façon confuse, mais qui demeurent inconnues en ce qui concerne le détail et une distinction précise. C'est pourquoi, quand un homme acquiert la science par lui-même, on ne peut pas dire qu'il enseigne à lui-même ou qu'il est son propre maître, parce que ce qui préexiste en lui n'est pas une science complète comme celle qui est requise du maître.

Article 2 : Les hommes peuvent-ils instruire les anges ?

Objections : 1. Il semble que oui. S. Paul dit en effet (Ep 3, 10) : " Que les Principautés et les Puissances célestes aient maintenant connaissance, par le moyen de l'Église, de la sagesse infinie en ressources déployée par Dieu. " Or l'Église, c'est l'assemblée des hommes croyants. Les anges apprennent donc certaines choses grâce aux hommes.

2. Les anges supérieurs, qui sont illuminés par Dieu sans intermédiaires sur les choses divines, peuvent instruire les anges inférieurs, nous l'avons vu. Mais il y a quelques hommes qui sont instruits, au sujet des choses divines, immédiatement par le Verbe de Dieu, surtout les Apôtres, comme dit la lettre aux Hébreux (1, 1) : " Tout récemment, de nos jours, Dieu a parlé par son Fils. " Donc quelques hommes ont pu enseigner certains anges.

3. Les anges inférieurs sont instruits par les anges supérieurs. Mais il y a des hommes qui sont supérieurs à certains anges, puisque, selon S. Grégoire, des hommes sont élevés jusqu'aux ordres supérieurs des anges. Il y a donc des anges inférieurs qui peuvent être instruits des choses divines par certains hommes.

En sens contraire, Denys assure que " toutes les illuminations divines parviennent aux hommes par l'intermédiaire des anges ".

Réponse : Comme nous l'avons vu précédemment, les anges inférieurs peuvent bien parler aux anges supérieurs ; c'est-à-dire qu'ils leur font connaître ce qu'ils pensent ; mais les anges supérieurs ne sont jamais éclairés par les inférieurs sur les choses divines. Or il est manifeste que les hommes les plus élevés sont au-dessous des anges, même les plus bas, de la même manière que les anges inférieurs sont au-dessous des anges supérieurs. Cela résulte en effet de ce que dit le Seigneur (Mt 11, 11) : " Parmi les enfants des femmes, il n'en est pas apparu de plus grand que Jean-Baptiste ; mais le moindre de ceux qui sont dans le royaume des cieux est plus grand que lui. " Ainsi donc les anges ne sont jamais éclairés par les hommes au sujet des choses divines. Mais les hommes peuvent manifester aux anges les pensées de leur cœur par mode de langage.. puisque Dieu seul connaît les secrets des cœurs.

Solutions : 1. Voici comment S. Augustin explique ce passage de S. Paul. L'Apôtre avait dit d'abord (Ep 3, 8) : " A moi, le moindre de tous les saints, a été confiée cette grâce d'éclairer tous les hommes au sujet de la dispensation du mystère caché depuis des siècles en Dieu. " " Caché, écrit S. Augustin mais de telle sorte que la sagesse de Dieu, infinie en ressources, était connue des Principautés et des Puissances dans les cieux, grâce à l'Église. " Comme s'il disait : Ce mystère était caché aux hommes, de telle sorte cependant qu'il était connu " depuis des siècles, non avant les siècles, par l'Église céleste qui réside dans les Principautés et les Puissances, parce que l'Église se trouvait primitivement, là où, après la Résurrection, notre Église de la terre, l'Église des hommes, sera rassemblée. "

On pourrait dire autrement : " Ce qui est caché n'est pas seulement révélé, en Dieu, aux anges, mais cela leur apparaît aussi ici-bas, quand cela s'accomplit et devient visible à tous ", comme S. Augustin l'ajoute dans ce même passage. Et ainsi, tandis que les Apôtres réalisaient les mystères du Christ et de l'Église, certains éléments de ces mystères apparurent aux anges, alors qu'ils leur étaient auparavant cachés. De cette manière on peut comprendre la parole de S. Jérôme : " Quand les Apôtres prêchèrent, les anges connurent certains mystères ", parce que, grâce à la prédication des Apôtres, ces mystères s'accomplissaient dans la réalité même ; ainsi, tandis que l'Apôtre Paul prêchait, les nations se convertissaient ; c'est de cela que l'Apôtre parle ici.

2. Les Apôtres étaient instruits immédiatement par le Verbe de Dieu, non selon sa Divinité, mais en tant que son humanité leur parlait. Donc l'objection ne porte pas.

3. Certains hommes sont plus grands que certains anges, même dans l'état de la vie terrestre, non pas en acte, mais en puissance ; en tant qu'ils possèdent une telle force de charité qu'ils pourraient mériter un degré de béatitude supérieur à celui que possèdent certains anges. Comme si nous disions que la semence d'un grand arbre est plus grande en puissance qu'un petit arbre, bien qu'elle soit bien moindre en acte ?

Article 3 : L'homme peut-il par la puissance de son âme modifier la matière corporelle ?

Objections : 1. Cela paraît possible. S. Grégoire dit en effet : " Les saints accomplissent des miracles tantôt par leurs prières, tantôt par leur puissance ; comme S. Pierre qui ressuscita par sa prière Tabitha morte, mais livra à la mort, par un reproche violent, Ananie et Saphire, qui mentaient. " Or, dans l'accomplissement des miracles se réalise une transformation de la matière

corporelle. Les hommes peuvent donc modifier la matière corporelle par la puissance de leur âme.

2. Au sujet du texte de S. Paul aux Galates (3, 1 Vg) : " Qui vous a fascinés au point de vous détourner de la vérité ? " la Glose ordinaire dit que " certains ont des yeux brûlants qui, par leur seul regard, transpercent les autres, surtout les enfants ". Cela ne serait pas possible si la puissance de l'âme n'était pas capable de modifier la matière corporelle. Donc les hommes peuvent, par la puissance de leur âme, modifier la matière corporelle.

3. Le corps humain est plus noble que les autres corps inférieurs. Mais par la simple perception de l'âme humaine, le corps humain peut s'échauffer ou se refroidir, comme on le voit chez les hommes en proie à la colère ou à la peur. Parfois même cette altération va jusqu'à la maladie et à la mort. Donc, à plus forte raison l'âme de l'homme peut-elle, par sa puissance, modifier la matière corporelle.

En sens contraire, S. Augustin dit que " la matière corporelle n'est entièrement soumise qu'à Dieu ".

Réponse : Comme nous l'avons dit, la matière corporelle n'est modifiée pour recevoir sa forme que par un agent composé de matière et de forme ; ou bien par Dieu lui-même, en qui la matière et la forme préexistent virtuellement, comme dans la cause primordiale de l'une et l'autre. C'est pourquoi nous avons dit au sujet des anges qu'ils ne peuvent pas modifier la matière corporelle par leur puissance naturelle, sauf en utilisant des agents corporels pour produire certains effets. A plus forte raison l'âme est-elle incapable, par sa puissance naturelle, de modifier la matière corporelle, sauf par l'intermédiaire de quelques corps.

Solutions : 1. Quand on dit que les saints opèrent des miracles, c'est par la puissance de la grâce, non par celle de la nature. Cela est mis en évidence par cette parole de S. Grégoire au même endroit : " Quoi d'étonnant à ce que ceux qui ont la puissance de fils de Dieu, selon S. Jean, aient le pouvoir d'accomplir des miracles ? "

2. La cause de cette fascination, selon Avicenne, réside en ce que la matière corporelle est faite pour obéir à la substance spirituelle plutôt qu'aux agents contraires de la nature. C'est pourquoi, quand l'âme a une forte imagination, la matière corporelle change pour s'y conformer. Et il dit que la fascination du regard s'explique ainsi. Mais nous avons montré précédemment que la matière corporelle n'est totalement soumise à aucune autre substance spirituelle qu'au seul Créateur. Il est donc préférable de dire que, par suite d'une forte puissance imaginative de l'âme, les esprits du corps qui lui est uni, sont modifiés. Cette modification s'opère surtout dans les yeux, où parviennent les esprits les plus subtils. Mais les regards infectent l'air jusqu'à une distance déterminée. C'est pour cela que, d'après Aristote x. les miroirs, s'ils sont neufs et purs contractent une certaine impureté sous le regard de la femme qui a ses règles.

Ainsi donc, quand une âme est fortement poussée au mal, comme cela arrive davantage chez les vieilles sorcières, le regard devient venimeux et nuisible, surtout pour les enfants, qui ont un corps délicat et impressionnable. Il est possible aussi que, par la permission de Dieu, ou à la suite d'un événement caché, la malignité des démons, avec qui les vieilles magiciennes ont fait un pacte, y contribue.

3. L'âme s'unit au corps humain comme sa forme, et l'appétit sensitif, qui obéit plus ou moins à la raison, est l'acte d'un organe corporel, nous l'avons dit antérieurement. C'est pourquoi il est forcé qu'une perception de l'âme humaine ébranle l'appétit sensitif et s'accompagne d'un certain mouvement corporel. Mais, pour modifier des corps extérieurs, la perception de l'âme humaine ne suffit pas, à moins qu'elle ne soit accompagnée de quelque modification de son propre corps, comme nous venons de le dire.

Article 4 : L'âme humaine séparée peut-elle imprimer aux corps un mouvement local ?

Objections : 1. Il semble que l'âme humaine séparée puisse mouvoir des corps, au moins localement. En effet, le corps obéit naturellement à la substance spirituelle pour le mouvement local, comme nous l'avons vu. Mais l'âme séparée est une substance spirituelle. Elle peut donc à son commandement mouvoir des corps extérieurs.

2. Dans " l'Itinéraire de Clément ", il est dit, dans un récit de Nicéas à S. Pierre, que Simon le Magicien retenait dans son corps, par des opérations magiques, l'âme d'un enfant qu'il avait tué, et par laquelle il accomplissait des œuvres magiques. Mais cela ne pouvait pas se réaliser sans quelque transformation des corps, au moins localement. L'âme séparée du corps a donc le pouvoir de mouvoir localement les corps.

En sens contraire, Aristote dit que " l'âme ne peut mouvoir aucun corps en dehors du sien propre ".

Réponse : L'âme séparée ne peut, par sa puissance naturelle, mouvoir un corps. Évidemment, quand l'âme est unie au corps, elle ne peut le mouvoir que s'il est vivifié. C'est pourquoi, si un membre du corps meurt, il n'obéit plus à l'âme pour le mouvement local. Or, il est évident qu'aucun corps n'est vivifié par une âme séparée. Aussi aucun corps ne lui obéit-il pour le mouvement local par la puissance de sa nature ; seule la vertu divine peut lui conférer un pouvoir supérieur.

Solutions : 1. Il y a des substances spirituelles dont les pouvoirs ne sont pas limités à certains corps ; tels les anges, qui sont, par nature, démunis de corps. C'est pourquoi divers corps peuvent leur obéir quant au mouvement. Si pourtant la puissance motrice de quelque substance séparée est naturellement ordonnée à mouvoir tel corps, cette substance ne pourra pas en mouvoir un plus grand, mais seulement un moindre ; c'est ainsi que, selon les philosophes, le moteur du ciel inférieur ne pourrait pas mouvoir le ciel supérieur. Aussi, puisque l'âme, par sa nature, est déterminée à mouvoir le corps dont elle est la forme, elle ne peut mouvoir aucun autre corps par sa puissance naturelle.

2. Comme disent S. Augustin et S. Jean Chrysostome, les démons se firent souvent passer pour les âmes des morts afin de confirmer l'erreur des païens qui avaient cette croyance. C'est pourquoi on peut croire que Simon le Magicien était trompé par quelque démon qui se faisait passer pour l'âme de l'enfant tué par lui.

Nous devons maintenant étudier comment l'homme provient de l'homme (Q. 118). Et d'abord quant à l'âme ; ensuite quant au corps (Q. 119).

### **QUESTION 118 : D'OÙ PROVIENT L'ÂME DE L'HOMME ?**

1. L'âme sensitive est-elle transmise avec la semence ? — 2. Et l'âme intellectuelle ? — 3. Toutes les âmes ont-elles été créées ensemble ?

Article 1 : L'âme sensitive est-elle transmise avec la semence ?

Objections : 1. Il semble que l'âme sensitive ne soit pas transmise avec la semence, mais qu'elle vienne de Dieu par création. En effet, toute substance parfaite qui n'est pas composée de matière et de forme, si elle commence à exister ce n'est pas par génération, mais par création. Or, l'âme sensitive est une substance parfaite, sinon elle ne pourrait pas mouvoir le corps ; elle n'est pas composée de matière et de forme, puisqu'elle est la forme du corps. Donc, elle ne commence pas d'exister par génération, mais par création.

2. Le principe de la génération dans les êtres vivants est la puissance génératrice, qui, lorsqu'on la classe parmi les puissances de l'âme végétale, est inférieure à l'âme sensitive. Elle ne produit

rien au-delà de son espèce. Donc l'âme sensitive ne peut pas être produite par la puissance génératrice de l'animal.

3. Tout être qui engendre, engendre un être semblable à lui. Il faut donc que l'être engendré soit en acte dans ce qui est la cause de sa génération. Mais l'âme sensitive n'est pas en acte dans la semence, ni elle-même, ni une partie d'elle-même, car chaque partie de l'âme sensitive est dans une partie déterminée du corps. Or, dans la semence il n'y a pas une parcelle du corps, parce qu'il n'y a pas de parcelle du corps qui ne provienne de la semence et de sa puissance.

4. Si dans la semence se trouve quelque principe actif de l'âme sensitive, ou bien ce principe demeure quand l'animal est engendré, ou bien il disparaît. Mais il ne peut pas demeurer. Car, ou bien il serait la même chose que l'âme sensitive de l'animal engendré, et cela est impossible, puisqu'alors l'engendrant et l'engendré seraient une même chose, comme aussi celui qui fait et ce qui est fait. Ou bien ce principe serait autre chose que l'âme sensitive. Mais cela aussi est impossible, car nous avons vu plus haut que dans un même animal il ne peut y avoir qu'un seul principe formel, qui est l'âme unique. Si ce principe disparaît, nous rencontrons une autre impossibilité, car dans ce cas un agent agirait pour sa propre destruction, ce qui est impossible. L'âme sensitive ne peut donc pas être engendrée par la semence.

En sens contraire, la puissance de la semence se comporte à l'égard des animaux engendrés par elle comme la puissance qui existe dans les éléments du monde se comporte à l'égard des animaux produits par ces éléments, comme par exemple les êtres vivants engendrés par la putréfaction. Mais dans ces animaux les âmes sont produites par une puissance qui réside dans ces éléments, selon la Genèse (1, 20) : " Que les eaux produisent un foisonnement d'âmes vivantes. " Donc, les âmes des animaux engendrés par la semence proviennent d'une puissance qui est dans la semence.

Réponse : Certains ont affirmé que les âmes sensibles des animaux étaient créées par Dieu. Cette opinion serait soutenable si l'âme sensitive était une réalité subsistante, possédant par elle-même son existence et son action. Car ainsi, de même qu'ere posséderait par elle-même son existence et son action, c'est également à elle-même que devrait se terminer son devenir. Et comme une chose simple et subsistante ne peut devenir que par création, il s'ensuivrait que l'âme sensitive arriverait à l'existence par voie de création. Mais cette prémisse est fautive, d'après ce que nous avons vu, car alors elle ne serait pas détruite lorsque le corps est détruit. C'est pourquoi, n'étant pas une forme subsistante, elle se comporte à l'égard de l'existence comme les autres formes corporelles auxquelles l'être n'appartient qu'en tant qu'un composé existe par elles. Aussi est-ce à ces composés eux-mêmes qu'il appartient de devenir. Et puisque celui qui engendre est semblable à l'engendré, il est nécessaire que, naturellement, l'âme sensitive et aussi les autres formes du même genre soient amenées à l'existence par des agents corporels qui font passer la matière de la puissance à l'acte par une puissance corporelle qui est en eux.

Plus un agent est puissant, plus il peut étendre à distance son action. C'est ainsi que plus un corps est chaud, plus il peut chauffer loin. Les corps non vivants, qui sont inférieurs dans l'ordre de la nature, produisent par eux-mêmes sans intermédiaire, un être semblable à eux. C'est par lui-même que le feu engendre le feu. Mais les corps vivants, parce que plus puissants, peuvent engendrer un semblable à eux, soit sans intermédiaire, soit par intermédiaire. Ils le font sans intermédiaire dans la fonction de la nutrition, par laquelle la chair engendre de la chair ; ils le font avec intermédiaire dans l'acte de la génération, car une certaine puissance active dérive de l'âme du générateur dans la semence de l'animal ou de la plante, de même qu'une certaine force motrice dérive de l'agent principal dans l'instrument. Et de même qu'on peut dire indifféremment que quelque chose est mû par un instrument ou par l'agent principal, ainsi peut-

on dire indifféremment que l'âme de l'engendré vient de celle du générateur, ou qu'elle vient d'une puissance dérivée d'elle, qui est dans la semence.

Solutions : 1. L'âme sensitive n'est pas une substance parfaite subsistant par elle-même. Nous n'avons pas à répéter ici ce que nous avons dit précédemment.

2. La puissance génératrice n'engendre pas seulement par sa vertu propre, mais par celle de toute l'âme dont elle est une puissance. C'est pourquoi la puissance génératrice de la plante engendre une plante, tandis que celle de l'animal engendre un animal. Car plus l'âme est parfaite, plus sa puissance génératrice est ordonnée à un effet parfait.

3. La vertu active qui est dans la semence, dérivée de l'âme même du générateur, est une sorte de motion de l'âme même du générateur. Elle n'est ni l'âme, ni une partie de l'âme, sinon virtuellement ; de même que la scie ou la hache n'est pas la forme du lit, mais seulement l'instrument d'une motion ordonnée à cette forme. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire que cette forme active ait un organe en acte, mais elle est incluse dans l'esprit même qui se trouve dans la semence, qui est spumeuse, comme le manifeste sa blancheur. Et dans cet esprit il y a une chaleur qui provient de la puissance des corps célestes, puissance par laquelle les agents inférieurs visent à reproduire leur espèce, comme nous l'avons dit. Et puisque dans cet esprit la puissance de l'âme collabore avec celle du corps céleste, on dit que " ce qui engendre l'homme, c'est l'homme, et le soleil ". Mais la chaleur élémentaire joue le rôle d'instrument par rapport à l'âme, comme le dit Aristote pour la puissance nutritive.

4. Chez les animaux parfaits, qui sont engendrés par suite de l'union charnelle, la puissance active est dans la semence du mâle, selon Aristote, mais la matière du fœtus est procurée par la femelle. Dans cette matière il y a dès le début une âme végétative, non pas en acte second, mais en acte premier, de même que l'âme sensitive chez ceux qui dorment. Mais quand cette âme commence à se nourrir, alors elle opère en acte. Cette matière fournie par la femelle est transformée par la vertu qui est dans la semence du mâle, jusqu'à ce qu'elle parvienne à être en acte l'âme sensitive ; non pas en ce sens que la force même qui était dans la semence deviendrait l'âme sensitive, car alors le générateur et l'engendré seraient une même chose, et ainsi nous nous trouverions plutôt devant un cas de nutrition et de croissance que devant celui de la génération, dit Aristote h. Mais quand, par la vertu du principe actif qui était dans la semence, une âme sensitive a été produite dans l'engendré jusqu'à un certain stade de développement, alors cette âme sensitive de l'enfant commence à réaliser l'achèvement de son propre corps par la nutrition et la croissance. Alors, la vertu active qui était dans la semence cesse d'exister, celle-ci étant détruite, ainsi que l'esprit qui s'y trouvait contenu. Et cela n'est pas anormal, car cette vertu n'est pas l'agent principal, mais seulement l'instrument : le mouvement de l'instrument s'arrête lorsque l'effet est venu à Inexistence.

Article 2 : L'âme intellectuelle est-elle transmise avec la semence ?

Objections : 1. Il semble que oui. La Genèse (46, 26) dit en effet : " Toutes les âmes issues de Jacob, au nombre de soixante-six... " Mais rien n'est issu d'un homme sinon comme un effet de la semence. L'âme intellectuelle est donc causée par la semence.

2. Comme on l'a montré, dans l'homme il n'y a qu'une seule et même âme substantielle : intellectuelle, sensitive et nutritive. Mais l'âme sensitive est engendrée chez l'homme par la semence, comme chez les autres animaux ; c'est pourquoi Aristote dit que " l'homme et l'animal ne se forment pas en même temps, mais d'abord se forme l'animal ayant une âme sensitive ". Donc, l'âme intellectuelle est causée elle aussi par la semence.

3. Il n'y a qu'un seul et même agent dont l'action s'achève dans la forme et la matière ; sinon, de la forme et de la matière ne résulterait pas un seul être. Mais l'âme intellectuelle est la forme du

corps humain, qui est produite par la puissance de la semence. Donc cette âme elle-même est causée par la puissance de la semence.

4. L'homme engendre un être semblable à lui-même selon l'espèce. Mais l'espèce humaine est constituée par l'âme raisonnable. Celle-ci vient donc de l'homme qui engendre.

5. Il est choquant de dire que Dieu coopère avec les pécheurs. Mais, si les âmes rationnelles étaient créées par Dieu, celui-ci coopérerait parfois avec les adultères, puisqu'il arrive qu'un enfant naisse de leur union illicite. Les âmes rationnelles ne sont donc pas créées par Dieu.

En sens contraire, on lit dans le livre des Dogmes Ecclésiastiques que " les âmes rationnelles ne sont pas semées par l'union charnelle ".

Réponse : Il n'est pas possible que la puissance active qui est dans la matière étende son action jusqu'à produire un effet immatériel. Or il est manifeste que la puissance intellectuelle de l'homme est un principe qui transcende la matière ; car elle a des activités auxquelles le corps ne coopère pas. Il est donc impossible que la puissance qui est dans la semence produise un principe intellectuel. En outre, la puissance qui est dans la semence agit en vertu de l'âme du père selon que l'âme du père est l'acte du corps, et qu'elle emploie le corps lui-même pour atteindre son effet. Mais dans son opération propre l'intelligence ne communique pas avec le corps. La puissance du principe intellectuel, en tant que tel, ne peut donc se transmettre à la semence. C'est pourquoi Aristote dit : " Il reste que l'intelligence seule vient d'ailleurs. " De même, l'âme intellectuelle, puisqu'elle exerce une opération vitale sans le corps, est subsistante, nous l'avons vu antérieurement ; et c'est elle qui est proprement le sujet de l'être et du devenir. Et puisqu'elle est une substance immatérielle, elle ne peut être produite par la génération, mais seulement par création divine. Affirmer que l'âme intellectuelle est causée par celui qui engendre, ce serait affirmer qu'elle n'est pas subsistante, et par conséquent qu'elle se corrompt avec le corps. Il est donc hérétique de dire que l'âme intellectuelle est transmise avec la semence.

Solutions : 1. Dans ce texte, on désigne, par synecdoque, la partie pour le tout, c'est-à-dire l'âme pour l'homme tout entier.

2. Certains disent que les opérations vitales qui se manifestent dans l'embryon ne proviennent pas de son âme, mais de celle de la mère, ou d'une puissance formatrice qui résiderait dans la semence. Ces deux hypothèses sont fausses. Car les opérations vitales : sentir, se nourrir, croître ne peuvent pas provenir d'un principe extérieur. C'est pourquoi il faut dire que l'âme préexiste dans l'embryon ; elle y est d'abord nutritive, puis sensitive, et enfin intellective. Certains disent qu'à l'âme végétative qui se trouvait d'abord dans l'embryon viendrait s'ajouter une autre âme, qui est sensitive puis une autre encore qui est l'âme intellective. Et ainsi il y aurait dans l'homme trois âmes dont l'une serait en puissance par rapport à l'autre. Nous avons repoussé précédemment cette thèse.

C'est pourquoi d'autres disent que cette même âme qui fut d'abord végétative, sera ensuite amenée, par l'action de la vertu de la semence, jusqu'à devenir elle-même sensitive, et ensuite à devenir intellective, non plus par la vertu active de la semence, mais grâce à la vertu d'un agent supérieur, Dieu, qui l'éclairera du dehors. C'est pourquoi Aristote dit que l'intelligence vient du dehors. Mais cela ne tient pas : 1° parce qu'une forme substantielle ne peut comporter de plus ou de moins : l'addition d'une plus grande perfection crée une autre espèce, de même que l'addition d'une unité change l'espèce dans les nombres. Et il n'est pas possible qu'une seule et même forme appartienne à des espèces différentes. 2° parce qu'il s'ensuivrait que la génération de l'animal serait un mouvement continu passant peu à peu de l'imparfait au parfait, comme cela arrive dans une altération. 3° parce qu'il en résulterait que la génération de l'homme ou de l'animal ne serait pas une génération proprement dite, puisque son sujet serait un être déjà en

acte. En effet si, dès le début, dans la matière du fœtus il y avait une âme végétale, qui peu à peu parviendrait jusqu'à l'homme parfait, il y aurait toujours addition d'une perfection sans la destruction de la perfection précédente. Cela est contraire à la notion de génération proprement dite. 4° ou bien ce qui est produit par l'action de Dieu est quelque chose de subsistant (et alors il doit différer par son essence de la forme précédente, qui n'était pas subsistante, et nous revenons alors à l'opinion de ceux qui reconnaissent plusieurs âmes dans le corps), ou bien ce n'est pas quelque chose de subsistant, mais seulement une perfection ajoutée à l'âme précédente, et alors il s'ensuit nécessairement que l'âme intellectuelle est détruite quand le corps est détruit ; ce qui est impossible.

Selon d'autres opinions, il n'y a qu'un seul intellect pour tous, ce que nous avons déjà réfuté.

C'est pourquoi il faut dire ceci : puisque la génération d'un être cause toujours la destruction d'un autre être, il est nécessaire de dire que, aussi bien chez l'homme que chez les autres animaux, quand une forme plus parfaite est produite, la précédente disparaît. Cependant, la forme nouvelle possède tout ce que contenait la précédente, et quelque chose de plus. Ainsi, par plusieurs générations et destructions successives, on parvient à la dernière forme substantielle, chez l'homme comme chez les autres animaux. Et cela se révèle à nos sens dans le cas des animaux engendrés par la putréfaction. On doit donc dire que l'âme intellectuelle est créée par Dieu au terme de la génération humaine, et qu'elle est à la fois sensitive et nutritive, les formes précédentes ayant disparu.

3. Cet argument vaut pour des agents divers qui ne sont pas ordonnés l'un à l'autre. Mais s'il y a une série d'agents ordonnés l'un à l'autre, rien n'empêche que la puissance de l'agent supérieur atteigne jusqu'à la forme ultime, tandis que les puissances des agents inférieurs parviennent seulement à une certaine disposition de la matière. Ainsi, dans la génération de l'animal, la semence, par sa vertu propre, dispose la matière, tandis que l'âme, par la sienne, donne la forme. Il ressort manifestement de ce que nous avons vu, que toute la nature corporelle agit en tant qu'instrument de la puissance spirituelle, et surtout de Dieu. C'est pourquoi rien ne s'oppose à ce que la formation du corps provienne d'une puissance corporelle, tandis que l'âme intellectuelle vient de Dieu seul.

4. L'homme engendre un semblable à lui-même en tant que, par la vertu de sa semence, la matière est disposée à recevoir telle forme.

5. Dans l'action des adultères, ce qui est conforme à la nature est bon, et Dieu y coopère. Ce qui est mauvais, c'est la volupté désordonnée, à quoi Dieu ne coopère pas.

Article 3 : Toutes les âmes ont-elles été créées ensemble ?

Objections : 1. La Genèse dit (2, 2) : " Dieu cessa de travailler à toute l'œuvre qu'il avait accomplie. " Ce ne serait pas vrai si Dieu créait chaque jour de nouvelles âmes. Toutes les âmes furent donc créées ensemble.

2. Ce sont les substances spirituelles qui concourent le plus à la perfection de l'univers. Si les âmes étaient créées en même temps que les corps, d'innombrables substances spirituelles s'ajouteraient chaque jour à la perfection de l'univers, et celui-ci au début aurait été imparfait, ce qui est contraire à la Genèse : " Dieu acheva toute son œuvre. "

3. La fin d'une chose correspond à son commencement. Or l'âme intellectuelle demeure après la destruction du corps. Elle a donc commencé avant lui.

En sens contraire, on lit dans le livre des Dogmes Ecclésiastiques : " L'âme est créée en même temps que le corps. "

Réponse : Certains, ont affirmé qu'il est accidentel pour l'âme intellectuelle d'être unie au corps, estimant qu'elle est dans la même condition que les substances spirituelles qui ne sont pas unies



à un corps. Ils disent donc que les âmes des hommes furent créées dès le début avec les anges. Mais cette opinion est fautive. Premièrement, dans sa base même. En effet, s'il était seulement accidentel pour l'âme d'être unie au corps, il s'ensuivrait que l'homme constitué par cette union serait un être par accident, ou que l'âme serait l'homme ; ce qui est faux, comme nous l'avons montré. De plus, que l'âme humaine ne soit pas de la même nature que celle des anges, cela ressort de leur manière différente de connaître telle que nous l'avons exposée ; car l'homme reçoit des sens sa connaissance, et en se tournant vers les images, nous l'avons montré. Son âme a donc besoin d'être unie au corps pour les opérations des sens, et on ne peut en dire autant des anges.

Secondement, la fausseté de cette opinion résulte encore de son énoncé lui-même. S'il est naturel pour l'âme d'être unie au corps, être sans corps serait contraire à la nature, et une âme qui existerait sans corps ne posséderait pas la perfection de sa nature. Mais il ne convenait pas que Dieu commence son œuvre par des créatures imparfaites, et par des êtres étrangers à l'ordre de la nature ; il n'a pas produit d'abord un homme sans main et sans pied, qui sont des membres naturels à l'homme. À plus forte raison n'a-t-il pas produit une âme sans corps.

Si quelqu'un affirme qu'il n'est pas naturel pour l'âme d'être unie au corps, il faut rechercher alors pour quel motif elle lui serait unie. Elle le serait soit en vertu d'un acte de sa volonté, soit par l'effet d'une autre cause. Si c'est à la suite de son vouloir, cela ne semble pas cohérent. 1° parce que ce vouloir serait déraisonnable : si l'âme n'a pas besoin du corps, pourquoi voudrait-elle lui être unie ? Car si elle en avait besoin, c'est qu'il lui serait naturel de lui être unie, puisque la nature ne prive jamais un être du nécessaire. 2° parce qu'on ne voit aucun motif pour lequel les âmes créées depuis le commencement du monde attendraient si longtemps avant d'être unies maintenant à un corps. Car la substance spirituelle est au-dessus du temps, parce qu'elle échappe aux révolutions des astres. 3° parce qu'il semblerait que telle âme est unie à tel corps par le fait du hasard, puisqu'il faudrait pour cela le concours de deux volontés, c'est-à-dire de l'âme qui descend dans le corps, et de l'homme qui engendre. Mais, si c'est sans le vouloir qu'elle est unie au corps, et en dehors de sa nature, c'est que cela lui est imposé par une cause qui lui fait violence, et alors, c'est pour elle une chose pénible et triste. Cela rejoint l'erreur d'Origène, pour qui les âmes ont un corps en châtement du péché. Comme tout cela est inadmissible, il faut absolument reconnaître que les âmes ne sont pas créées avant les corps, mais qu'elles sont créées au moment où elles sont infusées dans les corps.

Solutions : 1. On dit que Dieu a cessé son œuvre le septième jour, non en ce sens qu'il a cessé toute activité, puisque notre Seigneur dit (Jn 5, 17) : " Mon Père travaille jusqu'à présent ", mais en ce sens qu'il a cessé de fonder de nouveaux genres ou de nouvelles espèces de choses qui ne seraient pas préexistantes de quelque manière dans ses premières œuvres. Ainsi les âmes qui sont créées maintenant ont préexisté selon leur modèle spécifique dans les premières œuvres parmi lesquelles l'âme d'Adam fut créée.

2. La perfection de l'univers peut croître chaque jour par l'augmentation du nombre des individus, mais non quant à l'augmentation du nombre des espèces.

3. Le fait que l'âme subsiste sans son corps résulte de la destruction des corps, qui est la suite du péché. Il ne convient donc pas que Dieu commence par là son œuvre. En effet, comme dit la Sagesse (1, 13.16) : " Dieu n'a pas fait la mort, ce sont les impies qui l'ont introduite par les œuvres de leurs mains et leurs paroles. "

### **QUESTION 119 : LA PROPAGATION CORPORELLE DE L'HOMME**

1. Une partie des aliments se transforme-t-elle en la réalité de la nature humaine ? — 2. La semence, principe de la génération humaine, provient-elle du superflu de la nourriture ?

Article 1 : Une part des aliments se transforme-t-elle en la réalité de la nature humaine ?

Objections : 1. Il semble que rien de ce qui compose les aliments ne se convertisse dans la réalité de la nature humaine. Car on lit dans S. Matthieu (1 5, 17) : " Tout ce qui entre dans la bouche va dans le ventre pour être éliminé. " Ce qui est éliminé ainsi ne passe pas dans la réalité de la nature humaine. Donc, rien des aliments ne pénètre dans la réalité de la nature humaine.

2. Aristote distingue notre chair selon l'espèce et notre chair selon la matière, et dit que la chair, considérée comme matière, arrive, puis s'en va. Or, ce qui est engendré par l'aliment arrive, puis s'en va. Donc ce que devient l'aliment, c'est la chair considérée comme matière et non comme espèce. Mais ce qui appartient à l'espèce de la nature humaine appartient à sa réalité. Donc les aliments ne se transforment pas en cette réalité de notre nature.

3. La réalité de la nature humaine semble inclure l'humidité radicale qui, si elle se perd, ne peut pas être restituée, disent les médecins. Mais cet élément pourrait être restitué si les aliments pouvaient se convertir en lui. L'aliment ne se transforme donc pas en la réalité de la nature humaine.

4. Si l'aliment passait dans la réalité de la nature humaine, tout ce que l'homme perd pourrait être restauré. Mais la mort de l'homme n'arrive que par déperdition. L'homme pourrait donc, en s'alimentant, se préserver perpétuellement de la mort.

5. Si les aliments passaient dans la réalité de la nature humaine, il n'y aurait rien dans l'homme qui ne pourrait y revenir et être réparé. Car ce qui chez l'homme est engendré à partir de l'aliment, peut revenir et être réparé. Donc, si l'homme vivait longtemps, il s'ensuivrait que rien de ce qui existait matériellement en lui au début de son existence n'y resterait finalement. Et ainsi il ne serait plus individuellement le même homme durant toute sa vie, à le considérer matériellement ; car, pour qu'il soit individuellement le même homme, il faut que subsiste son identité matérielle. Mais cela est incompatible. C'est donc que les aliments ne passent pas dans la réalité de la nature humaine.

En sens contraire, S. Augustin affirme : " Les aliments charnels, en perdant leur forme propre, passent dans la constitution de nos membres. " Mais la formation des membres appartient à la réalité de la nature humaine. Donc, les aliments pénètrent dans la réalité de cette nature.

Réponse : Selon Aristote " le rapport d'une chose à sa vérité est le même que son rapport à son être. " Appartient donc à la vérité de la nature d'un être ce qui fait partie de sa constitution même. Mais la nature peut être envisagée de deux manières : en tant qu'elle est commune à tous les sujets de l'espèce, ou en tant qu'elle est réalisée dans tel individu. À la vérité d'une nature considérée en commun, appartiennent la forme et la matière prises en général. Mais à la vérité de la nature considérée dans tel sujet particulier appartient telle matière, marquée individuellement, et telle forme individuée par telle matière. Ainsi l'âme humaine et le corps appartiennent en commun à la vérité de la nature humaine ; mais telle âme et tel corps appartiennent à la réalité de la nature humaine considérée chez Pierre ou Martin.

Or, il y a des êtres dont les formes ne peuvent se maintenir que dans une matière déterminée ; ainsi la forme du soleil ne peut se maintenir que dans la matière qui est contenue en acte par cette forme. En ce sens certains affirment que la forme de l'homme ne peut se maintenir que dans une certaine matière déterminée, celle qui à l'origine fut revêtue de telle forme dans le premier homme. De la sorte, tout ce qui en dehors de cela aurait été ajouté ensuite à ce qui a été transmis par le premier père à ses descendants, n'appartiendrait pas à la réalité de la nature humaine, et pour ainsi dire ne recevrait pas véritablement la forme de la nature humaine. C'est la matière qui,

dans le premier homme, a reçu la forme humaine qui se multiplierait ensuite sous cette forme, et de cette façon, la multitude des corps humains dériverait du corps du premier homme. Selon ces penseurs, les aliments ne seraient pas transformés en la réalité de la nature humaine ; ils disent que les aliments sont absorbés à la manière d'un combustible de notre nature, c'est-à-dire pour qu'elle résiste à l'action de la chaleur naturelle, afin que celle-ci ne consume pas notre humidité radicale ; de même qu'on ajoute du plomb ou de l'étain à l'argent, pour éviter que celui-ci soit consumé par le feu.

Mais cette position est déraisonnable à plusieurs points de vue.

1. Parce que c'est une seule et même chose pour une forme de pouvoir se réaliser dans une autre matière, et quitter sa matière propre. C'est pourquoi tout ce qui peut être engendré est corruptible, et vice versa. Or il est manifeste que la forme humaine peut quitter la matière qui lui est soumise, sinon le corps humain ne serait pas corruptible. Elle peut donc passer dans une autre matière, si quelque autre chose passe dans la vérité de la nature humaine.

2. Dans tous les êtres où la matière se trouve tout entière dans un seul individu, il n'existe qu'un seul individu de cette espèce, comme nous le constatons avec le soleil et la lune et autres choses du même genre. Il n'y aurait alors qu'un seul individu de l'espèce humaine.

3. Parce qu'il n'est pas possible que la multiplication de la matière se produise autrement : ou bien selon la quantité, comme cela arrive dans les êtres susceptibles de raréfaction, dont la matière prend de plus grandes dimensions quand la densité diminue ; ou bien selon la substance de la matière. Mais si la même substance de la matière demeure seule, on ne peut pas dire qu'elle est multipliée ; car le même, considéré en soi, ne peut pas constituer une multitude, puisque toute multitude comporte nécessairement une division. Il est donc nécessaire qu'une nouvelle substance de la matière survienne, ou bien par création, ou bien par conversion d'autre chose en elle-même.

Il reste donc qu'une matière ne peut pas se multiplier sauf par raréfaction, comme quand l'eau devient vapeur, ou par addition d'autre chose, comme le feu se multiplie quand on ajoute des bûches, ou enfin par création de matière. Mais il est manifeste que la multiplication de la matière dans les corps humains ne se réalise pas par raréfaction, car alors les corps des hommes d'âge mûr seraient plus imparfaits que ceux des enfants. Ni non plus par création de matière nouvelle, car, selon S. Grégoire, " toutes choses ont été créées en même temps, quant à la substance de la matière de ces choses, mais non selon l'espèce de leur forme ". Il n'y a donc pas d'autre solution : la multiplication des corps humains ne s'opère pas autrement que par la conversion des aliments en la réalité du corps humain.

4. L'opinion citée plus haut n'est pas raisonnable parce que, l'homme ne différant pas des animaux et des plantes selon son âme végétative, il en résulterait que même les corps des animaux et des plantes ne se multiplieraient pas par transformation des aliments au corps qu'ils nourrissent, mais par une certaine multiplication. Celle-ci ne pourrait pas être naturelle, puisque la matière, selon la nature, ne s'étend pas au-delà d'une certaine quantité, et que, de plus, on ne voit pas comment une chose peut croître naturellement sinon par raréfaction, ou par transformation en elle-même de quelque chose d'autre. Ainsi, toute l'action de la puissance génératrice et nutritive, qui sont des facultés naturelles, serait miraculeuse, ce qui est tout à fait inadmissible.

Aussi d'autres penseurs disent-ils que la forme humaine peut se réaliser à nouveau dans une autre matière, si l'on considère la nature humaine en général ; mais non si on la considère dans tel individu chez qui la forme humaine demeure attachée à telle matière déterminée, dans laquelle elle a été introduite d'abord par la génération de cet individu ; de telle sorte qu'elle

n'abandonnera jamais cette matière jusqu'à la corruption finale de cet individu. Et ils affinent que cette matière originelle appartient à titre de principe à la vérité de la nature humaine. Mais, puisque cette matière ne suffit pas pour la quantité voulue, il est requis qu'une autre matière s'y ajoute par la transformation de l'aliment en la substance de celui qui l'absorbe, autant qu'il en faut pour l'augmentation nécessaire. Et ils disent que cette matière appartient secondairement à la réalité de la nature humaine, parce qu'elle n'est pas requise pour l'existence première de l'individu, mais seulement pour sa quantité. De sorte que, si quelque autre chose s'ajoute, provenant des aliments, cela n'appartient pas à proprement parler, à la vérité de la nature humaine.

Cette opinion aussi est à rejeter : 1° parce qu'elle juge la matière des corps vivants comme celle des corps inanimés ; dans ceux-ci, bien qu'il y ait un pouvoir de produire un être semblable à soi-même spécifiquement, il n'y a pourtant pas de puissance capable de produire quelque chose de semblable à soi-même individuellement. Or, cette puissance se trouve dans les corps vivants ; c'est la puissance nutritive. Rien ne s'ajouterait aux corps vivants par la puissance nutritive, si les aliments n'étaient pas transformés en la vérité de leur nature. 2° parce que la vertu active qui est dans la semence est une sorte d'impulsion qui provient de l'âme de l'engendrant, nous l'avons dit récemment. Cette impulsion ne peut pas être plus puissante dans son action que l'âme dont elle émane. Si donc, par la puissance de la semence, une matière peut recevoir la forme de la nature humaine, à bien plus forte raison l'âme pourra, par la puissance nutritive, imprimer dans l'aliment qui lui est uni la vraie forme de la nature humaine. 3° la nutrition n'est pas indispensable seulement pour la croissance (sinon elle cesserait d'être nécessaire après achèvement de celle-ci), mais aussi pour la restauration de ce que la chaleur naturelle nous fait perdre. Il n'y aurait pas restauration si ce qui est apporté par les aliments ne remplaçait pas ce qui se perd. C'est pourquoi, de même que ce qui existait auparavant faisait partie de la vérité de la nature humaine, ainsi, ce qui provient de la nourriture.

C'est pourquoi, selon d'autres auteurs, on doit dire que les aliments se transforment véritablement en la vérité de la nature humaine en tant qu'ils reçoivent vraiment la nature de la chair et des os et des autres parties du corps. C'est ce qu'affirme Aristote : " L'aliment nourrit en tant qu'il est de la chair en puissance. "

Solutions . 1. Le Seigneur ne dit pas que tout ce qui pénètre dans la bouche est nécessairement évacué, mais il est nécessaire que, dans tout aliment, ce qui est impur soit évacué. On pourrait dire ainsi que tout ce qui est engendré par les aliments peut être dissous par la chaleur naturelle, puis éliminé par des circuits cachés, selon le commentaire de S. Jérôme sur S. Matthieu.

2. Certains ont compris que " la chair selon l'espèce " est ce qui reçoit en premier l'espèce humaine, qui vient de l'engendrant ; et ils disent qu'elle dure toujours, tant que l'individu existe. Quant à " la chair selon la matière " c'est, disent-ils, la chair engendrée par l'aliment ; et ils ajoutent que celle-là ne demeure pas toujours, mais qu'elle s'en va comme elle est venue. Mais ceci est contraire à la pensée d'Aristote. Il dit en effet, au même endroit : " De même que dans tout être ayant une espèce qui se réalise dans la matière, comme le bois et la pierre, ainsi dans la chair une chose est selon l'espèce et l'autre selon la matière. " Mais il est manifeste que cette distinction n'a pas sa place chez les êtres inanimés, qui ne sont pas engendrés par la semence, et ne s'alimentent pas. En outre, puisque ce qui est engendré par l'aliment s'ajoute au corps qui s'en nourrit à la manière d'un mélange, comme l'eau se mêle au vin, selon l'exemple donné à cet endroit par Aristote, il ne peut plus y avoir de différence de nature entre ce qui est absorbé et ce qui absorbe, puisque, par un vrai mélange, il n'y a plus désormais qu'un seul être. Il n'y a donc aucun motif pour que l'un soit consumé par la chaleur naturelle, tandis que l'autre demeurerait.

C'est pourquoi on doit dire que cette distinction d'Aristote ne porte pas sur des chairs diverses, mais sur la même chair considérée de diverses manières. En effet, si nous considérons la chair selon son espèce, c'est-à-dire selon ce qui est formel en elle, alors elle demeure toujours, puisque la nature de la chair et sa disposition naturelle subsistent. Mais si nous considérons la chair selon sa matière, alors elle ne demeure pas, mais peu à peu elle se consume et elle est restaurée ; comme nous le constatons dans le feu du foyer, dont la forme demeure, tandis que la matière se consume peu à peu et qu'une autre matière la remplace.

3. On considère que tout ce qui fonde la vertu même de l'espèce appartient à l'humidité radicale. Si cet élément disparaît, il ne peut plus être restitué, comme si l'on ampute la main, ou le pied, ou quelque autre membre. Mais l'humidité entretenue par la nourriture est ce qui n'est pas encore parvenu jusqu'à l'acquisition parfaite de la nature de l'espèce, mais s'achemine vers elle, comme le sang et d'autres éléments analogues. Donc, si de tels éléments sont enlevés, la vertu de l'espèce demeure radicalement et n'est pas supprimée.

4. Toute puissance active dans un corps passible s'affaiblit par suite de son action continuelle, puisque de tels agents sont en même temps patients. C'est pourquoi la puissance d'absorption est si forte au début qu'elle peut assimiler, non seulement ce qui suffit à restaurer les pertes, mais encore ce qui contribue à la croissance. Ensuite, elle ne peut plus assimiler que ce qui suffit pour restaurer les pertes, et alors la croissance s'arrête. Puis, elle ne le peut plus, et alors commence la diminution. Enfin, cette puissance disparaissant totalement, l'animal meurt. De même que la puissance du vin pour convertir en lui l'eau qu'on y mélange s'affaiblit peu à peu, et finalement il n'est plus que de l'eau, selon l'exemple que donne Aristote.

5. Comme dit Aristote, quand une matière prend feu d'elle-même, on dit que le feu est engendré à nouveau. Si cette matière est absorbée par le feu qui existe déjà, on dit qu'elle nourrit ce feu. Si toute cette matière perd en même temps cette forme de feu, tandis qu'une autre matière se transforme en feu, on dit qu'il y a numériquement un autre feu. Mais si, peu à peu, tandis qu'une bûche se consume, on lui en substitue une autre, et ainsi de suite jusqu'à ce que les premières bûches se consomment totalement, on est toujours en face du même feu numériquement ; car tout ce qu'on ajoute passe dans le premier feu. Il en va de même dans les corps vivants, où la nutrition restaure ce qui est consumé par la chaleur naturelle.

Article 2 : La semence, principe de la génération humaine, provient-elle du superflu de nourriture ?

Objections : 1. Il semble que la semence ne provienne pas du superflu des aliments, mais de la substance de l'engendrant. S. Damascène dit en effet que " la génération est l'œuvre de la nature qui, avec la substance de l'engendrant, produit ce qui est engendré ". Mais ce qui est engendré vient de la semence. Celle-ci est donc issue de la substance du père.

2. Le fils ressemble au père parce qu'il reçoit quelque chose de lui. Mais si la semence par laquelle on est engendré provenait du superflu de nourriture, le fils ne recevrait rien de son grand-père ni des ancêtres précédents en qui cette nourriture ne s'est jamais trouvée. Il ne ressemblerait donc pas plus à son grand-père ni aux autres ancêtres qu'aux autres hommes.

3. La nourriture de l'homme qui engendre provient parfois du bœuf, du porc ou d'autres animaux. Si la semence provenait du superflu de nourriture, l'homme engendré par cette semence aurait davantage d'affinité avec le bœuf et le porc qu'avec son père et ses autres parents.

4. S. Augustin dit que nous existions en Adam " non seulement par une raison séminale, mais même par la substance corporelle ". Cela ne serait pas si la semence provenait du superflu de nourriture. La semence ne provient donc pas de ce superflu.

En sens contraire, Aristote prouve par de multiples arguments que " la semence est le superflu de nourriture ".

Réponse : Cette question dépend en quelque manière de ce que nous avons exposé déjà. S'il existe dans la nature humaine une puissance capable de communiquer sa forme à une matière étrangère, non seulement au-dehors, mais aussi en soi-même, il est manifeste que l'aliment qui au début est dissemblable, à la fin devient semblable par la forme qui lui est communiquée. Il est conforme à l'ordre naturel qu'une chose soit réduite graduellement de la puissance à l'acte. C'est pourquoi, dans les êtres engendrés, nous constatons que chacun est d'abord imparfait, puis qu'il se perfectionne. Mais il est clair que l'élément commun se comporte, à l'égard de ce qui est propre et déterminé, comme l'imparfait à l'égard du parfait. C'est pourquoi nous voyons que dans la génération de l'animal il se forme d'abord un animal puis un homme ou un cheval. De même, l'aliment reçoit d'abord une sorte de participation commune à toutes les parties du corps, et finalement il est déterminé pour telle ou telle partie.

Mais il n'est pas possible que ce qui est déjà résolu et transformé en la substance des membres devienne la semence. De deux choses l'une, en effet. Ou bien la semence ainsi produite ne garderait pas la nature de l'être d'où elle proviendrait, et elle s'éloignerait alors de la nature de l'engendrant au point d'être en voie de corruption. Elle n'aurait donc plus le pouvoir de transformer un autre être en une nature semblable. Ou bien elle garderait la nature de l'être d'où elle vient, alors elle serait réduite à cette partie déterminée du corps, et n'aurait plus le pouvoir de produire la nature de tout le corps, mais seulement la nature d'une partie. Mais peut-être, dirait-on, qu'elle était originaire de toutes les parties du corps, et qu'elle garde donc la nature de toutes ces parties ? Ainsi la semence serait une sorte de petit animal en acte, et la génération de l'animal ne se produirait que par division, comme un morceau de terre vient de la terre, et comme cela se passe pour certains animaux qui, coupés en morceaux, continuent à vivre. Mais cela ne tient pas debout.

Concluons donc que la semence n'est pas détachée de ce qui était le tout en acte, mais qu'elle est plutôt le tout en puissance, ayant le pouvoir de produire tout le corps, pouvoir dérivé de l'âme du père, comme nous l'avons vu précédemment. Ce qui est en puissance à tout l'organisme est ce qui est engendré par l'aliment avant qu'il ne se transforme en la substance des membres. Aussi est-ce de cela que provient la semence. Dans cette ligne, on dit que la puissance nutritive sert à la puissance générative, parce que ce qui a été transformé par la puissance nutritive est pris comme semence par la puissance générative. Et Aristote en donne comme signe que les animaux dont le corps est grand et qui ont donc besoin d'une nourriture abondante n'ont que peu de semence par rapport à la masse de leur corps, et ont peu d'enfants. Et de même que les hommes gros ont peu de semence, pour la même cause.

Solutions : 1. La génération vient de la substance de celui qui engendre, chez les animaux et les plantes, puisque la semence reçoit sa vertu de la forme de celui qui la produit, et est en puissance par rapport à sa substance.

2. La ressemblance du père et du fils n'est pas due à la matière, mais à la forme de l'agent qui engendre un semblable à lui. Il n'est donc pas nécessaire, pour que quelqu'un ressemble à son grand-père, que la matière de la semence se soit trouvée dans le grand-père ; il suffit qu'il y ait dans la semence quelque pouvoir dérivé de l'âme du grand-père à travers le père.

3. La même réponse vaut pour la troisième objection, car l'affinité ne vient pas de la matière, mais d'une influence de la forme.

4. Cette parole de S. Augustin ne doit pas être prise en ce sens qu'en Adam il y aurait eu en acte une raison séminale prochaine de tel homme ou sa substance corporelle. Mais l'une et l'autre

étaient en Adam par l'origine. En effet, la matière corporelle qui est fournie par la mère, et que S. Augustin appelle substance corporelle, vient, à l'origine, d'Adam, et semblablement la puissance active qui existe dans la semence du père, et qui est la raison séminale prochaine de tel homme. Mais pour le Christ, on dit qu'il existait en Adam selon la substance corporelle, non seulement la raison séminale. Parce que la matière de son corps, qui fut fournie par la Vierge Mère, venait bien d'Adam, tandis que la puissance active ne venait pas d'Adam, parce que son corps n'a pas été formé par la vertu de la semence virile, mais par l'opération du Saint-Esprit. Un tel enfantement convenait en effet à celui qui est au-dessus de toutes choses, Dieu béni dans les siècles. Amen.

## **Prima Secundae Pars**

### **PROLOGUE**

Puisque, selon S. Jean Damascène, l'homme a été créé à l'image de Dieu, ce qui signifie qu'il est doué d'intelligence, de libre arbitre et d'un pouvoir autonome, après avoir traité de l'Exemplaire, qui est Dieu, et des êtres qui ont procédé de sa puissance conformément à sa volonté, il faut maintenant considérer son image, c'est-à-dire l'homme, car lui aussi est le principe de ses propres actes parce qu'il possède le libre arbitre et la maîtrise de ses actes.

Ce que nous avons d'abord à considérer, c'est la fin ultime de la vie humaine. On devra se demander ensuite par quels moyens l'homme parvient à cette fin ou s'en détourne (Q. 6) ; car c'est d'après la fin qu'on doit se faire une idée des moyens qui y conduisent. Et puisqu'on admet que la fin ultime de la vie humaine est la béatitude, nous avons à étudier d'abord la fin ultime en général, puis la béatitude (Q. 2-5).

### **QUESTION 1 : LA FIN ULTIME DE LA VIE HUMAINE**

1. Appartient-il à l'homme d'agir pour une fin ? — 2. Cela est-il propre à la nature raisonnable ? — 3. Les actes de l'homme reçoivent-ils leur espèce de leur fin ? — 4. Y a-t-il une fin ultime de la vie humaine ? — 5. Le même homme peut-il avoir plusieurs fins ultimes ? — 6. L'homme ordonne-t-il toutes choses à sa fin ultime ? — 7. La fin ultime est-elle la même pour tous les hommes ? — 8. Toutes les autres créatures se rejoignent-elles dans cette fin ultime ?

Article 1 : Appartient-il à l'homme d'agir pour une fin ?

Objections : 1. Il semble que non ; car la cause précède naturellement son effet. Au contraire la fin répond à l'idée de chose ultime, comme le mot même de « fin » l'indique. Donc la fin ne peut pas être considérée comme une cause. Cependant l'homme agit pour ce qui est cause de son action, car cette préposition « pour » désigne un rapport de causalité. Donc il n'appartient pas à l'homme d'agir pour une fin.

2. Ce qui est soi-même fin ultime n'est pas en vue d'une fin. Or il est des cas où les actions sont fin ultime, comme on le voit dans l'Éthique d'Aristote. Donc l'homme ne fait pas tout en vue d'une fin.

3. L'homme paraît agir en vue d'une fin quand il délibère. Or il fait beaucoup de choses sans délibération et sans même y songer, comme quelqu'un qui balance le pied ou remue la main en pensant à autre chose, ou qui se frotte la barbe. On ne fait donc pas tout pour une fin.

En sens contraire, tout ce qui est compris dans un genre dérive du principe de ce genre. Or, c'est la fin qui est le principe des actes accomplis par l'homme, comme le montre Aristote. Donc il convient à l'homme de tout faire en vue d'une fin.

Réponse : Parmi les actions accomplies par l'homme, celles-là seules sont appelées proprement « humaines » qui appartiennent en propre à l'homme selon qu'il est homme. Et l'homme diffère des créatures privées de raison en ce qu'il est maître de ses actes. D'où il suit qu'il faut appeler proprement humaines les seules actions dont l'homme est le maître. Mais c'est par sa raison et sa volonté que l'homme est le maître de ses actes, ce qui fait que le libre arbitre est appelé « une faculté de la volonté et de la raison ». Il n'y a donc de proprement humaines que les actions qui procèdent d'une volonté délibérée. S'il est d'autres actions qui conviennent à l'homme, on pourra les appeler des actions de l'homme, mais non pas des actions proprement humaines, puisqu'elles ne procèdent pas de l'homme en tant qu'homme. Or, il est manifeste que toute action procédant d'une puissance est produite par cette puissance selon le caractère de son objet et l'objet de la volonté c'est la fin et le bien. Il est donc nécessaire que toutes les actions humaines soient faites pour une fin.

Solutions : 1. Si la fin est dernière dans l'exécution, elle est première dans l'intention de l'agent, et c'est ainsi qu'elle joue le rôle de cause.

2. Si une action humaine est fin ultime, il faut qu'elle soit volontaire, sans quoi elle ne serait pas humaine, ainsi qu'on vient de le dire. Mais une action est dite volontaire de deux façons : ou bien il s'agit d'une action commandée par la volonté, comme marcher ou parler; ou bien d'une action émise par la volonté, comme le fait même de vouloir. Or il est impossible que l'acte même émis par la volonté soit une fin ultime. En effet, la fin est l'objet même de la volonté de la même manière que la couleur est l'objet de la vue. Or, il est impossible d'attribuer à l'acte même de voir le caractère de première chose visible, car tout acte de ce genre s'adresse d'abord à un objet, à ce qui se voit; ainsi est-il impossible que le désirable premier, qui est la fin, se confonde avec le vouloir même. Il reste donc que si une action humaine est une fin ultime, il s'agit d'une action commandée par la volonté. Et ainsi, même dans ce cas, il demeure au moins un acte, l'acte de vouloir, qui est en vue d'une fin. Donc, quoi que l'homme fasse, il est vrai de dire qu'il agit pour une même quand il accomplit l'action -qui est sa fin ultime.

3. Ces actions machinales ne sont pas proprement humaines, car elles ne procèdent pas d'une délibération de la raison, principe propre des actes humains. Ces actes ont une fin si l'on veut, mais une fin en quelque sorte factice, non assignée par la raison.

Article 2 : Agir pour une fin est-il propre à la nature raisonnable ?

Objections : 1. Il semble que oui. Car l'homme à qui il appartient d'agir pour une fin, n'agit jamais pour une fin qu'il ignore. Mais il y a beaucoup d'êtres qui ne connaissent pas de fin, soit qu'ils manquent tout à fait de connaissance, comme les créatures insensibles, soit que l'idée de fin leur échappe, comme c'est le cas des bêtes. Il semble donc propre à la créature raisonnable d'agir en vue d'une fin.

2. Agir en vue d'une fin, c'est diriger son action vers cette fin, et cela est œuvre de raison, de telle sorte qu'on ne peut l'attribuer aux êtres sans raison.

3. Le bien, la fin, est un objet de volonté, et la volonté est dans la raison, dit Aristote. Donc agir en vue d'une fin n'appartient qu'à une créature raisonnable.

En sens contraire, le philosophe prouve que « non seulement l'intellect, mais encore la nature agit en vue d'une fin ».

Réponse : Tout ce qui agit doit nécessairement agir pour une fin. En effet, quand les causes sont ordonnées entre elles, si la première disparaît, il est nécessaire que les autres aussi disparaissent.



Or la première entre toutes les causes est la cause finale. En voici la raison. La matière ne revêt une forme que dans la mesure où elle est mue par l'agent, car rien ne se réduit de soi-même de la puissance à l'acte. Mais l'agent ne meut à son tour qu'en visant une fin. Car si un agent n'était pas déterminé à quelque effet, il ne réaliserait pas plus ceci que cela ; pour qu'il produise un effet déterminé, il est donc nécessaire qu'il soit lui-même déterminé à quelque chose de fixe qui a raison de fin. Cette détermination, qui chez les natures raisonnables se fait par l'appétit rationnel appelé volonté, se produit chez les autres créatures par une inclination naturelle qu'on appelle un appétit de nature.

Il faut cependant remarquer qu'une chose, dans son action ou son mouvement, tend vers une fin de deux manières : ou bien comme se mouvant soi-même vers la fin, et c'est le cas de l'homme ; ou bien par une impulsion étrangère ; ainsi la flèche va au but grâce à l'archer qui dirige son mouvement vers la fin. Les êtres doués de raison se meuvent eux-mêmes vers la fin parce qu'ils gouvernent leurs actes par le libre arbitre, « faculté de volonté et de raison ». Au contraire, les êtres privés de raison tendent à leur fin par leur inclination naturelle, mus ainsi par un autre, non par eux-mêmes puisqu'ils n'ont pas l'idée de fin et qu'ils ne peuvent donc rien diriger vers une fin, mais seulement être dirigés par un autre vers leur fin. En effet, toute la nature sans raison est à l'égard de Dieu dans le rapport d'un instrument à l'agent principal, ainsi que nous l'avons établi antérieurement. Il est donc propre à la nature raisonnable de tendre vers une fin comme agent autonome et comme se portant d'elle-même vers cette fin, tandis qu'il appartient aux êtres sans raison d'être mus et dirigés par autrui vers une fin qu'ils perçoivent comme les animaux, ou qu'ils ne perçoivent pas comme les êtres entièrement démunis de connaissance".

Solutions : 1. Quand l'homme agit de lui-même pour une fin, il connaît cette fin; mais quand il est mis en action ou dirigé par autrui, comme lorsqu'il agit par ordre ou sous une impulsion étrangère, il n'est pas nécessaire qu'il connaisse la fin. Et c'est le cas des créatures sans raison.

2. Ordonner à une fin appartient à celui qui se dirige lui-même vers une fin. Mais à celui qui est dirigé vers une fin par un autre, il appartient d'être ordonné à la fin. Et ce peut être le cas de la créature sans raison, mais sous la motion d'un agent raisonnable.

3. L'objet de la volonté c'est la fin et le bien sous leur aspect universel. Aussi ne peut-il y avoir de volonté chez les êtres démunis de raison et d'intelligence. Mais il y a en eux un appétit naturel, sensitif, déterminé à un bien particulier. Or, il est manifeste que les causes particulières sont mues par la cause universelle. Ainsi le gouverneur de la cité, qui vise le bien commun, meut par son commandement tous les fonctionnaires spécialisés de la cité. C'est pourquoi il est nécessaire que tous les êtres privés de raison soient mus vers leurs fins particulières par une volonté raisonnable embrassant le bien universel, volonté qui est celle de Dieu.

Article 3 : Les actes humains reçoivent-ils leur espèce de leur fin ?

Objections : 1. Vraisemblablement non. La fin est un principe extrinsèque. Or toute chose prend son espèce d'un principe intrinsèque.

2. Ce qui donne l'espèce doit exister en premier. Or la fin ne vient que la dernière à l'existence.

3. Une même chose ne peut appartenir qu'à une seule espèce. Mais il arrive que le même acte, pris numériquement, soit dirigé vers diverses fins. Ce n'est donc pas la fin qui donne leur espèce aux actes humains.

En sens contraire, on lit dans S. Augustin « Selon que leur fin est coupable ou louable, nos actions sont coupables ou louables. »

Réponse : Chaque chose a son espèce selon l'acte et non selon la puissance ; ce qui fait que les êtres composés de matière et de forme sont constitués dans leur espèce par leur forme propre. Or la même considération doit s'appliquer aux mouvements propres. En effet, dans le mouvement,

on peut distinguer d'une certaine manière l'action et la passion, et l'une et l'autre prennent leur espèce de l'acte : l'acte qui est le principe officient s'il s'agit de l'action, et, s'il s'agit de la passion, l'acte qui est le terme de notre mouvement. Ainsi l'échauffement comme action n'est autre chose qu'une certaine motion procédant de la chaleur, et l'échauffement comme passion n'est autre chose qu'un mouvement vers la chaleur ; or c'est la définition qui manifeste l'idée de l'espèce. C'est de ces deux façons, qu'ils soient considérés comme action ou comme passion, que les actes humains reçoivent leur espèce de la fin. Ils peuvent en effet être envisagés sous ce double rapport, du fait que l'homme se meut lui-même et est mû par lui-même. On a dit plus haut que nos actes sont appelés humains selon qu'ils procèdent d'une volonté délibérée; or l'objet de la volonté est le bien ou la fin ; il est donc manifeste que le principe des actes humains selon qu'ils sont humains, c'est la fin. Elle est également leur terme; car l'aboutissement de l'acte humain est identique à ce que la volonté se propose comme fin, de même que dans la génération naturelle, la forme de l'engendré est conforme à celle de l'engendrant. Et puisque, selon la remarque de S. Ambroise, « les mœurs sont à proprement parler chose humaine », on doit dire que les actes moraux se caractérisent par leur fin, car actes moraux ou actes humains c'est une seule et même chose.

Solutions : 1. La fin n'est pas entièrement extrinsèque à l'acte, puisqu'elle est d'une part son principe et de l'autre son terme. Et cela même appartient à la notion de l'acte d'avoir, pour ce qui est de l'action, tel principe, et pour ce qui est de la passion, tel terme.

2. La fin est première dans l'ordre d'intention, on l'a déjà dit, et c'est ainsi qu'elle appartient à la volonté. Et c'est de cette façon qu'elle donne son espèce à l'acte humain, ou moral.

3. Un seul et même acte, procédant de l'agent à un même moment, ne peut avoir qu'une seule fin prochaine, qui lui donne son espèce; mais il peut avoir plusieurs fins éloignées, dont l'une est la fin de l'autre. Cependant, il est possible qu'un acte unique, considéré dans son espèce naturelle, soit dirigé vers diverses fins volontaires ; par exemple le fait de tuer un homme, acte unique selon son espèce naturelle, peut avoir pour fin soit le maintien de la justice, soit la satisfaction de la colère. De ce fait on aura des actes moraux spécifiquement distincts, puisque l'un est vertueux et que l'autre est un crime. C'est que le mouvement ne reçoit pas son espèce de ce qui n'est son terme que par accident, mais de ce qui est son terme par soi. Or les fins morales sont accidentelles aux choses naturelles, et en retour les fins de la nature sont accidentelles à la moralité. Rien ne s'oppose donc à ce que les actes identiques en nature revêtent des espèces morales diverses, et réciproquement.

Article 4 : Y a-t-il une fin ultime de la vie humaine ?

Objections : 1. On peut penser que la vie humaine n'a pas de fin ultime, mais qu'on peut aller à l'infini dans la série des fins. En effet, par son essence même, le bien tend à se répandre, comme l'enseigne Denys. Donc, si ce qui procède du bien est lui-même un bien, ce bien devra répandre un autre bien, et ainsi sans terme. Or tout bien a le caractère d'une fin. Donc on peut procéder à l'infini dans les fins.

2. Ce qui est l'objet de raison peut se multiplier à l'infini; ainsi les quantités mathématiques peuvent toujours s'augmenter et même les espèces du nombre peuvent croître à l'infini, car un nombre quelconque étant donné, vous pouvez toujours en imaginer un de plus grand. Mais le désir de la fin suit l'appréhension de la raison. Donc il semble que l'on peut, dans les fins, procéder à l'infini.

3. Le bien ou la fin est objet de volonté. Or la volonté peut se retourner indéfiniment sur elle-même ; car je puis vouloir quelque chose, et vouloir le vouloir, et ainsi de suite. Donc dans les

fins de la volonté humaine on peut procéder à l'infini, et il n'y a pas de fin ultime de la volonté humaine.

En sens contraire, Aristote écrit : « Ceux qui admettent l'infini détruisent la nature du bien. » Or c'est le bien qui a raison de fin. Il est donc contraire à la raison même de fin de procéder à l'infini, et ainsi il est nécessaire de concevoir une seule fin ultime.

Réponse : A parler de façon absolue, il est impossible, dans la série des fins, de procéder à l'infini, en quelque sens que l'on prenne la série. En effet, dans toute série essentiellement coordonnée, il est inévitable que le premier terme ôté, se trouvent ôtés aussi ceux qui s'y réfèrent. Ainsi Aristote démontre-t-il que « l'on ne saurait aller à l'infini dans les causes motrices », car il n'y aurait plus alors de premier moteur et, ce premier écarté, les autres ne peuvent plus mouvoir, vu qu'ils ne meuvent qu'en étant mus eux-mêmes par ce premier. S'agit-il maintenant des fins, on peut y trouver une double coordination, celle de l'intention et celle de l'exécution, et dans les deux il doit y avoir un terme premier. Car ce qui est premier dans l'ordre de l'intention, c'est ce qui sert en quelque sorte de principe moteur à l'égard de l'appétit, si bien que, ce principe ôté, l'appétit ne serait mû par rien. En exécution, ce qui est principe, c'est ce qui commence l'opération, et ce principe ôté, personne ne commencerait d'agir. Or, le principe premier dans l'ordre de l'intention, c'est la fin ultime, et le principe de l'exécution, c'est le premier des moyens qui conduisent à la fin. Donc sous aucun rapport il n'est possible de procéder à l'infini ; car s'il n'y avait pas de fin dernière, on ne désirerait rien; aucune action n'arriverait à son terme, et l'intention de l'agent ne pourrait se reposer. Si d'autre part il n'y avait pas de premier terme dans ce qui conduit à la fin, personne ne commencerait d'agir, et le conseil ne pourrait arriver à une conclusion, mais devrait continuer sans fin.

Observons cependant, que là où il n'y a pas de coordination entre les causes prises comme telles mais une simple conjonction par accident, rien n'empêche d'admettre l'infini ; car les causes accidentelles sont indéterminées. Et de cette façon il arrive qu'il y ait infinité accidentelle dans les fins et dans les moyens qui y mènent.

Solutions : 1. Il est de la nature du bien que quelque chose découle de lui ; mais non que lui-même découle de quelque chose. C'est pour quoi, le bien, ayant raison de fin, et le premier bien étant l'ultime fin, la raison mise en avant ne prouve pas l'absence d'une fin ultime ; elle tend à ceci seulement que, la fin première étant supposée, on peut procéder à l'infini en descendant vers les moyens qui procurent cette fin. En effet, il devrait en être ainsi, à ne considérer que la vertu du bien premier qui est infinie. Mais comme la diffusion de ce bien se réalise par l'intelligence, et qu'il appartient à l'intelligence de produire ses effets sous une forme déterminée, une mesure déterminée se fait aussi reconnaître dans l'écoulement des biens à partir du premier bien ; et c'est par lui que tous les autres biens participent de ce pouvoir de diffusion. De la sorte, l'écoulement des biens ne va pas à l'infini ; mais, comme il est écrit (Sg 11, 21) : « Dieu a tout disposé avec nombre, poids et mesure. »

2. Là où les conceptions dépendent l'une de l'autre par une coordination essentielle, la raison procède à partir de principes connus par nature, et progresse à partir de là jusqu'à tel ou tel terme. Aussi Aristote prouve-t-il que dans les démonstrations scientifiques on ne peut aller à l'infini ; car dans les démonstrations les idées se coordonnent selon un ordre essentiel à la preuve, et où l'accident n'est pas de mise. Mais là où se produit une liaison accidentelle, rien ne s'oppose à ce que la raison aille sans terme. Ainsi, il est indifférent à une quantité ou à un nombre préexistant, pris comme tels, qu'on y ajoute une quantité ou une unité nouvelle, et c'est pourquoi dans de telles choses la raison peut procéder à l'infini.

3. Quant à cette multiplication des actes par une volonté réfléchissant sur elle-même, elle aussi est accidentelle et sans effet par rapport à l'ordre des fins. Ce qui le montre à l'évidence, c'est qu'à l'égard d'un seul et même acte, la volonté peut indifféremment réfléchir sur elle-même une ou plusieurs fois.

Article 5 : Le même homme peut-il avoir plusieurs fins ultimes?

Objections : 1. Il semble possible que la volonté d'un seul homme se porte à la fois sur plusieurs objets comme sur ses fins ultimes. S. Augustin dit en effet que certains ont placé la fin ultime de l'homme en quatre choses : « la volupté, le repos, les biens de la nature et la vertu ».

2. Les choses qui ne s'opposent pas l'une à l'autre ne s'excluent pas; or il se trouve autour de nous bien des choses qui ne sont pas opposées entre elles. Donc si l'une est prise pour fin ultime de la volonté, les autres ne sont pas exclues pour autant.

3. Du fait qu'elle met sa fin ultime en quelque chose, la volonté ne perd pas sa libre puissance. Mais avant de mettre sa fin ultime en cela, par exemple le plaisir, elle avait pu la mettre en autre chose, par exemple les richesses. Donc, même après avoir mis sa fin ultime dans le plaisir, elle peut en même temps mettre sa fin ultime dans les richesses. Donc il est possible que la volonté d'un seul homme se porte simultanément sur des objets divers, pris pour fins ultimes.

En sens contraire, l'objet en lequel un homme se repose comme dans sa fin ultime domine ses affections, car il en reçoit des règles pour toute sa vie. C'est pourquoi il est dit de ceux qui s'adonnent à la gourmandise: « Ils se font un Dieu de leur ventre » (Ph 3, 19) parce que dans les délices de ce genre ils mettent leur fin dernière. Or Jésus nous dit (Mt 6, 24): « Nul ne peut servir deux maîtres », qui ne seraient pas subordonnés l'un à l'autre. Donc il est impossible qu'un homme ait plusieurs fins dernières non subordonnées l'une à l'autre.

Réponse : Il est impossible que la volonté d'un même homme se dirige en même temps vers divers objets comme vers des fins ultimes, et l'on peut en donner trois raisons. La première est que chaque être tendant à son propre accomplissement, un homme doit prendre pour fin dernière ce qu'il désire au titre de bien parfait et d'achèvement de son être, ce qui fait dire à S. Augustin : « Nous appelons fin de l'homme non ce qui se détruit pour ne plus être, mais ce qui s'achève pour être pleinement. » Il faut donc que la fin dernière comble tellement le désir de l'homme qu'elle ne laisse rien à désirer en dehors d'elle. Ce qui est impossible si quelque chose d'étranger est encore requis à sa perfection. Il est par conséquent impossible que le désir se porte à la fois vers deux choses comme si l'une et l'autre étaient son bien parfait.

Deuxième raison. Dans la démarche de la raison, le principe est un objet naturellement connu ; ainsi dans la démarche de l'appétit rationnel, ou volonté, le principe doit être ce qui est naturellement désiré. Mais cela ne peut être qu'un ; car la nature ne tend qu'à l'un. Et puisque le principe, dans la démarche de l'appétit rationnel, est la fin dernière, il faut que l'objet adopté par la volonté comme une fin dernière soit quelque chose d'un.

Troisième raison. Nous avons démontré plus hauts, que les actions volontaires prennent leur espèce de la fin. De la fin ultime, qui est commune, elles doivent donc prendre leur genre, de même que les choses naturelles sont classées dans leur genre par l'élément de définition qu'elles ont en commun. Donc, puisque tout ce que désire la volonté, pris comme tel, appartient au même genre, il faut que la fin ultime soit une, surtout si l'on considère qu'en chaque genre de choses il y a toujours un unique principe premier, et que c'est la fin qui joue le rôle de principe premier, ainsi qu'on l'a dit. D'autre part, le rapport est le même, de la fin dernière de l'homme en général à tout le genre humain, et de la fin dernière de tel homme à l'égard de cet homme. Ainsi, la nature donnant à l'ensemble des hommes une unique fin ultime, il faut que la volonté de tel homme en particulier s'établisse aussi en une fin dernière unique.

Solutions : 1. Tous ces biens multiples étaient englobés dans la raison d'un seul bien parfait qu'ils constituaient, pour ceux qui mettaient en eux leur fin dernière.

2. Sans doute on peut trouver plusieurs choses n'ayant entre elles aucune opposition ; mais il est opposé au bien parfait qu'il y ait en dehors de lui, pour le sujet, une perfection quelconque 3. Le pouvoir de la volonté ne va pas jusqu'à faire que les contraires existent ensemble, ce qui aurait lieu, on l'a vu, si la volonté tendait à divers objets disparates comme à des fins ultimes.

Article 6 : L'homme ordonne-t-il toutes choses à sa fin ultime ?

Objections : 1. Ce n'est pas, semble-t-il, tout ce que l'homme veut, qu'il veut en vue de sa fin ultime. En effet, ce qu'on dirige vers une fin suprême, c'est ce qu'on appelle les choses sérieuses, ainsi nommées parce qu'elles sont utiles. Mais on en distingue ce qui n'est que jeu. Donc, ce que l'homme fait par jeu, il ne l'ordonne pas à la fin ultime.

2. Aristote dit que les sciences spéculatives sont recherchées pour elles-mêmes. On ne peut cependant pas dire que chacune d'elles soit une fin ultime. Donc l'homme ne désire pas tout ce qu'il désire en vue de la fin ultime.

3. Celui qui dirige une action vers une fin songe à cette fin. Mais l'homme ne songe pas toujours à la fin ultime en tout ce qu'il entreprend ou désire. Donc on ne désire et on ne fait pas tout en vue de la fin ultime.

En sens contraire, S. Augustin écrit « Notre bien suprême est celui pour lequel tout le reste est aimé, tandis que lui est aimé pour lui-même. »

Réponse : Tout ce que l'homme veut ou désire, il est nécessaire que ce soit pour sa fin ultime, et deux raisons le montrent. D'abord, tout ce que l'homme désire, il le désire comme un bien, et si ce n'est comme le bien parfait, qui est la fin ultime, il faut que ce soit comme tendant au bien parfait; car toujours le commencement d'une chose incline vers son achèvement, comme on le voit dans les ouvrages de la nature et dans ceux de l'art. Ainsi, tout commencement de perfection se dirige vers la perfection consommée, réalisée par la fin ultime.

En second lieu, la fin dernière se comporte, dans le mouvement qu'elle imprime à notre appétit, comme fait le premier moteur dans les motions d'un autre genre. Or il est manifeste que les causes secondes motrices n'exercent leur action qu'en étant mues elles-mêmes par le premier moteur. Ainsi, le désirable second ne peut mouvoir l'appétit qu'en raison de son rapport avec le désirable premier, qui est la fin ultime.

Solutions : 1. Si ces jeux ne se proposent pas de fin extrinsèque, ils tendent au bien du sujet, qui y trouve un plaisir ou un repos. Or le bien de l'homme porté à la perfection, c'est sa fin ultime.

2. De même, la science spéculative est recherchée comme un bien pour celui qui la pratique, compris dans le bien complet et parfait qu'est la fin ultime.

3. Il n'est pas nécessaire pour cela qu'on ait sans cesse à l'esprit la fin ultime, quand on désire ou fait quelque chose. L'influence active d'une intention première visant la fin ultime persiste en chaque mouvement de l'appétit en toute matière, alors même qu'actuellement on ne songe pas à l'ultime fin. Un homme en chemin ne pense pas au terme du voyage à chacun de ses pas.

Article 7 : La fin ultime est-elle la même pour tous les hommes ?

Objections : 1. Il semble que non. Car la fin ultime semble être surtout le bien immuable de l'homme. Or certains se détournent du bien immuable par le péché. Tous les hommes n'ont donc pas la même fin ultime.

2. Toute la vie de l'homme se règle sur la fin ultime. Donc, si tous les hommes n'avaient qu'une seule fin ultime, il s'ensuivrait qu'il n'y aurait pas dans la vie des hommes différents centres d'intérêts, ce qui est évidemment faux.

3. La fin est le terme de l'action, et les actions sont le fait des individus. Or, si tous les hommes ont une même nature spécifique, ils diffèrent cependant par tout ce qui est propre à l'individu. Ils ne peuvent donc avoir tous une même fin ultime.

En sens contraire, S. Augustin écrit : « Tout les hommes se rejoignent dans le désir d'une fin ultime, qui est la béatitude. »

Réponse : On peut parler de deux façons de la fin ultime, suivant que l'on considère la raison de fin ultime, ou l'objet qui réalise pour nous cette raison. S'il est question de la raison même, tous les hommes se rejoignent dans le désir de la fin ultime ; car tous souhaitent voir se réaliser leur propre accomplissement, et telle est la raison de fin ultime, nous venons de le dire. Mais quant à l'objet dans lequel cette raison se trouve, les hommes ne sont plus d'accord touchant la fin ultime. Les uns désirent comme bien suprême la richesse, d'autres la volupté, ou quoi que ce soit d'autre. Ainsi une saveur douce est agréable à tous les palais ; mais les uns préfèrent la douceur du vin, d'autres du miel ou de quelque autre substance. Toutefois, la douceur qu'on doit juger absolument parlant la plus délectable est celle où se complaît l'homme de meilleur goût. De même, on doit considérer comme le bien le plus achevé celui que prend pour suprême fin l'homme dont l'affectivité est bien réglée.

Solutions : 1. Sans doute le pécheur s'écarte de l'objet qui réalise vraiment la raison de fin dernière ; mais il n'en garde pas moins l'intention de cette fin, qu'il cherche à tort dans d'autres choses.

2. Il y a dans la vie différents centres d'intérêts, à cause des objets divers dans lesquels on recherche la raison de souverain bien.

3. Si les actions sont le fait des individus, pourtant le principe premier de l'action est donné par la nature, qui tend à l'un, ainsi que nous l'avons dit.

Article 8 : Toutes les autres créatures se rejoignent-elles dans cette fin ultime ?

Objections : 1. On pourrait croire que la fin de toutes les créatures coïncide avec la fin humaine ; car la fin répond au principe, et Dieu, principe de l'homme, est aussi le principe de tout le reste.

2. Denys écrit : « Dieu ramène à lui toutes choses comme vers leur fin ultime. » Or, lui-même est la fin de l'homme appelé à ne jouir que de Dieu. Donc, la fin ultime de l'homme est commune à toutes les autres créatures.

3. La fin ultime de l'homme est objet de volonté. Or l'objet de la volonté est le bien universel, fin commune de tous les êtres.

En sens contraire, la fin ultime de l'homme est la béatitude, que tous désirent, selon S. Augustin. Mais, dit-il aussi, « il n'appartient pas aux animaux privés de raison de goûter la béatitude » : c'est donc que les autres créatures n'ont pas en commun la fin ultime de l'homme.

Réponse : D'après le Philosophe, la fin s'envisage sous un double aspect : comme objet et comme acte, c'est-à-dire quant à la chose en laquelle se réalise la raison de bien, et quant à l'acquisition ou l'usage qu'on en fait. Ainsi l'on dira que la fin du mouvement, pour le corps lourd, est le lieu bas comme réalité atteinte, ou, comme usage, le fait d'être en bas. Ou bien encore que la fin de l'avare, c'est l'argent, comme chose, ou la possession de l'argent, comme usage. Donc, si nous parlons de la fin ultime de l'homme quant à la réalité même qui est sa fin, alors tous les autres êtres rejoignent l'homme dans la même fin ultime ; car Dieu, fin ultime de l'homme, l'est aussi de tous les autres êtres. Mais si nous parlons de la fin ultime quant à l'obtention de cette fin, en ce cas les créatures privées de raison ne participent pas à la fin humaine. Car l'homme et les autres créatures raisonnables atteignent leur fin ultime par la connaissance et l'amour de Dieu, ce qui n'appartient pas aux créatures inférieures. Celles-ci

parviennent à leur fin ultime en participant, chacune à sa manière, d'une certaine ressemblance avec Dieu, pour autant qu'elles existent, qu'elles vivent, ou même sont douées de connaissance. Par là devient évidente la réponse aux objections ; car le mot béatitude signifie proprement l'acquisition de la fin ultime.

#### LA BÉATITUDE DE L'HOMME

Il faut traiter maintenant de la béatitude. I. En quels biens consiste-t-elle (Q. 2) ? — II. Quelle est son essence (Q. 3-4) ? III. Comment pouvons-nous l'acquérir (Q. 5) ?

### **QUESTION 2 : EN QUELS BIENS CONSISTE LA BÉATITUDE ?**

1. La béatitude consiste-t-elle dans les richesses ? — 2. Dans les honneurs ? — 3. Dans la renommée ou la gloire ? — 4. Dans la puissance ? — 5. Dans quelque bien du corps ? — 6. Dans le plaisir ? — 7. Dans quelque bien de l'âme ? — 8. Dans quelque bien créé ?

Article 1 : La béatitude consiste-t-elle dans les richesses ?

Objections : 1. On pourrait penser que la béatitude de l'homme consiste dans les richesses. En effet, la béatitude étant la fin ultime de l'homme, elle doit consister en ce qui occupe le premier rang dans ses désirs. Or telles sont les richesses, car « à l'argent tout obéit », dit l'Ecclésiaste (10, 19).

2. D'après Boèce la béatitude est « un état parfait grâce au rassemblement de tous les biens ». Mais il semble qu'on puisse tout posséder avec de l'argent. Le Philosophe le suggère quand il dit que la monnaie a été inventée comme une caution pour avoir tout ce que l'homme veut.

3. Le désir du souverain bien, qui n'abdique jamais, semble être infini. Or ceci appartient éminemment aux richesses ; car il est dit dans l'Ecclésiaste (5, 9) : « Celui qui aime l'argent ne sera pas rassasié par l'argent. »

En sens contraire, le bien de l'homme doit consister à conserver la béatitude plutôt qu'à la laisser échapper. Or, dit Boèce, « les richesses brillent davantage à se répandre qu'à s'entasser ; car l'avarice rend les riches odieux, et la générosité les rend illustres ». Donc la béatitude ne consiste pas dans les richesses.

Réponse : Le Philosophe distingue deux sortes de richesses : les richesses naturelles et les richesses artificielles. Les premières servent à l'homme pour subvenir aux besoins de sa nature : tels sont les aliments, les vêtements, les moyens de transport, les habitations, etc. Par les secondes, comme les monnaies, la nature ne reçoit directement aucun secours ; mais l'ingéniosité humaine les a créées pour la facilité des échanges, de telle sorte qu'elles servent à évaluer les biens qui se vendent.

Or il est manifeste que les richesses naturelles ne sauraient constituer la béatitude de l'homme, car elles ne sont recherchées que pour le soutien de la nature et ne peuvent donc prétendre être sa fin ultime. Bien plutôt, ce sont elles qui sont ordonnées à l'homme comme à leur propre fin. Aussi, dans l'ordre de la nature, tous les biens de ce genre sont-ils au-dessous de l'homme et créés pour lui, selon ces paroles du Psaume (8, 8) : « Tu as tout placé sous ses pieds. »

Quant aux richesses artificielles, on ne les recherche qu'en vue des richesses naturelles ; on ne les rechercherait pas, si l'on ne se proposait d'acheter grâce à elles ce qui est nécessaire à la vie. Moins encore peuvent-elles donc avoir le caractère d'une fin ultime. Il est donc impossible que la béatitude, qui est la fin suprême de l'homme, consiste dans les richesses.

Solutions : 1. Toutes les choses corporelles obéissent à l'argent, du moins pour la multitude des sots, qui ne connaissent rien en dehors de ces biens corporels qu'ils peuvent acquérir par leur

argent. Or, on ne doit pas chercher un jugement sur les biens de l'homme auprès des sots, mais auprès des sages, de même que l'on consulte, pour juger des saveurs, ceux qui ont le goût juste.

2. On dit que l'argent procure tout : oui, ce qui peut se vendre; mais les choses spirituelles ne peuvent pas se vendre. « Que sert-il à l'insensé d'avoir des richesses, dit l'Écriture (Pr 17, 16), puisqu'il ne peut acheter la sagesse ? »

3. L'appétit des richesses naturelles n'est pas infini car, dans une mesure limitée, elles suffisent à la nature. Mais l'appétit des richesses artificielles n'a pas de bornes, car il est au service d'une convoitise désordonnée, qui est sans mesure, comme l'observe le Philosophe. Autre est néanmoins le désir infini des richesses, autre celui du souverain bien. Plus celui-ci est possédé, plus il est aimé et plus tout le reste est méprisé, car en le possédant davantage on le connaît mieux, selon cette parole de l'Écclésiastique (24, 21) : « Ceux qui se nourrissent de moi auront encore faim. » Mais pour l'appétit des richesses et de tous les biens temporels, c'est le contraire : dès qu'on les possède, on les méprise et on désire autre chose. C'est le sens de cette parole du Seigneur (Jn 4, 13) : « Celui qui boit de cette eau », symbole des biens temporels, « aura encore soif ». Et cela parce que l'on connaît mieux leur insuffisance lorsqu'on les possède. Ce fait même montre leur imperfection, et que le souverain bien ne se trouve pas là.

Article 2 : La béatitude consiste-t-elle dans les honneurs ?

Objections : 1. Il semble que oui, car « la béatitude ou félicité, est, d'après le Philosophe la récompense de la vertu ». Or, toujours d'après le Philosophe « c'est l'honneur qui semble être la plus digne récompense de la vertu ». C'est donc dans l'honneur que consiste principalement la béatitude.

2. Ce qui convient à Dieu et aux êtres les plus parfaits, voilà ce qui semble bien être la béatitude, puisque celle-ci est un bien parfait. Or tel est l'honneur, au témoignage du Philosophe et aussi de l'Apôtre, disant : « A Dieu seul l'honneur et la gloire » (1 Tm 1, 17).

3. Ce qui est désiré souverainement par les hommes, c'est la béatitude. Or rien ne paraît plus désirable que l'honneur, car les hommes souffrent la perte de tous les autres biens, plutôt qu'une atteinte à leur honneur. C'est donc qu'ils y voient la béatitude.

En sens contraire, la béatitude est dans le bienheureux. Or, dit le Philosophe, l'honneur n'est pas dans l'homme honoré, mais plutôt dans celui qui l'honore et lui rend hommage. Donc la béatitude ne consiste pas dans l'honneur.

Réponse : Il est impossible que la béatitude consiste dans l'honneur. Car celui-ci est accordé à quelqu'un en raison de quelque supériorité qu'il possède, et ainsi il est un signe et comme un témoignage de l'excellence qui se trouve dans l'être honoré. Or la supériorité humaine, c'est la béatitude même, qui est le bien parfait de l'homme ou quelque-une de ses participations. Il s'ensuit que l'honneur peut bien découler de la béatitude, mais ne saurait la constituer comme étant son principe.

Solutions : 1. L'honneur n'est pas la récompense en vue de quoi les hommes vertueux agissent ; mais l'honneur leur vient des hommes parce que ceux-ci ne peuvent leur offrir rien de meilleur. Quant à la vraie récompense de la vertu, c'est la béatitude même, et c'est pour cette fin-là que les hommes vertueux agissent. S'ils agissaient en vue de l'honneur, ils feraient acte d'ambition et non de vertu.

2. L'honneur est dû à Dieu et aux êtres excellents ; mais comme un témoignage, et ce n'est pas l'honneur même qui les rend excellents.

3. Si les hommes désirent tellement être honorés, comme on l'observe justement, cela tient au désir qu'ils ont naturellement de la béatitude elle-même, dont l'honneur est le signe. Aussi



veulent-ils être honorés surtout des sages, dont le jugement les rassure touchant leur excellence et leur félicité.

Article 3 : La béatitude consiste-t-elle dans la renommée ou la gloire ?

Objections : 1. Il semble bien, car la béatitude paraît consister en ce que les saints reçoivent la récompense des épreuves qu'ils souffrent en ce monde. Telle est leur gloire, selon l'Apôtre (Rm 8, 18) : « Les souffrances d'ici-bas ne sont pas comparables à la gloire future qui se révélera en nous. » Donc la béatitude consiste dans la gloire.

2. D'après Denys le bien a tendance à se répandre ; or c'est principalement par la gloire, que le bien humain se répand et parvient à la connaissance des autres ; car la gloire, dit S. Ambroise, n'est rien d'autre qu'une « notoriété éclatante accompagnée de louange ». C'est donc que la béatitude consiste en la gloire.

3. La béatitude étant le plus stable des biens, est apparentée, de ce fait, à la renommée et à la gloire, qui confèrent aux hommes une sorte d'éternité. « Vous semblez, écrit Boèce, agrandir votre immortalité, quand vous songez à votre renommée dans le siècle futur. »

En sens contraire, la béatitude est pour l'homme un bien véritable; or il arrive que la renommée ou la gloire soit fausse. « Plusieurs, dit encore Boèce, attachent souvent aux fausses opinions du vulgaire la gloire d'un grand nom. Et que peut-on concevoir de plus honteux ? Car ceux qui sont ainsi faussement célébrés ne se sentent-ils pas forcés de rougir eux-mêmes des louanges ? » La béatitude ne peut donc consister dans la renommée et la gloire de l'homme.

Réponse : Il est impossible que la béatitude consiste en la renommée ou la gloire. Car si la gloire se définit, comme le veut S. Ambroise, « une notoriété éclatante accompagnée de louange », il convient d'observer qu'une chose connue est dans un rapport tout différent avec la connaissance humaine et avec la connaissance divine. En effet, la connaissance humaine est causée par les choses connues ; au contraire, la connaissance divine est la cause des choses connues. Il s'ensuit que la perfection du bien humain, appelée béatitude, ne peut être causée par la connaissance humaine; c'est bien plutôt la connaissance humaine relative à la béatitude de quelqu'un qui découle de cette béatitude, commencée ou parfaite, et qui est d'une certaine façon causée par elle. Ce n'est donc pas dans la renommée ou la gloire qu'on peut faire consister la béatitude.

Mais le bien de l'homme dépend, comme de sa cause, de la connaissance que Dieu a de lui. C'est pourquoi, de la gloire que l'homme possède en Dieu, sa béatitude dépendra comme de sa cause, selon le Psaume (91, 15) : « je le délivrerai et le glorifierai; je le rassasierai de longs jours et je lui ferai voir mon salut. »

Il faut en outre observer que la connaissance humaine se trompe souvent, surtout quant aux faits singuliers et contingents, comme sont les actes humains. Aussi la gloire humaine est-elle souvent trompeuse. Comme Dieu, au contraire, ne peut se tromper, la gloire qu'il confère est toujours vraie, ce qui fait dire à l'Apôtre (2 Co 10, 18) : « Celui-là est un homme éprouvé, que le Seigneur recommande. »

Solutions : 1. L'Apôtre ne parle pas là de la gloire que confèrent les hommes, mais de celle que Dieu accorde en présence de ses anges. C'est ce qui est dit aussi dans S. Marc (8, 38) : « Le Fils de l'homme lui rendra témoignage quand il viendra dans la gloire de son Père en présence de ses anges. »

2. Il est vrai que, par la renommée et la gloire, le bien de tel humain se répand dans la connaissance de beaucoup d'autres ; mais si cette connaissance est vraie, elle dérive du bien qui existe chez cet homme lui-même, et ainsi elle présuppose, loin de la constituer, la béatitude parfaite ou commencée. Si cette connaissance est fausse, elle ne concorde pas avec la réalité, et il

n'y a donc pas de bien dans celui que l'on célèbre de la sorte. D'aucune façon la renommée ne peut rendre l'homme heureux.

3. Quant à la stabilité, chacun sait que la renommée n'en a aucune et qu'une fausse rumeur suffit à la détruire. Si parfois elle demeure stable, c'est par accident. Mais la béatitude est stable par elle-même et toujours.

Article 4 : La béatitude consiste-t-elle dans la puissance?

Objections : 1. Il semble que oui, car toutes choses tendent à s'assimiler à Dieu, comme à leur fin ultime et à leur principe premier. Or les hommes qui exercent le pouvoir semblent offrir, du fait de ce pouvoir, un trait de ressemblance particulière avec Dieu, tellement que l'Écriture les appelle des dieux, disant, en parlant des princes du peuple (Ex 22, 27 Vg) : « Tu ne rabaisseras pas les dieux. » Donc la béatitude consiste en la puissance.

2. La béatitude est un bien parfait; or il appartient à une éminente perfection de pouvoir régir même les autres, comme c'est le cas de ceux qui sont constitués en puissance.

3. Du fait qu'elle est éminemment désirable, la béatitude doit être le contraire de ce que les hommes ont avant tout à redouter. Or les hommes redoutent plus que tout l'esclavage, à l'opposé de la puissance. C'est donc que la béatitude consiste en la puissance.

En sens contraire, la béatitude est un bien parfait, et la puissance est chose souverainement imparfaite. Comme dit Boèce : « La puissance humaine ne peut éviter ni la morsure des soucis, ni l'aiguillon des craintes. » Et il ajoute : « Le trouves-tu puissant, celui qui s'entoure de gardes et qui, devant les gens qu'il terrifie, est apeuré plus qu'eux ? »

Réponse : Deux raisons s'opposent à ce que la béatitude consiste en la puissance. La première est que la puissance a raison de principe, selon le Philosophe, et que la béatitude a raison de fin ultime. La seconde est que la puissance se rapporte indifféremment au bien et au mal, alors que la béatitude est le bien propre et parfait de l'homme. Donc, la béatitude pourrait consister dans le bon usage de la puissance, qui est l'effet de la vertu, plutôt que dans la puissance elle-même.

En généralisant, on peut avancer quatre raisons pour lesquelles la béatitude ne peut consister en aucun des biens extérieurs mis jusqu'ici en cause. 1° La béatitude, souverain bien de l'homme, ne souffre le mélange d'aucun mal. Or les biens mentionnés peuvent se rencontrer chez les hommes bons et chez les hommes mauvais. — 2° La béatitude ayant pour caractère essentiel d'être un bien « suffisant par soi-même », d'après Aristote il est nécessaire, une fois la béatitude possédée, que l'homme ne manque d'aucun bien nécessaire. Or, qu'on obtienne les biens mentionnés, beaucoup d'autres biens nécessaires pourront encore manquer, par exemple la sagesse, la santé corporelle, etc. — 3° La béatitude étant un bien parfait ne peut être pour personne la cause d'un mal, et ce n'est pas le cas des biens susdits, car il est dit dans l'Écclésiaste (5, 12) que les richesses « sont parfois conservées pour le malheur de leur maître ». Et il en est de même des trois autres. — 4° L'homme doit être dirigé vers la béatitude par des principes inhérents à sa nature, puisque c'est naturellement qu'il s'y oriente. Or les biens mentionnés sont l'effet de causes extérieures, et le plus souvent de la fortune, ce qui les fait appeler précisément les biens de la fortune. Il est donc évident que d'aucune façon ces biens-là ne peuvent constituer la béatitude.

Solutions : 1. La puissance nous assimile à Dieu d'une certaine manière ; mais il y a une différence essentielle. La puissance divine est identique à sa bonté, en raison de quoi l'emploi que Dieu fait de sa puissance est nécessairement bon. Mais cela ne se trouve pas chez les hommes, et c'est pourquoi il ne suffit pas à la béatitude des hommes qu'ils soient assimilés à Dieu par la puissance, s'ils ne lui sont en outre assimilés par la bonté.

2. Autant il est excellent d'user bien de la puissance dans le gouvernement d'un grand nombre, autant il est mauvais d'en user mal. C'est ainsi que la puissance peut conduire indifféremment au bien ou au mal.

3. Quant à la servitude, les hommes la fuient naturellement parce qu'elle est un empêchement au bon usage de la puissance, mais non pas dans ce sentiment que la puissance soit un souverain bien.

Article 5 : La béatitude consiste-t-elle en quelque bien du corps ?

Objections : 1. Il semble que oui, car il est dit dans l'Ecclésiastique (30, 16) : « Il n'y a pas de richesse préférable à la santé du corps. » Mais la béatitude consiste dans ce qui est le meilleur. Donc elle consiste en la santé du corps.

2. D'après Denys, exister est meilleur que vivre, et vivre meilleur que tout ce qui s'ensuit. Or, pour exister et pour vivre, il faut sauver son corps. Donc, puisque la béatitude est le souverain bien de l'homme, il semble que la santé du corps appartienne souverainement à la béatitude.

3. Plus une chose est commune, plus élevé est le principe auquel elle se rattache, car une cause supérieure étend toujours ses effets plus loin. D'autre part, si la causalité efficiente s'exerce par influence, la causalité finale s'exerce en vertu de l'appétit. Donc, puisque la première cause efficiente est celle qui influe sur tous les êtres, ainsi la fin ultime est celle qui est désirée par tous les êtres. Or l'existence est ce qui est souverainement désiré de tous les êtres; donc la béatitude de l'homme consiste principalement dans ce qui a rapport à l'existence de l'homme, comme la santé de son corps.

En sens contraire, quant à la béatitude, l'homme est supérieur à tous les autres animaux. Mais quant aux biens du corps il est dépassé par beaucoup d'entre eux, en longévité par l'éléphant, en force par le lion, en vitesse par le cerf, etc. La béatitude de l'homme ne peut donc pas consister dans les biens du corps.

Réponse : Pour deux raisons il est impossible que la béatitude de l'homme consiste dans les biens du corps. Tout d'abord, quand une chose est ordonnée à une autre comme à sa fin, il est impossible que la fin ultime de cette même chose soit sa propre conservation dans l'être. Aussi le pilote n'a-t-il pas pour but dernier la conservation de son navire, celui-ci étant fait pour une autre fin, qui est de naviguer. Or, de même que le navire est remis à la direction du pilote, ainsi l'homme est-il confié à sa propre raison et à sa volonté, selon l'Ecclésiastique (15, 14) : « Au commencement, Dieu a créé l'homme et l'a laissé dans la main de son conseil. » Mais il est évident que l'homme a une autre fin que lui-même, n'étant pas le souverain bien. Il est donc impossible que la fin ultime de la raison et de la volonté humaines ne consiste qu'en la conservation de l'être humain.

Ensuite, en admettant que la fin de la raison et de la volonté humaines ne consiste qu'en la conservation de l'être humain, on ne pourrait pas dire pour autant que la fin de l'homme est un bien du corps. L'être humain, en effet, consiste à la fois dans l'âme et dans le corps, et bien que l'être du corps dépende de l'âme, l'être de l'âme ne dépend pas du corps, ainsi que nous l'avons fait voir précédemment. En outre, le corps est fait pour l'âme comme la matière est faite pour la forme et les instruments pour leur moteur, afin que par cette matière et ces instruments elle exerce ses opérations à elle. Ainsi, tous les biens du corps ont pour fin les biens de l'âme, et il est donc impossible que la béatitude, fin ultime de l'homme, consiste dans les biens du corps.

Solutions : 1. De même que le corps est ordonné à l'âme comme à sa fin, de même les biens extérieurs au bien du corps. Et c'est pourquoi il est raisonnable que le bien du corps soit préféré aux biens extérieurs, symbolisés par l'argent, de même que le bien de l'âme est préféré à tous les biens du corps.

2. L'être pris absolument, comme incluant en soi toute perfection de l'existence, est évidemment supérieur à la vie et à tout ce qui peut la suivre, puisqu'en ce sens-là l'être possède d'avance en lui-même tout ce qu'on dit venir après lui. Or c'est en ce sens-là que Denys en parle. Mais si l'on considère l'être quant à ses participations en telle ou telle réalité particulière, où ne se trouve pas rassemblée toute la perfection de l'être, mais qui ont un être imparfait, comme celui de toute créature, alors il est clair que l'être dont on parle, si l'on y ajoute une perfection nouvelle, devient supérieur. Aussi Denys affirme-t-il dans le même passage que les vivants sont meilleurs que les simples existants, et les êtres intelligents meilleurs que les vivants.

3. Il est vrai que la fin répond au principe et que par là on peut prouver que la fin ultime de toutes choses est le premier principe des êtres, en qui réside toute perfection d'existence. Et de cet être premier tous les autres poursuivent la ressemblance, chacun selon son degré de perfection, les uns quant à l'existence seulement, d'autres selon qu'ils ont la vie, d'autres enfin sous la forme d'un être vivant, intelligent et bienheureux. Et c'est le fait d'un petit nombre.

Article 6 : La béatitude consiste-t-elle dans le plaisir?

Objections : 1. Il semble bien, car la béatitude étant une fin dernière, elle n'est pas recherchée pour autre chose, mais tout le reste à cause d'elle. Or cela convient éminemment au plaisir, tellement qu'Aristote a pu écrire : « Il est ridicule de demander à quelqu'un pourquoi il veut avoir du plaisir. » Donc la béatitude consiste surtout dans le plaisir et la délectation.

2. Il est dit au livre Des Causes que la cause première s'imprime dans son effet avec plus de puissance que la cause seconde. Or l'influence de la fin s'exerce par le désir qu'on en a. Donc cela semble avoir raison de fin ultime, qui actionne davantage l'appétit. C'est le cas du plaisir, et le signe en est que la délectation absorbe à ce point la volonté et la raison de l'homme, qu'elle lui fait mépriser tous les autres biens. Donc il apparaît que la fin ultime de l'homme, qui est la béatitude, consiste surtout dans le plaisir.

3. Le désir concernant le bien, ce que tous les êtres désirent semble être le meilleur. Or tous les êtres désirent la jouissance : les sages, les insensés, et aussi les êtres sans raison. La jouissance est donc ce qu'il y a de meilleur, et c'est en elle que le souverain bien consiste.

En sens contraire, Boèce écrit : « Les voluptés ont toujours de tristes fins, et quiconque voudra se souvenir de ses propres passions le comprendra. S'il était en leur pouvoir de nous rendre bienheureux, il n'y aurait pas de raison pour ne pas dire bienheureuses les bêtes elles-mêmes. »

Réponse : Il faut remarquer que « si les délectations corporelles ont accaparé pour ainsi dire le nom de voluptés », c'est, comme l'observe Aristote, « parce qu'elles sont à la portée du grand nombre », alors que d'autres délectations sont pourtant bien supérieures. Mais en celles-ci non plus, on ne saurait faire consister principalement la béatitude.

En chaque chose, il faut distinguer ce qui appartient à son essence, et ce qui est son accident propre. Ainsi, chez l'homme, autre est sa qualité d'animal raisonnable mortel, autre la faculté de rire. Or toute délectation est comme l'accident propre consécutif à la béatitude ou à quelque une de ses parties intégrantes. En effet, on éprouve de la délectation parce qu'on est gratifié de quelque bien qui convient et qu'on possède soit en réalité, soit en espérance, ou tout au moins en mémoire. Or un bien qui convient, s'il est parfait, coïncide avec la béatitude ; s'il est imparfait, il en est une participation, ou prochaine, ou éloignée, ou tout au moins apparente. Il est par là manifeste que même la délectation consécutive au bien parfait ne peut constituer l'essence même de la béatitude ; elle est quelque chose de dérivé, par manière d'accident inséparable et propre.

Quant à la volupté corporelle, même de cette façon elle ne peut découler du bien parfait. Elle résulte en effet d'un bien qu'appréhende le sens, faculté de l'âme qui utilise le corps. Or un bien relatif au corps, un bien appréhendé par le sens ne peut être le bien humain parfait ; car l'âme

raisonnable dépasse en ampleur la matière corporelle, et la part de l'âme qui est indépendante de tout organe corporel a une sorte d'infinité par rapport au corps et aux parties de l'âme liées au corps. C'est ainsi que les réalités invisibles sont quasi infinies au regard des réalités matérielles. Et la raison en est que la forme est en quelque sorte contractée et réduite par la matière, de telle sorte qu'une forme dégagée de la matière est d'une certaine manière infinie. De là vient que le sens, faculté corporelle, a pour objet de connaissance le singulier, qui est limité par la matière. Au contraire, l'intellect, activité dégagée de la matière, connaît l'universel qui est lui-même abstrait de la matière et qui tient sous sa dépendance une infinité de singuliers.

Il est ainsi évident que le bien qui convient au corps et qui, par l'appréhension des sens, cause la délectation corporelle, n'est pas le bien parfait de l'homme, mais quelque chose d'infime par rapport au bien de l'âme. C'est pourquoi, selon la Sagesse (7, 9), « tout l'or du monde n'est qu'un peu de sable en comparaison de la sagesse ». On le voit donc, dans la volupté corporelle on ne peut découvrir ni la béatitude, ni même un accident propre de la béatitude.

Solutions : 1. C'est pour la même raison qu'on désire le bien et qu'on désire la délectation, qui n'est autre chose que le repos de l'appétit dans le bien ; ainsi la même propriété naturelle porte le corps lourd en bas et le fait s'y tenir en repos. Donc, de même que le bien est désiré pour lui-même, la délectation est aussi désirée pour elle-même et non pour autre chose, si le mot « pour » désigne la cause finale. Mais s'il désigne une cause formelle, ou plus encore, une cause agente, alors la délectation est désirée pour autre chose, à savoir le bien qui est l'objet de la délectation, par suite de son principe, et qui lui donne sa forme. Car si la délectation est désirée, elle le tient de ce qu'elle est un repos dans le bien désiré.

2. L'appétit violent de délectations sensibles provient de ce que les opérations des sens, point de départ de notre connaissance, sont pour ce motif plus perceptibles. C'est pour cela aussi que les délectations des sens sont recherchées du grand nombre.

3. Tous recherchent la délectation de la façon dont ils désirent le bien. Et pourtant, ils désirent la délectation en raison du bien, et non inversement, ainsi que nous l'avons dit. Il ne s'ensuit donc pas que la délectation soit le plus grand des biens, et soit un bien en soi; mais que chaque délectation accompagne un certain bien, et qu'une certaine délectation accompagne ce qui est par soi le plus grand des biens.

Article 7 : La béatitude consiste-t-elle dans quelque bien de l'âme ?

Objections : 1. Cela semble évident, car la béatitude est un bien de l'homme. Or le bien de l'homme se divise en trois : les biens extérieurs, les biens du corps et les biens de l'âme. Puisqu'il a été démontré que la béatitude ne consiste ni dans les biens extérieurs, ni dans les biens du corps, il ne reste que les biens de l'âme.

2. Nous aimons l'être à qui nous souhaitons un bien plus que nous n'aimons ce bien lui-même ; ainsi aimons-nous l'ami à qui nous souhaitons de l'argent plus que nous n'aimons l'argent. Mais chacun se souhaite à soi-même tout bien ; donc il se préfère à tous les autres biens. Or la béatitude est aimée par-dessus tout, puisque c'est à cause d'elle que tout le reste est aimé et désiré. Donc la béatitude consiste en quelque bien de l'homme lui-même, et puisque ce n'est pas dans les biens du corps, il faut que ce soit dans les biens de l'âme.

3. La perfection est quelque chose qui appartient à l'être perfectionné. Or la béatitude est une perfection de l'homme. Elle est donc quelque chose de l'homme. N'étant pas quelque chose du corps, comme on l'a montré, elle est nécessairement quelque chose de l'âme. Et ainsi la béatitude consiste dans les biens de l'âme.

En sens contraire, S. Augustin nous dit : « Ce qui constitue la vie bienheureuse doit être aimé pour soi-même. » Or l'homme ne doit pas être aimé pour lui-même, mais tout ce qui est dans l'homme doit être aimé pour Dieu. Donc la béatitude ne consiste en aucun bien de l'âme.

Réponse : Comme on l'a dit plus haut, le mot fin comporte deux acceptions. On peut appeler ainsi la chose même que nous désirons obtenir, ou bien l'usage, l'obtention ou la possession de cette chose. Donc, si nous parlons de la fin ultime de l'homme quant à la chose même que nous désirons comme fin ultime, il est impossible que la fin ultime de l'homme soit l'âme elle-même ou quelque chose de l'âme. En effet, l'âme elle-même, considérée en soi, est une nature en puissance, puisqu'elle passe de la puissance de savoir à l'acte de savoir, de la puissance vertueuse à l'acte vertueux. Et comme la puissance existe en vue de l'acte qui lui apporte son achèvement, il est impossible que ce qui n'existe par soi-même qu'en puissance ait raison de fin ultime. Il est donc impossible que l'âme elle-même soit la fin ultime d'elle-même. Mais pas davantage quelque chose d'elle, que ce soit une puissance, un habitus ou un acte. En effet, le bien qui est la fin ultime est un bien parfait et comblant notre appétit de bien. D'autre part, chez l'homme, l'appétit que nous appelons volonté a pour objet le bien universel. Or, tout bien, parmi ceux qui sont inhérents à l'âme, est un bien participé et en conséquence particularisé. Il est donc impossible que l'un de ses biens soit la fin ultime de l'homme.

Si maintenant nous parlons de la fin humaine en comprenant par là l'obtention, la possession ou un usage quelconque de ce qui est désiré comme fin, alors il y a quelque chose de l'âme humaine qui appartient à la fin dernière, car c'est bien par l'âme que l'homme atteint sa béatitude. Ainsi, la chose même qui est désirée comme fin est ce qui constitue la béatitude et qui rend son possesseur bienheureux, tandis que la conquête de cette chose est appelée béatitude. Concluons donc : la béatitude est quelque chose de l'âme, mais ce qui la constitue est quelque chose hors de l'âme.

Solutions : 1. Si, sous cette division, on entend ranger tous les biens qui se présentent à l'homme comme désirables, on doit appeler biens de l'âme non seulement la puissance, l'habitus ou l'acte, mais encore leur objet, qui est en dehors d'elle. Et en ce sens, rien n'empêche de dire que ce qui constitue la béatitude est quelque chose de l'âme.

2. En ce qui concerne notre propos, il faut dire que la béatitude est aimée par-dessus tout, comme un bien que l'on désire. Un ami au contraire est aimé comme une personne en faveur de qui l'on désire du bien, et de cette façon aussi l'homme s'aime lui-même. Mais on voit que la nature de l'amour n'est pas la même dans les deux cas. Quant à savoir si d'un amour d'amitié l'homme aime quelque chose plus que lui-même, c'est ce qu'il y aura lieu de nous demander quand nous traiterons de la charité.

3. La béatitude elle-même étant la perfection de l'âme, est un bien inhérent à l'âme. Mais ce en quoi la béatitude consiste, c'est-à-dire ce qui rend bienheureux, cela est hors de l'âme.

Article 8 : La béatitude consiste-t-elle en quelque bien créé ?

Objections : 1. Il semble bien, car, d'après Denys la sagesse divine a « conjoint les extrémités des premiers êtres aux principes des seconds », d'où l'on peut tirer que la suprême élévation de la nature inférieure est d'atteindre au plus bas de la nature supérieure. Or le bien suprême de l'homme est la béatitude. Donc, puisque l'ange est au-dessus de l'homme dans l'ordre de la nature, ainsi qu'on l'a vu dans la première Partie, il semble que la béatitude de l'homme consiste en ce que d'une certaine façon il atteigne à l'ange.

2. La fin ultime de chaque chose est dans ce qui la parfait, d'où il suit que la partie existe en vue du tout comme en vue de sa fin. Mais toute l'universalité des créatures, qu'on appelle le « macrocosme », est, par rapport à l'homme, appelé « microcosme » par Aristote, comme le

parfait par rapport à l'imparfait. Donc la béatitude de l'homme consiste en l'universalité des créatures.

3. Ce qui rend l'homme heureux, c'est l'objet où son désir naturel trouve le repos. Mais le désir de l'homme ne s'étend pas à un bien plus grand que celui qu'il peut embrasser. Donc, puisque l'homme n'a pas une capacité à l'égard du bien qui excède les limites de toute créature, il semble qu'il puisse trouver son bonheur dans un bien créé.

En sens contraire, S. Augustin écrit : « De même que l'âme est la vie de la chair, ainsi Dieu est la vie heureuse de l'homme », et le Psaume (144, 15) : « Heureux le peuple dont le Seigneur est le Dieu. »

Réponse : Il est impossible que la béatitude de l'homme consiste en un bien créé. En effet, la béatitude est un bien parfait, capable d'apaiser entièrement le désir, sans quoi, et s'il restait encore quelque chose à désirer, elle ne pourrait être la fin ultime. Or l'objet de la volonté, faculté du désir humain, est le bien universel, de même que l'objet de l'intellect est le vrai universel. D'où il est évident que rien ne peut apaiser la volonté humaine hors le bien universel. Celui-ci ne se trouve réalisé en aucune créature, mais seulement en Dieu ; car toute créature ne possède qu'une bonté participée- Ainsi Dieu seul peut combler la volonté de l'homme, selon ces paroles du Psaume (103, 5) : « C'est lui qui rassasie tes désirs en te comblant de biens. » C'est donc en Dieu seul que consiste la béatitude de l'homme.

Solutions : 1. Le plus haut état de l'homme touche au plus bas degré de la nature angélique par une certaine ressemblance ; mais l'homme ne s'arrête pas là comme dans sa fin ultime ; il remonte jusqu'à la source universelle du bien, qui est le commun objet de béatitude de tous les bienheureux, au titre de bien infini et parfait.

2. Si un tout n'est pas une fin ultime, mais est ordonné à une fin ultérieure, la fin ultime de l'une de ses parties ne peut pas être ce tout, mais quelque chose d'autre. Or l'universalité des créatures, à laquelle l'homme se rapporte comme la partie au tout, n'est pas une fin ultime, mais elle est ordonnée à Dieu comme à sa fin ultime. Donc le bien que représente l'univers n'est pas l'ultime fin de l'homme, celle-ci est Dieu lui-même.

3. Le bien créé n'est pas moindre que le bien dont l'homme est capable comme d'un bien intérieur à lui et inhérent à son être. Mais il est moindre que le bien dont l'homme est capable à titre d'objet, car celui-ci est infini, alors que le bien participé par l'ange ou par l'univers entier est un bien fini et restreint.

Demandons-nous maintenant ce qu'est la béatitude (Q. 3) ; puis quels compléments lui sont indispensables (Q. 4).

### **QUESTION 3 : QU'EST-CE QUE LA BÉATITUDE ?**

1. La béatitude est-elle une réalité créée ? — 2. Si elle est une réalité créée, est-elle une activité ? — 3. Est-elle une activité de la partie sensible de l'âme, ou seulement de sa partie intellectuelle ? — 4. Si elle est une activité de la partie intellectuelle, est-elle une activité de l'intellect ou bien de la volonté ? — 5. Est-elle une opération de l'intellect spéculatif ou de l'intellect pratique ? — 6. Si elle est une activité de l'intellect spéculatif, consiste-t-elle dans l'étude des sciences spéculatives ? — 7. Consiste-t-elle dans la connaissance des substances séparées, c'est-à-dire des anges ? — 8. Consiste-t-elle en la seule contemplation de Dieu, par laquelle il est vu dans son essence ?

Article 1 : La béatitude est-elle une réalité créée ?

Objections : 1. Il semble que oui, puisque Boèce a écrit : « Il faut nécessairement reconnaître que Dieu est la béatitude même. »

2. La béatitude est le souverain bien. Or être le souverain bien, cela convient à Dieu, et puisqu'il ne peut y avoir plusieurs souverains biens, il semble que la béatitude soit identique à Dieu.

3. La béatitude est la fin ultime à laquelle la volonté humaine tend naturellement comme à sa fin. Mais la volonté humaine ne doit tendre comme à sa fin à rien d'autre que Dieu, de qui seul nous devons jouir, dit S. Augustin. Donc la béatitude est identique à Dieu.

En sens contraire, rien de ce qui est fait est incréé. Or la béatitude de l'homme est quelque chose qui se fait, comme on le voit dans ces paroles de S. Augustin : « Nous devons jouir de ces choses qui nous font bienheureux. » Donc la béatitude n'est pas quelque chose d'incréé.

Réponse : Comme on l'a dit plus haut, le mot « fin » se prend en deux sens. On peut entendre par là l'objet même que nous souhaitons obtenir ; ainsi l'argent est une fin pour l'avare ; et d'autre part ce mot peut désigner l'atteinte ou la possession, l'usage ou la jouissance de l'objet désiré, comme si l'on dit que la possession de l'argent est la fin de l'avare, et la jouissance d'un objet voluptueux la fin de l'intempérant. Dans le premier sens, la fin dernière de l'homme est un bien incréé, puisque c'est Dieu, qui seul, par sa bonté infinie, peut combler parfaitement la volonté de l'homme. Dans le second sens, la béatitude de l'homme est quelque chose de créé qui existe en lui, qui n'est autre chose que l'acquisition ou la jouissance de la fin ultime. Or, c'est la fin ultime qui est appelée béatitude. Donc, si la béatitude de l'homme est considérée dans sa cause ou son objet, elle est quelque chose d'incréé ; si au contraire on l'envisage quant à son essence même de béatitude, elle est quelque chose de créé.

Solutions : 1. Dieu est béatitude par son essence même ; et en effet il n'est pas heureux par l'acquisition ou la participation de quelque chose d'autre, il l'est par son essence. Mais les hommes, comme Boèce le dit dans le même passage, sont heureux par participation, comme ils sont dits des dieux par participation. Or, cette participation même de la béatitude, selon laquelle l'homme est déclaré heureux, est bien quelque chose de créé.

2. La béatitude est appelée souverain bien de l'homme parce qu'elle consiste en l'acquisition ou la jouissance du souverain bien.

3. On dit que la béatitude est fin ultime en entendant par là l'obtention de la fin.

Article 2 : Si la béatitude est une réalité créée, est-elle une activité ?

Objections : 1. Il ne semble pas que la béatitude soit une activité, car l'Apôtre dit (Rm 6, 22) : « Vous avez pour fruit la sainteté, et pour fin la vie éternelle. » Or la vie n'est pas une activité, mais l'être même des vivants.

2. Boèce appelle la béatitude « un état parfait grâce au rassemblement de tous les biens »; or un état ne désigne pas une activité.

3. La béatitude étant l'ultime perfection de l'homme, on doit entendre par là quelque chose qui existe dans l'homme heureux. Or une activité ne signifie pas quelque chose qui existe dans le sujet qui opère, mais plutôt quelque chose qui en procède.

4. La béatitude est en permanence dans le bienheureux, tandis que l'activité est passagère.

5. Il n'y a pour un homme qu'une seule béatitude, mais ses activités sont multiples.

6. La béatitude est inhérente au sujet heureux sans interruption. Mais l'activité humaine est fréquemment interrompue, que ce soit par le sommeil, par une occupation différente ou par le repos. La béatitude n'est donc pas une activité.

En sens contraire, le Philosophe assure que « la félicité est une activité procédant d'une vertu parfaite ».



Réponse : Puisque la béatitude de l'homme est quelque chose de créé qui existe en lui, il faut nécessairement dire que la béatitude est une activité. Elle est en effet l'ultime perfection de l'homme. Or une chose est parfaite dans la mesure où elle est en acte ; car une puissance privée de son acte est imparfaite. Il faut donc que la béatitude de l'homme consiste dans son acte ultime. Or il est manifeste que l'activité est l'acte ultime d'un être actif, en raison de quoi Aristote l'appelle son acte second. En effet, l'être en possession de sa forme active peut n'être encore opérant qu'en puissance, comme l'homme qui possède la science est en puissance par rapport à la considération de ce qu'il sait. De là vient qu'en ce qui concerne toutes les autres choses, Aristote dit que « chacune existe en vue de sa propre opération ». Il est donc nécessaire que la béatitude de l'homme soit une activité.

Solutions : 1. Le mot vie a deux sens. On dit la vie, pour désigner l'existence même du vivant, et dans ce sens la béatitude n'est pas une vie, puisqu'il a été démontré que l'existence d'un homme, quelle qu'elle soit, ne saurait être sa béatitude. Chez Dieu seul la béatitude est identique à l'existence. Mais dans un autre sens, le mot vie désigne l'activité par laquelle le principe de vie qui existe dans le vivant passe à l'acte. C'est dans ce sens que nous parlons de vie active, de vie contemplative, de vie voluptueuse. C'est ainsi que la fin ultime est appelée vie éternelle. On le voit à ces paroles du Christ en S. Jean (17, 3) : « La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu. »

2. Boèce, dans la définition qu'on rappelle, n'a considéré que la notion générale de béatitude. Prise ainsi en général, elle désigne le bien commun parfait, et c'est ce que Boèce a exprimé en disant que la béatitude est « un état parfait grâce au rassemblement de tous les biens », ce qui ne dit rien d'autre que ceci : le bienheureux est dans un état de bien parfait. Mais Aristote a exprimé l'essence même de la béatitude, montrant par quoi l'homme est dans cet état : par une certaine activité. Aussi montre-t-il lui-même que « la béatitude est le bien parfait ».

3. Il faut se rappeler qu'il y a, selon Aristote deux sortes d'action. L'une passe du sujet opérant dans une matière extérieure, comme brûler ou couper. Et la béatitude ne peut être une activité de ce genre, car une telle opération n'est pas l'acte et la perfection de l'agent, mais plutôt du patient, comme on le voit au même endroit. Mais il est une autre action qui demeure dans l'agent lui-même, comme sentir, comprendre ou vouloir. Une telle action est la perfection et l'acte de l'agent, et la béatitude peut donc être une activité de cette sorte.

4. La béatitude impliquant une certaine perfection ultime, selon les degrés divers auxquels peuvent parvenir les êtres capables de béatitude, la béatitude aussi présente divers caractères. En Dieu se trouve la béatitude par essence, car son être même est identique à son activité, par laquelle il jouit de lui-même et non d'un autre. Chez les anges, la béatitude est la perfection ultime réalisée par une activité qui les unit au bien incréé ; et en eux cette activité est unique et perpétuelle. Chez les hommes, dans l'état de la vie présente, la perfection ultime est acquise par une activité qui unit l'homme à Dieu; mais cette activité ne peut être ni continue, ni par conséquent unique, car l'activité se multiplie par ses interruptions. Pour ce motif, dans l'état de vie présente, la béatitude parfaite ne saurait être possédée par l'homme. Aussi le Philosophe-, plaçant la béatitude de l'homme en cette vie, la dit-il imparfaite, concluant après de longs développements : « Nous les appelons bienheureux, comme le sont des hommes. » Mais Dieu nous promet la béatitude parfaite, quand nous serons, selon l'Évangile (Mt 22, 30) « comme des anges dans le ciel ».

Donc, si l'on parle de cette béatitude parfaite, l'objection tombe ; car dans cet état bienheureux, l'esprit de l'homme sera uni à Dieu par une activité unique, continue et perpétuelle. En ce qui concerne la vie présente, autant nous y sommes éloignés de la béatitude parfaite, autant nous

sommes loin de l'unité et de la continuité d'une telle activité. Toutefois, il nous reste une certaine participation de la béatitude, et d'autant mieux que notre activité pourra être plus continue et plus une. C'est pourquoi la vie active, qui comporte de nombreuses occupations, est moins apparentée à la béatitude que la vie contemplative, tournée vers un seul objet, qui est la contemplation de la vérité. Si parfois l'homme n'exerce pas en acte une telle activité, il est toujours à même de l'accomplir; et comme il ordonne à elle cela même qui l'interrompt, comme le sommeil ou une quelconque occupation de la nature, l'activité semble être continuelle.

5. 6. Cela donne la réponse aux dernières objections.

Article 3 : La béatitude est-elle une activité de la partie sensible de l'âme, ou seulement de sa partie intellectuelle ?

Objections : 1. Il semble que la béatitude doive consister aussi en une activité des sens. En effet, aucune activité de l'homme n'est plus noble que celle des sens, sauf l'activité intellectuelle. Mais celle-ci dépend en nous de l'activité des sens, puisque nous ne pouvons penser sans images, selon Aristote. Donc la béatitude consiste aussi en une activité sensible.

2. La béatitude est, définie par Boèce, « un état parfait grâce au rassemblement de tous les biens ». Or il y a des biens sensibles que nous atteignons par l'activité des sens. Il semble donc que celle-ci soit requise pour la béatitude.

3. La béatitude est un bien parfait, comme le prouve Aristote. Or cela ne serait pas si l'homme n'était perfectionné par elle selon toutes les parties de son être. Or les activités de l'ordre sensible perfectionnent certaines parties de l'âme. Donc l'activité sensible est requise pour la béatitude.

En sens contraire, les bêtes ont en commun avec nous les activités sensibles, et non la béatitude. Donc la béatitude ne consiste pas en de telles opérations.

Réponse : Une chose peut avoir rapport à la béatitude de trois manières — essentiellement, à titre d'antécédent, et à titre de conséquent. En ce qui concerne l'essence, l'opération sensitive ne peut appartenir à la béatitude ; car la béatitude de l'homme consiste essentiellement dans son union avec le bien incréé, qui est sa fin ultime, nous l'avons montré, et à ce bien-là l'homme ne peut être uni par une activité des sens. De même, nous savons que la béatitude humaine ne consiste pas dans les biens corporels, les seuls pourtant que nous puissions atteindre par les sens.

Mais les activités sensibles peuvent avoir rapport à la béatitude soit comme antécédents, soit à titre de conséquence. Comme antécédents, en ce qui concerne la béatitude imparfaite telle qu'on peut la posséder en cette vie, pour cette raison que l'activité de l'intellect exige celle des sens. A titre de conséquence, dans la parfaite béatitude qui est attendue dans le ciel, parce que, après la résurrection, ainsi que l'explique S. Augustin, la béatitude de l'âme refluera pour ainsi dire sur le corps et sur les sens corporels pour rendre leurs activités plus parfaites. C'est ce qu'on verra plus clairement quand nous traiterons de la résurrection. Mais dans cet état, l'activité par laquelle l'esprit de l'homme sera uni à Dieu ne dépendra pas des sens.

Solutions : 1. Cette objection prouve que l'activité des sens est nécessaire, à titre d'antécédent, à la béatitude imparfaite telle qu'on peut la posséder en ce monde.

2. La béatitude parfaite, telle que les anges la possèdent, réalise la plénitude de tous les biens par l'union à leur source de tout bien, sans qu'il soit besoin de biens singuliers. Mais dans notre béatitude imparfaite nous avons besoin d'un ensemble de biens qui nous suffisent pour l'activité la plus parfaite de cette vie.

3. La béatitude parfaite doit parfaire tout l'homme ; mais ce sera grâce à une répercussion de la partie supérieure sur l'inférieure. Dans la béatitude imparfaite de la vie présente, c'est l'inverse qui a lieu : le perfectionnement de la partie inférieure contribue à celui de la partie supérieure.

Article 4 : Si la béatitude est une activité de la partie intellectuelle, est-elle une activité de l'intellect ou de la volonté ?

Objections : 1. Il semble que la béatitude consiste en un acte de la volonté. En effet, S. Augustin écrit : « La béatitude de l'homme consiste dans la paix », selon ces mots du Psaume (147, 14) : « Il a fait de tes frontières un séjour de paix. » Or la paix relève de la volonté.

2. La béatitude est le souverain bien. Or le bien est l'objet de la volonté.

3. Au premier moteur correspond la fin ultime, de même que la victoire, fin dernière de toute l'armée, est la fin du chef qui meut l'armée tout entière. Or le premier moteur de toute l'opération est en nous la volonté, car c'est elle qui actionne nos autres facultés, comme on le dira par la suite. Donc la béatitude relève de la volonté.

4. Si la béatitude est une opération, ce doit être l'opération humaine la plus noble. Or l'amour de Dieu, qui est un acte de la volonté, est plus noble que la connaissance, opération intellectuelle, comme le montre l'Apôtre dans sa première épître aux Corinthiens (chap. 13).

5. S. Augustin écrit : « Celui-là est bienheureux qui a tout ce qu'il veut, et ne veut rien pour le mal. » Et peu après : « Celui-là est proche d'être heureux qui veut selon le bien tout ce qu'il veut ; car ce sont des biens qui rendent heureux, et un tel homme a déjà une part de ces biens, qui est sa propre bonne volonté. Donc la béatitude consiste en un acte de volonté. »

En sens contraire, le Seigneur dit (Jn 17, 3) « La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu. » Or la vie éternelle est notre fin ultime, nous l'avons dit. Donc la béatitude de l'homme consiste dans la connaissance de Dieu, qui est un acte intellectuel.

Réponse : Nous l'avons dit plus haut, deux choses sont requises pour la béatitude : l'une qui est son essence même, l'autre qui est en quelque sorte son accident propre : la délectation qui s'y ajoute. Je dis donc qu'en ce qui concerne l'essence même de la béatitude, il est impossible qu'elle consiste en un acte de volonté. Il est clair en effet, d'après ce qui précède, que la béatitude est l'entrée en possession de notre fin ultime. Or l'entrée en possession de la fin ne consiste pas dans un acte de volonté. Car la volonté se porte vers la fin, soit absente lorsqu'elle la désire, soit présente lorsque s'y reposant elle y trouve son plaisir. Or il est évident que le désir de la fin n'en est pas l'acquisition, c'est un mouvement vers la fin. Quant au plaisir, il échoit à la volonté lorsque la fin est présente ; mais on ne peut pas dire, réciproquement, que quelque chose soit rendu présent du fait que la volonté y prend plaisir. Il faut donc qu'il y ait quelque chose d'autre, en dehors de l'acte de la volonté, par quoi la fin elle-même soit rendue présente à la volonté.

Cela apparaît clairement quand on l'applique à des fins sensibles. Si l'on pouvait acquérir de l'argent par un acte de volonté, le cupide serait en possession de cet argent dès le moment où il veut l'avoir. Mais au départ l'argent lui manque ; il l'acquiert en y portant la main ou autrement, et alors il trouve son plaisir dans l'argent qu'il possède. Ainsi en est-il en ce qui concerne notre fin intelligible. Au départ, nous voulons obtenir cette fin intelligible ; nous l'obtenons du fait qu'elle nous devient présente par un acte intellectuel ; et alors notre volonté se repose avec plaisir dans la fin maintenant possédée.

Ainsi donc, l'essence de la béatitude consiste en un acte intellectuel ; mais la délectation consécutive à la béatitude appartient à la volonté ; ce qui fait dire à S. Augustin : « La béatitude est la joie de la vérité ». Parce que la joie est la consommation de la béatitude.

Solutions : 1. La paix ressortit à la fin dernière de l'homme ; mais elle n'en est pas l'essence ; elle n'est à son égard qu'un antécédent et une conséquence. Un antécédent en ce que tout élément perturbateur et tout obstacle sont écartés de la fin ultime. Une conséquence, parce que désormais l'homme en possession de sa fin ultime demeure apaisé, son désir ayant trouvé le repos.

2. Le premier objet de la volonté n'est pas son acte à elle, comme le premier objet de la vue n'est pas la vision, mais le visible. Ainsi, du fait que la béatitude concerne la volonté comme son premier objet, il résulte qu'elle ne se confond pas avec son acte même.

3. Si la fin est appréhendée d'abord par l'intelligence, le mouvement vers la fin commence dans la volonté. Et c'est pour cela que nous attribuons à la volonté le dernier effet produit par l'acquisition de la fin, qui est la délectation ou jouissance.

4. L'amour surpasse la connaissance quand il s'agit d'imprimer le mouvement. Mais la connaissance précède l'amour quant au fait d'atteindre la fin ; car ainsi que l'observe S. Augustin, on n'aime que ce qui est déjà connu. Pour cette raison, nous atteignons d'abord notre fin intelligible par une action de l'intellect, de même que nous atteignons d'abord par les sens une fin de l'ordre sensible.

5. Celui qui a tout ce qu'il veut est bienheureux du fait même qu'il a ce qu'il veut ; mais s'il l'a, c'est par autre chose qu'un acte de volonté. Quant à ne vouloir rien de mal, c'est là une prédisposition nécessaire à la béatitude. Enfin la bonne volonté est placée par S. Augustin au rang des biens qui rendent bienheureux, en ce sens qu'elle est une sorte d'inclination vers ces biens. C'est ainsi que le mouvement rentre dans le genre auquel appartient son terme, et l'altération dans le genre de la qualité qui en sera le résultat.

Article 5 : La béatitude est-elle une activité de l'intellect spéculatif ou de l'intellect pratique ?

Objections : 1. Il semble que la béatitude consiste en une activité de l'intellect pratique. En effet, la fin ultime de toute créature consiste dans son assimilation à Dieu. Or l'homme ressemble plus à Dieu par l'intellect pratique, cause des choses qu'il connaît, que par l'intellect spéculatif, qui reçoit sa connaissance des choses.

2. La béatitude est le bien parfait de l'homme, et l'intellect pratique s'ordonne davantage au bien que l'intellect spéculatif, qui s'ordonne au vrai. Aussi est-ce pour la perfection de notre intellect pratique que nous sommes appelés bons, et non pour la perfection de notre intellect spéculatif, qui nous fait appeler savants ou intelligents.

3. La béatitude est un bien de l'homme lui-même; or l'intellect spéculatif s'occupe surtout de ce qui est extérieur à l'homme, et l'intellect pratique de ce qui concerne l'homme, comme ses activités et ses passions. Donc la béatitude de l'homme consiste davantage en l'activité de l'intellect pratique qu'en celle de l'intellect spéculatif.

En sens contraire, S. Augustin écrit : « Une contemplation nous est promise, qui est la fin de toutes les actions et l'éternelle perfection des joies. »

Réponse : La béatitude consiste dans l'activité de l'intellect spéculatif plus que dans celle de l'intellect pratique, et cela se prouve de trois façons.

1° Si la béatitude de l'homme est une activité, il faut qu'elle soit son activité la plus parfaite. Or l'activité heureuse la plus parfaite est celle de la faculté la plus élevée s'appliquant à l'objet le plus élevé. Mais la faculté la plus élevée de l'homme est l'intellect, et son objet le plus élevé est le bien divin, objet de l'intellect spéculatif, non de l'intellect pratique. C'est donc dans une activité de ce genre, dans la contemplation du divin, que consiste surtout la béatitude. Et comme, selon Aristote, « chaque être paraît s'identifier à ce qu'il y a en lui de meilleur », une telle activité est éminemment propre à l'homme, et la plus délectable.

2° La contemplation est recherchée avant tout pour elle-même. Or l'acte de l'intellect pratique n'est pas recherché pour lui-même, mais en vue de l'action, et les actions à leur tour sont ordonnées vers quelque fin. Il est donc manifeste que la fin dernière ne peut pas consister dans la vie active, qui ressortit à l'intellect pratique.

3° Par la vie contemplative, l'homme entre en communication avec ce qui le dépasse, avec Dieu et les anges, auxquels il est assimilé par la béatitude. Mais ce qui regarde la vie active, les autres animaux l'ont en commun avec l'homme, bien qu'imparfaitement.

Voilà pourquoi l'ultime et parfaite béatitude qui nous est promise dans la vie future consiste tout entière dans la contemplation comme dans son principe. Quant à la béatitude imparfaite, telle qu'on peut l'avoir ici-bas, elle consiste d'abord et principalement dans la contemplation, mais aussi, secondairement, dans l'opération de l'intellect pratique dirigeant les actions et les passions humaines, comme dit Aristote.

Solutions : 1. On dit que l'activité de l'intellect pratique nous assimile à Dieu créateur. Oui; mais cette assimilation a un caractère de pure proportionnalité ; elle signifie que l'intellect pratique est avec son œuvre dans le même rapport que Dieu avec la sienne. Au contraire, l'assimilation réalisée par l'intellect spéculatif se fait par union ou par information, ce qui est une assimilation beaucoup plus parfaite. Cependant, on peut observer qu'à l'égard de son objet principal de connaissance, qui est son essence même, Dieu n'a pas de connaissance pratique, mais seulement spéculatives.

2. Il est vrai que l'intellect pratique vise un bien qui est en dehors de lui ; mais l'intellect spéculatif porte son bien en lui-même, par la contemplation de la vérité. Et si ce bien est parfait, par lui tout homme est rendu parfait et en devient bon, ce qu'on ne peut pas dire de l'intellect pratique, qui ne fait qu'ordonner à ce but.

3. Cet argument serait valable si l'homme lui-même était sa fin ultime ; car alors la considération et la mise en ordre de ses actions et de ses passions serait sa béatitude. Mais puisque la fin ultime de l'homme est un bien différent et extrinsèque, à savoir Dieu même, que nous atteignons par l'activité de l'intellect spéculatif, il en résulte que la béatitude de l'homme consiste davantage dans l'opération de l'intellect spéculatif que dans celle de l'intellect pratique.

Article 6 : La béatitude consiste-t-elle dans la considération des sciences spéculatives ?

Objections : 1. Il semble bien. En effet, d'après Aristote « la félicité est une opération procédant d'une vertu parfaite ». Puis, lorsqu'il distingue les vertus, il n'en reconnaît que trois spéculatives : la science, la sagesse et l'intellect, qui toutes trois ont rapport à l'étude des sciences spéculatives. Donc la béatitude dernière de l'homme consiste dans l'étude des sciences spéculatives.

2. La béatitude ultime de l'homme doit être un objet que tous désirent naturellement, et désirent pour lui-même. Or telle est l'étude des sciences spéculatives, car, selon Aristote, « tous les hommes désirent naturellement savoir », et il ajoute que les sciences spéculatives sont recherchées pour elles-mêmes. Donc la béatitude consiste dans l'exercice de ces sciences.

3. La béatitude est la perfection ultime de l'homme, et chaque être se perfectionne selon qu'il passe de la puissance à l'acte. Or l'intellect humain passe de la puissance à l'acte par l'étude des sciences spéculatives. C'est donc dans cette étude que consiste la béatitude ultime de l'homme.

En sens contraire, on lit dans Jérémie (9, 22) « Que le sage ne se glorifie pas de sa sagesse », et le prophète parle de la sagesse des sciences spéculatives. Ce n'est donc pas dans l'étude de ces sciences que consiste la béatitude ultime de l'homme.

Réponse : Comme nous l'avons dit récemment, on distingue deux sortes de béatitude, l'une parfaite et l'autre imparfaite. Il faut entendre par béatitude parfaite celle qui atteint à la vraie et pleine notion de la béatitude, alors que la béatitude imparfaite ne va pas jusque-là, mais participe seulement d'une certaine ressemblance partielle de la béatitude. C'est ainsi que la prudence parfaite se trouve chez l'homme qui possède la claire notion de ses actes, tandis que la prudence

imparfaite est le fait de ces animaux qui sont régis par des instincts spécialisés pour accomplir des actions qui ressemblent à celles de la prudence.

Donc la béatitude parfaite ne saurait consister en l'étude des sciences spéculatives. Pour l'établir, il faut observer que l'étude d'une science spéculative ne s'étend pas plus loin que la portée de ses principes ; car dans les principes d'une science la science tout entière est virtuellement contenue. Or les premiers principes des sciences spéculatives sont reçus par les sens, comme le démontre le Philosophe. Il s'ensuit que toute l'étude des sciences spéculatives ne peut s'étendre au-delà de ce que nous apprend la connaissance sensible. Or, la connaissance des choses sensibles ne peut pas constituer la béatitude ultime de l'homme, qui est sa perfection suprême. En effet, rien n'est perfectionné par ce qui lui est inférieur, à moins que cela ne participe d'une réalité supérieure. Or il est bien évident que la forme d'une pierre, par exemple, ou de toute autre réalité accessible aux sens, est inférieure à l'homme. Il s'ensuit que la forme de la pierre ne perfectionne pas l'intellect par le fait qu'il s'agit d'une pierre, mais parce qu'il y a dans cette forme une participation de quelque chose qui est au-dessus de l'intelligence, à savoir la lumière intelligible ou quelque chose de semblable.

Mais tout ce qui se produit en vertu d'autre chose se ramène à ce qui existe par soi. Il faut donc que la perfection ultime de l'homme soit procurée par la connaissance d'une réalité supérieure à l'intellect humain. Or on a montré antérieurement que par les choses sensibles on ne peut s'élever à la connaissance des substances séparées, qui sont au-dessus de l'intelligence humaine. Il reste donc que la béatitude ultime de l'homme ne saurait consister dans l'étude des sciences spéculatives. Toutefois, de même que dans les formes sensibles est participée une certaine similitude des substances séparées, ainsi l'étude des sciences spéculatives offre une certaine participation de la vraie et parfaite béatitude.

Solutions : 1. Le Philosophe parle là de la béatitude imparfaite, telle qu'elle peut se réaliser en cette vie, ainsi que nous venons de le dire.

2. Tout le monde désire savoir ; mais il ne s'ensuit pas que le savoir soit la béatitude parfaite, car le désir ne vise pas uniquement la béatitude parfaite; on désire naturellement aussi une similitude ou une participation quelconque de cette béatitude.

3. Par l'étude des sciences spéculatives notre intellect est amené d'une certaine manière à son acte, mais non pas à son acte ultime et parfait.

Article 7 : La béatitude consiste-t-elle dans la connaissance des substances séparées, c'est-à-dire des anges ?

Objections : 1. Il semble que oui, car S. Grégoire l'a dit dans une homélie : « Il ne sert à rien d'assister aux fêtes des hommes, si l'on ne peut se mêler à celles des anges », par quoi il désigne la béatitude finale. Mais nous pouvons participer aux fêtes des anges en contemplant ceux-ci. Il semble donc que la béatitude ultime de l'homme consiste dans la contemplation des anges.

2. Chaque être trouve son ultime perfection dans l'union avec son principe, ce qui a fait appeler le cercle une figure parfaite, parce qu'il a une fin identique à son principe. Mais le principe de la connaissance humaine vient des anges, s'il est vrai, comme l'assure Denys, qu'ils nous illuminent. La perfection de l'intellect humain est donc dans la contemplation des anges.

3. Chaque nature est parfaite quand elle rejoint, pour s'y unir, la nature qui lui est supérieure; ainsi la perfection ultime de la nature corporelle est de s'unir à la nature spirituelle. Mais au-dessus de l'intellect humain se trouvent placés les anges, selon l'ordre de la nature. Donc l'ultime perfection de l'intellect humain est d'être uni aux anges par la contemplation.

En sens contraire, Jérémie nous dit (9, 29) « Celui qui veut se glorifier, qu'il mette sa gloire en ceci : avoir de l'intelligence et me connaître. » Donc la gloire suprême, la béatitude de l'homme ne consiste que dans la connaissance de Dieu.

Réponse : Nous l'avons déjà dit, la parfaite béatitude de l'homme ne consiste pas dans ce qui est la perfection de l'intellect, selon qu'il participe d'un autre être, mais bien dans ce qui est tel dans son essence même. Or il est évident qu'une chose ne peut perfectionner une puissance que dans la mesure où ce qui caractérise l'objet lui appartient. Mais l'objet propre de l'intellect est le vrai. Ainsi l'objet qui ne représente qu'une vérité participée ne peut, quand on le contemple, perfectionner l'intellect en lui donnant sa perfection ultime. Et puisque, selon Aristote, la condition des choses est la même par rapport à l'être et par rapport à la vérité, tout ce qui est être par participation est vrai aussi par participation. Or les anges ont un être participé puisqu'en Dieu seul il y a identité de l'existence et de l'essence, comme nous l'avons montré dans la première Partie. Il reste donc que Dieu seul est la vérité par essence et que sa contemplation rend parfaitement heureux. Rien n'empêche toutefois de trouver quelque béatitude imparfaite dans la contemplation des anges, et même plus élevée que dans l'étude des sciences spéculatives.

Solutions : 1. Nous participerons aux fêtes angéliques non seulement en contemplant les anges, mais en contemplant Dieu avec eux.

2. Dans l'opinion de ceux qui attribuent aux anges la création des âmes humaines, il est assez logique de dire que la béatitude de l'homme consiste en la contemplation des anges, puisqu'ainsi l'homme serait uni à son principe. Mais cette théorie est erronée, comme nous l'avons fait voir dans la première Partie. Il s'ensuit que l'ultime perfection de l'intellect humain n'est obtenue que par l'union à Dieu, principe premier à la fois de la création de l'âme et de son illumination. L'ange illumine seulement comme ministre, nous l'avons reconnu dans la première Partie, et ainsi, par son ministère, il aide l'homme à conquérir sa béatitude, mais il n'en est pas l'objet.

3. Le fait, pour une nature inférieure, de rejoindre la supérieure, peut se réaliser de deux façons. D'abord, par rapport au degré de la faculté participante, et ainsi la dernière perfection de l'homme consiste en ce qu'il arrive à contempler comme les anges contemplent. Ensuite, quant à l'objet qui est atteint par la faculté ; et de cette manière la perfection ultime de n'importe quelle puissance consiste à atteindre ce qui réalise pleinement la raison de son objet.

Article 8 : La béatitude consiste-t-elle dans la vision de l'essence divine ?

Objections : 1. Il ne semble pas ; car selon Denys, le suprême effort de l'intelligence consiste à s'unir à Dieu comme à un être totalement inconnu. Or ce qui est vu dans son essence n'est pas totalement inconnu. Donc, la perfection ultime de l'intelligence, ou béatitude, ne consiste pas à voir l'essence divine.

2. Ensuite, la perfection d'une nature supérieure est elle-même supérieure. Or c'est la perfection propre de l'intellect divin de voir sa propre essence. Donc la perfection ultime de l'intellect humain n'y atteint pas; elle demeure au-dessous.

En sens contraire, on lit dans S. Jean (1 Jn 3, 2): « Lorsque le Fils de Dieu paraîtra, nous serons semblables à lui et nous le verrons tel qu'il est. »

Réponse : La béatitude ultime et parfaite ne peut être que dans la vision de l'essence divine. Pour le prouver, il faut considérer deux choses. La première est que l'homme ne saurait être parfaitement heureux tant qu'il lui reste quelque chose à désirer et à chercher. La seconde est que la perfection d'une faculté doit être appréciée d'après la nature de son objet. Or « l'objet de l'intelligence est "ce qu'est" la chose, son essence », dit Aristote. D'où il résulte que la perfection de l'intellect se mesure à sa connaissance de l'essence d'une chose. Donc, si un intellect connaît dans son essence un certain effet, mais de telle sorte que par cet effet il ne puisse parvenir à la

connaissance de la cause dans son essence même et savoir d'elle « ce qu'elle est », on ne peut pas dire que cet intellect atteigne purement et simplement à l'essence de la cause, bien que, par l'effet envisagé, il sache de cette cause « qu'elle est ». Voilà pourquoi l'homme garde naturellement le désir, quand il connaît un effet et l'existence de sa cause, de savoir en outre, au sujet de cette cause, « ce qu'elle est ». Et c'est là un désir d'admiration ou d'étonnement qui provoque la recherche, comme dit Aristote au début de sa Métaphysique. Par exemple quelqu'un, voyant une éclipse de soleil, comprend qu'elle doit avoir une cause, et parce qu'il ignore ce qu'elle est, s'étonne, et son étonnement le pousse à chercher. Et son investigation n'aura pas de repos avant qu'il soit parvenu à connaître l'essence de cette cause.

Donc, si l'intellect humain, connaissant l'essence d'un effet créé, ne connaît de Dieu rien d'autre que son existence, il n'est pas assez parfait pour atteindre véritablement à la cause première ; mais il garde le désir naturel de découvrir cette cause. Aussi n'est-il pas encore parfaitement heureux. Il est donc requis pour la parfaite béatitude que l'intellect atteigne à l'essence même de la cause première. Et ainsi il possédera la perfection en s'unissant à Dieu comme à son objet, en qui seul consiste la béatitude, comme nous l'avons dit récemment.

Solutions : 1. Ce texte de Denys concerne la connaissance de Dieu chez ceux qui sont sur le chemin de cette vie et tendent à la béatitude.

2. Nous l'avons déjà dit, le mot « fin » se prend en deux sens. Il signifie la réalité même qui est désirée, et en ce cas la fin est la même pour la nature supérieure et pour la nature inférieure, voire pour tous les êtres, comme on l'a établi précédemment. Mais la fin se prend aussi pour l'entrée en possession de la réalité désirée, et alors la fin est différente chez la nature supérieure et chez la nature inférieure, à cause du rapport différent qu'elles entretiennent avec cette réalité. C'est ainsi que Dieu, du fait qu'il saisit pleinement sa propre essence par son intellect, a une béatitude plus haute que l'homme ou l'ange, qui voit cette essence, mais ne la saisit pas pleinement.

#### **QUESTION 4 : LES CONDITIONS REQUISES POUR LA BÉATITUDE**

1. La délectation est-elle requise pour la béatitude? — 2. Quel est le principal dans la béatitude : la délectation ou la vision ? — 3. La compréhension est-elle requise ? — 4. La rectitude de la volonté est-elle requise ? — 5. Le corps est-il requis pour la béatitude de l'homme ? — 6. Et la perfection du corps ? — 7. Et certains biens extérieurs ? — 8. La société d'amis est-elle requise ?

Article 1 : La délectation est-elle requise pour la béatitude ?

Objections : 1. La délectation, ou plaisir, ne semble pas requise pour la béatitude. En effet, S. Augustin écrit : « La vision est toute la récompense de la foi. » Or la récompense ou le salaire de la vertu, c'est la béatitude, dit le Philosophe. Donc rien d'autre n'est requis pour la béatitude si ce n'est la seule vision.

2. « La béatitude est un bien éminemment suffisant par lui-même », dit Aristote. Or ce qui a besoin d'autre chose n'est pas suffisant par soi. Donc, puisque l'essence de la béatitude consiste en la vision de Dieu, nous l'avons montré, il semble que la délectation ne soit pas requise pour la béatitude.

3. Le Philosophe nous dit encore que « l'activité en laquelle consiste la félicité ou béatitude doit être à l'abri de tout empêchement ». Or la délectation entrave l'action de l'intelligence, puisqu'elle « corrompt l'estimation de la prudence », selon Aristote. Donc la délectation n'est pas requise pour la béatitude.

En sens contraire, S. Augustin nous dit : « La béatitude est la joie qui nous vient de la vérité. »

Réponse : Une chose peut être requise pour une autre de quatre manières.



1° Comme condition préliminaire et préparation ; ainsi l'étude est nécessaire à la science.

2° Comme apportant un certain achèvement, et ainsi l'âme est requise pour la vie du corps.

3° Comme auxiliaire ou adjuvant extérieur, à la façon dont le concours des amis est requis pour certaines œuvres.

4° Enfin par concomitance, comme si nous disons que la chaleur est requise pour accompagner le feu. C'est ainsi que la délectation est requise pour la béatitude. En effet, la délectation a pour cause le repos de l'appétit dans le bien une fois acquis. Comme la béatitude n'est autre chose que l'acquisition du souverain bien, elle ne saurait subsister sans délectation concomitante.

Solutions : 1. Du fait que le salaire est attribué à qui le mérite, la volonté méritante s'y repose, et c'est cela se délecter. Ainsi la délectation est incluse dans la raison même du salaire acquitté.

2. De la vision même découle la délectation, et celui qui voit Dieu ne peut donc pas être privé de celle-ci.

3. La délectation qui accompagne l'activité intellectuelle non seulement ne l'entrave pas, mais la renforce, comme dit Aristote. En effet, ce que nous faisons avec plaisir, nous le faisons avec plus d'attention et de persévérance. C'est la délectation étrangère à l'opération qui l'entrave parfois parce qu'elle distrait notre attention, puisque, nous venons de le dire, nous nous intéressons davantage à ce qui nous délecte ; et tandis que nous nous intéressons passionnément à cela, notre attention se détourne fatalement du reste. Parfois, il y a aussi contrariété, et c'est ce qui arrive quand la délectation des sens est contraire à la raison. Elle empêche alors l'estimation de la prudence, plus qu'elle ne met obstacle au jugement de l'intellect spéculatif.

Article 2 : Quel est le principal dans la béatitude : la délectation ou la vision ?

Objections : 1. Il semble que, dans la béatitude, la délectation soit plus primordiale que la vision. Car, au dire d'Aristote, « la délectation est la perfection de l'activité ». Or ce qui perfectionne est supérieur à ce qui est perfectionné. Donc la délectation est plus importante que l'activité de la vision.

2. Ce qui rend une chose désirable est supérieur à cette chose. Or les opérations sont désirées à cause des délectations qu'elles procurent ; c'est pourquoi la nature, lorsqu'il s'agit d'opérations nécessaires à la conservation de l'individu et de l'espèce, y a attaché la délectation, afin que ces activités ne soient pas négligées par les êtres animés.

3. La vision correspond à la foi, et la délectation ou fruition à la charité. Or la charité est supérieure à la foi, dit l'Apôtre (1 Co 13, 13). Donc la délectation ou fruition est supérieure à la vision.

En sens contraire, la cause est supérieure à l'effet. Mais la vision est la cause de la délectation ; donc la vision est supérieure à la délectation.

Réponse : Cette question a été soulevée par Aristote au livre X de son Éthique, et il l'a laissée pendante. Mais si l'on y regarde de près, on reconnaîtra nécessairement que l'activité de l'intellect, la vision, prévaut sur la délectation. En effet, la délectation consiste en un certain repos de la volonté. Or, si la volonté se repose en quelque chose, c'est uniquement parce qu'elle trouve un bien dans l'objet de son repos. Donc, si la volonté trouve son repos dans une activité, c'est à cause de la bonté de celle-ci. Et il ne faut pas dire que la volonté cherche le bien en vue du repos ; car alors l'acte même de la volonté serait sa fin, ce que nous avons déclaré impossible ; mais la volonté cherche à se reposer dans cette activité parce que celle-ci est son bien. Il est évident que le bien le plus primordial est ici l'opération dans laquelle la volonté se repose, plutôt que le repos de la volonté dans ce bien.

Solutions : 1. Selon Aristote au même endroit, la délectation parfait l'opération vitale à la manière dont la grâce parfait la jeunesse, grâce qui est un effet de la jeunesse elle-même. Il en

découle que la délectation est une certaine perfection accompagnant la vision, et non une perfection qui rende la vision parfaite dans son espèce.

2. La perception sensible n'atteint pas à la raison générale du bien, mais à un bien particulier qui se présente comme délectable. C'est pourquoi en ce qui regarde l'appétit sensible des animaux, les activités sont recherchées en vue de la délectation. L'intellect, au contraire, saisit la raison universelle du bien, dont la possession engendre la délectation. Pour cette raison, il se propose le bien à titre premier, plutôt que la jouissance. De là vient aussi que l'intellect divin, en instituant la nature, a attaché les délectations aux activités dans l'intérêt de celles-ci. Or il ne convient pas de porter sur les choses une appréciation décisive au niveau de l'appétit sensible, mais au niveau de l'appétit intellectuel.

3. La charité ne recherche pas le bien aimé en vue de la délectation. C'est par voie de conséquence qu'elle se délecte dans la possession du bien qu'elle aime. Et ainsi ce n'est pas la délectation qui correspond à la charité comme étant sa fin, mais plutôt la vision, par laquelle d'abord cette fin lui est rendue présente.

Article 3 : La compréhension est-elle requise pour la béatitude ?

Objections : 1. Il semble que non. En effet, S. Augustin écrit : « Atteindre Dieu par l'esprit est une grande béatitude ; quant à le comprendre, c'est impossible. »

2. La béatitude est la perfection de l'homme quant à sa partie intellectuelle, partie qui ne se compose que de l'intellect et de la volonté, comme on l'a dit dans la première Partie. Or l'intellect est suffisamment perfectionné par la vision de Dieu, et la volonté par la délectation qu'elle y trouve. Il est donc inutile de requérir la compréhension comme une troisième condition.

3. La béatitude consiste dans une activité, et celles-ci se caractérisent par leurs objets. Comme d'autre part il n'y a que deux objets généraux, le vrai et le bien, le vrai correspond à la vision et le bien à la délectation. La compréhension n'est donc pas requise comme une troisième opération.

En sens contraire, S. Paul écrit (1 Co 9, 24) : « Courez de façon à remporter le prix » (ut comprehendatis). Mais la course spirituelle a pour terme la béatitude, ce qui fait dire encore à l'Apôtre (2 Tm 4, 7) : « J'ai combattu le bon combat, j'ai terminé ma course, j'ai conservé la foi; il ne me reste plus qu'à recevoir la couronne de justice. » Donc la saisie ou compréhension est requise pour la béatitude.

Réponse : Puisque la béatitude consiste dans l'obtention de la fin ultime, ce qui est requis pour la béatitude doit être envisagé selon le rapport de l'homme avec cette fin. Or l'homme est ordonné à la fin intelligible en partie par son intellect, en partie par sa volonté. Par l'intellect, en tant que préexiste en cet intellect une connaissance imparfaite de la fin. Par la volonté, en premier lieu du fait de l'amour, qui est le premier mouvement de la volonté vers un objet, ensuite par une relation réelle entre l'être aimant et l'être aimé.

Ce rapport peut être triple. Parfois l'être aimé est présent à l'être aimant; dès lors il n'y a pas de recherche. Parfois il n'est pas présent, mais on ne peut l'obtenir ; dans ce cas encore il n'y a pas de recherche. Parfois enfin il est possible de l'acquérir, mais il est élevé au-dessus du pouvoir de son acquéreur, si bien qu'il ne peut être atteint aussitôt; telle est la relation de celui qui espère à l'objet de son espérance, relation qui seule provoque la recherche de la fin.

Or, quelque chose correspond dans la béatitude à chacun de ces trois modes. La connaissance parfaite de la fin correspond à la connaissance imparfaite ; la présence de la fin correspond à la relation d'espérance, et la délectation qui naît de la présence est le résultat de la dilection, ainsi que nous l'avons expliqué.

C'est pourquoi la béatitude exige le concours de ces trois choses : la vision, qui est une connaissance parfaite de notre fin intelligible ; la compréhension, qui implique la présence de cette même fin, et la délectation ou fruition, qui implique le repos de l'être aimant dans la possession de l'être aimé.

Solutions : 1. Le mot « compréhension » peut être entendu de deux manières. Il peut signifier que ce qui est compris est renfermé dans ce qui le comprend, et en ce cas ce qui est compris par un être fini est fini, de telle sorte que Dieu ne peut être « compris » par l'intellect d'aucune créature. En second lieu, comprendre peut signifier simplement tenir dans ses prises l'objet qui désormais est possédé et rendu présent. Ainsi un homme qui en poursuit un autre est dit l'appréhender quand une fois il le tient, et c'est ce genre de compréhension qui est requis pour la béatitude.

2. De même que l'espérance et l'amour ressortissent à la volonté, parce qu'il appartient au même sujet d'aimer un objet et d'y tendre lorsqu'il manque; ainsi appartiennent à la volonté la compréhension et la délectation, parce qu'il appartient au même sujet de posséder quelque chose et de se reposer en lui.

3. La compréhension n'est pas une opération extérieure à la vision, mais une relation à la fin possédée. C'est pourquoi la vision même, ou la chose vue en tant qu'elle est maintenant présente, est l'objet de la compréhension.

Article 4 : La rectitude de la volonté est-elle requise pour la béatitude ?

Objections : 1. Il semble que non. Car, nous l'avons dit, la béatitude consiste essentiellement dans une opération de l'intellect. Or la perfection de l'intellect n'exige pas la rectitude de la volonté qui fait dire que les hommes sont purs. Or S. Augustin écrit : « je n'approuve pas ce que j'ai dit dans une prière : "O Dieu qui n'avez voulu faire connaître la vérité qu'aux âmes pures." On peut en effet répondre que beaucoup, parmi ceux qui ne sont pas purs, connaissent pourtant beaucoup de vérités. » Donc la droiture de la volonté n'est pas requise pour la béatitude.

2. Ce qui précède ne dépend pas de ce qui suit. Or l'activité de l'intellect précède celle de la volonté. Donc la béatitude, activité parfaite de l'intellect, ne dépend pas de la rectitude de la volonté

3. Ce qui est ordonné à quelque chose comme à sa fin n'est plus nécessaire après l'obtention de cette fin, comme le navire une fois qu'on est au port. Mais la rectitude de la volonté, qui est le fait de la vertu, est ordonnée à la béatitude comme à sa fin. Donc, la béatitude une fois obtenue, la rectitude de la volonté n'est plus nécessaire.

En sens contraire, on lit dans Matthieu (5, 8) : « Heureux ceux qui ont le cœur pur, car ceux-là verront Dieu. » Et dans l'épître aux Hébreux (12, 14) : « Conservez la paix avec tous, et la sainteté, sans laquelle personne ne verra le Seigneur. »

Réponse : La rectitude de la volonté est requise pour la béatitude et à titre d'antécédent et par concomitance. A titre d'antécédent, car ce qui rend droite la volonté c'est son juste rapport à la fin ultime. Or la fin, à l'égard de ce qui est ordonné à elle, joue le même rôle que la forme à l'égard de la matière. De même donc qu'une matière ne peut obtenir une forme si elle n'y est convenablement disposée, ainsi rien ne peut parvenir à sa fin sans être dans un juste rapport avec elle. Et c'est pourquoi nul ne peut parvenir à la béatitude à moins d'avoir une volonté droite.

Cette rectitude est également requise par concomitance ; car, comme nous l'avons dit, la suprême béatitude consiste dans la vision de l'essence divine, qui est l'essence même du bien. Et ainsi la volonté de celui qui voit Dieu par essence aime nécessairement par référence à Dieu tout ce qu'elle aime. Ainsi la volonté de celui qui ne voit pas l'essence divine aime nécessairement tout

ce qu'elle aime sous la raison générale de bien, qu'elle connaît. Or c'est cela même qui rend une volonté droite. Il est donc évident que la béatitude ne peut exister sans la droiture de la volonté.

Solutions : 1. S. Augustin parle en ce passage de la connaissance d'une vérité qui n'est pas en même temps l'essence de la bonté.

2. On dit avec raison que tout acte de volonté est précédé par quelque acte d'intelligence ; cependant que tel acte de volonté précède tel acte d'intelligence. C'est ainsi que la volonté tend vers cet acte final de l'intelligence qu'est la béatitude. C'est pourquoi la rectitude de la volonté est exigée préalablement comme une trajectoire correcte est exigée de la flèche pour qu'elle frappe la cible.

3. Tout ce qui est ordonné à une fin ne cesse pas d'exister lorsque survient cette fin. Cela seul disparaît qui a un caractère d'inachèvement et d'imperfection, comme le mouvement. C'est pourquoi tout ce qui ne sert qu'au mouvement n'a plus de raison d'être lorsqu'on a rejoint la fin; mais la rectitude de l'ordre à l'égard de ce terme est toujours nécessaire.

Article 5 : Le corps est-il requis pour la béatitude de l'homme ?

Objections : 1. Il semble que le corps soit requis pour la béatitude de l'homme. En effet, la perfection de la vertu et de la grâce présuppose la perfection de la nature. Mais la béatitude est la perfection de la vertu et de la grâce. Or, une âme sans corps ne possède pas la perfection de sa nature, puisqu'elle est naturellement une partie de la nature humaine, et qu'une partie hors de son tout est imparfaite. Donc l'âme sans le corps ne peut pas être bienheureuse.

2. La béatitude est une activité parfaite, nous l'avons dit. Or l'activité parfaite suit à l'être parfait, car rien n'opère sinon en tant qu'il est un être en acte. Ainsi donc, l'âme séparée du corps n'ayant pas son être parfait, comme toute partie séparée de son tout, il semble qu'elle ne puisse être ainsi bienheureuse.

3. La béatitude est la perfection de l'homme ; mais une âme sans le corps n'est pas l'homme. Donc il ne peut y avoir de béatitude dans l'âme, sans le corps.

4. Selon le Philosophe, « l'opération de la félicité, en quoi consiste la béatitude, n'a pas d'empêchement ». Or l'opération de l'âme séparée a un empêchement; car, dit S. Augustin, « l'âme a comme un appétit naturel de régir le corps, et par cet appétit elle est arrêtée en quelque sorte dans son élan vers le ciel suprême », c'est-à-dire vers la vision de l'essence divine. Donc l'âme sans le corps ne peut être bienheureuse.

5. La béatitude est un bien pleinement suffisant, et qui apaise tous les désirs. Or cela ne convient pas à l'âme séparée, car elle désire toujours s'unir à son corps, comme S. Augustin le rappelle.

6. Du fait de la béatitude, l'homme est l'égal des anges ; or, selon S. Augustin, l'âme séparée n'est pas l'égal des anges ; donc elle n'a pas la béatitude.

En sens contraire, on lit dans l'Apocalypse (14, 13) : « Bienheureux les morts qui meurent dans le Seigneur. »

Réponse : Il y a deux sortes de béatitudes : l'une imparfaite et telle que nous pouvons l'avoir dans la vie présente, l'autre parfaite et qui consiste dans la vision de Dieu. Il est bien évident que pour la béatitude de cette vie, le corps est nécessaire. En effet, la béatitude de la vie présente est une activité de l'intellect soit spéculatif, soit pratique. Or l'opération de l'intellect, en cette vie, ne peut avoir lieu sans images, lesquelles ne naissent que dans un organe corporel, comme nous l'avons montré dans la première partie. Et ainsi la béatitude qu'on peut avoir en cette vie dépend en quelque manière du corps.

Quant à la béatitude parfaite, qui consiste dans la vision de Dieu, quelques-uns ont pensé qu'elle ne peut non plus être accordée à l'âme qui existe sans corps, et ils disent que les âmes des saints,

étant séparées de leurs corps, ne peuvent parvenir à la béatitude avant le jour du jugement, quand elles reprendront leur corps.

Mais cela est faux soit au point de vue de l'autorité soit à celui de la raison. Au point de vue de l'autorité, car l'Apôtre écrit (2 Co 5, 6) : « Aussi longtemps que nous habitons dans ce corps, nous sommes loin du Seigneur », et voulant montrer de quelle nature est cet éloignement, il ajoute : « car nous marchons par la foi et non par la vue ». Cela montre que tout le temps où l'on marche par la foi et non par la vue, n'ayant pas la vision de l'essence divine, on n'est pas encore en la présence de Dieu. Or les âmes des saints qui sont séparées de leurs corps sont présentes à Dieu, ce qui fait que l'Apôtre ajoute : « Nous sommes donc pleins de hardiesse, et nous aimons mieux déloger de ce corps et habiter auprès du Seigneur. » Il est donc évident que les âmes des saints séparées de leurs corps « marchent par la vue », c'est-à-dire voient l'essence de Dieu, ce qui constitue la vraie béatitude.

La raison le montre aussi. Car notre intellect n'a besoin du corps pour son activité qu'en raison des images sensibles, en lesquelles il voit, en même temps que ces images, la vérité intelligible qu'elles lui représentent, nous l'avons dit dans la première Partie. Or il est évident que l'essence divine ne peut pas être contemplée au moyen d'images, nous l'avons démontré dans la première Partie. Aussi, puisque la béatitude parfaite de l'homme consiste dans la vision de l'essence divine, cette béatitude ne peut dépendre du corps, et ainsi, même sans corps, l'âme peut être bienheureuse.

Toutefois, il faut savoir qu'une chose peut appartenir de deux façons à la perfection d'une autre. D'abord pour constituer son essence même, ainsi l'âme est-elle nécessaire à la pleine constitution de l'homme. Ensuite, est requis à la perfection d'une chose ce qui ressortit à son être le meilleur; c'est ainsi que la beauté corporelle ou la promptitude d'esprit appartiennent à la perfection de l'homme. Bien que le corps ne se rattache pas de la première manière à la perfection de la béatitude humaine, il s'y rattache de la seconde manière. En effet, puisque l'opération d'un être dépend de sa nature, plus la nature de l'âme sera parfaite, plus parfaite aussi sera sa propre opération, en laquelle consiste sa béatitude. C'est pourquoi S. Augustin s'étant demandé « si les âmes des morts peuvent sans leurs corps acquérir la suprême béatitude » répond : « Elles ne peuvent voir la substance immuable comme les saints anges la voient, soit pour une raison plus cachée, soit parce qu'il y a en elles un désir naturel de gérer leur corps. »

Solutions : 1. La béatitude est la perfection de l'âme du côté de l'intellect, par où l'âme s'élève au-dessus des organes corporels, et non pas selon que l'âme est la forme naturelle du corps. Il s'ensuit que l'âme séparée garde la perfection de nature selon laquelle la béatitude lui est due, bien qu'elle n'ait plus sa perfection de nature en tant que forme du corps.

2. La relation de l'âme avec l'existence est différente de celle des autres parties de l'homme. Car l'être du tout n'appartient à aucune de ses parties; de là vient que, le tout étant détruit, la partie cesse d'être, comme les parties qui composent l'animal lorsque celui-ci est détruit; ou bien, si les parties demeurent, elles ont un être en acte qui est différent; ainsi une partie de ligne a un être différent de celui de la ligne entière. Mais l'âme humaine, après la destruction du corps, conserve l'être même du composé, et cela parce qu'il n'y a qu'un seul et même être de la matière et de la forme, et que cet être est celui du composé. Or l'âme subsiste en raison de son être propre, ainsi que nous l'avons démontré dans la première Partie. Il reste donc qu'après sa séparation d'avec le corps l'âme garde son être parfait, et qu'elle peut ainsi avoir une opération parfaite, bien qu'elle n'ait plus la perfection de sa nature spécifique.

3. La béatitude appartient à l'homme quant à son intelligence. C'est pourquoi, tant que son intelligence demeure, il est capable de béatitude, tout comme les dents de l'Éthiopien, selon lesquelles il est appelé blanc, peuvent continuer d'être blanches même une fois arrachées.

4. Une chose peut être empêchée par une autre de deux manières. D'abord par manière de contrariété, comme le froid empêche l'action de la chaleur ; et un tel empêchement de l'activité s'oppose à la béatitude. En second lieu, du fait d'un certain manque, en ce sens que la chose empêchée n'aura pas tout ce qui est requis à sa pleine et entière perfection; et un empêchement de ce genre ne s'oppose pas à l'opération béatifiante, mais seulement à sa perfection pleine et entière. Aussi dit-on que la séparation de l'âme d'avec son corps la retarde, en l'empêchant de tendre de tout son élan vers la vision de l'essence divine. En effet, l'âme désire jouir de Dieu de telle manière que sa jouissance dérive par une sorte de rejaillissement vers le corps lui-même, selon qu'il en est capable. C'est pourquoi, tant qu'elle jouit de Dieu sans son corps, son appétit se repose en Dieu de telle sorte qu'elle désire toujours voir son corps parvenir lui aussi à la participation de ce bien.

5. Le désir de l'âme séparée est totalement en repos du côté de l'objet désiré. Car elle a ce qui suffit à son appétit. Mais elle n'est pas pleinement en repos en ce qui la concerne elle-même, qui désire ; car elle ne possède pas son bien de toutes les manières dont elle voudrait le posséder. C'est pourquoi, à la reprise de son corps, sa béatitude augmente, non pas en intensité, mais en extension.

6. Que « les âmes des morts ne voient pas Dieu de la même manière que les anges », il ne faut pas l'entendre dans le sens d'une inégalité quantitative ; car même maintenant, certaines âmes bienheureuses sont élevées aux ordres supérieurs du monde angélique, et voient Dieu plus clairement que les anges inférieurs. Il faut comprendre qu'il y a ici une inégalité de proportion, en ce sens que les anges, même inférieurs, ont toute la perfection de béatitude qu'ils doivent jamais avoir, ce qui n'est pas vrai des âmes des saints séparées de leur corps.

Article 6 : La perfection du corps est-elle requise pour la béatitude ?

Objections : 1. Il ne semble pas, car la perfection du corps est un bien corporel, et on a établi plus haut que la béatitude ne consiste pas dans les biens du corps.

2. La béatitude de l'homme consiste dans la vision de l'essence divine, on l'a montré. Mais à une telle activité le corps n'apporte aucun concours, nous l'avons dit. Donc aucune disposition corporelle n'est requise à la béatitude.

3. Plus l'intellect est dégagé du corps, plus il comprend parfaitement. Or la béatitude consiste dans la plus parfaite opération de l'intellect. Il faut donc pour cela que l'âme soit de toutes manières dégagée de son corps. Aucune disposition corporelle n'est donc requise pour la béatitude.

En sens contraire, la béatitude est la récompense de la vertu, conformément à ces paroles (Jn 13, 17) : « Vous serez heureux si vous faites cela. » Or, Dieu promet aux saints comme récompense non seulement la vision et la délectation qu'elle procure, mais aussi la bonne disposition du corps, selon ces paroles d'Isaïe (66, 14) : « A cette vue votre cœur sera dans la joie, et vos os reprendront vigueur comme l'herbe. »

Réponse : Si nous parlons de la béatitude de l'homme, telle qu'on peut l'obtenir dans la vie présente, il est évident que la bonne disposition du corps y est nécessairement requise. En effet, cette béatitude consiste, selon le Philosophe, « dans l'opération de la vertu parfaite ». Or, il est évident que le mauvais état du corps peut entraver toute manifestation de la vertu humaine. Mais si nous parlons de la béatitude parfaite, quelques-uns ont pensé que cette béatitude n'exigeait aucune disposition corporelle, et même que l'âme devait être entièrement dégagée du corps.

Aussi S. Augustin cite ces paroles de Porphyre : « Pour que l'âme soit heureuse, il faut fuir tout ce qui est corporel. » Mais cela est inadmissible. Car puisqu'il est dans la nature de l'âme d'être unie à un corps, il n'est pas possible que la perfection de l'âme exclue ce qui lui est une perfection naturelle.

Voilà pourquoi il faut dire que pour une béatitude absolument parfaite, une certaine perfection corporelle est requise et comme condition préalable, et comme conséquence. Comme condition préalable, car, dit S. Augustin, « si le corps est d'une administration difficile et pénible, comme une chair qui se corrompt et appesantit l'âme, l'esprit est détourné de la vision du ciel suprême ». Aussi conclut-il qu' » au temps où ce corps ne sera plus un corps animal, mais un corps spirituel, l'âme sera égalée aux anges et ce qui lui était un fardeau lui deviendra une gloire ».

A titre de conséquence également, la bonne disposition du corps est appelée par la béatitude ; car le bonheur de l'âme rejaillira sur le corps de telle sorte que lui aussi jouisse de la perfection qui est la sienne, ce qui fait dire à S. Augustin : « Dieu a fait l'âme d'une nature si puissante, que la plénitude de sa félicité fera rejaillir sur la nature inférieure une force d'incorruption. »

Solutions : 1. La béatitude ne consiste pas dans un bien corporel comme dans son objet ; mais un bien corporel peut contribuer en quelque sorte à la splendeur et à la perfection de la béatitude.

2. Bien que le corps n'apporte rien à l'activité de l'intellect par laquelle on voit l'essence divine, il pourrait néanmoins y faire obstacle. Et c'est pourquoi la perfection du corps est requise afin que ce corps ne s'oppose pas à l'ascension de l'âme.

3. Il est vrai que pour la parfaite activité de l'intellect est requise l'abstraction de ce corps corruptible qui appesantit l'âme, mais nullement du corps spirituel qui sera totalement soumis à l'esprit. De celui-ci nous traiterons dans la troisième Partie de cet ouvrage.

Article 7 : Certains biens extérieurs sont-ils requis pour la béatitude ?

Objections : 1. Il semble que des biens extérieurs aussi soient requis pour la béatitude. Car ce qui est promis en récompense aux élus appartient à la béatitude. Or on promet aux saints des biens extérieurs, comme la nourriture et la boisson, la richesse et la royauté. Car on lit en S. Luc (22, 30) : « Vous mangerez et boirez à ma table dans mon royaume... ». En S. Matthieu (6, 20) : « Amassez-vous des trésors dans le ciel », et encore (25, 34) : « Venez les bénis de mon Père, prenez possession du royaume... »

2. Selon Boèce, la béatitude est « un état parfait grâce au rassemblement de tous les biens ». Or les choses extérieures comptent parmi les biens de l'homme, quoiqu'elles en soient les moindres, observe S. Augustin.

3. Le Seigneur dit en S. Matthieu (5, 12) « Votre récompense est grande dans les cieux. » Mais être dans les cieux signifie être dans un lieu. Donc, pour le moins, un lieu extérieur est requis à la béatitude.

En sens contraire, on lit dans le Psaume (73, 25) : « Qu'y a-t-il pour moi dans le ciel, et qu'ai-je voulu sur la terre ? » Comme s'il disait: je ne veux rien, si ce n'est ce qui suit : « Pour moi, être uni à Dieu, voilà mon bien. » Donc aucun autre bien que Dieu n'est requis pour la béatitude.

Réponse : Pour la béatitude imparfaite, telle qu'on peut la posséder dans la vie présente, des biens extérieurs sont requis, non comme faisant partie de l'essence de la béatitude, mais comme des instruments au service de cette béatitude, « qui consiste dans l'opération de la vertu », selon le Philosophe. En effet, l'homme, en cette vie, a besoin de ce qui est nécessaire au corps, tant pour l'activité de la vertu contemplative que pour celle de la vertu active, laquelle, d'ailleurs, requiert encore plusieurs autres conditions pour accomplir ses œuvres.

Pour la béatitude parfaite, au contraire, celle qui consiste en la vision de Dieu, de tels biens ne sont nullement requis. La raison en est que tous ces biens ne sont requis que pour entretenir la

vie animale ; ou pour certaines opérations s'exerçant par le moyen du corps, mais qui caractérisent la vie humaine. Or la parfaite béatitude, qui consiste dans la vision de Dieu, ou bien est le fait d'une âme sans corps, ou bien d'une âme unie à un corps non plus animal, mais spirituel. C'est pourquoi les biens extérieurs, qui sont ordonnés à la vie animale, ne sont en aucune façon requis pour cette béatitude. Et puisque, en cette vie, le bonheur de la contemplation a plus de ressemblance que celui de l'action avec cette béatitude parfaite, car il est aussi plus semblable à Dieu, comme le fait comprendre tout ce que nous avons dit ; pour cette raison la vie contemplative a moins besoin de cette sorte de biens, selon le Philosophe.

Solutions : 1. Toutes les promesses de biens corporels qu'on trouve dans les Saintes Écritures doivent être entendues d'une manière métaphorique, l'Écriture ayant coutume de nous représenter les choses spirituelles sous l'image des corporelles, afin que, dit S. Grégoire, « au moyen de ce qui nous est connu, nous nous élevions au désir de ce qui nous est inconnu ». Ainsi, par la nourriture et la boisson, il faut entendre la délectation qui accompagne la béatitude; par les richesses, la surabondance où vit l'homme à qui Dieu suffit; par la royauté, l'exaltation de l'homme jusqu'au commerce de la Divinité.

2. Ces biens, qui servent à la vie animale, ne conviennent plus à la vie spirituelle, en laquelle consiste la béatitude parfaite. Et toutefois, dans cette même béatitude se trouve le rassemblement de tous les biens ; car tout ce qui se trouve de bon en eux sera possédé dans la source suprême de tous les biens.

3. Quant au lieu de la béatitudes selon S. Augustin, « la récompense des saints n'est pas dite située dans les lieux corporels, mais par les lieux il faut entendre l'élévation des biens spirituels ». Toutefois, un lieu corporel, à savoir le ciel empyrée, sera le séjour des bienheureux, non que ce lieu soit nécessaire à la béatitude, mais par un simple rapport de convenance et de beauté.

Article 8 : Une société d'amis est-elle requise pour la béatitude ?

Objections : 1. Il semble que des amis soient nécessaires à la béatitude. En effet, la béatitude est souvent désignée dans les Écritures par le mot « gloire ». Or la gloire consiste en ce que le bien de l'homme arrive à la connaissance de beaucoup. Donc la société d'amis est requise pour la béatitude.

2. Boèce dit que « la possession d'un bien est sans joie, si elle n'est partagée ». Or la délectation est nécessaire à la béatitude. Donc aussi une société d'amis.

3. La charité trouve sa perfection dans la béatitude. Mais elle s'étend à l'amour de Dieu et du prochain. Il semble donc qu'une société d'amis est requise pour la béatitude.

En sens contraire, on lit au livre de la Sagesse (7, 11) : « Tous les biens à la fois me sont venus avec elle », c'est-à-dire avec la sagesse divine qui consiste en la contemplation de Dieu. Et ainsi, rien d'autre n'est requis pour la béatitude.

Réponse : Si nous parlons de la félicité dans la vie présente, il faut dire avec le Philosophe, que « l'homme heureux a besoin d'amis », non pour son utilité, car il se suffit à lui-même ; ni pour sa délectation, puisqu'il possède en soi, du fait de l'activité vertueuse, la délectation parfaite ; mais pour le bien de son action, c'est-à-dire pour avoir la possibilité de leur faire du bien, pour trouver du plaisir en voyant le bien qu'ils accomplissent, et pour être aidé par eux dans le bien que lui-même accomplit. L'homme a besoin en effet, pour agir vertueusement, du concours des amis, tant dans les œuvres de la vie active que dans celles de la vie contemplative.

Mais si nous parlons de la béatitude parfaite que nous posséderons dans la patrie, la société des amis n'y est pas nécessairement requise ; car l'homme trouve en Dieu la plénitude de sa perfection. Toutefois, cette société amicale concourt à l'heureux épanouissement de la béatitude,



ce qui fait dire à S. Augustin : « La créature spirituelle ne reçoit, pour être bienheureuse, que l'aide intérieure qui lui vient de l'éternité, de la vérité, de la charité du Créateur. Si l'on doit dire qu'elle reçoit une aide extérieure, peut-être la reçoit-elle seulement en ce sens que les élus se voient mutuellement et se réjouissent de former une société. »

Solutions : 1. La gloire essentielle à la béatitude n'est pas celle dont jouit l'homme auprès de l'homme, mais auprès de Dieu.

2. Cette parole doit s'entendre des biens qui n'ont pas en eux-mêmes une pleine suffisance. Cela ne s'applique pas à notre propos, puisque l'homme trouve en Dieu la plénitude de tous les biens.

3. La perfection de la charité est essentielle à la béatitude quant à l'amour de Dieu, non quant à l'amour du prochain. De sorte que, n'y eût-il qu'une seule âme jouissant de la possession de Dieu, elle serait bienheureuse, sans avoir de prochain à aimer. Mais, étant donné le prochain, l'amour que l'on a pour lui découle du parfait amour de Dieu. Aussi est-ce une relation de concomitance qui unit l'amitié à la béatitude parfaite.

### **QUESTION 5 : L'OBTENTION DE LA BÉATITUDE**

1. L'homme peut-il obtenir la béatitude ? — 2. Un homme peut-il avoir plus de béatitude qu'un autre ? — 3. Un homme peut-il être bienheureux en cette vie ? — 4. La béatitude une fois possédée peut-elle être perdue ? — 5. L'homme peut-il acquérir la béatitude par ses forces naturelles ? — 6. L'homme obtient-il la béatitude par l'action d'une créature supérieure ? — 7. Certaines actions humaines sont-elles requises pour que l'homme obtienne de Dieu la béatitude ? — 8. Tout homme désire-t-il la béatitude ?

Article 1 : L'homme peut-il obtenir la béatitude ?

Objections : 1. Il semble que la béatitude soit hors de nos prises. En effet, de même que la nature rationnelle est au-dessus de la nature sensible, ainsi la nature intellectuelle est au-dessus de la nature rationnelle, comme l'explique fréquemment Denys. Or les animaux sans raison, qui n'ont qu'une nature sensible, ne peuvent parvenir à la fin de la créature rationnelle. Donc l'homme non plus, étant de nature rationnelle, ne peut parvenir à la fin de la nature intellectuelle, qui est la béatitude.

2. La vraie béatitude consiste dans la vision de Dieu, qui est la vérité pure. Or il est dans la nature de l'homme de ne voir la vérité que dans les choses matérielles, si bien qu'il « puise ses espèces intelligibles dans les images », dit Aristote. Donc il ne peut parvenir à la béatitude.

3. La béatitude consiste dans l'obtention du bien suprême. Or nul ne peut s'élever jusu'à ce qui est suprême sans dépasser les degrés intermédiaires. Donc comme entre Dieu et la nature humaine se trouve placée la nature angélique, que l'homme ne peut dépasser, il semble que celui-ci ne puisse parvenir à la béatitude.

En sens contraire, il est dit dans le Psaume (94, 12) : « Bienheureux l'homme que tu as instruit, Seigneur. »

Réponse : Le mot béatitude désigne la possession du bien parfait. Quiconque est capable du bien parfait peut donc parvenir à la béatitude. Or, que l'homme soit capable du bien parfait, on le voit à ce que son intellect peut embrasser le bien universel et parfait, et sa volonté le désirer. C'est pourquoi l'homme peut obtenir la béatitude.

Cela résulte également de ce que l'homme est capable de voir l'essence divine, comme nous l'avons dit dans la première Partie et nous avons dit que la parfaite béatitude consiste dans cette vision de Dieu.

Solutions : 1. C'est d'une autre manière que la nature rationnelle dépasse la nature sensible, et que la nature intellectuelle dépasse la nature rationnelle. La nature rationnelle dépasse la nature sensible quant à l'objet de la connaissance, car le sens ne peut nullement connaître l'universel, qui est l'objet de la raison. Mais la nature intellectuelle dépasse la nature rationnelle quant au mode de connaître la vérité intelligible ; car la nature intellectuelle saisit aussitôt la vérité à laquelle la nature rationnelle ne s'élève que par l'enquête du raisonnement, comme nous l'avons expliqué dans la première Partie. Et c'est pourquoi la raison n'aboutit que par une sorte de mouvement à ce que l'intellect saisit. Aussi la nature rationnelle peut-elle acquérir la béatitude en laquelle consiste la perfection de la nature intellectuelle, mais autrement que les anges. En effet, les anges ont possédé cette béatitude aussitôt après leur premier établissement; les hommes n'y arrivent qu'avec le temps. Quant à la nature sensible, elle ne peut s'élever jusqu'à cette fin en aucune manière.

2. Sans doute il est naturel à l'homme, dans l'état de la vie présente, de connaître la vérité intelligible au moyen des images; mais dans l'état qui suit cette vie, il y a un autre mode de connaître également naturel, nous l'avons dit dans la première Partie.

3. Il est vrai que l'homme ne peut pas dépasser le niveau des anges en ce qui concerne la nature, de telle sorte qu'il leur devienne supérieur en nature ; mais il peut les dépasser par l'activité de l'intellect, en ce qu'il conçoit l'existence, au-dessus des anges, d'un objet qui béatifie les hommes, objet dont la parfaite possession fera son parfait bonheur.

Article 2 : Un homme peut-il avoir plus de béatitude qu'un autre ?

Objections : 1. Il semble qu'un homme ne peut pas avoir plus de béatitude qu'un autre. En effet, d'après le Philosophe « la béatitude est la récompense de la vertu ». Or un salaire égal est accordé à toutes les œuvres de la vertu, puisque l'Évangile nous dit (Mt 20, 10) « Tous ceux qui travaillèrent à la vigne reçurent chacun un denier », ce qui signifie, d'après S. Grégoire : « Ils ont reçu de façon égale la vie éternelle en récompense. »

2. La béatitude est le bien suprême. Mais rien ne peut être supérieur à ce qui est suprême. Donc un homme ne peut avoir une béatitude supérieure à celle d'un autre.

3. La béatitude étant un bien parfait et pleinement suffisant, elle apaise le désir de l'homme.

Mais le désir de l'homme n'est pas apaisé s'il lui manque un bien qu'on puisse lui fournir. Mais s'il ne lui manque rien de tel, il ne pourra pas y avoir de bien plus grand. Donc, ou bien l'homme n'est pas bienheureux, ou, s'il est bienheureux, il ne peut y avoir une autre béatitude plus grande que la sienne.

En sens contraire, le Seigneur dit dans S. Jean (14, 2) : « Dans la maison de mon Père il y a beaucoup de demeures. » Et ces demeures correspondent, d'après S. Augustin « aux différents degrés de mérite de ceux qui sont dans la vie éternelle ». Or le degré de vie éternelle qui est accordé au mérite est la béatitude elle-même. Donc il y a différents degrés dans la béatitude, et elle n'est pas égale chez tous.

Réponse : Comme nous l'avons déjà expliqué, l'idée de béatitude inclut deux aspects : d'abord la fin ultime elle-même, qui est le souverain bien ; puis l'obtention ou la jouissance de ce bien. En ce qui concerne le bien même qui est l'objet de la béatitude, il ne peut y avoir une béatitude plus grande qu'une autre, puisqu'il n'y a qu'un souverain bien, qui est Dieu, dont la possession rend les hommes bienheureux. Mais quant à l'obtention ou jouissance de ce bien, l'un peut avoir plus de béatitude que l'autre; car plus on jouit de ce bien, plus on est bienheureux. Or il arrive qu'un homme jouisse de Dieu plus parfaitement qu'un autre, parce qu'il est mieux disposé ou mieux ordonné à cette jouissance. Et c'est ainsi que l'un peut avoir plus de béatitude que l'autre.

Solutions : 1. L'égalité du salaire d'un denier signifie que la béatitude est unique du côté de l'objet. Mais la diversité des demeures signifie la diversité de la béatitude selon les divers degrés de jouissance.

2. On dit que la béatitude est le souverain bien en tant qu'elle est la parfaite possession ou jouissance du souverain bien.

3. Aucun bienheureux ne manque d'un bien qu'il puisse désirer, puisqu'il possède le bien infini, qui est « le bien de tout bien », comme dit S. Augustin. Mais on dit l'un plus heureux que l'autre en raison d'une participation différente de ce même bien. Et l'addition d'autres biens ne saurait augmenter la béatitude, ce qui fait dire à S. Augustin : « Celui qui te connaît et connaît en même temps les autres choses, n'est pas rendu plus heureux à cause d'elles, mais il est bienheureux à cause de toi seul. »

Article 3 : Un homme peut-il être bienheureux en cette vie ?

Objections : 1. Cela semble possible car le Psaume 119 commence ainsi : « Bienheureux les hommes, intègres dans leurs voies, qui marchent suivant la loi du Seigneur. » Or, c'est en cette vie que cela arrive. Donc on peut être bienheureux en cette vie.

2. Une participation imparfaite du souverain bien n'exclut pas l'essence même de la béatitude ; sans cela il serait impossible que l'un possède la béatitude plus qu'un autre. Or les hommes peuvent, dès cette vie, participer du souverain bien en connaissant et en aimant Dieu, bien que d'une manière imparfaite. Donc l'homme peut avoir la béatitude en cette vie.

3. Ce qui est affirmé par tous ne saurait être entièrement faux, car ce qui est le fait du plus grand nombre semble être naturel, et la nature n'est jamais complètement défaillante. Or le grand nombre place la béatitude en cette vie, comme on le voit par cette parole du Psaume (144, 15) : « Bienheureux le peuple qui possède ces biens », ceux de la vie présente. Donc on peut être bienheureux en cette vie.

En sens contraire, on trouve dans le livre de Job (14, 1), ces paroles : « L'homme né de la femme vit peu de temps, et sa vie est remplie de misères. » Mais la béatitude exclut la misère. Donc, en cette vie, l'homme ne peut être bienheureux.

Réponse : Une certaine participation de la béatitude peut être obtenue en cette vie, mais non la béatitude vraie et parfaite. C'est ce qu'on peut établir par une double considération.

Tout d'abord en se fondant sur la notion générale de béatitude. Car la béatitude, étant un bien parfait et qui se suffit à lui-même, exclut tout mal et comble tout désir. Or il n'est pas possible d'écarter tous les maux dans la vie présente : cette vie est soumise à beaucoup de maux inévitables, comme l'ignorance du côté de l'intellect, les affections désordonnées du côté de l'appétit et, en ce qui touche le corps, un grand nombre d'afflictions, comme S. Augustin le relève avec tant de soin dans la Cité de Dieu. Pareillement, le désir du bien ne peut être rassasié en cette vie ; car il est naturel à l'homme de désirer la permanence du bien qu'il possède. Or les biens de cette vie sont transitoires comme la vie elle-même, que nous désirons elle aussi, et voudrions voir durer toujours, car l'homme par nature a horreur de la mort. Il est donc impossible que la vraie béatitude se trouve dans la vie présente.

En second lieu, on arrive à la même conclusion en considérant ce qui constitue spécialement la béatitude, et qui est la vision de l'essence divine, vision que l'homme ne peut obtenir dans la vie présente, comme on l'a montré dans la première Partie. Il est évident, d'après tout cela, que nul ne peut, dans cette vie, obtenir la vraie et parfaite béatitude.

Solutions : 1. Certains hommes sont appelés bienheureux en cette vie, ou bien à cause de l'espoir qu'ils ont d'acquiescer la béatitude dans la vie future, conformément à cette parole (Rm 8, 24) :

« C'est en espérance que nous sommes sauvés » ; ou bien en raison d'une certaine participation de la béatitude qui les fait jouir plus ou moins du souverain bien.

2. La béatitude comporte deux genres d'imperfections. D'abord du côté de l'objet même de la béatitude, qui n'est pas vu selon son essence. Et cette imperfection-là supprime la raison de vraie béatitude. En second lieu, la béatitude peut être imparfaite du côté de celui qui en participe. Sans doute, il atteint l'objet même de la béatitude, Dieu, tel que cet objet est en lui-même, mais imparfaitement, par comparaison avec la manière dont Dieu jouit de lui-même. Et une telle imperfection ne supprime pas la vraie raison de béatitude ; car la béatitude étant un certain genre d'activité, comme on l'a dit, sa vraie nature se prend de l'objet qui pose l'acte dans son espèce, et non pas du sujet.

3. Si les hommes se persuadent qu'il y a ici-bas quelque béatitude, c'est parce qu'ils y trouvent quelque ressemblance avec la béatitude véritable, et ainsi leur jugement n'est pas entièrement en défaut.

Article 4 : La béatitude une fois possédée peut-elle être perdue ?

Objections : 1. Il semble bien, car la béatitude est une certaine perfection. Or toute perfection inhère à son sujet selon le mode de ce sujet. Et puisque l'homme est de nature changeante, il semble que la béatitude ne soit participée par lui que de manière sujette au changement, de telle sorte qu'il puisse la perdre.

2. La béatitude consiste en une opération de l'intelligence, et l'intelligence est soumise à la volonté. Or la volonté est capable des contraires. Donc elle peut abandonner l'opération par laquelle l'homme est rendu bienheureux.

3. La fin correspond au commencement. Or la béatitude de l'homme a un commencement, puisque l'homme n'a pas toujours été bienheureux ; il semble donc qu'elle doive avoir une fin.

En sens contraire, il est dit en Matthieu (25, 46) que les justes « iront dans la vie éternelle », vie qui n'est autre, comme nous l'avons dit, que la béatitude des saints. Or ce qui est éternel ne disparaît pas. Donc la béatitude ne peut pas être perdue.

Réponse : Si par béatitude on entend cette béatitude imparfaite qu'on peut avoir ici-bas, elle peut être perdue. Et cela est bien évident en ce qui concerne la félicité qui se trouve dans la contemplation : elle se perd soit par oubli, soit par une maladie qui détruit la science, soit par des occupations qui distraient complètement de la contemplation. La même chose apparaît en ce qui concerne la félicité de la vie active ; car la volonté de l'homme peut changer ; elle peut déchoir de la vertu, dont l'exercice est au principe de la félicité. Si la vertu demeure intacte, des changements extérieurs peuvent troubler une pareille béatitude en entravant beaucoup d'activités vertueuses. Cependant ils ne peuvent l'enlever entièrement, car il reste toujours une activité vertueuse lorsque l'homme supporte dignement ses malheurs. Du fait que la béatitude de cette vie peut ainsi se perdre, ce qui paraît contraire à la raison même de béatitude, le Philosophe a été amené à dire que certains hommes peuvent être bienheureux en cette vie non absolument, mais comme des hommes dont la nature est sujette au changement.

Si au contraire nous parlons de la béatitude parfaite que nous espérons après cette vie, il faut savoir qu'Origène, adoptant l'erreur de certains platoniciens, a prétendu que l'homme peut tomber dans le malheur après avoir acquis la béatitude ultime.

Mais cela apparaît manifestement faux pour deux motifs. Tout d'abord d'après la notion même de béatitude. En effet, la béatitude étant un bien parfait et pleinement suffisant, elle doit apaiser le désir de l'homme et exclure tout mal. Or l'homme désire naturellement retenir le bien qu'il possède et se sentir assuré de le retenir ; sans cela, il est fatal que la crainte de perdre ce bien et plus encore la douloureuse certitude de le perdre le jettent dans la tristesse. La véritable béatitude

exige donc que l'homme ait la conviction ferme de ne perdre jamais le bien qu'il possède. Si cette conviction est vraie, il s'ensuivra qu'il ne perdra jamais sa béatitude. Et si cette conviction est fautive, c'est déjà un mal que d'avoir ainsi une fautive conviction ; car le faux est le mal de l'intelligence autant que le vrai est son bien, dit Aristote. Il n'y aura donc pas de vraie béatitude pour celui en qui subsiste quelque mal.

La même conclusion s'impose si l'on considère la raison de béatitude dans ce qu'elle a de particulier. Nous avons montré que la parfaite béatitude de l'homme consiste dans la vision de l'essence divine. Or il est impossible qu'en voyant l'essence divine on veuille ne plus la voir. Car tout bien que l'on possède et dont on veut se défaire, ou bien se présente comme insuffisant, et l'on cherche à sa place un objet qui puisse suffire ; ou il se trouve joint à quelque contrariété qui le fait prendre en dégoût. Mais la vision de l'essence divine comble l'âme de tous les biens en l'unissant à la source de toute bonté, ce qui fait dire au Psalmiste (17, 15 Vg) : « je serai rassasié lorsqu'apparaîtra ta gloire », et au Sage (Sg 7, 11) : « Tous les biens me sont venus avec elle », c'est-à-dire avec la contemplation de la sagesse. De même, la vision de l'essence divine n'entraîne aucune contrariété, car il est dit encore, sur la contemplation de la sagesse (Sg 8, 16) : « Sa société ne cause pas d'amertume et son commerce ne donne pas d'ennui. » On voit donc clairement par là que le bienheureux ne peut de sa propre volonté renoncer à la béatitude.

Pareillement, il ne peut la perdre parce que Dieu la lui retirerait. Car le retrait de la béatitude étant une peine, il ne peut être infligé par Dieu, le juste juge, que pour une faute; mais celui qui voit l'essence de Dieu ne peut pas tomber dans la faute, puisque cette vision entraîne nécessairement la rectitude de la volonté, comme nous l'avons fait voir.

Pareillement, aucun autre agent ne peut soustraire un tel bien. Car l'âme unie à Dieu se trouve élevée au-dessus de tout le reste, et par suite aucun agent ne peut l'arracher à une pareille union. Il paraît donc de toute manière insoutenable que je ne sais quelles vicissitudes des temps fassent passer de la béatitude à la misère, et inversement. Ces sortes de vicissitudes n'appartiennent qu'à ce qui est soumis au temps et au mouvement.

Solutions : 1. La béatitude est une perfection consommée, qui exclut tout défaut chez le bienheureux. Aussi est-elle attribuée hors de toute mutabilité, grâce à la vertu divine qui élève l'homme à la participation de son éternité, au-dessus de tout changement.

2. La volonté est capable des contraires à l'égard des moyens ordonnés à la fin ; mais par nature elle est ordonnée de façon nécessaire à la fin ultime. C'est évident du fait que l'homme ne peut pas ne pas vouloir être bienheureux.

3. Si la béatitude a un commencement, c'est en raison de la condition de l'homme qui en participe, et si elle ne doit pas avoir de fin, la raison en est dans la condition du bien dont la participation rend bienheureux. Ainsi y a-t-il une cause pour que la béatitude ait un commencement, et une autre pour qu'elle n'ait pas de fin.

Article 5 : L'homme peut-il acquérir la béatitude par ses forces naturelles ?

Objections : Il semble que l'homme puisse obtenir la béatitude par ses forces naturelles. Car la nature ne fait pas défaut dans les choses nécessaires. Mais rien n'est plus nécessaire à l'homme que ce qui lui fait obtenir sa fin ultime. Donc cela ne fait pas défaut à la nature humaine, et l'homme par ses forces naturelles, peut obtenir la béatitude. L'homme étant supérieur aux créatures privées de raison doit pouvoir se suffire mieux qu'elles. Or ces créatures peuvent parvenir à leurs fins par leurs forces naturelles. Donc l'homme, bien davantage, peut obtenir la béatitude par ses forces naturelles.

2. L'homme étant supérieur aux créatures privées de raison doit pouvoir se suffire mieux qu'elles. Or ces créatures peuvent parvenir à leurs fins par leurs forces naturelles. Donc l'homme, bien davantage, peut obtenir la béatitude par ses forces naturelles.

3. « La béatitude est une activité parfaite », selon l'expression du Philosophe. Or il appartient à la même cause de commencer et de parfaire. Donc, puisque l'opération imparfaite qui est au point de départ de l'activité humaine est soumise au pouvoir naturel de l'homme, qui le rend maître de ses actes, il semble que par ce pouvoir naturel l'homme puisse parvenir à l'activité parfaite qu'est la béatitude.

En sens contraire, l'homme est naturellement principe de ses actes par l'intelligence et la volonté. Or la dernière béatitude promise aux saints dépasse l'intelligence et la volonté de l'homme, ce qui fait dire à l'Apôtre (1 Co 2, 9) : « L'œil de l'homme n'a pas vu, son oreille n'a pas entendu et son cœur n'a pas imaginé ce que Dieu prépare pour ceux qui l'aiment. » Donc l'homme, -par ses force naturelles, ne peut acquérir la béatitude.

Réponse : La béatitude imparfaite que l'on peut avoir ici-bas peut être acquise par l'homme avec ses seules forces naturelles, de la même manière que la vertu dont l'opération constitue cette béatitude, ce dont nous aurons à parler plus loin. Mais la béatitude parfaite de l'homme consiste, comme il a été dit dans la vision de l'essence divine. Or, voir Dieu dans son essence dépasse non seulement la nature de l'homme, mais celle de toute créature, comme nous l'avons montré dans la première Partie. En effet, la connaissance naturelle de chaque créature est conforme à la modalité de sa substance, ce qui a fait dire de l'intelligence, dans le livre Des Causes, « qu'elle connaît ce qui est au-dessus d'elle Selon le mode de sa substance ». Or toute connaissance réduite au mode de la substance créée est impuissante à voir l'essence divine, puisque celle-ci dépasse infiniment toute substance créée. Donc ni l'homme ni aucune créature ne peut acquérir la suprême béatitude par ses forces naturelles.

Solutions : 1. Sans doute la nature ne fait pas défaut à l'homme dans les choses nécessaires; pourtant elle ne l'a pas pourvu d'armes et de vêtements comme elle l'a fait pour les autres animaux; mais elle lui a donné une raison et des mains qui lui permettent d'acquérir ces choses. De même la nature ne fait pas défaut à l'homme dans les choses nécessaires en ne lui donnant pas le moyen d'obtenir par lui-même la béatitude, car cela était impossible; mais elle lui a donné le libre arbitre, par lequel il peut se tourner vers Dieu qui le rendra bienheureux. Comme dit Aristote : « Ce que nous pouvons par nos amis, c'est par nous-mêmes, en quelque sorte, que nous le pouvons. »

2. Une nature qui peut acquérir le bien parfait, quoique ayant besoin Pour cela d'un secours extérieur, est d'une condition supérieure à celle de la nature qui ne peut pas obtenir ce bien parfait, mais qui obtient un bien imparfait sans avoir besoin pour cela d'un secours étranger, selon Aristote. Ainsi, celui qui peut obtenir une parfaite santé, mais avec l'aide de la médecine, est dans une meilleure condition de santé que celui qui peut obtenir seulement une santé imparfaite, tout en se passant du secours de la médecine. Voilà pourquoi la créature rationnelle, pouvant conquérir le bien parfait de la béatitude, en ayant besoin pour cela du secours divin, est supérieure à la créature privée de raison qui n'est pas capable d'un tel bien, mais obtient un bien imparfait par les seules forces de sa nature.

3. L'imparfait et le parfait procèdent du même pouvoir s'ils sont de même espèce. Cela ne s'impose plus quand ils sont d'espèce différente. En effet, tout ce qui peut disposer une matière ne peut lui procurer la perfection. Or l'action imparfaite qui est soumise au pouvoir naturel de l'homme n'est pas de la même espèce que cette activité parfaite qui constitue la béatitude, puisque l'espèce de l'activité dépend de son objet. C'est pourquoi l'objection ne porte pas.

Article 6 : L'homme obtient-il la béatitude par l'action d'une créature supérieure ?

Objections : 1. Il semble que l'homme puisse être rendu bienheureux par l'action d'une créature supérieure, c'est-à-dire d'un ange. En effet, il existe deux sortes d'ordre dans les choses : un ordre qui relie entre elles les diverses parties de l'univers, et un ordre qui rattache par un juste rapport tout l'univers à un bien qui lui est extérieur. Le premier de ces ordres dépend du second comme de sa fin, dit Aristote, de la même manière que l'ordre des éléments d'une armée a pour fin le rapport de l'armée elle-même à l'égard du chef. Mais l'ordre mutuel des parties de l'univers s'exerce en tant que les créatures supérieures agissent sur les inférieures comme nous l'avons dit dans la première Partie, et la béatitude consiste dans le juste rapport de l'homme au bien qui est extérieur à l'univers, et qui est Dieu. Donc c'est par l'action d'une créature supérieure, celle de l'ange sur l'homme, que celui-ci est rendu bienheureux.

2. Ce qui est tel en puissance peut être amené à l'acte par ce qui est lui-même tel en acte, et par exemple ce qui est chaud en puissance devient chaud en acte par l'action de ce qui est lui-même chaud en acte. Or l'homme est bienheureux en puissance. Donc il peut être rendu bienheureux en acte par l'ange qui est lui-même actuellement bienheureux.

3. La béatitude consiste, nous l'avons dit dans une activité de l'intellect. Or nous avons dit également, dans la première Partie, que l'ange peut éclairer l'intellect de l'homme : donc l'ange peut rendre l'homme bienheureux.

En sens contraire, on lit dans le Psaume (84, 12) : « Le Seigneur donnera la grâce et la gloire. »

Réponse : Puisque toute créature est soumise aux lois de la nature comme ayant une vertu et une action limitées, ce qui dépasse la nature créée ne peut donc pas être réalisé par la vertu d'une créature. Par conséquent, s'il faut réaliser quelque chose qui dépasse la nature, cela est fait par Dieu sans intermédiaire, comme la résurrection d'un mort, le retour d'un aveugle à la vue, etc. Or nous avons montré que la béatitude est un bien supérieur à toute nature créée. Il est donc impossible que la béatitude soit procurée à l'homme par l'action d'une créature. C'est par l'action de Dieu seul que l'homme est rendu bienheureux, si nous parlons de la béatitude parfaite. Mais si nous parlons de la béatitude imparfaite, il en est d'elle comme de la vertu dont l'acte constitue cette béatitude.

Solutions : 1. Ce qui arrive le plus souvent, quand des puissances actives réalisent un ordre, c'est qu'il appartient à la puissance la plus élevée de conduire l'objet commun à sa fin ultime, alors que les puissances inférieures aident à ce résultat en créant les dispositions favorables. Ainsi l'art de la navigation, qui préside à l'art des constructions navales, est chargé d'utiliser le navire construit à cet effet. Ainsi, dans l'ordre universel, l'homme est aidé par les anges à atteindre sa fin ultime quant à certaines conditions qui l'y préparent ; mais il obtient la fin ultime elle-même par l'action du premier agent, qui est Dieu.

2. Quand une forme existe en acte dans un sujet selon son être parfait et naturel, cette forme peut être un principe d'action à l'égard d'un autre sujet, ainsi un corps chaud chauffe grâce à sa chaleur. Mais si la forme n'existe dans le sujet qu'imparfaitement et non pas selon son être naturel, elle ne peut être un principe de communication au profit d'un autre. Ainsi la représentation de la couleur qui est dans la pupille n'a pas le pouvoir de blanchir. Et il n'est pas vrai que tout ce qui est clair ou chaud puisse éclairer ou chauffer autre chose ; de cette façon en effet l'éclaircissement ou l'échauffement se perpétueraient à l'infini. Or la lumière de gloire par laquelle on voit Dieu, est bien en Dieu d'une manière parfaite et selon son être naturel ; mais dans une créature elle n'existe qu'imparfaitement, par ressemblance ou participation. De là vient que nulle créature bienheureuse ne peut communiquer sa béatitude à une autre.

3. L'ange, du sein de la béatitude, peut éclairer intellect de l'homme, et aussi celui d'un ange inférieur, en ce qui concerne certains aspects des œuvres divines ; mais non pas quant à la vision de l'essence divine, comme nous l'avons montré dans la première partie. Pour obtenir cette vision, tous sont immédiatement illuminés par Dieu.

Article 7 : Certaines actions humaines sont-elles requises pour que l'homme obtienne de Dieu la béatitude ?

Objections : 1. Il semble que non. En effet, Dieu, étant un agent d'une puissance infinie, n'a pas besoin, pour son action, d'une matière préalable ou de disposition de cette matière, il peut tout produire instantanément. Or, puisque les œuvres de l'homme ne sont pas requises pour la béatitude au titre de causes efficientes, nous venons de le montrer, elles ne peuvent y être requises qu'à titre de dispositions. Donc Dieu, qui n'a pas besoin de dispositions antérieures pour agir, confère la béatitude sans œuvres préalables.

2. Dieu produit immédiatement la béatitude comme il a institué immédiatement la nature. Or, dans la première institution de la nature, Dieu a produit les créatures sans aucune disposition antérieure, sans aucune action d'un agent créé, mais a créé aussitôt chaque être parfait dans son espèce. Il semble donc que Dieu confère à l'homme la béatitude sans aucune opération préalable.

3. L'Apôtre écrit aux Romains (4, 6) : « Bienheureux l'homme à qui Dieu attribue la justice indépendamment des œuvres. »

En sens contraire, on lit en S. Jean (13, 17) « Sachant cela, bienheureux serez-vous si vous le faites. » C'est donc par l'action que nous parvenons à la béatitude.

Réponse : Nous avons dit déjà que la rectitude de la volonté est requise à la béatitude, puisqu'elle n'est pas autre chose qu'une juste disposition de la volonté dirigée vers la fin ultime, disposition qui n'est pas moins nécessaire à cette fin que la bonne disposition de la matière à la réception de la forme. A vrai dire, il n'est pas prouvé par là qu'une certaine activité de l'homme doive précéder sa béatitude ; car Dieu pourrait créer du même coup une volonté orientée vers sa fin et entrant en possession de cette fin, comme il dispose parfois la matière en même temps qu'il lui donne sa forme. Mais l'ordre de la sagesse divine exige qu'il n'en soit pas ainsi. En effet, dit Aristote « parmi les êtres qui sont aptes à posséder le bien parfait, celui-ci le possède sans aucun mouvement, d'autres au moyen de plusieurs ». Or posséder le bien parfait sans aucun mouvement appartient à celui qui le possède par nature. Et posséder la béatitude par nature est le fait de Dieu seul. A lui seul donc il appartient de ne pas y être conduit par une opération antérieure. Mais puisque la béatitude dépasse toute la nature créée, une simple créature ne peut logiquement obtenir la béatitude sans le mouvement de l'activité par laquelle cette créature y tend. L'ange, étant par nature supérieur à l'homme, a obtenu le bien suprême, selon l'ordre de la sagesse divine, par un seul mouvement d'activité méritoire, comme on l'a exposé dans la première Partie. Quant aux hommes, ils l'obtiennent par de multiples mouvements d'activité qu'on appelle mérites. Aussi, aux yeux du Philosophe lui-même « la béatitude est la récompense des activités vertueuses ».

Solutions : 1. Si l'action de l'homme est exigée préalablement à l'acquisition de la béatitude, ce n'est pas parce que la vertu divine qui béatifie serait insuffisante, c'est pour que l'ordre des choses soit observé.

2. Dieu a produit aussitôt les premières créatures à l'état parfait, sans aucune disposition ou opération préalable de la créature, car c'est ainsi qu'il a institué les premiers individus des espèces, chargés de transmettre la nature spécifique à leur postérité. Pareillement, la béatitude devait découler, par le Christ Dieu et homme, vers les autres hommes, selon l'épître aux Hébreux (2, 10) : « Il devait conduire à la gloire un grand nombre de fils. » Et c'est pourquoi son âme, dès



le premier instant de sa conception et sans aucune œuvre méritoire antérieure a été bienheureuse. Mais cela n'appartient qu'à lui seul; chez les enfants même, quand on les baptise, les mérites du Christ concourent à l'octroi de la béatitude, car si en ce cas les mérites propres du sujet font défaut, ces enfants sont devenus membres du Christ par le baptême.

3. L'Apôtre évoque la béatitude de l'espérance, qui est communiquée au chrétien par la grâce qui le justifie, et qui n'est pas donnée en raison des œuvres qui précèdent. En effet, elle n'a pas pour rôle de terminer le mouvement, comme la béatitude, elle est plutôt le principe du mouvement par lequel on tend à la béatitude.

Article 8 : Tout homme désire-t-il la béatitude ?

Objections : 1. Il semble bien que tous ne désirent pas la béatitude. Nul, en effet, ne peut désirer ce qu'il ignore, puisque c'est le bien perçu qui est l'objet de la volonté, dit Aristote. Or beaucoup ne savent pas ce que c'est que la béatitude, ce qui se voit, observe S. Augustin à ce que « les uns mettent la béatitude dans les voluptés du corps, d'autres dans la vertu de l'âme, d'autres dans autre chose ». Donc tous les hommes ne désirent pas la béatitude.

2. L'essence de la béatitude consiste, a-t-on dit, dans la vision de l'essence divine. Mais certains jugent impossible que Dieu soit vu ainsi par l'homme dans son essence même : ils ne le désirent donc pas.

3. S. Augustin écrit : « Celui-là est heureux qui a tout ce qu'il veut, et ne veut rien pour le mal. » Or tout le monde ne veut pas ainsi, car il en est qui veulent certaines choses pour le mal; et qui entendent pourtant bien les vouloir. Donc tous ne veulent pas la béatitude.

En sens contraire, S. Augustin écrit : « Si le bouffon avait dit : "Vous voulez tous être heureux, vous ne voulez pas être malheureux" ; il aurait dit quelque chose que chacun de ses auditeurs aurait reconnu dans sa volonté. »

Réponse : La béatitude peut être envisagée de deux manières. En premier lieu selon la raison commune de béatitude, et à ce titre il est nécessaire que tout homme la veuille. En effet, la raison commune de béatitude consiste, avons-nous dit, en ce qu'elle est un bien parfait. Et puisque le bien est l'objet de la volonté, le bien parfait est celui qui satisfait pleinement la volonté. Désirer la béatitude, ce n'est pas autre chose que désirer l'assouvissement de sa volonté, et cela tout le monde le veut.

En second lieu, nous pouvons considérer la béatitude selon sa raison spéciale, quant à ce qui la constitue. Et sous ce rapport tous ne connaissent pas la béatitude, parce qu'ils ne savent pas à quelle réalité s'applique la raison générale qu'ils en ont. Dans ce sens, il est vrai de dire que tous ne la désirent pas.

Solutions : 1. Cela répond à la première objection.

2. Puisque la volonté suit l'appréhension de l'intelligence ou de la raison, il arrive qu'une chose identique dans la réalité soit diverse selon la façon dont la raison l'envisage ; ainsi arrive-t-il qu'en étant réellement identique, une chose soit désirée sous un certain rapport, et ne le soit pas sous un autre. Donc la béatitude peut être envisagée sous la raison de bien final et parfait, ce qui est la notion commune de béatitude ; en ce cas, naturellement et nécessairement, la volonté tend vers elle, nous l'avons dit. Mais la béatitude peut aussi être envisagée sous des aspects particuliers, soit du côté de l'activité qui la constitue, soit du côté de la faculté qui agit, soit du côté de l'objet dans lequel elle consiste, et alors la volonté n'y tend pas nécessairement.

3. Quant à la définition qui a été adoptée par quelques-uns : « Bienheureux celui qui a tout ce qu'il veut » ou : « celui qui a tout réussi à souhait », cette définition, entendue en un certain sens, peut être regardée comme bonne et suffisante, mais dans un autre sens elle est incomplète. Si en effet on l'entend absolument de tout ce que l'homme veut en vertu de son désir naturel, alors il

est vrai que celui qui a tout ce qu'il veut est heureux ; car rien ne rassasie l'appétit naturel de l'homme, si ce n'est le bien parfait, qui est la béatitude. Mais si l'on entend par là ce que l'homme désire d'après l'appréhension de sa raison, alors avoir certaines choses que l'on veut n'a plus de rapport avec la béatitude, mais bien plutôt avec la misère, parce que leur possession empêche l'homme d'obtenir ce qu'il désire naturellement, comme il arrive parfois que la raison tienne pour vrai ce qui fait obstacle à la connaissance de la vérité. Voilà pourquoi S. Augustin ajoute, comme condition de la parfaite béatitude, qu'on ne veuille rien de mal, quoique la première formule, bien comprise eût pu suffire : « Bienheureux celui qui possède tout ce qu'il veut. »

Puisque certains actes sont nécessaires pour parvenir à la béatitude, il faut étudier maintenant les actes humains, pour savoir quels sont ceux qui nous la font atteindre et ceux qui nous en interdisent l'accès. Mais puisqu'il n'y a d'opérations et d'actes qu'à l'égard des réalités individuelles, les sciences relatives à l'action ne peuvent trouver leur achèvement que dans une étude particulière. C'est ainsi que l'étude morale des actes humains doit être générale d'abord (I-II), et particulière ensuite (II-II).

L'étude générale des actes humains comprend deux considérations, celle des actes humains eux-mêmes (Q. 6-21), et celle de leurs principes (Q. 22-114). Mais, parmi les actes humains, certains sont propres à l'homme, d'autres lui sont communs avec les animaux. Et puisque la béatitude est le bien propre de l'homme, les actes proprement humains s'en rapprochent plus que les autres. Nous traiterons donc d'abord des actes qui sont propres à l'homme (Q. 6-21), puis de ceux qui sont communs à l'homme et aux autres animaux et qu'on appelle les passions de l'âme (Q. 22-48).

Sur le premier point deux choses sont à envisager : la nature des actes humains et leur distinction. Comme les actes humains ne méritent à proprement parler ce titre que s'ils sont volontaires, la volonté étant un appétit rationnel qui est propre à l'homme, c'est de ce point de vue du volontaire qu'il nous faut les considérer. Ainsi traiterons-nous en premier lieu du volontaire et de l'involontaire en général (Q. 6) ; puis des actes qui sont volontaires comme émanant de la volonté elle-même, tenant ainsi immédiatement leur existence de cette faculté — actes élicites (Q. 8-16) ; enfin de ceux qui sont volontaires comme étant commandés par la volonté et qui procèdent d'elle par l'intermédiaire d'autres puissances — actes impérés (Q. 17). Et parce que les actes humains comportent certaines circonstances selon lesquelles on les distingue, après avoir traité du volontaire et de l'involontaire nous étudierons les circonstances de ces actes qui impliquent volontaire et involontaire (Q. 7).

### **QUESTION 6 : LE VOLONTAIRE ET L'INVOLONTAIRE**

1. Trouve-t-on du volontaire dans les actes humains ? — 2. En trouve-t-on chez les bêtes ? — 3. Le volontaire peut-il exister sans aucun acte ? — 4. Peut-on faire violence à la volonté ? — 5. La violence est-elle cause d'involontaire ? — 6. La crainte ? — 7. La convoitise ? — 8. L'ignorance ?

Article 1 : Trouve-t-on du volontaire dans les actes humains ?

Objections : 1. Non, semble-t-il. Au dire de S. Grégoire de Nysse, de S. Jean Damascène et d'Aristote « est volontaire ce qui procède d'un principe intérieur ». Or le principe des actes humains n'est pas dans l'homme, mais en dehors de lui ; car son appétit est déterminé à agir par un objet désirable qui lui est extérieur et le meut, comme « un moteur qui lui-même n'est pas mû ». On ne trouve donc pas de volontaire dans les actes humains.

2. Aristote démontre qu'il n'y a chez les animaux aucun mouvement nouveau qui ne soit précédé par quelque mouvement extérieur. Or toutes les actions de l'homme sont nouvelles, aucune d'elles en effet n'étant éternelle. Donc le principe de tous les actes humains est extérieur et en conséquence on n'y trouve pas de volontaire.

3. Qui agit volontairement a le pouvoir d'agir par soi. Mais ceci ne convient pas à l'homme, car il est dit en S. Jean (15, 5) : « Sans moi vous ne pouvez rien faire. » Donc le volontaire ne se trouve pas dans les actes humains.

En sens contraire, le Damascène déclare : « Le volontaire appartient à l'acte qui est une opération rationnelle. » On y trouve donc du volontaire.

Réponse : Il y a du volontaire dans les actes humains. Pour s'en persuader, il faut considérer que le principe de certains actes est dans l'agent, ou dans ce qui est en mouvement. Et il y a des mouvements et des actes dont le principe est extérieur. Par exemple si une pierre se meut vers le haut, c'est en raison d'un principe qui lui est extérieur ; si au contraire elle se meut vers le bas, c'est à cause d'un principe intrinsèque.

Parmi les êtres dont le mouvement vient du dedans, certains se meuvent eux-mêmes, et d'autres non. En effet tout agent, tout être mû, agit ou est mû en raison d'une fin, comme on l'a établi précédemment. Seront donc mus de manière parfaite, par un principe intrinsèque, les êtres où l'on trouve un principe intrinsèque tel que, non seulement ils soient mus, mais qu'ils soient mus vers une fin. Or, pour que quelque chose se fasse pour une fin, il faut qu'il y ait une certaine connaissance de la fin. Donc tout ce qui agit ou est mû de l'intérieur, en ayant connaissance de la fin, possède en soi le principe de son acte, non seulement pour agir, mais pour agir en vue d'une fin. Mais ce qui n'a aucune connaissance de la fin, eût-il en soi le principe de son acte ou de son mouvement, n'a pas en soi le principe d'agir ou d'être mû en vue d'une fin, mais ce principe est dans un autre qui l'imprime en lui. Aussi ne dit-on pas que de tels êtres se meuvent eux-mêmes, mais qu'ils sont mus par d'autres. En revanche, ceux qui ont la connaissance de la fin sont dits se mouvoir eux-mêmes, précisément parce qu'ils ont en eux, non seulement de quoi agir, mais de quoi agir en vue d'une fin. Ainsi, parce que l'une et l'autre de ces conditions viennent d'un principe intrinsèque (qu'ils agissent, et qu'ils agissent pour une fin), les actes et les mouvements de ces êtres sont dits volontaires, cette appellation impliquant qu'actes et mouvements procèdent d'une inclination propre. C'est pourquoi, dans la définition d'Aristote, de S. Grégoire de Nysse et de S. Jean Damascène on appelle volontaire, non seulement « ce qui procède d'un principe intérieur », mais en y ajoutant « de science ».

Aussi, puisque l'homme excelle à connaître la fin de son œuvre et à se mouvoir lui-même, c'est dans ses actes que l'on trouve le plus haut degré de volontaire.

Solutions : 1. Tout principe n'est pas un principe premier. Procéder d'un principe intérieur appartient sans doute à la notion de volontaire. Cependant, il ne lui est pas contraire que ce principe soit à son tour causé par un principe extérieur. Car il n'est pas essentiel au volontaire que son principe intérieur soit un principe premier. Il peut arriver toutefois qu'un certain principe de mouvement, tout en étant premier dans son genre, ne le soit pas absolument. Par exemple, dans le genre des choses susceptibles d'altération, le principe premier d'altération est le corps céleste, qui cependant n'est pas un premier moteur, car il est lui-même localement mû par un moteur supérieur. Ainsi donc le principe intrinsèque de l'acte volontaire, qui est la puissance de connaissance et d'appétition, est un principe premier dans l'ordre du mouvement appétitif, quoiqu'il soit mû par une motion extérieure pour d'autres espèces de mouvement.

2. Un mouvement nouveau chez l'animal est précédé par un mouvement extérieur de deux façons :

1° Selon que par un mouvement de ce genre se trouve présenté au sens de l'animal un objet sensible qui, étant perçu, meut lui-même l'appétit ; c'est ainsi qu'un lion voyant, à cause même de son mouvement, un cerf qui s'approche, commence à s'avancer vers lui.

2° Selon que, par ce mouvement extérieur se produisent dans le corps de l'animal certains changements physiologiques, comme il arrive par exemple sous l'action du froid ou de la chaleur; le corps étant ainsi modifié, l'appétit sensible qui est un pouvoir lié à un organe corporel est à son tour impressionné incidemment ; ainsi en est-il quand cet appétit se met à convoiter quelque chose par suite d'une altération corporelle. Mais il n'y a rien là, comme on vient de le dire, qui soit contraire à la notion de volontaire, car ces motions extérieures sont d'une autre sorte.

3. Dieu meut l'homme à agir non seulement en proposant à ses sens un objet désirable, ou en impressionnant son corps, mais encore en mouvant sa volonté elle-même, car tout mouvement aussi bien de la volonté que de la nature procède de Dieu comme du premier moteur. Et de même qu'il n'est pas contraire à la notion de nature de procéder ainsi de Dieu comme d'un premier moteur, en tant qu'elle est une sorte d'instrument que Dieu actionne, de même il n'est pas contraire à la notion de l'acte volontaire qu'il vienne de Dieu en tant que la volonté est mue par lui. Toutefois, il appartient également au mouvement naturel et au mouvement volontaire de procéder d'un principe intrinsèque.

Article 2 : Trouve-t-on du volontaire chez les bêtes ?

Objections : 1. Il semble que non. Car le volontaire reçoit son nom de la volonté. Mais cette faculté étant dans la raison, selon Aristote, ne peut évidemment se trouver chez les bêtes. On n'y trouve donc pas non plus de volontaire.

2. C'est dans la mesure où ses actes sont volontaires que l'homme est dit maître de ses actes. Or les bêtes n'ont pas la maîtrise de leurs actes ; « elles sont agies plutôt qu'elles n'agissent », dit S. Jean Damascène. Il n'y a donc pas chez elles de volontaire.

3. Pour S. Jean Damascène « les actes volontaires entraînent la louange ou le blâme ». Mais on ne doit ni louer ni blâmer les bêtes. Il n'y a donc pas chez elles de volontaire.

En sens contraire, Aristote estime « qu'enfants et animaux sans raison participent du volontaire ». S. Jean Damascène et Grégoire de Nysse sont du même avis.

Réponse : Nous avons vu que pour être volontaire un acte doit procéder d'un principe intérieur, avec une certaine connaissance de la fin. Mais il y a deux manières de connaître une fin: l'une parfaite, l'autre imparfaite. Une fin est connue parfaitement lorsqu'est appréhendée non seulement la chose qui est fin, mais encore la « raison » même de fin, et les rapports que soutiennent avec elle les réalités qui y sont ordonnées ; une telle connaissance appartient uniquement à la nature raisonnable. La connaissance imparfaite de la fin est celle qui comporte seulement l'appréhension de la fin, abstraction faite de sa raison de fin et de la relation de l'acte à sa fin. C'est ce qu'on remarque chez les bêtes, qui appréhendent la fin par le moyen des sens et de leur estimative naturelle.

La connaissance parfaite de la fin engendre le volontaire dans sa pleine acception ; en ce sens, ayant pris connaissance d'une fin et en ayant délibéré, ainsi que des moyens propres à la procurer, on peut se porter ou ne pas se porter vers elle. La connaissance imparfaite engendre un volontaire imparfait ; c'est ce qui se produit lorsque, ayant aperçu une fin, on se porte vers elle d'une façon subite et sans délibérer. Ainsi le volontaire selon sa parfaite acception appartient-il seulement à la créature raisonnable ; mais le volontaire imparfait convient aussi aux animaux dépourvus de raison.

Solutions : 1. La volonté désigne l'appétit rationnel ; elle ne peut donc se trouver dans les êtres dépourvus de raison. Le volontaire, quant à lui, reçoit sa dénomination de la volonté; et sa signification peut être étendue aux choses où l'on rencontre une certaine participation de la volonté selon un certain accord avec cette faculté. C'est en ce sens que le volontaire peut être attribué aux animaux, pour autant qu'ils sont mus par une certaine connaissance de la fin.

2. C'est parce qu'il délibère sur ses actes que l'homme en est le maître ; en effet le pouvoir de juger des opposés permet à la volonté de choisir entre eux. En ce sens il n'y a pas de volontaire chez les animaux, comme on vient de le dire.

3. Louange et blâme ne conviennent qu'aux actes parfaitement volontaires, tels qu'on n'en trouve pas chez les animaux.

Article 3 : Le volontaire peut-il exister sans aucun acte?

Objections : 1. Il semble bien que non. En effet on appelle volontaire ce qui procède de la volonté. Or rien ne peut procéder de la volonté que par un acte, tout au moins un acte de volonté. Il ne peut donc y avoir de volontaire sans acte.

2. On dit que quelqu'un veut par un acte de volonté ; de même, cet acte cessant, on dit qu'il ne veut pas par un acte de volonté. Mais ne pas vouloir cause l'involontaire qui est opposé au volontaire. Donc il ne peut y avoir de volontaire si l'acte de volonté vient à s'interrompre.

3. Nous l'avons dit, la connaissance appartient à la notion de volontaire. Mais la connaissance vient d'un acte. Donc il ne peut y avoir de volontaire sans aucun acte.

En sens contraire, on appelle volontaire ce dont nous sommes maîtres. Mais nous sommes maîtres d'agir et de ne pas agir, de vouloir et de ne pas vouloir. Donc, de même qu'agir et vouloir sont volontaires, ainsi en est-il de l'abstention de ces actes.

Réponse : On appelle volontaire ce qui procède de la volonté. Mais il y a deux façons pour une chose de procéder d'une autre : directement, c'est-à-dire comme un être procède d'un agent, comme l'échauffement procède de la chaleur. Ou bien indirectement, du fait même qu'il n'y a pas d'action, comme le naufrage du navire est attribué au pilote parce qu'il a cessé de gouverner. Toutefois, il est à remarquer que les conséquences d'une absence d'acte ne doivent pas toujours être attribuées, comme à leur cause, à l'agent du seul fait qu'il n'agit pas, mais seulement lorsqu'il peut et doit agir. Ainsi le pilote qui n'aurait pas eu les moyens de diriger le navire ou auquel sa direction n'aurait pas été confiée, ne serait-il pas rendu responsable d'un naufrage qui résulterait de l'absence du pilote.

Donc, puisque la volonté peut, en voulant et en agissant, s'interdire de ne pas vouloir et de ne pas agir, et puisque parfois elle le doit, ne pas vouloir et ne pas agir lui est imputé comme venant d'elle. De cette façon le volontaire peut exister sans acte ; tantôt sans acte extérieur mais avec un acte intérieur comme lorsqu'on veut ne pas agir, tantôt même sans acte intérieur comme lorsqu'on ne veut pas.

Solutions : 1. La dénomination de volontaire ne convient pas seulement à ce qui procède directement de la volonté en tant qu'elle est agissante, mais encore à ce qui résulte indirectement d'elle en tant qu'elle n'agit pas.

2. L'expression « ne pas vouloir » (non velle) peut être entendue en deux sens. Ou bien comme si c'était un seul mot, c'est-à-dire comme l'infini du verbe « je ne veux pas » (nolo) ; de même que l'expression « je ne veux pas lire » (nolo legere) signifie « je veux ne pas lire » (volo non legere), ainsi « ne pas vouloir lire » (non velle legere) signifie « vouloir ne pas lire » (velle non legere) ; en ce sens « ne pas vouloir » est cause d'involontaire. — Ou bien « ne pas vouloir » est pris comme un terme complexe, auquel cas il n'y a pas affirmation d'acte de volonté, et un tel « non vouloir » ne cause pas d'involontaire.

3. L'acte de connaissance est requis pour le volontaire à la même condition que l'acte de volonté : qu'on ait effectivement le pouvoir de considérer, comme de vouloir et d'agir. Et alors, de même que « ne pas vouloir » et « ne pas agir », lorsque c'était le moment, est volontaire, ainsi en est-il pour « ne pas considérer ».

Article 4 : Peut-on faire violence à la volonté ?

Objections : 1. Oui, semble-t-il. On peut toujours être contraint par plus puissant que soi. Mais il y a un être plus puissant que la volonté humaine : c'est Dieu. Donc celle-ci peut être contrainte au moins par lui.

2. Toute puissance passive est contrainte par le principe actif correspondant lorsqu'elle est modifiée par lui. Or, la volonté est une puissance passive, puisqu'elle est « un moteur mû » d'après Aristote. Donc, puisqu'elle est parfois mue par son principe actif, il apparaît qu'elle est parfois contrainte.

3. Le mouvement violent est celui qui va contre la nature. Mais le mouvement de la volonté lui est parfois contraire comme c'est clair, dit S. Jean Damascène, dans le cas du péché, qui est contre nature. Le mouvement de la volonté peut donc être contraint.

En sens contraire, S. Augustin affirme que si l'on fait quelque chose volontairement, on ne le fait pas nécessairement. Or tout ce qui est contraint est fait nécessairement. Donc ce qui est fait par la volonté ne peut être contraint. Donc la volonté ne peut être forcée à agir.

Réponse : La volonté comporte deux actes : l'un qui procède immédiatement d'elle, étant comme émis par cette faculté ; cet acte dit « élicite », c'est le vouloir. L'autre acte est celui qu'elle commande et qui suppose la médiation d'une autre puissance, par exemple marcher et parler : ce sont des actes que la volonté commande et qui sont exécutés par l'intermédiaire de la puissance motrice. S'il s'agit des actes « impérés », c'est-à-dire commandés, la volonté peut souffrir violence ; les membres extérieurs peuvent en effet être empêchés par violence d'exécuter le commandement de la volonté. Mais dans son acte propre, élicite, la volonté ne peut être affectée par aucune violence.

La raison en est que l'acte de volonté n'est rien d'autre qu'une inclination qui procède d'un principe intérieur doué de connaissance, de même que l'appétit naturel est une inclination qui procède aussi d'un principe intérieur, mais dépourvu de connaissance. Or ce qui est contraint et violent vient d'un principe extérieur. Il est donc contraire à l'acte même de la volonté d'être contraint ou violenté, comme d'ailleurs aussi à toute inclination ou mouvement naturel. Rien n'empêche en effet qu'une pierre soit jetée vers le haut par violence, mais que ce mouvement violent procède de son inclination naturelle, voilà ce qui est impossible. Pareillement, on peut traîner un homme par force, mais que cela vienne de sa volonté est contraire à la notion même de violence.

Solutions : 1. Dieu, qui est plus puissant que la volonté humaine, peut la mouvoir, selon cette parole des Proverbes (21,1) : « Le cœur du roi est dans les mains de Dieu, qui l'incline à son gré. » Mais si cela était fait par violence, ce ne serait pas alors avec un acte de volonté, et ce qui serait mû ne serait pas la volonté, mais quelque chose qui lui est contraire.

2. La modification d'une puissance passive par le principe actif correspondant n'est pas toujours un mouvement violent. Il faut pour cela que cette modification aille contre l'inclination intérieure de la puissance passive ; sans quoi, toutes les altérations et générations des corps simples seraient non naturelles et violentes. Or, elles sont bien naturelles en raison de l'aptitude intérieure naturelle de la matière ou du sujet à la disposition en question. Il en va pareillement de la volonté lorsqu'elle est mue par son objet, conformément à son inclination propre ; alors que son mouvement n'est pas violent, mais volontaire.

3. Ce que la volonté poursuit dans le péché, bien qu'en réalité ce soit mauvais et contraire à la nature raisonnable, est cependant appréhendé comme étant un bien, et conforme à cette nature, en tant que convenant à l'homme selon telle jouissance sensuelle ou tel habitus corrompu.

Article 5 : La violence est-elle cause d'involontaire ?

Objections : 1. Non, semble-t-il. Volontaire et involontaire sont relatifs à la volonté. Or nous venons de montrer qu'il ne peut être fait violence à cette faculté. Donc la violence ne peut être cause d'involontaire.

2. L'involontaire, au dire de saint Jean Damascène et d'Aristote, s'accompagne de tristesse. Or il arrive que l'on souffre violence sans en être attristé. La violence ne cause donc pas l'involontaire.

3. Ce qui procède de la volonté ne peut être involontaire. Or certains actes violents peuvent être volontaires, ainsi monter avec un corps pesant, ou fléchir ses membres contrairement à leur disposition naturelle. La violence n'entraîne donc pas l'involontaire.

En sens contraire, Aristote et le Damascène soutiennent qu'il y a de l'involontaire par violence.

Réponse : La violence s'oppose directement au volontaire, comme aussi au naturel. Car il est commun au volontaire et au naturel de procéder d'un principe intérieur, tandis que la violence a sa cause à l'extérieur. Donc, de même que, dans les choses privées de connaissance, la violence agit contre la nature, ainsi dans celles qui sont douées de connaissance agit-elle contre la volonté. Et comme ce qui est contre la nature est qualifié de non naturel, ce qui va contre la volonté est dénommé involontaire. La violence est donc cause d'involontaire.

Solutions : 1. L'involontaire s'oppose au volontaire. Or, on vient de le dire, on appelle volontaire non seulement l'acte qui procède immédiatement de la volonté, mais encore celui qui est commandé par elle. Quant au premier de ces actes, nous le savons, la volonté ne peut souffrir de violence. Mais relativement à l'acte commandé, la volonté peut souffrir violence, et la violence est alors cause d'involontaire.

2. On donne le nom de volontaire à tout ce qui est conforme à l'inclination de la volonté comme on appelle naturel tout ce qui correspond à l'inclination de la nature. Mais il y a deux façons pour une chose d'être naturelle : soit parce qu'elle vient de la nature comme de son principe actif, ainsi chauffer est naturel au feu ; soit au titre de principe passif, selon qu'il y a dans la nature une disposition à recevoir son action d'un principe extérieur ; ainsi le mouvement du ciel est-il dit naturel en raison de l'aptitude naturelle du corps céleste à ce mouvement, bien que le moteur reste volontaire. Pareillement, il y a deux façons pour une chose d'être volontaire : soit activement, comme lorsque l'on veut faire quelque chose ; soit passivement, lorsque l'on veut subir l'action d'un autre. En conséquence, lorsque l'action vient de l'extérieur mais que celui qui la subit garde la volonté de la subir, il n'y a pas, absolument parlant, de violence. Car celui qui subit, bien qu'il ne coopère pas en agissant, coopère cependant en voulant subir.

3. Selon Aristote, lorsqu'un animal se meut contre l'inclination naturelle de son corps, ce mouvement, bien qu'il ne soit pas naturel à son corps, est en quelque sorte naturel à l'animal, car il lui est naturel d'être mu conformé à son appétit. Il n'y a pas alors de violence absolue mais seulement violence relative. Il en va de même si quelqu'un fléchit ses membres contrairement à leur disposition naturelle ; c'est de la violence relative, par rapport au membre particulier ; mais ce n'est pas de la violence absolue par rapport à l'homme lui-même.

Article 6 : La crainte est-elle cause d'involontaire ?

Objections : 1. Il semble que la crainte cause de l'involontaire de façon absolue. En effet, la crainte est, vis-à-vis d'un mal à venir qui s'oppose à la volonté, dans le même rapport que la

violence vis-à-vis de ce qui contrarie présentement la volonté. Or la violence cause absolument l'involontaire. Donc la crainte pareillement.

2. Ce qui est par soi demeure tel, quoi qu'on y ajoute. Ainsi, ce qui est chaud par soi demeure chaud, quelle que soit la chose à laquelle on l'associe. Or, pris en soi, l'acte accompli par crainte est involontaire. Donc il le reste quand intervient la crainte.

3. Ce qui est tel sous condition est tel de façon relative, alors que ce qui est tel sans condition est tel de façon absolue ; de même, ce qui est nécessaire sous condition est nécessaire de façon relative, tandis que ce qui est nécessaire absolument est nécessaire purement et simplement. Mais ce qui est fait par crainte est involontaire absolument; ce n'est volontaire que sous condition : pour que soit évité le mal que l'on redoute. Donc ce qui est fait par crainte est purement et simplement involontaire.

En sens contraire, S. Grégoire de Nysse et Aristote disent tous deux que ce qui est fait sous l'empire de la crainte est plus volontaire qu'involontaire.

Réponse : Avec ces deux auteurs, il faut reconnaître que ce qui est fait par crainte est « mêlé de volontaire et d'involontaire ». Car ce qu'on fait par crainte, si on le considère en soi, n'est pas volontaire ; mais cela le devient par la circonstance : on veut éviter un mal que l'on craint.

Mais, tout bien pesé, de telles actions sont plus volontaires qu'involontaires ; elles sont volontaires absolument, et involontaires de façon relative. Car on dit qu'une chose existe de façon absolue selon qu'elle est en acte; si elle n'est que dans la connaissance, elle n'existe que de façon relative. Or, une chose accomplie par crainte est en acte pour autant qu'elle se réalise. Comme, d'autre part, les actions sont relatives aux singuliers et que ceux-ci en tant que tels sont déterminés dans l'espace et le temps, il en résulte que ce qui se réalise est en acte pour autant qu'il est situé dans l'espace et le temps, et dans les autres conditions qui l'individualisent. Ainsi donc, ce que l'on accomplit par crainte est volontaire en tant que cet acte existe concrètement et que, dans cette circonstance donnée, il empêche le mal plus grand que l'on craignait. Par exemple jeter des marchandises à la mer devient volontaire pendant une tempête à cause de la crainte du danger. Il est clair qu'il s'agit de volontaire pur et simple, et que la qualité propre de volontaire convient à cet acte, car son principe est intérieur. Si l'on considère au contraire ce qui est fait par crainte en dehors de tel cas concret et comme contraire à la volonté, cela n'existe que pour l'esprit. Aussi est-ce involontaire de façon relative, en tant que l'acte est détaché de ses circonstances particulières.

Solutions : 1. Les actions que l'on fait par crainte ou par violence ne diffèrent pas seulement par les circonstances du temps, présent et futur, mais par une autre raison. Dans ce qui est fait par violence, la volonté ne consent pas, et l'on va absolument contre son mouvement ; mais ce que l'on fait par crainte devient volontaire, car alors le mouvement de la volonté se porte vers cette chose, non à la vérité pour elle-même, mais pour une autre : pour repousser un mal que l'on redoute. (Il suffit en effet à la notion de volontaire qu'il se rapporte à un autre ; car le volontaire n'est pas seulement ce que nous voulons pour lui-même comme fin, mais encore ce que nous voulons pour autre chose que nous prenons pour fin.) Il apparaît donc clairement que, dans ce qui est fait par violence, la volonté intérieure n'agit en rien, tandis qu'elle intervient activement dans ce qui est fait par crainte. Aussi, selon la remarque de Grégoire de Nysse, pour exclure dans la définition du violent ce qui est fait par crainte, on ne dit pas seulement : « le violent est ce dont le principe est à l'extérieur », mais on ajoute : « le patient ne prêtant en rien son concours », car la volonté de celui qui craint contribue en quelque façon à l'acte accompli par crainte.

2. Ce qui est qualifié de manière absolue, comme le chaud et le blanc, demeure tel quoi qu'on y ajoute ; mais ce qui est qualifié de façon relative varie selon qu'on le rapporte à diverses choses ;



ainsi ce qui est grand par rapport à une chose est petit comparé à une autre. Or, une chose est dite volontaire non seulement pour elle-même, de façon absolue, mais encore pour autre chose, de façon relative. Rien n'empêche donc que ce qui n'était pas volontaire par rapport à une chose le devienne si on le compare à une autre.

3. Ce qui se fait par crainte est volontaire sans condition, c'est-à-dire si l'on agit effectivement; mais c'est involontaire sous condition, c'est-à-dire si une telle crainte n'était pas été menaçante. Pour cette raison on peut donc conclure le contraire.

Article 7 : La convoitise est-elle cause d'involontaire ?

Objections : 1. Il semble que oui. Comme la crainte la convoitise est une certaine passion. Mais la crainte cause de quelque façon l'involontaire. Donc aussi la convoitise.

2. De même que le timide agit par crainte contre ce qu'il se proposait, ainsi l'incontinent en raison de la convoitise. Or la crainte cause d'une certaine façon l'involontaire. Donc également la convoitise.

3. Le volontaire requiert la connaissance ; or celle-ci se trouve corrompue par la convoitise ; Aristote dit que « le plaisir, ou la convoitise du plaisir, corrompt le jugement de la prudence ». Donc la convoitise cause de l'involontaire.

En sens contraire, S. Jean Damascène nous dit : « Ce qui est involontaire est digne d'indulgence ou de miséricorde, et s'accomplit avec tristesse. » Mais rien de cela ne convient à l'acte accompli par la convoitise. Cette passion ne cause donc pas l'involontaire.

Réponse : Bien loin de causer de l'involontaire, la convoitise contribue plutôt à rendre l'acte volontaire. On qualifie en effet une chose de volontaire du fait que la volonté s'y porte. Or, sous l'influence de la convoitise, la volonté est inclinée à vouloir ce qu'elle convoite. C'est pourquoi la convoitise rend l'acte volontaire, bien plutôt qu'involontaire.

Solutions : 1. La crainte a pour objet le mal, tandis que la convoitise regarde le bien. Or le mal, considéré en soi, s'oppose à la volonté, alors que le bien s'y accorde. Il s'ensuit que la crainte est plus apte à causer l'involontaire que la convoitise.

2. Chez celui qui agit par crainte demeure la répugnance de la volonté à ce qu'il fait selon qu'il le considère en soi. Au contraire, chez celui qui agit par convoitise, tel l'incontinent, la volonté antérieure, par laquelle il répudiait ce qu'il convoite, ne demeure pas, mais elle se trouve changée pour vouloir maintenant ce que d'abord elle répudiait. Ainsi ce qui est fait par crainte est involontaire de quelque façon, mais ce qui est fait par convoitise ne l'est aucunement. Car l'incontinent pris de convoitise agit contre ce qu'il se proposait antérieurement, mais non pas contre ce qu'il veut maintenant; tandis que le craintif, lui, agit en s'opposant à cela même qu'il veut maintenant de façon absolue.

3. Si la convoitise venait à abolir totalement la connaissance, comme cela se produit chez ceux qu'elle rend fous, le volontaire se trouverait supprimé. En ce cas, d'ailleurs, il n'y aurait pas non plus à proprement parler d'involontaire, parce que chez ceux qui n'ont pas l'usage de la raison, il n'y a ni volontaire ni involontaire. Mais parfois chez ceux qui agissent par convoitise, la connaissance n'est pas totalement abolie, parce que la puissance de connaître n'est pas supprimée, mais seulement l'attention actuelle à telle action particulière. De tels actes cependant sont volontaires, pour autant que l'on dénomme ainsi ce qui est au pouvoir de la volonté, comme « ne pas agir » et « ne pas vouloir », et semblablement « ne pas considérer ». Car la volonté peut résister à la passion, comme on le dira plus loin.

Article 8 : L'ignorance est-elle cause d'involontaire ?

Objections : 1. Non, semble-t-il. « Ce qui est involontaire, remarque S. Jean Damascène, mérite le pardon. » Or il arrive qu'une action faite par ignorance ne le mérite pas. Comme dit S. Paul (1

Co 14, 38) : « Si quelqu'un ignore, il sera ignoré. » Ainsi donc l'ignorance ne cause pas l'involontaire.

2. En tout péché il y a de l'ignorance, selon les Proverbes (14, 22) : « Ceux qui font le mal se trompent. » Donc, si l'ignorance causait l'involontaire, il s'ensuivrait que tout péché serait involontaire. Mais ce serait contraire à la parole de S. Augustin disant : « Tout péché est volontaire. »

3. Nous avons déjà noté avec S. Jean Damascène que « ce qui est involontaire s'accompagne de tristesse ». Mais certaines actions se font dans l'ignorance et sans tristesse, par exemple si l'on tue un ennemi qu'on cherchait bien à tuer, mais en croyant tuer un cerf. L'ignorance ne cause donc pas l'involontaire.

En sens contraire, S. Jean Damascène et Aristote disent tous deux « qu'il y a de l'involontaire par ignorance ».

Réponse : L'ignorance, avons-nous dit, peut causer de l'involontaire pour cette raison qu'elle prive de la connaissance requise pour le volontaire. Toutefois, cette privation n'est pas le résultat d'une ignorance quelconque. Car l'ignorance peut se rapporter à l'acte de connaissance de trois manières, selon qu'elle lui est concomitante, conséquence ou antécédente.

1° Concomitante, l'ignorance porte sur ce qui se fait, mais de telle sorte que, si l'on savait, on ne l'en ferait pas moins. Dans ce cas l'ignorance n'incline pas à vouloir que la chose s'accomplisse, mais c'est par accident qu'on l'accomplit et on l'ignore à la fois, comme dans l'exemple cité de celui qui a l'intention de tuer un ennemi et le tue sans le savoir, en croyant tuer un cerf. Une telle ignorance n'est pas cause d'involontaire d'après Aristote puisqu'elle ne produit rien qui contrarie la volonté ; mais elle est cause de « non volontaire », car on ne peut vouloir en acte ce que l'on ignore.

2° L'ignorance est conséquente par rapport à la volonté en tant qu'elle est volontaire. Or cela peut se faire de deux façons selon les deux modes de volontaire que nous avons distingué. — Ou bien l'acte de volonté se porte sur l'ignorance elle-même, par exemple lorsque quelqu'un veut ignorer pour avoir une excuse à son péché ou pour n'en être pas détourné, selon cette parole du livre de Job (21, 14) : « Nous ne voulons pas connaître tes voies. » C'est ce qu'on appelle l'ignorance affectée. — D'une autre façon, on appelle ignorance volontaire celle de quelqu'un qui peut et doit savoir ; c'est ainsi, nous l'avons dit plus haut, que « ne pas agir » et « ne pas vouloir » sont appelés du volontaire. Cette ignorance-là peut se produire, soit qu'on ne considère pas en acte ce qu'on peut et doit considérer, et c'est une ignorance de mauvais choix, qui a sa source dans la passion ou l'habitude ; soit qu'on ne se soucie pas d'acquérir la connaissance qu'on peut et doit avoir ; c'est de cette manière que l'ignorance des propositions universelles du droit, que l'on est tenu de connaître, est appelée volontaire comme provenant de la négligence. Etant involontaire de l'une ou de l'autre de ces façons, l'ignorance ne peut être cause d'involontaire absolu ; elle cause alors cependant de l'involontaire relatif, en tant qu'elle précède un mouvement de la volonté orienté vers l'action, mouvement qui ne se serait pas produit s'il y avait eu connaissance.

3° Est antécédente enfin par rapport à la volonté, l'ignorance qui, tout en n'étant pas volontaire, porte cependant à vouloir ce qu'on ne voudrait pas autrement. Ainsi lorsqu'un homme ignore telle circonstance d'un acte qu'il n'était pas tenu de connaître et, à cause de cela, fait ce qu'il n'eût pas accompli s'il l'avait su. C'est le cas de celui qui, malgré les précautions prises, ignore que quelqu'un marche sur la route et lance une flèche qui le tue. Cette ignorance-là est cause pure et simple d'involontaire.

Solutions : La réponse aux objections ressort clairement de ce qui vient d'être dit.

1. La première procédait de l'ignorance des choses que l'on est tenu de savoir.
2. La deuxième de l'ignorance du choix qui, on l'a dit, est d'une certaine manière volontaire.
3. La troisième enfin, de l'ignorance concomitante à la volonté.

### QUESTION 7 : LES CIRCONSTANCES DES ACTES HUMAINS

1. Qu'entend-on par circonstances ? — 2. Le théologien doit-il prêter attention aux circonstances des actes humains ? — 3. Combien y en a-t-il ? — 4. Quelles sont les plus fondamentales ?

Article 1 : Qu'entend-on par circonstances ?

Objections : 1. Il semble que la circonstance n'est pas un accident de l'acte humain, car, pour Cicéron, une circonstance est « ce que l'art oratoire ajoute à l'autorité et à la solidité d'une argumentation ». Mais l'art oratoire fortifie l'argumentation en s'appuyant sur ce qui se rapporte à la substance même de la chose, comme la définition, le genre, l'espèce, etc. C'est à partir de cela que l'orateur, doit argumenter, dans l'enseignement de Cicéron. Une circonstance n'est donc pas un accident de l'acte humain.

2. Le propre de l'accident est d'inhérer. Ce qui entoure une chose n'y est pas inhérent mais plutôt extérieur. Les circonstances ne sont donc pas des accidents des actes humains.

3. Un accident n'a pas d'accidents. Or les actes humains eux-mêmes sont des accidents. Donc les circonstances ne sont pas les accidents des actes.

.En sens contraire, les conditions particulières d'une chose singulière sont appelées des accidents individuant cette chose ; or Aristote nomme les circonstances des particularités, c'est-à-dire des conditions particulières des actes singuliers. Donc, les circonstances sont des accidents individuels des actes humains.

Réponse : Puisque les noms sont, d'après Aristote, « les signes de nos pensées », il est nécessaire que l'ordre des dénominations se conforme à celui de la connaissance intellectuelle. Or celle-ci va du plus connu au moins connu. Voilà pourquoi, chez nous, les noms sont aussi transférés du plus connu au moins connu. C'est ainsi, dit Aristote, que le mot de distance qui concerne d'abord une situation locale, est employé pour désigner n'importe quel contraire. Pareillement, nous employons des mots relatifs au mouvement local pour désigner d'autres mouvements, car ce que nous connaissons le mieux, ce sont les corps, que le lieu circonscrit. De là vient que le mot de circonstance est passé d'objets situés dans le lieu, aux actes humains.

Or, en matière de lieu, on dit qu'une chose en circonscrit une autre (circumstare) quand, tout en étant une réalité extérieure à elle, elle la touche ou l'approche localement. De même appelle-t-on circonstances (circumstantiae) des conditions qui, tout en étant en dehors de la substance de l'acte humain, le touchent cependant en quelque façon. Et parce qu'on appelle accident tout ce qui se trouve en dehors de la substance d'une chose, tout en se rapportant à elle, il faut dire pareillement que les circonstances des actes humains sont pour ces actes des accidents.

Solutions : 1. L'art oratoire donne solidité à une argumentation principalement lorsqu'il se fonde sur la substance de l'acte, mais aussi de façon secondaire en se référant aux circonstances. Ainsi quelqu'un est-il passible d'accusation parce qu'il a commis un homicide, mais secondairement parce qu'il l'a fait avec ruse ou par cupidité, ou en temps et lieu sacrés, ou dans d'autres circonstances de ce genre. Aussi Cicéron déclare-t-il expressément qu'en s'appuyant sur les circonstances, l'art oratoire « ajoute » de la solidité à l'argumentation, à titre secondaire.

2. Une chose peut être dite l'accident d'une autre de deux façons. Soit qu'elle lui inhère ; ainsi la blancheur est-elle un accident de Socrate. Soit qu'elle se rencontre simultanément avec cette chose dans un même sujet; en ce sens on dit que la blancheur se rapporte accidentellement à la

qualité de musicien, du fait que ces deux choses se rencontrent, et en quelque manière se touchent, dans un même sujet. C'est à ce dernier titre que les circonstances sont appelées un accident des actes.

3. On vient de le dire, un accident devient celui d'un autre accident à cause de leur rencontre dans le sujet. Mais cela arrive de deux manières. Soit que deux accidents se rapportent à un même sujet sans qu'il y ait d'ordre entre eux, telle la blancheur et la qualité de musicien chez Socrate ; soit qu'ils s'y rapportent de façon ordonnée, ainsi lorsque le sujet reçoit un accident par l'intermédiaire de l'autre, comme le corps par exemple reçoit la couleur par l'intermédiaire de la surface. C'est de cette façon qu'un accident est dit inhérent à un autre ; nous disons en effet que la couleur est sur la surface. Or des circonstances peuvent se rapporter à des actes de ces deux manières : certaines d'entre elles déterminent l'agent sans que l'acte intervienne, comme le lieu ou la condition de la personne, tandis que d'autres le font par l'intermédiaire de l'acte, comme la manière d'agir.

Article 2 : Le théologien doit-il prêter attention aux circonstances des actes humains ?

Objections : 1. Non, semble-t-il. Car le théologien considère les actes humains seulement en tant qu'ils sont qualifiés, c'est-à-dire bons ou mauvais. Or les circonstances ne semblent pas pouvoir faire que des actes humains soient tels, car rien ne peut être formellement qualifié par ce qui est en dehors de soi, mais seulement par ce qui est au-dedans. Les circonstances des actes, en conséquence n'ont pas à être considérées par le théologien.

2. Les circonstances sont les accidents des actes. Mais les accidents, en un seul sujet, peuvent être en nombre infini. C'est pourquoi, remarque Aristote « aucun art ou science ne prend comme objet l'être par accident, à l'exception de la sophistique ». Le théologien n'a donc pas à tenir compte des circonstances des actes.

3. L'examen des circonstances revient au rhéteur. Or la rhétorique n'est pas une partie de la théologie. Le théologien n'a donc pas à s'occuper des circonstances.

En sens contraire, pour S. Jean Damascène et S. Grégoire de Nysse, l'ignorance des circonstances cause de l'involontaire. Mais l'involontaire excuse la faute, dont l'étude appartient au théologien. Donc la considération des circonstances est de son ressort.

Réponse : Les circonstances doivent être prises en considération par le théologien pour trois raisons.

1° Il considère les actes humains en tant qu'ils ordonnent l'homme à la béatitude. Mais tout ce qui est ordonné à une fin doit lui être proportionné. Or les actes humains sont proportionnés à leur fin selon une certaine mesure qui précisément résulte de justes circonstances. L'étude des circonstances regarde donc bien le théologien.

2° Le théologien considère les actes humains en tant qu'on y trouve du bien et du mal, du meilleur et du pire ; or nous verrons que cette diversité tient aux circonstances.

3° Le théologien considère les actes humains en tant qu'ils sont méritoires ou déméritoires, propriétés qui conviennent à ces actes et qui supposent qu'ils sont volontaires. Mais, comme on l'a dit, un acte humain est jugé volontaire ou involontaire du fait de la connaissance ou de l'ignorance des circonstances. Pour toutes ces raisons, la considération des circonstances incombe au théologien.

Solutions : 1. Le bien qui est ordonné à une fin est appelé utile, ce qui implique une certaine relation ; c'est pourquoi Aristote affirme que « dans le genre relation, le bien est l'utile ». Mais dans les choses qui sont dites de façon relative, il n'y a pas seulement dénomination par ce qui est intrinsèque, mais aussi par ce qui s'ajoute du dehors, comme il apparaît pour la droite et la gauche, l'égal et l'inégal, etc. C'est pourquoi, si les actes sont bons en tant qu'ils sont utiles à

une fin, rien n'empêche de les déclarer bons ou mauvais d'après leurs rapports à certaines choses qui s'ajoutent à eux du dehors.

2. Les accidents totalement accidentels sont, en raison de leur incertitude et de leur infinité, laissés de côté par les arts. Mais les circonstances ne sont pas des accidents de ce genre, car, si elles sont extérieures à l'acte, elles le touchent cependant, étant ordonnées à lui. Les accidents propres, en revanche, sont du domaine de l'art.

3. L'examen des circonstances revient aussi bien au moraliste, au politique et au rhéteur. Au moraliste, pour autant qu'en raison des circonstances on atteint ou non le juste milieu de la vertu dans les actes humains et les passions. Au politique et au rhéteur selon que par les circonstances les actes deviennent louables ou blâmables, excusables ou condamnables, mais de façon diverse, car là où le rhéteur persuade, le politique tranche. Enfin au théologien à qui tous les autres arts sont subordonnés, cet examen revient à tous ces titres. Car il rejoint le moraliste pour considérer les actes comme vertueux ou vicieux ; et il considère les actes selon qu'ils méritent châtement ou récompense, en accord avec le rhéteur et le politique.

Article 3 : Combien y a-t-il de circonstances ?

Objections : 1. Il semble que leur énumération au livre III de l'Éthique d'Aristote soit inadaptée. En effet, on appelle circonstance d'un acte ce qui lui est extérieur. Tels sont le temps et le lieu. Il n'y a donc que ces deux circonstances-là.

2. En raison des circonstances on juge qu'une chose se fait bien ou mal ; mais cela tient au mode d'agir ; toutes les circonstances se ramènent en conséquence à une seule qui est le mode d'agir.

3. Les circonstances ne font pas partie de la substance d'un acte ; or les causes d'un acte paraissent bien se rapporter à la substance. Il faut donc exclure de l'énumération des circonstances « qui », « pourquoi », « au sujet de quoi », car « qui » ressortit à la cause efficiente ; « pourquoi » à la cause finale, « autour de quoi » à la cause matérielle.

En sens contraire, il y a l'autorité d'Aristote à cet endroit.

Réponse : Cicéron énumère sept circonstances qu'il énonce dans un vers latin : « Qui, quoi, où, par quels moyens, pourquoi, comment, quand. » Dans un acte, en effet, il faut considérer qui l'a fait, par quels moyens ou instruments il l'a fait, ce qu'il a fait, où, pourquoi, comment, quand il l'a fait. Mais Aristote en ajoute une autre : « au sujet de quoi », que Cicéron avait comprise dans le « quoi ».

Voici comment on peut justifier cette énumération. On donne le nom de circonstance à ce qui, existant en dehors de la substance d'un acte, l'atteint cependant en quelque manière. Or ceci peut avoir lieu de trois façons : ou c'est l'acte lui-même qui est atteint, ou c'est sa cause, ou c'est son effet. Si c'est l'acte, la circonstance peut être mesurante, comme le « temps » et le « lieu », ou qualifiante comme la « manière d'agir ». Si c'est l'effet, on considère « quoi », ce que quelqu'un a fait. Si c'est la cause de l'acte, on a du côté de la cause finale « pourquoi », du côté de la cause matérielle ou de l'objet « au sujet de quoi », du côté enfin de la cause agente « qui » pour la cause principale, et « par quels moyens » pour la cause instrumentale.

Solutions : 1. Temps et lieu enveloppent l'acte par mode de mesure ; les autres circonstances l'enveloppent en l'affectant de quelque autre manière, tout en demeurant en dehors de sa substance.

2. La modalité de bien et de mal n'est pas une circonstance, mais découle de toutes les circonstances. Au contraire le mode, qui est relatif à la qualité de l'acte, est une circonstance particulière ; ainsi le fait de marcher vite ou lentement, de frapper fort ou doucement, etc.

3. Ce qu'on appelle circonstance n'est pas la condition de la cause dont dépend la substance même de l'acte, mais quelque autre condition surajoutée. Ainsi, en ce qui concerne l'objet, le fait

qu'il s'agit d'un bien d'autrui n'est pas une circonstance du vol, cela appartient à son essence même; mais c'en est une que ce bien soit grand ou petit. Il en va pareillement des circonstances relatives aux autres causes. Ce n'est pas la fin spécifiant l'acte qui est circonstance, mais une fin surajoutée ; si, par exemple, celui qui est fort agit fortement en raison du bien propre de la force, ce n'est pas une circonstance, mais c'en est une s'il agit fortement pour la libération de la cité ou du peuple chrétien, ou pour un autre motif de ce genre. De même pour le « quoi » : verser de l'eau sur quelqu'un pour le laver, ce n'est pas une circonstance de l'ablution ; mais qu'en le lavant on le refroidisse ou on le réchauffe, on le guérisse ou on lui nuise, voilà des circonstances.

Article 4 : Parmi les circonstances, lesquelles sont les plus fondamentales ?

Objections : 1. Il ne semble pas que les circonstances fondamentales soient « pourquoi » et « en quoi consiste l'opération », comme l'affirme Aristote. En effet, le temps et le lieu paraissent bien constituer « ce en quoi » l'opération s'effectue. Or, du fait qu'elles sont les plus extérieures à l'acte, ces circonstances ne semblent pas être fondamentales. Donc « ce en quoi » ne constitue pas les circonstances les plus fondamentales.

2. La fin est extrinsèque à la chose. Elle ne semble donc pas être la plus fondamentale des circonstances.

3. Ce qui est le plus fondamental dans une chose, c'est sa cause et sa forme. Or la cause de l'acte humain est la personne qui l'accomplit, et sa forme est son mode. Ces deux circonstances paraissent être les plus fondamentales.

En sens contraire, S. Grégoire de Nysse affirme que les circonstances les plus fondamentales sont « ce pourquoi l'on agit » et « ce qui est fait ».

Réponse : Les actes sont appelés proprement humains, nous l'avons dit, dans la mesure où ils sont volontaires. Or la volonté a la fin pour motif et pour objet. C'est pourquoi la circonstance la plus fondamentale est celle qui atteint l'acte du point de vue de sa fin, c'est-à-dire « ce pourquoi » ; vient ensuite celle qui atteint la substance même de l'acte à savoir « ce qu'il a fait ». Quant aux autres circonstances, leur importance se mesure à la proximité plus ou moins grande qu'elles ont avec ces deux-là.

Solutions : 1. « Ce en quoi » l'opération s'effectue ne signifie pas ici pour Aristote le temps et le lieu, mais ce qui s'ajoute à l'acte lui-même. C'est pourquoi, expliquant en quelque sorte le dire du Philosophe, S. Grégoire de Nysse met « ce qui est fait » au lieu de « ce en quoi l'opération s'effectue ».

2. La fin, bien qu'elle n'appartienne pas à la substance de l'acte, en est toutefois la cause la plus fondamentale, du fait qu'elle pousse l'agent à agir ; d'où vient que l'acte moral est spécifié surtout par sa fin.

3. La personne qui agit est cause de l'acte pour autant qu'elle est mue par la fin, et c'est sous ce rapport qu'elle est fondamentalement ordonnée à l'acte; quant aux autres conditions de la personne, elles ne sont pas ordonnées à l'acte de façon aussi fondamentale. Le mode dont il est question ici ne se confond pas avec la forme substantielle de l'acte (celle-ci en effet résulte dans l'acte de l'objet et du terme ou de la fin), il n'en est qu'une sorte de qualité accidentelle.

Considérons maintenant les actes volontaires en particulier. Premièrement, ceux qui procèdent immédiatement de la volonté parce qu'ils sont émis par elle (actes élicites (Q. 8-16)); deuxièmement, les actes commandés (impérés) par la volonté (Q. 17).

Mais la volonté se porte et vers la fin et vers les moyens. Ainsi étudierons-nous d'abord les actes par lesquels la volonté se meut vers la fin (Q. 17) ; et ensuite ceux par lesquels elle se meut vers les moyens.

Les actes relatifs à la fin semblent être trois : le vouloir (Q. 8), la jouissance (Q. 11), l'intention (Q. 12) ; nous les étudierons dans cet ordre.

Le premier de ces actes, à son tour, donne lieu à trois considérations qui concernent : 1. l'objet de la volonté (Q. 8) ; 2. ce qui la meut (Q. 9) ; 3. le mode de cette motion (Q. 10).

### **QUESTION 8 : L'OBJET DU VOULOIR**

1. La volonté n'a-t-elle pour objet que le bien ? — 2. La volonté porte-t-elle seulement sur la fin, ou aussi sur les moyens ? — 3. Si la volonté se porte d'une certaine manière sur les moyens, est-ce d'un seul mouvement qu'elle se porte vers la fin et vers les moyens ?

Article 1 : La volonté n'a-t-elle pour objet que le bien ?

Objections : 1. Il semble que non. Car les opposés relèvent de la même puissance ; ainsi le blanc et le noir relèvent tous deux de la vue. Or le bien et le mal sont des opposés. La volonté n'a donc pas seulement pour objet le bien, mais aussi le mal.

2. C'est le propre des puissances rationnelles, selon Aristote, d'être relatives aux opposés. Or la volonté du fait qu'elle est « dans la raison » est une puissance rationnelle. Donc elle est relative aux opposés: non seulement à vouloir le bien, mais aussi le mal.

3. Le bien et l'être sont convertibles. Or notre vouloir peut porter non seulement sur des êtres, mais aussi sur des non-êtres. Nous voulons parfois en effet ne pas marcher et ne pas parler; nous voulons encore de temps en temps des choses futures, qui ne sont pas des êtres en acte. La volonté n'a donc pas seulement pour objet le bien.

En sens contraire, Denys affirme que « le mal est en dehors du vouloir » et que « toutes choses désirent le bien ».

Réponse : La volonté est un appétit rationnel. Or il n'y a d'appétit que du bien, car un appétit n'est rien d'autre que l'inclination d'un être vers quelque chose. Or, rien n'est incliné sinon vers ce qui lui ressemble ou lui convient. Donc, puisque toute chose est un certain bien en tant qu'elle est être et substance, il est nécessaire que toute inclination tende vers le bien. D'où la parole du Philosophe « Le bien est ce que tous les êtres désirent. »

Il est à remarquer toutefois, puisque toute inclination fait suite à une forme, que l'appétit naturel fait suite à une forme existant réellement, tandis que l'appétit sensitif ou l'appétit rationnel, qu'on appelle volonté, est consécutif à une forme appréhendée. Donc, alors que le bien vers lequel tend l'appétit naturel est un bien réel, celui vers lequel tend l'appétit sensitif ou volontaire est un bien appréhendé. Ainsi, il n'est pas requis qu'il s'agisse d'un bien réel pour que la volonté se porte vers une chose, mais seulement que cette chose soit appréhendée comme étant un bien. Voilà pourquoi Aristote nous dit que « la fin est un bien, ou un bien apparent ».

Solutions : 1. Il est vrai de dire que les opposés relèvent de la même puissance, mais celle-ci ne se rapporte pas de la même manière aux deux. Ainsi la volonté est-elle relative et au bien et au mal, mais au bien en le désirant, et au mal en le fuyant. C'est pourquoi l'appétit actuel du bien est appelé volonté, au sens où ce mot désigne l'acte même de la volonté, et c'est ainsi que nous parlons maintenant de volonté. Au contraire, pour la fuite du mal il faut dire plutôt « nolonté » en sorte que la « nolonté » ait pour objet le mal, comme la volonté a pour objet le bien.

2. Une puissance rationnelle ne se porte pas vers n'importe quels opposés, mais seulement vers ceux qui sont contenus dans l'objet qui lui convient ; car aucune puissance ne poursuit autre chose que l'objet qui lui est approprié. Or l'objet de la volonté est le bien. La volonté ne pourra donc se porter que vers des opposés inclus dans le bien, comme se mouvoir et se reposer, parler ou se taire, etc. Car la volonté se porte vers l'un et l'autre sous la raison de bien.

3. Ce qui n'est pas un être dans la réalité est saisi comme un être dans la raison, d'où vient que les négations et les privations sont appelées des êtres de raison. C'est encore de cette façon que les choses futures sont des êtres en tant qu'elles sont appréhendées. Mais en tant qu'elles sont de tels êtres, elles sont appréhendées sous la raison de bien, et ainsi la volonté tend vers elles. C'est pourquoi Aristote a pu dire qu' « être exempt de mal a raison de bien ».

Article 2 : La volonté porte-t-elle seulement sur la fin, ou aussi sur les moyens ?

Objections : 1. Il semble que la volonté n'ait pas les moyens pour objet, mais seulement la fin. Aristote dit en effet que « le vouloir porte sur la fin, tandis que le choix concerne les moyens ».

2. Nous lisons également dans son Éthique : « A des réalités de genre différent correspondent des puissances de l'âme différentes. » Or, fin et moyen n'appartiennent pas au même genre de bien, car la fin, qui est de l'ordre du bien honnête ou délectable, est dans le genre qualité, action ou passion; tandis que le bien « utile, qui est celui des moyens, appartient à la catégorie relation ». Donc, si la volonté a la fin pour objet, elle n'aura pas pour objet les moyens.

3. Les habitus sont proportionnés aux puissances, puisqu'ils les perfectionnent. Or nous constatons que, dans les arts techniques, les habitus qui se rapportent à la fin et ceux qui concernent les moyens ne sont pas les mêmes. C'est ainsi que par exemple l'utilisation d'un navire, c'est-à-dire sa fin, relève du pilotage, tandis que sa construction qui est de l'ordre des moyens, est affaire de construction navale. Par conséquent la volonté, qui a pour objet la fin, n'aura pas pour objet les moyens.

En sens contraire, dans les choses naturelles c'est en vertu de la même puissance qu'un être passe par des intermédiaires pour aboutir à un terme. Or les moyens sont comme les intermédiaires par lesquels on parvient à la fin comme à un terme. Donc si la volonté a la fin pour objet, elle aura aussi pour objet les moyens.

Réponse : On appelle volonté tantôt la puissance même par laquelle nous voulons, et tantôt l'acte de volonté. S'il s'agit de la puissance, la volonté s'étend à la fin et aux moyens, car une puissance s'étend à tous les êtres où se rencontre de quelque manière la raison de son objet ; c'est ainsi que la vue concerne à la fois tout ce qui participe de la couleur. Or la raison de bien, qui est l'objet de la puissance volontaire, ne se trouve pas seulement dans la fin, mais aussi dans les moyens.

Si au contraire nous parlons de la volonté selon qu'elle nomme proprement l'acte, alors la volonté, à strictement parler, ne concerne que la fin. Tout acte en effet qui reçoit son nom de la puissance qui le produit signifie l'acte simple de cette puissance ; ainsi intelligere désigne l'acte simple de l'intelligence (intellectus), et un tel acte se rapporte à ce qui est proprement l'objet de la puissance. Or ce qui est bon et voulu pour soi-même est la fin. Et l'objet propre de la volonté est la fin. Les moyens, au contraire, ne sont pas voulus pour eux-mêmes mais pour leur relation à la fin. De ce fait, la volonté ne se porte vers eux qu'en vertu de son élan vers la fin, et ainsi ce qu'elle veut en eux c'est la fin. De même, on parle au sens propre d'intelligere par rapport à ce qui est connu par soi, c'est-à-dire les principes ; une telle dénomination ne peut s'appliquer à ce qui est connu par les principes que dans la mesure où on y considère les principes eux-mêmes, car, dit Aristote, « la fin, dans l'ordre des choses désirables, joue le même rôle que les principes par rapport aux choses intelligibles ».

Solutions : 1. Aristote parle ici de la volonté au sens où ce mot désigne l'acte simple de la volonté, et non la faculté elle-même.

2. A des êtres de genres différents, mais égaux, sont ordonnées des puissances différentes; ainsi le son et la couleur sont des genres de sensibles différents, auxquels sont ordonnées l'ouïe et la vue. Mais l'utile et l'honnête ne sont pas à égalité, mais dans le rapport entre absolu et relatif Or,



de telles choses se rapportent toujours à la même puissance ; c'est ainsi que la vue perçoit et la couleur, et la lumière qui fait voir la couleur.

3. Ce qui est principe de différenciation pour un habitus ne l'est pas nécessairement pour la puissance, car les habitus sont des déterminations des puissances pour certains actes spéciaux. Cependant chacun des arts techniques s'occupe également de la fin et des moyens. Ainsi l'art du pilotage considère la fin comme ce qu'il réalise lui-même, et les moyens comme ce qu'il commande; à l'inverse la construction navale prend les moyens comme objet de son activité, et la fin comme le terme auquel elle ordonne ce qu'elle réalise. En outre, en chaque art, il y a une fin propre et des moyens qui conviennent proprement à cet art.

Article 3 : Est-ce d'un seul mouvement que la volonté se porte vers la fin et vers les moyens ?

Objections : 1. Il semble que ce soit par un même acte. « Là où une chose existe en vue d'une autre, dit Aristote, il n'y en a qu'une seule. » Or, la volonté ne veut les moyens qu'en vue de la fin. C'est donc par un même acte que la volonté se porte vers les deux.

2. La fin est la raison de vouloir les moyens, comme la lumière de voir les couleurs. Or il n'y a qu'un seul acte de vision pour la lumière et les couleurs. Donc c'est par un même mouvement de volonté que l'on veut la fin et les moyens.

3. Un mouvement naturel qui tend vers son terme en passant par des intermédiaires demeure numériquement le même. Or les moyens sont à la fin comme des intermédiaires par rapport au terme. C'est donc dans un même mouvement que la volonté se porte vers la fin et vers les moyens.

En sens contraire, les actes se différencient selon leurs objets ; or la fin et les moyens, que l'on appelle l'utile, sont des biens d'espèces différentes. Donc la volonté ne peut les atteindre à la fois par un même acte.

Réponse : Puisque la fin est voulue pour elle-même et que les moyens, considérés comme tels, ne sont voulus qu'à cause d'elle, il est clair que la volonté peut se porter vers la fin en tant que telle sans se porter vers les moyens ; mais elle ne peut se porter vers les moyens en tant que tels sans se porter vers la fin. Ainsi y a-t-il pour cette faculté deux façons de se porter vers la fin.

1° Absolument, pour elle-même.

2° Comme raison de vouloir les moyens. Il est donc manifeste que par un seul et même mouvement la volonté se porte vers la fin comme raison des moyens, et vers ceux-ci; mais c'est par un autre acte qu'elle tend vers la fin de façon absolue. Et parfois cet acte est premier dans le temps ; ainsi on veut d'abord la guérison, puis, en se demandant comment elle peut être obtenue, on se décide à faire venir le médecin pour être guéri. C'est ce qui arrive pour l'intelligence : on saisit d'abord les principes en eux-mêmes, puis dans un second temps on les appréhende dans les conclusions, pour autant qu'on approuve celles-ci à cause des principes.

Solutions : 1. Cette objection est valable selon que la volonté tend vers la fin en tant qu'elle est la raison de vouloir les moyens.

2. Chaque fois que l'on voit une couleur, on voit par le même acte la lumière; cependant on peut voir la lumière sans voir la couleur. De même, chaque fois que l'on veut les moyens, on veut la fin par le même acte, l'inverse n'étant pas vrai.

3. Dans l'exécution d'une œuvre, les moyens se comportent bien comme des intermédiaires et la fin comme un terme, de sorte qu'il arrive qu'on mette en œuvre des moyens sans atteindre la fin, comme dans un mouvement naturel on peut s'arrêter en chemin sans aller jusqu'au bout. Mais dans l'ordre du vouloir, c'est l'inverse qui se produit, car c'est par la fin que la volonté se porte à vouloir les moyens, comme l'intelligence parvient à la conclusion par les principes, qui sont

alors appelés des moyens. Et de même que l'intelligence peut connaître ces moyens sans aboutir à la conclusion, ainsi la volonté peut vouloir la fin sans aller jusqu'à vouloir les moyens.

La solution de la difficulté En sens contraire ressort de ce qui a été dit car l'utile et l'honnête ne sont pas des espèces distinctes mais à égalité, étant entre eux dans le rapport de l'absolu et du relatif. C'est pourquoi l'acte de volonté peut se porter sur l'un des deux sans aller vers l'autre ; l'inverse toutefois n'est pas vrai.

### QUESTION 9 : LE PRINCIPE MOTEUR DE LA VOLONTÉ

1. La volonté est-elle mue par l'intelligence ? — 2. Par l'appétit sensitif ? — 3. Est-ce qu'elle se meut elle-même ? — 4. Est-elle mue par un principe extérieur ? — 5. Par un corps céleste ? — 6. Par Dieu seul en qualité de principe extérieur ?

Article 1 : La volonté est-elle mue par l'intelligence ?

Objections : 1. Il semble que non. Car S. Augustin, sur les paroles du Psaume (119, 20) : « Mon âme se consume à désirer tes jugements » donne ce commentaire : « L'intelligence vole en avant, et l'affectivité ne suit qu'avec retard ou pas du tout; nous avons la connaissance du bien, et nous n'aimons pas agir. » Or ceci ne serait pas si la volonté était mue par l'intelligence, car le mouvement du mobile suit la motion du moteur. L'intelligence ne meut donc pas la volonté.

2. Le rôle de l'intelligence envers la volonté est de lui montrer ce qui est désirable, comme fait l'imagination pour l'appétit sensitif Mais l'imagination en exerçant cette fonction ne meut pas l'appétit sensitif; il arrive même que nous nous comportions vis-à-vis de ce que nous imaginons comme en face d'objets peints qui ne nous meuvent pas, comme le remarque Aristote. Donc l'intelligence non plus ne meut pas la volonté.

3. On ne peut pas être à la fois moteur et mû par rapport au même être; or la volonté meut l'intelligence, car nous faisons acte d'intelligence quand nous le voulons. Donc l'intelligence ne meut pas la volonté.

En sens contraire, Aristote dit : « Si l'objet du désir saisi par l'intelligence est un moteur non mû, la volonté, elle, est un moteur mû. »

Réponse : Un être a besoin d'être mû par un autre dans la mesure où il est en puissance à plusieurs choses ; car ce qui est en puissance ne peut être réduit à l'acte que par un être en acte, et mouvoir, c'est cela. Or il y a deux façons pour une faculté de l'âme d'être ainsi en puissance à plusieurs choses : quant au fait d'agir ou de ne pas agir, et quant au fait de faire ceci ou cela. Ainsi pour la vue : tantôt elle voit en acte, et tantôt elle ne voit pas ; tantôt elle voit du blanc, et tantôt elle voit du noir. La faculté a donc besoin d'un moteur pour deux fins: pour l'exercice ou l'usage de l'acte, et pour la détermination de celui-ci. Le premier de ces moteurs est du côté du sujet, qui tantôt est agissant, et tantôt ne l'est pas; le second est du côté de l'objet, d'où vient la spécification de l'acte.

La motion du sujet lui-même vient d'un agent. Et comme un agent n'exerce son activité que pour une fin ainsi qu'on l'a montré. le principe de cette motion vient lui-même de la fin. C'est pourquoi l'art qui s'occupe de la fin meut par son commandement celui qui ne concerne que les moyens, comme pour Aristote, « l'art de la navigation commande à celui de la construction navale ». — Mais le bien en général qui a raison de fin, est l'objet de la volonté. Et c'est pourquoi, sous ce rapport, la volonté meut à leurs actes les autres puissances ; nous les utilisons en effet lorsque nous le voulons. Car les fins et les perfections de toutes les autres puissances sont comprises sous l'objet de la volonté, comme des biens particuliers. Or un art ou une puissance qui a une fin universelle détermine toujours l'activité d'un art ou d'une puissance

ayant une fin particulière comprise sous cette fin universelle. C'est ainsi qu'un chef d'armée chargé du bien commun, c'est à dire de l'ordre de toute l'armée, meut par son commandement l'un des tribune qui n'est chargé que d'un seul bataillon.

Au contraire, l'objet meut en déterminant l'acte, à la manière du principe formel d'où l'action, dans les choses naturelles, reçoit sa spécification, comme par exemple l'action de chauffer est spécifié par la chaleur. Or, au premier rang de ces principes formels, il faut placer l'être et le vrai universels, objet de l'intelligence. C'est donc selon ce type de motion que l'intelligence meut la volonté, c'est-à-dire en lui présentant son objet.

Solutions : 1. On ne peut conclure de ce texte que l'intelligence ne meut pas la volonté, mais qu'elle ne la meut pas de façon nécessaire.

2. Comme l'image d'un objet ne peut mouvoir l'appétit sensible que si cet objet est estimé convenable ou nuisible, ainsi la connaissance du vrai ne peut-elle être motrice que dans la mesure où celui-ci apparaît sous la raison de bon et de désirable. Ce n'est donc pas l'intellect spéculatif qui meut, mais l'intellect pratique, remarque Aristote.

3. La volonté meut l'intelligence quant à l'exercice de l'acte, parce que le vrai lui-même, qui est la perfection de l'intelligence, est contenu dans le bien universel comme un certain bien particulier. Mais quant à la détermination de l'acte, laquelle vient de l'objet, c'est l'intelligence qui meut la volonté. Car le bien lui-même est saisi sous une certaine raison particulière comprise sous la raison universelle de vrai. Il est donc clair que ce n'est pas ici le même être qui est moteur et mû sous le même rapport.

Article 2 : La volonté est-elle mue par l'appétit sensitif ?

Objections : 1. Il semble que ce soit impossible, car S. Augustin affirme que « le moteur et l'agent l'emportent en excellence sur le patient ». Or l'appétit sensitif est inférieur à la volonté, qui est un appétit intellectuel, comme le sens est inférieur à l'intellect. L'appétit sensitif ne meut donc pas la volonté.

2. Aucune vertu particulière ne peut produire d'effet universel. Or l'appétit sensitif est une vertu particulière, car il fait suite à l'appréhension particulière du sens. Il ne peut donc être cause du mouvement de la volonté qui est universel, comme consécutif à l'appréhension universelle de l'intellect.

3. Aristote a démontré qu'un moteur n'est pas mû par celui qu'il meut, en sorte qu'il y ait motion réciproque. Or la volonté meut l'appétit sensitif en tant que celui-ci obéit à la raison. L'appétit sensitif ne peut donc mouvoir la volonté.

En sens contraire, selon S. Jacques (1, 14) « Chacun est tenté par sa propre concupiscence, qui l'attire et le séduit. » Or cela ne serait pas si l'appétit sensitif, siège de la concupiscence, n'entraînait pas la volonté. Donc l'appétit sensitif meut la volonté.

Réponse : Nous avons établi que tout ce qui peut être appréhendé comme bon et adéquat meut la volonté à titre d'objet. Or, qu'une chose soit vue de cette façon peut tenir à deux causes : à la condition de ce qui est proposé, et à la condition de celui à qui cette chose est proposée. Ce qui est adéquat en effet implique relation et, à ce titre, dépend des deux extrêmes. Ainsi le goût, selon qu'il est diversement disposé, ne perçoit pas de la même manière une chose comme adéquate ou non. C'est ce qui faisait dire à Aristote que « chacun juge de la fin suivant ce qu'il est lui-même ».

Or il est évident que les dispositions d'un homme sont modifiées selon la passion subie par son appétit sensible. Un homme pris par une passion juge ainsi qu'une chose lui convient, alors qu'il penserait autrement s'il était étranger à cette passion. Ainsi ce qui semble bon à l'homme en

colère ne le semble pas à l'homme tranquille. C'est de cette façon que, du point de vue de l'objet, l'appétit sensitif meut la volonté.

Solutions : 1. Rien n'interdit que ce qui de soi et absolument parlant est supérieur, ne soit à certains égards plus faible. Ainsi, considérée de façon absolue, la volonté prévaut sur l'appétit sensitif, mais chez l'homme dominé par la passion, c'est cet appétit qui a le dessus.

2. Les actes et les choix des hommes concernent des choses individuelles. Étant une puissance particulière, l'appétit sensitif a donc une efficacité toute spéciale pour influencer les hommes dans leurs jugements sur de telles choses.

3. La raison, qui englobe la volonté, remarque Aristote, meut par son commandement l'irascible et le concupiscible, non « de façon despotique » comme l'esclave est mû par son maître, mais « selon un pouvoir royal et politique », à la manière dont les hommes libres sont conduits par leur gouvernant, tout en gardant la faculté d'agir En sens contraire. De là vient que le concupiscible et l'irascible ont le pouvoir de mouvoir contrairement à la volonté. Et ainsi rien n'empêche que la volonté soit parfois mue par eux.

Article 3 : Est-ce que la volonté se meut elle-même ?

Objections : 1. Il semble que non. Tout moteur en effet, en tant que tel, est en acte ; au contraire, ce qui est mû est en puissance, car « le mouvement est l'acte de ce qui existe en puissance en tant que tel ». Mais une même chose ne peut pas être en puissance et en acte sous le même rapport. Donc rien ne se meut soi-même, et il est impossible que la volonté se meuve elle-même.

2. Un mobile se meut quand son moteur est présent. Mais la volonté est toujours présente à elle-même. Donc, si elle se mouvait elle-même, elle serait toujours mue, ce qui est manifestement faux.

3. Nous avons dit que la volonté est mue par l'intelligence. Donc, si elle se meut elle-même, il s'ensuit qu'une même chose est mue en même temps de façon immédiate par deux moteurs, ce qui paraît contradictoire. Donc la volonté ne se meut pas elle-même.

En sens contraire, la volonté est maîtresse de son acte et il dépend d'elle de vouloir et de ne pas vouloir. Ce ne serait pas le cas si elle n'avait pas la possibilité de se mouvoir elle-même. Donc elle se meut elle-même.

Réponse : Nous avons établi — qu'il appartient à la volonté de mouvoir les autres puissances en raison de la fin qui est son objet propre. Mais la fin, a-t-on dit, joue par rapport aux objets de l'appétit le même rôle qu'un principe vis-à-vis des intelligibles. Or il est clair que l'intelligence, du fait qu'elle connaît un principe, se réduit elle-même de la puissance à l'acte pour connaître la conclusion ; et ainsi elle se meut elle-même. De même la volonté, du fait qu'elle veut la fin, se meut elle-même à vouloir les moyens.

Solutions : 1. Ce n'est pas sous le même rapport que la volonté meut et est mue, ni par conséquent qu'elle est en acte et en puissance. Mais en tant qu'elle veut en acte la fin, elle se réduit de la puissance à l'acte relativement aux moyens, afin de les vouloir en acte.

2. Comme puissance, la volonté est toujours présente à elle-même ; mais l'acte par lequel elle veut une fin donnée n'est pas toujours en elle. Or, c'est par cet acte qu'elle se meut elle-même. On ne peut donc pas conclure qu'elle se meut toujours elle-même.

3. Ce n'est pas de la même façon que la volonté est mue par l'intelligence et par elle-même. Par l'intelligence elle est mue en raison de l'objet; par elle-même elle est mue quant à l'exercice de l'acte, en raison de la fin.

Article 4 : La volonté est-elle mue par un principe extérieur ?

Objections : 1. Non, semble-t-il, car le mouvement de la volonté est volontaire ; or il appartient à ce qui est volontaire comme à ce qui est naturel de procéder d'un principe intérieur ; le mouvement de la volonté ne peut donc venir du dehors.

2. Nous avons vu que la volonté ne peut souffrir violence ; or justement est violent « ce dont le principe est au-dehors ». Donc la volonté ne peut être mue par un principe extérieur.

3. Ce qui est mû suffisamment par un seul moteur n'a pas besoin d'être mû par un autre. Or la volonté suffit à se mouvoir elle-même. Elle n'est donc pas mue de l'extérieur.

En sens contraire, la volonté, nous l'avons dit, est mue par son objet ; or celui-ci peut être une réalité extérieure offerte aux sens ; donc la volonté peut être mue par un principe extérieur.

Réponse : En tant qu'elle est mue par son objet, la volonté est manifestement mue par un principe extérieur. Mais, sous le rapport de la motion à l'exercice de l'acte, il est encore nécessaire d'admettre que la volonté est mue par un principe extérieur. — En effet, tout ce qui est agent tantôt en acte, tantôt en puissance, a besoin d'un moteur pour se mouvoir. Or il est évident que la volonté commence à vouloir quelque chose, puisque auparavant elle ne le voulait pas. Il est donc nécessaire que quelque chose la pousse à vouloir. A vrai dire, comme nous venons de le montrer, c'est elle-même qui se meut lorsque, du fait qu'elle veut une fin, elle se détermine à vouloir les moyens qui y mènent. Mais elle ne peut le faire que par l'intermédiaire d'une délibération. Par exemple, si quelqu'un veut guérir, il se met à réfléchir sur la manière dont cela peut se faire, et il en vient à penser que ce sera par les soins d'un médecin, et c'est cela qu'il veut. Mais parce qu'il n'a pas toujours voulu guérir, il a fallu qu'il ait commencé à vouloir guérir, et cela requérait un moteur. Et dans le cas où la volonté eût été elle-même cause de ce mouvement, ce n'a pu être que par la médiation d'une délibération, supposant elle-même une volonté antérieure. On ne peut cependant remonter ainsi à l'infini. Aussi est-il nécessaire de reconnaître que la volonté s'élance vers son premier mouvement sous l'instinct d'un moteur extérieur, ce qui est la conclusion d'Aristote.

Solutions : 1. Il appartient à la notion même de volontaire que le principe en soit intérieur ; mais il ne s'impose pas que ce principe intérieur soit un premier principe non mû par un autre. Aussi le mouvement volontaire peut bien avoir son principe prochain à l'intérieur, il a néanmoins son principe premier au-dehors. Il en est comme du mouvement naturel dont le premier principe est à l'extérieur : c'est ce qui meut la nature.

2. Il ne suffit pas, pour qu'on puisse parler de violence, que le principe soit à l'extérieur, mais il faut ajouter cette condition : « que le patient n'y prête en rien son concours ». Cela n'arrive pas à la volonté lorsqu'elle est mue par un agent extérieur, car c'est bien elle qui veut, tout en étant mue par un autre. Un pareil mouvement serait violent s'il était contraire au mouvement de la volonté. Cela ne peut exister dans ce cas, car alors le même voudrait et ne voudrait pas.

3. La volonté suffit à se mouvoir pour une certaine fin et dans son ordre, mais elle ne peut se mouvoir elle-même sous tous les rapports, comme on l'a montré. Elle a donc besoin d'être mue par un autre au titre de premier moteur.

Article 5 : La volonté est-elle mue par un corps céleste ?

Objections : 1. Il semble que oui. Car tous les mouvements variés et multiformes se ramènent au mouvement uniforme comme à leur cause, mouvement qui est celui du ciel, comme le prouve Aristote. Or les mouvements humains sont variés et multiformes, puisqu'ils commencent après n'avoir pas existé. Donc ils se ramènent comme à leur cause au mouvement du ciel qui, lui, est par nature uniforme.

2. « Les corps inférieurs, dit S. Augustin, sont mus par les corps supérieurs. » Mais les mouvements du corps humain qui dépendent de la volonté ne pourraient avoir pour cause le

mouvement du ciel, si la volonté elle aussi n'était mue par le ciel. Donc le ciel meut la volonté humaine.

3. Par l'observation des corps célestes, les astrologues font des prévisions exactes concernant des actes humains futurs qui dépendent de la volonté. Or cela ne serait pas si des corps ne pouvaient mouvoir la volonté de l'homme. Donc la volonté humaine est mue par les corps célestes.

En sens contraire, S. Jean Damascène affirme que « les corps célestes ne sont pas causes de nos actes ». Or ils le seraient si la volonté, principe des actes humains, était mue par eux. Donc la volonté n'est pas mue par les corps célestes.

Réponse : Du point de vue de sa motion par un objet extérieur, il est manifeste que la volonté peut être mue par les corps célestes ; et cela pour autant que les corps extérieurs — qui, proposés aux sens, meuvent la volonté — et les organes mêmes des puissances sensibles dépendent des mouvements des corps célestes.

Mais, sur la façon dont la volonté est mue par un agent extérieur pour l'exercice de l'acte, certains ont prétendu que les corps célestes agissent directement sur la volonté humaine. Mais cela est impossible, car « la volonté est dans la raison », selon Aristote. Or la raison est une puissance de l'âme qui n'est pas liée à un organe corporel. De ce fait, la volonté est elle-même une puissance absolument immatérielle et incorporelle. Or il est évident qu'un corps ne peut agir sur une réalité incorporelle ; c'est plutôt l'inverse qui a lieu, du fait que les réalités incorporelles et immatérielles ont une vertu plus formelle et plus universelle que n'importe quelle réalité corporelle. Il est donc impossible que les corps célestes agissent directement sur l'intelligence ou la volonté. C'est pourquoi l'opinion de ceux pour qui « la volonté des hommes est telle que la fait le Père des dieux et des hommes » (c'est-à-dire Jupiter, qui représente à leurs yeux tout le ciel), cette opinion est attribuée par Aristote à ceux qui prétendaient que l'intelligence ne diffère pas des sens. Toutes les facultés sensibles en effet, puisqu'elles sont les actes d'organes corporels, peuvent recevoir par accident la motion des corps célestes, lorsque ceux-ci meuvent les organes corporels dont les facultés sont les actes.

Toutefois, puisqu'on a dit que l'appétit intellectif est d'une certaine manière mû par l'appétit sensible, il y a indirectement une répercussion des mouvements des corps célestes sur la volonté, dans la mesure où celle-ci peut être mue par les passions de l'appétit sensible.

Solutions : 1. Les mouvements multiformes de la volonté humaine se ramènent à une certaine cause uniforme, mais qui est supérieure à l'intelligence et à la volonté. Or cela ne peut se dire d'un corps, mais seulement d'une substance immatérielle. Ainsi ne faut-il pas que les mouvements de la volonté soient ramenés au mouvement du ciel comme à leur cause.

2. Les mouvements du corps humain se ramènent comme à leur cause aux mouvements du corps céleste de trois façons : en tant que la disposition même des organes est adaptée aux opérations des corps célestes ; en tant que l'appétit sensible est lui aussi mis en mouvement par l'impression de ces corps ; enfin en tant que les corps extérieurs sont mus selon le mouvement des corps célestes, à la suite de quoi la volonté se met à vouloir quelque chose ou à ne pas vouloir : c'est ainsi qu'à la venue du froid on se met à faire du feu. Mais cette motion de la volonté vient de l'objet présenté extérieurement, non d'une impulsion intérieure.

3. L'appétit sensible est l'acte d'un organe corporel, on l'a dit. Aussi rien n'empêche que, par l'influence des corps célestes, certains soient enclins à la colère, à la concupiscence ou à quelque autre passion de ce genre, comme ils le sont en raison de leur complexion naturelle. Or beaucoup d'hommes obéissent à leurs passions, auxquels les sages seuls résistent. C'est pourquoi le plus souvent on vérifie ce qui est prédit d'après l'observation des astres au sujet des actions humaines. Mais, dit Ptolémée, « le sage règne sur les autres » car, en résistant à ses passions, il neutralise

les influences des corps célestes par sa volonté libre et nullement sujette aux mouvements du ciel ; il est devenu l'un de ces corps célestes.

Ou bien il faut reconnaître avec S. Augustin que « lorsque les astrologues disent la vérité, ils le font en vertu d'une inspiration occulte que l'esprit humain reçoit sans s'en rendre compte. Puisqu'elle cherche à tromper les hommes, elle est l'œuvre des esprits séducteurs ».

Article 6 : La volonté est-elle mue par Dieu seul en qualité de principe extérieur ?

Objections : 1. Il semble que Dieu ne soit pas le seul à mouvoir la volonté comme par un principe extérieur. En effet, il est naturel à un inférieur d'être mû par son supérieur, comme les corps inférieurs le sont par les corps célestes. Mais la volonté de l'homme a quelqu'un qui, après Dieu, lui est supérieur, et c'est l'ange. Elle peut donc être mue aussi par celui-ci à titre de principe extérieur.

2. L'acte de volonté est consécutif à l'acte d'intelligence. Mais, selon Denys, l'intelligence de l'homme n'est pas seulement actuée par Dieu, mais aussi par les illuminations de l'ange. Cela vaut donc aussi pour la volonté.

3. Dieu ne peut être cause que de choses bonnes, car la Genèse (1, 31) dit : « Dieu vit tout ce qu'il avait fait, et c'était très bon. » Donc si la volonté de l'homme n'était mue que par Dieu, jamais elle ne serait portée au mal, alors que, selon l'expression de S. Augustin, elle est à la fois « ce par quoi l'on pèche et par quoi l'on mène une vie droite ».

En sens contraire, l'Apôtre a déclaré (Ph 2, 13) : « C'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire. »

Réponse : Le mouvement de la volonté procède de l'intérieur, comme le mouvement naturel. Or, bien qu'un être puisse mouvoir une réalité naturelle sans être cause de sa nature, cependant, pour causer un mouvement naturel, il faut qu'il soit en quelque manière cause de la nature elle-même. En effet, la pierre est mue vers le haut par un homme qui ne cause pas la nature de la pierre, mais ce mouvement n'est pas naturel à la pierre, car son mouvement naturel n'est causé que par l'auteur de la nature. C'est pourquoi Aristote dit que l'engendrant meut localement les corps lourds et légers. Ainsi l'homme, qui possède une volonté, peut parfois être mû par un être qui n'est pas sa cause; mais que son mouvement volontaire ait pour principe un être extérieur qui ne soit pas la cause de sa volonté, est impossible.

Or rien ne peut être cause de la volonté sinon Dieu. Et cela est doublement évident. D'abord parce que la volonté est une puissance de l'âme raisonnable, laquelle, comme on l'a dit dans la première Partie, n'est causée par création que par Dieu seul. En second lieu parce que la volonté est ordonnée au bien universel. Cela fait que nul autre que Dieu, bien universel, ne peut être cause de la volonté. Tout autre bien n'est que participé et n'est donc qu'un bien particulier; or une cause particulière ne donne pas une inclination universelle. Ainsi, la matière première, en puissance à toutes les formes, ne peut pas non plus être l'effet d'aucun agent particulier.

Solutions : 1. L'ange n'est pas supérieur à l'homme en ce sens qu'il serait cause de sa volonté comme les corps célestes sont causes des formes naturelles, auxquelles font suite les mouvements des corps naturels.

2. L'intellect humain est mû par l'ange, de la part de l'objet qui est proposé à sa connaissance, en vertu d'une illumination angélique. Et c'est de cette façon que la volonté peut être également mue par une créature extérieure, comme on l'a dit.

3. Dieu meut la volonté de l'homme en qualité de moteur universel vers l'objet universel de la volonté qui est le bien. Sans cette motion universelle l'homme ne peut vouloir quelque chose. Mais par sa raison il se détermine à vouloir ceci ou cela, vrai bien ou bien apparent. Cependant

Dieu meut parfois certains de façon spéciale à vouloir avec détermination quelque chose de bon; ainsi ceux qu'il meut par la grâce, comme on le dira plus loin.

### **QUESTION 10 : LE MODE DE L'ACTIVITÉ VOLONTAIRE**

1. La volonté est-elle mue vers quelque chose par nature ? — 2. Est-elle mue de façon nécessaire par son objet ? — 3. Par l'appétit inférieur ? — 4. Par un moteur extérieur qui est Dieu ?

Article 1 : La volonté est-elle mue vers quelque chose par nature ?

Objections : 1. Apparemment non. Car l'agent naturel se caractérise par son opposition à l'agent volontaire, d'après Aristote. Donc la volonté n'est pas mue par nature vers quelque chose.

2. Ce qui est naturel à une chose lui est toujours inhérent, ainsi être chaud pour le feu. Mais aucun mouvement n'est toujours inhérent à la volonté ; donc aucun mouvement ne lui est naturel.

3. La nature est de soi déterminée de façon unique, alors que la volonté est en puissance aux opposés. Donc la volonté ne veut rien par nature.

En sens contraire, le mouvement de la volonté fait suite à un acte d'intelligence ; or l'intelligence connaît naturellement certaines choses. Donc la volonté aussi en veut certaines par nature.

Réponse : Selon Boèce et Aristote, le mot nature a plusieurs sens. Tantôt il désigne un principe intrinsèque dans les êtres susceptibles de mouvement, la nature étant alors soit la matière, soit la forme matérielle. Tantôt le mot nature signifie toute substance ou tout genre d'être. De ce point de vue on appellera naturel à une chose ce qui lui convient selon sa substance, et c'est ce qui par soi inhère à la chose. Mais, en tout être, ce qui ne lui inhère pas par soi se ramène à son principe, à ce qui inhère par soi. C'est pourquoi il est nécessaire, lorsqu'on entend « nature » en ce sens, que le principe de ce qui convient à la chose soit naturel. C'est évidemment le cas pour l'intelligence, car les principes de la connaissance intellectuelle sont connus naturellement. Il faut pareillement que le principe des mouvements volontaires soit quelque chose de naturellement voulu.

Tel est précisément le bien en général, vers quoi la volonté tend naturellement comme toute puissance vers son objet ; et aussi la fin ultime qui joue, à l'égard des choses désirables, un rôle semblable à celui des premiers principes de la démonstration dans le domaine des réalités intelligibles ; on peut en dire autant, sans exception, de tout ce qui convient par nature à celui qui veut. En effet, nous ne désirons pas seulement par notre volonté ce qui concerne cette puissance, mais nous désirons aussi ce qui se rapporte à chacune des puissances, et à l'homme lui-même tout entier. Ainsi, par nature, l'homme ne veut pas seulement l'objet de la volonté, mais encore tout ce qui convient aux autres puissances, par exemple la connaissance de la vérité qui est affaire d'intelligence, être, vivre, etc., qui concerne la cohésion naturelle de notre vie. Tout cela est compris dans l'objet de la volonté à titre de biens particuliers.

Solutions : 1. L'opposition entre volonté et nature est celle d'une cause avec une autre. Car certaines opérations sont naturelles, et d'autres volontaires. Or le mode de causalité propre à la volonté, maîtresse de ses actes, est autre que celui de la nature, laquelle est déterminée à une seule opération. Mais parce que la volonté a son fondement dans une nature, il est nécessaire que le mouvement propre à la nature se trouve participé sous un certain rapport par la volonté, comme ce qui est d'une cause plus élevée est participé par une cause d'ordre inférieur. Dans chaque chose en effet l'être même, qui existe par nature, est antérieur au vouloir qui est effet de la volonté. Voilà pourquoi la volonté veut quelque chose par nature.

2. Dans les choses naturelles, ce qui est naturel en conséquence de la forme seule est toujours présent en acte, comme la chaleur est inhérente au feu. Au contraire, ce qui est naturel en raison



de la matière n'y est pas toujours en acte mais parfois seulement en puissance. Cela tient à ce que la forme est acte, tandis que la matière est puissance. Or le mouvement est « l'acte de ce qui existe en puissance ». C'est pourquoi ce qui tient au mouvement ou lui fait suite n'est pas toujours présent ; c'est ainsi que le feu n'est pas toujours porté vers le haut, mais seulement s'il est en dehors de son lieu propre. De même, il n'est pas nécessaire que la volonté, qui passe de la puissance à l'acte lorsqu'elle veut quelque chose, veuille toujours en acte, mais seulement lorsqu'elle se trouve dans une disposition déterminée. Mais la volonté de Dieu, acte pur, est toujours en acte de vouloir.

3. A une nature correspond toujours quelque chose d'un, qui est toutefois proportionné à cette nature. Ainsi, à une nature considérée comme genre, correspond quelque chose de génériquement un ; à une nature considérée comme espèce, quelque chose de spécifiquement un ; à une nature individuelle, quelque chose d'individuellement un.

Donc, puisque la volonté est comme l'intelligence une faculté immatérielle, il lui correspond naturellement quelque chose d'un, qui est général : le bien ; comme à l'intelligence correspond également quelque chose d'un, qui est général : le vrai, ou l'être, ou l'essence. Mais le bien considéré en général comprend une foule de biens particuliers, vis-à-vis desquels la volonté n'est pas déterminée.

Article 2 : La volonté est-elle mue de façon nécessaire par son objet ?

Objections : 1. Oui, semble-t-il. Car l'objet de la volonté est avec elle dans le rapport du moteur au mobile comme le montre Aristote. Or un moteur, s'il est suffisant, meut le mobile de façon nécessaire. Donc la volonté peut être mue de façon nécessaire par son objet.

2. Comme la volonté, l'intelligence est une faculté immatérielle, et ces deux puissances sont ordonnées à un objet universel, on l'a vu. Or l'intelligence est mue de façon nécessaire par son objet. Donc la volonté l'est aussi par le sien.

3. Ce que l'on veut ne peut être que fin ou moyens. Mais la fin, on la veut nécessairement, à ce qu'il paraît ; parce qu'elle est comparable aux principes de l'ordre spéculatif, auxquels nous donnons nécessairement notre assentiment. Et la fin est la raison de vouloir ce qui la procure ; ainsi il paraît également que nous voulons les moyens de façon nécessaire. Donc c'est nécessairement que la volonté est mue par son objet.

En sens contraire, les puissances rationnelles, selon Aristote, sont relatives aux opposés. Or la volonté, qui est « dans la raison » est une puissance rationnelle. Elle est donc relative aux opposés. Donc elle ne peut être mue de façon nécessaire vers l'un ou l'autre d'entre eux.

Réponse : La volonté est mue de deux manières : quant à l'exercice de l'acte, et quant à sa spécification, qui vient de l'objet. Du côté de l'exercice, la volonté n'est mue de façon nécessaire par aucun objet : on peut en effet ne penser à aucun objet, et par conséquent ne pas le vouloir en acte.

Quant au second mode de mouvement, qui concerne la spécification, la volonté est mue par un objet de façon nécessaire, et non par un autre. Car dans le mouvement qu'une puissance reçoit de son objet, il faut considérer par quelle raison l'objet meut la puissance. C'est ainsi qu'un être visible meut la puissance sous la raison de couleur visible en acte. Donc, si une couleur se trouve proposée à la vue, elle la meut nécessairement, à moins qu'on ne détourne le regard, mais cela concerne l'exercice de l'acte. Au contraire, si l'on proposait à la vue un objet qui ne serait pas une couleur en acte sous tous les rapports, mais seulement de façon partielle, un tel objet ne serait pas vu nécessairement ; on pourrait en effet porter son attention sur l'aspect de l'objet qui n'est pas coloré en acte, et ainsi on ne le verrait pas.

De même que l'être coloré en acte est l'objet de la vue, de même le bien est l'objet de la volonté. Si on lui propose un objet qui soit bon universellement et sous tous les rapports, elle tendra vers lui nécessairement — si du moins elle veut quelque chose — car elle ne pourrait vouloir le contraire. Si au contraire on lui propose un objet qui ne soit pas bon à tous les points de vue, elle ne se portera pas vers lui nécessairement. Et parce que le défaut d'un bien quelconque a raison de non-bien, seul le bien parfait et auquel rien ne manque s'imposera nécessairement à la volonté ; telle est la béatitude. Tous les autres biens particuliers, parce qu'ils manquent de quelque bien, peuvent être considérés comme n'étant pas bons, et de ce point de vue ils pourront être rejetés ou acceptés par la volonté, qui peut se porter vers une même chose en la considérant sous différents points de vues.

Solutions : 1. Pour une puissance le seul moteur suffisant est l'objet qui possède en toute sa plénitude la « raison » de moteur. S'il est en défaut sur un point, il ne mouvra pas nécessairement, comme on vient de le dire.

2. L'intelligence est mue nécessairement par un objet qui est vrai toujours et de façon nécessaire, non par celui qui peut être vrai ou faux, c'est-à-dire qui est contingent, comme on vient de le dire au sujet du bien.

3. La fin ultime meut nécessairement la volonté, car elle est un bien parfait ; il en va pareillement des biens qui lui sont ordonnés et sans lesquels elle ne pourrait être atteinte, comme exister, vivre, etc. Quant aux autres biens dont on peut se passer pour atteindre la fin, celui qui veut la fin ne les veut pas nécessairement; de même que celui qui croit aux principes ne croit pas de façon nécessaire aux conclusions sans lesquelles les principes peuvent être vrais.

Article 3 : La volonté est-elle mue de façon nécessaire par l'appétit inférieur ?

Objections : 1. Il semble que la volonté soit mue de façon nécessaire par les passions de cet appétit. Car S. Paul dit aux Romains (7, 9) : « je ne fais pas le bien que je veux et je fais le mal que je hais. » Il dit cela à propos de la convoitise qui est une passion. Donc la volonté est mue nécessairement par les passions.

2. Comme dit Aristote : « La fin apparaît à chacun selon ce qu'il est lui-même. » Mais il n'est pas au pouvoir de la volonté de rejeter immédiatement une passion, et donc de ne pas vouloir l'objet vers lequel cette passion l'incline.

3. Une cause universelle ne s'applique à un effet particulier que par l'intermédiaire d'une cause particulière ; ainsi la raison, puissance universelle, ne peut-elle mouvoir que par l'intermédiaire de l'estimative particulière, selon Aristote. Mais ce rapport entre la raison et l'estimative particulière se retrouve entre la volonté et l'appétit sensible. Donc la volonté n'est mue à vouloir un bien particulier que par l'intermédiaire de l'appétit sensitif. Donc, si celui-ci est orienté en un certain sens par une passion, la volonté ne pourra se mouvoir En sens contraire.

En sens contraire, on lit dans la Genèse (4, 7 Vg) : « Ton appétit sera sous toi et tu le domineras. » Donc la volonté de l'homme n'est pas mue de façon nécessaire par l'appétit inférieur.

Réponse : On l'a dit plus haut , la passion de l'appétit sensible agit sur la volonté du point de vue où cette faculté est mue par l'objet, c'est-à-dire en tant que l'homme, plus ou moins modifié par la passion, juge convenable et bonne une chose qu'il apprécierait autrement en dehors de la passion. Cette transformation par la passion peut revêtir deux formes.

Il peut arriver que la raison soit totalement paralysée, au point qu'on n'en ait plus l'usage, comme cela se produit chez ceux qui, par suite d'une colère ou de désirs violents, deviennent furieux ou fous. De telles passions en effet sont toujours accompagnées de transformations physiques. Et ceux qui sont dans cet état doivent être assimilés aux animaux sans raison qui

suivent fatalement l'impulsion de leurs passions; en effet on ne trouve en eux aucune trace de raison, ni par conséquent de volonté.

D'autres fois la raison n'est pas totalement absorbée par la passion et conserve une certaine liberté de jugement. En ce cas il subsiste encore quelque chose du mouvement de la volonté. Donc, dans la mesure où la raison demeure libre et non soumise à la passion, ce qui subsiste en ce mouvement n'obéit pas de façon nécessaire à la passion.

Ainsi, ou bien il n'y a en l'homme aucun mouvement de la volonté, et la passion seule domine; ou bien, s'il y a un mouvement de la volonté, il ne suivra pas la passion de façon nécessaire.

Solutions : 1. La volonté ne peut empêcher que ne surgissent des mouvements de sensualité dont l'Apôtre dit (Rm 7, 19) « Le mal que je hais, je le fais », c'est-à-dire je le désire. Cependant la volonté peut ne pas vouloir convoiter, ou ne pas consentir à la convoitise. Et ainsi elle ne suit pas de façon nécessaire l'impulsion de la convoitise.

2. Il y a en nous deux natures, intellectuelle et sensitive. De ce fait il y aura parfois uniformité dans toute l'âme : soit que la partie sensitive se trouve parfaitement soumise à la raison comme chez les vertueux ; soit au contraire que la raison soit totalement absorbée par la passion comme chez les fous. Mais parfois, même si la raison est obnubilée par la passion, on conserve encore une certaine liberté d'esprit. Dans cet état on peut, ou bien repousser totalement la passion ; ou tout au moins se retenir pour ne pas la suivre. Dans ce cas, l'homme étant diversement disposé dans les diverses parties de son âme, juge différemment selon la raison et selon la passion.

3. La volonté n'est pas mue seulement par le bien universel que la raison appréhende, mais encore par le bien que le sens appréhende. C'est pourquoi elle peut être portée vers un bien particulier sans qu'il y ait de passion dans l'appétit sensible. Il y a en effet beaucoup de choses que nous voulons et que nous faisons sans passion et par seul choix, comme on le voit surtout chez les hommes en qui la raison résiste à la passion.

Article 4 : La volonté est-elle mue de façon nécessaire par un moteur extérieur qui est Dieu ?

Objections : 1. Il semble bien que la volonté est mue par Dieu de façon nécessaire. En effet, tout agent auquel on ne peut résister meut de façon nécessaire. Or c'est ce qui arrive dans le cas de Dieu, car sa puissance est infinie, selon cette parole de l'Apôtre (Rm 9, 19) : « Qui résiste à sa volonté ? » Donc Dieu meut la volonté de façon nécessaire.

2. La volonté est mue nécessairement vers ce qu'elle veut par nature, on l'a déjà dit. Or, selon S. Augustin : « Pour chaque chose, ce que Dieu opère en elle lui est naturel. » Donc la volonté veut nécessairement ce vers quoi Dieu la meut.

3. Le possible est ce qui, étant posé, n'entraîne pas l'impossible. Or, si l'on pose que la volonté ne veut pas ce vers quoi Dieu la meut, il en résulte cette impossibilité qu'à ce compte, l'opération de Dieu serait inefficace. Il est donc impossible que la volonté ne veuille pas ce vers quoi Dieu la meut.

En sens contraire, il est écrit dans l'Ecclésiastique (15, 14) : « Au commencement Dieu a fait l'homme et il l'a laissé à son conseil. » Donc il ne meut pas nécessairement sa volonté.

Réponse : D'après Denys : « Il n'appartient pas à la Providence divine de détruire la nature des choses, mais de la conserver. » Elle meut donc tous les êtres selon leur condition, de telle sorte que, sous la motion divine, des causes nécessaires produisent leurs effets de façon nécessaire, et des causes contingentes produisent leurs effets de façon contingente. Donc, puisque la volonté est un principe actif non déterminé de façon unique, mais ouvert indifféremment à plusieurs effets, Dieu la meut sans la déterminer nécessairement à une seule chose; son mouvement demeure ainsi contingent et non nécessaire, sauf à l'égard des biens vers lesquels elle est mue par nature.

Solutions : 1. La volonté divine ne tend pas seulement à la réalisation d'un effet par la chose qu'elle meut, mais à ce que le mode de réalisation soit conforme à la nature de cette chose... C'est pourquoi si la volonté était mue de façon nécessaire, ce qui ne répond pas à sa nature, ce serait plus contraire à la motion divine que d'être mue de façon libre, comme il convient à sa nature.

2. Ce qui est naturel à chaque être, c'est ce que Dieu opère en lui pour que cela lui soit naturel. C'est ainsi que quelque chose convient à chacun, parce que Dieu veut que cela lui convienne. Mais il ne veut pas que tout ce qu'il opère dans les êtres soit naturel pour eux, par exemple que les morts ressuscitent. Ce qu'il veut pour chaque chose comme lui étant naturel, c'est qu'elle soit soumise à la puissance divine.

3. Si Dieu meut notre volonté vers une chose, il est alors impossible que notre volonté ne tende pas vers cette chose, mais ce n'est pas impossible absolument. Il n'en résulte donc pas que notre volonté soit mue par Dieu de façon nécessaire.

### QUESTION 11 : LA JOUISSANCE, ACTE DE LA VOLONTÉ

1. Jouir est-il un acte de la puissance appétitive ? — 2. Cet acte convient-il à la seule créature raisonnable, ou aussi aux bêtes ? — 3. Ne jouit-on que de la fin ultime ? — 4. N'y a-t-il jouissance que si la fin est possédée ?

Article 1 : Jouir est-il un acte de la puissance appétitive ?

Objections : 1. Il semble bien que non. Le mot « jouir » en effet, d'après son étymologie (frui) paraît ne signifier rien d'autre que cueillir un fruit ( fructum capere). Mais c'est l'intelligence qui saisit ce fruit de la vie humaine qu'est la béatitude, laquelle consiste, on l'a montré, en un acte de cette intelligence. L'acte de jouir relève donc de l'intelligence et non de l'appétit.

2. Chaque puissance a une fin propre qui est sa perfection; comme pour la vue apercevoir ce qui est visible, pour l'ouïe, entendre des sons, et de même pour les autres puissances. Or la fin d'une chose, c'est son fruit. L'acte de jouir convient donc à toutes les puissances, et pas seulement à celle de l'appétit.

3. L'acte de jouir comporte une certaine délectation. Mais la délectation sensible relève du sens qui se délecte en son objet; et, pour la même raison, la délectation intellectuelle relève de l'intelligence. Donc jouir est le lot de la puissance de connaître et non de l'appétit.

En sens contraire, S. Augustin affirme « jouir, c'est adhérer par amour à une chose pour elle-même. » Or l'amour relève de la puissance appétitive. Il doit donc en être de même pour l'acte de jouir.

Réponse : Les mots « fruition » (jouissance) et fruit semblent se rapporter à une même chose et dériver l'un de l'autre. Peu nous importe d'ailleurs l'ordre de cette dérivation, sauf qu'il apparaît plus probable que l'on ait désigné en premier ce qui est le plus manifeste. Or ce sont les choses les plus proches des sens qui nous frappent d'abord. Il semble donc que le mot « fruition » vient des fruits que l'on perçoit par les sens. D'autre part un fruit sensible est ce que l'on attend de l'arbre en dernier et que l'on cueille avec un certain plaisir. Aussi semble-t-il que la fruition se rapporte à l'amour ou à la délectation que l'on éprouve à l'égard du terme dernier de son attente qui est la fin. Or la fin est, comme le bien, l'objet de la puissance appétitive. Il est donc évident que jouir est un acte de cette puissance.

Solutions : 1. Rien n'empêche qu'une seule et même réalité, envisagée sous différents aspects, se rapporte à des puissances différentes. Ainsi la vision même de Dieu, en tant que vision, est un acte d'intelligence ; mais, du point de vue où elle constitue un bien et une fin, elle est l'objet de

la volonté et, à ce titre, elle est sa fruition. Ainsi l'intelligence atteint cette fin au titre de puissance agissante, tandis que la volonté l'atteint comme ce qui meut vers la fin, et ce qui jouit de la fin une fois obtenue.

2. Nous avons déjà dit que la perfection et la fin des puissances autres que l'appétit sont contenues sous l'objet de celui-ci comme ce qui est propre sous ce qui est commun. Par suite la perfection et la fin de n'importe quelle puissance, en tant qu'elles sont un certain bien, relèvent de l'appétit. C'est la raison pour laquelle l'appétit applique les autres puissances à leur fin particulière, et parvient lui-même à la sienne quand chacune des autres ont atteint leur fin propre.

3. La délectation comporte deux éléments : la perfection de ce qui convient, laquelle appartient à la puissance de connaître ; et la complaisance en ce qui est présenté comme convenant au sujet. Ce dernier élément relève de la puissance appétitive dans laquelle la délectation trouve son accomplissement.

Article 2 : Jouir est-il propre à la seule créature raisonnable ou aussi aux bêtes ?

Objections : 1. Jouir paraît être réservé aux hommes. Car S. Augustin écrit : « C'est à nous, hommes, qu'il appartient de jouir et d'user. » Les autres animaux ne peuvent donc pas jouir.

2. On jouit de la fin dernière. Or les bêtes ne peuvent atteindre une telle fin. Il ne leur appartient donc pas de jouir.

3. L'appétit naturel est subordonné à l'appétit sensible, comme celui-ci l'est à la volonté. Donc si jouir appartient à l'appétit sensible, il semble qu'il puisse au même titre appartenir à l'appétit naturel. Or cela est faux, car cet appétit est sans délectation. Donc jouir ne se rencontre pas dans l'appétit sensible et de ce fait, ne convient pas aux bêtes.

En sens contraire, S. Augustin remarque « Il n'est pas absurde de penser que les animaux eux-mêmes jouissent de la nourriture et de tout autre plaisir corporel. »

Réponse : Il résulte de ce qui a été établi précédemment que jouir n'est pas l'acte de la puissance qui atteint la fin en l'exécutant, mais de celle qui commande l'exécution; on a dit en effet que c'est l'acte de la puissance appétitive. Or, chez les êtres dépourvus de connaissance on trouve bien une puissance qui obtient la fin comme exécutrice, par exemple celle qui fait que les corps pesants tombent et que les corps légers s'élèvent. Mais on ne trouve pas chez eux la puissance qui commande ; celle-ci a son siège dans une nature supérieure qui par ses ordres meut la nature tout entière, de la manière dont l'appétit, dans les êtres doués de connaissance, applique les autres puissances à leurs actes. Il est donc manifeste que les êtres dépourvus de connaissance, tout en parvenant à leur fin, n'en jouissent pas ; c'est un privilège réservé aux êtres qui possèdent la connaissance.

Mais la connaissance de la fin est double parfaite et imparfaite. Parfaite, elle n'implique pas seulement la connaissance de ce qui est fin et bien, mais encore de la raison universelle de la fin et du bien; une telle connaissance est le privilège des êtres doués de raison. La connaissance imparfaite de la fin porte sur la fin et le bien envisagés de façon particulière, et cette connaissance est le fait des bêtes. Chez elles les facultés appétitives, en outre, ne commandent pas librement ; elles sont mues par une impulsion naturelle vers les objets qu'elles appréhendent. Ainsi donc la jouissance convient à la nature raisonnable dans toute l'acception du terme, aux animaux de façon imparfaite, et en aucune manière aux autres créatures.

Solutions : 1. S. Augustin parle ici de la jouissance parfaite.

2. Il n'est pas nécessaire que la jouissance concerne la fin ultime considérée en soi, mais ce que chacun tient pour tel.

3. L'appétit sensible fait suite à une connaissance, ce qui n'est pas le cas pour l'appétit naturel, surtout chez ceux qui sont dépourvus de connaissance.

4. Dans l'argument en sens contraire, S. Augustin entend parler de la jouissance imparfaite, comme le montre la façon dont il s'exprime ; il dit en effet : « Il n'est pas tellement absurde de penser que les animaux jouissent », alors qu'il serait tout à fait absurde de dire qu'ils utilisent.

Article 3 : Ne jouit-on que de la fin ultime ?

Objections : 1. Il semble bien que non. Car l'Apôtre écrivait à Philémon (20 Vg) : « Frère, donne-moi cette jouissance dans le Seigneur. » Or, il est évident qu'il n'avait pas mis sa fin ultime dans un homme. C'est donc que la jouissance ne se limite pas à cette fin.

2. Le fruit est ce dont on jouit. Or, dit S. Paul (Ga 5, 22) : « Le fruit de l'Esprit est charité, joie, paix », etc., qui n'ont pas raison de fin ultime. La jouissance n'est donc pas réservée à la fin ultime.

3. Les actes de la volonté peuvent réfléchir sur eux-mêmes ; ainsi je veux vouloir et j'aime aimer. Or jouir est un acte de la volonté ; cette faculté est en effet, au dire de S. Augustin, « ce par quoi nous jouissons ». Il en résulte que l'on peut jouir de sa jouissance. Mais celle-ci n'est pas la fin ultime de l'homme, qui est seulement le bien incréé, c'est-à-dire Dieu. Jouir ne se limite donc pas à la fin ultime.

En sens contraire, S. Augustin affirme : « On ne jouit pas si ce dont s'empare la volonté est voulu pour autre chose. » Or, la fin ultime seule échappe à cette condition. Il n'y a donc de jouissance que de la fin ultime.

Réponse : La notion de fruit, nous venons de le dire, implique deux choses: qu'il s'agisse d'un acte ultime et que l'appétit s'y repose avec une certaine douceur et délectation. Mais il y a deux façons d'être ultime : absolument, c'est-à-dire sans se rapporter à autre chose, et de façon relative, n'étant ultime que pour certaines choses. Donc ce qui est ultime de façon absolue, en quoi on se délecte comme en sa fin ultime, c'est cela qu'on appelle proprement fruit ; et c'est de cela qu'à proprement parler on jouit.

Au contraire, ce qui n'est pas délectable en soi mais est désiré seulement pour autre chose, comme une potion amère en vue de la santé, ne peut aucunement s'appeler fruit. Quant aux choses qui comportent en elles-mêmes une certaine délectation et auxquelles se rapportent certaines autres choses préalables, on pourra bien les dénommer en quelque façon des fruits mais on ne dira pas qu'on jouit d'elles selon la pleine signification du mot jouir (frui). C'est pourquoi S. Augustin dit : « Nous jouissons des objets que nous connaissons, en lesquels la volonté se repose avec délices. » Or elle ne se repose absolument qu'en ce qui est ultime, car aussi longtemps qu'on attend quelque chose, son mouvement demeure en suspens, bien qu'elle soit déjà parvenue à un certain point. C'est comme dans le mouvement local, où le milieu de la distance, bien qu'il soit un commencement et une fin, ne peut être considéré comme une fin en acte que lorsque l'on s'y repose.

Solutions : 1. Comme le remarque S. Augustin, « Si Paul avait dit: "Donne-moi cette jouissance", sans ajouter : "dans le Seigneur", il aurait paru mettre en Philémon la fin de sa délectation. Mais du fait qu'il a ajouté "dans le Seigneur" il a signifié qu'il mettait sa fin en celui-ci. » Ainsi a-t-il voulu dire qu'il jouissait de son frère, non comme d'un terme, mais d'un intermédiaire.

2. On compare différemment le fruit à l'arbre qui le produit, et à l'homme qui en jouit. Par rapport à l'arbre, il est un effet dont l'arbre est la cause; par rapport à l'homme qui en jouit il est un terme ultime attendu et délectable. Les biens que l'Apôtre énumère ici sont appelés des fruits parce qu'ils sont des effets de l'Esprit Saint en nous (ce pourquoi on les appelle fruits de l'Esprit), mais non parce que nous en jouirions au titre de fin ultime. A moins que l'on dise avec S. Ambroise qu'on les appelle fruits « parce qu'ils doivent être demandés pour eux-mêmes »,

non certes en évitant de les rattacher à la béatitude mais parce qu'ils ont en eux-mêmes de quoi rendre heureux.

3. La fin, comme on l'a dit, peut désigner deux choses : la réalité elle-même, et la prise de possession de cette réalité ; cela ne constitue pas à la vérité deux fins, mais une seule fin, considérée en elle-même, et appliquée à une autre. Dieu est donc la fin ultime au titre de réalité recherchée en dernier lieu, et la jouissance est fin ultime comme prise de possession de cette même fin. Donc, de même que Dieu et la jouissance qu'on a de lui ne constituent pas deux fins, pareillement c'est sous la même raison de jouissance que nous jouissons de Dieu et de la jouissance divine. Il faut en dire autant de la béatitude créée, qui consiste dans la jouissance.

Article 4 : N'y a-t-il jouissance que si la fin est possédée ?

Objections : 1. Oui, semble-t-il. Car S. Augustin écrit : « Jouir consiste à user avec joie non de l'espoir d'une chose, mais déjà de la chose elle-même. » Or, aussi longtemps qu'on ne possède pas une chose, celle-ci ne donne pas de la joie, mais seulement de l'espoir. Il n'y a donc jouissance que d'une fin possédée.

2. Il n'y a proprement jouissance que de la fin ultime, on vient de le dire, car seule une telle fin donne repos à l'appétit. Or celui-ci ne peut se reposer que lorsque la fin est obtenue. Il ne peut donc y avoir de jouissance au sens propre qu'à l'égard de la fin possédée.

3. Jouir, c'est cueillir le fruit, mais cela n'est possible que lorsque la fin est déjà obtenue ; il n'y a donc pas de jouissance sans cette possession.

En sens contraire, S. Augustin dit encore : « Jouir c'est adhérer par amour à une chose pour elle-même. » Or ceci peut avoir lieu même avec un objet qu'on ne possède pas. Donc, on peut jouir aussi d'une fin non encore atteinte.

Réponse : Jouir implique un certain rapport de la volonté à la fin ultime, dans la mesure où la volonté tient quelque chose pour sa fin ultime. Mais on peut posséder une fin de deux façons : parfaitement, si on la possède non seulement en intention mais réellement ; imparfaitement, au cas où on ne la possède qu'en intention. Il y a donc jouissance parfaite de la fin déjà réellement possédée. Mais il y a encore jouissance imparfaite, si la fin n'est pas possédée réellement, mais seulement en intention.

Solutions : 1. S. Augustin parle de la jouissance parfaite.

2. Le repos de la volonté est doublement empêché ; soit du côté de l'objet, parce qu'il n'est pas la fin ultime mais est ordonné à quelque chose d'autre ; soit de la part de celui qui veut la fin, s'il ne l'a pas encore atteinte. Or, c'est l'objet qui donne à un acte son espèce, tandis que la manière d'agir qui fait que l'acte est parfait ou imparfait tient à la condition de l'agent. Il n'y a jouissance qu'impropre, comme réalisant incomplètement l'idée spécifique de jouissance. Tandis qu'à l'égard de la fin ultime non possédée, il y a jouissance au sens propre, mais imparfaite à cause de la façon imparfaite dont cette fin ultime est possédée.

3. On dit que quelqu'un reçoit ou possède la fin quand il le fait non seulement en réalité, mais même lorsqu'il le fait en intention, on vient de le dire.

## QUESTION 12 : L'INTENTION

1. L'intention est-elle un acte de l'intelligence, ou de la volonté ? — 2. Porte-t-elle seulement sur la fin ultime ? — 3. Peut-on porter son intention sur deux choses à la fois ? — 4. L'intention de la fin et le vouloir des moyens sont-ils un seul et même acte ? — 5. L'intention convient-elle aux bêtes ?

Article 1 : L'intention est-elle un acte de l'intelligence, ou de la volonté ?

Objections : 1. Il semble bien qu'elle est un acte de l'intelligence et non de la volonté, car on lit en S. Matthieu (6, 22) : « Si ton œil est simple, ton corps tout entier sera dans la lumière », l'œil, signifiant ici l'intention, selon S. Augustin. Mais l'œil, du fait qu'il est l'instrument de la vue, désigne une puissance de connaître. L'intention n'est donc pas un acte de la puissance appétitive, mais de la puissance de connaître.

2. S. Augustin affirme au même endroit que l'intention est appelée lumière par le Seigneur quand il dit (Mt 6, 23) : « Si la lumière qui est en toi est ténèbre... » Or la lumière est affaire de connaissance, donc aussi l'intention.

3. L'intention désigne une certaine ordination à une fin ; mais ordonner est le fait de la raison ; l'intention n'appartient donc pas à la volonté mais à la raison.

4. L'acte de volonté ne porte que sur la fin, ou sur les moyens. Par rapport à la fin, cet acte est nommé volonté ou jouissance, et à l'égard des moyens, il est appelé choix ; or l'intention ne se confond avec aucun de ces actes ; elle n'est donc pas un acte de la volonté.

En sens contraire, S. Augustin dit : « L'intention de la volonté unit à la vue le corps qui est vu ; et pareillement elle unit l'idée existant dans la mémoire à la fine pointe de l'esprit qui médite intérieurement. » L'intention est donc un acte de la volonté.

Réponse : Intention, comme le nom même l'indique, signifie tendre vers quelque chose, c'est l'action du moteur et le mouvement du mobile. Mais le fait que le mouvement du mobile tend vers quelque chose procède de l'action du moteur. De la sorte, l'intention appartient premièrement et comme à son principe à ce qui meut vers la fin. C'est pourquoi nous disons que l'architecte et tous ceux qui dirigent meuvent les autres par leur commandement vers la fin dont ils ont eux-mêmes l'intention. Or, mouvoir ainsi vers leur fin les autres puissances de l'âme revient à la volonté, on l'a montré. Il est donc manifeste que l'intention est proprement un acte de volonté.

Solutions : 1. C'est par métaphore que l'intention est appelée œil, non parce qu'elle serait affaire de connaissance, mais parce qu'elle présuppose cette connaissance grâce à laquelle se présente à la volonté la fin vers laquelle elle meut, comme notre œil nous fait voir d'avance le but vers lequel nous devons tendre par notre corps.

2. L'intention est appelée lumière parce qu'elle est manifeste pour celui qui l'exerce. De même les œuvres sont appelées ténèbres du fait que l'homme sait vers quoi il tend, mais ignore ce qui résultera de son action. C'est l'explication de S. Augustin sur ce passage.

3. Ce n'est pas la volonté qui met en ordre, mais elle tend vers quelque chose selon l'ordre de la raison ; ainsi le mot intention désigne-t-il un acte de volonté, mais présuppose une ordination par la raison de quelque chose vers une fin.

4. L'intention est un acte de la volonté à l'égard de la fin. Mais il y a trois façons pour la volonté de se rapporter à la fin. Absolument : on donne alors à l'acte le nom de volonté, pour autant que nous voulons absolument la santé ou tel autre bien de ce genre. Dans le deuxième cas on considère la fin comme un terme où l'on se repose : c'est ainsi que la jouissance se rapporte à la fin. Troisièmement, on peut regarder la fin comme le terme d'une chose qui lui est ordonnée, et c'est en ce sens que l'intention regarde la fin. Ce n'est pas en effet simplement parce que nous la voulons que nous sommes dits tendre vers la santé, mais parce que nous voulons l'atteindre par le moyen de quelque chose d'autre.

Article 2 : L'intention porte-t-elle seulement sur la fin ultime ?

Objections : 1. Il semble qu'il en soit ainsi. Comme il est écrit au livre des Sentences de S. Prosper : « Le cri poussé vers Dieu est l'intention du cœur. » Or Dieu est la fin ultime du cœur humain. C'est donc toujours cette fin qui est visée par l'intention.



2. L'intention vise la fin selon qu'elle est un terme, comme on l'a dit. Mais un terme a raison de fin ultime. L'intention porte donc toujours sur la fin ultime.

3. Comme l'intention, la jouissance concerne la fin ; mais la jouissance porte toujours sur la fin ultime ; donc également l'intention.

En sens contraire, nous l'avons dit, il y a pour toutes les volontés humaines une seule fin ultime: la béatitude. S'il n'y avait donc d'intention que pour la fin ultime, il ne pourrait y avoir chez les hommes des intentions diverses, ce qui est évidemment faux.

Réponse : L'intention, nous l'avons dit, regarde la fin selon qu'elle est le terme du mouvement de la volonté. Or on peut parler de terme dans un mouvement de deux façons ; comme d'un terme ultime en lequel on se repose et qui termine tout le mouvement, ou comme d'un terme intermédiaire qui est commencement d'une partie du mouvement, et fin d'une autre. Par exemple dans le mouvement qui va de A à C par B, C représente le terme ultime, B étant aussi un terme, mais non le terme ultime. Et l'intention peut porter sur les deux. Donc, bien qu'elle concerne toujours une fin, il ne s'impose pas que ce soit toujours la fin ultime.

Solutions : 1. L'intention du cœur est dite « un cri poussé vers Dieu », non que Dieu soit toujours son objet, mais parce qu'il connaît les intentions ou encore parce que, quand nous prions, nous dirigeons vers lui notre intention qui a la force d'un cri.

2. Terme a sans doute raison de fin ultime, mais pas nécessairement par rapport au tout, car il peut se faire que ce soit par rapport à une partie.

3. La jouissance implique un repos dans la fin ce qui ne vaut que pour la fin ultime. Mais l'intention implique un mouvement vers la fin et non un repos. La comparaison n'est donc pas valable.

Article 3 : Peut-on porter son intention sur deux choses à la fois ?

Objections : 1. Il semble qu'il soit impossible d'avoir simultanément l'intention de plusieurs choses. L'homme, dit S. Augustin, ne peut prendre en même temps comme objet d'intention Dieu et un avantage corporel ; ni, pour la même raison, deux autres choses quelconques.

2. L'intention désigne le mouvement de la volonté vers son terme. Mais un mouvement ne peut avoir plusieurs termes sous le même rapport. Donc la volonté ne peut tendre à la fois vers plusieurs choses.

3. L'intention présuppose un acte de la raison ou de l'intelligence. Or, selon Aristote, il n'est pas possible de comprendre en même temps plusieurs choses ; on ne peut donc pas non plus avoir une intention portant simultanément sur plusieurs fins.

En sens contraire, l'art imite la nature ; or, il arrive que la nature poursuive deux utilités avec un seul instrument : « par exemple la langue sert pour le goût et pour la parole », remarque Aristote. Pareillement, l'art ou la raison peuvent ordonner simultanément une même chose à deux fins, et ainsi on peut avoir à la fois l'intention de plusieurs choses.

Réponse : L'existence de deux choses peut être envisagée de deux manières : comme ordonnées entre elles ou non. Dans le premier cas, il est évident, d'après ce qui a été dit, que l'on peut avoir simultanément l'intention de plusieurs choses. En effet, l'intention porte non seulement sur la fin ultime, mais encore sur la fin intermédiaire, et c'est simultanément que l'on tend vers l'une et vers l'autre, par exemple vers la confection d'un remède et vers la santé.

Si, au contraire, il s'agit de choses non ordonnées entre elles, on peut encore tendre vers plusieurs en même temps. Cela est manifeste du fait que l'on peut choisir une chose de préférence à une autre, parce qu'elle est meilleure. Or, entre autres conditions qui rendent une chose meilleure, il y a qu'elle puisse servir à plusieurs fins, ce qui justifie le choix dont elle peut être l'objet. Il est donc évident que l'homme tend vers plusieurs choses à la fois.

Solutions : 1. S. Augustin veut dire ici que l'homme ne peut vouloir à la fois Dieu et les avantages temporels comme des fins ultimes, parce qu'il ne peut y en avoir plusieurs pour un seul homme, comme on l'a déjà montré.

2. Il peut y avoir plusieurs termes pour un seul mouvement, d'un même point de vue, si l'un d'eux est ordonné à l'autre ; mais deux termes non ordonnés entre eux ne peuvent, d'un même point de vue, avoir un seul mouvement. Toutefois, il faut prendre garde que ce qui n'a pas d'unité dans la réalité peut être accepté par la raison comme ne faisant qu'un. Or l'intention est un mouvement de la volonté vers quelque chose, mouvement qui est préordonné dans la raison, nous l'avons déjà dit — C'est pourquoi des choses réellement distinctes peuvent constituer un seul terme d'intention, en tant qu'elle sont acceptées par la raison comme ne faisant qu'un; soit parce que deux choses concourent pour assurer l'intégrité d'une autre, par exemple le chaud et le froid unis en juste proportion concourent à la santé ; soit parce que ces choses sont comprises sous un terme commun qui peut devenir objet d'intention. Par exemple l'acquisition de vin et de vêtements est comprise dans la notion commune de profit; rien n'empêche en effet celui qui vise le profit de viser simultanément ces deux biens.

3. Comme on l'a dit dans la première Partie, il arrive que notre intelligence comprenne simultanément plusieurs objets, en tant qu'ils ont une certaine unité.

Article 4 : L'intention de la fin et la volonté des moyens sont-ils un seul et même acte ?

Objections : 1. Il semble bien que non. Car S. Augustin nous dit : « La volonté de regarder une fenêtre a pour fin la vue de la fenêtre ; mais regarder les passants par la fenêtre est une autre volonté. » Or cette volonté-là concerne l'intention, tandis que la première se rapporte aux moyens. L'intention de la fin est donc un mouvement de volonté différent de la volonté des moyens.

2. Les actes se distinguent par leurs objets ; or fin et moyens constituent des objets différents, par conséquent l'intention qui porte vers la fin est un mouvement de volonté distinct du vouloir des moyens.

3. Le vouloir des moyens porte le nom de choix; mais intention et choix ne se confondent pas; l'intention de la fin et le vouloir des moyens ne sont donc pas un même mouvement.

En sens contraire, le moyen est à la fin ce que le milieu est au terme. Or, dans les choses naturelles, c'est un même mouvement qui pass par le milieu pour aboutir au terme. Donc, dans la volonté, intention de la fin et vouloir des moyens sont un même mouvement.

Réponse : On peut considérer le mouvement de la volonté vers la fin et vers les moyens de deux façons. Ou bien selon que la volonté vers ces deux objets se porte absolument et par soi, et alors on a deux mouvements de volonté distincts. Ou bien selon qu'elle tend vers les moyens en vue de la fin, et alors on a un seul mouvement de volonté quant au sujet, portant à la fois sur la fin et sur les moyens. En effet, quand je dis : « je veux ce remède pour ma santé », je ne signifie qu'un mouvement de volonté. L'explication en est que la fin apparaît comme la raison de vouloir les moyens. Or c'est par un même acte qu'on saisit un objet et la raison de cet objet, comme c'est dans une même vision que l'on perçoit la couleur et la lumière, comme nous l'avons dit plus haut. Et il en va de même pour l'intelligence : si je considère en eux-mêmes un principe et une conclusion, j'aurai des actes de connaissance distincts ; mais si je donne mon assentiment à une conclusion à cause des principes, ce sera en un seul acte d'intelligence.

Solutions : 1. S. Augustin parle ici de la vision de la fenêtre et de celle des passants par la fenêtre, comme d'objets vers lesquels la volonté se porte de façon absolue.

2. La fin, si on la considère comme une certaine réalité, est un autre objet de volonté que les moyens ; mais envisagée comme raison de vouloir ceux-ci, elle constitue avec eux un seul et même objet.

3. Un mouvement qui est un par son sujet peut, rapporté à son principe et à son terme, comporter une distinction de raison, comme la montée et la descente, selon Aristote. Ainsi en est-il du mouvement de la volonté : considéré comme portant sur les moyens en tant qu'ils sont ordonnés à la fin, il est le choix, l'élection ; envisagé au contraire comme portant sur la fin en tant qu'elle est obtenue par les moyens, il est l'intention. La preuve en est que l'intention d'une fin peut exister avant même qu'on ait déterminé les moyens sur lesquels porte le choix.

Article 5 : L'intention convient-elle aux bêtes ?

Objections : 1. Oui, semble-t-il. Car la nature des êtres dépourvus de connaissance est plus éloignée de celle des êtres raisonnables que la nature sensitive, qui est celle des animaux. Or il a été prouvé que, même chez ceux qui n'ont pas la connaissance, la nature tend vers une fin. A plus forte raison donc en est-il ainsi chez les bêtes.

2. L'intention comme la jouissance concerne la fin. Mais nous avons dit que la jouissance convient aux bêtes. Donc l'intention aussi.

3. Avoir l'intention d'une fin est le fait de celui qui agit pour une fin, car avoir l'intention ne signifie rien d'autre que tendre vers une autre chose. Or les bêtes agissent pour une fin, puisqu'elles se mettent en mouvement pour chercher leur nourriture ou pour quelque chose de semblable. Donc elles ont l'intention d'une fin.

En sens contraire, l'intention d'une fin implique ordination à une fin, ce qui est l'œuvre de la raison. Donc, puisque les bêtes n'ont pas la raison, il apparaît qu'elles n'ont pas l'intention d'une fin.

Réponse : Nous l'avons dit : avoir l'intention, c'est tendre vers autre chose ; et cela est le fait à la fois du vouloir et du mobile. Donc, si ce qui est mû vers la fin par un autre est dit avoir l'intention de la fin, on peut dire que la nature a l'intention de la fin en tant qu'elle est mue vers sa fin par Dieu, comme la flèche par l'archer. En ce sens, même les bêtes ont l'intention de la fin, en tant qu'elles sont mues vers quelque chose par une impulsion naturelle.

Dans un autre sens, l'intention de la fin est le fait de celui qui imprime le mouvement, en tant qu'il ordonne — le sien ou celui d'un autre — vers la fin. Cela n'appartient qu'à la raison. Ainsi, en ce sens, les bêtes n'ont pas l'intention de la fin, au sens premier et fondamental du mot intention, comme on l'a dit.

Solutions : 1. Cette objection concerne le cas où l'intention est le fait de ce qui est mû vers une fin.

2. La jouissance ne comporte pas comme l'intention l'ordination d'un être à quelque chose, mais le repos absolu dans la fin.

3. Les bêtes se meuvent vers une fin sans envisager qu'elles peuvent l'atteindre par leur mouvement, ce qui est le propre de l'intention ; mais en la convoitant par un instinct naturel, comme si elles étaient mues par un autre, à la manière de tous les êtres qui sont mus par la nature.

Il faut maintenant considérer les actes de la volonté en relation avec les moyens. Et ils sont trois : le choix, le consentement, l'usage. Mais, comme le choix suppose lui-même la délibération, nous serons amenés à étudier successivement : le choix (Q. 13), la délibération (Q. 14), le consentement (Q. 15), l'usage (Q. 16).

### QUESTION 13 : LE CHOIX, ACTE DE LA VOLONTÉ A L'ÉGARD DES MOYENS

1. De quelle puissance le choix est-il l'acte : de la volonté, ou de la raison ? — 2. Convient-il aux bêtes ? — 3. Porte-t-il seulement sur les moyens ou quelquefois aussi sur la fin ? — 4. Ne porte-t-il que sur les actions accomplies par nous ? — 5. Ne porte-t-il que sur des choses possibles ? — 6. L'homme choisit-il de façon nécessaire, ou librement ?

Article 1 : Le choix est-il un acte de la volonté, ou de la raison ?

Objections : 1. Il semble que le choix ne soit pas un acte de la volonté, mais de la raison. Le choix suppose en effet une sorte de comparaison qui fait préférer une chose à une autre ; mais c'est la raison qui compare. Donc le choix appartient à la raison.

2. C'est la même puissance qui construit le syllogisme et le conclut. Or, construire un syllogisme en matière d'action est le fait de la raison. Donc, puisque, selon Aristote, le choix est une sorte de conclusion dans l'action, il semble être lui aussi affaire de raison.

3. L'ignorance n'est pas le fait de la volonté mais de la puissance cognitive. Or, selon Aristote, il existe une « ignorance du choix ». Il semble donc bien que le choix ne ressortisse pas à la volonté mais à la raison.

En sens contraire, pour Aristote « le choix est un désir des choses qui sont en notre pouvoir ». Mais le désir est un acte de volonté. Donc aussi le choix.

Réponse : Le mot « choix » implique quelque chose qui relève de la raison ou de l'intelligence, et quelque chose qui relève de la volonté. Car Aristote affirme que « le choix est une intelligence qui désire, ou un désir intelligent ». Or, quand deux éléments concourent pour constituer une seule réalité, l'un d'eux joue le rôle de forme par rapport à l'autre. D'où cette déclaration de S. Grégoire de Nysse : « Le choix n'est en lui-même ni un désir, ni une simple délibération, mais un composé des deux, comme nous disons que l'animal est composé d'un corps et d'une âme, alors qu'il n'est ni un corps seul ni une âme seule, mais l'un et l'autre; ainsi en est-il du choix. » Or, dans les actes de l'âme, il faut remarquer que l'acte qui appartient essentiellement à une puissance ou à un habitus, reçoit sa forme et son espèce de la puissance ou de l'habitus supérieur, selon le principe suivant lequel l'inférieur est ordonné par le supérieur. Si quelqu'un par exemple accomplit un acte de la vertu de force pour l'amour de Dieu, ce sera matériellement un acte de force, mais formellement un acte de charité. Or, il est évident que d'une certaine manière la raison précède la volonté et ordonne son acte, en ce sens que la volonté tend vers son objet selon l'ordre de la raison, puisqu'il appartient à une faculté de connaissance de présenter son objet à une faculté appétitive. Ainsi donc cet acte par lequel la volonté tend vers quelque chose qui lui est présenté comme bon relève matériellement de la volonté et formellement de la raison, du fait qu'il est ordonné par la raison à une fin. Or dans un tel cas la substance de l'acte est comme la matière par rapport à l'ordre qui lui est imposé par la puissance supérieure. Voilà pourquoi le choix n'est pas en sa substance acte de la raison, mais de la volonté ; il trouve en effet son achèvement dans un certain mouvement de l'âme vers le bien qui est choisi. C'est donc de façon évidente un acte de la puissance appétitive.

Solutions : 1. Sans doute n'y a-t-il pas de choix sans une comparaison préalable, mais l'essence du choix n'est pas cette comparaison.

2. La conclusion du syllogisme relatif à l'action appartient aussi à la raison sous l'appellation de sentence ou de jugement, que suit le choix ; c'est pourquoi la conclusion elle-même semble appartenir au choix comme à sa conséquence.

3. Si l'on parle d'une ignorance de choix, ce n'est pas parce que le choix serait lui-même une science, mais parce qu'on ignore ce qu'il faut choisir.

Article 2 : Le choix convient-il aux bêtes ?

Objections : 1. Il semble que le choix convient aux bêtes, car il est, d'après Aristote, « un désir d'une certaine chose en vue d'une fin ». Or les bêtes désirent certaines choses en vue d'une fin ; elles agissent en effet pour une fin et c'est à la suite d'un désir. Elles sont donc capables de choix.

2. Le choix, selon la signification même du mot, semble impliquer qu'on préfère une chose à une autre. Or ceci se remarque chez les animaux, par exemple chez la brebis qui mange telle herbe et se détourne de telle autre. Donc il y a du choix chez les bêtes.

3. Comme dit Aristote « Il ressortit à la prudence de bien choisir les moyens. » Mais la prudence convient aux bêtes. Aussi Aristote appelle-t-il « prudentes sans l'avoir appris, toutes celles qui ne sont pas capables d'entendre les sons, comme les abeilles ». Et cela est manifeste sur le plan sensible : des animaux comme les abeilles, les araignées et les chiens montrent dans leur activité une sagacité étonnante. Un chien, par exemple, qui poursuit un cerf, arrivé à un carrefour de trois chemins, explore avec son odorat afin de se rendre compte si le cerf ne serait pas passé par le premier ou le deuxième de ces chemins ; et s'il trouve qu'il n'y est pas passé, il s'élanche sans hésitation et sans avoir eu besoin d'exercer son flair, sur le troisième ; comme s'il faisait un syllogisme disjonctif, par lequel il conclurait que le cerf, n'ayant pris aucun des deux autres chemins, s'est engagé dans celui-là, puisqu'il n'y en a plus d'autre. Il semble donc que le choix convienne aux animaux.

En sens contraire, S. Grégoire de Nysse remarque : « Les enfants et les êtres sans raison, s'ils agissent volontairement, ne choisissent pas pour autant. » Il n'y a donc pas de choix chez les bêtes.

Réponse : Puisque le choix consiste à préférer une chose à une autre, il ne peut s'exercer qu'à l'égard de plusieurs réalités susceptibles d'être choisies. C'est pourquoi il n'y a pas de choix possible chez les êtres entièrement déterminés à une seule chose. D'après ce que nous avons établi, il y a cette différence, entre l'appétit sensible et la volonté, que le premier tend de manière déterminée vers un bien particulier, conformément à l'ordre de la nature, tandis que la volonté, tout en étant elle aussi déterminée selon l'ordre de la nature vis-à-vis d'un seul objet commun, le bien, demeure cependant indéterminée par rapport aux biens particuliers. En conséquence, c'est proprement à la volonté qu'il appartient de choisir, et non à l'appétit sensible, le seul qui existe chez les bêtes. Celles-ci sont donc incapables de choix.

Solutions : 1. On ne donne pas le nom de choix à n'importe quel désir d'un moyen en vue d'une fin, mais à celui qui comporte un certain discernement des moyens ; or celui-ci ne peut exister que là où l'appétit peut se porter vers plusieurs choses.

2. L'animal préfère une chose à une autre parce que son appétit se trouve déterminé à son égard par la nature. De là, sitôt que les sens ou l'imagination lui présentent un bien vers lequel il est incliné naturellement, il s'y porte sans avoir à choisir, à la manière du feu qui, sans faire aucun choix, monte et ne descend pas.

3. « Le mouvement, selon la définition d'Aristote, est l'acte du mobile produit par le moteur. » Il ressort de cette définition que la force du moteur se montre dans le mobile et en conséquence que, dans tous les êtres que meut la raison, même s'ils ne sont pas doués de raison, l'ordre de la raison apparaît. C'est ainsi que la flèche va droit au but sous l'impulsion de l'archer, comme si elle-même avait une raison qui la dirige. Et il en va de même dans les mouvements des horloges et de toutes les autres inventions réalisées par l'art de l'homme. Or les êtres de la nature sont à l'art divin ce que sont à l'art humain les œuvres qu'il produit. On retrouve donc un ordre chez ceux qui sont mus par nature, comme chez ceux que meut la raison, comme le remarque Aristote.

Cela explique que dans le comportement des animaux se manifestent certaines sagacités qui tiennent à ce qu'ils ont une inclination naturelle à des processus merveilleusement agencés, puisqu'ils sont ordonnés par l'art suprême. C'est pour cela aussi que certains animaux sont dits prudents ou industrieux, et non parce qu'ils seraient doués de raison ou capables de choix. La preuve en est que tous ceux qui ont une même nature agissent de façon semblable.

Article 3 : Le choix porte-t-il seulement sur les moyens ou quelquefois aussi sur la fin ?

Objections : 1. Il semble bien que le choix ne concerne pas seulement les moyens. Car Aristote, affirme : « C'est la vertu qui rend correct le choix ; mais tout ce que l'on peut faire pour le réaliser relève non pas de la vertu, mais d'une autre puissance. » Or ce pourquoi on fait quelque chose est la fin. Le choix porte donc sur la fin.

2. Dans tout choix il y a une préférence. Mais, de même que, parmi plusieurs moyens, l'un peut être préféré à l'autre, ainsi en est-il pour des fins diverses. Il peut donc y avoir choix pour la fin comme pour les moyens.

En sens contraire, Aristote affirme : « Tandis que le vouloir est relatif à la fin, le choix, lui, porte sur les moyens. »

Réponse : Le choix, nous venons de le dire, fait suite à la sentence ou au jugement qui, dans le syllogisme pratique, tient la place de la conclusion. En conséquence, tout ce qui, dans une telle opération, joue le rôle de conclusion tombera sous le choix. Mais ce n'est pas le cas de la fin qui, en matière d'action, a rang non de conclusion mais de principe, dit Aristote. Toutefois, comme dans l'ordre spéculatif rien n'interdit que le principe d'une démonstration ou d'une science soit la conclusion d'une autre — mis à part le cas du premier principe indémontrable qui, lui, ne peut être en aucune façon conclusion — il peut arriver que ce qui est fin d'une action soit à son tour ordonné à une autre fin et devienne ainsi l'objet d'un choix. En médecine par exemple, la santé a valeur de fin, et elle n'a pas à être choisie par le médecin, qui au contraire la suppose comme un principe. Mais la santé du corps est ordonnée au bien de l'âme en sorte que, pour celui qui a soin du salut de l'âme, santé et maladie peuvent devenir objet d'un choix. L'Apôtre dit en effet (2 Co 12, 10) : « C'est lorsque je suis faible que je suis fort. » Mais la fin ultime échappe absolument à notre choix.

Solutions : 1. Les fins propres des vertus sont ordonnées à la béatitude comme à la fin ultime, et à ce titre elles peuvent devenir objet de choix.

2. Nous l'avons dit, la fin ultime est unique. Aussi, partout où se présentent plusieurs fins, peut-il y avoir choix entre elles, selon leur ordre à la fin ultime.

Article 4 : Le choix ne porte-t-il que sur les actions accomplies par nous ?

Objections : 1. Non, semble-t-il. Car le choix a pour objet les moyens ; or « les moyens ne sont pas seulement des actions mais aussi des instruments », remarque Aristote. Donc le choix ne concerne pas seulement les actes humains.

2. L'action se distingue de la contemplation. Mais le choix intervient aussi dans la contemplation, selon qu'une opinion est préférée à une autre. Donc le choix ne concerne pas seulement les actes humains.

3. Des hommes sont choisis pour certains offices séculiers ou ecclésiastiques par des hommes qui n'agissent en rien à leur égard. Donc le choix n'est pas relatif seulement aux actes humains.

En sens contraire, Aristote affirme . « Nul ne choisit que ce qu'il croit pouvoir faire par lui-même. »

Réponse : De même que l'intention porte sur la fin, le choix est relatif aux moyens. Or la fin peut être une action ou une réalité quelconque. Dans ce dernier cas il est nécessaire qu'une action humaine intervienne, soit pour produire la réalité, comme le médecin produit la santé qui est son

but (c'est en effet sa raison d'être de médecin), soit pour s'en servir ou en jouir, comme l'avare dont la fin est l'argent ou la possession de l'argent. On doit en dire autant des moyens. Car il est nécessaire que le moyen soit ou bien une action, ou bien une réalité avec intervention d'une action qui produit le moyen ou qui l'utilise. De cette manière, le choix porte toujours sur des actes humains.

Solutions : 1. Les instruments sont ordonnés à une fin, en tant que l'homme les utilise en vue de la fin.

2. Dans la contemplation elle-même il y a un acte d'assentiment de l'intelligence à telle ou telle opinion ; c'est l'action extérieure qui s'oppose à la contemplation.

3. Celui qui élit un évêque ou un chef choisit effectivement de l'élever à cette dignité. Autrement, si son action était sans efficacité pour produire ce résultat, le choix ne lui en reviendrait pas. Il faut en dire autant de toute préférence d'une chose par rapport à une autre : il y a toujours là une opération de la part de celui qui choisit.

Article 5 : Le choix ne porte-t-il que sur des choses possibles ?

Objections : 1. Non, semble-t-il. Car nous avons dit que le choix est un acte de volonté. Or la volonté, d'après Aristote, « porte sur du possible et sur de l'impossible ». Donc aussi le choix.

2. Le choix, nous venons de le voir, concerne nos actions. Peu importe donc à notre choix qu'il porte sur ce qui est impossible en soi ou sur ce qui l'est par rapport à nous; le fait est que souvent nous ne pouvons pas accomplir ce que nous avons choisi. On peut donc choisir des choses impossibles.

3. L'homme n'essaie d'agir qu'en faisant un choix. Or S. Benoît nous dit que, si un prélat commande quelque chose d'impossible, il faut tenter de le faire. Le choix peut donc porter sur l'impossible.

En sens contraire, Aristote affirme : « Le choix ne vise pas l'impossible. »

Réponse : Nous venons de le dire : nos choix se rapportent toujours à nos actions. Or ce que nous réalisons est évidemment possible pour nous. Il est donc nécessaire de le reconnaître : il n'y a de choix que du possible. De même, nous ne choisissons tel moyen que parce qu'il nous conduit à une fin ; or on n'atteint pas une fin par des moyens impossibles ; le signe en est que dans une délibération, lorsque des hommes aboutissent à ce qui est impossible pour eux, on se sépare, comme si l'on ne pouvait aller plus loin.

Cela ressort encore avec évidence de la manière dont procède la raison avant le choix. En effet, le moyen sur quoi porte le choix a le même rapport avec la fin qu'une conclusion avec son principe. Or il est clair qu'une conclusion impossible ne peut découler d'un principe possible. Aussi la fin ne peut-elle être possible que si le moyen l'est aussi. Mais personne ne se meut vers de l'impossible. Par conséquent personne ne tendrait vers une fin s'il ne croyait que le moyen pour l'atteindre est possible. L'impossible ne tombe donc pas sous le choix.

Solutions : 1. La volonté est intermédiaire entre l'intelligence et l'action extérieure, car l'intelligence propose à la volonté son objet, et la volonté elle-même produit l'action extérieure. Ainsi donc on découvre le principe du mouvement de la volonté dans l'intelligence qui perçoit une chose sous son aspect général de bien. Mais le terme ou l'achèvement de l'acte volontaire est considéré selon la relation à l'opération, par laquelle on tend à prendre possession de la chose ; car le mouvement de la volonté va de l'âme aux choses. C'est pourquoi il n'y a acte parfait de volonté que si l'action se présente comme un bien. Or celui-ci est possible. Et c'est pourquoi le volontaire achevé ne peut concerner que le possible, qui est un bien pour celui qui veut. Mais une volonté inachevée, que certains appellent velléité, se rattache à l'impossible : on voudrait cela, si c'était possible. Mais le choix désigne un acte de volonté déjà déterminé par rapport à ce que

l'on doit faire. Et c'est pourquoi il ne peut en aucune façon se porter à autre chose qu'à du possible.

2. Il faut juger de l'objet de la volonté d'après la façon dont il est perçu, puisque cet objet est le bien appréhendé par l'intelligence. Par conséquent, de même qu'il peut y avoir vouloir d'une chose appréhendée comme bonne, alors qu'elle ne l'est pas réellement, ainsi peut-il y avoir choix d'une chose qui est vue comme possible, et qui pourtant ne l'est pas.

3. S. Benoît parle ainsi parce qu'il ne revient pas au subordonné de juger si une chose est possible; mais il doit s'en remettre chaque fois au jugement de son supérieur.

Article 6 : L'homme choisit-il de façon nécessaire, ou librement ?

Objections : 1. Il semble que l'homme choisisse de façon nécessaire. La fin est à l'objet du choix ce que le principe est aux conclusions, dit Aristote. Mais les conclusions sont déduites nécessairement des principes. C'est donc nécessairement qu'à partir des conclusions quelque'un est porté à choisir.

2. Le choix, nous l'avons dit, découle d'un jugement de la raison sur ce qu'il faut faire. Or, par suite de la nécessité des prémisses, la raison juge parfois de façon nécessaire. Il semble donc que le choix lui aussi suive nécessairement.

3. Placé devant deux biens absolument égaux, un homme ne se portera pas plus vers l'un que vers l'autre ; ainsi un affamé qui serait mis en présence de deux nourritures également appétissantes et placées en deux endroits pareillement éloignés de lui, ne sera pas porté davantage vers l'une que vers l'autre, comme le remarque Platon qui entend par là donner la raison de l'immobilité de la Terre au centre du monde. A plus forte raison ne pourra-t-on choisir ce qui apparaîtra moins bon. Donc, face à deux ou plusieurs biens dont l'un apparaît plus grand, il n'est pas possible qu'on en choisisse un autre. Donc, de façon nécessaire, on choisit ce qui paraît l'emporter. Or le choix concerne toujours ce qui semble de quelque façon meilleur. Donc tout choix est accompli par nécessité.

En sens contraire, le choix est l'acte d'une puissance rationnelle ; or une telle puissance est pour Aristote relative aux opposés.

Réponse : L'homme ne choisit pas de façon nécessaire. Et cela parce que, quand il est possible qu'une chose ne soit pas, son existence n'est pas nécessaire. Or, qu'il soit possible de choisir ou de ne pas choisir, cela se trouve expliqué par le double pouvoir que possède l'homme. Il peut en effet vouloir et ne pas vouloir, agir et ne pas agir ; et il peut également vouloir ceci ou cela, faire une chose ou une autre. Cela tient au pouvoir même de la raison. Tout ce que celle-ci peut appréhender comme bon, la volonté peut y tendre. Or la raison peut appréhender comme bon non seulement de vouloir ou d'agir, mais encore de ne pas vouloir et de ne pas agir. Au surplus, dans tous les biens particuliers, elle peut considérer ce qui leur vaut d'être bon ou ce qui leur manque de bien, ce qui a raison de mal ; à ce point de vue elle peut appréhender chacun de ces biens ou comme digne de choix, ou comme appelant la fuite. Seul le bien parfait, la béatitude, ne peut être appréhendé par la raison sous la raison de mal ou d'un défaut quelconque. C'est pourquoi l'homme veut nécessairement la béatitude et ne peut vouloir être malheureux ou misérable. Mais nous avons vu que le choix concerne les moyens et non la fin ; il ne peut donc avoir pour objet le bien parfait ou la béatitude, mais seulement les biens particuliers. Voilà pourquoi l'homme ne choisit pas de façon nécessaire, mais librement.

Solutions : 1. Une conclusion ne découle pas toujours nécessairement des principes, mais seulement au cas où les principes ne peuvent être vrais si la conclusion ne l'est pas. De même, il n'est pas toujours nécessaire que le vouloir d'une fin entraîne le choix des moyens, soit parce



que tous les moyens ne sont pas tels que sans eux la fin ne puisse être atteinte, soit, s'ils le sont, qu'on ne les considère pas toujours sous cet angle.

2. En matière d'action, la sentence ou jugement de la raison se rapporte à des réalités contingentes qui sont en notre pouvoir ; les conclusions ne découlent pas alors nécessairement de principes nécessaires d'une nécessité absolue, mais seulement de principes nécessaires sous condition, comme lorsqu'on dit : « S'il court, il se meut. »

3. Rien n'empêche, quand deux choses sont proposées comme égales sous un certain point de vue, qu'on ne puisse à propos de l'une d'elles s'arrêter à quelque condition qui la fasse paraître meilleure, et qu'ainsi la volonté incline plutôt vers cette chose que vers l'autre.

#### **QUESTION 14 : LA DÉLIBÉRATION QUI PRÉCÈDE LE CHOIX**

1. La délibération est-elle une enquête ? — 2. A-t-elle pour objet la fin, ou seulement les moyens ? — 3. Ne porte-t-elle que sur les actions accomplies par nous ? — 4. Porte-t-elle sur toutes nos actions ? — 5. Procède-t-elle par voie d'analyse ? — 6. Procède-t-elle à l'infini ?

Article 1 : La délibération est-elle une enquête ?

Objections Il semble que non. S. Jean Damascène a dit en effet : « Le conseil (ou délibération) est un appétit. » Mais un appétit n'a pas à enquêter. Donc la délibération n'est pas une enquête.

2. C'est à l'intelligence discursive qu'il appartient de faire des enquêtes; ainsi Dieu, dont la connaissance n'est pas discursive (on l'a vu dans la première Partiel), n'enquête pas. Cependant on lui attribue le conseil ou délibération, car S. Paul affirme (Ep 1, 11) : « Il fait toutes choses selon le conseil de sa volonté. » La délibération n'est donc pas une enquête.

3. Une enquête porte sur ce qui est douteux, alors qu'on donne un conseil à propos de biens certains, selon cette autre parole de l'Apôtre (1 Co 7, 25) : « En ce qui concerne les vierges, je n'ai pas de préceptes du Seigneur, mais je vous donne un conseil. » La délibération n'est donc pas une enquête.

En sens contraire, S. Grégoire de Nysse nous dit : « Tout conseil est une question, mais toute question n'est pas une délibération. »

Réponse : Dans l'ordre de l'action, nous l'avons vu, le choix fait suite à un jugement de la raison. Mais dans l'ordre de l'action règne une grande incertitude, car nos actions ont rapport aux singuliers contingents qui, en raison de leur variabilité, sont incertains. Or, en matière douteuse et incertaine, la raison ne prononce pas de jugement sans délibération et enquête préalable. C'est pourquoi une enquête de la raison est nécessaire avant le jugement sur ce qu'il faudra choisir, et cette enquête est appelée conseil, ou délibération. C'est pourquoi le Philosophe dit que « le choix est le désir de ce dont on a d'abord délibéré ».

Solutions : 1. Quand les actes de deux puissances sont ordonnés l'un à l'autre, on retrouve en chacun la marque de l'autre puissance ; ainsi est-il possible de les désigner tous les deux d'après le nom de chaque puissance. Or il est clair qu'il existe une ordination réciproque entre l'acte de la raison qui préside à la recherche des moyens, et l'acte de la volonté qui tend vers les moyens sous la direction de la raison. Il s'ensuit que dans l'acte de volonté qu'est le choix on trouve un élément rationnel, l'ordre ; et pareillement dans la délibération, acte de la raison, apparaît un élément volontaire, qui joue le rôle de matière de la délibération, puisque celle-ci porte sur ce que l'homme se propose de faire ; et il est comme un moteur puisque c'est en raison du vouloir d'une fin qu'on s'applique à délibérer sur les moyens. C'est pourquoi Aristote dit que « le choix est une intelligence qui désire » pour montrer que ces deux éléments concourent au choix, et le Damascène dit que « la délibération est un désir qui enquête » pour montrer que d'une certaine

manière la délibération se rapporte et à la volonté, objet et matière de l'enquête, et à la raison qui cherche.

2. Ce que nous disons de Dieu, nous devons le lui attribuer sans aucun des défauts qui se trouvent en nous. Ainsi, la science est en nous l'effet d'une démarche discursive qui va de la cause aux effets ; mais en Dieu la science signifie une connaissance certaine de tous les effets dans la cause première, sans aucun cheminement discursif. Pareillement, le conseil ou délibération est attribué à Dieu quant à la certitude de la sentence ou jugement qui résulte en nous de l'enquête du conseil. Mais une telle enquête ne trouve pas place en Dieu ; sous ce rapport on ne peut donc parler en lui de conseil. De là ce mot du Damascène disant que « Dieu ne tient pas conseil, parce que c'est là le fait d'un ignorant ».

3. Rien n'empêche que certaines choses soient des biens absolument certains selon le jugement des sages et des hommes spirituels alors qu'elles ne le sont pas selon le jugement du plus grand nombre et des hommes charnels. C'est pourquoi en pareille matière on donne des conseils.

Article 2 : La délibération a-t-elle pour objet la fin, ou seulement les moyens ?

Objections : 1. Il semble que la délibération ne concerne pas seulement les moyens, mais aussi la fin. Car tout ce qui comporte un doute peut faire l'objet d'une enquête. Or, quand il s'agit d'œuvres humaines, le doute peut porter non seulement sur les moyens mais encore sur la fin. Donc, puisque l'enquête sur ce qu'on peut faire est une délibération, il apparaît que celle-ci peut porter sur la fin.

2. La matière de la délibération, ce sont les activités humaines ; or quelques-unes sont des fins, comme le remarque Aristote ; il est donc possible qu'il y ait délibération à propos d'une fin.

En sens contraire, S. Grégoire de Nysse affirme : « Le conseil ne porte pas sur la fin mais seulement sur les moyens. »

Réponse : Dans les actions humaines la fin a raison de principe, car les motifs qui justifient les moyens sont tirés de la fin. Or on ne met pas un principe en question, mais en toute enquête il faut partir des principes. Il s'ensuit que la délibération, qui est une enquête, ne porte pas sur la fin mais seulement sur les moyens. Toutefois il arrive qu'une réalité qui, dans un ordre donné, a valeur de fin, soit elle-même subordonnée à une autre fin, comme le principe d'une démonstration peut être la conclusion d'une autre. C'est pourquoi ce qui, dans une enquête donnée, joue le rôle de fin peut, dans une autre enquête, devenir un moyen, et par là même l'objet d'une délibération.

Solutions : 1. Ce qui est pris comme fin est déjà déterminé. Aussi, tant qu'il y a doute à son sujet, on ne le considère pas comme fin. De la sorte, si cela devient l'objet d'une délibération, ce ne sera pas à titre de fin mais de moyen.

2. Quand des activités humaines sont l'objet d'un conseil, c'est en leur qualité de moyens. Si l'une d'elles est une fin, elle ne peut, en tant que telle, être l'objet d'une délibération.

Article 3 : La délibération ne porte-t-elle que sur les actions accomplies par nous ?

Objections : 1. Il semble bien que la délibération ne porte pas seulement sur ce que nous faisons. Un conseil en effet implique une certaine mise en commun. Mais on peut aussi discuter à plusieurs sur des réalités immuables qui échappent à notre action, par exemple sur la nature des choses. La délibération ne porte donc pas seulement sur ce que nous faisons.

2. Des hommes tiennent parfois conseil sur ce qui est statué par la loi, d'où le nom de jurisconsultes qu'on leur donne. Ce n'est cependant pas eux qui font les lois. La délibération n'a donc pas seulement pour matière ce qui est fait par nous.

3. On dit aussi que certains donnent des consultations sur des événements futurs, qui ne sont pourtant pas en notre pouvoir. La délibération ne concerne donc pas seulement ce que nous faisons.

4. S'il n'y avait délibération que sur ce que nous faisons nous-mêmes, personne ne tiendrait conseil sur ce qui doit être fait par d'autres ; or cela est manifestement faux. Il n'y a donc pas délibération seulement sur ce que nous faisons nous-mêmes.

En sens contraire, S. Grégoire de Nysse dit: « Nous tenons conseil sur ce qui se fait en nous et qui peut être fait par nous. »

Réponse : La délibération ou conseil implique, au sens propre, une mise en commun entre plusieurs personnes. Le nom même le dit. Consilium (conseil) est un mot voisin de considium : réunion de gens qui « siègent » pour délibérer ensemble. Il faut remarquer qu'en matière particulière et contingente, pour connaître quelque chose avec certitude, il faut envisager des conditions ou des circonstances multiples qu'il n'est pas facile à un seul individu de considérer ; mais elles sont connues plus sûrement par plusieurs, du fait que l'un aperçoit ce qui échappe à l'autre. Au contraire, en matière universelle et nécessaire, la démarche de la pensée est plus absolue et plus simple, de telle sorte qu'en principe un seul peut davantage y suffire. C'est pourquoi l'enquête du conseil a son domaine propre dans les contingents singuliers. Or, la connaissance de la vérité en ce domaine ne présente pas une valeur telle qu'elle soit désirable pour elle-même comme la connaissance des choses universelles et nécessaires, mais on la désire dans la mesure où elle est utile à l'action qui précisément concerne les contingents singuliers. Ainsi la délibération a-t-elle proprement pour objet ce qui est fait par nous.

Solutions : 1. La délibération n'est pas une mise en commun quelconque, mais celle qui porte sur ce qu'il faut faire.

2. Ce qui est statué par la loi, bien que n'étant pas l'œuvre de celui qui tient conseil, n'en dirige pas moins son action, car une des raisons de faire quelque chose est justement la prescription légale.

3. La délibération n'a pas seulement pour objet nos actes mais tout ce qui s'y réfère ; c'est pourquoi on va consulter au sujet des événements futurs, en tant que leur connaissance nous dirige quand il s'agit de faire ou d'éviter quelque chose.

4. Si nous délibérons sur ce que font les autres, c'est pour autant qu'ils ne font qu'un avec nous, soit par l'affection — ainsi un ami s'intéresse-t-il aux affaires de son ami comme aux siennes propres — soit à titre d'instrument, l'agent principal et l'instrument étant comme une seule cause, du fait que l'un agit par l'intermédiaire de l'autre ; c'est ainsi que le maître tient conseil sur ce qui doit être fait par son serviteur.

Article 4 : La délibération porte-t-elle sur toutes nos actions ?

Objections : 1. Oui, semble-t-il. Le choix, nous l'avons dit, est « le désir de ce dont on a d'abord délibéré ». Mais le choix s'étend à tout ce que nous faisons, donc également la délibération.

2. La délibération comporte une enquête de la raison. Or, en tout ce que nous faisons sans avoir été entraînés par la passion, nous commençons par une telle enquête. Il y a donc délibération en tout ce que nous faisons.

3. « Si une chose, note Aristote, peut être réalisée par plusieurs moyens, on cherche par délibération lequel est le plus aisé et le meilleur; s'il n'y en a qu'un seul, on se demande comment le mettre en œuvre. » Or tout se fait ainsi par un ou plusieurs moyens. Donc la délibération s'étend à tout ce que nous faisons.

En sens contraire, S. Grégoire de Nysse affirme : « Il n'y a pas conseil pour ce qui se fait selon les normes d'une science ou d'un art. »

Réponse : La délibération, nous l'avons vu, est une sorte d'enquête. Or on a coutume de s'enquérir de ce qui est douteux ; c'est pourquoi la raison qui recherche et qu'on appelle argument est ce qui persuade au sujet d'une chose douteuse. Mais qu'il n'y ait pas de doute dans les entreprises humaines peut tenir à deux motifs : ou bien on prend des voies déterminées pour parvenir à des fins également déterminées, comme dans les arts qui ont des méthodes fixées ; par exemple un copiste ne délibère pas sur la façon de tracer des lettres, car c'est déterminé par son art. Ou bien il est peu important qu'on agisse de telle ou telle manière, ce qui est le cas des choses infimes qui n'apportent qu'une aide ou un obstacle minime à la réalisation d'une fin ; la raison compte en effet pour rien ce qui est peu de chose. Ainsi, dit Aristote, il existe deux sortes de choses dont nous ne délibérons pas, encore qu'elles soient ordonnées à une fin : les petites choses et celles dont le mode de réalisation est déterminé, comme il arrive dans les œuvres des arts, dit Grégoire de Nysse, hormis ceux qui, laissent place à des conjectures comme la médecine, le négoce, etc.

Solutions : 1. Le choix présuppose la délibération en raison du jugement ou sentence qu'il implique. Aussi, quand le jugement ou sentence est évident sans enquête, il n'y a pas besoin de délibération.

2. Dans les cas manifestes, la raison n'enquête pas et juge de façon immédiate ; il n'est donc pas nécessaire qu'il y ait délibération pour tout ce que fait la raison.

3. Quand il n'y a qu'un moyen de faire une chose mais plusieurs manières de procéder, on peut hésiter, comme dans le cas de plusieurs moyens, et donc il faut une délibération. Celle-ci au contraire est inutile si, non seulement le moyen, mais aussi son mode se trouve déterminé.

Article 5 : La délibération procède-t-elle par voie d'analyse ?

Objections : 1. Non, semble-t-il. La délibération se rapporte en effet à ce que nous faisons. Or nos actes procèdent moins par mode d'analyse que de façon synthétique, c'est-à-dire en allant des éléments simples aux réalités complexes. Donc la délibération ne procède pas toujours analytiquement.

2. La délibération est une enquête de la raison. Or la raison, selon l'ordre qui paraît le plus logique, va de ce qui est antérieur à ce qui est postérieur. Donc, puisque ce qui est passé est antérieur à ce qui est présent, et ce qui est présent antérieur à ce qui est futur, il semble que dans la délibération on doit ainsi procéder de ce qui est présent et passé à ce qui est futur, mais ce n'est pas l'ordre analytique. Donc ce n'est pas l'ordre qu'on observe dans la délibération.

3. La délibération ne prend pour objet que ce qui est possible pour nous, remarque Aristote. Mais qu'une chose soit possible ou non, cela se juge d'après ce qu'effectivement nous pouvons ou ne pouvons pas faire pour la réaliser. Dans l'enquête du conseil, il faut donc commencer par les réalités présentes.

En sens contraire, Aristote affirme : « Celui qui tient conseil semble chercher et analyser. »

Réponse : En toute enquête il faut partir d'un principe. Si celui-ci, étant antérieur dans l'ordre de la connaissance, l'est aussi dans l'ordre de l'être, le procédé ne sera pas analytique mais plutôt synthétique ; aller des causes aux effets est une démarche de cet ordre, car les causes sont plus simples que les effets. Au contraire, si ce qui est antérieur dans l'ordre de la connaissance est postérieur dans celui de l'être, on a un procédé analytique, comme lorsque nous jugeons d'effets manifestes en les réduisant à leurs causes simples. Or, dans l'enquête de la délibération, c'est la fin qui joue le rôle de principe, et, toute première qu'elle soit dans l'intention, elle est dernière dans l'exécution. Pour cette raison, l'enquête de la délibération doit procéder analytiquement, en partant de ce qu'on veut atteindre dans le futur pour en venir à ce qu'il convient de faire présentement.

Solutions : 1. La délibération porte bien sur nos actes. Mais le motif de ceux-ci vient de la fin. C'est pourquoi l'ordre du raisonnement relatif à nos actes est contraire à l'ordre de l'action elle-même.

2. La raison part de ce qui est premier selon la raison, mais non pas toujours de ce qui est premier dans le temps.

3. Nous ne nous demanderions pas si un moyen d'atteindre une fin est possible, dans le cas où il ne conviendrait pas pour cette fin. C'est pourquoi, avant de nous demander s'il est possible, il faut chercher s'il est propre à nous conduire à la fin.

Article 6 : La délibération procède-t-elle à l'infini ?

Objections : 1. Il semble que oui. Car la délibération consiste dans une enquête relative aux choses particulières qui sont le domaine de l'action. Or les singuliers sont en nombre infini. L'enquête de la délibération est donc infinie.

2. Cette enquête n'a pas seulement pour objet ce qu'il faut faire, mais encore la manière d'écartier les obstacles. Or toute action humaine peut être empêchée, et l'obstacle peut être écarté par quelque raison. C'est donc à l'infini qu'il y a lieu de s'enquérir des obstacles à écartier.

3. Dans l'enquête d'une science rigoureusement démonstrative on ne procède pas à l'infini, parce qu'on aboutit à des principes connus par eux-mêmes, qui engendrent une certitude absolue. Mais une telle certitude ne se rencontre pas en matière de singuliers contingents qui sont changeants et incertains. Donc l'enquête du choix procède à l'infini.

En sens contraire, d'après Aristote, « nul ne se met en mouvement vers un terme qu'il lui est impossible d'atteindre ». Mais il est impossible de traverser un espace infini. Donc, si l'enquête de la délibération était infinie, personne ne commencerait à délibérer, ce qui est évidemment faux.

Réponse : L'enquête de la délibération est finie en acte dans les deux sens : du côté du principe et du côté du terme. Car dans cette enquête on utilise deux types de principes. L'un est propre, appartenant à l'ordre de l'action ; c'est la fin, dont on ne délibère pas mais que le conseil suppose, nous l'avons dit. L'autre est en quelque sorte emprunté à un autre ordre, comme cela se fait dans les sciences démonstratives où une science prend comme postulat des éléments d'une autre science, sans les discuter. Les principes de ce dernier genre sont, dans l'enquête de la délibération, les données des sens, par exemple que ceci est du pain ou du fer; ou encore les vérités universelles connues par une science spéculative ou pratique, par exemple que l'adultère est défendu par Dieu, ou que l'homme ne peut vivre sans une nourriture appropriée. De tout cela il n'y a pas lieu de délibérer.

Quant au terme de la délibération, il est constitué par ce qu'il est en notre pouvoir de faire immédiatement. De même en effet que la fin a raison de principe, le moyen en vue de la fin a raison de conclusion. En sorte que c'est bien ce qui s'offre à nous comme devant être accompli tout d'abord qui constitue l'ultime conclusion à quoi se termine l'enquête.

Rien n'empêche d'ailleurs que la délibération soit en puissance un processus infini, pour autant que des objets de délibération peuvent se présenter à l'infini.

Solutions : 1. Les singuliers ne sont pas infinis en acte mais seulement en puissance.

2. Bien qu'une action humaine puisse être empêchée, elle n'a pas toujours un empêchement en face d'elle. Il n'est donc pas toujours nécessaire de s'enquérir des obstacles à écartier.

3. En matière singulière et contingente on peut considérer une chose comme certaine, sinon de façon absolue, du moins dans sa condition actuelle, selon qu'elle est engagée dans l'action. Ainsi il n'est pas nécessaire que Socrate soit assis, mais s'il est assis il l'est nécessairement. D'une telle chose on peut avoir la certitude.

## QUESTION 15 : LE CONSENTEMENT, ACTE DE LA VOLONTÉ À L'ÉGARD DES MOYENS

1. Le consentement est-il l'acte d'une puissance appétitive ou cognitive ? — 2. Convient-il aux bêtes ? — 3. Porte-t-il sur la fin ou sur les moyens ? — 4. Le consentement à l'acte appartient-il seulement à la partie supérieure de l'âme ?

Article 1 : Le consentement est-il l'acte d'une puissance appétitive ou cognitive ?

Objections : 1. Il semble que le consentement ne concerne que la partie connaissante de l'âme. Car S. Augustin a l'attribue à la raison supérieure, puissance cognitive.

2. « Consentir » équivaut à « sentir en même temps ». Mais sentir est un acte d'une faculté cognitive ; donc également consentir.

3. Comme assentir, consentir signifie l'application de l'intelligence à un certain objet. Mais assentir se rapporte à l'intelligence qui est une puissance de connaître ; donc pareillement consentir.

En sens contraire, S. Jean Damascène affirme que « si quelqu'un juge sans aimer, il n'y a pas de sentence », c'est-à-dire de consentement. Mais aimer est un acte de l'appétit ; donc aussi consentir.

Réponse : Consentir implique l'application d'un sens à un objet. Or connaître les choses présentes est le propre des sens, car l'imagination perçoit l'image des corps même en leur absence ; et l'intelligence considère les raisons universelles indépendamment du fait que les choses dont elles sont les similitudes sont présentes ou absentes. Et puisque l'acte de la puissance appétitive est une certaine inclination vers la chose elle-même selon une certaine ressemblance, l'application de cette puissance à cette chose qui la fait y adhérer, reçoit elle-même par analogie le nom de sens comme si, du fait qu'elle se complaît en elle, la puissance acquérait une certaine expérience de cette chose. D'où cette parole du livre de la Sagesse (1, 1 Vg) : « Expérimentez le Seigneur dans l'amour. » En ce sens consentir est un acte qui relève de l'appétit.

Solutions : 1. La volonté, pour Aristote, est dans la raison. Ainsi, lorsque S. Augustin attribue le consentement à la raison, il prend la raison dans le sens où elle inclut la volonté.

2. Sentir au sens propre est affaire de connaissance. Mais selon une certaine similitude au plan de l'expérience, cet acte se rapporte à l'appétit, comme on vient de le dire.

3. « Assentir » — sentir relativement à autre chose — implique une certaine distance de l'objet; au contraire consentir — sentir simultanément suppose une certaine union avec lui. C'est pourquoi la volonté, qui par nature tend vers la réalité elle-même, sera dite plutôt consentir. En revanche, l'opération de l'intelligence n'est pas un mouvement vers la chose. C'est plutôt l'inverse, comme nous l'avons dit dans la première Partie, C'est pourquoi on parle plutôt d'assentiment pour l'intelligence ; cependant l'usage permet d'employer un mot pour l'autre. On peut dire aussi que l'intelligence assentit en tant qu'elle est mue par la volonté.

Article 2 : Le consentement convient-il aux bêtes ?

Objections : 1. Oui, semble-t-il. En effet le consentement suppose que l'appétit est déterminé à une seule chose ; or c'est ce qui a lieu chez les bêtes. Donc on trouve chez elles du consentement.

2. Si l'on supprime l'antécédent, on supprime le conséquent. Or le consentement précède l'exécution de l'œuvre. S'il n'y avait pas de consentement chez les bêtes, il n'y aurait pas non plus d'œuvre exécutée, ce qui est évidemment faux.

3. On estime que les hommes consentent parfois à agir sous l'influence d'une passion, convoitise ou colère par exemple; mais c'est aussi le cas des animaux sans raison. Donc le consentement leur convient.

En sens contraire, S. Jean Damascène, remarque : « Après le jugement, l'homme arrête et aime ce qu'il a décidé en conseil, c'est-à-dire la sentence. » Mais il n'y a pas de conseil chez les bêtes, ni par conséquent de consentement.

Réponse : A proprement parler, le consentement n'existe pas chez les bêtes. La raison en est que le consentement comporte l'application du mouvement de l'appétit à une action. Or cela appartient à celui qui est maître de ce mouvement. Ainsi toucher une pierre est le fait du bâton, mais faire toucher la pierre par le bâton revient à celui qui peut mouvoir le bâton. Or les bêtes n'ont pas la maîtrise des mouvements appétitifs qui, chez elles, dépendent de l'instinct naturel. Elles peuvent donc bien avoir des mouvements de l'appétit, mais elles ne les appliquent pas elles-mêmes à un objet. Voilà pourquoi on ne dit pas proprement qu'elles consentent, on le dit seulement de la nature raisonnable qui a en son pouvoir le mouvement de l'appétit et peut l'appliquer ou ne pas l'appliquer à ceci ou à cela.

Solutions : 1. On trouve chez les bêtes une détermination de l'appétit à pâtir ; mais le consentement implique une détermination de l'appétit non seulement à pâtir, mais plus encore à agir.

2. Si l'on supprime l'antécédent, on supprime le conséquent dans le cas où celui-ci découle exclusivement de celui-là. Mais si le conséquent pouvait être consécutif à plusieurs facteurs, il ne serait pas supprimé du fait qu'un seul des antécédents le serait. Si par exemple le durcissement d'un corps peut être provoqué et par la chaleur et par le froid — les briques en effet durcissent par l'action du feu, et l'eau qui gèle durcit par le froid — il n'est pas forcé que, la chaleur étant supprimée, le durcissement le soit. L'exécution d'une œuvre peut avoir pour cause non seulement le consentement mais encore un mouvement impulsif de l'appétit, tel qu'il y en a chez les bêtes.

3. Les hommes qui agissent sous l'effet d'une passion ont le pouvoir d'y résister, ce qui n'est pas vrai des bêtes. La comparaison est donc boiteuse.

Article 3 : Le consentement porte-t-il sur la fin ou sur les moyens ?

Objections : 1. Il semble que le consentement porte sur la fin. Car en toute chose ce pourquoi on agit est ce qu'il y a de plus fort. Or nous consentons aux moyens à cause de la fin; nous consentons donc davantage à celle-ci.

2. L'acte de l'intempérant est sa fin, comme l'acte du vertueux est la sienne ; or l'intempérant consent à l'acte qui lui est propre ; c'est donc que le consentement peut porter sur la fin.

3. Le mouvement de l'appétit qui correspond aux moyens est le choix, nous l'avons dit. Donc, si le consentement ne portait que sur les moyens, il ne différerait en rien du choix. Mais cela est évidemment faux car, selon S. Jean Damascène « après la disposition (qu'il avait appelée sentence) il y a le choix ». Le consentement ne se rapporte donc pas seulement aux moyens.

En sens contraire, S. Jean Damascène déclare au même endroit : « Il y a sentence » — c'est-à-dire consentement — « quand quelqu'un arrête et aime ce qu'il a décidé après délibération »; mais la délibération ou conseil concerne uniquement les moyens, donc aussi le consentement.

Réponse : Le consentement désigne l'application du mouvement de l'appétit à quelque chose qui préexiste, application faite par celui qui en a le pouvoir. Or, dans l'ordre de l'action, il faut d'abord connaître la fin; puis vient l'appétit de la fin; ensuite la délibération qui regarde les moyens ; enfin le désir de ceux-ci. L'appétit tend naturellement vers la fin ultime, de sorte que l'application du mouvement de la volonté vers la fin appréhendée n'est pas un consentement,

mais un simple vouloir. Ce qui vient après, si on le considère comme ordonné à la fin, est du domaine de la délibération et peut devenir ainsi objet de consentement, en tant que le mouvement de l'appétit est appliqué à ce qui a été jugé en vertu de la délibération. (Le mouvement de l'appétit vers la fin, au contraire, n'est pas appliqué à la délibération, c'est plutôt la délibération qui se rapporte à lui parce qu'elle présuppose le désir de la fin. Mais le désir des moyens présuppose la détermination du conseil.) Le consentement consiste donc, à proprement parler, dans l'application du mouvement de l'appétit à ce qui a été déterminé par la délibération et, comme celle-ci ne concerne que les moyens, le consentement lui aussi, à proprement parler, ne se rapporte qu'à eux.

Solutions : 1. De même que nous connaissons les conclusions par les principes et que de ceux-ci cependant il n'y a pas science, mais quelque chose de plus élevé : l'intelligence, de même nous consentons aux moyens en vue de la fin pour laquelle il n'y a pas consentement mais quelque chose de plus grand : la volonté.

2. C'est pour le plaisir qui résulte de son acte plutôt que pour l'acte lui-même que l'intempérant donne son consentement à ce dernier.

3. Le choix ajoute au consentement un certain rapport à celui des moyens qui a été choisi de préférence ; c'est pourquoi il y a encore place pour le choix après le consentement. Il peut arriver en effet que la délibération découvre plusieurs moyens propres à conduire à une fin; du moment que chacun plaît, il y a consentement pour chacun ; mais en choisissant nous donnons notre préférence à l'un d'eux seulement. Mais si un seul moyen plaît, consentement et choix ne sont pas alors deux actes distincts réellement, mais seulement pour la raison : en tant qu'on décide de l'accomplir, il est appelé consentement ; en tant qu'il marque une préférence par rapport à ce qui ne plaît pas, il est appelé choix.

Article 4 : Le consentement à l'acte appartient-il seulement à la partie supérieure de l'âme ?

Objections : 1. Il semble bien que non. Aristote dit en effet « La délectation découle de l'acte et le parfait, comme la grâce est naturelle à la jeunesse. » Or, selon S. Augustin, le fait de consentir à la délectation appartient à la raison inférieure. Donc le consentement à l'acte ne se trouve pas seulement dans la partie supérieure de l'âme.

2. On donne le nom de volontaire à l'action consentie. Mais il appartient à plusieurs puissances de produire des actes volontaires. Donc la raison supérieure n'est pas seule à consentir à l'acte.

3. « La raison supérieure, dit S. Augustin, tend vers les choses éternelles pour les contempler et se régler sur elles. » Or il arrive très souvent que l'homme consente à agir non pour des raisons éternelles mais pour des motifs temporels, ou même pour satisfaire certaines passions. Le consentement à l'acte ne se trouve donc pas seulement dans la raison supérieure.

En sens contraire, S. Augustin affirme également : « Il n'est pas possible que l'esprit se décide efficacement à accomplir un péché si cette intention de l'esprit, qui a le pouvoir souverain de mouvoir les membres ou de les retenir, ne cède pas à l'attrait d'une action mauvaise et ne s'en fait pas l'esclave. »

Réponse : La sentence finale appartient toujours au supérieur, à celui qui est chargé de juger les autres ; car, aussi longtemps que ce que l'on propose n'est pas jugé, on ne donne pas encore la sentence finale. Or il est évident que c'est la raison supérieure qui doit juger toutes choses ; en effet nous jugeons les choses sensibles par la raison ; quant à celles qui relèvent des raisons humaines, nous en jugeons par les raisons divines, lesquelles appartiennent à la raison supérieure. C'est pourquoi, tant qu'on se demande, au regard des raisons divines, si l'on doit résister ou non, aucun jugement de la raison n'a le caractère d'une sentence définitive. Or une



telle sentence en matière d'action est le consentement à l'acte; celui-ci relève donc de la raison supérieure, mais selon la volonté qui est incluse dans la raison, comme on l'a dit plus haut.

Solutions : 1. Le consentement à la délectation d'une œuvre appartient à la raison supérieure au même titre que le consentement à l'œuvre ; tandis que le consentement à la délectation d'une réflexion appartient à la raison inférieure, comme si lui appartient de réfléchir. Cependant, si l'on envisage comme une certaine action le fait de réfléchir ou de ne pas le faire, le jugement relève de la raison supérieure ainsi que la délectation qui en résulte. Mais le fait même de réfléchir ou non, considéré comme ordonné à une autre action, ressortit à la raison inférieure, car ce qui est ainsi ordonné à autre chose ressortit à un art ou à une puissance inférieurs à la fin à laquelle c'est ordonné ; aussi appelle-t-on architectonique, ou principal, l'art qui concerne la fin.

2. Du fait que nos actions sont appelées volontaires parce que nous y consentons, il ne suit pas que le consentement appartienne à n'importe quelle puissance, mais qu'il appartient à la volonté d'où procède le volontaire, et celle-ci est dans la raison, comme nous l'avons dit.

3. On dit que la raison supérieure consent non seulement parce qu'elle meut toujours à l'action selon les raisons éternelles, mais encore parce qu'elle ne marque pas de désaccord selon ces mêmes raisons.

### **QUESTION 16 : L'USAGE, QUI EST L'ACTE DE LA VOLONTÉ RELATIVEMENT AUX MOYENS**

1. L'usage est-il un acte de la volonté ? — 2. Convient-il aux bêtes ? — 3. Porte-t-il sur les moyens seulement, ou aussi sur la fin ? — 4. Quel rapport y a-t-il entre l'usage et le choix ?

Article 1 : L'usage est-il un acte de la volonté ?

Objections : 1. Non, semble-t-il. Car, pour S. Augustin, « user c'est référer ce dont on a l'usage à autre chose que l'on veut obtenir ». Mais référer une chose à une autre relève de la raison, dont le propre est précisément de comparer et d'ordonner. L'usage n'est donc pas un acte de la volonté mais de la raison.

2. Le Damascène dit : « L'homme se jette dans l'action et l'on appelle cela l'élan, puis il use et l'on parle d'usage. » Mais l'action est le fait de la puissance d'exécution; or l'acte de la volonté ne peut faire suite à l'acte de cette puissance d'exécution, car celle-ci vient en dernier; l'usage n'est donc pas un acte de volonté.

3. « Tout ce qui a été créé, déclare S. Augustin, l'a été pour l'usage de l'homme, parce que la raison use de toutes choses en jugeant ce qui a été donné à l'homme. » Mais juger ainsi des choses créées par Dieu relève de la raison spéculative ; or celle-ci apparaît totalement séparée de la volonté, principe des actes humains. L'usage n'est donc pas un acte de la volonté.

En sens contraire, S. Augustin dit aussi « Faire usage d'une chose, c'est s'en emparer au gré de sa volonté. »

Réponse : L'usage d'une chose comporte l'application de cette chose à une opération ; par suite on appelle l'opération elle-même l'usage de cette chose : ainsi faire de l'équitation c'est user d'un cheval, battre c'est user d'un bâton. Or nous appliquons à nos opérations soit nos principes intérieurs d'action, c'est-à-dire les puissances de l'âme ou les membres du corps — par exemple l'intelligence pour comprendre, l'œil pour voir soit aussi les choses extérieures comme le bâton pour battre. Toutefois nous n'utilisons ces choses extérieures pour nos opérations que par l'intermédiaire des principes intérieurs, c'est-à-dire des puissances de l'âme ou de leurs habitus, ou encore des organes qui sont membres du corps. Mais, comme nous avons montrée qu'il revient à la volonté de déterminer les puissances de l'âme à l'action, autrement dit de les

appliquer à leurs opérations, il est manifeste que l'usage convient d'abord et comme à son principe à la volonté comme au premier moteur, à la raison comme à la puissance dirigeante ; mais l'usage s'empare des autres puissances à titre d'agents d'exécution, puisque les rapports de ces puissances avec la volonté qui les détermine à agir sont ceux d'un instrument avec l'agent principal. Et comme ce n'est pas à l'instrument mais à l'agent principal que l'action est attribuée (construire est attribué au maçon et non à ses outils), il apparaît clairement que l'usage est proprement un acte de la volonté.

Solutions : 1. Sans doute est-ce la raison qui rapporte une chose à une autre mais c'est la volonté qui tend vers la chose ainsi mise en relation. En ce sens on peut dire que l'usage consiste à rapporter une chose à une autre.

2. S. Jean Damascène parle ici de l'usage en tant qu'il appartient aux puissances d'exécution.

3. Même la raison spéculative est appliquée à son activité d'intellection ou de jugement par la volonté. Et c'est pourquoi l'on peut dire que l'usage revient à l'intellect spéculatif, comme aux autres puissances d'exécution, en tant qu'il est mû par la volonté, comme les autres puissances d'exécution.

Article 2 : L'usage convient-il aux bêtes ?

Objections : 1. Oui, semble-t-il. Car la jouissance est quelque chose de plus noble que l'usage. S. Augustin dit en effet : « Nous usons de ce que nous rapportons à d'autres choses dont il y a lieu de jouir. » Mais, comme nous l'avons vu, la jouissance existe chez les animaux. Donc à plus forte raison l'usage.

2. Appliquer ses membres à agir, c'est en faire usage. Mais c'est ce que font les animaux, par exemple lorsqu'ils se servent de leur pattes pour marcher ; l'usage leur convient donc.

En sens contraire, S. Augustin affirme: « Nul ne peut user, sinon l'animal raisonnable. »

Réponse : Comme nous l'avons dit, user, c'est appliquer à une action un certain principe d'action, de même que consentir consiste à appliquer le mouvement de l'appétit à désirer quelque chose. Or, appliquer une chose appartient seulement à celui qui en est maître, c'est-à-dire à celui qui sait référer une chose à une autre, ce qui est œuvre de raison. C'est pourquoi l'animal raisonnable seul consent et use.

Solutions : 1. La jouissance comporte un mouvement absolu de l'appétit vers son objet, tandis que l'usage ne comporte un mouvement de l'appétit vers une chose que par rapport à une autre. Donc, si l'on compare ces deux actes quant à leurs objets, jouir apparaît plus noble qu'user, car ce qui est désirable absolument est meilleur que ce qui ne l'est que par rapport à un autre. Mais si on les compare du point de vue de la puissance de connaître qui précède, l'usage requiert une plus grande noblesse, car ordonner une chose à une autre appartient à la raison tandis que le sens lui-même est capable d'appréhender l'objet de façon absolue.

2. Les animaux agissent par leurs membres en vertu d'une impulsion de nature, et non parce qu'ils connaissent la relation de leurs membres à ces opérations. Aussi ne dit-on pas, à proprement parler, qu'ils appliquent leurs membres à agir, ni qu'ils en ont l'usage.

Article 3 : L'usage porte-t-il sur les moyens seulement, ou aussi sur la fin ?

Objections : 1. Il semble qu'il puisse y avoir usage même de la fin ultime, car selon S. Augustin : « Celui qui jouit d'une chose en use. » Or on jouit de la fin ultime. Donc on en use.

2. Il dit au même endroit : « Faire usage d'une chose, c'est s'en emparer au gré de sa volonté. » Or il n'y a rien dont la volonté s'empare autant que de la fin ultime ; il peut donc y avoir usage de celle-ci.

3. S. Hilaire dit: « L'éternité est dans le Père, la similitude dans l'Image, c'est-à-dire dans le Fils, et l'usage dans le Don, autrement dit le Saint-Esprit. » Mais étant Dieu, le Saint-Esprit est notre fin dernière.

En sens contraire, S. Augustin déclare « Personne ne peut user de Dieu légitimement. » Mais Dieu seul est la fin ultime ; on ne peut donc user de celle-ci.

Réponse : User, avons-nous dit, comporte l'application d'une chose à une autre. Mais ceci implique la notion de moyen, et c'est pourquoi l'usage est toujours relatif aux moyens. C'est la raison pour laquelle on appelle utile ce qui est adapté à une fin, l'utilité étant elle-même nommée parfois usages.

Mais la fin ultime peut avoir une double signification suivant qu'on la considère absolument, ou dans son rapport à telle personne. Comme la fin, nous l'avons déjà vu, peut désigner soit la réalité elle-même soit la possession de cette réalité — ainsi pour un avare la fin est l'argent ou la possession de l'argent -, il est manifeste qu'à parler absolument, la fin ultime est la réalité elle-même ; car la possession de l'argent ne peut être bonne que parce que celui-ci est bon. Mais du point de vue de la personne intéressée, c'est la possession de l'argent qui constitue la fin ultime ; l'avare ne recherche l'argent que pour le posséder. Donc, à parler proprement et absolument, un homme jouit de l'argent, car il a mis sa fin ultime en lui ; mais en tant qu'il rapporte cet argent à la possession elle-même, il faut dire qu'il en use.

Solutions : 1. S. Augustin parle ici de l'usage de façon générale, au sens où il implique un ordre de la fin à la jouissance qu'elle comporte et qu'on cherche en elle.

2. La volonté assume la fin pour s'y reposer; ainsi le repos dans la fin, qui est la jouissance, est-il de ce point de vue appelé usage de la fin. Mais la volonté assume les moyens, non seulement en vue de l'usage qu'on peut en faire, mais par rapport à une autre réalité dans laquelle la volonté trouve son repos.

3. S. Hilaire identifie l'usage avec le repos dans la fin ultime de la même façon que l'on dit en langage courant qu'on use de la fin pour l'obtenir, comme nous l'avons dit . Aussi S. Augustin remarque-t-il que « cette détermination, cette félicité ou béatitude, S. Hilaire les appelle usage ».

Article 4 : Quel rapport y a-t-il entre l'usage et le choix ?

Objections : 1. Il semble que l'usage précède le choix, car après le choix il n'y a plus que l'exécution; il précède donc également le choix.

2. L'absolu est antérieur au relatif. Donc le moins relatif précède ce qui l'est davantage. Or le choix comporte deux relations: l'une du moyen choisi à la fin, et l'autre de ce moyen à un autre moyen auquel il a été préféré. Or, l'usage comporte la seule relation à la fin; il a donc priorité sur le choix.

3. La volonté use des autres puissances en tant qu'elle les meut. Mais, nous l'avons vu, elle se meut aussi elle-même en s'appliquant à agir. Or c'est ce qu'elle fait lorsqu'elle consent. Le consentement contient donc l'usage et, puisqu'il précède le choix, comme nous l'avons dits, il faut en dire autant de l'usage.

En sens contraire, selon S. Jean Damascène « après le choix, la volonté s'élançe dans l'action et ensuite vient l'usage ». L'usage fait donc suite au choix.

Réponse : La volonté peut avoir une double relation avec l'objet voulu. L'une selon que cet objet est en quelque sorte présent en elle, du fait d'une certaine proportion ou ordre de la faculté à l'objet voulu. C'est pourquoi l'on dit des choses naturellement proportionnées à leur fin qu'elles en ont le désir par nature. Mais posséder ainsi une fin, c'est la posséder d'une façon imparfaite. Or, tout ce qui est imparfait tend à la perfection. Et c'est pourquoi, aussi bien l'appétit naturel

que l'appétit volontaire tendent à la possession réelle de leur fin, qui est sa possession parfaite. Telle est la seconde relation de la volonté à l'objet voulu.

Mais cet objet voulu n'est pas seulement la fin, il est aussi le moyen. Or, à l'égard du moyen l'acte ultime touchant la première relation de la volonté est le choix, car c'est en lui que s'achève l'adaptation de la volonté, en ce qu'elle veut complètement le moyen. Mais l'usage se rapporte déjà à la seconde relation de la volonté, par laquelle celle-ci tend à prendre effectivement possession de la chose. Il apparaît donc clairement que l'usage fait suite au choix, si du moins on entend par usage le fait pour la volonté d'user de sa puissance d'exécution en la mettant en mouvement. Mais, comme la volonté d'une certaine façon meut aussi la raison et use d'elle, on peut comprendre l'usage des moyens selon qu'il se réalise dans la considération de la raison qui les ordonne à la fin; en ce sens l'usage précède le choix.

Solutions : 1. La motion de la volonté qui pousse à exécuter une œuvre précède l'exécution elle-même, mais elle suit le choix. Ainsi, puisque l'usage se rapporte à cette motion, il occupe une position intermédiaire entre le choix et l'exécution.

2. Ce qui est relatif par essence est postérieur à ce qui est absolu; mais il n'en va pas de même du sujet auquel sont attribuées des relations ; au contraire, plus une cause est élevée, plus elle a de relations avec un grand nombre d'effets.

3. Le choix précède l'usage, si tous deux ont rapport à un même objet. Mais rien n'empêche que l'usage d'une chose précède le choix d'une autre. Et parce que les actes de volonté réfléchissent sur eux-mêmes, on peut trouver en chacun d'eux et le consentement et le choix et l'usage ; par exemple si l'on dit que la volonté consent à choisir et consent à consentir, et use de soi pour consentir et choisir. Dans tous les cas ce seront les actes ordonnés à ce qui est antérieur qui seront eux-mêmes antérieurs.

Il nous faut maintenant étudier les actes commandés par la volonté (actes impérés).

### **QUESTION 17 : LES ACTES COMMANDÉS PAR LA VOLONTÉ**

1. Le commandement est-il un acte de la volonté ou bien de la raison ? — 2. Appartient-il aux bêtes ? — 3. Quel est son rapport avec l'usage ? — 4. Le commandement et l'acte commandé sont-ils un seul acte, ou des actes différents ? — 5. L'acte de la volonté est-il commandé ? — 6. L'acte de la raison ? — 7. L'acte de l'appétit sensible ? — 8. L'acte de l'âme végétative ? — 9. L'acte des membres extérieurs ?

Article 1 : Le commandement est-il un acte de la volonté ou bien de la raison ?

Objections : 1. Il semble qu'il ne soit pas un acte de la raison, mais de la volonté. Car commander est une façon de mouvoir. Avicenne dit en effet qu'il y a quatre sortes de moteurs : « Celui qui perfectionne, celui qui dispose, celui qui commande, celui qui conseille. » Or c'est à la volonté qu'il appartient de mouvoir les autres puissances, comme on l'a dit. Commander est donc un acte de la volonté.

2. De même qu'être commandé appartient à ce qui est en état de sujétion, faire acte de commandement semble appartenir à ce qui est le plus libre. Or la racine de la liberté est surtout dans la volonté. C'est donc à la volonté de commander.

3. Le commandement est aussitôt suivi de l'acte. Or ce n'est pas ce qui arrive pour l'acte de la raison ; car celui qui juge devoir faire quelque chose ne passe pas aussitôt à l'exécution. Commander n'est donc pas un acte de la raison, mais de la volonté.

En sens contraire, Grégoire de Nysse et aussi Aristote disent que « l'appétit obéit à la raison ». C'est donc à la raison qu'il revient de commander.

Réponse : Le commandement est un acte de la raison, mais auquel est présupposé un acte de la volonté. Pour s'en convaincre, il faut considérer que les actes de la volonté et de la raison peuvent réagir l'un sur l'autre, la raison en raisonnant sur le vouloir, la volonté en voulant raisonner. Il arrive ainsi que l'acte de la volonté soit devancé par celui de la raison, et réciproquement. Et parce que le dynamisme du premier acte persiste dans l'acte suivant, il arrive parfois qu'il y ait un acte de la volonté dans lequel persiste par son dynamisme quelque chose de l'acte de la raison, comme nous l'avons dit au sujet de l'usage et du choix ; et réciproquement, il y a un acte de la raison dans lequel persiste par son dynamisme quelque chose de l'acte de la volonté.

Or, commander est essentiellement un acte de la raison. Car celui qui commande « ordonne » le sujet de son commandement à faire une certaine action qu'il lui révèle et lui signifie. Or une telle ordination est l'œuvre de la raison. Mais la raison peut révéler et signifier de deux façons. La première est donnée dans l'absolu, et cette révélation s'exprime par le verbe à l'indicatif, par exemple si l'on dit à quelqu'un : « Voilà ce que tu dois faire. » Mais parfois la raison communique son ordre à quelqu'un en le poussant à agir, et cela s'exprime par un verbe à l'impératif, comme lorsque l'on dit à quelqu'un : « Fais cela. »

Or, parmi les facultés de l'âme, le premier moteur à l'exercice de l'acte est la volonté, nous l'avons dit. Donc, puisque le moteur second ne meut qu'en vertu du premier, il s'ensuit que la motion exercée par la raison lorsqu'elle commande, lui vient du dynamisme de la volonté. Cela nous oblige à conclure que commander est un acte de la raison, qui présuppose un acte de la volonté, en vertu duquel la raison meut par son commandement à l'exercice de l'acte.

Solutions : 1. Commander n'est pas mouvoir n'importe comment, mais sous la forme d'une intimation qui indique à un autre ce qu'il faut faire ; cela vient de la raison.

2. La racine de la liberté est la volonté à titre de sujet, mais à titre de cause, c'est la raison. Car si la volonté peut se porter librement vers les objets divers, c'est parce que la raison peut concevoir le bien de diverses façons. C'est pourquoi les philosophes définissent la liberté : « un jugement libre de la raison », comme si la raison était cause de liberté.

3. Cet argument prouve bien que le commandement n'est pas simplement un acte de la raison mais un acte qui suppose une certaine motion, nous venons de le dire.

Article 2 : Le commandement appartient-il aux bêtes ?

Objections : 1. Oui, semble-t-il. Avicenne soutient en effet que « la force qui commande le mouvement réside dans l'appétit, et celle qui exécute, dans les muscles et les nerfs ». Mais ces deux forces appartiennent aux bêtes. Donc on trouve chez elles le commandement.

2. Être commandé appartient à la notion d'esclave. Or, dit Aristote, le corps peut être comparé à l'âme comme l'esclave à son maître. L'âme exerce donc sur lui son commandement, même chez les bêtes qui sont composées d'un corps et d'une âme.

3. Par le commandement l'homme s'élanche dans l'action. Mais cet élan vers l'action se rencontre aussi chez les bêtes, remarque le Damascène. On trouve donc aussi chez elles le commandement.

En sens contraire, le commandement, on vient de le démontrer, est un acte de la raison. Or, il n'y a pas de raison chez les bêtes. Il n'y a donc pas non plus de commandement.

Réponse : Commander n'est pas autre chose qu'ordonner quelqu'un à une certaine action avec motion impérative. Mais ordonner est l'acte propre de la raison. Il est donc impossible que les animaux dépourvus de raison puissent commander.

Solutions : 1. On dit que la puissance appétitive commande le mouvement en tant qu'elle meut la raison qui commande. Mais cela n'a lieu que chez l'homme. Chez les bêtes, la puissance

appétitive ne commande pas impérativement, à moins qu'on n'entende commander au sens large de mouvoir.

2. Chez les bêtes le corps a bien de quoi obéir, mais l'âme n'a pas de quoi commander, car elle n'est pas capable d'ordonner; il n'y a donc pas ici d'être qui commande et d'être qui soit commandé, mais seulement moteur et mobile.

3. Les bêtes et l'homme n'ont pas la même façon de se lancer dans l'action. Les hommes le font par une ordination de la raison; la poussée qui est en eux a ainsi raison de commandement. Les bêtes le font en vertu d'une impulsion naturelle : leur appétit, dès qu'elles ont connaissance de ce qui leur convient ou non, est naturellement porté à le rechercher ou à le fuir. C'est donc par un autre et non par elles-mêmes qu'elles sont ordonnées à l'action ; elles ont l'élan mais non le commandement.

Article 3 : Quel est le rapport du commandement avec l'usage ?

Objections : 1. Il semble que l'usage précède le commandement. Celui-ci, nous venons de le voir, est un acte de la raison qui présuppose un acte de la volonté. Or l'usage, nous le savons, est un acte de la volonté. Donc il précède le commandement.

2. Le commandement figure parmi les moyens ordonnés à une fin. Mais l'usage concerne les moyens. Donc il semble que l'usage précède le commandement.

3. Tout acte d'une puissance mue par la volonté est appelé usage, car cette faculté use des autres puissances, comme on l'a dit. Or, on l'a dit également, le commandement est un acte de la raison en tant qu'elle est mue par la volonté ; il est donc un certain usage. Mais ce qui est commun est antérieur à ce qui est particulier. L'usage précède donc le commandement.

En sens contraire, S. Jean Damascène affirme que l'élan vers l'acte précède l'usage. Mais cet élan résulte du commandement. Donc celui-ci a priorité sur l'usage.

Réponse : L'usage des moyens, si on l'entend de la démarche de la raison rapportant les moyens à leur fin, précède le choix, nous l'avons dit, et à plus forte raison le commandement. Mais si l'on veut parler de l'usage des moyens qui est subordonné à la puissance d'exécution, un tel usage suit le commandement, car l'usage de celui qui use est lié à l'acte de l'instrument qu'on utilise ; car on n'use pas d'un bâton avant d'avoir agi par lui. Mais le commandement ne coïncide pas avec l'acte de celui à qui l'on commande, il lui est antérieur par nature et parfois aussi selon le temps. Il est donc clair que le commandement précède l'usage.

Solutions : 1. Ce n'est pas n'importe quel acte de la volonté qui précède cet acte de la raison qu'est le commandement ; de fait, il y en a un qui le précède, le choix, et un autre qui le suit, l'usage. En effet après la détermination du conseil, qui est un jugement de la raison, la volonté fait son choix, puis la raison commande à qui doit réaliser ce qui a été choisi. enfin la volonté se met à user, en exécutant le commandement de la raison : c'est tantôt la volonté d'un autre, si le commandement s'adresse à un autre, et tantôt la volonté de celui-là même qui commande, dans le cas où l'on se commande à soi-même.

2. Comme les actes sont antérieurs aux puissances, ainsi les objets sont-ils antérieurs aux actes. Or les moyens sont l'objet de l'usage. Du fait que le commandement, lui, est relatif à la fin, il faut conclure qu'il est antérieur à l'usage, plutôt que l'inverse.

3. De même que l'acte de la volonté qui use de la raison pour commander précède le commandement lui-même, ainsi peut-on dire pareillement qu'un certain commandement de la raison précède cet usage de la volonté ; cela tient à ce que les actes de ces facultés se répercutent réciproquement les uns sur les autres.

Article 4 : Le commandement et l'acte commandé sont-ils un seul acte, ou des actes différents ?

Objections : 1. Il semble que ce ne soit pas un seul acte. A des puissances différentes correspondent en effet des actes différents. Mais l'acte commandé et le commandement ne viennent pas de la même puissance, car ce n'est pas la même puissance qui commande et qui obéit; on ne saurait donc les identifier.

2. Des choses qui peuvent être séparées l'une de l'autre sont diverses, car rien n'est séparé de soi-même. Or le commandement et l'acte commandé sont séparables, par exemple lorsque le commandement n'est pas suivi de l'acte commandé. Donc le commandement est un autre acte que l'acte commandé.

3. Là où il y a avant et après, il y a diversité. Or le commandement précède par nature l'acte commandé. Donc ce sont des actes divers.

En sens contraire, Aristote nous avertit que « là où une chose est en raison d'une autre, il n'y en a qu'une en réalité » ; or c'est bien le cas de l'acte commandé qui a sa raison d'être dans le commandement. Donc ils ne font qu'un.

Réponse : Rien n'empêche que des choses soient multiples sous un point de vue, et ne fassent qu'un sous un autre point de vue. Bien plus, toutes les choses multiples ne font qu'un sous un certain point de vue, selon Denys. Toutefois, il faut bien faire la différence entre ce qui est multiple absolument et un relativement, et à l'inverse entre ce qui est un absolument et multiple relativement. En ce dernier cas, il en va de l'un comme de l'être. Or l'être envisagé absolument est substance, tandis que s'il est envisagé de façon relative, il n'est qu'accident ou même être de raison. C'est pourquoi tout ce qui est un substantiellement est absolument un, et relativement multiple. Par exemple un tout substantiel composé de ses parties intégrales ou essentielles est absolument un ; car ce tout est être et substance absolument, alors que ses parties ne sont être et substance que dans le tout. Au contraire, des êtres substantiellement différents et un accidentellement sont divers absolument et un relativement ; ainsi une multitude d'hommes constitue-t-elle un seul peuple, et un grand nombre de pierres un seul tas, l'unité étant alors une unité de composition et d'ordre. Pareillement un grand nombre d'individus, qui ne font qu'un sous le rapport du genre et de l'espèce, sont multiples absolument et un relativement, car l'unité générique ou spécifique est une unité de raison.

Or, de même que dans la nature il existe un tout composé de matière et de forme, par exemple l'homme composé d'une âme et d'un corps, qui ne constitue qu'un seul être naturel malgré la multiplicité de ses parties, ainsi, dans les actes humains, l'acte d'une puissance inférieure se comporte comme une matière par rapport à l'acte d'une puissance supérieure, en tant que la partie inférieure agit sous l'influence de la puissance supérieure qui la meut ; c'est aussi de cette manière que l'acte d'une cause principale se comporte comme une forme à l'égard de l'acte d'un instrument. Il est donc clair que commandement et acte commandé ne font qu'un acte humain, à la manière d'un tout qui comme tel est un, bien que multiple en raison de ses parties.

Solutions : 1. Si des puissances différentes ne sont pas subordonnées entre elles, leurs actes sont purement et simplement différents ; mais quand une puissance est motrice d'une autre, les actes correspondants ne font qu'un d'une certaine manière, car, dit Aristote, « l'acte du moteur et celui du mobile ne font qu'un ».

2. Du fait que commandement et acte commandé sont séparables l'un de l'autre, il résulte qu'ils sont multiples au titre des parties, comme les parties de l'être humain peuvent être séparées, bien qu'elles soient unifiées dans le tout.

3. Rien n'empêche dans les êtres qui sont multiples en raison de leurs parties, et un en raison du tout, qu'il y ait priorité d'une partie sur l'autre, comme l'âme a une certaine priorité sur le corps, et le cœur sur les autres membres.

Article 5 : L'acte de la volonté est-il commandé ?

Objections : 1. Non, semble-t-il. « L'esprit, dit S. Augustin, commande à l'esprit de vouloir, et cependant celui-ci ne le fait pas. » Or vouloir est un acte de la volonté. Donc l'acte de la volonté n'est pas commandé.

2. Il ne convient d'être commandé qu'à celui qui comprend le commandement. Or ce n'est pas le cas de la volonté, car elle diffère de l'intelligence à laquelle il revient en propre de comprendre. L'acte de la volonté ne peut donc être commandé.

3. S'il y a un seul acte de la volonté qui soit commandé, tous le seront au même titre. Mais alors on ira à l'infini car, on l'a vu, l'acte de la raison qui commande est précédé par un acte de volonté ; mais si à son tour cet acte de volonté est commandé, il y aura un autre acte de raison qui le précédera, et ainsi de suite à l'infini. Or il est inadmissible de procéder à l'infini. L'acte de la volonté n'est donc pas commandé.

En sens contraire, tout ce qui est en notre pouvoir est soumis à notre commandement. Mais les actes de la volonté sont plus que tous en notre pouvoir ; car tous nos actes sont en notre pouvoir dans la mesure où ils sont volontaires. Les actes de volonté tombent donc sous le commandement.

Réponse : Le commandement, avons-nous dit, n'est pas autre chose qu'un acte de la raison ordonnant quelque chose à une action, avec une certaine impulsion. Or, il est clair que cette ordination de la raison peut porter sur l'acte de la volonté ; de même en effet que cette faculté peut juger qu'il est bon de vouloir quelque chose, de même elle peut ordonner de façon impérative qu'on veuille effectivement. Cela montre bien que l'acte de la volonté peut être commandé.

Solutions : 1. Quand l'esprit se commande à lui-même de vouloir parfaitement, remarque au même endroit S. Augustin, alors il veut aussitôt. S'il arrive qu'il commande et ne veuille pas, c'est qu'il n'a pas commandé parfaitement. Cette imperfection du commandement se produit lorsque la raison poussée de divers côtés ne sait si elle doit commander ou non. Alors elle hésite entre les deux, et commande imparfaitement.

2. De même que dans le corps chacun des membres agit non pour lui seul mais pour le corps tout entier — comme l'œil voit pour tout le corps — ainsi en va-t-il des puissances de l'âme. L'intelligence en effet comprend, et la volonté veut, non chacune pour soi seule, mais pour le compte de toutes les puissances. Et c'est pourquoi l'homme se commande à lui-même un acte de volonté, en tant qu'il est un être intelligent et volontaire.

3. Le commandement étant un acte de la raison, seuls sont commandés les actes soumis à la raison. Or le premier acte de la volonté ne résulte pas d'une ordination de la raison, mais d'une impulsion naturelle ou d'une cause supérieure, nous l'avons dit. Il n'y a donc pas lieu ici de procéder à l'infini.

Article 6 : L'acte de la raison peut-il être commandé ?

Objections : 1. C'est impossible. Car il semble contradictoire de commander quelque chose à soi-même. Or, nous l'avons vu, c'est la raison qui commande. Donc son acte n'est pas commandé.

2. Ce qui est par essence diffère de ce qui est par participation. Or la puissance dont l'acte est commandé par la raison, est raison par participation, dit Aristote. L'acte de la puissance qui est raison par essence ne peut donc être commandé.

3. Nous ne commandons que les actes qui sont en notre pouvoir. Or il n'est pas toujours en notre pouvoir de connaître le vrai ou d'en juger, ce qui est un acte de la raison ; l'acte de cette faculté ne peut donc être commandé.



En sens contraire, ce que nous faisons par notre libre arbitre, nous pouvons le commander. Or l'acte de la raison est dans ce cas ; S. Jean Damascène dit en effet : « C'est librement que l'homme cherche, scrute, juge et dispose. » Donc les actes de la raison peuvent être commandés.

Réponse : Du fait qu'elle réfléchit sur elle-même, la raison peut ordonner son propre acte, comme elle ordonne les actes des autres puissances ; c'est pourquoi son acte aussi peut être commandé.

Mais il faut prendre garde ici qu'un acte de la raison peut être envisagé de deux façons. D'abord au point de vue de son exercice. Sous ce rapport l'acte de raison peut toujours être commandé, par exemple lorsqu'on invite quelqu'un à faire attention et à user de sa raison. Ensuite, au point de vue de son objet, et à cet égard deux actes de la raison doivent être envisagés. Le premier consiste à saisir de façon simple la vérité. Et cela n'est pas en notre pouvoir, car cela se produit par la vertu d'une certaine lumière naturelle ou surnaturelle. C'est pourquoi, de ce point de vue, l'acte de la raison n'est pas en notre pouvoir et ne peut être commandé. Il y a un autre acte de la raison qui est de donner son assentiment aux choses qu'elle appréhende. Si ce sont des vérités telles que l'intelligence y adhère naturellement, comme les premiers principes, l'assentiment que nous donnons ou refusons n'est pas en notre pouvoir, il dépend de l'ordre naturel et alors, à proprement parler, il échappe à notre commandement. Mais il y a des vérités saisies par nous qui ne convainquent pas l'esprit au point qu'il peut donner ou refuser son assentiment, ou tout au moins suspendre son jugement pour un motif quelconque. Dans ce dernier cas l'assentiment ou le désaccord sont en notre pouvoir et tombent sous notre commandement.

Solutions : 1. La raison se commande alors à elle-même comme la volonté se meut elle-même, nous l'avons dit plus haut ; cela tient à ce que chacune de ces puissances réfléchit sur son acte, allant de l'un à l'autre.

2. A cause de la diversité des objets qui sont soumis à l'acte de la raison, rien n'empêche celle-ci de participer d'elle-même ; c'est ainsi que la connaissance des conclusions participe de la connaissance des principes.

3. La réponse à cette objection ressort de ce qu'on a dit.

Article 7 : L'acte de l'appétit sensible peut-il être commandé?

Objections : 1. Il semble que non. L'Apôtre dit en effet (Rm 7, 15) : « je ne fais pas le bien que je veux », c'est-à-dire, explique la Glose, que l'homme veut ne pas convoiter, et cependant il convoite. Mais convoiter est un acte de l'appétit sensible. Donc son acte échappe à notre commandement.

2. Nous avons vu dans la première Partie que, dans ses mutations de formes, la matière corporelle obéit à Dieu seul. Or les actes de l'appétit sensible comportent certaines mutations corporelles de ce genre, selon la chaleur ou le froid. Ces actes ne sont donc pas soumis au commandement de l'homme.

3. Le moteur propre de l'appétit sensible c'est ce qu'appréhendent le sens ou l'imagination. Mais une telle appréhension n'est pas toujours en notre pouvoir. Donc l'acte de l'appétit sensible n'est pas soumis au commandement de notre raison.

En sens contraire, Grégoire de Nysse a dit « Ce qui obéit à la raison se divise en deux pouvoirs, le concupiscible et l'irascible », qui appartiennent à l'appétit sensible. L'acte de cet appétit est donc soumis au commandement de la raison.

Réponse : Un acte est soumis à notre commandement dans la mesure où il est en notre pouvoir, avons-nous dit. Dès lors, pour comprendre la façon dont les actes de l'appétit sensible sont soumis aux ordres de la raison, il nous faut considérer de quelle façon ils sont en notre pouvoir.

Il faut savoir qu'à la différence de l'appétit intellectif ou volonté, l'appétit sensitif est une vertu liée à un organe corporel. Or les actes d'une vertu utilisant un organe corporel ne dépendent pas seulement de la puissance de l'âme, mais aussi de la disposition de l'organe ; la vision par exemple dépend à la fois de la puissance visuelle et de la qualité de l'œil qui la facilite ou l'empêche. Aussi l'acte de l'appétit sensible ne dépend pas seulement de la puissance de l'âme, mais aussi de la disposition du corps. Or ce qui vient de la puissance de l'âme est consécutif à une appréhension. Celle de l'imagination, étant particulière, est réglée par l'appréhension de la raison, qui est universelle, ainsi qu'une faculté active particulière réglée par une faculté active universelle. C'est pourquoi, de ce côté, l'acte de l'appétit sensible est soumis au commandement de la raison. Mais la qualité ou la disposition du corps n'y est pas soumise. C'est pourquoi, de ce côté, il y a empêchement à ce que les mouvements sensitifs soient totalement soumis au commandement de la raison.

Il peut arriver aussi que le mouvement de l'appétit sensible se déclenche subitement sous l'impression d'une image ou d'une sensation; ce mouvement échappe alors au commandement de la raison bien que celle-ci, si elle l'eût prévu, eût pu l'empêcher. D'où la parole d'Aristote : « A l'égard du concupiscible et de l'irascible, la raison n'exerce pas le pouvoir despotique », celui du maître sur l'esclave, « mais un pouvoir politique », celui qui s'adresse aux hommes libres non totalement soumis aux commandements.

Solutions : 1. Le fait que l'homme, tout en ayant la volonté de résister aux convoitises, leur cède cependant, tient aux dispositions du corps qui empêchent l'appétit sensible d'être totalement soumis aux ordres de la raison ; aussi l'Apôtre ajoute-t-il (Rm 7, 23) : « J'aperçois dans mes membres une autre loi qui lutte contre celle de mon esprit. » Cela peut également tenir aux mouvements subits de concupiscence dont nous venons de parler.

2. Une qualité corporelle peut avoir une double relation avec l'acte de l'appétit sensible. Ou elle le précède, comme chez celui qui est prédisposé corporellement à telle ou telle passion. Ou elle le suit, par exemple lorsque quelqu'un s'échauffe sous le coup de la colère. La qualité qui précède échappe au contrôle de la raison, car elle vient ou bien de la nature, ou bien d'une motion antérieure qui ne peut être arrêtée aussitôt. Mais une qualité postérieure à l'acte de l'appétit sensible suit le commandement de la raison parce qu'elle est en dépendance du mouvement local du cœur qui se meut diversement suivant les divers actes de l'appétit sensible.

3. Comme nos sensations supposent la présence d'un objet extérieur, il n'est en notre pouvoir de percevoir quelque chose par nos sens que si un tel objet est effectivement présent, ce qui ne dépend pas toujours de nous. Cette condition réalisée, nous pouvons utiliser nos sens comme nous l'entendons, sauf empêchement du côté de l'organe. Quant à la perception imaginative, elle est soumise à l'ordination de la raison pour autant que la force ou la débilité de l'imagination le permet. Qu'un homme en effet ne puisse imaginer ce que sa raison considère, cela peut provenir ou de ce qu'il s'agit de choses qu'on ne peut imaginer, telles les réalités incorporelles, ou de ce que son imagination est trop faible, ce qui tient à une mauvaise disposition organique.

Article 8 : L'acte de l'âme végétative est-il commandé ?

Objections : 1. Oui, semble-t-il. Car les puissances sensibles sont plus nobles que celles de l'âme végétative; or les premières sont soumises au commandement de la raison, donc bien davantage les secondes.

2. L'homme est appelé un microcosme parce que « l'âme est dans le corps à la manière dont Dieu est dans le monde ». Or Dieu est dans le monde en sorte que tout ce qui s'y trouve obéit à son commandement. Donc tout ce qui est dans l'homme obéit au commandement de la raison, même les puissances de l'âme végétative.

3. On ne loue et on ne blâme que les actes soumis au pouvoir de la raison. Or il peut y avoir louange et blâme, vertu et vice au sujet des actes de la puissance de nutrition et de génération, comme c'est manifeste pour la gourmandise, la luxure et les vertus opposées. Donc les actes de ces puissances sont soumis au commandement de la raison.

En sens contraire, S. Grégoire de Nysse affirme : « Les puissances nutritive et générative n'écourent pas la raison. »

Réponse : Parmi nos actes, certains procèdent de l'appétit naturel et d'autres de l'appétit animal ou intellectuel, car tout agent désire en quelque manière sa fin. Or l'appétit naturel ne suppose pas de connaissance préalable comme l'appétit animal et intellectuel. Mais la raison commande par mode de puissance connaissant. C'est pourquoi les actes qui procèdent de l'appétit intellectuel ou animal peuvent être commandés par la raison, mais non les actes qui procèdent de l'appétit naturel. Car ils sont les actes de l'âme végétative, ce qui faisait dire à S. Grégoire de Nysse que « l'on appelle naturel ce qui relève des pouvoirs génératif et nutritif » ; de tels actes ne sont donc pas soumis au commandement de la raison.

Solutions : 1. Plus un acte est immatériel, plus il est noble et plus il est soumis au commandement de la raison. Le fait même que les puissances végétatives n'obéissent pas à la raison montre bien leur infériorité.

2. La similitude n'est ici que relative. L'âme meut le corps comme Dieu meut le monde. Mais pas pour tout, car l'âme n'a pas créé le corps de rien, comme Dieu a créé le monde ; c'est pourquoi celui-ci est totalement soumis à son commandement.

3. Vertu et vice, louange et blâme, ne se rapportent pas ici aux actes mêmes des puissances génératives et nutritives, qui sont la digestion et la formation du corps humain, mais aux actes de la partie sensitive de l'âme qui se réfèrent à ces actes comme le fait de désirer le plaisir de la nourriture ou des actes sexuels, et d'en user comme on le doit, ou non.

Article 9 : Les actes des membres extérieurs sont-ils commandés ?

Objections : 1. Non, semble-t-il, car ces membres sont plus éloignés de la raison que les forces de l'âme végétative ; or celles-ci n'obéissent pas à la raison, on vient de le dire. Donc bien moins encore les membres du corps.

2. C'est dans le cœur que le mouvement animal a son principe. Mais le mouvement du cœur n'est pas soumis au commandement de la raison : « Son battement n'écoute pas la raison », remarque S. Grégoire de Nysse. Donc les mouvements des membres ne sont pas commandés par la raison.

3. S. Augustin écrit que les mouvements des membres génitaux « se produisent de façon inopportune quand rien ne les a sollicités; il peut se faire aussi qu'ils déçoivent celui qui brûle de désirs; alors que l'âme brûle de convoitise, le corps demeure froid ». Donc les mouvements corporels n'obéissent pas à la raison.

En sens contraire, S. Augustin dit aussi « L'âme commande à la main de se mouvoir, et elle le fait avec une telle facilité qu'on distingue à peine le commandement de son exécution. »

Réponse : Les membres du corps sont comme les organes des puissances de l'âme. Ils obéissent à la raison de la même manière que les puissances de l'âme. Donc, puisque les facultés sensibles sont soumises au pouvoir de la raison mais non les facultés naturelles, il s'ensuit que le mouvement des membres qui dépend des puissances sensibles est lui aussi soumis à la raison, mais que celui qui résulte des puissances naturelles n'est pas soumis à la raison.

Solutions : 1. Les membres ne se meuvent pas eux-mêmes ; ils sont mus par les puissances de l'âme dont certaines sont plus proches de la raison que les forces de l'âme végétative.

2. Dans tout ce qui appartient au domaine de l'intelligence et de la volonté on trouve en premier lieu ce qui est de la nature, d'où tout le reste découle ; ainsi par exemple de la connaissance des principes naturellement connus découle la connaissance des conclusions, et du vouloir de la fin naturellement désirée découle le choix des moyens. De même encore, dans les mouvements Corporels, le principe est conforme à la nature. Leur principe vient du mouvement du cœur. Aussi le mouvement du cœur est-il naturel et non volontaire. Ce mouvement est consécutif à la vie, laquelle provient de l'union entre l'âme et le corps. Il est comme son accident propre. C'est ainsi que le mouvement des corps lourds et légers fait suite à leur forme substantielle, ce qui fait dire à Aristote qu'ils sont mus par celui qui les a engendrés. Pour cette raison le mouvement du cœur est appelé mouvement vital. Aussi Grégoire de Nysse a-t-il pu affirmer que ce mouvement -qu'il appelle « pulsatif » parce qu'il se manifeste dans la pulsation des veines, n'obéit pas plus à la raison que ceux de la génération et de la nutrition.

3. Le fait que le mouvement des membres génitaux n'obéit pas à la raison vient pour S. Augustin de la peine due au péché : l'âme, en raison de sa désobéissance à Dieu, subit la peine de la désobéissance en ce membre surtout par lequel le péché originel est transmis aux descendants.

Mais du fait que, par le péché de nos premiers parents, comme on le dira plus loin, notre nature fut abandonnée à elle-même privée de ce don surnaturel qui avait été conféré par Dieu à l'homme, il y a lieu de rechercher un motif naturel de l'insoumission particulière de ces membres à la raison. Aristote en donne l'explication là où il dit : « Les mouvements du cœur et des membres génitaux sont involontaires. » Cela tient à ce que ces membres sont mus à la suite d'une certaine appréhension ; l'intelligence et l'imagination représentent certains objets qui déterminent des mouvements passionnels, lesquels à leur tour amènent les mouvements de ces membres. Toutefois il ne faut pas croire qu'ils sont mus par un ordre de la raison ou de l'intelligence, car pour de tels mouvements une altération naturelle est requise qui n'est pas soumise au commandement de la raison, à savoir le chaud et le froid. Que cela se présente surtout en ces deux membres, cela tient à ce que chacun d'eux est en quelque sorte un animal indépendant, en tant qu'il est un principe de vie et qu'un principe est le tout en puissance. En effet, le cœur est le principe des sens, et la vertu séminale, qui est tout l'animal en puissance, sort des membres génitaux. Donc, comme ces principes doivent être naturels, ainsi qu'on l'a dit, les mouvements propres de ces membres le sont aussi.

#### LA BONTÉ ET LA MALICE DES ACTES HUMAINS

Nous examinerons d'abord comment une action humaine est bonne ou mauvaise (Q. 18-20). Ensuite, ce qui résulte de cette bonté ou malice, c'est-à-dire le mérite ou le démérite, le péché et la faute (Q. 21).

Sur le premier point, l'étude sera triple : I. La bonté et la malice des actes humains en général (Q. 18). — II. La bonté et la malice des actes intérieurs (Q. 19). — III. La bonté et la malice des actes extérieurs (Q. 20).

#### **QUESTION 18 : LA BONTÉ ET LA MALICE DES ACTES HUMAINS EN GÉNÉRAL**

1. Toute action est-elle bonne, ou y en a-t-il qui soient mauvaises ? — 2. La bonté ou la malice de l'action humaine lui vient-elle de son objet ? — 3. Vient-elle des circonstances ? — 4. Vient-elle de la fin ? — 5. Y a-t-il des actions humaines qui soient bonnes ou mauvaises selon leur espèce ? — 6. Cette spécification en bien ou en mal vient-elle de la fin ? — 7. L'espèce qui vient de la fin est-elle subordonnée comme à un genre à celle qui vient de l'objet, ou est-ce le contraire ? — 8. Y a-t-il des actes humains indifférents selon leur espèce ? — 9. Y a-t-il des

actes humains individuels qui soient indifférents ? — 10. Y a-t-il des circonstances qui puissent rendre un acte moral spécifiquement bon ou mauvais ? — 11. Toute circonstance qui augmente la bonté ou la malice d'un acte moral, le range-t-elle dans une nouvelle espèce de bien ou de mal ?

Article 1 : Tout action humaine est-elle bonne, ou y en a-t-il qui soient mauvaises ?

Objections : 1. Toute action humaine semble bonne. En effet, Denys affirme : « Le mal n'agit que par la vertu du bien. » Mais par la vertu du bien il ne se fait rien de mauvais. Donc aucune action n'est mauvaise.

2. Nul être n'agit sinon en tant qu'il est en acte. Or, aucun être n'est mauvais en tant qu'il est en acte ; il est mauvais en tant qu'il n'est qu'en puissance et privé de l'acte ; et il est bon en tant que la puissance est perfectionnée par l'acte, selon Aristote. Donc aucun être n'agit en tant que mauvais, mais seulement en tant que bon. Donc toute action est bonne et il n'y en a aucune de mauvaise.

3. Le mal ne peut être causé que par accident, comme le montre Denys. Mais toute action produit par soi quelque effet. Donc il n'y a aucune action mauvaise, toutes les actions sont bonnes.

En sens contraire, le Seigneur dit, en S. Jean (3, 20) : « Quiconque agit mal hait la lumière. » Donc il y a des actions de l'homme qui sont mauvaises.

Réponse : Il en est du bien et du mal dans les actions comme du bien et du mal dans les êtres, parce que tout être produit une action conforme à sa nature. Or le bien dans les êtres est proportionné à leur être, puisque le bien et l'être sont convertibles entre eux, comme nous l'avons dit dans la première Partie. Or Dieu seul possède la plénitude de son être dans l'unité et la simplicité ; tout autre être possède la plénitude qui lui convient, dans la diversité. De là vient que certains êtres, quoique possédant une certaine mesure d'être, ne possèdent cependant pas la plénitude que demande leur nature. Ainsi, la plénitude de l'être humain requiert qu'il soit composé d'une âme et d'un corps, et qu'il possède toutes les puissances et organes de connaissance et de mouvement réclamés par sa nature ; de sorte qu'un homme à qui il manque quelque chose de ces choses, ne possède pas la plénitude qui convient à son être. Donc, autant il aura d'être, autant il aura de bonté ; mais en tant qu'il lui manque quelque chose de ce qu'exige la plénitude de son être, il y a en lui défaut de bonté, défaut qui prend le nom de mal ; ainsi un aveugle a cela de bon qu'il vit, mais c'est un mal pour lui d'être privé de la vue. Si une chose, au contraire, ne possédait aucun degré d'être ou de bonté, on ne pourrait lui attribuer ni bien ni mal. Mais parce que la plénitude d'être entre dans la nature du bien, un être auquel il manquera quelque chose de la plénitude qui lui convient, ne sera pas simplement bon ; il ne l'est que dans un certain sens, en tant qu'il est être. Il pourra néanmoins être appelé simplement être, et, dans un certain temps seulement, non-être, comme nous l'avons dit dans la première Partie. Donc toute action aura autant de bonté qu'elle aura d'être ; et autant elle s'éloignera de la plénitude qui convient à l'action humaine, autant elle s'éloignera de la bonté et deviendra mauvaise ; ce qui arrive lorsqu'il lui manque soit la mesure conforme à la raison, ou le bien convenable, ou autre chose semblable.

Solutions : 1. Le mal agit effectivement en vertu d'un bien, mais d'un bien défectueux. Sans bien d'aucune sorte, il ne pourrait y avoir ni être, ni action. S'il n'y avait pas de défaut dans le bien, il n'y aurait pas de mal. L'action ainsi causée n'est donc qu'un bien défectueux ; elle est un bien sous un certain rapport, mais absolument elle est un mal.

2. Rien n'empêche qu'un être soit en acte sous un rapport, et puisse donc agir ; tandis que sous un autre rapport il est privé de l'acte, et ne produit par suite qu'une action défectueuse. Ainsi un

aveugle possède en acte la faculté de se mouvoir, en vertu de laquelle il peut marcher ; mais n'ayant pas la vue pour diriger ses pas, sa marche est défectueuse et il ne va qu'à tâtons.

3. Une action mauvaise peut par elle-même produire un effet par ce qu'elle a de bonté et d'être; ainsi l'adultère cause la génération parce qu'il comporte l'union de l'homme et de la femme, mais non en tant qu'il déroge à l'ordre de la raison.

Article 2 : La bonté ou la malice de l'action humaine lui vient-elle de son objet ?

Objections : 1. Il semble que non. Les êtres sont en effet les objets des actions. Or, le mal, d'après S. Augustin, ne vient pas des êtres, mais de l'usage qu'en font les pécheurs. Donc la bonté ou la malice des actions humaines ne vient pas de leur objet.

2. L'objet tient lieu de matière par rapport à l'action. Or, la bonté d'un être ne vient pas de la matière, mais plutôt de la forme qui en est l'acte. Donc les actions ne tirent pas leur bonté ou leur malice de leur objet.

3. L'objet d'une puissance active est à l'action ce que l'effet est à la cause. Or, la bonté de la cause ne dépend pas de l'effet, mais c'est plutôt le contraire. Donc l'action humaine ne tire pas sa bonté ou sa malice de son objet.

En sens contraire, il est écrit dans Osée (9,10) : « Ils sont devenus abominables comme les choses qu'ils ont aimées. » Or, l'homme devient abominable devant Dieu par la malice de ses actes. Donc la malice de ses actes résulte du mal qui est dans les objets de son amour ; et il en est de même de leur bonté.

Réponse : Ainsi que nous venons de le dire, le bien et le mal dans l'action résultent, comme dans les autres domaines, de la présence ou de l'absence de la plénitude d'être qui lui convient. Or, le premier élément qui semble appartenir à la plénitude d'un être est ce qui lui donne son espèce. Les êtres naturels tirent leur espèce de leur forme, et l'action la reçoit de son objet, de même que le mouvement la reçoit de son terme. C'est pourquoi, de même que la bonté première d'un être naturel provient de la forme qui le spécifie, de même la bonté première d'un acte moral résulte de l'objet qui lui convient ; aussi cette bonté est-elle appelée par certains auteurs bonté générique ; elle consiste, par exemple, à user de ce qu'on possède. Dans l'ordre de la nature, le premier mal consiste en ce que la chose engendrée n'atteint pas sa forme spécifique, lorsque, par exemple, ce n'est pas un homme qui est engendré, mais autre chose à sa place. De même le premier mal dans les actions morales vient-il de leur objet, par exemple prendre le bien d'autrui. C'est le mal qu'on appelle communément générique, en donnant au mot genre le sens du mot espèce, de la même manière que nous donnons à toute l'espèce humaine le nom de genre humain.

Solutions : 1. Quoique les réalités extérieures soient bonnes en elles-mêmes, elles ne sont pas toujours dans une proportion voulue avec telle ou telle action. Aussi, considérées comme objet de ces actions, ne sont-elles pas réputées bonnes.

2. L'objet n'est pas la matière dont l'action est faite, mais la matière que l'action concerne ; et cet objet a, d'une certaine façon, raison de forme, en ce qu'il détermine l'espèce de l'acte.

3. L'objet de l'action de l'homme n'est pas toujours l'objet d'une puissance active. Car la puissance appétitive est passive en quelque manière, en tant qu'elle est mue par son objet désirable, et pourtant elle est le principe des actes humains. De même, les objets des puissances actives ne doivent pas toujours être considérés comme leurs effets, mais seulement lorsqu'ils ont été transformés par elles ; ainsi l'aliment transformé est un effet de la puissance nutritive ; non encore transformé, il n'est que la matière sur laquelle cette puissance s'exerce. Or, du fait que l'objet est, d'une certaine manière, l'effet de la puissance active, il suit qu'il est le terme de l'action ; et, par suite, qu'il lui donne sa forme et son espèce, le mouvement étant spécifié par

son terme. Et quoique la bonté d'une action ne résulte pas de la bonté de son effet, toutefois on l'appelle bonne parce qu'elle peut produire un effet bon; et ainsi la proportion de l'action avec son effet est la raison de sa bonté.

Article 3 : La bonté ou la malice des actions humaines leur vient-elle des circonstances ?

Objections : 1. Non, semble-t-il. Les circonstances, a-t-on dit, accompagnent l'acte, tout en existant en dehors de lui. Or, le bien et le mal sont dans les choses elles-mêmes, selon Aristote. Donc l'action ne devient pas bonne ou mauvaise suivant les circonstances.

2. La bonté ou le malice des actes est le sujet principal de la doctrine morale. Or les circonstances, étant des accidents par rapport aux actes, sont en dehors de la considération de l'art, car « aucun art ne considère ce qui arrive seulement par accident », dit Aristote. Donc la bonté ou la malice des actes ne dépend pas des circonstances.

3. Ce qui convient à une chose considérée dans sa substance ne lui est pas attribué par un accident. Or, le bien et le mal conviennent à une action prise dans sa substance, parce que l'action, en son genre, peut être bonne ou mauvaise, comme on vient de le dire. Donc il ne dépend pas des circonstances que les actions soient bonnes ou mauvaises.

En sens contraire, le Philosophe dit que « l'homme vertueux fait ce qu'il faut, quand il le faut, et dans les circonstances voulues ». A l'opposé, l'homme vicieux, selon son vice particulier, agit quand il ne faut pas, là où il ne le faut pas. Donc les actions humaines peuvent être bonnes ou mauvaises suivant les circonstances.

Réponse : La plénitude et la perfection qui conviennent aux êtres naturels ne résultent pas seulement de la forme substantielle qui les spécifie, mais viennent aussi, pour une bonne part, des accidents surajoutés ; ce sera, pour l'homme, par exemple, la figure, la couleur, et autres choses semblables; et si quelqu'un de ces accidents, requis pour que son état soit convenable, vient à faire défaut, il en résulte un mal. Il en est de même dans l'action. Car la plénitude de bonté qui lui convient ne consiste pas seulement dans son espèce ; elle reçoit un supplément de bonté des accidents qui lui adviennent. Et tel est le cas des circonstances requises. D'où, s'il manque quelque'une de ces circonstances, l'action sera mauvaise.

Solutions : 1. Les circonstances sont extérieures à l'action en tant qu'elles ne lui sont pas essentielles; elles sont en elle comme ses accidents. Il en est d'elles comme des accidents des substances naturelles, qui sont eux aussi en dehors de l'essence.

2. Tous les accidents ne sont pas purement accidentels par rapport à leur sujet ; il y en a qui lui sont liés de soi, et ceux-là sont envisagés par l'art. C'est ainsi que la morale considère les circonstances.

3. Puisque le bien est convertible avec l'être, et que l'être peut s'entendre de la substance et de l'accident, le bien est attribué dans ces deux sens aux choses naturelles comme aux actions morales.

Article 4 : La bonté ou la malice de l'action humaine lui vient-elle de la fin ?

Objections : 1. Il ne semble pas. Selon Denys « personne n'agit en vue du mal ». Donc si la fin rendait les actions bonnes ou mauvaises, il n'y en aurait aucune de mauvaise; ce qui est évidemment faux.

2. La bonté d'un acte lui est intrinsèque. Or la fin est une cause extrinsèque. Donc elle ne peut rendre une action bonne ou mauvaise.

3. Des actions bonnes sont quelquefois rapportées à une fin mauvaise, lorsque, par exemple, on fait l'aumône par vaine gloire. Réciproquement des actions mauvaises sont rapportées à une fin bonne, lorsque, par exemple, on vole pour donner à un pauvre. Donc la fin ne rend pas l'action bonne ou mauvaise.

En sens contraire, Boèce dit : « Une chose est bonne si la fin en est bonne », et mauvaise si la fin est mauvaise.

Réponse : Il en est de la bonté des êtres comme de leur existence même. Il y en a dont l'existence ne dépend d'aucun autre, et qu'il suffit, par suite, de considérer absolument. Il y en a aussi dont l'existence dépend d'un autre être et donc doit être envisagée dans son rapport avec la cause dont il dépend. Or, de même que l'existence d'une chose dépend de l'agent et de la forme, de même sa bonté dépend de la fin. C'est pourquoi, dans les personnes divines, dont la bonté ne dépend pas d'autrui, cette bonté n'est pas considérée par rapport à une fin. Mais dans les actes humains et les autres êtres qui dépendent de certaines causes, outre la bonté absolue qui est en eux, il faut voir encore la bonté qu'ils empruntent à la fin dont ils dépendent.

Ainsi donc, on peut envisager une quadruple bonté de l'action humaine. D'abord une bonté générique, qui lui convient en tant qu'action, car, nous l'avons dit, elle a autant de bonté qu'elle a d'être. Deuxièmement, une bonté spécifique qui résulte de l'objet approprié. En troisième lieu, une bonté qui résulte des circonstances, qui sont comme les accidents de l'acte. En quatrième lieu, une bonté qui résulte de la fin, comme de son rapport avec la cause de la bonté.

Solutions : 1. Le bien qu'on se propose pour fin n'est pas toujours un vrai bien; quelquefois il est réel, quelquefois il n'est qu'apparent, et dans ce dernier cas, la fin peut rendre l'action mauvaise.

2. Quoique la fin soit une cause extrinsèque, néanmoins la proportion voulue et le rapport qu'elle a avec l'action sont intrinsèques à l'action même.

3. Rien n'empêche qu'une action, dotée d'une des bontés que nous avons énumérées, manque des autres. En ce sens, il arrive qu'une action bonne dans son espèce ou dans ses circonstances soit rapportée à une fin mauvaise, ou inversement. Néanmoins elle n'est absolument bonne que si ces diverses sortes de bonté concourent à sa perfection, car « n'importe quel défaut produit le mal, mais le bien ne provient que d'une cause parfaite », dit Denys.

Article 5 : Y a-t-il des actions humaines qui soient bonnes ou mauvaises selon leur espèce ?

Objections : 1. Il semble que non. Le bien et le mal des actes sont conformes à ceux des êtres, on l'a dit. Or, dans les êtres, le bien et le mal ne diversifient pas l'espèce ; car un homme bon est de la même espèce qu'un homme mauvais. Donc le bien et le mal ne diversifient pas l'espèce des actes.

2. Le mal, étant une privation, est un non-être. Mais le non-être ne peut constituer une différence, d'après le Philosophe. Donc, puisque la différence constitue l'espèce, il semble qu'un acte ne rentre pas dans une espèce nouvelle du fait qu'il est mauvais. Par suite, le bien et le mal ne diversifient pas l'espèce des actes humains.

3. A des actes spécifiquement divers correspondent des effets divers. Or, un même effet peut résulter de deux actes dont l'un est bon et l'autre mauvais ; ainsi la génération résulte de l'adultère comme du mariage. Donc les actes bons et les actes mauvais ne diffèrent pas quant à l'espèce.

4. Le bien et le mal résultent quelquefois des circonstances. Or la circonstance, étant un accident, ne peut donner à l'acte son espèce. Donc les actes humains ne diffèrent pas en espèce selon leur bonté ou leur malice.

En sens contraire, d'après le Philosophe, « des habitus semblables produisent des actes semblables ». Or, les habitus bons et mauvais diffèrent spécifiquement, comme la libéralité et la prodigalité. Donc les actes bons et mauvais diffèrent par leur espèce.

Réponse : Tout acte, nous l'avons dit, est spécifié par son objet. Il suit de là qu'une certaine diversité dans les objets constitue parmi les actes une diversité d'espèce. Il faut aussi considérer que la différence de l'objet peut faire la différence de l'espèce dans les actes en tant qu'ils sont



rapportés à un principe actif, alors que cette différence ne spécifie nullement les actes en tant qu'ils sont rapportés à un autre principe actif. Car l'espèce ne résulte pas d'une relation accidentelle, mais d'une relation essentielle par rapport à un principe actif, et accidentelle par rapport à un autre ; ainsi la connaissance de la couleur et celle du son diffèrent essentiellement par rapport aux sens, et ne diffèrent pas par rapport à l'intellect.

Dans les actes humains, le bien et le mal sont déterminés par le rapport à la raison, parce que, comme dit Denys, le bien de l'homme consiste dans la conformité, et le mal dans la contrariété à l'égard de la raison. En effet, le bien d'un être est ce qui convient à sa forme, et le mal ce qui est en opposition avec elle. Il est donc clair que la différence du bien et du mal considérée dans l'objet entretient un rapport essentiel avec la raison, selon que l'objet convient à celle-ci ou non. Or, nos actes sont appelés humains ou moraux en tant qu'ils sont l'œuvre de la raison. Il en résulte clairement que le bien et le mal diversifient les espèces des actes moraux, puisque les différences essentielles diversifient les espèces.

Solutions : 1. Même dans les êtres naturels les espèces sont diversifiées par le bien et le mal, c'est-à-dire par ce qui est conforme ou contraire à la nature. Un corps mort, en effet, et un corps vivant ne sont pas de la même espèce. De même le bien qui résulte de la conformité à la raison, et le mal qui résulte de la non-conformité, changent l'espèce des actes moraux.

2. Le mal implique une privation, non absolue, mais relative à telle ou telle puissance. Un acte, en effet, est mauvais dans son espèce, non parce qu'il n'a aucun objet, mais parce qu'il a un objet contraire à la raison, comme, par exemple, prendre le bien d'autrui. D'où il suit que l'objet, étant une réalité positive, peut constituer l'espèce qu'est l'acte mauvais.

3. L'acte conjugal et l'adultère, par rapport à la raison, diffèrent spécifiquement, et produisent aussi des effets d'espèce différente ; car l'un mérite louange et récompense, l'autre, blâme et châtement. Mais sous le rapport de la génération, ils ne diffèrent pas d'espèce, et ils ont par conséquent un même résultat spécifique.

4. Les circonstances sont prises quelquefois comme constituant la différence essentielle d'un objet, en tant qu'on les compare à la raison ; et, dans ce cas, elles peuvent spécifier l'acte moral. Cela arrive nécessairement toutes les fois qu'elles changent un acte bon en un acte mauvais ; ce qu'elles ne peuvent faire que par leur opposition à la raison.

Article 6 : Cette spécification en bien ou en mal vient-elle de la fin ?

Objections : 1. Non, semble-t-il. Les actes sont spécifiés par leur objet. Or, la fin diffère de l'objet. Donc le bien et le mal qui viennent de la fin, ne diversifient pas l'espèce des actes.

2. Ce qui n'est qu'accident ne détermine pas l'espèce, on vient de le dire. Or, le rapport d'un acte avec telle fin est souvent accidentel, par exemple faire l'aumône par vaine gloire. Donc le bien et le mal qui viennent de la fin ne diversifient pas l'espèce des actes.

3. Des actes spécifiquement divers peuvent être rapportés à une même fin ; ainsi la vaine gloire peut être la fin de plusieurs vertus et de plusieurs vices. Donc le bien et le mal qui résultent de la fin ne diversifient pas l'espèce des actes.

En sens contraire, nous avons montré plus haut que les actes humains étaient spécifiés par la fin. Donc ils le sont par le bien et le mal qui dépendent de la fin.

Réponse : Comme nous l'avons dit plus haut, on appelle humains certains actes parce qu'ils sont volontaires. Or, l'acte volontaire se compose de deux actes, l'un intérieur, l'autre extérieur, qui ont chacun leur objet propre. La fin est l'objet propre de l'acte intérieur, celui de l'acte extérieur est ce sur quoi il porte. De même donc que l'objet sur lequel s'exerce l'acte extérieur spécifie cet acte, ainsi l'acte intérieur est-il spécifié par la fin comme par son objet propre. Mais ce qui provient de la volonté est comme la forme de ce que réalise l'acte extérieur, parce que nos

membres sont les instruments dont la volonté se sert pour agir ; et les actes extérieurs ne sont moraux que dans la mesure où ils sont volontaires. C'est pourquoi l'espèce des actes moraux résulte formellement de la fin, et matériellement de l'objet de l'acte extérieur. De là cette parole du Philosophe : « Celui qui vole pour commettre un adultère, est plutôt adultère que voleurs. »

Solutions : 1. La fin, on l'a vu, peut être également considérée comme objet.

2. Quoique l'acte extérieur soit accidentellement rapporté à telle fin, il n'en est pas de même de l'acte intérieur qui est la forme de l'acte extérieur.

3. Lorsque plusieurs actes spécifiquement divers sont rapportés à une même fin, il y a bien diversité d'espèce dans les actes extérieurs ; mais il y a unité spécifique du côté de l'acte intérieur.

Article 7 : L'espèce qui vient de la fin est-elle subordonnée à celle qui vient de l'objet comme à un genre, ou est-ce le contraire ?

Objections : 1. Il semble bien que la bonté spécifique qui vient de la fin soit subordonnée à la bonté spécifique qui vient de l'objet, comme l'espèce est subordonnée à son genre ; ainsi, par exemple, si quelqu'un veut voler pour faire l'aumône. Car l'acte tire son espèce de l'objet, on vient de le dire. Or, il est impossible qu'une chose soit renfermée dans une espèce différente de la sienne et qui ne soit pas subordonnée à celle-ci, car une même chose ne peut appartenir à des espèces différentes et indépendantes. Donc l'espèce qui vient de la fin est renfermée dans celle qui vient de l'objet.

2. Toujours la différence ultime constitue l'espèce la plus particulière. Or, la différence qui vient de la fin est postérieure à celle qui vient de l'objet, car la fin a qualité de terme ultime. Donc l'espèce qui vient de la fin est renfermée dans celle qui vient de l'objet, comme étant plus particulière que celle-ci.

3. Plus une différence est formelle, plus elle est particulière, parce que la différence est au genre ce que la forme est à la matière. Or, nous venons de voir que l'espèce qui vient de la fin est plus formelle que celle qui vient de l'objet. Donc l'espèce qui vient de la fin est renfermée dans celle qui vient de l'objet, comme l'espèce dans son genre.

En sens contraire, tout genre a des différences déterminées. Or, les actes appartenant à l'espèce qui vient de l'objet, peuvent être rapportés à une infinité de fins : ainsi le vol peut avoir pour fin une foule de biens et de maux. Donc l'espèce qui vient de la fin n'est pas subordonnée à celle qui vient de l'objet, comme à son genre.

Réponse : L'objet d'un acte extérieur peut avoir deux sortes de rapports avec la fin déterminée par la volonté. Il peut lui être rapporté de soi ; ainsi, combattre courageusement a, de sa nature, un rapport direct avec la victoire. Il peut aussi ne lui être rapporté qu'accidentellement ; lorsque, par exemple, on prend le bien d'autrui pour faire l'aumône. Or, d'après le Philosophe, les différences qui divisent un genre et forment ses espèces doivent le diviser de soi ; si elles ne le font que par accident, la division n'est pas correcte. Si l'on disait par exemple que, parmi les animaux, les uns sont raisonnables, les autres sont privés de raison, et que, parmi ces derniers, les uns ont des ailes, les autres en sont dépourvus ; ces dernières qualités, en effet, ne déterminent pas de soi la nature de l'animal privé de raison. Mais il faudrait ainsi diviser les animaux : les uns ont des pieds, les autres n'en ont pas ; et parmi les premiers, les uns en ont deux, les autres quatre, d'autres un plus grand nombre. Cette division détermine de soi la première différence établie.

Ainsi donc, quand l'objet n'est pas par lui-même rapporté à la fin, la différence spécifique qui vient de l'objet n'est pas propre à déterminer celle qui vient de la fin, ni réciproquement. D'où il suit que ces espèces ne rentrent pas l'une dans l'autre, et qu'alors l'acte moral est comme renfermé dans deux espèces disparates. Aussi disons-nous que celui qui vole pour commettre la

fornication commet deux fautes en un seul acte. Mais si l'objet est par lui-même rapporté à la fin, l'une des différences détermine l'autre, et, par suite, l'une est renfermée dans l'autre.

Reste à examiner quelle différence dépend de l'autre. Pour le déterminer clairement, il faut considérer ces principes. D'abord, plus la forme qui cause la différence est particulière, plus cette différence est spécifique. En second lieu, plus un agent est universel, et plus sa forme l'est aussi. En troisième lieu, à une fin éloignée correspond un agent plus universel; ainsi la victoire, qui est la fin de l'armée, est ce que se propose le général en chef; mais la disposition de tel ou tel bataillon est la fin que se proposent les officiers inférieurs.

Il découle de là que la différence spécifique venant de la fin est plus générale, et que celle qui vient d'un objet par lui-même rapporté à cette fin est spécifique par rapport à la première. Car la volonté, dont l'objet propre est la fin, est le moteur universel des autres puissances de l'âme, qui ont en propre les objets des actes particuliers.

Solutions : 1. Considérée en elle-même, une chose ne peut pas appartenir à deux espèces indépendantes ; mais ses accidents peuvent la ranger dans des espèces différentes ; ainsi la couleur d'un fruit le range dans la classe des objets blancs, et son parfum dans la classe des objets odorants. De même un acte qui, pris en lui-même, appartient à telle espèce, pourra, à cause de conditions morales adventives, être rangé dans deux espèces, comme on l'a dit.

2. La fin vient en dernier lieu dans l'exécution, mais elle est première dans l'intention de la raison, qui détermine les espèces des actes moraux.

3. La différence est au genre ce que la forme est à la matière, en tant qu'elle fait passer le genre à l'acte ; mais le genre est aussi plus formel que l'espèce, comme étant plus absolu et moins restreint. Aussi les parties d'une définition se résolvent-elles dans le genre de la cause formelle, dit le Philosophe ; et, sous ce rapport, le genre est la cause formelle de l'espèce, et d'autant plus formel qu'il est plus commun.

Article 8 : Y a-t-il des actes humains indifférents selon leur espèce ?

Objections : 1. Il semble que non. Le mal, d'après S. Augustin, est la privation d'un bien. Or la privation et l'habitus sont en opposition immédiate, d'après le Philosophe. Donc il n'y a pas d'acte spécifiquement indifférent, et existant comme un intermédiaire entre le bien et le mal.

2. Les actes humains, on l'a dit, sont spécifiés par leur fin ou leur objet. Or, tout objet et toute fin a raison de bien ou de mal. Donc tout acte humain est bon ou mauvais, et aucun n'est indifférent dans son espèce.

3. Ainsi qu'on l'a vu, l'acte bon est celui qui a la perfection qui lui convient, et l'acte mauvais celui qui ne l'a pas. Or, nécessairement, tout acte a ou n'a pas la plénitude de bonté qui lui convient. Donc nécessairement tout acte est bon ou mauvais dans son espèce et aucun n'est indifférent.

En sens contraire, S. Augustin dit qu'il y a certaines actions moyennes « qui peuvent être faites avec une bonne ou une mauvaise intention et dont il est téméraire de juger. Donc il y a de actes indifférents dans leur espèce.

Réponse : Tout acte, comme nous l'avons vu, est spécifié par son objet, et l'acte humain appelé acte moral est spécifié par l'objet considéré dans son rapport avec le principe des actes humains qui est la raison. Si l'objet d'un acte renferme quelque chose de conforme à l'ordre voulu par la raison, cet acte sera spécifiquement bon ; par exemple, faire l'aumône à un indigent. S'il renferme, au contraire, quelque chose que la raison réprouve, il sera spécifiquement mauvais par exemple, voler, c'est-à-dire prendre le bien d'autrui. Mais quelquefois l'objet d'un acte ne renferme rien qui touche à l'ordre de la raison ; par exemple, ramasser un brin de paille, aller à la campagne, etc., et ces actes sont indifférents dans leur espèce.

Solutions : 1. Il y a deux sortes de privation. L'une consiste dans un état de privation totale, qui ne laisse rien, mais enlève tout ; telles sont la cécité par rapport à la vue, la complète obscurité par rapport à la lumière, la mort par rapport à la vie ; entre une privation de ce genre et l'habitus, il ne peut y avoir de moyen terme. Il y a une autre privation qui est limitée : ainsi la maladie est la privation de la santé, non qu'elle la détruit totalement, mais parce qu'elle est la voie qui conduit à la destruction totale opérée par la mort. Cette privation-là, laissant subsister quelque chose, n'est pas toujours en opposition radicale avec l'habitus contraire. C'est en ce sens que le mal est la privation du bien, comme dit Simplicius ; car il n'enlève pas tout le bien, mais en laisse une partie. D'où il suit qu'il peut y avoir un milieu entre le bien et le mal.

2. Tout objet et toute fin ont une bonté ou une malice au moins naturelle, mais non toujours une bonté ou une malice morale, laquelle résulte de leur rapport avec la raison ; c'est de celle-ci qu'il s'agit maintenant.

3. Tout ce qui est dans un acte n'appartient pas à son espèce. De ce fait, quoique son espèce ne renferme pas tout ce qui convient à la plénitude de la bonté qui lui est propre, un acte n'est pas pour cela spécifiquement mauvais, ni bon non plus ; de même que l'homme, selon son espèce, n'est ni vertueux ni vicieux.

Article 9 : Y a-t-il des actes individuels qui soient indifférents ?

Objections : 1. Il semble que oui. Il n'y a aucune espèce qui ne renferme ou ne puisse renfermer quelque individu. Or, il y a des actes indifférents dans leur espèce, comme on vient de le voir. Donc un acte individuel peut être indifférent.

2. « Les actes individuels produisent des habitus qui leur sont semblables », selon Aristote. Or il y a des habitus indifférents, car selon lui certains, en particulier des gens indolents et des prodiges, ne sont pas mauvais ; cependant il est clair qu'ils ne sont pas bons, car ils s'écartent de la vertu ; et ainsi leur manière d'être est indifférente. Donc il y a des actes individuels qui sont indifférents.

3. Le bien moral appartient à la vertu, et le mal moral au vice. Or quelquefois l'homme ne rapporte pas un acte, de sa nature indifférent, à une fin vertueuse ou vicieuse. Donc il y a des actes individuels qui sont indifférents.

En sens contraire, S. Grégoire dit, dans une de ses homélies : « La parole oiseuse est celle qui n'est ni utile à la vertu, ni nécessaire aux yeux de la raison. » Or, les paroles oiseuses sont mauvaises, puisque les hommes doivent en rendre compte au jour du jugement, selon S. Matthieu (12, 36). Mais si elles sont dictées par une juste nécessité ou une utilité pieuse, ces paroles sont bonnes. Donc toute parole que nous disons est bonne ou mauvaise, et par la même raison, tout acte est bon ou mauvais. Donc aucun acte individuel n'est indifférent.

Réponse : Il arrive qu'un acte soit indifférent dans son espèce, alors qu'il est bon ou mauvais pris individuellement. Cela résulte de ce que l'acte moral, comme nous l'avons dit, reçoit sa bonté non seulement de l'objet qui le spécifie, mais encore des circonstances qui en sont comme les accidents ; ainsi telle chose convient comme accident à un homme particulier, qui ne convient pas à l'homme pris selon son espèce. Il faut même que tout acte individuel ait quelque circonstance tirée au moins de la fin, objet de l'intention, qui le rende bon ou mauvais. En effet, la raison ayant pour objet de disposer adéquatement les actes délibérés, tout acte, par cela seul qu'il n'est pas rapporté à la fin voulue, contredit la raison et devient mauvais. S'il est rapporté à la fin voulue, il est conforme à la raison, et par conséquent doté de bonté morale. Or, tout acte est nécessairement rapporté, ou non, à la fin requise. Donc tout acte individuel provenant d'une délibération de la raison est nécessairement bon ou mauvais. S'il ne provient pas d'une délibération antérieure mais de l'imagination — par exemple, se frotter la barbe, remuer la main

ou le pied — cet acte n'est pas à proprement parler un acte moral et humain, puisque c'est la raison qui donne aux actes cette qualité ; il est indifférent, en ce sens qu'il est étranger au genre des actes moraux.

Solutions : 1. Qu'un acte soit spécifiquement indifférent, cela peut arriver de plusieurs manières. D'abord l'indifférence d'un acte pourrait être requise par son espèce même, et c'est ce que suppose l'objection. Mais aucun acte n'est indifférent de cette manière, car il n'y a aucun objet des actes humains qui, soit par la fin, soit par les circonstances, ne puisse être rendu bon ou mauvais. Un acte peut encore être dit spécifiquement indifférent, lorsque par sa nature il n'est ni bon ni mauvais, mais peut toutefois devenir tel d'une autre manière. Ainsi l'homme n'est ni blanc ni noir par son espèce, mais celle-ci ne s'oppose pas à ce qu'il soit l'un ou l'autre; la blancheur et la noirceur chez l'homme peuvent, en effet, résulter d'autres principes que ceux qui caractérisent son espèce.

2. Le Philosophe appelle proprement mauvais celui qui nuit aux autres hommes ; en ce sens il dit que le prodigue n'est pas mauvais, parce qu'il ne nuit à aucun autre qu'à lui-même ; et il en est ainsi de tous ceux qui ne nuisent pas à leur prochain. Mais nous, nous appelons généralement mal tout ce qui est contraire à la droite raison ; et, en ce sens, tout acte individuel, comme on l'a vu, est bon ou mauvais.

3. Toute fin que l'homme se propose en vertu d'une délibération de la raison se rapporte au bien d'une vertu ou au mal d'un vice. Ainsi, ce que l'on fait comme il le faut pour l'entretien ou le repos du corps appartient à la vertu, si l'on fait servir son corps à la vertu. Et ainsi pour le reste.

Article 10 : Y a-t-il des circonstances qui puissent rendre un acte moral spécifiquement bon ou mauvais ?

Objections : 1. Il ne semble pas. L'acte est spécifié par l'objet. Or les circonstances diffèrent de l'objet ; donc elles ne spécifient pas l'acte.

2. Les circonstances sont des accidents par rapport à l'acte moral, on l'a dit. Or, les accidents ne constituent pas les espèces de bien et de mal.

3. Une seule chose ne peut appartenir à plusieurs espèces. Or, un seul acte peut renfermer plusieurs circonstances. Donc les circonstances ne rendent pas un acte bon ou mauvais.

En sens contraire, le lieu est une circonstance. Or, le lieu peut spécifier la malice de l'acte moral, car voler dans un lieu saint est sacrilège. Donc une circonstance peut rendre un acte moral spécifiquement bon ou mauvais.

Réponse : De même que les espèces des êtres naturels sont constituées par les formes naturelles, de même les espèces des actes moraux résultent des formes telles que la raison les conçoit, nous l'avons vu plus haut. Mais la nature ayant un objet unique et déterminé, et ne pouvant procéder à l'infini, il faut nécessairement arriver à une forme dernière qui fournit la différence spécifique, et au-delà de laquelle il ne saurait y en avoir d'autre. De là vient que les accidents, dans les êtres naturels, ne peuvent fournir la différence constitutive d'une espèce. Mais la raison, dans sa marche, n'est pas déterminée à un seul objet et peut, après un terme donné, aller toujours au-delà. C'est pourquoi ce qui, dans un acte, est considéré comme une circonstance surajoutée à l'objet qui spécifie cet acte, peut ensuite être considéré comme une des conditions principales de l'objet qui détermine l'espèce de l'acte. Ainsi prendre le bien d'autrui est spécifié par sa qualité de bien dérobé, et cet acte est pour cela rangé dans l'espèce du vol ; si à partir de là on considère le temps et le lieu, on les envisagera comme des circonstances. Mais comme la raison peut aussi régler le temps, le lieu, etc., la condition du lieu, par rapport à l'objet, peut être contraire à l'ordre voulu par la raison, qui interdit par exemple de profaner un lieu saint. Par suite, voler quelque chose dans un lieu saint ajoute à l'acte une opposition spéciale avec l'ordre de la raison. Le lieu,

considéré d'abord comme une circonstance, devient alors une des conditions principales de l'objet dans son opposition à la raison. Et de cette façon, toutes les fois qu'une circonstance est conforme ou contraire à l'ordre spécial de la raison, elle donne nécessairement à l'acte un caractère spécifique de bonté ou de malice.

Solutions : 1. La circonstance qui donne à l'acte son espèce est considérée comme une condition particulière et une différence spécifique de l'objet, on vient de le dire.

2. La circonstance qui reste proprement telle et garde sa nature d'accident, ne spécifie pas l'acte ; elle le spécifie en tant qu'elle se transforme pour devenir une condition principale de l'objet.

3. Toute circonstance ne rend pas l'acte moral spécifiquement bon ou mauvais, parce qu'elle ne comporte pas toujours conformité ou opposition à la raison. Il n'est donc pas vrai qu'un acte ayant plusieurs circonstances, doive appartenir à plusieurs espèces, bien qu'il ne soit pas absurde, comme nous l'avons montré, qu'un seul acte moral se situe dans plusieurs espèces, même disparates.

Article 11 : Toute circonstance qui augmente la bonté ou la malice d'un acte moral le range-t-elle dans une nouvelle espèce de bien ou de mal ?

Objections : 1. Oui, semble-t-il. Le bien et le mal forment les différences spécifiques des actes moraux. Donc, ce qui établit une différence dans la bonté ou la malice d'un acte lui donne une différence spécifique, c'est-à-dire le range dans une espèce différente. Mais ce qui augmente la bonté ou la malice d'un acte établit évidemment une différence dans sa malice ou sa bonté, et le range par là même dans une espèce différente. Donc toute circonstance qui augmente la bonté ou la malice de l'acte constitue une nouvelle espèce.

2. Ou bien la circonstance qui survient renferme quelque bonté ou quelque malice, ou bien elle n'en renferme pas. Si elle n'en renferme pas, elle ne peut ajouter à la bonté ou à la malice de l'acte, parce que ce qui n'est pas bien ne peut augmenter un bien, et ce qui n'est pas mal ne peut aggraver un mal. Si elle a quelque bonté ou quelque malice, elle a par cela seul une espèce de bien ou de mal. Donc toute circonstance qui augmente la bonté ou la malice d'un acte forme une nouvelle espèce de bien ou de mal.

3. D'après Denys, « le mal résulte de tous les défauts particuliers ». Or, toute circonstance qui ajoute à la malice d'un acte constitue un défaut particulier ; elle introduit donc une nouvelle espèce de péché. Pour la même raison, si une circonstance augmente la bonté de l'acte, elle introduira une nouvelle espèce de bonté : de même que toute unité ajoutée à un nombre donné produit une nouvelle espèce de nombre ; le bien, en effet, résulte du nombre, du poids et de la mesure.

En sens contraire, le plus et le moins ne diversifient pas les espèces. Or, le plus et le moins constituent une circonstance qui augmente la bonté ou la malice d'un acte. Donc toute circonstance qui augmente la bonté ou la malice d'un acte moral ne constitue pas une nouvelle espèce de bien ou de mal.

Réponse : La circonstance, nous l'avons dit, ne spécifie le bien ou le mal d'un acte moral que par un rapport spécial avec l'ordre voulu par la raison. Or, quelquefois, une circonstance n'est en rapport de bien ou de mal avec la raison que par l'intermédiaire d'une autre circonstance qui spécifie déjà la bonté ou la malice de l'acte moral. Ainsi, prendre quelque chose en grande ou petite quantité n'est en rapport de bien et de mal avec l'ordre de la raison que présupposée une autre condition qui rend l'acte bon ou mauvais, par exemple que l'objet appartienne à autrui, ce qui met l'acte en opposition avec la raison. Par suite, prendre une petite ou une grande quantité ne constitue pas des espèces différentes de péchés, quoique le péché puisse en être aggravé ou

diminué. Il en est de même des autres maux et des autres biens. D'où il résulte que toute circonstance qui augmente la bonté ou la malice d'un acte ne diversifie pas pour cela son espèce. Solutions : 1. Dans les choses susceptibles d'une intensité plus ou moins grande, une différence de cet ordre ne diversifie pas l'espèce ; ainsi deux objets qui diffèrent par le degré de blancheur n'appartiennent pas pour cela à deux espèces différentes d'objets colorés. De même, les actes moraux qui ne diffèrent entre eux que par le degré de bien ou de mal, n'appartiennent pas pour cela à des espèces différentes.

2. Les circonstances qui augmentent la bonté ou la malice d'un acte ne sont pas toujours bonnes ou mauvaises en elles-mêmes; elles peuvent l'être uniquement par leur rapport avec une autre condition de l'acte, nous venons de le dire. C'est pourquoi elles n'introduisent pas une nouvelle espèce de bonté ou de malice mais augmentent celle qui provient de cette autre condition.

3. Toute circonstance n'entraîne pas par elle-même un défaut particulier; elle ne peut le faire, tout comme elle n'ajoute une nouvelle perfection, que par son rapport avec une autre condition de l'acte ; et, quoiqu'elle augmente d'autant la bonté ou la malice de l'acte, elle ne change pas alors l'espèce du bien ou du mal.

### **QUESTION 19 : LA BONTÉ ET LA MALICE DE L'ACTE INTÉRIEUR DE LA VOLONTÉ**

1. La bonté de la volonté dépend-elle de l'objet ? — 2. Ne dépend-elle que de cet objet ? — 3. Dépend-elle aussi de la raison ? — 4. Dépend-elle de la loi éternelle ? — 5. La raison erronée oblige-t-elle ? — 6. La volonté qui, suivant la raison erronée, va contre la loi de Dieu, est-elle mauvaise ? — 7. La bonté de la volonté, relativement aux moyens, dépend-elle de l'intention de la fin ? — 8. La mesure de la bonté et de la malice de la volonté suit-elle la mesure du bien et du mal qui sont dans l'intention ? — 9. La bonté de la volonté dépend-elle de sa conformité à la volonté divine ? — 10. Pour que la volonté humaine soit bonne, est-il nécessaire qu'elle se conforme à la volonté divine quant à l'objet voulu ?

Article 1 : La bonté de la volonté dépend-elle de l'objet ?

Objections : 1. Il semble bien que non. La volonté ne peut se porter que vers un bien ; car, d'après Denys, « le mal est en dehors de l'intention volontaire ». Donc, si la bonté de la volonté était jugée sur son objet, toute volonté serait bonne et aucune ne serait mauvaise.

2. Le bien se trouve d'abord dans la fin, considérée en elle-même, donc indépendante de toute autre chose. Or, d'après le Philosophe, « la bonne action est la fin du vouloir, quoique l'exécution ne le soit jamais », car l'exécution est toujours rapportée à la chose exécutée comme à sa fin. Donc la bonté de l'acte de la volonté ne dépend pas de son objet.

3. Tel est un être, tel il rend celui sur lequel il agit. Or, l'objet de la volonté est bon d'une bonté naturelle. Donc il ne peut communiquer à la volonté une bonté morale. La bonté morale de la volonté ne dépend donc pas de l'objet.

En sens contraire, le Philosophe dit que « c'est par la justice qu'on veut des choses justes ». Et au même titre, la vertu est ce par quoi la volonté se porte vers les choses bonnes. Or, la volonté bonne est celle qui agit selon la vertu. Donc la bonté de la volonté résulte de ce qu'elle se porte vers le bien.

Réponse : De soi, le bien et le mal distinguent les actes de la volonté. Car de soi le bien et le mal se rattachent à la volonté, comme le vrai et le faux se rattachent à l'intelligence, dont ils distinguent les actes, selon qu'une opinion peut être dite vraie ou fausse. Aussi un vouloir bon et un vouloir mauvais sont-ils des actes spécifiquement différents. Or nous avons vu que la

différence spécifique des actes vient de leurs objets. Donc c'est aussi l'objet qui donne proprement aux actes de la volonté leur bonté ou leur malice.

Solutions : 1. La volonté n'a pas toujours pour objet un bien véritable; quelquefois ce bien n'est qu'apparent, et quoiqu'il soit un bien sous quelque rapport, il n'est pas simplement le bien qu'il convient de désirer. Voilà pourquoi tel acte volontaire n'est pas toujours bon, mais parfois mauvais.

2. Quoiqu'un acte puisse être d'une certaine façon la fin ultime de l'homme, ce ne peut être un acte de la volonté, nous l'avons dite.

3. C'est par la raison que le bien est présenté à la volonté comme un objet ; et, en tant qu'il y a un rapport avec l'ordre rationnel, il devient moral et produit une bonté morale dans l'acte de la volonté ; car nous avons déjà dit que la raison est le principe des actes humains et moraux.

Article 2 : La bonté de la volonté ne dépend-elle que de l'objet ?

Objections : 1. Il ne semble pas. La fin est plus apparentée à la volonté qu'à toute autre puissance. Or, les actes des autres puissances reçoivent leur bonté non seulement de l'objet, mais encore de la fin, comme nous l'avons dit. Donc l'acte de la volonté ne reçoit pas seulement sa bonté de l'objet, mais encore de la fin.

2. Comme on l'a vu, la bonté de l'acte ne dépend pas seulement de l'objet, mais aussi de circonstances. Or, la diversité des circonstances introduit une diversité de bonté et de malice dans les actes de la volonté lorsque, par exemple, ces actes ont lieu dans le temps, le lieu, la mesure et la manière requis ou non. Donc la bonté de la volonté ne dépend pas seulement de l'objet, mais aussi des circonstances.

3. Comme on l'a vu, l'ignorance des circonstances excuse parfois le mal de la volonté. Or, cela ne se produirait pas si la bonté et la malice de la volonté ne dépendaient pas des circonstances. Par conséquent la bonté et la malice de la volonté dépendent des circonstances, et pas seulement de l'objet.

En sens contraire, nous avons vu que les circonstances, comme telles, ne donnent pas son espèce à l'acte. Or, le bien et le mal sont des différences spécifiques de l'acte de la volonté, nous l'avons dit. Donc la bonté et la malice de la volonté ne dépendent pas des circonstances, mais de l'objet seulement.

Réponse : Dans chaque genre, ce qui est plus primitif est plus simple et comporte moins d'éléments ; ainsi les corps premiers sont-ils simples. Et c'est pourquoi nous constatons que les choses qui, dans un genre, ont priorité sur les autres, sont simples dans une certaine mesure, et sont uniques. Or, le principe premier de la bonté et de la malice des actes humains est l'acte de la volonté. C'est pourquoi la bonté et la malice de la volonté peuvent être ramenées à l'unité, tandis que celles des autres actes peuvent dépendre d'éléments divers. Cet élément unique qui, dans chaque genre, tient lieu de principe, n'est pas accidentel ; il est essentiel, parce que l'accidentel se ramène à l'essentiel comme à son principe. Par suite, la bonté de la volonté dépend uniquement de ce qui contribue de soi à la bonté de l'acte, c'est-à-dire de l'objet, et non des circonstances qui sont, par rapport à l'acte, des accidents.

Solutions : 1. La fin est l'objet de la volonté, mais non des autres puissances. Aussi, dans l'acte de la volonté, la bonté qui vient de l'objet ne diffère pas de celle qui vient de la fin, comme dans les actes des autres puissances ; à moins que ce ne soit d'une manière accidentelle, selon qu'une fin dépend d'une autre, et une volonté d'une autre volonté.

2. Supposé que la volonté se porte vers le bien, aucune circonstance ne peut la rendre mauvaise. Quant à cette affirmation : on veut quelquefois un bien où et quand il ne convient pas de le vouloir, elle peut être entendue de deux manières. D'abord, en tant que ces circonstances se



rappellent à l'objet voulu ; et dans ce cas la volonté n'a pas le bien pour objet, parce que vouloir faire une chose quand on ne doit pas la faire, ce n'est pas vouloir le bien. En second lieu, selon que ces circonstances se rapportent à l'acte de la volonté; et en ce sens, il est impossible que l'homme veuille le bien quand il ne doit pas, puisqu'il doit toujours le vouloir, si ce n'est peut-être par accident, ce qui arriverait si, par exemple, la volonté d'un bien empêchait d'en vouloir un autre qui serait nécessaire. En ce cas, le mal résulterait non de ce qu'on voudrait le premier bien, mais de ce qu'on ne voudrait pas l'autre. Il en est de même des autres circonstances.

3. L'ignorance des circonstances excuse le mal de la volonté lorsqu'elles appartiennent à l'objet voulu, en tant que la volonté ignore les circonstances de l'acte qu'elle veut.

Article 3 : La bonté de la volonté dépend-elle de la raison ?

Objections : 1. Il semble que non. Une chose qui a la priorité sur une autre ne peut dépendre de celle-ci. Or, le bien appartient à la volonté avant d'appartenir à la raison, nous l'avons montré. Donc le bien de la volonté ne dépend pas de la raison.

2. D'après le Philosophe, « la bonté de l'intellect pratique est le vrai conforme à l'appétit droit ». Or, l'appétit droit est la volonté bonne. Donc la bonté de la raison pratique dépend de la bonté de la volonté, plutôt que l'inverse.

3. Le moteur ne dépend pas de ce qu'il meut, tout au contraire. Or, on a vu que la volonté meut la raison et les autres puissances. Donc la bonté de la volonté ne dépend pas de la raison.

En sens contraire, S. Hilaire dit : « Toute persistance de la volonté dans ses résolutions est immodérée lorsque la volonté n'est pas soumise à la raison. » Or, la bonté de la volonté consiste à n'être pas immodérée. Donc la bonté de la volonté dépend de sa soumission à la raison.

Réponse : Nous venons de voir que la bonté de la volonté dépend proprement de l'objet. Or, l'objet de la volonté lui est présenté par la raison. Le bien saisi par la raison est en effet l'objet proportionné à la volonté, tandis que le bien saisi par les sens ou par l'imagination n'est pas proportionné à la volonté, mais à l'appétit sensible; car la volonté peut tendre vers le bien universel que lui propose l'intelligence, mais l'appétit sensible ne tend que vers les biens particuliers que perçoivent les sens. C'est pourquoi la bonté de la volonté dépend de la raison de la même manière qu'elle dépend de l'objet.

Solutions : 1. Le bien considéré comme tel, c'est-à-dire comme objet de l'appétit, appartient plutôt à la volonté qu'à la raison. Mais il appartient plutôt à la raison comme vrai qu'à la volonté comme bien, parce que la volonté ne peut se porter vers le bien si celui-ci n'est d'abord saisi par la raison.

2. Le Philosophe parle ici de l'intellect pratique considéré comme délibérant et raisonnant au sujet des moyens propres à nous faire atteindre la fin ; dans ce cas, il est perfectionné par la prudence. Or les moyens sont conformes à la droite raison lorsqu'ils sont proportionnés au désir de la fin requise ; désir qui présuppose toutefois la connaissance vraie de cette fin, qui nous vient de la raison.

3. La volonté meut la raison d'une manière, et la raison meut la volonté d'une autre manière, en lui présentant son objet, comme nous l'avons dit plus haut.

Article 4 : La bonté de la volonté dépend-elle de la loi éternelle ?

Objections : 1. Non, semble-t-il. A un seul objet suffit une seule règle ou mesure. Or, la règle de la volonté humaine, dont la bonté dépend, est la raison droite. Donc la bonté de la volonté ne dépend pas de la loi éternelle.

2. « La mesure est du même ordre que l'objet auquel on l'applique », selon Aristote. Or, la loi éternelle n'est pas du même ordre que la volonté humaine. Donc la loi éternelle ne peut pas être la mesure de la volonté humaine, en sorte que la bonté de celle-ci dépende d'elle.

3. Une mesure doit être absolument certaine. Or la loi éternelle nous est inconnue. Donc elle ne peut être la mesure de notre volonté, au point que sa bonté en dépende.

En sens contraire, S. Augustin, définit le péché comme « une action, une parole, un désir contraires à la loi éternelle ». Or, la malice de la volonté est la racine du péché. Donc, la malice étant l'opposé de la bonté, la bonté de la volonté dépend de la loi éternelle.

Réponse : Dans les causes subordonnées entre elles, l'effet dépend de la cause première plus encore que de la cause seconde, celle-ci n'agissant que par la vertu de celle-là. Or, si la raison humaine sert de règle et de mesure à la volonté et détermine sa bonté, elle le tient de la loi éternelle, qui est la raison divine. De là ces paroles du Psaume (4, 7 Vg) : « Beaucoup demandent : "Qui nous fera voir le bien ?" La lumière de ton visage s'est imprimée sur nous, Seigneur. » C'est comme s'il disait : la lumière de la raison qui est en nous peut nous montrer le bien et régler notre volonté, dans la mesure où elle est la lumière de ton visage, c'est-à-dire qui émane de celui-ci. Il est évident par là que la bonté de la volonté humaine dépend de la loi éternelle beaucoup plus que de la raison humaine, et que là où celle-ci fait défaut, il faut recourir à celle-là.

Solutions : 1. Une seule chose ne peut avoir plusieurs mesures prochaines, mais elle peut en avoir plusieurs, subordonnées entre elles.

2. C'est la mesure prochaine qui est du même ordre que l'objet mesuré, non la mesure éloignée.

3. Quoique la loi éternelle nous soit inconnue en tant qu'elle est dans l'intelligence divine, elle nous est connue d'une certaine façon, soit par la raison naturelle qui en découle comme sa propre image, soit par une révélation surajoutée.

Article 5 : La raison erronée oblige-t-elle ?

Objections : 1. Il semble que la volonté qui se sépare de la raison erronée ne soit pas mauvaise. En effet, la raison, nous venons de le dire, règle la volonté humaine en tant qu'elle découle de la loi éternelle. Or, la raison qui se trompe ne découle pas de la loi éternelle, et, par suite, ne peut être la règle de la volonté humaine. Donc la volonté n'est pas mauvaise lorsqu'elle est en opposition avec la raison qui se trompe.

2. D'après S. Augustin, le précepte d'un pouvoir inférieur n'oblige pas s'il est contraire au précepte d'un pouvoir supérieur; lorsque, par exemple, un proconsul ordonne ce que défend l'empereur. Or la raison qui se trompe propose une action interdite par le précepte d'un supérieur, qui est Dieu, le Maître suprême. Donc le commandement de la raison n'oblige pas lorsqu'elle se trompe. La volonté n'est donc pas mauvaise lorsqu'elle refuse de suivre la raison erronée.

3. Toute volonté mauvaise appartient à une espèce de malice. Or, la volonté qui ne suit pas une raison erronée ne peut être rangée dans une espèce de malice. Par exemple, si l'erreur de la raison consiste à commander la fornication, la volonté de celui qui s'y refuse ne peut être rangée dans aucune espèce de malice. Donc la volonté qui n'obéit pas à la raison erronée n'est pas mauvaise.

En sens contraire, comme on l'a vu dans la première Partie, la conscience n'est que l'application de la science aux actes. Or, la science appartient à la raison. Donc la volonté qui s'écarte de la raison erronée va contre la conscience. Mais une volonté de ce genre est mauvaise; car il est dit dans l'épître aux Romains (14, 23) : « Tout ce qui ne vient pas de la bonne foi est péché », c'est-à-dire ce qui est contre la conscience. Donc la volonté en opposition avec la raison erronée est mauvaise.

Réponse : La conscience étant en quelque manière le décret de la raison, puisque l'on a vu dans la première Partie qu'elle est l'application de la science à l'acte, cela revient au même de

chercher si la volonté qui s'écarte de la raison erronée est mauvaise, ou de chercher si la conscience oblige lorsqu'elle se trompe. A ce propos, certains auteurs ont distingué trois genres d'actes : les actes bons en soi, les actes indifférents, et les actes mauvais en soi. Ils disent donc que, lorsque la raison ou la conscience commande de faire une chose bonne en soi, il n'y a point là d'erreur. Il en est de même si elle commande de ne pas faire une chose mauvaise en soi, car c'est en vertu d'un même principe que le bien est commandé et le mal interdit. Mais si la raison ou la conscience dit à quelqu'un qu'il est tenu de faire, en vertu d'un précepte, ce qui est mauvais en soi, ou qu'il lui est défendu de faire ce qui est bon en soi, cette raison ou cette conscience sera erronée. Il en sera de même si la raison suggère à quelqu'un qu'il lui est enjoint ou défendu de faire un acte indifférent par nature, comme de ramasser par terre un brin de paille.

Ces auteurs disent donc que la raison ou la conscience, qui se trompe en ordonnant ou interdisant des choses indifférentes, oblige ; en sorte que la volonté qui ne lui obéit pas est mauvaise et tombe dans le péché. Mais elle n'oblige pas, si elle se trompe en ordonnant des choses mauvaises en soi, ou en prohibant celles qui sont bonnes en soi et nécessaires au salut ; d'où il suit que dans ce cas la volonté en opposition avec la raison n'est pas mauvaise.

Mais cette opinion n'est pas fondée en raison. En effet, dans les matières indifférentes, la volonté qui refuse d'obéir à la raison ou à la conscience qui se trompe, devient mauvaise à cause de l'objet dont dépend sa bonté ou sa malice; non à cause de l'objet pris en lui-même, mais tel qu'il est saisi accidentellement par la raison, comme un mal à faire ou à éviter. Or, comme l'objet de la volonté, nous l'avons vu, est ce que lui propose la raison, dès que celle-ci présente un objet comme mauvais, la volonté devient elle-même mauvaise si elle se porte vers lui. Ceci n'a pas seulement lieu pour les choses indifférentes, mais également lorsqu'il s'agit de choses bonnes ou mauvaises en soi. Car les choses indifférentes ne sont pas les seules qui peuvent devenir bonnes ou mauvaises par accident ; les choses bonnes peuvent devenir mauvaises et les choses mauvaises bonnes, selon la façon dont la raison les envisage. Par exemple, éviter la fornication est un bien ; cependant la volonté ne l'accepte pour un bien que si la raison le lui propose comme tel. Donc si la raison erronée lui représente cette abstention comme un mal, elle l'adoptera sous la raison de mal. Aussi deviendra-t-elle mauvaise, parce qu'elle veut le mal ; non ce qui est mal en soi, mais ce qui est mal par accident, à cause du jugement de la raison. De même, croire en Jésus Christ est bon par soi et nécessaire au salut; mais la volonté ne s'y porte que sur la proposition de la raison. Donc, si cette foi est présentée comme un mal par la raison, la volonté s'y portera comme vers un mal, non qu'elle soit mauvaise par soi, mais seulement par accident, d'après l'idée que la raison s'en est faite. De là cette parole du Philosophe : « A proprement parler, celui-là est incontinent qui ne suit pas la raison droite ; mais, par accident, celui-là l'est aussi, qui ne suit pas une raison fausse. » Il résulte donc de tout cela que, de soi, toute volonté qui n'obéit pas à la raison, que celle-ci soit droite ou dans l'erreur, est toujours mauvaise.

Solutions : 1. Sans doute, lorsque la raison se trompe, son jugement ne dérive pas de Dieu; néanmoins elle le propose comme vrai, et, par suite, comme dérivé de Dieu, source de toute vérité.

2. La parole de S. Augustin est vraie quand on sait que le pouvoir inférieur ordonne une chose défendue par un pouvoir supérieur. Mais si quelqu'un croyait que le commandement du proconsul est celui de l'empereur, en méprisant ce commandement il mépriserait celui de l'empereur lui-même. Pareillement, si un homme croyait que la raison humaine enjoint une chose contraire à l'ordre de Dieu, il ne devrait pas suivre sa raison ; dans ce cas d'ailleurs, la raison ne serait pas complètement dans l'erreur. Mais lorsque par erreur elle propose quelque chose comme prescrit par Dieu, le mépriser serait mépriser Dieu lui-même.

3. Lorsque la raison saisit une chose comme mauvaise, elle voit toujours en elle un côté mauvais, soit parce qu'elle s'oppose à un commandement de Dieu, soit à cause du scandale, ou pour tout autre motif semblable. Et alors cette volonté mauvaise se ramène à l'espèce de malice perçue par la raison.

Article 6 : La volonté qui, suivant la raison erronée, va contre la loi de Dieu, est-elle mauvaise ?

Objections : 1. Il semble que la volonté qui se conforme à la raison erronée, soit bonne. En effet, de même que la volonté qui n'obéit pas à la raison se porte vers un objet que celle-ci juge mauvais, de même la volonté qui obéit se porte vers un objet que la raison juge bon. Or, la volonté qui n'obéit pas à la raison, même lorsqu'elle se trompe, est mauvaise. Donc celle qui lui obéit, même lorsqu'elle se trompe, est bonne.

2. La volonté qui est conforme au commandement de Dieu et à la loi éternelle, est toujours bonne. Or la loi éternelle et les commandements de Dieu nous sont proposés par la raison, même quand celle-ci se trompe. Donc la volonté qui suit la raison quand celle-ci se trompe, est bonne.

3. La volonté qui ne suit pas la raison erronée est mauvaise. Si la volonté qui la suit est mauvaise aussi, toute volonté de l'homme ayant une raison erronée sera donc mauvaise. Un tel homme sera dans l'impasse et péchera nécessairement, ce qui est inadmissible. Donc la volonté qui suit la raison erronée, est bonne.

En sens contraire, la volonté de ceux qui tuaient les Apôtres était mauvaise. Néanmoins, elle s'accordait avec leur raison erronée, selon cette parole en S. Jean (16, 2) : « L'heure vient où quiconque vous mettra à mort, croira obéir à Dieu. » Donc la volonté qui suit la raison lorsqu'elle se trompe, peut être mauvaise.

Réponse : De même que la question précédente revenait à celle-ci : la conscience erronée oblige-t-elle ? — ainsi la question présente revient à dire : la conscience erronée excuse-t-elle ? Cette question dépend de ce que nous avons dit sur l'ignorance. Car nous avons vu que l'ignorance produit parfois l'involontaire, et parfois ne le produit pas. Et parce que le bien et le mal moral dépendent du caractère volontaire de l'acte, comme nous l'avons montré, il est évident que l'ignorance qui rend un acte involontaire lui enlève sa valeur de bien et de mal moral, mais non l'ignorance qui ne le rend pas involontaire. Nous avons vu aussi que l'ignorance voulue dans une certaine mesure, directement ou indirectement, ne rend pas l'acte involontaire. J'appelle ignorance directement volontaire, celle sur laquelle porte l'acte de volonté ; et ignorance indirectement volontaire, celle qui résulte d'une négligence, si l'on ne veut pas apprendre ce que l'on est tenu de savoir, comme on l'a vu plus haut.

Donc, si la raison ou la conscience se trompe volontairement, soit directement, soit indirectement, par une erreur portant sur ce qu'on est tenu de savoir, une telle erreur n'excuse pas du mal la volonté qui agit conformément à cette raison ou conscience erronée. Mais, si l'erreur qui cause l'involontaire provient de l'ignorance d'une circonstance quelconque, sans qu'il y ait eu négligence, cette erreur excuse du mal. Par exemple, si la raison erronée disait à un homme qu'il est tenu de s'approcher de la femme de son prochain, la volonté qui se conforme à cette raison erronée est mauvaise parce que l'erreur provient de l'ignorance de la loi de Dieu, qu'on est tenu de connaître. Mais si l'erreur consiste en ce que cet homme prend pour son épouse une femme qui ne l'est pas, et veut s'approcher d'elle lorsqu'elle le sollicite, sa volonté est excusée du mal, parce que l'erreur provient de l'ignorance d'une circonstance, qui excuse et cause l'involontaire.

Solutions : 1. Comme dit Denys : « Le bien est produit par une cause parfaite, tandis que le mal résulte de n'importe quel défaut. » Par suite, pour qu'on dise que l'objet vers lequel se porte la

volonté est mauvais, il suffit qu'il soit tel de sa nature, ou que la raison le considère comme tel ; mais pour être bon, il est nécessaire qu'il soit bon sous ce double rapport.

2. La loi éternelle ne peut se tromper, mais la raison humaine le peut. C'est pourquoi la volonté qui suit la raison humaine n'est pas toujours droite ni conforme à la loi éternelle.

3. De même que, dans un raisonnement, une proposition fautive étant donnée, des conclusions fausses en résultent nécessairement, de même, en morale, une faute étant admise, d'autres s'ensuivent inévitablement. Ainsi, lorsque quelqu'un cherche la vaine gloire, soit qu'il écrit par ce motif ce qu'il est tenu de faire, soit qu'il y renonce, il péchera toujours. Il n'est pas toutefois dans l'impasse, car il peut renoncer à sa mauvaise intention. Pareillement, si l'on suppose une erreur de la raison ou de la conscience procédant d'une ignorance coupable, il doit s'ensuivre nécessairement un mal pour la volonté. Dans ce cas, néanmoins, on n'est pas dans l'impasse, car on peut s'éloigner de l'erreur, puisque l'ignorance reste corrigible et volontaire.

Article 7 : La bonté de la volonté, relativement aux moyens, dépend-elle de l'intention de la fin ?

Objections : 1. Non, semble-t-il. On a vu plus haut que cette bonté ne dépend que de l'objet. Or, dans les moyens, autre est l'objet de la volonté, autre est la fin qu'elle se propose. Donc la bonté de la volonté, dans ce cas, ne dépend pas de l'intention de la fin.

2. Vouloir garder les commandements de Dieu relève d'une volonté bonne. Or, cette volonté peut être rapportée à une fin mauvaise, par exemple la vaine gloire ou la cupidité, comme lorsqu'on veut obéir à Dieu en vue de certains avantages temporels. Donc la bonté de la volonté ne dépend pas de l'intention de la fin.

3. Le bien et le mal diversifient la fin, comme ils diversifient la volonté. Or, la malice de la volonté ne dépend pas de la malice de la fin proposée; car la volonté de celui qui vole pour faire l'aumône est mauvaise, quoique sa fin soit bonne. Donc la bonté de la volonté ne dépend pas de l'intention de la fin.

En sens contraire, S. Augustin dit que Dieu récompense l'intention. Or, le bien seul est récompensé par Dieu. Donc la bonté de la volonté dépend de l'intention de la fin.

Réponse : L'intention peut se rapporter de deux manières à la volonté : elle la précède ou elle l'accompagne. Elle la précède comme cause, lorsque nous voulons une chose en vertu d'une intention déterminée. Et alors le rapport avec la fin constitue la bonté de l'objet voulu ; si quelqu'un, par exemple, veut jeûner en l'honneur de Dieu, son jeûne devient bon, parce qu'il est fait pour Dieu. Par suite, parce que la bonté de la volonté dépend de la bonté de ce que l'on veut, comme on l'a vu elle doit nécessairement dépendre de l'intention de la fin.

Mais l'intention suit la volonté, lorsqu'elle survient quand la volonté existe déjà ; lorsque quelqu'un, par exemple, veut d'abord faire une chose, et la rapporte ensuite à Dieu. Dans ce cas, la bonté de la première volonté ne dépend pas de l'intention qui la suit, à moins qu'avec celle-ci l'acte de volonté ne soit réitéré.

Solutions : 1. Quand l'intention est cause de la volonté, le rapport qu'elle a avec la fin communique sa bonté à l'objet, nous venons de le dire.

2. La volonté ne peut être dite bonne si elle a pour cause une intention mauvaise. En effet, celui qui veut faire l'aumône par vaine gloire veut d'une façon mauvaise une chose bonne en elle-même ; telle qu'il la veut, elle est donc mauvaise et rend mauvaise la volonté elle-même. Mais si la volonté a précédé l'intention, elle a pu être bonne, et l'intention ne corrompt l'acte que si celui-ci est réitéré.

3. Comme nous l'avons dit, le mal résulte d'un défaut quelconque, tandis que le bien exige une cause parfaite et entière. Ainsi, soit que la volonté ait pour objet une chose mauvaise en soi qu'elle veut pour un bien, ou une chose bonne qu'elle veut pour un mal, la volonté sera toujours

elle-même mauvaise. Mais pour qu'elle soit une volonté bonne, il faut que son objet soit le bien sous la raison de bien, c'est-à-dire qu'elle veuille le bien, et en vue du bien.

Article 8 : La mesure de la bonté et de la malice de la volonté suit-elle la mesure du bien et du mal qui sont dans l'intention ?

Objections : 1. Oui, semble-t-il. Sur ces paroles en S. Matthieu (12, 35) : « L'homme de bien tire le bien du trésor qu'il a dans son cœur », la Glose s'exprime ainsi : « On fait le bien selon l'intention que l'on a. » Or l'intention rend bon non seulement l'acte extérieur, mais aussi l'acte intérieur comme on l'a dit. Donc la bonté de la volonté est proportionnée à celle de l'intention.

2. Quand la cause augmente, l'effet augmente aussi. Or, la bonté de l'intention est cause de la bonté de la volonté. Donc la bonté de la volonté est proportionnée à celle de l'intention.

3. Dans les choses mauvaises, le péché est proportionné à l'intention ; car, si quelqu'un se proposait, en jetant une pierre, de commettre un homicide, il serait coupable de ce crime. Donc, pour la même raison, la bonté de la volonté, dans les choses bonnes est proportionnée à la bonté de l'intention.

En sens contraire, l'intention peut être bonne et l'acte de volonté mauvais. Donc, la bonté de l'intention peut également être plus grande que celle de l'acte de volonté.

Réponse : A l'égard de l'acte et de l'intention, on peut distinguer deux sortes de grandeurs: l'une se prend de l'objet, parce qu'on veut ou on fait un plus grand bien; l'autre concerne l'intensité de l'acte ; parce qu'on veut ou on agit avec plus d'intensité, ce qui dépend de celui qui agit. Si l'on considère chez l'un et l'autre la grandeur qui se prend de l'objet, il est évident que le degré de l'acte ne suit pas toujours le degré de l'intention. Cela se vérifie de deux façons pour l'acte extérieur. Premièrement parce que l'objet qu'on rapporte à une fin n'est pas proportionné à cette fin; si quelqu'un, par exemple voulait avec dix livres acheter un objet valant cent livres, il ne pourrait réaliser son intention. En second lieu, parce que les empêchements peuvent s'opposer à un acte extérieur sans que nous puissions les écarter ; ainsi, on a l'intention d'aller à Rome, et on rencontre des empêchements qui font renoncer à ce voyage.

Mais quant à l'acte intérieur de la volonté, cette disposition n'est possible que d'une seule manière, car les actes intérieurs de la volonté sont en notre pouvoir, et non les actes extérieurs. Mais la volonté peut se porter vers un objet qui n'est pas proportionné à la fin voulue, et en ce cas la bonté de la volonté qui se porte vers l'objet considéré absolument, n'est pas proportionnée à celle de l'intention. Mais parce que l'intention elle-même, d'une certaine façon, fait partie de l'acte de la volonté, dont elle est la raison d'être, sa bonté se communique à la volonté dans la mesure où celle-ci se propose comme fin un bien considérable, quoique le moyen par lequel elle veut l'atteindre ne soit pas à sa hauteur.

Si nous comparons à présent l'intention et l'acte d'après leur intensité, nous voyons l'intention communiquer son intensité à l'acte intérieur et extérieur de la volonté, parce que, comme on l'a vu plus haut, l'intention peut, d'une certaine manière, jouer le rôle de forme à leur égard. Cependant, prise matériellement, l'intention droite peut avoir un degré d'intensité supérieur à celui de l'acte intérieur et de l'acte extérieur; ainsi, par exemple, lorsqu'on veut prendre un remède avec moins d'intensité qu'on ne veut recouvrer la santé. Cependant cette intention intense qui se porte sur la santé communique son intensité, sur le plan formel, à la volonté de prendre le remède.

Il faut encore ajouter que l'intensité de l'acte intérieur ou extérieur peut aussi devenir l'objet de l'intention ; par exemple, lorsqu'on se propose de vouloir ou d'exécuter une chose avec énergie. Malgré cela, on peut ne pas y parvenir, parce que, comme on vient de le voir, la bonté de l'acte intérieur ou extérieur n'est pas toujours proportionnée à la bonté de l'objet qu'on se propose. De

là vient qu'on ne mérite pas toujours autant qu'on le voudrait, parce que le degré de mérite dépend, comme on le verra, de l'intensité de l'acte.

Solutions : 1. La Glose parle ici du jugement que Dieu porte, et qui a principalement égard à l'intention ; aussi une autre Glose ajoute-t-elle que le trésor du cœur est l'intention d'après laquelle Dieu juge les œuvres. En effet, la bonté de l'intention se communique dans une certaine mesure, on vient de le voir, à la volonté qui rend l'acte extérieur lui-même méritoire devant Dieu.

2. La bonté de l'intention n'est pas la seule cause de la bonté de la volonté; par suite, l'argument ne porte pas.

3. La malice de l'intention suffit à produire la malice de la volonté ; c'est pourquoi le degré de celle-ci est proportionné au degré de celle-là. Mais il n'en est pas de même de la bonté, comme nous venons de le montrer.

Article 9 : La bonté de la volonté dépend-elle de sa conformité à la volonté divine ?

Objections : 1. Il semble que non. Il est impossible que la volonté humaine soit conforme à la volonté divine, suivant ces paroles d'Isaïe (55, 9) : « Autant les cieux sont élevés au-dessus de la terre, autant mes voies le sont au-dessus de vos voies, mes pensées au-dessus de vos pensées. » Donc, si la bonté de la volonté humaine exigeait la conformité avec la volonté divine, il serait impossible à l'homme d'avoir une volonté bonne, ce qui est inadmissible.

2. Comme notre volonté découle de la volonté divine, notre science découle de la science de Dieu. Or, il n'est pas requis que notre science soit conforme à la science divine, car Dieu sait beaucoup de choses que nous ignorons. Donc il n'est pas nécessaire que notre volonté soit conforme à sa volonté.

3. La volonté est le principe de l'action. Or, notre action ne peut être semblable à celle de Dieu. Donc notre volonté ne doit pas se conformer à sa volonté.

En sens contraire, on peut citer les paroles du Christ, en S. Matthieu (26, 39) : « Non comme je veux, mais comme tu veux », exprimant par là, selon S. Augustin, sa volonté que l'homme soit droit et se dirige vers Dieu. Or, la rectitude de la volonté constitue sa bonté. Donc la bonté de la volonté dépend de sa conformité à la volonté divine.

Réponse : La bonté de la volonté dépend, comme on l'a dit, de l'intention de la fin. Or, la fin dernière de la volonté humaine, c'est le souverain bien qui est Dieu, nous l'avons dit. Pour être bonne, la volonté humaine doit donc être ordonnée au souverain bien. Ce bien se rapporte premièrement et directement à la volonté divine, comme étant son objet propre. Or, ce qui est premier dans un genre est la mesure et la raison de tout ce que ce genre renferme. Comme une chose n'est droite et bonne que si elle atteint la mesure qui lui est propre, la volonté humaine, pour être bonne, doit donc être conforme à la volonté divine.

Solutions : 1. La volonté humaine ne peut se conformer à la volonté divine au point de l'égaliser, mais elle peut s'y conformer par imitation. C'est ainsi que la science de l'homme se conforme à la science divine par la connaissance de la vérité, et que l'action de l'homme se conforme à l'action divine tant qu'elle convient à la nature de celui qui agit ; il n'y a pas là égalité, mais imitation.

2. 3. Cela donne clairement la solution des autres objections.

Article 10 : Pour que la volonté humaine soit bonne, est-il nécessaire qu'elle se conforme à la volonté divine quant à l'objet voulu ?

Objections : 1. Il ne semble pas que ce soit toujours nécessaire. Nous ne pouvons vouloir ce que nous ignorons, car l'objet de la volonté c'est le bien que l'on connaît. Or, nous ignorons la

plupart du temps ce que Dieu veut. Donc la volonté humaine ne peut se conformer à la volonté divine quant à l'objet voulu.

2. Dieu veut damner celui dont il prévoit qu'il mourra en état de péché mortel. Donc si l'homme était tenu de conformer sa volonté à celle de Dieu, quant à l'objet, il devrait éventuellement vouloir sa propre damnation, ce qui est inadmissible.

3. Nul n'est tenu de vouloir une chose opposée à la piété. Or, si la volonté de l'homme était conforme à celle de Dieu, elle serait quelquefois opposée à la piété ; si, par exemple, Dieu voulant la mort d'un père, son fils la voulait également. Donc l'homme n'est pas tenu de conformer sa volonté à celle de Dieu quant à l'objet voulu.

En sens contraire, sur ces paroles du Psaume (33, 1) : « La louange convient aux hommes droits », la Glose dit : « Il a le cœur droit, celui qui veut ce que Dieu veut. » Or, chacun est tenu d'avoir le cœur droit. Donc chacun doit vouloir ce que Dieu veut.

2. La forme de la volonté, comme de tout acte, vient de l'objet. Donc si l'homme est tenu de conformer sa volonté à celle de Dieu, ce doit être quant à l'objet.

3. Le conflit des volontés provient de ce que des hommes veulent des choses différentes. Or, quiconque a une volonté en conflit avec celle de Dieu a par cela même une volonté mauvaise. Donc la volonté qui n'est pas conforme à la volonté divine quant à l'objet, est mauvaise.

Réponse : On a vu précédemment que la volonté se porte vers l'objet tel qu'il lui est présenté par la raison. Or la raison peut considérer un même être sous des rapports différents, en sorte qu'il soit bon sous un rapport, et ne le soit pas sous un autre. C'est pourquoi celui qui voudra cet être en tant qu'il est bon, et celui qui ne le voudra pas en tant qu'il est mauvais, auront l'un et l'autre une volonté bonne. Ainsi la volonté du juge est bonne lorsqu'il veut la mort d'un bandit parce qu'elle est juste; et la volonté de l'épouse ou du fils de ce bandit est bonne également lorsqu'ils ne veulent pas sa mort, parce que cette mise à mort est un mal selon la nature.

Or, puisque la volonté suit la perception de la raison ou de l'intelligence, plus l'idée d'un bien perçu par la raison est générale, plus le bien embrassé par la volonté sera général, comme on le voit dans l'exemple cité : le juge a la charge du bien commun, c'est-à-dire de la justice, et c'est pourquoi il veut l'exécution du bandit, laquelle à raison de bien en relation avec l'ordre social ; tandis que l'épouse du bandit doit considérer le bien privé de la famille, et pour cette raison elle veut que son mari ne soit pas exécuté.

Or, le bien de tout l'univers est celui que considère Dieu, son créateur et gouverneur; aussi tout ce que Dieu veut, il le veut sous la raison du bien commun, qui est sa bonté, laquelle est le bien de tout l'univers. Tandis que la créature ne saisit, selon sa nature, qu'un bien particulier qui lui est proportionné. Or, il arrive que telle chose soit un bien sous une raison particulière, et ne le soit pas sous la raison universelle, et inversement. Cela explique qu'une volonté particulière est bonne lorsqu'elle veut une chose considérée sous un rapport particulier, alors que Dieu qui la considère à un plan universel, ne la veut pas, ou inversement. De là vient aussi que les volontés de plusieurs hommes peuvent être bonnes, même si elles s'opposent par leurs objets parce qu'elles veulent que ceci soit ou ne soit pas selon des rapports différents et particuliers.

Néanmoins la volonté qui se porte vers un bien particulier n'est droite qu'à la condition de le rapporter au bien commun comme à sa fin, ainsi qu'il est naturel à la partie de désirer le bien du tout et de s'y ordonner. Or, c'est la fin qui fournit la raison formelle de vouloir tout ce qui est ordonné à cette fin. Par suite, la volonté d'un bien particulier, pour être droite, doit avoir pour objet matériel ce bien particulier, et pour objet formel le bien commun voulu par Dieu. La volonté humaine est donc tenue de se conformer formellement à la volonté divine quant à l'objet, car elle est tenue de vouloir le bien commun et divin ; mais non matériellement, pour le motif



que nous venons de dire. Toutefois la volonté humaine se conforme sous ces deux rapports à la volonté divine d'une certaine manière ; en se conformant à la volonté divine dans une raison de vouloir commune, elle lui est conforme quant à la fin ultime ; et alors même qu'elle ne se conforme pas à la volonté divine quant à l'objet considéré matériellement, elle se rapporte à elle comme à sa cause efficiente ; car cette inclination particulière qui résulte de sa nature ou de l'appréhension de la chose vers laquelle elle se porte, elle la tient de Dieu comme de sa cause efficiente. De là cette maxime : la volonté de l'homme se conforme à la volonté divine parce qu'elle veut ce que Dieu veut qu'elle veuille.

Il y a encore une autre espèce de conformité sous l'angle de la cause formelle, lorsque par exemple la charité porte un homme à vouloir comme Dieu veut. Cette conformité rentre dans la conformité formelle qui résulte du rapport qu'elle introduit avec la fin ultime, rapport qui est l'objet propre de la charité.

Solutions : 1. Nous pouvons connaître d'une manière générale quel est l'objet de la volonté divine. Car nous savons que Dieu veut toute chose sous la raison de bien. Par suite, quiconque veut un objet sous n'importe quelle raison de bien a une volonté conforme à celle de Dieu quant au motif de le vouloir. Mais nous ne savons pas d'une manière particulière ce que Dieu veut ; et, sous ce rapport, nous ne sommes pas tenus de conformer notre volonté à la sienne. Dans la gloire cependant, tous verront en chacune de leurs volontés particulières l'ordre que Dieu établit entre ce qu'ils veulent et ce qu'il veut lui-même. Et c'est pourquoi ils conformeront en tout leur volonté à celle de Dieu, non seulement formellement, mais aussi matériellement.

2. Dieu ne veut pas la damnation de quelqu'un pour la damnation elle-même, ni la mort de quelqu'un en tant qu'elle est mort, car lui-même « veut que tous les hommes soient sauvés » (1 Tm 2, 4), mais il veut cela sous la raison de justice. Aussi suffit-il en ce domaine que l'homme veuille observer la justice de Dieu et l'ordre de la nature.

3. Cela donne la réponse à la troisième objection.

Réponse aux objections en sens contraire. Celui qui conforme sa volonté à celle de Dieu, quant à la raison de l'objet voulu, veut davantage ce que Dieu veut que celui qui n'y conforme la sienne que quant à l'objet pris matériellement, car la volonté se porte davantage vers la fin que vers les moyens.

2. L'espèce et la forme de l'acte lui sont donnés par ce qu'il y a de formel dans l'objet, plutôt que par cet objet pris matériellement.

3. Il n'y a pas contradiction entre plusieurs volontés qui veulent des choses différentes pour des raisons différentes. Il n'y en a que dans le cas où pour la même raison et sous le même rapport, quelqu'un veut ce qu'un autre ne veut pas ; ce n'est pas ce dont il est question ici.

### **QUESTION 20 : LA BONTÉ ET LA MALICE DES ACTES HUMAINS EXTÉRIEURS**

1. La bonté et la malice sont-elles d'abord dans l'acte de la volonté, ou dans l'acte extérieur ? —

2. La bonté et la malice de l'acte extérieur dépendent-elles entièrement de celle de la volonté ? —

3. La bonté et la malice de l'acte extérieur sont-elles les mêmes que celles de l'acte intérieur ? —

4. L'acte extérieur ajoute-t-il quelque chose à la bonté ou à la malice de l'acte intérieur ? —

5. L'événement ajoute-t-il quelque chose à la bonté et à la malice de l'acte extérieur ? —

6. Le même acte extérieur peut-il être à la fois bon et mauvais ?

Article 1 : La bonté et la malice sont-elles d'abord dans l'acte de la volonté, ou dans l'acte extérieur ?

Objections : 1. Le bien et le mal semblent résider plutôt dans l'acte extérieur que dans l'acte de la volonté. On a vu que la volonté tire sa bonté de l'objet. Or l'acte extérieur est l'objet de l'acte intérieur de la volonté ; car nous disons : vouloir voler, vouloir faire l'aumône. Donc le bien et le mal sont plutôt dans l'acte extérieur que dans l'acte de la volonté.

2. Le bien convient premièrement à la fin, parce que les moyens ne sont bons que par leur rapport à la fin. Or, l'acte de la volonté ne peut tenir lieu de fin comme on l'a vu, tandis que les actes des autres puissances le peuvent. Donc le bien se trouve plutôt dans l'acte d'une autre puissance que dans l'acte de la volonté.

3. On a dit précédemment que l'acte de la volonté était la forme de l'acte extérieur. Or, la forme est postérieure à la matière, puisqu'elle s'ajoute à elle. Donc le bien et le mal sont dans l'acte extérieur avant d'être dans l'acte de la volonté.

En sens contraire, S. Augustin nous dit « C'est par la volonté que l'on pèche, et que l'on vit honnêtement. » Donc le bien et le mal moral consistent avant tout dans l'acte de la volonté.

Réponse : Les actes extérieurs peuvent être dits bons ou mauvais de deux façons. D'abord dans leur genre et dans leurs circonstances considérées en elles-mêmes; ainsi on appelle bonne l'action de faire l'aumône, lorsque les circonstances requises sont observées. On appelle encore une chose bonne ou mauvaise à cause de son rapport avec la fin ; ainsi faire l'aumône par vaine gloire est une action mauvaise. La fin étant l'objet propre de la volonté, il est évident que cette qualité de bien et de mal que l'acte extérieur tire de son rapport avec la fin se trouve premièrement dans l'acte de la volonté, et découle de celui-ci dans l'acte extérieur. Mais la bonté ou la malice que l'acte extérieur a par lui-même, à cause de la matière et des circonstances requises, ne découle pas de la volonté, mais plutôt de la raison. Par suite, si l'on considère la bonté de l'acte extérieur selon qu'elle est ordonnée par la raison, elle a priorité sur la bonté de l'acte de la volonté ; mais si on la considère dans l'accomplissement de l'œuvre, elle suit au contraire la bonté de la volonté qui est son principe.

Solutions : 1. L'acte extérieur est l'objet de la volonté en tant que la raison le présente à celle-ci comme un bien conçu et ordonné par elle; et dans ce sens il a la priorité sur l'acte de la volonté. Mais en tant qu'il consiste dans l'exécution d'une œuvre, il est un effet de la volonté et il la suit.

2. La fin est première dans l'intention, mais dans l'exécution elle vient en dernier lieu.

3. En tant que reçue dans la matière, la forme est postérieure à celle-ci dans l'ordre de la génération, quoique par nature elle passe avant elle. Mais en tant qu'elle se trouve dans la cause agissante, elle a priorité sous tous les rapports. Or, la volonté est cause efficiente de l'acte extérieur. Par suite, la bonté de l'acte de la volonté est la forme de l'acte extérieur, comme faisant partie de la cause agissante.

Article 2 : La bonté et la malice de l'acte extérieur dépendent-elles entièrement de celles de la volonté ?

Objections : 1. Il semble bien que oui. Il est dit en S. Matthieu (7, 18) : « Un bon arbre ne peut porter de mauvais fruits, et un mauvais arbre ne peut porter de bons fruits. » Or, d'après la Glose, l'arbre désigne la volonté, et les fruits représentent les œuvres. Donc la volonté ne peut être bonne tandis que l'acte extérieur est mauvais, ni le contraire.

2. S. Augustin dit qu'on ne pèche que par la volonté. Donc, s'il n'y a pas de péché dans la volonté, il n'y en aura pas dans l'acte extérieur. Par suite la bonté et la malice de l'acte extérieur dépendent entièrement de la volonté.

3. Le bien et le mal dont nous parlons différencient les actes moraux. Or, les différences essentielles divisent par elles-mêmes les genres, selon le Philosophe. Donc, l'acte étant moral

parce qu'il est volontaire, le bien et le mal d'un acte semblent s'établir uniquement par rapport à la volonté.

En sens contraire, S. Augustin a dit « Il y a des actions que ni la bonté de la fin, ni celle de la volonté, ne peuvent rendre bonnes. »

Réponse : Comme nous l'avons dit précédemment, on peut considérer dans l'acte extérieur deux sortes de bonté ou de malice : l'une résulte de la matière requise et des circonstances ; l'autre du rapport de l'acte avec la fin. Celle-ci dépend entièrement de la volonté. Mais celle qui tient à la matière requise ou aux circonstances dépend de la raison, et la bonté de la volonté en dépendra aussi, dans la mesure où la volonté obéit à la raison.

Il faut toutefois considérer que le mal, d'après ce qu'on a déjà dit, résulte d'un seul défaut particulier ; tandis que le bien, pour exister absolument, exige, non seulement un bien particulier, mais une bonté intégrale. Donc, si la volonté est bonne et dans son objet et dans sa fin, l'acte extérieur sera bon. Pour cela il ne suffit donc pas que l'acte extérieur soit bon de la bonté de l'intention de la fin. Mais si la volonté est mauvaise, soit quant à la fin qu'elle se propose, soit quant à l'acte qu'elle détermine, l'acte extérieur devient par cela même mauvais.

Solutions : 1. La volonté bonne, qui est signifiée par le bon arbre, doit s'entendre de la volonté bonne dans l'acte voulu et dans la fin.

2. La volonté pèche, non seulement en se proposant une fin mauvaise, mais encore en voulant un acte mauvais.

3. On appelle volontaire non seulement l'acte intérieur de la volonté, mais encore les actes extérieurs, en tant qu'ils procèdent de la raison et de la volonté. C'est pourquoi les uns et les autres peuvent être divisés en actes bons et mauvais.

Article 3 : La bonté et la malice de l'acte extérieur sont-elles les mêmes que celles de l'acte intérieur ?

Objections : 1. Non, il ne semble pas. Le principe de l'acte intérieur est une force intérieure de l'âme appréhensive ou appétitive ; tandis que le principe de l'acte extérieur est la puissance qui exécute le mouvement. Or, à divers principes d'action correspondent des actes divers ; et c'est l'acte qui est le sujet de la bonté ou de la malice. Or un même accident ne peut se trouver dans des sujets divers. Donc il ne peut y avoir une même bonté pour l'acte extérieur et pour l'acte intérieur.

2. « La vertu est ce qui rend bon l'homme qui la possède, et qui rend bonne son œuvre », selon le Philosophe. Or, autre est la vertu intellectuelle de la puissance qui commande, et autre la vertu morale de la puissance commandée, comme le Philosophe le prouve. Donc, autre est la bonté de l'acte intérieur qui appartient à la puissance qui commande, et autre celle de l'acte extérieur qui appartient à la puissance commandée.

3. Une chose ne peut être en même temps cause et effet, car rien n'est cause de soi-même. Or la bonté de l'acte intérieur est cause de la bonté de l'acte extérieur ou inversement, comme on vient de le dire 1. Ces actes ne peuvent donc avoir la même bonté.

En sens contraire, nous avons montré que l'acte de la volonté est la forme de l'acte extérieur. Or, la matière et la forme constituent un seul être. La bonté de l'acte intérieur et de l'acte extérieur est donc une.

Réponse : On a vu plus haut que l'acte extérieur et l'acte intérieur de la volonté sont un, au plan moral. Or, un acte qui est un par son sujet, peut avoir plusieurs raisons de bonté ou de malice ; il peut aussi n'en avoir qu'une. On devra donc dire que la bonté ou la malice de l'acte intérieur et celle de l'acte extérieur sont parfois la même, et parfois différentes. En effet, ces deux bontés ou malices sont subordonnées entre elles, nous l'avons dit. Or, parmi les choses ainsi ordonnées

l'une à l'autre, l'une, quelquefois, n'est bonne que par suite de son rapport à l'autre ; une potion amère, par exemple, n'est bonne que parce qu'elle rend la santé; aussi n'y a-t-il pas une bonté différente de la potion et de la santé ; c'est une seule et même bonté. Parfois au contraire la chose qui est ordonnée à une autre possède, outre la bonté de ce rapport, une raison de bien qui lui est propre ; ainsi un remède agréable au goût a cette bonne qualité, outre celle de guérir. Donc, lorsque la bonté ou la malice de l'acte extérieur ne provient que de son rapport avec la fin, il y a identité parfaite entre la bonté ou la malice de l'acte intérieur de volonté qui vise la fin par lui-même, et de l'acte extérieur qui vise la fin par l'intermédiaire de l'acte de la volonté. Mais quand l'acte extérieur est bon ou mauvais par lui-même, dans sa matière ou dans ses circonstances, autre est la bonté de l'acte extérieur, et autre la bonté que la volonté tire de la fin. Cependant, la bonté que la volonté tire de la fin rejaillit sur l'acte extérieur, et la bonté que l'acte extérieur tire de sa matière ou de ses circonstances rejaillit aussi sur l'acte de la volonté, comme on l'a déjà dit.

Solutions : 1. L'argument prouve que l'acte extérieur et l'acte intérieur sont divers dans l'ordre de la nature, mais ces deux actes concourent à former un seul acte dans l'ordre moral, comme nous l'avons vu.

2. Selon le Philosophe, les vertus morales sont ordonnées à leurs actes comme à leur fin ; la prudence, elle, qui est dans la raison, est ordonnée aux moyens ; c'est pourquoi il faut des vertus différentes. Mais la droite raison qui a pour objet la fin des vertus elles-mêmes, n'a pas d'autre bonté que celle de la vertu, en tant que toutes les vertus participent à la bonté de la raison.

3. Lorsqu'une qualité se communique d'un sujet à un autre comme à partir d'une cause agissante univoque, elle se différencie dans ses sujets ; ainsi lorsqu'un objet en réchauffe un autre, la chaleur du premier est distincte numériquement de la chaleur du second, quoique leur espèce soit la même. Au contraire, quand une qualité se communique d'un objet à un autre selon une certaine analogie ou proportion, elle reste numériquement une ; ainsi la santé, qui se trouve dans le corps animé peut aussi qualifier ensuite la médecine et l'urine ; cependant c'est une même santé que possède le corps, que cause la médecine, que manifeste l'urine. C'est en ce sens que la bonté de la volonté se communique à l'acte extérieur, et inversement, suivant le rapport de l'un à l'autre.

Article 4 : L'acte extérieur ajoute-t-il quelque chose à la bonté ou à la malice de l'acte intérieur ?

Objections : 1. Il semble que non. S. Jean Chrysostome dit : « C'est la volonté qui est récompensée pour le bien, ou condamnée pour le mal. » Or, les œuvres sont témoins de la volonté. Donc Dieu ne demande pas des œuvres pour lui-même, pour savoir comment il jugera, mais pour les autres, afin que tous comprennent qu'il est juste. Mais on doit estimer le bien et le mal d'après le jugement de Dieu plutôt que d'après celui des hommes. Donc l'acte extérieur n'ajoute rien à la bonté de l'acte intérieur.

2. Il y a une seule et même bonté de l'acte intérieur et de l'acte extérieur, on vient de le dire à l'article précédent. Mais tout accroissement se fait par addition d'une chose à une chose autre. Donc l'acte extérieur n'ajoute ni bonté ni malice à celle de l'acte intérieur.

3. La bonté de la création entière n'ajoute rien à la bonté de Dieu, parce qu'elle en découle entièrement. Or, la bonté de l'acte extérieur découle quelquefois tout entière de l'acte intérieur, et quelquefois c'est l'inverse, comme on l'a vu. Donc la bonté ou la malice de l'un n'ajoute rien à celle de l'autre.

En sens contraire, tout agent se propose d'atteindre le bien et d'éviter le mal. Donc, si l'acte extérieur n'ajoutait rien à la bonté ni à la malice de l'acte intérieur, celui qui a une bonne ou une

mauvaise volonté ferait une bonne œuvre ou s'abstiendrait de faire le mal sans aucun résultat, ce qui est inadmissible.

Réponse : Si l'on parle de la bonté que l'acte extérieur tire du vouloir de la fin, cet acte n'ajoute rien à la bonté de l'acte intérieur, à moins qu'il ne contribue à rendre la volonté meilleure dans le bien, ou pire dans le mal. Ce qui peut arriver de trois manières.

1° Quant au nombre ; lorsque par exemple quelqu'un veut faire une action pour une fin bonne ou mauvaise, mais ne l'accomplit pas aussitôt; peu de temps après, il la veut de nouveau et l'accomplit; dans ce cas, l'acte de la volonté a été répété, et il y a ainsi double bien ou double mal.

2° Quant à l'extension ; lorsque par exemple quelqu'un, voulant d'abord atteindre une fin bonne ou mauvaise, y renonce à cause d'un obstacle qui est survenu, tandis qu'un autre continue de vouloir jusqu'à ce qu'il exécute son dessein ; il est évident que la volonté de ce dernier persévère plus longtemps dans le bien ou dans le mal, et qu'elle est ainsi meilleure ou pire.

3° Quant à l'intensité ; il y a, en effet, des actes qui, agréables ou pénibles de leur nature, augmentent ou affaiblissent l'énergie de la volonté, et celle-ci, suivant le degré d'intensité avec lequel elle se porte vers le bien ou le mal, devient évidemment meilleure ou pire.

Si l'on parle, au contraire, de la bonté que l'acte extérieur tire de sa matière et des circonstances requises, cet acte devient alors terme et fin par rapport à la volonté. Et, de cette manière, il augmente la bonté ou la malice de celle-ci, parce que la perfection de toute inclination et de tout mouvement consiste à atteindre sa fin ou son terme. Il en résulte que la volonté n'est parfaite que si elle est décidée à agir quand l'occasion se présente. Mais si elle n'a pas la possibilité d'agir, quoiqu'elle soit parfaitement décidée à le faire si cela devient possible, le défaut de perfection qui provient de l'acte extérieur est purement involontaire. Or, de même que l'involontaire ne mérite, à cause du bien ou du mal qu'il produit, ni châtement ni récompense, de même il n'ôte rien à la peine ou à la récompense méritée, si c'est de façon tout involontaire qu'on n'a pas accompli le bien ou le mal.

Solutions : 1. S. Jean Chrysostome parle ici d'une volonté consommée, et qui ne s'abstient parfois d'agir que dans l'impuissance de le faire.

2. Cet argument considère la bonté que l'acte extérieur tire du vouloir de la fin. Or, celle qu'il tire de sa matière et des circonstances est différente de la bonté que la volonté tire de sa fin ; mais elle n'est pas différente de la bonté que la volonté tire de l'acte voulu, dont elle est, en quelque façon, la raison et la cause, comme nous l'avons dit.

3. Ceci donne clairement la solution de la troisième objection.

Article 5 : L'événement qui suit ajoute-t-il quelque chose à la bonté ou à la malice de l'acte extérieur ?

Objections : 1. Oui, semble-t-il. L'effet existe virtuellement dans la cause. Or les événements suivent les actes comme les effets suivent la cause. Donc, ils préexistent virtuellement dans les actes. Mais la bonté ou la malice s'estime d'après la vertu de chacun, car c'est la vertu qui rend bon celui qui la possède, selon Aristote. Donc les événements ajoutent quelque chose à la bonté ou à la malice de l'acte.

2. Le bien que font les auditeurs est un effet consécutif à la prédication du docteur qui les a enseignés, et il contribue à son mérite, d'après ces paroles de S. Paul (Ph 4, 1) : « Frères très chers et tant désirés, ma joie et ma couronne... » Donc l'événement qui suit ajoute quelque chose à la bonté ou à la malice de l'acte.

3. La peine n'est augmentée qu'en proportion de la faute, selon ces paroles du Deutéronome (25, 2) : « Le nombre de coups sera proportionné à la faute. » Or, l'événement qui suit fait ajouter

quelque chose à la peine, car il est dit dans l'Exode (21, 29) : « Mais si le taureau donnait déjà de la corne depuis quelque temps, et que son propriétaire, dûment averti, ne l'ait pas enfermé, ce taureau, s'il cause la mort d'un homme ou d'une femme, sera lapidé, et son propriétaire sera mis à mort. » Celui-ci ne serait pas mis à mort si le taureau, même non enfermé, n'avait pas tué quelqu'un. Donc l'événement qui suit ajoute quelque chose à la bonté ou à la malice de l'acte.

4. Celui qui introduit une cause de mort, soit en donnant des coups, soit en portant une sentence, mais sans que la mort s'ensuive, ne contracte pas d'irrégularité ; or, il deviendrait irrégulier si la mort avait lieu. Donc l'événement qui suit ajoute quelque chose à la bonté ou à la malice de l'acte.

En sens contraire, l'événement qui suit ne rend pas bon un acte qui était mauvais, ni mauvais un acte qui était bon. Si quelqu'un, par exemple, fait l'aumône à un pauvre, l'abus qu'en fait celui-ci pour pécher n'ôte rien au mérite de l'aumône ; et de même la patience avec laquelle quelqu'un supporte une injustice ne diminue en rien la faute de celui qui l'a commise. Donc l'événement qui suit n'ajoute rien à la bonté ou à la malice de l'acte.

Réponse : L'événement qui suit est prévu ou non. S'il est prévu, il ajoute évidemment quelque chose à la bonté ou à la malice de l'acte ; car chez l'homme qui prévoit qu'une foule de maux résulteront de son action et ne s'en abstient pas, la volonté se montre par là d'autant plus désordonnée. Si l'événement qui suit n'a pas été prévu, il faut encore distinguer. S'il suit cet acte par soi et le plus souvent, il ajoute quelque chose à la bonté ou à la malice de l'acte. En effet, il est évident qu'un acte est meilleur de sa nature, quand il peut amener un plus grand nombre de bons résultats, et que celui-là est pire, dont il résulte normalement un plus grand nombre de maux. Mais s'il n'arrive que par accident et très rarement, l'événement qui suit n'ajoute rien à la bonté ou à la malice de l'acte, parce qu'on ne juge pas une chose d'après ce qui lui est accidentel, mais d'après ce qui lui appartient de soi.

Solutions : 1. La vertu de la cause s'apprécie d'après ses effets essentiels, et non d'après ses effets accidentels.

2. Le bien que font les auditeurs est de soi un effet de la prédication ; c'est pourquoi il tourne au mérite du prédicateur, surtout quand celui-ci a eu cette intention.

3. L'événement qui fait infliger un tel châtement suit par soi la cause posée, et en outre il est prévu ; c'est pour cela qu'il est l'objet d'un châtement particulier.

4. Cet argument serait valable si l'irrégularité venait de la faute. Or elle ne vient pas de la faute, mais d'un fait qui provoque un empêchement sacramental.

Article 6 : Le même acte extérieur peut-il être bon et mauvais ?

Objections : 1. Il semble que oui. « Le mouvement continu est un », dit Aristote. Or, un même mouvement continu peut être bon et mauvais ; lorsque quelqu'un, par exemple, allant à l'église, se propose d'abord la vaine gloire, puis le service de Dieu. Donc un même acte peut être bon et mauvais.

2. D'après le Philosophe, « l'action et la passion sont un même acte ». Or la passion peut être bonne, par exemple, celle du Christ, et l'action mauvaise, par exemple celle des juifs. Donc un même acte peut être bon et mauvais.

3. L'esclave étant comme l'instrument du maître, l'action de l'un est l'action de l'autre, comme s'identifient l'action de l'outil et celle de l'artisan. Or, il peut arriver que cette action procède d'une volonté bonne chez le maître et d'une volonté mauvaise chez l'esclave, et qu'ainsi elle soit bonne d'un côté, et mauvaise de l'autre. Donc un même acte peut être bon et mauvais.

En sens contraire, les contraires ne peuvent exister dans un même sujet. Or le bien et le mal sont contraires. Donc un même acte ne peut être bon et mauvais.

Réponse : Rien n'empêche qu'une chose soit une si on la rapporte à tel genre, et multiple si on la rapporte à tel autre ; ainsi une surface continue est une, considérée comme quantité, et multiple, considérée sous le rapport de la couleur, si elle est en partie blanche et en partie noire. De cette manière, rien n'empêche qu'un acte soit un, si on le considère dans sa réalité physique, et ne le soit pas, si on le considère dans sa réalité morale, et inversement, comme on l'a vu. Ainsi, une promenade continue ne forme physiquement qu'un seul acte ; moralement, elle peut en former plusieurs, si la volonté du promeneur, qui est le principe des actes moraux, vient à changer. Donc, si l'on considère un acte sous l'angle moral, il est impossible qu'il soit doué à la fois de bonté et de malice morale. S'il n'a qu'une unité physique et pas d'unité morale, il pourra être bon et mauvais.

Solutions : 1. Le mouvement continu inspiré par diverses intentions a bien l'unité physique, mais il n'a pas d'unité morale.

2. L'action et la passion relèvent de la morale dans la mesure où elles sont volontaires. Elles formeront donc deux actes moraux divers, lorsqu'elles procéderont de volontés différentes ; l'une pourra ainsi être bonne, tandis que l'autre sera mauvaise.

3. L'acte de l'esclave, en tant que procédant de sa volonté, n'est pas l'acte du maître, sinon en tant qu'il procède du commandement de celui-ci. Sous cet aspect, il n'est pas rendu mauvais par la volonté mauvaise de l'esclave.

### **QUESTION 21 : LES CONSÉQUENCES DES ACTES HUMAINS RELATIVEMENT À LEUR BONTÉ ET À LEUR MALICE**

1. L'acte humain, en tant qu'il est bon ou mauvais, a-t-il raison de rectitude ou de péché? — 2. Est-il louable ou blâmable? — 3. Entraîne-t-il mérite ou démerite? — 4. En est-il ainsi devant Dieu?

Article 1 : L'acte humain, en tant qu'il est bon ou mauvais, a-t-il raison de rectitude ou de péché?

Objections : 1. Il semble que non. Selon le Philosophe, « les monstres sont des péchés dans l'ordre de la nature ». Or, les monstres ne sont pas des actes, mais des êtres engendrés contrairement à l'ordre de la nature ; et, comme il est dit au même endroit, l'art et la raison imitent la nature. Donc l'acte, du fait qu'il est désordonné et mauvais, n'est pas un péché.

2. Le péché, selon le Philosophe, se produit accidentellement, dans la nature et dans l'art, lorsqu'on ne parvient pas à la fin visée. Mais la bonté ou la malice de l'acte humain consiste principalement dans l'intention et la poursuite de la fin. Donc la malice d'un acte ne lui donne pas raison de péché.

3. Si la malice d'un acte lui donnait raison de péché, partout où il y aurait mal, il y aurait péché. Or cela est faux; car le châtement, qui est un mal véritable, n'est pas péché. De ce qu'un acte est mauvais, il ne s'ensuit donc pas qu'il soit un péché.

En sens contraire, nous avons montré plus haut que la bonté de l'acte humain dépend principalement de la loi éternelle, et que, par suite, la malice consiste à s'écarter de celle-ci. Or, c'est en cela que consiste le péché, dit S. Augustin : « Le péché est toute action, toute parole, tout désir contraire à la loi éternelle. » Donc tout acte humain, du fait qu'il est mauvais, a raison de péché.

Réponse : Le mal est plus vaste que le péché, de même que le bien est plus vaste que la rectitude. En effet, toute privation de bien est un mal chez tout être ; tandis que le péché consiste proprement dans un acte exécuté pour une fin avec laquelle il n'est pas dans l'ordre requis. Or, la

relation requise avec la fin est réglée selon une mesure déterminée. Chez les êtres qui agissent par nature, cette mesure se confond avec la vertu naturelle qui les incline vers leur fin. Donc, quand l'acte procède d'une vertu naturelle suivant son inclination naturelle à la fin, la rectitude est observée dans l'acte, parce que le juste milieu ne sort pas des extrêmes : c'est-à-dire que l'acte ne sort pas du rapport qui unit le principe actif à la fin. Mais quand l'acte s'écarte de cette rectitude, survient la raison de péché.

Dans les actes accomplis par la volonté, la règle prochaine est la raison humaine ; la règle suprême est la loi éternelle. Toutes les fois, par conséquent, que l'acte se porte vers une fin suivant l'ordre voulu par la raison et par la loi éternelle, il est droit ; toutes les fois qu'il dévie de cette rectitude, il devient péché. Or, il est évident, d'après ce que nous avons dit, que tout acte volontaire est mauvais parce qu'il s'éloigne de l'ordre voulu par la raison et la loi éternelle, et qu'il est bon lorsqu'il y est conforme. Il faut en conclure que tout acte humain, du fait qu'il est bon ou mauvais, reçoit la qualité de rectitude ou de péché.

Solutions : 1. On appelle les monstres des péchés parce qu'ils proviennent d'un péché existant dans la nature.

2. La fin est de deux sortes : ultime et prochaine. Dans le péché d'ordre naturel, l'acte s'écarte de la fin ultime qui consiste dans la perfection de l'être engendré, mais il ne manque pas toute la fin prochaine, car toute action de la nature produit quelque chose. De même, dans le péché de la volonté, l'acte s'écarte toujours de la fin ultime, parce que nul acte volontaire mauvais ne peut être rapporté à la béatitude, qui est la fin ultime. Toutefois il ne s'écarte pas de la fin prochaine que la volonté vise et atteint. Et comme cette intention elle-même est rapportée à la fin ultime, on peut trouver en elle la rectitude ou le péché.

3. C'est l'acte qui ordonne un être à sa fin ; c'est pourquoi le péché qui est une déviation de l'ordre qui mène à la fin consiste proprement dans un acte. Mais le châtement regarde la personne qui pèche, comme on l'a dit dans la première Partie.

Article 2 : L'acte humain, en tant qu'il est bon ou mauvais, est-il louable ou coupable ?

Objections Il semble que non. Selon le Philosophe, « le péché se trouve même dans les actions régies par la nature ». Or, ces actions n'entraînent ni louange, ni culpabilité, dit Aristote. Donc un acte humain, du fait qu'il est mauvais ou péché, n'a pas raison de faute et de même il n'est pas louable du fait qu'il est bon.

2. Le péché se rencontre dans les œuvres de l'art comme dans les actes moraux. En effet, dit le Philosophe, « le grammairien qui n'écrit pas correctement et le médecin qui ne prescrit pas une bonne potion pèchent également ». Mais on ne juge pas coupable un artisan du fait que son ouvrage est mauvais, car l'habileté réside en ce domaine à faire bien ou mal quand on le veut. Donc un acte moral n'est pas coupable non plus du fait qu'il est mauvais.

3. Denys dit que « le mal est faible et impuissant ». Or, la faiblesse et l'impuissance excusent de la faute, en tout ou en partie. Donc un acte humain n'est pas coupable du fait qu'il est mauvais.

En sens contraire, le Philosophe appelle louables les actions vertueuses, et blâmables ou coupables les actions opposées. Or les actes bons sont des actes vertueux, car « la vertu rend bon celui qui la possède et rend son œuvre bonne », si bien que les actes opposés sont mauvais. Donc l'acte humain est louable ou coupable.

Réponse : De même que le mal est plus vaste que le péché, le péché à son tour est plus vaste que l'acte coupable. Un acte est dit coupable ou louable du fait qu'il est imputé à l'agent ; car louer ou blâmer n'est rien d'autre qu'imputer à quelqu'un la bonté ou la malice de son acte. Car l'acte est imputé à l'agent lorsqu'il est en son pouvoir de telle sorte qu'il le maîtrise. C'est le cas dans tous les actes volontaires, parce que la volonté confère à l'homme la maîtrise de ses actes,



comme nous l'avons dit. Il s'ensuit que dans les seuls actes volontaires, le bien et le mal constituent la raison de louange et de culpabilité ; dans ces actes, le mal, le péché et l'acte coupable sont une même chose.

Solutions : 1. Les actes naturels ne sont pas au pouvoir de l'agent, parce que sa nature est entièrement déterminée. C'est pourquoi, s'il y a du péché dans ces actes, il n'y a pas là de faute.

2. Dans le domaine de l'art la raison ne joue pas le même rôle que dans celui de la morale. En art, la raison s'ordonne à une fin particulière qu'elle a inventée ; en morale, elle s'ordonne à la fin générale de la vie humaine. Et la fin particulière est ordonnée à la fin générale. Comme il y a péché lorsqu'on s'écarte de l'ordre qui unit l'acte à la fin, nous l'avons dit -, il peut y avoir dans l'art deux sortes de péchés. L'un consiste dans la déviation par rapport à la fin particulière que s'est proposée l'artisan, et celui-là est propre à l'art ; par exemple, lorsqu'un artisan voulant bien faire une chose l'exécute mal, ou fait bien ce qu'il voulait faire mal. L'autre péché consiste dans une déviation par rapport à la fin générale de la vie humaine. En ce sens, l'artisan péchera s'il veut exécuter, et s'il exécute en effet un mauvais ouvrage qui trompera un autre homme. Mais ce péché n'est pas propre à l'artisan comme tel ; il lui appartient comme homme; en sorte que dans le premier cas, c'est l'artisan comme artisan qui pèche, dans le second, c'est l'homme comme homme. Mais dans la morale, qui met la raison en rapport avec la fin générale de la vie humaine, le péché et le mal résultent toujours de la déviation à l'égard de cette fin ; et, dans ce cas, l'homme pèche en tant qu'il est homme et agent moral. De là cette déclaration du Philosophe : « Dans l'art il vaut mieux pécher volontairement, mais il n'en est pas de même par rapport à la prudence » et aux autres vertus morales que la prudence gouverne.

3. La faiblesse qui se trouve dans le mal volontaire est soumise au pouvoir de l'homme; par suite, elle n'enlève ni ne diminue la culpabilité.

Article 3 : L'acte humain, en tant qu'il est bon ou mauvais, entraîne-t-il mérite ou démerite ?

Objections : 1. Non, semble-t-il. On parle de mérite et de démerite par rapport à une rétribution qui ne joue que dans la relation à autrui. Or tous les actes humains bons ou mauvais ne sont pas relatifs à autrui ; il y en a qui sont relatifs à soi-même. Donc tout acte humain bon ou mauvais n'entraîne pas mérite ou démerite.

2. Personne ne mérite une peine ou une récompense parce qu'il dispose à son gré d'une chose dont il est le maître ; ainsi un homme qui détruit ce qui lui appartient, n'est pas puni comme s'il détruisait le bien d'autrui. Or, l'homme est maître de ses biens. Donc, du fait qu'il en dispose bien ou mal, il ne mérite ni peine ni récompense.

3. De ce qu'on acquiert un bien, on ne mérite pas un bienfait supplémentaire de la part d'autrui, et il en est de même pour le mal. Or, l'acte bon est en quelque façon le bien et la perfection de l'agent, et l'acte désordonné est son mal. Donc l'homme ne mérite ni ne démerite dans ses actes bons ou mauvais.

En sens contraire, nous lisons dans Isaïe (3, 10.11) : « Bénissez le juste, car il se nourrira du fruit de ses œuvres ; maudissez l'impie, car il sera traité selon l'œuvre de ses mains. »

Réponse : Le mérite et le démerite sont relatifs à une rétribution conforme à la justice. Une pareille rétribution n'a lieu que lorsque quelqu'un favorise ou lèse les droits d'autrui. Pour comprendre cela, il faut considérer que tout homme vivant dans une société est, dans une certaine mesure, partie et membre de toute la société. Par suite, quiconque fait du bien ou du mal à un individu vivant dans une société, fait du bien ou du mal à cette société elle-même; de même que celui qui blesse la main d'un homme, blesse l'homme lui-même. Donc, lorsqu'on fait du bien ou du mal à une personne particulière, on acquiert un double mérite ou démerite. D'abord en ce qu'on acquiert un droit à une rétribution de la part de la personne aidée ou lésée. Ensuite de

la part de la société tout entière. Et lorsqu'on ordonne directement son acte au bien ou au mal de toute une collectivité, on a droit à une rétribution, premièrement et par principe de la part de cette collectivité, et en second lieu de la part de chacun de ses membres. D'autre part, lorsqu'on se fait du bien ou du mal à soi-même, on a droit à une rétribution, parce que, comme on fait partie d'une collectivité, ce bien ou ce mal rejaillissent sur elle ; cependant on n'a pas de mérite à l'égard de la personne particulière affectée par ce bien et ce mal, car cette personne n'est autre que soi ; à moins que l'on ne dise par analogie qu'on doit se faire justice à soi-même.

De tout ce qui précède, il résulte que tout acte bon ou mauvais est louable ou blâmable selon qu'il est au pouvoir de la volonté ; qu'il est droit ou qu'il est un péché selon son rapport avec la fin ; et qu'il entraîne mérite ou démérite selon la rétribution conforme à la justice envers autrui.

Solutions : 1. Quoique les actes bons et mauvais ne soient pas toujours ordonnés au bien ou au mal d'une autre personne particulière, ils concernent toujours le bien ou le mal d'un autre, qui est la communauté elle-même.

2. Ayant la maîtrise de ses actes, l'homme, en tant qu'il est soumis à la communauté dont il fait partie, mérite ou démérite selon qu'il dispose ses actions en bien ou en mal, comme lorsqu'il administre bien ou mal les biens qui sont au service de la communauté.

3. Le bien et le mal qu'on se fait par ses actions rejaillit sur la communauté, comme on vient de le dire.

Article 4 : L'acte humain, en tant qu'il est bon ou mauvais, entraîne-t-il mérite ou démérite devant Dieu ?

Objections : 1. Il semble que non. On a dit précédemment que le mérite et le démérite désignent une rétribution pour le profit ou pour le dommage causé à autrui. Or, le bien ou le mal que peut faire l'homme ne cause aucun profit ni aucun dommage à Dieu, d'après ces paroles de Job (35, 6.7) : « Si tu pêches, quel dommage lui feras-tu ? Si tu observes la justice, que lui donneras-tu ? » Donc les actes bons ou mauvais n'ont pas de mérite ni de démérite par rapport à Dieu.

2. L'instrument ne mérite ni ne démérite rien auprès de celui qui s'en sert, parce que toute l'action de l'instrument vient de l'agent. Or, l'homme, dans ses actes, est l'instrument de la puissance divine qui est son moteur principal ; aussi Isaïe dit-il (9, 15) : « La hache se glorifie-t-elle aux dépens de celui qui la brandit ? La scie s'élève-t-elle contre celui qui la met en mouvement ? » Dans ce passage l'homme est évidemment comparé à un instrument. Donc l'homme, en agissant bien ou mal, ne mérite ni ne démérite devant Dieu.

3. L'acte humain entraîne mérite ou démérite en tant qu'il est ordonné à autrui. Or, tous les actes humains ne sont pas ordonnés à Dieu. Donc tous les actes humains bons ou mauvais n'ont pas de mérite ou de démérite devant Dieu.

En sens contraire, il est dit à la fin de l'Ecclésiaste (12, 14) : « Tout ce qui se fait, soit bien, soit mal, Dieu le soumettra à son jugement. » Or, le jugement implique la rétribution, qui suppose elle-même le mérite et le démérite. Donc tout acte humain, bon ou mauvais, comporte mérite ou démérite devant Dieu.

Réponse : Comme on l'a vu, les actes de l'homme ont mérite ou démérite en ce qu'ils sont ordonnés à un autre homme, soit en raison de lui-même, soit en raison de la communauté dont il fait partie. Or nos actes bons et mauvais acquièrent mérite ou démérite auprès de Dieu de ces deux manières. Ils ont rapport à Dieu lui-même en tant qu'il est la fin ultime de l'homme ; car tous nos actes doivent être rapportés à leur fin ultime, comme on l'a vu. Aussi celui qui commet une mauvaise action qui ne peut être rapportée à Dieu ne rend pas à Dieu l'honneur qu'il lui doit comme à la fin ultime. Mais du point de vue de la communauté universelle, nos actes ont aussi rapport à Dieu. Car dans toute communauté, celui qui gouverne est chargé de veiller au bien

commun ; c'est donc à lui qu'il appartient de récompenser le bien et de punir le mal qui se font dans la communauté. Or, Dieu est le gouverneur et le chef de l'univers, nous l'avons vu dans la première Partie, et en particulier des créatures raisonnables. Par suite, il est évident que les actes humains entraînent mérite ou démérite devant lui, sinon il faudrait conclure que Dieu se désintéresse des actions humaines.

Solutions : 1. Les actes de l'homme ne peuvent rien enlever ni donner à Dieu, absolument parlant. Toutefois, l'homme lui donne et lui enlève quelque chose, autant qu'il est en son pouvoir, en observant ou non l'ordre instauré par Dieu.

2. L'homme est mû par Dieu comme un instrument, mais de manière à pouvoir se mouvoir lui-même à l'aide de son libre arbitre, comme on l'a montré plus haut. C'est pourquoi ses actes ont un mérite ou un démérite devant Dieu.

3. L'homme n'est pas ordonné dans tout son être et dans tous ses biens à la communauté politique ; c'est pourquoi tous ses actes n'ont pas forcément mérite ou démérite envers cette communauté. Mais tout ce qu'il est, tout ce qu'il a, et tout ce qu'il peut, l'homme doit l'ordonner à Dieu; c'est pourquoi tout acte humain bon ou mauvais a un mérite ou un démérite devant Dieu, autant qu'il réalise la notion d'acte.

Après avoir traité des actes humains, il faut étudier les passions de l'âme ; d'abord, en général ; puis chacune en particulier (Q. 26). L'étude générale peut se diviser en quatre parties ; 1° le siège des passions (Q. 22) ; 2° leurs caractères distinctifs (Q. 23) ; 3° leurs rapports mutuels (Q. 25); 4° leur malice et leur bonté (Q. 24).

### **QUESTION 22 : LE SIÈGE DES PASSIONS**

1. Y a-t-il des passions dans l'âme ? — 2. Dans sa partie appétitive, plutôt que dans sa partie cognitive ? — 3. Dans l'appétit sensible, plutôt que dans l'appétit intellectuel, appelé volonté ?

Article 1 : Y a-t-il des passions dans l'âme ?

Objections : 1. Il semble qu'il n'y ait aucune passion dans l'âme. Car pâtir est le propre de la matière. Mais l'âme n'est pas composée de matière et de forme, nous l'avons établi dans la première Partie. Donc il n'y a aucune passion dans l'âme.

2. La passion étant un mouvement, selon Aristote, ne peut exister dans l'âme, qui n'est pas susceptible de mouvement, d'après le même Philosophe.

3. La passion est un acheminement à la corruption, selon le mot d'Aristote : « Toute passion, lorsqu'elle grandit, détruit la substance. » Or l'âme est incorruptible. Elle n'est donc le sujet d'aucune passion.

En sens contraire, l'Apôtre écrit (Rm 7, 5) « Lorsque nous étions dans la chair, les passions de péché, excitées par la loi, travaillaient dans nos membres. » Or le péché réside, à proprement parler, dans l'âme; c'est donc en elle que se trouvent ces passions, dites « passions de péché ».

Réponse : Le mot « pâtir » se prend dans trois sens : au sens large, selon que toute réception est un pâtir, même si le sujet récepteur n'y perd rien ; on dit ainsi que l'air pâtit quand il reçoit la lumière. C'est là être perfectionné plutôt que pâtir. — Au sens propre, on parle de pâtir quand il y a réception avec rejet d'autre chose. Mais cela se produit de deux manières. Quelquefois ce qui est rejeté ne convenait pas au sujet ; ainsi dit-on que le corps d'un animal pâtit quand il recouvre la santé avec expulsion de la maladie. D'autres fois c'est l'inverse qui a lieu : tomber malade est aussi pâtir, du fait qu'on subit le mal, avec perte de la santé. Cette dernière façon de pâtir définit la passion au sens le plus propre du terme. En effet, pâtir, c'est être attiré vers ce qui agit sur vous ; et on ne l'est jamais davantage que lorsqu'on doit s'éloigner de ce qui vous convenait.

Aristote écrit de même que l'on parle de génération pure et simple, et de corruption relative, quand un corps plus noble est engendré d'un autre qui l'est moins, tandis que c'est l'inverse quand l'être moins noble est engendré du plus noble.

Or la passion peut se trouver dans l'âme aux trois sens que nous venons de distinguer. En tant que réception, sans plus, on dit : « Sentir et comprendre sont un certain pâtir. » Quant à la passion qui implique rejet, elle ne peut se produire que par transmutation corporelle; ce qui fait que la passion proprement dite ne regarde l'âme qu'accidentellement, c'est-à-dire en tant que le composé lui-même pâtit. Mais là aussi il faut distinguer : quand la transmutation va vers le pire, elle vérifie mieux la définition de la passion que lorsqu'elle va vers le meilleur. C'est ainsi que la tristesse est une passion, à proprement parler, plus que la joie.

Solutions : 1. La passion qui comporte rejet et transmutation ressortit à la seule matière, aussi ne la trouve-t-on que dans les composés de matière et de forme. Mais celle qui est pure réception n'appartient pas nécessairement à la matière, et peut exister chez tout ce qui est en puissance. Or l'âme, bien qu'elle ne soit pas composée de matière et de forme, implique une certaine potentialité, qui lui permet de recevoir et de pâtir, au sens où, selon Aristote, « comprendre est un certain pâtir ».

2. S'il est vrai que la passion et le mouvement ne sauraient convenir à l'âme en elle-même, celle-ci en est bien pourtant le sujet, mais par accident, selon Aristote.

3. L'argument vaut pour la passion avec transmutation physiologique détériorante, qui ne peut s'attribuer à l'âme que par accident; de soi et directement, elle convient au composé, qui est corruptible.

Article 2 : Les passions sont-elles dans la partie appetitive de l'âme, plutôt que dans sa partie cognitive ?

Objections : 1. Il semble que les passions soient plutôt dans la partie cognitive car, selon Aristote, « ce qui est premier en n'importe quel genre l'emporte sur tous les êtres de ce genre et en est la cause ». Or c'est le pouvoir de perception qui est affecté le plus par la passion ; la passion de l'appétit ne vient qu'ensuite, et ne saurait donc prétendre à la primauté.

2. Ce qui est plus actif apparaît donc moins passif, car l'action s'oppose à la passion. Mais la partie appetitive est plus active que la partie apprehensive. Donc il semble que la passion se trouve davantage dans cette dernière.

3. De même que l'appétit sensitif est une faculté située dans un organe corporel, de même la faculté qui connaît selon les sens. Mais la passion de l'âme, à proprement parler, est accompagnée d'une transmutation corporelle. Donc la passion ne se trouve pas plus dans l'appétit sensible que dans la connaissance sensible.

En sens contraire, S. Augustin écrit : « Les mouvements de l'âme que les Grecs nomment pathè, certains des nôtres, comme Cicéron, les appellent troubles ; d'autres, affections ou sentiments ; d'autres enfin, et avec plus de rigueur, les appellent passions, comme les Grecs. » Ce texte montre bien que passions de l'âme et affections sont identiques. Or les affections appartiennent manifestement à l'appétit et non au pouvoir de connaître; il en va donc de même pour les passions.

Réponse : Le mot « passion », nous l'avons dit, implique que le patient est attiré vers ce qui agit sur lui. Or l'âme est attirée vers les choses bien plus par ses tendances appetitives que par son pouvoir de connaître. Car ces tendances l'orientent vers les choses elles-mêmes selon qu'elles sont en elles-mêmes ; ce qui fait dire au Philosophe que « le bien et le mal », objets de l'appétit, « sont dans les choses elles-mêmes ». Au contraire, la faculté de perception n'est pas attirée par les choses selon qu'elles sont en elles-mêmes, mais elle les connaît selon leur représentation,

qu'elle détient en elle-même ou qu'elle reçoit, selon son propre mode d'exister : « Le vrai et le faux », qui regardent la connaissance, « ne sont pas dans les choses mais dans l'esprit », dit au même endroit Aristote. Il est donc manifeste que la notion de passion se réalise mieux dans la partie affective de l'âme que dans la partie appréhensive.

Solutions : 1. Dans le domaine de ce qui est parfait et dans celui où il y a un manque, les choses sont en sens contraire. Car, dans le domaine du parfait, l'intensité se définit par la proximité plus ou moins grande envers un premier et unique principe ; ainsi une source lumineuse est plus ou moins intense selon qu'elle est plus ou moins proche de la lumière parfaite. Au contraire, dans le domaine de ce qui manque, l'intensité se détermine non par approche d'un summum, mais par éloignement de ce qui est parfait, car c'est en cela que consiste la privation et le manque. Et donc, moins on s'éloigne du premier principe et moins le manque est grand ; et c'est pourquoi, au principe, il est toujours minime, mais il grandit à mesure qu'on avance. Or, qui dit passion dit un certain manque, car la passion appartient à un être selon qu'il est en puissance. C'est ce qui explique que chez les êtres plus proches de la perfection suprême, c'est-à-dire de Dieu, on trouve peu de potentialité et de passion; et davantage chez les autres. De même, dans la première puissance de l'âme, qui est la puissance appréhensive, la raison de passion se vérifie moins bien.

2. On dit que la faculté appétitive est plus active parce qu'elle est davantage principe des actes extérieurs. Elle l'est précisément pour la même raison qui la rend plus passive : sa référence aux choses telles qu'elles sont en elles-mêmes ; l'action extérieure, en effet, tend à nous mettre en possession des choses.

3. Comme nous l'avons vu dans la première Partie, un organe de l'âme peut être sujet de transmutation à un double titre ; 1° la transmutation est spirituelle ; l'organe ne reçoit que la représentation de la chose. C'est ce qui se produit essentiellement dans l'acte de la faculté sensible de perception ; l'œil est modifié par l'objet visible, en ce sens qu'il reçoit l'image de la couleur, non la couleur elle-même ; — 2° il y a une autre transmutation, physique, de l'organe qui est alors modifié dans ses dispositions de nature : il s'échauffe ou se refroidit, ou se modifie de quelque manière. Cette sorte de transmutation est accidentelle par rapport à l'acte de la faculté de connaissance sensible ; telles sont la fatigue de l'œil quand il se fixe intensément, ou les lésions que lui inflige une lumière trop vive. Au contraire, dans l'acte de l'appétit sensitif, cette dernière transmutation est essentielle. C'est pourquoi, dans la définition des mouvements de la partie affective, entre à titre matériel une certaine modification naturelle de l'organe ; ainsi la colère est définie comme « l'échauffement du sang dans la région du cœur ». Il est donc évident que l'idée de passion se vérifie mieux dans l'acte de l'appétit sensitif que dans celui de la faculté de connaissance sensible, bien que l'un et l'autre soient les actes d'un organe corporel.

Article 3 : Les passions sont-elles dans l'appétit sensible plutôt que dans l'appétit intellectuel appelé volontés ?

Objections : 1. Il semble que la passion ne réside pas davantage dans l'appétit sensible que dans l'appétit intellectuel. En effet, Denys affirme que Hiérophane « est instruit par une sorte d'inspiration divine : il n'apprend pas seulement le divin, il l'expérimente en le subissant ». Mais cette expérimentation du divin ne peut ressortir à l'appétit sensible dont l'objet est le bien présenté aux sens. Donc la passion existe dans l'appétit intellectuel comme dans l'appétit sensible.

2. La passion est d'autant plus forte que la cause agente est plus puissante. Or l'objet de l'appétit intellectuel, qui est le bien universel, agit plus puissamment que le bien particulier, objet de l'appétit sensible. La passion est donc plutôt dans l'appétit intellectuel.

3. La joie et l'amour sont des passions; mais on les trouve aussi bien dans l'appétit intellectuel que dans l'appétit sensible ; sans cela l'Écriture ne les attribuerait pas à Dieu et aux anges.

En sens contraire, S. Jean Damascène décrit en ces termes les passions de l'âme : « La passion est un mouvement de l'appétit sensible se portant sur le bien ou sur le mal présenté par l'imagination. » Et encore : « La passion est un mouvement de l'âme irrationnelle qui soupçonne le bien ou le mal. »

Réponse : Nous l'avons déjà dit, il y a passion au sens propre lorsque se produit une transmutation corporelle. Cette transmutation existe dans les actes de l'appétit sensible; elle n'est pas spirituelle seulement, comme dans la perception sensible, elle est naturelle aussi. Or l'acte de l'appétit intellectuel ne requiert pas de transmutation corporelle, parce que cet appétit n'est la faculté d'aucun organe. On voit ainsi que la notion de passion se vérifie, en un sens plus strict, dans l'acte de l'appétit sensible que dans celui de l'appétit intellectuel, comme le disent clairement les définitions de S. Jean Damascène que nous avons citées.

Solutions : 1. La passion par laquelle on expérimente le divin selon Denys, c'est l'attachement et l'union au divin produit par l'amour ; mais cela se fait sans transmutation corporelle.

2. La grandeur de la passion ne dépend pas seulement de la puissance de l'agent, mais aussi de la passibilité du patient ; les êtres très sensibles pâtissent beaucoup, même sous l'action de causes faibles. Donc, bien que l'objet de l'appétit intellectuel soit plus actif que celui de l'appétit sensible, c'est celui-ci qui est le plus passif.

3. Lorsque l'on attribue l'amour, la joie et autres sentiments semblables, à Dieu, aux anges, ou aux hommes en tant que doués d'appétit intellectuel, on entend signifier l'acte simple de la volonté, qui produit des effets semblables, mais sans passion. Ce qui fait dire à S. Augustin : « Les saints anges punissent sans colère et nous secourent sans compassion pour notre misère. Et pourtant, le langage courant leur attribue aussi ces passions, non qu'ils soient sujets à cette faiblesse, mais à cause d'une certaine ressemblance dans les œuvres. »

### **QUESTION 23 : COMMENT LES PASSIONS SE DISTINGUENT ENTRE ELLES**

1. Les passions du concupiscible diffèrent-elles des passions de l'irascible ? — 2. L'opposition de contrariété entre les passions de l'irascible est-elle une contrariété selon le bien et le mal ? — 3. Y a-t-il une passion qui n'ait pas de contraire ? — 4. Y a-t-il dans la même puissance des passions d'espèce différente qui ne soient pas contraires entre elles ?

Article 1 : Les passions du concupiscible diffèrent-elles des passions de l'irascible ?

Objections : 1. Il semble qu'il y ait les mêmes passions dans l'irascible et dans le concupiscible. En effet, Aristote écrit que les passions de l'âme « sont suivies de joie et de tristesse ». Or, joie et tristesse sont dans le concupiscible. Donc toutes les passions sont dans le concupiscible, et non pas les unes dans l'irascible et les autres dans le concupiscible.

2. Sur S. Matthieu (13, 33) : « Le Royaume des Cieux est comparable à du levain », la glose de S. Jérôme nous dit : « Ayons dans notre raison la prudence ; dans l'irascible, la haine des vices ; dans le concupiscible, le désir des vertus. » Or la haine est dans le concupiscible, comme l'amour son contraire. Une même passion se trouve donc dans le concupiscible et dans l'irascible.

3. Les passions et les actes diffèrent spécifiquement en raison de leurs objets. Or les objets des passions de l'irascible et du concupiscible sont les mêmes, à savoir le bien et le mal. C'est donc que les passions de l'irascible et du concupiscible sont aussi les mêmes.

En sens contraire, les actes de puissances diverses, comme la vision et l'audition, ne sont pas de même espèce. Or l'irascible et le concupiscible sont deux puissances qui se partagent l'appétit

sensitif, comme nous l'avons vu dans la première Partie. Donc, puisque les passions sont des mouvements de l'appétit sensitif, comme nous l'avons dit, celles qui sont dans l'irascible différeront spécifiquement de celles du concupiscible.

Réponse : Les passions de l'irascible ne sont pas de même espèce que celles du concupiscible. En effet, puisque les puissances diverses ont des objets divers comme nous l'avons dit dans la première Partie, il est nécessaire que les passions de ces puissances se réfèrent à des objets divers. A plus forte raison les passions de ces puissances diverses seront-elles différentes spécifiquement ; il faut, en effet, pour diversifier l'espèce des puissances, une plus grande différence dans l'objet que pour diversifier l'espèce des passions ou des actes. Car, dans le monde de la nature, la diversité des genres vient de la diversité potentielle de la matière, et la diversité des espèces vient de la diversité des formes dans une même matière; de même, dans les actes de l'âme, ceux qui appartiennent à des puissances diverses diffèrent non seulement au point de vue de l'espèce, mais aussi à celui du genre.

Pour savoir alors quelles sont les passions de l'irascible et celles du concupiscible, il faut donc considérer l'objet de ces deux puissances. Nous avons vu dans la première Partie que l'objet de la puissance concupiscible est le bien ou le mal sensible purement et simplement, qu'il soit agréable ou douloureux. Mais il est nécessaire que l'âme souffre parfois difficulté et combat pour atteindre quelqu'un de ces biens ou fuir quelqu'un de ces maux, parce que cela dépasse en quelque sorte l'exercice facile de son pouvoir d'être animé ; c'est pourquoi ce bien ou ce mal, en tant qu'il présente un caractère ardu ou difficile, constitue l'objet de l'irascible. Donc, toute passion qui regarde le bien ou le mal de façon absolue appartient au concupiscible ; ainsi la joie, la tristesse, l'amour, la haine, etc. Et toute passion qui regarde le bien ou le mal en tant qu'il est ardu, c'est-à-dire en tant qu'il y a difficulté à l'atteindre ou à l'éviter, appartient à l'irascible, comme l'audace, la crainte, l'espérance, etc.

Solutions : 1. Nous l'avons vu dans la première Partie, l'irascible a été donné aux animaux pour vaincre les obstacles qui empêchent le concupiscible de tendre vers son objet, parce que le bien est difficile à atteindre, ou le mal difficile à vaincre. C'est pourquoi toutes les passions de l'irascible se terminent dans celles du concupiscible. C'est en ce sens que les passions de l'irascible sont suivies par la joie ou la tristesse, qui sont dans le concupiscible.

2. S. Jérôme attribue la haine des vices à l'irascible, non pas en raison de la haine elle-même, qui appartient strictement au concupiscible, mais à cause de l'agressivité qu'elle implique et qui relève de l'irascible.

3. Le bien, en tant que délectable, meut le concupiscible. Mais si le bien à atteindre présente quelque difficulté, il comporte une opposition à ce concupiscible. Il fallait donc qu'il y eût une autre puissance pour tendre vers le bien ; et il en va de même pour le mal. Cette puissance est précisément l'irascible, dont les passions ne sont donc pas de la même espèce que celles du concupiscible.

Article 2 : L'opposition de contrariété entre les passions de l'irascible est-elle une contrariété selon le bien et le mal ?

Objections : 1. Il semble qu'elle ne puisse venir que de là, car, nous l'avons dit, les passions de l'irascible sont ordonnées à celles du concupiscible. Mais celles-ci ne sont contraires l'une à l'autre qu'en raison de la contrariété du bien et du mal ; ainsi de l'amour et de la haine, de la joie et de la tristesse. Donc les passions de l'irascible s'opposent de la même façon.

2. Les passions diffèrent selon leurs objets comme les mouvements selon leurs termes. Or il n'y a de contrariété dans les mouvements qu'en fonction de la contrariété des termes, selon Aristote. Donc, dans les passions aussi, il n'y a de contrariété que selon la contrariété des objets. Mais

l'objet de l'appétit est le bien ou le mal. Donc en aucune puissance affective il ne peut exister de contrariété entre les passions, si ce n'est à cause de la contrariété du bien et du mal.

3. « Toute passion de l'âme, dit Avicenne, se définit selon l'approche ou l'éloignement. » Or l'approche est produite par le bien en tant que tel, et l'éloignement par le mal en tant que tel, puisque « le bien est ce que tous les êtres désirent », d'après Aristote, et le mal, ce que tous les êtres fuient. La contrariété dans les passions de l'âme ne peut donc exister que par référence au bien et au mal.

En sens contraire, la crainte et l'audace sont des contraires, comme on le voit dans l'Éthique. Or ces passions ne diffèrent pas en fonction du bien et du mal, puisque toutes deux regardent certains maux. Donc toute contrariété entre les passions de l'irascible n'est pas déterminée par la contrariété du bien et du mal.

Réponse : Comme dit la Physique d'Aristote, « la passion est un certain mouvement ». La contrariété dans les passions devra donc s'entendre comme celle des mouvements ou des changements. Or, il y a dans ces derniers deux sortes de contrariétés, comme l'explique le même Philosophe. La première se prend du même terme, selon qu'on s'en approche ou qu'on s'en éloigne ; elle se vérifie au sens propre dans les changements, c'est-à-dire dans la génération, — changement qui aboutit à l'être -, et dans la corruption, changement qui en éloigne. La seconde contrariété est déterminée par la contrariété des termes ; elle joue à proprement parler dans l'ordre des mouvements ; comme le blanchiment, mouvement du noir au blanc, s'oppose au noircissement, qui est le mouvement du blanc vers le noir.

Ainsi donc, dans les passions de l'âme, nous trouverons une double contrariété : l'une selon la contrariété des objets, c'est-à-dire du bien et du mal ; l'autre, selon l'approche et l'éloignement par rapport à un même terme. Dans les passions du concupiscible on ne trouve que la première sorte de contrariété, celle qui vient des objets ; mais dans les passions de l'irascible on trouve les deux. La raison en est que l'objet du concupiscible, comme nous l'avons vu, est le bien ou le mal sensible pris absolument. Or le bien, en tant que bien, n'est pas un terme dont on pourrait s'éloigner, un terme a quo (à partir duquel), mais seulement ad quem (vers lequel) on se porte, car rien ne fuit le bien, en tant que bien ; tout, au contraire, le désire. De même, rien ne désire le mal, comme mal, mais tout le fuit ; c'est pourquoi le mal ne peut avoir raison de terme dont on s'approche, mais seulement dont on s'éloigne. Ainsi donc, toute passion du concupiscible qui regarde le bien est tendance vers lui, comme l'amour, le désir et la joie ; toute passion du même concupiscible qui a pour objet le mal est éloignement de lui, comme la haine, la fuite ou l'aversion et la tristesse. Il ne saurait donc y avoir, dans les passions du concupiscible, de contrariété définie par accès et éloignement relatifs à un même objet.

Mais l'objet de l'irascible est le bien ou le mal sensible, non pas pris absolument, mais en tant que difficile ou ardu, comme nous l'avons montré. Or le bien ardu ou difficile a de quoi motiver, en tant que bien, une tendance vers lui, qui sera l'espoir ; en tant que difficile à atteindre ou ardu, il explique qu'on s'éloigne de lui, et c'est la passion qu'on appelle désespoir. De même, le mal ardu, en tant que mal, est un objet dont on ne peut que se détourner, et cela ressortit à la passion de la crainte ; il a aussi de quoi fonder une tendance vers lui, comme chose ardue qui permette d'échapper à l'emprise du mal, et c'est ainsi que l'audace tend vers ce mal.

Dans les passions de l'irascible se vérifie donc une première contrariété, fonction de la contrariété du bien et du mal — comme entre l'espoir et la crainte — et une autre contrariété selon l'approche ou l'éloignement d'un même terme, comme entre l'audace et la crainte.

Tout cela donne la réponse aux objections.

Article 3 : Y a-t-il une passion qui n'ait pas de contraire ?



Objections : 1. Toute passion doit avoir son contraire, car elle est passion du concupiscible ou de l'irascible. Or, dans ces deux domaines, se vérifie toujours quelque contrariété, comme nous venons de le dire.

2. Toute passion a pour objet le bien ou le mal, qui englobent l'ensemble des objets de l'appétit. Mais à la passion dont l'objet est le bien s'oppose celle qui regarde le mal. Toute passion a donc son contraire.

3. Les passions impliquent approche ou éloignement, on vient de le dire ; mais à toute approche s'oppose l'éloignement, et réciproquement. Il n'est donc pas de passion qui n'ait son contraire.

En sens contraire, la colère est bien une passion de l'âme. Or, au dire d'Aristote, il n'y a pas de passion qui lui soit contraire. Toutes les passions n'ont donc pas de contraire.

Réponse : C'est un fait unique que la colère ne puisse avoir de passion contraire, ni au point de vue de l'approche et de l'éloignement, ni selon la contrariété du bien et du mal. La colère en effet, est causée par la présence immédiate d'un mal difficile. Cette présence impose nécessairement à l'appétit ou bien de s'incliner, et alors il ne sort pas des limites de la tristesse, qui est une passion du concupiscible ; ou bien de s'insurger contre le mal qui le blesse, ce qui ressortit à la colère. Un mouvement de fuite est impossible, puisque le mal est alors présent ou passé. C'est ainsi qu'il n'est pas de passion contraire au mouvement de la colère, d'une contrariété par approche et éloignement.

Il en va de même pour la contrariété selon le bien et le mal. Au mal immédiatement présent s'oppose le bien effectivement atteint, lequel ne saurait dès lors avoir un caractère ardu ou difficile. Et lorsque la possession du bien est réalisée, il n'y a plus d'autre mouvement dans l'appétit que le repos dans le bien possédé ; et cela ressortit à la joie, qui est une passion du concupiscible.

Le mouvement de la colère ne saurait donc avoir de mouvement de l'âme qui lui soit contraire. On ne peut lui opposer que la cessation du mouvement, selon le mot d'Aristote : « S'adoucir est l'opposé de se mettre en colère » ; mais c'est là une opposition négative ou privative, et non de contrariété.

Tout cela donne la réponse aux objections.

Article 4 : Y a-t-il dans la même puissance des passions d'espèce différente qui ne soient pas contraires entre elles ?

Objections : 1. Cela semble impossible. Car les passions de l'âme diffèrent selon leurs objets, qui sont le bien et le mal, et dont la contrariété entraîne celle des passions. Il n'est donc pas, dans une même puissance, de passions qui soient spécifiquement différentes sans être contraires entre elles.

2. La différence spécifique est une différence selon la forme. Or toute différence de cette sorte se réalise par quelque contrariété, dit Aristote. Sans contrariété entre elles, les passions d'une même puissance ne peuvent donc être d'espèce différente.

3. Puisque toute passion consiste à s'approcher ou à s'éloigner du bien ou du mal, la différence entre les passions viendra, ou de la différence entre le bien et le mal, ou de la différence selon l'approche et l'éloignement, ou enfin selon que l'on s'approche ou que l'on s'éloigne plus ou moins. Or les deux premières différences entraînent la contrariété entre les passions, nous venons de le voir. Quant à la troisième différence, elle ne change pas l'espèce ; sinon il y aurait un nombre infini d'espèces de passions. Il est donc impossible que des passions appartenant à une même puissance soient d'espèce différente sans être contraires entre elles.

En sens contraire, l'amour et la joie, passions du concupiscible, diffèrent spécifiquement. Et pourtant elles ne sont pas contraires l'une à l'autre ; bien plus, l'une est cause de l'autre. Il y a

donc des passions appartenant à la même puissance, qui diffèrent quant à l'espèce et ne sont pas contraires entre elles.

Réponse : Les passions diffèrent selon leurs principes actifs ou moteurs, qui sont leurs objets. Or la différence des moteurs peut être considérée à un double point de vue : au point de vue de l'espèce ou de la nature des moteurs eux-mêmes, comme lorsque l'on distingue le feu de l'eau, ou bien au point de vue de leur puissance active. De plus, la différence des causes actives ou motrices quant à la puissance de mouvoir, peut être comparée, quand il s'agit des passions de l'âme, à celles qui existent dans les agents naturels. En effet, tout moteur attire à lui le patient en quelque sorte, ou le rejette. Quand il l'attire, il produit en lui trois effets : 1° Il communique une inclination vers lui ou une aptitude à tendre vers lui ; ainsi un corps léger qui se trouve en haut, donne au corps qu'il engendre la légèreté par laquelle celui-ci a une inclination ou une aptitude à être en haut. 2° Si le corps engendré est hors de son lieu propre, le moteur lui donne de se mouvoir vers ce lieu. 3° Il lui donne de se reposer lorsqu'il est parvenu à son lieu ; car c'est en vertu de la même cause qu'on se repose en son lieu et qu'on était en mouvement vers lui. Il en va symétriquement de même pour une cause de répulsion.

Or, dans les mouvements de l'appétit, le bien possède comme une force attractive, et le mal comme une force répulsive. Donc : 1° Le bien produit dans la puissance affective une sorte d'inclination ou d'aptitude au bien, une connaturalité avec lui ; c'est la passion de l'amour, qui a pour contraire la haine du côté du mal. 2° Si le bien n'est pas encore possédé, il donne à l'appétit du mouvement pour lui faire atteindre le bien qu'il aime, et cela ressortit à la passion du désir ou convoitise. A l'opposé, dans l'ordre du mal, on aura la fuite ou aversion. 3° Lorsque le bien est obtenu, il donne à l'appétit un certain repos en lui, qui a nom délectation ou joie. A quoi s'opposent, du côté du mal, la douleur ou tristesse.

Dans les passions de l'irascible est présupposé l'aptitude ou inclination à poursuivre le bien ou à fuir le mal, laquelle appartient au concupiscible, qui vise le bien ou le mal considérés absolument. A l'égard du bien non encore atteint, nous avons l'espoir et le désespoir ; à l'égard du mal non encore présent, la crainte et l'audace. Il n'y a pas, dans l'irascible, de passion qui ait rapport au bien possédé, car ce bien, nous l'avons dit, ne présente plus de difficulté. Mais le mal immédiatement présent déclenche la passion de colère.

On voit ainsi que, dans le concupiscible, il existe trois couples de passions : l'amour et la haine, le désir et l'aversion, la joie et la tristesse. Il y a aussi trois groupes dans l'irascible : l'espoir et le désespoir, la crainte et l'audace, enfin la colère, qui n'a pas de passion contraire. En tout, onze passions d'espèces différentes : six dans le concupiscible et cinq dans l'irascible. En dehors de ces onze, il n'y a pas d'autre passion de l'âme.

Tout cela donne la réponse aux objections.

#### **QUESTION 24 : LE BIEN ET LE MAL DANS LES PASSIONS**

1. Peut-on trouver du bien ou du mal dans les passions ? — 2. Toute passion est-elle mauvaise moralement ? — 3. Toute passion augmente-t-elle ou diminue-t-elle la bonté ou la malice de l'acte ? — 4. Existe-t-il une passion qui soit bonne ou mauvaise par son espèce ?

Article 1 : Peut-on trouver du bien ou du mal moral dans les passions ?

Objections : 1. Il semble qu'aucune passion ne soit bonne ou mauvaise au point de vue moral. Car le bien et le mal moral n'appartiennent qu'à l'homme ; comme dit S. Ambroise : « Les mœurs sont humaines, à proprement parler. » Or les passions ne sont pas propres à l'homme ;

elles lui sont communes avec les autres animaux. Donc aucune d'entre elles n'est moralement bonne ou mauvaise.

2. Le bien et le mal de l'homme, écrit Denys « c'est ce qui est conforme ou étranger à la raison ». Or les passions ne sont pas dans la raison, mais dans l'appétit sensitif, on l'a déjà dit. Elles n'intéressent donc pas le bien de l'homme, qui est le bien moral.

3. Aristote dit que « ce ne sont pas nos passions qui nous méritent louanges ou reproches », lesquels pourtant se rapportent à notre vie morale. Donc les passions ne sont ni bonnes ni mauvaises au jugement de la morale.

En sens contraire, S. Augustin écrit au sujet des passions « Elles sont mauvaises, si l'amour est mauvais, bonnes, s'il est bon. »

Réponse : Les passions de l'âme peuvent être envisagées à un double point de vue : en elles-mêmes et en tant qu'elles dépendent de l'emprise de la raison et de la volonté. Donc, si on les considère en elles-mêmes, c'est-à-dire comme mouvements de l'appétit irrationnel, il n'y a en elles ni bien ni mal moral, car cela dépend de la raison, comme nous l'avons vu. Mais si on les considère selon qu'elles relèvent de l'emprise de la raison et de la volonté, alors il y a en elles bien ou mal moral. En effet, l'appétit sensitif est plus proche de la raison elle-même et de la volonté que nos membres extérieurs, dont cependant les mouvements et les actes sont bons ou mauvais en tant qu'ils sont volontaires. Donc, à plus forte raison, les passions elles-mêmes en tant que volontaires, pourront être dites bonnes ou mauvaises moralement. Et on les dit volontaires, ou bien parce qu'elles sont commandées par la volonté, ou bien parce que la volonté n'y fait pas obstacle.

Solutions : 1. Ces passions, considérées en elles-mêmes, sont communes aux hommes et aux animaux ; mais en tant que commandées par la raison, elles sont propres à l'homme.

2. Les forces affectives inférieures sont dites rationnelles, elles aussi, selon qu'elles participent de la raison en quelque mesure », dit Aristote.

3. Le Philosophe dit qu'on ne nous donne ni louange ni blâme pour nos passions considérées en elles-mêmes ; mais il ne nie pas qu'elles puissent devenir louables ou condamnables par référence à l'ordre de la raison. Aussi ajoute-t-il : « On ne loue ni ne blâme celui qui craint ou se fâche, mais celui qui a une certaine manière de le faire », c'est-à-dire conformément ou non à la raison.

Article 2 : Toute passion est-elle mauvaise moralement ?

Objections : 1. S. Augustin semble l'affirmer : « Certains appellent les passions de l'âme : maladies ou troubles. » Mais toute maladie ou trouble de l'âme est un mal au point de vue moral. Donc toute passion est moralement mauvaise.

2. S. Jean Damascène écrit : « L'opération est mouvement selon la nature; la passion, en marge de la nature. » Or ce qui est en marge de la nature dans les mouvements de l'âme a raison de péché et de mal moral : le diable « passa de ce qui est selon la nature à ce qui ne l'est pas », écrit ailleurs le même saint. De telles passions sont donc moralement mauvaises.

3. Tout ce qui induit au péché a raison de mal. Mais de telles passions induisent au péché, si bien que S. Paul (Rm 7, 5) les appelle « passions pécheresses ». Il semble donc qu'elles soient moralement mauvaises.

En sens contraire, S. Augustin écrit « Un amour droit maintient toutes ces passions dans la rectitude. On craint, en effet, de pécher, on désire persévérer, on s'afflige de ses fautes et on se réjouit de ses bonnes œuvres. »

Réponse : Sur cette question, stoïciens et péripatéticiens ont pensé différemment. Les premiers disaient que toutes les passions sont mauvaises ; les seconds, que les passions bien réglées sont

bonnes. Cette divergence d'opinion, si grande qu'elle paraisse dans les termes, est nulle au fond, ou du moins légère, si l'on veut bien considérer ce qu'entendent les uns et les autres. Les stoïciens ne distinguaient pas entre le sens et l'intelligence ni, par suite, entre l'appétit intellectuel et l'appétit sensible. Ils ne pouvaient donc distinguer les passions de l'âme des mouvements de la volonté, selon que les passions se trouvent dans l'appétit sensible, et les mouvements simples de la volonté dans l'appétit intellectuel. Tout mouvement rationnel de la partie affective, ils l'appelaient alors volonté ; et passion, tout mouvement qui sortait des limites de la raison. C'est ainsi que Cicéron, à leur suite, appelle toutes les passions des maladies de l'âme. Il raisonne ainsi : « Ceux qui sont malades, ne sont pas sains; et ceux qui ne sont pas sains, sont insensés. » Et de fait, on parle de l' » insanéité » des insensés.

Quant aux péripatéticiens, ils appellent passions tous les mouvements de l'appétit sensitif. Ils les estiment bonnes quand elles sont réglées par la raison, et mauvaises quand elles ne le sont pas. Cicéron a donc tort quand il attaque la position des péripatéticiens sur la « médiocrité » ou juste milieu des passions, et quand il écrit au même livre : « Tout mal, même médiocre, doit être évité ; car, de même que le corps qui n'est que médiocrement malade n'est pas sain, ainsi cette médiocrité des maladies ou passions de l'âme n'est pas saine. » En effet les passions ne sont maladies ou troubles de l'âme que lorsqu'elles échappent au gouvernement de la raison.

Solutions : 1. On a répondu par là à la première objection.

2. Dans toute passion, il y a accélération ou ralentissement des mouvements naturels du cœur, selon que celui-ci bat plus ou moins fort, par diastole ou systole ; et c'est en cela que se vérifie la notion de passion. Mais il n'est pas fatal que la passion entraîne toujours hors de l'ordre naturel.

3. En tant qu'elles s'émancipent de l'ordre rationnel, les passions inclinent au péché, mais, dans la mesure où elles sont réglées par la raison, elles relèvent de la vertu.

Article 3 : Toute passion augmente-t-elle ou diminue-t-elle la bonté ou la malice de l'acte ?

Objections : 1. Il semble que oui, et toujours. Car tout ce qui gêne le jugement de la raison, fondement de la bonté de l'acte moral, diminue cette bonté par voie de conséquence. Or toutes les passions, au dire de Salluste, gênent le jugement de la raison : « Ceux qui délibèrent en matière délicate doivent être dénués de haine, de colère, d'amitié ou de pitié. »

2. Plus l'acte humain ressemble à Dieu et plus il a de valeur : « Soyez les imitateurs de Dieu, comme des enfants bien-aimés », dit l'Apôtre (Ep 5, 1). Or « Dieu et les saints anges punissent, mais sans colère, et c'est sans compassion pour notre misère qu'il nous secourent », écrit S. Augustin. Il est donc mieux d'accomplir ces œuvres bonnes sans passion qu'avec passion.

3. Si le mal moral implique un rapport à la raison, il en est de même du bien. Or le mal moral est atténué du fait de la passion : celui qui pêche par passion est moins coupable que celui qui pêche par calcul. Ainsi celui qui fait le bien sans passion agit mieux que celui qui le fait avec passion.

En sens contraire, S. Augustin écrit que la passion de miséricorde « est au service de la raison quand on l'exerce de telle sorte que la justice n'est pas offensée, soit que l'on donne à l'indigent ou qu'on pardonne au pénitent ». Or rien de ce qui est au service de la raison ne diminue le bien moral. Donc la passion ne diminue pas celui-ci.

Réponse : Les stoïciens, considérant toutes les passions comme mauvaises, devaient conclure que toute passion diminue la bonté de l'acte humain car le bien, par son mélange avec le mal, disparaît complètement ou s'affaiblit. Cela est vrai si les passions ne sont que des mouvements désordonnés de l'appétit sensitif, c'est-à-dire des troubles et des maladies. Mais si nous appelons passion, sans plus, tous les mouvements de l'appétit sensible, alors la perfection du bien humain comporte que les passions, elles aussi, soient réglées par la raison. Puisque le bien de l'homme se fonde sur la raison comme sur sa racine, il sera d'autant plus parfait qu'il se communiquera à

plus de choses convenant à l'homme. Personne ne doute qu'il importe au bien moral de l'homme que les actes extérieurs de ses membres soient dirigés selon la règle de la raison. Aussi, puisque l'appétit sensible peut obéir à la raison, comme nous l'avons vu, il appartient à la perfection du bien moral ou humain que les passions de l'âme elles-mêmes soient réglées par la raison.

Donc, de même qu'il est meilleur que l'homme veuille le bien et le réalise extérieurement, ainsi la perfection du bien moral requiert que l'homme ne soit pas mû au bien par sa volonté seulement, mais aussi par son appétit sensible, selon cette parole du Psaume (84, 3) — « Mon cœur et ma chair ont exulté dans le Dieu vivant », le « cœur » étant ici l'appétit intellectuel, et la « chair » l'appétit sensible.

Solutions : 1. Les passions peuvent soutenir un double rapport avec le jugement de la raison. Parfois elles le précèdent. Dans ce cas, elles obscurcissent le jugement, qui conditionne la bonté de l'acte moral, et, par suite, elles diminuent la bonté de cet acte ; il est plus digne de louange d'accomplir une œuvre de charité par jugement de raison que par la seule passion de pitié. D'autres fois, les passions sont consécutives au jugement. Ce peut être d'une double manière : 1° Par manière de rejaillissement lorsque, la partie supérieure de l'âme se portant intensément vers une chose, la partie inférieure suit aussi son mouvement. Dans ce cas, la passion provoquée dans l'appétit sensible témoigne de l'intensité de la volonté et donc d'une bonté morale plus grande. — 2° Par manière de choix : on choisit, par un jugement rationnel, d'être affecté de telle passion afin d'agir plus vite, avec l'aide de l'appétit sensible. La passion ajoute alors à la bonté de l'acte.

2. Dieu et les anges n'ont ni appétit sensible ni membres corporels ; aussi le bien, pour eux, ne consiste pas dans un ordre imposé aux passions ou aux actes physiques, comme il en va pour nous.

3. La passion qui tend au mal en devançant le jugement de la raison diminue le péché, mais si elle le suit de l'une ou l'autre manière que nous avons dite, elle augmente le péché ou témoigne de son accroissement.

Article 4 : Existe-t-il une passion qui soit bonne ou mauvaise par son espèce ?

Objections : 1. Il semble qu'aucune passion ne soit moralement bonne ou mauvaise par son espèce. En effet, le bien et le mal moral se définissent par rapport à la raison. Or les passions sont dans l'appétit sensible ; ce qui appartient à la raison leur est accidentel, et, par suite, n'entre pas dans leur détermination spécifique.

2. Actes et passions sont spécifiés par leur objet. Donc, si quelque passion était bonne ou mauvaise spécifiquement, il faudrait que les passions dont l'objet est bon soient bonnes par leur espèce, comme l'amour, le désir et la joie; tandis que les passions qui portent sur le mal seraient spécifiquement mauvaises, comme la haine, la crainte et la tristesse. Or ceci est faux. Donc il n'y a pas de passion spécifiquement bonne ou mauvaise.

3. Toutes les espèces de passions se retrouvent dans le monde animal. Or le bien moral n'existe que chez l'homme. Donc aucune passion n'est bonne ou mauvaise spécifiquement.

En sens contraire, S. Augustin dit que « la miséricorde relève de la vertu ». Aristote écrit aussi que la pudeur est une passion digne de louange. Il y a donc des passions qui sont bonnes ou mauvaises par leur espèce même.

Réponse : Ce que nous avons dit des actes, il semble que nous devons le dire des passions, à savoir que l'espèce d'un acte ou d'une passion peut être considérée à un double point de vue. 1° En tant qu'elle appartient à l'ordre naturel des choses — en ce sens, l'espèce de l'acte ou de la passion est étrangère au bien ou au mal moral. 2° En tant qu'elle relève de l'ordre de la moralité, c'est-à-dire qu'elle participe du volontaire et du jugement de la raison. L'espèce de la passion, ainsi entendue, peut relever de l'ordre moral, selon que l'objet de la passion implique ou non un

accord avec la raison ; on le voit clairement pour la pudeur, qui est la crainte d'une chose laide, et pour l'envie, qui est la tristesse du bien d'autrui. C'est en ce sens que le bien et le mal moral sont en relation avec l'espèce des actes extérieurs.

Solutions : 1. L'objection se rapporte à l'espèce naturelle des passions, en tant qu'elles appartiennent au seul appétit sensible. Cependant, dans la mesure où cet appétit obéit à la raison, le bien et le mal moral ne sont plus en lui accidentellement, mais essentiellement et par soi.

2. Les passions qui tendent au bien sont bonnes, si c'est un vrai bien; de même celles qui éloignent d'un vrai mal. Au contraire, les passions qui consistent à s'éloigner du bien ou à s'approcher du mal sont mauvaises.

3. Chez les bêtes l'appétit sensible n'obéit pas à la raison. Et pourtant, selon qu'il est dirigé par une certaine « estimative » naturelle, relevant d'une raison supérieure, qui est la raison divine, on peut parler chez les animaux d'une ressemblance de bien moral dans leurs passions.

### **QUESTION 25 : L'ORDRE DES PASSIONS ENTRE ELLES**

1. L'ordre des passions de l'irascible par rapport à celles du concupiscible. — 2. L'ordre des passions du concupiscible entre elles. — 3. L'ordre des passions de l'irascible entre elles. — 4. Les quatre passions principales.

Article 1 : L'ordre des passions de l'irascible par rapport à celles du concupiscible

Objections 1. Il semble que les passions de l'irascible aient la priorité. Car l'ordre des passions correspond à l'ordre des objets. Or l'objet de l'irascible est le bien difficile, qui est, semble-t-il, le plus élevé de tous les biens. Les passions de l'irascible doivent donc être premières.

2. Le moteur précède le mobile. Or l'irascible est avec le concupiscible dans le rapport de moteur à mobile ; il a été donné aux animaux pour surmonter les obstacles qui empêchent le concupiscible de jouir de son objet, comme on l'a dit plus haut ; et, d'après Aristote « ce qui supprime l'empêchement est une sorte de moteur ». Les passions de l'irascible précèdent donc celles du concupiscible.

3. La joie et la tristesse sont des passions du concupiscible ; or elle sont consécutives à celles de l'irascible, selon ce mot du Philosophe : « La punition calme l'impétuosité de la colère, et la tristesse fait place à la joie. » Les passions du concupiscible sont donc postérieures à celles de l'irascible.

En sens contraire, tandis que les passions du concupiscible regardent le bien pris absolument, celles de l'irascible ont pour objet un bien restreint : le bien difficile. Et donc, puisque le bien pur et simple est premier par rapport au bien restreint, il semble que les passions du concupiscible précèdent celles de l'irascible.

Réponse : 1. Les passions du concupiscible s'étendent à un plus grand domaine que les passions de l'irascible. En effet, il y en a en elles quelque chose qui se rattache au mouvement, comme le désir ; et quelque chose qui se rattache au repos, comme la joie et la tristesse. Mais dans les passions de l'irascible on ne trouve rien qui regarde le repos, tout se rapporte au mouvement. La raison en est que l'objet du repos ne présente pas ce caractère difficile ou ardu qui est l'objet de l'irascible.

Or le repos, étant la fin du mouvement, est premier dans l'ordre d'intention, quoique dernier dans l'ordre d'exécution. Donc, si l'on compare les passions de l'irascible à celles du concupiscible qui signifient repos dans le bien, manifestement les passions de l'irascible précèdent, dans l'ordre d'exécution, ces passions du concupiscible ; ainsi l'espoir précède-t-il la joie et peut donc la causer, selon le mot de l'Apôtre (Rm 12, 12) : « Dans la joie de l'espérance. » Quant à la

passion du concupiscible qui implique repos dans le mal, et qui est la tristesse, elle occupe le milieu entre deux passions de l'irascible. Elle est consécutive à la crainte (la tristesse se produit quand arrive le mal que l'on craignait). Mais elle précède le mouvement de colère, parce que lorsqu'on se dresse pour se venger de la tristesse qui a précédé, cela ressortit au mouvement de la colère. Et parce que rendre le mal qu'on a reçu fait figure de bien, quand l'homme irrité y parvient, il est dans la joie. On voit donc avec évidence que toute passion de l'irascible aboutit à une passion du concupiscible relative au repos : joie ou tristesse.

Mais si l'on compare les passions de l'irascible aux passions du concupiscible qui impliquent mouvement, ce sont manifestement les passions du concupiscible qui sont premières, pour cette raison que les passions de l'irascible ajoutent aux passions du concupiscible, comme l'objet de l'irascible ajoute un caractère ardu ou difficile à l'objet du concupiscible. Car l'espoir ajoute au désir un certain effort et une certaine tension de l'âme en vue du bien difficile à obtenir. Et de même la crainte ajoute à la fuite ou aversion une certaine dépression de l'âme, causée par la difficulté d'un mal à repousser.

Ainsi donc, les passions de l'irascible sont intermédiaires entre les passions du concupiscible qui impliquent mouvement vers le bien ou vers le mal, et celles qui signifient repos dans le bien ou dans le mal. On voit donc que les passions de l'irascible ont leur principe dans celles du concupiscible et se terminent à elles.

Solutions : 1. Cet argument vaudrait si, dans l'idée même de l'objet du concupiscible, il y avait quelque opposition au caractère de difficulté, comme il entre dans la notion même de l'objet de l'irascible d'être difficile. Mais parce que l'objet du concupiscible est le bien sans plus, il précède naturellement l'objet de l'irascible, comme ce qui est commun précède ce qui est propre.

2. Ce qui enlève l'obstacle ne meut pas par soi mais par accident. Or nous parlons de l'ordre essentiel des passions. De plus, l'irascible enlève ce qui empêche le repos du concupiscible dans son objet. Tout ce qu'on est obligé d'en conclure, c'est que les passions de l'irascible ont priorité sur les passions du concupiscible qui se rattachent au repos.

3. La troisième objection a les mêmes bases que la deuxième.

Article 2 : L'ordre des passions du concupiscible entre elles

Objections : 1. Il semble que l'amour ne soit pas la première parmi les passions du concupiscible. Car la faculté concupiscible tire son nom de la concupiscence, passion identique au désir. Or la « dénomination se fait d'après ce qui est le plus important », dit Aristote. Donc la concupiscence l'emporte sur l'amour.

2. L'amour implique une certaine union; c'est une « force qui unit et rassemble », selon l'expression de Denys. Or concupiscence ou désir est mouvement vers l'union désirée. Donc il est antérieur à l'amour.

3. La cause précède son effet ; or le plaisir est parfois cause de l'amour : « Certains aiment à cause du plaisir », écrit Aristote. Donc le plaisir est antérieur à l'amour.

En sens contraire, S. Augustin dit que toutes les passions sont des effets de l'amour : « L'amour qui brûle de posséder son objet est désir ; il est joie quand il le possède et en jouit. » L'amour est donc la première des passions du concupiscible.

Réponse : L'objet du concupiscible, c'est le bien et le mal. Or, selon l'ordre naturel des choses, le bien précède le mal, qui est la privation du bien. Aussi toutes les passions dont l'objet est le bien sont-elles naturellement premières par rapport à celles qui ont le mal pour objet, chacune l'étant par rapport à son contraire ; c'est en effet parce qu'on recherche le bien qu'on repousse le mal opposé.

Or le bien a raison de fin ; et cette fin est première dans l'ordre d'intention, quoique dernière dans l'ordre d'exécution. On peut donc considérer l'ordre des passions du concupiscible par rapport à l'intention ou par rapport au déroulement de l'exécution. A ce point de vue, est premier ce qui se réalise d'abord dans le moyen qui tend vers la fin. Or il est manifeste que tout ce qui tend vers une fin a premièrement une aptitude ou proportion à cette fin, car rien ne tend vers une fin non proportionnée; deuxièmement, il se meut vers la fin, et troisièmement, il se repose en elle après l'avoir atteinte. Or cette aptitude elle-même ou proportion de l'appétit au bien, c'est l'amour, qui n'est autre chose que la complaisance dans le bien ; le mouvement vers le bien, c'est le désir ou convoitise ; enfin le repos dans le bien, c'est la joie ou le plaisir. Ainsi donc, dans cet ordre de l'exécution, l'amour précède le désir, et celui-ci le plaisir.

Mais, selon l'ordre d'intention, c'est l'inverse qui a lieu : le plaisir escompté cause le désir et l'amour. Le plaisir est, en effet, jouissance dans le bien ; et c'est là une fin, d'une certaine manière, on l'a dit précédemment.

Solutions : 1. Nous désignons les choses comme nous les connaissons, selon le Philosophe : « Les mots sont les signes de nos concepts. » Or. le plus souvent, c'est par l'effet que nous connaissons la cause. L'effet de l'amour, quand il possède ce qu'il aime, c'est le plaisir ; quand il ne le possède pas, c'est le désir ou convoitise. Mais « cet amour, on l'éprouve davantage, quand l'indigence le met en relief », dit S. Augustin. C'est pourquoi, de toutes les passions du concupiscible, la concupiscence est la plus sensible, ce qui lui a valu de donner son nom à cette puissance de l'âme.

2. Il y a deux sortes d'unions de l'aimé à l'aimant. La première est réelle et unit à l'aimé lui-même. Elle implique la joie ou plaisir, qui est consécutive au désir. L'autre union est une union affective, dans l'ordre de l'adaptation ou proportion, selon que par l'adaptation à un autre et l'inclination vers lui, on participe déjà de lui en quelque chose. En ce sens l'amour implique union, et cette union précède le mouvement du désir.

3. Le plaisir cause l'amour selon qu'il est premier dans l'ordre d'intention.

Article 3 : L'ordre des passions de l'irascible entre elles

Objections : Il semble que l'espoir ne soit pas la première parmi les passions de l'irascible, car l'irascible tire son nom de la colère (ira). Ce privilège de la colère donne à penser qu'elle est plus importante que l'espoir.

2. Le difficile est l'objet de l'irascible. Mais il semble plus difficile de s'efforcer par l'audace de surmonter le mal futur qui menace, ou par la colère celui qui est déjà présent, que de faire effort pour acquérir simplement quelque bien. Et de même il paraît plus difficile de s'attaquer au mal présent qu'au mal à venir. La colère est donc plus importante que l'audace, et celle-ci plus importante que l'espoir, qui n'est donc pas la passion principale.

3. Dans le mouvement vers la fin, l'éloignement d'un terme précède l'accès à l'autre terme. Or la crainte et le désespoir impliquent éloignement, tandis que l'audace et l'espoir tendent vers quelque chose. Donc la crainte et le désespoir précèdent l'espoir et l'audace.

En sens contraire, plus on est proche de ce qui est premier, plus on a la priorité. Or l'espoir est la passion la plus proche de l'amour qui est la première des passions. L'espoir est donc la première passion de l'irascible.

Réponse : Nous l'avons déjà dit, toutes les passions de l'irascible impliquent un mouvement vers quelque chose. Or ce mouvement tendanciel peut être causé dans l'irascible de deux manières : soit par le fait de la seule adaptation ou proportion à la fin que recherche l'amour ou la haine ; soit par la présence du bien ou du mal lui-même, source de tristesse ou de joie. La présence du



bien ne déclenche aucune passion dans l'irascible, nous l'avons dit ; mais de la présence du mal naît la passion de la colère.

Et parce que, dans le processus de la génération ou de l'exécution, la proportion ou adaptation à la fin précède son obtention, il en résulte que la colère est, de toutes les passions de l'irascible, la dernière dans l'ordre de génération. Parmi toutes les autres passions de l'irascible qui impliquent un mouvement causé par l'amour du bien ou la haine du mal, il faut mettre au premier rang, à considérer l'ordre de nature, les passions qui ont le bien pour objet, comme l'espoir et le désespoir ; celles qui sont relatives au mal, comme l'audace et la crainte, ne viennent qu'après. De telle sorte cependant que l'espoir précède le désespoir, parce qu'il est un mouvement vers le bien selon sa raison de bien, car le bien, par définition, attire. Par suite l'espoir est un mouvement vers le bien par soi. Au contraire, le désespoir éloigne du bien, ce qui ne convient pas au bien en tant que tel, mais à cause d'un élément étranger, et donc comme par accident. Pour la même raison, la crainte qui fait fuir le mal est première par rapport à l'audace.

Que l'espoir et le désespoir précèdent naturellement la crainte et l'audace, on le voit clairement au fait que, de même que l'appétit du bien est la raison d'éviter le mal, ainsi l'espoir et le désespoir sont la raison de la crainte et de l'audace : l'audace, en effet, naît de l'espoir de vaincre, et la crainte, du désespoir de vaincre. Quant à la colère, elle vient de l'audace, car nul ne s'irrite ni ne cherche à se venger s'il n'a l'audace de le faire, selon la parole d'Avicenne.

Il est donc manifeste que l'espoir est la première de toutes les passions de l'irascible. — Si nous voulons alors déterminer l'ordre de toutes les passions dans le processus de leur génération, le voici : 1° L'amour et la haine; 2° le désir et l'aversion; 3° l'espoir et le désespoir; 4° la crainte et l'audace ; 5° la colère ; 6° la joie et la tristesse, qui sont l'aboutissement de toutes les passions, dit Aristote. L'amour toutefois précède la haine ; le désir précède l'aversion; l'espoir précède le désespoir ; la crainte, l'audace ; et la joie a priorité sur la tristesse, comme on peut le conclure de ce que nous venons de direo.

Solutions : 1. C'est parce que la colère (ira) est causée par les autres passions, comme un effet par ses causes antécédentes, et qu'elle est ainsi plus apparente, que la puissance irascible en tire son nom.

2. Le motif d'accéder ou de désirer est le bien, non le caractère ardu. C'est pourquoi l'espoir, qui regarde plus directement le bien, est premier, quoique l'audace, ou même la colère, soient parfois aux prises avec des difficultés plus grandes.

3. L'appétit immédiatement et par soi se meut vers le bien, comme vers son objet propre ; et c'est par là qu'il s'éloigne du mal. En effet, le mouvement de l'appétit est comparable non au mouvement de la nature mais à son intention, laquelle vise la fin plus qu'elle ne repousse son contraire, ce qu'elle ne fait d'ailleurs que pour atteindre la fin.

Article 4 : Les quatre passions principales

Objections : 1. Les quatre passions principales ne sont pas la joie et la tristesse, l'espoir et la crainte, car S. Augustin dans son énumération des passions ne parle pas de l'espoir, mais le remplace par la cupidité.

2. Il y a deux ordres dans les passions : l'ordre d'intention et celui de réalisation ou de génération. Ou bien donc les principales passions sont considérées selon l'ordre d'intention et alors la joie et la tristesse, auxquelles tout aboutit, seront passions principales. Ou bien on envisage l'ordre de réalisation ou de génération, et alors c'est l'amour qui est la passion principale. Les quatre passions dont il est question ne doivent donc pas être appelées principales.

3. La crainte vient du désespoir, comme l'audace vient de l'espoir. Ou bien donc l'espoir et le désespoir doivent être donnés comme les passions principales, en tant que causes ; ou bien, ce sont l'espoir et l'audace, en tant que très proches l'une de l'autre.

En sens contraire, énumérant les quatre passions principales, Boèce écrit : « Chasse la joie, bannis la crainte, repousse l'espoir, n'admets pas la douleur. »

Réponse : Ces quatre passions sont tenues communément pour les passions principales 1. Les deux premières, la joie et la tristesse, sont dites principales parce que toutes les autres passions s'accomplissent et se terminent en elles, purement et simplement : elles sont l'aboutissement de toutes les passions, dit Aristote dans l'Éthique. Quant à la crainte et à l'espoir, elles sont passions principales parce qu'elles ont raison de complément non pas purement et simplement, mais seulement dans l'ordre du mouvement de l'appétit vers quelque chose ; car, relativement au bien, le mouvement commence par l'amour, se poursuit dans le désir et s'achève dans l'espoir ; par rapport au mal, il commence dans la haine, se prolonge dans l'aversion et se termine dans la crainte. C'est pourquoi on a coutume d'énumérer ces quatre passions selon la différence du présent et du futur ; en effet, le mouvement regarde le futur, tandis que l'on prend son repos dans un être présent. Par rapport au bien présent, il y a donc joie, et par rapport au mal présent, tristesse. L'espoir vise le bien à venir, et la crainte, le mal futur.

Toutes les autres passions, qui ont pour objet le bien ou le mal, soit présent, soit futur, se ramènent à ces quatre et à leur achèvement. C'est aussi à cause de cette généralité qu'elles sont parfois appelées principales. Appellation juste, si l'on désigne par espoir et crainte le mouvement global de l'appétit tendant à désirer ou à fuir quelque chose.

Solutions : 1. S. Augustin remplace l'espoir par le désir ou la cupidité en tant qu'ils paraissent se référer à la même fin, qui est le bien futur.

2. Ces passions sont appelées principales dans l'ordre d'intention et d'achèvement. Et bien que la crainte et l'espoir ne soient pas des passions ultimes d'une manière pure et simple, elles le sont cependant dans le genre des passions qui tendent vers autre chose en tant que futur. Il n'y aurait d'instance possible qu'au sujet de la colère. On ne peut pourtant pas la tenir pour une passion principale, puisqu'elle est un effet de l'audace, laquelle ne peut elle-même être passion principale, comme nous allons le voir.

3. Le désespoir implique l'éloignement du bien, mais c'est comme par accident; l'audace implique l'accès au mal, mais c'est aussi par accident. Ces deux passions ne peuvent donc être principales ; car ce qui est par accident ne peut être dit principal. Et pas davantage la colère ne peut être dite passion principale, puisqu'elle est consécutive à l'audace.

#### LES PASSIONS EN PARTICULIER

Logiquement, il faut traiter maintenant des passions en particulier des passions du concupiscible, d'abord (Q. 26-39) ; puis des passions de l'irascible (Q. 40). La première section comprend trois parties : 1. l'amour et la haine (Q. 26-29) ; 2. la convoitise et l'aversion (Q. 30) ; 3. le plaisir et la tristesse (Q. 31).

Au sujet de l'amour, nous étudierons : 1. l'amour lui-même (Q. 26) ; 2. sa cause (Q. 27) ; 3. ses effets (Q. 28).

#### QUESTION 26 : L'AMOUR

1. L'amour est-il dans le concupiscible ? — 2. Est-il une passion ? — 3. Est-il identique à la dilection ? — 4. A-t-on raison de distinguer amour d'amitié, et amour de convoitise

Article 1 : L'amour est-il dans le concupiscible ?

Objections : 1. Il semble que non, car on lit dans la Sagesse (8, 2) : « je l'ai aimée (la Sagesse) et je l'ai recherchée dès ma jeunesse. » Mais le concupiscible qui fait partie de l'appétit sensitif, ne peut tendre vers la sagesse, que le sens ne peut saisir. L'amour n'est donc pas dans le concupiscible.

2. L'amour semble s'identifier avec toutes les autres passions. S. Augustin écrit en effet : « L'amour qui brûle de posséder ce qu'il aime est désir ; quand il le possède et en jouit, il est joie ; il est crainte quand il fuit ce qui lui est contraire ; et lorsque cela se produit et qu'il l'éprouve, l'amour devient tristesse. » Or toutes ces passions de l'âme ne sont pas dans le concupiscible ; ainsi la crainte, qu'on vient pourtant de nommer, se trouve dans l'irascible. On ne peut donc dire, sans plus, que l'amour est dans le concupiscible.

3. Denys nous parle d'un certain « amour naturel ». Mais l'amour naturel semble relever plutôt des forces naturelles, qui appartiennent à l'âme végétative. Donc l'amour n'est pas purement et simplement dans le concupiscible.

En sens contraire, le Philosophe écrit « L'amour est dans le concupiscible. »

Réponse : L'amour est relatif à l'appétit, puisque leur objet commun est le bien. Il s'ensuit que l'amour se différenciera comme l'appétit lui-même. Car il y a un appétit qui n'est pas consécutif à la perception de celui qui désire, mais à la connaissance d'un autre, et il se nomme appétit naturel. En effet, les êtres naturels désirent ce qui convient à leur nature, non qu'ils le perçoivent eux-mêmes, mais selon la connaissance de celui qui a institué la nature, comme nous l'avons dit dans la première Partie. — Il y a un autre appétit, consécutif à la perception du sujet, mais qui la suit nécessairement et non en vertu d'un libre jugement. C'est l'appétit sensible des bêtes. Chez l'homme, cependant, il participe quelque peu de la liberté, dans la mesure où il obéit à la raison. — Enfin il existe un autre appétit consécutif à une connaissance du sujet et procédant selon un jugement libre. C'est l'appétit rationnel ou intellectuel, que l'on nomme volonté.

En chacun de ces appétits, on appelle amour le principe du mouvement qui tend vers la fin aimée. Dans l'appétit naturel, le principe de ce mouvement est la connaturalité du sujet avec l'objet de sa tendance ; on peut l'appeler amour naturel. C'est ainsi que la connaturalité même d'un corps lourd avec le lieu qui lui convient en vertu de la pesanteur peut être appelée amour naturel. Pareillement, l'adaptation de l'appétit sensible ou de la volonté à quelque bien, c'est-à-dire la complaisance même pour le bien, est appelée amour sensible, ou amour intellectuel, rationnel. L'amour sensible est donc dans l'appétit sensible comme l'amour intellectuel dans l'appétit intellectuel. Et il relève du concupiscible, car il se définit relativement au bien absolu et non au bien ardu, qui est l'objet de l'irascible.

Solutions : 1. Le texte cité parle de l'amour intellectuel ou rationnel.

2. L'amour est appelé crainte, joie, désir et tristesse, non par identité avec ces passions, mais en tant qu'il est leur cause.

3. L'amour naturel n'existe pas seulement dans les puissances de l'âme végétative mais dans toutes les puissances de l'âme, et même dans toutes les parties du corps et universellement en toute chose : « Le beau et le bien sont aimés par tous les êtres », écrit Denys, toutes choses étant en connaturalité avec ce qui convient à leur nature.

Article 2 : L'amour est-il une passion ?

Objections : 1. Il semble que non, car aucune vertu n'est une passion. Or, d'après Denys tout amour est « une certaine vertu ».

2. L'amour est une union, un lien, dit S. Augustin. Or l'union, le lien, n'est pas une passion mais plutôt une relation.

3. S. Jean Damascène écrit que « la passion est un certain mouvement ». Or l'amour n'est pas un mouvement de l'appétit, comme le désir : il n'en est que le principe. Donc l'amour n'est pas une passion.

En sens contraire, selon Aristote, « l'amour est une passion ».

Réponse : La passion est l'effet de la cause agente dans le patient. Or un agent naturel produit un double effet dans le patient. D'abord, il lui donne une forme; en outre, il lui donne le mouvement consécutif à cette forme. C'est ainsi que la cause génératrice donne au corps engendré la pesanteur, et le mouvement que celle-ci entraîne. Cette pesanteur elle-même, principe et cause du mouvement vers le lieu connaturel, peut être appelée d'une certaine manière amour naturel. De la même façon, l'objet du désir donne à l'appétit, d'abord une certaine adaptation envers lui, qui consiste à se complaire en lui, et d'où procède le mouvement vers cet objet désirable. Car « le mouvement de l'appétit se fait en cercle », dit Aristote : le désirable meut l'appétit, s'imprimant en quelque sorte dans son intention, et l'appétit tend vers le désirable pour le posséder réellement ; ainsi le mouvement se termine là où il avait commencé. La première modification de l'appétit par son objet est appelée amour, ce qui n'est rien d'autre que la complaisance dans l'objet du désir ; de cette complaisance dérive le mouvement vers l'objet, qui est désir, et enfin le repos, qui est joie. Ainsi donc, puisque l'amour consiste dans une certaine modification de l'appétit sous l'influence du désirable, il est évident que c'est une passion ; au sens propre, selon qu'il se trouve dans le concupiscible; dans un sens plus général, et par extension du mot, en tant qu'il est dans la volonté.

Solutions : 1. Le mot vertu signifie le principe du mouvement ou de l'action ; c'est pourquoi l'amour, en tant que principe du mouvement de l'appétit, est appelé vertu par Denys.

2. L'union se rapporte à l'amour en tant que, par la complaisance de son affectivité, l'aimant se comporte à l'égard de ce qu'il aime comme à l'égard de soi-même ou de quelque chose de soi. Et par suite, il est évident que l'amour n'est pas la relation d'union elle-même, mais que l'union procède de l'amour. Ce qui fait dire à Denys que l'amour est une « force unitive », et au Philosophe que « l'union est l'œuvre de l'amour ».

3. L'amour ne désigne pas le mouvement de l'appétit tendant vers son objet ; cependant il désigne le mouvement par lequel l'appétit est modifié par l'objet désirable de façon à se complaire en lui.

Article 3 : L'amour est-il identique à la dilection ?

Objections : 1. Il semble que oui. Car l'amour et la dilection sont entre eux « comme quatre et deux fois deux, comme le rectiligne et ce qui a des lignes droites », au dire de Denys. Mais ce sont là des synonymes. Donc amour et dilection ont la même signification.

2. Les mouvements de l'appétit diffèrent par leurs objets. Mais dilection et amour ont le même objet. Ils sont donc identiques.

3. S'ils diffèrent, c'est surtout parce que « la dilection est relative au bien, et l'amour, au mal comme certains l'ont dit », d'après S. Augustin. Or ils ne diffèrent pas pour cette raison, puisque l'Écriture les emploie tous deux pour le mal et pour le bien. S. Augustin conclut au même endroit « Il n'y a aucune différence entre parler d'amour et parler de dilection. »

En sens contraire, nous avons ce texte de Denys « Il a paru à certains saints que le nom d'amour était plus divin que celui de dilection. »

Réponse : Il existe quatre noms plus ou moins relatifs à la même réalité : amour, dilection, charité et amitié. Ils diffèrent cependant, car d'après Aristote, l'amitié est comme un habitus ; l'amour et la dilection sont désignés à la manière d'un acte ou d'une passion ; quant à la charité, elle peut se prendre dans les deux sens.

L'acte signifié par ces trois derniers termes ne l'est pourtant pas selon la même acception. L'amour est le plus commun ; car toute dilection ou charité est amour; mais l'inverse n'est pas vrai. Car la dilection, comme le mot l'indique, ajoute à l'amour l'idée d'un choix, d'une « élection » antécédente. Ce qui fait que la dilection ne se trouve pas dans le concupiscible mais seulement dans la volonté, et dans la seule nature rationnelle. Enfin la charité ajoute à l'amour une certaine perfection, car ce qu'on aime de charité est estimé d'un grand prix, comme l'indique le nom même de charité.

Solutions : 1. Denys parle de l'amour et de la dilection selon qu'ils se trouvent dans la volonté; en ce sens ils sont identiques.

2. L'objet de l'amour est plus commun que celui de la dilection, car l'amour s'étend à plus de choses, on vient de le dire.

3. L'amour et la dilection ne diffèrent pas selon le bien et le mal, mais de la façon qu'on vient de dire. Au plan de l'appétit intellectuel, ils s'identifient. Et c'est en ce sens que S. Augustin parle de l'amour, ajoutant peu après que « la volonté droite est un amour bon, et la volonté perverse un amour mauvais ». Toutefois, parce que l'amour, qui est une passion du concupiscible, entraîne au mal beaucoup d'hommes, on en a pris occasion pour les distinguer comme le fait l'objection.

4. En sens contraire. Certains ont pensé que le mot amour, même appliqué à la volonté, était plus divin que celui de dilection, parce que l'amour, et surtout l'amour sensible, implique une certaine passion, tandis que la dilection présuppose un jugement de raison. Or l'homme peut tendre mieux vers Dieu par l'amour, — attiré passivement en quelque sorte par Dieu lui-même -, que par la conduite de sa propre raison, ce qui ressortit à la dilection, comme nous venons de le dire. C'est pour ce motif que l'amour est plus divin que la dilection.

Article 4 : A-t-on raison de distinguer amour d'amitié, et amour de convoitise ?

Objections : 1. Cette division semble malheureuse, car selon Aristote : « L'amour est une passion ; l'amitié est un habitus. » Mais un habitus ne peut faire partie d'une passion. Donc la division de l'amour en amour d'amitié et amour de convoitise est à rejeter.

2. Ce qui fait nombre avec une chose ne divise pas cette chose : homme ne fait pas nombre avec « animal ». Or la convoitise et l'amour font deux, comme une passion et une autre passion. L'amour ne peut donc pas être divisé par la convoitise.

3. D'après Aristote, l'amitié peut être « utile, agréable ou honnête ». Or l'amitié utile et l'amitié agréable comportent de la convoitise. Celle-ci ne doit donc pas s'opposer à l'amitié dans une même division.

En sens contraire, on nous attribue l'amour de certaines choses parce que nous les convoitons ; d'après le Philosophe, « on dit de quelqu'un qu'il aime le vin quand il en convoite la douceur ». Or nous n'avons pas d'amitié pour le vin ou autre choses semblables, dit Aristote. Donc l'amour d'amitié et l'amour de convoitise sont différents.

Réponse : Comme dit Aristote : « Aimer, c'est vouloir du bien à quelqu'un. » Le mouvement de l'amour tend donc vers deux termes : vers le bien que l'on veut à quelqu'un — soi ou un autre — et vers celui à qui l'on veut ce bien. A l'égard du bien que l'on veut à un autre, il y a amour de convoitise ; à l'égard de celui à qui nous voulons du bien, il y a amour d'amitié.

Cette division implique priorité et postériorité. Car ce qui est aimé d'un amour d'amitié est aimé purement et simplement, et pour lui-même ; ce que l'on aime d'un amour de convoitise n'est pas aimé purement et simplement et pour lui-même, mais pour un autre. De même, en effet, que l'être pur et simple est ce qui a l'être, tandis que l'être relatif est ce qui existe dans un autre ; ainsi le bien qui s'identifie avec l'être est, à parler absolument, ce qui possède en soi la bonté ; mais ce qui est le bien d'un autre n'est bon que relativement. Par conséquent, l'amour dont on

aime quelqu'un quand on lui veut du bien est l'amour pur et simple ; et l'amour que l'on porte à une chose pour qu'elle devienne le bien d'un autre est un amour relatif.

Solutions : 1. L'amour ne se divise pas en amitié et convoitise, mais en amour d'amitié et amour de convoitise. Car un ami, au sens propre, est celui à qui nous voulons du bien ; et l'on parle de convoitise à l'égard de ce que nous voulons pour nous.

2. Cela résout la deuxième objection.

3. Dans l'amitié utile et l'amitié agréable, on veut sans doute du bien à son ami, et à cet égard la raison d'amitié est sauvegardée. Mais ce bien de l'autre, on le veut en définitive pour son plaisir et son avantage propres. En conséquence, l'amitié utile et agréable, dans la mesure où elle penche vers l'amour de convoitise, ne réalise pas pleinement la véritable amitié.

### **QUESTION 27 : LA CAUSE DE L'AMOUR**

1. Le bien est-il la seule cause de l'amour ? — 2. La connaissance est-elle cause de l'amour ? 3. La ressemblance ? — 4. Quelque autre passion ?

Article 1 : Le bien est-il la seule cause de l'amour ?

Objections : Il semble que le bien ne soit pas la seule cause de l'amour. En effet, le bien n'est cause de l'amour que parce qu'il est aimé. Or il arrive que le mal aussi soit aimé, selon le Psaume (11, 6 Vg) : « Qui aime l'iniquité hait son âme. » Autrement tout amour serait bon. Donc le bien n'est pas la seule cause de l'amour.

2. Aristote écrit que « nous aimons ceux qui disent le mal qui est en eux ». Il semble donc que le mal est cause de l'amour.

3. D'après Denys « non seulement le bien mais aussi le beau est aimable à tous ».

En sens contraire, S. Augustin écrit « Assurément il n'y a que le bien qui soit aimé. » Le bien est donc la cause unique de l'amour.

Réponse : Nous l'avons déjà dit : l'amour relève de la puissance appétitive, qui est une force passive. Aussi son objet lui est-il rattaché comme étant la cause de son mouvement et de son acte. La cause propre de l'amour doit donc être l'objet même de l'amour. Or l'objet propre de l'amour est le bien parce que, nous l'avons dit, l'amour implique une certaine connaturalité ou complaisance entre l'aimant et l'aimé ; et d'autre part, pour chacun, le bien est ce qui lui est connaturel et proportionné. Il faut donc conclure que le bien est la cause propre de l'amour.

Solutions : 1. Le mal n'est jamais aimé que sous sa raison de bien, c'est-à-dire en tant qu'il est un bien relatif que l'on prend pour un bien pur et simple. De sorte que tel amour est mauvais parce qu'il tend vers ce qui n'est pas absolument le vrai bien. C'est en ce sens que l'homme « aime l'iniquité » en tant que par elle il obtient certains biens comme le plaisir, l'argent, etc.

2. Ceux qui disent le mal qui est en eux ne sont pas aimés à cause de ce mal, mais parce qu'ils disent ce mal ; en effet dire le mal qui est en eux, a raison de bien, en tant que cela exclut le mensonge ou la simulation.

3. Le beau est identique au bien ; leur seule différence procède d'une vue de la raison. Le bien étant ce que « tous les êtres désirent », il lui appartient, par sa raison de bien, d'apaiser le désir, tandis qu'il appartient à la raison de beau d'apaiser le désir qu'on a de le voir ou de le connaître. C'est pourquoi les sens les plus intéressés par la beauté sont ceux qui procurent le plus de connaissances, comme la vue et l'ouïe mises au service de la raison; nous parlons, en effet, de beaux spectacles et de belles musiques. Les objets des autres sens n'évoquent pas l'idée de beauté : on ne parle pas de belles saveurs ou de belles odeurs. Cela montre bien que le beau

ajoute au bien un certain rapport à la puissance connaissante; le bien est alors ce qui plaît à l'appétit purement et simplement ; le beau, ce qu'il est agréable d'appréhender.

Article 2 : La connaissance est-elle cause de l'amour ?

Objections : 1. Il ne semble pas, car si l'on recherche un être, c'est un effet de l'amour. Or on recherche certaines choses comme les sciences qui sont pourtant ignorées ; à leur égard en effet, dit S. Augustin « c'est une seule et même chose que posséder et connaître ». Donc, si on les connaissait, on les posséderait et on ne les rechercherait pas. La connaissance n'est donc pas cause de l'amour.

2. C'est au même titre que l'on aime ce qui est inconnu, et que l'on aime plus qu'on ne connaît. Or on aime certaines choses plus qu'on ne les connaît : ainsi Dieu qui, en cette vie, peut être aimé en lui-même, et non être connu en lui-même. Donc la connaissance n'est pas cause de l'amour.

3. Si la connaissance était cause de l'amour, là où la connaissance est absente on ne trouverait pas d'amour. Or il y a de l'amour partout, dit Denys, alors qu'il n'y a pas partout de la connaissance. Donc la connaissance n'est pas cause de l'amour.

En sens contraire, S. Augustin démontre que « nul ne peut aimer quelque chose d'inconnu ».

Réponse : Le bien, avons-nous dit, est cause de l'amour par manière d'objet. Or le bien est objet de l'appétit dans la mesure où il est connu. C'est pourquoi l'amour requiert une certaine perception du bien que l'on aime. Ce qui fait dire au Philosophe que « la vision corporelle est le principe de l'amour sensible ». Et de même, la contemplation de la beauté ou de la bonté spirituelle est le principe de l'amour spirituel.

Ainsi donc la connaissance est cause de l'amour au même titre que le bien, qui ne peut être aimé que s'il est connu.

Solutions : 1. Celui qui recherche la science ne l'ignore pas totalement; il la connaît déjà sous quelque aspect, soit en général, soit par l'un ou l'autre de ses effets, ou bien parce qu'il entend faire son éloge, remarque S. Augustin. Mais la connaître ainsi n'est pas la posséder; pour cela il faut la connaître à la perfection.

2. Il faut davantage pour la perfection de la connaissance que pour celle de l'amour. En effet, la connaissance relève de la raison, dont le rôle est de distinguer ce qui ne fait qu'un dans la réalité, et de rapprocher les éléments divers en les comparant. C'est pourquoi la connaissance parfaite implique que l'on sache dans le détail tout ce qui appartient à une réalité : ses parties, ses puissances, ses propriétés. Mais l'amour, lui, est relatif à la puissance affective, qui s'adresse à la chose selon qu'elle est en elle-même. De sorte qu'il suffit pour la perfection de l'amour que la chose soit aimée selon qu'elle est atteinte en elle-même. Il arrive alors qu'une chose est aimée plus qu'elle n'est connue : on peut l'aimer parfaitement sans la connaître parfaitement. C'est ce qu'on voit nettement pour les sciences que certains aiment, bien qu'ils n'en aient qu'une connaissance sommaire : ils savent, par exemple, que la rhétorique est la science qui permet de persuader, et c'est cela qu'ils aiment en elle. Il faut en dire autant de l'amour de Dieu.

3. Même l'amour naturel, qui existe en toute chose, est causé par une certaine connaissance, qui n'est pas à la vérité dans les choses naturelles elles-mêmes, mais en celui qui a institué la nature, nous l'avons dit récemment.

Article 3 : La ressemblance est-elle cause de l'amour ?

Objections : 1. Il semble que non. Car l'identité n'est pas cause des contraires, tandis que la ressemblance est cause de haine : « Les orgueilleux sont toujours à se quereller », dit l'Écriture (Pr 13, 10) ; et « les potiers se disputent », remarque Aristote. Donc la ressemblance n'est pas cause de l'amour.

2. S. Augustin écrit « On aime en autrui ce dont on ne voudrait pas pour soi ; ainsi on aime un acteur sans vouloir être acteur soi-même. » Mais cela n'arriverait pas si la ressemblance était la cause propre de l'amour, car alors on aimerait en autrui ce que l'on a soi-même ou que l'on désire avoir.

3. Tout homme aime ce dont il a besoin, même s'il ne le possède pas; le malade aime la santé ; le pauvre, les richesses. Or, en tant qu'on a besoin de ces choses et qu'on en manque, on n'a pas de ressemblance avec elles, au contraire ; de sorte que la dissemblance est aussi cause de l'amour.

4. D'après le Philosophe, « nous aimons ceux qui sont généreux à nous aider pécuniairement et à nous sauver ; et de même, ceux qui gardent une utilité fidèle pour les morts sont aimés de tous ». Or tous les hommes ne sont pas ainsi ; c'est donc que l'amour n'implique pas nécessairement ressemblance.

En sens contraire, « Tout être vivant aime son semblable », dit l'Écriture (Si 10, 15).

Réponse : La ressemblance est à proprement parler cause de l'amour. Mais il faut remarquer qu'elle peut se vérifier à un double titre. D'abord du fait que les deux termes de la ressemblance possèdent en acte une même réalité, comme on dit semblables deux êtres qui ont une même blancheur. Ensuite parce que l'un possède en acte ce que l'autre possède en puissance et par une sorte d'inclination ; en ce sens nous dirions qu'un corps lourd situé hors de son lieu naturel a de la ressemblance avec un corps lourd qui se trouve dans le sien. Ou encore selon que la puissance a une ressemblance avec l'acte lui-même ; car dans la puissance elle-même l'acte existe d'une certaine façon.

Le premier genre de ressemblance est cause de l'amour d'amitié ou de bienveillance. Deux êtres étant semblables, et n'ayant pour ainsi dire qu'une seule forme, ils sont un, en quelque manière, dans cette forme ; deux hommes ne font qu'un dans l'espèce humaine, et deux êtres blancs dans la même blancheur. De sorte que l'affectivité de l'un tend vers l'autre comme vers un même être que soi, et lui veut le même bien qu'à soi. — Mais le deuxième genre de ressemblance est cause de l'amour de convoitise ou de l'amitié utile et agréable. Car tout être en puissance, en tant que tel, désire son acte, et, lorsqu'il l'a obtenu, il s'en réjouit, s'il est doué de sentiment et de connaissance.

Or dans l'amour de convoitise, avons-nous dit, c'est lui-même, à proprement parler, que l'aimant aime, quand il veut ce bien qu'il convoite. D'autre part, chacun s'aime plus que les autres, car on ne fait qu'un avec soi, substantiellement, tandis qu'avec un autre il n'y a ressemblance que selon telle ou telle forme. C'est pourquoi, si l'on est empêché dans l'acquisition du bien que l'on aime, du fait qu'un autre vous est semblable par participation d'une même forme, celui-ci vous devient odieux, non parce qu'il vous ressemble, mais parce qu'il empêche votre propre bien. Il n'y a pas d'autres raisons aux « rixes entre potiers » ; ils se gênent mutuellement dans leurs affaires; et si « les orgueilleux se querellent », c'est aussi parce qu'ils se gênent dans la conquête de la supériorité qu'ils convoitent pour eux-mêmes.

Solutions : 1. Cela répond à la première objection.

2. Le fait qu'on aime chez autrui ce qu'on n'aimerait pas pour soi signale encore une certaine ressemblance selon la proportionnalité ; car le prochain est, par rapport à ce que nous aimons en lui, ce que nous sommes nous-mêmes par rapport à ce que nous aimons en nous ; ainsi, qu'un bon chanteur aime un bon calligraphe, il y a là ressemblance de proportion, en tant que chacun possède ce qui lui convient dans la ligne de son art.

3. Celui qui aime ce dont il manque ressemble à ce qu'il aime comme ce qui est en puissance ressemble à son acte, nous venons de le dire.



4. Selon la même ressemblance de la puissance avec l'acte, celui qui n'est pas libéral aime celui qui l'est, en tant qu'il attend de l'autre ce qu'il désire. Il en est de même de celui qui persévère dans l'amitié à l'égard de celui qui n'y persévère pas. Dans les deux cas l'amitié semble être utilitaire. — On peut répondre aussi : bien que tous les hommes ne possèdent pas les vertus par manière d'habitus parfait, ils les possèdent cependant comme en germe dans leur raison, de telle sorte que celui qui n'est pas vertueux aime celui qui l'est, en tant que celui-ci est conforme à sa nature rationnelle.

Article 4 : Y a-t-il une autre passion qui soit cause de l'amour ?

Objections : 1. Il semble que certaines autres passions peuvent être causes d'amour. Car d'après Aristote certains sont aimés à cause du plaisir. Voilà donc une passion qui serait cause de l'amour.

2. Le désir est une passion. Or nous aimons certains êtres parce que, comme on le voit dans toute amitié utilitaire, nous désirons quelque chose que nous attendons d'eux.

3. Selon S. Augustin, « celui qui n'a pas en soi l'espoir d'obtenir une chose, c'est qu'il l'aime avec tiédeur, ou qu'il ne l'aime pas du tout, si belle d'ailleurs qu'elle lui paraisse ». Donc l'espoir aussi est cause d'amour.

En sens contraire, comme dit S. Augustin, toutes les autres affections de l'âme ont l'amour pour cause.

Réponse : Toute autre passion présuppose un certain amour. La raison en est que toute autre passion de l'âme implique mouvement vers quelque chose ou repos en quelque chose. Or tout mouvement vers quelque chose, ou tout repos en quelque chose, procède d'une certaine connaturalité ou harmonie, qui rejoint la définition de l'amour. Il est donc impossible qu'une autre passion de l'âme soit la cause universelle de l'amour. Il peut arriver cependant que telle autre passion soit la cause d'un amour particulier comme un bien peut être la cause d'un autre bien.

Solutions : 1. Lorsqu'on aime quelque chose pour le plaisir, il est vrai que cet amour-là est causé par le plaisir; mais ce plaisir même vient d'un autre amour qui le précède, car nul ne prend plaisir qu'à ce qu'il aime en quelque façon.

2. Le désir d'une chose présuppose toujours l'amour de cette chose. Mais le désir de telle chose peut provoquer l'amour d'une autre chose : ainsi celui qui désire de l'argent aime pour cette raison celui qui lui en donne.

3. L'espoir éveille ou augmente l'amour, en raison du plaisir d'abord, parce qu'il produit du plaisir; et aussi en raison du désir, parce qu'il le fortifie ; notre désir, en effet, ne se porte pas aussi intensément sur ce que nous n'espérons pas. Cependant l'espoir lui-même a pour objet un bien qu'on aime.

### **QUESTION 28 : LES EFFETS DE L'AMOUR**

1. L'union est-elle un effet de l'amour ? — 2. L'inhabitation mutuelle ? — 3. L'extase ? — 4. La jalousie ? — 5. L'amour est-il une passion qui blesse celui qui aime ? — 6. L'amour est-il la cause de tout ce qu'on fait quand on aime ?

Article 1 : L'union est-elle un effet de l'amour ?

Objections : 1. Il semble que non. Car l'absence s'oppose à l'union. Mais l'amour est compatible avec l'absence, selon ce mot de l'Apôtre (Ga 4, 18) parlant de lui-même d'après la Glose : « Il est bien d'être l'objet d'une affection quand c'est dans le bien, toujours et non pas seulement quand je suis présent parmi vous. » L'union n'est donc pas un effet de l'amour.

2. Toute union se réalise ou bien selon l'essence : c'est ainsi que la forme est unie à la matière, l'accident au sujet, la partie au tout ou à une autre partie pour constituer le tout; ou bien par similitude de genre, d'espèce ou d'accident. Or l'amour ne produit pas l'union selon l'essence ; sinon l'amour ne se porterait jamais sur des êtres séparés par leur essence. Quant à l'union de ressemblance, elle ne vient pas de l'amour, c'est plutôt elle qui en est la cause, on l'a dit récemment. L'union n'est donc pas un effet de l'amour.

3. Le sens en acte devient le sensible lui-même en acte, et l'intelligence en acte s'identifie avec l'objet intelligible en acte ; mais celui qui aime, dans l'exercice même de son amour ne fait pas un avec l'objet aimé en acte. C'est donc que l'union est plutôt un effet de la connaissance que de l'amour.

En sens contraire, Denys affirme que tout amour est une « force unitive ».

Réponse : Il y a deux formes d'union de l'aimant à l'objet aimé. La première se fait dans la réalité, lorsque l'aimé est présent à l'aimant. L'autre est une union affective, qui doit être analysée en fonction de la connaissance antécédente, car tout mouvement de l'appétit fait suite à une connaissance. Les deux amours, celui de convoitise et celui d'amitié, procèdent l'un et l'autre d'une certaine connaissance de l'unité entre l'aimant et l'aimé. En effet, lorsqu'on aime quelque chose par convoitise, on le considère comme appartenant à la perfection de son être propre. Et de même, lorsqu'on aime quelqu'un d'un amour d'amitié, on lui veut du bien comme on en veut à soi-même; c'est donc qu'on l'appréhende comme un autre soi-même, en tant qu'on lui veut du bien comme à soi. C'est pourquoi on appelle l'ami « un autre soi-même ». Et S. Augustin écrit : « Il a bien parlé de son ami, celui qui l'a appelé la moitié de son âme. »

La première espèce d'union, l'amour la produit par manière de cause efficiente, car il pousse à désirer et à rechercher la présence de l'aimé en tant qu'il lui convient et lui appartient. La seconde espèce d'union est causée par l'amour selon une causalité formelle, car l'amour lui-même est cette union ou ce lien. Ce qui fait dire à S. Augustin que l'amour est « comme une sorte de vie unissant deux êtres ou cherchant à les unir : l'aimant et l'objet de son amour ». Le mot « unissant » se rapporte à l'union affective, sans laquelle il n'est point d'amour, et ces mots : « cherchant à les unir » visent l'union réelle.

Solutions : 1. L'objection se rapporte à l'union réelle. C'est elle que le plaisir requiert, comme sa cause. Le désir, au contraire, implique l'absence réelle de l'aimé ; quant à l'amour, il existe et dans l'absence et dans la présence.

2. L'union soutient avec l'amour une triple relation. Une certaine union est cause de l'amour. C'est une union substantielle, quand il s'agit de l'amour qu'on se porte à soi-même; une union de ressemblance, quand on parle de l'amour qu'on a pour les autres, nous venons de le dire.

Mais telle autre union est essentiellement l'amour lui-même. C'est l'union qui se fait par adaptation affective. On l'assimile à l'union substantielle, en tant que l'aimant considère l'aimé, dans l'amour d'amitié, comme un autre soi-même et, dans l'amour de convoitise, comme quelque chose de soi.

Enfin une troisième union est un effet de l'amour. C'est l'union réelle que l'aimant recherche avec ce qu'il aime. Elle répond aux exigences de l'amour; comme le rapporte Aristote : « Aristophane disait que ceux qui s'aiment, de deux qu'ils sont voudraient ne faire qu'un »; mais parce que « ce serait alors la disparition des deux ou de l'un des deux », ils recherchent la seule union qui convienne : celle de la vie en commun, de la conversation et autres relations semblables.

3. La connaissance s'achève du fait que l'être connu s'unit au connaissant par sa ressemblance. Mais l'amour fait que la réalité aimée elle-même est unie en quelque manière à celui qui aime. Aussi l'amour est-il plus unifiant que la connaissance.

Article 2 : L'inhabitation mutuelle est-elle un effet de l'amour ?

Objections : 1. Il semble que l'amour ne cause pas cette inhabitation mutuelle, par laquelle l'aimé serait dans l'aimant, et réciproquement. En effet, exister dans un autre, c'est être contenu en lui. Mais on ne peut à la fois contenir et être contenu. Donc l'amour ne peut créer l'inhabitation mutuelle par laquelle l'aimé serait dans l'aimant, et réciproquement.

2. On ne peut pénétrer à l'intérieur d'un tout sans le diviser. Or diviser ce qui est un dans la réalité n'appartient pas à l'appétit, siège de l'amour, mais à la raison. L'inhabitation mutuelle n'est donc pas un effet de l'amour.

3. Si, en vertu de l'amour, l'aimant est dans l'aimé et réciproquement, il s'ensuivra que l'aimé est uni à l'aimant comme celui-ci l'est à l'aimé. Mais l'union est elle-même identique à l'amour, on vient de le voir. Il s'ensuivrait que l'aimant serait toujours aimé par celui qui l'aime : ce qui est évidemment faux. Donc l'inhabitation mutuelle n'est pas l'effet de l'amour.

En sens contraire, il est écrit dans S. Jean (1 Jn 4, 16) : « Celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu, et Dieu en lui. » Or la charité, c'est l'amour de Dieu. Donc, pour la même raison, tout amour réalise cette inhabitation mutuelle de l'aimant et de l'aimé.

Réponse : Que l'aimant soit dans l'aimé, et réciproquement, cela peut s'entendre au double point de vue de la connaissance et de l'appétit. Au premier point de vue, on dit que l'aimé est dans l'aimant en tant qu'il demeure dans la connaissance de celui-ci, selon ces mots de l'Apôtre (Ph 1, 17) : « je vous porte dans mon cœur. » — Mais on dit que l'aimant est dans l'aimé par la connaissance en tant qu'il ne se satisfait pas d'une connaissance superficielle de l'aimé mais s'efforce d'explorer à fond tout ce qui le concerne, et de pénétrer ainsi dans son intimité. C'est le sens de ces mots appliqués à l'Esprit Saint, qui est l'Amour de Dieu : « Il scrute même les profondeurs de Dieu » (1 Co 2, 10).

Mais au point de vue de la puissance appétitive, on dit que l'aimé est dans l'aimant en tant qu'il est dans le cœur de celui-ci par une sorte de complaisance ; si bien qu'il se délecte de l'aimé ou de ses biens, quand ils sont présents ; s'ils sont absents, son désir se porte vers l'aimé lui-même par l'amour de convoitise, ou vers les biens qu'il lui veut par l'amour d'amitié. Et ce n'est pas pour quelque motif extrinsèque comme lorsque l'on désire une chose à cause d'une autre, ou que l'on veut du bien à quelqu'un en vue d'autre chose, mais à cause de la complaisance pour l'aimé enracinée dans le cœur. C'est pour cela que l'on situe l'amour au fond du cœur et que l'on parle des « entrailles de la charité ».

Réciproquement, l'aimant est dans l'aimé, mais différemment selon qu'il y a amour de convoitise ou amour d'amitié. En effet, l'amour de convoitise ne se repose dans aucune possession ou jouissance extérieure et superficielle de l'aimé, mais a cherche à le posséder parfaitement et à le joindre, pour ainsi dire, en son plus intime. Dans l'amour d'amitié, au contraire, l'aimant est dans l'aimé en ce sens qu'il considère les biens ou les maux de son ami comme les siens, et la volonté de son ami comme la sienne propre, de telle sorte qu'il paraît recevoir et éprouver lui-même en son ami les biens et les maux. C'est pour cela que, d'après Aristote, le trait caractéristique des amis est de « vouloir les mêmes choses, avoir les mêmes peines et les mêmes joies ». Ainsi donc, en tant qu'il considère comme sien ce qui est à son ami, l'aimant semble exister en celui qu'il aime et être comme identifié à lui. Au contraire, en tant qu'il veut et agit pour son ami comme pour soi-même, le considérant comme un avec soi, c'est l'aimé qui est dans l'aimant.

Il y a une troisième manière d'entendre cette mutuelle inhabitation par l'amour d'amitié; c'est celle de l'amour qui répond à l'amour : les amis s'aiment l'un l'autre, se veulent et se font mutuellement du bien.

Solutions : 1. L'aimé est contenu dans celui qui aime, en tant qu'il est gravé dans son cœur par une sorte de complaisance. Réciproquement, l'aimant est contenu dans l'aimé, en ce sens qu'il rejoint en quelque sorte l'intimité de son ami. Rien n'empêche en effet que l'on contienne et que l'on soit contenu à des titres divers ; c'est ainsi que le genre est contenu dans l'espèce, et réciproquement.

2. La saisie de la raison précède le mouvement de l'amour. Aussi, de même que la raison fait son enquête, l'affection de l'amour s'insinue au cœur de l'aimé, comme on vient de le dire.

3. Cette objection est tirée du troisième genre d'inhabitation mutuelle, qui ne se vérifie pas en tout amour.

Article 3 : L'extase est-elle un effet de l'amour ?

Objections : 1. Il semble que non, car l'extase semble comporter une sorte d'aliénation, que l'amour ne produit pas toujours, car ceux qui s'aiment gardent parfois la possession d'eux-mêmes. Donc l'amour ne produit pas l'extase.

2. L'aimant désire que l'aimé lui soit uni. Donc il l'attire à soi, plutôt qu'il ne va vers lui en sortant de soi.

3. L'amour unit l'aimé à l'aimant, on vient de le dire. Donc, si l'aimant se tend hors de soi pour rejoindre l'aimé, il s'ensuit qu'il aime toujours l'autre plus que soi-même, ce qui est manifestement faux. Donc l'extase n'est pas l'effet de l'amour.

En sens contraire, Denys écrit que « l'amour divin produit l'extase », et que « Dieu lui-même est sorti de soi par amour ». Donc, puisque tout amour est une certaine ressemblance participée de l'amour divin, comme il l'explique au même endroit, il semble que tout amour soit cause d'extase.

Réponse : On dit de quelqu'un qu'il est en extase lorsqu'il est mis hors de soi. Cela peut arriver dans l'ordre de l'appréhension et dans celui de l'appétit. Dans l'ordre de l'appréhension, on dit de quelqu'un qu'il se met hors de soi quand il est entraîné hors de la connaissance qui lui est propre. Ce peut être parce qu'il est introduit à une connaissance plus haute, comme élevé à la compréhension de certaines choses dépassant la portée de ses sens et de sa raison, et dont on dit qu'il est en extase parce qu'il est transporté hors de la perception naturelle de sa raison et de ses sens. Ou bien ce peut être parce qu'il est profondément déprimé, et lorsque quelqu'un tombe dans le délire ou la folie, on dit qu'il a une extase. — Dans l'ordre de l'appétit on dit qu'il y a extase lorsque l'appétit d'un homme se porte sur un autre en sortant de soi pour ainsi dire.

C'est l'amour qui produit la première sorte d'extase par mode de disposition, en tant qu'il fait méditer sur ce qu'on aime, comme nous l'avons dit à l'article précédent, et la méditation intense d'une chose fait oublier toutes les autres. — Quant à la seconde extase, l'amour en est la cause directe : purement et simplement dans l'amour d'amitié, et d'une certaine manière seulement dans l'amour de convoitise. Car, dans l'amour de convoitise, l'aimant se porte en quelque sorte hors de soi, parce que, non content de jouir du bien qu'il possède, il cherche à jouir de quelque chose en dehors de lui-même. Mais ce bien extérieur, il cherche à l'avoir pour soi, il ne sort pas à vrai dire de soi ; aussi, une telle affection, en fin de compte, le referme sur lui-même. Mais dans l'amour d'amitié, l'affection sort absolument d'elle-même, car on veut du bien à son ami et on y travaille, comme si l'on était chargé de pourvoir à ses besoins et cela en vue de l'ami lui-même.

Solutions : 1. L'objection ne vaut que pour la première sorte d'extase.

2. La raison vaut pour l'amour de concupiscence qui ne produit pas l'extase au sens pur et simple.

3. Celui qui aime sort de soi dans la mesure où il veut le bien de son ami et le réalise. Mais il ne veut pas le bien de son ami plus que le sien propre ; il ne s'ensuit donc pas qu'il aime l'autre plus que lui-même.

Article 4 : La jalousie est-elle un effet de l'amour ?

Objections : 1. Il semble que non, car la jalousie est une source de dispute, comme on le voit par ces mots de S. Paul (1 Co 3, 3) : « Puisqu'il y a parmi vous de la jalousie et des disputes. » Il n'est donc pas un effet de l'amour, lequel fuit les disputes.

2. L'objet de l'amour est le bien, qui tend à se communiquer. Or la jalousie s'oppose à la communication; elle ne souffre aucun partage dans l'objet de son amour, ainsi dit-on que les hommes sont jaloux de leurs épouses qu'ils ne veulent pas avoir en commun avec d'autres. La jalousie ne vient donc pas de l'amour.

3. La jalousie ne va pas sans haine, comme elle ne va pas sans amour, car il est écrit dans le Psaume (73, 3) : « J'étais jaloux des orgueilleux. » On ne doit donc pas dire que la jalousie est un effet de l'amour plutôt que de la haine.

En sens contraire, d'après Denys : « Dieu est appelé jaloux à cause du grand amour qu'il a pour ce qui existe. »

Réponse : La jalousie, en quelque sens qu'on la prenne, vient de l'intensité de l'amour. Il est manifeste en effet que plus une force se porte intensément vers quelque chose, plus elle repousse avec vigueur ce qui lui est contraire ou opposé. Or l'amour, dit S. Augustin, est « une sorte de mouvement qui tend vers l'aimé » : un amour ardent cherchera donc à exclure tout ce qui s'oppose à lui.

Mais cela se produit différemment dans l'amour de convoitise et dans l'amour d'amitié. Car dans l'amour de convoitise, celui qui désire ardemment quelque chose s'empêche contre tout ce qui l'empêche d'obtenir ce qu'il aime ou d'en jouir tranquillement. C'est en ce sens que l'on parle de la jalousie des maris pour leurs femmes : ils ne veulent pas que ce qu'ils cherchent d'unique auprès d'elles soit empêché par la compagnie des autres. Et de même, ceux qui sont avides de supériorité s'élèvent contre ceux qui leur paraissent supérieurs, comme s'ils empêchaient leur propre supériorité : c'est la jalousie envieuse, dont il est écrit (Ps 37, 1) : « Ne sois pas jaloux des méchants; ne porte pas envie à ceux qui font le mal. »

Dans l'amour d'amitié, au contraire, on cherche le bien de l'ami et, quand l'amour est intense, il dresse celui qui aime contre tout ce qui s'oppose au bien de son ami. On dit alors de quelqu'un qu'il est jaloux de son ami quand il s'applique à éloigner les paroles ou les actes qui vont contre le bien de celui-ci. C'est aussi de cette jalousie que l'on est animé pour Dieu quand on fait son possible pour empêcher ce qui est contraire à son honneur ou à sa volonté, selon cette parole du livre des Rois (1 R 19, 10) : « je suis rempli d'un zèle jaloux pour le Seigneur des armées. » Sur ce texte de S. Jean (2, 19) : « l'amour jaloux de ta maison me dévore », la Glose dit également : « Il est dévoré d'une bonne jalousie, celui qui s'efforce de corriger tout ce qu'il voit de mal et qui, s'il ne peut y réussir, le supporte en gémissant. »

Solutions : 1. L'Apôtre parle à cet endroit de la jalousie envieuse, qui provoque en effet des disputes, non certes contre la chose aimée, mais en sa faveur et contre ce qui lui fait obstacle.

2. Le bien est aimé en tant qu'il peut se communiquer à celui qui aime. C'est pourquoi tout ce qui empêche la perfection de cette communication est considéré comme odieux. Et en ce cas la jalousie est causée par l'amour du bien. Mais il arrive que, par insuffisance de bonté, certains biens de peu de valeur ne peuvent être possédés simultanément et intégralement par plusieurs.

C'est l'amour de tels biens qui engendre la jalousie envieuse. Il n'en va pas de même, à proprement parler, quand il s'agit de ces biens que plusieurs peuvent posséder pleinement : nul n'est envieux d'autrui pour sa connaissance de la vérité, que plusieurs peuvent acquérir intégralement. On peut seulement être jaloux de celui qui la possède de façon supérieure.

3. Le fait même que l'on déteste ce qui s'oppose à l'ami procède de l'amour. C'est pourquoi la jalousie est dite, en rigueur de termes, un effet de l'amour plutôt que de la haine.

Article 5 : L'amour est-il une passion qui blesse celui qui aime ?

Objections : 1. Il semble que oui, car la langueur est une sorte de blessure. Or l'amour cause la langueur, selon ces mots du Cantique (2, 5) : « Soutenez-moi avec des fleurs, fortifiez-moi avec des pommes, car je languis d'amour. » L'amour est donc une passion qui blesse.

2. La liquéfaction est une sorte de décomposition. Or l'amour liquéfie, car il est écrit (Ct 5, 6) : « Mon âme s'est liquéfiée lorsque mon bien-aimé a parlé. » C'est donc que l'amour décompose, détruit et blesse.

3. La ferveur désigne un certain excès de chaleur, capable de détruire. Or la ferveur est causée par l'amour ; en effet Denys signale parmi les propriétés de l'amour des Séraphins qu'il est « chaud, pénétrant et plus que fervent ». Dans le Cantique (8,6), il est dit aussi de l'amour que « ses ardeurs sont des ardeurs de feu et de flamme ». L'amour est donc une passion qui blesse et qui détruit.

En sens contraire, Denys écrit que « tous les êtres s'aiment d'un amour qui maintient », c'est-à-dire qui conserve. L'amour n'est donc pas une passion qui blesse, mais plutôt qui conserve et perfectionne.

Réponse : Nous l'avons dit, l'amour signifie une certaine adaptation de la puissance affective à un bien. Or aucun être n'est blessé pour s'être adapté à ce qui lui convient ; il s'accomplit plutôt, si c'est possible, et en devient meilleur. Au contraire, ce qui veut s'adapter à ce qui ne lui convient pas en est blessé et détérioré. Donc, l'amour du bien qui convient perfectionne et améliore celui qui aime; l'amour du bien qui ne convient pas blesse et détériore. C'est pour cela que l'homme est perfectionné et rendu meilleur surtout par l'amour de Dieu, tandis qu'il est blessé et détérioré par l'amour du péché, selon ces mots d'Osée (9, 10) : « Ils sont devenus abominables comme l'objet de leur amour. »

Cela doit s'entendre de l'amour au point de vue de ce qu'il y a de formel en lui, c'est-à-dire de l'appétit. Quant à l'aspect matériel de la passion de l'amour, à savoir une certaine modification corporelle, il arrive que l'amour blesse, à cause d'un certain excès, comme cela arrive dans l'activité sensorielle, et en tout acte d'une puissance de l'âme qui s'exerce avec modification de l'organe corporel.

Solutions : Aux trois objections il faut répondre que l'on peut attribuer à l'amour quatre effets immédiats : la liquéfaction, la jouissance, la langueur et la ferveur. Le premier de tous est la liquéfaction, qui s'oppose à la congélation. Ce qui est congelé, en effet, est resserré en soi-même, au point que rien ne peut facilement y pénétrer. Au contraire, l'amour dispose l'appétit à accueillir le bien qu'il aime, de sorte que l'aimé est dans l'aimant, comme nous l'avons vu. On voit donc que la congélation ou dureté du cœur est une disposition qui s'oppose à l'amour, tandis que la liquéfaction implique un certain attendrissement qui permet au cœur de s'offrir à la pénétration de l'aimé. Donc, si l'aimé est présent et possédé, c'est la joie ou jouissance ; s'il est absent, il en résulte deux autres passions : la tristesse de l'absence ou langueur (c'est pourquoi Cicéron n'qualifie de maladie la tristesse plus que le reste), et un désir intense d'obtenir ce qu'on aime, qui s'appelle ferveur. — Ces quatre effets sont produits par l'amour considéré formellement, selon le rapport de la puissance appétitive à son objet. Mais dans la passion de

l'amour, d'autres effets s'ensuivent, proportionnés aux premiers, et constitués par une modification organique.

Article 6 : L'amour est-il la cause de tout ce qu'on fait quand on aime ?

Objections : 1. Il semble que non car, on l'a vu, l'amour est une passion. Mais tout ce que l'homme fait, il ne le fait pas par passion ; il fait certaines choses par choix et d'autres par ignorance, dit Aristote. Donc tout ce que l'on fait, on ne le fait pas par amour.

2. L'appétit est le principe du mouvement et de l'action chez tous les animaux, comme le montre Aristote. Donc, si l'on fait tout par amour, les autres passions de l'appétit sont superflues.

3. Rien ne vient à la fois de causes contraires. Or il est des choses qui se font par haine. Tout ne se fait donc pas par amour.

En sens contraire, Denys écrit : « C'est par amour du bien que tous les êtres font tout ce qu'ils font. »

Réponse : Tout agent agit pour une fin, nous l'avons dit. Or la fin est le bien désiré et aimé par chacun. Il est donc manifeste que tout agent, quel qu'il soit, accomplit toutes ses actions en vertu d'un amour.

Solutions : 1. Cette objection se fonde sur l'amour qui est une passion existant dans l'appétit sensitif. Or nous parlons ici de l'amour au sens large, selon qu'il englobe l'amour intellectuel, l'amour rationnel, l'amour animal et l'amour naturel. Car c'est ainsi que Denys parle de l'amour.

2. De l'amour, nous l'avons déjà dit, naissent le désir, la tristesse et le plaisir, et par suite toutes les autres passions. Il s'ensuit que toute action qui procède d'une passion quelconque, procède aussi de l'amour comme de sa cause première. Les autres passions ne sont donc pas superflues : ce sont des causes prochaines.

3. La haine elle-même est causée par l'amour, comme nous le dirons bientôt.

### QUESTION 29 : LA HAINE

1. Le mal est-il la cause et l'objet de la haine ? — 2. La haine est-elle causée par l'amour ? — 3. La haine est-elle plus forte que l'amour ? — 4. Peut-on se haïr soi-même ? — 5. Peut-on haïr la vérité ? — 6. Peut-on haïr quelque chose de façon universelle ?

Article 1 : Le mal est-il la cause et l'objet de la haine ?

Objections : 1. Il ne semble pas, car tout ce qui est, en tant qu'il est, est bon. Donc, si l'objet de la haine est le mal, il s'ensuit qu'aucune chose ne pourra être prise en haine, mais seulement tel défaut d'une chose. Ce qui est manifestement faux.

2. Il est digne de louange de haïr le mal. L'Écriture le donne à entendre (2 M 3, 1) : « Les lois étaient fidèlement gardées, grâce à la piété du pontife Onias et à ceux qui haïssaient le mal. » Donc, si le mal seul est objet de haine, il en résulte que toute haine est louable. Ce qui est manifestement faux.

3. Une même chose ne peut être à la fois bonne et mauvaise. Or une même chose peut être haïssable pour les uns et aimable pour les autres. Donc la haine a pour objet non seulement le mal mais aussi le bien.

En sens contraire, la haine est le contraire de l'amour. Or l'objet de l'amour est le bien, comme nous l'avons vu. Donc l'objet de la haine est le mal.

Réponse : L'appétit naturel découle d'une certaine connaissance, bien que celle-ci ne soit pas dans le sujet. C'est pourquoi, il semble que l'on puisse assimiler son inclination à celle de l'appétit animal, lequel est consécutif à une connaissance appartenant au sujet, nous l'avons déjà dit. Or, dans l'appétit naturel ceci est évident : de même que tout être se trouve en consonance ou

harmonie naturelle avec ce qui lui convient (ce qui est l'amour naturel), de même, à l'égard de ce qui s'oppose à lui et le détruit, tout être manifeste une dissonance naturelle, qui est la haine naturelle.

Ainsi donc, dans l'appétit animal ou dans l'appétit intellectuel, l'amour est une espèce de consonance de l'appétit avec ce qui est saisi comme lui convenant ; la haine, au contraire, est une sorte de dissonance de l'appétit à l'égard de ce qui est perçu comme opposant et nuisible. Or tout ce qui convient, en tant que tel, a raison de bien ; pareillement, tout ce qui s'oppose, en tant que tel, a raison de mal. Par conséquent, de même que le bien est l'objet de l'amour, ainsi le mal est-il l'objet de la haine.

Solutions : 1. L'être, en tant qu'être, n'exprime rien de contraire, mais plutôt de consonant, car toutes choses s'harmonisent dans l'être ; mais l'être, en tant que tel être déterminé, se trouve en contrariété avec un autre être déterminé. A ce point de vue, un être est haïssable pour un autre, et mauvais, non en soi, mais par rapport à cet autre.

2. De même qu'une chose peut être considérée comme bonne alors qu'elle ne l'est pas, ainsi peut-on juger mauvais ce qui n'est pas un vrai mal. C'est pourquoi il arrive parfois que ni la haine du mal ni l'amour du bien ne soient choses bonnes.

3. Une seule et même chose peut être aimable ou haïssable pour des êtres différents, selon l'appétit naturel, du fait qu'elle convient à la nature de l'un et s'oppose à la nature de l'autre : par exemple la chaleur convient au feu, et s'oppose à l'eau. Dans le domaine de l'appétit animal, la cause de cette diversité est que la même réalité est appréhendée par l'un sous la raison de bien, et par l'autre sous la raison de mal.

Article 2 : La haine est-elle causée par l'amour?

Objections : 1. Il semble que non : « Les choses qui se distinguent par opposition, coexistent naturellement », écrit Aristote. Or l'amour et la haine, étant contraires, se distinguent par opposition. Ils sont donc coexistants selon la nature. Donc l'amour n'est pas cause de haine.

2. Un contraire n'est pas cause de l'autre. Or l'amour et la haine sont contraires. Donc l'amour n'est pas cause de haine.

3. Ce qui suit n'est pas cause de ce qui précède. Or la haine précède l'amour. Elle implique en effet qu'on s'éloigne du mal, et l'amour qu'on s'approche du bien.

En sens contraire, S. Augustin affirme que toutes les émotions sont causées par l'amour. Donc aussi la haine, qui est une émotion de l'âme.

Réponse : L'amour, avons-nous dit à l'article précédent, consiste en une certaine convenance de l'aimant et de l'aimé, et la haine, en une sorte d'opposition ou dissonance. Or, en toute chose, il faut considérer ce qui s'accorde avant de considérer ce qui s'oppose ; car si une chose s'oppose à une autre, c'est parce qu'elle est de nature à détruire ou empêcher ce qui s'accorde. Il s'ensuit nécessairement que l'amour précède la haine et que rien ne peut être objet de haine sinon parce qu'il est contraire au bien que l'on aime. C'est ainsi que toute haine est causée par l'amour.

Solutions : 1. Parmi les choses qui se distinguent en s'opposant, il en est qui coexistent naturellement et dans la réalité et dans l'esprit ; ainsi deux espèces d'animaux ou deux espèces de couleurs. D'autres se correspondent à titre égal au point de vue de la raison, mais, dans la réalité, l'une précède et cause l'autre, comme on le voit pour les espèces des nombres, des figures et des mouvements. D'autres enfin ne coexistent ni dans la réalité ni dans l'esprit, ainsi la substance et l'accident ; en effet la substance est réellement cause de l'accident et, au point de vue de la raison, l'être se dit à titre premier de la substances puis de l'accident, car on ne l'attribue à celui-ci qu'en tant qu'il existe dans la substance. — Or l'amour et la haine, par



nature, existent ensemble au point de vue de la raison, mais non dans la réalité. Rien n'empêche donc que l'amour soit cause de la haine.

2. L'amour et la haine sont contraires quand ils portent sur le même objet. Mais quand ils ont des objets contraires, ils ne sont plus contraires, ils sont corrélatifs et s'engendrent l'un l'autre : aimer une chose et haïr son contraire relèvent d'un même principe. Ainsi l'amour d'une chose cause la haine de son contraire.

3. Dans l'ordre d'exécution, s'éloigner d'un terme précède l'accès à l'autre terme. Mais dans l'ordre d'intention, c'est l'inverse: si l'on s'éloigne, c'est parce que l'on veut accéder à autre chose. Or les mouvements de l'appétit relèvent plutôt de l'ordre intentionnel que de l'ordre d'exécution. Puisque l'amour et la haine sont deux mouvements de l'appétit, c'est donc l'amour qui est premier.

Article 3 : La haine est-elle plus forte que l'amour ?

Objections : 1. Il semble bien, car S. Augustin écrit : « Il n'est personne qui ne fuie la douleur plus qu'il ne cherche le plaisir. » Mais fuir la douleur relève de la haine, tandis que la recherche du plaisir appartient à l'amour. Donc la haine est plus forte que l'amour.

2. Le plus faible est vaincu par le plus fort. Or l'amour est vaincu par la haine, quand l'amour se change en haine.

3. Les affections de l'âme se font connaître par leurs effets. Or l'homme s'applique plus à repousser ce qu'il déteste qu'à rechercher ce qu'il aime ; comme aussi les bêtes s'abstiennent de ce qui leur plaît par peur des coups, dit S. Augustin. Donc la haine est plus forte que l'amour.

En sens contraire, le bien est plus fort que le mal, car « le mal n'agit que par la vertu du bien », selon Denys. Or la haine et l'amour diffèrent selon que le bien et le mal sont différents. Donc l'amour est plus fort que la haine.

Réponse : Il est impossible qu'un effet soit plus fort que sa cause. Or toute haine procède de quelque amour comme de sa cause, nous venons de le dire. Il est donc impossible que la haine soit plus forte que l'amour, purement et simplement.

Mais il faut aller plus loin et dire que l'amour, à parler absolument, est plus fort que la haine. En effet, un mobile se meut vers la fin avec plus de force que vers le moyen ordonné à la fin. Or l'éloignement du mal est ordonné à l'obtention du bien comme à sa fin. Par conséquent, à parler purement et simplement, le mouvement de l'âme est plus fort vers le bien qu'il ne l'est à l'égard du mal.

Cependant, il semble que la haine soit parfois plus forte que l'amour; et cela, pour deux raisons.

1° Parce que la haine est plus sensible que l'amour. Puisque la perception du sens consiste en un changement, quand celui-ci s'est produit, la sensation est moindre que pendant le changement. De là vient que la chaleur de la fièvre continue, bien qu'elle soit plus grande, n'est pourtant pas aussi sensible que celle de la fièvre tierce, parce qu'elle est déjà passée en une sorte d'état naturel. C'est pour cela aussi que l'amour se fait sentir davantage en l'absence de l'aimé, selon la remarque de S. Augustin : « L'amour est moins sensible lorsque la privation ne le fait pas connaître. » Cette même raison explique que la disconvenance avec l'objet de la haine provoque un sentiment plus vif que la convenance avec ce que l'on aime.

2° La haine paraît plus forte que l'amour parce que l'on ne compare pas la haine à l'amour qui lui correspond. En effet, la diversité des amours selon la grandeur et la faiblesse répond à la diversité des biens ; et à ces amours divers s'opposent des haines proportionnées. Il s'ensuit que la haine corrélative à un amour plus grand touche davantage qu'un amour moindre.

Solutions : 1. Cela donne la réponse à la première objection. L'amour du plaisir est moindre que l'amour de notre conservation, auquel correspond la fuite de la douleur. C'est pourquoi on fuit la douleur plus qu'on n'aime le plaisir.

2. Jamais la haine ne vaincra l'amour sans un plus grand amour, correspondant à la haine. C'est ainsi que l'homme s'aime lui-même plus qu'il n'aime son ami ; et, parce qu'il s'aime lui-même, il peut en venir à haïr même son ami, si celui-ci s'oppose à lui.

3. Si l'on s'applique avec plus d'ardeur à repousser ce qui déplaît, c'est parce que la haine est plus sensible.

Article 4 : Peut-on se haïr soi-même ?

Objections : 1. Il semble bien, car on dit dans la Psaume (11, 6 Vg) : « Celui qui aime l'iniquité, hait son âme. » Or ils sont nombreux ceux qui aiment l'iniquité, et donc ceux qui se haïssent eux-mêmes.

2. Nous haïssons celui à qui nous voulons et faisons du mal. Or il arrive qu'on veuille se faire et qu'on se fasse du mal à soi-même ; par exemple ceux qui se donnent la mort. Donc, il y a des hommes qui se haïssent eux-mêmes.

3. D'après Boèce : « L'avarice rend les hommes odieux. » D'où l'on peut inférer que tout homme hait l'avare. Or certains sont avares, et donc se haïssent eux-mêmes.

En sens contraire, l'Apôtre écrit (Ep 5, 29) « Personne n'a jamais eu de haine pour sa propre chair. »

Réponse : Il est impossible que quelqu'un se haïsse soi-même, à considérer la chose en elle-même. En effet tout être désire naturellement son bien, et nul ne peut se vouloir quelque chose sinon à titre de bien ; car « le mal est au-delà du vouloir », comme dit Denys. Or, aimer quelqu'un, c'est lui vouloir du bien, comme nous l'avons vu. Chacun s'aime donc nécessairement soi-même, et il est impossible que l'on se haïsse, à prendre la chose en elle-même.

Toutefois il arrive accidentellement qu'on se haïsse soi-même. Et cela sous un double rapport. D'abord, à partir du bien qu'on se veut à soi-même. Car il arrive parfois que l'on désire comme bon à un certain point de vue quelque chose qui est mauvais purement et simplement ; alors, par accident, on se veut du mal, et pour autant on se hait. — En second lieu, à partir de soi-même, à qui l'on veut du bien. En effet tout être est surtout ce qu'il y a de principal en lui : on dit ainsi que la cité fait ce que fait le roi, comme si le roi était la cité tout entière. Or il est manifeste que l'homme est surtout ce qu'est son esprit. Or il arrive que certains pensent être surtout ce qu'ils sont au point de vue de la nature corporelle et sensible. Ils s'aiment donc selon ce qu'ils croient être, mais ils haïssent ce qu'ils sont en réalité, puisqu'ils veulent ce qui est contraire à la raison. De ces deux manières, celui qui aime l'iniquité hait non seulement son âme mais encore soi-même.

Solutions : 1. Cela donne la réponse à la première objection.

2. Nul ne se veut ou ne se fait du mal sinon parce qu'il perçoit ce mal sous la raison de bien. Car même ceux qui se donnent la mort considèrent celle-ci comme un bien, pour autant qu'elle met un terme à une misère ou à une douleur.

3. L'avare hait quelque chose qui est en lui un accident, mais pour autant il ne se hait pas lui-même ; c'est ainsi que le malade déteste sa maladie, en vertu même de l'amour qu'il se porte. — On peut répondre aussi que l'avarice rend odieux aux autres, mais non à soi-même. Bien plus, elle a pour cause l'amour désordonné de soi qui fait rechercher les biens temporels plus qu'il ne faut.

Article 5 : Peut-on haïr la Vérité ?

Objections : 1. Cela semble impossible, car le bien, l'être et le vrai ne sont qu'une même chose, et personne ne peut haïr le bien.

2. « Tous les hommes désirent naturellement savoir », remarque Aristote. Or la science n'a pour objet que le vrai. Donc la vérité est naturellement désirée et aimée. Mais ce qui est naturel ne peut disparaître. Par conséquent, nul ne peut haïr la vérité.

3. Le même Philosophe dit que « les hommes aiment les gens sincères ». Or ce ne peut être qu'à cause de la vérité. L'homme aime donc naturellement la vérité et ne peut la haïr.

En sens contraire, l'Apôtre écrit (Ga 4, 16) « Suis-je devenu votre ennemi parce que je vous ai dit la vérité ? »

Réponse : Le bien, le vrai et l'être ne sont qu'une même réalité, mais ils diffèrent au point de vue de la raison. Le bien, en effet, a raison de chose désirable — ce que n'ont pas l'être ou le vrai -, le bien étant « ce que toutes choses désirent ». Par conséquent le bien, sous la raison de bien, ne peut être objet de haine, ni en général, ni en particulier. — Quant à l'être et au vrai, on ne peut assurément les haïr en général, car c'est la dissonance qui est cause de la haine tandis que l'accord est cause de l'amour; et, d'autre part, l'être et le vrai sont communs à toutes choses. Cependant, en particulier, rien n'empêche qu'on haïsse tel être ou certaine vérité, en tant qu'ils se présentent comme contraires ou hostiles : la contrariété, en effet, et l'hostilité ne s'opposent pas à la notion de bien.

Or, c'est d'une triple manière qu'une vérité particulière peut être contraire ou opposée au bien que l'on aime. D'abord, selon que la vérité est dans les choses elles-mêmes comme dans sa cause et sa source. A ce titre, il arrive que l'homme haïsse une vérité en tant qu'il voudrait que ce qui est vrai ne le fût pas. — D'autre part, il y a opposition selon que la vérité est dans l'esprit de l'homme lui-même, où elle l'empêche de poursuivre ce qu'il aime. C'est le cas de ceux qui voudraient ne pas connaître la vérité de la foi pour pécher librement, et qui disent à Dieu dans le livre de Job (21, 14) : « Nous refusons la science de tes voies. » — Enfin, une vérité particulière est objet de haine, en tant qu'opposée, selon qu'elle se trouve dans l'intelligence d'un autre. Par exemple, celui qui veut que son péché reste ignoré, hait que l'on sache la vérité sur ce péché. C'est en ce sens que S. Augustin nous dit : « Les hommes aiment la lumière de la vérité, mais ils haïssent ses reproches. »

Solutions : 1. Cela donne la réponse à la première objection.

2. Connaître la vérité est en soi chose aimable ; c'est pour cela que S. Augustin dit que les hommes « aiment sa lumière ». Mais, d'une façon accidentelle, la connaissance de la vérité peut devenir objet de haine, dans la mesure où elle empêche d'obtenir ce qu'on désire.

3. Si l'on aime les hommes sincères, c'est parce que connaître la vérité est chose aimable en soi, et que les hommes sincères la manifestent.

Article 6 : Peut-on haïr quelque chose de façon universelle ?

Objections : 1. Cela semble impossible, car la haine est une passion de l'appétit sensitif, lequel est mû par une connaissance sensible. Or le sens ne peut saisir l'universel. La haine ne peut donc pas porter sur un objet universel.

2. La haine est causée par une certaine dissonance, qui s'oppose à la communauté. Or la communauté relève de l'universalité. La haine ne peut donc se porter sur quelque objet de façon universelle.

3. L'objet de la haine est le mal. Or « le mal est dans les choses, non dans l'esprit », dit Aristote. Puisque l'universel existe seulement dans l'esprit, qui le dégage du particulier par l'abstraction, il semble donc que la haine ne puisse s'élever jusqu'à un objet universel.

En sens contraire, le Philosophe écrit : « La colère a toujours pour objet le particulier ; mais la haine porte aussi sur un objet en général : chacun, en effet, déteste les voleurs et les calomniateurs. »

Réponse : On peut parler de l'universel de deux façons, selon que l'on vise son caractère même d'universalité, ou bien la nature à laquelle est attribué ce caractère ; en effet la considération de l'homme universel est différente de la considération de l'homme en tant qu'homme. Si l'on prend l'universel au premier sens, il n'est aucune puissance de la partie sensible — ni puissance cognitive ni puissance appétitive — qui atteigne à l'universel, car l'universel s'obtient par abstraction de la matière individuelle, où s'enracine toute faculté sensitive.

Toutefois, une puissance sensible de connaissance ou d'appétit peut se porter sur un objet pris universellement. Ainsi nous disons que l'objet de la vue est la couleur en général, non pas que la vue atteigne la couleur sous son aspect universel, mais parce que, si la couleur est connaissable par le sens de la vue, ce n'est pas en tant que telle couleur, mais en tant que couleur, purement et simplement.

Ainsi donc, la haine, même celle de la partie sensible, peut porter sur quelque chose de façon universelle, parce que c'est à cause de sa nature commune qu'un être déterminé peut s'opposer à un animal — ainsi le loup à la brebis et non seulement parce qu'il est tel ou tel : aussi la brebis déteste-t-elle le loup en général. — Mais la colère naît toujours d'un fait particulier, car elle suppose un acte qui nous a blessé, et les actes sont des faits particuliers. C'est ce qui fait dire au Philosophe : « La colère a toujours pour objet une chose particulière, tandis que la haine peut porter sur quelque chose en général. »

Quant à la haine qui se trouve dans la partie intellectuelle puisqu'elle est consécutive à la connaissance universelle de l'intelligence, elle peut atteindre l'universel, dans les deux sens du mot.

Solutions : 1. Le sens ne perçoit pas l'universel, en tant qu'universel, mais il perçoit certaines choses auxquelles l'abstraction confère l'universalité.

2. Ce qui est commun à tous ne peut être une raison de haine. Mais rien n'empêche qu'une chose soit commune à plusieurs hommes, et se trouve pourtant en dissonance avec d'autres hommes, pour lesquels elle devient alors un objet de haine.

3. Cette objection est tirée de l'universel pris sous sa raison d'universel ; nous accordons qu'à ce titre il ne tombe pas sous la perception ou l'appétit sensibles.

### **QUESTION 30 : LA CONVOITISE**

1. La convoitise est-elle seulement dans l'appétit sensible ? — 2. Est-elle une passion spéciale ? — 3. Y a-t-il des convoitises naturelles et des convoitises qui ne le sont pas ? — 4. La convoitise est-elle infinie ?

Article 1 : La convoitise est-elle seulement dans l'appétit sensible ?

Objections : 1. Il semble que la convoitise n'existe pas seulement dans l'appétit sensible car il existe une convoitise de la sagesse selon l'Écriture (Sg 6, 20) : « La convoitise de la sagesse conduit au royaume éternel. » Or l'appétit sensible ne peut se porter sur la sagesse. Donc la convoitise n'est pas seulement dans cette sorte d'appétit.

2. Le désir des commandements de Dieu ne se trouve pas dans l'appétit sensible ; bien plus l'Apôtre dit (Rm 7, 18) : « Le bien n'habite pas en moi, c'est-à-dire dans ma chair. » Or le désir des commandements de Dieu est une sorte de désir sensible ou « convoitise », selon cette parole

du Psaume (119, 20) : « Mon âme a convoité ardemment tes décisions. » La convoitise n'est donc pas dans le seul appétit sensible.

3. Pour toute puissance, son bien propre est objet de convoitise. Celle-ci se trouve donc en chaque puissance de l'âme, et non seulement dans l'appétit sensible.

En sens contraire, S. Jean Damascène dit : « L'irrationnel qui obéit à la raison et se laisse persuader par elle, se divise en convoitise et colère. Or il s'agit de la partie irrationnelle de l'âme, passive et appétitive. » La convoitise est donc dans l'appétit sensible.

Réponse : « La convoitise, dit le Philosophe, est l'appétit de ce qui plaît. » Or, nous le verrons plus loin, il y a deux sortes de plaisirs : l'un se trouve dans le bien intelligible, qui est le bien de la raison ; l'autre, dans le bien d'ordre sensible. Il semble que la première sorte de plaisirs n'appartienne qu'à l'âme. La seconde relève de l'âme et du corps, car le sens est la faculté d'un organe corporel, de telle sorte que le bien sensible est le bien de tout le composé humain. Or c'est d'un tel plaisir que la convoitise semble être l'appétit, appartenant solidairement à l'âme et au corps, comme l'indique le mot même de convoitise ou concupiscence. Par conséquent, la concupiscence, au sens propre, se trouve dans l'appétit sensible, et plus précisément dans la partie concupiscible, qui en tire son nom.

Solutions : 1. L'appétit de la sagesse ou des autres biens spirituels est appelé parfois convoitise, soit à cause d'une certaine ressemblance entre appétit supérieur et appétit inférieur ; soit à cause de l'intensité de l'appétit supérieur qui rejaillit sur l'inférieur ; alors celui-ci tend à sa manière vers le bien spirituel à la suite de l'appétit supérieur, et le corps lui-même se met au service des réalités spirituelles. Comme il est écrit dans le Psaume (84, 3) : « Mon cœur et ma chair crient de joie vers le Dieu vivant. »

2. Le désir, à proprement parler, ne relève pas seulement de l'appétit inférieur, mais aussi du supérieur. En effet, il n'implique pas, comme la convoitise, une certaine complexité dans le désir mais un mouvement simple vers la chose désirée.

3. Il appartient à chacune des puissances de l'âme de désirer son bien propre d'un désir naturel, non consécutif à une connaissance. Mais désirer le bien d'un désir conjoint à une connaissance, comme en ont les animaux, cela n'appartient qu'à la puissance appétitive. Quant à désirer une chose en tant qu'elle est un bien délectable d'ordre sensible, c'est le propre de la convoitise, qui appartient à la puissance concupiscible.

Article 2 : La convoitise est-elle une passion spéciale ?

Objections : 1. Il ne semble pas que la convoitise soit une passion spéciale de la puissance concupiscible. Car les passions se distinguent selon leurs objets. Or l'objet du concupiscible est le délectable d'ordre sensible, qui est aussi, d'après le Philosophe, l'objet de la convoitise. Donc celle-ci n'est pas une passion spéciale du concupiscible.

2. S. Augustin écrit que « la cupidité est l'amour des choses qui passent ». Elle n'est donc pas distincte de l'amour. Or, toutes les passions spéciales se distinguent entre elles. Donc la convoitise n'est pas une passion spéciale.

3. A toute passion du concupiscible s'oppose, a-t-on dit, une passion spéciale dans ce même appétit. Or, aucune passion spéciale ne s'oppose à la convoitise dans le concupiscible. S. Jean Damascène dit en effet : « Le bien attendu fait naître la convoitise ; le bien présent, la joie ; et de même, le mal auquel on s'attend provoque la crainte ; le mal présent, la tristesse. » D'où il semble que la crainte s'oppose à la convoitise comme la tristesse à la joie. Or la crainte n'est pas dans le concupiscible, mais dans l'irascible. Donc la convoitise n'est pas une passion spéciale du concupiscible.

En sens contraire, la convoitise est causée par l'amour et tend au plaisir, passions du concupiscible. Elle se distingue donc des autres passions du concupiscible comme une passion spéciale.

Réponse : Nous avons dit que le bien délectable pour le sens était l'objet commun du concupiscible. Il s'ensuit que les différences de cet objet feront la diversité des passions du concupiscible. Or la diversité de l'objet peut être considérée soit quant à la nature de l'objet lui-même, soit en fonction de sa puissance d'agir. La diversité de l'objet agissant qui se prend de la nature de la chose produit une différence matérielle entre les passions. Mais la diversité venant de la puissance active cause une différence formelle de distinction spécifique entre les passions.

Or la raison de puissance motrice qui appartient à la fin elle-même, ou au bien, est tout autre selon que ce bien est présent réellement ou qu'il est absent ; car lorsqu'il est présent, il fait qu'on se repose en lui ; lorsqu'il est absent, il fait qu'on se meut vers lui.

Ainsi, l'objet délectable d'ordre sensible, en tant qu'il adapte en quelque sorte l'appétit et le conforme à lui-même, cause l'amour ; en tant qu'absent, il l'attire à lui, il cause la convoitise ; en tant que présent, il lui donne de se reposer en lui, il cause la délectation ou plaisir. On voit ainsi que la convoitise est une passion spécifiquement différente et de l'amour et de la délectation ou plaisir. — Quant au fait de désirer tel objet agréable ou tel autre, il n'entraîne dans les convoitises qu'une diversité numérique.

Solutions : 1. Le bien agréable n'est pas l'objet du désir de façon absolue, mais seulement en tant qu'il est absent ; tout comme le sensible n'est objet de la mémoire que sous la raison de passé. En effet de telles conditions particulières diversifient l'espèce des passions, et même l'espèce des puissances de la partie sensible, qui regarde les objets particuliers.

2. Cette attribution est faite au titre de la cause, non de l'essence; la cupidité, en soi, n'est pas l'amour, mais un effet de l'amour. — On peut dire aussi que S. Augustin prend le mot « cupidité » au sens large, pour désigner tout mouvement de l'appétit se portant sur un bien à venir. En ce sens la cupidité englobe l'amour et l'espoir.

3. La passion qui s'oppose directement à la convoitise n'a pas reçu de nom ; c'est celle qui soutient avec le mal le même rapport que la convoitise avec le bien. Mais parce qu'elle a pour objet le mal absent, comme la crainte, on la désigne quelquefois par ce dernier mot, de même qu'on parle de cupidité au lieu d'espoir. Un bien ou un mal de peu d'importance est considéré comme rien; c'est pourquoi tout mouvement de l'appétit vers le bien ou vers le mal à venir est appelé espoir ou crainte, ces deux passions ayant pour objet le bien et le mal présentant un caractère de difficulté.

Article 3 : Y a-t-il des convoitises naturelles et des convoitises qui ne le sont pas ?

Objections : 1. Il ne semble pas que certaines convoitises soient naturelles, quand d'autres ne le seraient pas. Car la convoitise relève de l'appétit animal, on l'a dit. Or l'appétit naturel se distingue de l'appétit animal. Donc aucune convoitise n'est naturelle.

2. La diversité matérielle ne cause pas une diversité spécifique, mais seulement une diversité numérique, qui échappe à toute considération philosophique. Or, s'il est des convoitises naturelles et non naturelles, elles ne diffèrent qu'en raison de leurs objets divers, c'est-à-dire d'une différence uniquement matérielle et numérique. Il n'y a donc pas lieu de distinguer entre convoitises naturelles et non naturelles.

3. La raison se distingue de la nature comme on le voit dans Aristote. Donc, s'il y a dans l'homme une convoitise non naturelle, c'est qu'elle est d'ordre rationnel. Or cela est impossible, car la convoitise dont nous parlons, étant une passion, appartient à l'appétit sensible et non à la volonté, qui est un appétit rationnel.

En sens contraire, le Philosophe affirme qu'il y a des convoitises naturelles, et des convoitises non naturelles.

Réponse : La convoitise, avons-nous dit, est l'appétit du bien délectable. Or une chose peut être délectable à un double titre. D'abord parce qu'elle est en harmonie avec la nature de l'animal, comme manger, boire, etc. Cette convoitise du délectable est dite naturelle. Ou bien la chose est délectable parce qu'elle convient à l'animal selon la connaissance qu'il en a ; ainsi une chose est appréhendée comme bonne et adaptée : il en résulte qu'on s'y délecte. La convoitise de ces derniers objets est dite non naturelle, et, couramment, est plutôt appelée cupidité.

Les premières de ces convoitises, celles qui sont naturelles, sont communes aux hommes et aux animaux ; aux uns et aux autres certaines choses sont adaptées et délectables au point de vue naturel. Et tous les hommes en sont d'accord. Aussi le Philosophe appelle-t-il ces convoitises : communes et nécessaires-. — Quant aux autres convoitises, elles sont propres à l'homme, à qui il appartient de se représenter que telle chose lui est bonne et lui convient, en dehors de ce que la nature requiert. C'est pourquoi le même Philosophe dit que les premières convoitises sont « irrationnelles », et les secondes « accompagnées de raison ». Et parce que tous ne raisonnent pas de la même façon, ces dernières sont appelées par Aristote : « propres et surajoutées », par rapport aux convoitises naturelles.

Solutions : 1. Cela même qui fait l'objet de l'appétit naturel peut devenir aussi objet de l'appétit animal quand il a été perçu. C'est ainsi que la nourriture, la boisson, etc., que l'on désire par inclination de nature, peuvent faire l'objet d'une convoitise animale.

2. La distinction entre convoitises naturelles et non naturelles n'est pas seulement matérielle mais formelle d'une certaine manière, en tant qu'elle procède d'une diversité dans l'objet qui meut l'appétit. Car l'objet de celui-ci, étant le bien appréhendé, la diversité de la perception fait partie de la diversité du principe actif : une chose est alors perçue comme bonne par une connaissance absolue, d'où procèdent les convoitises naturelles que le Philosophe appelle irrationnelles, ou bien elle est perçue avec délibération, et provoque les désirs non naturels, appelés, pour ce motif, accompagnés de raison.

3. Dans l'homme il n'y a pas seulement la raison universelle, qui appartient à la partie intellectuelle, mais aussi la raison particulière qui appartient à la partie sensible, comme nous l'avons dit dans la première Partie . A ce titre, même la convoitise accompagnée de raison peut relever de l'appétit sensible. — De plus, l'appétit sensible peut être mû également par la raison universelle utilisant l'imagination particulière.

Article 4 : La convoitise est-elle infinie ?

Objections : 1. Il ne semble pas, car l'objet de la convoitise est le bien, lequel a raison de fin. Or, qui parle d'infini exclut toute fin, dit Aristote. La convoitise ne peut donc pas être infinie.

2. La convoitise porte sur un bien adapté au sujet, puisqu'il procède de l'amour. Or l'infini, étant hors de proportion, ne peut être adapté au sujet.

3. L'infini ne se traverse pas : on ne parvient jamais à un terme. Or la convoitise obtient la délectation lorsqu'elle atteint son but ultime. Donc, si la convoitise était infinie, la délectation ne se réaliserait jamais.

En sens contraire, « la convoitise étant infinie, les hommes désirent à l'infini », écrit Aristote.

Réponse : Nous l'avons dit à l'article précédent, il y a deux sortes de convoitises : l'une est naturelle, et l'autre non. La convoitise naturelle ne peut être infinie en acte, car elle porte sur ce que la nature requiert. Or celle-ci tend toujours vers ce qui est fini et déterminé. Aussi bien ne voit-on jamais l'homme convoiter un mets infini, ou une boisson infinie. — Mais, de même que l'infini potentiel se trouve dans la nature de manière successive, ainsi arrive-t-il que cette

convoitise soit infinie d'une manière successive : après avoir mangé, on veut un autre mets ou tout autre chose dont la nature a besoin ; car ces biens corporels, quand ils nous adviennent, ne demeurent pas toujours, mais disparaissent. Ce qui fait dire au Seigneur, s'adressant à la Samaritaine (Jn 4, 13) : « Celui qui boira de cette eau aura encore soif. »

Quant à la convoitise non naturelle, elle est absolument infinie. En effet, elle procède de la raison, comme nous l'avons dit, et le propre de la raison est de s'avancer à l'infini. De sorte que celui qui convoite les richesses, peut les convoiter non pas jusqu'à telle limite déterminée, mais pour être riche de façon absolue autant qu'il est en son pouvoir.

On peut, d'après le Philosophe, assigner une autre raison pour laquelle certaine convoitise est finie, et telle autre infinie. La convoitise de la fin est toujours infinie ; car la fin — la santé, par exemple — est convoitée pour elle-même ; ce qui fait qu'une santé meilleure est convoitée davantage, et ainsi à l'infini ; de même, puisque le blanc a pour propriété de dilater la pupille, plus il y a de blancheur, plus la dilatation est grande. Au contraire, la convoitise portant sur les moyens n'est pas infinie, mais on désire dans la mesure où cela convient à la fin. Ainsi ceux qui mettent leur fin dans les richesses les convoitent à l'infini ; mais ceux qui les désirent pour subvenir aux nécessités de la vie ne désirent que des richesses limitées, dit le Philosophe au même endroit. Et il en va de même pour la convoitise de tout le reste.

Solutions : 1. Tout ce qui est convoité est considéré comme quelque chose de fini, ou bien parce qu'il est fini en réalité, pour autant qu'il constitue l'objet d'un seul acte, ou bien parce qu'il est fini en tant que connu. Il ne peut, en effet, être atteint sous la raison d'infini, car « l'infini, dit Aristote, est ce dont il est toujours possible, quelque partie qu'on en prenne, d'en prendre encore de nouvelles ».

2. La raison est, en un sens, d'une vertu infinie, en tant qu'elle peut considérer quelque chose à l'infini, comme on le voit dans l'addition des nombres et des lignes. Aussi l'infini, envisagé d'une certaine manière, est-il proportionné à la raison. Car l'universel objet de la raison, est infini en quelque sorte, selon qu'il contient en puissance un nombre infini d'individus.

3. Il n'est pas nécessaire pour qu'il y ait délectation qu'on obtienne tout ce que l'on convoite ; tout objet convoité, quand on l'obtient, donne de la délectation.

#### LE PLAISIR

Nous abordons maintenant l'étude du plaisir ou délectation (Q. 31-34), et de la tristesse (Q. 35-39). Au sujet du plaisir nous examinerons quatre points : 1° le plaisir en lui-même : (Q.31) ; 2° les causes du plaisir (Q. 32) ; 3° ses effets (Q. 33) ; 4° sa bonté et sa malice (Q. 34).

#### QUESTION 31 : LE PLAISIR EN LUI-MÊME

1. Le plaisir est-il une passion ? 2. Est-il dans le temps ? — 3. Diffère-t-il de la joie ? — 4. Est-il dans l'appétit intellectuel — 5. Comment classer les plaisirs de l'appétit supérieur et ceux de l'appétit inférieur ? — 6. Comment classer les plaisirs sensibles ? — 7. Y a-t-il un plaisir qui ne soit pas naturel ? — 8. Un plaisir peut-il être contraire à un autre ?

Article 1 : Le plaisir est-il une passion ?

Objections : 1. Il semble que non, car S. Jean Damascène distingue l'opération et la passion, quand il dit : « L'opération est un mouvement selon la nature ; la passion est un mouvement contre la nature. » Or la délectation est une opération, au jugement d'Aristote. Elle n'est donc pas une passion.



2. De plus, « pâtir, c'est être mû », dit encore Aristote. Or le plaisir ne consiste pas à être mû mais à l'avoir été ; en effet, il a pour cause la présence du bien possédé maintenant. Il n'est donc pas une passion.

3. Le plaisir consiste dans une certaine perfection de celui qui s'en délecte : « il parfait l'opération », lisons-nous dans l'Éthique. Or la perfection n'est ni passion, ni altération, comme l'explique Aristote. Donc le plaisir n'est pas une passion.

En sens contraire, S. Augustin range le plaisir, autrement dit, la joie ou l'allégresse, parmi les passions de l'âme.

Réponse : Un mouvement de l'appétit sensible s'appelle proprement passion, nous l'avons vu. Et toute affection qui procède d'une perfection sensible est un mouvement de l'appétit sensible. Or cela s'applique nécessairement au plaisir. Le Philosophe le définit, en effet : « Un certain mouvement de l'âme et la constitution simultanée d'un tout sensible dans la nature existante. »

Pour comprendre cette définition, il faut prendre garde à ce fait : si l'on voit dans le monde de la nature certains êtres réaliser leur perfection naturelle, cela se rencontre aussi chez les animaux. Et bien que le mouvement vers la perfection ne soit pas un tout simultanée, cependant la réalisation même d'une perfection naturelle constitue cette sorte de tout. Il y a seulement cette différence entre les animaux et les autres êtres de la nature que ceux-ci, quand ils sont établis dans ce qui leur convient selon la nature, ne le sentent pas, tandis que les animaux le sentent. De cette sensation naît un certain mouvement de l'âme dans l'appétit sensible; et ce mouvement, c'est le plaisir. En disant donc que le plaisir est « un mouvement de l'âme », on lui assigne son genre. Quand on ajoute qu'il est « une constitution dans la nature existante », c'est-à-dire dans ce qui existe selon la réalité des choses, on marque la cause du plaisir : la présence du bien connaturel. La précision : « formant un tout simultanée », montre que cette constitution ne doit pas se prendre au sens d'une constitution en train de se faire, mais d'une réalité déjà accomplie et comme au terme de son mouvement; en effet, le plaisir n'est pas une génération, comme le pensait Platon, mais plutôt une chose faite, acquise, au dire d'Aristote. Enfin le mot « sensible » exclut les perfections des êtres privés de connaissance qui sont incapables de plaisir. On voit donc ainsi que le plaisir parce qu'il est un mouvement de l'appétit animal consécutif à une appréhension sensible, est bien une passion de l'âme.

Solutions : 1. L'opération connaturelle non empêchée est une perfection seconde, comme le montre Aristote. C'est pourquoi, quand l'être est constitué dans sa propre opération connaturelle non empêchée, il en résulte le plaisir, qui réalise un accomplissement, comme nous venons de le dire. On voit alors que si le plaisir est appelé opération, ce n'est pas pour désigner l'essence de cette opération, mais sa cause.

2. Dans l'animal on peut considérer un double mouvement : l'un concerne l'intention de la fin et appartient à l'appétit; l'autre, regarde l'exécution et se rapporte à l'opération extérieure. Et donc, bien que le mouvement exécutif orienté vers la fin s'arrête chez celui qui a déjà obtenu le bien dans lequel il se complaît, le mouvement de la partie appétitive ne cesse pas pour autant. Elle désirait auparavant le bien qu'elle n'avait pas ; elle s'en délecte maintenant qu'elle le possède. Assurément le plaisir est une sorte de repos de l'appétit, si l'on considère la présence du bien agréable qui le satisfait ; cependant la modification de l'appétit sous l'action de son objet demeure, et c'est ce qui fait que le plaisir est aussi un mouvement.

3. S'il est vrai que le nom de passion convienne plus proprement aux passions qui détruisent et qui tendent au mal, comme les maladies physiques et, dans l'âme, la tristesse et la crainte, il y a pourtant certaines passions qui sont corrélatives au bien, nous l'avons dit. C'est dans ce sens que le plaisir est appelé une passion.

Article 2 : Le plaisir est-il dans le temps ?

Objections : 1. Il semble bien car, d'après le Philosophe, « le plaisir est un certain mouvement ». Comme tous les mouvements, il est donc dans le temps.

2. On dit d'une chose qu'elle dure ou qu'elle est « morose », en fonction du temps. Or il y a des délectations qu'on appelle moroses. Donc le plaisir ou délectation est dans le temps.

3. Toutes les passions de l'âme appartiennent au même genre. Or certaines d'entre elles sont dans le temps. Donc aussi la délectation.

En sens contraire, le Philosophe écrit : « Nul n'assignera quelque durée au plaisir. »

Réponse : Une chose peut se trouver dans le temps d'une double manière : par elle-même ou par autre chose, et comme accidentellement. En effet, le temps est le nombre du successif ; aussi, sur ce qui implique dans son concept succession ou quelque chose qui se rattache à la succession, comme le mouvement, le repos, la parole, etc., on dit que tout cela est dans le temps par soi-même. Nous disons au contraire qu'un être est dans le temps pour une raison extérieure et non pas par soi-même, quand la succession n'appartient pas à sa définition, mais qu'il est subordonné à une réalité successive. Etre homme, par exemple, n'implique essentiellement rien de successif, car ce n'est pas un mouvement, mais le terme d'un mouvement, ou d'un changement, qui est la génération de cet homme ; cependant, parce que l'être humain est soumis à des causes qui le font changer, on dit encore que le fait d'être homme est dans le temps.

Nous dirons ainsi que le plaisir, de soi, n'est pas dans le temps ; car il existe dans le bien possédé, qui est comme le terme du mouvement. Mais si ce bien possédé est soumis au changement, le plaisir sera dans le temps par accident. En revanche, si le bien est absolument immuable, le plaisir ne sera dans le temps ni par soi ni par accident.

Solutions : 1. D'après Aristote, le mouvement se prend en deux acceptions. En premier lieu, comme « acte de ce qui est imparfait », c'est-à-dire « de ce qui est en puissance, en tant que tel » ; un tel mouvement est successif et dans le temps. D'autre part, le mouvement est « acte du parfait » ; c'est-à-dire « de ce qui est en acte » : par exemple, comprendre, sentir, vouloir, etc., et aussi éprouver du plaisir. Et un tel mouvement n'est pas successif ni, par soi, situé dans le temps.

2. On dit que la délectation dure longtemps, ou est « morose », selon qu'elle est accidentellement dans le temps.

3. Les autres passions n'ont pas, comme le plaisir, le bien possédé pour objet. Aussi ont-elles davantage raison de mouvement imparfait, et, par suite, il convient mieux au plaisir qu'à elles de n'être pas dans le temps.

Article 3 : Le plaisir diffère-t-il de la joie ?

Objections : 1. Il semble que ce soit absolument identique, car les passions de l'âme diffèrent selon leurs objets. Or la joie et le plaisir ont le même objet, qui est le bien possédé. Donc la joie se confond totalement avec le plaisir.

2. Un même mouvement n'aboutit pas à deux termes. Or c'est le même mouvement de convoitise qui aboutit à la joie et au plaisir. Joie et plaisir sont donc absolument identiques.

3. Si la joie est différente du plaisir, il semble que, pour la même raison, l'allégresse, l'exultation et l'enjouement signifient également autre chose que le plaisir. Nous aurions alors autant de passions diverses : ce qui semble faux. Donc la joie ne diffère pas du plaisir.

En sens contraire, à propos des bêtes, nous ne parlons pas de joie. Mais nous leur attribuons du plaisir. Joie et plaisir ne sont donc pas la même chose.

Réponse : La joie, dit Avicenne, est une certaine espèce de plaisir. Nous avons distingué les convoitises naturelles de celles qui ne le sont pas ; de même y a-t-il des plaisirs naturels et d'autres

qui ne le sont pas, et qui accompagnent la raison. Ou bien., comme disent S. Jean Damascène et S. Grégoire de Nysse, « il y a des plaisirs corporels et des plaisirs de l'âme », ce qui revient au même. En effet, nous éprouvons du plaisir dans les choses que nous désirons naturellement, quand nous les avons obtenues ; comme aussi dans celles que nous désirons selon la raison. Mais le mot de joie ne s'emploie que pour les plaisirs consécutifs à la raison ; aussi n'attribuons-nous pas aux bêtes la joie, mais seulement le plaisir. Tout ce que nous désirons d'un désir naturel, nous pouvons le convoiter et nous en réjouir rationnellement aussi ; tandis que l'inverse n'est pas vrai. De sorte que tout objet de plaisir peut être objet de joie pour les êtres doués de raison. Pourtant on ne se réjouit pas de tout; parfois on éprouve dans son corps certains plaisirs dont on ne se réjouit pas selon la raison. On voit par là que le plaisir a plus d'ampleur que la joie.

Solutions : 1. Puisque l'objet de l'appétit d'un être doté de sensation est le bien appréhendé, la diversité de l'appréhension entraîne en quelque sorte la diversité de l'objet. C'est pourquoi les plaisirs de l'âme ou plaisirs rationnels, que l'on appelle aussi joies, se distinguent des plaisirs corporels appelés seulement plaisirs, comme nous l'avons dit précédemment au sujet des convoitises.

2. Une différence analogue se vérifie dans les convoitises ; de sorte que le plaisir répond à la convoitise sensible, et la joie à la convoitise spirituelle, celle où intervient la raison. A la différence des mouvements répond alors celle des repos.

3. Les autres noms qui se rattachent au plaisir proviennent de ses effets : « allégresse » (laetitia) vient de la dilatation ou élargissement (latitia) du cœur; « exultation » se dit des signes extérieurs du plaisir intérieur, lequel devient visible en tant que la joie intérieure se traduit par des bondissements (saltus) du corps ; « enjouement » se dit de certains signes ou effets particuliers de l'allégresse. Et pourtant on constate que tous ces noms s'appliquent à la joie, car nous les employons seulement à propos des natures douées de raison.

Article 4 : Le plaisir est-il dans l'appétit intellectuel ?

Objections : 1. Il semble que non, car Aristote écrit : « Le plaisir est un certain mouvement sensible. » Or le mouvement sensible n'est pas dans l'appétit intellectuel.

2. Le plaisir est une passion, et toute passion se trouve dans l'appétit sensible.

3. Le plaisir est commun aux hommes et aux bêtes. Il est donc nécessairement dans la partie qui nous est commune avec elles.

En sens contraire, il est dit dans le Psaume (37, 4) : « Prends ton plaisir dans le Seigneur. » Or l'appétit sensible ne peut s'étendre jusqu'à Dieu, mais seulement l'appétit intellectuel. Le plaisir peut donc se trouver dans celui-ci.

Réponse : Nous l'avons dit à l'article précédent : certain plaisir, ou délectation, est consécutif à l'appréhension de la raison. Or celle-ci n'ébranle pas seulement l'appétit sensible, par application à un objet particulier, mais aussi l'appétit intellectuel, que l'on appelle volonté. Ainsi y a-t-il dans l'appétit intellectuel, ou volonté, une délectation qu'on appelle joie, mais non une délectation physique.

Il y a toutefois cette différence entre le plaisir des deux appétits que le plaisir de l'appétit sensible s'accompagne d'une modification corporelle, tandis que celui de l'appétit intellectuel n'est qu'un simple mouvement de volonté. C'est en ce sens que S. Augustin écrit : « La cupidité et l'allégresse ne sont rien d'autre que la volonté lorsqu'elle consent à ce que nous voulons. »

Solutions : 1. Dans cette définition du Philosophe, le mot « sensible » désigne l'appréhension en général. Car le même Philosophe dit ailleurs : « Il y a plaisir selon chacun des sens, et aussi selon l'intelligence et la spéculation. » — On peut dire aussi qu'il définit en cet endroit le plaisir de l'appétit sensible.

2. Le plaisir a proprement raison de passion pour autant qu'il comporte une modification corporelle. Ce n'est pas ainsi qu'il se trouve dans l'appétit intellectuel, mais comme un simple mouvement ; et c'est ainsi qu'il existe même chez Dieu et chez les anges. Aussi Aristote écrit-il : « Dieu se réjouit dans une opération simple et unique. » Et Denys : « Les anges ne sont pas capables de nos plaisirs sensibles, mais ils se réjouissent avec Dieu dans une allégresse incorruptible. »

3. En nous, il n'y a pas seulement ce plaisir qui nous est commun avec les bêtes, mais aussi celui qui nous est commun avec les anges. Aussi Denys peut-il écrire que « les hommes saints participent souvent aux joies angéliques ».

C'est ainsi qu'il y a chez nous du plaisir non seulement dans l'appétit sensible, commun avec les bêtes, mais aussi dans l'appétit intellectuel, commun avec les anges.

Article 5 : Comment classer les plaisirs de l'appétit supérieur par rapport à ceux de l'appétit inférieur ?

Objections : 1. Il semble que les délectations ou plaisirs physiques et sensibles l'emportent sur les plaisirs spirituels et intellectuels. Car « tous les hommes recherchent un plaisir », dit le Philosophe. Or la plupart recherchent de préférence les plaisirs sensibles ; c'est donc que ceux-ci l'emportent sur les spirituels.

2. On reconnaît la grandeur d'une cause à ses effets. Or les plaisirs corporels produisent de plus grands effets : « Ils bouleversent le corps, et parfois jusqu'à la folie », dit Aristote.

3. On est obligé de modérer et de refréner les plaisirs sensibles à cause de leur véhémence. Mais ce n'est pas nécessaire pour les délectations spirituelles. Donc les corporelles sont plus intenses.

En sens contraire, on dit à Dieu dans le Psaume (1 19, 103) : « Que tes paroles sont douces à mon palais, plus que le miel à ma bouche ! » Et Aristote nous dit : « Le plaisir le plus grand est celui qui accompagne l'œuvre de la sagesse. »

Réponse : Nous l'avons déjà dit : le plaisir a pour cause l'union avec le bien qui convient, quand elle est sentie ou connue. Or, dans les opérations de l'âme, et surtout de l'âme sensitive et intellectuelle, il faut considérer que, ne passant pas dans une matière extérieure, ces opérations sont les actes ou perfections de celui qui agit, comme comprendre, sentir, vouloir, etc. Les actions passant dans une manière extérieure sont plutôt les actes et perfections de la matière transformée, car le mouvement est l'acte du mobile imprimé par le moteur. Ainsi donc, ces actions de l'âme sensitive et intellectuelle sont elles-mêmes un certain bien pour celui qui agit, et en outre elles sont connues par les sens ou par l'intelligence. Aussi le plaisir naît-il aussi d'elles-mêmes, et pas seulement de leurs objets.

Donc, si l'on compare les plaisirs intellectuels aux plaisirs sensibles, en tant que nous nous délectons dans les opérations elles-mêmes, — par exemple, dans la connaissance des sens ou de l'intelligence, — il n'est pas douteux que les joies intellectuelles l'emportent de beaucoup sur les plaisirs sensibles. L'homme, en effet, se réjouit bien plus de connaître avec son intelligence qu'avec ses sens. C'est parce que la connaissance intellectuelle est plus parfaite ; de plus elle est mieux connue parce que l'intelligence réfléchit davantage sur son acte que ne font les sens. Cette connaissance intellectuelle est aussi plus aimée : il n'est personne qui ne préférerait, dit S. Augustin, être privé de la vision physique que de la vision intellectuelle, dont les bêtes et les insensés sont privés.

Mais si l'on compare les plaisirs intellectuels de l'esprit aux plaisirs sensibles du corps, alors à parler d'une façon absolue et selon la nature des choses, les plaisirs spirituels l'emportent. On le voit par la considération des trois facteurs requis pour le plaisir : le bien présent, ce à quoi il est uni, et l'union elle-même. En effet, le bien spirituel est plus grand que le bien corporel ; il est

aussi plus aimé. La preuve en est que les hommes s'abstiennent même des plus grandes voluptés charnelles pour ne pas perdre l'honneur, qui est un bien d'ordre intellectuel. — De même, la partie intellectuelle elle-même est beaucoup plus noble, et plus apte à connaître que la partie sensible. — Quant à l'union du bien et de la puissance, elle est plus intime, plus parfaite et plus ferme. Plus intime, parce que le sens s'arrête aux accidents extérieurs de l'être, tandis que l'intelligence pénètre jusqu'à l'essence, car son objet est ce que la chose est. Plus parfaite parce que l'union du sensible et du sens est accompagnée d'un mouvement, acte imparfait. C'est pourquoi les plaisirs sensibles ne se réalisent pas pleinement tous ensemble ; il y a en eux quelque chose qui passe, et quelque chose dont on attend la consommation, comme c'est évident pour les plaisirs de la table et du sexe. Les réalités intellectuelles, au contraire, excluent le mouvement, de sorte que les plaisirs de ce genre se réalisent pleinement tous ensemble. Enfin l'union spirituelle est plus ferme, car les sources du plaisir corporel sont corruptibles et disparaissent rapidement; les biens spirituels, au contraire, sont incorruptibles.

Cependant, à considérer les plaisirs corporels par rapport à nous, il faut reconnaître qu'ils sont plus véhéments et cela pour trois raisons : 1. Parce que les valeurs sensibles sont plus connues de nous que les valeurs de l'esprit. — 2. Parce que les plaisirs sensibles, étant des passions de l'appétit sensitif, comportent une certaine modification corporelle qui ne se produit pas dans le plaisir spirituel, sinon par une sorte de rejaillissement des tendances supérieures sur les inférieures. — 3. Parce que les plaisirs corporels sont recherchés comme une sorte de remède aux défaillances et aux accablants du corps qui entraînent certaines tristesses. Aussi les plaisirs physiques, survenant après ces tristesses, sont-ils ressentis davantage et par suite plus appréciés, que les joies spirituelles, qui n'ont pas de tristesses contraires, comme nous le verrons plus loin.

Solutions : 1. La plupart des hommes recherchent les plaisirs du corps parce que les biens sensibles sont mieux connus et de plus de gens. Et aussi parce que les hommes ont besoin des plaisirs comme remèdes à quantités de souffrances et de tristesses ; la plupart, ne pouvant atteindre aux délectations de l'esprit, qui sont le propre des hommes vertueux, il en résulte qu'ils s'abaissent aux plaisirs corporels.

2. Si la modification corporelle provient davantage des plaisirs sensibles, c'est parce que ce sont des passions de l'appétit sensitif

3. Les plaisirs corporels relèvent de la partie sensible de l'âme, qui est réglée par la raison ; c'est pourquoi ils ont besoin d'être tempérés et refrénés par elle. Mais les délectations spirituelles sont du domaine de l'esprit, qui est lui-même la règle ; aussi bien sont-elles par elles-mêmes sobres mesurées.

Article 6 : Comment classer les plaisirs sensibles ?

Objections : 1. Il semble que les plaisirs du toucher ne sont pas plus grands que ceux des autres sens. Car le plaisir le plus grand est, semble-t-il, celui dont la disparition fait cesser toute joie. Or tel est le plaisir qui vient de la vue. Il est écrit, en effet, au livre de Tobie (5, 10 Vg) : « Quelle joie pourrai-je avoir, moi qui suis assis dans les ténèbres et ne vois pas la lumière du ciel ? » Donc le plaisir donné par la vue est le plus grand de tous les plaisirs sensibles.

2. « Chacun trouve agréable ce qu'il aime », dit Aristote. Or le sens de la vue est le plus aimé de tous. Le plaisir de voir est donc le plus grand.

3. Le principe des jouissances qu'on trouve dans l'amitié est surtout de se voir. Or une telle amitié a pour but le plaisir. C'est donc par la vue que viennent les plus grands plaisirs.

En sens contraire, le Philosophe écrit que les plus grands plaisirs sont ceux du toucher.

Réponse : Nous l'avons déjà dit, les choses nous sont agréables dans la mesure où elles sont aimées. Or les sens, comme il est dit au début de la Métaphysique, nous sont chers pour deux raisons : la connaissance et l'utilité. Aussi y aura-t-il un double plaisir selon les sens. Mais, parce qu'il est propre à l'homme d'appréhender la connaissance elle-même comme un certain bien, les premiers plaisirs des sens, ceux qui viennent de la connaissance, sont propres à l'homme ; les autres, ceux qui sont relatifs à l'amour que nous avons pour nos sens à cause de leur utilité, sont communs à tous les animaux.

Donc, si nous parlons du plaisir sensible au point de vue de la connaissance, il est manifeste que la vue est source d'un plus grand plaisir que tout autre sens. Mais si nous parlons du plaisir qui relève de l'utilité, alors le plus grand plaisir vient du toucher. En effet, l'utilité des réalités sensibles se mesure par rapport à la conservation de la vie naturelle. Or les objets sensibles au toucher sont ceux qui rendent le plus de services utiles, car le toucher perçoit ce qui fait la consistance même de l'animal: le chaud et le froid, l'humide et le sec, etc. C'est pourquoi, dans cette ligne, les plaisirs qui viennent du toucher l'emportent sur les autres, comme étant plus proches de la fin. C'est pour cela aussi que les autres animaux, qui n'ont de plaisir sensible qu'en raison de l'utilité, n'éprouvent de plaisir selon les autres sens que par rapport aux objets du toucher : « Les chiens n'ont pas de plaisir à flairer les lièvres mais à les manger ; ni le lion à entendre mugir le bœuf, mais à le dévorer », est-il dit dans l'Éthique.

Puisque le plaisir du toucher est donc le plus grand au point de vue de l'utilité, et celui de la vue le plus grand au point de vue de la connaissance, si nous voulons les comparer nous trouvons que le plaisir du toucher l'emporte absolument sur celui de la vue, du fait que celui-ci se tient dans les limites du plaisir sensible. Car il est évident que ce qui est naturel en toute chose est le plus fort. Et c'est à ces plaisirs du toucher que sont ordonnés les désirs naturels de la nourriture, de la sexualité, etc. — Mais si nous considérons les plaisirs de la vue en tant que la vue est au service de l'intelligence, alors ils l'emportent pour cette raison que les joies intelligibles l'emportent sur les plaisirs sensibles.

Solutions : 1. La joie, nous l'avons vu, désigne le plaisir de l'âme ; et celui-ci dépend surtout de la vue. Le plaisir naturel, lui, relève principalement du toucher.

2. Si la vue est tant aimée, c'est « à cause de la connaissance, parce qu'elle nous montre les nombreuses différences des choses », comme il est dit au même endroit.

3. Ce n'est pas au même titre que le plaisir et la vue sont causes de l'amour charnel. Car le plaisir, et surtout celui qui vient du toucher, est cause de l'amitié de jouissance par manière de fin ; la vue, au contraire, est cause de cet amour par manière de principe de mouvement, en tant que la vue de l'objet aimable imprime l'image qui provoque à l'aimer et à convoiter le plaisir d'en jouir.

Article 7 : Y a-t-il un plaisir qui ne soit pas naturel ?

Objections : 1. On ne voit pas comment un plaisir pourrait n'être pas naturel. Car le plaisir, parmi les affections de l'âme, répond au repos dans le monde des corps. Or la tendance d'un corps physique ne trouve son repos que dans son lieu naturel. Donc, le repos de l'appétit animal, qui est le plaisir, ne peut se trouver que dans quelque lieu qui lui est connaturel. Donc il n'y a aucun plaisir qui ne soit pas naturel.

2. Ce qui est contraire à la nature est violent. Or « tout ce qui est violent attriste », selon Aristote. Rien de ce qui est contraire à la nature ne peut donc être cause de plaisir.

3. Le fait d'être constitué en sa propre nature, quand on le perçoit, cause le plaisir, selon la définition d'Aristote déjà citée. Or, être constitué en sa nature est pour tout être chose naturelle, car le mouvement naturel est celui qui a un terme naturel. Donc tout plaisir est naturel.

En sens contraire, le Philosophe écrit que certains plaisirs sont « morbides et contraires à la nature ».

Réponse : On appelle naturel ce qui est selon la nature, d'après Aristote. Or la nature, dans l'homme, peut se prendre de deux manières.

D'abord selon que l'intelligence et la raison sont par excellence la nature de l'homme, car c'est par elles que l'homme est constitué dans son espèce. A ce point de vue, on peut appeler naturels les plaisirs humains qui se trouvent en ce qui convient à l'homme selon la raison ; ainsi est-il naturel à l'homme de se délecter dans la contemplation de la vérité et dans l'exercice des vertus.

— En outre, on parle de nature selon que la nature se distingue contradictoirement de la raison; elle désigne alors ce qui est commun à l'homme et aux autres êtres, et surtout ce qui n'obéit pas à la raison. De ce point de vue, ce qui appartient à la conservation du corps, ou quant à l'individu, comme la nourriture, la boisson, le sommeil, etc. ; ou quant à l'espèce, comme les actes sexuels, tout cela est cause de plaisir naturel pour l'homme.

Or, dans l'un et l'autre genre de plaisirs, il en est qui, à parler absolument, ne sont pas naturels, alors qu'ils sont connaturels à certains égards. Il arrive en effet qu'en tel individu un principe naturel de l'espèce se trouve dénaturé ; et alors, ce qui est contre la nature de l'espèce devient accidentellement naturel pour cet individu, comme il est naturel, par exemple à cette eau échauffée de communiquer sa chaleur. Ainsi donc il peut arriver que ce qui est contre la nature de l'homme, au point de vue de la raison, ou au point de vue de la conservation du corps, devienne connaturel pour tel homme particulier, en raison de quelque corruption de la nature qui est la sienne. Cette corruption peut venir du corps, soit par maladie — la fièvre fait trouver doux ce qui est amer, et inversement soit à cause d'une mauvaise complexion du corps: c'est ainsi que certains trouvent du plaisir à manger de la terre, du charbon, etc. ; elle peut venir aussi de l'âme, comme pour ceux qui, par coutume, trouvent du plaisir à manger leurs semblables, à avoir des rapports avec les bêtes ou des rapports homosexuels, et autres choses semblables, qui ne sont pas selon la nature humaine.

Ainsi se trouvent résolues les objections.

Article 8 : Le plaisir peut-il être contraire au plaisir ?

Objections : 1. Il semble que le plaisir ne soit pas contraire au plaisir, car les passions de l'âme reçoivent leur espèce et leur contrariété de leurs objets. Or l'objet du plaisir est le bien. Donc, puisque le bien n'est pas contraire au bien, mais que, dit Aristote, « le bien est contraire au mal et le mal, au mal », il semble que le plaisir n'est pas contraire au plaisir.

2. Pour chaque chose il n'y a qu'un contraire, démontre Aristote. Or le plaisir est contraire à la tristesse. Donc il n'est pas contraire au plaisir.

3. Si le plaisir est contraire au plaisir, ce ne peut être qu'en raison de la contrariété des objets. Or cette différence est matérielle, tandis que la contrariété est une différence formelle, comme il est dit dans la Métaphysique.

En sens contraire, « les choses qui s'empêchent naturellement, quand elles appartiennent au même genre sont contraires », d'après le Philosophe. Or certains plaisirs s'empêchent ainsi l'un l'autre, comme il le dit. Il y a donc des plaisirs qui sont contraires entre eux.

Réponse : Le plaisir, pour les affections de l'âme, correspond, nous l'avons dit, au repos pour les corps naturels. Or deux repos sont dits contraires quand ils ont pour objet des termes contraires, comme « le repos qui est en haut par rapport à celui qui est en bas », selon l'exemple du Philosophe. Aussi arrive-t-il, dans les affections de l'âme, que deux plaisirs soient contraires.

Solutions : 1. Cette parole du Philosophe doit d'entendre du bien et du mal dans les vertus et dans les vices, car on trouve bien deux vices contraires entre eux, mais pas de vertu contraire à

une vertu. Dans les autres domaines, rien n'empêche que deux biens soient contraires entre eux, comme le chaud et le froid, dont l'un est bon par rapport au feu, l'autre par rapport à l'eau.

C'est de cette manière que le plaisir peut être contraire au plaisir. Mais cela ne peut se produire entre les biens de la vertu, parce que le bien de la vertu n'existe que par conformité à un seul principe, qui est la raison.

2. Le plaisir est, pour les affections de l'âme, ce qu'est le repos pour les corps ; il a pour objet ce qui convient et est, en quelque sorte, connaturel. La tristesse, au contraire, est comme un repos forcé ou violent, car ce qui attriste contredit l'appétit naturel. Or, au repos naturel, s'opposent et le repos forcé du même corps, et le repos naturel d'un autre corps, dit Aristote. C'est ainsi qu'au plaisir s'opposent et le plaisir et la tristesse.

3. Les objets de nos plaisirs sont non seulement principe de différence matérielle, mais aussi de différence formelle si le motif de plaisir est différent. Nous avons vu en effet que la diversité dans l'évaluation de l'objet cause une diversité spécifique dans les actes ou les passions.

### QUESTION 32 : LA CAUSE DU PLAISIR

1. L'action est-elle la cause propre du plaisir ? — 2. Le mouvement est-il cause de plaisir ? — 3. L'espoir et le souvenir... ? — 4. La tristesse... ? — 5. Les actions des autres sont-elles pour nous cause de plaisir ? — 6. Faire du bien à autrui est-il une cause de plaisir ? — 7. La ressemblance est-elle cause de plaisir ? — 8. Et l'étonnement... ?

Article 1 : L'action est-elle la cause propre du plaisir ?

Objections : 1. Il ne semble pas que l'action soit la cause propre et première du plaisir ou délectation. Car, selon Aristote, « le plaisir consiste en ce que le sens subit quelque chose ». Nous avons vu en effet qu'il n'y a pas de plaisir sans connaissance. Or les objets des actions sont connus avant les actions elles-mêmes. L'action n'est donc pas la cause propre du plaisir.

2. Le plaisir consiste par excellence dans la possession de la fin ; c'est cela, en effet, que l'on désire par-dessus tout. Or l'action n'est pas toujours la fin ; celle-ci est parfois l'œuvre effectuée elle-même. L'action n'est donc pas par elle-même la cause propre du plaisir.

3. Le loisir et le repos impliquent la cessation de l'action. Or ce sont choses délectables, dit Aristote. L'action n'est donc pas la cause du plaisir ou délectation.

En sens contraire, le Philosophe dit que « le plaisir est l'action connaturelle non empêchée ».

Réponse : Nous avons vu plus haut que deux choses sont requises pour le plaisir : l'obtention du bien qui convient, et la connaissance de cette obtention. Or ces deux choses consistent en une certaine action, car la connaissance en acte est une action ; de même, c'est par une action que nous atteignons le bien qui nous convient. De plus, l'action appropriée est elle-même un certain bien qui convient. Il faut donc que tout plaisir provienne d'une action.

Solutions : 1. Les objets eux-mêmes des actions ne sont délectables que dans la mesure où ils nous sont unis, soit par la seule connaissance, comme lorsque nous prenons plaisir à considérer ou à observer certaines choses ; soit de toute autre manière, conjointement avec la connaissance, comme lorsqu'on se complaît dans la pensée que l'on possède tel ou tel bien, par exemple les richesses, l'honneur, etc. Ces biens ne sont cause de plaisir que dans la mesure où ils sont connus comme étant en notre possession. En effet, selon le Philosophe : « Il y a grand plaisir à penser qu'une chose nous est propre ; ce plaisir procède de l'amour naturel que chacun a pour soi-même. » D'autre part, posséder ces sortes de choses n'est rien d'autre que d'en user ou de pouvoir en user. Ce qui se fait par une action. Il est donc manifeste que tout plaisir se ramène à une action comme à sa cause.



2. Même en ces choses où ce ne sont pas les actions qui sont les fins, mais les œuvres effectuées, ces œuvres sont délectables en tant que possédées ou effectuées ; ce qui se rapporte à quelque usage ou action.

3. Les actions sont délectables dans la mesure où elles sont proportionnées et connaturelles à celui qui agit. Or, puisque les forces humaines sont limitées, l'action leur est proportionnée dans une certaine mesure. Par suite, si l'action excède cette mesure, elle ne leur sera plus proportionnée, ni par suite délectable, mais plutôt pénible et fastidieuse. C'est pour cela que le loisir et le jeu, et tout ce qui a trait au repos, est délectable en tant que cela enlève la tristesse qui naît du labeur.

Article 2 : Le mouvement est-il cause de plaisir ?

Objections : 1. Il ne semble pas, car ce qui est cause de plaisir, c'est le bien réellement possédé comme on l'a vu. Aussi le Philosophe dit-il que le plaisir ne se compare pas à un engendrement, mais à l'action d'un être déjà existant. Or, ce qui se meut vers autre chose ne le possède pas encore, mais se trouve, pour ainsi dire, en voie d'engendrement par rapport à lui, selon que tout mouvement entraîne génération et corruption, comme on le voit dans la Physique. Le mouvement n'est donc pas cause de plaisir.

2. Le mouvement introduit surtout peine et lassitude dans l'activité. Or, dès que celle-ci devient laborieuse et fatigante, elle n'est plus délectable mais plutôt éprouvante. Le mouvement n'est donc pas cause de plaisir.

3. Le mouvement comporte une sorte de nouveauté, qui s'oppose à l'habitude. Or « ce qui est habituel nous est délectable », dit Aristote. Le mouvement n'est donc pas cause de plaisir.

En sens contraire, S. Augustin écrit dans ses Confessions : « Qu'est-ce que cela signifie, Seigneur, mon Dieu ? C'est toi, oui toi, qui es ta joie éternelle, et certains êtres qui sont autour de toi se réjouissent sans cesse à cause de toi. Pourquoi cette partie-ci de tes créatures trouve-t-elle sa joie dans une alternance de chutes et de progrès, de discordances et d'harmonies ? » Ce qui donne à entendre que les hommes trouvent de la joie et du plaisir à certaines alternances. Ainsi le mouvement semble-t-il être cause de plaisir.

Réponse : Trois choses sont requises au plaisir ou délectation : le bien qui délecte, l'union délectable, et une troisième qui est la connaissance de cette union. Le mouvement, considéré en chacun de ces trois éléments, devient délectable comme dit le Philosophe dans l'Éthique et dans la Rhétorique. Car en nous, qui goûtons le plaisir, le changement devient délectable parce que notre nature est changeante. C'est pourquoi ce qui nous convient maintenant ne nous conviendra plus ensuite ; ainsi se chauffer près du feu convient à l'homme en hiver, mais non plus en été. — Si l'on considère le bien délectable qui nous est conjoint, le changement nous plaît également. Car l'action prolongée d'une cause accroît l'effet ; ainsi, plus on reste longtemps près du feu, plus on se réchauffe et plus on se sèche. Or l'harmonie naturelle consiste en une certaine mesure. C'est pourquoi, lorsque la présence prolongée de l'objet délectable dépasse la mesure de cette harmonie, on a plaisir à la voir cesser. — Enfin, du côté de la connaissance elle-même, le mouvement est délectable parce que l'homme désire connaître en totalité et en perfection. Donc, puisque certaines choses ne peuvent être appréhendées toutes ensemble, leur mobilité est ressentie comme agréable, car une partie succédant à l'autre, le tout peut être connu ainsi. C'est ce que note S. Augustin dans ses Confessions : « Vous ne voulez certainement pas que s'arrête la syllabe, mais qu'elle s'envole, et que d'autres la remplacent, pour que vous entendiez le tout. Il en est toujours ainsi pour ces choses qui n'en forment qu'une, et qui n'existent pas toutes en même temps : l'ensemble plaît plus que les parties, quand il est possible de l'embrasser. »

Donc, s'il y a un être dont la nature ne soit pas soumise au changement, et dont l'harmonie naturelle ne puisse éprouver d'excès par la présence prolongée de ce qui lui plaît ; qui, de plus, soit capable de saisir d'un seul regard tout l'objet de sa joie, pour cet être le changement ne sera pas délectable. Quant aux autres plaisirs, plus ils se rapprochent de celui que nous venons de dire, et plus ils pourront se prolonger.

Solutions : 1. Ce qui se meut, bien qu'il ne possède pas encore parfaitement le but de son mouvement, commence cependant d'en posséder déjà quelque chose ; à ce point de vue, le mouvement lui-même participe du plaisir. Il n'atteint cependant pas à la perfection du plaisir ; car les plaisirs les plus parfaits ont pour objet les réalités immuables. Le mouvement est agréable aussi, en tant qu'il réalise une harmonie qui n'existait pas auparavant ou qui avait cessé d'exister, nous venons de le dire.

2. Le mouvement produit peine et lassitude lorsqu'il excède le régime normal de la nature. Alors il n'est plus agréable; il ne l'est que dans la mesure où il éloigne ce qui est contraire à l'harmonie naturelle.

3. Ce que nous faisons par habitude devient délectable en tant qu'il devient naturel, car l'habitude est comme une seconde nature. Or le mouvement est délectable, non pas en tant qu'il s'éloigne de l'habitude, mais plutôt parce qu'il empêche la destruction de l'harmonie naturelle, qui pourrait provenir de la persistance d'une même opération. C'est donc pour la même raison de connaturalité que l'habitude et le mouvement deviennent l'un et l'autre délectables.

Article 3 : L'espoir et le souvenir sont-ils cause de plaisir ?

Objections : Il ne semble pas, car le plaisir naît du bien présent selon S. Jean Damascène. Or le souvenir et l'espoir portent sur ce qui est absent : le passé, pour le souvenir; l'avenir, pour l'espoir. Ils ne causent donc pas de plaisir.

2. Une même chose ne peut avoir des effets contraires. Or l'espoir est cause d'affliction, d'après les Proverbes (13, 12) : « L'espoir différé afflige l'âme. »

3. Si l'espoir se rencontre avec le plaisir en ce qu'ils portent tous deux sur le bien, il en va de même pour la convoitise et pour l'amour. Donc on ne doit pas désigner l'espoir comme cause de délectation, de préférence à la convoitise et à l'amour.

En sens contraire, il est écrit dans l'épître aux Romains (12, 12) : « Ayez la joie de l'espérance », et dans le Psaume (77, 4 Vg) : « je me suis souvenu de Dieu et je me suis réjoui. »

Réponse : Le plaisir vient de la présence du bien qui convient, selon qu'elle est perçue par le sens ou autrement. Or une chose nous est présente de deux façons : d'une façon, par la connaissance, en tant que la chose connue est dans le connaissant selon sa ressemblance ; d'une autre façon, par son être même, en tant qu'elle nous est unie dans la réalité, en acte ou en puissance, de quelque manière que ce soit. Et parce que l'union selon la réalité l'emporte sur l'union par ressemblance, qui est une union de connaissance, et aussi parce que l'union réelle en acte l'emporte sur l'union en puissance, il en résulte que le plaisir le plus grand est celui qui vient des sens parce qu'il requiert la présence de la chose sensible. Au second rang vient le plaisir de l'espoir, dans lequel l'union agréable ne se fait pas seulement selon la connaissance, mais aussi selon la faculté ou le pouvoir d'atteindre le bien délectable. La délectation du souvenir tient la troisième place, car elle ne comporte que l'union de connaissance.

Solutions : 1. Il est vrai que l'espoir et le souvenir portent sur ce qui est absent purement et simplement; mais cela est présent sous un certain rapport, soit par la connaissance seule, soit selon la connaissance et le pouvoir, au moins dans l'estimation du sujet.

2. Rien n'empêche qu'une même chose, sous des aspects différents, soit cause d'effets contraires. Ainsi l'espoir est cause de plaisir dans la mesure où l'on est actuellement persuadé de

pouvoir atteindre un bien futur ; en tant que l'espoir est privé de la présence de ce bien, il cause l'affliction.

3. L'amour et la convoitise causent du plaisir. Car tout ce qui est aimé est délectable pour celui qui aime, du fait que l'amour est une sorte d'union ou de connaturalité de l'aimant et de l'aimé. De même, tout objet de convoitise est agréable à celui qui convoite, la convoitise étant surtout l'appétit du plaisir. Cependant l'espoir, parce qu'il comporte une certaine assurance de la présence réelle du bien agréable qu'on ne trouve ni dans l'amour ni dans la convoitise, est dit cause de plaisir plus que celle-ci. Et même, plus que le souvenir, tourné vers ce qui a déjà passé.

Article 4 : La tristesse est-elle cause de plaisir ?

Objections : 1. Il semble que non, car un contraire n'est pas cause de son contraire, et la tristesse est le contraire du plaisir.

2. Les contraires ont des effets contraires. Or le souvenir des choses délectables cause du plaisir ; celui des choses tristes sera donc cause de douleur et non de délectation.

3. La tristesse est, avec le plaisir, dans le même rapport que la haine avec l'amour. Or la haine ne cause pas l'amour : c'est plutôt l'inverse, on l'a déjà dit. La tristesse n'est donc pas cause de plaisir.

En sens contraire, il est écrit dans le Psaume (42, 4) : « Mes larmes ont été ma nourriture jour et nuit. » Or, par nourriture il faut entendre le réconfort de la délectation. C'est donc que les larmes qui naissent de la tristesse peuvent être cause de délectation.

Réponse : La tristesse peut être envisagée à deux points de vue : selon qu'elle existe en acte, et selon qu'elle est objet de souvenir.

A ces deux titres, la tristesse peut être cause de plaisir. En effet, la tristesse existant en acte est cause de plaisir en tant qu'elle fait se souvenir de la chose aimée, dont l'absence attriste, mais dont la seule évocation réjouit. — Quant au souvenir de la tristesse, il est aussi source de plaisir, à cause de la délivrance qui a suivi. Car manquer d'un mal est considéré comme un bien ; aussi, savoir qu'on a échappé à des choses tristes et douloureuses ajoute-t-il à nos motifs de joie. C'est ainsi que S. Augustin écrit : « Souvent, dans la joie, nous nous souvenons de choses tristes, et, dans la santé, de choses douloureuses, mais sans en souffrir, et nous en sommes plus heureux et plus reconnaissants. » Et ailleurs : « Plus le péril dans le combat fut grand, et plus la joie sera grande dans le triomphe. »

Solutions : 1. Il arrive qu'un contraire soit par accident cause de son contraire : « Ainsi le froid produit parfois de la chaleur », dit Aristote. Et de même la tristesse est cause de plaisir par accident, en tant qu'elle donne lieu à la perception d'une chose agréable.

2. Les choses tristes qu'on se remémore ne causent pas de plaisir en tant que tristes contraires aux choses agréables, mais en tant qu'on en est délivré. Pareillement le souvenir de choses agréables peut causer de la tristesse, en tant qu'on les a perdues.

3. La haine aussi peut provoquer l'amour par accident ; il y a des gens qui s'aiment parce qu'ils se rencontrent dans la haine d'un seul et même être.

Article 5 : Les actions des autres sont-elles pour nous cause de plaisir ?

Objections : 1. Il nous semble que non, car la cause du plaisir est l'union avec notre propre bien. Or les actions d'autrui ne nous sont pas unies. L'action est le bien propre de celui qui agit. Donc, si les actions des autres sont pour nous cause de plaisir, tout autre bien, pour la même raison, nous causera du plaisir. Ce qui est manifestement faux.

3. L'action est agréable en tant qu'elle procède d'un habitus inné. Aristote écrit en effet : « Le signe qu'un habitus est engendré, c'est le plaisir qui accompagne l'action. » Or l'activité des

autres ne procède pas de nos habitus personnels, mais parfois d'habitus qui sont en eux. C'est donc à eux et non à nous que cette activité est agréable.

En sens contraire, S. Jean écrit (2 Jn 4): « J'ai eu bien de la joie à rencontrer de tes enfants qui vivent dans la vérité. »

Réponse : Comme nous l'avons déjà dit, deux choses sont requises pour le plaisir : atteindre son propre bien, et savoir qu'on l'a atteint. C'est donc de trois manières que l'action d'un autre peut nous être une cause de plaisir.

1° En tant qu'elle nous procure quelque bien. A ce point de vue, l'activité de ceux qui nous font du bien nous est agréable, car il est agréable de subir pour son bien l'action d'autrui.

2° Selon que l'action des autres nous apporte quelque connaissance ou estimation de notre propre valeur. C'est pour cela que les hommes ont du plaisir à être loués ou honorés par les autres, car ils estiment par là qu'il y a en eux-mêmes quelque bien. Et, parce que cette estime est fortifiée par le témoignage de gens vertueux et sages, c'est dans les louanges et les honneurs décernés par de tels hommes que l'on trouve le plus de délectation. Les flatteries elle-mêmes sont agréables à certains parce que la flatterie ressemble à la louange. Et puisque l'amour a pour objet le bien, et l'admiration la grandeur, être aimé et admiré des autres est agréable, parce que l'homme se persuade ainsi de sa propre bonté ou grandeur, en lesquelles il se délecte.

3° Les actions d'autrui nous font plaisir quand elles sont bonnes, en tant que ces actions elles-mêmes, nous les considérons comme notre propre bien par la force de l'amour qui fait estimer un ami comme un autre soi-même. Et la haine, qui nous fait estimer le bien d'un autre comme contraire à nous-mêmes, nous rend agréable l'action mauvaise d'un ennemi. Ce qui fait dire à S. Paul (1 Co 13, 6) que la charité « ne prend pas plaisir à l'injustice, mais se réjouit de la vérité ».

Solutions : 1. Les actions d'autrui peuvent être unies à moi ou par leurs effets, comme dans le premier cas ; ou par la connaissance, comme dans le deuxième; ou par l'affection, comme dans le dernier.

2. Cet argument ne vaut que pour la troisième manière, selon laquelle les actions des autres nous sont cause de joie.

3. Les actions des autres, bien qu'elles ne procèdent pas d'habitus qui sont en moi, produisent cependant en moi quelque chose de délectable; soit qu'elles me fassent apprécier ou reconnaître mon propre habitus; soit qu'elles procèdent de l'habitus de quelqu'un qui est un avec moi par l'amour.

Article 6 : Faire du bien à autrui est-il une cause de plaisir ?

Objections : 1. Il semble que non, car la délectation ou plaisir, est causée par l'obtention de notre propre bien, comme on l'a dit récemment. Mais faire du bien à autrui n'est pas obtenir son propre bien, c'est plutôt le dissiper. C'est donc une cause de tristesse plutôt que de joie.

2. Le Philosophe écrit : « Le manque de libéralité est plus naturel à l'homme que la prodigalité. » Or la prodigalité vise à la bienfaisance, tandis que le manque de libéralité éloigne de celle-ci. Puisqu'il n'y a que l'action connaturelle à chacun qui lui soit agréable, comme il est dit dans l'Éthique, il semble que la bienfaisance envers autrui ne soit pas cause de plaisir.

3. Les effets contraires procèdent de causes contraires. Or certaines choses qui consistent à faire du mal sont agréables pour la nature humaine, comme de vaincre, de reprendre ou de gronder les autres, et même de punir quand on est en colère, d'après Aristote. Faire du bien à autrui est donc plutôt cause de tristesse que de plaisir.

En sens contraire, le Philosophe affirme « Faire des largesses et porter secours à des amis ou à des étrangers est ce qu'il y a de plus délectable. »

Réponse : Faire du bien à autrui peut être cause de plaisir à un triple point de vue.

1° Par rapport à l'effet, qui est le bien produit chez l'autre. A ce titre, et selon que nous considérons comme nôtre le bien d'autrui à cause de l'amour qui nous unit, nous nous délectons du bien que nous faisons à autrui, surtout à nos amis, comme de notre bien propre.

2° Par rapport à la fin ; ainsi quand on espère, parce que l'on fait du bien à un autre, obtenir pour soi-même quelque bien, ou de Dieu ou d'un homme. L'espoir, en effet, est cause de délectation.

3° Par rapport au principe. Dans cette perspective, faire du bien à autrui peut être agréable par rapport à trois principes. Le premier est le pouvoir de faire du bien ; à ce titre, faire du bien est agréable en tant que l'on se persuade qu'on doit être riche de bien, puisqu'on peut en communiquer aux autres. C'est ainsi que les hommes se complaisent dans leurs enfants et dans leurs œuvres personnelles, comme en ce qui reçoit communication de leur propre bien. Le second principe est l'habitus qui incline à agir, et qui rend connaturel à quelqu'un de faire du bien — ainsi les hommes généreux trouvent du plaisir à donner aux autres. Le troisième principe est le motif pour lequel on agit ; par exemple quand on est amené à faire du bien à un autre par amour pour un ami ; en effet, tout ce que nous faisons ou souffrons pour un ami nous est agréable, car l'amour est la cause par excellence de la délectation.

Solutions : 1. Donner son bien est agréable, en tant que cela témoigne de notre propre richesse. Mais pour autant que cela diminue notre bien, ce peut être affligeant ; par exemple si on le fait sans mesure.

2. La prodigalité répand le bien sans mesure, et cela est contraire à la nature. C'est en ce sens que la prodigalité est dite contraire à la nature.

3. Vaincre, reprendre et punir n'est pas agréable en tant que cela vise le mal de l'autre, mais en tant que cela ressortit à notre bien propre, que chacun aime plus qu'il ne hait le mal d'autrui. Vaincre, en effet, est délectable pour la nature, en tant que cela donne au vainqueur l'estime de sa propre excellence. C'est pour cela que tous les jeux où il y a compétition et possibilité de vaincre sont particulièrement agréables ; et en général toutes les compétitions, parce qu'elles impliquent l'espoir de vaincre. — Reprendre et gronder peuvent être cause de plaisir à un double titre. D'abord, en ce que cela donne à l'homme le sentiment de sa sagesse et de son excellence propres, car gronder et corriger appartient aux sages et aux supérieurs. Ensuite, parce que celui qui gronde ou reprend fait du bien à autrui ; ce qui est agréable, nous venons de le dire. — Enfin l'homme en colère a du plaisir à punir parce qu'il a l'impression de faire disparaître ainsi l'infériorité apparente que lui donnait le dommage subi. En effet, quand un homme a été lésé par quelqu'un, il semble, de ce fait, être mis par lui en état d'infériorité, et c'est pourquoi il cherche à se libérer de cette humiliation en rendant blessure pour blessure. — On voit ainsi que faire du bien à autrui peut être de soi agréable, tandis que lui faire du mal est agréable seulement si cela semble contribuer au bien propre.

Article 7 : La ressemblance est-elle cause de plaisir ?

Objections : 1. Il semble que non, car commander et présider implique une certaine dissemblance. Or « commander et présider est délectable pour la nature », dit Aristote. Donc la dissemblance est cause de plaisir plutôt que la ressemblance.

2. Rien n'est plus dissemblable du plaisir que la tristesse. Or ceux qui sont dans la tristesse sont le plus portés au plaisir, d'après le même Philosophe. La dissemblance est donc, plus que la ressemblance, cause de plaisir.

3. Ceux qui sont comblés de plaisirs n'y trouvent plus de délectation, mais en sont plutôt dégoûtés, comme c'est évident chez ceux qui sont gavés de nourriture. La ressemblance n'est donc pas cause de plaisir.

En sens contraire, nous l'avons dit : la ressemblance est cause de l'amour. Et l'amour est cause de plaisir. Donc la ressemblance est cause de plaisir.

Réponse : La ressemblance est une certaine unité par conséquent ce qui est semblable, en tant qu'il est un avec nous, est délectable, comme il est aimable, nous l'avons dit plus haut. Et si ce qui est semblable ne détruit pas notre bien personnel mais l'accroît, il est agréable purement et simplement : par exemple, un homme pour l'homme, deux jeunes gens l'un pour l'autre. — Mais si l'être semblable est nuisible à notre bien propre, il devient par accident cause de dégoût et de tristesse, non en tant que semblable et un avec nous, mais parce qu'il détruit ce qui est le plus un. Or, qu'il détruise le bien propre, cela peut arriver pour deux raisons. D'abord, parce que le semblable détruit par une sorte d'excès la mesure du bien propre ; en effet, le bien, et surtout le bien corporel, comme la santé, consiste en une certaine harmonie. C'est pourquoi la surabondance de nourriture ou de tout autre plaisir corporel engendre le dégoût. — Puis, parce que le semblable est directement contraire au bien propre ; les potiers détestent les autres potiers, non parce qu'ils sont potiers, mais parce qu'ils leur font perdre leur supériorité ou leur gain, désirés comme leur bien propre.

Solutions : 1. Entre le chef et le sujet il y a une certaine communication, et par suite une certaine ressemblance. Selon une certaine supériorité toutefois, du fait que commander et présider relèvent du bien propre ; ce sont en effet les sages et les meilleurs qui commandent et qui président. Et cela permet à l'homme de concevoir sa propre bonté. On peut dire aussi que commander et présider, c'est faire du bien aux autres, ce qui est agréable.

2. Ce qui délecte l'homme triste n'est pas une ressemblance avec sa tristesse, mais avec l'homme attristé. Parce que les tristesses sont contraires au bien propre de celui qui est triste. Et c'est pourquoi le plaisir est désiré par ceux qui sont dans la tristesse selon qu'il contribue à leur bien propre comme remède à la peine contraire. C'est la cause pour laquelle les plaisirs physiques, auxquels s'opposent certaines tristesses, sont plus recherchés que les joies intellectuelles, qui ne comportent pas de tristesse contraire, comme nous le verrons bientôt. Cela explique aussi que tous les animaux désirent naturellement le plaisir, car l'animal est toujours en quête de sensation et de mouvement. C'est pour cela aussi que les jeunes gens désirent extrêmement le plaisir, à cause des multiples changements qui se font en eux au temps de la croissance. Et encore les mélancoliques désirent ardemment les plaisirs afin de chasser la tristesse, parce que « leur corps est comme rongé par une humeur maligne », est-il dit dans l'Éthique.

3. Les biens physiques comportent une certaine mesure, de sorte que l'excès de choses semblables corrompt le bien propre et devient, en tant que contraire à ce bien, fastidieux et affligeant.

Article 8 : L'étonnement est-il cause de plaisir ?

Objections : 1. Il semble que non, car le fait de s'étonner est le propre d'une nature ignorante, dit S. Jean Damascène. Or ce n'est pas l'ignorance qui est agréable, mais plutôt la science. L'étonnement n'est donc pas source de plaisir.

2. L'étonnement est le principe de la sagesse et comme la voie qui mène à la recherche de la vérité, d'après Aristote. Or « il y a plus de plaisir à contempler ce que l'on sait déjà qu'à rechercher ce qu'on ignore », selon le même Philosophe parce que la recherche comporte des difficultés et des obstacles, absents de la contemplation. Et, d'après l'Éthique, la délectation naît de l'action non empêchée. Par conséquent, l'étonnement ne cause pas le plaisir, mais l'empêche plutôt.

3. Chacun trouve du plaisir en ce qui lui est habituel : c'est ainsi que les actions procédant d'habitus acquis par l'accoutumance sont délectables. Or ce qui est habituel n'est pas objet d'étonnement, dit S. Augustin. L'étonnement est donc contraire à la cause du plaisir.

En sens contraire, le Philosophe dit que l'étonnement est cause de plaisir.

Réponse : Prendre possession de ce qu'on désirait est chose délectable, avons-nous dit. Et c'est pourquoi, plus le désir de ce qu'on aime augmente, plus le désir de le posséder sera grand. Dans l'accroissement même du désir, le plaisir augmente encore, pour autant que le désir s'accompagne de l'espoir de la chose aimée ; nous avons déjà vu que le désir lui-même est agréable, à cause de l'espoir. — Or l'étonnement est un certain désir de savoir qui surgit en l'homme quand il voit un effet sans connaître sa cause, ou quand la cause de tel effet déterminé dépasse sa connaissance ou son pouvoir de connaître. L'étonnement est alors source de plaisir, en tant qu'il comporte l'espoir d'atteindre à la connaissance de ce qu'on désire savoir. — C'est la raison pour laquelle tout ce qui provoque l'étonnement est agréable, comme les choses rares, et toutes les représentations, même de choses qui en soi ne sont pas délectables ; car l'esprit prend plaisir à comparer une chose ou une autre, et comparer ainsi les choses est l'acte propre et connaturel de la raison, dit le Philosophe. C'est pour cela aussi que « d'avoir échappé à de grands périls est chose particulièrement agréable, car cela frappe d'étonnement », dit encore le même Philosophe.

Solutions : L'étonnement cause le plaisir du fait qu'il implique, non l'ignorance mais le désir de connaître la cause, et parce que l'homme qui s'étonne apprend quelque chose de nouveau, à savoir que la réalité est telle qu'il ne l'imaginait pas.

2. Le plaisir comprend deux éléments: le repos dans le bien, et la perception de ce repos. Au point de vue du repos dans le bien, comme il est plus parfait de contempler une vérité connue que de rechercher une vérité qu'on ignore, la contemplation de ce qu'on sait est, de soi, plus agréable que la recherche de choses inconnues. Cependant, par accident, et en raison du second élément du plaisir, il arrive que la recherche soit plus intéressante, parce qu'elle procède d'un désir plus intense, excité par la conscience de notre ignorance. C'est pourquoi l'homme éprouve un très grand plaisir à découvrir ou à apprendre du nouveau.

3. On fait avec plaisir des choses dont on a l'habitude parce qu'elles nous sont devenues comme naturelles. Cependant les choses rares peuvent aussi causer du plaisir; ou bien au point de vue de la connaissance, parce qu'on veut acquérir la science de ces choses étonnantes ; ou bien au point de vue de l'action, parce que, « à cause de son désir, l'esprit est porté avec plus d'intensité vers les choses nouvelles », comme il est dit dans l'Éthique ; car une activité plus parfaite cause un plaisir plus grand.

### **QUESTION 33 : LES EFFETS DU PLAISIR**

1. Le plaisir est-il cause de dilatation? — 2. Cause-t-il la soif ou le désir de lui-même ? — 3. Empêche-t-il l'exercice de la raison ? — 4. Perfectionne-t-il l'action ?

Article 1 : Le plaisir est-il cause de dilatation ?

Objections : 1. Il semble que non, car la dilatation semble se rapporter mieux à l'amour, selon ces paroles de l'Apôtre (2 Co 6, 11) : « Notre cœur s'est dilaté. » Aussi le Psaume (119, 96) dit-il au sujet du précepte de la charité : « Ton commandement est très large. » Or plaisir et amour ne sont pas la même passion. La dilatation n'est donc pas l'effet du plaisir.

2. Du fait qu'elle se dilate, une chose devient plus capable de recevoir. Or recevoir concerne le désir, qui porte sur ce qu'on n'a pas encore. Donc la dilatation semble se rattacher au désir plutôt qu'au plaisir.

3. Le resserrement s'oppose à la dilatation. Or le resserrement semble lié au plaisir, car nous serrons ce que nous voulons fortement retenir, et c'est une disposition de l'appétit que l'on a par rapport à ce qui plaît. La dilatation ne se rattache donc pas au plaisir.

En sens contraire, il est dit dans Isaïe (60, 5) pour donner l'idée de la joie : « Tu verras, et tu seras dans l'abondance ; ton cœur tressaillira et se dilatera. » — En outre, le plaisir tire de « dilatation » l'un de ses noms latins, celui de *laetitia*, allégresse, comme nous l'avons vu déjà.

Réponse : La largeur est l'une des dimensions de la grandeur corporelle ; aussi ne peut-on parler que par métaphore quand il s'agit des affections de l'âme. Or la dilatation est comme un mouvement vers la largeur, lequel convient au plaisir, à considérer les deux éléments qu'il requiert. L'un relève de la faculté de connaître, qui appréhende l'union au bien qui convient. Cette appréhension fait connaître à l'homme qu'il a atteint une certaine perfection qui est une grandeur spirituelle ; et à ce point de vue on dit que par le plaisir l'âme de l'homme s'est agrandie ou dilatée. L'autre élément du plaisir vient de la faculté appétitive, qui donne son assentiment à la réalité agréable et s'y repose, s'offrant à lui en quelque sorte pour le saisir intérieurement. Ainsi l'affectivité de l'homme est dilatée par le plaisir, quand elle se livre, en quelque sorte, pour retenir en elle la chose qui la délecte.

Solutions : 1. Rien n'empêche, quand on parle métaphoriquement, d'attribuer la même qualité à plusieurs choses selon des similitudes diverses. Ainsi la dilatation est attribuée à l'amour en raison d'une certaine expansion, en tant que l'activité de celui qui aime s'étend aux autres, en prenant soin non seulement de son bien propre mais aussi du leur. Cette même dilatation est attribuée au plaisir, en tant qu'il produit un élargissement de l'appétit en lui-même, pour le rendre capable de recevoir davantage.

2. Sans doute, le désir réalise une certaine dilatation lorsque l'on imagine l'objet du désir ; mais bien davantage par la présence de la chose possédée dans la joie. Car l'âme s'ouvre davantage à ce qui lui plaît présentement qu'à l'objet de son désir, qu'elle ne tient pas encore, puisque le plaisir est l'aboutissement du désir.

3. Sans doute, celui qui se délecte étreint l'objet de son plaisir quand il adhère fortement à lui, mais il dilate aussi son cœur pour jouir parfaitement de l'objet délectable.

Article 2 : Le plaisir cause-t-il la soif ou le désir de lui-même ?

Objections : 1. Il semble que non. En effet, tout mouvement cesse quand il arrive au repos qui est son terme. Or le plaisir est comme un repos du mouvement du désir, on l'a vu. Le mouvement du désir cesse donc quand il est parvenu au plaisir. Donc le plaisir ne cause pas le désir.

2. Si deux choses sont opposées, l'une n'est pas cause de l'autre. Or le plaisir est d'une certaine manière, et à considérer son objet, l'opposé du désir ; car le désir porte sur un bien non possédé, et le plaisir sur un bien présent. Donc le plaisir ne cause pas le désir de lui-même.

3. Le dégoût est contraire au désir. Or le plaisir engendre généralement le dégoût. Il ne provoque donc pas le désir de lui-même.

En sens contraire, le Seigneur dit en S. Jean (4, 13) : « Celui qui boira de cette eau aura soif de nouveau » ; or l'eau, d'après S. Augustin, désigne le plaisir physique.

Réponse : Le plaisir peut être considéré de deux façons : d'abord, selon qu'il est en acte ; puis, selon qu'il est à l'état de souvenir. De même la soif, ou le désir, peut se prendre en deux sens : au sens propre, selon qu'elle signifie l'appétit de ce qu'on ne possède pas ; ou bien en un sens général, qui implique l'exclusion du dégoût.



De soi, selon qu'il est en acte, le plaisir ne donne pas le désir ou la soif de lui-même, mais seulement par accident. Cependant, si, par soif ou désir, on entend l'appétit de ce qu'on ne possède pas, alors le plaisir ne cause pas de soi la soif ou désir, car le plaisir est une affection de l'appétit portant sur une réalité présente. Mais il arrive que la chose présente ne soit pas possédée à la perfection. Ce qui peut venir, ou de la chose elle-même, ou de celui qui la possède. Cela vient de la chose qu'on possède, parce qu'elle n'existe pas toute en même temps ; de ce fait, elle est accueillie successivement, et au moment où on se délecte de ce que l'on possède, on désire s'emparer de ce qui reste ; ainsi celui qui entend la première partie d'un vers et y trouve du plaisir, désire entendre l'autre partie, selon une comparaison de S. Augustin. C'est ainsi que presque tous les désirs du corps donnent soif d'eux-mêmes jusqu'à ce qu'ils soient épuisés, parce que de tels plaisirs dépendent de quelque mouvement, comme on le voit pour les plaisirs de la table.

Le plaisir cause le désir, à partir de celui qui possède, par exemple lorsqu'on ne possède pas parfaitement du premier coup une chose parfaite en elle-même, mais qu'on l'acquiert progressivement. Ainsi, en ce monde, nous trouvons du plaisir à une connaissance imparfaite des choses divines, et ce plaisir lui-même excite en nous la soif ou le désir d'une connaissance parfaite, selon le sens que l'on peut reconnaître à ce mot de l'Écriture (Si 24, 2 1): « Ceux qui me boiront auront encore soif. »

Cependant si, par soif ou désir on entend seulement l'intensité d'une affection excluant le dégoût, alors les plaisirs spirituels causent au plus haut point la soif ou le désir d'eux-mêmes. En effet, les plaisirs du corps, par leur accroissement ou leur seule prolongation, passent la limite de l'équilibre naturel et deviennent fastidieux, comme on le voit pour le plaisir de manger. C'est pourquoi, lorsqu'on est parvenu à la perfection dans les plaisirs corporels, on s'en dégoûte et, parfois, on en désire d'autres.

Mais les plaisirs spirituels ne dépassent jamais l'équilibre naturel ; au contraire, ils perfectionnent la nature. Aussi, lorsqu'on parvient au sommet de ces plaisirs, c'est alors qu'ils sont le plus agréables ; sauf peut-être par accident, du fait que l'activité contemplative met en œuvre des facultés physiques qui sont fatiguées par la prolongation de leur activité. On peut aussi comprendre de la sorte le texte cité : « Celui qui me boira aura encore soif. » Car, même au sujet des anges, qui ont de Dieu une connaissance parfaite et délectable, il est écrit (1 P 1, 12 Vg) qu'ils « désirent ardemment le contempler ».

Toutefois, si nous considérons le plaisir à l'état de souvenir et non plus dans sa réalité actuelle, alors, de soi, il est de nature à causer la soif ou le désir de lui-même, en ce sens que l'on revient à la disposition dans laquelle on trouvait agréable ce qui est passé. Cependant, si l'on n'est plus dans cette disposition, le souvenir du plaisir ne cause plus de plaisir mais du dégoût ; comme le souvenir d'un repas à un homme gavé.

Solutions : 1. Quand le plaisir est parfait, il implique un repos absolu, et le mouvement du désir vers ce qu'on n'avait pas disparaît alors. Mais quand le plaisir est imparfait, ce mouvement du désir ne cesse aucunement.

2. Ce qui est imparfaitement possédé est possédé en partie, et en partie ne l'est pas. Cela peut donc être l'objet à la fois du désir et du plaisir.

3. Ce n'est pas de la même manière que les plaisirs causent le dégoût et le désir.

Article 3 : Le plaisir empêche-t-il l'exercice de la raison ?

Objections : 1. Non, apparemment; car le repos est essentiel au bon fonctionnement de la raison, selon Aristote : « Arrêt et repos rendent l'âme savante et prudente », et l'Écriture (Sg 8, 16) :

« Rentré dans ma maison, je me reposerai auprès d'elle » (la sagesse). Or le plaisir est un certain repos. Donc il n'empêche pas, mais facilite plutôt l'exercice de la raison.

2. Les choses qui n'existent pas dans le même sujet, même si elles sont contraires, ne se font pas obstacle. Or le plaisir se trouve dans la partie appétitive de l'âme, et l'usage de la raison dans la partie cognitive. Donc le plaisir n'empêche pas l'exercice de la raison.

3. Ce qui est empêché par une chose semble être comme transformé par elle. Or l'exercice de la faculté de connaître est plutôt moteur par rapport au plaisir que mû par lui, car il est cause de plaisir. Donc le plaisir ne gêne pas l'exercice de la raison.

En sens contraire, le Philosophe écrit dans l'Éthique « Le plaisir détruit le jugement de la prudence. »

Réponse Comme il est dit dans l'Éthique : « Le plaisir propre à chaque activité favorise cette activité ; le plaisir étranger la gêne. » Or il y a un plaisir qui vient de l'activité même de la raison, par exemple celui de contempler ou de raisonner. Un tel plaisir ne gêne pas l'exercice de la raison ; il l'aide au contraire, car nous faisons avec plus d'attention ce qui nous plaît, et l'attention facilite l'action.

Mais les plaisirs du corps empêchent l'exercice de la raison de trois manières.

1° Parce qu'ils distraient. En effet, nous l'avons déjà dit, nous sommes très attentifs à ce qui nous plaît ; or, lorsque l'attention est fortement absorbée par quelque chose, elle est affaiblie pour tout le reste, ou même elle s'en détourne totalement. Et donc, si le plaisir corporel est grand, ou bien il empêche complètement l'exercice de la raison en tirant à lui les forces de l'âme ou il le gêne beaucoup.

2° Le plaisir gêne l'exercice de la raison en le contrariant. En effet, certains plaisirs, surtout ceux qui sont très excessifs, vont contre l'ordre de la raison. C'est ainsi que pour le Philosophe « les plaisirs du corps faussent le jugement prudentiel, mais non le jugement spéculatif (auquel ils ne sont pas contraires) : par exemple, cette affirmation que le triangle a la somme de ses angles égale à deux droits ». Mais selon la première manière, la distraction les empêche l'un et l'autre.

3° L'exercice de la raison est empêché par une sorte de ligature ; c'est-à-dire que le plaisir entraîne une certaine modification corporelle, plus grande même que dans les autres passions, et d'autant plus que la véhémence de l'appétit est plus accusée à l'égard d'une chose présente que d'une chose absente. Or ces perturbations du corps empêchent l'exercice de la raison, comme on le voit pour les hommes ivres, dont la raison est liée ou entravée.

Solutions : 1. Le plaisir corporel implique assurément le repos de l'appétit dans ce qui délecte, mais ce repos est parfois contraire à la raison, et du côté du corps il y a toujours modification. A ce double titre, le plaisir empêche l'exercice de la raison.

2. Les facultés appétitive et cognitive sont, en effet, des parties diverses de l'âme, mais d'une même âme. C'est pourquoi lorsque l'intention de l'âme est appliquée avec véhémence à l'acte de l'une de ces facultés, elle se trouve empêchée par rapport à un acte contraire de l'autre faculté.

3. L'exercice de la raison requiert un bon usage de l'imagination et des autres puissances sensibles, qui utilisent un organe corporel. C'est ainsi que l'exercice de la raison est empêché par la modification corporelle, parce que celle-ci empêche l'acte de l'imagination et des autres puissances sensibles.

Article 4 : Le plaisir perfectionne-t-il l'action ?

Objections : 1. Il semble que non, car toute action humaine dépend de l'exercice de la raison. Mais le plaisir gêne cet exercice, on vient de le dire. Donc le plaisir ne perfectionne pas mais affaiblit l'action humaine.

2. Rien ne se perfectionne soi-même ou ne perfectionne sa propre cause. Or Aristote répète que le plaisir est une action ; ce qui ne peut s'entendre que comme affirmant son exercice ou sa cause. Le plaisir ne peut donc perfectionner l'action.

3. Si le plaisir perfectionne l'action, ce ne peut être qu'à titre de fin, ou à titre de forme, ou à titre de cause agente. Or ce n'est pas à titre de fin, car les actions ne sont pas recherchées pour le plaisir, mais c'est plutôt l'inverse, on l'a dit ; ni à titre de cause efficiente, car c'est plutôt l'action qui est cause de plaisir ; ni enfin à titre de forme, car, d'après Aristote, « le plaisir ne perfectionne pas l'action comme une sorte d'habitus ». Donc le plaisir ne perfectionne pas l'action.

En sens contraire, le Philosophe dit au même endroit : « Le plaisir perfectionne l'action. »

Réponse : Le plaisir perfectionne l'action d'une double manière.

1° Par mode de fin ; non pas au sens où la fin est ce pour quoi une chose existe, mais au sens où l'on peut appeler fin tout bien qui survient à un être pour le compléter. C'est ainsi que l'entend Aristote dans ce texte : « Le plaisir perfectionne l'action comme une fin qui s'y ajoute. » C'est-à-dire qu'à ce bien de l'action vient s'ajouter un autre bien, qui est le plaisir, impliquant le repos de l'appétit dans le bien présupposé.

2° Le plaisir perfectionne l'action par manière de cause agente. Non pas directement, car le Philosophe dit que « le plaisir parfait l'action, non pas comme le médecin, mais la santé parfait le malade ». Mais indirectement, en tant que l'agent, du fait qu'il prend plaisir à son action, y prête une attention plus vive, et l'accomplit avec plus de diligence. C'est en ce sens qu'Aristote écrit : « Les plaisirs propres à chaque activité favorisent cette activité; les plaisirs étrangers la gênent. »

Solutions : 1. Ce n'est pas n'importe quel plaisir qui empêche l'acte de la raison, mais le plaisir corporel. Ce plaisir n'est pas consécutif à l'acte rationnel mais à l'acte du concupiscible, acte qui est renforcé par le plaisir. Quant au plaisir consécutif à l'acte de la raison, il fortifie l'exercice de cette dernière.

2. Comme dit Aristote, il arrive que deux causes le soient l'une de l'autre réciproquement : ainsi l'une sera efficiente, et l'autre, cause finale de la première. De cette manière, l'action cause le plaisir en tant que cause efficiente, et le plaisir perfectionne l'action par manière de fin.

3. La réponse découle de ce que nous avons dit.

### **QUESTION 34 : BONTÉ ET MALICE DES PLAISIRS**

1. Tout plaisir est-il mauvais ? — 2. Étant admis que non, tout plaisir est-il bon ? — 3. Y a-t-il un plaisir optimal ? — 4. Le plaisir est-il la mesure ou la règle selon laquelle on juge du bien ou du mal moral ?

Article 1 : Tout plaisir est-il mauvais ?

Objections : 1. Il semble que oui, car ce qui détruit la prudence et entrave l'exercice de la raison paraît être mauvais en soi, puisque le bien de l'homme consiste « à être selon la raison », au témoignage de Denys. Or le plaisir fait tout cela, et d'autant plus qu'il est plus fort. C'est ainsi que « dans le plaisir charnel », qui est le plus intense, « il est impossible de faire acte d'intelligence », dit Aristote. Et S. Jérôme écrit aussi que « dans l'acte conjugal, la présence de l'Esprit Saint n'est pas donnée, même si celui qui remplit son devoir de procréer paraît être un prophète ». Donc, le plaisir est mauvais en soi. Donc tout plaisir est mauvais.

2. Ce que l'homme vertueux évite, et que l'homme sans vertu recherche, semble être mauvais en soi et à rejeter, puisque selon Aristote, « l'homme vertueux est comme la mesure et la règle des actes humains » et que l'Apôtre écrit (1 Co 2, 15) : « L'homme spirituel juge de tout. » Or les

enfants et les bêtes, qui sont dénués de vertu, recherchent les délectations, tandis que le tempérant les rejette. Donc ces plaisirs sont mauvais en soi et on doit les fuir.

3. « La vertu et l'art portent sur ce qui est difficile et bon », écrit Aristote. Or aucun art n'est ordonné au plaisir. Donc le plaisir n'est pas quelque chose de bon.

En sens contraire, il est écrit dans le Psaume (37, 4) : « Prends ton plaisir dans le Seigneur. » Mais puisque l'autorité divine ne saurait induire au mal, il semble que tout plaisir ne soit pas mauvais.

Réponse : Comme le rapporte l'Éthique, certains ont affirmé que tous les plaisirs sont mauvais. La raison en est, semble-t-il, qu'ils visaient seulement les plaisirs sensibles et corporels qui sont les plus apparents; car, dans les autres domaines, les anciens philosophes ne distinguaient pas l'intelligible du sensible, ni l'intelligence des sens, comme dit le traité De l'Ame. Or ils estimaient qu'il fallait déclarer mauvais tous les plaisirs, pour amener les hommes enclins aux plaisirs excessifs à s'en écarter pour parvenir au juste milieu de la vertu. Mais cette appréciation n'était pas heureuse. Puisque personne, en effet, ne peut vivre sans quelque délectation sensible et corporelle, si ceux-là mêmes qui enseignent que tous les plaisirs sont mauvais sont surpris à s'en accorder quelques-uns, les hommes seront poussés davantage au plaisir par l'exemple de leur conduite, étrangère à la lettre de leur enseignement. Car, lorsqu'il s'agit d'actions et de passions humaines, où l'expérience a plus de force, les exemples sont plus entraînants que les paroles.

Il faut donc dire que certains plaisirs sont bons, et d'autres mauvais. Le plaisir, en effet, est le repos de la puissance appétitive dans un bien aimé, et il est consécutif à une opération. De sorte que nous pouvons donner deux motifs de cette assertion.

1° L'un d'eux découle du bien dans lequel on se repose avec plaisir. Car le bien et le mal, en morale, se déterminent par convenance ou désaccord avec la raison, nous l'avons dit plus haut ; c'est ainsi que, dans le monde de la nature, une chose est dite naturelle du fait qu'elle est conforme à la nature, et non naturelle quand elle est en désaccord avec elle. Donc, de même que dans l'ordre de la nature il y a un repos naturel qui convient à la nature, comme celui d'un corps lourd qui trouve son repos en bas ; et un repos non naturel contraire à la nature, comme celui d'un corps lourd qui se reposerait en haut : ainsi, en morale, il y a un plaisir qui est bon du fait que l'appétit supérieur ou inférieur se repose en ce qui convient à la raison ; et un plaisir mauvais, du fait qu'il est en désaccord avec la raison et avec la loi de Dieu.

2° On peut tirer un autre motif des actions dont certaines sont bonnes et les autres mauvaises. Or les plaisirs ont plus d'affinité avec les actions puisqu'ils les accompagnent, que les désirs, qui les précèdent dans le temps. Aussi, puisque les désirs des bonnes actions sont bons, et ceux des mauvaises actions, mauvais, à plus forte raison les plaisirs des bonnes actions seront-ils bons, et ceux des mauvaises actions seront-ils mauvais.

Solutions : 1. Comme on l'a dit récemment, les plaisirs qui ont pour objet l'acte de la raison n'entraînent pas la raison ni ne détruisent la prudence, comme les plaisirs du corps. Ces plaisirs entravent l'exercice de la raison, nous l'avons dit, d'abord parce qu'ils sont contraires à l'appétit, qui se repose en ce qui contredit la raison; et de ce fait le plaisir est moralement mauvais. En outre, ils produisent une certaine ligature de la raison ; c'est ainsi que le plaisir de l'acte conjugal, bien que son objet soit conforme à la raison, empêche cependant l'exercice de celle-ci, à cause du bouleversement physique qui l'accompagne. Mais ce plaisir ne contracte pas pour autant une malice morale ; pas plus que le sommeil, où l'exercice de la raison est lié, n'est moralement mauvais s'il est pris selon la raison ; car la raison elle-même prescrit que l'exercice de la raison soit interrompu quelquefois. — Nous disons cependant que cette ligature de la raison

résultant du plaisir de l'acte conjugal, bien qu'il ne revête pas un caractère de malice morale, puisqu'il n'est un péché ni mortel ni véniel, provient cependant d'une certaine malice morale, celle du péché de notre premier père, car cela n'aurait pas existé dans l'état d'innocence, comme nous l'avons montré dans la première Partie.

2. L'homme tempérant ne fuit pas tous les plaisirs mais ceux qui sont excessifs et ne conviennent pas à la raison. Que les enfants et les bêtes recherchent les délectations, cela ne prouve pas que celles-ci soient universellement mauvaises, car il y a chez eux un appétit naturel venant de Dieu qui les pousse vers ce qui leur convient.

3. Toute espèce de bien ne relève pas de l'art, mais seulement les œuvres extérieures, nous le verrons plus loin. Quant aux actions et aux passions qui sont en nous, elles relèvent plutôt de la prudence et de la vertu que de l'art. Et pourtant il y a un art qui produit la délectation; c'est « celui du cuisinier et du parfumeur », comme dit l'Éthique

Article 2 : Étant admis que non, tout plaisir est-il bon ?

Objections : 1. Il semble que oui, car, nous l'avons vu dans la première Partie, le bien se divise en bien honnête, utile et délectable ; or tout bien honnête est bon moralement, et aussi tout bien utile. Donc tout plaisir est bon.

2. Le bien par soi est celui qui n'est pas recherché pour autre chose, dit l'Éthique. Or le plaisir n'est pas recherché pour autre chose; il semble ridicule en effet de demander à quelqu'un pourquoi il veut avoir du plaisir. Le plaisir est donc bon par soi. Or ce qu'on attribue à une chose, pour elle-même, lui convient universellement. C'est donc que tout plaisir est bon.

3. Il semble que ce qui est désiré par tous soit bon en soi, car « le bien est ce que tous les êtres désirent », dit l'Éthique. Or tous désirent quelque plaisir, même les enfants et les bêtes. Le plaisir est donc bon en soi. Donc tout plaisir est bon.

En sens contraire, les Proverbes (2, 14) parlent de ceux « qui se réjouissent de faire le mal et mettent leur plaisir dans les perversités ».

Réponse : Certains stoïciens avaient dit que tous les plaisirs étaient mauvais; pareillement les épicuriens affirmèrent que le plaisir était bon par lui-même, et par conséquent que tous les plaisirs étaient bons. Or ce qui paraît les avoir trompés, c'est qu'ils ne distinguaient pas entre ce qui est bon purement et simplement, et ce qui est bon par rapport à tel sujet. Est bon purement et simplement ce qui est bon en soi. Or il arrive que ce qui n'est pas bon en soi soit bon pour tel sujet ; et cela pour deux motifs. D'abord parce que telle chose lui convient en raison de la disposition dans laquelle il se trouve maintenant, et qui cependant n'est pas naturelle; ainsi, pour un lépreux, il est quelquefois bon de manger des substances vénéneuses, qui ne conviennent pas purement et simplement au tempérament de l'homme. Ensuite, parce qu'on juge adapté quelque chose qui ne l'est pas. Et parce que le plaisir est un repos de l'appétit dans le bien, si le bien dans lequel se repose l'appétit est un bien pur et simple, le plaisir sera bon purement et simplement. Au contraire, si le bien n'est pas un bien purement et simplement, mais pour tel sujet, alors le plaisir n'est pas purement et simplement un plaisir, mais seulement pour telle personne, et il n'est pas bon purement et simplement, mais sous un certain rapport ou en apparence seulement.

Solutions : 1. L'honnête et l'utile se disent par rapport à la raison, et, par suite, il n'est rien d'honnête ou d'utile qui ne soit bon. Mais le délectable se dit par rapport à l'appétit, qui tend parfois vers ce qui ne convient pas à la raison. Et donc tout bien délectable n'est pas bon de la bonté morale que l'on apprécie selon la raison.

2. Le plaisir n'est pas recherché pour autre chose, parce qu'il est un repos dans la fin. Mais la fin peut être bonne ou mauvaise, bien qu'elle ne soit jamais une fin que si elle est un bien pour tel individu. Il en va de même du plaisir.

3. Tous les êtres désirent le plaisir de la même façon qu'ils désirent le bien, le plaisir n'étant que le repos de l'appétit dans le bien. Mais il arrive que tous les biens que l'on désire ne soient pas des biens en soi et selon la vérité; de même tout plaisir n'est-il pas bon en soi et en vérité.

Article 3 : Existe-t-il un plaisir optimal ?

Objections : 1. Il semble qu'aucun plaisir ne soit optimal, car aucune génération ne peut être fin ultime. Mais le plaisir est consécutif à la génération, car on trouve du plaisir à être constitué dans sa nature, nous l'avons dit plus haut. Donc aucun plaisir ne peut être optimal.

2. Ce qui est optimal ne peut être amélioré par aucune addition. Or, le plaisir est amélioré par l'addition de la vertu, car le plaisir est plus grand avec la vertu que sans elle. Donc le plaisir n'est pas optimal.

3. Ce qui est optimal est universellement bon comme étant bon par soi. Car ce qui existe par soi est antérieur et supérieur à ce qui existe par accident. Or le plaisir n'est pas universellement bon, nous venons de le dire. Il n'est donc pas optimal.

En sens contraire, la béatitude est optimale, parce qu'elle est la fin de la vie humaine. Or, la béatitude ne va pas sans délectation, car on dit dans le Psaume (16, 11) : « Ton visage me comblera d'allégresse ; à ta droite, éternité de délices »

Réponse : Platon n'a pas affirmé que tous les plaisirs sont mauvais, comme les stoïciens ; ni qu'ils sont tous bons, comme les épicuriens; mais que certains sont bons et d'autres mauvais, de telle sorte cependant qu'aucun ne soit le souverain bien, ni soit optimal. Mais autant que l'on puisse comprendre ses arguments, il est en défaut sur deux points. D'abord, remarquant que les plaisirs sensibles et physiques consistent en un mouvement et une génération, comme on le voit dans le fait de manger, par exemple, il en conclut que tous les plaisirs se rattachent à la génération et au mouvement. Aussi, parce que la génération et le mouvement sont des actes imparfaits, le plaisir n'aurait pas raison de perfection ultime. — Or ceci apparaît manifestement faux pour les plaisirs intellectuels. Car on ne se réjouit pas seulement dans la génération de sa science, par exemple quand on apprend ou que l'on s'étonne, comme on l'a dit plus haut, mais aussi dans la contemplation, selon la science que l'on possède déjà. D'autre part, Platon appelait optimal ce qui est purement et simplement le souverain bien, c'est-à-dire le bien lui-même dégagé de tout, pour ainsi dire, et non participé, comme Dieu lui-même est le souverain bien. Mais nous, nous parlons de ce qui est le meilleur dans les choses humaines. Or, en toute chose, ce qui est optimal est sa fin ultime. Mais la fin, nous venons de le dire, s'entend d'une double manière : ou bien c'est la chose elle-même, ou bien c'est l'usage de cette chose ; ainsi la fin de l'avare est ou bien l'argent ou bien la possession de l'argent. Et en ce sens on peut appeler fin ultime de l'homme ou Dieu lui-même, qui est le souverain bien purement et simplement, ou la jouissance de Dieu, qui implique une certaine délectation dans cette dernière. De cette façon, on peut dire qu'un certain plaisir de l'homme est optimal parmi les biens humains.

Solutions : 1. Tout plaisir n'est pas lié à la génération, mais certains plaisirs résultent d'opérations parfaites, nous venons de le dire. Et c'est pourquoi rien n'empêche que tel plaisir soit ce qu'il y a de meilleur, bien que tout plaisir ne le soit pas.

2. Cet argument se rapporte au meilleur absolu, en participation de quoi tout est bon, si bien que nulle addition ne peut le rendre meilleur. Mais, pour ce qui regarde les autres biens, il est universellement vrai que tout bien devient meilleur par l'addition d'un autre. — On pourrait répondre aussi que le plaisir n'est pas quelque chose d'extérieur à l'acte de vertu, mais qu'il l'accompagne, comme dit l'Éthique.

3. Le plaisir n'est pas optimal du fait qu'il est plaisir, mais parce qu'il est parfait repos dans l'être le meilleur. Il n'est donc pas nécessaire que tout plaisir soit optimal, ou même bon. Ainsi telle science est optimale, mais non pas toute science.

Article 4 : Le plaisir est-il la mesure ou la règle selon laquelle on juge du bien ou du mal moral ?

Objections : 1. Il semble que non, car selon Aristote : « Toutes choses sont mesurées par ce qui est premier dans leur genre. » Or le plaisir n'est pas premier dans l'ordre moral, car l'amour et le désir le précèdent. Il n'est donc pas la règle de la bonté et de la malice morales.

2. La mesure et la règle ne doivent pas varier : c'est ainsi que le mouvement le plus uniforme mesure et règle tous les autres mouvements, d'après Aristote. Or le plaisir est varié et multiforme, puisque certains plaisirs sont bons et d'autres mauvais. Le plaisir n'est donc pas la mesure et la règle de la moralité.

3. Le jugement de l'effet par la cause est plus certain que le jugement inverse. Or la bonté ou la malice de l'opération cause la bonté ou la malice du plaisir ; en effet, il est dit dans l'Éthique : « Les plaisirs bons sont ceux qui découlent des actions bonnes, les mauvais, des actions mauvaises. » Les plaisirs ne sont donc pas la règle et la mesure de la bonté et de la malice en morale.

En sens contraire, lorsqu'il commente (Ps 8, 10) : « Dieu scrute les reins et les cœurs », S. Augustin écrit : « Le but des soucis et des pensées est le plaisir auquel l'homme s'efforce de parvenir. » Et le Philosophe écrit : « Le plaisir est la fin architectonique », c'est-à-dire principale, « d'après laquelle nous jugeons tout et disons telle chose mauvaise et telle autre bonne purement et simplement ».

Réponse : La bonté ou la malice morale consiste principalement dans la volonté, nous l'avons vu plus haut-. Or, que la volonté soit bonne ou mauvaise, on le sait surtout par la fin. D'autre part, on considère comme fin ce en quoi la volonté se repose. Or le repos de la volonté et de tout appétit dans le bien, c'est le plaisir. Voilà pourquoi l'homme est jugé bon ou mauvais surtout d'après les plaisirs de sa volonté ; car celui-là est bon et vertueux qui trouve sa joie dans les activités des vertus; et mauvais celui qui se complaît dans les œuvres mauvaises.

Les plaisirs de l'appétit sensible ne sont pas la règle de la bonté ou de la malice morale ; on voit par exemple que la nourriture est également agréable selon l'appétit sensible aux bons et aux mauvais. Mais la volonté des bons ne se réjouit dans ces plaisirs que s'ils sont conformes à la raison; ce qui ne préoccupe pas la volonté des méchants.

Solutions : 1. L'amour et le désir précèdent le plaisir dans l'ordre de la génération. Mais le plaisir est premier selon la raison de fin, qui, dans le domaine de l'action, a raison de principe; et c'est surtout du principe, comme d'une règle et d'une mesure, que l'on déduit le jugement.

2. Tout plaisir est uniforme, en cela du moins qu'il est repos en quelque bien ; et à ce titre il peut être règle ou mesure. Car celui-là est bon dont la volonté se repose dans le vrai bien, et mauvais celui dont la volonté se repose dans le mal.

3. Parce que le plaisir parachève l'action par mode de fin, comme nous l'avons dit, cette action ne peut être parfaitement bonne s'il n'y a pas aussi plaisir dans le bien, car la bonté d'une chose dépend de sa fin. C'est ainsi que la bonté du plaisir cause d'une certaine manière la bonté de l'action.

#### LA DOULEUR OU TRISTESSE

Nous avons à traiter maintenant de la douleur ou tristesse. A ce sujet, nous étudierons : 1° La tristesse ou douleur en elle-même (Q. 35) ; — 2° ses causes (Q. 36); — 3° ses effets (Q. 37); — 4° ses remèdes (Q. 38) ; — 5° sa bonté ou sa malice (Q. 39).

### QUESTION 35 : LA DOULEUR OU TRISTESSE EN ELLE-MÊME

1. La douleur est-elle une passion de l'âme ? — 2. La tristesse est-elle identique à la douleur ? — 3. La tristesse ou douleur est-elle contraire au plaisir ? — 4. Toute tristesse est-elle contraire à tout plaisir ? — 5. Y a-t-il une tristesse contraire au plaisir de la contemplation ? 6. Faut-il fuir la tristesse plus que désirer le plaisir ? — 7. La douleur extérieure est-elle plus grande que la douleur intérieure ? — 8. Les espèces de tristesse.

Article 1 : La douleur est-elle une passion de l'âme?

Objections : 1. Il semble que non, car aucune passion de l'âme n'est dans le corps. Or la douleur peut être dans le corps, selon ces mots de S. Augustin : « La douleur que l'on attribue au corps est la disparition soudaine du bon état de cet être que l'âme, par son mauvais usage, a exposé à la destruction. » Donc la douleur n'est pas une passion de l'âme.

2. Toute passion de l'âme appartient à la faculté appetitive. Or la douleur relève plutôt de la faculté de connaissance, selon ces mots de S. Augustin : « La résistance des sens à un corps plus puissant produit la douleur du corps. »

3. Toute passion appartient à l'appétit animal. Or la douleur appartient plutôt à l'appétit naturel. Car S. Augustin écrit : « Si aucun bien n'était demeuré dans la nature, personne n'éprouverait comme un châtiment d'avoir perdu un bien. » Donc la douleur n'est pas une passion de l'âme.

En sens contraire, S. Augustin met la douleur parmi les passions de l'âme, en citant ce vers de Virgile : « De là, crainte et désir, douleur et allégresse. »

Réponse : De même que le plaisir requiert à la fois l'union avec un bien et la perception de cette union ; de même deux conditions sont-elles requises pour la douleur : l'union avec un certain mal (mal parce qu'il prive d'un certain bien), et la perception de cette union. Mais tout ce qui est uni, s'il n'a pas raison de bien ou de mal pour l'autre terme de l'union, ne peut causer plaisir ou douleur. On voit ainsi que c'est sous la raison de bien ou de mal qu'une chose est objet de plaisir ou de douleur. Or le bien et le mal, en tant qu'ils sont, sont objets de l'appétit. Il est donc manifeste que le plaisir et la douleur se rapportent à l'appétit.

De plus, tout mouvement de l'appétit, ou inclination consécutive à une perception, se rapporte à l'appétit intellectuel ou à l'appétit sensible, car l'appétit naturel n'est pas lié à une appréhension du sujet lui-même, mais à celle d'un autre, nous l'avons dit dans la première Partie. Donc, puisque le plaisir et la douleur présupposent dans le même sujet la sensation ou une appréhension quelconque, il est évident que la douleur, comme le plaisir, se trouve dans l'appétit, intellectuel ou sensible.

Or tout mouvement de l'appétit sensible est appelé passion, nous l'avons dit plus haut, surtout quand ce mouvement implique quelque déficience. Aussi la douleur, quand elle existe dans l'appétit sensible, est-elle appelée passion au sens le plus strict, de même que tout ce qui afflige le corps est appelé proprement passion du corps. C'est ainsi que S. Augustin appelle spécialement la douleur du nom de « maladie ».

Solutions : 1. On parle de douleur du corps parce que la cause de la douleur est dans le corps, comme lorsque nous subissons quelque chose de nuisible pour le corps. Mais le mouvement de la douleur est toujours dans l'âme, car « le corps ne peut souffrir que si l'âme souffre », dit S. Augustin.

2. On dit que la douleur appartient à la sensation, non parce qu'elle serait l'acte de la puissance sensitive, mais parce que cette perception est requise pour la douleur corporelle comme pour le plaisir.



3. La douleur d'avoir perdu un bien prouve la bonté de la nature ; non parce que la douleur serait un acte de l'appétit naturel, mais parce que la nature désire telle chose comme un bien, et quand on éprouve que cette chose nous est enlevée, il en résulte la passion de la douleur dans l'appétit sensible.

Article 2 : La tristesse est-elle identique à la douleur?

Objections : 1. Il semble que non, car « on parle de douleur au sujet du corps », selon S. Augustin, tandis que la tristesse s'entend plutôt de l'âme. Donc tristesse et douleur ne sont pas identiques.

2. La douleur ne porte que sur le mal présent. Mais la tristesse peut se rapporter au passé et au futur : le regret est une tristesse concernant le passé, et l'anxiété une tristesse concernant l'avenir. Tristesse et douleur sont donc complètement différentes.

3. La douleur semble ne dépendre que de la sensation du toucher. La tristesse, au contraire, peut venir de tous les sens. La tristesse n'est donc pas la douleur, mais elle a un domaine plus vaste.

En sens contraire, l'Apôtre écrit (Rm 9, 2) : « J'éprouve une grande tristesse et j'ai au cœur une douleur continuelle », employant les mots tristesse et douleur comme des synonymes.

Réponse : Le plaisir et la douleur peuvent être causés par une double connaissance : celle des sens extérieurs, et une connaissance intérieure, de l'intelligence ou de l'imagination. Or l'appréhension intérieure s'étend à plus de choses que l'autre, parce que tout ce qui tombe sous la première tombe aussi sous la seconde, mais non réciproquement. C'est ainsi que le plaisir causé par une connaissance intérieure est seul appelé joie, comme nous l'avons dit plus haut. Pareillement, la douleur qui vient d'une connaissance intérieure est seule appelée tristesse. Et de même que ce plaisir produit par une connaissance extérieure est appelé plaisir et non joie, ainsi la douleur venant d'une connaissance extérieure est appelée douleur mais non tristesse. La tristesse est donc une espèce de douleur, comme la joie est une espèce de plaisir.

Solutions : 1. S. Augustin parle en cet endroit selon l'usage courant du mot ; douleur s'emploie davantage pour les douleurs corporelles, qui sont davantage perçues, que pour les douleurs spirituelles.

2. Le sens extérieur ne perçoit que ce qui est présent ; mais la puissance intérieure de connaissance peut percevoir le présent, le passé et le futur. Et c'est pourquoi la tristesse peut se porter sur le présent, le passé et le futur ; mais la douleur corporelle, consécutive à la perception du sens extérieur, ne peut porter que sur du présent.

3. Les objets du toucher sont douloureux non seulement en tant que disproportionnés à la faculté de perception, mais aussi en tant que contraires à la nature. Les objets des autres sens peuvent bien être disproportionnés à la faculté de perception, ils ne sont cependant pas contraires à la nature, sauf dans la mesure où ils impliquent le sens du toucher. C'est ainsi que l'homme, animal parfait du point de vue de la connaissance, est le seul qui éprouve du plaisir dans l'exercice des autres sens considérés en eux-mêmes ; les autres animaux n'y trouvent du plaisir que dans la mesure où ils se réfèrent à l'objet du toucher, comme dit l'Éthique. C'est pourquoi, à propos des autres sens que le toucher, on ne parle pas de la douleur, qui s'oppose au plaisir naturel, mais plutôt de la tristesse, qui s'oppose à la joie de l'âme. Donc, si l'on entend la douleur de la douleur corporelle, ce qui est le plus fréquent, la douleur s'oppose à la tristesse selon la distinction entre connaissance intérieure et connaissance extérieure, bien que le plaisir ait un domaine plus étendu que la douleur corporelle. Mais si l'on prend la douleur dans un sens banal, elle est le genre dont la tristesse est une espèce, comme nous venons de le dire.

Article 3 : La tristesse ou douleur est-elle contraire au plaisir ?

Objections : 1. Il semble que non, car l'un des contraires n'est pas cause de l'autre. Or la tristesse peut être cause de plaisir, selon ces mots de l'Évangile (Mt 5, 5): « Heureux ceux qui pleurent, car ils seront consolés. » La tristesse et le plaisir ne sont donc pas contraires.

2. Un des contraires ne donne pas son nom à l'autre. Or, en certains cas, la douleur elle-même, ou la tristesse est agréable : S. Augustin dit en effet que la douleur plaît, au spectacle, et que « les larmes sont chose amère, qui plaisent quelquefois ». La douleur n'est donc pas contraire au plaisir.

3. Un des contraires n'est pas la matière de l'autre, car des contraires ne peuvent pas coexister. Or la douleur peut être matière à plaisir, comme dit S. Augustin : « Que le pénitent soit toujours dans la douleur, et qu'il se réjouisse de sa douleur. » Aristote dit aussi qu'à l'inverse « le méchant s'attriste d'avoir été dans le plaisir ». Il n'y a donc pas contrariété entre plaisir et douleur.

En sens contraire, S. Augustin écrit : « La joie, c'est la volonté en accord avec ce que nous voulons ; et la tristesse, c'est la volonté en désaccord avec ce que nous ne voulons pas. » Or accord et refus sont des contraires. Donc la joie et la tristesse sont contraires.

Réponse : « La contrariété, dit le Philosophe, est une différence selon la forme. » Or la forme ou espèce de la passion et du mouvement est déterminée par l'objet ou le terme. Ainsi, puisque les objets du plaisir et de la tristesse ou douleur sont contraires, à savoir le bien présent et le mal présent, il en résulte que la douleur et le plaisir sont contraires.

Solutions : 1. Rien n'empêche que l'un des contraires soit cause de l'autre par accident. Et c'est ainsi que la tristesse peut être cause de plaisir. D'abord, en tant que la tristesse causée par l'absence de quelque bien, ou par la présence d'un contraire, fait rechercher avec plus d'ardeur un sujet de plaisir comme remède à la tristesse que l'on subit ; ainsi l'homme assoiffé recherche le plaisir de boire avec plus d'ardeur, comme un remède contre la tristesse dont il souffre. D'autre part, la tristesse peut causer le plaisir parce que l'on désire tellement un certain plaisir qu'on ne refuse pas de supporter des tristesses pour y parvenir. De ces deux manières les larmes de la vie présente conduisent à la consolation de la vie future. En effet, par cela même qu'il pleure à cause de ses péchés ou du retardement de la gloire, l'homme mérite la consolation éternelle. De même il la mérite aussi du fait que, pour y atteindre, il ne refuse pas de supporter les travaux et les angoisses.

2. La douleur elle-même peut être agréable par accident, en tant qu'elle est accompagnée d'admiration, comme dans les spectacles ; ou en tant qu'elle rappelle le souvenir de l'être aimé et rend plus sensible l'amour de celui dont l'absence nous afflige. Parce que l'amour est agréable, la douleur et tout ce qui procède de l'amour est agréable, selon que l'amour s'y fait sentir. C'est pour cela aussi que les douleurs peuvent être agréables dans les spectacles, en tant qu'on y éprouve un amour imaginaire pour les héros que l'on y célèbre.

3. La volonté et la raison font retour sur leurs actes en tant que ces actes eux-mêmes de la volonté et de la raison sont considérés sous la raison de bien ou de mal. De cette manière, la tristesse peut donner matière à délectation ou inversement, non de soi mais d'une façon accidentelle, en tant que l'une ou l'autre est considérée sous la raison de bien ou de mal.

Article 4 : Toute tristesse est-elle contraire à tout plaisir ?

Objections : 1. C'est bien ce qu'il semble, car le plaisir et la tristesse sont des espèces contraires de passions de l'âme, comme la blancheur et la noirceur sont des espèces contraires dans le genre couleur. Or la blancheur et la noirceur s'opposent entre elles universellement. Il en est donc de même du plaisir et de la tristesse.

2. Les remèdes emploient des contraires. Or tout plaisir est un remède contre n'importe quelle tristesse, comme on le voit dans l'Éthique. Tout plaisir est donc contraire à toute tristesse.

3. Les contraires, par définition, s'empêchent mutuellement. Or toute tristesse empêche tout plaisir, d'après Aristote. Toute tristesse est donc contraire à tout plaisir.

En sens contraire, les contraires n'ont pas la même cause. Or un habitus est cause qu'on se réjouisse d'une chose et qu'on s'attriste de son contraire : ainsi la charité invite à « se réjouir avec ceux qui sont dans la joie et à pleurer avec ceux qui pleurent », dit l'Apôtre (Rm 12, 15). Ce n'est donc pas toute tristesse qui est contraire à tout plaisir.

Réponse : Comme on le voit dans la Métaphysique, la contrariété est une différence selon la forme. Or la forme est générale ou spéciale. Aussi arrive-t-il que certaines choses soient contraires selon leur forme générique, comme la vertu et le vice ; et selon leur forme spécifique, comme la justice et l'injustice.

Mais il faut remarquer que certaines choses sont spéciales par des formes absolues, comme les substances et les qualités ; et que d'autres le sont par rapport à quelque chose d'extérieur, comme les passions et les mouvements, qui reçoivent leur espèce de leurs termes ou de leurs objets. Donc, s'il s'agit de choses dont les espèces sont considérées selon des formes absolues, il arrive que des espèces contenues sous des genres contraires ne soient pas contraires sous leur raison spécifique ; mais cela ne fait pas qu'elles aient entre elles quelque affinité ou convenance. Ainsi l'intempérance et la justice, qui appartiennent à des genres contraires, la vertu et le vice, ne sont pas contraires entre elles selon la raison propre de leur espèce ; pour autant elles n'ont pas d'affinité ou de convenance mutuelle. Au contraire, lorsque l'espèce est déterminée par rapport à quelque chose d'extrinsèque, il arrive que les espèces de genres contraires non seulement ne sont pas contraires entre elles mais qu'elles ont, en outre, une certaine convenance ou affinité. En effet, se comporter de la même manière à l'égard de contraires amène un rapport de contrariété, comme d'accéder au blanc et d'accéder au noir ; mais se comporter de manière contraire à l'égard de contraires présente une raison de ressemblance, comme de s'éloigner du blanc et d'accéder au noir. Cela apparaît surtout dans la contradiction, qui est le principe de l'opposition ; car l'opposition consiste dans l'affirmation et la négation d'une même chose, par exemple : blanc et non blanc ; mais dans l'affirmation de l'un des opposés et la négation de l'autre se vérifie un rapprochement et une ressemblance, comme lorsque je dis noir et non blanc.

Or la tristesse et le plaisir, étant des passions, sont spécifiées par leurs objets. Au point de vue générique, ils sont contraires, car l'un dit recherche et l'autre fuite, lesquelles « sont dans l'appétit ce que sont l'affirmation et la négation dans la raison », dit Aristote dans l'Éthique. C'est pourquoi la tristesse et le plaisir portant sur le même objet sont opposés mutuellement au point de vue spécifique. Au contraire, la tristesse et le plaisir qui portent sur des objets divers quand ces objets divers ne sont pas opposés mais disparates — ne sont pas opposés entre eux au point de vue de l'espèce, mais sont également disparates : ainsi la tristesse de la mort d'un ami et la joie de la contemplation. Mais si ces objets divers sont contraires, le plaisir et la tristesse non seulement ne sont pas contraires selon leur raison spécifique, mais en outre ils ont une harmonie et une affinité, comme la joie du bien et la tristesse du mal.

Solutions : 1. La blancheur et la noirceur ne sont pas spécifiées par rapport à quelque chose d'extérieur comme le plaisir et la tristesse. La comparaison ne vaut donc pas.

2. Le genre est pris de la matière, selon la Métaphysique. Or, quand il s'agit d'accidents, le sujet tient lieu de matière. D'autre part, nous venons de dire que le plaisir et la tristesse sont contraires au point de vue du genre. C'est pourquoi toute tristesse implique dans le sujet une disposition contraire à la disposition que crée tout plaisir ; en effet, en tout plaisir, l'appétit est dans une

attitude d'acceptation envers ce qu'il a ; en toute tristesse, au contraire, il est dans une attitude de fuite. Et c'est pourquoi, au point de vue du sujet, tout plaisir est un remède contre n'importe quelle tristesse, et toute tristesse empêche n'importe quel plaisir ; mais surtout quand le plaisir est contraire à la tristesse également au point de vue de l'espèce.

3. L'objection est résolue par ce qui précède. On peut répondre encore que si toute tristesse n'est pas contraire à tout plaisir quant à l'espèce, il y a cependant contrariété au point de vue de l'effet ; car la nature de l'animal est fortifiée par le plaisir, tandis qu'elle est comme accablée par la tristesse.

Article 5 : Y a-t-il une tristesse contraire au plaisir de la contemplation ?

Objections : 1. Il semble que certaine tristesse contrarie le plaisir de la contemplation. Car S. Paul écrit (2 Co 7, 10) : « La tristesse selon Dieu produit un repentir salutaire qu'on ne regrette pas. » Or se tourner vers Dieu relève de la raison supérieure, dont l'office est de vaquer à la contemplation, d'après S. Augustin. Donc la tristesse s'oppose au plaisir de la contemplation.

2. Les effets des contraires sont eux-mêmes contraires. Donc, si la contemplation de l'un des contraires est source de plaisir, celle de l'autre sera cause de tristesse.

3. L'objet du plaisir est le bien, et celui de la tristesse, le mal. Or la contemplation peut avoir raison de mal, selon ces mots du Philosophe : « Il y a des choses auxquelles il n'est pas bon de penser. » Ainsi donc il existe une tristesse qui peut être contraire au plaisir de contempler.

4. Toute activité qui ne rencontre pas d'obstacle est cause de plaisir, dit Aristote. Or l'activité contemplative peut être empêchée de multiples façons, elle peut être totalement supprimée, ou se faire avec difficulté. Donc il peut y avoir dans la contemplation une tristesse contraire au plaisir.

5. L'affliction de la chair est cause de tristesse. Or, comme il est écrit (Qo 12, 12) : « La méditation fréquente est affliction pour la chair. » La contemplation comporte donc une tristesse contraire au plaisir.

En sens contraire, il est dit dans la Sagesse (8, 16) : « Sa société (celle de la sagesse) ne cause pas d'amertume, ni son commerce, d'ennui, mais l'allégresse et la joie. » Or la société de la sagesse et son commerce consistent dans la contemplation. Il n'existe donc pas de tristesse qui soit contraire à la joie de la contemplation.

Réponse : Le plaisir de la contemplation peut s'entendre en un double sens. D'abord en ce sens que la contemplation est cause du plaisir, non son objet. Ainsi le plaisir ne porte pas sur la contemplation elle-même, mais sur la réalité contemplée. Or il arrive que l'on contemple quelque chose qui nuit et qui afflige, comme aussi quelque chose qui plaît et qui délecte. Si l'on prend en ce sens le plaisir de la contemplation, rien n'empêche qu'une tristesse lui soit contraire.

Mais on peut parler du plaisir de la contemplation en ce sens que celle-ci est à la fois l'objet et la cause du plaisir : ainsi quand on se réjouit du fait même de contempler. En ce sens, dit S. Grégoire de Nysse : « Aucune tristesse ne s'oppose au plaisir qui vient de la contemplation » ; et Aristote affirme la même chose à différentes reprises. Toutefois, il faut entendre cela des choses en soi. La raison en est que la tristesse s'oppose, de soi, au plaisir qui porte sur l'objet contraire, comme la tristesse produite par le froid est contraire au plaisir que cause la chaleur. Or il n'y a rien de contraire à l'objet de la contemplation, car les essences des contraires, en tant que saisies par l'esprit, ne sont pas contraires entre elles, puisque, justement, un contraire est la raison de connaître l'autre. Par conséquent, à considérer les choses en soi, il ne peut y avoir de tristesse qui soit contraire au plaisir de la contemplation.

Ce plaisir n'a pas non plus de tristesse qui lui soit attachée, comme dans les plaisirs sensibles qui servent de remèdes à certaines afflictions. C'est ainsi que l'on a plaisir à boire quand on souffre de la soif, mais le plaisir cesse quand la soif est éteinte. En effet, le plaisir de la contemplation

ne vient pas de ce qu'elle exclut quelque ennui, mais de ce qu'elle est délectable en elle-même ; car elle ne consiste pas dans une génération mais dans une opération parfaite, nous l'avons dit.

La tristesse peut se mêler accidentellement au plaisir de connaître. Et cela pour deux raisons : du côté de l'organe, et à cause des obstacles à la connaissance. Du côté de l'organe, la tristesse ou la douleur se mêle à la connaissance directement dans les facultés de perception sensible, lesquelles ont un organe corporel ; ou bien parce que l'objet du sens est contraire à l'équilibre normal de l'organe, comme lorsqu'on goûte un aliment amer ou que l'on sent une odeur fétide ; ou bien à cause de la présence trop insistante d'un objet sensible pourtant proportionné qui à la longue excède les capacités naturelles comme nous l'avons dit récemment, et finit par rendre odieuse la perception qui était d'abord délectable. — Ces deux cas ne peuvent se présenter directement dans la contemplation de l'esprit, car l'esprit n'a pas d'organe corporel. C'est pourquoi le texte de la Sagesse que nous avons cité peut dire que la contemplation de l'esprit n'a ni amertume ni ennui. Cependant, parce que l'esprit humain doit utiliser les facultés sensibles de perception, dont l'exercice amène la fatigue, une certaine affliction ou douleur se mêle indirectement à la contemplation.

Mais la tristesse liée par accident à la contemplation n'est contraire à sa joie en aucune de ces deux manières. Car la tristesse qui vient des obstacles à la contemplation n'est pas contraire à sa délectation ; elle est plutôt en affinité et en harmonie avec elle, comme nous l'avons montré. Quant à la tristesse ou affliction produite par la fatigue corporelle, elle n'est pas du même genre, elle est donc absolument disparate. Il apparaît ainsi avec évidence qu'à la délectation née de la contemplation elle-même ne s'oppose aucune tristesse, et que nulle tristesse ne l'accompagne, sinon par accident.

Solutions : 1. Cette tristesse selon Dieu n'a pas pour objet la contemplation elle-même, mais une réalité que l'esprit contemple : le péché, qu'il envisage comme contraire à l'amour de Dieu.

2. Les choses qui sont contraires dans la réalité ne le sont pas dans l'esprit. Car les notions des contraires ne sont pas contraires entre elles ; un contraire est plutôt la raison de connaître l'autre. C'est pourquoi il n'y a qu'une science pour les contraires.

3. La contemplation n'est jamais mauvaise en elle-même, n'étant autre que la contemplation de la vérité, qui est le bien de l'intelligence. Elle ne peut l'être que par accident, en ce sens que la contemplation d'une chose médiocre empêche celle d'un objet plus relevé ; ou bien, du côté de la chose contemplée, parce que l'appétit s'y attache de façon désordonnée.

4. La tristesse qui vient des obstacles à la contemplation n'est pas contraire à la délectation de contempler, mais lui est apparentée, nous venons de le dire.

5. L'affliction de la chair n'a qu'un rapport accidentel et indirect avec la contemplation de l'esprit, nous venons de le dire.

Article 6 : Faut-il fuir la tristesse plus que désirer le plaisir ?

Objections : 1. Il semble bien que oui, car d'après S. Augustin : « Tout homme fuit la douleur plus qu'il ne recherche le plaisir. » Or, un point sur lequel tout le monde est d'accord apparaît comme un fait de nature. Donc il est naturel et juste de fuir la tristesse plus que de rechercher le plaisir.

2. L'action d'un contraire rend le mouvement plus rapide et plus intense : ainsi « l'eau chaude se congèle plus vite et plus fortement », dit Aristote. Or on fuit la tristesse parce que son objet contrarie notre volonté ; tandis que l'appétit du plaisir n'est causé par rien de contraire, mais plutôt parce que l'objet du plaisir est à notre convenance. La fuite de la tristesse est donc plus vive que l'appétit du plaisir.

3. Celui qui résiste selon la raison à la passion la plus forte est l'homme le plus digne de louange et le plus vertueux, car « la vertu s'exerce en ce qui est difficile et bon », comme on le voit dans l'Éthique. Or l'homme fort qui résiste au mouvement de fuite à l'égard de la douleur est plus vertueux que le tempérant qui résiste à l'attrait du plaisir : le Philosophe dit en effet que « les forts et les justes sont les plus honorés ». Donc le mouvement de fuite à l'égard de la tristesse est plus véhément que celui de l'appétit du plaisir.

En sens contraire, le bien est plus fort que le mal, comme le montre Denys. Or le plaisir est désirable à cause du bien, qui est son objet, tandis que la fuite de la tristesse est causée par le mal. Donc l'appétit du plaisir est plus fort que la fuite de la tristesse.

Réponse : A proprement parler et par soi, le désir du plaisir est plus fort que la fuite de la tristesse. La raison en est que la cause du plaisir est le bien qui nous convient ; la cause de la douleur ou tristesse est un mal qui nous contrarie. Or il arrive qu'un bien agréé sans aucune dissonance, mais il ne peut exister un mal total, qui contrarie sans agréer en quoi que ce soit. Aussi le plaisir peut-il être entier et parfait ; la tristesse est toujours partielle. Par suite, l'appétit du plaisir est naturellement plus grand que la fuite de la tristesse. Voici une autre raison : le bien, objet du plaisir, est désiré pour lui-même, tandis que le mal, objet de la tristesse, est cause d'éloignement en ce qu'il prive d'un bien. Or ce qui existe par soi l'emporte sur ce qui existe par un autre. — On découvre un signe de cette vérité dans les mouvements naturels. En effet, tout mouvement naturel est plus intense à la fin, quand il approche du terme qui convient à sa nature, qu'au commencement, quand il s'éloigne du terme qui ne lui convient pas; comme si la nature tendait plus fortement vers ce qui lui convient qu'elle ne fuit ce qui lui est contraire. Aussi l'inclination de la puissance appétitive, à proprement parler et de soi, tend-elle vers le plaisir avec plus d'intensité qu'elle ne fuit la tristesse.

Cependant il arrive par accident que l'on fuie la tristesse plus qu'on ne désire le plaisir. Et cela, pour trois raisons :

1° En raison de la connaissance. S. Augustin fait remarquer que « l'on sent davantage l'amour, lorsque la privation le fait connaître ». Or la tristesse naît de la privation de ce qu'on aime, soit que l'on ait perdu un bien aimé, soit que l'on subisse l'assaut d'un mal contraire. Mais le plaisir n'implique pas de privation, car il est repos dans la possession du bien que l'on aime. Donc, puisque l'amour est cause et de plaisir et de tristesse, on fuira d'autant plus la tristesse que l'amour est rendu plus sensible par ce qui le contrarie.

2° A considérer la cause de la tristesse ou de la douleur, si elle s'oppose à un bien plus aimé que celui où nous trouvons du plaisir. En effet, nous préférons l'équilibre naturel de notre corps au plaisir de la nourriture. C'est pourquoi, par crainte de la douleur venant des châtements corporels qui s'opposent au bon équilibre du corps, nous abandonnons des plaisirs comme ceux de la table.

3° A considérer l'effet : en tant que la tristesse n'empêche pas seulement un plaisir, mais tous les plaisirs.

Solutions : 1. Cette parole de S. Augustin : « On fuit la douleur plus qu'on ne recherche le plaisir » est vraie par accident, mais non essentiellement. Cela ressort de ce qu'il dit ensuite : « Nous voyons parfois les bêtes, même les plus féroces, s'abstenir des plus grands plaisirs par crainte de la douleur », laquelle est contraire à la vie, aimée par-dessus tout.

2. Il en va différemment pour le mouvement qui vient de l'intérieur, et pour celui qui vient de l'extérieur. Le premier tend vers ce qui convient plus intensément qu'il ne fuit son contraire, comme nous l'avons dit tout à l'heure du mouvement naturel. Mais le mouvement dont le principe est extérieur s'intensifie par sa contrariété même, car tout être s'efforce de résister comme il peut à ce qui lui est contraire, de même qu'il lutte pour sa propre conservation. C'est

pourquoi le mouvement qui fait violence à la nature est plus intense au début, et se ralentit à la fin. — Or, le mouvement de la partie appetitive procède de l'intérieur, puisqu'il va de l'âme aux choses. Et donc, essentiellement, on désire le plaisir plus qu'on ne fuit la tristesse. Quant au mouvement de la partie sensitive, il vient de l'extérieur, puisqu'il va des choses à l'âme. C'est pourquoi l'on perçoit mieux ce qui est plus contraire. Et ainsi encore, par accident, en tant que la perception sensible est requise pour le plaisir et la tristesse, On fuit cette dernière plus qu'on ne recherche le plaisir.

3. On ne loue pas l'homme fort d'avoir dominé par la raison une douleur ou tristesse quelconque, mais celle qui se rencontre dans des périls mortels. Cette tristesse, on la fuit plus qu'on ne recherche les plaisirs de la table ou de l'amour, qui relèvent de la tempérance ; de même on préfère la vie à la nourriture ou à l'union charnelle. Mais on loue davantage l'homme tempérant de ne pas rechercher les plaisirs du toucher que de ne pas fuir les tristesses contraires, comme on le voit dans l'Éthique.

Article 7 : La douleur extérieure est-elle plus grande que la douleur intérieure ?

Objections : 1. Il le semble bien, car la douleur extérieure est causée par ce qui nuit au bon état du corps, dans lequel réside la vie; la douleur intérieure est causée par la représentation du mal. Puisque nous aimons la vie plus qu'un bien imaginé, il semble, d'après ce qui précède, que la douleur extérieure soit plus grande que la douleur intérieure.

2. La réalité touche plus que son image. Or la douleur extérieure provient de la conjonction réelle avec son contraire, tandis que la douleur intérieure vient de ce qu'on perçoit l'image d'un contraire. La douleur extérieure est donc plus grande que la douleur intérieure.

3. On connaît la cause par ses effets. Or la douleur extérieure a des effets plus puissants, car l'homme meurt plus facilement du fait de douleurs extérieures que d'une douleur intérieure. Donc la douleur extérieure est plus forte, et on la fuit davantage.

En sens contraire, il est écrit dans l'Écclésiastique (25, 17 Vg) : « La pire blessure est la tristesse du cœur, et rien n'est pire qu'une femme méchante. » Donc, de même que la méchanceté de la femme est la pire de toutes, d'après ce texte, de même la tristesse du cœur l'emporte sur toute blessure extérieure.

Réponse : La douleur intérieure et la douleur extérieure ont un point commun, mais présentent deux différences. Leur point commun, c'est que toutes deux sont, comme nous l'avons dit, un mouvement de la faculté appetitive. Mais elles diffèrent quant aux deux conditions qui sont requises pour la tristesse et pour le plaisir : la cause, qui est le bien ou le mal lié à ce mouvement; et la perception de ce bien ou de ce mal. En effet, la cause de la douleur extérieure est le mal conjoint qui contrarie le corps ; la cause de la douleur intérieure est le mal conjoint qui contrarie l'appétit. De plus, la douleur extérieure est consécutive à la perception des sens, et spécialement du toucher ; la douleur intérieure est consécutive à l'appréhension intérieure, celle de l'imagination ou même de la raison.

Donc, si nous comparons la cause de la douleur intérieure à celle de la douleur extérieure, on voit que la douleur intérieure se réfère de soi à l'appétit dans lequel résident l'une et l'autre douleur; la douleur extérieure ne s'y réfère que par un intermédiaire. Car la douleur intérieure se produit parce qu'une chose s'oppose à l'appétit lui-même ; la douleur extérieure, parce qu'une chose s'oppose à l'appétit en raison de son opposition au corps. Or ce qui est par soi l'emporte toujours sur ce qui est par un autre. Et donc, de ce côté, la douleur intérieure l'emporte sur la douleur extérieure. Elle l'emporte aussi du côté de la perception, car l'imagination et la raison perçoivent plus profondément que le sens du toucher. — Par conséquent, à parler absolument et essentiellement, la douleur intérieure l'emporte sur la douleur extérieure. Nous en avons pour

signe que l'on prend volontiers sur soi des douleurs extérieures pour éviter une douleur intérieure. Et dans la mesure où la douleur extérieure ne s'oppose pas à l'appétit intérieur, elle devient, d'une certaine façon, délectable et joyeuse par la joie intérieure.

Il arrive toutefois que la douleur extérieure soit accompagnée de douleur intérieure, et alors la douleur augmente. Car non seulement la douleur intérieure est plus grande que l'extérieure, mais elle est aussi plus universelle. Tout ce qui s'oppose au corps peut s'opposer à l'appétit intérieur, et tout ce que le sens perçoit peut être atteint par l'imagination et par la raison; mais l'inverse n'est pas vrai. C'est pourquoi il est dit expressément dans le texte scripturaire allégué : « La pire blessure est la blessure du cœur », parce que les douleurs des blessures extérieures sont englobées dans la tristesse intérieure du cœur.

Solutions : 1. La douleur intérieure peut porter aussi sur ce qui est contraire à la vie. De sorte que l'on ne doit pas comparer la douleur extérieure selon les divers maux qui causent la douleur, mais selon la diversité de relation entre l'appétit et cette cause de douleur.

2. La tristesse intérieure n'a pas pour cause la représentation de l'objet ; car on ne s'attriste pas antérieurement de la représentation elle-même, mais de l'objet qu'elle représente. Et cet objet est perçu d'autant plus parfaitement par une représentation que celle-ci est plus immatérielle et plus abstraite. Et c'est pourquoi la douleur intérieure, à parler formellement, est plus grande, étant relative à un plus grand mal, et cela parce que le mal est mieux connu par l'appréhension intérieure.

3. La douleur extérieure produit de plus grandes modifications corporelles pour deux raisons : parce que la cause de la douleur extérieure est un élément destructeur uni au corps, ce qui est exigé par la perception du toucher; et aussi parce que le sens extérieur est plus corporel que le sens intérieur, comme l'appétit sensible est plus corporel que l'appétit intellectuel. C'est pour cela, avons-nous dit, que le corps est modifié davantage par le mouvement de l'appétit sensitif. Et de même il est modifié par la douleur extérieure plus que par la douleur intérieure.

Article 8 : Les espèces de tristesse

Objections : 1. Il semble que S. Jean Damascène énumère maladroitement quatre espèces de tristesse : l'acédie, l'accablement (ou anxiété, d'après S. Grégoire de Nysse), la miséricorde et l'envie. En effet, la tristesse est opposée au plaisir, et pourtant on ne distingue pas d'espèces dans le plaisir. Donc il n'y a pas à attribuer des espèces à la tristesse.

2. Le regret est une espèce de tristesse, et de même, l'indignation et la jalousie, dit Aristote. Or elles ne figurent pas dans les espèces en question ; cette division n'est donc pas complète.

3. Toute division doit se faire par termes opposés. Or ces quatre espèces ne sont pas opposées l'une à l'autre. D'après S. Grégoire en effet « l'acédie est une tristesse qui coupe la parole ; l'anxiété, une tristesse qui appesantit ; l'envie, une tristesse du bien d'autrui ; la miséricorde, une tristesse du mal d'autrui ». Or il arrive qu'on s'attriste et du mal et du bien d'autrui, et qu'en même temps on se sente le cœur lourd, et que la voix vous manque. Cette division n'est donc pas appropriée.

En sens contraire, elle a pour elle deux autorités, celle de S. Grégoire de Nysse et celle de S. Jean Damascène.

Réponse : La raison d'espèce se réalise par addition au genre. Or on peut ajouter au genre de deux manières. D'abord, en ajoutant ce qui, de soi, lui appartient et est contenu virtuellement en lui : c'est ainsi qu'on ajoute raisonnable à animal. Une telle addition constitue les véritables espèces d'un genre, comme on le voit dans la Métaphysique d'Aristote. — On peut encore ajouter au genre quelque chose d'étranger à son essence : comme si, à animal, on ajoutait blanc ou quelque chose de semblable. Une telle addition ne forme pas de véritables espèces de genre



au sens où l'on parle couramment de genre et d'espèce. Parfois cependant une chose est appelée espèce d'un genre en ce sens qu'elle contient un élément étranger à quoi l'on applique la notion de genre; ainsi le charbon et la flamme sont appelés des espèces de feu par application de la nature du feu à une matière étrangère. Selon la même manière de parler, l'astronomie et la science de la perspective sont dites des espèces de mathématique, en ce sens que les principes mathématiques y sont appliqués à une matière d'ordre physique.

C'est selon cette manière de parler que sont distribuées ici les espèces de tristesse, par application de la raison de tristesse à un élément extrinsèque. Celui-ci peut se prendre du côté de la cause, de l'objet, ou du côté de l'effet. L'objet propre de la tristesse est le mal personnel du sujet. De sorte que l'objet extrinsèque de la tristesse peut être pris selon l'un de ces deux termes seulement : c'est un mal, mais non le mal du sujet ; et nous avons ainsi la miséricorde, qui est la tristesse du mal d'autrui, considéré cependant comme un mal personnel. — Ou bien, selon les deux termes, si la tristesse ne porte pas sur le mal du sujet, ni même sur le mal, mais sur le bien d'autrui, tenu cependant pour le propre mal du sujet : à ce titre nous avons l'envie. — L'effet propre de la tristesse consiste en ce que l'appétit est poussé à fuir. Aussi l'élément étranger par rapport à l'effet de la tristesse pourra alors être pris quant à l'un des termes seulement, en ce sens que la fuite devient impossible : et nous aurons l'anxiété qui appesantit tellement l'âme qu'elle ne voit plus où fuir, aussi bien l'appelle-t-on d'un autre nom : l'angoisse. Si cet appesantissement va jusqu'à paralyser les membres extérieurs et les empêcher d'agir — ce qui constitue l'acédie — l'élément extrinsèque se vérifiera par rapport aux deux termes, car il n'y aura de fuite ni en réalité ni en désir. On parle spécialement de la suppression de la voix dans l'acédie, parce que la voix, plus que tous les mouvements extérieurs, exprime la pensée et les sentiments, non seulement chez les hommes, mais aussi chez les animaux, comme il est dit dans la Politique.

Solutions : 1. Le plaisir a pour cause le bien, qui ne se dit que d'une seule manière. C'est pourquoi il n'y a pas d'espèces de plaisir, comme il y en a pour la tristesse, car celle-ci est causée par le mal qui « se produit de multiple manières », selon le mot de Denys.

2. Le regret porte sur le mal personnel du sujet, qui est, de soi, l'objet de la tristesse. Elle n'appartient donc pas aux espèces considérées. — Quant à la jalousie et à l'indignation, elles sont comprises sous l'envie, comme nous le verrons.

3. Cette division n'est pas déterminée selon l'opposition des espèces, mais selon la diversité des éléments extérieurs auxquels s'applique la notion de tristesse, nous venons de le dire.

### **QUESTION 36 : LES CAUSES DE LA TRISTESSE OU DOULEUR**

1. La cause de la douleur est-elle le bien perdu, ou plutôt le mal conjoint ? — 2. La convoitise est-elle cause de douleur ? — 3. L'appétit de l'unité ? — 4. Le pouvoir auquel on ne peut résister ?

Article 1 : La cause de la douleur est-elle le bien perdu, ou plutôt le mal conjoint ?

Objections : 1. C'est plutôt le bien perdu, semble-t-il, car S. Augustin dit que la douleur vient de la perte des biens temporels. Donc, pour la même raison, toute douleur a pour cause la perte d'un bien.

2. Nous avons dit que la douleur, qui est contraire au plaisir, porte sur le même objet que lui. Or le plaisir a le bien pour objet, nous l'avons dit. La douleur vient donc principalement de la perte du bien.

3. L'amour, d'après S. Augustin, est cause de la tristesse, comme aussi de toutes les autres affections de l'âme. Or l'objet de l'amour est le bien. Donc la douleur ou tristesse regarde le bien perdu plutôt que le mal conjoint.

En sens contraire, S. Jean Damascène dit que « le mal auquel on s'attend provoque la crainte le mal présent, la tristesse ».

Réponse : Si les privations étaient dans l'appréhension de l'âme ce qu'elles sont dans la réalité, cette question paraîtrait sans importance. En effet, le mal, comme nous l'avons vu dans la première Partie, est la privation du bien ; or la privation, dans la réalité des choses, n'est rien d'autre que le manque de la possession opposée ; de sorte que ce serait la même chose de s'attrister du bien perdu et du mal présent. Mais la tristesse est un mouvement de l'appétit consécutif à une connaissance. Or, la privation elle-même se présente à l'esprit comme un certain être, si bien qu'on l'appelle « être de raison ». Ainsi le mal, étant une privation, se comporte comme un contraire. Et par suite, ce n'est pas la même chose, eu égard au mouvement de l'appétit, de se demander s'il regarde principalement le mal conjoint ou le bien perdu.

Et parce que le mouvement de l'appétit sensible joue, dans les opérations de l'âme, le même rôle que les mouvements naturels dans les choses de la nature, l'observation de tels mouvements peut nous faire trouver la vérité. Considérons, en effet, dans les mouvements naturels, l'approche et l'éloignement ; l'approche regarde essentiellement ce qui convient à la nature ; l'éloignement regarde essentiellement ce qui lui est contraire : c'est ainsi que, par lui-même, le corps lourd s'éloigne d'un lieu élevé et s'approche, en vertu de sa nature, du lieu inférieur. Mais si nous considérons la cause de ces deux mouvements, qui est la pesanteur, celle-ci incline vers le lieu inférieur plutôt qu'elle n'éloigne du lieu élevé ; ce qu'elle ne fait que pour tendre vers le bas.

Ainsi donc, la tristesse, dans les mouvements de l'appétit, se présente par mode de fuite ou d'éloignement, et le plaisir par mode de poursuite ou d'approche. C'est pourquoi, de même que le plaisir regarde d'abord le bien possédé comme son objet propre, de même la tristesse regarde le mal conjoint à titre premier. Mais la cause du plaisir et de la tristesse, qui est l'amour, regarde le bien avant de regarder le mal. Ainsi donc, en ce sens où l'objet est cause de la passion, le mal conjoint est plus proprement cause de la tristesse ou de la douleur que le bien perdu.

Solutions : 1. La perte du bien elle-même est appréhendée sous la raison de mal, comme la cessation du mal est appréhendée sous la raison de bien. C'est pour cela que S. Augustin dit que la douleur vient de la perte des biens temporels.

2. Le plaisir et la douleur qui lui est contraire regardent le même objet, mais sous une raison contraire, car le plaisir implique la présence d'une chose, et la tristesse, son absence. Or dans l'un des contraires est incluse la privation de l'autre, comme on le voit dans la Métaphysique. De là vient que la tristesse, qui porte sur un contraire, porte en un sens sur la même chose, mais sous une raison contraire.

3. Lorsque plusieurs mouvements procèdent de la même cause, il n'est pas nécessaire que tous regardent principalement ce que la cause regarde ainsi — sauf le premier. Chacun des autres regarde plus spécialement ce qui lui convient selon sa raison propre.

Article 2 : La convoitise est-elle cause de douleur ?

Objections : 1. Il ne semble pas que la convoitise soit cause de douleur. Car la tristesse concerne essentiellement le mal, nous venons de le dire. Or, la convoitise est un mouvement de l'appétit vers le bien. D'autre part, le mouvement vers l'un des contraires n'est pas cause du mouvement qui concerne l'autre. Donc la convoitise n'est pas cause de douleur.

2. La douleur, d'après S. Jean Damascène, a pour objet le présent, tandis que la convoitise porte sur le futur. Donc la convoitise ne cause pas la douleur.

3. Ce qui est essentiellement délectable ne cause pas de douleur. Or la convoitise est essentiellement délectable, selon la remarque du Philosophe. Elle n'est donc pas cause de douleur ou de tristesse.

En sens contraire, S. Augustin écrit « Lorsque s'introduisent en nous l'ignorance de ce qu'il faut faire et la convoitise de ce qui fait du mal, l'erreur et la douleur se glissent à leur suite. » Or l'ignorance est cause d'erreur; donc la convoitise est cause de douleur.

Réponse : La tristesse est un mouvement de l'appétit sensible. Or le mouvement de cet appétit ressemble, avons-nous dit, à l'appétit naturel. On peut assigner deux causes à celui-ci : l'une par mode de fin ; l'autre, en vertu du principe du mouvement. Ainsi la cause, par mode de fin, de la chute d'un corps lourd est le lieu inférieur; le principe du mouvement est l'inclination naturelle venant de la pesanteur.

Or la cause du mouvement de l'appétit par mode de fin, c'est son objet. Ainsi, nous l'avons dit plus haut, la cause de la douleur ou de la tristesse est le mal conjoint. La cause, par manière de principe à l'origine d'un tel mouvement, est l'inclination intérieure de l'appétit. Celui-ci est incliné premièrement vers le bien, et, par voie de conséquence, à répudier le mal contraire. C'est pourquoi le premier principe de ce mouvement de l'appétit est l'amour, qui est la première inclination de l'appétit à poursuivre le bien; le second principe est la haine, qui est la première inclination de l'appétit à fuir le mal. Mais parce que la convoitise ou cupidité est le premier effet de l'amour, en lequel nous trouvons le plus de plaisir, comme nous l'avons vu plus haut, S. Augustin parle souvent de cupidité ou de convoitise au lieu d'amour, nous l'avons dit aussi. C'est en ce sens qu'il donne la convoitise comme cause universelle de la douleur.

Mais la convoitise elle-même, considérée selon sa raison propre, est parfois cause de douleur. En effet, tout ce qui empêche un mouvement de parvenir à son terme est contraire à ce mouvement. Et ce qui est contraire au mouvement de l'appétit produit de la tristesse. Par voie de conséquence, la convoitise devient cause de tristesse en tant que nous nous attristons du retard du bien désiré ou de sa disparition complète. Mais elle ne peut être la cause universelle de la douleur, car nous souffrons davantage de la perte des biens présents, qui nous donnent déjà du plaisir, que des biens futurs que nous convoitons.

Solutions : 1. L'inclination de l'appétit à obtenir le bien est la cause de l'inclination à fuir le mal, nous venons de le dire. C'est pour cela que les mouvements de l'appétit qui regardent le bien sont donnés comme la cause des mouvements de l'appétit qui regardent le mal.

2. Ce que nous désirons, bien que futur dans la réalité, est cependant présent d'une certaine manière, en tant qu'objet d'espoir. — On peut dire aussi — quoique le bien désiré soit futur, il y a cependant un obstacle présent qui cause la douleur.

3. La convoitise est délectable tant qu'on garde l'espoir d'atteindre ce qu'on désire. Mais lorsqu'un obstacle survient, qui enlève l'espoir, la convoitise cause de la douleur.

Article 3 : Le désir de l'unité est-il cause de douleur ?

Objections : 1. Il semble que non, car d'après le Philosophe « cette opinion » — que la plénitude est cause de plaisir, et la séparation cause de tristesse — « paraît viser les plaisirs et les tristesses qui se rapportent à la nourriture ». Or tout plaisir et toute tristesse ne sont pas de cette sorte. L'appétit de l'unité n'est donc pas cause universelle de douleur, puisque la plénitude ressortit à l'unité, et la séparation à la multiplicité.

2. Toute séparation s'oppose à l'unité. Donc, si la douleur venait du désir de l'unité, aucune séparation ne serait agréable. Ce qui est manifestement faux quand il s'agit de se séparer de tout ce qu'on a de trop.

3. C'est pour la même raison que nous désirons la conjonction avec le bien et l'éloignement du mal. Or, de même que la conjonction ressortit à l'unité, puisque c'est une sorte d'union, ainsi la séparation est contraire à l'unité. Donc le désir de l'unité ne doit, pas plus que le désir de la séparation, être considéré comme cause de la douleur.

En sens contraire, S. Augustin écrit « A la douleur qu'éprouvent les bêtes, on reconnaît assez, dans leur manière de conduire et d'animer leur corps, combien les âmes sont avides de l'unité. Qu'est-ce que la douleur, en effet, sinon un certain sens qui ne supporte ni la division ni la destruction ? »

Réponse : L'appétit ou l'amour de l'unité doit être considéré comme une cause de douleur de la même manière que le désir ou cupidité du bien. En effet, le bien de toute chose consiste en une certaine unité, selon que chaque chose tient unis en soi les éléments de sa perfection ; c'est ainsi que les platoniciens affirmaient que l'un était principe, comme le bien. Par suite, tout être désire naturellement l'unité comme il désire la bonté. C'est pour cela que l'amour ou l'appétit de l'unité est cause de douleur, comme l'amour ou l'appétit du bien.

Solutions : 1. Ce n'est pas n'importe quelle union qui accomplit la raison de bien, mais seulement celle d'où dépend l'existence parfaite de la chose. C'est pour cela aussi que le désir de n'importe quelle unité n'est pas cause de douleur ou de tristesse, comme certains le pensaient. Dans le texte cité, le Philosophe réfute cette opinion en disant que certaines plénitudes ne donnent pas de plaisir; ainsi ceux qui sont gavés de nourriture n'ont pas de plaisir à manger. Une telle plénitude ou union s'opposerait à la perfection de l'être plus qu'elle ne la constituerait. Aussi la douleur n'est-elle pas causée par le désir de n'importe quelle unité, mais de celle qui constitue la perfection voulue par la nature.

2. La séparation peut être agréable, ou bien parce qu'elle supprime ce qui est contraire à la perfection de la chose, ou bien parce qu'elle est accompagnée de quelque union, par exemple celle du sensible avec le sens.

3. On désire la séparation d'avec ce qui nuit et détruit en tant que cela supprime l'unité requise. Aussi l'appétit de cette séparation n'est-elle pas la première cause de la douleur; c'est plutôt le désir de l'unité.

Article 4 : Le pouvoir auquel on ne peut résister est-il cause de douleur ?

Objections : 1. Il semble qu'une puissance supérieure ne doive pas être donnée comme une cause de douleur. Car ce qui appartient à la puissance d'une cause agente n'est pas encore présent, mais futur. Or la douleur porte sur le mal présent. Une puissance supérieure n'est donc pas cause de douleur.

2. La cause de la douleur, c'est le dommage produit. Or un dommage peut être causé aussi par un pouvoir inférieur. On ne doit donc pas dire qu'un pouvoir supérieur est cause de douleur.

3. Les causes des mouvements de l'appétit sont les inclinations intérieures de l'âme. Or la puissance supérieure est quelque chose d'extérieur. Elle n'est donc pas cause de la douleur.

En sens contraire, S. Augustin écrit : « Dans l'âme, ce qui cause la douleur, c'est la volonté qui résiste à un pouvoir supérieur; dans le corps, c'est le sens qui résiste à un corps plus puissant. »

Réponse : Le mal conjoint, avons-nous dit, est cause de douleur ou de tristesse par manière d'objet. Ce qui est cause de la conjonction avec le mal doit donc être considéré comme cause de douleur ou de tristesse. Or, il est manifestement contraire à l'inclination de l'appétit d'être lié à un mal présentement. Mais ce qui est contraire à l'inclination d'un être ne lui arrive jamais que par l'action d'un être plus fort. C'est pourquoi S. Augustin affirme qu'un pouvoir supérieur est cause de douleur.

Il faut savoir pourtant que si le pouvoir plus fort s'accroît tellement qu'il transforme l'inclination contraire en inclination propre, il n'y aura plus opposition ou violence ; c'est ce qui arrive quand un agent plus fort, par la désagrégation d'un corps lourd, lui enlève l'inclination qui le faisait tendre vers le bas. Alors, d'être porté vers le haut ne lui est plus violent, mais naturel. Ainsi donc, si un pouvoir supérieur s'accroît à ce point qu'il supprime l'inclination de la volonté ou de l'appétit sensible, il n'est pas source de douleur ou de tristesse ; cela n'arrive que lorsque persiste l'inclination contraire de l'appétit. C'est ce qui fait dire à S. Augustin que la volonté « qui résiste à un pouvoir supérieur est cause de douleur ». En effet, si elle ne résistait pas, mais cédait en consentant, il n'y aurait pas douleur mais plaisir.

Solutions : 1. Un pouvoir supérieur est cause de douleur, non pas en tant qu'il est actif en puissance, mais en tant qu'il est actif en acte, c'est-à-dire quand il opère effectivement la conjonction avec le mal destructeur.

2. Rien n'empêche un pouvoir qui n'est pas supérieur purement et simplement de l'être sous un certain rapport. Et comme tel, il peut nuire. Mais s'il n'était supérieur en rien, il ne pourrait nuire d'aucune façon. Aussi ne pourrait-il être cause de douleur.

3. Les agents extérieurs peuvent être cause de l'appétit en tant qu'ils réalisent la présence de l'objet. C'est en ce sens qu'un pouvoir plus grand est cause de douleur.

### **QUESTION 37 : LES EFFETS DE LA DOULEUR OU TRISTESSE**

1. La douleur supprime-t-elle la faculté d'apprendre ? — 2. L'accablement de l'esprit est-il un effet de la tristesse ou douleur ? — 3. La tristesse ou douleur affaiblit-elle toute activité ? — 4. La tristesse nuit-elle au corps plus que les autres passions de l'âme ?

Article 1 : La douleur supprime-t-elle la faculté d'apprendre ?

Objections : 1. Il semble que non, puisqu'il est écrit dans Isaïe (26, 9) : « Lorsque tu rendras tes jugements sur la terre, tous les habitants du monde apprendront la justice. » Et plus loin (v. 16 Vg) : « Dans la tribulation qui les faisait murmurer, tu les as instruits. » Or les jugements de Dieu et la tribulation engendrent douleur ou tristesse dans le cœur des hommes. Donc la douleur ne supprime pas mais plutôt accroît la faculté d'apprendre.

2. Isaïe dit encore (28, 9) « A qui enseignera-t-il la science ? et à qui fera-t-il comprendre la leçon ? A des enfants à peine sevrés, à peine éloignés de la mamelle », c'est-à-dire des plaisirs. Or c'est surtout la douleur et la tristesse qui chassent les plaisirs : la tristesse, en effet, rend impossible tout plaisir, dit Aristote ; et dans l'Ecclésiastique (11, 27) il est écrit que « une heure de misère fait oublier les plus grandes jouissances ». La douleur ne supprime donc pas mais donne plutôt la faculté d'apprendre.

3. La tristesse intérieure l'emporte sur la douleur extérieure, nous l'avons vu. Or, l'homme qui est dans la tristesse peut encore apprendre. A plus forte raison le peut-il dans la douleur corporelle.

En sens contraire, S. Augustin écrit : « J'étais torturé ces derniers jours par un mal de dents très douloureux, et je ne pouvais bien réfléchir sinon à des connaissances antérieures. Mais j'étais absolument incapable d'apprendre du nouveau : il m'aurait fallu pour cela toutes les forces de mon esprit. »

Réponse : Parce que toutes les puissances s'enracinent dans la même essence de l'âme, lorsque la vigueur de celle-ci est violemment sollicitée par l'activité d'une puissance, elle se dérobe nécessairement à l'activité d'une autre, car une même âme ne peut avoir qu'un seul objectif.

C'est pourquoi, si un seul but concentre sur lui toute la vigueur de l'âme, ou sa plus grande part, il ne tolère pas à côté de lui quelque chose qui demande beaucoup d'attention.

Or, il est évident que la douleur sensible absorbe très fortement le dynamisme de l'âme parce que, par nature, chaque être tend de toutes ses forces à repousser ce qui lui est contraire, comme on le voit dans le monde de la nature. De même, il est évident que pour apprendre quelque chose de nouveau, il faut de l'étude et des efforts avec beaucoup d'application, comme on le voit par ce texte des Proverbes (2, 4) : « Si tu cherches la Sagesse comme de l'argent, et si tu la creuses comme pour découvrir un trésor, alors tu trouveras la connaissance. » De sorte que si la douleur est intense, l'homme se trouve dans l'incapacité d'apprendre. Et même, cette douleur peut devenir tellement vive que, pendant sa présence, l'homme ne peut même pas fixer son esprit sur ses acquisitions antérieures. — Toutefois les cas sont différents selon la diversité de l'amour qui porte à apprendre ou à étudier, parce que plus cet amour est grand, plus il empêche le dynamisme de l'esprit de s'abandonner complètement à la douleur.

Solutions : 1. Une tristesse modérée, qui empêche la dispersion de l'esprit, peut aider à accueillir un enseignement, surtout si celui-ci nous fait espérer la délivrance de notre tristesse. C'est de cette manière que, « dans la tribulation qui fait murmurer », les hommes reçoivent mieux l'enseignement de Dieu.

2. Aussi bien le plaisir que la douleur, dans la mesure où ils absorbent le dynamisme de l'âme, empêchent l'exercice de la raison ; ainsi lit-on dans l'Éthique « Il est impossible de réfléchir à quelque chose dans la jouissance sexuelle. » Cependant la douleur absorbe davantage le dynamisme de l'âme que ne fait le plaisir. On voit aussi dans le monde de la nature que l'action d'un corps est plus intense à l'égard de son contraire ; l'eau échauffée subit davantage l'action du froid, au point qu'elle se congèle avec plus de force. Donc, si la douleur ou tristesse est modérée, elle peut accidentellement faciliter l'étude, en tant qu'elle supprime l'excès des plaisirs. Mais, de soi, elle entrave l'étude et, si elle s'intensifie, elle l'empêche totalement.

3. La douleur extérieure provient d'une lésion corporelle : aussi est-elle, plus que la douleur intérieure, accompagnée d'une modification organique. Cette douleur intérieure est cependant plus grande au point de vue de l'élément formel de la douleur lequel relève de l'âme. C'est pourquoi la douleur corporelle empêche davantage la contemplation, qui exige le calme parfait. Et pourtant, même la douleur intérieure, quand elle devient intense, absorbe tellement l'attention que l'on ne peut rien apprendre de nouveau. C'est cette tristesse qui obligea S. Grégoire à interrompre ses commentaires sur Ézéchiel.

Article 2 : L'accablement de l'esprit est-il un effet de la tristesse ou douleur ?

Objections : 1. Il ne semble pas que l'accablement de l'esprit soit un effet de la tristesse. Car l'Apôtre écrit (2 Co 7, 11) : « Voyez ce qu'elle a produit chez vous, cette tristesse selon Dieu. Quel empressement ! Quelles excuses ! Quelle indignation ! » etc. Mais l'empressement et l'indignation marquent un certain sursaut de l'esprit, qui s'oppose à l'accablement. Celui-ci n'est donc pas un effet de la tristesse.

2. La tristesse s'oppose au plaisir. Or un effet du plaisir est la dilatation, à laquelle s'oppose non pas l'accablement mais la contraction. On ne doit donc pas considérer l'accablement comme un effet de la tristesse.

3. La tristesse absorbe, selon l'Apôtre (2 Co 2,7) « De peur qu'un tel homme ne soit absorbé par une tristesse excessive. » Or celui qui est accablé n'est pas absorbé ; il est plutôt écrasé sous son fardeau ; mais ce qui est absorbé est enfermé dans ce qui l'absorbe. Donc l'accablement ne doit pas être donné comme un effet de la tristesse.

En sens contraire, S. Grégoire de Nysse et S. Jean Damascène parlent d' « une tristesse qui accable ».

Réponse : Les effets des passions de l'âme sont parfois désignés métaphoriquement par ressemblance avec les corps sensibles, parce que les mouvements de l'appétit animal sont semblables aux inclinations de l'appétit naturel. C'est ainsi que la ferveur est attribuée à l'amour, la dilatation au plaisir, et l'accablement à la tristesse. On dit en effet qu'un homme est accablé lorsqu'un poids entrave son mouvement propre. Or il est clair, d'après ce que nous avons dit, que la tristesse arrive à cause d'un mal présent. Celui-ci, du fait même qu'il s'oppose au mouvement de la volonté, accable l'esprit en l'empêchant de jouir de ce qu'il veut. Si la violence du mal qui attriste n'est pas assez forte pour enlever tout espoir d'y échapper, bien que l'esprit soit accablé du fait qu'il ne peut jouir présentement de ce qu'il veut, il garde encore cependant la faculté de se mouvoir pour repousser le mal qui l'attriste. Mais si la violence du mal s'accroît au point d'enlever tout espoir d'y échapper, alors, même le mouvement intérieur de l'esprit angoissé est absolument empêché, si bien qu'il n'a plus la force de se détourner d'un côté ou d'un autre. Et parfois c'est jusqu'au mouvement extérieur du corps qui se trouve empêché : l'homme reste alors immobile et frappé de stupeur.

Solutions : 1. Ce sursaut de l'âme est produit par la tristesse selon Dieu, parce qu'une telle tristesse est accompagnée par l'espoir de voir ses péchés pardonnés.

2. Pour ce qui regarde le mouvement de l'appétit, contraction et accablement reviennent au même : du fait que l'esprit est accablé au point de ne pouvoir se porter librement au-dehors, il se retire en lui-même comme s'il se contractait.

3. On dit que la tristesse absorbe l'homme quand la violence du mal affecte l'esprit si totalement qu'elle lui enlève tout espoir de libération. Et ainsi elle accable et absorbe du même coup. Il y a en effet certaines choses qui s'impliquent mutuellement quand on parle par métaphore, alors qu'elles sont incompatibles si on les prend à la lettre.

Article 3 : La tristesse ou douleur affaiblit-elle toute activité ?

Objections : 1. Il semble que la tristesse n'empêche pas toute activité. En effet, l'empressement est un effet de la tristesse, selon le texte de l'Apôtre cité à l'article précédent. Or cet empressement aide à bien agir, comme on le voit par ce texte du même Apôtre (2 Tm 2, 15) : « Efforce-toi de te présenter à Dieu comme un ouvrier sans reproche. » La tristesse ne gêne donc pas l'activité, elle aide plutôt à bien agir.

2. La tristesse provoque la convoitise chez beaucoup, dit l'Éthique. Car la convoitise intensifie l'activité. Donc aussi la tristesse.

3. Certaines actions sont propres à ceux qui sont dans la joie ; d'autres, à ceux qui sont dans la tristesse, comme de pleurer. Or toute chose s'accroît de ce qui lui convient. Il est donc des actions que la tristesse ne gêne pas, qu'elle améliore, au contraire.

En sens contraire, le Philosophe dit dans l'Éthique : « Le plaisir parachève l'action » et inversement « la tristesse l'entrave ».

Réponse : Nous avons déjà dit que la tristesse n'accable pas toujours l'esprit ni ne l'absorbe au point d'empêcher tout mouvement intérieur ou extérieur ; mais certains mouvements sont quelquefois produits par la tristesse elle-même. L'action peut donc avoir avec la tristesse un double rapport. D'abord, un rapport avec l'objet de la tristesse. Dans ce cas la tristesse entrave toute activité, car jamais nous ne faisons aussi bien ce que nous faisons avec tristesse que ce que nous faisons avec plaisir, ou du moins sans tristesse. La raison en est que la volonté est la cause de l'activité humaine, de sorte que si l'action se porte sur quelque chose d'attristant, il arrive nécessairement qu'elle en est affaiblie.

L'action peut aussi avoir rapport à la tristesse comme à son principe et sa cause. Une telle action ne peut être qu'intensifiée du fait de la tristesse. C'est ainsi que plus une chose nous attriste, plus on s'efforce de repousser cette tristesse, pourvu que l'on garde l'espoir d'y parvenir; autrement aucun mouvement, aucune action ne sortirait de la tristesse.

Tout cela donne réponse aux objections.

Article 4 : La tristesse nuit-elle au corps plus que les autres passions de l'âme ?

Objections : 1. Il ne semble pas, car la tristesse a une existence spirituelle dans l'âme. Or les réalités purement spirituelles n'amènent pas de modification corporelle, comme on le voit pour l'être intentionnel des couleurs, qui est dans l'air mais ne colore aucun corps. Donc la tristesse ne produit pas de nuisance corporelle.

2. Si la tristesse nuit au corps en quelque manière, c'est seulement en tant qu'elle s'accompagne d'une modification organique. Or cette modification existe pour toutes les passions de l'âme, on l'a dit précédemment. La tristesse ne nuit donc pas au corps plus que les autres passions.

3. Le Philosophe écrit dans l'Éthique que « la colère et les convoitises rendent fous certains hommes » : ce qui paraît être la plus grave des nuisances, puisque la raison est ce qu'il y a de plus excellent dans l'homme. Le désespoir aussi semble plus nocif que la tristesse, puisqu'il en est cause. La tristesse ne nuit donc pas au corps plus que les autres passions.

En sens contraire, il est écrit dans les Proverbes (17, 22) : « Cœur joyeux donne santé florissante ; esprit attristé dessèche les os. » Et encore (25, 20 Vg) : « Comme la teigne abîme le vêtement, et le ver ronge le bois, ainsi la tristesse nuit au cœur de l'homme. » Et enfin dans l'Écclésiastique (38, 18) : « La tristesse fait accourir la mort. »

Réponse : La tristesse, plus que toutes les autres passions de l'âme, est nuisible au corps. La raison en est que la tristesse est opposée à la vie humaine par la spécificité même de son mouvement, et non seulement au point de vue de sa mesure ou de sa quantité comme font les autres passions de l'âme. La vie humaine en effet consiste dans une certaine motion qui, du cœur, se diffuse dans les autres membres ; cette motion convient à la nature humaine selon une certaine mesure déterminée. Donc, si elle vient à dépasser la mesure voulue, elle s'opposera à la vie humaine selon sa quantité, non selon son caractère spécifique. Mais si le développement de cette motion est empêché, la vie sera contrariée en ce qui la spécifie.

Or il faut remarquer que, dans toutes les passions de l'âme, la modification corporelle, qui est l'élément matériel, est conforme et proportionné au mouvement de l'appétit, qui constitue, lui, l'élément formel ; comme en toutes choses, la matière est proportionnée à la forme. Les passions de l'âme qui impliquent un mouvement de l'appétit vers quelque chose à obtenir ne s'opposent donc pas au mouvement vital selon leur espèce, mais elles peuvent s'opposer selon la quantité ; ainsi l'amour, la joie, le désir, etc. C'est pourquoi ces passions, à considérer leur espèce, profitent à la nature du corps, mais peuvent nuire par leur excès. — Quant aux passions qui impliquent un mouvement de l'appétit dans le sens de la fuite ou d'un certain retrait, elles s'opposent au mouvement vital non seulement selon la quantité, mais aussi selon l'espèce du mouvement, et à ce titre, elles nuisent purement et simplement ; ainsi la crainte et le désespoir, et par-dessus tout la tristesse, qui accable l'âme en raison d'un mal présent, qui impressionne plus fortement que le mal futur.

Solutions : 1. Parce que l'âme meut naturellement le corps, le mouvement spirituel de l'âme cause naturellement la modification corporelle. Il n'en va pas de même des « intentions » spirituelles, qui ne sont pas par nature ordonnées à mouvoir d'autres corps, lesquels ne sont pas disposés par nature à être mus par l'âme.



2. Les autres passions comportent une transmutation corporelle conforme, selon le point de vue spécifique, au mouvement vital : mais la tristesse comporte une transmutation contraire, nous l'avons dit.

3. L'exercice de la raison est empêché par des causes plus légères que celles qui détruisent la vie, puisque nous voyons que de nombreuses maladies font perdre la raison, mais non la vie. Et pourtant la crainte et la colère nuisent beaucoup au corps à cause de la tristesse qui s'y mêle et qui vient de l'absence de ce qu'on désire. D'ailleurs la tristesse elle-même fait perdre quelquefois la raison, comme on le voit chez ceux qui, sous le coup de la douleur, tombent dans la dépression ou la folie.

### **QUESTION 38 : LES REMÈDES À LA TRISTESSE OU DOULEUR**

1. La douleur ou la tristesse est-elle atténuée par n'importe quel plaisir ? — 2. Par les larmes ? — 3. Par la compassion de nos amis ? — 4. Par la contemplation de la vérité ? — 5. Par le sommeil et par les bains ?

Article 1 : La douleur ou tristesse est-elle atténuée par n'importe quel plaisir ?

Objections : 1. Il semble que non, car le plaisir atténue la tristesse uniquement parce qu'il lui est contraire. Car « les remèdes opèrent par les contraires », dit l'Éthique. Or tout plaisir n'est pas contraire à toute tristesse, nous l'avons vu plus haut. Ce n'est donc pas n'importe quel plaisir qui atténue n'importe quelle tristesse.

2. Ce qui cause de la tristesse n'atténue pas la tristesse. Or certains plaisirs causent de la tristesse, selon l'Éthique : « Le méchant s'attriste d'avoir éprouvé du plaisir. » Tout plaisir n'atténue donc pas la tristesse.

3. S. Augustin écrit dans ses Confessions qu'il quitta lui-même sa patrie, où il avait eu l'habitude de converser avec son ami maintenant disparu, « car ses yeux le cherchaient moins, là où il n'avait pas coutume de le voir ». On peut en déduire ceci : ce qui nous a fait communier avec nos amis nous devient pénible maintenant que nous pleurons leur mort ou leur absence. Or c'est surtout dans le plaisir que nous avons communiqué avec eux. Les plaisirs eux-mêmes nous sont donc pénibles lorsque nous sommes affligés. Et ainsi ce n'est pas n'importe quel plaisir qui atténue n'importe quelle tristesse.

En sens contraire, le Philosophe dit : « Le plaisir chasse la tristesse, qu'il lui soit contraire ou sans rapport avec elle, pourvu qu'il soit fort. »

Réponse : Comme il ressort de ce que nous avons dit, le plaisir est un certain repos de l'appétit dans le bien qui lui convient ; la tristesse, au contraire, a pour cause ce qui est contraire à l'appétit. Ainsi le plaisir est-il à la tristesse, dans les mouvements de l'appétit, ce que le repos est à la fatigue dans les mouvements corporels, fatigue qui provient de ce que la transmutation n'est pas naturelle ; car la tristesse elle-même implique une certaine fatigue ou maladie de la faculté appétitive. Donc, de même que n'importe quel repos du corps porte remède à n'importe quelle fatigue, provenant de n'importe quelle cause non naturelle, ainsi tout plaisir est un remède qui atténue toute tristesse, quelle qu'en soit l'origine.

Solutions : 1. Bien que tout plaisir ne soit pas contraire à toute tristesse au point de vue spécifique, il l'est cependant au point de vue du genre, nous l'avons dit. Et c'est pourquoi, à considérer les dispositions du sujet, toute tristesse peut être atténuée par n'importe quel plaisir.

2. Les plaisirs des méchants ne leur causent pas de tristesse sur le moment, mais plus tard, en ce sens qu'ils se repentent des maux qui leur ont donné de la joie. Et c'est à cette tristesse que l'on remédie par des plaisirs contraires.

3. Lorsque deux causes inclinent à des mouvements contraires, toutes deux s'empêchent mutuellement ; et pourtant celle qui finit par vaincre est la plus forte et la plus tenace. Or, chez celui qui s'attriste de ce qui lui donnait du plaisir avec son ami, maintenant mort ou absent, il y a deux causes qui poussent en sens contraire. Car la pensée de la mort ou de l'absence incline à la douleur ; au contraire, le bien présent incline au plaisir. Ainsi chacune de ces causes est freinée par l'autre. Néanmoins, parce que le sentiment du présent est plus fort que le souvenir du passé, et l'amour de soi demeure plus longtemps que l'amour d'autrui, finalement c'est le plaisir qui chasse la tristesse. C'est pourquoi S. Augustin ajoute peu après que « sa douleur cédait devant les mêmes plaisirs qu'autrefois ».

Article 2 : La douleur ou tristesse est-elle atténuée par les larmes ?

Objections : 1. Non, sans doute, car nul effet ne diminue sa cause ; or les larmes ou les gémissements sont l'effet de la tristesse.

2. Les larmes ou les gémissements sont l'effet de la tristesse, comme le rire est l'effet de la joie. Mais le rire ne diminue pas la joie. Donc les larmes n'atténuent pas la tristesse.

3. Quand on pleure, on se représente le mal qui nous attriste. Mais cette image augmente la tristesse, comme celle d'une chose délectable augmente la joie. Il semble donc que pleurer n'atténue pas la tristesse.

En sens contraire, S. Augustin écrit dans ses Confessions que, lorsqu'il se désolait de la mort de son ami, « il ne trouvait un peu de repos que dans les gémissements et les larmes ».

Réponse : Les larmes et les gémissements atténuent naturellement la tristesse. Et cela pour une double raison. — 1° Parce que tout ce qui nuit, si on le garde pour soi, est plus affligeant parce que l'attention de l'âme s'y concentre davantage ; au contraire, lorsqu'on l'extériorise, l'attention de l'âme se trouve en quelque sorte dispersée au-dehors et la douleur intérieure en est diminuée. C'est pourquoi, lorsque des hommes plongés dans la tristesse la manifestent par des pleurs, des gémissements ou même des paroles, cette tristesse en est atténuée. 2° Parce que l'activité qui convient à l'homme selon sa disposition du moment est toujours agréable. Or les larmes et les gémissements sont des actions qui conviennent bien à celui qui est dans la tristesse ou la douleur. Et c'est pourquoi ils lui donnent du plaisir. Donc, puisque tout plaisir atténue quelque peu la tristesse ou douleur, comme on vient de le voir, il s'ensuit que les pleurs et les gémissements atténuent la tristesse.

Solutions : 1. Le rapport même de la cause avec son effet est contraire au rapport de ce qui contraste avec le contrasté. Car tout effet est en harmonie avec sa cause et lui est par suite agréable ; mais ce qui contraste est contraire au contrasté. Et c'est pourquoi l'effet de la tristesse se trouve avec le contristé dans un rapport contraire à celui que soutient ce dernier avec l'objet contrastant. Ce qui fait que la tristesse est adoucie par l'effet de la tristesse, en raison de l'opposition de contrariété que nous avons dite.

2. Le rapport d'effet à cause est semblable au rapport d'un bien délectable avec celui qui s'en délecte ; de part et d'autre, il y a convenance et harmonie. Or tout semblable accroît ce qui lui est semblable. C'est pourquoi le rire et les autres effets de la joie augmentent celle-ci, sauf par accident, lorsqu'il y a excès.

3. La représentation de ce qui attriste est de nature, par elle-même, à accroître la tristesse ; mais du fait même que l'homme se représente qu'il fait ce qui convient à son état, il en résulte pour lui un certain plaisir. Pour la même raison, s'il échappe à quelqu'un de rire quand il lui semble qu'il devrait pleurer, il en est peiné, comme s'il faisait une chose inconvenante, remarque Cicéron.

Article 3 : La douleur ou tristesse est-elle atténuée par la compassion des amis ?

Objections : 1. Il ne semble pas que la douleur d'un ami compatissant adoucisse la tristesse. En effet, les contraires ont des effets contraires. Or dit S. Augustin : « Quand on se réjouit ensemble, la joie de chacun en est augmentée ; car on y excite son ardeur et on s'enflamme mutuellement ». Donc, au même titre, lorsque plusieurs s'attristent ensemble, il semble que la tristesse de chacun s'accroît.

2. Comme le dit S. Augustin dans le même ouvrage, l'amitié exige la réciprocité. Or l'ami qui compatit souffre de la tristesse de son ami. Donc cette tristesse même de l'ami compatissant est cause d'une nouvelle tristesse pour celui qui s'affligeait déjà de son propre mal. Ainsi, la douleur étant doublée, il semble que la tristesse augmente.

3. Tout mal d'un ami contraste comme un mal personnel, car « un ami est un autre soi-même ». Or la douleur est un mal. Par suite, la douleur d'un ami compatissant augmente la tristesse de l'ami à qui l'on compatit.

En sens contraire, le Philosophe écrit dans l'Éthique : « Un ami compatissant consolation dans la tristesse. »

Réponse : Il est naturel qu'un ami compatissant à notre tristesse nous soit une consolation. Le Philosophe, dans l'Éthique, en signale deux raisons. La première est que la tristesse ayant pour effet d'accabler, est une sorte de poids dont celui qui le supporte essaie de s'alléger. Donc, lorsqu'on voit d'autres personnes attristées de notre tristesse, on imagine qu'elles portent avec nous notre fardeau et tâchent pour ainsi dire de l'alléger, et le poids de la tristesse en est diminué ; c'est ce qui arrive aussi pour les fardeaux corporels. — La seconde raison est meilleure : du fait que des amis s'attristent avec nous, nous prenons conscience d'être aimé d'eux ; et cela, nous l'avons dit, est agréable. Donc, puisque tout plaisir adoucit la tristesse comme nous l'avons vu, il s'ensuit que la compassion d'un ami l'adoucit également.

Solutions : 1. Il y a manifestation d'amitié les deux cas : quand on se réjouit avec celui qui est dans la joie, et quand on compatit à celui qui est triste. C'est pourquoi ces deux choses sont agréables, en raison de leur cause.

2. La peine de l'ami envisagée en elle-même contristerait, mais la pensée de ce qui la cause, et qui est l'amour, donne beaucoup de plaisir.

3. Cela répond à la troisième objection.

Article 4 : La douleur ou tristesse est-elle atténuée par la contemplation de la vérité ?

Objections : 1. Il semble que non, car on lit dans l'Écclésiastique (1, 18) : « Qui augmente sa science, ajoute à sa douleur. » Or la science se rattache à la contemplation de la vérité. Donc celle-ci n'adoucit pas la douleur.

2. La contemplation de la vérité ressortit à l'intelligence spéculative. Or « l'intellect spéculatif ne meurt pas », comme il est dit dans le traité De l'Âme. Puisque la joie et la douleur sont des mouvements de l'âme, il semble que la contemplation de la vérité ne peut rien pour adoucir la douleur.

3. Il faut appliquer le remède là où se trouve le mal. Or la contemplation de la vérité est dans l'intelligence. Donc elle n'adoucit pas la douleur corporelle, qui se trouve dans le sens.

En sens contraire, S. Augustin écrit dans les Soliloques : « Il me semblait que si cette lumière fulgurante de la vérité s'était manifestée à nos esprits, je n'aurais plus senti ma douleur, ou en tout cas que je l'aurais supportée comme rien. »

Réponse : Dans la contemplation de la vérité on trouve le plus grand plaisir, nous l'avons dit. Or tout plaisir, nous l'avons vu aussi, atténue la douleur. C'est pourquoi la contemplation de la vérité adoucit la tristesse ou la douleur, et d'autant plus que l'on aime davantage la sagesse. Aussi la contemplation des choses de Dieu et de la béatitude à venir est-elle cause de joie dans

les tribulations, selon S. Jacques (1, 2) : « Ne voyez qu'un sujet de joie, mes frères, dans les épreuves de toute sorte qui tombent sur vous. » Et, ce qui est plus fort, on trouve cette joie même dans les supplices ; c'est ainsi que le « martyr Tiburce, comme il marchait pieds nus sur des charbons ardents, disait : "Il me semble que je marche sur des roses, au nom de Jésus Christ" ».

Solutions : 1. « Celui qui augmente sa science ajoute à sa douleur », c'est vrai à cause de la difficulté et des échecs que l'on rencontre dans la recherche de la vérité ou bien parce que la science fait connaître à l'homme beaucoup de choses contraires à sa volonté. Ainsi, du côté des objets de connaissance, la science engendre la douleur, mais du côté de la contemplation de la vérité, elle engendre le plaisir.

2. L'intellect spéculatif ne meut pas l'âme du côté de l'objet de spéculation, mais du côté de la spéculation elle-même, qui est un bien de l'homme, et agréable par nature.

3. Les puissances supérieures de l'âme rejaillissent sur les inférieures. Et c'est ainsi que la joie de contempler, qui se trouve dans la partie supérieure, rejaillit sur la sensibilité pour atténuer aussi la douleur qui l'affecte.

Article 5 : La douleur ou tristesse est-elle adoucie par le sommeil ou les bains ?

Objections : 1. Il semble que non, car la tristesse est dans l'âme : le sommeil et le bain concernent le corps. Donc ils n'ont aucune efficacité pour adoucir la tristesse.

2. Le même effet ne semble pas pouvoir venir de causes contraires. Or ces choses, étant corporelles, s'opposent à la contemplation de la vérité, qui pourtant, nous venons de le dire, adoucit la tristesse. Donc de telles pratiques n'atténuent pas la tristesse.

3. La tristesse et la douleur consistent, du fait qu'elles appartiennent au corps, en un certain ébranlement du cœur. Or de tels remèdes semblent intéresser les sens extérieurs et les membres plutôt que la disposition intérieure du cœur. Donc ils ne peuvent adoucir la tristesse.

En sens contraire, S. Augustin écrit dans ses Confessions : « J'avais entendu dire que le mot bain venait de ce que celui-ci chassait l'anxiété de l'âme. » Et plus loin : « je dormis, et je m'éveillai : je trouvai que ma douleur en était adoucie. » Il rapporte aussi ces mots d'une hymne ambrosienne : « Le repos restitue au travail les membres las, allège les esprits fatigués et dissout les angoisses. »

Réponse : La tristesse, avons-nous dit, s'oppose de façon spécifique à la motion vitale du corps. Et par suite, ce qui ramène la nature corporelle à l'état naturel normal de cette motion vitale s'oppose à la tristesse et l'atténue. — Du fait aussi que ces sortes de remèdes ramènent la nature à son état normal, ils sont cause de plaisir ; nous avons vu plus haut en effet, que c'est cela même qui cause du plaisir. Aussi ces remèdes corporels adoucissent-ils la tristesse, puisque c'est l'effet du plaisir.

Solutions : 1. La disposition normale du corps, pour autant qu'elle est perçue, est source de plaisir, et, par conséquent, atténue la tristesse.

2. Nous avons dit qu'un plaisir empêche l'autre, et pourtant tout plaisir adoucit la tristesse. Il n'est donc pas illogique que la tristesse soit atténuée du fait de causes qui se gênent entre elles.

3. Toute bonne disposition du corps rejaillit en quelque manière sur le cœur, comme sur le principe et la fin des mouvements corporels, ainsi qu'on le voit dans le livre De la cause du mouvement des animaux.

### **QUESTION 39 : BONTÉ ET MALICE DE LA TRISTESSE OU DOULEUR**

1. Toute tristesse est-elle un mal ? — 2. Peut-elle être un bien honnête ? — 3. Peut-elle être un bien utile ? — 4. La douleur corporelle est-elle le souverain mal ?

Article 1 : Toute tristesse est-elle un mal ?

Objections : 1. Il semble bien, car S. Grégoire de Nysse écrit : « Toute tristesse est un mal par sa nature même. » Or ce qui est un mal par nature est un mal partout et toujours. Donc toute tristesse est mauvaise.

2. Ce que fuient tous les hommes, même vertueux, est un mal. Or tout le monde fuit la tristesse, même les vertueux, selon cette remarque de l'Éthique : « Bien que l'homme prudent ne cherche pas le plaisir, il cherche pourtant à éviter la tristesse. » La tristesse est donc un mal.

3. Le mal corporel est objet et cause de la douleur corporelle ; de même le mal spirituel est-il objet et cause de la tristesse spirituelle. Or toute douleur corporelle est un mal pour le corps. Toute tristesse spirituelle est donc un mal pour l'âme.

En sens contraire, la tristesse du mal s'oppose au plaisir du mal. Or le plaisir du mal est mauvais ; d'où ce blâme des Proverbes (2, 14) : « Ils trouvent leur joie à faire le mal. » Donc la tristesse du mal est bonne.

Réponse : Qu'une chose soit bonne ou mauvaise, cela peut s'entendre de deux manières.

1° D'une manière absolue et par soi-même. En ce sens toute tristesse est un mal : que l'appétit de l'homme soit affligé par la présence d'un mal, cela même a raison de mal, puisque cela empêche le repos de cette faculté dans le bien.

2° Une chose est dite bonne ou mauvaise, telle condition étant supposée. Ainsi la pudeur est un bien, à supposer que l'on ait commis quelque chose de honteux, comme il est dit dans l'Éthique. Ainsi donc, dans la supposition de quelque chose d'attristant ou de douloureux, il est bon que l'on s'attriste d'un mal présent ou que l'on en souffre. Car si on ne le faisait pas, ce serait seulement parce qu'on ne sentirait ou ne jugerait pas que ce mal nous est contraire, et chacun de ces deux manques est manifestement un mal. Il est donc bon que, la présence du mal étant donnée, la tristesse ou douleur s'ensuive. S. Augustin le dit bien dans son Commentaire littéral de la Genèse : « C'est encore un bien que l'on souffre la perte d'un bien, car si aucun bien ne restait dans la nature, aucune souffrance d'avoir perdu un bien n'entrerait dans le châtement. » — Or les discussions en morale portent sur le singulier où s'exercent les actions ; ce qui est bon dans le cas concret où intervient une autre condition doit donc être jugé bon, de même que ce qui est volontaire étant donnée telle circonstance est considéré comme volontaire, ainsi qu'il est dit dans l'Éthique, et que nous l'avons établi antérieurement.

Solutions : 1. S. Grégoire de Nysse parle de la tristesse au point de vue du mal qui afflige, mais non au point de vue de celui qui perçoit le mal, et qui le repousse. C'est aussi au premier point de vue que tous fuient la tristesse en tant qu'ils fuient le mal ; mais ils ne fuient pas la perception du mal et son refus. Il faut en dire autant de la douleur corporelle, car la perception et le refus du mal corporel attestent la bonté de la nature.

2.3. Cela donne la réponse à ces objections.

Article 2 : La tristesse peut-elle être un bien honnête ?

Objections : 1. Il semble que la tristesse n'ait pas raison de bien honnête. Car ce qui conduit aux enfers s'oppose au bien honnête. Or, dit S. Augustin : « Jacob semble avoir craint d'être accablé d'une tristesse si grande qu'elle le conduirait non au repos des bienheureux mais à l'enfer des pécheurs. » La tristesse n'a donc pas valeur de bien honnête.

2. Le bien honnête est digne de louange et de mérite. Or la tristesse diminue la valeur de louange et de mérite, selon l'Apôtre (2 Co 9, 7) : « Que chacun donne comme il l'a décidé dans son cœur, non avec tristesse ou par contrainte. » 3. Au dire de S. Augustin, « la tristesse a pour objet ce qui nous arrive sans que nous le voulions ». Or, ne pas vouloir ce qui se réalise présentement, c'est avoir une volonté opposée au gouvernement divin, dont la providence régit tout ce qui se fait.

Donc, puisque la conformité de la volonté humaine à la volonté divine est requise à la rectitude de notre volonté, nous l'avons vu, il semble que la tristesse soit contraire à la rectitude de la volonté. Ainsi n'a-t-elle pas raison de bien honnête.

En sens contraire, tout ce qui mérite la récompense de la vie éternelle a raison de bien honnête. Or la tristesse est de cette sorte, comme on le voit par cette parole (Mt 5, 5) : « Bienheureux ceux qui pleurent, car ils seront consolés. » La tristesse est donc un bien honnête.

Réponse : Dans le sens où la tristesse est un bien, elle peut être un bien honnête. Nous avons dit, en effet, que la tristesse est un bien en tant que connaissance et refus du mal. Ces deux choses, dans la douleur corporelle, attestent la bonté de la nature ; c'est à cause d'elle que le sens perçoit et que la nature fuit l'objet qui la blesse, cause de douleur. Quant à la tristesse intérieure, la connaissance du mal s'y trouve quelquefois par un jugement droit de la raison, et son refus par une volonté bien disposée et détestant le mal. Or tout bien honnête procède de ces deux principes : la rectitude de la raison et celle de la volonté. Il est donc manifeste que la tristesse peut avoir raison de bien honnête.

Solutions : 1. Toutes les passions de l'âme doivent être réglées selon la règle de la raison, qui est la racine du bien honnête. Or cette règle est outrepassée par la tristesse excessive dont parle S. Augustin ; c'est pourquoi une telle tristesse n'a plus raison de bien honnête.

2. De même que la tristesse du mal procède d'une volonté et d'une raison droites qui détestent le mal, ainsi la tristesse du bien vient à une raison et d'une volonté perverses qui détestent le bien. C'est pour cela qu'une telle tristesse supprime la louange ou le mérite du bien honnête, par exemple quand on fait l'aumône avec tristesse.

3. Certaines choses arrivent présentement, qui n'ont pas Dieu pour auteur mais qu'il permet, comme les péchés. Aussi une volonté qui déteste le péché, en soi ou chez autrui, n'est-elle pas en désaccord avec la volonté divine. Quant au mal de peine qui nous touche présentement, il est voulu par Dieu. Mais il n'est pas requis, pour que la volonté soit droite, que l'on veuille ce mal en lui-même ; il suffit qu'on ne se dresse pas contre l'ordre de la justice divine comme nous l'avons dit.

Article 3 : La tristesse peut-elle être un bien utile ?

Objections : 1. Non, semble-t-il, car il est écrit dans l'Ecclésiastique (30, 23) : « La tristesse en a fait mourir beaucoup, et elle n'a pas d'utilité. » 2. Le choix porte sur ce qui est utile pour une fin. Or la tristesse n'est pas objet de choix. Bien plus, « il vaut mieux choisir une chose qui ne cause pas de tristesse que la même chose quand elle doit attrister » comme il est dit dans les Typiques. La tristesse n'est donc pas un bien utile.

3. « Toute chose est pour son opération », dit Aristote ; et encore : « La tristesse empêche l'opération. » La tristesse n'a donc pas raison de bien.

En sens contraire, le sage ne cherche que ce qui est utile. Or, dit l'Ecclésiaste (7, 4) : « Le cœur des sages est dans la maison de la tristesse ; le cœur des insensés dans la maison de la joie. » C'est donc que la tristesse est utile.

Réponse : Le mal présent fait surgir un double mouvement dans l'appétit. Le premier oppose l'appétit au mal présent. Et, à ce point de vue, la tristesse n'est d'aucune utilité, car ce qui est présent ne peut pas ne pas être présent.

Un second mouvement s'élève dans l'appétit pour fuir ou pour repousser le mal qui attriste. Et, à ce titre, la tristesse est utile, si elle porte sur ce qu'il faut fuir. En effet, on doit fuir une chose pour deux motifs : d'abord, en raison d'elle-même, parce qu'elle est contraire au bien, comme le péché. Aussi la tristesse du péché est-elle utile pour amener l'homme à fuir le péché, selon ces mots de l'Apôtre (2 Co 7, 9) : « je me réjouis, non de ce que vous avez été attristés, mais parce

que votre tristesse vous a portés à la pénitence. » D'autre part, on doit fuir quelque chose non parce que c'est mauvais en soi, mais parce que c'est une occasion de mal, parce que l'on s'y attache trop par amour, ou même parce que, à cause de cela, on se précipite dans quelque mal, comme on le voit bien dans le domaine des biens temporels. A ce titre, la tristesse qui porte sur les biens temporels peut être utile. Et, comme dit l'Écclésiaste (7, 2) : « Mieux vaut aller à la maison du deuil qu'à la maison du festin, car dans la première on est averti de la fin de tout homme. » La tristesse est donc utile chaque fois qu'une chose est à fuir, parce qu'elle ajoute un nouveau motif de fuite. En effet, le mal lui-même, en soi, est à fuir ; et tous fuient la tristesse pour elle-même, comme tous désirent le bien et le plaisir dans le bien. De même donc que le plaisir qui vient du bien fait qu'on recherche celui-ci avec plus d'ardeur, ainsi la tristesse qui vient du mal le fait fuir avec plus d'énergie.

Solutions : 1. Ce texte doit s'entendre de la tristesse immodérée, qui absorbe l'esprit. En effet elle immobilise l'esprit et empêche la fuite du mal, comme nous l'avons vu.

2. De même que tout objet de choix attire moins notre choix à cause de la tristesse, ainsi tout objet de fuite excite davantage à le fuir à cause de la tristesse. A ce point de vue la tristesse est utile.

3. La tristesse qui a pour objet une activité empêche cette activité, mais la tristesse qui porte sur la cessation de l'activité fait agir avec plus d'ardeur.

Article 4 : La douleur corporelle est-elle le souverain mal ?

Objections : 1. Il semble que oui, car « au meilleur s'oppose le pire », selon Aristote, et d'autre part, il y a un plaisir qui est le meilleur : celui de la félicité. Il y a donc une tristesse qui est le souverain mal.

2. La béatitude est le souverain bien de l'homme, car elle est sa fin ultime. Or la béatitude consiste en ce que l'homme « a tout ce qu'il veut et ne veut rien de mal », on l'a dit précédemment. Le souverain bien de l'homme est donc l'accomplissement de sa volonté. Mais la tristesse consiste en ce qu'il arrive quelque chose de contraire à la volonté, dit S. Augustin. La tristesse est donc le mal souverain de l'homme.

3. S. Augustin apporte cet argument dans les Soliloques : « Nous sommes composés de deux parties, d'une âme et d'un corps, et la partie la moins noble est le corps. Le souverain bien est ce qu'il y a de meilleur dans la meilleure partie; le souverain mal, ce qu'il y a de pire dans la partie la moins noble. Or ce qu'il y a de meilleur dans l'esprit, c'est la sagesse ; dans le corps, ce qu'il y a de pire, c'est la douleur. Le bien suprême de l'homme est donc d'aimer la sagesse ; le mal suprême, de souffrir. »

En sens contraire, la culpabilité est un mal plus grand que la peine, comme nous l'avons vu dans la première Partie. Or la tristesse ou douleur relève de la peine du péché, comme jouir de ce qui passe est le mal de culpabilité. S. Augustin dit en effet : « Qu'est-ce que la douleur, celle qu'on attribue à l'esprit, sinon le manque des choses changeantes dont on jouissait ou dont on espérait pouvoir jouir ? Et c'est là tout ce qu'on appelle mal : le péché et la peine du péché. » Donc, la tristesse ou douleur n'est pas le souverain mal de l'homme.

Réponse : Il est impossible qu'une tristesse ou douleur quelconque soit le souverain mal de l'homme. En effet, toute tristesse ou douleur a pour objet un vrai mal, ou quelque mal apparent, qui est un vrai bien. Or la tristesse qui porte sur un vrai mal ne peut être le souverain mal, car il y a quelque chose de pire, à savoir ne pas estimer mauvais ce qui l'est vraiment, ou encore ne pas le repousser. Quant à la tristesse ou douleur qui porte sur un mal apparent, lequel est un vrai bien, elle ne peut être le souverain mal, car il serait pire d'être complètement éloigné du vrai bien. Il est donc impossible qu'une tristesse ou douleur soit le souverain mal de l'homme.

Solutions : 1. Deux biens sont communs au plaisir et à la tristesse : un jugement vrai du bien et du mal, et le bon ordre de la volonté, qui approuve le bien et repousse le mal. On voit ainsi que dans la douleur ou la tristesse se trouve un bien dont la privation pourrait produire un plus grand mal. Mais il n'y a pas toujours dans le plaisir un mal dont l'éloignement entraînerait quelque chose de meilleur. Aussi un certain plaisir peut-il être le souverain bien de l'homme, au sens que nous avons précisé plus haut ; mais la tristesse ne peut être le souverain mal de l'homme.

2. Que la volonté repousse le mal, cela même est un certain bien. Et c'est pourquoi la tristesse ou douleur ne peut être le souverain mal, car elle est mêlée de bien.

3. Ce qui nuit au meilleur est pire que ce qui nuit au moins bon. Or le mal est précisément « ce qui nuit », dit S. Augustin. Par suite le mal de l'âme est un plus grand mal que le mal du corps. L'argument avancé par S. Augustin n'est pas valable ; et il ne le donne pas comme exprimant son sentiment, mais celui d'un autre.

#### LES PASSIONS DE L'IRASCIBLE

Nous arrivons logiquement aux passions de l'irascible. Nous étudierons d'abord l'espoir et le désespoir (Q. 40) ; puis, la crainte et l'audace (Q. 41-45) ; enfin la colère (Q. 46-48).

#### QUESTION 40 : L'ESPOIR ET LE DÉSESPOIR

1. L'espoir est-il la même chose que le désir ou avidité ? — 2. Est-il dans la faculté de la connaissance ou dans celle de l'appétit ? — 3. Existe-t-il chez les bêtes ? — 4. A-t-il pour contraire le désespoir ? — 5. L'expérience est-elle une cause d'espoir ? — 6. Abonde-t-il chez les jeunes et chez les gens ivres ? — 7. Le rapport entre l'espoir et l'amour. — 8. L'espoir aide-t-il à l'action ?

Article 1 : L'espoir est-il la même chose que le désir ou avidité ?

Objections : 1. Il semble que oui. L'espoir, en effet, compte pour l'une des quatre passions principales. Or S. Augustin, énumérant ces quatre passions, met l'avidité à la place de l'espoir. Donc l'espoir est identique à l'avidité ou désir.

2. Les passions diffèrent selon leur objet. Or l'objet de l'espoir et de l'avidité ou désir est le même, c'est le bien à venir. Donc espoir et désir sont identiques.

3. Si l'on dit que l'espoir ajoute au désir la possibilité d'atteindre le bien à venir, nous répondons que ce qui est accidentel à l'objet ne change pas l'espèce de la passion. Or la qualité de possible est accidentelle par rapport au bien futur, objet du désir et de l'espoir. Donc l'espoir n'est pas une passion différente du désir ou avidité.

En sens contraire, à puissances diverses correspondent des passions d'espèces diverses. Or l'espoir est dans l'irascible ; le désir et l'avidité dans le concupiscible. L'espoir diffère donc spécifiquement du désir ou avidité.

Réponse : L'espèce de la passion est déterminée par son objet. Or, dans l'objet de l'espoir, nous pouvons considérer quatre conditions. 1° Ce doit être un bien : il n'y a espoir, à proprement parler, que du bien. C'est ce qui distingue l'espoir de la crainte, qui a pour objet le mal. — 2° Il doit être futur, car on n'espère pas ce que l'on possède déjà. En cela l'espoir diffère de la joie, qui a pour objet un bien présent. — 3° Il faut que l'objet de l'espoir soit quelque chose d'ardu, qui ne s'obtienne que difficilement en effet, on n'espère pas une chose de peu d'importance, qu'on peut avoir immédiatement à sa discrétion. Ce caractère distingue l'espoir du désir ou avidité, qui porte de façon absolue sur un bien futur ; c'est pourquoi il ressortit au concupiscible, tandis que l'espoir ressortit à l'irascible. — 4° Cet objet ardu, il faut qu'on puisse l'atteindre : on n'espère pas ce qu'on ne peut absolument pas obtenir. Et par là l'espoir diffère du désespoir.



On voit donc ainsi que l'espoir diffère du désir comme les passions de l'irascible diffèrent de celles du concupiscible. De sorte que l'espoir présuppose le désir, comme toutes les passions de l'irascible présupposent celles du concupiscible, nous l'avons déjà dit.

Solutions : 1. S. Augustin remplace l'espoir par l'avidité pour cette raison que tous deux s'adressent au bien à venir, et que le bien qui n'est pas difficile à atteindre est considéré comme peu de chose; de sorte que l'avidité paraît tendre surtout vers le bien difficile, vers lequel l'espoir tend aussi.

2. L'objet de l'espoir n'est pas le bien futur recherché de façon absolue, mais quelque chose d'ardu et de difficile à obtenir, on vient de le dire.

3. Ce qui définit l'objet de l'espoir par rapport à l'objet du désir, ce n'est pas seulement qu'il soit possible, mais qu'il comporte une difficulté. Par là l'espoir se rattache à cette autre puissance qu'est l'irascible qui vise un but difficile, comme on l'a vu dans la première Partie. Le possible et l'impossible, cependant, ne sont pas tout à fait une condition accidentelle par rapport à l'objet de la puissance affective. Car l'appétit est principe de mouvement, et rien ne se meut vers un objet sinon sous la raison de possible; car personne ne se meut vers ce qu'il estime impossible à obtenir. Et pour ce motif, l'espoir diffère du désespoir selon la différence entre le possible et l'impossible.

Article 2 : L'espoir est-il dans la faculté de la connaissance, ou dans celle de l'appétit ?

Objections : 1. Il semble que l'espoir appartienne à la faculté de connaissance, car il paraît être une sorte d'attente. Et l'Apôtre écrit (Rm 8, 25) : « Espérer ce que nous ne voyons pas, c'est l'attendre avec constance. » Or l'attente semble relever de la faculté de connaissance : attendre, en latin *ex-spectare*, c'est regarder au loin.

2. L'espoir et la confiance sont une seule et même chose, semble-t-il ; aussi bien disons-nous confiants ceux qui espèrent, comme si l'on pouvait employer l'un pour l'autre « avoir confiance » et « espérer ». Or la confiance, comme la foi, semble relever de la faculté de connaître. Il en est donc de même pour l'espoir.

3. La certitude est une propriété de la faculté de connaissance. Or la certitude est attribuée à l'espoir. Donc il appartient à cette faculté.

En sens contraire, l'espoir a pour objet le bien, nous venons de le dire. Or le bien, en tant que tel, n'est pas objet de la faculté cognitive mais de la faculté appétitive. L'espoir n'appartient donc pas à la faculté cognitive mais à la faculté appétitive.

Réponse : Puisque l'espoir implique une certaine extension de l'appétit vers le bien, il appartient manifestement à la faculté appétitive, car le mouvement vers la réalité concerne proprement l'appétit. Or l'action de la faculté de connaître s'accomplit non selon le mouvement du connaissant vers les choses, mais plutôt selon que les choses connues sont dans le connaissant. Mais, parce que la faculté de connaître meut l'appétit en lui présentant son objet, des mouvements divers en résultent dans cet appétit selon les divers aspects de l'objet perçu. En effet, le mouvement qui résulte dans l'appétit de l'appréhension du bien est différent de celui qui vient de l'appréhension du mal ; et de même, les mouvements consécutifs à l'appréhension du présent et du futur, de l'absolu et du difficile, du possible et de l'impossible. Ainsi l'espoir est un mouvement de la faculté appétitive consécutif à l'appréhension d'un bien futur difficile, mais qu'il est possible d'atteindre ; c'est l'extension de l'appétit vers cet objet.

Solutions : 1. Puisque l'espoir a pour objet le bien possible, c'est d'une double manière que son mouvement s'élève dans le cœur de l'homme, comme c'est à un double titre qu'une chose lui est possible : en raison de ses propres moyens, et en raison du pouvoir d'un autre. Ce qu'on espère atteindre par ses propres moyens, on ne dit pas qu'on l'attend, mais seulement qu'on l'espère. On

attend, à proprement parler, ce qu'on espère du secours d'une force étrangère ; attendre, expectare, c'est comme ex alio spectare, « regarder vers un autre » de qui l'on attend, en ce sens que la faculté de connaître, qui intervient la première, ne regarde pas seulement vers le bien à atteindre mais aussi vers celui dont la puissance fonde son espoir, selon la parole de l'Écclésiastique (51,7) : « je cherchais du regard un homme secourable. » Le mouvement d'espoir est donc appelé quelquefois attente, expectative, à cause du regard antécédent de la faculté de connaître.

2. Ce qu'on désire et estime pouvoir atteindre, on croit qu'on l'atteindra ; c'est à cause de cette foi qui, dans la faculté connaissante, précède le mouvement de l'appétit qu'on donne à celui-ci le nom de confiance. Le mouvement de l'appétit a pris le nom de la connaissance qui précède, comme un effet prend le nom de sa cause quand celle-ci est mieux connue ; car la faculté d'appréhension connaît mieux son acte propre que celui de l'appétit.

3. La certitude est attribuée non seulement au mouvement de l'appétit sensible mais aussi à celui de l'appétit naturel ; c'est ainsi qu'on dit d'une pierre qu'elle tend avec certitude vers le bas. Et cela en raison de l'infaillibilité qui lui vient de la connaissance certaine précédant le mouvement de l'appétit sensible, ou même de l'appétit naturel.

Article 3 : L'espoir existe-t-il chez les bêtes ?

Objections : 1. Il semble que non, car l'espoir porte sur le bien à venir, dit S. Jean Damascène. Or il n'appartient pas aux bêtes de connaître l'avenir, car elles n'ont que la connaissance sensible qui ne s'étend pas à l'avenir.

2. L'objet de l'espoir est le bien qu'il est possible d'atteindre. Or le possible et l'impossible sont des différences du vrai et du faux, « qui ne peuvent être que dans l'esprit », selon Aristote. Les bêtes, n'ayant pas d'esprit ne peuvent donc espérer.

3. S. Augustin écrit : « Les animaux se meuvent d'après ce qu'ils voient. » Or l'espoir ne porte pas sur ce qui se voit — « Car ce qu'on voit, comment l'espérer ? », dit S. Paul (Rm 8, 24). Les bêtes n'espèrent donc pas.

En sens contraire, l'espoir est une passion de l'irascible. Or l'irascible existe chez les bêtes ; donc aussi l'espoir.

Réponse : Les passions intérieures des animaux peuvent se découvrir par leurs mouvements extérieurs. Ce sont eux qui manifestent l'existence de l'espoir chez les bêtes. En effet, si le chien voit un lièvre, ou l'épervier un oiseau, qui sont trop éloignés, ils ne font vers eux aucun mouvement, comme s'ils n'estimaient pas pouvoir les atteindre ; mais si leur proie est à proximité, ils s'élancent, comme dans l'espoir de l'atteindre. Ainsi qu'on l'a dit plus haute, l'appétit sensible des bêtes dépourvues de raison, et, de même, l'appétit naturel des choses insensibles est consécutif à l'appréhension faite par une intelligence, tout comme l'appétit de la nature intellectuelle, que l'on nomme volonté. La différence consiste en ce que la volonté entre en mouvement du fait d'une appréhension intellectuelle qui lui est conjointe, tandis que le mouvement de l'appétit naturel est consécutif à l'appréhension de l'intelligence séparée qui a créé la nature ; il en va de même pour l'appétit sensitif des bêtes, qui agissent aussi par une sorte d'instinct naturel. Aussi voyons-nous dans les actions des bêtes et des autres êtres de la nature un mode d'agir semblable aux œuvres de l'art. C'est de cette manière qu'il y a espoir et désespoir chez les bêtes.

Solutions : 1. Bien que les bêtes ne connaissent pas le futur, cependant leur instinct les pousse vers quelque chose de futur comme si elles le voyaient d'avance. C'est que cet instinct a été mis en elles par l'intelligence divine, qui prévoit l'avenir.

2. L'objet de l'espoir n'est pas le possible en tant qu'il est une différence du vrai ; car c'est ainsi qu'on peut qualifier le rapport d'un prédicat à son sujet. L'objet de l'espoir est le possible considéré par rapport à une puissance. Ce sont deux sens de « possible » distingués par Aristote.

3. Bien que ce qui est futur ne tombe pas sous le regard, ce que l'animal voit présentement meut son appétit vers quelque réalité future, à poursuivre ou à éviter.

Article 4 : L'espoir a-t-il pour contraire le désespoir ?

Objections : 1. Il semble que non, car « il n'y a qu'un contraire pour chaque chose », dit Aristote. Or la crainte est déjà contraire à l'espoir.

2. Les contraires semblent se rapporter à la même chose. Or ce n'est pas le cas de l'espoir et du désespoir, car l'espoir regarde le bien, et le désespoir vient d'un mal qui empêche l'acquisition du bien. Ces deux passions ne sont donc pas contraires.

3. Un mouvement a pour contraire un mouvement, tandis que le repos s'oppose au mouvement comme une privation. Or le désespoir semble impliquer plutôt immobilité que mouvement. Il n'est donc pas contraire à l'espoir, qui implique un mouvement d'expansion vers le bien espéré.

En sens contraire, le désespoir est ainsi nommé comme contraire à l'espoir.

Réponse : Nous avons dit précédemment que, dans les mouvements de mutation, les contraires peuvent se distinguer selon deux points de vue. Dans certains cas, la contrariété des termes vers lesquels on tend fait l'opposition des mouvements ; c'est la seule façon dont les passions du concupiscible peuvent être contraires, comme on le voit pour l'amour et la haine. En d'autres cas, il s'agit d'approche et d'éloignement à l'égard du même terme. Cette dernière sorte de contrariété se vérifie dans les passions de l'irascible, on l'a dit plus haut. Or l'objet de l'espoir, qui est un bien difficile, se présente comme attirant si l'on juge possible de l'atteindre ; l'espoir qui nous porte vers lui implique donc une certaine approche. Mais, dans la mesure où l'on découvre qu'il est impossible de l'obtenir, ce même objet nous repousse en arrière, car « s'ils butent à quelque chose d'impossible, les hommes abandonnent », dit Aristote. Or tel est l'objet du désespoir. Celui-ci implique donc, relativement à son objet, un mouvement d'éloignement. Il est le contraire de l'espoir, comme s'éloigner est le contraire d'approcher.

Solutions : 1. La crainte et l'espoir sont contraires en raison de la contrariété de leurs objets, qui sont le bien et le mal. Cette contrariété existe en effet dans les passions de l'irascible, en tant qu'elles dérivent des passions du concupiscible. Mais le désespoir lui est contraire seulement au point de vue de l'approche et de l'éloignement.

2. Le désespoir ne regarde pas le mal sous la raison de mal ; mais, par accident, il regarde parfois le mal en tant qu'il rend impossible l'obtention du bien. Le désespoir peut aussi venir du seul excès du bien.

3. Le désespoir n'implique pas seulement privation de l'espoir, mais aussi un certain éloignement à l'égard de l'objet désiré, parce qu'on estime impossible de l'atteindre. Le désespoir, comme aussi l'espoir, suppose donc le désir, car ce qui ne tombe pas sous notre désir n'est objet ni d'espoir ni de désespoir. C'est pour cela aussi que l'un et l'autre se rapportent au bien, qui est l'objet du désir.

Article 5 : L'expérience est-elle une cause d'espoir ?

Objections : 1. Il semble que non, car l'expérience est affaire de connaissance, ce qui fait dire au Philosophe : « La vertu intellectuelle a besoin d'expérience et de temps. » Or l'espoir, nous venons de le dire, n'est pas dans la faculté cognitive, mais dans la faculté appétitive. L'expérience n'est donc pas cause d'espoir.

2. Le Philosophe écrit que « les vieillards ont peine à espérer, à cause de leur expérience » : ce qui semble indiquer que l'expérience détruit l'espoir. Or une même chose ne peut causer des effets opposés. Donc l'expérience n'est pas cause d'espoir.

3. Le Philosophe dit encore : « Vouloir se prononcer sur tout, sans exception, est quelquefois un signe de sottise. » Or, qu'un homme veuille tout essayer semble indiquer un grand espoir ; d'autre part, la sottise vient de l'inexpérience. Il semble donc que l'inexpérience soit cause d'espoir plutôt que l'expérience.

En sens contraire, le Philosophe écrit « Certains ont bon espoir pour avoir triomphé souvent et de beaucoup de gens » ; ce qui concerne l'expérience. Donc celle-ci est cause d'espoir.

Réponse : L'objet de l'espoir, avons-nous dit, est un bien futur, difficile, mais qu'il est possible d'atteindre. Peut donc être cause d'espoir ce qui nous procure certaine possibilité, ou encore ce qui nous donne la persuasion de pouvoir aboutir. De la première manière, est cause d'espoir tout ce qui accroît la puissance de l'homme — richesse, force, et autres moyens, parmi lesquels l'expérience. Car l'homme expérimenté est capable de faire les choses avec aisance, et il en retire de l'espoir. Ce qui fait dire à Végèce : « Nul ne craint de faire ce qu'il est sûr d'avoir bien appris. » De la seconde manière, est cause d'espoir tout ce qui fait estimer à quelqu'un qu'une chose lui est possible. Le savoir, et toute espèce de persuasion, peuvent à ce titre causer l'espoir. L'expérience de même, dans la mesure où, par expérience, quelqu'un juge possible pour lui ce qu'auparavant il estimait impossible. Mais de la même manière, l'expérience peut également être cause d'un manque d'espoir, car si l'expérience peut faire estimer possible ce que l'on croyait impossible, il arrive aussi à l'inverse qu'elle fasse juger impossible ce qu'on avait cru d'abord possible. Ainsi donc, l'expérience engendre l'espoir de deux manières et ne l'empêche que d'une seule. On peut donc voir en elle plutôt une cause d'espoir.

Solutions : 1. L'expérience en matière d'action ne cause pas seulement la science mais aussi, du fait de l'accoutumance, elle engendre un certain habitus, qui rend l'opération plus facile. Mais la vertu intellectuelle elle-même contribue à nous faire agir avec aisance, car elle montre la possibilité de certaines choses, et ainsi elle est cause d'espoir.

2. Les vieillards manquent d'espoir du fait de l'expérience, en tant que celle-ci permet d'estimer ce qui est impossible. Aristote ajoute que pour eux « bien des choses ont tourné au pire ».

3. La sottise et l'inexpérience peuvent être cause d'espoir comme par accident, c'est-à-dire en éloignant la science qui ferait estimer à juste titre que telle entreprise n'est pas possible. L'inexpérience est alors cause d'espoir, de la manière dont l'expérience est cause du manque d'espoir.

Article 6 : Les jeunes et les gens ivres regorgent-ils d'espoir ?

Objections : 1. Il semble que la jeunesse et l'ébriété ne soient pas cause d'espoir. L'espoir, en effet, implique certitude et constance, ce qui le fait comparer à une ancre (He 6, 19). Or les jeunes et les gens ivres manquent de constance, ils ont l'esprit facilement changeant. La jeunesse et l'ébriété ne sont donc pas cause d'espoir.

2. C'est surtout ce qui augmente la puissance qui est cause d'espoir, comme nous venons de le dire. Or la jeunesse et l'ébriété s'accompagnent de faiblesse.

3. Nous avons dit que l'expérience est cause d'espoir. Or les jeunes n'ont pas d'expérience.

En sens contraire, le Philosophe écrit dans l'Éthique que « les gens ivres ont bon espoir ». Et dans la Rhétorique « Les jeunes ont beaucoup d'espoir. »

Réponse : Comme dit le Philosophe, la jeunesse est cause d'espoir pour trois raisons, qui peuvent se rattacher aux trois conditions du bien objet de cette passion : qu'il est futur, difficile et possible, nous l'avons dit. En effet, les jeunes ont beaucoup d'avenir et peu de passé. Et, parce

que la mémoire porte sur le passé, tandis que l'espoir regarde l'avenir, ils ont peu de mémoire, mais beaucoup d'espoir. — De plus, les jeunes gens, à cause de leur chaleur naturelle, abondent en esprits vitaux, ce qui donne à leur cœur beaucoup d'ouverture. Or c'est la dilatation du cœur qui fait tendre aux choses difficiles. C'est pourquoi les jeunes sont entreprenants et pleins d'espoir. — De même aussi, ceux qui n'ont pas essayé de revers ni rencontré d'obstacles dans leurs efforts s'imaginent facilement que telle chose leur est possible. C'est ainsi que les jeunes gens, à défaut de l'expérience des obstacles et de leurs propres lacunes, croient facilement pouvoir réussir et sont donc pleins d'espoir.

Deux de ces causes se vérifient également pour les gens ivres : la chaleur et la multiplication des esprits vitaux produites par le vin ; et aussi l'irréflexion sur les dangers et sur leurs manques personnels. — Cette dernière raison explique de même que tous les sots et ceux qui ne réfléchissent pas ont toutes les audaces et sont remplis d'espoir.

Solutions : 1. Bien que les jeunes et les gens ivres ne soient pas constants en réalité, ils le sont cependant à leur avis, car ils estiment qu'ils obtiendront certainement ce qu'ils espèrent.

2. De même, s'il est vrai que les jeunes et les gens ivres sont faibles, ils n'en sont pas moins persuadés de leur pouvoir, car ils ignorent leurs déficiences.

3. Ce n'est pas seulement l'expérience mais aussi l'inexpérience qui est cause d'espoir d'une certaine manière, nous l'avons dit.

Article 7 : Le rapport entre l'espoir et l'amour

Objections : 1. Il semble que l'espoir ne soit pas cause d'amour, car, selon S. Augustin, la première des affections de l'âme est l'amour. Or l'espoir est une certaine affection de l'âme. Il est donc précédé par l'amour, et n'en est pas la cause.

2. Le désir précède l'espoir. Or le désir, a-t-on dit, vient de l'amour. L'espoir est donc aussi postérieur à l'amour et ne le cause pas.

3. On dit plus haut que l'espoir cause du plaisir. Or le plaisir n'a pour objet que ce qui est aimé. L'amour précède donc l'espoir.

En sens contraire, sur ce texte (Mt 1,2) : « Abraham engendra Isaac ; Isaac engendra Jacob », la Glose explique : « C'est-à-dire que la foi engendre l'espérance, et l'espérance la charité. » Or la charité est l'amour, qui est donc causé par l'espoir.

Réponse : L'espoir peut regarder deux choses. Son objet tout d'abord : le bien qu'on espère. Mais parce que ce bien espéré est difficile et accessible, il arrive parfois qu'il soit accessible non par nous mais par d'autres. C'est pourquoi l'espoir regarde en outre le moyen qui nous donne cette possibilité.

En tant que l'espoir regarde le bien espéré, l'espoir est donc causé par l'amour ; car on n'espère que le bien qu'on désire et qu'on aime. Mais dans la mesure où l'espoir regarde celui qui nous rend une chose accessible, c'est l'amour qui est causé par l'espoir, et non inversement. Car du fait que nous espérons pouvoir obtenir des biens par un intermédiaire, nous sommes portés vers lui comme vers notre bien, et nous nous mettons à l'aimer. Mais du simple fait que nous aimons quelqu'un, nous n'espérons pas en lui, sinon par accident, dans la mesure où nous croyons à la réciprocité de son amour. Être aimé de quelqu'un nous fait donc espérer en lui ; mais c'est l'espoir que nous mettons en lui qui nous conduit à l'aimer.

Voilà ce qui répond aux objections.

Article 8 : L'espoir aide-t-il à l'action ?

Objections : 1. Il semble que l'espoir n'aide pas à l'action, mais l'empêche. En effet, la sécurité se rattache à l'espoir. Or, la sécurité entraîne la négligence, laquelle empêche l'action.

2. La tristesse, a-t-on dit, gêne l'action. Or l'espoir cause parfois de la tristesse, selon les Proverbes (13,12) : « L'espoir différé afflige l'âme. » Donc l'espoir entrave l'action.

3. Le désespoir est contraire à l'espoir, on l'a dit. Or le désespoir, surtout à la guerre, favorise l'action, car il est écrit (2 S 2,26 Vg) : « Le désespoir est chose dangereuse. » Donc l'espoir produit un effet contraire, c'est-à-dire empêche l'action.

En sens contraire, « Celui qui laboure doit le faire dans l'espoir de la récolte », dit S. Paul (1 Co 9,10). Il en va de même pour toutes les autres entreprises.

Réponse : L'espoir, de soi, aide à l'action en l'intensifiant. Et cela à un double titre. D'abord, en raison de son objet, qui est un bien difficile mais accessible. Le sentiment de la difficulté provoque l'attention, et, d'autre part, la persuasion de pouvoir aboutir ne ralentit pas l'effort. De là vient que l'on agit intensément à cause de l'espoir. La seconde raison tient aux effets de l'espoir. Car, nous l'avons déjà dit, il produit le plaisir, qui favorise l'action, on l'a dit. De là vient que l'espoir soutient l'action.

Solutions : 1. L'espoir regarde un bien qu'on voudrait obtenir ; la sécurité concerne un mal à éviter. La sécurité semble plutôt s'opposer à la crainte que se rattacher à l'espoir. Et pourtant, si la sécurité entraîne la négligence, c'est seulement dans la mesure où elle affaiblit le sentiment de la difficulté ; par là l'espoir perd son motif. En effet, les entreprises dans lesquelles l'homme ne craint aucun empêchement ne paraissent plus présenter de difficultés.

2. L'espoir, de soi, cause du plaisir, mais, par accident, il cause de la tristesse, nous l'avons dit.

3. A la guerre le désespoir devient dangereux, à cause de l'espoir qui l'accompagne. En effet, ceux qui désespèrent de s'échapper en sont paralysés dans leur fuite, mais espèrent venger leur mort. Dans cet espoir, ils luttent avec plus d'énergie et se rendent ainsi dangereux pour leurs ennemis.

#### LA CRAINTE

Nous devons traiter à présent de la crainte, puis de l'audace (Q. 45). Au sujet de la crainte, Nous considérerons : 1. La crainte en elle-même (Q. 41) ; 2. son objet (Q. 42) ; 3. sa cause (Q. 43) ; 4. son effet (Q. 44).

#### QUESTION 41 : LA CRAINTE EN ELLE-MÊME

1. Est-elle une passion de l'âme ? -2. Est-elle une passion spéciale ? -3. Ya-t-il une crainte naturelle ? — 4. Les espèces de la crainte.

Article 1 : La crainte est-elle une passion de l'âme ?

Objections : 1. Il semble que non, car S. Jean Damascène écrit : « La crainte est une vertu procédant par systole », c'est-à-dire par contraction, « et qui recherche l'essence ». Or aucune vertu n'est une passion, comme il est prouvé dans l'Éthique. Donc la crainte n'est pas une passion.

2. La passion est un effet produit par la présence d'un agent. Or la crainte ne vise pas le présent mais l'avenir d'après S. Jean Damascène. Elle n'est donc pas une passion.

3. Toute passion de l'âme est un mouvement de l'appétit sensible, consécutif à l'appréhension des sens. Or les sens n'appréhendent pas le futur, mais le présent. Puisque la crainte porte sur le mal futur, il semble qu'elle ne soit pas une passion de l'âme.

En sens contraire, S. Augustin énumère la crainte avec les autres passions de l'âme.

Réponse : Parmi les mouvements de l'âme, la crainte est, après la tristesse, celui où se reconnaît le mieux ce qui définit la passion. Ce qui caractérise celle-ci, c'est d'abord, on l'a dite, le mouvement d'une puissance passive qui se rattache à son objet comme au principe actif de la

motion subie, du fait que la passion est l'effet d'un principe actif. A ce point de vue, même l'activité des sens et de l'intelligence constitue un pâtir. Ensuite le mot « passion » désigne de façon plus appropriée le mouvement de la puissance appétitive. Et, de façon plus propre encore, le mouvement de l'appétit lié à un organisme corporel, quand il implique une modification physique. Enfin, le mot a le maximum de propriété quand on entend par passion un mouvement où l'on subit quelque dommage.

Or il est évident que la crainte, étant relative à un mal, relève de la puissance appétitive qui, par soi, regarde le bien et le mal. Or, elle appartient à l'appétit sensible, car elle s'accompagne d'une certaine transformation, cette « contraction » dont parle le Damascène. Et elle comporte encore un rapport au mal, en tant que ce mal triomphe plus ou moins d'un bien. De telle sorte que la raison de passion lui convient au sens le plus vrai. Moins cependant que dans le cas de la tristesse, qui concerne le mal présent ; la crainte, elle, porte sur un mal à venir, et cela touche moins.

Solutions : 1. Le mot vertu nomme n'importe quel principe d'action ; et c'est pourquoi, en tant que les mouvements intérieurs de la puissance appétitive sont principes d'actes extérieurs on les appelle des vertus. Ce que nie Aristote, c'est que la passion soit une vertu au sens d'habitus.

2. De même que la passion d'un corps naturel provient de la présence corporelle d'un agent, ainsi la passion de l'âme provient de la puissance psychique d'un agent, sans qu'il soit présent corporellement ou réellement, c'est-à-dire en tant que le mal, qui est futur dans la réalité, est présent dans l'appréhension de l'âme.

3. Les sens n'appréhendent pas le futur mais, du fait qu'il appréhende le présent, l'animal est mû par son instinct à espérer un bien futur ou à craindre un mal à venir.

Article 2 : La crainte est-elle une passion spéciale ?

Objections : 1. Il ne semble pas, car S. Augustin écrit : « Celui qui n'est pas abattu par la crainte n'est pas non plus ravagé par l'avidité ; il n'est pas miné par la maladie », c'est-à-dire par la tristesse, « ni agité par une joie vaine et débordante ». Il semble en résulter que si l'on écarte la crainte, toutes les autres passions s'éloignent. La crainte n'est donc pas une passion spéciale mais générale.

2. Le Philosophe dit que « le désir et la fuite sont dans l'appétit ce que sont dans l'intelligence l'affirmation et la négation ». Or la négation n'est rien de spécial dans l'intelligence, non plus que l'affirmation, mais un élément commun à beaucoup de choses. Il en est donc de même pour la fuite dans l'appétit. Or la crainte n'est rien d'autre qu'une certaine fuite du mal. Elle n'est donc pas une passion spéciale.

3. Si la crainte était une passion spéciale, elle serait surtout dans l'irascible. Or la crainte est aussi dans le concupiscible. Le Philosophe dit en effet que « la crainte est une sorte de tristesse », et S. Jean Damascène que « la crainte est une force de désir ». Or la tristesse et le désir sont dans le concupiscible, comme nous l'avons dit plus haut. La crainte n'est donc pas une passion spéciale, puisqu'elle appartient à diverses puissances.

En sens contraire, la crainte se distingue des autres passions de l'âme, selon S. Jean Damascène.

Réponse : Les passions de l'âme tirent leur espèce de leurs objets. Une passion spéciale est donc celle qui a un objet spécial. Or la crainte a un objet spécial, comme l'espoir. De même en effet que l'objet de l'espoir est le bien futur difficile, mais qu'il est possible d'atteindre, ainsi l'objet de la crainte est le mal futur, difficile, auquel on ne peut résister. La crainte est donc une passion spéciale de l'âme.

Solutions : 1. Toutes les passions de l'âme découlent d'un même principe . l'amour, dans lequel elles sont connexes. C'est à cause de cette connexion que la disparition de la crainte entraîne celle des autres passions de l'âme, et non pas parce qu'elle serait une passion générale.

2. Tout mouvement de fuite, dans l'appétit n'est pas la crainte, mais celui-là seulement qui a l'objet déterminé que nous venons de dire. Que la fuite soit une notion générale n'empêche pas que la crainte soit une passion spéciale.

3. La crainte n'est d'aucune manière dans le concupiscible ; en effet, elle ne regarde pas le mal de façon absolue, mais ce mal qui est ardu et difficile et auquel on peut difficilement résister. Mais, parce que les passions de l'irascible dérivent des passions du concupiscible et se terminent en elles, comme nous l'avons dit plus haut, on attribue à la crainte ce qui appartient au concupiscible. On dit en effet que la crainte est une tristesse en tant que l'objet de la crainte contrasterait s'il était présent; c'est pourquoi le Philosophe dit au même endroit que la crainte procède « de l'imagination d'un mal futur qui détruit ou qui attriste ». De même, S. Jean Damascène attribue le désir à la crainte parce que, de même que l'espoir naît du désir d'un bien, la crainte provient de la fuite d'un mal, qui suppose elle-même le désir d'un bien, comme on le voit d'après les exposés précédents.

Article 3 : Y a-t-il une crainte naturelle ?

Objections : 1. Il semble que oui, d'après cette parole de S. Jean Damascène : « Il est une certaine crainte naturelle, l'âme ne voulant pas être séparée du corps. »

2. La crainte, avons-nous dit, naît de l'amour. Or il existe un certain amour naturel, selon Denys. Il y a donc aussi une certaine crainte naturelle.

3. Nous avons vu précédemment que la crainte s'oppose à l'espoir. Or il y a un certain espoir de la nature, comme on le voit par ce qui est écrit d'Abraham dans l'épître aux Romains (4,18) : « Contre l'espoir » de la nature, « il se confia dans l'espoir » de la grâce. Il y a donc aussi une certaine crainte naturelle.

En sens contraire, ce qui est naturel se trouve pareillement chez les êtres animés et inanimés. Or la crainte n'existe pas dans les êtres inanimés. La crainte n'est donc pas chose naturelle.

Réponse : On dit qu'un mouvement est naturel parce que la nature y incline. Cela arrive de deux manières. De la première, tout est accompli par la nature, sans aucune opération d'une faculté de connaissance ; ainsi se porter vers le haut est un mouvement naturel du feu, et croître est un mouvement naturel des animaux et des plantes. — D'une autre manière, on dit naturel le mouvement auquel incline la nature mais qui ne s'accomplit qu'avec le concours de la connaissance ; nous avons dit en effet plus haut que les mouvements des puissances de connaître et d'aimer se ramènent à la nature comme à leur principe premier. En ce sens, même les actes de la puissance de connaître, comme comprendre, sentir, se souvenir, et aussi les mouvements de l'appétit de l'âme, sont appelés parfois naturels.

C'est dans cette dernière acception que l'on peut parler de crainte naturelle. Elle se distingue de la crainte non naturelle par une différence d'objet. Il y a, en effet, une crainte qui a pour objet, d'après Aristote, « le mal destructeur », que la nature repousse à cause du désir naturel d'exister : cette crainte est appelée naturelle. Mais il y a en outre la crainte du « mal attristant », lequel s'oppose non à la nature mais aux inclinations de l'appétit ; ce n'est pas là une crainte de nature. Nous rejoignons la distinction établie plus haut, de l'amour, de la convoitise et du plaisir qui peuvent être naturels et non naturels.

Mais à prendre le mot « naturel » dans son premier sens, il faut savoir que certaines des passions sont appelées quelquefois naturelles, comme l'amour, le désir et l'espoir ; mais pour d'autres, c'est impossible. Et ceci parce que l'amour et la haine, le désir et la fuite impliquent une certaine



inclination à poursuivre le bien et à fuir le mal, inclination qui appartient aussi à l'appétit naturel. C'est ainsi qu'il existe un certain amour naturel; et l'on peut, en un sens, parler aussi de désir et d'espoir même à propos des êtres naturels dépourvus de connaissance. — Mais les autres passions de l'âme impliquent certains mouvements pour lesquels l'inclination naturelle est absolument insuffisante. Soit parce que ces passions ne peuvent se concevoir sans perception des sens ou connaissance, comme on l'a dit à propos du plaisir et de la douleur. Aussi ne peut-on dire, des êtres dépourvus de connaissance, qu'ils jouissent ou qu'ils souffrent. Soit parce que leur mouvement contrarie l'ordre des inclinations naturelles : par exemple, le désespoir nous détourne d'un bien en cédant à la difficulté, et la crainte refuse de s'insurger contre un mal nuisible, alors que l'inclination naturelle y porterait. C'est pourquoi ces sortes de passions ne sont en aucune manière attribuées aux êtres inanimés.

Cela donne la réponse aux objections.

Article 4 : Les espèces de la crainte

Objections : 1. Il semble qu'on ne puisse accepter la division de la crainte en six espèces, proposée par S. Jean Damascène. Ce sont : « la paresse, la honte, la pudeur, l'étonnement, la stupeur et l'angoisse ». Car le Philosophe écrit que « la crainte a pour objet le mal qui attriste ». Les espèces de crainte devraient donc répondre aux espèces de tristesse. Or il y a quatre espèces de tristesse, on l'a dit. Il ne doit donc y avoir que quatre espèces de crainte qui leur correspondent.

2. Ce qui relève de notre activité est soumis à notre pouvoir. Or la crainte, a-t-on dit, a pour objet le mal qui dépasse notre pouvoir. On ne doit donc pas classer dans les espèces de la crainte, la paresse, la honte et la pudeur, qui concernent notre action.

3. La crainte a rapport au futur ; or « la pudeur a pour objet la laideur d'un acte déjà commis », dit S. Grégoire de Nysse. Elle n'est donc pas une espèce de la crainte.

4. La crainte ne porte que sur le mal. Or l'étonnement et la stupeur ont pour objet ce qui est grand et inaccoutumé, en bien ou en mal. Donc elles ne sont pas des espèces de la crainte.

5. Les philosophes ont été poussés par l'étonnement à rechercher la vérité, comme il est dit dans la Métaphysique. Or la crainte ne pousse pas à chercher mais plutôt à fuir. L'étonnement n'est donc pas une espèce de crainte.

En sens contraire, les textes de S. Jean Damascène et de S. Grégoire de Nysse font autorité.

Réponse : La crainte, avons-nous dit, porte sur le mal à venir, surpassant le pouvoir du sujet au point qu'on ne peut lui résister. Or le mal de l'homme, comme son bien, peut être envisagé ou dans ses actes ou dans les choses extérieures. S'il s'agit des actes de l'homme, on peut y craindre un double mal. D'abord, le travail qui pèse à la nature ; il donne lieu à la paresse qui se refuse à agir par crainte d'un travail excessif. — Puis, l'infamie qui porte atteinte à la réputation. Si l'on craint cette infamie dans un acte à commettre, c'est une sorte de honte ; s'il s'agit au contraire, d'un acte déjà commis, c'est la pudeur.

Quant au mal existant dans les choses extérieures, il peut dépasser la résistance de l'homme de trois manières. 1° En raison de sa grandeur : on considère quelque grand mal dont on ne peut envisager l'issue. Il y a alors étonnement.

2° En raison de son caractère insolite : un mal inhabituel s'offre à notre attention, et ainsi il tire sa grandeur de notre appréciation. Il donne lieu à la stupeur produite par une image insolite.

3° En raison de son imprévisibilité, parce qu'on est incapable d'y pourvoir : ainsi craint-on les infortunes que l'avenir nous réserve. Une telle crainte est appelée angoisse.

Solutions : 1. Les espèces de la tristesse dont parle l'objection ne sont pas prises de la diversité de leurs objets, mais en fonction de leurs effets et selon des points de vue particuliers. Aussi

n'est-il pas nécessaire que ces espèces de la tristesse correspondent aux espèces de la crainte dont il s'agit ici, et qui sont déterminées par division propre de l'objet même de la crainte.

2. Le sujet est maître de son action pour autant qu'il l'exerce. Mais quelque circonstance de cette action peut sembler dépasser les capacités du sujet et motiver son refus d'agir. C'est à ce point de vue qu'on fait de la paresse, de la honte et de la pudeur des espèces de la crainte.

3. Au sujet d'un acte passé on peut craindre les reproches ou l'opprobre à venir. C'est pour, cela que la pudeur est une espèce de crainte.

4. Ce n'est pas n'importe quel étonnement et n'importe quelle stupeur qui sont des espèces de la crainte, mais l'étonnement relatif à la grandeur dans le mal, et la stupeur au sujet d'un mal insolite. Ou bien on peut répondre que, de même que la paresse fuit le labeur de l'activité extérieure, ainsi l'étonnement et la stupeur fuient la difficulté de considérer quelque chose de grand ou d'insolite, soit en bien soit en mal; de telle sorte que l'étonnement et la stupeur soient à l'acte de l'esprit ce que la paresse est à l'acte extérieur.

5. Celui qui est dans l'étonnement se refuse au moment même à donner son jugement sur ce qui le frappe, dans la crainte de se tromper, mais il s'enquiert de l'avenir. Au contraire, celui qui est dans la stupeur craint à la fois de juger au moment même et de s'enquérir de l'avenir. C'est pourquoi l'étonnement est le principe de la recherche philosophique, tandis que la stupeur y fait obstacle.

#### **QUESTION 42 : L'OBJET DE LA CRAINTE**

1. Est-ce le bien qui est l'objet de la crainte, ou le mal ? — 2. Le mal de nature est-il objet de crainte ? — 3. La crainte porte-t-elle sur le mal du péché ? — 4. Peut-on craindre la crainte elle-même ? — 5. Craint-on davantage les maux imprévus ? — 6. Craint-on davantage les maux irrémédiables ?

Article 1 : Est-ce le bien qui est l'objet de la crainte, ou le mal ?

Objections : 1. Il semble que le bien soit l'objet de la crainte, car S. Augustin écrit : « Nous ne craignons rien si ce n'est, pour ce que nous aimons, de le perdre quand nous le possédons, ou de ne pas l'obtenir quand nous l'espérons. » Or ce que nous aimons, c'est le bien; la crainte regarde donc le bien comme son objet propre.

2. « Le pouvoir est chose redoutable, dit Aristote, et aussi de s'appuyer sur autrui. » Mais ce sont là des biens. Le bien est donc objet de la crainte.

3. En Dieu, il ne peut exister rien de mal. Or il nous est commandé de craindre Dieu, selon cette parole du Psaume (34,10): « Craignez le Seigneur, vous, les saints. » Donc la crainte aussi porte sur le bien.

En sens contraire, S. Jean Damascène écrit que la crainte a pour objet le mal à venir.

Réponse : La crainte est un mouvement de l'appétit. Or, selon Aristote, cette puissance comporte un double mouvement : de poursuite et de fuite. C'est le bien que l'on poursuit ; c'est le mal que l'on fuit. Tout mouvement de la puissance appétitive impliquant une poursuite aura donc pour objet un bien ; tout mouvement de fuite aura pour objet un mal. Aussi, puisque la crainte implique qu'on fuit quelque chose, c'est le mal que, premièrement et de soi, elle regarde comme son objet propre.

Cependant, elle peut aussi viser le bien, pour autant qu'il a lui-même rapport au mal. Cela peut arriver de deux façons.

Selon la première, le mal nous prive d'un bien. C'est précisément en cette privation que le mal consiste. Fuir le mal, dans sa raison propre de mal, c'est donc le fuir à cause du bien dont il nous

prive et que l'amour nous fait rechercher. C'est en ce sens que S. Augustin disait : on n'a qu'un motif de crainte, c'est la perte du bien qu'on aime.

D'une autre façon, on rattache le bien au mal en tant qu'il en est la cause, c'est-à-dire que tel bien peut avoir une influence préjudiciable à ce que nous aimons. Nous avons dit que l'espoir regarde deux objets : le bien à quoi il tend, et l'intermédiaire de qui il espère obtenir l'objet de son désir. De même pour la crainte : elle regarde deux objets : le mal qu'elle fuit, et ce bien qui peut par sa puissance infliger un mal. C'est en ce sens que l'on craint Dieu, pour le châtement spirituel ou corporel qu'il peut infliger. Ainsi craint-on également les puissants, surtout quand on les a blessés ou qu'ils sont injustes, car ils ont tout pouvoir de nuire. On craint aussi de « s'appuyer sur autrui », c'est-à-dire d'être en son pouvoir parce qu'il peut nous nuire. C'est ainsi que le criminel craint qu'on ne révèle son crime.

Cela donne la réponse aux objections.

Article 2 : Le mal de nature est-il objet de crainte ?

Objections : 1. Il semble que non car, selon le Philosophe « la crainte conduit à délibérer ». Or, dit-il lui-même, nous ne délibérons pas sur les événements naturels. La crainte ne porte donc pas sur le mal de nature.

2. L'homme est constamment sous la menace des maux naturels comme la mort. Donc, si de tels maux étaient objet de crainte, il faudrait que l'on soit toujours sous le coup de la crainte.

3. La nature ne se contredit pas. Or certains maux viennent d'elle. Donc la crainte qu'ils nous inspirent ne peut être le fait de la nature. Une crainte naturelle ne peut donc correspondre, malgré les apparences, à un mal naturel.

En sens contraire, le Philosophe écrit que « la mort est le plus terrible de tous les maux »; et la mort est un mal de nature.

Réponse : La crainte, au dire d'Aristote, provient de « la représentation d'un mal futur, destructif ou affligeant ». Affligeant quand il contrarie la volonté ; destructif quand il contrarie la nature ; tel est le mal de nature, qui peut donc être objet de crainte.

Mais il faut remarquer ceci : le mal de nature (ou physique) provient parfois d'une cause naturelle. Il mérite alors doublement ce nom, car non seulement il s'attaque à la nature, mais il est un effet de la nature ; ainsi la mort naturelle, et autres maux semblables. Il arrive aussi que le mal physique soit produit par une cause non naturelle : telle la mort violente infligée par un persécuteur. Dans l'un et l'autre cas, le mal physique ou naturel est objet de crainte à un certain point de vue, et ne l'est pas à un autre. La crainte provient, nous dit Aristote, de la « représentation d'un mal futur ». Tout ce qui écarte cette représentation d'un malheur à venir, éloigne du même coup la crainte. Or nous pouvons croire qu'un mal n'est pas futur pour deux motifs. Ou bien c'est un mal éloigné et à longue échéance; à cause de cet éloignement, on ne se représente pas qu'il doive arriver. On ne le craint guère ou pas du tout. « Ce qui est très éloigné, dit le Philosophe, n'inspire pas la crainte ; tous savent qu'ils mourront, mais comme ce n'est pas imminent, on ne s'en inquiète pas. » Ou encore, ce mal futur nous ne le considérons pas comme tel, parce que sa fatalité nous le fait considérer comme présent. C'est ce que dit encore Aristote : « Ceux qu'on va décapiter, ce n'est pas de la crainte qu'ils éprouvent » — ils voient bien qu'il leur faut mourir tout de suite — « pour éprouver la crainte, il faut qu'il reste un espoir de salut ». C'est ainsi que les maux naturels n'engendrent pas de crainte, faute de prendre place dans nos perspectives d'avenir. Mais si ce mal de nature, qui est destructeur, est estimé tout proche, mais avec un espoir d'y échapper, c'est alors que nous le craignons.

Solutions : 1. Le mal physique n'est pas toujours produit par la nature, nous venons de le dire. Et même quand il en vient, si l'on ne peut l'éviter totalement, on peut du moins le retarder. Dans cet espoir, on peut délibérer sur le moyen de s'y soustraire.

2. Le mal de nature, bien qu'il soit toujours menaçant, ne l'est pourtant pas toujours immédiatement. Ainsi ne le craint-on pas continuellement.

3. La mort et les autres maux naturels sont causés par la nature générale ; pourtant la nature particulière s'y oppose autant qu'elle peut. C'est l'inclination de la nature particulière qui provoque la douleur et la tristesse relatives à ces maux, quand ils sont présents, et la crainte quand ils sont dans un avenir proche.

Article 3 : La crainte peut-elle avoir pour objet le mal du péché ?

Objections : 1. « La crainte chaste, dit S. Augustin, fait redouter la séparation d'avec Dieu. » Mais il n'y a que le péché qui nous sépare de Dieu, selon Isaïe (59, 2) : « Ce sont vos péchés qui ont creusé un abîme entre vous et votre Dieu. » La crainte peut donc porter sur le mal du péché.

2. Cicéron écrit : « Ce que nous craignons en envisageant l'avenir est ce qui, présent, nous attriste. » Or on peut s'affliger ou s'attrister de ce mal qu'est le péché. On peut donc craindre également le mal du péché.

3. L'espoir s'oppose à la crainte. Or l'espoir peut porter sur le bien de la vertu, d'après Aristote, et d'après S. Paul, qui écrit (Ga 5,10) : « J'ai cette confiance en vous dans le Seigneur, que vous ne penserez pas autrement. » Donc la crainte peut avoir pour objet le mal du péché.

4. La pudeur est une espèce de la crainte, nous l'avons dit récemment. Or elle concerne un fait honteux qui est ce mal du péché. Donc la crainte également.

En sens contraire, d'après Aristote, « tous les maux ne sont pas à craindre : ainsi on ne craint pas d'être injuste ou lent d'esprit ».

Réponse : De même, avons-nous dit que l'objet de l'espoir est le bien futur et difficile auquel il est possible d'atteindre, de même l'objet de la crainte est le mal dont on prévoit qu'il ne sera pas facile de l'éviter. Concluons-en que ce qui est totalement en notre pouvoir et ne dépend que de notre volonté n'a pas de quoi nous effrayer. Cela seul peut susciter la crainte qui dépend d'une cause extérieure à nous. Or le mal du péché a pour cause propre la volonté humaine ; il n'est donc pas proprement objet de crainte.

Mais parce que la volonté humaine peut subir une influence extérieure, si celle-ci dispose d'un grand pouvoir pour nous entraîner à mal faire, nous pouvons craindre de pécher, dans la mesure où ce mal est le fait d'une cause extérieure ; par exemple on craint de demeurer dans la compagnie des méchants, de peur qu'ils ne nous induisent à pécher. Mais à proprement parler, ce que l'on craint dans cette situation, c'est la force de l'entraînement plus que l'aspect propre du péché car, en tant qu'il est volontaire, celui-ci ne laisse pas de place à la crainte.

Solutions : 1. La séparation d'avec Dieu est une certaine peine consécutive au péché ; et toute peine provient en quelque manière d'une cause extérieure.

2. La tristesse et la crainte se rencontrent en un point : elles ont toutes deux le mal pour objet. Mais elles diffèrent à un double titre. D'abord en ce que la tristesse regarde le mal présent ; la crainte, le mal à venir. Puis, du fait que la tristesse étant dans le concupiscible, elle se rapporte au mal pris absolument, si bien qu'elle peut concerner n'importe quel mal, grand ou petit ; la crainte, au contraire, passion de l'irascible, a pour objet le mal ardu et difficile, difficulté qui disparaît dans la mesure où la chose est au pouvoir de notre volonté. C'est pourquoi nous ne craignons pas tous les maux à venir, dont nous nous affligeons lorsqu'ils sont là, mais certains d'entre eux : ceux qui sont difficiles à éviter.

3. L'espoir a pour objet un bien accessible. On y atteint de soi-même, ou par le secours d'autrui. C'est pourquoi l'espoir peut porter sur un acte de vertu, lequel est en notre pouvoir. Mais la crainte a pour objet un mal qui échappe à notre pouvoir. Aussi le mal que l'on craint suppose-t-il toujours une cause extérieure à nous. Tandis que le bien qu'on espère peut dépendre soit de nous, soit d'une cause extérieure.

4. La pudeur n'est pas une crainte portant sur l'acte même du péché, mais sur la honte ou le mépris qui s'ensuit, et qui a une cause extérieure.

Article 4 : Peut-on craindre la crainte elle-même ?

Objections : 1. Il semble qu'on ne puisse craindre la crainte. Car, tout ce que l'on craint, on veille par la crainte à ne pas le perdre : ainsi, celui qui craint de perdre la santé la garde grâce à cette crainte. Donc, si l'on craint la crainte, on se gardera d'elle par la crainte. Ce qui est contradictoire.

2. La crainte est une sorte de fuite. Mais rien ne se fuit soi-même. Donc la crainte ne craint pas la crainte.

3. La crainte porte sur le futur. Or celui qui craint est déjà dans la crainte. Il ne peut donc craindre la crainte.

En sens contraire, on peut aimer l'amour, et s'attrister de sa tristesse. Pour la même raison, on peut donc craindre la crainte.

Réponse : Nous venons de dire à l'article précédent que cela seul a raison d'objet à craindre, qui vient d'une cause extrinsèque, et non ce qui dépend de notre volonté. Or, la crainte pour une part dépend de causes extérieures, et pour une part est soumise à la volonté. Elle dépend d'une cause extérieure en tant qu'elle est une passion consécutive à l'image d'un péril menaçant. Et, à cet égard, on peut craindre d'avoir peur : c'est redouter de ne pouvoir échapper à la crainte, devant l'approche d'un mal considérable. Mais la crainte est soumise à la volonté en tant que l'appétit inférieur obéit à la raison ; on peut donc refouler la crainte. A ce point de vue, S. Augustin a raison de dire que la crainte ne peut se faire craindre. Mais comme on pourrait utiliser ses arguments à montrer que la crainte n'est aucunement à craindre, il faut y répondre.

Solutions : 1. On ne craint pas uniformément toutes choses ; la crainte elle-même se diversifie selon ses objets. Rien n'empêche donc qu'une crainte ne préserve d'une autre et que la précaution qu'elle inspire nous garde d'éprouver cette autre crainte.

2. La crainte d'un mal imminent se distingue de la crainte par laquelle on craint cette crainte. Il ne s'ensuit pas qu'un être se fuie soi-même ou qu'il s'identifie à la fuite de soi-même.

3. Selon cette distinction entre diverses craintes, on peut craindre présentement une crainte future.

Article 5 : Craint-on davantage les maux imprévus ?

Objections : 1. L'extraordinaire et l'imprévu n'ont rien, semble-t-il, qui doive nous effrayer particulièrement. Car la crainte est au mal ce que l'espoir est au bien. Or l'expérience accroît l'espoir du bien. Donc elle agit aussi pour accroître la crainte du mal.

2. D'après Aristote, ce que l'on craint davantage, « ce ne sont pas les colères violentes, mais la douceur et la fourberie ». Or il est évident que les coléreux ont davantage d'emportements imprévus. Donc ce qui est soudain est moins redoutable.

3. Ce qui arrive subitement permet moins de réflexion. Or certaines choses sont d'autant plus redoutables qu'on y réfléchit davantage. Ce qui fait dire au Philosophe : « Certains paraissent courageux à cause de leur ignorance ; quand ils constatent l'inexactitude de leurs conjectures, ils prennent la fuite. » On craint donc moins ce qui arrive soudainement.

En sens contraire, S. Augustin écrit : « La crainte redoute les assauts insolites et soudains contre les êtres qu'elle aime et dont elle veut protéger la sécurité. »

Réponse : L'objet de la crainte, nous l'avons déjà dit, est un mal dont la menace ne peut être écartée facilement. Cela pour deux raisons : l'ampleur du péril, et la faiblesse de celui qui le craint. A cette double difficulté contribue le caractère insolite et soudain de l'événement.

D'abord il donne au mal menaçant une apparence plus considérable. Car plus on réfléchit, plus on tient pour peu de choses les biens et les maux corporels. S'il est vrai que, le mal une fois présent, sa durée adoucit la douleur, comme le montre Cicéron, la crainte du mal à venir diminue quand on a le loisir d'y penser à l'avance. Ensuite l'insolite et l'imprévu augmentent la faiblesse chez celui qui craint, en tant qu'ils lui retirent l'usage des remèdes qu'on peut préparer pour repousser un mal futur; car ceux-ci sont impuissants quand le mal surgit à l'improviste.

Solutions : 1. L'objet de l'espoir est le bien que l'on peut atteindre. Donc, tout ce qui augmente le pouvoir de l'homme est de nature à augmenter l'espoir et, pour la même raison, à diminuer la crainte, puisque la crainte a pour objet le mal auquel on peut difficilement résister. Par suite, l'expérience diminue la crainte, comme elle augmente l'espoir, parce qu'elle rend l'homme plus capable d'agir.

2. Ceux dont la colère est violente ne la cachent pas, et c'est pourquoi les dommages qu'ils peuvent causer ne sont pas tellement soudains qu'on ne puisse les prévoir. Mais les hommes doux et fourbes dissimulent leur colère ; le mal qu'ils s'appêtent à faire ne peut être prévu et arrive à l'improviste. C'est pour cela, dit le Philosophe, qu'on les craint davantage.

3. A prendre les choses en soi, biens et maux corporels paraissent plus importants au début. La raison en est dans ce fait que les apparences se trouvent toujours rehaussées par la juxtaposition de leur contraire. Passe-t-on sans gradation de la pauvreté à la richesse, le contraste donne plus de prix à ce nouvel état. A l'opposé, le riche soudainement ruiné trouve la pauvreté plus horrible. C'est pourquoi la soudaineté du malheur accroît la crainte qu'il suscite ; l'impression de mal est plus forte. Mais il peut arriver qu'on ne voie pas du premier coup toute l'ampleur d'un mal ; par exemple quand l'ennemi s'embusque traîtreusement. Il est vrai alors qu'une vue plus exacte des choses fait paraître le mal plus redoutable.

Article 6 : Craint-on davantage les maux irrémédiables ?

Objections : 1. Il semble qu'il ne le faut pas. En effet, pour qu'il y ait crainte, il faut que subsiste quelque espoir de salut, nous l'avons dit à l'article 2. Donc de tels maux n'inspirent aucune crainte.

2. Au mal de la mort, il n'y a pas de remède ; les forces naturelles ne peuvent ramener de la mort à la vie. Et pourtant la mort n'est pas ce que l'on craint le plus, au dire d'Aristote. L'irrémédiable n'est donc pas redouté davantage que le reste.

3. Selon Aristote, « un bien qui se prolonge n'est pas davantage un bien que le bien d'un seul jour ; le bien n'est pas plus le bien, qu'il dure toujours ou non ». Cela vaut aussi pour le mal. Or les maux sans remède ne semblent différer des autres que par la durée ou la perpétuité. Ils n'en sont donc pas pires, ou plus à craindre.

En sens contraire : « Ce qu'il y a de plus redoutable dans ce qui suscite la crainte, dit Aristote, ce sont les fautes irréparables, les situations pour lesquelles on ne trouve pas de secours, ou difficilement. »

Réponse : L'objet de la crainte, c'est le mal. Tout ce qui contribue à le rendre pire accroît la crainte. Or le mal peut être rendu plus grand, non seulement en ce qui le spécifie comme tel, mais du fait des circonstances, comme on l'a dit précédemment. Entre toutes, la durée, ou encore la perpétuité sont celles qui paraissent davantage aggraver le mal. Ce qui est dans le temps se

mesure en effet, à certains égards, par sa durée ; si c'est un mal de souffrir une chose pendant un temps donné, l'endurer deux fois plus longtemps nous paraît double mal. Subir indéfiniment le même mal, ou subir une douleur perpétuelle, c'est, pour la même raison, ne plus voir de limites à l'accroissement du mal. Quand surviennent des maux auxquels on ne peut plus remédier, ou très difficilement, on les tient pour installés à jamais, ou pour longtemps. Et c'est pourquoi on les craint par-dessus tout.

Solutions : 1. Il y a deux sortes de remèdes au mal. L'un est préventif ; quand il est impossible, l'espoir disparaît et, par suite, la crainte. Ce n'est donc pas de ce remède que nous parlons. — L'autre remède est celui qui chasse le mal déjà présent ; c'est de lui qu'il s'agit ici.

2. Bien que la mort soit un mal irrémédiable, on ne la craint pas, parce qu'elle n'est pas imminente, nous l'avons dit.

3. Dans ce texte, le Philosophe parle du bien en soi, dans sa spécificité propre. Ainsi ne devient-il pas meilleur parce qu'il se prolonge ou se perpétue, mais à cause de sa nature de bien.

### QUESTION 43 : LA CAUSE DE LA CRAINTE

1. L'amour cause-t-il la crainte ? — 2. L'insuffisance cause-t-elle la crainte ?

Article 1 : L'amour cause-t-il la crainte ?

Objections : 1. Il ne semble pas, car ce qui introduit une chose en est cause. Or « la crainte introduit l'amour de charité », dit S. Augustin. C'est donc la crainte qui est cause de l'amour, et non l'inverse.

2. Le Philosophe écrit que « l'on craint surtout ceux dont on attend quelque mal ». Or, du fait que nous attendons du mal de quelqu'un, nous sommes plus provoqués à le haïr qu'à l'aimer. La crainte a donc pour cause la haine plutôt que l'amour.

3. On a déjà dit que ce qui vient de nous-même n'est pas objet de crainte. Or ce qui est inspiré par l'amour vient du plus intime de notre cœur. La crainte n'est donc pas causée par l'amour.

En sens contraire, S. Augustin écrit « Personne ne doute qu'il n'y a pas d'autre raison de craindre que celle de perdre ce que nous aimons quand nous le possédons, ou ne pouvoir l'obtenir quand nous l'espérons. » Toute crainte vient donc de ce que nous aimons quelque chose. Donc l'amour est cause de la crainte.

Réponse : Les objets des passions ont le même rapport avec elles que les formes avec les réalités de la nature ou de l'art. C'est de leurs objets qu'elles reçoivent leur spécification, comme les œuvres de la nature et de l'art sont spécifiées par leurs formes. Donc, si tout ce qui produit la forme constitutive d'une réalité est cause de celle-ci, la passion dépendra de même de toute causalité exercée, de quelque manière que ce soit, par son objet. Il peut s'agir alors d'une causalité ou de type efficient, ou s'exerçant par mode de disposition matérielle. Prenons l'objet du plaisir. C'est un bien, qu'on reconnaît tel, en harmonie avec le sujet, uni à lui. Sa cause efficiente est ce qui réalise l'union, ou ce qui est source de convenance ou de bonté, ou de ce qui paraît tel. Quant à la causalité dispositive, elle tient à un habitus du sujet, ou à toute disposition grâce à laquelle s'établit, entre lui et le bien qui lui est uni, un rapport de convenance réelle ou apparente.

Ainsi donc, dans notre cas, l'objet de la crainte est ce qu'on reconnaît comme un mal, futur et prochain, auquel on pourra difficilement résister. Ce qui peut susciter un tel mal cause effectivement l'objet de la crainte, et par conséquent la crainte elle-même. Ce qui nous dispose de telle sorte que ce mal nous apparaisse ainsi, cause la crainte et son objet par mode de

disposition matérielle. C'est de cette manière que l'amour engendre la crainte. Qui aime trouve mauvais ce qui pourrait le priver de son bien, et par conséquent le craint comme un mal.

Solutions : 1. A titre essentiel et premier, nous l'avons dit, la crainte est relative au mal qu'elle nous fait fuir et qui s'oppose au bien qu'on aime. De soi, la crainte naît donc de l'amour. Mais, secondairement, elle regarde, pour le craindre, ce qui peut causer un tel dommage. C'est ainsi que, par accident, la crainte introduit l'amour : celui qui craint que Dieu le punisse, observe ses commandements, commence ainsi d'espérer, et s'ouvre par là même à l'amour, comme en l'a dit plus haut.

2. Celui dont on attend du mal, on éprouve d'abord pour lui de la haine, mais dès qu'on commence à espérer de lui quelque bien, on commence à l'aimer. Quant au bien opposé au mal que l'on craint, il était aimé dès le début.

3. L'objection vient de ce que l'on n'envisage que la causalité efficiente. Or c'est par mode de causalité dispositive que l'amour est cause de la crainte, on vient de le dire.

Article 2 : L'insuffisance cause-t-elle la crainte ?

Objections : 1. Il ne semble pas, car on craint surtout ceux qui sont puissants. Or l'insuffisance s'oppose à la puissance ; elle n'est donc pas cause de crainte.

2. Le condamné qu'on va exécuter est au maximum de l'insuffisance. Mais il ne connaît pas la crainte, dit Aristote.

3. Combattre est signe de courage non d'insuffisance. Or « les antagonistes se craignent mutuellement », dit encore Aristote. Donc l'insuffisance n'est pas cause de crainte.

En sens contraire, les contraires ont des causes contraires. Or « la richesse, la force, le grand nombre d'amis et le pouvoir chassent la crainte », selon Aristote. Donc l'insuffisance de tout cela cause la crainte.

Réponse : Nous l'avons dit dans l'article précédent, on peut distinguer une double cause de crainte : l'une agit par manière de disposition matérielle, du côté de celui qui craint ; l'autre par manière de cause efficiente, du côté de celui que l'on craint. Au premier point de vue, l'insuffisance est, de soi, cause de crainte ; car l'insuffisance de force ne nous permet pas de repousser facilement le mal qui nous menace. Cependant, pour causer la crainte, il faut une insuffisance d'une certaine proportion. L'insuffisance qui cause la crainte d'un mal à venir est moins grave que celle qui vient du mal présent, objet de la tristesse. Et l'insuffisance serait plus grande encore si elle enlevait totalement le sens du mal ou l'amour du bien dont on craint le contraire.

Au second point de vue, c'est la puissance et la force qui, de soi, engendrent la crainte. Si ce que nous percevons comme nuisible est puissant, nous ne pourrions guère en repousser les effets. Par accident, pourtant, il peut se faire que nous ayons à craindre les résultats d'une insuffisance de l'adversaire, quand il lui arrive de vouloir nuire : par injustice, ou bien parce qu'il a été lésé, ou redoute de l'être.

Solutions : 1. L'argument n'envisage la crainte que du point de vue de sa cause efficiente.

2. Ceux que l'on va décapiter souffrent un mal présent. Leur insuffisance est sans commune mesure avec la crainte.

3. Au combat, la crainte procède non de la force que l'on met à se battre, mais de son insuffisance éventuelle, qui fait douter de la victoire.

#### **QUESTION 44 : LES EFFETS DE LA CRAINTE**



1. La crainte a-t-elle un effet de contraction ? — 2. Pousse-t-elle à délibérer ? — 3. Fait-elle trembler ? — 4. Empêche-t-elle l'action ?

Article 1 : La crainte a-t-elle un effet de contraction ?

Objections : 1. Il semble que non, car la contraction ramène au dedans la chaleur et les esprits vitaux. Il en résulte une dilatation du cœur qui pousse à attaquer avec audace, comme on le voit chez les gens en colère. Or, dans la crainte, c'est le contraire qui arrive, elle ne provoque donc pas de contraction.

2. L'accumulation intérieure de la chaleur et des esprits vitaux par la contraction fait pousser des cris ; c'est évident chez ceux qui souffrent. Or dans la crainte on ne donne pas de voix, on devient plutôt taciturne. Donc la crainte ne produit pas de contraction.

3. La pudeur est une des espèces de la crainte, on l'a dit. Or Cicéron et Aristote notent que « la pudeur fait rougir ». Mais la rougeur du visage n'est pas un signe de contraction, au contraire. La contraction n'est donc pas un effet de la crainte.

En sens contraire, S. Jean Damascène écrit que « la crainte a un effet de systole », c'est-à-dire de contraction.

Réponse : Nous avons dit précédemment que dans les passions de l'âme le mouvement même de la puissance appétitive est comme l'élément formel, et la modification organique, l'élément matériel. Il y a correspondance de l'un à l'autre. D'où une ressemblance entre les caractéristiques des mouvements de l'appétit et la modification physique qui s'ensuit. Sur le plan sensible la crainte implique une contraction. C'est parce qu'elle provient de la représentation d'un mal menaçant, qu'il est difficile de repousser. Cette difficulté vient elle-même de notre manque de force. On a dit tout cela. Or, plus cette faiblesse est grande, plus notre champ d'action se rétrécit. De là vient que l'appréciation d'où procède la crainte produit une contraction dans la puissance appétitive. Nous voyons même, chez les mourants, la puissance vitale se retirer au-dedans, par l'affaiblissement de son énergie ; et quand, dans une cité, les habitants ont peur, ils quittent les faubourgs et se réfugient autant que possible vers le centre. A l'image de cette contraction qui ressortit à l'appétit sensible, la crainte produit dans l'organisme cette contraction qui ramène à l'intérieur la chaleur naturelle et les esprits vitaux.

Solutions : 1. D'après Aristote, bien que dans la crainte les esprits se retirent de l'extérieur vers l'intérieur, leur mouvement n'est cependant pas le même que dans la colère. Dans la colère, les esprits sont chaleureux et subtils, par suite du désir de vengeance, ils ont donc tendance à monter. Ainsi se rassemblent-ils dans la région du cœur, ce qui rend les gens en colère prompts et audacieux pour attaquer. Mais dans la crainte, à cause de l'envahissement du froid, les esprits ont tendance à descendre, ce froid venant de ce qu'on se représente son insuffisance. Loin de se rassembler dans la région du cœur, la chaleur et les esprits s'enfuient loin du cœur. Et c'est pourquoi ceux qui ont peur tardent à attaquer, et prennent plutôt la fuite.

2. Il est naturel à un être qui souffre, homme ou bête, de mettre tout en œuvre pour repousser le mal présent qui cause sa douleur ; ainsi voyons-nous les animaux qui souffrent mordre ou donner des coups de corne. Or dans la vie animale la chaleur et les esprits sont d'un très grand secours pour tout. Aussi dans la douleur la nature conserve-t-elle la chaleur et les esprits à l'intérieur, afin de les utiliser à repousser le mal. Cette chaleur et ces esprits accumulés finissent par s'échapper, dit Aristote sous forme de cris ou de paroles. C'est pourquoi ceux qui souffrent ne peuvent s'empêcher de crier. — Mais chez ceux qui ont peur, le mouvement intérieur de la chaleur et des esprits va du cœur aux régions inférieures, comme nous venons de le dire. De sorte que la crainte s'oppose à la formation de la voix, produite par l'émission des esprits vers les

parties supérieures et vers la bouche. De là vient que la crainte rend muet, et aussi, qu'elle « rend tremblant », dit Aristote.

3. Les périls de mort ne sont pas seulement contraires à l'appétit animal, mais aussi à la nature. C'est pourquoi, quand on les craint, la contraction n'est pas seulement le fait de l'appétit, mais une réaction corporelle de la nature. L'être aimé, parce qu'il imagine sa mort, éprouve une contraction de la chaleur vers le dedans, semblable à celle qui se produit naturellement à l'approche de la mort. « La crainte de la mort fait pâlir », remarque Aristote. — Quant au mal qui est objet de crainte dans la pudeur, il ne s'oppose pas à la nature, mais seulement à l'appétit. Aussi la contraction procède-t-elle de celui-ci, sans réaction d'origine proprement physique. C'est de l'âme que tout vient plutôt : contractée en quelque sorte sur elle-même, elle libère les esprits et la chaleur, qui se répandent vers les extrémités. C'est pourquoi la pudeur fait rougir.

Article 2 : La crainte pousse-t-elle à délibérer?

Objections : 1. Il ne semble pas, car ce qui empêche la délibération ne peut être ce qui la favorise. Or la crainte empêche la délibération, car toute passion trouble le calme requis au bon emploi de la raison.

2. Le conseil est un acte de la raison méditant et délibérant sur les choses à venir. Or il y a une crainte « qui chasse les pensées et fait sortir l'esprit de lui-même », selon Cicéron. Donc la crainte ne favorise pas la délibération, elle l'empêche.

3. On ne délibère pas seulement pour éviter des maux, mais aussi pour obtenir des biens. Mais de même que la crainte regarde les maux à éviter, l'espérance regarde les biens à obtenir. Donc la crainte ne favorise pas la délibération plus que ne fait l'espoir.

En sens contraire, le Philosophe écrit : « La crainte dispose au conseil. »

Réponse : On peut être jugé disposé au conseil de deux manières. 1° Par la volonté ou le souci de recourir au conseil. En ce sens la crainte dispose au conseil. Car, selon le Philosophe, « nous prenons conseil au sujet des choses importantes où nous nous défions en quelque sorte de nous-même. » Or ce qui provoque la crainte n'est pas le mal pur et simple, mais le mal d'une certaine importance, du fait qu'il nous apparaît comme difficile à repousser et aussi qu'il se présente comme tout proche, nous l'avons déjà dit. Aussi est-ce surtout sous le coup de la crainte que les hommes cherchent à prendre conseil.

2° On est disposé au conseil en ce sens que l'on a la faculté de bien délibérer. Ni la crainte ni une autre passion ne favorise l'exercice de cette faculté. Car l'homme affecté de quelque passion voit les choses plus grandes ou plus petites qu'elles ne sont en réalité : celui qui aime voit ce qu'il aime en mieux ; celui qui craint croit les choses plus terribles qu'elles ne sont. De sorte que toute passion, autant qu'il est en elle, par le défaut de rectitude dans le jugement gêne la faculté de bien délibérer.

Solutions : 1. Cela donne la réponse à la première objection.

2. Plus une passion est forte, et plus celui qui en est affecté se trouve empêché par elle. Et c'est pourquoi, quand la crainte est intense, on veut assurément délibérer, mais on est troublé à tel point dans ses pensées qu'on ne peut prendre aucun parti. Cependant si la crainte est faible, provoquant le souci de la réflexion et ne troublant pas beaucoup la raison, elle peut aussi contribuer à la rectitude de la délibération, à cause de la préoccupation qu'elle produit.

3. L'espoir aussi dispose au conseil car, pour Aristote, « personne ne délibère au sujet de ce dont il désespère », ni au sujet d'entreprises impossibles. Cependant la crainte porte davantage à délibérer que l'espoir car, tandis que l'espoir porte sur le bien en tant que nous pouvons l'atteindre, la crainte porte sur le mal en tant qu'il est difficilement évitable, de sorte que la crainte a plus de rapport que l'espoir avec la difficulté. Or, c'est dans les difficultés, surtout

celles où nous nous défions de nous-même, que nous prenons conseil, comme nous venons de le dire.

Article 3 : La crainte fait-elle trembler?

Objections : 1. Il ne semble pas car, d'une part, le tremblement vient du froid (nous voyons en effet trembler ceux qui ont froid) et, d'autre part, la crainte ne semble pas provoquer le froid, mais plutôt la chaleur qui dessèche : sous le coup de la crainte on a soif, surtout dans les grandes craintes, comme on le voit chez ceux que l'on conduit à la mort. La crainte ne fait donc pas trembler.

2. L'éjection d'éléments superflus provient de la chaleur ; aussi, le plus souvent, les remèdes laxatifs sont-ils chauds. Or ces sortes d'éjections arrivent fréquemment sous le coup de la peur. Celle-ci semble donc causer la chaleur et non le tremblement.

3. Dans la crainte, la chaleur est ramenée de la périphérie à l'intérieur. Donc, si c'est à cause de ce retrait de la chaleur que l'homme tremble dans ses membres extérieurs, il semble qu'il devrait trembler pareillement de peur dans tous ses membres extérieurs. Or cela ne se produit pas. Le tremblement du corps n'est donc pas un effet de la crainte.

En sens contraire, Cicéron écrit que le « tremblement, la pâleur, le claquement des dents sont un effet de la peur ».

Réponse : Comme nous l'avons dit, la crainte amène une certaine contraction de l'extérieur vers l'intérieur ; d'où le froid aux extrémités. Et c'est cela qui produit le tremblement. Celui-ci a pour cause la faiblesse de l'énergie qui maintient la cohésion des membres. Cet affaiblissement a pour cause principale la perte de la chaleur dont l'âme a besoin pour imprimer son mouvement, selon Aristote.

Solutions : 1. Lorsque la chaleur est rappelée de la périphérie à l'intérieur, elle s'accumule au-dedans et surtout dans les régions inférieures, c'est-à-dire dans les organes de la nutrition. De sorte que l'élément humide est consumé et que la soif se fait sentir. Il arrive aussi que le ventre se relâche, qu'il y a éjection d'urine et parfois même de sperme. A moins que cela ne provienne, dit Aristote, de la contraction des entrailles et des testicules.

2. Cela donne la réponse à la deuxième objection.

3. Dans la crainte, la chaleur abandonne le cœur et descend dans les régions inférieures. C'est pour cela que le cœur surtout est saisi de tremblement, et aussi les membres qui ont quelque liaison avec la poitrine, où se trouve le cœur. Aussi voit-on ceux qui craignent trembler surtout de la voix, à cause de la proximité de la trachée-artère avec le cœur. La lèvre inférieure tremble aussi et toute la mâchoire inférieure, en raison de leur continuité avec le cœur, ce qui amène le claquement des dents. Pour la même raison, les bras et les mains se mettent à trembler. — On peut répondre aussi que ces sortes de membres sont plus mobiles. C'est ainsi que les genoux tremblent dans la crainte, selon cette parole d'Isaïe (35,3) : « Fortifiez les mains défaillantes, affermissez les genoux tremblants. »

Article 4 : La crainte empêche-t-elle d'agir?

Objections : 1. Apparemment oui, car ce qui empêche surtout d'agir c'est le trouble de la raison, directrice de l'action. Or la crainte trouble la raison. Donc elle empêche d'agir.

2. Quand on fait quelque chose avec crainte, on manque plus facilement son affaire; il est difficile d'avancer sans tomber, sur une poutre haut placée, parce qu'on prend peur ; on ne tomberait pas si l'on marchait sur la même poutre placée par terre, car la crainte aurait disparu.

3. La paresse, ou indolence, est une forme de crainte. Or elle empêche d'agir.

En sens contraire, « Travaillez à votre salut avec crainte et tremblement », écrit S. Paul (Ph 2, 12). Il ne parlerait pas ainsi si la crainte empêchait de bien agir.

Réponse : Notre activité extérieure procède de l'âme comme principe moteur, et des membres comme instruments. Or il arrive qu'une opération puisse être gênée dans son exercice par une défectuosité soit de l'instrument soit du moteur principal. Du point de vue des organes corporels, la crainte, en ce qui dépend d'elle, est toujours de nature à gêner l'activité extérieure par la perte de chaleur qu'elle entraîne dans les membres. Mais du point de vue de l'âme, s'il s'agit d'une crainte modérée qui ne trouble pas beaucoup la raison, elle aide à bien agir, car elle donne du souci et rend plus attentif dans la délibération et dans l'action. Mais si la crainte prend de telles proportions qu'elle bouleverse complètement la raison, elle empêche d'agir, même au point de vue de l'âme. Mais ce n'est pas le cas envisagé par S. Paul.

Solutions : 1. Cela répond à la première objection.

2. Ceux qui tombent d'une poutre élevée ont leur imagination troublée par la crainte d'une chute que cette faculté leur représente.

3. Tous ceux qui craignent fuient ce qu'ils craignent. C'est pourquoi la paresse, craignant l'activité elle-même, en tant qu'elle est laborieuse, entrave l'activité parce qu'elle en éloigne la volonté. Cependant, quand la crainte porte sur d'autres objets, elle favorise l'activité en tant qu'elle pousse la volonté à agir pour éviter ce qui est craint.

### QUESTION 45 : L'AUDACE

1. L'audace est-elle contraire à la crainte ? — 2. Quel rapport a-t-elle avec l'espoir ? — 3. La cause de l'audace. — 4. Son effet.

Article 1 : L'audace est-elle contraire à la crainte ?

Objections : 1. Il ne semble pas, car S. Augustin écrit que « l'audace est un vice ». Or le vice est contraire à la vertu. La crainte n'étant pas une vertu, mais une passion, il semble que l'audace ne lui soit pas contraire.

2. Les contraires s'opposent un à un. Or la crainte a déjà son contraire : l'espoir.

3. Toute passion exclut la passion opposée. Or ce qui est exclu par la crainte, c'est la sécurité. S. Augustin dit en effet que « la crainte empêche la sécurité ». La sécurité est donc contraire à la crainte, et non l'audace.

En sens contraire, le Philosophe écrit « L'audace s'oppose à la crainte. »

Réponse : Ce qui définit les contraires, c'est qu'il y a entre eux le maximum de différence, dit Aristote. Or rien n'est plus éloigné de la crainte que l'audace. Car la crainte est la fuite d'un mal à venir, parce qu'il doit vaincre celui qui craint ; tandis que l'audace affronte le péril imminent pour en être vainqueur. Manifestement l'audace est contraire à la crainte.

Solutions : 1. Colère et audace, comme les noms de toutes les passions, peuvent se prendre en deux sens. D'abord selon qu'ils disent simplement un mouvement de l'appétit sensible vers quelque objet bon ou mauvais ; et alors ils désignent les passions. Ou bien selon qu'ils impliquent, avec ce mouvement, un écart par rapport à l'ordre rationnel ; à ce titre, ils désignent des vices. C'est en ce dernier sens que S. Augustin parle de l'audace ; mais nous en parlons ici dans le premier sens.

2. Une même chose ne peut avoir plusieurs contraires sous un même rapport, mais rien ne s'y oppose quand il s'agit de points de vue différents. Ainsi avons-nous déjà noté que les passions de l'irascible connaissent une contrariété de deux sortes. La première vient de l'opposition du bien et du mal : la crainte est alors le contraire de l'espoir. L'autre vient de l'opposition des mouvements d'approche et d'éloignement. Et ainsi la crainte a pour contraire l'audace ; l'espoir a pour contraire le désespoir.

3. Sécurité ne signifie pas un contraire de la crainte, mais seulement son exclusion. On dit en sûreté celui qui ne craint pas. Aussi la sécurité s'oppose-t-elle à la crainte comme à sa privation, et à l'audace comme à son contraire. Et de même que le contraire inclut en soi la privation, de même l'audace inclut la sécurité.

Article 2 : Quel rapport l'audace a-t-elle avec l'espoir ?

Objections : 1. Il ne semble pas que l'audace soit un effet de l'espoir, car l'audace regarde les maux redoutables, d'après Aristote. Or l'espoir regarde le bien, nous l'avons vu. Ces deux passions ont donc des objets divers et n'appartiennent pas au même ordre.

2. De même que l'audace est contraire à la crainte, le désespoir est contraire à l'espoir. Or la crainte ne vient pas du désespoir; bien plus, le désespoir exclut la crainte, dit Aristote. L'audace ne vient donc pas de l'espoir.

3. L'audace vise un certain bien, qui est la victoire. Or tendre vers un bien difficile ressortit à l'espoir. L'audace se confond donc avec l'espoir, et n'en dérive pas.

En sens contraire, le Philosophe écrit « Ceux qui ont bon espoir sont audacieux. » Il semble donc que l'audace dérive de l'espoir.

Réponse : Comme nous l'avons dit déjà plusieurs fois, toutes ces passions de l'âme appartiennent à la puissance appétitive. Et tous les mouvements de cette puissance se ramènent à la poursuite ou à la fuite. D'autre part, on poursuit quelque objet ou on le fuit, pour un motif essentiel ou pour un motif accidentel. Essentiellement, c'est le bien que l'on poursuit, le mal que l'on fuit. Mais par accident on peut rechercher un mal à cause d'un bien qui lui est lié, et se détourner d'un bien à cause d'un mal qui lui est lié. Or ce qui existe par accident suppose ce qui existe par soi, et en dépend. On ne poursuit un mal qu'afin de poursuivre un bien, comme on ne fuit un bien que pour fuir un mal. Ce quadruple comportement va caractériser autant de passions : poursuivre un bien appartient à l'espoir; fuir le mal, à la crainte ; se porter vers un mal redoutable pour l'affronter, à l'audace ; fuir un bien, au désespoir. Il suit de là que l'audace est une conséquence de l'espoir. C'est parce qu'on espère surmonter un péril menaçant qu'on l'affronte avec audace. Le désespoir, lui, est la conséquence de la crainte. On désespère parce qu'on redoute la difficulté entourant le bien que nous devons espérer.

Solutions : 1. L'objection vaudrait si le bien et le mal étaient des objets non ordonnés entre eux. Mais parce que le mal a un certain rapport avec le bien (car il est postérieur au bien, comme la privation l'est à la possession), l'audace, qui poursuit le mal, vient après l'espoir, qui poursuit le bien.

2. Encore que le bien soit absolument premier par rapport au mal, la fuite est imposée par le mal avant de l'être par le bien, de même que la recherche est attirée par le bien avant de l'être par le mal. C'est pourquoi, de même que l'espoir est antérieur à l'audace, la crainte est antérieure au désespoir. D'ailleurs le désespoir ne suit pas toujours la crainte ; il faut pour cela qu'elle soit intense. De même l'espoir n'est pas toujours suivi d'audace ; il faut pour cela qu'il soit véhément.

3. L'audace concerne le mal auquel est lié le bien de la victoire, estimé tel par l'audacieux; néanmoins, c'est le bien lié au mal que l'espoir regarde. De même, le désespoir regarde directement le bien qu'il fuit ; quant au mal qui est joint, il est l'objet de la crainte. C'est pourquoi, à proprement parler, l'audace n'est pas une partie de l'espoir, mais son effet, de même que le désespoir n'est pas une partie de la crainte, mais en dérive. Et c'est encore pour cela que l'audace ne peut être une passion principale.

Article 3 : La cause de l'audace

Objections : 1. Il semble que certaine déficience soit cause de l'audace car, selon Aristote, « les amis du vin sont courageux et audacieux ». Mais le vin produit l'abaissement de l'ivresse. C'est donc une déficience qui produit l'audace.

2. Aristote dit encore : « Ceux qui n'ont pas l'expérience du danger sont audacieux. » Mais l'inexpérience est une déficience.

3. Ceux qui ont souffert l'injustice sont communément plus audacieux, de même, dit Aristote, « que les bêtes qu'on frappe ». Mais souffrir l'injustice ressortit à une déficience. Donc l'audace est causée par un défaut.

En sens contraire, Aristote explique ainsi la cause de l'audace : « C'est quand nous imaginons avec espoir que notre salut est proche, et que les périls à craindre n'existent pas, ou sont encore loin. » Or ce qui concerne une déficience, c'est que le salut est éloigné ou que les dangers effrayants sont proches. Donc rien de ce qui implique une déficience ne peut causer l'audace.

Réponse : Nous venons de le voir, l'audace vient de l'espoir et s'oppose à la crainte. Tout ce qui est de nature à causer l'espoir ou à éliminer la crainte sera donc cause d'audace. Puisque la crainte, l'espoir et même l'audace sont des passions, elles comportent un mouvement de l'appétit et une modification organique. C'est à ce double point de vue qu'on pourra envisager ce qui cause l'audace, soit en provoquant l'espoir, soit en éliminant la crainte.

Le mouvement de l'appétit est consécutif à une appréhension. L'espoir d'où résulte l'audace est alors provoqué par ce qui nous fait estimer possible de remporter la victoire; soit par nos propres moyens : vigueur du corps, expérience du danger, abondance de ressources, etc. ; soit par la puissance d'autrui : grand nombre d'amis ou d'auxiliaires, et surtout confiance dans le secours divin. « Ceux qui sont en bons termes avec la divinité sont plus audacieux », dit Aristote. Au même point de vue, la crainte est exclue par ce qui écarte toute menace prochaine ; par exemple, on n'a pas d'ennemis, on n'a fait de tort à personne, on ne voit aucun danger à l'horizon ; car ceux qui ont nui aux autres semblent particulièrement exposés au danger.

Au point de vue de la modification organique, l'audace est causée par l'éveil de l'espoir et le rejet de la crainte, c'est-à-dire par ce qui donne chaud au cœur. D'où la remarque d'Aristote : « Ceux qui ont un cœur de petites dimensions sont plus audacieux, et les animaux qui ont un cœur de grande dimension sont craintifs. Car la chaleur naturelle ne peut réchauffer un gros cœur autant qu'un petit, de même qu'on ne peut réchauffer une grande maison à l'égal d'une petite. » Et il écrit ailleurs : « Ceux qui ont le poumon sanguin sont plus audacieux, à cause de la chaleur du cœur qui en résulte. » Et au même endroit : « Les amis du vin sont plus audacieux, parce que le vin échauffe. » C'est ce qui nous a fait dire précédemment que l'ivresse contribue à donner bon espoir : la chaleur au cœur bannit la crainte, et éveille l'espoir en étendant cet organe et en le dilatant.

Solutions : 1. L'ivresse est cause d'audace, non parce qu'elle est une déficience, mais du fait de la dilatation du cœur, et également parce qu'elle donne des idées de grandeur.

2. Ceux qui n'ont pas l'expérience du danger sont plus audacieux, non parce qu'ils manquent de quelque chose, mais par une conséquence accidentelle de ce défaut ; leur manque d'expérience les empêche de connaître leur faiblesse et la présence du danger. C'est en supprimant la cause de la crainte que l'inexpérience produit l'audace.

3. Comme dit Aristote : « Ceux qui ont subi l'injustice en deviennent plus audacieux, dans la persuasion que Dieu secourt les victimes de l'injustice. »

Il apparaît ainsi que si un manque quelconque rend audacieux, ce ne peut être que par accident, c'est-à-dire pour autant qu'il est lié à quelque valeur, vraie ou supposée, chez le sujet ou chez un autre.

#### Article 4 : L'effet de l'audace

Objections : 1. Il semble que les audacieux ne sont pas plus actifs au début qu'au milieu des dangers. Car le tremblement est l'effet de la crainte, qui, avons-nous dit, est le contraire de l'audace. Or Aristote remarque que les audacieux commencent parfois par trembler. Ils ne sont donc pas plus agressifs en allant au combat qu'au sein du péril.

2. La passion augmente à proportion que son objet s'accroît : le bien se fait aimer d'autant plus qu'il est plus grand. Mais l'audace a pour objet la difficulté. Elle grandit donc avec elle. Mais le danger devient plus rude et plus difficile quand il est présent. C'est donc alors que l'audace doit se déployer davantage.

3. Les blessures reçues provoquent la colère. Mais c'est là une source d'audace. « La colère fait oser », dit Aristote. C'est donc quand on est en plein danger, et qu'on reçoit les coups qu'on devient plus audacieux.

En sens contraire, on peut lire chez Aristote, que « les audacieux sont empressés et décidés avant les périls; dans les périls ils abandonnent ».

Réponse : Puisqu'elle est un mouvement de l'appétit sensible, l'audace suit à une appréhension sensible de son objet. Or la faculté de connaissance sensible ne procède pas par mode discursif, en discutant ou en s'enquérant de chacune des circonstances. Son jugement est immédiat. Or il arrive qu'à première vue on ne puisse pas toujours discerner tout ce qui fait difficulté dans une affaire. D'où la naissance d'un mouvement d'audace qui fait partir à l'assaut du danger. Mais quand on expérimente celui-ci, on découvre qu'on avait sous-estimé la difficulté. Et, pour ce motif, on se dérobe.

La raison, au contraire, passe en revue toutes les difficultés que peut présenter une affaire. Ainsi les courageux, qu'une décision rationnelle mène au danger, semblent mous au départ, car ils n'attaquent pas sous le coup de la passion, mais après la délibération requise. Quand ils sont au fort du danger, ils n'y découvrent rien d'imprévu et constatent parfois qu'il est moindre qu'ils ne l'avaient imaginé. Si bien qu'ils tiennent mieux. — On peut dire aussi que la bonté de la vertu les pousse à affronter le danger, et que cette volonté du bien persiste en eux, quelle que soit l'étendue des périls. Les audacieux, eux, n'ont d'autre motif que le jugement qui soutient leur esprit et dissipe leurs craintes, nous l'avons dit à l'article précédent.

Solutions : 1. Le tremblement se produit aussi chez les audacieux, à cause du rappel de la chaleur de la périphérie à l'intérieur, comme il en va pour ceux qui ont peur. Mais, chez les audacieux, la chaleur est ramenée au cœur ; pour ceux qui ont peur, aux régions inférieures.

2. L'objet de l'amour est le bien considéré en lui-même, absolument : quand il augmente, l'amour augmente purement et simplement. Mais l'objet de l'audace est composé de bien et de mal, et le mouvement de l'audace vers le mal présuppose celui de l'espoir vers le bien. De sorte que si la difficulté du danger augmente tellement qu'elle décourage l'espoir, le mouvement de l'audace ne suit pas, mais diminue. — Cependant si ce mouvement de l'audace persiste, plus le danger est grand et plus l'audace est jugée grande.

3. Les blessures ne provoquent la colère que si quelque espoir est supposé, comme nous le dirons plus loin. Et donc si le danger est si grand qu'il dépasse tout espoir de vaincre, la colère ne suit pas. — Mais si la colère suit, il est vrai que l'audace grandira.

#### LA COLERE

Étudions maintenant la colère. D'abord la colère elle-même (Q. 46) ; puis la cause qui la provoque, et ses remèdes (Q. 47) ; enfin ses effets (Q. 48).

## QUESTION 46 : LA COLÈRE ELLE-MÊME

1. La colère est-elle une passion spéciale ? — 2. L'objet de la colère est-il le bien, ou le mal ? — 3. La colère est-elle dans le concupiscible ? — 4. Est-elle accompagnée de raison ? — 5. Est-elle plus naturelle que la convoitise ? — 6. Est-elle plus impitoyable que la haine ? — Vise-t-elle seulement ceux auxquels nous lie la justice ? — 8. Les espèces de la colère.

Article 1 : La colère est-elle une passion spéciale ?

Objections : 1. Il ne semble pas, car la puissance irascible tire son nom de la colère, ira. Cette puissance n'est pas le sujet d'une seule passion mais de plusieurs. La colère n'est donc pas une passion spéciale.

2. Toutes les passions spéciales ont leur contraire, comme on le voit pour chacune. Or la colère n'a pas de passion qui lui soit contraire, on l'a dit plus haut. La colère n'est donc pas une passion spéciale.

3. Une passion spéciale n'en comprend pas d'autres. Or la colère comprend plusieurs passions, car elle s'accompagne de tristesse, de plaisir et d'espoir, comme le montre Aristote. La colère n'est donc pas une passion spéciale.

En sens contraire, S. Jean Damascène considère la colère comme une passion spéciale. Et de même Cicéron.

Réponse : On peut dire qu'une chose est générale de deux manières : 1° Par attribution, comme genre : à tous les êtres animés on peut attribuer le terme général d'animal.

2° Par causalité : le soleil est cause générale de tout ce qui, ici-bas, est produit par génération, selon Denys. De même en effet que le genre peut se différencier de façon multiple, selon une sorte de potentialité matérielle, la cause efficiente enferme en sa puissance active de multiples effets distincts. — Mais il arrive qu'un effet soit produit par le concours de causes diverses, et comme toute cause demeure en quelque sorte dans l'effet qui dépend d'elle, on peut dire, en un troisième sens, qu'une chose résultant effectivement d'une convergence de causalités a une sorte de généralité, en tant qu'elle contient plusieurs causes plus ou moins en acte.

La colère n'est pas une passion générale, au premier sens du mot. A ce point de vue, on l'énumère parmi les autres passions, nous l'avons dit plus haut — Pas davantage au deuxième sens, car elle n'est pas cause des autres passions. C'est l'amour qui, à ce point de vue, peut être appelé une passion générale, comme le montre S. Augustin. L'amour, avons-nous dit, est la racine première de toutes les passions. — Mais, au troisième sens, on peut parler de la généralité de la colère, pour autant que de nombreuses passions concourent à la produire. Le mouvement de la colère se produit uniquement parce qu'on nous a infligé de la tristesse, et il exige le désir et l'espoir de la revanche. Comme dit Aristote : « L'homme en colère a l'espoir de punir, et il désire que la vengeance soit à sa portée. » De là vient que si l'auteur du dommage a une supériorité considérable, il ne s'ensuit pas de colère, comme le remarque Avicenne, mais seulement de la tristesse.

Solutions : 1. Si la puissance irascible tire son nom de la colère, ira, ce n'est pas que tous ses mouvements soient de la colère, mais parce que tous ont pour terme la colère, qui est le plus éclatant de tous.

2. Du fait que la colère est causée par des passions contraires (l'espoir qui regarde le bien, et la tristesse qui regarde le mal), elle porte en elle-même la contrariété ; ce qui explique qu'elle n'a pas de contraire en dehors d'elle. C'est ainsi que les couleurs intermédiaires n'ont d'autres contraires que ceux des couleurs simples dont elles sont composées.



3. La colère contient plusieurs passions, non à la manière dont le genre contient ses espèces, mais plutôt selon l'inclusion de la cause dans ses effets.

Article 2 : L'objet de la colère est-il le bien, ou le mal ?

Objections : 1. Il semble que ce soit le mal, car S. Grégoire de Nysse dit que la colère est comme « l'écuyer qui porte les armes de la convoitise », en tant qu'elle combat ce qui gêne celle-ci. Or toute gêne se présente comme un mal. C'est donc le mal que la colère a pour objet.

2. La colère et la haine ont un effet commun, qui est de nuire à autrui. Or la haine a pour objet le mal, comme on l'a dit. Donc de même la colère.

3. La colère est causée par la tristesse. D'où cette parole du Philosophe : « L'action de la colère est accompagnée de tristesse. » Mais la tristesse a pour objet le mal. Donc aussi la colère.

En sens contraire, S. Augustin écrit que « la colère aspire à la vengeance ». Or le désir de la vengeance est le désir d'un bien, puisque la vengeance relève de la vertu de justice. C'est donc que l'objet de la colère est le bien.

2. La colère implique toujours de l'espoir : aussi est-elle source de plaisir, selon Aristote. Or l'objet de l'espoir et du plaisir est le bien. La colère porte donc également sur le bien.

Réponse : Le mouvement de la puissance appétitive succède à l'acte de la puissance cognitive. Or celle-ci saisit les choses de deux manières. Soit par manière d'objet simple, quand par exemple nous concevons ce qu'est l'homme; soit par mode de composition, quand par exemple nous lions les idées d'homme et de blancheur. C'est donc de ces deux manières que la puissance appétitive pourra tendre au bien et au mal.

C'est d'un mouvement simple et non composé que l'appétit poursuit le bien et s'y attache, ou fuit le mal quand il vise le bien ou le mal pris absolument. Tels sont les mouvements de désir et d'espoir, de plaisir et de tristesse, etc. C'est d'un mouvement composé qu'il se porte vers son objet, quand il désire qu'un bien ou un mal s'établisse chez un autre ou à son égard, que ce mouvement soit de recherche ou de fuite. C'est bien clair dans le cas de l'amour et de la haine. Aimer quelqu'un, c'est vouloir que tel bien soit en lui ; haïr quelqu'un, c'est lui vouloir du mal. Il en va de même pour la colère. Celui qui s'irrite cherche à se venger de quelqu'un. Le mouvement de colère a donc une double direction : vers la vengeance elle-même, désirée et espérée comme un bien, et de là vient qu'on trouve plaisir à se venger, — et aussi vers celui dont on cherche à se venger comme d'un être opposé et nuisible, ce qui le range dans la catégorie du mal.

Il y a toutefois une double différence à considérer quand on compare la colère avec la haine et avec l'amour. La première, c'est que l'objet de la colère se dédouble toujours, tandis que l'amour et la haine n'ont parfois qu'un objet simple : c'est ainsi qu'on parle d'aimer ou de détester le vin, par exemple. La deuxième différence, c'est que les deux termes objectifs de l'amour sont l'un et l'autre un bien. Celui qui aime veut du bien à quelqu'un avec qui il s'accorde. Mais l'un et l'autre des objets visés par la haine a raison de mal : celui qui hait veut du mal à quelqu'un comme n'ayant rien de commun avec lui. Mais la colère voit un bien dans la vengeance qu'elle désire et un mal dans l'homme nuisible sur qui elle veut prendre sa revanche. Nous avons donc ici une passion composée en quelque sorte de mouvements affectifs contraires.

Et cela donne réponse aux objections.

Article 3 : La colère est-elle dans le concupiscible ?

Objections : 1. Il semble que oui puisque Cicéron l'appelle, dans les Tusculanes, une certaine concupiscence et que celle-ci se trouve dans le concupiscible.

2. S. Augustin dit dans sa « Règle » que « la colère en grandissant devient de la haine », et Cicéron, dans l'ouvrage cité ci-dessus que « la haine est une colère invétérée ». Or la haine, comme l'amour, est dans le concupiscible. Donc aussi la colère.

3. S. Jean Damascène et S. Grégoire de Nysse disent que « la colère est un composé de tristesse et de désir ». Or chacune de ces passions a pour siège le concupiscible.

En sens contraire, la puissance concupiscible est autre que l'irascible. Donc, si la colère était dans le concupiscible elle ne donnerait pas son nom à l'irascible.

Réponse : Nous l'avons déjà dit, les passions de l'irascible diffèrent de celles du concupiscible en ce que l'objet des passions de ce dernier est le bien et le mal pris absolument, tandis que l'objet des passions de l'irascible est le bien et le mal caractérisés par une certaine élévation ou difficulté. Or nous venons de dire que la colère regarde un double objet : la vengeance qu'elle désire, et celui dont elle cherche à se venger. L'un et l'autre objet de la colère doivent présenter quelque difficulté, car le mouvement de colère ne surgit que si tous deux impliquent quelque chose de grand, puisque, selon le Philosophe, « nous tenons pour indigne d'intérêt ce dont la valeur est nulle ou insignifiante ». Il est donc évident que la colère n'est pas dans le concupiscible mais dans l'irascible.

Solutions : 1. Cicéron appelle libido le désir de tout bien futur, sans distinction de bien difficile ou facile. C'est ainsi qu'il place la colère dans la concupiscence, en tant qu'elle est désir de vengeance. A la prendre en ce sens, la concupiscence est commune à l'irascible et au concupiscible.

2. Quand on dit que la colère s'accroît jusqu'à la haine, on ne doit pas l'entendre de l'évolution d'une seule et même passion, comme si la colère devenait de la haine en vieillissant ; il s'agit de la causalité d'une passion sur l'autre. En durant, la colère engendre la haine.

3. On dit que la colère se compose de tristesse et de désir non comme étant ses parties, mais comme étant ses causes. Or on a dit précédemment que les passions du concupiscible engendrent celles de l'irascible.

Article 4 : La colère s'accompagne-t-elle de raison ?

Objections : Il ne semble pas. En effet la colère, étant une passion, se trouve dans l'appétit sensitif. Or cet appétit ne suit pas l'appréhension de la raison mais celle de la partie sensible.

2. Les bêtes sont dépourvues de raison et cependant on trouve chez elles de la colère. La colère n'implique donc pas la raison.

3. L'ivresse lie la raison et favorise la colère. Colère et raison ne vont donc pas ensemble.

En sens contraire, le Philosophe écrit : « La colère suit la raison en quelque mesure. »

Réponse : Nous avons dit que la colère est un appétit de vengeance. Or la vengeance comporte une relation entre la peine qu'on veut infliger et le dommage subi. « Celui qui en conclut qu'il doit riposter, s'empporte aussitôt », dit Aristote. Comparer et déduire est le propre de la raison. La colère implique donc un certain accompagnement de la raison.

Solutions : 1. Le mouvement de l'appétit peut comporter une double intervention de la raison. D'une part, la raison commande : c'est ainsi que la volonté accompagne la raison et porte le nom d'appétit rationnel. — D'autre part, la raison fait connaître : c'est en ce sens qu'elle intervient dans la colère. Aristote le dit : « Il y a de la raison dans la colère, non point que la raison commande, mais elle met en lumière l'injustice. » En effet, l'appétit sensitif n'est pas soumis à la raison directement, mais par l'intermédiaire de la volonté.

2. Les bêtes possèdent un instinct de nature qui a été mis en elles par la raison divine ; c'est lui qui leur donne des mouvements intérieurs et extérieurs semblables aux mouvements de la raison, nous l'avons déjà vu.

3. Selon Aristote, « la colère, dans une certaine mesure écoute la raison », car celle-ci lui notifie qu'on lui a fait du tort ; « mais elle ne l'écoute qu'imparfaitement » car elle n'observe pas la loi de la raison en déployant sa vengeance. Il est donc indispensable à la colère d'être actionnée par la raison et d'être entravée par elle. D'où la remarque d'Aristote concernant les gens ivres. S'ils le sont au point de n'avoir plus la moindre faculté de juger, ils ne se mettent pas en colère. Mais quand ils le sont légèrement, ils se mettent en colère car ils jouissent du jugement de la raison, mais celui-ci est entravé.

Article 5 : La colère est-elle plus naturelle que la convoitise ?

Objections 1. Il semble que non, car on dit que le propre de l'homme est d'être un animal doux par nature. Mais « la douceur s'oppose à la colère », dit Aristote. La colère n'est donc pas plus naturelle que la convoitise, mais semble absolument contraire à la nature de l'homme.

2. On distingue en les opposant la raison et la nature. Car nous n'appelons pas conformes à la nature les actions dirigées par la raison. Mais « la colère implique la raison, alors que la convoitise est un mouvement irrationnel », dit Aristote. La convoitise est donc plus naturelle que la colère.

3. La colère est un appétit de vengeance, tandis que la convoitise est surtout l'appétit de ce qui est agréable au toucher, c'est-à-dire les plaisirs de la table et de l'amour. Or ces choses sont plus naturelles à l'homme que la vengeance. La convoitise est donc plus naturelle que la colère.

En sens contraire, le Philosophe écrit que « la colère est plus naturelle que la convoitise ».

Réponse : On appelle naturel ce qui est causé par la nature, comme on le voit chez Aristote. De sorte qu'on ne peut savoir si une passion est plus ou moins naturelle qu'en considérant sa cause. Or la cause d'une passion, avons-nous dit plus haut, peut être envisagée à un double point de vue : du côté de l'objet et du côté du sujet. Si nous considérons la cause de la colère et de la convoitise du côté de l'objet, la convoitise, principalement celle de la nourriture et des jouissances charnelles, est plus naturelle que la colère, car ces objets appartiennent davantage à la nature que la vengeance.

Considérons-nous au contraire la cause de la colère dans le sujet, la colère est plus naturelle sous un rapport, et la convoitise l'est davantage sous un autre. En effet, on peut envisager la nature d'un homme selon sa nature générique, selon sa nature spécifique, ou selon sa complexion individuelle. Si nous considérons sa nature générique, qui est la nature de cet homme en tant qu'il est animal, la convoitise est plus naturelle que la colère car, par la nature commune elle-même, l'homme a une certaine inclination à rechercher ce qui conserve sa vie, tant au point de vue de l'espèce qu'à celui de l'individu. Si nous considérons la nature de l'homme au point de vue spécifique, c'est-à-dire en tant qu'il est raisonnable, alors la colère est plus naturelle à l'homme que la convoitise, en ce sens que la colère implique la raison plus que ne le fait la convoitise. Ce qui fait dire au Philosophe qu'« il est plus humain de punir » — ce qui regarde la colère — « que d'être doux », car tout être se dresse naturellement contre ce qui lui est contraire et nuisible.

Enfin, si nous considérons la nature de tel individu au point de vue de son tempérament particulier, la colère est plus naturelle que la convoitise, car elle suit plus spontanément que tout autre passion le penchant résultant de la constitution physique. C'est le tempérament bilieux, en effet, qui prédispose à la colère. Or la bile est de toutes les humeurs celle qui se met en mouvement avec le plus de rapidité : on la compare au feu. Celui qui par tempérament est enclin à la colère s'emporte donc avec plus de facilité que ne cède à la convoitise celui qui y est prédisposé. C'est pour cela, dit Aristote, que la colère se transmet des parents aux enfants plus que la convoitise.

Solutions : 1. On peut considérer dans l'homme sa complexion physique bien équilibrée par nature, et la raison. Au point de vue de sa complexion physique, il est naturel à l'homme, en raison de son espèce propre, d'être sans rien d'excessif, ni pour la colère, ni pour aucune autre passion, à cause de l'équilibre de sa complexion. Les autres animaux manquent de cet équilibre constitutionnel, si bien que leur organisation va toujours vers quelque extrême, et par suite leur donne une disposition naturelle à l'excès dans une passion, comme l'audace pour le lion, la colère pour les chiens, la crainte pour le lièvre, etc. — Du point de vue de la raison, colère et douceur sont également naturelles à l'homme. Car si la raison cause la colère en nous signalant les motifs d'irritation, c'est également son rôle de la calmer, au moins en partie, puisque l'homme en colère n'écoute qu'imparfaitement son commandement, avons-nous dit.

2. La raison elle-même appartient à la nature de l'homme. Donc le fait même que la colère s'accompagne de raison, implique que, dans une certaine mesure, la colère est naturelle à l'homme. 3. L'argument vaut pour la colère et la convoitise du point de vue de leur objet.

Article 6 : La colère est-elle plus impitoyable que la haine?

Objections : 1. Il semble bien. Car il est dit dans les Proverbes (27,4) : « La colère, de même que la fureur impétueuse, ignore la miséricorde. » Or la haine admet parfois de la miséricorde. Donc la colère est plus impitoyable que la haine.

2. Il est pire de subir le mal et d'en souffrir que de le subir seulement. Celui qui a de la haine se contente de ce que son ennemi subisse le mal. Mais cela ne suffit pas à l'homme en colère : il veut que l'adversaire connaisse son mal et en souffre, dit le Philosophe. Donc la colère est plus impitoyable que la haine.

3. Un être paraît avoir d'autant plus de stabilité qu'un plus grand nombre de causes concourent à sa constitution. C'est ainsi qu'un habitus est d'autant plus durable qu'il est causé par des actes plus nombreux. Mais la colère est causée par le concours de plusieurs passions, on vient de le voir, ce qui n'est pas le cas pour la haine. Donc la colère est plus constante et plus impitoyable que la haine.

En sens contraire, S. Augustin, dans sa « Règle », compare la haine à la poutre, et la colère à la paille de la parabole.

Réponse : C'est à son objet qu'on apprécie ce qui spécifie une passion et la définit. Or la colère et la haine ont matériellement le même objet ; car dans la haine on veut du mal à celui que l'on déteste; dans la colère, à celui contre qui l'on s'irrite. Mais l'objet formel est différent ; le mal de l'ennemi détesté est voulu par celui qui hait en tant qu'il est un mal. Au contraire, l'homme en colère désire le mal de son adversaire non en tant que c'est du mal, mais en tant qu'il a une certaine valeur de bien, c'est-à-dire qu'il considère ce mal comme juste, en tant qu'il y trouve sa vengeance. C'est pourquoi on a dit plus haut que la haine consiste à vouloir du mal au mauvais tandis que la colère veut du bien au mauvais. Or il est évident que vouloir le mal en l'identifiant avec ce qui est juste est moins mauvais que vouloir simplement le mal de quelqu'un. En effet, vouloir le mal de quelqu'un pour être juste peut être conforme à la vertu de justice, si l'on obéit au précepte de la raison ; tandis que la colère a pour seul défaut de ne pas obéir au précepte de la raison lorsqu'elle se venge. On en conclut que la haine est bien pire et bien plus impitoyable que la colère.

Solutions : 1. Deux choses sont à considérer dans la colère et la haine : ce que l'on désire et l'intensité du désir. Quant à ce que l'on désire, la colère accepte plus de miséricorde que la haine. Car celle-ci, désirant le mal d'autrui sans autre considération, ne met pas de bornes à son assouvissement ; ce qui est objet de désir en soi-même est désiré sans mesure. C'est ainsi remarque Aristote, que l'avare désire les richesses. D'où cette parole de l'Ecclésiastique (12,

16) : « L'ennemi, s'il en trouve l'occasion, ne pourra se rassasier de sang. » — Mais la colère ne veut le mal que sous l'aspect d'une juste revanche. Donc, quand un homme en colère constate que le mal qu'il a infligé dépasse la mesure de la justice, il éprouve de la pitié. « L'homme en colère, dit Aristote s'apitoie en maintes circonstances, celui qui hait, jamais. » Mais si l'on considère l'intensité du désir, la colère laisse moins de place à la pitié que ne fait la haine, car le mouvement de la colère est plus impétueux à cause de l'inflammation de la bile. L'écrivain sacré a donc raison d'ajouter au texte cité par l'objection : « Qui pourra soutenir la violence d'un esprit excité ? »

2. L'homme en colère, nous venons de le dire, veut le mal d'autrui dans la mesure où il y voit une juste revanche. Cette vindicte s'accomplit par l'application d'une peine. Or il est de la nature de la peine qu'elle contrarie la volonté, qu'elle la fasse souffrir, et qu'elle soit infligée pour une faute. C'est pourquoi l'homme en colère veut que celui à qui il a fait du mal perçoive le dommage qu'il subit, en souffre, et se reconnaisse responsable par sa propre injustice de ce qui lui arrive. Mais celui qui hait n'a cure de tout cela : il veut le mal d'autrui purement et simplement. — Au reste, il n'est pas vrai que ce dont on s'attriste soit pire qu'autre chose. « L'injustice et l'imprudence, remarque Aristote, sont des maux » mais, étant volontaires, « ils n'attristent aucunement ceux chez qui on les trouve. »

3. La multiplication des causes rend l'effet plus constant quand les causes sont de même nature : mais une cause unique peut avoir plus de force que beaucoup d'autres. Or la haine provient d'une cause plus durable que celle de la colère. Car celle-ci vient d'un ébranlement de l'âme provoqué par un outrage, tandis que la haine vient d'un certain état d'âme qui nous fait tenir pour contraire ou nuisible l'objet détesté. C'est pourquoi, de même qu'une passion se dissipe plus vite qu'une disposition habituelle, de même la colère passe plus vite que la haine, bien que celle-ci, provenant de la disposition que nous avons dite, soit quand même une passion. Aristote le dit bien : « La haine est plus incurable que la colère. »

Article 7 : La colère vise-t-elle seulement ceux auxquels nous lie la justice ?

Objections : 1. Il ne semble pas, car il n'y a pas de rapport de justice entre l'homme et les êtres sans raison ; et pourtant l'homme s'irrite quelquefois contre ces êtres, ainsi l'écrivain qui, de colère, jette sa plume ; le cavalier qui frappe son cheval.

2. « Il n'est pas question de justice à l'égard de soi-même, concernant ce qui nous appartient », dit Aristote. Mais on s'irrite parfois contre soi-même, tel le pénitent conscient de son péché. Ce qui fait dire au Psaume (4,5 Vg) : « Mettez-vous en colère et ne péchez pas. »

3. Justice et injustice peuvent se rencontrer dans les rapports d'un individu avec toute une classe de personnes ou l'ensemble d'une communauté ; quand une ville, par exemple, a lésé une personne. Or, remarque Aristote, la colère ne s'élève pas contre un ensemble « mais contre quelqu'un en particulier ». L'objet propre de la colère et celui de la justice ne co'incident donc pas.

En sens contraire, nous avons l'autorité d'Aristote.

Réponse : Répétons que la colère désire le mal en tant qu'il a valeur de juste revanche. Ceux contre qui elle s'insurge sont donc des gens avec qui nous avons des rapports qualifiés par la justice et son contraire. Infliger la vengeance relève de la justice; faire du tort à quelqu'un relève de l'injustice. Donc, tant du côté de la cause qui est le tort infligé par autrui, que du côté de la revanche recherchée par l'homme irrité, il est évident que la colère concerne ceux avec qui nous sommes en relation de justice et d'injustice.

Solutions : 1. Comme nous l'avons déjà dit, bien que la colère s'accompagne de raison, elle peut se trouver aussi chez les bêtes du fait de l'instinct qui les pousse, par le moyen de l'imagination,

à des activités ayant quelque ressemblance avec des activités raisonnables. Puisque l'homme possède à la fois raison et imagination, le mouvement de la colère peut surgir en lui de deux façons. De la première façon, la représentation du dommage subi existe uniquement dans l'imagination. C'est ainsi qu'on se met en colère même contre les êtres dépourvus de raison ou contre des choses inanimées, à l'imitation de ces mouvements qui jettent les animaux contre tout ce qui leur nuit. De la seconde façon, c'est la raison qui nous avertit du tort qu'on nous a fait. Alors, dit Aristote, « la colère ne peut en aucune façon s'élever contre les choses insensibles, ni contre les morts ». D'abord parce qu'ils ne souffrent pas, ce que les gens irrités recherchent avant tout chez les victimes de leur colère. Ensuite parce qu'on ne peut pas se venger de gens à qui on ne peut faire aucun mal.

2. « Par métaphore, on parle de justice et d'injustice à l'égard de soi-même », dit Aristote, en tant que la raison gouverne l'irascible et le concupiscible. En ce sens également on parle de tirer vengeance de soi-même, et par conséquent de s'irriter contre soi. Mais, à parler proprement, et selon la nature des choses, on ne s'irrite pas contre soi-même.

3. Aristote établit ici une distinction entre la haine et la colère : « La haine peut être générale à l'égard de toute une catégorie de gens ainsi détestons-nous toute espèce de voleurs mais quand on se met en colère, c'est contre quelqu'un en particulier ! » La raison en est que la haine est engendrée par la constatation d'un désaccord qui oppose telle manière d'être à nos propres dispositions. Ce peut être une manière d'être commune à plusieurs, ou au contraire individuelle. La colère, elle, est causée par l'acte de quelqu'un qui nous a lésé. Mais tout acte est un fait individuel. La colère est donc toujours particularisée. Et si c'est toute une ville qui nous a lésé, nous comptons toute la ville comme un seul individu.

Article 8 : Les espèces de la colère

Objections : 1. On ne peut admettre la distinction de S. Jean Damascène entre trois espèces de colère : « le fiel, la rage et la fureur ». On ne tire pas une distinction spécifique de ce qui est accidentel, comme c'est le cas ici où « l'on appelle fiel la colère commençante, rage la colère qui dure, fureur celle qui attend le moment de se venger ».

2. « L'emportement, dit Cicéron, porte en grec le nom de thymosis ; c'est une colère qui naît tout d'un coup et disparaît de même. » Mais dans la langue du Damascène thymosis et fureur sont identiques. Donc la fureur ne cherche pas le temps de se venger, puisqu'elle s'évanouit avec le temps.

3. S. Grégoire distingue trois degrés dans la colère. Il y a « la colère sans voix, la colère qui s'accompagne de cris, et la colère qui s'exprime en paroles ». Ce qui correspond à l'enseignement du Seigneur qui distingue, selon S. Matthieu (5,22) ces trois degrés de colère — « Celui qui se met en colère contre son frère » ; c'est la colère muette. « Celui qui dira à son frère "Raca" : c'est la colère qui se manifeste par des cris plus que par des paroles vraiment formulées. Et enfin : « Celui qui dira à son frère : "Fou" : c'est la colère qui se traduit en un langage parfaitement expressif. La division du Damascène est donc insuffisante, puisqu'elle ne tient pas compte de la voix.

En sens contraire, nous avons les autorités de S. Jean Damascène et de Grégoire de Nysse.

Réponse : Les trois espèces de colère mentionnées par ces Pères de l'Église tirent leur distinction de ce qui donne à la colère un certain développement. Or il y a là trois principes différents. C'est d'abord la brusquerie du mouvement ; on appelle fiel une colère qui s'enflamme subitement. Ensuite la tristesse, qui entretient la colère et dont le souvenir se prolonge, se rattache à la rage qui tourne en manie, du verbe latin manere, demeurer. Enfin l'objet du désir, la revanche, se rattache à la fureur qui ne s'apaise qu'en punissant. C'est ainsi qu'Aristote parlant des gens en

colère appelle vifs ceux qui s'emportent soudain, amers ceux qui gardent longtemps leurs colères, implacables ceux que la vengeance seule apaise.

Solutions : 1. Toutes ces nuances qui affinent la notion de colère ne lui sont pas absolument accidentelles. Et c'est pourquoi rien n'empêche qu'on ne tire d'elles les différences entre les espèces de la colère.

2. L'emportement mentionné par Cicéron se rapporte mieux à la première espèce de colère, caractérisée par sa brusquerie, qu'à la fureur. Mais rien n'empêche que le mot thymosis, que traduit le latin furor, n'ait lui-même un sens plus large, désignant à la fois la promptitude à s'irriter et la ferme volonté de punir.

3. Ces degrés dans la colère sont distingués selon les effets de celle-ci, et non selon la diversité de plénitude dans le mouvement même de la colère.

### **QUESTION 47 : LA CAUSE EFFECTIVE DE LA COLÈRE ET SES REMÈDES**

1. Le motif de la colère est-il toujours une action faite contre celui qui s'irrite ? — 2. Le seul motif de la colère est-il la mésestime ou le mépris ? — 3. La cause de la colère chez celui qui s'irrite. — 4. La cause de la colère chez celui qui la subit.

Article 1 : Le motif de la colère est-il toujours une action faite contre celui qui s'irrite ?

Objections : 1. Il semble qu'on ne s'irrite pas toujours de quelque action hostile. En effet, l'homme, en péchant, ne peut rien faire contre Dieu, car on lit dans Job (35,6) : « Si tu multiplies tes offenses, lui fais-tu quelque mal ? » Et pourtant on dit bien que Dieu s'irrite contre les hommes à cause de leurs péchés, selon le Psaume (106,40) : « La colère du Seigneur s'alluma contre son peuple. » Ce n'est donc pas toujours pour une action hostile que l'on s'irrite.

2. La colère est un désir de vengeance. Or on désire aussi se venger de choses faites contre d'autres. Le motif de la colère n'est donc pas toujours ce qu'on fait contre nous.

3. Comme dit Aristote, les hommes s'irritent surtout contre ceux « qui méprisent ce qui les intéresse le plus eux-mêmes ; ainsi ceux qui s'appliquent à la philosophie s'irritent contre ceux qui la méprisent », et il en est de même pour le reste. Or mépriser la philosophie n'est pas nuire à celui qui s'y intéresse. Ce n'est donc pas toujours à cause de ce qui est fait contre nous que nous nous mettons en colère.

4. Celui qui se tait quand on l'injurie excite davantage la colère de l'autre, dit S. Jean Chrysostome. Or en se taisant il ne fait rien contre lui.

En sens contraire, le Philosophe écrit : « La colère a toujours pour cause ce qui nous concerne ; mais l'inimitié peut exister sans cela : supposons qu'une personne a telle ou telle caractéristique, et c'est assez pour que nous la haïssions. »

Réponse : La colère, avons-nous dit, est un désir de nuire à autrui en raison d'une juste vengeance. Or la vengeance implique une injustice préalable. Mais toute injustice ne provoque pas à la vengeance, mais seulement celle qui concerne l'homme qui veut se venger. Car, de même que chacun cherche par nature son bien propre, ainsi est-ce par nature que chacun repousse le mal qui lui est propre. Or pour qu'une injustice nous concerne, il faut que l'agresseur ait fait quelque chose qui, d'une manière ou d'une autre, nous soit hostile. Nous en concluons que le motif de la colère est toujours quelque chose qui a été fait contre celui qui s'en irrite.

Solutions : 1. Quand on attribue la colère à Dieu, ce n'est pas comme une passion sensible, mais comme une détermination de sa justice, en tant qu'il veut que le péché soit vengé. Certes le pécheur, dans son acte, ne peut pas nuire effectivement à Dieu. Mais pour autant que cela dépend de lui, il agit doublement contre Dieu. Tout d'abord, il l'offense en méprisant ses

commandements. Secondement, par le dommage qu'il se cause à lui-même ou à autrui, le pécheur nuit à un homme qui est l'objet de la providence et de la protection de Dieu.

2. Nous nous mettons en colère contre ceux qui font du mal aux autres, et nous voulons tirer vengeance de leur injustice, parce que leurs victimes nous sont liées de quelque manière : par parenté, par amitié, ou simplement par communauté de nature.

3. Ce qui est l'objet de tous nos soins, nous en faisons vraiment notre bien. Si on le méprise, nous nous jugeons méprisés nous aussi, et nous nous sentons blessés.

4. Celui qui se tait provoque la colère de celui qui lui fait tort, quand ce silence paraît causé par un mépris qui déprécie la colère de l'autre. Mais ce mépris lui-même est un acte.

Article 2 : Le mépris ou la mésestime est-il le seul motif de la colère ?

Objections : 1. Il ne semble pas, car d'après S. Jean Damascène : « Ce qui nous met en colère, c'est le tort que nous avons subi ou croyons avoir subi. » Mais on peut nous faire tort sans qu'il y ait pour autant mésestime ou mépris.

2. Rechercher l'estime et s'attrister du mépris cela revient au même. Mais les bêtes n'ont pas de point d'honneur et le mépris ne les touche donc pas. Pourtant « la colère s'allume en elles quand on les blesse », dit Aristote. Il y a donc d'autres motifs de colère que le mépris.

3. Aristote énumère bien d'autres causes de colère, par exemple : « l'oubli, la joie dans le malheur d'autrui, les fâcheuses nouvelles, l'obstacle à l'accomplissement de notre volonté ». Donc la mésestime n'est pas seule à provoquer la colère.

En sens contraire, le Philosophe écrit que la colère est « un désir de punir, accompagné de tristesse, à cause de la mésestime qu'on semble nous montrer sans raison ».

Réponse : Toutes les causes de la colère se ramènent au mépris. On fait peu de cas de vous : ce qui peut prendre, selon Aristote, trois aspects spécifiques, qu'il nomme le dédain, la vexation (qui met obstacle à nos desseins) et l'outrage : tous les motifs de colère se ramènent à ceux-là. En voici la double raison.

1° La colère veut le mal d'autrui au titre d'une juste vengeance. Elle recherche donc la vengeance dans la mesure où elle la croit juste ; mais pour qu'elle le soit, il faut qu'une injustice ait été commise. Le motif qui provoquera la colère sera donc toujours quelque chose qu'on tiendra pour injuste. « Si l'on pense, dit Aristote, que ceux qui ont causé du tort ont souffert justement, on ne se met pas en colère contre ce qui est juste. » Or on peut nuire à quelqu'un de trois manières : par ignorance, par passion, ou par choix. Car on commet la plus grande injustice quand on nuit par choix, par calcul, ou par méchanceté voulue, remarque encore Aristote. Aussi éprouve-t-on de la colère surtout à l'égard de ceux dont nous pensons qu'ils nous ont fait du tort par calcul. Si nous mettons leur façon d'agir sur le compte de l'ignorance ou de la passion, nous ne leur en voulons pas, ou du moins notre colère est minime. Car l'ignorance et la passion atténuent l'injustice et appellent d'une certaine manière la miséricorde et le pardon. Tandis que ceux qui nuisent par calcul semblent coupables de mépris, et c'est contre eux que nous nous irritons le plus. Comme dit Aristote : « Contre ceux qui ont agi par colère, nous n'éprouvons pas de colère, ou très peu, car ils ne semblent pas l'avoir fait par mépris. »

2° Mépriser quelqu'un, c'est nier sa valeur. « Ce que l'on tient pour nul et sans mérite, on le méprise », dit Aristote. Or nous demandons à tous nos biens de nous procurer une certaine valeur. C'est pourquoi tout ce qui nous fait tort porte atteinte à notre valeur et nous paraît inspiré par le mépris.

Solutions : 1. On se trouve moins lésé quand le dommage subi a une autre cause que le mépris. Seul le mépris ou mésestime augmente le motif de s'irriter. C'est pourquoi il est essentiellement cause de colère.



2. La bête n'a pas de point d'honneur au sens propre du mot, mais une certaine valeur naturelle que son instinct la porte à défendre avec colère contre toute atteinte.

3. Tous ces cas se ramènent à une certaine mésestime. L'oubli en est un signe évident, car ce que nous jugeons important, nous le gravons plus fortement dans notre mémoire. De même, c'est mésestimer la tristesse d'autrui que de ne pas craindre de lui en causer en lui annonçant de mauvaises nouvelles : c'est paraître tenir pour négligeable son bien ou son mal. De même encore celui qui met obstacle aux projets d'autrui, sans qu'un avantage personnel puisse expliquer sa conduite, ne semble pas faire grand cas de son amitié. C'est donc par le mépris qu'elles expriment que toutes ces attitudes provoquent la colère.

Article 3 : La cause de la colère chez celui qui s'irrite

Objections : 1. Il semble que la valeur de celui qui s'irrite facilement ne soit pas la cause de sa colère, car Aristote écrit : « Il y a des gens qui s'irritent très facilement quand on les contraste, comme les malades, les nécessiteux, ceux qui n'ont pas ce qu'ils désirent. » Tout cela implique quelque déficience. On est donc plus porté à la colère par un manque que par une valeur.

2. Le Philosophe dit encore : « Certains s'irritent surtout quand on méprise en eux des qualités dont on peut soupçonner qu'ils ne les possèdent pas, ou à un faible degré ; mais quand ils estiment posséder à un haut degré ce qui les fait mépriser, ils ne s'en soucient pas. » Or, le soupçon en question tient à un manque. Donc la cause de la colère est ce qui nous manque, plutôt que les avantages où nous excellons.

3. C'est surtout ce qui concourt à leur valeur qui rend les hommes joyeux et pleins d'espoir. Mais le Philosophe dit que « dans le jeu, la gaieté, la fête, la prospérité, la réussite, le plaisir honnête et le noble espoir » les hommes ne se mettent pas en colère. Donc la valeur n'est pas cause de colère.

En sens contraire, le Philosophe dit que les hommes s'indignent à cause de leur valeur.

Réponse : La cause de la colère, chez l'homme irrité, peut être envisagée à un double point de vue.

1° Dans son rapport avec le motif de la colère. La valeur d'un individu est ainsi la cause de promptes colères. Car un motif de la colère est l'injuste mépris, comme on vient de le dire. Or il est clair que plus grande est la valeur d'un homme, plus injuste est la mésestime de ses qualités éminentes. Ceux qui excellent en quelque chose s'irritent au plus haut point si on les déprécie : voyez le riche dont on rabaisse la fortune, l'orateur dont on n'apprécie pas l'éloquence, etc.

2° On peut considérer la cause de la colère, chez celui qui s'irrite, comme une disposition laissée en lui par un motif de colère. Or il est évident que rien ne pousse davantage à la colère qu'un préjudice attristant. Et rien n'est plus attristant que ce qui nous met en état d'infériorité. Les gens souffrant de quelque insuffisance sont plus vulnérables. Voilà pourquoi les malades, ou ceux qui subissent d'autres épreuves, sont plus facilement irritables : c'est qu'ils sont davantage sujets à la tristesse.

Solutions : 1. Cela donne la réponse à la première objection.

2. Celui qui est méprisé sur le terrain où il excelle de façon évidente, n'estime pas en subir de dommage, et donc il ne s'attriste pas : de ce côté il est moins porté à la colère. Mais d'un autre côté, plus il est injustement méprisé, plus il a motif de s'irriter. A moins qu'il n'attribue pas l'envie ou la dérision au mépris, mais plutôt à l'ignorance ou à un autre motif de ce genre.

3. Tout cela empêche la colère en empêchant la tristesse. Mais d'un autre côté, cela est de nature à provoquer la colère en rendant le mépris plus injustifié.

Article 4 : La cause de la colère chez celui qui la subit

Objections Il ne semble pas qu'on s'irrite facilement contre quelqu'un à cause de ses manques. En effet, Aristote déclare : « Envers ceux qui avouent, se repentent et s'humilient, nous ne nous irritons pas, nous nous apaisons plutôt. C'est ainsi que les chiens ne mordent pas ceux qui restent sur place. » Or cela témoigne d'une petitesse et d'un manque. Donc la petitesse de quelqu'un est cause d'une moindre colère.

2. Il n'y a pas de plus grand dénuement que la mort. Or devant les morts la colère tombe. Les déficiences de quelqu'un ne provoquent donc pas de colère contre lui.

3. Nous n'estimons pas que quelqu'un soit diminué par le fait qu'il est notre ami. Et pourtant quand nos amis nous offensent, ou ne nous aident pas, nous nous sentons plus atteints. « Si un ennemi m'insultait, je pourrais le supporter », dit le Psaume (55,13). Ce n'est donc pas l'indigence de quelqu'un qui nous porte à la colère contre lui.

En sens contraire : « Le riche, dit Aristote, s'irrite contre le pauvre s'il en est méprisé ; le chef, contre son subordonné. »

Réponse : Nous l'avons dit, le mépris injustifié est ce qui par-dessus tout provoque la colère. Les indignités ou la bassesse de notre adversaire soulèvent d'autant plus de colère qu'elles rendent son mépris plus scandaleux. S'il est vrai en effet qu'une plus grande supériorité rend le mépris plus indigne, plus un être est bas, moins il a le droit de mépriser autrui. De là vient la colère des nobles quand ils sont méprisés par des rustres, des sages par des imbéciles, des maîtres par leurs serviteurs.

Mais, si la bassesse ou l'indigence diminue l'indignité du mépris, au lieu d'augmenter la colère, elle la diminue. De cette façon ceux qui se repentent de leurs torts, reconnaissent avoir mal agi, s'humilient et demandent pardon, ceux-là apaisent celui qu'ils ont courroucé. « Une Réponse douce calme la colère », est-il dit dans les Proverbes (15,1). Car on voit qu'en se comportant ainsi ils ne méprisent pas, mais plutôt ils honorent ceux devant qui ils s'humilient.

Solutions : 1. Cela répond à la première objection.

2. La colère cesse devant les morts pour deux raisons. D'abord parce qu'ils ne souffrent plus et ne ressentent rien; la colère perd donc son principal objectif. Ensuite parce qu'ils semblent être parvenus au comble du malheur. Aussi la colère cesse-t-elle également envers tous ceux qui sont grièvement frappés, quand le mal qui les atteint dépasse la mesure d'une juste sanction.

3. Le mépris qui vient de nos amis nous semble, lui aussi, particulièrement indigne. Et c'est pourquoi nous nous irritons particulièrement contre eux s'ils nous méprisent, soit en nous nuisant, soit en ne nous aidant pas, comme nous nous irritons contre nos inférieurs.

### **QUESTION 48 : LES EFFETS DE LA COLÈRE**

1. La colère cause-t-elle du plaisir ? — 2. Cause-t-elle plus qu'autre chose l'effervescence du cœur ? — 3. Empêche-t-elle plus qu'autre chose l'usage de la raison ? — 4. Rend-elle taciturne ?

Article 1 : La colère cause-t-elle du plaisir?

Objections : 1. Il semble que non, car la tristesse exclut le plaisir. Or la colère est toujours accompagnée de tristesse, car « quiconque agit sous l'impulsion de la colère ressent de la peine », comme dit Aristote. Donc la colère ne cause pas de plaisir.

2. « La punition, dit Aristote, calme l'emportement de la colère, faisant succéder le plaisir à la tristesse. » Ce qui veut dire que l'homme en colère tire plaisir de la punition de son adversaire, et que la punition élimine la colère. Donc lorsque survient le plaisir, la colère disparaît. Elle n'est donc pas un effet lié au plaisir.

3. Nul effet n'entrave sa cause, puisqu'il lui ressemble. Or les plaisirs empêchent la colère, dit Aristote. Donc le plaisir n'est pas un effet de la colère.

En sens contraire, le Philosophe cite ce proverbe : « La colère qui monte dans le cœur de l'homme est beaucoup plus douce que le miel qui coule goutte à goutte. »

Réponse : Selon l'enseignement d'Aristote, les plaisirs, surtout les plaisirs sensibles et corporels, remédient à la tristesse. Aussi, plus la tristesse et l'anxiété dont ils nous guérissent est profonde, plus le bienfait qu'ils apportent est ressenti : on a plus de plaisir à boire quand on a soif. Or il est évident, d'après ce que nous avons dit, que le mouvement de la colère est provoqué par un tort qu'on nous a fait et qui nous attriste. C'est à cette tristesse qu'on remédie par la vengeance. C'est pourquoi celle-ci apporte avec elle un plaisir, lui-même d'autant plus grand que la tristesse avait été plus forte. Donc, si la vengeance est présente réellement, il y a plaisir parfait, excluant complètement la tristesse et par là calmant le mouvement de la colère. Mais avant que la vengeance soit présente réellement, elle devient présente d'une double manière à celui qui est en colère. D'abord par l'espoir, car nul ne s'irrite s'il n'espère se venger, comme nous l'avons vu plus haut. Ensuite par une pensée continuelle. Il est agréable en effet à quiconque éprouve un désir, de demeurer dans la pensée de ce qu'il désire ; c'est pour cela d'ailleurs que les imaginations de nos rêves nous sont agréables. Et donc, quand l'homme irrité se repaît continuellement de la pensée de sa vengeance, il en éprouve du plaisir. Toutefois ce plaisir n'est pas parfait au point de bannir la tristesse et, par voie de conséquence, la colère.

Solutions : 1. Ce n'est pas de la même chose que l'homme en colère s'attriste et se réjouit ; il s'attriste du tort qu'il a subi ; il se réjouit à la pensée de la vengeance qu'il espère. De sorte que la tristesse est comme le principe de la colère, tandis que le plaisir en est l'effet ou le terme.

2. Cette objection vaut pour le plaisir causé par la présence effective de la vengeance, qui supprime totalement la colère.

3. Les plaisirs antécédents empêchent que la tristesse ne suive, et par suite préviennent la colère. Mais le plaisir de la vengeance suit celle-ci.

Article 2 : La colère cause-t-elle plus qu'autre chose l'effervescence du cœur ?

Objections : 1. Il ne semble pas, car la ferveur, a-t-on dit, appartient à l'amour. Or l'amour est le principe et la cause de toutes les passions. Puisque la cause est plus forte que l'effet, il semble donc que la colère ne produise pas spécialement la ferveur.

2. Ce qui, de soi, excite la ferveur, augmente avec le temps, comme l'amour se fortifie par la durée. Or la colère s'affaiblit par la durée, selon la parole du Philosophe h : « Le temps apaise la colère. » Celle-ci n'est donc pas la cause propre de la ferveur.

3. La ferveur ajoutée à la ferveur cause une ferveur plus grande. Or, pour le Philosophe : « Une plus grande colère survenant calme la première colère. » La colère ne cause donc pas la ferveur.

En sens contraire, S. Jean Damascène écrit : « La colère est une chaleur du sang dans la région du cœur, provenant de l'évaporation du fiel. »

Réponse : Nous avons vu que la modification corporelle qu'impliquent les passions de l'âme est proportionnée au mouvement de l'appétit. Or il est manifeste que tout appétit, même naturel, tend plus fortement à s'opposer à ce qui lui est contraire, si cet objet lui est présent : nous voyons l'eau chauffée se congeler davantage, comme par une action plus énergique du froid contre la chaleur. Or la colère, mouvement de l'appétit suscité par le tort qu'on nous a fait, réagit sous le coup d'un contraire. Aussi l'appétit tend-il avec la plus grande force à repousser l'injure en désirant la vengeance, ce qui communique au mouvement de la colère une véhémence et une impétuosité considérables. Et parce qu'il ne s'agit pas d'un mouvement de contraction, à quoi correspond le froid, mais bien plutôt d'un bondissement, mouvement correspondant à la chaleur,

la colère cause une certaine effervescence du sang et des esprits dans la région du cœur, organe des passions de l'âme. C'est ce grand trouble du cœur qui explique que les gens en colère trahissent au plus haut point leur passion par certains symptômes que montrent leurs membres extérieurs. Voici ce qu'en dit S. Grégoire : « Sous l'aiguillon de la colère, le cœur palpite, le corps tremble, la langue s'embarrasse, le visage s'enflamme, les yeux lancent des éclairs, et l'on ne reconnaît plus ses proches ; la bouche profère des cris, mais on ne sait plus ce que l'on dit. »

Solutions : 1. « L'amour n'est jamais aussi fortement ressenti que lorsque la pauvreté le révèle », dit S. Augustin. Aussi, quand on fait tort à un bien que nous aimons, notre amour devient plus sensible ; et c'est pourquoi le cœur s'émeut d'une ardeur nouvelle pour repousser l'obstacle opposé à ce que nous aimons, et ainsi la ferveur de l'amour est excitée par la colère, qui la rend plus sensible.

Cependant la chaleur produit une effervescence d'un caractère différent dans l'amour et la colère. Celle de l'amour s'accompagne de douceur et de suavité ; elle se porte en effet sur le bien qu'on aime. Aussi a-t-elle les caractères de la chaleur de l'air et du sang ; c'est pourquoi les sanguins sont plus portés à l'amour : et c'est en ce sens qu'on dit que « le foie porte à aimer » car il s'y fait une certaine production de sang. Quant à l'effervescence de la colère, elle s'accompagne d'amertume et elle est dévorante ; car elle tend au châtement de ce qui la contrarie. Aussi l'assimile-t-on à la chaleur du feu et de la bile : ce qui fait dire à S. Jean Damascène qu'elle « procède de l'évaporation du fiel, et est appelée fielleuse ».

2. Tout ce dont le temps affaiblit la cause doit s'atténuer de même avec le temps. Or il est manifeste que le temps efface le souvenir ; les choses anciennes nous sortent facilement de la mémoire. D'autre part, la colère est causée par le souvenir d'un tort qui nous a été fait. Sa cause s'amenuise donc peu à peu avec le temps, jusqu'à disparaître totalement. — Disons aussi que le tort paraît plus grand dans la première impression qu'il nous fait, et que cette appréciation se modifie peu à peu, à mesure qu'on s'éloigne du choc immédiatement ressenti. — Ajoutons qu'il en va de même dans l'amour, si l'objet qui le suscite ne demeure présent qu'à notre souvenir. « Si l'absence de l'ami se prolonge, remarque Aristote, elle semble faire oublier l'amitié. » Mais l'ami reste-t-il présent, le temps ne fait qu'accroître l'amitié en en multipliant la cause. Ce serait le cas de la colère, si sa cause, entretenue sans cesse, se trouvait ainsi renforcée.

Il reste que le fait même que la colère s'épuise rapidement atteste la violence de son bouillonnement. De même qu'un grand feu s'éteint vite, plus rien ne restant à brûler, la colère, par sa véhémence même, disparaît rapidement.

3. Toute force en se divisant et se dispersant s'amointrit. Qu'un homme déjà en colère contre quelqu'un s'emporte contre un autre, sa première colère en est diminuée. Surtout si le second adversaire l'irrite davantage ; car en comparaison de ce nouveau tort qu'il estime plus grave, le premier lui semblera peu de chose ou rien.

Article 3 : La colère empêche-t-elle plus qu'autre chose l'usage de la raison ?

Objections : 1. Il semble que non. En effet, la colère ne met pas d'entrave à la raison, car celle-ci ne peut trouver obstacle en ce qui l'accompagne : « la colère est accompagnée de raison », dit Aristote.

2. Plus la raison est empêchée, moins on y voit clair. Or, dit le Philosophe, « l'homme en colère ne fait pas ses coups en dessous, mais agit au grand jour ». La colère ne semble donc pas contraire à la claire raison, comme la convoitise, qui poursuit insidieusement ses desseins, dit-il au même endroit.

3. Le jugement de la raison s'éclaire par un effet de contraste : la confrontation des contraires les met en meilleure lumière. Or cela fait aussi grandir la colère. « On s'irrite davantage, dit

Aristote, quand la situation précédente fait contraste : quand par exemple des gens honorés tombent dans le déshonneur. » Ce qui augmente la colère est donc aussi ce qui nous aide à mieux juger. Donc la colère n'entrave pas le jugement de la raison.

En sens contraire, S. Grégoire écrit que « la colère retire la lumière de l'intelligence, lorsqu'elle trouble l'esprit en l'agitant ».

Réponse : L'esprit ou la raison, n'emploie pas un organe corporel pour son acte propre. Elle a cependant besoin, pour cet acte, de certaines facultés sensibles dont le fonctionnement est entravé par les perturbations du corps. Celles-ci par une conséquence nécessaire, empêchent donc également la raison d'exercer son jugement ; l'ivresse et le sommeil le prouvent. Or, nous avons dit que la colère surtout cause un tel trouble physiologique dans la région du cœur qu'il retentit jusque dans les membres extérieurs. La colère est donc, de toutes les passions, celle qui le plus manifestement trouble le jugement de la raison : « Mon œil est troublé par la colère », dit le Psalmiste (31,10 Vg).

Solutions : 1. Le principe de la colère vient de la raison, quant au mouvement de l'appétit qui en est l'élément formel. Mais cette passion prévient le jugement complet de la raison, parce qu'elle ne l'écoute pas jusqu'au bout, à cause de l'ébranlement brutal provoqué par la chaleur, qui est l'élément matériel de la colère. C'est par là que celle-ci entrave le jugement de la raison.

2. Quand on dit de l'homme en colère qu'il agit au grand jour, cela ne veut pas dire qu'il voit clairement ce qu'il doit faire, mais qu'il ne cherche pas à cacher ce qu'il fait. Cela tient pour une part au trouble qui empêche sa raison de discerner ce qu'il faudrait dissimuler ou découvrir, ou même de trouver les moyens de dissimuler. Pour une autre part, cela tient à ce que la colère gonfle le cœur de cette même dilatation que connaît la magnanimité, et qui fait dire à Aristote que le grand cœur « montre ouvertement ses haines et ses amours, parle et agit au grand jour ». De la convoitise, au contraire, on dit qu'elle est secrète et tortueuse, parce que le plus souvent les plaisirs convoités ont quelque chose de honteux et d'amollissant, que l'on veut cacher. Tandis que dans les situations où l'énergie et la valeur sont en jeu, comme la vengeance, on cherche à se montrer.

3. Le mouvement de la colère a son point de départ, nous venons de le dire, dans la raison. C'est donc au même titre que la juxtaposition des contraires aide la raison à mieux juger, et accroît la colère. Qu'un homme riche et honoré soit atteint dans sa fortune ou son honneur, le dommage apparaît plus grand, soit par le contraste, soit par l'imprévu de la chose. C'est la cause d'une tristesse plus grande, de même qu'un grand bonheur cause plus de joie quand il survient à l'improviste. Et si la tristesse préalable augmente, la colère augmente en conséquence.

Article 4 : La colère rend-elle taciturne ?

Objections : 1. Il ne semble pas, car le mutisme s'oppose à la parole. Or quand la colère grandit, elle en vient aux paroles, comme on le voit par les degrés de la colère que le Seigneur distingue en S. Matthieu quand il dit (Mt 5, 22) : « Celui qui s'irrite contre son frère », et : « Celui qui dit à son frère "Raca " », et enfin: « Celui qui dit à son frère "Fou". » La colère ne rend donc pas taciturne.

2. C'est faute du contrôle de la raison que l'on éclate en paroles désordonnées. « Une ville ouverte et sans remparts, voilà l'homme qui ne peut se contenir quand il parle », disent les Proverbes (25,28 Vg). Or, plus que tout, la colère empêche le jugement de la raison, on vient de le dire. C'est donc elle surtout qui se répand en paroles désordonnées.

3. « La bouche parle de l'abondance du cœur », est-il écrit (Mt 12,34). Mais c'est la colère surtout qui agite le cœur, et donc, plus que tout, fait parler.

En sens contraire, S. Grégoire dit : « La colère enfermée par le silence bouillonne avec plus de véhémence au fond de l'esprit. »

Réponse : Nous savons déjà que la colère et s'accompagne de raison et entrave la raison. C'est à l'un et l'autre titre qu'elle peut rendre taciturne. Cela arrive, du côté de la raison, quand le jugement garde assez de vigueur pour maîtriser la langue et retenir les paroles désordonnées, bien qu'il ne puisse contenir l'appétit dans son désir désordonné de vengeance. « Parfois, dit S. Grégoire, la colère, dans une âme troublée, impose le silence par une sorte de jugement ». D'autre part, lorsque la colère entrave la raison, comme nous l'avons dit, son ébranlement atteint jusqu'aux membres extérieurs, principalement ceux où s'exprime plus clairement l'état du cœur, comme les yeux, le visage, la langue ; d'où ces paroles déjà citées : « La langue s'embarrasse, le visage s'enflamme, les yeux lancent des éclairs. » Le trouble de la colère peut donc être si grand qu'il empêche complètement l'usage de la parole. C'est alors le mutisme.

Solutions : 1. L'accroissement de la colère va quelquefois jusqu'à empêcher la raison de retenir la langue. Parfois il va encore plus loin et empêche le mouvement de la langue et des autres membres extérieurs.

2. Cela donne la réponse à la deuxième objection.

3. Le trouble du cœur peut être parfois tellement désordonné que le mouvement des membres extérieurs en est empêché. Cela produit alors le mutisme, l'immobilité des membres extérieurs, et parfois même la mort. — Mais si le trouble n'est pas si grand, ce qu'il a pourtant d'excessif pousse à parler.

Après les actes et les passions, il faut étudier les principes des actes humains. D'abord de leurs principes intrinsèques. Ensuite de leurs principes extrinsèques.

Le principe intrinsèque c'est la puissance de l'habitus. Mais puisqu'il a été question des puissances dans la première Partie, il reste maintenant à traiter des habitus. En premier lieu des habitus en général (Q. 49-54) ; mais en second lieu des vertus et des vices ainsi que des autres habitus du même genre qui sont les principes des actes humains (Q. 55-89).

En ce qui concerne les habitus en général, il faut considérer : 1° la nature des habitus (Q. 49) 2° leur sujet (Q. 50) ; 3° la cause de leur génération, de leur croissance et de leur disparition (Q. 51-53) ; 4° leur distinction (Q. 54).

### **QUESTION 49 : LA NATURE DES HABITUS**

1. L'habitus est-il une qualité ? — 2. Est-il une espèce déterminée de la qualité ? — 3. Implique-t-il une tendance à l'action ? — 4. La nécessité des habitus.

Article 1 : L'habitus est-il une qualité ?

Objections : 1. D'après S. Augustin, il ne semble pas. En effet il dit que « ce substantif habitus vient du verbe habere, avoir, posséder ». Or posséder ne se rapporte pas seulement à l'ordre de la qualité mais à bien d'autres genres ; nous disons que nous avons ou possédons quantité de choses, de l'argent, etc. L'habitus n'est donc pas une qualité.

2. Le Philosophe montre au livre des Prédicaments que l'habitus est un de ceux-ci. Mais un prédicament ne rentre pas dans un autre. L'habitus n'est donc pas la qualité.

3. Le Philosophe dit au même livre que « tout habitus est une disposition ». Mais une disposition c'est « l'arrangement d'un être composé de plusieurs parties ». Or ceci se rapporte au prédicament situs non à la qualité.

En sens contraire, le Philosophe affirme dans les Prédicaments « que l'habitus est une qualité qui ne change pas facilement ».

Réponse : Ce nom d'habitus est tiré du verbe habere, avoir. Il en dérive de deux manières, 1° au sens où l'on dit qu'on possède quelque chose on, c'est-à-dire l'homme ou quelque autre réalité

2° au sens où une réalité en quelque sorte se possède, en elle-même ou à l'égard d'autre chose.

Dans la première acception il faut considérer que le fait d'avoir ou de posséder, selon qu'il est appliqué à n'importe quel objet de possession est commun à divers genres. Aussi le Philosophe le range-t-il parmi ces choses dites « postprédicamentales ». c'est-à-dire consécutives aux différents prédicaments, comme sont les oppositions, l'avant et l'après, etc. — Mais pour ce qui est des choses qu'on a en sa possession, il semble y avoir entre elles la distinction que voici. Il y a des cas où rien d'intermédiaire n'existe entre le possesseur et la réalité possédée : ainsi entre un sujet et sa qualité ou sa quantité il n'y a aucun intermédiaire. Dans d'autres cas au contraire il y a bien entre le possesseur et ce qu'il possède quelque chose d'intermédiaire, mais c'est seulement une relation, comme on dit de quelqu'un qu'il a un compagnon ou un ami. Entre d'autres choses enfin une réalité intermédiaire existe : elle n'est pas à vrai dire action ou passion, mais elle se présente par manière d'action ou de passion, c'est-à-dire qu'on a d'un côté quelque chose qui orne ou qui couvre, et de l'autre quelque chose qui est orné ou couvert ; ce qui fait dire au Philosophe que « cet habitus est pour ainsi dire une adaptation entre celui qui possède et ce qu'il possède », comme pour les objets que nous avons sur nous et autour de nous. Et c'est là précisément ce qui donne lieu à un genre spécial de réalités qu'on appelle le prédicament habitus, dont le Philosophe dit que « entre celui qui a un vêtement et le vêtement qu'il a, il existe l'intermédiaire d'un habitus ».

Mais, si posséder est pris dans le sens où l'on dit qu'une réalité en quelque sorte se possède, en elle-même ou à l'égard d'autre chose, comme cette façon de posséder suppose de la qualité, c'est là un habitus qui est de l'ordre de la qualité. Et c'est de celui-là que le Philosophe dit : « On appelle habitus l'arrangement suivant lequel un être est bien ou mal disposé, ou par rapport à soi ou à l'égard d'autre chose; ainsi la santé est un habitus. » Et c'est en ce sens que nous parlons maintenant de l'habitus. Il faut donc conclure que l'habitus est une qualité.

Solutions : 1. Cette objection prend « posséder » dans son acception générale ; en ce sens, c'est en effet chose commune à plusieurs catégories, comme on vient de le dire.

2. Cet argument est valable pour l'habitus entendu comme quelque chose d'intermédiaire entre possédant et possédé ; c'est même alors un prédicament à part, nous venons de le dire.

3. Il est vrai que la disposition implique toujours l'arrangement d'un être composé de parties. Mais cela peut se faire de trois façons, ajoute aussitôt le Philosophe : « selon le lieu, en puissance, ou selon l'espèce ». « En quoi, dit Simplicius, il comprend toutes les sortes de dispositions. Les corporelles, dans ces mots : "selon le lieu" — et c'est là le prédicament situs, qui est l'ordre des parties dans l'espace. — Par ces mots : "en puissance", il comprend les dispositions qui consistent dans les préparations et aptitudes à l'état encore imparfait — telles que la science et la vertu commençantes. — Enfin par ces mots : "selon l'espèce", il comprend les dispositions parfaites appelées habitus — comme la science et la vertu achevées. »

Article 2 : L'habitus est-il une espèce déterminée de la qualité ?

Objections : 1. Non, semble-t-il. Car s'il est vrai, comme on vient de le dire, que l'habitus en tant que qualité est « l'état suivant lequel un être est bien ou mal disposé », cela arrive en n'importe quel genre de qualité : même par la figure on peut être en bon ou mauvais état, pareillement pour le froid et le chaud, etc. L'habitus n'est donc pas une espèce à part de la qualité.

2. Le Philosophe dit que le froid et le chaud sont des dispositions ou habitus au même titre que la maladie et la santé. Mais la chaleur et le froid sont dans la troisième espèce de qualité. L'habitus, pas plus que la disposition, ne se distingue donc des autres espèces de qualités.

3. Le fait de « changer difficilement » n'est pas une différence de l'ordre de la qualité, mais se rapporte plutôt au mouvement ou à la passion. Or aucun genre n'est déterminé à une espèce par une différence tirée d'un autre genre ; il faut au contraire, dit le Philosophe, que les différences s'ajoutent de soi au genre. Donc, dire que l'habitus est « la-qualité-qui-ne-change-pas-facilement » ne suffit pas, semble-t-il, à en faire une espèce déterminée de qualité.

En sens contraire, le Philosophe affirme « qu'une espèce de qualité, c'est l'habitus et la disposition ».

Réponse : Le Philosophe dans ses Prédicaments met au premier rang des quatre espèces de qualités la disposition et l'habitus. Et Simplicius dans son commentaire définit en ces termes la différence des quatre espèces : « Parmi les qualités, certaines sont naturelles : celles qu'on a par nature et toujours ; mais certaines sont adventices : celles qui viennent du dehors et peuvent être perdues. Ces dernières (les adventices) sont les habitus et les dispositions qui diffèrent selon qu'elles sont chose facile ou difficile à perdre. Quant aux qualités naturelles, certaines sont l'indice que quelque chose est en puissance, et c'est la deuxième espèce de qualité. Certaines au contraire sont l'indice que quelque chose est en acte, et cela, soit en profondeur soit en surface. En profondeur, c'est la troisième espèce de qualité ; en surface, c'est la quatrième, la figure des choses et la forme qui est la figure des êtres animés. » — Mais cette distinction des espèces de qualité ne semble pas bonne, car il y a beaucoup de figures et aussi beaucoup de qualités de la même espèce, dites « de passibilité », qui ne sont pas naturelles, mais adventices ; comme il y a beaucoup de dispositions, santé, beauté, etc., qui ne sont pas adventices mais naturelles. En outre, ce n'est pas là une bonne façon de ranger des espèces ; ce qui est plus naturel doit toujours passer en premier.

Voilà pourquoi il faut s'y prendre autrement pour distinguer les dispositions et habitus d'avec les autres qualités. Proprement, en effet, une qualité c'est une modalité de la substance. Or une modalité, dit S. Augustin, c'est « ce qui est délimité avec mesure ». Une qualité, c'est donc une certaine détermination mesurée. Aussi, de même que ce qui détermine la puissance de la matière dans l'ordre substantiel de l'existence s'appelle une qualité, qui fait la différence spécifique de la substance ; de même, ce qui détermine la puissance du sujet dans l'ordre accidentel de l'existence s'appelle une qualité parmi les accidents, qualité qui constitue aussi une sorte de différence, comme le montre Aristote.

Mais la modalité ou détermination du sujet dans l'ordre accidentel peut être prise, soit par rapport à la nature même du sujet ; soit sur le plan de l'action et de la passion, qui sont deux effets consécutifs à ces principes de la nature que constituent la matière et la forme, soit sur le plan de la quantité. — S'il s'agit d'une détermination relative à la quantité, on a ainsi la quatrième espèce de qualité. Et comme la quantité est de soi en dehors du mouvement, en dehors aussi de la notion du bien et du mal, il n'appartient pas à cette quatrième espèce de qualité que cela soit bien ou mal, que cela passe vite ou lentement. — Pour ce qui est de la détermination sur le plan de l'action et de la passion, elle s'observe dans la deuxième et la troisième espèce de qualité, et c'est pourquoi dans l'une comme dans l'autre on considère que c'est de formation facile ou difficile, que c'est transitoire ou durable ; mais là encore il n'est question de rien qui se rapporte à la notion du bien et du mal, parce que les mouvements et les passions ne sont pas en eux-mêmes une fin, et que le bien comme le mal se définit par sa relation à une fin.



Mais si la détermination ou la modalité du sujet est en fonction de la nature même, on a cette première espèce de qualité qui n'est autre que l'habitus et la disposition. Parlant en effet des habitus de l'âme et du corps, le Philosophe dit que ce sont « dans un être parfait des dispositions au meilleur ; quand je dis parfait, cela s'entend de l'état de la nature ». Cette fois, parce que « la forme même d'une chose, sa nature, est réellement une fin et la cause pour laquelle la chose existe », inévitablement dans cette première espèce de qualité on regarde le bien et le mal ; et aussi, puisqu'une nature est la fin d'une génération et d'un changement, on regarde si c'est facilement ou difficilement changeant. De là cette définition donnée par le Philosophe : « L'habitus est l'état suivant lequel on est en bonne ou mauvaise disposition » ; et celle-ci : « Les habitus sont ce qui nous fait réagir bien ou mal dans les passions. » En effet, quand c'est un mode d'être qui s'accorde avec la nature de la réalité, alors il a raison de bien ; mais quand il ne s'accorde pas, alors il a raison de mal. Et parce que la nature est ce que l'on regarde en premier lieu dans une réalité, il s'ensuit que l'habitus constitue la première espèce de qualité.

Solutions : 1. Une disposition avons-nous dit, c'est une mise en ordre. On n'est donc jamais disposé, au moyen de la qualité, que dans une mise en ordre pour quelque chose. Et si l'on ajoute « bien ou mal », ce que demande la notion de l'habitus, il faut qu'il s'agisse d'une mise en ordre par rapport à la nature qui est sa fin. C'est pourquoi, quant à la figure extérieure ou quant à la température, on ne dit pas de quelqu'un qu'il est en bon ou mauvais état, sinon par rapport à sa nature, selon que son état lui convient ou non. De là vient que même la figure d'un être et ses qualités dites de passibilité en tant qu'on les regarde comme convenant ou non à sa nature, se rattachent aux habitus ou dispositions ; car un aspect et un teint en harmonie avec la nature contribuent à la beauté ; un état bien équilibré de température, contribue à la santé. Voilà comment le Philosophe met le chaud et le froid dans la première espèce de qualité.

2. On voit ainsi comment se résout la seconde objection, bien que certains la résolvent autrement, à la manière de Simplicius.

3. Cette différence, le « difficilement changeant », distingue l'habitus non pas des autres espèces de qualité mais de la disposition. Disposition a une double acception ; tantôt c'est le genre dont fait partie l'habitus puisque, dans la Métaphysique, la disposition entre dans la définition de l'habitus ; tantôt c'est quelque chose qui se distingue de l'habitus et qui s'y oppose. Et cette opposition entre la disposition proprement dite et l'habitus peut s'entendre de deux façons.

1° Comme le parfait et l'imparfait dans la même espèce ; c'est-à-dire qu'on retient le nom commun de disposition quand la qualité existe à l'état imparfait, de telle sorte qu'on la perd facilement ; mais on l'appelle habitus quand elle existe à l'état parfait au point de n'être pas facilement perdue. Dans ce sens, la disposition devient habitus comme l'enfant devient homme.

2° Comme espèces différentes dans un genre en gradation ; de sorte qu'on donnera le nom de disposition à ces qualités de la première espèce auxquelles il appartient essentiellement d'être faciles à perdre parce qu'elles ont des causes changeantes — telles sont la maladie et la santé ; tandis qu'on appelle habitus ces qualités dont l'essence veut qu'il ne soit pas facile de les perdre, leurs causes n'étant pas changeantes : telles sont les sciences et les vertus. En cette dernière acception, la disposition ne devient pas habitus. Et ceci paraît être plus conforme à la pensée d'Aristote. De là vient qu'il invoque pour prouver cette distinction, le langage courant : même des qualités par elles-mêmes facilement changeantes, si par accident elles sont rendues difficilement changeantes, on les appelle et elles deviennent des habitus ; et l'on fait l'inverse pour des qualités par elles-mêmes difficiles à changer, car si quelqu'un possède imparfaitement une science au point de pouvoir facilement la perdre, on dit qu'il a des dispositions pour cette

science ; on ne dit pas qu'il la possède. Par là il est évident que le terme d'habitus, mais non celui de disposition, implique une certaine durée.

Le fait que ce trait d'être « facilement et difficilement changeant » se rattache à la passion et au mouvement, et non au genre qualité, n'empêche pas qu'on ne tire de là des différences spécifiques. Car de telles différences, bien qu'elles paraissent ne se rapporter à la qualité que par accident, désignent cependant entre les qualités des différences qui sont propres et essentielles. De même, dans le genre substance, on prend souvent des différences accidentelles au lieu de différences substantielles, en tant qu'elles font connaître des principes essentiels.

Article 3 : L'habitus implique-t-il une tendance à l'action ?

Objections : 1. Non, semble-t-il. Chaque être agit dans la mesure où il est en acte. « Mais, dit le Philosophe, quand on devient savant par habitus, on l'est encore en puissance, bien que d'une autre manière qu'avant de commencer ses études. » L'habitus n'implique donc pas la relation d'un principe à l'acte.

2. Ce qui sert à définir une chose lui convient essentiellement. Mais être principe d'action, cela entre dans la définition de la puissance, d'après Aristote. Cela lui convient donc essentiellement. Or ce qui existe par soi est premier dans n'importe quel genre. Donc, si l'habitus aussi est principe d'action, il ne l'est qu'après la puissance. Et ainsi la première espèce de qualité ne sera pas l'habitus ni la disposition.

3. La santé est quelquefois à l'état d'habitus et pareillement la maigreur et la beauté. Mais il n'y a rien en cela qui signifie une tendance à l'action. Il n'est donc pas essentiel à l'habitus d'être principe d'action.

En sens contraire, S. Augustin dit que « l'habitus est ce qui fait agir quand besoin est ». Le Commentateur d'Aristote dit de son côté : « L'habitus est ce qui permet d'agir quand on veut. »

Réponse : Avoir tendance à l'action peut convenir à l'habitus, et comme habitus et en raison du sujet dans lequel il se trouve. — Déjà, par définition il convient à tout habitus d'avoir en quelque manière tendance à l'action. Il lui est essentiel en effet d'impliquer une certaine relation ordonnée à la nature du sujet, selon que telle chose convient ou non. Mais une nature, fin de la génération, est ordonnée à son tour à une autre fin qui est tantôt une opération, tantôt le résultat de l'opération. Aussi l'habitus implique-t-il non seulement un ordre à la nature même d'une réalité mais aussi, par voie de conséquence, à l'opération qui est la fin de cette nature ou qui achemine à cette fin. Et c'est pourquoi Aristote dit dans la définition de l'habitus que c'est « l'état selon lequel on est bien ou mal disposé, ou en soi » c'est-à-dire dans sa nature, « ou à l'égard d'autre chose » c'est-à-dire par rapport à une fin.

Mais il y a certains habitus qui impliquent d'abord et principalement tendance à l'acte en raison du sujet qui les possède. Et c'est encore parce que l'habitus, comme nous venons de le dire, implique premièrement et par soi une adaptation à la nature d'une chose. Donc, si cette nature dotée d'habitus consiste elle-même en une tendance à l'action, il s'ensuit que l'habitus implique principalement, lui aussi, tendance à l'action. Or il est évident que la nature et l'essence d'une puissance c'est d'être principe d'action. Dès lors tout habitus qui a pour sujet une puissance implique principalement tendance à l'action.

Solutions : 1. Comme qualité, l'habitus est un acte, et à ce titre il peut être principe d'opération. Mais il est en puissance par rapport à l'opération. D'où le nom d' « acte premier » pour l'habitus, et d' « acte second » pour l'opération.

2. Il n'appartient pas à la notion d'habitus de regarder la puissance, mais la nature. Et parce que la nature précède l'action que vise la puissance, il convient que la première espèce de qualité soit l'habitus plutôt que la puissance.

3. La santé est habitus ou disposition habituelle par rapport à une nature, comme nous l'avons expliqué. Néanmoins, en tant que cette nature est principe d'action, la santé implique par conséquent tendance à l'acte. De là cette phrase du Philosophe : « On dit qu'un homme ou un membre est sain quand il peut avoir l'activité de celui qui est sain. » Et pour les autres états habituels c'est pareil.

Article 4 : La nécessité des habitus

Objections : 1. On ne voit pas bien cette nécessité. L'habitus est ce par quoi un être est bien ou mal disposé à quelque chose, nous l'avons dit. Mais par sa forme il est déjà bien ou mal disposé, car c'est par elle qu'il est bon, comme c'est par elle qu'il est être. Donc aucune nécessité d'avoir des habitus.

2. L'habitus implique tendance à l'action. Mais la puissance est déjà suffisamment principe d'activité, puisque, même en dehors des habitus, les puissances naturelles sont principes d'actes. Il n'est donc pas nécessaire qu'il y ait des habitus.

3. De même que la puissance est capable du bien et du mal, l'habitus aussi ; et de même que la puissance n'agit pas toujours, l'habitus non plus. Donc, puisqu'il existe des puissances, il est superflu qu'il y ait des habitus.

En sens contraire, les habitus sont des perfections, dit le Philosophe. Mais la perfection est ce qu'il y a de plus nécessaire à une réalité, puisqu'elle a raison de fin. Il était donc nécessaire qu'il y eût des habitus.

Réponse : Comme nous l'avons dit, l'habitus est une certaine disposition ordonnée à la nature d'une chose, et à l'opération ou la fin de cette chose, disposition qui fait qu'on est bien ou mal adapté à cela. Mais pour qu'une chose ait besoin d'être adaptée à une autre il faut trois conditions.

1° Que ce qui s'adapte soit autre que ce à quoi il s'adapte et se trouve ainsi envers lui dans le rapport de puissance à acte. Par suite, s'il y a un être dont la nature ne soit pas composée de puissance et d'acte, en qui la substance se confonde avec l'opération et qui soit à lui-même sa fin, l'habitus ou disposition n'y a pas de place, comme c'est évidemment le cas en Dieu.

2° Il est requis que l'être en puissance à autre chose puisse être déterminé de plusieurs manières et à diverses choses. Par suite, s'il y a un être en puissance à autre chose, mais de telle façon qu'il ne soit en puissance qu'à cela, habitus et disposition n'y ont pas de place, puisqu'un tel sujet possède par sa nature même la relation qu'il doit avoir à un tel acte ; ainsi, bien que le corps céleste soit composé de matière et de forme, comme cette matière n'est pas en puissance à une autre forme, la disposition ou habitus n'y a pas de place, ni pour une forme ni même pour une opération, puisque la nature du corps céleste n'est en puissance qu'à un seul mouvement déterminé.

3° Il est requis que plusieurs facteurs concourent à adapter le sujet à l'une de ces choses auxquelles il est en puissance, et que ces facteurs puissent s'harmoniser de plusieurs façons de manière à s'adapter, bien ou mal, à la forme ou à l'opération. Aussi, les qualités simples des éléments, qui s'accordent avec la nature de ceux-ci et suivant un mode unique et déterminé, nous ne les appelons pas dispositions ou habitus mais simples qualités ; nous appelons dispositions ou habitus la santé, la beauté et les autres qualités qui impliquent un certain état d'harmonisation entre plusieurs parties pouvant s'harmoniser diversement. C'est pourquoi le Philosophe dit que « l'habitus est une disposition », et la disposition est « l'arrangement d'un être composé de parties, arrangement selon le lieu, ou selon les puissances, ou selon l'espèce », comme nous l'avons dit plus haut.

Donc, puisqu'il y a beaucoup d'êtres dont la nature et l'opération exigent le concours de plusieurs facteurs pouvant s'harmoniser de diverses manières, il est nécessaire qu'il y ait des habitus.

Solutions : 1. La nature d'une réalité est achevée par la forme, mais comme préparation à la forme elle-même il faut que le sujet soit dans une certaine disposition. — Cependant, la forme à son tour est orientée vers l'opération qui est soit une fin, soit l'acheminement vers une fin. Et si la forme n'a qu'une seule opération déterminée, aucune autre disposition n'est requise pour celle-ci en dehors de la forme elle-même. Mais si la forme est telle qu'elle puisse opérer diversement, comme c'est le cas de l'âme, il faut qu'elle soit adaptée à ses opérations par des habitus.

2. La puissance se prête parfois à beaucoup de réalisations ; et à cause de cela il faut qu'elle soit déterminée en vertu de quelque chose d'autre. Mais s'il y a une puissance qui ne se prête pas à beaucoup de réalisations, elle n'a pas besoin, avons-nous dit, d'un habitus qui la détermine. Et c'est pour cela que les forces de la nature n'accomplissent pas leurs opérations au moyen d'habitus, puisqu'elles sont déterminées par elles-mêmes dans un seul sens.

3. Ce n'est pas le même habitus, on le verra plus loin qui se porte au bien et au mal. Mais c'est la même puissance ; et voilà précisément pourquoi les habitus sont nécessaires : afin que les puissances soient déterminées au bien.

### **QUESTION 50 : LE SIÈGE DES HABITUS**

1. Y a-t-il des habitus dans le corps ? — 2. L'âme est-elle le siège d'habitus dans son essence, ou dans une puissance ? — 3. Peut-il y avoir des habitus dans les puissances sensibles ? — 4. Y en a-t-il dans l'intelligence elle-même ? — 5. Dans la volonté ? — 6. Dans les substances séparées ?  
Article 1 : Y a-t-il des habitus dans le corps ?

Objections : 1. Aucun, semble-t-il. Comme dit le Commentateur sur le livre III De l'Âme « l'habitus est ce par quoi l'on agit quand on veut ». Mais les actions corporelles ne sont pas soumises à la volonté, puisqu'elles sont naturelles. Il ne peut donc y avoir aucun habitus dans le corps.

2. Toutes les dispositions corporelles sont facilement changeantes. Mais l'habitus est la qualité difficilement changeante. Donc aucune disposition corporelle ne peut être un habitus.

3. Toutes les dispositions corporelles sont sujettes à l'altération. Mais celle-ci ne se trouve que dans la troisième espèce de qualité, laquelle s'oppose à l'habitus. Aucun habitus n'est donc dans le corps.

En sens contraire, le Philosophe dit qu'on nomme habitus la santé du corps ou une maladie incurable.

Réponse : L'habitus, avons-nous dit, est la disposition d'un sujet qui n'est qu'en puissance soit à une forme, soit à une opération. — Donc, en tant que l'habitus implique disposition à une opération, aucun ne se trouve principalement dans le corps comme dans son sujet. L'activité corporelle, en effet, vient toujours ou d'une qualité naturelle du corps, ou de l'âme qui le meut. Donc, pour ce qui est des opérations provenant de la nature, le corps n'est pas disposé par un habitus, puisque les énergies naturelles sont déterminées à une seule opération ; or nous avons dit qu'une disposition habituelle est requise là où le sujet est en puissance à beaucoup de choses. Quant aux opérations provenant de l'âme par le moyen du corps, elles viennent principalement de l'âme, mais secondairement du corps lui-même. Or les habitus sont exactement proportionnés aux opérations, d'où ce mot dans l'Éthique : « Des actes semblables causent des habitus

semblables » ; c'est pourquoi les dispositions à de telles opérations sont, elles aussi, principalement dans l'âme. Mais elles peuvent être secondairement dans le corps, en tant qu'il est préparé et habilité à servir promptement les activités de l'âme.

Si au contraire nous parlons de la préparation du sujet à une forme, alors la disposition habituelle peut résider dans le corps, puisqu'il est avec l'âme dans le rapport d'un sujet à une forme. Et c'est de cette façon que la santé, la beauté, etc. sont appelées des états habituels. Cependant ils ne réalisent pas parfaitement la nature de l'habitus, parce que leurs causes sont par nature facilement changeantes.

Mais Alexandre a soutenu qu'un habitus ou une disposition de la première espèce ne réside en aucune façon dans le corps. C'est Simplicius qui le dit dans le « Commentaire des Prédicaments ». Toutefois Alexandre pensait que la première espèce de qualité se rapporte uniquement à l'âme et que si Aristote allègue à ce propos la santé et la maladie, c'est par manière d'exemple, et non point comme si elles appartenaient à la première espèce de qualité. De sorte que le sens serait celui-ci : de même que la maladie et la santé peuvent être facilement ou difficilement changeantes, de même aussi ces qualités de la première espèce qu'on appelle l'habitus et la disposition.

- Mais ceci est évidemment contraire à la pensée d'Aristote. D'abord parce qu'il parle de la même façon lorsqu'il emploie l'exemple de la santé et de la maladie ou celui de la vertu et de la science ; et aussi parce que, dans la Physique, il compte expressément parmi les habitus la beauté et la santé.

Solutions : 1. Cette objection tient compte de l'habitus en tant que celui-ci dispose à l'opération, et des actes du corps qui proviennent de la nature ; mais elle néglige ceux qui proviennent de l'âme et dont le principe est la volonté.

2. Les dispositions corporelles ne sont pas de façon absolue difficilement changeantes à cause de la mobilité des causes corporelles. Cependant elles peuvent l'être par rapport à tel sujet, en ce sens qu'elles ne peuvent être écartées tant que durera ce sujet ; ou bien parce qu'elles sont difficilement changeantes par rapport aux autres dispositions. Mais les qualités de l'âme sont difficilement changeantes de façon absolue, en raison de la non-mobilité de leur sujet. Voilà pourquoi le Philosophe ne dit pas qu'un état de santé même difficile à perdre soit de façon pure et simple un habitus ; il dit que c'est « une manière d'habitus », selon le texte grec. Au contraire, les qualités de l'âme sont dites purement et simplement des habitus.

3. Les dispositions corporelles qui sont dans la première espèce de qualité diffèrent des qualités de la troisième espèce, comme certains l'ont prétendu, en ce que celles-ci sont comme en devenir et comme en mouvement ; d'où leur nom de passions ou de qualités passives. Mais dès qu'elles sont parvenues au point de perfection qui est leur espèce, elles sont alors dans la première sorte de qualité. Mais Simplicius n'approuve pas cette explication parce que dans ce cas l'action de chauffer serait dans la troisième sorte de qualité, tandis que la chaleur serait dans la première, alors qu'Aristote la met dans la troisième.

Aussi Porphyre affirme-t-il, comme le rapporte encore Simplicius à cet endroit, que la passion ou qualité passive diffère, dans les corps, de la disposition et de l'habitus d'après le degré d'intensité ou de relâchement. Quand un corps ne reçoit la chaleur que pour être chauffé, mais sans pouvoir lui-même chauffer, alors c'est de la passion si c'est tout à fait passager, ou de la qualité passive si c'est permanent. Mais, dès que le corps est élevé à un tel degré qu'il peut en chauffer un autre, alors c'est une disposition. Si ultérieurement pareil état se confirme au point d'être difficile à changer, alors ce sera un habitus. De sorte que la disposition serait le degré intensif et parfait de la passion ou de la qualité passive, l'habitus celui de la disposition. — Mais

Simplicius désapprouve aussi cela, parce que tel ou tel degré d'intensité et de relâchement n'implique pas une diversité dans la forme elle-même, mais dans la participation du sujet à cette forme ; les espèces de qualités ne seraient pas diversifiées ainsi.

Il faut donc parler autrement. L'équilibre des qualités passives elles-mêmes, considéré dans son harmonie avec une nature donnée, constitue véritablement une disposition. Voilà pourquoi, lorsqu'une altération se produit dans ces qualités-là, qui sont le chaud et le froid, le sec et l'humide, elle entraîne aussi une altération dans l'état de maladie et de santé. Mais premièrement et par soi il n'y a pas d'altération dans ces sortes d'habitus et de dispositions.

Article 2 : L'âme est-elle le siège d'habitus dans son essence, ou dans une puissance ?

Objections : Il semble que les habitus doivent être dans l'âme plutôt selon l'essence que selon les puissances. Car dispositions et habitus se définissent par rapport à une nature, on l'a dit. Or la nature se découvre par l'essence de l'âme plus que par les puissances, puisque c'est par son essence que l'âme est la nature de tel corps, et la forme de ce corps. Donc les habitus sont dans l'essence et non dans une puissance de l'âme.

2. Un accident n'est pas sujet d'un accident. Mais les puissances de l'âme sont aussi dans la catégorie des accidents, on l'a vu dans la première Partie. Donc les habitus ne sont pas dans l'âme en raison d'une de ses puissances.

3. Le sujet est antérieur à ce qui est en lui. Mais comme l'habitus appartient à la première espèce de qualité, il est antérieur à la puissance qui appartient à la seconde espèce. Ce n'est donc pas la puissance qui est le sujet de l'habitus.

En sens contraire, le Philosophe place les divers habitus dans les diverses facultés de l'âme.

Réponse : L'habitus, comme nous l'avons dit plus haut, comporte une disposition qui l'ordonne à une nature ou à une opération. Si l'on considère l'habitus en tant qu'il est ordonné à la nature, il ne peut être dans l'âme, si cependant nous parlons de la nature humaine, parce que l'âme est elle-même la forme destinée à parachever cette nature humaine. S'il peut y avoir sous ce rapport habitus ou disposition, c'est plutôt dans le corps par rapport à l'âme que dans l'âme par rapport au corps. Mais si nous parlons d'une nature supérieure de laquelle l'homme peut participer, selon S. Pierre (2P 1,4), « pour que nous soyons participants de la nature divine », en ce cas rien n'empêche que l'âme soit, dans son essence même, le sujet d'un habitus qui est la grâce, comme nous le dirons plus loin.

En revanche, s'il s'agit d'habitus ordonnés à l'opération, c'est surtout dans l'âme qu'il s'en trouve, étant donné que l'âme n'est pas déterminée à une seule opération mais se prête à un grand nombre; et c'est cela qui est requis pour un habitus. Et puisque l'âme est principe d'opérations au moyen de ses puissances, il en résulte qu'à cet égard les habitus sont dans l'âme selon ses puissances.

Solutions : 1. L'essence de l'âme appartient à la nature humaine non comme un sujet qui doit être disposé à quelque chose d'autre, mais comme une forme et une nature à laquelle on est disposé.

2. Par soi un accident ne peut être le sujet d'un accident. Mais parce qu'il y a un ordre même entre les accidents, dès lors qu'une chose est le sujet d'un accident, on comprend qu'elle le soit aussi d'un autre. Ainsi dit-on qu'un accident est le sujet d'un autre, comme la surface supporte la couleur. De cette façon la puissance peut être le sujet de l'habitus.

3. Si l'habitus est antérieur à la puissance, c'est en tant qu'il implique disposition à une nature; tandis que la puissance implique toujours ordre à l'opération ; et celle-ci vient ensuite, puisque la nature en est le principe. Or l'habitus qui a son siège dans une puissance n'est pas ordonné à la nature mais à l'opération. Il est donc postérieur à la puissance. — Ou bien on peut dire que

l'habitus passe avant la puissance comme l'achevé avant l'inachevé, comme l'acte avant la puissance. Car l'acte est premier dans l'ordre de la nature, bien que la puissance soit première dans l'ordre de la génération et du temps, comme dit Aristote.

Article 3 : Peut-il y avoir des habitus dans les puissances sensibles ?

Objections : 1. Apparemment non, car la puissance sensible est irrationnelle au même titre que la puissance nutritive. Or dans celle-ci on ne place aucun habitus. Donc on ne doit en placer aucun dans les puissances sensibles.

2. Les puissances sensibles nous sont communes avec les bêtes. Mais les bêtes n'ont pas d'habitus, parce qu'elles n'ont pas la volonté qui fait partie de la définition même de l'habitus, on l'a vu récemment. Donc il n'y a pas d'habitus dans la sensibilité.

3. Les habitus de l'âme, ce sont les sciences et les vertus ; et comme la science ressortit à la faculté de connaissance, la vertu ressortit à la faculté appétitive. Mais dans les puissances sensibles, il n'y a pas de sciences, puisque celles-ci ont pour objet l'universel, que les puissances sensibles ne peuvent saisir. Donc les habitus des vertus ne peuvent pas non plus résider dans les puissances sensibles.

En sens contraire, le Philosophe affirme qu'il y a des vertus, la tempérance et la force, dans la partie non rationnelle de l'âme.

Réponse : Les puissances sensibles peuvent être considérées de deux façons, suivant qu'elles agissent par l'instinct de la nature, ou par le commandement de la raison. En tant qu'elles agissent par l'instinct de la nature, elles n'ont qu'une seule tendance, comme la nature. Aussi, de même qu'il n'y a pas d'habitus dans les puissances de la nature, il n'y en a pas davantage dans les puissances sensibles en tant qu'elles agissent par l'instinct de la nature. — Au contraire, selon qu'elles agissent sous le commandement de la raison, elles peuvent être orientées vers des buts variés. Ainsi peut-il y avoir entre elles des habitus qui les y disposent bien ou mal.

Solutions : 1. La puissance nutritive n'est pas destinée par nature à obéir au commandement de la raison, et c'est pourquoi il n'y a pas en elle d'habitus. Mais les puissances sensibles le sont, et c'est pourquoi il peut y avoir en elles des habitus, car, dans la mesure où elles obéissent à la raison, on les dit en quelque sorte raisonnables, dit l'Éthique.

2. Chez les bêtes les puissances sensibles n'agissent pas sous l'empire de la raison mais sous l'impulsion de la nature, si les animaux sont laissés à eux-mêmes. Ainsi il n'y a pas en eux d'habitus ordonnés à des opérations. Il y a cependant chez eux des dispositions ordonnées à la nature, comme la santé et la beauté. — Mais parce que les bêtes sont dressées à des opérations particulières par l'entraînement que leur impose la raison de l'homme, on peut en ce sens leur attribuer des habitus. D'où cette parole de S. Augustin : « Nous voyons les bêtes les plus sauvages se détourner de leurs plus grandes voluptés par la peur de souffrir; et lorsque cela est devenu pour elles une habitude, on les dit domptées et apprivoisées. » Néanmoins, pour que cela mérite le nom d'habitus il y manque l'usage de la volonté : les animaux ne sont pas maîtres de l'exercer ou non, ce qui semble pourtant essentiel à l'habitus, et c'est pourquoi à proprement parler il ne peut y avoir en eux d'habitus.

3. L'appétit sensible est fait pour être mû par l'appétit rationnel, d'après Aristote, mais les facultés raisonnables de connaissance sont alimentées par les facultés sensibles. C'est pourquoi les habitus sont plus à leur place dans les facultés sensibles d'appétit que dans les facultés sensibles de connaissance, puisqu'il n'y a d'habitus dans les facultés appétitives sensibles que si elles agissent sous l'empire de la raison. — Pourtant, il peut aussi y avoir place pour les habitus dans les facultés sensibles intérieures de connaissance. Ils font qu'on a bonne mémoire, bonne cogitative ou bonne imagination ; d'où ce mot du Philosophe : « L'habitude contribue beaucoup

à la bonne mémoire. » Car même ces facultés-là sont poussées à agir sous l'empire de la raison. Quant aux facultés sensibles extérieures, comme la vue, l'ouïe, etc., elles ne sont pas susceptibles d'habitus mais, suivant la disposition de leur nature, elles sont ordonnées à des actes déterminés, chacune au sien. Les membres du corps sont dans le même cas ; les habitus ne sont pas en eux, mais plutôt dans les puissances qui leur impriment le mouvement.

Article 4 : Y a-t-il des habitus dans l'intelligence elle-même ?

Objections : 1. Il semble bien que non. Car les habitus, a-t-on dit, sont conformes aux opérations. Mais les opérations de l'homme sont communes à l'âme et au corps, comme il est dit au traité De l'Ame. Donc aussi les habitus. Or, comme il est dit dans ce même traité que l'intelligence n'est pas l'acte du corps, elle n'est donc pas le siège d'un habitus.

2. Tout ce qui est dans un être s'y trouve selon le mode de cet être. Mais l'être qui est forme sans matière est seulement acte ; celui qui est composé de matière et de forme possède à la fois puissance et acte. Donc quelque chose qui soit à la fois en puissance et en acte ne peut exister dans l'être qui est pure forme, mais uniquement dans celui qui est composé de matière et de forme. Or l'intelligence est forme sans matière. Donc l'habitus qui possède puissance et acte tout ensemble, puisqu'il se tient pour ainsi dire entre les deux, ne peut exister dans l'intelligence, mais seulement dans l'être conjoint, composé d'âme et de corps.

3. L'habitus est « la disposition d'après laquelle on est bien ou mal disposé à quelque chose », dit le Philosophe. Mais que l'on soit bien ou mal disposé à l'acte de l'intelligence, cela provient d'un état du corps ; de là encore ce mot du Philosophe : « Ceux qui ont une chair délicate, nous leur voyons un esprit très doué. » Les habitus de connaissance ne sont donc pas dans l'intelligence qui est d'un ordre à part, mais elles sont dans une puissance qui est l'acte d'une partie de l'organisme.

En sens contraire, le Philosophe place la science, la sagesse et cette intelligence qui est l'habitus des principes, dans la partie intellectuelle de l'âme.

Réponse : Sur cette question des habitus de connaissance il y a eu diversité d'opinion. Ceux qui prétendent qu'il n'y a qu'un seul intellect passif chez tous les hommes ont été forcés de soutenir que les habitus de connaissance ne sont pas dans l'intelligence elle-même, mais dans les facultés sensibles internes. De toute évidence en effet, les hommes sont divers dans leurs habitus ; on ne peut donc supposer que les habitus de connaissance soient directement dans ce qui, étant numériquement un, leur est commun à tous. Donc si l'intellect passif est numériquement un pour tous les hommes, les habitus de sciences qui les rendent différents ne pourront avoir leur siège dans cet intellect ; ils seront dans les facultés internes de sensibilité qui varient suivant les individus.

Mais, 1° cette thèse est certainement contraire à la pensée d'Aristote. Car évidemment les facultés sensibles ne sont pas rationnelles par essence mais seulement par participation, comme il est dit dans l'Éthique ; or le Philosophe met les vertus intellectuelles, de sagesse, de science et d'intelligence dans ce qui est rationnel par essence. Elles ne sont donc pas dans la sensibilité, mais bien dans l'intelligence elle-même. Du reste il dit expressément au livre III du traité De l'Ame : l'intellect passif, « lorsqu'il devient toutes choses », c'est-à-dire lorsqu'il en arrive à être mentalement chacune d'elles au moyen des espèces intelligibles, « passe alors sur le plan de l'acte, à la manière dont on dit que celui qui sait est réellement en acte, ce qui a lieu chez quelqu'un lorsqu'il a la capacité d'opérer par lui-même », entendez de pouvoir considérer l'objet de sa science. « Sans doute, même alors, l'intellect est encore en puissance d'une certaine façon, mais non pas comme il l'était avant d'avoir appris ou découvert ce qu'il sait. » C'est donc bien



l'intellect passif lui-même qui est le siège de cet habitus de science par lequel il a la capacité de considérer un objet, même quand il ne le fait pas.

2° En outre, cette thèse est contre la vérité des choses. Car il en est de l'habitus comme de la puissance : il appartient à qui appartient l'opération. Or comprendre et penser est l'acte propre de l'intelligence. Donc l'habitus par lequel on pense est proprement dans l'intelligence même.

Solutions : 1. Certains ont prétendu, d'après Simplicius, que si toute opération chez l'homme appartient en quelque sorte « au conjoint » comme dit le Philosophe, un habitus n'est jamais un habitus de l'âme seule, mais du conjoint. Il en découle qu'il n'y a aucun habitus dans l'intelligence puisque l'intelligence est « séparée », ce qui fondait l'objection. Mais cet argument ne s'impose pas. Cet habitus n'est pas une disposition de l'objet à la puissance, mais plutôt une disposition de la puissance à l'objet ; il faut donc que l'habitus soit dans la puissance même qui est le principe de l'acte, mais non pas dans ce qui fait fonction d'objet à l'égard de la puissance. Or, pour l'acte même de comprendre, si l'on dit qu'il est commun à l'âme et au corps, c'est uniquement en raison de l'image, comme il est dit au livre I du traité De l'Ame. Mais il est clair que l'image est à l'égard de l'intellect passif comme un objet, selon le livre III du traité De l'Ame. Il reste donc que l'habitus intellectuel réside principalement du côté de l'intelligence elle-même, et non pas du côté de l'image, qui est commune à l'âme et au corps. Voilà pourquoi il faut dire que l'intellect passif est le siège de l'habitus : être sujet de l'habitus appartient en effet à ce qui est en puissance à beaucoup de choses, et cela convient particulièrement à l'intellect passif. C'est donc bien lui qui est le siège des habitus intellectuels.

2. Il appartient à l'intellect passif d'être en puissance à l'être intelligible, comme il appartient à la matière corporelle d'être en puissance à l'être sensible. Aussi, rien n'empêche qu'il y ait des habitus dans l'intellect passif, l'habitus étant le milieu entre la pure puissance et l'acte parfait.

3. Les facultés internes de connaissance préparent pour l'intellect passif son objet propre. C'est pourquoi le bon état de ces facultés, auquel contribue le bon état du corps, facilite l'exercice de l'intelligence. C'est ainsi que l'habitus intellectuel peut résider dans ces facultés à titre secondaire. Mais à titre principal il se trouve dans l'intellect passif.

Article 5 : Y a-t-il des habitus dans la volonté ?

Objections : 1. Cela ne semble pas possible. Car les espèces intelligibles, au moyen desquelles l'intelligence accomplit son acte, appartiennent à l'habitus qui se trouve dans l'intelligence. Or la volonté n'agit pas au moyen d'espèces. Elle n'est donc pas le siège d'un habitus.

2. Il n'y a pas de place pour un habitus dans l'intellect agent comme dans l'intellect passif, parce que l'intellect agent est une puissance active. Mais la volonté l'est au plus haut degré, puisque c'est elle qui meut toutes les puissances vers leurs actes, nous l'avons vu antérieurement. Il n'y a donc pas de place en elle pour un habitus.

3. Dans les puissances naturelles il n'y a pas d'habitus, parce que ces puissances sont déterminées par nature à quelque chose. Mais la volonté est ordonnée elle aussi par sa nature à tendre vers le bien qu'ordonne la raison. Il n'y a donc pas d'habitus chez elle.

En sens contraire, la justice est un habitus. Or elle est dans la volonté, car elle est l'habitus de vouloir et de faire des choses justes. Donc la volonté est le siège d'un habitus.

Réponse : Toute puissance qui peut être ordonnée diversement à l'action a besoin d'un habitus qui la dispose bien à son acte. Or la volonté, parce qu'elle est puissance rationnelle, peut être ordonnée à l'action de la façon la plus diverse. Il faut donc supposer chez elle un habitus qui la prépare bien à son acte. — Du reste, la notion même de l'habitus fait voir qu'il est principalement ordonné à la volonté ; l'habitus, avons-nous dit, est « ce dont on peut se servir quand on veut ».

Solutions : 1. De même qu'il y a dans l'intelligence des espèces qui sont la similitude de l'objet, de même faut-il qu'il y ait dans la volonté, comme dans toute faculté appétitive, quelque chose qui l'incline vers son objet, puisque l'acte d'une puissance de cette sorte n'est autre chose qu'une inclination, nous l'avons dit. Donc, à l'égard des objets vers lesquels l'appétit est suffisamment incliné par la nature de la puissance elle-même, il n'a pas besoin qu'une qualité se surajoute pour l'y incliner. Mais la fin de la vie humaine exige que notre appétit ait une inclination à quelque chose de bien déterminé ; or une pareille inclination n'est pas dans la nature d'une puissance qui d'elle-même se porte à beaucoup de choses diverses. Il est donc nécessaire qu'il y ait dans la volonté, comme dans les autres facultés d'appétit, des qualités qui donnent cette inclination. Ces qualités s'appellent des habitus.

2. L'intellect agent est uniquement actif et nullement passif. Mais la volonté, comme toute autre puissance appétitive, est « un moteur qui est mû » selon Aristote. Aussi ne peut-on raisonner pareillement dans les deux cas, car ce qui est de quelque façon en puissance est normalement susceptible d'habitus.

3. Par la nature même de la puissance, la volonté incline au bien de la raison. Mais parce que ce bien se diversifie de beaucoup de façons, il est nécessaire, pour que la volonté soit inclinée vers un bien déterminé de la raison, qu'elle le soit au moyen d'un habitus afin d'avoir ensuite une plus prompte opération.

Article 6 : Y a-t-il des habitus dans les substances séparées ?

Objections : 1. « Il n'y a pas moyen de penser, dit Maxime, un commentateur de Denys, qu'il y ait dans ces divines intelligences (les anges) des vertus intellectuelles (entendez : spirituelles) sous forme d'accidents comme elles sont chez nous, c'est-à-dire à la manière dont une chose est dans une autre comme dans son sujet ; car tout accident est banni de ce monde-là. » Or l'habitus est toujours un accident. Donc chez les anges il n'y a pas d'habitus.

2. « Les dispositions saintes des essences célestes, dit Denys, participent plus que tout à la bonté de Dieu. » Mais ce qui est par soi est antérieur et supérieur à ce qui est par un autre. Donc les essences angéliques tiennent d'elles-mêmes ce qui les rend parfaitement conformes à Dieu. Par conséquent elles ne l'ont pas au moyen d'habitus, et cela semble être la pensée de Maxime lorsqu'il ajoute au même endroit : « Si les anges avaient leur perfection par des habitus, il est certain que leur essence ne demeurerait pas en possession d'elle-même et n'aurait pas pu être déifiée par soi, autant du moins que cela se pouvait. »

3. L'habitus est une disposition, dit le Philosophe. La disposition est l'ordre d'un être composé de parties. Puisque les anges sont des substances simples, il apparaît qu'il n'y a chez eux ni disposition ni habitus.

En sens contraire, Denys déclare que les anges de la première hiérarchie « se nomment Foyers brûlants, Trônes, Effusion de sagesse, parce que telle est la manifestation déiforme de leurs habitus ».

Réponse : Certains ont soutenu que chez les anges il n'y a pas d'habitus, mais que tout ce que l'on dit d'eux est dit d'une manière essentielle. De là cette parole de Maxime après celle que nous avons déjà citée : « Leurs manières d'être et les vertus qui sont en eux sont essentielles, à cause de l'immatérialité. » Simplicius dit : « La sagesse, dans une âme, est un habitus ; dans un esprit, une substance. Car tout ce qui est divin se suffit par soi-même, et existe en soi-même. »

C'est une thèse qui a une part de vrai et une part de faux. Il est évident en effet, d'après ce que nous avons dit, que le sujet d'un habitus n'est jamais que de l'être en puissance. C'est pourquoi les commentateurs qu'on vient de nommer, considérant que les anges sont des substances immatérielles et que la puissance de la matière n'existe pas en eux, en ont, par là même, exclu

l'habitus et tout accident. Mais, bien que la puissance matérielle n'existe pas chez les anges, il y a cependant chez eux de la puissance, car il n'appartient qu'à Dieu d'être acte pur. C'est pourquoi il peut se rencontrer en eux des habitus dans la mesure même où il s'y trouve de la puissance. Toutefois, comme la puissance de la matière et celle de la substance spirituelle ne sont pas la même chose, il faut en tirer cette conséquence que l'habitus n'est pas non plus de même sorte de part et d'autre. De là cette parole de Simplicius : « Les habitus de la substance intellectuelle ne sont pas pareils à ceux que nous avons ici-bas, mais ressemblent plutôt aux espèces simples et immatérielles que cette substance contient en elle-même. »

En ce qui concerne cependant cette sorte d'habitus, l'intelligence angélique se comporte tout autrement que l'intelligence humaine. Celle-ci en effet, puisqu'elle est au degré le plus bas dans l'ordre des intelligences, est en puissance à tout l'intelligible, comme la matière première à toutes les formes sensibles, et c'est pourquoi, afin de tout comprendre, notre esprit a besoin d'un habitus. Au contraire, l'intelligence angélique ne se présente pas comme une pure puissance dans le domaine de l'intelligible, mais comme un certain acte ; non certes comme un acte pur, car cela est réservé à Dieu, mais avec un mélange de puissance. Et moins cette intelligence a de potentialité, plus elle est supérieure. C'est pourquoi, comme nous l'avons dit dans la première Partie, l'ange a besoin, dans la mesure où il est en puissance, d'être perfectionné d'une manière habituelle au moyen d'espèces intelligibles en vue de son opération propre ; mais, dans la mesure où il est en acte, il peut par son essence même saisir quelques objets, au moins lui-même, et d'autres encore, selon le mode de sa propre substance, ainsi qu'il est dit au livre Des Causes, et d'autant plus parfaitement qu'il est plus parfait.

Toutefois, parce qu'aucun ange n'atteint à la perfection de Dieu, mais qu'ils en sont infiniment éloignés, pour atteindre Dieu lui-même par l'intelligence et la volonté, ils ont besoin d'habitus. Ils sont comme des êtres en puissance en face de cet acte pur. Aussi Denys dit-il que « leurs habitus sont déformés », en ce sens qu'ils les rendent conformes à Dieu.

Quant aux habitus qui sont des dispositions à l'existence naturelle, il n'y en a pas chez les anges, puisqu'ils sont immatériels.

Solutions : 1. La parole de Maxime doit s'entendre des habitus et accidents matériels.

2. Les anges n'ont pas besoin d'habitus pour ce qui leur convient en vertu de leur essence. Mais, parce qu'ils ne sont pas existants par soi au point de n'avoir pas à participer de la sagesse et de la bonté divines, dans la mesure même où ils ont besoin de participer d'une réalité extérieure, il est nécessaire de supposer en eux des habitus.

3. Chez les anges, l'essence ne se divise pas ; mais il y a des parties au point de vue de la puissance, en tant que leur intelligence s'accomplit par plusieurs espèces, et que leur volonté peut se porter vers plusieurs fins.

#### LA CAUSE DES HABITUS

Étudions maintenant la cause des habitus, 1<sup>o</sup> quant à leur génération (Q. 51), 2<sup>o</sup> quant à leur croissance (Q. 52), 3<sup>o</sup> quant à leur diminution et disparition (Q. 53).

#### **QUESTION 51 : LA GÉNÉRATION DES HABITUS**

1. Y a-t-il des habitus engendrés par la nature ? — 2. Y en a-t-il qui soient causés par des actes ? — 3. Un habitus peut-il être engendré par un seul acte ? — 4. Y a-t-il des habitus infusés dans l'homme par Dieu ?

Article 1 : Y a-t-il des habitus engendrés par la nature ?

Objections : 1. Aucun, semble-t-il, car l'usage de ce qui vient de la nature n'est pas soumis à la volonté, tandis que « l'habitus est ce dont on use quand on veut », dit le Commentateur d'Aristote.

2. La nature ne réalise pas par deux moyens ce qu'elle peut réaliser par un seul. Or les puissances de l'âme viennent de la nature. Donc, si les habitus des puissances en venaient aussi, l'habitus et la puissance seraient une seule et même chose.

3. Dans ce qui est nécessaire la nature n'est jamais en défaut. Or les habitus sont nécessaires pour bien agir, on l'a vu. Par conséquent, si la nature en produisait quelques-uns, il semble qu'elle ne manquerait pas de produire tous ceux qui sont nécessaires. Or cela est évidemment faux. Donc les habitus ne viennent pas de la nature.

En sens contraire, selon Aristote, on compte parmi les habitus l'intelligence des principes ; or elle nous vient de la nature, et c'est pourquoi l'on dit que les premiers principes sont connus naturellement.

Réponse : Quelque chose peut être naturel à un être à un double titre. Ce peut être dans la nature de l'espèce, comme il est naturel à l'homme de pouvoir rire et à la flamme de s'élever. Ou bien cela peut être dans la nature de l'individu, comme il est naturel à Socrate ou à Platon d'être, par complexion personnelle, en bonne ou en mauvaise santé. — De plus, dans chacun de ces deux cas, quelque chose peut être dit naturel de deux manières, soit parce que cela vient entièrement de la nature, soit parce que cela vient en partie de la nature et en partie d'un principe extérieur. Ainsi, lorsque quelqu'un guérit par lui-même, toute sa santé lui vient de la nature ; mais lorsque quelqu'un guérit à l'aide de la médecine, sa santé provient partiellement de la nature et partiellement d'un principe extérieur.

Ainsi donc, si nous parlons de l'habitus en tant qu'il est une disposition du sujet envers une forme ou nature, il lui arrive d'être naturel de toutes les façons que nous venons de dire. Il y a en effet des dispositions naturelles qui sont dues à l'espèce humaine et en dehors desquelles il ne se rencontrerait aucun être humain : ce sont là des dispositions qui sont dans la nature même de l'espèce. — Mais, comme de telles dispositions comportent une certaine latitude, il arrive qu'elles se réalisent à divers degrés chez les divers individus suivant la nature particulière de chacun. — Enfin ces sortes de dispositions peuvent provenir, soit totalement de la nature, soit en partie de la nature et en partie d'un principe extérieur, comme on l'a dit de ceux qui sont guéris par l'art médical.

Mais l'habitus est une aptitude à l'action et a pour siège, ainsi que nous l'avons dit, une puissance de l'âme ; il peut encore être et dans la nature de l'espèce, et dans celle de l'individu. Dans la nature de l'espèce en tant que cet habitus se rattache à l'âme qui, puisqu'elle est la forme du corps, constitue le principe spécifique ; dans la nature de l'individu, en tant qu'elle dépend du corps qui est principe matériel. — Cependant, ni d'une manière ni de l'autre, ces habitus ne peuvent être naturels en nous au point de nous venir entièrement de la nature. Chez les anges la chose arrive, parce qu'il y a en eux des idées qui leur sont innées, ce qui n'a pas lieu pour l'âme humaine, ainsi que nous l'avons dit dans la première Partie.

Donc il existe en nous quelques habitus naturels. Ils proviennent partiellement de la nature, et partiellement d'un principe extérieur. Différemment, il est vrai, suivant qu'ils sont dans les facultés de connaissance ou dans celles d'appétit. Dans les facultés de connaissance en effet il peut y avoir à l'état d'ébauche un habitus qui soit naturel et selon l'individu et selon l'espèce. — Selon la nature de l'espèce, c'est ce qui tient à l'âme même ; ainsi dit-on que l'intelligence des principes est un habitus naturel. Effectivement il convient à la nature même de l'âme intelligente que, dès que l'on connaît ce qu'est un tout et ce qu'est une partie, on sache aussitôt que le tout

est plus grand que la partie ; et ainsi pour le reste. Mais savoir ce que c'est que le tout et ce que c'est que la partie, on ne peut le faire qu'au moyen des espèces intelligibles puisées dans les images. C'est pourquoi le Philosophe montre que la connaissance des principes nous vient des sens. — D'autre part, un habitus de connaissance est dans la nature de l'individu en ce sens qu'un tel, vu ses dispositions organiques, est plus apte qu'un autre à faire œuvre d'intelligence, dans la mesure où nous avons besoin pour cela de facultés sensibles.

Dans les puissances appetitives il n'y a pas d'habitus naturel à l'état d'ébauche, du côté de l'âme et quant à la substance même de l'habitus ; il n'y a que les principes de l'habitus, comme on dit que les grands axiomes du droit sont les germes des vertus. Et la raison de ce fait, c'est que l'inclination à des objets propres, qui semble être l'ébauche d'un habitus, n'est pas ici affaire d'habitus mais se rattache plutôt à l'essence même des puissances. — En revanche, à prendre la chose du côté du corps et selon la nature de l'individu, il y a des habitus appetitifs à l'état d'ébauche, qui sont naturels. Il y a en effet des gens qui, par leur complexion corporelle, sont prédisposés à la chasteté, à la douceur, etc.

Solutions : 1. Cette objection se fonde sur la nature en tant qu'elle s'oppose à la raison et à la volonté, alors que ces puissances font elles-mêmes partie de la nature de l'homme.

2. Quelque chose, même naturellement, peut être surajouté à une puissance, sans cependant faire partie de la puissance même. Ainsi, chez les anges, il ne peut pas appartenir à la puissance même de leur esprit d'être par soi capable de tout connaître, parce qu'il faudrait pour cela qu'elle fût en acte toutes choses, ce qui est le fait de Dieu seul. En effet, ce qui fait connaître quelque chose doit être en acte la similitude de l'objet connu ; il suit de là que si la puissance de l'ange connaissait tout par elle-même, elle serait la similitude et l'acte de toutes choses. Il faut donc qu'à la puissance intellectuelle de l'ange soient surajoutées des espèces intelligibles qui sont la similitude des réalités pensées ; car la pensée de l'ange peut alors, par participation de la sagesse divine et non par son essence propre, être en acte ce à quoi elle pense. Il est évident par cet exemple que ce qui fait partie d'un habitus de nature peut ne pas appartenir entièrement à la puissance.

3. La nature n'a pas une force égale dans la production de toutes les variétés d'habitus. Le fait est que certains peuvent être causés par la nature, et d'autres non, comme nous venons de le dire. Voilà pourquoi, si quelques habitus sont naturels, il ne s'ensuit pas que tous le soient.

Article 2 : Y a-t-il des habitus qui soient causés par des actes ?

Objections : 1. Aucun, semble-t-il. L'habitus est une qualité. Or une qualité est produite chez un sujet dans la mesure où il est récepteur. Donc, puisqu'un agent, du fait même qu'il agit, n'est pas récepteur mais plutôt émetteur, il ne paraît pas possible que ses propres actes engendrent chez lui un habitus.

2. Le sujet dans lequel est produite une qualité est mû vers cette qualité, comme on le voit dans les choses qu'on fait chauffer ou refroidir ; tandis que l'agent dont l'acte produit la qualité donne le mouvement, comme on le voit dans ce qui est calorifique ou frigorifique. Donc, si quelqu'un pouvait causer en soi-même, par sa propre activité, un habitus, il faudrait qu'il fût tout ensemble celui qui donne et celui qui reçoit le mouvement, l'agent et le patient. Ce qui est impossible, d'après Aristote.

3. L'effet ne peut pas être plus noble que sa cause. Mais l'habitus est évidemment plus noble que l'acte qui le précède, puisqu'il rend les actes plus nobles. Donc il ne peut pas avoir pour cause l'acte qui le précède.

En sens contraire, le Philosophe enseigne que les habitus des vertus et des vices sont causés par des actes.

Réponse : Parfois l'agent contient en lui uniquement le principe actif de ses actes; ainsi le feu est source purement active de chaleur. Chez un tel agent, sa propre activité ne peut causer en lui aucun habitus ; de là vient que les choses de la nature, selon Aristote, ne peuvent ni s'accoutumer à quelque chose ni s'en désaccoutumer. — Mais on trouve des agents qui ont en eux à la fois le principe actif et le principe passif de leurs actes. C'est ce qui se voit dans les actes humains.

En effet, les actes de la faculté appétitive procèdent de celle-ci dans la mesure où elle est mue par la faculté de connaissance qui rend l'objet présent ; et celle-ci à son tour, dans la mesure où elle raisonne sur les conclusions, a pour principe actif les propositions évidentes par elles-mêmes. Aussi des actes de telle sorte peuvent-ils engendrer chez celui qui les émet des habitus, non quant au tout premier principe actif, mais quant au principe d'activité qui meut tout en étant mû. Car tout ce qui est passif et mû par un autre reçoit une disposition par l'activité de l'agent. Aussi les actes, en se multipliant, engendrent-ils dans la puissance qui est passive et mue, une certaine qualité qu'on nomme habitus. C'est ainsi que les habitus des vertus morales sont causés dans les puissances appétitives selon qu'elles sont mues par la raison, et les habitus des sciences dans l'intellect selon qu'il est mû par les principes premiers.

Solutions : 1. L'agent en tant que tel n'est pas récepteur. Mais en tant qu'il agit sous la motion d'un autre, il est récepteur, et c'est ainsi que l'habitus est causé.

2. Un même être ne peut pas être, sous le même rapport, ce qui donne et ce qui reçoit le mouvement. Mais rien n'empêche qu'un même être puisse se donner à soi-même le mouvement lorsque c'est à des titres divers, comme Aristote le prouve dans la Physique.

3. L'acte précédant l'habitus, en tant qu'il dérive du principe actif, procède de quelque chose qui est plus noble que ne sera l'habitus engendré ; ainsi la raison elle-même est-elle un principe plus noble que ne peut l'être l'habitus de la vertu morale qu'aura engendré dans la faculté appétitive l'habitude des actes ; et l'intelligence des principes est plus noble que la science des conclusions.

Article 3 : Un habitus peut-il être engendré par un seul acte ?

Objections : 1. Il semble bien. Une démonstration, en effet, est un acte de la raison. Or une seule démonstration suffit à produire la science, qui est l'habitus d'une conclusion. Donc l'habitus peut être produit par un seul acte.

2. De même qu'une activité peut croître en se multipliant, elle peut croître aussi en s'intensifiant. Mais en se multipliant les actes engendrent l'habitus. Donc, même un seul acte, s'il s'intensifie beaucoup, pourra être une cause génératrice d'habitus.

3. La santé et la maladie sont des habitus. Or on peut par un seul acte tomber malade ou guérir. Un seul acte peut donc causer un habitus.

En sens contraire, « une seule hirondelle, dit le Philosophe, ne fait pas le printemps, un seul jour non plus ; ainsi, à coup sûr, ce n'est pas assez d'un jour ni d'un peu de temps pour faire la béatitude ni le bonheur ». Mais « la béatitude, dit-il encore, est l'activité commandée par l'habitus de la parfaite vertu ». C'est avouer qu'un seul acte ne fait pas l'habitus de la vertu ni, pour la même raison, aucun autre habitus.

Réponse : Comme nous l'avons dit à l'article précédent, l'habitus est engendré par l'acte en tant que la puissance passive est mue par un principe actif. Mais pour qu'une qualité soit produite dans un sujet passif, il faut que l'élément actif domine complètement l'élément passif. Ainsi voyons-nous que le feu, parce qu'il ne peut vaincre totalement la matière combustible, ne parvient pas à l'enflammer tout de suite, mais peu à peu en rejette les dispositions contraires afin de vaincre complètement cette matière pour y imprimer sa forme.

Or il est évident que ce principe actif qu'est la raison ne peut dans un seul acte vaincre complètement la puissance appétitive, parce que celle-ci se prête de bien des manières à

beaucoup de choses ; mais en un seul acte la raison juge qu'une chose est à rechercher pour des raisons et dans des circonstances déterminées. Par conséquent ce seul acte n'est pas suffisant pour que la puissance appétitive soit complètement dominée au point de se porter vers un même objet, au moins le plus souvent, comme par nature, ce qui appartient à l'habitus vertueux. Et voilà pourquoi celui-ci ne peut être causé par un seul acte, mais par beaucoup.

Dans les facultés de connaissance il faut considérer qu'il y a une double passivité, celle de l'intellect passif lui-même, et une autre dans cette puissance qu'Aristote nomme encore intellect passif et qui est la raison particulière, c'est-à-dire la faculté cogitative avec mémoire et imagination. — A l'égard de la première passivité, il peut y avoir un élément actif qui par un seul acte soit complètement maître de tout ce qu'il y a de puissance dans son élément passif ; ainsi une seule proposition évidente par soi arrive à convaincre l'intelligence de donner avec fermeté son assentiment à la conclusion ; ce que ne fait assurément pas une proposition probable. Par conséquent, même du point de vue de l'intellect passif, il faut beaucoup d'actes de la raison pour engendrer un habitus en matière d'opinion ; mais il est possible qu'un habitus de science se produise, pour ce qui regarde au moins l'intellect, à la suite d'un seul acte de la raison. — Mais, pour ce qui est des facultés inférieures de connaissance, il est nécessaire de répéter plusieurs fois les mêmes actes, si l'on veut imprimer fermement une chose dans la mémoire. De là ce mot du Philosophe « La méditation affermit la mémoire. »

Quant aux habitus corporels, il est possible qu'ils soient causés par un seul acte, lorsque l'élément actif aura été d'une grande énergie. Ainsi une forte médecine ramène parfois instantanément la santé.

Solutions : Tout cela donne la réponse aux objections.

Article 4 : Y a-t-il des habitus infusés dans l'homme par Dieu ?

Objections : 1. Aucun, à ce qu'il semble. Car Dieu se conduit envers nous tous d'une manière égale. Donc, s'il versait, dans l'âme de certains, quelques habitus, il le ferait pour tous. Ce qui évidemment est faux.

2. Dieu agit dans tous les êtres de la manière convenable à leur nature. Car Denys affirme n : « Il appartient à la Providence divine de maintenir la nature. » Or, chez l'homme, il est conforme à la nature que les habitus soient causés par les actes, nous l'avons dit. Dieu ne produit donc pas d'habitus en nous sans nos actes.

3. Si Dieu infuse un habitus, l'homme peut produire beaucoup d'actes grâce à lui. Mais « ces actes font naître un habitus qui leur ressemble », dit Aristote. Il suit de là qu'il y a dans le même sujet deux habitus de même espèce, l'un acquis, et l'autre infus. Ce qui semble impossible, car deux formes d'une même espèce ne peuvent pas exister dans le même sujet. Donc aucun habitus n'est infusé en l'homme par Dieu.

En sens contraire, il est écrit dans l'Ecclésiastique (15,5 Vg) : « Le Seigneur l'a rempli de l'esprit de sagesse et d'intelligence. » Mais la sagesse et l'intelligence sont des habitus. Il y a donc des habitus infusés à l'homme par Dieu.

Réponse : C'est pour deux raisons que des habitus sont infusés à l'homme par Dieu. La première, c'est qu'il y a des habitus par lesquels nous sommes adaptés à une fin qui dépasse la capacité de la nature humaine et qui est cependant l'ultime et parfaite béatitude de l'homme, comme nous l'avons dit précédemment. Et, parce qu'il faut que les habitus soient proportionnés à l'objet même auquel ils nous adaptent, il est nécessaire que les habitus qui nous préparent à cette fin dépassent, eux aussi, la capacité de la nature humaine. Voilà pourquoi de tels habitus ne peuvent jamais être dans l'homme que par infusion divine. C'est le cas de toutes les vertus données par grâce.

L'autre raison, c'est que Dieu peut produire les effets des causes secondes en se passant d'elles, nous l'avons vu dans la première Partie. Donc, de même que parfois, pour montrer sa force, il donne la santé en dehors des causes naturelles, alors que la nature eût pu y suffire, de même aussi parfois, pour montrer sa force, il infuse dans l'âme même des habitus qui peuvent être causés par la nature. Ainsi a-t-il donné aux Apôtres la science des Écritures et celle de toutes les langues, connaissance que les hommes peuvent acquérir par l'étude ou par l'usage, mais sans parvenir à la même perfection.

Solutions : 1. Dieu se comporte d'une manière égale envers tous pour ce qui est de leur nature. Mais, suivant en cela l'ordre de sa sagesse, selon un plan déterminé, il donne à quelques-uns des choses qu'il n'accorde pas à d'autres.

2. Le fait que Dieu agit dans tous les êtres selon leurs modalités n'empêche pas qu'il fasse certaines choses impossibles à la nature. Cela prouve seulement qu'il ne fait rien contre ce qui convient à la nature.

3. Les actes produits par habitus infus ne causent pas un habitus mais confirment un habitus préexistant. C'est ainsi que des remèdes appliqués à celui qui a déjà la santé par nature ne produisent pas de la santé, mais renforcent celle qu'il possédait auparavant.

### **QUESTION 52 : LA CROISSANCE DES HABITUS**

1. Les habitus s'accroissent-ils ? — 2. S'accroissent-ils par addition ? — 3. Est-ce que n'importe quel acte accroît l'habitus ?

Article 1 : Les habitus s'accroissent-ils ?

Objections : 1. Cela ne paraît pas possible, car l'accroissement est une affaire de quantité. Or les habitus ne sont pas dans la catégorie de la quantité mais dans celle de la qualité.

2. « L'habitus est une certaine perfection », dit Aristote. Mais la perfection implique un achèvement et un terme, et ne semble donc pas susceptible de plus et de moins. Donc l'habitus ne peut pas augmenter.

3. Dans ce qui est susceptible de plus et de moins, se produit l'altération : subir une altération c'est passer du moins chaud au plus chaud par exemple. Or Aristote prouve qu'il n'y a pas d'altération dans le domaine des habitus; c'est donc qu'ils ne peuvent s'accroître.

En sens contraire, la foi est un habitus, et pourtant elle s'accroît ; d'où la demande des disciples du Seigneur (Lc 17, 5) : « Seigneur, augmente en nous la foi. » Donc les habitus s'accroissent.

Réponse : L'accroissement, ainsi que les autres choses se rapportant à la quantité, est une notion que nous transférons de l'ordre quantitatif des corps à l'ordre intelligible des réalités spirituelles, à cause de la connaturalité qu'il y a entre notre esprit et les réalités corporelles qui, elles, tombent sous l'imagination. Or, dans l'ordre quantitatif des corps, on dit qu'une chose est grande lorsqu'elle est amenée à la parfaite quantité qu'elle doit avoir ; ainsi y a-t-il des dimensions qu'on estime grandes pour l'homme et qui ne le sont pas pour l'éléphant. De là, dans l'ordre des formes, on dit que quelque chose est grand dès lors que c'est parfait. Et, comme la perfection c'est le bien, ainsi s'explique la parole de S. Augustin : « Dans ce qui n'est pas grand par la masse, être plus grand c'est être meilleur. »

Mais la perfection d'une forme peut être considérée de deux manières, selon la forme elle-même, et selon la façon dont le sujet participe de cette forme. Si l'on a en vue l'état parfait de la forme en elle-même, alors on dit qu'elle est petite ou grande, on parlera d'une grande ou petite santé, d'une grande ou petite science. Mais si l'on considère la perfection de la forme dans le sujet, on parle alors de plus et de moins; on dit par exemple que c'est plus ou moins blanc, plus ou moins



sain. D'ailleurs une pareille distinction ne signifie pas que la forme ait une existence en dehors de la matière ni du sujet, mais elle signifie que c'est différent de considérer une forme sous son aspect spécifique, et de la considérer dans la façon dont elle est participée par le sujet.

A cet égard, en ce qui concerne l'intensité et le relâchement des habitus et des formes, quatre opinions ont divisé les philosophes. Simplicius en fait l'exposé. Plotin et les autres platoniciens prétendaient que même les qualités et les habitus se trouvaient susceptibles de plus et de moins, pour cette raison qu'ils étaient matériels et qu'ils gardaient de ce fait une certaine indétermination à cause du caractère indéfini de la matière. — D'autres prétendaient au contraire que les qualités et les habitus n'étaient pas par eux-mêmes susceptibles de plus et de moins: ce sont les choses qualifiées dont on parle ainsi suivant les divers degrés de participation. Ainsi on ne dit pas que la justice est plus ou moins, mais qu'une chose est plus ou moins juste. Aristote touche un mot de cette opinion dans ses Prédicaments. — La troisième fut celle des stoïciens. Elle tient le milieu entre les deux premières. Ils ont soutenu en effet qu'il y a des habitus, comme les arts, qui sont susceptibles de plus et de moins ; mais d'autres non, comme les vertus. — La quatrième opinion consistait à dire que les qualités et formes immatérielles ne sont pas susceptibles de plus et de moins, mais que les matérielles le sont.

Pour manifester ce qu'il y a de vrai dans tout cela, il faut donc considérer que ce qui sert à délimiter une espèce doit être quelque chose de fixe et de stable, et comme un point indivisible ; tout ce qui arrive à ce point est contenu dans l'espèce, mais tout ce qui s'en éloigne, soit en plus soit en moins, appartient à une autre espèce ou plus parfaite ou moins parfaite. De là le mot du Philosophe : « Les espèces sont comme les nombres » ; si l'on augmente un nombre ou qu'on le diminue, on en change l'espèce. Donc, si une forme ou une réalité quelconque obtient par elle-même ou par quelque chose d'elle-même, la raison d'espèce, il est nécessaire que, prise en soi, elle ait une essence très déterminée dont elle ne puisse s'éloigner ni en plus par excès ni en moins par défaut. De cette sorte sont la chaleur, la blancheur et les autres qualités du même genre, qui ne se définissent pas par rapport à autre chose ; telle est, beaucoup plus encore, la substance qui est de l'être par soi. — En revanche, les choses qui reçoivent leur espèce du terme auquel elles sont ordonnées peuvent varier en elles-mêmes soit en plus soit en moins, et rester malgré cela dans la même espèce à cause de l'unité du terme auquel elles tendent et duquel elles reçoivent leur spécification. Ainsi, un mouvement est en soi plus intense ou plus relâché, tout en demeurant néanmoins de même espèce à cause de l'unité du but. Et l'on peut remarquer la même chose dans la santé, car le corps arrive à avoir véritablement la santé lorsqu'il est dans les dispositions convenables à la nature de l'animal ; mais comme cette nature peut s'accommoder de dispositions diverses, celles-ci peuvent varier en plus ou en moins, et cependant c'est toujours la santé. De là cette parole du Philosophe : « L'état de santé est susceptible de plus et de moins, car l'équilibre des humeurs n'est pas le même chez tous ni toujours pareil chez un seul et même individu ; mais une santé diminuée est encore jusqu'à un certain point la santé. » Or ces divers états de santé se tiennent par degrés, les uns dépassant, les autres dépassés, de sorte que si l'on ne donnait le nom de santé qu'à l'équilibre le plus parfait, alors on ne pourrait jamais dire que la santé fût plus grande ou qu'elle fût moindre. — Ainsi l'on voit bien de quelle manière une qualité ou forme peut en soi augmenter ou diminuer, et de quelle manière elle ne le peut pas.

Si maintenant nous considérons la qualité ou forme d'après la participation du sujet, en ce cas il se trouve aussi que certaines qualités et formes connaissent le plus et le moins, et certaines non. Et Simplicius attribue cette différence à la raison suivante. La substance en elle-même ne peut connaître le plus et le moins, puisqu'elle est de l'être par soi. C'est pourquoi toute forme dont un sujet participe substantiellement ne peut avoir ni tension ni relâchement ; aussi, dans le genre

substance ne parle-t-on pas de plus et de moins. Et puisque la quantité est toute proche de la substance, et que la figure à son tour est consécutive à la quantité, il s'ensuit que dans ces catégories-là il n'est pas question non plus de degrés. D'où cette pensée du Philosophe : lorsqu'une chose prend forme et figure, on ne dit pas qu'elle est en voie de s'altérer mais plutôt de devenir et de se former. Quant aux autres qualités qui sont plus éloignées de la substance et conjointes aux actions et passions, elles ont du plus et du moins selon la participation du sujet.

Mais on peut encore donner de cette différence une meilleure explication. Ainsi qu'on vient de le dire, ce qui donne son espèce à une chose doit demeurer fixe et stable en un point indivisible. Donc il peut arriver de deux manières que la participation d'une forme ne comporte pas de plus et de moins. — D'abord, parce que le sujet participant est spécifié selon cette forme même. De là vient qu'on ne participe jamais plus ou moins d'une forme substantielle. Et c'est pourquoi le Philosophe dit : « De même qu'un nombre n'a pas de plus et de moins, la substance n'en a pas non plus selon qu'elle représente l'espèce », entendez : quant à la participation de la forme spécifique ; « mais si elle est unie à la matière » : c'est-à-dire que c'est en raison des dispositions matérielles qu'il se trouve du plus et du moins dans la substance. — L'autre façon dont on peut s'expliquer l'absence de degrés dans la participation d'une forme tient à ce que l'indivisibilité même est essentielle à cette forme ; d'où il faut que, si un sujet participe de cette forme, il y participe en ce qu'elle a d'essentiellement indivisible. De là vient que dans les nombres il n'est pas question de plus et de moins ; chaque espèce y est constituée par une unité indivisible. Et il en est de même dans la quantité continue, lorsque les espèces y sont établies selon un système numérique, telle une grandeur de deux coudées, de trois coudées. De même dans les relations, par exemple le double et le triple. De même aussi pour les figures, par exemple trigone et tétragone. Et c'est là précisément la raison que donne Aristote au livre des Prédicaments, lorsque voulant indiquer la raison pour laquelle une figure ne connaît pas de plus et de moins, il dit : « Les choses qui réalisent la notion de triangle et celle de cercle sont toutes au même degré des triangles et des cercles » ; parce que l'indivisibilité est de leur essence même, si bien que tout ce qui participe de cette essence doit en participer indivisiblement.

Il ressort donc avec évidence de tout ceci que, comme les habitus et les dispositions se définissent par rapport à quelque chose, il peut y avoir pour eux intensité et relâchement de deux façons : 1° en eux-mêmes, comme quand on parle d'une plus ou moins bonne santé, ou lorsqu'on dit qu'une science est plus ou moins grande parce qu'elle s'étend à plus ou moins de choses ; 2° dans la participation du sujet, et cela veut dire qu'une science égale, ou une égale santé, est reçue plus profondément chez un individu que chez un autre, suivant une diversité d'aptitude résultant de la nature ou de l'habitus. Car ce n'est pas l'habitus et la disposition qui donnent au sujet son espèce, et ce ne sont pas non plus des formes impliquant dans leur notion même l'indivisibilité.

Quant à la façon dont la chose se passe dans les vertus, nous le dirons plus loin.

Solutions : 1. De même que la notion de grandeur passe de l'ordre corporel de la quantité à l'ordre intelligible de la perfection des formes, de même aussi la notion de croissance, puisque le terme de l'accroissement est la grandeur.

2. Sans doute l'habitus est une perfection, mais non une perfection qui soit le terme de son sujet, comme si elle lui donnait par exemple son existence spécifique. Elle n'inclut pas non plus un terme dans sa notion même, comme le fait chaque espèce de nombre. Par conséquent, rien n'empêche qu'elle ait du plus et du moins.

3. L'altération est d'abord dans les qualités de la troisième espèce, mais elle peut se trouver dans les qualités de la première espèce par voie de conséquence ; changez l'état de la température, et l'animal en devient malade ou bien portant ; pareillement, que changent les passions de l'appétit

sensible ou les impressions des facultés sensibles de connaissance, et l'état des sciences et des vertus en est modifié, dit Aristote.

Article 2 : Les habitus s'accroissent-ils par addition ?

Objections : 1. Il semble bien. En effet, le mot même d'accroissement, nous venons de le dire, indique un transfert des quantités corporelles au domaine des formes. Or dans les quantités corporelles il n'y a pas d'accroissement sans addition : « Accroître, c'est ajouter à une grandeur préexistante », dit Aristote. Donc, dans les habitus aussi, tout accroissement se fait par addition.

2. L'habitus ne s'accroît que par l'influence d'un agent. Mais tout agent produit quelque effet dans le sujet patient : ce qui chauffe produit réellement la chaleur dans ce qui est chauffé. Il ne peut donc y avoir d'accroissement sans que se produise une addition.

3. De même que ce qui n'est pas blanc est en puissance à devenir blanc, ainsi ce qui est moins blanc est en puissance à être plus blanc. Mais ce qui n'est pas blanc ne le devient qu'en acquérant la blancheur. Donc ce qui est moins blanc ne devient plus blanc que par une autre blancheur ajoutée à la première.

En sens contraire, « un corps chaud devient plus chaud, dit le Philosophe, sans qu'il se produise dans la matière aucune chaleur qui n'existât déjà lorsque le corps était moins chaud ». Donc, au même titre, dans les autres formes, lorsqu'elles augmentent, il n'y a non plus aucune addition.

Réponse : La solution de cette question dépend de ce qui précède. On vient de dire en effet que, dans des formes qui s'intensifient et se relâchent, l'accroissement et la diminution ont une manière de se produire qui tient non pas à la forme elle-même considérée en soi, mais à ce que le sujet en participe diversement. C'est pourquoi cet accroissement des habitus et des autres formes n'a pas lieu par addition de forme à forme, mais se produit par le fait que le sujet participe plus ou moins parfaitement d'une seule et même forme. Et de même, lorsqu'un corps devient chaud en acte sous l'influence d'un agent qui est lui-même chaud en acte, il commence à participer nouvellement de cette forme sans pourtant que la forme elle-même commence à exister ; ainsi lorsque, sous l'action interne de l'agent lui-même, le corps devient plus chaud, c'est comme participant plus parfaitement de la forme, et ce n'est pas parce que quelque chose vient s'ajouter à cette forme.

Si en effet on entend par addition un tel accroissement dans les formes, cela ne pourrait avoir lieu que du côté de la forme ou du côté du sujet. Si cela avait lieu du côté de la forme, nous l'avons déjà dit, l'addition alors, ou la soustraction, changerait l'espèce, comme l'espèce de couleur peut varier lorsqu'une chose passe du pâle au blanc. — Si l'addition devait s'entendre du côté du sujet, ce pourrait être seulement parce qu'une partie de celui-ci reçoit la forme qu'il n'avait pas encore, comme lorsque nous disons que le froid nous gagne si nous avons déjà froid dans une partie du corps, et que maintenant nous avons froid en plusieurs ; ou ce serait parce qu'un autre sujet vient s'ajouter au premier pour participer de la même forme, comme lorsqu'un corps chaud vient se joindre à un corps chaud, ou du blanc à du blanc. Mais, dans les deux cas, on ne dit pas que c'est plus blanc ou plus chaud, on dit que ce l'est en plus grande quantité.

Toutefois, comme il y a des accidents qui s'accroissent en eux-mêmes ainsi que nous l'avons dit plus haut, dans certains d'entre eux il peut y avoir accroissement par addition. Un mouvement s'accroît par tout ce qui s'y ajoute, quant au temps qu'il dure, ou quant au chemin par où il passe ; et cependant, à cause de l'unité du terme, c'est toujours la même espèce de mouvement. Néanmoins un mouvement augmente aussi en intensité selon la participation du sujet, c'est-à-dire en tant que le même mouvement peut se faire d'une manière plus ou moins aisée ou prompte. — Pareillement, la science aussi peut avoir de l'accroissement en elle-même par addition ; ainsi lorsque quelqu'un apprend un plus grand nombre de conclusions de géométrie,

l'habitus s'accroît en lui, tout en appartenant à la même science quant à son espèce. Néanmoins, la science augmente aussi en intensité chez quelqu'un selon la participation du sujet, c'est-à-dire à la manière dont un individu possède plus de clarté et plus d'aisance qu'un autre pour considérer les mêmes conclusions.

D'ailleurs, dans les habitus corporels on ne voit pas qu'il y ait beaucoup d'accroissement par addition. Car on ne dit pas qu'un animal soit véritablement sain ou beau s'il ne l'est dans toutes ses parties. S'il arrive à un équilibre plus parfait, c'est par modification des qualités élémentaires qui le composent, et ces qualités n'augmentent qu'en intensité en raison du sujet participant.

Quant à la façon dont cela se passe dans les vertus, il en sera question plus loin.

Solutions : 1. Même dans la grandeur corporelle il peut y avoir accroissement de deux façons. L'une par addition de matière à matière comme il arrive dans la croissance des êtres vivants. L'autre sans aucune addition et uniquement par intensification comme dans les matières qui font explosion.

2. La cause qui accroît l'habitus produit bien toujours quelque chose dans le sujet, mais non une forme nouvelle. Elle fait seulement que le sujet participe plus parfaitement de la forme qui préexiste, ou que cette forme prend une plus ample extension.

3. Ce qui n'est pas encore blanc est en puissance à la forme même de blancheur, comme ne la possédant pas encore, et c'est pour cela que l'agent cause réellement dans le sujet une forme nouvelle. Mais ce qui est moins chaud ou moins blanc n'est plus en puissance à la forme puisqu'il la possède déjà en acte ; il est seulement en puissance au mode parfait de participation, et il obtient cela sous l'influence de l'agent.

Article 3 : Est-ce que n'importe quel acte accroît l'habitus ?

Objections : 1. Vraisemblablement oui, car en multipliant la cause on multiplie l'effet. Or les actes sont causes de quelques-uns des habitus, nous l'avons déjà dit. Donc, si les actes se multiplient, l'habitus augmente.

2. On porte le même jugement sur les cas semblables. Or les actes procédant d'un même habitus se ressemblent tous. Donc, si quelques-uns d'entre eux font grandir l'habitus, n'importe lequel le fera aussi.

3. Le semblable s'accroît par son semblable. Mais un acte ressemble toujours à l'habitus dont il procède. Donc n'importe quel acte accroît l'habitus.

En sens contraire, le même être ne peut causer des effets contraires. Or le Philosophe fait remarquer, que des actes procédant pourtant d'un habitus le diminuent : c'est, dit-il, lorsqu'ils sont faits négligemment. Ce n'est donc pas n'importe quel acte qui augmente l'habitus.

Réponse : Selon Aristote, « les actes semblables causent des habitus semblables ». Mais ressemblance et dissemblance ne tiennent pas seulement à une qualité identique ou diverse, mais aussi à un degré de participation semblable ou divers. Le noir ne ressemble pas au blanc, mais le même blanc ne ressemble pas non plus au plus blanc puisque passer de l'un à l'autre est aussi un changement, comme le passage d'un opposé à un opposé, dit la Physique.

Mais puisque l'exercice des habitus est entièrement dans notre volonté, comme nous l'avons montré, il arrive à celui qui a un habitus de ne pas s'en servir, ou même d'agir en sens contraire ; de même il peut lui arriver de se servir de l'habitus pour des actes qui ne sont pas proportionnés à l'intensité de celui-ci. Donc, si l'intensité des actes est proportionnée à celle de l'habitus ou même la dépasse, n'importe lequel de ces actes ou accroît l'habitus ou lui prépare un accroissement, pour parler de cette croissance des habitus comme on ferait de celle des animaux. En effet l'absorption de tout aliment ne fait pas grandir l'animal sur-le-champ, pas plus que toute goutte qui tombe ne creuse la pierre; mais quand l'alimentation s'est répétée, la croissance enfin

se produit. Ainsi également quand les actes se répètent, l'habitus se développe. — Mais si l'intensité de l'acte reste proportionnellement inférieure à celle de l'habitus, un tel acte ne prépare pas un accroissement de l'habitus, mais plutôt sa diminution.

Solutions : Tout cela donne la réponse aux objections.

### **QUESTION 53 : LA DIMINUTION ET LA DESTRUCTION DES HABITUS**

1. L'habitus peut-il disparaître ? — 2. Peut-il diminuer ? — 3. La manière dont il peut disparaître ou diminuer.

Article 1 : L'habitus peut-il disparaître ?

Objections : 1. Pas plus que la nature, semble-t-il. Car l'habitus est en nous comme une nature, d'où le caractère délectable des opérations dont on a l'habitus. Or la nature n'est pas détruite tant que demeure son sujet. Donc l'habitus ne peut pas périr non plus tant que le sujet demeure.

2. Toute destruction d'une forme est causée soit par la destruction du sujet, soit par l'apparition d'une forme contraire. Ainsi la maladie disparaît-elle lorsque l'animal meurt, ou bien lorsque survient la santé. Mais la science, qui est un habitus, ne peut disparaître par destruction du sujet, puisque l'intellect, où elle a son siège, « est une substance et ne se corrompt pas », ainsi qu'il est dit au livre I du traité de De l'Âme. De même la science ne peut pas être détruite par une réalité contraire, car les espèces intelligibles ne sont pas contraires les unes aux autres, d'après Aristote. Donc un habitus de science ne peut être détruit d'aucune manière.

3. Toute destruction s'opère par un mouvement. Mais les habitus de science qui sont dans l'âme ne peuvent être détruits par un mouvement de l'âme en elle-même, car de soi l'âme ne connaît pas le mouvement. Elle se meut il est vrai, en subissant les mouvements du corps. Mais aucune modification organique ne semble pouvoir détruire les espèces intelligibles, puisque leur existence est liée à l'intellect, et que cet intellect est par lui-même le lieu des idées, indépendamment du corps ; d'où cette affirmation que les habitus ne peuvent être détruits ni par la vieillesse ni par la mort. La science ne peut donc être détruite. Ni par conséquent l'habitus de la vertu puisqu'elle est aussi dans l'âme raisonnable et que « les vertus, d'après le Philosophe, sont plus durables que les savoirs ».

En sens contraire, le Philosophe affirme aussi que « la science est détruite par l'oubli ou par l'erreur ». On perd aussi la vertu par le péché. Et Aristote dit encore que des actes contraires engendrent et détruisent les vertus.

Réponse : Il faut dire qu'une forme est détruite en soi par son contraire ; et par accident si son sujet est détruit. Donc, s'il y a des habitus dont le sujet soit destructible et dont la cause ait son contraire, ils pourront se perdre des deux manières, comme on le voit pour les habitus corporels, la santé et la maladie. En revanche, les habitus dont le sujet n'est pas destructible ne peuvent se perdre par accident. Il y a cependant des habitus qui, tout en existant principalement dans un sujet indestructible, sont pourtant secondairement dans un sujet destructible. Ainsi l'habitus de science puisque, s'il réside principalement dans l'intellect passif, il réside secondairement dans les facultés sensibles de connaissance, nous l'avons vu. Et c'est pourquoi, du côté de l'intellect passif, l'habitus de science ne peut être détruit, mais seulement du côté des facultés inférieures de connaissance sensible.

Il faut donc examiner si les habitus de cette sorte peuvent se perdre par eux-mêmes. Il faudrait donc pour cela qu'il y eût un habitus ayant un contraire soit de son côté, soit du côté de sa cause ; mais s'il n'a pas de contraire, il ne pourra se détruire par lui-même. Or il est évident qu'une espèce intelligible ayant son existence dans l'intellect passif n'a pas de contraire, et que sa cause,

l'intellect agent, ne peut pas en avoir non plus. Par conséquent, s'il y a dans l'intellect passif un habitus qui soit immédiatement causé par l'intellect agent, un tel habitus est indestructible et par soi et par accident. Les habitus des premiers principes, tant spéculatifs que pratiques, sont de cette sorte : aucun oubli ni aucune erreur ne peuvent les détruire. Le Philosophe le dit de la prudence : « L'oubli ne la fait pas perdre ». — Mais il y a dans l'intellect passif un habitus causé par la raison, c'est l'habitus des conclusions que l'on appelle la science. Or, la cause de cet habitus peut rencontrer doublement quelque chose de contraire : 1° dans les propositions mêmes à partir desquelles se fait le raisonnement, car à cette affirmation « le bien est le bien » s'oppose celle-ci, dit le Philosophe, « le bien n'est pas le bien » ; 2° dans le processus même du raisonnement, comme quand un syllogisme qui est un sophisme s'oppose au syllogisme dialectique ou démonstratif. Il est donc évident que l'on peut détruire un argument faux par l'habitus d'une opinion vraie ou même d'une science. Aussi le Philosophe dit-il que « l'erreur est la destruction de la science ».

Pour ce qui est des vertus, celles qui sont intellectuelles ont leur siège dans la raison même, et il faut faire à leur égard le même raisonnement que pour la science ou l'opinion. — Mais il y en a qui résident dans les facultés appétitives, ce sont les vertus morales, et il en est de même des vices opposés. Or les habitus de ces facultés appétitives sont causés par le fait que la raison est faite pour mouvoir la faculté appétitive. Voilà pourquoi l'habitus de la vertu ou du vice peut être détruit par le jugement de la raison lorsque celle-ci imprime un mouvement. En sens contraire, de quelque manière que ce soit, c'est-à-dire ou par ignorance, ou par passion, ou même par libre choix.

Solutions : 1. L'habitus ressemble à la nature, cependant il lui est inférieur. Et c'est pourquoi, alors que la nature ne peut nullement se perdre, l'habitus ne se perd que difficilement.

2. Bien qu'il n'y ait à proprement parler rien de contraire aux espèces intelligibles, il peut y avoir pourtant quelque chose de contraire, comme nous venons de le dire, aux affirmations et à la marche de la raison.

3. Un mouvement corporel n'écarte pas la science en atteignant la racine même de l'habitus, mais seulement en empêchant l'acte dans la mesure où l'intellect a besoin dans son acte des facultés sensibles où la modification organique vient jeter le trouble. Mais une modification de la raison, d'ordre intellectuel, peut corrompre un habitus de science jusque dans sa racine. Et un habitus de vertu peut être détruit pareillement. — Quand on dit cependant que « la vertu est plus durable que le savoir », cela doit s'entendre non du sujet ni de la cause, mais des actes ; car les vertus sont d'un usage continu durant toute la vie, mais non pas les disciplines de l'esprit.

Article 2 : L'habitus peut-il diminuer ?

Objections : 1. Il semble que non. L'habitus, en effet, est une qualité, une forme simple. Or une chose simple, ou on l'a tout entière, ou on la perd tout entière. Donc, bien qu'un habitus puisse se perdre, il ne peut diminuer.

2. Tout ce qui convient à un accident lui convient en raison de lui-même ou en raison de son sujet. Or de soi un habitus n'a ni intensité ni relâchement; autrement nous aurions là une espèce qui serait attribuée à ses individus selon le plus et le moins. Si c'est la participation du sujet qui rend la diminution possible, c'est donc que l'habitus a quelque chose de propre qu'il ne partage pas avec son sujet. Mais chaque fois qu'une forme a quelque chose de propre en dehors de son sujet, c'est que c'est une forme séparable, comme il est dit au livre 1 du traité de De l'Ame : il s'ensuivrait que l'habitus serait une forme séparable, ce qui est impossible.

3. La raison et la nature de l'habitus, comme de n'importe quel accident, tient dans l'union concrète à un sujet, de sorte que tout accident se définit par son sujet. Donc, si l'habitus en lui-

même n'est ni intense ni relâché, il ne pourra non plus être diminué par son union concrète au sujet. Ainsi, d'aucune manière il ne connaîtra de diminution.

En sens contraire, par nature les contraires se produisent dans le même sujet. Or l'accroissement et la diminution sont des contraires. Puisque l'habitus peut augmenter, il semble qu'il peut aussi diminuer.

Réponse : Il ressort de ce que nous avons dit plus haut que les habitus diminuent comme ils augmentent, de deux manières. Et de même que la cause qui les fait naître est aussi celle qui les fait grandir, de même la cause qui les détruit est celle qui les fait diminuer; car la diminution d'un habitus l'achemine à sa destruction, comme à l'inverse la génération de l'habitus est le fondement de sa croissance.

Solutions : 1. L'habitus considéré en lui-même est une forme simple, et à cet égard il ne lui arrive pas de diminuer. Mais cela lui arrive suivant les divers modes de participation, diversité qui provient de l'indétermination de la puissance du sujet participant et signifie que cette puissance peut participer en diverses manières d'une même forme, ou qu'elle peut s'étendre à plus ou moins de choses.

2. Ce raisonnement serait concluant si l'essence même de l'habitus ne subissait aucune sorte de diminution. Mais nous disons seulement qu'il y a dans l'essence de l'habitus une certaine diminution qui a son principe non dans l'habitus mais dans le sujet participant.

3. De quelque façon qu'on s'exprime, l'accident est toujours conçu essentiellement dans la dépendance du sujet, cependant de façons différentes. Si l'on s'exprime dans l'abstrait, l'accident implique à l'égard du sujet un rapport qui commence par l'accident et se termine au sujet; on dit que la blancheur est « ce par quoi une chose est blanche ». Et c'est pourquoi, lorsque l'on définit un accident dans l'abstrait, on ne prend pas comme sujet cette première partie de la définition qui est le genre, mais la seconde partie qui est la différence : nous définissons le fait d'être camus par « la dépression du nez ». Mais dans le concret tout part du sujet et se termine à l'accident : on appelle blanc « ce qui possède la blancheur »; et c'est pourquoi lorsqu'on définit un accident concrètement, on prend le sujet comme genre, c'est-à-dire comme première partie de la définition : nous définissons l'homme camus par son nez déprimé.

Ainsi donc, ce qui convient aux accidents, d'après leur sujet mais non d'après leur raison d'accident, ne leur est pas attribué dans l'abstrait, mais dans le concret. Tel est, en quelques-uns d'entre eux, le degré d'intensité et de relâchement: ainsi on ne dit pas que la blancheur est plus ou moins blancheur, mais qu'une chose est plus ou moins blanche. Et le même point de vue se présente dans les habitus et dans les autres qualités, sauf que certains habitus augmentent ou diminuent par une sorte d'addition, comme nous l'avons vu plus haut.

Article 3 : La manière dont l'habitus peut disparaître ou diminuer

Objections : 1. Il ne semble pas que l'habitus soit détruit ou diminué par simple cessation de l'acte. On voit en effet par tout ce qui a été dit que les habitus sont plus durables que les qualités de passibilité. Mais celles-ci ne sont pas détruites ni diminuées parce qu'elles cessent d'exercer leur action; une blancheur n'est pas diminuée si elle n'impressionne aucun organe visuel, ni une chaleur si elle n'a rien à réchauffer. Donc, les habitus, eux non plus, ne se détruisent ni ne diminuent en cessant d'agir.

2. Destruction et diminution sont des changements. Mais rien ne change que sous la motion d'une cause. Puisque la cessation d'activité n'implique pas une motion de ce genre, il ne semble pas qu'elle puisse diminuer ou détruire l'habitus.

3. Les habitus de science et de vertu sont dans l'âme intelligente, laquelle est au-dessus du temps. Mais ce qui est au-dessus du temps n'est ni détruit ni diminué par la longueur du temps.

Donc ces sortes d'habitus ne sont pas non plus détruits ni diminués du seul fait qu'on reste longtemps sans les exercer.

En sens contraire, le Philosophe dit que « ce qui détruit la science ce n'est pas seulement l'erreur, c'est encore l'oubli ». Ailleurs il dit que beaucoup d'amitiés se perdent simplement parce qu'on ne se voit plus. Et pour la même raison d'autres habitus de vertus sont diminués ou supprimés parce qu'on a cessé d'en faire usage.

Réponse : On sait qu'il y a, pour Aristote, deux façons de mouvoir. Une chose peut mouvoir par soi, c'est-à-dire en raison de sa forme propre, comme le feu chauffe. Elle peut mouvoir par accident, comme fait tout ce qui écarte l'obstacle. C'est de cette seconde manière que la cessation d'exercice cause la destruction ou la diminution des habitus, dans la mesure où l'on écarte l'activité qui préservait l'habitus des causes de destruction ou d'amoindrissement. Nous l'avons dit en effet, les habitus par soi se détruisent ou s'affaiblissent par le fait d'un agent contraire. Aussi tous les habitus ont des contraires qui surgissent peu à peu au cours du temps, et qu'il faut supprimer par l'acte qui procède de l'habitus ; car ces habitus s'affaiblissent ou même disparaissent tout à fait, parce que pendant longtemps leur activité a cessé de s'exercer. Cela se voit et pour la science et pour la vertu.

De toute évidence l'habitus de la vertu morale nous rend prompt à choisir le juste milieu dans nos opérations et dans nos passions. Or, quand quelqu'un ne se sert pas de son habitus vertueux pour modérer ses propres passions ou opérations, nécessairement beaucoup d'entre elles se produisent en dehors de la mesure de la vertu, sous l'influence de l'appétit sensible et d'autres pressions venues de l'extérieur. Ainsi la vertu se détruit ou s'affaiblit, par absence d'activité. — Il en est de même des habitus intellectuels, selon lesquels on devient prompt à bien juger de ce qu'on a dans l'imagination. Donc, lorsque l'on cesse de faire usage d'un habitus intellectuel, des imaginations étrangères surgissent, et parfois elles conduisent à des positions contraires. C'est au point que si le fréquent usage de l'habitus intellectuel ne parvient pas à couper en quelque sorte ou à comprimer des imaginations, on est rendu moins apte à juger correctement, et parfois on est tout à fait disposé au parti contraire. Et ainsi, par absence d'activité, un habitus intellectuel s'affaiblit ou même se détruit.

Solutions : 1. On verrait même la chaleur se détruire en cessant de chauffer, si cela augmentait le froid, élément corrupteur du chaud.

2. La cessation d'activité mène à la perte ou à la diminution comme tout ce qui supprime un empêchement.

3. La partie intellectuelle de l'âme est de soi au-dessus du temps; mais la partie sensible est soumise au temps. C'est pourquoi, au cours du temps elle se modifie quant aux passions de l'appétit et même quant aux facultés de connaissance. Ce qui fait dire au Philosophe 1 que le temps est cause d'oubli.

#### **QUESTION 54 : LA DISTINCTION DES HABITUS**

1. Peut-il exister plusieurs habitus dans une seule puissance ? — 2. Les habitus se distinguent-ils d'après leurs objets ? — 3. Se distinguent-ils selon le bien et le mal ? — 4. Un habitus est-il constitué de plusieurs ?

Article 1 : Peut-il exister plusieurs habitus dans une seule puissance ?

Objections : 1. Cela ne semble pas possible. Quand des choses ont un même principe de distinction, tout ce qui multiplie l'une multiplie l'autre. Or la puissance et l'habitus se distinguent



d'une manière identique, c'est-à-dire d'après leurs actes et leurs objets. Donc ils se multiplient pareillement, et il ne peut exister plusieurs habitus dans une seule puissance.

2. Une puissance est une énergie simple. Or dans un sujet, lorsqu'il est simple, il ne peut y avoir diversité d'accidents, parce que le sujet est cause de l'accident et que d'une cause simple on ne voit découler qu'un seul effet. Donc dans une puissance ne peuvent exister plusieurs habitus.

3. De même que le corps prend forme par sa figure extérieure, ainsi la puissance est formée par l'habitus. Mais un seul corps ne peut être formé par diverses figures en même temps. Ni par conséquent une puissance par des habitus divers. Il ne peut donc exister plusieurs habitus en même temps dans une seule puissance.

En sens contraire, l'intelligence est une seule faculté, et pourtant il y a en elle des habitus scientifiques divers.

Réponse : Ainsi qu'on l'a dit plus haut, les habitus sont, dans un être en puissance, des dispositions à quelque chose qui est soit la nature même, soit l'activité ou la finalité de la nature. Pour les habitus qui sont des dispositions à la nature, il est évident qu'ils peuvent être nombreux dans un seul sujet, car les différentes parties d'un sujet peuvent s'agencer selon des arrangements divers, qu'on appelle précisément des habitus. Ainsi, dans le corps humain, l'équilibre des humeurs tel que le demande la nature humaine donne l'habitus ou la disposition de santé ; l'adaptation à la nature des parties semblables de l'organisme, telles que les nerfs, les os et les chairs, donne force ou maigreur; la conformation des membres, des mains, des pieds, etc., si elle est conforme à la nature, constitue la beauté. Et ainsi il y a plusieurs habitus ou dispositions dans un même sujet.

Si maintenant nous parlons des habitus qui sont des dispositions à l'action, habitus qui appartiennent proprement aux puissances, alors il arrive aussi à une seule puissance d'en avoir plusieurs. La raison en est que le sujet de l'habitus est une puissance passive, nous l'avons déjà dit, car une puissance purement active n'est pas sujet d'un habitus. Or, une puissance passive est par rapport à un acte d'une espèce bien déterminée comme la matière par rapport à la forme. Car, de même que la matière est déterminée à une forme lorsqu'elle est sous l'influence d'un seul agent, de même la puissance passive, lorsqu'elle est sous l'impression formelle d'un objet, est déterminée à un acte bien spécifié. Par suite, comme plusieurs objets peuvent mouvoir une seule puissance passive, ainsi une puissance passive peut être le sujet de différents actes ou de différents perfectionnements bien spécifiés. Or les habitus sont précisément des qualités ou formes inhérentes à la puissance pour l'incliner à des actes d'une espèce bien déterminée. Par là plusieurs habitus peuvent appartenir à une seule puissance, tout comme plusieurs actes d'espèces différentes.

Solutions : 1. De même que dans les choses de la nature la diversité des espèces dépend de la forme, celle des genres dépend de la matière, selon Aristote ; car les êtres dont la matière est différente ont des genres différents; ainsi encore, dans l'ordre des objets, la différence de genre entraîne la distinction des puissances, d'où ce mot du Philosophe : « Pour des visées d'un autre genre, on a aussi une tout autre âme. »

Mais la différence d'espèce entraîne la diversité spécifique des actes et, par suite, celle des habitus. Or tout ce qui est divers par le genre, l'est aussi par l'espèce; mais l'inverse n'est pas vrai. Voilà pourquoi, si les puissances sont diverses, les actes et les habitus sont certainement d'espèces différentes ; mais si les habitus sont divers, il n'est pas nécessaire que les puissances le soient, et il peut y avoir plusieurs habitus dans une seule puissance. Et de même qu'il y a des genres de genres et des espèces d'espèces, ainsi il se rencontre également des espèces diverses d'habitus et de puissances.

2. Bien qu'une puissance soit simple selon son essence, elle est multiple dans sa virtualité en ce sens qu'elle s'étend à de nombreux actes d'espèces différentes. C'est pourquoi rien n'empêche qu'une seule puissance soit le siège de beaucoup d'habitus d'espèces différentes.

3. Le corps reçoit sa forme de la figure comme de ce qui le détermine dans ses contours extérieurs, tandis que l'habitus ne vient pas terminer la puissance, mais la disposer à l'acte comme au terme ultime. Voilà pourquoi il ne peut exister dans une puissance plusieurs actes en même temps, à moins qu'ils ne soient compris l'un dans l'autre, pas plus qu'il ne peut y avoir plusieurs figures pour un corps sauf si l'une existe dans l'autre comme le triangle dans le carré. L'intelligence ne peut saisir en acte beaucoup de choses en même temps. Elle peut cependant savoir par habitus beaucoup de choses en même temps.

Article 2 : Les habitus se distinguent-ils d'après leurs objets ?

Objections : 1. Non, semble-t-il. Car des contraires appartiennent à des espèces différentes. Mais le même habitus de science s'occupe des contraires, comme la médecine de ce qui est sain et de ce qui est malade. Ce n'est donc pas la différence d'espèce dans les objets qui distingue les habitus.

2. Des sciences diverses sont des habitus divers. Pourtant le même objet de savoir ressortit à des sciences diverses; le physicien comme l'astronome démontre que la terre est ronde. Les objets ne permettent donc pas de distinguer les habitus.

3. Un même acte a un même objet. Mais le même acte peut se rapporter à divers habitus de vertus s'il se réfère à diverses fins : donner de l'argent, si c'est pour l'amour de Dieu, est affaire de charité; si c'est pour acquitter une dette, affaire de justice. Donc un même objet peut aussi se rapporter à divers habitus, et la diversité des habitus ne répond pas à celle des objets.

En sens contraire, nous avons établi que la différence spécifique des actes dépend de la diversité des objets. Or les habitus sont des dispositions aux actes. Donc eux aussi se distinguent d'après les objets.

Réponse : L'habitus, c'est une certaine forme, et c'est aussi l'habitus. On peut donc, pour la distinction spécifique des habitus, faire attention, soit à la manière commune dont les formes se distinguent spécifiquement, soit à la manière qui est propre à distinguer les habitus. — Car les formes se distinguent entre elles d'après la diversité des principes actifs, du fait qu'un agent produit toujours quelque chose de semblable à soi quant à l'espèce. — Pour ce qui est de l'habitus, il implique un rapport à quelque chose. Mais toutes les réalités qui se définissent par rapport à quelque chose se distinguent comme les choses mêmes en fonction desquelles on les définit. Or l'habitus est une préparation à deux choses : à une nature et à l'opération consécutive à cette nature.

En somme donc, les habitus se distinguent spécifiquement d'après trois critères : d'après les principes actifs qui les font tels, d'après la nature à laquelle ils sont ordonnés; d'après les réalités d'espèces différentes qu'ils ont pour objets. Tout cela sera expliqué par les réponses qui suivent.

Solutions : 1. Dans la distinction des puissances comme aussi dans celle des habitus, il ne faut pas considérer l'objet matériellement, mais l'aspect formel sous lequel il se présente avec ses différences d'espèce ou même de genre. Or il peut y avoir des choses qui dans la réalité soient d'espèces contraires et qui cependant se présentent à la connaissance sous le même aspect, l'une étant connue par l'autre. C'est ce qui fait qu'à ce titre elles appartiennent à un seul habitus de connaissance.

2. Le physicien a un moyen de démontrer que la terre est ronde, l'astronome en a un autre; l'astronome fait sa démonstration par des moyens termes d'ordre mathématique, comme les figures des ellipses, etc. ; le physicien par des moyens termes observés dans la nature, tels que la

chute des graves vers un centre, et autres faits de même sorte. Or toute la force de la démonstration « qui est un syllogisme engendrant la science » d'après Aristote, dépend du moyen terme employé. Voilà pourquoi des moyens termes différents sont comme autant de principes actifs d'après lesquels se diversifient les habitus des sciences.

3. Comme dit le Philosophe, « ce qu'est le principe en matière de démonstration, la fin l'est en matière d'action ». C'est pourquoi la diversité des fins fait la diversité des vertus, comme si c'était une diversité des principes actifs. En outre, les fins sont elles-mêmes des objets pour les actes intérieurs, qui appartiennent le plus fortement aux vertus, comme le montre tout ce qui précède.

Article 3 : Les habitus se distinguent-ils selon le bien et le mal ?

Objections : 1. Il ne semble pas, car le bien et le mal sont des contraires. Mais nous avons vu que des contraires peuvent faire l'objet d'un même habitus. Les habitus ne se distinguent donc pas selon le bien et le mal.

2. Le bien est convertible avec l'être : à ce titre il est commun à tout, et ne peut donc être pris comme une différence spécifique de quelque chose, selon le Philosophe. De même, le mal, comme il est privation et non-être, ne peut rien différencier. Ce n'est donc ni par le bien ni par le mal que les habitus peuvent se distinguer en espèces.

3. A l'égard d'un même objet il peut y avoir divers habitus mauvais, comme l'intempérance et l'insensibilité en matière de convoitises. Semblablement il peut y avoir aussi plusieurs habitus bons : la vertu humaine et celle que le Philosophe appelle héroïque ou divine. Les habitus ne se distinguent donc pas d'après le bien et le mal.

En sens contraire, l'habitus bon est contraire à l'habitus mauvais comme la vertu est contraire au vice. Mais les contraires ne sont pas de même espèce. Il y a donc entre les habitus une différence spécifique fondée sur la différence du bien et du mal.

Réponse : Les habitus, nous l'avons vu, ne se distinguent pas en espèces seulement d'après les objets ni d'après les principes actifs. Ils se distinguent aussi en fonction de la nature à laquelle ils se rapportent. Ce qui a lieu de deux façons :

1° Selon qu'ils sont en harmonie avec la nature ou bien en dysharmonie avec elle. De cette manière se distinguent spécifiquement l'habitus bon et l'habitus mauvais. Car on appelle bon l'habitus qui dispose à des actes en harmonie avec la nature de l'agent, mauvais celui qui dispose à des actes en dysharmonie avec cette nature. Ainsi les actes des vertus conviennent à la nature humaine, du fait qu'ils sont selon la raison; ceux des vices au contraire, du fait qu'ils sont contre la raison, sont en dysharmonie avec cette nature. Il est donc évident que la distinction spécifique des habitus est celle du bien et du mal.

2° Les habitus se distinguent d'après la nature d'une autre façon : du fait que l'un dispose à des actes en harmonie avec une nature inférieure tandis que l'autre dispose à des actes en harmonie avec une nature supérieure. Ainsi, la vertu humaine qui dispose à des actes conformes à la nature humaine se distingue de la vertu divine ou héroïque qui dispose à des actes conformes à une nature supérieure.

Solutions : 1. Des contraires peuvent être l'objet d'un seul habitus en tant qu'ils se rejoignent sous une même raison formelle. jamais cependant des habitus contraires ne se rencontrent dans une même espèce, car l'opposition des habitus suppose précisément des raisons formelles contraires les unes aux autres. De sorte que, si les habitus se distinguent suivant le bien et le mal, cela vient de ce que l'un est bon et l'autre mauvais, mais non pas précisément de ce que l'un a pour objet le bien, et l'autre le mal.

2. Ce n'est pas le bien commun à tout être qui est la différence constituant l'espèce d'un habitus ; c'est un bien déterminé en accord avec une nature déterminée, la nature humaine. Et semblablement le mal qui est la différence constitutive d'un habitus n'est pas une pure privation, mais quelque chose de déterminé qui s'oppose à une nature déterminée.

3. Plusieurs habitus bons ayant un objet de même espèce se distinguent selon leur conformité avec des natures diverses, nous venons de le dire. Mais plusieurs habitus mauvais se distinguent, au sujet de la même action selon leurs oppositions diverses à ce qui est conforme à la nature ; c'est ainsi qu'à une vertu unique s'opposent des vices divers concernant la même matière.

Article 4 : Un habitus est-il constitué de plusieurs ?

Objections : Il semble qu'un habitus soit constitué de plusieurs. En effet, un être dont la génération ne s'accomplit pas d'un seul coup mais successivement, par plusieurs actes, semble constitué de plusieurs parties. Or la génération d'un habitus n'a pas lieu tout d'un coup mais successivement par plusieurs actes, comme on l'a dit plus haut. Donc un habitus est constitué de plusieurs habitus.

2. Avec des parties on fait un tout. Or on assigne beaucoup de parties à un habitus : Cicéron en met beaucoup dans la force, dans la tempérance et dans les autres vertus. Donc un habitus est constitué par plusieurs.

3. D'une seule conclusion on peut faire une science en acte ou en habitus. Mais beaucoup de conclusions appartiennent à une science totale, comme la géométrie ou l'arithmétique. Donc un seul habitus est constitué par beaucoup.

En sens contraire, puisque l'habitus est une qualité, il est une forme simple. Mais aucune réalité simple n'est faite de plusieurs. Donc un habitus n'est pas composé de plusieurs habitus.

Réponse : L'habitus ordonné à l'action (celui qu'à présent nous avons principalement en vue) est une perfection de la puissance. Or une perfection est toujours proportionnée au sujet apte à la recevoir. Voilà pourquoi, de même que la puissance, tout unique quelle est, s'étend à beaucoup de choses si ces choses se rejoignent dans l'unité, c'est-à-dire sous un objet formel commun, de même l'habitus s'étend à beaucoup de choses lorsque celles-ci sont ordonnées à un but unique, qui sera, ou un objet formel spécial, ou une nature, ou un principe, d'après ce que nous venons de voir.

Donc, si nous considérons l'habitus dans les réalités auxquelles il s'étend, nous trouverons en lui une certaine multiplicité. Mais, parce que cette multiplicité s'ordonne à quelque chose d'unique que l'habitus vise principalement, il s'ensuit que l'habitus est une qualité simple et qu'il n'est pas composé de plusieurs habitus, même s'il s'étend à beaucoup de réalités. Un habitus, en effet, ne s'étend à beaucoup de choses qu'en vue d'une seule, dont il tient son unité.

Solutions : 1. Dans la génération d'un habitus, la succession ne vient pas de ce qu'une partie de l'habitus est engendrée après l'autre, mais du fait que le sujet n'acquiert pas aussitôt la disposition ferme et difficilement changeante qui fait l'habitus, et du fait que celui-ci commence par exister dans le sujet d'une manière imparfaite pour arriver peu à peu à se parfaire, comme cela se passe aussi pour les autres qualités.

2. Les parties assignées à chacune des vertus cardinales ne sont pas des parties intégrantes servant à constituer un tout, mais des parties subjectives ou potentielles, comme on le montrera plus loin.

3. Celui qui, dans une discipline scientifique, acquiert par démonstration la science d'une seule conclusion, possède bien l'habitus mais imparfaitement. Lorsqu'il acquiert par quelque démonstration la science d'une autre conclusion, un autre habitus ne vient pas s'engendrer en lui ; mais l'habitus engendré le premier devient plus parfait comme s'étendant à plus de choses,

du fait que les conclusions et les démonstrations d'une science s'enchaînent suivant un ordre, et dérivent l'une de l'autre.

## LA VERTU

Il faut étudier maintenant les habitus en détail. Et puisque, on vient de le dire, ils se distinguent selon le bien et le mal, il faut parler en premier lieu des habitus bons qui sont les vertus et ce qui s'y rattache : les dons (Q. 68), les béatitudes (Q. 69) et les fruits (Q. 70) en second lieu, des habitus mauvais c'est-à-dire des vices et des péchés (Q. 71-89).

En ce qui concerne les vertus il faut considérer : 1° l'essence de la vertu (Q. 55) ; 2° son siège (Q. 56) ; 3° la division des vertus (Q. 57-62) ; 4° la cause de la vertu (Q. 63) ; 5° certaines propriétés de la vertu (Q. 64-67).

### QUESTION 55 : L'ESSENCE DE LA VERTU

1. La vertu humaine est-elle un habitus ? — 2. Est-elle un habitus d'action ? — 3. Est-elle un habitus bon ? — 4. Sa définition.

Article 1 : La vertu humaine est-elle un habitus ?

Objections : 1. Il semble que non. Car, pour le Philosophe, « la vertu est l'ultime degré de la puissance ». Or l'ultime degré d'une chose se ramène toujours au genre même de cette chose, comme le point fait partie de la ligne. Donc la vertu se ramène au genre de la puissance et non à celui de l'habitus.

2. S. Augustin dit que « la vertu est le bon usage du libre arbitre ». Mais l'usage du libre arbitre est un acte. La vertu n'est donc pas un habitus mais un acte.

3. Ce n'est pas par les habitus que nous méritons, mais par les actes ; autrement on mériterait d'une façon continue, même en dormant. Cependant c'est par les vertus que nous méritons. Les vertus ne sont donc pas des habitus, mais des actes.

4. S. Augustin dit encore que « la vertu est l'ordre de l'amour », et il explique ailleurs que « cette mise en ordre consiste à jouir de ce dont il faut jouir et à user de ce dont il faut user ». Mais qui dit ordre ou mise en ordre dit soit un acte soit une relation. La vertu n'est donc pas autre chose qu'un acte ou une relation.

5. Comme il se rencontre des vertus humaines, il y a aussi des vertus naturelles. Or celles-ci ne sont pas des habitus mais des puissances. Les vertus humaines ne sont donc pas non plus des habitus.

En sens contraire, le Philosophe affirme que la science et la vertu sont des habitus.

Réponse : Ce mot de vertu désigne une certaine perfection de la puissance. Or on considère toujours la vertu d'une chose principalement par rapport à sa fin. Mais la fin, pour une puissance, c'est l'acte. Par conséquent on dit qu'une puissance est parfaite suivant qu'elle est déterminée à son acte.

Or il y a des puissances qui sont par elles-mêmes déterminées à leurs actes. Telles sont les puissances naturelles actives. C'est pourquoi l'on dit qu'elles sont par elles-mêmes des vertus. — Mais les puissances raisonnables, qui sont les puissances propres de l'homme, ne sont pas déterminées à une seule chose ; elles se prêtent de façons indéterminées à beaucoup de choses. Or c'est par moyen des habitus qu'elles sont déterminées à certains actes, comme nous l'avons montré. Et voilà pourquoi les vertus humaines sont des habitus.

Solutions : 1. On appelle parfois vertu ce qui est le but, c'est-à-dire ce qui est soit l'objet soit l'acte de la vertu. Ainsi on appelle foi tantôt ce qui est cru, tantôt le fait même de croire, et tantôt l'habitus même par lequel on croit. Aussi, quand on dit que la vertu est le terme ultime de la

puissance, on prend pour la vertu ce qui en est l'objet. La vertu d'un être se définit, en effet, par rapport à ce point ultime que peut atteindre la puissance : si quelqu'un peut porter cent livres et pas davantage, sa vertu se mesure à cent livres, non à soixante. L'objection, au contraire, raisonnait comme si la vertu était essentiellement le point ultime de la puissance.

2. On dit que la vertu consiste dans le bon usage du libre arbitre pour la même raison, c'est-à-dire que la vertu est ordonnée à cela comme à son acte propre. L'acte de la vertu n'est pas autre chose en effet que le bon usage du libre arbitre.

3. Dire qu'on mérite par quelque chose peut avoir deux sens. Soit le mérite lui-même, comme quand je dis que je cours parce que je suis en train de courir; c'est ainsi que nous méritons par les actes. Soit le principe du mérite, comme quand je dis que je cours parce que j'ai la puissance motrice de le faire, et c'est ainsi que l'on dit mériter par les vertus et les habitus.

4. On dit que la vertu est l'ordre ou la mise en ordre de l'amour parce que c'est à cela qu'elle tend ; c'est par elle en effet que l'amour trouve en nous son ordre.

5. Les puissances naturelles sont de soi déterminées à une seule chose, non les puissances rationnelles ; c'est pourquoi le cas n'est pas pareil, nous venons de le dire.

Article 2 : La vertu humaine est-elle un habitus d'action ?

Objections : 1. Il ne semble pas que ce soit de l'essence même de la vertu humaine. Cicéron dit en effet que la vertu est pour l'âme comme la santé et la beauté pour le corps. Or ce ne sont pas là des habitus d'action. Donc la vertu ne l'est pas davantage.

2. Dans les choses de la nature il se trouve de la vertu non seulement pour agir mais aussi pour être. Le Philosophe montre que certaines réalités ont assez de vertu pour exister toujours, tandis que d'autre n'en ont que pour exister pendant un temps déterminé. Or, il en est de la vertu humaine dans les êtres raisonnables comme de la vertu naturelle dans les êtres de la nature. La vertu humaine n'est donc pas seulement dans l'ordre de l'agir, mais aussi dans celui de l'existence.

3. Le Philosophe dit que la vertu est « dans l'être parfait la disposition au meilleur ». Or ce meilleur auquel il faut que l'homme se dispose par la vertu, c'est Dieu même, comme le prouve S. Augustin, Dieu auquel l'âme s'adapte en se rendant semblable à lui. Il semble donc qu'on appelle vertu une certaine qualité qui ordonne l'âme à Dieu en la rendant semblable à lui, mais ne l'ordonne pas à l'opération. La vertu n'est donc pas un habitus d'action.

En sens contraire, le Philosophe dit que « la vertu de tout être est ce qui rend son œuvre bonne ».

Réponse : La vertu, le nom même le veut, implique, avons-nous dit, une perfection de la puissance. Aussi, puisqu'il y a double sorte de puissance : puissance à exister et puissance à agir, on donne le nom de vertu à la perfection de l'une et de l'autre. Mais la puissance à exister se tient du côté de la matière qui est de l'être en puissance ; la puissance à agir, du côté de la forme qui est principe d'action, du fait que chacun agit dans la mesure où il est en acte. — Or, dans la constitution de l'homme, le corps est comme la matière, l'âme comme la forme. Quant au corps, l'homme a quelque chose de commun avec les autres animaux; et pareillement quant aux facultés qui sont communes à l'âme et au corps. Seules les facultés qui sont propres à l'âme, c'est-à-dire les facultés raisonnables appartiennent à l'homme uniquement. Voilà pourquoi la vertu humaine, celle dont nous parlons, ne peut pas se rapporter au corps, mais uniquement à ce qui est propre à l'âme. Ainsi n'implique-t-elle pas ordre à exister, mais plutôt à agir. Et voilà pourquoi il appartient à l'essence de la vertu humaine d'être un habitus d'action.

Solutions : 1. La modalité de l'action suit la disposition de l'agent; car chacun agit selon ce qu'il est. Voilà pourquoi, puisque la vertu est le principe d'une certaine activité, il faut que dans l'être agissant préexiste à l'état de vertu une disposition favorable. Or la vertu est ce qui donne à

l'action d'être ordonnée. Voilà comment elle est elle-même dans l'âme une disposition bien ordonnée, en ce sens que les puissances propres à l'âme sont dans un certain ordre par rapport les unes aux autres et par rapport aux réalités extérieures. C'est ce qui permet d'assimiler la vertu, en tant qu'elle représente une disposition favorable de l'âme, à la santé et à la beauté qui sont le bon état du corps. Mais on n'exclut pas par là que la vertu soit aussi un principe d'activité.

2. La vertu qui est ordonnée à l'existence n'est pas propre à l'homme, mais seulement la vertu ordonnée aux œuvres de la raison, lesquelles sont propres à l'homme.

3. Comme la substance de Dieu s'identifie à son action, la suprême ressemblance de l'homme avec Dieu se réalise dans son action. De là vient, comme nous l'avons dit antérieurement -, que la félicité ou béatitude par laquelle l'homme atteint le suprême degré de conformité avec Dieu, et qui est la fin de la vie humaine consiste dans une activité.

Article 3 : La vertu humaine est-elle un habitus bon ?

Objections : 1. Cela ne semble pas essentiel à la vertu. Car le péché est toujours pris en mauvaise part. Or, il y a de la vertu jusque dans le péché : « La vertu du péché, dit l'Apôtre (1 Co 15,56) c'est la loi. » Donc la vertu n'est pas toujours un habitus bon.

2. Vertu et puissance s'équivalent. Or on est puissant non seulement pour le bien mais aussi pour le mal selon ce texte d'Isaïe (5,22) : « Malheur à vous qui êtes puissants pour boire le vin et qui êtes forts pour vous enivrer. » Il y a donc aussi de la vertu prête au bien et au mal.

3. Selon l'Apôtre (2 Co 12,9) : « La vertu montre sa plénitude dans la faiblesse. » Mais la faiblesse est un mal. La vertu n'est donc pas seulement dans le bien mais aussi dans le mal.

En sens contraire, « personne ne doutera, dit S. Augustin, que la vertu rende l'âme aussi bonne que possible ». — « C'est elle, dit de son côté le Philosophe, qui rend bon celui qui la possède et qui rend bonne son œuvre. »

Réponse : La vertu implique, avons-nous dit, la perfection de la puissance. Aussi « la vertu d'une chose se détermine », selon Aristote, « par rapport au point ultime auquel cette chose peut atteindre ». Mais il faut bien que le point ultime auquel atteint le pouvoir d'une puissance soit bon, car tout mal implique un défaut, ce qui fait dire à Denys que « tout mal est faiblesse ». Et c'est pourquoi il faut que la vertu d'une chose se définisse par rapport au bien. Aussi la vertu humaine, qui est un habitus d'action, est-elle un habitus foncièrement bon et qui opère le bien.

Solutions : 1. C'est par métaphore qu'on parle de perfection et de bonté dans le mal; on parle d'un voleur ou d'un brigand parfait, comme on parle d'un bon voleur ou d'un bon brigand; le mot est du Philosophe. De la même manière il est donc aussi question, métaphoriquement, de « vertu » dans le mal. Ainsi dit-on que la loi est la vertu du péché, ce qui signifie qu'à l'occasion de la loi, le péché s'est trouvé accru et est parvenu en quelque sorte à son pouvoir maximal.

2. Le mal de l'ivresse et de l'excès de boisson consiste à perdre la règle de la raison. Mais ce défaut de raison peut être accompagné d'un certain pouvoir d'ordre inférieur, et ce pouvoir peut être parfait dans son genre, malgré l'opposition ou la défaillance de la raison. Mais la perfection de cette sorte de pouvoir, comme elle comporte la défaillance de la raison, ne pourrait être appelée vertu humaine.

3. La raison se montre d'autant plus parfaite qu'elle peut davantage surmonter ou supporter les infirmités du corps et des facultés inférieures. Et c'est pourquoi l'on dit que la vertu humaine, celle qui est attribuée à la raison, « montre sa plénitude dans la faiblesse », non certes de la raison, mais du corps et des facultés inférieures.

Article 4 : définition de la vertu

Objections : 1. On ne peut accepter la définition courante qui est celle-ci : « La vertu est la bonne qualité de l'esprit, qui assure une vie droite, dont nul ne fait mauvais usage, que Dieu opère en

nous sans nous. » En effet, la vertu est la bonté de l'homme, car c'est elle qui rend bon celui qui la possède. Mais il ne semble pas qu'elle soit bonne, de même que la blancheur n'est pas blanche. Il est donc illogique d'appeler la vertu une bonne qualité.

2. La différence spécifique n'est jamais plus générale que le genre auquel elle appartient et qu'elle divise. Or le bien est plus commun que la qualité, puisqu'il est convertible avec l'être. Il ne doit donc pas être mis dans une définition de la vertu pour différencier la qualité.

3. Comme dit S. Augustin : « Dès qu'il se rencontre quelque chose qui ne nous est pas commun avec les bêtes, cela relève de l'esprit. » Mais il y a des vertus même dans les facultés irrationnelles, comme l'observe le Philosophe. Toute vertu n'est donc pas une bonne qualité de l'esprit.

4. La rectitude est affaire de justice, si bien que les mêmes gens sont appelés justes et droits. Mais la justice est une espèce de la vertu. Il est donc illogique de faire entrer la vie droite dans la définition de la vertu.

5. S'enorgueillir d'une chose, c'est en faire un mauvais usage. Mais il y a beaucoup de gens qui s'enorgueillissent de la vertu : « L'orgueil, dit S. Augustin, se glisse insidieusement dans les bonnes œuvres pour les détruire. » Il est donc faux qu'on ne puisse faire mauvais usage de la vertu.

6. On est justifié grâce à la vertu. Or en commentant le texte de S. Jean (14,12) : « Il fera des œuvres plus grandes », S. Augustin affirme : « Celui qui t'a créé sans toi ne te justifiera pas sans toi. » Il est donc inadmissible de dire que Dieu opère en nous la vertu sans nous.

En sens contraire, il y a l'autorité de S. Augustin : la définition que l'on critique est composée de paroles prises surtout à son traité Du Libre Arbitre.

Réponse : Cette définition embrasse parfaitement tout ce qui est essentiel à la vertu. La notion parfaite d'une réalité récapitule toutes ses causes. Or notre définition comprend toutes les causes de la vertu.

La cause formelle de la vertu, comme de n'importe quelle réalité, est tirée d'un genre et d'une différence, quand on dit que c'est une « bonne qualité ». Le genre de la vertu, c'est la qualité ; la différence, c'est le bien. La définition serait cependant plus juste si, au lieu de la qualité, on mettait l'habitus, qui est le genre prochain.

La vertu, d'autre part, n'a pas une matière « de quoi » elle soit extraite, pas plus que les autres accidents ; mais elle a une matière « sur quoi » elle s'exerce, et une matière « en quoi » elle réside c'est-à-dire un sujet. La matière « sur quoi », c'est l'objet de la vertu ; on n'a pas pu le mettre dans la définition pour cette raison que, par l'objet, la vertu se trouve délimitée dans une espèce, alors qu'on donne ici une définition de la vertu en général. On se borne donc à mentionner, en guise de cause matérielle, le sujet de la vertu, quand on dit qu'elle est une bonne qualité « de l'esprit ».

Quant à la fin de la vertu, puisqu'il s'agit d'habitus actif, elle consiste dans l'activité même.

Mais il faut remarquer que parmi les habitus actifs quelques-uns sont toujours pour le mal, les habitus vicieux ; quelques autres, tantôt pour le bien et tantôt pour le mal, l'opinion par exemple va au vrai et au faux ; mais la vertu est un habitus qui se porte toujours vers le bien. Aussi, pour discerner la vertu des habitus qui se portent toujours vers le mal, on dit « qu'elle assure une vie droite », et pour la distinguer de celles qui se portent tantôt vers le bien et tantôt vers le mal, on dit que « nul n'en fait mauvais usage ».

La cause efficiente de la vertu infuse, laquelle est visée par notre définition, c'est Dieu. Voilà pourquoi l'on dit que « Dieu l'opère en nous sans nous ». Si vous ôtez ce membre de phrase, le reste de la définition sera commun à toutes les vertus acquises et infuses.



Solutions : 1. L'être est ce qui vient à l'esprit en premier lieu ; aussi, dès qu'une réalité est appréhendée par nous, nous lui attribuons l'être, puis, par suite, l'unité et le bien, qui sont convertibles avec l'être. De là, nous disons que l'essence est de l'être et qu'elle est une et qu'elle est bonne, que l'unité aussi est de l'être et qu'elle est une et bonne, et pareillement la bonté. Mais cela n'a pas lieu lorsqu'il s'agit de formes spéciales comme la blancheur et la santé, car tout ce que nous appréhendons ne nous apparaît pas sous l'aspect de blancheur et de santé. — Cependant il faut remarquer ceci. De même que les accidents et les formes subsistantes portent le nom d'être, non parce qu'elles possèdent elles-mêmes l'être mais parce que par elles quelque chose est, de même elles sont dites bonnes ou unes, non certes par quelque autre bonté ou unité, mais parce que par elles quelque chose est un ou bon. C'est donc ainsi que la vertu est dite bonne, parce que par elle quelque chose est bon.

2. Le bien qui entre dans la définition de la vertu, ce n'est pas le bien en général, qui est convertible avec l'être et qui a plus d'extension que la qualité, mais le bien de la raison, selon ce que dit Denys : « Le bien de l'âme, c'est de suivre la raison. »

3. La vertu ne peut être dans la partie irrationnelle de l'âme si ce n'est en tant que cette partie de l'âme participe de la raison, selon Aristote. Et voilà pourquoi la raison, ou esprit, est le sujet propre de la vertu humaine.

4. La rectitude est propre à la justice lorsqu'elle s'établit dans les choses extérieures qui sont à l'usage de l'homme et constituent, ainsi que nous le verrons b. la matière propre de la justice. Mais lorsque la rectitude n'est pas autre que la subordination aux fins qu'on doit avoir et à la loi divine qui est, avons-nous dite, la règle de la volonté humaine, elle est commune à toute vertu.

5. On peut mal user de la vertu à titre d'objet, par exemple lorsqu'on la juge mal, qu'on la déteste, ou qu'on s'en enorgueillit. Mais à titre de principe, on ne peut en faire mauvais usage en ce sens que l'acte de vertu serait mauvais.

6. La vertu infuse est causée en nous par Dieu sans que nous agissions, non pas cependant sans que nous consentions ; et c'est ainsi qu'il faut entendre les mots « que Dieu opère en nous sans nous ». Au contraire, ce qui est fait par nous, c'est bien Dieu qui le cause en nous, mais non pas sans que nous agissions ; c'est lui en effet qui opère dans toute volonté comme dans toute nature.

### **QUESTION 56 : LE SIÈGE DE LA VERTU**

1. La vertu a-t-elle pour siège une puissance de l'âme? -2. Une seule vertu peut-elle résider dans plusieurs puissances ? — 3. L'intelligence peut-elle être le siège de la vertu ? — 4. L'irascible et le concupiscible ? — 5. Les facultés de connaissance sensible ? — 6. La volonté?

Article 1 : La vertu a-t-elle pour siège une puissance de l'âme ?

Objections : 1. Il ne semble pas que la vertu ait pour siège une puissance de l'âme, car, selon S. Augustin, « la vertu est ce qui assure une vie droite. » Or on ne vit pas par une puissance de l'âme, mais par son essence. C'est donc dans l'essence de l'âme que réside la vertu.

2. Selon le Philosophe, « la vertu est ce qui rend bon celui qui la possède et rend son œuvre bonne ». Mais, de même que l'essence se réalise par la puissance, l'homme vertueux se réalise par l'essence de l'âme. La vertu n'appartient donc pas plus aux puissances de l'âme qu'à son essence.

3. La puissance se range dans la seconde espèce de qualité. La vertu est aussi une qualité, nous l'avons vu. Or il n'existe pas une qualité de la qualité. Donc la vertu ne siège pas dans une puissance de l'âme.

En sens contraire, selon le Philosophe, « la vertu est le point ultime de la puissance ». Mais le point ultime d'une chose est encore en elle. Donc la vertu est dans les puissances de l'âme.

Réponse : Que la vertu appartienne aux puissances de l'âme, c'est un point qui peut être rendu évident par trois raisons. 1° Par la notion même de vertu qui implique la perfection d'une puissance. 2° Par le fait que la vertu est un habitus actif : toute activité vient de l'âme par le moyen d'une puissance. 3° Par le fait que la vertu est une disposition au meilleur ; or, le meilleur, c'est la fin qui est soit l'activité même d'un être, soit le résultat obtenu par l'activité émanant de la puissance. La vertu humaine a donc bien pour siège les puissances de l'âme.

Solutions : 1. Vivre se prend en deux sens. Tantôt on appelle ainsi l'existence même du vivant, et à cet égard vivre appartient à l'essence de l'âme, car c'est là qu'est pour le vivant le principe de l'existence. Dans un autre sens on appelle vivre l'activité du vivant, et c'est ainsi que la vertu assure une vie droite en tant qu'elle fait agir droitement.

2. Ou le bien se confond avec la fin, ou l'on appelle bien ce qui est ordonné à la fin. C'est pourquoi, puisque le bien de celui qui agit consiste à agir, le fait même que la vertu rend bon celui qui agit se réfère du même coup à l'action et par suite à la puissance.

3. Dire qu'un accident est dans un autre comme dans son sujet, ce n'est pas dire qu'un accident puisse être par lui-même le soutien d'un autre accident, mais c'est dire qu'un accident est inhérent à la substance par l'intermédiaire d'un autre accident, comme la couleur est inhérente au corps moyennant la surface, ce qui fait dire que la surface est le siège de la couleur. C'est de cette manière que la puissance de l'âme est appelée siège de la vertu.

Article 2 : Une seule vertu peut-elle résider dans plusieurs puissances ?

Objections : 1. Il semble qu'une vertu puisse résider en deux puissances. Car les habitus sont connus par les actes. Or un seul acte peut émaner à des titres divers de facultés diverses ; ainsi une promenade procède à la foi de la raison qui la dirige, de la volonté qui donne l'impulsion, et de la faculté motrice qui exécute. Donc un seul habitus peut exister aussi dans plusieurs puissances.

2. Le Philosophe dit que trois choses sont requises pour la vertu : « Savoir, vouloir et agir avec constance ». Mais savoir appartient à l'intelligence, et vouloir à la volonté. Donc la vertu peut résider dans plusieurs puissances.

3. La prudence est dans la raison puisqu'elle est « la droite règle de l'action », comme il est dit dans l'Éthique. Elle est aussi dans la volonté, puisqu'elle ne peut exister avec une volonté perverse, comme dit le même livre. Une seule vertu peut donc résider en deux puissances.

En sens contraire, la vertu réside dans la puissance de l'âme comme dans son siège. Or le même accident ne peut avoir son siège dans plusieurs sujets. Une seule vertu ne peut donc exister dans plusieurs puissances de l'âme.

Réponse : Qu'une chose existe en deux sujets, cela peut se présenter de deux façons. 1° De telle façon qu'elle soit à titre égal dans l'un et l'autre. En ce sens, il est impossible qu'une vertu unique soit en deux puissances, parce que la diversité des puissances dépend de la condition générale des objets, la diversité des habitus de leur condition spéciale, de sorte que partout où il y a diversité de puissances il y a diversité d'habitus, mais non pas inversement. 2° Une chose peut être en deux ou plusieurs sujets d'une autre façon, quand c'est non à titre égal mais suivant un ordre. En ce sens une vertu peut appartenir à plusieurs puissances, de telle sorte qu'elle soit dans l'une à titre principal, et s'étende aux autres par mode de diffusion ou par mode de préparation, selon qu'une faculté est mue par une autre, et selon qu'une faculté est tributaire d'une autre.

Solutions : 1. Le même acte ne peut pas à titre égal et au même degré appartenir à diverses puissances, mais il le peut si c'est sous divers aspects et selon des relations différentes.

2. Savoir est exigé préalablement à la vertu morale en tant que celle-ci agit selon la droite raison. Mais essentiellement la vertu morale réside dans l'appétit.

3. La prudence est réellement dans la raison comme dans son siège ; mais elle présuppose comme un principe la droiture de la volonté comme on le dira plus loin.

Article 3 : L'intelligence peut-elle être le siège de la vertu ?

Objections : 1. Il semble que non, car pour S. Augustin toute vertu est amour. Or le siège de l'amour n'est pas l'intelligence, mais uniquement la faculté appétitive. Il n'y a donc aucune vertu dans l'intelligence.

2. D'après ce qui a été dit il est évident que la vertu est ordonnée au bien. Or le bien n'est pas l'objet de l'intelligence mais de la faculté appétitive. Le siège de la vertu n'est donc pas l'intelligence mais la faculté appétitive.

3. Selon le Philosophe, la vertu rend bon celui qui la possède. Mais les habitus qui assurent la perfection de l'intelligence ne rendent pas bon celui qui les possède, car on ne dit pas qu'un homme est bon parce qu'il possède une science ou un art. L'intelligence n'est donc pas le sujet de la vertu.

En sens contraire, ce qu'on appelle l'esprit, c'est surtout l'intelligence. Or il résulte de la définition donnée plus haut que le siège de la vertu est précisément l'esprit. Donc l'intelligence est bien le siège de la vertu.

Réponse : Nous l'avons dit, la vertu est l'habitus dont on use bien. Or l'habitus est ordonné à l'acte bon de deux manières. 1° En tant qu'on acquiert par cet habitus une capacité pour bien faire, comme l'habitus de la grammaire donne la capacité de bien parler. La grammaire ne fait pourtant pas qu'on s'exprime toujours correctement, car un grammairien peut faire des barbarismes ou des solécismes. Et il en est de même dans les autres branches des sciences et des arts. 2° D'autre part, l'habitus est ordonné à l'acte bon quand il donne la faculté d'agir, mais quand il fait aussi qu'on use droitement de cette faculté ainsi, la justice ne fait pas seulement que l'on a une volonté prête à accomplir des œuvres justes, mais elle fait aussi qu'on agit justement. Or le bien, comme l'être, ne s'attribue pas sans réserves à un être en tant qu'il est en puissance, mais en tant qu'il est en acte. Aussi est-ce par des habitus de ce genre qu'on dit de façon absolue qu'un homme fait le bien, et qu'il est bon, par exemple parce qu'il est juste ou tempérant. Et ainsi des autres vertus. Et parce que la vertu est ce qui rend bon l'homme vertueux et rend bonne son œuvre, des habitus de ce genre sont appelés de façon absolue des vertus, parce qu'ils rendent bonne l'œuvre en acte, et rendent absolument bons celui qui les a. Au contraire, les habitus de la première sorte ne sont pas appelés vertus de façon absolue parce qu'ils ne rendent pas les œuvres bonnes, si ce n'est par une certaine capacité, et parce qu'ils n'assurent pas non plus d'une manière absolue le bien de celui qui les possède. On ne dit pas en effet de façon absolue qu'un homme est bon par le fait qu'il est un savant ou un artisan ; on dit seulement qu'il est bon sous un certain rapport, par exemple un bon grammairien ou un bon ouvrier. C'est pour cela que le plus souvent on oppose la science et l'art à la vertu, et parfois pourtant on les appelle vertus, comme cela se voit dans l'Éthique.

Donc un habitus qui est appelé vertu dans un sens relatif peut avoir son siège dans l'intelligence, non seulement dans l'intellect pratique, mais aussi dans l'intellect spéculatif en dehors de tout rapport à la volonté. Ainsi le Philosophe prétend au même endroit que la science, la sagesse, l'intelligence et même l'art sont des vertus intellectuelles. Au contraire, le siège de l'habitus qui est appelé vertu dans le sens absolu ne peut être que la volonté, ou une autre puissance en tant qu'elle est mue par la volonté. La raison en est que la volonté meut à leurs actes toutes les autres puissances qui de quelque manière sont rationnelles, comme on l'a vu. C'est pourquoi, lorsque,

en acte, on agit bien, cela vient de ce qu'on a une volonté bonne. Aussi, lorsqu'une vertu porte à bien agir en acte, c'est qu'on ne l'a pas seulement comme une capacité; il faut qu'on l'ait ou dans la volonté elle-même, ou dans une puissance en tant que cette puissance est mue par la volonté.

Or il arrive que l'intelligence est mue par la volonté, comme les autres puissances ; en effet on pense à certaines choses d'une manière actuelle du fait même qu'on le veut. Voilà comment l'intelligence en tant qu'elle est ordonnée à la volonté peut être le siège de ce qu'on appelle absolument parlant la vertu. C'est ainsi que l'intellect spéculatif ou raison est le siège de la vertu de foi, car pour donner son assentiment aux choses de la foi, l'intelligence est mue par le commandement de la volonté : on ne croit que si l'on a la volonté de croire. L'intellect pratique, de son côté, est le siège de la prudence. La prudence étant en effet la droite règle de l'action, il est requis à cette vertu qu'on soit dans une bonne attitude à l'égard de ces principes de nos raisons d'agir que sont les fins humaines ; cette bonne attitude à l'égard des fins se prend par la rectitude de la volonté, de même qu'à l'égard des principes de l'ordre spéculatif elle a lieu par la lumière naturelle de l'intellect agent. C'est pourquoi, de même que la science, qui est la droite règle de la spéculation, a pour siège un intellect spéculatif ordonné à l'intellect agent, de même la prudence a pour siège un intellect pratique ordonné à une volonté droite.

Solutions : 1. Cette parole de S. Augustin doit s'entendre de la vertu prise au sens absolu ; elle ne signifie pas que toute vertu de cette sorte soit purement et simplement amour, mais qu'elle dépend en quelque manière de l'amour, dans la mesure où elle dépend de la volonté dont la première affection, nous l'avons dit, est l'amour.

2. Le bien de tout être, c'est sa fin. Aussi, comme le vrai est la fin de l'intelligence, connaître le vrai est le bon exercice de l'intelligence. C'est pourquoi l'habitus qui assure la perfection de cette puissance pour la connaissance du vrai, soit dans la spéculation soit dans la pratique, est appelée vertu.

3. L'argument est valable s'il s'agit de la vertu prise absolument.

Article 4 : L'irascible et le concupiscible peuvent-ils être le siège de la vertu ?

Objections : 1. C'est impossible, semble-t-il. Car ce sont là des énergies communes à nous et aux bêtes, tandis que nous parions maintenant de la vertu en tant qu'elle est propre à l'homme, et à ce titre appelée vertu humaine. Donc la vertu humaine ne peut pas avoir pour siège l'irascible et le concupiscible qui sont des fonctions de l'appétit sensible, nous l'avons vu dans la première Partie.

2. L'appétit sensible est une énergie qui se sert d'organes corporels. Or le bien de la vertu ne peut pas résider dans le corps de l'homme, car S. Paul a dit (Rm 7,18) : « je sais que le bien n'habite pas dans ma chair. » Donc l'appétit sensible ne peut être le siège de la vertu.

3. S. Augustin prouve que la vertu ne réside pas dans le corps mais dans l'âme du seul fait que le corps est gouverné par l'âme ; par suite, si quelqu'un fait bon usage de son corps, cela est entièrement rapporté à l'âme ; « de même, si c'est en m'obéissant que le cocher mène bien les chevaux qu'il dirige, c'est à moi qu'en revient tout le mérite ». Mais, de même que l'âme régit le corps, c'est ainsi que la raison régit l'appétit sensible. Donc, si l'irascible et le concupiscible sont conduits dans le droit chemin, tout cela est dû à la partie raisonnable de l'âme. Or la vertu, avons-nous dit plus haut, est ce qui assure une vie droite. Par conséquent, elle n'est ni dans l'irascible ni dans le concupiscible, mais uniquement dans la partie rationnelle.

4. « L'acte principal de la vertu morale c'est le choix », dit Aristote. Or le choix n'est pas un acte de l'irascible ni du concupiscible, mais de la raison, on l'a dit précédemment. La vertu morale est donc dans la raison.

En sens contraire, on place la force dans l'irascible, la tempérance dans le concupiscible, ce qui fait dire au Philosophe que « ce sont les vertus des parties irrationnelles ».

Réponse : L'irascible et le concupiscible peuvent être considérés de deux façons. En soi, en tant qu'ils sont des fonctions de l'appétit sensible. A cet égard il ne leur appartient pas d'être sièges de la vertu. Mais ils peuvent aussi être considérés en tant qu'ils participent de la raison, parce qu'il leur est naturel de lui obéir. A ce point de vue, l'irascible, comme le concupiscible, peut être le siège de la vertu humaine, car ces puissances sont le principe de l'action humaine dans la mesure où elles participent de la raison. Et dans ces puissances il est nécessaire de mettre des vertus.

Qu'il y en ait effectivement, c'est évident. En effet, l'acte qui sort d'une puissance en tant qu'elle est mue par une autre ne peut être un acte parfait si les deux puissances n'y sont pas bien disposées ; ainsi l'activité de l'artisan ne peut être une réussite si lui-même n'est pas bien disposé à agir, et l'instrument aussi. Par conséquent, dans les domaines où opèrent l'irascible et le concupiscible sous l'impulsion de la raison, il est nécessaire que l'habitus qui assure la perfection de leur acte soit non seulement dans la raison mais aussi en eux. Et parce que la bonne disposition d'une puissance qui meut tout en étant mue dépend de sa conformité avec la puissance qui la meut, la vertu qui est dans l'irascible et le concupiscible n'est pas autre chose que la conformité, acquise par l'habitus, de ces puissances avec la raison.

Solutions : 1. L'irascible et le concupiscible pris en soi et comme appartenant à l'appétit sensible sont communs à nous et aux bêtes; mais dans la mesure où ils sont raisonnables par participation comme obéissant à la raison, ils sont propres à l'homme et de cette manière peuvent être le sujet de la vertu humaine.

2. De même que la chair de l'homme, si elle ne possède pas par soi-même le bien de la vertu, devient cependant l'instrument de l'activité vertueuse lorsque, sous l'impulsion de la raison, « nous mettons nos membres au service de la justice » (Rm 6,19), de même l'irascible et le concupiscible n'ont certes pas par eux-mêmes le bien de la vertu, mais sont plutôt un foyer de corruption. Et pourtant, dans la mesure où ils se conforment à la raison, le bien de la vertu morale prend racine en eux.

3. C'est selon une raison différente que le corps est régi par l'âme, et que l'irascible et le concupiscible le sont par la raison. Le corps obéit à l'âme immédiatement et sans résistance là où il lui est naturel d'être mû par elle. De là ce mot du Philosophe : « L'âme régit le corps avec un pouvoir despotique », c'est-à-dire comme un meurtre son esclave. C'est pourquoi tout le mouvement du corps est rapporté à l'âme, et la vertu ne réside pas dans le corps mais seulement dans l'âme. Au contraire, l'irascible et le concupiscible n'obéissent pas immédiatement à la raison mais gardent leurs mouvements propres qui, de temps en temps, s'opposent à la raison. D'où le mot du Philosophe dans le même livre : « La raison régit l'irascible et le concupiscible avec un pouvoir politique », c'est-à-dire comme on gouverne des hommes libres, qui gardent en certaines choses leur volonté propre. A cause de cela, il faut qu'il y ait jusque dans ces puissances des vertus qui les préparent bien à leur activité.

4. Dans le choix il y a deux choses : l'intention de la fin, qui appartient à la vertu morale, et l'examen préalable des moyens, qui appartient à la vertu de prudence, dit Aristote. Or, quand on a une intention droite de la fin au sujet des passions, cela vient d'une bonne disposition de l'irascible et du concupiscible. Et voilà pourquoi les vertus morales en matière de passions se trouvent dans ces deux facultés. Mais la prudence a son siège dans la raison.

Article 5 : Les facultés de connaissance sensible peuvent-elles être le siège de la vertu ?

Objections : 1. Il semble qu'il peut y avoir de la vertu à l'intérieur des facultés sensibles de connaissance. En effet, l'appétit sensible peut être le sujet de la vertu en tant qu'il obéit à la raison. Or les facultés internes de la connaissance sensible obéissent à la raison : imagination, cogitative, mémoire sont aux ordres de la raison. Donc la vertu peut résider dans ces facultés.

2. De même que l'appétit raisonnable qu'est la volonté peut être empêché ou même aidé dans son acte par l'appétit sensible, de même l'intelligence ou raison peut être empêchée ou même aidée par les facultés en question. De même donc que la vertu peut exister dans les facultés sensibles d'appétit, de même dans celles de connaissance.

3. La prudence est une vertu dont la mémoire fait partie, selon Cicéron. Il peut donc y avoir de la vertu dans la mémoire, et pour la même raison dans les autres facultés intérieures de connaissance.

En sens contraire, toutes les vertus, dit le Philosophe, sont ou intellectuelles ou morales. Or les vertus morales sont toutes dans les facultés d'appétit; les intellectuelles, dans l'intelligence ou raison, comme le montre Aristote. Il n'y a donc aucune vertu dans les facultés internes de connaissance sensible.

Réponse : Dans ces facultés il y a des habitus. C'est rendu évident surtout par cette observation du Philosophe : « Pour mémoriser une chose après une autre, l'habitude agit, car elle est comme une nature. » Or, l'habitus, né de l'habitude, n'est pas autre chose qu'une habitude acquise au point de devenir naturelle. Ce qui fait dire à Cicéron que la vertu « est l'habitus de se conformer à la raison comme par nature ». Chez l'homme cependant, ce qui s'acquiert par habitude dans la mémoire et dans les autres facultés de connaissance sensible n'est pas par soi un habitus mais une annexe des habitus de l'intelligence, nous l'avons dit plus haut.

S'il y a des habitus dans ces sortes de facultés, on ne peut cependant pas dire que ce sont des vertus. Car la vertu est un habitus parfait par lequel on ne peut que bien agir. Il faut donc que la vertu soit dans la puissance même qui est capable de bien agir jusqu'au bout. Or la connaissance du vrai ne s'achève pas dans les facultés sensibles, mais ces facultés sont en quelque sorte préparatoires à la connaissance intellectuelle. Voilà pourquoi ce n'est pas dans ces facultés que résident les vertus par lesquelles on connaît le vrai, mais plutôt dans l'intelligence ou raison.

Solutions : 1. L'appétit sensible, dans son rapport à l'appétit de raison qu'est la volonté, est comme mû par lui. Et c'est pourquoi l'œuvre des facultés appétitives s'achève dans l'appétit sensible. A cause de cela, celui-ci est le siège de la vertu. Mais les facultés sensibles de connaissance sont plutôt motrices à l'égard de l'intelligence, puisque les images sont pour l'âme intelligente, dit le livre III du traité De l'Âme. comme les couleurs pour la vue. Voilà pourquoi l'œuvre de la connaissance se termine dans l'intellect. Et à cause de cela les vertus de connaissance sont dans l'intelligence ou dans la raison elle-même.

2. Cela donne la solution de la deuxième objection.

3. On ne fait pas de la mémoire une partie de la prudence comme une espèce est une partie du genre; ce serait faire de la mémoire elle-même une vertu par soi. Mais on veut dire qu'une des choses requises pour la prudence, c'est une bonne mémoire, de sorte que celle-ci se présente en quelque sorte comme une partie intégrante de la vertu.

Article 6 : La volonté peut-elle être le siège de la vertu ?

Objections : 1. Apparemment, non. Car un habitus n'est pas requis pour ce qui convient à une puissance par son essence même. Or puisque, d'après le Philosophe, la volonté réside dans la raison et que chaque être recherche naturellement son bien propre, il appartient à son essence de tendre à ce qui est bon selon la raison. Mais toute vertu est ordonnée à cela, car, pour Cicéron

« la vertu est l'habitus de se conformer à la raison comme par nature ». La volonté n'est donc pas la siège de la vertu.

2. Toute vertu est intellectuelle ou morale. Or la vertu intellectuelle a son siège dans l'intelligence ou raison, mais non dans la volonté. La vertu morale a le sien dans l'irascible et dans le concupiscible, qui sont encore de la raison participée. Aucune vertu n'a donc son siège dans la volonté.

3. Tous les actes humains, auxquels sont ordonnées les vertus, sont volontaires. Donc, si à l'égard de quelques-uns d'entre eux il y a une vertu dans la volonté, il y en aura également pour tous. Donc, ou bien il n'y aura de vertu dans aucune autre puissance, ou bien deux vertus seront ordonnées au même acte, ce qui ne semble pas admissible. Donc la volonté ne peut être le sujet de la vertu.

En sens contraire, il faut une plus grande perfection dans ce qui meut que dans ce qui est mû. Or, la volonté meut l'irascible et le concupiscible. Il doit donc y avoir beaucoup plus de vertu en elle qu'en ceux-ci.

Réponse : Comme l'habitus est ce qui perfectionne la puissance pour agir, la puissance a besoin qu'un habitus lui apporte ce perfectionnement pour bien agir — et c'est cet habitus qui est la vertu —, chaque fois que sa propre essence n'y suffit pas. Or on envisage toujours l'essence propre d'une puissance par son ordre à l'objet. Aussi, puisque l'objet de la volonté, nous l'avons dit, est le bien de la raison proportionné à nos vœux, la volonté n'a pas besoin que la vertu vienne la parfaire. Mais s'il arrive que nous ayons à vouloir un bien qui dépasse la proportion de nos vœux soit quant à l'espèce humaine tout entière, le bien divin par exemple qui transcende les limites de notre nature, soit quant à l'individu, le bien du prochain par exemple, alors la volonté a besoin de la vertu. Et c'est pourquoi ces sortes de vertus, charité, justice, etc., qui ordonnent l'affection de l'homme vers Dieu ou vers le prochain, ont réellement leur siège dans la volonté.

Solutions : 1. Ce raisonnement est valable s'il s'agit des vertus qui tendent au bien propre de celui-là même qui veut, comme la tempérance et la force qui ont pour matière les passions humaines, et les autres de même sorte, comme cela ressort de ce que nous avons dit.

2. Le raisonnable par participation, ce n'est pas seulement l'irascible et le concupiscible, c'est en général, dit Aristote, tout ce qui touche l'appétit. Or celui-ci englobe la volonté. C'est pourquoi, s'il y a quelque vertu dans la volonté, cette vertu sera morale, à moins qu'elle ne soit théologique comme on le verra plus loin.

3. Il y a des vertus qui sont adaptées au bien que représente l'usage modéré de la passion, et c'est là le bien propre de tel ou tel homme en particulier; aussi en pareil cas il n'est pas nécessaire qu'il y ait une vertu dans la volonté, étant donné que la nature de la puissance y suffit. Cela est nécessaire uniquement dans les vertus qui sont ordonnées à un bien extrinsèque.

Examinons maintenant la distinction des vertus : 1° quant aux vertus intellectuelles (Q. 57) ; 2° quant aux vertus morales (Q. 58-61) ; quant aux vertus théologiques (Q. 62).

### **QUESTION 57 : LES VERTUS INTELLECTUELLES**

1. Les habitus intellectuels spéculatifs sont-ils des vertus ? — 2. Sont-ils au nombre de trois : la sagesse, la science et la simple intelligence ? — 3. Cet habitus intellectuel qu'est l'art est-il une vertu ? — 4. La prudence est-elle une vertu distincte de l'art ? — 5. La prudence est-elle une vertu nécessaire à l'homme ? — 6. Le bon conseil, le bon sens et l'équité sont-ils des vertus annexes de la prudence ?

Article 1 : Les habitus intellectuels spéculatifs sont-ils des vertus ?

Objections : 1. Il ne semble pas, car la vertu est un habitus d'action, nous l'avons dit. Or les habitus spéculatifs ne sont pas pour l'action, puisque l'ordre spéculatif se distingue précisément du pratique, qui est pour l'action.

2. La vertu a pour objet ce qui met l'homme en possession de sa félicité ou béatitude puisqu'au dire du Philosophe « la félicité est la récompense de la vertu ». Mais les habitus intellectuels ne considèrent pas les actes humains ni les autres biens humains par lesquels on obtient la béatitude, ils considèrent plutôt les choses de la nature ou de Dieu. On ne peut donc pas dire que ce sont des vertus.

3. La science est un habitus spéculatif. Or le Philosophe fait bien voir que science et vertu sont distinctes comme deux genres qui ne s'emboîtent pas l'un dans l'autre.

En sens contraire, seuls les habitus spéculatifs traitent du nécessaire, où les choses ne peuvent pas être autrement qu'elles ne sont. Or le Philosophe met des vertus intellectuelles dans la partie de l'âme qui considère le nécessaire. Donc les habitus spéculatifs sont des vertus.

Réponse : Puisque toute vertu se définit par rapport au bien, comme on l'a dite . un habitus est appelé vertu de deux manières : tantôt parce qu'il donne la faculté de bien agir, tantôt parce qu'avec la faculté il donne aussi le bon usage. Et cela, nous l'avons dit, appartient uniquement aux habitus qui regardent la puissance appétitive de l'âme, laquelle nous donne l'exercice de toutes nos puissances et habitus.

Donc, puisque les habitus intellectuels spéculatifs ne perfectionnent pas la partie appétitive, et même ne la regardent en aucune façon mais regardent seulement la partie intellectuelle de l'âme, on peut bien les appeler des vertus en tant qu'elles donnent la faculté de cette bonne opération qui consiste à considérer le vrai, car c'est là le bon ouvrage de l'intelligence; on ne dira cependant pas que ce sont des vertus de la seconde manière, comme celles qui donnent le bon usage d'une puissance ou d'un habitus. En effet, de ce qu'on a l'habitus d'une science spéculative, on n'est pas incliné à en faire usage, on est seulement capable de contempler le vrai dans ces choses dont on a la science ; mais l'usage que l'on fait de cette science est mû par la volonté. Et c'est pourquoi la vertu qui perfectionne la volonté, comme la charité ou la justice, fait aussi qu'on se sert bien de ces habitus spéculatifs qui ne perfectionnent que l'intelligence. Et c'est par là que même dans les actes de ces habitus il peut y avoir du mérite s'ils sont accomplis par charité, comme S. Grégoire dit que « la vie contemplative a plus de mérite que la vie active ».

Solutions : 1. Il y a deux sortes d'œuvres, l'œuvre extérieure et l'œuvre intérieure. L'œuvre pratique ou active, qui s'oppose à l'œuvre spéculative, est quelque chose d'extérieur, et ce n'est pas pour elle qu'est fait l'habitus spéculatif. Cependant celui-ci est ordonné à l'œuvre intérieure de l'esprit, qui consiste à contempler le vrai, et à cet égard il est un habitus actif.

2. Le domaine de la vertu est double. D'une première manière, selon ses objets. Et de ce point de vue les vertus spéculatives ne s'occupent pas des réalités par lesquelles l'homme devient bienheureux à moins que le mot « par » ne désigne la cause efficiente et l'objet de la complète béatitude qu'est Dieu, souveraine réalité à contempler. — Le domaine de la vertu comprend aussi des actes. Et de ce côté les vertus intellectuelles s'attachent à ce qui rend bienheureux, parce que leurs actes peuvent être méritoires, comme on vient de le dire, et aussi parce qu'ils sont un commencement de la parfaite béatitude, qui consiste, avons-nous dit, dans la contemplation de la vérité.

3. Science et vertu s'opposent si l'on parle de la vertu au second sens, celle qui ressortit à la puissance appétitive.



Article 2 : Y a-t-il trois habitus intellectuels spéculatifs : la sagesse, la science et la simple intelligence ?

Objections : 1. C'est là, semble-t-il, une mauvaise division. On ne doit pas opposer une espèce à un genre. Or la sagesse est une espèce de science, d'après le Philosophe. On ne doit donc pas l'opposer à la science dans le dénombrement des vertus intellectuelles.

2. Dans la distinction des puissances et des actes, qui se fait d'après les objets, l'attention se porte principalement sur ce qu'il y a de formel en ceux-ci, comme nous l'avons montré précédemment. On ne doit donc pas distinguer les habitus par l'objet matériel mais par la raison formelle de cet objet. Or le principe de la démonstration est la raison formelle qui donne la science des conclusions. Nous ne devons donc pas placer dans l'intelligence des principes un habitus ou une vertu différents de la science des conclusions.

3. Une vertu est appelée intellectuelle lorsqu'elle réside dans ce qui est essentiellement en nous la raison. Mais la raison, même spéculative, raisonne aussi bien par syllogismes dialectiques que par syllogismes démonstratifs. Donc, si la science, fruit du syllogisme démonstratif, est une vertu intellectuelle spéculative, l'opinion en est une aussi.

En sens contraire, le Philosophe ne compte que ces trois vertus intellectuelles spéculatives sagesse, science et intelligence.

Réponse : Comme nous l'avons déjà dit, la vertu intellectuelle spéculative est celle qui perfectionne l'intellect spéculatif dans la connaissance du vrai, car c'est là son œuvre bonne. Or le vrai peut être envisagé de deux façons : comme connu par soi, et comme connu par autre chose. Connu par soi, il se présente comme un principe et il est immédiatement perçu par l'intelligence. C'est pourquoi l'habitus qui perfectionne l'esprit dans cette façon de connaître le vrai est appelé simple intelligence, et il est l'habitus des principes.

Quand le vrai est connu par autre chose, il n'est pas perçu immédiatement par l'intelligence mais par une enquête de la raison, et il se présente comme un terme. Ce qui peut signifier ou qu'il est ultime dans un genre donné, ou qu'il l'est par rapport à toute connaissance humaine. Et comme « les choses qui sont connues en dernier lieu par rapport à nous sont premières et plus connues selon la nature », il s'ensuit que ce qui est ultime par rapport à toute connaissance humaine, c'est ce qu'il y a de premier et de plus connaissable par nature. Et c'est à cela que s'applique « la sagesse qui considère les causes les plus hautes ». Aussi convient-il qu'elle juge et règle tout, parce qu'un jugement définitif et universel ne peut avoir lieu qu'en remontant aux causes premières. — Quant à ce qui est ultime en tel ou tel genre de connaissance, c'est la science qui parfait l'intelligence. Et voilà pourquoi les sciences comportent autant d'habitus différents qu'il y a de genres différents dans les choses à savoir, alors qu'il n'y a cependant qu'une seule sagesse.

Solutions : 1. La sagesse est une science en ce qu'elle possède ce qui est commun à toutes les sciences : une démonstration des conclusions à partir des principes. Mais parce qu'elle a quelque chose de plus que les autres sciences, en tant qu'elle porte un jugement sur tout, et pas seulement sur les conclusions mais aussi sur les principes, elle est par là même une vertu essentiellement plus parfaite que la science.

2. Quand un objet formel est rattaché par un seul et même acte que l'objet matériel à une puissance ou à un habitus, alors il n'y a plus à tenir compte, pour distinguer celles-ci, d'objet formel et d'objet matériel ; ainsi, à la même puissance de vision il appartient de voir les couleurs, et aussi la lumière, puisque celle-ci est la raison formelle de voir les couleurs et qu'elle est vue en même temps qu'elles. Mais les principes de la démonstration peuvent être considérés à part, sans que les conclusions le soient. Ils peuvent aussi être considérés en même temps que les

conclusions, puisque c'est eux que l'on conduit jusqu'aux conclusions. Donc, envisager les principes de cette seconde manière est affaire de science, puisque la science va jusqu'aux conclusions, mais les envisager en eux-mêmes est affaire de simple intelligence. — Par conséquent, si l'on y réfléchit bien, ce sont là trois vertus qui se distinguent les unes des autres non à titre égal mais suivant un ordre, comme il arrive dans ce qu'on appelle « un tout potentiel » dont une partie est plus parfaite qu'une autre ; ainsi l'âme raisonnable est plus parfaite que l'âme sensible, et celle-ci que l'âme végétative. De cette manière en effet la science dépend de la simple intelligence comme d'un principe supérieur, et l'une comme l'autre dépendent de la sagesse comme du principe suprême, puisque la sagesse contient au-dessous d'elle et l'intelligence et la science, ayant qualité pour juger des conclusions des sciences et de leurs principes.

3. Nous l'avons dit plus haut, l'habitus vertueux est toujours déterminé au bien, jamais au mal. Or le bien de l'intelligence, c'est le vrai; son mal, c'est le faux. C'est pourquoi on n'appelle vertus intellectuelles que les habitus qui permettent de dire toujours le vrai, jamais le faux. Mais l'opinion et le soupçon peuvent porter sur le vrai et sur le faux ; aussi ce ne sont pas des vertus intellectuelles, selon Aristote.

Article 3 : Cet habitus intellectuel qu'est l'art, est-il une vertu ?

Objections : 1. Il ne semble pas, car S. Augustin dit que personne ne fait mauvais usage de la vertu. Or certains font de l'art un mauvais usage, car un artisan peut utiliser les ressources de son art pour agir mal.

2. Il n'y a pas une vertu de la vertu ; or, selon le Philosophe « il y a une vertu de l'art ». Donc l'art n'est pas une vertu.

3. Les arts libéraux sont plus excellents que les arts mécaniques. Mais, de même que les arts mécaniques, les arts libéraux sont spéculatifs. Donc, si l'art était une vertu intellectuelle, il devrait être compté au nombre des vertus spéculatives.

En sens contraire, le Philosophe fait de l'art une vertu ; mais il ne le compte pourtant pas avec les vertus spéculatives qui ont, d'après lui, leur siège dans la partie de l'âme faite pour la science.

Réponse : L'art n'est pas autre chose que la droite règle des ouvrages à faire. Cependant leur bien ne consiste pas dans telle ou telle disposition de l'appétit humain, mais en ce qui rend bon en soi l'ouvrage que l'on fait. Car l'éloge de l'artisan en tant que tel ne dépend pas de la volonté qu'il apporte à son ouvrage, mais de la qualité de cet ouvrage. Ainsi donc, à proprement parler, l'art est un habitus opératif — Et cependant sur un point il rencontre les habitus spéculatifs, puisque ces habitus concernent l'état de la réalité considérée, non l'état de l'appétit humain envers elle. Pourvu que le géomètre démontre bien ce qui est vrai, peu importe qu'il soit, quant à sa puissance appétitive, joyeux ou irrité; pas plus que cela n'a d'importance chez un artisan, comme on vient de le dire. Et c'est pourquoi l'art est une vertu au même titre que les habitus spéculatifs, c'est-à-dire en ce que ni l'art ni l'habitus spéculatif ne rendent l'œuvre bonne quant à l'usage qu'on en fait ; cela revient en propre à la vertu qui perfectionne l'appétit ; ils se contentent de donner le pouvoir de bien agir.

Solutions : 1. Lorsqu'un artiste fait de mauvais ouvrages, ce n'est pas l'œuvre de l'art ; bien plus, c'est contre l'art. De même, si quelqu'un qui sait la vérité fait un mensonge, ce qu'il dit n'est pas selon la science. Aussi, de même que la science est toujours tournée vers le bien, l'art aussi, et c'est en cela qu'on l'appelle vertu. Néanmoins il n'atteint pas à la parfaite notion de vertu parce qu'il n'assure pas le bon usage; pour cela quelque chose d'autre est requis, encore que ce bon usage ne puisse avoir lieu sans l'art.

2. Pour faire bon usage de l'art que l'on possède, une volonté bonne est requise, et celle-ci est perfectionnée par la vertu morale. C'est pourquoi le Philosophe dit qu'il y a une vertu de l'art, une vertu morale s'entend, puisque pour le bon usage de l'art une vertu morale est requise. Il est évident en effet que la justice, en rectifiant la volonté, incline l'artisan à faire un travail consciencieux.

3. Même dans le domaine spéculatif il y a comme un travail à faire, par exemple construire convenablement un syllogisme ou un discours approprié, compter, mesurer. C'est pourquoi toutes les opérations ordonnées à ces travaux de la raison sont appelées des arts, à cause d'une certaine similitude, mais des arts libéraux, à la différence de ceux qui sont ordonnés aux travaux du corps, travaux en quelque sorte serviles, si l'on considère que le corps est soumis à l'âme comme un esclave, et que c'est par l'âme que l'on est libre. Quant aux sciences qui n'ont rien à voir avec aucune œuvre de ce genre, elles sont simplement appelées sciences, mais non arts. Et si les arts libéraux sont plus nobles, ce n'est pas à dire qu'ils soient des arts plus que les autres.

Article 4 : La prudence est-elle une vertu distincte de l'art ?

Objections : 1. En apparence non, puisque l'art est la droite règle des ouvrages. Or ce n'est pas la différence des ouvrages qui peut faire perdre à une chose sa qualité d'art, car il y a des arts différents dans des œuvres extrêmement diverses. Donc, puisque la prudence est la droite règle des ouvrages, il semble qu'on doive l'appeler un art, elle aussi.

2. La prudence se rapproche de l'art plus que les habitus spéculatifs, puisque tous deux « s'exercent de façon différente en matière contingente ». Or, certains habitus spéculatifs sont appelés des arts. Donc la prudence mérite encore davantage ce nom.

3. « Il appartient à la prudence de donner le bon conseil », dit Aristote. Mais d'après lui c'est aussi le rôle de certains arts, comme l'art militaire, l'art de gouverner, l'art médical. La prudence n'est donc pas distincte de l'art.

En sens contraire, c'est le Philosophe qui fait cette distinction.

Réponse : Là où se trouvent des caractéristiques diverses de vertus, il faut les distinguer. Or, nous l'avons dit plus haut, il y a des habitus qui ne sont des vertus que par cela seul qu'ils confèrent une capacité pour de bons ouvrages ; mais il y en a qui ont ce titre du fait qu'ils procurent non seulement une aptitude à de bonnes œuvres, mais aussi l'usage de cette aptitude. Pour ce qui est de l'art, il ne confère que la capacité de bien faire, puisqu'il n'a rien à voir avec l'appétit. La prudence au contraire confère non seulement la capacité de bien faire, mais aussi l'usage de cette capacité ; en effet, elle concerne l'appétit, étant donné précisément qu'elle en présuppose la rectitude.

Le motif de cette différence, c'est que l'art est la droite règle dans les choses à fabriquer, tandis que la prudence est la droite règle dans l'action. C'est toute la différence entre faire et agir selon la Métaphysique -- ; le premier est un acte qui passe dans une matière extérieure, comme bâtir, tailler, etc. ; le second un acte qui demeure dans l'agent lui-même, comme voir, vouloir, etc. Ainsi donc, la prudence se comporte à l'égard de cette activité humaine qu'est l'usage des puissances et des habitus comme l'art à l'égard des fabrications extérieures ; de part et d'autre, c'est la raison qui est parfaite dans les choses auxquelles elle s'applique.

Or la perfection et rectitude de la raison en matière spéculative dépend des principes à partir desquels elle fait ses déductions ; aussi la science dépend-elle, avons-nous dit, de cette simple intelligence qu'est l'habitus des principes, et le présuppose. Mais dans les actes humains les fins ont le même rôle que les principes dans la spéculation, dit le Philosophe. Et c'est pourquoi la prudence, qui est la droite règle de l'action exige qu'on soit bien disposé à l'égard des fins. Cela

suppose un appétit réglé. Et voilà pourquoi la prudence exige la vertu morale, puisque c'est par la vertu morale que l'appétit est rectifié.

Mais dans les œuvres d'art le bien n'est pas celui de la puissance appétitive de l'artisan, mais celui des œuvres elles-mêmes. Et c'est pourquoi l'art ne présuppose pas de sentiments droits. De là vient qu'on félicitera beaucoup plus l'artisan qui fait des fautes exprès que celui qui en fait sans le vouloir; en revanche, il est beaucoup plus contraire à la prudence de pécher exprès que de pécher sans le faire exprès, parce que la rectitude de la volonté est essentielle à la prudence et non à l'art. — Il est donc par là même évident que la prudence est une vertu distincte de l'art.

Solutions : 1. Les divers genres d'œuvres d'art sont tous à l'extérieur de l'homme, et c'est pour cela que le titre de vertu y reste le même. Mais la prudence est la droite règle des actes humains eux-mêmes; de là, comme nous l'avons dit, un titre de vertu tout différent.

2. La prudence se rapproche plus de l'art que les habitus spéculatifs, par son siège en nous et par sa matière, car ils sont tous deux dans la région de l'âme où se trouve l'opinion, et ils sont en matière contingente. Mais de ce que nous venons de dire il résulte que, comme vertu, l'art se rapproche plus des habitus spéculatifs que de la prudence.

3. La prudence est bonne conseillère en ce qui concerne la totalité de la conduite et la fin ultime de la vie humaine. Le conseil, dans quelques-uns des arts, se rapporte à ce qui intéresse les fins propres de ces arts-là. De là vient que certains, en tant qu'ils sont gens de bon conseil dans les affaires de la guerre ou de la navigation, sont appelés des chefs prudents ou de prudents navigateurs, mais non pas tout simplement des hommes prudents; on ne donne ce nom qu'à ceux qui sont de bon conseil dans les choses qui importent à la totalité de la vie.

Article 5 : La prudence est-elle une vertu nécessaire à l'homme ?

Objections : 1. Il ne semble pas que la prudence soit une vertu nécessaire pour bien vivre. En effet, ce qu'est l'art pour la fabrication des choses dont il est la droite règle, la prudence l'est pareillement pour la conduite de vie, car elle en est, comme il est dit dans l'Éthique, la droite règle. Mais l'art n'est nécessaire dans les objets à fabriquer que pour qu'ils soient fabriqués; il ne l'est plus après qu'ils l'ont été. La prudence n'est donc pas non plus nécessaire pour bien vivre, une fois qu'on est vertueux, mais peut-être l'est-elle uniquement lorsqu'il s'agit de le devenir.

2. La prudence est la vertu par laquelle nous délibérons avec rectitude. Or on peut agir non seulement par son bon conseil, mais aussi par celui des autres. Il n'est donc pas nécessaire pour bien vivre d'avoir soi-même la prudence, mais il suffit de suivre les conseils de ceux qui l'ont.

3. La vertu intellectuelle est ce qui permet de dire toujours le vrai et jamais le faux. Mais ceci ne paraît pas réalisable en fait de prudence, car il n'est pas humain, lorsqu'on délibère en matière de conduite, de ne jamais se tromper, étant donné que l'agir humain est tout à fait contingent. D'où cette parole de la Sagesse (9,14) : « Les pensées des mortels sont timides, et nos prévisions, incertaines. » Il semble donc qu'on ne doit pas placer la prudence parmi les vertus intellectuelles. En sens contraire, au livre de la Sagesse (8,7) la prudence est comptée parmi d'autres vertus nécessaires à la vie humaine, quand il est dit de la sagesse divine : « Elle enseigne la sobriété et la prudence, la justice et la force, et dans la vie rien n'est plus utile aux hommes. »

Réponse : La prudence est la vertu la plus nécessaire à la vie humaine. Bien vivre consiste en effet à bien agir. Or pour bien agir, il faut non seulement faire quelque chose, mais encart comme il faut, c'est-à-dire qu'il faut agir un choix bien réglé et non seulement impulsions ou passions. Mais, comme le choix porte sur des moyens en vue d'une fin, sa rectitude exige deux choses : la fin qui est due, et des moyens adaptés à cette fin. Pour ce qui est de la fin qui est due, on y est justement disposé par la vertu qui perfectionne la partie appétitive de l'âme, dont l'objet est le bien et la fin. Mais, pour ce qui est des moyens ordonnés à cette fin, il faut qu'on y soit directement préparé

par un habitus de la raison, car délibérer et choisir, qui sont les opérations relatives aux moyens, sont des actes de la raison. Et c'est pourquoi il est nécessaire qu'il y ait dans la raison une vertu intellectuelle qui lui donne assez de perfection pour bien se comporter à l'égard des moyens à prendre. Cette vertu est la prudence. Aussi la prudence est-elle une vertu nécessaire pour bien vivre.

Solutions : 1. On ne regarde pas le bien de l'art dans l'ouvrier, mais plutôt dans l'œuvre elle-même, puisque l'art est la droite règle des choses à fabriquer. En effet la fabrication, qui se réalise dans une matière extérieure, n'est pas la perfection du fabricant mais de l'objet fabriqué, comme le mouvement est l'acte et la perfection du mobile; or l'art a pour matière des objets fabriqués. Mais le bien de la prudence est considéré chez celui qui agit et qui trouve sa perfection dans son agir même, car la prudence est la droite règle de l'action, comme on l'a dit

Aussi, pour l'art, en n'exige pas que l'ouvrier se conduise bien, mais qu'il fasse un bon ouvrage. C'est plutôt de l'œuvre elle-même qu'on exigerait qu'elle se conduise bien, comme on demanderait au couteau de bien couper ou à la scie de bien scier, s'il leur appartenait en propre d'agir et non plutôt d'être « agis », du fait qu'ils n'ont pas la maîtrise de leurs actes. Voilà pourquoi l'art n'est pas nécessaire à l'artisan pour bien vivre, mais seulement pour faire un bon ouvrage et pour le conserver. Mais la prudence est nécessaire à l'homme pour bien vivre et pas seulement pour devenir bon.

2. Lorsqu'on fait le bien non par sa propre raison mais mû par le conseil d'un autre, c'est qu'on n'a pas encore une conduite qui soit absolument parfaite ni quant à la raison qui la dirige, ni quant à l'appétit qui la met en mouvement. D'où il suit que si cette conduite est bonne, ce n'est cependant pas à ce titre pur et simple de bien qui est le bien-vivre.

3. Le vrai de l'intellect pratique se prend autrement que celui de l'intellect spéculatif, dit l'Éthique. Le vrai de l'intellect spéculatif dépend de la conformité de l'intelligence avec la réalité. Et comme cette conformité ne peut avoir lieu d'une manière infaillible dans les choses contingentes, mais seulement dans les choses nécessaires, il s'ensuit qu'un habitus spéculatif n'est jamais une vertu intellectuelle en matière contingente, elle ne l'est qu'en matière nécessaire. — Mais le vrai de l'intellect pratique dépend de la conformité avec l'appétit rectifié. Et c'est là une conformité qui n'a pas de place dans les choses nécessaires, puisqu'elles ne sont pas le fait de la volonté humaine. Cette conformité n'a lieu que dans les choses contingentes qui peuvent être faites par nous, soit qu'il s'agisse de la conduite à tenir nous-mêmes, soit qu'il s'agisse d'objets extérieurs à fabriquer. Et voilà comment il n'y a de vertu de l'intellect pratique qu'en matière contingente ; en matière de fabrication, c'est l'art; en matière de conduite, la prudence.

Article 6 : Le bon conseil, le bon sens, l'équité sont-ils des vertus annexes de la prudence ?

Objections : 1. On a tort, semble-t-il, de les annexer à la prudence. Le bon conseil est l'habitus qui nous rend bons conseillers d'après l'Éthique. Mais bien conseiller relève de la prudence. Donc ce n'est pas là une vertu annexe de la prudence, c'est plutôt la prudence même.

2. Il appartient au supérieur de juger les inférieurs. Donc la vertu suprême, semble-t-il, est celle dont l'acte est le jugement. Mais le bon sens a pour fonction de bien juger. Il n'est donc pas une vertu annexe, c'est plutôt lui qui est la vertu principale.

3. La matière du jugement est aussi variée que celle du conseil. Mais pour celle-ci on met en tout une seule vertu, le bon conseil. Donc pour bien juger en matière d'action il ne faut pas supposer à côté du bon sens une autre vertu, comme serait l'équité.

4. Cicéron assigne à la prudence trois autres parties : « la mémoire du passé, l'intelligence du présent, la prévoyance de l'avenir ». Macrobe à son tour en suppose encore quelques autres : la circonspection, la docilité, etc.

En sens contraire, Il y a l'autorité du Philosophe, qui fait de ces trois vertus des annexes de la prudence.

Réponse : Toutes les fois que des puissances sont liées entre elles, la principale est celle qui est ordonnée à l'acte le plus important. Or dans l'action humaine on trouve trois actes de la raison, dont le premier est de délibérer, le second de juger, le troisième de commander. Les deux premiers répondent aux actes de l'intellect spéculatif qui consistent à enquêter et à juger, car la délibération ou conseil est une enquête. Mais le troisième acte est propre à l'intellect pratique en tant que cet intellect est fait pour l'action, car la raison n'a pas à commander ce qui ne peut pas être réalisé par l'homme. Or il est évident que dans les choses faites par l'homme, l'acte principal est de commander, et tous les autres lui sont ordonnés. C'est pourquoi à cette vertu du bon gouvernement qu'est la prudence, comme à une vertu principale, s'adjoignent comme vertus secondaires le bon conseil, qui aide à bien délibérer, puis le bon sens et l'équité qui intéressent le jugement et dont on va discuter la distinctions.

Solutions : 1. Si la prudence est bonne conseillère, ce n'est pas à dire que le bon conseil soit immédiatement son acte, mais c'est parce qu'elle accomplit cet acte au moyen d'une vertu qui lui est soumise, la vertu de bon conseil.

2. Le jugement dans l'action est ordonné à quelque chose d'ultérieur; il arrive en effet que quelqu'un juge bien d'une action à accomplir, et cependant ne l'exécute pas comme il faudrait. Mais on atteint l'ultime complément dès que la raison commande d'agir bien.

3. Il n'y a jugement d'une chose que par les principes qui lui sont propres. L'enquête ne se fait pas encore par les principes propres car, si on les avait, il n'y aurait plus besoin d'enquête mais la chose aurait déjà été découverte. Voilà pourquoi il n'y a qu'une vertu de bon conseil, tandis qu'il y en a deux de bon jugement; il n'y a pas lieu à distinction dans les principes communs, mais dans les principes propres. Aussi, même en matière spéculative, il n'y a qu'une dialectique pour enquêter sur toutes choses, tandis que les sciences démonstratives qui portent des jugements sont aussi diverses que leurs objets. Le bon sens et l'équité se distinguent d'après les diverses règles suivant lesquelles on juge, car le bon sens fait juger de l'action suivant la loi ordinaire, et l'équité fait juger suivant la raison naturelle elle-même, dans les cas où la loi ordinaire ne suffit plus, comme on le verra amplement plus loin.

4. Mémoire, intelligence, prévoyance, et de même circonspection, docilité, etc. ne sont pas des vertus différentes de la prudence, mais d'une certaine façon s'y rattachent comme parties intégrantes, dans la mesure où tout cela est requis pour la perfection de la prudence. Il y a d'ailleurs aussi des parties subjectives de la prudence ou, si l'on veut, des espèces : prudence domestique, prudence d'État, etc. Mais les trois vertus en question sont comme des parties potentielles de la prudence, étant liées à elle comme le secondaire au principal. Et il sera question de cela plus loin.

#### LES VERTUS MORALES

Nous allons étudier les vertus morales, 1° en les distinguant des vertus intellectuelles (Q. 58), 2° en les distinguant les unes des autres suivant la matière propre à chacune (Q. 59-60), 3° en distinguant des autres les vertus principales ou cardinales (Q. 61).

## QUESTION 58 : LA DISTINCTION ENTRE VERTUS MORALES ET VERTUS INTELLECTUELLES

1. Toute vertu est-elle une vertu morale ? — 2. La vertu morale est-elle distincte de la vertu intellectuelle ? — 3. Suffit-il de distinguer vertu intellectuelle et vertu morale ? — 4. La vertu morale peut-elle exister sans vertu intellectuelle ? — 5. Et inversement, la vertu intellectuelle peut-elle exister sans vertu morale ?

Article 1 : Toute vertu est-elle une vertu morale ?

Objections : 1. Oui, semble-t-il, puisque morales vient de mores qui signifie habitudes de vie, et que nous pouvons nous habituer aux actes de toutes les vertus.

2. Le Philosophe dit que « la vertu morale est l'habitus du choix qui s'établit dans le juste milieu de la raison ». Mais toute vertu, semble-t-il, est un habitus de cette sorte, puisque nous pouvons faire par choix les actes de n'importe quelle vertu. Toute vertu consiste aussi dans un certain milieu rationnel comme on le verra plus loin. Donc toute vertu est morale.

3. Cicéron dit que la vertu est « l'habitus, devenu naturel, qui se conforme à la raison ». Mais, comme toute vertu a pour but le bien de l'homme, il faut qu'elle soit conforme à la raison, car le bien de l'homme consiste à vivre selon la raison, d'après Denys. Toute vertu est donc une vertu morale.

En sens contraire, « quand nous parlons de mœurs, dit le Philosophe, nous ne disons pas que l'homme est sage ou intelligent, mais qu'il est doux ou sobre ». C'est donc que la sagesse et l'intelligence ne sont pas d'ordre moral. Et pourtant ce sont des vertus, avons-nous dit. La vertu n'est donc pas toujours d'ordre moral.

Réponse : Pour éclaircir cette question il faut considérer ce que c'est que les mœurs, car c'est ainsi que nous pourrions savoir ce qu'est une vertu morale. Or le mot mœurs signifie deux choses. Tantôt, une coutume : « Si vous n'êtes circoncis selon l'usage (les mœurs) venu(es) de Moïse, est-il dit dans les Actes (15,1), vous ne pourrez être sauvés. » Tantôt une inclination naturelle ou quasi naturelle vers quelque action ; et dans ce sens, même pour les animaux on parle de mœurs, d'où dans le deuxième livre des Maccabées (11,11) : « Se jetant sur l'ennemi à la manière (avec les mœurs) des lions, ils l'ont terrassé. » C'est aussi dans ce sens que le mot est pris dans le Psaume (68,7 Vg) où il est dit : « C'est lui qui fait habiter sous un même toit ceux qui ont les mêmes mœurs. » Et ce sont là deux sens qui chez les Latins ne se distinguent en rien quant au vocable. Mais dans le grec ils se distinguent, car le mot ethos que nous traduisons par mœurs, tantôt a sa première lettre longue et s'écrit avec la lettre grecque Eta, tantôt a sa première lettre brève et s'écrit avec un Epsilon.

Or le nom de vertu morale vient de mœurs au sens d'inclination naturelle ou quasi naturelle à une action. De cette signification l'autre est du reste toute proche, celle qui veut dire coutume, car la coutume devient en quelque sorte une nature, et produit un penchant qui ressemble à une inclination naturelle. Or il est évident que l'inclination à l'acte appartient en propre à la puissance appétitive puisque c'est elle qui met toutes nos puissances en action, comme nous l'avons déjà montré. Voilà pourquoi ce n'est pas toute vertu qui est appelée morale, mais seulement celle qui réside dans la Puissance appétitive.

Solutions : 1. Cette objection est valable si l'on prend le mot mœurs dans le sens de coutume.

2. Tout acte de vertu peut se faire par choix ; mais seule la vertu qui réside dans la partie appétitive de l'âme donne au choix toute sa droiture, car, on l'a dit plus haut, choisir est un acte de l'appétit. De là vient que l'habitus du choix, celui-là même qui est au principe de nos choix,

c'est uniquement l'habitus qui perfectionne la puissance appétitive, bien que les actes des autres habitus puissent être dépendants de notre choix.

3. « La nature est le principe du mouvement », dit Aristote. Mais le mouvement dans l'action, c'est proprement l'appétit qui le donne. Voilà pourquoi le fait d'être porté comme par nature à s'accorder avec la raison appartient proprement aux vertus qui sont dans la puissance appétitive.

Article 2 : La vertu morale est-elle distincte de la vertu intellectuelle ?

Objections : 1. Non, semble-t-il, puisque « la vertu, au dire de S. Augustin, est l'art de vivre bien », et que l'art est une vertu intellectuelle.

2. La plupart des auteurs mettent le mot science dans la définition des vertus morales. Ainsi certains définissent la persévérance comme « la science ou l'habitus des choses auxquelles il faut s'arrêter ou ne pas s'arrêter », que la sainteté est « la science qui fait les fidèles et les observateurs des devoirs envers Dieu ». Or la science est une vertu intellectuelle. La vertu morale ne doit donc pas se distinguer de la vertu intellectuelle.

3. S. Augustin dit encore que « la vertu est la droite et parfaite raison ». Mais cela ressortit à la vertu intellectuelle. Donc la vertu morale ne s'en distingue pas.

4. Jamais une chose ne se distingue de ce qui fait partie de sa définition. Or la vertu intellectuelle sert à définir la vertu morale. Le Philosophe dit en effet — que « la vertu morale est l'habitus du choix qui s'établit dans le juste milieu déterminé par la raison, tel que le sage le fixera ». Mais cette droite raison fixant le juste milieu de la vertu morale, appartient à la vertu intellectuelle, selon l'Éthique. La vertu morale n'est donc pas distincte de la vertu intellectuelle.

En sens contraire, il est dit dans l'Éthique : « Les vertus se définissent suivant la différence que voici : il en est que nous appelons intellectuelles et il en est que nous appelons morales. »

Réponse : Dans toutes les œuvres humaines, le principe premier est la raison, et tous les autres principes qu'on y trouve, quels qu'ils soient, obéissent d'une certaine manière à la raison, mais de façon diverse. Car il y en a qui obéissent à la raison absolument, au moindre signe et sans opposition, comme les membres du corps s'ils sont en bon état; aussitôt que la raison commande, la main ou le pied se met à l'œuvre. Cela fait dire au Philosophe que l'âme régit le corps par un pouvoir despotique, comme un maître son esclave, sans que celui-ci ait le droit de résister. Certains ont donc soutenu que les principes actifs qui sont en nous se comportent de cette manière envers la raison. Si cela était vrai, il suffirait pour bien agir que la raison fût parfaite. Aussi, puisque la vertu est l'habitus qui nous perfectionne pour nous faire bien agir, il s'ensuivrait qu'elle serait uniquement dans la raison, et ainsi il n'y aurait de vertu qu'intellectuelle. Ce fut l'opinion de Socrate qui soutint que « toutes les vertus sont des prudences ». Aussi affirmait-il que l'homme doté de science ne peut pas pécher, et que quiconque pêche le fait par ignorance.

Mais cela part d'un présupposé qui est faux. La puissance appétitive n'obéit pas à la raison tout à fait au moindre signe mais avec quelque résistance ; ce qui fait dire au Philosophe que « la raison commande à la puissance appétitive par un pouvoir politique », celui qu'on a sur les êtres libres qui gardent un certain droit de contredire. D'où cette parole de S. Augustin : « Parfois l'intelligence marche la première et le sentiment tarde à suivre, ou ne suit pas du tout. » Cela tient à ce que parfois les passions ou les habitus de la puissance appétitive réussissent à empêcher dans un cas particulier l'usage de la raison. Et à ce point de vue ce qu'a dit Socrate est vrai de quelque manière ; tant que la science est présente, on ne pêche pas ; mais à condition que cette présence s'étende jusqu'à l'usage de la raison dans le cas d'un choix à faire en particulier.

Ainsi donc, pour bien agir, il est requis que non seulement la raison soit bien disposée par l'habitus de la vertu intellectuelle, mais aussi que l'appétit le soit par l'habitus de la vertu morale.



Donc, de même que l'appétit se distingue de la raison, de même la vertu morale se distingue de la vertu intellectuelle. Aussi, de même que l'appétit est le principe de l'acte humain dans la mesure où cet appétit participe en quelque chose de la raison, ainsi l'habitus moral a la qualité de vertu humaine en tant qu'il se conforme à la raison.

Solutions : 1. S. Augustin prend l'art dans un sens général, pour n'importe quelle droite règle. Et ainsi l'art englobe même la prudence, puisqu'elle est la droite règle de l'action comme l'art est la droite règle des choses à fabriquer. Dans ce sens-là, ce qu'il dit, que la vertu est l'art de bien vivre, s'applique à la prudence essentiellement, mais aux vertus par mode de participation, en tant qu'elles sont dirigées selon la prudence.

2. De telles définitions, quels que soient ceux qui ont pu les donner, sont venues de l'opinion de Socrate et elles sont à interpréter comme on l'a fait pour l'art.

3. Même réponse.

4. Cette droite raison qui se conforme à la prudence entre dans la définition de la vertu morale non comme une partie essentielle, mais comme quelque chose de participé dans toutes les vertus morales, en tant que la prudence les dirige toutes.

Article 3 : Suffit-il de distinguer vertu intellectuelle et vertu morale ?

Objections : 1. Cette distinction ne paraît pas suffisante, car la prudence semble bien être un intermédiaire entre vertu morale et vertu intellectuelle ; en effet, le Philosophe la compte au nombre des vertus intellectuelles ; et tout le monde la compte aussi parmi les quatre vertus cardinales qui sont morales, ainsi qu'on le verra plus loin. Il n'est donc pas suffisant de partager la vertu en vertu intellectuelle et en vertu morale, comme si c'était évident.

2. La continence, la persévérance et aussi la patience ne sont pas comptées parmi les vertus intellectuelles. Et ce ne sont pas non plus des vertus morales, puisqu'elles ne tiennent pas le juste milieu dans les passions mais que celles-ci y trouvent une grande place. Il y a donc autre chose que des vertus intellectuelles et des vertus morales.

3. La foi, l'espérance, et la charité sont des vertus. Cependant ce ne sont pas des vertus intellectuelles, puisque celles-ci ne sont qu'au nombre de cinq : la science, la sagesse, l'intelligence, la prudence et l'art. Ce ne sont pas non plus des vertus morales, car elles n'ont pas pour objet les passions qui sont la matière principale de la vertu morale. Donc la division de la vertu en vertu intellectuelle et vertu morale n'est pas suffisante.

En sens contraire, le Philosophe affirme « la vertu est double, l'une est intellectuelle, l'autre est morale ».

Réponse : La vertu humaine est un habitus qui perfectionne l'homme pour le faire agir bien. Mais il n'y a dans l'homme, au principe de ses actes, que deux choses, l'intelligence ou raison, et l'appétit. Ce sont là, est-il dit au livre De l'Ame, les deux forces qui font agir l'homme. Il faut donc que toute vertu humaine perfectionne l'un de ces principes. Si c'est une vertu qui donne à l'intellect spéculatif ou pratique la perfection voulue pour bien accomplir son acte humain, elle sera vertu intellectuelle ; si elle assure la perfection de la puissance appétitive, elle sera vertu morale. Il reste donc que toute vertu humaine est ou intellectuelle ou morale.

Solutions : 1. La prudence est une vertu intellectuelle par son essence. Mais par sa matière elle rejoint les vertus morales, car elle est, avons-nous dit, la droite règle de l'action, et à ce titre elle est au nombre des vertus morales.

2. La continence et la persévérance ne sont pas des états parfaits de l'appétit sensible. C'est évident parce que, si l'on doit se contenir et persévérer, c'est qu'on a encore en soi surabondance de passions dérégées ; ce qui ne serait pas si l'appétit sensible avait toute la perfection d'un habitus le conformant à la raison. La continence est néanmoins, aussi bien que la persévérance,

une perfection de la partie raisonnable de l'homme, laquelle résiste aux passions pour ne pas être entraînée. Il lui manque cependant quelque chose pour être vraiment une vertu. C'est que la vertu intellectuelle qui donne à la raison de bien se comporter moralement, présuppose un appétit bien réglé de nos fins pour pouvoir être elle-même en possession des principes d'où elle tire ses raisons d'agir, principes qui ne sont autres que les fins ; et c'est ce qui manque au continent et au persévérant. — En outre, une opération, lorsqu'elle découle de deux puissances, ne peut être parfaite si l'une et l'autre ne le sont également par l'habitus que chacune doit avoir; de même que si quelqu'un agit par un instrument, son action ne peut être parfaite si l'instrument n'est pas en bon état et quelle que soit la perfection de l'agent principal. Par suite, si l'appétit sensible que meut la partie rationnelle de l'âme n'est pas parfait, si grande que soit la perfection de cette partie rationnelle, l'action qui en dérive ne sera pas parfaite. Aussi le principe de cette action ne sera-t-il pas une vertu. A cause de cela, la retenue dans les plaisirs et l'endurance dans les tristesses ne sont pas des vertus mais quelque chose d'inférieur à la vertu, dit le Philosophe.

3. La foi, l'espérance et la charité sont au-dessus des vertus humaines ; ce sont les vertus de l'homme en tant qu'il est devenu participant de la grâce divine.

Article 4 : La vertu morale peut-elle exister sans vertu intellectuelle ?

Objections : 1. Il y a toute apparence que oui. Cicéron dit que la vertu morale « est l'habitus devenu naturel, qui se conforme à la raison ». Mais une nature peut se conformer à une raison supérieure qui la meut sans que cette raison doive être jointe à cette nature dans le même être ; la chose est évidente dans les réalités naturelles dépourvues de raison. Il peut donc y avoir dans l'homme une vertu morale par manière de nature, inclinant cet homme à consentir à la raison, quoique la raison de cet homme ne soit pas perfectionnée par une vertu intellectuelle.

2. Par la vertu intellectuelle l'homme acquiert le parfait usage de la raison. Mais il arrive parfois que des gens chez qui l'exercice de la raison n'est guère vigoureux, sont pourtant vertueux et agréables à Dieu. Il semble donc que la vertu morale puisse exister sans vertu intellectuelle.

3. La vertu morale donne une inclination à bien agir. Mais certains ont cette inclination par nature, sans recourir au jugement de la raison. Donc les vertus morales peuvent exister sans vertu intellectuelle.

En sens contraire, S. Grégoire affirme que « les autres vertus, si elles ne font prudemment ce qu'elles désirent faire, ne sont plus aucunement des vertus ». Mais la prudence est une vertu intellectuelle. Donc les vertus morales ne peuvent exister sans les vertus intellectuelles.

Réponse : La vertu morale peut bien exister sans certaines vertus intellectuelles, par exemple sans la sagesse ni la science ni l'art ; mais elle ne peut exister sans l'intelligence ni la prudence. Sans prudence il ne peut vraiment pas y avoir de vertu morale, car la vertu morale est l'habitus de faire de bons choix. Or, pour qu'un choix soit bon, il faut deux choses : 1° qu'on ait à l'égard de la fin l'intention requise, et cela est l'œuvre de la vertu morale qui incline l'appétit vers un bien en harmonie avec la raison, qui est la fin requise ; 2° qu'on prenne correctement les moyens en vue de la fin, et cela ne peut se faire qu'au moyen d'une raison qui sache bien conseiller, juger et commander, ce qui est l'œuvre de la prudence et des vertus annexes. Donc la vertu morale ne peut exister sans la prudence. Ni par conséquent sans intelligence. C'est en effet par simple intelligence que sont connus les principes naturellement évidents, tant dans l'ordre spéculatif que dans l'ordre pratique. Aussi, de même que la droite règle en matière spéculative, en tant qu'elle découle des principes connus naturellement, présuppose l'intelligence de ceux-ci, de même la prudence, qui est la droite règle de l'action.

Solutions : 1. L'inclination de nature chez les êtres dépourvus de raison se fait sans choix, et c'est pour cela qu'une telle inclination ne requiert pas nécessairement la raison. Mais

l'inclination de la vertu morale s'accompagne de choix, et c'est à cause de cela qu'elle a besoin pour sa propre perfection que la raison soit perfectionnée par la vertu intellectuelle.

2. Chez le vertueux il n'est pas nécessaire que l'usage de la raison soit vigoureux dans tous les domaines, mais uniquement dans celui de la vertu. Et c'est bien ce qui a lieu chez tous ceux qui sont vertueux. Aussi, même ceux qui ont l'air simples parce qu'ils sont dépourvus de l'astuce du monde, peuvent être prudents, selon le mot de l'Évangile (Mt 10,16) : « Soyez prudents comme les serpents et simples comme les colombes. »

3. L'inclination naturelle au bien de la vertu est un commencement de vertu, mais n'est pas la vertu parfaite. En effet, cette sorte d'inclination, plus elle est forte, plus elle peut être dangereuse, s'il ne s'y joint une droite règle pour aboutir à un juste choix de ce qui convient à la fin qu'on doit poursuivre; ainsi un cheval qui court, s'il est aveugle, heurte et se blesse d'autant plus fortement qu'il court plus fort. C'est pourquoi, bien que la vertu morale ne s'identifie pas avec la droite règle elle-même, comme le voulait Socrate, cependant elle n'est pas seulement « à la suite de la droite règle » en ce sens qu'elle incline à ce qui est conforme à cette règle, comme l'ont dit les platoniciens, mais il faut en outre qu'elle soit « accompagnée de la droite règle », comme le veut Aristote.

Article 5 : La vertu intellectuelle peut-elle exister sans vertu morale ?

Objections : 1. Oui, dirait-on. Car la perfection d'une chose qui en précède une autre ne dépend pas de la perfection de cette dernière. Mais la raison précède l'appétit sensible, et c'est elle qui le meut. Donc la vertu intellectuelle, perfection de la raison, ne dépend pas de la vertu morale, perfection de l'appétit. Elle peut donc exister sans elle.

2. Les choses de la vie morale sont la matière de la prudence comme les objets à façonner sont la matière de l'art. Mais l'art peut n'avoir plus sa matière propre et exister quand même ; le forgeron peut n'avoir plus de fer à travailler. La prudence peut donc se trouver, elle aussi, sans vertus morales à gouverner, et pourtant, de toutes les vertus intellectuelles, c'est elle qui semble le plus unie aux vertus morales.

3. La prudence est la vertu du bon conseil, dit le Philosophe. Mais il y a beaucoup de gens qui sont de bon conseil et à qui pourtant les vertus morales font défaut. On peut donc avoir de la prudence sans vertu morale.

En sens contraire, faire le mal exprès est chose directement opposée à la vertu morale, mais n'est pas opposé à un état d'où la vertu morale peut être absente. Or il est dit dans l'Éthique que pécher exprès est chose opposée à la prudence. C'est donc que la prudence ne peut exister sans la vertu morale.

Réponse : Les autres vertus intellectuelles peuvent exister sans la vertu morale, mais non la prudence. La cause en est que la prudence est la droite règle de l'action, et non seulement en général mais aussi dans les cas particuliers, où s'exerce l'action. Or une droite règle exige préalablement des principes, et c'est d'eux qu'elle découle. Mais il faut que la raison descende jusqu'aux cas particuliers, non seulement à partir des principes généraux mais aussi de principes particuliers. A l'égard des principes généraux de l'action on est conforme à la règle tout naturellement par l'intelligence des premiers principes, qui nous dit qu'il ne faut jamais faire le mal, et en outre par une certaine connaissance pratique. Mais ce n'est pas suffisant pour bien raisonner dans les cas particuliers. Parfois en effet il arrive qu'un principe général de cette sorte, reconnu par simple intelligence ou par connaissance soit faussé dans un cas particulier par une passion; c'est ainsi que l'homme qui convoite, au moment où sa convoitise triomphe, estime bon de convoiter ainsi, bien que cela s'oppose au jugement universel de sa raison. Voilà pourquoi, de même qu'on est disposé à bien se comporter dans les grands principes, par simple intelligence

naturelle ou par habitus de connaissance, de même pour bien se comporter dans les principes particuliers de la vie qui sont pour nous de véritables fins, il faut avoir une perfection donnée par des habitus : par ceux-ci il deviendra d'une certaine manière connaturel à l'homme de juger droitement la fin. Et ceci est l'œuvre de la vertu morale, car il faut être vertueux pour avoir un jugement droit sur ce qui constitue la fin de la vertu, d'après cet axiome du Philosophe : « La fin apparaît à chacun selon ce qu'il est en lui-même. » Et c'est pourquoi la droite règle de l'action, qui est la prudence, requiert que l'homme possède la vertu morale.

Solutions : 1. La raison, en tant qu'elle prend connaissance de la fin, précède l'appétit de la fin, mais celui-ci précède la raison dans les raisonnements qu'elle fait pour choisir les moyens, ce qui est l'œuvre de la prudence. De même, en matière spéculative, l'intelligence des principes est à l'origine de la raison qui fait les syllogismes.

2. En matière d'art nous n'apprécions pas les principes en bien ou en mal d'après les dispositions de notre appétit comme nous le faisons pour les fins qui sont les principes de la vie morale. Nous ne jugeons les principes d'art que du point de vue de la raison, et c'est pour cela que l'art n'exige pas une vertu perfectionnant l'appétit, comme l'exige la prudence.

3. La prudence non seulement conseille bien, mais encore juge bien et commande bien. Ce qui est impossible si l'on n'écarte pas l'obstacle des passions qui viennent corrompre le jugement et le commandement de la prudence ; et cela est l'œuvre de la vertu morale.

#### LA DISTINCTION DES VERTUS MORALES SELON LEURS RAPPORTS AVEC LA PASSION

Il faut voir maintenant en quoi les vertus morales se distinguent les unes des autres. Et puisque ces vertus, qui ont pour matière les passions, se distinguent d'après la diversité de celles-ci, il faut d'abord comparer en général vertu et passion, ensuite distinguer les différentes vertus morales d'après les passions.

#### **QUESTION 59 : LES RELATIONS ENTRE LES VERTUS MORALES ET LA PASSION**

1. La vertu morale est-elle la passion ? — 2. Peut-elle être accompagnée de passion ? — 3. Peut-elle être accompagnée de tristesse ? — 4. Est-ce que toute vertu morale concerne une passion ? — 5. Une vertu morale peut-elle exister sans passion ?

Article 1 : La vertu morale est-elle la passion ?

Objections : 1. On pourrait le croire, car un milieu est du même genre que les extrêmes. Or la vertu morale est un milieu entre des passions.

2. La vertu et le vice, étant deux contraires, sont dans le même genre. Or il y a des passions, comme l'envie et la colère, dont on dit qu'elles sont des vices. Il y en a donc aussi qui sont des vertus.

3. La miséricorde est une passion ; elle est, avons-nous dit, la tristesse que nous cause le mal d'autrui. Or « Cicéron, fameux stylistique, n'a pas hésité, dit S. Augustin, à l'appeler vertu ». Donc la passion peut être une vertu morale.

En sens contraire, d'après le Philosophe, « les passions ne sont ni des vertus ni des méchancetés ».

Réponse : La vertu morale ne peut pas s'identifier avec la passion. Cela ressort d'une triple raison.

1° La passion est un mouvement de l'appétit sensible nous l'avons vu. Or, la vertu morale n'est pas un mouvement mais plutôt le principe d'un mouvement appétitif, existant à l'état d'habitus.

2° Les passions par elles-mêmes ne sont ni bonnes ni mauvaises, car le bien ou le mal de l'homme dépend de la raison ; aussi, considérées en elles-mêmes, les passions sont en rapport avec le bien ou avec le mal selon qu'elles peuvent s'accorder ou non avec la raison. Or rien de tel ne peut arriver à la vertu, car elle est uniquement tournée vers le bien, comme nous l'avons dit.

3° A supposer qu'une passion soit tournée de quelque façon uniquement vers le bien ou uniquement vers le mal, cependant le mouvement de la passion en tant que passion a toujours son principe dans l'appétit lui-même, et son terme dans la raison à laquelle l'appétit essaie de se conformer. Mais le mouvement de la vertu est en sens inverse, puisqu'il a son principe dans la raison, et son terme dans l'appétit selon que celui-ci est mû par la raison. Aussi Aristote a-t-il mis dans la définition de la vertu morale qu'elle est « l'habitus du choix qui s'établit dans le juste milieu déterminé par la raison, tel que le sage le fixera ».

Solutions : 1. Ce n'est pas dans son essence que la vertu est un milieu entre des passions, mais dans son effet, c'est-à-dire qu'elle a pour effet de créer un juste milieu parmi les passions.

2. Si l'on appelle vice l'habitus de mal agir, il est évident qu'aucune passion n'est un vice. Mais si l'on appelle vice le péché, c'est-à-dire l'acte vicieux, rien n'empêche que la passion ne soit du vice. Et en ce sens contraire, rien n'empêche la passion de concourir à l'acte vertueux. C'est selon qu'elle est contre la raison ou qu'elle en suit la direction.

3. On dit que la miséricorde est une vertu, entendez l'acte d'une vertu, dans la mesure où « ce mouvement du cœur se met au service de la raison, c'est-à-dire quand la miséricorde s'exerce de telle manière que la justice soit sauvegardée, soit que l'on donne à un indigent ou que l'on pardonne à un pénitent », dit S. Augustin au même endroit. Si pourtant on donne le nom de miséricorde à un habitus qui perfectionne en vue d'une pitié conforme à la raison, rien n'empêche que la miséricorde ainsi entendue ne soit une vertu. Et il en est de même des passions semblables.

Article 2 : La vertu morale peut-elle être accompagnée de passion ?

Objections : 1. Il semble que non. « L'homme indulgent, dit le Philosophe dans les Topiques est celui qui ne subit plus la passion; l'homme patient est celui qui la subit encore, mais ne se laisse plus mener par elle. » Et c'est la même chose pour toutes les autres vertus morales. Donc toute vraie vertu morale est sans passion.

2. La vertu morale est un bon état de l'âme, pareil à la santé du corps, est-il dit dans la Physique. De là le mot de Cicéron : « La vertu paraît être la santé de l'âme. » Or dans le même livre Cicéron dit que les passions sont des maladies de l'âme. Mais la santé n'est pas compatible avec la maladie. La vertu ne l'est donc pas non plus avec la passion.

3. La vertu morale exige le parfait usage de la raison jusque dans les cas particuliers. Mais c'est à quoi les passions font obstacle. « Les plaisirs, dit le Philosophe, détruisent le jugement de la prudence. » « L'esprit, dit Salluste, n'aperçoit plus facilement le vrai lorsque les passions lui bouchent la vue. »

En sens contraire, S. Augustin dit ceci — « Si la volonté est perverse, on aura des mouvements de passions qui le seront aussi; mais si la volonté est droite, non seulement ces mouvements ne seront pas coupables, mais ils seront même louables. » Mais rien de louable n'est exclu par la vertu morale. Celle-ci n'exclut donc pas les passions mais peut exister avec elles.

Réponse : En cela il y a eu désaccord entre les stoïciens et les péripatéticiens comme le rapporte S. Augustin dans la Cité de Dieu. Les stoïciens ont soutenu que les passions de l'âme ne peuvent exister chez le sage ou le vertueux. Les péripatéticiens, dont la secte fut instituée par Aristote, dit S. Augustin au même endroit, ont soutenu que des passions peuvent coexister avec la vertu morale, mais si elles sont amenées à un juste milieu.

Cette divergence, note S. Augustin au même endroit, était plutôt dans les mots que dans le fond des pensées. En effet, puisque les stoïciens ne distinguaient pas entre l'appétit intellectuel qui n'est autre que la volonté, et l'appétit sensible qui se divise entre irascible et concupiscible, ils n'arrivaient pas à distinguer les passions de l'âme des autres affections humaines, parce que les passions sont des mouvements de l'appétit sensible, tandis que les autres affections, qui ne sont pas des passions, sont des mouvements de cet appétit intellectuel qu'on appelle la volonté. Les péripatéticiens ont fait cette distinction. Mais la seule que lissent les stoïciens consistait à donner le nom de passions à toutes les affections opposées à la raison. Si de telles affections sont délibérées, elles ne peuvent exister chez le sage ou le vertueux. Mais si elles naissent subitement, cela peut arriver chez le vertueux, car, suivant un texte d'Aulu-Gelle cité par S. Augustin, « ces visions intérieures qu'on appelle imaginations, on ne peut empêcher qu'elles ne tombent quelquefois dans l'esprit ; et alors il est inévitable, si elles représentent des choses terrifiantes, que le sage en soit ému intérieurement, au point d'être pendant un peu de temps tremblant de peur ou saisi de tristesse comme sous le coup de passions qui devancent l'intervention de la raison; et cependant on n'approuve pas ces choses et on n'y consent pas ».

Donc, si l'on appelle passions les affections désordonnées, il ne peut y en avoir chez le vertueux en ce sens qu'il y serait donné consentement après délibération ; c'est ce qu'ont soutenu les stoïciens. Mais si l'on appelle passions n'importe quels mouvements de l'appétit sensible, ils peuvent exister chez le vertueux dans la mesure où ils sont réglés par la raison. Et c'est ce qui fait dire à Aristote que « ce n'est pas donner une bonne définition de la vertu que de la concevoir comme une impassibilité et un repos, car c'est s'exprimer d'une manière trop simpliste » ; mais on devrait dire que la vertu est un repos à l'abri de passions qui sont ressenties « comme il ne faut pas et quand il ne faut pas ».

Solutions : 1. Le Philosophe amène cet exemple, comme il en amène beaucoup d'autres dans ses livres de logique, non d'après sa propre opinion mais d'après celle des autres. Or ce fut l'opinion des stoïciens que les vertus étaient exclusives des passions. Le Philosophe écarte cette opinion lorsqu'il dit que « la vertu n'est pas l'impassibilité ». Cependant, lorsqu'il dit que l'homme indulgent ne subit pas de passion, on doit comprendre qu'il s'agit d'une passion désordonnée.

2. Cet argument et les considérations semblables que Cicéron apporte à l'appui dans ses Tusculanes sont valables pour les passions au sens d'affections désordonnées.

3. Lorsqu'une passion devance le jugement de la raison, si elle vient à prévaloir dans l'âme au point que l'on consente, elle empêche en effet la délibération et le jugement. Mais si elle suit, étant pour ainsi dire commandée par la raison, elle aide à exécuter les ordres de celle-ci.

Article 3 : La vertu morale peut-elle être accompagnée de tristesse ?

Objections : 1. Cela ne semble pas possible. Car les vertus sont des effets de la sagesse ; c'est dit au livre du même nom (8,7) : « Elle enseigne sobriété et justice, prudence et vertu. » Mais le même livre ajoute : « Sa société ne cause pas d'amertume. » Donc les vertus ne peuvent s'accompagner de tristesse.

2. Le Philosophe montre que la tristesse empêche d'agir. Mais ce qui empêche une bonne action s'oppose à la vertu. Par conséquent la tristesse s'oppose à la vertu.

3. La tristesse est une maladie de l'âme, comme l'appelle Cicéron. Elle est donc le contraire de la vertu qui est un heureux état de l'âme, et elle ne peut exister en même temps.

En sens contraire, le Christ fut d'une vertu parfaite. Néanmoins il y eut en lui de la tristesse d'après S. Matthieu (26,38) : « Mon âme est triste jusqu'à la mort. » La tristesse peut donc accompagner la vertu.

Réponse : Comme le rapporte S. Augustin, « les stoïciens ont voulu qu'il y eût dans l'âme du sage, au lieu de trois troubles, trois eupathies, c'est-à-dire trois bonnes passions : la volonté au lieu de la cupidité, la joie au lieu de l'allégresse, la circonspection au lieu de la crainte ; mais à la place de la tristesse ils ont nié qu'il pût y avoir quelque chose dans l'âme du sage ». Cela pour deux raisons.

Première raison. La tristesse a pour objet le mal lorsqu'il s'est déjà produit. Or ils estiment qu'il ne peut arriver aucun mal au sage. Ils ont cru en effet que le seul bien de l'homme étant la vertu, les biens corporels étant au contraire pour lui de nulle valeur, ainsi le seul mal de l'homme est ce qui déshonore, et qui ne peut exister chez le vertueux. — Mais cela est déraisonnable. Car 1° l'homme étant composé de l'âme et du corps, ce qui contribue à lui conserver la vie du corps est un bien pour lui. Mais non le plus grand, puisqu'on peut en user mal : donc, même chez le sage, un mal contraire à ce bien peut se présenter et amener une tristesse modérée. 2° Bien que les gens vertueux puissent être sans péché grave, il ne s'en trouve pourtant aucun dont la conduite soit exempte de légers péchés selon la 1° épître de S. Jean (1,8) : « Si nous prétendons n'avoir pas de péché nous nous égarons nous-mêmes. » 3° Même si le vertueux n'a plus de péché, peut-être en a-t-il eu parfois et il fait bien de s'en affliger selon la deuxième épître aux Corinthiens (7,10) : « La tristesse selon Dieu produit pour le salut un repentir durable. » 4° On peut aussi, d'une manière fort louable, s'affliger du péché d'autrui. — La vertu morale, par conséquent, de la même façon qu'elle est compatible avec d'autres passions modérées par la raison, l'est aussi avec la tristesse.

Seconde raison. Les stoïciens étaient motivés par ce fait que la tristesse a pour objet un mal présent, et la crainte un mal futur, comme le plaisir a pour objet un bien présent, et le désir un bien futur. Or il peut être vertueux de jouir du bien qu'on a, de souhaiter celui qu'on n'a pas, et même se garder d'un mal futur. Mais avoir l'esprit accablé par un mal présent, ce qui est le fait de la tristesse, paraît absolument contraire à la raison et ne peut donc coexister avec la vertu. — Mais cela non plus n'est pas raisonnable. Car il y a du mal, nous venons de le dire, qui peut être présent à l'homme vertueux. Ce mal, la raison le déteste. Par conséquent, l'appétit sensible ne fait que suivre la détestation de la raison lorsqu'il s'attriste de cette sorte de mal, modérément pourtant selon le jugement de la raison. Or, que l'appétit sensible se conforme à la raison, c'est là précisément la vertu, avons-nous dit. Donc, s'attrister modérément là où il y a lieu de s'attrister, c'est de la vertu, comme le dit aussi le Philosophe. Et c'est même utile pour éviter des maux, car, de même que nous cherchons le bien avec plus de promptitude à cause du plaisir, nous fuyons plus énergiquement les maux à cause de la tristesse.

Ainsi donc il faut conclure que la tristesse pour des choses qui s'accordent avec la vertu ne peut coexister avec celle-ci parce que la vertu trouve son plaisir dans ce qui lui est propre. Mais tout ce qui s'oppose de quelque manière à la vertu attriste celle-ci avec mesure.

Solutions : 1. Il ressort de cette autorité que le sage n'a pas à s'attrister de la sagesse. Il s'attriste cependant de ce qui fait obstacle à la sagesse. Et c'est pourquoi dans les bienheureux, chez qui il ne peut y avoir aucun obstacle à la sagesse, il n'y a plus de place pour la tristesse.

2. La tristesse entrave l'action qui nous rend tristes, mais elle aide à exécuter plus promptement ce qui permet de fuir la tristesse.

3. La tristesse immodérée est une maladie de l'âme mais la tristesse modérée fait partie du bon équilibre de l'âme dans l'état de la vie présente.

Article 4 : Est-ce que toute vertu morale concerne une passion ?

Objections : 1. Oui toujours, semble-t-il, puisque, au dire du Philosophe, « les plaisirs et les tristesses sont la matière même de la vertu morale » et que ce sont des passions.

2. La région du raisonnable par participation est en nous le siège des vertus morales. Mais c'est aussi dans cette partie de l'âme que sont les passions. Donc toute vertu concerne les passions.

3. Dans toutes les vertus morales on trouve une passion. Donc, ou bien toutes concernent les passions, ou bien aucune. Mais il y en a qui concernent les passions comme la vertu de force et celle de tempérance. Donc toutes les vertus morales concernent les passions.

En sens contraire, le Philosophe dit que la justice, qui est une vertu morale, ne concerne pas les passions.

Réponse : La vertu morale perfectionne la puissance appétitive de l'âme en l'ordonnant au bien de la raison. Mais ce bien est ce qui est modéré et ordonné selon la raison. Aussi, dans tout ce qui se trouve être ordonné et modéré par la raison, il se trouve de la vertu morale. Or, la raison ne met pas seulement de l'ordre dans les passions de l'appétit sensible, elle en met aussi dans les opérations de cet appétit intellectuel qui est la volonté, laquelle n'est pas, nous l'avons dit, le siège de la passion. Et voilà pourquoi les vertus morales n'ont pas toutes pour matière les passions, mais certaines les passions, certaines les opérations.

Solutions : 1. Toute vertu morale ne regarde pas les plaisirs et les tristesses comme sa matière propre, mais comme quelque chose de consécutif à son acte propre. Car tout être vertueux se plaît dans l'acte de la vertu, et s'attriste dans le contraire. De là ce mot du Philosophe à la suite de ceux que cite l'objection : « Les vertus ont bien pour matière les actions et les passions, mais toute passion, comme toute action, laisse après elle plaisir et tristesse, et à cause de cela la vertu s'étendra aux plaisirs et aux tristesses », comme à ce qui s'ensuit.

2. La région en nous du raisonnable par participation, ce n'est pas seulement l'appétit sensible, siège des passions ; c'est aussi la volonté, où il n'y a pas de passions, nous l'avons dit.

3. Les passions sont la matière propre de certaines vertus, mais non pas de certaines autres. Aussi ne peut-on raisonner de même pour toutes, comme nous le montrerons plus loin.

Article 5 : Une vertu morale peut-elle exister sans passion ?

Objections : 1. C'est vraisemblable. Plus la vertu morale est parfaite, plus elle surmonte les passions. A son plus haut degré de perfection, elle est donc tout à fait en dehors des passions.

2. Quand une chose est éloignée de son contraire et de ce qui y porte, c'est alors qu'elle est parfaite. Mais les passions portent au péché qui est le contraire de la vertu ; l'Apôtre les nomme « des passions de péchés » (Rm 7,5). La vertu parfaite est donc tout à fait en dehors de la passion.

3. S. Augustin montre que par la vertu nous devenons conformes à Dieu. Mais Dieu fait tout sans passion. Donc la vertu la plus parfaite est en dehors de toute passion.

En sens contraire, il est dit dans l'Éthique qu'il n'est « aucun juste qui ne se réjouisse de son action ». Mais la joie est une passion. La justice ne peut donc exister sans passion. Et beaucoup moins les autres vertus.

Réponse : Si nous appelons passions les affections désordonnées, comme l'ont fait les stoïciens, alors il est évident que la vertu parfaite est en dehors des passions. Mais si nous appelons passions tous les mouvements de l'appétit sensible, alors il est clair que les vertus qui concernent les passions comme leur propre matière ne peuvent exister sans passions. On comprend bien pourquoi. Si cela se produisait, la vertu morale aurait pour effet de rendre l'appétit sensible entièrement inactif. Or la vertu ne consiste pas en ce que les forces soumises à la raison s'abstiendraient de leurs actes propres, mais en ce qu'elles exécutent les ordres de la raison en accomplissant leurs actes propres. De même donc que la vertu ordonne les membres du corps aux actes extérieurs qu'ils doivent accomplir, de même elle ordonne l'appétit sensible à avoir ses propres mouvements bien réglés.



Quant aux vertus morales qui ont pour matière non les passions mais les opérations (et la justice est une vertu de cette sorte), elles peuvent exister sans les passions, puisque ces vertus appliquent la volonté à son acte propre qui n'est pas une passion. Cependant, l'acte de justice entraîne à sa suite, au moins dans la volonté, une joie qui n'est pas une passion. Pourtant, si cette joie se multiplie par la perfection de la justice, il se produira un rejaillissement de joie jusque dans l'appétit sensible, selon que les facultés inférieures suivent le mouvement des facultés supérieures, comme nous l'avons dit plus haut. Et ainsi, grâce à un tel rejaillissement, plus la vertu sera parfaite, plus elle causera de passion.

Solutions : 1. Les passions désordonnées, la vertu les surmonte ; les modérées, elle les suscite.

2. Si elles sont désordonnées, les passions induisent à pécher; mais non si elles sont modérées.

3. En tout être, le bien est envisagé selon la condition de sa nature. Or en Dieu et dans les anges il n'y a pas comme chez nous d'appétit sensible. C'est pourquoi leur bonne action se passe tout à fait de la passion comme du corps, tandis que la nôtre s'accompagne de passion et recourt aux services du corps.

### **QUESTION 60 : LA DISTINCTION ENTRE LES VERTUS MORALES**

1. N'y a-t-il qu'une seule vertu morale ? — 2. Les vertus morales qui concernent les opérations se distinguent-elles de celles qui concernent les passions ? — 3. Concernant les opérations, n'y a-t-il qu'une seule vertu morale ? — 4. Concernant les différentes passions, y a-t-il différentes vertus morales ? — 5. Les vertus morales se distinguent-elles selon les différents objets des passions ?

Article 1 : N'y a-t-il qu'une seule vertu morale ?

Objections : 1. C'est ce qu'il semble, car dans la vie morale la direction appartient à la raison, siège des vertus intellectuelles ; de même l'inclination appartient à la puissance appétitive, siège des vertus morales. Mais il n'y a qu'une seule vertu intellectuelle de direction pour tous les actes de la vie morale : c'est la prudence. Donc il n'y a également qu'une seule vertu morale qui nous influence dans tous ces actes.

2. Les habitus ne se distinguent pas selon leurs objets matériels, mais selon leurs objets formels. Or la raison formelle du bien auquel est ordonnée la vertu morale est unique : c'est la mesure de raison. Il semble donc qu'il n'y ait qu'une vertu morale.

3. Les réalités morales, avons-nous dit, reçoivent leur espèce de leur fin. Mais la fin commune de toutes les vertus morales est unique, c'est la félicité ; quant aux fins propres et prochaines, elles sont infinies. Or les vertus morales ne sont pas infinies. C'est donc l'indice qu'il n'y a qu'une seule vertu morale.

En sens contraire, il n'est pas possible, avons-nous dit, qu'un seul habitus ait son siège en différentes puissances. Mais le sujet des vertus morales est la partie appétitive de l'âme qui, comme nous l'avons dit dans la première Partie, se distingue en différentes puissances. Il n'est donc pas possible qu'il y ait une seule vertu morale.

Réponse : Les vertus morales, avons-nous dit, sont des habitus de la partie appétitive de l'âme. Or les habitus, avons-nous dit aussi, diffèrent d'espèce selon les différences spécifiques des objets. Mais l'espèce d'un objet désirable, comme du reste celui de n'importe quelle réalité, dépend de la forme spécifique, laquelle à son tour dépend de l'agent.

Or il est à remarquer que la matière du patient s'offre à l'agent de deux façons. Parfois elle reçoit de lui la forme sous le même aspect, tel que cette forme est dans l'agent, comme c'est le cas de toutes les causes univoques. Et il est nécessaire alors, si l'agent est d'une seule espèce, que la

matière reçoive une forme d'une seule espèce ; ainsi le feu n'engendre univoquement qu'une réalité existant dans l'espèce du feu. — Mais parfois la matière reçoit de l'agent la forme autrement que sous la raison où elle existe chez lui ; cela se voit dans le cas des générations qui ne sont pas univoques, comme lorsqu'un animal est engendré par le soleil. Et alors les formes reçues dans la matière sous l'influence du même agent ne sont pas d'une seule espèce mais se diversifient suivant les diverses dispositions que peut avoir la matière à recevoir l'influx de l'agent ; ainsi voyons-nous que sous l'action unique du soleil s'engendrent dans une matière en putréfaction et suivant ses diverses aptitudes, des animaux d'espèces différentes.

Or, dans la vie morale, il est évident que la raison a le rôle de commander et de mouvoir, la puissance appétitive celui d'être commandée et d'être mue. L'appétit ne reçoit cependant pas l'impression de la raison d'une manière univoque, puisqu'il ne devient pas du rationnel par essence, mais par participation, selon le mot de l'Éthique. De là vient que les objets de notre appétit, selon le mouvement imprimé par la raison, se constituent en espèces différentes selon la diversité de leurs rapports avec la raison. Et il en découle que les vertus morales sont d'espèces variées et qu'il n'y a pas qu'une seule vertu morale.

Solutions : 1. L'objet de la raison c'est le vrai. Mais il n'y a qu'une sorte de vrai dans toutes les réalités morales, puisque celles-ci ne sont que des actions contingentes. Donc il n'y a en elles qu'une seule vertu directrice, qui est la prudence. — Mais l'objet de l'appétit c'est le bien désirable. Or ce bien se présente sous des aspects divers, selon la diversité même du rapport à la raison directrice.

2. Cet aspect formel des objets a une unité générique, à cause de l'unité de l'agent; mais une diversité spécifique, à cause de l'aptitude différente des sujets récepteurs, nous venons de le dire.

3. Dans les réalités morales l'espèce dépend non de la fin ultime mais des fins les plus proches; et, s'il est vrai que ces fins sont infinies en nombre, elles ne sont pas infinies en espèce.

Article 2 : Les vertus morales qui concernent les opérations se distinguent-elles de celles qui concernent les passions ?

Objections : 1. Il semble qu'il n'y a pas là de quoi distinguer les vertus les unes des autres. Le Philosophe dit que la vertu morale est « faite pour opérer dans les plaisirs et dans les tristesses ce qu'il y a de meilleur ». Mais les plaisirs et les tristesses sont des passions. Donc la même vertu qui concerne les passions concerne aussi les opérations, car elle existe pour agir.

2. Les passions sont les principes des opérations extérieures. Donc, s'il y a des vertus qui rectifient les passions, il faut qu'elles rectifient aussi par voie de conséquence les opérations. Ce sont donc les mêmes vertus pour les unes que pour les autres.

3. A toute opération extérieure correspond un mouvement de l'appétit sensible, bon ou mauvais. Mais les mouvements de l'appétit sensible sont des passions. Donc les mêmes vertus qui regardent les opérations regardent aussi les passions.

En sens contraire, le Philosophe attribue la justice aux opérations ; la tempérance, la force et la douceur, à certaines passions.

Réponse : L'opération et la passion peuvent se rattacher à la vertu de deux façons :

1° Comme son effet. En ce sens, toute vertu morale a quelques activités bonnes qu'elle produit, et elle engendre du plaisir ou de la tristesse, qui sont des passions.

2° L'opération peut être rattachée à la vertu morale comme la matière que celle-ci concerne. Et de ce point de vue, il faut des vertus morales concernant les opérations, différentes de celles qui concernent les passions. La raison en est que réellement, dans certaines opérations, le bien et le mal dépendent des opérations elles-mêmes, quels que soient les sentiments qu'on y apporte ; c'est-à-dire que dans ces cas-là le bien comme le mal est pris selon une raison de juste adaptation

à autrui. Et dans ces conditions, il faut qu'il y ait une vertu capable de diriger pour elles-mêmes des opérations comme l'achat et la vente, et toutes celles du même genre où l'on tient compte de ce qui est dû ou non, à soi ou à autrui. C'est pour cela que la justice et ses différentes parties sont appliquées à juste titre à des opérations comme à leur matière propre. — En revanche, dans certaines opérations, le bien, comme le mal, dépend uniquement d'une juste adaptation à celui qui opère. Et c'est pourquoi il faut alors considérer le bien et le mal d'après les dispositions affectives bonnes ou mauvaises qu'on y apporte. A cause de cela aussi, il faut que les vertus en pareille matière soient occupées principalement de ces affections intérieures qu'on appelle les passions de l'âme, comme on le voit pour la tempérance, la force et les autres du même genre.

Il peut se faire d'ailleurs que dans les opérations concernant autrui, le bien de la vertu soit mis de côté à cause d'une passion déréglée qu'on porte en soi. Et alors, en tant que l'équilibre de l'opération extérieure est détruit, il y a destruction de la justice ; mais en tant qu'est détruit l'équilibre des passions intérieures, il y a destruction d'une autre vertu. Ainsi, quand on frappe quelqu'un par colère, les coups injustifiés détruisent la justice tandis que l'excès de colère détruit la douceur. Et la même chose se voit pour d'autres vertus.

Solutions : Par là on voit la réponse aux objections. Car la première prend l'opération comme effet de la vertu. Les deux autres partent de ce fait que l'opération et la passion concourent à une même œuvre. Mais dans certains cas la vertu est principalement appliquée à l'opération, dans certains à la passion, pour la raison que nous venons de dire.

Article 3 : Concernant les opérations, n'y a-t-il qu'une seule vertu morale?

Objections : 1. On le dirait car, dans toutes les opérations extérieures, la rectitude paraît être affaire de justice. Mais il n'y a qu'une seule vertu de justice, donc une seule vertu concernant les opérations.

2. Les opérations qui diffèrent le plus entre elles sont, semble-t-il, celles qui sont ordonnées au bien de l'individu, et celles qui sont ordonnées au bien de la multitude. Mais cette diversité même ne diversifie pas les vertus morales. Le Philosophe affirme en effet que la justice légale qui ordonne les actes des hommes au bien commun n'est pas différente, si ce n'est par une distinction de raison, de la vertu qui ordonne les actes de l'homme à un seul bien. Donc la diversité des opérations ne cause pas celle des vertus morales.

3. Si les vertus morales étaient aussi diverses que les opérations, il faudrait qu'à la diversité de celles-ci correspondît parfaitement la diversité de celles-là. Mais c'est évidemment faux, car il appartient à la justice, comme on le voit dans l'Éthique d'établir la rectitude dans les échanges de toutes sortes et aussi dans les distributions. Donc la diversité des vertus ne répond pas à celle des opérations.

En sens contraire, la religion est une autre vertu que la piété filiale, et pourtant toutes les deux sont appliquées à des opérations.

Réponse : Toutes les vertus morales concernant des opérations se rejoignent dans une certaine raison générale de justice, envisagée par rapport à la dette envers autrui ; mais elles se distinguent selon les diverses raisons spéciales à chacune. Et le motif en est que dans les opérations extérieures l'ordre de raison s'établit, comme nous l'avons dit, non point en proportion des affections du sujet mais d'après ce qui est proportionné à la réalité en elle-même ; exigences sur lesquelles est fondée la notion de dette d'où dérive celle de justice ; car le rôle de la justice, semble-t-il, est que chacun s'acquitte de ce qu'il doit. Aussi toutes ces vertus concernant des opérations extérieures ont-elles d'une certaine manière raison de justice. Mais ce qu'on doit n'a pas la même raison pour toutes. On doit autrement à un égal, autrement à un supérieur, autrement à un inférieur; autrement par suite d'un pacte, ou d'une promesse, ou d'un

bienfait reçu. Et ces différents titres de dette donnent lieu à différentes vertus. Ainsi la religion est la vertu par laquelle nous rendons ce qui est dû à Dieu ; la piété filiale, celle par laquelle nous rendons ce qui est dû aux parents et à la patrie ; la gratitude, la vertu par laquelle nous rendons ce qui est dû aux bienfaiteurs, et ainsi des autres vertus.

Solutions : 1. La justice proprement dite est une vertu spéciale, fondée sur la parfaite raison de dette, celle qui peut être acquittée suivant une exacte équivalence. Cependant, on donne aussi par extension le nom de justice à tout acquittement d'une dette, et en ce sens la justice n'est plus une vertu spéciale.

2. La justice qui vise le bien commun est une autre vertu que la justice ordonnée au bien particulier d'un individu, d'où la distinction entre droit commun et droit privé ; et Cicéron fait de la piété qui nous conforme au bien de la patrie, une vertu spéciale. — Toutefois, la justice qui ordonne l'homme au bien commun est générale par l'empire qu'elle exerce, puisqu'elle ordonne tous les actes des vertus vers ce qui est sa fin, c'est-à-dire vers le bien commun. Or une vertu, selon qu'elle est commandée par une telle justice, reçoit aussi le nom de justice. Et en ce sens elle ne diffère de la justice légale que par une distinction de raison entre la vertu qui opère par elle-même, et celle qui opère en obéissant à une autre.

3. Dans toutes les opérations se rapportant à la justice spéciale, le titre de la dette est le même. Et c'est pourquoi la vertu de justice est la même, principalement en matière d'échange. En effet, la justice distributive est peut-être d'une autre espèce que la justice commutative, mais c'est une question qui se posera plus tard.

Article 4 : Concernant les différentes passions, y a-t-il différentes vertus morales?

Objections : Il ne semble pas que la diversité des passions entraîne celle des vertus morales. En effet, pour des choses qui ont même principe et même fin, il n'y a qu'un seul habitus, comme cela se voit surtout dans les sciences. Mais toutes les passions n'ont qu'un seul principe, l'amour ; et toutes se terminent à la même fin, le plaisir ou la tristesse, comme on l'a vu précédemment. Il n'y a donc pour elles toutes qu'une seule vertu morale.

2. Si à la diversité des passions répondait celle des vertus, il y aurait par suite autant de vertus morales que de passions. Mais cela est évidemment faux puisque, concernant les passions opposées, il y a une seule et même vertu morale, comme la force dans les audaces et dans les craintes, la tempérance dans les plaisirs et dans les tristesses. Il n'est donc pas nécessaire qu'il y ait correspondance entre les diversités des passions et celles des vertus morales.

3. L'amour, la convoitise et le plaisir sont, comme nous l'avons établi plus haut, des passions d'espèces différentes. Mais pour elles toutes il y a une vertu unique, la tempérance. Donc les vertus morales ne sont pas diversifiées par les passions.

En sens contraire, il est dit dans l'Ethique que la force concerne les craintes ; la tempérance, les convoitises ; la douceur, les colères.

Réponse : On ne peut pas dire qu'il y ait une seule vertu morale pour toutes les passions, car il y a des passions qui se rapportent à des puissances différentes, et en effet celles de l'irascible sont différentes de celles du concupiscible. Et cependant cela n'entraîne pas que toute diversité de passions suffise à diversifier les vertus morales :

1° Parce qu'il y a des passions qui sont opposées entre elles comme de véritables contraires : joie et tristesse, crainte et audace, et d'autres encore. Et à l'égard des passions opposées de cette façon il faut qu'il y ait une seule et même vertu. En effet, puisque la vertu morale consiste dans un certain équilibre, le juste milieu entre des passions contraires s'établit selon une même raison, comme dans les choses de la nature c'est le même milieu qui se trouve entre les contraires, par exemple entre le blanc et le noir.

2° Parce qu'il se trouve des passions diverses qui s'opposent à la raison de la même manière, par exemple en donnant de l'impulsion vers ce qui est contraire à la raison ou de l'éloignement pour ce qui est conforme à la raison. Et c'est pour cela que les différentes passions de la convoitise ne se rapportent pas à des vertus morales différentes, parce que leurs mouvements s'enchaînent les uns aux autres suivant un certain ordre, du fait qu'ils sont ordonnés au même but, c'est-à-dire à la poursuite du bien ou à la fuite du mal ; ainsi de l'amour découle la convoitise, et de la convoitise on en vient à la délectation. Et l'enchaînement est le même pour les mouvements opposés; la haine est suivie d'éloignement ou de répulsion, qui conduit à la tristesse. Mais les passions de l'irascible ne font pas partie d'un ordre unique. Elles sont ordonnées à des buts différents ; la crainte et l'audace à un grand danger ; l'espoir et le désespoir à un bien ardu ; la colère à surmonter quelque chose de contraire qui nous a nui. Et c'est pourquoi ce sont des vertus diverses qui mettent de l'ordre dans ces passions : la tempérance aux passions du concupiscible ; la force aux craintes et aux audaces; la magnanimité à l'espoir et au désespoir ; la douceur aux colères.

Solutions : 1. Les passions se rencontrent toutes dans l'unité d'un principe et d'une fin communes, mais non dans l'unité d'un principe ni d'une fin propre. Ainsi ce genre de rapprochement ne suffit-il pas pour réduire à l'unité la vertu morale.

2. Dans les réalités de la nature le même principe permet de passer d'un extrême à l'autre ; et dans le domaine de la raison, les contraires appartiennent au même genre. De même aussi la vertu morale qui obéit à la raison à la manière d'une nature, est la même en face de passions opposées.

3. Ces trois passions-là sont ordonnées au même objet suivant un certain ordre, on vient de le dire. Et c'est pourquoi elles se rattachent à la même vertu morale.

Article 5 : Les vertus morales se distinguent-elles selon les différents objets des passions ?

Objections : 1. Il semble que non. En effet, les passions ont leurs objets comme les opérations ont les leurs. Mais les vertus morales concernant les opérations ne se distinguent pas d'après les objets de celles-ci; car il appartient à la même vertu de justice d'acheter aussi bien que de vendre une maison aussi bien qu'un cheval. Donc les vertus morales concernant les passions ne se diversifient pas davantage d'après les objets de celles-ci.

2. Les passions sont des actes ou des mouvements de l'appétit sensible. Mais il faut une plus grande diversité pour distinguer des habitus que pour distinguer des actes. Par conséquent, des objets qui ne constituent pas des espèces diverses de passions ne constitueront pas des espèces diverses dans une vertu morale. C'est ainsi qu'il y aura pour tout ce qui est objet de délectation une seule vertu morale, et pareillement pour les autres objets des passions.

3. Le plus et le moins ne diversifient pas l'espèce. Mais les divers objets de délectation diffèrent uniquement selon le plus et le moins. Ils se rattachent donc tous à une seule espèce de vertu. Il en est de même de tous les objets de crainte, et semblablement des autres. La vertu morale ne se distingue donc pas d'après les objets des passions.

4. De même que la vertu est capable de faire le bien, elle est capable aussi d'empêcher le mal. Mais pour les convoitises des biens il y a des vertus diverses : la tempérance pour celles qui regardent les plaisirs du toucher, l'eutrapélie dans les plaisirs du jeu. Donc pour les craintes des maux il doit y avoir aussi des vertus diverses.

En sens contraire, la chasteté concerne les plaisirs sexuels ; l'abstinence, les plaisirs de la table ; et l'eutrapélie, les plaisirs du jeu.

Réponse : La perfection de la vertu dépend de la raison ; celle de la passion, de l'appétit sensible lui-même. Il faut donc que les vertus soient diversifiées selon leur ordre à la raison, les passions

selon leur ordre à l'appétit. Donc les objets des passions, selon qu'ils sont ordonnés diversement à l'appétit sensible, causent diverses espèces de passions ; mais selon qu'ils se rattachent diversement à la raison, ils causent diverses espèces de vertus. Or le mouvement de la raison n'est pas le même que celui de l'appétit sensible. C'est pourquoi rien n'empêche qu'une différence d'objets ne cause une diversité de passions sans causer une diversité de vertus, comme lorsqu'il y a une seule vertu pour plusieurs passions, nous venons de le dire ; et rien n'empêche non plus qu'une différence d'objets ne cause une diversité de vertus sans causer une diversité de passions, comme lorsque plusieurs vertus sont ordonnées à une même passion, la délectation par exemple.

Et parce que les diverses passions, en se rapportant à différentes puissances, se rapportent toujours, avons-nous dit, à des vertus différentes, la diversité des objets, lorsqu'elle intéresse précisément les puissances, diversifie toujours les espèces de vertus ; ainsi la différence entre ce qui est bon de façon absolue et ce qui est bon en présentant de la difficulté. — En outre, parce que la raison gouverne dans un certain ordre les facultés inférieures et s'étend même aux réalités extérieures, il s'ensuit qu'un même objet de passion, selon qu'il est perçu par les sens ou par l'imagination ou encore par la raison, et aussi selon qu'il appartient à l'âme, au corps ou aux réalités extérieures, présente un rapport différent à la raison, et par conséquent est de nature à diversifier les vertus. Donc, le bien de l'homme, qui est tour à tour objet d'amour, de convoitise et de plaisir, peut être pris soit comme se rapportant aux sensations du corps, ou aux perceptions intérieures de l'âme. Et cela, qu'il soit ordonné au bon développement de l'homme en lui-même quant au corps ou quant à l'âme, ou qu'il soit ordonné au bien de l'homme par rapport à autrui. De telles diversités, parce qu'elles représentent des différences dans la subordination à la raison, font toujours des différences dans la vertu.

Ainsi donc, s'il s'agit d'un bien perçu par le toucher et intéressant le maintien de la vie humaine dans l'individu ou dans l'espèce, comme sont les plaisirs de la table et les plaisirs sexuels, il se rattache à la vertu de tempérance. Pour ce qui est des plaisirs des autres sens, comme ils ne sont pas violents, ils ne mettent pas la raison en difficulté, et c'est pourquoi ils ne font l'objet d'aucune vertu, la vertu portant toujours, comme l'art, sur quelque chose de difficile, selon l'Éthique.

Quant au bien perçu non par la sensation mais par une faculté intérieure, s'il intéresse seulement l'individu en lui-même, c'est quelque chose comme l'argent et l'honneur ; de soi l'argent a pour but le bien du corps, tandis que dans l'honneur réside une prise de conscience de l'âme. Et ces biens-là peuvent être envisagés soit absolument, ce qui les rattache au concupiscible, soit sous un aspect ardu, ce qui les rattache à l'irascible. Distinction qu'il n'y a pas lieu de faire dans les biens qui sont l'objet des plaisirs du toucher, parce que ceux-ci sont du niveau le plus bas et qu'ils conviennent à l'homme en ce qu'il a de commun avec les bêtes. — Donc, en matière d'argent, si l'on prend ce bien absolument en tant qu'il est simple objet de convoitise ou de plaisir ou d'amour, il y a libéralité. Mais, si l'on prend cette sorte de bien sous son aspect ardu, en tant qu'il est objet d'espérance, il est l'objet de la magnificence. — D'autre part, en matière d'honneur, si le bien est pris absolument, comme simple objet d'amour, il y a une vertu qui a nom la « philotimie », ou l'amour de l'honneur. Si au contraire ce bien est considéré sous son aspect ardu, comme objet d'espérance, il y a ainsi matière à magnanimité. De sorte que nous mettons la libéralité et la « philotimie » dans le concupiscible, au lieu que la magnificence et la magnanimité sont dans l'irascible.

Quant au bien qui ordonne à autrui, il n'a pas aspect de bien ardu, mais il est accueilli comme un bien pris absolument, pour autant qu'il est l'objet des passions du concupiscible. Ce peut être

effectivement pour quelqu'un un véritable plaisir que de se donner soi-même à autrui, tantôt dans les affaires sérieuses de la vie, c'est-à-dire dans les actions ordonnées par la raison en vue d'une fin à laquelle on est obligé ; tantôt dans ce qui se fait par jeu, c'est-à-dire dans les actions ordonnées uniquement au plaisir, et qui n'ont pas avec la raison le même rapport. Dans les affaires sérieuses, quelqu'un a deux manières de se livrer aux autres. L'une consiste à se montrer agréable par la politesse des paroles et des procédés, et ceci se rapporte à une certaine vertu qu'Aristote nomme « l'amitié » ; on peut aussi l'appeler amabilité. L'autre manière consiste à se montrer franchement dans ce qu'on dit et dans ce qu'on fait, et cela appartient à une autre vertu que le Philosophe nomme « la vérité ». On est en effet plus près de la raison par la franchise que par l'affabilité. De même, on est plus près de la raison par le sérieux de la vie que par le jeu. De là vient que les plaisirs du jeu sont matière à une vertu, que le Philosophe nomme « eutrapélie ». Ainsi on voit que, d'après Aristote, il y a dix vertus morales en matière de passions : la force, la tempérance, la libéralité, la magnificence, la magnanimité, la philotimie, l'affabilité, l'amitié, la vérité et l'eutrapélie. Et ces vertus se distinguent selon la diversité des matières, soit d'après celle des passions, soit d'après celle des objets. — Donc, si vous ajoutez la justice, qui est la vertu concernant les opérations, les vertus morales seront onze en tout.

Solutions : 1. Dans une même espèce d'opération, tous les objets ont le même rapport à la raison ; mais non tous les objets d'une même espèce de passion ; c'est parce que les opérations ne s'opposent pas à la raison comme les passions.

2. Les passions, nous l'avons dit, se diversifient à un autre titre que les vertus.

3. Le plus et le moins ne diversifient pas l'espèce, à moins qu'ils ne marquent un rapport différent avec la raison.

4. Le bien est plus fort pour mouvoir que le mal, puisque le mal n'agit que par la force du bien, selon Denys. C'est pourquoi le mal ne fait pas à la raison de difficulté spéciale exigeant une vertu, à moins qu'il ne soit vraiment exceptionnel, ce qui n'a lieu qu'une fois, semble-t-il, dans chaque genre de passion. Aussi, concernant les colères, on ne met qu'une vertu, la mansuétude ; et pareillement concernant les audaces, une seule vertu, la force. — Mais le bien, lui, apporte sa difficulté qui exige la vertu, même s'il ne représente pas ce qu'il y a de plus élevé dans le genre de telle ou telle passion. C'est pour cela que diverses vertus morales concernent les convoitises, nous venons de le dire.

### **QUESTION 61 : LES VERTUS CARDINALES**

1. Les vertus morales doivent-elles être appelées cardinales ou principales ? — 2. Leur nombre. — 3. Quelles sont-elles ? — 4. Diffèrent-elles les unes des autres ? — 5. Peut-on admettre leur division en vertus sociales, vertus purgatives, vertus d'âme purifiée, vertus exemplaires ?

Article 1 : Les vertus morales doivent-elles être appelées cardinales ou principales ?

Objections : 1. Il ne semble pas. Car il est dit au livre des Prédicaments que « les choses qui s'opposent dans une division sont ensemble dans la réalité », et ainsi aucune n'est plus primordiale qu'une autre. Mais toutes les vertus divisent leur genre en s'opposant. Donc aucune d'entre elles ne doit être appelée principale.

2. La fin est plus primordiale que les moyens. Mais les vertus théologiques regardent la fin ; les vertus morales, les moyens. Si des vertus doivent être dites principales ou cardinales, ce ne sont donc pas les vertus morales, mais plutôt les théologiques.

3. Ce qui existe par essence est plus primordial que ce qui existe par participation. Mais les vertus intellectuelles appartiennent à ce qui est rationnel par essence ; les vertus morales à ce qui

est rationnel par participation, on l'a dit plus haut. Ce ne sont donc pas les vertus morales qu'on doit appeler principales, mais plutôt les vertus intellectuelles.

En sens contraire, « nous savons bien, dit S. Ambroise, qu'il y a quatre vertus cardinales : la tempérance, la justice, la prudence et la force ». Or ce sont là des vertus morales. Donc il y a des vertus morales qui sont cardinales.

Réponse : Quand nous parlons de la vertu sans plus, il est entendu que nous parlons de la vertu humaine. Or on appelle vertu humaine dans la parfaite acception du terme, avons-nous dit d . celle qui requiert la rectitude de l'appétit ; en effet, cette vertu-là ne produit pas seulement la faculté de bien agir, mais elle cause aussi l'exercice même de l'œuvre bonne. Au contraire, dans le sens imparfait du mot, on appelle vertu celle qui ne requiert pas la rectitude de l'appétit, parce qu'elle produit seulement la faculté de bien agir, mais ne cause pas l'exercice même de l'œuvre bonne.

Or il est certain que le parfait est plus primordial que l'imparfait. Voilà pourquoi les vertus qui assurent la rectitude de l'appétit sont appelées principales. Mais telles sont les vertus morales ; et parmi les vertus intellectuelles, la prudence seule, parce qu'elle aussi est en quelque façon une vertu morale par sa matière, comme on l'a montré plus haut. C'est donc parmi les vertus morales que se placent à juste titre celles qu'on appelle principales ou cardinales.

Solutions : 1. Quand c'est un genre univoque qui est partagé en ses espèces, alors les membres de la division sont ex aequo dans la notion du genre, bien que dans la réalité des choses une espèce soit plus primordiale et plus parfaite, comme l'homme par rapport aux autres animaux. Mais quand c'est un analogue qu'on divise, en l'attribuant de façon inégale à plusieurs réalités, alors rien n'empêche que l'une soit plus primordiale qu'une autre, même selon la raison commune, comme la substance est appelée être à un titre plus primordial que l'accident. Telle est précisément la division des vertus dans les divers genres où elles se distribuent, du fait que le bien de la raison ne se rencontre pas en toutes selon le même ordre.

2. Nous l'avons déjà dit les vertus théologiques sont au-dessus de l'homme. C'est pourquoi elles sont dites non pas proprement humaines mais surhumaines ou divines.

3. Les vertus intellectuelles, autres que la prudence, sont plus primordiales que les vertus morales quant à leur sujet, mais non quant à la raison de vertu puisque celle-ci regarde le bien qui est l'objet de l'appétit.

Article 2 : Le nombre des vertus cardinales

Objections : 1. Il ne semble pas qu'il y en ait quatre. La prudence est en effet la vertu qui a la direction des autres vertus morales. Or ce qui a la direction des autres est plus primordial. Donc la prudence est la seule vertu principale.

2. Les vertus principales sont morales en quelque manière. Mais nous sommes ordonnés aux activités morales par la raison pratique et un appétit bien réglé, selon Aristote. Il n'y a donc que deux vertus cardinales.

3. Même parmi les vertus autres que ces quatre, l'une est plus primordiale que l'autre. Mais pour qu'une vertu soit appelée principale par rapport à toutes les autres, il suffit qu'elle le soit par rapport à quelques-unes. Il semble donc qu'il y a un nombre beaucoup plus grand de vertus principales.

En sens contraire, S. Grégoire dit que « sur ces quatre vertus se dresse tout l'édifice d'une œuvre bonne ».

Réponse : Le nombre de certaines choses peut être établi soit d'après les principes formels soit d'après les sujets. D'une manière comme de l'autre on trouve quatre vertus cardinales.



Le principe formel de la vertu dont nous parlons pour le moment, c'est le bien de la raison. Bien qui peut être envisagé de deux façons. 1° Selon qu'il consiste dans l'application même de la raison ; et on a ainsi une vertu principale qui s'appelle la prudence. — 2° Selon qu'il y a dans une matière donnée un ordre de raison. Et cela, soit en matière d'opérations, et ainsi c'est la justice ; soit en matière de passions, et à cet égard il est nécessaire qu'il y ait deux vertus. Car, pour mettre un ordre de raison dans les passions, il est nécessaire de considérer leur opposition envers la raison. Cette opposition peut exister de deux manières : selon que la passion pousse à quelque chose de contraire à la raison ; alors il est nécessaire que la passion soit réprimée, de là vient le nom de la tempérance; ou selon que la passion éloigne de ce qui est dicté par la raison, comme fait la peur du péril ou de la peine ; dans ce cas il est nécessaire qu'on soit bien affermi dans ce qui convient à la raison, pour ne pas s'en éloigner ; et de là vient le nom de la force.

Pareillement, d'après les sujets, on trouve le même nombre. Car il n'y a pas moins de quatre sujets à cette vertu dont nous parlons. Ce sont le rationnel par essence, dont la perfection est assurée par la prudence ; et le rationnel par participation qui se divise en trois, c'est-à-dire en volonté, siège de la justice ; en concupiscible, siège de la tempérance ; et en irascible, siège de la force.

Solutions : 1. La prudence est absolument principale par rapport à toutes les vertus. Mais les autres tiennent une place principale, chacune dans son genre.

2. Le rationnel par participation se divise en trois, comme on vient de le dire.

3. Toutes les autres vertus dont l'une est plus primordiale qu'une autre, se ramènent à ces quatre vertus, et quant au sujet, et quant aux objets formels.

Article 3 : Quelles sont les vertus cardinales?

Objections : 1. Il semble que d'autres vertus mériteraient davantage d'être appelées principales. Car ce qu'il y a de plus grand dans chaque genre, c'est là le principal, semble-t-il. Mais, comme il est dit dans l'Éthique, « la magnanimité met de la grandeur en toute vertu ». Elle doit donc au plus haut degré être appelée vertu principale.

2. Ce qui donne de la fermeté aux autres vertus semble bien être par excellence la vertu principale. Mais telle est l'humilité, car S. Grégoire affirme : « Celui qui amasse les autres vertus sans l'humilité, c'est comme s'il portait de la paille au vent. » L'humilité semble donc être au plus haut point la vertu principale.

3. Le plus parfait semble bien être le principal. Mais le plus parfait c'est la patience ; selon l'épître de S. Jacques (1,4), « la patience fait une œuvre parfaite ». Elle doit donc être comptée comme vertu principale.

En sens contraire, Cicéron dans sa Rhétorique ramène toutes les autres à ces quatre vertus.

Réponse : Comme on vient de le dire à l'article précédent, ces quatre vertus cardinales sont prises selon quatre aspects qui sont vraiment formels dans la vertu dont nous parlons. Or, il est certain qu'il y a des actes ou des passions où ces aspects formels se rencontrent d'une manière principale. Ainsi, le bien qui consiste dans l'attention prêtée à la raison se rencontre principalement dans le commandement même de la raison, mais non dans le conseil ni dans le jugement, comme nous l'avons dit plus haut. Pareillement, le bien de raison tel qu'il a sa place dans les opérations sous l'aspect de rectitude et de dû, se rencontre à titre principal dans les échanges ou dans les distributions, parce que ce sont là des opérations qui s'adressent à autrui dans l'égalité. Le bien qu'il y a à réfréner les passions se trouve principalement dans celles qui sont le plus difficiles à réprimer, c'est-à-dire dans les plaisirs du toucher. Le bien qu'il y a dans la fermeté à tenir au bien de la raison contre l'assaut des passions, se rencontre surtout dans les périls de mort contre lesquels il est très difficile de tenir bon.

Ainsi donc nous pouvons considérer de deux manières ces quatre vertus. D'abord, en prenant les aspects formels dans un sens très général. De ce point de vue, elles sont appelées principales comme s'étendant généralement à toutes les vertus, en ce sens que toute vertu qui fait le bien en prêtant attention à la raison, sera appelée prudence; que toute vertu qui met dans les opérations la perfection de ce qui est dû et de ce qui est droit, sera appelée justice ; que toute vertu qui contient les passions et les apaise, sera appelée tempérance ; que toute vertu qui met dans l'âme de la fermeté contre n'importe quelle passion, sera appelée force. C'est ainsi que beaucoup parlent de ces vertus-là, tant parmi les saints docteurs que parmi les philosophes. Et de la sorte les autres vertus sont englobées dans celles-là. — Ainsi tombent toutes les Objections.

Mais on peut prendre les choses autrement, selon que ces vertus tirent leur dénomination de ce qu'il y a de plus important dans chaque matière. En ce sens, ce sont des vertus spéciales, bien distinctes des autres. Cependant on les appelle principales par rapport aux autres, à cause du caractère primordial de leur matière : la prudence est appelée ainsi pour sa fonction de direction; la justice parce qu'elle concerne les actions qui sont dues entre égaux; la tempérance parce qu'elle réprime les convoitises des plaisirs du touchera; la force parce qu'elle rend très ferme contre les périls de mort. — Et ainsi tombent également les Objections, parce que d'autres vertus peuvent avoir quelques autres supériorités, mais celles-là sont appelées primordiales en raison de la matière, dans le sens que nous venons de dire.

Article 4 : Les vertus cardinales diffèrent-elles les unes des autres?

Objections : 1. Il ne semble pas qu'elles soient des vertus diverses, et distinctes les unes des autres. S. Grégoire dit en effet : « La prudence n'est pas véritable si elle n'est pas juste, tempérante et forte; ni la tempérance n'est parfaite, si elle n'est pas forte, juste et prudente ; ni la force n'est complète si elle n'est pas prudente, tempérante et juste ; ni la justice n'est véritable si elle n'est pas prudente, forte et tempérante. » Or ceci n'arriverait pas si ces quatre vertus étaient distinctes entre elles, car les diverses espèces d'un même genre ne se dénomment pas les unes par les autres. Donc ces vertus ne se distinguent pas entre elles.

2. Lorsque des choses sont bien distinctes entre elles, ce qui appartient à l'une n'est pas attribué à l'autre. Mais ce qui appartient à la tempérance est attribué à la force. S. Ambroise écrit en effet : « Quand quelqu'un arrive à se vaincre et qu'aucune séduction ne l'amollit ni ne le fait fléchir, à juste titre on appelle cela de la force. » De la tempérance encore il dit « qu'elle garde la mesure et l'ordre dans tout ce que nous estimons devoir faire ou dire ». Il semble donc que ces vertus ne sont pas distinctes entre elles.

3. Le Philosophe dit que tout ceci est requis pour la vertu: « Premièrement, si l'on sait ce qu'on fait ; ensuite, si l'on choisit de le faire et si l'on choisit pour tel but ; troisièmement, si l'on s'y tient fermement et immuablement et qu'on le fasse. » Mais de ces exigences la première se rapporte, semble-t-il, à la prudence qui est la droite règle de l'action ; la deuxième, choisir, appartient à la tempérance, qui fait agir non par passion mais par choix, après avoir réfréné les passions; la troisième, agir effectivement en vue du devoir, englobe une rectitude qui semble bien se rapporter à la justice ; quant à l'autre élément, fermeté et immutabilité, il appartient à la force. Donc n'importe laquelle de ces vertus est commune à toutes les vertus. Donc elles ne se distinguent pas les unes des autres.

En sens contraire, S. Augustin assure que « la vertu est nommée de quatre manières d'après la variété qu'il y a dans le sentiment même de l'amour ». et aussitôt après il parle de ces vertus. Donc ces quatre vertus sont distinctes les unes des autres.

Réponse : Comme on vient d'en faire la remarque, ces quatre vertus sont prises dans une double acception par différents auteurs.

Certains, en effet, les considèrent comme signifiant des conditions générales de l'âme humaine qui se retrouvent dans toutes les vertus; en ce sens, la prudence ne serait rien d'autre qu'une certaine rectitude de discernement dans n'importe quels actes ou n'importe quelles matières; la justice serait la rectitude par laquelle on fait ce qu'on doit en toute matière ; la tempérance serait la disposition qui impose une mesure à toutes les sortes de passions et d'opérations, pour éviter qu'elles ne soient emportées au-delà de ce qui est dû ; la force enfin serait la disposition d'âme par laquelle on est affermi dans ce qui est conforme à la raison, en résistant à l'assaut des passions et aux fatigues de l'activité. Ainsi distinguées, ces quatre dispositions n'impliquent pas une diversité d'habitus vertueux quant à la justice, à la tempérance et à la force. Car toute vertu morale du fait qu'elle est un habitus, doit avoir une certaine fermeté pour n'être pas ébranlée par ce qui lui est contraire ; cela, on l'a dit, ressortit à la force. Mais du fait qu'elle est une vertu, il lui appartient d'être ordonnée au bien qui implique la raison de rectitude et de dette ; et l'on disait que cela ressortit à la justice. Et du fait qu'elle est une vertu morale participant de la raison, il lui appartient de garder en tout la mesure de la raison et de ne pas s'étendre au-delà ; on disait que cela ressortit à la tempérance. Mais le fait d'observer du discernement, qu'on attribuait à la prudence, était le seul principe de distinction à l'égard des trois autres vertus, en tant que par essence cela relève de la raison ; au contraire les trois autres domaines de vertu impliquent une participation de la raison par son application aux passions ou aux activités. Ainsi donc, selon cette position, la prudence serait bien une vertu distincte des trois autres ; mais celles-ci ne se distingueraient pas entre elles, car il est évident qu'une seule et même vertu est tout ensemble habitus, vertu, et vertu morale.

Mais d'autres, et leur position est meilleure, considèrent ces quatre vertus en tant que déterminées à des matières spéciales. Chacune d'elles a une seule matière où l'on admire à titre principal cette condition générale dont on a dit ci-dessus que la vertu tire son nom. Dans ce sens il est évident que ces vertus sont des habitus divers qui se distinguent d'après la diversité de leurs objets.

Solutions : 1. S. Grégoire parle de ces quatre vertus selon la première acception. — Ou bien l'on peut dire que ces quatre tirent une dénomination les unes des autres grâce à une sorte de rejaillissement. En effet, ce qui appartient à la prudence rejaillit sur les autres vertus en tant que celles-ci sont dirigées par elle. Chacune de celles-ci de son côté rejaillit sur les autres pour cette raison que celui qui peut le plus difficile peut donc le moins difficile. Aussi, celui qui peut réfréner les convoitises dans les plaisirs du toucher en les empêchant de dépasser la mesure, ce qui est extrêmement difficile, est rendu plus habile, par le fait même, à réfréner l'audace dans les périls de mort pour l'empêcher de s'aventurer outre mesure, ce qui est beaucoup plus facile ; c'est d'après cela que la force est dite tempérée. La tempérance à son tour est dite forte par rejaillissement sur elle de la force, dans la mesure où celui qui, par sa force, a l'âme affermie contre les périls de la mort, ce qui est le plus difficile, est plus apte à garder la fermeté d'âme contre l'emportement des plaisirs, parce que, dit Cicéro', « il n'est pas logique que celui qui n'est pas brisé par la crainte le soit par la cupidité ; ni que celui qui s'est montré vaincu par le labeur soit vaincu par la volupté ».

2. Cela donne encore la réponse à la deuxième objection. Car si la tempérance garde la mesure en tout, et si la force garde l'âme inflexible contre l'attrait des voluptés, ou bien c'est dans la mesure où ces vertus qualifient certaines conditions communes aux vertus, ou bien c'est grâce au rejaillissement dont on vient de parler.

3. Ces quatre conditions communes aux vertus, telles que le Philosophe les expose, ne sont pas propres aux vertus en question, mais peuvent leur être appropriées de la manière que nous venons de dire.

Article 5 : Peut-on admettre la division des vertus cardinales en vertus sociales, vertus purifiantes, vertus d'âme purifiée, vertus exemplaires ?

Objections : 1. Une pareille division ne convient pas du tout, semble-t-il, aux quatre vertus cardinales. En effet, selon Macrobe, « les vertus exemplaires sont celles qui se trouvent dans la pensée divine elle-même ». Mais le Philosophe dit qu'il est « ridicule d'attribuer à Dieu la justice, la force, la tempérance et la prudence ». Donc ces vertus ne peuvent pas être exemplaires.

2. On appelle vertus de l'âme purifiée celles qui sont en dehors des passions. Macrobe dit en effet au même endroit : « Il appartient à la tempérance d'une âme purifiée, non pas de réprimer les cupidités terrestres, mais de les oublier totalement ; à la force, d'ignorer les passions, non de les surmonter. » Or nous avons dit plus haut, que ces vertus ne peuvent exister sans passions. C'est donc qu'elles ne peuvent être les vertus d'une âme purifiée.

3. Macrobe appelle purifiantes les vertus de ceux « qui par une certaine fuite des choses humaines s'intéressent uniquement aux divines ». Mais c'est là, semble-t-il, une attitude vicieuse, car, dit Cicéron, « ceux qui prétendent mépriser ce que la plupart des gens admirent, le pouvoir et les magistratures, je ne pense pas que ce soit à leur éloge, je crois même qu'il faut prendre cela pour du vice ». Il n'y a donc pas de vertus purifiantes.

4. Macrobe appelle vertus sociales celles « par lesquelles les bons citoyens s'adonnent au bien public et défendent leurs villes ». Mais seule la justice légale est ordonnée au bien commun, selon le Philosophe. Les autres vertus ne doivent donc pas être appelées vertus sociales.

En sens contraire, Macrobe dit au même endroit : « Plotin, qui est avec Platon le prince des professeurs de philosophie, affirme qu'il y a quatre classes de vertus quaternaires. Les premières sont appelées vertus de société, les deuxièmes, vertus purifiantes, les troisièmes, vertus d'âme déjà purifiée, les quatrièmes, vertus exemplaires. »

Réponse : « Il faut, dit S. Augustin, que l'âme suive un modèle pour que la vertu puisse se former en elle; ce modèle c'est Dieu : si nous le suivons, nous vivons bien. » Il est donc évident que le modèle de la vertu humaine préexiste en Dieu, comme préexistent aussi en lui les raisons de toutes choses. Ainsi donc, la vertu peut, à titre de modèle, être considérée telle qu'elle est en Dieu. Et c'est en ce sens qu'on parle de vertus exemplaires. C'est-à-dire qu'on appelle prudence, en Dieu, l'intelligence divine elle-même : tempérance, l'intention divine par laquelle il ramène tout à soi, comme en nous on appelle tempérance ce qui rend le concupiscible conforme à la raison ; quant à la force de Dieu, c'est son immutabilité, tandis que sa justice c'est l'observation de la loi éternelle dans toutes ses œuvres, comme l'a dit Plotin.

Et, parce que l'homme est aussi par nature un animal sociable, ces vertus telles qu'elles existent chez lui dans les conditions propres à sa nature, sont appelées vertus sociales, ce qui signifie qu'en se conformant à ces vertus on se conduit correctement dans la gestion des affaires humaines. Ce qui est le sens dans lequel jusqu'ici nous avons parlé de ces vertus.

Mais il appartient encore à l'homme de se rapprocher du divin autant qu'il le peut, comme dit même le Philosophe et comme cela nous est recommandé dans la Sainte Écriture de multiples façons, comme avec cette parole (Mt 5,48) : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. » Aussi est-il nécessaire de supposer des vertus intermédiaires entre les vertus sociales, qui sont des vertus humaines, et les vertus exemplaires, qui sont des vertus divines. Ces vertus intermédiaires se distinguent à leur tour comme se distinguent un mouvement et son terme. C'est-à-dire que certaines sont les vertus de ceux qui sont en marche et en tendance vers la

ressemblance divine. Et ce sont ces vertus-là qu'on appelle purifiantes. Si bien que la prudence veut mépriser par la contemplation des réalités divines toutes les choses de ce monde et diriger toutes les pensées de l'âme uniquement vers le divin. La tempérance pousse à délaisser, autant que la nature le supporte, ce que réclame le soin du corps. La force veut enlever à l'âme la frayeur d'avoir à quitter le corps pour accéder aux choses d'en haut ; enfin, la justice vise à ce que, de toute son âme, on consente à s'engager dans cette voie. — Il y a d'autre part les vertus de ceux qui atteignent déjà à la ressemblance divine. Ce sont elles qu'on appelle vertus de l'âme déjà purifiée. Elles sont telles que la prudence ne voit plus que le divin; que la tempérance ne sait plus rien des cupidités terrestres; que la force ignore les passions ; que la justice a partie liée perpétuellement avec l'intelligence divine par son application à l'imiter. Nous disons que ces vertus sont celles des bienheureux, ou de ceux qui, dans cette vie, sont très avancés en perfection. Solutions : 1. Le Philosophe traite de ces vertus selon qu'elles concernent les réalités humaines ; ainsi la justice regarde les achats et les ventes, la force s'occupe des craintes, la tempérance des convoitises. Dans ce sens il est ridicule en effet de les attribuer à Dieu.

2. Quand on dit que les vertus humaines ont pour matière les passions, cela s'entend des vertus de ceux qui vivent en ce monde. Mais les vertus de ceux qui sont arrivés à la pleine béatitude sont en dehors des passions. C'est pourquoi Plotin dit à propos des passions : « Les vertus sociales les adoucissent », c'est-à-dire les ramènent au juste milieu; « les deuxièmes », c'est-à-dire les purifiantes, « les font disparaître » ; « les troisièmes », c'est-à-dire celles de l'âme purifiée, « les font oublier » ; enfin « dans les quatrièmes », c'est-à-dire dans les vertus exemplaires, « il n'est plus permis de les nommer ». Mais on peut dire aussi qu'à cet endroit il est question des passions en tant qu'elles désignent des mouvements désordonnés.

3. Désserter les affaires humaines là où leur nécessité s'impose, c'est du vice ; autrement, c'est de la vertu. C'est pourquoi un peu plus haut Cicéron dit ceci : « A ceux qui ne s'occupent pas du bien public il ne faut peut-être pas tenir rigueur, quand l'excellence de leur esprit les a fait s'adonner à l'enseignement, et aussi quand par un empêchement venant de la faiblesse de leur santé ou d'une cause plus grave, ils se sont retirés des affaires publiques, laissant à d'autres le pouvoir et la gloire de les administrer. » Ce qui est en harmonie avec ce que dit S. Augustin : « La charité de la vérité cherche la sainte oisiveté ; la nécessité de la charité accueille la juste activité. Ceci est un fardeau ; si personne ne l'impose, il faut mettre ses soins à découvrir et à contempler la vérité ; mais s'il s'impose, il faut l'accepter par nécessité de charité. »

4. Seule la justice légale regarde directement le bien commun; mais par son commandement elle tire vers lui toutes les autres vertus, dit le Philosophe. Car il est à remarquer que les vertus sociales, sur le plan où nous en traitons ici, ont comme rôle non seulement de bien travailler pour la communauté, mais aussi de bien travailler pour les parties de la communauté, à savoir une famille ou même une personne particulière.

## **QUESTION 62 : LES VERTUS THÉOLOGALES**

1. Y a-t-il des vertus théologiques ? — 2. Sont-elles distinctes des vertus intellectuelles et des vertus morales ? — 3. Quel est leur nombre et leur nature ? — 4. Leur ordre.

Article 1 : Y a-t-il des vertus théologiques ?

Objections : 1. Il ne semble pas possible qu'il y en ait, car il est dit dans les Physiques : « La vertu est dans l'être parfait la disposition au meilleur, mais j'entends par l'être parfait celui qui est dans les bonnes dispositions de sa nature. » Or ce qui est divin est au-dessus de la nature de l'homme. Les vertus théologiques ne sont donc pas des vertus de l'homme.

2. Les vertus théologiques sont pour ainsi dire des vertus divines. Mais les vertus divines sont celles que nous venons d'appeler exemplaires ; ce n'est pas en nous qu'elles existent, c'est en Dieu.

3. Nous appelons vertus théologiques celles par lesquelles nous sommes ordonnés à Dieu principe premier et fin ultime. Mais l'homme, par la nature même de sa raison et de sa volonté, est ordonné au principe premier et à la fin ultime. Les habitus des vertus théologiques ne sont donc pas nécessaires pour que la raison et la volonté soient ordonnées à Dieu.

En sens contraire, les préceptes de la loi portent sur des actes de vertus. Or il y a des préceptes donnés dans la loi divine pour les actes de foi, d'espérance et de charité. L'Ecclésiastique dit en effet (2,8.10 Vg) : « Vous qui craignez Dieu, croyez en lui », de même « espérez en lui » ; de même « aimez-le ». Donc la foi, l'espérance et la charité sont des vertus qui nous ordonnent à Dieu. Elles sont donc théologiques.

Réponse : La vertu perfectionne l'homme pour les actes par lesquels il s'achemine vers la béatitude, nous l'avons montré antérieurement. Or il y a pour l'homme, avons-nous dit d . une double béatitude ou félicité. L'une est proportionnée à la nature humaine, c'est-à-dire que l'homme peut y parvenir par les principes mêmes de sa nature. L'autre est une béatitude qui dépasse la nature de l'homme; il ne peut y parvenir que par une force divine, moyennant une certaine participation de la divinité, conformément à ce qui est dit dans la deuxième épître de S. Pierre (1,4), que par le Christ nous avons été faits « participants de la nature divine ». Et parce que c'est là une béatitude qui dépasse les capacités de la nature humaine, les principes naturels, à partir desquels l'homme réussit à bien agir selon sa mesure, ne suffisent pas à l'ordonner à cette autre béatitude.

Aussi faut-il que Dieu surajoute à l'homme des principes par lesquels il soit ordonné à la béatitude surnaturelle, de même qu'il est ordonné vers sa fin connaturelle au moyen de principes naturels qui n'excluent pas les secours divins. Ces principes surajoutés sont appelés vertus théologiques, d'abord parce qu'elles ont Dieu pour objet en ce sens que nous sommes grâce à elles bien ordonnés à lui, et aussi parce qu'elles sont infusées en nous par lui seul, et enfin parce qu'elles sont portées à notre connaissance uniquement par la révélation divine dans la Sainte Écriture.

Solutions : 1. Une nature peut être attribuée à une réalité de deux manières. D'une manière essentielle, et en ce sens les vertus théologiques dépassent la nature de l'homme. En vertu d'une participation, comme un morceau de bois qui a pris feu participe de la nature du feu, et c'est ainsi que l'homme devient participant en quelque sorte de la nature divine, comme on vient de le rappeler. En ce sens, ces vertus-là conviennent à l'homme suivant la nature dont il participe.

2. Ces vertus sont appelées divines, non comme si elles rendaient Dieu vertueux, mais comme nous rendant vertueux par lui et par rapport à lui. Ce ne sont donc pas des vertus exemplaires, mais des vertus tirées de l'exemplaire.

3. La raison et la volonté sont ordonnées vers Dieu par nature, en tant qu'il est principe et fin de la nature, toutefois dans les limites de la nature. Mais en tant qu'il est l'objet de la béatitude surnaturelle, la raison et la volonté, par leur propre nature, ne lui sont pas ordonnées suffisamment.

Article 2 : Les vertus théologiques sont-elles distinctes des vertus intellectuelles et des vertus morales?

Objections : 1. Il semble que non. Car, si elles sont dans l'âme humaine, il faut qu'elles la perfectionnent ou dans sa partie intellectuelle ou dans sa partie appétitive. Dans un cas ce sont

des vertus intellectuelles, dans l'autre des vertus morales. Donc les vertus théologiques ne se distinguent pas de ces deux sortes de vertus.

2. On appelle vertus théologiques celles qui nous ordonnent à Dieu. Mais parmi les vertus intellectuelles, il en est une qui nous ordonne à lui, c'est la sagesse qui concerne le divin, puisqu'elle considère la cause suprême. Donc les vertus théologiques ne se distinguent pas des vertus intellectuelles.

3. S. Augustin fait bien voir pour les quatre vertus cardinales qu'elles constituent « l'ordre de l'amour ». Mais l'amour, c'est la charité, qu'on met parmi les vertus théologiques. Donc les vertus morales ne se distinguent pas des théologiques.

En sens contraire, ce qui est au-dessus de la nature de l'homme est distinct de ce qui est selon cette nature. Mais les vertus théologiques sont au-dessus de notre nature, tandis que les vertus intellectuelles et les vertus morales s'accordent avec elle, on l'a montré plus haut. Elles sont donc bien distinctes.

Réponse : D'après ce que nous avons dit précédemment, les habitus se distinguent spécifiquement selon la différence formelle des objets. Or l'objet des vertus théologiques, c'est Dieu même, fin ultime des choses, en tant qu'il dépasse la connaissance de notre raison. Au contraire, l'objet des vertus intellectuelles et des vertus morales, c'est quelque chose que la raison humaine peut saisir. Par conséquent les vertus théologiques sont spécifiquement distinctes des vertus morales et des vertus intellectuelles.

Solutions : 1. Les vertus intellectuelles et les vertus morales perfectionnent l'intelligence et l'appétit de l'homme dans les limites de la nature humaine ; mais les vertus théologiques, surnaturellement.

2. La sagesse, dont le Philosophe fait une vertu intellectuelle, considère les choses divines selon qu'elles se prêtent aux investigations de la raison humaine. Mais la vertu théologique les regarde selon qu'elles dépassent la raison humaine.

3. Bien que la charité soit un amour, tout amour n'est pourtant pas charité. Donc, quand on dit que toute vertu est l'ordre dans l'amour, cela peut s'entendre ou de l'amour en général ou de l'amour de charité. Si c'est de l'amour en général, alors on dira que n'importe quelle vertu est l'ordre de l'amour, dans la mesure où n'importe laquelle des vertus cardinales requiert une affection ordonnée ; or la racine et le principe de toute affection, nous l'avons dit, c'est l'amour. — Mais si cela s'entend de l'amour de charité, on ne donne pas par là à penser que n'importe quelle autre vertu soit essentiellement charité, mais que toutes les autres vertus dépendent de la charité en quelque manière, comme il apparaîtra par la suite.

Article 3 : Quel est le nombre et la nature des vertus théologiques ?

Objections : 1. Il semble déplacé d'admettre trois vertus théologiques : la foi, l'espérance et la charité. En effet les vertus théologiques ont la même relation avec la béatitude divine que l'inclination de nature avec la fin qui lui est connaturelle. Mais parmi les vertus ordonnées à la fin connaturelle, il n'y en a qu'une que nous ayons naturellement, c'est l'intelligence des principes. On ne doit donc admettre qu'une seule vertu théologique.

2. Les vertus théologiques sont plus parfaites que les vertus intellectuelles et morales. Mais parmi les vertus intellectuelles on ne met pas la foi, car elle est quelque chose d'inférieur à la vertu, puisqu'elle est une connaissance imparfaite. Pareillement, parmi les vertus morales, on ne met pas non plus l'espérance ; elle est inférieure à la vertu, puisqu'elle est une passion. Foi et espérance doivent donc beaucoup moins encore être comptées comme vertus théologiques.

3. Les vertus théologiques ordonnent à Dieu l'âme de l'homme. Mais celle-ci ne peut être ordonnée à Dieu que dans sa partie spirituelle où se trouvent l'intelligence et la volonté. Donc il

ne doit y avoir que deux vertus théologiques, l'une qui perfectionne l'intelligence, l'autre qui perfectionne la volonté.

En sens contraire, l'Apôtre dit (1 Co 13,13) « Présentement demeurent la foi, l'espérance et la charité, ces trois choses. »

Réponse : Comme nous venons de le dire, les vertus théologiques ordonnent l'homme à la béatitude surnaturelle de la même manière qu'une inclination naturelle l'ordonne à la fin qui lui est connaturelle. Or cela se fait d'une double façon. 1° Par le moyen de la raison ou intelligence, en tant qu'elle contient les premiers principes généraux qui nous sont connus à la lumière naturelle de l'intellect et d'où procède la raison tant en matière de spéculation qu'en matière d'action. 2° Par la rectitude de la volonté qui tend naturellement au bien de la raison.

Mais cette double adaptation est inférieure à la béatitude surnaturelle, selon le mot de l'Apôtre (1 Co 2,9) : « L'œil n'a pas vu, l'oreille n'a pas entendu, et le cœur de l'homme n'a pas découvert ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment. » Aussi a-t-il fallu que sur ces deux points quelque chose fût surnaturellement ajouté à l'homme pour l'ordonner à sa fin surnaturelle. D'abord, pour ce qui est de l'intelligence, certains principes surnaturels sont ajoutés à l'homme, qui sont saisis dans une lumière divine, et c'est la matière à croire, sur laquelle porte la foi. Ensuite, la volonté est ordonnée à la fin surnaturelle, et quant au mouvement d'intention qui tend vers cette fin comme vers une chose possible à obtenir : c'est l'affaire de l'espérance ; et quant à une certaine union spirituelle par laquelle la volonté est en quelque sorte transformée en cette fin, ce qui se fait par la charité. Car en toute chose l'appétit a par nature ce mouvement et cette tendance vers la fin qui lui est connaturelle, et ce mouvement provient lui-même d'une certaine conformité de la chose avec sa fin.

Solutions : 1. L'intellect a besoin d'espèces intelligibles pour pouvoir faire œuvre d'intelligence, et c'est pourquoi il faut supposer en lui un habitus surajouté à la puissance. Mais la volonté, par sa nature même, suffit à ordonner naturellement à sa fin, soit pour l'intention de la fin, soit pour la conformité à elle. Mais, par rapport à ce qui est au-dessus de la nature, la nature de nos puissances ne suffit à rien de tout cela. Et c'est pourquoi il faut qu'il y ait sur un point comme sur l'autre le surcroît d'un habitus surnaturel.

2. La foi et l'espérance impliquent une certaine imperfection parce que la foi a pour objet ce qu'on ne voit pas, et l'espérance ce qu'on ne possède pas. C'est pourquoi, avoir la foi et l'espérance au sujet de ce qui est soumis à la puissance humaine, est inférieur à la raison de vertu. Mais les avoir pour ce qui est au-dessus de la capacité de la nature humaine, dépasse toute vertu à la mesure de l'homme, selon S. Paul (1 Co 1, 25) : « La faiblesse de Dieu est plus forte que les hommes. »

3. Deux choses relèvent de l'appétit : le mouvement vers la fin et la conformité avec elle par l'amour. Ainsi faut-il qu'il y ait dans l'appétit humain deux vertus théologiques, l'espérance et la charité.

Article 4 : L'ordre des vertus théologiques

Objections : 1. Il ne semble pas qu'on puisse admettre l'ordre des vertus théologiques qui place la foi avant l'espérance, et l'espérance avant la charité. En effet, la racine est antérieure à ce qui en sort. Mais la charité est la racine de toutes les vertus selon l'expression de l'Apôtre (Ep 3,17) : « Enracinés et fondés dans la charité. » Donc la charité passe avant les autres.

2. S. Augustin dit : « On ne peut aimer une chose tant qu'on n'a pas cru qu'elle existe. Mais si l'on croit et si l'on aime, en agissant bien on arrive aussi à espérer. » Il semble donc que la foi précède la charité, et que celle-ci précède l'espérance.



3. L'amour, a-t-on dit, est le principe de toute affection. Mais l'espérance désigne une affection, puisque nous avons vu qu'elle est une passion. Donc la charité, qui est un amour passe avant l'espérance.

En sens contraire, il y a l'affirmation de l'Apôtre (1 Co 13,13) : « Maintenant donc demeurent la foi, l'espérance et la charité. »

Réponse : Il y a deux ordres, celui de la génération et celui de la perfection. — Par l'ordre de la génération, la matière est antérieure à la forme, et l'imparfait antérieur au parfait dans un seul et même sujet. C'est ainsi que la foi précède l'espérance; et l'espérance, la charité ; si l'on regarde les actes, car les habitus sont infusés simultanément. Car un mouvement de l'appétit ne peut tendre à quelque chose, soit en l'espérant, soit en l'aimant, s'il ne l'a pas perçu par le sens ou par l'intelligence. Or c'est par la foi que l'esprit perçoit ce qu'il espère et ce qu'il aime. Par conséquent il faut que dans l'ordre de la génération, la foi précède l'espérance et la charité. -

Pareillement, nous aimons une chose du fait que nous l'apercevons comme bonne pour nous. Or, par le fait même que nous espérons pouvoir obtenir pour nous de quelqu'un une chose bonne, nous estimons que celui en qui nous avons espoir est lui aussi un bien pour nous. C'est pourquoi de ce qu'on met de l'espoir en quelqu'un, on en vient à l'aimer. De sorte que, dans l'ordre de la génération, si l'on regarde les actes, l'espérance précède la charité.

Mais, dans l'ordre de la perfection, la charité précède la foi et l'espérance, du fait que la foi, aussi bien que l'espérance, est formée par la charité et acquiert ainsi sa perfection de vertu. C'est ainsi en effet que la charité est la mère de toutes les vertus et leur racine, en tant qu'elle est leur forme à toutes comme on le dira plus loin.

Solutions : 1. Cela donne la réponse à la première objection.

2. S. Augustin parle de l'espérance par laquelle en raison des mérites que l'on a déjà, on espère qu'on parviendra à la béatitude : c'est là de l'espérance « formée », qui suit la charité. Mais quelqu'un peut espérer avant même d'avoir la charité : il espère non d'après les mérites qu'il a déjà, mais d'après ceux qu'il espère avoir.

3. Comme nous l'avons dit lorsqu'il s'est agi des passions, l'espérance regarde deux choses. L'une comme objet principal, c'est le bien espéré. Et à cet égard, l'amour précède toujours l'espérance ; jamais en effet un bien n'est espéré s'il n'est désiré et aimé. — L'espérance regarde aussi celui de qui on espère pouvoir obtenir le bien. Et à cet égard il est certain qu'en premier lieu l'espérance précède l'amour, bien qu'ensuite l'espérance soit accrue par la force même de l'amour. Par là même en effet qu'on estime pouvoir se procurer un bien grâce à quelqu'un, on commence à aimer ce quelqu'un lui-même, et du fait qu'on l'aime, on en vient ensuite à espérer plus fortement en lui.

### **QUESTION 63 : LA CAUSE DES VERTUS**

1. La vertu est-elle en nous par nature ? — 2. Quelque vertu est-elle causée en nous par la répétition des actes ? — 3. Certaines vertus morales sont-elles en nous par infusion ? — 4. La vertu que nous acquérons par habitude est-elle de même espèce que la vertu infuse ?

Article 1 : La vertu est-elle en nous par nature ?

Objections : 1. Il semble que oui. Car S. Jean Damascène dit : « Les Vertus sont naturelles et existent également chez tous. » S. Antoine dit dans un sermon aux moines : « Si la volonté change la nature, c'est perversité; qu'elle en garde la condition, alors c'est vertu. » Et sur « Jésus circulait » (Mt 4,23), la Glose dit ceci : « Il enseigne les vertus naturelles, c'est-à-dire la chasteté, la justice, l'humilité, que l'homme possède naturellement. »

2. D'après ce qu'on a dit, le bien de la vertu c'est d'être conforme à la raison. Mais ce qui est conforme à la raison est naturel à l'homme, puisque la raison est la nature de l'homme. La vertu est donc en lui par nature.

3. On dit qu'une chose nous est naturelle lorsque nous l'avons de naissance. Mais certaines vertus sont en nous de naissance, car on lit au livre de Job (31,18 Vg) : « Dès l'enfance la miséricorde a grandi avec moi, elle est sortie du sein en même temps que moi. »

En sens contraire, ce qui existe dans l'homme par nature est commun à tous, et n'est pas enlevé par le péché, puisque même chez les démons les biens naturels demeurent, d'après Denys. Mais la vertu n'existe pas chez tous les hommes, et elle est détruite par le péché. Elle n'est donc pas dans l'homme par nature.

Réponse : En ce qui concerne les formes corporelles, certains ont prétendu qu'elles sont totalement d'origine intrinsèque : ils supposent pour ainsi dire un état latent des formes. — Certains ont prétendu au contraire qu'elles viennent totalement du dehors ; ils supposent que les formes corporelles reçoivent l'existence de quelque cause séparée. — Enfin il y en a qui pensent qu'elles viennent partiellement du dedans en tant qu'elles préexistent en puissance dans la matière, et partiellement du dehors en tant qu'elles sont réduites à l'acte par l'agent.

Il en est de même pour les sciences et les vertus. Certains ont prétendu qu'elles sont entièrement d'origine intrinsèque, c'est-à-dire que toutes les vertus comme toutes les sciences préexistent naturellement dans l'âme ; mais par l'enseignement et l'exercice leurs empêchements sont enlevés, empêchements qui viennent à l'âme de la lourdeur du corps ; c'est ainsi qu'en limant le fer on le rend brillant. Ce fut l'opinion des platoniciens. — A l'opposé, d'autres ont dit que la science et la vertu viennent entièrement du dehors, c'est-à-dire de l'influence de l'intellect agent. C'est ce que soutient Avicenne. — D'autres enfin ont prétendu que les sciences et les vertus sont en nous par nature à l'état d'aptitude mais non à l'état de perfection, comme dit le Philosophe. Et cela est plus vrai.

Pour le faire comprendre, il faut considérer qu'une chose est naturelle à un homme de deux façons : par la nature de l'espèce, et par celle de l'individu. Et, parce que chaque être a son espèce d'après sa forme, tandis qu'il est individué d'après la matière; parce que d'autre part la forme de l'homme est l'âme raisonnable, et sa matière, le corps ; ce qui convient à quelqu'un selon l'âme rationnelle lui est naturel en raison de l'espèce, tandis que ce qui lui convient d'après la complexion déterminée du corps est naturel chez lui à titre individuel. En effet, ce qui est naturel à l'homme du côté du corps, à titre spécifique, on le rapporte à l'âme d'une certaine manière, en tant que tel corps est proportionné à telle âme.

Or, d'une manière comme de l'autre, la vertu nous est naturelle à l'état initial. Elle est dans la nature de l'espèce, en tant que nous avons naturellement dans la raison certains principes naturellement connus, dans l'ordre du savoir comme dans l'ordre de l'action, principes qui sont les germes des vertus intellectuelles et des vertus morales ; et en tant qu'il y a dans la volonté un appétit naturel du bien conforme à la raison. D'autre part, la vertu est dans la nature de l'individu, en tant que certains, par l'état même de leur corps, sont prédisposés mieux ou plus mal à certaines vertus; c'est-à-dire que certaines facultés sensibles étant fonctions de certains organes du corps, la disposition de ces organes favorise ou empêche ces facultés dans leurs actes et, par voie de conséquence, les facultés rationnelles auxquelles obéissent ces facultés sensibles. C'est ainsi que l'un a une aptitude naturelle à la science, un autre à la force, un autre à la tempérance. Et de cette façon, les vertus aussi bien intellectuelles que morales sont en nous par nature, comme un commencement d'aptitude. — Mais non pas dans leur état accompli. Car la nature est déterminée à une seule chose. Or, cet accomplissement des vertus ne se produit pas

selon un seul mode d'action mais selon des modes divers, d'après la diversité des matières où elles opèrent, et d'après la diversité des circonstances.

Ainsi donc il est évident que les vertus sont en nous par nature à l'état d'aptitude et de commencement, mais non à l'état de perfection, sauf les vertus théologiques qui nous viennent totalement du dehors.

Solutions : On voit par là la réponse à faire aux objections. Car les deux premiers arguments sont valables si l'on considère que nous avons en nous par nature des germes de vertus en tant que nous sommes doués de raison. Quant au troisième argument, il est valable si l'on admet que par une disposition naturelle appartenant au corps dès sa naissance, l'un possède une aptitude à s'apitoyer, un autre à vivre avec tempérance, un autre à quelque autre vertu.

Article 2 : Quelque vertu est-elle causée en nous par la répétition des actes ?

Objections : 1. La chose ne semble pas possible. Sur ce mot de l'Apôtre (Rm 14, 23) « Tout ce qui ne vient pas de la foi est péché », la Glose de S. Augustin dit ceci : « Toute la vie des infidèles est péché ; et il n'y a rien de bien sans le souverain bien. Là où manque la connaissance de la vérité, il n'y a que fausse vertu, même dans les meilleures mœurs. » Mais la foi ne peut s'acquérir par les œuvres, elle est causée en nous par Dieu, selon le mot de l'Apôtre (Ep 2,8) : « C'est par grâce que vous êtes sauvés au moyen de la foi. » Donc, aucune vertu ne peut être acquise en nous par l'habitude des œuvres.

2. Puisque le péché est le contraire de la vertu, il n'est pas compatible avec elle. Mais on ne peut éviter le péché que par la grâce de Dieu, selon la Sagesse (8,21 Vg) : « J'ai appris que je ne puis être continent que par un don de Dieu. » Il n'y a donc pas de vertu qui puisse être causée en nous par l'exercice répété des œuvres ; elles ne peuvent l'être que par un don de Dieu.

3. Des actes qui sont en tendance à la vertu n'ont pas encore la perfection de la vertu. Mais l'effet ne peut être plus parfait que la cause. La vertu ne peut donc être produite par les actes précédant la vertu.

En sens contraire, Denys assure que le bien a plus de force que le mal. Mais par des actes mauvais sont produits des habitus vicieux. Donc, beaucoup plus encore des habitus vertueux peuvent être produits par des actes bons.

Réponse : On a parlé précédemment de la génération des habitus par les actes d'une façon générale. Mais il faut étudier maintenant la question sous l'aspect particulier de la vertu, et prendre garde à ceci. Comme il a été dit précédemment, la vertu vient parfaire l'homme en vue du bien. Or le bien consiste essentiellement, dit S. Augustin, dans « la mesure, la beauté et l'ordre », ou, selon la Sagesse (11,20), dans « le nombre, le poids et la mesure ». Il faut donc que le bien de l'homme soit envisagé d'après une règle. Cette règle est double, avons-nous dit, c'est la raison humaine et c'est la loi divine. Et comme la loi divine est une règle supérieure, elle s'étend par là à plus de choses, de sorte que tout ce qui est réglé par la raison humaine, l'est aussi par la Loi divine, mais non pas réciproquement.

Donc la vertu de l'homme ordonnée au bien qui est mesuré selon la règle de la raison humaine, peut être causée par des actes humains, en tant que ces actes procèdent de la raison sous le pouvoir et la règle de laquelle se réalise le bien envisagé. — Au contraire, la vertu qui ordonne l'homme au bien mesuré par la loi divine et non plus par la raison humaine, cette vertu ne peut être causée par des actes humains, dont le principe est la raison; mais elle est causée en nous uniquement par l'opération divine. Et c'est pour définir cette sorte de vertu que S. Augustin a mis dans sa définition de la vertu : « Dieu l'opère en nous sans nous. »

Solutions : 1. C'est aussi à la vertu de cette dernière sorte que s'applique le premier argument.

2. Une vertu divinement infusée, surtout si on la considère dans son état parfait, n'est pas compatible avec un péché mortel. Mais une vertu humainement acquise est compatible avec un acte de péché, même mortel : parce que l'exercice en nous d'un habitus est soumis, avons-nous dit, à notre volonté ; or un seul acte de péché ne fait pas perdre l'habitus d'une vertu acquise, car ce qui s'oppose directement à un habitus ce n'est pas un acte, mais un habitus. Voilà pourquoi, bien que sans la grâce on ne puisse éviter le péché mortel au point de ne jamais pécher mortellement, rien n'empêche qu'on puisse acquérir l'habitus d'une vertu et que par cette vertu l'on s'abstienne, du moins le plus souvent, des œuvres mauvaises, surtout de celles qui sont tout à fait contraires à la raison. — Il y a du reste certains péchés mortels qu'on ne peut sans la grâce nullement éviter : ce sont ceux qui sont directement opposés aux vertus théologiques, lesquelles sont en nous par le don de la grâce. Mais cela deviendra plus clair par la suite.

3. Comme nous l'avons dit, il préexiste en nous, selon la nature, des germes ou principes des vertus acquises. Ces principes sont plus nobles que les vertus qu'on acquiert par la vertu qui est en eux ; ainsi, l'intelligence des principes en matière spéculative est plus noble que la science des conclusions, et la rectitude naturelle de la raison est plus noble que la rectification des appétits qui se fait par participation de la raison, rectification qui relève de la vertu morale. Ainsi donc les actes humains, en tant qu'ils découlent de principes plus élevés, peuvent causer les vertus humaines acquises.

Article 3 : Certaines vertus morales sont-elles en nous par infusion ?

Objections : 1. En dehors des vertus théologiques, il ne semble pas qu'il y en ait d'autres qui soient infusées en nous par Dieu. En effet, ce qui peut être produit par les causes secondes ne l'est pas par Dieu immédiatement si ce n'est quelquefois miraculeusement, car selon Denys, « c'est une loi de la divinité de conduire les choses ultimes par des intermédiaires ». Mais nous venons de dire que les vertus intellectuelles et morales peuvent être causées en nous par nos actes. Il n'est donc pas logique qu'elles le soient par infusion.

2. Dans les œuvres de Dieu il y a beaucoup moins de superflu que dans celles de la nature. Mais, pour nous ordonner au bien surnaturel, il suffit des vertus théologiques. Il n'y a donc pas d'autres vertus surnaturelles qui doivent être causées en nous par Dieu.

3. La nature ne fait pas par deux moyens ce qu'elle peut faire par un seul, et Dieu beaucoup moins encore. Mais Dieu a semé dans notre âme, dit la Glose, des germes de vertus. Il n'a donc pas à produire d'autres vertus en nous par infusion.

En sens contraire, au dire de la Sagesse (8,7), celle-ci « enseigne la sobriété et la justice, la prudence et la vertu ».

Réponse : Il faut que les effets soient proportionnés à leurs causes et principes. Or, toutes les vertus, tant intellectuelles que morales, qui sont acquises par nos actes découlent, comme nous l'avons dits, de certains principes naturels qui préexistent en nous. C'est à la place de ces principes naturels que nous sont conférées par Dieu les vertus théologiques par lesquelles, avons-nous dit, nous sommes ordonnés à notre destinée surnaturelle. Il faut donc qu'à ces vertus théologiques correspondent aussi de façon proportionnée d'autres habitus divinement causés en nous, qui soient par rapport aux vertus théologiques comme sont les vertus morales et intellectuelles par rapport aux principes naturels des vertus.

Solutions : 1. Il y a certes des vertus morales et intellectuelles qui peuvent être causées en nous par nos actes ; cependant elles ne sont pas proportionnées aux vertus théologiques. C'est pourquoi il faut que d'autres, proportionnées à celles-ci, soient causées immédiatement par Dieu.

2. Les vertus théologiques suffisent pour commencer à nous ordonner à la fin surnaturelle, c'est-à-dire à Dieu lui-même immédiatement. Mais il faut qu'au moyen d'autres vertus infuses, l'âme soit perfectionnée en ce qui concerne les autres réalités, par rapport à Dieu cependant.

3. La vertu de ces principes qui sont déposés en nous naturellement, ne s'étend pas au-delà des limites de la nature. Et c'est pourquoi, par rapport à la fin surnaturelle, l'homme a besoin d'être perfectionné par d'autres principes surajoutés.

Article 4 : La vertu que nous acquérons par la répétition des actes est-elle de même espèce que la vertu infuse ?

Objections : 1. Il semble que les vertus infuses ne sont pas d'une autre espèce que les vertus acquises. En effet, d'après ce qu'on vient de dire, la vertu acquise et la vertu infuse ne diffèrent, semble-t-il, que par rapport à la fin ultime. Or les habitus et les actes humains ne reçoivent pas leur espèce de la fin ultime, mais de la fin prochaine. Les vertus morales ou intellectuelles infuses ne diffèrent donc pas spécifiquement des vertus acquises.

2. Les habitus sont connus par les actes. Mais l'acte de la tempérance infuse est le même que celui de la tempérance acquise ; c'est l'acte de se modérer dans les convoitises du toucher. Donc il n'y a pas une différence d'espèce.

3. Entre la vertu acquise et la vertu infuse il y a la différence entre ce qui a été fait immédiatement par Dieu, et par la créature. Mais l'homme que Dieu a formé est de même espèce que celui qu'engendre la nature; et l'œil qu'il a donné à l'aveugle-né est de même espèce que celui d'une formation naturelle. Il semble donc que la vertu acquise est de même espèce que la vertu infuse.

En sens contraire, si l'on change n'importe quelle différence dans une définition, l'espèce n'est plus la même. Mais dans la définition de la vertu infuse on met, avons-nous dit plus haut, que « Dieu l'opère en nous sans nous ». Puisque cela ne convient pas à la vertu acquise, c'est donc qu'elle n'est pas de la même espèce que la vertu infuse.

Réponse : Il y a deux façons de distinguer spécifiquement les habitus. L'une, comme on l'a dit, consiste à distinguer d'après les aspects spéciaux et formels de leurs objets. Or l'objet de toute vertu, c'est le bien considéré dans une matière appropriée ; ainsi l'objet de la tempérance, c'est le bien dans les plaisirs que recherchent les convoitises du toucher. Dans cet objet, l'aspect formel vient de la raison qui établit une mesure dans ces convoitises, et l'aspect matériel est ce qui vient de la convoitise. Or il est évident que la mesure imposée dans ces sortes de convoitises est d'une autre essence lorsqu'elle est conforme à la règle de la raison humaine, et lorsqu'elle est conforme à la règle divine. Ainsi dans la nourriture, la raison humaine établit pour mesure qu'elle ne nuise pas à la santé du corps et n'empêche pas l'exercice de la raison ; mais la règle de la loi divine demande « que l'on châtie son corps et qu'on le réduise en servitude » (1 Co 9,27) par l'abstinence du boire, du manger, etc. D'où il est évident que la tempérance infuse et la tempérance acquise sont d'espèce différente. Et il en est de même pour les autres vertus.

D'une autre façon, les habitus se distinguent spécifiquement, d'après le but auquel ils sont ordonnés. La santé de l'homme n'est pas de même espèce que celle du cheval, à cause de la diversité des natures auxquelles elles sont ordonnées. De la même manière, le Philosophe dit que les vertus des citoyens sont différentes suivant qu'elles s'adaptent bien aux différents régimes civiques. C'est précisément de cette façon aussi que les vertus morales infuses diffèrent spécifiquement des autres. Par ces, les hommes sont bien ordonnés à être « concitoyens des saints et membres de la famille de Dieu » (Ep 2, 9) ; par les autres vertus acquises, l'homme est bien ordonné aux affaires humaines.

Solutions : 1. La vertu infuse et la vertu acquise diffèrent, non seulement par rapport à la fin ultime, mais aussi par rapport à leurs objets propres, on vient de le dire.

2. La tempérance acquise modifie les convoitises des choses agréables au toucher, selon un autre motif, nous venons de le dire, que la tempérance infuse. Elles n'ont donc pas le même acte.

3. L'œil de l'aveugle-né, Dieu l'a fait pour le même acte que les autres yeux formés par la nature, et c'est pourquoi ce fut un œil de même espèce. Et il en serait de même si Dieu voulait causer miraculeusement dans l'homme des vertus comme ceues qui sont acquises par les actes. Mais, on vient de le dire, ce n'est pas de cela qu'il s'agit.

Étudions maintenant les propriétés des vertus. 1° Le juste milieu des vertus (Q. 64) ; 2° leur connexion (Q. 65) ; 3° leur égalité (Q. 66) ; 4° leur durée (Q. 67).

### **QUESTION 64 : LE JUSTE MILIEU DES VERTUS**

1. Les vertus morales se tiennent-elles dans un juste milieu ? — 2. Ce juste milieu de la vertu morale est-il réel ou de raison ? — 3. Les vertus intellectuelles consistent-elles dans un juste milieu ? — 4. Et les vertus théologiques ?

Article 1 : Les vertus morales consistent-elles dans un juste milieu ?

Objections : 1. Apparemment non. Ce qui est ultime répugne en effet à la notion même de milieu. Mais l'ultime est pourtant de l'essence de la vertu puisqu'elle est, au dire du Philosophe, « le point ultime de la puissance ». Donc la vertu morale ne consiste pas dans un milieu.

2. Le maximum n'est pas le milieu. Mais il y a des vertus morales qui tendent à un maximum : la magnanimité concerne les plus grands honneurs, et la magnificence, les plus grandes dépenses, d'après Aristote. Donc toute vertu morale n'est pas dans un milieu.

3. S'il est de l'essence de la vertu morale d'être dans un milieu, elle ne doit pas trouver sa perfection mais plutôt sa destruction, si elle tend à l'extrême. Mais il y a des vertus morales qui y trouvent leur perfection, comme la virginité qui s'abstient de tout plaisir charnel est ainsi à l'extrême, et réalise la plus parfaite chasteté ; de même, donner tout aux pauvres est ce qu'il y a de plus parfait comme miséricorde ou comme libéralité. Il semble donc qu'il ne soit pas essentiel à la vertu morale d'être dans un milieu.

En sens contraire, le Philosophe affirme que « la vertu morale est l'habitus de choisir en demeurant dans un juste milieu ».

Réponse : Il ressort de ce qui a été dit que toute vertu, par son essence même, ordonne l'homme au bien. Le propre de la vertu morale est d'assurer la perfection de la partie appétitive de l'âme dans une matière déterminée. Or un mouvement appétitif a pour mesure et pour règle à l'égard de ses objets la raison elle-même. Et le bien de tout ce qui est mesuré et réglé consiste en ce qu'il soit conforme à sa règle, comme le bien dans les œuvres d'art est qu'elles suivent les règles de l'art. Par conséquent, en ce domaine, le mal c'est au contraire d'être en désaccord avec sa règle ou mesure. Ce qui lui arrive, ou parce qu'elle va au-delà de la mesure, ou parce qu'elle reste en deçà, comme cela saute aux yeux dans tout ce qui se règle et se mesure. Et par là on voit nettement que le bien de la vertu morale consiste dans un ajustement à la mesure de raison. — Or il est clair qu'ajustement ou conformité est un milieu entre l'excès et le défaut. Cela montre clairement que la vertu morale consiste dans un milieu.

Solutions : 1. La vertu morale tire sa bonté de la règle de raison ; mais pour matière elle a les passions ou les opérations. Donc, si on la confronte à la raison, en ce cas, selon qu'elle reçoit de la raison, elle se tient essentiellement à un extrême, à savoir la conformité ; au contraire l'excès comme le défaut, représente essentiellement l'autre extrême, à savoir la difformité. Mais si l'on

considère la vertu morale dans sa matière, alors elle se tient essentiellement dans un milieu en tant qu'elle ramène la passion à la règle de raison. D'où cette définition du Philosophe : « Dans sa substance la vertu est un milieu », en tant qu'elle applique une règle de vertu à une matière appropriée ; « mais dans ce qu'elle a de mieux et dans sa perfection, elle est un extrême », c'est-à-dire dans la conformité à la raison.

2. Dans les actions et les passions, le milieu et les extrêmes varient selon les circonstances. Aussi rien n'empêche que dans une vertu quelque chose soit à l'extrême suivant une circonstance, et cependant au milieu selon les autres, en conformité avec la raison. Et il en est ainsi dans la magnificence et dans la magnanimité. Car si l'on considère dans sa grandeur absolue à quoi tend le magnifique comme le magnanime, on dira que c'est une chose extrême et un maximum; mais si l'on considère cette chose relativement aux autres circonstances, alors elle a raison de milieu, puisque ces sortes de vertus tendent à cela d'après une règle de raison, c'est-à-dire où il faut, quand il faut, et pour le motif qu'il faut. C'est un excès de tendre au maximum quand il ne faut pas, ou bien là où il ne faut pas, ou encore pour un motif qu'il ne faut pas ; mais c'est un défaut de ne pas tendre à ce maximum là où il faut et quand il faut. C'est bien ce que dit le Philosophe que « le magnanime est extrême assurément dans la grandeur, mais, parce que c'est comme il faut, il reste dans le juste milieu ».

3. Il en est de la virginité et de la pauvreté comme de la magnanimité. La virginité s'abstient en effet de tous les plaisirs sexuels, et la pauvreté de toutes les richesses, pour le motif qu'il faut et comme il faut, c'est-à-dire selon le commandement de Dieu et pour la vie éternelle. Mais si la chose se fait comme il ne faut pas, c'est-à-dire selon un culte illicite, ou encore pour une vaine gloire, ce sera pratique superflue. Si au contraire elle ne se fait pas quand il le faut ou comme il le faut, c'est du vice par défaut, comme cela est clair chez ceux qui transgressent leur vœu de virginité ou de pauvreté.

Article 2 : Ce juste milieu de la vertu morale est-il réel ou de raison ?

Objections : Il n'est pas un milieu de raison, semble-t-il, mais un milieu réel. Être dans un milieu, c'est le bien de la vertu morale. Or le bien, dit le livre VI des Métaphysiques, est dans les choses mêmes. Donc le milieu en vertu morale est un milieu réel.

2. La raison est une faculté de connaissance. Or la vertu morale ne consiste pas dans un milieu entre des connaissances, mais plutôt entre des opérations et des passions. Ce n'est donc pas un milieu de raison mais un milieu réel.

3. Quand un milieu est calculé d'après une proportion arithmétique ou géométrique, c'est un milieu réel. Or tel est le cas pour la justice, comme il est dit dans l'Éthique. Le milieu de la vertu morale est donc affaire non de raison mais de réalité.

En sens contraire, au dire du Philosophe, « la vertu morale consiste dans un juste milieu relatif à nous, fixé par la raison ».

Réponse : « Milieu de raison » peut s'entendre en deux sens. En tant qu'il est établi dans l'acte même de la raison, cet acte même étant pour ainsi dire ramené à un milieu. En ce sens, comme la vertu morale ne parfait pas l'acte de la raison, mais celui de la faculté appétitive, son milieu n'est pas un milieu de raison. — Dans un autre sens, on peut donner ce nom à ce qui est établi par la raison en quelque matière. En ce sens, le milieu de la vertu morale est toujours un milieu de raison, puisque la vertu morale, avons-nous dit, consiste par définition dans un milieu en conformité avec la droite raison.

Mais il arrive parfois que le milieu de raison est aussi un milieu réel, et il faut alors que le milieu de la vertu morale soit un milieu réel : c'est le cas pour la justice. Parfois, au contraire, le milieu de raison n'est pas un milieu réel mais se prend par rapport à nous; il en est ainsi dans toutes les

autres vertus morales. La raison en est que la justice concerne les opérations, et que celles-ci ont lieu dans des réalités extérieures à nous, où ce qui est droit doit être établi d'une façon absolue et pour soi-même, comme on l'a dit plus haut. Voilà pourquoi le milieu de raison dans la justice s'identifie avec le milieu réel, dans la mesure précisément où le rôle de la justice est de donner à chacun son dû, ni plus ni moins. Les autres vertus morales concernent au contraire les passions intérieures, où ce qui est droit ne peut être établi d'une manière uniforme parce que les hommes se comportent très diversement dans les passions; c'est pourquoi il faut que la rectitude de la raison soit établie dans les passions par rapport à nous qui sommes atteints par elles.

Solutions : On voit ainsi la réponse aux objections. Car les deux premiers arguments font penser au milieu de raison tel qu'il se rencontre effectivement dans l'acte même de la raison. Quant au troisième, il vaut pour le milieu en matière de justice.

Article 3 : Les vertus intellectuelles consistent-elles dans un juste milieu ?

Objections : 1. Non, semble-t-il. En effet, les vertus morales consistent dans un juste milieu en tant qu'elles se conforment à la règle de la raison. Mais les vertus intellectuelles sont dans la raison même, et ainsi elles n'ont pas, semble-t-il, de règle au-dessus d'elles. Elles ne consistent donc pas dans un juste milieu.

2. Le milieu de la vertu morale est déterminé par la vertu intellectuelle. Il est dit en effet dans l'Éthique que « la vertu consiste dans un juste milieu, fixé par la raison, selon l'avis du sage ». Donc, si la vertu intellectuelle à son tour consiste dans un milieu, il faut qu'il soit déterminé par une autre vertu. Et ainsi on ira à l'infini dans les vertus.

3. « Un milieu est proprement entre les contraires », comme le Philosophe le montre. Mais dans l'intelligence la contrariété, à ce qu'il semble, n'existe pas, puisque même les contraires en tant qu'ils sont dans l'intelligence ne sont pas des contraires, mais sont pensés en même temps, comme blanc et noir, sain et malade. Il n'y a donc pas de milieu dans les vertus intellectuelles.

En sens contraire, on dit bien au livre VI de l'Éthique, que l'art est une vertu intellectuelle ; et pourtant au livre II, on dit qu'il y a dans l'art un juste milieu. Donc même la vertu intellectuelle consiste en un milieu.

Réponse : Le bien d'une chose consiste dans un milieu selon qu'il se conforme à une règle ou mesure qu'il est possible de dépasser et de ne pas atteindre, nous l'avons dit plus haut. Or la vertu intellectuelle, nous l'avons dit aussi, est ordonnée au bien, comme la vertu morale. Par conséquent, selon que le bien de la vertu intellectuelle est en rapport avec la mesure, il est en rapport avec la notion de milieu. Mais le bien de la vertu intellectuelle, c'est le vrai : le vrai au sens absolu, s'il s'agit de vertu spéculative ; et, s'il s'agit de vertu pratique, le vrai en conformité avec un appétit correct.

Or le vrai de notre intelligence, considéré au sens absolu, est comme mesuré par la réalité. La réalité est en effet la mesure de notre intelligence, disent les Métaphysique ; d'après ce que la réalité est ou n'est pas, il y a vérité dans l'opinion et dans le discours. C'est ainsi que le bien de la vertu intellectuelle consiste en un juste milieu par conformité avec la réalité même, en tant qu'on dit être ce qui est et n'être pas ce qui n'est pas. En cela consiste essentiellement le vrai. L'excès réside dans l'affirmation fautive par laquelle on dit être ce qui n'est pas. Le défaut se prend dans la négation fautive par laquelle on dit n'être pas ce qui est.

Quant au vrai de la vertu intellectuelle pratique, si on le rapporte à la réalité, il se présente comme mesuré. Et à cet égard le milieu s'entend par conformité avec la réalité de la même manière dans les vertus intellectuelles pratiques que dans les spéculatives. — Mais par rapport à l'appétit, il se présente comme une règle et comme une mesure. Aussi le milieu de la vertu morale est-il identique à celui de la prudence elle-même, à savoir la rectitude de la raison; mais



ce milieu appartient à la prudence en tant qu'elle règle et mesure, à la vertu morale en tant qu'elle est réglée et mesurée. Pareillement, l'excès et le défaut ne se prennent pas de la même manière de part et d'autre.

Solutions : 1. Même la vertu intellectuelle a sa mesure, nous venons de le dire, et le juste milieu est pris chez elle par conformité à cette mesure.

2. Il n'est pas nécessaire d'aller à l'infini dans les vertus, parce que la mesure et la règle de la vertu intellectuelle, ce n'est pas un autre genre de vertu, mais la réalité elle-même.

3. Les choses qui sont contraires dans la réalité ne gardent pas dans l'âme leur contrariété puisque l'une est la raison de connaître l'autre. Il y a toutefois dans l'intelligence la contrariété de l'affirmation et de la négation, et, comme dit Aristote, ce sont là des contraires. Car, bien que l'être et le non-être ne soient pas des contraires, ils s'opposent contradictoirement, si l'on considère ces expressions telles qu'elles existent dans les choses, puisque l'un est de l'être existant, et l'autre est pur non-être. Néanmoins, si on les rapporte à l'acte de l'âme, l'un comme l'autre dit quelque chose de positif. Ainsi être et non-être sont des contradictoires ; mais l'opinion par laquelle nous pensons que « le bien est le bien » est contraire à l'opinion par laquelle nous pensons « que le bien n'est pas le bien ». Et le milieu entre ces contraires c'est la vertu intellectuelle.

Article 4 : Les vertus théologiques consistent-elles dans un juste milieu ?

Objections : 1. Apparemment, oui. Car c'est là le bien des autres vertus. Or la vertu théologique dépasse en bonté les autres vertus. Donc elle est beaucoup plus encore dans un milieu.

2. Le milieu dans la vertu morale s'entend selon que l'appétit est réglé par la raison ; celui de la vertu intellectuelle, selon que notre intelligence est réglée par la réalité. Mais la vertu théologique, avons-nous dit plus haut, parfait tout ensemble l'intelligence et la volonté. Donc la vertu théologique, elle aussi, consiste dans un milieu.

3. L'espérance, qui est une vertu théologique est un milieu entre le désespoir et la présomption. Pareillement, la foi s'avance aussi, comme dit Boèce, « dans un juste milieu entre les hérésies contraires ». Confesser dans le Christ une seule personne et deux natures, c'est un milieu entre l'hérésie de Nestorius qui affirme deux personnes et deux natures, et celle d'Eutychès qui affirme une seule personne et une seule nature. La vertu théologique consiste donc bien en un milieu.

En sens contraire, partout où la vertu consiste en un milieu, on peut pécher par excès comme par défaut. Mais envers Dieu, qui est l'objet de la vertu théologique, on ne peut pécher par excès car il est écrit dans l'Ecclésiastique (43,30) : « Vous qui bénissez Dieu, exaltez-le tant que vous pouvez, car il est au-dessus de toute louange. » La vertu théologique ne se tient donc pas dans un milieu.

Réponse : La vertu trouve son juste milieu, avons-nous dit, dans la conformité à sa règle ou mesure, parce qu'il peut lui arriver ou de la dépasser ou de ne pas l'atteindre. Or pour la vertu théologique on peut prendre une double mesure. Il y en a une dans l'essence même de la vertu. En ce sens la mesure, la règle de la vertu théologique est Dieu même ; notre foi en effet est réglée sur la vérité divine, notre charité sur la bonté de Dieu, notre espérance sur la grandeur de sa toute-puissance et de sa miséricorde. Et c'est là une mesure qui dépasse toute capacité humaine; aussi ne peut-on jamais aimer Dieu autant qu'il doit être aimé, ni croire ou espérer en lui autant qu'on le doit. Aussi peut-on encore beaucoup moins y mettre de l'excès. Ainsi le bien d'une telle vertu ne consiste pas en un milieu, mais est d'autant meilleur qu'on s'approche davantage du summum.

Mais il y a pour la vertu théologale une autre règle ou mesure prise de notre côté. Car, bien que nous ne puissions nous porter vers Dieu autant que nous le devons, nous devons cependant être portés vers lui en croyant, en espérant et en aimant à la mesure de notre condition. Aussi peut-on, par accident, considérer dans la vertu théologale un milieu et des extrêmes de notre côté.

Solutions : 1. Le bien des vertus intellectuelles et morales consiste dans un milieu réalisé en conformité avec une règle ou mesure qu'il arrive de dépasser. Ce qui n'est pas possible, avons-nous dit, dans les vertus théologiques, à parler formellement.

2. Les vertus morales et intellectuelles perfectionnent notre intelligence et notre appétit en les subordonnant à une mesure, à une règle créée ; les vertus théologiques, en les subordonnant à une mesure et règle incréée. La comparaison n'est donc pas valable.

3. L'espérance tient le milieu entre la présomption et le désespoir, de notre côté, c'est-à-dire que quelqu'un est taxé de présomption lorsqu'il espère de Dieu un bien qui dépasse sa propre condition; ou de désespoir s'il n'espère pas le bien que sa condition lui permettrait d'espérer. Mais du côté de Dieu, puisque sa bonté est infinie, il ne peut pas y avoir surabondance d'espoir. Semblablement, la foi aussi est dans un milieu entre des hérésies contraires, non par rapport à l'objet puisque cet objet est Dieu qu'on ne saurait trop croire ; mais en tant que notre manière humaine de penser tient le milieu entre des pensées contraires, comme on le voit d'après l'exemple donné ci-dessus.

### **QUESTION 65 : LA CONNEXION DES VERTUS**

1. Les vertus morales sont-elles connexes ? — 2. Peuvent-elles exister sans la charité ? — 3. La charité peut-elle exister sans elles ? — 4. La foi et l'espérance peuvent-elles exister sans la charité ? — 5. La charité peut-elle exister sans la foi et l'espérance ?

Article 1 : Les vertus morales sont-elles connexes ?

Objections : 1. Elles ne sont pas, à ce qu'il semble, dans une connexion nécessaire. Parfois en effet les vertus morales sont causées par l'exercice et la répétition des actes, comme il est prouvé au livre II de l'Éthique. Mais on peut être exercé dans les actes d'une vertu sans l'être dans les actes d'une autre. On peut donc avoir une vertu morale sans l'autre.

2. La magnificence et la magnanimité sont des vertus morales. Mais quelqu'un peut avoir les autres vertus morales sans avoir ces deux-là. Le Philosophe dit en effet que « le pauvre ne peut pas être magnifique », alors qu'il peut avoir d'autres vertus. Le Philosophe dit encore que « celui qui n'est digne que de petites choses et sait y montrer de la dignité, est un homme tempéré, mais n'est pas un magnanime ». Les vertus morales ne sont donc pas connexes.

3. De même que les vertus morales perfectionnent la partie appétitive de l'âme, ainsi les vertus intellectuelles en perfectionnent la partie intellectuelle. Mais les vertus intellectuelles ne sont pas connexes; car quelqu'un peut posséder une science sans en posséder une autre. Les vertus morales ne sont donc pas davantage connexes.

4. Si les vertus morales sont connexes, c'est seulement parce qu'elles ont un lien dans la prudence. Mais cela ne suffit pas pour la connexion des vertus morales. Il semble en effet qu'un homme pourrait être prudent quant aux actions qui relèvent d'une vertu, sans l'être en ce qui concerne une autre vertu. Ainsi peut-on posséder l'art pour une certaine fabrication, sans le posséder pour d'autres. Or la prudence est la droite règle de l'action. Donc il n'est pas nécessaire que les vertus morales soient connexes.

En sens contraire, S. Ambroise dit ceci : « Les vertus sont connexes entre elles, et si enchaînées que celui qui en a une semble en avoir plusieurs. » S. Augustin dit également que « les vertus qui

sont dans l'âme humaine ne sont nullement séparées les unes des autres ». S. Grégoire dit à son tour qu' « une vertu sans les autres, est tout à fait nulle ou imparfaite ». Et Cicéron affirme : « Si tu avoues que tu ne possèdes pas une vertu, nécessairement tu n'en auras aucune. »

Réponse : La vertu morale peut s'entendre soit à l'état parfait soit à l'état imparfait. — A l'état imparfait, la vertu morale, comme la tempérance ou la force, n'est en nous qu'une inclination à entreprendre quelque chose dans la catégorie du bien, qu'une telle inclination existe en nous par nature, ou par entraînement. Si on les entend de cette façon, les vertus morales ne sont pas connexes ; nous voyons en effet quelqu'un qui, par tempérament ou par habitude, est prêt aux œuvres de la libéralité, et ne l'est cependant pas aux œuvres de la chasteté.

Mais, à l'état parfait, la vertu morale est un véritable habitus qui incline à bien accomplir l'œuvre bonne. Dans cette acception, il faut dire que les vertus morales sont connexes, comme c'est admis par presque tout le monde. A cela une double raison est assignée, selon qu'on distingue d'une manière différente les vertus cardinales.

Certains en effet, nous l'avons dit, les distinguent comme autant de conditions communes aux vertus, en ce sens que tout discernement ressortit à la prudence, toute rectitude à la justice, toute modération à la tempérance, toute fermeté d'âme à la force, en quelque domaine que l'on considère ces choses. A ce point de vue, la raison de la connexion apparaît manifestement : on ne peut pas reconnaître de la vertu dans la fermeté si elle ne s'accompagne pas de modération, de rectitude, de discernement; et il en est de même des autres conditions. C'est ce motif que S. Grégoire assigne à la connexion des vertus lorsqu'il dit que « si elles sont disjointes, elles ne peuvent être parfaites en tant que vertus, parce que la prudence n'est pas véritable si elle n'est pas juste, tempérante et forte ». Et il continue ainsi à propos des autres vertus. S. Augustin, au livre VI sur la Trinité, donne une raison semblable.

D'autres au contraire distinguent ces vertus d'après leurs matières. A ce point de vue la raison de la connexion est indiquée par Aristote au livre VI de l'Éthique. Elle est dans ce fait, expliqué plus haut. qu'on ne peut avoir aucune vertu morale sans la prudence. Car le propre de la vertu morale, puisqu'elle est l'habitus du choix, c'est de faire de bons choix. Or, pour un bon choix, il ne suffit pas seulement d'une inclination à la fin requise, ce qui est directement recherché par l'habitus de la vertu morale ; mais en outre on devra choisir les justes moyens, ce qui est l'œuvre de la prudence, laquelle a pour fonction de discuter, juger et commander les moyens en vue de la fin. — Pareillement, on ne peut pas non plus avoir la prudence sans avoir les vertus morales. Car la prudence est la droite règle de l'action. Cette règle de raison découle, comme de ses principes, des fins mêmes de la conduite humaine. Et si l'on est bien disposé à l'égard de ces fins, c'est grâce aux vertus morales. Aussi, pas plus qu'on ne peut avoir une science spéculative sans l'intelligence des principes, ne peut-on avoir la prudence sans les vertus morales. Il s'ensuit manifestement que les autres vertus morales sont connexes.

Solutions : 1. Parmi les vertus morales, certaines perfectionnent l'homme selon l'état commun, c'est-à-dire quant aux choses qu'on doit faire communément, en toute vie humaine. Voilà pourquoi il faut que l'homme soit exercé dans les matières de toutes les vertus morales à la fois. Et à coup sûr, s'il s'exerce en tous ces domaines par des actes bien conduits, il acquerra les habitus de toutes ces vertus. Si au contraire il s'applique à bien se conduire dans une matière et non dans une autre, par exemple à bien se posséder dans les colères, mais non dans les convoitises, il acquerra un habitus pour refréner les colères, mais cet habitus n'aura pas raison de vertu, parce qu'il lui manque la prudence, faussée à l'égard des convoitises. De même, des inclinations naturelles n'ont pas parfaitement raison de vertu, si la prudence fait défaut.

En revanche, il y a des vertus morales qui perfectionnent l'homme selon un état éminent, comme la magnificence et la magnanimité. Aussi, parce que chacun n'a pas couramment l'occasion de s'exercer dans le domaine de ces vertus, quelqu'un peut avoir d'autres vertus morales sans posséder d'une manière actuelle l'habitus de celles-là, pour parler de vertus acquises. Mais s'il a acquis d'autres vertus, il possède celles-ci en puissance prochaine. En effet, lorsqu'un individu s'est acquis par l'exercice l'habitus de la libéralité avec des dons et des dépenses modestes, s'il lui survient une grosse fortune, il lui suffira d'un peu d'exercice pour acquérir l'habitus de la magnificence ; de même un géomètre acquiert par un peu d'application la science d'une conclusion à laquelle il n'avait encore jamais pensé. Or, on dit qu'on a déjà ce qu'on est sur le point d'avoir, selon ce mot du Philosophe, « Quand il manque peu de chose, il semble qu'il ne manque rien. »

2. Cela donne la réponse à la deuxième objection.

3. Les vertus intellectuelles concernent des matières variées, sans lien entre elles, comme le montre la diversité des sciences et des arts. C'est pourquoi on n'y trouve pas la connexion qui se rencontre dans les vertus morales concernant les passions et les opérations, lesquelles ont manifestement un lien entre elles. Car toutes les passions découlent de quelques-unes qui sont premières, à savoir l'amour et la haine, pour se terminer à quelques autres, à savoir la délectation et la tristesse. Et pareillement, toutes les opérations qui sont matière de la vertu morale ont un lien entre elles et aussi avec les passions. Et c'est pourquoi toute la matière des vertus morales tombe sous une seule raison de prudence. — Cependant, tous les objets intelligibles ont un lien avec les premiers principes. C'est par là que toutes les vertus intellectuelles dépendent de l'intelligence des principes, au même titre, avons-nous dit, que la prudence dépend des vertus morales. Mais les principes universels, objet de simple intelligence, ne dépendent pas des conclusions dont s'occupent les autres vertus intellectuelles, comme les vertus morales dépendent de la prudence, du fait que d'une certaine manière l'appétit meut la raison et la raison l'appétit, comme nous l'avons dit plus haut.

4. Les choses auxquelles inclinent les vertus morales sont pour la prudence comme des principes, tandis que pour l'art les choses à fabriquer ne sont pas des principes, mais seulement une matière. Or il est évident que la raison peut bien être droite dans une partie de sa matière et non dans une autre, mais on ne peut aucunement parler de raison droite si l'on est en défaut sur un principe quelconque. Par exemple, si quelqu'un se trompait sur ce principe « le tout est plus grand que la partie », il ne pourrait avoir aucune science de la géométrie, parce qu'il ne ferait que s'éloigner de la vérité dans les corollaires. — En outre, comme nous venons de le dire, les objets de l'action sont liés entre eux, non les objets de la fabrication. C'est pourquoi le défaut de prudence dans une seule partie du domaine de l'action mettrait aussi en défaut sur tous les autres points. Ce qui n'arrive pas dans le domaine de la fabrication.

Article 2 : Les vertus morales peuvent-elles exister sans la charité ?

Objections : 1. Oui, sans doute. On lit en effet au livre des Sentences de Prosper que « toute vertu, à l'exception de la charité, peut être commune aux bons et aux méchants ». Mais il est dit au même endroit que « la charité ne peut exister que chez les bons ». C'est donc qu'on peut avoir les autres vertus sans elle.

2. Les vertus morales peuvent s'acquérir par les actes humains, dit le Philosophe. Mais on n'a la charité que par infusion, selon la parole de l'Apôtre (Rm 5,5) : « L'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous a été donné. » Donc on peut avoir les autres vertus sans la charité.

3. Les vertus morales sont liées entre elles en tant qu'elles dépendent de la prudence. Mais la charité ne dépend pas de la prudence ; bien plus, elle la dépasse, selon le mot de l'Apôtre (Ep 3,19) : « L'amour du Christ surpasse toute connaissance. » Les vertus morales ne sont donc pas en connexion avec la charité, mais peuvent exister sans elle.

En sens contraire, on lit en S. Jean (1 Jn 3,14) : « Celui qui n'aime pas demeure dans la mort. » Mais ce sont les vertus qui parfument la vie spirituelle; car c'est par elles « que l'on vit d'une manière droite », dit S. Augustin. Elles ne peuvent donc exister sans la direction de la charité.

Réponse : On l'a dit plus haut, tant que les vertus morales sont réalisatrices d'une perfection en harmonie avec une fin qui ne dépasse pas la capacité naturelle de l'homme, elles peuvent être acquises par des œuvres humaines. Acquises de la sorte, elles peuvent exister sans la charité, comme elles ont existé en fait chez beaucoup de païens. — Mais dans la mesure où elles sont réalisatrices du bien ordonné à la fin ultime surnaturelle, alors elles ont pleinement et véritablement raison de vertu et ne peuvent être acquises par des actes humains mais sont infusées par Dieu. Et ces vertus morales ne peuvent exister sans la charité. En effet, nous l'avons dit plus haut, pour les autres vertus morales, elles ne peuvent exister sans la prudence ; mais la prudence ne peut exister non plus sans elles, en tant que ce sont elles qui font qu'on est bien disposé à l'égard de certaines fins d'où procède la raison de prudence. Or, pour que cette raison de prudence soit droite, il est encore davantage requis que l'on soit bien disposé à l'égard de la fin ultime, ce qui se fait par la charité, que de l'être à l'égard des autres fins, ce qui se fait par les vertus morales. De même, la droite raison en matière spéculative a surtout besoin de ce premier principe indémontrable, que les contradictoires ne sont pas vraies en même temps. Ainsi est-il évident que ni la prudence infuse ne peut exister sans la charité, ni en conséquence les autres vertus morales puisqu'elles ne peuvent exister sans la prudence.

Il est donc évident, d'après ce qu'on vient de dire, que seules les vertus infuses sont vraiment parfaites et doivent être appelées absolument vertus, parce qu'elles ordonnent bien l'homme à la fin absolument ultime. Quant aux autres, c'est-à-dire les vertus acquises, elles sont vertus relativement mais non pas absolument, car elles ordonnent bien l'homme en vue d'une fin ultime dans un genre, mais non en vue de la fin ultime absolument. De là, sur le passage de l'Apôtre (Rm 14,23) « Tout ce qui ne vient pas de la foi est péché », la Glose de S. Augustin commente : « Là où manque la connaissance de la vérité, il n'y a que fausse vertu, même avec de bonnes mœurs. »

Solutions : 1. Les vertus sont entendues ici selon une raison imparfaite de vertu. Autrement, si la vertu morale est entendue selon la raison parfaite de vertu, elle rend bon celui qui la possède, et par suite elle ne peut exister chez les méchants.

2. L'argument est valable pour ce qui est des vertus morales acquises.

3. Bien que la charité dépasse la science et la prudence, la prudence dépend de la charité comme nous venons de le dire. Et par conséquent, toutes les vertus morales infuses.

Article 3 : La charité peut-elle exister sans les vertus morales ?

Objections : 1. On pourrait le penser. Si un moyen suffit pour atteindre son but, on ne doit pas en disposer plusieurs. Or à elle seule la charité suffit pour accomplir toutes les œuvres de vertu, comme on le voit dans le passage de la première épître aux Corinthiens (13, 4) : « La charité est patiente, elle est douce, etc. » Il semble donc que lorsqu'on a la charité, les autres vertus soient superflues.

2. Celui qui possède un habitus vertueux en accomplit facilement les œuvres, et ces œuvres lui plaisent par elles-mêmes; aussi « le signe même d'un habitus est le plaisir que l'on prend à agir » dit l'Éthique. Mais beaucoup ont la charité, puisqu'ils sont sans péché mortel, qui cependant

souffrent difficulté dans les œuvres vertueuses, et à qui ces œuvres ne plaisent pas par elles-mêmes mais uniquement selon qu'elles se réfèrent à la charité. Donc beaucoup ont la charité sans avoir les autres vertus.

3. La charité se trouve chez tous les saints. Mais il y en a pourtant parmi eux qui manquent de quelques vertus. Bède dit que les saints s'humilient bien plus au sujet des vertus qu'ils n'ont point, qu'ils ne se glorifient des vertus qu'ils ont. Il n'est donc pas nécessaire que celui qui possède la charité possède toutes les vertus morales.

En sens contraire, c'est par la charité que l'on accomplit toute la loi selon S. Paul (Rm 13, 6) : « Qui aime le prochain a de ce fait accompli la loi. » Mais la loi ne peut être accomplie entièrement qu'au moyen de toutes les vertus morales, puisque ses préceptes portent sur tous les actes de vertus, selon Aristote. Donc celui qui a la charité a toutes les vertus morales. — S. Augustin dit aussi dans une lettre que la charité englobe toutes les vertus cardinales.

Réponse : Avec la charité sont infusées à la fois toutes les vertus morales. La raison en est que Dieu n'opère pas avec moins de perfection dans les œuvres de la grâce que dans celles de la nature. Or, dans les œuvres de la nature, nous voyons que le principe de quelques œuvres ne se trouve jamais chez un être sans qu'on trouve en lui ce qui est nécessaire au parfait accomplissement de ces œuvres. Ainsi les animaux ont les organes qui leur permettent d'accomplir parfaitement les œuvres pour lesquelles ils ont dans l'âme une capacité d'agir. Or il est manifeste que la charité, en tant qu'elle ordonne l'homme à la fin ultime, est le principe de toutes les œuvres bonnes qui peuvent être ordonnées à cette fin. Aussi faut-il qu'avec la charité soient infusées toutes les vertus morales qui permettent à l'homme d'accomplir toutes les sortes d'œuvres bonnes.

Ainsi est-il évident que les vertus morales infuses ont une connexion entre elles non seulement à cause de la prudence, mais aussi à cause de la charité ; et que celui qui perd la charité par le péché mortel, perd toutes les vertus morales infuses.

Solutions : 1. Pour que l'acte d'une puissance inférieure soit parfait, il faut qu'il y ait perfection non seulement dans la puissance supérieure mais aussi dans la puissance inférieure : quand bien même en effet l'agent principal se comporterait comme il faut, l'action parfaite ne s'ensuivrait pas si l'instrument n'était pas bien disposé. Aussi faut-il, pour être en mesure de bien agir dans ce qui mène à une fin, non seulement avoir la vertu par laquelle on est bien disposé envers la fin, mais encore les vertus par lesquelles on est bien disposé envers les moyens; car la vertu concernant la fin joue le rôle de principe et de moteur à l'égard de celles qui regardent les moyens. Voilà pourquoi il est nécessaire d'avoir aussi les vertus morales avec la charité.

2. Il arrive parfois qu'ayant un habitus, on éprouve de la difficulté à agir, et par suite qu'on ne ressent pas de plaisir ni de complaisance dans l'acte, à cause de quelque empêchement survenant du dehors. Ainsi, celui qui est en possession d'un habitus de science éprouve parfois de la difficulté à penser, à cause du sommeil qui l'envahit ou de quelque malaise. Pareillement, les habitus des vertus morales infuses éprouvent parfois une difficulté à agir, à cause de dispositions contraires laissées par des actes précédents. C'est une difficulté qui n'arrive pas au même degré dans les vertus morales acquises, parce que l'exercice répété des actes, qui les font acquérir, fait disparaître même les dispositions contraires.

3. Quand on dit que des saints n'ont pas certaines vertus, c'est en tant qu'ils éprouvent de la difficulté dans les actes de ces vertus, pour la raison qu'on vient de dire, mais ils n'en possèdent pas moins les habitus de toutes les vertus.

Article 4 : La foi et l'espérance peuvent-elles exister sans la charité ?

Objections : 1. Il semble que non. Car, étant vertus théologiques, elles sont apparemment plus dignes que les vertus morales, même infuses. Mais les vertus morales infuses ne peuvent pas exister sans la charité. Donc ni la foi et l'espérance.

2. « Nul ne croit sans le vouloir », dit S. Augustin. Or la charité est dans la volonté comme la perfection du vouloir, nous l'avons dit précédemment. La foi ne peut donc exister sans la charité.

3. S. Augustin dit encore « que l'espérance ne peut exister sans amour ». Donc l'espérance ne peut exister sans la charité.

En sens contraire, il est dit dans la Glose que « la foi engendre l'espérance, et l'espérance la charité ». Mais l'engendrant existe avant l'engendré et peut exister sans lui. Donc la foi peut exister sans l'espérance, et l'espérance sans la charité.

Réponse : La foi et l'espérance, comme les vertus morales, peuvent être considérées de deux façons : dans un certain état initial, puis dans un état achevé de vertu. En effet, puisque la vertu est ordonnée à l'accomplissement de l'œuvre bonne, une vertu est appelée parfaite lorsqu'elle est capable d'une œuvre parfaitement bonne ; ce qui a lieu lorsque ce qui est fait, non seulement est bon, mais aussi est bien fait. Autrement, si ce qui est fait est bon mais n'est pas bien fait, l'œuvre ne sera pas parfaitement bonne ; par suite, l'habitus qui est le principe d'une telle œuvre ne réalisera pas non plus parfaitement la raison de vertu. Ainsi, quand quelqu'un fait des choses justes, il fait une bonne chose ; mais ce ne sera pas l'œuvre d'une vertu achevée, s'il ne la fait pas bien, c'est-à-dire d'après un choix droit, qui est l'œuvre de la prudence ; et c'est pourquoi la justice sans la prudence ne peut être une vertu parfaite.

Ainsi donc la foi et l'espérance peuvent exister de quelque manière sans la charité ; mais sans la charité elles n'ont pas raison de vertu parfaite. En effet, puisque l'œuvre de la foi, c'est de croire Dieu, et que croire c'est, de son propre vouloir, donner son assentiment à quelqu'un, si l'on ne met pas dans son vouloir toute la mesure qu'on devrait, l'œuvre de la foi ne sera pas parfaite. Or la mesure qu'on doit mettre dans le vouloir est donnée par la charité qui vient parfaire la volonté ; car tout mouvement qui est droit dans la volonté procède, dit S. Augustin, d'un amour droit. Ainsi donc la foi existe sans la charité, mais non comme vertu parfaite ; elle est pareille à la force ou à la tempérance sans la prudence. — Et il faut dire la même chose de l'espérance. Car l'acte de l'espérance c'est attendre de Dieu la béatitude future. Assurément cet acte est parfait s'il s'appuie sur les mérites que l'on a, ce qui ne peut avoir lieu sans la charité. Mais, si cette attente se fonde sur des mérites qu'on n'a pas mais qu'on se propose d'acquérir à l'avenir, ce sera un acte imparfait, et qui peut exister sans la charité. — Voilà pourquoi la foi et l'espérance peuvent exister sans la charité, mais sans elle ce ne sont pas à proprement parler des vertus, puisqu'il est essentiel à la vertu que grâce à elle non seulement nous fassions quelque bien mais que nous le fassions bien, comme dit Aristote.

Solutions : 1. Les vertus morales dépendent de la prudence ; or la prudence infuse ne peut rien garder de la raison de prudence en dehors de la charité, puisqu'il n'y a plus alors de rapport au premier principe qui est la fin ultime. Mais la foi et l'espérance selon leurs raisons propres ne dépendent ni de la prudence ni de la charité. Et c'est pourquoi elles peuvent exister sans la charité bien que, nous venons de le dire, elles ne soient pas des vertus sans la charité.

2. Cet argument est valable pour la foi se présentant à l'état de vertu parfaite.

3. S. Augustin parle ici de l'espérance où l'attente de la béatitude future s'appuie sur des mérites qu'on a déjà ; ce qui n'a pas lieu sans la charité.

Article 5 : La charité peut-elle exister sans la foi et l'espérance ?

Objections : 1. Il semble que oui. Car la charité, c'est l'amour de Dieu. Mais nous pouvons aimer Dieu naturellement, même sans présumé la foi, ni l'espérance de la béatitude future. Donc la charité peut exister sans la foi ni l'espérance.

2. La charité est la racine de toutes les vertus, selon la parole de l'Apôtre (Ep 3,17): « Enracinés et fondés dans la charité. » Mais la racine existe parfois sans les rameaux. Donc la charité peut exister sans la foi ni l'espérance ni les autres vertus.

3. Il y eut dans le Christ une charité parfaite. Il n'eut cependant ni la foi ni l'espérance, puisqu'il fut, comme nous le dirons plus loind, parfait « compréhenseur ». La charité peut donc exister sans la foi ni l'espérance.

En sens contraire, « sans la foi, dit l'Apôtre (He 11,6), il est impossible de plaire à Dieu » ; plaire à Dieu est surtout évidemment affaire de charité, selon le mot des Proverbes (8,17) : « J'aime ceux qui m'aiment. » L'espérance est également, comme on l'a dit plus haut, la vertu qui mène à la charité. On ne peut donc avoir celle-ci sans la foi et l'espérance.

Réponse : La charité ne signifie pas seulement l'amour de Dieu, mais encore une certaine amitié avec lui ; c'est-à-dire ajoute à l'amour la réciprocité dans l'amour, avec une certaine communion mutuelle, comme il est expliqué au livre VIII de l'Éthique Que telles soient les conditions de la charité, on le voit bien par ce qui est écrit dans la première épître de S. Jean (4,16) : « Celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu et Dieu en lui », et dans la première épître aux Corinthiens (1,9). « Il est fidèle, le Dieu par qui vous avez été appelés à la communion de son Fils. » Or, cette communion de l'homme avec Dieu, qui est un certain commerce familial avec lui, c'est par la grâce qu'ici-bas dès à présent elle commence, mais c'est dans la gloire qu'elle se consommera à l'avenir. Cette double réalité, nous la possédons par la foi et l'espérance. De même donc que l'on ne pourrait avoir d'amitié avec quelqu'un si l'on n'avait soi-même ni croyance ni espérance de pouvoir posséder quelque communauté de vie ou commerce familial avec lui, de même personne ne peut avoir avec Dieu cette amitié qu'est la charité s'il n'a pas la foi pour croire à cette sorte de société et de commerce de l'homme avec Dieu, et s'il n'espère pas appartenir lui-même à cette société.

De sorte que la charité ne peut aucunement exister sans la foi et l'espérance.

Solutions : 1. La charité n'est pas un amour quelconque de Dieu, mais l'amour par lequel nous chérissons Dieu comme cet objet de béatitude auquel nous ordonnons la foi et l'espérance.

2. La charité est la racine de la foi et de l'espérance en tant qu'elle leur communique la perfection de la vertu. Mais la foi et l'espérance dans leur essence propre sont présumées à la charité, nous l'avons dit plus haut, de telle sorte que la charité ne peut exister sans elles.

3. Le Christ n'a pas eu la foi et l'espérance à cause de ce qu'il y a d'imperfection en elles. Mais à la place de la foi il eut la vision à découvert; et à la place de l'espérance, la pleine compréhension. Et c'est ainsi que la charité fut parfaite en lui.

### **QUESTION 66 : L'ÉGALITÉ DES VERTUS**

1. La vertu peut-elle être plus ou moins grande ? — 2. Toutes les vertus existant en même temps chez le même individu sont-elles égales ? — 3. Comparaison des vertus morales avec les vertus intellectuelles. — 4. Comparaison des vertus morales entre elles. — 5. Des vertus intellectuelles entre elles. — 6. Des vertus théologiques entre elles.

Article 1 : La vertu peut-elle être plus ou moins grande ?



Objections : 1. Cela ne paraît pas possible. On lit en effet dans l'Apocalypse (21,16) que la cité de Jérusalem a quatre côtés égaux. Or d'après la Glose, ces côtés symbolisent les vertus. Donc celles-ci sont toutes égales et il ne peut y en avoir une plus grande qu'une autre.

2. Toutes les fois qu'une chose consiste par définition en un maximum, elle ne peut pas être plus ou moins grande. Mais la vertu consiste par définition dans un maximum, car elle est, pour le Philosophe, « le point ultime de la puissance ». Et S. Augustin dit que « les vertus sont les plus grands biens, dont nul ne peut faire mauvais usage ». Il semble donc impossible que la vertu soit plus ou moins grande.

3. La grandeur de l'effet se mesure à la force de l'agent. Mais les vertus parfaites, qui sont les vertus infuses, viennent de Dieu, dont la force est uniforme et infinie. Une vertu ne peut donc pas, semble-t-il, être plus grande qu'une autre.

En sens contraire, partout où il peut y avoir accroissement et surabondance, il peut y avoir inégalité. Or on trouve cela dans les vertus, puisqu'il est dit en S. Matthieu (5,20) : « Si votre justice ne surpasse pas celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez pas dans le Royaume des cieux »; et dans les Proverbes (15,5 Vg) : « Dans l'abondance de la justice la vertu est à son comble. » Il paraît donc que la vertu peut être plus ou moins grande.

Réponse : Quand on cherche si une vertu peut être plus grande qu'une autre, la question peut s'entendre de deux façons.

1° Elle peut s'entendre de vertus d'espèces différentes. A ce point de vue, il est évident qu'une vertu est plus grande qu'une autre. Car la cause est toujours supérieure à son effet, et parmi les effets ce qui est le plus proche de la cause est le plus excellent. Or il est manifeste par ce qui a été dite que la cause et la racine du bien humain, c'est la raison. Voilà pourquoi la prudence, qui parfait la raison, l'emporte en perfection sur les vertus morales, qui perfectionnent la puissance appétitive en tant qu'elle participe de la raison. Et parmi ces vertus aussi, l'une est meilleure que l'autre dans la mesure où elle est plus proche de la raison. Aussi la justice qui réside dans la volonté est-elle préférée aux autres vertus morales, et la force qui est dans l'irascible, est-elle préférée à la tempérance qui est dans le concupiscible lequel participe moins de la raison, ainsi qu'on le voit au livre VII de l'Éthique.

2° La question peut s'entendre d'une vertu de la même espèce. Et à cet égard, selon ce qui a été dit plus haut lorsqu'il s'est agi de l'intensité des habitus, on peut dire qu'une vertu est plus ou moins grande de deux manières, en elle-même ou du côté du sujet participant. — Si l'on considère la vertu en elle-même, sa grandeur ou sa petitesse est mesurée par les objets auxquels elle s'étend. Or celui qui possède une vertu, par exemple la tempérance, la possède pour toutes les choses à quoi s'étend la tempérance. Ce qui n'arrive pas dans le cas de la science ni de l'art : tout grammairien ne sait pas toujours tout ce qui relève de la grammaire. Et à ce point de vue les stoïciens ont eu raison de dire, comme le rapporte Simplicius, que la vertu n'admet pas de degrés comme la science ou l'art, parce que la vertu consiste par définition en un degré maximum.

Mais si l'on considère la vertu du côté du sujet participant, il arrive qu'elle est plus grande ou plus petite, soit selon divers moments dans le même individu, soit selon les divers individus. Car, pour atteindre dans la vertu à ce juste milieu qui est conforme à la droite raison, un individu est mieux disposé qu'un autre, soit à cause d'une plus grande habitude, soit à cause d'une meilleure disposition de la nature ou d'un jugement de raison plus perspicace, ou même à cause d'un don plus grand de la grâce, puisque celle-ci est accordée à chacun « selon que le Christ a mesuré ses dons », dit S. Paul aux Éphésiens (4,7). Et sur ce point les stoïciens étaient en défaut lorsqu'ils estimaient que personne ne doit être appelé vertueux, sinon celui qui aura été élevé au plus haut degré dans les dispositions à la vertu. En effet, il n'est pas exigé, pour qu'on réalise l'essence de

la vertu, d'atteindre le milieu de la droite raison en un point indivisible, comme le pensaient les stoïciens, mais il suffit d'être près du milieu comme dit le Philosophe. Quand plusieurs visent le même but, fût-il indivisible, l'un peut l'atteindre avec plus d'adresse qu'un autre et de plus près ; on voit cela chez les archers qui tirent pourtant sur un but précis.

Solutions : 1. Cette égalité doit s'entendre non pas selon la grandeur absolue de chaque vertu mais suivant une proportion entre toutes ; effectivement, comme nous le dirons à l'article suivant, toutes les vertus grandissent en nous d'une manière proportionnée.

2. Ce point ultime qui relève de la vertu peut représenter dans le bien du plus ou du moins selon les modalités que nous venons d'envisager, puisque ce point ultime n'est pas un indivisible, comme on vient de le dire.

3. Dieu n'opère pas suivant une nécessité de nature, mais suivant l'ordre de sa sagesse ; c'est ainsi qu'il accorde aux hommes diverses mesures de vertu, selon cette parole adressée aux Éphésiens (4,7) : « A chacun de vous la grâce a été accordée selon que le Christ a mesuré ses dons. »

Article 2 : Toutes les vertus existant en même temps chez le même individu sont-elles égales ?

Objections : 1. Il semble bien qu'elles n'ont pas toutes dans un seul et même individu une égale intensité. S. Paul dit en effet (1 Co 7,7) : « Chacun reçoit de Dieu son don particulier, celui-ci d'une manière, celui-là d'une autre. » Or aucun don ne serait plus qu'un autre propre à quelqu'un si chacun possédait d'une manière égale toutes les vertus qui sont infusées par Dieu. Il semble donc qu'elles ne sont pas toutes égales dans le même individu.

2. Si toutes les vertus étaient également intenses chez un seul et même homme, il s'ensuivrait qu'en dépassant quelqu'un dans une vertu on le dépasserait dans toutes les autres. Mais cela est évidemment faux, puisque les différents saints sont loués principalement pour des vertus différentes, Abraham pour sa foi, Moïse pour sa mansuétude, Job pour sa patience. Aussi, à propos de n'importe quel confesseur, chante-t-on dans l'Église : « Il ne s'en est pas trouvé de pareil à lui pour bien garder la loi du Très-Haut » (Si 44,20 Vg), chacun d'eux ayant eu effectivement la prérogative de quelque vertu. Toutes ne sont donc pas égales dans le seul et même homme.

3. Plus un habitus est intense, plus on a d'agrément et de promptitude à le mettre en activité. Mais à l'expérience on voit bien qu'un homme opère avec plus d'agrément et de promptitude l'acte d'une vertu que celui d'une autre. Toutes les vertus ne sont donc pas égales chez un seul et même individu.

En sens contraire, S. Augustin déclare que « tous ceux qui sont égaux en force le sont aussi en prudence et en tempérance », et ainsi des autres vertus. Or ce ne serait pas le cas si toutes les vertus d'un individu n'étaient égales. Donc elles le sont toutes.

Réponse : La grandeur de la vertu, d'après ce que nous avons dit, peut s'entendre de deux façons. — Elle peut s'entendre selon la raison même de son espèce. Et ainsi il n'est pas douteux qu'une vertu soit chez quelqu'un plus grande qu'une autre, comme la charité est plus grande que la foi et l'espérance. — Autrement, elle peut être envisagée selon la participation du sujet, c'est-à-dire selon qu'elle est chez lui intense ou relâchée. A ce point de vue, toutes les vertus d'un homme sont égales d'une certaine égalité de proportion en tant qu'elles croissent chez lui d'une manière égale, comme les doigts de la main qui sont inégaux en grandeur mais sont égaux en proportion, puisque leur croissance se fait d'une manière proportionnée.

Quant à la raison de cette sorte d'égalité, il faut l'entendre comme celle de la connexion des vertus, car l'égalité dans les vertus est une espèce de connexion dans l'ordre de la quantité. Or on a dit plus haut que la raison de la connexion des vertus peut être précisée de deux manières.

D'abord, selon la pensée de ceux qui entendent par ces quatre vertus quatre conditions d'ensemble dont chacune se rencontre en même temps que les autres dans n'importe quelle matière. Et ainsi, en quelque matière que ce soit, il ne peut être question d'égalité dans une vertu, si celle-ci n'a pas toutes ces conditions en quantité égale. Tel est le motif d'égalité que donne S. Augustin lorsqu'il écrit : « Si vous dites que des gens sont de force égale mais que l'un d'eux l'emporte par la prudence, il s'ensuit que la force de l'autre devient moins prudente. Et, par là même, vos gens ne sont plus de force égale, dès lors que la force de l'un est plus prudente. Et vous trouverez la même chose pour les autres vertus si vous les parcourez toutes à ce même point de vue. »

Le motif de la connexion des vertus a été indiqué d'une autre manière, d'après ceux qui pensent que ces sortes de vertus ont des matières déterminées. Sous cet aspect, le motif de la connexion des vertus morales est tiré de la prudence, et de la charité quant aux vertus infuses; mais elle ne vient pas, avons-nous dit, de l'inclination qu'il y a du côté du sujet. Ainsi donc, la raison de l'égalité des vertus peut être tirée de la prudence, quant à ce qu'il y a de formel dans toutes les vertus morales : en effet lorsque la raison existe avec une perfection égale chez le même individu, il faut que le juste milieu conforme à la droite raison s'établisse proportionnellement dans toute la matière des vertus.

Mais si l'on regarde ce qu'il y a de matériel dans les vertus morales, à savoir l'inclination même à l'acte vertueux, un individu peut être plus prompt à l'acte d'une vertu qu'à celui d'une autre, soit par nature, soit par habitude, soit même par don de la grâce.

Solutions : 1. La phrase de l'Apôtre peut s'entendre des dons de la grâce gratuitement donnée ; ceux-là ne sont pas communs à tous, ni tous égaux dans le même individu. — Ou bien l'on peut dire qu'elle se réfère à la mesure de la grâce qui rend agréable (à Dieu), mesure d'après laquelle l'un abonde plus qu'un autre en toutes les vertus parce qu'il possède plus abondamment la prudence, ou même la charité, dans laquelle sont connexes toutes les vertus infuses.

2. Un saint est loué principalement pour une vertu, un autre pour une autre, à cause de leur plus excellente promptitude à l'acte d'une vertu qu'à celui d'une autre.

3. Cela donne aussi la réponse à la troisième objection.

Article 3 : Comparaison des vertus morales avec les vertus intellectuelles

Objections : 1. Il semble que les vertus morales l'emportent sur les vertus intellectuelles. En effet, ce qui est plus nécessaire et plus permanent est meilleur. Mais les vertus morales sont « plus permanentes même que les disciplines de l'esprit » qui ne sont autres que les vertus intellectuelles, et elles sont également plus nécessaires à la vie humaine. Elles sont donc supérieures aux vertus intellectuelles.

2. Il est de l'essence de la vertu de « rendre bon celui qui la possède ». Or, selon les vertus morales l'homme est qualifié de bon, mais non selon les vertus intellectuelles, sauf peut-être selon la prudence uniquement. La vertu morale vaut donc mieux que la vertu intellectuelle.

3. La fin est plus noble que les moyens. Mais, comme dit le Philosophe, « la vertu morale rectifie l'intention de la fin, tandis que la prudence rectifie le choix des moyens ». Donc la vertu morale vaut mieux que la prudence, qui est vertu intellectuelle en matière morale.

En sens contraire, la vertu morale réside dans le rationnel par participation, la vertu intellectuelle dans le rationnel par essence, comme dit l'Éthique. Mais le rationnel par essence est plus noble que le rationnel par participation. Donc la vertu intellectuelle est plus noble que la vertu morale.

Réponse : Quelque chose peut être dit plus ou moins grand de deux manières : absolument et relativement. Car rien n'empêche que quelque chose soit meilleur absolument, comme

« philosopher vaut mieux que s'enrichir », sans que ce soit meilleur relativement, ainsi « pour le nécessaire ».

Or, on envisage chaque chose d'une manière absolue quand on l'envisage selon la raison propre de son espèce. Mais la vertu, nous l'avons dit, est spécifiée par l'objet. Dès lors, à parler absolument, la vertu la plus noble est celle qui a l'objet le plus noble. Or, il est évident que l'objet de la raison est plus noble que celui de l'appétit; car la raison saisit quelque chose dans l'universel, tandis que l'appétit se porte vers les réalités qui ont une existence particulière. Aussi, à parler absolument, les vertus intellectuelles qui perfectionnent la raison sont plus nobles que les vertus morales qui perfectionnent l'appétit.

Mais si l'on considère la vertu par rapport à l'acte, alors la vertu morale est plus noble, puisqu'elle perfectionne l'appétit, auquel il appartient de porter à l'acte les autres puissances, nous l'avons dit. Et, comme la vertu reçoit son nom du fait qu'elle est le principe d'un acte, parce qu'elle est la perfection de la puissance, il suit de là également que la raison formelle de vertu convient davantage aux vertus morales qu'aux vertus intellectuelles, bien que celles-ci soient de façon absolue des habitus plus nobles.

Solutions : 1. Les vertus morales sont plus permanentes que les intellectuelles, à cause de l'usage qu'on en fait dans le courant de la vie. Mais si l'on considère l'objet, celui des disciplines de l'esprit, puisqu'il est le nécessaire et se présente toujours de la même façon, est plus permanent que celui des vertus morales, lequel est une certaine chose à faire en particulier.

Quant à ce fait que les vertus morales sont plus nécessaires à la vie humaine, il ne montre pas qu'elles sont plus précieuses absolument, mais de ce point de vue. Qui plus est, les vertus intellectuelles spéculatives, par cela même qu'elles sont ordonnées à autre chose, comme un bien utile est ordonné à une fin, sont plus dignes. C'est en effet ce qui a lieu puisque grâce à elles la béatitude est en quelque sorte commencée en nous, cette béatitude qui consiste, avons-nous dit, dans la connaissance de la vérité.

2. On dit que l'homme est bon absolument grâce aux vertus morales, et non grâce aux vertus intellectuelles, pour ce motif que c'est l'appétit qui porte les autres puissances à leurs actes, comme nous l'avons dit précédemment. Aussi on ne prouve rien par là, si ce n'est que la vertu morale est meilleure relativement.

3. La prudence dirige les vertus morales non seulement en élisant les moyens pour la fin, mais aussi en désignant la fin. Chaque vertu morale a pour fin d'atteindre le juste milieu dans sa matière propre, et précisément ce milieu est déterminé d'après la droite règle de la prudence.

Article 4 : Comparaison des vertus morales entre elles

Objections : 1. Il semble que la justice ne soit pas la principale des vertus morales. En effet, il est plus grand de donner à quelqu'un de son propre bien que de rendre à quelqu'un ce qui lui est dû. Mais le premier point regarde la libéralité, le second la justice. Il semble donc que la libéralité est une vertu plus grande que la justice.

2. Ce qu'il y a de plus parfait en chaque chose est, semble-t-il, ce qu'il y a de plus grand en elle. Mais, S. Jacques dit (1,4) : « La patience fait œuvre parfaite. » Il paraît donc qu'elle est plus grande que la justice.

3. « La magnanimité, dit le Philosophe, agit grandement dans toutes les vertus. » Donc elle magnifie même la justice. Elle est donc plus grande que la justice.

En sens contraire, le Philosophe affirme que « la justice est la plus éclatante des vertus ».

Réponse : Une vertu peut être appelée, selon son espèce, plus grande ou plus petite, soit absolument, soit relativement.

Absolument, une vertu est appelée plus grande selon que se reflète en elle un plus grand bien de la raison, comme nous l'avons dit. Et à cet égard la justice est la première en excellence parmi toutes les vertus morales, comme étant plus proche de la raison. C'est évident et par le sujet et par l'objet. Par le sujet, puisqu'elle a son siège dans la volonté et que celle-ci est l'appétit rationnel, nous l'avons dit. Par l'objet ou matière, puisqu'elle concerne les opérations par lesquelles on est ordonné non seulement en soi-même mais encore envers autrui. D'où le mot de l'Éthique : « La justice est la plus éclatante des vertus. » — Parmi les autres vertus morales, lesquelles concernent les passions, le bien de la raison se reflète d'autant plus en chacune que le mouvement appétitif est soumis à la raison en de plus grandes choses. Or ce qu'il y a de plus grand pour l'homme, c'est la vie, de laquelle tout le reste dépend. Voilà pourquoi la force qui soumet le mouvement appétitif à la raison dans les affaires de vie et de mort, tient la première place parmi les vertus morales en matière de passions, tout en étant placée au-dessous de la justice. D'où cette affirmation d'Aristote : « Les plus grandes vertus sont nécessairement celles qui sont le plus en honneur chez autrui, puisque la vertu est une puissance bienfaisante. C'est pourquoi on honore surtout ceux qui sont forts et ceux qui sont justes, car cette force est grandement utile à la guerre, et cette justice, à la guerre comme en temps de paix. » Après la force, on range la tempérance qui assujettit l'appétit à la raison dans les matières qui sont immédiatement ordonnées à la vie de l'homme, soit dans son identité individuelle, soit dans son identité spécifique, c'est-à-dire dans la nourriture et dans la sexualité. Et c'est ainsi que ces trois vertus, conjointement avec la prudence, sont qualifiées de principales, même en dignité.

Relativement, une vertu est appelée plus grande selon qu'elle fournit un appui ou un ornement à une vertu principale. De même, la substance a plus de dignité absolue que l'accident, mais un accident est parfois plus précieux relativement que la substance, en raison de la perfection qu'il assure à celle-ci dans quelque mode d'être accidentel.

Solutions : 1. Il faut que l'acte de la libéralité soit fondé sur celui de la justice, car, dit Aristote, « on ne ferait pas un cadeau libéral si l'on ne donnait de son propre bien ». C'est pourquoi la libéralité ne pourrait exister sans la justice qui sépare ce qui lui appartient de ce qui ne lui appartient pas. Mais la justice peut exister sans la libéralité. Aussi est-elle plus grande absolument que la libéralité, comme étant plus commune et le fondement de celle-ci. En revanche, la libéralité est plus grande relativement, puisqu'elle est un ornement de la justice et son supplément.

2. On dit que la patience fait « œuvre parfaite » dans l'endurance des maux : là elle exclut non seulement la vengeance injuste, qu'exclut aussi la justice, non seulement la haine, ce que fait la charité, non seulement la colère, ce que fait la mansuétude ; mais elle exclut même la tristesse immodérée qui est la racine de tout ce qu'on vient de dire. C'est pourquoi elle est plus parfaite et plus grande, en ce qu'elle extirpe une racine en cette matière. — Mais elle n'est pas plus parfaite absolument que toutes les autres vertus. Car la force ne se borne pas, comme fait la patience, à supporter sans trouble les difficultés, elle va même les affronter s'il en est besoin. C'est pourquoi tout homme fort est patient, mais non réciproquement, car la patience est une partie de la force.

3. La magnanimité ne peut exister que si les autres vertus préexistent, dit le Philosophe. Aussi est-elle pour les autres comme leur ornement. Et de la sorte, elle est plus grande qu'elles toutes relativement, mais non absolument.

Article 5 : Comparaison des vertus intellectuelles entre elles

Objections : 1. Il semble que la sagesse ne soit pas la plus grande des vertus intellectuelles. Car celui qui commande est plus grand que celui à qui l'on commande. Mais il paraît bien que la prudence commande à la sagesse. En effet, d'après l'Éthique, « C'est elle qui ordonne d'avance

quelles sont les disciplines à cultiver dans les cités, par chacun, et jusqu'où ». Il s'agit de la politique qui relève de la prudence, selon le même ouvrage. Donc, puisque parmi les disciplines de l'esprit on compte aussi la sagesse, il s'ensuit que la prudence est plus grande que la sagesse.

2. Il est essentiel à la vertu d'ordonner l'homme à la félicité : la vertu est en effet « dans l'être parfait la disposition au meilleur », dit le Philosophe. Or la prudence est la droite règle de l'action qui conduit l'homme à la félicité; la sagesse, au contraire, ne s'occupe pas des actes humains par lesquels pourtant on parvient à la béatitude. Donc la prudence est une plus grande vertu que la sagesse,

3. Plus une connaissance est parfaite, plus elle a de grandeur, semble-t-il. Mais nous pouvons avoir une plus parfaite connaissance des réalités humaines, objet de la science, que des réalités divines, objet de la sagesse, selon la distinction empruntée à S. Augustin. Le fait est que le divin est incompréhensible selon la parole de Job (36,26) : « Dieu est si grand qu'il dépasse notre savoir. » La science est donc une plus grande vertu que la sagesse.

4. La connaissance des principes a plus de prix que celle des conclusions. Or, tout comme les autres sciences, la sagesse tire des conclusions à partir de principes indémontrables qui sont objet de simple intelligence. Cette simple intelligence est donc une plus grande vertu que la sagesse.

En sens contraire, le Philosophe dit que « la sagesse est comme la tête des vertus intellectuelles. »

Réponse : Comme nous l'avons dit, c'est par l'objet que l'on mesure la grandeur spécifique d'une vertu. Or, parmi les objets de toutes les vertus intellectuelles, celui de la sagesse est le premier en excellence. Elle considère en effet la cause la plus haute qui est Dieu, comme il est affirmé au début des Métaphysiques. Et parce qu'on juge des effets par la cause, et des causes inférieures par la cause supérieure, il revient à la sagesse de juger de toutes les autres vertus intellectuelles il lui revient de les organiser toutes, et elle a pour ainsi dire un rôle d'architecte à l'égard de toutes.

Solutions : 1. Puisque la prudence regarde les réalités humaines alors que la sagesse a pour objet la cause la plus haute, il est impossible que la première soit une plus grande vertu que la seconde, sauf comme il est dit au livre VI de l'Éthique, « si l'homme était tout ce qu'il y a de plus grand au monde. » Il faut donc reconnaître, comme on le fait au même livre, que « la prudence ne commande pas à la sagesse », mais plutôt l'inverse, puisque « l'homme spirituel juge de tout et lui-même n'est jugé par personne », dit l'Apôtre (1 Co 2,15). En effet, la prudence n'a pas à se mêler des réalités très élevées qui sont l'objet de la sagesse ; mais elle commande pour tout ce qui ordonne à la sagesse ; autrement dit, elle prescrit aux hommes comment ils doivent parvenir à la sagesse. De sorte qu'elle est en cela au service de la sagesse ; même s'il s'agit de la prudence politique ; la prudence introduit auprès de la sagesse en préparant les entrées chez elle comme fait l'huissier chez le roi.

2. La prudence considère ce qui mène à la félicité, mais la sagesse considère l'objet même de la félicité, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus élevé dans l'ordre intelligible. Et si ce regard de la sagesse sur son objet était dans sa perfection, à coup sûr on trouverait dans l'acte de cette vertu la félicité parfaite. Mais parce qu'en cette vie l'acte de la sagesse est imparfait en face du principal objet qui est Dieu, à cause de cela il constitue un commencement ou une participation de la félicité future. Même ainsi il se tient plus près de la félicité que ne fait la prudence.

3. Comme dit le Philosophe, « une connaissance est préférée à une autre, tantôt parce que l'objet en est plus noble, tantôt parce que la certitude en est plus grande ». Donc, avec une matière égale en perfection et en noblesse, la vertu qui offre le plus de certitude sera la plus grande. Mais la connaissance, même moins certaine et moins exacte, portant sur des objets plus élevés et plus

grands est préférée à la connaissance plus exacte portant sur des réalités inférieures. C'est pourquoi le Philosophe dit qu'il y a de la grandeur à pouvoir connaître quelque chose des réalités célestes, même par des raisons faibles et simplement topiques. Et ailleurs il avoue « qu'il y a plus d'agrément à connaître quelque petite chose sur des réalités plus nobles, qu'à connaître beaucoup de choses sur des réalités plus modestes ». Donc la sagesse, à laquelle il appartient de connaître Dieu, ne peut advenir à l'homme, surtout en l'état de cette vie, d'une manière parfaite au point d'être pour ainsi dire sa possession, mais c'est là, dit le Philosophe, « une chose qui est à Dieu seul ». Cependant cette modique connaissance que l'on peut avoir de Dieu par la sagesse est préférable à tout autre savoir.

4. La vérité et la connaissance des principes indémontrables dépend de la raison de leurs termes; quand on sait ce qu'est le tout et ce qu'est la partie, on saisit aussitôt que le tout est toujours plus grand que sa partie. Or, bien connaître les notions d'être et de non-être, de tout et de partie, et des autres propriétés consécutives à l'être, toutes choses qui entrent comme termes dans la constitution des principes indémontrables, c'est du ressort de la sagesse, parce que l'être en général est l'effet propre de la plus haute cause, c'est-à-dire de Dieu. Et c'est pourquoi la sagesse fait usage des principes indémontrables, objet de la simple intelligence, non seulement pour en tirer des conclusions comme font les autres sciences, mais aussi pour juger de ces principes et les défendre contre ceux qui les nient. Il suit de là que la sagesse est une vertu plus grande que la simple intelligence.

Article 6 : Comparaison des vertus théologiques entre elles

Objections : 1. Il semble que la charité ne soit pas la plus grande des vertus théologiques. En effet puisque la foi est dans l'intelligence et que l'espérance et la charité sont dans les facultés appetitives, nous l'avons dit, il semble que la foi soit avec l'espérance et la charité dans le même rapport que la vertu intellectuelle avec la vertu morale. Mais nous avons vu que la vertu intellectuelle est plus grande que la vertu morale. Donc la foi est plus grande que l'espérance et la charité.

2. Ce qui se présente par addition à une autre chose paraît avoir plus de grandeur que celle-ci. Mais, à ce qu'il semble, l'espérance se présente par addition à la charité, car l'espérance présuppose l'amour, dit S. Augustin ; elle y ajoute un certain mouvement de tension vers la réalité aimée. L'espérance est donc plus grande que la charité.

3. La cause est supérieure à l'effet. Mais la foi et l'espérance sont cause de la charité. La Glose dit expressément que « la foi engendre l'espérance, et celle-ci la charité ». Ces deux vertus sont donc plus grandes que la charité.

En sens contraire, il y a cette parole de l'Apôtre (1 Co 13,13) : « Maintenant demeurent la foi, l'espérance, la charité ; elles sont trois, mais la plus grande d'entre elles est la charité. »

Réponse : Comme nous l'avons déjà dit, on envisage la grandeur spécifique d'une vertu à partir de son objet. Or les trois vertus théologiques regardent Dieu comme leur objet propre. Si l'on dit l'une d'elles plus grande qu'une autre, cela ne peut donc venir de ce qu'elle concerne un objet plus grand, mais de ce qu'elle se tient plus près qu'une autre de cet objet. C'est de cette manière que la charité est plus grande que les autres. Car celles-ci comportent dans leur notion même une certaine distance à l'égard de l'objet; en effet, la foi porte sur des réalités qu'on ne voit pas, l'espérance sur des réalités qu'on n'a pas. Mais l'amour de charité a pour objet ce que l'on a déjà ; d'une certaine manière en effet, l'objet aimé est dans celui qui aime, et de son côté celui-ci est entraîné par son affection à ne faire qu'un avec l'aimé; c'est pourquoi S. Jean dit dans sa première épître (4,16) : « Celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu, et Dieu en lui. »

Solutions : 1. La foi ni l'espérance n'ont pas avec la charité la même relation que la prudence avec la vertu morale. Et cela pour deux raisons :

1° Parce que les vertus théologiques ont un objet qui est au-dessus de l'âme humaine, alors que la prudence et les vertus morales s'occupent de ce qui est au-dessous de l'homme. Or, s'il s'agit de ce qui est au-dessus de nous, la direction a plus de prix que la connaissance. Car la connaissance est parfaite selon que l'objet connu, est dans le connaissant ; la direction, au contraire, selon que celui qui aime est entraîné vers la réalité aimée. Or ce qui nous est supérieur est plus noble en soi-même qu'en nous, parce que chaque fois qu'un être est dans un autre, c'est en empruntant le mode d'être de celui en qui il est. Mais c'est l'inverse quand il s'agit de ce qui est au-dessous de nous.

2° Parce que la prudence modère les mouvements appétitifs qui appartiennent aux vertus morales; mais la foi ne modère pas le mouvement appétitif de tendance vers Dieu qui appartient aux vertus théologiques; elle se borne à en montrer l'objet.

Quant au mouvement appétitif vers cet objet, il déborde la connaissance humaine, selon ce mot de l'Apôtre (Ep 3,19) sur « la charité du Christ qui surpasse toute connaissance ».

2. L'espérance présuppose l'amour de ce qu'on espère se procurer. C'est là de l'amour de convoitise, par lequel, convoitant un bien, on s'aime soi-même plus qu'autre chose. Mais la charité implique un amour d'amitié auquel, comme nous l'avons dit, l'espérance aide à parvenir.

3. La cause qui perfectionne est supérieure à l'effet ; mais non celle qui prépare. Car en ce cas la chaleur du feu serait supérieure à l'âme, puisqu'elle prépare une matière pour celle-ci ; conclusion évidemment fautive. Or c'est ainsi que la foi engendre l'espérance et que l'espérance engendre la charité, c'est-à-dire en tant que l'une est une préparation à l'autre.

### **QUESTION 67 : LA DURÉE DES VERTUS APRÈS CETTE VIE**

1. Les vertus morales demeurent-elles après cette vie ? — 2. Et les vertus intellectuelles ? — 3. Et la foi ? — 4. L'espérance demeure-t-elle ? — 5. Demeure-t-il quelque chose de la foi, ou de l'espérance ? — 6. La charité demeure-t-elle ?

Article 1 : Les vertus morales demeurent-elles après cette vie ?

Objections : 1. Selon toute apparence, non. Car dans l'état de la gloire future les hommes seront semblables aux anges, comme il est dit en S. Matthieu (22,30). Mais il est ridicule de supposer chez les anges des vertus morales. Il n'y en aura donc pas non plus chez les hommes après cette vie.

2. Les vertus morales perfectionnent l'homme dans la vie active. Mais la vie active ne demeure pas après cette vie : « Les œuvres de la vie active, dit S. Grégoire, passent avec le corps. » Donc les vertus morales ne demeurent pas après la vie présente.

3. La tempérance et la force qui sont des vertus morales appartiennent aux fonctions non rationnelles de l'âme, dit le Philosophe. Or ces fonctions disparaissent avec le corps, puisqu'elles sont les actes d'organes corporels. Il semble donc que les vertus morales ne demeurent pas après cette vie.

En sens contraire, il est écrit dans la Sagesse (1,15) que « la justice est perpétuelle et immortelle ».

Réponse : Selon S. Augustin, Cicéron a estimé que les quatre vertus cardinales n'existent plus après cette vie, mais que dans l'autre vie les hommes « sont heureux uniquement par la connaissance de cette nature en laquelle on ne peut rien trouver qui soit meilleur et plus aimable », sous-entendu : « que cette nature même qui a créé toutes les natures », comme S.



Augustin le dit en cet endroit. Mais lui-même après cela définit que ces quatre vertus existent encore dans la vie future, cependant sous un autre mode.

Pour y voir clair, il faut savoir que dans ces vertus il y a quelque chose de formel, et quelque chose qui tient lieu de matière. Leur côté matériel, c'est le penchant des appétits vers les passions ou vers les opérations, selon une certaine mesure. Mais puisque cette mesure est déterminée par la raison, il s'ensuit que, dans toutes les vertus, le formel est l'ordre même de la raison.

Ainsi donc, il faut affirmer que ces vertus morales ne demeurent pas dans la vie future quant à ce qu'elles ont de matériel. Car les convoitises et les plaisirs relatifs à la nourriture et aux activités sexuelles n'auront pas place dans la vie future ; ni non plus les craintes et les audaces relatives aux périls de mort ; ni non plus les distributions et les échanges appelés par la pratique de la vie présente. Mais quant à ce qu'elles ont de formel, ces vertus subsisteront après cette vie chez les bienheureux à leur plus haut degré de perfection; c'est-à-dire que la raison de chacun sera dans la plus grande rectitude selon son état, et que l'appétit sera mû entièrement selon l'ordre de la raison pour tout ce qui ressortit à cet état. D'où, ces réflexions de S. Augustin dans le même passage : « La prudence sera là sans aucun péril d'erreur; la force, sans l'ennui des maux à supporter; la tempérance sans l'opposition des mauvais désirs. La prudence sera de ne préférer ni égaler à Dieu aucun bien; la force, d'être attaché à lui avec la plus grande fermeté ; la tempérance, de se délecter sans aucune défaillance coupable. Quant à la justice, il est encore plus évident que l'acte qu'elle aura là-haut ce sera d'être soumis à Dieu », parce que même en cette vie il appartient à la justice qu'on soit soumis à son supérieur.

Solutions : 1. Le Philosophe parle là de nos vertus morales en ce qu'elles ont de matériel ; ainsi, à propos de la justice, il pense aux « échanges, ventes et achats » ; à propos de la force, aux « choses qui font peur et aux périls » ; à propos de la tempérance, aux « convoitises dépravées ».

2. Il faut en dire autant pour la seconde objection. Les choses de la vie active sont pour les vertus comme le côté matériel.

3. Nous aurons deux états après cette vie : l'un avant la résurrection, quand les âmes seront séparées de leurs corps ; l'autre après la résurrection, quand les âmes seront de nouveau unies à leurs corps. — En cet état de résurrection, il y aura des puissances non rationnelles dans les organes du corps comme il y en a maintenant. De sorte qu'il pourra y avoir de la force dans l'irascible, et de la tempérance dans le concupiscible, en tant que l'une et l'autre puissance seront parfaitement disposées à obéir à la raison. — Mais dans l'état précédant la résurrection, les fonctions non rationnelles ne seront pas dans l'âme d'une manière actuelle, elles n'y seront que par leur racine dans l'essence de l'âme elle-même, comme on l'a dit dans la première Partie. Aussi les vertus de cette sorte n'existeront pas non plus d'une manière actuelle, si ce n'est en leur racine, c'est-à-dire dans la raison et dans la volonté où il y a, avons-nous dit, des germes de ces vertus. Toutefois, la justice qui réside dans la volonté subsistera même d'une manière actuelle ; c'est pourquoi on a dit d'elle spécialement qu'elle est « perpétuelle et immortelle », tant en raison du sujet, puisque la volonté est une faculté qui ne peut périr, qu'à cause aussi de la similitude de l'acte qui est le même, comme nous venons de le dire, en cette vie et en l'autre.

Article 2 : Les vertus intellectuelles demeurent-elles après cette vie ?

Objections : 1. Il semble que non. L'Apôtre écrit en effet que « la science sera détruite », et la raison en est que nous avons là une « connaissance partielle » (1 Co 13,8.9). Mais, si la connaissance de science est partielle, c'est-à-dire imparfaite, il en est de même des autres vertus intellectuelles, aussi longtemps que dure cette vie. Toutes ces vertus cesseront donc après cette vie.

2. Le Philosophe dit que la science, puisqu'elle est un habitus, est une qualité difficilement changeante ; en effet, elle ne se perd pas facilement, si ce n'est par quelque forte modification organique ou par maladie. Mais il n'y a pas de modification du corps humain aussi grande que celle qui se fait par la mort. Ni la science ni les autres vertus intellectuelles ne demeurent donc après cette vie.

3. Les vertus intellectuelles perfectionnent l'intelligence pour le bon accomplissement de son acte propre. Mais cet acte, semble-t-il, n'existe plus après cette vie du fait que « l'âme n'a plus aucune pensée sans image », d'après Aristote ; or les images ne subsistent pas après cette vie puisqu'elles n'existent que dans des organes corporels. Les vertus intellectuelles ne subsistent donc pas non plus après cette vie.

En sens contraire, la connaissance de l'universel et du nécessaire est plus ferme que celle du particulier et du contingent. Mais il demeure en l'homme après cette vie une connaissance de choses particulières contingentes, par exemple de ce qu'il a fait et souffert, selon cette parole de S. Luc (16,25) : « Souviens-toi que tu as reçu des biens pendant ta vie et que Lazare a reçu des maux. » Donc la connaissance de l'universel et du nécessaire, objet de la science et des autres vertus intellectuelles, demeure bien davantage.

Réponse : Ainsi que nous l'avons dit dans la première Partie, certains ont soutenu que les espèces intelligibles ne sont pas en permanence dans l'intellect passif si ce n'est lorsqu'il fait acte d'intelligence ; en dehors de la pensée actuelle, il n'y aurait pas la moindre conservation d'espèces, si ce n'est dans les facultés sensibles qui sont les actes d'organes corporels, c'est-à-dire dans l'imagination et dans la mémoire. Or ce sont là des facultés qui disparaissent avec le corps. Aussi, dans cette position, la science ne restera d'aucune manière après cette vie, une fois le corps détruit ; ni non plus aucune autre vertu intellectuelle.

Mais cette opinion contredit la pensée d'Aristote qui affirme au livre III du traité De l'Ame que « l'intellect passif est en acte du fait qu'il devient chaque chose en la connaissant, alors qu'il n'est cependant qu'en puissance à y penser d'une manière actuelle ». — Cette opinion contredit aussi la raison, car les espèces intelligibles sont reçues dans l'intellect passif de façon immuable selon le mode du récepteur. C'est pourquoi cet intellect est appelé « le lieu des espèces », étant pour ainsi dire le conservatoire des espèces intelligibles.

Toutefois, il est bien vrai, comme nous l'avons dit dans la première Partie, que l'homme en cette vie pense à condition de regarder les images pour y appliquer les espèces intelligibles. Or les images sont détruites avec le corps. Donc, quant à ces images qui sont pour ainsi dire le matériel des vertus intellectuelles, on peut dire que ces vertus sont détruites avec le corps. Mais quant aux espèces intelligibles qui résident dans l'intellect passif, les vertus intellectuelles demeurent ; or de telles espèces sont comme le formel de ces vertus. Aussi celles-ci demeurent-elles après cette vie par leur côté formel, mais non par leur côté matériel, comme nous l'avons dit à propos des vertus morales.

Solutions : 1. La parole de l'Apôtre doit s'entendre de ce qu'il y a de matériel dans la science, et aussi du mode de penser. Le fait est qu'une fois le corps détruit les images ne subsisteront pas, et que l'usage de la science ne se fera plus par recours aux images.

2. Par la maladie l'habitus de science est détruit dans ce qu'il a de matériel, c'est-à-dire dans les images, mais non dans les espèces intelligibles, qui ont leur siège dans l'intellect passif.

3. L'âme séparée possède après la mort, comme nous l'avons dit dans la première Partie, une autre manière de penser que par recours aux images. Et ainsi la science demeure, non pas cependant selon la même manière d'opérer, comme nous l'avons aussi remarqué pour les vertus morales.

Article 3 : La foi demeure-t-elle après cette vie ?

Objections : 1. Il semble que la foi demeure après cette vie, car elle est plus noble que la science, et nous venons de voir que celle-ci demeure. Donc la foi aussi.

2. « Personne, dit l'Apôtre (1 Co 3,11), ne peut poser d'autre fondement que celui qui a été posé, qui est le Christ Jésus », c'est-à-dire la foi au Christ Jésus. Mais, le fondement enlevé, il ne reste rien de ce qui est bâti dessus. Donc, si la foi ne demeurerait pas après cette vie, aucune autre vertu ne demeurerait.

3. Connaissance de foi et connaissance de gloire diffèrent comme le parfait et l'imparfait. Mais une connaissance imparfaite peut coexister avec une connaissance parfaite ; ainsi, chez l'ange, il peut y avoir la connaissance du soir en même temps que celle du matin ; et un homme peut avoir sur la même conclusion une science par syllogisme démonstratif et une opinion par syllogisme dialectique. Donc la foi aussi peut exister après cette vie en même temps que la connaissance de gloire.

En sens contraire, l'Apôtre dit (2 Co 5,6) « Tant que nous sommes dans notre corps, nous sommes en exil loin du Seigneur, car nous cheminons dans la foi, non dans la claire vision. » Mais ceux qui sont dans la gloire ne sont plus en exil loin du Seigneur, ils lui sont présents. C'est donc que la foi ne demeure pas après cette vie quand on est dans la gloire.

Réponse : Ce qui fait l'essentiel et la cause propre d'une opposition, c'est que les opposés s'excluent l'un l'autre au point qu'il y ait toujours entre eux l'opposition entre affirmation et négation. Or, en certains cas, l'opposition se rencontre bien selon des formes contraires, comme le blanc et le noir dans les couleurs. Mais, en d'autres cas, elle se fait selon des degrés de parfait et d'imparfait ; c'est ainsi que dans les changements par altération, le plus et le moins sont pris comme des contraires, par exemple quand une chose passe du moins chaud au plus chaud, selon Aristote. Et parce que le parfait et l'imparfait s'opposent, il est impossible qu'il y ait en même temps dans le même sujet perfection et imperfection.

Il faut néanmoins remarquer que parfois l'imperfection est essentielle à une chose et fait partie de l'espèce même, comme le manque de raison fait partie de la notion spécifique du cheval ou du bœuf. Et, comme une réalité ne peut jamais être transférée d'une espèce à une autre tout en restant numériquement la seule et même réalité, il s'ensuit que si l'on enlève à une chose cette imperfection qui lui est essentielle, on change l'espèce : un bœuf, par exemple, ou un cheval, ne serait plus ni bœuf ni cheval s'il devenait un être raisonnable. — Parfois en revanche l'imperfection n'appartient pas à la raison spécifique, mais elle est un accident déterminé, chez un individu, par quelque chose d'étranger à l'espèce ; c'est ainsi qu'il arrive à un homme d'être privé de la raison en tant que le sommeil, l'ivresse, ou un autre accident semblable l'empêche d'exercer sa raison. Mais il est clair que si l'on éloigne une telle imperfection, la substance de la chose n'en demeure pas moins.

Or, il est évident que l'imperfection de la connaissance est essentielle à la foi. Elle est dans sa définition : la foi est « la substance des choses à espérer, la conviction de ce qui ne se voit pas », selon l'épître aux Hébreux (11,1) ; et S. Augustin affirme : « Qu'est-ce que la foi ? C'est croire à ce que tu ne vois pas. » Mais qu'une connaissance existe ainsi sans l'apparition ni la vision de l'objet, c'est pour elle une imperfection. Et ainsi l'imperfection de la connaissance est essentielle à la foi. D'où il est manifeste que la foi ne peut devenir une connaissance parfaite tout en restant numériquement identique.

Mais il faut aller plus loin, pour savoir si elle peut exister en même temps qu'une connaissance parfaite. Il faut donc remarquer que la connaissance peut être imparfaite de trois manières : du côté de l'objet à connaître, du côté du moyen de connaître, du côté du sujet.

- Du côté de l'objet à connaître, la connaissance du matin et celle du soir chez les anges diffèrent comme le parfait et l'imparfait, car la connaissance du matin regarde les choses en tant qu'elles ont leur existence dans le Verbe, celle du soir les regarde selon qu'elles ont l'existence dans leur propre nature, ce qui est imparfait en comparaison de la première existence.

- Du côté du moyen, ce qui diffère comme le parfait et l'imparfait, c'est la connaissance qu'on a d'une conclusion par un moyen démonstratif, et celle qu'on a par un moyen probable.

- Du côté du sujet enfin, ce qui diffère comme parfait et imparfait, c'est l'opinion, la foi, la science. Car il est essentiel à l'opinion de prendre un parti avec la crainte que le parti opposé ne soit vrai ; aussi n'a-t-elle pas d'adhésion ferme. Au contraire, il est essentiel à la science d'avoir une ferme adhésion avec la vision intellectuelle, car elle a une certitude qui découle de l'intelligence des principes. Quant à la foi, elle tient le milieu ; en ce qu'elle a une ferme adhésion, elle dépasse l'opinion ; mais en ce qu'elle n'a pas la vision, elle est au-dessous de la science.

Évidemment, le parfait et l'imparfait ne peuvent exister en même temps sous un même aspect. Mais les choses qui diffèrent selon le parfait et l'imparfait sur un certain point, peuvent exister ensemble identiquement sur un autre point. Ainsi donc, une connaissance parfaite et une connaissance imparfaite du côté de l'objet ne peuvent aucunement avoir en commun le même objet. Elles peuvent cependant avoir en commun le même moyen terme et le même sujet. Rien n'empêche en effet qu'un homme ait en même temps et du même coup, par un seul et même moyen terme, la connaissance de deux objets dont l'un est parfait et l'autre imparfait, comme la santé et la maladie, le bien et le mal. — Pareillement, il est impossible aussi qu'une connaissance parfaite et une connaissance imparfaite du côté du moyen terme se rejoignent dans un seul moyen. Mais rien n'empêche qu'elles se rejoignent dans un seul objet et dans un seul sujet ; car le même homme peut connaître une même conclusion par un moyen terme probable, et par un moyen terme démonstratif. — Enfin, il est pareillement impossible qu'une connaissance parfaite et une connaissance imparfaite, du côté du sujet, existent ensemble dans le même sujet. Or, la foi implique dans sa raison même cette imperfection subjective : que le croyant ne voit pas ce qu'il croit ; la béatitude au contraire a dans sa notion même cette perfection, que le bienheureux voit ce qui le béatifie. Aussi est-il évidemment impossible que la foi demeure en même temps que la béatitude dans le même sujet.

Solutions : 1. La foi est plus noble que la science du côté de l'objet, parce que celui-ci est la vérité première. Mais la science a un mode de connaître plus parfait, qui ne s'oppose pas à la perfection de la béatitude, c'est-à-dire à la vision, comme s'y oppose le mode de la foi.

2. La foi est un fondement quant à ce qu'elle possède de connaissance. C'est pourquoi, quand il y aura une connaissance plus parfaite, il y aura un fondement plus parfait.

3. La solution ressort ici de ce que nous venons de dire.

Article 4 : L'espérance demeure-t-elle après cette vie ?

Objections : 1. Il semble bien. Car l'espérance perfectionne l'appétit humain plus noblement que ne le font les vertus morales. Mais les vertus morales demeurent après cette vie, comme le montre S. Augustin. Donc l'espérance à plus forte raison.

2. La crainte s'oppose à l'espérance. Mais la crainte subsiste après cette vie : chez les bienheureux, la crainte filiale qui demeure à jamais ; chez les damnés, la crainte des châtiments. Donc l'espérance, à titre égal, peut demeurer.

3. Comme l'espérance a pour objet un bien à venir, de même le désir. Mais il y a chez les bienheureux un désir des biens à venir, et quant à la gloire du corps à laquelle, dit S. Augustin, aspirent les âmes des bienheureux, et même quant à la gloire de l'âme selon cette parole de

l'Écclésiastique (24,21) : « Ceux qui me mangent auront encore faim et ceux qui me boivent auront encore soif », et le mot de S. Pierre sur « celui en qui les anges désirent plonger leur regard » (1 P 1,12). Il semble donc que l'espérance puisse exister après cette vie chez les bienheureux.

En sens contraire, l'Apôtre écrit (Rm 8,24) : « Voir ce qu'on espère, ce n'est plus l'espérer. » Mais les bienheureux voient ce qui fait l'objet de leur espérance, c'est-à-dire Dieu. Donc ils n'espèrent plus.

Réponse : Ainsi que nous venons de le dire pour la foi, quand une chose implique par définition une imperfection du sujet, elle ne peut rester dans un sujet qui possède parfaitement la perfection opposée. Ainsi, il est évident que le mouvement implique de soi une imperfection du sujet, puisqu'on le définit « l'acte d'un être en puissance en tant que tel ». Aussi, quand cette puissance est réduite en acte, le mouvement cesse : lorsqu'une chose est déjà devenue blanche, elle n'a pas à blanchir encore. Or l'espérance implique un mouvement vers ce qu'on n'a pas, comme on peut le voir par tout ce que nous avons dit plus haut sur la passion d'espérance. C'est pourquoi quand on sera en possession de ce qu'on espère, c'est-à-dire lorsqu'on jouira de Dieu, il ne pourra plus y avoir d'espérance.

Solutions : 1. L'espérance est plus noble que les vertus morales quant à l'objet qui est Dieu. Mais les actes des vertus morales, sauf peut-être par ce côté matériel qui ne subsiste pas dans l'autre vie, ne s'opposent pas à la perfection de la béatitude comme fait l'acte de l'espérance. En effet la vertu morale perfectionne l'appétit non pas seulement en vue de ce qu'on n'a pas encore, mais aussi par rapport à ce qu'on a présentement en sa possession.

2. Comme nous le dirons plus loin, il y a deux craintes, la crainte servile et la crainte filiale. La crainte servile est la peur du châtement, qui ne pourra plus exister dans la gloire puisqu'il ne restera aucune possibilité de subir une peine. — Quant à la crainte filiale, elle a deux actes : révéler Dieu, et quant à cet acte elle demeure ; puis, craindre d'être séparé de lui, et quant à cet acte elle ne demeure pas. En effet, être séparé de Dieu, c'est un mal ; or aucun mal ne sera plus à craindre là-haut, selon la parole des Proverbes (1,33 Vg) : « On jouira abondamment, la crainte du mal ayant disparu. » Pour ce qui est de l'opposition entre la crainte et l'espérance, elle se fonde, avons-nous dit, sur l'opposition entre le bien et le mal : aussi la crainte qui restera dans la gloire n'est-elle pas en opposition avec l'espérance.

Chez les damnés, au contraire, la crainte du châtement peut exister plus que chez les bienheureux l'espérance de la gloire. C'est que chez les damnés les peines se présenteront les unes après les autres, et ainsi elles auront toujours l'aspect d'une chose à venir, qui est l'objet forme de la crainte. Mais la gloire des saints ne se réalise pas d'une manière successive : elle participe de l'éternité, où il n'y a ni passé ni futur mais uniquement le présent. Et pourtant, même chez les damnés la crainte à proprement parler n'existe pas. Car elle n'est jamais, avons-nous dit, sans quelque espoir d'évasion ; or cet espoir chez les damnés n'existera aucunement. Par conséquent la crainte non plus, si ce n'est dans le sens tout à fait général où l'on donne le nom de crainte à n'importe quelle attente d'un mal à venir.

3. Quant à la gloire de l'âme, il ne peut y avoir, pour la raison que nous venons de dire, un véritable désir chez les bienheureux sous l'aspect où le désir regarde le futur. On dit que la faim et la soif existent là-haut, pour écarter l'idée qu'on s'ennuierait. C'est pour la même raison qu'on dit que le désir existe chez les anges. — Mais par rapport à la gloire du corps, dans les âmes des saints il peut bien y avoir un désir, mais non une espérance à proprement parler ; ni au sens précis où elle est vertu théologale, car alors son objet est Dieu et non un bien créé ; ni au sens où elle est prise en général. Parce que l'objet de l'espérance est quelque chose d'ardu, avons-nous

dit. Or, aussitôt que nous possédons la cause inéluctable d'un bien il ne se présente plus à nous sous un aspect ardu. Ainsi, lorsque quelqu'un a de l'argent, et qu'il y a des choses qu'il peut acheter tout de suite, on ne dit pas à proprement parler qu'il espère les avoir. Et pareillement, ceux qui possèdent la gloire de l'âme, on ne dit pas à proprement parler qu'ils espèrent la gloire du corps; on dit seulement qu'ils la désirent.

Article 5 : Demeure-t-il quelque chose de la foi, ou de l'espérance ?

Objections : 1. Il semble qu'il en demeure quelque chose dans la gloire. En effet, écartez ce qui est propre, il demeure ce qui est commun. On lit ainsi au livre Des Causes : « Une fois écarté l'être raisonnable, il reste le vivant ; et une fois écarté le vivant, il reste l'être. » Mais la foi a quelque chose de commun avec la béatitude, à savoir la connaissance même ; elle a d'autre part quelque chose qui lui est propre, à savoir l'énigme: elle est en effet une « connaissance en énigme ». Donc, une fois écarté le caractère énigmatique de la foi, il reste encore la connaissance même de la foi.

2. La foi est dans l'âme une lumière spirituelle, selon l'Apôtre (Ep 1,18) : « Que les yeux de votre cœur soient illuminés pour la connaissance de Dieu. » Mais cette lumière est imparfaite par rapport à la lumière de gloire dont il est dit dans le Psaume (36,10) : « Dans ta lumière nous verrons la lumière. » Or une lumière imparfaite demeure même quand survient la lumière parfaite : un cierge ne s'éteint pas quand survient la clarté du soleil. Il semble donc que la lumière de foi demeure avec la lumière de gloire.

3. On n'enlève pas sa substance à un habitus du fait qu'on lui ôte sa matière ; on peut garder l'habitus de la libéralité même après qu'on a perdu son argent, mais on ne peut plus en avoir l'acte. Or la foi a pour objet la vérité première non vue. Une fois cette matière enlevée par le fait même de la vision de la vérité première, il peut donc y avoir encore l'habitus même de la foi.

En sens contraire, la foi est un habitus simple. Or une chose simple ou disparaît tout entière ou demeure tout entière. Donc, puisque la foi ne peut pas demeurer entièrement mais, comme nous l'avons dit, est vidée de ce qui la définit, il semble qu'elle soit totalement enlevée.

Réponse : Pour certains, l'espérance disparaît tout à fait, tandis que la foi disparaît en partie, c'est-à-dire quant à l'énigme, et demeure en partie, c'est-à-dire quant à la substance de la connaissance. Si l'on entend par là qu'elle reste, non dans une identité numérique mais dans une identité générique, c'est tout à fait vrai, car la foi s'accorde avec la vision de la patrie dans un genre, celui de la connaissance. L'espérance, au contraire, ne s'accorde pas avec la béatitude dans un genre ; en effet, l'espérance est comparée à la jouissance de la béatitude, comme le mouvement est comparé au repos que l'on goûte en arrivant au terme.

Mais si l'on veut dire que la connaissance qu'on a dans la foi reste numériquement la même dans la patrie, c'est tout à fait impossible. Car lorsqu'on enlève la différence constitutive d'une espèce, la substance du genre ne reste plus numériquement la même ; ainsi, quand vous ôtez ce qui fait la blancheur, la substance de la couleur ne demeure pas numériquement la même, de sorte qu'une couleur numériquement la même serait tantôt le blanc et tantôt le noir. Le genre, en effet, ne se compare pas à la différence spécifique comme la matière à la forme, au point que la substance du genre puisse rester identique numériquement, même après qu'on a changé la différence, comme la substance de la matière demeure identique numériquement, même quand la forme a changé. Le genre et la différence ne sont pas des parties de l'espèce ; autrement, on n'en ferait pas des prédicats de l'espèce. Mais, de même que l'espèce signifie le tout, c'est-à-dire le composé de matière et de forme dans les réalités matérielles, de même la différence représente le tout, et pareillement le genre; mais le genre désigne le tout par ce qui en est pour ainsi dire la matière, tandis que la différence le désigne par ce qui en est pour ainsi dire la forme ; mais

l'espèce le désigne par l'un et l'autre côté. Ainsi, dans l'homme, la nature sensible se présente matériellement par rapport à la nature intellectuelle; on appelle animal ce qui a la nature sensible ; raisonnable, ce qui a la nature intellectuelle ; homme enfin, ce qui est en possession des deux. C'est bien le même tout qui est signifié par ces trois choses, mais non du même point de vue.

De toute évidence par conséquent, puisque la différence ne fait que préciser le genre, si l'on écarte la différence, la substance du genre ne peut rester la même, car ce n'est pas la même animalité qui demeure si c'est une autre sorte d'âme qui constitue l'animal. — Par conséquent il n'est pas possible qu'une connaissance qui a existé d'abord sous forme d'énigme, devienne ensuite une vision à découvert en demeurant numériquement la même. Ainsi est-il évident que rien de ce qui est dans la foi ne demeure dans la patrie, identique numériquement ou spécifiquement; ce n'est identique que génériquement.

Solutions : 1. Otez le raisonnable, le vivant ne demeure plus le même numériquement, mais par le genre, nous venons de le montrer.

2. L'imperfection de la lumière d'un cierge ne s'oppose pas à la perfection de la lumière solaire, parce qu'il ne s'agit pas du même sujet. Mais l'imperfection de la foi et la perfection de la gloire s'opposent entre elles et regardent le même sujet. Elles ne peuvent donc exister ensemble, pas plus que dans l'air la clarté ne peut coexister avec l'obscurité.

3. Celui qui perd de l'argent ne perd pas la possibilité d'en avoir, et c'est pourquoi il peut très bien garder l'habitus de la libéralité. Mais dans l'état de gloire non seulement on perd en acte l'objet de foi, c'est-à-dire ce qu'on ne voit pas; mais on perd jusqu'à la possibilité de le recouvrer, étant donné la stabilité de la béatitude. Aussi un tel habitus demeurerait pour rien.

Article 6 : La charité demeure-t-elle après cette vie ?

Objections : 1. Il ne semble pas. Car, dit l'Apôtre (1 Co 13,10), « quand viendra ce qui est parfait, ce qui est partiel (c'est-à-dire imparfait) disparaîtra ». Mais la charité de l'homme voyageur est imparfaite. Donc elle disparaîtra lorsqu'advientra la perfection de la gloire.

2. Habitus et actes se distinguent d'après les objets. Mais l'objet de l'amour est le bien appréhendé. Comme on appréhende tout autrement dans la vie présente et dans la vie future, il semble donc que la charité ne doive pas rester la même des deux côtés.

3. Dans les choses qui sont d'une même essence, l'imparfait peut s'élever au niveau de la perfection par un accroissement continu. Mais la charité dans l'état de voyage, quelle que soit sa croissance, ne peut jamais parvenir à égaler la charité dans la patrie. Il semble donc que la charité du voyage ne demeure pas dans la patrie.

En sens contraire, l'Apôtre assure (1 Co 13,8) : « La charité ne disparaîtra jamais. »

Réponse : Quand l'imperfection d'une chose, avons-nous dit, n'appartient pas à la définition de son espèce, rien n'empêche qu'en demeurant identique numériquement, ce qui fut d'abord imparfait ne devienne ensuite parfait, comme l'homme se perfectionne par croissance, et la blancheur par intensification. Or la charité est un amour. Il n'est aucune imperfection qui soit essentielle à l'amour ; il peut avoir pour objet aussi bien ce qu'on possède que ce qu'on ne possède pas, ce qu'on voit que ce qu'on ne voit pas. Aussi la charité ne disparaît pas par la perfection même de la gloire, mais elle reste numériquement la même.

Solutions : 1. L'imperfection de la charité lui advient par accident; l'imperfection n'est pas essentielle à l'amour. Or, quand on ôte ce qui est accidentel, il reste néanmoins la substance de la réalité. Dès lors l'imperfection de la charité est supprimée, la charité elle-même ne l'est pas.

2. La charité n'a pas pour objet la connaissance même ; dans ce cas en effet, elle ne serait pas la même dans le voyage et dans la patrie. Mais elle a pour objet la réalité connue qui, elle, reste identique, à savoir Dieu même.

3. Si la charité du voyage ne peut parvenir par accroissement à égaler celle de la patrie, cela tient à une différence du côté de la cause ; la vision est en effet une cause de l'amour, dit Aristote. Or Dieu est d'autant plus parfaitement aimé qu'il est plus parfaitement connu.

### QUESTION 68 : LES DONNÉS DU SAINT-ESPRIT

1. Les dons diffèrent-ils des vertus ? — 2. La nécessité des dons. — 3. Sont-ils des habitus ? 4. Quels sont-ils, et combien ? — 5. Sont-ils connexes ? — 6. Demeurent-ils dans la patrie ? 7. Leurs rapports mutuels. — 8. Leur rapport avec les vertus.

Article 1 : Les dons sont-ils différents des vertus ?

Objections : 1. Il ne semble pas. Sur ce passage de Job (1,2) : « Sept fils lui sont nés », S. Grégoire dit en effet : « Sept fils nous naissent quand, par la conception des bonnes pensées, les sept vertus du Saint-Esprit germent en nous. » Et il cite alors ce passage d'Isaïe (11, 2) : « Sur lui reposera l'esprit d'intelligence, etc. », où sont énumérés les sept dons du Saint-Esprit. Donc ces sept dons sont des vertus.

2. S. Augustin exposant le passage qu'on lit en S. Matthieu (12,45) : « Alors il s'en va et prend avec lui sept autres esprits », dit ceci : « Ce sont là sept vices contraires aux sept vertus du Saint-Esprit », c'est-à-dire aux sept dons. Or ces sept vices sont contraires à ce qu'on appelle communément des vertus. C'est la preuve que les dons ne se distinguent pas de ce qu'on appelle communément les vertus.

3. Si des choses ont la même définition, c'est que ce sont les mêmes choses. Mais la définition de la vertu convient aux dons ; chaque don est effectivement « la bonne qualité d'esprit par laquelle on a une vie droite, etc. ». Pareillement, la définition du don convient aux vertus infuses : le don est en effet, selon le Philosophe, « le cadeau qu'on ne peut rendre ». Par conséquent vertus et dons ne se distinguent pas.

4. Plusieurs choses énumérées parmi les dons sont des vertus. Car, on l'a dit plus haut, la sagesse, l'intelligence et la science sont des vertus intellectuelles ; le conseil appartient à la prudence ; la piété est une espèce de justice ; la force est une vertu morale. Il semble donc qu'il n'y a pas de distinction entre les vertus et les dons.

En sens contraire, S. Grégoire distingue les sept dons, qu'il dit symbolisés par les sept fils de Job, d'avec les trois vertus théologiques, qu'il dit symbolisées par les trois filles de Job. Puis, il distingue les mêmes sept dons d'avec les quatre vertus cardinales, qu'il dit symbolisées par les quatre angles de la maison.

Réponse : Si nous parlons du don et de la vertu d'après leur définition nominale, ils n'ont aucune opposition l'un à l'autre. Car le concept de vertu est pris de ce qu'elle perfectionne l'homme pour le faire agir bien, comme on l'a dit plus haut, tandis que la notion du don est prise par rapport à la cause d'où il vient. Or rien n'empêche ce qui vient d'un autre à titre de don, d'être chez quelqu'un principe de perfection pour agir bien d'autant plus, nous l'avons dit plus haut, qu'il y a des vertus infusées en nous par Dieu. Aussi, à ce titre, le don ne peut-il se distinguer de la vertu. Et c'est pourquoi certains ont soutenu qu'il n'y avait pas à distinguer les dons des vertus. — Mais il leur reste une difficulté qui n'est pas moindre, c'est de dire pour quelle raison certaines vertus sont appelées dons, et non pas toutes ; et pourquoi certaines choses sont comptées parmi les dons et ne le sont pas parmi les vertus, comme c'est flagrant pour la crainte.



Aussi d'autres ont-ils affirmé qu'il y avait lieu de distinguer les dons d'avec les vertus, mais ils n'ont pas assigné à la distinction une cause appropriée, c'est-à-dire qui fût à ce point commune aux vertus qu'elle ne dût aucunement s'appliquer aux dons, ou inversement. Certains, en effet, considérant qu'entre les sept dons quatre se rapportent à la raison : sagesse, science, intelligence et conseil ; et trois à l'appétit : force, piété et crainte, ont prétendu que les dons perfectionnaient le libre arbitre selon qu'il est faculté de raison ; les vertus au contraire, selon qu'il est faculté de volonté, parce qu'ils n'ont trouvé que deux vertus, foi et prudence, qui fussent dans la raison ou intelligence, tandis qu'ils ont mis les autres dans la faculté d'appétit ou d'affectivité. Mais il faudrait, si cette distinction était juste, que toutes les vertus fussent dans la faculté appétitive, et tous les dons dans la raison.

D'autre part, considérant ce que dit S. Grégoire, que « le don du Saint-Esprit qui forme la tempérance, la prudence, la justice et la force dans l'esprit qui lui est soumis, le prémunit aussi par les sept dons contre chaque tentation » certains ont prétendu que les vertus sont ordonnées à bien agir, les dons au contraire à résister aux tentations. Mais ce n'est pas là encore une distinction suffisante, parce que même les vertus résistent aux tentations lorsque celles-ci induisent à des péchés qui sont contraires aux vertus ; chaque être en effet résiste naturellement à son contraire, ce qui est surtout évident pour la charité dont il est dit dans le Cantique (8,7) : « Les grandes eaux ne pourraient éteindre la charité. »

D'autres, considérant que ces dons sont révélés dans l'Écriture selon qu'ils furent dans le Christ, comme on le voit en Isaïe (11,2), ont affirmé que les vertus sont ordonnées absolument à bien agir ; mais que les dons sont faits pour que nous puissions grâce à eux nous conformer au Christ, principalement dans ce qu'il a eu à souffrir, parce que c'est surtout dans sa passion que ces dons ont resplendis. — Mais cela non plus ne semble pas suffisant. Car c'est surtout selon l'humilité et la douceur que le Seigneur lui-même nous engage à la conformité avec lui : « Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur » (Mt 11,29) ; et aussi selon la charité : « Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés » (Jn 15,12). Et ce sont là aussi les vertus qui ont brillé surtout dans la passion du Christ.

Voilà pourquoi, si nous voulons distinguer les dons d'avec les vertus nous devons suivre la manière de parler de l'Écriture. Or, les dons nous sont révélés non pas sous ce nom-là mais plutôt sous celui d'esprits. C'est ainsi qu'il est dit en Isaïe (11,2) : « Sur lui reposera l'esprit de sagesse et d'intelligence, etc. ». De telles paroles donnent manifestement à entendre que ces sept choses sont énumérées là en tant qu'elles sont en nous par inspiration divine. Or l'inspiration signifie une motion venant du dehors. Il faut en effet considérer qu'il y a dans l'homme deux principes de mouvement : l'un intérieur qui est la raison, l'autre extérieur qui est Dieu, avon-nous dit plus haut ; et le Philosophe dit la même chose au chapitre de la Bonne Fortune.

Mais il est évident que tout ce qui est mû doit nécessairement être proportionné à ce qui le meut ; et la perfection du mobile en tant que tel, c'est d'être bien disposé à se laisser mouvoir par son moteur. Donc, dans la mesure où le moteur est élevé, il est nécessaire que le mobile lui soit proportionné par une disposition plus parfaite ; ainsi voyons-nous que l'élève doit être préparé plus parfaitement pour recevoir de son maître un enseignement plus élevé. Or il est manifeste que les vertus humaines perfectionnent l'homme en tant qu'il est apte par nature à être mû par la raison dans ses actes intérieurs ou extérieurs. Il faut donc qu'il y ait en lui des perfections plus hautes qui le disposent à être mû par Dieu. Et ces perfections sont appelées des dons, non seulement parce qu'elles sont infusées par Dieu, mais parce que, grâce à elles l'homme est disposé à subir promptement l'impulsion de l'inspiration divine. C'est ce qui est écrit en Isaïe (50,5) : « Le Seigneur m'a ouvert l'oreille ; et moi je n'ai pas résisté, je ne me suis pas dérobé. »

Le Philosophe dit encore que les hommes mus par un instinct divin ne doivent pas délibérer selon la raison humaine, mais suivre leur instinct intérieur, parce qu'ils sont mus par un principe meilleur que la raison humaine. Et c'est ce que disent certains : les dons perfectionnent l'homme pour des actes plus élevés que les actes des vertus.

Solutions : 1. Ces dons sont parfois appelés vertus au sens général du mot. Ils possèdent cependant quelque chose qui dépasse la notion commune de vertu: ce sont des vertus divines qui perfectionnent l'homme en tant qu'il est mû par Dieu. Si bien que le Philosophe place au-dessus de la vertu commune une vertu héroïque ou divine d'après laquelle on dit de quelques-uns qu'ils sont des hommes divins.

2. Les vices, en tant qu'ils sont contraires au bien de la raison, s'opposent aux vertus ; mais en tant qu'ils sont contraires à l'instinct divin, ils s'opposent aux dons. Car on s'oppose en même temps à Dieu et à la raison, dont la lumière vient de Dieu.

3. Nous avons là une définition de la vertu dans ce qu'elle a de commun. Dès lors, si nous voulons restreindre la définition aux vertus en tant qu'elles se distinguent des dons, nous dirons que cette clause « par quoi on mène une vie droite » doit s'entendre de la rectitude de vie entendue selon la règle de raison. — Pareillement le don, en tant qu'il se distingue de la vertu infuse, peut se définir ce qui est donné par Dieu à l'homme en vue de le mouvoir, parce qu'ainsi Dieu lui fait suivre aisément ses impulsions.

4. La sagesse est appelée vertu intellectuelle selon qu'elle procède du jugement de la raison; mais elle est appelée don selon qu'elle opère par une impulsion divine. Et il faut dire la même chose des autres dons.

Article 2 : La nécessité des dons

Objections : 1. Il ne semble pas que les dons soient nécessaires à l'homme pour son salut. En effet ils sont ordonnés à une perfection qui est au-delà de la perfection commune des vertus. Or, il n'est pas nécessaire pour le salut d'atteindre à une perfection de ce genre, qui est au-delà de l'état commun de la vertu ; car cette sorte de perfection ne tombe pas sous le précepte mais sous le conseil. Les dons ne sont donc pas nécessaires à l'homme pour le salut.

2. Pour le salut il suffit que l'on se comporte bien dans le domaine divin et dans le domaine humain. Mais par les vertus théologiques on se comporte bien dans le domaine divin, et par les vertus morales dans le domaine humain. Les dons ne sont donc pas nécessaires au salut.

3. S. Grégoire dit que le Saint-Esprit donne la sagesse contre la sottise, l'intelligence contre la stupidité, le conseil contre la précipitation, la force contre la crainte, la science contre l'ignorance, la piété contre la dureté, la crainte contre l'orgueil. Mais un remède suffisant pour enlever tous ces maux peut être fourni par les vertus. Les dons ne sont donc pas nécessaires pour le salut.

En sens contraire, parmi les dons, la sagesse paraît être le plus haut ; la crainte le plus bas. Or l'un comme l'autre est nécessaire au salut. De la sagesse il est écrit (Sg 7,28) : « Dieu n'aime que celui qui habite avec la sagesse. » De la crainte il est écrit (Si 1,28 Vg) : « Celui qui ignore la crainte ne pourra être justifié. » Par conséquent les autres dons intermédiaires sont nécessaires aussi au salut.

Réponse : Comme on vient de le dire, les dons sont pour l'homme des perfections qui le disposent à bien suivre l'impulsion divines. Aussi, dans les choses où l'impulsion de la raison ne suffit pas, mais où celle du Saint-Esprit est nécessaire, le don est nécessaire par voie de conséquence.

Or la raison de l'homme reçoit de Dieu une double perfection : une qui est naturelle, c'est-à-dire conforme à la lumière naturelle de la raison, une autre qu'il est surnaturelle, au moyen des vertus

théologiques, comme on l'a dit plus haut. Et bien que cette seconde perfection soit plus grande que la première, cependant la première est plus parfaitement en notre possession que la seconde, car on a la première comme en pleine possession, la seconde comme en possession imparfaite : en effet, c'est imparfaitement que nous aimons Dieu et le connaissons. Or, c'est évident, chaque fois qu'un être possède parfaitement une nature ou forme, ou une vertu, il peut par lui-même agir d'après elle, sans exclure cependant l'opération de Dieu qui, en toute nature et en toute volonté, opère au-dedans. Mais l'être qui possède imparfaitement une nature ou forme, ou une vertu, ne peut opérer par lui-même à moins d'être mû par un autre. Ainsi le soleil, parce qu'il est un foyer parfait de lumière, peut illuminer par lui-même ; mais la lune, dans laquelle la lumière n'existe qu'à l'état imparfait, n'éclaire que si elle est éclairée. De même, un médecin qui connaît parfaitement l'art de la médecine peut opérer par lui-même ; mais son élève, qui n'est pas encore pleinement instruit, ne peut opérer par lui-même à moins que le maître ne l'instruise.

Ainsi donc, pour les choses qui sont soumises à la raison humaine, c'est-à-dire en rapport avec la fin qui lui est connaturelle, l'homme peut agir par le jugement de la raison. Si cependant, même en cela, il est aidé par Dieu au moyen d'une inspiration spéciale, ce sera l'effet d'une bonté surabondante ; aussi, selon les philosophes, quiconque avait les vertus morales acquises n'avait pas de ce fait les vertus héroïques ou divines. Mais dans l'ordination à la fin ultime surnaturelle, à laquelle la raison meut selon qu'elle est quelque peu et imparfaitement formée par les vertus théologiques, cette motion de la raison ne suffit pas si l'instinct et l'impulsion supérieure de l'Esprit Saint n'intervient pas, selon S. Paul (Rm 8,14.17) : « Ceux qui sont menés par l'Esprit de Dieu sont fils et donc héritiers de Dieu. » Et l'on dit dans le Psaume (143,10) : « Que ton Esprit bon me conduise sur une terre unie. » C'est-à-dire que nul ne peut parvenir à hériter cette terre des bienheureux s'il n'est mû et conduit par l'Esprit Saint. Et voilà pourquoi il est nécessaire à l'homme, pour atteindre cette fin, d'avoir le don du Saint-Esprits.

Solutions : 1. Les dons dépassent la perfection commune des vertus, non quant au genre d'œuvres, de la manière dont les conseils dépassent les préceptes, mais quant à la manière d'agir, selon qu'on est mû par un principe plus élevé.

2. Par les vertus théologiques et morales l'homme n'est pas perfectionné à l'égard de la fin ultime à ce point qu'il n'ait pas toujours besoin d'être mû par une impulsion supérieure du Saint-Esprit, pour la raison déjà dite.

3. Tout n'est pas connu par la raison humaine, et tout ne lui est pas possible, soit qu'on la prenne dans la perfection de son développement naturel, soit qu'on la prenne dans la perfection que lui donnent les vertus théologiques. Aussi ne peut-elle sur tous les points repousser la sottise ni les autres maux du même genre dont le texte allégué fait mention. Mais Dieu, à la science et au pouvoir de qui tout est soumis, nous met à l'abri, par sa motion, de toute sottise, ignorance, hébétude, dureté, etc. Et c'est pourquoi les dons du Saint-Esprit, qui nous aident à suivre l'impulsion que cet Esprit nous communique, sont présentés comme des dons qui remédient à ces défauts.

Article 3 : Les dons du Saint-Esprit sont-ils des habitus ?

Objections : 1. Vraisemblablement non. L'habitus est une qualité qui demeure dans l'homme, « une qualité difficile à changer » comme il est dit au livre des Catégories. Mais il est propre au Christ que les dons du Saint-Esprit reposent sur lui, dit Isaïe (11,2). Et en S. Jean (1,33) on lit aussi : « Celui sur qui tu verras l'Esprit descendre et sur lequel il demeure, c'est lui qui baptise, etc. » ce que S. Grégoire commente en disant : « Le Saint-Esprit vient dans tous les fidèles, mais c'est seulement dans le Médiateur qu'il demeure toujours, à titre unique. » Les dons du Saint-Esprit ne sont donc pas des habitus.

2. Les dons du Saint-Esprit perfectionnent l'homme selon qu'il est conduit par l'Esprit de Dieu, avons-nous dit. Mais l'homme, en tant qu'il est conduit par l'Esprit de Dieu, se comporte en quelque sorte comme un instrument par rapport à lui. Or il ne convient pas à l'instrument, mais à l'agent principal, d'être perfectionné par un habitus.

3. Comme les dons du Saint-Esprit, le don de prophétie provient de l'inspiration divine. Mais la prophétie n'est pas un habitus car, dit S. Grégoire « l'esprit de prophétie n'est pas toujours présent aux prophètes ». Donc les dons du Saint-Esprit ne sont pas davantage des habitua.

En sens contraire, le Seigneur dit à ses disciples en parlant du Saint-Esprit (Jn 14,17 Vg) : « Il demeurera chez vous et il sera en vous. » Or le Saint-Esprit n'est pas chez les hommes sans ses dons. Ceux-ci demeurent donc dans les hommes. Par conséquent ils ne sont pas seulement des actes ou des passions, ils sont encore des habitus permanents.

Réponse : Les dons, avons-nous dit, sont des perfections qui disposent l'homme à bien suivre l'impulsion du Saint-Esprit. Or il est évident, d'après ce qui a été dit précédemment, que les vertus morales perfectionnent la faculté appétitive selon qu'elle participe en quelque manière de la raison, c'est-à-dire en tant qu'il lui est naturel d'être mue par le commandement de celle-ci. Ainsi donc, les dons du Saint-Esprit ont pour l'homme par rapport au Saint-Esprit le même rôle que remplissent les vertus morales pour la faculté appétitive par rapport à la raison. Or, les vertus morales sont des habitus par lesquels nos facultés appétitives sont disposées à obéir promptement à la raison. Par suite, les dons du Saint-Esprit sont eux aussi des habitua par lesquels on est parfaitement adapté à obéir promptement au Saint-Esprit.

Solutions : 1. S. Grégoire résout la difficulté au même endroit, lorsqu'il dit : « Pour les dons sans lesquels on ne peut parvenir à la vie éternelle, le Saint-Esprit demeure toujours en tous les élus, tandis que pour les autres dons il n'est pas toujours à demeure. » Or les sept dons, avons-nous dit à l'article précédent, sont nécessaires au salut. Aussi, quant à ceux-là, le Saint-Esprit demeure toujours dans les saints.

2. Cette raison est valable pour un instrument auquel il appartient non pas d'agir mais seulement d' » être agi ». Or l'homme n'est pas un instrument de cette sorte, mais il « est agi » par le Saint-Esprit de telle manière qu'il agit aussi, en tant qu'il garde son libre arbitre. C'est pourquoi il a besoin d'un habitus.

3. La prophétie fait partie de ces dons qui sont utiles à la manifestation du Saint-Esprit, mais non pas nécessaires au salut. Aussi n'est-ce pas pareil.

Article 4 : Quels sont les dons et combien sont-ils ?

Objections : 1. L'énumération des sept dons du Saint-Esprit ne se justifie pas. En effet, dans cette énumération on met quatre dons se rapportant aux vertus intellectuelles: sagesse, intelligence, science et conseil, lequel se rapporte à la prudence ; mais on ne met rien qui se rapporte à l'art, lequel est pourtant la cinquième vertu intellectuelle. De même, on met bien quelque chose qui se rapporte à la justice, savoir la piété, et quelque chose qui se rapporte à la force, savoir le don de force ; mais on ne met rien qui se rapporte à la tempérance.

2. La piété est une partie de la justice. Mais au sujet de la force, on ne met pas comme don une partie de la force mais la force elle-même. On ne devrait donc pas énumérer la piété, mais la justice elle-même.

3. Ce sont les vertus théologiques qui nous ordonnent surtout à Dieu. Puisque les dons perfectionnent l'homme selon qu'il est mû par Dieu, il semble qu'on aurait dû énumérer quelques dons relatifs aux vertus théologiques.

4. De même qu'on craint Dieu, on l'aime aussi, on espère en lui et on se délecte de lui. Or l'amour, l'espérance et la délectation sont d'autres passions que la crainte. Donc, de même que la crainte est comptée comme un don, de même ces trois autres passions doivent l'être aussi.

5. A l'intelligence est jointe la sagesse qui la régit ; à la force, le conseil ; à la piété, la science. Il eût donc fallu ajouter aussi à la crainte un don qui pût la diriger. Ce n'est donc pas assez des sept. En sens contraire, il y a l'autorité de l'Écriture avec Isaïe (11,2).

Réponse : Les dons, avons-nous dit, sont des habitus qui perfectionnent l'homme pour qu'il suive promptement l'impulsion du Saint-Esprit, de même que les vertus morales disposent les facultés appetitives à obéir à la raison. Or, de même qu'il est naturel pour les facultés appetitives d'être mues par le commandement de la raison ; de même il est naturel pour toutes les facultés humaines d'être mues par l'impulsion de Dieu comme par une puissance supérieure. Voilà pourquoi, dans toutes les facultés de l'homme qui peuvent être principes d'actes humains (c'est-à-dire dans la raison et dans la faculté d'appétit), de même qu'il y a des vertus, il y a des dons.

Mais la raison est spéculative et pratique. Et d'un côté comme de l'autre, il y a une saisie de la vérité qui est affaire de découverte, puis de jugement sur cette vérité. Pour la saisie de la vérité, la raison spéculative est donc perfectionnée par le don d'intelligence, la raison pratique par celui de conseil. Pour bien juger, la raison spéculative est perfectionnée par la sagesse, la raison pratique par la science. — Quant à la puissance appetitive, en ce qui regarde autrui elle est perfectionnée par la piété ; en ce qui regarde le sujet lui-même elle est perfectionnée par la force contre la terreur des périls, et contre la convoitise désordonnée des choses agréables elle est perfectionnée par la crainte, selon le mot des Proverbes (15,27 Vg) : « Par la crainte du Seigneur tout homme s'éloigne du mal », et dans le Psaume (118,120) : « Que ta crainte transperce ma chair, car j'ai eu la crainte de tes commandements. » Ainsi est-il clair que ces dons s'étendent à toutes les choses auxquelles s'étendent également les vertus tant intellectuelles que morales.

Solutions : 1. Les dons du Saint-Esprit perfectionnent l'homme dans ce qui a trait au bien-vivre. Ce n'est pas à cela que l'art est ordonné, mais aux choses extérieures à fabriquer : l'art est droite règle non de la conduite à tenir mais de la chose à fabriquer, comme il est dit au livre VI de l'Éthique. Cependant, si l'on considère l'infusion des dons, on peut dire qu'il y a là tout un art ; cet art appartient au Saint-Esprit qui est moteur à titre principal, mais non point aux hommes qui sont pour l'Esprit des instruments, tout le temps qu'ils sont mus par lui. — A la tempérance répond d'une certaine manière le don de crainte. De même en effet qu'il appartient à la vertu de tempérance, selon sa raison propre, d'éloigner quelqu'un des plaisirs mauvais à cause du bien de la raison, de même il appartient au don de crainte de l'en éloigner à cause de la crainte de Dieu.

2. Le nom de justice est donné d'après la rectitude de raison : aussi convient-il mieux pour nommer une vertu que pour nommer un don. Mais le nom de piété rappelle la révérence que nous avons pour notre père et notre patrie ; et, parce que Dieu est notre père à tous, le culte même que nous avons pour lui se nomme piété, comme dit S. Augustin. Voilà pourquoi le don par lequel quelqu'un agit bien envers tout le monde en raison de la révérence qu'il porte à Dieu se nomme très justement piété.

3. L'esprit de l'homme n'est pas mû par le Saint-Esprit sans lui être uni de quelque manière, comme l'instrument n'est pas mû par l'artiste si ce n'est au moyen d'un contact ou d'un autre mode d'union. Or la première union de l'homme à Dieu se fait par la foi, l'espérance et la charité. C'est pourquoi ces vertus sont présupposées aux dons : elles sont comme les racines des dons. De là vient que tous les dons se rapportent à ces trois vertus ils en sont pour ainsi dire des dérivations.

4. L'amour, l'espérance et la délectation ont pour objet le bien. Or, le souverain bien c'est Dieu : de là vient que les noms de ces passions sont transférés aux vertus théologiques par lesquelles l'âme est unie à Dieu. La crainte, au contraire, a pour objet le mal, qui d'aucune manière ne s'applique à Dieu ; elle n'implique donc pas l'union à Dieu, mais plutôt l'éloignement de certaines choses par révérence pour Dieu ; aussi n'est-elle pas un nom de vertu théologique mais de don, le nom de ce don qui nous retire du mal, bien plus puissamment que la vertu morale.

5. La sagesse dirige à la fois et l'intellectualité de l'homme et son affectivité. C'est pourquoi on met deux dons comme en correspondance avec les directions de la sagesse : du côté de l'intellectualité, le don d'intelligence ; du côté de l'affection, le don de crainte. En effet, le motif pour craindre Dieu se tire surtout de la considération de l'excellence divine, objet de la sagesse.

Article 5 : Les dons du Saint-Esprit sont-ils connexes ?

Objections : 1. L'Apôtre (1 Co 12,8) n'a pas l'air de le dire : « L'un reçoit de l'Esprit la parole de sagesse ; l'autre la parole de science selon le même Esprit. » Mais sagesse et science sont comptées parmi les dons du Saint-Esprit. Donc ceux-ci sont donnés à des individus divers et, chez le même, ils ne sont pas en connexion les uns avec les autres.

2. S. Augustin assure que « la plupart des fidèles ne brillent pas par la science, bien qu'ils brillent beaucoup par la foi ». Mais la foi s'accompagne de quelque don, au moins celui de crainte. Il semble donc que les dons ne soient pas nécessairement connexes dans un seul et même individu.

3. S. Grégoire affirme : « Bien petite est la sagesse, si elle manque d'intelligence ; et tout à fait inutile est l'intelligence, si elle ne s'appuie pas sur la sagesse. Le conseil est mesquin, lorsque l'œuvre de la force lui fait défaut, et la force est tout à fait détruite, si elle n'est pas soutenue par le conseil. Nulle est la science, si elle n'a pas l'utilité de la piété, et tout à fait inutile est la piété, si elle manque du discernement de la science. Si la crainte elle-même n'est pas accompagnée de ces vertus, on ne verra surgir aucune entreprise généreuse. » Il semble d'après cette manière de parler qu'on puisse avoir un don sans un autre. Par conséquent les dons du Saint-Esprit ne sont pas connexes.

En sens contraire, S. Grégoire dit d'abord « Dans ce repas en commun des enfants, il semble qu'il y ait lieu d'approfondir qu'ils s'invitent mutuellement à manger. » Or ces enfants de Job dont il parle, symbolisent les dons du Saint-Esprit. Donc ceux-ci sont liés entre eux, par cela même qu'ils se restaurent mutuellement.

Réponse : On peut facilement d'après ce qui précède établir sur ce point la vérité. En effet, comme on l'a dit plus haut, de même que les facultés d'appétit sont, par les vertus morales, bien disposées dans leur rapport avec le gouvernement de la raison, de même toutes les facultés de l'âme sont, par les dons, bien disposées par rapport au Saint-Esprit qui les meut. Or, selon l'Apôtre (Rm 5,5) : « L'amour de Dieu s'est répandu dans nos cœurs grâce au Saint-Esprit qui nous a été donné » ; si le Saint-Esprit habite en nous, c'est par la charité ; de même que si notre raison est rendue parfaite, c'est par la prudence. Ainsi, comme les vertus morales sont liées entre elles dans la prudence, ainsi les dons du Saint-Esprit sont-ils liés entre eux dans la charité ; ce qui revient à dire que celui qui a la charité a tous les dons du Saint-Esprit et qu'on ne peut en avoir aucun sans la charité.

Solutions : 1. La sagesse et la science peuvent d'abord être considérées comme grâces gratuitement données. On veut dire par là que quelqu'un abonde tellement dans la connaissance des réalités divines et humaines qu'il puisse et instruire les fidèles et réfuter les adversaires. Et dans les textes cités, l'Apôtre parle de la sagesse et de la science en ce sens-là, c'est pourquoi il est fait mention expressément de « parole de sagesse » et de « parole de science ». — Mais la sagesse et la science peuvent être envisagées autrement, comme dons du Saint-Esprit. A ce point

de vue, elles ne sont pas autre chose que des perfections de l'esprit humain par lesquelles celui-ci est préparé à suivre l'impulsion du Saint-Esprit dans la connaissance des choses divines ou humaines. Et sous cet aspect il est clair que de tels dons existent chez tous ceux qui possèdent la charité.

2. S. Augustin parle de science en commentant l'autorité de l'Apôtre qu'on vient de lire ; aussi parle-t-il de la science dans le sens que nous venons de dire — de grâce « gratuitement donnée ». On le voit bien par ce qu'il ajoute : « Une chose est de savoir seulement ce que l'on doit croire pour obtenir cette vie bienheureuse, qui n'est autre que la vie éternelle ; autre chose est de savoir en faire profiter les fidèles et la défendre contre les infidèles : c'est là, semble-t-il, ce que l'Apôtre appelle proprement la science. »

3. De même qu'on prouve la connexion des vertus cardinales par ce fait que chacune d'elles vient en quelque sorte se parfaire dans une autre comme on l'a dit plus haut, ainsi S. Grégoire veut prouver de la même manière la connexion des dons par ce fait qu'aucun d'eux ne peut être achevé sans un autre. De là cette phrase qui précède le passage allégué : « Chaque vertu s'effondre si elle n'est pas étayée par une autre. » Ce texte ne donne donc pas à entendre qu'un don puisse exister sans un autre, mais que l'intelligence, si elle était sans la sagesse, ne serait pas un don, de même que la tempérance, si elle était sans la justice, ne serait pas une vertu.

Article 6 : Les dons du Saint-Esprit demeurent-ils dans la patrie ?

Objections : 1. Il semble bien que non. Car S. Grégoire affirme : « Par les sept dons, le Saint-Esprit forme notre esprit à résister à chacune des tentations de la vie. » Mais dans la patrie il n'y aura plus de ces épreuves, selon la parole d'Isaïe (11,9) : « On ne fera plus de mal ni de violence sur toute ma sainte montagne. » Les dons du Saint-Esprit n'existeront donc plus dans la patrie.

2. Ces dons sont, avons-nous dit, des habitus. Or c'est bien inutilement qu'il y aurait des habitus s'il ne peut plus y avoir d'actes. Mais les actes de certains dons ne peuvent avoir lieu dans la patrie. S. Grégoire dit en effet « L'intelligence fait pénétrer ce qu'on entend, le conseil empêche la précipitation, la force empêche de craindre l'adversité, la piété emplit le fond du cœur d'œuvres de miséricorde. » Or tout cela ne convient pas à l'état de la patrie. Donc ces dons n'existeront plus dans l'état de gloire.

3. Parmi les dons, les uns, comme la sagesse et l'intelligence, perfectionnent l'homme dans la vie contemplative ; les autres, comme la piété et la force, le perfectionnent dans la vie active. Mais, dit S. Grégoire : « La vie active se termine avec la vie présente. » Donc dans l'état de gloire il n'y aura pas tous les dons du Saint-Esprit.

En sens contraire, S. Ambroise écrit dans son livre sur le Saint-Esprit : « La cité de Dieu, la Jérusalem céleste, n'est pas arrosée par le cours d'un fleuve terrestre ; mais le Saint-Esprit qui découle de la fontaine de vie, dont une petite gorgée nous contente, semble jaillir avec plus d'abondance dans les esprits célestes, bouillonnant à plein dans le canal des sept vertus qui émanent de lui. »

Réponse : Nous pouvons parler des dons de deux manières. — 1° En les considérant dans leur essence même. A ce point de vue, ils existeront dans la patrie à leur degré le plus parfait, comme le fait voir l'autorité de S. Ambroise qu'on vient de citer. La raison en est que les dons du Saint-Esprit perfectionnent l'âme humaine pour lui faire suivre la motion du Saint-Esprit ; ce qui aura lieu surtout dans la patrie quand Dieu sera « tout en tous » comme dit l'Apôtre (1 Co 15,28) et que l'homme sera totalement soumis à Dieu. — 2° On peut aussi considérer les dons quant à la matière sur laquelle ils s'exercent. A cet égard ils ont à s'exercer présentement dans une matière qui aura disparu dans l'état de gloire. Et à ce point de vue ils ne demeureront pas dans la patrie, ainsi que nous l'avons dit auparavant à propos des vertus cardinales.

Solutions : 1. S. Grégoire parle là des dons selon qu'ils conviennent à l'état présent ; c'est bien par eux en effet que nous sommes protégés contre les tentations des maux de cette vie. Mais dans l'état de gloire, tous les maux ayant cessé, les dons du Saint-Esprit serviront encore à nous parfaire dans le bien.

2. S. Grégoire met en chacun des dons quelque chose qui passe avec l'état présent, et quelque chose qui demeure dans la vie future. Il dit en effet que « la sagesse rassasie l'âme par l'espérance et la certitude des biens éternels ». De ces deux choses, l'espérance passe, mais la certitude demeure. — De l'intelligence il dit « qu'elle pénètre l'enseignement entendu, et par là même en éclaire les ténèbres en nous rassasiant le cœur ». De ces deux choses, l'enseignement entendu passe, puisque « l'homme n'aura plus à enseigner son frère » comme il est écrit en Jérémie (31,34) mais l'illumination de l'esprit demeurera. — Du conseil, il dit qu'il « empêche la précipitation », ce qui est nécessaire dans la vie présente, et en outre, qu'il « remplit l'âme de raison », ce qui est nécessaire même dans la vie future. — De la force il dit qu'elle « ne craint pas l'adversité », ce qui est nécessaire à présent, et en outre, qu'elle « nourrit la confiance », ce qui demeure même à l'avenir. — Pour la science il est vrai qu'il mentionne une seule chose, qu'elle « surmonte le jeûne de l'ignorance », ce qui appartient à l'état présent. Mais ce qu'il ajoute : « dans le ventre de l'esprit », peut au figuré s'entendre d'une plénitude de connaissance, ce qui demeure même dans l'état futur. — Pour la piété il dit qu'elle « remplit les entrailles du cœur d'œuvres de miséricorde ». C'est là une chose qui littéralement n'appartient qu'à l'état présent. Mais ce sentiment profond à l'égard du prochain, que désigne le mot « entrailles », appartient aussi à l'état futur, où la piété ne se répandra plus en œuvres de miséricorde mais en gratitude réciproque. — A propos de la crainte, il dit qu'elle « abaisse l'esprit pour l'empêcher de s'enorgueillir du présent », ce qui est bien pour le présent; il dit aussi qu' » au sujet des réalités futures, elle le reconforte en le nourrissant d'espérance ». C'est encore pour maintenant, quant à l'espérance ; mais ce peut être aussi pour l'état à venir, quant au reconfort que procurent ces réalités espérées ici-bas et obtenues là-haut.

3. Cette raison est valable si l'on regarde la matière des dons. Car les œuvres de la vie active ne seront plus la matière des dons. Mais tous exerceront leurs actes sur les choses de cette vie contemplative qu'est la vie bienheureuse.

Article 7 : Les rapports mutuels entre les dons

Objections : Il semble que la dignité des dons ne soit pas à envisager selon leur énumération par Isaïe (11,2). En effet, ce qui semble le plus important dans les dons, c'est ce que Dieu requiert de l'homme par-dessus tout. Or c'est la crainte, car il est écrit au Deutéronome (10,12) : « Et maintenant, Israël, que te demande le Seigneur ton Dieu, sinon que tu craignes le Seigneur ton Dieu? » Et en Malachie (1,6) : « Si c'est moi le Seigneur, où est la crainte qui M'est due ? » Il semble donc que la crainte, qui est énumérée en dernier, n'est pas le plus infime des dons mais le plus grand.

2. La piété semble être un bien universel. L'Apôtre dit (1 Tm 4,8) qu'elle est « utile à tout ». Mais un bien universel l'emporte sur les biens particuliers. Donc la piété, que l'énumération met l'avant-dernière, paraît être le plus excellent des dons.

3. La science parfait le jugement de l'homme, tandis que le conseil se rapporte à l'investigation. Mais le jugement est supérieur à celle-ci. La science est donc un don plus excellent que le conseil, alors qu'elle est cependant énumérée après lui.

4. La force se rapporte à la faculté d'appétit ; la science, à la raison. Mais la raison est supérieure à la faculté d'appétit. Donc la science est un don supérieur à la force, qui pourtant est énumérée avant elle. Donc la dignité des dons ne correspond pas à l'ordre dans lequel ils sont énumérés.



En sens contraire, S. Augustin dit dans son commentaire du Sermon sur la montagne : « Il me semble que l'opération septiforme du Saint-Esprit, dont parle Isaïe, s'accorde bien à ces degrés et à ces sentences (dont il est fait mention en Matthieu 5,3) ; mais il y a une différence d'ordre. Là (c'est-à-dire en Isaïe), l'énumération commence par ce qui est plus excellent, ici, par ce qui est moindre. »

Réponse : La dignité des dons peut être considérée de deux façons : de façon absolue, c'est-à-dire par rapport à leurs actes propres tels qu'ils découlent de leurs principes ; et relativement, c'est-à-dire par rapport à leur matière.

A parler de la dignité des dons de façon absolue, le titre de comparaison est le même en eux que dans les vertus, puisqu'ils perfectionnent l'homme dans tous les actes des puissances de l'âme pour lesquels les vertus le perfectionnent aussi, comme nous l'avons dit plus haut. Aussi, de même que les vertus intellectuelles l'emportent sur les vertus morales, et que parmi les vertus intellectuelles elles-mêmes, les vertus contemplatives l'emportent sur les vertus actives, comme la sagesse, l'intelligence et la science l'emportent sur la prudence et l'art, de sorte que pourtant la sagesse l'emporte sur l'intelligence, et l'intelligence sur la science, comme la prudence et le bon sens l'emportent sur le bon conseil; pareillement, parmi les dons, la sagesse et l'intelligence, la science et le conseil l'emportent sur la piété, la force et la crainte; et parmi ceux-ci encore, la piété l'emporte sur la force, et la force sur la crainte, comme la justice l'emporte sur la force et celle-ci sur la tempérance.

Mais si l'on regarde la matière, la force et le conseil sont supérieurs à la science et à la piété, pour cette raison que la force et le conseil interviennent dans les affaires ardues, tandis que la piété et même la science interviennent dans les affaires courantes. Ainsi donc, la dignité des dons répond à l'ordre dans lequel ils sont énumérés. En partie, de façon absolue, les dons de sagesse et d'intelligence étant supérieurs à tous. En partie, selon l'ordre de la matière, les dons de conseil et de force étant, selon cet ordre, supérieurs à ceux de science et de piété.

Solutions : 1. La crainte est requise par-dessus tout comme élément primordial dans le développement des dons parce que « le commencement de la sagesse est la crainte du Seigneur », et non pour ce motif qu'elle serait plus digne que tout le reste. Et en effet, à suivre l'ordre de génération, quelqu'un doit en premier lieu s'éloigner du mal, ce qui se fait par la crainte comme il est écrit dans les Proverbes (16,6), avant de s'engager dans le bien, ce qui se fait par les autres dons.

2. La piété est comparée dans le texte de l'Apôtre non pas à tous les dons de Dieu mais uniquement « aux exercices du corps », dont il vient de dire qu'ils sont « utiles à peu de chose ».

3. Bien que la science soit supérieure au conseil par son lien avec le jugement, le conseil lui est supérieur en raison de la matière : car il n'intervient que dans les affaires ardues, comme dit Aristote, alors que le jugement de science intervient en toutes choses.

4. Les dons qui ont un rôle directeur, et qui appartiennent à la raison, sont plus dignes que les dons d'exécution, si on les considère par rapport aux actes tels qu'ils émanent des puissances : en effet, la raison est au-dessus de l'appétit, comme le régulateur est au-dessus de ce qu'il règle. Mais en raison de la matière, le conseil est adjoint à la force comme le dirigeant à l'exécutant, et semblablement la science à la piété ; cela parce que le conseil et la force interviennent dans les affaires ardues, tandis que la science et la piété interviennent même dans la vie courante. C'est pourquoi le conseil est énuméré en même temps que la force, en raison de la matière, avant la science et la piété.

Article 8 : Le rapport des dons avec les vertus

Objections : 1. Il semble qu'on doive faire passer les vertus avant les dons. S. Augustin dit en effet, parlant de la charité : « Rien n'est plus excellent que ce don de Dieu. Il est seul à séparer les fils du royaume éternel d'avec ceux de la perdition éternelle. D'autres présents sont encore donnés par le Saint-Esprit mais sans la charité ils ne sont d'aucun profit. » Or la charité est une vertu. Donc la vertu est supérieure aux dons du Saint-Esprit.

2. Il semble que les choses qui sont premières par nature sont les plus importantes. Or les vertus sont antérieures aux dons du Saint-Esprit. En effet, S. Grégoire nous dit : « Le don du Saint-Esprit qui, dans l'âme soumise, forme avant toute autre vertu la justice, la prudence, la force et la tempérance, équilibre bientôt cette âme par les sept vertus (entendez les dons). Contre la sottise elle lui donne la sagesse, contre la stupidité l'intelligence, contre la précipitation le conseil, contre la crainte la force, contre l'ignorance la science, contre la dureté la piété, contre l'orgueil la crainte. » Donc les vertus sont plus importantes que les dons.

3. « Des vertus, dit S. Augustin r . nul ne peut faire mauvais usage. » Or on peut mal user des dons. S. Grégoire dit en effet' : « Nous immolons l'hostie de notre prière de peur que la sagesse ne nous élève ; de peur que l'intelligence, dans ses démarches subtiles, nous égare ; que le conseil en se compliquant nous embrouille ; que la force, en nous donnant de l'assurance, nous fasse tomber; que la science ne nous enfle si nous connaissons sans aimer ; que la piété en nous écartant de la rigueur, fausse notre jugement ; que la crainte, en nous faisant trembler plus que de raison, nous jette dans le désespoir. » Donc les vertus sont plus dignes que les dons du Saint-Esprit.

En sens contraire, les dons sont accordés pour aider les vertus contre les défaillances, comme on le voit dans les textes qui viennent d'être avancés. Ainsi voit-on qu'ils perfectionnent ce que les vertus ne peuvent perfectionner. Donc, ils sont supérieurs aux vertus.

Réponse : D'après ce qui a été dit plus haut les vertus se partagent en trois genres : théologiques, intellectuelles, morales. Les vertus théologiques sont celles par lesquelles l'âme humaine est unie à Dieu. Les vertus intellectuelles sont celles par lesquelles la raison est perfectionnée en elle-même. Les vertus morales sont celles par lesquelles l'appétit est perfectionné pour obéir à la raison. Quant aux dons du Saint-Esprit, c'est eux qui rendent toutes les facultés de l'âme capables de se soumettre à la motion divine.

Ainsi donc on découvre le même rapport entre les dons et les vertus théologiques par lesquelles l'homme est uni au Saint-Esprit qui le meut, et entre les vertus morales et les vertus intellectuelles par lesquelles est perfectionnée la raison qui est motrice des vertus morales. C'est pourquoi, de même que les vertus intellectuelles l'emportent sur les vertus morales et les règlent, de même les vertus théologiques l'emportent sur les dons du Saint-Esprit et les règlent. D'où la remarque de S. Grégoire : « Les sept fils (c'est-à-dire les sept dons) ne peuvent atteindre la perfection du chiffre dix, si tout ce qu'ils font n'est pas accompli dans la foi, l'espérance et la charité. »

Mais, si nous comparons les donà aux autres vertus intellectuelles ou morales, ils leur sont supérieurs, car ils perfectionnent les facultés de l'âme dans leur rapport au Saint-Esprit qui les meut, tandis que les vertus perfectionnent, ou la raison elle-même, ou les autres facultés dans leur subordination à la raison. Or il est évident qu'à l'égard d'un moteur plus élevé le mobüe à besoin d'être disposé par une perfection plus grande. Par conséquent, les dons sont plus parfaits que les vertus.

Solutions : 1. La charité est une vertu théologale, nous concédons qu'elle est supérieure aux dons.

2. Une réalité est antérieure à une autre de deux façons. Soit dans l'ordre de perfection et de dignité, comme l'amour de Dieu passe avant l'amour du prochain. A cet égard, les dons passent avant les vertus intellectuelles et les vertus morales, mais après les vertus théologiques. Soit dans l'ordre de génération ou de disposition, comme l'amour du prochain précède l'amour de Dieu quant aux actes. A cet égard les vertus morales et les vertus intellectuelles passent avant les dons ; car du fait que l'homme se comporte bien selon sa propre raison, il est disposé à bien se comporter dans la subordination à Dieu.

3. La sagesse, l'intelligence, etc. sont des dons du Saint-Esprit en tant qu'informés par la charité qui, selon l'Apôtre (1 Co 13,4) « ne fait de mal à personne ». Et c'est pourquoi personne ne fait mauvais usage de la sagesse, de l'intelligence, etc. selon que ce sont des dons du Saint-Esprit. Mais, pour qu'ils ne s'écartent pas de la perfection de la charité, l'un est aidé par l'autre. Et c'est ce que S. Grégoire veut dire.

### QUESTION 69 : LES BÉATITUDES

1. Les béatitudes se distinguent-elles des dons et des vertus ? — 2. Les récompenses des béatitudes appartiennent-elles à cette vie ? — 3. Le nombre des béatitudes. — 4. La convenance des récompenses attribuées aux béatitudes.

Article 1 : Les béatitudes se distinguent-elles des dons et des vertus ?

Objections : 1. Apparemment non. Car S. Augustin attribue les béatitudes énumérées en S. Matthieu aux dons du Saint-Esprit. S. Ambroise attribue celles de S. Luc aux quatre vertus cardinales. Donc les béatitudes ne sont distinctes ni des vertus ni des dons.

2. Pour la volonté humaine il n'y a qu'une double règle : la raison et la loi éternelle, comme on l'a établi plus haut. Mais il résulte de ce que nous venons de dire que les vertus perfectionnent l'homme en l'ordonnant à la raison, et les dons en l'ordonnant à la loi éternelle du Saint-Esprit. Donc il ne peut rien exister d'autre, concernant la rectitude de la volonté humaine, en dehors des vertus et des dons. Les béatitudes ne s'en distinguent donc pas.

3. Dans l'énumération des béatitudes il y a la douceur, la justice, la miséricorde, qu'on dit être des vertus. Donc les béatitudes ne se distinguent pas des vertus et des dons.

En sens contraire, certaines choses sont énumérées parmi les béatitudes, qui ne sont ni des vertus ni des dons, comme la pauvreté, l'affliction, la paix. C'est donc que les béatitudes diffèrent des vertus et des dons.

Réponse : Comme on l'a dit plus haut, la béatitude est la fin ultime de la vie humaine. Or on dit qu'un homme possède déjà une fin à cause de son espoir de l'obtenir. De là cette affirmation du Philosophe : « Les enfants sont appelés bienheureux à cause de leur espérance. » Et celle-ci de l'Apôtre (Rm 8,24) : « C'est en espérance que nous avons été sauvés. » Mais l'espoir d'une fin à conquérir surgit du fait qu'on est mis comme il faut en mouvement vers elle et qu'on en approche ce qui suppose une certaine action. Or, vers cette fin qu'est la béatitude, on est mis en mouvement et on approche d'elle par l'activité des vertus ; et surtout par l'activité provenant des dons, si nous parlons de la béatitude éternelle, puisque pour elle la raison ne suffit pas, mais que le Saint-Esprit y introduit ; et ce sont ses dons qui nous perfectionnent pour nous permettre de lui obéir et de le suivre. Voilà pourquoi les béatitudes se distinguent des vertus et des dons, non comme des habitus distincts d'eux, mais comme les actes se distinguent des habitus.

Solutions : 1. S. Augustin et S. Ambroise attribuent les béatitudes aux dons et aux vertus comme on attribue les actes aux habitus. Or les dons, avons-nous dit, sont supérieurs aux vertus cardinales. C'est pourquoi S. Ambroise, qui commente les béatitudes proposées aux foules, les

attribue aux vertus cardinales ; tandis que S. Augustin, qui commente les béatitudes proposées aux disciples sur la montagne comme à de plus parfaits, les attribue aux dons du Saint-Esprits.

2. Cet argument prouve qu'effectivement, en dehors des vertus et des dons, il n'y a pas d'autres habitus rectifiant la vie humaine.

3. La douceur est prise pour l'acte de la mansuétude, et il faut dire la même chose de la justice et de la miséricorde. Et, bien qu'elles paraissent des vertus, elles sont cependant attribuées aux dons, parce que, comme nous l'avons dit, même les dons perfectionnent l'homme sur tous les points où les vertus le perfectionnent aussi.

Article 2 : Les récompenses des béatitudes appartiennent-elles à cette vie ?

Objections : 1. Non, semble-t-il. Certains sont appelés bienheureux, on vient de le dire, parce qu'ils espèrent des récompenses. Mais l'objet de l'espérance, c'est la béatitude future. Donc ces récompenses sont pour la vie future.

2. En S. Luc, par opposition aux béatitudes il y a des peines, lorsqu'il est dit (6,25) : « Malheur à vous qui êtes rassasiés, parce que vous aurez faim. Malheur à vous qui ne pleurez maintenant, parce que vous serez dans l'affliction et dans les larmes. » Mais ces peines ne s'entendent pas de cette vie puisque fréquemment les gens n'y sont pas punis et, selon la parole de Job (21,13), « coulent leurs jours dans le bien-être ». Donc les récompenses des béatitudes ne sont pas non plus pour cette vie.

3. Le royaume des cieux, récompense de la pauvreté, c'est la béatitude céleste ; S. Augustin le dit dans la Cité de Dieu . De même, le plein rassasiement n'est possédé que dans la vie future, selon le Psaume (16,15) : « je serai rassasié lorsque ta gloire m'aura été révélée. » De même, la vue de Dieu et la manifestation de notre filiation divine appartiennent à la vie future selon S. Jean (I, 3,2) : « Maintenant nous sommes enfants de Dieu et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté. Nous savons que, lorsque cela aura été Manifesté, nous serons semblables à lui, parce que nous le verrons comme il est. » Ces récompenses sont donc bien pour la vie future.

En sens contraire, S. Augustin écrit « Ce sont là des choses qui peuvent être accomplies en cette vie, comme nous croyons qu'elles l'ont été chez les Apôtres. Car cette transformation totale, ce changement en une forme angélique qui est promis après cette vie, il n'est aucune parole qui puisse en faire l'exposé. »

Réponse : Au sujet de ces récompenses, les commentateurs de la Sainte Écriture se sont exprimés diversement. Certains disent qu'elles appartiennent toutes à la béatitude future : S. Ambroise par exemples. S. Augustin au contraire dit qu'elles sont pour la vie présente. S. Jean Chrysostome dans ses « Homélie » dit que certaines appartiennent à la vie future et certaines à la vie présente. Pour éclaircir cela il faut considérer que l'espérance de la béatitude future peut se trouver en nous pour deux motifs : 1° du fait d'une certaine préparation ou disposition à cette béatitude, ce qui a lieu par mode de mérite ; 2° comme un certain commencement imparfait de cette béatitude future chez les saints gens, même en cette vie. En effet, l'espérance de voir l'arbre fructifier se présente différemment à l'époque de la frondaison verdoyante, et lorsque déjà commencent d'apparaître les prémices des fruits.

Ainsi donc, tout ce qui, dans les béatitudes, est présenté comme du mérite prépare ou dispose à la béatitude, soit achevée, soit commencée. Mais tout ce qui fait partie des récompenses peut être ou la béatitude achevée, et alors il s'agit de la vie future ; ou quelque commencement de la béatitude, comme cela existe chez les parfaits, et alors les récompenses appartiennent à la vie présente. En effet, lorsque quelqu'un commence à avancer dans les actes des vertus et des dons, on peut espérer qu'il parviendra et à la perfection du voyage et à celle de la patrie.

Solutions : 1. L'espérance porte sur la béatitude future comme sur la fin ultime ; mais elle peut aussi porter sur le secours de la grâce comme sur un moyen qui mène à la fin, selon la parole du Psaume (28,7) : « Mon cœur a espéré en Dieu et j'ai été secouru. »

2. Les méchants, bien que parfois ils ne souffrent pas en cette vie de peines temporelles, en souffrent cependant de spirituelles. D'où cette affirmation de S. Augustin : « Tu as ordonné, Seigneur, et il en est ainsi, qu'une âme en désordre soit à elle-même son châtement. » Et le Philosophe dit des méchants : « Leur âme se débat, ceci la tire d'un côté, cela d'un autre » ; après quoi il conclut : « S'il est à ce point misérable d'être méchant, il faut fuir la méchanceté de toutes ses forces. » — Pareillement, en sens inverse, les bons, bien que parfois ils ne possèdent pas en cette vie les récompenses corporelles, ne manquent cependant jamais des spirituelles même en cette vie, selon cette parole en S. Matthieu (19,29) et en S. Marc (10,30) : « Vous recevrez le centuple même en ce monde. »

3. Toutes ces récompenses seront parfaitement consommées dans la vie future; mais en attendant, même en cette vie, certains commencent d'y avoir part. Car le royaume des cieux peut s'entendre, au dire de S. Augustin, du commencement de la parfaite sagesse, selon lequel, chez eux, l'esprit commence à régner. De même, la possession de la terre signifie la bonne affection d'une âme qui se repose en désir dans la stabilité de l'héritage éternel, symbolisé par la terre. Ils sont consolés dès cette vie en participant au Saint-Esprit, appelé le Paraclet c'est-à-dire le Consolateur. Ils sont encore rassasiés en cette vie par cette nourriture dont le Seigneur dit (Jn 4,34) : « Ma nourriture est de faire la volonté de mon Père. » En cette vie, ils obtiennent la miséricorde de Dieu. En cette vie également, lorsque le regard est purifié par le don d'intelligence, Dieu peut être vu d'une certaine manière. Pareillement, même en cette vie, ceux qui pacifient les mouvements de leur âme, s'approchant ainsi de la ressemblance avec Dieu sont appelés fils de Dieu. — Cependant tous ces biens existeront avec plus de perfection dans la patrie ".

Article 3 : Le nombre des béatitudes

Objections : 1. Il semble que l'énumération des béatitudes soit maladroite. Car les béatitudes sont attribuées aux dons, avons-nous dit. Mais parmi les dons, certains se rapportent à la vie contemplative, ceux de sagesse et d'intelligence. Or aucune béatitude n'est située dans l'acte de la contemplation, mais toutes se rattachent à la vie active. L'énumération en est donc insuffisante.

2. A la vie active se rapportent non seulement les dons d'exécution, mais aussi certains dons de direction comme la science et le conseil. Or on ne met rien parmi les béatitudes qui semble se rapporter directement à l'acte de la science ou du conseil. Les béatitudes sont donc présentées de façon insuffisante.

3. Parmi les dons d'exécution dans la vie active, la crainte est mise en rapport avec la pauvreté; quant à la piété, elle semble se rapporter à la béatitude de la miséricorde. Mais rien n'est mis directement en rapport avec la force. Donc l'énumération des béatitudes est insuffisante.

4. La Sainte Écriture allègue beaucoup d'autres béatitudes. Dans Job (5,17) : « Bienheureux l'homme qui est corrigé par le Seigneur. » Dans le Psaume (1,1) : « Bienheureux l'homme qui n'est pas allé au conseil des impies. » Dans les Proverbes (3,13) : « Bienheureux l'homme qui a trouvé la sagesse. » Donc l'énumération des béatitudes est insuffisante.

En sens contraire, il semble qu'il y ait du superflu dans cette énumération. Il y a en effet sept dons du Saint-Esprit. Or on présente huit béatitudes.

En outre, en S. Luc il n'y a que quatre béatitudes. Il y a donc du superflu dans les sept ou huit énumérées en S. Matthieu.

Réponse : Ces béatitudes sont énumérées de la manière la plus satisfaisante. Pour éclaircir cette question, il faut considérer que l'on a parlé d'une triple béatitude : les uns ont mis la béatitude dans la vie voluptueuse, d'autres l'ont placée dans la vie active, d'autres dans la vie contemplative. Or ces trois béatitudes ont un rapport très différent avec la béatitude future, dont l'espérance fait que nous sommes appelés dès à présent bienheureux. Car la béatitude voluptueuse, parce qu'elle est fautive et contraire à la raison, est un obstacle à la béatitude future. La béatitude de la vie active dispose à la béatitude future. Quant à la béatitude contemplative, si elle est parfaite, elle constitue essentiellement la béatitude future elle-même ; si elle est imparfaite, elle en est un commencement.

Voilà pourquoi le Seigneur a placé en premier lieu certaines béatitudes, parce qu'elles écartent l'obstacle de la béatitude voluptueuse. En effet la vie voluptueuse consiste en deux choses : Dans l'abondance des biens extérieurs, soit les richesses, soit les honneurs. De cela l'homme est détourné par la vertu, de façon à faire de ces biens un usage modéré ; mais par le don, d'une manière plus excellente, jusqu'à les mépriser totalement. D'où la première béatitude : « Bienheureux les pauvres en esprit » ; ce qui peut se rapporter soit au mépris des richesses, soit au mépris des honneurs par le moyen de l'humilité. — Mais la vie voluptueuse consiste aussi à suivre ses passions, celles de son appétit irascible, ou celles de son appétit concupiscible. La vertu nous retient de suivre les passions de l'irascible, en nous empêchant, selon la règle de la raison, de nous laisser déborder par elles. Le don y parvient d'une manière plus excellente en rendant l'homme, conformément à la volonté divine, tout à fait tranquille à l'égard de ces passions. D'où la deuxième béatitude : « Bienheureux les doux. » La vertu nous retient de suivre les passions du concupiscible en les utilisant avec mesure. Mais le don, en les rejetant totalement si c'est nécessaire ; qui plus est, en faisant, si c'est nécessaire, qu'on accepte volontairement l'affliction. D'où la troisième béatitude : « Bienheureux ceux qui pleurent. »

Quant à la vie active, elle consiste principalement dans les services que nous rendons au prochain, soit au titre d'une dette, soit au titre d'un bienfait spontané. — Pour le premier point, la vertu nous dispose à ne pas refuser de rendre au prochain ce que nous lui devons, ce qui ressortit à la justice. Mais le don nous induit à le faire avec plus de sentiment pour que nous accomplissions les œuvres de la justice avec un désir fervent, comme celui qui a faim et qui a soif aspire ardemment à manger et à boire. D'où la quatrième béatitude : « Bienheureux ceux qui ont faim et soif de justice. » — En ce qui concerne les dons spontanés, la vertu parfaite nous fait donner à ceux à qui la raison nous prescrit de donner, les amis par exemple et les autres personnes qui nous sont unies, ce qui ressortit à la vertu de libéralité. Mais le don du Saint-Esprit, à cause de la révérence qu'il nous inspire envers Dieu, ne regarde que la nécessité chez ceux à qui il procure des bienfaits tout gratuits. D'où cette parole en S. Luc (14,12) : « Quand tu offres à dîner ou à souper, n'invite pas tes amis ou tes frères... mais invite des pauvres, des estropiés, etc. », ce qui est le propre de la miséricorde. Voilà pourquoi on trouve, comme cinquième béatitude : « Bienheureux les miséricordieux. »

Quant à ce qui se rapporte à la vie contemplative, ou bien c'est la béatitude finale elle-même, ou bien c'en est le commencement ; et c'est pourquoi on ne le met pas dans les béatitudes à titre de mérite, mais à titre de récompense. Mais on propose comme des mérites les effets de la vie active, par lesquels on se dispose à la vie contemplative. — Or, l'effet de la vie active, quant aux vertus et aux dons par lesquels l'homme est perfectionné en lui-même, c'est la pureté du cœur, qui fait que l'âme en nous n'est plus souillée par les passions. D'où la sixième béatitude : « Bienheureux ceux qui ont le cœur pur. » — Quant aux vertus et aux dons par lesquels on est rendu parfait à l'égard du prochain, l'effet de la vie active est la paix selon Isaïe (32,17) :

« L'œuvre de la justice, c'est la paix. » Et c'est pourquoi l'on donne comme septième béatitude :  
« Bienheureux les pacifiques. »

Solutions : 1. L'activité des dons qui ont rapport à la vie active est exprimée dans les mérites mêmes, mais l'activité des dons qui ont rapport à la vie contemplative est exprimée dans les récompenses pour la raison qu'on vient de dire. Voir Dieu correspond en effet au don d'intelligence, et se conformer à Dieu par une filiation adoptive appartient au don de sagesse.

2. Dans la vie active, la connaissance n'est pas recherchée pour elle-même mais pour l'action, au dire même du Philosophe. Et c'est pourquoi, puisque la béatitude implique quelque chose d'ultime, on ne compte pas parmi les béatitudes les actes des dons qui dirigent la vie active, du moins les actes qu'ils émettent eux-mêmes, comme délibérer est l'acte du conseil et juger est l'acte de la science ; mais, en fait de béatitudes, on attribue plutôt à ces dons les actes qu'ils dirigent ; ainsi on attribue les larmes au don de science, et la miséricorde au don de conseil.

3. Dans l'attribution des béatitudes aux dons, on peut considérer deux points. Le premier est la conformité de la matière. A ce point de vue, les cinq premières béatitudes peuvent toutes être attribuées à la science et au conseil, comme aux dons qui dirigent. Mais elles se répartissent entre les dons qui exécutent, c'est-à-dire que la faim et la soif de justice, et aussi la miséricorde, se rapportent à la piété, qui a en effet pour fonction de parfaire l'homme dans les actes envers autrui ; tandis que la douceur se rattache à la force, S. Ambroise dit : « C'est à la force de vaincre la colère et de retenir l'indignation » ; en effet, la force concerne les passions de l'irascible, mais la pauvreté et les larmes se rattachent au don de crainte, puisque c'est par lui que l'on s'éloigne des cupidités et des délectations du monde. — Sous un autre aspect, nous pouvons dans ces béatitudes considérer les motifs qui les inspirent ; alors certains d'entre eux obligent à une autre attribution. En effet, ce qui meut surtout la mansuétude, c'est la révérence envers Dieu, qui se rattache au don de piété. Ce qui porte aux larmes, c'est principalement la science, par laquelle l'homme connaît ses propres défauts et ceux des choses de ce monde, selon le mot de l'Ecclésiaste (1,18) : « Qui ajoute de la science ajoute aussi de la douleur. » C'est surtout la force de l'âme qui pousse à avoir faim des œuvres de la justice. C'est surtout le conseil de Dieu qui pousse à la pitié, selon la parole de Daniel (4,24) : « Que mon conseil plaise au roi : Rachète tes péchés par des aumônes, et tes iniquités par les miséricordes que tu fais aux pauvres. » C'est ce mode d'attribution que suit S. Augustin dans son livre commentant le Sermon du Seigneur sur la montagne.

4. Il est nécessaire que toutes les béatitudes énoncées dans la Sainte Écriture se ramènent à celles-ci, soit quant aux mérites, soit quant aux récompenses, puisqu'il est nécessaire que toutes se rapportent de quelque façon ou à la vie active ou à la vie contemplative. C'est pourquoi, dire « Bienheureux l'homme que le Seigneur corrige » appartient à la béatitude des larmes. « Bienheureux l'homme qui n'est pas allé au conseil des impies », appartient à la pureté de cœur. Mais quand on dit « Bienheureux l'homme qui a trouvé la sagesse », c'est la récompense de la septième béatitude. Et il en est évidemment de même pour tous les autres textes qu'on peut apporter

5. En sens contraire, la huitième béatitude est une confirmation et une explication de toutes celles qui précèdent. Car, du fait qu'un homme est confirmé dans la pauvreté d'esprit, dans la douceur et dans toute la suite des béatitudes, il en résulte qu'aucune persécution ne l'éloigne de ces biens. Aussi la huitième béatitude se rapporte-t-elle d'une certaine manière aux sept précédentes.

6. D'après le récit de S. Luc, le sermon du Seigneur a été adressé aux foules. C'est pourquoi les béatitudes y sont énumérées selon la capacité des foules, qui ne connaissent que la béatitude voluptueuse, temporelle et terrestre. Aussi le Seigneur se borne à exclure par quatre béatitudes

les quatre choses qui semblent appartenir à cette béatitude-là. La première est l'abondance des biens extérieurs ; il l'exclut en disant : « Bienheureux les pauvres. » La deuxième est le bien-être du corps dans la nourriture, la boisson etc., il l'exclut par cette deuxième parole : « Bienheureux vous qui avez faim. » La troisième est le bien-être quant à la joie du cœur ; il l'exclut en troisième lieu par ces mots : « Bienheureux vous qui pleurez maintenant. » La quatrième est la faveur publique : il l'exclut en quatrième lieu par les mots : « Bienheureux serez-vous quand les hommes vous haïront- » Et, comme dit S. Ambroise : « La pauvreté se rattache à la tempérance, qui ne cherche pas les biens trompeurs ; la faim se rattache à la justice, parce que celui qui a faim est compatissant et, compatissant, se montre généreux ; les larmes se rapportent à la prudence, à qui il appartient de pleurer ce qui est périssable ; souffrir la haine des hommes appartient à la force. »

Article 4 : La convenance des récompenses attribuées aux béatitudes

Objections : 1. Il semble que les récompenses des béatitudes soient énumérées de façon malheureuse. Car le Royaume des cieux, qui est la vie éternelle, contient tous les biens. Après l'avoir proposé, il ne fallait pas proposer d'autres récompenses.

2. Le royaume des cieux est placé comme récompense et dans la première béatitude et dans la huitième. On devait donc au même titre le mettre dans toutes.

3. Dans les béatitudes on suit, dit S. Augustin, une marche ascendante. Dans les récompenses au contraire la marche paraît être descendante, car la possession de la terre est inférieure au royaume des cieux. Il n'y a donc pas là un bon catalogue des récompenses.

En sens contraire, il y a l'autorité du Seigneur lui-même qui les propose de cette manière.

Réponse : Ces récompenses sont désignées de la manière la plus appropriée si l'on considère la condition des béatitudes d'après les trois espèces de béatitude que nous venons de cataloguer.

En effet, les trois premières béatitudes se caractérisent par l'éloignement de ce qui procure la béatitude voluptueuse. L'homme désire cette béatitude en cherchant ce qui est l'objet naturel du désir non là où il doit le chercher, c'est-à-dire en Dieu, mais dans les réalités temporelles et périssables. Et c'est pourquoi les récompenses des trois premières béatitudes sont caractérisées d'après ces biens mêmes que certains vont chercher dans la béatitude terrestre. Effectivement, dans les biens extérieurs, les richesses et les honneurs, les hommes recherchent une certaine excellence et une certaine abondance ; or, le royaume des cieux implique l'une et l'autre puisqu'il procure l'excellence et l'abondance des biens en Dieu. C'est pourquoi le Seigneur a promis à ceux qui sont pauvres en esprit le royaume des cieux. Ce que cherchent au moyen de procès et de guerres les hommes féroces et sans douceur, c'est d'acquérir pour eux-mêmes la sécurité en détruisant leurs ennemis. Aussi le Seigneur a-t-il promis aux doux la possession sûre et tranquille de cette terre des vivants qui symbolise la solidité des biens éternels. Ce que cherchent les hommes dans les désirs et dans les plaisirs du monde, c'est d'avoir de la consolation contre les peines de la vie présente. Et c'est pourquoi le Seigneur a promis la consolation à ceux qui pleurent.

Après quoi deux autres béatitudes se rapportent aux œuvres de la béatitude active. Ce sont celles des vertus qui ordonnent l'homme à son prochain. De ces œuvres certains sont détournés par un amour désordonné de leur bien propre. Aussi le Seigneur attribue-t-il comme récompenses à ces béatitudes les choses mêmes à cause desquelles les hommes s'éloignent des bonnes œuvres. Il y en a, en effet, qui s'éloignent des œuvres de justice, ne rendant pas ce qu'ils doivent, mais plutôt volant ce qui ne leur appartient pas, afin de se rassasier de biens temporels. Voilà pourquoi, à ceux qui sont affamés de justice, le Seigneur a promis un rassasiement. Il y en a encore qui



s'éloignent des œuvres de miséricorde pour ne pas se mêler des misères d'autrui. Voilà pourquoi, aux miséricordieux le Seigneur a promis une miséricorde qui puisse les délivrer de toute misère. Quant aux deux dernières béatitudes, elles se rapportent à la félicité ou béatitude de la contemplation. Aussi les récompenses y sont-elles accordées en conformité avec les dispositions qu'on trouve dans le mérite. Car la pureté de l'œil consiste à voir clair ; aussi les cœurs purs reçoivent-ils la promesse de la vision de Dieu. Quant au fait d'établir la paix ou en soi-même ou entre les autres, il manifeste que l'on est imitateur de Dieu, le Dieu d'unité et de paix. Aussi le pacifique reçoit-il en récompense la gloire de cette filiation divine qui consiste en la parfaite union à Dieu par une sagesse consommée.

Solutions : 1. Comme dit S. Jean Chrysostome, toutes ces récompenses ne sont en réalité qu'une seule chose : la vie éternelle, que l'intelligence humaine ne saisit pas. C'est pourquoi il a fallu les lui décrire par les différents biens qui nous sont connus, en ayant soin de les mettre en harmonie avec les mérites auxquels les récompenses sont attachées.

2. Comme la huitième béatitude est une sorte de confirmation de toutes les béatitudes, les récompenses de toutes les béatitudes lui sont dues. Voilà pourquoi on revient au début pour faire comprendre que lui sont attribuées logiquement toutes les récompenses. — Ou encore, selon S. Ambroise, le royaume des cieux est promis aux pauvres en esprit quant à la gloire de l'âme, mais à ceux qui souffrent persécution dans leur corps, le royaume est promis quant à la gloire du corps.

3. Les récompenses aussi s'enchaînent selon une progression. Car posséder la terre du royaume des cieux est plus que d'avoir simplement le royaume ; il y a beaucoup de choses en effet que nous avons sans les posséder fermement et pacifiquement. De même être consolé dans le royaume, c'est plus que d'avoir et de posséder ; il y a en effet bien des choses que nous possédons dans la douleur. De même, être rassasié est plus que d'être simplement consolé, car le rassasiement implique l'abondance de la consolation. Quant à la miséricorde, elle dépasse le rassasiement, elle signifie qu'on reçoit plus qu'on ne mérite, plus même qu'on ne pouvait désirer. Mais c'est encore une plus grande chose de voir Dieu, de même que celui-là est plus grand qui est admis non seulement à manger à la cour du roi, mais aussi à le voir face à face. Toutefois, la souveraine dignité dans la maison du roi, c'est au fils du roi qu'elle appartient.

### **QUESTION 70 : LES FRUITS DU SAINT-ESPRIT**

1. Les fruits du Saint-Esprit sont-ils des actes ? — 2. Diffèrent-ils des béatitudes ? — 3. Leur nombre. — 4. Leur opposition aux œuvres de la chair.

Article 1 : Les fruits du Saint-Esprit sont-ils des actes ?

Objections : 1. Ce que l'Apôtre dans son épître aux Galates appelle les fruits du Saint-Esprit ne semble pas consister en des actes. En effet, ce qui a un fruit ne doit pas être appelé fruit : ce serait aller à l'infini. Or nos actes ont du fruit. Il est écrit dans la Sagesse (3,15 Vg) : « Le bon labour a un fruit glorieux » ; et en S. Jean (4,36) : « Celui qui moissonne reçoit la récompense et ramasse du fruit pour la vie éternelle. » Donc nos actes eux-mêmes ne sont pas appelés fruits.

2. S. Augustin dit : « Nous jouissons des choses que nous connaissons dès que la volonté se repose avec délectation dans ces choses pour elles-mêmes. » Mais notre volonté ne doit pas se reposer dans nos actes pour eux-mêmes. Nos actes ne doivent donc pas être appelés des fruits.

3. Entre les fruits du Saint-Esprit l'Apôtre énumère des vertus : charité, mansuétude, foi et chasteté. Or les vertus ne sont pas des actes mais des habitus, avons-nous dit. Donc les fruits ne sont pas des actes.

En sens contraire, il est dit en S. Matthieu (12,33) : « L'arbre se reconnaît à ses fruits », ce qui signifie, comme les Pères l'expliquent à cet endroit : « On connaît l'homme à ses œuvres. » Ce sont donc les actes humains eux-mêmes qui sont appelés des fruits.

Réponse : Ce nom de fruit a été transposé du corporel au spirituel. Or, dans les réalités corporelles, on appelle fruit ce que produit une plante parvenue à son point de perfection et ce qui a en soi une certaine douceur. Ce fruit a une double relation : à l'arbre qui le produit, et à l'homme qui le prend à l'arbre. Ainsi donc, dans le domaine spirituel, nous pouvons entendre ce mot de fruit dans une double acception. Dans un sens on dira « le fruit de l'homme », comme si l'homme était l'arbre qui le produit. Dans l'autre sens on appellera « fruit de l'homme » ce que l'homme obtient.

Or, tout ce que l'homme obtient n'a pas raison de fruit, mais seulement ce qui est ultime et comporte de la délectation. En effet l'homme possède le champ et l'arbre: ce n'est pas eux qu'on appelle des fruits, mais seulement ce qui est ultime, ce que l'homme entend recevoir du champ et de l'arbre. En ce sens, on appelle fruit de l'homme sa fin ultime, dont il doit avoir la jouissance.

Si l'on appelle fruit de l'homme ce qui est produit par lui, alors ce sont les actes humains eux-mêmes qui sont appelés fruits. L'action est en effet l'acte second de celui qui agit, et elle comporte de la délectation si elle lui convient. Donc, si l'activité de l'homme émane de lui selon la capacité de sa raison, on dit qu'elle est le fruit de la raison. Mais si elle procède de lui selon une vertu plus haute, celle du Saint-Esprit, on dit que l'action de l'homme est le fruit du Saint-Esprit, comme d'une semence divine, car il est écrit dans la première épître de Jean (3,9) : « Quiconque est né de Dieu ne commet pas le péché parce que la semence de Dieu demeure en lui. »

Solutions : 1. Puisque le fruit a, d'une certaine manière, raison de réalité ultime et de fin, rien n'empêche qu'un fruit ait un autre fruit, ainsi qu'une fin est ordonnée à une fin. Donc nos œuvres, en tant qu'elles sont des effets du Saint-Esprit opérant en nous, ont raison de fruits ; mais, en tant qu'elles sont ordonnées à leur fin qui est la vie éternelle, elles ont plutôt raison de fleurs, d'où le mot de l'Ecclésiastique (24,17 Vg) : « Mes fleurs sont des fruits d'honneur et d'honnêteté. »

2. Quand on dit que la volonté se délecte d'une réalité à cause de la réalité même, cela peut se comprendre de deux façons. Ou « à cause de » s'entend de la cause finale, et ainsi on ne se délecte d'une réalité pour elle-même que si c'est la fin ultime. Ou bien « à cause de » désigne une cause formelle, et alors quelqu'un peut trouver à se délecter de la chose même en tout ce qui est délectable selon sa forme. Il est évident par exemple que le malade se délecte de la santé pour elle-même comme en une fin ; dans le remède, si celui-ci est doux, on trouve aussi du plaisir, non comme en une fin, mais comme en une chose qui a un goût agréable ; mais, si le remède est amer, le malade n'y prend aucun plaisir d'aucune sorte pour la chose en soi, mais uniquement en vue d'autre chose. Ainsi donc il faut dire qu'on doit se délecter en Dieu à cause de lui-même comme à cause d'une fin ultime ; dans les actes vertueux, au contraire, on doit se délecter non pas comme s'ils étaient une fin, mais à cause de l'honnêteté qu'ils renferment et qui est agréable à leurs auteurs. Ce qui fait dire à S. Ambroise : « Les œuvres des vertus sont appelés des fruits parce qu'elles procurent à leurs possesseurs la réfection d'une sainte et pure délectation ».

3. Les noms des vertus sont pris parfois pour les actes de ces vertus, comme S. Augustin dit que « la foi est l'acte de croire ce que vous ne voyez pas », etc « la charité, un mouvement d'âme pour aimer Dieu et le prochain ». C'est de cette manière qu'on emploie aussi des noms de vertus dans l'énumération des fruits.

Article 2 : Les fruits diffèrent-ils des béatitudes ?

Objections : 1. Il semble que non. Car les béatitudes sont attribuées aux dons, on l'a dit plus haut. Mais les dons perfectionnent l'homme pour qu'il se laisse mouvoir par le Saint-Esprit. Les béatitudes sont donc elles-mêmes des fruits du Saint-Esprit.

2. Le rapport du fruit de la vie éternelle à la béatitude future, qui est une possession réelle, se retrouve entre les fruits de la vie présente et la béatitude de la vie présente, qui viennent de l'espérance. Mais le fruit de la vie éternelle, c'est la béatitude de la vie éternelle elle-même. Donc les fruits de la vie présente, ce sont aussi les béatitudes elles-mêmes.

3. La raison de fruit comporte qu'il soit quelque chose d'ultime et de délectable. Mais, on l'a dit plus haut, cela appartient aussi à la raison de béatitude. Le fruit et la béatitude ont une raison identique. Donc ils ne doivent pas être distingués l'un de l'autre.

En sens contraire, quand les espèces ne sont pas les mêmes, les choses non plus ne sont pas les mêmes. Mais les fruits d'une part, les béatitudes de l'autre, se répartissent sur des espèces qui ne sont pas les mêmes, comme on le voit par leurs dénombrements respectifs. Donc les fruits diffèrent des béatitudes.

Réponse : On exige plus pour la raison de béatitude que pour celle de fruit. Car, pour la raison de fruit, il suffit qu'on ait quelque chose d'ultime et de délectable. Mais la raison de béatitude exige en outre que ce soit quelque chose de parfait et d'excellent. Ainsi toutes les béatitudes peuvent-elles être appelées des fruits, mais non inversement. En effet, toutes les œuvres vertueuses dans lesquelles on trouve de la délectation sont des fruits. Mais on appelle béatitudes uniquement les œuvres parfaites qui, en raison même de leur perfection, sont attribuées plutôt aux dons qu'aux vertus, comme on l'a dit ci-dessus.

Solutions : 1. Cet argument prouve que les béatitudes sont des fruits, mais non que tous les fruits soient des béatitudes.

2. Le fruit de la vie éternelle est ultime et parfait absolument, et c'est pourquoi il n'est distinct en rien de la béatitude éternelle à venir. Mais dans la vie présente les fruits ne sont pas ultimes ni parfaits absolument, et c'est pourquoi ils ne sont pas tous des béatitudes.

3. Il y a quelque chose de plus, nous venons de le dire, dans la raison de béatitude que dans celle de fruit.

Article 3 : Le nombre des fruits

Objections : 1. Il semble que l'Apôtre ait eu tort d'en compter douze dans l'épître aux Galates (5,22). Ailleurs, en effet, dans l'épître aux Romains (6,22), il dit qu'il n'y a qu'un seul fruit pour la vie présente : « Vous avez votre fruit dans la sanctification. » Et en Isaïe (27,9) il est écrit : « Tel sera tout le fruit qu'il recueillera en renonçant à son péché. » Il n'y a donc pas à énumérer douze fruits.

2. Le fruit est ce qui sort, avons-nous dit, d'une semence spirituelle. Mais le Seigneur (Mt 13,23) présente un triple fruit provenant d'une semence semée en bonne terre : cent, soixante et trente pour un. Il n'y a donc pas à présenter douze fruits.

3. La raison de fruit implique qu'il soit chose ultime et délectable. Mais cette raison ne se trouve pas dans tous les fruits énumérés par l'Apôtre : la patience et la longanimité semblent bien exister dans les choses affligeantes ; la foi n'a pas raison de chose ultime, mais plutôt de premier fondement. Il y a donc quelque chose de trop dans l'énumération des fruits.

En sens contraire, il semble au contraire que cette énumération n'est pas suffisante et qu'il y manque quelque chose. Nous avons dit en effet que toutes les béatitudes peuvent être appelées des fruits ; mais toutes ne sont pas énumérées ici. Il n'y a rien non plus qui se rapporte à l'acte de la sagesse, ni de beaucoup d'autres vertus.

Réponse : Ce nombre de douze fruits énumérés par l'Apôtre est justifié. On peut même en voir le symbole dans ces douze fruits dont il est parlé à la fin de l'Apocalypse (22,2) : « Des deux côtés du fleuve l'arbre de vie portant douze fruits. » Mais puisqu'on donne ce nom de fruit à ce qui sort d'un principe comme d'une semence ou d'une racine, on devra tenir compte de la distinction de ces fruits d'après les différents progrès du Saint-Esprit en nous. Ces progrès consistent en ce que l'homme spirituel est bien ordonné, premièrement en lui-même; deuxièmement par rapport à ce qui est à côté de lui; troisièmement par rapport à ce qui est au-dessous de lui.

L'homme spirituel est bien disposé en lui-même quand il se possède parfaitement dans la prospérité comme dans l'adversité. Or à l'égard du bien, la première disposition de l'esprit humain se fait par l'amour, lequel est la première des affections, la racine de toutes, comme nous l'avons dit. C'est pourquoi parmi les fruits de l'esprit, on met en premier lieu la charité, en laquelle le Saint-Esprit est donné d'une manière spéciale, comme en sa propre ressemblance, puisque lui-même aussi est amour. Aussi l'Apôtre dit-il (Rm 5,5) : « L'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous a été donné. » Mais l'amour de charité entraîne nécessairement la joie. Toujours en effet celui qui aime se réjouit d'être uni à l'aimé. Or la charité a toujours présent le Dieu qu'elle aime, selon S. Jean (1, 4,16) : « Qui demeure dans la charité demeure en Dieu et Dieu en lui. » C'est pourquoi la joie est une conséquence de la charité. Or, la perfection de la joie c'est la paix. La paix à deux points de vue :

1° Quant au repos, à l'abri des causes extérieures de trouble. En effet, on ne peut se réjouir parfaitement du bien qu'on aime, si sa jouissance est troublée par les autres. Au contraire, celui qui a le cœur parfaitement pacifié dans un unique objet, ne peut être importuné par rien d'autre, parce qu'il tient pour rien tout le reste, d'où cette parole du Psaume (119,165) : « Grande paix pour ceux qui aiment ta loi, et il n'y a pas pour eux de scandale », c'est-à-dire que les choses du dehors ne les troublent pas dans leur jouissance de Dieu.

2° La paix est aussi la perfection de la joie en ce qu'elle calme les remous du désir, car il ne possède pas la joie parfaite, celui à qui l'objet de sa joie ne suffit pas. Or la paix comporte ces deux éléments : que du dehors rien ne nous trouble, et que nos désirs se reposent en un objet unique. C'est pourquoi après la charité et la joie on met en troisième lieu la paix. — A l'égard des maux, l'esprit est en parfaite possession de lui-même sur deux points : que l'imminence des maux ne parvienne pas à le troubler ce qui est l'œuvre de la patience ; ni l'attente prolongée des biens, ce qui est l'affaire de la longanimité, car « être privé d'un bien, comme il est dit dans l'Ethique a raison de mal ».

Par rapport à ce qui est à côté de lui, c'est-à-dire le prochain, l'homme spirituel est en de bonnes dispositions, 1° quant à la volonté de bien faire, et à cela se rapporte la bonté; 2° quant à la bienfaisance effective, et à cela se rapporte la bénignité ; car on attribue celle-ci aux hommes qu'un « bon feu d'amour » enflamme à faire du bien au prochain; 3° quant à l'égalité d'âme pour supporter les maux infligés par les proches, et c'est à cela que se rapporte la mansuétude, qui refrène les colères; 4° quant au fait de ne nuire aucunement au prochain, non seulement par colère, mais non plus par fraude ou par ruse, et à cela s'applique la foi, prise au sens de fidélité. Mais si nous la prenons au sens de la foi par laquelle on croit en Dieu, alors, par cette foi, l'homme est ordonné à ce qui est au-dessus de lui, c'est-à-dire à soumettre à Dieu son intelligence et, par voie de conséquence, tout ce qui est à lui.

Mais par rapport à ce qui est au-dessous de lui l'homme est en de bonnes dispositions, 1° quant aux actions extérieures, grâce à la modestie qui garde la mesure en tout ce qu'on dit et tout ce qu'on fait. 2° Quant aux convoitises intérieures, grâce à la continence et à la chasteté, soit que

l'on distingue ces deux choses par ce fait que la chasteté refrène ce qui est illicite, tandis que la continence refrène même ce qui est licite ; soit qu'on les distingue par ce fait que le continent éprouve les convoitises mais n'est pas entraîné par elles, tandis que le chaste ni ne les éprouve ni n'est entraîné par elles.

Solutions : 1. La sanctification provient de toutes les vertus, qui enlèvent aussi les péchés. C'est pourquoi, aux endroits cités, le fruit est nommé au singulier en raison de l'unité de genre. Genre qui se partage en de multiples espèces d'après lesquelles sont désignés les multiples fruits.

2. Les fruits ne sont pas différenciés par cent, soixante, et trente, d'après les diverses espèces d'actes vertueux, mais d'après les divers degrés de perfection, même dans une seule vertu. Ainsi, on dit que la continence dans le mariage est symbolisée par le fruit à trente pour un, celle du veuvage par le fruit à soixante, tandis que celle de la virginité est représentée par le cent pour un. — Les Pères ont aussi d'autres façons de distinguer dans ces trois fruits évangéliques comme trois degrés dans la vertu. Et l'on suppose trois degrés parce que, en tout domaine, la perfection se présente selon un commencement, un milieu et une fin.

3. Le fait même de ne pas être troublé dans les tristesses de la vie se présente comme un fruit délectable. La foi aussi, même si on la prend en tant qu'elle est le fondement de la vie spirituelle, possède un certain aspect de chose ultime et délectable selon qu'elle contient une certitude. D'où ce commentaire de la Glose : « La foi, c'est-à-dire la certitude de l'invisible. »

4. En sens contraire, comme dit S. Augustin dans son commentaire de l'épître aux Galates, « l'Apôtre n'a pas adopté ce chiffre pour enseigner combien il y a d'œuvres de la chair ou de fruits de l'esprit, mais pour montrer dans quelle genre de choses celles-là sont à éviter, ceux-ci à rechercher ». Aussi auraient-ils pu être énumérés en nombre plus ou moins grand. Et cependant, tous les actes des dons et des vertus peuvent, selon une certaine convergence, se ramener à ces fruits selon que toutes les vertus et tous les dons ordonnent nécessairement l'âme selon l'une des modalités qu'on vient de dire. Aussi les actes de la sagesse, et ceux de tous les dons qui nous ordonnent au bien, se ramènent-ils à la charité, à la joie et à la paix. Néanmoins, si Paul a donné cette énumération plutôt qu'une autre, c'est parce que les fruits énumérés ici impliquent davantage soit une jouissance des biens, soit un adoucissement des maux : ce qui, semble-t-il, appartient à la raison de fruit.

Article 4 : L'opposition des fruits aux œuvres de la chair

Objections : 1. L'Apôtre énumère aussi les œuvres de la chair (Ga 5,19). A ce qu'il semble, les fruits ne leur sont pas contraires. Les contraires sont dans un même genre. Mais on ne dira pas que les œuvres de la chair sont des fruits. Donc les fruits de l'esprit ne leur sont pas contraires.

2. Une chose est contraire à une autre. Or l'Apôtre énumère plus d'œuvres de la chair que de fruits de l'esprit. Donc fruits de l'esprit et œuvres de la chair ne sont pas des contraires.

3. Au premier rang des fruits de l'esprit on met la charité, la joie, la paix, auxquelles ne correspondent pas les œuvres de la chair énumérées en premier, qui sont la fornication, l'impureté, l'impudicité. Donc les fruits de l'esprit ne sont pas contraires aux œuvres de la chair.

En sens contraire, l'Apôtre dit dans le même passage que « la chair convoite contre l'esprit et l'esprit contre la chair ».

Réponse : Œuvres de la chair et fruits de l'esprit peuvent être pris dans une double acception : 1° Sous un aspect général. En ce sens les fruits du Saint-Esprit sont, dans l'ensemble, contraires aux œuvres de la chair. Le Saint-Esprit meut en effet l'esprit humain vers ce qui est selon la raison, ou plutôt vers ce qui est au-dessus de la raison. L'appétit de la chair, qui est l'appétit sensible, entraîne vers les biens sensibles, qui sont au-dessous de l'homme. Aussi, de même que dans la

nature un mouvement vers le haut et un mouvement vers le bas sont contraires, de même dans les œuvres humaines les œuvres de la chair et les œuvres de l'esprit.

2° On peut considérer autrement les fruits énumérés sous l'aspect qui est propre à chacun d'eux, et pareillement les œuvres de la chair. En ce sens, il n'est pas nécessaire qu'ils se fassent opposition un par un, parce que, comme nous l'avons dit, l'Apôtre n'a pas l'intention d'énumérer toutes les œuvres spirituelles ni toutes les œuvres charnelles. Pourtant, avec une certaine ingéniosité, S. Augustin oppose un par un les actes de la chair aux fruits de l'esprit. « La fornication est la passion d'assouvir les désirs charnels en dehors d'une union légitime : c'est l'opposé de la charité, par laquelle l'âme est unie à Dieu, et en laquelle se trouve aussi la vraie chasteté. Quant aux impuretés, ce sont tous les troubles que fait naître la fornication, à quoi s'oppose la joie de la tranquillité. La servitude des idoles mène la guerre contre l'évangile de Dieu ; son opposé est la paix. Aux maléfices, aux inimitiés, disputes et rivalités, aux animosités et dissensions, s'oppose la longanimité pour supporter les misères des hommes chez qui l'on vit, la bénignité pour y porter remède, et la bonté pour pardonner. Aux hérésies s'oppose la foi ; à l'envie la mansuétude ; aux excès du boire et du manger, la continence. »

Solutions : 1. Ce qui vient d'un arbre contrairement à sa nature, on ne dit pas que c'en est le fruit, on dit plutôt que c'en est la corruption. Aussi, comme les œuvres des vertus sont connaturelles à la raison alors que les œuvres des vices lui sont contraires, on donne à celles-là le nom de fruits mais pas à celles-ci.

2. « Le bien arrive d'une seule manière, dit Denys ; le mal de beaucoup de façons n » : de là vient qu'à une seule vertu s'opposent plusieurs vices. Et c'est pourquoi il n'est pas étonnant que l'on compte plus d'œuvres de la chair que de fruits de l'esprit.

3. Ce qu'on vient de dire donne la solution.

### LES VICES ET LES PÉCHÉS

Après l'étude des vertus vient celle des vices et des péchés. Et à ce propos six grandes sortes de considération se présentent : 1° Les vices et les péchés en eux-mêmes (Q. 71) ; 2° la distinction des péchés (Q. 72) ; 3° leurs relations mutuelles (Q. 73) ; 4° le sujet du péché (Q. 74) ; 5° sa cause (Q. 75-84) ; 6° ses effets (Q. 85-89).

### QUESTION 71 : LA NATURE DU PÉCHÉ

1. Le vice est-il le contraire de la vertu ? — 2. Est-il contraire à la nature ? — 3. Quel est le pire : le vice, ou l'acte vicieux ? — 4. L'acte vicieux peut-il coexister avec la vertu ? — 5. En tout péché y a-t-il un acte ? — 6. La définition donnée par S. Augustin : « Le péché est tout ce qui est dit, fait ou désiré contre la loi éternelle. »

Article 1 : Le vice est-il le contraire de la vertu ?

Objections : 1. Il ne semble pas, car une chose, dit le Philosophe, n'a qu'un contraire. Or le contraire de la vertu c'est le péché et sa malice. Ce n'est donc pas le vice, qui se dit d'ailleurs de toutes sortes de choses, par exemple d'un organisme aux membres mal conformés.

2. La vertu dénote la perfection d'une puissance. Mais le vice ne dénote rien qui se rattache à la puissance.

3. Cicéron dit que la vertu est la santé de l'âme. Le contraire de la santé est l'indisposition ou la maladie plutôt que le vice.

En sens contraire, S. Augustin dit que « le vice est la qualité par laquelle une âme est mauvaise ». Or la vertu est la qualité qui rend bon celui qui la possède. Vertu et vice sont donc deux contraires.

Réponse : Il y a deux choses à considérer dans la vertu : son essence et son but. Et dans l'essence de la vertu on peut considérer ce qui se présente directement et ce qui est une conséquence. Directement, la vertu est la disposition d'un être à bien se comporter conformément à sa nature. D'où cette définition du Philosophe : « La vertu est chez l'être parfait la disposition au meilleur. J'appelle parfait ce qui est disposé selon sa nature. » Conséquemment, la vertu est une bonté, car la bonté consiste pour chacun à se réaliser adéquatement dans le sens de sa nature. Quant au but de la vertu, c'est de faire accomplir de bonnes actions, nous l'avons déjà montré.

D'après cela, trois choses vont donc se trouver en opposition avec la vertu. L'une est le péché, qui s'oppose à elle du côté de son but, car le péché nomme à proprement parler l'action désordonnée, au lieu que l'action vertueuse est celle qui est dans l'ordre et dans le devoir. La deuxième chose contraire à la notion de vertu en tant que celle-ci est une certaine bonté, c'est la malice. Enfin, sur le point qui lui est directement essentiel, la vertu a pour opposé le vice. Car le vice de toute chose, c'est bien, semble-t-il, de ne pas être dans les dispositions qui conviennent à sa nature. Ce qui fait dire à S. Augustin : « Ce que vous voyez manquer à la perfection d'une nature, vous pouvez dire que c'est du vice. »

Solutions : 1. Péché, malice et vice, ce sont là trois choses contraires à la vertu, mais à des points de vue différents. Le péché contrarie la vertu dans son aptitude à bien agir, la malice dans sa bonté, le vice dans sa qualité propre de vertu.

2. La vertu n'implique pas seulement la perfection de la puissance qui est au principe de l'acte, elle implique aussi la bonne disposition du sujet dont elle est la vertu ; et cela parce que chacun agit conformément à ce qu'il est en acte. Il est donc requis, pour être en mesure de bien agir, que l'on ait en soi de bonnes dispositions. C'est par là que le vice s'oppose à la vertu.

3. Selon Cicéron au même endroit : « La maladie et les indispositions acheminent à un état vicié de tout l'organisme : il y a d'abord la maladie, la fièvre par exemple, qui indique que le corps est en mauvais état; puis viennent l'indisposition et la maladie qui épuisent les forces ; enfin il y a un vice quand les organes sont en désaccord. » Parfois, le corps est malade sans être paralysé, par exemple lorsqu'on est mal disposé intérieurement, sans être empêché de vaquer extérieurement à ses activités habituelles. Cependant, Cicéron le dit lui-même, en ce qui concerne l'esprit, on ne peut distinguer ces deux états que par la pensée. Lorsque l'on est intérieurement mal disposé, cela vient nécessairement d'une affection désordonnée qui nous rend incapables d'accomplir nos devoirs ; c'est ce que dit l'Évangile (Mt 12,33) : « On reconnaît l'arbre à son fruit », c'est-à-dire l'homme à ses œuvres. Quant au « vice de l'âme », Cicéron explique dans ce même passage que « c'est, dans toute la vie, une décomposition des habitus et des affections, une sorte de désagrégation interne ». Et cela peut se présenter même en dehors d'un état de maladie ou d'incapacité, par exemple lorsque l'on pêche par faiblesse ou passion. Il résulte donc de tout cela que le vice dit quelque chose de plus que la maladie ou l'incapacité, de même que la vertu dit quelque chose de plus que la santé ; car la santé n'est d'après Aristote qu'une certaine vertu. C'est pourquoi il vaut mieux opposer le vice à la vertu plutôt que la maladie ou l'incapacité.

Article 2 : Le vice est-il contraire à la nature?

Objections : 1. Cela ne paraît pas possible. On vient de voir que le vice est le contraire de la vertu. Mais la vertu ne nous est pas naturelle, elle est chez nous infuse ou acquise. Les vices ne sont donc pas contraires à la nature.

2. On ne peut pas s'accoutumer à ce qui est contraire à la nature : « Une pierre ne s'accoutume jamais à monter en l'air » dit Aristote. Or il y a des gens qui s'accoutument aux vices. Ceux-ci ne sont donc pas contraires à la nature.

3. Ce qu'il y a de plus commun chez ceux qui ont une nature ne saurait être contraire à la nature. Or le vice est ce qu'il y a de plus commun parmi les hommes, suivant la parole de l'Évangile (Mt 7,13) : « La route qui mène à la perdition est large, et il y passe beaucoup de monde. » Donc le vice n'est pas contre la nature.

4. D'après ce que nous avons dit le péché se rattache au vice comme l'acte à l'habitus. Mais le péché est défini par S. Augustin comme « une parole, un acte ou un désir contraire à la loi de Dieu ». Or la loi de Dieu est au-dessus de la nature. Il vaut donc mieux dire aussi que le vice est contre la loi plutôt que contre la nature.

En sens contraire, S. Augustin affirme « Tout vice, du fait qu'il est un vice, est contraire à la nature. »

Réponse : Le vice est le contraire de la vertu, nous venons de le dire. Or la vertu consiste pour chacun à être dans les bonnes dispositions qui conviennent à sa nature, nous l'avons dit précédemment. Il faut donc appeler vice, en quelque réalité que ce soit, le fait que celle-ci est dans des dispositions contraires à sa nature. C'est bien en pareil cas qu'il y a lieu de vitupérer, ce qui fait croire, dit S. Augustin, que « le mot vitupération dérive du mot vice ».

Mais il faut remarquer que la nature d'une chose c'est avant tout sa forme, qui lui donne l'espèce. Or ce qui fait l'espèce humaine c'est l'âme raisonnable. Voilà pourquoi tout ce qui est contre l'ordre de la raison est proprement contre la nature de l'homme considéré en tant qu'homme, et ce qui est selon la raison est selon la nature de l'homme en tant qu'homme : « Le bien de l'homme, dit Denys, est de se conformer à la raison, et son mal est de s'en écarter. » Par conséquent, la vertu humaine, celle qui rend l'homme bon, et son œuvre aussi, est en conformité avec la nature humaine dans la mesure même où elle est en harmonie avec la raison, et le vice est contre la nature humaine dans la mesure où il est contre l'ordre de la raison.

Solutions : 1. Les vertus ne sont pas causées par la nature, du moins en leur état parfait. Cependant elles nous inclinent dans le sens de la nature, autrement dit de la raison. Cicéron dit en effet que « la vertu est l'habitus qui se conforme à la raison comme naturellement ». C'est ainsi que la vertu est appelée conforme à la nature, et le vice, tout à l'opposé, contraire à la nature.

2. Le Philosophe parle là de ce qui est contraire à la nature dans le sens où cela s'oppose à ce qui est un effet de la nature ; non en ce sens où contraire à la nature s'oppose à ce qui est conforme à la nature. C'est ainsi qu'on dit les vertus conformes à la nature en tant qu'elles inclinent à ce qui convient à la nature.

3. Il y a dans l'homme une double nature, raisonnable et sensible. Et puisque c'est par l'activité des sens que l'on parvient à celle de la raison, il y a plus de gens à suivre les inclinations de la nature sensible qu'il y en a à suivre l'ordre de la raison; car il se trouve toujours plus de monde pour commencer une chose que pour la finir. Or les vices et les péchés proviennent justement chez les hommes de ce qu'on suit le penchant de la nature sensible contre l'ordre de la raison.

4. C'est la même chose de pécher contre une œuvre d'art et de pécher contre l'art dont elle est le produit. Or la loi éternelle est dans le même rapport avec l'ordre de la raison humaine que l'art avec l'œuvre d'art. Aussi est-ce au même titre que le vice et le péché s'opposent à l'ordre de la raison humaine, et qu'ils s'opposent à la loi éternelle. Ce qui explique cette affirmation de S. Augustin : « Dieu donne à toutes les natures d'être ce qu'elles sont. Et elles deviennent vicieuses dans la mesure où elles s'éloignent de l'art de celui qui les a créées. »

Article 3 : Quel est le pire : le vice ou l'acte vicieux ?

Objections : 1. Il semble que le vice, qui est un habitus mauvais, soit pire que le péché, qui est un acte mauvais. En effet, l'acte passe et l'habitus demeure. Or, si un bien est meilleur lorsqu'il est



plus durable, le mal qui se prolonge est pire. Or l'habitus vicieux est plus durable que les actes vicieux, qui passent aussitôt. Donc l'habitus vicieux est pire que l'acte vicieux.

2. Plusieurs maux sont plus à redouter qu'un seul. Or un habitus mauvais est virtuellement la source de beaucoup de mauvaises actions. Donc l'habitus du vice est pire que son acte.

3. Une cause est plus puissante que son effet. Or l'habitus est la cause qui donne à l'acte toute sa bonté comme toute sa malice. L'habitus est donc plus puissant que l'acte, dans le bien comme dans le mal.

En sens contraire, on est puni pour un acte vicieux et c'est justice, tandis qu'on ne l'est pas pour un habitus, si cet habitus ne passe pas à l'acte. C'est donc que dans le vice l'acte est pire que l'habitus.

Réponse : L'habitus tient le milieu entre la puissance et l'acte. Or il est évident que l'acte l'emporte sur la puissance dans le bien comme dans le mal ; il est mieux de bien agir que de pouvoir bien agir, et semblablement plus blâmable de mal agir que de pouvoir mal agir. Par suite, l'habitus doit tenir dans le bien comme dans le mal un rang intermédiaire entre la puissance et l'acte ; ce qui revient à dire que si le bon ou le mauvais habitus ont plus de bonté ou de malice que la puissance, ils en ont moins que l'acte.

C'est du reste visible dans le fait que l'habitus n'est qualifié bon ou mauvais que parce qu'il incline à l'acte bon ou à l'acte mauvais. Aussi est-ce la bonté ou la malice de l'acte qui fait la qualité de l'habitus. Et ainsi, l'acte est plus chargé de bonté ou de malice que l'habitus ; car en toute chose ce pourquoi on agit est ce qu'il y a de plus fort.

Solutions : 1. Rien n'empêche qu'une chose soit plus importante qu'une autre absolument, et moins importante relativement. On juge supérieur absolument ce qui l'emporte quant à ce qui est considéré essentiellement chez les deux êtres que l'on compare ; et supérieur relativement ce qui se rattache par accident à ces deux êtres. Or nous venons de montrer d'après l'essence même des deux êtres, que l'acte l'emporte sur l'habitus dans le bien comme dans le mal. Que l'habitus soit plus durable que l'acte, c'est accidentel, et cela vient de ce que l'un et l'autre se trouvent dans une nature qui ne peut agir toujours et dont l'action consiste en un mouvement passager. Ainsi donc l'acte a une supériorité absolue dans le bien comme dans le mal, mais l'habitus a une supériorité relative.

2. Un habitus n'est pas absolument parlant plusieurs actes ; il les contient virtuellement, c'est-à-dire d'une manière toute relative. On ne peut donc conclure de cet argument que l'habitus soit absolument plus fort que l'acte en bonté ou en malice.

3. L'habitus est pour l'acte une cause efficiente, mais l'acte est pour l'habitus une cause finale. Or c'est de la cause finale que dépend la raison de bien et de mal. Et c'est pour cela que l'acte l'emporte sur l'habitus dans le bien et dans le mal.

Article 4 : L'acte vicieux peut-il coexister avec la vertu ?

Objections : 1. Apparemment non, puisque les contraires ne peuvent coexister dans le même être. Or le péché, nous venons de le voir, est contraire à la vertu. Il ne peut donc coexister avec elle.

2. Le péché est pire que le vice, c'est-à-dire que l'acte mauvais est pire que l'habitus mauvais. Mais le vice ne peut coexister avec la vertu dans le même sujet. Donc le péché pas davantage.

3. Le péché arrive dans les choses de la volonté comme il arrive dans celles de la nature, dit Aristote. Or le péché n'arrive jamais dans les choses naturelles que par une désorganisation de la vertu naturelle; c'est ainsi, dit-il, « que les monstres se produisent lorsqu'un principe a été détruit dans la semence ». Dans les choses volontaires aussi, le péché n'arrive que par la destruction d'une vertu de l'âme. Ainsi donc le péché et la vertu ne peuvent coexister dans le même individu.

En sens contraire, le Philosophe affirme que la vertu s'engendre et se détruit par des causes contraires. Mais un seul acte vertueux ne fait pas la vertu, nous l'avons vu. Donc un seul acte ne l'enlève pas non plus. Donc vertu et péché peuvent coexister dans le même sujet.

Réponse : Le péché se compare à la vertu comme l'acte mauvais à l'habitus bon. Or un habitus dans l'âme se comporte autrement que la forme dans une réalité naturelle. Une forme naturelle produit nécessairement l'acte qui lui convient, aussi ne peut-elle coexister avec l'acte d'une forme contraire ; ainsi l'acte de refroidissement ne peut coexister avec la chaleur, un mouvement de descente avec la légèreté, à moins de subir la violence d'une poussée extérieure. Mais dans l'âme un habitus ne produit pas nécessairement son acte, on s'en sert comme on veut. Cela explique que tout en ayant un habitus on puisse ne pas s'en servir, ou même agir en sens contraire. Et c'est ainsi qu'en ayant de la vertu on peut faire un acte de péché.

L'acte de péché, considéré par rapport à l'habitus vertueux, n'a pas de quoi le détruire s'il reste unique ; car, de même qu'un seul acte n'engendre pas un habitus, un seul acte ne le fait pas perdre. Mais si l'acte de péché est considéré par rapport à la cause des vertus, il est possible alors que des vertus soient détruites par un seul acte. En effet, tout péché mortel s'oppose à la charité, qui est la racine de toutes les vertus infuses en tant que vertus ; c'est donc assez d'un seul acte de péché mortel, qui a exclu la charité, pour exclure toutes les vertus infuses, en tant que vertus. Je mets cette précision à cause de la foi et de l'espérance qui restent après le péché mortel, mais à l'état d'habitus informes, et ainsi ne sont plus des vertus. — Le péché véniel n'étant pas, lui, contraire à la charité, ne la fait pas perdre, ni les autres vertus non plus. Quant aux vertus acquises, elles ne sont enlevées par un seul acte d'aucun péché. Ainsi donc le péché mortel ne peut coexister avec les vertus infuses ; il peut cependant coexister avec les vertus acquises

Solutions : 1. Le péché ne s'oppose pas à la vertu en elle-même, mais dans son acte. C'est pourquoi le péché ne peut coexister avec l'acte vertueux, mais peut coexister avec l'habitus vertueux.

2. Le vice s'oppose directement à la vertu, comme le péché à l'acte vertueux. Et c'est pourquoi le vice exclut l'acte de la vertu.

3. Les vertus de la nature agissent par nécessité ; c'est ce qui explique que si elles sont intègres on ne puisse y trouver de péché en acte. Mais les vertus de l'âme ne produisent pas leurs actes par nécessité. Le cas n'est donc pas le même.

Article 5 : En tout péché y a-t-il un acte ?

Objections : 1. Vraisemblablement oui. Car ce qu'est le mérite par rapport à la vertu, le péché l'est par rapport au vice. Or il n'y a pas de mérite sans acte. Donc pas de péché non plus.

2. S. Augustin fait observer que « tout péché est tellement volontaire que ce qui n'est pas volontaire n'est pas péché ». Mais on ne peut avoir quelque chose de volontaire si ce n'est par un acte de volonté. Donc tout péché comporte un acte.

3. Si le péché existait sans aucun acte, il s'ensuivrait qu'on pécherait du seul fait de cesser l'acte que l'on doit faire. Or celui qui ne fait jamais son devoir cesse continuellement d'agir comme il devrait. Donc il pécherait continuellement, ce qui est faux. Il n'est donc pas vrai qu'on puisse pécher sans accomplir d'acte.

En sens contraire, nous lisons en S. Jacques (4,17) : « Celui qui sait faire le bien et ne le fait pas commet un péché. » Mais cela ne comporte aucun acte. Donc il peut y avoir péché sans aucun acte.

Réponse : C'est principalement le péché d'omission qui soulève cette question. Sur la nature de ce péché les opinions sont partagées. Certains disent que dans tout péché de cette sorte il y a un acte, soit intérieur, soit extérieur. Acte intérieur, par exemple lorsqu'on veut ne pas aller à

l'église quand on y est tenu. Acte extérieur, par exemple lorsqu'à l'heure d'aller à l'église ou même avant, on se livre à des occupations qui vont empêcher d'y aller. Ce dernier cas ne paraît pas d'ailleurs si différent du premier, car vouloir une chose lorsqu'elle est incompatible avec une autre, c'est vouloir positivement se passer de cette autre ; sauf peut-être si l'on ne mesure pas que ce que l'on veut faire empêche ce que l'on est tenu de faire, ce qui peut être jugé une négligence coupable. — D'autres disent au contraire qu'il n'y a pas nécessairement un acte dans le péché d'omission ; ne pas faire ce qu'on doit, c'est pécher.

Ces deux opinions ont une part de vrai. Si l'on ne comprend en effet, dans le péché d'omission, que ce qui appartient essentiellement à la raison de péché, alors il y suffit parfois d'un acte intérieur, comme vouloir ne pas se rendre à l'église ; mais il peut même quelquefois se passer d'acte, aussi bien intérieur qu'extérieur, comme il arrive à celui qui à l'heure d'aller à l'église ne songe à rien, pas plus à y aller qu'à ne pas y aller. — Si au contraire on comprend aussi dans le péché d'omission les motifs ou les occasions d'omettre, il faut nécessairement qu'il y ait un acte dans le péché d'omission. Il n'y a en effet péché d'omission que lorsqu'on laisse de côté une chose qu'on peut faire ou ne pas faire. Si l'on en vient à ne pas faire ce qu'on pourrait faire ou non, il faut qu'il y ait à cela une cause ou une occasion, soit sur le moment, soit précédemment. Et même s'il s'agit d'une cause qui ne dépen pas de nous, l'omission n'a pas raison de péché, par exemple quand on ne va pas à l'église pour cause de maladie. Mais si la cause ou l'occasion dépend de la volonté, l'omission a raison de péché ; et alors il faut toujours que cette cause, en tant qu'elle est volontaire, contienne un acte au moins intérieur de volonté.

Cet acte de volonté porte parfois directement sur l'omission même; par exemple lorsqu'on veut ne pas aller à l'église pour éviter un effort. Un tel acte est essentiellement péché d'omission, car la volonté que l'on met à un péché, quel qu'il soit, c'est cela même qui fait le péché, puisque l'acte volontaire appartient à la raison de péché. — D'autres fois l'acte de volonté porte directement sur autre chose qui empêche de faire ce qu'on doit; soit que la chose se présente au moment même, comme il arrive à qui veut aller au eu quand le devoir serait d'aller à l'église ; soit qu'elle ait lieu auparavant, comme lorsqu'on s'obstine à veiller tard le soir et qu'après cela on ne puisse aller à l'église de bon matin. Alors, cet acte intérieur ou extérieur n'est une omission que par accident, car l'omission se produit sans qu'on en ait eu l'intention, ce qui définit l'action accidentelle pour Aristote. Il est donc évident que le péché d'omission dans ce cas-là est toujours accompagné ou précédé d'un acte, mais que cet acte pourtant lui demeure accidentel. Or, on doit juger des choses d'après ce qui leur est essentiel et non d'après ce qui leur est accidentel. Aussi peut-on dire avec plus de vérité qu'il peut y avoir un péché en dehors de tout acte. Sans quoi il faudrait pareillement rapporter à l'essence des autres péchés actuels les actes et occasions qui ne sont que des circonstances.

Solutions : 1. Il faut plus de choses pour le bien que pour le mal, puisque « le bien est produit, dit Denys, par une cause parfaite, et le mal par n'importe quel défaut ». C'est pourquoi il peut y avoir péché, soit à faire ce qu'on ne doit pas, soit à ne pas faire ce qu'on doit ; mais il n'y a mérite que si l'on fait volontairement tout ce qu'on doit. Et voilà pourquoi le mérite ne peut exister sans acte, tandis que le péché le peut.

2. Une chose est volontaire, est-il dit dans les *Éthiques*, non seulement parce qu'elle est l'objet d'un acte de volonté, mais parce qu'il est en notre pouvoir qu'elle soit ou ne soit pas. Aussi le fait même de ne pas vouloir peut être dit volontaire, puisqu'il est au pouvoir de l'homme de vouloir et de ne pas vouloir.

3. Le péché d'omission s'oppose au précepte positif qui oblige toujours mais non à tout moment. Aussi est-ce un péché qui existe seulement quand on cesse d'agir au moment où le précepte affirmatif oblige.

Article 6 : La définition du péché par S. Augustin : « Une parole, un acte ou un désir contraire à la loi éternelle. »

Objections : 1. Cette définition est inexacte, car elle implique toujours un acte. Or nous venons de voir que tous les péchés n'impliquent pas d'acte. Donc cette définition n'englobe pas tous les péchés.

2. S. Augustin définit le péché dans un autre livre : « La volonté de retenir ou d'acquérir ce que la justice interdit. » Mais cette volonté, c'est une convoitise, c'est le désir au sens le plus large du mot. Il eût donc suffi de dire : « Le péché est un désir contraire à la loi éternelle », et il ne fallait pas ajouter « une parole ou un acte ».

3. Le péché consiste proprement à se détourner de sa fin ; car le bien et le mal sont envisagés à titre principal par rapport à la fin, on l'a montré.

De là vient que S. Augustin le définit aussi par rapport à la fin, en disant que « pécher n'est autre chose que négliger les réalités éternelles pour s'attacher aux réalités temporelles ». Et dans un autre livre, il dit que « toute la perversité humaine consiste à se servir de ce dont on devrait jouir, et à jouir de ce dont on devrait se servir ». Or la définition soumise à notre examen ne fait aucune mention de cet éloignement de la fin obligée. Elle n'est donc pas suffisante pour définir le péché. Dire qu'une chose est contraire à la loi, c'est dire qu'elle est défendue. Mais tous les péchés ne sont pas mauvais parce qu'ils sont défendus, il y en a qui sont défendus parce qu'ils sont mauvais. C'est donc une erreur de définir en général le péché comme contraire à la loi de Dieu.

5. Le péché, a-t-on dit, c'est l'acte humain mauvais. Or le mal de l'homme, dit Denys, c'est d'aller contre la raison. Il eût donc mieux valu définir que le péché est contre la raison plutôt que le dire contraire à la loi éternelle.

En sens contraire, l'autorité de S. Augustin s'impose.

Réponse : Le péché, d'après ce que nous avons dit, n'est rien d'autre que l'acte humain mauvais. — Un acte est humain dès lors qu'il est volontaire ou émanant de la volonté, comme le fait même de vouloir ou de choisir; ou de façon impérée, comme l'activité extérieure de parole ou d'action. — Un acte humain est mauvais du fait qu'il manque de mesure. Or une chose est mesurée si elle s'ajuste à une règle, et démesurée si elle s'écarte de la règle. La volonté humaine a une double règle, l'une toute proche et homogène qui est la raison humaine elle-même ; l'autre qui sert de règle suprême et c'est la loi éternelle, la raison de Dieu en quelque sorte.

Voilà pourquoi S. Augustin a mis dans la définition du péché deux parties. L'une concerne la substance de l'acte humain, et c'est pour ainsi dire le matériel du péché, que désignent ces mots « action, parole ou désir ». L'autre se rapporte à ce qu'il y a de mal dans l'acte, et c'est pour ainsi dire le formel du péché, qui tient dans les mots « contraire à la loi éternelle ».

Solutions : 1. Affirmation et négation sont du même genre, comme le dit S. Augustin au sujet de l'engendré et de l'inengendré dans la Trinité. C'est pourquoi il faut entendre comme identiques ce qui est dit et non dit, ce qui est fait et non fait.

2. La cause première du péché est dans la volonté, qui commande tous les actes volontaires, les seuls dans lesquels on trouve du péché. Voilà pourquoi S. Augustin le définit quelquefois uniquement par la volonté. Mais comme les actes extérieurs, en outre, appartiennent à la substance du péché, puisqu'ils sont mauvais en eux-mêmes, nous l'avons dit, il était nécessaire de mettre dans la définition quelque chose qui se rapportât à eux.

3. La loi éternelle, premièrement et à titre principal, ordonne l'homme à sa fin, mais conséquemment elle lui ordonne de bien se comporter dans l'usage des moyens. Aussi, dire que le péché est contraire à la loi éternelle, cela touche à l'éloignement de la fin et à tous les autres désordres.

4. Lorsque l'on dit que tout péché n'est pas mauvais parce que défendu, cela s'entend d'une défense portée par le droit positif. Car, si l'on se réfère au droit naturel contenu premièrement dans la loi éternelle et secondairement dans la faculté de juger naturelle à la raison humaine, alors on peut dire que le péché est toujours mauvais parce que défendu ; car ce qui n'est pas dans l'ordre s'oppose par le fait même au droit naturel.

5. Les théologiens considèrent le péché principalement comme une offense contre Dieu; le philosophe moraliste y voit un acte contraire à la raison. S. Augustin a donc mieux fait de le définir par opposition à la loi éternelle que par opposition à la raison. D'autant plus que la loi éternelle nous servira de règle sur beaucoup de points qui dépassent la raison humaine, par exemple en tout ce qui relève de la foi.

### **QUESTION 72 : LA DISTINCTION ENTRE LES PÉCHÉS**

1. Les péchés se distinguent-ils spécifiquement par leurs objets ? — 2. La distinction entre péchés de l'esprit et péchés de la chair. — 3. Se distinguent-ils d'après leurs causes ? — 4. D'après les personnes qu'ils visent ? — 5. D'après la diversité de leur dette de peine ? — 6. Selon omission et commission ? — 7. Selon leurs divers degrés de réalisation ? — 8. Selon excès ou défaut ? — 9. Selon des circonstances diverses ?

Article 1 : Les péchés se distinguent-ils spécifiquement par leurs objets ?

Objections : 1. Il ne semble pas. Car les actes humains sont dits bons ou mauvais surtout par rapport à leur fin, on l'a montré plus haut. Mais le péché n'est pas autre chose qu'un acte humain mauvais, on l'a dit aussi. Il semble donc qu'on doive distinguer spécifiquement les péchés d'après leurs fins plutôt que d'après leurs objets.

2. Le mal, étant une privation, se distingue spécifiquement d'après les diverses espèces de réalité auxquelles il s'oppose. Or le péché, c'est le mal dans le genre des actes humains. La distinction des péchés dépend donc des réalités auxquelles ils s'opposent plutôt que de leurs objets.

3. Si la différence venait ici des objets, il serait impossible de rencontrer un péché de même espèce avec des objets différents. Et pourtant cela se rencontre : ainsi l'orgueil existe dans le domaine spirituel et dans le domaine matériel, selon S. Grégoire ; l'avarice existe également en des domaines divers. La distinction spécifique ne tient donc pas aux objets.

En sens contraire, « le péché est action, parole ou désir contraire à la loi de Dieu ». Mais ce sont là des actes, et les actes se distinguent spécifiquement par leurs objets, nous l'avons vu. Donc les péchés aussi.

Réponse : Deux éléments, avons-nous dit, concourent à la raison de péché : l'acte volontaire et le désordre qui lui vient de son éloignement de la loi divine. Mais de ces deux éléments le pécheur n'a directement en vue que le premier, car il a l'intention d'accomplir en telle matière tel acte volontaire ; l'autre élément, c'est-à-dire le désordre de l'acte, ne se relie que par accident à l'intention du pécheur; car, selon Denys, « nul n'agit en portant son intention au mal ». Or il est évident qu'une espèce se tire toujours de ce qui est essentiel et non de ce qui est accidentel, parce que ce qui est accidentel est extérieur à la notion de l'espèce. Et c'est pourquoi la distinction entre les péchés se fait du côté des actes volontaires plutôt que du désordre qui y est impliqué. Mais les actes volontaires, comme nous l'avons montré dans les traités précédents, se distinguent

spécifiquement par leurs objets. Il en découle que la distinction proprement spécifique entre les péchés se fait selon leurs objets.

Solutions : 1. C'est la fin qui, à titre de principe, a raison de bien ; et c'est pourquoi elle se rattache à l'acte volontaire, qui est primordial en tout péché, comme étant son objet. Aussi cela revient-il au même, que les péchés se distinguent selon les objets ou selon les fins.

2. Le péché n'est pas pure privation, mais un acte privé de l'ordre qu'il devrait avoir. Et c'est pourquoi on distingue les péchés selon les objets que ces actes poursuivent, plutôt que par leurs opposés. D'ailleurs c'est aux vertus qu'ils s'opposent, et s'il fallait les distinguer par là, cela reviendrait au même, puisque les vertus se distinguent, elles aussi, par leurs objets, nous l'avons vu précédemment.

3. Rien n'empêche de trouver, en des réalités d'espèce ou de genre différents, un seul et même objet formel d'où le péché reçoit sa note spécifique. C'est ainsi qu'en des domaines divers l'orgueil cherche uniquement l'excellence, et l'avarice, au contraire, une certaine abondance de ce qui facilite la vie.

Article 2 : La distinction entre péchés de l'esprit et péchés de la chair

Objections : 1. Cette distinction semble inadéquate. Car l'Apôtre dit aux Galates (5,19.21) « On sait bien tout ce que produit la chair fornication, impureté, débauche, idolâtrie, magie », etc. On voit par là que tous les genres de péché sont les œuvres de la chair. Il n'y a donc pas à distinguer les péchés charnels des péchés spirituels.

2. Celui qui pèche se conduit selon la chair, d'après l'épître aux Romains (8,13) : « Si vous vivez selon la chair, vous mourrez. Mais si, par l'esprit, vous faites mourir les œuvres de la chair, vous vivez. » Mais vivre ou se conduire selon la chair semble appartenir à la raison de péché charnel. Donc tous les péchés sont charnels et il n'y a pas à distinguer les péchés charnels des spirituels.

3. La partie supérieure de l'âme qui est la raison est appelée esprit selon ce texte de la lettre aux Éphésiens (4,23) : « Renouvelez-vous par une transformation de votre esprit », où « esprit » est synonyme de raison, selon la Glose. Mais tout péché découle de la raison par le consentement ; car c'est l'œuvre de la raison supérieure de consentir à l'acte du péché, comme on le verra plus loin. Donc les mêmes péchés sont charnels et spirituels, ils ne doivent donc pas être distingués.

4. Si certains péchés sont spécialement charnels, on doit surtout l'entendre de ces péchés par lesquels on pèche contre son propre corps. Mais comme dit l'Apôtre (1 Co 6,18) : « Tout péché que l'homme peut commettre est extérieur à son corps; celui qui commet la fornication pèche contre son propre corps. » Donc la fornication serait le seul péché charnel, alors que dans l'épître aux Éphésiens (5,3), l'Apôtre range l'avarice parmi les péchés de la chair.

En sens contraire, S. Grégoire dit que sur les sept péchés capitaux il y en a cinq qui sont des péchés de l'esprit, et deux qui sont des péchés de la chair.

Réponse : Les péchés, comme nous l'avons dit, sont spécifiés par leurs objets. Or tout péché consiste dans l'appétit d'un bien périssable que l'on désire de façon désordonnée et dans la possession duquel, par conséquent, on se délecte d'une manière déréglée. Mais nous avons vu antérieurement qu'il y a deux sortes de délectations. Une délectation d'âme qui se consomme dans la seule idée d'une chose désirée et possédée ; on peut dire que c'est là un plaisir spirituel, celui que l'on prend par exemple à la louange humaine ou à quelque chose d'analogue. Et puis il y a la délectation corporelle ou naturelle qui s'achève dans le toucher et qu'on peut aussi appeler plaisir charnel. Ainsi donc les péchés qui s'achèvent dans les plaisirs spirituels sont appelés péchés de l'esprit, tandis que ceux qui s'achèvent dans le plaisir charnel sont appelés péchés de la chair : la gourmandise par exemple, qui s'accomplit dans le plaisir de manger, et la luxure, qui

s'accomplit dans les plaisirs sexuels. D'où cette recommandation de l'Apôtre (2 Co 7,1) : « Purifions-nous de toute souillure de la chair et de l'esprit. »

Solutions : 1. Comme la Glose l'explique, ces vices sont appelés des œuvres de la chair, mais non parce que tous s'achèveraient dans le plaisir charnel. La chair ici désigne l'homme : tant qu'il a la prétention de vivre à sa guise, on peut affirmer qu'il vit selon la chair, dit S. Augustin. Cela vient de ce que toute défaillance de la raison humaine provient en quelque manière d'une cause charnelle.

2. Cela donne aussi la réponse à la deuxième objection.

3. Il y a jusque dans les péchés de la chair un acte spirituel : l'acte de la raison. Mais si l'on nomme ainsi ces péchés, c'est parce qu'ils cherchent leur fin dans le plaisir de la chair.

4. La Glose dit que d'une manière spéciale, dans le péché de fornication, l'âme devient l'esclave du corps, « à ce point qu'elle n'est plus capable sur le moment de songer à rien d'autre ». Le plaisir de la gourmandise, bien que charnel aussi, n'absorbe pas à ce point la raison. On pourrait dire encore qu'il y a dans ce péché une injustice envers le corps, du fait qu'on le souille d'une façon contraire à l'ordre ; cela explique que l'on attribue à cette faute-là uniquement de « pécher contre son propre corps ». — Quant à l'avarice, si elle est comptée parmi les péchés de la chair, c'est qu'elle est prise pour l'adultère où l'on s'empare injustement de la femme d'un autre. Ou bien on peut encore remarquer que le bien dont l'avare se délecte est quelque chose de corporel et à ce titre son péché est charnel. Mais le plaisir qu'il y prend ne ressortit pas à la chair mais à l'esprit, et c'est pourquoi selon S. Grégoire l'avarice est un péché spirituel.

Article 3 : Les péchés se distinguent-ils d'après leurs causes ?

Objections : 1. Il y a des raisons de le penser. Une chose reçoit son espèce de cela même qui la fait exister. Or les péchés tiennent l'existence de leurs causes. C'est donc aussi d'elles qu'ils tirent leur espèce. Ils diffèrent donc d'espèce selon la diversité de leurs causes.

2. Entre toutes, la cause qui importe le moins à l'espèce, semble-t-il, c'est la cause matérielle. Mais dans le péché l'objet fait fonction de cause matérielle. Donc, si l'on peut distinguer les péchés selon leurs objets, à plus forte raison selon les autres causes.

3. S. Augustin, commentant le Psaume (80,17) : « la vigne détruite, incendiée », dit que « tout péché vient ou bien d'une crainte qui inspire un abattement mauvais, ou bien d'un amour qui donne une ferveur mauvaise ». En effet, on lit dans la première épître de S. Jean (2,16) : « Tout ce qui est dans le monde est convoitise de la chair, convoitise des yeux ou orgueil de la vie. » Il est dit que quelque chose « est dans le monde » à cause du péché, selon que « le mot monde signifie ceux qui aiment le monde », dit S. Augustin. En outre, S. Grégoire distingue tous les péchés selon les sept vices capitaux. Or toutes ces divisions concernent les causes des péchés. Il semble donc que les péchés diffèrent en espèce selon la diversité des causes.

En sens contraire, d'après ce principe, tous les péchés seraient d'une seule espèce, n'ayant au fond qu'une seule cause. On lit en effet dans l'Écclésiastique (10,15 Vg) que « l'orgueil est le commencement de tout péché », et dans la première épître à Timothée (6,10) que « la cupidité est la racine de tous les maux ». Et pourtant il y a manifestement diverses espèces de péchés. Cette diversité ne vient donc pas des causes.

Réponse : Comme il y a quatre genres de causes, l'attribution s'en fait diversement à diverses choses. La cause formelle et la cause matérielle concernent proprement la substance, et c'est pourquoi les substances se classent par espèces et par genres d'après la forme et la matière. La cause efficiente et la cause finale concernent directement le mouvement et l'action, et c'est pourquoi les mouvements et les actions sont caractérisés par ces causes; mais non toujours de la même manière.

Les principes actifs de la nature sont toujours déterminés aux mêmes actes ; c'est pourquoi les espèces diverses dans les actions de la nature sont envisagées non seulement selon les objets, qui sont des fins ou des termes, mais encore selon les principes actifs. Ainsi, chauffer et refroidir se distinguent selon le chaud et le froid qui sont au principe. — Mais dans les actes volontaires comme sont les péchés, les principes actifs ne sont pas déterminés nécessairement à un seul effet. Aussi un seul principe ou motif d'action peut-il conduire à différentes espèces de péchés : la mauvaise crainte par exemple, qui abat et démoralise, peut pousser un homme à voler, à tuer, à abandonner le troupeau dont il a la garde ; et les mêmes effets peuvent également venir de l'amour. Il est évident par là que la différence d'espèce entre les péchés ne s'explique pas par la diversité des causes qui sont principes ou motifs d'action, mais uniquement par la diversité de la cause finale. C'est la fin qui est l'objet de la volonté ; car on l'a montré précédemment : c'est d'elle que les actes humains tirent leur espèce.

Solutions : 1. Dans les actes volontaires, comme le principe actif n'est pas déterminé à un seul effet, on peut dire qu'il n'est pas suffisant pour la production d'un acte humain. Il faut que la volonté soit déterminée à une chose par l'intention de la fin, selon Aristote. Aussi est-ce la fin qui l'accomplit dans son existence et son espèce.

2. Pour l'acte extérieur, l'objet est la matière sur laquelle il s'exerce ; mais pour l'acte intérieur de volonté, il est une fin, et c'est par là qu'il donne une espèce à l'action. Comme matière de l'acte extérieur l'objet est le terme du mouvement et lui donne son espèce, d'après Aristote. Cependant, ce n'est une espèce morale que dans la mesure où ces termes du mouvement ont eux-mêmes raison de fin.

3. Ce sont là des classifications qui n'ont pas pour but de distinguer les espèces des péchés, mais de manifester leurs causes diverses.

Article 4 : Les péchés se distinguent-ils d'après les personnes qu'ils visent ?

Objections : 1. La distinction entre péchés contre Dieu, contre le prochain et contre soi-même, semble inadéquate. En effet, ce qui est commun à tout péché ne doit pas entrer à titre de partie dans la division du péché. Or il est commun à tout péché de s'opposer à la loi de Dieu puisque, nous l'avons vu, cela fait partie de la division même du péché. Être commis contre Dieu ne doit donc pas être donné comme formant une catégorie dans la distinction des péchés.

2. Les membres d'une division doivent toujours s'opposer les uns aux autres. Mais ces trois catégories de péchés ne s'opposent pas ; car celui qui pèche contre le prochain, pèche aussi contre lui-même. Cette division en trois termes n'est donc pas bonne.

3. Ce qui est extérieur ne confère pas l'espèce. Mais Dieu et le prochain sont extérieurs à nous. Ils ne sauraient donc servir à une distinction spécifique des péchés.

En sens contraire, S. Isidore en distinguant les péchés dit que l'homme pèche contre lui-même, contre Dieu et contre le prochain.

Réponse : Nous avons dit que le péché est un acte désordonné. Or il doit y avoir dans l'homme trois sortes d'ordre. L'un selon la référence à la règle de raison, en tant que toutes nos actions et passions doivent être mesurées selon la règle de raison. Un autre ordre se réfère à la règle de la loi divine, qui doit diriger l'homme en tout. Et si l'homme était par nature un animal solitaire, cet ordre double suffirait. Mais parce que « l'homme est par nature un animal politique et social », comme le prouve Aristote, il doit nécessairement exister un troisième ordre pour ordonner l'homme à ses semblables avec lesquels il doit vivre.

De ces différents ordres, le premier contient le deuxième et le dépasse. Car tout ce qui est contenu sous l'ordre de la raison l'est aussi sous celui de Dieu même ; mais parmi les choses contenues sous l'ordre de Dieu même, il y en a qui dépassent la raison humaine, telles les choses



de la foi et tout ce qui n'est dû qu'à Dieu. Aussi celui qui pèche en ces matières est dit pécher contre Dieu, comme l'hérétique, le sacrilège, le blasphémateur. Pareillement, le deuxième ordre contient le troisième et le dépasse. Il faut en effet que dans tous nos devoirs envers le prochain nous soyons gouvernés par la raison ; mais la raison nous gouverne en outre dans certaines choses qui ne regardent que nous et non le prochain. Et quand il y a faute en ces matières, on dit que c'est pécher contre soi-même ; c'est le cas du gourmand, du luxurieux, du prodigue. — Quand, au contraire, on fait une faute dans l'ordre des devoirs envers le prochain, on dit que c'est pécher contre le prochain ; tel est le cas du voleur et de l'homicide.

C'est d'ailleurs par des réalités diverses que l'homme s'ordonne à Dieu, à son prochain et à lui-même. De sorte que nous avons là entre péchés une distinction d'après les objets. Et comme c'est par les objets que se diversifient les espèces, cette distinction dénote proprement une diversité d'espèces. — Car les vertus aussi, auxquelles s'opposent les péchés, se distinguent spécifiquement selon cette différence. Il est clair en effet que par les vertus théologiques l'homme s'ordonne envers Dieu, par la force et la tempérance envers lui-même, par la justice envers le prochain.

Solutions : 1. Pécher contre Dieu, en tant que notre ordre à Dieu englobe tout ordre humain, est commun à tout péché. Mais en tant que l'ordre de Dieu dépasse les deux autres, le péché contre Dieu constitue un genre spécial.

2. Lorsqu'on distingue des choses incluses l'une dans l'autre, la distinction s'entend évidemment d'après ce qui fait non que l'une est dans l'autre, mais selon que l'une dépasse l'autre. Cela se voit clairement dans la division des figures et des nombres; lorsqu'on veut par exemple distinguer un triangle d'un carré, on ne regarde pas ce qu'il peut y avoir de l'un dans l'autre, mais ce qu'il y a de plus dans l'un que dans l'autre.

3. Dieu et le prochain sont extérieurs au pécheur mais non au péché ; ils sont rattachés à cet acte comme étant ses objets propres.

Article 5 : Les péchés se distinguent-ils d'après la diversité de leur dette de peine ?

Objections : 1. La division des péchés selon leur dette de peine semble spécifique, par exemple quand on les divise entre péchés mortels et péchés véniels. En effet, quand des choses diffèrent à l'infini, c'est qu'elles ne sont ni d'une seule espèce ni même d'un seul genre. Or péché mortel et péché véniel diffèrent à l'infini. Car le péché véniel encourt une peine temporelle, le péché mortel une peine éternelle ; car la mesure de la peine répond à l'importance de la culpabilité, selon le Deutéronome (25,2) : « Le nombre de coups sera proportionné au délit. » Donc péché véniel et péché mortel ne sont pas du même genre, et encore moins de la même espèce.

2. Il y a des péchés qui sont mortels par nature comme l'homicide et l'adultère, et d'autres qui sont véniels comme les paroles oiseuses et superflus. Donc il y a une différence d'espèce entre le péché mortel et le péché véniel.

3. Ce que la récompense est à l'acte vertueux, la peine l'est au péché. Mais la récompense est la fin de l'acte vertueux. Donc la peine est aussi la fin du péché. Or nous avons dit que les péchés se distinguent spécifiquement par leurs fins. C'est dire qu'ils se distinguent aussi par leur dette de peine.

En sens contraire, ce qui concerne l'espèce, comme la différence spécifique, vient toujours en premier. Mais la peine suit la faute comme l'effet de cette faute. Les péchés ne trouveront donc pas une différence spécifique dans leur dette de peine.

Réponse : Entre des réalités qui ne sont pas de même espèce on trouve deux sortes de différences. Il y en a une qui est constitutive des espèces. Celle-là, on ne peut jamais la rencontrer que dans des réalités d'espèces diverses : ainsi le rationnel et l'irrationnel, ce qui est

animé et ce qui est inanimé. — Il y a une autre différence qui est seulement consécutive à la diversité des espèces. Cette sorte de différence, bien qu'elle soit en certains êtres une conséquence de leur diversité spécifique, peut cependant se rencontrer ailleurs chez des individus de même espèce. Ainsi le blanc et le noir sont pour le cygne et le corbeau la conséquence d'une diversité spécifique, et cependant c'est une différence qui se retrouve chez les hommes qui forment une même espèce.

Il faut donc dire que la différence entre péché mortel et péché véniel, ou toute autre différence prise à la dette de peine, ne peut constituer une diversité spécifique. Jamais en effet ce qui existe par accident n'est constitutif. Or ce qui a lieu en dehors des intentions de celui qui agit, est accidentel, dit le Philosophe. Évidemment, la peine est en dehors des intentions du pécheur. Du côté du pécheur elle est donc accidentelle au péché. — Pourtant, de l'extérieur, elle est ordonnée au péché par la justice du juge qui proportionne exactement les différentes peines aux différents péchés. De sorte que la différence entre les péchés qui provient de leur dette de peine peut être consécutive à leur diversité spécifique, mais elle ne constitue pas cette diversité.

La différence entre péché mortel et péché véniel est une différence consécutive à la diversité du désordre qui achève la raison de péché. Il y a en effet deux sortes de désordres : l'un consiste à ôter à l'ordre son principe ; l'autre, sans toucher au principe, s'attaque à ce qui vient après lui. De même, dans l'organisme, le désordre va parfois jusqu'à la destruction du principe vital, et c'est la mort; mais parfois, ce principe étant sauf, le trouble n'est que dans les humeurs, et alors c'est la maladie. Or le principe de tout l'ordre moral est la fin ultime qui joue dans l'action le rôle du principe indémontrable dans la spéculation. C'est pourquoi, lorsqu'une âme est dérégulée par le péché jusqu'à être détournée de sa fin ultime, c'est-à-dire de Dieu, à qui nous sommes unis par la charité, alors la faute est mortelle ; au contraire, quand le désordre se produit en deçà de cette séparation d'avec Dieu, alors la faute est vénielle. En effet, de même que, dans l'organisme, la mort provoque, en s'attaquant au principe même de la vie, un désordre irréparable par la nature; mais il y a toujours moyen de réparer le désordre de la maladie, parce que le principe vital est sauf ; ainsi en est-il dans l'âme. Car, dans la spéculation, celui qui se trompe sur les principes ne peut être ramené à la vérité ; mais celui qui se trompe en sauvegardant les principes peut être ramené par ces principes mêmes. Pareillement, en matière d'action, celui qui en péchant se détourne de la fin ultime, par la nature de son péché, fait une chute irréparable, et c'est pourquoi l'on dit qu'il pèche mortellement et qu'il aura à expier éternellement. Au contraire, celui qui pèche en deçà de la séparation d'avec Dieu est dans un désordre que la nature même du péché rend réparable parce que le principe est sauf ; aussi assure-t-on que celui-ci pèche véniellement, ce qui revient à dire qu'il n'est pas coupable au point de mériter une peine interminable.

Solutions : 1. Péché mortel et péché véniel diffèrent à l'infini quant à l'aversion, mais non pas quant à la conversion, laquelle regarde l'objet d'où péché tire son espèce. Aussi rien n'empêche de rencontrer dans la même espèce un péché mortel et un péché véniel ; ainsi, en fait d'adultère, il y a de premiers mouvements qui sont péchés véniels ; et des paroles oiseuses qui sont ordinairement vénielles, peuvent aussi être mortelles.

2. Du fait qu'on rencontre un péché qui est mortel par sa catégorie, et un autre véniel par sa catégorie, il s'ensuit qu'une telle différence est la conséquence d'une diversité spécifique des péchés, mais non pas qu'elle en soit la cause. Or une telle différence peut aussi se rencontrer, nous venons de le dire, dans des réalités de même espèce.

3. La récompense se rattache à l'intention de celui qui mérite ou agit vertueusement. La peine n'entre pas dans l'intention de celui qui pèche, elle est plutôt contre sa volonté. Aussi la comparaison ne vaut pas.

Article 6 : Les péchés se distinguent-ils selon omission et commission ?

Objections : 1. Il semble que ce soit une différence spécifique. En effet l'épître aux Éphésiens (2,1) distingue délits et péchés en disant : « Vous étiez morts par vos délits et vos péchés. » La Glose explique : par vos délits « en ne faisant pas ce qui est prescrit » ; par vos péchés « en faisant ce qui est interdit ». Il est évident que le délit désigne la faute d'omission, et le péché la faute de commission. Il y a donc là une différence spécifique, distinguant des contraires.

2. Il est essentiel au péché d'être contraire à la loi de Dieu: c'est dans sa définition même, nous l'avons vu. Mais dans la loi de Dieu, autres sont les préceptes affirmatifs auxquels s'oppose le péché d'omission, et les préceptes négatifs auxquels s'oppose le péché de commission. Il y a donc entre eux une différence d'espèce.

3. Omission et commission diffèrent comme affirmation et négation. Mais l'affirmation et la négation ne peuvent pas être de la même espèce parce que la négation n'a pas d'espèce; « dans le non-être, dit le Philosophe, il n'y a ni espèces ni différences ». Impossible donc que commission et omission se rangent dans une seule espèce.

En sens contraire, nous les rencontrons dans une même espèce de péché. Voyez l'avare ; il pille le bien des autres, ce qui est un péché de commission, et ne leur donne pas ce qu'il doit leur donner, ce qui est un péché d'omission. Donc omission et commission ne sont pas des différences spécifiques.

Réponse : Il y a entre les péchés une double différence, l'une matérielle, et l'autre formelle. La différence matérielle est envisagée selon l'espèce naturelle des actes; la différence formelle selon leur ordre à une fin propre, qui est leur objet propre. Cela fait que des actes qui sont matériellement d'espèces différentes appartiennent pourtant formellement à la même espèce de péché parce qu'ils sont ordonnés au même but. Ainsi, égorger, lapider, poignarder ressortissent à la même espèce, l'homicide, bien que ces actes par leur nature soient spécifiquement différents. Donc, si nous prenons le péché d'omission et le péché de commission matériellement, ils diffèrent d'espèce, en prenant toutefois l'espèce dans une large acception où la négation, comme la privation, peut avoir une espèce. Mais si nous considérons ces deux sortes de péchés formellement, alors ils ne diffèrent pas d'espèce, parce qu'ils sont ordonnés au même but et procèdent du même motif. Ainsi, c'est toujours pour amasser de l'argent que l'avare pille les autres et ne donne pas ce qu'il doit donner. De même, c'est pour satisfaire sa glotonnerie que le gourmand mange trop et qu'il omet les jeûnes prescrits. Et ainsi en tout ; car en fait, une négation est toujours fondée sur une affirmation qui est en quelque façon sa cause ; aussi dans la nature est-ce pour le même motif que le feu produit la chaleur et non du froid.

Solutions : 1. Cette division n'est pas prise selon diverses espèces formelles, mais matérielles seulement, on vient de le dire.

2. Il fut nécessaire dans la loi de Dieu de formuler divers préceptes affirmatifs et négatifs pour amener graduellement les hommes à la vertu, d'abord par l'abstention du mal, à quoi nous induisent les préceptes négatifs, puis par la pratique du bien, à quoi nous induisent les préceptes affirmatifs. Ainsi les préceptes affirmatifs et les préceptes négatifs ne se rapportent pas à des vertus diverses mais à divers degrés dans la vertu. Et par conséquent il ne faut pas non plus les opposer à des péchés d'espèces différentes. En outre, le péché n'est pas caractérisé spécifiquement du côté de l'aversion puisqu'il est de ce côté négation ou privation, mais il l'est du côté de la conversion aux choses périssables, parce que c'est en cela qu'il est un acte. De là

vient que les péchés ne sont pas diversifiés spécifiquement d'après la diversité des préceptes de la loi divine.

3. Cette objection s'appuie sur la diversité matérielle des espèces. Encore faut-il savoir que si la négation n'est pas à proprement parler dans une espèce, elle s'y trouve placée cependant parce qu'elle se ramène à l'affirmation dont elle est la suite.

Article 7 : Les péchés se distinguent-ils selon leurs divers degrés de réalisation ?

Objections : 1. Il semble inadéquat de distinguer entre péché du cœur, de bouche et d'action. Car S. Augustin reconnaît trois degrés dans le péché : le premier existe « lorsque le sens charnel insinue sa séduction », ce qui est le péché de pensée ; le deuxième degré est « quand on se contente du seul plaisir de l'imagination » ; le troisième « quand on décide d'agir en donnant son consentement ». Mais tout cela est dans le cœur : c'est le péché de pensée. Il n'y a donc pas de raison de faire de ce péché comme une catégorie spéciale.

2. S. Grégoire distingue quatre degrés dans la faute : d'abord elle se cache dans le cœur ; ensuite elle se manifeste extérieurement ; puis elle s'affermi par l'habitude ; enfin elle conduit au désespoir. Là on ne distingue pas entre péché d'action et péché de parole, et on ajoute deux autres degrés à la division proposée au début, qui est donc inadéquate.

3. Il ne peut y avoir péché de parole ou d'action s'il n'y a d'abord péché dans le cœur. Ce ne sont donc pas là différentes espèces de péchés ; et elles ne doivent pas être opposées les unes aux autres.

En sens contraire, S. Jérôme assure que « le genre humain est sujet à trois grandes sortes de péchés : par pensée, parole ou action ».

Réponse : Il y a deux façons de trouver que des choses ne sont pas de la même espèce. Ou bien chacune a son espèce achevée : ainsi le bœuf et le cheval diffèrent d'espèce. Ou bien l'on prend pour autant d'espèces les divers degrés d'une chose en voie de formation ou d'évolution. Ainsi, dans le bâtiment, il y a la maison complètement finie, mais il y a également, comme autant d'espèces inachevées selon Aristote, les travaux de fondation, puis le gros œuvre. Et on peut parler de même dans la génération des animaux. — Telle est précisément la division du péché par pensée, parole et action. Il ne s'agit pas de trois espèces parfaites car, le péché n'étant vraiment consommé que dans l'action, seul le péché par action représente une espèce parfaite. Mais sa première ébauche, ses travaux de fondation en quelque sorte, sont dans le cœur ; son deuxième degré d'avancement est sur les lèvres ; en ce sens que l'homme explose facilement pour manifester les sentiments qu'il nourrit dans son cœur ; le troisième degré enfin, c'est l'action où la faute est consommée. Ce sont donc bien là trois choses qui diffèrent comme autant de degrés dans le péché. Il est clair pourtant que ces trois choses ne font qu'une seule espèce complète, puisqu'elles procèdent du même motif : c'est en effet par soif de vengeance que le coléreux est d'abord troublé dans son cœur, puis éclate en paroles injurieuses, et finalement en arrive à des actions violentes ; et il en est de même dans la luxure et dans tout autre péché.

Solutions : 1. Tous les péchés gardés dans le cœur ont pour trait commun de rester secrets. C'est en cela qu'ils constituent un premier degré dans la faute. Degré qui pourtant se subdivise en trois : pensée, complaisance et consentement.

2. Le péché par parole et le péché par action ont tous deux le caractère d'une manifestation, et c'est pour cela que S. Grégoire les range dans une seule catégorie. S. Jérôme les distingue pour cette raison que dans le péché de parole il y a simplement et avant tout la manifestation, dans le péché d'action au contraire, avant tout la mise à exécution de ce qu'on a dans le cœur, mais la manifestation y est aussi par voie de conséquence. Quant à l'habitude et au désespoir, ce sont des

degrés qui viennent après que le péché a atteint son espèce parfaite, de même que l'adolescence et la jeunesse arrivent après que la génération est tout à fait achevée.

3. Le péché de pensée et le péché de parole ne sont pas distincts du péché d'action quand ils se produisent en même temps que lui, mais lorsque l'un d'entre eux se trouve isolé. De même une partie du mouvement ne se distingue pas du mouvement total quand celui-ci est continu mais seulement quand il s'arrête au milieu de son cours.

Article 8 : Les péchés se distinguent-ils selon excès ou défaut ?

Objections : 1. Ce n'est jamais que la différence du plus et du moins. Il ne semble pas qu'elle soit spécifique.

2. Il y a faute dans l'action du fait que l'on s'écarte de la rectitude de la raison; de même qu'il y a fausseté dans la spéculation du fait qu'on s'écarte de la vérité des choses. Mais la fausseté n'est pas spécifique par le fait qu'on affirme plus ou moins qu'il n'y a en réalité. Donc pas davantage l'espèce du péché ne vient de ce qu'on s'écarte de la rectitude de la raison en plus ou en moins.

3. « Avec deux espèces on ne forme pas une espèce », dit Porphyre. Or l'excès et le défaut s'unissent dans un même péché : il y a des gens qui sont prodigues tout en manquant de libéralité, ce qui est pécher d'un côté par excès, de l'autre par défaut. Ce n'est donc pas là une différence spécifique.

En sens contraire, les contraires diffèrent d'espèce, car leur contrariété tient à la forme, selon Aristote. Or l'excès et le défaut sont des contraires dans le vice : le manque de libéralité est le contraire de la prodigalité. Ils diffèrent donc quant à l'espèce.

Réponse : Il y a deux éléments dans le péché l'acte lui-même, et le désordre de cet acte en tant qu'il s'écarte de l'ordre de la raison et de la loi divine ; mais on n'envisage pas l'espèce du péché à partir du désordre, qui n'est pas voulu par le pécheur, on l'a dit précédemment ; mais il faut faire attention surtout à l'acte lui-même, voir à quoi il se termine et vers quel objet se porte l'intention du pécheur. Aussi, chaque fois qu'il y a dans l'intention un motif différent de mal faire, il y a une espèce différente de péché. Or il est évident qu'il n'y a pas le même motif de mal faire dans les péchés par excès que dans les péchés par défaut; bien plus, il y a des motifs contraires ; le motif de l'intempérance est l'amour des plaisirs du corps, celui de l'insensibilité est la haine de ces plaisirs. C'est pourquoi des péchés de cette sorte ne sont pas seulement différents quant à l'espèce, ils sont en outre contraires les uns aux autres.

Solutions : 1. Bien que le plus et le moins ne soient pas cause d'une diversité spécifique, ils en sont pourtant parfois la conséquence, en tant qu'ils proviennent de formes diverses, comme quand on dit que le feu est plus léger que l'air. Ainsi, à ceux qui ne veulent pas admettre que les amitiés soient de plusieurs espèces, sous le prétexte qu'elles ne diffèrent entre elles que par le plus et le moins, le Philosophe fait observer que ce n'est pas là un indice suffisant. Dans ce même sens, aller au-delà ou rester en deçà de ce qui est raisonnable indique des péchés d'espèces diverses en tant qu'ils sont consécutifs à des motifs divers.

2. Le pécheur n'a pas l'intention de s'écarter de la raison, et c'est pourquoi le péché par excès et le péché par défaut n'ont pas la même raison d'être, alors qu'ils s'éloignent de la même rectitude raisonnable. Mais celui qui dit une fausseté peut avoir l'intention de cacher la vérité ; à cet égard peu importe qu'il affirme plus ou moins. Cependant, s'il n'a pas proprement l'intention de s'écarter de la vérité, alors il est évident que des causes diverses le portent soit à dire plus, soit à dire moins qu'il n'y a en réalité, et il y a par là même diverses espèces de faussetés. C'est clair chez le vantard qui parle faussement par exagération pour se faire valoir ; et chez le fraudeur qui diminue sa dette pour avoir moins à rembourser. Ainsi certaines opinions fausses sont-elles contraires les unes aux autres.

3. Quelqu'un peut être prodigue et mesquin, quand ce n'est pas pour la même chose . on sera mesquin dans ses exigences, et prodigue dans ses dons. Rien n'empêche que des contraires se rencontrent dans le même sujet quand ce n'est pas sur le même point.

Article 9 : Les péchés se distinguent-ils selon des circonstances diverses ?

Objections : 1. Il semble que oui. Car Denys affirme : « Le mal résulte de n'importe quel défaut. » Or les défauts particuliers tiennent au mauvais état de circonstances particulières. Donc chaque circonstance malheureuse donne lieu à des péchés d'espèce différente.

2. Les péchés sont des actes humains et, nous l'avons vu, l'acte humain reçoit parfois son espèce des circonstances. Donc les péchés diffèrent d'espèce selon l'état fâcheux des circonstances diverses.

3. On distingue diverses espèces de gourmandise, selon les termes condensés dans un vers latin: « Précipitation, raffinement, excès, avidité, recherche. » Tout cela concerne des circonstances diverses, car il y a précipitation à manger avant qu'il ne faut, excès à manger plus qu'il ne faut, etc. Donc les espèces du péché se distinguent selon les diverses circonstances.

En sens contraire, le Philosophe fait observer que dans chaque vice le tort qu'on a, c'est d'agir quand il ne faut pas, plus qu'il ne faut, et ainsi de suite pour toutes les autres circonstances. Ce n'est donc pas par les circonstances que les vices se diversifient.

Réponse : Nous venons de le dire : chaque fois qu'il se présente un autre motif de mal faire, il y a une autre espèce de péché, pour cette raison que le motif de mal faire c'est la fin, l'objet. Or il arrive parfois que diverses circonstances sont mauvaises pour un même motif. L'avare, dont le vice s'oppose à la libéralité, n'a qu'un seul et même motif pour prendre quand il ne le faut pas, où il ne faut pas, plus qu'il ne faut, et ainsi de suite ; il agit ainsi par désir immodéré de l'argent. Dans ces cas-là, les diverses circonstances mauvaises ne font pas différentes espèces de péchés, mais se rapportent à une seule et même espèce. Parfois au contraire, si diverses circonstances sont mauvaises, cela provient de motifs divers. La gourmandise en est un exemple. Si l'on mange avec précipitation, cela peut venir de ce qu'étant facilement épuisé on ne saurait souffrir le moindre retard dans les repas. Recherche-t-on au contraire une nourriture trop abondante, cela peut venir de ce qu'ayant un fort tempérament on est capable d'assimiler beaucoup. Mais si l'on recherche les mets délicats, c'est pour le plaisir de la table. Voilà par conséquent des cas où les diverses circonstances mauvaises amènent diverses espèces de péchés.

Solutions : 1. Le mal en tant que tel est une privation ; et à cet égard, comme toutes les autres privations, il se diversifie d'après les choses dont on est privé. Mais le péché, nous l'avons dit, n'est pas déterminé spécifiquement par la privation ou l'aversion, mais par la conversion vers l'objet de son acte.

2. Une circonstance ne change l'espèce d'un acte que quand il y a un autre motif.

3. Dans les diverses espèces de gourmandise, il y a des motifs différents, on vient de le dire.

### **QUESTION 73 : LA COMPARAISON DES PÉCHÉS ENTRE EUX**

1. Tous les péchés et les vices sont-ils connexes ? — 2. Tous sont-ils égaux ? — 3. Leur gravité est-elle évaluée selon leurs objets ? — 4. Selon la dignité des vertus auxquelles ils s'opposent ? — 5. Les péchés de la chair sont-ils plus graves que ceux de l'esprit ? — 6. La gravité des péchés est-elle évaluée selon leur cause ? — 7. Selon les circonstances ? — 8. Selon l'importance de leur nocivité ? — 9. Selon la condition de la personne contre qui l'on pèche ? — 10. Le péché est-il aggravé par la haute situation du pécheur ?

Article 1 : Tous les péchés et les vices sont-ils connexes ?

Objections : 1. S. Jacques (2,10) semble le dire: « Quiconque aura observé toute la loi, s'il vient à pécher contre un seul commandement, devient coupable sur tous les points. » Etre coupable sur tous les préceptes de la loi, c'est avoir tous les péchés; car, dit S. Ambroise : « Le péché est une transgression de la loi divine et une désobéissance aux commandements du ciel. » Quiconque par conséquent tombe en un seul péché est sujet à tous les autres.

2. Tout péché exclut la vertu contraire. Mais celui qui manque d'une seule vertu n'a pas les autres, d'après ce que nous savons de leur connexion. Donc celui qui commet un seul péché est dépouillé de toutes les vertus. Mais n'avoir pas une vertu c'est avoir le vice contraire. Donc avoir un seul péché c'est les avoir tous.

3. Il a été établi précédemment que toutes les vertus sont connexes lorsqu'elles ont en commun un même principe. Mais les péchés aussi ont en commun un même principe. Car, de même que l'amour de Dieu qui édifie la cité de Dieu est le principe et la racine de toutes les vertus, de même l'amour de soi qui édifie la cité de Babylone est la racine de tous les péchés, comme le montre S. Augustin dans la Cité de Dieu. Donc tous les vices et péchés, eux aussi, sont connexes, à tel point qu'en avoir un, c'est les avoir tous.

En sens contraire, certains vices sont contraires entre eux, comme le montre Aristote. Or il est impossible que des contraires existent ensemble dans le même sujet. Il est donc impossible que tous les vices et les péchés soient en connexion.

Réponse : L'intention de celui qui agit par vertu cherche à suivre la raison tout autrement que l'intention du pécheur ne tend à s'en écarter. Car tout homme qui agit par vertu a l'intention de suivre la règle de raison, et c'est pourquoi l'intention de toutes les vertus tend à la même fin. Aussi toutes les vertus sont-elles connexes entre elles dans la droite règle de l'action qui est la prudence, nous l'avons dit. Mais chez le pécheur, l'intention n'est pas de s'écarter de ce qui est raisonnable, elle est plutôt de tendre à un bien désirable, et c'est ce bien qui la caractérise spécifiquement. Or ces biens vers lesquels l'intention du pécheur se dirige en s'écartant de la raison, sont divers et sans aucune connexion entre eux ; bien plus, ils sont même parfois contraires les uns aux autres. Comme c'est de l'objet de leur attachement que les vices et les péchés reçoivent leur espèce, il est évident que cet élément qui achève de les caractériser spécifiquement ne leur donne aucune connexion entre eux. Commettre le péché ne consiste pas en effet à passer de la multitude à l'unité, comme c'est le cas pour les vertus lorsqu'elles sont connexes, mais plutôt à s'éloigner de l'unité vers la multiplicité.

Solutions : 1. S. Jacques parle du péché non pas sous l'angle de la conversion par laquelle les péchés se distinguent, nous l'avons dit ; il en parle sous l'angle de l'aversion, en tant que l'homme en péchant s'éloigne du précepte de la loi. Or tous les commandements de la loi n'ont qu'un seul et même auteur, comme il le dit lui-même à cet endroit, et c'est le même Dieu que l'on méprise en tout péché. Par là aussi il est permis de dire que « celui qui pèche sur un point devient coupable de tous », puisque, en commettant un seul péché, il encourt la dette de peine du fait qu'il méprise Dieu, mépris qui engendre la culpabilité de tout péché.

2. Comme nous l'avons déjà dit, tout acte de péché ne détruit pas la vertu contraire : le péché véniel ne détruit aucune vertu. Le péché mortel détruit la vertu infuse parce qu'il détourne de Dieu. Mais un seul acte, même de péché mortel, ne détruit pas l'habitus de la vertu acquise. Seulement, si les actes se multiplient au point d'engendrer un habitus contraire, l'habitus de la vertu acquise est éliminé. Avec lui est éliminée aussi la prudence, car lorsqu'un homme agit contre une vertu quelconque, il agit contre la prudence, puisque sans celle-ci aucune vertu morale ne peut exister, nous l'avons vu. Avec la prudence sont exclues par conséquent toutes les autres vertus morales, du moins quant à cette existence parfaite et formelle de vertu qu'elles possèdent

en participant de la prudence. Il reste cependant des inclinations aux actes vertueux, lesquelles n'ont pas formellement raison de vertu. — Mais il ne s'ensuit pas que l'on encoure tous les vices ni tous les péchés. D'abord, parce qu'à une vertu s'opposent plusieurs vices, de sorte que la vertu puisse être éliminée par un seul d'entre eux, même si un autre n'est pas là. Ensuite, parce que le péché s'oppose directement à l'inclination de la vertu vers son acte, nous l'avons dit. On ne peut donc pas affirmer, tant qu'il reste quelques inclinations vertueuses, que l'homme ait les vices ou les péchés contraires.

3. L'amour de Dieu rassemble les affections humaines en les ramenant du multiple à l'un, et c'est pour cela que les vertus causées par l'amour de Dieu sont en connexion les unes avec les autres. Mais l'amour de soi disperse les affections humaines dans la diversité, car, en s'aimant lui-même, l'homme recherche pour lui les biens de ce monde, qui sont variés et divers; c'est pourquoi les vices et les péchés que cause l'amour de soi ne sont pas connexes.

Article 2 : Tous les péchés et les vices sont-ils égaux ?

Objections : 1. Il semble que oui. Car pécher, c'est faire ce qui n'est pas permis. Mais cette désobéissance est reprochée à tous de la même manière, donc de même les péchés. Par conséquent l'un n'est pas plus grave que l'autre.

2. Tout péché consiste à transgresser la règle de la raison qui joue auprès des actes humains le rôle d'un instrument de règle linéaire dans le domaine corporel. Pécher c'est donc en quelque sorte déborder un tracé. Mais qu'on s'éloigne beaucoup du tracé ou qu'on en reste assez près, c'est toujours pareil : dans les privations il n'y a pas de plus et de moins. Donc tous les péchés sont égaux.

3. Les péchés s'opposent aux vertus. Mais toutes les vertus sont égales, dit Cicéron. Donc tous les péchés sont égaux.

En sens contraire, le Seigneur dit à Pilate (Jn 19,11) : « Celui qui m'a livré à toi se charge d'un plus grand péché. » Et il est bien évident pourtant que Pilate a péché. Donc un péché est plus grand qu'un autre.

Réponse : Ce sont les stoïciens et Cicéron à leur suite qui ont estimé toutes les fautes égales. De là dérive aussi l'erreur de certains hérétiques qui, admettant l'égalité de tous les péchés, admettent de même l'égalité de toutes les peines de l'enfer. Autant qu'on peut s'en rendre compte par ce que dit Cicéron, ce qui conduisait les stoïciens à cette opinion, c'est qu'ils ne considéraient dans la faute que la privation, c'est-à-dire l'éloignement de ce qui est raisonnable ; aussi, jugeant absolument qu'aucune privation ne saurait avoir de plus ou de moins, ils ont soutenu que tous les péchés sont égaux.

Mais si l'on réfléchit bien, on trouvera qu'il y a deux sortes de privations. Il y a la privation pure et simple qui consiste pour ainsi dire dans un état de complète destruction. C'est ainsi que la mort est la privation de la vie, et les ténèbres la privation de la lumière. De telles privations ne supportent pas le plus et le moins, puisqu'il ne reste rien de l'état opposé. On n'est pas moins mort le premier, le troisième ou le quatrième jour, qu'on ne l'est au bout d'un an quand le cadavre est décomposé. Pareillement, une maison n'est pas plus obscure lorsque vous en avez bouché la fenêtre avec plusieurs tentures que si vous l'avez fait avec une seule qui intercepte déjà totalement la lumière.

A côté de cela, il y a une autre sorte de privation. Ce n'est plus la privation pure et simple. Elle retient quelque chose de l'état opposé, si bien qu'elle est un acheminement vers la destruction plutôt qu'un état de destruction complète. Tel est le cas de la maladie qui fait perdre le bon équilibre des humeurs, de manière pourtant qu'il en reste quelque chose, sans quoi l'animal ne serait plus en vie. Tel est pareillement le cas de la laideur et des états analogues. Or, de telles



privations, par ce qui reste de la disposition qu'elles détruisent, sont susceptibles de plus et de moins. Il importe beaucoup en effet à la maladie ou à la laideur de s'écarter plus ou moins du bon équilibre des humeurs et de la juste proportion des membres. Et il faut dire la même chose des vices et des péchés. Car s'ils font perdre le bon équilibre de la raison, ce n'est pas au point d'abolir entièrement l'ordre de la raison. Autrement, si le mal était intégral, il se détruirait lui-même, comme il est dit au livre IV des Éthiques ; en effet il ne pourrait rien subsister de la substance d'un acte ni des affections de celui qui agit s'il ne gardait rien de l'ordre conforme à la raison. Et c'est pourquoi il importe beaucoup à la gravité du péché qu'on s'éloigne plus ou moins de la rectitude raisonnable. Et ainsi faut-il dire que tous les péchés ne sont pas égaux.

Solutions : 1. S'il n'est pas permis de commettre les péchés, c'est à cause du désordre qu'ils comportent. Donc ceux qui contiennent un plus grand désordre sont plus illicites que les autres, et par conséquent plus graves.

2. On raisonne là à propos du péché comme s'il s'agissait d'une privation pure et simple.

3. Les vertus sont proportionnellement égales chez un seul et même individu. Et pourtant, l'une en précède une autre en dignité, selon son espèce. En outre, dans la même espèce de vertu, un individu est plus vertueux qu'un autre, nous l'avons déjà dit. Cependant, même si les vertus étaient égales, il ne s'ensuivrait pas que les vices fussent égaux, car il y a connexion entre les vertus, mais non entre les vices et les péchés.

Article 3 : La gravité des péchés et des vices est-elle évaluée selon leurs objets ?

Objections : 1. Il semble que non. Car la gravité du péché ressortit à son mode ou à sa qualité ; mais l'objet est la matière du péché lui-même. Donc la gravité des péchés ne varie pas selon divers objets.

2. La gravité du péché, c'est l'intensité de sa malice. Or, le péché n'a pas raison de malice sous l'angle de la conversion à son propre objet, qui est un bien désirable, mais plutôt sous l'angle de l'aversion. Donc la gravité du péché ne varie pas selon ses objets.

3. Ayant des objets divers, les péchés sont de genres divers. Mais lorsque les choses sont ainsi de divers genres, elles ne sont plus comparables, comme le prouve Aristote. Ce ne sont donc pas les objets qui permettent de comparer la gravité d'un péché à celle d'un autre.

En sens contraire, les péchés sont spécifiés par leurs objets, on l'a montré. Mais de deux péchés l'un est plus grave que l'autre par son espèce; ainsi l'homicide est plus grave que le vol. Donc la gravité des péchés diffère selon les objets.

Réponse : D'après ce que nous avons vu plus haut, la différence de gravité se présente pour les péchés comme pour les maladies. De même que le bien de la santé consiste dans un certain équilibre des humeurs en rapport avec la nature de l'animal, de même le bien de la vertu consiste dans un certain équilibre de l'acte humain en harmonie avec la règle de la raison. Or il est évident qu'une maladie est d'autant plus grave que le bon équilibre est rompu à l'égard d'un principe plus fondamental ; ainsi, une maladie du cœur, principe de la vie, ou de la région du cœur, est la plus dangereuse. Il faut donc qu'un péché soit d'autant plus grave qu'il porte le désordre sur un principe de plus grande importance dans le gouvernement de la raison. Mais en matière d'action, la raison gouverne tout d'après la fin. Voilà pourquoi le péché est d'autant plus grave qu'il provient, dans les actes humains, d'une fin plus élevée.

Or nous avons vu que les objets des actes sont leurs fins. C'est ce qui fait qu'à la diversité des objets correspond celle de la gravité des péchés. Ainsi est-il évident que les réalités extérieures sont ordonnées à l'homme comme à leur fin; et l'homme à son tour est ordonné à Dieu comme à la sienne. C'est pourquoi le péché qui s'attaque à la substance même de l'homme, par exemple l'homicide, est plus grave que celui qui s'attaque aux biens extérieurs, comme le vol ; et plus

grave encore est le péché qui est commis immédiatement contre Dieu, comme l'infidélité, le blasphème, etc. Enfin dans chacune de ces catégories un péché est plus ou moins grave selon qu'il porte sur un point plus ou moins fondamental. Et puisque les péchés sont déterminés spécifiquement par leurs objets, la différence de gravité qui résulte de ces objets est vraiment première et principale, comme consécutive à l'espèce même.

Solutions : 1. Sans doute l'objet est la matière à laquelle se termine l'acte. Cependant il a raison de fin en tant que l'intention de l'agent porte sur lui, nous l'avons dit récemment. Or nous avons montré que la forme d'un acte moral dépend de sa fin.

2. La conversion illégitime à un bien périssable engendre l'aversion du bien impérissable, en laquelle s'accomplit la raison de mal. C'est pourquoi il faut que la diversité des choses auxquelles on s'attache entraîne une gravité différente dans la malice du péché.

3. Il y a un ordre entre tous les objets des actes humains. Ainsi tous les actes humains se rejoignent d'une certaine façon en un seul genre par leur ordination à la fin ultime. C'est pourquoi rien n'empêche que tous les péchés soient comparables.

Article 4 : La gravité des péchés est-elle évaluée selon la dignité des vertus auxquelles ils s'opposent ?

Objections : 1. Il semble que non, car alors à la vertu la plus haute s'opposerait le péché le plus grave. Or c'est le contraire qui est vrai, semble-t-il. Selon les Proverbes (15,5 Vg), c'est quand la justice abonde que la vertu a son maximum. Mais le Seigneur affirme en S. Matthieu (5,20) que, lorsque la justice abonde, elle arrête la colère, péché bien moindre que l'homicide, qu'une plus faible justice suffit à empêcher. Donc le plus petit péché s'oppose à la plus grande vertu.

2. Il est dit au livre II des Éthiques que la vertu a pour matière un bien difficile. D'après cela il semble qu'une vertu plus grande doive avoir pour matière une chose plus difficile. Mais pour le péché c'est l'inverse : le péché est d'autant moins grave que la chose offre plus de difficulté. Donc à une vertu plus grande s'oppose un moindre péché.

3. La charité est une plus grande vertu que la foi et l'espérance, d'après S. Paul (1 Co 13,13). Pourtant la haine qui s'oppose à la charité n'est pas un péché aussi grave que l'infidélité ou le désespoir, qui s'opposent à la foi et à l'espérance. Donc à une plus grande vertu s'oppose un péché moindre.

En sens contraire, le Philosophe déclare que « le meilleur a pour contraire le pire ». Or en morale ce qu'il y a de meilleur, c'est la plus grande vertu, et ce qu'il y a de pire, c'est le péché le plus grave. Donc le péché le plus grave s'oppose à la plus grande vertu.

Réponse : Un péché s'oppose à la vertu de deux façons. L'opposition fondamentale et directe est celle où le péché et la vertu ont le même objet, car alors ce sont vraiment deux contraires au même point de vue. Et de cette façon il faut qu'à une vertu plus grande s'oppose un péché plus grave. C'est en effet l'objet qui donne plus de gravité à la faute, comme il donne plus de dignité à la vertu, car dans un cas comme dans l'autre il détermine l'espèce, nous l'avons montré II. Il faut par suite que le plus grand péché soit directement à l'opposé de la plus grande vertu, comme les deux extrêmes du même genre. — L'autre sorte d'opposition entre la vertu et le péché est fondée sur la répression de celui-ci par le développement de celle-là. Car plus une vertu grandit, plus elle éloigne l'homme du péché contraire, au point qu'elle met obstacle non seulement au péché lui-même mais encore à tout ce qui peut y conduire. Et ainsi il est évident que plus une vertu grandit, plus elle empêche jusqu'aux moindres péchés, de même que plus une santé s'améliore, plus elle élimine jusqu'aux moindres malaises. De cette manière-là, il est vrai qu'à une plus grande vertu s'oppose un moindre péché sous l'angle de l'effet.

Solutions : 1. Cet argument se fonde sur la seconde sorte d'opposition, celle qui se fait par répression du péché car c'est en ce sens qu'une justice abondante arrête jusqu'à de menues fautes.

2. Si une vertu est plus grande parce qu'elle vise à un bien plus difficile, elle a directement pour contraire le péché qui vise à un mal plus difficile. Dans les deux cas on trouve une certaine supériorité, du fait que la volonté s'y révèle plus fortement engagée dans le bien ou dans le mal, par cela même que la difficulté ne l'a pas abattue.

3. La charité n'est pas un amour quelconque, mais l'amour de Dieu. Aussi ce qui s'oppose directement à la charité, ce n'est pas une haine quelconque, mais la haine de Dieu, laquelle est bien le plus grave de tous les péchés.

Article 5 : Les péchés de la chair sont-ils plus graves que ceux de l'esprit ?

Objections : 1. Il ne paraît pas qu'ils soient moins coupables. Les Proverbes disent (6,30.32) : « Ce n'est pas une grande faute de voler... Mais l'adultère, par la folie de son cœur, perdra son âme. » Pourtant le vol tient à l'avarice, péché de l'esprit, l'adultère à la luxure, péché de la chair. Donc les péchés de la chair sont plus coupables.

2. S. Augustin nous assure que le diable se réjouit surtout des péchés de luxure et d'idolâtrie. Mais il se réjouit davantage des fautes les plus grandes. Comme la luxure est un péché charnel, il semble donc que ces péchés sont parmi les fautes les plus grandes.

3. Le Philosophe prouve qu'il « est plus honteux de ne pouvoir contenir sa convoitise que de ne pouvoir contenir sa colère ». Or, selon S. Grégoire, la colère est un péché spirituel, tandis que la convoitise ressortit aux péchés charnels. Le péché de la chair est donc plus grave que celui de l'esprit.

En sens contraire, S. Grégoire affirme que les péchés de la chair sont moins coupables et plus infamants que ceux de l'esprit.

Réponse : Les péchés spirituels sont plus coupables que les péchés charnels. Ce qui ne veut pas dire que n'importe lequel des premiers soit plus coupable que n'importe lequel des seconds, mais que, toutes choses égales d'ailleurs, si l'on considère uniquement cette différence de l'esprit et de la chair, les péchés de l'esprit sont plus graves. Trois raisons à cela.

- 1. A cause du sujet du péché. Les péchés spirituels relèvent de l'esprit, par lequel on se tourne vers Dieu, par lequel aussi on se détourne de lui. Au contraire, les péchés charnels se consomment dans les plaisirs de l'appétit sensible, auquel il appartient surtout de s'attacher aux biens corporels. C'est pourquoi le péché charnel en tant que tel présente plus de conversion, et à cause de cela aussi, plus d'attachement aux choses; mais le péché spirituel comporte plus de cette aversion d'où procède la raison de faute, et c'est pourquoi le péché spirituel comme tel est une faute plus grande.

- 2. A cause de celui contre qui l'on pèche. Car le péché de la chair en tant que tel offense le corps, lequel n'est pas à aimer dans l'ordre de la charité autant que Dieu et le prochain, qui sont offensés par les péchés de l'esprit. C'est pourquoi ceux-ci comme tels sont plus coupables.

- 3. A cause du motif. Plus l'homme est fortement poussé à pécher, moins il pèche gravement, nous le verrons tout à l'heure. Or, les péchés de la chair comportent une impulsion plus forte, cette convoitise qui nous est innée. Et c'est pourquoi les péchés de l'esprit, comme tels, sont plus coupables.

Solutions : 1. L'adultère n'est pas seulement un péché de luxure, il est aussi un péché d'injustice. Et par là il peut être rattaché à l'avarice. Comme dit la Glose : « Tout fornicateur est ou impur ou avare. » Et alors l'adultère est plus grave que le vol, dans la mesure où l'on aime son épouse plus que ses richesses.

2. Si, dit-on, le diable se réjouit extrêmement de la luxure, c'est que dans ce péché l'attachement est extrême, et qu'il est difficile à l'homme de s'y arracher ; car « l'appétit de jouir », dit le Philosophe, « est insatiable ».

3. Comme dit le Philosophe « Il est plus honteux de ne pouvoir retenir sa concupiscence que de ne pouvoir retenir sa colère », parce que celle-ci participe moins de la raison. Et c'est pour cela qu'il dit aussi que les péchés d'intempérance sont les plus exécrables, parce qu'ils ont pour objet les plaisirs qui nous sont communs avec les bêtes, et que de tels péchés font de l'homme une brute. De là vient aussi l'affirmation de S. Grégoire, que ces fautes sont plus infamantes.

Article 6 : La gravité des péchés est-elle évaluée selon leur cause ?

Objections : 1. Il ne paraît pas que la gravité soit en proportion de la cause. Plus la cause est forte plus elle pousse violemment au péché, et plus il est difficile d'y résister. Mais si la résistance est plus difficile, le péché en est diminué ; en effet, c'est une marque de faiblesse chez le pécheur de ne pouvoir facilement résister au péché; or le péché de faiblesse est jugé plus léger. Le péché ne tire donc pas sa gravité de sa cause.

2. La convoitise est une cause générale de péché. D'où (sur Rm 7,7 : « J'avais ignoré la convoitise... »), ce commentaire de la Glose : « La loi est bonne puisqu'en prohibant la convoitise, elle prohibe tout mal. » Mais la faute est d'autant moindre que l'on a été vaincu par une convoitise plus forte. La gravité du péché est donc diminuée par la grandeur de la cause.

3. De même que la rectitude de la raison est cause de l'acte vertueux, de même, semble-t-il, la défaillance de la raison est cause du péché. Or, plus cette défaillance est grande, moindre est le péché, tellement que celui qui est privé de l'usage de la raison est tout à fait excusé, et que celui qui pêche par ignorance pêche plus légèrement. La gravité de la faute n'est donc pas accrue par la grandeur de la cause.

En sens contraire, multiplier la cause c'est multiplier l'effet. Donc si un péché a une cause plus grande, il sera plus grave.

Réponse : Dans le péché, comme en tout autre genre de chose, il peut y avoir une double cause.

D'abord la cause essentielle et propre, qui n'est autre ici que la volonté même de pécher, car cette volonté est à l'acte du péché comme l'arbre à son fruit, dit la Glose (sur Mt 7,18 : « Un bon arbre ne peut produire de mauvais fruits. ») Cette sorte de cause, plus elle se sera développée, plus la faute sera grave, car un homme pêche d'autant plus gravement qu'il aura déployé plus de volonté à mal faire.

A côté de cela, il y aura d'autres causes, en quelque sorte extrinsèques et éloignées, qui inclinent la volonté à pécher. Entre elles il faut faire une distinction. Les unes induisent la volonté à pécher dans le sens même de sa nature : la fin par exemple, objet propre de la volonté. Et avec une telle cause la faute se trouve accrue, car on pêche plus gravement lorsque la volonté se propose intensément une fin plus mauvaise. Il y a d'autres causes, au contraire, qui inclinent la volonté à pécher en dehors de sa nature et de son ordre propres, alors qu'il lui est naturel de se mouvoir d'elle-même en toute liberté selon le jugement de la raison. Ce sont les causes qui diminuent le jugement de la raison, comme l'ignorance, ou celles qui diminuent le libre mouvement de la volonté, comme l'infirmité, la violence, la crainte, etc. De telles causes diminuent le péché comme elles diminuent le volontaire, tellement que si l'acte devient tout à fait involontaire, il n'a plus raison de péché.

Solutions : 1. Cette objection procède de la cause efficiente extrinsèque, qui diminue le volontaire ; l'accroissement de cette cause diminue le péché, on vient de le dire.

2. Si sous le nom de convoitise on comprend même le mouvement de la volonté, dans ce cas, là où règne une plus grande convoitise, il y a un plus grand péché. Mais si l'on appelle ainsi cette

passion qui est le mouvement du concupiscible, alors une plus grande convoitise, devançant le jugement de la raison et le mouvement de la volonté, diminue la faute; parce que celui qui pèche sous l'aiguillon d'une plus grande convoitise succombe à une tentation plus grave, ce qui le rend moins responsable. Si, au contraire, cette convoitise suit le jugement de la raison et le mouvement de la volonté, alors on peut dire que là où elle est plus grande, la faute est plus grave ; parfois en effet le mouvement de convoitise surgit avec plus de force, du fait que la volonté tend vers son objet sans aucun frein.

3. Cet argument vaut pour la cause qui produit de l'involontaire ; et celle-là diminue le péché, on vient de le voir.

Article 7 : La gravité des péchés et des vices est-elle évaluée selon les circonstances ?

Objections : 1. Il ne semble pas. Car le péché tire sa gravité de son espèce. Or l'espèce ne dépend nullement d'une circonstance, celle-ci n'étant qu'un accident. Donc la gravité du péché n'est pas envisagée à partir de la circonstance.

2. Ou la circonstance est mauvaise, ou elle ne l'est pas. Si elle est mauvaise, c'est elle-même qui détermine l'espèce du mal. Si elle n'est pas mauvaise, elle n'a pas de quoi augmenter le mal. Donc la circonstance n'augmente d'aucune manière la malice du péché.

3. La malice du péché dépend de l'aversion, tandis que les circonstances sont la conséquence de la conversion aux biens terrestres. Les circonstances n'augmentent donc pas la malice du péché.

En sens contraire, l'ignorance d'une circonstance diminue le péché; car celui qui pèche par ignorance d'une circonstance mérite le pardon, assure le Philosophe. Donc la circonstance aggrave le péché.

Réponse : Chaque chose reçoit naturellement sa croissance du principe même qui la cause. Le Philosophe en fait la remarque à propos de l'habitus vertueux. Or il est évident que le péché a pour cause quelque circonstance défectueuse ; car s'éloigner de l'ordre raisonnable, c'est agir sans observer les circonstances voulues. Il est donc par là même évident que le péché est ainsi fait qu'une simple circonstance l'aggrave.

Mais cela peut se présenter de trois manières.

1° La circonstance change le genre du péché. Ainsi la fornication consiste à s'approcher d'une femme qui n'est pas à soi. Si l'on ajoute cette circonstance que c'est la femme d'un autre, alors on passe à un autre genre de péché, à une injustice, en tant qu'on usurpe le bien d'autrui. C'est ce qui rend l'adultère plus grave que la fornication.

2° Mais parfois la circonstance aggrave le péché non en le faisant pour ainsi dire changer de nature, mais en multipliant seulement sa raison de mal. Ainsi, lorsqu'un prodigue fait des largesses quand il ne le doit pas et à qui il ne le doit pas, il donne à son péché, dans le même genre, plus d'étendue que s'il se borne à faire ses largesses à qui il ne le doit pas. Et de ce fait la faute devient plus grave, comme une maladie devient plus grave lorsqu'elle infecte plus profondément l'organisme. D'où cette sentence de Cicéron « Il y a dans le parricide des péchés multiples car c'est porter atteinte à qui vous a engendré, nourri, instruit, à qui vous a fait une place dans l'existence, dans la famille et dans l'Etat. »

3° La circonstance aggrave le péché en ajoutant à la difformité morale provenant d'une autre circonstance. Ainsi prendre le bien d'autrui constitue le vol. S'il s'y ajoute cette circonstance de prendre en grande quantité le bien d'autrui, la faute sera plus grave, quoique le fait de prendre peu ou beaucoup ne signale pas de lui-même la raison de bien ou de mal.

Solutions : 1. Nous avons vu qu'en morale l'espèce d'un acte dépend quelquefois d'une circonstance. Cependant, la circonstance qui n'est pas spécifique peut aggraver le péché. Parce que, comme la bonté d'une chose n'est pas appréciée uniquement d'après son espèce mais aussi

d'après certains traits accidentels, de même la malice d'un acte n'est pas estimée seulement d'après l'espèce de l'acte, mais encore d'après les circonstances.

2. La circonstance peut aggraver la faute de deux façons. Elle le peut si elle est mauvaise, et il n'est même pas nécessaire pour cela qu'elle constitue une nouvelle espèce de péché ; il suffit, comme nous venons de le dire, qu'elle ajoute une nouvelle raison de malice dans la même espèce. Si la circonstance n'est pas mauvaise, elle peut quand même aggraver la faute en contribuant à la malice d'une autre circonstance.

3. La raison doit régler l'acte non seulement quant à l'objet, mais encore dans toutes les circonstances. Et c'est pourquoi l'aversion envers la règle de la raison révèle le caractère mauvais de n'importe quelle circonstance ; par exemple si l'on agit là où il ne faut pas, ou bien quand il ne faut pas. Cette aversion suffit à la raison de mal. Mais cette aversion entraîne la séparation d'avec Dieu, car c'est en suivant la droite raison que l'homme doit s'unir à lui.

Article 8 : La gravité des péchés et des vices est-elle évaluée selon l'importance de leur nocivité ?

Objections : 1. Il ne semble pas. Car la nocivité produit un événement consécutif au péché. Mais l'événement qui vient après un acte n'ajoute ni à la bonté ni à la malice de l'acte, on l'a vu antérieurement.

2. C'est surtout dans les péchés contre le prochain qu'on trouve de la nocivité, car personne ne veut se nuire à soi-même, et personne ne peut nuire à Dieu, selon ce texte de Job (35,6.8) : « Si tu multiplies tes iniquités, que feras-tu contre lui ? C'est à tes semblables que nuira ton impiété. » Donc, si la gravité était en proportion du dommage, il s'ensuivrait que le péché contre le prochain serait plus grave que le péché commis contre Dieu ou contre soi-même.

3. On nuit davantage à quelqu'un en le privant de la vie de la grâce, qu'en le privant de la vie de la nature ; parce que la vie de la grâce est meilleure que la vie naturelle, tellement qu'on doit mépriser celle-ci pour ne pas perdre celle-là. Mais l'homme qui incite une femme à la fornication lui fait perdre, autant qu'il est en lui, la vie de la grâce en la poussant au péché mortel. Donc, si la gravité était en proportion de la nocivité, la fornication simple serait plus grave que l'homicide ; ce qui est manifestement faux. Donc le péché n'est pas plus grave parce qu'il nuit davantage.

En sens contraire, S. Augustin dit ceci « Parce que le vice s'oppose à la nature, tout ce qui est retranché à l'intégrité de la nature est ajouté à la malice des vices. » Mais ce qui est retranché à l'intégrité de la nature, c'est ce qui lui nuit. Donc le péché est d'autant plus grave que sa nocivité est plus grande.

Réponse : Le dommage causé par le péché peut se rattacher à lui de trois façons : 1° Il est prévu et voulu, par exemple lorsque l'on agit avec le dessein de nuire, comme fait l'homicide ou le voleur: en ce cas la grandeur du dommage augmente directement la gravité de la faute puisqu'alors le dommage est par soi l'objet du péché. 2° Le dommage est prévu mais non voulu. C'est le cas de l'individu qui coupe à travers champs pour aller plus vite à ses débauches ; il nuit à ce qui est ensemencé dans les champs, sciemment, bien que sans dessein de nuire. Alors, la quantité du dommage aggrave aussi la faute, mais indirectement; c'est-à-dire que la volonté fortement inclinée à pécher fait qu'on n'hésite pas à nuire à soi-même ou à d'autres ce qu'on ne voudrait pas de volonté absolue. 3° Le dommage n'a été ni prévu ni voulu. Si c'est par accident qu'il découle du péché, il ne l'aggrave pas directement. Néanmoins, pour sa négligence à envisager les conséquences nuisibles de ses actes, on impute au châtement du responsable des méfaits qui arrivent sans qu'il l'ait fait exprès, si du moins il se livrait à une activité illicite. Si au contraire le dommage est par lui-même une suite du péché, bien qu'il ne soit ni prévu ni voulu, il

aggrave directement la faute ; parce que tout ce qui est par soi une conséquence du péché ressortit d'une certaine manière à l'espèce même de ce péché. Par exemple, si un individu commet une fornication en public, c'est un scandale pour beaucoup, et il y a là un dommage qui, bien que l'auteur lui-même ne le veuille, ni peut-être ne le prévoie, aggrave directement sa faute. Pourtant, il semble en être autrement lorsque le dommage a le caractère d'une peine encourue par le pécheur lui-même. Un dommage de cette sorte, si c'est par accident qu'il se rattache à l'acte du péché, et s'il n'est ni prévu ni voulu n'aggrave pas le péché et n'est pas une conséquence de son aggravation ; tel est le cas de celui qui heurte un obstacle et se blesse le pied en courant commettre un meurtre. Si au contraire ce genre de dommage est une conséquence essentielle de l'acte du péché, bien qu'il ne soit peut-être ni prévu ni voulu, son importance n'augmente pas la gravité de la faute; mais inversement la gravité de la faute entraîne celle du dommage. C'est ainsi qu'un infidèle, qui n'a jamais entendu parler des peines de l'enfer, y sera puni plus sévèrement pour un homicide que pour un vol, et cela à cause même des fautes; en effet, parce qu'il n'a ni voulu ni prévu le châtement, son péché n'en est pas aggravé comme cela peut arriver chez le fidèle, qui semble pécher plus gravement du fait qu'il méprise de plus grands châtements pour assouvir sa volonté de mal faire; au contraire, dans la supposition que nous faisons, c'est uniquement la gravité du péché qui cause celle du dommage.

Solutions : 1. Comme on l'a déjà dit précédemment, lorsqu'il s'agissait de la bonté et de la malice des actes extérieurs, l'événement postérieur au péché ajoute à la bonté ou à la malice de l'acte s'il a été prévu et voulu.

2. Quoique le dommage aggrave le péché, il ne s'ensuit pas cependant qu'il soit seul à l'aggraver. Et même, si un péché est plus grave, on peut dire que c'est par lui-même, à cause du désordre qu'il renferme, comme nous l'avons dit dans les articles précédents. C'est pourquoi le dommage lui-même aggrave le péché dans la mesure où il rend l'acte plus désordonné. Il ne s'ensuit pas que, si le dommage a lieu surtout dans les péchés contre le prochain, ce soient là les fautes les plus graves ; car il y a un désordre beaucoup plus grave dans les péchés contre Dieu et même dans quelques-uns des péchés contre soi-même. — Cependant on peut dire ceci. Bien que personne ne puisse nuire à la substance même de Dieu, on peut cependant tenter de nuire à ce qui appartient à Dieu, en ruinant la foi par exemple, en violant les choses saintes ; ce sont là des péchés très graves. De même on peut sciemment et volontairement se faire du tort à soi-même : c'est le cas des suicidés, bien qu'ils rapportent cela à une fin qui est un bien apparent, comme de se délivrer d'une angoisse.

3. Cette objection n'est pas concluante pour deux raisons : 1° L'homicide veut directement le préjudice du prochain, tandis que le fornicateur qui séduit une femme ne cherche pas à nuire mais à trouver son plaisir. 2° L'homicide est par lui-même et de façon suffisante cause de la mort corporelle, tandis que nul ne peut être pour un autre cause de mort spirituelle par lui-même et de façon suffisante, car personne ne meurt spirituellement si ce n'est en péchant volontairement lui-même.

Article 9 : La gravité des péchés est-elle évaluée selon la condition de la personne contre qui l'on pèche ?

Objections : 1. Il semble que le péché ne soit pas aggravé par la condition de la personne contre qui l'on pèche. Car s'il en était ainsi, le péché serait particulièrement aggravé d'être commis contre un homme juste et saint. Mais cela n'aggrave pas le péché, car l'homme vertueux est moins atteint par l'injustice, qu'il supporte d'une âme égale, que d'autres qui en outre souffrent intérieurement le scandale. Donc la condition de la personne contre qui l'on pèche n'aggrave pas le péché.

2. S'il en était ainsi, la proche parenté aggraverait le péché au maximum car, dit Cicéron n « Si c'est pécher une fois que de tuer son esclave, c'est pécher plusieurs fois que de tuer son père ». Et pourtant la proche parenté ne semble pas si aggravante ; en effet, on n'a rien de plus proche que soi-même ; or il est moins grave de se faire tort à soi-même que de nuire à autrui, moins grave par exemple d'abattre son propre cheval que celui d'un autre, dit le Philosophe. La proche parenté n'aggrave donc pas la faute.

3. Si la condition de celui qui commet le péché est une circonstance aggravante, c'est surtout en raison de la dignité de la personne en cause ou de sa science selon la Sagesse (6,7 Vg) : « Les puissants seront puissamment châtiés », et cette parole du Seigneur en S. Luc (12,47) : « Le serviteur qui, connaissant la volonté de son maître, ne l'aura pas accomplie, recevra un grand nombre de coups. » Donc, par une raison semblable, en ce qui concerne celui envers qui l'on pèche, la dignité ou la science de l'offensé devraient aggraver la faute. Mais il ne paraît pas plus grave d'être injuste envers quelqu'un qui est plus riche et plus puissant que de l'être envers un pauvre ; parce « Dieu ne fait pas de différence entre les hommes » (Rm 2,11), et c'est à son jugement que doit être examinée la gravité du péché. Donc la condition de la personne offensée n'ajoute rien à la gravité de l'offense.

En sens contraire, la Sainte Écriture blâme spécialement le péché contre les serviteurs de Dieu (1 R 19,14) : « Ils ont détruit tes autels et tué tes prophètes par le glaive. » Elle blâme aussi très fort le péché contre les proches selon Michée (7,6) : « Le fils insulte son père, la fille se dresse contre sa mère. » Elle blâme également d'une manière spéciale le péché commis envers les personnes constituées en dignité : « Celui qui traite le roi d'apostat, et les chefs d'imp'les... » (Jb 34,8). Donc la condition personnelle de l'offensé aggrave la faute.

Réponse : La personne envers laquelle est commis le péché, en est en quelque sorte l'objet. Or nous avons dit plus haut que c'est l'objet qui fait la gravité première de la faute. De là vient que le péché est d'autant plus grave qu'il a pour objet une fin plus essentielle. Les fins fondamentales des actes humains sont Dieu, l'homme lui-même et le prochain. Quoi que nous fassions en effet nous le faisons pour l'un de ces objets, encore qu'il y ait une subordination de l'un à l'autre. On peut donc, eu égard à ces trois objets, voir dans le péché plus ou moins de gravité suivant la condition de la personne offensée.

1° On est d'autant plus uni à Dieu qu'on est plus vertueux ou plus consacré à lui. C'est pourquoi l'injustice faite à une personne de cette qualité rejaillit davantage sur Dieu, selon Zacharie (2,12) : « Qui vous touche, me touche à la pupille de l'œil. » Aussi un péché devient-il plus grave par le fait qu'il est commis envers une personne plus unie à Dieu soit par sa vertu soit par sa fonction.

2° A l'égard de soi-même, il est évident qu'on est d'autant plus coupable que l'on offense une personne à laquelle on est uni par des liens plus étroits de parenté, de bienfaits, ou par quelque autre lien, car alors on a l'air de pécher davantage contre soi-même, et pour autant l'on pèche plus gravement suivant l'Ecclésiastique (14,5) : « Celui qui est mauvais envers lui-même, envers qui sera-t-il bon ? »

3° A l'égard du prochain, la faute est d'autant plus grave qu'elle touche un plus grand nombre. C'est pourquoi un péché commis envers un personnage public, roi ou prince par exemple, qui représente toute une multitude en sa personne, est plus grave qu'un péché commis envers une personne privée. D'où ce précepte spécial de l'Exode (22,27) : « Tu ne maudiras pas le prince de ton peuple. » Pareillement, une injustice commise envers quelqu'un de grand renom, du fait qu'elle a pour un très grand nombre un retentissement de scandale et de trouble, paraît être plus grave.



Solutions : 1. Celui qui offense le vertueux fait bien tout ce qui dépend de lui pour troubler cet homme, intérieurement et extérieurement. Que le vertueux n'en soit pas ému intérieurement, c'est le résultat de sa perfection, laquelle ne diminue en rien le péché de l'offenseur.

2. Le dommage qu'un individu se fait à lui-même dans les choses qui sont de son domaine propre, dans ses biens par exemple, est moins coupable que le tort fait à un autre, parce que si l'on agit ainsi c'est qu'on le veut bien. Mais dans ce qui n'est pas du domaine de la volonté, comme les biens naturels et les biens spirituels, il est plus grave de se nuire à soi-même ; en effet, il est plus grave de se suicider que de tuer autrui. Pour le dommage causé aux biens de nos proches, étant donné que ce bien n'est pas soumis à notre volonté, on ne saurait soutenir qu'en pareille matière la faute soit moins grave, à moins que peut-être nos proches n'y consentent ou ne la ratifient.

3. Si Dieu punit plus gravement celui qui pèche contre des personnes plus éminentes, ce n'est pas parce qu'il fait des différences entre les hommes ; il fait cela parce qu'il y a une faute qui nuit à plus de gens.

Article 10 : Le péché est-il aggravé par la haute situation du pécheur ?

Objections : 1. Il semble que non, car l'homme est d'autant plus grand qu'il adhère davantage à Dieu, selon l'Écclésiastique (25,10) : « Qu'il est grand, celui qui a trouvé la sagesse et la science 1 Mais personne ne surpasse celui qui craint le Seigneur. » Or, plus quelqu'un adhère à Dieu, moins on lui impute de péché. Car on lit au 2<sup>o</sup> livre des Chroniques (30,18) : « Le Seigneur, dans sa bonté, pardonnera à tous ceux qui cherchent de tout leur cœur le Seigneur Dieu de leurs pères, et ne leur reprochera pas d'être insuffisamment sanctifiés. » Donc le péché n'est pas aggravé par la haute situation du pécheur.

2. « Dieu ne fait pas de différence entre les hommes » ; lisons-nous dans l'Épître aux Romains (2,11). Il ne va donc pas, pour le même péché, punir celui-ci plus que celui-là.

3. Nul ne doit tirer désavantage de ce qu'il a de bon. C'est pourtant ce qui arriverait si les actes étaient imputés plus sévèrement à un personnage éminent. Donc la grandeur du pécheur n'aggrave pas le péché.

En sens contraire, S. Isidore affirme : « plus le pécheur est haut placé, plus on donne d'importance à son péché ».

Réponse : Il y a deux sortes de péchés. L'un d'eux est commis par surprise, à cause de la faiblesse naturelle de l'homme. Un tel péché est moins reproché à celui qui est le plus avancé dans la vertu, parce qu'il néglige moins qu'un autre de réprimer de tels péchés que la faiblesse humaine ne peut totalement éviter.

Les autres péchés sont commis de propos délibéré. Ils sont imputés d'autant plus gravement au pécheur que celui-ci est haut placé. Et cela peut se justifier par quatre raisons.

1<sup>o</sup> Il y a chez les grands, ainsi chez ceux qui se distinguent par la science et par la vertu, plus de facilité pour résister au péché. C'est à propos d'eux que le Seigneur déclare en S. Luc (12,47) : « Le serviteur qui, connaissant la volonté de son maître, ne l'aura pas accomplie, recevra un grand nombre de coups. »

2<sup>o</sup> Il y a de l'ingratitude dans le péché des grands ; car tout ce qui donne de la grandeur à l'homme est un bienfait de Dieu, et celui qui pèche contre lui est un ingrat. A cet égard n'importe quelle grandeur, même temporelle, aggrave le péché selon la Sagesse (6,7 Vg) : « Les puissants seront puissamment châtiés. »

3<sup>o</sup> Il y a parfois une particulière contradiction entre l'acte du péché et la grandeur de la personne, comme lorsque le prince se met à violer la justice, lui qui en est le gardien ; ou lorsque le prêtre se livre à la fornication, lui qui a fait vœu de chasteté.

4° Il y a la raison de l'exemple ou du scandale. Comme le fait remarquer S. Grégoire : « La faute déploie un exemple bien plus entraînant, quand la situation du pécheur le met à l'honneur. » Car les péchés des grands sont connus par plus de gens, et l'on s'en indigne davantage.

Solutions : 1. L'autorité alléguée parle des négligences arrachées par surprise à la faiblesse humaine.

2. Dieu ne fait pas de différence entre les hommes quand il punit davantage les grands, parce que leur grandeur contribue à la gravité de la faute, nous venons de le dire.

3. L'homme éminent ne tire pas désavantage du bien qu'il a reçu, mais du mauvais usage qu'il en fait.

### QUESTION 74 : LE SIÈGE DU PÉCHÉ

1. La volonté peut-elle être le siège du péché ? — 2. Elle seule ? — 3. La sensualité peut-elle être le siège du péché ? — 4. Du péché mortel ? — 5. La raison peut-elle être le siège du péché ? — 6. Est-ce dans la raison inférieure que réside la délectation prolongée (morose) ou non ? — 7. Est-ce dans la raison supérieure que réside le consentement à l'acte ? — 8. La raison inférieure peut-elle être le siège du péché mortel ? — 9. La raison supérieure peut-elle être le siège du péché véniel ? — 10. Peut-il y avoir péché véniel dans la raison supérieure, quand il s'agit de son objet propre ?

Article 1 : La volonté peut-elle être le siège du péché ?

Objections : 1. Cela semble impossible. Denys dit en effet que le mal se tient en dehors de la volonté et de l'intention. Mais le péché, c'est le mal. Donc il ne peut pas être dans la volonté.

2. La volonté se porte toujours au bien ou à un bien apparent. Si c'est réellement le bien qu'elle veut, elle n'est pas en faute. Si elle veut un bien apparent qui n'est pas vraiment un bien, cela dénote plutôt, semble-t-il, un défaut d'intelligence qu'un défaut de volonté. Donc ni d'une manière ni de l'autre le péché n'est dans la volonté.

3. La même faculté ne peut à la fois être le sujet du péché et sa cause efficiente. Car le sujet du péché, c'est en réalité sa cause matérielle. Et il n'y a pas coïncidence de la cause matérielle et de la cause efficiente, dit le Philosophe. Or la volonté est la cause efficiente du péché : elle en est, dit S. Augustin, la cause première. Elle n'en est donc pas le sujet.

En sens contraire, S. Augustin dit aussi « C'est par la volonté que l'on pèche, et que l'on vit vertueusement. »

Réponse : Nous avons dit que le péché est un acte. Parmi les actes, il y en a, comme brûler ou couper, qui sont transitifs. Ces actes-là ont pour matière et pour sujet la chose dans laquelle passe l'action. Le Philosophe dit en ce sens, au livre III des Physiques que « le mouvement est l'acte transmis au mobile par le moteur ». Il y a au contraire d'autres actes qui ne passent pas dans une matière extérieure, mais qui demeurent dans l'agent, comme désirer et connaître ; tels sont tous les actes moraux, aussi bien ceux des vertus que ceux des péchés. Aussi faut-il qu'un acte de péché ait pour sujet propre la faculté qui en est le principe propre. Mais comme c'est le propre des actes moraux d'être volontaires, on l'a vu précédemment, il s'ensuit que la volonté, principe des actes volontaires, bons et mauvais, est le principe des péchés. C'est pourquoi le péché est dans la volonté comme dans son siège.

Solutions : 1. On dit que le mal est en dehors de la volonté, parce que la volonté ne tend pas vers lui sous sa raison de mal. Mais parce que certain mal a l'apparence du bien, la volonté désire parfois un mal. Et ainsi le péché est dans la volonté.

2. Si la défaillance de la connaissance ne dépendait nullement de la volonté, il n'y aurait faute ni dans la volonté ni dans l'intelligence, comme cela se voit dans les cas d'ignorance invincible. C'est pourquoi il faut conclure que même une défaillance de l'intelligence qui dépend de la volonté, est imputée à péché.

3. Ce raisonnement est vrai lorsqu'il s'agit des causes efficientes dont l'action passe dans une matière extérieure ; ces causes ne se meuvent pas elles-mêmes, elles meuvent autre chose. Dans le cas de la volonté, c'est le contraire. L'argument est donc sans portée.

Article 2 : La volonté seule est-elle le siège du péché ?

Objections : 1. Oui semble-t-il. Car, dit S. Augustin, « on ne pèche que par la volonté ». Or le péché a pour siège la puissance d'où il émane. Donc la volonté seule est le siège du péché.

2. Le péché est un mal contraire à la raison. Mais le bien et le mal qui se rapportent à la raison sont objet de la seule volonté. Celle-ci est donc seule le siège du péché.

3. Tout péché est un acte volontaire; car, dit S. Augustin, « il est tellement volontaire, que s'il n'y a plus rien de volontaire, il n'y a plus de péché ». Or les actes des autres facultés ne sont volontaires que dans la mesure où c'est la volonté qui les met en mouvement. Cela ne suffit pas pour qu'elles soient le siège du péché. Car, dans ces conditions, même les membres extérieurs, puisque la volonté les fait mouvoir, seraient le siège du péché : ce qui est évidemment faux. La volonté est donc seule le siège du péché.

En sens contraire, le péché est le contraire de la vertu, et les contraires portent sur le même point. Mais les vertus siègent dans l'âme en d'autres facultés que la volonté, nous l'avons dit, donc les péchés aussi.

Réponse : Il résulte de ce que nous avons dit que le péché a pour siège toute faculté qui est le principe d'un acte volontaire. Or les actes volontaires ne sont pas seulement les actes émanés de la volonté mais aussi les actes impérés par elle, comme nous l'avons dit au traité de l'acte volontaire. Par conséquent ce n'est pas seulement la volonté qui peut être le siège du péché, mais toutes les facultés dont la volonté peut mouvoir ou arrêter les actes. Et ces mêmes facultés seront aussi le siège des habitus moraux, bons ou mauvais, parce que l'acte et l'habitus ont la même origine.

Solutions : 1. Le péché n'existe en effet que si la volonté en est le premier moteur. Mais d'autres facultés s'y trouvent engagées comme recevant le mouvement de la volonté.

2. Le bien et le mal ressortissent à la volonté comme étant ses objets essentiels. Mais les autres puissances ont un bien et un mal déterminés. Et c'est en raison de quoi il peut y avoir dans ces facultés, pour autant qu'elle participent de la volonté et de la raison, vertu, vice et péché.

3. Les membres du corps ne sont pas les principes, mais seulement les organes des actes humains; aussi sont-ils pour l'âme qui les meut, comme l'esclave qui est mené et qui ne mène pas. Mais les facultés intérieures de désir sont comme les enfants de la maison qui, d'une certaine manière, mènent et sont menés, comme l'explique le livre I des Politiques. — En outre, les actes des membres extérieurs sont des actions transitives, par exemple l'action de frapper dans un péché d'homicide. Et c'est pour cela qu'on ne peut pas raisonner pour les membres extérieurs comme pour les facultés intérieures.

Article 3 : La sensualité peut-elle être le siège du péché ?

Objections : 1. Cela semble impossible. Car le péché est propre à l'homme qui est par ses actes digne de louange ou de blâme. La sensualité au contraire est commune à nous et aux bêtes. Le péché ne peut donc résider en elle.

2. « Nul ne pèche, dit S. Augustin, dans les choses qu'il ne peut éviter. » Mais on ne peut éviter que la sensualité ait des actes désordonnés, car elle est dans une perpétuelle dépravation tant que

nous sommes en cette vie mortelle, et à cause de cela S. Augustin la représente sous le symbole du serpent. Les mouvements désordonnés de la sensualité ne sont donc pas des péchés.

3. Ce que l'homme ne fait pas lui-même ne lui est pas imputé à péché. Mais nous ne sommes vraiment nous-mêmes, semble-t-il, que dans ce que nous faisons avec délibération de la raison, comme dit le Philosophe. Donc le mouvement de la sensualité, qui surgit sans délibération de la raison, n'est pas imputé à péché.

En sens contraire, il est dit dans l'épître aux Romains (7,15) : « je ne fais pas le bien que je veux, mais je fais le mal que je hais. » S. Augustin l'interprète du mal de la convoitise, lequel est toujours un mouvement de sensualité. Donc il y a un péché dans la sensualité.

Réponse : D'après ce que nous venons de dire, on peut trouver le péché dans toute faculté dont l'acte peut être volontaire et désordonné, car c'est en cela que consiste la raison de péché. Or il est évident qu'un acte de sensualité peut être volontaire puisqu'il est naturel à la sensualité, autrement dit appétit sensible — de se laisser mouvoir par la volonté. Il reste donc que le péché puisse se trouver dans la sensualité.

Solutions : 1. Certaines facultés sensibles, bien que communes à nous et aux bêtes, possèdent cependant une certaine excellence du fait qu'elles sont unies à la raison. C'est ainsi que notre connaissance sensible se distingue de celle des autres animaux, ainsi que nous l'avons dit dans la première Partie, par la cogitative et la réminiscence. Tel se présente aussi chez nous l'appétit sensible ; il a quelque chose de plus que chez les autres animaux : il lui est naturel d'obéir à la raison. C'est par là qu'il peut être le principe d'un acte volontaire, et partant le siège du péché.

2. Par cette perpétuelle dépravation de la sensualité il ne faut pas entendre autre chose que le foyer de corruption qui nous vient du péché originel et, en effet, ne disparaît jamais complètement durant cette vie ; car ce péché originel a une culpabilité qui passe et une activité qui demeure. Mais ce foyer persistant de mal n'empêche pas que l'homme ne puisse par sa volonté raisonnable réprimer, s'il les sent venir, chacun des mouvements désordonnés de la sensualité, par exemple en détournant sa pensée vers autre chose. Mais il peut se faire, pendant qu'on détourne ainsi sa pensée sur autre chose, qu'un mouvement désordonné s'élève aussi sur ce point-là. Lorsqu'un individu, voulant éviter des mouvements de convoitise, détache sa pensée des plaisirs de la chair pour l'appliquer aux spéculations de la science, ceci peut faire naître un mouvement de vaine gloire qui n'était pas prémédité. Voilà pourquoi l'homme ne peut éviter tous ces mouvements désordonnés qui procèdent du foyer que nous avons dit ; mais il suffit pour qu'il y ait vraiment faute volontaire, qu'il puisse les éviter un à un.

3. Ce que l'homme fait sans délibération de la raison, ce n'est pas parfaitement lui qui le fait, parce que rien n'agit alors de ce qui est principal en lui. Aussi n'est-ce pas parfaitement un acte humain. Et par là ce ne peut être un acte achevé de vertu ou de vice, mais quelque chose d'inachevé dans le genre. Aussi un tel mouvement de sensualité, lorsqu'il devance la raison, est-il péché véniel, c'est-à-dire quelque chose d'inachevé dans le genre péché.

Article 4 : La sensualité peut-elle être le siège du péché mortel ?

Objections : 1. Il semble bien. Car l'acte se connaît à l'objet. Or il y a des objets de sensualité, les jouissances de la chair par exemple, qui sont matière à pécher mortellement. Donc l'acte de sensualité peut être péché mortel. Et ainsi le péché mortel se trouve dans la sensualité.

2. Le péché mortel est le contraire de la vertu. Mais la vertu peut résider dans la sensualité ; la tempérance et la force sont en effet « les vertus des puissances non raisonnables de l'âme », dit le Philosophe. Ainsi, les contraires étant faits pour se porter sur le même point, il peut donc y avoir péché mortel dans la sensualité.

3. Le péché véniel est une disposition au péché mortel. Mais disposition et habitus se tiennent dans la même puissance. Si le péché véniel se tient dans la sensualité comme on vient de le dire, le péché mortel pourra donc s'y tenir aussi.

En sens contraire, on lit chez S. Augustin, ce qu'on trouve dans la Glose, que « le mouvement déréglé de la convoitise, qui n'est autre que le péché de sensualité, peut exister même chez ceux qui sont en état de grâce ». Pourtant il n'y a pas en eux de péché mortel. Le mouvement déréglé de la sensualité n'est donc pas un péché mortel.

Réponse : De même que le désordre qui attaque le principe de la vie corporelle cause la mort corporelle, de même celui qui attaque ce principe de vie spirituelle qu'est la fin ultime cause, avons-nous dit, cette mort spirituelle qu'est le péché mortel. Or il appartient non à la sensualité mais uniquement à la raison d'ordonner les choses à leur fin; pareillement, de les en détourner. C'est la preuve que le péché mortel ne peut pas exister dans la sensualité, mais seulement dans la raison.

Solutions : 1. L'acte de sensualité peut concourir au péché mortel. Mais l'acte même du péché mortel ne reçoit pas cependant son caractère mortel de ce qu'il vient de la sensualité ; il le tient de ce qu'il appartient à la raison, chargée d'ordonner toutes choses à leur fin. Et c'est pourquoi le péché mortel n'est pas attribué à la sensualité, mais à la raison.

2. L'acte de la vertu ne reçoit pas sa perfection de la sensualité seulement, mais bien davantage de la raison et de la volonté, parce que ce sont elles qui donnent la faculté de choisir, et qu'il n'y a pas d'acte de la vertu morale sans choix. De là vient qu'il y a toujours, avec l'acte de la vertu morale qui vient parfaire la puissance appétitive, un acte de la prudence qui vient parfaire la puissance rationnelle. Et il en est encore de même pour le péché mortel, nous venons de le dire.

3. Une disposition se présente de trois façons par rapport à la chose à laquelle elle prépare. C'est parfois la même chose dans la même puissance, comme une science à ses débuts est la disposition à une science parfaite. Parfois, c'est encore dans le même sujet, mais ce n'est pas la même chose, comme la chaleur dispose à la forme qu'est le feu. Parfois enfin ce n'est ni la même chose ni dans la même puissance, ainsi qu'il arrive pour les réalités qui ont entre elles un tel rapport qu'on peut passer de l'une à l'autre, comme une bonne qualité d'imagination est une disposition à la science qui réside dans l'intelligence. Voilà de quelle façon le péché véniel, qui est dans la sensualité, est une disposition au péché mortel, qui est dans la raison.

Article 5 : La raison peut-elle être le siège du péché ?

Objections : 1. Il ne semble pas, car le péché d'une puissance est un défaut de cette puissance. Mais si la raison fait défaut, ce n'est pas un péché, c'est plutôt une excuse ; car on excuse quelqu'un d'avoir péché quand il l'a fait par ignorance. Donc il ne peut y avoir de péché dans la raison.

2. On a dit que le premier siège du péché est la volonté. Mais la raison passe devant la volonté, puisqu'elle dirige celle-ci. Donc le péché ne peut se trouver dans la raison.

3. Il ne peut y avoir de péché que dans les choses qui dépendent de nous. Or il ne dépend pas de nous d'avoir beaucoup de raison ou d'en manquer ; cela vient de la nature. Par conséquent le péché ne réside pas dans la raison.

En sens contraire, S. Augustin affirme que le péché réside dans la raison inférieure comme dans la raison supérieure.

Réponse : Il ressort de ce que nous avons dit que le péché d'une puissance quelconque consiste dans l'acte même de cette puissance. Or la raison a deux actes, l'un tout intime et relatif à son objet propre, qui est de connaître le vrai ; l'autre qui est de diriger les autres facultés. De deux façons par conséquent, le péché peut se loger dans la raison : en premier lorsqu'il y a erreur dans

la connaissance du vrai, erreur ou ignorance qui sont coupables chaque fois qu'il s'agit d'une chose que la raison peut et doit savoir ; en second lieu, lorsqu'elle commande les mouvements désordonnés des facultés inférieures, ou que, même après avoir délibéré, elle ne les maîtrise pas.

Solutions : 1. Cette objection est valable s'il s'agit d'un défaut de la raison dans son acte propre face à son objet propre ; et cela sur un point que l'individu ne peut pas savoir et n'est pas tenu de savoir. Alors, l'absence de raison n'est pas un péché mais une excuse, comme cela est évident dans les actes commis par des fous. Mais si le manque de raison se produit sur un point que l'homme peut et doit savoir, il n'est pas complètement excusé, et le défaut de raison lui-même est imputé à péché. — Quant à ce manque de raison, lorsqu'il s'agit seulement de diriger les autres facultés, il est toujours coupable, parce que c'est là une défaillance à laquelle la raison peut remédier par sa propre activité.

2. Nous l'avons expliqué précédemment, en traitant des actes de la volonté et de la raison : d'une manière la volonté meut la raison et la précède, et d'une certaine manière, la raison meut et précède la volonté ; si bien que le mouvement de la volonté peut être rationnel, et l'acte de la raison peut être dit volontaire. Et ainsi le péché se trouve dans la raison : soit parce que la défaillance de celle-ci est volontaire, soit parce que l'acte de la raison est le principe d'un acte de la volonté.

3. Ce que nous avons dit donne la réponse.

Article 6 : Est-ce dans la raison inférieure que réside la délectation prolongée ou non ?

Objections : 1. Le péché de délectation morose ou prolongée, ne semble pas résider dans la raison. Car, nous l'avons dit, la délectation implique un mouvement de l'appétit, et l'appétit est distinct de la raison qui est une faculté de connaissance.

2. L'objet permet de reconnaître à quelle puissance appartient l'acte qui ordonne la puissance à l'objet. Or la délectation s'attarde parfois aux biens sensibles sans se soucier de ceux de la raison. C'est la preuve que le péché de délectation morose n'est pas dans la raison.

3. S'attarder implique longueur de temps. Mais la longueur de temps n'est pas une raison pour qu'un acte appartienne à une puissance. Donc la délectation prolongée ne relève pas de la raison. En sens contraire, S. Augustin estime que « si l'acquiescement aux mauvais attraits ne va pas plus loin que la pensée de la délectation, c'est que la femme est encore seule à avoir mangé le fruit défendu ». Mais la femme, S. Augustin l'explique au même endroit, c'est la raison inférieure. Donc le péché de délectation morose est dans la raison.

Réponse : Le péché, avons-nous dit, réside parfois dans la raison, non seulement lorsqu'elle procède à son acte propre, mais parfois aussi en tant qu'elle dirige les autres actes humains. Or il est évident qu'elle n'a pas seulement la direction des actes extérieurs, mais aussi celle des passions intérieures. C'est pourquoi, lorsqu'elle est en défaut dans ce gouvernement des passions, on dit que le péché est dans la raison, comme aussi lorsqu'elle est en défaut dans la direction des actes extérieurs. Or, elle a deux manières d'être en défaut dans le gouvernement des passions. La première, c'est de commander des passions illicites comme celui qui provoque en soi délibérément un mouvement de colère ou de convoitise ; la seconde, c'est de ne pas réprimer un mouvement illicite de passion, comme celui qui, après s'être rendu compte que le mouvement passionné qui surgit est désordonné, s'y arrête néanmoins et ne le chasse pas. En ce sens on dit que le péché de délectation prolongée réside dans la raison.

Solutions : 1. La délectation est bien dans l'appétit comme en son principe prochain, mais elle est dans la raison comme en son moteur premier, suivant ce que nous avons dit plus haut des actions immanentes, qui ont pour sujet le principe même d'où elles émanent.

2. La raison a un acte propre portant sur son objet propre, et qui peut être illicite. Mais elle a aussi une direction à exercer sur tous les objets des facultés inférieures soumises à son gouvernement. C'est ainsi que même la délectation se rapportant aux biens sensibles relève de la raison.

3. La délectation est appelée « morose » non pas à cause de sa prolongation (mora), mais du fait que la raison délibérante s'y attarde (immoratur), au lieu de la repousser. Comme dit S. Augustin : « On retient et on rumine avec plaisir ce qu'on aurait dû rejeter aussitôt que l'esprit en a été frôlé. »

Article 7 : Est-ce dans la raison supérieure que réside le consentement à l'acte ?

Objections : 1. Il ne semble pas, car consentir est un acte de l'appétit, on l'a vu au traité des actes humains. Mais la raison est une faculté de connaissance.

2. La raison supérieure est celle qui, selon S. Augustin « s'applique à pénétrer et à consulter les raisons éternelles ». Or il lui arrive parfois de consentir à l'acte sans avoir consulté les raisons éternelles, car l'homme ne pense pas toujours aux réalités divines lorsqu'il consent à un acte. Ce péché n'est donc pas toujours dans la raison supérieure.

3. Les raisons éternelles, de même qu'elles peuvent être pour l'homme la règle des actes extérieurs, peuvent être aussi la règle des délectations et autres passions intérieures. Or, le fait de consentir à la délectation « sans avoir le dessein de passer à l'acte », selon S. Augustin, est un acte de la raison inférieure. Donc la faute de consentir à l'acte du péché doit être attribuée de temps à autre à la raison inférieure.

4. La raison supérieure est au-dessus de la raison inférieure, comme la raison est au-dessus de l'imagination. Or, il arrive à l'homme d'agir sous l'impression de son imagination sans aucune délibération de la raison, comme lorsqu'on fait machinalement un mouvement de la main ou du pied. Pareillement, il peut donc arriver à la raison inférieure de consentir à un acte de péché, indépendamment de la raison supérieure.

En sens contraire, S. Augustin dit, plus loin dans le même livre : « Si l'acquiescement au mauvais usage du corps et des sens est tellement décidé qu'on est prêt à aller jusqu'au bout si l'on peut, cela signifie que la femme a donné le fruit défendu à l'homme » qui symbolise la raison supérieure. C'est donc à la raison supérieure qu'il appartient de consentir à l'acte du péché.

Réponse : Le consentement implique un jugement sur le point où l'on consent ; car la raison pratique rend jugement et sentence en matière d'action, comme la raison spéculative en matière de pensée. Or il faut remarquer qu'en tout jugement la sentence définitive est réservée à la plus haute instance judiciaire; de même nous le voyons en matière spéculative : on n'est définitivement fixé sur une proposition que si on la ramène aux premiers principes. En effet, tant qu'il reste un principe supérieur, à la lumière duquel la question peut être encore examinée, on peut dire que le jugement demeure en suspens, parce que la sentence finale n'est pas encore rendue. Or, il est évident que les actes humains peuvent être soumis à la règle de la raison humaine, règle tirée des réalités créées telles que l'homme les connaît naturellement; et en outre, à la règle de la loi divine, ainsi qu'il a été dit au traité des actes humains. puisque cette règle de la loi divine est la règle supérieure, il faut en conclure que la sentence ultime, celle qui met fin au jugement, appartient à la raison supérieure, c'est-à-dire à celle qui s'applique aux réalités éternelles. — D'autre part, lorsqu'il y a plusieurs choses à juger, le jugement doit se clore sur celle qui vient en dernier lieu. Or ce qui vient en dernier lieu dans les actions humaines, c'est l'acte lui-même ; la délectation, qui induit à l'acte, est comme le préambule. Voilà pourquoi il appartient en propre à la raison supérieure de consentir à l'acte ; au contraire, à la raison

inférieure dont le jugement est moins élevé, il appartient de rendre ce jugement préliminaire qui concerne la délectation. Toutefois, la raison supérieure peut juger même de la délectation, du fait que tout ce qui est soumis au jugement de l'inférieur l'est aussi au jugement du supérieur, mais ce n'est pas réciproque.

Solutions : 1. Consentir est un acte de l'appétit, non absolument toutefois, mais, comme nous l'avons dit en son lieu, c'est un acte de la volonté consécutif à un acte de la raison délibérant et jugeant. Le consentement s'achève en effet dans l'adhésion de la volonté à ce qui est désormais jugé par la raison. De là vient que l'on peut attribuer le consentement et à la volonté et à la raison.

2. De fait que la raison supérieure ne dirige pas les actions humaines selon la loi divine en empêchant l'acte du péché, on dit qu'elle consent, qu'elle songe ou qu'elle ne songe pas à la loi éternelle. Car lorsqu'elle songe à la loi de Dieu, elle la méprise effectivement. Mais lorsqu'elle n'y songe pas, il y a dans cette omission une négligence. De toute façon par conséquent, le fait de consentir à l'acte du péché provient de la raison supérieure parce que, selon S. Augustin, « on ne peut décréter efficacement en son esprit de perpétrer efficacement le péché, sans que cette intention de l'esprit, qui a tout pouvoir pour mettre les membres à l'œuvre ou les en détourner, abdique devant la mauvaise action ou y contribue ».

3. La raison supérieure peut, par la considération de la loi éternelle, diriger ou arrêter l'acte extérieur, et de même la délectation intérieure. Cependant, avant qu'on en vienne au jugement de la raison supérieure, dès que la sensualité propose la délectation, la raison inférieure, délibérant avec des motifs temporels, accepte parfois cette délectation ; c'est alors que le consentement appartient à la raison inférieure. Si au contraire, même après avoir réfléchi aux raisons éternelles, l'homme persévère dans ce même consentement, celui-ci appartiendra à la raison supérieure.

4. La connaissance par l'imagination est subite et non délibérée ; c'est pourquoi elle peut faire naître un acte avant que la raison, supérieure ou inférieure, ait le temps de délibérer. Au contraire, le jugement de la raison inférieure ne va pas sans délibération, et cette délibération demande du temps, pendant lequel la raison supérieure peut délibérer elle aussi. Par suite, si par sa délibération elle n'empêche pas l'acte du péché, cet acte lui est imputé.

Article 8 : La raison inférieure peut-elle être le siège du péché mortel ?

Objections : 1. Il semble que le consentement à la délectation ne soit pas un péché mortel. En effet, ce consentement est un acte de la raison inférieure, qui n'a pas à s'appliquer aux raisons éternelles ou à la loi divine, ni par conséquent à s'en détourner. Or, tout péché mortel provient de l'aversion à l'égard de la loi divine, comme on le voit par la définition de S. Augustin placée en tête de ce traité.

2. Consentir à une chose n'est mauvais que parce que la chose à laquelle on consent est mauvaise. Mais c'est un principe qu'en toute chose, ce pourquoi on agit est ce qu'il y a de plus fort ; en tout cas ce ne peut être moindre. Ce à quoi l'on consent ne peut donc être moins mauvais que le consentement. Or la délectation sans l'action n'est pas péché mortel, mais seulement véniel. Donc le consentement à la délectation n'est pas péché mortel.

3. Le Philosophe enseigne que la différence morale des délectations correspond à celle des opérations. Or la pensée, acte intérieur, est une tout autre opération que l'acte extérieur, celui de la fornication par exemple. Donc la délectation qui s'attache à l'acte de la pensée diffère moralement de celle qui s'attache à la fornication, autant qu'une pensée intérieure diffère d'un acte extérieur. Et par conséquent la même différence se retrouve aussi dans le fait de consentir à ces deux délectations. Mais l'acte intérieur de pensée n'est pas un péché mortel, pas davantage le consentement qu'on y donne, ni non plus par conséquent celui qu'on donne à sa délectation.



4. L'acte extérieur de la fornication ou de l'adultère n'est pas un péché mortel en raison de la délectation, puisque celle-ci se trouve aussi bien dans l'acte du mariage, mais en raison du désordre de l'acte même. Or celui qui consent à la délectation ne consent pas pour autant au désordre de l'acte. Il semble donc qu'il ne pèche pas mortellement.

5. Le péché d'homicide est plus grave que celui de fornication simple. Or, le fait de consentir à la délectation qui s'attache à la pensée de l'homicide, n'est pas un péché mortel. Donc beaucoup moins encore le fait de consentir à la délectation qui s'attache à la pensée de la fornication.

6. S. Augustin dit que l'oraison dominicale se récite chaque jour pour la rémission des péchés véniels. Or il enseigne que le consentement à la délectation est une faute que doit effacer l'oraison dominicale. Il affirme en effet : « Il est beaucoup moins grave de se délecter ainsi dans la pensée du péché que d'être décidé à l'accomplir en réalité, et c'est pour ces sortes de mauvaises pensées qu'il faut demander pardon, se frapper la poitrine, et dire : "Pardonnez-nous nos offenses. » Donc ce consentement à la délectation est péché véniel.

En sens contraire, S. Augustin ajoute : « L'homme sera damné tout entier si par la grâce du Médiateur il n'obtient pas la rémission de ces sortes de fautes qui, parce qu'on n'a pas la volonté de les commettre mais qu'on a cependant la volonté de s'y délecter en esprit, ne sont que des péchés de pensée. » Mais l'on n'est damné que pour le péché mortel. Le consentement à la délectation est donc péché mortel.

Réponse : Sur ce point les avis sont partagés. Les uns ont dit : ce consentement n'est que véniel. Les autres ont dit : il est mortel. L'opinion de ces derniers est plus commune et plus vraisemblable.

Il faut en effet considérer que toute délectation, selon la doctrine des Éthiques, découle d'une opération. Et puisque toute délectation a un objet, on peut toujours mettre une délectation en relation avec deux choses : l'opération qu'elle accompagne, et l'objet qui lui plaît. Or, on peut lui donner pour objet une opération tout comme on lui donnerait autre chose, car il est possible de trouver dans l'opération elle-même un bien et une fin où l'on se délecte et où l'on se repose. Et parfois même, c'est la propre opération à laquelle se rattache la délectation qui devient l'objet de celle-ci, dans la mesure où l'appétit auquel il appartient de se délecter fait retour sur l'opération elle-même, ainsi que sur une bonne chose ; c'est le cas de celui qui pense et qui se délecte à penser parce que sa pensée lui plaît. Parfois au contraire, la délectation attachée à une opération, à une pensée par exemple, a pour objet une autre opération qui est comme la réalité à laquelle on pense ; alors une telle délectation provient de ce qu'on a de l'inclination non pas précisément pour la pensée, mais pour l'opération vers laquelle se porte la pensée.

Ainsi donc, celui qui pense à la fornication peut se délecter de deux choses : sa propre pensée, ou l'acte auquel il pense. La délectation que lui donne cette pensée fait suite à son inclination affective pour cette pensée. Or la pensée n'est pas en soi un péché mortel. Elle peut être un péché simplement véniel, par exemple quand on retient inutilement une pensée comme celle qu'on vient de dire. Mais elle peut aussi être tout à fait exempte de péché, quand il est utile de la garder, par exemple lorsqu'on veut prêcher ou discuter là-dessus. Voilà pourquoi l'inclination et la délectation que l'on éprouve ainsi pour une pensée de fornication ne sont pas matière à péché mortel ; c'est parfois péché véniel, et parfois ce n'est pas péché du tout. Le consentement à cette délectation n'est donc pas non plus péché mortel, et à cet égard la première opinion est dans le vrai.

Mais si celui qui pense à la fornication se délecte dans l'acte même auquel il pense, cela vient de ce que son cœur incline déjà à cet acte, et partant le fait de consentir à cette sorte de délectation n'est pas autre chose que de consentir à aimer la fornication, car on ne se délecte que dans ce qui

est conforme à son désir. Or choisir délibérément d'aimer ce qui est matière à péché mortel, c'est péché mortel. Aussi ce consentement à une délectation qui a pour objet un péché mortel, est lui-même péché mortel, comme le veut la seconde opinion.

Solutions : 1. Le consentement à la délectation est le fait non seulement de la raison inférieure, mais aussi de la raison supérieure, nous venons de le dire. Et pourtant la raison inférieure elle-même peut être détournée des raisons éternelles. Car, si elle n'a pas à s'occuper de gouverner d'après elles, ce qui est le propre de la raison supérieure, elle veut cependant être gouvernée selon elles, ce qui fait qu'en se détournant d'elles, elle peut pécher mortellement. Car il n'est pas jusqu'aux actes des facultés inférieures et même des membres, qui ne puissent être des péchés mortels lorsqu'ils ne sont pas soumis aux ordres de la raison supérieure les réglant selon les raisons éternelles.

2. Consentir à un péché qui est véniel par nature, c'est un péché véniel. Et ainsi l'on peut conclure que le consentement donné à la délectation qui n'a pour objet que la vaine pensée de la fornication, est péché véniel. Mais la délectation, qui a pour objet l'acte même de la fornication, est péché mortel par nature. S'il arrive qu'il y ait avant le consentement un péché véniel seulement, c'est par accident, uniquement à cause de l'inachèvement de l'acte. Cet inachèvement disparaît dès que survient le consentement délibéré. Aussi, de ce fait, le péché est amené à sa nature de péché mortel.

3. Cet argument vaut pour la délectation qui a la pensée pour objet.

4. La délectation qui a pour objet l'acte extérieur ne peut exister sans complaisance pour et acte tel qu'il est en soi, même si l'on n'est pas décidé à l'accomplir, à cause d'une interdiction supérieure. Aussi l'acte devient-il désordonné, et par conséquent la délectation sera désordonnée.

5. Le consentement donné à la délectation qui provient d'une complaisance dans la pensée d'un projet homicide est péché mortel. Ce qui n'en est pas un, c'est le consentement donné à la délectation qui provient d'une complaisance dans des pensées sur la question de l'homicide.

6. L'oraison dominicale est à réciter non seulement contre les péchés véniels mais aussi contre les péchés mortels.

Article 9 : La raison supérieure peut-elle être le siège du péché véniel ?

Objections : 1. Il semble qu'il n'y ait pas place pour le péché véniel dans la raison supérieure en tant que celle-ci dirige les facultés inférieures, c'est-à-dire en tant qu'elle consent à l'acte du péché.

En effet, S. Augustin dit que la raison supérieure « s'attache aux raisons éternelles ». Mais on pèche mortellement par aversion des raisons éternelles. Il semble donc qu'il ne puisse y avoir dans la raison supérieure d'autre péché que le péché mortel.

2. La raison supérieure est dans la vie spirituelle comme un principe, ainsi que le cœur dans la vie corporelle. Or les maladies du cœur sont mortelles. Donc les péchés de la raison supérieure sont mortels.

3. Le péché véniel devient mortel s'il est fait par mépris. Mais pécher de propos délibéré, même véniellement, ne paraît pas exempt de mépris. Donc, puisque le consentement de la raison supérieure s'accompagne toujours de délibération sur la loi divine, il semble qu'elle ne peut pécher que mortellement, par mépris de la loi divine.

En sens contraire, le consentement à l'acte du péché appartient, nous l'avons dit, à la raison supérieure. Or le consentement à l'acte de péché véniel est lui-même péché véniel. Il peut donc y avoir péché véniel dans la raison supérieure.

Réponse : Comme dit S. Augustin, la raison supérieure s'attache à pénétrer et à consulter les raisons éternelles. A les pénétrer en regardant leur vérité, à les consulter en jugeant et en réglant

tout le reste à la lumière de ces raisons éternelles. Et c'est en délibérant à cette lumière que la raison supérieure consent à un acte ou s'y oppose. Or il arrive que le désordre de l'acte auquel on consent, parce qu'il ne marque aucun éloignement de la fin ultime, ne soit pas contraire aux raisons éternelles comme l'est un acte de péché mortel ; il est seulement en dehors d'elles, comme l'acte du péché véniel. Par conséquent, lorsque la raison supérieure consent à un acte de péché véniel, elle ne se détourne pas des raisons éternelles. Aussi ne pèche-t-elle pas mortellement mais véniellement.

Solutions : 1. Cela donne réponse à la première objection.

2. Il y a deux sortes de maladies du cœur. L'une atteint l'organe dans sa substance même et en modifie la constitution naturelle : cette maladie est toujours mortelle. L'autre sorte de maladie provient d'un désordre dans le mouvement du cœur ou dans la région du cœur, et cela n'est pas toujours mortel. Il en est de même dans la raison supérieure : il y a toujours péché mortel quand disparaît totalement son ordination à son propre objet par les raisons éternelles. Mais quand le désordre est extérieur, le péché n'est pas mortel, il est véniel.

3. Le consentement délibéré au péché ne montre pas toujours du mépris pour la loi divine mais seulement quand le péché est contraire à celle-ci.

Article 10 : Peut-il y avoir péché véniel dans la raison supérieure, quand il s'agit de son acte (objet) propre ?

Objections : 1. Il ne semble pas qu'il y ait place pour le péché véniel dans la raison supérieure lorsqu'il s'agit d'elle-même, c'est-à-dire lorsqu'elle pénètre les raisons éternelles. En effet, l'acte d'une puissance n'est en défaut que parce qu'il est déréglé par rapport à son objet. Or, la raison supérieure a pour objet les raisons éternelles à l'égard desquelles on ne peut être déréglé sans péché mortel. Donc la raison supérieure ne peut avoir par elle-même de péché véniel.

2. Puisque la raison est la faculté délibérante, son acte s'accompagne toujours de délibération. Mais en ce qui concerne Dieu, tout mouvement désordonné, s'il s'accompagne de délibération, est péché mortel. Donc, dans la raison supérieure considérée en elle-même, il n'y a jamais de péché véniel.

3. Un péché de surprise peut parfois être véniel. Mais un péché délibéré est mortel, du fait que la raison qui délibère recourt à quelque bien supérieur, et que celui qui agit contre ce bien pèche plus gravement; ainsi, lorsqu'en délibérant sur un acte agréable qui est désordonné, la raison comprend qu'il est contraire à la loi de Dieu, son consentement est plus grave que si elle considérait seulement cet acte comme contraire à la vertu morale. Mais la raison supérieure ne peut avoir recours à quelque chose qui soit plus élevé que son objet. Donc, si le mouvement imprévu n'est pas péché mortel, la délibération survenant ne pourra faire qu'il le soit : ce qui est évidemment faux. Donc, dans la raison supérieure prise en elle-même, il ne peut y avoir de péché véniel.

En sens contraire, un mouvement imprévu d'infidélité est péché véniel. Mais il appartient à la raison supérieure selon ce qu'elle a de propre. Donc il y a place en elle, selon ce qu'elle a de propre, pour le péché véniel.

Réponse : La raison supérieure se porte différemment vers son objet, et vers les objets des facultés qu'elle a sous sa direction. En effet, elle ne se porte vers les objets des autres facultés que pour consulter à leur sujet les raisons éternelles, ce qui ne peut se faire que par manière de délibération. Or un consentement délibéré en matière de péché mortel est lui-même péché mortel. C'est pourquoi la raison supérieure pèche toujours mortellement si les actes des facultés inférieures auxquels elle consent sont des péchés mortels.

Mais à l'égard de son objet propre elle a deux actes : la simple intuition, et la délibération lorsqu'elle en vient à consulter même sur son objet propre les raisons éternelles. Or, dans la simple intuition elle peut éprouver par rapport aux choses divines un mouvement désordonné, un soudain mouvement d'infidélité par exemple. Alors, bien que l'infidélité soit mortelle de sa nature, ce brusque mouvement n'est cependant que véniel. Puisqu'un péché mortel n'existe que s'il est contraire à la loi de Dieu, un point de foi peut se présenter brusquement à l'esprit sous un tout autre aspect, avant que l'on consulte ou que l'on puisse même consulter à son sujet la raison éternelle, c'est-à-dire la loi de Dieu. Tel est le cas de celui qui voit soudain la résurrection des morts comme impossible à la nature et qui, à cette pensée, se relâche, avant d'avoir le temps de se rappeler que cela nous a été donné à croire, selon la loi divine. Mais si après une pareille délibération, le mouvement d'infidélité persiste, il y a un péché mortel.

C'est pourquoi, à l'égard de son objet propre, et même lorsqu'il y a matière à péché mortel, la raison supérieure peut pécher véniellement par des mouvements imprévus, ou bien mortellement s'il y a consentement délibéré. Mais dans le gouvernement des facultés inférieures, elle pêche toujours mortellement lorsqu'il y a matière à péché mortel, non lorsqu'il y a matière à péché véniel.

Solutions : 1. Le péché contraire aux raisons éternelles, bien que mortel de sa nature, peut cependant être véniel à cause de l'imperfection de l'acte soudain.

2. Dans l'action, la raison à laquelle appartient la délibération doit avoir aussi l'intuition simple des principes d'où procède la délibération ; de même, dans la spéculation, c'est à la raison de faire les syllogismes et aussi de formuler les propositions. C'est pourquoi la raison aussi peut avoir un mouvement soudain.

3. Une seule et même réalité peut offrir plusieurs aspects, dont l'un est plus élevé que l'autre. Ainsi, l'existence de Dieu peut être considérée soit comme une réalité connaissable à la raison humaine, soit comme un objet de la révélation divine, ce qui est un aspect plus élevé. C'est pourquoi, bien que l'objet de la raison supérieure soit ce qu'il y a de plus élevé au plan de la nature, il peut donner lieu à une considération plus élevée. Et pour cette raison, ce qui n'est pas péché mortel, à cause de la soudaineté du mouvement, devient péché mortel, comme nous venons de l'exposer, parce que la délibération l'a fait passer sur un plan plus élevé.

Nous devons étudier à présent les causes du péché, d'abord en général (Q. 75), puis en particulier (Q. 76-84).

### **QUESTION 75 : LES CAUSES DU PÉCHÉ CONSIDÉRÉES EN GÉNÉRAL**

1. Le péché a-t-il une cause ? — 2. A-t-il une cause intérieure ? — 3. A-t-il une cause extérieure ? — 4. Le péché est-il cause de péché ?

Article 1 : Le péché a-t-il une cause ?

Objections : 1. Il ne paraît pas qu'il en ait une, car le péché, avons-nous dit, a raison de mal, et Denys nous assure que le mal n'a pas de cause.

2. Une cause est ce qui est nécessairement suivi d'effet. Mais ce qui arrive nécessairement n'est pas péché, semble-t-il, puisque tout péché est volontaire. Le péché n'a donc pas de cause.

3. S'il en a une, ou c'est le bien ou c'est le mal. Ce n'est pas le bien, car le bien ne produit que le bien, et « un bon arbre ne peut pas donner de mauvais fruits » (Mt 7,18). Mais ce n'est pas le mal non plus, car le mal de peine est une suite du péché, et le mal de coulpe est la même chose que le péché. Donc le péché n'a pas de cause.

En sens contraire, tout ce qui se produit a une cause : « Rien sur la terre n'arrive sans cause », est-il écrit au livre de Job (5,6 Vg). Or le péché se produit : c'est « tout ce qui est dit ou fait ou convoité contre la loi de Dieu ». Donc le péché a une cause.

Réponse : Le péché est un acte désordonné. Donc, du côté de l'acte il peut avoir par soi une cause, comme tout autre acte ; mais comme désordre il a une cause à la façon dont une négation ou privation peut avoir une cause. Or une négation peut s'expliquer de deux façons. 1° La négation d'une cause est cause de négation par elle-même; en effet l'absence de cause explique l'absence d'effet : ainsi la cause de l'obscurité est l'absence de soleil. 2° La cause de l'affirmation suivie d'une négation est par accident cause de la négation qui s'ensuit ; ainsi le feu, en causant de la chaleur, ce qui est son effet fondamental, cause par suite l'absence de froid. De ces deux explications la première peut suffire s'il s'agit d'une simple négation. Mais le désordre du péché, comme d'ailleurs n'importe quel mal, n'est pas une simple négation, c'est la privation de ce qu'un être doit naturellement avoir. Il est donc nécessaire qu'un tel désordre s'explique de la deuxième manière, c'est-à-dire ait une cause agissant par accident; car ce qui doit naturellement être présent ne serait jamais absent s'il n'y avait une cause l'empêchant d'exister. Aussi est-ce d'après cela qu'on a coutume de dire que le mal, puisqu'il consiste dans une véritable privation, a une cause, cause défailante, ou cause agissant par accident.

Mais toute cause accidentelle se ramène à une cause essentielle. Donc, puisque le péché en tant que désordre a une cause agissant par accident, il a en tant qu'acte une cause essentielle ; il s'ensuit que le désordre du péché est consécutif à la cause même de l'acte. Ainsi donc, c'est la volonté qui, n'étant plus dirigée par la règle de la raison ni par celle de la loi divine, et recherchant un bien périssable, cause l'acte du péché directement et par soi ; mais elle cause aussi le désordre de l'acte par accident et en dehors de toute intention; en effet, le manque d'ordre dans l'acte provient du manque de direction dans la volonté.

Solutions : 1. Le péché ne signifie pas seulement cette privation de bien qu'est le manque d'ordre, mais il signifie l'acte affecté de cette privation, laquelle a raison de mal. Comment cela a une cause, nous venons de le dire.

2. Si l'on veut que cette définition de la cause soit vraie dans tous les cas, il faut l'entendre de la cause suffisante et non empêchée. Car il y a des cas où une chose est la cause suffisante d'une autre, et cependant l'effet ne suit pas nécessairement, à cause d'un empêchement qui survient. Sans cela, il faudrait dire que tout advient nécessairement, dit Aristote. Ainsi donc, bien que le péché ait une cause, il ne s'ensuit pas que ce soit une cause nécessaire puisque l'effet peut être empêché.

3. Comme nous venons de le dire, la cause du péché c'est la volonté agissant indépendamment de la règle de raison ou de la loi divine. Or cette indépendance n'a pas par soi raison de mal, ni de peine ni de culpabilité, avant qu'on ne passe à l'acte. Aussi, de cette façon, la cause du premier péché n'a pas pour cause un mal, mais un bien auquel manque un autre bien.

Article 2 : Le péché a-t-il une cause intérieure ?

Objections : 1. Il semble que non, car ce que l'on a en soi, on l'a toujours. Donc si l'homme avait en lui-même une cause de péché il pécherait toujours, puisque, si vous posez la cause, vous posez l'effet.

2. Une même chose n'est pas à elle-même sa cause. Or des mouvements intérieurs de l'homme sont du péché. Ils n'en sont donc pas la cause.

3. Tout ce qui est intérieur à l'homme est ou naturel ou volontaire. Mais ce qui est naturel ne peut pas être une cause de péché, puisque le péché est contre nature, selon le Damascène. Quant

à ce qui est volontaire, si c'est déréglé c'est déjà du péché. Rien d'intérieur par conséquent ne peut être cause de péché.

En sens contraire, S. Augustin affirme : « La volonté est la cause du péché. »

Réponse : Comme nous venons de le dire, il faut trouver la cause essentielle du péché du côté de l'acte lui-même. Or l'acte humain peut avoir en nous une cause médiate et une cause immédiate. Sa cause immédiate est la raison et la volonté, par lesquelles nous avons le libre arbitre. Sa cause éloignée, ce sont les connaissances sensibles et aussi l'appétit sensible ; car de même que le jugement de la raison porte la volonté à quelque chose de raisonnable, de même les connaissances sensibles donnent une inclination à l'appétit sensible. Cette inclination elle-même, nous le verrons plus loin, entraîne parfois la volonté et la raison. Ainsi donc on peut assigner au péché une double cause intérieure : l'une prochaine, du côté de la raison et de la volonté ; l'autre éloignée, du côté de l'imagination ou de l'appétit sensible.

Mais nous avons dit que la cause du péché se compose du motif d'un bien apparent, avec l'absence du motif obligé, qui est la règle de la raison ou de la loi divine ; aussi, le bien apparent, motif de l'acte, ressortit à la connaissance et à l'appétit sensible. Mais l'absence de la règle obligée ressortit à la raison, puisque c'est la raison qui a pour fonction de considérer cette règle. Mais l'achèvement même de ce qu'il y a de volontaire dans l'acte du péché ressortit à la volonté, de sorte que l'acte même de cette puissance, dans les conditions que nous avons énoncées, est déjà un péché.

Solutions : 1. Ce qu'on a en soit comme faculté naturelle, on l'a toujours ; mais ce qu'on a en soi comme acte intérieur de connaissance ou d'appétit, on ne l'a pas toujours. Or c'est la faculté de la volonté qui est la cause potentielle du péché. Mais elle est amenée à l'acte par les mouvements précédents, d'abord ceux de la partie sensible, et conséquemment ceux de la raison. Car du fait qu'une réalité s'offre aux sens comme désirable et que l'appétit sensible se porte vers elle, la raison cesse parfois de considérer la règle obligée ; et c'est ainsi que la volonté produit l'acte du péché. Et puisque ces mouvements qui le précèdent ne sont pas toujours en acte, il faut conclure que le péché n'est pas non plus toujours en acte.

2. Les mouvements intérieurs de l'âme ne sont pas tous de la substance même du péché, qui consiste fondamentalement dans l'acte de volonté ; mais certains précèdent et d'autres suivent le péché lui-même.

3. Ce qui est cause du péché, la puissance qui en produit l'acte, est chose naturelle. Le mouvement même de la puissance sensible dont le péché est la suite est parfois naturel, comme quand on pêche parce qu'on a faim. Mais ce qui fait que le péché n'est pas naturel, c'est qu'il lui manque la règle naturelle à laquelle l'homme selon sa nature doit veiller.

Article 3 : Le péché a-t-il une cause extérieure ?

Objections : 1. Il ne semble pas, car le péché est un acte volontaire, et les choses volontaires sont de celles qui sont en nous et ainsi n'ont pas de causes extérieures.

2. Au même titre que la nature, la volonté est un principe intérieur. Or, dans les choses de la nature, le péché n'arrive jamais que par une cause intérieure ; l'enfantement d'un monstre par exemple provient de la destruction d'un principe intérieur. Donc, en morale non plus, le péché ne peut arriver que par une cause intérieure.

3. Multiplier la cause, c'est multiplier l'effet. Mais plus les provocations extérieures au péché sont nombreuses et considérables, moins le dérèglement des actes est imputable à péché. Donc rien d'extérieur ne peut être cause du péché.

En sens contraire, nous lisons dans les Nombres (31,16) : « Ce sont ces femmes-là qui ont séduit les enfants d'Israël et vous ont fait renier le Seigneur, en plus du crime de Péor. » Donc quelque chose d'extérieur peut être une cause qui fait pécher.

Réponse : La cause intérieure du péché, on vient de le dire, c'est tout ensemble la volonté qui accomplit l'acte, la raison qui le laisse sans la règle obligée, et l'appétit sensible avec son penchant. Ainsi donc, une réalité extérieure pourrait être cause de péché de trois façons : soit qu'elle puisse mouvoir immédiatement la volonté elle-même, soit qu'elle puisse mouvoir la raison, ou encore l'appétit sensible. Mais la volonté, nous l'avons dit précédemment, Dieu seul peut la mouvoir intérieurement ; et Dieu, nous allons le montrer plus loin, ne peut pas être cause de péché. Par conséquent il reste qu'aucune réalité extérieure ne peut être cause de péché si ce n'est dans la mesure où elle peut mouvoir la raison, comme l'homme ou le démon qui pousse au péché ; ou bien mouvoir l'appétit sensible, comme font certains objets sensibles extérieurs à nous. Mais la persuasion venant du dehors ne peut pas, en matière d'action, mouvoir la raison de façon nécessaire ; l'attrait extérieur des choses ne peut pas non plus mouvoir l'appétit sensible de façon nécessaire, sauf peut-être quand cet appétit se trouve en de certaines dispositions ; et cependant, même alors, l'appétit sensible ne meut pas la raison ni la volonté. Par conséquent une réalité extérieure peut bien être une cause qui porte à pécher, sans pourtant suffire à y entraîner ; car la cause suffisante de l'accomplissement du péché, c'est uniquement la volonté.

Solutions : 1. Du fait même que les excitations extérieures n'induisent pas d'une manière suffisante et nécessitante à pécher, il s'ensuit que pécher et ne pas pécher demeure en notre pouvoir.

2. Attribuer au péché une cause intérieure n'exclut pas une cause extérieure ; car ce qui est à l'extérieur n'est cause de péché que par l'intermédiaire de la cause intérieure, on vient de le dire.

3. Multiplier les causes extérieures qui inclinent au péché, c'est multiplier les actes de péché, puisqu'elles inclinent le plus souvent à de tels actes. Mais la culpabilité en est diminuée car elle consiste en ce que la faute soit volontaire et vienne vraiment de nous.

Article 4 : Le péché est-il cause de péché ?

Objections : 1. Il ne semble pas. Car il y a quatre genres de causes, dont aucun ne peut expliquer que le péché soit cause du péché. En effet, la fin a raison de bien; cela ne convient pas au péché qui par définition est un mal. Pour la même raison il ne peut être cause efficiente, car « le mal n'est pas une cause agissante mais quelque chose d'infirme et d'impuissant », selon Denys. Quant à la cause matérielle et à la cause formelle, elles n'existent que dans les composés naturels de matière et de forme. Donc le péché ne peut avoir de cause matérielle et formelle.

2. « Produire un être semblable à soi » appartient à une réalité parfaite, dit Aristote. Mais le péché par définition est imparfait. Donc le péché ne peut être cause de péché.

3. Si la cause de tel péché est un autre péché, pour la même raison la cause de celui-ci sera encore un autre péché, et ainsi à l'infini, ce qui n'est pas possible. Donc le péché ne peut être cause de péché.

En sens contraire, S. Grégoire affirme « Le péché qui n'est pas promptement effacé par la pénitence est péché et cause de péché. »

Réponse : Puisque c'est comme acte que le péché a une cause, un seul péché pourrait être cause d'un autre à la manière dont un seul acte humain peut être cause d'un autre acte. C'est ce qui arrive selon les quatre genres de cause. - 1° Selon le mode de la cause efficiente ou motrice, le péché cause le péché par soi et aussi par accident. Il est cause accidentelle comme l'est celle qui supprime un empêchement. En effet, quand, par un seul acte de péché, on perd la grâce, la charité, la pudeur, ou tout ce qui éloigne du péché, on tombe dans un autre péché ; et ainsi le

premier est cause du second par accident. Le péché est cause par soi lorsque, par un seul acte de péché, on se dispose à commettre facilement un autre acte semblable ; en effet les actes causent des dispositions et des habitus inclinant à des actes semblables. — 2° Dans le genre de la cause matérielle, un péché est cause d'un autre en tant qu'il prépare à celui-ci sa matière ; ainsi la cupidité prépare une matière à la dispute, qui vient le plus souvent du désir de s'enrichir. — 3° Selon le genre de la cause finale, un péché est cause d'un autre lorsque, pour atteindre la fin d'un péché, on en commet un autre : par exemple la simonie pour satisfaire son ambition, ou la fornication pour voler. — 4° Et puisqu'en morale c'est la fin qui donne la forme, il suit de là qu'un péché peut être également cause formelle d'un autre : ainsi, dans cet acte de fornication commis en vue d'un vol, la fornication est en quelque sorte l'élément matériel, le vol l'élément formel.

Solutions : 1. Comme désordre, le péché a raison de mal ; mais comme acte, il a pour fin un bien au moins apparent. Ainsi peut-il être, en tant qu'acte, cause à la fois finale et efficiente d'un autre péché, bien qu'il ne le puisse pas en tant que désordre. Par ailleurs, le péché a une matière non pas d'où on le tire, mais sur laquelle il porte, et une forme qui lui vient de sa fin. Et c'est pourquoi, selon les quatre causes, il peut être dit lui-même cause de péché.

2. L'imperfection du péché est une imperfection morale qui tient à son aspect de désordre. Mais comme acte, le péché peut avoir une perfection de nature, et c'est par là qu'il peut être cause.

3. La cause du péché n'est pas toujours un péché. Aussi n'y a-t-il pas lieu de remonter à l'infini, d'un péché à un autre ; on peut au contraire parvenir à un premier péché dont la cause n'est pas un autre péché.

Nous passons maintenant à l'étude détaillée des causes du péché 1° des causes intérieures (Q. 76-78); 2° des causes extérieures (Q. 79-83); 3° des péchés qui sont causes d'autres péchés (Q. 84).

L'étude des causes intérieures comprendra trois parties conformément aux prémisses posées, car il sera question : 1° de l'ignorance qui est cause du péché du fait de la raison (Q. 76) ; 2° de la faiblesse ou passion, qui est cause du péché du fait de l'appétit sensible (Q. 77); 3° de la malice qui est cause du péché du fait de la volonté (Q. 78).

### **QUESTION 76 : LE PÉCHÉ D'IGNORANCE**

1. L'ignorance est-elle cause de péché ? — 2. Est-elle un péché ? — 3. Excuse-t-elle complètement du péché ? — 4. Diminue-t-elle le péché ?

Article 1 : L'ignorance est-elle cause de péché ?

Objections : 1. Cela ne paraît pas possible, car ce qui n'est pas n'est cause de rien. Or l'ignorance est un non-être, puisque c'est une privation de science. Donc elle n'est pas cause de péché.

2. Les causes du péché doivent être tirées de la conversion qu'il comporte, on l'a déjà dit. Mais l'ignorance paraît regarder l'aversion. On ne doit donc pas la ranger parmi les causes du péché.

3. Tout péché, avons-nous dit, se tient dans la volonté. Or la volonté ne se porte qu'à une chose connue : le bien perçu est son objet. Donc l'ignorance ne peut être cause de péché.

En sens contraire, S. Augustin dit que certains pèchent par ignorance.

Réponse : Il y a, d'après le Philosophe, deux sortes de causes motrices : l'une est essentielle, l'autre accidentelle. La cause essentielle est celle qui meut par sa vertu propre, comme le principe générateur des éléments est la cause de leurs mouvements vers le bas ou vers le haut. La cause par accident est celle qui éloigne l'obstacle ou qui est elle-même l'éloignement de l'obstacle. C'est de cette manière que l'ignorance peut être cause de l'acte de péché ; elle est en



effet une privation de la science qui perfectionne la raison, laquelle empêche le péché en tant qu'elle dirige les actes humains.

Mais il faut remarquer que la raison dirige les actes humains selon une double science: la science de l'universel, et la science du particulier. En effet, celui qui raisonne sur ce qu'il faut faire emploie un syllogisme dont la conclusion est un jugement, c'est-à-dire un choix et finalement une action ; or une action est toujours un cas singulier. Aussi la conclusion du syllogisme pratique est-elle une proposition singulière. Mais on ne peut conclure de l'universel au singulier que par l'intermédiaire d'une proposition singulière. Ainsi, un homme s'interdit le parricide parce qu'il sait qu'on ne doit pas tuer son père, et parce qu'il sait que cet homme est son père. L'ignorance de l'une de ces deux propositions peut donc devenir une cause de parricide, c'est-à-dire l'ignorance du principe général, qui est une règle de la raison, et l'ignorance de la circonstance singulière.

Aussi voit-on clairement que ce n'est pas n'importe quelle ignorance dans l'esprit du pécheur qui est cause de péché, mais celle-là seulement qui supprime chez lui une science prohibant l'acte du péché. De la sorte, si un homme avait sa volonté disposée de façon à ne pas s'interdire le parricide, même au cas où il reconnaîtrait son père, la méconnaissance de son père ne serait pas la cause du péché, mais accompagnerait le péché. Un tel homme, dit Aristote « ne pèche pas parce qu'il ignore, mais pèche tout en ignorant ».

Solutions : 1. Le non-être ne peut pas être la cause essentielle de quelque chose, mais peut en être la cause accidentelle, comme la suppression d'un facteur prohibant.

2. De même que le savoir, que l'ignorance supprime, intéresse le péché dans ce qui regarde la conversion, de même aussi l'ignorance, en ce qui regarde l'aversion, est cause de péché comme supprimant l'obstacle.

3. Si une chose est ignorée de tous points, la volonté ne peut nullement s'y porter. Mais si une chose est connue en partie et en partie ignorée, la volonté peut la vouloir. Et c'est ainsi qu'une ignorance est cause de péché ; par exemple on sait qu'on tue quelqu'un mais on ne sait pas qu'on tue son père ; ou bien on sait qu'un acte est délectable, cependant on ignore que c'est un péché.

Article 2 : L'ignorance est-elle un péché ?

Objections : 1. Il semble que non. Car le péché, nous l'avons vu, est « une parole, un acte ou un désir contraire à la loi de Dieu ». Or l'ignorance n'implique aucun acte, ni intérieur ni extérieur. Donc elle n'est pas un péché.

2. Le péché est plus directement opposé à la grâce qu'à la science. Or la privation de la grâce n'est pas un péché, c'est plutôt une peine consécutive au péché. Donc l'ignorance, qui est la privation de la science, n'est pas un péché.

3. Si l'ignorance est un péché, c'est seulement en tant qu'elle est volontaire. Mais alors il semble que le péché soit plutôt dans l'acte de volonté que dans l'ignorance. Donc celle-ci ne sera pas un péché mais plutôt une suite du péché.

4. Tout péché est enlevé par la pénitence, et aucun péché dont la culpabilité est passée n'a une activité qui demeure, sinon uniquement le péché originel. Or l'ignorance n'est pas enlevée par la pénitence, mais elle demeure active après que la pénitence a fait disparaître toute culpabilité. L'ignorance n'est donc pas un péché, à moins que ce ne soit peut-être le péché originel.

5. Si l'ignorance était un péché, aussi longtemps qu'elle resterait dans l'homme, il pécherait en acte. Mais c'est continûment que l'ignorance est chez l'ignorant. Celui-ci serait donc continûment dans le péché. Ce qui est évidemment faux, car l'ignorance serait ainsi ce qu'il y a de plus grave. Donc elle n'est pas un péché.

En sens contraire, il n'y a que le péché qui mérite une peine. Mais l'ignorance mérite une peine selon l'Apôtre (1 Co 14,38) : « Celui qui ignore sera ignoré (de Dieu). » Donc l'ignorance est un péché.

Réponse : L'ignorance n'est pas simplement l'absence de science, qui est une simple négation. Chaque fois qu'il y a des choses qu'un esprit ne sait pas, on peut dire qu'il y a chez lui absence de science ; Denys affirme que cela existe chez les anges. L'ignorance au contraire implique une privation de science, qui a lieu lorsqu'on ne sait pas des choses qu'on est naturellement apte à savoir. — Or, parmi ces choses, il y en a qu'on est tenu de savoir, celles sans la connaissance desquelles on ne peut faire correctement son devoir. Ainsi tout le monde est tenu de savoir en général les vérités de la foi et les préceptes universels du droit, et chacun en particulier est tenu de savoir ce qui regarde son état ou sa fonction. Au contraire, il y a des choses qu'on n'est pas tenu de savoir, bien qu'il soit tout naturel qu'on les sache, comme les théorèmes de la géométrie et, sauf en certains cas, les événements contingents.

Évidemment, quiconque néglige d'avoir ou de faire ce qu'il est tenu d'avoir ou de faire, pèche par omission. Aussi, à cause d'une négligence de cette sorte, l'ignorance des choses qu'on est tenu de savoir est un péché. Mais on ne peut imputer à négligence de ne pas savoir ce qu'on ne peut pas savoir. Dans ce cas, l'ignorance est dite invincible parce qu'aucune étude ne peut la vaincre. Et comme une telle ignorance n'est pas volontaire, puisqu'il n'est pas en notre pouvoir de la chasser, elle n'est pas un péché. Il est clair par là que l'ignorance invincible n'est jamais un péché, mais l'ignorance qu'on peut vaincre en est un, si elle porte sur ce qu'on est tenu de savoir, non si elle porte sur ce qu'on n'est pas tenu de savoir.

Solutions : 1. Nous avons fait observer qu'en définissant le péché comme une parole, un acte ou un désir il fallait l'entendre également de toutes les négations opposées, selon quoi l'omission a raison de péché. C'est comme négligence que l'ignorance est un péché, et à ce titre elle rentre dans la définition en tant qu'on omet de dire, de faire ou de désirer ce qu'il faudrait pour acquérir la science qu'on devrait avoir.

2. Bien que la privation de grâce ne soit pas en soi un péché, cependant, parce qu'on a négligé de se préparer à la grâce, cette privation peut se présenter comme un péché, au même titre que l'ignorance. Et pourtant le cas n'est pas le même : l'homme peut acquérir de la science par ses propres actes, tandis que la grâce ne s'acquiert pas par nos actes, elle est un don de Dieu.

3. De même que pour le péché de transgression, la faute n'est pas seulement dans l'acte de la volonté, mais aussi dans l'acte voulu, c'est-à-dire commandé par la volonté, de même pour le péché d'omission, ce n'est pas seulement l'acte de la volonté qui est une faute, c'est aussi l'omission elle-même en tant qu'elle est de quelque façon volontaire. De cette façon il y a péché dans la négligence à savoir, ou encore dans l'inattention à ce qu'on sait.

4. Il est vrai que, malgré l'effacement de la culpabilité par le moyen de la pénitence, l'ignorance demeure en tant que privation de science : cependant, il ne demeure plus cette négligence qui fait que l'ignorance est appelée un péché.

5. Il en est des péchés d'ignorance comme des autres péchés d'omission : l'homme ne pèche effectivement qu'au moment où un précepte positif oblige. En effet, l'ignorant ne pèche pas continûment d'une façon actuelle, mais seulement lorsque c'est le moment pour lui d'acquérir la science qu'il est tenu d'avoir.

Article 3 : L'ignorance excuse-t-elle complètement du péché ?

Objections : 1. Il le semble, car S. Augustin affirme : « Tout péché est volontaire. » Mais l'ignorance rend l'acte involontaire, nous venons de le voir. Donc l'ignorance excuse totalement le péché.

2. Ce qu'on fait sans en avoir l'intention, on le fait par accident. Mais on ne peut avoir l'intention de faire ce qu'on ignore. Donc tout ce que l'homme fait par ignorance est accidentel aux actes humains. Et ce qui existe par accident n'est pas spécifique. Donc, rien de ce qui est fait par ignorance ne doit être jugé vertueux ou vicieux dans les actes humains.

3. L'homme est sujet à la vertu comme au vice, en tant qu'il participe de la raison. Or l'ignorance exclut la science, qui perfectionne la raison. Elle excuse donc totalement du péché.

En sens contraire, S. Augustin dit : « On a raison de désapprouver certaines choses faites par ignorance. » Mais on ne désapprouve que les péchés. Donc certains actes accomplis par ignorance sont des péchés. Donc l'ignorance n'excuse pas totalement du péché.

Réponse : L'ignorance a par elle-même pour effet de rendre involontaire l'acte qu'elle cause. Mais l'acte qu'elle cause, nous l'avons déjà dit, c'est celui que prohibait la science en s'y opposant. Et ainsi, éclairé par cette science, l'acte serait contraire à la volonté, ce qu'implique le mot « involontaire ». Au contraire, si cette science, empêchée par l'ignorance, n'interdisait pas l'acte, à cause du penchant que la volonté a pour lui, cette ignorance ne fait pas qu'on est l'auteur involontaire de l'acte, mais simplement l'auteur sans le vouloir, comme dit le Philosophe. Et une telle ignorance, n'étant pas cause de l'acte de péché, nous l'avons dit, puisqu'elle ne le rend pas involontaire, n'excuse pas du péché. La même raison s'applique à toute ignorance qui n'est pas vraiment cause, mais qui est consécutive ou concomitante. Mais l'ignorance qui est cause de l'acte a par elle-même, parce qu'elle le rend involontaire, de quoi excuser du péché, puisqu'il est essentiel au péché d'être volontaire.

Il peut arriver néanmoins de deux côtés que l'ignorance n'excuse pas complètement.

1° Du côté de la chose ignorée. L'ignorance excuse en effet le péché que dans la mesure où on ignore qu'il y a péché. Or il peut arriver ceci : on ignore une circonstance du péché ; si on la connaissait on s'écarterait du péché, que cette circonstance contribue ou non à la raison de péché ; et cependant on sait encore assez de choses pour comprendre que ce qu'on fait est un péché. Par exemple, lorsqu'un homme en frappe un autre, cela suffit à la raison de péché ; et cependant il ignore que cet homme est son père, ce qui est une circonstance qui change l'espèce du péché ; ou peut-être ignore-t-il que la victime en se défendant va rendre les coups ; cela n'ajoute rien à la faute mais, s'il le savait, il ne frapperait pas. Dans ces cas-là par conséquent, bien que l'individu pêche réellement par ignorance, il n'est pas complètement excusé puisqu'il lui reste encore la connaissance du péché.

2° Du côté de l'ignorance elle-même, la même chose peut arriver, parce que l'ignorance est voulue, soit directement, comme lorsqu'on tient volontairement à ne pas savoir certaines choses pour pécher plus librement ; soit indirectement, comme lorsqu'on néglige à cause de son travail ou de ses autres occupations d'apprendre ce qui retiendrait de pécher. Une telle négligence en effet rend l'ignorance elle-même volontaire et en fait un péché, du moment qu'elle porte sur ce qu'on est tenu de savoir, et qu'on peut savoir. C'est pourquoi une telle ignorance n'excuse pas complètement du péché. S'il s'agit au contraire d'une ignorance tout à fait involontaire, soit parce qu'elle est invincible, soit parce qu'elle porte sur un point qu'on n'est pas tenu de savoir, elle excuse tout à fait du péché.

Solutions : 1. Comme nous l'avons rappelé, ce n'est pas toute ignorance qui rend l'acte involontaire, aussi n'est-ce pas toute ignorance qui excuse totalement du péché.

2. Dans la mesure où il demeure du volontaire chez l'ignorant, il demeure dans son péché quelque chose d'intentionnel, et par là ce péché ne sera pas commis par accident.

3. Si l'ignorance était telle qu'elle vînt exclure totalement l'usage de la raison, elle excuserait tout à fait la faute, comme on le voit chez les idiots et chez les fous. Mais l'ignorance cause de péché n'est pas toujours telle: Et c'est pourquoi elle n'excuse pas toujours complètement.

Article 4 : L'ignorance diminue-t-elle le péché ?

Objections : Il semble que non, car ce qui est commun à tout péché ne diminue pas le péché. Or l'ignorance est commune à tout péché, puisque le Philosophe assure que « tout méchant est un ignorant ». Donc l'ignorance ne diminue pas le péché.

2. Un péché ajouté à un péché fait un plus grand péché. Or l'ignorance elle-même est un péché, nous venons de le dire. Donc elle ne diminue pas le péché.

3. Cela même qui aggrave le péché ne peut pas le diminuer. Mais l'ignorance aggrave le péché car, sur le texte de l'Apôtre (Rm 2,4) : « Ignorest-tu que la bonté de Dieu... » S. Ambroise affirme : « Tu pêches d'une manière extrêmement grave, si tu ignores. »

4. S'il y a une ignorance qui diminue le péché, il semble que ce soit surtout celle qui supprime totalement l'usage de la raison. Et pourtant cette sorte d'ignorance ne diminue pas la faute mais l'augmente, car le Philosophe affirme : « Celui qui est ivre mérite double châtement. »

En sens contraire, tout ce qui est un motif de remettre le péché allège celui-ci. Ainsi en est-il de l'ignorance, au témoignage de l'Apôtre (1 Tm 1,13) — « J'ai obtenu Miséricorde parce que j'ignorais ce que je faisais. » Donc l'ignorance diminue ou allège le péché.

Réponse : Puisque tout péché est volontaire, l'ignorance peut le diminuer dans la mesure où elle en diminue le caractère volontaire; sans cela, elle ne le diminue pas du tout. Évidemment, l'ignorance qui excuse complètement du péché parce qu'elle lui ôte tout caractère volontaire, ne diminue pas le péché mais le supprime totalement. Quant à celle qui n'est pas la cause mais l'accompagnement du péché, elle ne le diminue ni ne l'augmente. La seule ignorance qui peut le diminuer est celle qui le cause, et cependant n'en excuse pas entièrement.

Or il arrive parfois qu'une telle ignorance est voulue directement et par soi comme lorsqu'on ignore quelque chose de son plein gré, pour pécher plus librement. Pareille ignorance accroît, semblerait-il, le caractère volontaire et le péché ; car l'intention volontaire de pécher fait que l'on veut subir l'inconvénient de l'ignorance pour avoir la liberté de pécher. — Parfois l'ignorance cause du péché n'est pas directement volontaire, mais indirectement et par accident ; par exemple chez celui qui est ignorant pour n'avoir pas voulu travailler durant ses études, ou celui qui veut boire trop de vin, ce qui entraîne l'ivresse et l'inconscience. Cette ignorance diminue le caractère volontaire et par conséquent le péché. En effet, lorsqu'un acte n'est pas reconnu comme péché, on ne peut pas dire que la volonté se porte directement et d'elle-même vers le péché : elle s'y porte par accident; aussi y a-t-il un moindre mépris et par suite moindre péché.

Solutions : 1. Cette ignorance à cause de laquelle tout méchant est un ignorant n'est pas une cause du péché, mais quelque chose de consécutif à la cause, c'est-à-dire une suite de la passion ou de l'habitus qui incline au péché.

2. Un péché ajouté à un péché fait un plus grand nombre de péchés mais ne fait pas toujours un péché plus grand, parce que peut-être cela ne se ramène pas à un même péché mais donne lieu à plusieurs. Et il peut arriver, si le premier diminue le second, que tous les deux ensemble ne soient pas aussi graves qu'un seul. Ainsi l'homicide est plus grave s'il est commis par un homme sobre que par un homme ivre, bien qu'il y ait dans ce dernier cas deux péchés, parce que l'ébriété diminue le péché qui la suit en lui enlevant plus de gravité qu'elle n'en a elle-même.

3. Cette parole de S. Ambroise peut s'entendre de l'ignorance absolument voulue; ou bien d'une espèce d'ingratitude, le comble de l'ingratitude étant en effet de ne pas savoir reconnaître les bienfaits reçus. Ou enfin, de l'ignorance d'infidélité, qui ruine par la base tout l'édifice spirituel.

4. L'homme ivre mérite bien d'être châtié deux fois pour les deux péchés qu'il commet, celui d'ivresse et celui qui en découle. Et pourtant l'ivresse, en raison de l'ignorance qui s'y joint, diminue le péché qu'elle fait faire; peut-être même lui enlève-t-elle, nous venons de le dire, plus de gravité qu'elle n'en comporte elle-même. — On peut dire encore que la réflexion du Philosophe est inspirée d'une ordonnance du législateur Pittacus, statuant que « ceux qui se mettraient à frapper en état d'ivresse devraient être plus fortement punis, sans égard pour ce qu'il peut y avoir de pardonnable dans leur cas, mais par mesure d'utilité publique et pour parer à ce fait que les hommes sont beaucoup plus querelleurs une fois qu'ils sont ivres que lorsqu'ils sont sobres ». Nous le savons par Aristote.

Étudions à présent la part de l'appétit sensible comme cause du péché : la passion est-elle cause de péché ?

### QUESTION 77 : LE PÉCHÉ DE PASSION

1. La passion de l'appétit sensible peut-elle mouvoir ou incliner la volonté ? — 2. Peut-elle dominer la raison contre le savoir de celle-ci ? — 3. Le péché qui vient de la passion est-il un péché de faiblesse ? — 4. Cette passion qu'est l'amour de soi est-elle cause de tous les péchés ? — 5. Les trois causes énoncées par S. Jean : « Convoitise des yeux, convoitise de la chair, orgueil de la vie ». — 6. La passion qui est cause du péché, le diminue-t-elle ? — 7. Excuse-t-elle entièrement ? — 8. Le péché de passion peut-il être mortel ?

Article 1 : La passion de l'appétit sensible peut-elle mouvoir ou incliner la volonté ?

Objections : 1. Il semble que la volonté ne puisse être mue par une passion de l'appétit sensible. Car aucune puissance passive n'est jamais mue que par son objet. Or la volonté est une puissance active et passive tout ensemble : « Elle meut et elle est mue », comme le Philosophe le dit de toutes les facultés d'appétit. Donc, puisque l'objet de la volonté n'est pas la passion mais plutôt le bien de la raison, il semble que la passion ne meut pas la volonté.

2. Le moteur supérieur n'est pas mû par l'inférieur; ainsi l'âme n'est pas mue par le corps. Or la volonté, appétit rationnel, est pour l'appétit sensible un moteur supérieur; elle le meut comme une sphère céleste meut la sphère située au-dessous d'elle, selon le Philosophe. Donc la volonté ne peut être mue par la passion de l'appétit sensible.

3. Rien d'immatériel ne peut être mû par ce qui est matériel. Or la volonté est une puissance immatérielle; ayant son siège « dans la raison », elle n'a pas besoin d'organe corporel, dit encore le Philosophe. L'appétit sensible est une faculté matérielle qui doit être fondée sur un organe corporel. Donc une passion de l'appétit sensible ne peut pas mouvoir l'appétit de l'âme intellectuelle.

En sens contraire, il est dit en Daniel (13,56) : « La passion a perverti ton cœur. »

Réponse : La passion ne peut pas directement attirer ou mouvoir la volonté. Mais elle le peut indirectement et cela de deux façons :

1° Par une sorte de détournement des énergies de l'âme. En effet, parce que toutes les puissances de l'âme sont enracinées dans une même essence, quand l'une a un acte intense, il faut nécessairement qu'une autre soit relâchée dans le sien ou même tout à fait empêchée. D'abord, parce que toute énergie lorsqu'elle est dispersée s'amointrit, ce qui fait qu'inversement, lorsqu'elle est concentrée sur un point, elle est moins capable de se disperser sur d'autres. Et aussi parce que les œuvres de l'âme exigent une tension qui, fortement appliquée à une chose, ne peut s'appliquer fortement à une autre. Ainsi, par une sorte de détournement, lorsque le mouvement de l'appétit sensible s'engage avec force dans une passion quelconque, le

mouvement de l'appétit rationnel ou volonté doit nécessairement se relâcher ou même s'arrêter tout à fait.

2° Du côté de l'objet de la volonté, qui est le bien appréhendé par la raison. En effet, le jugement et la connaissance de la raison sont paralysés par des apports violents et désordonnés de l'imagination, et par le jugement de l'estimative, comme on le voit clairement chez les fous. Or il est évident que la passion de l'appétit sensible détermine la connaissance de l'imagination et le jugement de l'estimative, comme l'état de la langue détermine le jugement du goût. Aussi voyons-nous que les hommes engagés dans une passion ne détournent pas facilement leur imagination des choses auxquelles ils sont attachés. La conséquence, c'est que la raison ne fait le plus souvent que suivre la passion, et que la volonté fait de même, puisque sa nature est de suivre toujours le jugement de la raison.

Solutions : 1. La passion fait modifier, on vient de le dire, le jugement qu'on porte sur l'objet de la volonté, bien qu'elle ne soit pas elle-même directement l'objet de la volonté.

2. Le supérieur n'est pas mû par l'inférieur directement; mais il peut l'être indirectement d'une certaine manière, comme nous venons de le dire.

3. Même réponse pour cette objection.

Article 2 : La passion peut-elle dominer la raison contre le savoir de celle-ci ?

Objections : 1. Cela ne semble pas possible. Le plus fort n'est pas vaincu par le plus faible. Mais la science, à cause de sa certitude, est ce qu'il y a de plus fort en nous. Elle ne peut donc être surpassée par la passion qui est « débile et passagère ».

2. Il n'y a de volonté que pour le bien ou le bien apparent. Lorsque la passion attire la volonté vers ce qui est vraiment du bien, elle n'incline pas la raison à l'encontre du vrai savoir. Lorsqu'elle attire la volonté vers ce qui semble du bien et n'en est pas, elle l'attire vers ce qui paraît tel à la raison ; or ce qui paraît à la raison fait partie de son savoir. Donc la passion n'incline jamais la raison contre son savoir.

3. Si l'on dit que la passion amène la raison à juger dans un cas particulier de façon contraire à ce qu'elle sait en général, nous objectons ceci : Une proposition universelle et une proposition particulière ne peuvent s'opposer que contradictoirement, comme le oui et le non; or deux opinions qui sont contradictoires sont contraires aussi selon Aristote. Donc, si quelqu'un jugeait dans un cas particulier à l'opposé de ce qu'il sait en général, il aurait en lui en même temps deux opinions contraires, ce qui est impossible.

4. Tout homme qui sait une chose d'une manière universelle la sait aussi en particulier, dans les applications qu'il en voit ; ainsi, pour emprunter l'exemple cité par le Philosophe, celui qui sait que toutes les mules sont stériles, sait que cet animal est stérile, dès qu'il discerne que c'est une mule. Mais si l'on connaît une chose de façon universelle, on en reconnaît tout naturellement les applications particulières; quand on sait qu'il ne faut jamais commettre aucune fornication, on discerne parfaitement que tel acte est un cas de fornication. Il semble donc que le savoir s'étende tout naturellement du général au particulier.

5. Les mots sont les signes de la pensée, dit Aristote. Or l'homme qui vit dans la passion avoue souvent que ce qu'il choisit est mal, même dans le cas particulier. Il sait donc ce qu'il faut savoir, même dans le cas particulier. Par conséquent il ne semble pas que les passions puissent entraîner la raison à contredire ce qu'elle sait en général, puisqu'il n'est pas possible de savoir une chose en général, et de penser le contraire dans un cas particulier.

En sens contraire, l'Apôtre écrit (Rm 7,23) « je vois une autre loi dans mes membres qui s'oppose à la loi de mon esprit et m'emprisonne sous la loi du péché. » Cette loi qui est dans les

membres, c'est la convoitise, dont l'Apôtre avait parlé plus haut. Puisque la convoitise est une passion, il semble que la passion attire la raison à contredire même ce qu'elle sait.

Réponse : Au témoignage du Philosophe, l'opinion de Socrate fut que jamais la science ne pourrait être dominée par la passion ; aussi Socrate faisait-il de toute vertu une science et de tout péché une ignorance. En cela il y a du vrai. La volonté étant la faculté du bien, au moins apparent, elle ne se porte jamais au mal sans que la raison y voie quelque apparence de bien, et c'est pour cela que la volonté ne tendrait jamais au mal s'il n'y avait, du côté de la raison, ignorance ou erreur. D'où la parole des Proverbes (14,22) : « Ils sont dans l'erreur, ceux qui font le mal. » — Mais c'est un fait d'expérience que beaucoup agissent contrairement à ce qu'ils savent. Ce fait est même confirmé par l'autorité divine, dans le passage de S. Luc (12,47) sur « le serviteur qui a connu la volonté de son maître et n'en a rien fait », et dans celui de S. Jacques (4,17) : « Celui qui sait faire le bien et ne le fait pas, commet un péché. » Ce que dit Socrate n'est donc pas absolument vrai, et il faut faire à ce sujet plusieurs distinctions, comme l'enseigne le Philosophe au livre VII des Éthiques.

En effet, pour bien se conduire, l'homme a besoin d'une double science : universelle et particulière. Un défaut de l'une ou de l'autre suffit à empêcher, comme nous l'avons dit plus haut, la rectitude de la volonté et celle de l'action. Il peut donc arriver à quelqu'un d'avoir la science au plan universel, par exemple de savoir qu'il ne faut jamais commettre la fornication, et de ne pas savoir cependant que dans le cas particulier il ne faut pas faire cet acte qui est une fornication. Et cela suffit déjà pour que la volonté ne suive pas la science universelle de la raison.

— Il faut encore remarquer que rien n'empêche une chose d'être sue par habitus et pourtant de ne pas être considérée en acte. Si bien qu'il peut arriver qu'on sache parfaitement ce qu'il faut faire non seulement en règle universelle mais aussi dans le cas particulier, et que cependant on ne l'ait pas actuellement présent à l'esprit. Et alors il ne semble pas difficile de comprendre qu'on puisse agir en dehors d'une pensée qu'on n'a pas présente actuellement.

Quant au fait même de ne pas être attentif dans un cas particulier à ce que l'on sait par habitus, il vient parfois uniquement du manque d'application, comme quand un bon géomètre ne prend pas garde à des conclusions de géométrie qui devraient lui sauter aux yeux; parfois cela vient de quelque empêchement, par exemple d'une occupation extérieure ou d'une infirmité.

Et c'est ainsi que l'homme pris par la passion en arrive à ne plus avoir présent à l'esprit dans les cas particuliers ce qu'il sait pourtant bien d'une manière universelle, en tant que la passion l'empêche d'y porter son attention.

Cet empêchement se produit de trois façons 1° par cette sorte de détournement d'énergie que nous avons exposée plus haut ; 2° par opposition directe, du fait que la passion incline le plus souvent à l'opposé des principes universels que l'on connaît ; 3° par la modification qu'elle provoque dans l'organisme, et par laquelle la raison est comme liée au point de ne pouvoir librement passer à l'acte. Le sommeil ou l'ivresse produisent de ces troubles organiques et en arrivent à lier aussi l'usage de la raison. Que cela ait lieu dans les passions, c'est évident par le fait que parfois, lorsqu'elles sont extrêmement intenses, l'homme perd totalement l'usage de la raison; beaucoup, par excès d'amour et par excès de colère, ont versé dans la folie. Et ainsi la passion entraîne la raison à juger dans les cas particuliers à l'opposé des principes universels qu'elle possède.

Solutions : 1. Dans l'action, la science de l'universel, qui est très certaine, n'a pas le rôle principal, qui revient plutôt à la science du particulier, du fait que l'action est toujours un cas singulier. Il n'est donc pas étonnant qu'en matière d'action la passion agisse à l'opposé de principes généraux qui d'ailleurs ne sont pas présents à l'esprit dans les cas particuliers.

2. Le fait même que la raison puisse dans un cas particulier trouver bien ce qui ne l'est pas, vient de quelque passion. Pourtant, ce jugement particulier va contre la science universelle de la raison.

3. Il ne pourrait pas arriver qu'on eût dans l'esprit d'une manière actuelle une science ou une opinion vraie qui serait une affirmation universelle, en même temps qu'une opinion fausse qui serait d'une manière actuelle une négative particulière, ou inversement. Mais il peut fort bien arriver qu'on ait d'une manière habituelle une vraie science soutenant une affirmative universelle, et d'une manière actuelle une opinion fausse soutenant une négative particulière, car un acte ne s'oppose pas directement à un habitus, mais à un autre acte.

4. Celui qui a la science universelle est empêché par la passion de s'y soumettre et de parvenir ainsi à la conclusion; mais il place son action sous un autre principe universel, que lui suggère l'inclination à la passion et d'après lequel il conclut. C'est pourquoi le Philosophe dit que le syllogisme pratique de celui qui ne se maîtrise pas comprend en réalité quatre propositions, deux particulières et deux universelles. De celles-ci, une est le fait de la raison, par exemple : il ne faut commettre aucune fornication; l'autre, le fait de la passion, par exemple : il faut chercher son plaisir. Donc la passion lie la raison pour qu'elle ne fasse aucune application et ne tire aucune conclusion du premier de ces principes ; aussi, tout le temps que dure la passion, la raison procède et conclut selon le second principe.

5. De même que l'homme ivre peut parfois préférer des paroles profondes qu'il est cependant bien incapable d'apprécier, parce que l'ivresse l'en empêche, de même celui qui est dans la passion, encore qu'il profère des lèvres que ce qu'il fait n'est pas à faire, sent bien dans son for intérieur ce qu'il faut faire.

Article 3 : Le péché qui vient de la passion est-il un péché de faiblesse ?

Objections : 1. Il ne semble pas, car la passion est un mouvement véhément de l'appétit sensible. Or la véhémence d'un mouvement témoigne de sa force plus que de sa faiblesse. Donc le péché qui vient de la passion ne doit pas être appelé péché de faiblesse.

2. On envisage la faiblesse de l'homme surtout à partir de ce qu'il y a en lui de plus fragile. Or c'est la chair, ce qui fait dire au Psaume (78,39) : « Il s'est souvenu qu'ils n'étaient que chair. » Donc, s'il y a un péché de faiblesse, c'est celui qui vient d'une défaillance du corps plutôt que d'une passion de l'âme.

3. A l'égard de ce qui est soumis à sa volonté, on ne peut pas dire que l'homme soit faible. Or il dépend bien de la volonté de l'homme de faire ou de ne pas faire ce à quoi la passion le porte, selon la parole de la Genèse (4,7 Vg): « Tu auras au-dessous de toi tes appétits et tu les domineras. » Le péché de passion n'est donc pas un péché de faiblesse.

En sens contraire, Cicéron appelle les passions de l'âme des maladies. Or les maladies s'appellent aussi des faiblesses. Le péché de passion doit donc être appelé péché de faiblesse.

Réponse : La cause propre du péché vient de l'âme, où le péché a son principe. Mais on peut parler d'une faiblesse de l'âme par ressemblance avec une infirmité du corps. Or, on dit que le corps de l'homme est faible quand il est débilité ou entravé dans l'exécution de ses propres activités par quelque dérèglement de l'organisme, si bien que les humeurs et les membres n'obéissent plus à l'énergie faite pour les régir et les mouvoir. Ainsi dit-on qu'un membre est faible quand il ne peut plus accomplir l'activité d'un membre sain, comme l'œil quand il ne voit plus clair, dit Aristote. Aussi dit-on pareillement que l'âme est faible quand elle est entravée dans son activité propre à cause du dérèglement de ses facultés. Et de même que les différentes parties du corps sont dites dérégées quand elles ne suivent plus l'ordre de la nature, de même les



facultés de l'âme quand elles n'obéissent plus à la raison, la raison étant en effet la faculté qui doit tout régir dans l'âme.

Ainsi donc, lorsque le concupiscible ou l'irascible sont affectés d'une passion qui les fait sortir de l'ordre rationnel, et que cela met obstacle, de la manière expliquée plus haut, à la façon dont l'action humaine doit s'accomplir, on dit qu'il y a péché de faiblesse. Et c'est pourquoi le Philosophe compare celui qui ne sait pas se contenir au paralytique qui n'est plus maître de ses mouvements.

Solutions : 1. De même qu'il y a dans le corps une faiblesse d'autant plus grande que le mouvement en dehors de l'ordre naturel aura été plus fort, de même dans l'âme la faiblesse est d'autant plus grande que le mouvement de passion se sera manifesté plus fortement en dehors de l'ordre de raison.

2. Le péché consiste fondamentalement dans l'acte de la volonté. Or cet acte n'est pas entravé par la faiblesse du corps : on peut être faible de corps et avoir une volonté très prompte à agir. Mais il est, avons-nous dit, entravé par la passion. Aussi, quand on parle du péché de faiblesse, ce doit être par référence à la faiblesse de l'âme plutôt qu'à celle du corps. Cependant, même la faiblesse de l'âme peut s'appeler faiblesse de la chair, en tant que notre condition charnelle explique que des passions s'élèvent en nous, parce que l'appétit sensible est une faculté qui emploie un organe corporel.

3. Il est bien au pouvoir de la volonté d'adhérer ou non aux inclinations de la passion, et pour autant on peut dire que nous dominons nos appétits. Mais cette acceptation ou ce refus de la volonté est empêché par la passion de la manière que nous avons dite.

Article 4 : Cette passion qu'est l'amour de soi est-elle cause de tous les péchés ?

Objections : 1. Il semble que non, car ce qui est de soi un bien et un devoir n'est pas la cause propre du péché. Mais l'amour de soi-même est de soi un bien et un devoir; aussi est-il prescrit (Lv 19,18) d'aimer le prochain comme soi-même.

2. S. Paul affirme (Rm 7,8) : « Saisissant l'occasion, le péché par le moyen du précepte produit en moi toute espèce de convoitise. » Là-dessus la Glose explique que la loi est bonne puisqu'en prohibant la convoitise elle prohibe tout mal. Mais la convoitise est une autre passion que l'amour, nous l'avons vu. Donc l'amour de soi n'est pas la cause de tous les péchés.

3. Sur ces mots du Psaume (80,17) : « Notre vigne a été incendiée et ravagée », S. Augustin écrit : « Tout péché vient de la flamme d'un amour mauvais, ou de l'abattement d'une crainte mauvaise. » Donc l'amour de soi n'est pas la seule cause de péché.

4. De même que l'homme pèche parfois par un amour désordonné de lui-même, de même il pèche aussi de temps en temps par un amour désordonné du prochain. L'amour de soi n'est donc pas la cause de tous les péchés.

En sens contraire, S. Augustin déclare « L'amour de soi poussé jusqu'au mépris de Dieu fait la cité de Babylone. » Mais tout péché nous fait appartenir à la cité de Babylone. L'amour de soi est donc la cause de tous les péchés.

Réponse : Comme nous l'avons dit plus haut, ce qui est proprement et par soi cause du péché doit être cherché du côté de la conversion aux biens périssables. Or à cet égard tout acte de péché provient de l'appétit désordonné d'un bien temporel. Mais cet appétit provient de l'amour désordonné de soi, car c'est aimer quelqu'un que de lui vouloir du bien. Aussi est-il évident que tout péché a pour cause l'amour désordonné de soi-même.

Solutions : 1. L'amour bien ordonné de soi-même est obligatoire et naturel, en ce sens qu'on doit se vouloir à soi-même le bien qui est juste. Mais l'amour désordonné de soi-même poussé jusqu'au mépris de Dieu, S. Augustin en fait la cause du péché.

2. La convoitise par laquelle on désire pour soi-même du bien se ramène à l'amour de soi comme à sa cause, nous venons de le dire.

3. On a l'amour à la fois du bien que l'on souhaite pour soi, et de soi-même à qui l'on souhaite du bien. Donc l'amour du bien que l'on souhaite pour soi, par exemple l'amour du vin ou de l'argent, peut avoir pour cause la crainte, qui se rattache à la fuite du mal. Tout péché provient donc effectivement soit de l'appétit désordonné d'un bien, soit de la fuite désordonnée d'un mal. Mais l'un et l'autre se ramène à l'amour de soi-même, car si l'homme désire les biens ou fuit les maux, c'est parce qu'il s'aime soi-même.

4. Un ami est comme un autre soi-même. C'est pourquoi pécher pour l'amour d'un ami c'est encore pécher pour l'amour de soi-même.

Article 5 : Les trois causes énoncées par S. Jean : « Convoitise des yeux, convoitise de la chair, orgueil de la vie. »

Objections : 1. Cette énumération des causes du péché par S. Jean ne semble pas acceptable. Car selon S. Paul (1 Tm 6,10) : « La racine de tous les maux, c'est la cupidité. » Or l'orgueil de la vie ne rentre pas dans la cupidité. On ne doit donc pas le compter parmi les causes de péchés.

2. C'est surtout par les yeux que s'excite la convoitise de la chair : « La beauté t'a séduit », dit Daniel (13,56). On ne doit donc pas séparer la convoitise des yeux de celle de la chair.

3. La convoitise, avons-nous dit au traité des passions, est l'appétit de ce qui délecte. Or les délectations ne viennent pas seulement par la vue, mais aussi par les autres sens. On devrait donc parler aussi de la convoitise de l'ouïe et des autres sens.

4. Nous venons de dire que si l'homme est induit à pécher par la recherche désordonnée du bien, il l'est aussi par la fuite désordonnée du mal. Or rien ne fait allusion à cette fuite dans l'énumération des trois convoitises. Les causes des péchés n'y sont donc pas complètement présentées.

En sens contraire, on lit dans la 1<sup>o</sup> épître de S. Jean (2,16) : « Tout ce qui est dans le monde est convoitise de la chair, convoitise des yeux, orgueil de la vie. » Or on dit : « Tout ce qui est dans le monde », à cause du péché, car S. Jean dit dans la même épître (5,19) : « Le monde entier est au pouvoir du mauvais. » Donc les trois termes cette énumération sont les causes des péchés.

Réponse : Comme nous l'avons dit tout à l'heure, l'amour désordonné de soi-même est la cause de tous les péchés. Mais dans cet amour de soi est inclus l'appétit désordonné du bien, car on désire toujours du bien à celui qu'on aime. D'où il est évident que l'appétit désordonné du bien est aussi la cause de tous les péchés. Or, le bien est de deux façons l'objet de cet appétit sensible où se trouvent les passions, causes du péché : comme chose bonne absolument, ce qui en fait l'objet du concupiscible; et comme chose difficile, ce qui en fait l'objet de l'irascible, on l'a vu antérieurement.

Or, il y a une double convoitise, on l'a vu précédemment. L'une est naturelle et elle convoite tout ce qui peut physiquement sustenter le corps, soit pour la conservation de l'individu, nourriture, boisson, etc., soit pour la conservation de l'espèce, comme les actes sexuels. L'appétit désordonné de tout cela s'appelle « convoitise de la chair ». L'autre convoitise tient à l'âme, c'est-à-dire qu'elle convoite des choses qui ne se présentent pas aux sens pour l'entretien et le plaisir de la chair, mais qui plaisent à l'imagination, ou qu'on est content d'avoir en sa possession, comme l'argent, le luxe vestimentaire, etc. Cette sorte de convoitise est appelée « convoitise des yeux ». Soit qu'on l'entende du besoin même de voir et qu'on la rattache ainsi à la curiosité, comme l'explique S. Augustin, soit qu'on l'entende, comme d'autres, du désir de tout ce qui flatte la vue et qu'on la rattache ainsi à la cupidité. Quant à l'appétit désordonné du

bien difficile, c'est lui qui donne lieu à « l'orgueil de la vie », l'orgueil étant une recherche dérégulée de la supériorité, comme nous le dirons plus loin.

Ainsi est-il évident qu'on peut ramener à ces trois sortes de convoitises toutes les passions qui sont cause de péché. Aux deux premières se ramènent toutes les passions de l'appétit concupiscible. A la troisième, toutes les passions de l'irascible, et il n'y a pas ici à diviser en deux, parce que toutes les passions de l'irascible se présentent sous la seconde forme de la convoitise.

Solutions : 1. La cupidité, dans son acception la plus générale, comporte le désir de n'importe quel bien; en ce sens elle comprend même l'orgueil de la vie. Comme vice spécial, elle se nomme l'avarice et nous dirons plus loin comment elle peut être, même sous cet aspect, la racine de tous les péchés.

2. La convoitise des yeux ne signifie pas ici la convoitise de toutes les choses qu'on peut voir de ses yeux, mais seulement la convoitise de celles où l'on cherche non le plaisir charnel du toucher, mais uniquement le plaisir des yeux, compris comme désignant toute faculté de connaissance.

3. La vue est le plus excellent de tous les sens et celui qui s'étend au plus grand nombre d'objets, comme il est dit au livre I des Métaphysiques. C'est pourquoi l'on prête le nom de ce sens à tous les autres et même aux facultés internes de connaissance comme le dit S. Augustin.

4. La fuite du mal est causée par l'appétit du bien, nous l'avons déjà dit. Aussi parlons-nous uniquement des passions qui poussent à rechercher le bien, les considérant comme les causes de celles qui poussent d'une manière dérégulée à fuir le mal.

Article 6 : La passion qui est cause du péché, le diminue-t-elle ?

Objections : 1. Il semble que non, car l'accroissement de la cause accroît aussi l'effet. Or la passion est une cause de péché. Donc, plus elle devient intense, plus le péché grandit. La passion ne diminue donc pas le péché mais l'augmente.

2. Une passion mauvaise est avec le péché dans le même rapport qu'une passion bonne avec le mérite. Or une passion bonne augmente le mérite; car on a, semble-t-il, d'autant plus de mérite à secourir les pauvres qu'on le fait avec plus de miséricorde. Donc une mauvaise passion aggrave le péché plus qu'elle ne l'atténue.

3. Un péché paraît d'autant plus grave qu'on le commet avec une volonté plus intense. Or la passion, par l'impulsion qu'elle donne à la volonté, la fait se porter avec plus de véhémence à l'acte du péché. Donc elle aggrave le péché.

En sens contraire, cette passion qu'est la convoitise de la chair, on l'appelle la tentation de la chair. Or lorsqu'on est terrassé par une tentation plus forte, on pèche d'autant moins, selon S. Augustin. Donc la passion diminue le péché.

Réponse : Le péché consiste essentiellement dans un acte du libre arbitre, « faculté de volonté et de raison ». La passion est un mouvement de l'appétit sensible. Or l'appétit sensible peut tantôt devancer le libre arbitre, et tantôt le suivre. Il le devance lorsque la passion attire ou incline la raison ou la volonté, comme nous l'avons dit plus haut. Il suit lorsque le mouvement des facultés supérieures est assez fort pour se répercuter dans les facultés inférieures ; car la volonté ne peut se porter intensément à quelque chose sans qu'une passion soit excitée dans l'appétit sensible.

Donc, s'il s'agit de la passion en tant qu'elle précède l'acte du péché, nécessairement elle diminue la faute. En effet, un acte est un péché dans la mesure où il est volontaire et où il est en nous. Or c'est par la raison et par la volonté que quelque chose est en nous. Aussi, plus la raison et la volonté agissent d'elles-mêmes et non par impulsion de la passion, plus l'acte est volontaire et réellement nôtre. Et à cet égard la passion diminue la faute dans la mesure où elle en diminue

le caractère volontaire. Quant à la passion qui suit l'acte, elle ne diminue pas le péché mais plutôt l'augmente, ou plus exactement elle est le signe de sa gravité, c'est-à-dire qu'elle démontre la forte tendance de la volonté à l'acte du péché. Et en ce sens il est vrai de dire que le péché est d'autant plus grand qu'on pèche avec plus de désir sensuel ou convoitise.

Solutions : 1. La passion est cause du péché sur le plan de la conversion. Mais la gravité du péché est envisagée surtout au plan de l'aversion, qui découle de la conversion par accident, c'est-à-dire sans intention chez le pécheur. Or les causes qui s'accroissent par accident n'augmentent pas les effets, mais seulement les causes propres.

2. Une passion bonne accroît le mérite si elle suit le mouvement de la raison. Mais si elle le précède de telle sorte qu'on soit poussé à bien agir plus par le mouvement de la passion que par le jugement de la raison, alors la passion diminue ce qu'il y a de bon et de louable dans l'acte.

3. Bien que le mouvement de la volonté soit plus intense une fois qu'il est excité par la passion, il n'appartient plus aussi proprement à la volonté que s'il était poussé à pécher par la raison seule.

Article 7 : La passion excuse-t-elle entièrement ?

Objections : 1. Oui, semble-t-il. Car tout ce qui rend l'acte involontaire excuse entièrement du péché. Ainsi fait la convoitise de la chair, qui est une passion, selon S. Paul (Ga 5,17) : « La chair convoite contre l'esprit, si bien que vous ne faites pas ce que vous voudriez. »

2. On a vu que la passion cause une certaine ignorance dans un cas particulier. Mais l'ignorance du cas particulier excuse entièrement du péché, comme on l'a établie.

3. La faiblesse de l'âme est plus grave que celle du corps. Or cette dernière excuse totalement du péché, comme on le voit chez les fous furieux. La passion qui est une maladie de l'âme excuse donc bien davantage.

En sens contraire, si l'Apôtre peut parler de « passions de péchés » (Rm 7,5) c'est uniquement parce que les passions sont des causes de péchés. Ce qui ne serait pas si elles excusaient totalement.

Réponse : Lorsqu'un acte est foncièrement mauvais, ce qui peut en excuser tout à fait, c'est uniquement ce qui le rend tout à fait involontaire. Donc, si la passion est telle qu'elle rende complètement involontaire l'acte qu'elle entraîne, elle excuse complètement du péché; autrement elle n'en excuse pas complètement.

Là-dessus il y a deux choses à considérer, semble-t-il. 1° Un acte peut être volontaire, ou en soi, quand la volonté s'y porte directement, ou dans sa cause, lorsque c'est vers la cause et non vers l'effet que la volonté se porte, ainsi qu'on le voit chez celui qui s'enivre volontairement; de ce fait, on lui impute comme un acte volontaire ce qu'il commet par ivresse. 2° Quelque chose est volontaire directement ou indirectement : directement si la volonté porte à cela ; indirectement si c'est une chose que la volonté a pu empêcher et qu'elle n'empêche pas. — Voici donc d'après cela les distinctions qu'il faut faire. La passion est parfois si forte qu'elle enlève complètement l'usage de la raison, comme il arrive chez ceux que l'amour ou la colère rend fous. Alors, si une telle passion a été volontaire dans son principe, ses actes sont imputés à péché parce qu'ils sont volontaires dans leur cause, comme on vient de le dire pour l'ivresse ; si au contraire la cause n'a pas été volontaire mais naturelle, comme lorsque c'est par maladie, ou par une autre cause de ce genre que quelqu'un tombe dans une passion telle qu'il en perd tout à fait la raison, l'acte est rendu complètement involontaire et par conséquent complètement excusé de péché. Mais lorsque la passion n'est pas tellement forte qu'elle interrompe totalement l'usage de la raison, alors la raison peut l'éloigner en détournant l'esprit vers d'autres pensées, ou du moins elle peut empêcher la passion de produire son effet, puisque les membres extérieurs ne s'appliquent à

leurs actes que par le consentement de la raison, comme on l'a vu antérieurement. Aussi une telle passion n'excuse-t-elle pas complètement du péché.

Solutions : 1. Quand on dit : « Vous ne faites pas ce que vous voudriez », cela doit être rapporté non aux actes extérieurs mais au mouvement intérieur de la convoitise : on voudrait en effet ne jamais convoiter le mal. C'est encore expliqué par S. Paul (Rm 7,5) : « Je fais le mal que je hais. » Ou bien, cela peut être rapporté aux mouvements de volonté qui précèdent la passion, comme on en voit chez ceux qui ne savent pas se contenir, et que leur convoitise fait agir contre leur bon propos.

2. L'ignorance particulière qui excuse complètement est celle qui porte sur une circonstance de fait qu'avec tout le zèle voulu il n'y a pas moyen de connaître. Mais l'ignorance causée par la passion porte sur une application particulière d'un point de droit, c'est-à-dire que la passion empêche d'appliquer à un acte particulier ce que l'on sait pourtant être vrai en général. Toutefois la raison peut chasser cette passion, nous venons de le dire.

3. La faiblesse du corps est involontaire. Ce serait pareil s'il s'agissait d'une faiblesse volontaire, comme nous l'avons dit pour l'ivresse, qui est bien une infirmité corporelle.

Article 8 : Le péché de passion peut-il être mortel ?

Objections : 1. Il semble que non, car le péché véniel s'oppose au mortel. Mais le péché de passion est véniel, puisqu'il a en lui-même la cause du pardon. Donc, puisque le péché de passion est un péché de faiblesse, il semble qu'il ne puisse pas être mortel.

2. La cause est plus forte que l'effet. Mais la passion ne peut pas être péché mortel, puisque nous avons vu qu'il n'y a pas de péché mortel dans la sensualité. Le péché qui vient de la passion ne peut donc pas être mortel.

3. Il résulte de ce que nous avons dit que la passion détourne de la raison. Mais c'est à la raison qu'il appartient de se tourner vers Dieu; ou de se détourner de Dieu, ce qui définit le péché mortel. Le péché venu de la passion ne peut donc pas être mortel.

En sens contraire, on lit chez l'Apôtre (Rm 7,5) : « Les passions de péchés produisent en nos membres des fruits de mort. » Or il est propre au péché mortel de fructifier pour la mort. Donc le péché qui vient de la passion peut être mortel.

Réponse : Le péché mortel, nous l'avons dit précédemment, consiste à se détourner de la fin dernière qui est Dieu. Cette aversion est le fait de la raison délibérante, à laquelle il appartient aussi d'ordonner toutes choses à leur fin. Donc, s'il peut arriver que l'inclination de l'âme à un acte contraire à la fin ultime ne soit pas péché mortel, c'est uniquement parce que la raison délibérante ne peut pas intervenir, ce qui arrive avec des mouvements subits. Mais lorsqu'un individu en vient par passion à l'acte du péché ou au consentement délibéré, ce ne peut être subitement. Aussi la raison délibérante a-t-elle la possibilité d'intervenir : elle peut en effet, comme nous l'avons dit, exclure ou du moins entraver la passion. Si elle n'intervient pas, il y a péché mortel ; nous voyons que beaucoup d'homicides et beaucoup d'adultères sont commis par passion.

Solutions : 1. Un péché peut être dit véniel à plusieurs titres. A raison de sa cause, c'est-à-dire lorsqu'il a en lui une cause qui diminue le péché, et c'est ainsi que le péché d'ignorance et le péché de faiblesse sont dits véniels. A raison de ce qui le suit : par la pénitence toute faute peut devenir vénielle, c'est-à-dire obtenir le pardon. Enfin le péché est appelé véniel à cause de son genre : les paroles oiseuses par exemple. C'est seulement dans ce dernier sens que véniel s'oppose à mortel, alors que l'objection est fondée sur le premier sens.

2. La passion cause dans le péché la conversion aux biens périssables. Or ce qui le rend mortel, c'est son aversion ; et celle-ci résulte par accident de la conversion, nous l'avons dit. Aussi l'objection ne porte pas.

3. La raison n'est pas toujours complètement empêchée dans son acte par la passion. Il lui reste donc assez de libre arbitre pour pouvoir se détourner de Dieu, ou se tourner vers lui. Si cependant l'usage de la raison se trouvait entièrement aboli, il n'y aurait plus alors de péché, ni mortel ni véniel.

### QUESTION 78 : LE PÉCHÉ DE MALICE

1. Peut-on pécher par malice volontaire, autrement dit par calcul ? — 2. Celui qui pèche par habitus pèche-t-il par malice volontaire ? — 3. Celui qui pèche par malice volontaire pèche-t-il par habitus ? — 4. Celui qui pèche par malice volontaire pèche-t-il plus gravement que par passion ?

Article 1 : Peut-on pécher par malice volontaire, autrement dit par calcul ?

Objections : 1. Personne, semble-t-il, ne peut pécher par calcul ou malice volontaire. Car l'ignorance s'oppose au calcul ou à la malice volontaire. Or, d'après le Philosophe « tout méchant est un ignorant », et il est écrit dans les Proverbes (14,22) : « Ils se trompent, ceux qui font le mal. » Donc personne ne pèche par malice volontaire.

2. Denys dit que « personne ne fait le mal par intention ». Or, pécher par malice, cela semble bien être vouloir le mal par son péché. Car ce qui échappe à l'intention a valeur d'accident et ne qualifie pas l'acte. Donc personne ne pèche par malice.

3. La malice elle-même, c'est le péché. Si c'est aussi une cause du péché, il s'ensuivra que le péché sera cause du péché à l'infini, ce qui est inadmissible. Donc personne ne pèche par malice. En sens contraire, il est écrit au livre de Job (34,27) : « Ils se sont éloignés de Dieu par calcul et n'ont pas voulu comprendre ses voies. » S'éloigner de Dieu, c'est pécher. Il y en a donc qui pèchent par calcul, autrement dit, par malice volontaire.

Réponse : Comme toute autre réalité, l'homme a naturellement l'appétit du bien. Lorsque son appétit se détourne vers le mal, cela vient d'une corruption ou d'une désorganisation dans l'un de ses principes ; car c'est ainsi qu'on trouve du péché dans les activités de la nature. Les principes des actes humains, ce sont l'intelligence et l'appétit : appétit rationnel ou volonté, et appétit sensible. Donc le péché s'introduit parfois dans les actes humains par une défaillance de l'intelligence, comme quand on pèche par ignorance; par une défaillance de l'appétit sensible, comme lorsqu'on pèche par passion; de même encore par une défaillance de la volonté, c'est-à-dire par un désordre chez celle-ci.

Le désordre de la volonté, c'est d'aimer davantage ce qui est un moindre bien. Il s'ensuit qu'on choisit de laisser perdre le bien qu'on aime moins, pour s'emparer de celui qu'on aime davantage; par exemple, on veut bien, même très sciemment, endurer la perte d'un membre pour conserver la vie, qu'on aime davantage. De cette façon, lorsqu'une volonté dérégulée aime un bien temporel, comme les richesses ou la volupté, plus que l'ordre de la raison ou de la loi divine, plus que l'amour de Dieu ou toute autre chose du même genre, la volonté veut bien perdre un bien spirituel pour posséder un bien temporel. Or le mal n'est pas autre chose que la privation d'un bien. Ainsi, on veut sciemment un mal spirituel, qui est un mal absolu, par lequel on se prive du bien spirituel, pour posséder un bien temporel. C'est ce qu'on appelle pécher par malice volontaire, ou par calcul, parce qu'on choisit sciemment le mal.

Solutions : 1. Parfois l'ignorance exclut la science par laquelle on sait, dans l'absolu, que ce qu'on fait est mal : c'est alors qu'on parle de péché par ignorance. Parfois elle exclut la science par laquelle on sait que ceci est maintenant le mal, comme lorsqu'on pêche par passion. Parfois l'ignorance exclut la science, par laquelle on sait que ceci est un mal qu'on ne doit pas accepter pour obtenir ce bien-là ; mais on sait, dans l'absolu, que c'est mal. C'est en ce sens qu'on attribue de l'ignorance à celui qui pêche par malice volontaire.

2. On ne peut vouloir le mal pour lui-même. On peut cependant le vouloir pour éviter un autre mal, ou pour se procurer un autre bien, nous venons de le dire. Et dans ce dernier cas, on préférerait se procurer le bien qu'on veut pour lui-même, sans avoir à en perdre un autre ; le débauché voudrait bien pouvoir jouir de ses plaisirs sans offenser Dieu, mais ayant à choisir entre les deux, il aime mieux offenser Dieu par le péché que se priver de plaisir.

3. Quand on dit de quelqu'un qu'il pêche par malice, cela peut s'entendre d'une malice habituelle : c'est ainsi que le Philosophe appelle malice l'habitus mauvais, comme il appelle vertu l'habitus bon. Et à ce point de vue pécher par malice c'est pécher par un penchant habituel. — Mais cela peut s'entendre aussi d'une malice actuelle. Soit qu'on désigne par là le parti pris de mal faire, et en ce sens on dit que quelqu'un pêche par malice dans la mesure où il agit par véritable choix du mal. Soit qu'on parle d'une faute précédente qui est à l'origine d'une faute subséquente, comme lorsqu'un individu, par jalousie de ses frères, entre en lutte avec la grâce d'en haut. Dans ces deux derniers cas, la même faute n'est pas à elle-même sa propre cause, mais un acte intérieur est cause de l'acte extérieur. Et un péché est cause d'un autre péché, mais non pas à l'infini, car on en arrive, comme nous l'avons dit, à un premier péché qui n'est pas causé par un péché antérieur.

Article 2 : Celui qui pêche par habitus pêche-t-il par malice volontaire ?

Objections : 1. Il ne paraît pas que celui qui pêche par habitus y mette toujours une malice volontaire. Le péché de malice volontaire est toujours très grave. Or il peut arriver que l'on commette par habitus une faute légère, comme de dire une parole oiseuse. Tout péché d'habitus n'est donc pas un péché de malice volontaire.

2. Les actes issus d'un habitus sont pareils à ceux qui l'engendrent. Or les actes antérieurs à l'habitus vicieux ne viennent pas d'une malice volontaire. Les péchés qui proviennent de cet habitus ne viennent donc pas d'une malice volontaire.

3. Celui qui fait quelque chose par malice volontaire se réjouit de l'avoir fait : les Proverbes (2,14) parlent de ces gens « qui mettent leur joie à faire le mal et se complaisent dans la perversité ».

Cela vient de ce que chacun trouve délectable d'obtenir ce qu'il recherche et de faire ce qui lui est en quelque sorte devenu connaturel par habitus. Mais au contraire, ceux qui pêchent par habitus, « les méchants » c'est-à-dire ceux qui ont un habitus vicieux « sont bourrelés de remords », dit Aristote. Donc les péchés commis par habitus ne viennent pas d'une malice volontaire.

En sens contraire, on appelle péché de malice volontaire celui qui vient de ce qu'on a choisi le mal. Mais chacun choisit ce qui est dans le sens son propre habitus, comme le Philosophe le fait remarquer à propos de l'habitus vertueux. Le péché de malice volontaire est donc bien celui qui vient d'un habitus.

Réponse : Pécher en ayant un habitus et pécher en vertu de cet habitus, ce n'est pas la même chose. Car l'usage d'un habitus n'est pas fatal, mais soumis à la volonté de celui qui le possède, et c'est pourquoi l'habitus est défini comme un principe intérieur qu'on emploie quand on veut. Aussi peut-il arriver à celui qui a un habitus vicieux, de produire brusquement un acte de vertu

pour ce motif que le mauvais habitus ne détruit pas totalement la raison mais laisse subsister en elle quelque chose d'intègre, permettant ainsi au pécheur de faire encore de bonnes actions. Et de même peut-il arriver qu'un homme ayant un habitus vicieux, agisse de temps à autre sous le coup de la passion ou même par ignorance, sans que son habitus y soit pour rien. Mais chaque fois qu'il se sert de cet habitus, nécessairement il pèche par malice volontaire. En effet, celui qui possède un habitus trouve préférable en soi tout ce qui est conforme à son propre habitus ; cela lui devient en quelque sorte connaturel, dans la mesure où l'accoutumance et l'habitus finissent par être comme une seconde nature. Or ce qui agréé à quelqu'un selon son habitus vicieux est exclusif du bien spirituel. Il s'ensuit que l'homme choisit le mal spirituel pour obtenir le bien qui lui agréé selon son habitus mauvais. Cela, c'est pécher par malice volontaire. Il est donc évident que quiconque pèche par habitus pèche par malice volontaire.

Solutions : 1. Les péchés véniels n'excluent pas ce bien spirituel qu'est la grâce de Dieu, ou la charité. Aussi ne les appelle-t-on pas mauvais de façon absolue, mais sous un certain rapport. C'est pourquoi leurs habitus ne peuvent être appelés mauvais absolument, mais seulement de façon relative.

2. Les actes qui procèdent des habitus sont bien de même espèce que ceux qui engendrent les habitus. Ils en diffèrent cependant comme le parfait diffère de l'imparfait. Et c'est précisément la différence entre le péché de malice volontaire et le péché de passion.

3. Celui qui pèche par habitus, tant qu'il agit par son habitus se réjouit toujours de ce qu'il fait grâce à lui. Mais il peut ne pas employer son habitus et, par sa raison qui n'est pas complètement viciée, il peut méditer autre chose. Alors il arrive parfois que, n'exerçant pas son habitus, il regrette ce que celui-ci lui a fait commettre. — Cependant, le plus souvent, des pécheurs s'attristent du péché, non que le péché en lui-même leur déplaît, mais à cause d'un dommage que le péché leur fait encourir.

Article 3 : Celui qui pèche par malice volontaire pèche-t-il par habitus ?

Objections : 1. Il semble bien qu'en péchant par malice volontaire on pèche toujours par habitus. En effet, le Philosophe dit que commettre des injustices à la manière de l'homme injuste, c'est-à-dire par choix, n'est pas le fait de n'importe qui mais seulement de celui qui en a l'habitus. Mais ce choix du mal, c'est le péché de malice, on vient de le dire. Donc le péché de malice volontaire est réservé à celui qui a un habitus.

2. Selon Origène : « On ne tombe pas soudainement, mais il a fallu se laisser aller progressivement et par chutes partielles. » Or il semble que la chute grave consiste à pécher par malice volontaire. Donc, ce n'est pas dès le début, mais par une longue accoutumance qui permet la naissance des habitus, qu'on en arrive à pécher par malice volontaire.

3. Chaque fois que quelqu'un pèche par malice volontaire, il faut que sa volonté d'elle-même se porte au mal, puisqu'elle le choisit. Or, par la nature de cette faculté, l'homme n'est pas porté au mal mais plutôt au bien. S'il choisit le mal, il faut donc que quelque chose soit survenu, qui est la passion ou l'habitus. Or, quand on pèche par passion, on ne pèche pas par malice, mais par faiblesse, nous l'avons dit. Donc chaque fois qu'un homme pèche par malice volontaire, ce ne peut être que par habitus.

En sens contraire, l'habitus mauvais fait choisir le mal comme l'habitus bon fait choisir le bien. Mais parfois, sans avoir l'habitus de la vertu, on choisit ce qui est bon selon la vertu. Donc pareillement, sans avoir l'habitus du vice, on peut quelquefois choisir le mal, et c'est là pécher par malice volontaire.

Réponse : La volonté n'a pas la même relation avec le bien et avec le mal. En effet, sa nature l'incline vers le bien de la raison comme vers son objet propre, et c'est pourquoi l'on dit que tout



péché est contraire à la nature. Pour qu'elle en arrive à choisir un mal, il faut donc que cela lui vienne d'ailleurs. Parfois, cela vient d'une défaillance de la raison comme dans le péché d'ignorance, et parfois de l'impulsion de l'appétit sensible comme dans le péché de passion. Mais ce n'est pas là pécher par malice volontaire. On ne pèche par malice volontaire que lorsque, d'elle-même, la volonté se porte au mal. Ce qui peut arriver de deux façons : 1° Parce qu'il y a dans l'homme une disposition faussée qui l'incline au mal, si bien que, par cette disposition, ce mal devient pour l'homme quelque chose qui lui agrée et qui lui ressemble ; et en raison de cet accord, la volonté y tend comme vers un bien, car tout être tend de lui-même à ce qui lui est accordé. Or une telle disposition faussée, ou bien est quelque habitus acquis par accoutumance et passé à l'état de nature ; ou bien un état maladif du corps qui fait qu'un individu est naturellement prédisposé à certaines fautes par sa nature vicieuse. 2° Il arrive aussi que la volonté tende d'elle-même vers le mal parce que ce qui l'arrêtait a été enlevé, qu'il n'y a plus rien qui l'arrête. Par exemple quelqu'un est arrêté, non parce que le péché en soi lui déplaît, mais parce qu'il espère la vie éternelle ou parce qu'il craint l'enfer. Si le désespoir lui enlève cette espérance, ou si la présomption lui enlève cette crainte, il en vient, n'ayant pour ainsi dire aucun frein, à pécher par malice volontaire.

En somme, il résulte de tout cela que le péché de malice volontaire présuppose toujours dans l'homme un désordre, qui cependant n'est pas toujours un habitus. Il n'est pas nécessaire par conséquent que tout péché de malice volontaire soit un péché venant d'un habitus.

Solutions : 1. Commettre une injustice à la manière de l'homme injuste, c'est le faire non seulement par malice volontaire, mais aussi par plaisir et sans opposition sérieuse de la raison. Cela est uniquement le fait de celui qui a un habitus.

2. On ne tombe pas tout d'un coup dans le péché de malice volontaire ; il est précédé par quelque chose qui cependant n'est pas toujours un habitus, nous l'avons dit.

3. Ce qui incline la volonté au mal ce n'est pas toujours l'habitus ou la passion, c'est quelquefois autre chose, nous l'avons dit.

4. On ne peut pas faire le même raisonnement pour le choix du bien et pour le choix du mal. Car le mal n'existe jamais sans qu'il y ait un bien naturel, mais le bien peut exister sans le mal d'une faute tonnelle.

Article 4 : Celui qui pèche par malice volontaire pèche-t-il plus gravement que par passion ?

Objections : 1. Il n'est pas plus grave, semble-t-il de pécher par malice que de pécher par passion. En effet, l'ignorance excuse le péché en tout ou en partie. Or l'ignorance est plus grande chez celui qui pèche par malice volontaire que chez celui qui pèche par passion. Car celui qui pèche par malice volontaire souffre de l'ignorance du principe, qui est la plus grave, selon Aristote ; en effet il juge mal de la fin, qui joue le rôle de principe dans l'action. Donc celui qui pèche par malice volontaire est plus excusable que celui qui pèche par passion.

2. Le péché est d'autant moins grave que l'impulsion au mal a été plus forte, comme on le voit chez celui qui a été jeté dans le péché par un mouvement de passion plus violent. Or celui qui pèche par malice est poussé par l'habitus, dont l'impulsion est plus forte que celle de la passion. Donc, celui qui pèche par habitus est moins coupable que celui qui pèche par passion.

3. Le péché de malice volontaire vient de ce qu'on choisit le mal. Mais dans le péché de passion aussi on choisit le mal. Il n'y a donc pas moins de gravité dans l'un que dans l'autre.

En sens contraire, le péché commis par calcul mérite une peine plus grave par cela même. Il est écrit au livre de Job (34,26 Vg) : « Dieu a frappé aux yeux de tous, comme des impies, ceux qui se sont retirés de lui par calcul. » Mais on n'augmente un châtement qu'en raison de la gravité de

la faute. Donc le péché est aggravé du fait qu'il y entre du calcul, c'est-à-dire de la malice volontaire.

Réponse : Le péché de malice volontaire est plus grave que le péché de passion pour trois raisons : 1° Comme le péché consiste principalement dans la volonté, il est d'autant plus grave, toutes choses égales d'ailleurs, que son mouvement appartient davantage en propre à la volonté. Or, quand on pèche par malice volontaire, le mouvement appartient plus proprement à la volonté qui se porte d'elle-même au mal, que si l'on pèche par passion, la volonté étant alors poussée à mal faire comme par une force extérieure. Aussi, par cela même que l'on pèche par malice, le péché devient plus grave, et d'autant plus que la malice aura été plus violente; au contraire, lorsqu'il est fait par passion, il est atténué, et d'autant plus que la passion aura été plus violente. 2° La passion qui incline la volonté à pécher passe vite, et ainsi l'homme revient vite au bon propos en regrettant son péché. Mais l'habitude qui fait pécher par malice dure davantage. Aussi le Philosophe compare-t-il l'intempérant, qui pèche par malice, à l'infirme dont le mal est continu; et l'incontinent, qui pèche par passion, à celui dont le mal est intermittent. 3° Celui qui pèche par malice volontaire est dans de mauvaises dispositions envers la fin elle-même, laquelle est principe en matière d'action. Et ainsi sa défaillance est bien plus dangereuse que la défaillance de celui qui pèche par passion. Ce dernier garde le bon propos de tendre à la fin véritable, encore que ce bon propos soit temporairement interrompu à cause de la passion. Or la défaillance portant sur le principe est toujours la pire. Il est donc évident que le péché de malice est plus grave que le péché de passion.

Solutions : 1. L'objection part de l'ignorance qui accompagne le choix. Mais c'est là, nous l'avons dit plus haut-, une ignorance qui n'excuse ni ne diminue le péché. Donc lorsqu'elle est plus grande, elle ne rend pas le péché plus petit.

2. L'impulsion qui vient de la passion est pour ainsi dire extérieure par rapport à la volonté. Mais celle que la volonté reçoit de l'habitude lui vient de l'intérieur. Ce n'est donc pas pareil.

3. Pécher en faisant un choix est une chose, pécher par choix en est une autre. Celui qui pèche par passion fait un choix, et cependant il ne pèche pas par choix; le choix n'est pas chez lui le principe premier du péché, c'est la passion qui l'induit à choisir ce qu'il ne choisirait pas S'il était étranger à la passion. Mais celui qui pèche par malice volontaire choisit le mal en lui-même de la manière que nous avons dite ; C'est pourquoi chez lui le choix est le principe du péché, et à cause de cela on dit qu'il pèche par choix.

#### LES CAUSES EXTÉRIEURES DU PÉCHÉ

Après les causes intérieures il faut étudier les causes extérieures du péché : 1° Du côté de Dieu (Q. 79). — 2° Du côté du diable (Q. 80). — 3° Du côté de l'homme (Q. 81-89).

#### **QUESTION 79 : LA CAUSE DU PÉCHÉ DU CÔTÉ DE DIEU**

1. Dieu est-il cause du péché ? — 2. L'acte du péché vient-il de Dieu ? — 3. Dieu est-il cause de l'aveuglement et de l'endurcissement de certains ? — 4. Cet aveuglement et cet endurcissement sont-ils ordonnés au salut des pécheurs ?

Article 1 : Dieu est-il cause du péché ?

Objections : 1. Il semble que oui, car l'Apôtre (Rm 1,28) dit de certains hommes : « Dieu les a livrés à leur jugement pervers pour qu'ils fassent ce qui ne convient pas. » Et la Glose précise : « Dieu agit dans le cœur des hommes, inclinant leur volonté à tout ce qu'il veut, en bien comme en mal. » Faire ce qui ne convient pas, avoir dans la volonté une inclination au mal, c'est le péché. Dieu est donc pour les hommes, cause de péché.

2. Il est écrit dans la Sagesse (14,11) : « Les créatures de Dieu ont été faites en haine des hommes et pour la tentation de leurs âmes. » Or, on appelle ordinairement tentation tout ce qui provoque à pécher. Puisque les créatures n'ont été faites que par Dieu, comme on l'a vu dans la première Partie, il semble qu'il provoque lui-même au mal et qu'il est ainsi une cause du péché.

3. La cause d'une cause est aussi la cause de l'effet. Or Dieu est la cause du libre arbitre, lequel est la cause du péché. Dieu est donc la cause du péché.

4. Tout mal s'oppose au bien. Malgré cela, il n'est pas contraire à la bonté divine que Dieu soit l'auteur du mal de peine. C'est de ce mal en effet que parle Isaïe, lorsqu'il dit (45,7) que « Dieu en est le créateur », et Amos, lorsqu'il dit (3,6) : « Y a-t-il dans la cité un malheur que Dieu n'ait pas envoyé ? » Il n'est donc pas plus contraire à la bonté divine que Dieu soit l'auteur du mal de faute.

En sens contraire, il est écrit au livre de la Sagesse (11,25) : « Tu ne hais rien de ce que tu as fait. » Or Dieu hait le péché, puisqu'il est dit au même livre (14,9) : « Dieu déteste l'impie avec son impiété. » Dieu n'est donc pas la cause du péché.

Réponse : L'homme peut être de deux manières cause de péché, du sien ou de celui d'autrui. D'une manière directe, s'il incline sa volonté ou celle d'autrui à pécher. D'une manière indirecte, lorsqu'en certains cas il ne retire pas les autres du péché. C'est pourquoi, dans Ezéchiel (3,18) il est dit au veilleur : « Si tu ne dis pas à l'impie : "Tu mourras",... c'est à toi que je demanderai compte de son sang. » — Mais Dieu ne peut pas être directement cause du péché, ni pour lui ni pour autrui. Car tout péché se fait par éloignement de l'ordre qui a Dieu pour fin. Or Dieu, au contraire, incline et ramène tout à soi comme à l'ultime fin, selon Denys. Il est donc impossible qu'il soit cause d'éloignement, pour lui-même ou pour d'autres, d'un ordre qui est tout orienté vers lui. Il ne peut donc être directement cause du péché.

Indirectement, pas davantage. Car il lui arrive de ne pas donner à certains le secours dont ils auraient besoin pour éviter des péchés ; s'il le leur accordait, ils ne pécheraient pas. Mais Dieu fait cela selon l'ordre de sa sagesse et de sa justice, puisqu'il est lui-même sagesse et justice. On ne peut donc nullement lui imputer, comme s'il en était cause, le péché de personne. Le pilote n'est vraiment rendu responsable du naufrage d'un navire que s'il quitte le gouvernail au moment où il a le pouvoir et le devoir d'y être. Ainsi, de toute évidence, Dieu n'est en aucune manière cause du péché.

Solutions : 1. Pour ce qui est des paroles de l'Apôtre, la solution ressort du texte même. Si Dieu livre certains à leur sens réprouvé, c'est donc qu'ils ont déjà ce sens pour faire ce qui ne convient pas. Dire que Dieu les livre à ce sens pervers, c'est dire qu'il ne les empêche pas de le suivre, comme on peut dire que nous exposons ceux que nous ne protégeons pas. Quant au passage de S. Augustin d'où la Glose a été tirée, il faut l'entendre ainsi : Dieu incline directement la volonté vers le bien; quant au mal, Dieu se borne à ne pas l'empêcher, comme nous venons de le dire; et cela même n'a lieu que parce que des fautes antérieures l'ont mérité.

2. Dans ce passage de la Sagesse la préposition « pour » indique non pas une causalité mais une conséquence. Car Dieu n'a pas fait les créatures pour le mal des hommes, mais la chose est arrivée par suite de leur folie. Aussi le texte ajoute-t-il que les créatures sont tendues « comme un piège aux insensés », c'est-à-dire à ceux qui par leur propre folie font des créatures un autre usage que celui auquel elles ont été destinées.

3. Lorsqu'une cause intermédiaire produit son effet en se soumettant à la cause première, l'effet remonte jusqu'à celle-ci. Mais si la cause intermédiaire produit son effet en se soustrayant au plan de la cause première, cet effet n'est plus rapporté à celle-ci. Ainsi, quand un serviteur agit contre les ordres de son maître, on ne rapporte pas cette action au maître comme à sa cause.

Pareillement, le péché que le libre arbitre commet contre le commandement divin ne se rapporte pas à Dieu comme à sa cause.

4. La peine est le mal qui s'oppose au bien de celui qui est puni en le privant d'un bien quelconque. Mais la faute s'oppose au bien de l'ordre ayant Dieu pour fin; c'est pourquoi elle s'oppose directement à la bonté divine. A cause de cela, on ne peut pas raisonner sur la faute par analogie avec la peine.

Article 2 : L'acte du péché vient-il de Dieu ?

Objections : 1. S. Augustin dit que l'acte du péché n'est pas une réalité. Or tout ce qui vient de Dieu est réalité. Donc l'acte du péché ne vient pas de Dieu.

2. L'homme est dit cause du péché uniquement parce qu'il est cause de l'acte du péché; car, selon Denys « nul ne fait le mal en voulant le mal ». Mais nous venons de dire que Dieu n'est pas cause du péché. Donc il n'est pas cause de l'acte du péché.

3. Il y a des actes qui sont par leur espèce des maux et des péchés. Or tout ce qui est cause d'un être est cause de ce qui le caractérise spécifiquement. Donc, si Dieu était cause de l'acte du péché, il serait par suite cause du péché lui-même. Mais nous avons montré que ce n'est pas vrai. Donc Dieu n'est pas cause de l'acte du péché.

En sens contraire, l'acte du péché est un mouvement du libre arbitre. Mais, selon S. Augustin « la volonté de Dieu est cause de tous les mouvements ». Elle est donc cause de l'acte du péché.

Réponse : L'acte du péché est à la fois être et action ; à ce double titre il a de quoi dépendre de Dieu. En effet tout être, de quelque façon que ce soit, doit dériver du premier être, selon Denys. De même, toute action est causée par un être existant en acte, car aucun être n'agit sinon dans la mesure où il est en acte ; or tout être en acte se ramène à l'acte premier, c'est-à-dire à Dieu, comme à la cause qui est acte par son essence. Il faut conclure que Dieu est la cause de toute action, en tant qu'elle est action.

Mais le péché qualifie un être et une action affectés d'un défaut. Or, ce défaut vient d'une cause créée, le libre arbitre, en tant qu'il manque à l'ordre voulu par la première cause, Dieu. Aussi un tel défaut ne se ramène pas à Dieu comme à sa cause, mais au libre arbitre, de même que le fait de boiter est attribué à la déformation de la jambe, et non à la faculté motrice, de laquelle vient cependant tout ce qu'il y a encore de mouvement dans la démarche boiteuse. Ainsi Dieu est cause de l'acte du péché, et cependant n'est pas cause du péché parce qu'il n'est pas cause qu'il y ait un défaut dans l'acte.

Solutions : 1. Par réalité S. Augustin entend ce qui est réalité au sens absolu, c'est-à-dire la substance. Car c'est en ce sens que l'acte du péché n'est pas une réalité.

2. Il faut attribuer à l'homme, à titre de cause, non seulement l'acte mais encore le défaut qui est dans l'acte ; car il ne se soumet pas à qui il doit se soumettre, bien que ce ne soit pas là son intention première. Et c'est pourquoi l'homme est cause du péché. Mais Dieu est cause de l'acte de telle manière qu'il n'est nullement cause du défaut concomitant, et voilà pourquoi il n'est pas la cause du péché.

3. Comme nous l'avons dit plus haut, l'acte et l'habitus ne sont pas caractérisés spécifiquement par la privation même dans laquelle réside le mal, mais par un objet auquel se trouve jointe cette privation. Et ainsi, ce défaut dans l'acte, qu'on dit ne pas être de Dieu, est consécutif à l'espèce de l'acte mais ne la constitue pas comme ferait une différence spécifique.

Article 3 : Dieu est-il cause de l'aveuglement et de l'endurcissement de certains ?

Objections : 1. Il semble que non. Car S. Augustin affirme : « Dieu n'est pas cause qu'un homme se dégrade. » Or l'aveuglement et l'endurcissement dégradent l'homme. Dieu ne peut donc pas en être la cause.

2. S. Fulgence affirme : « Dieu ne tire pas vengeance d'un être dont il est l'auteur ». Mais Dieu tire vengeance du cœur endurci, selon l'Écclésiastique (3,17) : « Le cœur dur connaîtra le malheur au dernier iour. » Dieu n'est donc pas la cause de son endurcissement.

3. Le même effet ne peut pas être attribué à des causes contraires. Or la cause de l'aveuglement c'est la malice de l'homme, d'après la Sagesse (2,21) : « Leur malice les aveugle » ; et c'est aussi le diable d'après S. Paul (2 Co 4,4) : « Le dieu de ce monde a aveuglé l'entendement des incrédules. » ce sont là des causes qui apparaissent comme contraires à Dieu. Dieu n'est donc pas cause d'aveuglement et d'endurcissement.

En sens contraire, nous lisons en Isaïe (6,10) : « Aveugle le cœur de ce peuple et endurcis ses oreilles. » Et dans l'épître aux Romains (9,18) : « Dieu prend pitié de qui il veut, et il endure qui il veut. »

Réponse : L'aveuglement et l'endurcissement impliquent deux choses. Un mouvement de l'âme humaine qui adhère au mal et se détourne de la lumière divine. A cet égard, Dieu n'est pas la cause de l'aveuglement et de l'endurcissement, comme il n'est pas la cause du péché. En outre, aveuglement et endurcissement comportent une soustraction de grâce à la suite de quoi l'esprit n'est plus éclairé par Dieu pour bien voir, ni le cœur attendri pour bien vivre. Et à cet égard, Dieu est cause de l'aveuglement et de l'endurcissement.

Il faut considérer que Dieu est la cause universelle de l'illumination des âmes, selon S. Jean (1,9) : « Il était la vraie lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde », comme le soleil est la cause universelle de l'illumination des corps. Avec des différences cependant, car le soleil répand sa lumière par nécessité de nature, tandis que Dieu agit volontairement et suivant le plan de sa sagesse. Le soleil, autant que cela dépend de lui, éclaire bien tous les corps ; néanmoins, s'il en était un où il rencontre un obstacle, il le laisse dans l'obscurité, par exemple une maison dont les fenêtres sont demeurées closes. Et pourtant, la cause de cette obscurité n'est nullement le soleil puisque ce n'est pas par son propre jugement qu'il ne pénètre pas dans la maison ; la cause est uniquement celui qui tient les volets fermés. Pour Dieu au contraire, s'il n'envoie plus les rayons de grâce dans les âmes où il trouve un obstacle, c'est par son propre jugement. Aussi la cause de cette soustraction de grâce n'est-elle pas seulement celui qui présente l'obstacle, mais encore Dieu qui par son jugement n'offre plus la grâce. De cette manière, Dieu est vraiment cause qu'on ne voit plus, qu'on n'entend plus, et que le cœur est endurci. — Ces effets se distinguent comme ceux de la grâce elle-même. Car, en même temps qu'elle perfectionne l'intelligence par le don de sagesse, elle amollit le cœur au feu de la charité. Et servie par deux sens, la vue qui aide à découvrir, et l'ouïe à apprendre, il s'ensuit que l'on parle de cécité pour la vue, de surdité pour l'ouïe, et d'endurcissement pour le cœur.

Solutions : 1. L'aveuglement et l'endurcissement, par le côté où ils supposent une soustraction de la grâce, sont des peines; à cet égard ce ne sont pas eux qui dégradent l'homme. C'est lui qui, dégradé par sa faute, encourt par elle ces châtements et tous les autres.

2. L'objection est valable si l'on considère l'endurcissement comme une faute.

3. La malice est une cause méritoire de l'aveuglement, comme la faute est cause de la peine. Et de même on dit aussi que le diable aveugle les esprits en tant qu'il induit à la faute.

Article 4 : L'aveuglement et l'endurcissement sont-ils ordonnés au salut des pécheurs ?

Objections : 1. Oui, toujours, semble-t-il. S. Augustin dit en effet : « Dieu, comme il est souverainement bon, ne permettrait aucun mal si de chaque mal il ne pouvait faire sortir un bien. » A plus forte raison doit-il donc ordonner au bien le mal dont lui-même est la cause. Or il est la cause, on vient de le dire, de l'aveuglement et de l'endurcissement. Ces maux sont donc ordonnés par lui au salut de ceux qui les subissent.

2. Il est dit dans la Sagesse (1,13 Vg) : « Dieu ne prend pas plaisir à la perte des impies. » Or il semblerait y prendre plaisir s'il ne tournait pas à leur bien l'aveuglement dont il les frappe, de même qu'un médecin aurait l'air de prendre plaisir à faire souffrir son malade si la médecine amère qu'il lui donne à boire n'avait pas pour but de lui rendre la santé. Donc Dieu fait tourner leur aveuglement au bien de ceux qu'il aveugle.

3. Dieu ne fait pas acception de personnes, est-il dit au livre des Actes (10,34). Or il y a des cas où Dieu aveugle pour sauver. Ce fut, au témoignage même des Actes (2,37) et selon le commentaire qu'en donne S. Augustin, le cas de quelques-uns des Juifs : Dieu les avait aveuglés pour qu'ils ne croient pas au Christ et que, ne croyant pas en lui, ils le mettent à mort afin qu'après cela, tout contrits, ils se convertissent, comme on le voit dans les Actes (2,37) et comme l'expose S. Augustin. Donc Dieu fait tourner l'aveuglement de tous à leur salut.

En sens contraire, « il ne faut pas faire le mal pour qu'il en sorte le bien », est-il dit dans l'épître aux Romains (3,8). Mais l'aveuglement est un mal. Donc Dieu n'aveugle pas des âmes pour leur bien.

Réponse : L'aveuglement est comme un prélude au péché. Or le péché est ordonné à deux fins : par lui-même à la damnation ; mais à d'autres effets par la miséricorde et la providence de Dieu : à la guérison, en ce sens que Dieu permet que certains tombent dans le péché afin, dit S. Augustin, que reconnaissant leur faute ils s'humilient et se convertissent. Aussi l'aveuglement spirituel, de sa propre nature, mène à la damnation, et c'est pourquoi on y voit même un signe de réprobation ; mais par la divine miséricorde il est ordonné temporairement, comme un traitement médicinal, au salut de ceux qui sont aveuglés. Néanmoins cette miséricorde n'est pas accordée à tous, mais uniquement aux prédestinés, chez qui « tout concourt au bien », comme dit l'Apôtre (Rm 8,28). De sorte que pour les uns l'aveuglement aboutit à la guérison, mais pour d'autres à la damnation, selon S. Augustin.

Solutions : 1. Tous les maux que Dieu fait ou permet sont destinés à quelque bien ; pas toujours cependant au bien de celui chez qui est le mal, mais quelquefois au bien d'un autre, ou encore au bien de tout l'univers. C'est ainsi qu'il ordonne la faute des tyrans au bien des martyrs, et la peine des damnés à la gloire de sa justice.

2. Dieu ne prend pas plaisir à la perte des hommes pour le plaisir même de les perdre, mais en raison de sa justice, ou pour le bien qui découle de leur châtement.

3. Que Dieu ordonne l'aveuglement de certains à leur salut, cela vient de sa miséricorde ; qu'il ordonne l'aveuglement des autres à leur damnation, cela vient de sa justice. Qu'il fasse miséricorde à certains et non à tous, ce n'est point chez lui acception de personnes, nous l'avons montré dans la première Partie.

4. En sens contraire. Il ne faut pas faire le mal de faute pour qu'il en sorte du bien ; mais le mal de peine, il faut l'infliger pour le bien.

### **QUESTION 80 : LA CAUSE DU PÉCHÉ DU COTÉ DU DIABLE**

1. Le diable est-il directement cause du péché ? — 2. Induit-il à pécher par suggestion intérieure ? — 3. Peut-il mettre dans la nécessité de pécher ? — 4. Tous les péchés proviennent-ils de la suggestion du diable ?

Article 1 : Le diable est-il directement cause du péché ?

Objections : 1. Il semble bien. Car le péché consiste directement dans une affection. Or S. Augustin nous dit : « Le diable inspire à ses alliés ses affections mauvaises. » S. Bède : « Le

diable attire l'âme à aimer le mal. » Et S. Isidore : « Le diable remplit le cœur de l'homme de désirs cachés. » Donc le diable est directement cause du péché.

2. Pour S. Jérôme, de même que Dieu accomplit le bien, de même le diable accomplit le mal. Mais Dieu est directement la cause de notre bien. Le diable est donc directement cause de notre mal.

3. Le Philosophe, dans un chapitre de la Morale à Eudème, prétend qu'il faut à la délibération humaine un principe extrinsèque. Or l'homme délibère non seulement sur le bien mais aussi sur le mal. Donc, de même que Dieu pousse aux bonnes résolutions et, par là, est la cause directe du bien, de même le diable pousse l'homme aux mauvaises et, par conséquent, est directement la cause du péché.

En sens contraire, S. Augustin prouve que « l'esprit de l'homme ne devient esclave de la concupiscence que par sa propre volonté ». Or l'homme ne devient esclave de la concupiscence que par le péché. Donc la cause de celui-ci ne peut être le diable, mais seulement la volonté de l'homme.

Réponse : Le péché est un acte. On peut donc être cause directe du péché comme on est cause directe d'un acte, ce qui n'arrive que si l'on met en mouvement le principe propre de l'acte. Puisque tout péché est volontaire, le principe propre de l'acte du péché, c'est la volonté. Rien par conséquent ne peut être directement cause du péché, si ce n'est ce qui peut pousser la volonté à l'action. Or la volonté, nous l'avons dit, peut être mue par deux causes : d'une part l'objet, et en ce sens on dit qu'une chose désirable et saisie comme telle meut l'appétit ; et, d'autre part, ce qui du dedans incline la volonté à vouloir. Et ce ne peut être, nous l'avons montré, que la volonté elle-même ou bien Dieu. Mais Dieu ne peut pas être cause du péché, nous l'avons dit et il reste que, de ce côté, la volonté de l'homme est la seule cause directe de son péché.

Du côté de l'objet, la cause capable de mouvoir la volonté peut s'entendre de trois façons. 1° De l'objet proposé lui-même; en ce sens, nous disons qu'un mets donne envie de manger. 2° De celui qui propose ou offre un objet de cette sorte. 3° De celui qui persuade que l'objet proposé a raison de bien, car celui-là, en un sens, offre à la volonté son objet propre qui est le bien tel que le voit la raison, vrai ou apparent. — Ainsi donc, selon le premier mode, les réalités sensibles telles qu'elles se présentent extérieurement portent la volonté de l'homme à pécher. Mais, selon le deuxième et le troisième modes, le diable et même l'homme ont le pouvoir d'inciter à pécher, soit en offrant à la sensation quelque chose de désirable, soit en persuadant la raison. Néanmoins, selon aucun de ces trois modes il ne peut y avoir une cause directe de péché, parce que la volonté n'est mue nécessairement par aucun objet autre que la fin ultime, nous l'avons dit antérieurement ; par conséquent, ni la réalité offerte extérieurement, ni celui qui la propose, ni celui qui persuade ne sont une cause suffisante du péché. Il s'ensuit donc que le diable n'est pas cause du péché d'une manière directe ou suffisante, mais uniquement à la façon de quelqu'un qui persuade, ou à la façon de quelqu'un qui propose une chose désirable.

Solutions : 1. Il faut rapporter toutes ces autorités, et les autres qu'on pourrait trouver, à ce fait que le diable par ses suggestions ou par la présentation d'objets désirables, induit à l'amour du péché.

2. Le rapprochement est à retenir en ce que le diable est d'une certaine façon cause de nos péchés, comme Dieu est d'une certaine façon cause de nos bonnes actions. Il n'y a pourtant rien semblable quant à la manière d'être cause, car Dieu cause le bien en mouvant intérieurement la volonté, ce qu'on ne peut attribuer au diable.

3. Dieu est le principe universel de tous les mouvements intérieurs de l'homme ; mais que la volonté humaine se détermine à un mauvais dessein, cela vient directement de cette volonté même, et du diable par mode de persuasion ou de proposition.

Article 2 : Le diable induit-il à pécher par suggestion intérieure ?

Objections : 1. Il ne semble pas qu'il ait ce pouvoir. En effet, les mouvements intérieurs de l'âme sont des activités vitales ; or les activités vitales, même celles de la vie végétative qui sont les plus élémentaires, ne peuvent jamais venir que d'un principe intrinsèque. Donc le diable n'a pas le pouvoir de s'insinuer dans les mouvements intérieurs de l'homme pour l'inciter au mal.

2. Tous ces mouvements intérieurs, si l'on suit l'ordre de la nature, ont leur origine dans les sens extérieurs. Or il n'appartient qu'à Dieu de faire quelque chose en dehors de l'ordre de la nature, on l'a dit dans la première Partie. Donc le diable ne peut rien faire dans les mouvements intérieurs de l'homme, si ce n'est par le moyen de ce qui frappe les sens extérieurs.

3. Les actes intérieurs de l'âme sont l'acte de comprendre et celui d'imaginer. Or sur aucun des deux le diable ne peut rien. Car, on l'a établi dans la première Partie, le diable ne peut rien imprimer dans l'intelligence humaine. Même sur l'imagination il semble bien qu'il ne peut rien non plus, car les formes qui s'impriment dans l'imagination sont d'ordre plus élevé, étant plus spirituelles, que celles qui sont dans la matière sensible et sur lesquelles pourtant le diable ne peut rien, comme nous l'avons vu dans la première Partie. Le diable ne peut donc pas utiliser les mouvements intérieurs de l'homme pour l'induire à pécher.

En sens contraire, d'après cela le diable ne pourrait jamais tenter l'homme qu'à condition d'apparaître visiblement, ce qui est évidemment faux.

Réponse : L'âme en son intimité est intellectuelle et sensible. Intellectuelle, elle contient l'intelligence et la volonté. Pour ce qui est de la volonté, nous venons de dire comment le diable se comporte envers elle. Quant à l'intelligence, elle est mise en mouvement par ce qui lui apporte de la lumière pour la connaissance de la vérité. Or ce n'est pas cela que le diable cherche à faire chez l'homme ; il cherche plutôt à obscurcir sa raison pour le faire consentir au péché. Et comme cet obscurcissement provient de l'imagination et de l'appétit sensible, il semble que toute l'action intérieure du diable concerne ces deux facultés. C'est en les agitant l'une et l'autre qu'il peut induire au péché, car il peut faire que des formes imaginaires se présentent à l'imagination. Il peut faire également que l'appétit sensible soit excité à quelque passion.

Nous avons dit en effet dans la première Partie que le monde des corps obéit naturellement à celui des esprits pour ce qui est mouvement local. Par conséquent le diable a le pouvoir de causer dans ce monde inférieur tout ce qui peut provenir du mouvement local, à moins d'être retenu par la puissance divine. Or le fait que des formes se présentent à l'imagination est parfois la suite d'un mouvement local. Le Philosophe dit, au livre sur le Sommeil et la Veille, que « lorsqu'un animal s'est endormi, si le sang afflue en abondance aux organes sensoriels, y affluent en même temps les mouvements », c'est-à-dire les empreintes laissées par les objets extérieurs et conservées dans les images sensibles ; et ces empreintes agissent sur le principe de connaissance, en lui apparaissant comme si le principe sensible était modifié alors par la présence des réalités extérieures. Il y a donc là un mouvement local, simple déplacement d'humeurs ou d'esprits animaux, qui peut être provoqué par les démons chez l'homme soit endormi soit éveillé, et qui influe sur son imagination.

Pareillement, l'appétit sensible est excité à des passions par des mouvements déterminés du cœur et des esprits animaux. Aussi le diable peut-il également coopérer à cela. Et du fait que des passions sont ainsi excitées dans l'appétit sensible, il s'ensuit que l'imagination perçoit plus vivement l'impression sensible ramenée en elle de la manière que nous avons dite, pour cette



raison notée par le Philosophe dans le même livre : « Ceux qui aiment sont portés à retrouver dans la moindre ressemblance l'image de ce qu'ils aiment. » Il arrive en outre, la passion étant ainsi excitée, que ce qui s'offre à l'imagination, on juge devoir le poursuivre, parce que celui qui est pris par une passion trouve bon tout ce qui est dans le sens de sa passion. Et voilà de quelle façon le diable induit intérieurement à pécher.

Solutions : 1. Les activités vitales viennent toujours d'un principe intrinsèque ; cependant un principe actif extérieur peut y concourir aussi. C'est ainsi que, même pour les activités de la vie végétative, la chaleur ambiante apporte son concours en facilitant la digestion des aliments.

2. Cette apparition de formes dans l'imagination ne se fait pas tout à fait en dehors de l'ordre de la nature, ni non plus au seul commandement de la volonté; mais elle se fait, avons-nous dit, par l'intermédiaire du mouvement local.

3. C'est ce qui permet de répondre à la troisième objection, car ces formes tirent leur origine de la sensation.

Article 3 : Le diable peut-il mettre dans la nécessité de pécher ?

Objections : 1. Il semble qu'il ait ce pouvoir sur l'homme, comme une puissance plus grande sur une plus petite. Au livre de Job (41,25) il est écrit du diable : « Il n'y a pas une puissance sur terre qui puisse lui être comparée. » L'homme qui est terrestre peut donc être mis par le diable dans la nécessité de faire le mal.

2. La raison humaine ne peut être mue que par ce qui est d'abord proposé aux sens extérieurs, puis représenté à l'imagination, car toute notre connaissance vient des sens et nous ne saurions penser sans image, d'après Aristote. Or le diable peut mouvoir l'imagination, nous l'avons dit. Il peut aussi mouvoir les sens extérieurs puisque S. Augustin assure que « ce mal qui vient du diable se glisse par l'ouverture de toutes les sensations, se communique à la figure des choses, s'allie aux couleurs, se colle aux sons, s'infuse dans les saveurs ». Par tous ces moyens il n'est pas douteux que le diable puisse nécessiter la raison humaine à pécher.

3. Selon S. Augustin « il y a péché quand la chair convoite contre l'esprit ». Or le diable peut causer la convoitise charnelle, comme il peut causer les autres passions, de la manière que nous avons décrite. Il peut donc contraindre l'homme à pécher.

En sens contraire, S. Pierre dit (1 P 5,8) « Votre ennemi le diable, pareil à un lion rugissant, rôde autour de vous, cherchant qui dévorer. Résistez-lui, fermes dans la foi. » Un pareil avertissement serait inutile si l'homme devait nécessairement succomber. Donc le diable ne met pas l'homme dans la nécessité de pécher.

Réponse : Le diable, par sa propre puissance, peut, si Dieu ne l'arrête, amener nécessairement quelqu'un à faire des actes qui sont matériellement des péchés, mais il ne peut pas lui imposer la nécessité de pécher. C'est évident du fait qu'à un motif de pécher l'homme ne résiste que par la raison. Le diable peut arrêter complètement l'usage de la raison en troublant l'imagination et l'appétit sensible, comme cela se voit chez les possédés. Mais alors, quoi que l'homme puisse faire, si sa raison est liée de la sorte, l'acte ne lui est pas imputé à péché. Si au contraire la raison n'est pas complètement liée, elle peut, par ce qu'elle a de libre, résister au péché, comme il a été dit plus haut. Ainsi est-il clair que le diable ne peut aucunement nécessiter l'homme à pécher.

Solutions : 1. Ce n'est pas n'importe quelle puissance supérieure à l'homme qui peut mouvoir la volonté, mais uniquement Dieu, nous l'avons vu.

2. Ce qui est appréhendé par le sens ou l'imagination ne meut pas la volonté de façon nécessitante, si l'homme a l'usage de sa raison, et cet usage n'est pas toujours lié par ces sortes d'appréhensions sensibles.

3. La convoitise de la chair contre l'esprit, quand la raison y oppose une résistance actuelle, n'est pas péché, mais matière à exercer la vertu. D'autre part, que la raison ne lui résiste pas, ce n'est pas au pouvoir du diable. C'est pourquoi celui-ci ne peut mettre personne dans la nécessité de pécher.

Article 4 : Tous les péchés proviennent-ils de la suggestion du diable ?

Objections : 1. Il le semble bien. Car Denys : « La multitude des démons est la cause de tous les maux, pour eux-mêmes et pour les autres. »

2. Celui qui pèche mortellement devient l'esclave du diable, comme il est dit en S. Jean (8,34) : « Celui qui commet le péché devient esclave du péché. » Mais selon S. Pierre (2 P 2,19) : « On est esclave de ce qui vous domine. » Commettre le péché, c'est donc être dominé par le diable.

3. Si la faute du diable est irréparable, c'est parce que, dit S. Grégoire, il est tombé de lui-même et sans que personne lui ait suggéré de pécher. Donc, si des hommes péchaient en pleine liberté et sans que personne le leur suggère, leur péché serait irrémédiable ; ce qui est évidemment faux. Tous les péchés des hommes se font donc à la suggestion du diable.

En sens contraire, il est dit au livre des Croyances ecclésiastiques : « Ce n'est pas toujours le diable qui éveille en nous les mauvaises pensées ; elles surgissent quelquefois par le mouvement de notre libre arbitre. »

Réponse : Occasionnellement et indirectement, le diable est la cause de tous nos péchés, puisque c'est lui qui a induit le premier homme à pécher et qu'à la suite de son péché la nature humaine a été tellement viciée que nous sommes tous maintenant enclins au mal ; comme si l'on disait que, si le bois brûle, c'est à cause de celui qui l'a fait sécher, puisque c'est une fois sec qu'il s'enflamme facilement. — Mais, directement, le diable n'est pas la cause de toutes les fautes des hommes, au point de nous faire consentir à chacun de nos péchés. Origène le prouve par le fait que, même si le diable n'existait pas, les hommes auraient l'appétit de la nourriture, des plaisirs sexuels, etc. ; appétit qui pourrait être désordonné sans la régulation de la raison, ce qui est au pouvoir du libre arbitre.

Solutions : 1. La multitude des démons est en effet la cause de tous nos maux dans leur première origine, comme nous venons de le dire.

2. On ne devient pas l'esclave de quelqu'un seulement quand on est dominé par lui mais encore lorsqu'on se soumet volontairement à lui. Et c'est ainsi que celui qui pèche de son propre mouvement devient l'esclave du diable.

3. Le péché du diable a été irrémédiable parce qu'il l'a commis sans que personne le lui eût suggéré et sans avoir un penchant au mal causé par une suggestion antérieure. On ne peut en dire autant d'aucun péché de l'homme.

#### LA CAUSE DU PÉCHÉ DU COTÉ DE L'HOMME

Étudions maintenant la part de l'homme comme cause du péché. Or, bien que l'homme soit pour un autre homme une cause du péché du fait qu'il le lui suggère de l'extérieur comme fait aussi le diable, il a une manière spéciale de porter le péché chez les autres, qui est de le leur transmettre originellement. Aussi faut-il traiter du péché originel 1. Et, par rapport à ce péché, il y a trois choses à considérer : 1° sa transmission (Q. 81) ; 2° son essence (Q. 82) ; 3° son sujet (Q. 83).

#### **QUESTION 81 : LA TRANSMISSION DU PÉCHÉ ORIGINEL**

1. Le premier péché de l'homme se transmet-il à la postérité par voie d'origine ? — 2. Tous les autres péchés du premier père, ou même d'autres ancêtres, se transmettent-ils à la postérité par voie d'origine ? — 3. Le péché originel est-il transmis à tous ceux qui descendent charnellement

d'Adam ? — 4. Serait-il transmis à ceux qui seraient miraculeusement formés d'une partie du corps humain ? — 5. Si la femme avait péché, mais non pas l'homme, y aurait-il eu transmission du péché originel ?

Article 1 : Le premier péché de l'homme se transmet-il à la postérité par voie d'origine ?

Objections : 1. Il ne semble pas que le premier péché du premier père puisse, par une telle voie, se transmettre à d'autres. Il est dit en Ézéchiel (18, 20) : « Le fils ne portera pas l'iniquité du père. » Or il la porterait s'il recevait de lui l'iniquité. Personne donc ne reçoit d'aucun de ses ancêtres, par son origine, un péché quelconque.

2. Un accident ne se transmet pas par voie d'origine, sinon par la transmission du sujet, car l'accident ne passe pas de sujet en sujet. Mais l'âme rationnelle qui est le siège de la faute ne se transmet pas héréditairement, nous l'avons montré dans la première Partie. Donc la faute ne peut se transmettre par voie d'origine.

3. Tout ce qui se transmet par origine humaine est produit par la semence. Or celle-ci ne peut pas produire le péché, n'ayant pas en elle cette âme raisonnable qui seule peut être cause du péché. Donc nul ne peut contracter un péché du fait de son origine.

4. Ce qui est d'une nature plus parfaite a plus de force pour agir. Or, la chair humaine parfaitement formée n'a pas le pouvoir d'infecter l'âme qui lui est unie; sans quoi cette âme ne pourrait être purifiée de la faute originelle tant qu'elle reste unie à la chair. La semence a donc encore moins de pouvoir pour infecter l'âme.

5. Selon le Philosophe : « Nul ne blâme ceux qui sont laids par nature, mais on blâme ceux qui le sont par fainéantise et négligence. » Mais nous appelons laids par nature ceux qui le sont précisément par leur origine. Donc rien de ce qui est originel n'est blâmable et n'est péché.

En sens contraire, l'Apôtre dit (Rm 5, 12) « Le péché est entré dans le monde par un seul homme. » Cela ne peut s'entendre d'une simple influence d'exemple ou d'excitation, comme quand la Sagesse (2, 14) dit: « C'est par l'envie du diable que la mort est entrée dans le monde. »

Reste donc que le péché soit entré dans le monde du fait du premier homme et par voie d'origine.

Réponse : Selon la foi catholique, il faut tenir que le premier péché du premier homme passe à la postérité par voie d'origine. C'est pour cela que les enfants sont portés au baptême aussitôt après leur naissance, comme devant être lavés de la mouillure d'une faute. C'est le contraire de l'hérésie pélagienne, comme on le voit par S. Augustin dans un très grand nombre de ses livres.

Lorsqu'il s'est agi de découvrir comment le péché du premier père peut originellement passer à sa postérité, divers auteurs s'y sont diversement essayés. Les uns, considérant que le sujet du péché est l'âme raisonnable, ont soutenu que cette âme se transmet avec la semence, de manière que les âmes infectées semblent dériver d'une âme infectée. D'autres, au contraire, rejetant cela comme une erreur, se sont efforcés de montrer comment une faute de l'âme des parents se transmet aux enfants sans même qu'il y ait transmission d'âme, et par cela seul que les défauts du corps sont transmis par les parents à leurs enfants ; de même un lépreux engendre un lépreux, et un goutteux engendre un goutteux, à cause d'une corruption de la semence qui n'est pourtant ni la lèpre ni la goutte. Puisque le corps est proportionné à l'âme et que les défauts de l'âme se répercutent sur le corps, et réciproquement, on dit de la même façon que le défaut coupable de l'âme passe à l'enfant par la transmission de la semence, bien que la semence ne soit pas en acte le siège de la faute.

Tous ces essais sont pourtant insuffisants. Car, en admettant que des défauts corporels passent de père en fils par le seul fait de l'origine, et même certains défauts de l'âme par voie de conséquence, en raison du mauvais état du corps, comme il y a de temps à autre des idiots engendrés par des idiots ; il n'en reste pas moins que ce fait même de tenir un défaut de son

origine paraît exclure toute idée de faute, puisqu'il est essentiel à la faute d'être volontaire. Aussi, à supposer même que l'âme raisonnable serait transmise, la souillure, dès lors qu'elle ne serait pas dans la volonté de l'enfant, perdrait le caractère spécifique d'une faute obligeant à une peine : « Personne, dit le Philosophe, ne blâmera un aveugle-né, on le plaindra plutôt. »

Il faut donc essayer une autre voie, en disant que tous les hommes qui naissent d'Adam, nous pouvons les considérer comme un seul homme. En effet, ils ont la même nature reçue du premier père : et c'est ainsi que dans la cité tous les membres d'une même communauté sont considérés comme un seul corps, et leur communauté tout entière comme un seul homme. Porphyre lui-même dit que « par leur participation à l'espèce, plusieurs hommes n'en font qu'un ». Ainsi donc, les multiples humains dérivés d'Adam sont comme autant de membres d'un seul corps. — Or dans le corps, si l'acte d'un membre, comme de la main, est volontaire, il n'est pas volontaire par la volonté de la main elle-même, mais par celle de l'âme, de l'âme qui est la première à mouvoir ce membre. C'est pourquoi l'homicide que commet une main ne lui serait pas imputé à péché si on la considérait comme séparée du corps; mais il lui est imputé en tant qu'elle est quelque chose de l'homme et qu'elle reçoit le mouvement de ce qui est dans l'homme le premier principe moteur.

C'est donc ainsi que le désordre qui se trouve dans cet individu engendré par Adam, est volontaire non par sa volonté à lui fils d'Adam, mais par celle de son premier père, lequel imprime le mouvement, dans l'ordre de la génération, à tous ceux de sa race, comme fait la volonté de l'âme à tous les membres dans l'ordre de l'action. Aussi appelle-t-on originel ce péché qui rejaillit du premier père sur sa postérité, comme on appelle actuel le péché qui rejaillit de l'âme sur les membres du corps. Le péché actuel, qui est commis par un membre, n'est le péché de tel membre que dans la mesure où ce membre est quelque chose de l'homme lui-même, et on le nomme à cause de cela péché de la personne humaine. De même, le péché originel n'est le péché de telle personne en particulier que dans la mesure où elle reçoit sa nature du premier père, et il est appelé à cause de cela péché de la nature, au sens où l'Apôtre dit (Ep 2, 3) : « Nous étions par nature fils de colère. »

Solutions : 1. On doit dire que le fils ne porte pas le péché de son père, parce qu'il n'est puni pour le péché de son père que si réellement il participe de sa faute. Et c'est précisément ce qui arrive dans le cas du péché originel, car la faute passe du père au fils par origine, comme le péché actuel passe d'un homme à l'autre par imitation.

2. L'âme n'est pas transmise, parce que la semence ne peut causer une âme raisonnable. Elle la prépare cependant de façon diapositive. Aussi est-ce vraiment par l'activité séminale que la nature humaine est transmise de père en fils, et, en même temps que la nature, le mal dont elle est infectée. En effet, celui qui naît à la vie humaine est associé à la faute du premier père du fait qu'il reçoit de lui la nature humaine par le flux des générations.

3. Bien que la faute originelle n'existe pas en acte dans la semence, elle y est cependant en vertu de la nature humaine qu'une telle faute accompagne toujours.

4. La semence est le principe de la génération, et celle-ci est l'acte propre de la nature, au service de sa propagation. C'est pourquoi l'âme est infectée davantage par la semence que par la chair complètement formée, qui est dès lors celle d'une personne déterminée.

5. Il n'y a pas à reprocher à celui qui vient au monde ce qu'il tient de son origine, si on ne regarde que lui. Mais, si l'on considère cet individu par rapport à quelque principe, alors on peut lui reprocher ce qu'il a de naissance. C'est ainsi que quelqu'un peut avoir à souffrir de la déchéance de sa race, causée par la faute d'un de ses ancêtres.

Article 2 : Tous les autres péchés du premier père, ou même d'autres ancêtres, se transmettent-ils à la postérité par voie d'origine?

Objections : 1. Il semble bien que les autres péchés, soit du premier père lui-même, soit des autres ancêtres les plus proches, se transmettent à leurs descendants. Car la peine n'est jamais due qu'à la faute. Or certains sont punis, par sentence divine, pour une faute de leurs ancêtres les plus proches, suivant l'Exode (20, 5) : « je suis un Dieu jaloux, poursuivant l'iniquité des pères dans leurs fils jusqu'à la troisième et quatrième génération. » Et de même, par sentence humaine, dans le crime de lèse-majesté, des fils sont déshérités pour la faute de leurs parents. Donc même la faute des proches parents passe à leur postérité.

2. On peut plus efficacement transférer à autrui ce qu'on a par soi-même que ce qu'on tient d'un autre ; pour chauffer, le feu a plus d'action que l'eau chaude. Or l'homme communique à sa race par voie d'origine le péché qu'il tient d'Adam. Donc à plus forte raison celui qu'il a commis lui-même.

3. Si nous contractons le péché originel du fait de notre premier père, c'est parce que nous étions réellement en lui comme dans le principe même d'une nature que lui-même a corrompue. Mais nous étions pareillement dans nos ancêtres les plus proches comme en certains principes d'une nature qui, bien que déjà corrompue, peut l'être encore davantage par le péché. Les fils contractent donc, par voie d'origine, les péchés de leurs ancêtres les plus proches, comme ils contractent celui de leur premier père.

En sens contraire, le bien a, plus que le mal, tendance à se répandre. Mais les mérites des ancêtres les plus proches ne sont pas transmis aux descendants. Les péchés le sont donc beaucoup moins.

Réponse : S. Augustin agite cette question dans son Enchiridion et la laisse sans solution. Mais si l'on y réfléchit bien, il est impossible qu'aucun péché de nos ancêtres les plus proches, ou de notre plus lointain ancêtre, autre que le premier péché, se transmette par voie d'origine. Et la raison en est que l'homme engendre bien un autre lui-même quant à l'espèce, mais non pas quant à l'individu. C'est pourquoi tout ce qui est strictement individuel, comme les actes personnels et ce qui s'y rapporte, n'est pas transmis par les parents aux enfants ; un grammairien ne transmet pas à son fils la science de la grammaire qu'il a acquise par son travail personnel. Au contraire, ce qui est spécifique se transmet des parents aux enfants, à moins d'une défaillance de la nature ; ainsi quelqu'un qui a bonne vue engendre des enfants qui ont bonne vue, si sa nature n'est pas en défaut. Et si la nature est vigoureuse, il y a même quelques traits individuels qui se transmettent aux enfants à titre de dispositions naturelles : agilité du corps, souplesse d'esprit, etc. ; jamais pourtant ce qui est purement personnel, comme on vient de le dire.

Par ailleurs, de même que la personne possède quelque chose d'elle-même et quelque chose par don gratuit, de même aussi la nature peut avoir quelque chose par elle-même, c'est-à-dire venant de ses propres principes, et quelque chose par don gratuit. Tel fut précisément le cas de la justice originelle, nous l'avons dit dans la première Partie : elle était un don gracieux fait par Dieu à la nature humaine tout entière en la personne du premier père. Le premier homme a perdu ce don par le premier péché. Aussi, de même que la justice eût été transmise aux descendants en même temps que la nature, de même maintenant le désordre opposé à cette justice. — Quant aux autres péchés actuels du premier père ou des autres ancêtres, ils ne gâtent pas ce qu'il y a de naturel dans la nature, mais seulement ce qu'il y a de personnel, c'est-à-dire le penchant à l'acte ; aussi ces autres péchés ne se transmettent pas.

Solutions : 1. S'il s'agit d'une peine spirituelle, explique S. Augustin, les fils ne sont jamais punis pour leurs pères, à moins qu'ils n'aient participé à leur faute, soit par origine, soit par

imitation ; car toutes les âmes, comme il est écrit en Ézéchiel (18, 4), viennent immédiatement de Dieu. Mais s'il s'agit d'une peine corporelle, de temps à autre, par sentence divine ou humaine, les fils sont punis pour leurs pères dans la mesure où corporellement le fils est quelque chose du père.

2. Ce qu'on a par soi-même, on peut en effet le transmettre plus efficacement, pourvu que ce soit transmissible. Or les péchés actuels de nos ancêtres les plus proches ne sont pas transmissibles parce qu'ils sont, on vient de le dire, purement personnels.

3. Le premier péché a corrompu la nature humaine d'une corruption qui affectait la nature; mais les autres péchés la corrompent d'une corruption qui affecte seulement la personne.

Article 3 : Le péché originel est-il transmis à tous ceux qui descendent charnellement d'Adam ?

Objections : 1. Il semble que le péché d'Adam ne passe pas, par voie d'origine, à tous les hommes. En effet la mort est la peine consécutive au péché originel. Or elle ne frappera pas, semble-t-il, tous les descendants d'Adam puisque l'Apôtre (1 Th 4, 14) paraît dire que ceux qui seront trouvés vivants à l'avènement du Seigneur ne mourront jamais. Donc ceux-là ne contractent pas le péché originel.

2. On ne donne pas à autrui ce qu'on n'a pas soi-même. Mais le baptisé n'a plus le péché originel. Il ne le transmet donc pas à sa lignée.

3. Le don du Christ est plus grand que le péché d'Adam dit l'Apôtre (Rm 5, 15). Pourtant le don du Christ ne passe pas à tous les humains. Donc le péché d'Adam non plus.

En sens contraire, l'Apôtre affirme (Rm 5, 12 Vg) : « La mort a passé sur tous, dans la personne de celui en qui tous ont péché. »

Réponse : Selon la foi catholique, il faut tenir fermement qu'à la seule exception du Christ, tous les humains dérivés d'Adam contractent par Adam le péché originel. Sans quoi tous n'auraient pas besoin de la rédemption qui se fait par le Christ, ce qui est une erreur.

On peut en rendre raison par ce que nous avons dit plus haut h : par le péché du premier père, la faute originelle est transmise à la postérité de la même manière que par la volonté de l'âme le péché actuel est transmis à tous les membres auxquels il appartient d'être mus par la volonté. Or il est évident que le péché actuel peut être transmis à tous les membres qui sont naturellement sous la motion de la volonté. Par conséquent, la faute originelle est transmise, elle aussi, à tous ceux dont la génération dépend de la motion d'Adam.

Solutions : 1. Il est plus probable et plus logique de penser que tous ceux qui seront encore vivants à l'avènement du Seigneur, mourront et ressusciteront peu après, ainsi que nous l'exposerons plus complètement dans la troisième Partie. Si pourtant il est vrai que ceux-là n'auront pas à mourir, comme d'aucuns le pensent — S. Jérôme rapporte à ce sujet les opinions de plusieurs — il faut répondre ceci à l'objection : Bien que ces gens ne meurent pas, ils sont cependant astreints à la mort, mais Dieu leur remet cette peine, lui qui peut même remettre les peines des péchés actuels.

2. Par le baptême le péché originel est enlevé quant à la culpabilité, et l'âme dans sa partie spirituelle retrouve la grâce. Cependant, le péché originel reste en activité dans ce foyer qu'est le désordre des facultés inférieures de l'âme et celui du corps lui-même. Or c'est par le corps que l'homme engendre, et non par l'esprit. Voilà pourquoi les baptisés transmettent le péché originel; car les parents n'engendent pas en tant qu'ils ont été renouvelés par le baptême, mais en tant qu'ils gardent encore quelque chose de la vétuste du premier péché.

3. De même que le péché d'Adam est transmis à tous ceux qui sont engendrés corporellement par Adam, de même la grâce du Christ est transmise à tous ceux qui sont engendrés spirituellement

par lui, au moyen de la foi et du baptême; et ce n'est pas seulement pour éloigner la faute du premier père, mais aussi pour écarter les péchés actuels et faire accéder à la gloire.

Article 4 : Le péché originel serait-il transmis à ceux qui seraient miraculeusement formés d'une partie du corps humain ?

Objections : 1. Il semble que si quelqu'un était miraculeusement formé de chair humaine, il contracterait le péché originel. En effet, une certaine Glose affirme, au sujet du chapitre 4 de la Genèse : « Toute la postérité d'Adam a été totalement corrompue dans sa puissance génératrice, car elle a commencé à se distinguer de lui non au paradis de vie, mais plus tard sur la terre d'exil. » Mais si un homme était formé miraculeusement comme on l'a dit, sa chair se distinguerait de celle d'Adam sur la terre d'exil. Donc il contracterait le péché originel.

2. C'est l'infection de l'âme par la chair qui cause en nous le péché originel. Mais la chair de l'homme est tout entière infectée. Quelle que soit donc la portion de cette chair dont l'homme serait formé, son âme serait infectée du mal originel.

3. Le péché originel du premier père nous atteint tous dans la mesure où tous étaiant en lui lorsqu'il pécha. Or, ceux mêmes qui seraient formés de chair humaine auraient existé en Adam. Donc ils contracteraient le péché originel.

En sens contraire, ils n'auraient pas existé en Adam comme dans un principe séminal; or cela seulement cause la transmission du péché originel, d'après S. Augustin.

Réponse: On vient de le dire, le péché originel est transmis par le premier père à ses descendants dans la mesure où ils reçoivent de lui l'influence de la génération, comme les membres sont mus par l'âme à commettre le péché actuel. Or il n'y a réellement de génération que par le moyen de la vertu active qui s'y emploie. Aussi, ceux-là seuls contractent le péché originel qui descendent du premier homme par la vertu dérivée d'Adam, à l'origine, dans l'acte de la génération; c'est ainsi qu'on descend de lui par le principe séminal; car celui-ci n'est rien d'autre que la vertu à l'œuvre dans la génération. Or, si quelqu'un était formé de chair humaine par une vertu divine, il est manifeste que ce ne serait pas par une force active venue d'Adam. Aussi cet homme ne contracterait pas le péché originel, pas plus que la main n'aurait part au péché de la personne, si cette main était mise en mouvement non par la volonté de la personne, mais par une force extérieure.

Solutions : 1. Adam n'a été dans le lieu d'exil qu'après son péché. Ce n'est donc pas parce qu'il est en exil mais parce qu'il a péché, que la faute originelle est transmise à tous ceux qui ont vraiment été engendrés par son action.

2. L'âme n'est infectée par la chair que dans la mesure où celle-ci est le principe actif servant à la génération, nous venons de le dire.

3. Celui qui serait formé simplement de la chair humaine serait issu de la substance corporelle, mais non du principe séminal du premier homme, et c'est pourquoi il ne contracterait pas le péché originel.

Article 5 : Si la femme avait péché, mais non pas l'homme, y aurait-il transmission du péché originel ?

Objections : 1. Selon toute apparence, oui. Car nous recevons de nos parents le péché originel dans la mesure où nous avons existé en eux, selon le mot de l'Apôtre (Rm 5, 12 Vg) : « Celui en qui tous ont péché. » Mais l'homme ne préexiste pas moins dans sa mère que dans son père. Il contracterait donc le péché originel à partir du péché de sa mère, comme il le contracte à partir du péché de son père.

2. Si Ève avait péché mais non pas Adam, les enfants naîtraient cependant passibles et mortels, puisque « dans la génération c'est la mère qui donne la matière », dit le Philosophe ; la mort,

comme toute passibilité, provient de l'exigence de la matière. Mais la passibilité et la nécessité de mourir sont la peine du péché originel. Donc si Ève avait péché et non pas Adam, les enfants contracteraient le péché originel.

3. Le Damascène dit que « l'Esprit Saint a prévenu cette faute chez la Vierge » et l'en a purifiée, afin que le Christ pût naître de Marie sans la souillure originelle. Mais une telle purification n'aurait pas été nécessaire si la souillure ne venait pas aussi de la mère. Donc l'infection du péché originel se communique par la mère. Ainsi le péché d'Ève eût fait dériver sur ses enfants la faute originelle, même si Adam n'avait pas péché.

En sens contraire, d'après l'Apôtre (Rm 5, 12) : « Par un seul homme le péché est entré dans le monde. » Si la femme avait transmis à sa descendance le péché originel, il aurait mieux valu dire « par deux », puisque tous deux ont péché ; ou plutôt « par la femme », puisqu'elle a péché la première. Donc les enfants ne reçoivent pas le péché originel de la mère mais du père.

Réponse : La solution de ce problème ressort de ce qui précède. Nous avons dit en effet que le péché originel est transmis par le premier père dans la mesure où c'est vraiment lui qui contribue à la génération de ses descendants. Voilà pourquoi, avons-nous dit, si quelqu'un n'était fils d'Adam que matériellement et par la chair, il ne contracterait pas le péché originel. Or il est évident, d'après ce que disent les philosophes que dans la génération le principe actif vient du père et que la mère fournit la matière. C'est pourquoi le péché originel ne vient pas de la mère mais du père ; de sorte que si Ève avait péché et non pas Adam, les enfants ne contracteraient pas le péché originel, tandis que ce serait le contraire si Adam avait péché et non pas Ève.

Solutions : 1. Le fils préexiste en son père comme dans un principe actif, en sa mère comme dans un principe matériel et passif. Aussi la comparaison ne vaut pas.

2. Certains pensent que si Ève avait péché et non Adam, les enfants auraient été exempts de la faute, mais auraient eu à endurer la nécessité de mourir et les autres possibilités de souffrir qui proviennent des exigences de la matière, puisque c'est la mère qui fournit la matière, non à titre de peine mais avec les limites qui lui viennent de la nature. — Mais cela ne paraît pas cohérent. L'immortalité et l'impassibilité de l'état primitif ne dépendaient pas des conditions de la matière, comme nous l'avons dit dans la première Partie mais bien de la justice originelle, par laquelle le corps était soumis à l'âme aussi longtemps que l'âme serait soumise à Dieu. Or, l'absence de cette justice originelle, c'est le péché originel. Donc si, Adam ne péchant pas, le péché d'Ève n'eût pas suffi à transmettre le péché originel à ses enfants, il est évident qu'il n'y aurait pas eu chez ceux-ci absence de justice originelle ni, par suite, passibilité d'aucune sorte ou nécessité de mourir.

3. Cette purification prévenante en faveur de la Bienheureuse Vierge n'était pas requise pour empêcher la transmission du péché originel, mais parce qu'il fallait que la Mère de Dieu brillât d'une pureté extrême. Car rien n'est digne d'être la demeure de Dieu, sans la pureté, selon le Psaume (93, 5) : « La sainteté convient à ta maison, Seigneur. »

### **QUESTION 82 : LE PÉCHÉ ORIGINEL : SON ESSENCE**

1. Le péché originel est-il un habitus ? — 2. N'y a-t-il en chaque homme qu'un seul péché originel ? — 3. Est-il la convoitise ? — 4. Existe-t-il également chez tous ?

Article 1 : Le péché originel est-il un habitus ?

Objections : 1. Il ne semble pas. En effet le péché originel est l'absence de justice originelle, d'après S. Anselme. Ainsi, c'est une privation. Mais la privation s'oppose à l'habitus. Donc le péché originel n'est pas un habitus.



2. Le péché actuel a plus de culpabilité que le péché originel parce qu'il a davantage raison de volontaire. Mais l'habitus du péché n'a pas de culpabilité; autrement l'homme qui dort serait coupable de péché. Donc aucun habitus originel n'a raison de faute.

3. Dans le mal, l'acte précède toujours l'habitus ; en effet l'habitus mauvais n'est jamais infus; il est acquis. Mais aucun acte ne précède le péché originel. Celui-ci n'est donc pas un habitus.

En sens contraire, S. Augustin affirme que par suite du péché originel, les petits enfants ont déjà une aptitude à la convoitise bien qu'ils n'en aient pas encore l'acte. Mais l'aptitude correspond à un habitus. Le péché originel est donc bien un habitus.

Réponse : Comme nous l'avons dit plus haut, il y a deux sortes d'habitus. Il y a celui qui incline la puissance à agir; les sciences et les vertus sont des habitus de cette sorte ; non le péché originel. — L'habitus est aussi, dans une nature composée de plusieurs éléments, une disposition bonne ou mauvaise à l'égard de quelque chose, et surtout quand cette disposition est pour ainsi dire passée à l'état de nature : tel est le cas de la maladie et de la santé. Et en ce sens le péché originel est un habitus. Il est en effet une certaine disposition désordonnée provenant de la rupture de cette harmonie qu'était la justice originelle, de même que la maladie est une disposition dérégulée du corps, laquelle détruit l'équilibre qu'est la santé. Aussi le péché originel est-il appelé « une langueur de la nature ».

Solutions : 1. De même qu'une maladie du corps est une privation, parce qu'elle détruit l'équilibre de la santé, et a quelque chose de positif : les humeurs qui sont mal réglées, de même le péché originel comporte la privation de la justice originelle, et avec cela le dérèglement des différentes parties de l'âme. Ce péché n'est donc pas pure privation mais un habitus faussé.

2. Le péché actuel est un désordre de l'acte, tandis que le péché originel, étant le péché de la nature, est une disposition dérégulée de la nature elle-même; cette disposition a raison de faute en tant qu'elle découle du premier père comme on l'a dit. Or, dans cette nature, une disposition désordonnée de cette sorte a raison d'habitus, tandis que la disposition désordonnée de l'acte n'a pas raison d'habitus. C'est pourquoi le péché originel peut être un habitus, mais non le péché actuel.

3. Cette objection se fonde sur l'habitus qui incline la puissance à l'acte. Le péché originel n'est pas un habitus de cette sorte, bien qu'il entraîne après lui un penchant à des actes désordonnés ; il ne le fait pas directement mais indirectement, c'est-à-dire en éloignant cet obstacle que la justice originelle opposait aux mouvements déréglés; de même aussi une maladie organique entraîne indirectement à sa suite la propension à des mouvements corporels déréglés. — On ne doit pas dire non plus que le péché originel est un habitus infus ; ni un habitus acquis par l'acte, à moins qu'on ne veuille dire l'acte du premier père, et non celui de telle ou telle personne. C'est un habitus inné, dû à notre origine viciée.

Article 2 : N'y a-t-il en chaque homme qu'un seul péché originel ?

Objections : 1. Il semble qu'il y en ait plusieurs, puisqu'on dit dans le Psaume (51, 7) : « Voici que j'ai été conçu dans les iniquités, dans les péchés ma mère m'a conçu. » Mais ce péché dans lequel l'homme est conçu, c'est le péché originel. Donc il y en a plusieurs dans un seul homme.

2. Un seul et même habitus n'incline pas à des choses contraires, car un habitus incline à la manière de la nature, qui ne tend jamais qu'à une seule chose. Or le péché originel, même en un seul homme, incline à des péchés divers et contraires. Il n'est donc pas un seul habitus, mais plusieurs.

3. Le péché originel infecte toutes les parties de l'âme. Or les diverses parties de l'âme sont, comme nous l'avons vu, les sujets divers du péché. Mais puisqu'un même péché ne peut exister en divers sujets, il semble donc que le péché originel n'est pas unique mais multiple.

En sens contraire, il est dit en S. Jean (1, 29): « Voici l'Agneau de Dieu, voici celui qui enlève le péché du monde. » La Glose explique que l'on dit « le péché du monde » au singulier parce qu'il s'agit du péché originel, qui est unique.

Réponse : Il n'y a qu'un seul péché originel dans un homme. Et l'on peut trouver à cela une double raison.

1° La cause de ce péché. Nous l'avons dit, il n'y a que la première faute du premier père qui soit transmise à la postérité. Par suite, le péché originel en chaque homme est numériquement un, et chez tous les hommes proportionnellement un; par référence à son principe premier.

2° L'essence même du péché originel. En effet, dans toute disposition désordonnée, l'unité spécifique dépend de la cause ; l'unité numérique, du sujet. Ainsi les diverses espèces de maladies sont celles qui procèdent de causes diverses, par exemple d'un excès de chaud ou de froid, d'une lésion du foie ou du poumon ; et une maladie spécifiquement une ne peut donner lieu, chez un individu, qu'à une maladie numériquement une. Or, cette mauvaise disposition qui s'appelle le péché originel n'a qu'une cause : la privation de la justice originelle, par laquelle a été supprimée la soumission de l'esprit humain à Dieu. A cause de cela, le péché originel est spécifiquement un et, chez un individu, ne peut être que numériquement un. Chez les divers individus, il est un spécifiquement et proportionnellement, mais se diversifie numériquement.

Solutions : 1. Le pluriel « dans les péchés » est conforme à cet usage de la Sainte Écriture d'employer fréquemment le pluriel pour le singulier, ainsi en Matthieu (2, 20) : « Ils sont morts, ceux qui en voulaient à la vie de l'enfant. » Ou bien parce que tous les péchés actuels préexistent virtuellement dans le péché originel comme dans un principe, ce qui confère à ce péché une multiplicité virtuelle. Ou bien encore parce qu'il y eut dans ce péché du premier père transmis par origine plusieurs difformités morales : orgueil, désobéissance, gourmandise, etc. Ou enfin parce que de multiples parties de l'âme sont infectées par le péché originel.

2. Un seul habitus ne peut incliner par lui-même et directement, autrement dit par sa forme propre, à des choses contraires. Mais il le peut indirectement et par accident, c'est-à-dire en éloignant l'obstacle. Ainsi, une fois détruite l'harmonie d'un corps mixte, les éléments s'en vont en sens contraire. Et pareillement, une fois détruite l'harmonie de la justice originelle, les diverses puissances de l'âme se portent à des objets divers.

3. Le péché originel infecte les diverses parties de l'âme selon qu'elles constituent un tout, de même que la justice originelle les contenait toutes dans l'unité. C'est pourquoi il n'y a qu'un seul péché originel. De même il n'y a qu'une fièvre dans un individu, bien que diverses parties du corps en soient incommodées.

Article 3 : Le péché originel est-il la convoitise ?

Objections : 1. Il ne semble pas. Le Damascène dit que tout péché est contre la nature. Or la convoitise est conforme à la nature puisqu'elle est l'acte du concupiscible qui est une puissance naturelle. La convoitise n'est donc pas le péché originel.

2. Par le péché originel s'installe en nous ce que l'Apôtre appelle « les passions des péchés » (Rm 7, 5). Mais il y a beaucoup d'autres passions que la convoitise. Le péché originel n'est donc pas plus celle-là qu'une autre.

3. Par le péché originel toutes les parties de l'âme sont dérégées, a-t-on dit. Mais ce qu'il y a de plus élevé dans l'âme, au dire du Philosophe, c'est l'intelligence. Le péché originel est donc l'ignorance plutôt que la convoitise.

En sens contraire, S. Augustin déclare : « La convoitise est la rançon du péché originel. »

Réponse : Tout être est déterminé spécifiquement par sa forme. D'autre part, nous venons de dire que ce qui détermine spécifiquement le péché originel, c'est sa cause. Il faut donc que ce qu'il y

a de formel en lui soit défini par sa cause. Mais comme des choses opposées ont des causes opposées, il y a lieu de définir la cause du péché originel par celle de la justice originelle qui en est l'opposé. Or tout le plan de la justice originelle tient à ceci : que la volonté de l'homme était soumise à Dieu. Cette soumission se faisait avant tout et principalement par la volonté, parce que c'est à elle qu'il appartient, nous le savons, de mouvoir à leur fin toutes les autres parties de l'âme. Aussi est-ce la volonté qui, en se détournant de Dieu, a amené le désordre dans toutes les autres facultés. Ainsi donc, la privation de cette justice par laquelle la volonté demeurerait soumise à Dieu est ce qu'il y a de formel dans le péché originel et tout autre désordre dans les facultés de l'âme se présente en ce péché comme l'élément matériel. — Mais ce qui constitue ce désordre des autres facultés, c'est surtout qu'elles sont tournées outre mesure vers les biens périssables. Et c'est là le désordre auquel on peut donner le nom général de convoitise. Ainsi le péché originel est matériellement la convoitise, mais formellement l'absence de justice originelle.

Solutions : 1. Ce qui est naturel chez l'homme, c'est que le concupiscible soit régi par la raison; c'est pourquoi les actes de convoitise ne sont vraiment naturels chez nous que dans la mesure où ils sont subordonnés à la raison; s'ils sortent des limites de la raison, c'est, pour l'homme, contre la nature. Telle est précisément la convoitise dans le péché originel.

2. Ainsi que nous l'avons dit en parlant des passions, celles de l'irascible se ramènent aux passions du concupiscible comme aux plus fondamentales. Et parmi celles-ci la convoitise, avons-nous dit, agit avec plus de violence et est plus vivement sentie. C'est pourquoi le désordre originel lui est attribué comme une passion majeure, dans laquelle toutes les autres sont en quelque sorte incluses.

3. De même que dans le bien l'intelligence et la raison ont la primauté, de même dans le mal c'est au contraire la partie inférieure de l'âme qui se trouve au premier rang, parce que c'est elle qui obscurcit la raison et l'entraîne, nous l'avons dit. Voilà pourquoi nous disons que le péché originel, c'est plutôt la convoitise que l'ignorance, bien que l'ignorance soit aussi comprise dans ces défauts qui sont la matière du péché originel.

Article 4 : Le péché originel existe-t-il également chez tous ?

Objections : 1. En apparence non, puisque tout le monde n'est pas également enclin à la convoitise, et que le péché originel n'est pourtant pas autre chose. Donc le péché originel n'existe pas également chez tous.

2. Le péché originel est un mauvais état de l'âme comme la maladie est un mauvais état du corps. Mais il y a du plus et du moins dans la maladie. Donc aussi dans le péché originel.

3. S. Augustin dit que « c'est le désir charnel qui transmet le péché originel aux descendants. »

Or, il arrive que ce désir est plus fort chez l'un que chez l'autre dans les actes de la génération.

Le péché originel peut donc être plus grand chez l'un que chez l'autre.

En sens contraire, le péché originel est le péché de la nature, nous l'avons dit. Mais, la nature étant égale chez tous, ce péché l'est aussi.

Réponse : Dans le péché originel il y a deux choses — l'absence de la justice originelle, et le rapport de cette absence avec le péché du premier père, dont elle découle par le vice même des origines. Quant à la première chose, le péché originel n'admet pas de plus et de moins, car le don de la justice originelle a disparu tout entier; il y a là une de ces privations absolues, comme sont la mort et les ténèbres, qui n'admettent pas, avons-nous dit, le plus et le moins. Et il en est de même quant à la seconde chose; tous en effet nous avons la même relation avec ce principe premier de nos origines viciées d'Où le péché originel a reçu sa raison de faute; car les relations n'admettent pas le plus et le moins. Il est donc évident que le péché originel ne peut pas être plus chez l'un que chez l'autre.

Solutions : 1. La justice originelle était le lien qui maintenait dans l'ordre toutes les facultés de l'âme. Chacune d'elles, une fois ce lien brisé, tendra à son propre mouvement avec d'autant plus de véhémence qu'elle aura eu plus de force. Mais il arrive que des facultés de l'âme soient plus fortes chez l'un que chez l'autre, à cause de la diversité des complexions. Donc, le fait qu'un homme soit plus qu'un autre enclin à la convoitise, n'est pas en raison du péché originel, puisque le lien de la justice originelle est également brisé chez tous, et que chez tous également les parties inférieures de l'âme sont abandonnées à elles-mêmes ; mais le fait se produit, nous l'avons dit, à cause d'une diversité dans la disposition des puissances.

2. La maladie corporelle, même si elle est d'une même espèce, n'a pas chez tous une cause égale. Supposons qu'il s'agisse de la fièvre putride provoquée par le choléra ; l'état de décomposition peut être plus ou moins avancé, et plus proche ou plus éloigné du principe de la vie. Tandis que la cause du péché originel est égale chez tous. Ce n'est donc pas comparable.

3. Le désir charnel qui transmet le péché originel à la descendance, ce n'est pas le désir actuel ; car, supposé même que par le secours divin il fût accordé à quelqu'un de ne ressentir dans l'acte de la génération aucun désir déréglé, il transmettrait encore à sa descendance le péché originel. Ce désir charnel doit s'entendre d'un désir qui est un habitus, du fait que l'appétit sensible n'est plus contenu sous l'empire de la raison parce que le lien de la justice originelle est défait. Et un tel désir est égal chez tous.

### **QUESTION 83 : LE PÉCHÉ ORIGINEL : SON SIÈGE EN NOUS**

1. Le siège du péché originel est-il d'abord la chair ou bien l'âme ? -2. Est-il dans l'essence de l'âme avant d'être dans ses puissances ? — 3. Est-ce la volonté avant les autres puissances ? — 4. Quelques-unes de ces puissances — la puissance générative, l'appétit concupiscible et le sens du toucher — sont-elles spécialement infectées ?

Article 1 : Le sujet du péché originel est-il d'abord la chair, ou bien l'âme ?

Objections : 1. Il semble que le péché originel soit dans la chair plutôt que dans l'âme. En effet, l'opposition de la chair à l'égard de l'esprit provient de la corruption du péché originel. Mais la racine de cette opposition, se situe dans la chair; car l'Apôtre dit (Rm 7, 23) : « je vois dans mes membres une autre loi, qui s'oppose à celle de mon esprit. »

2. Il y a toujours plus dans la cause que dans l'effet, plus de chaleur par exemple dans le feu qui chauffe que dans l'eau qui est chauffée. Or, si l'âme est infectée de la tache originelle, c'est par la semence, qui est charnelle. Donc le péché originel est davantage dans la chair que dans l'âme.

3. Nous contractons ce péché du fait de notre premier père, selon que nous étions en lui dans le principe séminal. Or il n'y avait pas là notre âme, mais seulement notre chair. Le péché originel n'est donc pas dans l'âme mais dans la chair.

4. L'âme raisonnable est créée par Dieu et infusée par lui à un corps. Donc, si elle était infectée par le péché originel, sa souillure serait le résultat de sa création, ou bien de son infusion dans la chair, et Dieu serait ainsi la cause du péché, puisqu'il est l'auteur de la création comme de l'infusion de l'âme.

5. Aucun homme sage ne verserait une liqueur précieuse dans un vase infecté, en sachant que la liqueur en serait infectée elle-même. Mais l'âme rationnelle est plus précieuse que toute liqueur. Si par son union avec le corps elle pouvait être infectée de la souillure originelle, Dieu qui est la sagesse même, n'opérerait jamais une telle infusion dans le corps. Il l'opère pourtant. Donc l'âme n'est pas souillée par la chair, et le péché originel n'est pas dans l'âme, mais dans la chair.

En sens contraire, le sujet de la vertu est le même que celui de son contraire, le vice ou le péché. Or la chair ne peut pas être le sujet de la vertu. Car l'Apôtre dit aux Romains (7, 18) : « je sais que le bien n'habite pas en moi, je veux dire dans ma chair. » Donc ce n'est pas la chair mais l'âme seulement qui peut être le sujet du péché originel.

Réponse : Une chose peut se trouver dans une autre à double titre : comme dans sa cause principale ou instrumentale, ou comme dans son siège. Ainsi le péché originel de tous les hommes a existé dans le premier homme comme dans sa cause première et principale, Adam étant, selon l'Apôtre (Rm 5, 12 Vg), « celui en qui tous ont péché ». Dans la semence corporelle, le péché originel existe comme dans une cause instrumentale car c'est par la vertu active de la semence que le péché est transmis à la postérité avec la nature humaine. Mais, pour ce qui est de son siège, le péché originel ne peut nullement exister dans la chair, il ne peut exister que dans l'âme.

La raison en est que le péché originel se transmet de la volonté du premier père à la postérité par le mouvement de la génération, de la même manière, avons-nous dit, que le péché actuel découle de la volonté d'un individu sur les autres parties de sa personne. En cette dérivation on peut précisément observer que tout ce qui provient de la motion de la volonté pécheresse pour atteindre une partie de l'être humain capable d'avoir part elle-même au péché d'une manière quelconque, soit comme sujet, soit comme instrument du péché, tout cela a raison de faute; ainsi, une volonté de gourmandise communique à l'appétit concupiscible la convoitise de la nourriture, aux mains et à la bouche l'acte de l'absorber, et toutes ces facultés, dans la mesure où la volonté les porte à mal faire, sont des instruments du péché. Au contraire, ce qui se propage après coup dans la faculté de nutrition et dans les organes intéressés qui ne sont pas de nature à être mus par la volonté, tout cela n'a pas raison de faute.

Ainsi donc, puisque l'âme peut être le siège de la faute, la chair n'a rien en elle pour l'être. Tout ce que la corruption du premier péché apporte à l'âme, a raison de faute. Tout ce qu'elle apporte à la chair n'a pas raison de faute, mais de peine. Ainsi donc c'est l'âme qui est le siège du péché originel et non la chair.

Solutions: 1. Comme le fait remarquer S. Augustin, l'Apôtre parle là de l'homme déjà racheté, qui a été délivré de la faute mais demeure soumis à la peine ; c'est à ce titre que le péché est dit habiter dans la chair. Il ne s'ensuit donc pas que la chair ait à porter une faute, mais seulement une peine.

2. Le péché originel est causé par la semence à titre de cause instrumentale. Or il n'est pas nécessaire qu'il y ait davantage dans la cause instrumentale que dans l'effet. C'est seulement dans la cause principale qu'il doit y avoir davantage. Tel a été le cas du péché originel : il a existé plus fortement chez Adam puisqu'il a été en lui sous forme de péché actuel.

3. Nos âmes, par la voie du principe séminal, n'étaient pas en Adam au moment de son péché comme dans une cause effective mais comme dans une cause dispositive ; en effet, la semence corporelle n'a pas la vertu de produire une âme raisonnable, mais de disposer à sa venue.

4. L'infection du péché originel n'est nullement causée par Dieu, mais uniquement par le péché du premier père, au moyen de la génération charnelle. Voilà pourquoi, comme la création met l'âme en rapport avec Dieu seul, on ne peut pas dire que nos âmes soient souillées du fait de leur création. — Mais leur infusion la met en rapport, d'une part avec Dieu auteur de cette infusion, d'autre part avec la chair dans laquelle l'âme est infusée. C'est pourquoi, si l'on regarde du côté de Dieu qui opère cette infusion, on ne peut pas dire qu'ele soit pour l'âme la cause de la souillure originelle; il faut regarder pour cela uniquement du côté du corps auquel l'âme est infusée.

5. Le bien commun passe avant le bien particulier. Aussi Dieu dans sa sagesse ne va pas abandonner l'ordre général des choses qui veut que telle âme soit infusée en tel corps, afin d'éviter l'infection de cette âme particulière. D'autant plus que la nature de l'âme humaine comporte qu'elle commence à exister uniquement dans un corps, comme on l'a vu dans la première Parties. D'ailleurs il vaut encore mieux pour elle exister ainsi, suivant la nature, que de ne pas exister du tout; surtout quand on sait qu'elle peut, par la grâce, échapper à la damnation.

Article 2 : Le péché originel est-il dans l'essence de l'âme avant d'être dans ses puissances ?

Objections : 1. Il semble que le péché originel ne réside pas dans l'essence de l'âme avant de résider dans ses puissances. En effet, l'âme est par nature sujet du péché quant à ce qui peut être mû par la volonté. Or la volonté ne peut pas mouvoir l'âme jusqu'en son essence, elle ne peut la mouvoir que dans ses puissances. Le péché originel réside donc seulement dans les puissances.

2. Le péché originel s'oppose à la justice originelle. Mais la justice originelle existait dans une puissance de l'âme, celle où siège la vertu. Le péché originel est donc, lui aussi, dans la puissance plus que dans l'essence de l'âme.

3. De même que le péché originel découle de la chair jusque dans l'âme, de même il découle de l'essence de l'âme jusqu'aux puissances. Mais le péché originel est dans l'âme plus que dans la chair. Donc il est aussi dans les puissances de l'âme plus que dans l'essence.

4. Le péché originel, avons-nous dit, c'est la convoitise. Mais celle-ci se tient dans les puissances de l'âme. Donc le péché originel aussi.

En sens contraire, nous avons dit que le péché originel est appelé péché naturel. Or c'est par son essence et non par ses puissances que l'âme est la forme du corps et lui donne sa nature. On l'a vu dans la première Partie. C'est donc principalement dans son essence que l'âme est le siège du péché originel.

Réponse : Dans l'âme, ce qui est le siège primordial d'un péché, c'est ce qui se rattache en premier lieu à la cause effective du péché. Si cette cause est le plaisir des sens par exemple, ce plaisir appartenant à la faculté concupiscible comme son objet propre, c'est là que doit être le siège propre de ce péché. Or il est manifeste que la cause du péché originel est causée par notre origine même. Par suite, la partie de l'âme qui est la première atteinte par l'origine humaine est le premier siège du péché originel. Mais au terme de la génération, l'origine atteint l'âme en tant qu'elle est la forme du corps, et ce rôle, avons-nous dit dans la première Partie revient à ce qui est proprement l'essence. C'est donc dans son essence que l'âme est le siège premier du péché originel.

Solutions : 1. De même que la motion de la volonté chez un particulier s'étend aux puissances de l'âme mais ne va pas jusqu'à l'essence, de même la motion de la volonté du premier homme qui a engendré va d'abord à l'essence de l'âme, par la voie de la génération, ainsi que nous venons de le dire.

2. La justice originelle, elle aussi, se rapportait de façon primordiale à l'essence de l'âme; elle était en effet le don accordé par Dieu à la nature humaine, et c'est l'essence de l'âme que vise cette nature, avant les puissances. Car celles-ci semblent se rapporter plutôt à la personne, étant les principes des actes personnels. Aussi sont-elles proprement le siège des péchés actuels, qui sont des péchés personnels.

3. Le corps est par rapport à l'âme comme la matière par rapport à la forme; celle-ci, bien qu'étant la dernière dans l'ordre de la génération, est cependant la première dans l'ordre de la perfection et de la nature. Mais l'essence de l'âme est par rapport aux puissances comme sont les sujets par rapport à leurs accidents propres : ces derniers sont postérieurs à leurs sujets et dans

l'ordre de la génération et dans celui de la perfection. On ne peut donc pas faire le même raisonnement dans les deux cas.

4. La convoitise n'a qu'un rôle matériel dans le péché originel et s'y présente comme une conséquence, nous l'avons dit récemment.

Article 3 : Le péché originel a-t-il pour siège la volonté avant les autres puissances ?

Objections : 1. Il ne semble pas. Car tout péché appartient fondamentalement à la puissance qui le cause par son acte. Mais le péché originel est causé par l'acte de la puissance d'engendrer. C'est donc à cette puissance entre toutes les autres qu'il semble plutôt appartenir.

2. Le péché originel se transmet par la semence charnelle. Mais il y a d'autres puissances de l'âme qui sont plus proches de la chair que la volonté; c'est évident pour les puissances sensibles puisqu'elles se servent d'un organe corporel. C'est donc là plutôt que dans la volonté que se tient le péché originel.

3. L'intelligence passe avant la volonté, puisqu'il n'y a de volonté que pour un bien saisi intellectuellement. Donc si le péché originel infecte toutes les puissances de l'âme, il semble qu'il doive commencer par l'intelligence, puisqu'elle est la première.

En sens contraire, S. Anselme dit que la justice originelle est la rectitude de la volonté. C'est dire qu'elle regarde d'abord la volonté. Son contraire, le péché originel, regarde donc aussi la volonté avant toute autre puissance.

Réponse : Dans l'infection originelle il y a deux aspects à considérer. D'abord son inhérence à un sujet, et de ce côté elle regarde, comme nous l'avons dit, l'essence de l'âme. Ensuite, il faut considérer son inclination à l'acte, et de cette façon elle regarde les puissances de l'âme. Il faut donc qu'elle regarde avant tout celle des facultés qui est la première dans l'inclination à pécher. Or d'après ce que nous avons dit plus haut, c'est la volonté. Donc le péché originel regarde d'abord la volonté.

Solutions : 1. Ce qui cause le péché originel dans l'homme, ce n'est pas la faculté d'engendrer qui est en puissance chez l'enfant, mais celle qui est en acte chez le père. Il n'est donc pas nécessaire que la puissance d'engendrer soit chez l'enfant le premier siège du péché originel.

2. Il y a dans le péché originel un double processus, un de la chair à l'âme, l'autre de l'essence de l'âme aux puissances. Le premier est selon l'ordre de la génération, mais le second selon l'ordre de la perfection. Et c'est pourquoi, bien que d'autres puissances, les puissances sensibles, soient plus proches de la chair, cependant, parce que la volonté est, comme puissance supérieure, plus proche de l'essence de l'âme, c'est à elle que parvient en premier lieu l'infection du péché originel.

3. D'une certaine manière l'intelligence précède la volonté en tant qu'elle lui propose son objet. Mais d'une autre manière la volonté précède l'intelligence dans l'ordre de la motion à l'acte, et c'est cette motion qui intéresse le péché.

Article 4 : Quelques-unes de ces puissances — la puissance génératrice, l'appétit concupiscible et le sens du toucher — sont-elles spécialement infectées ?

Objections : 1. Il semble qu'elles ne soient pas plus infectées que les autres puissances. En effet, l'infection du péché originel semble concerner davantage la partie de l'âme qui peut être avant toute autre le sujet du péché. Or c'est la partie raisonnable de l'âme, et principalement la volonté. C'est donc elle qui est le plus infectée par le péché originel.

2. Aucune puissance de l'âme n'est infectée par une faute, si ce n'est dans la mesure où elle peut obéir à la raison. Or le Philosophe fait remarquer que la puissance d'engendrer ne peut pas obéir à la raison. Elle n'est donc pas la puissance la plus infectée par le péché originel.

3. La vue est plus spirituelle que les autres sens, et plus proche de la raison, en ce qu'elle « découvre plus de différences entre les choses », d'après Aristote. Mais l'infection d'une faute est premièrement dans la raison. La vue est donc plus infectée que le toucher.

En sens contraire, S. Augustin dit que « l'infection du péché originel apparaît surtout dans le mouvement des organes génitaux, lesquels ne sont pas soumis à la raison ». Ces organes sont précisément au service de la puissance d'engendrer, et celle-ci s'exerce dans l'union des sexes, où le plaisir du toucher excite extrêmement la convoitise. Donc l'infection de la faute originelle s'attache surtout à ces trois choses : la puissance d'engendrer, l'appétit concupiscible et le sens du toucher.

Réponse : Ce qu'on a coutume d'appeler infection, c'est la corruption qui est de nature à se communiquer; aussi est-ce le nom que l'on donne aux maladies contagieuses comme la lèpre, la gale, etc. Mais si la corruption du péché originel se communique, c'est, nous l'avons dit, par l'acte de la génération. Par conséquent, ce sont surtout les puissances qui concourent à cet acte que l'on peut dire infectées. Or cet acte est, d'une part, au service de la puissance d'engendrer, en tant qu'elle est ordonnée à la génération. D'autre part, il comporte en lui-même une délectation du toucher, laquelle est l'objet majeur de l'appétit concupiscible. Voilà pourquoi, bien que l'on doive dire que toutes les parties de l'âme ont été corrompues par le péché originel, on dit que les trois qui viennent d'être nommées sont dites spécialement corrompues et infectées.

Solutions : 1. Par le côté où il incline aux péchés actuels, le péché originel s'attache principalement à la volonté, nous venons de le dire. Mais par le côté où il se transmet à la descendance, il se rattache de façon toute proche aux puissances en question, et à la volonté de façon éloignée.

2. L'infection de la faute actuelle n'intéresse que les puissances qui sont mues par la volonté du pécheur. Mais l'infection de la faute originelle ne vient pas de la volonté de celui qui la contracte, elle découle de la nature par la voie même des origines, auxquelles s'emploie la puissance d'engendrer. Voilà pourquoi l'infection du péché originel est dans cette puissance.

3. La vue n'intéresse l'acte de la génération que comme préparation éloignée, dans ce sens qu'elle nous montre l'apparence de ce qui est désirable. Mais la délectation s'achève dans le toucher. C'est pourquoi l'infection originelle est attribuée au toucher plus qu'à la vue.

### **QUESTION 84 : LES PÉCHÉS CAPITALS**

Dans cette recherche des causes du péché il faut enfin examiner comment un péché peut être cause d'un autre.

1. La cupidité est-elle la racine de tous les péchés ? — 2. L'orgueil est-il le commencement de tout péché ? — 3. En dehors de l'orgueil et de l'avarice, y a-t-il d'autres péchés spéciaux qui doivent être appelés vices capitaux ? — 4. Combien y en a-t-il, et quels sont-ils ?

Article 1 : La cupidité est-elle la racine de tous les péchés ?

Objections : 1. Il ne semble pas. Car la cupidité, le désir immodéré des richesses, s'oppose à la vertu de libéralité. Or la libéralité n'est pas la racine de toutes les vertus. La cupidité n'est donc pas la racine de tous les vices.

2. Le désir des moyens procède du désir de la fin. Or les richesses, objet de la cupidité, ne sont désirées que comme des moyens utiles à une certaine fin, d'après Aristote. Donc la cupidité n'est pas la racine de tout péché, mais avant elle il y a une autre racine d'où elle sort.



3. Il se trouve fréquemment que l'avarice, nommée aussi cupidité, a son origine en d'autres péchés ; par exemple, on désire l'argent par ambition ou pour satisfaire la gourmandise. L'avarice n'est donc pas la racine de tous les péchés.

En sens contraire, l'Apôtre affirme (1 Tm 6, 10) : « La racine de tous les maux, c'est la cupidité. »

Réponse : Selon certains, le mot cupidité peut être pris en trois sens. 1° Le désir désordonné des richesses. A ce titre, c'est un péché spécial. 2° La recherche dérégulée d'un bien temporel quelconque, et à cet égard c'est l'élément générique de tout péché, puisqu'il y a en tout péché, comme on sait, une conversion désordonnée au bien périssable. 3° On emploie encore le mot pour signifier cette inclination de la nature corrompue à rechercher de façon désordonnée les biens corruptibles. Et c'est à ce titre que l'on appelle la cupidité, la racine de tous les péchés ; elle ressemble à la racine par laquelle l'arbre tire son aliment du sol, car c'est de l'amour des choses temporelles que provient tout péché.

Assurément tout cela est vrai. Cependant il ne semble pas que ce soit conforme à la pensée de l'Apôtre lorsqu'il dit que la cupidité est la racine de tous les péchés. Manifestement en effet il parle à cet endroit (1 Tm 6, 9) contre ceux qui « pour vouloir devenir riches, tombent dans les tentations et dans le piège du diable... du fait que la racine de tous les maux est la cupidité ». Il est donc évident qu'il parle de la cupidité comme du désir immodéré des richesses. Et c'est en ce sens qu'il faut dire que la cupidité, comme péché spécial, est appelée la racine de tous les péchés, à la manière d'une racine qui fournit de la nourriture à l'arbre tout entier. Nous voyons en effet que l'homme acquiert avec la richesse la faculté de perpétrer n'importe quel péché et celle d'en avoir le désir, du fait que l'argent peut aider à se procurer les biens de ce monde quels qu'ils soient, selon le mot de l'Ecclésiaste (10, 19 Vg) : « A l'argent tout obéit. » C'est évidemment par là que la cupidité des richesses est la racine de tous les péchés.

Solutions : 1. La vertu n'a pas la même origine que le péché. Le péché a son origine dans l'appétit des biens périssables; c'est pourquoi le désir de ce qui aide à obtenir tous les biens de ce monde est appelé la racine des péchés. La vertu au contraire a son origine dans l'appétit des biens impérissables ; c'est pourquoi la charité, qui est l'amour de Dieu, se place à la racine des vertus, selon l'expression de l'Apôtre (Ep 3, 17) « Enracinés et fondés dans la charité. »

2. On dit que le désir de l'argent est la racine des péchés, non pas que les richesses soient recherchées pour elles-mêmes comme une fin dernière, mais parce qu'elles sont très recherchées comme utiles à toutes les fins temporelles. Et parce qu'un bien universel est plus désirable qu'un bien particulier, l'argent excite la convoitise plus que ne font certains biens particuliers, parce qu'avec lui on peut avoir des biens en même temps que beaucoup d'autres.

3. Dans les choses naturelles on ne cherche pas ce qui se fait toujours, mais ce qui arrive le plus souvent, parce qu'il est dans la nature des choses corruptibles de pouvoir être empêchées, si bien qu'elles n'agissent pas toujours de la même manière. De même, en morale, on considère ce qui existe la plupart du temps, mais non ce qui existe toujours, parce que la volonté n'agit pas de façon nécessaire. L'avarice n'est donc pas appelée la racine de tous les maux au point de n'avoir pas quelquefois un autre mal pour racine; mais parce que c'est d'elle que sortent le plus souvent les autres maux pour la raison que nous venons de dire.

Article 2 : L'orgueil est-il le commencement de tout péché ?

Objections : 1. Il ne semble pas. Car la racine est le commencement de l'arbre. Mais nous venons de dire que la cupidité est la racine de tous les péchés. C'est donc elle aussi, et non l'orgueil, qui en est le commencement.

2. Il est dit dans l'Écclésiastique (11, 12) que « le commencement de l'orgueil, c'est d'abandonner Dieu ». Or cette apostasie est un péché très déterminé. Il y a donc un péché qui est le commencement de l'orgueil, et l'orgueil n'est pas le commencement de tout péché.

3. Le péché qui est le commencement de tous les autres, c'est, semble-t-il, celui qui les fait accomplir tous. Or tel est « l'amour désordonné de soi-même, qui fait la cité de Babylone », comme dit S. Augustin. C'est donc l'amour de soi qui est le commencement de tout péché, mais non pas l'orgueil.

En sens contraire, il est dit dans l'Écclésiastique (10, 13 Vg) : « Le commencement de tout péché, c'est l'orgueil. »

Réponse : Certains prétendent que le mot orgueil signifie trois choses. — 1° L'appétit désordonné de sa propre excellence. Et c'est alors un péché spécial — 2° Un certain mépris actuel de Dieu, manifesté par la non-soumission à ses commandements. On dit alors que c'est un péché général. — 3° Un certain penchant de la nature corrompue à cette sorte de mépris. C'est en ce sens-là, disent-ils, que l'orgueil est le commencement de tout péché. Il diffère de la cupidité, car la cupidité regarde dans le péché la conversion au bien périssable où le péché trouve en quelque sorte sa nourriture et son entretien, et c'est pourquoi on parle de « racine ». Mais l'orgueil regarde le péché sous l'angle de l'aversion à l'égard de Dieu, au précepte de qui l'homme refuse de se soumettre ; c'est pourquoi l'orgueil est appelé un « commencement », parce que c'est dans cette aversion que commence à se réaliser la raison de mal.

Certes, tout cela est vrai. Cependant ce n'est pas la pensée du Sage lorsqu'il dit : « Le commencement de tout péché, c'est l'orgueil. » Manifestement en effet il parle de l'orgueil comme de l'appétit désordonné de la propre excellence, ainsi qu'on le voit clairement par ce qui suit (10, 15) : « Dieu a renversé de leur place les chefs orgueilleux. » C'est de cela du reste que parle l'auteur à cet endroit dans presque tout le chapitre. Voilà pourquoi il faut dire que l'orgueil, même en tant que péché spécial, est le commencement de tout péché. — Il faut bien se rendre compte, en effet, que dans les actes volontaires, comme sont les péchés, il y a deux ordres : l'ordre d'intention, et l'ordre d'exécution. Dans l'ordre d'intention, c'est la fin qui a raison de principe, comme nous l'avons maintes fois répété. Or la fin de l'homme, dans l'acquisition de tous les biens temporels, c'est d'obtenir par ce moyen une perfection et une excellence particulières. Aussi à cet égard l'orgueil, qui est la recherche de l'excellence, est donné comme le commencement de tout péché. Mais dans l'ordre d'exécution, ce qu'il y a de premier c'est ce qui fournit le moyen de contenter tous les mauvais désirs, ce qui est comme une racine nourricière, à savoir les richesses. Voilà pourquoi l'avarice est supposée être, de ce côté, la racine de tous les maux, dans le sens que nous avons dit à l'article précédent.

Solutions : 1. Cela répond clairement à la première objection.

2. L'apostasie est appelée le commencement de l'orgueil, du côté de l'aversion à l'égard de Dieu. Car du fait que l'homme ne veut pas se soumettre à Dieu, il est amené à vouloir démesurément sa propre supériorité dans les choses de ce monde. De sorte que dans ce passage l'apostasie n'est pas prise comme un péché spécial, mais plutôt comme une condition générale de tout péché, celle qui consiste à se détourner du bien impérissable. — On peut encore dire qu'apostasier Dieu est appelé le commencement de l'orgueil, parce que c'en est la forme première. Car le propre de l'orgueil est de ne vouloir se soumettre à aucun supérieur, et principalement de ne pas vouloir se soumettre à Dieu. De là vient que l'homme s'élève indûment au-dessus de lui-même selon toutes les autres espèces d'orgueil.

3. L'homme s'aime lui-même en ce qu'il veut son excellence, car c'est une même chose de s'aimer et de se vouloir du bien. Aussi revient-il au même de supposer au commencement de tout péché l'orgueil, ou l'amour de soi.

Article 3 : En dehors de l'orgueil et de l'avarice, y a-t-il d'autres péchés spéciaux qui doivent être appelés vices capitaux ?

Objections : 1. Il ne semble pas. Car, selon Aristote « la tête semble avoir les mêmes fonctions chez les animaux que la racine dans les plantes »; car les racines sont comme la bouche de la plante. Donc, si la cupidité est appelée « racine de tous les maux », elle seule semble devoir être appelée aussi le vice capital, à l'exclusion d'aucun autre péché.

2. La tête représente un certain ordre dans tout le corps, puisque c'est elle qui en quelque sorte distribue à tous les membres la sensibilité et le mouvement. Au contraire, qui dit péché, dit privation d'ordre. Donc un péché n'a pas raison de tête. Ainsi, on ne doit pas soutenir l'existence de péchés capitaux.

3. On donne ce nom aux crimes qui sont frappés de la peine capitale. Or il s'en trouve en chaque genre de faute. S'il y a des péchés capitaux, ce ne sont donc pas des espèces déterminées.

En sens contraire, S. Grégoire énumère certains vices spéciaux qu'il dit être péchés capitaux.

Réponse : Capital vient de caput, qui veut dire tête. Or la tête, au sens propre, est cet organe qui est le principe et qui a la direction de l'organisme tout entier. De là, métaphoriquement, le nom de tête donné à tout ce qui est principe et exerce une direction. Ainsi, des hommes qui dirigent les autres et les gouvernent, on dit qu'ils sont à la tête des autres. (On parle aussi de vice appelé « capital » au sens propre du mot : c'est celui que l'on paye de la peine capitale, c'est-à-dire de sa tête. Mais ce n'est pas dans ce sens-là que nous voulons parler maintenant de péchés capitaux.) Nous prenons le mot au figuré en tant qu'il désigne une faute qui est le principe et qui a la direction d'autres fautes. Et ainsi on appelle vice capital celui qui donne naissance à d'autres vices, principalement en qualité de cause finale, puisque c'est là, avons-nous dit, ce qu'il y a de formel en fait d'origine. C'est pourquoi le vice capital n'est pas seulement le principe d'autres vices, mais encore il les dirige et en quelque sorte les guide; toujours, en effet, l'art ou l'habitus qui visent à une fin exercent un rôle de principe et de commandement pour les moyens de cette fin. Aussi S. Grégoire compare-t-il ces sortes de péchés capitaux à des chefs d'armées.

Solutions : 1. Capital vient en effet de tête, toutefois par une sorte de dérivation ou participation, comme une chose ayant quelques-unes des propriétés de la tête, mais n'étant pas la tête absolument parlant. C'est pourquoi les vices appelés capitaux ne sont pas seulement ceux qui constituent la première origine des péchés, comme l'avarice qui est dénommée la racine du mal, et l'orgueil qui en est appelé le commencement, mais ce sont aussi ceux qui constituent une origine prochaine à l'égard de plusieurs autres péchés.

2. Le péché est privé d'ordre au plan de l'aversion ; c'est par là en effet qu'il a raison de mal ; or, selon S. Augustin, « le mal est une privation de mesure, d'ordre et de beauté ». Mais en ce qui concerne la conversion, le péché regarde un certain bien. Aussi à cet égard peut-on dire qu'il a un ordre.

3. Cet argument est fondé sur la faute qui est dite capitale en raison de la peine encourue, mais ce n'est pas de cela que nous parlons ici.

Article 4 : Combien y a-t-il de péchés capitaux, et quels sont-ils ?

Objections : 1. Il ne semble pas qu'on puisse dire qu'il y a sept péchés capitaux, qui sont : la vaine gloire, l'envie, la colère, l'avarice, la tristesse, la gourmandise, la luxure. En effet, les péchés s'opposent aux vertus. Or les vertus principales sont, on l'a dit, au nombre de quatre. Donc les vices principaux ou capitaux ne sont que quatre.

2. Les passions de l'âme sont des causes de péché, on l'a dit. Or les passions principales sont au nombre de quatre. Deux d'entre elles ne sont pas mentionnées dans cette liste : l'espoir et la crainte. Or, on énumère des vices auxquels se rattachent la délectation et la tristesse, car la délectation ressortit à la gourmandise et à la luxure, la tristesse à l'acédie et à l'envie. Donc cette énumération des péchés principaux est mauvaise.

3. La colère n'est pas une passion principale on ne devrait donc pas la mettre parmi les vices principaux.

4. De même que la cupidité ou avarice est la racine des fautes, l'orgueil en est, avons-nous dit'. le commencement. Si l'on compte l'avarice au rang des péchés capitaux, on devrait donc aussi compter l'orgueil.

5. On commet des péchés qui ne peuvent être causés par aucun de ceux-ci, comme se tromper par ignorance, ou faire une faute avec une bonne intention, par exemple, voler pour faire l'aumône. Le dénombrement des péchés capitaux n'est donc pas suffisant.

En sens contraire, cette énumération a pour elle l'autorité de S. Grégoire.

Réponse : On appelle vices capitaux, avons-nous dit, ceux qui donnent naissance à d'autres, principalement selon la raison de cause finale. Or cette origine peut être considérée de deux façons. 1° D'après la condition du pécheur : il est attaché au maximum à une fin, à partir de laquelle il passe le plus souvent à d'autres péchés. Mais cette origine ne peut faire la matière d'une technique, parce que les dispositions particulières des individus varient à l'infini. 2° D'après la nature même des choses et le rapport des fins entre elles. A ce point de vue, un vice sort le plus souvent d'un autre vice, ce qui fait que ce mode d'origine peut être l'objet d'une connaissance technique.

D'après cela donc, on appelle vices capitaux ceux dont les fins présentent certaines raisons primordiales de mouvoir l'appétit. La distinction de ces raisons permet de distinguer les péchés capitaux. Or, un objet peut mouvoir l'appétit de deux manières. 1° Directement et par lui-même; c'est ainsi que le bien nous incite à le poursuivre, et que le mal, pour la même raison, nous incite à le fuir. 2° Indirectement et par l'intermédiaire d'autre chose ; ainsi lorsque nous recherchons un mal à cause d'un bien qui s'y trouve joint, ou que nous fuyons un bien à cause d'un mal qui y est annexé.

Or il y a pour l'homme trois espèces de biens. D'abord, un certain bien de l'âme, celui dont l'attrait tient uniquement à l'idée qu'on se fait de la chose : ainsi, l'excellence que confèrent la louange ou les honneurs. C'est ce bien que la vaine gloire poursuit d'une manière désordonnée. Puis, il y a le bien du corps; tantôt il regarde la conservation de l'individu, comme le boire et le manger, et c'est lui que la gourmandise poursuit d'une manière déréglée ; tantôt, la conservation de l'espèce, comme l'union des sexes, et c'est à cela que s'ordonne la luxure. Enfin, il y a les biens extérieurs, les richesses, et c'est à cela que s'ordonne l'avarice. Et ces quatre mêmes vices capitaux fuient d'une manière désordonnée les quatre sortes de maux contraires aux biens qu'on vient de dire.

Autre justification. Le bien excite surtout la convoitise lorsqu'il participe de l'essence ou de quelqu'une des propriétés de la félicité que tout le monde désire naturellement. Or, pour réaliser cette félicité, il faut d'abord une certaine perfection, car la félicité est le bien parfait; et c'est à quoi visent l'excellence ou l'éclat, que recherchent l'orgueil ou la vaine gloire. Il faut en second lieu une suffisance de ressources ; c'est elle que l'avarice recherche dans les richesses qui la promettent. En troisième lieu, la condition pour être heureux c'est le plaisir ; sans lui pas de félicité, dit le Philosophe ; or c'est le plaisir que recherchent la gourmandise et la luxure.

Pour ce qui est de fuir le bien à cause d'un mal qui s'y trouve annexé, cela se produit de deux façons. Tantôt c'est à l'égard de son bien propre, et alors c'est l'acédie qui est une tristesse provoquée par le bien spirituel à cause du labeur corporel qui s'y joint. Tantôt c'est à propos du bien des autres : si on le fuit sans le combattre, c'est l'envie, qui consiste à s'attrister du bien d'autrui dans la mesure où il est de nature à empêcher l'excellence personnelle; si l'on se dresse contre le bien d'autrui dans un mouvement de revanche, alors c'est la colère. — Ajoutons qu'il appartient à ces mêmes vices de poursuivre le mal contraire aux biens qu'ils fuient.

Solutions : 1. L'origine des vertus ne s'explique pas comme celle des vices, car les vertus sont causées par la subordination du désir à la raison, voire au bien impérissable, qui est Dieu, tandis que les vices naissent de l'appétit du bien périssable. Il n'est donc pas nécessaire que les principaux vices s'opposent aux principales vertus.

2. La crainte et l'espoir sont des passions de l'irascible. Or, toutes les passions de l'irascible naissent des passions du concupiscible, lesquelles sont toutes ordonnées au plaisir et à la tristesse. Voilà pourquoi le plaisir et la tristesse sont énumérées en tête des péchés capitaux, comme étant les plus fondamentales des passions, nous l'avons dit antérieurement.

3. La colère n'est pas une passion principale. Cependant, elle a une raison d'être spéciale dans le mouvement affectif ; elle fait qu'on s'attaque au bien d'autrui sous couleur d'honnêteté, c'est-à-dire de juste vindicte. Voilà pourquoi la colère a un rôle distinct parmi les autres vices capitaux.

4. Si l'on dit que l'orgueil est le commencement de tous les péchés, c'est parce qu'il a raison de fin, comme nous l'avons expliqué. Et pour la même raison on le met au premier rang des vices capitaux. Aussi l'orgueil n'est pas compté au nombre des autres vices comme une sorte de vice universel, mais il est placé à leur tête à tous plutôt comme leur roi, selon le mot de S. Grégoire. Quant à l'avarice, si elle est appelée la racine de tous les maux, c'est sous un autre aspect, nous l'avons dit.

5. Tous ces vices sont appelés capitaux parce que la plupart du temps ils donnent naissance à d'autres. Rien n'empêche par conséquent que de temps en temps il y ait des péchés sortant d'autres causes. On peut dire cependant que tous les péchés qui proviennent de l'ignorance peuvent se ramener à l'acédie, puisque c'est à ce vice que se rattache la négligence par laquelle on refuse d'acquérir les biens spirituels à cause du labeur que cela coûte; en effet, l'ignorance qui peut être cause de péché vient de la négligence comme nous l'avons dit plus haut 1. Pour ce qui est de commettre un péché par une bonne intention, c'est affaire d'ignorance, semble-t-il, car c'est ignorer qu'il ne faut pas faire le mal pour qu'arrive le bien.

LES EFFETS DU PÉCHÉ.

Il faut traiter maintenant des effets du péché: 1° La corruption du bien de la nature (Q. 85) 2° la souillure de l'âme (Q. 86) ; 3° la dette de peine (Q. 87-89).

### **QUESTION 85 : LA CORRUPTION DU BIEN DE LA NATURE**

1. Le bien de la nature est-il diminué par le péché ? — 2. Peut-il être totalement supprimé ? — 3. Les quatre blessures qui, selon Bède, ont frappé la nature humaine à cause du péché. — 4. La privation de mesure, de beauté et d'ordre est-elle l'effet du péché ? — 5. La mort et les autres défauts corporels sont-ils des effets du péché ? — 6. Ces défauts sont-ils de quelque manière naturels à l'homme ?

Article 1 : Le bien de la nature est-il diminué par le péché ?

Objections : 1. Vraisemblablement non. En effet, le péché de l'homme n'est pas plus grave que celui du démon. Or Denys affirme que, chez les démons, les biens naturels demeurent entiers après le péché. Donc le péché ne diminue pas non plus le bien de la nature humaine.

2. En changeant ce qui vient en second, on ne change pas ce qui vient en premier: les accidents ont beau se modifier, la substance reste la même. Or, la nature préexiste à l'action volontaire. Donc, après que le péché a causé du désordre dans l'action volontaire, la nature ne se trouve pas pour cela modifiée au point d'être diminuée dans son bien.

3. Pécher c'est agir, diminuer c'est pâtir. Or un agent n'a jamais à pâtir du fait même de son agir; tout ce qui peut lui arriver, c'est d'agir d'un côté et de pâtir d'un autre. Donc, celui qui pèche, ce n'est pas par le péché qu'il diminue le bien de sa nature.

4. Aucun accident n'agit sur son sujet, car pour pâtir il faut être en puissance ; or ce qui sert de sujet à un accident est déjà en acte par rapport à cet accident. Mais le péché vient s'insérer dans le bien de la nature comme un accident dans un sujet. Donc le péché est sans action sur le bien de la nature et par conséquent ne le diminue pas, car diminuer un être, c'est agir.

En sens contraire, l'homme dont il est question en S. Luc (10, 30), « qui descend de Jérusalem à Jéricho », c'est celui qui tombe dans le désordre du péché et qui est de ce fait « dépouillé des dons de la grâce et blessé dans ceux de la nature », comme l'explique S. Bède. Le péché diminue donc le bien de la nature.

Réponse : Sous ce nom de bien de la nature on peut comprendre trois sortes de choses : 1° Les principes constitutifs de la nature elle-même, avec les propriétés qui en découlent, comme les puissances de l'âme et autres réalités du même genre. 2° Puisque la nature donne à l'homme de l'inclination à la vertu dans le sens que nous avons dit plus haut, cette inclination à la vertu est un bien de nature. 3° On peut même appeler bien de nature ce don de la justice originelle qui fut, en la personne du premier homme, accordé à l'humanité tout entière. — Ainsi donc, de ces biens de nature, le premier n'est ni enlevé ni diminué par le péché. Le troisième, au contraire, a été totalement enlevé par la faute du premier père. Mais celui du milieu, l'inclination naturelle à la vertu, est diminué par le péché. En effet, les actes humains engendrent un penchant aux actes semblables, comme nous l'avons vu précédemment. Mais du fait qu'on est incliné à l'un des contraires, l'inclination à l'autre est diminuée. Aussi, puisque le péché est contraire à la vertu, du fait que l'homme pèche ce bien de nature qu'est l'inclination à la vertu se trouve diminué.

Solutions : 1. Denys parle de la première catégorie des biens de nature : l'être, la vie, l'intelligence. La chose est évidente si l'on regarde attentivement son texte.

2. La nature, bien qu'antérieure à l'action volontaire, a cependant de l'inclination vers elle. Aussi les variations de l'action volontaire ne font pas varier le fond même de la nature, mais elles font varier l'inclination elle-même dans son orientation vers son terme.

3. L'action volontaire procède de puissances diverses, les unes actives, les autres passives. Par là il arrive à l'homme de s'ajouter ou de s'ôter à lui-même quelque chose, au moyen des actions volontaires dont il est l'auteur ; nous avons dit cela à propos de la génération des habitus.

4. Un accident n'a aucune action sur son sujet comme cause efficiente. Il en a cependant une comme cause formelle, selon cette manière de parler qui fait dire que la blancheur rend une chose blanche. De cette façon rien n'empêche que le péché diminue le bien de la nature, de manière pourtant que cette sorte de diminution se rapporte au désordre de l'acte. — Mais pour ce qui est du désordre de l'agent, il faut dire qu'il est causé par le fait qu'il y a dans les actes de l'âme quelque chose d'actif et quelque chose de passif; ainsi l'objet sensible meut l'appétit sensible, celui-ci à son tour entraîne la volonté et la raison comme nous l'avons dit plus haut, et

c'est ce qui cause le désordre. Il n'y a pas là d'accident agissant sur son propre sujet, mais un objet agissant sur une puissance, et une puissance agissant sur une autre et la dérégulant.

Article 2 : Le bien de la nature peut-il être totalement supprimé par le péché ?

Objections : Il semble bien, car la nature humaine étant finie, son bien l'est aussi. Or une chose finie se consume si on lui enlève quelque chose sans discontinuer. Le bien de la nature pouvant être diminué continûment par le péché, il semble donc qu'il puisse aussi être consumé entièrement.

2. Chez les êtres qui ont la même nature, le tout et les parties ont la même raison : on voit cela dans l'air, l'eau, la chair et dans tous les corps homogènes. Mais le bien de la nature est un tout homogène. Donc, s'il est vrai qu'une partie de ce bien peut être enlevée par le péché, il semble que le tout peut l'être aussi.

3. Le bien naturel qui est diminué par le péché, c'est l'aptitude à la vertu. Or il en est chez qui cette aptitude a totalement disparu par suite du péché, par exemple les damnés, qui ne peuvent pas plus être rétablis dans la vertu qu'un aveugle ne peut recouvrer la vue. Le péché peut donc ôter entièrement le bien de la nature.

En sens contraire, S. Augustin dit que « le mal ne peut exister que dans un bien ». Mais le mal de faute ne peut pas exister dans le bien de la vertu ou de la grâce, puisque c'en est le contraire. Il faut donc qu'il existe dans le bien de la nature. Donc il ne détruit pas complètement ce bien.

Réponse : Comme nous venons de le dire, le bien de la nature qui peut être diminué par le péché, c'est l'inclination naturelle à la vertu. Cette inclination convient à l'homme du fait qu'il est un être rationnel : c'est cela en effet qui lui permet d'agir selon la raison, ce qui est agir selon la vertu. Or, le péché ne peut pas complètement enlever à l'homme cette qualité d'être rationnel, puisque ce serait le rendre incapable de péché. Il n'est pas possible par conséquent que ce bien de nature soit totalement enlevé.

Comme il arrive pourtant que cette sorte de bien est continûment diminué par le péché, certains ont voulu l'expliquer au moyen d'un exemple où l'on trouve qu'une chose finie diminue à l'infini sans pourtant jamais s'épuiser entièrement. Le Philosophe dit en effet que si d'une grandeur finie on ôte constamment quelque chose selon la même quantité, au bout du compte elle sera réduite à rien; par exemple, lorsque j'aurai constamment retranché d'une longueur quelconque la valeur d'une palme ; tandis que si la soustraction se fait, non pas selon la même quantité, mais selon la même proportion, elle pourra continuer indéfiniment; par exemple, si une quantité est partagée en deux et que de la moitié on retranche la moitié, on pourra ainsi avancer indéfiniment, de manière cependant que ce qui est retranché la seconde fois sera toujours moindre que ce qui l'était la première. — Mais ceci n'a pas lieu dans le cas qui nous occupe ; car le péché suivant ne diminue pas le bien de la nature moins que ne faisait le péché précédent; peut être même, s'il est plus grave, le diminue-t-il davantage.

Il faut donc parler autrement. L'inclination dont nous parlions se conçoit comme un milieu entre deux extrêmes ; elle a un fondement, une sorte de racine, dans la nature rationnelle, et elle tend au bien de la vertu comme à un terme et à une fin. Par conséquent, la diminution peut se concevoir de deux façons : du côté de la racine, et du côté du terme. Du côté de la racine, le péché ne produit aucune diminution puisque, nous l'avons dit, il ne diminue pas la nature elle-même. Mais, de la seconde manière, il y a une diminution, c'est-à-dire qu'il y a empêchement d'aboutir au terme. S'il y a diminution par la racine, nécessairement l'inclination à la vertu serait parfois totalement consumée, la nature rationnelle ayant été totalement consumée elle-même. Mais, puisqu'il y a diminution du côté de l'obstacle posé pour empêcher d'atteindre le terme, il est évident que cela peut aller à l'infini, car on peut mettre indéfiniment des obstacles, en ce sens

que l'homme peut ajouter indéfiniment péché sur péché; cependant l'inclination ne peut pas être complètement consumée puisqu'il en reste toujours la racine. On a un exemple de cela dans le corps diaphane qui, du fait même qu'il est diaphane, a une inclination à recevoir la lumière; cette inclination ou aptitude est diminuée par les nuages qui surviennent, bien qu'elle subsiste toujours à la racine de la nature.

Solutions : 1. Cette objection porte quand il y a diminution par soustraction. Mais ici il y a diminution par apposition d'obstacle, ce qui n'enlève ni ne diminue, nous venons de le dire, la racine de l'inclination naturelle.

2. L'inclination naturelle est assurément un tout homogène; elle a cependant rapport et à un principe et à un terme; et selon cette diversité elle est diminuée d'une manière, et de l'autre elle ne l'est pas.

3. Même chez les damnés, il demeure une inclination naturelle à la vertu; autrement il n'y aurait pas en eux de remords de conscience. Mais si cette inclination ne passe pas à l'acte, cela vient de ce que, par un dessein de la justice divine, la grâce fait défaut. Ainsi, même chez l'aveugle, il demeure encore à la racine de la nature une aptitude à voir, en tant qu'il est un vivant ayant naturellement la vue; mais cette aptitude ne passe pas à l'acte, faute de la cause qui pouvait l'y amener en formant l'organe nécessaire à la vision.

Article 3 : Les quatre blessures qui, selon Bède, ont frappé la nature humaine à cause du péché

Objections : 1. L'énumération de ces quatre blessures affectant la nature en conséquence du péché — faiblesse, ignorance, malice et convoitise — est maladroite. Car ce qui est l'effet d'une chose ne peut pas en être la cause. Or il y a là, d'après ce qu'on a dit, des causes de péchés. Nous ne devons donc pas mettre cela au rang des effets.

2. La malice est le nom d'un péché. Il n'y a donc pas à la compter comme un effet du péché.

3. La convoitise est chose naturelle, puisque c'est l'acte de la faculté concupiscible. Mais on ne doit pas prendre ce qui est naturel pour une blessure de la nature.

4. Pécher par faiblesse et pécher par passion, on a dit que c'était la même chose. Mais la convoitise est une passion. Il n'y a donc pas à la distinguer de la faiblesse.

5. S. Augustin met dans l'âme pécheresse un double effet pénal : l'ignorance et la difficulté, qui engendrent à leur tour l'erreur et le tourment. Ces effets ne concordent pas avec les quatre en question. Il semble donc que d'un côté ou de l'autre le classement est inadapté.

En sens contraire, ce classement a en sa faveur l'autorité de Bède.

Réponse : Par la justice originelle la raison maîtrisait parfaitement les facultés inférieures de l'âme, et elle-même trouvait la perfection dans sa soumission à Dieu. Or, cette justice originelle a été soustraite, comme nous l'avons dit, par le péché du premier père. Et c'est pourquoi toutes les facultés de l'âme demeurent en quelque manière dépouillées de leur ordre propre, qui les porte naturellement à la vertu. Et ce dépouillement est appelé une blessure infligée à la nature. Mais il y a dans l'âme quatre puissances qui peuvent être, comme nous l'avons dit, le sujet des vertus : la raison où réside la prudence, la volonté où réside la justice, l'irascible où se trouve la force, le concupiscible où se trouve la tempérance. Donc, en tant que la raison est dépouillée de son adaptation au vrai, il y a blessure d'ignorance; en tant que la volonté est dépouillée de son adaptation au bien, il y a blessure de malice; en tant que l'irascible est dépouillé de son adaptation à ce qui est ardu, il y a blessure de faiblesse; en tant que le concupiscible est dépouillé de son adaptation à des plaisirs modérés par la raison, il y a blessure de convoitise. — Ce sont donc bien là les quatre blessures infligées à toute la nature humaine par le péché du premier père. Mais, parce que l'inclination au bien de la vertu est diminuée en chaque homme par le péché actuel, d'après ce que nous avons dit, ces quatre blessures sont en outre consécutives



aux autres péchés. C'est-à-dire que par le péché, la raison se trouve hébétée, surtout en matière d'action, et la volonté endurecie à l'égard du bien, cependant que s'accroît la difficulté de bien agir et que la convoitise s'enflamme davantage.

Solutions : 1. Rien n'empêche que ce qui est l'effet d'un péché soit la cause d'un autre. De ce que l'âme est dérégulée par une faute précédente, elle est en effet plus facilement inclinée à pécher.

2. Nous ne prenons pas ici la malice pour le péché du même nom, mais pour une certaine propension de la volonté au mal, selon le mot de la Genèse (8, 21) : « Les desseins du cœur de l'homme sont portés au mal dès l'adolescence. »

3. Comme nous l'avons dit, la convoitise est naturelle à l'homme dans la mesure où elle est soumise à la raison ; mais, qu'elle sorte des limites de la raison, c'est pour l'homme contre nature.

4. On peut appeler communément faiblesse toute passion, en tant qu'elle débilite la force de l'âme et entrave la raison. Mais Bède a pris le mot dans le sens strict où la faiblesse s'oppose à la force, laquelle appartient à l'irascible.

5. La difficulté qui est un des effets supposés par S. Augustin, comprend ces trois choses qui se rapportent aux puissances affectives : la malice, la faiblesse, la convoitise; ce sont en effet ces trois choses qui font qu'on n'a pas de facilité pour tendre au bien. Quant à l'erreur et à la douleur, ce sont des blessures qui sont les suites des autres ; on s'attriste en effet de se sentir si faible en face de l'objet de ses convoitises.

Article 4 : La privation de mesure, de beauté et d'ordre est-elle l'effet du péché ?

Objections : 1. Il ne semble pas que le péché ait pour effet de nous priver de ces trois choses « Partout où elles sont grandes, dit S. Augustin, le bien est grand ; là où elles sont petites, le bien est petit; là où elles sont nulles, le bien est nul. » Or le péché ne rend pas nul le bien de la nature. Donc il ne prive pas de mesure, de beauté et d'ordre.

2. Rien n'est cause de soi-même. Mais S. Augustin, définit le péché comme « la privation de mesure, de beauté et d'ordre ». Donc cette privation n'est pas un effet du péché.

3. Des péchés divers ont des effets divers. Mais la mesure, la beauté, l'ordre sont précisément choses diverses. Elles supposent donc, semble-t-il, des privations diverses, suites de divers péchés, et l'on ne peut pas dire que la privation de mesure, de beauté et d'ordre soit l'effet de n'importe quel péché.

En sens contraire, le péché est dans une âme comme la maladie dans un corps, selon la parole du Psaume (6, 3) : « Pitié pour moi, Seigneur, je suis sans force. Guéris-moi. » Or la maladie prive le corps de son équilibre, de sa beauté et de son ordre. Donc le péché inflige à l'âme les mêmes privations.

Réponse : Comme nous l'avons dit dans la première Partie, la mesure, la beauté, l'ordre sont partout les suites du bien créé en tant que tel, et même de tout être. Toujours en effet, l'être qui est le bien se manifeste par une forme de laquelle il tire sa beauté. D'autre part, la forme de chaque chose, quelle qu'elle soit, forme substantielle ou forme accidentelle, est conforme à une mesure ; c'est pourquoi il est dit au livre VIII des Métaphysiques que les formes des choses sont comme les nombres, et cela représente un certain mode d'être qui est affaire de mesure. Enfin, par sa forme, chaque être est ordonné à autre chose.

Ainsi, aux divers degrés de biens correspondent divers degrés de mesure, de beauté et d'ordre. Il y a donc un bien constituant le fond même de la nature qui a sa mesure, sa beauté, son ordre ; celui-là n'est ni enlevé ni diminué. Il y a encore un autre bien, celui de l'inclination de la nature : ce bien a aussi son mode, sa beauté, son ordre, et le péché a pour effet, nous l'avons dit, de le

diminuer mais non de le supprimer totalement. Enfin il y a encore un bien, celui de la vertu et de la grâce, qui a également son mode, sa beauté et son ordre; et celui-là est totalement supprimé par le péché mortel. Il y a encore le bien de l'acte lui-même, lorsque cet acte est parfaitement ordonné; ce bien aussi a sa mesure, sa beauté, son ordre ; et la privation de ce bien est essentiellement le péché. De sorte qu'on voit clairement comment le péché est lui-même une privation de mesure, de beauté et d'ordre, et comment il entraîne après lui une privation et une diminution de mesure de beauté et d'ordre.

Solutions : 1 et 2. Cela donne la réponse.

3. La mesure, la beauté et l'ordre se suivent et s'enchaînent, nous venons de le montrer. Aussi est-ce simultanément qu'ils disparaissent ou diminuent.

Article 5 : La mort et les autres défauts corporels sont-ils des effets du péché ?

Objections : 1. Il ne semble pas. Car à égalité de cause il devrait y avoir égalité d'effet. Or ces sortes de défauts n'existent pas également chez tous, mais plus abondamment chez certains ; pourtant, le péché originel est égal chez tous, et c'est surtout de lui que semblent provenir ces défauts. Ils ne sont donc pas l'effet du péché.

2. La suppression de la cause amène celle de l'effet. Or la suppression de tout péché par le baptême ou par la pénitence n'entraîne pas celle des défauts en question. Donc ils ne sont pas les effets du péché.

3. Il y a plus de culpabilité dans le péché actuel que dans le péché originel. Pourtant le péché actuel ne change pas en défaut les choses qui sont naturelles au corps. Donc, beaucoup moins encore, le péché originel. Par conséquent, la mort et les autres défauts du corps ne sont pas les effets du péché.

En sens contraire, l'Apôtre dit (Rm 5, 12) « Par un seul homme le péché est entré en ce monde, et par le péché, la mort. »

Réponse : Une chose est cause d'une autre de deux façons : proprement et par soi, ou bien par accident. Elle est par soi cause d'une autre lorsque c'est en vertu même de sa nature ou de sa forme qu'elle produit son effet; d'où il suit que l'effet est directement cherché par la cause. Manifestement, ce n'est pas le cas, car la mort et les défauts de même sorte sont en dehors des intentions du pécheur; le péché n'est donc pas par soi la cause de ces défauts.

Par accident, une chose est cause d'une autre si elle supprime l'obstacle : qui secoue la colonne, dit le Philosophe, remue par accident la pierre qui la surmonte. C'est de cette manière que le péché du premier père est cause de la mort et de toutes les déficiences analogues de la nature humaine, en tant que le péché du premier père a supprimé la justice originelle ; or, par cette justice, non seulement les facultés inférieures de l'âme étaient maîtrisées par la raison qui les préservait de tout désordre, mais le corps tout entier était préservé par l'âme de tout défaut, comme nous l'avons dit dans la première Partie. Aussi, une fois supprimée cette justice originelle par le péché du premier père, de même que la nature humaine a été blessée quant à l'âme par le dérèglement des puissances, de même le corps a été rendu corruptible par son propre dérèglement. Or, la soustraction de la justice originelle a raison de peine, comme la soustraction de la grâce. Aussi la mort et toutes les faiblesses du corps sont, elles aussi, la peine du péché originel. Et bien qu'elles ne soient pas voulues par le pécheur, elles sont ordonnées par Dieu comme des châtements de sa justice.

Solutions : 1. Avec la cause propre, à égalité de cause il y a égalité d'effet; augmenter ou diminuer la cause essentielle, c'est augmenter ou diminuer l'effet. Mais l'égalité de la cause par accident, celle qui enlève l'obstacle, n'appelle pas l'égalité de l'effet. Si d'une secousse égale vous renversez deux colonnes, il ne s'ensuit pas que les pierres qui les surmontent doivent avoir

un mouvement égal : celle-là tombera plus vite, qui sera plus lourde par sa nature à laquelle elle se trouve abandonnée lorsque l'obstacle est enlevé. Ainsi, la justice originelle étant enlevée, la nature du corps humain est abandonnée à elle-même ; et, par suite de la diversité des complexions naturelles, il est, chez certains, sujet à plus de faiblesses, chez d'autres à moins, bien que le péché originel existe chez tous également.

2. Celui qui enlève la faute originelle et la faute actuelle est aussi celui qui enlève tous les défauts de la nature, selon la parole de l'Apôtre (Rm 8, 11) : « Il vivifiera vos corps mortels par l'habitation en vous de son Esprit. » Mais les deux choses se font suivant l'ordre de la sagesse divine, au temps convenable. Il faut en effet, pour parvenir à l'immortalité et à l'impassibilité de cette gloire qui a commencé dans le Christ et nous a été acquise par le Christ, que nous soyons d'abord devenus conformes à ses souffrances. Il faut donc que la passibilité elle-même demeure en nos corps pour que nous méritions l'impassibilité de la gloire conformément au Christ.

3. Dans le péché actuel nous pouvons considérer deux choses : la substance même de l'acte, et la raison de faute. Par la substance de l'acte le péché actuel peut fort bien amener la faiblesse du corps ; il y en a qui sont malades et qui meurent d'avoir trop mangé. Mais du côté de la faute, le péché actuel fait perdre la grâce ; or celle-ci est donnée à l'homme pour redresser les actes de l'âme, mais non pour empêcher les déficiences du corps, comme faisait la justice originelle. C'est pourquoi le péché actuel n'est pas cause de ces sortes de faiblesses au même titre que le péché originel.

Article 6 : Ces défauts sont-ils de quelque manière naturels à l'homme ?

Objections : 1. Il semble bien. « Corruptible et incorruptible constituent, selon Aristote, deux genres d'êtres différents. » Or l'homme est du même genre que les autres animaux, qui sont naturellement corruptibles. Donc l'homme aussi est corruptible par nature.

2. Tout ce qui est composé d'éléments contraires est corruptible par nature, ayant pour ainsi dire en soi la cause même de sa corruption. Mais le corps humain est de cette sorte.

3. Il est naturel que la chaleur consume l'humidité. Or la vie de l'homme se conserve par le chaud et l'humidité. Donc, puisque les opérations vitales s'accomplissent par une dépense de chaleur, d'après Aristote, il semble que la mort et les faiblesses analogues soient naturelles à l'homme.

En sens contraire, 1. Tout ce qui est naturel à l'homme, c'est Dieu qui l'a fait dans l'homme. Or il est dit dans la Sagesse (1, 13) : « Dieu n'a pas fait la mort. » Donc elle n'est pas naturelle à l'homme.

2. Ce qui est selon la nature ne peut être appelé ni peine ni mal, parce qu'il y a convenance entre une chose et ce qui lui est naturel. Or la mort et les déficiences analogues sont, avons-nous dit, la peine du péché originel. Elles ne sont donc pas naturelles à l'homme.

3. La matière est proportionnée à la forme, et chaque chose à sa fin. Or la fin de l'homme est la béatitude perpétuelle, nous l'avons dit. La forme du corps humain est l'âme rationnelle, laquelle est incorruptible, nous l'avons vu dans la première Partie. Donc le corps humain est incorruptible par nature.

Réponse : De chaque réalité corruptible nous pouvons parler de deux façons : du point de vue de la nature en général, et du point de vue d'une nature particulière. — Une nature particulière est la vertu active propre à chaque chose et travaillant à conserver cette chose. Par rapport à elle, toute corruption et toute privation sont contre nature, dit le Philosophe, puisqu'il y a une vertu qui cherche l'existence et la conservation de l'être en qui elle existe.

La nature universelle au contraire est la vertu active qui réside en quelque grand principe de l'univers, par exemple dans l'un des corps célestes ou dans l'une des substances supérieures ;

c'est ainsi que Dieu est appelé par certains « la nature naturante ». Cette grande force cherche le bien et la conservation de l'univers, ce qui exige alternance de génération et de corruption dans les choses. De ce point de vue, la corruption et les privations sont naturelles aux choses, non certes d'après les tendances de la forme, qui est principe d'existence et de perfection, mais d'après celles de la matière, laquelle est attribuée à telle et telle forme suivant une certaine proportion distributive que règlent les grands agents de l'univers. Et, bien que toute forme cherche, autant qu'elle peut, à exister perpétuellement, aucune cependant dans l'ordre des réalités corruptibles ne peut obtenir la perpétuité de son être. Sauf l'âme rationnelle, parce qu'elle n'est pas entièrement soumise comme les autres formes au monde de la matière et qu'elle a en propre, bien au contraire, une activité immatérielle, on l'a établi dans la première Partie e. Il résulte de là que, du côté de sa forme, la non-corruption est chose plus naturelle à l'homme qu'elle ne l'est aux autres réalités corruptibles. Mais, parce que cette forme a elle-même une matière composée d'éléments contraires, la corruptibilité du tout est un effet de l'inclination de la matière. Ainsi, l'homme est naturellement corruptible suivant la nature d'une matière laissée à elle-même, mais non point suivant la nature de sa forme.

Or les trois premières objections données ci-dessus sont tirées des exigences de la matière; les trois autres, en sens contraire, des exigences de la forme. Par conséquent, pour les résoudre, il faut considérer que la forme de l'homme, qui est l'âme rationnelle, a été, par son incorruptibilité, bien proportionnée à sa fin qui est la béatitude perpétuelle. Mais le corps humain, qui est corruptible si on le considère dans sa nature, a été proportionné à sa forme d'une certaine façon, et non d'une autre façon. On peut en effet tenir compte d'une double condition dans une matière : celle qui répond au choix de l'agent, et celle qui n'a pas été choisie par lui mais dépend de la nature même de la matière. Ainsi le coutelier choisit pour faire des couteaux une matière à la fois dure et ductile, qui puisse s'aiguiser pour être apte à couper, et l'acier qui remplit cette condition est une matière bien adaptée à la coutellerie ; mais, que ce métal soit cassant et prenne la rouille, c'est une conséquence de sa composition naturelle, et l'artisan ne la choisit pas; il la refuserait plutôt s'il le pouvait. Aussi y a-t-il là une disposition matérielle qui n'est proportionnée ni au dessein de l'artisan ni à celui de son art. Le corps humain est quelque chose de semblable à cela. Il est une matière que la nature a choisie comme étant de bonne complexion pour pouvoir être l'organe le plus convenable du toucher et des autres facultés de sensation et de mouvement. Mais qu'il soit corruptible, cela tient aux conditions de la matière, et n'a pas été choisi par la nature, laquelle choisirait plutôt au contraire une matière incorruptible, si elle pouvait. Mais Dieu, à qui toute nature est soumise, suppléa dans la création même de l'homme au défaut de la nature et accorda au corps, par le don de la justice originelle, une certaine incorruptibilité, comme nous l'avons dit dans la première Partie. C'est pourquoi il est dit que « Dieu n'a pas fait la mort » et qu'elle est la peine du péché.

Solutions: On vient évidemment de répondre aux objections.

### **QUESTION 86 : LA TACHE DU PÉCHÉ**

1. La tache de l'âme est-elle un effet du péché ? — 2. Cette tache demeure-t-elle dans l'âme après l'acte du péché ?

Article 1 : La tache de l'âme est-elle un effet du péché ?

Objections : 1. La chose ne paraît pas possible. Une nature supérieure ne peut pas être souillée par le contact d'une nature inférieure: « Le rayon de soleil, dit S. Augustin, ne se salit pas au contact des corps les plus fétides. » Or, l'âme humaine est d'une nature bien supérieure aux

réalités périssables vers lesquelles elle se tourne lorsqu'elle pèche. Donc ces réalités ne lui font pas contracter une tache par le péché.

2. Le péché est fondamentalement dans la volonté, nous l'avons dit. Mais pour Aristote « la volonté est dans la raison ». Or la raison, ou intelligence, ne se souille pas, mais plutôt se perfectionne, à considérer les choses, quelles qu'elles soient. Donc la volonté ne se souille pas par le péché.

3. Si le péché produit une tache, ou la tache est quelque chose de positif, ou elle est une pure privation. Si elle est quelque chose de positif, ce ne peut être qu'une disposition ou un habitus; car un acte ne laisse pas autre chose dans l'âme. Or ce n'est ni une disposition ni un habitus, car il arrive que l'un ou l'autre ayant disparu, la tache demeure encore. Cela se voit chez celui qui a péché mortellement par prodigalité, et qui après cela pèche encore mortellement, mais en changeant son habitus pour le vice opposé. La tache ne met donc pas dans l'âme quelque chose de positif.

Pareillement, elle n'est pas pure privation. Puisqu'à cet égard tous les péchés se rejoignent dans l'aversion loin de Dieu et la privation de la grâce, il s'ensuivrait que pour tous les péchés la tache serait unique. Donc la tache n'est pas l'effet du péché.

En sens contraire, l'Écclésiastique (47, 20) dit à Salomon : « Tu as fait une tache à ta gloire » ; et l'Apôtre aux Éphésiens (5, 17) : « Il voulait se présenter à lui-même une Église éclatante, n'ayant ni tache ni ride. » Dans un passage comme dans l'autre on parle de la tache du péché. Donc la tache est l'effet du péché.

Réponse : Le mot tache se dit à proprement parler des choses matérielles, quand un corps brillant, costume, objet d'or, d'argent, etc. perd son éclat au contact d'un autre corps. Dans le domaine spirituel « tache » doit avoir une signification analogue. Or l'âme de l'homme possède un double éclat : le premier lui vient du resplendissement de la lumière naturelle de la raison ; c'est par cette clarté qu'il se dirige dans la vie. Un autre éclat lui vient du resplendissement d'une lumière divine, la sagesse et la grâce, et par ce surcroît de lumière on a toute la perfection qu'il faut pour agir bien et avec beauté. D'autre part, l'âme a comme un contact avec les réalités quand elle s'y attache par amour. Or, lorsqu'elle pèche, elle adhère à quelque chose contrairement aux lumières de la raison et de la loi divine. C'est pourquoi la diminution d'éclat provenant d'un tel contact s'appelle métaphoriquement la tache de l'âme.

Solutions : 1. Les réalités inférieures n'ont pas la vertu de salir l'âme comme si elles avaient une véritable action sur elle. C'est plutôt l'inverse : l'âme se salit elle-même par son action, en s'attachant d'une façon déréglée aux réalités inférieures, contrairement aux lumières de la raison et de la loi divine.

2. L'acte intellectuel est perfectionné dans la mesure où les réalités intelligibles sont dans l'intelligence suivant le mode de l'intelligence elle-même ; et c'est pourquoi l'intelligence n'est pas salie mais perfectionnée par elles. Au contraire, l'acte volontaire consiste dans un mouvement vers les choses mêmes, au point que l'amour colle une âme à l'objet aimé ; et c'est par là que l'âme se salit, lorsqu'elle s'attache d'une manière désordonnée, selon le mot d'Osée (9, 10) : « Ils sont devenus abominables, comme les objets qu'ils ont aimés. ». La tache n'est pas quelque chose de positif dans l'âme. Elle ne signifie pas non plus privation pure et simple ; elle signifie une privation d'éclat dans l'âme relativement à sa cause qui est le péché. C'est pourquoi la diversité des péchés amène la diversité des taches. Il en est comme d'une tache d'ombre qui est privation de lumière provenant de ce qu'il y a un corps par-devant : la diversité des corps qui sont ainsi devant la lumière produit la diversité des ombres.

Article 2 : Cette tache demeure-t-elle dans l'âme après l'acte du péché ?

Objections : 1. Il ne semble pas. Après l'acte, il ne reste rien dans l'âme, si ce n'est l'habitus ou la disposition. Or, nous l'avons vu, la tache n'est ni un habitus ni une disposition. Donc, elle ne reste pas dans l'âme après l'acte du péché.

2. Nous venons de voir qu'un péché fait une tache comme un corps fait de l'ombre. Mais, lorsque le corps passe, l'ombre ne reste pas. Donc, quand l'acte du péché passe, lui aussi, la tache ne reste pas.

3. Tout effet dépend de sa cause. Or la tache a pour cause l'acte du péché. Une fois que cet acte s'est éloigné, il ne reste donc plus de tache dans l'âme.

En sens contraire, il est écrit au livre de Josué (22, 17) : « N'est-ce donc rien pour vous d'avoir péché à Béelphegor, quand la tache de ce crime demeure en vous jusqu'aujourd'hui ? »

Réponse : La tache du péché demeure dans l'âme, même si l'acte du péché vient à passer. La raison en est que la tache, avons-nous dit, comporte un manque d'éclat parce qu'on s'est éloigné des lumières de la raison ou de la loi divine. C'est pourquoi aussi longtemps qu'un homme reste en dehors de ces lumières, la tache du péché demeure en lui ; mais, dès qu'il revient à la lumière de la raison et à la lumière divine, ce qui se fait à l'aide de la grâce, alors la tache cesse. Or, bien que l'homme mette fin à l'acte par lequel il s'est éloigné des lumières de la raison ou de la loi divine, il ne revient pas aussitôt à l'état où il se trouvait auparavant, mais il a besoin pour cela d'un mouvement de volonté contraire au premier. De même que, si un homme est éloigné d'un autre à la suite d'un mouvement, il ne se rapprochera pas de lui aussitôt que son mouvement cesse ; il faut qu'il se rapproche en revenant par un mouvement contraire.

Solutions : 1. Après l'acte du péché, il ne reste rien positivement dans l'âme que des dispositions ou des habitus; négativement, il reste cependant quelque chose : l'absence d'union à la lumière divine.

2. Quand l'obstacle qui faisait de l'ombre a passé, le corps diaphane demeure envers celui qui donne la lumière dans la même proximité et le même rapport qu'auparavant, et c'est pourquoi l'ombre passe aussitôt. Mais, quand l'acte du péché a été écarté, l'âme ne se retrouve plus dans le même état vis-à-vis de Dieu ; aussi le cas n'est-il pas le même.

3. L'acte du péché crée une distance de Dieu qui est suivie par la perte de la lumière, de la même manière que le mouvement local crée la distance dans l'espace. Aussi, le mouvement local cessant, la distance ne disparaît pas ; de même il ne suffit pas de cesser l'acte du péché pour que la tache disparaisse.

#### LA DETTE DE PEINE

Il faut considérer la dette de peine, 1° en elle-même (Q. 87) puis, 2° la question du péché mortel et du péché véniel, qui se distinguent l'un de l'autre d'après cette dette (Q. 88-89).

#### **QUESTION 87 : LA DETTE DE PEINE, EN ELLE-MÊME**

1. La dette de peine est-elle un effet du péché ? — 2. Un péché peut-il être la peine d'un autre ? — 3. Y a-t-il un péché qui rende passible d'une peine éternelle ? — 4. D'une peine infinie en grandeur ? — 5. Tout péché rend-il passible d'une peine éternelle et infinie ? — 6. La dette de peine peut-elle demeurer après le péché ? — 7. Toute peine est-elle infligée pour un péché ? — 8. Quelqu'un peut-il être tenu à une peine pour le péché d'autrui ?

Article 1 : La dette de peine est-elle un effet du péché ?

Objections : 1. Il ne semble pas. Car ce qui arrive par accident à un être, ne paraît pas être son effet propre. Mais la dette de peine a un rapport accidentel avec le péché, puisqu'elle est en dehors de l'intention du pécheur. Elle n'est donc pas l'effet du péché.

2. Le mal n'est pas la cause du bien. Or la peine est un bien, puisqu'elle est juste et vient de Dieu. Elle n'est donc pas l'effet du péché qui est un mal. S. Augustin affirme : « Une âme qui est dans le désordre est à elle-même sa peine. » Or une peine n'entraîne pas l'obligation à une autre peine, car on irait ainsi à l'infini. Donc le péché n'entraîne pas la dette de la peine.

En sens contraire, l'Apôtre affirme (Rm 2, 9) « Il y a tribulation et angoisse pour toute âme qui fait le mal. » Faire le mal, c'est pécher. Le péché amène donc cette peine, désignée sous le nom de tribulation et d'angoisse.

Réponse : C'est un fait, qui des réalités de la nature passe à celles de l'humanité, que tout ce qui s'élève contre une chose doit en recevoir du dommage. Nous voyons en effet dans la nature un élément agir avec plus de force s'il vient à rencontrer son contraire ; c'est pour cela que « l'eau chauffée gèle plus fort », comme dit le livre I des Météores. Aussi rencontre-t-on chez les hommes cette inclination naturelle : chacun rabaisse celui qui s'insurge contre lui. Mais il est manifeste que tous les êtres englobés dans un ordre ne font qu'un en quelque sorte dans leur relation au principe de cet ordre. Par conséquent, tout ce qui s'insurge contre un ordre de choses doit normalement être réprimé par cet ordre et par son principe. Et puisque le péché est un acte désordonné, il est manifeste que quiconque pèche agit contre un ordre. C'est pourquoi il est normal qu'il soit réprimé par cet ordre même. Et cette répression, c'est la peine.

De là, selon les trois ordres auxquels est soumise la volonté humaine, le triple régime de peines par lequel l'homme peut être châtié. En effet, la nature humaine est premièrement subordonnée à l'ordre de sa propre raison ; deuxièmement à l'ordre extérieur de ceux qui gouvernent, au spirituel et au temporel, dans la cité ou dans la famille; troisièmement à l'ordre universel du gouvernement divin. Or, il n'est aucun de ces trois ordres qui ne soit renversé par le péché, puisque celui qui pèche agit tout à la fois contre la raison, contre la loi humaine et contre la loi divine. D'où la triple peine encourue par lui : l'une lui vient de lui-même : le remords de conscience ; une autre des hommes; une troisième de Dieu.

Solutions : 1. La peine suit le péché dans la mesure où il est un mal en raison de son désordre. Par suite, de même que, dans l'acte, le mal est accidentel et hors des intentions du pécheur, de même la dette de peine.

2. Il est certain que la peine peut être juste et qu'elle peut avoir été infligée par Dieu et par les hommes ; aussi n'est-elle pas elle-même directement l'effet du péché ; le péché dispose seulement à la peine. Il fait que l'homme est passible de peine, et c'est là qu'est le mal. Denys dit en effet : « Subir la peine n'est pas un mal ; le mal est de la mériter. » Par conséquent, la dette de la peine se présente directement comme l'effet du péché.

3. Cette peine d'une âme en désordre est due au péché parce qu'il trouble l'ordre de la raison. Mais il est passible d'une autre peine encore, du fait qu'il trouble l'ordre des lois divines et humaines.

Article 2 : Un péché peut-il être la peine d'un autre ?

Objections : 1. Apparemment non, puisque les peines ont été introduites, selon le Philosophe, pour ramener les hommes à la vertu. Or le péché ne ramène pas l'homme à la vertu, mais à l'opposé. Le péché n'est donc pas la peine du péché.

2. Les justes châtiments sont de Dieu, comme l'explique S. Augustin ; tandis que le péché n'est pas de Dieu et est chose injuste. Le péché ne peut donc pas être le châtiment du péché.

3. Il est de l'essence d'une peine de s'opposer à la volonté. Le péché, au contraire, vient de la volonté, nous l'avons montré plus haut, Il ne peut donc pas être une peine du péché.

En sens contraire, S. Grégoire affirme « Certains péchés sont des punitions du péché. »

Réponse : Quand nous parlons du péché, nous pouvons le considérer en ce qu'il a d'essentiel et en ce qu'il a d'accidentel. Par soi le péché ne peut être d'aucune manière la peine du péché. Ainsi considéré, en effet, il est un acte sortant de la volonté, car c'est à cette condition qu'il a raison de faute. Or, comme nous l'avons établi dans la première Partie, il est essentiel à la peine de contrarier la volonté. Il est donc évident qu'à parler formellement le péché ne peut d'aucune manière être la peine du péché.

Mais par accident il peut l'être, de trois façons. — 1° Comme cause écartant un obstacle. Passions, tentations du diable, sont en effet des causes qui inclinent au péché. Ces causes rencontrent un obstacle dans le secours de la grâce divine, laquelle est enlevée par le péché. Comme cette soustraction de grâce est elle-même une peine, et voulue par Dieu, nous l'avons dit, il s'ensuit que par accident le péché qui en est la suite est, lui aussi, une peine. L'Apôtre parle en ce sens quand il dit (Rm 1, 24) : « ... C'est pourquoi Dieu les a livrés aux désirs de leur cœur. » Ces désirs, ce sont les passions ; car les hommes, abandonnés par le secours de la grâce divine, sont vaincus par les passions. De cette façon le péché est toujours la peine d'un péché antérieur. — 2° D'une autre manière, le péché peut être une peine, par la substance même de son acte, à cause de l'affliction qu'il apporte ; soit l'acte intérieur, comme cela se voit dans la colère et l'envie ; soit l'acte extérieur, comme c'est évident chez certains lorsque, pour accomplir l'acte du péché, ils sont accablés de travaux et de difficultés, selon ce mot de la Sagesse (6, 7 Vg) : « Nous nous sommes fatigués sur le chemin de l'iniquité. » — 3° Un péché peut encore être une peine par ses effets ; il sera dit tel à raison de ses conséquences. Et selon ces deux dernières façons, un péché n'est pas seulement la peine d'un péché précédent, il est à lui-même sa propre peine.

Solutions : 1. Quand Dieu punit certains en permettant qu'ils se laissent aller à des péchés, c'est en réalité pour le bien de la vertu. C'est même quelquefois pour le bien des pécheurs eux-mêmes, lorsque après le péché ils se relèvent plus humbles et plus prudents. Mais c'est toujours pour l'amendement des autres, afin que ceux qui voient des gens tomber ainsi de faute en faute redoutent davantage de pécher. — Quant aux deux autres cas que nous avons dis, il est évident que la peine y est ordonnée à l'amendement ; ainsi le fait même de subir des travaux et des dommages en commettant le mal est de nature à détourner les hommes du péché.

2. Cet argument tient compte du péché en soi.

3. Même réponse.

Article 3 : Y a-t-il un péché qui rende passible d'une peine éternelle ?

Objections : 1. Il ne semble pas qu'aucun péché puisse avoir de pareilles suites. Une peine, pour être juste, doit être égale à la faute, car la justice est une égalité ; d'où ce mot d'Isaïe (27, 8 Vg) : « Mesure pour mesure, en rejetant [cette nation] tu ne feras que lui rendre justice. » Or le péché est temporel. Il n'engage donc pas la dette d'une peine éternelle.

2. « Les peines sont des remèdes », dit le Philosophe. Or un remède ne doit jamais être infini, puisqu'il est ordonné à une fin et que ce qui est ordonné à une fin, selon le Philosophe, n'est pas infini. Donc nulle peine ne doit être infinie.

3. Nul ne fait une chose s'il n'y trouve pour soi-même un plaisir. Or, la Sagesse (1, 13) assure que « Dieu ne prend pas plaisir à la perdition des hommes ». Il ne les punira donc pas d'un châtement éternel.

4. Rien de ce qui existe par accident n'est infini. Or la peine existe par accident, puisqu'elle n'est pas conforme à la nature de celui qui en est frappé. Elle ne peut donc pas durer à l'infini.

En sens contraire, il est dit en S. Matthieu (25, 46) : « Ils s'en iront au supplice éternel » ; et en S. Marc (3, 29) : « Celui qui aura blasphémé contre le Saint-Esprit n'aura jamais de rémission, mais sera coupable d'une faute éternelle. »



Réponse : Nous venons de le dire : le péché entraîne une dette de peine du fait qu'il bouleverse un ordre. Or, la cause persistant, l'effet demeure. Par conséquent, il est nécessaire que la dette de peine demeure aussi longtemps que demeure le bouleversement de l'ordre. Or, lorsque quelqu'un bouleverse l'ordre, parfois c'est réparable, mais parfois c'est irréparable. En effet, le mal est toujours irréparable s'il ôte à l'ordre son principe. Si, au contraire, le principe reste sauf, les autres défauts peuvent être réparés par sa vertu. Ainsi, lorsque la vue est corrompue dans son principe même, il n'y a plus moyen de la recouvrer, sinon uniquement par la vertu divine; si, au contraire, le principe de la vue restant sauf, il survient seulement quelque gêne dans la vision, la nature ou l'art sont capables d'y remédier. Or, tout ordre comporte un principe ; et c'est en se rattachant à ce principe qu'on devient participant de cet ordre. C'est pourquoi, si le péché détruit dans son principe l'ordre par lequel la volonté de l'homme est soumise à Dieu, le désordre sera de soi irréparable, encore qu'il puisse être réparé par la vertu divine. Or, le principe, en cet ordre de choses, c'est la fin ultime à laquelle on adhère par la charité. C'est pourquoi tous les péchés qui détournent de Dieu en faisant perdre la charité, entraînent, autant qu'il est en eux, l'obligation à une peine éternelle.

Solutions : 1. Aussi bien dans les jugements de Dieu que dans celui des hommes, la peine est, quant à sa rigueur, proportionnée au péché. Mais, comme le dit S. Augustin, dans aucun jugement n'est requis que la peine soit égale à la faute quant à la durée. Car, parce que l'adultère ou l'homicide se commettent en un moment, ce n'est pas une raison de les châtier par une peine d'un moment. Au contraire, on les punit quelquefois de prison perpétuelle ou d'exil, quelquefois même de mort. Et, dans cette peine de mort, on ne regarde pas le temps qu'il faut pour l'exécuter, mais plutôt le fait que le coupable sera retranché à tout jamais de la société des vivants : ainsi, cette peine représente à sa manière l'éternité du châtement divin. — « Il est pourtant juste, selon S. Grégoire, que l'homme ayant, dans son éternité, péché contre Dieu, trouve son châtement dans l'éternité de Dieu. » Or, on dit de quelqu'un qu'il a péché dans son éternité, non seulement lorsqu'il a continué l'acte durant toute sa vie d'homme, mais par le fait que, s'il met sa fin dernière dans le péché, c'est qu'il a la volonté de le faire éternellement. Aussi S. Grégoire ajoute-t-il : « Les méchants auraient voulu vivre sans fin pour pouvoir demeurer sans fin dans leurs iniquités. »

2. La peine, même celle qu'infligent les lois humaines, n'est pas toujours médicinale pour celui qu'elle frappe. Parfois, elle l'est seulement pour les autres. Ainsi, lorsqu'un bandit est pendu, ce n'est pas pour son propre amendement, mais à cause des autres afin qu'au moins la crainte du châtement arrête leurs méfaits, selon la parole des Proverbes (19, 25) : « Flagellez les êtres pernicieux, et les sots seront plus sages. » C'est donc de cette manière que les peines éternelles des réprouvés, infligées par Dieu, sont médicinales : pour ceux qui s'abstiennent des péchés par la pensée de ces grands châtements. Selon ce passage du Psaume (60, 6) : « Tu as fait signe à ceux qui te craignent d'éviter le trait qui frappe, pour sauver tes bien-aimés. »

3. Dieu ne prend pas plaisir aux châtements pour eux-mêmes ; mais il prend plaisir à l'ordre de sa justice, qui les exige.

4. Bien que la peine ne soit ordonnée à la nature que par accident, elle est ordonnée de soi à la privation d'ordre et à la justice de Dieu. C'est pourquoi la peine dure toujours aussi longtemps que le désordre.

Article 4 : Y a-t-il un péché qui rende passible d'une peine infinie en grandeur ?

Objections : 1. Il semble bien, car on lit en Jérémie (10, 24) : « Corrige-moi, Seigneur, mais que ce soit pourtant dans ta justice et non dans ta fureur, de crainte que tu ne me réduises à néant. » La colère de Dieu ou sa fureur signifie par métaphore la vindicte de la justice divine. Quant à

être réduit à rien, c'est une peine infinie, de même que faire quelque chose de rien est d'une puissance infinie. Donc, selon la vindicte divine, le péché est puni d'une peine infinie en grandeur.

2. A la grandeur de la faute correspond celle de la peine. Selon le Deutéronome (25, 2) : « On fouettera le coupable à la mesure de son péché. » Mais le péché commis contre Dieu est infini. Car un péché est d'autant plus grave que la personne contre laquelle il est commis est plus grande ; ainsi est-il plus grave de frapper le prince que de frapper un particulier. Or la grandeur de Dieu est infinie. Il faut donc une peine infinie pour le péché commis contre Dieu.

3. Une chose est infinie de deux manières, en durée et en grandeur. Or en durée, la peine est infinie. Elle l'est donc aussi en grandeur.

En sens contraire, s'il en était ainsi, la peine serait égale pour tous les péchés mortels, car il n'y a pas d'infini plus grand que l'infini.

Réponse : La peine est proportionnée au péché. Or dans le péché il y a deux choses. L'aversion à l'égard d'un bien impérissable, qui est infini ; à cet égard, par conséquent, le péché est infini. D'autre part, la conversion désordonnée au bien périssable ; de ce côté le péché est fini, non seulement parce que le bien périssable est lui-même fini, mais encore parce que l'attachement est fini, lui aussi, car les actes de la créature ne peuvent être infinis. Ainsi donc, ce qui correspond à l'aversion de Dieu dans le péché, c'est la peine du dam, laquelle est infinie comme cette aversion, puisqu'elle est la perte d'un bien infini, c'est-à-dire de Dieu. Mais ce qui correspond dans le péché à la conversion désordonnée, c'est la peine du sens, laquelle aussi est finie.

Solutions : 1. Il ne convient pas à la justice de Dieu que le pécheur soit tout à fait réduit à néant, parce que ce serait contraire à la perpétuité de la peine, qu'exige, avons-nous dit, la justice divine. Mais de celui qui est privé des biens spirituels, on dit qu'il est réduit à rien : « Si je n'ai pas la charité, je ne suis rien », dit l'Apôtre (1 Co 13, 2).

2. Cet argument est valable si l'on considère le péché sous l'angle de l'aversion ; car ainsi l'homme pèche contre Dieu.

3. La durée de la peine répond à la durée de la faute, en tenant compte non pas de l'acte mais de la tache qu'il laisse dans l'âme; la dette de peine dure aussi longtemps que cette tache. Mais la rigueur de la peine répond à la gravité de la faute ; or, si la faute est de soi irréparable, elle a de quoi durer à perpétuité, et c'est pourquoi une peine éternelle lui est due. Mais sous l'angle de la conversion, elle ne comporte pas l'infinité, elle n'est pas tenue, de ce fait, à une peine infinie en grandeur.

Article 5 : Tout péché rend-il passible d'une peine éternelle et infinie ?

Objections : 1. Il semble que tout péché conduise à cela. Nous venons de dire que la peine est proportionnée à la faute. Or, il y a une différence infinie entre une peine éternelle et une peine temporelle; tandis qu'entre un péché et un autre la différence, semble-t-il, n'est jamais infinie puisque tout péché est un acte humain et que l'acte humain ne peut être infini. Donc, étant admis qu'il y a des péchés auxquels une peine éternelle est due, il semble qu'il n'y en ait pas auquel soit due seulement une peine temporelle.

2. Le péché originel est le moindre des péchés. Aussi, selon S. Augustin, « la peine la plus douce est réservée à ceux qui sont punis pour le seul péché originel ». Or, c'est déjà une peine perpétuelle. Jamais, en effet, les enfants morts sans baptême, avec le péché originel, ne verront le royaume de Dieu, comme cela ressort de ce que dit le Seigneur (Jn 3, 3) : « Nul, s'il ne renaît de nouveau, ne peut voir le royaume de Dieu. » Par conséquent, à plus forte raison, pour tous les autres péchés la peine sera éternelle.

3. Un péché ne mérite pas une peine plus grande du fait d'être uni à un autre péché, chacun des deux ayant son propre châtement taxé selon la justice divine. Or le péché véniel est frappé d'une peine éternelle s'il se trouve uni au péché mortel chez un damné, puisqu'il ne peut y avoir de rémission en enfer. Donc le péché véniel mérite purement et simplement une peine éternelle et à aucun péché n'est due une peine temporelle.

En sens contraire, S. Grégoire dit que « certaines fautes plus légères sont remises après cette vie ». Tous les péchés ne sont donc pas punis d'une peine éternelle.

Réponse : Le péché cause, avons-nous dit, l'obligation à une peine éternelle dans la mesure où il contarie d'une manière irréparable l'ordre de la justice divine en s'opposant au principe même de l'ordre, c'est-à-dire de la fin ultime. Or il est évident qu'en certains péchés, s'il y a quelque désordre, ce n'est cependant pas par opposition à la fin ultime, mais seulement dans les moyens d'y atteindre, en tant qu'on s'applique à ces moyens plus ou moins qu'on ne devrait, mais en préservant l'ordre à la fin ultime. C'est ce qui arrive, par exemple, lorsqu'un homme trop épris d'une réalité temporelle ne voudrait pourtant pas à cause d'elle offenser Dieu en faisant quoi que ce soit contre son commandement. Le péché, dans ce cas-là, n'expose donc pas à une peine éternelle, mais à une peine temporelle.

Solutions : 1. Il n'y a pas une différence infinie entre les péchés sous l'angle de la conversion au bien périssable, conversion en quoi consiste la substance de l'acte. Mais il y a différence infinie sous l'angle de l'aversion, car il y a des péchés que l'on commet par aversion de la fin ultime, et il y en a au contraire qui supposent un désordre dans les moyens qui y conduisent. Or, entre la fin ultime et les moyens d'y atteindre, la différence est infinie.

2. Le péché originel ne mérite pas une peine éternelle en raison de sa gravité, mais en raison de la condition du sujet, c'est-à-dire de l'homme, qui se trouve sans la grâce, alors que c'est seulement par la grâce que se fait la rémission de la peine.

3. Il faut dire la même chose du péché véniel. L'éternité de la peine, en effet, ne répond pas à la grandeur de la faute mais, comme nous l'avons dit, à sa nature irrémédiable.

Article 6 : La dette de peine peut-elle demeurer après le péché ?

Objections : 1. La chose ne paraît pas possible, car écarter la cause c'est écarter l'effet. Or le péché est cause de la dette de peine ; donc, s'il est écarté, la dette de peine cesse.

2. Le péché est écarté par là même que l'on revient à la vertu. Mais lorsqu'on est vertueux, on n'encourt plus de peine, on mérite plutôt la récompense. Donc, le péché étant écarté, il n'y a plus dette de peine.

3. « Les peines sont des remèdes », dit le Philosophe. Mais, une fois que quelqu'un est guéri de la maladie, on ne lui donne plus de remède. Donc si l'on est guéri du péché, la dette de peine ne subsiste pas.

En sens contraire, nous lisons au 2e livre de Samuel (12, 13.14) que David dit à Nathan : « J'ai péché devant le Seigneur », et Nathan répond à David : « Le Seigneur pardonne ton péché, tu ne mourras pas ; cependant, parce que tu as été cause que les ennemis du Seigneur ont blasphémé son nom, le fils qui t'est né va mourir. » Voilà donc quelqu'un que Dieu punit même après que son péché lui est remis. Ainsi, la dette de peine subsiste après que le péché a été écarté.

Réponse: Dans le péché nous pouvons considérer deux choses, l'acte de la faute, et la tache qui en est la suite.

Pour ce qui est de l'acte, il est clair que dans tous les péchés actuels, l'acte cessant, la dette de peine demeure. L'acte du péché, en effet, rend un homme passible de la peine dans la mesure où cet homme transgresse l'ordre de la justice divine ; il ne rentre dans l'ordre que par la compensation de la peine.

Celle-ci rétablit la juste égalité ; elle fait que celui qui a cédé plus qu'il ne devait à sa propre volonté en agissant contre le commandement de Dieu, se rend aux exigences de la justice divine en subissant, de bon cœur ou par force, quelque chose qui contrarie sa volonté. Ce point est observé même dans les injustices faites aux hommes : on vise à rétablir intégralement la juste égalité par la compensation de la peine. Aussi est-il évident que, pour le péché comme pour l'injustice commise, lorsque l'acte cesse, la dette de peine subsiste encore.

Mais, si nous parlons de l'effacement de la tache, alors il est manifeste que la tache du péché ne peut être effacée de l'âme que lorsque celle-ci se retrouve unie à Dieu, puisque c'est en s'éloignant de lui qu'elle venait à perdre son propre éclat, ce qui est la tache, comme nous l'avons expliqué plus haut. Or, l'homme s'unit à Dieu par la volonté. C'est pourquoi la tache du péché ne peut être enlevée à l'homme sans que sa volonté accepte l'ordre de la justice divine ; ce qui signifie, ou que lui-même spontanément prendra sur lui de se punir en compensation de la faute passée, ou encore qu'il supportera patiemment la peine que Dieu lui envoie ; dans les deux cas, en effet, la peine a un caractère de satisfaction. Mais une peine satisfaisante enlève quelque chose à la raison de peine, car il est essentiel à la peine d'être contre la volonté. Or la peine satisfaisante, bien qu'elle soit dans l'absolu opposée à la volonté, ne l'est cependant pas dans le concret ; de ce fait elle est volontaire. Somme toute, elle est purement et simplement volontaire, encore qu'involontaire à un certain égard, selon ce que nous avons dit plus haut sur la qualité volontaire ou involontaire des actes. Donc il faut conclure que, la tache de la faute étant effacée, il peut subsister quand même une dette de peine ; ce n'est plus toutefois une peine au sens absolu, mais une peine satisfaisante.

Solutions : 1. De même que, l'acte cessant, la tache demeure comme nous l'avons dit plus haut, de même la dette peut demeurer aussi. Mais la tache s'effaçant, la dette ne subsiste plus avec le même caractère, comme nous venons de le dire.

2. A l'homme vertueux la peine ne doit plus être appliquée de façon absolue, mais elle peut lui être due comme peine satisfaisante, parce que ceci même appartient à la vertu : chercher à satisfaire pour tout ce qui offense Dieu ou les hommes.

3. Une fois la tache effacée, on peut considérer comme guérie la blessure que le péché faisait à la volonté. Mais la peine est encore requise pour la guérison des autres facultés de l'âme que la faute passée avait dérégulées, si bien qu'il faut maintenant les soigner par un traitement contraire. La peine est requise aussi pour rétablir l'équilibre de la justice, et pour écarter le scandale des autres ; il importe que l'expiation édifie ceux que la faute a scandalisés ; c'est ce qui se voit dans l'exemple de David, allégué ci-dessus.

Article 7 : Toute peine est-elle infligée pour un péché ?

Objections : 1. Non, semble-t-il. Il est dit en S. Jean (9, 2.3) au sujet de l'aveugle-né : « Ni lui ni ses parents n'ont péché, pour qu'il soit né aveugle. » Nous voyons pareillement beaucoup d'enfants, même baptisés, souffrir des peines graves ; fièvres, vexations des démons, et quantité d'afflictions, alors que pourtant il n'y a plus de péché en eux après qu'ils ont été baptisés. Et avant qu'ils aient été baptisés, il n'y avait pas plus de péché chez eux que chez d'autres enfants qui n'ont pas eu à souffrir ainsi. Toute peine n'est donc pas pour un péché.

2. Il y a la même raison, semble-t-il, à ce que des pécheurs soient dans la prospérité et des innocents dans la peine. Or nous rencontrons fréquemment l'un et l'autre dans la vie des hommes. A propos des pécheurs, le Psaume (73, 5) dit en effet : « Ils n'ont pas le tracassé des autres hommes ; ils ne seront pas châtiés avec tout le monde. » Et Job (21, 7) : « Les impies sont bien vivants, ils ont eu le soulagement et le réconfort de leurs richesses. » Habacuc (1, 13) dit

aussi : « Pourquoi regarder les perfides et te taire quand l'impie foule aux pieds un plus juste que lui ? » Donc toute peine n'est pas infligée pour une faute.

3. S. Pierre (1 P 2, 22) dit du Christ : « Il n'a pas commis de faute, il n'y a pas eu de mensonge dans sa bouche », et pourtant il ajoute au même endroit : « Il a souffert pour nous. » Donc la peine n'est pas toujours infligée par Dieu pour une faute.

En sens contraire, nous lisons au livre de Job (4, 7-9) : « Quel est l'innocent qui a jamais péri ? Ou quand les gens de bien ont-ils été rayés de ce monde ? N'ai-je pas vu plutôt périr au soufre de Dieu ceux qui commettent l'iniquité ? » Et S. Augustin affirme que toute peine est juste, et qu'elle est administrée pour un péché.

Réponse : La peine, on vient de le dire, peut être considérée de deux manières : de façon absolue, et comme une peine satisfaisante.

La peine satisfaisante est en quelque sorte volontaire. Et, comme il arrive que des gens très différemment passibles de la peine ne fassent qu'un par la volonté dans l'amour qui les unit, il suit de là que parfois quelqu'un qui n'a pas péché supporte volontairement une peine pour autrui, de même que dans les affaires humaines nous voyons aussi que quelqu'un peut endosser la dette d'un autre.

Mais si nous parlons de la peine considérée absolument, en tant qu'elle a raison de peine, alors elle est toujours ordonnée à une faute propre ; mais tantôt à une faute actuelle, comme lorsqu'on est puni par Dieu ou par les hommes pour le mal qu'on a commis ; tantôt, au contraire, la peine est ordonnée à la faute originelle, et cela, soit à titre de principe, soit à titre de conséquence. A titre de principe, la peine du péché originel est que la nature humaine se trouve abandonnée à elle-même, étant dépourvue du secours de la justice originelle; de là viennent toutes les misères qui tombent sur l'humanité par suite de la déchéance de la nature.

Il faut cependant savoir que parfois certaines choses paraissent être des peines, qui pourtant n'ont pas absolument raison de peine. En effet, la peine est une espèce de mal, nous l'avons dit dans la première Partie ; et le mal est une privation de bien. Mais, comme les biens de l'homme sont de plusieurs sortes, ceux de l'âme, ceux du corps, et les biens extérieurs, il arrive parfois que, si l'on subit préjudice dans un bien moindre, c'est pour grandir dans un bien meilleur; ainsi quand on subit une perte d'argent pour soigner sa santé, ou une perte à la fois d'argent et de santé pour le salut de son âme et pour la gloire de Dieu. De telles pertes ne sont pas alors pour l'homme un mal absolu mais un mal relatif. Elles n'ont donc pas absolument raison de peines, mais de remèdes, car les médecins eux aussi font prendre des potions amères aux malades afin de leur rendre la santé. Et puisque de pareilles épreuves n'ont pas proprement raison de peine, elles ne se ramènent pas à des fautes comme à leur cause, sinon dans la mesure où cette nécessité même d'appliquer des peines médicinales à la nature humaine provient de la corruption de cette nature, châtement du péché originel. Dans l'état d'innocence, en effet, il n'y aurait pas eu besoin d'amener personne à progresser dans la vertu par le moyen d'exercices pénibles. C'est pourquoi ce qu'il y a de réellement pénible en cela se rattache à la faute originelle comme à sa cause.

Solutions : 1. Ces défauts que l'on a de naissance ou encore dès l'enfance sont l'effet et le châtement du péché originel, on l'a dit. Ils demeurent même après le baptême, pour la raison rapportée plus haut. Qu'ils n'existent pas également chez tous, cela tient aux diversités d'une nature qui est abandonnée à elle-même, comme nous l'avons expliqué. — Ces défauts cependant sont dans le plan providentiel ordonnés au salut des hommes : soit de ceux qui les subissent, soit des autres pour qui ils sont un avertissement. Ils sont ordonnés aussi à la gloire de Dieu.

2. Les biens temporels et corporels sont assurément des biens pour l'homme, mais de petits biens ; au contraire, les biens spirituels sont les grands biens de l'homme. Il appartient donc à la

justice divine d'accorder aux gens vertueux des biens spirituels, et de leur donner, en fait de biens temporels, ce qui suffit à la vertu. Comme dit Denys en effet « ce n'est pas à la justice divine d'amollir la force des meilleurs par l'abondance des choses matérielles ». Quant aux autres, le fait même que les biens temporels leur sont donnés, tourne à leur détriment spirituel ; de là cette conclusion du Psaume (73, 6) : « C'est par là que l'orgueil s'est emparé d'eux. »

3. Le Christ a enduré une peine satisfaisante, non point pour ses péchés mais pour les nôtres.

Article 8 : Quelqu'un peut-il être tenu à une peine pour le péché d'autrui ?

Objections : 1. Il semble que cela arrive puisqu'on lit dans l'Exode (20, 5) : « Je suis un Dieu jaloux, poursuivant l'iniquité des pères dans les enfants jusqu'à la troisième et quatrième génération pour ceux qui me haïssent. » En S. Matthieu (23, 35) nous lisons : « Que retombe sur vous tout le sang des justes qui a été versé sur la terre. »

2. La justice humaine dérive de la justice divine. Or suivant la justice humaine les fils sont quelquefois punis pour leurs parents, par exemple, dans le crime de lèse-majesté. Donc, suivant la justice divine aussi, quelqu'un est puni pour le péché d'autrui.

3. Si l'on objectait qu'un fils n'est pas puni pour le péché de son père, mais pour son propre péché en tant qu'il imite la malice paternelle, on ne le dirait pas davantage des fils que des étrangers qui sont punis de la même peine que ceux dont ils imitent les péchés. Il ne semble donc pas que les fils soient punis pour leurs propres péchés, mais pour les péchés de leurs parents.

En sens contraire, il est écrit en Ézéchiel (18, 20) : « Le fils ne portera pas l'iniquité du père. »

Réponse : Si nous parlons de la peine satisfaisante, celle qui est assumée volontairement, il arrive que quelqu'un la porte pour un autre en tant qu'ils sont un en quelque sorte, nous l'avons déjà dit. — Si nous parlons de la peine infligée pour le péché en tant qu'elle a raison de peine, alors chacun est puni uniquement pour sa propre faute, parce que l'acte du péché est quelque chose de personnel. Si nous parlons de la peine à caractère médicinal, il arrive à quelqu'un d'être puni pour le péché d'autrui. Nous avons dit en effet que la perte des biens du corps, ou encore celle du corps lui-même, sont des peines médicales ordonnées au salut de l'âme. Rien n'empêche, par conséquent, que quelqu'un soit frappé de peines de cette nature, par Dieu ou par les hommes, pour le péché d'un autre, comme les fils pour leurs pères et les sujets pour leurs seigneurs, en tant qu'ils font partie de leur avoir. Cependant, si le fils participe à la faute de son père ou le sujet à celle de son seigneur, ce genre d'épreuve a raison de peine des deux côtés, c'est-à-dire visant celui qui est puni comme celui pour qui il est puni. Si, au contraire, le fils et le sujet ne participent pas à la faute, l'épreuve a le caractère d'un châtiment à l'adresse de ceux pour qui ils sont punis ; tandis qu'elle a seulement, chez ceux qui sont punis, le caractère d'un remède, sauf par accident, en tant qu'ils consentent au péché d'autrui ; car, s'ils supportent patiemment cette épreuve, elle est ordonnée au bien de leur âme. Mais, pour ce qui est des châtiments spirituels, ils ne sont pas seulement des remèdes, parce que le bien de l'âme n'est pas ordonné à un bien meilleur. C'est pourquoi nul ne subit de dommage dans les biens de l'âme sans faute personnelle. C'est pourquoi S. Jérôme dit dans une de ses lettres que par de telles peines personne n'est puni pour autrui parce que, quant à l'âme, le fils n'appartient pas au père. Le Seigneur dit pourquoi en Ézéchiel (18, 4) « Toutes les âmes sont à moi. »

Solutions : 1. Ces deux passages doivent être rapportés aux peines temporelles ou corporelles ; on y considère les enfants comme le bien des parents, les héritiers comme le bien de leurs devanciers. Autrement, si l'on applique ces textes aux peines spirituelles, ils signifient qu'il y a imitation dans la faute, d'où cette addition dans l'Exode : « Ceux qui me haïssent », et dans S. Matthieu : « Vous comblez la mesure de vos pères. » — On dit que les péchés des parents sont punis chez leurs enfants, parce que les enfants élevés dans les péchés de leurs parents sont encore

plus enclins à pécher, tant à cause de l'habitude qu'ils ont prise que de l'exemple que leur a fait suivre l'autorité de leurs parents. Et les enfants méritent même d'être châtiés plus que les parents, si la vue des peines infligées à ceux-ci n'a pas réussi à les corriger eux-mêmes. Le texte de l'Exode dit encore : « jusqu'à la troisième et quatrième génération », parce que d'ordinaire les hommes vivent suffisamment pour voir la troisième et quatrième génération ; et ainsi, mutuellement, les enfants peuvent voir les péchés des parents pour les imiter, et les parents, les peines de leurs enfants pour s'en attrister.

2. Ce sont des peines corporelles et temporelles que la justice humaine inflige à quelqu'un pour le péché d'autrui. Ce sont des remèdes ou médecines contre les fautes suivantes, soit en punissant les coupables, soit en détournant les autres d'imiter leur exemple.

3. Lorsqu'il s'agit de punitions pour les péchés des autres, les proches sont punis plus que les étrangers, d'abord parce que la peine qui frappe les proches rejaillit en quelque sorte sur ceux qui ont fait le mal, étant donné que le fils est, comme nous venons de l'expliquer, un avoir du père ; et aussi parce que les exemples comme les châtiments touchent davantage quand ils sont dans la famille ; de là vient que lorsqu'un enfant a été élevé dans les mauvais exemples des parents, il les suit avec plus de force ; et, si les peines de ceux-ci ne l'ont pas effrayé, c'est qu'il apparaît plus obstiné qu'eux, et mérite par là même un châtiment plus grand.

#### PÉCHÉ VÉNIEL ET PÉCHÉ MORTEL

La distinction entre péché mortel et péché véniel étant fondée sur la dette de peine, c'est maintenant qu'il faut traiter de ces deux sortes de péchés. Et d'abord du péché véniel comparé au péché mortel (Q. 88). Puis, du péché véniel considéré en lui-même (Q. 89).

### **QUESTION 88 : LE PÉCHÉ VÉNIEL COMPARÉ AU PÉCHÉ MORTEL**

1. Convient-il d'opposer péché véniel à péché mortel ? — 2. Se distinguent-ils par le genre ? — 3. Le péché véniel est-il une disposition au péché mortel ? — 4. Peut-il devenir mortel ? — 5. Une circonstance aggravante peut-elle faire d'un péché véniel un péché mortel ? — 6. Le péché mortel peut-il devenir véniel ?

Article 1 : Convient-il d'opposer péché véniel à péché mortel ?

Objections : 1. Cette opposition n'est pas fondée car S. Augustin nous a dit : « Le péché est une parole, un acte ou un désir contraire à la loi éternelle. » Mais être contraire à la loi éternelle fait que le péché est mortel. Donc tout péché est mortel et il n'y a pas lieu d'opposer péché véniel à péché mortel.

2. « Soit que vous mangiez, soit que vous buviez, ou quelque autre chose que vous fassiez, dit l'Apôtre (1 Co 10, 31), faites tout pour la gloire de Dieu. » Mais quiconque pèche va contre ce précepte, car un péché n'est jamais pour la gloire de Dieu. Et, comme c'est un péché mortel d'aller contre un précepte, il apparaît qu'on ne peut jamais pécher que mortellement.

3. Quiconque s'attache par amour à une chose, s'y attache, au dire de S. Augustin, soit comme quelqu'un qui en jouit, soit comme quelqu'un qui en use. Or le pécheur ne s'attache jamais au bien périssable comme quelqu'un qui en use seulement, car il ne rapporte pas ce bien à celui qui nous béatifie, ce qui est proprement user des choses, ainsi que S. Augustin l'explique au même endroit. Pécher, c'est donc toujours jouir du bien périssable. Mais « jouir des choses quand il faudrait seulement s'en servir, c'est la perversité humaine », selon S. Augustin. Comme la perversité qualifie le péché mortel, cela revient à dire semble-t-il, que quiconque pèche, pèche mortellement.

4. S'approcher d'un terme, c'est par le fait même s'éloigner d'un autre. Or quiconque pèche s'approche du bien périssable. Donc il s'éloigne du bien impérissable. Donc il pèche mortellement. Donc la distinction entre péché véniel et péché mortel est sans valeur.

En sens contraire, S. Augustin qualifie de criminel ce qui mérite la damnation, mais de véniel ce qui ne la mérite pas. Or le crime désigne le péché mortel. Donc le péché véniel est à juste titre opposé au péché mortel.

Réponse : Il y a des choses qui prises au sens propre ne paraissent pas être opposées, mais qui se trouvent l'être si on les prend au sens figuré. Ainsi, rire ne s'oppose pas à se dessécher; mais dès que l'on dit métaphoriquement d'une prairie qu'elle est riante à cause de son aspect verdoyant et fleuri, c'est tout l'opposé d'une prairie qui se dessèche. De même, mortel, pris au sens propre et par référence à la mort corporelle, ne semble pas être en opposition avec véniel ni appartenir au même genre. Mais au sens figuré, qu'on emploie en parlant des péchés, mortel s'oppose à véniel. Puisque le péché est une maladie de l'âme, comme nous l'avons vu, on dit qu'un péché est mortel comme on dit qu'une maladie est mortelle du fait qu'en s'attaquant à un principe elle introduit dans l'organisme un mal irréparable, nous l'avons dit. Or, le principe de la vie spirituelle, conforme à la vertu, c'est l'ordre de la fin ultime, nous l'avons dit précédemment. Si cet ordre est détruit, on ne peut le restaurer par un principe intrinsèque, mais seulement par la vertu divine, nous l'avons dit déjà. Car, si le désordre est seulement dans les moyens, la fin le répare, comme la vérité des principes corrige l'erreur si celle-ci ne tombe que sur les conclusions. Par conséquent le désordre relatif à la fin ultime ne peut être réparé par rien d'autre qui soit plus fondamental que lui, pas plus que ne peut être redressée l'erreur qui porte sur les principes. C'est pourquoi les péchés de cette sorte sont appelés mortels, comme étant irréparables.

Pour ce qui est, au contraire, des péchés qui représentent un désordre dans les moyens, ils sont réparables, tant qu'on garde le sens de la fin ultime. Et ce sont eux qu'on appelle véniels, car un péché obtient le pardon (*venia*), lorsqu'il n'entraîne plus aucune dette de peine, et nous avons dit comment pouvait cesser cette dette après que le péché lui-même avait cessé. — Il résulte donc de tout cela que mortel et véniel s'opposent comme irréparable et réparable. Quand je dis irréparable, j'entends par un principe intérieur, mais non par référence à la vertu divine, qui peut remédier à toute maladie, corporelle et spirituelle. Et c'est pourquoi on a raison d'opposer péché véniel à péché mortel.

Solutions : 1. Cette division du péché n'est pas celle d'un genre en autant d'espèces, participant à titre égal de la nature du genre, mais le partage d'une réalité analogique qu'on attribue selon des degrés divers. C'est pourquoi la parfaite raison de péché, définie par S. Augustin convient au péché mortel. Le péché véniel est appelé péché selon une raison imparfaite et par référence au péché mortel, de même que l'accident est appelé être par référence à la substance et selon une raison imparfaite de l'être. En effet, le péché véniel n'est pas contre la loi, parce que celui qui pèche véniellement ne fait pas ce que la loi prohibe et n'omet pas, non plus, ce à quoi elle oblige par précepte ; mais il agit en dehors de la loi, parce qu'il n'observe pas la mesure raisonnable que la loi a en vue.

2. Ce précepte de l'Apôtre est affirmatif ; aussi n'oblige-t-il pas à tout moment, de sorte qu'on ne va pas contre ce précepte chaque fois qu'on ne rapporte pas, d'une manière actuelle, à la gloire de Dieu, tout ce que l'on fait. Il suffit donc que quelqu'un, d'une manière habituelle, rapporte à Dieu sa personne et tous ses biens, pour qu'il ne commette pas un péché mortel toutes les fois qu'un acte de sa vie n'est pas rapporté à la gloire de Dieu d'une manière actuelle. Or le péché véniel n'exclut pas la référence habituelle de l'acte humain à la gloire de Dieu ; il exclut



seulement la référence actuelle, car il n'exclut pas la charité, qui oriente d'une manière habituelle vers Dieu. Il ne s'ensuit donc pas que celui qui pèche véniellement pèche mortellement.

3. Celui qui pèche véniellement s'attache aux biens temporels, non comme quelqu'un qui en jouit, puisqu'il n'y met pas sa fin, mais comme quelqu'un qui en use, les rapportant à Dieu non en acte, mais par habitus.

4. Le bien périssable, à moins qu'on ne fasse de lui une fin, ne se présente pas comme un terme s'opposant au bien périssable, car il est un moyen et le moyen n'a pas raison de fin.

Article 2 : Le péché mortel et le péché véniel se distinguent-ils par le genre ?

Objections : 1. Il ne semble pas que péché véniel et péché mortel diffèrent par le genre en ce sens que certain péché serait mortel par son genre, et un autre véniel par son genre. Car le genre bon et mauvais se prend, dans les actes humains, par rapport à la matière ou à l'objet, nous l'avons dit. Mais en n'importe quel objet ou quelle matière, il arrive de pécher mortellement et véniellement; n'importe quel bien périssable, l'homme peut en effet l'aimer soit moins que Dieu, ce qui est pécher véniellement, soit plus que Dieu, ce qui est pécher mortellement. Il n'y a donc pas entre péché véniel et péché mortel une différence de genre.

2. Comme nous l'avons dit, on appelle péché mortel celui qui est irréparable, péché véniel celui qui est réparable. Or, être irréparable convient au péché de malice, que certains appellent irrémissible ; être réparable convient au péché commis par faiblesse ou par ignorance, que l'on appelle rémissible. Il y a donc entre le péché mortel et le péché véniel la même différence qu'entre le péché de malice et celui de faiblesse ou d'ignorance. Or ce n'est pas là une différence de genre mais de cause, ainsi qu'il a été dit précédemment. Donc il n'y a pas de différence générique entre péché véniel et péché mortel.

3. On dit plus haut — que les mouvements imprévus, aussi bien de sensualité que de raison sont des péchés véniels. Or les mouvement imprévus se rencontrent en n'importe quel genre de péché. Il n'y a donc pas de péchés véniels par leur genre.

En sens contraire, S. Augustin énumère, dans un sermon sur le purgatoire, certains genres de péchés véniels et certains genres de péché mortels.

Réponse : Véniel vient de *venia*, qui veut dire pardon. Par conséquent, un péché peut être appelé véniel en plusieurs sens. 1° Parce qu'il aura effectivement obtenu le pardon : c'est ainsi, pour S. Ambroise, que tout péché devient véniel par la pénitence ; et c'est là un péché véniel par son issue. 2° Autrement, un péché est appelé véniel parce qu'il n'est pas tel, en soi, qu'il ne puisse obtenir le pardon, totalement ou en partie. En partie, lorsqu'il y a en lui quelque chose qui diminue la faute, par faiblesse ou ignorance ; on l'appelle véniel par sa cause. Mais il est véniel en totalité, lorsqu'il ne supprime pas l'ordre à la fin dernière et que, par suite, il ne mérite pas une peine éternelle mais une peine temporelle; et c'est cette sorte de véniel qui nous intéresse en ce moment.

Il est avéré en effet que les deux premières manières ne représentent pas un genre déterminé. Mais ce qui est appelé véniel de la troisième manière peut avoir un genre déterminé, à tel point qu'on pourra parler, en fait de péché, d'un genre véniel et d'un genre mortel, dans le sens où le genre d'un acte, comme son espèce, est déterminé par l'objet. — En effet, lorsque la volonté se porte à une chose qui, de soi, s'oppose à la charité par laquelle on est ordonné à la fin ultime, le péché, par son objet même, a de quoi être mortel. Il est par conséquent d'un genre mortel ; qu'il soit contre l'amour de Dieu, comme le blasphème, le parjure, etc. ou contre l'amour du prochain, comme l'homicide, l'adultère, etc. Ce sont donc là des péchés mortels par leur genre même. En revanche, la volonté du pécheur se porte quelquefois à quelque chose qui contient en soi un désordre mais n'est pas cependant contraire à l'amour de Dieu et du prochain, tel que parole

oiseuse, rire superflu, etc.; de tels péchés sont, véniels par leur genre, comme nous l'avons dit plus haut.

Mais les actes moraux reçoivent leur raison de bien ou de mal non seulement de l'objet, mais aussi, comme nous l'avons établi en son lieu, de certaine disposition de l'agent; il arrive donc parfois que ce qui est un péché du genre véniel en raison de son objet devient mortel en raison de l'agent. Ou bien parce que celui-ci y met sa fin ultime, ou bien parce qu'il se dispose par là à quelque chose qui est du genre péché mortel, par exemple quand un individu tient des propos oiseux en vue de commettre l'adultère. De même encore, du fait de l'agent, il arrive qu'un péché dont le genre est mortel devient véniel parce que l'acte est inachevé, c'est-à-dire non délibéré par la raison, laquelle est le principe propre de l'acte mauvais; c'est ce que nous avons expliqué plus haut à propos des mouvements imprévus d'infidélité.

Solutions : 1. Du fait que quelqu'un choisit ce qui contredit la charité divine, il est convaincu de le préférer à celle-ci et par conséquent de l'aimer plus que Dieu. Voilà pourquoi, si des péchés sont d'un tel genre qu'ils contredisent de soi la charité, c'est qu'il y a en eux quelque chose qui est aimé au-dessus de Dieu. Et ainsi, ils sont mortels par leur genre même.

2. Cet argument est valable pour le péché qui est véniel par sa cause.

3. Cet argument vaut pour le péché qui est véniel par inachèvement de l'acte.

Article 3 : Le péché véniel est-il une disposition au péché mortel ?

Objections : 1. Il ne semble pas. Car un des termes opposés ne dispose pas à l'autre. Or le péché véniel et le péché mortel se distinguent en s'opposant, on vient de le dire. Donc le péché véniel ne dispose pas au péché mortel.

2. Un acte dispose à quelque chose qui lui ressemble dans la même espèce : ainsi, dit le Philosophe, la répétition d'actes semblables engendre des dispositions ou habitus semblables. Mais nous venons de dire que péché mortel et péché véniel ne sont ni dans le même genre ni dans la même espèce. Donc le péché véniel ne dispose pas au péché mortel.

3. Si l'on appelle péché véniel ce qui prépare au péché mortel, il faudra que tout ce qui prépare au péché mortel soit péché véniel. Or toutes les bonnes œuvres sont dans ce cas, puisque S. Augustin dit dans sa « Règle » que « l'orgueil s'insinue dans les bonnes œuvres, pour les détruire ». Donc, même les bonnes œuvres seront des péchés véniels, ce qui est absurde.

En sens contraire, il est dit dans l'Ecclésiastique (29, 1 Vg) : « Celui qui méprise les petites choses, se perd peu à peu. » Or celui qui pêche véniellement semble bien mépriser les petites choses. Donc peu à peu il se prépare à tomber tout à fait par le péché mortel.

Réponse : La disposition est en quelque manière une cause. Aussi y a-t-il deux sortes de dispositions, comme il y a deux sortes de causes. Il y a une cause qui meut directement à l'effet, comme ce qui est chaud donne de la chaleur. Il y a une cause qui meut indirectement en écartant l'obstacle : celui qui remue la colonne, on dit qu'il remue la pierre posée dessus. D'après cela, l'acte du péché a deux façons de disposer à un résultat. 1° Il a une manière directe, qui est de disposer à un acte de même espèce. De cette manière, premièrement et par soi, un péché du genre véniel ne prépare pas à un péché du genre mortel, puisqu'ils ne sont pas de même espèce. Mais de cette manière pourtant le péché véniel peut déjà disposer, suivant un certain enchaînement, à un péché qui soit mortel par le fait de l'agent ; en effet, si la disposition ou habitus s'est accrue par des actes répétés de péchés véniels, le désir de pécher peut croître dans une telle proportion que celui qui pêche mettra sa fin dans le péché véniel ; car, lorsque quelqu'un a un habitus, toute sa fin consiste à agir suivant cet habitus, de sorte qu'en multipliant ainsi les péchés véniels on se dispose au péché mortel. 2° L'acte humain a une autre manière de disposer à quelque chose, c'est d'écartier l'obstacle. De cette manière un péché de genre véniel peut fort bien disposer à un péché

de genre mortel. En effet, celui qui pèche dans le genre véniel transgresse un ordre et, par le fait même qu'il s'accoutume à ne pas soumettre sa volonté dans les petites choses, à l'ordre voulu, il se dispose à ne pas la soumettre non plus aux exigences de la fin ultime, en faisant un choix qui sera un péché mortel.

Solutions : 1. Péché véniel et péché mortel ne s'opposent pas comme deux espèces d'un même genre, mais comme un accident vis-à-vis de la substance. Aussi, de même qu'un accident peut être une disposition à une forme substantielle, de même le péché véniel au péché mortel.

2. Le péché véniel ne ressemble pas au péché mortel par son espèce. Cependant, ce sont deux genres qui se ressemblent en tant qu'ils comportent l'un et l'autre, bien que différemment, l'absence de l'ordre voulu.

3. Une bonne œuvre n'est pas par soi une disposition au péché mortel ; cependant elle peut en être par accident la matière ou l'occasion. Mais le péché véniel, nous l'avons dit, dispose par soi au péché mortel.

Article 4 : Le péché véniel peut-il devenir mortel ?

Objections : Il semble bien. S. Augustin commentant S. Jean : « Celui qui refuse de croire au Fils ne verra pas la vie », déclare : « Les péchés moindres (ou véniels) si on les néglige, en viennent à tuer. » Mais on appelle péché mortel celui qui tue l'âme spirituellement. Donc le péché véniel peut devenir mortel.

2. Le mouvement de sensualité qui précède le consentement de la raison est péché véniel ; mais celui qui suit ce consentement est péché mortel, on l'a dit. Donc un péché véniel peut devenir mortel.

3. Péché véniel et péché mortel diffèrent comme maladie curable et maladie incurable, nous l'avons dit. Or une maladie curable peut devenir incurable. Donc le péché véniel peut devenir mortel.

4. Une disposition peut se transformer en habitus. Or le péché véniel est une disposition au péché mortel, on vient de le dire. Il peut donc se transformer en péché mortel.

En sens contraire, des choses qui diffèrent à l'infini ne sauraient être transformées l'une en l'autre. Or tel est, d'après ce que nous avons dit, le cas du péché mortel et du péché véniel. Donc le péché véniel ne peut pas devenir mortel.

Réponse : Que le péché véniel devienne mortel, cela peut s'entendre de trois manières. 1° Dans ce sens qu'un acte numériquement identique serait d'abord péché véniel et ensuite mortel. Cela n'est pas possible, parce que le péché, comme tout acte moral, consiste principalement dans un acte de la volonté ; ce qui fait que si la volonté change, on ne peut plus dire qu'il y a moralement un seul acte, bien que l'action dans son être naturel soit continue ; et, si la volonté ne change pas, il n'est pas possible de passer du péché véniel au péché mortel. 2° On peut vouloir dire que ce qui est véniel en son genre devient mortel. La chose est possible lorsque l'on met sa fin dans le péché véniel, ou qu'on le rapporte à un péché mortel comme à une fin, nous l'avons dit. 3° On peut vouloir dire que beaucoup de péchés véniels font un péché mortel. Si l'on entend par là qu'avec de nombreux péchés véniels on pourrait constituer un seul péché mortel dans son entier, c'est faux.

Car tous les péchés véniels du monde ne peuvent être passibles de peine autant qu'un seul péché mortel. Quant à la durée, c'est évident, puisque le péché mortel est passible d'une peine éternelle, et le péché véniel d'une peine temporelle. Quant à la peine du dam, c'est évident aussi, puisque le péché mortel encourt la privation de la vision divine, à quoi nul autre châtement ne peut être comparé, dit S. Jean Chrysostome. Quant à la peine du sens, c'est évident aussi en ce qui concerne le ver rongeur de la conscience, bien que pour la peine du feu les châtements ne

soient peut-être pas sans proportion. Mais, si l'on veut dire que la multiplication des péchés véniels prédispose à un péché mortel, alors c'est vrai, comme nous l'avons montré dans les deux sens où le péché véniel dispose au péché mortel.

Solutions : 1. S. Augustin parle en ce sens que la multiplication des péchés véniels prédispose au péché mortel.

2. Le même mouvement de sensualité qui a devancé le consentement de la raison ne deviendra jamais un péché mortel. Il y faut l'acte de la raison consentante.

3. La maladie corporelle n'est pas un acte mais une disposition permanente ; aussi, tout en demeurant la même, elle peut changer. Tandis que le péché véniel est un acte qui passe et ne peut être repris. A cet égard il n'y a donc pas de ressemblance.

4. La disposition qui devient un habitus est comme une chose inachevée qui s'achève dans la même espèce; ainsi, une science imparfaite, lorsqu'elle arrive à se parfaire, devient un habitus. Mais le péché véniel est une disposition d'un autre genre; elle aboutit au péché mortel comme un accident aboutit à une forme substantielle, sans jamais se transformer en elle.

Article 5 : Une circonstance aggravante peut-elle faire d'un péché véniel un péché mortel ?

Objections : 1. Apparemment oui. S. Augustin dit en effet que « la colère, si elle dure, et l'ivresse, si elle devient fréquente, passe au nombre des péchés mortels ». Or la colère et l'ivresse, par leur genre même, ne sont pas des péchés mortels mais des péchés véniels; sans quoi ce seraient toujours des péchés mortels. Donc la circonstance fait que le péché véniel est mortel.

2. Le Maître des Sentences dit, de son côté, que « la délectation, si on la prolonge, est péché mortel, et si on ne la prolonge pas, péché véniel ». Mais la prolongation n'est qu'une circonstance. Donc, la circonstance fait d'un péché véniel un péché mortel.

3. Il y a plus de différence entre le mal et le bien qu'entre le péché véniel et le péché mortel, qui sont tous les deux dans le genre mal. Or une circonstance fait d'un acte bon un acte mauvais, comme quand on donne l'aumône par vaine gloire. Elle peut donc, bien plus encore, faire d'un péché véniel un péché mortel.

En sens contraire, puisque la circonstance est un accident, sa grandeur ne peut dépasser la grandeur de l'acte lui-même, celle qu'il tient de son genre, car le sujet l'emporte toujours sur l'accident dont il est affecté. Donc, si l'acte est péché véniel par son genre, il ne pourra, par suite d'une circonstance, devenir péché mortel, puisque le péché mortel dépasse en quelque sorte à l'infini la grandeur du péché véniel, nous l'avons montré.

Réponse : Ainsi que nous l'avons dit en traitant des circonstances la circonstance comme telle est l'accident de l'acte moral. Cependant il peut arriver qu'elle se présente comme la différence spécifique de l'acte ; elle perd alors la qualité de circonstance et constitue l'espèce morale. Or cela se produit dans les péchés lorsque la circonstance ajoute une laideur ou difformité d'un genre nouveau ; ainsi lorsque quelqu'un s'approche d'une femme qui n'est pas à lui, l'acte a toute la laideur opposée à la chasteté ; mais, s'il s'approche d'une femme qui n'est pas la sienne et qui est l'épouse d'un autre, c'est une nouvelle laideur, opposée à la justice, puisqu'il est contraire à la justice de s'emparer du bien d'autrui ; et dans ce cas une circonstance comme celle-là constitue une nouvelle espèce de péché, appelée l'adultère.

Or il est impossible qu'une circonstance fasse d'un péché véniel un péché mortel si elle n'apporte pas une laideur d'un autre genre. En effet, nous avons dit que la laideur du péché véniel consiste en ce qu'il comporte un désordre dans les moyens ; alors que la laideur du péché mortel implique un désordre à l'égard de la fin ultime. Manifestement donc, la circonstance ne peut faire d'un péché véniel un péché mortel lorsqu'elle demeure une circonstance, mais

seulement lorsqu'elle fait passer dans une autre espèce l'acte moral et qu'elle en devient en quelque sorte la différence spécifique.

Solutions : 1. La longueur de temps n'est pas une circonstance qui entraîne dans une autre espèce, pas plus que la fréquence ou l'assiduité, à moins que ce ne soit par accident, à cause d'un élément supplémentaire. En effet, une chose n'acquiert pas une nouvelle espèce du fait qu'elle se multiplie ou se prolonge, à moins que dans l'acte prolongé ou multiplié quelque élément ne survienne qui change l'espèce, par exemple de la désobéissance, du mépris ou quelque chose de ce genre.

Pour la colère donc, comme elle est un mouvement de l'âme qui porte à nuire au prochain, voici ce qu'il faut dire. Si la nuisance vers laquelle tend le mouvement de colère est telle que par son genre même elle soit péché mortel, homicide ou vol par exemple, une pareille colère est par son genre péché mortel. Pour qu'elle soit péché véniel, il faut qu'elle reste inachevée dans son acte en tant qu'elle est un mouvement soudain de sensualité. Mais, si elle se prolonge, c'est qu'il y a consentement de la raison, et le mouvement revient alors à ce qu'il est naturellement dans son genre. Si, au contraire, la nuisance vers laquelle tend le mouvement de colère est vénielle en son genre, comme lorsqu'on se fâche contre quelqu'un et qu'on veut lui dire une parole vive et moqueuse pour le blesser un peu, cette colère, si prolongée qu'elle soit, ne sera pas péché mortel, sauf peut-être par accident, comme s'il devait en sortir un grave scandale, ou pour quelque motif de cette sorte.

Pour l'ivresse, il faut dire qu'elle est, par son essence même, péché mortel. Qu'un homme, sans nécessité, se rende impuissant à se servir de sa raison, de cette raison par laquelle l'homme s'ordonne à Dieu et se soustrait à de multiples occasions de pécher, qu'il fasse cela uniquement pour le plaisir de boire, c'est expressément contraire à la vertu. S'il n'y a là parfois que péché véniel, c'est par ignorance ou par faiblesse ; tel est le cas de celui qui ne sait pas la force du vin, ou ne connaît pas sa propre faiblesse, et ne pense donc pas qu'il va s'enivrer ; alors, en effet, on ne lui reproche pas précisément de s'être enivré mais seulement d'avoir trop bu. Mais l'homme qui s'enivre souvent ne peut s'excuser par cette ignorance ; on voit plutôt que sa volonté préfère subir l'ivresse que s'abstenir de trop boire ; aussi le péché revient-il alors à sa propre nature.

2. Nous ne prétendons pas que la délectation à laquelle on s'est arrêté soit péché mortel, si ce n'est dans les matières qui, par leur genre même, sont des péchés mortels. Et dans ces matières, si la délectation à laquelle on ne s'est pas arrêté n'est que péché véniel, cela tient à l'inachèvement de l'acte, ainsi qu'on vient de le dire à propos de la colère. On parle, en effet, de colère durable et de délectation prolongée ou « morose », à cause de l'approbation donnée par la raison délibérante.

3. La circonstance ne fait d'un acte bon un acte mauvais que si elle constitue l'espèce du péché; nous l'avons établi en son lieu.

Article 6 : Le péché mortel peut-il devenir véniel ?

Objections : 1. Il semble bien, car la distance entre péché véniel et péché mortel est la même dans le sens contraire. Or le péché véniel devient mortel, nous venons de le dire. Donc le péché mortel peut aussi devenir véniel.

2. De péché véniel à péché mortel nous plaçons la différence en ce que l'homme qui pèche mortellement aime la créature plus que Dieu, tandis que celui qui pèche véniellement aime la créature moins que Dieu. Or, il arrive que, tout en faisant une chose qui dans son genre est péché mortel, quelqu'un aime cependant la créature moins que Dieu ; c'est le cas de l'individu qui, ne sachant pas que la fornication simple est péché mortel, et contraire à l'amour divin, la commet, de telle manière pourtant qu'il serait prêt à y renoncer, pour l'amour de Dieu, s'il savait qu'en

faisant cela il agit contre cet amour. Donc il péchera véniellement, et c'est ainsi qu'un péché mortel peut devenir véniel.

3. On l'a dit, il y a plus de différence entre le bien et le mal qu'entre le péché véniel et le péché mortel. Or un acte qui de soi est mauvais peut devenir bon; ainsi, l'homicide peut devenir un acte de justice, comme on le voit chez le juge qui exécute un criminel. Donc, bien davantage un péché mortel peut devenir véniel.

En sens contraire, l'éternel ne peut jamais devenir temporel. Or le péché mortel mérite une peine éternelle, le péché véniel une peine temporelle. Donc, jamais le péché mortel ne peut devenir véniel.

Réponse : Véniel et mortel différent, nous l'avons dit, comme parfait et imparfait dans le genre péché. Or l'imparfait peut par addition venir à la perfection. C'est pourquoi ce qui est véniel est rendu mortel par le fait même qu'il s'y ajoute une difformité morale appartenant au genre péché mortel, comme lorsqu'on dit des paroles oiseuses afin de commettre la fornication. Mais ce qui est déjà parfait ne peut pas devenir imparfait par addition. Et c'est pourquoi le péché mortel ne devient pas véniel par le fait qu'il s'y ajoute quelque difformité appartenant au genre péché véniel ; le péché de celui qui commet la fornication pour dire des paroles oiseuses, n'est pas diminué mais plutôt aggravé par cette laideur qui s'y ajoute.

Cependant, ce qui est mortel en son genre peut être véniel à cause de l'imperfection de l'acte, parce que cet acte, ainsi qu'il ressort de ce que nous avons dit, ne parvient pas à réaliser parfaitement la raison même de l'acte moral, du fait qu'il n'est pas délibéré mais imprévu. Et cela se produit par une certaine soustraction, un manque de raison délibérée. Et parce que c'est la raison délibérée qui donne son espèce à l'acte moral, il s'ensuit qu'une telle soustraction dissout l'espèce morale.

Solutions : 1. Véniel diffère de mortel comme l'imparfait du parfait, comme l'enfant de l'adulte. Or, d'enfant on devient adulte, mais non l'inverse. Aussi l'argument ne porte pas.

2. Si l'ignorance est telle qu'elle excuse entièrement la faute, comme chez le furieux ou le dément, alors celui qui commet la fornication par suite d'une ignorance pareille ne pèche ni véniellement ni mortellement. Mais si l'ignorance n'est pas invincible, alors elle est elle-même un péché et contient un manque d'amour de Dieu, puisque l'homme néglige d'apprendre ce par quoi il peut demeurer dans l'amour divin.

3. Comme dit S. Augustin, « les actes mauvais en eux-mêmes ne peuvent être rendus bons par aucune fin ». Or l'homicide est le meurtre d'un innocent, et d'aucune manière on ne peut faire que cela soit bon. Mais « le juge qui fait mourir le bandit, ou le soldat qui tue l'ennemi de l'État, on ne les appelle pas des homicides », dit encore S. Augustin.

### **QUESTION 89 : LE PÉCHÉ VÉNIEL EN LUI-MÊME**

1. Le péché véniel produit-il une tache dans l'âme ? — 2. La caractéristique du péché véniel figurée par « le bois, le foin et la paille » (1 Co 3, 12). — 3. Dans l'état d'innocence, l'homme aurait-il pu pécher véniellement ? — 4. L'ange, bon ou mauvais, le peut-il ? — 5. Les premiers mouvements des infidèles sont-ils des péchés véniels ? — 6. Le péché véniel peut-il coexister avec le péché originel seul ?

Article 1 : Le péché véniel produit-il une tache dans l'âme ?

Objections : 1. Il semble que oui, car S. Augustin affirme : « Si les péchés véniels se multiplient, ils ravagent à tel point notre beauté qu'ils nous privent des embrassements de l'époux céleste. »

Or, la tache n'est pas autre chose que cette perte de la beauté. Donc, les péchés véniels produisent une tache dans l'âme.

2. Le péché mortel produit une tache dans l'âme à cause du dérèglement qu'il cause dans les actes et dans les affections du pécheur. Or, dans le péché véniel il y a un certain dérèglement des actes et des affections. Donc il produit une tache dans l'âme.

3. La tache de l'âme vient de son contact, par l'amour, avec une réalité temporelle, on l'a déjà dit. Or, dans le péché véniel, ce contact existe, par un amour désordonné. Donc, le péché véniel introduit dans l'âme une tache.

En sens contraire, lorsque le Seigneur a voulu, comme dit l'Apôtre (Ep 5, 25), « se présenter à lui-même une Église éclatante n'ayant ni tache ni ride », cela veut dire, d'après la Glose, « n'ayant rien de criminel ». C'est donc, semble-t-il, le propre du péché mortel de produire une tache dans l'âme.

Réponse : Nous l'avons dit, cette tache est une perte d'éclat par suite d'un contact, comme on le voit dans les choses matérielles, d'où le mot est passé par comparaison avec les choses de l'âme. Or, le corps a un double éclat : l'un qui provient du bon état intrinsèque des membres et du teint; l'autre du rayonnement extérieur qui vient s'y ajouter. De même, il y a aussi dans l'âme un double éclat, l'un qui est dans les habitus et comme intrinsèque, l'autre qui est dans les actes comme un rayonnement extérieur. Or, le péché véniel empêche bien l'éclat des actes, mais non celui des habitus, car il n'exclut ni ne diminue, ainsi que nous le verrons par la suite, l'habitus de la charité et des autres vertus ; il en empêche seulement les actes. — D'autre part, une tache étant quelque chose qui reste sur l'objet taché se rapporte plutôt, semble-t-il, à la perte de l'éclat habituel qu'à celle de l'éclat actuel. Donc, à proprement parler, le péché véniel ne fait pas de tache dans l'âme. Et, si on le dit quelquefois, c'est en ce sens tout à fait relatif qu'il empêche l'éclat provenant de l'activité des vertus.

Solutions : 1. S. Augustin veut parler du cas où les péchés véniels prédisposent au péché mortel. Autrement, ils ne rendraient pas indigne des embrassements de l'époux céleste.

2. Le dérèglement de l'acte détruit l'habitus de la vertu dans le péché mortel, mais non dans le péché véniel.

3. Dans le péché mortel, l'âme s'applique par amour à une réalité temporelle comme à une fin, et par là l'influx de la lumière de grâce est totalement arrêté, puisqu'il rejoint ceux qui adhèrent à Dieu comme à leur fin ultime, par la charité. Mais dans le péché véniel l'homme n'adhère pas à la créature comme à sa fin ultime. Ce n'est donc pas pareil.

Article 2 : La caractéristique du péché véniel figurée par « le bois, le foin et la paille » (1 Co 3, 12)

Objections : 1. Cette caractéristique est inexacte. Car l'Apôtre en cet endroit (3, 12) parle de ceux qui bâtissent avec ces matériaux sur un fondement spirituel. Or les péchés véniels sont en dehors de l'édifice spirituel, tout comme les opinions fausses sont en dehors de la science. Donc les matériaux en question désignent mal les péchés véniels.

2. Celui qui bâtit avec du bois, du foin et de la paille, on dit qu'il « sera sauvé comme à travers le feu ». Mais quelquefois celui qui commet des péchés véniels ne sera pas sauvé du tout, même par le feu; ainsi, lorsque les péchés véniels se rencontrent chez celui qui meurt avec le péché mortel. Donc le texte s'applique mal aux péchés véniels.

3. D'après l'Apôtre, il y en a d'autres qui bâtissent avec « de l'or, de l'argent et des pierres précieuses », c'est-à-dire l'amour de Dieu, l'amour du prochain et les bonnes œuvres ; et d'autres qui bâtissent avec « du bois, du foin et de la paille ». Or, même ceux qui aiment Dieu et le prochain et qui font de bonnes œuvres, commettent des péchés véniels, car il est écrit dans la 1e

épître de S. Jean (1, 8) : « Si nous disons que nous sommes sans péché, nous nous abusons. » Donc, les trois choses en question ne désignent pas exactement les péchés véniels.

4. Il y a dans les péchés véniels beaucoup plus de trois différences ou degrés. On ne peut donc pas dire que tous les péchés véniels soient compris sous ces trois mots.

En sens contraire, l'Apôtre dit de celui qui bâtit avec du bois, du foin et de la paille, qu'il « sera sauvé comme par le feu », c'est-à-dire qu'il subira une peine, mais qui ne sera pas éternelle. Or, l'obligation à une peine temporelle appartient en propre au péché véniel. Donc ces trois mots signifient bien les péchés véniels.

Réponse : Certains ont pensé que le fondement dont il s'agit ici, c'est la foi informe, sur laquelle les uns élèvent de bonnes œuvres, que figurent l'or, l'argent et les pierres précieuses, tandis que d'autres élèvent des péchés, même des péchés mortels, que représentent le bois, le foin et la paille. Mais S. Augustin n'approuve pas cette interprétation. L'Apôtre dit, en effet, dans l'épître aux Galates (5, 21) : « Celui qui accomplit les œuvres de la chair, n'obtiendra pas le royaume de Dieu », qui est le salut. Et, par ailleurs, il assure que « celui qui bâtit avec du bois, du foin et de la paille, sera sauvé, comme à travers le feu ». On ne peut donc pas comprendre par là les péchés mortels.

Aussi certains disent-ils qu'on doit entendre par là les bonnes œuvres, celles qui font vraiment partie de l'édifice spirituel, mais auxquelles se mêlent cependant des péchés véniels. Ainsi un homme a le souci de sa famille, ce qui est une bonne chose, mais il mêle à ce souci un trop grand amour de sa femme, de ses enfants ou de ses biens, tout en étant cependant soumis à Dieu, au point que, même pour eux, il ne voudrait rien faire contre Dieu.

Mais ce n'est pas encore là, semble-t-il, la bonne explication. Manifestement, en effet, toutes les bonnes œuvres se réfèrent à la charité pour Dieu et le prochain. Elles font songer, par conséquent, à l'or, à l'argent, aux pierres précieuses ; nullement au bois, au foin ni à la paille.

Il faut donc entendre par ces choses les péchés véniels eux-mêmes, tels qu'ils se mélangent aux soucis terrestres. Car, de même que ces sortes de matériaux s'entassent dans une maison sans appartenir à la substance même de l'édifice, et peuvent être brûlés alors que l'édifice subsiste, de même, les péchés véniels peuvent aussi se multiplier dans l'homme, tandis que l'édifice spirituel subsiste. Et c'est pour ces péchés-là que l'homme doit endurer la purification par le feu, soit le feu de l'épreuve temporelle en cette vie, soit celui du purgatoire après cette vie, et il obtient cependant le salut éternel.

Solutions : 1. Lorsqu'on dit que les péchés véniels s'élèvent sur le fondement spirituel, ce n'est pas comme s'ils y étaient directement superposés ; mais ils y sont juxtaposés : c'est ainsi que le Psaume (137, 1) dit : « Sur les fleuves de Babylone », pour dire : A côté d'eux. De fait, les péchés véniels ne détruisent pas l'édifice spirituel, nous venons de le dire.

2. On ne dit pas de tous ceux qui bâtissent avec du bois, du foin et de la paille, qu'ils sont sauvés comme à travers le feu ; on le dit seulement de celui « qui bâtit sur le fondement », lequel n'est pas, comme quelques-uns le croyaient, la foi informe, mais la foi informée par la charité, selon l'Apôtre (Ep 3, 17) : « Enracinés et fondés dans la charité. » Donc, celui qui meurt avec un péché mortel et des péchés véniels a bien dans sa construction du bois, du foin et de la paille ; mais ces matériaux ne sont pas bâtis sur le fondement spirituel, et c'est pourquoi cet homme-là ne sera pas sauvé, même comme par le feu.

3. Ceux qui sont dégagés du soin des choses temporelles, bien que parfois ils pèchent véniellement, ne commettent cependant que de légers péchés véniels, et s'en purifient très fréquemment par la ferveur de leur charité. Aussi ceux-là ne bâtissent pas avec des péchés véniels, parce qu'ils gardent ceux-ci peu longtemps. Au contraire, les péchés véniels de ceux qui



sont occupés aux affaires terrestres restent plus longtemps parce qu'ils ne peuvent avoir aussi fréquemment la ressource d'effacer ces péchés véniels par la ferveur de la charité.

4. Comme dit le Philosophe, « toutes choses se résument en trois : le commencement, le milieu et la fin ». D'après cela, tous les degrés de péchés véniels se ramènent à ces trois éléments : le bois qui dure plus longtemps dans le feu ; la paille dont on est plus vite débarrassé ; et le foin qui est quelque chose d'intermédiaire. En effet, selon que les péchés véniels présentent plus ou moins d'adhérence ou de gravité, le feu les purifie plus ou moins vite.

Article 3 : Dans l'état d'innocence, l'homme aurait-il pu pécher véniellement ?

Objections : Apparemment oui. Sur un passage de la 1<sup>re</sup> épître à Timothée (2, 14) : « Ce n'est pas Adam qui s'est laissé séduire », la Glose commente : « N'ayant pas fait l'expérience de la sévérité divine, il a pu se tromper au point de croire véniel l'acte qu'il avait commis. » Mais il ne l'aurait pas cru s'il n'avait pas pu pécher véniellement. Donc il aurait pu pécher véniellement, sans pécher mortellement.

2. S. Augustin dit, dans son Commentaire littéral de la Genèse : « Il ne faut pas penser que le tentateur eût fait tomber l'homme, si celui-ci n'avait auparavant dans l'âme un mouvement d'élévation, qu'il aurait dû réprimer. » Ce mouvement d'élévation, précédant une chute dans le péché mortel, n'a pu être qu'un péché véniel. Pareillement, dans le même livre, S. Augustin dit encore : « Adam, quand il vit que sa femme n'était pas morte d'avoir mangé le fruit défendu, fut fortement agité d'un violent désir de faire l'expérience. » Il semble aussi qu'il y eut chez Eve un mouvement d'infidélité ; elle a douté de la parole du Seigneur, comme on le voit par ses paroles : « De crainte que peut-être nous ne mourions. » Or, ce désir chez l'homme, ce doute chez la femme, sont péchés véniels, semble-t-il. Le premier homme a donc pu pécher véniellement, avant de pécher mortellement.

3. Le péché mortel est plus opposé que le péché véniel à l'intégrité de l'état primitif. Or l'homme a pu pécher mortellement, nonobstant l'intégrité de son premier état. Donc il a pu aussi pécher véniellement.

En sens contraire, tout péché rend passible d'une peine. Or une peine n'a pu exister dans l'état d'innocence, d'après S. Augustin. L'homme n'a donc pu commettre un péché qui ne l'exclût pas de cet état d'intégrité. Or le péché véniel ne change pas l'état de l'homme. Donc celui-ci n'a pas pu pécher véniellement.

Réponse : Il est communément admis que l'homme dans l'état d'innocence n'a pas pu pécher véniellement. Mais la chose ne doit pas s'entendre en ce sens que ce qui est véniel pour nous, si le premier homme l'avait commis, eût été mortel pour lui à cause de la grandeur de son état. Car la dignité de la personne est une circonstance qui aggrave le péché, mais elle n'en change pas l'espèce, sauf peut-être quand survient une difformité spéciale, provenant d'une désobéissance, d'un vœu ou de quelque chose de semblable, ce qui ne peut être allégué dans le cas en question. Donc, ce qui de soi est véniel n'a pas pu être transformé en péché mortel à cause de la dignité de l'état primitif. Donc, il faut comprendre que le premier homme n'a pas pu pécher véniellement parce qu'il n'a pas pu commettre quelque chose qui de soi fût péché véniel, avant d'avoir perdu par un acte de péché mortel l'intégrité du premier état.

La raison en est que le péché véniel, chez nous, se produit soit parce que l'acte est imparfait dans le genre de péché mortel comme le sont des impressions soudaines ; soit parce que le désordre s'affirme seulement dans les moyens, en gardant l'ordre obligatoire à la fin. Or ces deux conditions se réalisent, l'une comme l'autre, par un manque d'ordre résultant de ce qu'en nous l'élément inférieur n'est pas fermement maintenu sous la dépendance de l'élément supérieur. En effet, qu'un mouvement subit de sensualité s'élève en notre âme, cela vient de ce que cette

puissance n'est pas entièrement soumise à la raison. Qu'un mouvement subit s'élève dans la raison elle-même, cela provient chez nous de ce que l'exécution même des actes de la raison n'est pas soumise à la délibération, qui s'inspire d'un bien plus élevé, nous l'avons dit précédemment. Que l'esprit humain soit dérégulé dans le choix des moyens tout en gardant l'ordre à la fin, cela vient de ce qu'il ne sait pas infailliblement plier les moyens à la fin, laquelle tient, nous l'avons dit, la place suprême d'un principe parmi les choses désirables.

Or, dans l'état d'innocence, comme nous l'avons vu dans la première Partie, régnait solidement un ordre infaillible ; grâce à lui l'inférieur y serait toujours maintenu par le supérieur aussi longtemps que la partie suprême de l'homme se garderait soumise à Dieu, comme dit encore S. Augustin. Voilà pourquoi il est impossible que le désordre s'introduise chez l'homme à moins de commencer par une insubordination de la partie suprême de l'homme à l'égard de Dieu, ce qui est le fait d'un péché mortel. D'où il est évident que l'homme dans l'état d'innocence n'a pas pu pécher véniellement avant d'avoir péché mortellement.

Solutions : 1. Vénial n'est pas pris là dans le sens où nous en parlons maintenant : il veut dire ce qui est facilement rémissible.

2. Ce mouvement d'élévation qui a pris les devants dans l'esprit de l'homme, ce fut son premier péché mortel. Quand on dit qu'il a précédé la chute, on veut dire la chute dans l'acte extérieur du péché. A la suite de cette coupable élévation, se sont produits, et le violent désir chez l'homme de tenter l'expérience, et le doute chez la femme. Celle-ci, du reste, s'est jetée de son côté dans un mouvement d'élévation du seul fait qu'elle a prêté l'oreille au serpent qui lui parlait du précepte, comme si elle refusait de s'y soumettre.

3. Le péché mortel s'oppose tellement à l'intégrité de l'état primitif qu'il la détruit, ce que le péché véniel ne peut faire. Et s'il est vrai qu'aucun désordre n'est possible en même temps que cet état d'intégrité, il s'ensuit que le premier homme ne pouvait pas pécher véniellement avant d'avoir péché mortellement.

Article 4 : L'ange, bon ou mauvais, peut-il pécher véniellement ?

Objections : 1. Oui, semble-t-il. Car, dans cette partie supérieure de l'âme, appelée esprit, l'homme se rencontre avec les anges. Comme dit S. Grégoire : « L'homme est intelligent avec les anges. » Or l'homme, par la partie supérieure de l'âme, peut pécher véniellement. Donc, l'ange aussi.

2. Qui peut le plus peut le moins. Or l'ange a pu aimer le bien créé plus que Dieu, ce qu'il a fait en péchant mortellement. Donc il a pu aussi aimer le bien créé au-dessous de Dieu, de façon désordonnée cependant, en péchant véniellement.

3. Les mauvais anges semblent faire certaines choses qui sont, dans leur genre, péchés véniels, comme provoquer les hommes au rire et aux autres légèretés de même sorte. Or, nous savons 0 que la circonstance ne fait pas d'une faute vénielle une faute mortelle, sauf s'il survient une prohibition spéciale, ce qui n'est pas le cas. Donc, l'ange peut pécher véniellement.

En sens contraire, la perfection de l'ange est plus grande que ne l'était celle de l'homme dans le premier état. Or, dans le premier état, l'homme n'a pas pu pécher véniellement. L'ange le peut donc beaucoup moins.

Réponse : L'intelligence de l'ange, comme nous l'avons vu dans la première Partie, n'est pas discursive, c'est-à-dire qu'elle ne passe pas des principes aux conclusions en les comprenant séparément, comme il arrive chez nous. Par conséquent, chaque fois que l'ange considère une conclusion, il faut qu'il la voie telle qu'elle est dans les principes. Or, dans le domaine du désir, nous l'avons dit maintes fois, les fins sont comme des principes, les moyens comme des conclusions. C'est pourquoi l'esprit de l'ange ne se porte vers les moyens que selon qu'ils sont

commandés par la fin. A cause de cela, la nature même des anges exige qu'il ne puisse y avoir en eux de désordre à l'égard des moyens, s'il n'y a en même temps du désordre à l'égard de la fin elle-même, ce qui a lieu par le péché mortel. Or, les bons anges ne se portent à des moyens qu'en vue de la fin qu'on doit avoir, qui est Dieu ; et, à cause de cela, tous leurs actes sont des actes de charité. Ainsi ne peut-il y avoir chez eux de péché véniel. Les mauvais anges, au contraire, ne se portent à rien que pour la fin de leur péché d'orgueil. Et voilà comment, en tout, ils pèchent mortellement, quoi qu'ils fassent, du moins lorsque c'est par leur volonté propre. Il en est d'ailleurs autrement lorsque c'est par l'appétit naturel du bien, appétit qui est en eux, comme nous l'avons expliqué au traité des anges.

Solutions : 1. L'homme se rencontre bien avec les anges par l'esprit ou intelligence ; mais il diffère d'eux, nous venons de le dire, dans la manière d'être intelligent.

2. Il n'est pas possible que l'ange ait aimé une créature moins que Dieu sans l'avoir en même temps rapportée comme à une fin ultime, soit à Dieu, soit à une fin désordonnée et cela pour la raison que nous venons de dire.

3. Les démons s'emploient à toutes ces choses qui nous paraissent vénielles pour attirer les hommes dans leur familiarité et les amener ainsi au péché mortel. En tout cela donc, les démons pèchent mortellement, à cause de la fin qu'ils se proposent.

Article 5 : Les premiers mouvements des infidèles sont-ils des péchés véniels ?

Objections : 1. Il semble que ce soient des péchés mortels. S. Paul dit en effet (Rm 8, 1) : « Il n'y a plus maintenant de condamnation pour ceux qui sont dans le Christ Jésus... qui ne se conduisent pas selon la chair. » Et l'on voit par ce qui précède, qu'il parle à cet endroit des convoitises sensuelles. Ainsi donc, la cause pour laquelle un mouvement de convoitise n'est pas condamnable chez ceux qui ne se conduisent pas selon la chair, c'est-à-dire chez ceux qui ne vont pas jusqu'à consentir à la convoitise, c'est qu'ils sont dans le Christ Jésus. Mais les infidèles ne sont pas dans le Christ Jésus. Donc chez eux cela est condamnable ; par suite, leurs premiers mouvements sont péchés mortels.

2. S. Anselme dit : « Ceux qui ne sont pas dans le Christ, dès qu'ils éprouvent des sentiments charnels, encourent la damnation, même s'ils n'ont pas une conduite charnelle. » Or la damnation n'est due qu'au péché mortel. Comme les impressions charnelles se font sentir avec le premier mouvement de convoitise, il semble donc que ce premier mouvement, chez les infidèles, soit péché mortel.

3. S. Anselme dit encore au même endroit « L'homme a été ainsi fait qu'il ne devrait pas éprouver la convoitise. » Il semble que cette obligation soit remise par la grâce baptismale, que les infidèles n'ont pas. Chaque fois donc qu'un infidèle éprouve la convoitise, même s'il ne consent pas, il pèche mortellement, puisqu'il agit contre son devoir.

En sens contraire, il est écrit dans les Actes (10, 34) : « Dieu ne fait pas acception des personnes. » Par conséquent, ce qu'il n'impute pas à l'un pour sa damnation, il ne l'impute pas non plus à l'autre. Or, aux fidèles il n'impute pas leurs premiers mouvements pour leur damnation. Donc aux infidèles non plus.

Réponse : Il n'est pas raisonnable de dire que, chez les infidèles, les premiers mouvements soient péchés mortels, s'ils n'y consentent pas. Et c'est doublement évident. 1° Parce que la sensualité elle-même ne peut être le siège du péché mortel, ainsi que nous l'avons établi plus haut. Or, la nature de la sensualité est la même chez les infidèles et chez les fidèles. Il n'est donc pas possible qu'un mouvement de sensualité, à lui seul, soit un péché mortel chez un infidèle. 2° La chose est encore rendue évidente par l'état du pécheur. Jamais en effet, la dignité de la personne ne diminue le péché ; de ce que nous avons dit plus haut, il ressort plutôt qu'elle l'augmente. Par

conséquent, le péché n'est pas moins grave chez le fidèle que chez l'infidèle, mais bien davantage. Car, d'une part, l'ignorance dans laquelle se trouvent les infidèles rend leurs péchés plus dignes de pardon comme S. Paul le dit (1 Tm 1, 13) : « J'ai obtenu miséricorde, parce que j'ai agi par ignorance, n'ayant pas encore la foi. » D'autre part, la grâce des sacrements reçus rend plus graves les péchés des fidèles, selon l'épître aux Hébreux (10, 29) : « Ne pensez-vous pas qu'il méritera de pires supplices, celui qui aura profané le sang de l'Alliance qui l'avait sanctifié ? »

Solutions : 1. L'Apôtre parle de la condamnation due au péché originel, laquelle, en effet, nous est enlevée par la grâce de Jésus Christ, bien que le foyer de la convoitise demeure. Aussi, que les fidèles éprouvent de la convoitise n'est plus chez eux, comme ce l'est chez les infidèles, le signe de la condamnation du péché originel.

2. Et c'est aussi de cette manière qu'il faut entendre la parole de S. Anselme.

3. Ce devoir de ne pas convoiter tenait à la justice originelle. Aussi, ce qui est en opposition avec un tel devoir ne se rattache pas au péché actuel mais au péché originel.

Article 6 : Le péché véniel peut-il coexister avec le péché originel seul ?

Objections : 1. Oui, semble-t-il. Car la disposition précède l'habitus. Or le péché véniel est une disposition au péché mortel, nous l'avons vu. Donc, chez un infidèle à qui le péché originel n'est pas remis, on trouve le péché véniel avant le péché mortel. Ainsi les infidèles ont-ils quelquefois des péchés véniels avec le péché originel sans avoir de péchés mortels.

2. Il y a moins de connexion et de rapprochement entre péché véniel et péché mortel qu'entre péché mortel et péché mortel. Or, l'infidèle soumis au péché originel peut commettre tel péché mortel et non tel autre. Donc il peut aussi commettre un péché véniel et non un péché mortel.

3. On peut fixer le temps où l'enfant commence à pouvoir être l'auteur d'un péché actuel. Lorsqu'il est parvenu à ce temps-là, il peut se tenir, au moins pendant un court intervalle, sans pécher mortellement, puisque cela arrive même chez les plus grands scélérats. Or, dans cet intervalle, si court soit-il, l'enfant peut pécher véniellement. Donc, le péché véniel peut coexister avec le péché originel et sans le péché mortel.

En sens contraire, pour le péché originel, les humains sont punis dans le limbe des enfants, où n'existe pas la peine du sens, ainsi que nous le dirons dans la suite. Quant à l'enfer, les hommes y sont précipités uniquement à cause du péché mortel. Il n'y aura donc pas d'endroit où puisse être puni celui qui a le péché véniel avec le péché originel seulement.

Réponse : Il est impossible que le péché véniel existe chez quelqu'un avec le péché originel et sans péché mortel. Et voici pourquoi. Avant que l'homme parvienne à l'âge de discrétion, le défaut des années, en empêchant en lui l'usage de la raison, l'excuse de péché mortel, et par conséquent l'excuse beaucoup plus encore de péché véniel, s'il vient à commettre un acte qui soit tel par son genre. Au contraire, une fois que l'homme a commencé à avoir l'usage de la raison, il n'est pas tout à fait excusé de la culpabilité des péchés tant véniels que mortels. Mais la première chose qui doit se présenter à sa réflexion, c'est de délibérer sur lui-même. Et si réellement il s'est ordonné à la fin voulue, il obtiendra par la grâce la rémission du péché originel. Tandis que, s'il ne s'oriente pas vers la bonne fin, autant qu'à cet âge-là il est capable de la discerner, il péchera mortellement, ne faisant pas tout son possible. Et dès lors, il n'y aura plus chez lui péché véniel sans péché mortel, si ce n'est après que tout lui aura été remis par la grâce.

Solutions : 1. Le péché véniel n'est pas une disposition qui précède le péché mortel de façon nécessaire, mais de façon contingente. C'est ainsi que parfois la fatigue prédispose à la fièvre, mais non pas comme l'élévation de chaleur prédispose à la forme du feu.

2. Ce qui empêche le péché véniel de coexister avec le péché originel seul, ce n'est pas leur éloignement ou leur convergence, c'est l'absence d'usage de la raison, on vient de le dire.

3. L'enfant qui commence à avoir l'usage de la raison peut pendant quelque temps s'abstenir des autres péchés mortels, mais il n'est pas exempt de ce péché d'omission que nous venons de dire, s'il ne se tourne vers Dieu le plus tôt qu'il peut. Car ce qui s'impose en premier à l'homme qui a le discernement, c'est de réfléchir sur lui-même, et tout le reste est ordonné à cela comme à sa fin, laquelle a la primauté dans l'ordre d'intention. Aussi, est-ce à ce moment qu'il tombe sous l'obligation du précepte affirmatif proclamé par le Seigneur (Za 1, 3) : « Revenez à moi, et je reviendrai à vous. »

### **QUESTION 90 : L'ESSENCE DE LA LOI**

1. La loi est-elle œuvre de raison ? — 2. La fin de la loi. — 3. Sa cause. — 4. Sa promulgation.

Article 1 : La loi est-elle œuvre de raison ?

Objections : 1. Il semble que la loi ne relève pas de la raison. S. Paul écrit en effet aux Romains (7, 23) : « je vois une autre loi dans mes membres, etc. » Mais rien de ce qui est de la raison ne se trouve dans les membres; la raison n'utilise en effet aucun organe corporel. Donc la loi n'est pas œuvre de raison.

2. Dans la raison il n'y a que la puissance, l'habitus et l'acte. La loi n'est pas la raison elle-même ; elle n'est pas non plus un habitus rationnel; car les habitus de raison sont les vertus intellectuelles dont nous avons parlé plus haut. Elle n'est pas davantage un acte de raison, puisqu'en ce cas la loi n'existerait plus lorsque l'acte de la raison serait suspendu, par exemple chez ceux qui dorment. Donc la loi n'est pas œuvre de la raison.

3. La loi fait agir correctement ceux qui lui sont soumis. Or faire agir relève proprement de la volonté, comme on l'a montré précédemment. Donc la loi ne relève pas de la raison, mais plutôt de la volonté; aussi Justinien déclare-t-il : « C'est ce qu'a décidé le prince qui a force de loi. »

En sens contraire, c'est à la loi qu'il appartient de commander et d'interdire. Mais commander relève de la raison, comme on l'a vu e. Donc la loi relève de la raison.

Réponse : La loi est une règle d'action, une mesure de nos actes, selon laquelle on est sollicité à agir ou au contraire on en est détourné. Le mot loi vient du verbe qui signifie lier par ce fait que la loi oblige à agir, c'est-à-dire qu'elle lie l'agent à une certaine manière d'agir. Or, ce qui règle et mesure les actes humains, c'est la raison, qui est le principe premier des actes humains, comme nous l'avons montré précédemment. C'est en effet à la raison qu'il appartient d'ordonner quelque chose en vue d'une fin ; et la fin est le principe premier de l'action, selon le Philosophe. Mais dans tout genre d'êtres, ce qui est principe est à la fois règle et mesure de ce genre ; comme l'unité dans le genre nombre et le premier mouvement dans le genre mouvement. Il suit de là que la loi relève de la raison.

Solutions : 1. Puisque la loi est une règle et une mesure, elle peut être considérée sous deux aspects. D'abord en celui qui pose la règle ou établit la mesure. Ces opérations étant propres à la raison, la loi se trouve en ce cas être dans la raison seule. Ensuite, la loi peut être considérée en celui qui est soumis à la règle et à la mesure. Ainsi la loi se rencontre-t-elle en tous les êtres qui subissent une inclination par le fait d'une loi. Et puisque toute inclination à agir suppose une loi, elle peut être appelée elle-même une loi, non point à titre essentiel, mais à titre de participation. C'est de cette façon que les appétits de nos membres corporels peuvent être appelés « la loi des membres ».

2. Dans nos actes qui se manifestent extérieurement, il y a lieu de distinguer l'opération elle-même, et l'œuvre réalisée, par exemple l'action de construire, et l'édifice ; de même dans les opérations intellectuelles, il y a lieu de distinguer l'action elle-même de la raison qui est la pensée et le raisonnement, et d'autre part ce qui est le résultat produit par cette activité. Dans l'ordre spéculatif, ce résultat s'appelle la définition, puis la proposition, enfin le syllogisme et la démonstration. Et la raison pratique utilise également le syllogisme pour son activité, comme nous l'avons vu, selon l'enseignement d'Aristote. C'est pourquoi il est normal de trouver dans la raison pratique quelque chose qui joue, par rapport aux opérations à effectuer, le rôle que remplit le principe par rapport aux conclusions dans la raison spéculative. Et ces propositions universelles de la raison pratique ordonnées aux actions ont raison de loi. Ces propositions tantôt sont considérées de façon actuelle, et tantôt conservées par la raison à l'état d'habitus.

3. La raison tient de la volonté son pouvoir de mettre en mouvement, comme il a été déjà dit. C'est en effet parce qu'on veut la fin que la raison impose les moyens de la réaliser. Mais la volonté, pour avoir raison de loi quant aux commandements qu'elle porte, doit être elle-même réglée par une raison. On comprend ainsi que la volonté du prince a force de loi ; sinon sa volonté serait plutôt une iniquité qu'une loi.

Article 2 : La fin de la loi

Objections : 1. Il semble que la loi ne soit pas toujours ordonnée au bien commun comme à sa fin. C'est à la loi qu'il revient de prescrire et de prohiber. Or les préceptes sont ordonnés à certains biens particuliers. Donc le but de la loi n'est pas toujours le bien commun.

2. La loi imprime à l'homme une direction en vue de l'action. Mais les actions humaines ne se réalisent que dans les faits particuliers. Donc la loi est ordonnée à quelque bien particulier.

3. Isidore de Séville écrit : « Si la loi est constituée par la raison, sera loi tout ce que la raison établira. » Mais la raison établit ce qui est ordonné au bien privé tout autant que ce qui est ordonné au bien commun. Donc la loi n'est pas ordonnée seulement au bien commun, mais aussi au bien privé.

En sens contraire, Isidore de Séville déclare « La loi n'est écrite pour l'avantage d'aucun particulier, mais pour l'utilité commune des citoyens. »

Réponse : On vient de le dire : la loi relève de ce qui est le principe des actes humains, puisqu'elle en est la règle et la mesure. Mais de même que la raison est le principe des actes humains, il y a en elle quelque chose qui est principe de tout le reste. Aussi est-ce à cela que la loi doit se rattacher fondamentalement et par-dessus tout. Or, en ce qui regarde l'action, domaine propre de la raison pratique, le principe premier est la fin ultime. Et la fin ultime de la vie humaine, c'est la félicité ou la béatitude, comme on l'a vu précédemment Il faut par conséquent que la loi traite surtout de ce qui est ordonné à la béatitude.

En outre, chaque partie est ordonnée au tout, comme l'imparfait est ordonné au parfait; mais l'individu est une partie de la communauté parfaite. Il est donc nécessaire que la loi envisage directement ce qui est ordonné à la félicité commune. C'est pourquoi le Philosophe, dans sa définition des lois, fait mention de la félicité et de la solidarité politique. Il dit en effet que « nous appelons justes les dispositions légales qui réalisent et conservent la félicité ainsi que ce qui en fait partie, par la solidarité politique ». Car, pour lui la société parfaite c'est la cité.

En n'importe quel genre le terme le plus parfait est le principe de tous les autres, et ces autres ne rentrent dans le genre que d'après leurs rapports avec ce terme premier ; ainsi le feu qui est souverainement chaud, est cause de la chaleur dans les corps composés qui ne sont appelés chauds que dans la mesure où ils participent du feu. En conséquence, puisque la loi ne prend sa pleine signification que par son ordre au bien commun, tout autre précepte visant un acte

particulier ne prend valeur de loi que selon son ordre à ce bien commun. C'est pourquoi toute loi est ordonnée au bien communs.

Solutions : 1. Le précepte implique l'application de la loi aux actes réglés par elle. L'ordre au bien commun, qui relève de la loi, est applicable aux fins particulières. C'est en ce sens que sont portés des préceptes relatifs à certains cas particuliers.

2. Les actions ne se réalisent que dans des cas particuliers ; mais ces cas particuliers peuvent être rapportés au bien commun, non point en ce sens qu'ils seraient classés sous le même genre ou sous la même espèce que ce qui regarde essentiellement le bien commun, mais parce qu'ils sont considérés comme des moyens de contribuer au bien commun; en ce sens, le bien général est appelé la fin commune.

3. Rien n'est ferme et certain dans le domaine de la raison spéculative que si on le ramène aux premiers principes indémontrables. De même, rien n'est fermement établi par la raison pratique que si l'on saisit son rapport avec la fin ultime qui est le bien commun. C'est précisément ce qui est établi de cette manière par la raison, qui a valeur de loi.

Article 3 : La cause de la loi

Objections : 1. Il semble que la raison de n'importe qui puisse faire la loi. Car l'Apôtre déclare (Rm 2, 14) : « Les païens qui n'ont pas de loi, quand ils accomplissent par nature ce qui fait l'objet de la loi, sont à eux-mêmes leur loi. » Or ces paroles s'appliquent universellement à tous. Donc tout individu peut se faire à lui-même la loi.

2. Le Philosophe remarque : « Le but du législateur est d'amener l'homme à la vertu. » Mais n'importe quel individu peut inciter son semblable à la vertu. Donc la raison de tout homme est capable de faire loi.

3. De même que le chef de la cité en est le gouverneur, ainsi le père de famille pour sa maison. Or le chef de la cité légifère pour la cité. Donc tout père de famille peut faire la loi dans sa maison.

En sens contraire, Isidore de Séville écrit, dans ses Étymologies, et son texte se retrouve dans les Décrets : « La loi est une constitution du peuple selon laquelle les nobles, de concert avec les plébéiens, ont sanctionné quelque décision. » Il n'appartient donc pas à tout le monde de faire la loi.

Réponse : Rappelons-nous que la loi vise premièrement et à titre de principe l'ordre au bien commun. Ordonner quelque chose au bien commun revient au peuple tout entier ou à quelqu'un qui représente le peuple. C'est pourquoi le pouvoir de légiférer appartient à la multitude tout entière ou bien à un personnage officiel qui a la charge de toute la multitude. C'est parce que, en tous les autres domaines, ordonner à la fin revient à celui dont la fin relève directement.

Solutions : 1. Il a été dit précédemment que la loi existe chez quelqu'un non seulement comme dans l'auteur de la règle, mais aussi d'une façon participée comme dans le sujet de cette règle. C'est ainsi que chacun est à soi-même sa loi, en tant qu'il participe de l'ordre établi par celui qui a posé la règle. C'est pourquoi S. Paul précise au même endroit : « Ceux-ci montrent la réalité de cette loi écrite dans leurs cœurs. »

2. Un personnage privé ne peut induire efficacement à la vertu. Il peut seulement conseiller, mais si son conseil n'est pas reçu, il ne dispose d'aucun moyen de coercition, ce que la loi doit comporter, pour amener efficacement ses sujets à la pratique du bien, dit Aristote. Cette force contraignante appartient à la société ou à celui qui dispose de la force publique pour imposer des sanctions, comme on l'expliquera plus loin.

C'est donc à celui-là seul qu'il appartient de légiférer.

3. Si l'homme est partie d'une famille, la famille elle-même est partie de la société politique, et c'est cette dernière qui constitue la société parfaite, selon le livre I des Politiques. C'est pourquoi, de même que le bien d'un seul individu n'est pas la fin ultime mais est ordonné au bien commun ; de même encore le bien d'une famille est ordonné au bien de la cité, qui est la société parfaite. Aussi, celui qui gouverne une famille peut bien faire des prescriptions et des statuts, ceux-ci n'auront pas raison de loi.

Article 4 : La promulgation de la loi

Objections : 1. Il semble que la promulgation ne soit pas une partie essentielle de la loi. La loi qui mérite le plus ce nom est la loi naturelle. Mais la loi naturelle n'a pas besoin de promulgation. Il n'est donc pas essentiel à la loi d'être promulguée.

2. C'est un attribut propre de la loi que d'obliger à faire ou ne pas faire quelque chose. Or tous sont obligés de se soumettre à la loi, non seulement ceux qui sont présents à sa promulgation mais encore les autres. Donc la promulgation n'est pas essentielle à la loi.

3. L'obligation porte même sur l'avenir, puisque « les lois imposent leur contrainte aux affaires futures », selon le Droit. Or la promulgation ne touche que les personnes présentes. Elle n'est donc pas essentielle à la loi.

En sens contraire, il est dit dans les Décrets « Les lois sont instituées lorsqu'elles sont promulguées. »

Réponse : La loi, avons-nous dit, est imposée aux autres par manière de règle et de mesure. La règle et la mesure s'imposent du fait qu'on les applique à ce qui est réglé et mesuré. Aussi, pour que la loi obtienne force obligatoire, ce qui est le propre de la loi, il faut qu'elle soit appliquée aux hommes qui doivent être réglés par elle. Or, une telle application se réalise par le fait que la loi est portée à la connaissance des intéressés par la promulgation même. La promulgation est donc nécessaire pour que la loi ait toute sa force.

Des quatre articles qui précèdent, on peut ainsi condenser la définition de la loi : Une ordonnance de raison en vue du bien commun, promulguée par celui qui a la charge de la communauté.

Solutions : 1. La promulgation de la loi naturelle existe par le fait même que Dieu l'a introduite dans l'esprit des hommes de telle manière qu'elle soit connaissable naturellement.

2. Ceux devant qui la loi n'est pas immédiatement promulguée sont soumis aux obligations qu'elle comporte dans la mesure où la connaissance des dispositions légales leur parvient par des intermédiaires, ou tout au moins peut leur parvenir, en raison même de la promulgation.

3. La promulgation présente s'étend à l'avenir, par la fixité de l'écrit qui la promulgue en quelque sorte toujours. Aussi Isidore de Séville écrit-il : « La loi prend son étymologie du verbe lire parce qu'elle est écrite. »

### **QUESTION 91 : LES DIVERSES ESPÈCES DE LOIS**

1. Existe-t-il une loi éternelle ? — 2. Une loi naturelle ? — 3. Une loi humaine ? — 4. Une loi divine ? — 5. Existe-t-il une seule loi divine, ou davantage ? — 6. Existe-t-il une loi de péché ?

Article 1 : Existe-t-il une loi éternelle ?

Objections : 1. Il semble qu'il n'y ait pas de loi éternelle. Toute loi s'impose à des sujets. Or il n'y a pas eu de toute éternité un sujet auquel la loi ait pu s'imposer, car Dieu seul est éternel. Donc aucune loi n'est éternelle.

2. La promulgation est essentielle à la loi. Or aucune promulgation n'a pu exister de toute éternité, parce qu'il n'y avait de toute éternité aucun sujet auquel cette promulgation ait pu être faite. Donc aucune loi ne peut être éternelle.



3. La notion de loi implique ordre à une fin. Mais rien n'est éternel dans l'ordre des moyens, puisque seule la fin ultime est éternelle. Donc aucune loi n'est éternelle.

En sens contraire, S. Augustin écrit : « La loi qui s'appelle la raison suprême est forcément considérée par quiconque en saisit la notion, comme immuable et éternelle. »

Réponse : On a vu que la loi n'est pas autre chose qu'une prescription de la raison pratique chez le chef qui gouverne une communauté parfaite. Il est évident par ailleurs — étant admis que le monde est régi par la providence divine -, que toute la communauté de l'univers est gouvernée par la raison divine. C'est pourquoi la raison, principe du gouvernement de toutes choses, considérée en Dieu comme dans le chef suprême de l'univers, a raison de loi. Et puisque la raison divine ne conçoit rien dans le temps mais a une conception éternelle, comme disent les Proverbes (8, 23), il s'ensuit que cette loi doit être déclarée éternelle.

Solutions : 1. Les choses qui n'existent pas en elles-mêmes existent déjà chez Dieu en tant qu'elles sont connues et ordonnées à l'avance par lui, selon l'épître aux Romains (4, 17) : « Il appelle les choses qui ne sont pas comme celles qui sont déjà. » C'est ainsi que la conception éternelle de la loi divine a raison de loi éternelle, parce qu'elle est ordonnée par Dieu au gouvernement des choses qu'il connaît d'avance.

2. La promulgation peut se faire par parole et par écrit. Des deux façons, la loi éternelle reçoit sa promulgation : d'abord de Dieu son promulgateur ; car le Verbe divin est éternel, et ce qui est écrit au livre de vie est éternel. Toutefois, du côté de la créature qui entend ou regarde, il ne peut y avoir de promulgation éternelle.

3. La notion de loi comporte une orientation active vers une fin, puisque son rôle est d'y ordonner certains moyens ; non d'une façon passive, en ce sens que la loi elle-même serait ordonnée à une fin extérieure, à moins que, par accident, elle soit faite par un gouvernement qui a sa fin en dehors de lui-même. Dans ce cas il ordonnerait nécessairement la loi à cette fin. La fin que poursuit le gouvernement divin est Dieu lui-même, et sa loi n'est pas autre chose que lui-même. Aussi la loi éternelle n'est nullement ordonnée à une autre fin qu'elle-même.

Article 2 : Existe-t-il une loi naturelle ?

Objections : 1. Il semble qu'il n'y ait pas en nous de loi naturelle. Car l'homme est suffisamment gouverné par la loi éternelle. S. Augustin écrit en effet : « La loi éternelle est celle par laquelle il est juste que toutes choses soient parfaitement ordonnées. » Mais la nature ne multiplie pas les êtres superflus, pas plus qu'elle n'est insuffisante en ce qui est nécessaire. Il n'y a donc pas de loi naturelle pour l'homme.

2. C'est par la loi que l'homme est ordonné à sa fin par ses actions. Mais l'ordination des actes humains à leur fin ne vient pas de la nature, comme c'est le cas des créatures sans raison qui n'agissent pour une fin qu'en raison d'un instinct naturel ; l'homme agit pour une fin par raison et volonté. Donc il n'y a pas pour l'homme de loi naturelle.

3. Plus on est libre, moins on est soumis à une loi. Or l'homme est le plus libre de tous les vivants, en raison du libre arbitre qu'il possède par privilège sur tous les autres animaux. Donc, si les autres animaux ne sont pas soumis à une loi naturelle, l'homme ne doit pas l'être.

En sens contraire, nous lisons dans l'épître aux Romains (2, 14) : « Les païens qui n'ont pas de loi, accomplissent par nature ce qui est l'objet de la loi. » Et la Glose précise : « S'ils n'ont pas de loi écrite, ils ont cependant la loi naturelle selon laquelle chacun prend conscience de ce qui est bien et de ce qui est mal. »

Réponse : On a dit tout à l'heure que la loi, étant une règle et une mesure, peut se trouver en quelqu'un d'une double manière : tout d'abord comme en celui qui établit la règle et la mesure ; et en second lieu comme en celui qui est soumis à celle-ci, puisque ce dernier est réglé et mesuré

pour autant qu'il participe en quelque manière de la règle et de la mesure. Par conséquent, comme tous les êtres qui sont soumis à la providence divine sont réglés et mesurés par la loi éternelle (selon les explications données), il est évident que ces êtres participent en quelque façon de la loi éternelle par le fait qu'en recevant l'impression de cette loi en eux-mêmes, ils possèdent des inclinations qui les poussent aux actes et aux fins qui leur sont propres.

Or, parmi tous les êtres, la créature raisonnable est soumise à la providence divine d'une manière plus excellente par le fait qu'elle participe elle-même de cette providence en pourvoyant à soi-même et aux autres. En cette créature, il y a donc une participation de la raison éternelle selon laquelle elle possède une inclination naturelle au mode d'agir et à la fin qui sont requis. C'est une telle participation de la loi éternelle qui, dans la créature raisonnable, est appelée loi naturelle. Aussi, quand le Psaume (4, 6) disait : « Offrez un sacrifice de justice », il ajoutait, comme pour ceux qui demandaient quelles sont ces œuvres de justice : « Beaucoup disent : qui nous montrera le bien ? » et il leur donnait cette réponse : « Seigneur, nous avons la lumière de ta face imprimée en nous », c'est-à-dire que la lumière de notre raison naturelle, nous faisant discerner ce qui est bien et ce qui est mal, n'est rien d'autre qu'une impression en nous de la lumière divine. Il est donc évident que la loi naturelle n'est pas autre chose qu'une participation de la loi éternelle dans la créature raisonnable.

Solutions : 1. L'argument porterait si la loi naturelle était quelque chose de différent de la loi éternelle ; mais elle n'en est qu'une sorte de participation, nous venons de le dire.

2. Toute opération de raison et de volonté dérive en nous de ce qui est conforme à notre nature, on l'a déjà dit, car tout raisonnement se fonde sur des principes connus naturellement, et tout vouloir portant sur les moyens qui concourent à une fin dérive de l'attrait naturel pour la fin ultime. Ainsi faut-il aussi que l'orientation première de nos actes vers leur fin soit assurée par la loi naturelle.

3. Les animaux sans raison participent eux-mêmes, comme la nature raisonnable, de la pensée éternelle, mais à leur façon. Et parce que la créature raisonnable possède cette participation sous un mode intelligent et rationnel, il s'ensuit que la participation de la loi éternelle en la créature raisonnable mérite proprement le nom de loi ; car la loi relève de la raison, comme il a été dit précédemment. Dans la créature privée de raison, la participation n'existe pas sous un mode rationnel ; aussi ne peut-elle être appelée loi que par analogie.

Article 3 : Existe-t-il une loi humaine ?

Objections : 1. Il semble que non. La loi naturelle, en effet, est une participation de la loi éternelle, on vient de le montrer. Mais, en vertu de la loi éternelle, « toutes choses sont parfaitement ordonnées », affirme S. Augustin. La loi naturelle suffit donc à ordonner toutes choses humaines, et donc il n'est pas nécessaire qu'il y ait une loi humaine.

2. La notion de loi inclut celle de mesure, on l'a dit. Mais la raison humaine n'est nullement la mesure des choses ; c'est plutôt le contraire selon le livre X des Métaphysiques. Donc aucune loi ne peut procéder de la raison humaine.

3. Une mesure doit être aussi sûre que possible, selon le même ouvrage. Or la prescription de la raison humaine relative à ce qu'il faut faire est incertaine, selon cette parole de la Sagesse (9, 14) : « Les pensées des mortels sont hésitantes, et nos prévisions incertaines. » Donc aucune loi ne peut émaner de la raison humaine.

En sens contraire, S. Augustin distingue deux lois : l'une est éternelle et l'autre, temporelle, et c'est cette dernière qu'il appelle loi humaine.

Réponse : Nous savons par ce qui a été exposé, que la loi est une prescription de la raison pratique. Or, on peut trouver un processus semblable dans la raison pratique et dans la raison

spéculative. Toutes deux, en effet, progressent à partir de quelques principes pour aboutir à certaines conclusions, nous l'avons déjà établi. Ainsi donc, il faut dire ceci : de même que dans la raison spéculative les conclusions des diverses sciences sont les conséquences de principes indémontrables, la connaissance de ces conclusions n'étant pas innée en nous, mais étant le fruit de l'activité de notre esprit, — de même il est nécessaire que la raison humaine, partant des préceptes de la loi naturelle qui sont comme des principes généraux et indémontrables, aboutissent à certaines dispositions plus particulières. Ces dispositions particulières découvertes par la raison humaine sont appelées lois humaines, du moment que nous retrouvons en elles les autres conditions qui intègrent la notion de loi, selon les explications déjà données. C'est pourquoi Cicéron déclare : « L'origine première du droit est produite par la nature; puis, certaines dispositions passent en coutumes, la raison les jugeant utiles ; enfin ce que la nature avait établi et que la coutume avait confirmé, la crainte et la sainteté des lois l'ont sanctionné. »

Solutions : 1. La raison humaine ne peut participer de la raison divine selon la plénitude de son autorité, mais à sa manière et selon un mode imparfait. C'est pourquoi, dans le domaine de la raison spéculative, il y a en nous par une participation naturelle de la sagesse divine, la connaissance de certains principes généraux, mais non la connaissance propre de n'importe quelle vérité qui se trouve dans la sagesse divine. De même encore, dans le domaine de la raison pratique, l'homme participe naturellement de la loi éternelle selon certains principes généraux, non toutefois par une science détaillée des prescriptions particulières visant les cas concrets, bien que ces prescriptions soient contenues dans la loi éternelle. Aussi est-il en outre nécessaire que la raison humaine aboutisse à des dispositions légales visant les cas particuliers.

2. La raison humaine n'est pas, par elle-même, la règle des choses ; mais les principes innés en elle sont les règles et les mesures universelles de tout ce que l'homme doit faire. De cette action humaine la raison naturelle est règle et mesure ; elle ne l'est pas vis-à-vis de ce qui est œuvre de nature.

3. La raison pratique a pour objet l'action humaine, qui est particulière et contingente, non les réalités nécessaires dont s'occupe la raison spéculative. C'est pourquoi les lois humaines ne peuvent pas posséder l'infailibilité dont jouissent les conclusions démonstratives des sciences. Il n'est pas requis, du reste, que toute mesure soit absolument infailible et certaine ; il suffit que ce soit possible selon son genre.

Article 4 : Existe-t-il une loi divine ?

Objections : 1. Il semble qu'une loi divine ne soit pas nécessaire. La loi naturelle, nous l'avons dit, est une participation de la loi éternelle. Or la loi éternelle, c'est la loi divine. Donc il n'est pas requis qu'outre la loi naturelle et les lois humaines qui en découlent, il y ait une loi divine.

2. Il est écrit, dans l'Écclésiastique (15, 14) « Dieu a laissé l'homme à son propre conseil. » Or le conseil est un acte de raison, nous le savons ". Donc l'homme a été remis au gouvernement de sa propre raison. Mais la sentence de la raison humaine, c'est la loi humaine. Il ne faut donc pas que l'homme soit gouverné par une autre loi qui serait divine.

3. La nature humaine se suffit à elle-même de façon plus parfaite que les créatures sans raison. Or les créatures sans raison n'ont d'autre loi divine que l'inclination naturelle innée en elles. Donc la créature raisonnable doit moins encore avoir une loi divine, outre sa loi naturelle.

En sens contraire, David demande à Dieu de lui donner une loi (Psaume 119, 33) : « Donne-moi ta loi, Seigneur, sur la route de ta justice. »

Réponse : Il était nécessaire à la direction de la vie humaine qu'il y eût une loi divine, outre la loi naturelle et la loi humaine. Il y a quatre raisons à cela :

1° C'est par la loi que l'homme est guidé pour accomplir ses actes propres en les ordonnant à la fin ultime. Donc, si l'homme n'était ordonné qu'à une fin proportionnée à sa capacité naturelle, il n'aurait pas besoin de recevoir, du côté de sa raison, un principe directeur supérieur à la loi naturelle et à la loi humaine qui en découle. Mais, parce que l'homme est ordonné à la fin de la béatitude éternelle qui dépasse les ressources naturelles des facultés humaines, comme on l'a dit, il était nécessaire qu'au-dessus de la loi naturelle et de la loi humaine il y eût une loi donnée par Dieu pour diriger l'homme vers sa fin.

2° Le jugement humain est incertain, principalement quand il s'agit des choses contingentes et particulières ; c'est pourquoi il arrive que les jugements portés sur les actes humains soient divers, et que, par conséquent, ces jugements produisent des lois disparates et opposées. Pour que l'homme puisse connaître sans aucune hésitation ce qu'il doit faire et ce qu'il doit éviter, il était donc nécessaire qu'il fût dirigé, pour ses actes propres, par une loi donnée par Dieu ; car il est évident qu'une telle loi ne peut contenir aucune erreur.

3° L'homme ne peut porter de loi que sur ce dont il peut juger. Or le jugement humain ne peut porter sur les mouvements intérieurs qui sont cachés, mais seulement sur les actes extérieurs qui se voient. Pourtant il est requis pour la perfection de la vertu que l'homme soit rectifié dans ses actes aussi bien intérieurs qu'extérieurs. C'est pourquoi la loi humaine ne pouvait réprimer et ordonner efficacement les actes intérieurs ; et c'est ce qui rend nécessaire l'intervention d'une loi divine.

4° S. Augustin déclare que la loi humaine ne peut punir ni interdire tout ce qui se fait de mal ; car, en voulant extirper tout le mal, elle ferait disparaître en même temps beaucoup de bien, et s'opposerait à l'avantage du bien commun, nécessaire à la communication entre les hommes. Aussi, pour qu'il n'y eût aucun mal qui demeurât impuni et non interdit, il était nécessaire qu'une loi divine fût surajoutée en vue d'interdire tous les péchés.

Il est fait allusion à ces quatre motifs dans le Psaume (19, 8) où il est écrit : « La loi du Seigneur est immaculée », c'est-à-dire ne tolérant aucune souillure de péché ; « convertissant les âmes » parce qu'elle rectifie non seulement les actions extérieures mais encore les actes intérieurs, « témoignage fidèle du Seigneur », à cause de la certitude de sa vérité et de sa droiture ; « apportant la sagesse aux petits », en tant qu'elle ordonne l'homme à sa fin surnaturelle et divine.

Solutions : 1. Par la loi naturelle, la loi éternelle est participée selon la capacité de la nature humaine. Mais il faut que l'homme soit dirigé vers sa fin ultime surnaturelle selon un mode supérieur. C'est pourquoi la loi divine a été surajoutée, et par elle la loi éternelle est participée selon ce mode supérieur.

2. Le conseil est une sorte de recherche ; il faut donc qu'il parte de quelques principes. Il ne suffit pas qu'il parte de principes naturellement innés, tels que les principes de la loi naturelle, on vient de le dire. Il faut encore que d'autres principes soient surajoutés, à savoir les préceptes de la loi divine.

3. Les créatures privées de raison ne sont pas ordonnées à une fin supérieure à celle qui est proportionnée à leurs ressources naturelles. C'est pourquoi la comparaison ne porte pas.

Article 5 : Existe-t-il une seule loi divine ou davantage ?

Objections : 1. Il semble que la loi divine soit unique. Dans un royaume, en effet, et pour un seul roi il n'y a qu'une loi. Mais le genre humain tout entier peut être considéré dans ses rapports avec Dieu comme si celui-ci en était le seul roi, selon le Psaume (47, 8) : « Dieu est le roi de toute la terre. » Donc il n'y a qu'une seule loi divine.

2. Toute loi est établie en vue de la fin que le législateur se propose pour ceux auxquels il impose la loi. Mais c'est un seul et même but que Dieu se propose pour tous les hommes, selon cette parole de S. Paul (1 Tm 2, 4) : « Il veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité. » Il n'y a donc qu'une seule loi divine.

3. La loi divine semble se rapprocher davantage de la loi éternelle qui est une, que la loi naturelle, d'autant que la révélation de grâce est supérieure à la connaissance de nature. Or la loi naturelle est unique pour tous les hommes. Donc à plus forte raison la loi divine.

En sens contraire, l'Apôtre écrit (He 7, 12) : « Le sacerdoce ayant été changé, il est nécessaire que la loi le soit aussi. » Mais le sacerdoce est double, comme il est dit au même endroit : le sacerdoce lévitique, et le sacerdoce du Christ. Donc la loi divine aussi est double : loi ancienne et loi nouvelle.

Réponse : Il a été dit dans la première Partie, que la distinction est cause du nombre. Or, on trouve deux manières dont les choses peuvent être distinctes. La première est celle qui porte sur les choses totalement diversifiées par leur espèce, telles que le cheval et le bœuf. La seconde peut se rencontrer entre ce qui est parfait, et ce qui est imparfait dans la même espèce, comme l'homme et l'enfant. C'est ainsi que la loi divine se divise en loi ancienne et loi nouvelle. Voilà pourquoi dans l'épître aux Galates (3, 24), S. Paul compare l'état de la loi ancienne à celui d'un enfant qui se trouve encore soumis à un surveillant, tandis qu'il assimile l'état de la loi nouvelle à celui d'un homme parfait qui n'est plus sous la tutelle du surveillant.

Or on peut envisager un triple état de perfection selon les trois fonctions de la loi que nous avons signalées précédemment.

1° La loi doit être ordonnée au bien commun comme à sa fin. Cela se réalise à deux niveaux. Celui du bien sensible et terrestre ; c'est celui auquel la loi ancienne ordonnait directement ; aussi voit-on dès le début de la Loi mosaïque (Ex 3, 3-17) le peuple invité tout d'abord à s'emparer du royaume terrestre des Cananéens. Et il y a le bien commun spirituel et céleste ; c'est celui auquel ordonne la loi nouvelle. C'est pourquoi dès le début de sa prédication, le Christ a invité les hommes au Royaume des cieux, quand il disait : « Faites pénitence, le Royaume des cieux approche » (Mt 4, 17). C'est pourquoi S. Augustin nous dit : « Les promesses des biens temporels sont contenues dans l'Ancien Testament, qui est appelé ancien pour cette raison ; mais la promesse de la vie éternelle appartient au Nouveau Testament. »

2° C'est à la loi qu'il revient de régir les actes humains, selon l'ordre de la justice. A ce point de vue, la loi nouvelle l'emporte sur l'ancienne, parce qu'elle rectifie même les actes internes du cœur, selon ces paroles en S. Matthieu (5, 20) : « Si votre justice n'est pas supérieure à celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez pas dans le Royaume des cieux. » Aussi dit-on que la loi ancienne est un frein pour la main, et la loi nouvelle pour l'esprit.

3° C'est à la loi qu'il appartient de conduire les hommes à l'observation des commandements. La loi ancienne le faisait par la crainte des châtiments ; la loi nouvelle le fait par l'amour qui est infusé en nos cœurs par la grâce du Christ ; celle-ci est donnée par la loi nouvelle, elle n'était que figurée par la loi ancienne. C'est pourquoi S. Augustin dit encore : « La différence est petite entre la Loi et l'Évangile, c'est : crainte (timor) et amour (amor). »

Solutions : 1. De même que le père de famille, dans sa maison, porte des commandements différents pour les enfants et pour les adultes ; de même Dieu, seul roi de son unique royaume, a donné une loi pour les hommes encore imparfaits, et une autre loi plus parfaite pour ceux qui avaient déjà été conduits par la première loi à une plus grande capacité de divin.

2. Le salut des hommes ne pouvait être assuré que par le Christ, selon les Actes des Apôtres (4, 12) : « Il n'a pas été donné aux hommes d'autre nom en lequel nous devons être sauvés. » C'est

pourquoi la loi qui conduit tout le monde de façon parfaite au salut n'a pu être donnée qu'après la venue du Christ. Auparavant, il fallut donner au peuple dont le Christ devait naître une loi qui le prépare à accueillir le Christ, et cette loi devait comprendre certains premiers éléments de la justice qui les sauverait.

3. La loi naturelle dirige les hommes selon certains préceptes communs, vis-à-vis desquels parfaits et imparfaits sont à égalité ; aussi cette loi est-elle unique pour tous. Mais la loi divine dirige l'homme également selon certaines dispositions particulières vis-à-vis desquels parfaits et imparfaits ne se comportent pas de la même façon. C'est pourquoi il fallait que la loi divine fût double, comme nous venons de l'expliquer.

Article 6 : Existe-t-il une loi du péché ?

Objections : 1. Il semble qu'il n'y ait pas de loi de convoitise. S. Isidore écrit, en effet : « La loi est œuvre de raison. » Mais la convoitise n'est pas œuvre de raison, elle est plutôt une déviation de la raison. Donc la convoitise n'a pas raison de loi.

2. Toute loi est obligatoire, de telle sorte que ceux qui ne l'observent pas sont appelés transgresseurs. Mais le foyer de convoitise ne rend pas quelqu'un transgresseur du fait qu'il ne lui obéit pas; il le deviendrait plutôt en lui obéissant. Le foyer de convoitise n'a donc pas raison de loi.

3. La loi est ordonnée au bien commun, on l'a démontrée. Or ce foyer n'incline pas au bien commun mais plutôt au bien particulier. Il n'a donc pas raison de loi.

En sens contraire, S. Paul constate (Rm 7, 23) : « je vois en mes membres une autre loi qui s'oppose à la loi de ma raison. »

Réponse : On l'a dit précédemment, la loi se trouve essentiellement en celui qui établit la règle ou la mesure; et de façon participée en celui auquel s'applique cette règle ou cette mesure. C'est pourquoi toute inclination ou ordination qu'on trouve dans les êtres soumis à une loi, est appelée loi par participation. Mais dans les êtres qui sont soumis à une loi, il peut y avoir une inclination provenant du législateur, d'une double manière. D'abord, ce législateur peut incliner directement ses sujets à un but ; et il arrive qu'il impose des actes divers à des sujets divers : ainsi peut-on dire que la loi est différente pour les soldats et pour les marchands. Il y a une seconde manière indirecte d'imposer une inclination; elle vient de ce que le législateur destitue un de ses sujets d'une dignité et par suite le fait passer à un ordre nouveau et comme à une nouvelle loi; par exemple si un soldat est démobilisé, il passe sous la loi des paysans ou des marchands.

Ainsi, sous le gouvernement de Dieu législateur, les créatures diverses ont diverses inclinations naturelles, en sorte que ce qui pour l'une joue en quelque sorte le rôle de la loi, est pour une autre contraire à sa loi; comme si je disais que devenir furieux est en quelque sorte la loi du chien, tandis que c'est contraire à la loi de la brebis ou d'un autre animal pacifique. Donc la loi de l'homme qu'il reçoit de l'ordonnance divine, adaptée à la condition qui lui est propre, est qu'il agisse selon la raison. Cette loi fut si puissante dans l'état originel que rien ne pouvait surprendre l'homme, qui échappât à sa raison ou lui fût contraire. Mais quand l'homme s'est éloigné de Dieu, il est tombé en cet état où il est emporté par la fougue de sa sensualité ; et cela arrive à chacun d'entre nous en particulier dans la mesure où il ne suit plus la raison, et où il est en quelque sorte assimilé aux animaux qui sont emportés par l'ardeur de la sensualité, selon le Psaume (49, 21) : « L'homme comblé n'a pas eu l'intelligence ; il a été mis au rang des bêtes sans raison, il leur est devenu semblable. »

En résumé, l'inclination de la sensualité, que l'on appelle foyer de convoitise, a chez les autres animaux raison de loi, dans toute l'acception du terme, au sens pourtant où en eux on peut l'appeler loi, parce qu'elle les incline directement. Mais, en cette acception, elle n'a pas raison de

loi chez les hommes ; ce serait plutôt une déviation de la loi de raison. Mais comme, par la justice divine, l'homme est destitué de la justice originelle et de la vigueur de sa raison, cette ardeur de sensualité qui le mène à raison de loi, en ce sens qu'elle est une loi pénale que la loi divine inflige à l'homme en le destituant de sa dignité propres.

Solutions : 1. L'argument est valable pour le foyer de convoitise considéré en lui-même, selon qu'il incline au mal. Car en ce sens il n'a pas raison de loi, on vient de le dire, mais selon qu'il procède, par justice, de la loi divine. Comme si l'on attribuait à une loi qu'un noble, pour avoir commis une faute, puisse être astreint à des travaux serviles.

2. Cette objection procède de la notion de loi considérée comme règle et mesure. Ceux qui s'écartent de la loi prise en ce sens deviennent des transgresseurs. Mais précisément, le foyer de convoitise n'est pas une loi entendue de cette manière; il ne mérite ce nom que par une certaine participation, nous venons de le dire.

3. Cet argument procède de la notion de foyer de convoitise considéré quant à son inclination propre, et non quant à son origine. Toutefois, si l'on envisage l'attrait sensuel tel qu'il se rencontre chez les animaux autres que l'homme, il est ordonné au bien commun, c'est-à-dire à la conservation de la nature de chaque être dans l'espèce comme chez l'individu. Et cela même existe chez l'homme, en tant que sa sensualité est soumise à la raison. Mais précisément on parle de « foyer » selon que la convoitise échappe à l'ordre de la raison.

### **QUESTION 92 : LES EFFETS DE LA LOI**

1. La loi a-t-elle pour effet de rendre les hommes bons ? — 2. Les effets de la loi sont-ils de « commander, interdire, permettre et punir », comme dit Justinien ?

Article 1 : La loi a-t-elle pour effet de rendre les hommes bons ?

Objections : 1. Il semble que non. En effet, les hommes sont bons quand ils sont vertueux ; car « la vertu rend bon celui qui la possède », selon les Éthiques. Mais la vertu est en l'homme l'œuvre de Dieu seul : lui-même « la met en nous, sans nous », comme on l'a établi dans la définition de la vertu. Donc ce n'est pas la loi qui rend les hommes bons.

2. La loi n'est utile à l'homme que s'il lui obéit. Mais le fait même d'obéir à la loi vient de la bonté; celle-ci doit donc précéder la loi chez l'homme. Ce n'est donc pas la loi qui rend les hommes bons.

3. La loi est faite en vue du bien commun, on l'a dit plus haut. Mais il y a des gens qui se comportent bien en ce qui regarde le bien commun, et non dans leur vie privée. Ce n'est donc pas à la loi qu'il appartient de rendre les hommes bons.

4. Certaines lois sont tyranniques, dit le Philosophe. Or le tyran ne vise pas la bonté de ses sujets, mais seulement son utilité personnelle. Ce n'est donc pas la loi qui rend les hommes bons.

En sens contraire, le Philosophe écrit que « la volonté de tout législateur est de rendre bons les citoyens ».

Réponse : Nous avons dit précédemment que la loi n'est pas autre chose qu'une prescription de raison en celui qui commande, par laquelle les sujets sont gouvernés. Or, c'est la vertu propre d'un subordonné que d'être bien soumis à celui qui le gouverne ; de même constatons-nous que la vertu propre de l'irascible et du concupiscible consiste en ce qu'ils obéissent bien à la raison. Et de cette manière « la vertu, pour n'importe quel sujet, consiste à être bien soumis à celui qui commande », dit le Philosophe. Or toute loi est ordonnée à être obéie de ses sujets. Aussi est-il évident que le propre de la loi est d'amener ses sujets à ce qui constitue leur vertu propre. Donc, puisque la vertu est définie : « ce qui rend bon celui qui la possède », il s'ensuit que l'effet

propre de la loi sera de rendre bons ceux auxquels elle est donnée, cette bonté pouvant être absolue ou relative. Si, en effet, l'intention du législateur tend au vrai bien, qui est le bien commun réglé conformément à la justice divine, il s'ensuit que par la loi les hommes sont rendus bons de façon absolue. Si, au contraire, l'intention du législateur se porte vers quelque chose qui n'est pas le bien absolu, mais qui est utile ou agréable, ou contraire à la justice divine, alors la loi ne rend pas les hommes bons absolument mais relativement, c'est-à-dire par rapport à un régime politique donné. C'est ainsi que l'on trouve du bien même dans les choses intrinsèquement mauvaises ; comme on parle d'un bon voleur, parce qu'il opère d'une manière appropriée à son but.

Solutions : 1. La vertu se présente sous deux formes : acquise et infuse, comme on l'a vu précédemment. Pour chacune d'elles, la répétition des actes joue son rôle, mais de façon diverse. Elle est cause de la vertu acquise ; mais elle dispose à la vertu infuse ; puis, une fois celle-ci possédée, elle la conserve et la développe. Puisque la loi est donnée pour diriger les actes humains dans la mesure même où ceux-ci coopèrent à la vertu, dans cette même mesure elle rend les hommes bons. Aussi le Philosophe dit-il que « les législateurs rendent bons par les habitudes qu'ils donnent ».

2. On n'obéit pas toujours à la loi selon la perfection de bonté qui convient à la vertu, mais parfois par crainte du châtement ; parfois aussi par le seul motif de la raison, ce qui est un principe de vertu, nous l'avons dit.

3. La bonté d'une partie s'apprécie d'après son rapport avec le tout ; c'est pourquoi S. Augustin écrit que « toute partie est difforme quand elle n'est pas accordée à son tout ». Donc, puisque tout homme est une partie de la cité, il est impossible qu'un homme soit bon s'il n'est pas proportionné au bien commun. Et le tout lui-même ne peut être bien constitué, sinon par des parties qui lui sont proportionnées. C'est pourquoi il est impossible que le bien commun d'une cité se réalise bien si les citoyens ne sont pas vertueux, tout au moins ceux à qui revient le commandement. Il suffit toutefois au bien de la communauté que les autres soient vertueux dans la mesure où ils obéissent aux ordres des chefs. C'est pourquoi Aristote dit que « la vertu du chef est identique à celle de l'homme bon ; mais ce n'est pas vrai d'un citoyen quelconque ».

4. La loi tyrannique n'étant pas conforme à la raison n'est pas une loi à proprement parler. Elle est plutôt une perversion de la loi. Toutefois, dans la mesure où elle possède quelque chose de la raison de loi, elle est ordonnée à rendre les citoyens bons. Car elle n'a pas raison de loi sinon en tant qu'elle est une prescription du chef à l'égard de ses sujets, et elle tend à ce que les sujets soient bien obéissants. Ce qui revient à dire qu'ils sont bons non pas d'une façon absolue, mais relativement à un tel régime politique.

Article 2 : Les effets de la loi sont-ils de « commander, interdire, permettre et punir », comme dit Justinien ?

Objections : 1. Cette énumération ne semble pas convenir car, d'après Justinien, « la loi est toute ordonnance générale ». Or commander est synonyme d'ordonner. Les trois autres actes sont donc superflus.

2. L'effet de la loi est de conduire les sujets au bien, nous venons de le dire. Mais le conseil porte sur un bien supérieur à celui du précepte. Il appartient donc davantage à la loi de conseiller que de commander.

3. De même qu'un homme est incité par les châtements à bien agir, il l'est également par les récompenses. Donc, si l'on met parmi les effets de la loi celui de punir, il faut également y mettre l'acte de récompenser.



4. Le but du législateur est de rendre les hommes bons, comme on vient de le dire. Mais celui qui n'obéit aux lois que par crainte des châtements, n'est pas bon. En effet : « Si l'on agit par crainte servile, c'est-à-dire par crainte du châtement, alors même que l'on ferait le bien, on n'accomplirait pas bien cette œuvre », dit S. Augustin. Il ne semble donc pas que punir soit le propre de la loi.

En sens contraire, Isidore de Séville écrit « Toute loi ou bien permet, par exemple : "que l'homme courageux sollicite une récompense". Ou bien elle défend, par exemple : "il n'est permis à personne de demander en mariage une vierge consacrée". Ou bien elle punit, par exemple : celui qui aura commis un meurtre sera puni de mort". »

Réponse : De même que la phrase est une sentence de la raison sous forme d'annonce, de même la loi est une sentence de la raison émise sous forme de précepte. Or le propre de la raison est de partir d'une donnée pour amener à un autre point. C'est pourquoi, de même que dans les sciences de démonstration, la raison procède de manière à faire admettre une conclusion au moyen de certains principes, ainsi procède-t-elle pour faire adhérer au précepte de la loi par un moyen terme.

Or, les préceptes de la loi portent sur les actes humains, puisque c'est eux que la loi dirige, comme nous l'avons dit. Or il y a trois catégories différentes d'actes humains. Quelques-uns sont bons selon leur genre, et ce sont les actes des vertus ; à leur égard, on dit que la loi prescrit ou commande, car elle prescrit tous les actes des vertus, selon Aristote. D'autres actes sont mauvais, selon leur genre, comme les actes vicieux que la loi a pour rôle d'interdire. D'autres actes enfin sont indifférents selon leur genre ; la loi a pour rôle de les permettre. On pourrait classer parmi ces actes indifférents ceux qui sont légèrement bons ou légèrement mauvais. Enfin, c'est par la crainte du châtement que la loi amène ses sujets à obéir ; et sous ce rapport l'effet de la loi est de punir.

Solutions : 1. De même que cesser de faire le mal a raison de bien, de même l'interdiction a raison de précepte. Ainsi, en prenant le mot précepte au sens large, on dit d'une manière générale que la loi est un précepte.

2. Conseiller n'est pas l'acte propre de la loi, mais peut être aussi le fait d'une personne privée qui n'a pas à porter une loi. Aussi S. Paul, en donnant un conseil (1 Co 7, 12), déclare-t-il : « C'est moi qui le dis, non le Seigneur. » C'est pourquoi le conseil n'est pas nommé parmi les effets de la loi.

3. N'importe qui peut récompenser ; mais punir n'appartient qu'au ministre de la loi, par l'autorité duquel la peine est infligée. C'est pourquoi récompenser n'est pas mis parmi les actes de la loi, mais seulement punir.

4. Du fait que quelqu'un commence à s'accoutumer, par crainte du châtement, à éviter le mal et à faire le bien, il se trouve parfois amené à agir ainsi avec plaisir et de son plein gré. De cette façon la loi, même par ses châtements, conduit les hommes à devenir bons.

Il faut maintenant étudier chaque loi en particulier : la loi éternelle (Q. 93), la loi naturelle (Q. 94), la loi humaine (Q. 95-97), la loi ancienne (Q. 98-105), et la loi nouvelle qui est la loi de l'Évangile (Q. 106-108). Quant à la sixième loi qui est la loi du foyer de convoitise, il suffit de se rapporter à ce qui a été dit au traité du péché originel (Q. 81-83).

### **QUESTION 93 : LA LOI ÉTERNELLE**

1. Qu'est-ce que la loi éternelle ? — 2. Est-elle connue de tous ? — 3. Toute loi en découle-t-elle ? — 4. Les êtres nécessaires lui sont-ils soumis ? — 5. Les êtres naturels et contingents lui sont-ils soumis ? — 6. Toutes les choses humaines lui sont-elles soumises ?

Article 1 : Qu'est-ce que la loi éternelle ?

Objections : 1. Il semble que la loi éternelle ne soit pas la raison suprême existant en Dieu. Car la loi éternelle est unique. Au contraire, les idées des choses, telles qu'elles existent dans la pensée divine, sont multiples. S. Augustin dit que « Dieu a fait chacune des créatures selon les idées qui lui sont propres ». Donc il ne semble pas que la loi éternelle soit identique à la raison qui existe dans la pensée divine.

2. Il appartient à la raison de loi d'être promulguée par la parole, comme on l'a dit plus haut. Mais, en Dieu, le Verbe est désigné comme personne, nous l'avons dit dans la première Partie ; la raison, au contraire, est considérée comme appartenant à l'essence. La loi éternelle n'est donc pas la même chose que la raison divine.

3. S. Augustin écrit : « Il apparaît qu'au-dessus de notre esprit se trouve une loi qui est appelée vérité. » La loi qui existe au-dessus de notre esprit est la loi éternelle. Donc la vérité est la loi éternelle. Mais les notions de vérité et de raison ne sont pas identiques. Donc la loi éternelle n'est pas la même chose que la loi suprême.

En sens contraire, S. Augustin déclare : « La loi éternelle est la raison suprême à laquelle il faut toujours se soumettre. »

Réponse : De même qu'en tout artisan préexiste une idée des objets créés par son art, ainsi faut-il qu'en tout gouvernant préexiste l'idée d'un ordre pour les actes qui doivent être accomplis par ses sujets. Or, de même que l'idée des objets à faire s'appelle proprement l'art, ou encore le modèle des choses fabriquées ; de même la raison du chef qui règle la conduite de ses sujets a valeur de loi, sans oublier toutefois les autres conditions que nous avons précédemment déclarées requises à la raison de loi. Or, c'est par sa sagesse que Dieu est créateur de toutes choses, pour lesquelles il peut être comparé à un artisan à l'égard de ses œuvres, comme nous l'avons dit dans la première Partie. Mais Dieu est aussi celui qui gouverne tous les actes et tous les mouvements que l'on remarque en chaque créature, comme nous l'avons dit encore dans la première Partie. Aussi de même que la raison de la sagesse divine, par laquelle toutes choses ont été créées, a raison d'art, de modèle exemplaire ou d'idée, de même la raison de la sagesse divine qui meut tous les êtres à la fin requise a-t-elle raison de loi. Et, à ce titre, la loi éternelle n'est pas autre chose que la pensée de la Sagesse divine, selon que celle-ci dirige tous les actes et tous les mouvements.

Solutions : 1. S. Augustin parle dans ce passage des raisons idéales relatives aux natures propres des choses particulières ; c'est pourquoi on y trouve une diversité et une pluralité, selon leurs rapports divers aux réalités, comme on l'a expliqué dans la première Partie. Mais nous avons dit que la loi a un rôle de direction pour ordonner nos actes au bien commun. Or les choses qui sont diverses en elles-mêmes sont considérées comme faisant un seul être en tant qu'elles sont ordonnées à quelque chose de commun. C'est pourquoi la loi éternelle est une, parce qu'elle est la raison de cet ordre.

2. Au sujet d'une parole quelconque, on peut considérer soit la parole elle-même, soit les réalités qu'elle exprime. La parole extérieure, en effet, est proférée par les lèvres de l'homme ; mais toutes les choses signifiées par les mots humains sont exprimées par cette parole. Il en va de même du verbe mental de l'homme qui est quelque chose de conçu par l'esprit et par quoi l'homme exprime mentalement ce qu'il pense. Ainsi donc, en Dieu, le Verbe lui-même, qui est la conception de l'intelligence du Père, est signifié comme une personne ; mais toutes les choses

qui sont comprises dans la science du Père, qu'elles soient essentielles ou personnelles, ou qu'elles soient même des œuvres de Dieu, sont exprimées par ce Verbe, comme S. Augustin l'a montré. Or, parmi tout ce qui est exprimé par ce Verbe, se trouve la loi éternelle elle-même. Il ne s'ensuit pourtant pas que la loi éternelle soit appelée une personne en Dieu. Toutefois, elle est appropriée au Fils, à cause de la parenté entre la raison et la parole.

3. La raison de l'intellect divin n'est pas dans le même rapport avec les choses que celle de l'intellect humain. Car l'intellect humain est mesuré par les choses, en ce sens que la pensée de l'homme n'est pas vraie par elle-même ; elle n'est dite vraie que par son accord avec la réalité ; en effet, « de ce que la chose existe ou n'existe pas, l'opinion elle-même est vraie ou fausse ». Au contraire, l'intellect divin est la mesure des réalités, en ce sens que chaque chose ne réalise en elle-même la vérité que dans la mesure où elle reproduit le modèle conçu par l'intellect divin, comme on l'a expliqué dans la première Partie. C'est pourquoi l'intellect divin est vrai par lui-même ; par conséquent sa conception est la vérité elle-même.

Article 2 : La loi éternelle est-elle connue de tous ?

Objections : 1. Il ne semble pas. Car l'Apôtre écrit (1 Co 2, 11) : « Personne ne connaît ce qui est en Dieu, sinon l'Esprit de Dieu. » Mais la loi éternelle est une idée existant dans la pensée divine. Donc elle est inconnue de tout le monde, sauf de Dieu seul.

2. S. Augustin écrit « Par la loi éternelle, il convient que toutes choses soient parfaitement ordonnées. » Mais tout le monde ne peut connaître comment toutes choses sont parfaitement ordonnées. Donc tout le monde ne connaît pas la loi éternelle.

3. S. Augustin écrit encore « La loi éternelle est celle dont les hommes ne peuvent pas juger. » Mais on lit dans les Éthiques : « Chacun juge bien ce qu'il connaît. » Donc la loi éternelle ne nous est pas connue.

En sens contraire, S. Augustin déclare : « La connaissance de la loi éternelle a été imprimée en nous. »

Réponse : On peut connaître une chose d'une double manière : soit en elle-même, soit dans l'effet qu'elle produit, où l'on retrouve quelque ressemblance de sa cause. C'est ainsi que quelqu'un ne voyant pas le soleil dans sa substance, le connaît cependant dans son rayonnement. C'est en ce sens qu'il faut dire que nul ne peut connaître la loi éternelle telle qu'elle est en elle-même, sauf Dieu et les bienheureux qui voient Dieu par son essence. Mais toute créature raisonnable connaît cette loi éternelle selon le rayonnement, plus ou moins grand, de cette loi. En effet, toute connaissance de la vérité est un rayonnement et une participation de la loi éternelle qui est, elle-même, vérité immuable, dit S. Augustin. La vérité, tous les hommes la connaissent quelque peu, tout au moins quant aux principes premiers de la loi naturelle. Pour le reste, les uns participent davantage, d'autres moins à la connaissance de la vérité ; et par suite, connaissent plus ou moins la loi éternelle.

Solutions : 1. Les choses qui sont en Dieu ne peuvent être connues par nous en elles-mêmes ; mais elles nous sont manifestées dans leurs effets, selon l'épître aux Romains (1, 20) : « Les mystères invisibles de Dieu sont perçus par notre intelligence à travers les créatures. »

2. Bien que chacun connaisse la loi éternelle selon sa capacité, de la façon qu'on vient de dire, personne ne peut la saisir dans toute sa compréhension. Elle ne peut pas, en effet, se manifester intégralement par ses effets. C'est pourquoi connaître la loi éternelle de cette façon n'exige pas que l'on connaisse tout l'ordre des choses selon lequel toutes les créatures sont parfaitement ordonnées.

3. On peut concevoir de deux manières le fait de porter un jugement. D'une part, à la manière dont une faculté de connaissance juge de son objet propre selon ce qui est dit au livre de Job (12,

11) : « L'oreille ne juge-t-elle pas les paroles, et le palais de celui qui mange ne juge-t-il pas la saveur ? » C'est selon ce mode que le Philosophe déclare que « chacun juge bien ce qu'il connaît », c'est-à-dire en jugeant si ce qui est proposé est vrai. D'autre part, un supérieur porte sur un inférieur une sorte de jugement pratique pour savoir si celui-ci doit ou non se comporter de telle manière. Évidemment nul ne peut juger de cette façon la loi éternelle.

Article 3 : Toute loi découle-t-elle de la loi éternelle ?

Objections : 1. Il semble que non. Nous avons établi, en effet, qu'il y avait une loi du foyer de convoitises. Or celle-ci ne découle pas de la loi divine qui est la loi éternelle ; c'est en effet de la convoitise que relève la prudence de la chair dont l'Apôtre dit (Rm 8, 7) : « Elle ne peut pas être soumise à la loi de Dieu. » Toute loi ne procède donc pas de la loi éternelle.

2. De la loi éternelle rien d'inique ne peut découler; car, comme on l'a dit : « Par la loi éternelle il convient que toutes choses soient parfaitement ordonnées. » Or, certaines lois sont iniques, selon Isaïe (10, 1) : « Malheur à ceux qui portent des lois iniques. » Par conséquent toute loi ne procède pas de la loi éternelle.

3. S. Augustin remarque que « la loi qui est écrite pour régir le peuple, permet à juste titre beaucoup de choses qui sont punies par la providence divine ». Donc même toute loi juste ne procède pas de la loi éternelle.

En sens contraire, au livre des Proverbes (6,15), la Sagesse divine déclare : « C'est par moi que les rois règnent et que les législateurs portent de justes lois. » Mais les principes de la Sagesse divine constituent la loi éternelle, comme nous l'avons dit ci-dessus. Donc toutes les lois procèdent de la loi éternelle.

Réponse : Nous avons dit précédemment que la loi comportait une raison qui dirige les actes à leur fin. Or, en toute série ordonnée de moteurs, il convient que la force d'un moteur second lui vienne d'un moteur premier, puisque celui qui meut comme agent second ne meut que dans la mesure où il reçoit lui-même le mouvement du premier. Nous voyons la même chose chez tous les gouvernants : le programme de gouvernement se transmet du chef suprême aux gouvernants en second ; par exemple le plan qui doit être réalisé dans la cité est communiqué par le roi à ses subalternes sous forme de précepte. De même encore, dans le domaine des arts techniques, les procédés de fabrication sont communiqués par l'ingénieur aux artisans subalternes qui travaillent de leurs mains. Donc, puisque la loi éternelle est le programme du gouvernement chez le gouverneur suprême, il est nécessaire que tous les plans de gouvernement, qui existent dans les gouvernants subalternes, dérivent de la loi éternelle. Il s'ensuit que toutes les lois, quelles qu'elles soient, dérivent de la loi éternelle dans la mesure où elles procèdent de la raison droite. C'est pourquoi S. Augustin dit que « dans la loi temporelle, il n'est rien de juste ni de légitime que les hommes n'aient tiré de la loi éternelle ».

Solutions : 1. Le foyer de convoitise a raison de loi dans l'homme en tant qu'il est une peine imposée par la justice divine ; et de ce fait, il est évident qu'il découle de la loi éternelle. Toutefois, en tant qu'il incline au péché, il est contraire à la loi de Dieu, et n'a pas raison de loi, ce qui ressort des explications précédentes.

2. La loi humaine a raison de loi en tant qu'elle est conforme à la raison droite ; à ce titre il est manifeste qu'elle découle de la loi éternelle. Mais dans la mesure où elle s'écarte de la raison, elle est déclarée une loi inique, et dès lors n'a plus raison de loi, elle est plutôt une violence. Toutefois, dans une loi inique, en tant qu'elle garde une apparence de loi, à raison de l'ordre émanant de l'autorité qui la porte, il y a encore une dérivation de la loi éternelle. Car « toute autorité vient du Seigneur Dieu » selon S. Paul (Rm 13, 1).

3. Lorsqu'on dit que la loi humaine permet certaines choses, ce n'est pas toujours qu'elle les approuve, mais plutôt parce qu'elle est impuissante à les redresser. La loi divine, elle, impose sa direction à beaucoup de faits qui échappent au pouvoir de la loi humaine. Il y a en effet plus de choses soumises à la cause supérieure qu'aux causes subalternes. Aussi le fait que la loi humaine ne se mêle pas des choses qu'elle est incapable de régenter, cela même provient de la loi éternelle. Il en serait autrement si elle approuvait ce que la loi éternelle interdit. Il ne s'ensuit donc pas que la loi humaine ne découle pas de la loi éternelle, mais seulement qu'elle ne peut coïncider parfaitement avec elle.

Article 4 : Les êtres nécessaires sont-ils soumis à la loi éternelle ?

Objections : 1. Ce qui est nécessaire et éternel est soumis, semble-t-il à la loi éternelle. En effet, tout ce qui est raisonnable est soumis à la raison. Or la volonté divine est raisonnable, puisqu'elle est juste. Elle est donc soumise à la loi éternelle. Mais la loi éternelle, c'est la raison divine. Donc la volonté de Dieu est soumise à la loi éternelle ; et comme elle-même est une réalité éternelle, on peut conclure que même les choses nécessaires et éternelles sont soumises à la loi éternelle.

2. Tout ce qui est soumis au roi est soumis à la loi du roi. Or le Fils de Dieu, dit la 1<sup>e</sup> épître aux Corinthiens (15, 24.28), « sera soumis à son Père quand il lui remettra son règne ». Donc le Fils, qui est éternel, est soumis à la loi éternelle.

3. La loi éternelle est la raison de la providence divine. Or beaucoup de réalités nécessaires sont soumises à la providence divine : par exemple les éléments immuables des substances incorporelles et des corps célestes. Donc, même ce qui est nécessaire est soumis à la loi éternelle. En sens contraire, ce qui est nécessaire ne peut se comporter différemment et n'a donc pas besoin d'en être détourné. Si la loi, au contraire, est imposée aux hommes, c'est pour qu'ils soient détournés du mal nous l'avons vu. Donc ce qui est nécessaire n'est pas soumis à la loi.

Réponse : Nous avons démontré que la loi éternelle est la raison, le plan, du gouvernement divin. Donc, tout ce qui est soumis au gouvernement divin est soumis aussi à la loi éternelle ; et ce qui échappe au gouvernement éternel, échappe aussi à la loi éternelle. Cette distinction peut être éclairée par un exemple emprunté à ce qui nous concerne. C'est seulement ce que l'homme peut faire qui est soumis au gouvernement humain ; mais ce qui relève de la nature même de l'homme échappe à ce gouvernement, par exemple que l'homme ait une âme, des pieds et des mains. Ainsi donc, est soumis à la loi éternelle tout ce qui se trouve dans les êtres créés par Dieu, qu'il s'agisse de réalités nécessaires ou contingentes. Mais ce qui se rapporte à la nature ou à l'essence divine, n'est pas sujet de la loi éternelle ; c'est en réalité cette loi éternelle elle-même.

Solutions : 1. Il y a deux manières d'envisager la volonté divine. D'abord en elle-même, et alors la volonté de Dieu s'identifie avec son essence, et n'est donc pas soumise au gouvernement divin ni à la loi éternelle : elle s'identifie avec cette loi. D'une autre manière, nous pouvons envisager la volonté divine par rapport aux effets que Dieu veut dans les créatures ; ces effets créés sont soumis à la loi éternelle, en tant que leur raison existe dans la sagesse divine. C'est en fonction de ces effets que la volonté de Dieu est dite raisonnable. En elle-même, elle devrait plutôt être appelée la raison.

2. Le Fils de Dieu n'est pas fait par Dieu. Il est engendré naturellement par lui. C'est pourquoi il n'est pas soumis à la providence divine ni à la loi éternelle ; il est plutôt la loi éternelle par appropriation, comme l'établit S. Augustin. On dit pourtant qu'il est soumis au Père, eu égard à la nature humaine qu'il a assumée, et de ce point de vue on dit également que le Père est plus grand que lui (Jn 14, 28).

3. Nous acceptons l'objection, parce qu'elle porte sur les êtres nécessaires qui sont créés.

4. (Argument en sens contraire.) Le Philosophe écrit : « Certaines réalités nécessaires ont une cause de leur nécessité » ; et c'est ainsi que l'impossibilité même de se comporter différemment, elles la tiennent d'un autre. Leur nécessité est une sorte d'empêchement souverainement efficace qu'elles subissent. De fait, tout être qui est empêché l'est dans la mesure où il ne peut se comporter autrement qu'on en a disposé pour lui.

Article 5 : Les êtres naturels et contingents sont-ils soumis à la loi éternelle ?

Objections : 1. Il semble que non. En effet, la promulgation est essentielle à la loi, on nous l'a dit. Mais la promulgation ne peut être faite qu'à des créatures raisonnables auxquelles on peut édicter quelque chose. Seules, par conséquent, les créatures douées de la raison sont soumises à la loi éternelle, non les êtres naturels contingents.

2. « Ce qui obéit à la raison participe de quelque manière de la raison ». dit le livre 1 des Éthiques. Mais la loi éternelle est la raison suprême, nous venons de le dire. Puisque les réalités naturelles contingentes ne participent de la raison en aucune façon, et sont entièrement irrationnelles, il semble qu'elles ne soient pas soumises à la loi éternelle.

3. La loi éternelle est souverainement efficace. Or, c'est dans les réalités naturelles contingentes que se produisent des déficiences. Ces réalités ne sont donc pas soumises à la loi éternelle.

En sens contraire, il est écrit au livre des Proverbes (8, 29) : « Quand Dieu assignait à l'océan ses limites et qu'il imposait aux flots la loi de ne pas dépasser leurs rives... »

Réponse : Il faut parler différemment de la loi de l'homme, et de la loi éternelle qui est la loi de Dieu. En effet, la loi de l'homme ne s'étend qu'aux créatures raisonnables qui sont soumises à l'homme. La raison en est que la loi imprime une direction aux actes qui conviennent aux sujets d'un gouvernement quelconque ; c'est pourquoi nul à proprement parler n'impose de loi à ses propres actes. Or, tout ce que l'on fait dans l'usage des créatures irrationnelles soumises à l'homme, se fait par l'action de l'homme lui-même qui meut de tels êtres ; car les créatures sans raison ne se conduisent pas par elles-mêmes, mais sont conduites par d'autres, nous l'avons dit antérieurement. C'est pourquoi l'homme ne peut pas imposer de loi aux êtres sans raison, quel que soit leur état de dépendance envers lui. Quant aux êtres raisonnables qui lui sont soumis, il peut leur imposer une loi, en tant que par son précepte ou par quelque déclaration il imprime en leur pensée une règle qui devient leur principe d'action. Or, de même que l'homme imprime, par son ordre ainsi déclaré, une sorte de principe interne d'action chez un autre homme qui lui est soumis, Dieu aussi imprime à toute la nature les principes de ses actes propres. C'est pourquoi l'on dit que Dieu commande de cette façon à toute nature selon cette parole du Psaume (148, 6) : « Il a posé une loi qui ne disparaîtra pas. » Pour ce motif aussi tous les mouvements et tous les actes de la nature entière sont soumis à la loi éternelle : Cependant les créatures sans raison sont soumises à la loi éternelle d'une manière particulière, en ce qu'elles sont mues par la providence divine et non plus par l'intelligence du précepte divin, comme c'est le cas des créatures raisonnables.

Solutions : 1. L'impression du principe interne d'action dans les êtres de la nature, joue le même rôle que la promulgation de la loi à l'égard des hommes ; car la promulgation de la loi imprime dans les hommes une sorte de principe de direction des actes humains, nous venons de le dire.

2. Les créatures sans raison ne participent pas de la raison humaine et ne lui obéissent pas; elles participent cependant de la raison divine en y obéissant. La puissance de la raison divine s'étend plus loin, en effet, que celle de la raison humaine. Et de même que les membres du corps humain se meuvent au commandement de la raison, sans toutefois participer de cette raison, parce qu'ils n'ont pas en eux-mêmes une connaissance d'ordre rationnel, de même les créatures non raisonnables sont mues par Dieu sans être pour autant dotées de raison.

3. Les déficiences qui se produisent dans les êtres de nature sont certes étrangères à l'ordre des causes particulières, mais non des causes universelles, et de la cause première, qui est Dieu, à la providence de qui rien ne peut échapper comme nous l'avons dit dans la première Partie, et puisque la loi éternelle est la raison, le plan de la providence divine, comme nous l'avons dit, les déficiences des êtres de nature sont soumises à la loi éternelle.

Article 6 : Toutes les choses humaines sont-elles soumises à la loi éternelle ?

Objections : 1. Il ne semble pas. S. Paul écrit en effet (Ga 5, 18) : « Si vous êtes conduits par l'esprit de Dieu, vous n'êtes plus sous la loi. » Mais les hommes justes qui sont enfants de Dieu par adoption sont conduits par l'Esprit de Dieu, selon l'épître aux Romains (8, 14) : Donc les hommes ne sont pas tous sous la loi éternelle.

2. S. Paul écrit encore (Rm 8, 7) : « La prudence de la chair est ennemie de Dieu ; elle n'est donc pas soumise à la loi de Dieu. » Or, nombreux sont les hommes qui se laissent dominer par la prudence de la chair. Donc tous les hommes ne sont pas soumis à la loi éternelle qui est la loi de Dieu.

3. S. Augustin remarquait que « la loi éternelle est celle d'après laquelle les méchants méritent le malheur, et les bons la vie bienheureuse ». Or les hommes qui sont maintenant bienheureux ou damnés ne sont pas en état de mériter. Donc ils ne sont pas soumis à la loi éternelle.

En sens contraire, S. Augustin écrit aussi « Rien n'échappe, aucunement, aux lois du Créateur et de l'ordonnateur suprême qui assure la paix de l'univers. »

Réponse : Il y a deux manières pour une chose d'être soumise à la loi éternelle, comme nous l'avons dit à l'article précédent. Ou bien la loi éternelle est participée par mode de connaissance, ou bien par mode d'action et de passion, en tant que participée sous forme de principe interne d'activité. C'est de cette seconde manière que les créatures sans raison sont soumises à la loi éternelle, comme nous venons de l'établir. Mais la créature raisonnable, en possédant ce qui est commun avec toutes les créatures, a cependant en propre cet élément d'être dotée de raison. C'est pourquoi elle se trouve soumise à la loi éternelle à double titre : d'abord, parce qu'elle a une certaine connaissance de la loi éternelle, nous l'avons dit; ensuite, parce qu'il existe en toute créature raisonnable un penchant naturel vers ce qui est conforme à la loi éternelle, car « de naissance nous sommes enclins à être vertueux », dit Aristote.

Cependant, ces deux modes existent d'une façon imparfaite et comme décomposée chez les pécheurs. En eux l'inclination naturelle à la vertu est faussée par l'habitus vicieux. De plus, leur connaissance naturelle du bien est obscurcie par les passions et la facilité à pécher. Chez les bons, ce double mode se réalise d'une manière plus parfaite parce que la connaissance de foi et de sagesse s'ajoute en eux à la connaissance naturelle du bien; et au penchant naturel vers le bien, s'ajoute antérieurement l'impulsion de la grâce et de la vertu.

Ainsi donc, les bons sont parfaitement soumis à la loi éternelle, puisqu'ils agissent toujours en s'y conformant. Quant aux pécheurs, ils sont soumis à la loi éternelle, mais d'une manière imparfaite en ce qui regarde leurs actes, puisque c'est d'une façon imparfaite qu'ils connaissent le bien et sont inclinés vers lui. Toutefois, ce qui est déficient dans leur activité est compensé du côté de la passivité ; nous voulons dire que les méchants subissent la peine que leur fixe la loi éternelle, en proportion de ce qu'ils ont négligé de faire pour être conformes aux exigences de cette loi. Aussi S. Augustin dit-il : « J'estime que les justes agissent selon la loi éternelle », et ailleurs : « Dieu sait ramener à l'ordre les âmes qui l'abandonnent et, par leur misère bien méritée, fournir aux parties inférieures de sa création des lois parfaitement appropriées. »

Solutions : 1. Cette parole de S. Paul peut être comprise de deux façons. D'abord « être sous la loi » peut s'entendre de celui qui est soumis contre son gré à l'obligation légale comme à un

fardeau. Aussi la Glose précise-t-elle que « celui-là est sous la loi qui s'abstient d'une œuvre mauvaise non point par amour de la justice, mais par crainte du châtement dont la loi le menace ». En ce sens, les hommes spirituels ne sont pas sous la loi, car sous l'influx de la charité que l'Esprit Saint répand dans leur cœur, ils accomplissent de bon gré ce que la loi prescrit. On peut aussi entendre la parole de l'Apôtre en ce sens que les œuvres de celui qui agit sous l'influx de l'Esprit Saint, sont dites œuvres de l'Esprit Saint plutôt que de l'homme lui-même. Et puisque l'Esprit Saint n'est pas soumis à la loi, pas plus que le Fils, comme on l'a montré précédemment, il s'ensuit que ces œuvres, en tant qu'elles sont attribuées à l'Esprit Saint, ne sont pas soumises à la loi. Cela est attesté par l'Apôtre lorsqu'il dit (2 Co 3, 17) : « Où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté. »

2. La prudence de la chair ne peut être soumise à la loi de Dieu dans le domaine de l'action, puisqu'elle incline à des actes contraires à la loi de Dieu. Elle est cependant soumise à la loi de Dieu en ce qui regarde la passivité, parce qu'elle mérite de subir une peine selon la loi de la justice divine. Néanmoins, la prudence humaine n'est prédominante en aucun homme au point que le bien intégral de sa nature soit détruit. C'est pourquoi demeure chez l'homme un penchant à agir selon la loi éternelle. Car nous avons établi précédemment que le péché ne détruit pas tout bien de la nature.

3. C'est le même principe qui maintient une réalité orientée vers la fin et qui la meut vers cette fin; par exemple, la pesanteur qui précipite le corps lourd vers le sol, l'y fait aussi demeurer au repos. Semblablement la même loi éternelle selon laquelle certains méritent la béatitude ou le châtement, les maintient également dans cette béatitude ou ce châtement. En ce sens, les bienheureux et les damnés sont soumis à la loi éternelle.

#### **QUESTION 94 : LA LOI NATURELLE**

1. Qu'est-ce que la loi naturelle ? — 2. Quels sont les préceptes de la loi naturelle ? — 3. Tous les actes des vertus relèvent-ils de la loi naturelle ? — 4. La loi naturelle est-elle unique chez tous ? — 5. Cette loi est-elle sujette au changement ? — 6. Cette loi peut-elle être effacée de l'âme de l'homme ?

Article 1 : Qu'est-ce que la loi naturelle ?

Objections : 1. Il semble que la loi naturelle soit un habitus. Car le Philosophe dit : « Il y a trois choses dans l'âme : la puissance, l'habitus et la passion. » Mais la loi naturelle n'est pas une des puissances de l'âme, ni l'une des passions ; on peut s'en convaincre en énumérant celles-ci. La loi naturelle est donc un habitus.

2. S. Basile dit que la « conscience morale, ou syndérèse, est la loi de notre intelligence », ce qui ne peut s'entendre que de la loi naturelle. Mais la syndérèse est un habitus, comme nous l'avons vu dans la première Partie. Donc la loi naturelle est un habitus.

3. La loi naturelle demeure toujours dans l'homme, comme nous le montrerons. Or la raison de l'homme, dont la loi relève, ne pense pas toujours à la loi naturelle. La loi naturelle n'est donc pas un acte mais un habitus.

En sens contraire, S. Augustin définit l'habitus : « Ce qui permet d'agir quand on en a besoin. » Or la loi naturelle n'est pas ainsi; elle existe en effet chez les petits enfants et chez les damnés, qui ne peuvent pas agir par elle. Donc la loi naturelle n'est pas un habitus.

Réponse : Une réalité peut être appelée habitus de deux façons. D'abord au sens propre et essentiel ; et en ce sens la loi naturelle n'est pas un habitus. En effet, il a été dit précédemment que la loi naturelle est établie par la raison, de même qu'une proposition est aussi l'œuvre de la



raison. Mais ce que l'on fait et ce qui sert à le faire n'est pas identique ; car l'habitus de la grammaire permet de réaliser un discours correct. Donc, puisque l'habitus est ce qui permet d'agir, il est impossible qu'une loi soit un habitus au sens propre et essentiel.

Cependant, on peut désigner par le mot habitus ce qui est possédé grâce à l'habitus ; ainsi appelle-t-on « foi » ce qui est l'objet de la foi. Si l'on prend en ce sens le mot habitus, on peut dire que la loi naturelle est un habitus. Car les préceptes de la loi naturelle sont tantôt l'objet d'une considération actuelle de la raison, et tantôt sont en elle seulement à l'état « habituel », mais non conscient. C'est dans cette acception que la loi naturelle peut être qualifiée d'habitus de la même manière que les principes indémontrables des sciences spéculatives, qui ne s'identifient pas avec l'habitus des premiers principes, mais constituent son objet, son contenu.

Solutions : 1. Aristote veut ici rechercher à quel genre d'être se rattache la vertu ; et puisqu'il est évident que la vertu est un principe d'action, il limite son énumération aux réalités qui sont principes des actes humains, à savoir les puissances, les habitus et les passions. Cela n'empêche nullement qu'il y ait dans l'âme autre chose, par exemple un certain acte, comme le vouloir est en celui qui veut, ou la connaissance en celui qui connaît; ou les propriétés naturelles de l'âme qui existent en elle, comme l'immortalité, etc.

2. En appelant la syndérèse la loi de notre intelligence, on la conçoit comme un habitus dont l'objet comprend les préceptes de la loi naturelle, qui sont les principes premiers de l'action humaine.

3. Cet argument prouve que la loi naturelle demeure dans l'homme sous forme habituelle ; nous le concédons.

Quant à l'objection En sens contraire, il y a lieu de remarquer que parfois, en raison de quelque empêchement, on ne peut user de ce qu'on possède pourtant sous forme habituelle. Ainsi l'homme ne peut pas faire usage de la science qu'il possède, au moment où il est pris par le sommeil ; de même un enfant, en raison de son trop jeune âge, ne peut se servir de l'habitus des premiers principes de l'intelligence, ni même de la loi naturelle qui pourtant réside en lui à l'état d'habitus.

Article 2 : Quels sont les préceptes de la loi naturelle ?

Objections : 1. Il semble que la loi naturelle ne contienne pas plusieurs préceptes, mais un seul. La loi, en effet, rentre dans le genre du précepte, comme on l'a établi. Donc, s'il y avait de nombreux préceptes de la loi naturelle, il s'ensuivrait qu'il y aurait aussi de nombreuses lois naturelles.

2. La loi naturelle est une conséquence de la nature humaine. Mais la loi humaine est une dans sa totalité, bien qu'elle soit multiple en ses parties. Par conséquent, ou bien il n'existe qu'un seul précepte de la loi naturelle, à cause de l'unité de l'ensemble ; ou bien il y a de nombreux préceptes selon la multiplicité des parties de la nature humaine. Et en ce cas, il faudra que même ce qui se rattache au penchant de la convoitise, appartienne à la loi naturelle.

3. La loi relève de la raison, on l'a dit. Or la raison est unique chez l'homme. Donc le précepte de la loi naturelle doit également être unique.

En sens contraire, les préceptes de la loi naturelle jouent dans l'homme le même rôle à l'égard de l'action que les principes premiers dans la démonstration. Or les premiers principes indémontrables de la pensée sont multiples. Donc les principes de la loi naturelle sont également multiples.

Réponse : Nous avons dit précédemment que les préceptes de la loi naturelle étaient, par rapport à la raison pratique, ce que les principes premiers de la démonstration sont par rapport à la raison

spéculative ; les uns et les autres sont en effet des axiomes évidents par eux-mêmes. Or un axiome peut être dit évident par lui-même de deux façons : d'abord, selon son contenu ; puis, par rapport à nous. Toute proposition est dite connue en elle-même, si l'attribut appartient à la définition du sujet ; il arrive toutefois que pour celui qui ignore la définition de ce sujet, une telle proposition ne soit pas évidente par elle-même. Ainsi cette proposition : « L'homme est doué de raison » est évidente en elle-même d'après la nature même de l'homme, car qui dit « homme » dit « raisonnable » ; et cependant pour celui qui ignore ce qu'est l'homme, cette proposition n'est pas évidente par elle-même. Il s'ensuit, selon Boèce, qu'il y a certaines phrases ou propositions qui sont connues en elles-mêmes par tous les hommes, comme ces propositions dont les termes sont connus de tous ; par exemple : « Un tout quelconque est plus grand que l'une de ses parties » ; ou encore : « Les choses égales à une même chose sont égales entre elles. » Mais d'autres propositions ne sont connues que des sages qui saisissent la signification des termes qui les composent. Ainsi, pour celui qui sait qu'un ange n'a pas de corps, il apparaît évident de soi qu'un tel être n'est pas circonscrit dans un lieu : ce qui n'est pas manifeste pour tous les esprits peu cultivés qui ne saisissent pas cela.

Il y a un ordre entre les vérités qui ne tombent pas sous le sens de tout le monde. En effet, ce qui est saisi en premier lieu, c'est l'être, dont la notion est incluse dans tout ce que l'on conçoit. Et c'est pourquoi le premier axiome indémontrable est que « l'on ne peut en même temps affirmer et nier », ce qui se fonde sur la notion d'être et de non-être ; et c'est sur ce principe que toutes les autres vérités sont fondées, comme dit le livre IV des Métaphysiques. Mais de même que l'être est en tout premier lieu objet de connaissance proprement dite, de même le bien est la première notion saisie par la raison pratique qui est ordonnée à l'action. En effet, tout ce qui agit le fait en vue d'une fin qui a raison de bien. C'est pourquoi le principe premier de la raison pratique est celui qui se fonde sur la raison de bien, et qui est : « Le bien est ce que tous les êtres désirent. » C'est donc le premier précepte de la loi qu'il faut faire et rechercher le bien, et éviter le mal. C'est sur cet axiome que se fondent tous les autres préceptes de la loi naturelle : c'est dire que tout ce qu'il faut faire ou éviter relève des préceptes de la loi naturelle ; et la raison pratique les envisage naturellement comme des biens humains.

Mais parce que le bien a raison de fin, et le mal raison du contraire, il s'ensuit que l'esprit humain saisit comme des biens, et par suite comme dignes d'être réalisées toutes les choses auxquelles l'homme se sent porté naturellement ; en revanche, il envisage comme des maux à éviter les choses opposées aux précédentes. C'est selon l'ordre même des inclinations naturelles que se prend l'ordre des préceptes de la loi naturelle. En effet, l'homme se sent d'abord attiré à rechercher le bien correspondant à sa nature, en quoi il est semblable à toutes les autres substances, en ce sens que toute substance recherche la conservation de son être, selon sa nature propre. Selon cette inclination, ce qui assure la conservation humaine et tout ce qui empêche le contraire, relèvent de la loi naturelle.

En second lieu, il y a dans l'homme une inclination à rechercher certains biens plus spéciaux, conformes à la nature qui lui est commune avec les autres animaux. Ainsi appartient à la loi naturelle ce que « la nature enseigne à tous les animaux », par exemple l'union du mâle et de la femelle, le soin des petits, etc.

En troisième lieu, on trouve dans l'homme un attrait vers le bien conforme à sa nature d'être raisonnable, qui lui est propre ; ainsi a-t-il une inclination naturelle à connaître la vérité sur Dieu et à vivre en société. En ce sens, appartient à la loi naturelle tout ce qui relève de cet attrait propre : par exemple que l'homme évite l'ignorance, ou ne fasse pas de tort à son prochain avec lequel il doit vivre, et toutes les autres prescriptions qui visent ce but.

Solutions : 1. Tous ces préceptes de la loi naturelle appartiennent à une seule loi naturelle parce qu'ils se réfèrent tous à un seul précepte premier.

2. Toutes les inclinations relatives à quelque partie que ce soit de la nature humaine, par exemple celles du concupiscible et de l'irascible, appartiennent à la loi naturelle en tant qu'elles sont réglées par la raison. Aussi les préceptes de la loi naturelle sont-ils multiples, si on les considère chacun en particulier; mais ils ont une seule racine communes.

3. Si la raison est unique en elle-même, elle est pourtant le principe d'ordre de tout ce qui regarde l'homme. C'est pourquoi tout ce qui peut être réglé par la raison est contenu dans la loi de la raison.

Article 3 : Tous les actes des vertus relèvent-ils de la loi naturelle ?

Objections : 1. Il semble que les actes des vertus ne relèvent pas tous de la loi de nature. On a dit en effet que le propre de la loi est d'ordonner au bien commun. Or certains actes des vertus assurent le bien particulier de tel ou tel individu, ce qui est surtout évident pour les actes de tempérance. Donc, les actes des vertus ne sont pas tous ordonnés par la loi naturelle.

2. Tous les péchés s'opposent à certains actes vertueux. Donc, si tous les actes des vertus relevaient de la loi naturelle, il semble que tous les péchés seraient contre nature. Cependant on ne dit cela que de certains péchés.

3. Tout le monde s'entend sur ce qui est conforme à la nature. Or, au sujet des actes de ces vertus, cette entente universelle n'existe pas, car l'un considère comme vertueux ce qu'un autre estime vicieux. Donc les actes des vertus ne relèvent pas tous de la loi de nature.

En sens contraire, S. Jean Damascène écrit que « les vertus sont naturelles ». Donc les actes de ces vertus sont eux aussi soumis à la loi naturelle.

Réponse : Nous pouvons parler des actes des vertus de deux façons : en tant qu'ils sont vertueux; et en tant qu'ils sont tels actes déterminés par leur espèce propre. Si nous parlons des actes vertueux en tant que vertueux, ils relèvent tous de la loi naturelle. Nous avons prouvé en effet que relèvent de la loi naturelle toutes les inclinations que l'homme tient de sa nature. Mais chacun est incliné naturellement à l'activité qui convient à sa forme, comme le feu est incliné à chauffer. Aussi, puisque l'âme raisonnable est la forme propre de l'homme, il y a en tout humain une inclination naturelle à agir selon la raison. A ce point de vue, par conséquent, les actes des vertus sont tous régis par la loi naturelle ; la raison de chacun édicte en effet qu'il faut agir vertueusement. Mais, si nous parlons des actes des vertus considérés en eux-mêmes, dans leur espèce particulière, alors ces actes ne relèvent pas tous de la loi naturelle. Il y a en effet beaucoup de choses qui se font selon la vertu, auxquelles pourtant la nature ne donne de prime abord aucune inclination. C'est par une investigation de la raison que les hommes les découvrent, et les reconnaissent utiles pour vivre bien.

Solutions : 1. La tempérance a pour objet les convoitises naturelles dans le boire, le manger et les actes sexuels, qui sont ordonnées au bien commun de la nature comme les autres lois sont ordonnées au bien commun de la moralité.

2. On peut appeler nature de l'homme ou bien celle qui est propre à l'homme ; et en ce sens tous les péchés, en tant qu'ils sont contraires à la raison, sont contraires à la nature, comme le montre S. Jean Damascène ; ou bien on appelle nature de l'homme celle qui est commune à l'homme et aux autres animaux ; et en ce sens on appelle contre nature certains péchés spéciaux, par exemple contre l'union du mâle et de la femelle, qui est commune à tous les animaux, l'accouplement entre mâles, qu'on appelle spécialement le vice contre naturel.

3. Cet argument est valable pour les actes considérés en eux-mêmes. Aussi, à cause de la diversité des conditions humaines, certains actes peuvent être vertueux pour certaines personnes,

parce qu'ils leur sont proportionnés et leur conviennent, tandis que ces mêmes actes seront vicieux pour d'autres, parce qu'ils ne leur sont pas proportionnés.

Article 4 : La loi naturelle est-elle unique chez tous ?

Objections : 1. Il semble que non. Il est dit en effet dans les Décrets que « le droit naturel est celui qui est contenu dans la Loi et dans l'Évangile ». Mais cette loi n'est pas commune à tous; puisqu'il est dit dans l'épître aux Romains (10, 16) : « Tous n'obéissent pas à l'Évangile. » La loi naturelle n'est donc pas unique chez tous.

2. « Ce qui est conforme à la loi est déclaré juste », selon le livre des Éthiques. Mais dans le même livrer on affirme que rien n'est juste pour tous au point d'exclure toute diversité. Par conséquent, la loi naturelle n'est pas la même chez tous.

3. Tout ce à quoi l'homme est incliné selon sa nature relève de la loi naturelle, nous l'avons dit. Mais des hommes différents sont inclinés par nature à des fins différentes : ceux-ci à la convoitise, ceux-là à la recherche des honneurs, d'autres enfin à d'autres choses. Donc la loi naturelle n'est pas unique chez tous.

En sens contraire, Isidore de Séville écrit « Le droit naturel est commun à toutes les nations. »

Réponse : Nous l'avons dit précédemment, tout ce vers quoi l'homme est incliné par nature relève de la loi naturelle ; et il est propre à l'homme d'être incliné à agir selon la raison. Mais il appartient à la raison de procéder des principes communs aux conclusions propres, selon le livre I des Physiques. Toutefois la raison spéculative et la raison pratique se comportent différemment sur ce point. En effet, la raison spéculative s'occupe principalement des choses nécessaires, où il est impossible qu'il en soit autrement ; aussi la vérité se rencontre-t-elle sans aucune défaillance dans les conclusions particulières comme dans les principes généraux.

La raison pratique, au contraire, s'occupe de réalités contingentes qui comprennent les actions humaines. C'est pourquoi, bien que dans les principes généraux il y ait quelque nécessité, plus on aborde les choses particulières, plus on rencontre de défaillances. Ainsi donc, dans les sciences spéculatives, la vérité est identique pour tous, tant dans les principes que dans les conclusions. Pourtant, cette vérité n'est pas connue de tous les esprits dans les conclusions, mais seulement dans les principes que l'on appelle « les axiomes universels ». Dans le domaine de l'action, au contraire, la vérité ou la rectitude pratique n'est pas la même pour tous dans les applications particulières, mais uniquement dans les principes généraux; et chez ceux pour lesquels la rectitude est identique dans leurs actions propres, elle n'est pas également connue de tous.

Il est donc évident que dans les principes communs de la raison spéculative ou pratique, la vérité ou la rectitude est unique pour tous, et connue également de tous. Quant aux conclusions propres de la raison spéculative, la vérité est la même pour tous, mais elle n'est pas connue également de tous ; ainsi est-il vrai pour tous que le triangle a trois angles égaux à deux droits, encore que ce ne soit pas connu de tous. Mais la vérité ou la rectitude n'est pas la même pour tous quand on arrive aux conclusions propres de la raison pratique, et même là où se réalise l'identité, elle n'est pas également connue de tous. Par exemple, il est vrai et droit aux yeux de tous que l'on agisse selon la raison. De ce principe il s'ensuit comme une conclusion propre qu'il faut rendre ce qu'on a reçu en dépôt. Et ceci est vrai dans la plupart des cas ; mais il peut se faire qu'en certains cas il devienne nuisible et par conséquent déraisonnable de restituer un dépôt : par exemple si quelqu'un le réclame en vue de combattre la patrie. Et ici, plus on descend aux détails, plus les exceptions se multiplient; par exemple lorsqu'on stipule que les dépôts doivent être restitués avec telle caution ou de telle façon. Plus on ajoute de conditions particulières, plus les exceptions peuvent se multiplier et se diversifier pour qu'il soit injuste ou de restituer, ou de ne pas le faire.

Ainsi donc, il faut dire que la loi de nature est identique pour tous dans ses premiers principes généraux, tout autant selon sa rectitude objective que selon la connaissance qu'on peut en avoir. Quant à certaines applications propres qui sont comme les conclusions des principes généraux, elle est identique pour tous dans la plupart des cas, et selon sa rectitude et selon sa connaissance ; toutefois, dans un petit nombre de cas, elle peut comporter des exceptions, d'abord dans sa rectitude, à cause d'empêchements particuliers (de la même façon que les natures soumises à la génération et à la corruption manquent leurs effets dans un petit nombre de cas, à cause d'empêchements) ; elle comporte encore des exceptions quant à sa connaissance ; c'est parce que certains ont une raison faussée par la passion, par une coutume mauvaise ou par une mauvaise disposition de la nature. Ainsi jadis, chez les peuples germains, le pillage n'était pas considéré comme une iniquité, alors qu'il est expressément contraire à la loi naturelle, comme le rapporte Jules César dans son livre sur « la guerre des Gaules ».

Solutions : 1. Cette phrase ne doit pas être comprise en ce sens que tout ce qui est compris dans la Loi mosaïque et dans l'Évangile relève de la loi naturelle, puisque beaucoup de leurs enseignements sont au-dessus de la nature ; mais en ce sens que tout ce qui relève de la loi de nature s'y trouve pleinement enseigné. Aussi Gratien, après avoir dit que « le droit naturel est celui qui est contenu dans la Loi et l'Évangile », ajoute immédiatement cet exemple: « On y ordonne à chacun de faire à autrui ce qu'il veut qu'on fasse à lui-même. »

2. La parole du Philosophe doit s'entendre de ce qui est juste naturellement, non pas à titre de principes généraux, mais comme les conclusions dérivées de ces principes ; dans la plupart des cas elles sont justes, mais plus rarement elles sont défectueuses.

3. De même que la raison domine chez l'homme, et commande aux autres puissances, ainsi faut-il que toutes les inclinations naturelles qui relèvent des autres puissances soient ordonnées selon la raison. C'est pourquoi tout le monde convient généralement que toutes les inclinations humaines doivent être dirigées par la raison.

Article 5 : La loi de nature est-elle sujette au changement ?

Objections : 1. Il semble que la loi de nature puisse être changée. En effet l'Écclésiastique dit (17, 11) : « Il leur donna en outre la connaissance et la loi de vie », la Glose commente: « Il a voulu que la Loi fût écrite pour corriger la loi naturelle. » Mais ce que l'on corrige est changé. Donc la loi naturelle peut être changée.

2. Le meurtre d'un innocent et aussi l'adultère et le vol sont des actes contraires à la loi naturelle. Mais on voit que cela a été changé par Dieu, par exemple lorsqu'il prescrivit à Abraham de tuer son fils innocent (Gn 22, 2), ou lorsqu'il commanda aux juifs de subtiliser les vases empruntés aux Égyptiens (Ex 12, 35); ou enfin quand il ordonna à Osée de prendre une femme de prostitution (Os 1, 2). Donc la loi naturelle peut être changée.

3. S. Isidore écrit que « la possession commune de tous les biens et la même liberté pour tous sont de droit naturel ». Mais nous voyons que l'une et l'autre ont été modifiées par les lois humaines. Il semble donc que la loi naturelle puisse subir des modifications.

En sens contraire, il est dit dans les Décrets : « Le droit naturel date de l'origine de la créature raisonnable; il ne change pas avec le temps, mais il demeure immuable. »

Réponse : Que la loi naturelle soit changée peut se comprendre de deux manières. D'une part, on peut y ajouter. Et en ce sens rien n'empêche que la loi naturelle soit changée, car on a ajouté à la loi naturelle — soit par la loi divine, soit par les lois humaines -, beaucoup de choses qui sont utiles à la vie humaine. D'autre part, on peut concevoir un changement dans la loi naturelle par mode de suppression, en ce sens qu'une prescription disparaisse de la loi naturelle, alors qu'elle en faisait partie auparavant. De cette manière, la loi de nature est absolument immuable quant à

ses principes premiers. Quant à ses préceptes seconds, dont nous avons dit à l'article précédent qu'ils étaient comme des conclusions propres, toutes proches des premiers principes, la loi naturelle ne change pas, sans que son contenu cesse d'être juste dans la plupart des cas. Toutefois il peut y avoir des changements en tel cas particulier, et rarement, en raison de causes spéciales qui empêchent d'observer ces préceptes, comme on l'a dit à l'article précédent.

Solutions : 1. Si la loi écrite est présentée comme correctif de la loi de nature, c'est parce qu'elle complétait ce qui manquait à celle-ci ; ou parce que la loi de nature était sur certains points si dénaturée dans le cœur de certains hommes que ceux-ci considéraient comme un bien ce qui était un mal en soi ; une telle corruption exigeait un redressement.

2. Tous les hommes, tant coupables qu'innocents, meurent de mort naturelle. Cette mort est voulue par la puissance divine, à cause du péché originel, selon le 1er livre de Samuel (2, 6) : « C'est Dieu qui fait mourir et qui fait vivre. » C'est pourquoi la mort peut être infligée sans aucune injustice par ordre de Dieu, à n'importe quel homme, coupable ou innocent. Semblablement l'adultère consiste à s'unir avec la femme d'autrui ; mais la femme que prit Osée lui avait été destinée selon la loi de Dieu qui lui fut divinement révélée. Il s'ensuit que le fait de s'unir à telle ou telle femme, sur l'ordre de Dieu, n'est ni un adultère, ni un acte de débauche. Le même raisonnement vaut pour le vol qui consiste à prendre le bien d'autrui. Car tout ce qu'un homme prend sur l'ordre de Dieu, maître de toutes choses, il ne le prend pas sans la volonté du maître, ce qui serait voler. D'ailleurs, ce n'est pas seulement dans le domaine des choses humaines que tout ce qui est commandé par Dieu est par le fait même obligé ; mais même dans le domaine de la nature, tout ce que Dieu fait est naturel de quelque manière, ainsi qu'il a été dit dans notre première Partie.

3. Une chose est dite de droit naturel de deux façons. D'une part, parce que la nature y incline, par exemple : « Il ne faut pas faire de tort à autrui. » D'autre part, parce que la nature ne suggère pas le contraire : ainsi pourrions-nous dire qu'il est de droit naturel que l'homme soit nu, parce que la nature ne l'a pas doté d'un vêtement ; c'est une invention de l'art. En ce sens on dit que « la possession commune de tous les biens et la liberté identique pour tous » y sont de droit naturel ; c'est-à-dire que la distinction des possessions et la servitude ne sont pas suggérées par la nature, mais par la raison des hommes pour le bien de la vie humaine. Et même en cela, la loi de nature n'est pas modifiée, sinon par addition.

Article 6 : La loi de nature peut-elle être effacée de l'âme humaine ?

Objections : 1. Il semble bien, car on parle dans l'épître aux Romains (2, 4) « des païens qui n'ont pas de loi », et la Glose explique : « Dans l'intime de l'homme renouvelé par la grâce, est inscrite la loi de justice que la faute avait effacée. » Mais la loi de justice est la loi naturelle. Donc la loi de nature peut être effacée.

2. La loi de grâce est plus efficace que la loi de nature. Or la loi de grâce est effacée par le péché. Donc à plus forte raison la loi de nature peut-elle être effacée.

3. Ce qui est établi par la loi est proposé comme juste. Mais il y a beaucoup de choses établies par les hommes qui sont contraires à la loi de nature. Par conséquent la loi de nature peut être effacée du cœur des hommes.

En sens contraire, S. Augustin confesse « Ta loi, Seigneur, est inscrite dans le cœur des hommes et aucune iniquité ne l'en efface. » Or la loi écrite dans le cœur des hommes est la loi naturelle. Donc la loi naturelle ne peut pas être effacée.

Réponse : Nous avons établi dans les articles précédents qu'appartiennent à la loi naturelle d'abord quelques principes plus généraux qui sont connus de tous ; ensuite quelques préceptes secondaires, plus particuliers, qui sont comme des conclusions proches de ces principes. Quant

aux principes généraux, la loi naturelle ne peut d'aucune façon être effacée du cœur des hommes, de façon universelle. Elle est cependant effacée dans une activité particulière parce que la raison est empêchée d'appliquer le principe général au cas particulier dont il s'agit à cause de la convoitise ou d'une autre passion.

Quant aux préceptes secondaires, la loi naturelle peut être effacée du cœur des hommes, soit en raison de propagandes perverses, de la façon dont les erreurs se glissent dans les sciences spéculatives au sujet de conclusions nécessaires; soit comme conséquences de coutumes dépravées et d'habitus corrompus. C'est ainsi que certains individus ne considéraient pas le brigandage comme un péché, ni même les vices contre nature, comme le dit encore S. Paul (Rm 1, 24).

Solutions : 1. Le péché efface la loi de la nature, non dans sa teneur générale, mais en particulier; à moins toutefois qu'il ne s'agisse de préceptes secondaires de la loi de nature, de la façon que nous venons de dire.

2. Bien que la grâce soit plus efficace que la nature, celle-ci est cependant plus essentielle à l'homme et partant, plus durable.

3. Cet argument procède de la considération des préceptes seconds de la loi naturelle, contre lesquels quelques législateurs ont édicté des prescriptions iniques.

Étudions maintenant ce qu'est la loi humaine. Il faut d'abord étudier la loi en elle-même (Q. 95) ; puis quel est son pouvoir (Q. 96) ; enfin, se demander si elle peut être changée (Q. 97).

### QUESTION 95 : LA LOI HUMAINE

1. Son utilité. — 2. Son origine. — 3. Sa qualité. — 4. Ses divisions.

Article 1 : L'utilité de la loi humaine

Objections : 1. Il ne semble pas utile que les hommes légifèrent. L'intention de quiconque porte une loi, en effet, est que par elle les hommes deviennent bons, comme on l'a dit. Mais les hommes sont amenés par des conseils à vouloir le bien, plutôt qu'en étant contraints par des lois. Donc il n'était pas nécessaire de légiférer.

2. Aristote écrit : « Les hommes recourent au juge comme au droit vivant. » Or la justice vivante est supérieure à la justice inanimée telle qu'elle est contenue dans les lois. Donc il eût été mieux que l'exécution de la justice fût confiée à la décision des juges plutôt que d'être réalisée par une législation.

3. Toute loi exerce un rôle de direction sur les actes humains, comme il ressort des articles précédents. Or les actes humains portent sur des cas particuliers, qui sont en nombre infini; il est donc impossible de soumettre à un examen suffisant ce qui concerne la conduite humaine sinon en confiant cet examen à quelque sage qui examine les cas particuliers. Il eût donc été préférable que les actes humains fussent dirigés par le jugement des sages plutôt que par une législation. Il n'était donc pas nécessaire de porter des lois humaines.

En sens contraire, S. Isidore écrit : « Les lois ont été faites afin que, par crainte de leurs sanctions, l'audace humaine fût réprimée, que l'innocence fût en sûreté au milieu des malfaiteurs, et que chez les méchants eux-mêmes la faculté de nuire fût refrénée par la crainte du châtement. » Mais tout cela est nécessaire au genre humain. Donc il fut nécessaire de porter des lois humaines.

Réponse : Il ressort de ce qui précède qu'il y a dans l'homme une certaine aptitude à la vertu ; mais quant à la perfection même de la vertu, il faut qu'elle soit donnée à l'homme par un enseignement. Ainsi voyons-nous que c'est aussi par son ingéniosité que l'homme pourvoit à ses

besoins, par exemple pour la nourriture et le vêtement. La nature lui en fournit les premiers éléments, à savoir la raison et les mains, mais non l'utilisation parfaite, ainsi qu'elle le fait pour les autres animaux, auxquels elle a procuré de manière suffisante vêtement et nourriture. Mais quant à cet enseignement dont il vient d'être question, l'homme ne saurait aisément se suffire à lui-même. De fait, la perfection de la vertu consiste surtout à éloigner l'homme des plaisirs défendus, auxquels l'humanité est principalement portée, en particulier la jeunesse, pour laquelle l'enseignement est plus efficace. C'est pourquoi il faut que les hommes reçoivent d'autrui cette sorte d'éducation par laquelle on peut arriver à la vertu. Certes, pour les jeunes gens qui sont portés à être vertueux par une heureuse disposition naturelle ou par l'habitude, et surtout par la grâce divine, il suffit d'une éducation paternelle qui s'exerce par les conseils. Mais, parce qu'il y a des hommes pervers et portés au vice, qui ne peuvent guère

être aisément touchés par des paroles, il a été nécessaire que ceux-ci fussent contraints par la force et la crainte à s'abstenir du mal, de telle sorte qu'au moins en s'abstenant de mal agir, ils garantissent aux autres une vie paisible. Et puis, pour eux-mêmes, ils se voient amenés par une telle accoutumance à accomplir de bon gré ce qu'ils ne faisaient auparavant que par crainte ; et ainsi ils deviennent vertueux. Cette éducation qui corrige par la crainte du châtement est donnée par les lois. Aussi fut-il nécessaire pour la paix des hommes et leur vertu de porter des lois. Parce que, dit le Philosophe, « l'homme, s'il est parfaitement vertueux, est le meilleur des animaux ; mais s'il est privé de loi et de justice il est le pire de tous » ; car l'homme possède les armes de la raison, dont les autres animaux sont dépourvus, pour assouvir ses convoitises et ses fureurs.

Solutions : 1. Les hommes bien disposés sont plus aisément amenés à la vertu par des conseils qui font appel à leur volonté, que par la contrainte ; mais ceux qui sont mal disposés ne sont amenés à la pratique de la vertu qu'en y étant forcés.

2. Le Philosophe écrit « Il est préférable de tout régler par la loi plutôt que de tout abandonner à la décision des juges. » Il y a trois motifs à cela. — 1° Il est plus aisé de trouver quelques sages qui suffisent à porter de justes lois que d'en trouver un grand nombre pour juger droitement les cas particuliers. — 2° Les législateurs considèrent longtemps à l'avance ce qu'il faut établir par la loi, tandis que les jugements portés sur les faits particuliers s'inspirent de cas soulevés à l'improviste. Or l'homme peut voir plus aisément ce qui est juste à la lumière de nombreuses expériences qu'en face d'un cas unique. — 3° Les législateurs jugent pour l'ensemble des cas et en vue de l'avenir ; tandis que dans les tribunaux, les juges décident de cas actuels, vis-à-vis desquels ils sont influencés par l'amour, la haine, la cupidité. C'est ainsi que leur jugement est faussé.

Donc la justice vivante qu'est le juge ne se rencontre pas chez beaucoup d'hommes, et elle est changeante. C'est pourquoi il a été nécessaire de déterminer par la loi ce qu'il fallait juger dans le plus grand nombre de cas possible et de laisser peu de place à la décision des hommes.

3. Il faut confier aux juges certains cas individuels qui ne peuvent être prévus par la loi, selon le Philosophe ; par exemple, savoir ce qui a été fait ou n'a pas été fait, et d'autres choses semblables.

Article 2 : L'origine de la loi humaine

Objections : 1. Il ne semble pas que toutes les lois humaines dérivent de la loi naturelle. Aristote écrit en effet : « On appelle juste légal ce que, au début, on pouvait indifféremment faire d'une manière ou d'une autre. » Mais dans ce qui vient du droit naturel, il est différent d'agir d'une manière ou d'une autre. Par conséquent, tout ce qui est établi par les lois humaines ne dérive pas de la loi naturelle.



2. Le droit positif se distingue du droit naturel, comme il ressort des analyses de S. Isidore dans son livre des Étymologies et d'Aristote dans les Éthiques. Mais ce qui dérive à titre de conclusions des principes généraux de la loi naturelle, relève de la loi de nature, on l'a vu. En conséquence, ce qui relève de la loi humaine ne dérive pas de la loi naturelle.

3. La loi de nature est la même pour tous. Le Philosophe dit en effet : « Le droit naturel est celui qui a partout le même pouvoir. » Donc, si les lois humaines dériveraient de la loi naturelle, il s'ensuivrait qu'elles seraient, elles aussi, identiques chez tous. Ce qui est évidemment faux.

4. Tout ce qui découle de la loi naturelle, répond à une raison. Mais « on ne peut pas toujours rendre raison de toutes les lois établies par nos aînés », dit Justinien. Par conséquent toutes les lois humaines ne dérivent pas de la loi naturelle.

En sens contraire, Cicéron écrit : « Ce sont les réalités nées de la nature et éprouvées par la coutume qu'ont sanctionnées la crainte et le respect des lois. »

Réponse : S. Augustin déclare : « Il ne semble pas qu'elle soit une loi, celle qui ne serait pas juste. » C'est pourquoi une loi n'a de valeur que dans la mesure où elle comporte de la justice. Or, dans les affaires humaines, une chose est dite juste du fait qu'elle est droite, conformément à la règle de la raison. Mais la règle première de la raison est la loi de nature, comme il ressort des articles précédents. Aussi toute loi portée par les hommes n'a raison de loi que dans la mesure où elle dérive de la loi de nature. Si elle dévie en quelque point de la loi naturelle, ce n'est plus alors une loi, mais une corruption de la loi.

Il faut savoir cependant qu'il y a une double dérivation de la loi naturelle : d'une part, comme des conclusions par rapport aux principes ; d'autre part, comme des déterminations de règles générales. Le premier mode ressemble à celui des sciences, où les conclusions démonstratives se déduisent des principes. Quant au second mode, il ressemble à ce qui se passe dans les arts, quand les modèles communs sont déterminés à une réalisation spéciale ; tel est le cas de l'architecte qui doit préciser la détermination de la forme générale de maison à telle ou telle structure d'habitation. Donc, certaines dispositions légales dérivent des principes généraux de la loi naturelle à titre de conclusions ; ainsi le précepte : « Il ne faut pas tuer » peut dériver comme une conclusion du principe : « Il ne faut pas faire le mal. » Mais certaines dispositions légales dérivent des mêmes principes à titre de détermination ; ainsi la loi de nature prescrit que celui qui commet une faute soit puni ; mais qu'il soit puni de telle peine, est une détermination de la loi de nature.

On retrouve donc ces deux sortes de dispositions légales dans la loi humaine. Mais celles qui relèvent du premier mode ne sont pas seulement contenues dans la loi humaine comme prescrites par cette loi ; mais elles tiennent de la loi naturelle une partie de leur pouvoir. Quant à celles qui répondent au deuxième mode, elles tiennent leur pouvoir de la loi humaine seule.

Solutions : 1. Aristote parle de ce qui est prescrit par la loi sous forme de détermination ou de spécification des préceptes de la loi de nature.

2. Cet argument est valable pour ce qui dérive de la loi de nature à titre de conclusion.

3. Les principes généraux de la loi de nature ne peuvent pas s'appliquer à tous les cas d'une façon identique, à cause de la grande variété des affaires humaines. C'est de là que vient la diversité de la loi positive chez les peuples divers.

4. Il faut entendre cette parole de Justinien des dispositions légales introduites par les anciens relativement aux déterminations particulières de la loi naturelle ; envers ces déterminations, le jugement des experts et des hommes prudents se comporte comme envers les principes généraux, en ce sens qu'ils voient aussitôt ce qu'il faut déterminer le plus opportunément dans un cas particulier. C'est pourquoi Aristote dit qu'en de telles matières « il faut tenir compte des avis

indémontrables et des opinions des experts, des anciens et des hommes prudents, non moins que des vérités démontrées ».

Article 3 : La qualité de la loi humaine

Objections : 1. Il semble que S. Isidore ait décrit de manière inexacte le caractère de la loi positive quand il a dit : « La loi sera honnête, juste, réalisable selon la nature et la coutume du pays; adaptée au temps et au lieu; nécessaire, utile ; elle sera claire aussi, afin qu'elle ne contienne rien qui soit trompeur en raison de son obscurité ; écrite non pas en vue d'un intérêt privé, mais pour l'utilité commune des citoyens. » Auparavant il avait défini le caractère de la loi par trois conditions, en disant : « La loi sera tout ce que la raison établira, pourvu que cela soit en harmonie avec la religion, s'accorde avec la discipline des mœurs, favorise le bien public. » Il semble donc superflu que dans la suite il ait multiplié les caractéristiques de la loi.

2. La justice, d'après Cicéron, est une partie de l'honnêteté. Il était donc superflu d'ajouter le mot « juste » après avoir écrit le mot « honnête ».

3. Selon S. Isidore lui-même, la loi écrite s'oppose à la coutume. Dans la définition de la loi, on ne devait donc pas dire qu'elle serait conforme à la coutume du pays.

4. On dit qu'une chose est nécessaire de deux manières. Il y a le nécessaire absolu quand il est impossible qu'il en soit autrement; le nécessaire ainsi entendu échappe au jugement des hommes; et c'est pourquoi une nécessité de cette sorte ne relève pas de la loi humaine. Mais le nécessaire peut aussi s'entendre par rapport à une fin à réaliser ; et cette nécessité se confond avec l'utilité. Par conséquent il est superflu de mettre l'un et l'autre, — « nécessaire » et « utile » — dans cette définition.

En sens contraire, l'autorité de S. Isidore doit suffire.

Réponse : Tout être qui est un moyen pour une fin doit avoir une forme déterminée en proportion avec cette fin : par exemple, la forme de la scie la rend capable de couper, dit Aristote. Et toute chose soumise à la règle et à la mesure doit posséder une forme proportionnée à cette règle et à cette mesure. Or, la loi humaine remplit cette double condition : elle est un moyen ordonné à une fin ; et elle est une sorte de règle et de mesure, réglée elle-même par une mesure supérieure, laquelle est double : la loi divine et la loi de nature, selon ce que nous avons dit plus haut x. Le but de la loi humaine, c'est l'utilité des hommes, comme l'affirme Justinien. C'est pourquoi, en décrivant les caractéristiques de la loi, S. Isidore a posé d'abord trois éléments : « qu'elle soit en harmonie avec la religion », en ce sens qu'elle soit conforme à la loi divine ; « qu'elle s'accorde avec la discipline des mœurs », en ce sens qu'elle soit conforme à la loi de nature ; enfin « qu'elle favorise le salut public », en ce sens qu'elle soit adaptée à l'utilité des hommes.

Toutes les autres conditions qui suivent se ramènent à ces trois chefs. Que la loi humaine doive être honnête, cela revient à dire qu'elle soit en harmonie avec la religion. Si l'on ajoute : qu'elle soit juste, réalisable selon la nature et la coutume du pays, adaptée au temps et au lieu, cela signifie que la loi devra être adaptée à la discipline des mœurs. La discipline humaine, en effet, se définit : 1° par rapport à l'ordre de la raison, et c'est ce qu'on exprime en disant que la loi est juste. — 2° par rapport aux facultés de ceux qui agissent. Car une éducation doit être adaptée à chacun selon sa capacité, en tenant compte également des possibilités de la nature humaine (ainsi ne doit-on pas imposer aux enfants ce qu'on impose à des hommes faits) ; elle doit enfin être adaptée aux usages, car un individu ne peut pas vivre comme un solitaire dans la société, sans se conformer aux mœurs d'autrui. — 3° La discipline doit être en rapport avec telles circonstances données, d'où : la loi sera adaptée au temps et au lieu. Les autres qualités de la loi qui sont ensuite énumérées, sous les vocables : nécessaire, utile, etc., reviennent à dire que la loi doit favoriser le salut public. La nécessité vise l'éloignement des maux; l'utilité, l'acquisition des

biens ; la clarté, le soin d'exclure le dommage qui pourrait provenir de la loi elle-même. Enfin que la loi soit ordonnée au bien commun, comme on l'a dit plus haut, c'est ce que montre la dernière partie de l'analyse.

Solutions : Cela répond aux objections.

Article 4 : Les divisions de la loi humaine

Objections : 1. Il semble que la division des lois humaines ou du droit humain proposée par S. Isidore ne soit pas juste. Sous cette notion de droit, en effet, il comprend « le droit des gens » ainsi nommé, comme lui-même le reconnaît, « parce que presque toutes les nations en font usage ». Mais il dit lui-même que le droit naturel « est commun à toutes les nations ». Donc le droit des gens ne fait pas partie du droit positif humain, mais plutôt du droit naturel.

2. Tout ce qui possède un pouvoir identique ne semble pas différer par la forme, mais seulement par la matière. Or les lois, les plébiscites, les sénatus-consultes et tout ce qu'Isidore énumère en ce genre ont tous même force, et ne doivent donc différer que selon la matière. D'autre part, dans le domaine de l'art, on ne tient pas compte d'une telle distinction, car elle peut se multiplier à l'infini. Donc il ne convient pas d'introduire une telle division dans les lois humaines.

3. De même qu'il y a dans la cité des princes, des prêtres et des soldats, il y a aussi d'autres fonctions réparties entre les citoyens. Il semble donc qu'à côté du « droit militaire » et du « droit public » qui est l'affaire « des prêtres et des magistrats », il faudrait aussi faire mention d'autres droits, relatifs aux autres fonctions de la cité.

4. Ce qui existe par accident doit être laissé de côté. Or, il est accidentel à la loi d'être portée par un homme ou par un autre. Il est donc anormal de distinguer les lois par les noms des législateurs, en les appelant loi Cornelia, Falcidia, etc.

En sens contraire, l'autorité de S. Isidore doit suffire.

Réponse : Tout être peut prêter à une division, selon l'essentiel et d'après ce qui est contenu dans sa raison même. Ainsi, dans la notion d'« animal » on comprend l'âme, qui est raisonnable ou non ; c'est pourquoi le genre animal se divise à titre propre et essentiel, en raisonnable et non raisonnable ; il ne se diviserait pas selon le blanc et le noir, car cela est absolument étranger à sa notion propre. Or, il y a beaucoup d'éléments dans la notion de la loi humaine, et selon n'importe lequel d'entre eux cette loi peut prêter à une division qui lui soit propre et essentielle.

1° C'est un caractère essentiel de la loi humaine de dériver de la loi de nature, nous l'avons dit. De ce point de vue, le droit positif se divise en droit des gens et en droit civil, selon les deux modes de dérivation de la loi naturelle que nous avons décrits. Car au droit des gens se rattache ce qui découle de la loi de nature à la manière de conclusions venant des principes, par exemple les achats et ventes justes, et autres choses de ce genre, sans lesquelles les hommes ne peuvent vivre en communauté ; et cela est de droit naturel parce que « l'homme est par nature un animal social », comme le prouve Aristote. Quant à ce qui dérive de la loi de nature à titre de détermination particulière, cela relève du droit civil, selon que chaque cité détermine ce qui lui est le mieux adapté.

2° Il est essentiel à la notion de loi, d'avoir pour objet le bien commun de la cité. De ce point de vue, la division de la loi humaine peut se prendre de la diversité de ceux qui contribuent spécialement par leur labour au bien commun : tels sont les prêtres qui prient Dieu pour le peuple, les magistrats qui le gouvernent, et les soldats qui combattent pour son salut. C'est pourquoi les législations spéciales sont adaptées à ces catégories de citoyens.

3° Il est essentiel à la loi humaine d'être instituée par celui qui gouverne l'ensemble de la cité. De ce point de vue, on distingue les lois humaines d'après les régimes politiques différents. Selon la description d'Aristote, l'un de ces régimes est la monarchie, la cité étant sous le

gouvernement d'un chef unique ; en ce cas on parle des constitutions des princes. Un autre régime est l'aristocratie, qui est le gouvernement par une élite d'hommes supérieurs ; on parle alors de sentences des sages et aussi de sénatus-consultes. Un autre régime est l'oligarchie qui est le gouvernement de quelques hommes riches et puissants ; alors on parle de droit prétorien qui est appelé aussi honorariat. Un autre régime est celui du peuple tout entier ou démocratie ; et on parle alors de plébiscites. Un autre régime est la tyrannie, régime totalement corrompu ; aussi ne comporte-t-il pas de loi. Il y a enfin un régime mixte, composé des précédents, et celui-là est le meilleur ; et en ce cas, on appelle loi « ce que les anciens, d'accord avec le peuple, ont décidé », dit S. Isidore.

4° Il est essentiel à la loi humaine de diriger les actes humains. De ce point de vue, on distingue les lois suivant leurs objets ; et parfois en ce cas on leur donne les noms de leurs auteurs ; par exemple, on dit la loi Julia, sur les adultères ; la loi Cornelia, sur les tueurs, et ainsi de suite, non pas pour leurs auteurs, mais bien plutôt pour leur matière.

Solutions : 1. Le droit des gens est de quelque manière naturel à l'homme, en tant que celui-ci est un être raisonnable, parce que ce droit dérive de la loi naturelle comme une conclusion qui n'est pas très éloignée des principes. C'est pourquoi les hommes sont facilement tombés d'accord à son sujet. Toutefois, il se distingue du droit naturel strict, surtout de celui qui est commun à tous les animaux.

2.3.4. Ce que nous avons dit répond aux autres objections.

### **QUESTION 96 : LE POUVOIR DE LA LOI HUMAINE**

1. La loi humaine doit-elle être portée en termes généraux ? — 2. Doit-elle réprimer tous les vices ? — 3. Doit-elle ordonner les actes de toutes les vertus ? — 4. S'impose-t-elle à l'homme de façon nécessaire dans le for de sa conscience ? — 5. Tous les hommes sont-ils soumis à la loi humaine ? — 6. Chez ceux qui sont soumis à la loi, est-il permis d'agir en dehors des termes de la loi ?

Article 1 : La loi humaine doit-elle être portée en termes généraux ?

Objections : 1. Il semble que non, mais qu'elle doit viser plutôt les cas particuliers. Le Philosophe dit en effet que « l'ordre légal s'étend à tous les cas particuliers visés par la loi, et même aux sentences des juges », lesquelles sont évidemment particulières puisque relatives à des actes particuliers. Donc la loi ne doit pas seulement statuer en général, mais aussi en particulier.

2. La loi dirige les actes humains, avons-nous dit précédemment. Mais les actes humains se réalisent dans des cas particuliers. Donc les lois humaines ne doivent pas être portées de façon universelle, mais plutôt particulière.

3. Nous avons vu que la loi est règle et mesure des actes humains. Mais une mesure doit être très précise, dit le livre X des Métaphysiques. Donc, puisque, dans les actes humains, l'universel n'est jamais tellement précis qu'il ne souffre quelque exception dans les cas particuliers, il semble nécessaire que la loi soit portée non de façon universelle mais pour les cas particuliers.

En sens contraire, Justinien dit : « On doit établir le droit en fonction de ce qui arrive le plus souvent et non pas en fonction de ce qui peut arriver une fois par hasard. »

Réponse : Ce qui existe en vue d'une fin doit être proportionné à cette fin. Or la fin de la loi est le bien commun ; puisque, selon S. Isidore : « Ce n'est pour aucun avantage privé, mais pour l'utilité générale des citoyens que la loi doit être écrite. » Il s'ensuit que les lois humaines doivent être adaptées au bien commun. Or le bien commun est le fait d'une multitude, et quant aux personnes, et quant aux affaires, et quant aux époques. Car la communauté de la cité est

composée de nombreuses personnes, et son bien se réalise par des actions multiples ; et il n'est pas institué pour peu de temps, mais pour se maintenir à travers la succession des citoyens, dit S. Augustin dans le livre XXII de la Cité de Dieu.

Solutions : 1. Aristote divise en trois parties le droit légal, qui est identique au droit positif. Il y a en effet certaines dispositions qui sont portées absolument en général. Ce sont les lois générales. A leur sujet, Aristote écrit : « Est légal ce qui, à l'origine, ne marque aucune différence entre ce qui doit être ainsi ou autrement; mais quand la loi est établie, cette différence existe ; par exemple, que les captifs soient rachetés à un prix fixé. Il y a également certaines dispositions qui sont générales sous un certain rapport, et particulières sous un autre. Tels sont les privilèges qui sont comme des lois privées, parce qu'ils visent des personnes déterminées, et toutefois leur pouvoir s'étend à une multitude d'affaires. C'est en faisant allusion à cela qu'Aristote ajoute : « Et en outre, tout ce qu'on règle par la loi au sujet de ces cas particuliers. » On appelle enfin certaines choses « légales » parce qu'elles sont non des lois, mais plutôt une application des lois générales à quelques cas particuliers ; c'est le cas des sentences qui sont considérées comme équivalentes au droit. C'est à ce titre qu'Aristote ajoute : « le contenu des sentences ».

2. Ce qui a le pouvoir de diriger doit l'exercer sur plusieurs choses ; ainsi Aristote dit-il que tout ce qui fait partie d'un genre, est mesuré par quelque chose d'un qui est premier dans ce genre. Si en effet il y avait autant de règles et de mesures qu'il y a de choses réglées et mesurées, règle et mesure perdraient leur raison d'être, puisque leur utilité est précisément de faire connaître beaucoup de choses par un moyen unique. Ainsi l'utilité de la loi serait nulle si elle ne s'étendait qu'à un acte singulier. Pour diriger les actes singuliers, il y a les préceptes individuels des hommes prudents, mais la loi est un précepte général, nous l'avons dit précédemment.

3. Il ne faut pas exiger « une certitude identique en toutes choses », dit Aristote. Par conséquent, dans les choses contingentes, telles que les réalités naturelles ou les activités humaines, il suffit d'une certitude telle qu'on atteigne le vrai dans la plupart des cas, malgré quelques exceptions possibles.

Article 2 : La loi humaine doit-elle réprimer tous les vices ?

Objections : 1. Il semble qu'il appartienne à la loi humaine de réprimer tous les vices. S. Isidore dit en effet : « Les lois sont faites pour que, par la crainte qu'elles inspirent, l'audace soit réprimée. » Or cette audace ne serait pas efficacement réprimée si tout mal n'était pas refréné par la loi. La loi humaine doit donc réprimer tout mal.

2. L'intention du législateur est de rendre les citoyens vertueux. Mais l'on ne peut être vertueux si l'on ne maîtrise pas tous les vices. Donc il appartient à la loi humaine de réprimer tous les vices.

3. La loi humaine dérive de la loi naturelle, on l'a dit. Or tous les vices s'opposent à la loi naturelle. Donc la loi humaine doit réprimer tous les vices.

En sens contraire, S. Augustin écrit : « Il me semble juste que cette loi qui est écrite pour régir le peuple, permette ces choses, et que la providence divine en tire vengeance. » Mais celle-ci ne tire vengeance que des vices. C'est donc à juste titre que la loi humaine tolère quelques vices sans les réprimer.

Réponse : Nous avons déjà dit que la loi est établie comme une règle et une mesure des actes humains. Or la mesure doit être homogène au mesuré, dit le livre X des Métaphysiques ; il faut en effet des mesures diverses pour des réalités diverses. Il s'ensuit que les lois, elles aussi, doivent être imposées aux hommes suivant la condition de ceux-ci. S. Isidore le déclare : « La loi doit être possible, et selon la nature, et selon la coutume du pays. » Or, la puissance ou faculté d'agir procède d'un habitus ou d'une disposition intérieure ; car la même chose n'est pas

possible pour celui qui ne possède pas l'habitus de la vertu, et pour le vertueux; pareillement, une même chose n'est pas possible pour l'enfant et pour l'homme fait. C'est pourquoi on ne porte pas une loi identique pour les enfants et pour les adultes ; on permet aux enfants beaucoup de choses que la loi punit ou blâme chez les adultes. Et pareillement, on permet aux hommes imparfaits beaucoup de choses que l'on ne doit pas tolérer chez les hommes vertueux.

Or la loi humaine est portée pour la multitude des hommes, et la plupart d'entre eux ne sont pas parfaits en vertu. C'est pourquoi la loi humaine n'interdit pas tous les vices dont les hommes vertueux s'abstiennent, mais seulement les plus graves, dont il est possible à la majeure partie des gens de s'abstenir ; et surtout ceux qui nuisent à autrui. Sans l'interdiction de ces vices-là, en effet, la société humaine ne pourrait durer; aussi la loi humaine interdit-elle les assassinats, les vols et autres choses de ce genre.

Solutions : 1. L'audace se réfère à l'attaque d'autrui. Aussi concerne-t-elle surtout ce genre de fautes par lesquelles on fait tort au prochain ; précisément ce genre de fautes est prohibé par la loi humaine, nous venons de le dire.

2. La loi humaine a pour but d'amener les hommes à la vertu, non d'un seul coup mais progressivement. C'est pourquoi elle n'impose pas tout de suite à la foule des gens imparfaits ce qui est l'apanage des hommes déjà parfaits : s'abstenir de tout mal. Autrement les gens imparfaits, n'ayant pas la force d'accomplir des préceptes de ce genre, tomberaient en des maux plus graves, selon les Proverbes (30, 33) : « Qui se mouche trop fort, fait jaillir le sang. » Et il est dit dans S. Matthieu (9, 17) que « si le vin nouveau », c'est-à-dire les préceptes d'une vie parfaite, « est mis dans de vieilles outres » c'est-à-dire en des hommes imparfaits, « les outres se rompent et le vin se répand », c'est-à-dire que les préceptes tombent dans le mépris, et par le mépris les hommes tombent en des maux plus graves.

3. La loi naturelle est une sorte de participation de la loi éternelle en nous ; mais la loi humaine est imparfaite par rapport à la loi éternelle. S. Augustin l'exprime nettement : « Cette loi qui est portée pour régir les cités tolère beaucoup de choses et les laisse impunies, alors que la providence divine les châtie. Mais parce qu'elle ne réalise pas tout, on ne peut dire pour autant que ce qu'elle réalise soit à réprover. »

C'est pourquoi la loi humaine ne peut pas défendre tout ce que la loi de nature interdit.

Article 3 : La loi humaine doit-elle ordonner les actes de toutes les vertus ?

Objections : 1. Il ne semble pas. Aux actes des vertus, en effet, s'opposent les actes vicieux. Or la loi humaine n'interdit pas tous les vices, on vient de le dire. Donc elle ne prescrit pas non plus les actes de toutes les vertus.

2. L'acte vertueux procède de la vertu. Mais la vertu est la fin de la loi, et de telle sorte que ce qui émane de la vertu ne peut tomber sous le précepte de la loi. Donc la loi humaine ne prescrit pas les actes de toutes les vertus.

3. La loi est ordonnée au bien commun, on l'a dit. Or certains actes des vertus ne sont pas ordonnés au bien commun, mais au bien privé. Donc la loi ne prescrit pas les actes de toutes les vertus.

En sens contraire, Aristote écrit : « La loi prescrit d'accomplir les actes de l'homme fort, ceux de l'homme tempérant et ceux de l'homme doux; de même pour les autres vertus et vices, elle prescrit les uns et prohibe les autres. »

Réponse : Les espèces des vertus se distinguent d'après leurs objets, nous l'avons vu précédemment. Or tous les objets des vertus peuvent se référer soit au bien privé d'une personne, soit au bien commun de la multitude; ainsi peut-on exercer la vertu de force, soit pour le salut de la patrie, soit pour défendre les droits d'un ami; et il en va de même pour les autres vertus.

Or la loi, nous l'avons dit, est ordonnée au bien commun. C'est pourquoi il n'y a aucune vertu dont la loi ne puisse prescrire les actes. Toutefois, la loi humaine ne commande pas tous les actes de toutes les vertus ; mais seulement ceux qui peuvent être ordonnés au bien commun, soit immédiatement, par exemple quand certains actes sont directement accomplis en vue du bien commun; soit médiatement, par exemple quand le législateur porte certaines prescriptions ayant trait à la bonne discipline qui forme les citoyens à maintenir le bien commun de la justice et de la paix.

Solutions : 1. La loi humaine n'interdit pas tous les actes vicieux par l'obligation d'un précepte, de même qu'elle ne prescrit pas tous les actes vertueux. Toutefois elle prohibe quelques actes de certains vices déterminés; et elle commande de la même manière certains actes de vertus déterminées.

2. Un acte est appelé vertueux de deux manières. D'une part lorsqu'un homme accomplit des actions vertueuses; ainsi, c'est un acte de justice que de respecter le droit, et c'est un acte de force que de manifester du courage. Et c'est ainsi que la loi prescrit certains actes de vertus. D'autre part, on parle d'un acte de vertu lorsque quelqu'un accomplit des actions vertueuses selon le mode d'agir de l'homme vertueux. Et un tel acte procède toujours de la vertu, mais il ne tombe plus sous le précepte de la loi ; il est plutôt la fin à laquelle le législateur veut amener.

3. Il n'y a pas, on vient de le dire, de vertu dont les actes ne puissent être ordonnés au bien général, soit médiatement, soit immédiatement.

Article 4 : La loi humaine s'impose-t-elle à l'homme de façon nécessaire dans le for de sa conscience ?

Objections : 1. Il ne semble pas. En effet, une puissance subalterne ne peut pas imposer de loi qui ait valeur au jugement d'une puissance supérieure. Or la puissance de l'homme qui porte la loi humaine est inférieure à la puissance divine. Donc la loi humaine ne peut imposer de loi au jugement divin, qui est le jugement de la conscience.

2. Le jugement de la conscience dépend principalement des commandements divins. Cependant il arrive que les commandements divins soient annulés par les lois humaines, selon ces paroles de S. Matthieu (15, 6) : « Vous avez annulé le précepte divin au nom de votre tradition. » Donc la loi humaine n'impose pas sa nécessité à la conscience de l'homme.

3. Les lois humaines imposent souvent aux hommes calomnie et injustice, selon Isaïe (10, 1.2) : « Malheur à ceux qui établissent des lois iniques et qui prescrivent des injustices afin d'opprimer les pauvres dans les procès et de faire violence au droit des humbles de mon peuple. » Or il est permis à chacun de repousser l'oppression et la violence. Donc la loi humaine ne s'impose pas de façon nécessaire à la conscience de l'homme.

En sens contraire, S. Pierre écrit (1 P 2, 19) « C'est une grâce de supporter, par motif de conscience, des peines que l'on souffre injustement. »

Réponse : Les lois que portent les hommes sont justes ou injustes. Si elles sont justes, elles tiennent leur force d'obligation, au for de la conscience, de la loi éternelle dont elles dérivent, selon les Proverbes (8, 15) : « C'est par moi que les rois règnent et que les législateurs décrètent le droit. » Or, on dit que les lois sont justes, soit en raison de leur fin, quand elles sont ordonnées au bien commun, soit en fonction de leur auteur, lorsque la loi portée n'excède pas le pouvoir de celui qui la porte; soit en raison de leur forme, quand les charges sont réparties entre les sujets d'après une égalité de proportion en étant ordonnées au bien commun. En effet, comme l'individu est une partie de la multitude, tout homme, en lui-même et avec ce qu'il possède, appartient à la multitude; de même que toute partie, en ce qu'elle est, appartient au tout. C'est pourquoi la nature elle-même nuit à une partie pour sauver le tout. Selon ce principe, de telles

lois qui répartissent proportionnellement les charges, sont justes, elles obligent au for de la conscience et sont des lois légitimes.

Mais les lois peuvent être injustes de deux façons. D'abord par leur opposition au bien commun en s'opposant à ce qu'on vient d'énumérer, ou bien par leur fin, ainsi quand un chef impose à ses sujets des lois onéreuses qui ne concourent pas à l'utilité commune, mais plutôt à sa propre cupidité ou à sa propre gloire ; soit du fait de leur auteur, qui porte par exemple une loi en outrepassant le pouvoir qui lui a été confié ; soit encore en raison de leur forme, par exemple lorsque les charges sont réparties inégalement dans la communauté, même si elles sont ordonnées au bien commun. Des lois de cette sorte sont plutôt des violences que des lois, parce que « une loi qui ne serait pas juste ne paraît pas être une loi », dit S. Augustin. Aussi de telles lois n'obligent-elles pas en conscience, sinon peut-être pour éviter le scandale et le désordre; car pour y parvenir on est tenu même à céder son droit, selon ces paroles en S. Matthieu (6, 40) : « Si quelqu'un te réquisitionne pour faire mille pas, accompagne-le encore deux mille pas; et si quelqu'un te prend ta tunique, donne-lui aussi ton manteau. »

Les lois peuvent être injustes d'une autre manière : par leur opposition au bien divin ; telles sont les lois tyranniques qui poussent à l'idolâtrie ou à toute autre conduite opposée à la loi divine. Il n'est jamais permis d'observer de telles lois car, « il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes » (Ac 5, 29).

Solutions : 1. Comme le dit S. Paul (Rm 13, 1) « Toute puissance humaine vient de Dieu... c'est pourquoi celui qui résiste au pouvoir », dans les choses qui relèvent de ce pouvoir, « résiste l'ordre de Dieu. » A ce titre, il devient coupable en conscience.

2. Cet argument vaut pour les lois humaines qui sont ordonnées contre le commandement de Dieu. Et le domaine de la puissance humaine ne s'étend pas jusque-là. Il ne faut donc pas obéir à de telles lois.

3. Cet argument vaut pour la loi qui opprime injustement ses sujets; là aussi le domaine de la puissance accordée par Dieu ne s'étend pas jusque-là. Aussi, dans des cas semblables, l'homme n'est pas obligé d'obéir à la loi, si sa résistance n'entraîne pas de scandale ou d'inconvénient majeur.

Article 5 : Tous les hommes sont-ils soumis à la loi humaine ?

Objections : 1. Il semble que non. Ceux-là seuls, en effet, sont soumis à la loi qui en sont les destinataires. Or S. Paul écrit (1 Tm 1, 9) : « La loi n'a pas été instituée pour le juste. » Donc les justes ne sont pas soumis à la loi humaine.

2. Le pape Urbain déclare ceci, qui est inséré dans les Décrets : « Celui qui est conduit par une loi privée, aucun motif n'exige qu'il soit contraint par une loi publique. » Mais c'est par la loi privée du Saint-Esprit que sont conduits tous les hommes spirituels qui sont fils de Dieu, selon l'épître aux Romains (8, 14) : « Ceux qui sont menés par l'Esprit de Dieu, ceux-là sont fils de Dieu. » Donc les hommes ne sont pas tous soumis à la loi humaine.

3. Justinien dit que « le prince est dégagé des lois ». Mais celui qui est dégagé de la loi ne lui est plus soumis. Donc tous ne sont pas soumis à la loi.

En sens contraire, S. Paul demande (Rm 13, 1) : « Que chacun soit soumis au pouvoir supérieur. » Mais celui-là ne semble guère soumis au pouvoir qui n'est pas soumis à la loi portée par ce pouvoir. Donc tous les hommes doivent être soumis à la loi humaine.

Réponse : Comme il ressort des explications précédentes, la notion de loi comporte deux éléments : elle est la règle des actes humains, et elle a une force de coercition. L'homme pourra donc être soumis à la loi de deux manières.



D'abord, comme ce qui est réglé par rapport à la règle. De cette façon, tous ceux qui sont soumis à un pouvoir sont soumis à la loi portée par ce pouvoir. Qu'on ne soit pas soumis à ce pouvoir peut arriver de deux façons. En premier lieu, parce qu'on est purement et simplement exempt de sa juridiction. Ainsi ceux qui font partie d'une cité ou d'un royaume, ne sont pas soumis aux lois du chef d'une autre cité ou d'un autre royaume, pas plus qu'ils ne sont soumis à son autorité. En second lieu, on peut échapper à un pouvoir parce qu'on est régi par une loi plus haute. Par exemple, si l'on est soumis à un proconsul, on doit subir la règle de son commandement, sauf toutefois dans les affaires où l'on aurait obtenu une dispense de l'empereur ; dans ce domaine, en effet, on n'est plus astreint à l'obéissance envers le subalterne, puisqu'on est dirigé immédiatement par un commandement supérieur. A cet égard, il peut arriver que l'on soit soumis en principe à une loi, et cependant qu'on soit exempté de quelque disposition particulière de cette loi, étant sur ce point régi directement par une loi supérieure.

On peut encore être soumis à la loi d'une autre manière : lorsqu'on subit une contrainte imposée. C'est en ce sens que les hommes vertueux et justes ne sont pas soumis à la loi, mais seulement les mauvais. En effet, ce qui est imposé par la contrainte et la violence est contraire à la volonté. Or la volonté des bons s'accorde avec la loi; c'est la volonté des mauvais qui s'y oppose. En ce sens, ce ne sont pas les bons qui sont sous la loi, mais uniquement les mauvais.

Solutions : 1. Cet argument vaut pour la sujétion qui s'exerce sous forme de contrainte. En ce sens, « la loi n'est pas instituée pour le juste » ; parce que « ceux-là sont à eux-mêmes leur propre loi montrant la réalité de la loi écrite dans leur cœur », comme S. Paul le dit dans l'épître aux Romains (2, 14). A leur égard la loi n'exerce pas sa contrainte comme elle le fait vis-à-vis des hommes injustes.

2. La loi de l'Esprit Saint est supérieure à toute loi portée par les hommes. C'est pourquoi les hommes spirituels, dans la mesure même où ils sont conduits par la loi de l'Esprit Saint, ne sont pas soumis à la loi en tout ce qui s'opposerait à cette conduite du Saint-Esprit. Toutefois cela même rentre dans la conduite de l'Esprit Saint, que les hommes spirituels se soumettent aux lois humaines, selon ces paroles de S. Pierre (1 P 2, 13) : « Soyez soumis à toute créature humaine à cause de Dieu. »

3. Si l'on dit que le prince est dégagé de la loi, c'est quant à sa force contraignante ; en effet, personne n'est contraint, à proprement parler, par soi-même ; et la loi n'a force de contrainte que par la puissance du chef. C'est de cette manière que le prince est dit dégagé de la loi, parce que nul ne peut porter de condamnation contre soi-même au cas où il agirait contre la loi. C'est pourquoi sur ce passage du Psaume (51, 6) « Contre toi seul j'ai péché », la Glose déclare « Le roi ne connaît pas d'homme qui juge ses actes. » Au contraire, s'il s'agit du rôle de direction exercé par la loi, le prince doit s'y soumettre de son propre gré selon ce qui est écrit dans les Décrétales de Grégoire IX : « Quiconque fixe un point de droit pour autrui, doit s'appliquer ce droit à soi-même. » Et l'autorité du Sage déclare : « Supporte toi-même la loi que tu as établie. » Un reproche, du reste, est adressé par le Seigneur « à ceux qui parlent et ne font pas ; qui imposent aux autres de lourds fardeaux qu'ils ne veulent pas même remuer du doigt », selon Matthieu (23, 3). C'est pourquoi, devant le jugement de Dieu, le prince n'est pas dégagé de la loi, quant à sa puissance de direction ; il doit exécuter la loi de plein gré et non par contrainte. Le prince est enfin au-dessus de la loi en ce sens que, s'il le juge expédient, il peut modifier la loi ou en dispenser suivant le lieu et le temps.

Article 6 : Chez ceux qui sont soumis à la loi, est-il permis d'agir en dehors des termes de la loi ?

Objections : 1. Il semble que non. S. Augustin dit en effet : « Quant aux lois temporelles, bien que les hommes en jugent au moment où ils les établissent, toutefois lorsqu'elles auront été

instituées et confirmées, il ne sera plus permis de les juger ; il faudra plutôt juger d'après elles. » Or, si l'on passe outre aux termes de la loi, en prétendant respecter l'intention du législateur, on semble juger la loi. Donc il n'est pas permis à celui qui est soumis à la loi d'agir en dehors de ses termes pour respecter l'intention du législateur.

2. Il appartient d'interpréter les lois à celui-là seul qui est chargé de les établir. Or ce n'est pas aux sujets qu'il revient de porter des lois. Ce n'est donc pas à eux qu'il appartient d'interpréter l'intention du législateur; ils doivent toujours agir selon les termes de la loi.

3. Tout homme sage sait expliquer son intention par ses paroles. Or les législateurs doivent être rangés parmi les sages. La Sagesse dit en effet (Pr 8, 15) : « C'est par moi que les rois gouvernent et que les législateurs décrètent le droit. » Donc on ne peut juger l'intention du législateur que d'après les termes de la loi.

En sens contraire, S. Hilaire écrit : « Le sens des mots doit se prendre des motifs qui les ont dictés ; car ce n'est pas la réalité qui doit être soumise au langage, mais le langage à la réalité. » Donc, il faut davantage prendre garde au motif qui a inspiré le législateur qu'aux termes mêmes de la loi.

Réponse : Toute loi, avons-nous dit, est ordonnée au salut commun des hommes, et c'est seulement dans cette mesure qu'elle acquiert force et raison de loi ; dans la mesure, au contraire, où elle y manque, elle perd de sa force d'obligation. Aussi Justinien dit-il que « ni le droit ni la bienveillance de l'équité ne souffre que ce qui a été sainement introduit pour le salut des hommes, nous le rendions sévère par une interprétation plus dure, au détriment du salut des hommes ». Or il arrive fréquemment qu'une disposition légale utile à observer pour le salut public, en règle générale, devienne, en certains cas, extrêmement nuisible. Car le législateur, ne pouvant envisager tous les cas particuliers, rédige la loi en fonction de ce qui se présente le plus souvent, portant son intention sur l'utilité commune. C'est pourquoi, s'il surgit un cas où l'observation de telle loi soit préjudiciable au salut commun, celle-ci ne doit plus être observée. Ainsi, à supposer que dans une ville assiégée on promulgue la loi que les portes doivent demeurer closes, c'est évidemment utile au salut commun en règle générale ; mais s'il arrive que les ennemis poursuivent des citoyens dont dépend la survie de la cité, il serait très préjudiciable cette ville de ne pas leur ouvrir ses portes. C'est pourquoi, en ce cas, il faudrait ouvrir ses portes contre la lettre de la loi, afin de sauvegarder l'intérêt général que le législateur avait en vue.

Il faut toutefois remarquer que si l'observation littérale de la loi n'offre pas un danger immédiat, auquel il faille s'opposer aussitôt, il n'appartient pas à n'importe qui d'interpréter ce qui est utile ou inutile à la cité. Cela revient aux princes, qui ont autorité pour dispenser de la loi en des cas semblables. Cependant, si le danger est pressant, ne souffrant pas assez de délai pour qu'on puisse recourir au supérieur, la nécessité même entraîne avec elle la dispense ; car nécessité n'a pas de loi.

Solutions : 1. Celui qui, en cas de nécessité, agit indépendamment du texte de la loi, ne juge pas la loi elle-même, mais seulement un cas singulier où il voit qu'on ne doit pas observer la lettre de la loi.

2. Celui qui se conforme à l'intention du législateur n'interprète pas la loi de façon absolue, mais seulement dans ce cas où il est manifeste, par l'évidence du préjudice causé, que le législateur avait une autre intention. S'il y a doute, il doit ou bien agir selon les termes de la loi, ou bien consulter le supérieur.

3. La sagesse d'aucun homme n'est si grande qu'il puisse imaginer tous les cas particuliers ; et c'est pourquoi il ne peut pas exprimer d'une façon suffisante tout ce qui conviendrait au but qu'il se propose. A supposer même que le législateur puisse envisager tous les cas, il vaudrait mieux

qu'il ne les exprime pas, pour éviter la confusion ; il devrait légiférer selon ce qui arrive la plupart du temps.

### **QUESTION 97 : LE CHANGEMENT DES LOIS HUMAINES**

1. La loi humaine est-elle sujette au changement ?-2. Doit-elle toujours être changée quand il se présente quelque chose de meilleur ? — 3. Est-elle abolie par la coutume, et celle-ci acquiert-elle force de loi ? — 4. L'application de la loi humaine doit-elle être modifiée par la dispense des gouvernants ?

Article 1 : La loi humaine est-elle sujette au changement ?

Objections : 1. Il semble que la loi humaine doit être absolument immuable. Elle dérive en effet de la loi naturelle, on l'a dit. Or la loi naturelle demeure immuable. Donc la loi humaine également doit demeurer immuable.

2. « Une mesure doit être absolument fixe », dit Aristote. Or la loi humaine est la mesure des actes humains. Donc elle doit demeurer immuablement.

3. La notion même de loi comporte que celle-ci soit juste et droite, comme on l'a exposée. Or ce qui est droit une fois est toujours droit. Donc ce qui est la loi une fois doit toujours être la loi.

En sens contraire, S. Augustin écrit : « La loi temporelle, bien qu'elle soit juste, peut être modifiée selon la justice au cours des temps. »

Réponse : Nous avons dite que la loi est une sentence de raison qui dirige les actes humains.

A cet égard, il y a un double motif à ce que la loi humaine soit modifiée à juste titre : du côté de la raison, et du côté des hommes dont les actes sont réglés par la raison. Je dis bien du côté de la raison parce qu'il semble naturel à la raison humaine de parvenir progressivement de l'imparfait au parfait. Ainsi dans les sciences spéculatives voyons-nous que les premiers philosophes n'ont transmis que des résultats imparfaits. Ceux-ci, dans la suite, ont été enseignés par les successeurs de façon plus parfaite. Il en va de même dans les techniques. Les premiers qui ont cherché à découvrir ce qui pourrait être utile à la communauté humaine, incapables de tout envisager par eux-mêmes, se sont contentés d'établir des outils imparfaits, insuffisants sur beaucoup de points. Ceux qui sont venus dans la suite ont apporté des changements, en créant des procédés moins souvent inférieurs à l'intérêt commun.

Du côté des hommes dont les actes sont réglés par la loi, cette loi peut être modifiée à juste titre, en raison des changements survenus dans la condition des hommes, auxquels des instruments différents sont adaptés selon la diversité des situations. S. Augustin en donne un exemple : « Si le peuple est bien police, sérieux et gardien très vigilant de l'intérêt public, il est juste de porter une loi qui permette à un tel peuple de se donner à lui-même des magistrats qui administrent l'État. Toutefois si, devenu peu à peu dépravé, ce peuple vend son suffrage et confie le gouvernement à des hommes infâmes et scélérats, il est juste qu'on lui enlève la faculté de conférer les honneurs publics et qu'on revienne à la décision prise par un petit nombre de bons citoyens. »

Solutions : 1. La loi naturelle est une participation de la loi éternelle, nous l'avons dit. C'est pourquoi elle demeure sans changement ; elle tient ce caractère de l'immutabilité et de la perfection de la raison divine qui a constitué la nature. Mais la raison humaine est changeante et imparfaite. Et c'est pourquoi la loi est modifiable. En outre, la loi naturelle ne contient que quelques préceptes universels qui demeurent toujours ; au contraire, la loi établie par l'homme contient des préceptes particuliers, selon les divers cas qui se présentent.

2. Une mesure doit être fixe dans la mesure du possible. Dans les choses changeantes, il ne peut pas y avoir quelque chose d'absolument immuable. C'est pourquoi la loi humaine ne peut pas être absolument immuable.

3. Ce qui est droit dans le domaine des choses corporelles est dit tel de façon absolue ; aussi cela demeure-t-il toujours droit, pour ce qui dépend de lui. La rectitude de la loi, en revanche, est relative à l'utilité commune, à laquelle une chose unique et identique n'est pas toujours adaptée, nous venons de le dire. Aussi la rectitude entendue en ce dernier sens peut-elle changer.

Article 2 : La loi humaine doit-elle toujours être changée quand il se présente quelque chose de meilleur ?

Objections : 1. Il semble que l'on doive toujours modifier la loi humaine quand il se présente quelque chose de meilleur. En effet, les lois humaines sont, comme les autres arts, découvertes par la raison humaine. Mais dans les autres arts, on change ce qu'on avait d'abord établi, si quelque chose de meilleur se présente. Il faut donc faire de même pour les lois humaines.

2. D'après l'enseignement du passé, on peut pourvoir à l'avenir. Or, si les lois humaines n'avaient pas été modifiées quand sont survenus des procédés meilleurs, de multiples inconvénients s'en seraient suivis, car les lois anciennes contiennent beaucoup d'éléments grossiers. Il semble donc que les lois doivent être changées toutes les fois qu'il se présente quelque chose de meilleur à prescrire.

3. Les lois humaines sont établies pour régler des cas particuliers. Or dans le domaine des choses particulières, nous ne pouvons acquérir de connaissance parfaite que par l'expérience : « ce qui exige du temps », selon Aristote. Il semble donc qu'au cours des temps un meilleur statut puisse se présenter.

En sens contraire, il est dit dans les Décrets « C'est une honte ridicule et pleine d'impiété que nous laissions violer les traditions reçues jadis de nos pères. »

Réponse : Nous avons dit à l'article précédent qu'une loi humaine était changée à juste titre dans la mesure où son changement profitait au bien public. Or la modification même de la loi, en tant que telle, nuit quelque peu au salut commun. Car pour assurer l'observation des lois, l'accoutumance a une puissance incomparable, à ce point que ce qu'on fait contre l'habitude générale, même s'il s'agit de choses de peu d'importance, paraît très grave. C'est pourquoi lorsque la loi est changée, la force coercitive de la loi diminue dans la mesure où l'accoutumance est abolie. C'est pourquoi on ne doit jamais modifier la loi humaine, à moins que l'avantage apporté au bien commun contrebalance le tort qui lui est porté de ce fait. Ce cas se présente quand une utilité très grande et absolument évidente résulte d'un statut nouveau, ou encore quand il y a une nécessité extrême résultant de ce que la loi usuelle contient une iniquité manifeste, ou que son observation est très nuisible. Ainsi est-il noté par Justinien I que « dans l'établissement d'institutions nouvelles, l'utilité doit être évidente pour qu'on renonce au droit qui a été longtemps tenu pour équitable ».

Solutions : 1. Dans les choses de l'art, c'est la raison seule qui est efficace ; et c'est pourquoi partout où une meilleure raison se présente, il faut modifier ce qu'on avait établi auparavant. Mais les lois tirent leur plus grande force de l'habitude, selon le Philosophe. C'est pourquoi il ne faut pas les changer facilement.

2. Cet argument conclut que les lois doivent être changées, non pas toutefois par n'importe quelle amélioration, mais pour une grande utilité ou nécessité comme on vient de le dire.

3. Même réponse.

Article 3 : La loi humaine est-elle abolie par la coutume, et celle-ci acquiert-elle force de loi ?

Objections : 1. Il ne semble pas que la coutume puisse acquérir force de loi, ni faire disparaître la loi. La loi humaine, en effet, dérive de la loi naturelle et de la loi divine. Or la coutume des hommes ne peut changer ni la loi de nature, ni la loi divine. Elle ne peut donc pas davantage changer la loi humaine.

2. De plusieurs choses mauvaises ne peut résulter une chose bonne. Or celui qui commence le premier à agir contrairement à la loi, agit mal. Donc la multiplication d'actes semblables ne produira aucun bien. Mais la loi est un bien, puisqu'elle est la règle des actes humains. Donc la loi ne peut pas être évincée par la coutume de telle sorte que la coutume acquière force de loi.

3. Porter des lois appartient aux pouvoirs publics chargés de gouverner la multitude; aussi les personnes privées ne peuvent-elles pas faire de loi. Or la coutume tire sa valeur des actions de personnes privées. Donc la coutume ne peut pas obtenir force de loi en sorte que la loi serait abrogée.

En sens contraire, S. Augustin écrit : « La coutume du peuple et les institutions des anciens doivent être tenues pour des lois. Et de même que les prévaricateurs des lois divines, les contempteurs des coutumes ecclésiastiques doivent être réprimés. »

Réponse : Toute loi émane de la raison et de la volonté du législateur; la loi divine et la loi naturelle, de la volonté raisonnable de Dieu; la loi humaine, de la volonté de l'homme réglée par la raison. Mais de même que la raison et la volonté de l'homme se manifestent par la parole pour les choses à faire, ainsi se manifestent-elles par des actes, car chacun semble choisir comme un bien ce qu'il réalise par ses œuvres. Or, il est évident que par le moyen de la parole, en tant qu'elle manifeste le mouvement intérieur et les conceptions de la raison humaine, la loi peut être changée et aussi expliquée. Aussi, par le moyen des actes, très multipliés, qui créent une coutume, la loi peut être changée, voire expliquée ; et même des pratiques peuvent s'établir qui obtiennent force de loi du fait que, par

des actes extérieurs multipliés, on exprime d'une façon très efficace et le mouvement intérieur de la volonté, et la conception de la raison ; car lorsqu'un acte se répète un grand nombre de fois, cela paraît bien émaner d'un jugement délibéré de la raison. De ce fait, la coutume a force de loi, abolit la loi et interprète la loi.

Solutions : 1. La loi naturelle et divine procède de la volonté divine, nous venons de le dire. Par conséquent, elle ne peut être changée par une coutume émanée de la volonté de l'homme, mais uniquement par l'autorité divine. Il s'ensuit qu'aucune coutume ne peut prévaloir contre la loi divine ou la loi naturelle. S. Isidore demande en effet « que l'usage s'incline devant l'autorité ; et que la pratique irrégulière soit vaincue par la loi et la raison ».

2. Nous avons accordé plus haut que les lois humaines sont en certains cas insuffisantes ; il est donc possible d'agir indépendamment de la loi dans le cas où la loi se trouve en défaut, sans que cette manière d'agir soit mauvaise. Lorsque des cas semblables se multiplient, en raison d'un changement dans la situation des hommes, il est alors manifesté par la coutume que la loi n'est plus utile. La même évidence éclaterait si une loi contraire était promulguée. Mais si le même motif qui faisait l'utilité de la première loi demeure, ce n'est pas la coutume qui évince la loi, mais la loi qui évince la coutume; à moins que peut-être la loi semble inutile pour cette unique raison qu'elle n'est plus applicable selon la coutume du pays, ce qui était une des conditions de la loi. De fait, il est difficile de détruire la coutume du grand nombre.

3. Le peuple dans lequel une coutume s'introduit peut se trouver en deux états. S'il s'agit d'une société libre capable de faire elle-même sa loi, il faut compter davantage sur le consentement unanime du peuple pour faire observer une disposition rendue manifeste par la coutume, que sur l'autorité du chef qui n'a le pouvoir de faire des lois qu'au titre de représentant de la multitude.

C'est pourquoi, bien que les individus ne puissent pas faire de loi, cependant le peuple tout entier peut légiférer. S'il s'agit maintenant d'une société qui ne jouit pas du libre pouvoir de se faire à elle-même la loi, ni de repousser une loi posée par son chef, la coutume elle-même qui prévaut dans ce peuple obtient force de loi en tant qu'elle est tolérée par ceux à qui il appartient d'imposer la loi à la multitude. De ce fait même, ils semblent approuver la nouveauté introduite par la coutume.

Article 4 : L'application de la loi doit-elle être modifiée par la dispense des gouvernants ?

Objections : 1. Il semble que les gouvernants ne puissent pas accorder de dispense dans les lois humaines. Car la loi est établie « pour l'utilité générale », dit S. Isidore. Or l'utilité générale ne doit pas être suspendue pour l'avantage privé d'un individu, puisque « le bien du peuple est plus divin que celui d'un individu », dit Aristote. Il semble donc qu'on ne doive pas accorder de dispense à quelqu'un pour qu'il agisse contre la loi générale.

2. Le Deutéronome (1, 17) prescrit à ceux qui exercent l'autorité : « Vous entendrez le petit comme le grand et vous ne ferez pas acception de personnes, car la sentence est à Dieu. » Mais concéder à l'un ce qu'on refuse d'une manière générale à tous semble bien faire acception de personnes. Donc ceux qui gouvernent le peuple ne peuvent pas accorder de telles dispenses, parce que c'est contraire à la loi divine.

3. La loi humaine, pour être juste, doit être conforme à la loi naturelle et à la loi divine; sinon « elle ne serait plus en harmonie avec la religion et ne s'accorderait plus avec la discipline des mœurs », ce qui est exigé de la loi d'après S. Isidore. Or, aucun homme ne peut dispenser de la loi divine et naturelle. Donc pas davantage de la loi humaine.

En sens contraire, S. Paul déclare (1 Co 9, 17 Vg) : « Le droit de dispense m'a été confié. »

Réponse : A proprement parler, le mot « dispense » signifie une distribution mesurée d'un bien commun à des besoins particuliers ; ainsi celui qui gouverne une maison est appelé « dispensateur » en tant qu'il attribue à chacun des membres de la famille, avec discernement et mesure, le travail à faire et les denrées nécessaires à la vie. Ainsi donc, en toute société, on dit que quelqu'un « dispense », parce qu'il règle de quelle manière un précepte général sera accompli par chacun des individus. Or, il arrive parfois qu'un précepte adapté, dans la plupart des cas, au bien du peuple, ne convienne pas à telle personne, ou dans tel cas donné, soit parce qu'il empêcherait un bien supérieur, soit même parce qu'il entraînerait quelque mal, comme nous l'avons montré précédemment. Or, il serait dangereux qu'une telle situation fût soumise au jugement privé de n'importe qui; sauf peut-être à cause d'un danger évident et subit, nous l'avons déjà dit. Voilà pourquoi celui qui est chargé de gouverner le peuple a le pouvoir de dispenser de la loi humaine, qui dépend de son autorité : afin qu'il accorde la permission de ne pas observer la loi, aux personnes et dans les cas où la loi n'atteint pas sa fin.

Toutefois, s'il accorde cette permission sans ce motif, et uniquement par un caprice de sa volonté, il sera infidèle à son rôle de dispensateur, ou bien il sera imprudent ; infidèle, s'il n'a pas en vue le bien commun ; imprudent, s'il ignore le motif de la dispense. C'est pourquoi le Seigneur demande en Luc (12, 42) : « Quel est, penses-tu, le dispensateur fidèle et prudent que le Seigneur a établi sur sa maison ? »

Solutions : 1. Quand on accorde à quelqu'un une dispense pour ne pas observer la loi commune, ce ne doit pas être au préjudice de l'intérêt général, mais dans l'intention de favoriser cet intérêt.

2. Il n'y a pas acception des personnes si l'on prend des mesures inégales pour des personnes de situation inégale. Aussi, lorsque la condition exceptionnelle d'une personne exige raisonnablement de prendre une disposition spéciale à son égard, il n'y a pas acception des personnes si on lui accorde une faveur particulière.

3. La loi naturelle, comprenant les préceptes généraux qui ne sont jamais en défaut, ne peut pas être l'objet de dispense. Mais les hommes peuvent parfois dispenser des autres préceptes, qui sont comme les conclusions des premiers principes : par exemple, de ne pas restituer un dépôt à celui qui a trahi la patrie, ou autre chose du même genre. Quant à la loi divine, tout homme se trouve à son égard comme une personne privée vis-à-vis de la loi publique à laquelle elle est soumise. Aussi, de même que nul ne peut dispenser de la loi publique humaine, sinon le législateur dont la loi tire son autorité, ou celui auquel il a confié ce soin ; de même aussi, dans les préceptes de droit divin édictés par Dieu, nul ne peut accorder de dispense, sinon Dieu ou celui à qui Dieu en remettrait spécialement le soin.

Voici maintenant le traité de la loi ancienne, considérée d'abord en elle-même (Q. 98), puis dans ses préceptes (Q. 99).

### **QUESTION 98 : LA LOI ANCIENNE EN ELLE-MÊME**

Au sujet de la loi ancienne considérée en elle-même, six questions se posent : 1. Est-elle bonne ? — 2. Vient-elle de Dieu ? — 3. Par l'intermédiaire des anges ? — 4. Est-elle donnée à tous ? — 5. Oblige-t-elle tout le monde ? — 6. Fut-elle donnée au moment opportun ?

Article 1 : La loi ancienne était-elle bonne ?

Objections : 1. « Je leur ai donné, dit le Seigneur, des préceptes qui ne sont pas bons, des ordonnances selon lesquelles ils ne pourront pas vivre » (Ez 20, 25). Si une loi n'est dite bonne qu'en raison des bons préceptes qu'elle contient, la loi ancienne n'était pas bonne.

2. Suivant S. Isidore, une loi bonne doit être avantageuse à la communauté. Or la loi ancienne ne fut pas avantageuse, mais plutôt meurtrière et funeste. S. Paul l'affirme : « Sans la loi, le péché était mort tandis que moi je vivais jadis sans la loi. Mais, venu le précepte, le péché a repris vie tandis que moi je suis mort » (Rm 7, 8 s). Ou encore : « La loi est intervenue pour que la faute se multiplie » (Rm 5, 20). La loi ancienne n'était donc pas bonne.

3. Si une loi est bonne, les hommes doivent pouvoir l'observer, compte tenu de leur nature et de leurs coutumes. Ce ne fut pas le cas de la loi ancienne : « Pourquoi cherchez-vous, demande Pierre, à placer sur les épaules des disciples un joug que ni nous ni nos pères n'avons pu porter ? » (Ac 15, 10). Par où l'on voit que la loi ancienne n'était pas bonne.

En sens contraire, dit S. Paul, « la loi est sainte, le commandement est saint, juste et bon » (Rm 7, 12).

Réponse : Indubitablement la loi ancienne était bonne. De même en effet qu'on montre la vérité d'une doctrine par son accord avec la raison droite, de même la bonté d'une loi quelconque se manifeste en ce qu'elle s'accorde avec la raison. Et c'était le cas de la loi ancienne. Elle réprimait la convoitise qui s'oppose à la raison : « Tu ne convoiteras pas le bien de ton prochain », prescrit l'Exode (20, 17). Elle interdisait même tous les péchés, lesquels sont contraires à la raison. Sa bonté est donc manifeste et c'est bien l'avis de l'Apôtre : « Selon l'homme intérieur je me complais dans la loi de Dieu » ; et encore : « je suis d'accord avec la loi, tenant qu'elle est bonne » (Rm 7, 22. 16).

Notons toutefois avec Denys que le bien comporte plusieurs degrés : il y a un bien parfait et un bien imparfait. Ce qui est ordonné à une fin est parfaitement bon si l'on y trouve tout ce qu'il faut pour mener à la fin ; est imparfaitement bon ce qui contribue à l'obtention de la fin sans être cependant en mesure d'y aboutir. Ainsi le remède parfait est celui qui guérit, le remède imparfait celui qui est utile mais qui cependant ne peut guérir le malade. Or on sait que la fin de la loi humaine et celle de la loi divine ne se confondent pas. Pour la loi humaine, c'est la tranquillité de

la cité dans le temps présent ; la loi y parvient en refrénant les actes extérieurs, dans la mesure où leur malice peut troubler la paix de la cité. Mais la fin de la loi divine c'est de conduire l'homme à sa fin, la félicité éternelle. Or tout péché fait obstacle à cette fin, non seulement les actes extérieurs, mais aussi les actes intérieurs. Il peut donc suffire à la perfection de la loi humaine qu'elle interdise le péché et le punisse, mais cela ne suffit pas pour la loi divine qui doit mettre l'homme pleinement en état de participer à l'éternité bienheureuse. En vérité, pareille tâche exige la grâce de l'Esprit Saint, par qui « est répandue dans nos cœurs la charité » qui accomplit la loi. « La grâce de Dieu est vie éternelle », dit en effet l'épître aux Romains (6, 23). Or cette grâce, la loi ancienne ne pouvait la conférer, cela était réservé au Christ : « La loi a été donnée par Moïse ; la grâce et la vérité sont le fait de Jésus Christ » (Jn 1, 17). Il s'ensuit que la loi ancienne était bonne, mais imparfaite, comme l'indique l'épître aux Hébreux (7, 19) : « La loi n'a rien conduit à la perfection. »

Solutions : 1. Dans le texte allégué, le Seigneur parle des préceptes cérémoniels. Ils ne sont pas « bons », parce qu'ils ne conféraient pas la grâce qui eût purifié les hommes du péché, alors que dans ces rites mêmes les hommes se déclaraient pécheurs. De là cette notation : « Et des ordonnances selon lesquelles ils ne pouvaient pas vivre », c'est-à-dire obtenir la vie de la grâce. Et plus loin : « je les ai souillés par leurs offrandes » (autrement dit, j'ai manifesté leurs souillures), « tandis qu'ils m'offraient leurs premiers-nés à cause de leurs péchés ».

2. On dit que la loi « tuait ». Non certes qu'elle causât la mort effectivement, mais elle en fournissait l'occasion du fait de son imperfection, en tant qu'elle ne conférait pas la grâce qui eût permis aux hommes d'accomplir ce qu'elle prescrivait ou d'éviter ce qu'elle interdisait. En ce sens, l'occasion ne leur avait pas été donnée, mais les hommes s'en étaient saisis. D'où le mot de l'Apôtre à l'endroit cité : « Le péché prenant occasion du précepte m'a séduit et par lui m'a donné la mort » (Rm 7, 11). On entend dans le même sens : « La loi est intervenue pour que la faute se multiplie » ; « pour que » marque ici un rapport de conséquence, non un rapport de causalité ; autrement dit, les hommes prenant occasion de la loi, péchèrent davantage parce que, d'une part, le péché fut plus grave lorsqu'il eut été prohibé par la loi et parce que, d'autre part, la convoitise s'accrut, s'il est vrai que nous convoitons davantage ce qui nous est interdit.

3. Le joug de la loi ne pouvait être porté sans l'aide de la grâce que la loi ne fournissait pas : « Cela ne dépend pas de celui qui veut ou de celui qui court (à savoir le fait de vouloir et de courir selon les préceptes divins), mais de Dieu qui fait miséricorde » (Rm 9, 16). Et le psalmiste avait dit : « J'ai couru dans la voie de tes commandements, lorsque tu as dilaté mon cœur », entendons : dilaté par le don de la grâce et de la charité (Ps 119, 32).

Article 2 : La loi ancienne venait-elle de Dieu ?

Objections : 1. « Les œuvres de Dieu sont parfaites », dit le Deutéronome (32, 4). Puisque la loi ancienne était imparfaite, comme on vient de l'établir, elle ne pouvait venir de Dieu.

2. « J'ai appris que toutes les œuvres de Dieu demeurent à jamais », lit-on dans l'Ecclésiaste (3, 14). Or tel n'est pas le cas de la loi ancienne, puisque S. Paul déclare : « Voici abolie la première ordonnance, en raison de son impuissance et de son inutilité » (He 7, 18). Elle n'était donc pas l'œuvre de Dieu.

3. Une sage législation ne se contente pas d'extirper le mal, elle en écarte aussi les occasions. Or, on l'a dit, la loi ancienne était occasion de péché. Dieu « n'ayant pas d'égal parmi les législateurs » (Jb 36, 22), n'avait rien à voir avec une telle législation.

4. On vient de dire que la loi ancienne n'avait pas de quoi assurer le salut des hommes. Or, « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés » (1 Tm 2, 4). Une telle loi ne pouvait donc venir de Dieu.



En sens contraire, le Seigneur s'adresse en ces termes aux Juifs à qui avait été donnée la loi ancienne : « Au nom de vos traditions, vous avez rendu inefficace le commandement de Dieu » (Mt 15, 6). Or il s'agissait du précepte d'honorer ses père et mère, précepte qui se trouve, à n'en pas douter, dans la loi ancienne. La loi ancienne vient donc de Dieu.

Réponse : La loi ancienne a été donnée par le Dieu bon, Père de Notre Seigneur Jésus-Christ. Elle orientait en effet les hommes vers le Christ. Et doublement : d'abord elle rendait témoignage au Christ comme il l'a déclaré lui-même : « Il faut que soit accompli tout ce qui a été écrit de moi dans la Loi, les Psaumes et les Prophètes » (Lc 24, 44). Et encore — « Si vous aviez foi en Moïse, peut-être croiriez-vous aussi en moi, car c'est de moi qu'il a écrit » (Jn 5, 46). D'autre part, à sa façon, la loi ancienne préparait les hommes au Christ, en les arrachant à l'idolâtrie et en les tenant soumis au culte du Dieu unique qui, par le Christ, devait sauver le genre humain. Ce qui fait dire à l'Apôtre : « Avant que vînt la foi, nous étions sous la garde de la Loi, enfermés dans l'attente de la foi qui devait être révélée » (Ga 3, 23). Mais préparer les voies et mener au but, c'est le fait d'un seul et même auteur, entendez son fait personnel ou le fait de ses gens. Bref, ce n'est pas le diable, lui que le Christ allait expulser, qui aurait institué une législation propre à mener les hommes vers le Christ : « Si Satan expulse Satan, son royaume est divisé » (Mt 12, 26). Par conséquent c'est le même Dieu qui est l'auteur de la loi ancienne et qui a réalisé le salut des hommes par la grâce du Christ.

Solutions : 1. Pourquoi, sans être parfaite absolument, une réalité ne posséderait-elle pas la perfection qui lui convient à un moment donné ? Ainsi dit-on d'un enfant qu'il est parfait, non absolument, mais comme son âge le comporte. De même, les préceptes que l'on fait aux enfants, s'ils ne sont pas parfaits absolument, sont parfaits cependant si l'on tient compte de ceux à qui ils s'adressent. Tel fut le cas des préceptes de la loi, celle-ci étant, selon l'expression de l'Apôtre, « notre pédagogue dans le Christ » (Ga 3, 24).

2. « Les œuvres divines qui demeurent à jamais », ce sont celles que Dieu destine à demeurer à jamais, c'est-à-dire les œuvres parfaites. Si la loi ancienne est repoussée au moment où la grâce est venue à sa perfection, ce n'est pas comme mauvaise, mais comme « impuissante et inutile » désormais, puisque, le texte le mentionne, « la loi n'a rien conduit à la perfection ». Ce qui revient à dire avec S. Paul : « Du moment que la foi est venue, nous ne sommes plus soumis au pédagogue » (Ga 3, 25).

3. On sait que Dieu permet parfois le péché pour l'humiliation du pécheur. De même aussi voulut-il donner aux hommes une loi qu'ils ne pussent observer par leurs propres forces ; par là, dans leur présomption, ils se connaîtraient pécheurs, et dans leur humiliation, ils recourraient à l'aide de la grâce.

4. Certes la loi ancienne n'avait pas de quoi sauver l'homme. Mais celui-ci, en même temps que la loi, recevait de Dieu un autre secours qui pouvait le sauver : c'était la foi au médiateur, par laquelle les Pères de l'Ancien Testament étaient justifiés, comme nous le sommes aussi. Ainsi Dieu ne manquait pas de fournir aux hommes les secours nécessaires au salut.

Article 3 : La loi ancienne fut-elle donnée par l'intermédiaire des anges ?

Objections : 1. Il semble plutôt que Dieu l'ait donnée sans intermédiaire. Ange veut dire messenger ; le nom évoque l'idée de service et non celle de seigneurie : « Bénissez le Seigneur, vous tous ses anges, ses serviteurs » (Ps 103, 20). Or la loi ancienne a été communiquée par le Seigneur, d'après le livre de l'Exode (20, 21) : « Le Seigneur a dit les paroles que voici » ; et un peu plus loin : « je suis le Seigneur ton Dieu », formule reprise fréquemment dans l'Exode et dans la suite des livres de la loi. La loi a donc été donnée par Dieu sans intermédiaire.

2. D'après S. Jean, « la loi a été donnée par Moïse » (Jn 1, 17). Mais Moïse la tenait immédiatement de Dieu comme il ressort de ce passage : « Le Seigneur s'entretenait avec Moïse face à face, comme un homme parle avec son ami » (Ex 33, 11). La communication a donc été immédiate.

3. Seul le souverain a compétence pour légiférer, avons-nous dit. Mais dans l'ordre du salut des âmes l'autorité souveraine n'appartient qu'à Dieu, les anges étant « des esprits qui servent » (He 1, 14). La loi ancienne, destinée au salut des âmes, ne pouvait donc être donnée par des anges.

En sens contraire, S. Paul dit de la loi qu'elle « fut donnée par les anges avec le concours d'un médiateur » (Ga 3, 19) ; et S. Étienne rappelle aux Juifs : « Vous avez reçu la loi par le ministère des anges » (Ac 7, 53).

Réponse : C'est bien par le ministère des anges que Dieu a donné la loi. Outre cette raison générale empruntée à Denys qui veut que « les réalités divines soient présentées aux hommes par la médiation des anges », une raison spéciale imposait que la loi ancienne fût donnée de la sorte. Cette loi, on le sait, était imparfaite, mais elle préparait pour le genre humain la perfection du salut qui devait se réaliser par le Christ. Ainsi, nous voyons, en tout ordre de pouvoirs et de techniques, que le maître se réserve la direction et l'achèvement, tandis qu'il fait exécuter par des sous-ordres les opérations qui précèdent et préparent l'accomplissement ultime. Par exemple, le constructeur de navires exécute lui-même le travail d'assemblage, mais fait préparer les pièces par les ouvriers à son service. C'est pourquoi la loi parfaite du Nouveau Testament devait être donnée immédiatement par Dieu lui-même, fait homme, tandis que la loi ancienne devait parvenir aux hommes par les serviteurs de Dieu, ses anges. Telle est précisément la preuve que fournit l'Apôtre de la supériorité de la loi nouvelle sur l'autre : « Dans le Nouveau Testament, Dieu nous a parlé en son Fils, dans l'Ancien sa parole s'est produite par le moyen des anges » (He 1, 2 ; 2, 2).

Solutions : 1. « L'Ange qui apparut à Moïse, écrit S. Grégoire, est désigné tantôt comme un ange, tantôt comme le Seigneur. C'est un ange, puisqu'il exerçait le ministère extérieur de la parole, mais il est appelé Seigneur, à cause de l'autorité intérieure qui rendait le discours efficace. » De là vient aussi que l'ange, en parlant, tenait pour ainsi dire la place du Seigneur.

2. Le verset de l'Exode : « le Seigneur parla à Moïse face à face... » est suivi bientôt de celui-ci : « Montre-moi ta gloire » (Ex 33, 11 et 18). S. Augustin, qui fait le rapprochement, conclut : « Moïse connaissait donc l'objet qu'il voyait, et ce qu'il ne voyait pas il le désirait. » Il ne voyait donc pas l'essence même de Dieu, et ainsi Dieu ne l'instruisait pas immédiatement. Mais ne lui parlait-il pas « face à face » ? L'Écriture adopte ce langage pour se conformer à l'opinion populaire qui croyait que Moïse parlait à Dieu en tête à tête, alors que Dieu lui parlait et lui apparaissait sous les espèces d'une créature, ange ou nuée. — A moins que cette vision faciale ne signifie quelque contemplation sublime et intime, inférieure toutefois à la vision de l'essence divine.

3. Seul le souverain, de sa propre autorité, établit une loi, mais il lui arrive de promulguer par intermédiaires la loi qu'il a établie. C'est ainsi que la loi ancienne, instituée par l'autorité même de Dieu, a été promulguée par des anges.

Article 4 : La loi ancienne a-t-elle été donnée à tous ?

Objections : 1. Ce n'est pas seulement aux Juifs, c'est à toutes les nations que devait parvenir le salut auquel disposait la loi ancienne, et que le Christ allait apporter. « C'est peu que tu me serves en réveillant les tribus de Jacob, en ramenant les restes d'Israël ; je t'ai établi lumière des nations pour être mon salut jusqu'aux extrémités de la terre » (Is 49, 6). Ainsi la loi ancienne devait être donnée à toutes les nations et non à un seul peuple.

2. « Dieu ne fait pas acception des personnes » lit-on au livre des Actes (10, 34), « en toute nation celui qui le craint et vit dans la justice lui est agréable. » Il ne devait donc pas ouvrir la voie du salut à un peuple particulier, de préférence aux autres.

3. Les services des anges, dont on vient de parler, ce n'est pas aux seuls juifs, c'est à toutes les nations que Dieu les a toujours assurés : « A la tête de chaque nation, affirme l'Écclésiastique (17, 14), Dieu a placé un chef. » Toutes les nations ont reçu aussi de Dieu des biens temporels, qui ont à ses yeux moins d'importance que les biens spirituels. La loi également devait donc être donnée à tous les peuples.

En sens contraire, S. Paul se demandant « Quel est donc l'avantage des Juifs ? » répond « Il est grand à tous égards : d'abord les oracles de Dieu leur ont été confiés » (Rm 3, 1). On lit (Ps 147) : « Dieu n'a pas agi de la sorte avec toutes les nations, il ne leur a pas fait connaître ses ordonnances. »

Réponse : Que la loi ait été donnée au peuple juif plutôt qu'aux autres, on pourrait en chercher la raison dans le fait que seul le peuple juif est resté fidèle au culte du Dieu unique, alors que les autres peuples tombant dans l'idolâtrie n'étaient pas dignes de recevoir la loi, puisque ce qui est saint ne doit pas être donné aux chiens. Mais cette explication n'est pas satisfaisante, car le peuple juif, lui aussi, tomba dans l'idolâtrie et même après l'établissement de la loi, ce qui aggrave son cas. Nous en avons la preuve soit dans l'Exode (32), soit dans Amos (5, 25 s) : « M'avez-vous offert des sacrifices et des oblations dans le désert pendant quarante ans, maison d'Israël ? Vous portiez la tente de votre dieu Moloch et vos images idolâtriques et l'étoile de votre dieu, que vous vous êtes fabriquées ! »

En outre, il est dit expressément dans le Deutéronome (9, 6) : « Sache que ce n'est pas à cause de tes œuvres justes que le Seigneur ton Dieu t'a donné cette terre en propriété, car tu es un peuple à la nuque raide. » Mais la vraie raison est fournie : « C'est pour accomplir la parole que le Seigneur a juré à tes pères Abraham, Isaac et Jacob » (v. 5).

Quelle fut cette promesse, l'Apôtre le dit : « Les promesses ont été faites à Abraham et à sa descendance, non pas au pluriel : à ses descendants, mais au singulier : à sa descendance, qui est le Christ » (Ga 3, 16). Ainsi donc à ce peuple Dieu accorda la loi et d'autres bienfaits spéciaux parce qu'il avait promis à leurs pères que le Christ naîtrait d'eux. Il convenait en effet que le peuple qui devait donner le jour au Christ se distinguât par une sainteté particulière : « Soyez saints comme je suis saint » (Lv 19, 2). Ce n'est pas non plus le mérite d'Abraham qui explique la promesse qui lui fut faite, à savoir que le Christ naîtrait de sa race : il y va d'un choix et d'un appel gratuits : « Qui a suscité le juste de l'Orient et l'a appelé à sa suite ? » (Is 41, 2).

D'où il ressort clairement que les Pères ont reçu la promesse, et que le peuple de leur lignage a reçu la loi en vertu seulement d'un choix gratuit : « Vous avez entendu ses paroles du milieu du feu, lisons-nous au Deutéronome (4, 36), parce qu'il a aimé vos pères et a choisi leur postérité après eux. » — Si l'on insiste en demandant pourquoi Dieu a choisi ce peuple et non un autre pour donner le jour au Christ, il conviendra de répondre avec S. Augustin : « Pourquoi attire-t-il celui-ci et non celui-là, ne prétends pas en décider, si tu ne veux pas errer. »

Solutions : 1. Toutes les nations devaient bien avoir accès au salut réalisé par le Christ, mais celui-ci ne pouvait naître que d'un peuple déterminé, d'où découlent pour ce peuple des prérogatives exclusives : « A eux, écrit S. Paul, c'est-à-dire aux juifs, appartient l'adoption des fils de Dieu, à eux l'alliance, à eux la loi et les patriarches ; c'est d'eux que le Christ naquit selon la chair » (Rm 9, 4).

2. On peut parler d'acception des personnes quand il y a obligation de donner, mais non pas à propos de libres dispositions à titre gratuit. Donner libéralement de son bien à celui-ci plutôt qu'à

celui-là, ce n'est pas faire acception des personnes ; ce serait le cas si l'on avait à répartir des biens communs et qu'on ne réglât pas équitablement la distribution selon les titres de chacun. Mais le bienfait du salut, Dieu ne l'accorde au genre humain que par sa grâce ; il ne fait donc pas acception des personnes s'il en gratifie les uns de préférence aux autres : « Tous ceux que Dieu instruit, c'est par miséricorde qu'il les instruit ; ceux qu'il n'instruit pas, c'est par une juste sentence », nous dit encore S. Augustin ; c'est là, en effet, une suite de la condamnation du genre humain pour la faute de notre premier père.

3. La faute prive l'homme des dons de la grâce, mais ne lui enlève pas ceux de la nature. Or le ministère des anges fait partie de ces derniers ; c'est en effet l'ordre naturel des êtres, qui veut que les plus humbles soient gouvernés par des agents de rang intermédiaire, et que même les secours corporels ne soient pas réservés par Dieu aux hommes, mais procurés aussi aux animaux sans raison : « Seigneur, tu sauves les hommes et les bêtes » (Ps 36, 7).

Article 5 : Tous les hommes étaient-ils obligés d'observer la loi ancienne ?

Objections : 1. Tous les sujets d'un roi sont soumis à ses lois ; or Dieu, auteur de la loi ancienne, « est le roi de toute la terre » (Ps 47, 8). Tous les habitants de la terre étaient donc tenus d'observer la loi.

2. S'ils n'observaient pas la loi ancienne, les Juifs ne pouvaient se sauver : « Maudit soit celui qui s'écarte des paroles de cette loi et ne les met pas en pratique » (Dt 27, 26). Donc, si le reste de l'humanité avait pu faire son salut sans observer la loi ancienne, la position des juifs eût été plus défavorable que celle des autres.

3. Les païens avaient accès au rite judaïque et aux pratiques de la loi : « Si un étranger veut séjourner chez vous et célébrer la Pâque, tout mâle de sa maison sera d'abord circoncis ; alors il pourra célébrer selon la loi comme un enfant de votre pays » (Ex 12, 48). Mais pourquoi Dieu aurait-il décidé d'admettre les étrangers aux pratiques légales si celles-ci n'avaient pas été nécessaires à leur salut ? C'est donc que nul ne pouvait être sauvé, à moins d'observer la loi.

En sens contraire, Denys affirme que « nombre de païens ont été ramenés à Dieu par des anges ». Comme les païens, évidemment, n'observaient pas la loi, on pouvait donc être sauvé sans cela.

Réponse : La loi ancienne mettait en lumière les préceptes de la loi naturelle en y ajoutant quelques préceptes propres. Quant aux prescriptions qu'elle empruntait à la loi naturelle, tous les hommes étaient tenus de les observer non pas au titre de la loi ancienne, mais par l'autorité de la loi naturelle. Quant à ce qu'elle y ajoutait, la loi ancienne n'y obligeait que le peuple juif.

En effet, on sait que la loi ancienne a été accordée au peuple juif pour lui conférer une prééminence de sainteté, par respect pour le Christ, qui devait naître de ce peuple. Or, toutes les fois qu'un statut est édicté en vue de mettre certaines personnes dans un état spécial de sainteté, il n'oblige que ces personnes ; il y a par exemple des obligations particulières qui concernent les clercs, attachés au service de Dieu, et qui ne pèsent pas sur les laïcs ; de même les religieux sont obligés par profession à certaines œuvres de perfection auxquelles ne sont pas tenus les séculiers. Ainsi le peuple de Dieu avait des devoirs particuliers que les autres peuples ne connaissaient pas : « Tu seras parfait et sans tache près du Seigneur ton Dieu », dit le Deutéronome (18, 13) qui signale même, un peu plus loin, l'usage d'une sorte de profession : « Je professe aujourd'hui en présence du Seigneur ton Dieu » etc. (26, 3).

Solutions : 1. Lorsqu'un roi commande indifféremment à tous ses sujets l'observance d'une loi, celle-ci les oblige tous. Mais, s'il prescrit aux gens de sa maison des pratiques particulières, les autres n'y sont pas tenus.

2. Le mieux, pour l'homme, c'est d'être plus étroitement uni à Dieu. Aussi, parmi les autres peuples, le peuple juif l'emportait en dignité dans la mesure même où il était attaché davantage

au culte divin: « Est-il une autre nation aussi fameuse qui ait nos rites, nos justes ordonnances et l'ensemble de notre loi ? » (Dt 4, 8). De ce point de vue pareillement, la condition des clercs est préférable à celle des laïcs, et celle des religieux à celle des séculiers.

3. Les païens étaient admis à l'observance de la loi parce que ce régime leur permettait de se sauver plus parfaitement et plus sûrement que celui de la seule loi naturelle. De même aujourd'hui voyons-nous des laïcs entrer dans la cléricature, des séculiers entrer en religion, alors qu'ils pourraient se sauver autrement.

Article 6 : L'époque de Moïse convenait-elle à l'établissement de la loi ?

Objections : 1. Puisque la loi ancienne préparait les voies au salut que le Christ devait accomplir, c'est donc tout de suite après le péché, dès que se révéla la nécessité de ce remède salutaire, que la loi aurait dû être donnée.

2. Ou alors dès le temps d'Abraham, car la loi ancienne avait pour but de sanctifier ceux qui devaient être les ancêtres du Christ; or c'est à Abraham que fut faite, pour la première fois, la promesse de « cette descendance », qui est le Christ (Gn 12, 7).

3. Si dans toute la postérité de Noé, seul le lignage issu d'Abraham à qui fut faite la promesse donna naissance au Christ, de même le Christ est né, à l'exclusion des autres descendants d'Abraham, du seul lignage issu de David, à qui la promesse fut renouvelée : « Paroles de l'homme (David) à qui un pacte fut garanti au sujet du Christ (l'Oint) du Dieu de Jacob » (2 S 23, 1). Ainsi la loi ancienne devait être donnée après David tout autant qu'après Abraham.

En sens contraire, selon S. Paul, « la loi a été établie en vue des transgressions, jusqu'à ce que int le lignage auquel a été faite la promesse, proposée par le ministère des anges, avec le concours d'un médiateur ». « Proposée, commente la Glose, donc donnée à propos » (Ga 3, 19). Ainsi convenait-il que la loi ancienne fût offerte à ce moment du temps.

Réponse : L'époque de Moïse était on ne peut plus convenable pour l'institution de la loi ancienne. On s'en rend compte si l'on considère les deux catégories de personnes auxquelles toute loi s'applique : les indociles et les orgueilleux d'une part, que la loi contraint et assujettit ; d'autre part, les honnêtes gens, qui s'aident des lumières de la loi pour accomplir leurs bons desseins. Donc, pour réduire l'orgueil des hommes, la loi ancienne se présentait au moment favorable. Deux choses, en effet, entretenaient cet orgueil : la science et la puissance. La science d'abord, par l'idée que la raison naturelle suffisait au salut de l'homme ; en vue de réduire son orgueil à cet égard, l'homme fut livré au gouvernement de sa raison sans le secours d'une loi écrite, et l'expérience lui fit connaître la précarité de sa raison lorsque, vers l'époque d'Abraham, l'humanité sombra dans l'idolâtrie et les vices les plus abjects. Et dès lors se fit jour la nécessité d'une loi écrite donnée en remède à l'ignorance humaine car, dit l'Apôtre, « c'est par la loi qu'on connaît le péché » (Rm 3, 20). — Une fois éclairé par la loi, c'est de faiblesse que fut convaincu l'homme orgueilleux, incapable qu'il était de réaliser ce qu'il savait. Voilà pourquoi, conclut l'Apôtre, « ce que ne pouvait faire la loi, rendue impuissante du fait de la chair, Dieu a envoyé son Fils, pour que la justice de la loi fût accomplie en nous » (Rm 8, 3).

Quant aux honnêtes gens, l'aide de la loi leur devint surtout nécessaire au moment où la loi naturelle commençait de s'obscurcir sous une profusion de péchés. Mais il fallait encore que ce secours fût accordé selon un certain plan, menant pour ainsi dire les hommes par la main et par degrés progressifs jusqu'à la perfection. Aussi la loi ancienne devait-elle se présenter entre la loi naturelle et la loi de grâce.

Solutions : 1. Immédiatement après le péché du premier homme, le moment n'était pas favorable à la réception de la loi ancienne. D'une part l'homme n'en avait pas encore reconnu la nécessité,

parce qu'il se confiait en sa raison. D'autre part l'habitude du péché n'avait pas encore étouffé la voix de la loi naturelle.

2. Une loi ne peut être donnée qu'à un peuple, puisque c'est un précepte général, comme on l'a établi. Au temps d'Abraham il y eut donc des préceptes domestiques, d'ordre privé en quelque sorte, adressés par Dieu aux hommes. Mais la race d'Abraham s'étant ensuite multipliée jusqu'à constituer un peuple, celui-ci, une fois sorti d'esclavage, fut à même de recevoir une loi. Aristote enseigne en effet que « le peuple ou la cité, capable de recevoir une loi, ne comprend pas les esclaves. »

3. La loi, devant être reçue par un Peuple, ne fut pas donnée aux seuls ascendants directs du Christ, mais au peuple tout entier, marqué au sceau de la circoncision, signe de la promesse qui fut faite à Abraham et crue par lui, comme S. Paul l'explique aux Romains (4, 11). Pour cette même raison, un tel peuple une fois rassemblé devait recevoir la loi, sans attendre l'époque de David.

Dans cette étude des préceptes de la loi ancienne, il faut d'abord établir un classement (Q. 99), puis examiner chaque catégorie de préceptes en particulier (Q. 100 et suivantes).

### **QUESTION 99 : LE CLASSEMENT DES PRÉCEPTES DE LA LOI ANCIENNE**

1. Y a-t-il dans la loi ancienne plusieurs préceptes, ou un seul ? — 2. Contient-elle des préceptes moraux ? — 3. Des préceptes cérémoniels ? — 4. Et des préceptes judiciaires ? — 5. Outre ces trois catégories de préceptes, en contient-elle d'autres ? — 6. Comment invitait-elle à observer ces préceptes ?

Article 1 : Y a-t-il dans la loi ancienne plusieurs préceptes ou un seul ?

Objections : 1. Une loi n'est pas autre chose qu'un précepte, on l'a vu. Puisqu'il n'y a qu'une seule loi ancienne, elle ne contient qu'un seul précepte.

2. « Tout précepte quel qu'il soit, dit l'Apôtre, revient à ce commandement : Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (Rm 13, 9). C'est là un commandement unique. Donc la loi ancienne ne contient qu'un seul commandement.

3. On lit aussi en S. Matthieu (7, 12) : « Tout ce que vous voulez que les hommes vous fassent, faites-le vous-mêmes pour eux; c'est la loi et les prophètes. » La loi ancienne, qui est toute contenue dans la loi et les prophètes, se réduit donc à un seul précepte.

En sens contraire, l'Apôtre parle de Notre Seigneur « abolissant la loi des commandements par ses ordonnances » (Ep 2,15). La Glose explique que ce passage vise la loi ancienne; celle-ci contient donc plus d'un commandement.

Réponse : Le précepte légal, étant obligatoire, prescrit une chose à faire. Or, si une chose est à faire, cela tient à l'exigence d'une fin. Il est donc, on le voit, essentiel au précepte de se rapporter à une fin, de manière à prescrire ce qui est nécessaire ou avantageux à l'égard de cette fin. Mais, par rapport à une fin donnée, bien des choses peuvent se présenter comme nécessaires ou favorables. Ainsi, divers préceptes peuvent être portés en des matières diverses, considérées dans leur rapport à une fin unique. Concluons donc que tous les préceptes de l'ancienne loi ne font qu'un, à l'égard de leur fin unique, mais sont aussi nombreux et divers que sont les objets ordonnés à cette fin.

Solutions : 1. Disons que la loi ancienne est une, comme relevant d'une fin unique ; elle n'en contient pas moins des préceptes divers, selon la distinction des objets qu'elle touche en vue de cette fin. De même, l'art de la construction tient son unité de sa fin, qui est la maison à

construire; mais il comporte des prescriptions diverses à cause des opérations diverses qu'il combine à cet effet.

2. « La fin du précepte, c'est la charité » affirme S. Paul (1 Tm 1, 5). Toute loi, en effet, vise à fonder une amitié entre les hommes, ou entre l'homme et Dieu. C'est pourquoi ce commandement unique d'aimer le prochain comme soi-même, qui se présente comme la fin de tous les commandements, contient toute la loi en plénitude, car l'amour du prochain, si nous aimons le prochain pour Dieu, implique l'amour de Dieu. S. Paul ne mentionne donc ici que ce précepte qui tient lieu des deux préceptes de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain, dont le Seigneur déclare que « dépendent la loi et les prophètes » (Mt 22, 40).

3. Aristote remarque que « l'amitié qu'on a pour autrui vient de l'amitié qu'on a pour soi-même », du fait qu'on se comporte envers autrui comme envers soi-même. Le verset allégué de S. Matthieu donne donc sous forme explicite la règle de l'amour du prochain, fournie implicitement par l'autre formule : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même. » Ce n'est donc qu'une explicitation de ce commandement.

Article 2 : La loi ancienne contient-elle des préceptes moraux ?

Objections : 1. Les préceptes moraux regardent la loi naturelle. Les rattacher à la loi ancienne ce serait confondre les deux lois.

2. C'est au moment où la raison humaine ne suffit plus que la loi divine doit venir au secours de l'homme. On le voit en matière de foi, où la raison est dépassée. Mais les préceptes moraux sont à la mesure de la raison humaine ; ils ne relèvent donc pas de cette loi divine qu'est la loi ancienne.

3. Selon S. Paul, la loi ancienne est une « lettre qui tue » (2 Co 3, 6). Mais les préceptes moraux ne tuent pas, ils donnent la vie : « Je n'oublierai jamais tes ordonnances car par elles tu me donnes la vie » (Ps 119, 93). Les préceptes moraux n'appartiennent donc pas à la loi ancienne.

En sens contraire, l'Ecclésiastique (17, 9) dit du Seigneur : « Il leur communiqua sa discipline, il leur donna en héritage la loi de vie. » Or, la discipline est affaire de mœurs si on la définit, avec la Glose (sur He 12, 11), « l'éducation des mœurs par des chemins raboteux ». La loi donnée par Dieu contenait donc des préceptes moraux.

Réponse : Quand on lit dans l'Exode (20, 13. 15) : « Tu ne tueras pas, tu ne commettras pas de vol », on voit bien que la loi ancienne contenait des préceptes moraux. Et cela se comprend. Tandis que la loi humaine a principalement en vue l'établissement d'une amitié entre les hommes, la loi divine vise à fonder principalement une amitié entre l'homme et Dieu. Mais l'amour a toujours pour cause une ressemblance : « Tout être vivant aime son semblable », dit l'Ecclésiastique (13, 19). Il ne peut donc y avoir d'amitié entre l'homme et Dieu, qui est souverainement bon, sans que les hommes soient rendus bons : « Vous serez saints, parce que je suis saint » (Lv 19, 2). Or, la bonté de l'homme, c'est la vertu « qui rend bon celui qui la possède ». Voilà pourquoi dans la loi ancienne il fallait aussi des préceptes relatifs aux actes des vertus ; ce sont les préceptes moraux de cette loi.

Solutions : 1. Sans lui être absolument étrangère, la loi ancienne se distingue de la loi naturelle en ce qu'elle lui ajoute quelque chose. Comme la grâce présuppose la nature, la loi divine présuppose nécessairement la loi naturelle.

2. Ce n'est pas seulement là où la raison est impuissante, c'est aussi là où la raison humaine rencontre de fait un obstacle, que la loi divine devait prendre soin de l'humanité. En ce qui touche les préceptes moraux, la raison humaine ne pouvait se tromper sur les préceptes les plus généraux de la loi naturelle dans leur teneur universelle, bien que l'accoutumance au péché troublât son regard dans le détail de l'action. Sur les autres préceptes moraux qui dérivent, à la

manière de conclusions, des principes généraux de la loi naturelle, beaucoup d'esprits tombaient dans l'erreur au point de considérer comme licite ce qui est essentiellement mauvais. Contre ces deux sortes de défaillances l'homme devait être secouru par la garantie de la loi divine. De même, parmi les objets proposés à notre foi, s'il y a des articles inaccessibles à la raison, comme la Trinité, il y en a d'autres auxquels la saine raison peut parvenir, comme l'unité de Dieu, de façon à prémunir la raison humaine contre une erreur où elle tombe fréquemment.

3. S. Augustin l'a montrée on peut dire que, même dans ses préceptes moraux, la lettre de la loi est meurtrière occasionnellement, en ce sens que, pour accomplir le bien qu'elle prescrit, elle ne fournit pas le secours de la grâce.

Article 3 : La loi ancienne contient-elle des préceptes cérémoniels ?

Objections : 1. Toute loi qui s'adresse à des hommes entend diriger les actes humains. Or les actes humains sont ceux que nous avons appelés moraux. La loi ancienne, s'adressant à des hommes, devait donc contenir uniquement des préceptes moraux.

2. Les préceptes qu'on appelle cérémoniels doivent se rapporter au culte divin. Mais celui-ci est le fait d'une vertu, la vertu de religion, qui, selon Cicéron, « offre à la divinité culte et cérémonies ». Donc, puisque les actes des vertus relèvent des préceptes moraux comme on l'a dit, on ne peut en distinguer les préceptes cérémoniels.

3. On dira que les préceptes cérémoniels se distinguent par leur signification figurative. Néanmoins, selon S. Augustin « ce sont les paroles qui possèdent principalement, dans la société humaine, le pouvoir de signifier ». La présence de préceptes cérémoniels portant sur des gestes figuratifs ne s'imposait donc pas dans la loi ancienne.

En sens contraire, on lit au Deutéronome (4, 13) : « Les dix paroles, il les a écrites sur deux tables de pierre, et alors il m'a chargé de vous enseigner les cérémonies et les ordonnances que vous devrez observer. » Les dix paroles, ce sont les préceptes moraux. Outre ceux-là, il y en a donc d'autres : les préceptes cérémoniels.

Réponse : Nous savons que la loi divine est instituée avant tout pour régler les rapports des hommes avec Dieu, alors que la loi humaine l'est d'abord pour régler les rapports des hommes entre eux. C'est donc dans la mesure où le bien de la communauté humaine y était intéressé que les lois humaines se sont attachées à l'organisation du culte divin; ainsi s'explique le fait, évident chez les païens, qu'elles ont pris quantité de dispositions en matière religieuse selon qu'elles le jugeaient avantageux pour le bien des mœurs. A l'inverse, la loi divine a réglé les rapports des hommes entre eux selon les exigences de sa visée principale, qui était d'aménager leurs rapports avec Dieu. Or l'homme n'entre pas en rapport avec Dieu par les seuls actes intérieurs de l'esprit : croire, espérer, aimer; il le fait aussi par des activités extérieures, par lesquelles il reconnaît qu'il est au service de Dieu. Ces œuvres-là, elles appartiennent au culte et on leur donne le nom de « cérémonies ». Ce mot viendrait de Cereris munia, dons de Cérès, la déesse de la terre, parce que c'étaient primitivement les fruits de la terre qu'on offrait à Dieu ; — à moins que, selon Valère Maxime, ce terme ne se soit introduit chez les Latins du fait qu'après la prise de Rome par les Gaulois, c'est dans une ville voisine, du nom de Céré, que les objets sacrés des Romains furent transportés et entourés de vénération. En tout cas, dans la loi, ce sont les préceptes relatifs au culte divin qui sont spécialement appelés cérémoniels.

Solutions : 1. Le domaine des actes humains inclut aussi le culte de Dieu. Voilà pourquoi la loi ancienne, qui s'adressait à des hommes, connaît des préceptes de cette sorte.

2. Rappelons que les préceptes de la loi naturelle sont des préceptes généraux, et demandent à être déterminés. Ils le sont par la loi humaine ou par la loi divine. Les déterminations apportées par la loi humaine ne sont plus appelées de loi naturelle mais de droit positif; et celles qu'apporte



la loi divine ne se confondent pas davantage avec les préceptes moraux de la loi naturelle. Rendre un culte à Dieu, c'est assurément un acte de vertu qui relève d'un précepte moral; mais les précisions ajoutées à ce précepte, comme honorer Dieu par telles victimes et telles offrandes, relèvent de préceptes cérémoniels. On voit ainsi que les deux domaines sont distincts.

3. Denys rappelle que le divin ne peut se manifester aux hommes que sous des similitudes sensibles. Cependant ces similitudes touchent l'âme davantage si, outre leur expression verbale, elles s'adressent aussi aux sens. C'est pourquoi dans l'Écriture les communications divines ne se transmettent pas seulement en similitudes formulées verbalement, telles que les discours métaphoriques, mais encore en représentations réelles qui frappent les yeux. Tel est le domaine des préceptes cérémoniels.

Article 4 : La loi ancienne contient-elle, en outre, des préceptes judiciaires ?

Objections : 1. S. Augustin observait que « dans la loi ancienne il y a des préceptes touchant la vie qu'il faut mener, et des préceptes concernant la vie qu'il faut signifier ». Voilà, respectivement, les préceptes moraux et les préceptes cérémoniels. Il n'y a pas lieu, en conséquence, de leur adjoindre dans la loi d'autres préceptes, dits judiciaires.

2. Commentant le verset 102 du Psaume 119 « je ne me suis pas écarté de tes jugements », la Glose explique : « de ce que tu as établi comme règle de vie ». Règle de vie, entendons préceptes moraux. Les préceptes judiciaires ne s'en distinguent donc pas.

3. Le jugement est un acte de la vertu de justice : « Le jugement sera conforme à la justice » (Ps 94, 15). Comme les actes de toutes les vertus, sans excepter ceux de la justice, relèvent des préceptes moraux, ceux-ci incluent donc les préceptes judiciaires qui n'en doivent pas être distingués.

En sens contraire, nous lisons au Deutéronome (6, 1) : « Voici les préceptes, les cérémonies et les jugements. » Ici, les préceptes désignent par excellence les préceptes moraux. Il existe donc des préceptes judiciaires, en plus des préceptes moraux et cérémoniels.

Réponse : Il appartient à la loi divine, répétons-le, de régler les rapports des hommes entre eux et à l'égard de Dieu. Cette double compétence, quant à son principe général, est du ressort de la loi naturelle et à cela correspondent les préceptes moraux. Mais quant à son double domaine, elle demande à être déterminée par la loi divine ou la loi humaine. En effet, les principes connus naturellement sont toujours généraux, tant dans l'ordre spéculatif que dans l'ordre pratique. Donc, de même que la détermination du précepte général de rendre un culte à Dieu est assurée par les préceptes cérémoniels, de même la détermination du précepte général d'observer la justice parmi les hommes est assurée par les préceptes judiciaires.

Dès lors, nous pouvons distinguer trois catégories de préceptes dans la loi ancienne : les préceptes moraux, où s'expriment les exigences de la loi naturelle ; les préceptes cérémoniels, déterminations du culte divin ; les préceptes judiciaires, déterminations touchant la pratique de la justice parmi les hommes. C'est pourquoi S. Paul, après avoir dit : « La loi est sainte », ajoute que « le commandement est juste, bon et saint » (Rm 7, 12). La justice vise les préceptes judiciaires; la sainteté évoque les préceptes cérémoniels, car est saint ce qui est consacré à Dieu; quant à la bonté, c'est-à-dire l'honnêteté, elle désigne les préceptes moraux.

Solutions : 1. Les préceptes judiciaires, aussi bien que les préceptes moraux, intéressent la rectitude de la vie humaine ; les uns et les autres constituent donc ensemble le premier membre de la division augustiniennne, les préceptes touchant « la vie qu'il faut mener ».

2. Le jugement est une mise en œuvre de la justice, ce qui suppose une application déterminée de la raison à des objets particuliers. Les préceptes judiciaires ont donc en commun avec les préceptes moraux qu'ils découlent de la raison, et avec les préceptes cérémoniels qu'ils sont des

déterminations de principes généraux. Voilà pourquoi les textes désignent à la fois sous le nom de « jugements » tantôt les préceptes judiciaires et moraux, comme dans le Deutéronome (5, 1) : « Écoute, Israël, les cérémonies et les jugements »; tantôt les préceptes judiciaires et cérémoniels, comme au Lévitique (18, 4) : « Vous accomplirez mes jugements et vous observerez mes préceptes. » Par préceptes, ici, entendez préceptes moraux ; et par jugements, les préceptes cérémoniels et judiciaires.

3. Aux préceptes moraux appartient l'acte de justice en général ; aux préceptes judiciaires, la détermination spécifique de cet acte.

Article 5 : Outre ces trois catégories, la loi ancienne contient-elle encore d'autres préceptes ?

Objections : 1. Aux préceptes judiciaires reviennent les rapports sociaux, pour y mettre en œuvre la justice; aux préceptes cérémoniels, le culte divin, acte de la vertu de religion. Mais il y a encore bien d'autres vertus : la tempérance, la force, la libéralité, et toutes celles qu'on trouve énumérées ailleurs. Quantité d'autres préceptes doivent donc prendre place dans la loi ancienne.

2. « Aime le Seigneur ton Dieu (Dt 11, 1), et observe ses préceptes, ses cérémonies, ses jugements, ses commandements. » Si, par préceptes, on entend les préceptes moraux, il reste une quatrième catégorie : les commandements.

3. Nous lisons encore (Dt 6, 17) : « Garde les préceptes du Seigneur ton Dieu et les témoignages et les cérémonies que je t'ai prescrits. » A la liste précédente, il faut donc ajouter les témoignages.

4. Enfin on lit dans le Psaume (119, 93) « Jamais je n'oublierai tes justifications. » Par quoi, nous dit la Glose, le psalmiste vise la loi. La loi ancienne comportait donc encore des « justifications ».

En sens contraire, on lit dans le Deutéronome (6, 1) : « Voici les préceptes, les cérémonies et les jugements que commande le Seigneur. » Cette division qui figure tout au début de la loi semble exhaustive.

Réponse : Il y a dans une loi des dispositions qui ont le caractère de préceptes, et des dispositions destinées à faire observer les préceptes. Les préceptes prescrivent la conduite à tenir. Pour engager l'homme à s'y conformer il y a deux sortes de considérations : d'une part l'autorité du législateur; d'autre part l'avantage qu'on trouve à les observer, soit qu'on se procure ainsi quelque bien, profit, agrément ou honneur, ou qu'on évite un mal opposé. Il fallait donc que la loi ancienne contint des formules mettant en relief l'autorité divine du législateur, comme par exemple (Dt 6, 4) : « Écoute, Israël, le Seigneur ton Dieu est le seul Dieu » ; ou bien, au début de la Genèse: « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre. » Voilà ce qu'on appelle des témoignages. — Il fallait aussi promettre certaines récompenses à qui observerait la loi, certains châtements à qui la transgresserait. Nous en trouvons un exemple dans le Deutéronome (28, 1) : « Si tu écoutes la voix du Seigneur ton Dieu, il t'élèvera plus haut que toutes les nations, etc. » Ce sont là les justifications, car Dieu fait justice à ceux qu'il récompense ou punit.

Pour ce qui est de la conduite à tenir, seul tombe sous le précepte ce qui est dû à un certain titre. Mais il faut distinguer un double dû : l'un réglé par la raison, l'autre par la détermination de la loi, c'est-à-dire, pour prendre les termes d'Aristote le droit moral et le droit légal.

1° Le dû moral à son tour est de deux sortes quand une conduite est prescrite par la raison, ce peut être à cause de sa nécessité, si l'ordre vertueux n'est pas réalisable autrement, ou à cause de son utilité en vue de mieux assurer cet ordre. Partant, certaines prescriptions ou interdictions morales sont à entendre strictement dans la loi, comme : Tu ne tueras pas, tu ne voleras pas. Ce sont les préceptes proprement dits. Tandis que d'autres prescriptions ou interdictions ne s'imposent pas avec ce caractère de dû rigoureux, mais comme avantageuses. C'est ce qu'on

peut appeler des commandements, à cause de leur valeur d'incitation et de recommandation. Par exemple, l'Exode (22, 26) recommande à qui a reçu un vêtement en gage, de le rendre avant le coucher du soleil. De telles dispositions faisaient dire à S. Jérôme que « dans les préceptes brille la justice, et dans les commandements la charité ».

2° Quant au dû que la loi détermine, dans le domaine humain il relève des préceptes judiciaires, dans le domaine religieux des préceptes cérémoniels.

A moins que l'on ne convienne d'appeler témoignages les dispositions relatives aux peines et aux récompenses, où s'affirme la justice divine ; tandis que les préceptes de la loi dans leur ensemble recevraient le nom de justifications, comme réalisations de la justice légale. — On pourrait encore avancer une autre distinction entre préceptes et commandements, en nommant préceptes ce que Dieu a prescrit par lui-même, et commandements ce qui a été prescrit au nom de Dieu par ses mandataires ; la similitude des mots y invite. — En tout cas, il est clair que tous les préceptes de la loi sont compris dans les trois catégories de préceptes moraux, cérémoniels et judiciaires ; le reste se présente, non au titre de préceptes, mais comme un dispositif en vue de l'observation des préceptes.

Solutions : 1. Parmi les vertus, seule la justice se fonde sur l'idée de dû. Aussi les préceptes moraux ne peuvent-ils être déterminés par une loi que dans la mesure où ils tiennent à la justice. Et la religion, au dire de Cicéron, est elle-même une partie de la justice. Il ne peut donc y avoir de droit légal en dehors des préceptes cérémoniels et judiciaires.

2-3-4. La solution des autres objections ressort clairement de ce qui précède.

Article 6 : Comment la loi ancienne invitait-elle à observer ces préceptes ?

Objections : 1. Il semble qu'elle n'aurait pas dû le faire par des promesses et des menaces temporelles. En effet, l'intention de la loi divine n'est autre que de soumettre l'homme à Dieu par la crainte et l'amour. C'est ce que nous lisons au Deutéronome (10, 12) : « Et maintenant, Israël, que demande de toi le Seigneur ton Dieu, sinon que tu craignes le Seigneur ton Dieu, que tu marches dans ses voies et que tu l'aimes ? » Or la convoitise des biens temporels ne peut qu'éloigner de Dieu : « Le venin qui tue la charité, c'est la convoitise », au jugement de S. Augustin. Promesses et menaces temporelles vont donc à l'encontre de l'intention du législateur, ce qui, selon Aristote, est une tare évidente pour une loi.

2. La loi divine est d'un rang plus élevé que la loi humaine. Or, dans les sciences, nous voyons que les sciences supérieures usent de moyens d'autant plus parfaits qu'elles sont plus parfaites. Du moment que la loi humaine use de menaces ou de promesses temporelles pour amener les hommes au bien, la loi divine ne pouvait rester à ce niveau, mais user de procédés plus nobles.

3. Ce qui échoit indifféremment aux bons et aux méchants ne peut ni récompenser la justice ni punir la faute. Or l'Ecclésiaste (9, 2) remarque à propos des biens et des maux temporels : « Tout arrive également à tous, au juste et à l'impie, au bon et au méchant, à celui qui est pur et à celui qui ne l'est pas, à celui qui sacrifie et à celui qui méprise les sacrifices. » La loi divine a donc eu tort de les introduire dans ses dispositions au titre de récompenses ou de châtiments.

En sens contraire, Dieu dit aux Israélites « Si vous voulez bien m'écouter vous mangerez les produits de la terre ; mais si vous résistez, si vous provoquez ma colère, vous serez dévorés par le glaive » (Is 1, 19).

Réponse : Dans les sciences spéculatives, on est conduit à admettre les conclusions grâce aux moyens termes syllogistiques ; pareillement, quelque loi que l'on considère, c'est par des récompenses et des peines que les sujets sont amenés à en observer les préceptes. Nous voyons aussi que dans les sciences spéculatives il faut présenter les moyens termes au disciple en tenant compte de son niveau actuel ; de là vient qu'il faut, dans les sciences, procéder méthodiquement

pour que l'enseignement débute en partant de ce qui est plus connu. De même, si l'on veut amener quelqu'un à observer des préceptes, on doit mettre en avant les motifs auxquels il est sensible ; c'est ainsi qu'on offre à des enfants, pour les inciter à agir, telles récompenses proportionnées à leur âge. Or nous savons que la loi ancienne était une disposition préparatoire au Christ, comme l'imparfait à l'égard du parfait. Le peuple à qui elle s'adressait était encore imparfait, en comparaison de la perfection qu'allait réaliser le Christ, ce qui permet à S. Paul de comparer ce peuple à un enfant placé sous la férule d'un pédagogue (Gal 3, 24). Si la perfection pour l'homme consiste à mépriser les biens temporels pour s'attacher aux biens spirituels, selon l'enseignement de S. Paul : « J'oublie ce qui est derrière moi, je me porte vers ce qui est en avant... Nous tous les parfaits, ayons ces mêmes sentiments » (Ph 3, 13-15), en revanche les imparfaits désirent les biens temporels, sans perdre Dieu de vue toutefois, tandis que les méchants s'y arrêtent comme à leur fin. La loi ancienne était donc bien dans son rôle en conduisant à Dieu des sujets imparfaits par les motifs temporels capables de les toucher.

Solutions : 1. Le venin mortel pour la charité, c'est la convoitise qui pousse l'homme à placer sa fin dans les biens temporels. Mais obtenir les biens temporels que les imparfaits désirent en vue de Dieu, cela les achemine vers l'amour de Dieu. Entendons en ce sens la parole du Psaume (49, 10): « Il te louera pour les biens dont tu l'auras comblé. »

2. Les peines et récompenses, sanctions de la loi humaine, sont administrées par des hommes ; la loi divine, elle, prévoit des peines et des récompenses qui doivent être appliquées par Dieu. Ainsi la loi divine conserve-t-elle la supériorité des moyens.

3. A lire l'histoire de l'ancienne alliance on constate que sous la loi la situation générale du peuple était toujours prospère tant que la loi était observée ; mais à peine s'écartaient-ils des préceptes de la loi qu'une foule de calamités fondaient sur eux. Toutefois, en certains cas, des particuliers qui observaient la justice de la loi subissaient certaines épreuves ; c'est que, déjà spiritualisés, ils ne s'en détachaient que mieux des sollicitudes temporelles et voyaient leur vertu ainsi confirmée; à moins qu'il ne s'agisse, sous l'écorce des œuvres de la loi parfaitement observées, de ces cœurs tout entiers attachés au temporel et éloignés de Dieu. Ce sont ces derniers que condamne Isaïe (29, 13) : « Ce peuple m'honore en paroles, mais son cœur reste loin de moi. »

Il faut considérer maintenant chaque catégorie des préceptes de la loi ancienne, c'est-à-dire les préceptes moraux (Q. 100), les préceptes cérémoniels (Q. 101-103) et les préceptes judiciaires (Q. 104-105).

### **QUESTION 100 : LES PRÉCEPTES MORAUX DE LA LOI ANCIENNE**

1. Tous les préceptes moraux de la loi ancienne appartiennent-ils à la loi naturelle? — 2. Portent-ils sur des actes de toutes les vertus ? — 3. Tous les préceptes se ramènent-ils aux dix préceptes du décalogue ? — 4. La division des préceptes du décalogue. — 5. Leur dénombrement. — 6. Leur ordre. — 7. Leur présentation. — 8. Souffrent-ils dispense ? — 9. La modalité vertueuse de l'acte tombe-t-elle sous le précepte ? — 10. Et cette modalité que donne la charité ? — 11. Peut-on distinguer d'autres préceptes moraux ? — 12. Les préceptes moraux de la loi ancienne justifient-ils ?

Article 1 : Tous les préceptes moraux de la loi ancienne appartiennent-ils à la loi naturelle ?

Objections : 1. L'Écclésiastique (17, 9) interdit de l'affirmer : « Il leur communique sa discipline, il leur donna en héritage la loi de vie. » Or la discipline ne se confond pas avec la loi

de nature qui ne s'enseigne pas, puisqu'on la possède par instinct de nature. Tous les préceptes moraux ne relèvent donc pas de la loi naturelle.

2. La loi divine est plus parfaite que la loi humaine. Or celle-ci fait à la loi naturelle des additions concernant les bonnes mœurs; on n'en peut douter puisque, la loi naturelle étant la même chez tous, les institutions morales varient ici et là. A bien plus forte raison la loi divine devait-elle donc, touchant les bonnes mœurs, ajouter quelque chose à la loi naturelle.

3. La raison naturelle invite à une certaine bonté morale, mais aussi la foi qui, selon S. Paul, (Ga 5, 6) « agit par l'amour ». Or la foi ne dépend pas de la loi naturelle, car son objet dépasse la raison. Tous les préceptes moraux de la loi divine ne relèvent donc pas de la loi naturelle.

En sens contraire, S. Paul écrit aux Romains (2, 14) : « Les païens qui n'ont pas la loi observent naturellement ses prescriptions. » Et cela s'entend des prescriptions morales. Tous les préceptes moraux de la loi appartiennent donc à la loi de nature.

Réponse : Les préceptes moraux, à la différence des préceptes cérémoniels et judiciaires, sont ceux qui de soi concernent les bonnes mœurs. Or les mœurs humaines se définissent par rapport à la raison, principe propre des actes humains, de sorte qu'on appelle bonnes les mœurs qui s'accordent avec la raison, et mauvaises celles qui s'y opposent. Or, comme tout jugement de la raison spéculative dérive de la connaissance naturelle des premiers principes, tout jugement de la raison pratique dérive, lui aussi, comme on l'a vu, de quelques principes naturellement connus. Mais, selon les cas, le jugement peut procéder différemment. Car il y a dans la conduite humaine des choses si claires qu'un peu d'attention révèle aussitôt, grâce à ces principes premiers et généraux, s'il faut les approuver ou les blâmer. Il en est d'autres en revanche qui ne peuvent être jugées qu'en faisant grande attention aux circonstances particulières ; et il n'est pas donné à tout le monde, mais seulement aux sages, de se livrer à cette étude attentive, de même qu'il n'appartient pas au vulgaire, mais seulement au philosophe, d'examiner les conclusions particulières du savoir. Il y en a enfin que l'homme ne peut discerner sans l'aide d'une révélation divine, comme il arrive en matière de foi.

Étant donc admis que les préceptes moraux concernent les bonnes mœurs, que celles-ci s'accordent avec la raison et que tout jugement de la raison humaine dérive en quelque façon de la raison naturelle, il est clair que tous les préceptes moraux appartiennent à la loi naturelle. Mais ici on distinguera. Tantôt la raison naturelle de chacun, par ses propres moyens, discerne immédiatement ce qu'il faut faire ou ne pas faire; ainsi : Tu honoreras tes père et mère, tu ne tueras point, tu ne commettras pas de vol; les préceptes de cette sorte appartiennent purement et simplement à la loi naturelle. Tantôt une étude plus pénétrante permet aux sages de discerner ce qu'il y a lieu de faire: ces derniers préceptes, bien qu'ils appartiennent à la loi de nature, exigent toutefois que les simples en soient instruits par l'enseignement des sages ; ainsi : « Lève-toi devant une tête blanche et honore la personne du vieillard » (Lv 19, 32), et d'autres préceptes analogues. Il y a enfin des jugements que la raison humaine ne peut porter si elle n'est instruite par Dieu, notre maître en choses divines; par exemple : Tu ne feras pas d'image taillée ni de représentation, tu ne prendras pas en vain le nom de ton Dieu.

Tout cela donne la réponse aux objections.

Article 2 : Les préceptes moraux de la loi ancienne portent-ils sur les actes de toutes les vertus ?

Objections : 1. L'observation des préceptes de la loi ancienne porte le nom de justification ; le Psaume (119) l'entend en ce sens : « Je garderai tes justifications. » Mais ce terme signifie : mise en œuvre de la justice. Les préceptes moraux portent donc exclusivement sur des actes de justice.

2. Tout ce qui tombe sous le précepte est à considérer comme dû. Or l'idée de dû ne met pas en cause les autres vertus, mais la seule justice, dont c'est l'acte propre de rendre à chacun son dû.

Les préceptes moraux de la loi portent donc uniquement sur les actes de la justice et nullement sur les actes d'autres vertus.

3. S. Isidore dit que toute législation a pour but le bien commun. Mais, selon Aristote, parmi les vertus, seule la justice regarde le bien commun. Les préceptes moraux ne concernent donc que les actes de la justice.

En sens contraire, S. Ambroise définit le péché : « Une transgression de la loi divine, une désobéissance aux ordres du ciel. » Comme les péchés s'opposent aux actes de toutes les vertus, la loi divine connaît donc des actes de toutes les vertus.

Réponse : Il a été établi plus haut, que les préceptes de la loi se rapportent au bien commun. Il s'ensuit que les préceptes d'une loi doivent se différencier selon les types de communauté : aussi Aristote enseigne-t-il que la législation ne doit pas être la même si la cité est gouvernée par un roi, ou par le peuple, ou par un certain nombre de citoyens importants. Or ce n'est pas au même type de communauté que se réfèrent la loi humaine et la loi divine. La loi humaine vise une communauté civile, celle qui s'établit entre les hommes par le moyen d'activités extérieures, puisque c'est par de tels actes que les hommes entrent en rapports les uns avec les autres. Les rapports de cette sorte sont du ressort de la justice, spécialement qualifiée pour l'organisation des rapports sociaux parmi les hommes. C'est pourquoi les préceptes proposés par la loi humaine n'intéressent que les actes de justice ; si des actes d'autres vertus sont prescrits, c'est dans la mesure seulement où ces actes revêtent un caractère de justice, ainsi que l'explique Aristote.

Mais, avec la loi divine, la communauté en cause est celle des hommes envers Dieu, soit dans la vie présente soit dans la vie future ; aussi les préceptes que cette loi propose ne négligent rien de ce qui peut disposer l'humanité à ces bons rapports avec Dieu. Et comme c'est par la raison, faculté spirituelle où s'inscrit l'image divine, que l'homme entre en communication avec Dieu, les préceptes de la loi divine embrassent toutes les dispositions propres à mettre la raison humaine en cette condition favorable. Or c'est le fait des actes de toutes les vertus : les vertus intellectuelles dirigent la raison dans ses activités propres, et les vertus morales dirigent l'activité rationnelle dans le domaine des passions intérieures et des opérations extérieures. Il est donc évident que les préceptes posés par la loi divine doivent s'occuper des actes de toutes les vertus. Observons toutefois que certaines dispositions, indispensables au maintien de l'ordre vertueux, c'est-à-dire de l'ordre de raison, tombent sous l'obligation du précepte, tandis que d'autres dispositions, intéressant le parfait développement de la vertu, relèvent des exhortations du conseil.

Solutions : 1. Même si les préceptes de la loi mettent en œuvre les autres vertus, le fait de les observer mérite le nom de justifications, car c'est justice pour l'homme d'obéir à Dieu, et c'est justice aussi, pour tout ce qui est dans l'homme, d'être soumis à la raison.

2. La justice proprement dite considère la dette d'un homme à l'égard d'un autre homme; mais les autres vertus considèrent toutes ce que les puissances inférieures doivent à la raison. Aristote tenait compte de cette dette lorsqu'il mentionnait une sorte de justice métaphorique.

3. La réponse est claire : on vient de dire qu'il y a différents types de communauté.

Article 3 : Tous les préceptes moraux de la loi ancienne se ramènent-ils aux dix préceptes du décalogue ?

Objections : 1. L'évangile selon S. Matthieu (22, 37) dit que les premiers et principaux préceptes de la loi sont: « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu » et « Tu aimeras ton prochain ». Or ces préceptes, qui sont bien deux préceptes moraux, ne figurent pas dans le décalogue.

2. Les préceptes moraux ne se ramènent pas aux préceptes cérémoniels, c'est plutôt l'inverse. Or il y a dans le décalogue un précepte cérémoniel : « Souviens-toi de sanctifier le sabbat. » Donc les préceptes moraux ne se ramènent pas à tous les préceptes du décalogue.

3. Les préceptes moraux s'étendent à tous les actes vertueux. Mais que l'on passe en revue tous les préceptes du décalogue, on n'y trouvera que des préceptes touchant les actes de la justice. Les préceptes du décalogue n'embrassent donc pas tous les préceptes moraux.

En sens contraire, à propos du texte de S. Matthieu (5, 11) : « Bienheureux serez-vous quand on vous maudira », la Glose explique que « Moïse propose dix préceptes, pour les développer ensuite en détail. » Ainsi tous les préceptes de la loi détaillent en quelque sorte les préceptes du décalogue.

Réponse : Les préceptes du décalogue diffèrent des autres préceptes en ce que, lisons-nous, Dieu les a présentés lui-même au peuple, tandis qu'il a présenté les autres par l'intermédiaire de Moïse. Appartiennent donc au décalogue les préceptes dont l'homme reçoit lui-même de Dieu la connaissance. Or c'est le cas de ceux qu'après une brève réflexion on peut conclure des premiers principes généraux, et aussi de ceux que nous fait immédiatement connaître la foi infusée par Dieu. Il y a donc deux sortes de préceptes qui ne figurent pas au décalogue : d'une part les préceptes premiers et généraux, qui n'ont pas besoin d'être déclarés autrement que par leur insertion dans la raison naturelle au titre de connaissance immédiate, comme de ne faire tort à personne, et autres du même genre ; et d'autre part ceux dont la convenance rationnelle se découvre aux sages après une étude attentive, car c'est à travers l'enseignement des sages que ces préceptes parviennent de Dieu au peuple.

Cependant l'on peut dire que ces deux catégories de préceptes sont contenues dans le décalogue, chacune à sa manière : les préceptes premiers et généraux s'y trouvent comme les principes dans leurs conclusions prochaines ; les préceptes connus par l'intermédiaire des sages y sont contenus, inversement, comme les conclusions dans leurs principes.

Solutions : 1. Ces deux grands préceptes sont les préceptes premiers et généraux de la loi naturelle, que la raison humaine connaît immédiatement, par la nature ou par la foi. Et ainsi tous les préceptes du décalogue se rapportent à ces deux-là comme les conclusions aux principes généraux.

2. Le précepte du sabbat est à certains égards un précepte moral, en ce qu'il prescrit à l'homme de vaquer un certain temps aux choses de Dieu : « Arrêtez et voyez que je suis Dieu. » (Ps 46, 11) C'est par là qu'il prend rang dans les préceptes du décalogue et non par le fait qu'il fixe un temps déterminé ; à cet égard, en effet, c'est un précepte cérémoniel.

3. Dans les autres vertus l'idée de dette ne ressort pas avec la même évidence que dans la justice ; aussi, pour le peuple, les préceptes qui concernent leurs actes ne s'imposent pas au même degré que ceux qui concernent les actes de la justice. Voilà pourquoi ce sont précisément ces derniers qui relèvent des préceptes du décalogue, premiers éléments de la loi.

Article 4 : La division des préceptes du décalogue ?

Objections : 1. Religion et foi sont deux vertus distinctes, réclamant deux préceptes puisque les préceptes portent sur les actes des vertus. Or la clause initiale du décalogue, où S. Augustin ne reconnaît qu'un précepte, touche d'abord la foi. « Tu n'auras pas d'autres dieux devant moi » puis le culte, c'est-à-dire la religion : « Tu ne feras pas d'image taillée etc. » Il y a là en réalité deux préceptes.

2. Les préceptes affirmatifs comme : Honore ton père et ta mère, et les préceptes négatifs comme : Tu ne tueras point, sont distingués dans la loi. Or, toujours au début du décalogue, une affirmation : « je suis le Seigneur ton Dieu », est réunie à une disposition négative : « Tu n'auras

pas d'autres dieux devant moi ». Cela fait deux préceptes, alors que S. Augustin n'en compte qu'un.

3. « Je n'aurais pas connu la convoitise, écrit S. Paul aux Romains (7, 7), si la loi n'avait édicté : « Tu ne convoiteras pas. » Ce précepte se présente donc comme unique. Alors il ne fallait pas distinguer deux préceptes au sujet de la convoitise.

En sens contraire, s'impose l'autorité de S. Augustin qui compte trois préceptes regardant Dieu et sept préceptes regardant le prochain.

Réponse : Suivant les auteurs, les préceptes du décalogue se répartissent de manières différentes. Hésychius, à propos de ce passage du Lévitique (26, 26) : « Dix femmes boulangeront dans un seul four », estime que le précepte du sabbat n'appartient pas au décalogue parce qu'il ne doit pas être observé, au sens littéral, en tout temps. Il n'en distingue pas moins quatre préceptes à l'égard de Dieu : 1. « je suis le Seigneur ton Dieu ». 2. « Tu n'auras pas d'autres dieux devant moi » (cette division des deux premiers préceptes est admise également par S. Jérôme). 3. « Tu ne te feras pas d'image taillée ». 4. « Tu ne prendras pas en vain le nom de ton Dieu ». Après quoi il distingue six préceptes regardant le prochain : 1. « Honore ton père et ta mère ». 2. « Tu ne tueras point ». 3. « Tu ne commettras pas d'adultère ». 4. « Tu ne déroberas point ». 5. « Tu ne porteras pas de faux témoignages ». 6. « Tu ne convoiteras point ».

Mais cette répartition offre un double inconvénient : le précepte relatif à l'observance du sabbat ne doit pas figurer dans le décalogue s'il lui est étranger. De plus, comme « nul ne peut servir deux maîtres » (Mt 6, 24), les clauses : « je suis le Seigneur ton Dieu », et : « Tu n'auras pas d'autres dieux devant moi », expriment une seule et même idée et relèvent d'un unique précepte. Aussi Origène -, qui distingue lui aussi quatre préceptes à l'égard de Dieu, ne voit-il là qu'un seul précepte. Pour lui, les trois suivants seraient : « Tu ne feras pas d'image taillée. Tu ne prendras pas le nom de ton Dieu en vain » et : « Souviens-toi de sanctifier le jour du sabbat ». Quant aux six derniers préceptes, il les détaille comme Hésychius.

Toutefois les images taillées et les représentations sont interdites uniquement pour éviter qu'on les révère comme des dieux (car, dans le tabernacle, Dieu fit placer des images de Séraphins) ; S. Augustin était donc fondé à réunir sous un seul précepte les clauses : « Tu n'auras pas d'autres dieux devant moi », et : « Tu ne feras pas d'image taillée ». D'autre part, il dédouble l'interdiction de la convoitise en deux préceptes relatifs à la convoitise du bien d'autrui et à celle de la femme d'autrui : en effet, cette dernière relève de la convoitise de la chair, dans l'ordre de la génération, tandis que la convoitise des autres biens qui sont désirés en vue de la possession relève de la convoitise des yeux. On obtient, en suivant S. Augustin, un classement plus juste, avec trois préceptes envers Dieu et sept relatifs au prochain.

Solutions : 1. Le culte n'étant qu'une sorte de protestation de foi, il n'y a pas lieu de donner séparément les préceptes en matière de religion et les préceptes en matière de foi. Cependant, les préceptes de religion doivent être donnés de préférence à ceux de la foi parce que le précepte de la foi, comme celui de la dilection, est présupposé aux préceptes du décalogue. De même en effet que les premiers préceptes généraux de la loi de nature sont évidents pour tout être raisonnable et ne demandent aucune promulgation, de même croire en Dieu est une vérité première et évidente pour qui a la foi : « Celui qui s'approche de Dieu doit croire que Dieu existe », dit l'épître aux Hébreux (11, 6). Il n'est pas besoin pour cela d'autre promulgation que le don divin de la foi.

2. Les préceptes affirmatifs se distinguent des négatifs quand l'un n'est pas inclus dans l'autre ; par exemple, honorer ses parents n'inclut pas qu'on ne tuera personne, ni inversement. Mais si l'affirmatif est contenu dans le négatif ou réciproquement, il n'y a pas matière à préceptes distincts. Ainsi le précepte de ne pas voler implique celui de respecter le bien d'autrui ou d'en



faire restitution. Pour la même raison, cela ne fait pas deux préceptes différents de croire en Dieu et de ne pas croire en d'autres dieux.

3. L'Apôtre peut parler au singulier d'un précepte relatif à la convoitise, parce qu'il y a une idée générale commune qui se retrouve en toute convoitise. Mais dans le détail il existe des types différents de convoitise, ce qui amène S. Augustin à distinguer plusieurs préceptes en cette matière ; la diversité des actes et des objets, selon le Philosophe, fonde en effet des espèces différentes de convoitise.

Article 5 : Le dénombrement des préceptes du décalogue est-il satisfaisant ?

Objections : 1. « Transgresser la loi divine, désobéir aux ordres du ciel », c'est ainsi que S. Ambroise définit le péché. Or on distingue les péchés suivant qu'on les commet contre Dieu, contre le prochain ou contre soi-même. L'énumération des préceptes du décalogue n'est donc pas suffisante, puisque, s'il s'y trouve des préceptes relatifs à Dieu et au prochain, on n'en trouve aucun pour diriger l'homme envers soi-même.

2. Le culte divin appelait, tout autant que l'observance du sabbat, celle des autres fêtes, ainsi que l'offrande des sacrifices. Le décalogue mentionne l'observance du sabbat, mais aurait dû comporter quelques préceptes relatifs aux autres fêtes et aux sacrifices rituels.

3. Contre Dieu, on pèche non seulement par le parjure, mais encore par le blasphème, voire par toute fausseté s'opposant à l'enseignement divin. A côté du précepte interdisant le parjure « Tu ne prendras pas le nom de ton Dieu en vain », le décalogue devait donc, par des préceptes spéciaux, interdire les péchés de blasphème et d'enseignement hétérodoxe.

4. L'homme chérit naturellement ses parents, mais aussi ses enfants ; d'ailleurs la charité embrasse le prochain dans son ensemble. Puisque les préceptes du décalogue sont ordonnés à la charité, selon le mot de S. Paul : « La charité est la fin du précepte » (1 Tm 1, 5), outre celui qui concerne les parents, il en fallait aussi touchant les enfants et les autres catégories de prochain.

5. En toute espèce de péché, on peut pécher par pensée et par action. Or voici des espèces de péchés, le vol et l'adultère, qui font l'objet d'une double interdiction, l'une portant sur le péché d'action : « Tu ne commettras pas d'adultère, Tu ne déroberas pas », l'autre portant sur le péché de pensée : « Tu ne convoiteras pas le bien d'autrui, Tu ne désireras pas sa femme. » Il fallait en faire autant pour le péché d'homicide et de faux témoignage.

6. Le péché peut naître d'un désordre de l'irascible aussi bien que d'un désordre du concupiscible. Puisqu'il y a des préceptes pour mettre en garde contre une convoitise désordonnée, il devait aussi y en avoir pour empêcher le désordre de l'irascible. Bref, on a le sentiment que ce nombre de dix pour les préceptes du décalogue n'est pas satisfaisant.

En sens contraire, il est écrit au Deutéronome (4, 13) : « Dieu vous a fait connaître son alliance qu'il vous a commandé d'observer, et les dix paroles qu'il a écrites sur deux tables de pierre. »

Réponse : On l'a dit plus haut, de même que les préceptes de la loi humaine disposent l'homme en vue d'une société humaine, de même les préceptes de la loi divine disposent l'homme en vue d'une sorte de société ou de cité des hommes soumise à Dieu. Or deux conditions sont requises si l'on veut vivre des jours heureux dans une société : d'abord se comporter comme il faut envers celui qui exerce l'autorité, ensuite être en règle avec les autres membres et compagnons engagés dans cette société. Il faut donc que la loi divine édicte d'abord certains préceptes qui règlent les rapports de l'homme avec Dieu, puis d'autres préceptes qui règlent les rapports de chacun avec ceux qui, comme lui et près de lui, vivent sous l'autorité de Dieu.

Au chef de la société, l'homme doit fidélité, respect et service. La fidélité au maître empêche essentiellement que l'hommage de souveraineté soit accordé à aucun autre ; telle est la signification du premier précepte : « Tu n'auras pas d'autres dieux. » — Le respect du maître

veut qu'on s'abstienne à son égard de toute attitude offensante et c'est l'objet du second précepte : « Tu ne prendras pas en vain le nom du Seigneur ton Dieu. » — Le maître a droit au service, en contrepartie des bienfaits qu'il dispense à ses sujets, et le troisième précepte y pourvoit, par la sanctification du sabbat en mémoire de la création.

Les justes rapports avec le prochain supposent deux conditions. A un titre spécial, il faut s'acquitter de ce que l'on doit envers ceux dont on a reçu : ici se place le précepte touchant le respect des parents. — A un titre général, envers tous sans exception, ne léser personne, ni de fait, ni en parole, ni en pensée. Par voie de fait, on nuit au prochain dans sa personne même, par atteinte à l'intégrité de son être, d'où suit la clause prohibitive : « Tu ne tueras point », — ou dans la personne qui lui est conjointe aux fins de la procréation, et cela est interdit par le précepte : « Tu ne commettras pas d'adultère » ; — ou dans les biens qu'il possède et qui servent les deux buts susdits, ce qui est écarté par le précepte : « Tu ne déroberas pas ». Enfin la prohibition du faux témoignage réprime le péché de parole, et celle de la convoitise le péché de pensée.

On pourrait aussi appliquer cette division aux trois préceptes qui regardent Dieu. Le premier concerne l'action : « Tu ne feras pas d'image taillée » ; le second la parole : « Tu ne prendras pas en vain le nom de ton Dieu », le troisième regarde les pensées, car la sanctification du sabbat, entendue comme un précepte moral, veut que la pensée se repose en Dieu. — S. Augustin dit encore autrement que, par le premier précepte, nous révérans l'unité du principe premier, par le second la vérité divine, et par le troisième la bonté de Dieu qui nous sanctifie et en qui nous trouvons le repos comme en notre fin.

Solutions : 1. La première difficulté comporte une double réponse. 1° Les préceptes du décalogue sont relatifs aux préceptes de la charité ; or, s'il était nécessaire de prescrire à l'homme d'aimer Dieu et le prochain, la loi naturelle ayant été en cela obnubilée par le péché, cela n'était pas nécessaire en ce qui regarde l'amour de soi-même, parce que sur ce point la loi naturelle gardait sa force ; — ou encore parce que l'amour de soi est inclus dans l'amour de Dieu et du prochain, vu que s'aimer vraiment, c'est se rapporter à Dieu. C'est encore une raison pour que le décalogue ne contienne de préceptes que relativement au prochain et à Dieu. — 2° Les préceptes du décalogue sont ceux que le peuple a reçus de Dieu sans intermédiaire ; le Deutéronome (10, 4) le dit expressément : « Dieu a écrit sur les tables ce qu'il avait déjà écrit, les dix paroles que le Seigneur vous a adressées. » C'est donc une nécessité pour les préceptes du décalogue de pouvoir être compris immédiatement de tous les esprits. Or l'idée de précepte évoque essentiellement celle d'une dette ; et que l'on soit tenu d'une dette envers Dieu ou envers le prochain, c'est ce que l'on comprend aisément, surtout si l'on a la foi ; mais que l'homme soit tenu d'une dette rigoureuse envers soi-même et non envers autrui, cela ne saute pas aux yeux, car de prime abord chacun se sent libre dans les affaires qui ne concernent que soi. Aussi les préceptes qui interdisent à l'homme de se manquer à soi-même sont-ils communiqués au peuple par l'intermédiaire des sages qui l'instruisent, et ils ne relèvent pas du décalogue.

2. Toute les fêtes de la loi ancienne ont été instituées pour commémorer un bienfait de Dieu reçu dans le passé, ou pour préfigurer un bienfait à venir. Et c'est aux mêmes intentions que répondaient toutes les offrandes de sacrifices. Or, parmi tous les bienfaits divins dignes d'être commémorés le premier et le principal était celui de la création; c'est lui qui est rappelé dans la célébration du sabbat, puisque le fondement de ce précepte, selon l'Exode (20, 11), c'est que « Dieu fit le ciel et la terre en six jours ». Quant aux bienfaits à venir qui devaient être préfigurés, celui qui dépasse et achève tous les autres était le repos de l'âme en Dieu, ici-bas par la grâce, au jour futur par la gloire ; cela aussi était représenté par la célébration du sabbat au sens où

l'entendait Isaïe (58, 13) : « Si tu évites de fouler aux pieds le sabbat, de suivre ton penchant en mon saint jour; si tu l'appelles sabbat de délices, et vénérable le jour saint du Seigneur. » A ces bienfaits-là tous les cœurs, surtout s'ils ont la foi, accordent le premier rang et une importance suprême ; tandis que les bienfaits célébrés au cours des autres solennités n'avaient qu'un caractère partiel et provisoire : ainsi le rite pascal rappelait un bienfait passé, la délivrance d'Égypte, et annonçait la passion du Christ, cet événement qui s'est accompli à un moment du temps et qui nous fit entrer dans le repos d'un sabbat spirituel. On comprend donc que le sabbat, à l'exclusion de toute autre solennité et des sacrifices, soit seul mentionné parmi les préceptes du décalogue.

3. « Les hommes, dit l'épître aux Hébreux (6, 16), jurent par plus grand qu'eux, et toute contestation se termine par la garantie du serment. » On voit que tout le monde peut être amené à faire un serment, et donc qu'un précepte spécial du décalogue devait, en cette matière, exclure tout désordre. Mais le péché de fausseté dans la doctrine n'étant le fait que de quelques-uns, le décalogue n'avait pas à en faire état. Du reste, ce péché se trouve interdit, en un certain sens, par le précepte : « Tu ne prendras pas en vain le nom de ton Dieu », qu'une glose éclaire par cet exemple : Ne pas dire que le Christ serait une créature.

4. Ne léser personne est une requête immédiate de la raison naturelle, et les préceptes qui interdisent de nuire s'adressent à tout le monde. Mais intervenir positivement en faveur d'autrui, cela n'est pas dicté aussitôt par la raison naturelle, sauf s'il s'agit d'une dette. Or le devoir du fils à l'égard du père est si manifeste qu'il échappe à toute discussion, le père étant principe dans l'ordre de la génération et de l'existence, de l'éducation et de l'instruction. C'est pourquoi, en dehors des parents, nul précepte du décalogue ne prescrit de servir ou d'honorer qui que ce soit. Les parents, en revanche, au titre des bienfaits reçus, seraient plutôt les créanciers que les débiteurs de leurs enfants. — De plus, l'enfant est quelque chose de son père, remarque Aristote et « les pères aiment leurs enfants comme une part d'eux-mêmes ». Les raisons qui font que le décalogue n'impose à l'homme aucun précepte envers soi-même valent aussi touchant l'amour de ses enfants.

5. La délectation de l'adultère, l'avantage des richesses sont intrinsèquement désirables, à raison de leur caractère délectable ou utile ; il fallait donc, ici, exclure non seulement l'acte, mais le désir. Au contraire, le prochain et la vérité étant naturellement objet d'amour, il y a quelque chose de si répugnant en soi dans le meurtre et le mensonge, qu'il faut, pour les désirer, quelque autre motif ; par conséquent il suffisait à leur sujet de prohiber l'acte, sans mentionner le désir.

6. On sait que toutes les passions de l'irascible dérivent des passions du concupiscible. Dans ces premiers éléments de la loi que sont les préceptes du décalogue on n'avait donc pas à faire état des premières, mais seulement des secondes.

Article 6 : L'ordre des dix préceptes dans le décalogue est-il satisfaisant ?

Objections : 1. L'amour du prochain précède l'amour de Dieu, le prochain nous étant plus connu que Dieu : « Comment, demande S. Jean dans sa première épître (4, 20), peut-on aimer Dieu qu'on ne voit pas, si l'on n'aime pas son frère que l'on voit ? » Or les préceptes relatifs à l'amour de Dieu occupent les trois premières places dans le décalogue, et les préceptes relatifs à l'amour du prochain les sept autres. L'ordre des préceptes dans le décalogue n'est donc pas satisfaisant.

2. Les préceptes affirmatifs commandent l'exercice des vertus, et les préceptes négatifs interdisent les actes vicieux. S'il est vrai, comme le pense Boèce, qu'il faille extirper les vices avant d'implanter les vertus, il fallait, dans la liste des préceptes relatifs au prochain, faire passer les préceptes négatifs avant les préceptes affirmatifs.

3. Dans l'activité humaine dont s'occupent les préceptes de la loi, il y a priorité de la pensée sur la parole et sur l'action extérieure. C'est donc à tort que les préceptes interdisant la convoitise, préceptes qui visent des péchés de pensée, obtiennent la dernière place.

En sens contraire, « ce qui vient de Dieu est ordonné », dit S. Paul (Rm 13, 1). Les préceptes du décalogue ont été donnés immédiatement par Dieu, comme on l'a vu. Ils sont donc dans l'ordre qui convient.

Réponse : Nous savons déjà que les préceptes du décalogue formulent des données immédiatement accessibles à l'esprit humain. Or il paraît bien qu'une donnée est d'autant plus accessible à la raison que son contraire y est opposé davantage et plus gravement . Et comme c'est dans la fin que l'ordre de la raison trouve son principe, ce qui par-dessus tout s'oppose à la raison, c'est le dérèglement au regard de la fin. Or la fin de la vie et de la société humaine est Dieu. Le décalogue devait donc, dans ses premiers préceptes, organiser les rapports de l'homme avec Dieu, puisque ce les contrarie est le plus grave de tous les maux. Il en va de même dans une armée où le chef, à l'instar d'une fin, joue un rôle ordonnateur : avant tout, le soldat doit être soumis au chef, si bien que la faute suprême serait l'insubordination ; ensuite le soldat doit entretenir avec les autres les rapports qui conviennent.

Parmi les préceptes qui règlent nos rapports avec Dieu, nous trouvons en premier lieu que l'homme lui soit fidèlement soumis, sans aucune collusion avec ses ennemis. Ensuite, que l'homme lui témoigne de la révérence, et enfin qu'il s'applique à le servir. Dans une armée aussi il est plus grave pour un soldat de pécher par trahison en pactisant avec l'ennemi que de manquer de respect envers le chef, et ceci est plus grave qu'une certaine insuffisance dans le service du chef.

Passons aux préceptes qui règlent les rapports avec le prochain. Sans conteste, il est plus contraire à la raison et c'est un péché plus grave de manquer à ce que l'on doit à l'égard des personnes envers qui l'on est le plus obligé. Et ainsi vient en tête de ces préceptes celui qui regarde les parents. Mais les autres se classent aussi selon la gravité des péchés. Il est plus grave, plus contraire à la raison, de pécher par action que par parole, et de pécher par parole que par pensée. Et parmi les péchés en action, l'homicide qui supprime une vie humaine déjà existante est plus grave que l'adultère qui rend incertaine une filiation; et l'adultère est plus grave que le vol, qui ne s'en prend qu'à des biens extérieurs.

Solutions : 1. Suivant les lois de la connaissance sensible, le prochain nous est connu plus que Dieu ; néanmoins, nous verrons au traité de la charité que l'amour de Dieu est la raison de l'amour du prochain . L'ordre des préceptes s'en trouve justifié.

2. Comme Dieu est principe d'être pour tout l'univers, le père est aussi un principe d'être pour le fils ; on conçoit donc bien que le précepte relatif aux parents fasse suite aux préceptes qui regardent Dieu. Quant à l'argument allégué, il ne vaut que si les préceptes affirmatifs et les préceptes négatifs se rapportent à une seule et même catégorie d'actes. Et même en ce cas il ne vaut pas absolument, car si dans l'ordre de réalisation il est vrai que l'on doit extirper les vices avant d'implanter les vertus, comme le suggère le Psaume (34, 15) : « Détourne-toi du mal et fais le bien », et Isaïe (1, 16 s) : « Cessez de mal faire et apprenez à faire le bien », il reste que dans l'ordre de la connaissance la vertu précède le péché, parce que, selon l'observation d'Aristote, « ce qui est droit fait connaître ce qui est tordu ». Et au dire de S. Paul aux Romains (3, 20), « c'est la loi qui donne la connaissance du péché ». Ce serait donc un argument pour donner la priorité aux préceptes affirmatifs. Pourtant telle n'est pas la raison, mais bien celle qu'on a donnée ci-dessus, qui explique l'ordre des préceptes. Parmi les préceptes de la première table,

qui regardent Dieu, c'est le précepte affirmatif qui vient en dernier lieu, parce que sa transgression entraîne une moindre culpabilité.

3. Bien que le péché en pensée soit le premier dans l'exécution, son interdiction ne vient qu'ensuite à notre esprit.

Article 7 : La présentation des préceptes du décalogue ?

Objections : 1. Elle ne semble pas heureuse. Les préceptes affirmatifs prescrivent les actes vertueux, et les préceptes négatifs interdisent les actes vicieux; mais cette opposition du vice à la vertu se vérifie en tout domaine, et donc c'est en tout domaine réglé par les préceptes du décalogue qu'il y avait lieu de poser un précepte négatif. Quelques échantillons de chaque espèce ne suffisent pas.

2. Pour S. Isidore « toute loi se fonde sur une raison ». Cette raison devait être exprimée non seulement à propos du premier et du troisième préceptes, mais à propos de tous les préceptes du décalogue puisque tous appartiennent à la loi divine.

3. En observant les préceptes, on mérite de Dieu une récompense, et les récompenses sont l'objet de promesses divines. Une promesse devait donc accompagner chacun des préceptes, et non pas seulement le premier et le quatrième.

4. La loi ancienne s'appelle loi de crainte parce qu'elle faisait observer les préceptes sous la menace de châtiments. Comme tous les préceptes du décalogue appartiennent à la loi ancienne, tous devraient être assortis d'une telle menace, et pas seulement le premier et le deuxième.

5. Tous les préceptes de Dieu doivent être gravés dans la mémoire : « Inscris-les, lit-on dans les Proverbes (3, 3), sur les tablettes de ton cœur. » Il est donc anormal qu'on ne fasse appel à la mémoire que pour le troisième précepte. Tout cela donne à penser que les préceptes du décalogue sont mal présentés.

En sens contraire, le livre de la Sagesse (11, 21) assure que « Dieu a tout fait avec nombre, poids et mesure ». Quand il formulait les préceptes de sa loi il a dû tout spécialement procéder d'une manière appropriée.

Réponse : Une sagesse sans défaut habite les préceptes de la loi divine, ce qui fait dire au Deutéronome (4, 6) : « C'est là votre sagesse et votre intelligence aux yeux des nations. »

Comme le propre du sage est de tout disposer comme il faut et avec ordre, la présentation des préceptes de la loi est évidemment satisfaisante.

Solutions : 1. Toute affirmation entraîne la négation de son contraire, mais la négation d'un terme n'entraîne pas toujours l'affirmation du terme opposé. Ainsi, qu'une chose soit blanche, il s'ensuit qu'elle n'est pas noire ; mais de ce qu'elle ne soit pas noire, il ne s'ensuit pas qu'elle est blanche, car la négation a plus d'extension que l'affirmation. Ainsi, ne faire tort à personne est un précepte négatif qui, suivant la dictée première de la raison, s'étend à plus de personnes que l'obligation de rendre un service ou d'intervenir effectivement en faveur de quelqu'un. Mais la première dictée de la raison prescrit à l'homme qu'il doit service ou bienfait à ceux dont il a reçu, jusqu'à ce qu'il se trouve quitte. Or il y a deux êtres, Dieu et le père, dont les bienfaits sont tels que nul n'est jamais quitte à leur endroit, comme l'a noté Aristote. Il suffisait donc de deux préceptes affirmatifs, l'un d'honorer les parents, l'autre de célébrer le sabbat en mémoire des bienfaits de Dieu.

2. Les préceptes qui sont purement moraux n'ont pas besoin qu'on en exprime le motif, celui-ci étant évident. Mais parfois au précepte s'ajoute un élément cérémonial, ou encore une détermination du précepte moral universel. C'est le cas du premier précepte : « Tu ne feras pas d'image taillée », et du troisième où le jour du sabbat est déterminé. Dans l'un et l'autre cas il y avait donc lieu de marquer le motif du précepte.

3. Les hommes n'agissent le plus souvent que dans leur intérêt. C'est pourquoi il fallait assortir d'une promesse de récompense les préceptes qui pouvaient paraître sans profit ou même onéreux. Or les parents sont sur le déclin, on n'attend plus rien d'eux; aussi une promesse est-elle attachée au précepte de les honorer. Il en va de même pour l'interdiction de l'idolâtrie, précepte qui semblait empêcher les avantages apparents que l'on escompte d'un pacte avec les démons.

4. Les peines sont nécessaires surtout pour retenir ceux qui sont enclins au mal, explique Aristote. Les préceptes de la loi ne se présentent donc que dans les domaines où l'on constate une pente vers le mal. Ainsi la pratique générale des nations païennes invitait à l'idolâtrie, et l'on était exposé au parjure par la fréquence même des serments : les deux préceptes correspondants furent donc accompagnés d'une menace.

5. Le précepte du sabbat étant commémoratif d'un bienfait passé, il lui appartenait de faire appel à la mémoire. — On pourrait dire aussi qu'à ce précepte est annexée une détermination qui ne relève pas de la loi naturelle et qu'à ce titre il méritait spécialement d'être gravé dans la mémoire.

Article 8 : Les préceptes du décalogue souffrent-ils dispense ?

Objections : 1. Les préceptes du décalogue sont du droit de nature ; mais ce droit, constate Aristote, est, comme la nature même de l'homme, sujet à des changements et à des défaillances. Or quand une loi est en défaut touchant certains cas particuliers, on sait qu'il y a lieu d'en dispenser.

2. Ce que l'homme peut à l'égard de la loi humaine, Dieu le peut à l'égard de la loi divine. Puisque l'homme peut dispenser des préceptes d'une loi établie par l'homme, Dieu qui a établi les préceptes du décalogue peut en dispenser ; et puisque les supérieurs tiennent sur terre la place de Dieu, selon ce mot de S. Paul (2 Co 2, 10) : « Si j'ai accordé quelque chose, je l'ai fait pour vous au nom du Christ », il s'ensuit que les supérieurs peuvent aussi dispenser des préceptes du décalogue.

3. L'interdiction de l'homicide est un précepte du décalogue dont les hommes dispensent manifestement : selon les dispositions de la loi humaine il est légitime de mettre à mort certains hommes, malfaiteurs ou ennemis. C'est la preuve que l'on peut dispenser des préceptes du décalogue.

4. La célébration du sabbat, autre précepte du décalogue, a fait l'objet de dispense. Le fait est relaté dans le livre premier des Maccabées (2, 4 1) : « Ils prirent en ce jour-là cette décision : Tout homme qui viendra guerroyer contre nous le jour du sabbat, nous combattons contre lui. » Donc les préceptes du décalogue sont susceptibles de dispense.

En sens contraire, Isaïe (24, 5) réprimande ceux qui « ont violé les lois, rompu l'alliance éternelle », ce qui s'entend avant tout des préceptes du décalogue. Il n'est donc pas permis d'y porter atteinte par la dispense.

Réponse : On l'a dit, il faut dispenser d'un précepte lorsqu'il se présente un cas particulier où l'application littérale de la loi irait contre l'intention du législateur. Or l'intention de tout législateur vise en premier lieu et principalement le bien commun, secondairement un ordre de justice et de vertu qui garantit ce bien commun et qui permet d'y atteindre. Si donc il existe des préceptes impliquant précisément la sauvegarde du bien commun ou l'ordre de justice et de vertu, ces préceptes contiennent l'intention du législateur et excluent toute dispense. Supposons par exemple dans une cité le précepte interdisant de renverser l'État, ou de livrer la ville aux ennemis, ou de faire quoi que ce soit d'injuste et de mauvais : ces dispositions ne souffriraient aucune dispense. Mais s'il était porté d'autres préceptes, ordonnés aux premiers et déterminant telles conduites particulières, ici la dispense serait possible, pourvu que dans les cas considérés

elle ne porte aucun préjudice aux préceptes précédents qui contiennent l'intention du législateur. Si par exemple, dans une ville assiégée, on décidait pour la sécurité publique de confier la défense à des vigner recrutés dans chaque quartier, certaines dispenses individuelles seraient admissibles en vue d'un avantage plus grand.

Or les préceptes du décalogue expriment justement l'intention de Dieu, le législateur. Ceux de la première table, relatifs à Dieu, énoncent pour lui-même l'attachement au bien commun et final qui est Dieu; ceux de la seconde table énoncent l'ordre juste qui doit régner entre les hommes, nul tort n'étant fait à personne et chacun recevant son dû. C'est en ce sens qu'il faut entendre les préceptes du décalogue, et c'est pourquoi ils ne souffrent aucune sorte de dispense.

Solutions : 1. A cet endroit, Aristote ne parle pas de ce droit de nature qui exprime précisément l'ordre de justice ; il n'y a en effet jamais d'exception au devoir d'observer la justice. Il fait allusion à telles manières déterminées d'observer la justice qui peuvent parfois être mises en échec.

2. S. Paul dit aussi (2 Tm 2, 13) : « Dieu demeure fidèle et ne peut se renier. » Il se renierait si l'ordre même de la justice était aboli par lui, puisqu'il est, lui, la justice même. Dieu ne peut donc dispenser l'homme ni d'être en règle avec lui ni de se soumettre à l'ordre de sa justice même dans les matières qui concernent le commerce des hommes entre eux.

3. Le décalogue interdit l'homicide en tant qu'acte indu; en ce sens le précepte inclut l'idée même de justice. Or la loi humaine ne peut permettre qu'un homme soit tué injustement. Mais il n'est pas injuste de tuer les malfaiteurs ou les ennemis de l'État, et cela ne va pas contre le précepte du décalogue. L'acte de tuer, dans ces conditions, diffère de l'homicide prohibé par le décalogue au jugement de S. Augustin. De même, dépouiller quelqu'un de ce qui était à lui, si c'est à bon droit qu'on le lui ôte, ce n'est pas vol ou rapine prohibés par le précepte du décalogue. — Par conséquent, lorsque les enfants d'Israël, sur l'ordre de Dieu, emportèrent les dépouilles des Égyptiens, ce ne fut pas un vol; elles leur étaient dues par sentence divine. — Et lorsque Abraham accepta de tuer son fils, il ne consentit pas à un homicide : Dieu, qui est maître de la vie et de la mort l'ayant ordonnée, cette mort était de droit. C'est Dieu en effet qui inflige à tous, justes et injustes, cette peine de mort, à cause du péché du premier père ; et l'homme divinement mandaté pour exécuter cette sentence ne sera pas un homicide, pas plus que Dieu. — De même, les relations d'Osée avec une prostituée ou avec une femme adultère ne constituaient ni une fornication ni un adultère, parce que cette femme était sienne par l'ordre de Dieu qui a fondé l'institution du mariage.

Ainsi les préceptes du décalogue, quant à la raison de justice qu'ils impliquent, sont invariables. Mais dans l'application aux cas d'espèce, telle détermination, par exemple que tel ou tel acte soit ou non un homicide, un vol ou un adultère, cela n'est pas immuable. Tantôt le changement procède exclusivement de l'autorité de Dieu, pour ce qui tient à la seule institution divine, comme le mariage; tantôt intervient l'autorité humaine, dans les matières confiées à la juridiction des hommes. A cet égard, les hommes agissent au nom de Dieu, mais non dans tous les cas.

4. Cette décision fut moins une dispense qu'une interprétation du précepte. Le Christ a montré (Mt 12, 3) qu'on n'est pas coupable de violer le sabbat quand on exerce une activité indispensable à la vie humaine.

Article 9 : La modalité vertueuse de l'acte tombe-t-elle sous le précepte ?

Objections : 1. La modalité vertueuse de l'acte consiste à faire selon la justice les actes de justice, à faire avec force les actes de force, et ainsi de suite pour toutes les vertus. Or le

Deutéronome (16, 20) prescrit : « Exerce le droit en rigueur de justice. » Donc la modalité vertueuse tombe sous le précepte.

2. Ce qui tombe d'abord sous le précepte, c'est ce qu'a en vue le législateur. Mais, Aristote assure que l'intention principale du législateur est de rendre les hommes vertueux. Si le propre du vertueux est d'agir vertueusement, cette circonstance n'est pas étrangère au précepte.

3. Si l'on admet que la modalité vertueuse de l'acte consiste précisément en ce qu'il est accompli volontiers et avec plaisir, cela tombe sous le précepte de la loi divine : « Servez le Seigneur dans la joie » (Ps 100, 2) ; et S. Paul (2 Co 9, 7) : « Non pas à contrecœur et par contrainte, car Dieu aime qui donne avec joie. » Ce dernier texte est ainsi commenté par la Glose : « Le bien que tu fais, fais-le dans la joie et tu le feras bien; si tu le fais de mauvais gré, il se fait à tes dépens mais tu ne le fais pas. » Preuve que la modalité vertueuse tombe sous le précepte de la loi.

En sens contraire, pour agir à la manière du vertueux il faut être soi-même vertueusement qualifié, explique Aristote. Et comme d'autre part quiconque enfreint un précepte légal mérite d'être puni, on en viendrait à conclure que celui qui n'est pas vertueux, quoi qu'il fasse, mérite d'être puni. Or telle n'est pas l'intention de la loi; elle entend conduire les hommes à la vertu en les accoutumant à faire des actes bons. Le mode de la vertu ne tombe donc pas sous le précepte.

Réponse : Le précepte légal ayant, comme nous le savons<sup>4</sup> une force contraignante, ce qui tombe directement sous le précepte tombe sous la contrainte légale, et comme la contrainte légale a pour moyen la menace de la peine, au jugement d'Aristote, ce qui tombe proprement sous le précepte c'est ce qui est légalement sanctionné par une peine. Mais dans l'organisation des peines la loi divine et la loi humaine procèdent différemment. En effet, toute peine légale procédant d'un jugement, le législateur ne peut en édicter que dans les matières qui sont de son ressort. Or le législateur humain n'a compétence que pour juger des actes extérieurs, car les hommes « ne voient que ce qui paraît » (1 S 16, 7). Dieu seul, auteur de la loi divine, peut juger les mouvements intimes de la volonté, lui qui « sonde les reins et les cœurs » (Ps 7, 10).

Cela posé, on peut dire que la modalité vertueuse, en un premier sens, est visée tant par la loi divine que par la loi humaine; en un autre sens, qu'elle est visée par la seule loi divine, et en un troisième sens, qu'elle échappe à la loi divine comme à la loi humaine. Car il y a trois éléments à considérer selon Aristote dans la modalité vertueuse. Le premier est un élément de connaissance dans l'action, et celui-là est pris en considération tant par la loi divine que par la loi humaine, car agir sans savoir ce que l'on fait, ce n'est pas proprement agir. Ainsi, compte tenu de ce qui tient à la seule institution divine, comme le mariage ; tantôt intervient l'autorité humaine, dans les matières confiées à la juridiction des hommes. A cet égard, les hommes agissent au nom de Dieu, mais non dans tous les cas.

4. Cette décision fut moins une dispense qu'une interprétation du précepte. Le Christ a montré (Mt 12, 3) qu'on n'est pas coupable de violer le sabbat quand on exerce une activité indispensable à la vie humaine.

Article 10 : La modalité que donne la charité tombe-t-elle sous le précepte de la loi divine ?

Objections : 1. On lit en S. Matthieu (19, 17) « Si tu veux entrer dans la vie, garde les commandements. » Il suffit donc d'observer les commandements pour être introduit dans la vie. Or les bonnes œuvres n'y suffisent que si elles sont faites par charité, comme l'Apôtre l'écrit (1 Co 13, 3) : « Quand je distribuerais tous mes biens pour nourrir les pauvres, quand je livrerais mon corps aux flammes, si je n'ai pas la charité, cela ne me sert de rien. » Il s'ensuit que la pratique des commandements inclut le mode de la charité.

2. Ce mode, en somme, consiste à faire tout en vue de Dieu ; mais cela tombe sous un précepte : « Faites tout, dit l'Apôtre dans la même épître (10, 31), pour la gloire de Dieu. »



3. Sinon, on pourrait accomplir les préceptes de la loi sans avoir la charité, donc sans avoir la grâce, celle-ci étant toujours liée à la charité. Or c'est là une erreur pélagienne, dénoncée par S. Augustin. Donc le mode de la charité est de précepte.

En sens contraire, si le mode de la charité tombait sous le précepte, tout acte ne procédant pas de la charité constituerait un manquement au précepte, c'est-à-dire un péché mortel. Ainsi quiconque serait privé de la charité et par conséquent incapable d'agir sous ce mode, ne pourrait que pécher mortellement, quoi qu'il fasse, même dans l'ordre du bien. Ce qui est contradictoire.

Réponse : Deux opinions opposées ont été soutenues à ce sujet. Pour les uns, le mode de la charité est purement et simplement de précepte. Il ne s'ensuit pas que celui qui n'a pas la charité soit incapable d'observer ce précepte, puisqu'il lui est loisible de se disposer de façon que la charité lui soit infusée par Dieu; ni qu'il pèche mortellement quoi qu'il fasse dans l'ordre du bien, puisque le précepte qui enjoint d'agir par charité est affirmatif, donc n'exige pas un accomplissement ininterrompu, mais oblige aussi longtemps qu'on a la charité. — Pour les autres, d'aucune façon, le mode de la charité ne tombe sous le précepte.

Il y a du vrai dans l'une et l'autre opinion. L'acte de la charité peut en effet être considéré de deux manières. D'abord, comme un acte déterminé, pris à part ; ainsi entendu, il tombe sous le précepte légal qui en est expressément donné: « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu » (Dt 6, 5), et: « Tu aimeras ton prochain » (Lv 19, 18). En ce sens la première opinion est dans le vrai, car il n'est pas impossible d'observer ce précepte qui impose l'acte de charité ; l'homme peut se disposer à recevoir la charité, et il peut l'exercer quand il l'a reçue.

D'autre part, on peut considérer l'acte de charité en tant qu'il imprime un mode aux actes des autres vertus du fait que ceux-ci sont ordonnés à la charité, « fin du précepte ». On a vu déjà que l'intention de la fin affecte d'une modalité typique l'acte ordonné à cette fin. Et en ce sens la seconde opinion dit bien que le mode de charité ne tombe pas sous le précepte, entendez tel précepte particulier ; celui-ci par exemple : « Honore ton père », n'oblige pas à honorer le père par charité, mais strictement à l'honorer. Ainsi celui qui honore son père, tout en étant dépourvu de charité, n'enfreint pas ce précepte-là, quand même il enfreindrait le précepte concernant l'acte de charité et mériterait d'être puni pour cette transgression.

Solutions : 1. Le Seigneur n'a pas dit : « Si tu veux entrer dans la vie, observe un commandement », mais « tous les commandements », y compris celui de l'amour de Dieu et du prochain.

2. La teneur du précepte de la charité est d'aimer Dieu de tout son cœur, ce qui implique qu'on rapporte tout à Dieu; autrement il n'y a pas moyen d'observer le précepte de la charité. Ainsi, lorsqu'on honore ses parents, on est tenu de le faire par charité, mais cela ne relève pas du précepte : « Honore tes parents », cela découle du précepte : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur. » Et comme ce sont là deux préceptes affirmatifs qui n'obligent pas de manière ininterrompue, il n'est pas nécessaire qu'ils obligent simultanément. Ainsi peut-il arriver qu'on accomplisse le précepte de la piété filiale sans enfreindre en même temps par omission le précepte relatif au mode de la charité.

3. Il est impossible à l'homme d'observer tous les préceptes de la loi sans accomplir le précepte de la charité. Comme cela ne va pas sans la grâce, il est impossible de soutenir avec Pélagie que l'homme pourrait sans la grâce accomplir la loi.

Article 11 : Peut-on distinguer dans la loi, d'autres préceptes moraux ?

Objections : 1. En S. Matthieu (22, 40), le Seigneur enseigne que « des deux préceptes de l'amour dépendent toute la loi et les prophètes ». Ces deux préceptes étant développés dans les dix préceptes du décalogue, il n'est pas besoin d'autres préceptes moraux.

2. Aux préceptes moraux s'opposent, avons-nous dit, les préceptes judiciaires et les préceptes cérémoniels, où des déterminations sont apportées aux préceptes généraux de la moralité. Quant à ces préceptes généraux de la moralité, ils appartiennent au décalogue ou même lui sont présumés. Il n'y a donc pas lieu de formuler d'autres préceptes moraux en plus du décalogue.

3. Ces préceptes moraux, on l'a dit, concernent les actes de toutes les vertus. Ainsi donc, de même qu'il y a dans la loi, en plus du décalogue, des préceptes moraux relatifs à la religion, à la libéralité, à la miséricorde, à la chasteté, il devrait y en avoir touchant les autres vertus, comme la force, la sobriété. Or on ne trouve rien de tel. C'est donc que l'articulation des autres préceptes moraux de la loi, en dehors du décalogue, n'est pas correcte.

En sens contraire, « la loi du Seigneur est sans tache, elle convertit les âmes » (Ps 19, 8). Or les autres prescriptions morales qui s'ajoutent au décalogue, elles aussi, aident l'âme à éviter la tache du péché et à se convertir à Dieu. Il revenait donc à la loi de formuler aussi ces autres préceptes moraux.

Réponse : Nous l'avons dit, en matière judiciaire et cérémonielle, un précepte ne vaut que parce qu'il a été institué, c'est-à-dire qu'auparavant on pouvait indifféremment faire ceci ou cela. Mais en matière morale, les préceptes empruntent leur force au verdict de la raison naturelle, même s'ils ne sont jamais imposés par une loi. Or on distingue trois degrés parmi ces préceptes. Il en est qui sont absolument universels et d'une évidence telle qu'ils ne requièrent aucune promulgation, par exemple les commandements relatifs à l'amour de Dieu et du prochain ou d'autres analogues, avons-nous dit, qui jouent le rôle de fins par rapport aux préceptes, en sorte qu'à leur endroit nul ne risque de se tromper s'il juge selon sa raison. Il en est de plus déterminés, tels que le premier venu, fût-il sans instruction, en reconnaît aisément le bien-fondé, mais qui ont besoin d'être promulgués parce que, exceptionnellement, il arrive à certains esprits de n'en pas juger correctement : tels sont les préceptes du décalogue. Il en est enfin dont le bien-fondé n'apparaît pas ainsi à tous les yeux mais seulement aux yeux du sage : et ce sont les préceptes moraux ajoutés au décalogue et que Dieu a communiqués au peuple par le ministère de Moïse et d'Aaron.

Mais, comme on part de ce qui est clairement connu pour connaître le reste, ces autres préceptes moraux ajoutés au décalogue se ramènent à ses préceptes dont ils sont en quelque sorte le complément. Considérons en effet le premier précepte du décalogue ; il interdit le culte des dieux étrangers ; en renfort voici d'autres préceptes prohibant ce qui se rattache au culte idolâtrique : « Que nul chez toi ne fasse passer son fils ou sa fille par le feu, ne pratique les maléfices ou les incantations, ne consulte les devins ou les sorciers ou n'interroge les morts » (Dt 18, 10 s.). — Le second précepte, prohibant le parjure, se complète par l'interdiction du blasphème (Lv 24), et de l'enseignement hétérodoxe (Dt 13). — Au précepte du sabbat sont annexées toutes les dispositions cérémonielles. — Au quatrième précepte, touchant l'honneur dû aux parents, s'ajoute le précepte sur les égards envers les vieillards (Lv 19, 32) : « Devant une tête blanchie lève-toi et honore la personne du vieillard », et encore, d'une manière générale, tous ceux qui prescrivent le respect des supérieurs et les bons procédés envers les égaux et les inférieurs. — La prohibition de l'homicide par le cinquième précepte se développe en interdiction de la haine et de toute entreprise contre le prochain (Lv 19, 16) : « Tu ne te dresseras pas contre le sang de ton prochain », comme aussi de la haine fraternelle : « Tu ne haïras pas ton frère dans ton cœur » (v. 17). — Le sixième précepte, qui condamne l'adultère, se complète par les préceptes interdisant la prostitution (Dt 23, 17) : « Il n'y aura pas de courtisane chez les filles d'Israël, ni de prostitué parmi les fils d'Israël » ; ou le vice contre nature : « Tu n'auras pas de rapports honteux avec un garçon, tu n'iras avec aucune bête » (Lv 18, 22 s.). — Au septième

précepte, contre le vol, se rattachent le précepte prohibant l'usure : « Tu prêteras à ton frère sans intérêt » (Dt 23, 19), celui qui prohibe la fraude : « Tu n'auras pas dans ton sac plusieurs sortes de poids » (Dt 25, 13) et, en général, tous ceux qui condamnent mauvaise foi et rapine. — Le huitième précepte, qui porte interdiction du faux témoignage, se complète par la prohibition du faux jugement : « Tu ne t'écarteras pas de la vérité dans le jugement, pour suivre le sentiment du grand nombre » (Ex 23, 2); par la prohibition du mensonge : « Tu fuiras le mensonge » (v. 7) et par celle de la diffamation : « Tu ne sèmeras pas les accusations et les insinuations parmi le peuple » (Lv 19, 16). — Quant aux deux derniers préceptes, il n'y a rien à y ajouter, puisqu'ils interdisent toute convoitise mauvaise sans exception.

Solutions : 1. Tous les préceptes moraux se rattachent à l'amour de Dieu et du prochain ; seulement le caractère obligatoire est manifeste dans les préceptes du décalogue, tandis qu'il est moins apparent dans les autres.

2. Si les préceptes judiciaires et cérémoniels apportent aux préceptes du décalogue certaines déterminations, celles-ci doivent leur force au fait qu'elles ont été posées, mais non à l'impulsion de la nature, comme pour les préceptes moraux complémentaires.

3. C'est en référence au bien commun que s'organisent les préceptes de la loi. Or les vertus qui règlent les rapports avec autrui intéressent directement le bien commun, et il en va de même de la chasteté, l'œuvre de chair concourant au bien commun de l'espèce. Aussi, relativement à ces vertus, les préceptes sont donnés directement, dans le décalogue ou dans ses annexes. Mais le précepte concernant l'exercice de la force doit être proposé par ceux qui conduisent le peuple et l'encouragent dans les combats entrepris pour le bien commun ; le Deutéronome (20, 3) confie ce rôle au prêtre : « Ne faiblissez pas, ne reculez pas. » De même la répression de la gourmandise, vice contraire au bien commun domestique, relève des avertissements paternels comme le montre ce passage du Deutéronome (21, 20) qui met en scène des parents : « Il refuse d'écouter nos avis, il passe son temps dans la débauche, les plaisirs et les banquets. »

Article 12 : Les préceptes moraux de la loi ancienne justifiaient-ils ?

Objections : 1. Il semble bien. « Ce ne sont pas, dit l'Apôtre (Rm 2, 13), ceux qui écoutent lire la loi qui sont justes aux yeux de Dieu; ceux-là seront justifiés qui la mettent en pratique. » Mettre la loi en pratique, c'est en observer les préceptes; par conséquent l'observation des préceptes de la loi procurait la justification.

2. De même (Lv 18, 5) : « Vous observerez mes lois et mes ordonnances, dit le Seigneur ; en les accomplissant l'homme vivra par elles. » Or c'est par la justice qu'on vit spirituellement; donc l'observation des préceptes justifiait.

3. Enfin la loi humaine justifie, car il y a une sorte de justice à en pratiquer les préceptes. La loi divine étant plus efficace que la loi humaine, ses préceptes justifiaient donc.

En sens contraire, l'Apôtre déclare dans la seconde aux Corinthiens que « la lettre tue » (3, 6) ; ce qu'il faut entendre, avec S. Augustin, même des préceptes moraux. C'est donc que ceux-ci ne justifiaient pas.

Réponse : Est sain, en premier lieu et au sens propre, l'être qui possède la santé ; ensuite, secondairement, ce qui entretient la santé ou qui en est la manifestation. Analogiquement, au sens premier et propre, le mot justification veut dire réalisation de la justice ; ensuite, selon une acception dérivée et moins stricte, il peut s'entendre soit de ce qui signifie la justice, soit de ce qui y dispose, et il n'est pas douteux qu'à le prendre ainsi les préceptes de la loi justifiaient : en ce sens qu'ils disposaient les hommes à la grâce du Christ qui justifie et même qu'ils la signifiaient puisque, de l'avis de S. Augustin « la vie même de ce peuple avait un caractère prophétique et préfigurait le Christ ».

Mais nous parlons de la justification au sens propre. Alors il y a lieu de remarquer que la justice peut être considérée comme une qualité qu'on a, ou comme un caractère de l'acte, ce qui donne un double sens à la justification. Ou bien l'on veut dire que l'homme est rendu juste, obtenant l'habitus de justice ; ou bien que l'homme fait des œuvres de justice, en sorte que la justification ne soit rien d'autre que la mise en œuvre de la justice.

1° La justice, comme toutes les vertus, peut s'entendre, on le sait, d'une qualité acquise aussi bien qu'infuse. Ce sont les œuvres qui causent la justice acquise, mais la justice infuse n'a d'autre cause que Dieu par sa grâce, et telle est la véritable justice dont il est ici question, celle qui permet de qualifier quelqu'un de juste devant Dieu, selon le langage de S. Paul (Rm 4, 2) : « Si Abraham a été justifié par les œuvres de la loi, il a de quoi se glorifier. Mais non au regard de Dieu. » Les préceptes moraux qui concernent des actes humains ne pouvaient donc pas causer cette sorte de justice et, en ce sens, les préceptes moraux ne pouvaient justifier en causant la justice.

2° Si maintenant on entend par justification la mise en œuvre de la justice, alors les préceptes de la loi justifiaient, en tant qu'ils contenaient quelque chose de juste en soi; mais ces sacrements de la loi ancienne ne conféraient pas la grâce comme la confèrent les sacrements de la loi nouvelle, dont on dit, à cause de cela, qu'ils justifient, mais à des titres divers. Dans leur intention générale, il est vrai, comme contribution au culte divin, les préceptes cérémoniels incluaient essentiellement la justice ; mais dans le détail de leurs dispositions ils ne contenaient pas essentiellement la justice, sinon par la seule détermination de la loi divine. Aussi admet-on que ces préceptes ne justifiaient qu'en vertu de la dévotion et de l'obéissance de ceux qui les pratiquaient. — Quant aux préceptes moraux et judiciaires, dans leur signification générale, mais aussi dans leurs dispositions spécifiques, ils exprimaient ce qui était essentiellement juste ; avec cette différence toutefois que le juste essentiel impliqué dans les préceptes moraux relevait de la justice générale qui rejoint toute vertu, selon Aristote, tandis que les préceptes judiciaires relevaient de cette justice particulière dont le domaine se circonscrit aux engagements réciproques qui se nouent entre les hommes dans une société policée.

Solutions : 1. Dans le texte allégué, l'Apôtre entend la justification comme la mise en œuvre de la justice.

2. Celui qui accomplissait les préceptes de la loi, on peut dire qu'il vivait par eux, car il échappait à la peine de mort que la loi édictait contre les délinquants. La formule est alléguée en ce sens par S. Paul (Ga 3, 12).

3. Les préceptes de la loi humaine justifient selon la justice acquise ; mais celle-ci ne nous intéresse pas pour le moment, et c'est sur la justice devant Dieu que nous nous interrogeons.

#### LES PRÉCEPTES CÉRÉMONIELS

Il faut d'abord les étudier en eux-mêmes (Q. 101). Ensuite étudier leur raison d'être (Q. 102). Enfin leur durée (Q. 103).

#### QUESTION 101 : LEUR NATURE

1. Que faut-il entendre par préceptes cérémoniels ? -2. Sont-ils figuratifs ? -3. Devaient-ils être nombreux ? — 4. Leur classification.

Article 1 : Que faut-il entendre par préceptes cérémoniels ?

Objections : 1. Leur nature ne semble pas consister en ce qu'ils ressortissent au culte divin. En effet, la loi ancienne fait précepte aux Juifs de s'abstenir de certains aliments, comme on le voit dans le Lévitique et aussi de certains vêtements comme fait le même livre (19, 19) qui interdit

l'usage des tissus faits de deux espèces de fils, ou les Nombres (15, 38) qui exigent des houppes aux pans des manteaux. De tels préceptes ne sont pas des préceptes moraux, puisqu'ils furent abrogés par la loi nouvelle. Pas davantage des préceptes judiciaires, car ils n'ont rien à voir avec l'instauration du droit parmi les hommes. Ce sont donc des préceptes cérémoniels; mais ils n'ont rien à voir avec le culte de Dieu.

2. On a prétendu que ces préceptes sont tenus pour « cérémoniels » parce qu'ils traitent des fêtes, où l'on brûle beaucoup de « cire » (cera). Mais si le culte divin comporte des fêtes, il comporte bien d'autres choses. Le rapport des préceptes au culte divin ne justifie donc pas leur qualification de cérémoniels.

3. Selon d'autres, on les appelle cérémoniels parce qu'ils sont normes ou règles de salut, le mot « salut » se disant chaire en grec. Mais tous les préceptes de la loi sont règles de salut et non seulement ceux qui gouvernent le culte divin. Alors, pourquoi réserver à ceux-ci l'épithète de cérémoniels ?

4. Maïmonide entend par cérémoniels « les préceptes dont la justification n'est pas manifeste ». Mais il y a en matière de culte divin beaucoup de préceptes qui s'expliquent sans peine comme l'observance du sabbat, la célébration de la Pâque ou de la fête des Tentes et beaucoup d'autres, dont l'explication est expressément donnée dans la loi. Bref, les préceptes cérémoniels ne doivent pas se définir par leur caractère cultuel.

En sens contraire, on lit dans l'Exode (18, 19-20) : « Assiste le peuple pour tout ce qui regarde Dieu..., montre-lui les cérémonies et les rites religieux. »

Réponse : Rappelons que les préceptes cérémoniels ajoutent aux préceptes moraux certaines déterminations en vue des rapports avec Dieu, comme font les préceptes judiciaires en vue des rapports avec le prochain. Or les rapports avec Dieu s'instituent dans le culte requis et c'est pourquoi les préceptes cérémoniels sont proprement ceux qui concernent le culte divin. Cette expression a été justifiée précédemment, lorsqu'on a distingué des autres les préceptes cérémoniels.

Solutions : 1. Le culte divin ne comporte pas seulement les sacrifices et autres rites, dont le rapport avec Dieu se révèle immédiat, mais aussi la préparation de ceux qui s'adonnent au service de Dieu. C'est une règle universelle que la science est la même qui porte sur une fin et porte sur les voies et moyens requis à cette fin. Or cette catégorie de préceptes qu'on trouve dans la loi et qui portent, entre autres choses, sur le vêtement et la nourriture des serviteurs de Dieu, tendent à préparer ceux-ci à leur ministère même, en les rendant propres au culte divin. Ceux qui sont affectés au service d'un roi observent également une étiquette particulière. Tout cela se range donc sous la rubrique des préceptes cérémoniels.

2. Cette explication étymologique offre peu de vraisemblance, d'autant que la loi n'est guère explicite sur l'emploi de cierges allumés à l'occasion des fêtes. C'étaient des lampes à huile d'olive qui étaient prévues, même sur le chandelier (Lv 24, 2). Toutefois, on peut admettre que toutes les prescriptions rituelles étaient observées avec plus d'exactitude et de diligence au cours des solennités et, par suite, que toutes les prescriptions cérémonielles sont sous-entendues dans la célébration des fêtes.

3. Encore une explication étymologique dénuée de vraisemblance, puisque le mot « cérémonie » est d'origine latine et non grecque. D'ailleurs rien n'empêche de faire remarquer que le salut de l'homme vient de Dieu et donc que les préceptes réglant les rapports avec Dieu se présentent tout spécialement comme des règles de salut. L'argument justifie donc leur qualification de cérémoniels.

4. L'idée de Maïmonide est plausible dans une certaine mesure. Certes, ce n'est pas la difficulté d'expliquer ces préceptes qui leur vaut le nom de cérémoniels, mais les deux choses ne sont pas sans rapport. Si en effet la raison d'être de ces préceptes est quelque peu obscure, c'est parce que, comme nous verrons tout de suite, les préceptes relatifs au culte divin doivent être figuratifs.

Article 2 : Les préceptes cérémoniels sont-ils figuratifs ?

Objections : 1. Le devoir de celui qui enseigne, d'après S. Augustin, est de s'exprimer de manière à être facilement compris. Cette règle s'impose évidemment d'abord au législateur, les préceptes de la loi étant formulés à l'intention du peuple. C'est pourquoi S. Isidore veut que « la loi soit claire ». Si tous les préceptes cérémoniels ont été institués dans l'intention de figurer quelque chose, Moïse a eu tort de les dicter sans expliquer ce qu'ils figuraient.

2. Dans la mise en œuvre du culte divin, tout doit être empreint de la plus grande dignité. Or faire certains gestes en vue de représenter autre chose, cela sent le théâtre ou la littérature ; sur la scène on évoquait jadis certaines actions, qu'on faisait mimer par d'autres personnes. Il semble bien qu'on ne puisse admettre de telles pratiques dans le culte divin. Or les préceptes cérémoniels sont ordonnés au culte divin, on l'a dit. Donc ils ne doivent pas être figuratifs.

3. C'est surtout « par la foi, l'espérance et la charité, dit S. Augustin, que l'on rend un culte à Dieu ». Comme il n'y a rien de figuratif dans les préceptes relatifs à ces vertus, il doit en être de même pour les préceptes cérémoniels.

4. Selon la parole du Seigneur en S. Jean (4,24) : « Dieu est esprit, et ceux qui l'adorent doivent l'adorer en esprit et vérité. » Mais entre la vérité elle-même et sa figure, il y a une différence, voire une opposition. Ainsi les préceptes cérémoniels, qui ont trait au culte de Dieu, ne sauraient être figuratifs.

En sens contraire, S. Paul écrit (Col 2, 16) : « Que personne ne vous juge à propos de nourriture ou de boisson, en matière de fête, de nouvelle lune ou de sabbat : ce n'est là que l'ombre de réalités à venir. »

Réponse : On a réservé la qualification de cérémoniels aux préceptes qui concernent le culte de Dieu. Or ce culte revêt une double forme: culte intérieur et culte extérieur. L'homme étant composé d'une âme et d'un corps, il convient que l'un et l'autre s'appliquent au culte divin, l'âme au culte intérieur, le corps au culte extérieur, ce qu'insinue le Psaume (84, 3) : « Mon cœur et ma chair sont un cri vers le Dieu vivant. » Et comme le corps est soumis à Dieu par l'âme, de même le culte extérieur est soumis au culte intérieur qui consiste pour l'âme à s'unir à Dieu par l'intelligence et par le cœur. C'est pourquoi, s'il y a plusieurs manières pour le fidèle de s'unir à Dieu comme il faut, par l'intelligence et par le cœur, il y aura pour lui autant de manières différentes d'engager ses actes extérieurs dans le culte divin.

Dans l'état de la béatitude future, l'intelligence de l'homme contempera la vérité divine elle-même dans son essence propre, et donc le culte extérieur ne comportera aucune figure, mais consistera simplement à louer Dieu sous l'impulsion intérieure de la connaissance et de l'amour selon la prophétie d'Isaïe (51, 3) : « On y trouvera joie et allégresse, action de grâce et chant de louange. »

Mais la condition de notre vie présente ne nous permet pas de contempler en elle-même la vérité divine, et sa lumière, au dire de Denys, ne peut rayonner à nos yeux que sous certaines figures sensibles ; encore faut-il tenir compte des différents états de la connaissance humaine. Sous la loi ancienne, non seulement la vérité divine essentielle était inaccessible en elle-même, mais « la voie même qui devait y conduire n'était pas encore ouverte » (He 9, 8) ; aussi, sous ce régime, le culte extérieur devait-il figurer non seulement la réalité future qu'on découvrira dans la patrie, mais encore le Christ, voie qui mène à cette réalité de la patrie. Sous le régime de la loi nouvelle,

cette voie est désormais dévoilée et il ne faut plus la préfigurer comme à venir, mais la commémorer comme une réalité passée ou présente ; il ne faut plus préfigurer que la gloire, réalité à venir qui n'est pas encore dévoilée. Telle est la pensée de l'épître aux Hébreux (10, 1) : « La loi n'a que l'ombre des biens à venir et non l'image même des réalités » ; une ombre en effet est moins qu'une image, et ici l'image appartient à la loi nouvelle, l'ombre à la loi ancienne. Solutions : 1. Les choses de Dieu ne doivent être révélées aux hommes que dans la mesure où ils en sont capables ; autrement, cela leur donnerait l'occasion de tomber par le mépris de ce qui les dépasse. Il était donc avantageux que les mystères divins fussent proposés à un peuple grossier sous le voile de figures ; ainsi du moins pouvait-on les connaître implicitement, en se vouant à leur service pour l'honneur de Dieu.

2. Tandis que les œuvres d'imagination échappent à la raison humaine par le défaut de réalité qui les caractérise, les choses de Dieu ne peuvent être bien saisies par la raison humaine parce que leur réalité dépasse celle-ci. Dans les deux cas, il est besoin d'une représentation par des figures sensibles.

3 et 4. Le mot de S. Augustin vise le culte intérieur auquel nous voulons que le culte extérieur soit soumis. Et le texte de S. Jean a le même sens, le Christ ayant introduit les hommes à un culte spirituel plus parfait.

Article 3 : Les préceptes cérémoniels devaient-ils être nombreux ?

Objections : 1. Il n'en fallait qu'un petit nombre. Car il doit y avoir proportion entre la fin et le dispositif qui s'y rapporte ; or on a admis que le dispositif des préceptes cérémoniels tend à réaliser le culte divin et à figurer le Christ. Comme « il n'y a qu'un seul Dieu de qui tout procède, et un seul Seigneur Jésus Christ par qui tout procède » (1 Co 8, 6), les dispositions cérémonielles ne devaient pas être multipliées.

2. Les préceptes cérémoniels étant très nombreux, on était exposé à les transgresser, selon l'aveu de S. Pierre : « Pourquoi tenter Dieu et poser sur les épaules des disciples un fardeau que ni nous ni nos pères n'avons pu porter ? » (Ac 15, 10). Comme les hommes compromettent leur salut en transgressant les préceptes et que toute loi, dit S. Isidore, « doit contribuer au salut des hommes », les préceptes cérémoniels auraient dû être peu nombreux.

3. Ces préceptes, a-t-on dit, concernaient le culte extérieur et corporel. Or la loi aurait dû réduire l'élément corporel du culte divin, puisqu'elle conduisait à celui qui nous a appris à honorer Dieu en esprit et vérité. Donc la multiplication des préceptes cérémoniels devait être évitée.

En sens contraire, on lit au livre d'Osée (8,12) : « je légiférerai pour eux à profusion » ; et au livre de Job (1 1, 6) : « Puisse-t-il te révéler les secrets de sa sagesse et toutes les complexités de sa loi. »

Réponse : On sait que la loi est toujours donnée à un peuple déterminé. Or il y a deux sortes de gens dans un peuple : il y a ceux qui sont enclins au mal et qui ont besoin d'être contraints par les préceptes de la loi, comme on l'a exposé précédemment ; et il y a ceux qui du fait de leur bon naturel, ou par accoutumance ou mieux par grâce, possèdent un penchant vers le bien et n'attendent du précepte légal qu'une instruction et une incitation au mieux. Donc, que l'on considère l'une ou l'autre catégorie, il était bon, sous le régime de la loi ancienne, que les préceptes cérémoniels fussent nombreux. Il y avait en effet dans certains individus une tendance à l'idolâtrie que les préceptes cérémoniels devaient réprimer au profit du culte de Dieu ; et comme il y avait mille manières de se livrer à l'idolâtrie, il y avait, pour les refréner toutes, quantité de règlements à leur opposer. En outre, à ces gens-là, il fallait imposer une multitude de prescriptions et pour ainsi dire les accabler tellement de prestations relatives au culte de Dieu qu'ils n'aient plus le loisir de se livrer à l'idolâtrie.

La multiplicité des préceptes cérémoniels ne s'imposait pas moins du point de vue des personnes inclinées au bien : d'une part, elles y trouvaient autant de façons différentes de se rattacher spirituellement à Dieu et d'une manière plus assidue ; d'autre part, le mystère du Christ, signifié par ces cérémonies, a valu au monde des bienfaits de toute sorte, dont les multiples aspects devaient être figurés au moyen de rites variés.

Solutions : 1. A fin unique, dispositif unique, pourvu que le dispositif en vue de cette fin soit à lui seul capable d'y mener; ainsi un remède efficace suffit parfois à ramener la santé, et alors il n'y a pas lieu de compliquer le traitement. Mais on y est contraint par la faiblesse et l'imperfection du dispositif, et pour guérir un malade on lui administre plusieurs remèdes si un seul ne suffit pas. Or, les cérémonies de la loi ancienne n'avaient ni la force ni la perfection voulues pour représenter l'excellence singulière du caractère chrétien et pour courber les âmes devant Dieu. L'Apôtre s'en explique ainsi (He 7, 18) : « La première ordonnance est écartée à cause de son impuissance et de son inefficacité, car la loi n'a rien mené à sa perfection. » Ainsi se justifie cette multitude de cérémonies.

2. Un sage législateur passe sur les petites transgressions pour en éviter de plus grandes. Donc, s'il est vrai que la multiplicité des préceptes cérémoniels devait donner facilement aux Juifs l'occasion d'y manquer, Dieu pourtant n'a pas omis de leur en imposer un grand nombre, en vue de les prémunir contre l'idolâtrie, et pour éviter qu'ils ne s'enorgueillissent intérieurement pour leur exacte observance de tous les préceptes.

3. Sur bien des points la loi ancienne a restreint l'élément corporel du culte. Notamment elle a décidé que les sacrifices ne seraient pas offerts n'importe où et par n'importe qui, et il y a bien d'autres exemples en ce sens, observe Maïmonide. Mais il ne fallait pas exténuer l'élément corporel du culte divin au point d'exposer le peuple à se rabattre sur le culte des démons.

Article 4 : La classification des préceptes cérémoniels

Objections : 1. Leur division en sacrifices, sacrements, réalités sacrées et observances est inadéquate. En effet les observances de la loi ancienne figuraient le Christ ; or cette signification était réservée aux sacrifices, figures du sacrifice où le Christ « s'offrit à Dieu en offrande et en victime », selon l'expression de S. Paul aux Éphésiens (5, 2). Tout le cérémonial se réduit donc aux sacrifices.

2. La loi ancienne était ordonnée à la loi nouvelle, selon laquelle le sacrement de l'autel s'identifie au sacrifice même. Ces deux éléments cérémoniels ne devaient donc pas davantage être distingués sous le régime ancien.

3. On appelle « réalités sacrées » ce qui est voué à Dieu, à la façon dont on disait que le temple et son mobilier étaient consacrés ou rendus saints. Mais toutes les cérémonies étant destinées au culte de Dieu, elles méritent toutes, et non pas seulement une catégorie d'entre elles, le nom de « réalités sacrées ».

4. De même, pourquoi distinguer, dans les cérémonies, une catégorie d'observances ? Le mot d'« observance », vient du verbe « observer » et tous les préceptes de la loi devaient être observés, suivant la recommandation du Deutéronome (8, 11) : « Garde-toi d'oublier jamais le Seigneur ton Dieu et observe sans faute ses commandements, ses coutumes et ses cérémonies. »

5. Enfin, parmi les cérémonies il faut compter aussi la célébration des fêtes, « ombre de ce qui devait venir » (Col 2, 16) ; et encore les offrandes et les dons, comme le signale l'épître aux Hébreux (9, 9). On ne voit pourtant pas comment tout cela entre dans la division proposée ; celle-ci est donc insuffisante.

En sens contraire, la loi ancienne donne à chacun de ces éléments le nom de cérémonies<sup>9</sup>. Pour les sacrifices, on peut consulter le livre des Nombres (15, 24) : « L'assemblée offrira un jeune



taureau en holocauste, avec une oblation et sa libation, comme l'exige le cérémonial. » Pour le sacrement de l'ordre, le livre du Lévitique (7, 35) : « Telle est fonction d'Aaron et de ses fils pour les cérémonies. » A propos des choses saintes, l'Exode (38, 21) : « Tels sont les ustensiles de la tente du Témoignage pour les cérémonies des Lévités. » Quant aux observances, le premier livre des Rois (9, 6) : « Si vous vous détournez de moi, sans me suivre et sans observer les cérémonies que je vous ai prescrites... »

Réponse : Rappelons que les préceptes cérémoniels ont trait au culte de Dieu, où il y a lieu de considérer distinctement le culte lui-même, ceux qui le pratiquent et les objets employés au culte. Le culte proprement dit consiste spécialement à offrir des sacrifices en l'honneur de Dieu. — Les objets servant au culte, comme le tabernacle, les ustensiles et autres choses analogues, appartiennent à la catégorie des réalités sacrées. — Ceux qui exercent le culte, qu'il s'agisse du peuple ou des ministres, sont d'abord établis dans cette fonction par une certaine consécration, ce qui est le rôle des sacrements ; ils doivent ensuite se distinguer par leur comportement particulier de ceux qui sont étrangers au culte de Dieu, ce qui relève des observances, notamment en matière d'aliments et de vêtements.

Solutions : 1. Les sacrifices devaient bien être offerts quelque part et par des personnes déterminées, et tout cela touche au culte divin. Dès lors, comme les sacrifices représentent le Christ immolé, les sacrements et les réalités sacrées représentaient les sacrements et les réalités sacrées de la loi nouvelle, et leurs observances préfiguraient la manière de vivre du peuple sous le régime nouveau. Tout cela est en rapport avec le Christ.

2. L'Eucharistie, sacrifice de la loi nouvelle, contient proprement le Christ qui est l'auteur de notre sanctification, selon l'épître aux Hébreux (13, 12) : « Il a sanctifié le peuple par son sang. » Ainsi ce sacrifice est en même temps un sacrement. Les sacrifices de la loi ancienne, eux, figuraient le Christ, mais ne le renfermaient pas et donc ne méritaient pas le nom de sacrements. Pour marquer cette différence, il y avait à part, dans la loi ancienne, certains sacrements qui préfiguraient une consécration à venir. Il est vrai que des sacrifices intervenaient à l'occasion de certaines consécérations.

3. Sacrifices et sacrements étaient aussi des réalités sacrées. Mais il y avait des choses consacrées au culte de Dieu, donc des réalités sacrées, qui n'étaient ni sacrifices ni sacrements et qui retenaient le nom générique de réalités sacrées.

4. Tout ce qui, dans la manière de vivre du peuple fidèle, n'entraînait pas dans les catégories précédentes, recevait le nom générique d'observances. On ne les appelait pas réalités sacrées puisqu'elles ne se rapportaient pas immédiatement au culte divin comme le tabernacle et ses ustensiles ; elles n'en avaient pas moins un caractère cérémonial, en quelque sorte dérivé, en tant qu'elles préparaient le peuple au culte de Dieu.

5. Les sacrifices n'étaient pas seulement offerts en un lieu déterminé, mais aussi en des temps déterminés, ce qui permet de compter aussi les fêtes au nombre des réalités sacrées. — Quant aux oblations et aux dons, on les range avec les sacrifices, car c'est à Dieu qu'on les offrait, comme dit l'épître aux Hébreux (5, 1) : « Tout grand prêtre, pris d'entre les hommes, est constitué en faveur des hommes, en ce qui a rapport à Dieu, afin d'offrir oblations et sacrifices. »

### **QUESTION 102 : LES RAISONS D'ÊTRE DES PRÉCEPTES CÉRÉMONIELS**

1. Ont-ils une raison d'être ? — 2. Une raison littérale ou seulement figurative ? — 3. Quelle est la raison d'être des sacrifices ? — 4. Celle des sacrements ? — 5. Celle des réalités sacrées ? — 6. Celle des observances rituelles ?

Article 1 : Les préceptes cérémoniels ont-ils une raison d'être?

Objections : 1. Sur la parole de S. Paul (Ep 2, 15) à propos du Christ « qui anéantit par ses décrets la loi des commandements », la Glose observe ceci : « La loi est anéantie dans ses observances charnelles par les décrets, entendez par les préceptes évangéliques qui sont fondés en raison. » Si les observances de la loi ancienne avaient été fondées en raison, on ne leur aurait pas substitué les prescriptions raisonnables de la loi nouvelle. C'est donc que les observances cérémonielles de la loi ancienne n'étaient pas fondées en raison de quelque manière.

2. La loi ancienne a succédé à la loi naturelle. Or, sous le régime de celle-ci, il y eut un précepte qui n'avait pour motif que d'éprouver l'obéissance de l'homme, comme dit S. Augustin, à propos de la prohibition concernant l'arbre de Vie. A son tour, la loi ancienne devait donc comporter des préceptes destinés à éprouver l'obéissance et dépourvus de toute raison intrinsèque.

3. Dans l'activité humaine, les actes sont dits moraux selon qu'ils procèdent de la raison. Si donc les préceptes cérémoniels avaient quelque fondement rationnel, ils ne se distingueraient en rien des préceptes moraux. Donc ils n'ont pas de raison d'être.

En sens contraire, « le précepte du Seigneur est lumineux, il éclaire les yeux » (Ps 19, 9). Cela concerne aussi les préceptes cérémoniels qui viennent de Dieu. Or ils ne pourraient être lumineux s'ils n'avaient pas un fondement raisonnable. Ils ont donc une raison d'être.

Réponse : On dit au premier livre de la Métaphysique d'Aristote que l'ordre est proprement l'œuvre du sage ; de son côté, l'Apôtre dit aux Romains (13, 1) que tout ce qui procède de la divine sagesse est nécessairement ordonné. Mais l'ordre implique deux conditions : il faut d'abord que la réalité considérée se rapporte à la fin requise, la fin étant toujours principe d'ordre en matière d'action ; en effet, quand un événement se produit fortuitement et sans rapport avec la fin visée, ou quand on n'agit pas sérieusement mais pour rire, on appelle désordonnée une telle conduite. De plus, il faut que la conduite conçue en vue d'une fin soit proportionnée à celle-ci. Il en découle que tout dispositif conçu en vue d'une fin prend motif de cette fin, comme par exemple la configuration particulière qu'on donne à une scie se justifie par la finalité de cet outil qui est de couper, selon Aristote. Or il est clair que les préceptes cérémoniels, comme tous les préceptes de la loi ancienne, ont été établis par la sagesse divine : « Ce sera là votre sagesse et votre intelligence aux yeux des nations » (Dt 4, 6). On conclura nécessairement que les préceptes cérémoniels ont été organisés en vue d'une fin et que chacun d'eux trouve en cette fin son explication motivée.

Solutions : 1. On peut dire que les observances de la loi ancienne étaient sans fondement rationnel en ce sens que ces pratiques manquaient de justification intrinsèque : pourquoi par exemple un vêtement ne serait-il pas confectionné de laine et de lin ? Mais elles pouvaient se motiver sous un autre rapport, notamment si telle manière de faire figurait autre chose ou au contraire le niait. En revanche, les décrets de la loi nouvelle sont conformes à la raison par leur nature même, puisqu'ils consistent principalement en des actes de foi et d'amour de Dieu.

2. L'arbre de la science du bien et du mal ne comportait en lui-même rien de mauvais qui motivât l'interdiction dont il fut l'objet ; mais le fait de l'interdiction était fondé, à l'égard d'une autre réalité, car précisément c'était une figure. De même les préceptes cérémoniels de la loi ancienne ont un motif par référence à autre chose.

3. Les préceptes moraux se justifient en raison de leur contenu même, comme : Tu ne tueras point, tu ne déroberas point. Mais on vient de voir que les préceptes cérémoniels ont un motif par le fait qu'ils sont ordonnés à autre chose.

Article 2 : La raison d'être des préceptes cérémoniels est-elle littérale ou uniquement figurative ?

Objections : 1. Il semble que les préceptes cérémoniels n'aient pas eu de raison d'être littérale. En effet, la circoncision, l'immolation de l'agneau pascal, c'est-à-dire les préceptes cérémoniels les plus importants, n'avaient d'autre raison que de figurer, puisque c'est comme signes qu'ils ont été proposés : « Vous circoncirez la chair de votre prépuce », lit-on dans la Genèse (17, 11), « et ce sera le signe de l'alliance entre moi et vous. » Quant à la célébration de la Pâque, il est écrit dans l'Exode (13, 9) qu'elle « sera un signe sur ta main et un mémorial devant tes yeux ». Bien davantage encore sera exclusivement figurative la raison d'être des autres prescriptions cérémonielles.

2. Il y a proportion entre l'effet et la cause. Tous les préceptes cérémoniels étant figuratifs, leur raison d'être, qui est leur cause, ne peut avoir un caractère différent.

3. Quand il est de soi indifférent qu'on agisse de telle ou telle manière, il n'y a pas de place, semble-t-il, pour une explication littérale. Or, c'est ce qui se vérifie pour de nombreux préceptes cérémoniels, touchant par exemple le nombre des animaux à offrir ou tels menus détails du même genre. Les préceptes cérémoniels ne s'expliquent donc pas littéralement.

En sens contraire, le Christ était figuré non seulement par les préceptes cérémoniels, mais encore par les événements historiques de l'ancienne alliance, comme le dit S. Paul (1 Co 10, 11) : « Tout leur arrivait par mode de figure. » Or tout, dans l'histoire de l'ancienne alliance, outre sa signification mystique ou figurative, s'entend aussi littéralement. Il en va donc de même des préceptes cérémoniels qui, outre leurs raisons d'être figuratives, comportaient aussi des raisons d'être littérales.

Réponse : Rappelons que c'est la fin qui rend compte du dispositif qui s'y rapporte. Or la fin des préceptes cérémoniels est double : le culte divin à organiser selon les besoins de ce temps, et le Christ à préfigurer. Les oracles des prophètes, eux aussi, avaient une valeur pour leur temps tout en présageant l'avenir, selon l'explication donnée par S. Jérôme à propos d'Osée. De sorte que les préceptes cérémoniels de l'ancienne loi se prêtent à deux types d'explications. D'une part, celles qui tiennent compte du culte divin tel qu'il fallait alors l'assurer ; c'est ce qu'on appelle l'explication littérale, qu'il s'agisse de fuir l'idolâtrie, de célébrer certains bienfaits de Dieu, de donner une idée de l'excellence divine, ou encore de fixer l'attitude spirituelle qui dès cette époque s'imposait dans l'exercice du culte divin. — D'autre part, on peut leur assigner comme raison d'être la préfiguration du Christ et alors ils comportent des explications figuratives et mystiques : du type allégorique si on les rapporte à la personne du Christ et à l'Église ; du type moral si elles concernent la vie du peuple chrétien; du type anagogique si on les rapporte à l'état de gloire à venir, pour autant que nous y sommes introduits par le Christ.

Solutions : 1. De même qu'une locution métaphorique dans l'Écriture a un sens littéral si la formule employée dit précisément ce qu'elle veut dire, de même, quand une cérémonie légale rappelle le bienfait de Dieu qui est à l'origine de son institution, ou évoque quelque autre réalité intéressant ce régime, ces significations ne sortent pas du cadre des explications littérales. Par conséquent, que la célébration de la Pâque signifie la sortie d'Égypte, ou que la circoncision signifie le pacte conclu par Dieu avec Abraham, cela relève de l'explication littérale.

2. L'argument vaudrait si les préceptes cérémoniels étaient donnés uniquement en vue de figurer l'avenir et sans rapport avec le culte divin actuel.

3. On a dit à propos des lois humaines qu'elles sont fondées en raison, si on les considère dans leur ensemble mais non point dans le détail de leurs dispositions spécifiques, parce que celles-ci dépendent de la libre décision du législateur. De même beaucoup de prescriptions particulières, dans les cérémonies de la loi ancienne, n'ont pas de raison d'être littérale, mais seulement figurative; c'est prises dans leur ensemble qu'elles ont aussi une raison d'être littérale.

### Article 3 : Quelle est la raison d'être des sacrifices ?

Objections : 1. Il semble qu'on ne puisse donner une explication satisfaisante des cérémonies ressortissant aux sacrifices. Par exemple ce qu'on offrait en sacrifice, c'étaient les éléments nécessaires à l'entretien de la vie humaine, pain et viandes. Mais Dieu n'a que faire de ces nourritures, comme le rappelle le Psaume (50) : « Vais-je manger la viande des taureaux, vais-je boire le sang des boucs ? » L'offrande de tels sacrifices à Dieu ne convenait pas.

2. On n'offrait en sacrifice à Dieu que des quadrupèdes de trois espèces, des bœufs, des brebis et des chèvres et, parmi les oiseaux, normalement la tourterelle et la colombe, sauf pour la purification d'un lépreux qui comportait l'offrande de passereaux. On ne voit pas pourquoi se limiter à ces sortes d'animaux, alors qu'il y en a beaucoup de plus nobles que ceux-là, et qu'il faut offrir à Dieu ce qu'il y a de meilleur.

3. L'autorité que Dieu a donnée à l'homme s'étend aux oiseaux et aux animaux terrestres, mais aussi aux poissons. Il était donc illogique de les exclure du sacrifice.

4. Les prescriptions cérémonielles mettent sur le même plan tourterelle et colombe. Puisque l'offrande des petits de la colombe est prescrite, on aurait dû prescrire celle des petits de la tourterelle.

5. Le premier chapitre de la Genèse nous fait voir en Dieu l'auteur de la vie, tant humaine qu'animale. La mort étant opposée à la vie, ce sont des animaux vivants et non pas des animaux abattus qu'il eût fallu offrir à Dieu, d'autant qu'aux Romains (12, 1) S. Paul enseigne « d'offrir notre corps en hostie vivante, sainte et agréable à Dieu ».

6. Si vraiment il ne fallait offrir à Dieu en sacrifice que des animaux abattus, peu importait la manière de les mettre à mort, et on ne voit pas pourquoi le Lévitique (1, 15) a minutieusement prescrit la manière de les immoler, en particulier pour les oiseaux.

7. Tout défaut, chez l'animal, n'est qu'une étape vers la corruption et la mort. Puisqu'on offrait à Dieu des animaux morts, il était illogique d'exclure l'offrande d'un animal défectueux, boiteux, aveugle ou autrement taré.

8. Ceux qui offrent à Dieu des victimes doivent y avoir part, au jugement de S. Paul (1 Co 10, 18) : « Ceux qui mangent les victimes ne participent-ils pas à l'autel ? » C'est donc à tort que certaines parties des victimes étaient soustraites à ceux qui les offraient, notamment le sang et la graisse, la poitrine et la cuisse droite.

9. A côté des holocaustes, on offrait à la gloire de Dieu des sacrifices pacifiques et des offrandes expiatoires. Or, pour l'holocauste, les animaux femelles étaient exclus mais on offrait des quadrupèdes et des oiseaux. On voit mal pourquoi dans les sacrifices pacifiques et expiatoires on pouvait offrir des femelles, et en revanche pourquoi les oiseaux étaient exclus des sacrifices pacifiques.

10. Toutes les victimes des sacrifices pacifiques constituant évidemment un seul et même genre, il n'y avait pas lieu de diviser ce genre en interdisant de manger certaines d'entre elles le lendemain, et en le permettant pour d'autres, selon ce qui ressort du Lévitique (7, 15).

11. Tous les péchés ont ceci de commun qu'ils éloignent de Dieu. Il fallait donc, quel que fût le péché, un seul et même type de sacrifice offert pour la réconciliation avec Dieu.

12. Tous les animaux offerts en sacrifice l'étaient dans le même état, c'est-à-dire préalablement mis à mort. On ne voit donc pas pour quelle raison les produits de la terre étaient offerts sous des formes différentes : tantôt sous forme d'épis, tantôt à l'état de farine, ou encore de pain, et celui-ci suivant les cas devait être cuit au four, ou dans la graisse, ou sur le grill. On se demande pourquoi.

13. Tout ce qui est à notre usage, nous devons y reconnaître un don de Dieu. Il paraît donc anormal qu'en dehors des animaux on n'offrit à Dieu que le pain, le vin, l'huile, l'encens et le sel.

14. Les sacrifices corporels expriment le sacrifice intérieur du cœur par quoi l'homme offre à Dieu son esprit. Mais le sacrifice intérieur a plus d'affinité avec la douceur, représentée par le miel, qu'avec l'âcreté représentée par le sel. Il est écrit en effet dans l'Ecclésiastique (24, 27) : « Mon esprit est plus doux que le miel. » On ne comprend donc pas l'interdiction d'offrir du miel en sacrifice, ainsi que du levain, alors que celui-ci donne au pain sa saveur ; et il était requis d'y apporter du sel, principe d'âcreté, et de l'encens, substance à la saveur amère. Il y a donc lieu de penser que les prescriptions cérémonielles relatives aux sacrifices ne peuvent s'expliquer raisonnablement.

En sens contraire, nous lisons dans le Lévitique (2, 13) : « Le prêtre fera fumer toutes les offrandes sur l'autel et ce sera un holocauste d'une odeur très agréable au Seigneur. » Et nous lisons aussi au livre de la Sagesse (7, 28) : « Dieu n'aime que celui qui habite avec la Sagesse. » On peut en inférer que tout ce qui est agréé par Dieu est accompagné de sagesse et donc que ces rites sacrificiels étaient sages, autrement dit fondés en raison.

Réponse : On vient de le dire, les cérémonies de la loi ancienne comportaient une double raison d'être : littérale, en tant qu'elles réglaient le culte de Dieu, et figurative, ou mystique, en tant qu'elles étaient destinées à figurer le Christ. Des deux points de vue, il est possible de dégager une explication satisfaisante des cérémonies relatives aux sacrifices. En tant que les sacrifices contribuaient au culte divin, on peut les expliquer de deux façons :

1° Comme expression d'une juste attitude de l'esprit envers Dieu, attitude à laquelle était incité celui qui offrait le sacrifice. Mais cette juste attitude de l'âme envers Dieu requiert de l'homme qu'il reconnaisse tenir de Dieu tout ce qu'il possède, comme du principe premier, et qu'il le rapporte à Dieu comme à sa fin ultime. Telle était la signification des offrandes et des sacrifices, lorsque l'homme prenant de ses biens et reconnaissant par là qu'il les tenait de Dieu, les offrait à l'honneur de Dieu. C'est la prière de David au premier livre des Chroniques (29, 14) : « Toutes choses t'appartiennent, et ce que nous te donnons nous l'avons reçu de ta main. » De cette façon, en offrant un sacrifice, l'homme attestait que Dieu est le premier principe créateur de toutes choses et la fin dernière à quoi tout doit être rapporté.

2° Mais la juste attitude de l'âme envers Dieu exige en outre que l'âme humaine ne reconnaisse en dehors de Dieu aucun autre auteur premier des choses et ne place en nul autre que lui sa fin dernière. Voilà pourquoi la loi interdisait d'offrir un sacrifice à personne d'autre qu'à Dieu, selon les termes de l'Exode (22, 20) : « Celui qui sacrifie aux dieux, et non au seul Seigneur, périra. » Ce qui permet de dégager cette seconde raison pour expliquer le cérémonial des sacrifices, qui est de détourner les hommes des sacrifices idolâtriques. C'est même pour cela que les préceptes concernant les sacrifices ne furent pas donnés au peuple juif avant qu'il eût versé dans l'idolâtrie en adorant le veau d'or, comme si ces sacrifices n'avaient été institués que pour engager ce peuple, d'ailleurs enclin aux sacrifices, à en offrir à Dieu plutôt qu'aux idoles. « Je n'ai rien dit à vos pères, lisons-nous en Jérémie (7, 22), et je ne leur ai rien prescrit, le jour où je les ai tirés du pays d'Égypte, en matière d'holocaustes et de sacrifices. »

D'autre part, de tous les dons que Dieu a faits au genre humain après sa chute dans le péché, le tout premier en dignité est celui qu'il fit de son Fils : « Dieu a tant aimé le monde, écrit S. Jean (3, 16), qu'il lui a donné son Fils unique, afin que tous ceux qui croient en lui ne périssent pas, mais obtiennent la vie éternelle. » C'est pourquoi le sacrifice le plus excellent est celui où le Christ en personne « s'est offert lui-même à Dieu en victime d'agréable odeur », selon

l'expression de S. Paul aux Éphésiens (5, 2). Et tous les sacrifices de l'ancienne loi étaient offerts en figure de ce sacrifice unique et excellent, comme l'imparfait figure le parfait. Dans cette perspective, l'épître aux Hébreux (10, 11) enseigne que le prêtre de la loi ancienne « offrait plusieurs fois les mêmes victimes qui ne parvenaient jamais à ôter les péchés; tandis que le Christ, pour les péchés, n'en offrit qu'une et pour toujours ». Et parce que l'explication de la figure se trouve dans la réalité qu'elle représente, c'est à la lumière du vrai sacrifice du Christ qu'il faut interpréter le sens des sacrifices figuratifs de l'ancienne loi.

Solutions : 1. En exigeant ces offrandes sacrificielles, ce n'est pas aux offrandes elles-mêmes que Dieu s'intéressait, comme s'il en avait besoin ; ne dit-il pas par la bouche d'Isaïe (1, 11) : « Les holocaustes de béliers, la graisse des veaux et le sang des jeunes taureaux, des boucs et des agneaux, je n'en veux pas. » Il voulait qu'on lui offrît tout cela, répétons-le, pour détourner de l'idolâtrie, pour exprimer la juste soumission à Dieu de l'homme spirituel et pour figurer le mystère du Christ rachetant l'humanité.

2. Il faut faire appel aux mêmes raisons pour comprendre que certains animaux devaient être offerts et d'autres non.

1° Pour faire obstacle à l'idolâtrie, on écartait tous les animaux que les idolâtres offraient à leurs divinités ou employaient à leurs opérations magiques ; on admettait au contraire ceux que les Egyptiens, chez qui les Hébreux avaient vécu, n'offraient pas en sacrifice à leurs dieux, estimant qu'il était funeste de les tuer. Qu'on se rappelle ce verset de l'Exode (8, 26) : « Les sacrifices que nous offrirons au Seigneur notre Dieu sont des sacrilèges pour les Égyptiens. » En effet, ceux-ci rendaient un culte aux moutons, ils vénéraient les boucs, d'autant que les démons leur apparaissaient sous cette forme, et ils employaient les bœufs pour la culture des champs, considérée par eux comme un rite sacré.

2° Ces dispositions favorisaient l'attitude spirituelle envers Dieu à laquelle nous faisons allusion et cela d'une double manière : a) Les animaux licites appartiennent aux espèces éminemment convenables à l'alimentation humaine; de plus ils sont remarquables par leur propreté, eux et leur nourriture. Les autres sont de nature sauvage et généralement réfractaires au service de l'homme; ou s'ils sont domestiqués, ils se repaissent d'immondices comme le porc et la poule ; or il ne faut présenter à Dieu rien que de pur. Quant aux oiseaux, ceux qu'on a cités étaient tout désignés pour l'offrande, car il y en avait beaucoup au pays de la promesse. b) La pureté spirituelle s'exprime dans l'immolation de ces animaux, comme l'explique la Glose sur le Lévitique : « Nous offrons un jeune taureau, lorsque nous domptons une chair rebelle ; un agneau, lorsque nous redressons des passions déraisonnables ; un bouc, lorsque nous triomphons d'une licence effrontée ; une tourterelle, quand nous gardons la chasteté ; des pains azymes, lorsque nous célébrons la Pâque avec les azymes de l'intégrité. » Enfin, manifestement, la colombe exprime la charité et la simplicité du cœur.

3° Il convenait que ces animaux fussent immolés en figure du Christ, comme il ressort du même passage de la Glose : « Le Christ est évoqué dans l'offrande du veau, pour la puissance de sa croix ; avec l'agneau, à cause de son innocence; avec le bélier, parce qu'il est le chef du troupeau ; avec le bouc, parce qu'il a revêtu une chair semblable à la chair pécheresse. L'union des deux natures était mise en évidence dans la tourterelle et la colombe (ou si l'on préfère, la tourterelle représente la chasteté et la colombe la charité). La fleur de farine figurait l'aspersion de l'eau baptismale sur les fidèles. »

3. Vivant dans l'eau, les poissons ne sont pas aussi familiers à l'homme que les autres animaux qui comme lui vivent à l'air. En outre ils périssent dès qu'ils sont tirés de leur élément et ils ne pouvaient donc être offerts au Temple comme les autres animaux.

4. Chez les tourterelles, l'adulte a plus de valeur que le petit, tandis que pour les colombes c'est l'inverse. Ainsi Maïmonide explique l'offrande des tourterelles et des petits de la colombe, car c'est toujours ce qu'il y a de meilleur qu'il faut réserver à Dieu.

5. Les animaux offerts en sacrifice étaient mis à mort parce que Dieu les a donnés à l'homme comme une nourriture et que c'est en cet état qu'ils sont consommés. Pour la même raison ils étaient rôtis, la cuisson les rendant propres à la consommation humaine. D'autre part, leur mise à mort signifiait la destruction du péché et donnait aussi à entendre que les hommes, pour leurs péchés, méritaient la mort, comme si les animaux mourant à leur place signifiaient l'expiation du péché. Enfin la mise à mort des animaux représentait la mort du Christ.

6. La loi fixait la manière de tuer les victimes, afin d'exclure d'autres procédés en usage chez les idolâtres. On peut noter aussi, avec Maïmonide, que « la loi a fait choix, pour tuer les oiseaux, du procédé qui les fait le moins souffrir », celui qui, par conséquent, abîmait le moins les victimes et gardait les offrants d'une cruauté inhumaine.

7. Les animaux tarés sont d'ordinaire peu estimés, même selon l'estimation vulgaire, ils ne pouvaient donc pas être offerts en sacrifice à Dieu. Pour une raison analogue il était interdit « d'apporter à la maison de Dieu le gain d'une prostituée ou le salaire d'un chien » (Dt 23, 18), ou même d'offrir des animaux ayant moins de six jours, car jusqu'à cet âge on les considérait comme des avortons, manquant de fermeté et encore mal constitués.

8. On connaissait trois sortes de sacrifices L'holocauste, d'un mot grec voulant dire « entièrement brûlé », où la victime était intégralement consumée, était offert à Dieu spécialement en signe de révérence envers sa majesté, et d'amour pour sa bonté. Il correspondait à l'état de perfection dans l'accomplissement des conseils. Tout était consumé afin de montrer que, comme la victime s'élevait vers le ciel intégralement réduite en fumée, de même l'homme tout entier avec tout ce qui lui appartient est soumis au domaine divin et doit être offert à Dieu.

En second lieu, le sacrifice pour le péché, ou sacrifice expiatoire, était offert à Dieu lorsqu'un péché avait besoin d'être remis ; il correspondait à l'état des pénitents qui satisfont pour leurs péchés. On y distinguait deux parts, l'une qui était brûlée, l'autre qui était affectée à la consommation des prêtres, pour faire voir que Dieu purifiait des péchés par le ministère des prêtres. Toutefois, lorsque ce sacrifice était offert pour une faute du peuple dans son ensemble, ou pour la faute particulière du prêtre, tout était consumé, car il ne devait rien revenir au prêtre des offrandes faites pour son péché ; autrement quelque chose du péché, fût demeuré en lui; et d'ailleurs cela n'eût pas satisfait pour le péché, parce que, si ceux qui sacrifiaient pour le péché avaient bénéficié de ce qu'ils offraient, c'eût été comme s'ils ne l'avaient pas offert.

Enfin on appelait victime pacifique le sacrifice offert à Dieu en action de grâce, ou pour le salut et la prospérité de ceux qui l'offraient, c'est-à-dire au titre d'un bienfait reçu ou à recevoir. Il correspondait à l'état des progressants dans la pratique des commandements. Et cette victime se divisait en trois parts : l'une était brûlée en l'honneur de Dieu, une autre affectée à la consommation des prêtres, et la troisième remise à la disposition des offrants. Cela signifiait que le salut descend de Dieu aux hommes, sous la direction des ministres de Dieu, et avec le concours de ceux-là mêmes qui sont sauvés.

En règle générale, le sang et la graisse n'étaient mis à la disposition ni des prêtres ni des offrants : le sang était versé sur la base de l'autel en l'honneur de Dieu et la graisse brûlée dans le feu. On en peut donner plusieurs raisons : 1° Ce fut d'abord pour écarter le risque d'idolâtrie, car les sectateurs des idoles buvaient le sang et mangeaient la graisse des victimes, comme il ressort du Deutéronome (32, 38) : « Ils mangeaient la graisse des victimes et buvaient le vin des libations. » 2° Cela contribuait à l'honnêteté des mœurs. Il leur était interdit de boire le sang, afin

de les détourner de verser le sang humain, comme on le lit dans la Genèse (9, 4) où Dieu dit à Noé . « Vous ne mangerez pas la chair avec le sang, et le sang de vos vies à vous, j'en demanderai compte. » La consommation des graisses leur était interdite pour les garder de toute sensualité : « Vous mettiez à mort ce qui était gras », leur reproche Ézéchiel (34, 3). 3° La révérence envers Dieu l'exigeait, parce que le sang est ce qu'il y a de plus nécessaire à la vie, aussi dit-on que l'âme est dans le sang; quant à la graisse, elle dénote un surplus de matières nutritives. Aussi on répandait le sang et on brûlait la graisse en l'honneur de Dieu, pour marquer que de lui nous vient la vie, avec l'abondance des biens. 4° Enfin cette pratique préfigurait l'effusion du sang du Christ et la succulence de la charité avec laquelle il s'offrit à Dieu pour nous.

Dans les sacrifices pacifiques, le prêtre recevait pour sa consommation le poitrail et la cuisse droite, pour éviter certaines formes de divination qu'on appelle spatulomancie -et qui mettait en œuvre les omoplates des victimes ainsi que l'os de la poitrine. Ces parties n'étaient donc pas remises aux offrants. En même temps cette poitrine, signe du cœur qui l'habite, montrait que la sagesse du cœur était indispensable au prêtre pour instruire le peuple, tandis que la cuisse droite évoquait la force qui lui était nécessaire pour corriger les défauts.

9. Parce que l'holocauste était le plus parfait des sacrifices, l'offrande d'un mâle y était de rigueur, car la femelle est un animal imparfait. L'offrande de tourterelles et de colombes était autorisée chez les pauvres qui ne pouvaient offrir des animaux plus importants. Et l'on conçoit que ces oiseaux n'étaient jamais offerts en victimes pacifiques, celles-ci étant toujours offertes spontanément sans qu'on y fût obligé, mais bien en holocauste ou pour le péché, sacrifices obligatoires en certains cas. Ajoutons que les hauteurs où ces oiseaux prennent leur essor s'accordent à la sublimité de l'holocauste, et que le caractère plaintif de leur chant convient à des victimes offertes en sacrifice pour le péché.

10. Parmi les victimes offertes en sacrifice, l'holocauste a la première place : il était intégralement consumé en l'honneur de Dieu et rien n'en était mangé. La victime offerte en sacrifice pour le péché tenait le second rang en sainteté : elle était mangée mais seulement dans l'enceinte du temple, par les prêtres et le jour même du sacrifice. En troisième lieu venaient les victimes pacifiques d'action de grâce, mangées le jour même, mais dans toute la ville de Jérusalem. Au dernier rang se tenaient les victimes pacifiques offertes en sacrifice votif, et qui pouvaient être mangées le lendemain. Cet ordre n'est pas sans raison : car l'homme est premièrement lié envers Dieu à cause de la majesté divine, ensuite à cause des péchés qu'il a commis, puis à cause des bienfaits qu'il a reçus et enfin à cause des bienfaits qu'il espère.

11. La gravité du péché dépend de la condition du pécheur, on le sait. Aussi était-il prescrit d'offrir une victime différente pour le péché d'un prêtre et d'un prince, ou pour celui d'un simple particulier. Remarquons toutefois avec Maïmonide que « plus le péché était grave, plus l'animal offert était de vile espèce ; et il explique que pour l'idolâtrie, crime le plus grave, on offrait une chèvre, le plus vil des animaux ; que si un prêtre avait péché par ignorance, il offrait un jeune taureau, et qu'un prince ayant péché par négligence offrait un bouc.

12. La loi a voulu tenir compte de la pauvreté de ceux qui offraient des sacrifices en décidant que celui qui ne pourrait disposer d'un quadrupède offrirait du moins un oiseau, à défaut d'oiseau au moins un pain, et à défaut de pain au moins de la farine ou des épis. Le sens figuratif de ces dispositions est que le pain signifie le Christ, appelé « pain de vie » dans S. Jean (6, 41.51) ; au temps de la loi naturelle, le Christ était encore caché dans la foi des Pères comme le grain dans l'épi; il était comme en farine dans l'enseignement des prophètes de la loi ; ce pain fut façonné lorsque fut assumée la nature humaine et subit l'action du feu, successivement cuit au four, c'est-



à-dire formé par le Saint-Esprit dans les entrailles virginales, cuit à la poêle par les peines qu'il endura ici-bas, et consommé en quelque sorte sur le gril par la crucifixion.

13. Certains produits de la terre entrent dans la consommation humaine au titre d'aliments : cette catégorie était représentée dans les offrandes par le pain. D'autres comme boissons, catégorie représentée par le vin. Les condiments fournissaient aux sacrifices l'huile et le sel. On offrait enfin l'encens qui est utilisé en médecine pour ses propriétés aromatiques et astringentes. Or le pain représente la chair du Christ, le vin son sang, instrument de notre rédemption; la grâce du Christ est figurée par l'huile, sa science par le sel, sa prière par l'encens.

14. Le miel ne paraissait pas dans les sacrifices offerts à Dieu, parce qu'il était d'usage courant dans les sacrifices idolâtriques, et aussi parce que ceux qui veulent offrir un sacrifice à Dieu doivent s'abstenir de toute douceur ou plaisir sensible. Pas de levain non plus, à cause du danger de corruption et peut-être, ici encore, parce qu'on en offrait d'ordinaire dans les sacrifices idolâtriques. On offrait le sel qui empêche la putréfaction, puisque les sacrifices divins doivent être sans tache ; d'ailleurs le sel signifie le discernement de la sagesse et aussi la mortification de la chair. — Quant à l'encens, on l'offrait pour marquer la dévotion du cœur, nécessaire à qui offre un sacrifice, et pour désigner aussi le parfum d'une bonne réputation : car l'encens est onctueux et odoriférant. Si l'on n'offrait pas d'encens dans le sacrifice de jalousie, c'est que celui-ci ne s'inspirait pas de la dévotion, mais du soupçon.

Article 4 : Peut-on assigner une raison d'être certaine à ce qui relève des réalités sacrées ?

Objections : 1. Il semble qu'on ne puisse assigner une raison d'être suffisante à ce qui dans l'ancienne loi, concernait les réalités sacrées. S. Paul dit, dans le livre des Actes (17, 24) : « Dieu qui a fait le monde et tout ce qu'il renferme, étant le Seigneur du ciel et de la terre, n'habite pas dans des temples faits de main d'homme. » La loi ancienne a donc eu tort d'établir un tabernacle ou un temple pour le culte de Dieu.

2. Il était réservé au Christ de modifier le régime de la loi ancienne. Si donc ce régime était symbolisé par la tente (ou le tabernacle), c'était le modifier indûment que de bâtir un temple.

3. La loi divine doit avant tout engager les hommes à rendre un culte à Dieu. Mais ce culte ne peut se développer que si l'on multiplie les autels et les temples, comme on le voit sous la loi nouvelle. Il semble donc que la loi ancienne n'aurait pas dû admettre un seul temple ou un seul tabernacle, mais un grand nombre.

4. Le tabernacle ou le temple étaient ordonnés au culte de Dieu. Mais en Dieu il faut vénérer avant tout l'unité et la simplicité. On ne voit donc pas pourquoi il convenait que le temple ou le tabernacle fussent divisés par des voiles.

5. La puissance du premier moteur qui est Dieu, fait sa première apparition du côté de l'orient, où commence le premier mouvement. Si le tabernacle était institué pour adorer Dieu, il devait donc être tourné vers l'orient plutôt que vers l'occident.

6. Aux termes de l'Exode (20, 4), le Seigneur avait interdit « de faire aucune image taillée ou autre représentation » ; il ne convenait donc pas qu'il y eût dans le tabernacle ou dans le temple des images sculptées de chérubins, sans compter l'arche et le propitiatoire, le chandelier, la table et les deux autels, car leur présence n'avait aucun motif raisonnable.

7. Selon l'Exode (20, 24), le Seigneur avait dit : « Vous me ferez un autel de terre... et vous n'y monterez pas par des marches. » Or un peu plus loin la loi demande que l'autel soit fait de bois lamé d'or ou d'airain et elle le prévoit d'une hauteur telle qu'on ne puisse y accéder que par des degrés : « Tu me feras un autel de bois d'acacia, il aura cinq coudées de long, autant de large et trois coudées de haut, et tu le recouvriras d'airain » (Ex 27, 1) ; et plus loin : « Tu feras un autel de bois d'acacia et tu le recouvriras d'or fin » (Ex 30, 1).

8. Il ne doit y avoir rien de superflu dans les œuvres de Dieu, puisqu'il en est déjà ainsi dans les œuvres de la nature. Or une tente ou une maison n'exige qu'une couverture. Il n'y avait donc pas besoin, pour le tabernacle (qui est une tente), de plusieurs revêtements superposés, en lin, en poil de chèvre, en peaux de bélier teintes en rouge et en peaux de dauphin.

9. La consécration extérieure signifie la sainteté intérieure qui a son siège dans l'âme. Il ne convenait donc pas que l'on consacraît le tabernacle et ses fournitures, qui sont des objets inanimés.

10. On lit dans le Psaume (34, 2) « Je bénirai le Seigneur en tout temps, sa louange est à tout moment dans ma bouche. » Il ne convenait donc pas de réserver à certains jours déterminés la célébration des fêtes qui ont pour objet de louer Dieu. Tout cela donne à penser que les dispositions cérémonielles relatives aux réalités sacrées ne comportent pas d'explication satisfaisante.

En sens contraire, on dit dans l'épître aux Hébreux (8, 4 s) : « Ceux qui offrent des oblations selon la loi effectuent le service d'une copie et d'une ombre des réalités célestes, selon la réponse donnée à Moïse lorsqu'il dut confectionner le tabernacle : "Regarde, lui dit Dieu, et fais tout suivant le modèle qui t'a été présenté sur la montagne." » Exprimer l'image des réalités célestes 21 est éminemment raisonnable ; par conséquent les prescriptions dont nous nous occupons étaient raisonnablement fondées.

Réponse : L'ensemble du culte extérieur a pour principale raison d'être d'inculquer aux hommes la révérence envers Dieu. Or le cœur humain est ainsi fait qu'il a moins d'égard pour ce qui se tient dans l'ordre commun et ordinaire, mais qu'il est pénétré d'étonnement et de respect devant une supériorité qui tranche sur le reste. C'est si vrai que l'usage s'est instauré partout, pour inspirer aux sujets le respect des princes et des rois, de revêtir ceux-ci d'ornements plus précieux et de mettre à leur disposition des demeures plus vastes et plus belles. Telle est la raison pour laquelle furent affectés au culte de Dieu certains temps déterminés, une tente spéciale, une vaisselle spéciale et des ministres spéciaux. Ainsi les esprits seraient-ils incités envers Dieu à plus de révérence. — D'autre part, on l'a dit, le régime de la loi ancienne avait été fondé pour figurer le mystère du Christ. Or il faut bien que ce qui doit figurer quelque chose comporte un élément caractéristique par lequel il en éveille précisément l'idée. Il fallait donc qu'il y eût certaines dispositions particulières en matière de culte divin.

Solutions : 1. Le culte divin intéresse à la fois Dieu qui est honoré, et les hommes qui honorent Dieu. Dieu, à qui s'adresse le culte, n'est encloué dans aucun lieu corporel, et ce n'est nullement à cause de lui qu'il fallut un tabernacle ou un temple. Mais les hommes qui rendent le culte sont dotés d'un corps, et c'est pour eux qu'il fallut installer un tabernacle ou un temple spécial pour le culte divin. Tout d'abord afin que les gens qui se rassembleraient dans un tel lieu y apportent une dévotion plus grande à la pensée qu'il était affecté au culte de Dieu; et ensuite parce que l'aménagement même de ce temple ou de ce tabernacle pourrait évoquer par certains traits l'excellence de la divinité ou de l'humanité du Christ.

C'est ce que veut dire Salomon (1 R 8, 27) « Si le ciel et la terre ne peuvent te contenir, que dire de cette demeure que je t'ai édifiée ? » Et il ajoute : « jette les yeux sur cette maison dont tu as dit: "Là sera mon nom", et exauce la supplication de ton serviteur et de ton peuple Israël. » Cela montre que le sanctuaire n'a pas été instauré comme la demeure où Dieu serait contenu, comme s'il l'habitait corporellement, mais pour que « le nom de Dieu y réside », c'est-à-dire pour qu'à la lumière de ce qu'on y dirait ou ferait, Dieu y soit connu, et aussi pour que, le caractère sacré du lieu excitant la dévotion, les prières qui y seraient faites soient plus dignes d'être exaucées.

2. Le statut de la loi ancienne ne fut pas modifié avant le Christ en ce qui touche l'accomplissement de la loi, car le Christ seul l'a accomplie ; mais il connut des changements en ce qui concerne la situation du peuple soumis à la loi. Le peuple vécut d'abord dans le désert, sans demeure fixe; il soutint ensuite une série de guerres avec les nations voisines ; c'est à la fin, aux temps de David et de Salomon, que ce peuple a joui d'une paix véritable. Et c'est alors pour la première fois que le temple fut bâti, à l'endroit que, sur l'indication divine, Abraham avait marqué pour le sacrifice. On lit en effet dans la Genèse (22, 2) que le Seigneur ordonna à Abraham d'offrir son fils en holocauste « sur celle des montagnes que je t'indiquerai » ; après quoi Abraham « appela ce lieu : "Le Seigneur voit" », comme si Dieu avait d'avance jeté les yeux sur cet endroit pour l'affecter au culte divin. Aussi le Deutéronome (12, 5) dit-il : « Vous viendrez au lieu que le Seigneur votre Dieu aura choisi et vous y offrirez vos holocaustes et vos victimes. »

Si ce lieu n'avait pas pu être marqué par la construction d'un temple avant l'époque royale, Maïmonide en donne trois raisons : ce lieu ne devait pas tomber au pouvoir des païens, il ne devait pas non plus être ravagé par les païens, et enfin il ne fallait pas qu'une des tribus voulût posséder ce lieu sur son territoire, ce qui eût provoqué contestations et disputes. Le temple ne fut donc construit que lorsque le peuple eut un roi capable d'apaiser ces contestations. Auparavant le culte divin utilisait le tabernacle, une tente que l'on transportait d'un endroit à l'autre, si bien qu'apparemment il n'existait encore aucun lieu déterminé pour le culte divin. Et voilà ce qui explique au sens littéral la différence du tabernacle et du temple.

Mais on peut discerner de cette dualité une raison figurative dans le symbolisme des deux statuts. Le tabernacle mobile signifie la condition changeante de la vie humaine, tandis que le temple, fixé et stable, signifie la condition de la vie future qui exclut tout changement. A quoi se rattache le fait que, dans la construction du temple, « on n'entendit aucun bruit de marteau ou de hache », ce qui signifie qu'aucun trouble ou tumulte n'affectera la vie future. — D'une autre façon, le tabernacle représente le régime de la loi ancienne, et le temple de Salomon celui de la loi nouvelle, car les Juifs ont travaillé seuls à la construction du tabernacle, tandis que les païens, venus de Tyr et de Sidon, prirent part à l'édification du temple.

3. L'unité du sanctuaire se justifie par une raison littérale, et par une raison figurative. La raison littérale était d'exclure l'idolâtrie. Or les païens élevaient pour chacun de leurs dieux des temples différents ; donc, pour affermir dans les âmes la foi en l'unité divine, Dieu voulut que les sacrifices lui fussent offerts en un lieu unique. De plus, cette règle donnait à entendre que le culte corporel n'avait pas de valeur par lui-même, et elle détournait le peuple de sacrifier n'importe quand et n'importe où. Au contraire, le culte de la loi nouvelle, où le sacrifice contient la grâce spirituelle, a valeur par lui-même aux yeux de Dieu, et la multiplication des autels et des temples est agréée dans la loi nouvelle. Quant au culte spirituel consistant dans l'enseignement de la loi et des prophètes, dès la loi ancienne divers lieux lui étaient affectés, où l'on se réunissait pour louer Dieu : on les appelait synagogues, comme aujourd'hui on appelle églises les lieux où le peuple chrétien se rassemble pour louer Dieu. On voit par là que nos églises ont succédé et au Temple et aux synagogues, parce que le sacrifice de l'Église est spirituel et qu'il n'y a plus sujet pour nous de distinguer le lieu du sacrifice et le lieu de l'instruction. — La raison figurative de l'unité du sanctuaire pouvait être de signifier l'unité de l'Église militante ou triomphante.

4. Alors que l'unité du temple ou du tabernacle représentait l'unité de Dieu ou celle de l'Église, les divisions du temple ou du tabernacle représentaient les différentes catégories d'être soumis à Dieu et que nous utilisons comme degrés pour nous élever à la révérence due à Dieu. Le tabernacle était distribué en deux parties : l'une, vers le couchant, s'appelait le Saint des saints ;

l'autre, vers l'orient, le Saint, précédé lui-même d'un vestibule. Or cette distribution comporte une double explication.

- Dans la première, on considère le tabernacle selon qu'il est ordonné au culte divin. En ce sens, ses différentes parties représentaient les différentes parties de l'univers : le Saint des saints figurait la région supérieure des substances spirituelles, et le Saint représentait le monde corporel. Le Saint était donc séparé du Saint des saints par un voile de quatre couleurs désignant les quatre éléments : le lin blanc, né de la terre, représente celle-ci ; le pourpre désigne l'eau, car elle est extraite de coquillages qu'on trouve dans la mer ; l'hyacinthe symbolise l'air par sa couleur azurée ; le cramoisi teint deux fois évoque le feu. Et tout cela parce que la matière des quatre éléments est comme un voile qui nous cache les substances spirituelles. — Le grand prêtre était donc seul à entrer, une fois l'an, dans l'intérieur du tabernacle, c'est-à-dire dans le Saint des saints, pour marquer que l'accès à ces régions supérieures constitue la perfection finale de l'homme. Mais dans le tabernacle extérieur, c'est-à-dire dans le Saint, les prêtres entraient tous les jours, tandis que le peuple n'avait accès qu'au vestibule : car le vulgaire peut bien percevoir les réalités corporelles, mais seuls les sages parviennent à la contemplation de leurs raisons profondes.

Passant à l'interprétation figurative, par le tabernacle extérieur, ou Saint, on symbolise le statut de la loi ancienne, comme il ressort de l'épître aux Hébreux (9,6 s), puisque « les prêtres y entraient constamment pour exercer leur fonction de sacrificateurs ». Au contraire, le tabernacle intérieur, ou Saint des saints, signifie la gloire du ciel, ou encore la condition spirituelle de la nouvelle loi, qui est comme le prélude de la gloire future, et le Christ nous en a ouvert l'entrée, ce que figurait l'entrée du grand prêtre, seul, une fois l'an, dans le Saint des saints. — Pour le voile, il figurait le mystère des sacrifices spirituels cachés sous les sacrifices antiques. Quant à son quadruple coloris, le lin blanc désignait la pureté de la chair, la pourpre le martyre enduré pour Dieu par les saints, le cramoisi teint deux fois la double charité envers Dieu et envers le prochain, l'hyacinthe la méditation des réalités célestes. — Mais dans la loi ancienne, autre était la condition du peuple, autre celle des prêtres. Le peuple apercevait les sacrifices corporels offerts dans le vestibule, mais les prêtres apercevaient le sens des sacrifices car ils possédaient une foi plus explicite dans les mystères du Christ. C'est pourquoi ils entraient dans le tabernacle extérieur. Un rideau séparait celui-ci du vestibule, car certains aspects du mystère chrétien, cachés aux yeux du peuple, étaient connus des prêtres sans toutefois leur être aussi pleinement révélés qu'ils le furent plus tard sous la nouvelle alliance, comme il ressort de l'épître aux Éphésiens (3, 5).

5. La règle de se tourner vers l'occident pour adorer fut introduite dans la loi pour combattre l'idolâtrie, vu que tous les païens adoraient le soleil en se tournant vers l'orient. Ézéchiel (8, 16) dénonce certains individus « qui avaient tourné le dos au temple du Seigneur et, la face vers l'orient, adoraient le soleil à son lever ». Pour éviter cette pratique, le Saint des saints occupait la partie occidentale du tabernacle, et l'on adorait dans cette direction.

On peut aussi admettre une raison figurative tout le régime ancien du tabernacle tendait à figurer la mort du Christ, symbolisée par le coucher du soleil à quoi fait allusion le Psaume (68,5) : « Celui qui s'élève au-dessus du couchant, celui-là s'appelle le Seigneur. »

6. Si nous considérons les objets qui se trouvaient dans le tabernacle, nous pouvons en donner une double raison : littérale et figurative.

1° La raison littérale se rapporte au culte de Dieu.

a) Nous venons de voir que le tabernacle intérieur, ou Saint des saints, représentait le monde supérieur des substances spirituelles ; il contenait donc trois objets : l'arche d'alliance, dans

laquelle se trouvait une urne d'or renfermant de la manne, le bâton d'Aaron qui avait fleuri et les tables où étaient écrits les dix commandements de la loi. L'arche était placée entre deux chérubins qui se faisaient face, et sur l'arche se trouvait une sorte de table appelée « propitiatoire », posée sur les ailes des chérubins et comme portée par eux, si bien qu'on se la représentait comme le trône de Dieu, du haut duquel, à la prière du grand prêtre, il se rendait « propice » au peuple, ce qui explique son nom. Il semblait donc que Dieu fût porté par les chérubins comme par des serviteurs, et l'arche d'alliance se présentait comme l'escabeau de celui qui était assis sur le propitiatoire. — Or, ces trois objets désignent trois sortes de réalités qui appartiennent au monde supérieur. Dieu d'abord, qui est au-dessus de tout et qui dépasse la compréhension de toute créature. Et c'est pourquoi il n'y avait de Dieu aucune représentation, afin de signifier qu'il est invisible ; mais on représentait son siège, car la créature, qui, éfïe, peut être saisie, est soumise à Dieu comme le siège l'est à celui qui y est assis. Il y a en second lieu dans ce monde supérieur les substances spirituelles, qu'on appelle les anges, représentés par les deux chérubins ; ils se font vis-à-vis, pour marquer l'harmonie qui règne entre eux, comme on le lit au livre de Job (25, 2) : « Dieu fait régner l'harmonie dans les hautes demeures. » Et l'on ne pouvait se contenter d'un seul chérubin pour cette autre raison que la multitude des esprits célestes devait être évoquée, détournant ainsi de leur vouer un culte ceux qui avaient appris à vénérer le Dieu unique. Enfin, dans ce monde intelligible, sont de quelque façon enfermées, comme la raison de l'effet dans sa cause et la raison de l'œuvre dans la pensée de l'artiste, les raisons de tous les êtres qui se réalisent dans ce monde. Et telle était la signification de l'arche, car les trois objets qu'elle renfermait représentent les trois grandeurs suprêmes de l'ordre humain : la sagesse évoquée par les tables de l'alliance, le pouvoir signifié par le bâton d'Aaron, la vie figurée par la manne qui en fut le soutien. — Ou bien ces trois objets signifiaient trois attributs divins, si l'on voit dans les tables la sagesse, dans le bâton la puissance, et dans la manne la bonté (à cause de son goût agréable, et parce que Dieu l'avait donnée à son peuple par miséricorde, si bien qu'on en conservait pour rappeler la miséricorde divine). — Cette triple figure se retrouve dans la vision d'Isaïe qui, en effet, « vit le Seigneur assis sur un trône haut et élevé », et « des Séraphins qui l'entouraient », et « la maison toute remplie de la gloire de Dieu », ce qui faisait dire aux Séraphins : « Toute la terre est remplie de sa gloire. » — On le voit, les Séraphins n'étaient pas là pour être adorés, car le premier précepte l'interdisait, mais, comme on vient de le dire, pour signifier leur qualité de serviteurs.

b) Le tabernacle extérieur, qui représentait le monde où nous sommes, contenait aussi trois objets : l'autel des parfums, juste en face de l'arche ; la table où étaient posés les douze pains de proposition, vers le nord ; le chandelier, vers le sud. Ils correspondaient aux trois objets renfermés dans l'arche, mais leur symbolisme était plus apparent. En effet, pour que la sagesse humaine, personnifiée par les prêtres accédant au tabernacle, parvienne à saisir les raisons des choses, ces raisons doivent en venir à se révéler plus clairement qu'elles ne font dans la pensée de Dieu ou des anges. Et donc le chandelier désignait, à la manière d'un signe sensible, la sagesse exprimée en termes intelligibles dans les tables de la loi. L'autel des parfums signifiait le ministère des prêtres à qui il appartient de mener le peuple à Dieu, ce qui était aussi la signification du bâton d'Aaron : sur cet autel en effet on brûlait un encens de bonne odeur qui représentait la sainteté d'un peuple agréable à Dieu, selon l'Apocalypse (8,4) qui compare la fumée des parfums aux bonnes œuvres de saints. Et ce n'est pas sans raison que la dignité sacerdotale était signifiée dans l'arche par le bâton et dans le tabernacle extérieur par l'autel des parfums, car le prêtre, médiateur entre Dieu et le peuple, gouverne d'une part celui-ci au nom de l'autorité divine, ce qui est marqué par le bâton, et d'autre part fait monter vers Dieu, comme sur

l'autel des parfums, l'offrande des fruits de son ministère, c'est-à-dire la sainteté du peuple. — La table des pains, comme la manne, représente l'aliment de la vie, mais le pain est une nourriture plus ordinaire et plus grossière, la manne est plus savoureuse et plus délicate. — Il convenait que le chandelier fût placé au sud et la table au nord, s'il est vrai que le midi est la partie droite et le nord la partie gauche de l'univers, comme le pense Aristote ; car la sagesse ainsi que les autres biens spirituels méritent d'être à droite et la nourriture temporelle à gauche, suivant le mot des Proverbes (3, 16) : « A sa gauche sont la richesse et la gloire. » Quant au pouvoir sacerdotal, il occupe le milieu entre les biens temporels et la sagesse spirituelle, parce qu'il dispense celle-ci comme ceux-là.

On peut d'ailleurs donner de tous ces objets une explication plus littérale encore. L'arche renfermait les tables de la loi, pour éviter que la loi ne tombât dans l'oubli, selon l'Exode (24, 12) : « Dieu dit à Moïse : je te donnerai deux tables de pierre avec la loi et les dix commandements que j'ai écrits, et tu en instruiras les fils d'Israël. » — Le bâton d'Aaron y était placé pour réprimer au sein du peuple tout dissentiment relatif au sacerdoce d'Aaron, comme nous lisons dans les Nombres (17,10) : « Remplace, dit encore Dieu à Moïse, le bâton d'Aaron dans le tabernacle du témoignage, pour qu'il soit gardé en signe de la rébellion des fils d'Israël. » — La manne, à son tour, était conservée dans l'arche pour rappeler le bienfait accordé par le Seigneur à son peuple dans le désert, comme il est raconté dans l'Exode (16,32) : « Emplis de manne un gromor, et qu'on le garde à l'avenir pour que les générations futures sachent de quel pain je vous ai nourris dans le désert. » — Le chandelier était destiné à l'ornementation du tabernacle, un brillant éclairage contribuant à la splendeur d'une maison. Au dire de Josèphe ses sept branches évoquaient les sept planètes qui éclairent l'univers. C'est pourquoi le chandelier était placé au sud, vu que pour nous la course des planètes commence de ce côté. — L'autel des parfums était destiné à entretenir constamment dans le tabernacle un nuage d'agréable odeur, tant à cause de la vénération due au lieu que pour combattre une puanteur rendue inévitable par le sang versé et les bêtes immolées. Ce qui sent mauvais, on le repousse en effet comme de l'ordure, tandis qu'on attache un prix spécial à ce qui sent bon. — La table était là pour signifier que les prêtres affectés au service du temple devaient trouver dans le temple leur subsistance, c'est pourquoi les douze pains qu'elle portait, en mémoire des douze tribus, ne devaient être consommés que par les prêtres, comme dit S. Matthieu (12,4). La table n'était pas placée en plein milieu devant le propitiatoire, car il fallait exclure un rite idolâtrique : dans leurs fêtes en l'honneur de la lune, les païens avançaient une table en face de leur idole ce qui faisait dire à Jérémie (7, 18) : « Les femmes pétrissent la pâte pour faire des galettes à la reine du ciel. »

c) Dans le vestibule enfin, en dehors du tabernacle, se trouvait l'autel des holocaustes où l'on offrait à Dieu en sacrifice certains biens appartenant au peuple. Le peuple qui les offrait à Dieu par le ministère des prêtres avait donc accès au vestibule, tandis que seuls les prêtres, à qui il appartenait d'offrir le peuple à Dieu pouvaient s'approcher de l'autel intérieur où l'on offrait à Dieu précisément la dévotion et la sainteté du peuple. Mais cet autel était placé dans le vestibule, en dehors du tabernacle, pour écarter le culte idolâtrique, car les païens, pour sacrifier aux idoles, dressaient leurs autels à l'intérieur des temples.

2° Le sens figuratif de toutes ces prescriptions peut se dégager du rapport que le tabernacle soutient avec le Christ qu'il figurait. Mais observons que plusieurs sortes de figures ont été voulues dans le temple pour symboliser le Christ, afin de marquer ainsi l'insuffisance des figures légales. Le Christ est en effet désigné par le propitiatoire, parce qu'il est, selon l'expression de S. Jean dans sa première épître (2,2), « propitiation pour nos péchés ». — Ce propitiatoire est à juste titre porté par les chérubins, parce qu'il est écrit dans l'épître aux Hébreux (1,6) : « Que

tous les anges l'adorent. » — Il est aussi désigné par l'arche, confectionnée de bois précieux, comme le corps du Christ était constitué de membres très purs ; et toute couverte d'or, comme le Christ était rempli de sagesse et de charité, ce que symbolise l'or. On trouvait dans l'arche une urne d'or, c'est-à-dire une âme sainte, contenant la manne, c'est-à-dire « toute la plénitude de la divinité » (Col 2, 9). On y trouvait aussi le bâton d'Aaron, emblème du pouvoir sacerdotal, parce que le Christ a été fait « prêtre pour l'éternité » (He 6, 20) ; les tables de l'alliance, indiquant que le Christ est lui-même législateur. — Le Christ encore, lui qui a dit : « je suis la lumière du monde », est représenté par le chandelier, dont les sept lampes représentent les sept dons du Saint-Esprit. La table à son tour figure le Christ, nourriture spirituelle, lui qui a dit : « je suis le pain de vie », tandis que les douze pains de proposition désignent les douze Apôtres ou les articles qu'ils ont enseignés. On pourrait aussi voir dans le chandelier et dans la table la doctrine et la foi de l'Église, qui dispense aussi lumière et réfection spirituelle. — Et c'est encore le Christ qui est représenté par les deux autels des holocaustes et des parfums, car c'est par lui que nous devons offrir à Dieu toutes nos œuvres vertueuses, soit celles qui mortifient notre chair en une offrande qui évoque l'autel des holocaustes, soit celles que, à un degré supérieur de perfection et par leurs désirs spirituels, les âmes avancées offrent à Dieu dans le Christ comme sur l'autel des parfums, selon l'exhortation de l'épître aux Hébreux (13, 15) : « Offrons donc à Dieu par lui un sacrifice perpétuel de louange. »

7. Le Seigneur ordonna de construire un autel pour l'offrande des sacrifices et des dons, en vue de l'honneur de Dieu et pour la subsistance des ministres affectés au service du tabernacle. Or la construction de l'autel fut de la part du Seigneur l'objet de deux ordonnances. L'une est présentée par l'Exode au début de la loi (20, 24 s) : Dieu y ordonne de faire un autel de terre, ou au moins de pierres brutes, et de ne pas le faire si élevé qu'on doive y monter par des degrés. Il s'agissait par là de repousser une pratique du culte idolâtrique, les païens construisant des autels ornés et fort élevés, où ils croyaient que résidait quelque chose de la sainteté et de la majesté divine. Pour un motif du même ordre, Dieu ordonna aussi selon le Deutéronome (16, 21) : « Tu ne planteras pas de bois sacré ni aucun arbre près de l'autel du Seigneur ton Dieu », car les idolâtres sacrifiaient volontiers sous des arbres, pour l'agrément du site ombragé. — Mais ces prescriptions comportaient aussi une raison figurative : le Christ est notre autel et selon son humanité il nous faut confesser que sa nature charnelle est véritable, ce qui est faire un autel de terre ; et selon sa divinité nous devons confesser qu'il est l'égal du Père, ce qui est ne pas monter à l'autel par des degrés. Et, de plus, auprès du Christ nous ne devons pas accueillir l'enseignement des païens qui porte au libertinage.

Mais une fois établi ce tabernacle pour l'honneur de Dieu, ces risques d'idolâtrie n'étaient plus à redouter. Aussi le Seigneur commanda-t-il de fabriquer en airain l'autel des holocaustes, exposé à la vue du peuple, et en or l'autel des parfums, visible aux seuls prêtres. L'airain n'est pas tellement précieux que le peuple pût de ce fait être tenté d'idolâtrie.

Cependant, à l'appui de ce précepte : « Tu ne monteras pas à mon autel par des degrés », l'Exode (20, 26) ajoute ce motif : « afin que ta nudité ne soit pas découverte ». On doit observer que cette prescription tendait, elle aussi, à combattre l'idolâtrie, car dans les cultes priapiques les païens découvraient leurs parties honteuses aux yeux du peuple. Ultérieurement il fut enjoint aux prêtres de revêtir des caleçons qui les couvraient, et il n'y eut plus d'inconvénient à établir cet autel élevé où les prêtres, au moment d'offrir le sacrifice, montaient par des gradins de bois, non pas fixes, mais mobiles.

8. Le gros œuvre du tabernacle était constitué de panneaux posés de chant et recouverts intérieurement de certaines tentures où se mariaient quatre couleurs : de lin retors, de violet, de

pourpre et de cramoisi teint deux fois. Ces tentures ne revêtaient que les parois, et le plafond était tendu d'un premier revêtement en peaux de dauphin violettes, puis d'un second revêtement en peaux de bélier teintes en rouge, et enfin d'un troisième en couvertures de poil de chèvre qui non seulement couvraient le dessus du tabernacle, mais retombaient jusqu'à terre en dissimulant extérieurement les panneaux du tabernacle. De tous ces revêtements, la raison littérale commune était de décorer et de protéger le tabernacle afin d'en inspirer le respect. Dans le détail, si l'on en croit certains auteurs, les tentures représentaient le ciel astral tout diapré d'étoiles diverses ; les peaux de chèvre, les eaux qui sont au-dessus du firmament ; les peaux teintes en rouge, le ciel empyrée où résident les anges ; les peaux de teinte violette, le ciel de la sainte Trinité.

La raison figurative consiste à voir dans les panneaux qui formaient le tabernacle le symbole des fidèles du Christ qui constituent l'édifice de l'Église. Ces panneaux étaient antérieurement recouverts de tentures en quatre couleurs, à cause des quatre vertus qui décorent antérieurement les fidèles ; car, au dire de la Glose, « le lin retors signifie la chair brillant de chasteté ; le violet, l'âme avide des biens célestes ; la pourpre, la chair soumise aux tortures ; le cramoisi teint deux fois, l'âme qui à travers les tourments rayonne d'amour pour Dieu et pour le prochain ». Les revêtements du toit désignent les prélats et les docteurs en qui doivent briller des mœurs célestes, figurées par les peaux violettes ; l'empressement au martyre, que figurent les peaux teintes en rouge ; l'austérité de vie et le support des adversités, qui sont signifiés par les couvertures en poil de chèvre, exposées, comme l'explique la Glose, aux vents et à la pluie.

9. La consécration du tabernacle et de ses accessoires avait littéralement pour motif de leur attirer plus de respect, cette consécration les affectant au culte divin. — Au sens figuratif, elle signifiait la consécration spirituelle du tabernacle vivant, c'est-à-dire des fidèles qui constituent l'Église du Christ.

10. Il ressort du livre des Nombres (28 et 29) que la loi ancienne connaissait sept solennités revenant à date fixe, et une solennité ininterrompue. Il y avait en effet une fête continue, car tous les jours, soir et matin, on immolait un agneau et, par cette célébration ininterrompue du sacrifice perpétuel, était symbolisée la perpétuité de la béatitude divine.

Parmi les fêtes périodiques, il y avait d'abord celle qui se renouvelait chaque semaine ; C'était la solennité du sabbat, célébrée comme nous l'avons dit pour rappeler le souvenir de la création. — Une autre revenait chaque mois, c'était la néoménie, dont la célébration rappelait l'action du gouvernement divin, car en ce bas monde la plupart des changements sont liés à des mouvements lunaires. Et si l'on célébrait cette fête à la nouvelle lune et non pas à la pleine lune, c'était pour s'opposer au culte idolâtrique dont les sectateurs sacrifiaient à la lune en son plein. — Les deux bienfaits en question intéressant tout le genre humain, ces fêtes devaient revenir fréquemment.

Les cinq autres se célébraient une fois l'an et rappelaient le souvenir de bienfaits octroyés spécialement à ce peuple. La fête de Pâque, célébrée au premier mois, rappelait la délivrance de l'esclavage d'Égypte ; la Pentecôte, cinquante jours plus tard, le don de la loi. Les trois dernières se célébraient toutes au cours du septième mois, qui comme le septième jour se passait chez les juifs presque entièrement en fêtes. Donc, le premier jour de ce mois avait lieu la fête des Trompettes, en souvenir de la délivrance d'Isaac au moment où Abraham aperçut un bélier pris par les cornes ; celles-ci étaient évoquées par les cornes utilisées comme trompettes. — Mais cette fête des Trompettes n'était guère qu'une invitation à se préparer pour la suivante, la fête de l'Expiation, qui avait lieu le dixième jour du mois. Le bienfait qu'elle rappelait était qu'après l'adoration du veau d'or, Dieu, sur la prière de Moïse, avait fait grâce au peuple pour son péché. — Celui que rappelait la fête suivante, dite des Tentés, ou Scénopégie, et qui durait sept jours, était que Dieu avait protégé et guidé son peuple dans le désert, où l'on avait vécu sous la tente. Il



fallait durant cette fête se munir du fruit d'un des plus beaux arbres, le citronnier, et d'une plante à l'épaisse frondaison, le myrte, tous deux dégagant un fort parfum ; ainsi que de branches de palmiers et de saules du torrent, l'un et l'autre toujours verts et qui d'ailleurs pousseraient dans la terre promise. On signifiait par là qu'à travers un pays désert Dieu avait conduit son peuple vers une terre de délices. — Une autre fête, celle de l'Assemblée et de la Collecte, se célébrait le huitième jour, pendant laquelle on demandait au peuple de réunir toutes les ressources nécessaires aux dépenses du culte divin, ce qui représentait le bienfait de l'unité et de la paix assuré au peuple dans la terre promise.

Ces fêtes ont aussi une explication figurative. Le sacrifice quotidien symbolise la perpétuité du Christ, Agneau de Dieu, selon l'épître aux Hébreux (13,8) : « Jésus Christ est le même hier, aujourd'hui et dans tous les siècles ». — Le sabbat désigne le repos spirituel qui nous est procuré par le Christ, comme le dit ailleurs (4,1-11) la même épître. — La Néoménie, qui marque le début d'une phase nouvelle de la lune représente les débuts de l'Église illuminée par le Christ lorsqu'il prêchait et faisait des miracles. — La fête de la Pentecôte désigne la descente du Saint-Esprit sur les Apôtres. — La fête des Trompettes signifie la prédication apostolique. — La fête de l'Expiation, le peuple chrétien purifié de ses péchés par le Christ. La fête des Tentes montre ce peuple pérégrinant en ce monde, où il avance par le progrès dans les vertus. La fête de l'Assemblée et de la Collecte évoque le rassemblement des fidèles dans le Royaume des cieux, et c'est pourquoi cette fête était qualifiée de très sainte. D'autre part, ces trois dernières fêtes se suivaient sans interruption parce que, dès que les vices sont expiés, il faut croître dans la vertu jusqu'à ce qu'on parvienne à la vision de Dieu, comme il ressort du Psaume (84,8).

Article 5 : Quelle est la raison d'être des sacrements de la loi ancienne ?

Objections : 1. Il semble qu'on ne puisse leur donner une raison d'être satisfaisante. En effet, les rites du culte divin ne doivent pas ressembler aux pratiques des idolâtres, car nous lisons (Dt 12,31) : « Tu n'agiras pas ainsi avec le Seigneur ton Dieu : ce que les nations faisaient en l'honneur de leurs dieux, c'étaient toutes les abominations que le Seigneur a en horreur. » Mais les sectateurs des idoles, au cours de leurs cérémonies, se faisaient des incisions jusqu'à l'effusion du sang, comme on peut le lire au premier livre des Rois (18, 28) : « Ils s'entaillaient selon leur coutume, avec des épées et avec des lances, jusqu'à être couverts de sang. » C'est pour cela que le Seigneur a prescrit (Dt 14,1) : « Ne vous faites pas d'incisions et ne vous tondez pas pour un décès. » La loi prescrivant la circoncision n'était donc pas admissible.

2. Le déroulement du culte divin doit être empreint de noblesse et de gravité, selon le Psaume (35, 18) : « je te rendrai grâce dans la grande assemblée. » C'est au contraire une manifestation de légèreté que de manger à la hâte, et l'on ne peut approuver le précepte (Ex 12, 11) qui enjoint de manger ainsi l'agneau pascal, sans compter beaucoup d'autres prescriptions alimentaires qui paraissent totalement dénuées de raison.

3. Les sacrements de la loi ancienne sont la figure des sacrements de la loi nouvelle. Donc, si l'agneau pascal représente le sacrement de l'eucharistie, comme il ressort de la première aux Corinthiens (5, 7) : « Le Christ, notre Pâque, a été immolé », on s'attendrait à trouver aussi dans la loi des sacrements préfigurant les autres sacrements de la loi nouvelle, comme la confirmation, l'extrême onction, le mariage, etc.

4. On ne conçoit raisonnablement de purification que s'il y a mouillure. Mais aux yeux de Dieu rien de corporel n'est à considérer comme impur, puisque tout corps est une créature de Dieu et que, selon S. Paul (1 Tm 4, 4), « toute créature est bonne et il ne faut rien rejeter de ce qui est reçu avec action de grâce ». Il n'y avait donc aucune raison de se purifier pour avoir touché un cadavre ou toute autre impureté d'ordre physique.

5. — « L'impur, que peut-il purifier ? » lisons-nous dans l'Écclésiastique (34, 4). Or la cendre d'une vache rousse consumée par le feu était impure, puisqu'elle communiquait l'impureté ; car le prêtre qui immolait la bête était souillé jusqu'au soir, de même celui qui la brûlait, et aussi celui qui en recueillait les cendres, comme dit le livre des Nombres (19,7 s.). On ne comprend donc pas le précepte de répandre cette cendre sur ceux qui sont souillés, pour les purifier.

6. Non seulement rien d'impur ne peut purifier l'homme, mais le péché n'est pas une réalité corporelle que l'on puisse transporter d'un lieu à un autre. Il est dès lors étrange de voir, pour l'expiation des péchés du peuple, le prêtre imposer les péchés des fils d'Israël à un bouc qui devait les emporter dans le désert; d'autant qu'on était souillé et qu'on devait laver dans l'eau son corps et ses vêtements, lorsque dans le rite des purifications on avait brûlé un autre bouc, en dehors du camp, en même temps qu'un veau.

7. Ce qui est déjà pur n'a plus besoin d'être purifié. Il est donc anormal, quand on a purifié la lèpre d'un homme ou d'une maison, de prescrire une autre purification (Lv 14).

8. Ce n'est pas une ablution corporelle ni le fait de raser des poils qui peut purifier d'une souillure spirituelle. On ne s'explique pas que le Seigneur ait ordonné de confectionner un bassin d'airain avec sa base, où les prêtres se laveraient les mains et les pieds au moment d'entrer dans le tabernacle, selon l'Exode (30) ; ou ce qui est demandé par le livre des Nombres (8, 7) : que les lévites dussent être aspergés d'eau lustrale et rasés par tout le corps.

9. Le supérieur ne reçoit pas sa sainteté de l'inférieur. La consécration des prêtres et des grands prêtres telle que la décrit le Lévitique (8) ou celle des lévites telle que la présentent les Nombres (8, 5), ne pouvait donc raisonnablement se faire par des onctions corporelles ni par des sacrifices ou offrandes matérielles.

10. « L'homme, lisons-nous au premier livre de Samuel (16, 7), considère ce qui paraît, mais Dieu pénètre le cœur. » Or l'état du corps, ou les vêtements, ce sont choses qui paraissent extérieurement. Il n'y avait donc pas lieu de réserver aux prêtres de tout grade certains vêtements déterminés, dont le détail se trouve dans l'Exode (28). Il n'y avait non plus aucune raison d'interdire à quelqu'un le sacerdoce à cause d'une infirmité corporelle, comme le veut le Lévitique (21, 17) : « Aucun homme d'entre les familles de la race n'offrira les pains à son Dieu s'il a quelque tare, s'il est aveugle, boîteux, etc. » Bref, les sacrements de la loi ancienne semblent dénués de tout fondement raisonnable.

En sens contraire, il est écrit au Lévitique (20, 8) : « C'est moi, le Seigneur, qui vous sanctifie. » Mais rien de ce que Dieu fait n'est fait sans raison, comme le dit le Psaume (104, 24) : « Tu as fait toutes choses avec sagesse. » Donc, dans les sacrements de la loi ancienne, qui étaient destinés à la sanctification des hommes, rien ne manquait de motif raisonnable.

Réponse : On l'a dit précédemment, le nom de « sacrements » appartient proprement aux rites consécatoires dont la vertu députait en quelque façon au culte divin. Or le culte divin regardait bien, d'une manière générale, le peuple tout entier, mais il regardait à un titre spécial les prêtres et les lévites, en qualité de ministres du culte. Il y avait donc, parmi les sacrements de la loi ancienne dont nous nous occupons, ceux qui intéressaient tout le peuple, et ceux qui étaient réservés aux ministres. Les uns et les autres satisfaisaient à une triple exigence. Il fallait d'abord mettre le sujet en état de rendre un culte à Dieu. En général et pour tous, cela se faisait par la circoncision, sans laquelle nul n'était admis à aucun des rites de la loi ; et pour les prêtres, par la consécration sacerdotale. — En second lieu, il fallait exercer les actes caractéristiques du culte divin : c'était pour le peuple la manducation de l'agneau pascal, à quoi nul incirconcis n'était admis, comme le précise l'Exode (12, 43), et pour les prêtres c'était l'oblation des victimes et la consommation des pains de propositions et des autres dons qui leur revenaient. — Enfin, il fallait

écarter tout ce qui pouvait leur interdire l'accès au culte divin, c'est-à-dire les impuretés. A cela répondait pour l'ensemble du peuple l'institution de purifications touchant certaines souillures extérieures, et les rites d'expiation des péchés ; et pour les prêtres et lévites la règle de se laver les mains et les pieds et de se raser le poil.

Tout cela avait son explication raisonnable, soit littérale, en rapport avec le culte divin de l'époque, soit figurative, en rapport avec le Christ. On s'en convaincra en examinant le détail de ces dispositions.

Solutions : 1. La circoncision eut pour principale cause littérale d'être une protestation de la foi en un seul Dieu . Et parce que Abraham fut le premier à se séparer des infidèles en quittant sa maison et sa parenté, il fut le premier à recevoir la circoncision. Telle est la raison marquée par l'Apôtre (4, 9) : « Abraham reçut le signe de la circoncision, sceau de la justice de la foi qu'il reçut incirconcis. » Comment cela ? Il est écrit : « Sa foi lui fut comptée à justice » du fait que, « espérant contre l'espérance », c'est-à-dire par une espérance fondée sur la grâce contre une espérance fondée sur la nature, « il crut qu'il deviendrait le père de beaucoup de nations », alors qu'il était un vieillard et que sa femme était âgée et stérile. Pour que cette protestation de foi d'Abraham et le désir de l'imiter fussent ancrés au cœur des Juifs, ils reçurent dans leur chair un signe qu'ils ne pourraient oublier: « Mon alliance, dit Dieu, selon la Genèse (17, 13), sera dans votre chair une alliance éternelle. » La circoncision se pratiquait le huitième jour, parce que plus tôt l'enfant est encore fragile, qu'on aurait pu le blesser grièvement et qu'il n'était pas encore considéré comme pleinement constitué. L'offrande des animaux ne se faisait pas non plus avant le huitième jour. Mais on ne pratiquait pas plus tard le signe de la circoncision, parce que d'aucuns s'y seraient dérobés par crainte de la souffrance et que les parents auraient été tentés d'y soustraire leurs enfants, car ils ont pour eux plus d'affection à mesure qu'ils les voient grandir et qu'ils ont vécu davantage avec eux. — Une autre raison pouvait être d'affaiblir la concupiscence dans l'organe intéressé. — Une troisième de tourner en dérision les cultes de Venus et de Priape, qui vénéraient cette partie du corps. — Au reste, les entailles interdites par le Seigneur sont celles qui intervenaient dans les cultes idolâtriques et on ne peut leur assimiler la circoncision.

Selon le sens figuratif, la circoncision signifiait que le Christ devait supprimer toute corruption, ce qui sera complètement achevé au huitième âge du monde, celui de la résurrection. Et comme toute corruption de culpabilité et de peine dérive en nous, par voie d'origine charnelle, du péché de notre premier père, la circoncision devait se faire au membre qui sert à la génération. C'est ainsi que l'entend S. Paul (Col. 2, 11) : « Vous avez été circoncis dans le Christ, d'une circoncision où la main de l'homme n'est pour rien, et qui vous a dépouillés du corps charnel : telle est la circoncision de notre Seigneur Jésus Christ. »

2. Le repas pascal avait pour raison littérale de, rappeler ce bienfait divin que fut la sortie d'Égypte, et ceux qui célébraient ce repas faisaient ainsi profession d'appartenir au peuple que Dieu s'était choisi en le tirant d'Égypte. Lors de cette délivrance, il fut prescrit aux Hébreux de frotter du sang d'un agneau le linteau des portes de leurs demeures, par quoi ils se désolidarisèrent explicitement du rite des Égyptiens qui vénéraient le bélier. Et par suite, grâce au sang de l'agneau répandu ou frotté sur les linteaux, ils furent préservés de l'extermination qui allait frapper les Égyptiens.

L'exode d'Égypte offrait deux particularités : la hâte des partants, pressés par les Égyptiens de s'en aller au plus vite, comme le raconte le chapitre 12 de l'Exode, et le danger, pour celui qui ne se serait pas hâté de partir avec le gros du peuple, d'être tué par les Égyptiens. Cette hâte était désignée d'abord par la nature même des mets; il était prescrit de manger des pains sans levain,

pour signifier que la pâte n'avait pu lever, les Égyptiens précipitant le départ; de manger la viande rôtie, manière la plus rapide de l'accommoder, et sans en briser un seul os, vu qu'on n'en avait pas le loisir. Le comportement des convives trahit aussi cette hâte : « les reins ceints, les sandales aux pieds, le bâton à la main, vous mangerez rapidement » ; ce qui révèle à l'évidence des voyageurs sur le départ. Une autre prescription va dans le même sens : « Vous mangerez dans la maison même, et vous ne porterez pas de morceaux au-dehors », parce que l'urgence ne laissait pas le loisir d'échanger des politesses entre voisins. — L'autre trait de la sortie d'Égypte rappelé par ce repas, les amertumes dont ils avaient été abreuvés dans ce pays, était signifié par les herbes amères.

La raison figurative de la Pâque se découvre aisément : l'immolation de l'agneau représentait l'immolation du Christ, selon la formule de S. Paul : « Le Christ notre Pâque a été immolé » (1 Co 5, 7). Le sang de l'agneau, qui préservait de l'extermination ceux qui en avaient marqué le linteau de leur porte, signifie la foi en la passion du Christ dans le cœur et la bouche des croyants, foi qui nous délivre du péché et de la mort, comme le dit S. Pierre dans sa première lettre (1, 18) : « Vous avez été rachetés par le sang précieux de l'Agneau sans tache. » Ces viandes qu'on mangeait signifiaient la manducation du Corps du Christ dans le Sacrement. On les mangeait rôties au feu, pour symboliser la passion ou la charité du Christ ; avec du pain sans levain, pour représenter la pureté de vie des fidèles qui prennent le Corps du Christ, selon le mot de S. Paul (1 Co 5, 8) : « Célébrons la Pâque avec les azymes de la pureté et de la vérité. » On y ajoutait les herbes amères, pour marquer qu'il est nécessaire à ceux qui prennent le Corps du Christ de se repentir de leurs péchés. Les reins doivent être ceints de la ceinture de chasteté. Les sandales aux pieds sont les exemples des Pères qui ont vécu autrefois. Les bâtons tenus à la main symbolisent la vigilance pastorale. Enfin, il est prescrit de manger l'agneau pascal dans la maison, c'est-à-dire dans l'Église catholique et non dans les conventicules des hérétiques.

3. Un certain nombre de sacrements de la loi nouvelle eurent dans la loi ancienne leur correspondant figuratif. La circoncision correspond au baptême, sacrement de la foi : « Vous avez reçu la circoncision de Notre Seigneur Jésus Christ, ensevelis avec lui par le baptême » (Col 2, 11). Le repas de l'agneau pascal a pour pendant le sacrement de l'eucharistie dans la loi nouvelle. A l'ensemble des purifications de la loi ancienne répond maintenant le sacrement de pénitence, et à la consécration des pontifes et des prêtres le sacrement de l'ordre.

Mais le sacrement de la confirmation, signe de la plénitude de la grâce, ne pouvait avoir aucun correspondant parmi les sacrements de la loi ancienne; ce n'était pas encore le temps de la plénitude, puisque, dit l'épître aux Hébreux (7, 19), « la loi n'a amené personne à la perfection ». Pas davantage le sacrement de l'extrême-onction, parce qu'il dispose immédiatement à entrer dans la gloire et que sous la loi ancienne le prix n'était pas encore payé qui devait en ouvrir l'accès. — Quant au mariage, il existait bien sous la loi ancienne en tant que fonction de nature, mais non comme sacrement de l'union du Christ et de l'Église, cette union n'étant pas encore réalisée. C'est si vrai que la loi ancienne admettait l'acte de répudiation, ce qui contredit le sens même du sacrement.

4. Au sujet des purifications de la loi ancienne, on a vu dans la réponse qu'elles étaient destinées à écarter les empêchements à l'exercice du culte divin. Mais il y a deux sortes de culte : le culte spirituel qui consiste dans le don de l'esprit à Dieu et le culte corporel qui réside dans les sacrifices, offrandes, etc. L'empêchement au culte spirituel, c'est le péché par quoi les hommes étaient réputés souillés, comme par l'idolâtrie, l'homicide, l'adultère et l'inceste. De ces souillures les hommes se purifiaient au moyen de certains sacrifices offerts officiellement au nom de toute la collectivité, ou encore pour les péchés de simples particuliers. Non que ces

sacrifices charnels eussent par eux-mêmes la vertu d'expier le péché, mais ils signifiaient l'expiation des péchés qui serait réalisée par le Christ, et à laquelle participaient déjà les anciens quand ils protestaient de leur foi au Rédempteur sous la figure des sacrifices.

Quant au culte extérieur, l'empêchement venait d'un certain nombre d'impuretés corporelles, qui pouvaient affecter les hommes, mais aussi, secondairement, les maisons, les vêtements, les animaux et les ustensiles. Les hommes pouvaient être réputés impurs pour une raison personnelle, ou par suite d'un contact avec des choses impures. Du premier point de vue, on considérait comme impur tout ce qui était déjà touché par la corruption ou qui en était menacé ; il s'ensuit qu'un cadavre humain était considéré comme impur, car la mort est une corruption. De même, la lèpre étant provoquée par une corruption des humeurs qui s'échappent du corps et répandent une contagion, les lépreux étaient réputés impurs. Et de même les femmes, lorsqu'elles avaient un écoulement de sang, qu'il s'agisse d'une manifestation morbide ou d'un phénomène naturel comme lors de leurs règles ou de l'accouchement. Et pour la même raison étaient réputés impurs les hommes qui avaient un flux spermatique, que ce fût par maladie, ou dans une pollution nocturne ou dans l'acte générateur, car toute émission de liquide dans ces conditions entachait l'homme d'une sorte d'impureté. — En outre l'homme en contractait une s'il touchait quoi que ce fût d'impur.

Cette première catégorie d'impuretés avait une signification littérale aussi bien que figurative. Au sens littéral, elles accentuaient le respect dû au culte divin. En effet, on ne manie pas volontiers les objets précieux quand on est malpropre ; en outre, les choses saintes étaient d'autant plus vénérées qu'on s'en approchait moins souvent, car, parvenant rarement à éviter tant d'occasions de souillure, on se trouvait rarement à même d'entrer en contact avec des réalités du culte divin et ainsi, quand cela arrivait, on le faisait avec plus de respect et d'un cœur plus humble. — Dans certains cas il y avait une autre raison littérale : éviter que certains ne soient écartés du culte divin parce qu'ils fuiraient la compagnie des lépreux ou d'autres malades du même genre, dont l'affection est horrible et contagieuse. — La raison, parfois encore, était d'évincer le culte idolâtrique, parce que les païens, dans le rituel de leurs sacrifices, usaient occasionnellement de sang et de sperme humain. — Toutes ces impuretés corporelles, du reste, se purifiaient par une simple aspersion d'eau ou, pour les plus importantes, par un sacrifice destiné à expier le péché qui avait provoqué l'infirmité en question.

Au sens figuratif ces impuretés extérieures représentaient divers péchés. La mort spirituelle provoquée en général par toute espèce de péché est signifiée par l'impureté du cadavre ; celle de la lèpre représente la souillure de la doctrine hérétique, soit parce que l'hérésie est contagieuse comme la lèpre, soit parce qu'il n'est point de doctrine fautive où ne se mêle quelque élément de vérité, de même que sur la peau du lépreux il y a une juxtaposition de taches et de parties intègres. Les pertes sanglantes de la femme désignent la souillure de l'idolâtrie à cause du sang des sacrifices ; le flux spermatique de l'homme symbolise la souillure des paroles oiseuses, car il est écrit en S. Luc (8, 11) que « la semence est la parole de Dieu ». L'impureté provoquée par l'acte conjugal et par l'accouchement signifie la souillure du péché d'origine. L'impureté périodique de la femme représente celle de l'esprit efféminé par les voluptés. Enfin d'une manière générale, la souillure qui résulte du contact d'une chose impure désigne l'impureté contractée par le consentement au péché d'autrui, selon S. Paul (2 Co 6, 17) : « Fuyez leur compagnie, écarterez-vous d'eux et ne touchez rien de souillé. »

Observons que cette souillure par contact se communiquait aussi aux êtres inanimés, car tout ce que touchait une personne impure devenait impur. En cela la loi était plus douce que les superstitions des païens, pour qui la souillure se propageait non seulement par contact avec

l'être impur, mais même par une conversation ou par un simple regard. Maïmonide fait cette remarque à propos de l'impureté périodique de la femme. — En tout cas, par cette contagion d'impureté est évoquée mystiquement cette vérité que nous lisons dans la Sagesse (14, 9) : « Dieu déteste également l'impie et son impiété. »

Mais il y avait aussi une sorte d'impureté qui affectait les objets inanimés eux-mêmes, telle que la lèpre des maisons et celle des vêtements. De même en effet que cette maladie atteint les hommes par suite d'une corruption des humeurs gâtant et détruisant les tissus, il se produit parfois une corruption, un excès d'humidité ou de sécheresse, qui ronge les pierres des maisons ou l'étoffe des vêtements. Cette corruption, que la loi appelait « lèpre », faisait considérer comme impurs la maison ou le vêtement, parce que d'une part, on l'a dit, toute corruption avait le caractère d'une impureté et que, d'autre part, contre ces sortes de corruption les païens invoquaient leurs divinités domestiques ; aussi, pour écarter cette tentation d'idolâtrie, la loi ordonnait-elle de détruire la maison et de brûler les vêtements où pareille corruption s'était installée. — Il y avait aussi une impureté spéciale aux récipients. Il est écrit au livre des Nombres (19, 15) : « Le vase qui n'aura pas de couvercle muni d'une attache sera impur. » Cette impureté s'explique du fait qu'en de tels récipients il pouvait aisément tomber quelque ordure capable de les souiller. C'était aussi pour écarter l'idolâtrie : si une souris, un lézard ou quelque autre bestiole qu'on immolait aux idoles tombait dans les vases ou dans l'eau, les idolâtres se figuraient que c'était agréable aux dieux. Aujourd'hui encore il y a certaines bonnes femmes qui laissent des récipients découverts à l'intention de génies nocturnes qu'on appelle des Jeannes.

La raison figurative de ces impuretés, c'est que la lèpre de la maison signifie l'impureté d'un amas d'hérétiques; la lèpre du vêtement de lin, la perversion des mœurs, née de l'amertume spirituelle ; celle du vêtement de laine, la perversité des flatteurs ; la lèpre du fil de chaîne représente les vices de l'âme, et celle du fil de trame les péchés de la chair, car la chaîne est dans la trame comme l'âme dans le corps. Le vase sans couvercle ni fermeture, c'est l'homme incapable de se taire et que nul frein de discipline ne retient.

5. On vient de distinguer dans la loi deux impuretés de gravité inégale, la plus grave résultant d'une corruption qui atteint l'âme ou le corps; la seconde, moins grave et d'expiation plus facile, résultant du simple contact avec une chose impure. La première impureté s'expiait par un sacrifice pour le péché, parce que toute corruption procède d'un péché et en est la marque ; la seconde s'expiait simplement par aspersion d'une eau spéciale, l'eau d'expiation, mentionnée au chapitre 19 des Nombres.

A cet endroit, le Seigneur ordonne de prendre une vache rousse en souvenir du péché commis par les adorateurs du veau d'or ; une vache et non pas un taureau, parce que le Seigneur en usait ainsi pour désigner la Synagogue, témoin le passage d'Osée (4, 16) où Israël est comparé à une vache rétive. Cette prescription tenait peut-être au fait qu'à l'imitation des Égyptiens on rendait un culte aux vaches, comme il ressort de cet autre passage d'Osée (10, 5) qui parle des vaches de Bethaven. En renonciation solennelle au péché d'idolâtrie, l'animal était immolé en dehors du camp; d'ailleurs, chaque fois qu'on sacrifiait pour expier un grand nombre de péchés, la victime était intégralement brûlée en dehors du camp. — Puis, pour signifier que par ce sacrifice le peuple était purifié de tous ses péchés, le prêtre trempait le doigt dans le sang de la vache et en aspergeait sept fois l'entrée du sanctuaire, car le nombre sept est symbole de plénitude. Le fait même de répandre le sang avait valeur de renonciation à l'idolâtrie, car les païens au contraire recueillaient le sang des victimes et en faisaient le centre de leurs repas en l'honneur des idoles. — La vache était brûlée dans le feu, soit parce que c'est dans le feu que Dieu apparut à Moïse et lui donna la loi, soit pour montrer que l'idolâtrie doit être extirpée complètement, avec tout ce

qui s'y rattache : ainsi la vache était brûlée y compris la peau, la viande, le sang et les excréments, le tout livré aux flammes. — On brûlait en même temps du bois de cèdre, de l'hysope et du cramoisi teint deux fois, cela non sans raison : comme le bois de cèdre est peu sujet à pourrir, que le cramoisi teint deux fois ne perd pas sa teinte, que l'hysope demeure parfumée même après dessiccation, de même ce sacrifice allait à la conservation du peuple, de son honneur et de sa dévotion ; ce qui faisait dire sur ces cendres de vache : « Qu'elles soient en sauvegarde à la multitude des fils d'Israël » (Nb 19, 9). Ou bien, selon Josèphe, c'étaient les quatre éléments qui figuraient là : le feu d'abord, puis la terre que symbolise le cèdre à cause de son affinité avec elle, l'air représenté par l'hysope, puisque c'est un parfum, et enfin l'eau qui peut être signifiée par le cramoisi teinté deux fois aussi bien que par la pourpre, puisque ces teintures sont tirées de l'eau. Ainsi était-il donné à entendre qu'on offrait ce sacrifice au créateur des quatre éléments. Comme ce sacrifice était offert pour le péché d'idolâtrie, l'horreur inspirée par celle-ci s'affirmait en ce que celui qui brûlait la victime, celui qui recueillait les cendres et celui qui faisait l'aspersion avec le mélange d'eau et de cendres, étaient tous considérés comme impurs. On marquait ainsi que tout ce qui, de près ou de loin, touche à l'idolâtrie doit être rejeté comme souillure. Mais il suffisait de passer à l'eau les vêtements pour être lavé de cette impureté, et il n'était pas besoin d'une nouvelle aspersion. Sinon, le processus eût été sans fin, car le fait d'asperger rendait impur : en s'aspergeant soi-même on restait donc impur ; si un autre vous aspergeait, celui-là contractait une impureté, et aussi le troisième qui l'aurait aspergé, et cela indéfiniment.

Voici l'explication figurative de ce sacrifice. La vache rousse représente le Christ, car elle évoque par son sexe la faiblesse de la nature humaine assumée, et par sa couleur le sang de la Passion. Cette bête était d'âge parfait, parce que toutes les opérations du Christ sont parfaites. Elle était sans défaut et n'avait jamais porté le joug : le Christ en effet n'a jamais porté le joug du péché. Il est prescrit de la faire comparaître devant Moïse : c'est qu'on reprochait au Christ d'avoir enfreint la loi mosaïque par la violation du sabbat. Il est prescrit aussi de la livrer au prêtre Éléazar, parce que le Christ fut livré entre les mains des prêtres pour être mis à mort. Elle est immolée en dehors du camp, parce que, selon l'épître aux Hébreux (13, 12), « le Christ a souffert hors des portes ». Le prêtre trempe son doigt dans le sang : où l'on voit que le mystère de la Passion du Christ doit être considéré et imité avec le discernement que le doigt signifie. Le sang est aspergé contre le tabernacle, symbole de la Synagogue, pour la condamnation des juifs qui ne croient pas, ou pour purifier ceux qui croient ; et cela à sept reprises, à cause des sept dons du Saint-Esprit, ou à cause de sept jours qui représentent la totalité du temps. Ce qui doit être brûlé au feu, entendez pénétré spirituellement, ce sont tous les aspects de l'incarnation du Christ ; en effet la peau et la chair signifient son opération extérieure ; le sang, la vertu intime et subtile qui répand la vie au-dehors ; les excréments, sa lassitude, sa soif et tout ce qui relève de sa faiblesse humaine. On ajoute le cèdre qui marque la hauteur de l'espérance ou celle de la contemplation ; l'hysope, symbole de l'humilité ou de la foi ; le cramoisi teint deux fois qui désigne la double charité, car nous devons par tout cela nous rattacher au Christ immolé. La cendre de la combustion est recueillie par un homme pur parce que les reliques de la Passion sont parvenues aux mains des païens qui ne peuvent être inculpés de la mort du Christ. On mêle les cendres à l'eau d'expiation, car la passion du Christ confère au baptême la vertu de laver les péchés. Le prêtre qui immolait et brûlait la vache, celui qui la brûlait avec lui, celui qui recueillait les cendres, tous étaient impurs, et aussi celui qui aspergeait l'eau ; ce qui peut vouloir dire que la mort du Christ en expiant nos péchés a rendu les Juifs impurs, et cela jusqu'au soir, c'est-à-dire jusqu'à la fin du monde où les restes d'Israël reviendront au Christ ; ou bien, selon

l'explication donnée par S. Grégoire, qu'en s'occupant de choses saintes en vue de purifier les autres on contracte soi-même quelques souillures et jusqu'au soir encore, c'est-à-dire tant que dure la vie présente.

6. C'est donc par les sacrifices pour le péché que s'expiait l'impureté provoquée par une corruption de l'âme ou du corps. On offrait des sacrifices spéciaux pour les péchés des particuliers, mais certains se montraient négligents à cet égard, ou même omettaient par ignorance cette expiation de leurs péchés et impuretés. Aussi était-il prescrit d'offrir tous les ans, le dixième jour du septième mois, un sacrifice d'expiation au nom de tout le peuple 35. Mais comme la loi, selon l'expression de l'épître aux Hébreux (7, 28), « ne fit prêtres que des hommes remplis de faiblesse », le prêtre devait d'abord offrir pour lui-même un jeune taureau, en victime pour le péché, pour rappeler le péché commis par Aaron lorsqu'il fabriqua le veau d'or; puis un bélier, en holocauste, signifiant que la prérogative sacerdotale, symbolisée par le bélier guide du troupeau, devait être au service de la gloire de Dieu. Après quoi il offrait deux boucs pour le peuple.

L'un de ces boucs était immolé pour expier le péché de la collectivité. On sait que le bouc est une bête fétide et que les vêtements tissés de son poil sont irritants pour la peau : cela signifiait la puanteur, l'impureté et l'aiguillon du péché. Le sang de cette victime, joint à celui du taureau, était porté dans le Saint des saints et on en aspergeait tout le sanctuaire, pour montrer que le tabernacle était lavé des impuretés d'Israël. Ce bouc et ce taureau immolés pour le péché devaient être brûlés et ainsi figurer la destruction des péchés. Mais on ne les brûlait pas sur l'autel, car seuls les holocaustes pouvaient y être brûlés intégralement. Il était prescrit de les brûler hors du camp> en détestation du péché, et c'était la règle en effet toutes les fois qu'on immolait un sacrifice pour un péché grave ou pour un grand nombre de péchés.

Le second bouc était lâché dans le désert, non certes en offrande aux démons que les païens adoraient dans le désert, puisqu'il ne fallait rien sacrifier aux démons, mais afin de marquer l'effet produit par la victime immolée en sacrifice. Le prêtre posait donc la main sur la tête du bouc en proclamant les péchés des enfants d'Israël, tout comme si l'animal devait les emporter dans le désert, où les bêtes sauvages le mangeraient, lui infligeant en quelque sorte la peine due aux péchés d'Israël. Il était censé emporter les péchés du peuple, soit parce que son expulsion signifiait la rémission des péchés du peuple, soit parce qu'on lui attachait sur la tête une pancarte où les péchés étaient inscrits.

Quant à l'explication figurative, le Christ est représenté à la fois par le taureau, à cause de sa force, par le bélier parce qu'il est le chef des fidèles et par le bouc parce qu'il avait « une chair semblable à notre chair de péché ». C'est bien le Christ qui est immolé pour les péchés des prêtres et pour ceux du peuple, car grands et petits sont purifiés du péché par la Passion. Le sang du taureau et du bouc est porté dans le sanctuaire par le grand prêtre, parce que le sang de la passion du Christ nous ouvre l'entrée du royaume des cieux. Les corps des deux victimes sont brûlés en dehors du camp, car selon l'épître aux Hébreux (13, 12) « le Christ a souffert hors des portes ». Le bouc émissaire peut représenter la divinité du Christ qui se retira dans la solitude lorsque souffrit l'humanité du Christ, non qu'elle eût changé de lieu, mais parce qu'elle dissimulait sa force ; ou si l'on veut, il représente la convoitise mauvaise que nous devons chasser loin de nous pour offrir en revanche au Seigneur le sacrifice d'une vie vertueuse.

Quant à l'impureté affectant ceux qui brûlaient ces victimes, elle s'explique comme dans le cas du sacrifice de la vache rousse.

7. Le rite légal ne purifiait pas le lépreux de sa lèpre mais faisait constater sa guérison. Le Lévitique (14, 3 s) dit bien que « quand le prêtre constatait que la lèpre était guérie, il devait



prescrire, etc. » La lèpre était donc déjà guérie, mais le lépreux était purifié lorsque, par décision du prêtre, il était rendu aux actes de la vie sociale et du culte divin. Néanmoins il arrivait parfois au rite légal de guérir miraculeusement la lèpre corporelle si le prêtre avait fait une erreur de diagnostic.

La purification du lépreux se déroulait en deux temps. D'abord il était reconnu pur puis, après un délai de sept jours, il était réintégré comme tel dans la vie sociale et dans l'exercice du culte divin. Au moment de la première purification, le lépreux offrait pour son compte deux oiseaux vivants, du bois de cèdre, un fil rouge et de l'hysope, de telle sorte qu'un des oiseaux fut, par le fil rouge, attaché au bois de cèdre, celui-ci jouant en quelque façon le rôle d'un manche d'aspersoir; l'hysope et l'oiseau étaient la partie de l'aspersoir qu'on trempait dans le sang du second oiseau immolé sur l'eau vive. Il y a un rapport entre cette quadruple offrande et les quatre misères caractéristiques de la lèpre : à la pourriture remédiait le bois de cèdre qui est imputrescible ; à l'odeur fétide, l'hysope, herbe parfumée ; à la perte de la sensibilité s'opposait l'oiseau plein de vie; à la couleur abjecte, le fil rouge de teinte vive. L'oiseau était lâché vivant dans la campagne, parce que le lépreux recouvrait sa liberté d'autrefois.

Le huitième jour, le lépreux guéri était admis au culte divin et rendu à la vie sociale. Mais il devait auparavant se raser les poils de tout le corps et laver ses vêtements, parce que la lèpre ronge le poil, souille et infecte les vêtements. Ensuite un sacrifice était offert pour son péché, car la lèpre survient d'ordinaire à cause d'un péché. On faisait à celui qui devait être purifié une onction avec le sang de la victime sur le lobe de l'oreille, sur le pouce droit et sur le gros orteil du pied droit, car ce sont les points où la lèpre se manifeste et se ressent d'abord. Trois liquides intervenaient dans ce rite : le sang, contre la corruption du sang, l'huile pour marquer la guérison, l'eau vive pour éliminer toute ordure.

Passons à l'explication figurative. Les deux oiseaux signifient la divinité et l'humanité du Christ. L'un d'eux, figurant l'humanité, est immolé dans un vase de terre sur les eaux vives, parce que la passion du Christ consacre les eaux du baptême. L'autre, représentant la divinité impassible, demeurait en vie, car la divinité ne peut mourir ; et il s'envolait, parce que la divinité ne pouvait être astreinte à souffrir. Ce second oiseau, en même temps que le bois de cèdre, le cramoisi ou fil rouge et l'hysope, c'est-à-dire avec la foi, l'espérance et la charité, selon nos remarques précédentes, est plongé dans l'eau pour l'aspersion, parce que nous sommes baptisés dans la foi au Christ Dieu et homme. On lave ses vêtements, qui sont les œuvres, et tous ses poils, qui sont les pensées, dans l'eau du baptême ou des larmes. Le lobe de l'oreille droite, chez celui qui est purifié, est oint de sang et d'huile pour fortifier le sens de l'ouïe contre les paroles corruptrices ; le pouce droit et le gros orteil droit, pour sanctifier ses actions.

Les autres détails de cette purification, ou de celle des autres impuretés, n'ont rien de particulier qui ne se trouve aussi dans les sacrifices pour les péchés et les délits.

8. 9. Comme le peuple pour la circoncision, les ministres étaient habilités au culte de Dieu par une purification ou consécration particulière. Il leur est donc enjoint de se distinguer des autres, comme, étant plus que les autres spécialement députés au service du culte divin. Et toutes les cérémonies dont ils étaient l'objet lors de leur consécration ou installation tendaient à mettre en évidence cette prérogative de pureté, de puissance, de dignité qui était la leur. Aussi l'installation des ministres comportait-elle trois sortes de cérémonies : ils étaient d'abord purifiés, puis revêtus de leurs ornements et consacrés, enfin assignés aux fonctions de leur ministère.

La purification comportait pour tous une ablution d'eau et certains sacrifices ; les lévites, en outre, se rasaient tous les poils du corps, comme il est dit au chapitre 8 du Lévitique.

La consécration des grands prêtres et des prêtres se déroulait de la manière suivante : d'abord, après l'ablution d'eau, ils étaient revêtus des ornements spéciaux destinés à marquer leur dignité. En ce qui concerne le grand prêtre en particulier, on lui faisait sur la tête une onction d'huile : cela voulait dire que le pouvoir de consacrer se communiquerait de lui aux autres, comme l'huile coule de la tête sur les membres, selon l'image du Psaume (133, 2) : « Comme l'huile parfumée sur la tête, qui descend le long de la barbe, de la barbe d'Aaron. » Les lévites, en fait de consécration, étaient simplement offerts au Seigneur, au nom des fils d'Israël, par les mains du grand prêtre qui priait pour eux. Aux prêtres inférieurs, on ne consacrait que les mains en contact avec les sacrifices ; puis, du sang de la victime immolée, on leur mouillait le lobe de l'oreille droite, le pouce droit et le gros orteil du pied droit, le rite de l'oreille signifiant qu'ils obéiraient à la loi divine dans l'offrande des sacrifices, celui de la main et du pied qu'ils exerceraient avec zèle et empressement leurs fonctions de sacrificateurs. On aspergeait aussi les prêtres, ainsi que leurs vêtements, du sang d'une victime, en mémoire du sang de l'agneau qui les avait délivrés d'Égypte. La consécration des prêtres comportait l'offrande des sacrifices suivants : un taureau, en sacrifice pour le péché, rappelant que le péché d'Aaron fabriquant le veau d'or avait été pardonné; un bélier, en holocauste, pour rappeler l'offrande d'Abraham, modèle d'obéissance proposé à l'imitation du grand prêtre ; un bélier encore, pour sacrifice de consécration, assimilé à un sacrifice pacifique, rappelant la libération d'Égypte par le sang de l'agneau; enfin une corbeille de pains, en souvenir de la manne fournie au peuple.

L'assignation des ministres à leurs fonctions se faisait par l'imposition sur leurs mains de la graisse du bélier, d'une tourte de pain et d'une omoplate : pour montrer qu'ils recevaient le pouvoir de faire ces offrandes au Seigneur. Mais la prise de fonctions des lévites consistait dans leur introduction au tabernacle de l'alliance pour montrer qu'ils avaient à s'occuper des objets du sanctuaire.

L'explication figurative de ces rites était de signifier que pour être consacré au service spirituel du Christ, il faut d'abord être purifié par l'eau du baptême et des larmes, dans la foi à la passion du Christ ; tel est le sacrifice qui expie et purifie. Il faut raser tous les poils du corps, entendez toutes les mauvaises pensées ; se parer de vertus, être consacré par l'huile de l'Esprit Saint et par l'aspersion du sang du Christ. Tels doivent être ceux qui entendent exercer les ministères spirituels.

10. On a déjà dit que la loi se proposait d'inculquer le respect du culte divin, d'une part en excluant de ce culte tout ce qui pouvait être objet de mépris, et d'autre part en y introduisant tout ce qui semblait capable de le relever. Si cette règle se vérifiait à propos du tabernacle et de ses accessoires ainsi que des animaux à immoler, elle devait s'observer encore bien plus en ce qui concerne la personne des ministres. Effectivement, de crainte qu'ils ne fussent objet de dédain, il fut décidé que les ministres seraient exempts de tout défaut ou tare corporels, puisque ceux qui en sont affectés sont généralement entourés de peu de considération. La même raison fit décider que les ministres de Dieu ne seraient pas recrutés indifféremment dans n'importe quelle famille, mais dans un certain lignage par succession héréditaire, ce qui leur vaudrait un surcroît d'illustration et de prestige.

C'est encore pour leur attirer le respect qu'on leur accordait, avec une consécration spéciale, un luxe vestimentaire particulier, et telle est en général la raison d'être du luxe vestimentaire. Si l'on veut entrer dans le détail, on se rappellera que le grand prêtre portait huit ornements : 1° une robe de lin ; 2° une tunique de pourpre violette au bas de laquelle, tout autour, on avait disposé des clochettes, ainsi que des grenades marquant la pourpre violette, la pourpre écarlate et le cramoisi teint deux fois ; 3° le pectoral qui couvrait les épaules et la partie antérieure du buste jusqu'à la

ceinture, fait d'or, de pourpre violette, de pourpre écarlate, de cramoisi teint deux fois et de lin retors, avec sur les épaules deux onyx où étaient gravés les noms des fils de Jacob ; 4° le rational, fait des mêmes matières ; il était carré, se posait sur la poitrine, attaché au pectoral, et portait, sur quatre rangs, douze pierres précieuses, chacune gravée au nom d'un des fils d'Israël : ainsi le grand prêtre portait ces noms sur les épaules comme pour marquer qu'il avait la charge de tout le peuple, et aussi sur la poitrine comme s'il les gardait en son cœur, pour montrer qu'il devait sans cesse se préoccuper de leur salut. Le Seigneur fit encore placer sur le rational l'Enseignement et la Vérité, c'est-à-dire certaine inscription qui était en rapport avec la vérité de la justice et de l'enseignement. Toutefois les juifs racontent qu'il y avait sur le rational une pierre qui changeait de couleur selon l'avenir réservé aux Israélites, et c'est cette pierre qu'ils appellent Vérité et Enseignement ; 5° la ceinture, faite des quatre couleurs susdites ; 6° la tiare, qui consistait en une mitre de lin ; 7° une lame d'or qui pendait sur le front du grand prêtre et portait le nom du Seigneur ; 8° le caleçon de lin, pour voiler les parties honteuses au moment d'accéder au sanctuaire ou à l'autel. — Les simples prêtres ne portaient que quatre de ces ornements : la tunique de lin, le caleçon, la ceinture et la tiare.

Selon certains auteurs, ces ornements avaient pour explication littérale de reproduire l'organisation du globe terrestre, moyen pour le grand prêtre de se déclarer publiquement ministre de celui qui créa l'univers ; ils se fondent notamment sur ce passage de la Sagesse (18, 24), où il est dit que le globe terrestre était dessiné sur le vêtement d'Aaron. Effectivement le caleçon de lin représentait la terre qui produit le lin ; la ceinture enroulée représentait l'océan qui entoure la terre ; la tunique de pourpre violette désignait l'air par sa couleur, le tonnerre par ses clochettes, et les éclairs par ses grenades ; le pectoral, dans ses multiples détails, représentait le ciel astral, avec ses deux onyx correspondant aux deux hémisphères, ou bien au soleil et à la poitrine représentant les douze signes du zodiaque, placés là, dit-on, parce que les êtres terrestres ont chacun leur raison dans les cieux, comme il ressort de Job (38, 33) : « Sais-tu l'ordre du ciel et règles-tu son influence sur la terre ? » La tiare représentait le ciel empyrée ; la lame d'or enfin, Dieu qui trône au-dessus de tout.

L'explication figurative est évidente. D'abord les tares ou défauts corporels dont les prêtres devaient être exempts correspondent à différents vices et péchés qui doivent leur demeurer étrangers. Un prêtre par conséquent ne peut pas être aveugle, c'est-à-dire ignorant, ni boiteux, c'est-à-dire chancelant et déporté çà et là par ses penchants. Il n'aura pas le nez trop petit, ni trop grand, ni tordu ; ce qui veut dire, puisque le nez discerne les odeurs et symbolise donc la discrétion, qu'il ne manquera pas de discernement, évitant ainsi tout excès et tout défaut et n'agissant jamais qu'avec droiture. Il n'aura aucune fracture du pied ou de la main, car il doit toujours avoir la force de faire le bien et de progresser dans la vertu. Il sera également écarté s'il a une bosse, par-devant ou par-derrrière, ce qui désigne un amour excessif des biens de la terre ; ou s'il a les yeux chassieux, c'est-à-dire l'esprit enténébré de passions charnelles, vu que la chassie provient d'un flux humoral ; de même s'il a une blancheur dans l'œil, en entendant par là une prétention de sainteté dont il s'éblouit à ses propres yeux ; ou encore s'il a la gale, autrement dit une chair indocile, ou une dartre, affection qui insensiblement envahit le corps et flétrit la beauté des membres et qui représente l'avarice ; de même enfin s'il souffre d'une hernie ou descente, tel celui dont le cœur porte un fardeau de turpitude, quoiqu'il ne s'y adonne pas en pratique.

Quant aux ornements, ils signifient les vertus nécessaires aux ministres de Dieu. Il en est quatre qui s'imposent à tous les ministres : la chasteté évoquée par le caleçon, la pureté de vie représentée par la tunique de lin, les rênes de la discrétion que représente la ceinture, et la

rectitude de l'intention signifiée par la tiare qui protège la tête. — Mais le grand prêtre doit en posséder quatre autres : il ne doit jamais perdre de vue le souvenir de Dieu, ce que désigne sur son front la lame d'or portant le nom de Dieu ; il doit soutenir les faiblesses du peuple, c'est le sens du pectoral ; porter le peuple dans son cœur et dans ses entrailles, par une charité attentive, c'est la signification du rational ; avoir enfin un genre de vie céleste dans la pratique de la perfection, comme l'indique la tunique de pourpre violette. Si au bas de celle-ci sont suspendues des clochettes d'or, c'est pour évoquer l'enseignement des choses divines, nécessairement lié, chez le pontife, à la vie céleste. Mais ce lien doit s'entendre de telle sorte que son enseignement ne brise pas l'unité de la foi et de la paix ; ainsi s'explique l'insertion des grenades, qui marque l'unité de la foi et celle des cœurs dans la pratique du bien.

Article 6 : Les observances rituelles avaient-elles quelque motif raisonnable ?

Objections : 1. Il semble que les observances rituelles n'avaient pas de motif raisonnable. En effet, comme dit S. Paul (1 Tm 4, 4) « Toute créature est bonne et rien n'est à rejeter de ce qui est reçu avec action de grâce. » Il ne convenait donc pas d'interdire la consommation de certains aliments pour motif d'impureté, comme on le voit dans le Lévitique.

2. Les plantes aussi bien que les animaux sont destinées à l'alimentation humaine, puisque, selon la Genèse (9, 3), Dieu dit à Noé : « je vous ai donné à manger toute chair comme de l'herbe verte. » Or la loi n'a distingué parmi les herbes aucune espèce impure, alors pourtant qu'il en est de fort dangereuses, comme les plantes toxiques. Il n'était pas davantage requis, semble-t-il, d'interdire certains animaux pour motif d'impureté.

3. Si la matière qui est à l'origine d'une génération est impure, le produit de cette génération ne l'est pas moins. Donc, puisque toutes les chairs ne sont pas interdites comme impures alors qu'elles sont engendrées dans le sang, le sang ne devait pas être prohibé comme impur, ni non plus la graisse qui procède du sang.

4. En S. Matthieu (10, 28), Notre Seigneur dit qu'il ne faut pas craindre ceux qui tuent le corps « parce qu'ils n'ont plus aucun pouvoir sur l'homme une fois mort », ce qui ne serait pas vrai si l'homme pouvait pâtir du traitement infligé à son corps. A bien plus forte raison qu'importe, à l'animal une fois tué, la manière dont sa viande est accommodée ? On ne s'explique donc pas la prescription de l'Exode (23, 19) : « Tu ne cuiras pas le chevreau dans le lait de sa mère. »

5. Les premiers-nés des hommes et des animaux, considérés comme meilleurs, doivent être offerts au Seigneur. Cette prescription ne s'accorde pas avec celle du Lévitique (19, 23) : « Quand vous serez entrés dans le pays et que vous y aurez planté des arbres fruitiers, vous taillerez leurs prépuces (c'est-à-dire leurs premiers fruits), et ils seront impurs pour vous et vous n'en mangerez pas. »

6. Le vêtement est indépendant du corps humain. Il n'y avait donc pas lieu d'interdire aux juifs certains vêtements, et pourtant nous lisons dans le Lévitique (19, 19) : « Tu ne porteras pas de vêtement tissé de deux fils différents » ; dans le Deutéronome (22, 5) : « La femme ne portera pas un habit d'homme, ni l'homme un habit de femme », et au même endroit (22, 11) : « Tu ne porteras pas de vêtement tissé de laine et de lin. »

7. Se rappeler les commandements de Dieu, c'est le fait de la pensée, non du corps. Il est donc étrange que le Deutéronome (6, 8 s) prescrive « d'attacher les préceptes à sa main comme un signe, de les écrire sur le seuil des portes » ; ou encore selon les Nombres (15, 38) « de faire des houppes aux coins des manteaux et d'y insérer des fils de pourpre violette, en mémorial des commandements de Dieu ».

8. On lit (1 Co 9, 9) : « Dieu ne s'inquiète pas des bœufs. » Pas davantage, évidemment, des autres animaux sans raison. Dès lors on s'étonne des prescriptions suivantes du Deutéronome

(22, 6) : « Si sur ton chemin tu trouves un nid d'oiseau, tu ne prendras pas la mère avec les petits » ; du Deutéronome encore (25, 4) : « Tu ne muselleras pas le bœuf qui foule le grain », et du Lévitique (19, 19). « Tu n'accoupleras pas ton bétail avec des bêtes d'autres espèces. »

9. Puisqu'on ne distinguait pas entre plantes pures et impures, encore moins fallait-il distinguer des catégories à propos de culture. On ne peut donc comprendre le Lévitique (19, 19) qui prescrit : « Tu ne mêleras pas deux semences différentes dans ton champ », ni le Deutéronome (22, 9 s) qui ajoute : « Tu ne feras pas un second semis dans ta vigne », et : « Tu n'attelleras pas le bœuf et l'âne à la même charrue. »

10. Il saute aux yeux que les êtres inanimés sont assujettis au pouvoir de l'homme. Il n'y avait donc pas lieu de mettre l'homme en garde contre l'or et l'argent dont sont faites les idoles, ou contre les autres objets qui se trouvent dans leurs temples, selon le Deutéronome (7, 25-26). — Ce livre (23, 13) prête même à rire avec son précepte de creuser le sol pour recouvrir les déjections.

11. La piété est particulièrement requise chez le prêtre. Or c'est faire acte de piété que de participer aux funérailles de ses amis, une pratique dont l'Écriture félicite Tobie (1, 20). C'est aussi parfois une œuvre pie que d'épouser une prostituée, pour la délivrer du péché et de l'infamie.

C'est donc à tort que tout cela était interdit aux prêtres par le Lévitique (21).

En sens contraire, il est écrit au Deutéronome (18, 14) : « Pour toi, Dieu t'a donné d'autres règles de conduite. » Ce qui donne à penser que toutes ces observances ont été ordonnées par Dieu pour faire ressortir la condition privilégiée de son peuple. Elles ne sont donc ni sans raison ni sans motif.

Réponse : Le peuple juif, on l'a dit, était voué par une désignation spéciale au culte de Dieu, et parmi les juifs, les prêtres l'étaient à un titre particulier. Que les différents objets affectés au culte divin doivent revêtir un caractère distinctif, cela intéresse l'honneur dû à ce culte. De même fallait-il que la manière de vivre de ce peuple, et notamment des prêtres, fût signalée par certains traits spéciaux, en rapport avec le culte divin, spirituel ou corporel. D'autre part, le culte légal préfigurait le mystère du Christ, et tout ce qui s'y accomplissait figurait quelque trait relatif au Christ, selon l'expression de S. Paul (1 Co 10, 11) : « Tout ce qui leur arrivait avait valeur de figure. » L'explication de ces observances peut donc être cherchée dans deux directions selon qu'elles sont heureusement adaptées au culte divin, ou bien selon qu'elles figurent certaines modalités de la vie chrétienne.

Solutions : 1. On a dit que la loi connaissait deux sortes d'impureté ou de souillure : l'une souille l'âme, c'est celle qui consiste en une faute ; l'autre consiste en une sorte de corruption dont le corps est plus ou moins infecté. Si l'on s'en tient à la première sorte d'impureté, il n'est pas d'aliment qui, par sa nature propre, soit impur ou puisse souiller l'homme. Notre Seigneur l'a dit (Mt 15, 11) : « Ce n'est pas ce qui entre dans la bouche qui souille l'homme ; mais ce qui sort de la bouche, voilà ce qui souille l'homme. » Cela doit s'entendre des péchés. Toutefois, une circonstance particulière donne parfois aux aliments le pouvoir de souiller l'âme, dans la mesure par exemple où leur consommation va contre l'obéissance ou contre un vœu, ou procède d'une convoitise déréglée; dans la mesure encore où certains aliments favorisent la luxure, raison pour laquelle certains s'abstiennent de vin ou de viande.

Mais si l'on parle de l'impureté physique qui consiste en une sorte de corruption, alors certaines viandes animales y sont sujettes. C'est par exemple la viande des animaux qui se nourrissent d'immondices, comme le porc, ou vivent dans la saleté, tels ceux qui habitent sous terre, comme la taupe, le rat et ceux qui leur ressemblent, d'où vient au surplus que ces bêtes sentent mauvais.

C'est aussi le cas de ces viandes qui, par excès d'humidité ou de sécheresse, engendrent dans le corps humain une corruption des humeurs. Cela explique l'interdiction de manger les animaux ayant des sabots, c'est-à-dire la corne du pied pleine et non fendue, signe de leur affinité avec la terre. De même sont prohibés les animaux ayant le pied fort divisé, comme le lion entre autres, parce qu'ils présentent un excès de fiel et sont de nature ignée. La même raison écarte certains oiseaux rapaces en qui domine le sec, et certains oiseaux aquatiques en qui domine l'humide. De même certains poissons, entre autres les anguilles dépourvues de nageoires et d'écailles, présentent un excès d'humidité. Sont admis dans l'alimentation les animaux ruminants et à la corne du pied fendue, parce qu'ils sont d'humeurs bien réparties et de complexion équilibrée, n'étant pas trop humides comme leur corne en témoigne, ni trop secs puisque cette corne n'est pas compacte, mais fendue. Parmi les poissons, la loi autorisait ceux qui ont des nageoires et des écailles, signe d'une relative sécheresse, puisque c'est par là qu'est tempérée la complexion humide des poissons. En fait d'oiseaux, elle autorisait la poule, la perdrix et d'autres de complexion tempérée. — Certaines prohibitions s'expliquent encore en témoignage de renonciation à l'idolâtrie. Les païens en effet surtout dans cette Égypte où Israël avait grandi, immolaient à leurs idoles ou utilisaient à des fins magiques ces oiseaux interdits par la loi ; et ceux dont la consommation était permise aux juifs, les païens ne les mangeaient pas, soit qu'ils les adorassent comme des dieux, soit pour quelque autre raison déjà signalée. — Enfin, troisième explication, il s'agissait d'éviter en matière alimentaire une recherche excessive ; aussi les animaux permis sont-ils ceux que l'on se procure aisément et qu'on a sous la main.

Cependant, sans exception ni distinction d'espèces, la consommation du sang et de la graisse était interdite aux Israélites. En ce qui concerne le sang, la loi a d'abord voulu les prémunir contre la cruauté, pour les détourner de verser le sang humain, comme on l'a dit ; mais aussi les prémunir contre l'usage des idolâtres qui, à l'occasion des banquets célébrés en l'honneur de leurs idoles, se réunissaient autour de ce sang qu'ils avaient recueilli et qu'ils croyaient très agréable à leurs divinités ; aussi le Seigneur exigea-t-il que le sang fût répandu et recouvert de terre. — Ainsi s'explique aussi la défense de manger les animaux étouffés ou étranglés, parce que leur sang reste dans la viande. C'est aussi un genre de mort qui maltraite particulièrement les animaux, et Dieu n'a pas toléré la cruauté chez son peuple, même à l'égard des animaux, mais il a voulu lui faire prendre l'habitude de la douceur envers les bêtes pour le mieux garder d'être cruel envers l'homme.

Pour la consommation de la graisse, elle était interdite d'abord parce que les idolâtres la mangeaient en l'honneur de leurs dieux, et ensuite parce qu'on la brûlait dans les sacrifices à l'honneur de Dieu. Une dernière raison avancée par Maïmonide est que la graisse, non plus que le sang, ne fournit une nourriture saine. — Enfin le texte de la Genèse (32, 32) : « Les fils d'Israël ne mangent pas le nerf, parce que l'ange a touché le nerf de la hanche de Jacob et l'a frappé d'engourdissement » explique pourquoi la consommation des nerfs est interdite.

La raison figurative est que ces animaux interdits représentent certains péchés et que la prohibition des animaux figure celle des péchés. S. Augustin l'explique ainsi : « S'il est question du porc et de l'agneau, tous deux sont naturellement purs, car toute créature de Dieu est bonne ; mais comme signes l'agneau est pur, le porc impur. De même, si l'on prononce les mots de fou et de sage, l'un et l'autre, quant à la nature du mot et des lettres et syllabes qui le constituent, sont purs, mais selon leur signification l'un est pur, l'autre impur. » Le ruminant au pied fendu est pur dans sa signification, car la fente de la corne signifie la distinction des deux testaments, ou des deux personnes du Père et du Fils, ou des deux natures dans le Christ, ou encore le discernement du bien et du mal ; et la rumination signifie la méditation et la saine intelligence

des Écritures. Que manque l'un de ces caractères, on est impur, spirituellement parlant. — Parmi les poissons, sont purs dans leur signification ceux qui ont des écailles et des nageoires ; en effet, les nageoires désignent l'élévation de la vie, c'est-à-dire la contemplation, tandis que les écailles désignent l'austérité de la vie : les deux sont nécessaires à la perfection spirituelle. — Certaines classes spéciales d'oiseaux sont interdites : l'aigle vole très haut, c'est l'orgueil qui est interdit ; avec le grillon, qui s'attaque aux chevaux et aux hommes, c'est la cruauté des puissants ; avec l'émerillon qui se repaît de petits oiseaux, ce sont ceux qui écrasent les pauvres. Le milan, spécialement rusé, représente les fourbes ; le vautour qui dans le siuage des armées compte sur les cadavres pour se nourrir, signifie ceux qui exploitent à leur profit les décès et les troubles. Les oiseaux du genre des corbeaux désignent ceux que les plaisirs ont remplis de noirceur, si l'on veut ceux qui n'ont pas de bons sentiments, puisque le corbeau, une fois sorti de l'arche, n'y revint plus. L'autruche est un oiseau mais qui ne peut voler et ne quitte pas le sol : elle est le type des serviteurs de Dieu qui s'embarrassent des affaires du siècle. La chouette dont l'œil perce les ténèbres mais qui est aveugle en plein jour ressemble à ces gens qui sont pleins de finesse dans le temporel mais sont obtus dans les choses spirituelles. La mouette qui nage et qui vole représente ceux qui respectent à la fois le baptême et la circoncision, ou bien ceux qui prétendent s'élever sur les ailes de la contemplation tout en demeurant plongés dans les plaisirs. L'épervier qui fournit ses services au chasseur ressemble à ceux qui aident les grands à dépouiller les pauvres. Le hibou cherche sa nourriture la nuit et se cache le jour, comme les débauchés qui cherchent l'obscurité pour perpétrer leurs œuvres de ténèbres. Le plongeon qui est apte à demeurer longtemps sous l'eau représente les gourmands plongés dans un flot de délices. L'ibis est un oiseau d'Afrique, au long bec, qui se nourrit de serpents (c'est peut-être le même que la cigogne) : il signifie les envieux qui s'engraissent des serpents, c'est-à-dire des malheurs d'autrui. Le cygne, à la robe toute blanche, a un long cou qui lui permet de tirer sa nourriture des profondeurs de la terre ou de l'eau ; il peut représenter ces gens qui sous les dehors éclatants de la justice n'aspirent qu'aux avantages temporels. Le pélican est un oiseau des régions orientales, qui a un long bec et certains sacs dans le gosier où il dépose d'abord sa nourriture qu'il avale après un moment : c'est l'image des avarés qui se préoccupent trop de mettre de côté ce qui leur est nécessaire. La sarcelle, à la différence des autres oiseaux, a une patte palmée en vue de la nage et une patte divisée en vue de la marche, ce qui fait qu'elle nage à la manière des canards et marche sur terre comme une perdrix ; elle ne boit qu'en mangeant, car elle humecte toute nourriture : c'est le type de ceux qui ne veulent rien faire au gré d'autrui, mais n'assaisonnent leurs actes qu'à l'eau de leur volonté propre. La chevêche, vulgairement appelée faucon, représente ceux « dont les pieds sont rapides pour aller verser le sang », selon le Psaume (14). Le pluvier, bête babillarde, signifie les bavards. La huppé fait son nid dans les ordures et se nourrit d'excréments pestilentiels, mais son chant qui ressemble à un gémissement signifie ce que S. Paul (2 Co 7, 10) appelle « la tristesse mondaine » qui produit la mort chez les hommes impurs. La chauve-souris vole au ras du sol ; tels ceux qui, dotés de la science du siècle, n'ont de goût que pour les choses terrestres.

En ce qui concerne les animaux ailés munis de quatre pattes, seuls sont autorisés ceux qui ont les pattes de derrière plus longues et qui peuvent sauter ; les autres, davantage retenus au sol, étaient interdits : on tient en effet pour impurs ceux qui ne profitent pas de la doctrine des quatre évangélistes pour s'élever vers le ciel. La prohibition du sang, de la graisse et des nerfs revient à condamner la cruauté, la volupté et l'ardeur au péché.

2. L'usage alimentaire des plantes et autres productions de la terre est antérieur au déluge dans l'humanité ; mais l'usage de manger de la viande semble avoir été introduit après le déluge, car il

est écrit dans la Genèse (9, 3) : « je vous donnerai toute chair, dit Dieu à Noé, comme je vous avais donné l'herbe verte. » C'est que la consommation des produits du sol dénote une certaine simplicité de vie, tandis que l'alimentation carnée marque un certain raffinement en quelque recherche ; alors que la terre produit spontanément les végétaux ou du moins qu'on peut les lui faire produire en abondance sans grand effort, il faut beaucoup de travail pour l'élevage des animaux ou simplement pour leur capture. Aussi le Seigneur, voulant ramener son peuple à un mode de vie plus simple, multiplia les prohibitions dans le domaine animal, mais n'en fit aucune en ce qui concerne les végétaux. — On peut ajouter que l'on offrait des animaux aux idoles et non point des produits de la terre.

3. La réponse a été donnée plus haut (première solution).

4. Il est vrai que le chevreau une fois mort ignore la manière dont on l'accorde. Mais, dans la psychologie de celui qui l'apprête, il semble cruel d'utiliser, pour réduire cette viande, le lait maternel qui était destiné à la nourrir. — Ou bien disons que, dans les solennités idolâtriques, les païens préparaient de cette façon la chair des chevreaux, pour l'immoler ou pour la consommer. Effectivement, c'est après avoir parlé des solennités légales à célébrer que le livre de l'Exode (23, 19) ajoute : « Tu ne feras pas cuire un chevreau dans le lait de sa mère. »

Au figuré, cette interdiction s'explique en ce sens que le chevreau, c'est-à-dire le Christ « semblable à une chair de péché », ne devait pas être cuit, c'est-à-dire tué par les juifs, dans le lait de sa mère, autrement dit au temps de son enfance. — Ou bien cela veut dire que le chevreau — entendez le pécheur — ne doit pas être cuit dans le lait de sa mère, c'est-à-dire adouci par des cajoleries.

5. Les païens offraient à leurs dieux les premiers fruits qu'ils croyaient favorisés du sort, ou bien il les brûlaient en vue d'opérations magiques. Il fut donc prescrit à Israël de regarder comme impurs les fruits des trois premières années. Ce laps de temps suffit, dans ce pays, à la fructification de presque toutes les espèces, qu'on les cultive par semis, par greffe ou par plants ; il est exceptionnel qu'on sème des noyaux ou des pépins sous leur enveloppe, car leur fructification en serait retardée ; mais la loi ne prend en considération que ce qui se fait d'ordinaire. La quatrième année, les fruits sont offerts à Dieu, comme prémices des fruits purs, et à partir de la cinquième année on les mange.

L'explication figurative de ce dispositif était de signifier qu'après les trois états de la loi ancienne, d'Abraham à David, de David à l'exil, de Babylone et de l'exil à l'avènement du Christ, le Christ, fruit de la loi, serait offert à Dieu ; ou bien que nous devons suspecter d'imperfection les débuts de notre vie active.

6. Selon l'Ecclésiastique (19, 27), « l'habit nous renseigne sur celui qui le porte ». Le Seigneur a donc voulu que son peuple se distinguât des autres non seulement par la marque charnelle de la circoncision, mais encore par un caractère distinctif dans le vêtement. Il fut donc interdit de porter des vêtements en tissu mélangé de laine et de lin, et de revêtir l'habit de l'autre sexe. On écartait ainsi d'abord un rite d'idolâtrie, car les païens portaient dans leurs cérémonies des vêtements bariolés de tissus différents ; dans le culte de Mars, les femmes revêtaient l'équipement des guerriers et, en revanche, dans le culte de Venus les hommes s'habillaient en femmes. — Par là on combattait aussi la luxure ; en même temps que le caprice des combinaisons vestimentaires, on excluait tout dérèglement dans les rapports charnels. On sait d'ailleurs que le travesti attise le désir et donne lieu à la licence.

Au sens figuratif, avec le vêtement tissé de lin et de laine, il est interdit de marier la simplicité de l'innocence que représente la laine, avec les roueries de la malice signifiées par le lin. — D'autre



part la femme ne doit pas s'arroger l'enseignement ou d'autres fonctions qui reviennent à l'homme, ni l'homme ne doit se laisser aller à des mœurs efféminées.

7. Dans son commentaire sur S. Matthieu, S. Jérôme explique : « Le Seigneur a ordonné de poser des houppes violettes aux quatre coins des manteaux pour que le peuple d'Israël se reconnaisse entre tous les autres. » C'était donc une façon de s'affirmer comme juif, et rien qu'à voir ce signe on se rappelait qu'on était soumis à la loi.

Quant à la clause : « Tu les attacheras dans ta main et ils seront toujours devant tes yeux », S. Jérôme continue : « Les pharisiens, par une interprétation matérielle, écrivaient le décalogue de Moïse sur des parchemins qu'ils se fixaient au front, à la manière d'une couronne, pour les porter devant les yeux. » Mais l'intention du Seigneur dans ce commandement était que les préceptes fussent attachés à la main, c'est-à-dire à toute activité, et présents devant les yeux, c'est-à-dire dans la pensée. Les cordons violets attachés aux manteaux signifient aussi l'intention du ciel qui doit se mêler à toutes nos œuvres. — On peut d'ailleurs admettre que ce peuple étant charnel et ayant la tête dure, ces moyens sensibles étaient indispensables pour l'inciter à observer la loi.

8. Il y a dans l'homme une double affectivité, l'une selon la raison, l'autre selon la passion sensible. Selon l'affectivité réglée par la raison, rien n'empêche l'homme d'agir à sa guise avec les animaux, ceux-ci ayant été assujettis par Dieu au pouvoir de l'homme, comme le rapporte le Psaume (8) : « Tu as tout placé sous ses pieds. » Et c'est de ce point de vue que S. Paul assure que Dieu ne s'inquiète pas des bœufs, en ce sens que l'homme fait ce qui lui plaît avec les bœufs et les autres animaux sans que Dieu lui en demande compte.

Mais, du point de vue de la passion sensible, l'homme se laisse émouvoir envers les autres animaux. En effet, la passion sensible de miséricorde naît de la souffrance d'autrui et, comme il arrive aux animaux de souffrir, l'homme peut éprouver ce sentiment même à l'occasion des coups qui affligent les animaux. Or il est vraisemblable que, si l'on éprouve un tel sentiment de pitié à l'égard des animaux, on s'en trouve favorablement disposé à le ressentir envers les hommes, suivant les Proverbes (12, 10) : « Le juste n'est pas insensible à la vie de son bétail, mais les entrailles de l'impie sont cruelles. » Ainsi donc, pour rappeler à la miséricorde ce peuple juif enclin à la cruauté, le Seigneur voulut l'habituer à la miséricorde même envers les animaux et lui interdit de se livrer envers eux à des pratiques plus ou moins empreintes de cruauté. C'est le sens des prescriptions qui interdisent de cuire le chevreau dans le lait de sa mère, ou de museler le bœuf qui foule le grain, ou de tuer la mère avec les petits. — Cependant, on peut relever encore dans ces prohibitions une protestation contre l'idolâtrie, s'il est vrai que les Égyptiens considéraient comme néfaste que les bœufs mangeassent du grain qu'ils foulaient ; ou bien que les sorciers employaient l'oiseau en train de couvrir et les petits pris avec leur mère, pour obtenir la fécondité et la faveur du sort pour l'éducation des enfants ; ou enfin, que l'on considérait comme de bon augure de rencontrer une mère couvant ses petits.

Touchant l'accouplement d'animaux d'espèce différente, on peut en expliquer l'interdiction par trois raisons littérales : d'abord en protestation contre l'idolâtrie des Égyptiens qui provoquaient des accouplements disparates en hommage aux planètes dont les diverses conjonctions produisent des effets différents et sur les réalités d'espèces diverses. — C'était aussi pour détourner des vices contre nature. — Enfin, on voulait ainsi éloigner toute occasion de convoitise : les animaux d'espèce différente ne s'accouplent pas spontanément, si l'homme n'y pourvoit ; or, pour l'homme, ce spectacle est de nature à exciter la concupiscence. Aussi les traditions des Juifs prescrivent-elles, selon Maïmonide, d'en détourner les yeux.

Selon l'explication figurative, au bœuf qui foule le grain, c'est-à-dire au prédicateur qui expose les gerbes de la doctrine, il ne faut pas refuser le nécessaire (1 Co 9, 4). — Nous ne devons pas

non plus retenir la mère avec les Petits, car parfois il faut retenir les sens spirituels, qui sont les petits, et abandonner l'observance littérale, c'est-à-dire la mère, par exemple en tout ce qui regarde les cérémonies de la loi. — Enfin il nous est interdit de pousser le bétail, c'est-à-dire les gens du peuple, à s'accoupler, c'est-à-dire à frayer, avec des animaux d'espèce différente, autrement dit avec les païens ou les Juifs.

9. L'explication littérale des règles qui interdisent tous ces mélanges en agriculture, c'est l'horreur de l'idolâtrie. En effet, les Égyptiens, pour vénérer les étoiles, représentaient leurs conjonctions diverses en procédant à diverses combinaisons entre les semences, les animaux et les vêtements. — Ou encore ces prohibitions tendaient à bannir les rapports contre nature.

Mais elles offrent une signification figurative. Quand on nous dit : « Tu ne sèmeras pas une autre semence dans ta vigne », il faut comprendre spirituellement que nulle doctrine étrangère ne doit être semée dans l'Église, vigne des âmes. — Pareillement, le champ qu'est l'Église ne doit pas être ensemencé de graines différentes, c'est-à-dire de la doctrine catholique et de la doctrine hérétique. — Il ne faut pas non plus atteler un bœuf et un âne à la même charrue, c'est-à-dire qu'il ne faut pas que le sot accompagne le sage en prédication car l'un fait tort à l'autre.

10.

11. Dans leurs pratiques, les sorciers et les prêtres des idoles employaient des ossements ou de la chair de cadavres. Pour extirper ces pratiques idolâtriques, le Seigneur prescrivit aux prêtres inférieurs, qui avaient leur tour de service dans le sanctuaire, « de ne pas se souiller au contact des morts », sauf s'il s'agissait de parents très proches, père, mère, ou de personnes aussi voisines. Mais le grand prêtre, lui, qui devait toujours être prêt à desservir le sanctuaire, ne pouvait absolument pas avoir de contact avec des morts, si proches qu'ils fussent. — Il était interdit aussi aux prêtres d'épouser une prostituée ou une femme répudiée, ou toute autre qu'une vierge ; cela pour l'honneur des prêtres dont la dignité aurait paru abaissée par ce genre d'unions, et aussi pour leurs enfants qui eussent été éclaboussés par le déshonneur de leur mère, inconvénient qu'il convenait d'éviter avec d'autant plus de soin que les fonctions sacerdotales se transmettaient alors par voie d'hérédité. — L'interdiction pour les prêtres de se raser les cheveux ou la barbe, ou de pratiquer des incisions dans leur chair, tendait à exclure un rite idolâtrique. On lit en effet dans Baruch (6, 30) que les prêtres païens se rasaient la tête et la barbe : « Leurs prêtres sont assis, la tunique déchirée, la tête et la barbe rasées. » Et qu'ils s'entaillaient en vue du culte des idoles avec des épées et des lances, cela ressort du premier livre des Rois (18, 28). D'où les préceptes contraires imposés aux prêtres de la loi ancienne.

Au sens spirituel, les prêtres doivent être absolument indemnes des œuvres mortes, qui sont les actes peccamineux. Ils ne doivent ni se raser la tête, c'est-à-dire dépouiller la sagesse, ni renoncer à la barbe, c'est-à-dire à la perfection de la sagesse, ni déchirer leurs vêtements, ni taillader leur chair, c'est-à-dire encourir le péché de schisme.

### **QUESTION 103 : LA DURÉE DES PRÉCEPTES CÉRÉMONIELS**

1. Y eut-il des préceptes cérémoniels avant la loi ? — 2. Sous la loi, avaient-ils la vertu de justifier ? — 3. Ont-ils cessé à l'avènement du Christ ? — 4. Est-ce un péché de les observer après le Christ ?

Article 1 : Y eut-il des préceptes cérémoniels avant la loi ?

Objections : 1. Les sacrifices et les holocaustes que nous avons classés parmi les cérémonies de la loi ancienne existèrent avant celle-ci. On lit en effet dans la Genèse (4,3) que Caïn « offrait des fruits de la terre en offrande au Seigneur, tandis qu'Abel offrait des premiers-nés de son troupeau

et de leur graisse ». Plus loin (8,20), on lit que Noé « offrait des holocaustes au Seigneur », de même qu'Abraham (22,13). Donc il y avait des cérémonies de la loi ancienne avant la loi.

2. On peut en dire autant de la construction et de la consécration des autels, cérémonies appartenant à la catégorie des réalités sacrées, et qui précédèrent la loi. D'après la Genèse (13,18), « Abraham éleva un autel au Seigneur », et de Jacob il est écrit (28,18) « qu'il prit une pierre, la dressa en stèle et y versa de l'huile ».

3. Parmi les sacrements de la loi, la première place revient, semble-t-il, à la circoncision. Or la circoncision existait avant la loi, comme on le voit dans la Genèse (17,10). Le sacerdoce aussi précéda la loi puisque, dit encore la Genèse (14,18) : « Melchisédech était prêtre du Dieu Très-Haut. » Les rites sacramentels existaient donc avant la loi.

4. La distinction des animaux purs et impurs, que nous avons comptée au nombre des observances cérémonielles, est antérieure à la loi, puisque, dans la Genèse (7,2), Dieu dit à Noé : « De tous les animaux purs, tu prendras sept couples; mais des animaux impurs, deux seulement. » Il y eut donc, avant la loi, des cérémonies légales.

En sens contraire, dans le Deutéronome (6,1), Moïse déclare : « Voici les préceptes et les cérémonies que le Seigneur votre Dieu m'a chargé de vous enseigner. » Si ces cérémonies avaient existé auparavant, il eût été inutile de les enseigner. C'est donc que les cérémonies de la loi ne sont pas antérieures à la loi.

Réponse : On sait que les cérémonies de la loi étaient destinées, d'une part, à honorer Dieu et, d'autre part, à figurer le Christ. Quiconque veut honorer Dieu doit nécessairement passer par certaines pratiques cultuelles déterminées constituant le culte extérieur. Or la détermination du culte divin regarde les cérémonies, comme la détermination de nos rapports avec le prochain regarde les préceptes judiciaires, nous l'avons dit. De même donc que dans la société certaines dispositions judiciaires étaient en vigueur, sans que l'autorité de la loi divine les eût instaurées mais parce que la raison humaine les avait réglées, de même aussi existait-il certaines cérémonies que nulle autorité légale n'avait édictées, mais qui dépendaient uniquement de la volonté et de la dévotion de ceux qui rendaient un culte à Dieu. Mais, parce qu'il est vrai que bien avant la loi il y eut des personnages privilégiés, remplis d'un esprit prophétique, on doit penser qu'à l'instigation de Dieu et par une sorte de loi privée ils furent amenés à une certaine manière d'adorer Dieu adaptée à leur culte intérieur et en même temps propre à figurer les mystères du Christ. Ces mystères étaient figurés déjà par toutes leurs autres pratiques puisque, dit S. Paul (1 Co 10,11), « tout ce qui leur arrivait avait valeur de figure ». Bref, il y eut des cérémonies avant la loi, mais, n'ayant pas été établies par une législation, ce n'étaient pas des cérémonies de la loi.

Solutions : 1. Ces oblations, sacrifices et holocaustes offerts par les Pères antérieurs à la loi procédaient d'un mouvement de dévotion de leur volonté personnelle, par les voies qui leur semblaient convenables, de sorte qu'en offrant à l'honneur de Dieu les choses qu'ils avaient reçues de lui, ils entendaient s'affirmer comme les adorateurs de Dieu, principe et fin de toutes choses.

2. S'ils ont admis également des réalités sacrées, c'est parce qu'il leur semblait convenable de mettre à part des autres, en vue de l'honneur de Dieu, certains lieux réservés au culte divin.

3. C'est sur l'ordre de Dieu que, dès avant la loi, fut institué le sacrement de la circoncision. Aussi ne peut-on l'appeler un sacrement de la loi en tant qu'institué par la loi mais seulement en tant qu'observé sous la loi. Telle est, dans S. Jean (7,22), l'affirmation du Seigneur : « La circoncision ne vient pas de Moïse, mais des Patriarches. » — Quant au sacerdoce, il existait

antérieurement à la loi chez ceux qui adoraient Dieu, en vertu d'une détermination humaine qui réservait cette dignité aux fils aînés.

4. La distinction entre animaux purs et impurs, avant la loi, ne concernait pas l'usage alimentaire; on lit bien dans la Genèse (9, 3) : « Tout ce qui se meut et qui vit sera votre nourriture » ; elle n'intéressait que l'offrande des sacrifices, où n'étaient admises que certaines espèces d'animaux. En tout cas, s'il y avait quelque distinction du point de vue alimentaire, ce n'est pas que la consommation de certains animaux fût alors considérée comme illicite, nulle loi ne s'y opposant ; c'était l'effet d'une répulsion ou d'une coutume, exactement comme de nos jours encore on mange ici des aliments qui ailleurs sont tenus pour répugnants.

Article 2 : Sous la loi, les préceptes cérémoniels avaient-ils la vertu de justifier ?

Objections : 1. L'expiation du péché et la consécration d'un homme concernent la justification. Or on voit dans l'Exode (29,21) que les prêtres étaient consacrés, ainsi que leurs vêtements, par aspersion de sang et par onction d'huile; et dans le Lévitique (16,16) que, par l'aspersion du sang d'un jeune taureau, le prêtre « purifiait le sanctuaire des souillures des fils d'Israël, de leurs prévarications et de leurs péchés ». Mais purifier du péché, consacrer un homme, cela nous ramène à la justification. Les cérémonies de la loi ancienne avaient donc la vertu de justifier.

2. Rendre l'homme agréable à Dieu, n'est-ce pas l'effet de la justice ? « Le Seigneur est juste, dit le Psaume (11), et il aime ce qui est juste. » Or, par les cérémonies, certains plurent à Dieu, selon le Lévitique (10,19) : « Comment aurais-je pu plaire au Seigneur par les cérémonies, dans le deuil où je suis ? » C'est la preuve que les cérémonies avaient de quoi justifier.

3. Les réalités du culte divin intéressent l'âme plus que le corps ; « la loi du Seigneur est sans tache, dit le Psaume (19) », elle convertit les âmes. Donc, si les cérémonies de la loi ancienne guérissaient de la lèpre, comme on le voit dans le Lévitique, à plus forte raison devaient-elles purifier l'âme en la justifiant.

En sens contraire, selon S. Paul (Ga 2, 21 et 3, 21), « si une loi avait été donnée qui pût justifier, le Christ serait mort pour rien ». Mais cela est inadmissible. Donc les cérémonies de la loi ancienne ne justifiaient pas.

Réponse : La loi ancienne, avons-nous dite connaissait deux sortes d'impureté : l'impureté spirituelle qui est celle de la faute, et une autre impureté, affectant le corps et rendant impropre au culte divin. En ce second sens était réputé impur le lépreux ou celui qui touchait un cadavre; cette sorte d'impureté se ramenait donc à une irrégularité; les cérémonies de la loi ancienne étaient capables d'en purifier, à la façon de remèdes administrés sur l'ordre de la loi pour lever ces sortes d'impureté introduites par la volonté de la loi. Ce qui fait dire à l'épître aux Hébreux (9,13) : « Le sang des boucs et des taureaux, l'aspersion de la cendre de vache, sanctifie les hommes souillés à l'effet de purifier la chair. » Et comme cette impureté dont on était lavé par de telles cérémonies intéressait la chair plutôt que l'âme, ces cérémonies, au dire même de l'auteur, « étaient des justices charnelles, prescrites en attendant l'époque du relèvement ».

Mais elles n'avaient pas d'efficacité pour laver l'impureté de l'âme qui est le péché, parce que la purification du péché n'a jamais pu se faire que par le Christ, « qui enlève les péchés du monde », comme dit S. Jean (1,29). Et parce que le mystère de l'incarnation et de la passion du Christ n'était pas encore effectivement réalisé, les cérémonies de la loi ancienne ne pouvaient pas posséder réellement en elles-mêmes la vertu qui découle du Christ incarné et crucifié, comme la contiennent les sacrements de la loi nouvelle. Aussi ne pouvaient-elles pas purifier du péché. L'épître aux Hébreux dit expressément (10,4) : « Il est impossible avec le sang des taureaux ou des boucs d'enlever les péchés. » L'épître aux Galates (4,9) les appelle « des éléments indigents et infirmes » : infirmes certes, car ils ne peuvent purifier du péché, mais leur

infirmité vient de ce qu'ils sont indigents, c'est-à-dire de ce qu'ils ne possèdent pas la grâce en eux.

Toutefois, dès le temps de la loi, les âmes croyantes pouvaient par la foi s'unir au Christ incarné et crucifié, et ainsi elles étaient justifiées en vertu de la foi au Christ qu'elles professaient de quelque manière en observant les cérémonies qui figuraient le Christ. Donc, si sous la loi ancienne on offrait certains sacrifices pour les péchés, ce n'est pas que ces sacrifices fussent capables de purifier du péché, mais ils constituaient une profession de la foi qui en purifiait. Le texte même de la loi le donne à entendre ; il est dit aux chapitres 4 et 5 du Lévitique, à propos de l'offrande des victimes pour le péché, « que le prêtre priera pour l'offrant, et son péché sera pardonné », en sorte que le péché n'est pas remis en vertu du sacrifice, mais par la foi et la dévotion de ceux qui l'offrent. — N'oublions pas, d'ailleurs, que sous la loi ancienne, si des cérémonies purifiaient des impuretés corporelles, cela même figurait la purification du péché accomplie par le Christ.

Ainsi on voit clairement que les cérémonies, sous le régime de la loi ancienne, étaient impuissantes à justifier.

Solutions : 1. Cette sanctification des prêtres et de leurs fils, de leurs vêtements et de toute chose, au moyen d'une aspersion de sang, ne faisait que députer au culte de Dieu et que lever les empêchements « en vue de la pureté de la chair », pour reprendre une expression de l'épître aux Hébreux (9,13) ; ce qui préfigurait cette autre sanctification « dont Jésus par son sang a sanctifié le peuple », dit la même épître (13,12). — Les expiations, elles aussi, doivent s'entendre d'une suppression du péché. C'est si vrai qu'on parle de l'expiation du sanctuaire, alors que celui-ci ne pouvait être coupable de péché.

2. Les prêtres étaient agréables à Dieu dans leurs cérémonies à cause de leur obéissance, de leur dévotion, de leur foi en la réalité préfigurée, mais non à cause des cérémonies prises en elles-mêmes.

3. Les cérémonies prescrites pour la purification du lépreux n'avaient nullement pour objet d'enlever l'impureté constituée par la maladie de la lèpre ; de fait, ces cérémonies n'avaient lieu qu'à l'égard de celui qui était déjà guéri, selon le Lévitique (14,3) : « Le prêtre sortira du camp et, s'il constate que la lèpre est guérie, il ordonnera à celui qui est purifié d'offrir, etc. » Il est évident que le prêtre était chargé d'apprécier si la lèpre était guérie mais non chargé de la guérir. Les cérémonies intervenaient pour lever la tare de l'irrégularité. — On rapporte cependant qu'en certains cas, si le jugement du prêtre était erroné, le lépreux était miraculeusement guéri par Dieu, mais en vertu de la puissance divine et non par l'efficacité des sacrifices. De même, c'est par miracle que le flanc de la femme adultère se flétrissait quand elle avait bu les eaux préalablement chargées d'imprécation par le prêtre, comme on le voit au chapitre 5 des Nombres.

Article 3 : Les préceptes cérémoniels ont-ils cessé à l'avènement du Christ ?

Objections : 1. On lit dans Baruch (4, 1) : « Voici le livre des commandements de Dieu, la loi qui subsiste à jamais. » Les lois cérémonielles faisaient partie de la loi. Donc elles devaient durer à jamais.

2. En S. Matthieu (8,4) il est prescrit au lépreux guéri de s'acquitter des offrandes prévues par la loi cérémonielle. Les cérémonies de la loi ancienne ne cessèrent donc pas à la venue du Christ.

3. Tant que demeure la cause, l'effet demeure. Or, indépendamment de la préfiguration du Christ, les cérémonies de la loi ancienne avaient des causes raisonnables, en tant qu'elles étaient ordonnées au culte divin, sans compter qu'elles étaient en outre ordonnées à préfigurer le Christ. Donc elles n'avaient pas à cesser.

4. La circoncision avait été instituée pour signifier la foi d'Abraham; l'observance du sabbat pour rappeler le bienfait de la création ; et les autres solennités légales, nous le savons rappelaient d'autres bienfaits divins. Or la foi d'Abraham reste toujours un modèle à suivre, même pour nous, et il faut toujours se rappeler le bienfait de la création et les autres bienfaits divins. Donc, au moins la circoncision et les fêtes de la loi ne devaient pas être abolies.

En sens contraire, l'Apôtre dit (Col 2,16) « Que nul ne vous juge en matière d'aliments ou de boissons, de fêtes, de néoméniés ou de sabbats : ce ne sont là que des figures de l'avenir »; et aux Hébreux (8,13) : « En parlant d'une alliance nouvelle, Dieu déclare que la précédente est vieillie ; or ce qui est ancien et vieilli doit bientôt disparaître. »

Réponse : On a dit plus haut que tous les préceptes cérémoniels de la loi ancienne se rapportaient au culte de Dieu. Mais le culte extérieur doit s'adapter au culte intérieur, fait de foi, d'espérance et de charité; par suite, si le culte intérieur change, le culte extérieur doit suivre ce changement. Or on peut distinguer trois états du culte intérieur : 1° Dans l'un, la foi et l'espérance portent conjointement sur les biens du ciel et sur ce qui nous y introduit, le tout considéré comme à venir ; tel fut l'état de la foi et de l'espérance sous la loi ancienne. — 2° Dans un autre état du culte intérieur, on croit et on espère les biens du ciel comme réalités à venir, mais les réalités qui nous y introduisent comme présentes ou passées ; tel est l'état de la loi nouvelle. — 3° Dans le troisième état tout est tenu comme présent, il n'y a plus d'au-delà à croire ni de futur à espérer tel est l'état des bienheureux.

Dans cet état des bienheureux, le culte divin ne comportera rien de figuratif, mais sera tout « d'action de grâce et chant de louange » (Is 51,3). Ce qui fait dire à S. Jean décrivant dans l'Apocalypse (21,22) la cité des bienheureux: « je n'y vis pas de temple, car le Seigneur Dieu tout-puissant est son temple, ainsi que l'Agneau. » Pour une raison analogue, les cérémonies du premier état, préfigurant le second et le troisième états, durent disparaître à l'avènement du second, et d'autres cérémonies être introduites, en rapport avec le culte de cet âge nouveau pour lequel les biens du ciel sont encore à venir, mais où sont présents les bienfaits de Dieu qui nous y introduisent.

Solutions : 1. On peut dire que la loi ancienne subsiste à jamais. Pour les préceptes moraux, c'est vrai absolument et sans réserve ; pour les préceptes cérémoniels, c'est vrai quant à la réalité qu'ils figuraient.

2. Le mystère de la rédemption du genre humain a été accompli à la passion du Christ lorsque le Seigneur déclara : « Tout est consommé » (Jn 19,30). C'est à ce moment que les dispositions légales durent cesser complètement, la réalité qu'elles figuraient étant désormais accomplie. Pour en témoigner, le voile du temple se déchira pendant la passion du Christ (Mt 27,51). Ainsi, avant la passion du Christ, alors que le Christ prêchait et faisait des miracles, la loi et l'Évangile marchaient de compagnie parce que déjà le mystère du Christ était inauguré, mais non encore accompli. C'est pourquoi, avant sa passion, le Seigneur ordonna aux lépreux d'observer les cérémonies légales.

3. Les explications littérales que nous avons données des cérémonies se rapportent au culte divin, mais au culte caractérisé par la foi en celui qu'on attendait. Une fois venu celui qu'on avait attendu, ce culte-là disparut, ainsi que toutes les raisons d'être ordonnées à ce culte.

4. La foi d'Abraham fut digne d'éloges parce qu'il crut, lorsque Dieu lui promit une postérité en qui seraient bénies toutes les nations. Tant que cette promesse n'était pas réalisée, il fallait donc par la circoncision professer la foi d'Abraham; mais, depuis qu'elle est réalisée, cette même foi doit s'exprimer par un signe nouveau, le baptême, qui sur ce point succède à la circoncision : « Vous avez été circoncis dans le Christ d'une circoncision où la main de l'homme n'est pour

rien, et qui vous a dépouillés du corps charnel : telle est la circoncision de notre Seigneur Jésus Christ, avec qui vous avez été ensevelis dans le baptême » (Col 2,11).

Le sabbat qui représentait la première création est remplacé par le dimanche qui rappelle la créature nouvelle, inaugurée à la résurrection du Christ. — Et aux autres fêtes succèdent également les fêtes de la loi nouvelle puisque les bienfaits accordés par Dieu au peuple d'Israël représentent ceux dont le Christ nous a gratifiés. La Pâque est remplacée par la fête de la passion et de la résurrection du Christ ; la Pentecôte, don de la loi ancienne, par une autre Pentecôte, don de la loi de l'Esprit de vie; la fête de la nouvelle lune, par la fête de la Bienheureuse Vierge en qui resplendit pour la première fois la lumière du soleil, c'est-à-dire du Christ, par une plénitude de grâce ; la fête des trompettes, par les fêtes des Apôtres ; la fête de l'Expiation, par celles des Martyrs et des Confesseurs ; la fête des Tentes par celle de la Dédicace de l'Église; celle enfin de l'Assemblée et de la Collecte, par la fête des Anges ou celle de la Toussaint.

Article 4 : Est-ce péché mortel d'observer les préceptes cérémoniels après le Christ ?

Objections : 1. On ne doit pas supposer que les Apôtres, après avoir reçu le Saint-Esprit, aient péché mortellement, car dans l'abondance de cet Esprit, ils étaient « revêtus de la force d'en haut », dit S. Luc (24,46). Or ils ont pratiqué les observances légales après la descente du Saint-Esprit. Paul, d'après les Actes (16,3) a circoncis Timothée ; plus tard, sur le conseil de Jacques, « il amena des hommes et, s'étant purifié avec eux, il entra dans le Temple, annonçant que les jours de la purification étaient écoulés, et cela jusqu'à ce que le sacrifice eût été offert pour chacun d'eux » (Ac 21,26). Il est donc possible, sans péché mortel, de pratiquer les observances légales après la passion du Christ.

2. Éviter le commerce des païens était une loi cérémonielle. Or le premier pasteur de l'Église l'observa, selon l'épître aux Galates (2, 12) : « Les envoyés de Jacques étant venus à Antioche, Pierre se déroba et se tint à l'écart des païens. »

3. Les Apôtres, par leurs préceptes, n'ont pu inciter au péché. Or, aux termes d'un décret des Apôtres rapporté dans les Actes (15,28), la pratique de certaines observances de la loi cérémonielle fut imposée aux païens : « L'Esprit Saint et nous, avons décidé de ne vous imposer aucun autre fardeau que ceci qui est nécessaire : vous abstenir des viandes sacrifiées aux idoles, du sang, des viandes étouffées et des unions illégitimes. »

En sens contraire, S. Paul disait aux Galates (5,2) : « Si vous vous faites circoncire, le Christ ne vous sert de rien. » Or, seul le péché mortel peut rendre stérile l'œuvre du Christ. C'est donc un péché mortel, depuis la passion du Christ, de se faire circoncire et de pratiquer les autres observances cérémonielles.

Réponse : Toutes les cérémonies sont des protestations de la foi en quoi consiste le culte divin intérieur. On peut professer sa foi intérieure par des actes aussi bien que par des paroles, et dans les deux cas il y a péché mortel si l'on affirme une erreur. Sans doute croyons-nous au Christ comme y crurent les Patriarches, mais, de ceux qui ont précédé le Christ et de nous qui venons après lui, la foi identique s'exprime en des termes différents chez eux et chez nous. Ils disaient : « Voici qu'une vierge concevra et enfantera un fils » (Is 7,14), parlant au futur ; nous, nous exprimons la même réalité en disant, au passé, qu'elle a conçu et qu'elle a enfanté. De même, les cérémonies de la loi ancienne signifiaient le Christ comme devant naître, comme devant souffrir, tandis que nos sacrements le montrent comme étant né et ayant souffert. Si donc aujourd'hui il y aurait péché mortel à professer sa foi en disant que le Christ va naître, ce qui dans la bouche des anciens n'était que piété et vérité, de même on pécherait mortellement si l'on pratiquait aujourd'hui les observances cérémonielles où s'exprimait la piété et la foi des anciens. C'est la pensée de S. Augustin : « Le Christ ne nous est plus promis comme devant naître, souffrir et

ressusciter, tel que le proclamaient les sacrements anciens; on nous annonce qu'il est né, qu'il a souffert, qu'il est ressuscité, tel que le proclament désormais les sacrements d'aujourd'hui, accomplis par les chrétiens. »

Solutions : 1. Sur cette difficulté, S. Augustin et S. Jérôme ne sont pas d'accord. S. Jérôme distingue deux temps : avant la passion du Christ, les observances légales n'étaient ni mortes, comme n'ayant ni force obligatoire ni vertu expiatoire à leur mesure ; ni porteuses de mort, parce qu'on ne péchait pas en les observant. Mais, tout de suite après la passion du Christ, elles se trouvèrent non seulement mortes, c'est-à-dire sans efficacité ni force obligatoire, mais, qui plus est, porteuses de mort, en ce sens que ceux qui les pratiquaient péchaient mortellement. S. Jérôme en concluait que jamais les Apôtres n'avaient réellement pratiqué les observances après la passion, mais s'étaient seulement livrés à une pieuse simulation, pour ne pas scandaliser les Juifs et ainsi faire obstacle à leur conversion. Comprenons d'ailleurs cette simulation en ce sens qu'ils accomplissaient les actes prévus, mais sans leur attribuer le caractère d'observances et de cérémonies légales. Ainsi en irait-il de celui qui subirait l'ablation du prépuce par mesure d'hygiène et non pour observer la loi de la circoncision.

Toutefois, il semble choquant que, pour éviter le scandale, les Apôtres aient caché quelque chose qui importe à la vérité morale et doctrinale, et qu'ils aient usé de fiction en une matière intéressant le salut des fidèles. Aussi S. Augustin a-t-il distingué plus justement trois périodes. Avant la passion du Christ, les observances légales n'étaient ni mortes, ni porteuses de mort. L'Évangile une fois promulgué, elles sont à la fois l'une et l'autre. Mais dans la période intermédiaire, celle qui va de la passion du Christ à la promulgation de l'Évangile, les observances légales étaient mortes, n'ayant aucune efficacité et n'obligeant personne, sans être porteuses de mort, parce que les chrétiens venus du judaïsme pouvaient les pratiquer licitement, à condition de ne pas fonder sur elles leur espérance comme s'ils les estimaient nécessaires au salut et que sans elles la foi au Christ ne pût justifier. Mais ceux qui venaient du paganisme n'avaient aucune raison de les pratiquer. Aussi voyons-nous S. Paul circoncire Timothée dont la mère était juive, mais s'opposer à la circoncision de Tite, né de parents païens.

Si l'Esprit Saint n'a pas voulu tout de suite interdire aux convertis du judaïsme la pratique des observances légales, alors que les rites païens étaient interdits aux convertis du paganisme, ce fut pour manifester entre les deux rites une différence. Car les rites païens étaient répudiés comme absolument illicites et de tout temps condamnés par Dieu, tandis que le rite légal, ayant été institué par Dieu pour figurer le Christ, trouvait sa fin en ce sens que la passion du Christ accomplissait.

2. Selon S. Jérôme, Pierre feignait de s'écarter des païens pour éviter de scandaliser les Juifs dont il était l'apôtre ; en quoi il n'a péché d'aucune façon. Paul, de son côté, feignait de le réprimander parce que, apôtre des païens, il ne voulait pas que ceux-ci fussent scandalisés. — Mais cette explication est repoussée par S. Augustin, parce qu'il est impie de supposer la moindre fausseté dans une écriture canonique et que S. Paul (Ga 2,11) affirme que Pierre était dans son tort. Pierre a donc réellement péché, et Paul l'a repris tout de bon, non pour faire semblant. Seulement le péché de Pierre n'a pas consisté à garder provisoirement les observances légales ; cela lui était permis, puisqu'il venait du judaïsme. Son péché consistait à pousser si loin la crainte de scandaliser les Juifs en cette matière que ses scrupules provoquaient le scandale des païens.

3. On a soutenu que la décision des Apôtres n'était pas à prendre au sens littéral, mais au sens spirituel : par la prohibition du sang ils interdiraient l'homicide ; par celle des viandes étouffées, la violence et la rapine ; par celle des viandes sacrifiées, l'idolâtrie ; quant à la fornication, elle



est défendue pour sa malice intrinsèque. C'est une opinion qui dérive de certaines gloses, où ces préceptes sont interprétés mystiquement. — Mais, comme l'homicide et la rapine sont également tenus pour illicites chez les païens, on ne voit pas pourquoi il fallait faire ce précepte particulier aux chrétiens venus du paganisme.

Aussi d'autres interprètes pensent-ils que, au sens littéral, ces aliments furent prohibés, non pas pour obéir aux observances légales, mais pour réprimer la gourmandise. Ce qui fait dire à S. Jérôme : « Il condamne les prêtres qui, par gourmandise, mangent des grives et autres volailles sans observer ces points. » Mais on ne voit pas pourquoi on s'est arrêté justement à ces prohibitions, car il est d'autres mets plus délicieux que ceux-là et qui excitent davantage la gourmandise.

Il faut donc se ranger à une troisième opinion qui, tout en prenant ces prohibitions au sens littéral, y voit non pas l'intention d'observer les cérémonies de la loi mais celle de faciliter les rapports entre païens et Juifs appelés à vivre ensemble. Une habitude ancienne rendait abominable aux Juifs le sang et les viandes étouffées ; d'autre part, la consommation de viandes sacrifiées aux idoles pouvait amener les Juifs à soupçonner les païens de retourner à l'idolâtrie. Tout cela fut donc prohibé pendant le temps nécessaire aux païens et aux Juifs pour instaurer entre eux les débuts d'une vie commune. Mais avec le temps, si la cause disparaît, l'effet disparaît aussi. Le véritable enseignement évangélique fut mieux connu : selon la parole du Maître (Mt 15,11), « ce n'est pas ce qui entre dans la bouche de l'homme qui le souille » ; et selon S. Paul (1 Tm 4,4), « il ne faut rien rejeter de ce qui est reçu avec action de grâce ». — Quant à la fornication, si elle est interdite nommément, c'est parce que les païens ne la tenaient pas pour un péché.

#### LES PRÉCEPTES JUDICIAIRES

On considérera d'abord ces préceptes en général (Q. 104), puis leur raison d'être (Q. 105).

#### **QUESTION 104 : LEUR NATURE GÉNÉRALE**

1. Que sont les préceptes judiciaires ? — 2. Sont-ils figuratifs ? — 3. Leur durée.- 4. Leurs catégories.

Article 1 : Que sont les préceptes judiciaires ?

Objections : 1. Il semble que la raison d'être des préceptes judiciaires ne consiste pas en ce qu'ils ordonnent au prochain.

En effet, le mot « judiciaire » vient du latin *judicium*, qui veut dire « jugement ». Mais dans les rapports sociaux une part considérable n'a rien à voir avec l'organisation des jugements. L'épithète de judiciaires ne définit donc pas les préceptes réglant les rapports avec le prochain.

2. On sait que les préceptes moraux ne se confondent pas avec les préceptes judiciaires. Or un grand nombre de préceptes moraux, comme par exemple les sept derniers préceptes du décalogue, concernent les rapports sociaux. Ce n'est donc pas ce trait qui définit les préceptes judiciaires.

3. Les préceptes judiciaires intéressent les rapports avec le prochain comme les préceptes cérémoniels concernent les rapports avec Dieu, on l'a dit plus haut b. Or plusieurs préceptes cérémoniels n'imposent de devoirs qu'envers soi-même, par exemple les observances alimentaires et vestimentaires ; il s'ensuit que la référence au prochain n'est pas le trait décisif pour définir les préceptes judiciaires.

En sens contraire, Ézéchiel (18,8) mentionne, parmi les œuvres du juste, que celui-ci « juge selon la vérité entre un homme et un homme ». Si les préceptes judiciaires tirent leur nom du jugement, on peut ainsi désigner les préceptes qui règlent les rapports des hommes entre eux.

Réponse : Comme on l'a dit précédemment, il y a en toute législation des préceptes qui ont force obligatoire par la seule dictée de la raison, parce que la raison naturelle décide que ceci doit être fait ou évité. De tels préceptes sont appelés moraux, parce que les mœurs humaines se définissent par la raison. D'autres préceptes tiennent leur force obligatoire, non pas du verdict même de la raison, parce que, considérés en eux-mêmes, ils n'impliquent pas essentiellement la notion du dû ou de l'indu ; mais ils tiennent leur force obligatoire du fait de leur institution divine ou humaine. Et telles sont certaines déterminations des préceptes moraux. Donc, si ces déterminations des préceptes moraux sont imposées par Dieu touchant les rapports avec Dieu, on les appelle préceptes cérémoniels. — Mais s'il s'agit d'ordonner les rapports des hommes entre eux, on les appelle préceptes judiciaires. Deux traits définissent donc les préceptes judiciaires : ils règlent les rapports des hommes entre eux, et ils tiennent leur force obligatoire non de la seule raison, mais du fait de leur institution.

Solutions : 1. Les jugements sont rendus par l'autorité de tel ou tel souverain ayant pouvoir de justicier. Mais ce souverain n'a pas seulement à connaître des litiges ; il s'occupe aussi des engagements contractuels passés entre particuliers, et de tout ce qui intéresse la communauté et son gouvernement. On appelle donc judiciaires non seulement les préceptes qui ont trait au contentieux, mais encore tous ceux qui concernent les rapports sociaux, dont le prince est l'ordonnateur en qualité de juge suprême.

2. L'argument allégué n'atteint que les préceptes relatifs au prochain dont toute la force d'obligation procède d'une dictée de la raison.

3. Même dans nos rapports avec Dieu, il y a des devoirs moraux, dictés par la raison informée par la foi, par exemple que nous devons aimer et adorer Dieu. Et il y a d'autre part des prescriptions cérémonielles qui obligent en vertu d'une institution positive divine. Cependant les devoirs envers Dieu ne comportent pas seulement les sacrifices qu'on lui offre, ils incluent tout ce qui peut mettre dans les dispositions voulues pour faire des offrandes et rendre un culte à Dieu. En effet, Dieu est la fin de l'homme, et c'est pourquoi il appartient au culte divin et par suite aux préceptes cérémoniels que l'homme possède l'aptitude requise pour servir Dieu. En revanche, le prochain n'est pas la fin de l'homme, et il n'y a pas lieu pour celui-ci de se régler antérieurement en fonction du prochain. Ce serait une attitude servile, s'il est vrai, comme dit Aristote, que l'esclave « en ce qu'il est, est la chose du maître ». Voilà pourquoi les règles concernant l'homme en lui-même ne relèvent pas des préceptes judiciaires, mais ont toutes un caractère moral parce que la raison, qui est le principe des mœurs humaines, joue dans l'homme, par rapport à tout ce qui l'intéresse personnellement, le même rôle que le prince ou le juge dans la cité. — Il convient cependant de noter que le comportement de l'homme à l'égard du prochain dépend plus de la raison que son attitude envers Dieu et que, par suite, les préceptes moraux qui règlent les rapports de l'homme avec le prochain sont plus nombreux que ceux qui règlent les rapports de l'homme avec Dieu. C'est pourquoi d'ailleurs il y a dans la loi plus de prescriptions cérémonielles que de prescriptions judiciaires.

Article 2 : Les préceptes judiciaires sont-ils figuratifs ?

Objections : 1. Ce qui paraît être le propre des préceptes cérémoniels, c'est d'avoir été institués pour figurer une réalité. Donc, si les préceptes judiciaires étaient figuratifs, eux aussi, il n'y aurait pas de différence entre préceptes judiciaires et préceptes cérémoniels.

2. Comme les Juifs, les païens ont reçu des préceptes judiciaires, et ceux-ci, sans rien figurer, ordonnent ce qu'il faut faire. Il semble donc que les préceptes judiciaires de la loi ancienne n'étaient pas non plus figuratifs.

3. L'expression figurée s'imposait en matière de culte divin parce que les réalités divines dépassent notre raison, on l'a remarqué. Mais quand il s'agit du prochain, notre raison suffit. Les préceptes judiciaires qui règlent nos rapports avec le prochain ne devaient donc avoir aucune portée figurative.

En sens contraire, il est de fait qu'on interprète les préceptes judiciaires du chapitre 21 de l'Exode en un sens allégorique et moral.

Réponse : Un précepte peut être figuratif d'une manière immédiate et essentielle, s'il est institué premièrement pour figurer quelque chose. C'est le cas des préceptes cérémoniaux qui sont figuratifs parce qu'ils ont été institués principalement pour figurer quelque aspect du culte de Dieu et du mystère du Christ. — Il y a aussi des préceptes qui ne sont pas figuratifs en ce sens immédiat et essentiel, mais secondairement, et c'est ainsi que les préceptes judiciaires de la loi ancienne sont figuratifs. Ce n'est pas en effet pour jouer le rôle de figures qu'ils ont été institués, mais pour organiser selon la justice et l'équité la condition du peuple d'Israël. Seulement, ces préceptes avaient une portée figurative secondaire, dans la mesure où la condition de ce peuple, organisée selon ces préceptes, avait dans son ensemble une valeur figurative, selon le mot de S. Paul (1 Co 10,11) : « Tout leur arrivait en figure. »

Solutions : 1. Cela prouve que les préceptes cérémoniaux ne sont pas figuratifs exactement au même titre que les préceptes judiciaires, on vient de le dire.

2. Le peuple juif avait été choisi par Dieu pour donner le jour au Christ. C'est pour cela, au dire de S. Augustin, que toute la manière de vivre de ce peuple était prophétique et figurative et que même les préceptes judiciaires imposés aux Juifs ont un sens figuratif qui les distingue des préceptes judiciaires imposés aux autres peuples. C'est ainsi du reste qu'on interprète au sens figuratif et mystique les guerres et les exploits de ce peuple, contrairement aux guerres et aux exploits des Assyriens et des Romains, qui sont pourtant beaucoup plus célèbres du point de vue humain.

3. Le règlement des rapports sociaux en Israël était, de soi, du ressort de la raison. Mais dans la mesure où il intéressait le culte de Dieu il dépassait la raison, et c'est par là qu'il avait un caractère figuratif.

Article 3 : La durée des préceptes judiciaires

Objections : 1. Il semble que les préceptes judiciaires de la loi ancienne obligeaient à perpétuité. En effet, le jugement étant la mise en œuvre de la justice, les préceptes judiciaires sont liés à la vertu de justice. Or, selon le livre de la Sagesse (1,15), « la justice est éternelle et ne meurt pas ». Les préceptes judiciaires obligent donc pour tous les temps.

2. Ce qui est institué par Dieu a plus de stabilité que ce qui est œuvre humaine. Or les préceptes judiciaires des lois humaines obligent sans limite de durée. A beaucoup plus forte raison les préceptes judiciaires de la loi divine.

3. Selon l'épître aux Hébreux (7, 18), « c'est à cause de son impuissance et de son inutilité que fut abrogée la législation ancienne ». Cela est vrai du statut cérémoniel « qui ne pouvait rendre parfait dans sa conscience celui qui s'en tenait aux observances d'aliments, de boissons, d'ablutions diverses et de justice charnelles ». Mais les préceptes judiciaires ne manquaient ni d'utilité ni d'efficacité pour leur but, c'est-à-dire pour l'établissement de la justice et de l'équité parmi les hommes. Les préceptes judiciaires ne sont donc pas abolis, mais gardent leur force.

En sens contraire, on lit aussi (He 7,12): « Si le sacerdoce est passé, la loi passe inévitablement. » Le sacerdoce étant passé d'Aaron au Christ, toute la loi est passée avec lui, et les préceptes judiciaires sont désormais sans force obligatoire.

Réponses : Les préceptes judiciaires ne furent en vigueur que pour un temps, et ils ont été vidés de leur sens à l'avènement du Christ, mais en un autre sens que les préceptes cérémoniaux. Car ceux-ci furent abrogés de telle sorte que non seulement ils sont morts, mais qu'ils tuent ceux qui les observent depuis le Christ et surtout depuis la diffusion de l'Évangile. Tandis que les préceptes judiciaires sont bien morts, n'ayant plus de force obligatoire, mais toutefois ils ne tuent pas, et un prince pourrait sans pécher mettre en vigueur dans son royaume ces dispositions judiciaires ; à moins cependant qu'on ne les impose ou qu'on ne les observe comme des obligations tenant leur force de la loi ancienne. Ils tueraient si on les observait dans cet esprit.

Et cette différence s'explique si l'on se rappelle que les préceptes cérémoniaux sont immédiatement et essentiellement figuratifs, étant institués au premier chef pour figurer les mystères du Christ à venir. On ne peut donc les observer sans attenter à la vérité de notre foi qui nous fait confesser ces mystères comme déjà accomplis. — Au contraire, les préceptes judiciaires n'ont pas été institués pour jouer le rôle de figures, mais pour organiser le statut de ce peuple qui préparait le Christ. Aussi, quand la venue du Christ modifia ce statut, les préceptes judiciaires perdirent leur force obligatoire, et c'est ce que veut dire S. Paul (Ga 3,24), lorsqu'il compare la loi à un pédagogue conduisant au Christ. Seulement, comme les préceptes judiciaires ne sont pas destinés à figurer mais à faire faire quelque chose, on ne lèse pas la vérité si on les observe tels quels. C'est l'intention de les observer comme une obligation légale qui porterait atteinte à la vérité de la foi, car on signifierait ainsi que le statut du peuple ancien dure toujours et que le Christ n'est pas encore venu.

Solutions : 1. Certes, la justice doit toujours être sauvegardée, mais la définition de ce qui est juste, en vertu de l'institution positive divine ou humaine, change nécessairement si la condition des hommes se modifie.

2. Les préceptes judiciaires d'institution humaine demeurent perpétuellement en vigueur, tant que se maintient le régime établi. Mais, si la cité ou la nation inaugurent un nouvel ordre politique, les lois doivent être modifiées. Celles qui valent dans une démocratie, où le pouvoir appartient au peuple, ne valent pas dans une oligarchie, où le pouvoir appartient aux riches; ce point a été mis en lumière par les Philosophes. Il fallait donc, le statut du peuple juif ayant changé, modifier aussi les préceptes judiciaires.

3. Ces préceptes judiciaires faisaient régner dans le peuple la justice et l'équité, mais selon les exigences de sa condition d'alors. Celle-ci a dû changer après le Christ, au point qu'il n'y a plus dans le Christ, à distinguer les Juifs des païens, comme on le faisait auparavant. Il s'ensuit qu'un changement des préceptes judiciaires était nécessaire.

Article 4 : Les catégories des préceptes judiciaires

Objections : 1. Les préceptes judiciaires ne semblent pas susceptibles d'une classification ferme. Ils règlent en effet les rapports sociaux; mais tous les points qui, dans l'intérêt des hommes, demandent un règlement, échappent aux classifications tranchées, car ils sont en nombre infini. Il n'y a donc pas moyen de fixer une répartition des préceptes judiciaires.

2. Les préceptes judiciaires apportent une détermination aux préceptes moraux. Mais on ne peut classer ceux-ci sans les ramener à l'ordre du décalogue. Les préceptes judiciaires ne sont donc pas susceptibles d'un classement particulier.

3. Parce que les préceptes cérémoniaux comportent des catégories définies, la loi suggère leur répartition en mentionnant les sacrifices et les observances. Comme elle ne propose rien de tel touchant les préceptes judiciaires, c'est que ceux-ci ne se répartissent pas en catégories définies. En sens contraire, tout ordre implique distinction. L'idée d'ordre étant inséparable des préceptes judiciaires, précisément institués pour faire régner l'ordre dans le temple juif, ces préceptes doivent se prêter éminemment à une distinction précise.

Réponse : La loi est en quelque sorte l'art d'organiser et de régler la vie humaine. Or, si nous considérons un art quelconque, nous en voyons les règles s'ordonner en catégories distinctes ; de même faut-il que toute loi organise ses préceptes selon un ordre dé par sa confusion même. Il y a donc lieu d'affirmer que les préceptes judiciaires de la loi ancienne, destinés à régler les rapports sociaux, s'organisent en catégories tenant à la structure même de l'organisation sociale.

Or l'organisation sociale d'un peuple comporte quatre éléments : d'abord, les rapports entre chefs et sujets ; puis, les rapports de sujets à sujets ; ensuite, les rapports entre citoyens et étrangers, et enfin les rapports domestiques, du père au fils, de l'épouse au mari, du maître au serviteur. Voilà les quatre divisions entre lesquelles peuvent se répartir les préceptes judiciaires de la loi ancienne. Il y a en effet des préceptes touchant la désignation des chefs, leurs fonctions, le respect qui leur est dû ; c'est la première classe des préceptes judiciaires. — Il y en a d'autres qui regardent les relations entre concitoyens, par exemple en matière de ventes, de procès, de peines, et c'est la seconde classe des préceptes judiciaires. — Il y a encore des préceptes qui traitent des étrangers, comme à propos de la belligérance contre les ennemis ou de la réception des voyageurs et des étrangers ; c'est la troisième classe. — Enfin la loi comporte certains préceptes intéressant la vie domestique, touchant les esclaves, les femmes, les enfants, ce qui forme la quatrième classe de préceptes judiciaires.

Solutions : 1. Tout en étant en nombre infini, les exigences de l'ordre social n'en peuvent pas moins se ramener à quelques points fermes, en rapport avec les éléments de l'organisation sociale.

2. On a vu que les préceptes du décalogue sont fondamentaux dans l'ordre moral ; il est donc juste d'organiser autour d'eux le classement des autres préceptes moraux. Mais les préceptes cérémoniaux et judiciaires, qui tirent leur force obligatoire de leur seule institution positive et non de la raison naturelle, ont un autre fondement. Il faut donc chercher ailleurs leur principe de distinction.

3. Par le contenu même des prescriptions légales formulées dans les préceptes judiciaires, la loi suggère suffisamment la distinction entre ces préceptes.

### **QUESTION 105 : LE SENS DES PRÉCEPTES JUDICIAIRES**

1. Les préceptes judiciaires concernant les gouvernants. — 2. Ceux qui concernent les rapports entre citoyens. — 3. Ceux qui concernent les étrangers. — 4. Ceux qui concernent la vie domestique.

Article 1 : Les préceptes judiciaires qui concernent les gouvernants

Objections : 1. Il semble que la loi ancienne a mal légiféré au sujet des princes. En effet, Aristote dit que « le régime politique dépend avant tout du pouvoir dominant ». Or il ne se trouve dans la loi aucune règle relative à l'institution du souverain, tandis qu'il y est question des autorités subalternes, comme dans ce passage (Ex 28,21 s) : « Choisis dans l'ensemble du peuple des hommes habiles etc. » ; ou encore dans les Nombres (11,16 s) : « Rassemble-moi soixante dix hommes d'entre les anciens d'Israël » ; ou dans ce texte (Dt 1,13 s) : « Prenez parmi vous des

hommes habiles et capables etc. » Bref, il y a une lacune dans les institutions politiques de la loi ancienne.

2. « Le parfait, au gré de Platon, ne peut rien faire que de parfait. » Or le régime parfait pour une cité ou un peuple quelconque est le gouvernement royal parce qu'il reproduit le mieux le gouvernement divin, par lequel un seul Dieu dirige l'univers. C'est donc dès le principe que la loi aurait dû mettre un roi à la tête du peuple, au lieu de laisser celui-ci en décider à son gré, selon la permission du Deutéronome (17,14 s) : « Si tu dis : je vais mettre un roi sur moi, tu le mettras, etc. »

3. « Tout royaume divisé antérieurement devient un désert », lit-on en S. Matthieu (12,25), mais l'expérience l'avait vérifié avec éclat dans l'histoire du peuple juif, pour qui la division du royaume fut une cause de ruine. Or une loi doit viser avant tout à assurer les conditions du salut public. Ainsi le partage du royaume entre deux rois aurait dû être interdit par la loi, bien loin d'être l'effet d'une initiative divine; mais selon le premier livre des Rois (11,29 s) cette nouveauté fut annoncée par le prophète Ahia de Silo sur l'ordre de Dieu.

4. De même que les prêtres sont établis dans l'intérêt du peuple en ce qui regarde Dieu, comme il ressort du chapitre 5 de l'épître aux Hébreux, de même les princes sont établis au profit du peuple dans les affaires humaines. Mais aux prêtres et aux lévites dont parle la loi sont assignées certaines ressources devant assurer leur subsistance, dîmes, prémices et le reste; pareillement, des dispositions auraient dû être prises pour l'entretien des chefs du peuple, d'autant plus qu'il leur était interdit d'accepter des présents, selon l'Exode (23,8) : « Vous n'accepterez pas de présents, car les présents aveuglent les gens clairvoyants et ruinent les causes des justes. » Si la royauté est la meilleure forme de gouvernement, la tyrannie en est la pire déformation. Or, dès l'institution, le Seigneur a investi le roi d'un pouvoir tyrannique : « Voici le pouvoir du roi qui va régner sur vous : il emmènera vos jeunes gens etc. » (1 S 8,11 s). Donc, en ce qui concerne le statut des chefs, les dispositions de la loi n'étaient pas satisfaisantes.

En sens contraire, le livre des Nombres (24,5) fait l'éloge du peuple d'Israël pour son organisation sans défaut : « Qu'elles sont belles tes tentes, Jacob, et tes demeures, Israël ! » Or la beauté d'un établissement politique tient à une bonne organisation des pouvoirs. La loi assura donc au peuple cette bonne organisation.

Réponse : Deux points sont à observer dans la bonne organisation du gouvernement d'une cité ou d'une nation. D'abord que tout le monde participe plus ou moins au gouvernement, car il y a là, selon le deuxième livre des Politiques, une garantie de paix civile, et tous chérissent et soutiennent un tel état de choses. L'autre point concerne la forme du régime ou de l'organisation des pouvoirs; on sait qu'il en est plusieurs, distinguées par Aristote, mais les plus remarquables sont la royauté, ou domination d'un seul selon la vertu, et l'aristocratie, c'est-à-dire le gouvernement des meilleurs, ou domination d'un petit nombre selon la vertu. Voici donc l'organisation la meilleure pour le gouvernement d'une cité ou d'un royaume : à la tête est placé, en raison de sa vertu, un chef unique ayant autorité sur tous ; puis viennent un certain nombre de chefs subalternes, qualifiés par leur vertu ; et cependant la multitude n'est pas étrangère au pouvoir ainsi défini, tous ayant la possibilité d'être élus et tous étant d'autre part électeurs. Tel est le régime parfait, heureusement mélangé de monarchie par la prééminence d'un seul, d'aristocratie par la multiplicité de chefs vertueusement qualifiés, de démocratie enfin ou de pouvoir populaire du fait que de simples citoyens peuvent être choisis comme chefs, et que le choix des chefs appartient au peuple.

Et tel fut le régime institué par la loi divine. En effet, Moïse et ses successeurs gouvernaient le peuple en qualité de chefs uniques et universels, ce qui est une caractéristique de la royauté. Mais

les soixante-douze anciens étaient élus en raison de leur mérite (Dt 1,15) : « Je pris dans vos tribus des hommes sages et considérés, et je les établis comme chefs » ; voilà l'élément d'aristocratie. Quant à la démocratie, elle s'affirmait en ce que les chefs étaient pris dans l'ensemble du peuple, (Ex 18,21) : « Choisis parmi tout le peuple des hommes capables etc. » ; et que le peuple aussi les désignait (Dt 1,13) : « Présentez, pris parmi vous, des hommes sages. » L'excellence des dispositions légales est donc incontestable en ce qui touche à l'organisation des pouvoirs.

Solutions : 1. Dieu gouvernait ce peuples avec une sollicitude particulière (Dt 7,6) : « Le Seigneur ton Dieu t'a choisi pour être son peuple particulier. » Pour ce motif, le Seigneur s'est réservé d'instituer lui-même le chef suprême, à la prière de Moïse : « Que le Seigneur, le Dieu des esprits de toute chair, place un homme à la tête de cette multitude » (Nb 27,16). Effectivement, c'est sur l'ordre de Dieu que Josué fut promu au premier rang, comme successeur de Moïse et, à propqs de chacun des juges qui parurent après Josué, l'Écriture déclare que « Dieu suscita un sauveur à son peuple » et que « l'Esprit du Seigneur était en eux », ainsi par exemple au livre des juges (3,9. 15). Toujours pour le même motif, le Seigneur n'abandonna pas au peuple mais se réserva le choix du roi, (Dt 17,15) : « Le roi que tu établiras, c'est celui que le Seigneur aura choisi. »

2. La royauté est la forme la meilleure de gouvernement, si elle reste saine; mais elle dégénère facilement en tyrannie, à cause du pouvoir considérable qui est attribué au roi, si celui qui détient un tel pouvoir n'a pas une vertu parfaite, comme dit Aristote : « Il n'appartient qu'au vertueux de soutenir comme il faut les faveurs de la fortune. » Or la vertu parfaite est rare ; les Juifs étaient particulièrement cruels et enclins à la rapacité, et c'est par ces vices surtout que les hommes versent dans la tyrannie. C'est pourquoi le Seigneur ne leur assigna pas dès le début un roi revêtu de l'autorité souveraine, mais un juge et un gouverneur qui veillât sur eux. C'est plus tard, à la demande du peuple et comme sous le coup de la colère, qu'il leur accorda un roi, disant clairement à Samuel, (1 S 8,7) : « Ce n'est pas toi qu'ils ont écarté, c'est moi, ne supportant plus que je règne sur eux. »

Dès le début toutefois, Dieu a posé quelques règles concernant la royauté, et d'abord la manière de désigner le roi, avec cette double clause que dans le choix du roi on aurait recours au jugement du Seigneur, et qu'on ne prendrait pas pour roi un étranger, parce que les rois de cette sorte ont coutume de ne s'attacher guère aux gens qui leur sont soumis et, par conséquent, de ne pas s'occuper d'eux. — Ensuite, Dieu détermina quelle serait, les rois une fois établis, leur situation personnelle, limitant le nombre de leurs chars et de leurs chevaux et aussi de leurs femmes, ainsi que l'étendue de leurs richesses, car c'est par de telles convoitises que les princes sont amenés à verser dans la tyrannie et à s'écarter de la justice. Puis fut réglée leur attitude à l'égard de Dieu toujours ils auraient à lire et à méditer sa loi, remplis sans cesse de crainte et d'obéissance. — Enfin, envers leurs sujets, ils n'affecteraient pas un mépris superbe, se garderaient de les opprimer et ne s'écarteraient pas de la justice.

3. Si le royaume fut divisé et s'il y eut plusieurs rois, ce fut moins dans l'intérêt du peuple que pour châtier ses révoltes fréquentes, celle surtout qu'il opposa au juste gouvernement de David. Ainsi s'explique, en Osée (13,11), l'oracle porté contre Israël : « Dans ma fureur je te donnerai un roi », et, dans le même livre (8,4), ce reproche : « Ils ont fait des rois sans moi, ils ont établi des chefs à mon insu. »

4. L'accès au sacerdoce était héréditaire. Et cela pour qu'il soit davantage honoré, puisque n'importe quel homme du peuple ne pouvait devenir prêtre, ce qui tournait à l'honneur du culte divin. Mais, de ce fait, il fallut assigner à l'entretien du clergé des ressources particulières, tirées

des dîmes ou des prémices ou encore des offrandes et des sacrifices. Les princes, eux, on l'a dit, étaient pris dans l'ensemble de la population ; des biens leur étaient donc assurés en propriété et leur permettaient de vivre. D'autant plus que, même chez le roi, le Seigneur interdisait richesses et faste excessifs. D'abord parce qu'il était difficile de ne pas en tirer occasion d'orgueil et de tyrannie ; en outre, la fortune des gouvernants étant modeste et leur présidence pleine de labeurs et de soucis, ils ne risquaient guère d'être enviés par les simples citoyens, et ainsi s'éloignait un sujet de révolte.

5. En fondant l'institution, Dieu ne donnait pas au roi un tel droit. C'est plutôt l'annonce du droit inique usurpé par des rois dégénérés en tyrans et en spoliateurs de leurs sujets. La suite du texte (1 S 8,17) ne permet pas d'en douter : « Et vous serez leurs esclaves » ; c'est le caractère même de la tyrannie, puisque les tyrans traitent leurs sujets en esclaves. En parlant ainsi, Samuel voulait donc dissuader le peuple de réclamer un roi ; on lit d'ailleurs un peu plus loin (8,19) : « Mais le peuple refusa d'écouter la voix de Samuel. » — Malgré tout, il peut arriver, même à un bon roi exempt de tyrannie, d'enrôler les jeunes gens, de désigner des chefs de mille et des chefs de cinquante et d'imposer force contributions à ses sujets, en vue d'assurer le bien commun.

Article 2 : Les préceptes judiciaires qui concernent les rapports entre citoyens

Objections : 1. La paix sociale est impossible si l'on s'empare du bien d'autrui. Or la loi à l'air d'admettre cet abus, si l'on en juge d'après le Deutéronome (23,24) : « Entre dans la vigne de ton prochain, mange du raisin autant qu'il te plaira. » Ainsi la loi n'assurait pas convenablement la paix sociale.

2. D'après Aristote, ce qui mène à la ruine tant de cités et de royaumes, c'est surtout le fait que les héritages tombent aux mains des femmes. Or cette règle fut admise par la loi, (Nb 17,8) : « Si quelqu'un meurt sans laisser de fils, l'héritage ira à sa fille. » La loi n'a donc pas assuré comme il convenait le bien public.

3. Aristote enseigne encore que la société humaine se maintient surtout par le commerce, qui permet aux hommes d'échanger entre eux les biens nécessaires. Mais la loi ancienne a détruit la force du contrat de vente, en décidant que le fonds vendu devrait faire retour au vendeur lors de la cinquantième année, celle du jubilé (Lv 24). Il y a donc, sur ce point, quelque chose qui pèche dans les institutions légales de ce peuple.

4. Il est fort utile à l'intérêt public que les prêts soient consentis facilement. Or cette facilité disparaît si les emprunteurs ne rendent pas ce qu'ils ont reçu, comme l'observe l'Ecclésiastique (29,10) : « Ce n'est pas par méchanceté que beaucoup refusent de prêter, mais ils craignent d'être spoliés en pure perte. » C'est pourtant ce que la loi admet. Tout d'abord, le Deutéronome (15,2) décide ceci : « Si quelqu'un est le créancier de son ami, de son proche ou de son frère, il ne pourra réclamer son dû, parce que c'est l'année de rémission du Seigneur. » Et l'Exode (22,14) dispense l'emprunteur de rendre l'animal prêté qui est mort en présence du propriétaire. En second lieu, on prive le prêt de la garantie que lui procure le gage ; on lit en effet dans le Deutéronome (24,10) : « Quand tu revendiqueras l'objet que te doit ton prochain, tu n'entreras pas dans sa maison pour y prendre un gage » ; et ceci encore (24,12 s) : « Le gage ne demeurera pas chez toi pendant la nuit, mais tu le rendras sur l'heure. » Les dispositions de la loi en matière de prêts sont donc insuffisantes.

5. Le détournement des dépôts présente un danger particulièrement menaçant et appelle donc des précautions toutes spéciales ; c'est du reste pour cela que le deuxième livre des Maccabées (3,15) rapporte que « les prêtres appelaient l'aide du ciel pour que Celui qui a institué la loi sur les dépôts conservât ces biens intacts à ceux qui les avaient déposés ». Or, sur cet article, les préceptes de la loi ancienne offrent peu de sécurité, puisque selon l'Exode (22,10 s), en cas de



disparition d'un dépôt, on s'en tient au serment du dépositaire. Voilà une disposition légale peu satisfaisante.

6. Le journalier loue ses services exactement comme d'autres louent une maison ou tout autre objet analogue. Mais il n'y a aucune nécessité que le locataire s'acquitte sur l'heure de son loyer. Il y a donc une rigueur excessive dans cette prescription du Lévitique (19,13) . « Le salaire de ton ouvrier ne restera pas chez toi jusqu'au lendemain. »

7. Comme la nécessité d'ester en justice se présente souvent, le recours au juge doit être facile. La loi eut donc tort de décider, dans le Deutéronome (17,8 s), que tous s'adresseraient à un siège unique pour le règlement de leurs affaires.

8. Il peut arriver que non seulement deux personnes, mais trois ou davantage s'entendent pour mentir. On ne peut donc se contenter de cette règle (Dt 19,15) : « Sur la parole de deux ou trois témoins, toute affaire sera terminée. »

9. La peine doit être pesée d'après la gravité de la faute, c'est l'idée qui se dégage de ce texte (Dt 25,2) : « A la mesure du péché le nombre des coups. » Mais à égalité de fautes la loi ordonne parfois des peines inégales. Ainsi l'Exode (22,1) veut que le voleur rende cinq bœufs pour un bœuf, et quatre brebis pour une brebis. De même, des manquements relativement légers sont sanctionnés par une peine grave : ainsi d'après les Nombres (15, 32 s) quelqu'un qui avait ramassé du bois le jour du sabbat fut lapidé. Le Deutéronome encore (21,18 s) nous apprend que le fils indocile, en raison de délits peu importants, en fait parce qu'il s'adonnait aux banquets et aux orgies, est condamné à la lapidation. La tarification légale des peines n'est donc pas satisfaisante.

10. D'après S. Augustin, « Cicéron dénombre dans les lois huit sortes de peines : l'amende, les fers, les coups, le talion, l'infamie, l'exil, la mort et l'esclavage. » La loi en connaît quelques-unes : l'amende, comme par exemple la condamnation du voleur au quintuple ou au quadruple; les fers, signalés en ce passage du livre des Nombres (15,34) qui prescrit de mettre quelqu'un en prison ; le Deutéronome prévoit aussi les coups (25,2) : « Si le coupable mérite d'être battu, les juges le feront étendre par terre et battre en leur présence » ; était noté d'infamie celui qui refusait d'agréer la femme de son frère défunt, celle-ci le déchaussant et lui crachant au visage ; la mort également était prévue par la loi (Lv 20, 9) : « Quiconque maudit son père ou sa mère sera puni de mort. » Enfin la loi a admis la peine du talion, puisqu'on lit (Ex 21, 24) : « Œil pour œil, dent pour dent. » On ne s'explique donc pas que la loi ancienne ait omis d'infliger les deux autres peines, l'exil et l'esclavage.

11. Seuls les coupables doivent être punis. Les animaux sans raison ne pouvant être coupables, c'est à tort que l'Exode (21,28 s) leur inflige un châtement: « Le bœuf qui a tué un homme ou une femme sera lapidé » ; et aussi le Lévitique (20,16): « Si une a eu des rapports avec une bête, on tuera tout ensemble la femme et l'animal. » D'où il apparaît que les dispositions de la loi ancienne relatives aux rapports sociaux ne sont pas satisfaisantes.

12. Enfin, selon l'Exode (21, 12), le Seigneur a prescrit que l'homicide serait puni de mort d'homme. Mais la mort d'un animal sans raison ayant beaucoup moins de prix que la mort d'un homme, il ne saurait suffire de frapper un animal sans raison pour compenser l'homicide. On ne peut donc approuver les dispositions du Deutéronome (21) « pour le cas où l'on découvre le cadavre de la victime sans connaître le meurtrier: les anciens de la ville la plus proche prendront au troupeau une génisse qui n'a pas encore porté le joug ni tiré la charrue, ils la mèneront dans une vallée sauvage et rocailleuse qui n'a encore reçu ni culture ni semences, et là ils lui briseront la nuque ».

En sens contraire, c'est le souvenir d'un bienfait signalé qu'évoque ce verset du Psaume (147) : « Il n'a pas agi de la sorte avec le reste des nations, il ne leur a pas manifesté ses ordonnances. » Réponse : S. Augustin cite cette définition du peuple par Cicéron : « C'est la multitude rassemblée par les liens de l'unité de droit et de la communauté d'intérêts. » Cela suppose essentiellement entre les citoyens des rapports réglés par de justes lois. Mais entre les citoyens il y a deux sortes de rapports : les uns sont fondés sur l'autorité publique, les autres sur la volonté individuelle des particuliers. Et nulle volonté ne peut s'exercer que dans les limites de son pouvoir, il faut réserver à l'autorité publique, qui a pouvoir sur les personnes, la connaissance des litiges entre particuliers et le châtement des malfaiteurs. Au contraire, les particuliers ont pouvoir sur leurs biens ; ils peuvent donc, à cet égard, traiter librement entre eux, par exemple acheter, vendre, faire donation, etc.

Ces deux sortes de rapports ont été convenablement réglés par la loi. Elle a établi des juges (Dt 16,18) : « Tu établiras des juges et des greffiers dans toutes les villes, et ils jugeront le peuple avec justice. » Elle a établi une procédure équitable : « Jugez selon la justice : qu'il s'agisse d'un compatriote ou d'un étranger, qu'il n'y ait pas de différence entre les personnes » (Dt 1,16-17). En interdisant aux juges de recevoir des présents, elle a coupé court à une occasion d'injustice (Ex 23,8 ; Dt 16,19). Elle a fixé à deux ou trois le nombre des témoins (Dt 17,6; 19,15). Enfin, on le verra plus loin, elle a prévu des peines déterminées selon la diversité des délits.

Quant aux biens, l'idéal, selon Aristote, est que les propriétés soient distinctes, mais que l'usage en soit partiellement commun et partiellement distribué par la volonté des propriétaires. Or ces trois principes se firent jour dans la loi. En premier lieu, les terres furent partagées entre les particuliers (Nb 33,53 s) : « J'ai mis cette terre en votre possession ; vous vous la partagerez au sort. » Mais comme, au témoignage d'Aristote, l'inégalité des biens a conduit maints États à la ruine, la loi a préparé un triple remède à cet égard. Le premier consistait dans une répartition des terres exactement proportionnée au nombre de têtes : « Vous donnerez un héritage plus grand aux familles plus nombreuses, un héritage moindre aux moins nombreuses » (Nb 33,54). Autre remède : les fonds n'étaient pas aliénables à perpétuité, mais revenaient au temps marqué à leur propriétaire, sans fusion des parts. Un troisième remède pour éviter ces accroissements, c'était la dévolution de l'héritage aux parents du défunt : au fils en premier lieu, puis à la fille, troisièmement aux frères, ensuite aux oncles paternels, enfin, en dernier lieu, à la parenté (Nb 27,8 s). En outre, pour maintenir la répartition des patrimoines, la loi a établi que les filles héritières se mariaient dans leur tribu (Nb 36,8).

En second lieu, la loi a établi dans une certaine mesure l'usage commun. Et tout d'abord, en ce qui concerne la gestion, le Deutéronome prescrit (22,1-4) : « Si tu vois s'égarer le bœuf ou la brebis de ton frère, tu ne t'en détourneras pas, mais tu les ramèneras à ton frère. » On pourrait citer d'autres exemples. — Puis, en ce qui concerne la jouissance : tous en effet, sans exception, étaient autorisés à entrer dans la vigne d'un ami et à y manger du raisin, sans toutefois en emporter. A propos des pauvres en particulier, on devait leur abandonner les gerbes oubliées ainsi que les grappes et les fruits restants (Lv 19,9-10; Dt 24,19-21). De même les produits de l'année sabbatique étaient mis en commun (Ex 23,11 ; Lv 25, 4-7).

En troisième lieu, la loi a organisé une distribution effectuée par les propriétaires eux-mêmes : tantôt à titre purement gratuit (Dt 14,28-29) : « Tous les trois ans, tu mettras à part une autre dîme, et le lévite, l'étranger, l'orphelin et la veuve viendront s'en nourrir et s'en rassasier » ; tantôt contre un avantage équivalent, dans le cas d'une vente, d'une location, d'un prêt ou d'un dépôt ; de tous ces actes, les conditions sont précisées par la loi. D'où il ressort clairement que la loi ancienne a convenablement réglé la vie sociale de ce peuple.

Solutions : 1. L'Apôtre enseigne aux Romains (13,8) qu'en aimant le prochain on accomplit la loi. C'est que tous les préceptes de la loi, et notamment ceux qui regardent le prochain, apparaissent orientés vers ce but : que les hommes se portent une affection mutuelle. Or la direction incite les hommes à se communiquer leurs biens car, lisons-nous dans la première épître de S. Jean (3,17), « si quelqu'un voit son frère dans le besoin et lui ferme son cœur, comment l'amour de Dieu demeure-t-il en lui ? » Voilà pourquoi la loi tâchait d'accoutumer les gens à se faire part volontiers de leurs biens. L'Apôtre, (1 Tm 6, 18), enjoint lui aussi aux riches de distribuer et de partager libéralement. Or, interdire au prochain ces menus prélèvements qui ne lèsent guère le propriétaire, c'est manquer de libéralité. Aussi la loi a-t-elle ordonné qu'il serait loisible d'entrer dans la vigne du voisin et d'y manger des grappes ; toutefois, elle interdit d'en emporter, ne voulant pas donner par là prétexte à un dommage sérieux qui troublerait la paix sociale. Mais, entre gens raisonnables, ces légers grappillages, loin d'avoir un tel effet, mettent le sceau à l'amitié et entretiennent une atmosphère de libéralité.

2. C'est à défaut de descendance mâle que la loi a admis la succession des femmes aux biens paternels. Mais, dans ce cas, il était nécessaire d'accorder cette consolation à un père qui aurait trouvé pénible de voir son héritage passer entièrement à des étrangers. Toutefois, avec une juste circonspection, la loi imposait aux filles héritières des biens paternels le mariage avec un homme de leur propre tribu, de façon à maintenir distincts les lots de chaque tribu (Nb 36).

3. Le salut de l'État ou de la nation est étroitement lié à l'équilibre des propriétés. Cette règle, formulée par Aristote explique selon lui pourquoi, en certaines cités de l'antiquité païenne, la constitution interdisait « la cession des patrimoines, hormis le cas d'une détresse évidente ». En effet, quand les propriétés peuvent être librement aliénées, elles risquent de se concentrer en quelques mains, et les habitants se voient obligés de quitter la cité ou le pays. Pour écarter ce danger, la loi ancienne a été conçue de telle sorte qu'il fût satisfait aux besoins de ses ressortissants, puisqu'elle admettait l'aliénation temporaire des fonds, mais sans encourir d'inconvénient puisque le fonds vendu devait à une certaine date faire retour au vendeur. Ces dispositions tendaient à empêcher la confusion des lots et à maintenir toujours identique leur exacte répartition entre les tribus.

Mais les immeubles urbains, n'étant pas lotis, pouvaient légalement être aliénés sans retour, tout comme les meubles. C'est que le nombre des habitations urbaines n'était pas fixé comme était définie la surface des domaines, qui n'était pas susceptible d'extension, tandis que l'on pouvait accroître le nombre des immeubles urbains. Quant aux maisons rurales, sises dans une campagne non close de murs, elles ne pouvaient être aliénées définitivement, attendu que ce genre de constructions n'est destiné qu'à l'exploitation et à la surveillance des domaines; aussi la loi a-t-elle pu les assimiler à ceux-ci dans sa réglementation.

4. On vient de le dire, la loi se proposait par ses prescriptions d'incliner les gens à s'entraider de bonne grâce dans leurs besoins, car il n'est rien qui stimule davantage l'amitié. Cette prompt assistance trouvait place non seulement dans les actes gratuits et de pure libéralité, mais aussi en matière d'échanges réciproques, d'autant que les interventions de ce genre sont plus fréquentes et s'imposent à plus de gens. La loi s'y est prise de bien des façons pour inculquer cette attitude obligeante.

D'abord on consentirait de bonne grâce les prêts de consommation, sans se laisser arrêter par la proximité de l'année de rémission (Dt 15,7-11). De plus, en consentant un prêt de consommation, pour ne pas accabler l'emprunteur on ne stipulerait aucun intérêt, on ne saisirait pas en gage les objets indispensables à son existence, ou du moins on les lui restituerait au plus tôt. Tout cela est exprimé par le Deutéronome (23,20) : « Tu ne feras pas à ton frère de prêt à

intérêt » et encore (24,6) : « Tu ne prendras pas en gage la meule de dessus ni la meule de dessous : ce serait t'emparer de sa vie même » ; et dans l'Exode (22,26) : « Si tu as pris en gage le vêtement de ton prochain, tu le lui rendras avant le coucher du soleil. » — En troisième lieu, on ne ferait pas de réclamation importune, comme le veut l'Exode (22,25) : « Si tu as prêté de l'argent à un pauvre de mon peuple qui demeure avec toi, tu ne le harcèleras pas comme ferait un usurier. » Le Deutéronome prescrit dans le même sens (24,10-11) : « Tandis que tu réclames à ton prochain ce qu'il te doit, tu n'entreras pas dans sa maison pour y saisir un gage, mais tu te tiendras à la porte et c'est lui qui t'apportera ce dont il peut disposer » ; car la maison étant pour chacun l'abri le plus sûr, il serait intolérable d'y être pourchassé ; d'ailleurs la loi n'admet pas que le créancier se saisisse d'un gage à sa convenance, mais plutôt que le débiteur offre ce dont il a un moindre besoin. — En quatrième lieu, la loi décida que tous les sept ans les dettes seraient remises intégralement. A ceux qui le pouvaient commodément, il convenait de s'acquitter avant la septième année, et de ne pas frustrer celui qui gracieusement leur avait prêté. Mais, s'ils étaient définitivement insolvable, on devait leur faire remise de leur dette pour ce même motif de direction qui exigeait qu'on leur donne à nouveau, en raison de leur indigence.

En ce qui concerne les animaux prêtés, la loi a décidé que l'emprunteur serait tenu à dédommagement, du fait de sa négligence, si en son absence les bêtes mouraient ou dépérissaient. Si au contraire elles étaient mortes ou avaient dépéri sous ses yeux et sous sa garde diligente, il n'y était pas tenu, et cela surtout s'il les avait en location ; car dans ces conditions les animaux risquaient aussi bien de mourir ou de dépérir entre les mains du propriétaire qui, par conséquent, eût tiré un avantage contraire à la nature du prêt gratuit, si la conservation de l'animal lui était ainsi garantie. Cette règle s'imposait tout spécialement à propos d'animaux loués, puisque dans ce cas le propriétaire recevait pour l'usage de ses bêtes une redevance déterminée, en sorte que nulle compensation supplémentaire n'était due en raison de la moins value, si les animaux avaient été gardés sans négligence. En revanche, s'il ne s'était agi que d'un prêt gratuit, un dédommagement aurait pu paraître équitable, au moins jusqu'à concurrence du loyer qu'on aurait pu tirer de l'animal perdu ou détérioré.

5. Entre le prêt et le dépôt il y a cette différence que le prêt se fait pour l'utilité de l'emprunteur, tandis que le dépôt est pour l'utilité du déposant. Voilà pourquoi, le cas échéant, on était plus exigeant pour la restitution de la chose prêtée que pour la restitution du dépôt. Or la disparition du dépôt pouvait se présenter de deux façons: soit à cause d'un fait inévitable qui pouvait être naturel, comme la mort ou l'affaiblissement de l'animal remis en dépôt, ou d'origine extérieure, si par exemple il était tombé entre les mains de l'ennemi ou sous la dent des fauves. Dans ce dernier cas, le dépositaire était bien tenu de présenter au propriétaire ce qui pouvait rester de l'animal, mais dans tous les autres cas il n'avait rien à restituer ; tout au plus, afin d'écartier le soupçon de fraude, était-il tenu de prêter serment. Mais en second lieu le dépôt pouvait disparaître à cause d'un fait qui aurait pu être évité, par exemple à raison d'un vol. Dans ce cas, pour sa négligence, le dépositaire était tenu à ré était tenu même si l'animal était mort ou avait dépéri en son absence. Il fallait en effet une faute plus grave pour engager la responsabilité du dépositaire, tenu seulement en cas de vol.

6. Les journaliers qui louent leurs bras étant des gens peu fortunés qui vivent au jour le jour de leur travail, la loi a sagement décidé que le salaire leur serait versé immédiatement, afin d'assurer leur subsistance. Au contraire, ceux qui mettent d'autres biens en location sont généralement dans l'aisance et ils n'ont pas un besoin aussi urgent de leurs loyers pour vivre au jour le jour. Ainsi les deux cas ne sont pas comparables.

7. Les juges sont établis dans une société pour déterminer les points de droit qui demeureraient douteux entre les parties. Or le doute peut se présenter à deux niveaux. Et tout d'abord aux yeux des simples. Pour le résoudre dans ce cas, il est prescrit que « des juges et des greffiers soient établis en chaque tribu pour juger le peuple selon la justice », dit le Deutéronome (16,18). Mais le doute peut surgir aussi dans l'esprit des sages et alors, pour le lever, la loi impose à tous de recourir au chef-lieu désigné par Dieu; on devait y trouver d'une part un grand prêtre qualifié pour trancher les différends en matière de rites, et d'autre part un juge souverain pour ce qui touche les litiges privés, de même qu'aujourd'hui encore par voie d'appel ou de consultation, la connaissance des procès passe du juge inférieur au juge supérieur. C'est ce qu'exprime le texte allégué du Deutéronome (17,8 s) : « Si une affaire te paraît difficile et douteuse et si elle soulève un désaccord entre les juges dans ta ville, monte au lieu désigné par le Seigneur et adresse-toi aux prêtres lévites et au juge alors en fonction. » Les difficultés de cette sorte étant relativement rares, le système n'était pas trop onéreux pour le public.

8. Dans les affaires humaines où les démonstrations ne parviennent pas à une rigueur infaillible, on se contente de ces présomptions vraisemblables qu'un orateur sait rendre persuasives. Et donc, bien que deux ou trois témoins puissent s'entendre pour mentir, un tel accord n'est ni commun ni probable ; aussi tient-on pour véridique leur témoignage, surtout s'ils n'hésitent pas dans leur déposition et ne sont par ailleurs nullement suspects. De plus, pour que les témoins ne s'éloignent pas aisément de la vérité, la loi a prescrit de les contrôler avec le plus grand soin et de punir avec la dernière rigueur ceux qui seraient convaincus de mensonge (Dt 19,16 s).

Pour expliquer davantage pourquoi ce nombre de témoins a été arrêté, remarquons qu'il symbolisait la vérité infaillible des personnes divines ; celles-ci en effet apparaissent tantôt au nombre de deux, le Saint-Esprit établissant un lien entre elles, tantôt explicitement au nombre de trois. C'est ainsi que S. Augustin commente cette parole en S. Jean (8,17) : « Il est écrit dans votre loi que le témoignage de deux hommes est vrai. » La gravité de la peine infligée ne tient pas seulement à la gravité de la faute, mais encore à d'autres motifs. Tels sont en premier lieu l'importance de l'infraction : si elle est grave, toutes choses égales d'ailleurs, elle mérite une peine plus lourde ; en deuxième lieu, le caractère habituel de l'infraction, car il n'est pas facile, sinon par des peines sévères, de détourner les hommes de leurs manquements habituels ; en troisième lieu, la vivacité de l'attrait ou du plaisir qu'offre l'acte défendu et qui fait qu'on s'en abstient difficilement, s'il n'est pas gravement puni. Enfin la facilité avec laquelle l'infraction peut être commise et tenue secrète exige que, si elle est découverte, les coupables soient plus fortement châtiés, pour l'intimidation des autres.

En ce qui concerne l'importance même de l'infraction, on notera quatre situations inégales, quand même il s'agirait d'un seul et même acte matériel. Le premier degré est celui d'une infraction commise involontairement. Alors, si l'acte est parfaitement involontaire, son auteur est exempté de tout châtement; c'est ainsi que le Deutéronome (22,25 s) dispose que la fille qui est violente en plein champ « n'est point passible de mort, car elle a crié à l'aide mais nul ne s'est trouvé là pour la délivrer. » Si la volonté est de quelque façon engagée, mais que le délinquant toutefois ait agi par faiblesse, notamment sous l'influence de la passion, le délit est atténué, et en toute justice la peine doit être moindre ; à moins cependant, répétons-le, que l'utilité commune ne requière une plus grande rigueur, de façon à détourner les gens de ce genre de fautes.

Le deuxième degré est celui d'un délit commis par ignorance. Dans ce cas le délinquant était considéré comme coupable pour avoir négligé de s'instruire; toutefois il n'était pas puni par les juges, mais il devait expier sa faute par des sacrifices, selon le Lévitique (4,2 s) : « Lorsqu'un

homme aura péché par erreur etc. » Du reste, il ne s'agit pas là de l'ignorance du précepte divin, que nul ne peut ignorer, mais d'une ignorance du fait.

Au troisième degré, nous trouvons le péché d'orgueil, c'est-à-dire celui qui était commis par détermination ferme et malice assurée. Dans ce cas la peine suivait l'importance du délit.

Au quatrième degré enfin se trouvait le pécheur cynique et obstiné. Alors, considéré comme un rebelle et un danger pour l'ordre public, il devait absolument être mis à mort.

En s'inspirant de ces principes, en répondra que dans la répression du vol, la loi prenait en considération la fréquence probable de chaque sorte d'infraction. Ainsi pour le vol de ces différents objets que l'on peut facilement soustraire aux entreprises d'un voleur, celui-ci ne restituait que le double. Mais les moutons qui paissent dans la campagne sont autrement difficiles à garder, et les vols de moutons se présentaient assez fréquemment ; la loi les assortit donc d'une peine plus forte qui consistait à rendre quatre têtes pour une. La garde des bovins est encore plus difficile car ils se tiennent aussi dans les champs, mais plus dispersés dans les pâturages que les troupeaux de moutons; aussi la loi a-t-elle fixé une peine encore plus forte, à savoir la restitution au quintuple. Tout cela s'entend sauf le cas où la bête vivante aurait été retrouvée chez le voleur; celui-ci ne restituait alors que le double, comme dans les vols ordinaires, parce qu'on pouvait présumer que le voleur l'avait laissée en vie dans l'intention de la rendre.

Ou bien, disons avec la Glose que l'on tire des bovins cinq sortes d'utilités: le sacrifice, le labour, la viande, le lait, le cuir ; voilà pourquoi pour une bête on en devait cinq. Mais la brebis ne présente que quatre utilités : le sacrifice, la viande, le lait, la laine. — Ce n'est pas parce qu'il festoyait que le fils insoumis était mis à mort, mais à cause de son opiniâtreté et de sa rébellion, crimes capitaux, on l'a dit. — Et celui qui avait ramassé du bois le jour du sabbat fut lapidé parce que la loi de l'observance du sabbat qu'il avait violée signifiait la foi en la création du monde : c'est donc pour son infidélité que cet homme fut mis à mort.

10. La loi ancienne infligeait la peine de mort pour certains crimes particulièrement graves : offenses contre Dieu, homicide, rapt, irrévérence envers les parents, adultère, inceste. Eue punissait de l'amende les autres vols. Aux coups et dommages corporels elle appliquait la peine du talion, ainsi qu'au crime de faux témoignage. Pour les autres délits de moindre gravité, les coupables étaient flagellés ou notés d'infamie.

La loi admit l'esclavage en deux cas. D'abord lorsqu'un esclave, au retour de la rémission septennale, refusait le bénéfice de la libération légale ; pour le punir, on l'obligeait à demeurer perpétuellement en esclavage. En second lieu, on voit dans l'Exode (22,3) que cette peine était infligée au voleur incapable de restituer. L'exil absolu n'a pas été admis comme peine légale. C'est que ce peuple était le seul à rendre un culte au vrai Dieu, tous les autres étant souillés d'idolâtrie ; l'homme qui aurait été définitivement exilé aurait donc été exposé à l'idolâtrie. Aussi le premier livre de Samuel (26,19) rapporte-t-il cette protestation adressée par David à Saül : « Maudits ceux qui m'ont chassé aujourd'hui, pour m'empêcher de participer à l'héritage du Seigneur, en disant : "Va servir des dieux étrangers." » Il y avait toutefois un exil relatif, puisque le Deutéronome (19,4) nous apprend que « celui qui avait tué son prochain par mégarde et sans avoir été son ennemi avéré » se rendait à l'une des villes de refuge et y demeurait jusqu'à la mort du grand prêtre. A ce moment il lui était permis de rentrer chez lui ; un deuil public ayant pour effet ordinaire d'apaiser les ressentiments privés, les parents du mort étaient moins tentés de mettre à mort le meurtrier.

11. On prescrivait la mise à mort des animaux, non à cause d'une faute quelconque de leur part, mais pour punir les propriétaires qui auraient dû les surveiller et les empêcher de commettre

pareils méfaits. Aussi le propriétaire était-il puni plus légèrement si le taureau était devenu furieux à l'improviste que si l'animal avait déjà frappé de la corne la veille ou l'avant-veille, circonstance qui permettait de prévoir le danger. — D'autre part abattre l'animal c'était réprouver son acte détestable et épargner à l'entourage certaine impression d'effroi que sa vue eût pu provoquer.

12. Voici la raison littérale de ce commandement selon Maïmonide. Le meurtrier appartient d'ordinaire à une cité du voisinage ; aussi l'abattage de la génisse avait pour but de faire la lumière sur un meurtre clandestin. Le but était atteint de trois manières : d'abord les anciens juraient qu'ils n'avaient rien négligé pour la sûreté des chemins ; d'autre part le propriétaire de la génisse subissait un dommage si la bête était abattue, mais elle ne l'était pas si l'affaire était éclaircie à temps ; enfin le lieu où son abattage était opéré devait demeurer en friche. Pour éviter ce double dommage, les habitants de la localité étaient donc portés à révéler le meurtrier, s'ils le connaissaient, et il ne pouvait guère manquer de se produire quelque parole ou indice en ce sens. Ou encore cette procédure tendait à l'intimidation, pour inspirer l'horreur de l'homicide. En immolant une génisse, animal utile et plein de vigueur, surtout tant qu'il n'a pas encore porté le joug, on signifiait que tout meurtrier, quels que fussent ses services ou sa valeur, devait mourir, et d'une mort cruelle, évoquée par la nuque brisée ; et que son objection et sa dégradation le mettaient au ban de la société, ce qui ressortait du fait que la génisse abattue était abandonnée, destinée à la pourriture, dans un lieu sauvage et désert.

En voici le sens mystique : la génisse enlevée au troupeau représente la chair du Christ ; elle n'a pas porté le joug, car elle n'a point péché ; elle n'a pas divisé la terre par le soc de la charrue, entendez qu'elle ne « s'est souillée d'aucune marque de rébellion ». Si la génisse mourait dans un vallon en friche, cela signifiait le mépris dont fut entourée la mort du Christ, par laquelle tous péchés sont lavés et le diable désigné comme auteur de l'homicide.

Article 3 : Les préceptes judiciaires qui concernent les étrangers

Objections : 1. S. Pierre a dit (Ac 10,34) : « En vérité, je reconnais que Dieu ne fait pas acception des personnes, mais qu'en toute nation, quiconque le craint et pratique la justice lui est agréable. » Or ceux qui sont agréables à Dieu ne doivent pas être exclus de l'Église de Dieu. Il y a donc quelque chose de choquant dans cette prescription (Dt 23,3) qui interdit « aux Ammonites et aux Moabites, même au-delà de la dixième génération et pour toujours, d'entrer dans l'assemblée du Seigneur » : alors qu'en revanche il est déclaré au même endroit, en faveurs d'autres nations : « Tu n'auras pas de haine pour l'Iduméen, car c'est ton frère, ni pour l'Égyptien, car tu as résidé comme immigré dans son pays. »

2. Nous ne pouvons pas être punis pour ce qui ne dépend pas de nous. Mais si quelqu'un est eunuque ou de naissance illégitime, il n'en n'est pas responsable. Le Deutéronome (23,1 s) a donc tort de décider que « l'eunuque ou le fruit de rapports illicites ne sera pas admis dans l'assemblée du Seigneur ».

3. La loi ancienne est humaine lorsqu'elle interdit de maltraiter l'étranger, comme au chapitre 22 de l'Exode : « Tu ne brimeras pas l'immigré et tu ne le maltraiteras pas, car vous avez été vous-mêmes immigrés dans le pays d'Égypte. » Cependant c'est maltraiter quelqu'un que de l'accabler par l'usure. La loi (Dt 23,19 s), a donc tort d'autoriser les pratiques usuraires envers l'immigré.

4. Les hommes sont beaucoup plus proches de nous que les arbres. Or nous devons une affection plus intense et plus active aux êtres qui nous tiennent de plus près, selon cette maxime de l'Écclésiastique (13,19) : « Tout vivant aime son semblable ; de même aussi tout homme aime

son prochain. » On ne comprend donc pas que le Seigneur ordonne (Dt 20,13) d'exterminer tous les habitants des villes qui auront été prises, et cependant de respecter les arbres fruitiers.

5. Selon la vertu, chacun doit préférer le bien commun à son bien particulier; or, c'est le bien commun qui est en cause quand on fait la guerre aux ennemis. Il est donc choquant que le Seigneur ordonne (Dt 20, 5 s) de renvoyer certains hommes dans leurs foyers au moment du combat, ceux par exemple qui viennent de construire une maison, de planter une vigne ou de se marier.

6. Nul ne doit tirer avantage de sa faute. C'est bien une faute, un manquement à la vertu de force, que d'avoir peur et de manquer de courage. Il n'était donc pas juste que les poltrons et les lâches fussent dispensés des fatigues du combat (Dt 20,8).

En sens contraire, la Sagesse divine déclare dans les Proverbes (8,8) : « La droiture règle tous mes discours ; il ne s'y trouve rien de difforme ni de tortueux. »

Réponse : Avec les étrangers, le peuple peut entretenir deux sortes de rapports : dans la paix et dans la guerre. Pour régler les uns et les autres, la loi comportait les préceptes qu'il fallait. Dans la paix, une triple occasion s'offrait aux Juifs d'entrer en contact avec les étrangers : tout d'abord quand des étrangers en voyage traversaient le pays; ou bien quand des étrangers venaient dans le pays pour s'y installer en qualité d'immigrés. Dans ces deux cas, les prescriptions légales ont un caractère d'humanité ; ce sont les maximes de l'Exode (22,21) : « Tu ne brimeras pas l'hôte étranger », et (23, 9) : « Tu ne seras pas cruel pour le voyageur étranger. » Le troisième cas est celui d'étrangers désirant être reçus en pleine communauté de vie et de culte avec le peuple : à leur endroit on observait certaines formalités, et leur admission à l'état de citoyens n'était pas immédiate. De même, selon Aristote, c'était une règle chez certaines nations de réserver la qualité de citoyens à ceux dont l'aïeul, voire le trisaïeul, avait résidé dans la cité. Et cela se comprend, à cause des multiples inconvénients occasionnés par la participation prématurée des étrangers au maniement des affaires publiques, si, avant d'être affermis dans l'amour du peuple, ils entreprenaient quelque chose contre lui. C'est pourquoi, selon les dispositions de la loi, certaines nations plus ou moins liées avec les juifs, comme les Égyptiens au milieu desquels ils étaient nés et avaient grandi, les Édomites descendants d'Ésaü, le frère de Jacob, étaient accueillis dès la troisième génération dans la communauté du peuple. D'autres au contraire qui avaient montré de l'hostilité pour les juifs, comme les descendants d'Ammon et de Moab, n'y étaient jamais admis; quant aux Amalécites qui leur avaient été particulièrement hostiles et ne leur étaient liés à aucun degré de parenté, on devait à jamais les traiter en ennemis, selon l'Exode (17,16) : « De génération en génération, Dieu sera en guerre avec Amalec. » De même pour les rapports de belligérance avec l'étranger, les prescriptions légales étaient satisfaisantes. En premier lieu il était prescrit par le Deutéronome (20,10) d'engager la guerre selon la justice, car, au moment d'attaquer une cité, on devait commencer par lui faire des offres de paix. — Ensuite, la guerre une fois engagée, il était prescrit de la mener vigoureusement, en se fiant à Dieu ; à cet effet la loi disposait qu'un prêtre, au moment du combat, relèverait les courages en promettant le secours de Dieu. — En troisième lieu, voulant que rien ne vint gêner les combattants, la loi ordonnait de renvoyer chez eux ceux qui risquaient d'embarrasser. — Enfin, la loi prescrivait la modération dans la victoire, voulant qu'on épargnât femmes et enfants, et même qu'on se gardât de couper les arbres fruitiers du pays.

Solutions : 1. Aucune nation n'est écartée par la loi de ce qui concerne le culte de Dieu et le salut de l'âme, car l'Exode (12,48) ordonne : « Si quelque étranger en résidence chez vous veut célébrer la Pâque du Seigneur, que tout mâle lui appartenant soit d'abord circoncis, et alors il célébrera régulièrement et sera en tout comme le naturel du pays. » Mais au temporel, en ce qui



concerne la société politique, on n'admettait pas d'emblée le premier venu, pour la raison qu'on vient de dire; les uns étaient admis à la troisième génération : les Égyptiens et les Édomites; les autres, les Moabites, les Ammonites et les Amalécites étaient exclus à perpétuité, en abomination de leur crime passé. De même en effet qu'un individu porte la peine de la faute qu'il a commise, pour qu'intimidés par ce spectacle les autres cessent de mal faire, de même aussi une nation ou une cité peut être punie à raison d'un péché pour que les autres s'abstiennent de les imiter.

Toutefois, par dispense individuelle, un particulier pouvait, à raison de quelque haut fait, être agrégé au sein du peuple ; on lit dans Judith (14,6) que le chef des Ammonites, Achior, fut incorporé au peuple d'Israël, lui et toute sa postérité. Il en fut de même pour Ruth, une Moabite, femme de grande vertu ; mais peut-être la prohibition ne visait-elle que les hommes, les femmes ne jouissant pas à proprement parler de la qualité de citoyens.

2. Aristote distingue deux degrés dans la citoyenneté, un degré parfait et un degré relatif. Est citoyen parfait celui qui peut exercer les fonctions civiques, comme intervenir dans les délibérations et les décisions publiques. On peut qualifier de citoyen en un sens relatif quiconque habite la cité, gens du commun, enfants et vieillards, inhabiles aux fonctions de caractère public. On comprend donc que les bâtards, pour la honte attachée à leur naissance, fussent exclus de l'assemblée, c'est-à-dire du corps politique, jusqu'à la dixième génération. Il en allait de même des eunuques qui ne pouvaient prétendre à l'honneur dont la paternité était entourée à bon droit, dans ce peuple juif surtout où le culte de Dieu se perpétuait par la voie de la génération charnelle; car même chez les païens, si l'on en croit Aristote, ceux qui avaient eu de nombreux enfants recevaient des témoignages particuliers de considération. Cependant, répétons-le, du point de vue de la grâce de Dieu les eunuques n'étaient pas écartés, non plus que les hôtes d'origine étrangère. On peut alléguer en ce sens Isaïe (56,3) : « Que le fils de l'étranger qui s'est attaché au Seigneur ne dise pas : « Le Seigneur m'exclura de son peuple », et que l'eunuque ne dise pas « je suis un arbre sec. »

3. L'intention de la loi n'était pas que l'on tirât de l'étranger un profit usuraire ; elle laissait faire, pour ainsi dire, tant les Juifs étaient enclins à la cupidité ; d'ailleurs, elle espérait qu'ils entretiendraient avec les étrangers des rapports plus pacifiques, puisqu'ils y gagnaient.

4. On distinguait entre les villes ennemies. Certaines, étant éloignées, n'entraient pas dans la catégorie des villes dont la possession était promise aux Juifs ; lorsqu'ils les avaient conquises, ils en exterminaient tous les mâles qui avaient combattu contre le peuple de Dieu, mais ils épargnaient les femmes et les enfants. S'agissait-il au contraire des villes voisines qui leur avaient été promises, il était de règle que tous les habitants en fussent immolés, à cause de leurs iniquités antérieures ; le peuple d'Israël les châtiait, comme mandaté par le Seigneur pour l'exécution de la justice divine; c'est ce qui paraît dans la Deutéronome (9,5) : « C'est parce que ces nations ont commis l'iniquité que tu es entré chez elles pour leur ruine. » Quant aux arbres fruitiers, il était prescrit de les sauvegarder, pour l'avantage même du peuple juif qui devait entrer en possession de la cité et de son territoire.

5. Ceux qui venaient de bâtir une maison, de planter une vigne ou de prendre femme étaient écartés du combat pour un double motif. C'est d'abord qu'on a communément plus d'amour pour les biens qu'on vient d'acquérir ou qu'on est sur le point d'acquérir, et que par conséquent on redoute davantage de les perdre. On pouvait donc estimer que par suite de cet amour, la crainte excessive de la mort, rendrait de tels hommes moins courageux au combat. — En second lieu, selon une observation d'Aristote, c'est parce que « celui qui est sur le point de saisir un bien et qui s'en trouve frustré semble victime d'un mauvais sort » ; ainsi donc, pour éviter que la situation de ces malheureux privés par la mort d'un bonheur imminent, ne désolât davantage les

parents qu'ils laissaient, ou bien même que le peuple, à ce spectacle, ne fût frappé de terreur, on mettait de tels hommes à l'abri du danger, en les éloignant du champ de bataille.

6. Ce n'est pas pour leur avantage personnel qu'on renvoyait chez eux les poltrons, mais pour épargner au peuple l'inconvénient de leur présence, car leur peur et leur fuite pouvaient être contagieux.

Article 4 : Les préceptes judiciaires qui concernent la vie domestique

Objections : 1. Aristote dit : « En ce qu'il est, l'esclave appartient au maître. » Or la propriété est perpétuelle. C'est donc à tort que l'Exode (21,2) ordonne la mise en liberté des esclaves à la septième année.

2. Comme l'âne, comme le bœuf ou un animal quelconque, l'esclave est la propriété du maître. Mais le Deutéronome, d'une part (22,1-3), prescrit de restituer à leur propriétaire les animaux égarés, et il donne d'autre part (23,15) cette règle contradictoire : « Tu ne remettras pas à son maître l'esclave qui se sera réfugié chez toi. »

3. Plus encore que la loi humaine, la loi divine doit inciter les cœurs à la pitié. Or les lois humaines punissent sévèrement ceux qui traitent avec trop de rigueur leurs esclaves de l'un ou l'autre sexe ; d'autre part, il n'est pas de traitement plus rigoureux que celui qui entraîne la mort. On ne saurait donc approuver la loi, établie par l'Exode (21,20 s), selon laquelle « si l'esclave mâle ou femelle survit jusqu'au lendemain, le maître qui l'aura battu échappera à tout châtié du maître ».

4. Le père n'a pas sur son fils le même pouvoir que le maître sur l'esclave, si l'on en croit Aristote, et le pouvoir de mettre en vente l'esclave ou la servante appartient au droit du maître. C'est donc à tort que la loi, dans l'Exode (21,7), autorise un particulier à vendre sa fille comme esclave ou comme servante.

5. Les fautes doivent être châtiées par celui qui a autorité sur le coupable, et c'est le père qui a autorité sur le fils. Il est donc anormal qu'aux termes du Deutéronome (21,18) le père doive conduire son fils devant les anciens de la ville pour le faire châtier.

6. D'après le Deutéronome (7,3 s), un précepte divin interdisait le mariage avec les étrangères et, d'après le premier livre d'Esdras (10), de telles unions devaient même être rompues. Il est donc incohérent que Dieu (21) permette aux Israélites d'épouser leurs captives étrangères (Dt 21,10s).

7. Par ordre de Dieu, selon le Lévitique (18), les mariages sont prohibés à certains degrés de consanguinité ou d'affinité. Il est donc incohérent que Dieu prescrive (Dt 25,5) que, si un homme meurt sans laisser d'enfants, sa veuve doit épouser le frère du défunt.

8. A l'intimité parfaite qui règne entre époux, doit correspondre une inviolable fidélité qui n'est concevable que dans une union indissoluble. On s'étonne donc que, par la permission de Dieu (Dt 24,1-4), le mari eût licence de renvoyer sa femme, moyennant une lettre de répudiation, et qu'il ne lui fût plus permis de la reprendre par la suite.

9. Si la femme peut être infidèle à son mari, l'esclave peut aussi être infidèle à son maître, et le fils à son père. Or la loi n'a institué de sacrifice d'aucune sorte en vue de découvrir la faute de l'esclave ou du fils contre les droits du maître ou du père. Il n'y avait donc pas de raison d'instituer le sacrifice de jalousie, dont il est question dans les Nombres (5,12 s), pour découvrir l'adultère de la femme. On voit donc qu'en matière familiale les préceptes judiciaires de la loi laissent à désirer.

En sens contraire, le Psaume (19) assure : « Les décrets du Seigneur sont vrais, ils trouvent en eux-mêmes leur justification. »

Réponse : On lit dans Aristote : « La communauté qui s'établit entre membres d'une même famille est liée aux activités journalières commandées par les besoins de la vie. » Or la vie

humaine est assurée d'une double manière. D'abord au plan individuel, en ce sens que l'homme subsiste dans son identité distincte ; pour se conserver en ce sens, la vie humaine se sert des biens extérieurs qui procurent à l'homme la nourriture, le vêtement et autres articles de nécessité vitale, et c'est afin d'y pourvoir que l'homme a besoin d'esclaves. D'autre part, au plan spécifique, la vie humaine se conserve par la génération : à cet effet l'homme a besoin d'une femme qui lui donne une progéniture. Si bien que la communauté domestique comporte un triple système de rapports: de maître à esclave, de mari à femme, de père à fils. Or, sur chacun d'eux, la loi ancienne offrait des prescriptions satisfaisantes.

Elle a voulu que les esclaves fussent traités avec modération, et d'abord qu'on ne les accablât point de travaux excessifs : ainsi le Deutéronome (5,14) rapporte ce commandement divin « qu'au jour du sabbat ton serviteur et ta servante se reposent comme toi-même ». Modération aussi dans les châtiments qu'on devrait leur infliger, car la loi a condamné ceux qui auraient mutilé leurs esclaves, à leur rendre la liberté (Ex 21,26 s). Même disposition en faveur de la servante qu'on aurait maltraitée. Touchant en particulier les esclaves israélites, le livre de l'Exode (21, 2 s) a prescrit qu'ils s'en iraient librement à la septième année avec tout ce qu'ils avaient apporté, y compris leurs vêtements ; et le Deutéronome (15,13 s) demande en outre qu'on leur donne un viatique.

Au sujet des femmes, voici les règles légales en matière matrimoniale : l'épouse devra appartenir à la même tribu que le mari (Nb 36,5 s), et ceci pour maintenir la répartition des terres entre les tribus. On devra épouser la veuve de son frère mort sans enfant (Dt 25,5 s), disposition qui tend à procurer, au moins par manière d'adoption, une postérité à celui qui n'a pu en avoir par descendance charnelle, et par suite à sauver la mémoire du défunt d'une disparition complète. De plus le mariage était interdit avec deux catégories de personnes : les étrangères, à cause de leur influence dangereuse, et les proches parentes, pour la réserve que la nature prescrit à leur égard. — La manière de traiter les femmes dans le mariage était également réglée. On ne devait pas compromettre leur réputation à la légère : ainsi une peine est portée contre celui qui accuse sa femme fausement (Dt 22,13 s). Un fils ne devait pas, en haine de sa mère, être désavantagé (Dt 21,15 s). De plus, en cas de désaccord, la femme ne devait pas être persécutée, mais plutôt renvoyée, par acte écrit (Dt 24,1). Enfin, pour accroître dès le début l'affection conjugale, il est prescrit (Dt 24,5) que le nouveau marié sera exempté de toute obligation de caractère public, afin de pouvoir, en compagnie de sa femme, jouir librement de son bonheur.

En ce qui concerne les fils, la règle était que les pères devaient pourvoir à leur éducation, en les instruisant de la foi, comme le signale l'Exode (12,26 s) : « Quand vos fils vous demanderont "Que signifie cette cérémonie" vous leur direz "C'est la Pâque du Seigneur" » ; et en les instruisant de la morale, car les pères devaient proclamer, selon le Deutéronome (21,20) : « Mon fils méprise mes avertissements, il s'adonne aux excès de la débauche et de l'intempérance. »

Solutions : 1. Le Seigneur, après avoir libéré de la servitude les enfants d'Israël et les avoir attachés au service divin, ne voulait plus qu'ils connussent un esclavage perpétuel. Le Lévitique (25,39 s) en tire cette conséquence : « Si, poussé par la pauvreté, ton frère se vend à toi, tu ne feras pas peser sur lui la servitude des esclaves, mais il sera comme un salarié ou un hôte. C'est de moi en effet qu'ils sont esclaves et je les ai fait sortir de la terre d'Égypte : qu'ils ne soient pas vendus comme esclaves. » Aussi, comme il s'agissait d'un esclavage relatif et non d'un esclavage proprement dit, ils étaient remis en liberté au bout d'un certain temps.

2. Cette règle s'entend de l'esclave que son maître recherche pour le tuer ou pour l'employer au mal.

3. En ce qui concerne les sévices sur la personne des esclaves, la loi semble avoir distingué. Si le tort était évident, elle infligeait une peine : pour une mutilation, c'était la perte de l'esclave, qu'il était prescrit d'affranchir; pour la mort de l'esclave, c'était la peine prévue pour l'homicide si la victime mourait entre les mains du maître qui le battait. — A dé un esclave lui appartenant, par exemple lorsque l'esclave frappé ne mourait pas sur le champ, mais survivait quelques jours. Il n'était pas sûr en effet que la mort fût causée par les mauvais traitements. Du reste, eût-on maltraité un homme libre, pourvu toutefois que celui-ci ne mourût pas sur l'heure mais pût marcher à l'aide d'un bâton, on n'était pas convaincu d'homicide. Sans doute l'Exode (21,18-19) ordonne-t-il de dédommager la victime de ses frais médicaux, mais ce règlement ne pouvait avoir lieu de meure à esclave, car tout ce que l'esclave possédait, et sa personne même, était en un sens la propriété du maître. C'est pourquoi celui-ci est expressément exempté de l'amende pour ce motif « qu'il s'agit de la propriété du maître ».

4. On l'a dit, nul Juif ne pouvait détenir un de ses compatriotes en esclavage pur et simple; c'était un esclavage relatif, une sorte de service à gages et temporaire. En ce sens, la loi permettait de vendre son fils ou sa fille, quand l'indigence y contraignait. C'est bien ce que marquent les termes de la loi dans l'Exode (21,7) : « Lorsqu'un homme aura vendu sa fille comme servante, elle ne s'en ira pas à la manière des esclaves. » Dans ces conditions, on pouvait encore non seulement vendre un enfant mais se vendre soi-même, en qualité de mercenaire plutôt que d'esclave, comme le suggère le Lévitique (25,39 s) : « Si ton frère, contraint par l'indigence, se vend à toi, tu ne lui imposeras pas un service d'esclave, mais il sera comme un salarié ou un hôte. »

5. Aristote remarque que la puissance paternelle comporte un simple pouvoir de remontrance et non la force de coercition qui permet de contraindre les indociles et les rebelles. Aussi, en ce cas, la loi voulait que le fils rebelle fût châtié par les chefs de la cité.

6. Le Seigneur fit défense de contracter mariage avec des étrangères pour écarter le danger d'une séduction qui mènerait à l'idolâtrie. L'interdiction concernait spécialement les femmes originaires des peuples voisins, comme ayant plus de chance de persévérer dans leurs pratiques religieuses. Mais si quelqu'une voulait renoncer au culte idolâtrique et passer à celui de la loi, on pouvait l'épouser : ce fut le cas de Ruth, épousée par Booz. N'avait-elle pas dit à sa belle-mère : « Ton peuple sera mon peuple, ton Dieu sera mon Dieu » (Ruth 1,16) ? Pour cette raison, une captive ne pouvait être prise en mariage qu'elle ne se fût d'abord rasé la chevelure et rogné les ongles, qu'elle n'eût quitté sa robe de captivité et pleuré son père et sa mère, en quoi s'exprime le rejet définitif de l'idolâtrie.

7. L'explication est fournie par S. Jean Chrysostome : « Pour les Juifs qui n'avaient d'autre perspective que la vie présente, la mort paraissait un mal sans rémission; la règle était donc d'épouser la veuve de son frère afin de donner un fils à celui-ci et d'apporter un certain adoucissement au deuil. Nul toutefois, en dehors du frère ou du proche parent, n'était obligé de prendre la femme du défunt, le fruit de ces autres unions n'ayant pas le même titre à passer pour fils du disparu, sans compter que l'obligation de relever la maison du défunt ne s'imposait pas aux étrangers avec la même force qu'au frère, par la loi du sang. » Cela montre qu'en épousant la veuve de son frère, il tenait la place du défunt.

8. La loi a admis la répudiation de l'épouse, non que cette pratique soit juste en elle-même, mais à cause de l'endurcissement des juifs, selon les paroles de Notre Seigneur en S. Matthieu (19,8). On reviendra plus longuement sur cette question au traité du mariage.

9. L'infidélité de la femme adultère est fréquente, vu l'attrait du plaisir, et dissimulée, car, comme on le lit dans Job (24,15), « L'œil de l'adultère guette la tombée du jour ». Du fils au

père, de l'esclave au maître, la situation est toute différente : ici l'infidélité ne procède pas de la convoitise, mais plutôt d'un naturel méchant, et elle ne saurait se dissimuler comme celle de la femme adultère.

## LA LOI NOUVELLE

Continuons en étudiant la loi de l'Évangile, qu'on appelle la loi nouvelle. Nous la considérerons d'abord en elle-même (Q. 106), puis dans ses rapports avec la loi ancienne (Q. 107), enfin dans son contenu (Q. 108).

### QUESTION 106 : LA LOI NOUVELLE EN ELLE-MÊME

1. Quelle est sa nature : est-elle une loi écrite, ou une loi intérieure ? — 2. Quelle est son efficacité: justifie-t-elle ? — 3. Quelle est son origine : devait-elle être donnée au commencement du monde ? — 4. Quel est son terme : durera-t-elle jusqu'à la fin du monde, ou bien faut-il qu'une autre loi lui succède ?

Article 1 : La loi nouvelle est-elle une loi écrite, ou une loi intérieure ?

Objections : 1. Cette loi, c'est l'Évangile, c'est-à-dire un texte écrit : « Cela a été écrit pour que vous croyiez » (Jn 20,31). La loi nouvelle est donc bien une loi écrite.

2. La loi intérieure, c'est la loi naturelle « Ceux-là, dit S. Paul (Rm 2,14 s), accomplissent naturellement les prescriptions de la loi, qui ont ces prescriptions inscrites dans leur cœur. » Si la loi évangélique était une loi intérieure, on ne la distinguerait pas de la loi naturelle.

3. Seuls ceux qui sont sous le régime de la nouvelle alliance ont pour loi l'Évangile ; au contraire la loi intérieure est commune aux ressortissants de l'ancienne alliance et à ceux de la nouvelle : « La Sagesse divine passant, à travers les générations, dans les âmes saintes en fait des amis de Dieu et des prophètes » (Sg 7,27). La loi nouvelle n'est donc pas une loi intérieure.

En sens contraire, la loi nouvelle, c'est la loi de la nouvelle alliance, et cette loi est mise dans le cœur. Jérémie l'annonçait (31,31 s.) : « Des jours viennent, dit le Seigneur, où je conclurai avec la maison d'Israël et avec la maison de Juda une alliance nouvelle. » S. Paul (He 8, 10), s'appuyant sur ce texte, explique ainsi ce qu'est cette alliance nouvelle : « Voici l'alliance que je ferai avec la maison d'Israël : je mettrai mes lois dans leur esprit et je les graverai dans leur cœur. » Ainsi la loi nouvelle est bien une loi intérieure.

Réponse : Selon une maxime du Philosophe, « toute réalité se définit par ce qu'il y a en elle de plus important ». Or, ce qui prime dans la loi de la nouvelle alliance, ce en quoi réside toute son efficacité, c'est la grâce du Saint-Esprit, donnée par la foi au Christ. C'est donc précisément la grâce du Saint-Esprit, donnée à ceux qui croient au Christ, qui constitue au premier chef la loi nouvelle. Telle est manifestement la pensée de S. Paul (Rm 3,27) : « Où est donc le droit de se glorifier ? Il est exclu. Par quelle loi ? Par celle des œuvres ? Non, mais par la loi de la foi » ; car il appelle « loi » la grâce même de la foi. Il s'exprime plus nettement encore ailleurs (Rm 8,2) : « La loi de l'esprit de vie dans le Christ Jésus m'a délivré de la loi du péché et de la mort. » Ce qui fait dire à S. Augustin : « Comme la loi des œuvres fut écrite sur des tables de pierre, la loi de la foi fut écrite dans le cœur des fidèles » ; et encore : « Quelles sont-elles, ces lois que Dieu lui-même a inscrites dans nos cœurs, sinon la présence même du Saint-Esprit ? »

Il y a toutefois dans la loi nouvelle certaines dispositions qui préparent à la grâce du Saint-Esprit, ou qui tendent à la mise en œuvre de cette grâce. Ce sont dans la loi nouvelle des éléments en quelque sorte seconds, dont il a fallu que ceux qui croient au Christ fussent instruits, oralement et par écrit, tant pour ce qui est à croire que pour ce qui est à faire. Il faut donc conclure que la loi

nouvelle est dans son principe essentiel une loi intérieure, mais que dans ses éléments secondaires eue est une loi écrite.

Solutions : 1. La lettre de l'Évangile contient seulement ce qui se rattache à la grâce de l'Esprit Saint par mode de dispositions préparatoires, ou comme règles gouvernant l'usage de cette grâce. Voyons d'abord les dispositions préparatoires : à ce titre, d'une part, en vue de l'intelligence que procure cette foi en laquelle est donnée la grâce de l'Esprit Saint, sont contenues dans l'Évangile les vérités propres à manifester la divinité ou l'humanité du Christ. D'autre part, comme préparation affective, l'Évangile contient les enseignements tendant au mépris du monde, ce mépris qui rend l'homme apte à recevoir la grâce de l'Esprit Saint : « Le monde (entendons: ceux qui aiment le monde) ne peut recevoir le Saint-Esprit » (Jn 14,17). — Reste l'usage de la grâce spirituelle; il consiste dans les actes des vertus, auxquels le texte évangélique incite les hommes de mille façons.

2. Ce qui est intérieur à l'homme peut s'entendre en deux sens : soit en rapport avec la nature humaine, et c'est ainsi que la loi naturelle est une loi mise au cœur de l'homme; ou bien c'est quelque chose qui s'ajoute à la nature et qui est introduit dans l'homme par don de grâce. En ce dernier sens la loi nouvelle est mise dans l'homme, ne se bornant pas à indiquer ce qu'il faut faire, mais aidant aussi à l'accomplir.

3. Nul n'a jamais possédé la grâce du Saint-Esprit si ce n'est par la foi au Christ, explicite ou implicite. Or par la foi au Christ on appartient à la nouvelle alliance. Il s'ensuit que tous ceux en qui fut déposée cette loi de grâce appartenaient de ce fait à la nouvelle alliance.

Article 2 : La loi nouvelle justifie-t-elle ?

Objections : 1. Nul n'est justifié s'il n'obéit à la loi de Dieu le Christ « est devenu (He 5,9) pour tous ceux qui lui obéissent, un principe de salut éternel ». Or l'Évangile ne produit pas toujours l'obéissance des hommes ; S. Paul remarque que « tous n'obéissent pas à l'Évangile » (Rm 10,16). On ne peut donc dire que la loi nouvelle justifie.

2. L'Apôtre, pour démontrer que la loi ancienne ne justifiait pas, s'appuie sur le fait que son avènement développa la transgression : « La loi produit la colère, car là où il n'y a pas de loi il n'y a pas non plus de transgression » (Rm 4, 15). Mais la loi nouvelle a accru bien davantage la transgression, car un châtement plus sévère est mérité par celui qui pèche encore, après le don de la loi nouvelle : « "Si quelqu'un viole la loi de Moïse, sans pitié, sur la déposition de deux ou trois témoins, c'est pour lui la mort." De quel châtement plus grave croyez-vous donc que sera digne celui qui aura foulé aux pieds le Fils de Dieu ? » (He 10,28 s.) Ainsi donc la loi nouvelle, pas plus que l'ancienne, ne justifie.

3. Justifier, c'est proprement ce que fait Dieu : « C'est Dieu qui justifie », affirme S. Paul (Rm 8,33). Mais la loi ancienne fut instituée par Dieu comme la loi nouvelle. Celle-ci ne justifie donc pas plus que celle-là.

En sens contraire, aux Romains (1,16) S. Paul déclare : « je ne rougis pas de l'Évangile ; il est une force divine pour le salut de quiconque croit. » Comme il n'y a de salut que si l'on est justifié, c'est donc que la loi de l'Évangile justifie.

Réponse : Nous venons de voir qu'il y a deux éléments dans la loi de l'Évangile. Le premier, le principal, c'est la grâce de l'Esprit Saint, intérieurement donnée. Ainsi entendue, la loi nouvelle justifie. S. Augustin le dit bien : « Là (sous l'Ancien Testament), la loi a été proposée extérieurement, pour faire peur aux injustes; ici (sous le Nouveau Testament), elle a été donnée intérieurement pour les rendre justes. » L'autre élément de la loi de l'Évangile est second : ce sont les enseignements de la foi et les préceptes qui règlent les sentiments et les actes humains. A cet égard, la loi nouvelle ne justifie pas. « La lettre tue, l'esprit vivifie », dit S. Paul (2 Co 3,6) et

S. Augustin explique que la lettre, ici, désigne tout texte écrit qui demeure extérieur à l'homme, fût-ce le texte des préceptes moraux contenus dans l'Évangile. Il en conclut que même la lettre de l'Évangile « tuerait », si, à l'intérieur de l'homme, ne s'y adjoignait la grâce guérissante de la foi.

Solutions : 1. L'objection ne porte que si l'on considère dans la loi nouvelle non le principe essentiel, mais seulement l'élément second, c'est-à-dire les enseignements et les préceptes oraux ou écrits imposés à l'homme de l'extérieur.

2. La grâce de la nouvelle alliance aide l'homme à ne pas pécher, mais elle ne le confirme pas dans le bien jusqu'à le rendre impeccable, car cela fait partie de l'état de gloire. Si donc un homme qui a reçu la grâce de la nouvelle alliance vient à pécher, il mérite une peine plus sévère parce qu'il abuse de bienfaits plus grands et ne tire pas parti du secours qui lui est donné. Mais ce n'est pas une raison pour dire que la loi nouvelle « produit la colère », car, de soi, elle donne l'aide suffisante pour ne pas pécher.

3. Certes, c'est un seul et même Dieu qui a donné à l'homme les deux lois, mais il ne les a pas données de la même façon. Il a donné la loi ancienne gravée sur des tables de pierre, et la loi nouvelle « gravée sur des tables de chair, sur nos cœurs » (2 Co 3,3). Cette expression paulinienne est ainsi commentée par S. Augustin : « Cette lettre-là, écrite à l'extérieur de l'homme, l'Apôtre l'appelle pourvoyeuse de mort et de condamnation ; mais celle-ci, la loi de la nouvelle alliance, il la nomme un ministère de l'esprit et de la justice, car grâce au don de l'Esprit nous vivons selon la justice et nous échappons à la condamnation du péché. »

Article 3 : La loi nouvelle devait-elle être donnée au commencement du monde ?

Objections : 1. Après avoir dit que « Dieu ne fait pas acception des personnes » (Rm 2,11), S. Paul déclare que « tous les hommes ont péché et sont privés de la gloire de Dieu » (Rm 3,23). Il fallait donc que dès l'origine du monde la loi fournît à tous le secours nécessaire.

2. Pour les hommes, la différence des temps ne compte pas moins que la diversité des lieux. Si Dieu, « voulant que tous les hommes fussent sauvés » (1 Tm 2,4), a commandé de prêcher l'Évangile en tout lieu (Mt 28,19 ; Mc 16,15), c'est que la loi de l'Évangile devait aussi exister de tout temps, et donc être donnée dès le début du monde.

3. Le salut de l'âme, qui est éternel, est plus nécessaire à l'homme que le salut du corps, qui est temporel. Mais Dieu, dès les origines, a pourvu au salut corporel de l'homme en mettant à sa disposition tous les êtres créés pour lui (Gn 1,26. 28 s.). La loi nouvelle, éminemment nécessaire au salut spirituel, devait donc aussi être donnée dès le commencement du monde.

En sens contraire, nous lisons en S. Paul (1 Co 15,46) : « Ce n'est pas l'être spirituel qui vient d'abord, c'est l'être animal. » La loi nouvelle, étant ce qu'il y a de plus spirituel, ne devait donc pas être donnée dès l'origine du monde.

Réponse : Pour montrer que la loi nouvelle ne devait pas être accordée dès l'origine du monde, on peut avancer trois arguments : 1° Ce qui est principal dans la loi nouvelle, nous le savons, c'est la grâce du Saint-Esprit ; celle-ci ne devait pas être répandue en abondance avant que la rédemption consommée par le Christ eût débarrassé le genre humain de l'obstacle du péché. D'où cette parole (Jn 7, 39) : « L'Esprit Saint n'était pas encore donné, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié. » Et S. Paul met en lumière le même argument lorsque, après avoir mentionné « la loi de l'Esprit de vie », il ajoute : « Dieu en envoyant son Fils pour le péché, dans une chair semblable à celle du péché, a condamné le péché dans la chair afin que la justice de la loi fût accomplie en nous » (Rm 8,2 s.).

2° On peut aussi tirer argument de la perfection de la loi nouvelle. Ce n'est pas du premier coup qu'un être est amené à sa perfection, mais par une série d'étapes dans la durée : on est d'abord

enfant, et homme ensuite. S. Paul connaît aussi cet argument : « La loi fut notre pédagogue dans le Christ, afin que nous fussions justifiés par la foi ; mais du moment que la foi est venue, nous ne sommes plus sous le pédagogue » (Ga 3, 24).

3° Enfin, la loi nouvelle est la loi de grâce. Il fallait d'abord que l'homme fût abandonné à lui-même dans l'état de la loi ancienne ; ainsi tombant dans le péché et connaissant sa faiblesse, il reconnaîtrait qu'il a besoin de la grâce. Ici encore, dit S. Paul, « la loi est intervenue pour faire abonder le péché. Mais là où le péché avait abondé, voici qu'a surabondé la grâce » (Rm 5,20).

Solutions : 1. A cause du péché de son premier père, l'humanité a mérité d'être privée du secours de la grâce. Selon S. Augustin « lorsque ce secours n'est pas donné, c'est justice, et lorsqu'il est donné, c'est grâce ». On ne doit donc pas dire que Dieu fait acception des personnes parce qu'il ne propose pas à tous, dès l'origine du monde, la loi de grâce qui devait se présenter au moment voulu.

2. La diversité des lieux n'entraîne pas pour l'humanité un changement d'état comme fait la succession des âges. On comprend donc que la loi nouvelle se propose en tout lieu, mais non en tout temps. Néanmoins, nous le savons, il y eut à toute époque des hommes qui appartenaient à la nouvelle alliance.

3. Les biens nécessaires au salut corporel répondent dans l'homme aux exigences de sa nature, que le péché ne supprime pas, tandis que les biens nécessaires au salut spirituel sont en rapport avec la grâce, que le péché fait perdre.

Article 4 : La loi nouvelle doit-elle durer jusqu'à la fin du monde ?

Objections : 1. S. Paul semble insinuer le contraire lorsqu'il dit (1 Co 13,10) : « Quand sera venu ce qui est parfait, ce qui est partiel disparaîtra. » Or la loi nouvelle n'est que partielle, puisque l'Apôtre venait justement d'observer (v. 9) : « Notre connaissance est partielle, nos prophéties sont partielles. » La loi nouvelle doit donc disparaître un jour, pour faire place à un état plus parfait.

2. Notre Seigneur a promis à ses disciples qu'à l'avènement du Saint-Esprit ils connaîtraient « la vérité tout entière » (Jn 16, 13). Or l'Église sous le régime du Nouveau Testament, ne connaît pas encore toute la vérité. Il faut donc attendre un autre état où le Saint-Esprit manifesterait toute la vérité.

3. De même que le Père est autre que le Fils, et que le Fils est autre que le Père, de même le Saint-Esprit est autre que le Père et le Fils. Or il y eut un état approprié à la personne du Père, l'état de la loi ancienne, où la génération était en honneur. Il y a aussi un état différent qui se rattache à la personne du Fils, l'état de la loi nouvelle, où le premier rang appartient aux clercs qui s'adonnent à la Sagesse, appropriée au Fils. Il y aura donc un troisième état, celui du Saint-Esprit, où régneront les hommes spirituels.

4. Notre Seigneur affirme (Mt 24,14) : « Cet évangile du Royaume sera prêché dans tout l'univers et alors viendra la fin. » Mais il y a longtemps que l'évangile du Christ a été prêché dans l'univers entier, et pourtant la fin n'est pas encore venue. L'évangile du Christ n'est donc pas l'évangile du Royaume, mais il y aura un autre évangile de l'Esprit Saint, c'est-à-dire une autre loi.

En sens contraire, Notre Seigneur a dit : « je vous le dis, cette génération ne passera pas que tout cela ne soit arrivé » (Mt 24,34). S. Jean Chrysostome voit dans « cette génération » celle des fidèles du Christ. L'état qui est le leur doit donc durer jusqu'à la fin du monde.

Réponse : L'état de ce monde peut subir deux sortes de changements: 1° Un changement de loi. En ce sens, aucun autre état ne doit succéder à celui de la loi nouvelle. Celle-ci a déjà elle-même succédé à la loi ancienne comme un état plus parfait succède à un état moins parfait; mais aucun



autre état de la vie présente ne peut être plus parfait que celui de la loi nouvelle, car rien ne peut être plus proche de la fin ultime que ce qui y introduit immédiatement. Selon l'épître aux Hébreux (10, 19) : « Nous avons par le sang de Jésus un accès assuré dans le sanctuaire ; il nous a frayé une voie nouvelle, approchons-nous. » Ainsi ne peut-il y avoir dans la vie présente d'état plus parfait que celui de la loi nouvelle, car plus un être est près de sa fin ultime, plus il est parfait.

2° Mais l'état de l'humanité peut aussi changer en ce sens que, la loi restant la même, les hommes se comportent différemment à son égard, avec plus ou moins de perfection. En ce sens, l'état de la loi ancienne a connu de fréquents changements : par moments, les dispositions légales étaient observées avec soin ; par moments, elles étaient totalement négligées. De même, l'état de la loi nouvelle varie lui aussi, selon la différence des lieux, des époques, des personnes, dans la mesure où la grâce du Saint-Esprit est possédée plus ou moins parfaitement par tel ou tel. Cependant, il n'y a pas à attendre un autre état à venir où la grâce de l'Esprit Saint serait possédée plus parfaitement qu'elle ne l'a été jusqu'ici, notamment par les Apôtres qui « ont reçu les prémices de l'Esprit » (Rm 8,23), c'est-à-dire, suivant une glose, qui ont reçu l'Esprit « avant les autres et plus abondamment ».

Solutions : 1. Selon Denys, il y a trois états de l'humanité celui de la loi ancienne, celui de la loi nouvelle, et un troisième qui leur fait suite, non dans la vie présente mais dans la vie future, c'est-à-dire dans la patrie. Le premier de ces états est imparfait et figuratif par rapport à celui de l'Évangile; de même, l'état présent est imparfait et figuratif par rapport à celui de la patrie, et il disparaît quand celui-ci survient : « Maintenant nous regardons dans un miroir, en énigme ; mais alors ce sera face à face » (1 Co 13,12).

2. Selon S. Augustin, Montan et Priscille prétendaient que le don de l'Esprit Saint, promis par Notre Seigneur, ne s'était pas réalisé chez les Apôtres, mais en eux-mêmes. De leur côté, les manichéens soutenaient que cette promesse avait été réalisée en la personne de Mani, qu'ils tenaient pour l'Esprit Paraclet. C'est pourquoi les uns et les autres rejetaient les Actes des Apôtres qui montrent à l'évidence l'accomplissement de cette promesse au profit des Apôtres, promesse réitérée par le Seigneur (Ac 1, 5) : « Vous serez baptisés dans l'Esprit Saint sous peu de jours », et dont la réalisation est signalée au chapitre 2 du même livre. Mais ces niaiseries ne résistent pas à l'affirmation de S. Jean (7, 39) : « L'Esprit Saint n'était pas encore donné, car Jésus n'avait pas encore été glorifié. » Cela fait comprendre qu'aussitôt après la glorification du Fils dans sa résurrection et son ascension, l'Esprit Saint fut donné. Du même coup est exclue l'illusion de tous ceux qui prétendraient qu'on doit attendre un autre âge, celui de l'Esprit Saint. D'ailleurs le Saint-Esprit a enseigné aux Apôtres la vérité entière, en ce qui est nécessaire au salut, c'est-à-dire en matière de foi et de mœurs. Mais il ne leur a pas enseigné tout ce qui devait arriver dans l'avenir, car cela ne les regardait pas : « Il ne vous appartient pas de connaître les temps et les moments que le Père a fixés dans sa puissance » (Ac 1, 7).

3. La loi ancienne n'était pas seulement la loi du Père, mais aussi la loi du Fils, qui y était d'avance figuré. « Si vous croyiez en Moïse, vous croiriez aussi en moi, dit le Seigneur, puisqu'il a écrit à mon sujet » (Jn 5,46). Et de son côté la loi nouvelle n'est pas seulement la loi du Christ, mais aussi la loi de l'Esprit Saint. L'épître aux Romains (8,2) parle de la « loi de l'esprit de vie dans le Christ Jésus ». Alors n'attendons pas une autre loi qui serait la loi du Saint-Esprit.

4. Le Christ avait dit dès le début de la prédication de l'Évangile : « Le Royaume des cieux est tout proche » (Mt 4,17). On ne peut donc soutenir sans absurdité que l'évangile du Christ ne serait par l'évangile du Royaume. — Mais on peut envisager de deux façons la prédication de l'évangile du Christ. Si l'on songe à la diffusion de la connaissance du Christ, l'évangile a été

prêché dans tout l'univers dès le temps des Apôtres, comme le démontre S. Jean Chrysostome. En ce sens, la fin du texte allégué : « et alors viendra la fin » se réfère à la destruction de Jérusalem, qui était littéralement en cause. Mais on peut aussi considérer la prédication de l'Évangile dans l'univers avec tout son effet, de telle sorte que l'Église soit établie en chaque pays : il faut alors admettre avec S. Augustin dans sa lettre à Hésychius que l'Évangile n'a pas encore été prêché dans tout l'univers ; mais dès que ce sera chose faite, alors viendra la fin du monde.

### **QUESTION 107 : LES RAPPORTS DE LA LOI NOUVELLE AVEC LA LOI ANCIENNE**

1. La loi nouvelle diffère-t-elle de la loi ancienne? — 2. En réalise-t-elle l'accomplissement ? — 3. Y est-elle contenue ? — 4. Laquelle est la plus pesante : la loi nouvelle ou la loi ancienne?

Article 1 : La loi nouvelle diffère-t-elle de la loi ancienne ?

Objections : 1. L'une et l'autre loi est accordée à ceux qui ont foi en Dieu, car « sans la foi il est impossible de plaire à Dieu » (He 11,6). Or, nous lisons dans la Glose (sur Mt 21,9) que la foi d'aujourd'hui est identique à celle d'autrefois. Il y a donc aussi identité de loi.

2. S. Augustin a résumé « en deux mots la différence entre la loi et l'Évangile : crainte et amour ». Or il n'y a pas là de quoi distinguer loi nouvelle et loi ancienne, parce que celle-ci comportait également des préceptes de charité : « Tu aimeras ton prochain » (Lv 19,18) et : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu » (Dt 6,5) ; — On ne peut davantage retenir cette autre différence signalée par S. Augustin : « L'ancienne alliance comportait des promesses temporelles, et la nouvelle contient des promesses spirituelles et éternelles. » En réalité, même dans le Nouveau Testament, il y a des promesses temporelles, par exemple : « Vous recevrez le centuple en ce monde, maisons, frères, etc. » (Mc 10,30) ; et l'Ancien Testament faisait espérer des promesses spirituelles et éternelles, puisque l'épître aux Hébreux (11,16) dit des Pères de l'ancien temps : « C'est à une patrie meilleure qu'ils aspirent, à la patrie céleste. » Ainsi, la loi nouvelle ne paraît pas différente de la loi ancienne.

3. L'Apôtre a l'air de suggérer une différence entre ces deux lois lorsqu'il appelle l'ancienne la loi des œuvres, et la nouvelle la loi de la foi (Rm 3,27). Mais la première aussi fut une loi de la foi : « Leur foi à tous fut louée », dit l'épître aux Hébreux (11,39), évoquant les Pères de l'ancienne loi. Et à son tour la loi nouvelle est aussi une loi des œuvres : « Faites du bien à ceux qui vous haïssent » (Mt 5, 44) et : « Faites cela en mémoire de moi » (Lc 22,19). Ainsi la loi nouvelle n'est pas différente de l'ancienne.

En sens contraire, l'Apôtre écrit aux Hébreux (7,12) : « Un changement de sacerdoce entraîne nécessairement un changement de loi. » Comme il démontre au même endroit qu'entre l'Ancien et le Nouveau Testament il y a eu changement de sacerdoce, il s'ensuit que la loi aussi a changé.

Réponse : Toute loi, avons-nous dit précédemment, ordonne la conduite humaine en vue d'une fin déterminée. Or, ce qui est ordonné à une fin peut, du point de vue de la fin, se diversifier de deux manières. Ou bien cela se réfère à des fins différentes : il s'agit alors d'une diversité spécifique, surtout s'il s'agit d'une fin prochaine. Ou bien certains actes se réfèrent de près, les autres de loin, à une fin donnée. Il saute aux yeux par exemple que des mouvements ordonnés à des termes différents diffèrent spécifiquement, tandis que deux phases d'un même mouvement, dont l'une est plus proche du terme que l'autre, mettent dans ce mouvement une différence qui tient à un degré imparfait de perfection.

De là vient qu'entre deux lois une double distinction est concevable. Ou bien elles sont absolument différentes, comme relevant de fins différentes ; ainsi dans la cité il y aurait une

différence spécifique entre le système législatif assurant la souveraineté du peuple, et celui qui donnerait la prépondérance à l'aristocratie urbaine. — Ou bien deux législations peuvent différer en ce que les dispositions de l'une sont en relation plus étroite avec la fin, celles de l'autre en rapport plus lointain. On admet par exemple que, sous un seul et même régime politique, autre est la législation imposée aux hommes faits, dès maintenant capables de satisfaire aux exigences du bien public, autre la législation qui règle l'éducation des enfants, ceux-ci devant être préparés à l'accomplissement de leurs tâches viriles.

Donc, du premier point de vue, la loi nouvelle ne diffère pas de la loi ancienne, car toutes deux n'ont qu'une fin, la soumission des hommes à Dieu, et ce Dieu est unique, celui de la nouvelle et de l'ancienne alliance : « Unique est le Dieu qui justifie le circoncis à raison de sa foi, et l'incirconcis par le moyen de sa foi » (Rm 3,30). — Du second point de vue, la loi nouvelle diffère de l'ancienne, car celle-ci est comparable au pédagogue, selon l'expression de S. Paul (Ga 3, 24) tandis que la loi nouvelle est une loi de perfection, étant celle de la charité, que l'Apôtre appelle le « lien de la perfection » (Col 3, 14).

Solutions : 1. Si la foi des deux alliances est identique, c'est que leur fin est unique ; car nous avons vu que l'objet des vertus théologiques, au nombre desquelles se trouve la foi, est la fin ultime. N'empêche que la foi n'avait pas sous la loi ancienne le même régime que sous la loi nouvelle: ce qui était à venir pour la foi d'alors est chose faite pour la nôtre.

2. Toutes les différences qu'on signale entre la loi nouvelle et l'ancienne se ramènent à une inégalité de perfection. Les préceptes légaux, en effet, portent toujours sur des actes vertueux. Or l'inclination à exercer ces actes n'est pas la même chez les imparfaits, qui ne sont pas encore en possession de la vertu, et chez ceux que la possession de la vertu rend parfaits. Ce qui pousse les premiers aux œuvres de vertu, c'est un certain motif extrinsèque, comme la menace du châtement ou la promesse de quelque récompense extérieure, de caractère honorifique, pécuniaire, etc. Aussi la loi ancienne, s'adressant à des hommes qui n'avaient pas encore reçu la grâce spirituelle, méritait le nom de « loi de crainte » en tant qu'elle incitait à l'observation des préceptes par la menace de peines déterminées. Et elle comportait des promesses que l'on qualifie de temporelles.

Au contraire, ceux qui possèdent la vertu, c'est par amour de la vertu qu'ils inclinent à en faire les actes, et non à cause d'une pénalité ou récompense extrinsèque. C'est pourquoi, à propos de la loi nouvelle qui pour l'essentiel consiste justement dans la grâce spirituelle imprimée dans les cœurs, on parle de « loi d'amour ». Elle comporte, dit-on encore, des promesses spirituelles et éternelles : ce sont les objets de la vertu, et d'abord de la charité; en sorte que les vertueux y vont par une inclination intérieure, comme vers des biens qui ne leur sont pas étrangers et qui leur reviennent en propre. — Pour la même raison, la loi ancienne est appelée un frein pour la main, non pour le cœur : en effet, s'abstenir du péché par crainte du châtement, ce n'est pas en détourner absolument son vouloir, comme lorsqu'on s'abstient du péché par amour de la justice; tandis que la loi nouvelle, étant une loi d'amour, est bien un frein pour le cœur.

Il y eut toutefois, sous le régime de l'ancienne alliance, des gens qui possédaient la charité et la grâce de l'Esprit Saint et aspiraient avant tout aux promesses spirituelles et éternelles, en quoi ils se rattachaient à la loi nouvelle. Inversement, il existe sous la nouvelle alliance des hommes charnels, encore éloignés de la perfection de la loi nouvelle : pour les inciter aux œuvres vertueuses, la crainte du châtement et certaines promesses temporelles ont été nécessaires, jusque sous la nouvelle alliance. En tout cas, même si la loi ancienne prescrivait la charité, elle ne donnait pas l'Esprit Saint, par qui « la charité est répandue dans nos cœurs » (Rm 5,5).

3. Nous l'avons dit, la loi de la grâce est la loi de la foi, en tant que pour l'essentiel elle consiste précisément dans le don intérieur de la grâce accordé à ceux qui croient; de là vient qu'on l'appelle « grâce de la foi ». Secondairement elle comporte aussi certaines réalisations dans l'ordre des mœurs et des sacrements, mais ce n'est pas en cela que consiste principalement la loi nouvelle, à la différence de l'ancienne. Du reste, sous l'ancienne alliance, ceux qui furent agréables à Dieu à cause de leur foi appartenaient par le fait même à la nouvelle: seule en effet la foi au Christ, fondateur de la nouvelle alliance, les rendait justes. C'est pourquoi il est écrit de Moïse que « l'approche du Christ lui parut être une richesse plus précieuse que les trésors de l'Égypte » (He 11,26).

Article 2 : La loi nouvelle réalise-t-elle l'accomplissement de l'ancienne loi ?

Objections : 1. Parfaire une chose n'est pas la défaire. Or la loi nouvelle défait, ou exclut les observances de la loi ancienne : « Si vous vous faites circoncire, dit l'Apôtre, le Christ ne vous sera d'aucune utilité » (Ga 1,2). La loi nouvelle n'est donc pas l'accomplissement de l'ancienne.

2. Rien n'est accompli par son contraire. Or le Seigneur a introduit dans la loi nouvelle des préceptes contraires à ceux de la loi ancienne « Vous avez entendu qu'il a été dit aux anciens "Quiconque renvoie sa femme, qu'il lui donne un acte de répudiation", mais moi je vous dis : "Quiconque renvoie sa femme l'expose à l'adultère" » (Mt 31,32). La suite du passage révèle la même opposition touchant la prohibition du serment, la prohibition du talion et la haine des ennemis. De même il ressort de Mt (15,11) que le Seigneur a rejeté les prescriptions de la loi ancienne sur la distinction des aliments : « Ce n'est pas ce qui entre dans la bouche qui rend l'homme impur. » Donc la loi nouvelle ne porte pas l'ancienne à sa perfection.

3. Enfreindre la loi, comme l'a fait le Christ sur certains points, ce n'est pas l'accomplir. Il a touché le lépreux, au mépris de la loi (Mt 8,3). Il semble avoir plusieurs fois violé le sabbat, au point que les juifs disaient de lui ; « Cet homme n'est pas de Dieu, lui qui n'observe pas le sabbat » (Jn 9, 16). Le Christ n'a donc pas accompli la loi, et la loi nouvelle, qu'il a instaurée, n'est pas venue accomplir l'ancienne.

4. On sait que la loi ancienne comportait des préceptes moraux, des préceptes cérémoniels et des préceptes judiciaires. S'il ressort de Mt (5) que le Seigneur a sur certains points accompli la loi, on n'y trouve d'allusion ni aux préceptes judiciaires ni aux préceptes cérémoniels. Il s'ensuit que la loi nouvelle ne réalise pas intégralement l'accomplissement de l'ancienne.

En sens contraire, on se heurte à l'affirmation du Seigneur : « Je ne suis pas venu abolir la loi mais l'accomplir... Pas un iota, pas un trait de la loi ne passera que tout ne soit arrivé » (Mt 5,17-18).

Réponse : On vient de voir que loi nouvelle et loi ancienne sont dans le rapport du parfait à l'imparfait; or ce qui est parfait réalise en plénitude ce qui manque à l'imparfait ; c'est ainsi que la loi nouvelle accomplit la loi ancienne en tant qu'elle supplée à ce qui manquait à celle-ci.

On peut d'ailleurs, dans la loi ancienne, considérer deux points : la fin qu'elle poursuivait, et les préceptes qu'elle contenait. Toute loi, avons-nous dit, a pour fin de rendre les hommes justes et vertueux ; aussi la fin de la loi ancienne était-elle la justification de l'homme. Or cette fin, la loi ne pouvait la réaliser, mais elle la figurait par certains actes cérémoniels, et elle la promettait par ses paroles. Sous ce rapport, la loi nouvelle accomplit la loi ancienne en justifiant l'homme par la vertu de la passion du Christ : « Ce que la loi ne pouvait faire, écrit S. Paul, Dieu l'a fait : en envoyant son Fils dans une chair semblable à la chair du péché, il a condamné le péché dans la chair, pour que fût complète en nous la justice de la loi » (Rm 8,3-4).

A ce titre, la loi nouvelle procure ce que la loi ancienne promettait : « Toutes les promesses de Dieu ont trouvé leur oui en lui » (2 Co 1,20) ; en lui, c'est-à-dire dans le Christ. — Et à ce titre

encore, elle réalise ce que la loi ancienne figurait. Ainsi, selon l'Apôtre, les cérémonies étaient « l'ombre des choses à venir, mais le corps (entendez la réalité) appartient au Christ » (Col 2,17). C'est pourquoi on désigne la loi nouvelle comme étant celle de la réalité, tandis que la loi ancienne est celle de l'ombre ou de la figure.

Mais le Christ a porté aussi à leur plein accomplissement les préceptes de la loi ancienne, tant par ses actes que par ses enseignements. Par ses actes, en acceptant de se faire circoncire et d'observer toutes les prescriptions légales qui s'imposaient alors, car il était « né sous la loi » (Ga 4,4). — Par ses enseignements il a apporté un triple perfectionnement aux pr ère le vrai sens de la loi, comme on le constate à propos de la prohibition de l'homicide et de l'adultère, où les scribes et les pharisiens ne voyaient que l'interdiction des actes extérieurs; mais le Seigneur, menant la loi à sa perfection, a déclaré que ses prohibitions s'étendaient jusqu'aux péchés intérieurs. — En second lieu, le Seigneur a perfectionné les préceptes légaux par des dispositions propres à mieux assurer l'observation des anciennes prescriptions légales. Ainsi la loi ancienne avait établi l'interdiction du parjure, ce qu'on est plus sûr d'observer si l'on s'abstient généralement de jurer, sauf le cas de nécessité (Mt 5,33). — Enfin le Seigneur a perfectionné les préceptes de la loi en leur adjoignant certains conseils de perfection, comme il ressort de cet épisode où, entendant quelqu'un déclarer qu'il avait pratiqué les commandements de la loi ancienne, le Seigneur lui dit : « Tu n'as plus qu'une chose à faire. Si tu veux être parfait, va et vends tout ce que tu possèdes, etc. » (Mt 19, 21).

Solutions : 1. Si la loi nouvelle exclut l'observation de la loi ancienne, c'est seulement, nous l'avons dit, en matière de cérémonies. Mais celles-ci se présentaient comme des figures de l'avenir. Aussi, une fois accomplis les préceptes cérémoniels par la réalisation de ce qu'ils figuraient, il n'y a plus lieu de les observer; ou bien quelque chose serait signifié encore comme futur et non advenu. Ainsi la promesse d'un don à faire ne tient plus une fois qu'elle a trouvé son accomplissement dans la réalisation du don. Il en va de même pour les cérémonies de la loi qui sont abolies du moment qu'elles sont réalisées.

2. Selon S. Augustin, il n'y a aucune contradiction entre ces préceptes du Seigneur et ceux de la loi ancienne : « Quand le Seigneur interdit le renvoi de la femme, il ne s'oppose pas aux dispositions de la loi. Car celle-ci ne dit pas que l'on peut à son gré renvoyer sa femme, et c'est à cela que s'opposerait l'interdiction du renvoi. Évidemment le législateur ne tenait pas à ce que le mari renvoyât sa femme, puisqu'il visait à retarder, à briser son élan précipité par l'exigence d'un acte écrit, et à le faire revenir sur son intention de divorce. » « Et ainsi, dit ailleurs S. Augustin, pour confirmer cette règle de ne pas renvoyer sa femme à la légère, seule l'exception de fornication a été admise par le Seigneur. » Touchant la prohibition du serment, nous venons d'exposer une solution analogue. — Et il en va de même pour la prohibition du talion: cette loi fixait une borne à la vengeance afin qu'on ne s'y livrât pas avec excès; inconvénient que le Seigneur a encore plus parfaitement exclu par son avertissement de renoncer absolument à la vengeance. — Quant à la haine des ennemis, il a écarté l'interprétation erronée des pharisiens en nous avertissant de haïr non la personne, mais le péché. — Reste la distinction des aliments : le Seigneur, sans abroger dès lors cette observance cérémonielle, montra que nul aliment n'était impur par sa nature, mais seulement à cause de ce qu'il figurait, nous l'avons dit plus haut.

3. Le contact des lépreux était légalement prohibé parce que, comme le contact des cadavres, il faisait encourir une souillure par manière d'irrégularité, nous l'avons dit. Mais le Seigneur, qui purifiait le lépreux ne pouvait encourir cette impureté. — Il n'a pas non plus réellement violé le sabbat par les actes qu'il a accomplis ce jour-là, et il en fournit lui-même dans l'Évangile plusieurs raisons : d'abord, s'il opérait des miracles, c'était par la vertu divine qui est toujours à

l'œuvre (Jn 5, 17); et puis, il agissait pour sauver les hommes, alors que les pharisiens, eux, le jour du sabbat, faisaient le nécessaire pour sauver même les bêtes (Mt 12,11) ; enfin, quand les disciples arrachèrent des épis le jour du sabbat, il a invoqué à leur excuse la nécessité (v. 3). Mais on pouvait parler de violation, selon l'interprétation abusive des pharisiens, qui estimaient qu'on devait, le jour du sabbat, s'abstenir même des activités de sauvetage, contrairement à l'intention de la loi.

4. Le texte de Mt (5) omet les préceptes cérémoniels de la loi, parce que leur réalisation (au sens qu'on vient d'expliquer, sol. 1) implique qu'on cesse absolument de les observer. — Parmi les préceptes judiciaires, le Seigneur a fait mention du talion, ce qu'il en dit devant s'appliquer à tous les autres. Or il enseigne à ce propos que l'intention de la loi n'est pas qu'on requière l'application de cette peine pour assouvir un désir de vengeance. En effet, lui-même exclut pareil désir lorsqu'il avertit que l'on doit être disposé à subir encore un surcroît d'injustice, mais uniquement par amour pour la justice ; or cela subsiste toujours dans la loi nouvelle.

Article 3 : La loi nouvelle est-elle contenue dans l'ancienne ?

Objections : 1. La loi nouvelle consiste avant tout dans la foi, si bien que S. Paul l'appelle « la loi de la foi » (Rm 3,27), et elle nous invite à croire bien des choses qui ne figurent pas dans la loi ancienne. C'est donc qu'elle n'est pas contenue dans celle-ci.

2. Il existe sur ce passage : « Celui qui aura enfreint l'un de ces plus petits commandements » (Mt 5,19) une glose de S. Augustin qualifiant de plus petits, les préceptes de la loi, et de plus grands ceux de l'Évangile. Le plus grand ne pouvant être contenu dans le plus petit, la loi nouvelle ne peut être contenue dans l'ancienne.

3. Qui possède le contenant possède le contenu. Si la loi nouvelle était contenue dans l'ancienne, le don de celle-ci impliquerait le don de celle-là et par conséquent, une fois reçue la loi ancienne, il eût été inutile de recevoir encore la loi nouvelle. Donc celle-ci n'est pas contenue dans celle-là. En sens contraire, S. Grégoire interprétant le verset d'Ézéchiel (1,16) : « La roue était dans la roue », en donne cette explication : « Le Nouveau Testament était dans l'Ancien. »

Réponse : Une chose peut être contenue dans une autre de façon actuelle, comme un objet dans le lieu où il est placé; ou de façon virtuelle, comme l'effet est contenu dans la cause ou l'œuvre achevée dans son ébauche ; en ce dernier sens, le genre contient en puissance les espèces, et l'arbre tout entier est contenu dans la graine. Et c'est ainsi que la loi nouvelle est contenue dans l'ancienne, puisque nous avons dit qu'elle est, par rapport à celle-ci, comme le parfait est à l'imparfait. On attribue à S. Jean Chrysostome, à propos de ce verset évangélique : « De son propre mouvement la terre produit d'abord l'herbe, puis l'épi, puis du grain plein l'épi » (Mc 4,28), une glose ainsi conçue : « L'herbe est produite d'abord, dans la loi naturelle . puis vient l'épi, dans la loi de Moïse ; et enfin le grain solide dans l'évangile. » Ainsi donc, la loi nouvelle est dans l'ancienne comme le grain est dans l'épi.

Solutions : 1. Tout ce que le Nouveau Testament propose à notre croyance d'une manière explicite et manifeste se trouve dans l'Ancien sous l'enveloppe de figures. Ainsi, de même que pour les vérités à croire, la loi nouvelle est contenue dans l'ancienne.

2. Nous disons que les préceptes de la loi nouvelle sont plus grands que ceux de la loi ancienne, du fait qu'ils sont clairement explicités. Mais les préceptes du Nouveau Testament sont tous présents en substance dans l'Ancien. S. Augustin en fait la remarque : « A peu près tous les avertissements ou commandements que fit le Seigneur sous cette clause : "Et moi je vous dis" se retrouvent dans les livres anciens. » « Mais, puisqu'on ne considérait comme homicide que la destruction d'un corps humain, le Seigneur fit voir que toute injustice tendant à léser un frère se ramène à une sorte d'homicide. » Compte tenu de ces développements, on admet que les

préceptes de la loi nouvelle dépassent ceux de la loi ancienne. D'ailleurs rien n'empêche que le plus grand soit contenu virtuellement dans le plus petit, comme l'arbre dans la graine.

3. Ce qui a été reçu implicitement demande à être explicité. C'est pourquoi, après l'institution de la loi ancienne, il fallut encore donner la loi nouvelle.

Article 4 : Laquelle est la plus pesante : la loi nouvelle ou la loi ancienne ?

Objections : 1. S. Jean Chrysostome dit, à propos des « moindres commandements » mentionnés par S. Matthieu (5,19): « Les commandements de Moïse sont d'exécution facile : "Tu ne tueras point, tu ne commettras pas d'adultère." Mais les commandements du Christ : "Ne te mets pas en colère, ne convoite pas", sont difficiles à observer. » Le fardeau de la loi nouvelle est donc plus lourd que celui de la loi ancienne.

2. Il est plus facile de jouir des prospérités terrestres que de supporter le malheur. Or sous l'ancienne alliance l'observation de la loi avait pour conséquence la prospérité temporelle (Dt 28,1-14). Au contraire, ceux qui observent la loi nouvelle subissent mille adversités, selon S. Paul (2 Co 6,4) : « Nous nous présentons comme serviteurs de Dieu, dans une grande patience, dans les épreuves, les nécessités, les angoisses, etc. » La loi nouvelle est donc plus pénible que l'ancienne.

3. Quand on ajoute à un fardeau, il est évidemment plus lourd. Or la loi nouvelle ajoute à l'ancienne: à l'interdiction du parjure, elle ajoute celle du serment ; la loi ancienne prohibait la répudiation de la femme à moins d'un acte écrit, la loi nouvelle dans tous les cas. C'est du moins ainsi que S. Augustin comprend le texte de Matthieu (5,31). La loi nouvelle est donc plus pesante que l'ancienne.

En sens contraire, il y a cette parole de Jésus « Venez à moi, vous tous qui êtes fatigués et qui peinez sous le fardeau » (Mt 11,23), commentée en ces termes par S. Hilaire : « Le Christ appelle à lui ceux qui sont fatigués par la difficulté de la loi et qui portent le fardeau des péchés du monde. » Et la suite concerne le joug de l'Évangile : « Car mon joug est doux et mon fardeau léger » (Mt 11,30). La loi nouvelle est donc plus légère que l'ancienne.

Réponse : Dans les œuvres vertueuses qui font l'objet des préceptes de la loi, on peut rencontrer une double difficulté. Il y a la difficulté inhérente aux actes extérieurs qui par eux-mêmes ont quelque chose d'ardu et de pénible. A cet égard la loi ancienne est bien plus pesante que la nouvelle, car dans la multiplicité de ses rites elle obligeait à beaucoup plus d'actes extérieurs que la loi nouvelle. Celle-ci, telle que le Christ et les Apôtres l'ont enseignée, n'a presque rien ajouté, en fait de préceptes, à ceux de la loi naturelle. Il est vrai qu'ultérieurement survinrent quelques préceptes d'institution ecclésiastique; mais pour ceux-ci S. Augustin recommande également la modération, de peur que la vie des fidèles en devienne pénible. A l'une des questions de Januarius, il répond ainsi : « Alors que la miséricorde de Dieu a voulu que notre religion fût libre, se contentant de célébrer un petit nombre de mystères qu'il est tout à fait impossible d'ignorer, il y a des gens qui l'accablent de fardeaux asservissants, au point qu'on jugera la condition des Juifs plus supportables, vu qu'ils se soumettent, eux, aux rites de la loi, et non aux surenchères des hommes. »

Mais les actes intérieurs, quand il s'agit d'activité vertueuse, offrent une autre sorte de difficulté : par exemple, celle de réaliser l'œuvre vertueuse avec promptitude et plaisir. En cela réside la difficulté de la vertu : ce qui est très difficile à qui ne possède pas la vertu, devient cependant facile grâce à elle. Or, à cet égard, la loi nouvelle, qui condamne les désordres intérieurs de l'âme, est plus exigeante en ses préceptes que la loi ancienne ; celle-ci ne les interdisait pas expressément en tous les cas ; et si parfois elle le faisait, l'interdiction n'était pas assortie d'une sanction pénale. Mais cette difficulté extrême concerne celui qui ne possède pas la vertu: « Faire

les actes que fait le juste, pour Aristote, est chose aisée ; mais les faire de la même manière que le juste, c'est-à-dire avec plaisir et promptitude, c'est difficile pour qui ne possède pas la justice. » Il est écrit encore : « Ses commandements ne sont pas difficiles » (1 Jn 5, 3), sur quoi S. Augustin remarque : « Pas difficiles si l'on aime, mais difficiles si l'on n'aime pas. »

Solutions : 1. Le texte allégué montre clairement où réside la difficulté de la loi nouvelle: c'est qu'elle réprime sans équivoque les dérèglements intérieurs.

2. Les adversités dont pâtissent ceux qui observent la loi nouvelle ne sont pas infligées par la loi elle-même. Au surplus elles sont légères à porter, grâce à l'amour en quoi précisément cette loi consiste ; S. Augustin le dit : « Il n'est rien de dur et de rigoureux que l'amour ne rende aisé et comme négligeable. »

3. Dans l'esprit de S. Augustin, ces additions faites aux préceptes de la loi ancienne étaient destinées à rendre les prescriptions de cette loi plus faciles à observer. Elles ne prouvent donc pas que la loi nouvelle serait plus pesante, mais plutôt qu'elle est plus facile.

### **QUESTION 108 : LE CONTENU DE LA LOI NOUVELLE**

1. La loi nouvelle doit-elle commander ou prohiber certains actes extérieurs ? — 2. Est-elle suffisante sur ce point ? — 3. Éduque-t-elle bien les hommes pour leurs actes intérieurs ? — 4. A-t-elle raison d'ajouter des conseils à ses préceptes ?

Article 1 : La loi nouvelle doit-elle commander ou prohiber certains actes extérieurs ?

Objections : 1. La loi nouvelle n'est pas autre chose que l'évangile du Royaume mentionné par Matthieu (24,14) : « Cet évangile du Royaume sera prêché dans tout l'univers. » Mais le royaume de Dieu ne consiste pas en actes extérieurs, mais seulement en actes intérieurs : « Il est au-dedans de vous » (Lc 17,21) ; et S. Paul : « Le règne de Dieu n'est pas nourriture ou boisson, mais justice, paix et joie dans l'Esprit Saint » (Rm 14,17). La loi nouvelle n'a donc pas à s'occuper des actes extérieurs.

2. Elle est aussi « la loi de l'Esprit » (Rm 8,2) et « là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté » (2 Co 3,17). Mais il n'y a pas de liberté si l'on est obligé de faire ou d'éviter certains actes extérieurs. La loi nouvelle ne contient donc aucune disposition de cet ordre.

3. On sait que tous les actes extérieurs sont rapportés à la main, comme tous les actes intérieurs au cœur. Or, il y a cette différence entre la loi nouvelle et la loi ancienne que celle-ci est un frein pour la main, et la loi nouvelle un frein pour le cœur. Donc il ne doit pas y avoir dans la loi nouvelle des préceptes ou des interdictions pour des actes extérieurs, mais seulement pour des actes intérieurs.

En sens contraire, la loi nouvelle fait de nous des fils de lumière : « Croyez en la lumière afin d'être les fils de lumière » (Jn 12,36). Mais il convient aux fils de lumière de faire les œuvres de la lumière et de repousser les œuvres des ténèbres, selon la recommandation de l'Apôtre aux Ephésiens (5,8) : « Vous étiez ténèbres autrefois, maintenant vous êtes lumière dans le Seigneur. Conduisez-vous comme des fils de lumière. » C'est pourquoi la loi nouvelle devait, dans ses prohibitions et ses prescriptions, inclure certains actes extérieurs.

Réponse : L'élément principal de la loi nouvelle, redisons-le, c'est la grâce du Saint-Esprit, grâce qui s'exprime dans la foi agissant par la charité. Or c'est par le Fils de Dieu fait homme que nous obtenons cette grâce, qui a d'abord comblé son humanité et s'est répandue de là jusqu'à nous. On lit en effet : « Le Verbe s'est fait chair... il est plein de grâce et de vérité » (Jn 1,14). Et un peu plus loin : « De sa plénitude nous avons tous reçu, grâce après grâce... La grâce et la vérité sont données par Jésus Christ » (16-17). Il convient donc que certaines réalités extérieures d'ordre



sensible amènent jusqu'à nous la grâce découlant du Verbe incarné, et que des œuvres extérieures d'ordre sensible émanent de cette grâce intérieure qui soumet la chair à l'esprit.

Ainsi donc les activités extérieures peuvent rattacher à la grâce de deux manières. Les unes introduisent de quelque façon à la grâce : ce sont les actes sacramentels institués dans la loi nouvelle, comme le baptême, l'eucharistie etc. Mais il y a aussi les œuvres extérieures produites sous l'inspiration de la grâce. Ici une distinction s'impose. Les unes sont nécessairement liées ou opposées à la grâce intérieure, c'est-à-dire à la foi agissant par la charité, et par conséquent elles sont prescrites dans la loi nouvelle, comme l'acte de confesser sa foi ; ou interdites, comme le reniement de la foi : « Celui qui me confessera devant les hommes, je le confesserai moi aussi devant mon Père. Mais celui qui m'aura renié devant les hommes, je le renierai moi aussi devant mon Père » (Mt 10,32-33). D'autres œuvres extérieures, en revanche, ne sont pas nécessairement contraires ou liées à la foi agissant par la charité ; or celles-ci, dans la loi nouvelle, ne sont ni commandées ni défendues en vertu de l'institution primitive de la loi, mais le législateur, le Christ, les a laissées au gré de chacun, pour la part de responsabilité qui lui incombe. Ainsi est-il loisible à chacun, en ces matières, de déterminer ce qu'il lui convient de faire ou de ne pas faire, et à tout supérieur de fixer à ses subordonnés ce qui est à faire ou à éviter dans ce domaine. Par là encore la loi de l'Évangile mérite le nom de loi de liberté, car la loi ancienne précisait une foule de détails et ne laissait presque rien à la liberté des hommes.

Solutions : 1. Le royaume de Dieu consiste à titre principal en des actes intérieurs, mais aussi, par voie de conséquence, tout ce qui est nécessairement lié à la réalisation des actes intérieurs, se rattache à lui. Ainsi, le royaume de Dieu étant « justice intérieure, paix et joie spirituelles », tous les actes extérieurs qui s'opposent à la justice, à la paix ou à la joie spirituelles s'opposent nécessairement au royaume de Dieu et doivent donc être interdits par l'évangile du Royaume. Quant aux actes qui leur sont indifférents, comme le fait de manger ceci ou cela, le royaume de Dieu n'y est pas engagé : c'est pourquoi l'Apôtre a dit d'abord : « Le royaume de Dieu n'est pas nourriture ni boisson » dans le texte allégué.

2. Pour Aristote, être libre, c'est être cause de soi. Celui-là donc agit librement qui agit de soi-même. Or quand on agit par un habitus conforme à sa nature, on agit de soi-même, puisque l'inclination de l'habitus se conforme à l'inclination de la nature ; au contraire, si l'habitus était opposé à la nature, l'homme n'agirait pas selon ce qu'il est, mais selon une corruption qui s'impose à lui du dehors. Donc, puisque la grâce de l'Esprit Saint nous est infusée à la façon d'un habitus intérieur nous inclinant aux œuvres de la justice, elle nous fait librement accomplir les œuvres que la grâce appelle, et éviter celles qui la contrarient.

Ainsi donc, la loi nouvelle mérite doublement le nom de loi de liberté : d'abord parce qu'elle ne nous assujettit à faire ou à éviter que les actes essentiellement nécessaires ou contraires au salut, qui sont commandés ou interdits par la loi. Ensuite parce que, même ces commandements ou prohibitions, elle fait que nous les observions librement, en ce sens que nous les observions sous l'inspiration intéâce. Pour ces deux raisons, la loi nouvelle est appelée « loi de liberté parfaite » (Jc 1, 15).

3. Quand la loi nouvelle réprime les dérèglements du cœur, elle réprime à coup sûr ceux de la main, car ceux-ci sont les effets des mouvements intérieurs.

Article 2 : La loi nouvelle règle-t-elle suffisamment les actes extérieurs ?

Objections : 1. La foi, opérant par la charité, intéresse au premier chef la loi nouvelle : « Dans le Christ Jésus, ni la circoncision ni l'incirconcision n'ont de valeur, mais la foi qui agit par la charité » (Ga 5,6). Or la loi nouvelle a mis en lumière certains points de foi que la loi ancienne

n'avait pas explicités, par exemple sur la croyance à la Trinité. De même aurait-elle dû faire une place à certaines œuvres extérieures de moralité que la loi ancienne n'avait pas déterminées.

2. Le statut de la loi ancienne, outre des sacrements, comportait ce que nous avons appelé des réalités sacrées. Dans la loi nouvelle il y a sans doute des sacrements, mais on ne voit pas que le Seigneur ait institué des réalités sacrées, en rapport par exemple avec la consécration des temples ou des vases sacrés, ou encore avec la célébration des fêtes. La loi nouvelle a donc été en défaut pour régler les actes extérieurs.

3. En étudiant les cérémonies de la loi ancienne, nous avons vu que cette loi, à côté d'observances intéressant les ministres de Dieu, en contenait aussi qui regardaient le peuple. Or on peut constater que la loi nouvelle propose certaines observances aux ministres de Dieu : « Ne possédez ni or, ni argent, ni monnaie dans vos ceintures », sans oublier les autres recommandations que l'on trouve dans la suite du même passage (Mt 10,9) et aux chapitres 9 et 10 de S. Luc. Donc la loi nouvelle aurait dû établir aussi des observances concernant le peuple fidèle.

4. En plus des préceptes moraux et des préceptes cérémoniels, la loi ancienne comportait des préceptes judiciaires. La loi nouvelle n'en comporte pas. Elle ne règle donc pas suffisamment les activités extérieures.

En sens contraire, le Seigneur dit (Mt 7,24) « Quiconque entend ces paroles et les met en pratique est comparable à un homme avisé qui a bâti sa maison sur le roc. » Or, l'architecte avisé ne néglige rien de ce qui est nécessaire à la construction. Tout ce qui regarde le salut des hommes se trouve donc suffisamment exposé dans les paroles du Christ.

Réponse : On vient de voir que la loi nouvelle, en fait d'œuvres extérieures, ne devait rien commander ni interdire, si ce n'est celles qui nous introduisent à la grâce, et celles qui sont nécessairement liées au bon usage de la grâce. Et comme ce n'est pas de nous-mêmes, mais seulement par le Christ, que nous pouvons obtenir la grâce, le Seigneur institua lui-même les sacrements au moyen desquels nous l'obtenons : le baptême, l'eucharistie, l'ordination des ministres de la loi nouvelle (lors de l'institution des Apôtres et des soixante-douze disciples), la pénitence et le mariage indissoluble. Il promit la confirmation en leur annonçant l'envoi de l'Esprit Saint, et c'est aussi suivant ses instructions que nous voyons les Apôtres guérir les malades par des onctions d'huile. Ce sont là les sacrements de la loi nouvelle.

Le bon usage de la grâce, lui, se fait par les œuvres de la charité. Celles-ci, dans la mesure où elles sont nécessaires à la vertu, ressortissent aux préceptes moraux, déjà promulgués dans la loi ancienne; par conséquent la loi nouvelle, à cet égard, ne devait rien dire de plus que l'ancienne en fait d'œuvres extérieures. — On sait d'autre part que la détermination de ces œuvres ressortit aux préceptes cérémoniels et aux préceptes judiciaires, selon qu'il s'agit du culte divin ou des rapports sociaux. Et puisque ces déterminations ne sont pas par elles-mêmes nécessairement requises à la grâce intérieure, en quoi consiste la loi, il s'ensuit qu'elles ne font l'objet d'aucun précepte de la loi nouvelle, mais sont laissées au jugement de chacun; tantôt du simple sujet, lorsqu'elles concernent chacun en particulier, tantôt des supérieurs temporels ou spirituels lorsque cela touche aux intérêts d'une communauté.

Ainsi donc la loi nouvelle n'avait pas à préciser aucun commandement ni aucune interdiction dans le domaine des œuvres extérieures, en dehors des sacrements et des préceptes moraux qui sont essentiellement liés à l'idée de vertu, comme de ne pas tuer, de ne pas voler, etc.

Solutions : 1. Le domaine de la foi dépasse la raison humaine et nous ne pouvons y atteindre que par la grâce. L'accroissement de celle-ci appelait donc une révélation plus complète des vérités de foi. Mais notre activité vertueuse est dirigée par la raison humaine, que nous avons décrite

comme une règle de l'agir humain. Donc, en ce domaine, il ne fallait rien de plus que les préceptes moraux de la loi, où s'exprime l'autorité de la raison.

2. Les sacrements de la loi nouvelle devaient être institués par le Christ en personne, parce qu'ils nous donnent la grâce dont le Christ est la source unique. Au contraire, aucune grâce n'est donnée dans les réalités sacrées, soit dans la consécration d'un temple, d'un autel, etc., ou encore dans le simple fait de célébrer les solennités. Et parce que tout cela n'est pas de soi en liaison nécessaire avec la grâce intérieure, le Seigneur en a laissé l'établissement à la discrétion des fidèles.

3. Ces préceptes donnés aux Apôtres par le Seigneur avaient le caractère de règles morales et non d'observances cérémonielles. On peut les interpréter d'abord, avec S. Augustin, comme des concessions plutôt que comme des préceptes. Le Seigneur permit aux Apôtres d'entreprendre leur ministère de prédication sans besace, sans bâton, etc., en tant qu'ils avaient le droit de vivre aux dépens de ceux à qui ils prêchaient ; aussi ajoute-t-il : « L'ouvrier a droit à sa nourriture » (Lc 10,7). Cependant, ce n'est pas un péché, mais une pratique de surrogation que d'assurer soi-même son entretien dans le ministère de la prédication, à l'exemple de S. Paul, pour ne rien coûter aux auditeurs de l'Évangile (1 Co 9,4 s.). Ou bien, avec d'autres Pères, on peut voir là des règles provisoires données aux Apôtres pour le temps que durerait leur mission de prédication en Judée avant la passion du Christ. Les disciples étaient encore, en effet, comme de petits enfants formés par le Christ, et il fallait que celui-ci leur donnât quelques instructions spéciales, comme font tous les supérieurs envers leurs sujets ; d'autant plus qu'il devait les habituer peu à peu à abandonner toute préoccupation, temporelle, pour les rendre propres à prêcher l'Évangile par toute la terre. On comprend aisément qu'il leur ait fixé avec précision certaines règles de conduite, alors que le régime de la loi ancienne durait toujours et que la liberté parfaite de l'Esprit ne leur avait pas encore été accordée. Mais il abrogea ces règles à la veille de sa passion, jugeant alors qu'elles avaient suffisamment contribué à la formation des disciples. On lit (Lc 29,35 s.) : "Quand je vous ai envoyés sans bourse, ni sac, ni sandales, quelque chose vous a-t-il manqué ?" Ils répondirent : "Non." Il leur dit alors : "Maintenant, que celui qui a une bourse la prenne, et de même un sac." Déjà en effet ils arrivaient au temps de la liberté parfaite, où ils seraient entièrement laissés à leur propre jugement pour tout ce qui n'est pas exigence essentielle de la vertu.

4. Si les préceptes judiciaires, de soi, se rattachent nécessairement à la vertu, c'est par leur caractère général de justice, et non par leurs dispositions précises. C'est pourquoi le Seigneur en a laissé la détermination à ceux qui ont la responsabilité d'autrui, au spirituel et au temporel. Toutefois on verra bientôt qu'il a fourni quelques éclaircissements sur les préceptes judiciaires de la loi ancienne, que les pharisiens comprenaient mal.

Article 3 : La loi nouvelle éduque-t-elle bien les hommes pour leurs actes intérieurs ?

Objections : 1. Le décalogue compte dix préceptes réglant les rapports de l'homme avec Dieu et avec le prochain. Or le Seigneur n'a apporté d'accomplissement qu'à trois d'entre eux, sur l'interdiction de l'homicide, de l'adultère et du parjure. On voit donc qu'il a donné à l'homme des règles incomplètes, en omettant l'accomplissement des autres préceptes. 1

2. Le Seigneur n'a pris dans l'Évangile aucune disposition touchant les préceptes judiciaires, sauf en ce qui concerne le divorce, la peine du talion et la vengeance contre les ennemis. Or on a vu plus haut qu'il y a dans la loi ancienne beaucoup d'autres préceptes judiciaires. Donc, en ce domaine, la vie humaine n'est pas suffisamment réglée.

3. Une autre lacune apparaît, à propos des préceptes cérémoniels que comportait aussi la loi ancienne, et au sujet desquels le Seigneur n'a rien prescrit.

4. Pour que l'âme soit dans de bonnes dispositions intérieures, aucune bonne œuvre ne doit être faite en vue d'une fin temporelle. Or il y a toutes sortes de biens temporels autres que la bonne opinion des hommes, et quantité d'autres bonnes œuvres que le jeûne, l'aumône et la prière. L'enseignement du Seigneur n'aurait pas dû enseigner à éviter la gloire humaine sur ces trois points, en ne disant rien d'autre sur les biens terrestres.

5. Il est naturel à l'homme de s'occuper de ce qui est indispensable à sa vie, et en cela les animaux agissent comme lui, selon l'Écriture (Pr 6,6 et 8) : « Allez, paresseux, à la fourmi et considérez sa conduite. Elle fait sa provision pendant l'été et amasse pendant la saison de quoi se nourrir. » Mais tout précepte contraire à une inclination de nature est injuste, comme contraire à la loi naturelle. Il est donc choquant que le Seigneur ait interdit de se faire du souci pour la nourriture et le vêtement.

6. Aucun acte vertueux ne doit être interdit. Mais le jugement est un acte de la justice selon que « la justice se tourne en jugement » (Ps 94, 15). Il semble donc fâcheux que le Seigneur ait interdit de juger. On voit donc que, pour les actes intérieurs, l'homme ne trouve dans la loi nouvelle que des règles insuffisantes.

En sens contraire, « il faut remarquer, dit S. Augustin, qu'en disant : "Quiconque entend ces paroles que je dis", le Seigneur signifie que son discours renferme au complet tous les préceptes propres à ordonner la vie chrétienne ».

Réponse : Comme le montre le texte qui vient d'être cité, le discours prononcé par le Seigneur sur la montagne contient un enseignement complet de vie chrétienne. Les mouvements intérieurs de l'âme s'y trouvent parfaitement réglés. En effet, après avoir montré le but que constitue la béatitude et souligné la dignité des Apôtres appelés à promulguer la doctrine évangélique, il ordonne les mouvements intérieurs de l'homme d'abord envers lui-même, et ensuite par rapport au prochain.

D'abord, en ce qui concerne l'homme envers lui-même, deux mouvements intérieurs définissent ses activités : le vouloir qui porte sur ce qui est à faire, et l'intention qui porte sur la fin. Le Seigneur commence donc par régler la volonté de l'homme conformément aux divers préceptes de la loi, si bien qu'il s'abstienne non seulement des œuvres extérieures qui sont objectivement mauvaises, mais même des fautes intérieures et des occasions de mal faire.

Ensuite il ordonne notre intention en nous apprenant à ne chercher, dans le bien que nous faisons, ni la gloire humaine ni, ce qui serait « amasser un trésor sur la terre », les richesses mondaines.

Après quoi il règle l'attitude intérieure de l'homme à l'égard du prochain : que nous évitions de le juger témérairement, injustement ou présomptueusement, sans toutefois nous relâcher à son endroit au point de confier les choses saintes à ceux qui en seraient indignes.

Enfin il enseigne la manière de mettre en pratique les leçons de l'Évangile : en implorant le secours divin ; en faisant effort pour entrer par la porte étroite de la vertu parfaite ; en se tenant en garde contre les corruptions des séducteurs. Il enseigne encore qu'il ne suffit pas de confesser la foi, de faire des miracles, ni d'écouter seulement, mais que la mise en pratique de ses commandements est indispensable à la vertu.

Solutions : 1. Le Seigneur a apporté des compléments aux préceptes de la loi qui étaient mal compris par les scribes et les pharisiens. C'était le cas surtout de trois préceptes du Décalogue. La prohibition de l'adultère et de l'homicide, à leur avis, ne concernait que l'acte extérieur, à l'exclusion du désir intérieur. Et s'ils adoptaient cette interprétation pour l'homicide et l'adultère plutôt que pour le vol et le faux témoignage, c'est parce que le mouvement de colère qui mène à l'homicide et le mouvement de convoitise qui mène à l'adultère semblent jaillir en nous d'une source naturelle, ce qui n'est pas vrai du désir de jurer ou de porter un faux témoignage. —

Quant au parjure, ils le considéraient bien comme un péché, mais leur tort était de croire que le serment est chose bonne en soi et qu'il faut y recourir souvent parce qu'il contribue à honorer Dieu. C'est pourquoi le Seigneur a montré que ce n'est pas un bien qu'on doive rechercher, mais qu'il vaut mieux s'exprimer sans serment, à moins d'y être contraint par nécessité.

2. Au sujet des préceptes judiciaires, les scribes et les pharisiens commettaient une double erreur. D'abord ils retenaient comme un droit absolu certaines tolérances admises par la loi mosaïque, c'est-à-dire la répudiation de l'épouse, et la stipulation d'intérêts aux dépens de l'emprunteur étranger. Le Seigneur a donc interdit la répudiation (Mt 5,32) et la perception d'intérêts: « Prêtez sans rien attendre en retour » (Lc 6,35).

Leur seconde erreur touchait certaines pratiques que la loi avait établies en vue de la justice, et qui devaient être, selon eux, accomplies par désir de vengeance, par convoitise des biens temporels ou par haine des ennemis. Cela concerne trois préceptes. Le précepte relatif à la peine du talion, qui avait été porté pour sauvegarder la justice et non pour assouvir la vengeance, autorisait à leurs yeux les désirs de vengeance. Pour écarter cette erreur, le Seigneur enseigne donc que l'on doit avoir au cœur de telles dispositions que l'on soit prêt, si c'est nécessaire, à subir de nouvelles injustices. — Ils se figuraient que les mouvements de cupidité sont licites, parce que certains préceptes judiciaires exigeaient plus que la simple restitution de la chose volée, comme on l'a vu précédemment i. Le législateur entendait par là faire respecter la justice, nullement donner carrière à la cupidité. En conséquence, l'enseignement du Seigneur est de ne pas revendiquer notre dû par cupidité, mais d'être prêt, s'il le faut, à donner encore davantage. — La haine est permise, pensaient-ils, à cause des préceptes de la loi sur le massacre des ennemis; mais dans cette décision, on le sait, la loi avait pour but de satisfaire à la justice, non d'assouvir les haines. Aussi le Seigneur nous enseigne-t-il qu'il faut aimer nos ennemis et être même disposés, en cas de besoin, à leur faire du bien. C'est ainsi, selon S. Augustin, dans le sens d'une disposition du cœur, que l'on doit comprendre les préceptes dont nous venons de parler.

3. Les préceptes moraux devaient subsister intégralement sous la loi nouvelle, parce qu'ils sont absolument liés à la raison de vertu. Quant aux préceptes judiciaires, ils ne devaient pas nécessairement subsister selon leurs modalités déterminées par la loi, mais sous telles ou telles modalités dont la détermination était laissée au libre choix des hommes. On comprend donc que le Seigneur nous ait donné des ordres touchant ces deux catégories de préceptes. Au contraire, les préceptes cérémoniels n'avaient plus du tout à être observés, une fois accomplis dans leur réalité; aussi le Seigneur n'a-t-il rien déterminé à leur sujet dans cet exposé général de sa doctrine. Toutefois, il a expliqué ailleurs que tout le culte corporel défini dans la loi devait être transformé en un culte spirituel: « L'heure vient où vous n'adorerez plus le Père sur cette montagne-ci ni à Jérusalem, mais où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et vérité » (Jn 4,21 et 23).

4. Honneurs, richesses, plaisirs, voilà selon S. Jean le résumé de tous les biens terrestres: « Tout ce qui est dans le monde est concupiscence de la chair, concupiscence des yeux et orgueil de la vie » (1 Jn 3,18), c'est-à-dire délices charnelles, richesses, et poursuite de la gloire et des honneurs. Or la loi n'a pas permis, mais bien plutôt condamné l'excès des plaisirs charnels. Elle a promis de grands honneurs et des richesses abondantes, comme le montrent deux passages du Deutéronome (28,1 et 11): « Si tu écoutes la voix du Seigneur ton Dieu, il te mettra plus haut que toutes les nations », voilà pour les honneurs. Et plus loin, pour les richesses « Il te comblera de tous les biens. » Mais les juifs interprétaient grossièrement ces promesses, comme si elles étaient le motif pour lequel on dût servir Dieu. Aussi le Seigneur, pour exclure cette erreur, enseigna-t-il en premier lieu qu'on ne doit pas pratiquer la vertu en vue de la gloire humaine. S'il

mentionne trois œuvres explicitement, c'est qu'elles résument toutes les autres, car tout ce qu'on fait pour maîtriser ses convoitises se ramène au jeûne; pour aimer le prochain, à l'aumône ; pour rendre un culte à Dieu, à la prière. Le Seigneur présente ces trois activités en particulier à cause de leur importance, et parce qu'on est particulièrement exposé à s'en glorifier. Le second enseignement du Seigneur est que nous ne devons pas placer notre fin dans les richesses : « N'amassez pas de trésors sur la terre » (Mt 6,19).

5. Le Seigneur n'a pas condamné la sollicitude nécessaire, mais un souci excessif. Or, il y a quatre excès à éviter dans le souci des biens temporels. 1° Nous ne mettrons pas en eux notre fin, et nous ne servirons pas Dieu en vue d'avoir le vivre et le vêtement : « N'amassez pas de trésors, etc. » 2° Nous ne nous inquiéterons jamais du temporel sans compter sur le secours divin : « Votre Père sait bien que vous avez besoin de tout cela » (Mt 6,32). — 3° La sollicitude ne doit pas être présomptueuse, comme chez celui qui se flatte d'obtenir le nécessaire par sa propre industrie et sans l'aide de Dieu, ce que le Seigneur condamne en observant que « nul ne peut ajouter à sa taille » (Mt 6,27). — 4° On a tort de se préoccuper avant l'heure, autrement dit de s'inquiéter maintenant de ce qui n'est pas le souci du moment présent, mais celui de l'avenir ; et à cet égard il est écrit : « Ne soyez pas inquiets pour le lendemain » (Mt 6,34).

6. Le Seigneur n'interdit pas les jugements de justice ; autrement les réalités sacrées ne pourraient pas être soustraites aux indignes. Il interdit le jugement déréglé, nous venons de le dire.

Article 4 : La loi nouvelle a-t-elle raison d'ajouter des conseils à ses préceptes ?

Objections : 1. Nous avons vu, dans l'étude du conseil, qu'on ne doit conseiller que ce qu'il est avantageux de faire en vue de la fin. Comme ce qui est avantageux pour les uns ne l'est pas pour les autres, on ne doit pas proposer à tous des conseils déterminés.

2. L'objet du conseil c'est le bien meilleur, dont les degrés ne sont pas déterminés. Il n'y a donc pas à donner des conseils déterminés.

3. Les conseils sont liés à la vie parfaite. Or l'obéissance est un élément de la perfection. Il est donc fâcheux qu'elle ne soit l'objet d'aucun conseil dans l'Évangile.

4. Parmi les conditions de la vie parfaite, il en est beaucoup qui figurent au nombre des préceptes, par exemple le commandement : « Aimez vos ennemis » (Mt 5,44), et aussi les préceptes donnés aux Apôtres par le Seigneur dans les circonstances que rapporte le chapitre 20 de S. Matthieu. Par conséquent la doctrine des conseils dans la loi nouvelle n'est pas au point : elle ne mentionne pas tous les conseils, et elle les distingue mal des préceptes.

En sens contraire, les conseils d'un ami plein de sagesse comportent beaucoup d'avantage : « L'huile et les parfums mettent le cœur en joie, et les bons conseils d'un ami sont un baume pour l'âme » (Pr 27,9). Or le Christ est par excellence le sage et l'ami, et donc ses conseils sont parfaitement avantageux et appropriés.

Réponse : Entre le précepte et le conseil il y a cette différence que le précepte s'impose avec nécessité, tandis que le conseil est laissé au libre choix de celui à qui il est donné. Aussi convient-il que la loi nouvelle, loi de liberté, à la différence de la loi ancienne qui était une loi de servitude, ait fait une place aux conseils, en plus des préceptes. Il faut donc comprendre que les préceptes, dans la loi nouvelle, portent sur ce qui est indispensable pour parvenir au but, à l'éternité bienheureuse, où la loi nouvelle introduit directement. Et il faut qu'il y ait des conseils sur les dispositions qui permettent d'atteindre cette fin dans les meilleures conditions et avec plus de facilité.

Or l'homme se trouve situé entre les réalités de ce monde et les biens spirituels qui constituent la béatitude éternelle, de telle sorte que plus il penche d'un côté plus il s'éloigne de l'autre, et

inversement. S'enfoncer totalement dans les réalités terrestres, au point d'y fixer sa fin, d'en faire la raison et la règle de ses actions, c'est déchoir totalement des biens spirituels; un tel désordre est exclu par les préceptes. Cependant le renoncement total au monde n'est pas indispensable pour atteindre la fin en question, car on peut parvenir à la béatitude éternelle tout en usant des biens terrestres, pourvu qu'on n'en fasse pas sa fin. Mais on y parviendra avec plus de facilité si l'on renonce totalement aux biens de ce monde, et c'est pourquoi l'Évangile donne des conseils en ce sens.

Or les biens de ce monde, relatifs à la pratique de la vie humaine, se ramènent à trois : les richesses extérieures, les délices charnelles et les honneurs, respectivement liés à la convoitise des yeux, à la convoitise de la chair et à l'orgueil de la vie, que dénonce S. Jean (1 Jn 2,16). Les conseils évangéliques comportent le renoncement total, autant qu'il est possible, à ces trois biens. Sur ce triple renoncement se fonde aussi toute vie religieuse, par où l'on s'engage dans l'état de perfection, car on renonce aux richesses par la pauvreté, aux plaisirs de la chair par la chasteté perpétuelle, à l'orgueil de la vie par la servitude de l'obéissance.

Observer tout cela sans réserve, c'est la voie pure et simple des conseils. En pratiquer l'un ou l'autre, dans tel cas particulier, c'est le conseil au sens restreint, dans les limites du cas en question. Par exemple, si l'on fait à un pauvre une aumône sans y être tenu, on pratique le conseil en ce qui concerne cet acte-là. De même, s'abstenir des plaisirs charnels pendant un certain temps en vue de vaquer à la prière, c'est suivre le conseil pour ce laps de temps. De même encore, si quelqu'un renonce à agir à son gré quand cela lui serait permis, par exemple en faisant du bien à ses ennemis sans y être tenu, en pardonnant une offense dont il aurait le droit de demander réparation, cet homme pratique le conseil sur ce point. Et ainsi, en définitive, tous les conseils au sens restreint se rattachent à ces trois-là, qui sont généraux et parfaits.

Solutions : 1. Les conseils dont nous parlons, par eux-mêmes, sont avantageux à tout le monde; s'il se trouve qu'ils ne sont pas avantageux à certains, c'est parce qu'il y a des gens mal disposés qui n'ont pas au cœur l'inclination voulue. C'est pourquoi, quand le Seigneur propose les conseils évangéliques, il mentionne régulièrement, de la part du sujet, une disposition à les pratiquer. Ainsi, pour le conseil de pauvreté perpétuelle (Mt 19,21) il dit d'abord : « Si tu veux être parfait », puis il ajoute : « Va et vends tout ce que tu possèdes. » De même, quand il donne ce conseil de chasteté perpétuelle : « Il y a des eunuques qui se sont rendus tels à cause du royaume de Dieu », il ajoute tout de suite : « Que celui qui peut comprendre, comprenne » (Mt 19,12). S. Paul dit aussi, après avoir conseillé la virginité : « je dis cela dans votre intérêt, non pour vous tendre un piège » (1 Co 2,35).

2. Le détail des biens meilleurs pris un par un est indéterminé. Mais les biens qui sont meilleurs sans réserve ni condition, pris dans toute leur extension, sont déterminés, et c'est à eux que se ramènent tous ces éléments particuliers, comme on vient de l'expliquer.

3. On admet que le Seigneur a donné aussi le conseil d'obéissance lorsqu'il a dit : « Et qu'il me suive. » Le suivre, en effet, c'est l'imiter, mais c'est aussi obéir à ses commandements, dans le sens où il disait : « Mes brebis entendent ma voix et elles me suivent » (Jn 10,27).

4. Quant aux recommandations du Seigneur rapportées en Mt 5 et en Lc 6, touchant entre autres choses l'amour des ennemis, elles sont nécessaires au salut, si on les entend de cette disposition du cœur qui rend prêt, du moment que la nécessité l'exige, à faire du bien à son ennemi ou à accomplir d'autres œuvres du même genre.

On comprend donc que cela figure parmi les préceptes. Mais agir ainsi volontiers, quand aucune nécessité spéciale ne se présente, cela relève des conseils particuliers au sens que nous venons d'expliquer. — Quant aux recommandations rapportées en Mt (10) et en Luc (9 et 10), nous y

avons reconnu des règles éducatives valables pour cette période, ou encore des concessions. Elles ne sont donc pas présentées comme des conseils.

#### LE PRINCIPE EXTÉRIEUR DES ACTES HUMAINS QUI EST LA GRACE

Nous avons maintenant à considérer Dieu comme principe extérieur des actes humains, en tant précisément qu'il nous aide par la grâce à bien agir. Nous étudierons d'abord la grâce de Dieu (Q. 109-111); puis sa cause (Q. 112); enfin ses effets (Q. 113-114).

Sur le premier point, trois parties : I. La nécessité de la grâce (Q. 109) — II. La grâce elle-même dans son essence (Q. 110). — III. Les diverses sortes de grâce (Q. 111).

#### **QUESTION 109 : LA NÉCESSITÉ DE LA GRÂCE**

1. L'homme peut-il, sans la grâce, connaître quelque chose de vrai ? — 2. Peut-il, sans la grâce de Dieu, faire et vouloir quelque chose de bien ? — 3. Aimer Dieu par-dessus tout ? — 4. Observer les préceptes de la loi ? — 5. Mériter la vie éternelle ? — 6. Se préparer à la grâce ? — 7. Se relever du péché ? — 8. Éviter le péché ? — 9. L'homme qui possède la grâce peut-il, sans un autre secours divin, faire le bien et éviter le péché ? — 10. Peut-il, par lui-même, persévérer dans le bien ?

Article 1 : L'homme peut-il sans la grâce, connaître quelque chose de vrai ?

Objections : 1. Il ne semble pas, car à propos de S. Paul (1 Co12,3): « Nul ne peut dire: "Jésus est Seigneur", que sous l'action de l'Esprit Saint », nous lisons dans la Glose ambrosienne : « Tout ce qui est vrai, dit par quiconque, vient de l'Esprit Saint. » Or le Saint-Esprit habite en nous par la grâce. Donc, sans la grâce, nous ne pouvons connaître la vérité.

2. S. Augustin écrit : « Les certitudes les plus grandes des sciences sont comparables à ces objets que le soleil éclaire pour qu'on puisse les voir; seulement, dans ce cas, c'est Dieu qui donne la lumière ; la raison, pour l'esprit, est comme le regard pour l'œil ; et les yeux de l'esprit, ce sont les sens de l'âme. » Or le sens corporel, si pur qu'il soit, ne peut voir un objet si celui-ci n'est éclairé par le soleil. De même l'esprit humain, si parfait qu'il soit, ne peut, par ses raisonnements, connaître la vérité sans l'illumination divine ; et cette illumination relève du secours de la grâce.

3. L'esprit humain ne peut atteindre la vérité qu'en réfléchissant : c'est l'avis de S. Augustin. Or l'Apôtre écrit (2 Co3,5): « De nous-mêmes nous ne pouvons penser quelque chose qui vienne vraiment de nous. » L'homme ne peut donc, par lui-même, connaître la vérité sans le secours de la grâce.

En sens contraire, S. Augustin écrit : « je n'approuve pas ce que j'ai dit dans cette prière : "O Dieu qui as voulu qu'il n'y ait que les purs à connaître la vérité..." On peut objecter en effet que beaucoup ne sont pas purs qui connaissent nombre de choses vraies. » Or c'est par la grâce que l'homme acquiert la pureté, selon cette parole du Psaume (51,12) : « Crée en moi un cœur pur, ô Dieu ; restaure en ma poitrine un esprit droit. » L'homme peut donc, sans la grâce et par lui-même, parvenir à la vérité.

Réponse : Connaître la vérité, c'est faire usage de la lumière intellectuelle ou la mettre en exercice, car selon l'Apôtre (Ep 5,13) : « Tout ce qui est manifesté est lumière. » Or toute activité comporte un certain mouvement; entendons ici le mouvement au sens large selon lequel on dit, avec le Philosophe, que les actes d'intellection et de vouloir sont des mouvements. Par ailleurs nous constatons que le mouvement, dans les êtres corporels, ne requiert pas seulement la forme qui est principe de mouvement et d'action, mais aussi l'impulsion d'un premier moteur.



Le premier moteur, dans l'ordre physique, c'est le corps céleste ; c'est pourquoi, si parfaite que soit la chaleur du feu, elle ne causerait aucune altération sans la motion du corps céleste.

Or, de même que tous les mouvements corporels se ramènent à celui du corps céleste comme à leur premier moteur matériel, ainsi, à l'évidence, tous les mouvements, tant corporels que spirituels, se ramènent au premier moteur qui est Dieu. Et donc, si parfaite qu'on suppose une nature, corporelle ou spirituelle, elle ne peut passer à l'action sans être mue par Dieu. Laquelle motion, cependant, dépend d'une disposition de la providence divine, non d'une nécessité de nature comme la motion du corps céleste.

Bien plus, ce n'est pas seulement toute motion qui vient de Dieu comme du premier moteur, mais toute perfection formelle relève de lui comme de l'Acte premier. Ainsi donc, l'action de l'intelligence et de tout être créé dépend de Dieu à deux points de vue : d'abord parce que toute créature tient de lui la forme par laquelle elle agit; ensuite parce qu'elle est mue par lui à agir.

Or toute forme, imprimée par Dieu aux choses créées, n'a d'efficacité que par rapport à une activité déterminée qui lui est propre, et au-delà de laquelle elle ne peut agir que si une autre forme lui est surajoutée ; ainsi l'eau ne peut chauffer que si elle a été elle-même chauffée par le feu. De même, l'intelligence humaine possède une forme, à savoir la lumière intelligible, qui de soi est suffisante à lui faire connaître certains objets intelligibles ; ce sont ceux que nous pouvons connaître à partir des choses sensibles. Mais il est d'autres objets intelligibles plus élevés, que l'intelligence ne peut connaître si elle n'est perfectionnée par une lumière plus puissante, comme la lumière de foi ou de prophétie. Cette lumière, on l'appelle lumière de grâce, parce qu'elle est surajoutée à la nature.

Ainsi donc il faut dire que, pour la connaissance de n'importe quelle vérité, l'homme a besoin du secours divin, en ce sens que son intelligence doit être mue à son acte par Dieu. Mais il n'a pas besoin dans tous les cas, pour connaître la vérité, d'une nouvelle illumination surajoutée à l'illumination naturelle ; c'est seulement dans les cas qui dépassent la connaissance naturelle, que ce besoin existe. Pourtant quelquefois, par sa grâce, Dieu instruit miraculeusement certains hommes sur des choses que la raison naturelle peut connaître, de même que parfois Dieu produit miraculeusement certains effets que la nature peut réaliser.

Solutions : 1. Toute vérité, quel que soit celui qui l'exprime, vient de l'Esprit Saint comme source de la lumière naturelle et comme exerçant sur l'esprit de l'homme une motion pour saisir et dire le vrai. Non comme habitant en lui par la grâce sanctifiante ou comme le gratifiant de quelque don habituel surajouté à la nature : cela ne se rencontre que pour certaines vérités à connaître et à dire, spécialement dans ce qui a rapport à la foi ; c'est précisément de cela que parlait l'Apôtre.

2. Le soleil corporel illumine au-dehors, mais le soleil intelligible qu'est Dieu illumine au-dedans. De là vient que la lumière naturelle innée dans l'âme est elle-même une illumination de Dieu par laquelle il nous éclaire pour connaître les objets qui appartiennent à la connaissance naturelle. Pour cela, aucune autre illumination n'est requise, mais seulement pour les objets qui dépassent la connaissance naturelle.

3. Nous avons toujours besoin du secours divin pour penser quoi que ce soit, car Dieu meut l'intelligence à agir, et la pensée, c'est précisément l'intelligence en acte, comme le montre S. Augustin.

Article 2 : L'homme peut-il sans la grâce de Dieu, vouloir et faire quelque chose de bien ?

Objections : 1. Ce dont l'homme est maître se trouve évidemment en son pouvoir. Mais il est maître de ses actes, et surtout de son vouloir. Il peut donc, par lui-même et sans le secours de la grâce, vouloir et faire le bien.

2. Tout être a pouvoir sur ce qui est conforme à sa nature plus que sur ce qui ne lui est pas naturel. Mais le péché, au dire du Damascène est contre nature, tandis que l'œuvre vertueuse correspond à la nature de l'homme, ainsi que nous l'avons dit. Donc, puisque l'homme, par lui-même, peut pécher, à plus forte raison peut-il, par lui-même, vouloir et faire le bien.

3. Le bien de l'intelligence, c'est le vrai, selon Aristote. Mais l'intelligence peut connaître le vrai par elle-même, car tout être a par lui-même le pouvoir d'accomplir son opération naturelle. Donc, à plus forte raison, l'homme pourra, par lui-même, faire et vouloir le bien.

En sens contraire, d'après l'Apôtre (Rm 9,16): « Il ne dépend pas de celui qui veut, de vouloir, ni de celui qui court, de courir; mais de Dieu qui fait miséricorde. » Et S. Augustin écrit : « Sans la grâce, que ce soit en pensée, en vouloir, en amour ou en action, les hommes ne font absolument aucun bien. »

Réponse : La nature de l'homme peut être considérée à un double point de vue ; soit dans son intégrité, telle qu'elle fut en notre premier père avant le péché, soit dans sa corruption, telle qu'elle se trouve en nous après le péché d'Adam. Dans ces deux états, la nature humaine a besoin pour faire ou vouloir un bien quelconque, du secours divin pour être mise en mouvement, Dieu étant le premier moteur, comme nous l'avons dit. Mais, dans l'état de nature intègre, pour ce qui est de la forme dont procède l'opération, elle suffisait à rendre l'homme capable, par ses seules forces naturelles, de vouloir et de faire le bien proportionné à sa nature, auquel est ordonnée la vertu acquise ; mais non le bien qui dépasse la nature, auquel est ordonnée la vertu infuse. Au contraire, dans l'état de nature corrompue, l'homme est impuissant, même en ce qui regarde sa nature, et il ne peut, par ses seules forces naturelles, accomplir tout le bien qui lui est proportionné. Néanmoins, parce que le péché ne corrompt pas entièrement la nature humaine et ne lui enlève pas tout son bien, il reste que l'homme, dans cet état, peut, par sa vertu naturelle, réaliser quelque bien particulier comme bâtir des maisons, planter des vignes, etc. Mais il ne peut accomplir tout le bien qui lui est connaturel, sans y manquer en rien. Ainsi un malade peut bien faire quelques mouvements, mais il ne peut, sans le secours de la médecine, se mouvoir comme un homme en parfaite santé.

Ainsi donc, dans l'état de nature intègre, l'homme a besoin d'une vertu surajoutée à la vertu naturelle uniquement pour accomplir et vouloir le bien surnaturel. Mais, dans l'état de nature corrompue, il en a besoin à un double titre : d'abord pour être guéri; ensuite pour accomplir le bien surnaturel, lequel est le bien méritoire. En outre, dans l'un comme dans l'autre état, l'homme a besoin du secours divin pour être mû à bien agir.

Solutions : 1. L'homme est maître de ses actes; il peut vouloir et ne pas vouloir du fait de la délibération rationnelle, laquelle est susceptible de se porter dans un sens ou dans un autre. Mais s'il décide en toute maîtrise de délibérer ou de ne pas délibérer, ce ne peut être que par une délibération antécédente. Et comme on ne peut, de délibération en délibération, remonter à l'infini, il faut bien en venir finalement à un principe extérieur qui meut le libre arbitre de l'homme ; ce principe ; supérieur à l'esprit humain, c'est Dieu, comme le prouve Aristote. C'est pourquoi l'esprit d'un homme sain n'a pas une telle maîtrise sur son acte qu'il n'ait besoin d'être mû par Dieu. A plus forte raison en est-il ainsi du libre arbitre de l'homme devenu infirme après le péché, car il est empêché d'accomplir le bien du fait de la corruption de la nature.

2. Pécher n'est pas autre chose que manquer au bien qui convient à la nature de chacun. Or, de même que la créature n'existe que par un autre et que, considérée en elle-même, elle est néant, de même a-t-elle besoin d'être conservée par un autre dans le bien qui convient à sa nature. Par elle-même en effet elle peut se dérober au bien, tout comme elle peut retourner au néant si elle n'est conservée par Dieu.

3. Même le vrai, l'homme ne peut le connaître sans le secours divin, nous l'avons dit plus haut. Pourtant, la nature humaine est davantage corrompue par le péché sous le rapport de l'appétit du bien que sous le rapport de la connaissance du vrai.

Article 3 : L'homme peut-il sans la grâce, aimer Dieu par-dessus toutes choses ?

Objections : 1. Il ne semble pas. Aimer Dieu par-dessus toutes choses, c'est en effet l'acte propre et principal de la charité. Or l'homme, par lui-même, ne peut posséder la charité, car l'épître aux Romains (5,5) écrit : « La charité de Dieu a été diffusée dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous a été donné. » L'homme ne peut donc par ses seules forces naturelles aimer Dieu par-dessus tout.

2. Aucune nature ne peut se surpasser elle-même. Or, aimer quelque chose plus que soi, c'est se porter vers quelque chose qui est au-dessus de soi. Aucune nature créée ne peut donc, sans le secours de la grâce, aimer Dieu plus qu'elle-même.

3. On doit à Dieu, souverain Bien, un amour suprême qui consiste à l'aimer plus que tout. Mais l'homme ne peut, sans la grâce, donner à Dieu cet amour suprême qui lui est dû : autrement la grâce n'aurait plus de raison d'être. Donc l'homme ne peut sans la grâce, avec ses seules forces naturelles aimer Dieu plus que tout.

En sens contraire, selon l'opinion de certains, le premier homme fut créé avec les seuls dons naturels. Or, dans cet état, il est évident que l'homme aurait aimé Dieu de quelque façon. Mais il ne pouvait l'aimer d'un amour moindre, ou simplement égal à l'amour qu'il se portait à lui-même, car, dans ce cas, il aurait commis un péché. Il fallait donc qu'il aimât Dieu plus que lui-même. Et donc il pouvait, par ses seules forces naturelles, aimer Dieu plus que lui-même et par-dessus tout.

Réponse : Nous l'avons dit dans la première Partie quand nous avons rapporté les diverses opinions sur l'amour naturel des anges : l'homme, dans l'état de nature intègre, pouvait accomplir le bien qui lui est connaturel sans le complément d'un don gratuit, quoi que non sans le secours de la motion divine. Or, aimer Dieu par-dessus tout est connaturel à l'homme, et aussi bien à toute créature, non seulement rationnelle mais irrationnelle, et même inanimée, selon le mode d'aimer qui convient à chaque créature. La raison en est qu'il est naturel à chaque être de désirer et d'aimer quelque chose conformément à son aptitude innée; Aristote écrit que « toute chose agit selon sa disposition naturelle ».

Or, il est manifeste que le bien de la partie est pour le bien du tout. D'où il suit que chaque être particulier aime, d'un appétit ou amour naturel, son bien propre en vue du bien commun de tout l'univers, qui est Dieu. Et c'est pourquoi Denys peut écrire : « Dieu fait converger toutes choses vers l'amour de lui-même. » Dès lors l'homme, dans l'état de nature intègre, référerait l'amour de soi à l'amour de Dieu comme à sa fin, et il en était de même de son amour pour toutes les autres choses. Ainsi aimait-il Dieu plus que lui-même et par-dessus tout.

Mais, dans l'état de nature corrompue, l'homme en est incapable, car l'appétit de sa volonté rationnelle, en raison de la corruption de la nature, poursuit son bien privé, s'il n'est guéance de Dieu.

Il faut donc conclure que l'homme, dans l'état de nature intègre, n'avait pas besoin, pour aimer Dieu naturellement par-dessus tout, du don d'une grâce surajoutée aux dons naturels, bien qu'il lui fallût à cet effet le secours de Dieu, premier moteur. Mais, dans l'état de nature corrompue, l'homme a besoin du secours de la grâce qui vient guérir la nature.

Solutions : 1. La charité aime Dieu par-dessus tout d'une façon plus éminente que la nature. La nature en effet aime Dieu plus que tout le reste en tant qu'il est principe et fin du bien naturel ; la charité aime Dieu en tant qu'il est l'objet de la béatitude, et que l'homme se trouve établi de

quelque façon en société spirituelle avec Dieu. En outre la charité est supérieure à la dilection naturelle de Dieu, en ce qu'elle comporte une certaine promptitude et délectation, comme il arrive pour tout habitus vertueux, si on le compare à l'acte bon issu de la simple raison naturelle dépourvue d'habitus.

2. Quand on dit qu'aucune nature ne peut se dépasser elle-même, cela ne signifie pas qu'elle ne puisse se porter vers un objet qui lui est supérieur ; il est manifeste en effet que notre intelligence peut atteindre, par sa connaissance naturelle, certaines choses qui sont au-dessus d'elle, comme c'est évident pour la connaissance naturelle de Dieu. Mais cela signifie que notre nature ne peut produire un acte qui dépasse les limites de sa puissance ; or tel n'est pas l'acte qui consiste à aimer Dieu par-dessus tout, puisque cet acte, nous venons de le dire, est naturel à toute créature.

3. L'amour est dit suprême non seulement en fonction de la suprématie de l'objet aimé, mais aussi en fonction de la raison et de la manière de l'aimer. Sous cet aspect le suprême degré de l'amour est celui dont Dieu est aimé comme celui qui est lui-même notre béatitude<sup>7</sup>. Nous l'avons montré.

Article 4 : L'homme peut-il sans la grâce, observer les préceptes de la loi ?

Objections : 1. S. Paul écrit aux Romains (2,14): « Les païens qui n'ont pas de loi accomplissent naturellement les prescriptions de la loi. » Or ce que l'homme accomplit naturellement, il peut le faire par lui-même et sans la grâce. Tel est donc le cas pour les préceptes de la loi.

2. S. Jérôme écrit : « Ils sont dignes de malédiction, ceux qui prétendent que Dieu a prescrit des choses impossibles à l'homme. » Mais est impossible à l'homme ce qu'il ne peut accomplir par lui-même. Donc l'homme peut, par lui-même, accomplir tous les préceptes de la loi.

3. Le plus grand de tous les préceptes de la loi, comme on le voit en S. Matthieu, est celui-ci : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur. » Mais, on l'a prouvé plus haut, l'homme, par ses seules forces naturelles, peut accomplir ce précepte en aimant Dieu par-dessus tout. Il peut donc aussi, sans la grâce, observer tous les préceptes de la loi.

En sens contraire, S. Augustin enseigne qu'il appartient à l'hérésie pélagienne « de croire que l'homme puisse, sans la grâce, observer tous les commandements divins ».

Réponse : On peut accomplir les préceptes de la loi d'une double manière. D'abord en ce qui regarde la substance même de l'œuvre : par exemple s'il s'agit pour l'homme d'accomplir des œuvres de justice, de force ou de toute autre vertu. Sous ce rapport, l'homme, dans l'état de nature intègre, peut accomplir tous les préceptes de la loi. S'il n'en était pas ainsi, il n'aurait pas pu ne pas pécher, étant donné que le péché n'est autre chose que la transgression des préceptes divins. Mais, dans l'état de nature corrompue, l'homme ne peut observer tous les préceptes divins sans la grâce qui vient guérir la nature.

Au second point de vue, on peut observer les préceptes de la loi non seulement en ce qui regarde la substance même de l'œuvre, mais aussi quant à la manière de les accomplir, c'est-à-dire par charité. Sous ce rapport, que ce soit dans l'état de nature intègre ou de nature corrompue, l'homme est incapable, sans la grâce, d'observer les préceptes de la loi. Aussi S. Augustin, après avoir affirmé que « sans la grâce, les hommes ne font absolument aucun bien », ajoute-t-il : « Non seulement quand il s'agit pour eux, sous la lumière de la grâce, de savoir ce qu'il y a à faire, mais aussi quand il s'agit, avec son aide, d'accomplir avec amour le précepte qu'ils connaissent. »

Ajoutons que, dans les deux cas, l'homme a toujours besoin du secours de Dieu qui le meut à accomplir les préceptes, nous l'avons déjà dit.

Solutions : 1. « Que l'on ne s'émeuve pas, écrit S. Augustin de voir l'Apôtre affirmer que les païens observent naturellement les préceptes de la loi : c'est l'Esprit de grâce en effet qui instaure en nous l'image de Dieu selon laquelle notre nature a été créée. »

2. Ce que nous ne pouvons faire qu'avec le secours divin ne nous est pas tout à fait impossible, car, dit le Philosophe : « Ce que nous pouvons par nos amis, nous le pouvons de quelque façon par nous-mêmes. » C'est pourquoi S. Jérôme, au passage cité plus haut, reconnaît que « la liberté de notre vouloir n'empêche pas que nous avons toujours besoin du secours de Dieu ».

3. Le précepte de l'amour de Dieu, l'homme ne peut pas l'accomplir par ses seules forces naturelles de la manière dont il est accompli par la charité, comme il ressort de ce qui précède.

Article 5 : Sans la grâce, l'homme peut-il mériter la vie éternelle ?

Objections : 1. Le Seigneur dit en S. Matthieu (19,17) : « Si tu veux entrer dans la vie, observe les commandements. » Il semble donc que l'entrée dans la vie éternelle dépend de la volonté de l'homme. Or ce qui dépend de notre volonté, nous pouvons l'accomplir par nous-mêmes. Dès lors il apparaît que l'homme peut, par lui-même, mériter la vie éternelle.

2. La vie éternelle est la récompense donnée par Dieu aux hommes, d'après cette parole en S. Matthieu (5, 12) : « Votre récompense est grande dans les cieux. » Mais Dieu accorde cette récompense à l'homme en proportion de ses œuvres, selon cette parole du Psaume (62,13) : « Tu rendras à chacun selon ses œuvres. » L'homme étant maître de ses actes, il semble donc qu'il a été mis en son pouvoir de parvenir à la vie éternelle.

3. La vie éternelle est la fin ultime de toute vie humaine. Or, dans la nature, toute chose peut, par ses propres forces, atteindre sa fin. A plus forte raison l'homme, qui est d'une nature supérieure, peut-il de lui-même, sans aucune grâce, parvenir à la vie éternelle.

En sens contraire, l'Apôtre écrit aux Romains (6,23) : « La grâce de Dieu, c'est la vie éternelle. » Et s'il parle ainsi, c'est, dit la Glose, « pour nous faire comprendre que Dieu nous conduit à la vie éternelle par sa miséricorde ».

Réponse : Les actes qui conduisent à la fin doivent lui être proportionnés. Or un acte n'excède jamais le pouvoir auquel est proportionné le principe dont il procède. C'est pourquoi nous voyons dans la nature qu'aucune cause ne peut par son opération produire un effet qui dépasse son pouvoir réalisateur, ne pouvant produire par son opération qu'un effet proportionné à son efficacité. Or, la vie éternelle est une fin qui dépasse la capacité de la nature humaine, nous l'avons montré. C'est pourquoi l'homme ne peut, par ses seules forces naturelles, produire des œuvres méritoires qui soient proportionnées à la vie éternelle ; il lui faut nécessairement pour cela une efficacité supérieure, qui est celle de la grâce. L'homme ne peut donc, sans la grâce, mériter la vie éternelle. Ce qu'il peut faire, ce sont des œuvres qui lui permettront d'atteindre quelque bien qui lui soit connaturel: ainsi il peut « cultiver son champ, boire, manger, avoir un ami » etc., dit S. Augustin dans sa troisième réponse contre les pélagiens.

Solutions : 1. L'homme, par sa volonté, fait des œuvres méritoires de la vie éternelle. Mais, comme le dit encore S. Augustin, il faut, pour cela, que sa volonté soit préparée par la grâce de Dieu .

2. A propos du texte de S. Paul (Rm 6,23) « La grâce de Dieu, c'est la vie éternelle », nous lisons dans la Glose : « Certes, la vie éternelle est accordée aux bonnes œuvres, mais ces œuvres elles-mêmes relèvent de la grâce de Dieu. » Nous l'avons dit nous-mêmes plus haut a : pour observer les préceptes de la loi selon le mode requis qui rend méritoire leur observation, il faut la grâce.

3. La troisième objection fait état de la fin qui est connaturelle à l'homme. Mais la nature humaine, du fait qu'elle est plus noble que les autres, peut être conduite à une fin encore plus haute, du moins avec le secours de la grâce, fin que les natures inférieures ne peuvent d'aucune

façon atteindre. Ainsi, comme le remarque Aristote, l'homme qui peut guérir grâce à certains remèdes, est en meilleure disposition, pour ce qui est de la santé, que celui qui est rebelle à toute médication.

Article 6 : L'homme peut-il sans la grâce, se préparer à la grâce ?

Objections : 1. Rien d'impossible n'est prescrit à l'homme, on l'a dit plus haut. Mais nous lisons dans Zacharie (1,3) : « Revenez à moi et je reviendrai à vous. » Or revenir vers Dieu, ce n'est pas autre chose que se préparer à la grâce. C'est donc que, de lui-même, l'homme peut se préparer à la grâce.

2. L'homme se prépare à la grâce en faisant ce qui est en son pouvoir, car à celui qui agit ainsi, Dieu ne refuse pas sa grâce, selon cette parole en S. Luc (11,13) : « Dieu donne le bon esprit à ceux qui l'en prient. » Il est donc en notre pouvoir, semble-t-il, de nous préparer à la grâce.

3. Si l'homme a besoin d'une grâce pour se préparer à la grâce, il lui faudra une autre grâce pour se préparer à la première, et ainsi à l'infini, ce qui est inadmissible. Il faut donc en rester au point de départ et admettre que l'homme peut, sans la grâce, se préparer à la grâce.

4. On lit dans les Proverbes (16,1) : « C'est à l'homme de préparer son âme », ce qui suppose qu'il peut le faire par lui-même. Il peut donc se préparer à la grâce.

En sens contraire, le Seigneur dit en S. Jean (6,44) : « Personne ne peut venir à moi si le Père qui m'a envoyé ne l'attire. » Mais si l'homme pouvait se préparer lui-même à la grâce, il n'aurait pas besoin d'y être attiré par un autre. C'est donc qu'il ne peut le faire sans le secours de la grâce.

Réponse : Il y a une double préparation de la volonté au bien. L'une la dispose à bien agir, et à jouir de Dieu. Une telle préparation de la volonté ne peut se faire sans le don habituel de la grâce qui est au principe de l'œuvre méritoire, nous l'avons dit à l'article précédent. — L'autre préparation s'entend de cette disposition de la volonté humaine qui la rend apte à obtenir le don de la grâce habituelle. Pour se préparer à la réception de ce don, on ne peut présupposer un autre don habituel dans l'âme, car on remonterait ainsi à l'infini. Mais il faut présupposer un secours gratuit de Dieu qui meuve l'âme antérieurement ou lui inspire le propos du bien à faire. Ce sont là en effet les deux modes selon lesquels nous avons besoin du secours divin, nous l'avons déjà dit.

Que nous ayons besoin, pour cette préparation à la grâce du secours de la motion divine, c'est évident. Étant donné en effet que tout agent agit pour une fin, il s'ensuit nécessairement que toute cause oriente ses effets vers sa propre fin. Et comme, d'autre part, à l'ordre des agents ou moteurs répond l'ordre des fins, il faut, de la même nécessité, que l'homme soit dirigé vers la fin ultime par la motion du premier moteur, tandis qu'au regard des fins prochaines il sera mû par les agents inférieurs. Ainsi, c'est sous la motion du général en chef que le soldat se porte vers la victoire, tandis qu'il suit le fanion de sa compagnie sous la motion du capitaine. Ainsi donc, Dieu étant la cause motrice absolument première, c'est sous sa motion que toutes choses se portent vers lui sous la raison générale de bien, selon laquelle chaque être tend à s'assimiler à Dieu à sa manière propre. Et en ce sens Denys écrit — que « Dieu ordonne à lui-même toutes choses ». Mais les hommes justes, c'est comme à la fin spéciale qu'ils se donnent, comme au bien propre qu'ils entendent saisir, qu'il les ordonne à lui-même ; selon cette parole du Psaume (73,28) : « Il m'est bon d'adhérer à Dieu. » C'est pourquoi, que l'homme se porte vers Dieu, cela ne peut être sans que Dieu le meuve à se porter vers lui. Et cela n'est pas autre chose que se préparer à la grâce en se tournant en quelque sorte vers Dieu. Ainsi celui dont le regard est détourné du soleil se prépare à recevoir sa lumière en dirigeant ses regards vers lui. Il est donc évident que l'homme ne peut se préparer à recevoir la lumière de la grâce sans un secours gratuit de Dieu exerçant sur lui sa motion intérieure.

Solutions : 1. Certes, la conversion de l'homme à Dieu se fait par le libre arbitre, et en ce sens il est prescrit à l'homme de se tourner vers Dieu. Mais le libre arbitre ne peut se tourner vers Dieu si Dieu ne le tourne vers lui, selon ce texte de Jérémie (31,18) : « Fais-moi revenir et je reviendrai, car tu es le Seigneur, mon Dieu »; et dans les Lamentations (5, 21) : « Fais-nous revenir à toi, Seigneur, et nous reviendrons. »

2. L'homme ne peut rien faire s'il n'est mû par Dieu, selon S. Jean (15,5) : « Sans moi vous ne pouvez rien faire. » C'est pourquoi, lorsqu'on dit que l'homme fait ce qui est en son pouvoir, on veut dire : en tant qu'il est mû par Dieu.

3. Cette objection ne porte que sur la grâce habituelle qui en effet requiert une préparation, car toute forme exige un sujet disposé à la recevoir. Mais s'il s'agit pour l'homme de recevoir une motion divine, il n'est pas besoin pour cela d'une autre motion, Dieu étant premier moteur. Donc il n'est pas nécessaire de rétrograder à l'infini.

4. Il appartient en effet à l'homme de préparer son âme, parce qu'il le fait par son libre arbitre. Mais il ne peut le faire sans l'aide de Dieu qui le meut et l'attire à lui, comme nous venons de le dire.

Article 7 : L'homme peut-il sans la grâce, se relever du péché ?

Objections : 1. Ce qui est prérequis à la grâce se fait sans elle. Mais le relèvement du péché est prérequis à l'illumination de la grâce, selon cette parole de l'Apôtre (Ep 5,14) : « Lève-toi d'entre les morts, et le Christ t'illuminera. » L'homme peut donc, sans la grâce, se relever du péché.

2. Le péché, on l'a dit, est opposé à la vertu comme la maladie à la santé. Mais l'homme malade peut, par la vertu de sa nature, recouvrer la santé sans le secours extérieur de la médecine, car il demeure en lui un principe vital d'où procède l'action de la nature. Il semble donc que, semblablement, l'homme puisse se guérir lui-même en passant de l'état de péché à l'état de justice, sans le secours d'une grâce extérieure.

3. Toute chose peut faire retour à l'activité qui lui est naturelle; ainsi l'eau chauffée revient d'elle-même à sa fraîcheur naturelle; la pierre que l'on jette en l'air reprend d'elle-même son mouvement naturel qui est de tomber. Or le péché, comme le montre S. Jean Damascène est un acte qui va contre la nature. Il semble donc que l'homme puisse par lui-même faire retour de l'état de péché à l'état de justice.

En sens contraire, l'Apôtre écrit aux Galates (2,21) : « Si la justice vient de la loi, c'est donc que le Christ est mort pour rien », c'est-à-dire sans motif. Pour la même raison, si l'homme possède une nature qui puisse le justifier, il s'ensuit que la mort du Christ est vaine et sans objet, ce qui est inadmissible. Donc l'homme ne peut par lui-même être justifié, c'est-à-dire passer de l'état de péché à l'état de justice.

Réponse : D'aucune manière l'homme ne peut se relever du péché par lui-même et sans le secours de la grâce. Car si l'acte du péché passe, la culpabilité demeure; se relever du péché n'est pas la même chose que cesser de pécher. Se relever du péché, c'est, pour l'homme, restaurer en lui ce qu'il a perdu en péchant. Or l'homme, par le péché, encourt un triple dommage, nous l'avons montré ; une souillure, la corruption de sa bonté naturelle, et une dette de peine. Il contracte une souillure, car la laideur du péché le prive de la beauté de la grâce. Sa bonté naturelle est corrompue car, sa volonté n'étant plus soumise à Dieu, il en résulte que la nature toute entière de l'homme pécheur est privée de son ordre. Enfin, la dette de peine fait qu'en péchant mortellement il mérite la damnation éternelle.

Or il est manifeste que chacun de ces trois dommages ne peut être réparé que par Dieu. La beauté de la grâce provient du resplendissement de la divine lumière; une telle beauté ne peut être

restaurée que par une nouvelle illumination de Dieu, d'où la nécessité d'un don habituel qui est la lumière de grâce. De même, l'ordre de la nature, qui suppose la soumission de la volonté humaine à Dieu, ne peut être rétabli que si Dieu attire à lui la volonté de l'homme. Enfin la dette de peine éternelle ne peut être remise que par Dieu, contre qui l'offense a été commise et qui est le juge des hommes. Pour que l'homme se relève du péché, le secours de la grâce est donc requis, à la fois sous forme de don habituel et sous forme de motion divine intérieure.

Solutions : 1. Adressée à l'homme, pareille injonction concerne l'acte de son libre arbitre, acte nécessairement impliqué dans le relèvement du péché. Aussi quand il est dit : « Lève-toi, et le Christ t'illuminera », cela ne signifie pas que le relèvement du péché précède en sa totalité l'illumination de la grâce, mais que l'homme reçoit la lumière de la grâce justificante quand, par son libre arbitre mû par Dieu, il fait l'effort nécessaire pour sortir du péché.

2. La raison naturelle n'est pas le principe suffisant de cette santé que l'homme tient de la grâce justificante. Ce principe, c'est la grâce elle-même, et il est enlevé par le péché. L'homme ne peut donc se guérir lui-même, mais il a besoin que la lumière de la grâce lui soit infusée à nouveau : de même que, pour ressusciter un corps mort, il faut lui rendre son âme.

3. Quand une nature est intègre, elle peut se rétablir elle-même en ce qui lui est conforme et proportionné ; mais, en ce qui dépasse sa nature, elle ne le peut sans un secours extérieur. Or, quand la nature humaine déchoit en commettant le péché, elle perd son intégrité et se trouve corrompue, nous venons de le dire; c'est pourquoi elle ne peut se rétablir elle-même, pas même en ce qui regarde son bien connaturel, et encore moins pour ce qui est du bien de la justice surnaturelle.

Article 8 : L'homme peut-il sans la grâce, éviter le péché ?

Objections : 1. Selon S. Augustin, « on ne pèche pas lorsque l'on fait ce qu'on ne peut éviter ». Donc si l'homme en état de péché mortel ne peut éviter le péché, il s'ensuit que, tout en péchant, il ne pèche pas, ce qui est absurde.

2. On corrige quelqu'un afin qu'il ne tombe pas dans le péché. Donc, si l'homme en état de péché mortel ne peut pas ne pas pécher, on le corrige en vain, ce qui est absurde.

3. On lit dans l'Écclésiastique (15,17) « Devant l'homme sont la vie et la mort, le bien et le mal : ce qu'il aura choisi lui sera donné. » Mais celui qui pèche ne cesse pas d'être homme. Il a donc encore le pouvoir de choisir entre le bien et le mal, ce qui suppose qu'il peut, sans la grâce, éviter le péché.

En sens contraire, S. Augustin écrit : « Si quelqu'un nie qu'il soit nécessaire de prier pour ne pas entrer en tentation (et on le nie si l'on soutient que, pour ne pas pécher, le secours de la grâce divine n'est pas nécessaire, mais qu'il suffit, ayant pris connaissance de la loi, de la seule volonté humaine), que toutes les oreilles s'éloignent, et que toutes les bouches portent contre lui l'anathème. »

Réponse : Nous pouvons parler de l'homme à un double point de vue : selon qu'il se trouve dans l'état de nature intègre, ou de nature corrompue. Dans l'état de nature intègre, même sans la grâce habituelle, l'homme pouvait ne pas pécher, ni mortellement ni véniellement : car pécher n'est pas autre chose que s'écarter de ce qui est conforme à la nature, et cela, dans l'état d'intégrité, l'homme pouvait l'éviter. Il avait besoin cependant du secours de Dieu le conservant dans le bien, sans quoi la nature elle-même tomberait dans le néant.

Mais, dans l'état de nature corrompue, l'homme, pour s'abstenir entièrement du péché, a besoin que la grâce habituelle vienne guérir la nature. Dans la vie présente cependant, cette guérison se fait d'abord dans la partie spirituelle de l'âme, tandis que l'appétit charnel n'est pas encore totalement réparé ; d'où ce passage de l'épître aux Romains (7,25) où l'Apôtre parle au nom de



l'homme restauré dans la grâce : « Dans mon esprit je sers la loi de Dieu ; dans ma chair, je suis asservi à la loi du péché. » Certes, dans cet état, l'homme peut éviter le péché mortel qui ' nous l'avons vu, relève de la raison, mais il ne peut éviter tout péché véniel, à cause de la corruption de l'appétit inférieur et sensible.

La raison en effet peut bien réprimer chacun des mouvements sensibles, pris en particulier, — et c'est ce qui donne à chacun de ces mouvements le caractère de péché et d'acte volontaire, — mais elle ne peut les réprimer tous ; car, tandis qu'elle s'efforce de résister à l'un d'eux, il peut arriver qu'un autre surgisse, auquel elle n'a pas toujours le loisir de prêter attention, nous l'avons dit précédemment.

De même, avant que la raison humaine, de qui relève le péché mortel, soit réparée par la grâce sanctifiante, elle peut éviter chaque péché mortel pris en particulier, et pendant un certain temps, car elle n'est pas nécessairement toujours en train de pécher. Mais qu'elle demeure longtemps sans péché mortel, cela n'est pas possible. Aussi S. Grégoire écrit-il que « le péché qui n'est pas bientôt effacé par la pénitence, entraîne par son propre poids vers un autre péché ». La raison en est que, si l'appétit inférieur doit être soumis à la raison, de même la raison doit se soumettre à Dieu et établir en lui la fin de son vouloir. Tandis en effet que les mouvements de l'appétit inférieur doivent être réglés par le jugement de la raison, ainsi faut-il que tous les actes humains soient réglés par la fin. Or, quand l'appétit inférieur n'est pas totalement soumis à la raison, il se produit inévitablement des mouvements désordonnés dans l'appétit sensible ; il en sera de même pour la raison de l'homme si elle n'est pas soumise à Dieu ; et de nombreux désordres se produiront dans les actes rationnels eux-mêmes. Si l'homme en effet n'a pas son cœur affermi en Dieu au point de ne vouloir aucunement être séparé de lui par l'obtention d'un bien ou la fuite d'un mal, bien des choses vont se présenter que l'homme cherchera à acquérir ou à éviter, et pour lesquelles il n'hésitera pas à se séparer de Dieu en méprisant ses préceptes : c'est ainsi qu'il pèche mortellement. Cela se produit surtout dans les rencontres soudaines où l'homme agit en fonction d'une fin préconçue et d'un habitus préexistant, remarque Aristote. Sans doute, sous l'influence d'une réflexion préalable, l'homme peut agir en dehors de l'ordre de la fin préconçue et en dehors de son inclination habituelle. Mais parce qu'une telle réflexion n'est pas toujours possible pour l'homme, il ne peut demeurer longtemps sans agir conformément au désordre de sa volonté détournée de Dieu, à moins que celle-ci ne soit promptement remise dans l'ordre par la grâce.

Solutions : 1. L'homme peut éviter chaque péché pris en particulier ; il ne peut cependant pas les éviter tous si ce n'est par la grâce, nous venons de le dire. Et parce que c'est sa faute s'il ne se prépare pas à recevoir la grâce, il s'ensuit que le fait pour lui de ne pouvoir éviter le péché sans la grâce ne l'excuse pas du péché qu'il commet.

2. La correction est utile, car, dit S. Augustin, « de la douleur de la correction naît la volonté de régénération ; à condition cependant qu'il s'agisse d'un fils de la promesse, chez qui, au fracas de la correction extérieure qui retentit et qui frappe, se joint aussi l'inspiration secrète de Dieu suscitant antérieurement le vouloir ». La correction est donc nécessaire, car, pour s'abstenir du péché, il faut que l'homme le veuille ; mais elle serait insuffisante sans le secours de Dieu. C'est pourquoi nous lisons dans l'Ecclésiaste (7,13) : « Considère l'œuvre de Dieu: nul ne peut corriger celui que Dieu a dédaigné » .

3. Comme le remarque S. Augustin, cette parole de l'Ecclésiastique s'entend de l'homme dans l'état de nature intègre, alors qu'il n'était pas encore esclave du péché, et qu'il pouvait pécher ou ne pas pécher. Maintenant encore, tout ce que l'homme veut lui est donné; mais qu'il veuille le bien, cela lui vient du secours de la grâce.

Article 9 : Une fois qu'il a obtenu la grâce l'homme peut-il par lui-même faire le bien et éviter le péché sans le secours d'une autre grâce ?

Objections : 1. Un don est inutile ou imparfait s'il n'atteint pas le but pour lequel il est accordé. Or la grâce nous est donnée précisément pour que nous puissions faire le bien et éviter le péché. Si elle n'y parvient pas, c'est donc qu'elle est donnée en vain ou qu'elle est imparfaite.

2. Par la grâce, le Saint-Esprit habite en nous, selon cette parole de l'Apôtre (1 Co 3,16) : « Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu et que l'Esprit de Dieu habite en vous ? » Mais l'Esprit Saint qui est tout-puissant, est bien capable à lui seul de nous porter à bien agir et de nous garder du péché. L'homme, en état de grâce, peut donc, sans un autre secours de grâce, faire le bien et éviter le mal.

3. Si l'homme qui a obtenu la grâce a besoin d'un autre secours de grâce pour bien vivre et s'abstenir du péché, on ne voit pas pourquoi cet autre secours, une fois obtenu, n'en réclamerait pas encore un troisième, et ainsi de suite à l'infini; ce qui est inadmissible. Donc celui qui est en grâce n'a besoin de rien autre pour bien agir et s'abstenir du péché.

En sens contraire, S. Augustin écrit: « De même qu'un œil corporel parfaitement sain ne peut voir sans le secours d'une vive lumière, de même l'homme, fût-il pleinement justifié, ne peut vivre bien s'il n'est aidé par l'éternelle lumière de la justice divine. » Or la justification s'opère par le moyen de la grâce, selon cette parole de l'épître aux Romains (3, 24) : « Ils sont justifiés par la faveur de sa grâce. » L'homme en état de grâce a donc besoin, pour bien vivre dans la rectitude, d'un autre secours de grâce.

Réponse : Comme nous l'avons dit plus haut, l'homme, pour vivre avec rectitude, a doublement besoin du secours de Dieu. Selon un premier mode, il lui faut un don habituel qui guérisse sa nature corrompue, et, l'ayant guérie, l'élève aussi jusqu'à lui faire accomplir des œuvres qui méritent la vie éternelle, car cela dépasse le pouvoir de sa nature. Selon un second mode, l'homme a besoin du secours de la grâce par laquelle Dieu le meut à agir.

Pour ce qui est du premier mode de secours, l'homme déjà en état de grâce n'a pas besoin d'une nouvelle grâce habituelle infuse. Mais, sous le second mode, il lui faut un secours de grâce par lequel Dieu le meut à bien agir. Et cela, pour deux raisons. D'abord pour une raison générale, en ce sens, nous l'avons dit. qu'aucune créature ne peut produire un acte quelconque sinon en vertu de la motion divine. Ensuite, pour une raison spéciale, à cause de la condition dans laquelle se trouve la nature humaine. Bien que la grâce en effet la guérisse dans sa partie spirituelle, il demeure en elle une corruption et une infection dans sa partie charnelle qui la rendent, comme dit S. Paul (Rm 7,25) « asservie à la loi du péché ». Il reste aussi une certaine obscurité d'ignorance dans l'intelligence en sorte que, remarque encore l'Apôtre (Rm 8,26: « Nous ne savons que demander pour prier comme il faut. » Car, selon la diversité des conjonctures, et parce que nous ne nous connaissons pas parfaitement nous-mêmes, nous ne pouvons pleinement savoir ce qui nous est utile. D'après le livre de la Sagesse (9,14) : « Les pensées des mortels sont hésitantes et nos prévisions incertaines. » Aussi est-il nécessaire que nous soyons dirigés et protégés par Dieu, qui connaît toutes choses et qui peut tout. Pour cette raison, même à ceux qui déjà sont régénérés et devenus fils de Dieu par la grâce, il convient encore de dire : « Ne nous induis pas en tentation ; — que ta volonté se fasse sur la terre comme au ciel... » et autres formules semblables de l'oraison dominicale.

Solutions : 1. La grâce habituelle ne nous est pas donnée pour rendre inutile un secours divin ultérieur ; toute créature a besoin en effet d'être conservée par Dieu dans le bien qu'elle a reçu de lui. C'est pourquoi si, après avoir reçu la grâce, l'homme a encore besoin du secours divin, on ne peut en conclure que cette grâce a été donnée en vain ou qu'elle est imparfaite. Même dans l'état

de gloire, quand la grâce sera parvenue à sa pleine perfection, l'homme aura encore besoin du secours divin. Ici-bas, il est vrai, la grâce est de quelque manière imparfaite en ce sens qu'elle ne guérit pas totalement l'homme, nous venons de le dire.

2. L'opération du Saint-Esprit, par laquelle il nous meut et nous protège, ne se limite pas au don habituel qu'il cause en nous. En plus de cet effet, il nous meut et nous protège de concert avec le Père et le Fils.

3. Cet argument conclut seulement que l'homme n'a pas besoin d'une autre grâce habituelle.

Article 10 : L'homme en état de grâce peut-il par lui-même persévérer dans le bien ?

Objections : 1. Il semble que l'homme en état de grâce n'ait pas besoin du secours de la grâce pour persévérer. En effet, le Philosophe montre que la persévérance, comme la continence, est quelque chose de moins parfait que la vertu. Or, du seul fait que l'homme est justifié par la grâce, il possède les vertus sans qu'il soit besoin d'un autre secours de grâce. A plus forte raison en est-il de même pour la persévérance.

2. Toutes les vertus sont infusées dans l'âme en même temps. Or la persévérance est considérée comme une vertu. Elle doit donc être donnée lorsque les autres vertus sont infusées en même temps que la grâce.

3. Selon l'Apôtre (Rm 5,15) le don du Christ a rendu à l'homme plus qu'il n'avait perdu par le péché d'Adam. Mais Adam avait reçu le pouvoir de persévérer. A plus forte raison ce pouvoir nous est-il restitué par la grâce du Christ. Ainsi l'homme n'a pas besoin de la grâce pour persévérer.

En sens contraire, S. Augustin écrit « Pourquoi la persévérance est-elle demandée à Dieu si elle n'est pas donnée par Dieu ? N'est-ce pas se moquer que de lui demander ce qu'on sait qu'il ne donne pas et qui est, pour cette raison, au pouvoir de l'homme ? » Or, la persévérance est demandée par ceux qui sont déjà sanctifiés par la grâce ; et, d'après S. Augustin s'appuyant sur S. Cyprien, c'est ce que nous voulons dire quand nous disons : « Que ton nom soit sanctifié. » L'homme en état de grâce a donc besoin que la persévérance lui soit accordée par Dieu.

Réponse : Le mot persévérance peut avoir une triple signification. Quelquefois il signifie en un homme l'habitus par lequel il est disposé intérieurement à résister avec fermeté aux tristesses envahissantes qui pourraient le détourner de la vertu; en ce sens, la persévérance est aux tristesses ce que la continence est aux convoitises et aux délectations mauvaises, dit Aristote. — En un autre sens, la persévérance désigne un habitus dont l'acte est le propos que forme un homme de persévérer jusqu'au bout dans le bien.

Prise dans l'un et l'autre sens, la persévérance est infusée dans l'âme avec la grâce, comme la continence et les autres vertus.

Mais la persévérance peut aussi signifier une certaine continuation dans le bien jusqu'à la fin de la vie. Sous ce rapport l'homme en état de grâce n'a certes pas besoin pour persévérer d'une autre grâce habituelle, mais il lui faut un secours divin qui le dirige et le protège contre les assauts de la tentation, comme l'article précédent l'a montré. C'est pourquoi, après avoir été justifié par la grâce, il est nécessaire que l'homme demande à Dieu le don de la persévérance, afin d'être préservé du mal jusqu'à la fin de sa vie. A beaucoup en effet la grâce est donnée, sans qu'il leur soit donné de persévérer dans la grâce.

Solutions : 1 et 2. La première objection procède de la persévérance prise au premier sens; la deuxième, de la persévérance prise au deuxième sens.

3. S. Augustin écrit : « L'homme, en son premier état, reçut le don de pouvoir persévérer, mais non de persévérer en fait. A présent, par la grâce du Christ, beaucoup reçoivent le don de la grâce qui leur permet de pouvoir persévérer, et il leur est accordé en outre de persévérer. » Ainsi le don

du Christ l'emporte sur la faute d'Adam. Pourtant, dans l'état d'innocence, l'homme pouvait plus facilement persévérer que nous ne le pouvons dans l'état présent, car il n'y avait en lui aucune rébellion de la chair contre l'esprit. Avec la grâce du Christ, la réparation de la nature, bien qu'elle soit commencée pour ce qui est de l'esprit, n'est pas encore achevée pour ce qui est de la chair. Cela n'aura lieu que dans la patrie, où l'homme non seulement pourra persévérer, mais en outre ne pourra plus pécher.

### QUESTION 110 : LA GRÂCE DE DIEU CONSIDÉRÉE DANS SON ESSENCE

1. La grâce est-elle une réalité dans l'âme ? — 2. Est-elle une qualité ? — 3. Diffère-t-elle de la vertu infuse ? — 4. Quel est le siège de la grâce ?

Article 1 : La grâce est-elle une réalité dans l'âme ?

Objections: 1. C'est dans le même sens que l'on dit de quelqu'un qu'il possède la grâce d'un homme ou la grâce de Dieu ; ainsi lisons-nous dans la Genèse (39,21) : « Le Seigneur fit trouver grâce à Joseph auprès du chef de la prison. » Or le fait qu'un homme trouve grâce devant un autre ne pose rien de réel en lui; c'est en celui qui donne sa faveur qu'il faut placer une certaine complaisance. Donc la grâce de Dieu ne pose rien de réel dans l'âme, mais signifie seulement l'agrément divin.

2. De même que l'âme vivifie le corps, ainsi Dieu vivifie l'âme, selon cette parole de Deutéronome (30,20) : « Il est lui-même ta vie. » Mais l'âme vivifie le corps sans intermédiaire. Ainsi en sera-t-il de Dieu par rapport à l'âme. La grâce ne pose donc rien de réel dans l'âme.

3. A propos de cette parole de l'épître aux Romains (1,7) : « A vous grâce et paix », nous lisons dans la Glose : « Grâce, cela veut dire rémission des péchés. » Or la rémission des péchés n'est pas une réalité dans l'âme, mais seulement en Dieu, du fait qu'il n'impute pas le péché, selon le Psaume (32, 2) : « Heureux l'homme auquel le Seigneur n'impute pas de péché. » La grâce n'est donc pas une réalité dans l'âme.

En sens contraire, la lumière est quelque chose de réel dans l'objet qu'elle éclaire. Or la grâce est une certaine lumière de l'âme, car, dit S. Augustin : « C'est à juste titre que la lumière de la vérité abandonne le prévaricateur de la loi et fait, de celui qu'elle abandonne, un aveugle. » La grâce est donc une réalité dans l'âme.

Réponse : Dans le langage courant, le mot grâce revêt une triple signification. Il désigne en premier lieu la dilection que l'on a pour quelqu'un; ainsi l'on dit d'ordinaire que tel soldat a la grâce du roi, en ce sens qu'il est aimé du roi. En outre, on emploie le mot grâce pour signifier un don accordé gratuitement, quand on dit par exemple : je te fais cette grâce. Enfin on donne au mot le sens d'un remerciement pour un bienfait gratuit ; ainsi quand nous rendons grâce pour les bienfaits reçus. De ces trois significations, la deuxième découle de la première : c'est en effet parce qu'on aime quelqu'un qu'on lui fait des cadeaux; et la troisième découle de la deuxième, puisque c'est à cause des bienfaits reçus que l'on rend grâce.

Pour ce qui est des deux derniers sens, il est manifeste que la grâce est quelque chose de réel dans celui à qui elle est attribuée, soit qu'il s'agisse du don reçu gratuitement, soit qu'il s'agisse de la reconnaissance manifestée à l'occasion du don. Quant au premier sens, il y a une différence à établir entre la grâce de Dieu et la grâce de l'homme. Le bien de la créature en effet vient de la volonté divine, et par conséquent l'amour par lequel Dieu veut du bien à la créature, fait jaillir le bien en elle. Au contraire, la volonté de l'homme est mue par le bien qui préexiste dans les choses ; d'où il suit que son amour ne cause pas la totalité du bien qui est dans la chose aimée, mais qu'il le présuppose en tout ou en partie. Il est donc clair que tout acte d'amour de Dieu fait

naître dans la créature un bien, qui est causé, non coéternel à cet amour, lequel, lui, est éternel. Et c'est selon la différence du bien qu'il cause qu'on peut différencier l'amour de Dieu pour sa créature. Il y a en effet un amour commun selon lequel Dieu « aime tout ce qui existe », comme l'affirme le livre de la Sagesse (11,25), faisant largesse aux choses de leur être naturel. Mais autre est l'amour spécial selon lequel Dieu élève la créature rationnelle au-dessus de sa condition de nature. Celui que Dieu aime ainsi, il est dit simplement l'aimer, car par cet amour ce qu'il veut pour sa créature n'est pas un autre bien que le bien éternel qu'il est lui-même.

Ainsi donc, quand nous disons que l'homme a la grâce de Dieu, cela signifie qu'une réalité surnaturelle lui est communiquée par Dieu. Parfois cependant, on entend par grâce de Dieu son amour éternel, et c'est en ce sens que l'on parle de la grâce de la prédestination pour signifier que Dieu a prédestiné ou élu certains d'une façon toute gratuite, et non en considération de leurs mérites, selon cette parole de l'Apôtre (Ep 1,5-6) : « Il nous a prédestinés à être pour lui des fils adoptifs, à la louange de gloire de sa grâce. »

Solutions : 1. Même quand on dit de quelqu'un qu'il possède la grâce ou la faveur d'un homme, cela signifie qu'il y a en lui quelque chose de réel qui agrée à cet homme. Ainsi en est-il quand nous disons de quelqu'un qu'il possède la grâce de Dieu. Il y a cependant une différence ; car ce qui agrée à un homme dans l'un de ses semblables, c'est quelque chose qui préexiste à son amour ; au contraire ce qui agrée à Dieu dans un homme est causé par l'amour divin, nous venons de le dire.

2. Dieu est la vie de l'âme par mode de cause efficiente, mais l'âme est la vie du corps par mode de cause formelle. Or, entre la matière et la forme, il n'y a pas d'intermédiaire, la forme informant directement par elle-même la matière ou le sujet. Au contraire l'agent informe le sujet, non par sa propre substance, mais par la forme qu'il produit dans la matière.

3. S. Augustin écrit : « Quand j'ai dit que la grâce consiste dans la rémission des péchés, et la paix dans la réconciliation avec Dieu, il ne faut pas l'entendre en ce sens que la paix elle-même et la réconciliation n'appartiendraient pas à la grâce en général, mais en ce sens que le mot grâce signifie d'une façon spéciale la rémission des péchés. » Ce n'est donc pas seulement cette rémission qui relève de la grâce, mais encore beaucoup d'autres dons de Dieu. D'ailleurs même la rémission des péchés ne s'opère pas sans qu'un effet soit divinement produit en nous, comme on le verra par la suite.

Article 2 : La grâce est-elle une qualité de l'âme ?

Objections : 1. Aucune qualité s'agit sur son sujet, car l'action de la qualité n'est pas distincte de l'action du sujet, et il faudrait donc que le sujet agisse sur lui-même. Or la grâce agit sur l'âme, puisqu'elle la justifie. Elle n'est donc pas une qualité de l'âme.

2. La substance est plus noble que la qualité. Or la grâce est plus noble que la nature de l'âme. La preuve en est que la grâce nous permet de faire beaucoup de choses dont la nature est incapable, comme nous venons de le montrer. Donc la grâce n'est pas une qualité.

3. Aucune qualité ne demeure quand elle a cessé d'exister dans le sujet. Mais la grâce demeure. Elle ne se corrompt pas en effet, car cela voudrait dire qu'elle est annihilée, puisqu'elle est créée de rien. C'est pourquoi l'Apôtre (Ga 6,15) l'appelle « une créature nouvelle ». La grâce n'est donc pas une qualité.

En sens contraire, à propos de ce passage du Psaume (104,15) : « Pour que l'huile fasse resplendir le visage », nous lisons dans la Glose : « La grâce est la beauté de l'âme : c'est elle qui lui attire l'amour divin. » Or la beauté de l'âme est une qualité, comme la beauté du corps. La grâce est donc une qualité.

Réponse : Comme nous l'avons montré à l'article précédent, dire de quelqu'un qu'il a la grâce de Dieu c'est dire qu'il y a en lui un effet déterminé produit par l'amour gratuit de Dieu. Nous avons dit d'autre part que l'homme est aidé d'une double manière par cette volonté divine toute gratuite. D'une part, en ce sens que l'âme humaine est mue par Dieu soit pour connaître, soit pour vouloir, soit pour agir. Sous ce rapport, l'effet gratuit produit dans l'homme n'est pas une qualité, mais un certain mouvement de l'âme : selon Aristote en effet, « le mouvement est l'acte de l'agent moteur, considéré dans le mobile ».

D'autre part, l'homme est secouru par la volonté gratuite de Dieu en ce sens que Dieu infuse dans l'âme un don habituel. Et il le fait parce qu'il ne convient pas que sa providence soit moins attentive à l'égard de ceux que son amour gratifie du bien surnaturel, qu'à l'égard des créatures auxquelles son amour donne le bien naturel. Quand il s'agit des simples créatures en effet, Dieu, dans sa providence, ne se contente pas de les mouvoir à leurs actes naturels; mais encore il leur octroie des formes et des vertus qui sont les principes de leurs actes et les portent à agir en tel ou tel sens conformément à ce qu'elles sont elles-mêmes. C'est pourquoi les mouvements que Dieu imprime aux créatures leur sont connaturels et faciles, selon cette parole du livre de la Sagesse (8,1) : « Il dispose toutes choses avec douceur. » A bien plus forte raison, en ceux qu'il meut vers la conquête du bien surnaturel éternel, Dieu infuse-t-il des formes et des qualités surnaturelles grâce auxquelles ils sont mus par lui avec suavité et promptitude vers l'acquisition du bien éternel. Et c'est ainsi que le don de la grâce est une qualité.

Solutions : 1. La grâce, en tant qu'elle est une qualité, n'agit pas sur l'âme par manière de cause efficiente, mais par manière de cause formelle ; ainsi la blancheur rend un objet blanc, la justice fait d'un individu un juste.

2. La substance, c'est soit la nature même d'une chose, soit une partie de la nature ; en ce dernier sens, on donne le nom de substance à la matière ou à la forme. Or, étant donné que la grâce est au-dessus de la nature humaine, elle ne peut être une substance ou une forme substantielle ; mais elle est une forme accidentelle de l'âme. Ce qui en effet est en Dieu de façon substantielle, se trouve par mode d'accident dans l'âme qui participe à la bonté divine ; ainsi en est-il de la science, par exemple. Et puisque l'âme participe imparfaitement à la bonté divine, cette participation qu'est la grâce ne peut se trouver dans l'âme que sous un mode d'être inférieur à celui de l'âme elle-même qui subsiste en soi. Et pourtant la grâce, non pas dans son mode d'être, mais en tant qu'expression ou participation de la bonté divine, est plus noble que la nature de l'âme 2.

3. Comme dit Boèce, « être pour l'accident, c'est inhérer (à la substance) ». C'est pourquoi l'on donne à l'accident le nom d'être, non pas parce qu'il possède l'être, mais en ce sens que, par lui, quelque chose est, aussi selon Aristote doit-on le regarder plutôt comme une détermination d'être que comme un être proprement dit. Et puisque le devenir et la corruption appartiennent à ce qui est, il s'ensuit qu'à proprement parler l'accident ni ne devient, ni ne se corrompt ; si on lui attribue le devenir ou la corruption, c'est en ce sens que le sujet commence ou cesse d'être actualisé par lui. Et c'est dans ce sens qu'on dit que la grâce est créée, pour dire que les hommes sont créés en l'être de grâce, c'est-à-dire qu'ils reçoivent un être nouveau à partir de rien, on veut dire : non à partir de mérites antécédents, selon cette parole de l'Apôtre (Ep 2,10) : « Nous sommes créés dans le Christ Jésus en vue des bonnes œuvres. »

Article 3 : La grâce diffère-t-elle de la vertu infuse ?

Objections : 1. Selon S. Augustin, « la grâce opérante, c'est la foi qui agit par amour ». Mais la foi qui agit par amour est une vertu. La grâce est donc une vertu.

2. Quand une définition convient à une chose, le terme ainsi défini peut également lui être attribué. Or les définitions de la vertu données par les saints et les philosophes conviennent à la grâce : celle-ci en effet « rend bon celui qui la possède et fait que son œuvre est bonne » ; elle est aussi « une qualité bonne de l'âme grâce à laquelle on vit correctement ». Et ce sont là précisément des définitions de la vertu, parmi d'autres qu'on pourrait citer. La grâce est donc une vertu.

3. La grâce est une qualité. Mais il est manifeste qu'elle n'appartient pas à la quatrième espèce de qualité qui se définit : « la forme ou figure qui circonscrit un corps », car la grâce n'est pas corporelle. Elle n'appartient pas davantage à la troisième espèce qui est « une passion ou une qualité passive » dont le siège, comme le montre Aristote, est la partie sensible de l'âme, la grâce en effet réside principalement dans la partie spirituelle de l'âme. Elle n'appartient pas non plus à la deuxième espèce qui est « une puissance ou une impuissance naturelle », car la grâce est au-dessus de la nature ; de plus elle n'est pas indifférente au bien et au mal comme la puissance naturelle. Reste donc la première espèce de qualité qui est l'habitus ou la disposition. Mais les habitus de l'esprit sont des vertus ; même la science, d'une certaine manière, est une vertu, nous l'avons dit. Donc la grâce est la même chose que la vertu.

En sens contraire, si la grâce est une vertu, il semble qu'elle sera, d'abord et avant tout, une des trois vertus théologiques. Mais elle n'est ni la foi, ni l'espérance lesquelles peuvent exister dans l'âme sans la grâce sanctifiante. Elle n'est pas non plus la charité, car, selon S. Augustin « la grâce devance la charité ». La grâce n'est donc pas une vertu.

Réponse : Certains ont prétendu que grâce et vertu sont essentiellement la même chose, et qu'elles ne diffèrent que pour la raison ; on parlerait de la grâce pour signifier qu'elle rend l'homme agréable à Dieu ou qu'elle est donnée gratuitement ; on l'appellerait vertu parce qu'elle perfectionne l'âme en vue du bien agir. Telle paraît être la pensée du Maître des Sentences.

Pourtant, à bien considérer la nature de la vertu, une opinion semblable ne peut se soutenir. Selon le Philosophe — en effet : « La vertu est une disposition de l'être parfait ; et j'appelle parfait ce qui est disposé conformément à la nature. » Il apparaît donc que, dans toute réalité, on parle de la vertu par rapport à une nature préexistante ; elle signifie qu'un être est ordonné selon qu'il convient à sa nature. Or, il est manifeste que les vertus acquises par les actes humains, dont nous avons parlé antérieurement, sont des dispositions qui permettent à l'homme d'être harmonieusement ordonné en regard de sa nature d'homme. Les vertus infuses disposent l'homme d'une manière supérieure et en vue d'une fin plus haute, ce qui suppose qu'elles le font en regard d'une nature plus élevée, à savoir la nature divine participée, qu'on appelle lumière de la grâce. Aussi lisons-nous dans la 2<sup>o</sup> épître de S. Pierre (1,4) : « De très grandes et précieuses promesses nous ont été données pour que, par elles, vous deveniez participants de la nature divine. » Et c'est dans la réception de cette nature que nous sommes régénérés comme fils de Dieu.

De même donc que la lumière naturelle de la raison est autre chose que les vertus acquises, lesquelles sont ordonnées à cette lumière ; de même la lumière de la grâce, qui est participation de la nature divine, est autre chose que les vertus infuses, lesquelles sont dérivées de cette lumière et ordonnées à elle. C'est pourquoi l'Apôtre écrit (Ep 5,8) : « Autrefois vous étiez ténèbres ; maintenant vous êtes lumière dans le Seigneur : marchez donc comme des fils de lumière. » Les vertus acquises en effet perfectionnent l'homme de façon à lui permettre de se conduire conformément à la lumière de la raison ; et les vertus infuses perfectionnent l'homme pour qu'il se conduise conformément à la lumière de la grâce.

Solutions : 1. S. Augustin donne le nom de grâce à la foi qui agit par amour, parce que l'acte émis par cette foi est le premier où se manifeste la grâce sanctifiante.

2. L'attribut de bonté dont il est question dans la définition de la vertu, exprime ce qui convient à une nature déjà préexistante, qu'il s'agisse de la nature essentielle ou de la nature participée. Ce n'est pas en ce sens que nous disons que la grâce est bonne, mais en tant qu'elle est la racine de la bonté dans l'homme, ainsi que nous venons de le dire dans la réponse.

3. La grâce se ramène à la première espèce de qualité. Elle n'est pourtant pas la même chose que la vertu : elle est un certain état habituel présupposé aux vertus infuses, comme leur principe et leur racine.

Article 4 : Quel est le siège de la grâce ?

Objections : 1. D'après S. Augustin la grâce est à la volonté ou au libre arbitre ce que le cavalier est à sa monture. Mais la volonté, comme le libre arbitre, est une puissance, nous l'avons dit dans la première Partie. La grâce a donc pour sujet une puissance de l'âme.

2. Selon S. Augustin encore, « c'est à partir de la grâce que commencent les mérites des hommes ». Or le mérite consiste en un acte, lequel procède d'une puissance. Il semble donc que la grâce est la perfection d'une puissance de l'âme.

3. Si l'essence de l'âme est le sujet propre de la grâce, il s'ensuit que par cela même qu'elle est une âme, toute âme est capable de la grâce. Mais cela est faux, car cela voudrait dire que toute âme, quelle qu'elle soit, est capable de la grâce.

4. L'essence de l'âme est antérieure à ses puissances. Or l'antécédent peut être conçu sans le conséquent. Il s'ensuivra donc que l'on pourra concevoir la grâce dans l'âme indépendamment de toute autre partie ou puissance de l'âme, donc indépendamment de l'intelligence, de la volonté et de quelque autre faculté de l'âme ; ce qui est inadmissible.

En sens contraire, par la grâce nous sommes engendrés à nouveau et devenons fils de Dieu. Mais la génération aboutit à l'essence avant de se terminer aux puissances. La grâce se trouve donc dans l'essence de l'âme avant d'être dans ses puissances.

Réponse : Ce problème dépend du précédent. Si en effet la grâce est la même chose que la vertu, il est nécessaire qu'elle ait pour sujet une puissance de l'âme, car une telle puissance est le sujet propre de la vertu, ainsi que nous l'avons exposé précédemment. Mais si la grâce diffère de la vertu, on ne peut dire que la puissance de l'âme soit son sujet, car toute perfection d'une puissance a raison de vertu, nous l'avons déjà dit. Il reste donc que la grâce, puisqu'elle est antérieure à la vertu, ait aussi un sujet antérieur aux puissances de l'âme; et ce ne peut être que l'essence de l'âme. De même en effet que la puissance intellectuelle de l'homme participe de la connaissance divine par la vertu de foi et que sa puissance volontaire participe de l'amour divin par la vertu de charité, de même la nature de l'âme humaine participe, selon une certaine similitude, de la nature divine par le moyen d'une régénération ou d'une création nouvelle.

Solutions : 1. De même que de l'essence de l'âme découlent ses puissances qui sont principes d'opérations, ainsi dérivent de la grâce dans les puissances de l'âme, les vertus par le moyen desquelles les puissances se portent à l'acte. Sous ce rapport, la grâce est comparée à la volonté comme le moteur au mobile ou, si l'on veut, comme le cavalier à sa monture, mais non comme un accident à son sujet.

2. C'est ce qui permet de résoudre la deuxième objection. La grâce en effet est principe de l'œuvre méritoire par le moyen des vertus, comme l'essence de l'âme est principe des actes vitaux par le moyen des puissances.

3. L'âme est sujet de la grâce parce que sa nature est spécifiquement intellectuelle ou rationnelle. Or l'âme n'est pas constituée spécifiquement par une puissance, puisque les puissances sont des



propriétés naturelles qui découlent de la spécificité de l'âme. C'est pourquoi l'âme, en son essence, diffère spécifiquement des autres âmes, animales ou végétales. Et, pour cette raison, si l'essence de l'âme humaine est sujet de la grâce, il ne s'ensuit pas que n'importe quelle âme puisse l'être également. Cela ne convient à l'essence de l'âme humaine qu'en tant qu'elle est de telle nature spécifique.

4. Parce que les puissances de l'âme sont des propriétés naturelles dérivant de l'espèce, l'âme ne peut exister sans elles. Retenons cependant que, même sans ces puissances, l'âme pourrait encore être dite spécifiquement intellectuelle ou rationnelle ; non pas comme possédant actuellement ces puissances, mais à cause de la spécificité de son essence, d'où ces puissances découlent naturellement.

### **QUESTION 111 : LES DIVERSES ESPECES DE GRÂCE**

1. Convient-il de diviser la grâce en grâce gratuitement donnée, et grâce rendant agréable à Dieu ? — 2. La division de cette dernière en grâce opérante et grâce coopérante. — 3. La division en grâce prévenante et en grâce subséquente. — 4. Les divisions de la grâce gratuitement donnée. — 5. Comparaison entre la grâce qui rend agréable à Dieu et la grâce gratuitement donnée.

Article 1 : Convient-il de diviser la grâce en grâce qui rend agréable à Dieu et grâce gratuitement donnée ?

Objections : 1. La grâce est un don de Dieu, nous le savons. Mais l'homme n'est pas agréable à Dieu pour cette raison que Dieu lui a donné quelque chose ; c'est bien plutôt le contraire qu'il faut dire : Dieu donne gratuitement quelque chose à l'homme parce que celui-ci lui agrée. Il n'existe donc pas de grâce qui rende l'homme agréable à Dieu.

2. Tout ce qui n'est pas donné en raison de mérites antécédents, est gratuitement donné. Or le bien de la nature lui-même est donné à l'homme sans mérite antécédent, car la nature est présupposée au mérite. La nature elle-même est donc aussi gratuitement donnée par Dieu. Cependant, la nature s'oppose à la grâce. Le fait d'être gratuitement donné ne constitue donc pas une différence dans la grâce, puisque ce caractère se retrouve en dehors de toute espèce de grâce.

3. Toute division doit s'établir sur l'opposition des termes. Or la grâce qui nous rend agréable à Dieu et qui nous justifie, nous est elle-même accordée gratuitement par Dieu. S. Paul écrit en effet (Rm 3,24) : « Nous sommes justifiés gratuitement par sa grâce. » On ne peut donc opposer la grâce qui rend agréable à Dieu et la grâce gratuitement donnée.

En sens contraire, l'Apôtre attribue à la grâce ces deux propriétés : de nous rendre agréables à Dieu, et d'être gratuitement donnée. Au sujet de la première propriété, il s'exprime ainsi (Ep 1,16) : « Dieu nous a rendus agréables à ses yeux dans son Fils bien-aimé. » Au sujet du second (Rm 13,1) : « Si c'est par grâce, ce n'est donc pas par les œuvres ; autrement la grâce ne serait plus la grâce. » On peut donc distinguer une grâce qui n'a qu'une seule de ces propriétés, et une grâce qui les possède toutes les deux.

Réponse : Comme l'écrit S. Paul (Rm 13,4) : « Ce qui vient de Dieu est établi dans l'ordre. » Or l'ordre des choses consiste en ce que certaines d'entre elles font retour à Dieu par l'intermédiaire d'autres réalités, ainsi que l'enseigne Denys. Donc, étant donné que la grâce a pour objet de ramener l'homme à Dieu, cela se fera selon un certain ordre, en ce sens que les uns seront ramenés à Dieu par d'autres. Sous ce rapport il y aura donc une double grâce. L'une unira l'homme à Dieu : c'est la grâce qui le lui rend agréable. L'autre permettra à un homme de coopérer au retour vers Dieu d'un autre homme : c'est la grâce gratuitement donnée. On l'appelle

ainsi parce qu'elle dépasse les possibilités de la nature et qu'elle est accordée en dehors de tout mérite personnel. Et, puisqu'elle est donnée à un homme, non pour sa propre justification, mais pour sa coopération à la justification d'un autre, on ne lui donne pas le nom de grâce rendant agréable à Dieu. C'est de cette grâce que parle l'Apôtre quand il écrit 1 Co 12,7) : « A chacun est donnée la manifestation de l'Esprit pour l'utilité » des autres.

Solutions : 1. On ne prétend pas que la grâce rend agréable par efficence, mais formellement, ce qui veut dire que, par elle, l'homme est justifié et devient digne d'être regardé comme agréable à Dieu ; selon cette parole de l'Apôtre (Col 1,12) : « Il nous a rendus dignes de partager le sort des saints dans la lumière. »

2. La grâce, précisément parce qu'elle est gratuitement donnée, exclut toute idée de dette. Mais il y a deux manières de concevoir une dette. L'une se fonde sur le mérite et se rapporte à la personne ; car c'est à la personne qu'il appartient de mériter, selon cette parole de l'Apôtre (Rm 4,4) : « A qui fournit un travail, on ne compte pas le salaire comme une grâce ; c'est un dû. » L'autre se fonde sur la condition de la nature ; ainsi nous disons que c'est un dû pour l'homme de posséder la raison et tout ce qui appartient à la nature humaine. Cependant, ni dans l'un ni dans l'autre sens, nous ne pouvons dire que Dieu se trouve obligé à l'égard de la créature ; c'est bien plutôt elle qui se trouve soumise à Dieu, du fait que l'ordre divin doit se réaliser en elle ; et cet ordre divin exige que telle nature soit placée dans telles conditions, avec telles propriétés, et qu'agissant de telle manière, elle obtienne tel résultat. Donc, si les dons naturels ne sont pas dus au premier titre, ils le sont au second. Les dons surnaturels au contraire ne sont dus à aucun titre, et c'est pourquoi l'on doit, d'une façon spéciale, leur donner le nom de grâce.

3. La grâce qui rend agréable à Dieu ajoutée à l'idée de grâce gratuitement donnée quelque chose qui répond aussi à l'idée de grâce : qu'elle rend l'homme agréable à Dieu. C'est pourquoi la grâce gratuitement donnée, qui ne comporte pas cet agrément, conserve le nom commun de grâce, comme il arrive en beaucoup de cas. Et ainsi, il y a bien opposition entre les deux termes de la division : d'une part la grâce qui rend agréable à Dieu ; et d'autre part la grâce qui n'entraîne pas cet agrément.

Article 2 : La division de la grâce qui rend agréable à Dieu en grâce opérante et grâce coopérante

Objections : 1. La grâce, nous l'avons dit, est un accident. Mais l'accident ne peut agir sur son sujet. Il n'y a donc pas de grâce qui puisse être appelée opérante.

2. Si la grâce produit quelque chose en nous, c'est principalement la justification. Mais ce n'est pas la grâce seule qui l'opère en nous, car, à propos du passage de S. Jean (14,12) : « Les œuvres que je fais, il les fera lui-même », S. Augustin écrit : « Celui qui t'a créé sans toi ne te justifiera pas sans toi. » Il n'y a donc pas de grâce qui puisse être dite simplement opérante.

3. C'est à l'agent inférieur, semble-t-il, et non à l'agent principal qu'il appartient de coopérer avec quelqu'un. Mais en nous c'est la grâce plutôt que le libre arbitre qui opère comme cause principale, selon l'Apôtre (Rm 9,16) : « Ce qui compte ce n'est pas de vouloir ou de courir, mais que Dieu fasse miséricorde. » La grâce ne doit donc pas être dite coopérante.

4. Une division se fait, dans un classement, par termes opposés. Mais les termes « opérer » et « coopérer » ne sont pas opposés ; car le même individu peut faire l'un et l'autre. Il ne convient donc pas de diviser la grâce en opérante et coopérante.

En sens contraire, nous lisons dans S. Augustin : « Dieu, par sa coopération, achève en nous ce qu'il commence par son opération ; car il commence en faisant en sorte, par son opération, que nous voulions ; il achève, en coopérant avec nos vouloirs déjà commencés. » Or les opérations de Dieu qui nous meuvent au bien sont des grâces. On peut donc raisonnablement diviser la grâce en opérante et coopérante.

Réponse : Nous l'avons dit plus haut, la grâce peut s'entendre en deux sens : soit comme un secours divin par lequel Dieu nous meut à bien vouloir et à bien agir ; soit comme un don habituel divinement infusé en nous. En l'un et l'autre sens il convient de diviser la grâce en opérante et coopérante. La production d'une œuvre en effet ne s'attribue pas au mobile, mais au moteur. Dès lors, quand notre esprit est mû sans se mouvoir lui-même, Dieu étant le seul moteur, l'opération doit être attribuée à Dieu, et en ce sens on parlera de grâce opérante. Mais s'il s'agit d'une œuvre où notre esprit est à la fois moteur et mobile, l'opération ne devra pas seulement être attribuée à Dieu, mais aussi à l'âme ; on parlera alors de grâce coopérante.

Or il y a en nous deux sortes d'actes. D'abord l'acte intérieur de la volonté. Pour celui-là la volonté est à l'égard de Dieu dans la relation de ce qui est mû à celui qui le meut : surtout s'il s'agit pour la volonté de commencer à vouloir le bien alors qu'elle voulait auparavant le mal. Dès lors la grâce par laquelle Dieu meut l'esprit humain à cet acte est dite grâce opérante.

Mais il y a aussi l'acte extérieur. Celui-ci se faisant sous l'impulsion de la volonté, comme il a été dit antérieurement, il en résulte que là l'opération est attribuée à la volonté. Et comme, pour cet acte aussi, Dieu nous aide, tant intérieurement, affermissant la volonté pour qu'elle le veuille jusqu'au bout, qu'extérieurement pour la rendre réalisatrice, le secours divin, dans ce cas, est appelé grâce coopérante. De là les paroles de S. Augustin que nous avons rapportées plus haut: « Dieu opère pour que nous voulions, et quand nous voulons, Dieu coopère avec nous pour que nous achevions. » Ainsi donc, si nous entendons par grâce la motion gratuite de Dieu par laquelle il nous meut au bien méritoire, c'est avec raison qu'on la divise en grâce opérante et grâce coopérante.

Si d'autre part nous prenons la grâce au sens de don habituel, à ce point de vue encore, la grâce comporte un double effet, comme toute forme d'ailleurs : le premier de ces effets, c'est l'être ; le second, l'opération. L'effet de la chaleur est de rendre chaud un objet, puis de lui faire produire un échauffement extérieur. Ainsi donc la grâce habituelle, en tant qu'elle guérit l'âme, qu'elle la justifie et la rend agréable à Dieu, est appelée grâce opérante ; en tant qu'elle est principe de l'acte méritoire qui procède aussi du libre arbitre, on la nomme grâce coopérante.

Solutions : 1. Considérée comme une qualité accidentelle, la grâce n'agit pas dans l'âme par mode d'efficience, mais formellement; c'est ainsi que l'on dit de la blancheur qu'elle rend blanche une surface.

2. Dieu ne nous justifie pas sans nous en ce sens que, tandis que nous sommes justifiés, nous consentons, par un mouvement de notre libre arbitre, à l'action divine qui nous justifie. Mais ce mouvement n'est pas cause de la grâce ; il en est l'effet. C'est pourquoi toute l'œuvre de notre justification relève de la grâce.

3. La coopération ne concerne pas seulement l'agent secondaire qui collabore avec l'agent principal, mais aussi celui qui aide à atteindre la fin préalablement fixée. Or l'homme, par la grâce opérante, est aidé par Dieu à vouloir le bien. Une fois cette fin fixée, la grâce coopère ensuite avec nous pour nous la faire atteindre.

4. La même grâce est à la fois opérante et coopérante, mais elle se diversifie par ses effets, comme ce que nous venons de dire le montre bien.

Article 3 : Division de cette grâce en prévenante et subséquente

Objections : 1. La grâce est un effet de l'amour divin. Mais l'amour de Dieu est toujours prévenant et jamais subséquent, selon cette parole de S. Jean (I, 4,10) : « Ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, c'est lui qui nous a aimés le premier. » Il n'y a donc pas lieu d'admettre une grâce prévenante et une grâce subséquente.

2. La grâce qui rend un homme agréable à Dieu est unique en lui, car elle se suffit à elle-même, selon cette parole de l'Apôtre (2 Co 12,9) : « Ma grâce te suffit. » Or la même réalité ne peut être à la fois antérieure et postérieure à elle-même. On ne peut donc diviser la grâce en grâce prévenante et grâce subséquente.

3. La grâce est connue par ses effets qui sont en nombre illimité, l'un précédant l'autre. Donc, si l'on doit diviser la grâce en prévenante et subséquente, il s'ensuivra une infinité d'espèces de grâces, mais aucune technique ne s'occupe de ce qui est illimité. Donc cette division est mauvaise.

En sens contraire, la grâce de Dieu provient de sa miséricorde. Or nous lisons dans les Psaumes d'une part (59,11) : « Sa miséricorde me préviendra », et d'autre part (23,6) : « Sa miséricorde me suivra. » On peut donc avec raison diviser la grâce en prévenante et subséquente.

Réponse : De même que nous divisons la grâce en opérante et coopérante en raison de ses divers effets, de même convient-il de distinguer grâce prévenante et grâce subséquente, quel que soit d'ailleurs le sens que nous donnons au mot grâce. Or la grâce produit en nous cinq effets : elle guérit l'âme ; elle lui fait vouloir le bien ; elle le lui fait accomplir efficacement ; elle la fait persévérer dans le bien ; elle la fait parvenir à la gloire. C'est pourquoi la grâce considérée comme produisant en nous le premier effet, mérite, au regard du deuxième, d'être appelée prévenante ; et, considérée comme produisant le deuxième effet, on l'appellera, par rapport au premier, subséquente. Et comme un de ses effets peut être antérieur à l'un et postérieur à l'autre, la grâce pourra également être regardée comme prévenante ou subséquente à propos du même effet selon qu'on le compare aux autres. Et c'est ce que remarque S. Augustin : « La grâce prévient pour nous guérir, elle suit pour nous fortifier dans cette guérison; elle prévient pour nous appeler, elle suit pour nous glorifier. »

Solutions : 1. Quand on parle de l'amour de Dieu, ce qu'on désigne par là est éternel, et ne saurait donc être dit que prévenant. Par le terme « grâce » au contraire, c'est un effet temporel qu'on désigne, et cet effet peut précéder ceci, suivre cela. C'est pourquoi la grâce peut être dite prévenante et subséquente.

2. La distinction entre grâce prévenante et subséquente ne s'applique pas à l'essence même de la grâce, mais seulement à ses effets, ainsi que nous l'avons dit de la grâce opérante ou coopérante. C'est aussi parce que la grâce subséquente qui a rapport à la gloire ne diffère pas numériquement de la grâce prévenante qui nous justifie. De même en effet que la charité d'ici-bas n'est pas détruite, mais achevée dans la patrie, ainsi en est-il de la lumière de la grâce, car ni l'une ni l'autre ne comporte en soi d'imperfection.

3. Bien que les effets de la grâce soient en nombre illimité, comme les actes humains eux-mêmes, on peut cependant les ramener à un nombre limité d'espèces. Et d'ailleurs tous ont ceci de commun que l'un est antérieur à l'autre.

Article 4 : La division de la grâce gratuitement donnée

Objections : 1. Il semble que la façon dont S. Paul divise la grâce gratuitement donnée soit inadéquate. En effet, tout don gratuit qui nous est fait par Dieu peut être appelé grâce gratuitement donnée. Or ces dons sont en nombre illimité, qu'ils regardent les biens de l'âme ou qu'ils concernent les biens du corps ; et pourtant ceux-ci ne nous rendent pas agréables à Dieu. On ne peut donc pas faire entrer les grâces gratuitement données dans un classement déterminé.

2. La grâce gratuitement donnée se distingue de la grâce qui rend agréable à Dieu. Mais la foi appartient à cette dernière catégorie puisque par elle nous sommes justifiés, selon la parole de l'Apôtre (Rm 5,1) : « Ayant reçu de la foi cette justification. » Il ne convient donc pas de ranger

la foi parmi les grâces gratuitement données, alors surtout qu'on n'y fait pas entrer d'autres vertus comme l'espérance et la charité.

3. Opérer des guérisons, parler diverses langues, ce sont là des miracles. L'interprétation des discours relève de la sagesse ou de la science, selon cette parole du prophète Daniel (1,17) : « A ces enfants, Dieu a donné science et intelligence en matière de lettres et de sagesse. » C'est donc à tort que, dans le classement des grâces gratuites, on oppose le don de guérir et le don des langues au pouvoir de faire des miracles ; et l'interprétation des discours, au pouvoir de parler avec sagesse et avec science.

4. La science et la sagesse sont des dons du Saint-Esprit, et il en est de même de l'intelligence et du conseil, de la piété, de la force et de la crainte ; on l'a dit plus haut. Donc on devrait les ranger parmi les grâces gratuitement données.

En sens contraire, S. Paul écrit (1 Co 12,8) : « A l'un, c'est une parole de sagesse qui est donnée par l'Esprit, à tel autre une parole de science selon le même Esprit, à un autre la foi dans ce même Esprit, à tel autre le don de guérir, à tel autre le pouvoir d'opérer des miracles, à tel autre la prophétie, à tel autre le discernement des esprits ; à un autre la diversité des langues, à tel autre le don de les interpréter. »

Réponse : Nous l'avons déjà dit, la grâce gratuitement donnée est octroyée pour aider un homme à coopérer à la progression vers Dieu d'un autre. Or l'homme ne peut apporter cette contribution sous forme d'une motion intérieure qu'il exercerait sur un autre : cela n'appartient qu'à Dieu. Il ne le peut que de l'extérieur par enseignement ou persuasion. C'est pourquoi la grâce gratuitement donnée comprend tout ce dont l'homme a besoin pour instruire les autres dans les choses divines qui dépassent la raison. Or, à cette fin, trois conditions sont requises. Premièrement, il faut que l'homme ait une pleine connaissance des choses divines, afin de pouvoir en instruire les autres. Deuxièmement, il faut qu'il puisse confirmer ou prouver ce qu'il dit, sans quoi son enseignement ne sera pas efficace. Troisièmement, il faut qu'il puisse exprimer correctement à ses auditeurs le contenu de sa pensée.

Pour ce qui est du premier point, trois choses sont nécessaires, comme on peut s'en rendre compte à propos de l'enseignement humain. Il faut en effet que celui qui doit instruire les autres dans une science, possède d'abord une certitude parfaite des principes de cette science. Et c'est à quoi correspond « la foi », qui est la certitude des réalités invisibles, car ces réalités sont comme les principes qui soutiennent la doctrine catholique. Il faut ensuite que le maître qui enseigne soit irréprochable en ce qui regarde les principales conclusions de la science en question. A cela correspond « le discours de sagesse » qui est la connaissance des vérités divines. Il faut enfin qu'il abonde en exemples et qu'il connaisse de multiples effets grâce auxquels il pourra mettre les causes en évidence. A cette nécessité répond « le discours de science » qui est la connaissance des choses humaines, car « ce qui est invisible en Dieu devient visible par le moyen des créatures » (Rm 1,20).

Quant à la confirmation apportée à l'enseignement, elle se fait, quand il s'agit de vérités rationnelles, par des arguments ou des preuves. S'il s'agit au contraire des vérités révélées qui dépassent la raison, elle ne peut se faire que par ce qui est propre à la puissance divine. Et cela, d'une double manière. Soit que le maître, enseignant la doctrine sacrée, opère des miracles que Dieu seul peut faire, comme rendre la santé au corps, et c'est « le don de guérir » ; ou bien fasse des œuvres qui n'ont d'autre but que de manifester la puissance divine, comme arrêter le soleil, l'obscurcir, diviser les eaux de la mer, et c'est « le pouvoir d'opérer des miracles ». Soit qu'il puisse révéler ce que Dieu seul connaît, comme les événements futurs, et c'est le don de « prophétie », ou les secrets des cœurs, et c'est le don de « discernement des esprits ».

Enfin le pouvoir de s'exprimer correctement peut avoir rapport à l'idiome employé pour se faire comprendre: nous avons alors le « don des langues ». Ou bien il s'agit de la signification à attribuer aux paroles proférées: et c'est le « don d'interprétation ».

Solutions : 1. Nous l'avons dit précédemment, tous les bienfaits qui nous sont accordés par Dieu ne reçoivent pas le nom de grâces gratuitement données, mais ceux-là seulement qui dépassent le pouvoir de la nature. Ainsi, qu'un pêcheur sans instruction abonde en discours de sagesse ou de science, etc., voilà ce qui figure ici comme des grâces gratuitement données.

2. La foi, dans cette énumération, n'est pas cette vertu qui justifie l'homme antérieurement et qui, comme telle, ne rentre pas dans les grâces gratuitement données. La foi dont nous parlons comporte une certitude suréminente qui rend l'homme apte à instruire les autres des choses de la foi. Quant à l'espérance et à la charité, elles appartiennent à la puissance appétitive en tant qu'elles ont pour rôle d'ordonner l'homme à Dieu.

3. On distingue le don de guérir du pouvoir général de faire des miracles, parce que ce don a une efficacité spéciale pour amener à la foi : on y incline plus facilement si l'on bénéficie de la santé corporelle obtenue par la puissance de la foi. De même, le don des langues et l'interprétation des discours ont, pour conduire à la foi, une efficacité particulière, et c'est la raison pour laquelle on en fait des grâces spéciales.

4. Ce n'est pas au même titre que la sagesse et la science sont classées parmi les grâces gratuitement données, et qu'elles font partie de la liste des dons du Saint-Esprit. Dans ce dernier cas, elles donnent à l'esprit de l'homme cette souplesse qui le rend apte à être mû par l'Esprit Saint dans les choses qui ont trait à la sagesse et à la science ; car, nous l'avons dit, c'est ainsi qu'il faut comprendre les dons du Saint-Esprit. Mais on les range parmi les grâces gratuitement données quand elles comportent une certaine abondance de sagesse et de science, qui va permettre à l'homme, non seulement de juger pour lui-même correctement des choses divines, mais encore d'instruire les autres et de réfuter les contradicteurs. C'est pourquoi, parmi les grâces gratuitement données, on donne une place de choix au « discours de sagesse » et au « discours de science », car, selon S. Augustin : « Autre chose pour l'homme est de savoir ce qu'il doit croire pour obtenir la vie éternelle, et autre chose de savoir comment, à ce sujet, venir en aide aux âmes pieuses et défendre la foi contre les impies. »

Article 5 : Comparaison entre la grâce qui rend agréable à Dieu et la grâce gratuitement donnée

Objections : 1. Il semble que la grâce gratuitement donnée soit plus noble que la grâce qui rend agréable à Dieu. En effet, d'après Aristote : « Le bien de la nation l'emporte sur le bien de l'individu. » Or la grâce qui rend agréable à Dieu est ordonnée au bien d'un seul homme, tandis que la grâce donnée gratuitement est ordonnée au bien commun de toute l'Église, nous venons de le dire. Donc cette dernière est plus noble que l'autre.

2. Il faut plus de vertu pour faire du bien à autrui que pour se perfectionner soi-même seulement, de même que la luminosité d'un corps est plus vive quand il peut en éclairer d'autres au lieu de n'être lumineux qu'en lui-même. C'est pour cette raison qu'Aristote déclare que « la plus éclatante des vertus est la justice » qui règle les rapports de l'homme avec ses semblables. Or, par la grâce qui rend agréable à Dieu, l'homme n'acquiert que sa perfection personnelle, tandis que, par la grâce gratuitement donnée, il œuvre en vue de la perfection d'autrui. Donc cette grâce gratuitement donnée a plus de valeur que la grâce qui rend agréable à Dieu.

3. Ce qui appartient en propre aux individus les meilleurs a plus de valeur que ce qui est commun à tous ; ainsi la faculté de raisonner qui est propre à l'homme l'emporte sur la faculté de sentir commune à tous les animaux. Mais la grâce qui rend agréable à Dieu est commune à tous les

membres de l'Église ; au contraire la grâce gratuitement donnée n'est accordée qu'aux membres les plus dignes. C'est donc que celle-ci a plus de valeur que celle-là.

En sens contraire, après avoir énuméré les diverses grâces gratuitement données, l'Apôtre ajoute (1 Co 12,31) : « je vous ferai connaître une voie plus excellente », et, comme la suite du texte le montre, il entend parler de la charité, laquelle se rattache à la grâce qui rend agréable à Dieu. C'est donc que cette grâce est plus noble que la grâce gratuitement donnée.

Réponse : Une vertu est d'autant plus excellente qu'elle est ordonnée à un bien plus élevé ; et la fin est toujours plus importante que les moyens. Or la grâce qui rend agréable à Dieu ordonne immédiatement l'homme à l'union avec la fin ultime. Les grâces gratuitement données au contraire ne sont pour l'homme que des préparations à atteindre la fin ultime ; en effet, la prophétie, les miracles etc., sont pour les hommes comme des invites à rejoindre la fin ultime. Voilà pourquoi la grâce qui rend agréable à Dieu est bien supérieure à la grâce gratuitement donnée.

Solutions : 1. Selon le Philosophe, le bien de la multitude, d'une armée par exemple, est double. Il y a un bien qui se trouve dans la multitude elle-même : ainsi l'ordre de l'armée. Et il y a un autre bien, distinct de la multitude, qui est le bien du chef. Ce dernier bien est supérieur à l'autre, car c'est à lui que l'autre est ordonné. Or la grâce gratuitement donnée est ordonnée au bien commun de l'Église, qui est l'ordre ecclésial ; la grâce qui rend agréable à Dieu se réfère au bien commun distinct de l'ensemble, qui est Dieu lui-même. C'est ce qui fait que cette grâce est plus noble.

2. Si la grâce gratuitement donnée pouvait réaliser dans un autre ce que l'homme acquiert par la grâce qui rend agréable à Dieu, la grâce gratuite aurait plus de valeur ; ainsi la luminosité du soleil qui répand sa lumière l'emporte sur celle du corps simplement éclairé. Mais, par la grâce gratuitement donnée, l'homme ne peut produire dans un autre l'union à Dieu, c'est l'œuvre de la grâce qui rend agréable à Dieu. L'homme, par la grâce gratuite, ne peut réaliser que certaines dispositions à l'union. Et c'est pourquoi il ne faut pas dire que la grâce gratuite est meilleure ; ainsi, dans le feu, la chaleur extérieure qui révèle sa nature et qu'il répand sur les corps environnants, n'est pas plus noble que sa propre forme substantielle de feu.

3. La faculté de sentir est ordonnée à la faculté de raisonner comme à sa fin, et c'est pourquoi cette dernière faculté est plus noble. Mais, dans le cas présent, c'est le contraire qui se produit : ce qui est particulier à quelques-uns est ordonné à ce qui est possédé communément. La comparaison ne vaut donc pas.

### **QUESTION 112 : LA CAUSE DE LA GRÂCE**

1. Dieu seul est-il cause efficiente de la grâce ? — 2. Une certaine disposition, par un acte du libre arbitre, est-elle requise chez celui qui reçoit la grâce ? — 3. Une telle disposition peut-elle nécessiter la grâce ? — 4. La grâce est-elle égale en tous ? — 5. Peut-on savoir que l'on a la grâce ?

Article 1 : Dieu seul est-il cause efficiente de la grâce ?

Objections : 1. Il ne semble pas. Nous lisons en effet dans S. Jean (1,17) : « La grâce et la vérité nous sont venues par Jésus Christ. » Or ce nom de Jésus Christ ne désigne pas seulement la nature divine qui s'est unie à la nature humaine, mais aussi cette nature humaine créée qui a été assumée par le Verbe divin. Donc une créature peut être cause de la grâce.

2. Il y a entre les sacrements de la nouvelle loi et ceux de l'ancienne cette différence que les premiers causent la grâce, tandis que les seconds se contentent de la signifier. Or les sacrements

de la nouvelle loi sont des réalités du monde visible. Dieu n'est donc pas la seule cause de la grâce.

3. D'après Denys, les anges purifient, illuminent et perfectionnent aussi bien les hommes que les anges inférieurs. Or, la créature rationnelle est purifiée, illuminée et perfectionnée par la grâce. Donc Dieu n'est pas seul à causer la grâce.

En sens contraire, nous lisons dans le Psaume (84,12) « Le Seigneur donnera la grâce et la gloire. »

Réponse : Aucune cause ne peut produire par son action un effet d'une nature supérieure à la sienne : car il faut toujours que la cause soit ontologiquement supérieure à son effet. Or le don de la grâce dépasse la perfection de toute nature créée, n'étant autre chose qu'une certaine participation de la nature divine qui transcende toute autre nature. C'est pourquoi il est impossible qu'une créature quelconque cause la grâce. Il est en effet nécessaire que Dieu seul déifie, communiquant en partage la nature divine sous forme d'une certaine participation par mode d'assimilation, de même qu'il est impossible que le feu soit communiqué par autre chose que par le feu lui-même.

Solutions : 1. L'humanité du Christ est « comme l'organe de sa divinité », selon l'expression de S. Jean Damascène. Or l'instrument ne réalise pas l'action de l'agent principal par sa propre vertu, mais par la vertu de cet agent. C'est pourquoi l'humanité du Christ ne cause pas la grâce par sa propre vertu, mais par la vertu de la divinité qui lui est unie et qui fait que les actions humaines du Christ sont salutaires.

2. Dans la personne du Christ, l'humanité cause notre salut par la grâce sous l'action de la vertu divine qui est l'agent principal. Ainsi en est-il des sacrements de la nouvelle loi qui dérivent du Christ : ils causent la grâce instrumentalement par la vertu du Saint-Esprit qui agit en eux à titre d'agent principal, selon cette parole de S. Jean (3,5) : « Si quelqu'un ne renaît de l'eau et du Saint-Esprit... »

3. L'ange purifie, illumine, perfectionne soit un autre ange, soit l'homme lui-même, en l'instruisant de quelque manière, mais non en le justifiant par la grâce. Aussi Denyse précise-t-il que ce genre « de purification, d'illumination et de perfection n'est autre chose qu'une acquisition de la science divine ».

Article 2 : Une certaine disposition, par un acte du libre arbitre, est-elle requise chez celui qui reçoit la grâce ?

Objections : 1. Il semble que non, car l'Apôtre écrit (Rm 4,4) « A celui qui fournit un travail, on ne compte pas le salaire comme une grâce, mais comme un dû. » Or, se préparer à l'aide du libre arbitre suppose un certain travail, ce qui enlèverait à la grâce sa gratuité.

2. Celui qui s'enfonce dans le péché ne se prépare pas à posséder la grâce. Mais à certains pécheurs qui s'enfoncent dans le mal, la grâce a été donnée ; ce fut le cas de S. Paul qui reçut la grâce alors qu' » il ne respirait que menaces et massacres à l'égard des disciples du Seigneur » (Ac 9,1). Aucune préparation à la grâce n'est donc requise de la part de l'homme.

3. Un agent d'une puissance infinie n'a pas besoin que la matière sur laquelle il agit soit disposée à recevoir son action ; il n'a même pas besoin de matière, comme on le voit dans le cas de la création. Or on compare le don de la grâce à une création, car il s'agit, selon l'expression de l'Apôtre d'une « création nouvelle » (Ga 6,15). Et c'est Dieu seul, nous le savons, qui, en raison de sa puissance infinie, cause la grâce. Il n'y a donc pas besoin, pour l'obtenir, de préparation de la part de l'homme.

En sens contraire, nous lisons dans Amos (4,12) : « Prépare-toi, Israël à la rencontre de ton Dieu » ; et dans le premier livre de Samuel (7,3 Vg) « Préparez vos cœurs au Seigneur. »



Réponse : Nous l'avons déjà dit, la grâce peut s'entendre en deux sens : soit comme le don même de Dieu à l'état d'habitus; soit comme un secours de Dieu qui meut l'âme au bien. Dans le premier sens, la grâce requiert une certaine préparation, car aucune forme ne peut exister dans une matière si celle-ci ne s'y trouve disposée. Mais si nous parlons de la grâce au sens de secours de Dieu portant au bien, sous ce rapport aucune préparation préalable au secours divin n'est requise de la part de l'homme ; bien plutôt toute préparation qui se trouve dans l'homme a nécessairement pour origine le secours de Dieu portant au bien. En ce sens le bon mouvement lui-même du libre arbitre, par lequel on est préparé à recevoir le don de la grâce, est un acte du libre arbitre mû par Dieu. C'est ainsi que l'homme est dit se préparer, selon cette parole des Proverbes (16,1 Vg) : « Il appartient à l'homme de préparer son âme. » Mais c'est à Dieu principalement qu'il appartient de mouvoir le libre arbitre, selon que « la volonté de l'homme est préparée par Dieu » (Pr 8, 35 Vg) ; et, dans le Psaume (37,23), que « le Seigneur dirige les pas de l'homme ».

Solutions : 1. Il y a une préparation de l'homme à recevoir la grâce, qui coïncide avec l'infusion même de la grâce. Cette préparation est méritoire, non pas de la grâce qui est déjà possédée, mais de la gloire qui n'est pas encore acquise. Il y a une autre préparation à la grâce, imparfaite celle-là, mais qui parfois précède le don de la grâce sanctifiante, et qui s'accomplit néanmoins sous la motion de Dieu. Une telle préparation n'est pas méritoire puisque l'homme n'a pas encore été justifié par la grâce ; car il ne peut y avoir de mérite sans la grâce, nous le verrons plus loin.

2. Puisque l'homme ne peut se préparer à la grâce sans que Dieu le prévienne et le meuve au bien, il importe peu que l'on parvienne à la préparation parfaite tout d'un coup ou progressivement. Nous lisons en effet dans l'Ecclésiastique (11,29 Vg) : « C'est chose facile aux yeux de Dieu d'enrichir d'un seul coup celui qui est pauvre. » Cependant il arrive parfois que Dieu meut l'homme à un certain bien qui n'est pas le bien parfait : une telle préparation précède la grâce. D'autres fois, Dieu meut l'homme immédiatement au bien parfait, et aussitôt l'homme reçoit la grâce, selon cette parole en S. Jean (6,45) : « Quiconque a entendu le Père et reçu son enseignement, vient à moi. » C'est ce qui est arrivé à S. Paul : subitement, alors qu'il s'enfonçait dans le péché, son cœur a été mû parfaitement par Dieu; ayant entendu, il a compris et il s'est rendu, et c'est pourquoi il a reçu aussitôt la grâce.

3. Un agent de vertu infinie n'exige pas de matière ni de disposition matérielle, présumées comme venant de l'action d'une autre cause. Néanmoins il faut que, suivant la condition de la réalité à produire, cet agent cause, dans la chose elle-même, aussi bien la matière que la disposition nécessaire à la forme. Pareillement, pour que Dieu infuse la grâce dans une âme, aucune préparation n'est requise sinon celle qu'il produit lui-même.

Article 3 : Une telle disposition peut-elle nécessiter la grâce ?

Objections : 1. Il semble que la grâce soit donnée nécessairement à celui qui s'y prépare ou qui fait tout son possible. En effet à propos de ce texte de l'épître aux Romains (5,1) : « justifiés dans la foi, nous sommes en paix », nous lisons dans la Glose : « Dieu accueille celui qui a recours à lui ; s'il n'en était pas ainsi, il y aurait en Dieu de l'injustice. » Mais il est impossible que Dieu soit injuste; il est donc impossible que Dieu n'accueille pas celui qui a recours à lui. Donc l'homme obtient nécessairement la grâce.

2. D'après S. Anselme, la raison pour laquelle Dieu n'a pas accordé la grâce au diable, c'est que celui-ci n'a pas voulu la recevoir ni s'y préparer. Or supprimez la cause, vous supprimez aussi l'effet. Si donc quelqu'un veut recevoir la grâce, il est nécessaire qu'elle lui soit donnée.

3. Le bien a tendance à se répandre, comme le prouve Denys. Mais le bien de la grâce est meilleur que le bien de la nature. Donc, puisque la forme naturelle est donnée nécessairement à

la nature quand celle-ci est disposée à la recevoir, à bien plus forte raison la grâce sera-t-elle nécessairement accordée à celui qui s'y prépare.

En sens contraire, l'homme est comparé à Dieu comme l'argile au potier, selon cette parole du Seigneur en Jérémie (18,6) : « Ce que l'argile est dans la main du potier, vous l'êtes dans ma main. » Or l'argile, si bien préparée qu'elle soit, ne reçoit pas nécessairement forme de la part du potier. Donc l'homme, quelle que soit sa préparation, ne reçoit pas nécessairement de Dieu la grâce.

Réponse : Comme nous l'avons déjà dit, la préparation de l'homme à la grâce vient à la fois de Dieu qui meut et du libre arbitre qui est mû. On peut donc envisager cette préparation sous un double aspect. Comme provenant du libre arbitre, elle ne rend nullement nécessaire l'obtention de la grâce, car le don de la grâce est disproportionné par rapport à toute préparation dont l'homme est capable. Comme ce à quoi tendait la motion divine, par contre, elle revêt un caractère de nécessité : nécessité qui n'est pas de contrainte, mais de certitude, car ce que Dieu entend produire ne saurait faire défaut, selon cette parole de S. Augustin : « C'est très certainement que sont libérés ceux que par grâce Dieu libère. » Par conséquent si l'intention de Dieu quand il meut le cœur de l'homme est que cet homme reçoive la grâce, il ne peut manquer de la recevoir d'après cette parole du Seigneur en S. Jean (6, 45) : « Quiconque a entendu le Père et reçu son enseignement vient à moi. »

Solutions : 1. Ce passage de la Glose parle de celui qui recourt à Dieu par un acte méritoire de son libre arbitre déjà informé par la grâce ; si Dieu ne répondait à cet appel, il irait contre la justice qu'il a lui-même établie. — Si l'on veut cependant qu'il soit question, dans ce passage, du mouvement du libre arbitre précédant la grâce, il faut alors l'entendre en ce sens que le recours de l'homme à Dieu se fait par la motion divine, et il est juste que celle-ci ne soit pas prise en défaut.

2. Quand la grâce nous fait défaut, c'est en nous qu'il faut en chercher la cause première ; quand elle nous est donnée, sa première cause vient de Dieu, selon cette parole du prophète Osée (13,9 Vg) : « Ta perte vient de toi, Israël, mais ton salut est en moi seul. »

3. Même dans le domaine des réalités naturelles, si la disposition de la matière entraîne nécessairement l'apparition de la forme, c'est grâce à la puissance de l'agent qui cause cette disposition.

Article 4 : La grâce est-elle égale en tous ?

Objections : 1. Il semble que la grâce ne soit pas plus grande chez l'un que chez l'autre ; car, on l'a dit, c'est l'amour divin qui cause en nous la grâce. Mais nous lisons dans le livre de la Sagesse (6,7) : « Il a fait le petit et le grand, et il prend soin également de tous. » Donc tous reçoivent de Dieu une grâce égale.

2. Quand on parle d'un degré suprême, il ne peut être question de plus ou de moins. Mais la grâce représente un degré suprême, puisqu'elle nous unit à notre fin ultime. Elle ne comporte donc pas de plus ni de moins, et elle n'est pas plus grande chez l'un que chez l'autre.

3. La grâce est la vie de l'âme, a-t-on dit. Mais on ne vit pas plus ou moins. Ainsi en est-il de la grâce.

En sens contraire, nous lisons dans l'épître aux Éphésiens (4,7) : « Chacun de nous a reçu sa part de la grâce divine selon que le Christ a mesuré ses dons. » Or ce qui est donné d'après une mesure n'est pas donné à tous d'une manière égale. Donc tous n'ont pas une grâce égale.

Réponse : Nous l'avons dit plus haut, c'est selon deux dimensions qu'un habitus peut être grand. L'une se prend de la fin, ou de l'objet, et on dit alors d'une vertu qu'elle est plus grande qu'une autre quand le bien auquel elle est ordonnée est plus élevé ; l'autre se prend du sujet, selon qu'il

participe plus ou moins au même habitus. Selon la première dimension, la grâce sanctifiante ne comporte pas le plus ou le moins, puisque le bien auquel elle est ordonnée n'est autre que le souverain bien, Dieu, auquel elle unit l'homme. Mais du point de vue du sujet, la grâce peut comporter du plus ou du moins, suivant que l'un est illuminé plus parfaitement que l'autre par la lumière de la grâce.

Une des raisons de cette diversité vient de la manière dont on se prépare à la grâce, car celui qui s'y prépare mieux reçoit une grâce plus abondante. Ce n'est pourtant pas la raison première, car la préparation à la grâce n'appartient pas à l'homme sinon en tant que Dieu prépare son libre arbitre. C'est pourquoi la première cause de cette diversité doit se prendre du côté de Dieu qui dispense différemment les dons de sa grâce, en vue de faire ressortir la beauté et la perfection de l'Église ; de même qu'il a établi les divers degrés des êtres pour la perfection de l'univers. Aussi l'Apôtre, après avoir écrit (Ep 4,7) : « A chacun la grâce a été donnée selon que le Christ a mesuré ses dons », énumère-t-il les différentes grâces, et il ajoute qu'elles sont destinées « au perfectionnement des saints pour l'édification du corps du Christ ».

Solutions : 1. Le soin que Dieu prend de ses créatures peut être envisagé à un double point de vue. A considérer l'acte lui-même de prendre soin, qui est simple et uniforme, Dieu prend soin également de tous, car c'est par un acte unique et simple qu'il dispense ses plus grands et ses moindres bienfaits. Mais si on considère les biens qu'il dispense aux créatures dont il prend soin, là on découvre l'inégalité car la providence de Dieu octroie aux uns de plus grands dons qu'aux autres.

2. L'objection porte sur la grandeur de la grâce entendue selon la première dimension. Et il est bien vrai qu'une grâce ne peut être plus grande en ceci qu'elle ordonnerait celui qui la reçoit à un bien plus grand ; mais bien en ceci qu'elle ordonne à une participation plus ou moins grande au même bien. Il peut, en effet, y avoir divers degrés d'intensité dans la participation du sujet gratifié, tant à la grâce elle-même qu'à la gloire finale.

3. La vie naturelle appartient à la substance même de l'homme, et de ce fait elle ne comporte pas de plus ou de moins. Mais l'homme participe à la vie de la grâce sous un mode accidentel, et c'est pourquoi il peut la posséder plus ou moins.

Article 5 : Peut-on savoir que l'on a la grâce ?

Objections : 1. Il semble que oui, car la grâce, par son essence même, se trouve dans l'âme. Or toutes les réalités qui sont dans l'âme par leur essence, sont l'objet d'une connaissance absolument certaine ; c'est ce que prouve S. Augustin. La grâce peut donc être connue avec une absolue certitude par celui qui la possède.

2. De même que la science, la grâce est un don de Dieu. Mais celui qui reçoit de Dieu la science, sait qu'il la possède, selon cette parole du livre de la Sagesse (7,17) : « Le Seigneur m'a donné la véritable science des êtres. » Ainsi en sera-t-il de la grâce reçue de Dieu.

3. La lumière est plus connaissable que les ténèbres, selon cette parole de l'Apôtre (Ep 5,13) : « Tout ce qui est connu avec évidence est lumière. » Or le péché, qui constitue des ténèbres spirituelles, peut être connu avec certitude par celui qui en porte la culpabilité. A plus forte raison la grâce, qui est lumière spirituelle, peut-elle l'être aussi.

4. S. Paul écrit (1 Co 2,12) : « Nous n'avons pas reçu, nous, l'esprit du monde, mais l'Esprit qui vient de Dieu, afin de connaître les dons que Dieu nous a faits. » Mais la grâce est le premier des dons de Dieu. L'homme qui a reçu de l'Esprit Saint la grâce, connaît donc, par le même Esprit, que la grâce lui a été donnée.

5. L'Ange du Seigneur s'adressant à Abraham lui dit (Gn 22,12) : « je sais maintenant que tu crains Dieu », ce qui revient à dire : « je te le fais connaître. » Or il s'agit ici de la crainte vertueuse qui suppose la grâce. L'homme peut donc connaître qu'il possède la grâce.

En sens contraire, nous lisons dans l'Ecclésiaste (9,1 Vg) : « Personne ne sait s'il est digne de haine ou d'amour. » Or c'est la grâce sanctifiante qui rend l'homme digne de l'amour de Dieu. Donc nul ne peut savoir s'il possède la grâce.

Réponse : Quelque chose peut être connu de trois manières. D'abord par révélation ; et de cette façon l'homme peut savoir qu'il possède la grâce. Dieu le révèle parfois en effet à quelques privilégiés, pour qu'ils commencent à jouir dès cette vie d'une joie assurée et pour qu'ils puissent, avec plus de confiance et de force, entreprendre de grandes œuvres et supporter les maux de la vie présente. En ce sens le Seigneur a dit à S. Paul (2 Co 12,9) : « Ma grâce te suffit. »

D'une autre manière l'homme connaît quelque chose par lui-même et d'une façon certaine. En ce sens nul ne peut savoir s'il possède la grâce. En effet on ne peut parvenir à la certitude sur un objet qu'à la condition d'en juger à partir des principes propres à cet objet. Ainsi les conclusions d'une démonstration ne sont certaines que par le moyen de principes universels indémontrables. Et nul ne peut savoir qu'il possède la science d'une conclusion s'il en ignore le principe. Or le principe de la grâce, et son sujet, c'est Dieu lui-même : et Dieu, à cause de son excellence, nous est inconnu, selon cette parole de Job (32,26) : « Dieu est grand, au-dessus de toute science. » C'est pourquoi sa présence en nous, ou son absence, ne peuvent être connues avec certitude, selon cette parole du même livre (9,11) : « Il passe près de moi, et je ne le vois pas, il s'éloigne sans que je l'aperçoive. » Voilà pourquoi l'homme ne peut discerner avec certitude s'il possède la grâce, selon S. Paul (1 Co 4,3) : « je ne me juge pas moi-même ; celui qui me juge, c'est le Seigneur. » Enfin il est une troisième manière de connaître une chose : de façon conjecturale, à l'aide de certains signes. De cette façon on peut connaître que l'on possède la grâce ; par exemple si l'on constate que l'on trouve sa joie en Dieu et que l'on méprise les plaisirs du monde ; ou bien si l'on n'a pas la conscience d'un péché mortel. C'est ainsi qu'il faut comprendre le passage de l'Apocalypse (2,7) qui dit : « Au vainqueur je donnerai une manne cachée que nul ne connaît, hormis celui qui la reçoit. » Celui qui la reçoit éprouve en effet une certaine douceur qu'ignore celui qui en est privé. Néanmoins une telle connaissance est imparfaite ; aussi l'Apôtre peut-il écrire : « Ma conscience ne me reproche rien, mais je ne suis pas justifié pour autant », car, comme il est dit dans le Psaume (19,13) : « Qui connaît ses péchés ? Purifie-moi, Seigneur, du mal caché. »

Solutions : 1. Ce qui, par son essence même, se trouve dans l'âme, est connu d'une connaissance expérimentale en tant que l'homme découvre dans ses propres activités les principes qui en sont les causes ; nous percevons notre volonté en voulant, nous percevons la vie en agissant vitalement.

2. Avoir la science c'est être certain des vérités dont on a la science, et de même avoir la foi c'est être certain de ce que l'on croit. La raison en est que la certitude appartient à la perfection de l'intelligence où se trouvent ces dons de science et de foi. C'est pourquoi quiconque a la science ou la foi, c'est avec certitude qu'il a conscience de les avoir. Il n'en est pas de même de la grâce, de la charité et autres dons du même genre qui ont pour rôle de parfaire la puissance appétitive.

3. Le péché a pour principe et pour objet le bien transitoire et ce bien nous est connu ; l'objet de la grâce, comme sa fin, nous est inconnu à cause de l'immensité de sa lumière, selon cette parole de l'Apôtre (1 Tm 6,16) « Il habite une lumière inaccessible. »

4. L'Apôtre parle des dons de la gloire qui nous sont donnés en espérance, et que nous connaissons d'une façon très certaine par la foi; mais nous ne savons pas avec certitude si nous avons la grâce qui seule nous permet de mériter ces dons. — On peut aussi entendre le texte de l'Apôtre d'une connaissance privilégiée donnée par révélation. C'est pourquoi d'ailleurs S. Paul ajoute : « C'est à nous que Dieu l'a révélé par l'Esprit Saint. ». Cette parole dite à Abraham peut se rapporter à la connaissance expérimentale que l'on tire de l'œuvre accomplie. Car, du fait de sa conduite, Abraham pouvait connaître d'expérience qu'il avait la crainte de Dieu. — On peut aussi attribuer cette parole à une révélation spéciale.

#### LES EFFETS DE LA GRÂCE

Il faut maintenant étudier les effets de la grâce : I. La justification de l'impie, qui est l'effet de la grâce opérante (Q. 113). — II. Le mérite, qui est l'effet de la grâce coopérante (Q. 114).

#### QUESTION 113 : LA JUSTIFICATION DE L'IMPIE

1. Sa nature. — 2. L'infusion de la grâce est-elle requise pour la justification? — 3. Un mouvement du libre arbitre est-il requis? — 4. Un mouvement de foi est-il requis? — 5. Un mouvement du libre arbitre contre le péché est-il requis? — 6. Parmi les facteurs précédemment énumérés de la justification faut-il introduire la rémission des péchés? — 7. La justification de l'impie est-elle successive, ou instantanée? — 8. Quel est l'ordre naturel des facteurs qui concourent à la justification? — 9. La justification de l'impie est-elle la plus grande œuvre de Dieu? — 10. La justification de l'impie est-elle miraculeuse?

Article 1 : Qu'est-ce que la justification de l'impie?

Objections : 1. Il semble que la justification de l'impie ne soit pas la rémission des péchés, car le péché n'est pas seulement opposé à la justice, mais aussi à toutes les autres vertus, on l'a montré. Or, le mot " justification " exprime un certain mouvement vers la justice. Donc toute rémission du péché n'est pas une justification ; car tout mouvement se fait entre deux termes opposés.

2. Comme le remarque Aristote, le nom que l'on donne à un objet doit se prendre de ce qu'il y a de plus important en lui. Or la rémission des péchés s'opère principalement par la foi, selon cette parole des Actes des Apôtres (15, 9) : " Il a purifié leur cœur par la foi " ; — et par la charité, selon les Proverbes (10, 12) : " La charité couvre tous les péchés. " C'est donc à partir de la foi et de la charité, plutôt qu'à partir de la justice, que l'on doit nommer la rémission des péchés.

3. La rémission des péchés est, semble-t-il, la même chose que l'appel, car on appelle celui qui est loin ; et par le péché on est loin de Dieu. Mais l'appel précède la justification, selon cette parole de l'apôtre (Rm 8, 30) : " Ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés. " La justification n'est donc pas la rémission des péchés.

En sens contraire, à propos de cette parole " Ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés ", nous lisons dans la Glose : " [Il les a justifiés] par la rémission des péchés. " Donc la justification est la rémission des péchés.

Réponse : Au sens passif du mot, la justification signifie un mouvement vers la justice comme la caléfaction un mouvement vers la chaleur. Et comme la justice s'entend toujours de la rectitude d'un ordre, elle est susceptible d'une double acception. En un premier sens elle implique l'ordre établi dans l'action humaine elle-même. Et sous ce rapport la justice est regardée comme une vertu, soit qu'il s'agisse de la justice particulière qui ordonne et rectifie l'action d'un homme à l'égard d'un autre homme, soit qu'il s'agisse de la justice légale qui ordonne et rectifie l'action de l'homme à l'égard du bien commun de la multitude comme le montre Aristote.

En un autre sens, on parle de justice pour signifier la rectitude de l'ordre que l'homme établit en son intérieur, rectitude qui consiste en ceci que la partie supérieure de l'homme est soumise à Dieu, et que les puissances inférieures de l'âme le sont à la partie supérieure, c'est-à-dire à la raison. Cet équilibre intérieur, Aristote l'appelle justice au sens métaphorique. Or une telle justice peut se réaliser dans l'homme de deux façons. Premièrement par voie de simple génération, qui fait passer le sujet de la privation d'une forme à la possession de cette même forme. C'est de cette manière que la justification pourrait s'accomplir à l'égard de celui qui serait sans péché au moment où il recevrait cette justice ; c'est ainsi qu'Adam a reçu la justice originelle.

Ou bien, secondement, la justice en question peut être produite dans l'homme selon un mouvement qui va d'un contraire à l'autre. Dans ce cas, la justification implique un passage de l'état d'injustice à l'état de justice ; et c'est en ce sens que nous entendons la justification de l'impie, selon cette parole de l'Apôtre (Rm 4, 5) : " A celui qui ne travaille pas, mais qui croit en celui qui justifie l'impie, etc. " Et parce que le nom qu'on donne à un mouvement se prend plutôt du point d'arrivée que du point de départ, le changement par lequel on passe, de l'état d'injustice à la rémission du péché, recevra son nom du terme auquel il aboutit et s'appellera justification de l'impie.

Solutions : 1. Tout péché, en tant qu'il comporte un certain désordre de l'esprit non soumis à Dieu, peut être appelé injustice par opposition à cette justice dont nous avons parlé plus haut, selon S. Jean (I, 3, 14) : " Quiconque commet le péché commet une injustice, car le péché est une injustice. " En ce sens le fait d'ôter un péché, quel qu'il soit, mérite le nom de justification.

2. La foi et la charité établissent l'esprit humain à l'égard de Dieu dans un ordre qui est particulier, selon l'intelligence et l'amour. La justice, elle, comporte en sa généralité la totale rectitude de l'ordre. C'est pourquoi ce changement qu'est la rémission du péché tire son nom de la justice plutôt que de la foi ou de la charité.

3. L'appel a trait à ce secours par lequel Dieu meut intérieurement et excite l'esprit à sortir du péché. Cette motion divine n'est pas à proprement parler la rémission du péché : elle en est la cause.

Article 2 : L'infusion de la grâce est-elle requise pour la justification ?

Objections : 1. Il ne semble pas, car on peut s'éloigner d'un contraire sans parvenir au terme opposé quand il y a des intermédiaires. Or, entre l'état de péché et l'état de justice, il y a un intermédiaire qui est l'état d'innocence où il n'y a ni faute ni grâce. Le péché peut donc être remis sans que l'on parvienne à la grâce.

2. La remise du péché consiste dans une simple décision de Dieu, selon cette parole du Psaume (32, 2) : " Bienheureux l'homme à qui le Seigneur n'impute pas son péché. " Mais la grâce pose quelque chose de réel en nous, on l'a dit. Donc son infusion n'est pas nécessaire à la rémission du péché.

3. On ne peut être à la fois sujet de deux contraires. Mais il y a des péchés qui sont opposés l'un à l'autre, comme la prodigalité et l'avarice. Celui qui pèche par prodigalité ne peut donc en même temps pécher par avarice. Mais il a pu le faire auparavant, et ainsi, en péchant par prodigalité, il se libère du péché d'avarice. Un péché peut donc être remis sans la grâce.

En sens contraire, on lit dans l'épître aux Romains (3, 24) : " Ils sont justifiés gratuitement par sa grâce. "

Réponse : L'homme en péchant, offense Dieu. Or d'où vient qu'une offense est remise à quelqu'un sinon de ce que l'esprit de l'offensé est apaisé à l'égard de l'offenseur ? Ainsi, dire qu'un péché nous est remis c'est dire que Dieu s'est apaisé à notre égard. Et cette paix consiste

dans l'amour que Dieu a pour nous. Or cet amour de Dieu, considéré du côté de l'acte divin lui-même, est éternel et immuable ; mais, envisagé dans l'effet qu'il imprime en nous, il peut s'interrompre parfois, selon que nous nous dérobons à lui et qu'ensuite nous le recouvrons. Cet effet du divin amour en nous, qui est enlevé par le péché, c'est la grâce qui rend l'homme digne de la vie éternelle et qui exclut le péché mortel. Voilà pourquoi la rémission du péché ne saurait se comprendre sans l'infusion de la grâce.

Solutions : 1. Il faut davantage pour remettre une offense à celui qui l'a commise que pour simplement n'avoir pas de haine à l'égard de celui qui n'a commis aucune offense. Il peut arriver en effet qu'un homme n'ait pour un autre ni amour ni haine ; mais si cet autre vient à l'offenser et qu'il lui pardonne, cela ne peut se faire sans une bienveillance spéciale. Or, quand on dit que l'homme retrouve la bienveillance de Dieu, on l'entend du don de la grâce. C'est pourquoi, s'il est vrai qu'avant le péché l'homme aurait pu être sans grâce ni faute, après le péché, cependant, il ne peut manquer d'être en faute s'il n'a pas la grâce.

2. De même que l'amour de Dieu ne consiste pas seulement dans l'acte de la volonté divine, mais comporte aussi un certain effet de grâce, nous l'avons dit plus haut; de même le fait pour Dieu de ne pas imputer à l'homme son péché implique un certain effet dans celui auquel le péché n'est pas imputé. En effet, que Dieu n'impute pas à quelqu'un son péché c'est un effet de son amour.

3. Comme l'écrit S. Augustin : " S'il n'y avait qu'à s'arrêter de pécher pour ne plus avoir de faute sur la conscience, on pourrait s'en tenir à ces paroles de l'Écriture (Si 21, 1) : "Mon fils, tu as péché, ne recommence plus". Mais cela ne suffit pas, car l'Écriture ajoute aussitôt : "Prie pour que tes anciens péchés te soient pardonnés." L'acte du péché passe, en effet, mais la culpabilité demeure, nous l'avons montré précédemment. C'est pourquoi, quand un homme, en péchant, passe d'un vice à un autre qui lui est contraire, son premier acte peccamineux appartient au passé et cesse d'exister, mais sa culpabilité demeure, et il se trouve coupable en même temps de l'une et l'autre faute. La culpabilité en effet vient de ce que l'on est détourné de Dieu et, sous ce rapport, il n'y a pas de contrariété entre les péchés.

Article 3 : Le mouvement du libre arbitre est-il requis pour la justification ?

Objections : 1. Il ne semble pas. En effet, les enfants sont justifiés par le sacrement du baptême sans qu'ils aient à exercer leur libre arbitre, et il en est de même parfois pour les adultes ; ainsi S. Augustin raconte qu'un de ses amis souffrait des fièvres : " Il demeura longtemps sans connaissance, baigné d'une sueur mortelle, et tandis qu'on désespérait de le sauver, on le baptisa à son insu, et il fut régénéré ", ce qui est l'œuvre de la grâce justificante. Mais Dieu n'a pas lié sa puissance aux sacrements. Il peut donc justifier un homme sans les sacrements et sans aucun mouvement du libre arbitre.

2. En dormant, l'homme n'a pas l'usage de la raison, sans lequel il n'y a pas d'activité du libre arbitre. Or Salomon, pendant son sommeil, reçut de Dieu le don de sagesse (1 R 3, 5 ; 2 Ch 1, 7). Pour la même raison, Dieu donne parfois à l'homme la grâce de la justification sans qu'un mouvement du libre arbitre soit nécessaire.

3. La cause est la même qui produit la grâce et qui la conserve dans l'être, car, écrit S. Augustin " l'homme doit se convertir à Dieu de telle sorte que, par lui, il soit toujours rendu juste ". Mais la grâce est conservée dans l'homme sans mouvement du libre arbitre. Donc il peut en être de même dès le commencement, quand elle est produite.

En sens contraire, nous lisons dans S. Jean (6, 45) : " Quiconque entend le Père et reçoit son enseignement, vient à moi. " Mais on ne s'instruit pas sans un mouvement du libre arbitre ; il

faut en effet consentir à l'enseignement du maître. Donc personne ne vient à Dieu par la grâce de la justification sans un mouvement de son libre arbitre.

Réponse : La justification de l'impie est l'œuvre de Dieu qui meut l'homme à la justice, selon l'Apôtre (Rm 4, 5) : " C'est lui-même qui justifie l'impie. " Or Dieu meut toutes ses créatures selon le mode qui convient à chacune d'elles ; ainsi nous voyons dans le monde matériel que les corps lourds et les corps légers sont mus de façon différente, conformément à la diversité de leur nature. Les hommes, eux aussi, sont mus par Dieu à la justice d'après la condition de la nature humaine. Or il appartient en propre à la nature de l'homme de posséder le libre arbitre. C'est pourquoi, en celui qui a l'usage de son libre arbitre, la motion de Dieu vers l'état de justice ne se produit pas sans qu'il y ait un mouvement de ce même arbitre; mais, dans le temps même où Dieu infuse le don de la grâce sanctifiante, il meut le libre arbitre à accepter ce don, du moins chez ceux qui sont capables de recevoir une telle motion.

Solutions : 1. Les petits enfants ne sont pas capables d'exercer leur libre arbitre, c'est pourquoi Dieu les justifie en imprimant simplement dans leur âme la forme de la grâce. Mais cela ne se fait pas sans l'intervention du sacrement, car de même que le péché originel, dont ils sont purifiés, n'a pas été contracté par eux de leur propre volonté, mais par suite de leur génération charnelle, de même c'est par génération spirituelle que la grâce qui vient du Christ dérive en eux. Et il en est de même pour les fous et les idiots qui n'ont jamais eu l'usage du libre arbitre. Mais si un individu a eu, à un moment donné, l'usage de son libre arbitre, et qu'ensuite il l'ait perdu soit du fait d'une infirmité, soit du fait du sommeil, l'administration extérieure du baptême ou d'un autre sacrement ne lui confèrera la grâce de la justification que s'il a eu auparavant l'intention de recevoir le sacrement, ce qui exige l'usage du libre arbitre. C'est de cette manière que le jeune homme dont parle S. Augustin fut régénéré, car il avait consenti à recevoir le baptême auparavant, et par la suite il accepta son baptême.

2. Salomon pendant son sommeil, n'a pas mérité ni reçu la sagesse. Mais il lui fut déclaré, alors qu'il dormait, qu'en raison d'un désir antérieur, la sagesse lui serait infusée par Dieu. De là cette parole qui lui est attribuée (Sg 7, 7) : " J'ai désiré l'intelligence et elle m'a été donnée. " On peut aussi penser que le sommeil dont il est question ne fut pas naturel, et qu'il s'agissait d'un sommeil prophétique, selon cette parole des Nombres (12, 6) : " S'il y a parmi vous un prophète du Seigneur, c'est dans un songe et en vision que je lui parlerai. " Dans ce cas en effet, on garde son libre arbitre.

Cependant, il faut se rendre compte qu'il en va différemment du don de sagesse et du don de la grâce sanctifiante. Ce dernier en effet ordonne principalement l'homme au bien qui est objet de volonté, et c'est pourquoi l'homme s'y trouve mû par un mouvement de volonté et donc de libre arbitre. Au contraire la sagesse perfectionne l'intelligence dont l'acte précède celui de la volonté; c'est pourquoi l'intelligence peut être illuminée par le don de sagesse sans qu'il se produise un mouvement complet du libre arbitre. C'est également ce que nous observons chez ceux qui reçoivent certaines révélations pendant leur sommeil, selon cette parole de Job (33, 15) : " Quand un profond sommeil pèse sur les hommes, et qu'ils dorment sur leur couche, alors Dieu leur ouvre l'oreille et les instruit de sa loi. "

3. Par l'infusion de la grâce sanctifiante se produit un changement dans l'âme, ce qui requiert un mouvement propre à l'âme humaine, selon son mode propre. Mais la conservation de la grâce a lieu sans changement; elle ne requiert donc pas un mouvement de la part de l'âme, mais seulement la continuation de l'influx divin.

Article 4 : Un mouvement de foi est-il requis pour la justification de l'impie ?



Objections : 1. Il semble que non, car si l'homme est justifié par la foi, il l'est aussi par d'autres vertus : la crainte, par exemple, selon cette parole de l'Ecclésiastique (1, 27 Vg) : " La crainte du Seigneur chasse le péché, et celui qui est sans crainte ne pourra être justifié " ; — ou encore la charité, selon cette parole du Seigneur en S. Luc (7, 47) : " Ses nombreux péchés lui sont remis parce qu'elle a beaucoup aimé " ; — ou encore l'humilité, selon S. Jacques (4, 6) : " Dieu résiste aux orgueilleux, il donne sa grâce aux humbles " ; — ou enfin la miséricorde, d'après les Proverbes (15, 27 Vg) : " C'est par la miséricorde et la foi que les péchés sont effacés. " Le mouvement de la foi n'est donc pas plus nécessaire à la justification que celui de toutes ces vertus.

2. L'acte de foi n'est requis dans la justification que pour permettre à l'homme de connaître Dieu. Mais il y a d'autres manières possibles de connaître Dieu : par la connaissance naturelle, par le don de sagesse. L'acte de foi n'est donc pas requis pour la justification de l'impie.

3. Il y a divers articles de foi. Donc, si l'acte de foi est nécessaire à la justification de l'impie, il faudra que l'homme, au moment de la première justification, ait présents à la pensée tous ces articles. Mais cela semble impossible, car une telle réflexion demanderait beaucoup de temps. L'acte de foi ne semble donc pas requis à la justification.

En sens contraire, nous lisons dans l'épître aux Romains (5, 1) : " Ayant été justifiés par la foi, demeurons en paix avec Dieu. "

Réponse : Nous venons de le dire, un mouvement du libre arbitre, selon lequel l'esprit de l'homme est mû par Dieu, est nécessaire à la justification de l'impie. Or Dieu meut l'âme de l'homme en la tournant vers lui, ainsi qu'il est dit dans le Psaume (85, 5) : " Ô Dieu, en nous tournant vers toi, tu nous donneras la vie. " La justification de l'impie requiert donc un mouvement par lequel l'esprit est tourné vers Dieu. Mais la première conversion vers Dieu se fait par la foi, selon l'épître aux Hébreux (11, 6) : " Celui qui s'approche de Dieu doit croire qu'il existe. " Le mouvement de la foi est donc nécessaire à la justification.

Solutions : 1. Le mouvement de la foi n'est parfait que s'il est informé par la charité. C'est pourquoi dans la justification de l'impie, en même temps qu'un mouvement de foi il y a aussi un mouvement de charité. Mais si le libre arbitre est mû vers Dieu c'est pour se soumettre à lui, à quoi concourent l'acte de crainte filiale et l'acte d'humilité. Il peut arriver en effet qu'un seul et même acte du libre arbitre soit l'acte de plusieurs vertus, l'une étant sous l'impulsion de l'autre; cela se produit quand l'acte est susceptible d'être ordonné à diverses fins. Quant à l'acte de miséricorde, il agit contre le péché, soit par manière de satisfaction, et alors il suit la justification, soit par manière de préparation, car " les miséricordieux obtiennent miséricorde " (Mt 5, 7), et alors il peut précéder la justification, ou même concourir à la justification avec toutes ces vertus, pour autant que la miséricorde est incluse dans l'amour du prochain.

2. Par la connaissance naturelle, l'homme ne se tourne pas vers Dieu comme vers l'objet de sa béatitude et la cause de sa justification ; une telle connaissance ne suffit donc pas à justifier l'homme. Quant au don de sagesse, il présuppose la connaissance de foi, nous l'avons démontré précédemment.

3. L'Apôtre écrit aux Romains (4, 5) " A qui croit en celui qui justifie l'impie, sa foi est comptée comme justice, selon le dessein de la grâce de Dieu. " Cela montre bien que, dans la justification de l'impie, l'acte de foi est nécessaire en ce sens que l'homme doit croire que Dieu justifie les hommes par le mystère du Christ.

Article 5 : Un mouvement du libre arbitre contre le péché est-il requis pour la justification ?

Objections : 1. Il semble que non, puisque la charité, à elle seule, suffit à effacer le péché, selon cette parole des Proverbes (10, 12) : " La charité couvre tous les péchés. " Or la charité n'a pas

pour objet le péché. Un mouvement du libre arbitre contre le péché n'est donc pas nécessaire à la justification de l'impie.

2. Celui qui va de l'avant ne doit pas regarder en arrière, selon cette parole de l'Apôtre (Ph 3, 13) : " Oubliant ce qui est derrière moi et me portant de tout moi-même vers ce qui est en avant, je cours droit au but pour remporter le prix auquel Dieu m'a appelé d'en haut. " Or, pour celui qui tend vers la justice, les péchés passés sont en arrière. Il faut donc les oublier et éviter de s'y porter par un mouvement du libre arbitre.

3. Dans la justification de l'impie, un péché n'est pas remis sans l'autre, car c'est " une impiété d'attendre de Dieu une moitié de pardon ". Si donc, dans la justification, il doit y avoir un mouvement du libre arbitre contre le péché, il faudra avoir présents à la pensée tous ses péchés; ce qui est impossible, car il faudrait un long temps pour cela, et d'autre part on n'obtiendrait pas le pardon des péchés oubliés. Donc le mouvement du libre arbitre contre le péché n'est pas requis à la justification.

En sens contraire, nous lisons dans le Psaume (32, 5) : " J'ai dit : "je confesserai ma faute au Seigneur" ; et toi, tu as pardonné l'iniquité de mon péché. "

Réponse : Nous l'avons dit, la justification de l'impie est un certain mouvement par lequel Dieu fait passer l'âme humaine de l'état de péché à l'état de justice. Dans le mouvement de son libre arbitre, par conséquent, il faut que l'esprit humain soit à l'égard de ces deux états opposés dans le même rapport qu'un corps soumis à un mouvement local à l'égard des deux termes de ce mouvement. Or il est manifeste que, dans le mouvement local, le corps mû s'éloigne du terme dont il vient pour accéder à celui où il va. Aussi faut-il, lorsque l'âme humaine est justifiée, que par un mouvement de son libre arbitre elle s'éloigne du péché et accède à la justice. Mais s'éloigner et accéder, quand il s'agit du libre arbitre, cela s'entend de la détestation et du désir. C'est ce qu'explique S. Augustin en commentant la parole évangélique : " Le mercenaire s'enfuit " : " Nos affections, dit-il, sont les mouvements de notre âme; la joie est sa dilatation; la crainte est sa fuite. Tu vas de l'avant par l'esprit quand tu désires, tu fuis par l'esprit quand tu crains. " Il faut donc que dans la justification de l'impie il y ait un double mouvement du libre arbitre: l'un de désir par lequel il tend vers la justice de Dieu, l'autre de détestation du péché.

Solutions : 1. Il revient à la même vertu de poursuivre l'un des termes opposés et de fuir l'autre. C'est pourquoi, de même qu'il appartient à la charité d'aimer Dieu, de même lui revient-il de détester le péché qui sépare l'âme de Dieu.

2. L'homme ne doit pas, par l'amour, retourner aux péchés passés; à cet égard, il doit les oublier afin de ne pas s'y attacher. Mais il doit se les rappeler en vue de les détester, car c'est ainsi qu'il s'en éloigne.

3. Dans le temps qui précède la justification, l'homme doit détester chacun des péchés qu'il a commis et dont il garde le souvenir. De cette considération antécédente découle dans l'âme un mouvement de détestation universelle à l'égard de tous les péchés commis, y compris les péchés oubliés. Car l'homme, dans cet état, est en telle disposition qu'il aurait la contrition des péchés oubliés s'ils revenaient à sa mémoire. Et c'est ce mouvement de l'âme qui concourt à la justification.

Article 6 : Parmi les facteurs précédemment énumérés de la justification faut-il introduire la rémission des péchés ?

Objections : 1. Il ne le semble pas. Car la substance d'une chose ne s'additionne pas aux éléments qui la composent; ainsi l'homme ne fait pas nombre avec son corps et son âme. Or, la rémission des péchés n'est pas autre chose que la justification même de l'impie, on l'a déjà dit. On ne doit donc pas la compter comme un des éléments de la justification.

2. L'infusion de la grâce et la rémission des péchés sont une même chose, comme la diffusion de la lumière et la disparition des ténèbres. Or une chose ne fait pas nombre avec elle-même, car l'un est opposé au multiple. La rémission de la faute ne fait donc pas nombre avec l'infusion de la grâce.

3. La rémission des péchés suit le mouvement du libre arbitre vers Dieu et contre le péché, comme l'effet suit la cause, car par la foi et la contrition les péchés sont pardonnés. Mais l'effet ne doit pas être compté avec sa cause, car on n'additionne que des choses distinctes entre elles, mais de même nature. La rémission des péchés ne peut donc être comptée parmi les éléments nécessaires à la justification de l'impie.

En sens contraire, dans l'énumération des éléments qui sont nécessaires à une chose, on ne doit pas omettre la fin qui est, en toute réalité, l'élément principal. Or, la rémission des péchés est la fin poursuivie dans la justification de l'impie. On lit en effet dans Isaïe (27, 9) : " Voici quel sera tout le fruit : son péché sera enlevé. " La rémission des péchés doit donc être comptée parmi les éléments qui concourent nécessairement à la justification de l'impie.

Réponse : On compte quatre composantes de la justification de l'impie : l'infusion de la grâce, le mouvement du libre arbitre vers Dieu par la foi, le mouvement du libre arbitre contre le péché, la rémission de la faute. Nous en avons déjà dit la raison : la justification est un mouvement selon lequel l'âme est mue par Dieu de l'état de péché à l'état de justice. Or tout mouvement en lequel un être est mû par un autre comprend trois éléments : il y a l'impulsion de l'agent moteur; il y a le mouvement lui-même auquel est soumis le mobile ; il y a enfin l'achèvement du mouvement, c'est-à-dire son aboutissement final. Et donc, si l'on se place au point de vue de la motion divine, nous avons l'infusion de la grâce ; si l'on se place au point de vue du libre arbitre en mouvement, ce mouvement est double selon qu'on envisage le libre arbitre comme s'éloignant du point de départ et se rapprochant du point d'arrivée. L'achèvement ou l'arrivée au terme de ce mouvement se fait par la rémission de la faute, car c'est là que se conçoit la justification.

Solutions : 1. On dit que la justification de l'impie est la rémission des péchés, en ce sens que tout mouvement reçoit sa spécification de son terme. Mais, pour parvenir à ce terme, beaucoup d'autres facteurs interviennent, comme nous venons de le voir.

2. L'infusion de la grâce et la rémission de la faute peuvent être envisagées à un double point de vu : tout d'abord quant à la substance de l'acte, et sous ce rapport elles sont identiques, car c'est par le même acte que Dieu confère la grâce et remet la faute. En second lieu on peut les envisager quant à leurs objets, et à ce point de vue elles diffèrent, l'une ayant pour objet la faute qui est remise, et l'autre la grâce qui est communiquée. Ainsi, dans la nature, la génération et la corruption sont différentes, bien que la génération de l'un soit la corruption de l'autre.

3. Il ne s'agit pas ici de la division d'un genre en ses espèces, laquelle exige que les parties qui font nombre soient de même rang. Il s'agit de la diversité des éléments qui concourent à constituer un tout. Dans ce cas, l'énumération peut comporter des éléments qui ont priorité sur certains autres, car les principes et les parties d'un composé peuvent être antérieurs les uns aux autres.

Article 7 : La justification de l'impie est-elle successive, ou instantanée ?

Objections : 1. Il semble qu'elle soit successive car, on l'a dit, pour la justification de l'impie, un mouvement du libre arbitre est nécessaire. Or l'acte du libre arbitre consiste dans le choix, et ce choix suppose auparavant que l'on délibère en faisant appel au conseil, nous l'avons déjà expliqué. Et comme, dans la délibération, on pèse le pour et le contre et que cela comporte une succession, il semble que la justification de l'impie soit successive.

2. Le mouvement du libre arbitre ne se produit pas sans une considération actuelle de l'intelligence. Or il est impossible de porter le regard de son intelligence sur plusieurs choses à la fois, nous l'avons dit dans la première Partie. Et comme la justification de l'impie requiert que le mouvement du libre arbitre se porte sur des objets divers, à savoir Dieu et le péché, il semble qu'elle ne puisse pas être instantanée.

3. Une forme susceptible de plus et de moins n'est reçue que peu à peu dans le sujet; ainsi les formes de blancheur et de noirceur. Mais, on l'a dit plus haut, la grâce comporte du plus et du moins. Elle n'est donc pas reçue instantanément dans le sujet. Et puisque la justification de l'impie exige l'infusion de la grâce, elle ne peut donc se faire en un instant.

4. Le mouvement du libre arbitre qui concourt à la justification est méritoire. Il faut donc qu'il procède de la grâce, sans laquelle il n'y a pas de mérite, on le dira bientôt. Or, il faut qu'une forme soit reçue avant qu'elle devienne principe d'activité. Il faut donc premièrement que la grâce soit infusée, et qu'ensuite le libre arbitre soit mû par Dieu et se détourne du péché. La justification ne se fait donc pas d'un seul coup.

5. Si la grâce est infusée dans l'âme, il faut poser un premier instant où la grâce existe dans l'âme. De même, si la faute est remise, il faut poser un dernier instant où l'homme est encore en état de péché. Or ces deux instants ne peuvent pas être identiques, car il faudrait admettre que deux contraires coexistent. Il y a donc deux instants successifs entre lesquels il faut placer, selon Aristote, un temps intermédiaire. La justification, ne se fait donc pas instantanément, mais progressivement.

En sens contraire, la justification de l'impie est produite par la grâce de l'Esprit qui justifie. Or c'est tout d'un coup que l'Esprit Saint fait irruption dans l'âme des hommes. Nous en avons pour preuve le récit des Actes (2, 2) : " Tout à coup vint du ciel un bruit comme celui d'un violent coup de vent " ; et, à ce propos, nous lisons dans la Glose : " La grâce de l'Esprit Saint ne connaît pas de longs efforts. " La justification de l'impie n'est donc pas successive, mais instantanée.

Réponse : Toute la justification de l'impie consiste originellement dans l'infusion de la grâce, car c'est de cette manière que le libre arbitre est mû et que la faute est pardonnée. Or l'infusion de la grâce se fait instantanément et sans retard. En effet, lorsqu'une forme n'est pas imprimée immédiatement dans son sujet, cela vient de ce que le sujet n'est pas dans les dispositions voulues et que l'agent a besoin de temps pour l'y mettre. Ainsi, c'est un fait d'expérience, dès que la matière est disposée par une altération antécédente, la forme substantielle lui est aussitôt acquise. De même, s'il s'agit d'un corps diaphane qui de soi est disposé à recevoir la lumière, dès qu'une source lumineuse l'éclaire, il brille aussitôt. Or, nous l'avons dit plus haut, pour infuser la grâce dans une âme, Dieu n'a pas besoin d'autre disposition que celle qu'il produit lui-même. Mais cette disposition suffisant à la réception de la grâce, tantôt il la produit d'un seul coup, tantôt il ne la produit que peu à peu et progressivement, nous l'avons dit. Quant à l'agent naturel, s'il ne peut disposer immédiatement la matière, cela vient d'une certaine disproportion existant entre sa puissance et la résistance que lui oppose la matière ; aussi voyons-nous que plus l'agent a de force, plus vite la matière se trouve disposée. Donc, puisque la vertu divine est infinie, elle peut disposer immédiatement à la forme n'importe quelle matière créée. A plus forte raison le pourra-t-elle s'il s'agit du libre arbitre qui, par sa nature même, peut se mouvoir instantanément. Ainsi donc la justification de l'impie est réalisée par Dieu instantanément.

Solutions : 1. Le mouvement du libre arbitre qui concourt à la justification de l'impie est un assentiment par lequel on se détourne du péché et on se tourne vers Dieu : et cet assentiment est immédiat. Il arrive cependant quelquefois qu'il est précédé d'une certaine délibération, mais celle-ci n'appartient pas à la substance même de la justification ; elle n'en est que le chemin,

comme le déplacement local d'un objet qui aboutit à faire la lumière, ou l'altération d'un corps qui conduit à la génération.

2. Nous l'avons dit dans la première Partie, rien n'empêche de concevoir actuellement deux réalités à la fois, pourvu qu'elles soient unifiées de quelque façon ; ainsi nous concevons en même temps le sujet et le prédicat qui sont unis dans une seule affirmation. De la même manière le libre arbitre peut se porter à la fois sur deux objets différents ; il suffit qu'ils soient ordonnés l'un à l'autre. Or, le mouvement du libre arbitre contre le péché est ordonné au mouvement du libre arbitre vers Dieu ; l'homme déteste le péché parce que celui-ci est contre Dieu, à qui l'homme veut s'unir. C'est pourquoi, dans la justification de l'impie, le libre arbitre déteste le péché et en même temps se tourne vers Dieu ; ainsi en est-il du corps qui, en quittant un lieu, accède à un autre.

3. Si une forme n'est pas reçue instantanément dans la matière, ce n'est pas parce qu'elle peut s'y trouver avec plus ou moins d'intensité ; s'il en était ainsi, la lumière ne serait pas reçue immédiatement dans l'atmosphère qui peut être plus ou moins lumineuse. La vraie raison, nous l'avons dit dans la Réponse, doit être prise de la disposition de la matière ou du sujet.

4. Dans le même instant où la forme d'un être est acquise, celui-ci commence d'agir en vertu de la forme ; ainsi le feu, dès qu'il est allumé, commence à s'élever ; et si son mouvement était instantané, il serait accompli dans le même instant. Or le mouvement du libre arbitre, qui est un acte du vouloir, n'est pas successif, mais immédiat. C'est pourquoi la justification de l'impie ne s'accomplit pas progressivement.

5. La succession de deux contraires dans un même sujet est différente selon qu'il s'agit de réalités soumises au temps, ou de réalités qui transcendent le temps. Dans les réalités soumises au temps, il n'y a pas lieu de poser un dernier instant où la forme première existe dans le sujet, mais bien un temps qui s'achève et un premier instant où la forme subséquente se trouve réalisée dans la matière ou le sujet. La raison en est que, dans une succession temporelle, on ne peut poser, avant un instant, un autre instant le précédant immédiatement ; car le temps ne se compose pas d'instant se succédant les uns aux autres, pas plus que la ligne ne se compose de points distincts, d'après Aristote. Mais le temps a pour terme l'instant. C'est pourquoi, pendant tout le temps qui précède le changement de forme pour un sujet, celui-ci demeure sous la forme opposée ; et au dernier instant de ce temps, qui coïncide avec le premier instant du temps suivant, le sujet possède la forme, terme du mouvement.

Mais dans les réalités qui sont au-dessus du temps, il en est autrement. S'il se produit une succession de sentiments ou de conceptions intellectuelles, comme il arrive chez les anges par exemple, une telle succession n'est pas mesurée par le temps continu, mais par le temps discontinu, comme les réalités elles-mêmes ainsi mesurées et qui ne sont pas continues : nous l'avons montré dans le traité des anges. En conséquence, dans ces réalités, on doit poser un dernier instant où l'une d'elles existait, et un premier instant où existe la réalité subséquente ; et entre les deux il ne faut pas mettre de temps intermédiaire, car il n'y a pas ici de continuité temporelle qui l'exigerait.

Quant à l'esprit humain qui est justifié, de soi il est au-dessus du temps ; et, s'il est soumis au temps, ce n'est que par accident, en ce sens que, pour faire acte d'intelligence, il doit se référer aux images d'où il tire ses idées images qui impliquent la continuité temporelle. Nous en avons traité dans la première Partie. C'est pourquoi, sous ce rapport, il faut juger les changements de l'esprit humain d'après la condition des mouvements temporels. Nous dirons donc, non pas qu'il y a un dernier instant où la faute a existé, mais un temps ultime au terme duquel est donné le premier instant où la grâce existe, la faute demeurant tout le temps précédent.

Article 8 : Quel est l'ordre naturel des éléments qui concourent à la justification ?

Objections : 1. Il semble que l'infusion de la grâce ne soit pas le premier des éléments requis à la justification, car on s'éloigne du mal avant de s'attacher au bien, selon cette parole du Psaume (37, 27) : " Détourne-toi du mal et fais le bien. " Or le pardon de la faute correspond à l'éloignement du mal; l'infusion de la grâce, à l'attachement au bien. La rémission de la faute est donc par nature antérieure à l'infusion de la grâce.

2. La disposition précède naturellement la forme à laquelle elle dispose. Or le mouvement du libre arbitre est une disposition à la réception de la grâce. Il la précède donc naturellement.

3. Le péché empêche l'âme de se porter librement vers Dieu. Or, pour qu'un mouvement se produise, on enlève d'abord l'obstacle qui s'y oppose. La rémission de la faute et le mouvement du libre arbitre contre le péché doivent donc précéder par nature le mouvement du libre arbitre vers Dieu et l'infusion de la grâce.

En sens contraire, la cause est par nature antérieure à son effet. Or l'infusion de la grâce est la cause de tous les autres éléments requis pour la justification, nous l'avons dit. Elle est donc naturellement première.

Réponse : Les quatre éléments requis pour la justification sont réalisés en même temps, puisque, nous l'avons dit, la justification n'est pas successive ; mais, dans l'ordre de nature, il y a antériorité de l'un sur l'autre. A ce point de vue, l'élément qui est premier, c'est l'infusion de la grâce; le deuxième élément, c'est le mouvement du libre arbitre vers Dieu ; le troisième, c'est le mouvement du libre arbitre contre le péché ; le quatrième, c'est la rémission de la faute.

La raison en est que, dans tout mouvement, ce qui est naturellement premier, c'est la motion de l'agent moteur ; ce qui vient en deuxième, c'est la disposition de la matière, ou le mouvement du mobile lui-même ; ce qui est dernier, c'est la fin ou le terme du mouvement, auquel aboutit la motion de l'agent. Dans le cas présent, la motion de Dieu, c'est l'infusion de la grâce, nous l'avons dit; le mouvement ou la disposition du mobile, c'est le double mouvement du libre arbitre; le terme ou la fin du mouvement, c'est la rémission de la faute, nous l'avons montrés. C'est pourquoi, dans l'ordre naturel des choses, ce qui est premier dans la justification de l'impie, c'est l'infusion de la grâce ; ce qui vient en deuxième, c'est le mouvement du libre arbitre vers Dieu ; en troisième lieu vient le mouvement du libre arbitre contre le péché — (celui qui est justifié en effet déteste le péché parce qu'il est contre Dieu ; il s'ensuit que le mouvement du libre arbitre vers Dieu précède naturellement le mouvement du libre arbitre contre le péché, puisqu'il en est la cause et le motif) ; — enfin ce qui est quatrième et dernier, c'est la rémission de la faute, à laquelle est ordonnée comme à sa fin toute la transformation opérée, nous l'avons dit.

Solutions : 1. L'éloignement d'un terme et l'approche du terme opposé peuvent être envisagés à un double point de vue. D'abord au point de vue du mobile ; sous ce rapport, l'éloignement du point de départ précède l'accès au point d'arrivée ; il y a en effet, dans le sujet en mouvement, d'abord l'abandon de l'un des termes, puis l'acquisition de l'autre grâce au mouvement. Mais si l'on se place au point de vue de l'agent, l'ordre est inversé. En effet l'agent agit selon la forme qui préexiste en lui et c'est par cette action qu'il chasse ce qui s'oppose à cette forme: ainsi c'est en illuminant que le soleil chasse les ténèbres. C'est pourquoi, à se placer au point de vue du soleil, il lui revient de faire le jour avant de chasser la nuit ; du point de vue de l'atmosphère à éclairer, celle-ci, dans l'ordre de nature, doit être dégagée des ténèbres avant d'acquérir la lumière; et pourtant les deux choses se font en même temps. Et parce que l'infusion de la grâce et la rémission de la faute sont attribuées à Dieu, auteur de la justification, l'infusion de la grâce est naturellement antérieure à la rémission de la faute. Mais si on les envisage du point de vue de

l'homme qui est justifié, elles seront en ordre inverse ; car la libération de la faute est par nature antérieure à l'obtention de la grâce.

On peut dire encore que les termes de la justification sont la faute, comme point de départ, et la justice comme point d'arrivée : mais la grâce est de toute façon cause de la rémission de la faute et de l'obtention de la justice.

2. La disposition du sujet précède la réception de la forme dans l'ordre de nature ; elle suit cependant l'action de l'agent par laquelle le sujet se trouve disposé. C'est pourquoi le mouvement du libre arbitre précède par nature l'obtention de la grâce, mais il suit l'infusion de cette même grâce.

3. Comme le remarque le Philosophe, dans les mouvements de l'âme, le tout premier mouvement qui précède les autres, c'est celui qui a pour objet le principe dans l'ordre de la spéculation, et la fin dans l'ordre de l'action. Dans les mouvements extérieurs au contraire, l'enlèvement de l'obstacle précède l'obtention de la fin. Et puisque le mouvement du libre arbitre est un mouvement de l'âme, selon l'ordre de nature il se portera vers Dieu d'abord comme vers sa fin, avant d'écartier l'obstacle du péché.

Article 9 : La justification de l'impie est-elle la plus grande œuvre de Dieu ?

Objections : 1. Il ne semble pas car, par la justification, l'impie obtient la grâce de la vie présente. Au contraire la glorification procure à l'homme la grâce de la vie future, qui est supérieure. La glorification des anges ou des hommes est donc une œuvre plus grande que la justification de l'impie.

2. La justification de l'impie est ordonnée au bien d'un seul individu. Or le bien de l'univers l'emporte sur le bien d'un seul homme, selon Aristote. La création du ciel et de la terre est donc une œuvre plus grande que la justification de l'impie.

3. Faire quelque chose de rien et sans aucune coopération possible est une œuvre plus grande que de produire quelque chose à partir d'un être préexistant et avec sa coopération. Or, dans l'œuvre de la création, une chose est faite de rien et, par là, sans aucune coopération possible. Au contraire, dans la justification de l'impie, Dieu produit quelque chose à partir d'un donné préexistant : de l'impie il fait un juste, et il le fait avec la coopération de l'homme, car il y a là le mouvement de son libre arbitre, on l'a dite. Donc la justification de l'impie n'est pas la plus grande des œuvres de Dieu.

En sens contraire, on dit dans le Psaume (145, 9) : " Ses miséricordes surpassent toutes ses œuvres ", et dans une collecte de la messe : " Dieu, qui manifestes au plus haut point ta toute-puissance en pardonnant et en faisant miséricorde. " Et S. Augustin commentant le passage de S. Jean (14, 12) : " Il fera de plus grandes choses " écrit : " C'est une œuvre plus grande de faire d'un pécheur un juste, que de créer le ciel et la terre. "

Réponse : Une œuvre est dite grande à un double point de vue. Si on considère la manière dont elle est produite, la plus grande est l'œuvre de la création en laquelle quelque chose est fait à partir de rien. Mais on peut considérer aussi la grandeur de l'œuvre elle-même qui est produite.

A ce point de vue la justification de l'impie, qui a pour terme le bien éternel divinement participé, est une œuvre plus grande que la création du ciel et de la terre, car celle-ci se termine à un bien naturel périssable. C'est pourquoi S. Augustin, après avoir écrit : " C'est une œuvre plus grande de faire d'un pécheur un juste que de créer le ciel et la terre ", ajoute : " Le ciel et la terre passeront, mais le salut et la justification des prédestinés demeureront à jamais. "

Il faut pourtant savoir que, lorsqu'on parle de grandeur, on peut l'entendre de deux façons : au sens d'une grandeur prise absolument, et, sous ce rapport, le don de la gloire est plus grand que le don de la grâce justifiant l'impie. Ou bien au sens d'une grandeur relative et proportionnelle :

c'est ainsi qu'on dira d'une montagne qu'elle est petite, et d'un grain de millet qu'il est gros. De ce point de vue, le don de la grâce qui justifie l'impie est plus grand que le don de la gloire qui béatifie le juste car, par rapport à ce dont il était digne, le châtement, le don de la grâce justificante fait à l'impie est incomparablement plus grand que le don de la gloire fait au juste, qui en avait été rendu digne par sa justification. C'est pourquoi S. Augustin peut écrire : " Décide qui pourra si la création des anges dans la justice est une œuvre plus grande que la justification des impies. En tous cas, si de part et d'autre, la puissance est la même, il y a, dans la justification de l'impie, une plus grande miséricorde. "

Solutions : 1. Cela répond à la première objection.

2. Le bien de l'univers est plus grand que le bien d'un individu, s'il s'agit du même genre de bien. Mais le bien de la grâce, dans un seul individu, l'emporte sur le bien naturel de tout l'univers.

3. Cet argument se place au point de vue du mode de production, et, sous ce rapport, la création est la plus grande œuvre de Dieu.

Article 10 : La justification de l'impie est-elle miraculeuse ?

Objections : 1. Il semble bien. Car les œuvres miraculeuses l'emportent sur celles qui ne le sont pas. Or la justification de l'impie l'emporte sur les autres œuvres miraculeuses, comme il ressort avec évidence du texte de S. Augustin cité à l'article précédent. Donc la justification de l'impie est une œuvre miraculeuse.

2. Le mouvement de la volonté dans l'âme est comparable à l'inclination naturelle des réalités physiques. Or quand Dieu produit quelque chose dans ces réalités qui va à l'encontre de leur inclination naturelle, c'est une œuvre miraculeuse : par exemple s'il rend la vue à un aveugle, s'il ressuscite un mort. Mais la volonté du pécheur tend au mal. Donc, puisque Dieu, en justifiant un homme, le porte au bien, il semble que la justification de l'impie est un miracle.

3. De même que la sagesse est un don de Dieu, ainsi en est-il de la justice. Mais il est miraculeux qu'un individu, sans avoir étudié, obtienne de Dieu la sagesse. Ce sera donc aussi un miracle si un pécheur est justifié par Dieu.

En sens contraire, les œuvres miraculeuses sont au-dessus de la puissance naturelle. Or la justification de l'impie n'est pas au-dessus de la puissance naturelle. S. Augustin écrit en effet " Être capable d'avoir la foi, comme être capable d'avoir la charité, appartient à la nature humaine ; mais avoir la foi, avoir la charité, c'est cela qui est propre aux fidèles. " La justification de l'impie n'est donc pas miraculeuse.

Réponse : Dans les œuvres miraculeuses, il y a d'ordinaire trois choses à considérer. D'abord, du côté de l'agent, elles sont l'œuvre de la seule puissance divine. C'est pourquoi, nous l'avons montré dans la première Partie, elles sont l'objet d'étonnement total, leur cause étant entièrement cachée. Sous ce rapport, aussi bien la justification de l'impie que la création et toute œuvre dont Dieu seul peut être l'auteur, peuvent être regardées comme des miracles.

Deuxièmement, dans certaines œuvres miraculeuses, une forme est introduite en une matière qui dépasse (ontologiquement) ce à quoi cette matière était en puissance : ainsi dans le cas de la résurrection d'un mort le cadavre n'était pas naturellement en puissance à recevoir la vie. A ce point de vue, la justification de l'impie n'est pas un miracle, car l'âme, par nature, est capable de grâce, ainsi que le remarque S. Augustin : " Du fait même qu'elle a été créée à l'image de Dieu, l'âme est capable de Dieu par la grâce. "

En troisième lieu, dans les œuvres miraculeuses, il arrive que certain effet est réalisé en dehors de son mode ordinaire de production; par exemple un malade recouvre subitement une santé parfaite, en dehors du cours habituel d'une guérison opérée par la nature ou la médecine. Sous ce



rapport la justification de l'impie est quelquefois miraculeuse, et quelquefois ne l'est pas. Le cours habituel et commun de la justification en effet, c'est que l'homme, sous la motion intérieure de Dieu, se tourne d'abord vers lui par une conversion imparfaite, pour en arriver ensuite à une conversion parfaite, car, comme l'écrit S. Augustin : " La charité commencée mérite de croître, et, par cette croissance, elle mérite d'atteindre la perfection. " Mais quelquefois Dieu meut l'âme si puissamment qu'elle parvient aussitôt à une justice parfaite; c'est ce qui arriva dans la conversion de S. Paul, avec, en plus, ce prodige extérieur qu'il fut jeté à terre. C'est pourquoi la conversion de S. Paul est célébrée dans l'Église comme miraculeuse.

Solutions : 1. Certaines œuvres miraculeuses, bien qu'elles soient, si l'on considère le bien effectué, moins importantes que la justification de l'impie, sont cependant produites en dehors de l'ordre suivant lequel de tels effets s'accomplissent d'ordinaire. Elles répondent donc davantage à la notion de miracle.

2. Il n'y a pas miracle toutes les fois qu'une réalité physique est mue contre son inclination naturelle ; autrement il faudrait regarder comme un miracle le fait de chauffer de l'eau ou de jeter une pierre en l'air. Mais il y a miracle quand un effet est produit en dehors de l'ordre de la cause propre qui est apte par nature à le produire. Aucune autre cause que Dieu ne peut justifier l'impie; il n'y a que le feu à pouvoir chauffer l'eau. C'est pourquoi, à ce point de vue, la justification de l'impie n'est pas un miracle.

3. L'homme est naturellement apte, par son génie et son travail, à acquérir de Dieu la sagesse et la science ; et s'il devient sage et savant en dehors de cette voie, c'est un miracle. Mais l'homme n'est pas capable naturellement, par son opération propre, d'acquérir la grâce de la justification; il y faut l'intervention opérante de Dieu lui-même. C'est pourquoi la comparaison ne vaut pas.

### QUESTION 114 : LE MÉRITE

Il nous reste à étudier le mérite qui est l'effet de la grâce coopérante. 1. L'homme peut-il mériter de Dieu quelque chose ?- 2. Peut-on, sans la grâce, mériter la vie éternelle ?- 3. Peut-on, par la grâce, mériter de plein droit la vie éternelle ? — 4. La grâce tient-elle principalement de la charité d'être le principe du mérite ? — 5. Peut-on mériter pour soi-même la première grâce ? — 6. Peut-on la mériter pour autrui ? — 7. Peut-on mériter pour soi-même son relèvement après la chute ? — 8. Peut-on mériter pour soi-même un accroissement de grâce ou de charité ? — 9. Peut-on mériter pour soi-même la persévérance finale ? — 10. Les biens temporels sont-ils objet de mérite ?

Article 1 : L'homme peut-il mériter de Dieu quelque chose ?

Objections : 1. Il ne le semble pas. Personne en effet ne mérite une récompense du seul fait qu'il rend à autrui ce qu'il lui doit. Or, au dire d'Aristote : « tout le bien que nous faisons ne saurait compenser ce que nous devons à Dieu, car nous lui devons toujours davantage ». C'est pourquoi nous lisons en S. Luc (17,10) : « Quand vous aurez fait tout ce qui vous a été prescrit, dites : "Nous sommes de pauvres serviteurs, nous n'avons fait que ce que nous devons." » L'homme ne peut donc mériter quelque chose de la part de Dieu.

2. Par cela qu'on fait à son propre profit on ne mérite rien, semble-t-il, de celui à qui cela ne profite nullement. Or l'homme bénéficie lui-même de ses bonnes actions, ou il en fait bénéficier un autre homme, mais non pas Dieu. Il est écrit en effet dans le livre de Job (35,7) : « Si tu es juste, que lui donnes-tu ? ou que reçoit-il de ta main ? » L'homme ne peut donc rien mériter de la part de Dieu.

3. Quiconque mérite quelque chose de quelqu'un fait de celui-ci son débiteur : c'est un dû en effet que de récompenser celui qui le mérite. Mais Dieu n'est débiteur de personne, selon l'épître aux Romains (11,35) : « Qui l'a prévenu de ses dons pour devoir être payé de 'retour ? » On ne peut donc rien mériter auprès de Dieu.

En sens contraire, nous lisons dans Jérémie (31,16) : « Ton travail aura sa récompense. » Or la récompense suppose le mérite. Il semble donc que l'homme peut mériter de la part de Dieu.

Réponse : Mérite et récompense ont le même objet. La récompense en effet est la rétribution que l'on donne à quelqu'un en compensation de son œuvre ou de son effort : elle en est en quelque sorte le prix. Et de même que donner un juste prix pour une chose reçue est un acte de justice, ainsi en est-il quand on récompense, en les rétribuant, une œuvre ou un effort. Or la justice consiste en une sorte d'égalité, comme l'enseigne Aristote. Ainsi donc la justice proprement dite a sa place là où il y a égalité proprement dite. Pour ceux entre qui il n'y a pas égalité proprement dite, il n'y a pas non plus entre eux de justice proprement dite, il ne peut y avoir qu'une certaine sorte de justice, comme on parle de droit paternel ou de droit dominatif, remarque Aristote. C'est pourquoi là où se trouve le « juste » au sens strict, on trouve aussi le mérite et la récompense au sens strict de la notion. Là au contraire où le « juste » ne se trouve qu'en un sens diminué la notion de mérite ne s'applique pas au sens strict, mais en un sens diminué, pour autant que quelque chose y subsiste encore de la notion de justice : c'est en ce sens diminué que le fils mérite quelque chose de son père, l'esclave de son maître.

Or il est évident qu'entre Dieu et l'homme, il y a le maximum d'inégalité, car entre eux il y a une distance infinie, et tout le bien qui appartient à l'homme vient de Dieu. De l'homme à Dieu, il ne peut donc y avoir une justice supposant une égalité absolue, mais seulement une certaine justice proportionnelle, en ce sens que l'un et l'autre agissent selon le mode d'action qui leur est propre. Or le mode et la mesure des puissances d'activité de l'homme lui sont donnés par Dieu. C'est pourquoi le mérite de l'homme auprès de Dieu ne peut se concevoir qu'en présupposant l'ordination divine; ce qui signifie que l'homme, par son opération, obtiendra de Dieu, à titre de récompense, ce à quoi Dieu lui-même a ordonné la faculté par laquelle il opère. Ainsi en est-il des réalités naturelles qui, par leurs mouvements et leurs opérations, atteignent ce à quoi Dieu les a ordonnées. Il y a une différence cependant, car la créature rationnelle se meut elle-même à l'action par le moyen de son libre arbitre, ce qui fait que son action a raison de mérite, tandis qu'il n'en est pas ainsi pour les autres créatures.

Solutions : 1. L'homme mérite en tant que ce qu'il doit c'est par sa propre volonté qu'il le fait. Autrement, l'acte de justice qui consiste à payer sa dette ne serait pas méritoire.

2. Dieu, dans nos bonnes actions, ne cherche pas son utilité, mais sa gloire qui est la manifestation de sa bonté ; et cette gloire, il la cherche également par ses propres œuvres. Ce n'est pas lui d'ailleurs qui gagne au culte que nous lui rendons ; c'est nous. Voilà pourquoi, si nous acquérons quelque mérite auprès de Dieu, ce n'est pas que nos œuvres lui procurent quelque avantage, mais c'est en tant que nous œuvrons pour sa gloire.

3. Notre action n'étant méritoire qu'en vertu de l'ordination divine, qui lui est antérieure, le mérite ne rend pas Dieu débiteur à notre égard, mais à l'égard de lui-même : en ce sens qu'il faut que l'ordination qu'il a imprimée aux créatures soit accomplie.

Article 2 : Peut-on, sans la grâce, mériter la vie éternelle

Objections : 1. Il semble bien, car l'homme mérite de Dieu ce à quoi Dieu lui-même l'a ordonné, on l'a dit. Mais l'homme est naturellement ordonné à la béatitude comme à sa fin ; c'est pourquoi aussi son désir naturel le porte à vouloir être heureux. L'homme peut donc, par ses seules forces naturelles et sans la grâce, mériter la béatitude qui est la vie éternelle.

2. La même œuvre, moins elle est due plus elle est méritoire. Mais une œuvre bonne faite par celui qui a été prévenu de moindres bienfaits est moins due. Comme donc celui qui n'a que les biens naturels a reçu de Dieu de moindres bienfaits qu'un autre qui a reçu en outre les biens de grâce, il semble que ses œuvres soient plus méritoires devant Dieu. Il en résulte que si celui qui a la grâce peut mériter en quelque manière la vie éternelle, bien plus encore le pourra celui qui ne l'a pas.

3. La miséricorde et la libéralité de Dieu dépassent à l'infini la miséricorde et la libéralité humaines. Mais un homme peut mériter d'un autre homme une récompense même si jamais auparavant il n'a joui de sa faveur. A plus forte raison l'homme peut-il, sans la grâce, mériter de Dieu la vie éternelle.

En sens contraire, l'Apôtre écrit aux Romains (6,23) : « La grâce de Dieu, c'est la vie éternelle. » Réponse : Comme nous l'avons déjà notée l'homme, sans la grâce, peut être envisagé en deux états différents : dans l'état de nature intègre ; ce fut le cas d'Adam avant le péché ; — et dans l'état de nature corrompue : c'est notre cas avant la réparation du péché par la grâce. Si nous parlons du premier état, le seul motif pour lequel l'homme ne pouvait pas, par ses seules forces naturelles et sans la grâce, mériter la vie éternelle, c'est que son mérite dépendait de la préordination divine. Or nul acte n'est ordonné par Dieu à un objet disproportionné à la faculté dont il procède ; car il est établi par la Providence divine que nul être n'agit au delà de son pouvoirs. Or, la vie éternelle est un bien sans proportion avec le pouvoir de la nature créée, car elle transcende même sa connaissance et son désir, selon cette parole de l'Apôtre (1 Co 2,9) : « (Nous annonçons) ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme. » Voilà pourquoi aucune nature créée n'est principe suffisant de l'acte méritoire de la vie éternelle, tant qu'elle n'a pas reçu en surcroît ce don surnaturel qu'on appelle la grâce.

Si maintenant nous parlons de l'homme dans l'état de chute, un second motif s'ajoute au premier, et c'est l'obstacle du péché. Le péché est en effet une offense faite à Dieu, qui exclut de la vie éternelle, ainsi que nous l'avons montré précédemment. Personne, en état de péché, ne peut mériter la vie éternelle s'il n'est réconcilié d'abord avec Dieu, et sa faute pardonnée, ce qui est l'œuvre de la grâce. Car ce qui est dû au pécheur, ce n'est pas la vie, c'est la mort, selon l'épître aux Romains (6,23) : « Le salaire du péché, c'est la mort. »

Solutions : 1. Dieu a ordonné la nature humaine à atteindre cette fin qu'est la vie éternelle par le secours de la grâce, non par sa vertu propre. C'est de cette manière que son acte peut mériter la vie éternelle.

2. Sans la grâce, l'homme ne peut produire une œuvre éà celle qui procède de la grâce; en effet, une action a d'autant plus de valeur que son principe est plus parfait. Il en serait autrement si l'on supposait que, de part et d'autre, l'opération a la même valeur.

3. Si l'on s'en rapporte à la première raison donnée dans la réponse, il apparaît qu'il n'en va pas de même de Dieu et de l'homme. L'homme tient de Dieu le pouvoir de bien faire ; il ne le tient pas de son semblable. C'est pourquoi l'homme ne peut mériter quelque chose de la part de Dieu qu'en vertu du don que Dieu lui a fait; c'est ce que l'Apôtre exprime clairement quand il écrit (Rm 11,35) : « Qui l'a prévenu de ses dons pour devoir être payé de retour ? » Au contraire, grâce à ce qu'on a reçu de Dieu, on peut acquérir quelque mérite auprès d'un homme sans avoir bénéficié de ses faveurs.

Si l'on s'en rapporte à la seconde raison, tirée de l'obstacle du péché, le cas est semblable pour l'homme et pour Dieu ; car là aussi, l'homme ne peut mériter auprès d'un autre homme qu'il a offensé, s'il ne répare sa faute et ne se réconcilie avec lui.

Article 3 : Peut-on, par la grâce, mériter de plein droit la vie éternelle ?

Objections : 1. Il semble que non, car l'Apôtre écrit aux Romains (8,18) : « Les souffrances du temps présent ne sont pas d'une telle valeur qu'on puisse les comparer à la gloire qui doit se révéler en nous. » Or, parmi les œuvres méritoires, il n'en est pas de supérieures aux souffrances des saints. Donc aucune œuvre humaine ne mérite de plein droit la vie éternelle.

2. A propos de la parole de S. Paul : « La grâce de Dieu est la vie éternelle », nous lisons dans la Glose ce commentaire : « Sans doute l'Apôtre aurait pu dire : Le salaire de la justice, c'est la vie éternelle. Mais il a préféré affirmer : La grâce de Dieu est la vie éternelle, en ce sens que Dieu nous conduit à la vie éternelle par un effet de sa miséricorde, et non à cause de nos mérites. Mais ce que l'on mérite de plein droit, ce n'est pas par miséricorde, c'est en vertu de son mérite qu'on le reçoit. Il semble donc que l'homme ne puisse par la grâce mériter en justice la vie éternelle.

3. Pour être méritoire en stricte justice, l'acte doit, semble-t-il, s'égaliser à la récompense. Or aucun acte de la vie présente ne peut s'égaliser à la vie éternelle, qui surpasse notre connaissance et notre désir. Elle surpasse même la charité et la dilection d'ici-bas, comme elle surpasse la nature. L'homme ne peut donc, par la grâce, mériter de plein droit la vie éternelle.

En sens contraire, la rétribution accordée d'après un jugement équitable apparaît comme méritée de plein droit. Mais la vie éternelle est accordée par Dieu d'après un jugement de justice, selon l'Apôtre (2 Tm 4,8) : « Et maintenant, voici qu'est préparée pour moi la couronne de justice que le Seigneur me donnera en ce jour-là, lui, le juste juge. » C'est donc que l'homme peut mériter de plein droit la vie éternelle.

Réponse : L'œuvre méritoire de l'homme peut être envisagée à un double point de vue : soit en tant qu'elle procède du libre arbitre; soit en tant qu'elle procède de la grâce du Saint-Esprit. Si on la considère en elle-même et en tant qu'elle procède du libre arbitre, il ne peut y avoir mérite de plein droit en raison d'une trop grande inégalité. Mais l'on peut parler de convenance, à cause d'une certaine égalité proportionnelle; il apparaît convenable en effet qu'à l'homme qui agit selon son pouvoir Dieu réponde en le récompensant excellemment selon son pouvoir à lui.

Si nous parlons de l'œuvre méritoire en tant qu'elle procède de la grâce du Saint-Esprit, alors c'est de plein droit qu'elle est méritoire de la vie éternelle. En ce sens en effet, la valeur du mérite se mesure à la vertu de l'Esprit Saint qui nous meut vers la vie éternelle, selon cette parole en S. Jean (4,4) : « Il y aura en lui une source jaillissant en vie éternelle. » Le prix de l'œuvre également correspond à la noblesse de la grâce, par laquelle l'homme, fait participant de la nature divine, est adopté par Dieu comme fils, à qui est dû l'héritage par le droit de l'adoption, selon cette parole de S. Paul (Rm 8,17) : « Si nous sommes fils, nous sommes aussi héritiers. »

Solutions : 1. L'Apôtre parle des souffrances des saints considérées en elles-mêmes, dans leur réalité substantielle.

2. Le commentaire de la Glose doit s'entendre en ce sens que la cause première de notre entrée dans la vie éternelle, c'est la miséricorde de Dieu. Notre mérite ne vient qu'ensuite.

3. La grâce du Saint-Esprit telle qu'elle est en nous présentement égale la gloire, sinon actuellement du moins virtuellement : comme la semence de l'arbre qui a en elle de quoi produire l'arbre tout entier. Et pareillement par la grâce habite en l'homme le Saint-Esprit, qui est la cause suffisante de la vie éternelle ; c'est pourquoi l'Apôtre l'appelle « les arrhes de notre héritage » (2 Co 1, 22).

Article 4 : La grâce tient-elle principalement de la charité d'être le principe du mérite ?

Objections : 1. Il ne semble pas. En effet, c'est à l'œuvre accomplie qu'est due la rétribution, selon cette parole (Mt 20,8) : « Appelle les ouvriers et donne à chacun son salaire. » Mais de

toute vertu une œuvre procède puisque, nous l'avons dit, la vertu est un habitus opératif. Il semble donc que toute vertu est au même titre source de mérite.

2. L'Apôtre écrit (1 Co 3,8) : « Chacun recevra son propre salaire à la mesure de son propre labeur. » Mais la charité rend le labeur moins pesant plutôt qu'elle ne l'augmente, car, écrit S. Augustin : « Tout ce qui est dur et accablant, l'amour le rend facile et le réduit presque à rien. » La charité n'est donc pas davantage source de mérite que les autres vertus.

3. La vertu qui est davantage source de mérite, c'est, semble-t-il, celle dont les actes sont le plus méritoires. Or il apparaît que les actes les plus méritoires sont les actes de foi, de patience ou de force ; la chose est évidente chez les martyrs qui combattirent pour la foi, jusqu'à la mort avec patience et courage. Il y a donc des vertus qui sont sources de mérite bien plus que la charité.

En sens contraire, le Seigneur déclare, d'après S. Jean (14,21) : « Si quelqu'un m'aime, il sera aimé de mon Père ; je l'aimerai, et je me manifesterai à lui. » Mais la vie éternelle consiste dans la connaissance manifeste de Dieu, selon cette autre parole du Seigneur en S. Jean (17,3) : « La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le Dieu véritable et vivant, etc. » Le mérite de la vie éternelle réside donc principalement dans la charité.

Réponse : Nous l'avons dit, il y a deux raisons qui font qu'un acte humain mérite. Cela vient d'abord et principalement de l'ordination divine, en vertu de laquelle l'acte est dit méritoire du bien auquel l'homme est ordonné par Dieu ; en second lieu cela découle du libre arbitre, l'homme se différenciant des autres créatures en ceci qu'il agit par lui-même, qu'il est un agent volontaire. Or, à ces deux points de vue, le mérite consiste principalement dans la charité.

D'abord, en effet, il faut considérer que la vie éternelle consiste dans la jouissance de Dieu. Or le mouvement de l'âme humaine vers la fruition du bien divin est l'acte propre de la charité, et par lui les actes des autres vertus sont ordonnés à cette fin pour autant qu'elles sont soumises à l'impulsion de la charité. C'est pourquoi le mérite de la vie éternelle appartient premièrement à la charité, et secondairement aux autres vertus pour autant que leurs actes se font sous l'impulsion de la charité.

De même ce que nous faisons par amour il est manifeste que nous le faisons le plus volontiers et donc le plus volontairement. C'est pourquoi, même sous ce rapport où il est requis que l'acte soit volontaire pour être méritoire, c'est principalement à la charité que le mérite est attribué.

Solutions : 1. Parce que la charité a pour objet la fin dernière, elle meut les autres vertus à l'action. Car l'habitus qui a pour objet la fin commande toujours les habitus qui regardent les moyens, nous l'avons montré.

2. Une œuvre peut être laborieuse et difficile d'une double façon. D'abord parce qu'elle est grande en elle-même; en ce sens le poids du labeur concourt à l'augmentation du mérite. Ainsi, la charité ne diminue pas le labeur : elle fait au contraire que l'on s'attaque à de plus grands travaux. Comme le remarque S. Grégoire dans une homélie : « Si elle existe, elle entreprend de grandes choses. » En second lieu, la difficulté peut provenir de celui qui accomplit l'œuvre ; ce que l'on fait sans empressement est toujours laborieux et difficile. Cette peine-là, qui diminue le mérite, la charité la supprime.

3. L'acte de foi n'est méritoire que s'il s'agit d'une foi « opérant par la charité », comme dit l'épître aux Galates (5, 6). Il en est de même des actes de patience et de force: ils ne sont méritoires que s'ils sont accomplis par charité, selon cette parole de l'Apôtre (1 Co 13,3) : « Quand je livrerais mon corps aux flammes, si je n'ai pas la charité, cela ne me sert de rien. »

Article 5 : Peut-on mériter pour soi-même la première grâce ?

Objections : 1. Il semble que oui, car S. Augustin affirme : « La foi mérite la justification. » Or c'est la première grâce qui justifie l'homme. On peut donc mériter pour soi la première grâce.

2. Dieu ne donne sa grâce qu'à ceux qui en sont dignes. Mais on n'est digne de recevoir un don qu'à la condition de l'avoir mérité en justice. Donc on peut mériter en justice la première grâce.

3. Dans l'ordre humain, on peut mériter un don déjà reçu; ainsi celui auquel son maître a fait cadeau d'un cheval peut dans la suite mériter ce cheval en en faisant bon usage au service de son maître. Mais Dieu est plus libéral que l'homme. Donc, à plus forte raison, l'homme peut mériter auprès de Dieu la première grâce déjà reçue, par le moyen des œuvres accomplies dans la suite.

En sens contraire, la notion de grâce est en opposition avec celle de salaire dû pour l'accomplissement d'une œuvre, selon l'épître aux Romains (11,6) : « A qui fournit un travail on ne compte pas le salaire à titre gracieux : c'est un dû. » Or le mérite de l'homme a pour objet ce qui lui est attribué à titre de salaire pour son travail. L'homme ne peut donc mériter la première grâce.

Réponse : Le don de la grâce peut être envisagé de deux manières : d'abord dans son caractère de don gratuit : en ce sens, il est évident que toute espèce de mérite s'oppose à l'idée même de grâce, car, comme l'Apôtre l'écrit aux Romains (11,6) : « Si c'est en raison des œuvres, ce n'est plus une grâce. »

En second lieu, on peut considérer dans la grâce la nature même de la chose qui est donnée. A ce point de vue, la grâce ne peut être méritée par celui qui ne la possède pas, car d'une part elle surpasse la capacité de la nature; et d'autre part avant la grâce, dans l'état de péché, l'homme, du fait même de la faute, est empêché de mériter la grâce. En outre, quand il possède déjà la grâce, il ne peut mériter cette grâce déjà reçue ; la rétribution est en effet le résultat de l'œuvre accomplie ; la grâce au contraire est le principe en nous de toute œuvre bonne, nous l'avons dit plus haut. Et d'autre part, si l'on vient à mériter un autre don gratuit en vertu d'une grâce précédente, déjà ce don n'est plus premier. Il est donc manifeste que personne ne peut mériter pour soi la première grâce.

Solutions : 1. S. Augustin reconnaît lui-même qu'il s'est trompé en pensant que le commencement de la foi venait de nous, et que sa consommation nous était donnée par Dieu : il se rétracte à ce sujet. Cette conception ne semble pas étrangère à l'idée que « la foi mérite la justification ». Mais si nous posons en principe, comme l'exige la vérité catholique, que le commencement de la foi nous est donné par Dieu, l'acte de foi lui-même est une conséquence de la première grâce, et on ne peut donc la mériter. Donc, par la foi, l'homme est justifié, non pas en ce sens qu'en croyant il mérite la justification, mais pour cette raison que, quand il est justifié, il croit; et cela vient de ce que le mouvement de la foi est nécessaire à la justification de l'impie, nous l'avons déjà dit.

2. Dieu donne sa grâce seulement à ceux qui en sont dignes, non pas qu'ils soient dignes avant de recevoir la grâce, mais parce que Dieu, « qui seul donne la pureté à ceux qui furent conçus dans l'impureté » (Jb 14,4 Vg), les rend dignes par le moyen de la grâce.

3. Toute œuvre bonne de l'homme procède de la première grâce comme de son principe. Elle ne procède pas d'un don humain quelconque. Il n'y a donc pas d'assimilation possible entre le don de la grâce et le don de l'homme.

Article 6 : Peut-on mériter pour autrui la première grâce ?

Objections : 1. Il semble que oui, car, à propos de cette parole de l'évangile selon S. Matthieu (9,2) : « Jésus voyant leur foi... », nous lisons dans la Glose : « Quel n'est pas le prix de la foi personnelle devant Dieu, puisque déjà la foi d'autrui a pu obtenir de lui la guérison intérieure et extérieure d'un homme! » Mais la guérison intérieure de l'homme s'obtient par la première grâce. C'est donc qu'on peut la mériter pour autrui.

2. Les prières des justes ne sont pas vaines mais efficaces, selon cette parole de S. Jacques (5,16) : « La supplication assidue du juste a beaucoup de puissance. » Il avait écrit précédemment : « Priez les uns pour les autres afin que vous soyez sauvés. » Et, comme le salut de l'homme ne s'obtient que par la grâce, il semble donc que l'on peut mériter à autrui la première grâce.

3. Nous lisons en S. Luc (16,9) : « Faites-vous des amis avec les richesses d'iniquité, afin qu'à votre mort ils vous reçoivent dans les tabernacles éternels. » Or cela ne peut se produire que par le moyen de la grâce qui, seule, permet de mériter la vie éternelle, ainsi que nous l'avons dit précédemment. Un homme peut donc, par son mérite, obtenir pour un autre la vie éternelle.

En sens contraire, Dieu dit en Jérémie (15,1) : « Même si Moïse et Samuel se tenaient devant ma face, je n'aurais pas pitié de ce peuple. » Et pourtant c'étaient des hommes de très grand mérite devant Dieu. Il semble donc que nul ne peut mériter pour un autre la première grâce.

Réponse : D'après ce que nous avons dit, on voit que ce que nous faisons a raison de mérite à deux titres : 1° En vertu de la motion divine qui fait qu'elles sont méritoires de plein droit.

2° Parce qu'elles procèdent du libre arbitre pour autant que nous agissons volontairement. De ce côté il y a un mérite de convenance: il convient en effet que lorsque l'homme fait bon usage de son pouvoir, Dieu agisse plus excellemment selon la surexcellence de son pouvoir.

On voit par là que personne, en dehors du Christ, ne peut mériter de plein droit pour autrui la première grâce. Chacun de nous en effet est mû par Dieu par le don de la grâce, afin de parvenir lui-même à la vie éternelle; et il s'ensuit que le mérite en justice ne s'étend pas au-delà de cette motion. L'âme du Christ au contraire fut mue par Dieu au moyen de la grâce non seulement afin de le faire parvenir lui-même à la gloire de la vie éternelle, mais afin d'y conduire les autres, comme tête de l'Église et auteur de notre salut. C'est ce qu'enseigne l'épître aux Hébreux (2,10) : « Lui, l'auteur du salut, il devait conduire à la gloire un grand nombre de fils. »

Mais on peut mériter pour un autre la première grâce d'un méâce de Dieu accompli la volonté de Dieu, il convient, selon la proportion fondée sur l'amitié, que Dieu accomplisse sa volonté du salut d'un autre. Pourtant il peut arriver qu'il y ait un obstacle de la part de celui dont un saint désire la justification. A un tel cas s'applique la parole de Jérémie citée plus haut.

Solutions : 1. La foi des autres peut procurer à un individu le salut par mérite de convenance, non par mérite de justice.

2. L'efficacité de la prière s'appuie sur la miséricorde ; le mérite rigoureux s'appuie sur la justice. La prière tire son efficacité de la miséricorde, le mérite de plein droit de la justice, selon cette parole de Daniel (9,18) : « Ce n'est pas en raison de nos œuvres justes que nous répandons devant toi nos supplications, mais en raison de tes grandes miséricordes. »

3. On dit que les pauvres qui reçoivent les aumônes accueillent leurs bienfaiteurs dans les tabernacles éternels, soit qu'ils obtiennent leur pardon en priant pour eux; soit qu'ils méritent en convenance leur salut par d'autres bonnes œuvres ; soit enfin, à s'en tenir à la lettre du texte, que celui qui exerce des œuvres de miséricorde auprès des pauvres, mérite d'être reçu dans les tabernacles éternels.

Article 7 : Peut-on mériter pour soi-même son relèvement après la chute ?

Objections : 1. Il semble bien, car ce que l'homme demande à Dieu en justice, l'homme doit pouvoir le mériter. Mais, selon S. Augustin, rien de plus juste que de demander à Dieu son relèvement après la chute, et nous lisons dans le Psaume (71,9) : « Lorsque ma vigueur sera tombée, ne m'abandonne pas, Seigneur. » L'homme peut donc mériter son relèvement après la chute.

2. Les œuvres qu'un homme accomplit sont beaucoup plus profitables à lui-même qu'à autrui. Mais l'homme peut mériter de quelque manière pour autrui le relèvement après la chute, tout aussi bien que la première grâce. A plus forte raison peut-il mériter pour lui-même le relèvement après la chute.

3. L'homme qui, à un moment donné, fut en grâce, a mérité par ses bonnes œuvres la vie éternelle ; cela ressort de ce que nous avons dit précédemment. Mais nul ne peut parvenir à la vie éternelle s'il n'est relevé par la grâce. Cet homme a donc mérité son relèvement par la grâce.

En sens contraire, il est dit dans Ézéchiél (18,24) : « Si le juste se détourne de sa justice et commet le mal, on ne se souviendra plus de toute la justice qu'il a pratiquée. » Par conséquent ses précédents mérites n'auront aucune valeur pour son relèvement. Personne ne peut donc mériter d'avance, pour soi-même, de sortir du péché quand il y sera tombé.

Réponse : Personne ne peut mériter d'avance son relèvement, ni par un mérite de plein droit, ni par un mérite de convenance. Le mérite de plein droit en effet dépend essentiellement de la motion de la grâce divine, et cette motion est interrompue par le péché qui a suivi. Aussi tous les bienfaits que dans la suite le pécheur reçoit de Dieu, et qui lui permettent de réparer sa faute, ne sont-ils pas objet de mérite, car la motion de la grâce, reçue antérieurement, ne s'étend pas jusque-là.

Quant au mérite de convenance qui permet à un homme de mériter pour autrui la première grâce, il est empêché d'aboutir par l'obstacle du péché en celui pour qui on mérite. A plus forte raison l'efficacité de ce mérite est-elle entravée par l'obstacle qui se trouve et en celui qui mérite et en celui pour qui il mérite : ici la même personne. C'est pourquoi on ne peut aucunement mériter pour soi le relèvement après la chute.

Solutions : 1. Le désir par lequel on souhaite le relèvement après la chute est appelé juste, aussi bien que la prière qui l'exprime parce que l'un et l'autre tendent vers la justice. Mais ils ne s'appuient pas sur la justice à la manière du mérite; ils font seulement appel à la miséricorde.

2. On peut, d'un mérite de convenance, mériter pour autrui la première grâce, car dans ce cas il n'y a pas d'obstacle, du moins de la part de celui qui mérite. Mais il y a obstacle quand quelqu'un, après avoir eu le mérite de la grâce, s'éloigne de la justice.

3. Certains ont prétendu que, sauf par l'acte de la grâce finale, nul ne mérite la vie éternelle absolument, mais seulement sous condition, à savoir s'il persévère. Une telle manière de voir est déraisonnable ; car quelquefois l'acte de la grâce finale n'est pas plus méritoire que celui d'une grâce antérieure ; il l'est même moins que l'acte antécédent, en raison de l'accablement produit par la maladie. Il faut donc dire que n'importe quel acte de charité est méritoire absolument de la vie éternelle. Mais, par le péché qui suit, se trouve posé un obstacle au mérite précédent, qui empêche celui-ci de produire son effet ; ainsi en est-il des causes naturelles qui manquent leurs effets, à cause d'un obstacle survenu.

Article 8 : Peut-on mériter pour soi-même une augmentation de grâce ou de charité ?

Objections : 1. Il ne semble pas. En effet, lorsqu'un homme a reçu la récompense qu'il a méritée, on ne lui doit pas d'autre rétribution. Ainsi est-il dit en S. Matthieu (6, 5) à propos de certains hypocrites : « Ils ont reçu leur récompense. » Donc, si un homme méritait une augmentation de grâce ou de charité, il s'ensuivrait qu'une fois la grâce augmentée, il n'aurait plus à attendre d'autre récompense, ce qui est choquant.

2. Aucun être n'agit au-delà de ce qu'il est. Mais le principe du mérite, on l'a vu, c'est la grâce ou la charité. Donc personne ne peut mériter une grâce ou une charité plus grande que celle qu'il a.



3. Ce qui fait l'objet du mérite, l'homme l'acquiert par n'importe quel acte procédant de la grâce ou de la charité ; comme par tout acte de ce genre on mérite la vie éternelle. Donc, si l'augmentation de la grâce ou de la charité est objet de méé, on mérite une augmentation de charité. Mais ce que l'homme mérite, il l'obtient infailliblement de Dieu, à moins que ne survienne l'obstacle du péché. C'est ce qui fait dire à S. Paul (2 Tm 1,12) : « je sais en qui j'ai mis ma foi, et j'ai la conviction qu'il est capable de garder mon dépôt. » Il s'ensuivrait donc que la grâce ou la charité seraient accrues par n'importe quel acte méritoire. Or cela paraît impossible, car les actes méritoires ne sont pas toujours assez fervents pour suffire à accroître la charité. Cet accroissement n'est donc pas objet de mérite.

En sens contraire, S. Augustin écrit « La charité mérite de croître, et, par cette croissance, elle mérite de se parfaire. » Donc l'augmentation de la grâce ou de la charité est objet de mérite.

Réponse : Nous l'avons dit, cela est objet d'un mérite de plein droit, à quoi s'étend la motion de la grâce. Mais l'impulsion donnée par un agent moteur ne se réfère pas seulement au terme du mouvement elle vise également tout le progrès réalisé par le mobile au cours du mouvement. Or, le terme du mouvement de la grâce, c'est la vie éternelle ; le progrès dans ce mouvement se fait par l'accroissement de la charité ou de la grâce, selon cette parole des Proverbes (4,18) : « La route des justes est comme la lumière de l'aube dont l'éclat grandit jusqu'au plein jour », qui est le jour de la gloire. L'augmentation de la grâce est donc bien objet de mérite en justice.

Solutions : 1. La récompense est le terme du mérite, mais il y a deux sortes de termes dans un mouvement : le terme ultime, et le terme intermédiaire qui est à la fois principe et terme; c'est ce terme intermédiaire qui est la récompense constituée par l'accroissement de la grâce. Mais la récompense de la faveur humaine, c'est comme le terme ultime de ceux qui l'ont prise pour fin, si bien que pour eux il n'y a pas d'autre rétribution.

2. L'accroissement de la grâce n'excède pas le pouvoir de la grâce qu'on a déjà, bien qu'il la fasse plus grande ; c'est ainsi que l'arbre, qui est quantitativement supérieur à la semence, n'excède cependant pas le pouvoir de celle-ci.

3. Tout acte méritoire, quel qu'il soit, mérite à son auteur l'accroissement de la grâce, aussi bien que sa consommation, qui est la vie éternelle. Mais, de même que la vie éternelle n'est pas accordée immédiatement, mais en son temps, de même la grâce n'est pas augmentée aussitôt, mais au moment où l'homme se trouve suffisamment disposé à cet accroissement.

Article 9 : Peut-on mériter pour soi-même la persévérance finale ?

Objections : 1. Il semble que ce soit vrai. Car ce que l'on obtient par la prière peut être objet de mérite quand on possède la grâce. Mais, en demandant la persévérance, les hommes l'obtiennent; autrement, remarque S. Augustin. c'est en vain qu'on la demanderait dans l'oraison dominicale. La persévérance peut donc être objet de mérite quand on possède la grâce.

2. Ne pas pouvoir pécher est plus important que ne pas pécher. Mais l'impossibilité de pécher est objet de mérite, puisqu'on mérite la vie éternelle et que celle-ci implique nécessairement l'impeccabilité. A plus forte raison peut-on mériter de ne pas pécher en fait ; ce qui est persévérer.

3. L'augmentation de la grâce l'emporte sur la persévérance dans la grâce qu'on possède. Or, nous le savons. l'homme peut mériter l'accroissement de la grâce. A plus forte raison peut-il mériter de persévérer dans la grâce qu'il possède.

En sens contraire, tout ce que l'on mérite, on l'obtient de Dieu, à moins que le péché n'y fasse obstacle. Mais beaucoup accomplissent des œuvres méritoires, qui n'obtiennent pas la persévérance. On ne peut pas dire que la raison en est l'obstacle du péché, car ce qui s'oppose à la persévérance c'est précisément de pécher ; de sorte que si quelqu'un avait mérité la

persévérance, Dieu ne permettrait pas qu'il tombe dans le péché. La persévérance n'est donc pas objet de mérite.

Réponse : Puisque l'homme possède par nature le libre arbitre qui peut incliner au bien ou au mal, on peut obtenir de Dieu la persévérance dans le bien de deux manières. D'abord en ce que le libre arbitre se trouve déterminé au bien par la grâce achevée ; c'est ce qui se produira dans la gloire. Puis en ce que la motion divine incline l'homme au bien jusqu'à la fin. Or, comme nous l'avons montré plus haut, ce qui est méritoire pour l'homme, c'est ce qui se présente comme un terme par rapport au mouvement du libre arbitre dirigé par la motion divine. Mais il n'en est pas ainsi pour ce qui se présente comme un principe par rapport à ce même mouvement. Aussi est-il clair que la persévérance dans la gloire, qui est au terme de ce mouvement, est objet de mérite, tandis que la persévérance d'ici-bas ne peut être méritée, car elle dépend uniquement de la motion divine, laquelle est au principe de tout mérite. Mais Dieu accorde gratuitement le bienfait de la persévérance, chaque fois qu'il l'accorde.

Solutions : 1. Même ce que nous ne méritons pas, nous pouvons l'obtenir par la prière. Car Dieu écoute les pécheurs quand ils demandent pardon pour leurs fautes, et pourtant ils ne méritent pas ce pardon. C'est ce que montre S. Augustin à propos de ce texte de S. Jean (9,31) : « Nous savons que Dieu n'exauce pas les pécheurs. » Autrement, c'est en vain que le publicain aurait dit (Lc 18,13) : « Mon Dieu, aie pitié du pécheur que je suis. » Pareillement, par la prière, on peut obtenir de Dieu, pour soi ou pour un autre, le don de la persévérance, bien qu'il ne soit pas objet de mérite.

2. La persévérance que l'on aura dans la gloire représente, pour le mouvement méritoire du libre arbitre, le terme auquel il doit aboutir; mais il n'en est pas ainsi de la persévérance d'ici-bas ; nous venons d'en donner la raison.

3. Il faut en dire autant de l'accroissement de la grâce (terme intermédiaire du mouvement méritoire) : cela ressort de ce que nous avons exposé plus haut.

Article 10 : Les biens temporels sont-ils objet de mérite ?

Objections : 1. Il semble que oui, car ce qui est promis à certains individus comme une récompense de la justice, est objet de mérite. Mais dans l'ancienne loi les biens temporels ont été ainsi promis. On le constate dans le Deutéronome (28). Donc ces biens sont objet de mérite.

2. Est objet de mérite, semble-t-il, la récompense que Dieu accorde à un homme pour l'accomplissement d'un service. Mais parfois Dieu récompense ainsi les hommes en leur accordant certains biens temporels. Nous lisons en effet dans l'Exode (1,21) : « Parce que les sages-femmes avaient craint Dieu, il fit prospérer leurs maisons », ce que la Glose de S. Grégoire commente ainsi : « La récompense de leur générosité aurait pu leur valoir la vie éternelle, mais, s'étant rendues coupables de mensonge, elles reçurent une récompense terrestre. » — Nous lisons encore dans Ézéchiël (29,18) : « Le roi de Babylone a engagé son armée dans une entreprise grandiose contre Tyr ; ... et il n'en a retiré aucun profit. » Et le texte ajoute : « Tel sera le salaire de son armée : je lui donnerai le pays d'Égypte, car il a travaillé pour moi. » Les biens temporels peuvent donc être objet de mérite.

3. Ce que le bien est par rapport au mérite, le mal l'est par rapport au démérite. Or, parce qu'ils avaient démerité en péchant, Dieu a puni certains individus par des peines temporelles : ce fut le cas des habitants de Sodome (Gn 19). Les biens temporels sont donc objet de mérite.

En sens contraire, les biens qui sont objet de mérite ne sont pas également répartis entre tous. Or les biens et les maux temporels se rencontrent aussi bien chez les bons que chez les mauvais, selon cette parole de l'Ecclésiaste (9,2) : « A tous un même sort, au juste et à l'impie, au bon et

au méchant, au pur et à l'impur, à celui qui sacrifie et à celui qui méprise les sacrifices. » Les biens temporels ne sont donc pas objet de mérite.

Réponse : Ce qui fait l'objet d'un mérite est quelque chose de bon donné en récompense ou en rétribution. Or quelque chose est bon pour l'homme de deux manières : une absolument, l'autre relativement. Ce qui est absolument bon pour l'homme c'est la fin dernière selon cette parole du Psaume (73,28) : « Pour moi, être uni à Dieu, c'est le bien », c'est aussi, par voie de conséquence, tout ce qui est ordonné à obtenir cette fin. Ces biens-là sont purement et simplement objet de mérite. Par contre cela est bon pour l'homme relativement, non absolument, qui lui est bon présentement et sous un certain rapport. Les biens de ce genre ne sont pas objet de mérite, absolument parlant, mais seulement d'une façon relative.

Cela posé, il faut dire que, les biens temporels si on les considère comme favorisant l'accomplissement des œuvres vertueuses, lesquelles nous conduisent à la vie éternelle, ils sont objet de mérite directement et absolument, au même titre que l'accroissement de la grâce et tout ce qui permet à l'homme de parvenir à la béatitude, la première grâce une fois reçue. Aux hommes justes Dieu distribue biens et maux temporels autant qu'il leur est expédient pour parvenir à la vie éternelle en sorte que biens et maux temporels sont, sous ce rapport, purement et simplement des biens. De là cette parole du Psaume (34,11) : « Ceux qui craignent le Seigneur ne sont privés d'aucun bien », et du Psaume (37,25) : « je n'ai pas vu le juste abandonné. »

Mais si l'on considère les biens temporels en eux-mêmes, ils ne sont pas absolument bons pour l'homme, mais relativement. Sous ce rapport, ils ne sont objet de mérite qu'à certains égards, pour autant que Dieu meut les hommes à des actions d'ordre temporel et qu'il favorise la réussite de leurs projets. De même donc que la vie éternelle est d'une façon absolue la récompense des œuvres de justice accomplies sous la motion divine, comme nous l'avons dit, de même les biens temporels, considérés en eux-mêmes, peuvent être regardés comme une sorte de récompense, eu égard à la motion divine qui porte la volonté humaine à les poursuivre, bien que parfois les hommes n'aient pas en cela une intention droite.

Solutions : 1. Comme dit S. Augustin : « Ces promesses temporelles furent la figure des biens spirituels à venir, qui s'accomplissent en nous. Ce peuple charnel s'attachait, en effet, aux promesses de la vie présente ; et ce n'est pas seulement leur langage, mais leur vie elle-même, qui fut prophétique. »

2. Les rétributions dont il est question sont attribuées à Dieu en raison de la motion divine et non par rapport à la malice de la volonté. Cela est vrai surtout en ce qui concerne le roi de Babylone qui n'assiégea pas Tyr pour servir Dieu, mais pour y établir sa domination usurpatrice. De même, pour ce qui est des sages-femmes : si elles montrèrent une bonne volonté en sauvant les enfants, cependant cette volonté n'était pas moralement rectifiée puisqu'elles commirent un mensonge.

3. Les maux temporels sont un châtement pour les impies, parce qu'ils n'y trouvent aucun secours pour gagner la vie éternelle. Pour les justes au contraire qui y trouvent une aide, ces maux ne sont pas des châtements, mais plutôt des remèdes, nous l'avons dit précédemment.

4. Réponse à l'objection en sens contraire : Tout arrive également pour les bons et pour les méchants, si l'on considère la substance même des biens et des maux temporels. Mais il n'en est pas de même si l'on envisage leur finalité, car, par eux, les bons sont acheminés à la béatitude, et non pas les méchants.

Ici s'achève la morale générale.

## [Secunda Secundae Pars](#)

Donc, en ce qui concerne les vertus théologiques, il faudra étudier la foi (Q. 1-16), l'espérance (Q. 17-22) et la charité (Q. 23-46).

LA FOI

La foi appelle l'étude de quatre points :

1° La nature de la foi. (Q. 1-7). — 2° Les dons d'intelligence et de science qui lui correspondent (Q. 8-9). — 3° Les vices opposés à la foi (Q. 10- 15). — 4° Les préceptes concernant cette vertu (Q. 16)

Sur la nature de la foi, il faudra étudier :

1° Son objet (Q. 1). — 2° Son acte (Q. 2-3). — 3° L'habitus de la foi (Q. 4).

### **QUESTION 1 : L'OBJET DE LA FOI**

1. Son objet est-il la vérité première ? — 2. Est-il quelque chose de complexe ou d'incomplexe, c'est-à-dire une réalité ou un énoncé ? — 3. La foi peut-elle comporter une chose fausse ? — 4. L'objet de la foi peut-il être une chose vue ? — 5. Peut-il être une chose sue ? — 6. Les vérités à croire doivent-elle être distinguées en articles précis ? — 7. La foi comporte-t-elle en tout temps les mêmes articles ? — 8. Le nombre de ces articles. 9. Leur transmission par le symbole. — 10. A qui appartient-il d'établir le symbole de foi ?

Article 1 : L'objet de la foi est-il la vérité première ?

Objections : 1. Il ne semble pas. L'objet de la foi, c'est apparemment ce qu'on nous propose à croire. Or on nous propose à croire non seulement ce qui se rapporte à la divinité, qui est la vérité première, mais aussi ce qui se rapporte à l'humanité du Christ, aux sacrements de l'Église et à la condition des créatures. La vérité première n'est donc pas le seul objet de la foi.

2. Foi et infidélité ont le même objet, puisque ce sont deux opposés. Mais sur tous les points qui sont contenus dans la Sainte Écriture il peut y avoir infidélité, car il suffit de nier n'importe lequel de ces points pour être réputé infidèle. La foi a donc aussi pour objet tout ce qui est contenu dans la Sainte Écriture. Mais il y a là beaucoup de choses sur l'homme et sur les autres réalités créées. L'objet de la foi, ce n'est donc pas seulement la vérité première, c'est aussi la vérité créée.

3. Foi et charité se distinguent à l'intérieur du même genre, on l'a vu plus haute. Or, par la charité non seulement nous aimons Dieu, qui est la souveraine bonté, mais nous aimons aussi le prochain. L'objet de la foi n'est donc pas seulement la vérité première.

En sens contraire, Denys assure que " la foi s'applique à la simple et toujours existante vérité ". C'est bien là la vérité première. L'objet de la foi est donc bien la vérité première.

Réponse : L'objet de tout habitus cognitif contient deux choses : ce qui est matériellement connu, qui est comme le côté matériel de l'objet ; et ce par quoi l'objet est connu, qui en est la raison formelle. Ainsi, dans la science de la géométrie, ce qui est matériellement su, ce sont les conclusions ; mais la raison formelle du savoir, ce sont les moyens de démonstration par lesquels les conclusions sont connues. Ainsi donc, dans la foi, si nous regardons la raison formelle de l'objet, ce n'est rien d'autre que la vérité première ; la foi dont nous parlons ne donne pas en effet son assentiment à une chose si ce n'est parce que Dieu l'a révélée ; c'est dire que la vérité divine elle-même est comme le moyen sur lequel s'appuie cette foi. Mais, si nous regardons matériellement ce à quoi la foi donne son assentiment, ce n'est plus seulement Dieu lui-même, mais encore beaucoup d'autres choses. Celles-ci cependant ne tombent sous l'assentiment de la foi que par le côté où elles sont de quelque manière ordonnées à Dieu, c'est-à-dire en tant

qu'elles sont des effets de la divinité qui aident l'homme à tendre à la jouissance de la divinité. Et c'est pourquoi, même de ce côté, l'objet de la foi est d'une certaine façon la vérité première, en ce que rien ne tombe sous la foi si ce n'est en référence à Dieu, de même que l'objet de la médecine est la santé parce que la médecine ne s'occupe de rien si ce n'est en référence à la santé.

Solutions : 1. Ce qui a trait à l'humanité du Christ et aux sacrements de l'Église, ou à des créatures quelles qu'elles soient, tombe sous la foi dans la mesure où nous sommes par là ordonnés à Dieu. De plus, si nous donnons à cela notre assentiment, c'est à cause de la vérité de Dieu.

2. Il faut dire la même chose de tout ce qui est transmis dans la Sainte Écriture.

3. La charité aussi aime le prochain à cause de Dieu, et ainsi son objet propre est Dieu même, comme nous le dirons plus loin.

Article 2 : L'objet de la foi est-il quelque chose de complexe ou d'incomplexe, c'est-à-dire une réalité ou un énoncé ?

Objections : 1. Il semble que l'objet de la foi ne soit pas quelque chose de complexe à la manière d'un énoncé, puisque, nous venons de le voir, cet objet est la vérité première, laquelle est quelque chose d'incomplexe.

2. L'exposé de la foi est contenu dans le symbole. Or, dans le symbole il n'y a pas des énoncés, mais des réalités. Il n'y est pas dit que Dieu soit tout-puissant, mais : " je crois en Dieu tout-puissant. " L'objet de la foi n'est donc pas une vérité à énoncer, mais une réalité.

3. A la foi succède la vision, selon l'Apôtre (1 Co 13, 12) : " Nous voyons pour l'instant par un miroir, en énigme, mais alors ce sera face à face. Pour l'instant, je connais en partie ; mais je connaîtrai alors comme je suis connu. " Or cette vision de la patrie, puisqu'elle a pour objet l'essence divine elle-même, s'arrête à quelque chose d'incomplexe. Donc la foi du voyage également.

En sens contraire, la foi est intermédiaire entre la science et l'opinion. Or un intermédiaire est du même genre que les extrêmes. Comme la science et l'opinion concernent des énoncés, il semble donc que pareillement la foi concerne des énoncés. Et ainsi l'objet de foi, puisque la foi aboutit à des énoncés, est quelque chose de complexe.

Réponse : Les choses connues sont dans le sujet connaissant suivant le mode de celui-ci. Or il est un mode propre à l'intelligence humaine, nous l'avons dit dans la première Partie : c'est de connaître la vérité par composition et division. Voilà pourquoi l'intelligence humaine connaît, suivant une certaine complexité, des choses qui sont simples en elles-mêmes, de même qu'inversement l'intelligence divine connaît, d'une manière incomplexe, des choses qui sont complexes en elles-mêmes. Ainsi donc on peut considérer l'objet de foi de deux façons. Du côté de la réalité même à laquelle on croit, et à cet égard il est quelque chose d'incomplexe : il est la réalité même que la foi atteint. Autrement, on le prend du côté du croyant, et à cet égard l'objet de foi est quelque chose de complexe à la manière d'un énoncé. C'est pourquoi les deux opinions ont été soutenues avec vérité chez les anciens ; il y a du vrai dans l'une et dans l'autre.

Solutions : 1. Cet argument est valable lorsque l'objet de foi est pris du côté de la réalité même à laquelle on croit.

2. Dans le symbole, comme le montre la manière même de parler, on cherche à atteindre les choses de la foi dans toute la mesure où s'y fixe l'acte du croyant. Or l'acte du croyant ne se termine pas à un énoncé, mais à la réalité. Car nous ne formons les énoncés que pour avoir connaissance par eux des réalités, aussi bien dans la foi que dans la science.

3. Dans la patrie on verra la vérité première telle qu'elle est en elle-même, comme dit S. Jean (1 Jn 3, 2) : " Lorsque Dieu se manifestera, nous serons semblables à lui, et nous le verrons comme il est. " C'est pourquoi cette vision aura lieu non par mode d'énoncé mais par mode de simple intelligence. Mais, par la foi, nous ne saisissons pas la vérité première comme elle est en elle-même. Donc la comparaison ne vaut pas.

Article 3 : La foi peut-elle comporter une chose fausse ?

Objections : 1. Il semble bien. La foi est dans le même genre que l'espérance et la charité. Mais l'espérance peut tomber à faux, car beaucoup espèrent avoir la vie éternelle qui ne l'auront pas. Pareillement la charité peut aussi tomber à faux ; beaucoup sont aimés de charité comme gens de bien, qui pourtant ne le sont pas. La foi peut donc, elle aussi, tomber à faux.

2. Abraham a cru à la naissance future du Christ selon ce mot en S. Jean (8, 56) : " Votre père Abraham a exulté à la pensée de voir mon jour. " Or, après le temps d'Abraham, Dieu pouvait ne pas s'incarner, puisque cela dépendait de sa seule volonté. Dans ce cas, ce qu'Abraham avait cru au sujet du Christ se serait trouvé faux.

3. Tous les anciens eurent cette foi à la naissance future du Christ, et cette foi a duré chez beaucoup jusqu'à la prédication de l'Évangile. Mais, comme le Christ était déjà né avant de commencer à prêcher, il était faux qu'il eût encore à naître. Donc la foi peut porter à faux.

4. Un point de foi, c'est de croire que dans le sacrement de l'autel est contenu le vrai corps du Christ. Or il peut arriver, quand la consécration n'est pas faite correctement, qu'il n'y ait pas là le vrai corps du Christ, mais seulement du pain. Il peut donc y avoir du faux dans la foi.

En sens contraire, aucune des vertus perfectionnant l'intelligence ne peut se porter vers le faux puisqu'il est le mal de l'intelligence, comme le Philosophe le montre. Or la foi, nous le ferons voir plus loin, est une vertu qui perfectionne l'intelligence. Le faux ne peut donc se trouver dans la foi.

Réponse : Rien ne peut être présent à une puissance ou à un habitus, voire à un acte, si ce n'est par le moyen de la raison formelle de l'objet ; ainsi la couleur ne peut être vue que grâce à la lumière, et la conclusion ne peut être sue que par le moyen de la démonstration. Or nous avons àiti que la raison formelle de l'objet de foi, c'est la vérité première. Rien ne peut donc tomber sous la foi, sinon dans la mesure où cela relève de la vérité première. Sous une pareille vérité rien de faux ne peut se trouver, pas plus que le non-être ne peut être compris sous le terme d'être, ni le mal sous le terme de bonté. On doit en conclure que rien de faux ne peut se trouver sous la lumière de la foi.

Solutions : 1. Le vrai est le bien de l'intelligence, mais non celui de nos puissances d'appétit. C'est pourquoi toutes les vertus qui perfectionnent l'intelligence excluent totalement le faux, puisqu'il est essentiel à la vertu de se porter uniquement au bien. Mais les vertus qui perfectionnent la puissance appétitive n'excluent pas totalement le faux : quelqu'un peut agir selon la justice ou selon la tempérance tout en ayant une opinion fausse sur la matière de son action. Ainsi, puisque la foi est une perfection de l'intelligence, tandis que l'espérance et la charité sont des perfections de la faculté d'appétit, ce motif ne vaut pas pour elles. Mais dans l'espérance non plus il n'y a rien de faux, car on n'espère pas obtenir la vie éternelle par son propre pouvoir, ce serait de la présomption, mais par le secours de la grâce dans laquelle, si l'on y persévère, on obtiendra totalement et infailliblement la vie éternelle. Il en va de même pour la charité. Son rôle est d'aimer Dieu où qu'il soit. Peu importe donc à la charité qu'il y ait Dieu dans cet homme-là, puisque c'est pour Dieu qu'il est aimé.

2. Que Dieu ne s'incarne pas, c'était, considéré en soi, une chose possible même après le temps d'Abraham. Mais, en tant qu'elle tombe sous la prescience divine, l'Incarnation revêt un certain

caractère nécessaire d'infailibilité, nous l'avons dit dans la première Partie. Et c'est par là qu'elle tombe sous la foi. Aussi, en tant qu'elle tombe sous la foi, ne peut-elle être fausse.

3. Ce qui appartenait à la foi des croyants après la naissance du Christ, c'était de croire à sa naissance dans un temps. Mais cette détermination du temps, pour laquelle les croyants se trompaient, ne venait pas de la foi ; elle venait d'une conjecture humaine. Il est possible en effet qu'un fidèle pense, par conjecture humaine, quelque chose de faux. Mais qu'en vertu de la foi il fasse un jugement faux, c'est impossible.

4. La foi du croyant ne se rapporte pas aux espèces du pain qui sont ici ou là, mais à ce que le vrai corps du Christ existe sous les espèces du pain qui tombe sous nos sens quand il a été correctement consacré. Par suite, si ce pain n'a pas été correctement consacré, ce n'est pas la foi qui contiendra quelque chose de faux.

Article 4 : L'objet de la foi peut-il être une chose vue ?

Objections : 1. Le Seigneur dit à Thomas (Jn 20, 29) : " Parce que tu m'as vu, tu as cru. " Vision et foi portent donc sur le même objet.

2. L'Apôtre dit (1 Co 13, 12) : " Nous voyons maintenant par un miroir, en énigme. " Et il parle de la connaissance de foi. Donc on voit ce qu'on croit.

3. La foi est une lumière spirituelle. Mais dans une lumière, on voit quelque chose. La foi a donc pour objet des choses vues.

4. N'importe quelle sensation, dit S. Augustin, s'appelle une vue. Or la foi a pour objet des choses entendues ; selon le mot de l'Apôtre (Rm 10, 17) : " La foi vient de ce qu'on entend. " Donc la foi porte sur des choses vues.

En sens contraire, l'Apôtre dit (He 11, 1) : " La foi est la preuve des réalités qu'on ne voit pas. "

Réponse : La foi implique un assentiment de l'intelligence à ce que l'on croit. Mais l'intelligence adhère à quelque chose de deux façons. Ou bien parce qu'elle y est portée par l'objet, lequel tantôt est connu par soi-même comme on le voit dans les principes premiers qui sont matière de simple intelligence ; tantôt cet objet est connu par autre chose, comme on le voit dans les conclusions, qui sont la matière de la science. Ou bien l'intelligence adhère à quelque chose sans y être pleinement portée par son objet propre, mais en s'attachant volontairement par choix à un parti plutôt qu'à un autre. Et si l'on prend ce parti avec un reste d'hésitation et de crainte en faveur de l'autre, on aura une opinion ; mais si l'on prend parti avec certitude et sans aucun reste d'une telle crainte, on aura une foi. Or, les choses que l'on dit être vues sont celles qui, par elles-mêmes, entraînent notre intelligence, ou nos sens, à les connaître. D'où il est manifeste que ni la foi ni l'opinion ne peuvent avoir pour objet des choses qui seraient vues soit par les sens soit par l'esprit.

Solutions : 1. L'apôtre Thomas vit une chose et en crut une autre : il vit un homme et il confessa qu'il croyait à un Dieu, lorsqu'il s'écria : " Mon Seigneur et mon Dieu. "

2. Les choses sujettes à la foi peuvent être considérées de deux manières. Elles peuvent l'être dans le détail, et à cet égard elles ne peuvent pas être vues et crues en même temps, on vient de le dire. Autrement, elles sont considérées en général, c'est-à-dire sous l'aspect commun de la crédibilité. Alors elles sont vues par celui qui croit ; il ne croirait pas, en effet, s'il ne voyait que ces choses doivent être crues, et cette vue a pour cause soit l'évidence des signes soit quelque chose d'analogue.

3. La lumière de foi fait voir ce que l'on croit. De même que par les autres habitus des vertus l'homme voit ce qui lui convient selon tel habitus, de même par l'habitus de foi l'esprit de l'homme est incliné aussi à donner son adhésion à ce qui est conforme à la vraie foi, et non à autre chose.

4. Le sens de l'ouïe a bien pour objet les paroles qui nous signifient ce qui est de foi, mais non pas les réalités mêmes qui sont matière de foi. Il n'y a donc pas à conclure que de telles réalités soient vues.

Article 5 : L'objet de la foi peut-il être une chose sue ?

Objections : 1. Cela semble possible. Ce qu'on ne sait pas, on l'ignore, puisque l'ignorance s'oppose à la foi. Mais on n'ignore pas les choses de la foi. Car l'ignorance en matière de foi se rattache à l'infidélité, selon la parole de l'Apôtre (1 Tm 1, 13) : " J'ai agi dans l'ignorance, n'ayant pas la foi. " Ce qui est de foi peut donc être objet de science.

2. La science s'acquiert par des raisons. Or les auteurs sacrés apportent des raisons à l'appui de ce qui est de foi. On peut donc avoir la science de ce qui est de foi.

3. Ce qui se prouve par démonstration est su, car la démonstration est " le syllogisme qui fait savoir ". Mais il y a des points contenus dans la foi que les philosophes ont prouvés démonstrativement : par exemple, que Dieu existe, qu'il est unique, etc. Donc ce qui est de foi peut être connu par la science.

4. L'opinion est plus éloignée de la science que la foi, puisque celle-ci est jugée intermédiaire entre l'opinion et la science. Or, " l'opinion et la science peuvent avoir de quelque manière un même objet ", selon Aristote. Donc la foi et la science aussi.

En sens contraire, S. Grégoire affirme que " les choses qui se voient ne donnent pas la foi mais l'évidence. " Donc les objets de foi n'emportent pas l'évidence. Mais ce qu'on sait emporte l'évidence. Donc, dans ce qui est matière de science, il n'y a pas place pour la foi.

Réponse : Toute science est possédée grâce à quelques principes évidents par eux-mêmes, et qui par conséquent sont vus. C'est pourquoi tout ce qui est su est nécessairement vu en quelque manière. Or il n'est pas possible, nous venons de le dire, qu'une même chose soit crue et vue par le même individu. Il est donc impossible aussi que par un même individu une même chose soit sue et crue. — Il peut arriver cependant que ce qui est vu ou su par quelqu'un soit cru par un autre. Ainsi, ce que nous croyons touchant la Trinité, nous espérons que nous le verrons, selon la parole de l'Apôtre (1 Co 10, 12) : " Nous voyons maintenant par un miroir, en énigme, mais alors ce sera face à face. " Et cette vision, les anges l'ont déjà, si bien que ce que nous croyons, ils le voient. Pareillement, il peut arriver que ce qui est vu ou su par un homme, même dans notre condition voyageuse, soit cru par un autre qui n'en a pas démonstrativement l'évidence. Toutefois, ce qui est proposé communément à tous les hommes comme objet de foi, c'est ce qui ne fait pas communément l'objet du savoir. Et ce sont ces points-là qui sont absolument objet de foi. Voilà pourquoi la foi et la science n'ont pas le même domaine.

Solutions : 1. Les infidèles sont dans l'ignorance des choses de la foi, parce qu'ils n'ont ni évidence ni science de ce qu'elles sont en elles-mêmes, pour savoir qu'elles sont crédibles. Mais les fidèles ont à ce point de vue une claire connaissance de ces choses, non d'une manière démonstrative, mais en tant qu'ils voient par la lumière de la foi que ce sont des choses à croire, nous venons de le dire.

2. Les raisons apportées par les Pères pour prouver ce qui est de foi ne sont pas démonstratives. Ce sont seulement des raisons persuasives, montrant que ce qui est proposé dans la foi n'est pas impossible. Ou bien, ce sont des raisons qui découlent des principes de foi, c'est-à-dire, comme Denys le remarque, des autorités de la Sainte Écriture. Mais les principes de foi ont une valeur probante aux yeux des fidèles, au même titre que les principes naturellement évidents en ont une aux yeux de tout le monde. C'est pourquoi aussi la théologie est une science, comme nous l'avons dit au commencement de cet ouvrage.



3. Il y a des choses qu'on doit croire, et qui peuvent se prouver démonstrativement. Ce n'est pas à dire que ces points soient absolument objet de foi pour tous. Mais comme ils sont le préambule exigé à la foi, il faut qu'au moins ceux qui n'en ont pas la démonstration les présupposent par le moyen de la foi.

4. Comme le Philosophe l'observe au même endroit, chez divers individus il peut y avoir science et opinion sur un point qui soit tout à fait le même ; nous venons de le dire à propos de la science et de la foi. — Mais, chez un seul et même individu, il peut bien y avoir foi et science sur un objet qui soit le même dans un certain sens, c'est-à-dire dans sa matérialité, mais pas sous le même aspect. Car il est possible qu'au sujet d'une seule et même réalité quelqu'un ait de la science sur un point, et une opinion sur un autre point. Semblablement, au sujet de Dieu, quelqu'un peut savoir par démonstration qu'il n'y a qu'un Dieu, et croire qu'il y a trois personnes en Dieu. Mais s'il s'agit d'un objet qui soit le même sous un même aspect, la science ne peut se rencontrer au même moment dans le même individu, ni avec l'opinion ni avec la foi, bien que pour des raisons différentes. La science, en effet, ne peut se rencontrer en même temps que l'opinion, sur un point qui soit tout à fait le même, pour cette raison qu'il est essentiel à la science que lorsqu'on sait vraiment une chose on n'ait pas idée que ce puisse être autrement ; au contraire, l'idée qu'une chose peut être autrement qu'on ne pense est ce qui fait l'essence même de l'opinion. Mais ce qu'on tient par la foi, à cause même de la certitude qu'elle implique, on estime aussi que ce ne peut être autrement ; néanmoins, la raison qui fait qu'on ne peut simultanément, sur le même point et sous le même aspect, savoir et croire, c'est que la chose sue est une chose vue, tandis que la chose crue est celle qu'on n'a pas vue ; telle a été la Réponse de cet article.

Article 6 : Les vérités à croire doivent-elles être distinguées en articles précis ?

Objections : 1. Non, semble-t-il. Car nous devons croire toutes les vérités contenues dans la Sainte Écriture. Or elles ne peuvent pas être ramenées à un nombre déterminé d'articles à cause de leur grand nombre. Il est donc superflu de distinguer des articles dans la foi.

2. Une distinction du côté matériel, étant donné qu'elle pourrait se faire à l'infini, en bonne logique doit être abandonnée. Mais du côté de l'objet formel, la raison de la crédibilité est une et indivisible, étant comme on l'a dit, la vérité première ; ainsi n'y a-t-il de ce côté aucune distinction possible entre les choses à croire. Il faut donc abandonner cette division en articles, qui est toute matérielle.

3. Pour quelques auteurs, l'article est une " Vérité indivisible, concernant Dieu, qui nous contraint à croire ". Mais croire est affaire de volonté : " On ne croit, dit S. Augustin, que si l'on veut. " Il n'est donc pas juste, semble-t-il, de partager les vérités à croire en articles.

En sens contraire, il y a cette définition d'Isidore : " L'article est une saisie de la vérité divine tendant à cette vérité même. " Or la vérité divine ne peut être saisie par nous que suivant une certaine distinction : ce qui en Dieu est un, devient multiple dans notre intelligence. Les choses à croire doivent donc se distinguer en articles.

Réponse : Ce mot " article " paraît venir du grec. Effectivement arthrose en grec, qui se dit articulatus en latin, signifie un certain ajustement de parties distinctes. C'est ainsi que les parties du corps qui sont ajustées les unes aux autres forment ce qu'on appelle les articulations des membres. Et de même en grammaire, chez les Grecs, on appelle " article " certaines parties du discours qui sont ajustées à d'autres mots pour en exprimer le genre, le nombre ou le cas. Pareillement, en rhétorique, on appelle articles certains ajustements des parties. Selon Cicéron, on dit qu'un texte est articulé lorsque chacun des mots est mis en valeur par des intervalles avec les coupures voulues dans le discours, de cette manière : " Par ton énergie, ta voix, ton regard, tu

terrifiantes tes adversaires. " C'est de là qu'on est parti pour distinguer en articles les objets de la foi chrétienne, en tant qu'ils sont distingués en parties ajustées entre elles. Or ce qui est objet de foi, nous l'avons dit, c'est quelque chose qu'on ne voit pas et qui concerne les réalités divines. C'est pourquoi, partout où, pour une raison spéciale, se présente quelque chose qui n'est pas vu, il y a un article spécial. Au contraire, là où pour la même raison, de multiples choses sont connues ou inconnues, il n'y a pas à distinguer des articles. Ainsi, il y a une difficulté à voir que Dieu ait souffert, et une autre à voir qu'une fois mort il ait ressuscité ; c'est pourquoi l'on distingue l'article de la résurrection d'avec celui de la Passion. Mais qu'il ait souffert, qu'il soit mort et qu'il ait été enseveli, ces points n'offrent qu'une seule et même difficulté, de sorte que l'un d'eux étant admis, il n'est pas difficile d'admettre les autres, et c'est pourquoi tous se rattachent à un seul article.

Solutions : 1. Il y a des choses à croire qui le sont pour elles-mêmes, et d'autres qui le sont en référence aux premières. Il en est de même dans les sciences, où certaines choses sont proposées comme étant visées pour elles-mêmes, et certaines pour la manifestation des autres. Or, parce que la foi a principalement pour matière ce que nous espérons voir dans la patrie, selon l'épître aux Hébreux (11, 1) : " La foi est la garantie des biens que l'on espère ", tout ce qui nous ordonne directement à la vie éternelle appartient essentiellement à la foi : tels sont la trinité des Personnes du Dieu tout-puissant, le mystère de l'incarnation du Christ, etc. C'est dans ce domaine qu'on distingue les articles de foi. En revanche, certaines choses sont proposées dans la Sainte Écriture, et nous devons y croire, sans qu'elles soient principalement visées, mais elles sont là pour la manifestation des premières ; ainsi qu'Abraham ait eu deux fils, qu'un mort ait été ressuscité au contact des ossements d'Élisée, et d'autres faits de ce genre, qui sont rapportés dans la Sainte Écriture pour servir à la révélation de la majesté de Dieu ou de l'incarnation du Christ pour tous ces faits il n'y a pas à distinguer d'articles.

2. La raison formelle de l'objet de foi peut être prise d'un double point de vue. D'abord, du côté de la réalité même que l'on croit. A cet égard, la raison formelle de tout ce qui est à croire est une : la vérité première ; et de ce point de vue, on ne distingue pas d'articles. D'une autre façon, la raison formelle des choses à croire peut être prise de notre côté. A cet égard, la raison formelle de ce qui est à croire réside en ce que cela échappe à notre vue ; c'est ainsi que se distinguent les articles de foi, nous venons de le voir.

3. Cette définition de l'article est donnée d'après une étymologie du mot dans sa dérivation latine, plutôt que d'après son véritable sens selon qu'il dérive du grec ; aussi n'est-elle pas d'un grand poids. — On peut cependant dire ceci. Bien que personne ne soit obligé de croire par une nécessité de contrainte, puisque croire est affaire de volonté, cependant on y est contraint par une nécessité de fin puisque, selon les expressions de l'Apôtre (He 11, 6) : " Celui qui s'approche de Dieu doit croire ", et " sans la foi, il est impossible de lui plaire ".

Article 7 : La foi comporte-t-elle en tout temps les mêmes articles ?

Objections : 1. Il semble que le nombre des articles de foi n'ait pas augmenté au cours des temps, car selon l'Apôtre (He 11, 1) : " La foi est la garantie des biens qu'on espère. " En tout temps ce sont les mêmes choses que l'on doit espérer. Donc en tout temps ce sont les mêmes choses que l'on doit croire.

2. Dans les sciences qui se sont organisées d'une manière humaine, il s'est fait un accroissement au cours des temps à cause du défaut de connaissance chez les premiers qui inventèrent les sciences, d'après Aristote. Mais l'enseignement de la foi n'est pas d'invention humaine, il est de tradition divine, c'est " un don de Dieu ", dit l'Apôtre (Ep 2, 8). Comme aucun défaut de

connaissance n'est imputable à Dieu, il semble donc que, dès le principe, la connaissance des choses à croire ait été parfaite et qu'elle n'a pas augmenté au cours des temps.

3. Les œuvres de la grâce ne se font pas avec moins d'ordre que celles de la nature. Or la nature commence toujours par le parfait ; c'est l'opinion de Boèce. Il semble donc que la grâce ait été parfaite dès le début, de sorte que ceux qui les premiers ont transmis la foi en ont eu la connaissance la plus parfaite.

4. De même que la foi du Christ est venue par les Apôtres jusqu'à nous, de même aussi dans l'Ancien Testament la connaissance de la foi est venue par les Pères des premiers âges vers ceux qui ont vécu ensuite. " Interroge ton père et il t'instruira ", dit le Deutéronome (32, 7). Mais les Apôtres furent très pleinement instruits des mystères : de même qu'ils reçurent " avant les autres dans le temps, ainsi reçurent-ils plus abondamment que tous les autres ". Telle est l'interprétation de la Glose sur l'épître aux Romains (8,23) : " C'est nous qui avons les prémices de l'Esprit. " Il semble donc que la connaissance des choses à croire n'ait pas progressé avec le temps.

En sens contraire, S. Grégoire affirme : " La science des saints Pères a grandi avec le temps, et ils aperçurent les mystères du salut avec d'autant plus de plénitude qu'ils furent plus voisins de l'avènement du Sauveur. "

Réponse : Les articles de foi tiennent dans la doctrine de foi le même rôle que les principes évidents par eux-mêmes dans la doctrine qui se construit à partir de la raison naturelle. Dans ces principes il y a un ordre : il arrive que certains d'entre eux soient implicitement contenus en d'autres, de même que tous se ramènent à celui-ci comme au premier : " Il est impossible de dire ensemble le oui et le non ", montre le Philosophe. Pareillement, tous les articles sont implicitement contenus dans quelques premières vérités à croire, c'est-à-dire que tout se ramène à croire que Dieu existe et qu'il pourvoit au salut des hommes, comme dit l'Apôtre (He 11, 6) : " Celui qui s'approche de Dieu doit croire qu'il existe et qu'il assure la récompense à ceux qui le cherchent. " En effet, dans l'Être divin sont incluses toutes les choses que nous croyons exister en Dieu éternellement, et dans lesquelles consiste notre béatitude ; et dans la foi à la Providence sont inclus tous les biens que Dieu dispense dans le temps pour le salut des hommes, biens qui sont le chemin vers la béatitude. Et de cette manière encore, parmi les autres articles, certains sont contenus dans d'autres ; ainsi dans la foi à la rédemption de l'humanité se trouvent implicitement contenues et l'incarnation du Christ et sa passion, etc. — Il faut donc affirmer ceci. Quant à la substance des articles de foi, la suite des temps ne les a pas augmentés, car tout ce que leurs successeurs ont cru était contenu dans la foi des Pères qui les avaient précédés, quoique ce fût de manière implicite. Mais quant à leur explicitation, les articles ont augmenté en nombre ; certaines vérités furent explicitement connues par les derniers Pères, qui ne l'étaient pas par les premiers. D'où cette parole du Seigneur à Moïse (Ex 6, 2) : " Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac., le Dieu de Jacob ; mais mon nom de Yahvé, je ne le leur ai pas révélé. " Et ce mot de David (Ps 119, 100) : " J'ai compris mieux que les anciens. " C'est ce que dit l'Apôtre (Ep 3, 5) : " Le mystère du Christ n'a pas été communiqué aux autres générations comme il est maintenant révélé à ceux qui en sont les saints apôtres et prophètes. "

Solutions : 1. Les hommes ont toujours espéré recevoir du Christ les mêmes biens. Cependant, comme ils n'ont réalisé de telles espérances que par le Christ, plus ils furent éloignés de lui dans le temps, plus ils furent éloignés de la réalisation de ces espérances. D'où cette parole de l'Apôtre (He 11, 13) : " Ils moururent tous dans la foi sans avoir reçu l'effet des promesses, mais le voyant de loin. " On voit une chose d'autant moins distinctement qu'on la voit de plus loin. Voilà pourquoi ces biens que nous devons espérer, ceux qui ont été plus proches de l'avènement du Christ les ont connus plus distinctement.

2. Le progrès dans la connaissance se réalise de deux façons. Il se réalise chez l'enseignant si celui-ci avance effectivement dans la connaissance, soit à lui seul, soit à plusieurs dans la succession des temps ; et c'est de cette façon que progressent les sciences découvertes par la raison humaine. Le progrès se réalise aussi chez l'enseigné : un maître qui connaît tout son métier ne le transmet pas d'un trait dès le début à son disciple, parce que celui-ci ne pourrait pas le saisir ; il le transmet peu à peu en condescendant à la capacité du disciple. C'est selon ce plan que les hommes ont progressé dans la connaissance de foi par la suite des temps : aussi l'Apôtre compare-t-il à une enfance l'état de l'Ancien Testament (Ga 3, 24).

3. Pour la génération naturelle, deux causes sont exigées d'avance, l'agent et la matière. Dans l'ordre de la cause agissante, il est exact que ce qui est premier par nature, c'est le plus parfait, et à cet égard la nature débute par le parfait, car l'imparfait n'est conduit à la perfection que par ce qui préexiste à l'état parfait. En revanche, dans l'ordre de la cause matérielle, ce qui est premier, c'est ce qui est plus imparfait, et ainsi la nature va de l'imparfait au parfait. Or, dans la révélation de la foi, Dieu est comme un agent, puisqu'il possède de toute éternité une science parfaite l'homme est comme la matière recevant l'influx du Dieu agent. Et c'est pourquoi il a fallu que la connaissance de foi avance de l'imparfait à parfait parmi les hommes. Il est vrai que certains d'entre eux ont bien rempli un rôle de cause agissante, puisqu'ils furent docteurs de la foi. Cependant " la révélation de l'Esprit est donnée à de tels hommes, dit l'Apôtre pour l'utilité de tous " (1 Co 12, 7). Et c'est pourquoi, aux Pères qui étaient fondateurs de la foi, il était donné autant de connaissance de foi qu'il devait en être transmis au peuple de ce temps-là, soit ouvertement soit en figure.

L'ultime consommation de la grâce a été accomplie par le Christ ; aussi le temps du Christ est-il appelé " le temps de la plénitude " (Ga 4, 4). C'est pourquoi ceux qui ont été plus proches du Christ, soit avant lui, comme Jean Baptiste, soit après lui comme les Apôtres, ont connu plus pleinement les mystères de la foi 18. C'est ainsi qu'en ce qui concerne l'état de l'homme, nous voyons que la perfection est dans la jeunesse et qu'on se maintient, soit avant soit après, dans un état d'autant plus parfait qu'on est plus près de sa jeunesse.

Article 8 : Le nombre des articles de foi

Objections : 1. Il semble qu'il ne convienne pas d'énumérer ainsi les articles de foi. Car, on l'a dit, ce qui peut être su par des raisons vraiment démonstratives n'appartient pas à la foi au point d'être pour tous un objet à croire. Mais l'existence d'un seul Dieu, c'est une chose qui peut être sue par démonstration : le Philosophe le prouve, et beaucoup d'autres philosophes l'ont démontré. On ne doit donc pas compter comme un article de foi l'existence d'un Dieu unique.

2. Autant la foi nous oblige à croire que Dieu est tout-puissant, autant elle nous oblige à croire qu'il sait tout et pourvoit à tout ; du reste, sur ces deux points, certains sont tombés dans l'erreur. Parmi les articles de foi, on aurait dû par conséquent faire mention de la sagesse et de la providence divine comme de sa toute-puissance.

3. Avoir la notion du Père c'est avoir celle du Fils. Il est écrit en S. Jean (14, 9) : " Qui me voit voit aussi le Père. " Il ne doit donc y avoir qu'un seul article sur le Père et sur le Fils, et, pour la même raison, sur le Saint-Esprit.

4. La personne du Père n'est pas moindre que celle du Fils ni que celle du Saint-Esprit. Mais il y a plusieurs articles sur la personne du Saint-Esprit, et plusieurs pareillement sur la personne du Fils. On doit donc en mettre plusieurs sur la personne du Père.

5. Si quelque chose est appropriés à la personne du Père et quelque chose à la personne du Saint-Esprit, quelque chose doit l'être aussi à celle du Fils dans sa divinité. On trouve bien dans les articles une œuvre appropriée au Père, c'est celle de la création ; et, semblablement, une œuvre

appropriée au Saint-Esprit, c'est : " Il a parlé par les Prophètes. " Parmi ces articles de la foi il doit donc y avoir aussi une œuvre qui soit appropriée au Fils dans sa divinité.

6. Le sacrement de l'eucharistie présente une difficulté spéciale, plus que beaucoup d'articles. On devrait donc faire à son sujet un article spécial. Il ne semble donc pas que le nombre des articles soit suffisant.

En sens contraire, il y a l'autorité de l'Église qui les énumère ainsi.

Réponse : Comme nous l'avons dit, ce qui concerne essentiellement la foi, ce sont les choses que nous jouirons de voir dans la vie éternelle, et celles par lesquelles nous y sommes conduits. Or, deux réalités nous sont proposées à voir : le secret de la divinité, dont la vision nous rend bienheureux ; et le mystère de l'humanité du Christ, par lequel " nous avons accès à la gloire des enfants de Dieu ", dit l'Apôtre (Rm 5, 2). Aussi lit-on en S. Jean (17, 3) : " La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi le Dieu véritable, et celui que tu as envoyé, Jésus Christ. " C'est pourquoi, parmi les vérités à croire, il faut distinguer d'abord celles qui concernent la majesté divine, et ensuite celles qui ressortissent au mystère de l'humanité du Christ, qui est " le sacrement de la religion " (1 Tm 3, 16).

Sur la majesté de la divinité, on nous propose trois vérités à croire : 1° L'unité de la divinité (premier article) ; 2° La trinité des personnes (trois articles pour les trois personnes) ; 3° Enfin les œuvres propres à la divinité. La première concerne l'existence de la nature ; ainsi nous est proposé l'article de la création. La deuxième concerne l'existence de la grâce, et ainsi nous est proposé dans un seul article tout ce qui intéresse la sanctification de l'homme. La troisième concerne l'existence dans la gloire, et ainsi nous est proposé un autre article sur la résurrection de la chair et la vie éternelle. Il y a ainsi sept articles se rapportant à la divinité.

Semblablement, sept articles sont consacrés à l'humanité du Christ. Le premier sur l'incarnation, ou conception du Christ, le deuxième sur sa naissance de la Vierge, le troisième sur sa passion, sa mort et sa sépulture, le quatrième sur sa descente aux enfers, le cinquième sur la résurrection, le sixième sur l'ascension, le septième sur son retour pour le jugement. Ce qui fait en tout quatorze articles.

Certains, cependant, distinguent douze articles de foi : six pour la divinité et six pour l'humanité. Ils ramassent en un seul les trois articles sur les trois personnes, parce que nous en avons la même connaissance. En revanche, ils distinguent l'article sur notre glorification en deux articles, l'un sur la résurrection de la chair, l'autre sur la gloire de l'âme. De même, ils rassemblent en un seul l'article de la Conception et celui de la Nativité.

Solutions : 1. Par la foi nous tenons de Dieu beaucoup de choses que les philosophes n'ont pas pu découvrir par la raison naturelle, par exemple en ce qui concerne la providence de Dieu et sa toute-puissance, et ceci que lui seul doit être adoré. C'est tout cela qui est contenu dans l'article de l'unité de Dieu.

2. Le nom même de Dieu, nous l'avons remarqué dans la première Partie, implique l'idée de la providence. La puissance, chez ceux qui ont l'intelligence, ne s'exerce que selon la volonté et la connaissance. Et c'est pourquoi la toute puissance de Dieu inclut d'une certaine manière la science et la providence, car il ne pourrait pas faire en ce bas monde tout ce qu'il voudrait s'il ne connaissait les choses et n'en avait la providence.

La connaissance du Père, du Fils et Saint-Esprit est unique pour ce qui est de l'unité de leur essence, et c'est l'objet du premier article Quant à la distinction des personnes., comme elle se fait par leurs relations d'origine, la connaissance du Père inclut d'une certaine manière celle du Fils : il ne serait pas le Père s'il n'avait le Fils, et leur lien est l'Esprit Saint. A cet égard, ceux qui ont fait pour les trois Personnes un seul article ont eu raison. Mais, comme on doit veiller en

ce qui concerne chacune des personnes, à quelques points autour desquels il arrive qu'il y ait erreur, on peut faire au sujet des trois Personnes trois articles. Arius, en effet, a cru le Père tout-puissant et éternel, mais il n'a pas cru le Fils égal et consubstantiel au Père, et à cause de cela on a dû apposer un article sur la personne du Fils afin que ce point soit bien défini. Et, pour la même raison, contre Macedonius on a dû poser un troisième article touchant la personne de l'Esprit Saint. — De même pour la conception et la naissance du Christ, et aussi la résurrection et la vie éternelle. Ces mystères peuvent être compris selon un aspect dans un seul article, en tant qu'ils sont ordonnés à une seule chose ; et selon un autre aspect, ils peuvent être distincts, en tant qu'ils présentent séparément des difficultés spéciales.

Il convient au Fils et à l'Esprit Saint d'être envoyés pour la sanctification de la créature ; autour de cela se rencontrent plusieurs choses qu'on doit croire, et c'est pourquoi autour de la personne du Fils et de l'Esprit Saint les articles se sont multipliés en plus grand nombre qu'autour de la personne du Père qui, comme on l'a dit dans la première Partie, n'est jamais envoyé en mission.

5. La sanctification de la créature par la grâce et sa consommation par la gloire s'accomplit aussi bien par le don de la charité, approprié au Saint-Esprit, que par le don de la sagesse, approprié au Fils. C'est pourquoi l'une et l'autre œuvre, la grâce et la gloire, appartiennent par appropriation aussi bien au Fils qu'à l'Esprit sous des aspects divers.

6. Dans le sacrement de l'eucharistie on peut considérer deux choses. D'abord, qu'il y a là un sacrement, et que ses effets sont les mêmes que ceux de la grâce sanctifiante. Ensuite, qu'il y a là, miraculeusement contenu, le corps du Christ, et cela est compris dans la toute-puissance divine au même titre que tous les autres miracles attribués à cette toute-puissance.

Article 9 : La transmission des articles de foi par le symbole

Objections : 1. Il semble malheureux de mettre les articles de foi dans un symbole. Car la Sainte Écriture est la règle de la foi, règle à laquelle il n'est permis ni d'ajouter ni de retrancher : " A la parole que je vous adresse, dit le Deutéronome (4, 2), vous n'ajouterez ni vous n'ôtez. " Il n'était donc plus permis de constituer un symbole qui fût une règle de foi, après que la Sainte Écriture eut été publiée.

2. Comme dit l'Apôtre (Ep 4, 5) : " La foi est une. " Mais le symbole est une profession de la foi. Il y a donc inconvénient à transmettre de multiples symboles.

3. La profession de foi qui est contenue dans le symbole concerne tous les fidèles. Or, il ne convient pas à tous les fidèles de croire " en Dieu " mais seulement à ceux qui ont la foi formée. Il ne convient donc pas que le symbole de la foi soit transmis avec cette formule : " je crois en un seul Dieu. "

4. La descente aux enfers est un des articles de foi. Or il n'en est pas fait mention dans le symbole de Nicée. Il semble donc que le recueil ne soit pas au point.

5. Comme le fait observer S. Augustin lorsqu'il explique cette parole (Jn 14, 1) : " Vous croyez en Dieu, croyez aussi en moi " : " Nous croyons Pierre ou Paul, mais il n'est jamais question que de croire en Dieu. " L'Église catholique étant purement quelque chose de créé, il semble donc Inconvenant de dire qu'on croit " en la sainte Église, une, catholique et apostolique " .

6. Un symbole est enseigné pour être la règle de la foi. Mais une règle de foi doit être proposée à tous et publiquement. Par conséquent, tous les symboles devraient être chantés à la messe, aussi bien que le symbole de Nicée. Il ne semble donc pas que la publication des articles de foi dans le symbole soit bien faite.

En sens contraire, l'Église universelle ne peut pas se tromper, gouvernée qu'elle est par l'Esprit Saint qui est l'Esprit de vérité ; car le Seigneur l'a promis à ses disciples en leur disant (Jn 16, 13) : " Lorsque sera venu cet Esprit de vérité, il vous enseignera toute vérité. " Mais quand un

symbole est publié, c'est par l'autorité de l'Église universelle. Donc il n'y a rien en lui qui ne soit comme il faut.

Réponse : L'Apôtre le dit bien (He 11, 6) : " Celui qui s'approche de Dieu doit croire. " Mais nul ne peut croire si la vérité qu'il doit croire ne lui est proposée. C'est pourquoi il a été nécessaire de recueillir en un tout la vérité de foi, afin qu'elle puisse être proposée à tous plus facilement et que personne ne reste éloigné de la foi par ignorance. Le mot de " symbole " vient de ce recueil des sentences de la foi.

Solutions : 1. La vérité de foi est contenue dans la Sainte Écriture d'une manière diffuse, sous des modes fort divers, et par endroits obscurs, à tel point que pour l'extraire de cette Écriture, il faut beaucoup d'études et d'efforts. Tous ceux à qui il est nécessaire de connaître la vérité de foi ne peuvent y parvenir, car la plupart d'entre eux, occupés à d'autres affaires, ne peuvent vaquer à l'étude. Voilà pourquoi il a été nécessaire de tirer des sentences de la Sainte Écriture un recueil concis et clair qu'on pourrait proposer à la foi de tous. Ce n'est aucunement ajouté à la Sainte Écriture, bien plutôt c'en est tiré.

Tous les symboles enseignent la même vérité de foi. Mais il faut instruire le peuple avec plus de soin chaque fois que des erreurs surgissent, si l'on veut que la foi des simples ne soit pas ruinée par les hérétiques. Telle est la cause qui a rendu nécessaire la publication de plusieurs symboles. Ils ne diffèrent en rien sinon que l'un explique plus pleinement ce que l'autre contient implicitement, suivant que l'exigeait l'obstination des hérétiques.

3. La profession de foi est transmise dans le symbole par toute l'Église comme si celle-ci formait une seule personne, laquelle est une par la foi. Or la foi de cette Église, c'est la foi formée, car telle est celle que l'on rencontre chez ceux qui sont de l'Église par le nombre et par le mérite. C'est pourquoi la profession de foi dans le symbole est livrée comme il sied à la foi formée. On veut dire aussi par là que, s'il y a des fidèles qui n'ont pas cette foi, ils s'efforcent d'y atteindre.

4. Au sujet de la descente aux enfers, aucune erreur ne s'était levée chez les hérétiques. C'est pourquoi il n'avait pas été nécessaire de fournir sur ce point une explication, et à cause de cela, l'article n'est pas réitéré dans le symbole de Nicée. Mais il est toujours supposé comme étant déjà défini dans le symbole des Apôtres. Le symbole suivant n'abolit pas le précédent, mais l'éclaire plutôt, nous venons de le dire.

5. Lorsqu'on dit " en la sainte Église catholique " on doit l'entendre en ce sens que notre foi se réfère à l'Esprit Saint qui sanctifie l'Église. On veut dire : " je crois en l'Esprit Saint sanctifiant son Église. " Mais il est préférable, et d'un usage plus général, de ne pas mettre là le mot " en " et de dire simplement : " la sainte Église catholique ", comme fait aussi le pape S. Léoni.

6. Le symbole de Nicée développe celui des Apôtres. En outre il a été composé lorsque la foi se manifestait au grand jour et que l'Église jouissait de la paix. C'est pourquoi on le chante solennellement à la messe. Le symbole des Apôtres fut composé à l'époque des persécutions, lorsque la foi se cachait encore. C'est pourquoi on le récite silencieusement à Prime et à Complies, comme pour repousser les ténèbres des erreurs passées et futures.

Article 10 : A qui appartient-il d'établir le symbole de foi ?

Objections : 1. Il semble que cela ne soit pas du ressort du souverain pontife. Car, si une nouvelle présentation du symbole est nécessaire, c'est pour expliciter les articles de foi, nous venons de le dire. Or si, dans l'Ancien Testament, les articles de la foi s'explicitaient de plus en plus, c'est parce que la vérité de la foi se manifestait davantage à mesure qu'on approchait davantage du Christ, nous l'avons dit. Un tel motif n'existe plus dans la loi nouvelle : les articles de la foi n'ont donc pas à recevoir de plus en plus d'explications. Il ne semble donc pas que le souverain pontife ait autorité pour une nouvelle présentation d symbole.

2. Ce qui est interdit sous peine d'anathème par l'Église universelle n'est au pouvoir d'aucun homme. Mais l'autorité de l'Église universelle interdit sous peine d'anathème de publier un nouveau symbole. Nous lisons en effet dans les actes du premier concile d'Éphèse que ce Concile " après avoir entendu la lecture du symbole de Nicée, décréta qu'il n'était permis à personne de proférer, de consigner ou de composer une autre profession de foi que celle définie par les saints Pères qui se sont assemblés à Nicée avec le Saint-Esprit ". Suit la menace d'anathème. La même chose est réitérée dans les actes du Concile de Chalcédoine. Donc une nouvelle présentation du symbole échappe, semble-t-il, à l'autorité du souverain pontife.

3. S. Athanase n'était pas souverain pontife, mais patriarche d'Alexandrie. Pourtant il a composé un symbole qui est chanté dans l'Église. Donc la publication d'un symbole ne paraît pas appartenir au souverain pontife plus qu'à d'autres.

En sens contraire, la publication du symbole s'est faite en concile général. Mais il est établi dans les Décrétales qu'un concile de cette sorte ne peut être réuni que par l'autorité du souverain pontife.

Donc la publication du symbole relève de cette autorité.

Réponse : Une publication nouvelle du symbole est nécessaire, avons-nous dit, pour parer aux erreurs qui surgissent. Elle appartient donc à celui qui a autorité pour définir en dernier ressort ce qui est de foi, et le définir de telle sorte que tous n'aient plus qu'à s'y tenir d'une foi inébranlable. Or, c'est le souverain pontife qui a autorité pour cela : " C'est à lui que sont portées les questions les plus graves et les plus difficiles de l'Église ", disent les Décrétales. D'où la parole du Seigneur à Pierre lorsqu'il l'a constitué souverain pontife : " J'ai prié pour toi, Pierre, afin que ta foi ne défaille pas, et toi, une fois revenu, confirme tes frères " (Lc 22, 32). La raison en est qu'il ne doit y avoir qu'une seule foi dans toute l'Église, suivant la recommandation de l'Apôtre (1 Co 1, 10) : " Dite bien tous la même chose, et qu'il n'y ait pas de schismes parmi vous. " Une pareille unité ne pourrait être sauvegardée si une question de foi soulevée en matière de foi ne pouvait être tranchée par celui qui préside à toute l'Église, de telle sorte que toute l'Église observe fermement sa sentence. C'est pourquoi seul le souverain pontife a autorité pour une nouvelle publication du symbole, comme pour toutes les autres choses qui intéressent l'Église entière, par exemple réunir un concile général, etc.

Solutions : 1. Dans l'enseignement du Christ et des Apôtres, la vérité de foi se trouve suffisamment expliquée. Mais, parce qu'il s'est trouvé des hommes pervers qui, selon le mot de S. Pierre (2 P 3, 16), " détournent de leur sens pour leur propre perdition " l'enseignement apostolique, les autres enseignements et les Écritures, un éclaircissement de la foi est devenu nécessaire au cours des temps contre les erreurs nouvelles.

2. L'interdiction et la sentence du concile d'Éphèse ne s'étendent qu'aux personnes privées qui n'ont pas à trancher en matière de foi. Il est clair que cette sentence d'un concile général n'a pas enlevé au concile suivant le pouvoir de faire une nouvelle présentation du symbole qui contiendrait non une autre foi, mais la même foi. C'est à cela qu'ont veillé tous les conciles : le suivant a toujours eu soin d'exposer quelque chose de plus que le précédent, sous le coup de quelque hérésie nouvelle. Et cela relève du souverain pontife, puisqu'il faut son autorité pour réunir un concile et pour en confirmer les décisions.

3. S. Athanase n'avait pas composé un éclaircissement de la foi par manière de symbole, mais plutôt par manière d'enseignement doctrinal, comme on le voit à la façon dont il s'exprime. Mais parce que son exposé doctrinal contenait intégralement en peu de mots la vérité de foi, l'autorité du souverain pontife l'a fait recevoir comme règle de foi.

L'ACTE DE FOI



Il faut maintenant considérer l'acte de foi : 1° Dans ce qu'il a d'intérieur (Q. 2) ; 2° dans ce qu'il a d'extérieur (Q. 3).

## **QUESTION 2 : L'ACTE INTÉRIEUR DE FOI**

1. Qu'est-ce que " croire ", qui est l'acte intérieur de foi ? — 2. De combien de manières emploie-t-on le mot " croire " ? — 3. Est-il nécessaire au salut de croire quelque chose qui dépasse la raison naturelle ? — 4. Est-il nécessaire de croire ce que peut atteindre la raison naturelle ? — 5. Est-il nécessaire au salut de croire explicitement certaines vérités ? — 6. Tous sont-ils également tenus de croire explicitement ? — 7. Est-il toujours nécessaire au salut de croire explicitement au Christ ? — 8. Est-il nécessaire au salut de croire explicitement à la Trinité ? — 9. L'acte de foi est-il méritoire ? — 10. La raison humaine diminue-t-elle le mérite de la foi ?

Article 1 : Qu'est-ce que " croire ", qui est l'acte intérieur de foi ?

Objections : 1. On a défini croire : " Réfléchir en donnant son assentiment. " Mais réfléchir implique une certaine recherche, car réfléchir (cogitare) se dit au sens d'agiter plusieurs pensées. Mais S. Jean Damascène a dit que la foi " est un consentement sans discussion ". Donc réfléchir n'appartient pas à l'acte de foi.

2. Nous le dirons plus loin : la foi réside dans la raison. Mais l'acte de réfléchir est l'acte de la puissance cogitative qui, comme nous l'avons dit dans la première Partie, appartient à l'appétit sensible. Elle n'a donc rien de commun avec la foi.

3. Croire est un acte de l'intelligence, puisqu'il a pour objet le vrai. Or, donner son assentiment n'est pas, semble-t-il, un acte de l'intelligence, mais de la volonté, comme celui de donner son consentement que nous avons étudié plus haut. Croire n'est donc pas l'acte de réfléchir en donnant son assentiment.

En sens contraire, S. Augustin définit ainsi l'acte de croire.

Réponse : Réfléchir peut se prendre en trois sens. D'abord d'une façon tout à fait générale, dans le sens de n'importe quelle application actuelle de la pensée, comme S. Augustin dit : " Nous possédons cette intelligence par laquelle nous comprenons en réfléchissant. " D'une autre façon, on appelle plus proprement réfléchir l'application d'esprit qui s'accompagne d'une certaine recherche avant qu'on soit parvenu à une parfaite intelligence des choses par la certitude que procure la vision. C'est ce qui fait dire à S. Augustin : " Le Fils de Dieu est appelé non pas la réflexion mais le Verbe de Dieu, car c'est seulement lorsque notre réflexion parvient au savoir et qu'à partir de là elle est formée, qu'elle constitue vraiment notre verbe. Et c'est pourquoi le Verbe de Dieu doit s'entendre sans la réflexion, n'ayant rien en lui qui soit encore en formation et puisse être sans forme. " Ainsi, on donne proprement le nom de réflexion au mouvement de l'esprit lorsqu'il délibère sans être encore arrivé à son point de perfection par la pleine vision de la vérité. Mais cette sorte de mouvement peut être soit d'un esprit qui délibère à propos d'idées générales, ce qui ressortit à l'intelligence, soit d'un esprit qui délibère à propos d'idées particulières, ce qui ressortit à la faculté sensible. Voilà comment réfléchir est pris d'une deuxième façon pour l'acte de l'intelligence lorsqu'elle délibère ; d'une troisième façon pour l'acte de la faculté cogitative.

D'après cela, si l'on prend l'acte de réfléchir dans son acception commune selon la première manière, lorsqu'on dit " réfléchir en donnant son assentiment ", on ne dit pas totalement ce qui fait l'acte de croire, car, dans ce sens, même celui qui considère les choses dont il a la science ou l'intelligence réfléchit avec assentiment. En revanche, si l'on prend l'acte de réfléchir dans le

deuxième sens, on y saisit toute la définition de cet acte précis qui consiste à croire. Parmi les actes de l'intelligence, en effet, certains comportent une adhésion ferme sans cette espèce de réflexion, comme il arrive quand on considère les choses dont on a la science ou l'intelligence, car une telle considération est désormais formée. Mais certains actes de l'intelligence comportent une réflexion informelle et sans adhésion ferme, soit qu'ils ne penchent d'aucun côté, comme il arrive à celui qui doute ; soit qu'ils penchent davantage d'un côté mais sont retenus par quelque léger indice, comme il arrive à celui qui a un soupçon ; soit qu'ils adhèrent à un parti en craignant cependant que l'autre ne soit vrai, comme il arrive à qui se fait une opinion. Mais cet acte qui consiste à croire contient la ferme adhésion à un parti ; en cela le croyant se rencontre avec celui qui a la science et avec celui qui a l'intelligence ; et cependant sa connaissance n'est pas dans l'état parfait que procure la vision évidente ; en cela il se rencontre avec l'homme qui est dans le doute, dans le soupçon ou dans l'opinion. De sorte que c'est bien le propre du croyant de réfléchir en donnant son assentiment. Et c'est par là que cet acte de croire se distingue de tous les actes de l'intelligence concernant le vrai ou le faux.

Solutions : 1. Il n'y a pas à l'intérieur de la foi une recherche de la raison naturelle pour démontrer ce que l'on croit. Mais il y a une recherche de ce qui peut amener l'homme à croire : par exemple parce que Dieu l'a dit, et que c'est confirmé par des miracles.

2. Nous ne prenons pas ici l'acte de réfléchir comme un acte de la faculté cogitative, mais comme un acte de l'intelligence, nous venons de le dire.

3. L'intelligence du croyant est déterminée à une chose non par la raison mais par la volonté. Et c'est pourquoi l'assentiment est pris ici pour un acte de l'intelligence en tant qu'elle est déterminée par la volonté à un seul parti.

Article 2 : De combien de manières emploie-t-on le mot " croire " ?

Objections : 1. Il semble illogique de distinguer l'acte de foi entre " croire Dieu ", " croire en Dieu " et " croire à Dieu ". Car un seul habitus n'a qu'un seul acte. Mais la foi est un seul habitus, puisqu'elle est une seule vertu. Il est donc illogique de lui attribuer plusieurs actes.

2. Ce qui est commun à tout acte de foi ne doit pas être posé comme un acte de foi particulier. Or croire Dieu se retrouve communément dans tous les actes de foi, puisque cette foi s'appuie sur la vérité première. Il ne convient donc pas, semble-t-il, de distinguer cela de certains autres actes de la foi.

3. Ce qui convient même à des infidèles ne peut être compté comme un acte de foi. Mais croire que Dieu existe convient même aux infidèles. Donc on ne doit pas compter cela parmi les actes de foi.

4. Le fait de se porter vers une fin appartient à la volonté qui a pour objet le bien et la fin. Mais croire n'est pas un acte de la volonté, c'est un acte de l'intelligence. Donc, on ne doit pas faire de " croire en Dieu " qui implique mouvement vers une fin, une espèce particulière de l'acte de croire.

En sens contraire, cette distinction est de S. Augustin.

Réponse : L'acte d'une puissance ou d'un habitus dépend toujours de l'adaptation de la puissance ou de l'habitus à son objet. Or l'objet de la foi peut se présenter de trois façons. Croire, on vient de le dire, appartient à l'intelligence en tant qu'elle est portée par la volonté à donner son adhésion ; aussi l'objet de foi peut-il se prendre soit du côté de l'intelligence elle-même, soit du côté de la volonté qui la meut. Si on le prend du côté de l'intelligence, on peut voir dans l'objet de foi deux choses, selon ce que nous avons dit plus haut. De ces deux choses, l'une est objet matériel de la foi, et à ce point de vue l'acte de la foi consiste à " croire à Dieu " (Credere Deo) puisque rien ne nous est proposé à croire, avons-nous dit, si ce n'est dans la mesure où cela

concerne Dieu. L'autre est la raison formelle de l'objet ; c'est comme le moyen à cause de quoi l'on adhère effectivement à telle et telle chose parmi les réalités à croire et à cet égard l'acte de la foi consiste à " croire Dieu " (Credere Deum) : car, avons-nous dit, l'objet formel de la foi c'est la vérité première, et c'est à elle que l'on s'attache pour adhérer par elle à ce qu'on croit. Enfin, si l'on regarde l'objet de foi de la troisième manière, en tant que l'intelligence est mue par la volonté, alors c'est " croire en Dieu " (Credere in Deum), qui est l'acte de la foi ; car la vérité première se réfère au vouloir en tant qu'elle s'offre comme une fin.

Solutions : 1. Par ces trois expressions, nous ne désignons pas divers actes de la foi, mais un seul et même acte ayant diverses relations avec l'objet de la foi.

2. Cela répond encore à la deuxième objection.

3. Croire à Dieu ne se trouve pas chez les infidèles sous l'aspect où nous en faisons l'acte de la foi. Ils ne croient pas que Dieu existe dans ces conditions que détermine la foi. Aussi n'est-ce pas vraiment à Dieu qu'ils croient puisque, selon la remarque du Philosophe, en face d'un être simple notre connaissance est en défaut du seul fait qu'elle n'atteint pas cet être en sa totalité.

4. Comme nous l'avons dit, la volonté meut l'intellect et les autres puissances de l'âme vers sa fin. Et c'est à ce titre que croire en Dieu est donné comme un acte de la foi.

Article 3 : Est-il nécessaire au salut de croire quelque chose qui dépasse la raison naturelle ?

Objections : 1. Il semble que croire ne soit pas nécessaire au salut, car pour son salut et pour sa perfection un être peut toujours se suffire avec ce qui lui convient selon sa nature. Mais ce qui est de foi dépasse la raison naturelle de l'homme puisque c'est ce qui ne se voit pas, nous l'avons dit. Croire ne semble donc pas nécessaire au salut.

2. Il est même dangereux pour l'homme d'adhérer quand il ne peut juger si ce qu'on lui propose est vrai ou faux. Il est dit au livre de Job (12, 11) : " L'oreille ne juge-t-elle pas les discours qu'elle entend ? " Or on ne peut avoir un tel jugement dans ce qui est de foi, puisqu'on ne peut le résoudre dans les premiers principes par lesquels nous jugeons de tout. Il est donc périlleux de prêter foi à de telles choses et croire n'est donc pas nécessaire au salut.

3. Le salut de l'homme réside en Dieu selon le Psaume (37, 39) : " Le salut des justes vient du Seigneur. " Mais " ce qu'il y a d'invisible en Dieu se découvre à la pensée par ce qu'il a fait, même son éternelle puissance et sa divinité ", dit l'Apôtre (Rm 1, 20). Or ce qui se découvre à la pensée, on n'a pas à le croire. Il n'est donc pas nécessaire au salut que l'homme croie certaines choses.

En sens contraire, l'épître aux Hébreux (10, 6) dit formellement : " Sans la foi il est impossible de plaire à Dieu. "

Réponse : Partout où des natures forment entre elles un ordre, on trouve que deux choses concourent à la perfection de la nature inférieure d'une part que cette nature agisse selon son propre mouvement, et d'autre part que elle agisse selon la motion de la nature supérieure. Ainsi l'eau, selon son propre mouvement, gravite vers le centre de la terre ; mais elle a autour de ce centre un mouvement de flux et de reflux qui suit le mouvement de la lune. De même, les planètes dans leurs orbites sont emportées par leurs propres mouvements de l'occident vers l'orient, mais de l'orient vers l'occident par le mouvement du premier ciel. Or, dans la création, la nature raisonnable seule est immédiatement ordonnée à Dieu. Car les autres créatures n'atteignent pas à un effet universel, mais uniquement à un effet particulier ; elles participent de la perfection de Dieu soit par le seul fait d'exister, comme les êtres inanimés, soit en outre par celui de vivre et de connaître les singuliers comme font les plantes et les animaux. La nature raisonnable au contraire, en tant qu'elle connaît la raison universelle de bien et d'être, se trouve ordonnée immédiatement au principe universel de l'existence. La perfection de la créature douée

de raison consiste donc, non pas seulement en ce qui convient à cette créature selon sa nature, mais aussi en ce qui lui est accordé par une certaine perfection surnaturelle venant de la bonté divine. Aussi avons-nous dit plus haut que l'ultime béatitude de l'homme consiste dans une vision surnaturelle de Dieu. A cette vision il est sûr que l'homme ne peut parvenir s'il ne se met à apprendre à l'école même de Dieu, selon ce texte en S. Jean (6, 45) : " Quiconque prête l'oreille au Père et a reçu son enseignement vient à moi. " Mais l'homme n'entre pas tout d'un coup dans cet enseignement, mais progressivement, selon le mode de sa nature. Quiconque, d'ailleurs, se met à apprendre ainsi doit nécessairement commencer par croire, pour se trouver en état de parvenir à la science parfaite ; le Philosophe le dit : " Si l'on veut apprendre il faut croire. " De là vient que, pour être en état de parvenir à la vision parfaite de la béatitude, l'homme doit auparavant croire Dieu, comme un disciple croit le maître qui l'enseigne.

Solutions : 1. Parce que la nature humaine dépend d'une nature supérieure, la connaissance naturelle ne suffit pas à notre perfection, on vient de le dire.

2. De même qu'on adhère aux principes par la lumière naturelle de l'intelligence, de même l'homme vertueux possède par l'habitus de la vertu un jugement droit sur ce qui s'y rapporte. C'est de cette façon, par une lumière de foi divinement infuse en lui, que l'homme adhère à ce qui est de foi et non à ce qui lui est contraire. C'est pourquoi il n'y a pas de péril " ni de damnation pour ceux qui sont dans le Christ Jésus " (Rm 8, 1) : lui-même les éclaire par la foi.

3. La foi perçoit les attributs invisibles de Dieu d'une façon plus élevée et en plus grand nombre que ne fait la raison naturelle lorsqu'elle remonte des créatures à Dieu. D'où cette parole de l'Ecclésiastique (3, 23) : " On t'a montré beaucoup plus de choses que l'intelligence humaine n'en peut comprendre. "

Article 4 : Est-il nécessaire de croire ce que peut atteindre la raison naturelle ?

Objections : 1. Apparemment ce n'est pas nécessaire, car dans les œuvres de Dieu on ne trouve rien de superflu, beaucoup moins que dans les œuvres de la nature. Mais, lorsqu'une chose peut se faire par un seul moyen, il est superflu d'en ajouter un autre. Il serait donc superflu de recevoir par le moyen de la foi ce qui peut être connu par la raison naturelle.

2. Il est nécessaire de croire ce qui est du domaine de la foi. Mais la science et la foi n'ont pas le même objet, nous l'avons établi plus haut. Comme la science s'occupe de tout ce qui peut être connu par la raison naturelle, il semble qu'il n'y ait pas besoin de croire ce que la raison naturelle peut prouver.

3. Tout ce qui peut être objet de science semble l'être au même titre. Donc, si certaines de ces vérités sont proposées à l'homme comme des vérités à croire, à titre égal il deviendrait nécessaire de croire tout ce qui relève de la science. Or cela est faux. Il n'est donc pas vrai qu'il soit nécessaire de croire ce qui peut être connu par la raison naturelle.

En sens contraire, il est nécessaire de croire que Dieu est unique, n'a pas de corps, ce que les philosophes prouvent par la raison naturelle.

Réponse : Il est nécessaire à l'homme de recevoir par la foi, non seulement des vérités qui dépassent la raison, mais aussi des vérités connaissables par la raison. Et ceci pour trois motifs.

1° Afin que l'homme parvienne plus vite à la connaissance de la vérité divine. Car la science à laquelle il appartient de prouver que Dieu existe, et d'autres choses du même genre au sujet de Dieu, est proposée aux hommes en dernier lieu, beaucoup d'autres sciences étant présupposées. Ainsi ce serait seulement très tard dans sa vie que l'homme parviendrait à la connaissance de Dieu.

2° Afin que la connaissance de Dieu soit plus répandue. Beaucoup en effet ne peuvent progresser dans l'étude de la science, soit parce qu'ils ont l'esprit lent, soit parce qu'ils sont pris par

d'autres occupations et par les nécessités de la vie temporelle, soit encore parce qu'ils n'ont pas le désir de s'instruire. Ces gens seraient entièrement privés de la connaissance de Dieu si les choses divines ne leur étaient proposées par mode de foi.

3° Pour avoir la certitude. La raison humaine est en effet très insuffisante en matière de réalités divines ; il y a de cela un indice dans le fait que les philosophes qui ont scruté les réalités humaines par une recherche rationnelle se sont trompés sur beaucoup de points et ont eu des opinions opposées. Donc pour qu'il y ait parmi les humains une connaissance sur Dieu qui soit indubitable et certaine, il fallait que les réalités divines leur soient transmises par mode de foi, comme étant dites par Dieu qui ne peut mentir.

Solutions : 1. Les investigations de la raison naturelle ne suffisent pas au genre humain pour connaître les choses divines, même en ce que la raison peut en montrer ; aussi n'est-il pas superflu de croire de telles choses.

2. La science et la foi n'ont pas le même domaine chez le même individu. Mais ce qui est su par l'une peut être cru par l'autre, nous l'avons dit plus haut.

3. Toutes les vérités qui peuvent être objet de science se rencontrent dans la raison de science, mais elles ne se rencontrent pas en ce qu'elles ordonneraient également à la béatitude. Et c'est pourquoi elles ne sont pas toutes proposées à titre égal comme des vérités à croire.

Article 5 : Est-il nécessaire au salut de croire explicitement certaines vérités ?

Objections : 1. Il semble que non, car nul n'est tenu à ce qui n'est pas en son pouvoir. Mais croire quelque chose explicitement n'est pas au pouvoir de l'homme. En effet, l'Apôtre écrit (Rm 10, 14) : " Comment croiront-ils celui qu'ils n'ont pas entendu ? Comment entendront-ils si personne ne prêche ? Et comment prêchera-t-on si l'on n'est pas envoyé ? " On n'est donc pas tenu de croire quelque chose d'une manière explicite.

2. Nous sommes ordonnés à Dieu par la charité autant que par la foi. Mais on n'est pas tenu d'observer les préceptes de la charité, il suffit que l'esprit y soit préparé. C'est évident, par exemple, dans ce précepte du Seigneur qu'on lit en S. Matthieu (5, 39) : " Si quelqu'un t'a frappé sur une joue, tends-lui aussi l'autre " et dans d'autres semblables comme l'explique S. Augustin. On n'est donc pas tenu non plus de croire explicitement quelque chose, mais c'est assez que l'esprit soit prêt à croire ce qui est proposé par Dieu.

3. Le bien de la foi consiste dans une certaine obéissance, selon l'Apôtre (Rm 1, 5) qui parle de conduire à " l'obéissance de la foi tous les païens ". Mais la vertu d'obéissance ne requiert pas non plus qu'on observe des préceptes déterminés. Il suffit que l'on ait un esprit prêt à les garder, selon le Psaume (119, 60) : " je suis prêt, sans difficultés, à garder tes commandements. " Il semble donc suffisant pour la foi aussi d'avoir l'esprit prêt à croire toutes les vérités qui pourraient nous être divinement proposées, sans qu'on ait à croire explicitement aucune.

En sens contraire, il est écrit (He 11, 6) " Celui qui s'approche de Dieu doit croire qu'il existe, et qu'il se fait le rémunérateur de ceux qui le cherchent. "

Réponse : Les préceptes de la loi qu'on est tenu de remplir portent sur les activités vertueuses qui sont le chemin pour parvenir au salut. Mais l'activité d'une vertu, nous l'avons dit, se mesure au rapport de l'habitus avec son objet. Or dans l'objet d'une vertu on peut considérer deux choses : ce qui constitue proprement et par soi l'objet de la vertu, ce qui est nécessaire en tout acte de vertu ; et en second lieu ce qui se présente par accident et comme conséquence par rapport à la raison propre de l'objet. Ainsi la force a pour objet proprement et par soi d'endurer les périls de mort et d'affronter dangereusement l'ennemi au péril de sa vie en vue du bien commun ; mais le fait même d'être sous les armes ou de tirer l'épée dans une guerre juste, etc. se ramène à l'objet de la force par accident. Donc l'application déterminée de l'activité vertueuse à ce qui est

proprement et par soi l'objet de la vertu tombe sous la rigueur du précepte au même titre que l'acte même de la vertu. Mais l'application déterminée de l'activité vertueuse à ce qui se présente par accident et de façon secondaire à l'égard de l'objet propre et essentiel de la vertu ne tombe sous la rigueur du précepte que si c'est le lieu et le moment.

Il faut donc dire que l'objet de la foi est essentiellement ce qui rend l'homme bienheureux, comme nous l'avons dit antérieurement. Mais se rattache à l'objet de la vertu par accident et de façon secondaire tout ce qu'on trouve dans la Sainte Écriture que Dieu nous a donnée : par exemple qu'Abraham eut deux fils, que David fut fils de Jessé, etc. Donc, en ce qui regarde les premières vérités à croire, qui sont les articles de foi, on est tenu de les croire explicitement, de même qu'on est tenu d'avoir la foi. Quant aux autres vérités, on n'est pas tenu de les croire explicitement, mais seulement d'une manière implicite ou dans la disponibilité d'esprit : on est prêt à croire tout ce qui est contenu dans la divine Écriture. Mais lorsqu'on a reconnu que c'est contenu dans l'enseignement de la foi, alors seulement on est tenu de le croire explicitement.

Solutions : 1. Si l'on dit qu'une chose est au pouvoir de l'homme en dehors du secours de la grâce, alors on est tenu à beaucoup de choses dont on est incapable sans une grâce réparatrice, comme d'aimer Dieu et le prochain, et pareillement de croire les articles de foi. Cependant on le peut avec le secours de la grâce. Et ce secours, chaque fois que Dieu le donne, c'est par miséricorde ; mais lorsqu'il ne le donne pas, c'est par justice comme châtement d'un péché qui a précédé, au moins le péché originel, selon S. Augustin.

2. On est tenu d'aimer de façon déterminée les êtres aimables qui sont proprement et par soi objets de la charité, c'est à dire Dieu et le prochain. Mais l'objection est valable dans le cas des préceptes de charité qui ne se rattachent à l'objet de la charité que par voie de conséquence.

3. La vertu d'obéissance réside dans la volonté. Aussi, pour faire acte d'obéissance, il suffit d'une promptitude de volonté à se soumettre à celui qui commande ; là est l'objet propre et essentiel de l'obéissance. Mais que l'on commande ceci ou cela, cela se rattache à l'objet propre et essentiel de l'obéissance par accident et par voie de conséquence.

Article 6 : Tous sont-ils également tenus de croire explicitement ?

Objections : 1. Apparemment oui. Car tous sont également tenus à ce qui est de nécessité de salut ; on le voit bien pour les préceptes de la charité. Mais l'explicitation de ce que nous devons croire, on vient de le dire, est nécessaire au salut. Donc tous sont également tenus de croire explicitement.

2. Nul ne doit être examiné sur ce qu'il n'est pas tenu de croire explicitement. Mais parfois même les simples sont examinés sur les moindres articles de la foi. Donc tous sont tenus à croire tout explicitement.

3. Si les inférieurs ne sont pas tenus d'avoir une foi explicite, mais seulement une foi implicite, ils doivent avoir une foi explicite à la foi des supérieurs. Mais cela paraît dangereux, car il peut arriver que ces supérieurs se trompent. Donc il semble que même les inférieurs doivent avoir une foi explicite. Ainsi, donc tous sont également tenus de croire explicitement.

En sens contraire, on lit au livre de Job (1, 14) : " Les bœufs labouraient et près d'eux les ânesses paissaient. " Ce qui veut dire, d'après S. Grégoire, que les inférieurs, symbolisés par les ânes, doivent en matière de foi donner leur adhésion aux supérieurs, symbolisés par les bœufs.

Réponse : Le développement explicite des vérités à croire se fait par révélation divine car les vérités à croire dépassent la raison naturelle. Mais on voit, chez Denys, que la révélation divine suit un certain ordre et parvient aux inférieurs par les supérieurs ; aux hommes par les anges, aux anges inférieurs par les anges plus grands. Pour une raison semblable, il faut que le développement de la foi chez les humains parvienne aux petits par les grands. C'est pourquoi, de

même que les supérieurs ont une connaissance plus complète des réalités divines, toujours au dire de Denys', de même ceux d'entre les hommes qui sont supérieurs, auxquels il appartient d'instruire les autres, sont tenus d'avoir une connaissance plus complète de ce que nous devons croire, et de croire plus explicitement.

Solutions : 1. Le développement explicite de ce qu'on doit croire n'est pas, d'une manière égale pour tous, nécessaire au salut ; car les supérieurs qui ont la charge d'instruire les autres, sont tenus de croire explicitement plus de choses que les autres.

2. Les simples n'ont pas à être examinés sur les subtilités de la foi, sauf quand il y a soupçon qu'ils aient été pervertis par les hérétiques, car c'est dans les subtilités de la foi que ceux-ci ont coutume de pervertir la foi des simples. Si cependant on ne trouve aucune opiniâtreté dans l'attachement de ces derniers à la doctrine altérée, si c'est par simplicité d'esprit qu'ils sont en défaut dans ces matières, il n'y a pas à leur en faire grief.

3. Les inférieurs n'ont une foi implicite dans la foi des supérieurs que dans la mesure où ceux-ci adhèrent à l'enseignement divin. D'où la parole de l'Apôtre (1 Co 4, 16) : " Soyez mes imitateurs comme je le suis moi-même du Christ. " Ce n'est donc pas une connaissance humaine qui devient la règle de la foi, mais la vérité divine. S'il y a des supérieurs qui s'éloignent de la vérité divine, c'est sans préjudice pour la foi des simples tant qu'ils croiront à l'orthodoxie de ces grands. Il n'y a préjudice que si les petits adhèrent d'une manière opiniâtre aux erreurs des grands sur un point particulier contre ce qui est la foi de l'Église universelle, foi qui ne peut défaillir puisque le Seigneur a dit (Lc 22, 32) : " J'ai prié pour toi, Pierre, afin que ta foi ne défaillisse pas. "

Article 7 : Est-il toujours nécessaire au salut de croire explicitement au Christ ?

Objections : 1. Il semble que croire explicitement au mystère de l'incarnation du Christ ne soit pas nécessaire au salut chez tous. En effet, l'homme n'est pas tenu de croire d'une manière explicite les choses que les anges ignorent, s'il est vrai que le développement de la foi se fait par la révélation divine et que celle-ci parvient jusqu'aux hommes par l'intermédiaire des anges, comme on vient de le dire. Or, même les anges ont ignoré le mystère de l'Incarnation. De là vient qu'ils se demandaient (Ps 24, 8) : " Quel est celui-ci qui vient d'Édom ? " C'est là l'interprétation de Denys. Donc les hommes n'étaient pas tenus de croire explicitement au mystère de l'Incarnation.

2. Il est indéniable que Jean Baptiste a fait partie des grands et qu'il était tout à fait proche du Christ, car le Seigneur dit de lui : " Parmi les fils de la femme il ne s'est levé personne de plus grand " (Mt 11, 11). Mais Jean Baptiste ne paraît pas avoir connu explicitement le mystère du Christ, puisqu'il lui a fait demander (Mt 11, 3) : " Es-tu celui qui doit venir, ou en attendrons-nous un autre ? " Donc même les grands n'étaient pas tenus d'avoir au sujet du Christ une foi explicite.

3. Bien des païens ont obtenu le salut par le ministère des anges, dit Denys. Mais les païens n'ont eu pourtant au sujet du Christ aucune foi, ni explicite ni implicite, parce qu'aucune révélation ne leur fut faite. Il semble donc que croire explicitement au mystère de l'incarnation du Christ n'ait pas été pour tous nécessaire au salut.

En sens contraire, S. Augustin affirme : " La vraie foi est celle par laquelle nous croyons qu'aucun homme, jeune ou vieux, n'est délivré de la contagion de la mort et des liens du péché si ce n'est par Jésus Christ, seul médiateur entre Dieu et les hommes. "

Réponse : Ce qui appartient proprement et essentiellement à l'objet de foi, nous l'avons dit, c'est ce qui procure la béatitude. Or, pour les humains, le chemin qui mène à la béatitude c'est le mystère de l'incarnation et de la passion du Christ. Il est dit, en effet, au livre des Actes (4,12) : "

Il n'y a pas d'autre nom qui ait été donné aux hommes par lequel nous devons être sauvés. " C'est pourquoi il a fallu que ce mystère de l'incarnation du Christ ait été cru de quelque manière à toute époque chez tous les humains, diversement toutefois selon la diversité des temps et des personnes. En effet, avant l'état de péché, l'homme eut une foi explicite au sujet de l'incarnation du Christ en tant que celle-ci était ordonnée à la consommation de la gloire, mais non en tant qu'elle était ordonnée à la délivrance du péché, parce que l'homme n'avait pas la prescience du péché futur. Mais il semble qu'il ait eu la prescience de l'incarnation du Christ puisqu'il a dit, comme le rapporte la Genèse (2, 24) : " L'homme, à cause de cela, laissera son père et sa mère et s'attachera à son épouse ", et c'est là au dire de l'Apôtre (Ep 5, 32) : " Le mystère qui a toute sa grandeur dans le Christ et dans l'Église. " Ce mystère, il n'est assurément pas croyable que le premier homme l'ait ignoré.

Or, après le péché, le mystère du Christ a été cru d'une façon explicite, non plus seulement quant à l'Incarnation, mais quant à la Passion et à la Résurrection par lesquelles le genre humain est délivré du péché et de la mort. Autrement en effet ils n'auraient pas figuré d'avance la passion du Christ par certains sacrifices, avant la Loi et sous la Loi. Ces sacrifices avaient une signification que les grands à coup sûr connaissaient d'une manière explicite. Mais les petits, sous le voile de ces sacrifices, croyant qu'il y avait là un plan divin concernant le Christ à venir, en avaient comme une connaissance voilée. Et, nous l'avons remarqué plus haut, ce qui se rapporte aux mystères du Christ a été connu d'autant plus difficilement qu'on était plus éloigné du Christ, et d'autant plus facilement qu'on était plus rapproché de lui. Mais depuis le moment où la grâce a été révélée, grands et petits sont tenus d'avoir une foi explicite à l'égard des mystères du Christ, surtout de ceux qui sont communément solennisés dans l'Église et publiquement proposés, comme sont les articles sur l'Incarnation dont nous avons parlé plus haut. Quant aux autres subtiles considérations autour des articles de l'Incarnation, on est tenu de les croire plus ou moins explicitement selon ce qui sied à l'état et à la fonction de chacun.

Solutions : 1. Il n'est pas vrai que le mystère de Dieu ait été absolument caché aux anges, dit S. Augustin. Cependant il y a certains aspects de ce mystère qu'ils ont connus plus parfaitement quand le Christ les a révélés.

2. Jean Baptiste ne s'est pas inquiété de l'avènement du Christ dans la chair comme s'il l'eût ignoré, puisque lui-même l'avait expressément confessé, en disant (Jn 1, 34) : " Moi j'ai vu, et j'ai rendu témoignage que celui-ci est le Fils de Dieu. " Aussi n'a-t-il pas demandé : " Es-tu celui qui est venu ? " mais bien : " Es-tu celui qui doit venir ? " L'enquête portait sur le futur, non sur le passé. Pareillement, il ne faut pas croire que Jean Baptiste ait ignoré que le Christ devait venir pour la Passion, alors que lui-même avait dit : " Voici l'Agneau de Dieu, qui enlève les péchés du monde ", annonçant à l'avance son immolation future. Cependant d'autres prophètes l'avaient connue et prédite, comme on le voit surtout chez Isaïe. On peut donc dire, comme S. Grégoire, que Jean Baptiste a cherché à savoir ce qu'il ignorait : si le Christ allait personnellement descendre aux enfers. Jean savait d'ailleurs que la vertu de la Passion s'étendrait jusqu'à ceux qui étaient retenus dans les limbes, selon la parole de Zacharie (9, 11 Vg) : " Toi aussi, dans le sang de ton alliance, tu as retiré les captifs de la fosse où il n'y a pas d'eau. " Mais, que le Christ doive descendre lui-même aux limbes, c'était une chose que Jean n'était pas tenu de croire explicitement avant sa réalisation. — Ou encore, on peut dire, comme S. Ambroise, que Jean n'a pas questionné par doute ou par ignorance, mais plutôt par piété. — Ou bien, comme S. Jean Chrysostome, on peut dire que Jean n'a pas questionné parce que lui-même était dans l'ignorance, mais pour satisfaire ses disciples par la réponse du Christ. Aussi le Christ a-t-il répondu pour l'instruction des disciples en montrant que ses œuvres étaient des signes.



3. Beaucoup de païens ont eu des révélations sur le Christ. Ainsi est-il dit (Job 19, 25) : " je sais que mon Rédempteur est vivant. " La Sibylle aussi a fait certaines prédictions sur le Christ, au dire de S. Augustin. On trouve également ceci dans l'histoire des Romains : au temps de l'empereur Constantin et de sa mère Hélène, fut découvert un tombeau où gisait un homme ayant sur la poitrine une lame d'or où on lisait : " Le Christ naîtra de la Vierge et je crois en lui. Ô soleil, tu me reverras au temps d'Hélène et de Constantin. " — Cependant, si certains ont été sauvés sans avoir reçu la révélation, ils ne l'ont pas été sans la foi au Médiateur. Car, même s'ils n'eurent pas une foi explicite, ils eurent pourtant une foi implicite en la Providence divine, croyant que Dieu était le libérateur des humains de la manière qui lui plaisait, et selon que l'Esprit l'avait révélé à ceux qui connaissent la vérité selon le livre de Job (35, 11) : " Il nous rend plus instruits que les bêtes de la terre. "

Article 8 : Est-il nécessaire au salut de croire explicitement à la Trinité ?

Objections : 1. Il semble que non, car l'Apôtre dit aux Hébreux (11, 6) : " Celui qui s'approche de Dieu doit croire qu'il existe et qu'il se fait le rémunérateur de ceux qui le cherchent. " Mais on peut croire cela sans la foi à la Trinité. Il n'était donc pas nécessaire d'avoir explicitement la foi à la Trinité.

2. Le Seigneur dit en S. Jean (17, 6) : " Père, j'ai manifesté ton nom aux hommes. " Et S. Augustin In commente ainsi cette parole : " Non pas le nom par lequel tu es appelé Dieu, mais celui par lequel tu es appelé mon Père. " Ensuite, il ajoute : " Par le fait que Dieu a créé ce monde, il a été connu dans toutes les nations ; par le fait qu'il ne faut pas l'adorer avec les faux dieux, il a été connu en Judée ; mais en ce qu'il est le Père de ce Christ par lequel il enlève le péché du monde, ce nom jusque-là caché aux hommes, c'est maintenant qu'il le leur a révélé. " Donc, avant la venue du Christ il n'était pas connu qu'il y eût au sein de la Dité paternité et filiation. On ne croyait donc pas explicitement au mystère de la Trinité.

3. Nous sommes tenus de croire explicitement en Dieu qui est l'objet de la béatitude. Mais l'objet de la béatitude, c'est la souveraine bonté de Dieu. Or, elle peut se concevoir en lui, même sans la distinction des Personnes. Il ne fut donc pas nécessaire de croire explicitement à la Trinité.

En sens contraire, dans l'Ancien Testament, la trinité des Personnes s'est exprimée de bien des façons. Ainsi, dès le début de la Genèse (1, 26), il est dit, pour exprimer la Trinité : " Faisons l'homme à notre image et ressemblance. " Dès le commencement donc il fut nécessaire au salut de croire à la Trinité.

Réponse : On ne peut croire explicitement au mystère du Christ, sans la foi à la Trinité. Car le mystère de l'incarnation du Christ contient que le Fils de Dieu a pris notre chair, qu'il a renouvelé le monde par la grâce du Saint-Esprit, et aussi qu'il a été conçu du Saint-Esprit. Voilà pourquoi dans la mesure où l'on a cru avant le Christ au mystère du Christ, les grands d'une façon explicite, les petits implicitement et comme obscurément, on a cru aussi au mystère de la Trinité. Et tous ceux qui renaissent dans le Christ l'obtiennent par l'invocation de la Trinité, selon cette parole (Mt 28, 19) : " Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. "

Solutions : 1. Croire explicitement ces deux vérités au sujet de Dieu a été nécessaire en tout temps et pour tous. Ce n'est cependant pas suffisant en tout temps ni pour tous.

2. Avant la venue du Christ, la croyance à la Trinité était cachée dans la foi des grands. Mais par le Christ elle a été manifestée au monde, puis par les Apôtres.

3. La souveraine bonté de Dieu, dans la mesure où présentement nous la comprenons par ses effets, peut se concevoir en dehors de la trinité des Personnes. Mais, en tant qu'elle est comprise

en elle-même, et c'est ainsi que les bienheureux la voient, elle ne peut se concevoir sans la trinité des Personnes. Et de plus, c'est la mission même des personnes divines qui nous conduit à la béatitude.

Article 9 : L'acte de foi est-il méritoire ?

Objections : 1. Il ne semble pas. Car le principe du mérite est la charité, on l'a dit n. Mais la foi est préalable à la charité, de même que la nature. Donc, de même qu'un acte de la nature n'est pas méritoire, puisque ce n'est pas par des ressources naturelles que nous méritons, pas davantage l'acte de foi.

2. L'acte de croire tient le milieu entre l'acte d'opiner et celui de savoir ou de considérer ce qu'on sait. Mais l'acte de s'appliquer à une science n'est pas méritoire, une opinion pas davantage. L'acte de croire ne l'est donc pas non plus.

3. Celui qui adhère à une vérité en croyant ou bien a une cause suffisante qui l'induit à croire, ou bien non. S'il l'a, on ne voit pas qu'il y ait pour lui du mérite à croire, car il n'est plus libre de croire ou de ne pas croire. S'il ne l'a pas, il y a pour lui de la légèreté à croire, dit l'Ecclésiastique (19, 4) : " Celui qui croit trop vite montre sa légèreté ", et il n'y a là rien de méritoire semble-t-il. Croire n'est donc méritoire d'aucune façon.

En sens contraire, il est écrit (He 11, 33) que les saints " ont obtenus par la foi la réalisation des promesses ". Ce qui ne serait pas s'ils n'avaient pas eu de mérite à croire. Le fait même de croire est donc méritoire.

Réponse : Nous l'avons dit plus haut, nos actes sont méritoires en tant qu'ils procèdent du libre arbitre que Dieu meut par sa grâce. Aussi tout acte humain soumis au libre arbitre, s'il est rapporté à Dieu, peut-il être méritoire. Or le fait même de croire est l'acte d'une intelligence qui adhère à la vérité divine sous l'empire d'une volonté que Dieu meut par sa grâce : il s'agit bien d'un acte soumis au libre arbitre et ordonné à Dieu. Aussi l'acte de foi peut-il être méritoire.

Solutions : 1. La nature est comparée à la charité, principe du mérite, comme la matière à la forme. La foi est comparée à la charité comme une disposition précédant une forme ultime. Or, il est évident que, ni ce qui est pur sujet ou matière, ni même ce qui est disposition préparatoire, ne peut agir en vertu d'une forme avant qu'advienne cette forme. Mais, après qu'est advenue la forme, ce qui est sujet aussi bien que ce qui est disposition préparatoire agit en vertu de la forme qui demeure en cette action le premier principe ; c'est ainsi que la chaleur du feu agit en vertu de la forme substantielle du feu. Ainsi donc, ni la nature ni la foi ne peuvent sans la charité produire un acte méritoire. Mais, la charité survenant, l'activité de la foi devient méritoire en vertu de cette charité comme le deviennent et l'activité de la nature et l'activité naturelle du libre arbitre.

2. Dans la science on peut considérer deux aspects : l'assentiment même de celui qui sait à la chose qu'il sait, et son application à cette chose sue. Pour l'assentiment lui-même, dans la science il n'est pas soumis au libre arbitre : le savant est contraint à donner son assentiment par l'efficacité de la démonstration. Et c'est pourquoi l'adhésion de science n'est pas méritoire. Mais l'application en acte à la chose sue est soumise au libre arbitre, car il est au pouvoir de l'homme de regarder ou de ne pas regarder, et c'est pourquoi l'application à une science peut être méritoire, si elle est rapportée à une fin de charité, c'est-à-dire à l'honneur de Dieu ou à l'utilité du prochain. Mais dans la foi ces deux éléments, adhésion et application, sont soumis au libre arbitre. C'est pourquoi l'acte de foi peut être méritoire sur ces deux points. Tandis que l'opinion ne comporte pas l'adhésion ferme : son assentiment est quelque chose de débile et d'infirme, dit le Philosophe. Aussi ne semble-t-elle pas procéder d'une volonté achevée, de sorte qu'on ne voit pas qu'elle ait, du côté de l'adhésion, raison de mérite. Mais, du côté de l'application actuelle de l'esprit, l'opinion peut être méritoire.

3. Celui qui croit à un motif suffisant pour l'induire à croire. Il y est induit en effet par l'autorité de l'enseignement divin que des miracles ont confirmé, et, qui plus est, par l'inspiration intérieure de Dieu qui invite à croire. Il ne croit donc pas à la légère. Cependant il n'a pas un motif suffisant pour l'induire à savoir, et c'est pourquoi la raison de mérite n'est pas supprimée.

Article 10 : La raison humaine diminue-t-elle le mérite de la foi ?

Objections : 1. Il y a toute apparence que oui. S. Grégoire dit en effet dans une homélie : " La foi n'a pas de mérite lorsque la raison humaine lui fournit ses preuves. " Donc, si la raison humaine, lorsqu'elle fournit des preuves suffisantes, exclut totalement le mérite de la foi, il semble bien que toute raison humaine introduite en matière de foi diminue le mérite de la foi.

2. Tout ce qui diminue la raison de vertu diminue la raison de mérite, puisque c'est " de la vertu que la félicité est la récompense ", selon le Philosophe. Mais la raison humaine semble diminuer ce qui est essentiel à la vertu même de foi, car ce qui est essentiel à la foi, avons-nous dit, c'est de porter sur ce qui ne se voit pas ; or, plus on apporte de raisons à une vérité, moins elle fait partie de ce qui ne se voit pas -, donc la raison humaine introduite dans ce qui est de foi diminue le mérite de la foi.

3. Les effets contraires ont des causes contraires. Mais tout ce qui vient contrarier la foi augmente le mérite de la foi : que ce soit la persécution qui contraint à abandonner la foi, ou bien un argument qui persuade dans le même sens. Donc inversement, la raison qui vient en aide à la foi diminue le mérite de la foi.

En sens contraire, S. Pierre dit (1 P 3, 15) " Soyez toujours prêts à vous expliquer devant tous ceux qui vous demandent de rendre compte de la foi et de l'espérance qui sont en vous. " Certainement il ne nous inviterait pas à cela si le mérite de la foi en était diminué. Donc la raison ne diminue pas le mérite de la foi.

Réponse : L'acte de foi, nous venons de le dire, peut être méritoire en tant qu'il demeure soumis à la volonté non seulement quant à la pratique mais aussi quant à l'adhésion. Or la raison humaine qui s'introduit dans le domaine de la foi peut se rattacher de deux manières à la volonté du croyant. — D'une manière elle peut comme précéder la volonté : par exemple, lorsque quelqu'un, ou bien n'aurait pas du tout la volonté ou bien n'aurait pas une volonté prompte à croire, si l'on n'apportait pas une raison humaine. Dans ce cas la raison humaine diminue le mérite de la foi, comme nous l'avons dit plus haut à propos de la passion qui, elle aussi, lorsqu'elle précède l'élection dans les vertus morales, diminue ce qu'il y a de louable dans l'acte vertueux. De même en effet que l'on doit s'exercer aux actes des vertus morales à cause du jugement de la raison et non à cause de la passion, de même doit-on croire ce qui est de foi non à cause de la raison humaine mais à cause de l'autorité divine. — D'autre part la raison humaine peut se présenter à la volonté du croyant par mode de conséquence. En effet lorsque l'on a une volonté prompte à croire, on aime la vérité que l'on croit, on y réfléchit sérieusement, et l'on embrasse toutes les raisons qu'on peut trouver pour cela. A cet égard la raison humaine n'exclut pas le mérite de la foi ; elle est au contraire le signe d'un plus grand mérite, comme dans les vertus morales la passion conséquente est le signe d'une volonté plus décidée, ainsi que nous l'avons dit antérieurement. Tout ceci est signifié en S. Jean (4, 42) à l'endroit où les Samaritains ont dit à la femme qui figure la raison humaine : " Désormais ce n'est plus à cause de ta parole que nous croyons. "

Solutions : 1. S. Grégoire parle du cas où l'homme n'a pas la volonté de croire si ce n'est à cause de la raison introduite. Mais, quand l'homme a la volonté de croire les choses de foi uniquement en vertu de l'autorité divine, même s'il a des raisons démonstratives pour quelque une d'elles, par

exemple pour celle de l'existence de Dieu, le mérite de sa foi n'est à cause de cela ni enlevé ni diminué.

2. Les raisons qu'on apporte à l'appui d'une autorité de foi ne sont pas de ces démonstrations qui peuvent amener l'intelligence humaine à la vision intelligible, et c'est pourquoi on ne cesse pas d'avoir pour objet ce qui ne se voit pas ; mais elles enlèvent les obstacles à la foi en montrant la non-impossibilité de ce que la foi propose. Aussi par de telles raisons le mérite de la foi n'est-il pas diminué, ni la raison de foi. Quant aux raisons vraiment démonstratives apportées non pas aux articles mais aux préalables de la foi, bien qu'elles diminuent la raison de foi puisqu'elles rendent évident ce qui est proposé, elles ne diminuent pourtant pas la raison de charité qui rend la volonté prompte à croire cela, même si ce n'était pas évident. C'est pourquoi la raison de mérite n'est pas diminuée.

3. Ce qui s'oppose à la foi, que ce soit dans la pensée de l'homme ou dans une persécution extérieure, augmente le mérite de la foi dans la mesure où la volonté se montre plus prompte et plus ferme dans la foi. C'est pourquoi le mérite de la foi a été plus grand chez les martyrs du fait que les persécutions ne les ont pas détournés de la foi ; et en outre les sages ont plus de mérite du fait que les raisons apportées par les philosophes ou les hérétiques contre la foi ne les en ont nullement détournés. Mais ce qui s'accorde avec la foi n'a pas toujours pour effet de diminuer la promptitude à croire de la volonté. C'est pourquoi, cela ne diminue pas toujours le mérite de la foi.

### QUESTION 3 : L'ACTE EXTÉRIEUR DE LA FOI

Étudions maintenant cet acte extérieur de la foi qui consiste à la confesser. — 1. Confesser est-il un acte de la foi ? — 2. La confession de la foi est-elle nécessaire au salut ?

Article 1 : Confesser est-il un acte de la foi ?

Objections : 1. Il semble que non, car le même acte ne se rattache pas à diverses vertus. Or la confession se rattache à la pénitence dont elle est une partie. Elle n'est donc pas un acte de la foi.

2. Ce qui retient l'homme de confesser sa foi, c'est parfois la crainte, ou encore de la honte ; aussi l'Apôtre (Ep 6, 19) demande-t-il qu'on prie pour lui, afin qu'il lui soit donné " d'annoncer hardiment le mystère de l'Évangile ". Mais le fait de ne pas s'éloigner du bien par honte ou par crainte relève de la force — c'est elle qui modère nos audaces et nos craintes. Il semble donc que la confession soit un acte, non pas de la foi, mais plutôt de la force ou de la constance.

3. Si quelqu'un est amené par la ferveur de sa foi à confesser sa foi extérieurement, il est amené aussi à faire d'autres bonnes œuvres extérieures : " La foi est agissante par la charité ", dit l'Apôtre (Ga 5, 6). Mais on ne range pas ces autres œuvres extérieures parmi les actes de la foi. Il n'y a donc pas de raison de le faire pour la confession.

En sens contraire, sur ces mots de la seconde épître aux Thessaloniens (1, 11) : " Que Dieu mène à bien l'œuvre de la foi dans la puissance ", la Glose dit : " C'est la confession, qui est proprement l'œuvre de la foi. "

Réponse : Les actes extérieurs sont proprement des actes de la vertu aux fins de laquelle ils se réfèrent selon leur espèce ; ainsi jeûner se réfère selon son espèce à cette fin de l'abstinence qui consiste à dompter la chair, et à cause de cela c'est un acte de la vertu d'abstinence. Or, selon son espèce, la confession des vérités de la foi est ordonnée comme à sa fin à ce qui est de foi, selon le mot de l'Apôtre (2 Co 4, 13) : " Parce que nous possédons le même esprit de foi, nous croyons, et c'est aussi pour cela que nous parlons. " La parole extérieure a en effet pour but de signifier ce

que l'on conçoit dans son cœur. Par conséquent, si la conception intérieure des vérités de la foi est proprement un acte de la vertu de foi, il en est de même de la confession extérieure.

Solutions : 1. Il y a trois sortes de confessions qui sont louées dans les Écritures. L'une est la confession de foi, et celle-là est un acte propre de la vertu de foi, étant rapportée, comme nous venons de le dire, au but même de la foi. Une autre confession est celle de l'action de grâce ou de la louange, et celle-là est un acte du culte de latrerie : elle tend à rendre extérieurement honneur à Dieu, ce qui est le but du culte de latrerie. La troisième est la confession des péchés, et celle-là est ordonnée à l'effacement du péché, lequel est le but de la pénitence. Aussi concerne-t-elle la pénitence.

2. Ce qui écarte l'obstacle n'est pas cause par soi mais par accident, comme le montre le Philosophe. Aussi la force, qui écarte cet obstacle à la confession de la foi qu'est la crainte ou la honte, n'est pas proprement et par soi cause de la confession ; elle l'est comme par accident.

3. La foi intérieure, par l'intermédiaire de la charité, cause extérieurement toute l'activité des vertus par l'intermédiaire de ces autres vertus : cela est commandé par elle mais n'émane pas d'elle. Tandis que la foi produit la confession comme son acte propre, sans l'intermédiaire d'aucune autre vertu.

Article 2 : La confession de la foi est-elle nécessaire au salut ?

Objections : 1. Il semble que non, car ce qui permet d'atteindre la fin de la vertu paraît suffire au salut. Mais la fin propre de la foi c'est d'unir l'esprit de l'homme à la vérité de Dieu, ce qui peut se faire même sans confession extérieure. La confession de la foi n'est donc pas nécessaire au salut.

2. Par la confession extérieure de la foi l'homme fait connaître sa foi à un autre homme. Mais cela n'est une nécessité que pour ceux qui ont à instruire les autres dans la foi. Il semble donc que les petits ne soient pas tenus de confesser la foi.

3. Du reste, ce qui peut tourner au scandale ou au trouble d'autrui n'est pas nécessaire au salut. L'Apôtre dit en effet (1 Co 10, 32) : " Ne donnez scandale ni aux juifs ni aux païens, ni à l'Église de Dieu. " Mais il y a des cas où la confession de la foi ne fait que jeter le trouble parmi les infidèles. Elle n'est donc pas nécessaire au salut.

En sens contraire, l'Apôtre affirme (Rm 10, 10) : " La foi du cœur mène à la justice, et la confession des lèvres au salut. "

Réponse : Ce qui est nécessaire au salut tombe sous les préceptes de la loi divine. La confession de la foi, étant quelque chose de positif, ne peut tomber que sous un précepte positif. Aussi se range-t-elle parmi les choses nécessaires au salut de la même façon dont elle peut tomber sous un précepte positif de la loi divine. Or les préceptes positifs, nous l'avons dit, n'obligent pas à tout instant, encore qu'ils obligent tout le temps : ils obligent à l'endroit et au moment voulus, et suivant les autres circonstances voulues auxquelles doit se limiter un acte humain pour pouvoir être un acte de la vertu. Ainsi donc confesser la foi n'est pas de nécessité de salut à tout moment ni en tout lieu ; mais il y a des endroits et des moments où c'est nécessaire : quand en omettant cette confession, on soustrairait à Dieu l'honneur qui lui est dû, ou bien au prochain l'utilité qu'on doit lui procurer. Par exemple si quelqu'un, alors qu'on l'interroge sur la foi, se tait, et si l'on peut croire par là ou qu'il n'a pas la foi ou que cette foi n'est pas vraie, ou que d'autres par son silence seraient détournés de la foi. Dans ces sortes de cas la confession de la foi est nécessaire au salut.

Solutions : 1. La fin de la foi, comme celle des autres vertus doit être rapportée à la fin de la charité, qui est d'aimer Dieu et le prochain. Et c'est pourquoi, quand l'honneur de Dieu ou

l'utilité du prochain le demande, on ne doit pas se contenter de s'unir à la vérité divine par sa foi, mais on doit confesser cette foi au-dehors.

2. En cas de nécessité, là où la foi est en péril, n'importe qui est tenu de faire connaître sa foi, soit pour instruire ou affermir les autres fidèles, soit pour repousser les attaques des infidèles. Mais en d'autres temps, instruire les gens dans la foi n'est pas l'affaire de tous les fidèles.

3. Si le trouble chez les infidèles naît d'une profession de foi proclamée sans aucune utilité ni pour la foi ni pour les fidèles, il n'est pas louable de confesser la foi publiquement. D'où la parole du Seigneur (Mt 7, 6) : " Ne donnez pas aux chiens ce qui est sacré, et ne jetez pas vos perles devant les porceaux, de peur que, retournés contre vous, ils vous déchirent. " Mais, si l'on espère pour la foi quelque utilité, ou s'il y a nécessité, alors méprisant le trouble des infidèles, on doit publiquement confesser la foi. De là cette réponse du Seigneur (Mt 15, 14), alors que les disciples lui avaient dit les pharisiens scandalisés par une de ses paroles : " Laissez-les ", sous-entendu se troubler, " ce sont des aveugles et des conducteurs d'aveugles ".

#### LA VERTU DE FOI

Il faut passer à la vertu de foi en elle-même :

1° La vertu de foi (Q. 4). 2° Ceux qui ont la foi (Q. 5). 3° La cause de la foi (Q. 6). 4° Ses effets (Q. 7).

#### QUESTION 4 : LA VERTU DE FOI

1. Qu'est-ce que la foi ? 2. Dans quelle puissance de l'âme a-t-elle son siège ? — 3. Sa forme est-elle la charité ? 4. La foi formée et la foi informée sont-elles numériquement identiques ? — 5. La foi est-elle une vertu ? — 6. Est-elle une seule vertu ? — 7. Son rapport aux autres vertus ? — 8. Comparaison entre sa certitude et celle des autres vertus intellectuelles.

Article 1 : Qu'est-ce que la foi ?

Objections : 1. La définition donnée par l'Apôtre (He 11, 1) ; " La foi est la substance des réalités à espérer, la preuve de celles qu'on ne voit pas ", semble sans valeur. Car aucune qualité n'est une substance. Mais la foi est une qualité puisqu'elle est une vertu théologale, nous l'avons dit. Elle n'est donc pas une substance.

2. A vertus diverses, objets divers. La réalité à espérer est objet de l'espérance. On ne doit donc pas la placer dans la définition de la foi comme si elle était l'objet de cette foi.

3. La foi reçoit plus de perfection de la charité que de l'espérance, puisque la charité, comme nous le montrerons, est la forme de la foi. Ce qu'on devait donc mettre dans la définition de la foi, c'était la réalité à aimer plutôt que la réalité à espérer.

4. Une même chose ne doit pas être placée dans des genres différents. Or substance et preuve sont des genres différents qui ne sont pas subordonnés l'un à l'autre. Il ne convient donc pas de dire de la foi qu'elle est une substance et une preuve. Cette description de la foi est donc incohérente.

5. La preuve a pour effet de rendre manifeste la vérité de la chose en faveur de laquelle elle est produite. Mais c'est la chose dont la vérité est rendue manifeste qu'on dit être apparente. Il semble donc qu'il y ait une opposition impliquée dans les mots : " preuve de ce que l'on ne voit pas. " Cette description de la foi est donc inadaptée.

En sens contraire, l'autorité de l'Apôtre s'impose.

Réponse : Certains disent bien que ces mots de l'Apôtre ne sont pas une définition de la foi, parce que " la définition indique la nature et l'essence de la chose ", selon Aristote. Cependant, pour qui regarde bien, il est fait allusion dans cette sorte de description à toutes les choses d'où

peut être tirée une définition de la foi, encore que les mots ne soient pas arrangés sous forme de définition. C'est ainsi que chez les philosophes l'on traite, en négligeant la forme syllogistique, des principes qui sont à la base des syllogismes.

Pour le montrer, il faut considérer que, l'habitus étant connu par l'acte, et l'acte par l'objet, la foi qui est un certain habitus, doit être définie par son acte propre au regard de son objet propre. Or l'acte de la foi c'est de croire comme nous l'avons dit : c'est un acte de l'intelligence déterminée à un seul parti sous l'empire de la volonté. Ainsi donc l'acte de la foi est ordonné et à l'objet de la volonté, qui est le bien et la fin, et à l'objet de l'intelligence, qui est le vrai. Et parce que la foi, étant une vertu théologale, possède, ainsi que nous l'avons dit plus haute, la même vérité pour objet et pour fin ; à cause de cela il est nécessaire absolument que l'objet de la foi et la fin de la foi se correspondent proportionnellement.

Or, l'objet de la foi, avons-nous dit, c'est la vérité première selon qu'elle échappe à notre vision, puis les choses auxquelles nous adhérons à cause de cette vérité. D'après cela il faut que cette vérité première se présente elle-même à l'acte de foi comme une fin, sous la raison d'une réalité que nous ne voyons pas. Ce qui aboutit à la raison d'une réalité espérée, selon le mot de l'Apôtre (Rm 8, 25) : " Ce que nous ne voyons pas, nous l'espérons. " Voir une vérité, en effet, c'est la posséder ; or, on n'espère pas ce qu'on a déjà, mais l'espérance a pour objet ce qu'on n'a pas, nous l'avons dit précédemment. Donc l'adaptation de l'acte de la foi à la fin de la foi, en tant que cette fin est objet de volonté, est signifiée quand on dit : " La foi est la substance des réalités à espérer. " On a coutume en effet d'appeler substance la première ébauche d'une chose, surtout quand tout ce qui va suivre est contenu virtuellement dans son premier commencement. Si nous disons, par exemple, que les premiers principes indémontrables sont la substance de la science, cela veut dire qu'ils sont le premier élément en nous de la science. De la même façon nous disons donc que la foi est la substance des réalités à espérer. Cela veut dire qu'une première ébauche des réalités à espérer existe en nous par l'adhésion de foi, et que cette première ébauche contient en germe toutes les réalités à espérer. Car nous espérons être béatifiés en ce que nous verrons dans une vision à découvert la vérité à laquelle nous adhérons par la foi, comme on le voit par ce que nous avons dit à propos de la béatitude.

Quant à l'adaptation de l'acte de foi à l'objet de l'intelligence en tant qu'il est objet de foi, elle est désignée par les mots : " Preuves des réalités qu'on ne voit pas. " On prend ici la preuve pour son effet, car elle amène l'intelligence à adhérer à du vrai ; aussi, cette ferme adhésion de l'intelligence à une vérité de foi qui n'est pas évidente, c'est elle qu'on appelle ici preuve. C'est pourquoi une autre version a le mot " conviction ", ce qui veut dire que par l'autorité divine l'intelligence du croyant est convaincue qu'elle doit adhérer à ce qu'elle ne voit pas.

Donc, si l'on veut ramener ces mots à une définition en forme, on peut dire : " La foi est un habitus de l'esprit par lequel la vie éternelle commence en nous et qui fait adhérer l'intelligence à ce qu'on ne voit pas. "

La foi se trouve distinguée par là de tout ce qui relève de l'intelligence. En disant " preuve ", on la distingue de l'opinion, du soupçon et du doute, qui ne donnent pas cette première adhésion ferme de l'intelligence à quelque chose. En disant : " de ce qu'on ne voit pas ", on distingue la foi de la science et de la simple intelligence par lesquelles quelque chose se manifeste. En disant : " substance des réalités à espérer ", on distingue la vertu de foi d'avec la foi prise au sens général du mot, qui n'est pas ordonnée à l'espérance de la béatitude.

Toutes les autres définitions de la foi sont des explications de celle que présente l'Apôtre. Lorsqu'en effet S. Augustin dit que " la foi est la vertu par laquelle on croit ce qu'on ne voit pas ", lorsque le Damascène, dit qu'elle est " un consentement sans discussion ", lorsque d'autres

disent qu'elle est " Une certitude de l'esprit en matière de réalités absentes, certitude supérieure à l'opinion et inférieure à la science ", c'est ce que dit l'Apôtre : " Une preuve de ce qu'on ne voit pas. " Lorsque Denys dit que la foi est " le fondement permanent des croyants, ce qui les met dans la vérité et ce qui met la vérité en eux ", cela revient à dire qu'elle est " la substance des réalités à espérer ".

Solutions : 1. " Substance " n'est pas pris ici comme le genre le plus commun, celui qui se distingue de tous les autres. Mais en ce sens où l'on trouve en n'importe quel genre quelque chose qui ressemble à une substance. C'est-à-dire que ce qui est premier dans n'importe quel genre, cela contient en soi virtuellement d'autres choses, on dit que c'en est la substance.

2. La foi appartient à l'intelligence en tant que celle-ci est commandée par la volonté. Il faut donc que la foi soit ordonnée comme à une fin à ce qui fait l'objet des vertus dans lesquelles la volonté trouve sa perfection. Parmi ces vertus, nous le verrons plus loin, il y a l'espérance. Et c'est pourquoi on fait entrer l'objet de l'espérance dans la définition de la foi.

3. La dilection peut avoir pour objet et ce qu'on voit et ce qu'on ne voit pas, ce qui est présent et ce qui est absent. Et c'est pourquoi une réalité à aimer n'est pas aussi proprement adaptée à la foi qu'une réalité à espérer, étant donné que l'espérance a toujours pour objet des choses absentes et qu'on ne voit pas.

4. Substance et preuve, tels qu'ils sont placés dans la définition de la foi, n'impliquent pas divers genres de foi ni divers actes de la foi, mais, comme nous venons de le préciser, diverses adaptations d'un acte unique à divers objets.

5. Il est vrai qu'une preuve, lorsqu'elle est tirée des principes propres d'une chose, fait que cette chose est visible. Mais la preuve qui est tirée de l'autorité divine ne fait pas que la chose soit en elle-même visible. Et telle est la preuve dont il s'agit dans la définition de la foi.

Article 2 : Dans quelle puissance de l'âme la foi a-t-elle son siège ?

Objections : 1. Il ne semble pas qu'elle ait son siège dans l'intelligence. Car S. Augustin affirme qu'elle " réside dans la volonté des croyants ". Or la volonté est une puissance différente de l'intelligence.

2. L'assentiment de foi à une vérité qu'on doit croire provient de la volonté d'obéir à Dieu. C'est dire que toute la louange de la foi paraît venir de l'obéissance. Mais celle-ci est dans la volonté. Donc la foi aussi ; elle n'est donc pas dans l'intelligence.

3. L'intelligence est ou spéculative ou pratique. Mais la foi n'est pas dans l'intellect spéculatif : selon la remarque du Philosophe, cet intellect " ne dit rien de ce qu'il faut faire ou éviter ", il n'est donc pas principe d'opération, tandis que la foi est ce principe qui, selon la parole de l'Apôtre (Ga 5, 6), " opère par la charité ". La foi n'est pas davantage dans l'intellect pratique, dont l'objet est le vrai en matière contingente de fabrication ou d'action, alors que l'objet de la foi est le vrai éternel comme nous l'avons montré précédemment. La foi n'a donc pas son siège dans l'intelligence.

En sens contraire, à la foi succède la vision dans la patrie, selon la parole de l'Apôtre (1 Co 13, 12) : " Nous voyons maintenant par un miroir, en énigme, mais alors ce sera face à face. " Mais la vision est dans l'intelligence. Donc aussi la foi.

Réponse : Puisque la foi est une vertu, il faut que son acte soit parfait. Or, pour la perfection d'un acte, lorsqu'il découle de deux principes actifs, il est requis que chacun de ces deux principes actifs soit parfait ; on ne peut pas scier convenablement si le scieur ne sait pas son métier et si la scie n'est pas capable de scier. Or, dans ces puissances de l'âme qui se portent à des choses opposées, la disposition à bien agir, c'est l'habitus, nous l'avons dit précédemment. C'est pourquoi il faut que l'acte qui procède de deux puissances de cette sorte reçoive sa perfection



d'un habitus qui préexiste en chacune de ces deux puissances. Or, nous l'avons dit plus haut, croire est un acte de l'intelligence selon qu'elle est poussée par la volonté à donner son assentiment, car un tel acte procède et de la volonté et de l'intelligence. Or, ces deux facultés sont destinées à être perfectionnées par l'habitus, nous l'avons vu. Voilà pourquoi il faut qu'il y ait un habitus aussi bien dans la volonté que dans l'intelligence, si l'on veut que l'acte de foi soit parfait ; de même que pour avoir un acte du concupiscible qui soit parfait, il faut qu'il y ait l'habitus de prudence dans la raison, et l'habitus de tempérance dans le concupiscible. Néanmoins, croire est immédiatement un acte de l'intelligence, parce que l'objet de cet acte c'est le vrai, lequel appartient en propre à l'intelligence. C'est pourquoi il est nécessaire que la foi, puisqu'elle est le principe propre d'un tel acte, réside dans l'intelligence comme dans son sujet.

Solutions : 1. S. Augustin prend ici la foi pour l'acte de foi. Il est vrai de dire qu'il consiste dans la volonté des croyants en tant que c'est sous l'empire de la volonté que l'intelligence adhère aux vérités à croire.

2. Non seulement il faut que la volonté soit prompte à obéir, mais il faut aussi que l'intelligence soit bien disposée à suivre le commandement de la volonté ; de même faut-il que l'appétit concupiscible, dans l'exemple donné, soit bien disposé à suivre le commandement de la raison. Voilà pourquoi il faut qu'il y ait un habitus de la vertu non pas seulement dans la volonté qui commande, mais aussi dans l'intelligence qui adhère.

3. Le sujet de la foi, c'est l'intellect spéculatif, comme on le voit d'une façon évidente à partir de l'objet même de la foi. Mais, parce que la vérité première, qui est l'objet de la foi, est aussi la fin de tous nos désirs et de toutes nos actions, comme le montre S. Augustin. la foi est agissante par la charité, de même que l'intellect spéculatif, selon le Philosophe, en s'étendant devient pratique.

Article 3 : La forme de la foi est-elle la charité ?

Objections : 1. Il ne semble pas, car c'est la forme qui donne à chaque être son espèce. Donc, lorsque des réalités se distinguent comme les diverses espèces du même genre, l'une ne peut pas être la forme de l'autre. La foi et la charité se distinguent en s'opposant, d'après S. Paul (1 Co 13, 13), comme étant différentes espèces de la vertu. Donc la charité ne peut être la forme de la foi.

2. La forme et ce qu'elle informe sont dans le même sujet, puisque les deux forment absolument un seul être. Mais la foi est dans l'intelligence, la charité dans la volonté. La charité n'est donc pas la forme de la foi.

3. La forme est le principe de la réalité. Mais le côté de la volonté, que la charité, selon " pour la soumission ". l'obéissance est donc, plus que la charité, la forme de la foi.

En sens contraire, c'est par sa forme que chaque être est agissant. Or la foi est " agissante par la charité ". La dilection de charité est donc la forme de la foi.

Réponse : Nous l'avons montré précédemment, les actes de volonté reçoivent leur espèce de la fin, qui est l'objet de la volonté. Or, ce qui confère à quelque chose son espèce se comporte comme fait une forme dans les réalités de la nature. Voilà pourquoi dans tout acte de volonté la forme est en quelque sorte cette fin à laquelle l'acte est ordonné : d'abord parce que c'est de la fin elle-même que l'acte reçoit son espèce, et aussi parce que la mesure de l'action doit répondre à la fin qu'on se propose et être proportionnée à cette fin. Or, d'après ce que nous avons dit précédemment, il est clair que l'acte de la foi est ordonné à un objet de volonté, à un bien, et que c'est là pour cet acte comme une fin. Or, ce bien qui est le but de la foi, c'est le bien divin, objet propre de la charité. C'est pourquoi la charité est appelée la forme de la foi, en tant que par la charité l'acte de la foi est vraiment parfait et formé.

Solutions : 1. On dit que la charité est la forme de la foi en tant qu'elle donne forme à l'acte de la vertu même de foi. Rien n'empêche qu'un acte unique soit formé par des habitus différents, et se ramène ainsi à des espèces différentes, mais dans un certain ordre, comme nous l'avons dit, lorsqu'il s'est agi des actes humains en général.

2. L'objection est valable s'il s'agit de la forme intrinsèque. Or ce n'est pas ainsi que la charité est la forme de la foi, c'est en tant qu'elle forme l'acte de la foi dans le sens que nous venons de dire.

3. L'obéissance elle-même, comme l'espérance et toute autre vertu, peut précéder l'acte de foi en étant formée par la charité, comme on le montrera plus loin. Et c'est pourquoi la charité est précisément tenue pour la forme de la foi.

Article 4 : La foi formée et la foi informe sont-elles numériquement identiques ?

Objections : 1. Il semble que la foi informe ne puisse devenir une foi formée, ni l'inverse. Car, selon l'Apôtre (1 Co 13, 10) : " Quand viendra ce qui est parfait, ce qui est partiel disparaîtra. " Mais la foi informe est imparfaite en face de la foi formée. Donc lorsque paraît celle-ci, celle-là est éliminée si bien qu'elles ne forment pas un habitus numériquement un.

2. Ce qui est mort ne devient pas vivant. Mais la foi informe est une foi morte, selon S. Jacques (2,20) : " La foi sans les œuvres est une foi morte. " La foi informe ne peut donc se changer en foi formée.

3. Quand survient la grâce de Dieu, elle n'a pas moins d'effet chez un fidèle que chez un infidèle. Or, en venant chez un infidèle, elle cause chez lui l'habitus de foi. Donc, lorsqu'elle vient aussi chez un fidèle qui avait jusque-là un habitus de foi informe, elle cause en lui un autre habitus de foi.

4. Comme dit Boèce, les accidents ne peuvent pas subir d'altération. Mais la foi est un accident. Une même foi ne peut donc pas être tantôt formée et tantôt informe.

En sens contraire, sur le passage cité de S. Jacques : " La foi sans les œuvres est une foi morte ", la Glose ajoute : " Par les œuvres elle se remet à vivre. " Donc cette foi qui d'abord était morte et informe devient formée et vivante.

Réponse : Il y a eu à cet égard des opinions diverses. Certains ont dit : autre est l'habitus de la foi formée et autre celui de la foi informe ; à la venue d'une foi formée, la foi informe est enlevée. Pareillement lorsqu'un homme, après avoir eu la foi formée, pèche mortellement, un autre habitus survient, un habitus de foi informe, infusé par Dieu. Mais il ne paraît pas admissible qu'une grâce advienne à l'homme pour exclure un don de Dieu, ni non plus qu'un don de Dieu soit infusé à l'homme à cause d'un péché mortel.

Aussi d'autres ont dit que foi formée et foi informe sont bien des habitus différents ; cependant, lorsque survient la foi formée, l'habitus de foi informe n'est pas enlevé, mais il subsiste chez le même homme en même temps que l'habitus de foi formée. Mais cela encore semble inadmissible, qu'un habitus de foi informe demeure sans rien faire chez celui qui possède un habitus de foi formée.

C'est pourquoi il faut dire que l'habitus est le même pour la foi formée que pour la foi informe. La raison en est qu'un habitus se diversifie d'après ce qui lui appartient essentiellement. Puisque la foi est une perfection de l'intelligence, ce qui appartient à l'intelligence appartient essentiellement à la foi ; tandis que ce qui appartient à la volonté n'appartient pas essentiellement à la foi au point que cela puisse diversifier l'habitus de la foi. Or, la distinction entre foi formée et foi informe dépend de ce qui appartient à la volonté, c'est-à-dire dépend de la charité ; elle ne dépend pas de ce qui appartient à l'intelligence. Aussi foi formée et foi informe ne sont-elles pas des habitus différents.

Solutions : 1. La parole de l'Apôtre doit s'entendre d'une imperfection qui tient à l'essence même de l'être imparfait. Car en ce cas il faut qu'à la venue du parfait l'imparfait soit exclu ; c'est ainsi que, lorsqu'advient la vision à découvert, la foi est exclue, puisqu'il lui est essentiel d'avoir pour objet ce qui ne se voit pas. Mais si l'imperfection ne tient pas à l'essence même de la réalité imparfaite, alors le même être numériquement, qui était imparfait, devient parfait. Ainsi, comme l'enfance ne tient pas à notre essence même, le même numériquement qui était un enfant, devient un homme. Pour ce qui est de la foi, le manque de forme ne tient pas à l'essence de la foi, mais cela lui arrive, nous venons de le dire, par accident. Aussi est-ce bien la foi informe elle-même qui devient foi formée.

2. Ce qui fait la vie de l'animal appartient à sa raison même d'animal, c'est sa forme essentielle, en un mot son âme. Voilà pourquoi un mort ne peut devenir un vivant, mais ce qui est mort est d'une autre espèce que ce qui est vivant. Au contraire ce qui fait que la foi est une foi vive ou formée n'appartient pas à l'essence de la foi ; ce n'est donc pas pareil.

3. La grâce produit la foi chez quelqu'un, non seulement quand celle-ci commence d'exister à nouveau, mais encore tout le temps qu'elle dure. Nous l'avons dit en effet : Dieu opère à tout moment la justification de l'homme comme le soleil répand à tout moment sa lumière dans l'air. Par conséquent, la grâce ne fait pas moins lorsqu'elle se présente au fidèle que lorsqu'elle se présente à l'infidèle : chez l'un comme chez l'autre elle opère la foi, chez l'un en l'affermissant et en la perfectionnant, chez l'autre en la créant à neuf. On peut dire aussi que, si la grâce ne cause pas la foi dans celui qui l'a, c'est par accident, c'est-à-dire en raison de la disposition du sujet, comme, en sens contraire, un second péché mortel n'ôte pas la grâce à celui qui l'a perdue par un péché mortel précédents.

4. Par le fait que la foi formée devient informe ce qui est changé ce n'est pas la foi elle-même, c'est l'âme, sujet de la foi ; elle possède la foi tantôt sans la charité, et tantôt avec la charité.

Article 5 : La foi est-elle une vertu ?

Objections : 1. Il semble que non. Car la vertu est tournée vers le bien : " Elle est, dit le Philosophe, ce qui rend bon celui qui la possède. " Mais la foi est tournée vers le vrai. Elle n'est donc pas une vertu.

2. Il y a plus de perfection dans la vertu infuse que dans la vertu acquise. Or la foi, en raison de l'imperfection qui est en elle, n'est pas au rang des vertus intellectuelles acquises, comme le montre Aristote. On peut donc encore beaucoup moins la compter comme vertu infuse.

3. La foi formée et la foi informe, nous venons de le voir, sont de la même espèce. Mais la foi informe n'est pas une vertu, puisqu'elle est sans lien avec les autres vertus. La foi formée n'est donc pas non plus une vertu.

4. Les grâces gratuitement données sont distinctes des vertus ; les fruits aussi. Mais la foi est comptée parmi les grâces gratuitement données (1 Co 12, 9) ; elle est comptée également parmi les fruits (Ga 5, 22). Elle n'est donc pas une vertu.

En sens contraire, on est justifié par les vertus, car " la justice est toute la vertu ", selon Aristote. Or, on est justifié par la foi, selon S. Paul (Rm 5, 1) : " Justifiés par la foi nous avons la paix. " La foi est donc une vertu.

Réponse : De ce que nous avons dit plus haut, il résulte que la vertu humaine est celle par laquelle l'acte humain est rendu bon. Aussi peut-on appeler vertu humaine tout habitus qui est toujours le principe d'un acte bon. Or la foi formée est un habitus de cette sorte. Car, puisque croire est un acte de l'intelligence qui donne son assentiment au vrai sous l'empire de la volonté, pour qu'un tel acte soit parfait deux conditions sont requises. L'une : que l'intelligence tende infailliblement à son bien, qui est le vrai ; l'autre : qu'elle soit infailliblement ordonnée à la fin

ultime en raison de quoi la volonté, elle aussi, donne son assentiment au vrai. Ces deux conditions se trouvent dans l'acte de la foi formée. Car il est essentiel à la foi elle-même de toujours porter l'intelligence au vrai puisque, comme nous l'avons dit, cette foi ne peut comporter de fausseté ; en outre, par la charité, qui forme la foi, l'âme a de quoi ordonner infailliblement sa volonté à la fin bonne. C'est pourquoi la foi formée est une vertu.

Mais la foi informe n'en est pas une. Car, si l'acte de foi informe a du côté de l'intelligence la perfection requise, il ne l'a cependant pas du côté de la volonté. De même que, s'il y avait de la tempérance dans l'appétit concupiscible, et qu'il n'y eût pas de prudence dans la raison, ce ne serait pas, avons-nous dit plus haute, la vertu de tempérance. Car, pour l'acte de la tempérance il faut et l'acte de la raison et celui du concupiscible, comme pour l'acte de la foi il faut et l'acte de la volonté et celui de l'intelligence.

Solutions : 1. Le vrai est lui-même le bien de l'intelligence puisque l'intelligence y trouve sa perfection. C'est pourquoi, en tant que l'intelligence est déterminée au vrai par la foi, celle-ci est tournée vers un bien. Mais en outre, en tant qu'elle est formée par la charité, elle est tournée aussi vers le bien selon qu'il est objet de volonté.

2. La foi dont parle le Philosophe s'appuie sur une raison humaine, qui n'est pas rigoureusement concluante, et qui peut comporter du faux ; aussi une telle foi n'est-elle pas une vertu. Mais la foi dont nous parlons s'appuie sur la vérité divine qui est infaillible et ainsi ne peut laisser de place pour le faux : c'est pour cela qu'une telle foi peut être une vertu.

3. La foi formée et la foi informe ne diffèrent pas d'espèce comme si elles existaient dans des espèces différentes, mais comme du parfait et de l'imparfait dans la même espèce. Aussi la foi informe n'arrive-t-elle pas à réaliser la parfaite raison de vertu, par cela même qu'elle est imparfaite, alors que " la vertu est une perfection " selon le Philosophe.

4. Certains pensent que cette foi qui est comptée parmi les grâces gratuitement données est la foi informe. Mais cela est à rejeter. Car les grâces gratuitement données qui sont ici énumérées ne sont pas des grâces communes à tous les membres de l'Église ; d'où le mot de l'Apôtre à cet endroit : " Il y a diversité de grâces ", et ensuite : " A l'un est donné ceci, à l'autre est donné cela. " La foi informe, au contraire, est commune à tous les membres de l'Église, car ce caractère informe n'appartient pas à la substance de la foi en tant que la foi est un don de la grâce. Il faut dire par conséquent que la foi, dans le passage en question, est prise pour une foi d'ordre supérieur : par exemple, pour " la constance dans la foi ", comme dit la Glose, ou bien pour " la parole de foi. " — Et si la foi est comptée comme un fruit, c'est parce qu'il y a de la délectation dans son acte, en raison de la certitude qu'on y goûte. Aussi, sur ce passage où sont énumérés les fruits (Ga 5, 19-23) la Glose explique-t-elle que la foi est " la certitude des réalités invisibles. "

Article 6 : La foi est-elle une seule vertu ?

Objections : 1. Il semble qu'il n'y ait pas une seule foi. Car l'Apôtre (Ep 2, 8) affirme qu'elle " est un don de Dieu ". Mais, comme on le voit dans Isaïe (11, 2) la sagesse et la science sont comptées, elles aussi, parmi les dons de Dieu. Or, elles diffèrent en ce que la sagesse a pour objet les réalités éternelles, et la science, au contraire, les réalités temporelles, comme le montre S. Augustin. Puisque la foi a pour objet et les réalités éternelles et certaines réalités temporelles, il semble qu'il n'y ait pas une seule foi et qu'elle se distingue en plusieurs parties.

2. La confession de la foi, avons-nous dit, est l'acte de la foi. Mais il n'y en a pas qu'une, et elle n'est pas la même pour tous. Ce que nous confessons comme réalisé, les anciens Pères le confessaient comme futur témoin Isaïe disant (7, 14) : " Voici qu'une vierge concevra. " Il n'y a donc pas une foi unique.

3. La foi est commune à tous les fidèles du Christ. Mais un accident unique ne peut pas exister dans des sujets différents. Il ne peut donc pas y avoir une foi unique chez tous.

En sens contraire, l'Apôtre déclare (Ep 4, 5) " Un seul Seigneur, une seule foi. "

Réponse : La foi, si on la prend comme un habitus, peut être considérée de deux façons. Du côté de l'objet, et par là elle est une, car son objet formel est la Vérité première et c'est en y adhérant que nous croyons à tout ce qui peut se trouver contenu dans la foi. Du côté du sujet, la foi se diversifie selon qu'elle est chez des sujets différents. Or, il est évident que la foi, comme n'importe quel autre habitus, est spécifiée par la raison formelle de son objet, mais individuée par son sujet. Voilà pourquoi, si l'on prend la foi pour l'habitus qui nous fait croire, alors elle est unifiée dans son espèce, et différenciée en nombre dans ses divers sujets. — Mais, si l'on prend la foi au sens de ce qui est cru, là aussi il y a une seule foi. Car c'est la même chose qui est crue par tous ; et s'il y a une grande diversité dans les vérités à croire, même dans celles que tous croient universellement, toutes cependant se ramènent à une seule.

Solutions : 1. Les vérités temporelles qui nous sont proposées dans la foi n'appartiennent à l'objet de foi que par rapport à quelque chose d'éternel, qui est, avons-nous dit, la vérité première ; et c'est pourquoi la foi est une pour le temporel et pour l'éternel. Mais il en est autrement de la sagesse et de la science, qui considèrent les réalités du temps et celles de l'éternité sous leurs raisons propres.

2. Cette différence du passé et du futur ne vient pas d'une diversité dans la réalité que l'on croit, mais d'une diversité dans la relation des croyants à l'unique réalité qu'ils croient, nous l'avons établi précédemment.

3. l'argument est valable pour la diversité de la foi dans le nombre des sujets.

Article 7 : Rapport de la foi aux autres vertus

Objections : 1. Il ne semble pas que la foi soit la première des vertus. Car sur Luc (12, 4), la Glose dit que " la force est le fondement de la foi ". Mais le fondement a priorité sur ce qu'il fonde. La foi n'est donc pas la première vertu.

2. Sur le Psaume (37), une certaine Glose dit que " l'espérance est une introduction à la foi ".

Mais l'espérance, nous le dirons, est une vertu. La foi n'est donc pas première.

3. On a dit que l'intelligence du croyant est inclinée à donner son assentiment à ce qui est de foi, par obéissance à Dieu. Mais l'obéissance aussi est une vertu. Donc la foi n'est pas la première vertu.

4. Comme il est dit dans la Glose, ce n'est pas la foi informe qui est un fondement, c'est la foi formée. Or nous savons que la foi est formée par la charité. C'est donc par la charité que la foi peut être un fondement. La charité est un fondement plus que la foi, car le fondement est la base première de l'édifice. Ainsi semble-t-il qu'elle ait priorité sur la foi.

5. Enfin, l'ordre des habitus se comprend d'après celui des actes. Mais, dans l'acte de foi, l'acte de la volonté, que perfectionne la charité, précède l'acte de l'intelligence, que perfectionne la foi, comme la cause précède son effet. Donc la charité précède aussi la foi, et celle-ci n'est pas la première des vertus.

En sens contraire, l'Apôtre dit que " la foi est la substance des réalités à espérer ". Mais la substance implique la priorité. Donc la foi est la première des vertus.

Réponse : Quelque chose peut avoir priorité sur une autre chose de deux manières : par soi ou par accident. — Par soi, il est certain qu'entre toutes les vertus la première est la foi. Puisque, en matière d'action, la fin est principe, nous l'avons déjà dit, nécessairement les vertus théologiques, parce qu'elles ont pour objet la fin ultime, possèdent la priorité sur toutes les autres vertus. Mais, cette fin ultime elle-même, il faut qu'elle soit dans l'intelligence avant d'être dans la volonté

parce que celle-ci se porte sur un objet en tant seulement qu'il est saisi par l'esprit. Aussi, comme la fin ultime est dans la volonté par l'espérance, et comme la charité est dans l'intelligence par la foi, nécessairement la foi est la première entre toutes les vertus : le fait est que la connaissance naturelle ne peut s'élever jusqu'à Dieu sous l'aspect où il est objet de béatitude, selon que tendent à lui l'espérance et la charité.

Mais, par accident, une vertu peut avoir priorité sur la foi. Une cause accidentelle a une priorité accidentelle. Or, écarter un obstacle relève de la cause accidentelle, comme le montre bien le Philosophe. D'après cela, on peut dire que des vertus ont sur la foi une priorité accidentelle, en tant qu'elles écartent ce qui empêche de croire ; ainsi la force écarte cette crainte désordonnée qui paralyse la foi, l'humilité cet orgueil qui fait que l'intelligence refuse de se soumettre à la vérité de la foi, et on peut dire la même chose de quelques autres vertus. Encore qu'elles ne soient de vraies vertus que si la foi est présumée, comme le fait voir S. Augustin dans son livre contre Julien.

Solutions : 1. Cela donne la réponse à la première objection.

2. L'espérance ne peut pas être une introduction à toutes les composantes de la foi. En effet, on ne peut avoir l'espérance de la béatitude éternelle que si la foi nous en révèle la possibilité, car l'impossible, nous l'avons dit, n'est pas objet de l'espérance. Mais par l'espérance quelqu'un peut être amené à persévérer dans la foi, ou bien à fermement adhérer à la foi, et en ce sens on dit que l'espérance est une introduction à la foi.

3. On parle de l'obéissance en deux sens. Parfois elle implique l'inclination de la volonté à accomplir les commandements divins. En ce sens elle n'est pas une vertu spéciale, mais elle est incluse d'une manière générale en toute vertu, du fait que tous les actes des vertus tombent sous des préceptes de la loi divine, ainsi qu'on l'a observé plus haut. A cet égard l'obéissance est requise pour la foi. — Autrement, on peut prendre l'obéissance en tant qu'elle implique une certaine inclination à accomplir les commandements selon qu'ils se présentent comme une véritable dette. En ce sens elle est une vertu spéciale ; elle est une partie de la justice, car en obéissant au supérieur, on lui rend ce qui lui est dû. A ce point de vue, l'obéissance vient après la foi, parce que celle-ci révèle clairement à l'homme que Dieu est un supérieur à qui l'on doit obéir.

4. Pour qu'un fondement le soit vraiment, il ne faut pas seulement qu'il soit la base première, il faut aussi qu'il soit uni aux autres parties de l'édifice ; ce ne serait pas un fondement si les autres parties de l'édifice ne lui étaient pas rattachées. Or la cohésion de l'édifice spirituel vient de la charité, selon la lettre aux Colossiens (3, 14) : " Par-dessus tout ayez la charité : elle est le lien de la perfection. " Voilà comment la foi sans la charité ne peut être un fondement spirituel. Il ne s'ensuit cependant pas que la charité passe avant la foi.

5. Un acte de vouloir est exigé avant la foi ; mais non un acte de vouloir informé par la charité<sup>1</sup> ; un tel acte, au contraire, présuppose la foi, car la volonté ne peut tendre vers Dieu d'un amour parfait si l'intelligence ne possède pas une foi droite en ce qui concerne Dieu.

Article 8 : Comparaison entre la certitude de la foi et celle des autres vertus intellectuelles ?

Objections : 1. Il semble que la foi n'ait pas plus de certitude que la science et les autres vertus intellectuelles. En effet, le doute s'oppose à la certitude ; aussi une chose paraît-elle d'autant plus certaine qu'elle peut comporter moins de doute, de même qu'un être est d'autant plus blanc qu'il comporte moins de noir. Mais l'intelligence, la science et aussi la sagesse, n'ont pas de doute en ce qui concerne leurs objets, tandis que le croyant peut de temps en temps ressentir un mouvement d'hésitation et douter en matière de foi. La foi n'a donc pas plus de certitude que les vertus intellectuelles.

2. On est plus sûr de ce qu'on voit que de ce qu'on entend. Mais, dit l'Apôtre (Rm 10, 17), " la foi vient de ce qu'on entend ", alors que, dans l'intelligence, la science et la sagesse, est incluse une certaine vision de l'esprit. Il y a donc plus de certitude dans la science ou l'intelligence que dans la foi.

3. En ce qui relève de l'intelligence, plus il y a de perfection, plus il y a de certitude. Or il y a plus de perfection dans l'intelligence que dans la foi, puisque c'est à travers la foi qu'on arrive à l'intelligence, suivant la parole d'Isaïe (7, 9) d'après une autre version : " Si vous n'avez pas la foi, vous n'aurez pas l'intelligence. " Et S. Augustin, dit aussi à propos de la science que c'est elle " qui fortifie la foi ". S'il y a plus de perfection, il y a donc aussi plus de certitude dans la science ou l'intelligence que dans la foi.

En sens contraire, S. Paul écrit (1 Th 2, 13) " Lorsque vous avez reçu " par la foi " la parole que nous vous faisons entendre, vous l'avez accueillie non comme une parole d'homme, mais comme ce qu'elle est vraiment, la parole de Dieu ". Mais rien n'est plus certain que la parole de Dieu. Donc la science, ni rien d'autre, n'est pas plus certaine que la foi.

Réponse : Comme nous l'avons dit, deux des vertus intellectuelles regardent les choses contingentes : la prudence et l'art. La foi passe avant elles en certitude à cause de sa matière, puisqu'elle a pour objet les réalités éternelles qui ne seront jamais autrement qu'elles sont. Quant au reste des vertus intellectuelles : la sagesse, la science et l'intelligence, elles concernent le domaine du nécessaire, nous l'avons dit. Mais il faut savoir que les mots : sagesse, science et intelligence se prennent en deux sens : en tant qu'elles sont données par le Philosophe comme des vertus intellectuelles ; en tant qu'elles figurent parmi les dons du Saint-Esprit. Selon la première acception, il faut dire que la certitude peut être envisagée de deux façons. D'abord selon la cause de la certitude ; on dit alors que ce qui a une cause plus certaine est plus certain. A ce point de vue, c'est la foi qui est la plus certaine, parce qu'elle s'appuie sur la vérité divine, tandis que les trois autres vertus intellectuelles s'appuient sur la raison humaine.

Mais on peut aussi envisager la certitude du côté du sujet, et ainsi on dit plus certain ce que l'intellect humain possède plus pleinement. Sous cet angle, parce que les vérités de foi dépassent l'intellect humain, et non pas les objets des trois autres vertus, la foi est moins certaine. Mais parce qu'on juge toute chose de façon absolue d'après sa cause, tandis qu'on la juge de façon relative d'après la disposition du sujet, on doit conclure que la foi est absolument plus certaine, tandis que les autres vertus intellectuelles le sont relativement, c'est-à-dire par rapport à nous.

Pareillement, si l'on prend ces trois vertus comme des dons du Saint-Esprit pour la vie présente, elles se rattachent à la foi comme au principe qu'elles présupposent. Aussi, même à ce point de vue, la foi est plus certaine qu'elles.

Solutions : 1. Ce doute ne saurait être attribué à la cause de la foi. Il est relatif à nous 13@ en tant que nous ne saisissons pas pleinement par l'intelligence les vérités de foi.

2. Toutes choses égales d'ailleurs, ce qu'on voit est plus certain que ce qu'on entend. Mais si celui que l'on entend surpasse de beaucoup ce que l'on voit, alors il y a plus de certitude à entendre qu'à voir. De même, si l'on n'a qu'une petite science, on est plus sûr de ce qu'on entend dire à un savant que de ce qu'il semble qu'on voie selon sa propre raison. Or, l'homme est beaucoup plus certain de ce qu'il entend de Dieu, qui ne peut se tromper, que de ce qu'il voit par sa propre raison, laquelle peut se tromper.

3. La perfection de l'intelligence et de la science dépasse la connaissance de foi par une plus grande évidence, non par une adhésion plus certaine. Parce que toute la certitude de l'intelligence ou de la science, en tant que ce sont des dons, procède de la certitude de la foi, de même que la certitude dans la connaissance des conclusions procède de la certitude des principes. Mais, selon

que science, sagesse et intelligence sont des vertus intellectuelles, elles se fondent sur la lumière naturelle de la raison, bien inférieure à la certitude provenant de la parole de Dieu, sur laquelle se fonde la foi.

### QUESTION 5 : CEUX QUI ONT LA FOI

1. Est-ce que, dans sa condition première, l'ange ou l'homme a eu la foi ? — 2. Les démons ont-ils la foi ? — 3. Des hérétiques dans l'erreur sur un seul article de foi ont-ils la foi sur les autres articles ? — 4. Parmi ceux qui ont la foi, l'un peut-il l'avoir plus grande qu'un autre ?

Article 1 : Est-ce que, dans sa condition première, l'ange ou l'homme a eu la foi ?

Objections : 1. Il semble que non. Hugues de Saint-Victor dit en effet : " Parce qu'on n'a pas ouvert l'œil de la contemplation, on n'a pas la force de voir Dieu et ce qui est en Dieu. " Mais l'ange, dans l'état de sa condition première, avant sa confirmation ou sa chute, avait ouvert l'œil de la contemplation : il voyait les choses dans le Verbe, dit S. Augustin. Et pareillement le premier homme dans l'état d'innocence semble avoir ouvert l'œil de la contemplation : dans ce premier état " il a connu son Créateur ", dit Hugues de Saint-Victor dans ses Sentences, " non de cette connaissance qu'on reçoit du dehors uniquement par audition, mais de celle qui est fournie du dedans par inspiration ; non de celle par laquelle les croyants cherchent maintenant dans la foi un Dieu absent, mais de celle qui le faisait apercevoir plus manifestement dans une présence de contemplation ". Donc, ni l'homme ni l'ange, dans l'état de sa condition première, n'a eu la foi.

2. La connaissance de foi est énigmatique et obscure. " Nous voyons maintenant, dit l'Apôtre (1 Co 13, 12) par un miroir, en énigme. " Or, dans leur condition première, il n'y avait ni chez l'homme ni chez l'ange aucune obscurité, car l'obscurcissement est le châtement du péché. Donc, la foi n'a pas pu exister chez l'homme ni chez l'ange dans l'état de leur premier établissement.

3. Enfin l'Apôtre (Rm 10, 17) dit que " la foi vient de la prédication qu'on entend, et la prédication vient de la parole de Dieu ". Mais cela n'avait pas sa place dans le premier état de la condition angélique ou humaine ; car il n'y avait pas lieu de s'instruire par autrui. Donc, dans ce état, il n'y avait de foi ni chez l'homme ni chez l'ange.

En sens contraire, l'Apôtre affirme (He 11, 6) : " Celui qui s'approche de Dieu doit croire. " Mais l'ange et l'homme dans la première condition étaient en état de s'approcher de Dieu. Ils avaient donc besoin de la foi.

Réponse : Certains disent que, chez les anges avant la confirmation et la chute, et chez l'homme avant le péché, la foi n'a pas existé en raison de la vision manifeste qu'on avait alors des réalités divines. Mais comme la foi reste " la preuve de ce qui ne se voit pas ", selon l'Apôtre (He 11, 1), et que " par elle on croit ce qu'on ne voit pas ", dit S. Augustin, cette manifestation, à elle seule, exclut la raison de foi, puisqu'elle rend apparent et fait voir ce qui est l'objet principal de la foi. Mais le principal objet de la foi, c'est la Vérité première dont la vision fait les bienheureux et se substitue à la foi. Donc, puisque ni l'ange avant sa confirmation ni l'homme avant son péché n'a eu cette béatitude dans laquelle on voit Dieu par son essence, il est évident qu'ils n'eurent pas une connaissance assez claire pour exclure essentiellement la foi. Donc, si l'un ou l'autre n'a pas eu la foi, ce n'a pu être que parce qu'il est demeuré dans une profonde ignorance de ce dont il s'agit dans la foi. Et si l'homme et l'ange avaient été créés, comme certains le disent, dans l'état de pure nature, peut-être pourrait-on soutenir que la foi n'a existé ni chez l'ange avant sa confirmation ni chez l'homme avant son péché ; car la connaissance de foi est au-dessus de la connaissance naturelle que peut avoir de Dieu non seulement l'homme mais aussi l'ange. Toutefois, puisque nous avons déjà dit dans la première Partie que l'homme et l'ange ont été



créés avec le don de la grâce, il est nécessaire de dire que cette grâce reçue et non encore consommée a mis en eux un commencement de la béatitude espérée ; et cette béatitude commence bien dans la volonté par l'espérance et par la charité, mais dans l'intelligence par la foi, nous l'avons dit récemment. C'est pourquoi il est nécessaire de dire que l'ange avant d'être confirmé en grâce avait eu la foi, et pareillement l'homme avant le péché.

Mais il faut tenir compte de ce qu'il y a dans l'objet de foi un côté pour ainsi dire formel : cette Vérité première qui demeure au-dessus de toute connaissance naturelle de la créature, et un côté matériel qui est ce à quoi nous donnons assentiment en adhérant à la Vérité première. Quant au premier de ces deux aspects, la foi existe communément chez tous ceux qui, sans avoir encore obtenu la béatitude future, possèdent une connaissance de Dieu en adhérant à la Vérité première. Mais, quant aux choses qui sont matériellement proposées à croire, certaines sont crues par l'un, qui sont manifestement sues par un autre, même dans l'état présent, comme nous l'avons expliqué plus haut. Et à cet égard aussi on peut dire que l'ange avant sa confirmation et l'homme avant son péché ont connu d'une connaissance manifeste certaines choses sur les mystères divins que nous ne pouvons maintenant connaître que par la foi.

Solutions : 1. Bien que les dires d'Hugues de Saint-Victor ne soient que d'un maître et n'aient pas la force d'une autorité, on peut en tenir compte en précisant que la contemplation qui supprime la nécessité de la foi, c'est la contemplation de la patrie, dans laquelle la vérité surnaturelle est vue par son essence. Or, cette contemplation, l'ange ne l'eut pas avant sa confirmation, ni l'homme avant son péché. Mais leur contemplation était plus élevée que la nôtre ; par elle, s'approchant d'avantage de Dieu, ils pouvaient connaître clairement sur les effets divins plus de choses que nous ne le pouvons. Aussi n'y avait-il pas en eux une foi qui leur fit chercher Dieu de loin comme nous le cherchons. Dieu leur était en effet plus présent par la lumière de la sagesse qu'il ne l'est à nous, bien qu'il ne fût pas présent à eux comme il l'est aux bienheureux par la lumière de gloire.

2. Dans l'état de cette première condition de l'homme ou de l'ange, il n'y avait pas l'obscurité de la faute ou du châtement. Il y avait cependant dans l'intelligence de l'homme et dans celle de l'ange une certaine obscurité naturelle, selon que toute créature est ténèbre en comparaison de l'immensité de la lumière divine. Et cette obscurité suffit pour réaliser la raison de foi.

3. Dans l'état de cette première condition il n'y avait pas à entendre un homme parlant extérieurement, mais Dieu qui inspirait intérieurement. C'est d'ailleurs ainsi que les prophètes entendaient, selon cette parole du Psaume (85, 9 Vg) : " J'écouterai ce que mon Dieu dira en moi. "

Article 2 : Les démons ont-ils la foi ?

Objections : 1. Il y a toute apparence que non. " La consistance de la foi, dit S. Augustin, réside dans la volonté des croyants. " Or, c'est par une volonté bonne que l'on veut croire Dieu. Si l'on admet, comme nous l'avons dit dans la première Partie. qu'il n'y a chez les démons aucune volonté délibérée qui soit bonne, il semble qu'il n'y ait pas chez eux de foi.

2. La foi est un don de la grâce divine dit S. Paul (Ep 2, 8) : " C'est par grâce que vous avez été sauvés par la foi ; elle est en effet un don de Dieu. " Mais les démons ont perdu par le péché les dons de la grâce comme dit la Glose sur ce passage d'Osée (3, 1) : " Ils regardent vers des dieux étrangers et ils aiment les gâteaux de raisin. " La foi n'est donc pas restée chez les démons après leur péché.

3. L'infidélité paraît bien être le plus grave des péchés. S. Augustin l'enseigne sur cette parole en S. Jean (15, 22) : " Si je n'étais pas venu et que je ne leur eusse pas parlé, ils n'auraient pas de péché ; mais maintenant ils n'ont pas d'excuse à leur péché. " Or le péché d'infidélité existe chez

certaines hommes. Par conséquent, s'il restait de la foi chez les démons, le péché de hommes serait plus grave que celui des démons, ce qui ne semble pas admissible. Donc il n'existe pas de foi chez les démons.

En sens contraire, S. Jacques (2, 19) que " les démons croient, et ils tremblent ".

Réponse : Nous l'avons dit plus haut, l'intelligence du croyant adhère à la réalité à laquelle il croit, non parce qu'elle voit cette réalité, soit en la regardant elle-même, soit en la ramenant à de premiers principes vus par soi, mais parce que l'autorité divine la convainc d'adhérer à ce qu'elle ne voit pas, et à cause du commandement de la volonté qui meut l'intellect et qui obéit à Dieu. Mais que la volonté meuve ainsi l'intelligence à donner un assentiment, cela peut venir de deux causes. D'une part, de ce que la volonté est ordonnée au bien, et alors croire est un acte louable. D'autre part, de ce que l'intelligence est convaincue au point d'estimer qu'elle ne peut faire autrement que de croire à ce qui est dit, encore qu'elle ne soit pas convaincue par l'évidence de la chose. Par exemple, si un prophète prédisait dans un discours inspiré par le Seigneur un événement futur, et s'il produisait un signe en ressuscitant un mort, par ce signe même celui qui le voit recevrait dans son intelligence une conviction telle qu'il connaîtrait clairement que la chose est dite par Dieu, qui ne ment pas ; et pourtant l'événement futur, celui qui est prédit, ne serait pas évident en soi si bien que cela ne détruirait pas la raison de foi. Nous devons donc conclure que chez les fidèles du Christ ce qu'on loue c'est la foi à la première manière. De cette manière elle n'existe pas chez les démons. Mais elle existe chez eux uniquement de la seconde manière. Ils voient en effet beaucoup d'indices évidents par lesquels ils perçoivent que l'enseignement de l'Église vient de Dieu, bien qu'ils ne voient pas les réalités mêmes que l'Église enseigne, par exemple que Dieu est trine et un, ou quelque chose de ce genre.

Solutions : 1. La foi des démons est en quelque sorte une foi forcée par l'évidence des signes. Et c'est pour cela qu'il n'y a pas à louer leur volonté parce qu'ils croient.

2. La foi qui est un don de la grâce incline l'homme à croire par un certain attachement au bien, même quand cette foi demeure informe. Aussi la foi qui existe chez les démons n'est-elle pas un don de la grâce ; ils sont plutôt forcés à croire par la perspicacité de leur intelligence naturelle.

3. Il déplaît aux démons que les signes de la foi soient si évidents qu'ils se trouvent contraints à croire. Et c'est pourquoi la malice des démons n'est en rien diminuée par le fait qu'ils croient.

Article 3 : Des hérétiques dans l'erreur sur un seul article de foi ont-ils la foi sur les autres articles ?

Objections : 1. Oui, semble-t-il. Car l'intelligence naturelle d'un hérétique n'est pas plus forte que celle d'un catholique. Mais l'intelligence d'un catholique a besoin, pour croire à n'importe quel article de foi, d'être aidée par le don de la foi. Il semble donc que les hérétiques ne puissent pas non plus croire quelques articles sans le don de la foi informe.

2. Il y a dans la foi de multiples articles comme il y a dans une science, la géométrie par exemple, de multiples conclusions. Mais quelqu'un peut avoir la science de la géométrie en ce qui concerne certaines conclusions géométriques tout en ignorant les autres. Donc quelqu'un peut avoir la foi par rapport à quelques articles de foi, tout en ne croyant pas aux autres.

3. C'est obéir à Dieu que de croire aux articles de la foi, comme d'observer les commandements de la loi. Mais on peut être obéissant pour certains commandements et non pour d'autres. On peut donc aussi avoir la foi sur certains articles et non sur d'autres.

En sens contraire, de même que le péché mortel s'oppose à la charité, le refus de croire à un seul article s'oppose à la foi. Or la charité ne reste pas dans l'homme après un seul péché mortel. Donc la foi non plus après qu'on refuse de croire à un seul article de foi.

Réponse : L'hérétique qui refuse de croire à un seul article de foi ne garde pas l'habitus de foi, ni de foi formée, ni de foi informée. Cela vient de ce que, dans un habitus quel qu'il soit, l'espèce dépend de ce qu'il y a de formel dans l'objet ; cela enlevé, l'habitus ne peut demeurer dans son espèce. Or, ce qu'il y a de formel en l'objet de foi, c'est la vérité première telle qu'elle est révélée dans les Saintes Écritures et dans l'enseignement de l'Église, qui procède de la Vérité première. Par suite, celui qui n'adhère pas, comme à une règle infaillible et divine, à l'enseignement de l'Église qui procède de la Vérité première révélée dans les Saintes Écritures, celui-là n'a pas l'habitus de la foi. S'il admet des vérités de foi, c'est autrement que par la foi. Comme si quelqu'un garde en son esprit une conclusion sans connaître le moyen qui sert à la démontrer, il est clair qu'il n'en a pas la science, mais seulement une opinion.

En revanche, il est clair aussi que celui qui adhère à l'enseignement de l'Église comme à une règle infaillible, donne son assentiment à tout ce que l'Église enseigne. Autrement, s'il admet ce qu'il veut de ce que l'Église enseigne, et n'admet pas ce qu'il ne veut pas admettre, à partir de ce moment-là il n'adhère plus à l'enseignement de l'Église comme à une règle infaillible, mais à sa propre volonté. Ainsi est-il évident que l'hérétique qui refuse opiniâtrement de croire à un seul article n'est pas prêt à suivre en tout l'enseignement de l'Église ; car s'il n'a pas cette opiniâtreté, il n'est pas déjà hérétique, il est seulement dans l'erreur. Par là il est clair que celui qui est un hérétique opiniâtre à propos d'un seul article, n'a pas la foi à propos des autres articles, mais une certaine opinion dépendant de sa volonté propre.

Solutions : 1. Les autres articles de foi sur lesquels l'hérétique n'est pas dans l'erreur, il ne les admet pas de la même manière que les admet le fidèle, c'est-à-dire par une simple adhésion à la Vérité premières, adhésion pour laquelle on a besoin d'être aidé par l'habitus de foi. L'hérétique, lui, admet des points de foi par sa propre volonté et par son propre jugement.

2. Dans les diverses conclusions d'une même science, il y a divers moyens pour établir les preuves, et l'un peut être connu sans l'autre. C'est pourquoi on peut savoir certaines conclusions d'une science tout en ignorant les autres. Mais la foi adhère à tous les articles de foi en raison d'un seul moyen, c'est-à-dire de la Vérité première telle qu'elle nous est proposée dans les Écritures sainement comprises selon l'enseignement de l'Église. C'est pourquoi celui qui se détache de ce moyen est totalement privé de la foi.

3. Les divers préceptes de la loi peuvent être rapportés à divers motifs prochains, et sous cet angle on peut observer l'un sans l'autre ; ou bien à l'unique motif premier qui est d'obéir à Dieu parfaitement, et c'est de quoi s'écarte quiconque transgresse un seul précepte selon la parole de S. Jacques (2, 10) ; " Celui qui a péché sur un point s'est rendu coupable de tous. "

Article 4 : Parmi ceux qui ont la foi, l'un peut-il l'avoir plus grande qu'un autre ?

Objections : 1. Cela ne semble pas possible. Car la grandeur d'un habitus dépend des objets. Mais quiconque a la foi croit à toutes les choses qui sont de foi, puisque celui qui est en défaut sur un seul point perd totalement la foi, nous venons de le voir. Il ne paraît donc pas que la foi puisse être plus grande chez l'un que chez l'autre.

2. D'ailleurs les choses qui sont à un sommet ne reçoivent pas le plus et le moins. Or tel est le cas de la foi ; elle est par sa raison formelle à un sommet puisqu'elle exige qu'on s'attache par-dessus tout à la Vérité première. Elle ne reçoit donc pas le plus et le moins.

3. Dans la connaissance selon la grâce, la foi a le même rôle que l'intelligence des principes dans la connaissance selon la nature, du fait que les articles de foi sont les premiers principes de la connaissance, nous l'avons montré. Mais l'intelligence des principes se rencontre d'une manière égale chez tous les humains. Donc la foi se trouve aussi d'une manière égale chez tous les fidèles.

En sens contraire, partout où l'on trouve du petit et du grand, on trouve aussi du plus petit et du plus grand. C'est le cas dans la foi. Le Seigneur dit à Pierre (Mt 14, 31) : " Homme de peu de foi, pourquoi as-tu douté ? " Et à la femme il a dit (Mt 15, 28) : " Femme ta foi est grande. " C'est donc que la foi peut être plus grande chez l'un que chez l'autre.

Réponse : Nous l'avons dit, la grandeur d'un habitus est mesurée par deux choses : par l'objet, et selon le degré de participation du sujet. Or l'objet de foi peut être considéré sous un double aspect : dans sa raison formelle, et dans les choses qui sont matériellement proposées comme ce qu'on doit croire. L'objet formel de la foi est un et simple : c'est la Vérité première, nous l'avons déjà dit ; aussi, de ce côté, la foi ne se diversifie pas chez les croyants, elle est chez tous unique en son espèce, nous l'avons dit également. Mais, pour les choses que l'on propose comme matière de la foi, elles sont plusieurs, et on peut les accueillir plus ou moins explicitement. De ce fait, quelqu'un peut croire explicitement plus de choses qu'un autre, ce qui fait que la foi peut être plus grande chez quelqu'un, dans le sens d'une plus grande explicitation. Mais, si l'on considère la foi suivant la participation du sujet, l'inégalité se présente de deux façons. Car l'acte de la foi, nous l'avons dit, découle et de l'intelligence et de la volonté. On peut donc dire que la foi est plus grande chez quelqu'un, du côté de l'intelligence, en raison d'une certitude et d'une fermeté plus grandes ; dit côté de la volonté, en raison d'une disponibilité d'une générosité ou d'une confiance plus grande.

Solutions : 1. Celui qui refuse opiniâtrement de croire à l'un des points qui sont contenus dans la foi, n'a pas l'habitus de foi, tandis que celui qui ne croit pas explicitement tout, mais qui est prêt à croire tout, a cet habitus de foi. Et c'est ce qui fait que, du côté de l'objet, l'un a une foi plus grande que l'autre, dans le sens que nous venons de dire, en tant qu'il croit explicitement plus de choses.

2. Il est de l'essence de la foi que la Vérité première soit préférée à tout. Mais parmi ceux qui la préfèrent à tout, il en est qui se soumettent à elle avec plus de certitude et de générosité que d'autres. Et en ce sens la foi est plus grande chez l'un que chez l'autre.

3. L'intelligence des principes est une conséquence de la nature humaine elle-même, laquelle se trouve chez tous d'une manière égale. Mais la foi est une conséquence du don de la grâce, lequel n'est pas égal chez tous, comme nous l'avons remarqués. Le raisonnement n'est donc pas le même dans les deux cas. Cependant, selon qu'il a une grande capacité d'intelligence, quelqu'un connaît plus qu'un autre la force des principes.

### **QUESTION 6 : LA CAUSE DE LA FOI**

1. La foi est-elle infusée à l'homme par Dieu ? — 2. La foi informelle est-elle un don de Dieu ?

Article 1 : La foi est-elle infusée à l'homme par Dieu ?

Objections : 1. Il semble que non, car S. Augustin affirme : " La foi est engendrée, nourrie, défendue, et fortifiée en nous par la science. " Mais ce qui est engendré en nous par la science semble être plus acquis qu'infus. La foi n'est donc pas en nous, à ce qu'il semble, par infusion divine.

2. Ce que l'homme atteint en écoutant et en regardant paraît bien être acquis par lui. Mais l'homme parvient à croire en voyant les miracles et en écoutant l'enseignement de la foi. Il est écrit en S. Jean (4, 58) : " Le père se rendit compte que c'était l'heure à laquelle Jésus lui avait dit : "Ton fils est vivant." Aussi crut-il, lui et toute sa maison. " Et S. Paul écrit (Rm 10, 17) : " La foi vient de ce qu'on entend. " L'homme possède donc la foi par acquisition.

3. Ce qui réside dans la volonté de l'homme peut être acquis par l'homme. Or, dit S. Augustin : " la foi réside dans la volonté des croyants ". Donc elle peut être acquise par l'homme.

En sens contraire, il est écrit (Ep 2, 18) " C'est par la grâce que vous avez été sauvés moyennant la foi ; cela ne vient pas de vous, afin que nul ne se glorifie : c'est un don de Dieu. "

Réponse : Deux conditions sont requises pour la foi. L'une est que les choses à croire soient proposées à l'homme, et cette condition est requise pour que l'homme croie à quelque chose d'une manière explicite. L'autre condition requise pour la foi est l'assentiment du croyant à ce qui est proposé. Quant au premier point, il faut nécessairement que la foi vienne de Dieu. Car les vérités de foi dépassent la raison humaine. Aussi ne sont-elles pas connues par l'homme si Dieu ne les révèle. Mais, tandis qu'à certains il les révèle immédiatement, comme il l'a fait aux Apôtres et aux Prophètes, à certains il les propose en envoyant les prédicateurs de la foi selon S. Paul (Rm 10, 15) : " Comment prêcheront-ils s'ils ne sont pas envoyés ? " Quant à la seconde condition, qui est l'assentiment de l'homme aux choses de la foi, on peut considérer une double cause. Il en est une qui de l'extérieur induit à croire : ce sera par exemple la vue d'un miracle ou l'action persuasive d'un homme qui exhorte à la foi. Ni l'une ni l'autre de ces deux causes n'est suffisante ; car, parmi ceux qui voient un même miracle et qui entendent la même prédication, les uns croient et les autres ne croient pas. Voilà pourquoi il faut admettre une autre cause, intérieure celle-ci, qui meut l'homme à adhérer aux vérités de foi. Mais cette cause, les pélagiens la plaçaient uniquement dans le libre arbitre de l'homme, et c'est pourquoi ils affirmaient que le commencement de la foi vient de nous, en ce sens qu'il dépend de nous que nous soyons prêts à adhérer aux vérités de foi ; seul l'achèvement de la foi vient de Dieu, parce que c'est lui qui nous propose ce que nous devons croire. Mais cela est faux, parce que lorsqu'il adhère aux vérités de foi, l'homme est élevé au-dessus de sa nature ; il faut donc que cela vienne en lui par un principe surnaturel qui le meuve du dedans, et qui est Dieu. C'est pourquoi la foi, quant à l'adhésion qui en est l'acte principal, vient de Dieu qui nous meut intérieurement par sa grâce.

Solutions : 1. La science engendre et nourrit la foi à la manière d'une persuasion extérieure qui provient d'une certaine science. Mais la cause principale de la foi, sa cause propre, c'est ce qui intérieurement porte à l'assentiment.

2. Cet argument, lui aussi, est valable pour la cause qui propose extérieurement les vérités de foi, ou qui exhorte à croire par des paroles ou par des faits.

3. L'acte de croire réside bien dans la volonté des croyants. Mais il faut que la volonté de l'homme soit préparée par Dieu moyennant la grâce, pour que cette volonté soit élevée à des choses qui dépassent la nature, nous venons de le dire.

Article 2 : La foi informe est-elle un don de Dieu ?

Objections : 1. Il ne semble pas, car il est écrit au Deutéronome (32, 4) : " Les œuvres de Dieu sont parfaites ", alors que la foi informe est quelque chose d'imparfait. Elle n'est donc pas une œuvre de Dieu.

2. Comme on dit qu'un acte est difforme parce qu'il est privé de la forme requise, ainsi dit-on que la foi est informe parce qu'elle est privée de la forme requise. Or l'acte difforme du péché ne vient pas de Dieu, avons-nous dit précédemment. La foi informe ne vient donc pas non plus de Dieu.

3. D'ailleurs, tout ce que Dieu guérit, il le guérit totalement selon cette parole en S. Jean (7, 23). " Alors qu'un homme reçoit la circoncision le jour du sabbat pour que la loi de Moïse soit respectée, vous vous indignez contre moi parce que j'ai guéri un homme tout entier le jour du sabbat. " Mais par la foi l'homme est guéri de l'infidélité. Quiconque par conséquent reçoit de

Dieu le don de la foi est guéri en même temps de tous ses péchés. Mais cela ne se produit que par la foi formée. Elle seule est donc un don de Dieu, et non la foi informe.

En sens contraire, une glose dit que " la foi qui est sans la charité est un don de Dieu ". Or cette foi est la foi informe ; donc celle-ci est un don de Dieu.

Réponse : Le manque de forme est une privation. Mais il faut considérer que la privation appartient parfois à la raison de l'espèce ; parfois non, car elle s'ajoute à une réalité qui a déjà son espèce propre. Ainsi la privation de l'équilibre normal des humeurs définit ce qui constitue spécifiquement la maladie ; en revanche, l'obscurité n'entre pas dans la définition de ce qui constitue spécifiquement la matière diaphane, elle s'ajoute seulement à cette matière. Donc, lorsqu'on assigne à une réalité sa cause, cela s'entend de l'assignation de la cause qui fait que la réalité existe dans sa propre espèce. Aussi ne peut-on dire que ce qui n'est pas cause de la privation soit cause de la réalité, quand la privation entre précisément dans la définition spécifique de cette réalité. Ainsi, on ne peut assigner comme cause de la maladie ce qui n'est pas cause d'un déséquilibre des humeurs. On peut cependant dire d'une chose qu'elle est cause d'une matière diaphane, bien qu'elle ne soit pas cause de l'obscurité, parce que celle-ci ne fait pas partie de la définition même du corps diaphane. Ainsi le manque de forme dans la foi n'appartient pas à la notion spécifique de la foi elle-même, puisque la foi est dite informe par le défaut, avons-nous dit, d'une certaine forme extérieure à elle. C'est pourquoi cela est cause de la foi informe, qui est cause de la foi tout court. Or c'est Dieu, avons-nous dit. Il reste donc que la foi informe soit un don de Dieu.

Solutions : 1. Bien que la foi informe ne soit pas parfaite absolument de la perfection qui fait la vertu, elle l'est cependant d'une certaine perfection qui suffit à la raison de foi.

2. La difformité dans l'action atteint celle-ci dans ce qu'elle a de spécifique en tant qu'acte moral, nous l'avons dit à propos des actes humains. Une action est difforme en effet par la privation d'une forme qui lui est intrinsèque, n'étant autre que la juste mesure dans toutes les circonstances de l'acte. C'est pourquoi on ne peut jamais dire que Dieu soit cause d'un acte difforme, parce que Dieu n'est pas cause d'un pareil manque de forme, encore qu'il soit cause de l'acte en tant qu'acte. — Ou encore, il faut remarquer que le manque de forme peut impliquer non seulement la privation de la forme que l'acte devrait avoir, mais aussi la disposition contraire. De ce point de vue la difformité est à l'acte ce que la fausseté est à la foi. C'est pourquoi, de même que Dieu n'est pas l'auteur d'un acte déformé il ne l'est pas non plus d'une foi faussée. Et, de même que Dieu est l'auteur d'une foi qui n'est qu'informe, il l'est aussi des actes qui sont bons dans leur genre quoique pas informés par la charité, comme il arrive la plupart du temps chez les pécheurs.

3. Celui qui reçoit de Dieu la foi sans la charité, n'est pas absolument guéri de l'infidélité, la culpabilité de son infidélité précédente n'est pas enlevée. Il est guéri jusqu'à un certain point, c'est-à-dire qu'il ne commet plus le péché d'infidélité. C'est là un cas qui se présente fréquemment : quelqu'un s'arrête, par l'action de Dieu, de commettre un acte de péché, qui cependant ne s'arrête pas, sous l'influence de sa propre iniquité, d'accomplir l'acte d'un péché d'une autre sorte. C'est de cette manière que Dieu donne quelquefois à un homme de croire, sans lui accorder cependant le don de la charité, comme il accorde aussi à quelques-uns, en dehors de la charité, le don de prophétie ou quelque chose de semblable.

### **QUESTION 7 : LES EFFETS DE LA FOI**

La crainte est-elle un effet de la foi ? — 2. La purification du cœur est-elle en effet de

Article 1 : La crainte est-elle un effet de la foi ?

Objections : 1. Il semble que non, car l'effet ne précède pas la cause. Or la crainte précède la foi, selon l'Ecclésiastique (2, 8) : " Vous qui craignez Dieu, croyez-le. " La crainte n'est donc pas un effet de la foi.

2. Une même chose n'est pas la cause d'effets contraires. Or la crainte et l'espérance, avons-nous dit, à propos des passions, sont des contraires. Mais il est dit dans la Glose que " la foi engendre l'espérance ". Elle n'est donc pas cause de crainte.

3. Un contraire, enfin, n'est pas cause de son contraire. Or l'objet de la foi est un bien, la Vérité première ; tandis que celui de la crainte, nous l'avons dit, est un mal. Or, les actes tirent leur espèce de leurs objets. La foi ne peut donc pas causer la crainte.

En sens contraire, il y a la parole de S. Jacques (2, 19) : " Les démons croient, et ils tremblent. "

Réponse : La crainte, avons-nous dit, est un certain mouvement de la puissance appetitive. Mais le principe de tous les mouvements d'appétit, c'est la connaissance d'un bien ou d'un mal. Il faut donc que la crainte, comme tous les mouvements d'appétit, ait pour principe une perception. Or la foi produit précisément en nous une certaine perception concernant certains maux, qui sont les châtements infligés selon le jugement de Dieu. De cette façon, la foi est cause de la crainte par laquelle on redoute d'être puni par Dieu, et qui est la crainte servile. La foi est aussi cause de la crainte filiale, par laquelle on redoute d'être séparé de Dieu, ou bien par laquelle on évite de se comparer à Dieu par respect pour lui. Cela vient de la foi qui nous fait estimer Dieu comme un bien immuable et suprême : être séparé de lui est le plus grand mal, et vouloir s'égaliser à lui est mal. Mais la première crainte, qui est servile, a pour cause la foi informe. La seconde, la crainte filiale, a pour cause la formée, celle qui fait que par la charité l'homme adhère à Dieu et se soumet à lui.

Solutions : 1. La crainte de Dieu ne peut précéder la foi en tout, car si nous étions tout fait dans l'ignorance de Dieu quant aux récompenses ou aux châtements dont nous sommes instruits par la foi, nous ne le craindrions en aucune façon. Mais, supposé que la foi existe dans une âme touchant quelques-uns des articles de foi, touchant par exemple l'excellence divine, la crainte révérencielle s'ensuit, et cette crainte à son tour entraîne l'homme à soumettre son intelligence à Dieu pour croire à tout ce qui est promis par Dieu. D'où ce mot à la suite du texte cité " Et votre récompense ne manquera pas. "

2. Une même chose peut bien, sous des aspect contraires, causer des effets contraires ; mais non la même chose sous un même aspect. D'un côté la foi engendre l'espérance en nous faisant apprécier les récompenses que Dieu accorde aux justes. Mais, d'un autre côté, elle est cause de crainte en tant qu'elle suscite en nous la pensée des châtements qu'il veut infliger aux pécheurs.

3. L'objet premier et formel de la foi, c'est ce bien qui est la Vérité première. Mais matériellement, dans ce qui est proposé à la foi, on doit croire aussi à certains maux, par exemple que c'est un mal de ne pas se soumettre à Dieu ou d'être séparé de lui, et que les pécheurs auront à supporter les châtements de Dieu. A cet égard la foi peut être cause de crainte.

Article 2 : La purification du cœur est-elle un effet de la foi ?

Objections : 1. Il ne semble pas. Car la pureté du cœur se situe surtout dans les affections. Mais la foi est dans l'intelligence. Donc elle ne cause pas la purification du cœur.

2. Ce qui cause la purification du cœur ne peut exister en même temps que l'impureté. Or la foi peut exister en même temps que l'impureté du péché, comme on le voit chez ceux qui ont une foi informe. Donc la foi ne purifie pas le cœur.

3. Si la foi purifiait en quelque manière le cœur de l'homme, c'est surtout son intelligence qu'elle purifierait. Mais elle ne purifie pas l'esprit de son obscurité puisqu'elle est une connaissance énigmatique. D'aucune manière donc elle ne purifie le cœur.

En sens contraire, S. Pierre dit (Ac 15, 9) " Dieu a purifié leurs cœurs par la foi. "

Réponse : Une chose est impure en ce qu'elle est mélangée à de plus viles. On ne dit pas en effet que l'argent est impur par l'alliage de l'or, qui augmente sa valeur ; mais il l'est par l'alliage du plomb ou de l'étain. Or il est évident que la créature raisonnable a plus de dignité que toutes les créatures temporelles et corporelles. C'est pourquoi elle est rendue impure par le fait qu'elle se soumet à elles par l'amour. De cette impureté elle est ensuite purifiée par le mouvement contraire, c'est-à-dire lorsqu'elle tend à ce qui est au-dessus d'elle, à Dieu. Dans ce mouvement, il est sûr que le premier principe c'est la foi : " Celui qui s'approche de Dieu doit croire " (He 11, 6). Et voilà pourquoi le principe premier de la purification du cœur est la foi. Et si cette foi trouve sa perfection dans une charité formée, elle cause une parfaite purification.

Solutions : 1. Ce qui est dans l'intelligence est le principe de ce qui est dans les affections, en tant que le bien perçu par l'intelligence met en mouvement l'affection.

2. Même informe, la foi exclut une certaine impureté qui lui est opposée : l'impureté de l'erreur. Cette impureté provient de ce que l'intelligence humaine adhère d'une manière désordonnée aux réalités inférieures, aussi longtemps qu'elle veut mesurer le divin d'après des raisons qui ne s'appliquent qu'aux choses sensibles. Mais quand la foi est formée par la charité, alors elle ne souffre plus avec elle aucune impureté : " La charité couvre toutes les fautes ", selon les Proverbes (10, 12).

3. L'obscurité de la foi ne relève pas de l'impureté de la faute, mais plutôt du défaut naturel de l'intelligence humaine dans l'état de la vie présente.

Il faut étudier maintenant ce qui concerne le don d'intelligence (Q. 8) et le don de science (Q. 9), qui correspondent à la vertu de foi.

### **QUESTION 8 : LE DON D'INTELLIGENCE**

1. L'intelligence est-elle un don de l'Esprit Saint ? — 2. Ce don peut-il exister chez un homme en même temps que la foi ? — 3. Cette intelligence, qui est un don du Saint-Esprit, est-elle seulement spéculative, ou bien est-elle en outre pratique ? — 4. Tous ceux qui sont en état de grâce ont-ils le don d'intelligence ? — 5. Chez quelques-uns ce don se trouve-t-il sans la grâce ? — 6. Quel rapport y a-t-il entre le don d'intelligence et les autres dons ? — 7. Ce qui correspond à ce don dans les béatitudes. — 8. Ce qui lui correspond dans les fruits du Saint-Esprit.

Article 1 : L'intelligence est-elle un don de l'Esprit Saint ?

Objections : 1. Il ne semble pas. Car les dons de la grâce sont distincts de ceux de la nature ils y sont surajoutés. Mais comme le montre Aristote, l'intelligence est dans l'âme un certain habitus naturel par lequel sont connus les principes naturellement évidents. On ne doit donc pas en faire un don de l'Esprit Saint.

2. Comme on le voit chez Denys, les dons divins sont participés par les créatures selon la proportion et le mode de celles-ci. Or le mode de la nature humaine, c'est de connaître la vérité, non pas d'une manière simple, ce qui est essentiel à l'intelligence, mais d'une manière discursive, ce qui est le propre de la raison, comme le montre aussi Denys. Donc la connaissance divine qui est donnée aux hommes doit être appelée plutôt un don de raison qu'un don d'intelligence.



3. Dans les puissances de l'âme, l'intelligence est distincte de la volonté, comme le montre Aristote. Mais aucun don de l'Esprit Saint n'est appelé volonté. Donc aucun non plus ne doit être appelé intelligence.

En sens contraire, il est dit en Isaïe (11, 2) " Sur lui reposera l'esprit du Seigneur, l'esprit de sagesse et d'intelligence. "

Réponse : Le mot d'intelligence implique une certaine connaissance intime : faire acte d'intelligence c'est en effet comme " lire dedans. " Et c'est là une chose évidente pour ceux qui voient la différence entre l'intelligence et le sens ; car la connaissance par sensation est tout occupée de ce qui concerne les qualités sensibles extérieures, tandis que la connaissance intellectuelle pénètre jusqu'à l'essence de la réalité.

L'objet de l'intelligence, c'est en effet le " ce que c'est ", comme dit Aristote. Or les choses cachées au-dedans sont de beaucoup de sortes, et il faut que la connaissance de l'homme pénètre pour ainsi dire au-dedans. Car, sous les accidents se cache la nature substantielle des choses, sous les mots se cache ce qui est signifié par les mots, sous les similitudes et les figures se cache la vérité figurée ; de même les réalités intelligibles sont en quelque sorte intérieures par rapport aux réalités sensibles qui se font sentir extérieurement, comme dans les causes sont cachés les effets, et inversement. D'où, par rapport à tout cela, on peut parler d'intelligence. Mais, puisque la connaissance, chez l'homme, commence par les sens comme à partir de l'extérieur, il est évident que plus la lumière de l'intelligence est forte, plus elle peut pénétrer à l'intime des choses. Or la lumière naturelle de notre intelligence n'a qu'une vertu limitée ; de là elle ne peut parvenir qu'à certaines limites déterminées. Donc, l'homme a besoin d'une lumière surnaturelle pour pénétrer au-delà, jusqu'à la connaissance de choses qu'il n'est pas capable de connaître par sa lumière naturelle. C'est cette lumière surnaturelle donnée à l'homme qui s'appelle le don d'intelligence.

Solutions : 1. La lumière naturelle qui est innée en nous fait connaître immédiatement certains principes généraux qui sont connus naturellement. Mais, parce que l'homme est ordonné, avons-nous dit, à la béatitude surnaturelle, il est nécessaire qu'il parvienne au-delà jusqu'à des réalités plus hautes, et pour cela il faut le don d'intelligence.

2. Le mouvement discursif de la raison commence et se termine à l'intelligence ; nous raisonnons en effet à partir de certaines choses dont nous avons l'intelligence, et le mouvement de la raison est achevé dès que nous parvenons à l'intelligence de ce qui jusque-là nous était inconnu. Donc, ce que nous élaborons dans la raison découle de quelque chose que nous avons précédemment dans l'intelligence. Mais le don de la grâce ne découle pas de la lumière de la nature, il lui est au contraire surajouté, comme apportant une perfection à cette lumière. C'est pourquoi une telle addition n'est pas appelée raison mais plutôt intelligence, parce que cette lumière surajoutée a le même rôle à l'égard de ce qui nous est révélé surnaturellement, que la lumière naturelle à l'égard de ce que nous connaissons en premier lieu.

3. La volonté désigne simplement le mouvement de l'appétit, sans détermination d'aucune supériorité. Mais l'intelligence désigne dans la connaissance une certaine supériorité, celle de pénétrer à l'intime des choses. C'est pourquoi le don surnaturel s'appelle intelligence plutôt que volonté.

Article 2 : Le don d'intelligence peut-il exister en même temps que la foi ?

Objections : 1. Apparemment non, car S. Augustin dit que " ce qui est compris est limité par la compréhension de celui qui comprend ". On ne comprend pas ce que l'on croit, selon l'Apôtre (Ph 3, 12) : " Ce n'est pas que j'aie compris ni que je sois parfait. " Il semble donc que la foi et l'intelligence ne puissent pas exister chez le même individu.

2. On voit tout ce qui est saisi par l'intelligence. Or la foi, avons-nous dit, concerne ce qui ne se voit pas. La foi ne peut donc pas exister chez le même individu en même temps que l'intelligence.

3. Il y a plus de certitude dans l'intelligence que dans la science. Mais nous avons vu que science et foi ne peuvent avoir le même objet. Donc beaucoup moins intelligence et foi.

En sens contraire, S. Grégoire affirme " L'intelligence éclaire l'esprit sur ce qu'on a entendu. " Or quelqu'un qui a la foi peut fort bien être éclairé en son esprit sur ce qu'il a entendu dire. De là le mot de Luc (24, 45) : " Le Seigneur ouvrit l'esprit à ses disciples pour qu'ils aient l'intelligence des Écritures. " Donc l'intelligence peut exister en même temps que la foi.

Réponse : Ici une double distinction est nécessaire. L'une du côté de la foi ; l'autre du côté de l'intelligence.

Du côté de la foi il faut distinguer les choses qui par elles-mêmes et directement tombent sous la foi, celles qui dépassent la raison naturelle : que Dieu est trine et un, que le Fils de Dieu est incarné ; et d'autres vérités tombent sous la foi comme étant de quelque manière ordonnées à celles-là, par exemple toutes les vérités contenues dans la divine Écriture.

Du côté de l'intelligence il faut distinguer deux manières dont on peut dire que nous comprenons quelque chose. — D'une part nous comprenons parfaitement lorsque nous parvenons à connaître l'essence de la réalité que vise l'intelligence, et la vérité même de l'énoncé reçu par l'intelligence, selon ce que chaque chose est en elle-même. De cette manière nous ne pouvons comprendre ce qui tombe directement sous la foi, tant que dure le statut de la foi. Mais d'autres vérités ordonnées à la foi peuvent être comprises même de cette manière parfaite. — D'autre part, il arrive que l'on comprenne imparfaitement quelque chose, lorsque de l'essence même de la chose, ou de la vérité de la proposition, on ne sait pas ce qu'elle est, ou comment elle est, mais on sait seulement que ce qui apparaît du dehors ne s'oppose pas à la vérité de ce qui est ; l'homme comprend alors qu'il ne doit pas s'éloigner des vérités de foi à cause de ce qu'il voit du dehors. En ce sens rien n'empêche, tant que dure le statut de la foi, de comprendre même ce qui, par soi-même, tombe sous la foi<sup>4</sup>.

Solutions : Cela répond clairement aux Objections. Car les trois premières sont valables pour ce qui est d'avoir l'intelligence parfaite de quelque chose. Quant à l'argument En sens contraire, il est recevable s'il s'agit de l'intelligence des choses qui sont ordonnées à la foi.

Article 3 : Cette intelligence, qui est un don du Saint-Esprit, est-elle seulement spéculative, ou aussi pratique ?

Objections : 1. Selon toute apparence, elle n'est pas pratique, mais spéculative seulement. En effet, l'intelligence, dit S. Grégoire, " pénètre des réalités plus hautes ". Mais les réalités ressortissant à l'intellect pratique ne sont pas élevées, ce sont des choses minimales : les particularités qui sont la matière même de nos actes. L'intelligence que l'on tient pour un don n'est donc pas une intelligence pratique.

2. L'intelligence qui est un don est quelque chose de plus noble que l'intelligence qui est une vertu intellectuelle. Mais la vertu intellectuelle d'intelligence concerne seulement le nécessaire, comme l'explique le Philosophe. Donc bien davantage le don d'intelligence concerne-t-il seulement le nécessaire. Or, l'intellect pratique ne s'occupe pas du nécessaire, mais du contingent, qui peut être autrement qu'il n'est : là est le domaine de ce qui peut être fait par l'activité de l'homme. Le don d'intelligence n'est donc pas l'intellect pratique.

3. Le don d'intelligence éclaire l'esprit pour ce qui dépasse la raison naturelle. Mais les activités de l'homme, qui sont l'objet de l'intelligence pratique, ne dépassent pas la raison naturelle,

puisque c'est elle qui a la direction de l'action ; nous avons vu cela précédemment. Le don d'intelligence n'est donc pas un intellect pratique.

En sens contraire, il est dit dans le Psaume (111, 10) : " Ils ont une bonne intelligence, ceux qui pratiquent la crainte du Seigneur. "

Réponse : Le don d'intelligence, nous venons de le dire, s'applique non seulement à ce qui tombe sous la foi à titre premier et principal, mais encore à tout ce qui est ordonné à la foi. Or les bonnes actions ont un certain ordre à la foi, car, dit l'Apôtre (Ga 5, 6) : " La foi est agissante par la charité. " C'est pourquoi le don d'intelligence s'étend aussi à certaines actions. Il ne s'en occupe pas à titre principal mais dans la mesure où nous sommes réglés dans l'action " par ces raisons éternelles que s'attache à contempler et à consulter la raison supérieure ", selon S. Augustin, raison supérieure qui est perfectionnée par le don d'intelligence.

Solutions : 1. Les actions humaines, considérées en elles-mêmes, n'ont pas une haute excellence. Mais, en tant qu'elles se réfèrent à la règle de la loi éternelle et à la fin de la béatitude divine, elles prennent assez d'altitude pour que l'intelligence puisse s'en occuper.

2. Ce qui fait la dignité du don d'intelligence c'est qu'il regarde les réalités intelligibles qui sont éternelles ou nécessaires, non seulement comme elles sont en elles-mêmes, mais aussi en tant qu'elles sont des règles pour les actes humains car la connaissance qui s'étend à des objets plus nombreux en devient plus noble.

3. Les actes humains ont pour règle, avons nous dit plus haut, et la raison humaine et la loi éternelle. Or la loi éternelle dépasse la raison naturelle. C'est pour cela que la connaissance des actes humains, en tant qu'ils sont réglés par la loi éternelle, dépasse la raison naturelle et a besoin de la lumière surnaturelle que lui procure le don de l'Esprit Saint.

Article 4 : Tous ceux qui sont en état de grâce ont-ils le don d'intelligence ?

Objections : 1. Il semble bien que non, puisqu'il est donné, dit S. Grégoire, contre " l'hébétude d'esprit " et que beaucoup qui ont la grâce souffrent encore de cette hébétude d'esprit. Le don d'intelligence n'est donc pas chez tous ceux qui ont la grâce.

2. Dans le domaine de la connaissance, il n'y a que la foi qui semble nécessaire au salut, car " par la foi le Christ fait son habitation dans nos cœurs " (Ep 3, 17). Mais ceux qui ont la foi n'ont pas tous le don d'intelligence ; bien plus, dit S. Augustin " ceux qui croient doivent prier pour avoir l'intelligence ". Donc le don d'intelligence n'est pas nécessaire pour le salut, et il n'est pas chez tous ceux qui ont la grâce.

3. Ce qui est commun à tous ceux qui ont la grâce ne leur est jamais retiré tant qu'ils demeurent en état de grâce. Or la grâce de l'intelligence et des autres dons, selon S. Grégoire, " quelque fois se retire utilement, car parfois, tandis que l'esprit s'élève par l'intelligence qu'il a de choses sublimes, il traîne paresseusement par une lourde hébétude dans des choses infimes et viles ". Donc le don d'intelligence n'existe pas chez tous ceux qui ont la grâce.

En sens contraire, il est dit dans le Psaume (82, 5) : " Sans savoir, sans comprendre, ils marchent dans les ténèbres. " Mais personne, s'il a la grâce, ne marche dans les ténèbres, selon ce qui est dit en S. Jean (8, 12) : " Celui qui me suit ne marche pas dans les ténèbres. " Donc personne, ayant la grâce, n'est privé du don d'intelligence.

Réponse : Chez tous ceux qui ont la grâce existe nécessairement la rectitude de la volonté, puisque " par la grâce la volonté de l'homme est préparée au bien ", dit S. Augustin. Mais la volonté ne peut être ordonnée correctement au bien sans que préexiste quelque connaissance de la vérité, car l'objet de la volonté c'est le bien perçu par l'intelligence, selon Aristote. Or, de même que par le don de la charité l'Esprit Saint dispose la volonté de l'homme à se porter directement vers un bien surnaturel, de même c'est aussi par le don d'intelligence qu'il donne à

l'esprit de l'homme de la lumière pour connaître une certaine vérité surnaturelle, celle à laquelle doit tendre la volonté droite. Voilà pourquoi, de même que le don de la charité existe chez tous ceux qui ont la grâce sanctifiante, de même aussi le don d'intelligence.

Solutions : 1. Parmi ceux qui ont la grâce sanctifiante, certains peuvent souffrir d'hébétéude dans des choses qui ne sont pas nécessaires au salut. Mais dans celles qui sont nécessaires au salut, ils sont suffisamment instruits par l'Esprit Saint, selon cette parole de S. Jean (1 Jn 2, 27) : " Son onction vous enseigne toutes choses. "

2. Ceux qui ont la foi n'ont pas tous la pleine intelligence des choses qui nous sont proposées à croire ; ils ont cependant assez d'intelligence pour saisir que c'est là ce qu'on doit croire et que pour rien on ne doit s'en écarter.

3. Jamais le don d'intelligence ne se dérobe aux saints en ce qui concerne les choses nécessaires au salut. Mais, en ce qui concerne les autres choses, de temps en temps il se retire de telle sorte qu'ils ne puissent pas pénétrer toutes choses clairement par l'intelligence, cela pour leur enlever tout sujet d'orgueil.

Article 5 : Le don d'intelligence se trouve-t-il chez quelques-uns en dehors de la grâce ?

Objections : 1. Il semble que oui. S. Augustin, commentant cette parole du Psaume (119, 20) : " Mon âme désire ardemment tes justices ", dit en effet : " L'intelligence vole en avant, le sentiment humain suit tardivement et faiblement. " Mais, chez tous ceux qui ont la grâce qui rend agréable à Dieu, le sentiment est prompt, en raison de la charité. Donc, chez ceux qui n'ont pas cette grâce, il peut y avoir pourtant le don d'intelligence.

2. Il est écrit en Daniel (10, 1) : " On a besoin d'intelligence dans la vision " prophétique. Ainsi, semble-t-il, il n'y a pas de prophétie sans le don d'intelligence. Mais la prophétie peut exister sans la grâce qui rend agréable à Dieu comme on le voit dans S. Matthieu (7, 22. 23). A ceux qui disent : " Nous avons prophétisé en ton nom ", est répondu : " je ne vous ai jamais connus. " Donc le don d'intelligence peut exister sans la grâce sanctifiante.

3. D'après ce passage d'Isaïe (7, 9) selon une autre version : " Si vous n'avez pas la foi, vous n'aurez pas d'intelligence ", le don d'intelligence correspond à la vertu de foi. Mais la foi peut exister sans la grâce sanctifiante. Donc aussi le don d'intelligence.

En sens contraire, le Seigneur dit en S. Jean (6, 45) : " Quiconque s'est mis à l'écoute du Père et à son école vient à moi. " Mais, quand nous apprenons et pénétrons ce que nous entendons, c'est par l'intelligence, comme le montre S. Grégoire. Donc quiconque a le don d'intelligence vient au Christ ; ce qui exige la grâce sanctifiante. Donc le don d'intelligence n'existe pas sans la grâce sanctifiante.

Réponse : Les dons de l'Esprit Saint, avons-nous dit, perfectionnent l'âme en ce sens qu'elle est alors facilement mue par l'Esprit Saint. Ainsi donc, la lumière intellectuelle procurée par la grâce est considérée comme le don d'intelligence dans la mesure où l'esprit de l'homme se prête bien à l'action de l'Esprit Saint. Or la caractéristique d'un tel mouvement est que l'homme appréhende la vérité concernant sa fin. Aussi, à moins que l'esprit humain soit mû par l'Esprit Saint pour avoir une juste appréciation de la fin, il n'a pas encore obtenu le don d'intelligence, si grande que soit en lui, sous la lumière de l'Esprit, la connaissance de certaines autres vérités qui sont des préambules. Or, cette juste appréciation de la fin, celui-là seul la possède, qui ne fait aucune erreur à l'égard de cette fin, mais s'attache fortement à elle comme à ce qu'il y a de meilleur. Cela appartient seulement à celui qui a la grâce sanctifiante, comme du reste en morale, si l'homme a une juste évaluation de la fin, c'est qu'il a l'habitus de la vertu. Par conséquent, nul ne possède le don d'intelligence sans la grâce sanctifiante.

Solutions : 1. S. Augustin donne le nom d'intelligence à toute illumination de l'esprit, quelle qu'elle soit. Celle-ci cependant ne parvient à la parfaite réalisation du don que si l'esprit de l'homme est amené jusqu'à ce point où l'on a une juste appréciation de la fin.

2. L'intelligence qui est nécessaire pour la prophétie est une certaine illumination de l'esprit relative à ce qui est révélé aux prophètes. Mais ce n'est pas une illumination de l'esprit relative à la juste appréciation de la fin ultime, qui appartient au don d'intelligences.

3. La foi implique uniquement l'adhésion à ce qui est proposé. Mais l'intelligence implique une certaine perception de la vérité, qui peut exister seulement, en ce qui concerne la fin, chez celui qui a la grâce sanctifiante, comme on vient de le dire. C'est pourquoi on ne peut raisonner de la même manière pour l'intelligence et pour la foi.

Article 6 : Quel rapport y a-t-il entre le don d'intelligence et les autres dons ?

Objections : 1. Il semble que le don d'intelligence ne se distingue pas des autres dons. Car les réalités qui ont les mêmes réalités opposées sont identiques. Or la sottise s'oppose à la sagesse, l'intelligence à l'hébétéude, le conseil à la précipitation, la science à l'ignorance, comme le montre S. Grégoire. Mais on ne voit pas de différence entre sottise, hébétéude, ignorance et précipitation. Donc l'intelligence ne se distingue pas des autres dons.

2. L'intelligence classée comme vertu intellectuelle diffère des autres vertus intellectuelles en ce qui lui est propre : elle a pour objet les principes évidents par eux-mêmes. Mais le don d'intelligence n'a pas pour objet de tels principes. Car, pour les choses qui sont naturellement connues par elles-mêmes, il suffit de l'habitus naturel des premiers principes ; quant aux réalités surnaturelles, il suffit de la foi, puisque les articles de la foi sont, avons-nous dit, comme les premiers principes de la connaissance surnaturelle. Le don d'intelligence n'est donc pas distinct des autres dons intellectuels.

3. Toute connaissance intellectuelle est ou spéculative, ou pratique. Mais le don d'intelligence, avons-nous dit, est l'un et l'autre. Il n'est donc pas distinct des autres dons intellectuels, mais les englobe tous.

En sens contraire, toutes les réalités qu'on énumère ensemble doivent être de quelque façon distinctes les unes des autres, puisque la distinction est le principe de l'énumération. Mais le don d'intelligence, on le voit en Isaïe (11, 2) est énuméré avec les autres dons. Il en est donc distinct.

Réponse : La distinction du don d'intelligence et des trois autres dons, de piété, de force et de crainte, est évidente puisque le don d'intelligence ressortit à la faculté de connaissance, tandis que ces trois ressortissent à la faculté d'appétit. Mais la différence entre ce don d'intelligence et les trois autres, de sagesse, de science et de conseil, qui appartiennent aussi à la faculté de connaissance, n'est pas aussi évidente. Il semble à certains que le don d'intelligence soit distinct des dons de science et de conseil par le fait que ces deux-ci s'attachent à la connaissance pratique, celui-là au contraire à la connaissance spéculative. Quant au don de sagesse, rattaché aussi à la connaissance spéculative, il s'en distingue en ce que le jugement ressortit à la sagesse, et à l'intelligence se rattache la capacité de lire au-dedans de ce qui est proposé, c'est-à-dire la pénétration dans l'intime des choses. Précédemment nous avons énuméré les dons d'après ce principe. Mais, pour un regard attentif, le don d'intelligence ne se limite pas à la spéculation ; comme nous venons de le dire, il s'attache également à l'action ; et pareillement, le don de science, comme nous allons le dire plus loin, s'attache aussi à l'une et à l'autre. Voilà pourquoi il faut entendre autrement la distinction des dons. En effet, ces quatre dons sont ordonnés à la connaissance surnaturelle, qui se fonde en nous sur la foi. Or, " la foi vient de ce qu'on entend " (Rm 10, 17). Aussi faut-il proposer certaines vérités à la croyance non comme vues, mais comme entendues, pour que la foi y adhère. Or la foi s'attache premièrement et principalement à la

Vérité première, secondairement à certaines considérations concernant les créatures ; ultérieurement, elle s'étend même à la direction des activités humaines en tant qu'elle devient " une foi agissant par la charité ", nous l'avons montré. Il s'ensuit donc qu'envers ces propositions de foi que nous devons croire une double exigence s'impose. En premier lieu, il s'agit de les pénétrer, de les saisir intellectuellement, et c'est l'affaire du don d'intelligence. Mais en second lieu il faut qu'on ait à leur sujet un jugement droit, en estimant que c'est bien à cela qu'on doit s'attacher, et du contraire de cela qu'on doit s'éloigner. Ce jugement-là, par suite, quant aux réalités divines, relève du don de sagesse ; quant aux réalités créées, il relève du don de science ; quant à l'application aux actions particulières, il relève du don de conseil.

Solutions : 1. Telle qu'on vient de la définir, la différence entre les quatre dons s'accorde manifestement avec la distinction de ces choses que S. Grégoire déclare leur être opposées. L'hébertude est en effet le contraire de l'acuité ; or, par comparaison, on dit qu'une intelligence est aiguë quand elle peut pénétrer à l'intime de ce qui est proposé ; aussi l'esprit est-il émoussé, hébété, lorsqu'il n'a pas de quoi pénétrer au fond des choses. D'autre part, le sot est celui qui juge de travers en ce qui concerne la fin générale de la vie ; et c'est là proprement l'opposé de la sagesse qui donne un jugement droit sur la cause universelle. L'ignorance implique une insuffisance de l'esprit même en toutes sortes de réalités particulières, et elle s'oppose à la science, qui permet à l'homme d'avoir un jugement droit dans domaine des causes particulières, c'est-à-dire des créatures. Quant à la précipitation, elle est l'opposé du conseil, qui fait qu'on ne passe pas à l'action avant que la raison en ait délibéré.

2. Le don d'intelligence concerne les premiers principes de la connaissance dans l'ordre de la grâce, mais autrement que la foi. Car il revient à la foi d'adhérer à ces principes, tandis que le rôle du don d'intelligence est de pénétrer par l'esprit ce qui est dit.

3. Le don d'intelligence se rapporte à l'une et l'autre connaissance, spéculative et pratique. Il s'y rapporte, non pas quant au jugement, mais quant à la simple appréhension qui fait qu'on saisit ce qui est dit.

Article 7 : Ce qui correspond au don d'intelligence dans les béatitudes

Objections : 1. Il semble que le don d'intelligence ne corresponde pas à la sixième béatitude : " Heureux les cœurs purs parce qu'ils verront Dieu. " En effet, la pureté du cœur semble au plus haut point affaire de sentiment, tandis que le don d'intelligence n'est pas affaire de sentiment, mais concerne plutôt la faculté intellectuelle ; la sixième béatitude ne correspond donc pas au don d'intelligence.

2. Il est écrit dans les Actes (15, 9) : " Purifiant leurs cœurs par la foi. " Mais c'est la purification du cœur qui assure sa pureté. La béatitude en question se rattache donc à la vertu de foi plus qu'au don d'intelligence.

3. Les dons de l'Esprit Saint nous perfectionnent dans la vie présente. Mais la vision de Dieu n'est pas pour la vie présente, car c'est elle, avons-nous dit, qui nous rend bienheureux. Donc cette sixième béatitude, qui implique la vision de Dieu ne se rattache pas au don d'intelligence.

En sens contraire, selon S. Augustin, " la sixième opération de l'Esprit Saint, c'est l'intelligence ; elle convient à ceux qui ont le cœur pur, parce que ce sont eux qui peuvent d'un regard pur voir ce que l'œil n'a pas vu ".

Réponse : Dans la sixième béatitude, ainsi que dans les autres, il y a deux éléments : l'un par mode de mérite, c'est la pureté du cœur ; l'autre par mode de récompense, c'est la vision de Dieu, nous l'avons dit précédemment. L'un et l'autre appartiennent de quelque manière au don d'intelligence. Il y a en effet une double pureté. L'une sert de préambule et de disposition à la vision de Dieu : elle consiste à purifier le sentiment de ses affections désordonnées ; cette pureté

de cœur s'obtient assurément par les vertus et les dons qui se rattachent à la puissance d'appétit. Mais l'autre pureté de cœur est celle qui est comme un achèvement en vue de la vision divine ; c'est à coup sûr une pureté de l'esprit, purifié des phantasmes et des erreurs, de telle sorte que ce qui est dit de Dieu ne soit plus reçu par manière d'images corporelles, ni selon des déformations hérétiques ; cette pureté, c'est le don d'intelligence qui la produit. Semblablement, il y a aussi une double vision de Dieu. L'une est parfaite, dans laquelle est vue l'essence de Dieu. Mais l'autre, imparfaite, est celle par laquelle, bien que nous ne voyions pas de Dieu ce qu'il est, nous voyons cependant ce qu'il n'est pas ; et dans cette vie notre connaissance de Dieu est d'autant plus parfaite que notre intelligence saisit davantage qu'il dépasse tout ce que peut embrasser l'intelligence. Cette double vision se rattache au don d'intelligence ; la première, au don consommé d'intelligence, tel qu'il sera dans la patrie ; mais la seconde, au don commencé, tel qu'on l'a dans notre état de voyageurs.

Solutions : Cela donne la Réponse aux Objections. Car les deux premières sont valables s'il s'agit de la première sorte de pureté. Quant à la troisième, elle vaut pour la parfaite vision de Dieu ; mais les dons, nous l'avons dit plus haut, nous perfectionnent dès ici-bas d'une manière inchoative, et ils atteindront dans l'avenir leur plénitude, on l'a dit précédemment.

Article 8 : Ce qui correspond au don d'intelligence dans les fruits du Saint-Esprit

Objections : 1. Il ne semble pas que, parmi les fruits, ce soit la foi qui corresponde au don d'intelligence. En effet, l'intelligence est un fruit de la foi, selon Isaïe (7, 9) : " Si vous n'avez pas la foi, vous n'aurez pas l'intelligence ", suivant une autre version, à l'endroit où nous avons " Si vous n'avez pas la foi, vous ne tiendrez pas " La foi n'est donc pas le fruit de l'intelligence.

2. Ce qui est avant n'est pas le fruit de ce qui est après. Or la foi semble bien être avant l'intelligence, puisqu'elle est le fondement, avons-nous dit plus haut, de tout l'édifice spirituel. La foi n'est donc pas le fruit de l'intelligence.

3. Les dons se rapportant à l'intellect sont plus nombreux que ceux se rapportant à l'appétit. Pourtant, entre les fruits, il ne s'en trouve qu'un se rapportant à l'intellect, c'est la foi ; tous les autres, au contraire, se rapportent à l'appétit. Le fruit de la foi ne répond donc pas davantage, semble-t-il, à l'intelligence qu'à la sagesse ou à la science ou au conseil.

En sens contraire, la fin de toute réalité, c'est son fruit. Mais le don d'intelligence semble ordonné principalement à procurer cette certitude de foi qui est qualifiée de fruit. Il est dit en effet dans la Glose que ce fruit de foi, c'est " la certitude des réalités invisibles ". Parmi les fruits, c'est donc la foi qui répond au don d'intelligence.

Réponse : Comme il a été dit plus haut lorsqu'il s'est agi des fruits, on appelle fruits de l'Esprit certaines activités ultimes et délectables qui proviennent en nous de la vertu de l'Esprit Saint. Or, l'ultime délectable a raison de fin, et la fin, c'est l'objet propre de la volonté. Voilà pourquoi il faut que ce qui est dernier et délectable dans l'ordre de la volonté soit en quelque sorte le fruit de toutes les autres activités qui se rattachent aux autres puissances. Ainsi, le don ou la vertu qui perfectionne une puissance peut donc offrir un double fruit : l'un se rattache à sa puissance propre ; mais il y en a un autre, quasi ultime, qui se rattache à la volonté. Selon cette distinction, il faut conclure qu'au don d'intelligence correspond, comme fruit propre, la foi, c'est-à-dire la certitude de foi ; mais, comme fruit ultime, à l'intelligence répond la joie, qui se rattache à la volonté.

Solutions : 1. L'intelligence est bien le fruit de la foi, de la foi qui est vertu. Or ce n'est pas dans ce sens-là qu'on prend la foi lorsqu'on l'appelle un fruit ; mais on la prend pour une certitude de foi, à laquelle on parvient par le don d'intelligence.

2. La foi ne peut pas devancer en tout l'intelligence ; en effet, l'homme ne pourrait pas adhérer en croyant à des choses qui lui sont affirmées s'il n'avait quelque peu l'intelligence de ces choses. Mais, à la suite de la foi qui est vertu, il y a une perfection d'intelligence ; et ce qui fait suite à cette perfection d'intelligence, c'est une certitude de foi.

3. Le fruit d'une connaissance pratique ne peut pas être dans cette connaissance même, parce que dans une telle connaissance on ne sait pas pour savoir, mais en vue d'autre chose. Au contraire, la connaissance spéculative a son fruit en elle-même, et ce fruit est la certitude des choses qui sont de son domaine. Voilà pourquoi, au don de conseil qui regarde uniquement la connaissance pratique, ne répond aucun fruit propre, alors qu'aux dons de sagesse, d'intelligence et de science, qui peuvent s'élever même à la connaissance spéculative, répond seulement un fruit unique qui est la certitude signifiée par le nom de foi. Il y a, en revanche, des fruits en plus grand nombre se rapportant à la partie appétitive parce que, nous venons de le dire, cette raison de fin impliquée dans le mot de fruit regarde la partie appétitive plus que la partie intellectuelle.

### QUESTION 9 : LE DON DE SCIENCE

1. La science est-elle un don ? — 2. Concerne-t-elle les réalités divines ? — 3. Est-elle spéculative ou pratique ? — 4. Quelle béatitude y correspond ?

Article 1 : La science est-elle un don ?

Objections : 1. Apparemment non, car les dons de l'Esprit Saint dépassent la faculté naturelle, tandis que la science implique un certain effet de la raison naturelle. Car, selon le Philosophe " la démonstration est un syllogisme qui fait savoir. La science n'est donc pas un don de l'Esprit Saint.

2. Les dons de l'Esprit Saint, nous l'avons dit, sont communs à tous les saints. Or S. Augustin affirme que " la plupart des fidèles n'excellent pas dans la science, bien qu'ils excellent dans la foi elle-même ". Donc la science n'est pas un don.

3. Le don est plus parfait que la vertu, on l'a dit. Un seul don par conséquent suffit à la perfection d'une vertu. Or à la vertu de foi correspond, nous l'avons vu, le don d'intelligence. Ce n'est donc pas à elle que correspond le don de science. On ne voit pas non plus à quelle autre vertu il pourrait correspondre. Comme les dons sont les perfections des vertus, nous l'avons dit, il semble donc que la science ne soit pas un don.

En sens contraire, Isaïe (11, 2) compte la science parmi les sept dons.

Réponse : La grâce est plus parfaite que la nature ; elle ne va donc pas se trouver en défaut dans le domaine où l'homme peut être parfait par nature. Or, lorsque l'homme par sa raison naturelle adhère en toute intelligence à une vérité, il est doublement perfectionné en face de cette vérité ; d'abord parce qu'il la saisit ; puis parce qu'il a sur elle un jugement certain. C'est pourquoi deux conditions sont requises pour que l'intelligence humaine adhère d'une manière parfaite à la vérité de foi. L'une est qu'elle saisisse sainement ce qui est proposé ; cela regarde, comme nous l'avons dit, le don d'intelligence. Mais l'autre est qu'elle porte un jugement sûr et droit en la matière, c'est-à-dire en discernant ce qui doit être cru. C'est pour cela que le don de science est nécessaire.

Solutions : 1. La certitude de la connaissance se rencontre diversement dans les diverses natures suivant la condition diverse de chacune. Ainsi, l'homme aboutit à un jugement certain au sujet d'une vérité par le mouvement discursif de sa raison, et c'est pourquoi la science humaine s'acquiert par raison démonstrative. Mais en Dieu il y a un jugement certain de vérité sans aucun mouvement discursif, par simple intuition, comme nous l'avons vu dans la première Partie, et



c'est pourquoi la science divine n'est ni discursive ni raisonneuse, mais absolue et simple. C'est à elle que ressemble la science comptée comme un don de l'Esprit Saint, puisqu'elle est une certaine ressemblance participée de la science divine elle-même.

2. Dans le domaine de la foi il peut y avoir une double science. Par l'une on sait ce qu'on doit croire en distinguant bien ce qu'il faut croire et ce qu'il ne faut pas croire ; en ce sens la science est un don et convient à tous les saints. Mais il y a au sujet de la foi une autre science par laquelle non seulement on sait ce qui doit être cru, mais on sait aussi manifester la foi, amener les autres à croire, et réfuter les contradicteurs ; cette science-là est rangée parmi les grâces gratuitement données, et n'est pas donnée à tous mais à certains. De là ce que S. Augustin ajoute à la parole citée : " Autre chose est de savoir uniquement ce qu'on doit croire; autre chose de savoir comment cela même peut venir en aide aux oreilles pies et être défendu contre les impies. "

3. Les dons sont plus parfaits que les vertus morales et que les vertus intellectuelles. Mais ils ne sont pas plus parfaits que les vertus théologiques. Au contraire, tous les dons sont plutôt ordonnés à la perfection des vertus théologiques com fin. Aussi n'y a-t-il rien d'étrange à ce que divers dons soient ordonnés à une vertu théologique.

Article 2 : Le don de science concerne-t-il les réalités divines ?

Objections : 1. Apparemment oui, puisque pour S. Augustin c'est par la science que la foi est engendrée, nourrie et fortifiée. Mais la foi concerne les réalités divines, parce qu'elle a pour objet, comme nous l'avons établi, la Vérité première. Le don de science concerne donc lui aussi les réalités divines.

2. Le don de science a plus de dignité que la science acquise. Mais il y a une science acquise qui concerne les réalités divines, c'est la métaphysique. Le don de science concerne donc bien davantage les réalités divines.

3. Comme il est écrit (Rm 1, 20) : " ce que Dieu a d'invisible se laisse voir à l'intelligence à travers ses œuvres ". Donc, si la science concerne les réalités créées, il semble qu'elle concerne aussi les réalités divines.

En sens contraire : S. Augustin dit ceci " Que la science des réalités divines soit appelée proprement sagesse, mais que celle des réalités humaines obtienne proprement le nom de science. "

Réponse : Le jugement certain sur une réalité est surtout donné après sa cause. C'est pourquoi il faut que l'ordre des jugements soit conforme à celui des causes. En effet, comme la cause première est cause de la seconde, c'est par la cause première que l'on juge de la seconde ; mais on ne peut juger de la cause première par une autre cause. C'est pourquoi le jugement que l'on fait par le moyen de la cause première est le premier et le plus parfait. Or, là où il y a un être plus parfait, le nom commun du genre est approprié à ce qui est inférieur à ce plus parfait, tandis qu'un autre nom spécial, est adapté à ce plus parfait, comme on le voit en logique. En effet, dans le genre des termes convertibles, celui qui signifie " ce qu'est " une chose est appelé d'un nom spécial, la définition, tandis que les convertibles inférieurs à cette perfection retiennent pour eux le nom qui leur est commun, c'est-à-dire qu'ils sont appelés les propres. Donc, puisque le nom de science implique une certitude dans le jugement, comme nous l'avons dit, si cette certitude est produite par le moyen de la plus haute cause, elle a un nom spécial qui est celui de sagesse. En effet, on appelle sage dans n'importe quel genre l'homme qui connaît la plus haute cause de ce genre-là, celle qui permet de pouvoir juger de tout. Or, on appelle sage de façon absolue celui qui connaît la cause absolument la plus haute, à savoir Dieu. C'est pourquoi la connaissance des choses divines est appelée sagesse. En revanche, la connaissance des réalités humaines est appelée science; c'est pour ainsi dire le nom commun, qui implique la certitude du jugement,

approprié au jugement réalisé par les causes secondaires. C'est pourquoi, en prenant en ce sens le nom de science, on pose un don distinct du don de sagesse. Par suite, le don de science concerne seulement les réalités humaines ou les réalités créées.

Solutions : 1. Bien que les vérités de foi soient des réalités divines et éternelles, la foi elle-même est quelque chose de temporel dans l'esprit du croyant. C'est pourquoi il revient au don de science de savoir à quoi l'on doit croire. Mais savoir les réalités mêmes auxquelles on croit, en elles-mêmes et par une certaine union à elles, revient au don de sagesse. Aussi le don de sagesse correspond-il à la charité qui unit à Dieu l'esprit de l'homme.

2. La raison alléguée est valable en tant que le nom de science est pris dans un sens général. Mais ce n'est pas en ce sens-là que la science est comptée comme un don spécial, c'est dans le sens restreint d'un jugement formé par le moyen des réalités créées.

3. Comme nous l'avons dit plus haut, tout habitus cognitif regarde formellement le moyen de connaître quelque chose, et matériellement ce qui est connu par ce moyen. Et, parce que l'élément formel a plus d'importance, ces sciences qui concluent en matière physique d'après des principes mathématiques sont plutôt comptées au nombre des mathématiques comme ayant avec elles plus de ressemblance, bien que par leur matière elles se rapprochent plutôt de la physique, ce qui fait dire à Aristote qu'elles sont " plutôt sciences physiques ". Voilà pourquoi lorsque l'homme connaît Dieu par le moyen des réalités créées, cela ressortit davantage à la science, semble-t-il, puisque cela ressortit à la science par le côté formel, qu'à la sagesse, puisque cela ne se ramène à la sagesse que matériellement. Et, à l'inverse, lorsque nous jugeons des réalités créées d'après les réalités divines, cela ressortit à la sagesse plus qu'à la science.

Article 3 : Le don de science est-il spéculatif ou pratique ?

Objections : 1. Il semble que la science qu'on met parmi les dons soit une science pratique. Car S. Augustin déclare : " On impute à la science l'action par laquelle nous nous servons des réalités extérieures. " Mais une science à laquelle on impute une action est une science pratique. Cette science qui est un don est donc bien une science pratique.

2. S. Grégoire affirme : " La science est nulle si elle n'a pas l'utilité de la piété, et la piété tout à fait inutile si elle est dépourvue du discernement de la science. " Cette autorité prouve que la science dirige la piété. Mais cela ne peut pas convenir à une science spéculative. Donc la science qui est un don n'est pas spéculative mais pratique.

3. Les dons du Saint-Esprit ne sont possédés que par les justes, nous l'avons établi plus haut. Mais la science spéculative peut être possédée même par ceux qui ne sont pas des justes, selon S. Jacques (4, 17) : " Celui qui sait faire le bien et ne le fait pas commet un péché. " La science, qui est un don, n'est donc pas spéculative mais pratique.

En sens contraire, S. Grégoire dit " La science, à son jour, fait un festin quand, dans le ventre de l'esprit, elle rompt le jeûne de l'ignorance. " Mais l'ignorance ne disparaît totalement que par l'une et l'autre science, c'est-à-dire spéculative et pratique. Donc la science qui est un don est spéculative et pratique.

Réponse : Comme nous l'avons dit plus haut, le don de science est ordonné, comme celui d'intelligence, à la certitude de la foi. Or la foi consiste premièrement et principalement en spéculation, en tant qu'elle adhère à première. Mais parce que la vérité aussi la fin ultime pour laquelle nous agissons, il en découle que la foi s'étend aussi à l'action, selon l'Apôtre (Ga 5, 6) : " La foi est agissante par la charité. " Aussi faut-il encore que le don de science envisage premièrement et principalement la spéculation, en tant que l'homme sait ce qu'il doit tenir par la foi, mais secondairement le don de science s'étend aussi à l'action, selon que, par la science des choses à croire et de ce qui s'ensuit, nous sommes dirigés dans l'action.

Solutions : 1. S. Augustin parle du don de science en tant qu'il en tant qu'il s'étend à l'activité. L'action lui est attribuée en effet, mais ni seule ni en premier lieu. C'est aussi de cette manière que le don de science dirige la piété.

2. Cela montre comment résoudre l'objection.

3. Comme nous l'avons dit à propos du don d'intelligence, tout homme qui fait acte d'intelligence n'a pas ce don, mais seulement celui qui le fait par l'habitus de la grâce. De même encore, à propos du don de science, il faut comprendre que ceux-là seuls le possèdent qui ont par une infusion de la grâce un jugement sûr, concernant ce qu'il faut croire et faire, si bien qu'on ne s'écarte en rien de la droiture de la justice. C'est la science des saints dont il est dit dans la Sagesse (10, 10) : " Le Seigneur a conduit le juste par des voies droites et lui a donné la science des saints. "

Article 4 : Quelle béatitude correspond au don de science ?

Objections : 1. Il semble qu'à la science ne corresponde pas la troisième béatitude : " ceux qui pleurent, parce qu'ils seront consolés. " En effet, si le mal est la cause de la tristesse et des larmes, le bien est pareillement la cause de l'allégresse. Mais la science manifeste le bien de façon plus fondamentale que le mal, qui est comme connu par le bien. Aristote dit en effet : " Ce qui est droit est juge de soi-même et de ce qui est tortueux. " Donc la béatitude des larmes ne correspond pas bien au don de science.

2. La considération de la vérité est l'acte de la science. Or, dans la considération de la vérité il n'y a pas de tristesse, mais plutôt de la joie. Il est écrit en effet dans la Sagesse (8, 16) : " Sa société ne cause pas d'amertume, ni son commerce de peine, mais du plaisir et de la joie. La béatitude des larmes ne correspond donc pas comme il faut au don de science.

3. Le don de science consiste dans la spéculation avant de consister dans l'action. Mais selon qu'il consiste dans la spéculation, il ne correspond pas aux pleurs, car " l'intelligence spéculative ne dit rien de ce qu'il faut imiter ni ce qu'il faut éviter ", selon Aristote, elle ne parle ni de joie ni de tristesse. Donc cette béatitude ne correspond pas au don de science.

En sens contraire, S. Augustin affirme : " La science convient à ceux qui pleurent lorsqu'ils se sont rendu compte qu'ils sont enchaînés aux maux qu'ils ont recherchés comme des biens. "

Réponse : Le propre de la science est de juger comme il faut des créatures. Or, il y a des créatures qui sont pour l'homme une occasion de se détourner de Dieu, selon la Sagesse (14, 11) : " Les créatures sont devenues une abomination, un piège pour les pieds des insensés. " Ces insensés n'ont pas sur les créatures un jugement droit, parce qu'ils estiment qu'il y a en elles le bien parfait, ce qui les conduit à pécher en mettant leur fin en elles, et à perdre le vrai bien. Ce dommage est révélé à l'homme lorsqu'il apprécie justement les créatures, ce qu'on fait par le don de science. C'est pourquoi on situe la béatitude des larmes comme répondant au don de science.

Solutions : 1. Les biens créés n'éveillent spirituelle que dans la mesure où ils sont rapportés au bien divin, duquel proprement jaillit la joie spirituelle. C'est pourquoi la paix spirituelle, avec la joie qui en est la conséquence, correspond directement au don de sagesse. Mais ce qui correspond au don de science, c'est en premier lieu l'affliction pour les erreurs passées, puis par voie de conséquence la consolation, lorsque par le bon jugement de science on ordonne les créatures au bien divin. C'est pourquoi, dans cette béatitude, on met comme mérite les larmes et comme récompense la consolation qui en est la suite. Consolation qui est commencée en cette vie, mais consommée dans la vie future.

2. La considération même de la vérité est pour l'homme un sujet de joie. Mais la réalité dont on considère la vérité peut quelquefois être un sujet de tristesse. C'est par là que les larmes sont attribuées à la science.

3. A la science tant qu'elle reste dans la spéculation ne correspond aucune béatitude, parce que la béatitude de l'homme ne consiste pas dans la considération des créatures mais dans la contemplation de Dieu. Et c'est pourquoi il n'y a pas de béatitude se rattachant à la contemplation qui soit attribuée à l'intelligence et à la sagesse, parce qu'elles ont l'une et l'autre un objet divin.

#### LES VICÉS OPPOSÉS A LA FOI

La suite de notre étude va nous faire considérer les vices opposés à la foi : I. L'infidélité, qui s'oppose à la foi (Q. 10-12). — II. Le blasphème, qui s'oppose à la confession de foi (Q. 13-14). — III. L'ignorance et l'hébertude, qui s'opposent aux dons de science et d'intelligence (Q. 15). Sur le premier point, il faut d'abord étudier l'infidélité en général (Q. 10) ; puis l'hérésie (Q.11) ; enfin l'apostasie (Q. 12).

### QUESTION 10 : L'INFIDÉLITÉ EN GÉNÉRAL

1. Est-elle un péché ? — 2. Où siège-t-elle ? — 3. Est-elle le plus grand des péchés ? — 4. Toute action des infidèles est-elle un péché ? — 5. Les espèces d'infidélité. — 6. Comparaison entre elles. — 7. Faut-il disputer de la foi avec les infidèles ? — 8. Faut-il les contraindre à embrasser la foi ? — 9. Peut-on communiquer avec eux ? — 10. Peuvent-ils avoir autorité sur les fidèles chrétiens ? — 11. Doit-on tolérer les rites des infidèles ? — 12. Doit-on baptiser les enfants des infidèles malgré leurs parents ?

Article 1 : L'infidélité est-elle un péché ?

Objections : 1. En apparence, non. Car, selon S. Jean Damascène, tout péché est contre la nature. Mais l'infidélité ne paraît pas être contre nature. S. Augustin dit en effet : " Pouvoir posséder la foi, comme pouvoir posséder la charité, c'est dans la nature de tous les hommes ; mais posséder la foi, comme posséder la charité, vient de la grâce des fidèles. " Donc ne pas posséder la foi, ce qui est être infidèle, n'est pas un péché.

2. Nul ne pèche en ce qu'il n'a pas le pouvoir d'éviter, car tout péché est volontaire. Mais il n'est pas au pouvoir de l'homme d'éviter l'infidélité, ce qu'on ne peut faire qu'en ayant la foi. L'Apôtre dit en effet (Rm 10, 14) : " Comment croiront-ils celui qu'ils n'ont pas entendu ? Mais comment entendront-ils si personne ne prêche ? " Il ne semble donc pas que l'infidélité soit un péché.

3. On l'a dit, il y a sept vices capitaux auxquels se ramènent tous les péchés. Or l'infidélité ne paraît contenue dans aucun de ces vices. Elle n'est donc pas un péché.

En sens contraire, toute vertu a un péché opposé. Or la foi est une vertu, à laquelle s'oppose l'infidélité. Celle-ci est donc un péché.

Réponse : L'infidélité peut se prendre de deux manières. D'abord dans le sens d'une pure négation, au point qu'on sera dit infidèle du seul fait qu'on n'a pas la foi. Ensuite on peut entendre l'infidélité au sens d'une opposition à la foi, lorsque quelqu'un refuse de prêter l'oreille à cette foi, ou même la méprise, selon la parole d'Isaïe (53, 1) : " Qui a cru à ce que nous annonçons ? " C'est en cela que s'accomplit proprement la raison d'infidélité. Et en ce sens l'infidélité est un péché.

Mais, si l'infidélité est prise dans le sens purement négatif, comme chez ceux qui n'ont absolument pas entendu parler de la foi, elle n'a pas raison de péché, mais plutôt de châtement, parce qu'une telle ignorance du divin est une conséquence du péché du premier père. Or, ceux qui sont infidèles de cette façon sont damnés pour d'autres péchés qui ne peuvent être remis sans la foi, mais non pour le péché d'infidélité. Aussi le Seigneur dit-fi (Jn 15, 22) : " Si je n'étais pas

venu et ne leur avais pas parlé, ils n'auraient pas de péché. " Et S. Augustin explique que le Seigneur parle " de ce péché par lequel ils n'ont pas eu foi dans le Christ ".

Solutions : 1. Il n'est pas dans la nature humaine d'avoir la foi. Mais il est dans la nature humaine que l'esprit de l'homme ne s'oppose pas à l'inspiration intérieure ni à la prédication extérieure de la vérité. Aussi l'infidélité est-elle par là contre la nature.

2. Cet argument est valable en tant que l'infidélité implique une simple négation.

3. L'infidélité selon qu'elle est un péché naît de l'orgueil. Par orgueil il arrive qu'on ne veuille pas soumettre son esprit aux règles de la foi et à sa saine interprétation par les Pères. D'où la remarque de S. Grégoire : " De la vaine gloire naissent les hardiesses des nouveautés. " Il est vrai qu'on pourrait encore dire ceci : de même que les vertus théologiques ne se ramènent pas aux vertus cardinales mais leur sont antérieures, de même aussi les vices opposés aux vertus théologiques ne se ramènent pas aux vices capitaux.

Article 2 : Quel est le siège de l'infidélité ?

Objections : 1. Il semble que l'infidélité n'ait pas pour siège l'intelligence, c

---

---

---

---

---

---

---

---

e n'est pas une erreur qui soit périlleuse ni bien malsaine s'il agit ou s'il parle comme les bons anges. " La raison en est, semble-t-il, qu'il y a volonté droite chez celui qui, en adhérant à un ange mauvais, a l'intention d'adhérer à un bon. Tout le péché d'infidélité est donc, semble-t-il, dans une volonté perverse. Il n'a donc pas son siège dans l'intelligence.

En sens contraire, les termes opposés sont dans un même sujet. Mais la foi à laquelle s'oppose l'infidélité, a pour sujet l'intelligence.

Réponse : Comme nous l'avons montré précédemment, on dit qu'il y a péché dans cette puissance qui est le principe de l'acte de péché. Or l'acte de péché peut avoir double principe. L'un est premier et universel, c'est celui qui commande tous les actes de péché ; et ce principe est la volonté, parce que tout péché est volontaire. Mais l'autre principe de l'acte de péché, c'est le principe propre et prochain qui émet l'acte de péché ; ainsi le concupiscible est le principe de la gourmandise et de la luxure, ce qui fait dire que ces deux vices siègent dans le concupiscible. Or, refuser son assentiment, qui est l'acte propre de l'infidélité, est un acte de l'intelligence, mais d'une intelligence mue par la volonté, comme l'acte de donner son assentiment. C'est pourquoi l'infidélité, comme la foi, est bien dans l'intelligence comme dans son sujet prochain, mais dans la volonté comme en son premier motif, et c'est en ce sens qu'on dit que tout péché est dans la volonté.

Solutions : 1. Cela répond clairement à la première objection.

2. Le mépris de la volonté cause le dissentiment de l'intelligence, où s'accomplit la raison d'infidélité. Aussi la cause de l'infidélité est-elle dans la volonté, mais l'infidélité elle-même est dans l'intelligence.

3. Celui qui croit qu'un mauvais ange en est un bon ne refuse pas son assentiment à ce qui est de foi, parce que, suivant la remarque de la Glose au même endroit, " les sens du corps se trompent, mais l'esprit n'est pas écarté de la vraie et droite décision ". Mais si quelqu'un adhère à Satan "

au moment où Satan commence à mener vers ce qui est à lui " c'est-à-dire au mal et à l'erreur, alors, comme il est dit au même endroit, celui-là ne serait pas sans péché.

Article 3 : L'infidélité est-elle le plus grand des péchés ?

Objections : 1. Il ne semble pas, car S. Augustin, dans un texte cité par la sixième décrétale, nous dit : " Sur le point de savoir si nous devons préférer un catholique dont les mœurs sont très mauvaises à un hérétique dans la vie duquel, si ce n'est qu'il est hérétique, il n'y a rien à reprendre, je n'ose me hâter de décider. " Mais l'hérétique est un infidèle. On ne doit donc pas affirmer de façon absolue que l'infidélité soit le plus grand des péchés.

2. Ce qui atténue ou excuse la faute ne paraît pas être le plus grand des péchés. Mais l'infidélité excuse ou atténue la faute. L'Apôtre dit en effet (1 Tm 1, 13) : " Je fus d'abord blasphémateur, persécuteur et insulteur, mais j'ai obtenu miséricorde parce que j'agissais par ignorance, dans l'infidélité. " Celle-ci n'est donc pas le plus grand péché.

3. A un plus grand péché est due une plus grande peine, selon la parole du Deutéronome (25, 2) : " Le châtement sera proportionné au délit. " Mais quand les fidèles pèchent, ils méritent une plus grande peine que les infidèles, suivant l'épître aux Hébreux (10, 29) : " D'un châtement combien plus grave, ne pensez-vous pas, sera jugé digne celui qui aura foulé aux pieds le Fils de Dieu, et tenu pour profane le sang de l'alliance par lequel il a été sanctifié ? " Donc l'infidélité n'est pas le plus grand péché.

En sens contraire, en expliquant ce passage de S. Jean : " Si je n'étais pas venu et ne leur avais pas parlé, ils n'auraient pas de péché " S. Augustin dit ceci : " Sous ce nom général, il faut comprendre un grand péché ; c'est en effet le péché d'infidélité qui englobe tous les autres. " L'infidélité est donc le plus grand de tous les péchés.

Réponse : Tout péché, avons-nous dit, consiste formellement dans l'éloignement de Dieu. Aussi un péché est-il d'autant plus grave qu'on est par lui plus séparé d'avec Dieu. Or c'est par l'infidélité que l'homme est le plus éloigné de Dieu, parce qu'il n'en a pas la vraie connaissance, et que par la fausse connaissance qu'il en a, il ne s'approche pas, mais s'éloigne plutôt de lui. Et il est impossible aussi que celui qui a une fausse opinion de lui le connaisse pourtant en quelque chose, car ce que cet homme a dans son opinion n'est pas Dieu. Il est évident par là que le péché d'infidélité est plus grand que tous ceux qui se commettent dans la perversité morale. Mais il n'est pas plus grand que ceux qui s'opposent aux autres vertus théologiques, nous le dirons plus loin.

Solutions : 1. Rien n'empêche que le péché le plus grave dans son genre soit moins grave suivant quelques circonstances. C'est pour cela que S. Augustin n'a pas voulu se prononcer hâtivement entre le mauvais catholique et l'hérétique qui par ailleurs ne pèche pas. Car le péché de l'hérétique, bien qu'il soit d'un genre plus grave, peut cependant être atténué par quelques circonstances. Et inversement le péché du catholique être aggravé par quelque circonstance.

2. L'infidélité comporte une ignorance qui lui est attachée et aussi un refus des vérités de foi. De ce côté elle se présente comme un péché extrêmement grave. Mais elle tient, du côté de l'ignorance, un motif d'excuse, surtout lorsque le pécheur, comme ce fut le cas chez l'Apôtres ne pèche pas par malice.

3. A considérer le genre du péché, l'infidèle est puni plus gravement pour le péché d'infidélité qu'un autre pécheur ne l'est pour tout autre péché. Mais pour un autre péché, par exemple pour l'adultère, s'il est commis par un fidèle et par un infidèle, toutes choses étant égales, le fidèle pèche plus gravement que l'infidèle, tant à cause de cette connaissance de la vérité que procure, la foi, qu'en raison des sacrements de la foi dont il est imprégné, et auxquels il fait outrage en commettant le péché.

Article 4 : Toute action des infidèles est-elle un péché ?

Objections : 1. On peut penser que n'importe quelle action chez un infidèle est un péché puisque, sur ce texte aux Romains (14, 23) : " Tout ce qui ne vient pas de la foi est péché ", la Glose dit : " Toute la vie des infidèles est un péché. " Mais la vie des infidèles, c'est tout ce qu'ils font. Donc chez l'infidèle toute action est un péché.

2. C'est la foi qui dirige l'intention. Mais il ne peut y avoir aucun bien s'il ne vient pas d'une intention droite. Donc chez les infidèles aucune action ne peut être bonne.

3. Quand ce qui précède est corrompu, ce qui vient ensuite l'est aussi. Mais l'acte de foi précède les actes de toutes les vertus. Comme il n'y a pas d'acte de foi chez les infidèles, ils ne peuvent faire aucune œuvre bonne mais pêchent en tout ce qu'ils font.

En sens contraire, au centurion Corneille, alors qu'il était encore un infidèle, il a été dit que ses aumônes étaient agréées de Dieu (Ac 10, 31). Les actions de l'infidèle ne sont donc pas toutes des péchés, mais quelques-unes sont bonnes.

Réponse : Le péché mortel, avons-nous dit, ôte la grâce sanctifiante, mais ne gâte pas totalement le bien de la nature. Aussi, puisque l'infidélité est un péché mortel, assurément les infidèles sont dépourvus de la grâce ; cependant il reste en eux un certain bien de la nature. Il s'ensuit évidemment qu'ils ne peuvent faire les œuvres bonnes qui découlent de la grâce, c'est-à-dire des œuvres méritoires ; cependant, les œuvres bonnes pour lesquelles suffit le bien de la nature, ils peuvent quelque peu les faire. Par suite, il n'est pas fatal qu'ils pêchent en tout ce qu'ils font ; mais ils pêchent chaque fois qu'ils entreprennent une œuvre procédant de l'infidélité. De même, en effet, qu'en ayant la foi on peut commettre un péché dans un acte qu'on ne rapporte pas aux fins de la foi, en pêchant soit véniellement, soit même mortellement, de même l'infidèle peut aussi faire une bonne action dans ce qu'il ne rapporte pas à l'infidélité comme à une fins.

Solutions : 1. Par cette parole il faut comprendre, ou bien que la vie des infidèles ne peut pas être sans péché, étant donné que les péchés ne sont pas enlevés sans la foi, ou bien que tout ce que les fidèles font par infidélité est péché. Aussi est-il ajouté au même endroit : " Tout homme vivant ou agissant dans l'infidélité pêche grandement. "

2. La foi dirige l'intention en vue de la fin ultime surnaturelle. Mais la lumière de la raison naturelle peut aussi diriger l'intention en vue d'un bien connaturel.

3. L'infidélité ne corrompt pas totalement chez les infidèles la raison naturelle, au point qu'il ne reste en eux quelque connaissance du vrai, qui leur permet de pouvoir faire quelque chose en matière d'œuvres bonnes. A propos de Corneille cependant, il faut savoir qu'il n'était pas un infidèle ; autrement son activité n'eût pas été agréée de Dieu, à qui nul ne peut plaire sans la foi. Corneille avait la foi implicite, puisqu'il ne connaissait pas encore manifestement la vérité de l'Évangile. Aussi est-ce pour l'instruire plus pleinement de la foi que Pierre est envoyé vers lui.

Article 5 : Les espèces d'infidélité

Objections : 1. Il semble qu'il n'y ait pas plusieurs espèces d'infidélité. En effet, puisque la foi et l'infidélité sont des contraires, il faut qu'elles concernent la même réalité. Mais la foi a pour objet formel la Vérité première, d'où elle tient son unité, bien que matériellement elle croie beaucoup de choses. Donc l'infidélité a aussi pour objet la Vérité première, et, en revanche, les choses que l'infidèle se refuse à croire sont comme la matière de l'infidélité. Or la différence spécifique n'est pas mesurée d'après les principes matériels, mais selon les principes formels. Donc l'infidélité n'a pas autant d'espèces différentes qu'il y a d'erreurs diverses admises par les infidèles.

2. Il y a une infinité de façons dont on peut dévier de la vérité de la foi. Donc, si nous assignons à l'infidélité autant d'espèces différentes qu'il y a d'erreurs diverses, il s'ensuit, semble-t-il, qu'il y a une infinité d'espèces d'infidélités. En ce cas de telles espèces ne sont pas objet d'étude.

3. Le même individu ne se trouve pas dans des espèces différentes. Or il arrive que quelqu'un est infidèle du fait qu'il se trompe sur des objets divers. Donc la diversité des erreurs ne produit pas diverses espèces d'infidélité. Ainsi donc l'infidélité n'a pas plusieurs espèces.

En sens contraire, à chaque vertu s'opposent plusieurs espèces de vices. Car " le bien se produit d'une seule façon mais le mal de beaucoup de façons ", comme le remarquent Denys et le Philosophe. Mais la foi est une vertu. Donc plusieurs espèces d'infidélités s'y opposent.

Réponse : Toute vertu, avons-nous dit, consiste à atteindre une règle de connaissance ou d'action humaine. Or, dans une matière donnée il n'y a qu'une façon d'atteindre la règle, mais il y a bien des façons de s'en écarter : c'est pourquoi beaucoup de vices s'opposent à une seule vertu. Mais cette diversité de vices en opposition avec chaque vertu peut être regardée de deux manières. D'abord, selon la diversité d'attitudes à l'égard de la vertu. En cela les vices opposés à une vertu forment des espèces bien déterminées ; ainsi un vice est opposé à la vertu morale, parce qu'il va au-delà de la vertu, et un autre parce qu'il reste en deçà. Ensuite, la diversité des vices opposés à une même vertu peut être considérée selon que sont gâtés les divers éléments requis pour la vertu. Et c'est en cela qu'une infinité de vices s'opposent à une vertu la tempérance ou la force par exemple, selon que les diverses circonstances de la vertu peuvent être gâtées d'une infinité de façons pour que l'on s'éloigne de la rectitude de la vertu. Aussi les pythagoriciens ont-ils déclaré que le mal est infini.

Voici donc ce qu'il faut dire.

Si l'infidélité est jugée par rapport à la foi, les espèces d'infidélité sont diverses et en nombre déterminé. Puisque, en effet, le péché d'infidélité consiste à résister à la foi, cela peut arriver de deux manières. Ou bien parce qu'on résiste à la foi sans l'avoir encore reçue, et telle est l'infidélité des païens ou gentils. Ou bien parce qu'on résiste à la foi chrétienne après l'avoir reçue, soit en figure, et telle est l'infidélité des juifs, soit dans sa pleine révélation de vérité, et telle est l'infidélité des hérétiques. Aussi peut-on partager l'infidélité en général entre ces trois espèces.

Si au contraire on distingue les espèces d'infidélités d'après une erreur dans les diverses vérités de foi, alors l'infidélité n'a pas d'espèces définies ; les erreurs peuvent se multiplier à l'infini, comme S. Augustin le fait voir dans son traité Des Hérésies.

Solutions : 1. La raison formelle d'un péché peut se prendre sous un double aspect. D'une manière, dans l'intention du pécheur : en ce sens, c'est ce vers quoi se tourne le pécheur qui est l'objet formel du péché, et les espèces du péché sont diversifiées par là. De l'autre manière, selon la raison de mal : en ce sens, c'est le bien dont on se détourne qui est l'objet formel du péché ; mais de ce côté le péché n'a pas d'espèces ; bien plus, il est une privation d'espèce. Ainsi donc il faut dire que l'infidélité a bien pour objet la vérité première comme ce dont elle se détourne ; mais l'objet formel vers lequel elle se tourne, c'est la fausse opinion qu'elle suit, et c'est par ce côté que se diversifient ses espèces.

Aussi, tandis que la charité est une, parce qu'elle est attachée au souverain bien, mais que les vices opposés à la charité sont divers parce que leur penchant vers divers biens temporels les éloigne de l'unique bien souverain et en outre les entraîne à diverses attitudes désordonnées envers Dieu ; la foi aussi est une seule vertu par le fait qu'elle adhère à l'unique vérité première ; mais les espèces d'infidélité sont multiples par le fait que les infidèles suivent diverses opinions fausses.



2. Cette objection porte sur la distinction des espèces d'infidélité suivant les diverses matières où il y a erreur.

3. De même que la foi est une parce qu'elle croit beaucoup de choses ordonnées à une seule, de même l'infidélité, même si elle erre en beaucoup de points, peut être une en tant que tous sont ordonnés à un seul. Rien cependant n'empêche un homme d'errer en plusieurs sortes d'infidélités, comme aussi un seul individu peut succomber à des vices divers et à diverses maladies corporelles.

Article 6 : Comparaison entre les espèces d'infidélités

Objections : 1. Il semble que l'infidélité des gentils, ou païens, soit plus grave que les autres. En effet, de même que la maladie corporelle est d'autant plus grave qu'elle s'attaque à la santé d'un membre plus important, de même il semble que le péché soit d'autant plus grave qu'il s'oppose à ce qu'il n'y a de plus fondamental dans la vertu. Mais le plus fondamental dans la foi, c'est la foi à l'unité divine, et c'est à cette foi que manquent les païens en croyant à une multitude de dieux. Leur infidélité est donc la plus grave.

2. Parmi les hérétiques, l'hérésie de quelques-uns est d'autant plus détestable qu'ils sont en contradiction avec la vérité de la foi en plus de points et sur des points plus fondamentaux. Ainsi l'hérésie d'Arius, qui sépara la divinité du Christ de son humanité, fut plus détestable que celle de Nestorius, qui séparait son humanité de la personne du fils de Dieu. Mais les païens, parce qu'ils ne reçoivent absolument rien de la foi, s'éloignent d'elle sur des points plus fondamentaux que les Juifs et les hérétiques. Leur infidélité est donc la plus grave.

3. Tout bien atténue le mal. Mais il y a du bien chez les Juifs parce qu'ils confessent que l'Ancien Testament vient de Dieu. il y a aussi du bien chez les hérétiques, parce qu'ils vénèrent le Nouveau Testament. Ils pêchent donc moins que les païens qui repoussent les deux Testaments.

En sens contraire, il est écrit dans la seconde épître de S. Pierre (2, 21) : " Il eût mieux valu pour eux ne pas connaître la voie de la justice que de retourner en arrière après l'avoir connue. " Or les gentils n'ont pas connu la voie de la justice mais les hérétiques et les Juifs, la connaissant de quelque manière, l'ont abandonnée. Donc leur péché est plus grave.

Réponse : Dans l'infidélité, avons-nous dit, on peut considérer deux aspects. L'un est son rapport avec la foi. A cet égard, quelqu'un qui résiste à la foi qu'il a reçue pèche plus gravement que celui qui résiste à la foi qu'il n'a pas reçue, de même que celui qui ne remplit pas ce qu'il a promis, pèche plus gravement que s'il ne remplit pas ce qu'il n'a jamais promis. A ce point de vue, les hérétiques qui professent la foi à l'Évangile, et qui résistent à cette foi en la détruisant, pêchent plus gravement que les Juifs qui n'ont jamais reçu la foi à l'Évangile. Mais parce qu'ils en ont reçu la préfiguration dans l'Ancien Testament et qu'ils détruisent cette préfiguration en l'interprétant mal, leur infidélité est plus grave que celle des païens qui n'ont aucunement reçu la foi à l'Évangile.

On peut considérer aussi un autre aspect dans l'infidélité : la corruption des vérités de la foi ; à ce point de vue, comme les gentils se trompent en plus de choses que les juifs, et les Juifs en plus de choses que les hérétiques, l'infidélité des païens est plus grave que celle des Juifs, et l'infidélité des Juifs plus grave que celle des hérétiques, sauf peut-être chez quelques-uns comme les manichéens qui, en matière de foi, sont dans l'erreur plus gravement que les païens. De ces deux gravités cependant, la première l'emporte sur la seconde quant à la raison de faute. Car, nous l'avons dit, l'infidélité tire sa raison de faute bien plus du fait qu'elle résiste à la foi, que de la foi qui lui manque. Cela en effet paraît se rattacher plutôt à la raison de châtement, nous l'avons dit. Aussi, à parler absolument, la pire infidélité est celle des hérétiques.

Solutions : Cela répond clairement aux Objections.

Article 7 : Faut-il disputer de la foi avec les infidèles ?

Objections : 1. Il semble que non, car l'Apôtre dit (1 Tm 2, 14) : " Évite les querelles de mots, bonnes seulement à perdre ceux qui les écoutent. " Mais il ne peut pas y avoir de discussion publique avec les infidèles sans querelles de mots. Donc on ne doit pas disputer publiquement avec les infidèles.

2. Une loi de Marcien Auguste, confirmée par les canons, s'exprime ainsi : " C'est faire injure au jugement du très saint synode de prétendre revenir sur ce qui a été une fois jugé et correctement décidé, et d'en disputer publiquement. " Mais toutes les vérités de la foi ont été définies par les saints conciles. C'est donc offenser la synode et pécher gravement que d'oser disputer publiquement des vérités de foi.

3. On mène une dispute par des arguments. Mais un argument c'est " une raison qui fait croire des choses douteuses ". Comme les vérités de foi sont très certaines, elles n'ont pas à être mises en doute. Il n'y a donc pas à en disputer publiquement.

En sens contraire, on lit dans les Actes (9, 22) : " Saul prenait de la force et confondait les juifs " ; puis (9, 29) : " Il parlait aux païens et disputait avec les Grecs. "

Réponse : Dans la dispute en matière de foi il y a deux choses à considérer, l'une du côté du disputant, l'autre du côté des auditeurs. Pour ce qui est du disputant, il faut considérer l'intention. Car, s'il dispute comme quelqu'un qui doute de la foi et qui n'en tient pas la vérité pour certaine, mais cherche à la vérifier par des arguments, il pèche sans aucun doute comme doutant de la foi et infidèle. Mais, si quelqu'un dispute en matière de foi pour réfuter les erreurs, ou même à titre d'exercice, c'est louable.

Pour ce qui est des auditeurs, il faut voir si ceux qui écoutent la dispute sont instruits et fermes dans la foi, ou si ce sont des gens simples et qui vacillent dans la foi. Assurément, devant des sages fermes dans la foi, il n'y a aucun péril à disputer de la foi. Mais en ce qui concerne les simples, il faut faire une distinction. Ou bien ils sont attirés ou même poussés par des infidèles qui s'appliquent à détruire en eux la foi, que ce soient des juifs, des hérétiques ou des païens, ou bien comme dans les pays où il n'y a pas d'infidèles, cela ne les inquiète nullement. Dans le premier cas, il est nécessaire de disputer publiquement en matière de foi, pourvu qu'il y ait des gens suffisamment capables de réfuter les erreurs. Par là, en effet, les simples seront confirmés dans la foi, et on enlèvera aux infidèles la possibilité de les tromper. Alors le silence de ceux qui auraient dû résister aux pervertisseurs de la vérité de la foi serait une confirmation de l'erreur. D'où cette parole de S. Grégoire v : " De même qu'un discours inconsidéré entraîne dans l'erreur, de même un silence intempestif abandonne dans l'erreur ceux qui pouvaient être instruits. " Dans le second cas, il est périlleux au contraire de disputer en matière de foi devant des gens simples, leur foi est d'autant plus ferme qu'ils n'ont rien entendu dire qui soit différent de ce qu'ils croient. Et c'est pourquoi il n'est pas bon pour eux d'écouter les paroles des infidèles en discussion contre la foi.

Solutions : 1. L'Apôtre ne défend pas toute dispute, mais la dispute désordonnée qui recourt plutôt à une querelle de mots qu'à la fermeté de idées.

2. Cette loi interdit une dispute publique qui procède du doute contre la foi, mais non pas celle qui sert à confirmer la foi.

3. On ne doit pas disputer dans les matières de foi comme si on avait des doutes à leur sujet, mais afin de manifester la vérité et de réfuter les erreurs. Il faut en effet, pour confirmer la foi, disputer de temps à autre avec des infidèles. Tantôt pour défendre la foi, selon cette parole (1 P 3, 15) : " Toujours prêts pour répondre à ceux qui vous demandent raison de votre espérance et de votre

foi. " Tantôt pour convaincre ceux qui sont dans l'erreur, selon S. Paul (Tt 1, 9) : " Qu'il soit capable à la fois d'exhorter dans la saine doctrine et de confondre les contradicteurs. "

Article 8 : Faut-il contraindre les infidèles à la foi ?

Objections : 1. Aucunement, semble-t-il. On lit en effet en S. Matthieu (13, 28) que les serviteurs du père de famille dans le champ duquel avait été semée l'ivraie, lui demandèrent : " Veux-tu que nous allions la ramasser ? " et il répondit : " Non, de peur qu'en ramassant l'ivraie vous n'arrachiez en même temps le froment. " S. Jean Chrysostome commente ainsi : " Le Seigneur a voulu par là défendre de tuer. Car il ne faut pas tuer les hérétiques, pour cette raison que, si on les tuait, il serait fatal que beaucoup de saints soient détruits en même temps. " Il semble donc, pour la même raison, qu'on ne doit pas contraindre à la foi certains infidèles.

2. On dit dans les Décrétales : " Pour ce qui est des Juifs, le saint synode a prescrit de n'en forcer aucun à croire désormais. " Pour la même raison, on ne doit pas non plus contraindre les autres infidèles à la foi.

3. S. Augustin dit " L'on peut tout faire sans le vouloir, mais croire, seulement si on le veut. " Mais la volonté ne peut pas être forcée. Il semble donc que les infidèles ne doivent pas être contraints à la foi.

4. Dieu dit dans Ézéchiel (18, 23) : " je ne veux pas la mort du pécheur. " Mais nous devons conformer notre volonté à la volonté divine, nous l'avons déjà dit. Nous ne devons donc plus vouloir le meurtre des infidèles.

En sens contraire, il est dit en S. Luc (14, 23) : " Va sur les routes et les sentiers, et force à entrer pour que ma maison soit pleine. Mais c'est par la foi que les hommes entrent dans la maison de Dieu, c'est-à-dire dans l'Église. Il y a donc des gens qu'on doit contraindre à la foi.

Réponse : Parmi les infidèles il y en a, comme les païens et les Juifs, qui n'ont jamais reçu la foi. De tels infidèles ne doivent pas être poussés à croire, parce que croire est un acte de volonté. Cependant, ils doivent être contraints par les fidèles, s'il y a moyen, pour qu'ils ne s'opposent pas à la foi par des blasphèmes, par des suggestions mauvaises, ou encore par des persécutions ouvertes. C'est pour cela que souvent les fidèles du Christ font la guerre aux infidèles ; ce n'est pas pour les forcer à croire puisque, même si après les avoir vaincus ils les tenaient prisonniers, ils leur laisseraient la liberté de croire ; ce qu'on veut, c'est les contraindre à ne pas entraver la foi chrétienne. Mais il y a d'autres infidèles qui ont un jour embrassé la foi et qui la professent, comme les hérétiques et certains apostats. Ceux-là, il faut les contraindre même physiquement à accomplir ce qu'ils ont promis et à garder la foi qu'ils ont embrassée une fois pour toutes.

Solutions : 1. Certains ont compris que cette autorité patristique interdisait non l'excommunication des hérétiques, mais leur mise à mort : c'est clair dans ce texte de S. Jean Chrysostome. Et S. Augustin parle ainsi de lui-même : " Mon avis était d'abord qu'on ne doit forcer personne à l'unité du Christ, qu'il fallait agir par la parole, combattre par la discussion. Mais ce qui était mon opinion est vaincu non par les paroles de contradicteurs, mais par la démonstration des faits. Car la crainte des lois a été si utile que beaucoup disent : "Rendons grâce au Seigneur qui a brisé nos liens !" ". Si le Seigneur dit : " Laissez-les croître ensemble jusqu'à la moisson ", nous voyons comment il faut le prendre, grâce à ce qui suit : " de peur qu'en ramassant l'ivraie vous n'arrachiez en même temps le froment ". Cela le montre suffisamment, dit S. Augustin : " Lorsqu'il n'y a pas cette crainte, c'est-à-dire quand le crime de chacun est assez connu de tous et apparaît abominable au point de n'avoir plus aucun défenseur, ou de ne plus en avoir qui soient capables de susciter un schisme, la sévérité de la discipline ne doit pas s'endormir. "

2. Les Juifs, s'ils n'ont nullement reçu la foi, ne doivent nullement y être forcés. Mais, s'ils ont reçu la foi, " il faut qu'on les mette de force dans la nécessité de la garder ", dit le même chapitre des Décrétales.

3. " Faire un vœu, dit-on, est laissé à la volonté, mais le tenir est une nécessité. " De même, embrasser la foi est affaire de volonté, mais la garder quand on l'a embrassée est une nécessité. C'est pourquoi les hérétiques doivent être contraints à garder la foi. S. Augustin écrit en effet au comte Boniface : " Là où retentit la clameur accoutumée de ceux qui disent : "On est libre de croire ou de ne pas croire ; à qui le Christ a-t-il fait violence ?" — qu'ils découvrent chez Paul le Christ qui commence par le forcer et qui dans la suite l'instruit. "

4. Comme dit S. Augustin dans la même lettre : " Personne d'entre nous ne veut la perte d'un hérétique, mais David n'aurait pas eu la paix dans sa maison si son fils Absalon n'était mort à la guerre qu'il lui faisait. De même l'Église catholique : lorsque par la ruine de quelques-uns elle rassemble tout le reste de ses enfants, la délivrance de tant de peuples guérit la douleur de son cœur maternel. "

Article 9 : Peut-on communiquer avec les infidèles ?

Objections : 1. Il semble que oui. L'Apôtre écrit en effet : " Si un infidèle vous invite à souper et que vous acceptiez d'y aller, mangez tout ce qu'on vous présente " (1 Co 10, 27). Et S. Jean Chrysostome dit : " Si vous voulez aller à la table des païens, nous le permettons sans aucune restriction. " Mais aller souper chez quelqu'un, c'est communiquer avec lui. Il est donc permis de communiquer avec les infidèles.

2. L'Apôtre dit encore (1 Co 5, 12) : " En quoi m'appartient-il de porter un jugement sur ceux du dehors? " Mais les infidèles sont bien du dehors. Donc, puisqu'il faut un jugement de l'Église pour interdire aux fidèles de communiquer avec certains, il ne semble pas qu'on doive interdire aux fidèles de communiquer avec les infidèles.

3. Le maître ne peut employer son serviteur que s'il communique avec lui, au moins par la parole, car le maître fait agir le serviteur par le commandement. Mais les chrétiens peuvent avoir comme serviteurs des infidèles, soit des Juifs, soit même des païens ou des Sarrasins. Ils peuvent donc licitement communiquer avec eux.

En sens contraire, il est écrit au Deutéronome (7, 3) : " Tu ne feras pas d'alliance avec eux, tu ne leur feras pas grâce, tu ne contracteras pas de mariages avec eux. " Et, sur ce passage du Lévitique (15, 19) : " La femme qui au retour du mois, etc. " la Glose dit : " Ainsi faut-il s'abstenir de l'idolâtrie, au point de ne toucher ni les idolâtres ni leurs disciples, et de ne pas communiquer avec eux. "

Réponse : Communiquer avec une personne est interdit aux fidèles pour deux motifs : ou c'est pour la punition de la personne à qui est retirée la communion des fidèles, ou c'est pour la protection de ceux à qui cette communication est interdite. L'un et l'autre motif peut se déduire des paroles de l'Apôtre (1 Co 5). Car, après avoir porté la sentence d'excommunication, il donne pour raison : " Ne savez-vous pas qu'un peu de ferment corrompt toute la pâte ? " Après cela il ajoute une raison qui se réfère à la peine que l'Église porte par jugement : " N'est-ce pas ceux du dedans que vous jugez ? "

Donc, à titre de punition, l'Église n'interdit pas aux fidèles de communiquer avec les infidèles lorsque ceux-ci n'ont en aucune façon reçu la foi chrétienne, c'est-à-dire lorsque ce sont des païens ou des Juifs, parce qu'elle n'a pas à porter de jugement sur eux au spirituel, mais au temporel, dans le cas où, habitant parmi les chrétiens, ils commettent une faute qui motive leur punition, au temporel, par les fidèles. Pourtant, de ce point de vue, c'est-à-dire à titre de punition, l'Église interdit aux fidèles de communiquer avec les infidèles lorsque ceux-ci dévient de la foi

qu'ils avaient embrassée, soit en la corrompant comme les hérétiques, soit même en s'éloignant d'elle totalement, comme les apostats. C'est en effet contre les uns et les autres que l'Église porte la sentence d'excommunication.

Mais, à titre de protection, il semble qu'on doive distinguer suivant les diverses conditions des personnes, des affaires et des temps : S'agit-il, en effet, de fidèles qui ont été fermes dans la foi, de sorte que leur communication avec les infidèles fait espérer la conversion de ces derniers plus qu'un éloignement de la foi chez les fidèles ? Il n'y a pas à empêcher ceux-ci de communiquer avec les infidèles qui n'ont pas reçu la foi, c'est-à-dire avec des païens ou des Juifs ; et surtout quand il y a nécessité urgente. S'agit-il, au contraire, de gens simples, peu fermes dans la foi, et dont on puisse selon toute probabilité craindre la chute ? On doit leur interdire de communiquer avec les infidèles, et surtout les empêcher d'avoir une grande familiarité avec eux, ou de communiquer avec eux quand il n'y a pas nécessité.

Solutions : 1. Cela répond à la première objection.

2. L'Église n'exerce pas son jugement contre les infidèles en ceci qu'elle leur infligerait une peine spirituelle. Elle juge cependant quelques-uns d'entre eux en ceci qu'elle leur inflige une peine temporelle. C'est ce que signifie le fait que parfois, pour des fautes spéciales, elle retire à des infidèles toute communication avec les fidèles.

3. Il y a plus de probabilité à ce que le serviteur qui est sous les ordres de son maître, se convertisse à la foi de ce dernier qui est lui-même fidèle, qu'il n'y a de probabilité en sens inverse. C'est pourquoi il n'a pas été défendu aux fidèles d'avoir pour serviteurs des infidèles. Si cependant il y avait pour le maître un péril imminent à communiquer avec un tel serviteur, il devrait rejeter celui-ci conformément à cet ordre du Seigneur (Mt 18, 8) " Si ton pied t'a scandalisé, retranche-le et jette-le loin de toi. "

4. Il faut répondre à l'argument En sens contraire que le Seigneur donne cet ordre au sujet des nations dans le pays desquelles allaient entrer les Juifs, enclins à l'idolâtrie. C'est pourquoi on devait craindre que par des relations constantes avec les idolâtres, ils ne se détachent de la foi. Et c'est pourquoi on lit ensuite (Dt 7, 4) " Car ton fils serait détourné de me suivre. "

Article 10 : Les infidèles peuvent-ils avoir autorité sur les fidèles chrétiens ?

Objections : 1. Apparemment oui. L'Apôtre écrit en effet (1 Tm 6, 1) : " Que tous ceux qui sont sous le joug comme esclaves jugent leurs maîtres dignes de respect. " Qu'il parle des infidèles, on le voit par ce qui suit : " Ceux qui ont des fidèles pour maîtres n'ont pas à les mépriser non plus. " Pierre écrit de son côté (1 P 2, 18) : " Serviteurs, soyez soumis à vos maîtres avec une crainte profonde, non seulement à ceux qui sont doux et bons, mais encore à ceux qui sont difficiles. Il n'y aurait pas ce précepte dans l'enseignement apostolique si les infidèles ne pouvaient pas avoir autorité sur les fidèles.

2. Tous les membres de la maison d'un prince sont sous l'autorité de ce prince. Mais il y avait des fidèles qui étaient de la maison de princes infidèles ; d'où cette phrase aux Philippiens (4, 22) : " Tous les saints vous saluent, mais surtout ceux qui sont de la maison de César ", c'est-à-dire de Néron, qui était bien un infidèle. Les infidèles peuvent donc avoir autorité sur les fidèles.

3. Comme dit le Philosophe, le serviteur est l'instrument du maître dans ce qui relève de la vie humaine, de même que l'ouvrier d'un artisan est l'instrument de l'artisan dans ce qui regarde le travail du métier. Mais en de telles choses un fidèle peut être soumis à un infidèle, car les fidèles peuvent être les fermiers des infidèles. Donc ceux-ci peuvent avoir autorité sur les fidèles, jusqu'à pouvoir leur commander.

En sens contraire, l'autorité implique que l'on ait le pouvoir judiciaire. Mais les infidèles ne peuvent juger les fidèles, selon S. Paul (1 Co 6, 1) : " Quand l'un de vous a un différend avec un

autre, ose-t-il bien aller en justice devant les injustes " c'est-à-dire les infidèles, " et non devant les saints ? " Donc il apparaît que les infidèles ne puissent avoir autorité sur les fidèles.

Réponse : Sur ce sujet on peut donner une double Réponse. La première concerne une souveraineté, ou autorité, d'infidèles sur les fidèles, qui serait à instituer. Cela ne doit être aucunement permis. Car cela tournerait au scandale et au péril de la foi. En effet ceux qui sont soumis à la juridiction des autres peuvent être influencés par ces supérieurs dont ils doivent suivre les ordres, à moins que de tels subordonnés aient beaucoup de vertu. Et pareillement, les infidèles méprisent la foi lorsqu'ils constatent la défaillance des fidèles. C'est pourquoi l'Apôtre a interdit aux fidèles d'intenter des procès devant un juge infidèle. C'est pourquoi l'Église ne permet aucunement que les infidèles acquièrent la souveraineté sur les fidèles, ni qu'ils leur commandent, à quelque titre que ce soit, dans une charge.

La Réponse est différente pour une souveraineté ou une autorité qui existe déjà. Dans cette situation il faut considérer que la souveraineté et l'autorité sont entrées là par droit humain ; la distinction entre fidèles et infidèles est au contraire de droit divin, mais ce droit divin qui vient de la grâce, ne détruit pas le droit humain qui vient de la raison naturelle. C'est pourquoi la distinction entre fidèles et infidèles, prise en soi, ne supprime pas la souveraineté ni l'autorité des infidèles sur les fidèles.

Cependant l'Église, qui est investie de l'autorité de Dieu, peut à bon droit, par voie de sentence ou d'ordonnance, supprimer un tel droit de souveraineté ou d'autorité, parce que les infidèles, au titre même de leur infidélité, méritent de perdre pouvoir sur des fidèles qui sont promus enfants de Dieu.

Mais cela, tantôt l'Église le fait, tantôt elle ne le fait pas. Car, dans le cas des infidèles qui sont soumis à elle et à ses membres, même par une sujétion temporelle, l'Église statue d'après ce droit : celui qui est esclave chez des juifs, dès qu'il devient chrétien, est aussitôt libéré de son esclavage, sans payer aucune rançon, s'il était de la maison, c'est-à-dire né en esclavage, et pareillement s'il avait été acheté pour le service lorsqu'il était infidèle ; mais, s'il avait été acheté pour la vente, il faut qu'il soit dans les trois mois remis sur le marché. En tout cela l'Église ne commet pas d'injustice parce que, ces juifs étant eux-mêmes des esclaves, elle peut disposer de leurs biens ; elle agit comme l'ont fait aussi les princes séculiers qui ont publié beaucoup de lois à l'égard de leurs sujets en faveur de la liberté. Au contraire, dans le cas des infidèles qui au temporel ne sont pas soumis à elle ni à ses membres, l'Église n'a pas établi ce droit, bien qu'elle pût juridiquement l'instituer. Et elle fait cela pour éviter le scandale ; comme le Seigneur a montré (Mt 17, 25) qu'il pouvait se dispenser du tribut parce que " les fils sont libres ". mais pourtant a prescrit de le payer pour éviter le scandale. Et Paul de même, après avoir dit que les esclaves doivent honorer leurs maîtres, ajoute (1 Tm 6, 1) : " Pour que le nom du Seigneur et son enseignement ne soient pas blasphémés. "

Solutions : 1. Cela donne la Réponse à la première objection.

2. Cette autorité de César préexistait à ce qui distinguait les fidèles des infidèles, et elle n'était pas détruite par la conversion de quelques individus à la vraie foi. Il était utile que quelques fidèles aient une situation dans la maison de l'empereur, pour pouvoir défendre les autres fidèles : c'est ainsi que S. Sébastien, lorsqu'il voyait les chrétiens faiblir dans les tourments, confortait leur courage en continuant de se cacher sous la chlamyde du soldat dans la maison de Dioclétien.

3. Les esclaves sont soumis à leurs maîtres pour la totalité de la vie, et les sujets à leurs supérieurs pour toutes les affaires ; mais les ouvriers des artisans sont soumis à ceux-ci pour des travaux déterminés. Aussi y a-t-il plus de péril à ce que des infidèles reçoivent une souveraineté

ou une autorité sur les fidèles, qu'à ce qu'ils reçoivent d'eux une collaboration technique. C'est pourquoi l'Église permet que les chrétiens puissent cultiver les terres des Juifs, parce que cela ne les oblige pas à vivre en société avec eux. Le livre des Rois (1 R 5, 6) rapporte que Salomon a même réclamé au roi de Tyr des maîtres d'œuvre pour travailler le bois. Et cependant, s'il y avait à craindre qu'une telle communication ou communauté de vie puisse amener la subversion des fidèles, ce serait à interdire absolument.

Article 11 : Doit-on tolérer les rites des infidèles ?

Objections : 1. Non. Car il est bien évident que les infidèles qui ont leurs rites pèchent en les observant. Or il semble bien consentir au péché, celui qui ne l'interdit pas alors qu'il le pourrait, comme on le voit dans la Glose sur l'épître aux Romains (1, 32) : " Non seulement ils font, mais encore ils approuvent ceux qui le font. " Ils pèchent donc, ceux qui tolèrent les rites des infidèles.

2. Les rites des Juifs sont comparés à l'idolâtrie. Effectivement, sur cette parole (Ga 5, 1) : " Ne vous remettez pas sous le joug de l'esclavage ", la Glose dit : " Cet esclavage de la loi n'est pas plus léger que celui de l'idolâtrie. " Mais on ne supporterait pas que quelques personnes pratiquent un rite idolâtrique. Au contraire, les princes chrétiens ont fait d'abord fermer, et ensuite démolir, les temples des idoles, comme S. Augustin le raconte, les rites des Juifs non plus ne doivent donc pas être tolérés.

3. Le péché d'infidélité, avons-nous dit, est extrêmement grave. Mais il y a d'autres péchés, comme l'adultère, le vol, etc., qui ne sont pas tolérés et au contraire sont punis par la loi. Les rites des infidèles ne doivent donc pas non plus être tolérés.

En sens contraire, dans les Décrétales, S. Grégoire dit à propos des Juifs : " Toutes leurs fêtes, telles que jusqu'à maintenant eux et leurs pères les ont observées par un culte séculaire, qu'ils aient la libre faculté de les observer et célébrer. "

Réponse : Le gouvernement humain dérive du gouvernement divin et doit le prendre pour modèle. Or Dieu, bien qu'il soit tout-puissant et souverainement bon, permet néanmoins qu'il se produise des maux dans l'univers, alors qu'il pourrait les empêcher, parce que leur suppression supprimerait de grands biens et entraînerait des maux plus graves. Ainsi donc, dans le gouvernement humain, ceux qui commandent tolèrent à bon droit quelques maux, de peur que quelques biens ne soient empêchés, ou même de peur que des maux pires ne soient encourus. C'est ce que dit S. Augustin : " Supprimez les prostituées et vous apporterez un trouble général par le déchaînement des passions. " Ainsi donc, bien que les infidèles pèchent par leurs rites, ceux-ci peuvent être tolérés soit à cause du bien qui en provient, soit à cause du mal qui est évité. Du fait que les juifs observent leurs rites, qui préfiguraient jadis la réalité de la foi que nous professons, il en découle ce bien que nous recevons de nos ennemis un témoignage en faveur de notre foi, et qu'ils nous représentent comme en figure ce que nous croyons. C'est pourquoi les Juifs sont tolérés avec leurs rites.

Quant aux rites des autres infidèles, comme ils n'apportent aucun élément de vérité ni d'utilité, il n'y a pas de raison que ces rites soient tolérés. si ce n'est peut-être en vue d'un mal à éviter. Ce qui est à éviter, c'est le scandale ou le dissentiment qui pourrait provenir de cette intolérance, ou encore l'empêchement de salut pour ceux qui, ainsi tolérés, se tournent peu à peu vers la foi. C'est pour cela en effet que l'Église a quelquefois toléré les rites des hérétiques et des païens quand les infidèles étaient très nombreux.

Solutions : Cela répond clairement aux Objections.

Article 12 : Doit-on baptiser les enfants des infidèles malgré leurs parents ?

Objections : 1. Il semble que oui. En effet, le lien matrimonial est plus grand que le droit de la puissance paternelle, parce que celui-ci peut être défait par l'homme lorsqu'un fils de famille

devient majeur ; tandis que le lien matrimonial ne peut l'être, selon cette parole en S. Matthieu (19, 6) : " Ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare pas. " Mais le lien matrimonial est défait pour cause d'infidélité. L'Apôtre dit en effet (1 Co 7, 15) : " Si la partie qui n'a pas la foi veut s'en aller, qu'elle s'en aille, car le frère ou la sœur n'est pas enchaîné au joug dans ces cas-là. " Et le Canon précise que, si le conjoint incroyant ne veut pas demeurer avec l'autre sans offenser le Créateur, le conjoint ne doit pas cohabiter avec lui. Donc à plus forte raison le droit paternel est-il enlevé pour cause d'infidélité. Les enfants des infidèles peuvent donc être baptisés contre le gré de leurs parents.

2. On doit secourir un homme en danger de mort éternelle plus qu'un homme en danger de mort temporelle. Or, si quelqu'un voyait un homme en péril de mort temporelle et ne lui portait pas secours, il ferait un péché. Donc, puisque les enfants des Juifs et des autres infidèles sont en péril de mort éternelle s'ils sont laissés à des parents qui les forment dans leur infidélité, il semble qu'il y ait lieu de les leur retirer pour qu'ils soient baptisés et instruits dans la foi.

3. Les enfants des esclaves sont esclaves et sous la puissance de leurs maîtres. Mais les Juifs sont les esclaves des rois et des princes. Donc aussi leurs enfants. Par conséquent les rois et les princes ont la puissance de faire ce qu'ils veulent des enfants des Juifs. Il n'y aura donc aucune injustice à baptiser ces enfants malgré leurs parents.

4. Tout homme appartient davantage à Dieu dont il tient son âme, qu'à son père charnel dont il tient son corps. Il n'y a donc pas d'injustice à retirer les enfants des Juifs à leurs parents selon la chair, et à les consacrer à Dieu par le baptême.

5. Le baptême est plus efficace pour le salut que la prédication, puisque le baptême a pour effet d'enlever sur-le-champ la tache du péché, la dette de peine, et d'ouvrir la porte du ciel. Mais, s'il y a péril par la suite du manque de prédication, c'est imputé à celui qui n'a pas fait cette prédication, comme c'est écrit en Ézéchiel à propos de celui qui " voyant venir le glaive, n'a pas sonné de la trompette " (33, 6-8). Donc, bien davantage, si les enfants des Juifs sont damnés par défaut de baptême, sera-ce imputé comme péché à ceux qui auraient pu les baptiser et qui ne l'ont pas fait.

En sens contraire, il ne faut faire d'injustice à personne. Or ce serait faire une injustice aux Juifs que de baptiser malgré eux leurs enfants ; ils perdraient en effet leur droit de puissance paternelle sur ces enfants devenus des fidèles. On ne doit donc pas baptiser des enfants contre le gré de leurs parents.

Réponse : Ce qui possède la plus haute autorité, c'est la pratique de l'Église à laquelle il faut s'attacher jalousement en toutes choses. Car l'enseignement même des docteurs catholiques tient son autorité de l'Église. Il faut donc s'en tenir plus à l'autorité de l'Église qu'à celle d'un Augustin ou d'un Jérôme ou de quelque docteur que ce soit. Or, l'usage de l'Église n'a jamais admis que les enfants des Juifs soient baptisés malgré leurs parents. Il y eut cependant dans les temps reculés beaucoup de princes catholiques qui furent très puissants comme Constantin et Théodose ; de très saints évêques furent familiers avec eux, comme Sylvestre avec Constantin, et Ambroise avec Théodose. Ces évêques n'auraient nullement omis de leur faire porter cette loi si elle était conforme à la raison. C'est pourquoi il semble périlleux d'introduire cette nouveauté : baptiser les enfants des Juifs malgré leurs parents en dehors de la coutume jusqu'à présent observée dans l'Église.

Il y a à cela deux raisons. La première vient du péril de la foi. Car, si ces enfants recevaient le baptême avant d'avoir l'usage de la raison, dans la suite, en parvenant à l'âge parfait, ils pourraient facilement être entraînés par leurs parents à abandonner ce qu'ils ont reçu sans le connaître. Une autre raison, c'est que cela est contraire au droit naturel. En effet, par nature, le



fil est quelque chose du père. Et d'abord il n'est même pas distinct de ses parents corporellement, aussi longtemps qu'il est contenu dans le sein de sa mère. Mais ensuite, alors même qu'il en est sorti, tant qu'il n'a pas l'usage du libre arbitre, il reste enfermé sous la tutelle des parents comme dans un sein spirituel. Car, aussi longtemps que l'enfant n'a pas l'usage de la raison, il ne diffère pas de l'animal sans raison. Aussi, de même qu'un bœuf ou un cheval appartient en droit civil à quelqu'un qui s'en sert quand il veut, de même est-il de droit naturel que le fils avant d'avoir l'usage de la raison demeure sous la tutelle du père. Il serait donc contraire à la justice naturelle que l'enfant, avant d'avoir l'usage de la raison, soit soustrait à la tutelle de ses parents ou qu'une disposition soit prise à son sujet malgré les parents. Mais, après qu'il commence à avoir l'usage du libre arbitre, il commence à être lui-même et il peut, dans ce qui est de droit divin ou naturel, se gouverner. Et alors il faut l'amener à la foi non par contrainte mais par persuasion ; et il peut, même contre le gré de ses parents, adhérer à la foi et être baptisé, mais pas avant d'avoir l'âge de raison. Aussi est-il dit à propos des enfants des anciens pères qu'ils furent sauvés " dans la foi de leurs parents ", ce qui donne à comprendre qu'il appartient aux parents de pourvoir au salut de leurs enfants surtout avant que ceux-ci aient l'âge de raison.

Solutions : 1. Dans le lien matrimonial chacun des conjoints a l'usage du libre arbitre et chacun peut malgré l'autre adhérer à la foi. Tandis que ceci n'a pas lieu chez l'enfant avant qu'il ait l'usage de la raison. Mais après, la comparaison est valable, s'il veut se convertir.

2. Il ne faut pas arracher quelqu'un à la mort naturelle contre l'ordre du droit civil ; par exemple, si quelqu'un est condamné par son juge à la mort temporelle, personne ne doit l'y soustraire par la violence. On ne doit donc pas non plus, pour délivrer un enfant du péril de mort éternelle, violer l'ordre du droit naturel qui met le fils sous la tutelle de son père.

3. Les Juifs sont les esclaves des princes par une servitude civile qui n'exclut pas l'ordre du droit naturel ou divin.

4. L'homme est ordonné à Dieu par la raison qui lui permet de connaître Dieu. C'est pourquoi, avant que l'enfant ait l'usage de la raison, l'ordre naturel fait qu'il est ordonné à Dieu par la raison de ses parents, dont il subit par nature la tutelle, et c'est selon leurs dispositions qu'il est mis rapport avec les choses divines.

5. Le péril qui résulte d'une prédication omise ne menace que ceux à qui a été confié l'office de prêcher. C'est pourquoi on lit avant ce texte, chez Ézéchiël (3, 17) : " je t'ai donné pour sentinelle aux enfants d'Israël. " Mais procurer aux enfants des infidèles les sacrements du salut revient à leurs parents. Il y a donc pour eux péril si, en soustrayant leurs petits enfants aux sacrements, il en résulte pour ceux-ci un détrimen en ce qui concerne le salut.

### QUESTION 11 : L'HÉRÉSIE

1. Est-elle une espèce de l'infidélité ? — 2. La matière de l'hérésie. — 3. Doit-on tolérer les hérétiques ? — 4. Doit-on recevoir ceux qui reviennent ?

Article 1 : L'hérésie est-elle une espèce de l'infidélité?

Objections : 1. Il ne semble pas. Car l'infidélité est dans l'intelligence, avons-nous dit, tandis que l'hérésie paraît se rapporter non à l'intelligence mais plutôt à la faculté d'appétit. S. Jérôme dit en effet, et cela se trouve dans les Décrétales : " Hérésie en grec vient du mot choix, c'est-à-dire que chacun choisit pour soi la discipline qu'il estime la meilleure. " Or le choix, avons-nous dit, est un acte de la faculté d'appétit. L'hérésie n'est donc pas une espèce de l'infidélité.

2. Un vice tire son espèce surtout de sa fin. Ce qui fait dire au Philosophe : " Celui qui commet la fornication afin de voler est plus voleur que fornicateur. " Mais la fin poursuivie par l'hérésie,

c'est l'avantage temporel et surtout la domination et la gloire, ce qui appartient au vice de l'orgueil ou à celui de la cupidité. S. Augustin affirme en effet que " l'hérétique est celui qui, en vue d'un avantage temporel et surtout de sa gloire et de sa domination, engendre ou suit des opinions fausses et nouvelles ". L'hérésie n'est donc pas une espèce d'infidélité, c'est plutôt une espèce d'orgueil.

3. Puisque l'infidélité est dans l'intelligence, il ne semble pas qu'elle relève de la chair. Mais l'hérésie relève des œuvres de la chair. Au dire de l'Apôtre (Ga 5, 19), " les œuvres de la chair sont manifestes, c'est la fornication, l'impureté ", et parmi les autres il ajoute après cela " les dissensions, les sectes ", qui sont la même chose que les hérésies. L'hérésie n'est donc pas une espèce de l'infidélité.

En sens contraire, la fausseté s'oppose à la vérité. Mais " l'hérétique est celui qui engendre ou suit des opinions fausses ou nouvelles ". Il s'oppose donc à la vérité sur laquelle s'appuie la foi. Il entre donc dans l'infidélité.

Réponse : Le mot hérésie, on vient de le dire, implique un choix. Or le choix a pour objet, on l'a dit précédemment, les moyens en vue de la fin, celle-ci étant présupposée. D'autre part, dans les choses qu'on doit croire, la volonté adhère à une vérité comme à son bien propre, nous l'avons montré. Aussi la vérité principale a-t-elle raison de fin ultime, et les vérités secondaires ont raison de moyens.

Or, parce que celui qui croit adhère à la parole d'autrui, ce qui semble principal, et qui paraît jouer le rôle de fin en toute croyance, c'est celui à la parole de qui l'on adhère. Sont quasi secondaires les vérités que l'on tient du fait de cette adhésion. Ainsi donc, celui qui possède la vraie foi chrétienne adhère au Christ par sa volonté pour ce qui ressortit vraiment à son enseignement.

On peut donc dévier de la rectitude de la foi chrétienne de deux façons. D'un côté parce qu'on ne veut pas adhérer au Christ ; on a alors une volonté mauvaise relativement à la fin elle-même. Cela concerne l'espèce d'infidélité des païens et des juifs. D'un autre côté, l'homme a bien l'intention d'adhérer au Christ, mais il dévie quant aux moyens qu'il choisit pour adhérer à lui, parce qu'il ne choisit pas ce qui est vraiment transmis par lui, mais ce que son propre esprit lui suggère. C'est pourquoi l'hérésie est l'espèce d'infidélité de ceux qui professent la foi chrétienne mais en corrompent les dogmes.

Solutions : 1. Le choix fait partie de l'infidélité au même titre que la volonté fait partie de la foi, comme on vient de le dire.

2. Les vices tirent leur espèce de leur fin prochaine, mais ils tirent leur genre et leur cause de leur fin éloignée. Ainsi, lorsque quelqu'un commet une fornication en vue de voler, il y a bien là une espèce de fornication par la fin propre et par l'objet, mais on voit par la fin ultime que la fornication a son origine dans le vol, et elle est contenue en lui comme un effet dans sa cause et comme une espèce dans un genre, nous l'avons montré en traitant des actes humains. Aussi est-ce pareil dans notre propos : la fin prochaine de l'hérésie est d'adhérer à une fausse doctrine qui lui est propre, et c'est ce qui lui donne son espèce. Mais la fin éloignée montre quelle est sa cause : elle sort, par exemple, de l'orgueil ou de la cupidité.

3. De même que le mot " hérésie " vient de *hairéô* " choisir ", le mot secte vient de *sectari* " rechercher ", dit Isidore dans ses *Étymologies*. C'est pourquoi hérésie et secte sont synonymes. L'une et l'autre relèvent des œuvres de la chair, non quant à l'acte même d'infidélité en face de son objet prochain, mais en raison de sa cause. Cette cause, tantôt c'est le désir d'une fin désordonnée, lorsque l'hérésie sort d'un fonds d'orgueil ou de cupidité, comme on vient de le dire. Tantôt c'est aussi quelque illusion d'imagination, car il y a là aussi, pour le Philosophe, un

principe d'erreur. Or l'imagination ressortit en quelque manière à la chair, puisque son acte met en jeu un organe corporel.

Article 2 : Quelle est la matière de l'hérésie ?

Objections : 1. Il semble que l'hérésie ne concerne pas proprement les vérités de foi. Car, comme il y a des hérésies et des sectes parmi les chrétiens, il y en eut aussi parmi les Juifs et les pharisiens, Isidore en fait la remarque. Mais leurs dissensions ne concernaient pas les vérités de foi. L'hérésie n'est donc pas là comme dans sa matière propre.

2. La matière de la foi, ce sont les réalités que l'on croit. Mais l'hérésie a pour domaine non pas seulement les réalités, mais aussi les mots et les exposés de la Sainte Écriture. S. Jérôme dit en effet : " Quiconque interprète l'Écriture autrement que le réclame le sens de l'Esprit Saint par qui elle a été écrite, même s'il ne quitte pas l'Église, peut cependant être appelé hérétique. " Et il dit ailleurs que " des paroles désordonnées engendrent une hérésie ". L'hérésie n'a donc pas proprement pour matière les vérités de foi.

3. Même dans les choses qui appartiennent à la foi, on peut trouver un dissentiment entre les pères comme entre S. Jérôme et S. Augustin sur la cessation des observances légales. Cependant, cela est étranger au vice d'hérésie. L'hérésie ne concerne donc pas proprement les matières de foi.

En sens contraire, S. Augustin affirme contre les manichéens : " Ceux qui, dans l'Église du Christ, ont le goût du morbide et du dépravé, sont des hérétiques si, malgré le rappel à une doctrine saine et droite, ils refusent de corriger leurs dogmes empoisonnés et mortels, et s'obstinent à les défendre. " Mais des dogmes empoisonnés et mortels ce sont justement ceux qui s'opposent aux dogmes de cette foi qui fait vivre le juste d'après S. Paul (Rm 1, 17). Donc l'hérésie a pour domaine les vérités de foi comme sa matière propre.

Réponse : Nous parlons en ce moment de l'hérésie en tant qu'elle implique corruption de la foi chrétienne. Or ce n'est pas une corruption de la foi chrétienne, d'avoir une fausse opinion dans ce qui n'est pas de foi, par exemple en géométrie ou en d'autres choses de même sorte, qui ne peuvent absolument pas appartenir à la foi. Il y a corruption de la foi uniquement quand quelqu'un a une fausse opinion dans ce qui se rapporte à la foi. De deux manières, avons-nous dit plus haut, une chose se rapporte à la foi : tantôt directement et à titre principal, comme les articles de la foi ; tantôt indirectement et secondairement, comme les choses qui entraînent la corruption d'un article. Et l'hérésie peut s'étendre à ce double domaine, comme aussi la foi.

Solutions : 1. De même que les hérésies des Juifs et des pharisiens tournaient autour de certaines opinions relatives au judaïsme et au pharisaïsme, ainsi les hérésies des chrétiens tournent autour de ce qui se rapporte à la foi chrétienne.

2. On dit que quelqu'un expose la Sainte Écriture autrement que l'Esprit Saint le réclame lorsqu'il déforme son exposé jusqu'à contredire ce qui a été révélé par l'Esprit Saint. Aussi dit-on en Ézéchiel (13, 6), au sujet des faux prophètes, qu'" ils se sont entêtés à soutenir leurs prédictions ", entendez : en exposant faussement l'Écriture. Pareillement on peut trouver de l'hérésie dans les paroles que l'on prononce pour professer la foi ; la confession est en effet, avons-nous dit, un acte de foi. C'est pourquoi, s'il y a dans le domaine de la foi une manière de parler désordonnée, la corruption de la foi peut en découler. D'où cette remarque du pape Léon : " Puisque les ennemis de la croix du Christ épient tous nos actes, ne leur donnons nulle occasion, même légère, de dire mensongèrement que nous sommes d'accord avec la thèse de Nestorius. "

3. Comme le dit S. Augustin et comme il est marqué dans les Décrétales, " s'il y en a qui défendent leur manière de penser, quoique fausse et vicieuse sans y mettre aucune opiniâtreté, mais en cherchant la vérité avec soin, prêts à se corriger dès qu'ils l'auront trouvée, il ne faut pas

du tout les compter au rang des hérétiques ", parce qu'effectivement ils ne choisissent pas d'être en contradiction avec l'enseignement de l'Église. C'est ainsi que quelques Pères semblent n'avoir pas été du même avis, soit dans un domaine où il n'importe pas à la foi qu'on tienne pour vrai ceci ou autre chose, soit même dans certaines choses relatives à la foi, mais qui n'avaient pas encore été définies par l'Église. Au contraire, après que les choses ont été définies par l'autorité de l'Église universelle, si quelqu'un refusait opiniâtrement un tel arrêt, il serait censé être hérétique. Cette autorité réside principalement dans le souverain pontife, car il est dit dans une décrétale : " Aussi souvent qu'un problème de foi est agité, j'estime que tous nos frères et coévêques ne doivent se référer qu'à Pierre c'est-à-dire à l'autorité qui est sous son nom. Or ni S. Jérôme, ni S. Augustin, ni aucun des saints Pères n'a défendu sa manière de penser contre l'autorité de Pierre. D'où cette déclaration de S. Jérôme au pape Damase : " Telle est, très Saint-Père, la foi que nous avons apprise dans l'Église catholique. Si par hasard il y a dans cette foi quelque position qui soit maladroite ou imprudente, nous désirons être amendés par toi, qui tiens la foi de Pierre avec le siège de Pierre. Si au contraire notre confession est approuvée par le jugement de ton autorité apostolique, alors voudra me donner tort fera la preuve quiconque que lui-même est ignorant ou malveillant, ou même qu'il n'est plus catholique mais hérétique. "

Article 3 : Doit-on tolérer les hérétiques ?

Objections : 1. Il semble que oui. L'Apôtre écrit en effet (2 Tm 2, 25) : " Il faut que le serviteur de Dieu soit plein de mansuétude et reprenne avec modération ceux qui résistent à la vérité, en pensant que peut-être Dieu leur donnera de revenir à la raison, en reconnaissant la vérité, une fois dégagés des pièges du diable. " Mais, si les hérétiques ne sont pas tolérés, s'ils sont livrés à la mort, on les empêche de se convertir. Donc on va contre le précepte de l'Apôtres

2. Ce qui est nécessaire dans l'Église, doit être toléré. Mais les hérésies sont nécessaires dans l'Église d'après S. Paul (1 Co 11, 19) : " Il faut qu'il y ait des hérésies, pour permettre aux hommes éprouvés de se manifester parmi vous. " Il apparaît donc qu'on doit tolérer les hérétiques.

3. Le Seigneur a prescrit à ses serviteurs de laisser croître l'ivraie jusqu'à la moisson. La moisson, selon le texte lui-même (Mt 19, 39) c'est la fin du monde. Quant à l'ivraie, elle symbolise les hérétiques, selon l'interprétation des Pères. Les hérétiques doivent donc être tolérés.

En sens contraire, l'Apôtre écrit (Tt 3, 12) " L'homme hérétique, après un premier et second avertissement, évite-le, sachant qu'il est un dévoyé. "

Réponse : En ce qui concerne les hérétiques, il y a deux choses à considérer, une de leur côté, une autre du côté de l'Église. De leur côté il y a péché. Celui par lequel ils ont mérité non seulement d'être séparés de l'Église par l'excommunication, mais aussi d'être retranchés du monde par la mort. En effet, il est beaucoup plus grave de corrompre la foi qui assure la vie de l'âme que de falsifier la monnaie qui sert à la vie temporelle. Par conséquent, si les faux monnayeurs ou autres malfaiteurs sont immédiatement mis à mort en bonne justice par les princes séculiers, bien davantage les hérétiques, aussitôt qu'ils sont convaincus d'hérésie, peuvent-ils être non seulement excommuniés mais très justement mis à mort.

Du côté de l'Église, au contraire, il y a une miséricorde en vue de la conversion des égarés. C'est pourquoi elle ne condamne pas tout de suite, mais " après un premier et un second avertissement ", comme l'enseigne l'Apôtre. Après cela, en revanche, s'il se trouve que l'hérétique s'obstine encore, l'Église n'espérant plus qu'il se convertisse pourvoit au salut des autres en le séparant d'elle par une sentence d'excommunication ; et ultérieurement elle l'abandonne au jugement séculier pour qu'il soit retranché du monde par la mort. S. Jérôme dit en effet ceci, qu'on trouve

dans les Décrétales : " Il faut couper les chairs pourries et chasser de la bergerie la brebis galeuse, de peur que tout le troupeau ne souffre, ne se corrompe, ne pourrisse et périsse. Arius dans Alexandrie fut une étincelle ; mais, parce qu'il n'a pas été aussitôt étouffé, son incendie a tout ravagé. "

Solutions : 1. Il appartient en effet à la modération que l'hérétique soit repris une première fois puis une seconde. S'il n'a pas voulu revenir, on le tient pour un dévoyé, comme le montre le texte de l'Apôtre à Tite.

2. L'utilité provenant des hérésies est en dehors de l'intention des hérétiques. C'est-à-dire que la constance des fidèles s'en trouve éprouvée, comme dit l'Apôtre ; " elles font que nous secouons la paresse et examinons avec plus de soin les divines Écritures " dit S. Augustin. Mais leur intention est bien de corrompre la foi, ce qui est extrêmement nuisible. Aussi faut-il regarder à ce qui vient directement de leur intention et les fait exclure, plutôt qu'à ce qui est étranger à leur intention et les ferait supporter.

3. Comme il est marqué dans les Décrétales, " autre chose est l'excommunication et autre chose l'extirpation. Un individu est en effet excommunié, dit l'Apôtre (1 Co 5, 5), "pour que son esprit soit sauvé au jour du Seigneur". Si cependant les hérétiques sont tout à fait arrachés par la mort, ce n'est pas contraire au commandement du Seigneur ". Ce commandement doit s'entendre dans le cas où l'on ne peut arracher l'ivraie sans arracher le froment, comme nous l'avons dit plus haut lorsqu'il s'agissait des infidèles en général

Article 4 : Doit-on recevoir les hérétiques qui reviennent ?

Objections : 1 Oui, tout à fait, semble-t-il. Car il est dit en Jérémie (3, 1) : " Tu t'es prostituée à de nombreux amants, reviens cependant vers moi, dit le Seigneur. " Or le jugement de l'Église, c'est le jugement de Dieu, selon la parole du Deutéronome (1, 17) : " Vous écouterez le petit comme le grand, et vous ne ferez pas acception de personne, car le jugement appartient à Dieu. " Donc, si certains se sont prostitués dans l'infidélité, qui est une prostitution spirituelle, il faut néanmoins les recevoir.

2. Le Seigneur commande à Pierre (Mt 18, 22) de pardonner le péché d'un frère non pas seulement sept fois " mais jusqu'à soixante-dix-sept fois ". Ce qui veut dire, selon le commentaire de S. Jérôme qu'il faut pardonner à quelqu'un autant de fois qu'il a péché. Donc, autant de fois que quelqu'un aura péché en retombant dans l'hérésie, il devra être accueilli par l'Église.

3. L'hérésie est une infidélité. Mais les autres infidèles, lorsqu'ils veulent se convertir, sont accueillis par l'Église. Les hérétiques doivent donc l'être aussi.

En sens contraire, une décrétale dit que " s'il en est qui après abjuration de leur erreur ont été pris comme étant retombés dans l'hérésie qu'ils avaient abjurée, il faut les abandonner au jugement séculier ". Ils ne doivent donc pas être reçus par l'Église.

Réponse : L'Église, selon l'institution du Seigneur, étend sa charité à tous, non seulement à ses amis, mais aussi à ses ennemis et persécuteurs, conformément à cette parole (Mt 5, 44) : " Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent. " Or il appartient à la charité de vouloir le bien du prochain et de le faire. Mais il y a un double bien. Il y a le bien spirituel, le salut de l'âme : c'est ce bien que la charité regarde avant tout, car c'est lui que chacun par charité doit vouloir à autrui. Aussi à cet égard, lorsque les hérétiques reviennent, ils sont reçus par l'Église autant de fois qu'ils ont été relaps : ils sont admis à la pénitence qui leur ouvre la voie du salut.

Mais il y a un autre bien que la charité regarde en second lieu, c'est le bien temporel, comme la vie corporelle, la possession des choses de ce monde, la bonne renommée, et l'autorité ecclésiastique ou séculière. Ce bien, en effet, nous ne sommes tenus par charité de le vouloir

pour d'autres que dans l'ordre du salut éternel et d'eux-mêmes et des autres. Aussi, lorsque l'un de ces biens peut empêcher, en se trouvant dans un individu, le salut éternel dans un grand nombre, la charité n'exige pas que nous lui voulions cette sorte de bien, elle exige plutôt que nous voulions qu'il en soit privé : et parce que le salut éternel doit être préféré au bien temporel, et parce que le bien du grand nombre passe avant le bien d'un seul. Or, si les hérétiques qui reviennent étaient toujours reçus de façon à demeurer en possession de la vie et des autres biens temporels, ce pourrait être au préjudice du salut des autres, parce que, s'ils retombaient, ils en gêneraient d'autres, et aussi parce que, s'ils échappaient sans châtement, d'autres tomberaient dans l'hérésie, avec plus de sécurité. Il est dit en effet dans l'Ecclésiaste (8, 11) : " Parce que la sentence n'est pas vite portée contre le méchant, les enfants des hommes accomplissent le mal sans rien craindre. " C'est pourquoi ceux qui reviennent de l'hérésie pour la première fois, l'Église non seulement les admet à la pénitence mais aussi leur laisse la vie sauve ; et parfois, par indulgence, elle leur rend leurs dignités ecclésiastiques s'ils paraissent vraiment convertis. L'histoire nous apprend qu'elle l'a souvent fait pour le bien de la paix. Mais, quand ceux qu'on a accueillis retombent de nouveau, il semble que ce soit le signe de leur inconstance en matière de foi. C'est pourquoi, s'ils reviennent ultérieurement, ils sont bien admis à la pénitence, non pas cependant au point d'éviter la sentence de mort.

Solutions : 1. Dans le jugement de Dieu on est toujours reçu lorsqu'on revient, parce que Dieu scrute les cœurs et connaît ceux qui reviennent vraiment. Mais l'Église ne peut l'imiter en cela. Ceux qui après avoir été accueillis sont retombés, elle présume qu'ils ne sont pas vraiment revenus à elle. C'est pourquoi elle ne leur refuse pas la voie du salut, mais ne les préserve pas du péril de mort.

2. Le Seigneur parle à Pierre du péché qui a été commis contre lui, Pierre : ce péché, il faut toujours le remettre et, quand un frère nous revient, il faut lui pardonner. Mais cela ne s'entend pas du péché qui a été commis contre le rochain ou contre Dieu : ce péché, dit S. Jérôme " nous ne sommes pas libres de le remettre ", mais il y a dans ce cas une mesure établie par la loi, selon ce qui convient à l'honneur de Dieu et à l'utilité du prochain.

3. Les autres infidèles n'avaient jamais reçu la foi. C'est pourquoi, après qu'ils ont été convertis — à la foi, ils ne montrent pas encore en matière de foi des signes d'inconstance, comme font les hérétiques relaps. C'est pourquoi on ne peut pas raisonner de la même manière à propos des uns et des autres.

### **QUESTION 12 : L'APOSTASIE**

1. L'apostasie se rattache-t-elle à l'infidélité ? — 2. Les sujets sont-ils déliés de leur obéissance envers des gouvernants apostats ?

Article 1 : L'apostasie se rattache-t-elle à l'infidélité ?

Objections : 1. Il apparaît que non, car ce qui est un principe de tout péché ne semble pas se rattacher à l'infidélité, parce que beaucoup de péchés existent sans qu'il y ait infidélité. Mais l'apostasie semble être au principe de tout péché. Car on dit dans l'Ecclésiastique (10, 12) : " Le principe de l'orgueil chez l'homme, c'est l'apostasie loin de Dieu. " Après quoi on ajoute : " Le principe de tout péché, c'est l'orgueil. " Donc l'apostasie ne se rattache pas à l'infidélité.

2. L'infidélité réside dans l'intelligence. Mais l'apostasie paraît consister plutôt dans une œuvre extérieure ou dans une parole, ou encore dans une volonté intérieure. Il est écrit dans les Proverbes (6,12) : " L'apostat, homme inutile, s'avance la fausseté dans la bouche, clignant de l'œil, frappant du pied, parlant du doigt ; il médite le mal d'un cœur dépravé et sème à tout

moment des querelles. " Et si quelqu'un se faisait circoncire, ou adorait le sépulcre de Mahomet, il serait réputé apostat. L'apostasie ne se rattache donc pas directement à l'infidélité.

3. L'hérésie parce qu'elle fait partie de l'infidélité, en est une espèce déterminée. Donc, si l'apostasie faisait aussi partie de l'infidélité, il s'ensuivrait qu'elle devrait en être une espèce déterminée. Ce qui, d'après ce que nous avons dit, ne semble pas. Donc l'apostasie ne se rattache pas à l'infidélité.

En sens contraire, il est dit en S. Jean (6, 66) : " Beaucoup de ses disciples se retirèrent et n'allèrent plus avec lui ", ce qui est apostasier. Or le Seigneur avait dit à leur sujet : " Il y en a parmi vous qui ne croient pas. " Donc l'apostasie se rattache à l'infidélité.

Réponse : L'apostasie est une certaine façon de s'éloigner de Dieu. Il y a diverses manières de s'éloigner de Dieu, comme il y a diverses manières pour l'homme de s'unir à Dieu. Premièrement, en effet, on est uni à Dieu par la foi ; deuxièmement, par une volonté dûment soumise, pour obéir à ses préceptes ; troisièmement, par des engagements qui sont de surrogation, comme les vœux de religion, la cléricature ou les saints ordres. Or, si l'on ôte ce qui est en second, il reste ce qui est en premier ; mais non pas inversement. Il arrive donc que quelqu'un apostasie loin de Dieu en se retirant de la vie religieuse dont il a fait profession, ou de l'ordre qu'il a reçu : c'est ce qu'on appelle l'apostasie de la vie religieuse ou des saints ordres. Il arrive à quelqu'un d'apostasier loin de Dieu par un esprit d'opposition aux préceptes divins.

Lorsqu'il y a ces deux sortes d'apostasie, on peut encore rester uni à Dieu par la foi. Mais, si l'on s'éloigne de la foi, alors il apparaît que l'on s'éloigne tout à fait de Dieu. C'est pourquoi, à parler simplement et absolument, l'apostasie est ce qui fait que quelqu'un s'éloigne de la foi : on l'appelle l'apostasie par incroyance. C'est de cette façon que l'apostasie pure et simple se rattache à l'infidélité.

Solutions : 1. Cette première objection est recevable pour ce qui est de la seconde sorte d'apostasie, celle qui implique la volonté de se soustraire aux commandements de Dieu, parce que cette volonté se trouve en tout péché mortel.

2. A la foi se rattache non seulement la croyance du cœur, mais encore la protestation de cette foi intérieure par des paroles et par des agissements extérieurs, car la confession est un acte de la foi. Et c'est aussi par là que certaines paroles ou certaines œuvres extérieures se rattachent à l'infidélité, en tant qu'elles en sont le signe, comme on appelle " sain " ce qui est signe de santé. Quant au texte cité dans l'objection, bien qu'il puisse s'entendre de toute apostasie, c'est cependant dans l'apostasie de la foi qu'il s'applique avec le plus de vérité. Parce qu'en effet la foi est " le premier fondement des réalités à espérer ", et que " sans la foi il est impossible de plaire à Dieu ", si elle est enlevée, il ne reste rien dans l'homme qui puisse être utile pour le salut éternel ; c'est pourquoi en premier lieu il est écrit : " l'homme apostat, homme inutile ". La foi, c'est aussi la vie de l'âme, selon la parole de l'Apôtre (Rm 1, 17) : " Le juste vit de la foi " ; par conséquent, de même qu'à la disparition de la vie corporelle tous les membres et toutes les parties de l'organisme deviennent anarchiques, de même dès la suppression de cette vie de justice qui vient de la foi, le désordre apparaît dans tous les membres. Il apparaît 1° dans la bouche : c'est par elle que le cœur se manifeste le plus ; 2° dans les yeux ; 3° dans les organes du mouvement ; 4° dans la volonté qui tend au mal. Et il suit de là que l'apostat sème la querelle, parce qu'il cherche à éloigner les autres de la foi comme il s'en est écarté lui-même.

3. Une qualité ou une forme n'est pas diversifiée quant à son espèce par le fait qu'elle est le terme d'où l'on part, ou celui vers lequel va le mouvement ; mais inversement les espèces sont définies plutôt par la netteté des termes dans lesquels se déroulent les mouvements. Or l'apostasie regarde l'infidélité comme le terme vers lequel s'en va dans son mouvement celui qui

quitte la foi et s'en éloigne. C'est pourquoi l'apostasie n'implique pas une espèce bien déterminée d'infidélité ; mais elle implique une circonstance aggravante, selon la parole de S. Pierre (2 P 2, 21) : " Il aurait mieux valu pour eux ne pas connaître la vérité que de s'en écarter après l'avoir connue."

Article 2 : Les sujets sont-ils déliés de leur obéissance envers des gouvernants apostats ?

Objections : Il semble que le prince qui a apostasié de la foi ne perde pas pour autant son autorité sur ses sujets, qui sont tenus de lui obéir. Car, dit S. Ambroise : " L'empereur Julien, bien qu'il fût apostat, eut cependant sous lui des soldats chrétiens, et, lorsqu'il, leur disait de combattre pour la défense de l'État, ils lui obéissaient. " Donc l'apostasie du prince ne délie pas ses sujets de sa suzeraineté.

2. L'apostat de la foi est un infidèle. Mais il se trouve que de saints hommes ont fidèlement servi des maîtres qui étaient des infidèles : Joseph a servi Pharaon, Daniel Nabuchodonosor, et Mardochee Assuérus. Donc l'apostasie de la foi ne dispense pas les sujets d'obéir au prince.

3. Si l'on s'éloigne de Dieu par l'apostasie de la foi, on s'éloigne aussi de lui par n'importe quel péché. Par conséquent, si l'apostasie de la foi faisait perdre aux princes le droit de commander à leurs sujets qui sont des fidèles, d'autres péchés le leur feraient perdre également. Mais cette conséquence est évidemment fautive. On ne doit donc pas, en raison de leur apostasie de la foi, s'écarter de l'obéissance aux princes.

En sens contraire, Grégoire VII décrète " Nous, conformément à ce qu'ont statué nos saints prédécesseurs, envers ceux qui sont liés à des excommuniés par fidélité ou par serment, en vertu de notre autorité apostolique nous les déliions du serment et nous interdisons de toute manière qu'ils leur gardent fidélité, jusqu'à ce que ces princes aient réparé leur faute. " Mais les apostats de la foi sont des excommuniés comme les hérétiques, dit la décrétale " Pour l'abolition ". Il n'y a donc plus à obéir aux princes lorsqu'ils apostasient de la foi.

Réponse : Comme nous l'avons dit plus haut, l'infidélité par elle-même ne s'oppose pas à la suzeraineté ; celle-ci effectivement se fonde sur le droit des gens, lequel est un droit humain ; et la distinction entre fidèles et infidèles dépend d'un droit divin qui ne supprime pas le droit humain. Mais celui qui est dans le péché d'infidélité peut perdre son droit de suzeraineté par la sentence qui le frappe, comme on est frappé aussi parfois pour d'autres fautes. Il n'appartient d'ailleurs pas à l'Église de punir l'infidélité chez ceux qui n'ont jamais reçu la foi, selon le mot de l'Apôtre (1 Co 5, 12) : " Est-ce à moi de juger ceux du dehors ? " Mais l'Église peut frapper d'une sentence l'infidélité de ceux qui ont reçu la foi.

Et c'est à bon droit que leur est infligée cette punition de ne pouvoir exercer la suzeraineté sur leurs sujets qui sont restés fidèles. Un tel exercice pourrait en effet amener une grande corruption de la foi, puisque, comme on l'a dit " l'apostat médite le mal en son cœur et sème les querelles " en cherchant à détacher de la foi. Aussi, dès qu'un individu est sous le coup d'une sentence d'excommunication pour apostasie de la foi, par le fait même ses sujets sont déliés de sa suzeraineté et du serment de fidélité qui les attachent à lui.

Solutions : 1. En ce temps-là l'Église était dans sa nouveauté ; elle n'avait pas encore la puissance de tenir en respect les princes de la terre ; et c'est pourquoi elle laissa les fidèles obéir à Julien l'Apostat dans ce qui n'était pas contraire à la foi, afin d'éviter un plus grand péril pour la foi.

2. On ne raisonne pas comme pour les apostats, avec les infidèles qui n'ont jamais reçu la foi, nous venons de le dire.

3. L'apostasie de la foi, nous l'avons dit, sépare totalement l'homme d'avec Dieu, ce qui n'arrive pas dans n'importe quel autre péché.



## LE BLASPHEME

Il faut maintenant traiter du péché de blasphème, qui s'oppose à la confession de foi. 1. Le blasphème en général (Q. 13). — II. Le blasphème qu'on appelle péché contre l'Esprit-Saint (Q. 14).

### QUESTION 13 : LE PÉCHÉ DE BLASPHEME EN GÉNÉRAL

1. Le blasphème s'oppose-t-il à la confession de la foi ? — 2. Est-il toujours un péché mortel ? — 3. Est-il le plus grand des péchés ? — 4. Existe-t-il chez les damnés ?

Article 1 : Le blasphème s'oppose-t-il à la confession de la foi ?

Objections : 1. Il semble que non. Blasphémer, c'est lancer l'outrage ou le reproche pour faire tort au Créateur. Mais cela se rattache à la malveillance contre Dieu plutôt qu'à l'infidélité. Le blasphème ne s'oppose donc pas à la confession de la foi.

2. Sur cette parole aux Éphésiens (4, 31) : " Le blasphème doit disparaître de chez vous ", la Glose dit : " Celui qui se fait contre Dieu ou contre les saints. " Mais la confession de la foi ne se produit, semble-t-il, qu'au sujet de ce qui regarde Dieu, qui est l'objet de la foi. Le blasphème ne s'oppose donc pas toujours à la confession de la foi.

3. Certains disent qu'il y a trois espèces de blasphèmes. La première attribue à Dieu ce qui ne lui convient pas. La deuxième lui retire ce qui lui convient. La troisième attribue à la créature ce qui est propre à Dieu. Et ainsi il semble qu'il y ait blasphème non seulement envers Dieu mais aussi envers les créatures. Or la foi a Dieu pour objet. Le blasphème ne s'oppose donc pas à la confession de la foi.

En sens contraire, l'Apôtre dit (1 Tm 4,13) : " Je fus d'abord blasphémateur et persécuteur ", et après cela il ajoute : " J'agissais par ignorance, étranger à la foi. " Par quoi il semble que le blasphème se rattache à l'infidélité.

Réponse : Le mot blasphème implique, semble-t-il, une certaine dérogation à une bonté éminente et surtout à la bonté divine. Or, dit Denys, Dieu " est l'essence même de la vraie bonté ". Par suite, tout ce qui convient à Dieu appartient à sa bonté, et tout ce qui ne lui appartient pas est loin de cette raison de parfaite bonté, qui est son essence. Donc celui qui ou bien nie de Dieu quelque chose qui lui convient, ou bien affirme de lui ce qui ne lui convient pas porte atteinte à la bonté divine. Une telle atteinte peut avoir lieu de deux façons : tantôt elle a lieu seulement suivant l'opinion de l'intelligence, tantôt il s'y joint une certaine détestation de sentiment. Ce qui fait que cette sorte d'atteinte à la bonté divine est soit dans la pensée seulement, soit aussi dans l'affectivité. Si elle se concentre uniquement dans le cœur, c'est le blasphème du cœur ; mais si elle se produit au-dehors par des paroles, c'est le blasphème de la bouche. Et en cela le blasphème s'oppose à la confession.

Solutions : 1. Celui qui parle contre Dieu avec l'intention de l'injurier porte atteinte à la bonté divine non seulement selon la vérité de l'intelligence mais aussi selon la perversité d'une volonté qui déteste et qui empêche l'honneur divin autant qu'elle le peut. C'est le blasphème parfait.

2. De même qu'on loue Dieu dans ses saints en tant qu'on loue les œuvres qu'il accomplit en eux, de même aussi le blasphème qui s'adresse aux saints, par voie de conséquence rejaillit sur Dieu.

3. Cette triple division ne permet pas de distinguer à proprement parler diverses espèces du péché de blasphème. Car attribuer à Dieu ce qui ne lui convient pas ou lui retirer ce qui lui convient n'est qu'une différence d'affirmation et de négation. Cette différence ne fait pas une espèce distincte dans un habitus puisque, par une même science, on connaît la fausseté des affirmations

et des négations, et que, par une même ignorance, on se trompe de part et d'autre, puisqu' » une négation se prouve par une affirmation », selon Aristote. Quant à attribuer aux créatures ce qui est le propre de Dieu, cela revient, semble-t-il, à lui attribuer ce qui ne lui convient pas. Car tout ce qui est propre à Dieu, c'est Dieu même ; donc attribuer à une créature ce qui est le propre de Dieu, c'est affirmer que Dieu même est identique à la créature.

Article 2 : Le blasphème est-il toujours un péché mortel ?

Objections : 1. Pas toujours, semble-t-il. Sur ce passage de l'épître aux Colossiens (3, 8) : " Vous, maintenant, rejetez tout cela ", la Glose dit : " Après de plus grandes choses, il en interdit de moindres. " Et pourtant c'est du blasphème qu'il s'agit ensuite. Le blasphème est donc compté parmi les péchés moindres, qui sont péchés véniels.

2. Tout péché mortel s'oppose à l'un des préceptes du décalogue. Mais le blasphème ne paraît s'opposer à aucun d'eux. Il n'est donc pas péché mortel.

3. Les péchés commis sans délibération ne sont pas mortels, c'est pourquoi les premiers mouvements ne sont pas péchés mortels, parce qu'ils précèdent la délibération de la raison, comme nous l'avons montré précédemment. Or le blasphème se produit parfois sans délibération. Il n'est donc pas toujours péché mortel.

En sens contraire, il est écrit dans le Lévitique (24,16) : " Qui blasphème le nom du Seigneur sera mis à mort. " Mais la peine de mort n'est infligée que pour un péché mortel. Donc le blasphème est un péché mortel.

Réponse : Comme nous l'avons dit antérieurement, le péché mortel est ce qui sépare l'homme de ce premier principe de vie spirituelle qu'est l'amitié de Dieu. Aussi, tout ce qui est contraire à cette charité est péché mortel par son genre. Or le blasphème est contraire par son genre à la charité divine, puisqu'il porte atteinte, nous venons de le dire, à cette divine bonté qui est l'objet de la charité. Voilà pourquoi le blasphème est péché mortel par son genre.

Solutions : 1. Cette glose ne doit pas s'entendre comme si toutes les choses qui viennent ensuite étaient des péchés moindres. Mais elle veut dire ceci : comme le texte précédent n'avait exprimé que de grands péchés, aussitôt après il en ajoute de moindres, parmi lesquels il en place aussi de grands.

2. Puisque, nous venons de le dire, le blasphème s'oppose à la confession de la foi, son interdiction se ramène à celle de l'infidélité, ce qui est compris dans le début du décalogue (Ex 20, 2) : " Moi, je suis le Seigneur ton Dieu. " Ou bien il est interdit par ce commandement (Ex 20, 7) : " Tu ne prendras pas en vain le nom de ton Dieu ", car celui qui affirme au sujet de Dieu quelque chose de faux " prend le nom de Dieu en vain " plus que celui qui confirme un mensonge par le nom de Dieu.

3. Le blasphème peut se commettre sans délibération et par surprise de deux manières. Quelqu'un ne remarque pas qu'il dit un blasphème. Cela peut arriver lorsque, sous le coup de la passion, on éclate en paroles irréfléchies, dont on ne saisit pas la portée. C'est alors un péché véniel, qui n'a pas proprement raison de blasphème. Ou bien on a conscience que c'est un blasphème, en saisissant la portée des paroles. Alors on n'est pas excusé de péché mortel, pas plus que celui qui, par un mouvement subit de colère, tue quelqu'un assis à côté de lui,

Article 3 : Le blasphème est-il le plus grand des péchés ?

Objections Il ne semble pas. " Le mal, dit S. Augustin, c'est ce qui nuit. " Mais le péché d'homicide qui détruit la vie d'un homme est plus nuisible que le péché de blasphème qui ne peut infliger à Dieu aucun dommage. Le péché d'homicide est donc plus grave que le péché de blasphème.

2. Quiconque fait un faux serment prend Dieu à témoin pour une fausseté, et ainsi il semble attester que Dieu est faux ; mais le blasphémateur ne va pas toujours jusqu'à dire que Dieu est faux. Le parjure est donc un péché plus grave que le blasphème.

3. Sur ce passage du Psaume (75, 6) : " Ne levez pas si haut votre front ", la Glose dit : " Le plus grand vice est celui qui consiste à s'excuser du péché. " Le blasphème n'est donc pas le plus grand péché.

En sens contraire, sur Isaïe (18,2), la Glose dit : " Tout péché est plus léger que le blasphème. "

Réponse : Le blasphème est opposé, avons-nous dit à la confession de la foi ; et c'est pourquoi il a en soi la gravité de l'infidélité. Et le péché est aggravé s'il s'y ajoute une détestation de la volonté ; et encore plus s'il éclate en paroles, au même titre que la foi est digne d'un plus grand éloge si elle s'épanouit en charité et en confession. En conséquence, puisque l'infidélité est dans son genre le plus grand péché ainsi que nous l'avons dit, il s'ensuit que le blasphème est aussi le plus grand péché, puisqu'il appartient au même genre et qu'il l'aggrave.

Solutions : 1. Si l'on compare entre eux l'homicide et le blasphème d'après les objets que visent ces péchés, il est évident que le blasphème, péché commis directement contre Dieu, l'emporte sur l'homicide, péché commis contre le prochain. Mais, si on les compare d'après la nocivité qu'ils produisent, l'homicide a la prépondérance, car il fait plus de mal au prochain que le blasphème n'en fait à Dieu. Mais pour mesurer la gravité d'une faute, on s'attache comme nous l'avons dit précédemment, à l'intention de la volonté perverse plus qu'au résultat de l'acte. Aussi, puisque le blasphémateur a l'intention de porter atteinte à l'honneur divin, à parler dans l'absolu, il pèche plus gravement que l'homicide. Pourtant l'homicide tient la première place parmi les péchés commis envers le prochain.

2. Sur cette parole aux Éphésiens (4, 31) " le blasphème doit disparaître de chez vous ", la Glose dit : " Blasphémer est pire que se parjurer. En effet, le parjure ne dit ni n'estime pas quelque chose de faux à propos de Dieu, comme le blasphémateur ; il prend seulement Dieu à Témoin d'une fausseté, non pas qu'il juge Dieu un faux témoin, mais dans l'espoir qu'en cette affaire Dieu ne viendra pas témoigner par quelque signe évident.

3. L'acte de s'excuser du péché est une circonstance qui aggrave tout péché, jusqu'au blasphème lui-même. Aussi dit-on pour cela que c'est le plus grand péché, puisqu'il aggrave n'importe quel péché.

Article 4 : Le blasphème existe-t-il chez les damnés ?

Objections : 1. Il semble que non. Car il y a présentement des gens mauvais qui se retiennent de blasphémer par la crainte des châtiments à venir. Mais les damnés les expérimentent, ces châtiments, et de ce fait les abhorrent bien davantage. Ils sont donc beaucoup plus retenus de blasphémer.

2. Puisque le blasphème est le péché le plus grave, il est celui qui fait le plus démériter. Mais dans la vie future on n'est plus en état de mériter ou de démériter. Il n'y aura donc plus aucune place pour le blasphème.

3. Il est écrit dans l'Ecclésiaste (11, 3) : " Que l'arbre tombe, au sud ou au nord, il y restera. " Cela montre qu'après cette vie l'homme ne reçoit ni plus de mérite ni plus de péché qu'il n'en a eu en cette vie. Mais beaucoup seront damnés, qui n'auront pas été en cette vie des blasphémateurs. Ils ne blasphémeront donc pas non plus dans la vie future.

En sens contraire, il est dit dans l'Apocalypse (16,9) : " Les hommes furent brûlés par une chaleur torride, et ils blasphémèrent le nom du Seigneur parce qu'il a pouvoir sur ces fléaux. " A cet endroit la Glose fait remarquer que " ceux qui sont en enfer, quoiqu'ils sachent qu'ils sont punis comme ils le méritent, ne laisseront pas de s'attrister que Dieu ait tant de pouvoir, pour

leur infliger ces fléaux ". Or, ce serait un blasphème dans le présent. C'en sera donc aussi un dans l'avenir.

Réponse : Comme nous l'avons dit, à la raison de blasphème se rattache la détestation de la bonté divine. Or, ceux qui sont en enfer garderont leur volonté perverse opposée à la justice de Dieu, en ce qu'ils continuent d'aimer la cause de leur châtement et voudraient en user encore s'ils le pouvaient ; ils haïssent les châtements qui leur sont infligés pour des péchés de cette sorte ; ils s'attristent pourtant des péchés qu'ils ont commis, non point parce qu'ils les haïssent, mais parce qu'ils sont punis à cause d'eux. Ainsi donc une telle détestation de la justice divine est chez eux un blasphème intérieur, celui du cœur. Et il est à croire qu'après la résurrection il y aura aussi chez eux le blasphème en parole, comme il y aura chez les saints louange de Dieu en parole.

Solutions : 1. Les hommes sont détournés du blasphème dans l'état présent par la crainte de peines auxquelles ils croient échapper. Mais les damnés dans l'enfer n'ont pas l'espoir de pouvoir échapper. Et c'est pourquoi, comme des désespérés, ils sont portés à tout ce que leur suggère leur volonté perverse.

2. Mériter et démériter c'est la condition même du voyage de cette vie. De là vient que chez les voyageurs les biens apportent des mérites, tandis que les maux font démériter. Chez les bienheureux, au contraire, les biens n'apportent plus de mérites, mais ils se rattachent à la récompense qu'est leur béatitude. Et pareillement, chez les damnés, les maux ne font plus démériter, mais ils font partie du châtement de la damnation.

3. Celui qui meurt en état de péché mortel emporte avec lui une volonté qui déteste à son point de vue la justice divine, et par là il sera en état de blasphème.

#### **QUESTION 14 : LE BLASPHEME CONTRE L'ESPRIT-SAINT**

1. Le blasphème ou péché contre l'Esprit Saint est-il identique au péché de malice caractérisée ? — 2. Les espèces de ce péché. — 3. Est-il irrémissible ? — 4. Peut-on pécher contre l'Esprit Saint dès le commencement, avant de commettre d'autres péchés ?

Article 1 : Le péché contre le Saint-Esprit est-il identique au péché de malice caractérisée ?

Objections : 1. Il semble que non. Car le péché contre le Saint-Esprit est un péché de blasphème comme on le voit en S. Matthieu (12,31). Mais tout péché de malice caractérisée n'est pas un péché de blasphème. Il arrive en effet que beaucoup d'autres genres de péchés sont commis par malice caractérisée. Le péché contre le Saint-Esprit ne se confond donc pas avec le péché de malice caractérisée.

2. Le péché de malice caractérisée se distingue du péché d'ignorance et du péché de faiblesse. Mais le péché contre le Saint-Esprit se distingue du péché contre le Fils de l'homme, comme on le voit en S. Matthieu (12,32). Donc le péché contre le Saint-Esprit n'est pas identique au péché de malice caractérisée, parce que les réalités qui ont des opposés divers sont-elles mêmes diverses.

3. Le péché contre le Saint-Esprit est un genre de péché auquel sont assignées des espèces définies. Tandis que le péché par la malice caractérisée n'est pas un genre spécial de péché, mais une condition ou circonstance générale, qui peut concerner tous les genres de péché.

En sens contraire, pour le Maître des Sentences, celui-là pêche contre le Saint-Esprit, " qui aime la malice pour elle-même ", ce qui est pécher par malice caractérisée. Il apparaît donc que le péché de malice caractérisée est identique au péché contre le Saint-Esprit.

Réponse : Certains auteurs parlent du péché ou blasphème contre le Saint-Esprit de trois façons différentes. Les anciens docteurs : Athanase, Hilaire, Ambroise, Jérôme et Chrysostome disent

qu'il y a péché contre le Saint-Esprit lorsque, littéralement, on dit un blasphème contre le Saint-Esprit, soit qu'on prenne ces mots comme le nom essentiel qui convient à la Trinité tout entière, dont chacune des personnes est sainte et est esprit ; soit qu'on les prenne comme le nom personnel d'une seule personne. En ce sens on distingue (Mt 12, 32) le blasphème contre le Saint-Esprit, du blasphème contre le Fils de l'homme. En effet, le Christ agissait comme un homme en mangeant, en buvant, etc. ; et il agissait aussi de façon divine en chassant les démons, en ressuscitant les morts, etc. Il agissait ainsi par la vertu de sa propre divinité et par l'opération du Saint-Esprit dont, selon son humanité, il était rempli. Les Juifs avaient commencé par blasphémer contre le Fils de l'homme en le déclarant " glouton, buveur de vin et ami des publicains " (Mt 11, 19). Mais ensuite ils ont blasphémé contre le Saint-Esprit en attribuant au prince des démons les œuvres qu'il accomplissait par la vertu de sa divinité et par l'opération du Saint-Esprit. C'est pourquoi l'on dit qu'ils blasphémaient contre le Saint-Esprit.

S. Augustin lui, dit que le blasphème ou péché contre l'Esprit Saint, c'est l'impénitence finale, lorsqu'un homme persévère dans le péché mortel jusqu'à sa mort. Et cela ne se fait pas seulement par la parole de la bouche, mais aussi par la parole du cœur et de l'action, non en une seule fois, mais à de multiples reprises. Or, on dit que cette parole, ainsi entendue, est dite contraire à l'Esprit Saint parce qu'elle s'oppose à la rémission des péchés, qui s'opère par l'Esprit Saint, amour du Père et du Fils. Or ce n'est pas cela que le Seigneur a dit aux Juifs en leur reprochant de pécher contre l'Esprit Saint, car ils n'étaient pas encore dans l'impénitence finale. Mais il les a avertis pour qu'en parlant ainsi, ils n'en viennent pas à pécher contre l'Esprit Saint. C'est en ce sens qu'il faut comprendre ce qui est dit en S. Marc (3,29. 30), où après avoir noté : " Celui qui aura blasphémé contre l'Esprit Saint ", l'évangéliste ajoute : " Parce qu'ils accusaient Jésus d'être possédé par un esprit impur. "

D'autres prennent encore la chose autrement. Ils disent qu'il y a péché ou blasphème contre l'Esprit Saint quand quelqu'un pèche contre le bien qu'on attribue en propre à l'Esprit Saint. On lui attribue en propre la bonté, comme au Père la puissance, et au Fils la sagesse. Par suite, disent-ils, le péché contre le Père est le péché de faiblesse ; le péché contre le Fils est le péché d'ignorance ; le péché contre le Saint-Esprit est le péché par malice caractérisée, c'est-à-dire, comme nous l'avons exposé plus haut, quand on choisit le mal pour lui-même. Cela se produit de deux façons. Parfois cela vient de l'inclination de l'habitus vicieux, appelé malice, mais alors le péché de malice n'est pas le même que le péché contre l'Esprit Saint. D'autres fois, cela vient du fait que ce qui pouvait empêcher le choix favorable au péché est rejeté et éloigné avec mépris, comme l'espérance par le désespoir, la crainte par la présomption, etc., comme on va le dire bientôt. Or tous ces éléments qui mettent obstacle au choix du péché sont des effets de l'Esprit Saint en nous. Voilà pourquoi pécher ainsi c'est pécher contre l'Esprit Saint, par malice.

Solutions : 1. De même que la confession de la foi consiste non seulement dans la protestation des lèvres mais aussi dans celle des œuvres, de même également le blasphème de l'Esprit Saint peut être considéré comme l'œuvre des lèvres, du cœur et de l'action.

2. Suivant la troisième acception, le blasphème contre l'Esprit Saint est distinct du blasphème contre le Fils de l'homme en tant que le Fils de l'homme est également le Fils de Dieu, c'est-à-dire " la force de Dieu et sa sagesse " (1 Co 1, 24). Aussi, en ce sens, le péché contre le Fils de l'homme sera le péché d'ignorance ou de faiblesse.

3. Le péché de malice caractérisée, en tant qu'il provient de l'inclination d'un habitus, n'est pas un péché spécial, mais une condition générale du péché. Mais, en tant qu'il découle d'un mépris spécial de l'effet de l'Esprit Saint en nous, il se présente comme ayant raison de péché spécial. Par là même le péché contre l'Esprit Saint est aussi un genre spécial de péché. Nous concluons

semblablement selon la première interprétation. Mais, selon la deuxième interprétation, ce n'est pas un genre spécial de péché, car l'impénitence finale peut être une circonstance de n'importe quel genre de péché.

Article 2 : Quelles sont les espèces du péché contre l'Esprit Saint ?

Objections : 1. Le Maître des Sentences distingue six espèces de péché contre l'Esprit Saint : le désespoir, la présomption, l'impénitence, l'obstination, l'opposition à la vérité reconnue, l'envie des grâces accordées à nos frères. Mais cette division est incohérente. Car nier la justice ou la miséricorde divine ressortit à l'infidélité. Mais par le désespoir on rejette la miséricorde divine, et par la présomption la justice divine. Donc chacun de ces quatre péchés est une espèce de l'infidélité plutôt que du péché contre l'Esprit Saint.

2. L'impénitence regarde, semble-t-il, le péché passé ; l'obstination, au contraire, le péché futur. Mais le passé ou le futur ne caractérisent pas des espèces différentes de vertus ou de vices, car en vertu de la même foi, nous croyons que le Christ est né, et les anciens ont cru qu'il naîtrait. Donc l'obstination et l'impénitence ne doivent pas être présentées comme deux espèces de péché contre l'Esprit Saint.

3. " La grâce et la vérité sont venues par Jésus Christ ", selon S. Jean (1, 17). Il semble donc que l'opposition à la vérité reconnue et l'envie des grâces accordées à nos frères appartiennent au blasphème contre le Fils de l'homme plutôt qu'au blasphème contre l'Esprit Saint.

4. S. Bernard dit que " ne pas vouloir obéir, c'est résister à l'Esprit Saint ". La Glose dit également que " simuler la pénitence c'est blasphémer contre l'Esprit Saint ". Le schisme aussi paraît s'opposer directement à l'Esprit Saint qui fait l'union de l'Église. Ainsi paraît-il que cette énumération des espèces de péché contre l'Esprit Saint n'est pas complète.

En sens contraire, S. Augustin affirme que ceux qui désespèrent du pardon des péchés ou qui présument de la miséricorde de Dieu sans la mériter, pèchent contre l'Esprit Saint. Il dit ailleurs que " celui qui clôt son dernier jour dans l'obstination de l'esprit est coupable du péché contre l'Esprit Saint ". Au livre sur les paroles du Seigneur, il dit que l'impénitence est un péché contre l'Esprit Saint. Au livre du Sermon sur la montagne, il dit que " s'opposer à la fraternité par les brandons de l'envie " c'est pécher contre l'Esprit Saint. Au livre sur l'unique baptême, que " celui qui méprise la vérité, ou bien est méchant envers ses frères par qui est révélée la vérité, ou bien est ingrat envers Dieu par l'inspiration de qui l'Église est instruite " de sorte que dans ce cas-là il semble bien qu'on pèche aussi contre l'Esprit Saint.

Réponse : Dans la mesure où le péché contre l'Esprit Saint revêt la troisième acception, il est juste de lui assigner ces six espèces. Elles se distinguent par l'éloignement ou le mépris de ce qui peut empêcher l'homme de fixer son choix dans le péché. Ces empêchements se prennent soit du côté du jugement de Dieu, soit du côté de ses dons, soit aussi du côté du péché lui-même. Par la pensée du jugement de Dieu, en effet, l'homme est détourné de fixer son choix dans le péché. Il y a dans le jugement divin justice et miséricorde. L'homme trouve une aide dans l'espérance qui surgit à la pensée que la miséricorde pardonne le mal et récompense le bien, et le désespoir détruit cette espérance. L'homme trouve aussi une aide dans la crainte qui surgit à la pensée que la justice divine punit les péchés, et cette crainte est détruite par la présomption, c'est-à-dire qu'un individu se fait fort d'obtenir la gloire sans les mérites ou le pardon sans la pénitence.

Quant aux dons de Dieu par lesquels nous sommes retirés du péché, ils sont deux. L'un est la connaissance de la vérité : c'est contre quoi s'élève l'opposition à la vérité reconnue, ce qui a lieu quand un individu, pour se donner plus de licence de pécher, combat la vérité qu'il a pourtant bien vue dans la foi. L'autre est le secours de la grâce intérieure : c'est à quoi s'oppose l'envie des grâces accordées à nos frères, ce qui a lieu quand un individu non seulement porte

envie à la personne de son frère, mais se montre même envieux de l'accroissement de la grâce de Dieu dans le monde. Du côté du péché, il y a deux choses qui peuvent en retirer l'homme. L'une d'elles est le désordre et la laideur de l'acte : cette considération a coutume de provoquer chez l'homme la pénitence du péché commis. Et c'est à cela que s'oppose l'impénitence, non point par ce côté où elle signifie une persistance dans le péché jusqu'à la mort comme l'impénitence dont nous parlions auparavant, car en ce sens elle ne serait pas un péché spécial mais une circonstance du péché ; l'impénitence est prise ici par ce côté où elle implique la résolution de ne pas faire pénitence.

Un autre motif qui nous éloigne du péché est la médiocrité et la brièveté du bien qu'on cherche dans le péché, selon cette parole de l'Apôtre (Rm 6,21) : " Quel fruit avez-vous recueilli de ces péchés dont aujourd'hui vous rougissez ? " Cette considération a coutume d'amener l'homme à ne pas fixer sa volonté dans le péché ; et c'est cela qui se trouve détruit par l'obstination, c'est-à-dire quand l'homme affermit sa résolution de s'attacher au péché. Ces deux derniers points sont touchés par Jérémie (8, 6) : " Aucun ne fait pénitence pour son péché, en disant : "Qu'ai-je fait" ? " voilà pour l'impénitence ; " tous sont retournés à leur course comme un cheval qui fonce au combat ", voilà pour l'obstination.

Solutions : 1. Le péché de désespoir, ou celui de présomption, ne consiste pas à ne pas croire à la justice de Dieu, ou à sa miséricorde, mais à les mépriser.

2. L'obstination et l'impénitence ne se différencient pas seulement d'après le passé et le futur, mais d'après certaines raisons formelles, tirées, nous venons de le dire, de diverses manières de regarder le péché.

3. Le Christ a apporté la grâce et la vérité par ces dons de l'Esprit Saint qu'il a procurés aux hommes.

4. Ne pas vouloir obéir, c'est de l'obstination. Simuler la pénitence, c'est de l'impénitence. Le schisme, c'est être envieux de cette grâce fraternelle par laquelle les membres de l'Église sont unis.

Article 3 : Le péché contre l'Esprit Saint est-il irrémissible ?

Objections : 1. Apparemment non. " On ne doit désespérer de personne, dit S. Augustin, aussi longtemps que la patience du Seigneur invite à la pénitence. " Mais, s'il y avait un péché irrémissible, il y aurait à désespérer d'un pécheur. Donc le péché contre l'Esprit Saint n'est pas irrémissible.

2. Aucun péché n'est remis sinon par le fait que l'âme est guérie par Dieu. Mais " pour un médecin tout-puissant il n'est pas de maladie inguérissable ", dit la Glose sur le Psaume (103, 3) : " Celui qui guérit toutes tes infirmités. " Le péché contre l'Esprit Saint n'est donc pas irrémissible.

3. Le libre arbitre est relatif au bien et au mal. Mais, aussi longtemps que dure l'état de voyage, on peut déchoir de n'importe quelle vertu : l'ange même est tombé du ciel. D'où ce texte de Job (4, 18.19) : " Chez ses anges il découvre de l'égarément ; combien plus chez ceux qui habitent des maisons d'argile. " Pour la même raison, on peut revenir, de n'importe quel péché, à l'état de justice. Donc le péché contre l'Esprit Saint n'est pas irrémissible.

En sens contraire, il est écrit en S. Matthieu (12,32) : " Quiconque aura parlé contre l'Esprit Saint, cela ne lui sera remis ni en ce monde ni dans l'autre. " Et pour S. Augustin, " ce péché cause une si grande ruine qu'il est incompatible avec l'humilité qu'il faut pour prier ".

Réponse : Ce péché contre l'Esprit Saint est déclaré diversement irrémissible suivant ses diverses acceptions. Si on le prend pour l'impénitence finale, alors il est appelé irrémissible parce qu'il

n'est remis d'aucune façon. En effet, le péché mortel dans lequel on persévère jusqu'à la mort, puisqu'il n'est pas remis en cette vie par la pénitence, ne le sera pas non plus dans la vie future. Mais, suivant les deux autres acceptions, il est dit irrémissible, non pas en ce sens qu'il ne puisse plus être remis d'aucune façon, mais parce que, de soi, il ne mérite pas d'être remis. Et cela doublement : 1° D'abord quant à la peine. En effet, celui qui pèche par ignorance ou par faiblesse mérite une peine moindre ; mais celui qui pèche par malice caractérisée n'a pas une excuse qui puisse atténuer sa peine. Pareillement aussi, ceux qui blasphémaient envers le Fils de l'homme, tant que sa divinité n'était pas révélée, pouvaient avoir quelque excuse dans le fait qu'ils voyaient en lui une chair fragile, et ainsi méritaient-ils une moindre peine. Mais ceux qui blasphémaient la divinité elle-même en attribuant au diable les œuvres de l'Esprit Saint, n'avaient aucune excuse qui pût diminuer leur peine. C'est pourquoi l'on dit, suivant le commentaire de S. Jean Chrysostome, que ce péché n'a été remis aux juifs ni en ce siècle ni dans le siècle futur, puisqu'ils ont subi pour cela un châtement, et dans la vie présente par les Romains, et dans la vie future avec la peine de l'enfer. Dans le même sens, S. Athanase rapporte aussi l'exemple de leurs ancêtres : d'abord ils entrèrent en lutte contre Moïse à cause du manque d'eau et de pain, et le Seigneur le supporta patiemment, car ils avaient une excuse dans la faiblesse de la chair. Mais ensuite ils péchèrent plus gravement et blasphémèrent pour ainsi dire contre l'Esprit Saint en attribuant à une idole les bienfaits de Dieu qui les avait tirés de l'Égypte, lorsqu'il déclarèrent (Ex 32, 4) : " Voici tes dieux Israël, ce sont eux qui t'ont ramené du pays d'Égypte. " C'est pourquoi le Seigneur, tout ensemble les fit punir sur-le-champ puisque " ce jour-là trois mille hommes environ périrent ", et les menaça d'un châtement pour l'avenir en disant : " Quand à moi, au jour de ma vengeance, je visiterai ce péché qu'ils ont fait. "

2° Quant à la faute, la chose peut s'entendre d'une autre manière. De même qu'une maladie est dite incurable par sa nature propre, du fait qu'elle abolit ce qui peut aider à la guérison, par exemple lorsqu'elle enlève la vigueur de la nature, ou qu'elle dégoûte de la nourriture et du remède, bien que Dieu puisse pourtant guérir une telle maladie. De même le péché contre l'Esprit Saint est dit irrémissible par sa nature en tant qu'il exclut ce qui produit la rémission des péchés. Cependant cela ne ferme pas la voie du pardon et de la guérison devant la toute-puissance et la miséricorde de Dieu, et il arrive grâce à elles que de tels pécheurs sont spirituellement guéris comme par miracle.

Solutions : 1. On ne doit désespérer de personne en cette vie, si l'on considère la toute-puissance et la miséricorde de Dieu. Mais, si l'on considère la condition du péché, il y a des gens qui sont appelés " fils de rébellion " comme dit S. Paul (Ep 2, 2).

2. L'argument est valable du côté de la toute puissance de Dieu ; il ne l'est pas si l'on tient compte de la condition du péché.

3. Le libre arbitre reste, il est vrai, toujours susceptible de changement en cette vie. Cependant il rejette parfois loin de lui ce qui peut le faire changer en bien, autant que cela dépend de lui. De là vient que le péché est irrémissible de son côté, encore que Dieu puisse le pardonner.

Article 4 : Peut-on pécher contre l'Esprit Saint dès le commencement avant de commettre d'autres péchés ?

Objections : 1. Il ne semble pas. Car il est dans l'ordre naturel qu'on passe de l'imparfait au parfait. Cela se voit sûrement dans le bien, selon la parole des Proverbes (4, 18) : " Le sentier des justes est comme une lumière d'aurore, qui grandit et s'étend jusqu'au plein jour. " Mais dans le mal on appelle parfait ce qui est le mal le plus grand, comme le montre Aristote. Puisque le péché contre l'Esprit Saint est le plus grave, il semble que l'on y parvienne par d'autres péchés moindres.



2. Pécher contre l'Esprit Saint, c'est pécher par malice caractérisée ou par choix. Mais l'homme ne peut pas faire cela tout de suite, avant d'avoir péché beaucoup de fois. Car, selon le Philosophe, si l'on peut faire des injustices, on ne peut cependant pas tout de suite agir comme un injuste, c'est-à-dire par choix. Il semble donc que le péché contre l'Esprit Saint ne puisse être commis qu'après d'autres péchés.

3. La pénitence et l'impénitence ont le même domaine. Or la pénitence ne regarde que les péchés passés. L'impénitence, qui est une espèce du péché contre l'Esprit Saint, ne regarde donc que cela. Donc le péché contre l'Esprit Saint présuppose d'autres péchés.

En sens contraire, comme il est écrit dans l'Ecclésiastique (11, 22 Vg) : " C'est chose facile, aux yeux du Seigneur, d'enrichir le pauvre instantanément. " Inversement, il est donc possible par la malice du démon, et sous sa suggestion, qu'un homme soit entraîné du premier coup dans le péché le plus grave, qui est celui contre l'Esprit Saint.

Réponse : Nous l'avons dit, pécher contre l'Esprit Saint, c'est en un sens pécher par malice caractérisée. Mais il y a deux façons, avons-nous dit aussi, de pécher ainsi. L'une consiste à suivre le penchant d'un habitus, ce qui n'est pas proprement pécher contre l'Esprit Saint : et pécher de cette façon par malice caractérise ne se produit pas dès le principe ; il faut en effet que ce soit précédé par des actes de péchés, et que ces actes causent l'habitus, qui incline à pécher.

L'autre façon dont un individu peut pécher par malice caractérisée consiste à rejeter avec mépris ce qui retient de pécher ; ce qui est proprement pécher contre l'Esprit Saint, nous l'avons dit, et cela également présuppose la plupart du temps d'autres péchés, parce que, disent les Proverbes (18, 3 Vg) : " L'impie, lorsqu'il descend dans la profondeur des péchés, en arrive au mépris. " Cependant il peut se faire que dès le premier acte de péché quelqu'un pèche contre l'Esprit Saint par mépris, soit à cause de la liberté de son arbitre, soit à cause de nombreuses dispositions précédentes, ou encore par suite d'une violente impulsion au mal et d'un faible attachement au bien. C'est pourquoi chez les hommes parfaits il ne peut guère ou jamais arriver qu'ils pèchent dès le principe contre l'Esprit Saint. D'où cette parole d'Origène : " je ne pense pas qu'un de ceux qui se sont établis au plus haut degré de la perfection puisse subitement se perdre ni tomber ; mais, s'il tombe, c'est nécessairement de façon progressive. " Le raisonnement est le même si le péché contre l'Esprit Saint est pris à la lettre pour le blasphème contre l'Esprit Saint. Car ce blasphème dont parle le Seigneur, provient toujours d'un mépris mauvais. Mais si, par péché contre l'Esprit Saint, on entend comme S. Augustin l'impénitence finale, il n'y a plus de problème : il est certain que, pour commettre le péché contre l'Esprit Saint, il faut continuer à pécher jusqu'à la fin de sa vie.

Solutions : 1. Tant en bien qu'en mal, la plupart du temps, il y a passage de l'imparfait au parfait dans la mesure où l'on progresse soit en bien soit en mal. Et pourtant, d'un côté comme de l'autre, un individu peut commencer à un niveau plus élevé que ne fait un autre. Dans ce cas, ce qui est au début peut être parfait dans son genre en bien ou en mal, bien que ce soit imparfait par rapport à la suite du développement dans le progrès en mieux ou en pire.

2. Cet argument est valable pour le péché de malice quand il vient du penchant d'un habitus.

3. Si l'impénitence est prise, selon la pensée de S. Augustin, dans le sens d'une permanence dans le péché jusqu'à la fin, alors il va de soi que l'impénitence présuppose des péchés, comme la pénitence. Mais si nous parlons de cette impénitence habituelle dont on fait une espèce de péché contre l'Esprit Saint, alors il est évident qu'il peut y avoir impénitence même avant les péchés ; celui qui n'a jamais péché peut en effet avoir la résolution où d'être pénitent ou de ne pas l'être, s'il lui arrivait de pécher.

Il faut traiter des vices opposés à la science et à l'intelligence. L'opposé de la science est l'ignorance : il en a été question précédemment lorsqu'il s'agissait des causes de péché. Maintenant il doit être question de l'aveuglement de l'esprit et de l'hébétéude du sens qui s'opposent au don d'intelligence.

### **QUESTION 15 : L'AVEUGLEMENT DE L'ESPRIT ET L'HÉBÉTUDE DU SENS**

1. L'aveuglement de l'esprit est-il un péché ? — 2. L'hébétéude du sens est-elle un autre péché que

l'aveuglement de l'esprit ? — 3. Ces vices viennent-ils des péchés de la chair ?

Article 1 : L'aveuglement de l'esprit est-il un péché ?

Objections : 1. Il semble que non. Car ce qui excuse le péché ne semble pas être un péché. Mais l'aveuglement excuse le péché car il est dit en S. Jean (9,41) : " S'ils étaient aveugles, ils n'auraient pas de péché. " L'aveuglement de l'Esprit n'est donc pas un péché.

2. La peine est autre chose que la faute. Mais l'aveuglement de l'esprit est une peine. On le voit par ce texte d'Isaïe (6, 10) : " Rends aveugle le cœur de ce peuple. " Comme c'est là un mal, il ne viendrait pas de Dieu, s'il n'était une peine. L'aveuglement de l'esprit n'est donc pas un péché.

3. " Tout péché est volontaire ", dit S. Augustin. Mais l'aveuglement de l'esprit n'est pas volontaire car, pour S. Augustin, " connaître la lumière de la vérité, tout le monde aime cela ", et pour l'Ecclésiaste (11, 7). " Douce est la lumière, et c'est plaisir pour les yeux de voir le soleil. " La cécité mentale n'est donc pas un péché.

En sens contraire, S. Grégoire place l'aveuglement de l'esprit parmi les vices causés par la luxure.

Réponse : De même que la cécité corporelle est la privation de ce qui est le principe de la vision corporelle, ainsi la cécité mentale est-elle également la privation de ce qui est le principe de la vision mentale ou intellectuelle. Il y a à cette vision un triple principe. L'un est la lumière de la raison naturelle. Comme cette lumière est un trait spécifique de l'âme raisonnable, elle n'est jamais enlevée à l'âme. Parfois pourtant elle est empêchée dans son acte propre à cause des obstacles rencontrés dans les facultés inférieures dont l'intellect humain a besoin pour faire acte d'intelligence : cela se voit chez les déments et chez les fous furieux, nous l'avons dit dans la première Partie.

Un autre principe de la vision intellectuelle est une lumière habituelle surajoutée à la lumière naturelle de la raison. Et cette lumière-ci, de temps en temps, est enlevée à l'âme. Cette privation est une cécité qui est une peine, au sens où la privation de la lumière de grâce est comptée comme une peine. C'est pourquoi il est dit de certains (Sg 2, 21) : " Leur malice les aveugle. "

Le troisième principe de la vision intellectuelle est un principe intelligible qui permet à l'homme d'avoir l'intelligence d'autres choses. A ce principe intelligible l'esprit de l'homme peut s'appliquer ou ne pas s'appliquer. Et il lui arrive de ne pas s'y appliquer de deux façons. Parfois cela vient de ce que l'homme a une volonté qui spontanément se détourne de la pensée d'un tel principe, selon la parole du Psaume (36, 4) : " Il a refusé l'intelligence du bien. " Ou encore, l'homme a l'esprit occupé à d'autres choses qu'il aime davantage et qui détournent sa pensée de regarder ce principe-là, selon la parole du Psaume (58, 9 Vg). " Le feu est tombé sur eux ", entendez : le feu de la concupiscence, " et ils n'ont pas vu le soleil ". Dans ces deux cas, l'aveuglement de l'esprit est un péché.

Solutions : 1. L'aveuglement qui excuse du péché est celui qui a lieu par un manque naturel, qui ne permet pas de voir.

2. L'argument est valable pour la seconde sorte d'aveuglement, celui qui est une peine.

3. Avoir l'intelligence de la vérité, c'est en soi, pour chacun, chose aimable. Il peut se faire cependant par accident que ce soit pour quelqu'un chose haïssable : on veut dire dans la mesure où l'homme est empêché par là d'atteindre des biens qu'il aime davantage.

Article 2 : L'hébétude du sens est-elle un autre péché que l'aveuglement de l'esprit ?

Objections : 1. Il semble que l'hébétude du sens ne soit pas autre chose que l'aveuglement de l'esprit. Car les contraires s'opposent un à un. Or l'hébétude s'oppose au don d'intelligence, comme le montre S. Grégoire ; et l'aveuglement de l'esprit s'y oppose aussi, puisque l'intelligence désigne un principe de la vision de l'esprit. Donc l'hébétude du sens est la même chose que la cécité de l'esprit.

2. S. Grégoire parlant de l'hébétude la nomme " l'hébétude du sens en matière d'intelligence ". Mais, avoir le sens émoussé en matière d'intelligence ne paraît pas être autre chose qu'un manque d'intelligence, qui ressortit à l'aveuglement de l'esprit. Donc, l'hébétude du sens et la cécité de l'esprit sont une même chose.

3. S'il y a une différence, c'est surtout, semble-t-il, en ce que l'aveuglement de l'esprit est volontaire, comme nous l'avons dit, tandis que l'hébétude du sens est un défaut de nature. Mais un défaut naturel n'est pas un péché. Donc l'hébétude du sens ne serait pas un péché. Ce qui contredit S. Grégoire puisqu'il la compte parmi les vices qui viennent de la gourmandise.

En sens contraire, des causes diverses ont des effets divers. Or S. Grégoire dit que l'hébétude de l'esprit vient de la gourmandise, mais que l'aveuglement de l'esprit vient de la luxure. Or, ce sont là des vices différents. Donc les vices qui en dérivent sont différents aussi.

Réponse : L'hébétude s'oppose à l'acuité. On dit qu'un instrument est aigu lorsqu'il est pénétrant. On appelle donc hébété ce qui est émoussé et ne peut pénétrer. Or, on dit par comparaison que le sens corporel peut pénétrer le milieu en tant qu'il perçoit son objet à une certaine distance ou en tant qu'il peut, par sa pénétration, percevoir ce qu'il y a de plus petit ou de plus intérieur dans l'objet. Aussi, dans le domaine corporel, dit-on que quelqu'un a un sens aigu lorsqu'il peut percevoir un objet sensible de loin, par la vue, l'ouïe ou l'odorat. Au contraire, on attribuera un sens hébété, ou émoussé, à celui qui ne perçoit les objets sensibles que s'ils sont proches et de grande taille.

A la ressemblance du sens corporel, on parle aussi d'un certain " sens " de l'intelligence. Pour Aristote il concerne des principes primordiaux et suprêmes, de même que le sens connaît des données sensibles comme étant principes et connaissance. Mais le " sens " qui concerne l'intelligence ne perçoit pas son objet par l'intermédiaire d'une distance spatiale, mais par d'autres intermédiaires, par exemple lorsqu'il perçoit l'essence d'une chose par sa propriété, ou la cause par l'effet. On attribue donc un " sens " aigu, dans le domaine de l'intelligence, à celui qui, dès qu'il a perçu une propriété de la chose, ou encore son effet, comprend sa nature et parvient à en découvrir les moindres conditions. Et on appelle hébété, dans le domaine de l'intelligence, celui qui ne peut parvenir à connaître la vérité qu'après de nombreuses explications, et même alors ne peut parvenir à envisager parfaitement tout ce qui appartient à l'essence de la chose.

Donc l'hébétude du sens, en matière intellectuelle, implique une certaine débilité de l'esprit dans la considération des biens spirituels. La cécité de l'esprit implique une totale privation dans la considération de ces biens. L'une et l'autre s'opposent au don d'intelligence par lequel on connaît les biens spirituels dès qu'on les appréhende, et l'on pénètre finement dans ce qu'ils ont de plus intime. L'hébétude comme la cécité spirituelle ont raison de péché en tant qu'elles sont

volontaires. Cela est évident chez celui qui, attaché aux biens charnels, n'éprouve qu'ennui ou négligence à scruter finement les réalités spirituelles.

Solutions : Tout cela donne la réponse aux objections.

Article 3 : Ces vices viennent-ils des péchés de la chair ?

Objections : 1. Il semble que non. S. Augustin avait dit dans ses Soliloques " Ô Dieu, qui avez voulu que les purs seuls sachent le vrai. " Dans ses Révisions, il s'est corrigé en disant : " On peut répondre que beaucoup d'hommes impurs savent beaucoup de choses vraies. " Or c'est surtout par les vices charnels que les hommes deviennent impurs. Ce ne sont donc pas de tels vices qui causent la cécité de l'esprit et l'hébétéude du sens.

2. La cécité de l'esprit et l'hébétéude du sens sont des défauts qui concernent la partie intellectuelle de l'âme, alors que les vices charnels ressortissent à la corruption de la chair. Mais la chair n'agit pas sur l'âme, c'est plutôt l'inverse. Les vices charnels ne causent donc pas la cécité de l'esprit et l'hébétéude du sens.

3. On souffre davantage de ce qui est plus proche que de ce qui est plus éloigné. Mais les vices spirituels sont plus proches de l'esprit que les vices charnels. Donc la cécité de l'esprit et l'hébétéude du sens sont causés par les vices spirituels plus que par les vices charnels.

En sens contraire, S. Grégoire affirme que " l'hébétéude du sens en intelligence vient de la gourmandise, la cécité de l'esprit vient de la luxure ".

Réponse : La perfection de l'opération intellectuelle chez l'homme consiste dans une certaine faculté d'abstraction à l'égard des images sensibles. C'est pourquoi, plus l'intelligence de l'homme aura gardé de liberté à l'endroit de ces images, plus elle pourra voir l'intelligible et ordonner tout le sensible ; comme l'a même dit Anaxagore, il faut que l'intelligence soit bien dégagée pour commander ; et il faut que l'agent domine la matière pour être capable de la mouvoir, rapporte Aristote. Par ailleurs il est évident que la délectation applique l'intention aux choses dans lesquelles on se délecte ; c'est pourquoi le Philosophe remarque que chacun fait très bien les choses auxquelles il prend plaisir, mais ne fait pas du tout ou fait mollement les choses contraires. Or les vices charnels, c'est-à-dire la gourmandise ou la luxure, consistent dans les plaisirs du toucher, c'est-à-dire de la nourriture et des actes sexuels. Ce sont les délectations les plus violentes entre toutes celles du corps. C'est pourquoi, par de tels vices, l'intention de l'homme s'applique au maximum aux réalités physiques, et par conséquent son activité dans le domaine intelligible s'affaiblit, mais davantage par la luxure que par la gourmandise, dans la mesure où les plaisirs sexuels sont plus violents que ceux de la table. C'est pourquoi la luxure engendre l'aveuglement de l'esprit qui exclut pour ainsi dire totalement la connaissance des biens spirituels ; mais la gourmandise engendre l'hébétéude du sens qui rend l'homme débile devant de telles réalités intelligibles. Au contraire, les vertus opposées, c'est-à-dire l'abstinence et la chasteté, sont ce qui dispose le mieux à la perfection de l'activité intellectuelle. D'où cette parole en Daniel (1, 17) : " A ces jeunes gens ", qui étaient abstinents et continents, " Dieu a donné science et instruction en matière de lettres et de sagesse. "

Solutions : 1. Il y a des gens asservis aux vices charnels, qui sont parfois capables de voir finement certaines choses dans le domaine intelligible, à cause de la bonne qualité de leur esprit naturel, ou d'un habitus surajouté. Cependant il est fatal que leur intention soit privée la plupart du temps de cette finesse de contemplation, par suite des plaisirs corporels. Ainsi les impurs ont bien la capacité de savoir du vrai, mais leur impureté leur est en cela un obstacle.

2. La chair n'agit pas sur la fonction intellectuelle au point de l'altérer, mais elle met obstacle à son opération de la manière qu'on a dite.

3. Plus les vices charnels sont éloignés de l'esprit, plus ils détournent l'intention de l'esprit vers des choses éloignées. Aussi empêchent-ils davantage la contemplation de l'esprit.

### QUESTION 16: LES PRÉCEPTES RELATIFS À LA FOI, À LA SCIENCE ET À L'INTELLIGENCE

1. Les préceptes relatifs à la foi. — 2. Les préceptes relatifs aux dons de science et d'intelligence.

Article 1 : Les préceptes relatifs à la foi

Objections : 1. Il semble que dans la loi ancienne devaient être donnés des préceptes pour la foi. Car il y a précepte pour ce qui est obligatoire et nécessaire. Mais ce qu'il y a de plus nécessaire à l'homme c'est de croire, selon cette parole (He 11, 6) : " Sans la foi il est impossible de plaire à Dieu. " Il fallut donc surtout donner des préceptes relatifs à la foi.

2. Le Nouveau Testament est contenu dans l'Ancien nous l'avons dit, comme une réalité figurée dans sa figure. Mais il y a dans le Nouveau Testament des Commandements touchant expressément la foi, comme on le voit en S. Jean (14, 1) : " Croyez en Dieu, croyez aussi en moi. " Il semble donc que quelques préceptes relatifs à la foi aient dû être donnés aussi dans l'ancienne loi.

3. D'ailleurs, il y a la même raison de prescrire l'acte d'une vertu et d'interdire les vices opposés. Mais il y a dans l'ancienne loi beaucoup de préceptes interdisant l'infidélité, comme dans l'Exode (20, 3) : " Tu n'auras pas devant moi de dieux étrangers " ; et, de nouveau, au Deutéronome (13, 1) il est commandé de ne pas écouter les paroles du prophète ou du devin qui voudrait détourner de la foi en Dieu. Donc dans l'ancienne loi aussi ont dû être donnés des préceptes concernant la foi.

4. La confession est, comme nous l'avons dit, un acte de la foi. Or des préceptes sont donnés dans l'ancienne loi touchant la confession et la promulgation de la foi. En effet, dans l'Exode (12,26) il est prescrit que les Israélites, à la demande de leurs enfants, définissent bien le sens de l'observance pascale. Et dans le Deutéronome (13), il est prescrit de mettre à mort celui qui sème un enseignement contraire à la foi. Donc la loi ancienne a dû avoir des préceptes concernant la foi.

5. Tous les livres de l'Ancien Testament sont contenus sous la loi ancienne ; c'est pour cela que le Seigneur déclare (Jn 15, 25) qu'il est écrit dans la loi : " Ils m'ont pris en haine sans motif ", ce qui est cependant écrit dans le Psaume (35, 19). Or il est dit dans l'Ecclésiastique (2, 8) : " Vous qui craignez le Seigneur, croyez en lui. " Donc, dans l'ancienne loi, des préceptes durent être donnés relativement à la foi.

En sens contraire, l'Apôtre appelle la loi ancienne " la loi des œuvres " et il l'oppose à la " loi de la foi " (Rm 3, 27). Il n'y eut donc pas à donner dans la loi ancienne de préceptes touchant la foi.

Réponse : La loi n'est imposée par un maître qu'à ses sujets. C'est pourquoi les préceptes d'une loi présupposent la sujétion de tous ceux qui la reçoivent envers celui qui la donne. Or la première sujétion de l'homme à l'égard de Dieu se fait par la foi, selon cette parole (He 11, 6) : " Pour s'approcher de Dieu il faut croire qu'il existe. " C'est pourquoi la foi est présupposée aux préceptes de la loi. A cause de cela, dans l'Exode (20, 2), une vérité de la foi est mise en tête, avant les préceptes de la loi, lorsqu'il est dit : " Je suis le Seigneur ton Dieu, c'est moi qui t'ai tiré du pays d'Égypte. " Et pareillement dans le Deutéronome (6,4) on trouve d'abord : " Écoute Israël, le Seigneur ton Dieu est l'unique ", et aussitôt après viennent les préceptes. Mais il y a dans le contenu de la foi beaucoup de points qui sont ordonnés à cette foi par laquelle nous croyons que Dieu existe, ce qui est la vérité première et principale entre toutes celles à croire,

ainsi que nous l'avons dit. C'est pourquoi cette foi à Dieu étant présumée, par laquelle l'esprit humain se soumet à Dieu, des préceptes peuvent être donnés relativement aux autres points qu'on doit croire. En ce sens S. Augustin affirme, lorsqu'il expose le passage : " Ceci est mon commandement ", que les commandements relatifs à la foi sont pour nous très nombreux. Mais dans l'ancienne loi, les secrets de la foi n'avaient pas à être exposés au peuple ; et c'est pourquoi, la foi au Dieu unique étant supposée, aucun autre précepte ne fut donné dans l'ancienne loi relativement aux vérités à croire.

Solutions : 1. La foi est nécessaire comme le principe de la vie spirituelle. Et c'est pourquoi elle est présumée à la réception de la loi.

2. Même là, le Seigneur présume quelque chose relevant de la foi. Il présume la foi au Dieu unique, lorsqu'il dit : " Vous croyez en Dieu. " Et il prescrit quelque chose, la foi à l'Incarnation par laquelle le même être est Dieu et homme. C'est assurément un développement de la foi qui relève de la foi du Nouveau Testament. C'est pourquoi le Seigneur ajoute : " Croyez aussi en moi. "

3. Les préceptes d'interdiction visent les péchés qui détruisent la vertu. Or la vertu est détruite, avons-nous dite, par des déficiences de détail. C'est pourquoi la foi au Dieu unique étant présumée dans l'ancienne loi, il y eut lieu de donner des préceptes d'interdiction pour qu'il fût bien défendu aux gens de tomber dans ces déficiences de détail qui pouvaient détruire la foi.

4. La confession ou l'enseignement de la foi présume aussi la soumission de l'homme à Dieu par la foi. Et c'est pourquoi dans l'ancienne loi des préceptes purent être donnés bien plus pour la confession et l'enseignement de la foi que pour la foi elle-même.

5. Ce texte présume lui aussi la foi par laquelle nous croyons que Dieu existe. C'est pourquoi on met d'abord : " Vous qui craignez Dieu ", ce qui ne pourrait pas être sans la foi. Mais ce qu'on ajoute : " Croyez en lui " doit être rapporté à certaines vérités spéciales qu'il faut croire, et surtout aux biens que Dieu promet à ceux qui lui obéissent. D'où la suite : " et votre récompense ne sera pas vaine ".

Article 2 : Les préceptes relatifs aux dons de science et d'intelligence

Objections : 1. Il semble que dans l'ancienne loi les préceptes relatifs à la science et à l'intelligence soient mal transmis, car celles-ci se rattachent à la connaissance. Or la connaissance précède et dirige l'action. Les préceptes qui sont relatifs à la science et à l'intelligence doivent donc précéder ceux qui sont relatifs à l'action. Or les premiers préceptes de la loi sont ceux du décalogue. Il semble donc qu'il aurait fallu enseigner, parmi eux, des préceptes relatifs à la science et à l'intelligence.

2. La discipline précède la doctrine : l'homme apprend chez les autres avant d'instruire les autres. Mais des préceptes d'enseigner sont donnés dans l'ancienne loi ; les uns sont affirmatifs comme cette prescription de Deutéronome (4, 9) : " Tu apprendras cela à tes enfants et aux enfants de tes enfants. " Il y en a aussi de prohibitifs, comme du Deutéronome (4, 2) : " Vous n'ajouterez rien à la parole que je vous dis, vous n'en retrancherez rien. " Il semble donc que des préceptes auraient dû être donnés aussi pour amener l'homme à s'instruire.

3. La science et l'intelligence semblent plus nécessaires au prêtre qu'au roi. De là cette parole de Malachie (2, 7) : " Les lèvres du prêtre gardent la science et c'est de sa bouche qu'on attend la loi ", et celle-ci d'Osée (4, 6) : " Parce que tu as rejeté la science, je te rejetterai de ton sacerdoce. " Or il est demandé au roi d'apprendre la science de la loi, comme on le voit au Deutéronome (17, 18). Donc, à bien plus forte raison, aurait-on dû prescrire dans la loi que les prêtres s'instruisent de la loi.

4. La méditation de ce qui se rapporte à la science et à l'intelligence ne peut pas se faire en dormant. Elle est empêchée aussi par les occupations étrangères. Il est donc maladroit de prescrire dans le Deutéronome (6, 7) : " Tu méditeras cela quand tu seras assis dans ta maison, quand tu iras en voyage, en t'endormant et en te levant. " Cette tradition, dans l'ancienne loi, des préceptes relatifs à la science et à l'intelligence est donc bien mal présentée.

En sens contraire, il est écrit dans le Deutéronome (4, 6) : " Quand ils connaîtront ces lois, tous diront : "Voici un peuple sage et intelligent". "

Réponse : Sur la science et l'intelligence on peut considérer trois points : la façon de les recevoir, la façon d'en user, la façon de les garder.

Recevoir la science ou l'intelligence se fait par l'enseignement et par la discipline. L'un et l'autre sont prescrits dans la loi ; il est dit en effet dans le Deutéronome (6, 6) : " Ces paroles que je te prescris seront dans ton cœur. " Cela concerne la discipline, car il appartient au disciple d'appliquer son cœur à ce qui est dit. Mais ce qui est dit ensuite : " Et tu le raconteras à tes enfants " concerne l'enseignement.

Quant à l'usage de la science et de l'intelligence, c'est la méditation de ce que chacun sait ou comprend. Et, à cet égard, il est dit ensuite : " Tu méditeras, assis dans ta maison, etc. "

La conservation est l'acte de la mémoire. Et à cet égard, il est écrit à la suite : " Tu les lieras comme un signe sur la main, ils seront et se balanceront entre tes yeux, et tu les écriras sur le seuil et sur les entrées de ta maison. " Par tout cela le texte signifie une continuelle mémoire des commandements de Dieu. Car ce qui se retrouve sans cesse sous nos sens, soit au toucher comme ce que nous avons à la main, soit sous la vue comme ce que nous avons continuellement devant les yeux ou à des endroits où il nous faut souvent revenir, à l'entrée de la maison par exemple, cela ne peut s'effacer de notre mémoire. Du reste, le Deutéronome (4, 9) le dit plus ouvertement. " N'oublie pas les paroles que tes yeux ont vues, et ne les laisse pas sortir de ton cœur un seul jour de ta vie. " Et ce sont là des commandements que nous lisons encore plus abondamment dans l'enseignement évangélique et dans l'enseignement apostolique.

Solutions : 1. Il est écrit au Deutéronome (4, 6) : " Ceci est votre sagesse et votre intelligence aux yeux des peuples. " Ce qui donne à entendre que la science et l'intelligence des fidèles de Dieu consistent dans les préceptes de la loi. C'est pourquoi il faut d'abord proposer ces préceptes, et ensuite amener les gens à en avoir la science ou l'intelligence. Par conséquent ces préceptes n'ont pas dû être placés parmi les préceptes du décalogue, qui demeurent premiers.

2. Il y a aussi dans la loi des préceptes relatifs à la discipline, nous venons de le dire. Cependant l'enseignement est prescrit plus expressément que la discipline, parce qu'il est l'affaire des grands qui ne dépendent que d'eux-mêmes, et que c'est à eux, comme étant ceux qui sont immédiatement sous la loi, que doivent être donnés les préceptes de la loi. Au contraire, la discipline est l'affaire des petits, auxquels les préceptes de la loi doivent parvenir par l'intermédiaire des grands.

3. La science de la loi est annexée à l'office du prêtre à un tel point qu'on doit comprendre que l'injonction de cette science est liée à celle de leur office. C'est pour cela qu'il n'y a pas eu à donner de préceptes spéciaux relativement à l'instruction des prêtres. Tandis que l'enseignement de la loi de Dieu n'est pas annexée à l'office du roi à un tel point, pour la raison que le roi est établi au-dessus du peuple dans le domaine temporel. Aussi est-il spécialement prescrit que le roi soit instruit par les prêtres de ce qui a trait à la loi de Dieu.

4. Le précepte de la loi ne veut pas dire que l'on ait à méditer pendant que l'on dort, mais quand on va dormir, parce qu'il y a là pour les gens un moyen de s'assurer, même en dormant, de

meilleures imaginations, étant donné que les impressions passent en eux de l'état de veille à l'état de sommeil, comme le montre Aristote.

Pareillement, il est commandé aussi à chacun de méditer la loi dans tous ses actes, ce qui ne signifie pas qu'on doit toujours y penser d'une manière actuelle, mais qu'on doit régler d'après elle tout ce qu'on fait.

#### L'ESPÉRANCE

À la suite de la foi il faut étudier l'espérance. 1° La nature de l'espérance (Q. 17-18). 2° Le don de crainte (Q. 19). 3° Les vices opposés à la vertu et au don (Q. 20-21). 4° Les préceptes qui concernent la vertu et le don (Q. 22).

La première étude s'attache à la nature de l'espérance (Q. 17), puis à celle de son siège

### QUESTION 17 : LA NATURE DE L'ESPÉRANCE

1. Est-elle une vertu ? — 2. Son objet est-il la béatitude éternelle ? — 3. Peut-on espérer la béatitude d'un autre par la vertu d'espérance ? — 4. Est-il permis de mettre son espérance dans l'homme ? — 5. L'espérance est-elle une vertu théologique ? — 6. Distinction entre l'espérance et les autres vertus théologiques. — 7. Le rapport de l'espérance avec la foi. — 8. Le rapport de l'espérance avec la charité.

Article 1 : L'espérance est-elle une vertu ?

Objections : 1. Il ne le semble pas car, dit S. Augustin, " Nul ne peut faire mauvais usage d'une vertu. " Or on peut mal user de l'espérance, car il arrive de trouver, au sujet de la passion d'espérance, un milieu et des extrêmes, comme au sujet des autres passions. Donc l'espérance n'est pas une vertu.

2. Aucune vertu ne procède des mérites car " la vertu, Dieu l'opère en nous sans nous ", selon S. Augustin. Or l'espérance a pour origine la grâce et les mérites, dit le Maître des Sentences c. L'espérance n'est donc pas une vertu.

3. " La vertu est une qualité propre à un être parfait ", d'après Aristote. Mais l'espérance n'appartient qu'à un être imparfait, celui qui n'a pas ce qu'il espère. L'espérance n'est donc pas une vertu.

En sens contraire, S. Grégoire déclare que les trois filles de Job représentent les trois vertus : foi, espérance, charité. L'espérance est donc une vertu.

Réponse : D'après le Philosophe, " la vertu, chez tout être, est ce qui rend bon le sujet qui la possède, et qui rend bonne son action ". Il faut donc que, partout où l'on trouve un acte humain qui est bon, cet acte réponde à une vertu humaine. Or, dans toutes les choses soumises à une règle et à une mesure, le bien se reconnaît à ce que l'être en question atteint sa règle propre ; c'est ainsi que nous disons qu'un vêtement est bon s'il n'est ni trop long ni trop court. Or, pour les actes humains, nous l'avons vu, il y a une double mesure : l'une, immédiate et homogène : la raison ; l'autre, suprême et transcendante : Dieu. Et par suite tout acte humain qui atteint la raison, ou Dieu lui-même, est bon. Or l'acte de l'espérance qui nous occupe présentement atteint Dieu. Comme nous l'avons dit précédemment en étudiant la passion d'espérance, son objet est un bien, futur, difficile, mais qu'on peut obtenir. Or une chose nous est possible de deux façons : par nous-mêmes, ou par autrui, selon Aristote. Donc, en tant que nous espérons une réalité envisagée comme possible pour nous grâce au secours divin, notre espérance atteint Dieu lui-même, sur le secours de qui elle s'appuie. Et c'est pourquoi, manifestement, l'espérance est une vertu, puisqu'elle rend bonne l'action humaine et atteint la règle requise.



Solutions : 1. Dans les passions, le milieu de la vertu se prend de ce qu'on atteint la droite raison ; c'est même cela qui définit la vertu. Aussi, même dans l'espérance, on entend le bien de la vertu selon que l'homme atteint, lorsqu'il espère, la règle requise, qui est Dieu. Et c'est pourquoi, de l'espérance qui rejoint Dieu, nul ne peut se servir mal, pas plus que de la vertu morale qui rejoint la raison, parce que le bon usage de la vertu consiste à atteindre cette règle. Encore que l'espérance dont nous parlons présentement ne soit pas une passion, mais un habitus de l'âme, comme nous le montrerons bientôt.

2. On dit que l'espérance provient des mérites, quand on parle de la réalité même qu'on attend, en ce sens qu'on espère obtenir la béatitude par la grâce et les mérites. Ou bien encore quand on traite de l'acte de l'espérance formée par la charité. Quant à l'habitus même de l'espérance par laquelle on attend la béatitude, il n'a pas pour cause les mérites, mais exclusivement la grâce.

3. Celui qui espère est imparfait si l'on considère le bien qu'il espère obtenir et qu'il n'a pas encore ; mais il est parfait en ce que déjà il atteint sa règle propre : Dieu même, sur le secours de qui il s'appuie.

Article 2 : L'objet de l'espérance est-il la béatitude éternelle ?

Objections : 1. Il ne le semble pas, car l'homme n'espère pas ce qui dépasse tout mouvement de son âme, puisque l'acte de l'espérance est un certain mouvement de l'âme. Or la béatitude éternelle dépasse tout mouvement de l'âme ; l'apôtre dit en effet (1 Co 2, 9) : " Elle n'est pas montée au cœur de l'homme. " La béatitude n'est donc pas l'objet propre de l'espérance.

2. La demande est l'interprète de l'espérance ; on trouve en effet dans le Psaume (37, 5) : ton chemin vers le Seigneur, fais-lui confiance et il agira. " Or l'homme demande licitement de Dieu non seulement la béatitude éternelle, mais encore les biens de la vie présente, tant spirituels que temporels, et aussi la délivrance des maux, qui n'existeront plus dans la béatitude éternelle : témoin l'oraison dominicale. La béatitude éternelle n'est donc pas l'objet propre de l'espérance.

3. L'objet de l'espérance est d'une conquête difficile. Or, par rapport à l'homme, il y a beaucoup d'autres biens difficiles que la béatitude éternelle. Elle n'est donc pas l'objet propre de l'espérance.

En sens contraire, l'Apôtre nous dit (He 6, 19) : " Nous avons une espérance qui pénètre ", c'est-à-dire qui nous fait pénétrer, " à l'intérieur du voile ", c'est-à-dire dans la béatitude céleste selon le commentaire de la Glose. L'objet de l'espérance est donc bien la béatitude éternelle.

Réponse : Comme nous venons de le dire, l'espérance dont nous nous occupons atteint Dieu en s'appuyant sur son secours pour parvenir au bien espéré. Mais un effet doit être proportionné à sa cause. Et c'est pourquoi le bien qu'à titre propre et principal nous devons espérer de Dieu est un bien infini, proportionné à la puissance de Dieu qui nous aide ; car c'est le propre d'une puissance infinie de conduire à un bien infini. Or ce bien est la vie éternelle, qui consiste dans la jouissance de Dieu même ; on ne peut en effet espérer de Dieu un bien qui soit moindre que lui, puisque sa bonté, par laquelle il communique ses biens à la créature, n'est pas moindre que son essence. C'est pourquoi l'objet propre et principal de l'espérance est la béatitude éternelle.

Solutions : 1. Sans doute, la béatitude éternelle ne monte pas d'une façon parfaite au cœur de l'homme de telle manière que l'homme voyageur puisse en connaître la nature et la qualité ; mais selon sa raison commune, celle du bien parfait, l'homme peut en avoir une certaine connaissance ; et c'est sous cet aspect que le mouvement d'espérance s'élève vers elle. Aussi l'Apôtre dit-il expressément (He 6, 19) : " L'espérance pénètre par-delà le voile ", parce que l'objet de notre espérance nous est encore voilé pour l'instant.

2. Quels que soient les autres biens, nous ne devons les demander à Dieu qu'en les ordonnant à la béatitude éternelle. Par suite, l'espérance a pour objet principal la béatitude éternelle ; quant aux

autres biens demandés à Dieu, elle les envisage secondairement, en référence à la béatitude éternelle. De même que pour la foi, qui regarde principalement Dieu, et secondairement les vérités qui sont ordonnées à Dieu, nous l'avons dit précédemment. L'homme qui s'épuise pour une grande cause trouve que ce qui est moins difficile est peu de chose. Et c'est pourquoi, à l'homme qui espère la béatitude éternelle, et par rapport à cette espérance, rien d'autre ne semble difficile. Mais, compte tenu des possibilités de celui qui espère, certaines autres œuvres peuvent lui paraître ardues. Et c'est ce qui fait qu'on peut espérer ces biens, ordonnés à l'objet principal.

Article 3 : Peut-on espérer la béatitude d'un autre par la vertu d'espérance ?

Objections : 1. Il le semble, car l'Apôtre écrit aux Philippiens (1, 6) : " J'en suis bien sûr, celui qui a commencé en vous cette œuvre excellente la portera à sa perfection jusqu'au jour du Christ Jésus. " Mais la perfection de ce jour sera la béatitude éternelle. On peut donc espérer pour autrui la béatitude éternelle.

2. Les biens que nous demandons à Dieu, nous espérons les obtenir de lui. Or nous demandons à Dieu qu'il conduise les autres à la vie éternelle, selon S. Jacques (5, 16) : " Priez les uns pour les autres afin que vous soyez sauvés. " Nous pouvons donc espérer pour les autres la béatitude éternelle.

3. L'espoir et le désespoir ont le même objet. Or on peut désespérer de la béatitude éternelle d'autrui. Autrement S. Augustin dirait en vain : " On ne doit désespérer d'aucun homme, tant qu'il est vivant. " Donc on peut aussi espérer pour autrui la vie éternelle.

En sens contraire, S. Augustin dit " Il n'y a d'espérance que pour les réalités dépendant de Dieu, lequel est considéré comme prenant en charge ceux qui ont l'espérance. "

Réponse : On peut espérer quelque chose de deux façons. D'une part de façon absolue, et alors il ne peut s'agir que d'un bien difficile se rapportant à celui qui espère. D'autre part, en présupposant autre chose, et alors l'espérance peut viser des biens se rapportant à autrui.

Pour en être persuadé, il faut savoir que l'amour et l'espérance diffèrent en ce que l'amour implique une certaine union de l'aimant à l'aimé, tandis que l'espérance implique un mouvement ou une tendance de l'appétit vers un bien difficile. Or, l'union suppose des réalités distinctes, et c'est pourquoi l'amour peut directement concerner un autre qu'on unit à soi par l'amour, en considérant cet autre comme soi-même. Mais un mouvement vise toujours un terme propre proportionné au mobile ; et c'est pourquoi l'espérance regarde directement le bien propre du sujet, et non celui qui concerne autrui.

Mais si l'on présuppose une union d'amour avec autrui, alors on peut désirer et espérer un bien pour autrui comme pour soi-même. En ce sens, on peut espérer pour autrui la béatitude éternelle, en tant qu'on lui est uni par l'amour. Et de même que c'est l'unique vertu de charité qui nous fait aimer Dieu, nous-mêmes et le prochain, de même aussi c'est par une seule vertu d'espérance qu'on espère pour soi-même et pour autrui.

Solutions : Cela donne la réponse aux Objections.

Article 4 : Est-il permis de mettre son espérance dans l'homme ?

Objections : 1. Il semble que ce soit permis, car l'objet de l'espérance est la béatitude éternelle. Or, dans la recherche de la béatitude éternelle nous sommes aidés par le patronage des saints : S. Grégoire dit en effet que " la prédestination est aidée par les prières des saints. " On peut donc mettre son espérance dans l'homme.

2. Si l'on ne pouvait pas mettre son espérance dans l'homme, on ne pourrait pas reprocher à quelqu'un comme un vice de ne pouvoir pas espérer en lui. Or c'est cependant ce qu'on reproche à certains comme un vice ; ainsi dans Jérémie (9, 3) : " Que chacun se mette en garde contre son ami et qu'il n'ait confiance en aucun de ses frères. " Il est donc permis d'espérer en l'homme.

3. La demande est l'interprète de l'espérance, a-t-on dit. Or il est permis de demander quelque chose à un homme. Il est donc permis de mettre son espérance en lui.

En sens contraire, on lit dans Jérémie (17, 5) : " Maudit soit l'homme qui se confie en l'homme. "

Réponse : L'espérance, avons-nous dit, a deux objets : le bien que l'on veut obtenir et le secours qui permet d'obtenir ce bien. Or le bien qu'on espère obtenir a raison de cause finale, et le secours par lequel on espère obtenir ce bien a raison de cause efficiente. Mais dans chaque genre de ces deux causes on trouve du principal et du secondaire. La fin principale est la fin ultime ; la fin secondaire est un bien ordonné à la fin. Pareillement, la cause efficiente principale est l'agent premier, et la cause efficiente secondaire est l'agent second instrumental. Or l'espérance regarde la béatitude comme sa fin ultime, et le secours divin comme la cause première qui conduit à la béatitude. Donc, de même qu'il n'est pas permis d'espérer un bien quelconque, hors la béatitude, comme fin ultime, mais seulement comme moyen ordonné à la fin qu'est la béatitude, de même il n'est pas permis de mettre son espérance dans un homme ou une autre créature, comme dans une cause première qui mène à la béatitude ; mais il est permis de mettre son espérance en un homme ou une créature, comme en l'agent secondaire et instrumental qui aide dans la recherche de tous les biens ordonnés à la béatitude. Et c'est de cette façon que nous nous tournons vers les saints, que nous demandons certaines choses aux hommes, et que l'on blâme ceux en qui l'on ne peut se confier pour recevoir du secours.

Solutions : Cela donne la réponse aux Objections.

Article 5 : L'espérance est-elle une vertu théologale ?

Objections : 1. Il ne semble pas, car la vertu théologale a Dieu pour objet. Or l'espérance n'a pas seulement Dieu pour objet, mais aussi d'autres biens que nous espérons obtenir de Dieu. Donc l'espérance n'est pas une vertu théologale.

2. La vertu théologale ne consiste pas en un milieu entre deux vices, a-t-on remarqués. Or l'espérance consiste en un juste milieu entre la présomption et le désespoir. Donc l'espérance n'est pas une vertu théologale.

3. L'attente se rattache à la longanimité, qui est une espèce de la vertu de force. Puisque l'espérance est une attente, elle ne semble pas être une vertu théologale, mais une vertu morale.

4. L'objet de l'espérance est un bien difficile. Or tendre à un bien difficile relève de la magnanimité, qui est une vertu morale, et non une vertu théologale.

En sens contraire, l'Apôtre énumère l'espérance avec la foi et la charité, qui sont des vertus théologiques (1 Co 13, 15).

Réponse : Les différences spécifiques apportent au genre une division essentielle ; il faut donc regarder attentivement d'où l'espérance a raison de vertu, pour savoir dans quelle espèce de vertu elle prend place. Or nous avons dits que l'espérance a raison de vertu du fait qu'elle atteint la règle suprême des actes humains, et comme cause première efficiente, en tant qu'elle s'appuie sur le secours divin, et comme cause ultime finale, parce que c'est dans la jouissance de Dieu qu'elle attend la béatitude. Et ainsi est-il évident que l'objet principal de l'espérance en tant qu'elle est une vertu, est Dieu. Puisque l'essence même de la vertu théologale consiste à avoir Dieu pour objet, comme nous l'avons dit antérieurement<sup>3</sup> il est évident que l'espérance est une vertu théologale.

Solutions : 1. Quels que soient les autres biens dont l'espérance attend la possession, elle les espère à titre de moyens ordonnés à Dieu comme à une fin ultime et comme à une première cause efficiente.

2. Le juste milieu se prend, dans les choses réglées et mesurées, du fait même qu'on atteint la règle ou la mesure : aller au-delà de la règle est du superflu ; rester en deçà est insuffisant. Mais dans la règle ou dans la mesure elle-même, on ne peut pas établir un milieu et des extrêmes. Or ce sont les matières soumises à la règle de la raison que la vertu morale regarde comme son objet propre ; et c'est pourquoi il lui convient essentiellement d'être dans un juste milieu vis-à-vis de son objet propre. Mais c'est la règle première elle-même, non réglée par une autre règle, que la vertu théologique envisage comme son objet propre. Et c'est pourquoi, essentiellement et selon son objet propre, il ne convient pas à la vertu théologique d'être dans un juste milieu.

Cependant le juste milieu peut la concerner accidentellement, par les réalités ordonnées à l'objet principal. Ainsi, dans la foi, il ne peut y avoir de milieu ni d'extrêmes dans le fait qu'on s'appuie sur la vérité première, sur laquelle on ne saurait trop s'appuyer. Mais, du côté des vérités que l'on croit, il peut y avoir un milieu et des extrêmes, comme une vérité tient le milieu entre deux erreurs. Pareillement l'espérance ne comporte pas de milieu et d'extrêmes dans son objet principal, car on ne saurait trop se confier au secours divin ; mais pour les biens que l'on a confiance d'obtenir, il peut y avoir milieu et extrêmes, en tant que l'on présume des biens disproportionnés, ou que l'on désespère de biens proportionnés.

3. L'attente qui entre dans la définition de l'espérance ne comporte pas de retard comme celle qui se rattache à la longanimité ; mais elle dit relation à l'aide divine, que le bien espéré soit différé ou non.

4. La magnanimité tend à un objet difficile, en l'espérant comme proportionné à sa puissance ; aussi, à proprement parler, vise-t-elle la réalisation de grandes choses. Mais l'espérance, vertu théologique, vise un bien difficile à obtenir par le secours d'autrui, nous l'avons dit.

Article 6 : Distinction entre l'espérance et les autres vertus théologiques

Objections : 1. L'espérance ne semble pas être une vertu distincte des autres vertus théologiques. En effet, les habitus se distinguent d'après leurs objets, nous l'avons dit. Or l'espérance et les autres vertus théologiques ont le même objet. Donc l'espérance ne se distingue pas des autres vertus théologiques.

2. Le symbole par lequel nous professons notre foi nous fait dire : " J'attends la résurrection des morts et la vie du siècle à venir. " Or l'attente de la béatitude future relève de l'espérance, nous l'avons dit. Celle-ci ne se distingue donc pas de la foi.

3. Par l'espérance, l'homme tend à Dieu. Mais c'est là le rôle propre de la charité. Donc l'espérance ne se distingue pas de la charité.

En sens contraire, là où il n'y a pas de distinction, il n'y a pas de nombre. Or on énumère l'espérance avec les autres vertus théologiques : S. Grégoire dit en effet qu'il y a " trois vertus, la foi, l'espérance et la charité ". L'espérance est donc une vertu distincte des autres vertus théologiques.

Réponse : Une vertu est appelée théologique du fait qu'elle a Dieu comme l'objet auquel elle s'attache. Mais on peut s'attacher à un être de deux façons : pour lui-même, et parce que par lui on parvient à autre chose. La charité fait que l'homme s'attache à Dieu à cause de Dieu même, en unissant l'esprit de l'homme à Dieu par un sentiment d'amour. Mais l'espérance et la foi font que l'homme s'attache à Dieu comme à un principe d'où nous viennent certains biens. Or, ce qui nous vient de Dieu, c'est la connaissance de la vérité et l'acquisition du bien parfait. La foi fait que l'homme s'attache à Dieu, principe de la connaissance du vrai ; nous croyons en effet que les propositions sont vraies, lorsqu'elles nous sont dites par Dieu. L'espérance fait que l'homme s'attache à Dieu, principe de bonté parfaite ; par l'espérance, en effet, nous nous appuyons au secours divin pour obtenir la béatitude.

Solutions : 1. Dieu est objet des vertus théologiques sous des raisons différentes, nous venons de le dire. Or, pour la distinction des habitus, il suffit d'un aspect différent de l'objet, nous l'avons dit précédemment.

2. L'attente prend place dans le symbole de la foi, non parce qu'elle est l'objet propre de la foi, mais parce que l'espérance présuppose la foi, comme le dira l'article suivant ; et ainsi l'acte de foi se manifeste par l'acte d'espérance.

3. L'espérance fait tendre à Dieu comme à un bien final à obtenir et comme à un secours efficace. Mais la charité à proprement parler, fait tendre à Dieu en lui unissant le sentiment de l'homme, de sorte que l'homme ne vive plus pour lui-même, mais pour Dieu.

Article 7 : Le rapport de l'espérance avec la foi

Objections : 1. Il semble bien que l'espérance précède la foi. En effet, à propos de la parole du psaume (37, 3) : " Espère en Dieu et agis bien ", la Glose dit que " l'espérance est l'entrée de la foi, le commencement du salut ". Or le salut se fait par la foi, qui nous justifie. L'espérance précède donc la foi.

2. Ce qu'on met dans la définition d'une réalité, doit être antérieur à cette réalité, et mieux connu. Or on met l'espérance dans la définition de la foi selon l'épître aux Hébreux (11, 1) : " La foi est la garantie des biens qu'on espère. " L'espérance est donc antérieure à la foi.

3. L'espérance précède l'acte méritoire. L'Apôtre dit en effet (1 Co 9, 10) : " Celui qui laboure doit travailler avec l'espoir de récolter des fruits. " Or l'acte de foi est méritoire. Donc l'espérance précède la foi.

En sens contraire, l'évangile de S. Matthieu (1, 2) nous dit : " Abraham engendra Isaac ", c'est-à-dire : " la foi engendra l'espérance ", selon le commentaire de la Glose.

Réponse : La foi, d'une façon absolue, précède l'espérance. L'objet de l'espérance, en effet, est un bien futur, difficile, et qu'il est cependant possible d'atteindre. Pour que quelqu'un puisse espérer, il est donc requis que l'objet de l'espérance lui soit proposé comme possible. Or l'objet de l'espérance est, d'une façon, la béatitude éternelle, et, d'une autre façon, le secours divin, nous l'avons montré. Ces deux objets nous sont proposés par la foi, car celle-ci nous apprend que nous pouvons parvenir à la vie éternelle et qu'à cette fin un secours divin nous a été préparé, selon l'épître aux Hébreux (11, 6) : " Celui qui s'approche de Dieu doit croire qu'il existe et qu'il assure la récompense à ceux qui le cherchent. " Ainsi est-il évident que la foi précède l'espérance.

Solutions : 1. La Glose ajoute, au même passage, qu'on dit de l'espérance qu'elle est l'entrée de la foi, c'est-à-dire de la réalité à laquelle on croit, parce que c'est l'espérance qui introduit dans la vision de ce qu'on croit. Ou bien encore on peut l'appeler l'entrée de la foi parce que l'espérance apporte à l'homme plus de stabilité et de perfection dans la foi.

2. Dans la définition de la foi, on met " les réalités qu'on espère " parce que l'objet propre de la foi est une réalité qui par essence n'est pas apparente. Par suite il fut nécessaire de le désigner au moyen d'une circonlocution, par la réalité qui vient à la suite de la foi.

3. Tout acte méritoire n'est pas précédé de l'espérance, mais il lui suffit d'avoir une espérance qui l'accompagne ou qui le suit.

Article 8 : Le rapport de l'espérance avec la charité

Objections : 1. Il semble que la charité soit antérieure à l'espérance. En effet, S. Ambroise, commentant le texte de S. Luc (17, 6) : " Si vous aviez la foi gros comme un grain de sénevée, etc. ", nous dit que " de la foi sort la charité, et de la charité l'espérance ". Mais la foi est antérieure à la charité. Donc la charité est antérieure à l'espérance.

2. S. Augustin déclare que " les bons mouvements et les bons sentiments viennent de l'amour et d'une sainte charité ". Or espérer, en tant qu'acte de l'espérance, est un bon mouvement de l'âme. L'espérance dérive donc de la charité.

3. Le Maître des Sentences affirme que " l'espérance vient des mérites qui précèdent non seulement la réalité espérée, mais aussi l'espérance, que la charité précède par nature ". La charité est donc antérieure à l'espérance.

En sens contraire, l'Apôtre dit (1 Tm 1, 5) " La fin du précepte est la charité, qui procède d'un cœur pur et d'une bonne conscience ", " c'est-à-dire de l'espérance ", commente la Glose. L'espérance est donc antérieure à la charité.

Réponse : Il y a deux sortes d'ordre. D'une part, il y a l'ordre de la génération et de la nature, selon lequel l'imparfait est antérieur au parfait. D'autre part, l'ordre de la perfection et de la forme, selon lequel ce qui est parfait est antérieur par nature à ce qui est imparfait. Donc, selon le premier ordre, l'espérance est antérieure à la charité.

En effet, l'espérance, comme tout mouvement de l'esprit, dérive de l'amour, nous l'avons montré en traitant des passions. Or il y a un amour parfait et un amour imparfait. L'amour parfait est celui par lequel une personne est aimée pour elle-même, comme quelqu'un à qui nous voulons du bien ; ainsi l'amour de l'homme pour son ami. L'amour imparfait est celui par lequel nous aimons une réalité, non pas en elle-même, mais afin que le bien qu'elle constitue nous parvienne ; ainsi l'homme qui aime une chose qu'il convoite. L'amour pour Dieu, au premier sens, se rattache à la charité qui adhère à Dieu pour lui-même, mais l'espérance relève du second amour, car celui qui espère a l'intention d'obtenir quelque chose pour lui. Et c'est pourquoi, dans l'ordre de génération, l'espérance est antérieure à la charité. De même en effet que l'homme est amené à aimer Dieu parce que la crainte du châtement divin lui fait abandonner son péché, dit S. Augustin, de même aussi l'espérance introduit à la charité, en tant que l'espoir d'être récompensé par Dieu excite l'homme à l'aimer et à garder ses commandements. Mais selon l'ordre de la perfection, la charité est première par nature. Et c'est pourquoi, quand apparaît la charité, l'espérance devient plus parfaite, car c'est dans nos amis que nous mettons le plus d'espoir. Et c'est de cette façon que S. Ambroise affirme : " L'espérance sort de la charité. "

Solutions : 1. Cela répond à la première objection.

2. L'espérance, comme tout mouvement de l'appétit, provient d'un certain amour, celui du bien qu'on attend. Cependant toute espérance ne vient pas de la charité, mais seulement le mouvement de l'espérance formée par la charité, qui nous fait espérer un bien de la part de Dieu comme d'un ami.

3. Le Maître des Sentences parle ici de l'espérance formée qui, par nature, est précédée par la charité et les mérites causés par celle-ci.

### **QUESTION 18 : LE SIÈGE DE L'ESPÉRANCE**

1. La vertu d'espérance siège-t-elle dans la volonté ? -2. Existe-t-elle chez les bienheureux ? 3. Existe-t-elle chez les damnés ? — 4. L'espérance des hommes voyageurs est-elle certaine ?

Article 1 : La vertu d'espérance siège-t-elle dans la volonté ?

Objections : 1. Il semble que non. En effet, l'objet de l'espérance est un bien difficile, nous l'avons vu. Or ce qui est difficile n'est pas l'objet de la volonté, mais de l'irascible. L'espérance n'est donc pas dans la volonté, mais dans l'irascible.

2. Là où une seule chose suffit, il est superflu d'en ajouter une autre. Or, pour rendre parfaite la puissance volontaire, il suffit de la charité qui est la plus parfaite des vertus. L'espérance n'est donc pas dans la volonté.

3. Une seule puissance ne peut se porter à la fois sur deux actes ; ainsi l'intelligence ne peut pas en même temps comprendre plusieurs idées. Or, l'acte d'espérance peut exister concurremment avec l'acte de charité ; et comme l'acte de charité relève manifestement de la volonté, l'acte d'espérance ne s'y rattache pas. L'espérance n'est donc pas dans la volonté.

En sens contraire, l'âme n'est capable de posséder Dieu que dans l'esprit, qui comporte mémoire, intelligence et volonté, comme le montre S. Augustin. Or l'espérance est une vertu théologale qui a Dieu pour objet. Puisqu'elle n'est ni dans la mémoire, ni dans l'intelligence, qui dépendent de la faculté de connaissance, il reste donc qu'elle ait la volonté pour siège.

Réponse : Les habitus sont connus par les actes, nous l'avons montré précédemment. Or l'acte d'espérance est un mouvement de la puissance appetitive, puisque son objet est le bien. Mais il y a un double appétit dans l'homme ; l'appétit sensible, qui se divise en irascible et concupiscible, et l'appétit intellectuel, qu'on appelle volonté, nous avons vu cela dans la première Partie ; d'autre part, les mouvements qu'on trouve dans l'appétit inférieur, liés à des passions, sont sans aucune passion dans le désir supérieur, nous l'avons déjà montrée. Or l'acte de la vertu d'espérance ne peut relever de l'appétit sensible, car le bien qui forme l'objet principal de cette vertu n'est pas un bien sensible, mais le bien divin. Et c'est pourquoi l'espérance a pour sujet l'appétit supérieur, appelé volonté, et non l'appétit inférieur, auquel se rattache l'irascible.

Solutions : 1. L'objet de l'irascible est un bien ardu sensible mais l'objet de l'espérance est un bien ardu d'ordre intelligible, ou plutôt un bien ardu transcendant l'intelligence.

2. La charité perfectionne suffisamment la volonté pour le seul acte d'aimer. Mais il faut une autre vertu pour la perfectionner en vue d'un autre acte, qui est d'espérer.

3. Le mouvement de l'espérance et le mouvement de la charité sont ordonnés l'un à l'autre, nous venons de le montrer. Rien n'empêche donc que ces deux mouvements appartiennent en même temps à une seule puissance. De même pour l'intelligence : elle aussi peut en même temps comprendre plusieurs idées ordonnées l'une à l'autre, comme on l'a établi dans la première Partie.

Article 2 : L'espérance existe-t-elle chez les bienheureux ?

Objections : 1. Il semble bien qu'il y ait l'espérance chez les bienheureux, car le Christ, dès le premier instant de sa conception, a eu la parfaite compréhension de Dieu. Or lui-même avait l'espérance, puisque c'est en sa personne, comme le déclare la Glose, que le Psaume (31, 1) dit : " En toi, Seigneur, j'ai espéré. " Les bienheureux peuvent donc avoir l'espérance.

2. L'acquisition de la béatitude représente un bien ardu, et de même sa continuation. Or les hommes, avant de posséder la béatitude, ont l'espoir de l'atteindre. Donc, après avoir acquis la béatitude, ils peuvent en espérer la continuation.

3. La vertu d'espérance donne à l'homme la possibilité d'espérer la béatitude, non seulement pour lui-même mais aussi pour les autres, on l'a vu plus haut. Or, les bienheureux, dans la patrie, espèrent la béatitude pour d'autres ; sans quoi ils ne prieraient pas pour eux. Les bienheureux peuvent donc avoir l'espérance.

4. A la béatitude des saints revient non seulement la gloire de l'âme, mais aussi la gloire du corps. Or les âmes des saints, dans la patrie, attendent encore la gloire du corps, comme le montrent l'Apocalypse (6, 9) et S. Augustin. L'espérance peut donc exister chez les bienheureux. En sens contraire, l'Apôtre dit (Rm 8, 24) " Ce que l'on voit, peut-on l'espérer encore ? " Mais les bienheureux jouissent de la vision de Dieu. Donc l'espérance n'a pas sa place chez eux.

Réponse : Enlevez ce qui donne l'espèce à une chose, l'espèce disparaît, et la chose ne peut demeurer la même ; ainsi, lorsque la forme d'un corps naturel a disparu, il ne demeure pas spécifiquement le même. Or l'espérance reçoit son espèce de son objet principal, comme aussi les autres vertus, nous l'avons montré plus haut. Mais son objet principal est la béatitude éternelle selon qu'il est possible de l'acquérir par le secours divin, nous venons de le dire. Parce que le bien ardu et possible ne devient objet formel de l'espérance que s'il est futur, il s'ensuit, lorsque la béatitude n'est plus future mais présente, qu'il ne peut y avoir au ciel la vertu d'espérance. Et c'est pourquoi l'espérance comme aussi la foi, s'évanouit dans la patrie, et ni l'une ni l'autre ne peut exister chez les bienheureux.

Solutions : 1. Le Christ, même s'il avait la parfaite compréhension, et par conséquent était bienheureux quant à la jouissance de Dieu, était cependant aussi un voyageur quant à la possibilité de la nature humaine qu'il possédait encore. Et c'est pourquoi il pouvait espérer la gloire de l'impassibilité et de l'immortalité. Ce n'était pas assez cependant pour qu'il eût la vertu d'espérance, car celle-ci n'a pas pour objet principal la gloire du corps, mais plutôt la jouissance de Dieu.

2. La béatitude des saints est appelée vie éternelle parce que, du fait qu'ils jouissent de Dieu, ils deviennent en quelque manière participants de l'éternité divine qui transcende toute durée. Et ainsi la continuation de la béatitude n'est pas diversifiée par le passé, le présent et le futur. C'est pourquoi les bienheureux n'ont pas l'espérance pour la continuation de la béatitude, mais ils en possèdent la réalité même ; et il n'y a là rien de futur.

3. Tant que dure la vertu d'espérance, c'est par une même espérance qu'on espère la béatitude pour soi et pour les autres. Mais quand s'est évanouie chez les bienheureux l'espérance qui leur faisait espérer la béatitude pour eux-mêmes, ils espèrent bien le ciel pour les autres, mais ce n'est pas par la vertu d'espérance ; c'est plutôt par l'amour de charité. Ainsi encore celui qui a la charité pour Dieu peut aimer son prochain par cette même charité ; et cependant on peut aimer le prochain sans avoir encore la vertu de charité, par quelque autre amour.

4. Puisque l'espérance est une vertu théologale qui a Dieu pour objet, son objet principal est la gloire de l'âme, gloire qui consiste dans la jouissance de Dieu, et non la gloire du corps. De plus, la gloire du corps, même si elle représente un bien ardu à obtenir pour la nature humaine, n'apparaît pas comme difficile à atteindre pour celui qui possède la gloire de l'âme. D'abord parce que la gloire du corps est peu de chose en comparaison de la gloire de l'âme. Et aussi parce que celui qui a la gloire de l'âme possède déjà la cause suffisante de la gloire du corps.

Article 3 : L'espérance existe-t-elle chez les damnés ?

Objections : 1. Il semble que oui, car le diable est à la fois damné et prince des damnés, comme on le voit en S. Matthieu (25, 41) : " Allez, maudits, au feu éternel qui a été préparé pour le diable et ses anges. " Or le diable a l'espérance, selon Job (40, 28 Vg) : " Voici que son espérance le trompera. " Il semble donc que les damnés aient l'espérance.

2. L'espérance, comme la foi, peut être formée ou informée. Or la foi informée peut exister chez les démons d'après S. Jacques (2, 19) : " Les démons croient, et ils tremblent. " Il semble donc qu'il puisse aussi y avoir chez les damnés une espérance informée.

3. Chez aucun homme ne grandissent, après la mort, le mérite ou le démérite qu'il n'a pas eus dans sa vie ; l'Ecclésiaste dit en effet (11, 3) : " Que l'arbre tombe au midi ou au nord, il reste là où il est tombé. " Or beaucoup seront damnés qui, dans cette vie, ont eu l'espérance, sans jamais désespérer. Ils auront donc aussi l'espérance dans la vie future.

En sens contraire, l'espérance cause la joie, selon S. Paul (Rm 12, 12) : " Ayez la joie que donne l'espérance. " Or les damnés ne sont pas dans la joie, mais dans la douleur et les larmes, ainsi



que le dit Isaïe (65, 14) : " Mes serviteurs chanteront dans la joie de leur cœur, et vous, vous crierez dans l'angoisse de votre cœur, et, dans le déchirement de votre esprit, vous hurlerez. " Donc il n'y a pas d'espérance chez les damnés.

Réponse : Il est de l'essence de la béatitude que la volonté trouve en elle son repos ; de même il est essentiel à la peine que le châtement infligé comme peine contrarie la volonté. Or, la volonté ne peut trouver son repos ni subir la contradiction de la part de ce qu'elle ignore. Et C'est Pourquoi S. Augustin dit que les anges n'ont pas pu connaître la parfaite béatitude dans leur premier état, avant leur confirmation dans la grâce, ni la complète misère avant leur chute, parce qu'ils ne prévoyaient pas comment cela arriverait ; il est en effet requis à la vraie et parfaite béatitude qu'on soit certain de la perpétuité de son bonheur, sans quoi la volonté ne pourrait pas demeurer en repos, Pareillement, puisque la perpétuité de la damnation fait partie du châtement des damnés, la damnation n'aurait pas vraiment raison de peine si elle ne contrariait pas la volonté, ce qui ne pourrait pas être si les damnés ignoraient la perpétuité de leur damnation. Et c'est pourquoi il appartient à leur condition misérable de savoir qu'ils ne pourront d'aucune manière échapper à la damnation et parvenir à la béatitude, selon la parole du livre de Job (15, 22) : " Il ne croit pas qu'il puisse revenir des ténèbres à la lumière. " Aussi est-il évident que les damnés ne peuvent concevoir la béatitude comme un bien possible, pas plus que les bienheureux comme un bien futur. Et c'est pourquoi ni chez les bienheureux ni chez les damnés on ne trouve d'espérance. Mais chez les voyageurs, qu'ils soient en cette vie ou au purgatoire, il peut y avoir espérance, parce qu'ici et là ils conçoivent la béatitude comme un bien futur et possible.

Solutions : 1. S. Grégoire déclare que cette parole est dite des membres du diable, dont l'espérance sera anéantie. Ou bien, si on l'entend du diable lui-même, elle peut se référer à l'espérance qu'il a d'obtenir la victoire sur les âmes saintes, selon une citation précédente de Job (40, 18 Vg) " Il a confiance que le Jourdain lui entrera dans la bouche. " Mais ce n'est pas là l'espérance dont nous parlons.

2. S. Augustin affirme " La foi porte sur des réalités bonnes et mauvaises, passées, présentera et futures, pour soi et pour autrui ; mais l'espérance se limite à des réalités bonnes, futures, et qui vous appartiennent. " Et c'est pourquoi la foi informe convient davantage aux damnés que l'espérance, parce que les biens divins ne sont pas pour eux futurs et possibles, mais absents.

3. Le manque d'espérance chez les damnés ne change pas leur démérite, pas plus que la disparition de l'espérance chez les bienheureux n'augmente leur mérite. c'est le changement d'état qui provoque l'une et l'autre.

Article 4 : L'espérance des hommes voyageurs est-elle certaine ?

Objections : 1. Il semble que non, car l'espérance a la volonté pour sujet. Or la certitude ne se rattache pas à la volonté mais à l'intelligence. L'espérance ne possède donc pas la certitude.

2. " L'espérance vient de la grâce et des mérites ", nous l'avons dit plus haut. Or, en cette vie, nous ne pouvons pas savoir avec certitude que nous avons la grâce, avons-nous dit. L'espérance des voyageurs n'est donc pas certaine.

3. Il n'y a pas de certitude là où l'on peut faillir. Or beaucoup de voyageurs ayant l'espérance manquent leur but : la possession de la vie éternelle. Donc l'espérance des voyageurs n'est pas certaine.

En sens contraire, " L'espérance est l'attente certaine de la béatitude future ", dit le Maître des Sentences. Définition qu'on peut tirer de la parole de S. Paul (2 Tm 1, 12) : " je sais en qui j'ai mis ma foi, et j'ai la certitude qu'il est capable de garder mon dépôt. "

Réponse : La certitude se trouve chez quelqu'un de deux manières : d'une manière essentielle, et d'une manière participée. D'une manière essentielle on la trouve dans la faculté de

connaissance ; d'une manière participée, en tout ce que la puissance de connaissance meut infailliblement à sa fin ; sous ce dernier mode, on dit que la nature agit avec certitude, en tant qu'elle est mue par l'intelligence divine qui entraîne avec certitude chaque être à sa fin. C'est sous ce mode aussi qu'on dit des vertus morales qu'elles agissent avec plus de certitude que l'art, en tant que la raison les pousse à leurs actes comme ferait une nature. Et c'est encore ainsi que l'espérance tend à sa fin avec certitude, comme participant de la certitude de la foi, laquelle se trouve dans la faculté de connaissance.

Solutions : 1. Cela résout la première objection.

2. L'espérance ne s'appuie pas principalement sur la grâce déjà possédée, mais sur la toute puissance et la miséricorde de Dieu, par quoi même celui qui n'a pas la grâce peut l'acquérir, et parvenir ainsi à la vie éternelle. Or quiconque a la foi est certain de la toute-puissance et de la miséricorde de Dieu.

3. Le fait que certains qui ont l'espérance n'arrivent pas à la possession de la béatitude vient de la défaillance du libre arbitre qui produit l'obstacle du péché, et non d'une défaillance de la toute-puissance de Dieu ou de sa miséricorde, sur quoi s'appuie l'espérance. Cette constatation n'apporte donc aucun préjudice à la certitude de l'espérance.

### **QUESTION 19 : LE DON DE CRAINTE**

1. Dieu doit-il être craint ? — 2. La division de la crainte en crainte filiale, crainte initiale, crainte servile et crainte mondaine. — 3. La crainte mondaine est-elle toujours mauvaise ? — 4. La crainte servile est-elle bonne ? — 5. La crainte servile est-elle substantiellement identique à la crainte filiale ? — 6. La venue de la charité exclut-elle la crainte servile ? — 7. La crainte est-elle le commencement de la sagesse ? — 8. La crainte initiale est-elle substantiellement identique à la crainte filiale ? — 9. La crainte est-elle un don du Saint-Esprit ? — 10. La crainte grandit-elle quand la charité grandit ? — 11. La crainte demeure-t-elle dans la patrie ? — 12. Parmi les béatitudes et les fruits, quels sont ceux qui correspondent au don de crainte ?

Article 1 : Dieu doit-il être craint ?

Objections : 1. Il semble qu'on ne puisse pas craindre Dieu, car l'objet de la crainte est un mal futur, nous l'avons établi en son temps, mais Dieu est exempt de tout mal, puisqu'il est la bonté même. Il ne peut donc être craint.

2. La crainte s'oppose à l'espérance. Or nous mettons notre espérance en Dieu. Donc nous ne pouvons pas le craindre en même temps.

3. D'après Aristote : " nous craignons ce qui est pour nous source de maux ". Or les maux ne nous viennent pas de Dieu, mais de nous-mêmes, selon cette parole d'Osée (13, 9 Vg) : " Ta perte vient de toi, Israël ; c'est de moi que te vient le secours. " Donc Dieu ne doit pas être craint.

En sens contraire, il est dit dans Jérémie (10, 7) : " Qui ne te craindra, Roi des nations ? " Et dans Malachie (1, 6) : " Si je suis Seigneur, où est la crainte qui m'est due ? "

Réponse : L'espérance a un double objet : l'un, le bien futur dont nous attendons l'obtention ; l'autre, le secours de la personne qui doit, d'après notre attente, nous procurer ce que nous espérons. De même, la crainte peut avoir un double objet ; l'un est le mal que l'homme fuit ; l'autre est la réalité d'où peut venir ce mal. Sous le premier aspect, Dieu, qui est la bonté même, ne peut pas être objet de crainte. Mais sous le second aspect, il peut être objet de crainte, du fait que quelque mal venant de lui, ou en relation avec lui, peut nous menacer,

Venant de Dieu, le mal qui nous menace et le mal de peine. Celui-ci, absolument parlant, n'est pas un mal ; il l'est par rapport à nous ; en lui-même il est absolument un bien. En effet, puisque le bien se définit par son ordre à une fin, le mal se définit par la privation de cet ordre ; ce qui détruit l'orientation vers la fin ultime est donc un mal en soi : c'est le mal de faute. Quant au mal de peine, c'est un mal en ce qu'il prive d'un bien particulier ; mais c'est un bien en lui-même, en tant qu'il relève de l'ordre de la fin ultime. Par rapport à Dieu, c'est le mal de faute qui peut nous advenir, si nous nous séparons de lui ; et, sous cet aspect, Dieu peut et doit être craint.

Solutions : 1. La première objection est valable en ce sens que l'objet de la crainte est le mal que l'homme fuit.

2. Il faut considérer en Dieu, et la justice, selon laquelle il châtie les pécheurs, et la miséricorde par laquelle il nous délivre. Quand nous regardons sa justice, nous sentons surgir en nous la crainte ; mais la considération de sa miséricorde fait surgir en nous l'espérance. Et ainsi, pour des raisons diverses, Dieu est objet d'espérance et de crainte.

3. Le mal de faute n'a pas Dieu pour auteur, mais nous-mêmes, en tant que nous nous éloignons de lui. En revanche, le mal de peine a Dieu pour auteur, en tant que ce mal a raison de bien, parce que ce mal est juste ; c'est justice qu'une peine nous soit infligée. Cependant, à l'origine, la peine arrive comme sanction de notre péché. C'est en ce sens qu'il est dit dans la Sagesse (1, 13.16) : " Dieu n'a pas fait la mort, mais les impies l'appellent du geste et de la voix. "

Article 2 : La division de la crainte en crainte filiale, crainte initiale, crainte servile et crainte mondaine

Objections : 1. Il semble que cette division de la crainte soit inadéquate, car le Damascène cite six espèces de crainte : l'indolence, la confusion, etc. dont nous avons parlé jadis . et qu'on ne retrouve pas dans cette division. Il semble donc que cette division soit mauvaise.

2. Chacune de ces craintes est ou bonne ou mauvaise. Or il y a une crainte, la crainte naturelle, qui n'est pas bonne moralement, puisqu'elle existe chez les démons, selon S. Jacques (2, 19) : " Les démons croient, et ils tremblent. " Mais elle n'est pas non plus mauvaise, puisque le Christ l'a subie ; S. Marc écrit (14, 33). " Jésus commença de subir crainte et abattement. " La division proposée est donc insuffisante.

3. Les rapports de fils à père, d'époux à épouse, de serviteur à maître, sont différents. Or la crainte filiale, qui est celle du fils envers son père, se distingue de la crainte servile qui est celle du serviteur envers son maître. Il nous faut donc aussi distinguer de toutes ces craintes la crainte chaste, qui semble être celle de l'épouse envers son mari.

4. De même que la crainte servile, la crainte initiale et la crainte du monde portent sur la peine. Il n'y avait donc pas de raison pour les distinguer l'une de l'autre.

5. Comme la convoitise a pour objet un bien, la crainte a pour objet un mal. Mais autre est la convoitise des yeux, qui convoite les biens du monde, autre la convoitise de la chair, qui pousse à rechercher son propre plaisir. De même aussi, autre est la crainte mondaine, qui nous fait appréhender la perte des biens extérieurs, autre la crainte humaine par laquelle nous redoutons une diminution de notre propre personne.

En sens contraire, l'autorité du Maître des Sentences garantit cette division.

Réponse : Nous traitons en ce moment de la crainte selon que, de quelque façon, elle nous tourne vers Dieu, ou nous détourne de lui. En effet, puisque l'objet de la crainte est un mal, parfois l'homme s'éloigne de Dieu à cause des maux qu'il craint, et c'est la crainte humaine ou la crainte mondaine.

Parfois au contraire l'homme, en raison du mal qu'il redoute, se tourne vers Dieu et s'attache à lui. Ce dernier mal est double : mal de peine, et mal de faute. Si l'on se tourne vers Dieu et que

l'on s'attache à lui par crainte de la peine, il y aura crainte servile. Si c'est par crainte de la faute, il y aura crainte filiale, car ce sont les fils qui craignent d'offenser leur père. Si l'on craint en même temps la faute et la peine, c'est la crainte initiale, qui tient le milieu entre la crainte filiale et la crainte servile. Que le mal de faute puisse être craint, nous l'avons dit précédemment, en étudiant la passion de crainte.

Solutions : 1. Le Damascène divise la crainte selon qu'elle est une passion de l'âme. La division présente est prise de l'ordre à Dieu, on vient de le dire.

2. Le bien moral consiste principalement dans une conversion vers Dieu, et le mal moral dans une aversion de Dieu. C'est pourquoi toutes les craintes en question comportent ou un bien moral, ou un mal moral. Mais la crainte naturelle est présumée au bien ou au mal moral ; aussi ne l'a-t-on pas comptée dans l'énumération des craintes.

3. Les rapports de serviteur à maître se fondent sur la puissance du maître s'assujettissant son serviteur ; les rapports de fils à père, ou d'époux à épouse, reposent au contraire sur l'affection du fils se soumettant à son père, ou de la femme s'unissant à son mari par une union d'amour. Aussi la crainte filiale et la crainte chaste concernent-elles une même réalité ; car, par l'amour de charité, Dieu se fait notre Père, d'après S. Paul (Rm 8, 15) : " Vous avez reçu un esprit de fils adoptifs, dans lequel nous crions : Abba, Père " ; et, selon la même charité, Dieu se dit notre époux, toujours d'après S. Paul (2 Co 11, 2) : " je vous ai fiancés à un époux unique, pour vous présenter au Christ comme une vierge pure. " La crainte servile relève d'un autre principe, car elle n'inclut pas la charité dans sa définition.

4. La crainte servile, la crainte initiale et la crainte mondaine ont toutes trois la peine pour objet, mais envisagée sous divers aspects. La crainte mondaine ou humaine se réfère à la peine qui détourne de Dieu, celle que parfois les ennemis de Dieu nous infligent ou dont ils nous menacent. Mais la crainte servile et la crainte initiale visent la peine qui fait que les hommes sont attirés vers Dieu, celle qui est infligée, ou dont nous sommes menacés, par Dieu. Cette peine, la crainte servile l'a pour objet principal, la crainte initiale pour objet secondaire.

5. C'est pour un même motif que l'homme se détourne de Dieu par crainte de perdre les biens du monde, et par crainte de perdre l'intégrité de son corps, car les biens extérieurs sont destinés au corps. C'est pourquoi ces deux craintes sont comptées ici pour une seule, quoique les maux redoutés soient divers, comme le sont aussi les biens, objets de la convoitise. Cette diversité provoque une diversité spécifique des péchés, alors qu'il leur est cependant commun de détourner de Dieu.

Article 3 : La crainte mondaine est-elle toujours mauvaise ?

Objections : 1. Il ne semble pas. En effet, il semble que la crainte des hommes se rattache à notre révérence envers eux. Or on blâme certains de ne pas révéler autrui ; témoin, dans S. Luc (18, 2), le blâme porté sur ce mauvais juge " qui ne craignait pas Dieu et n'avait de considération pour aucun homme ". Il semble donc que la crainte du monde ne soit pas toujours un mal.

2. A la crainte du monde paraissent se rattacher les peines infligées par les pouvoirs séculiers. Or ce sont de telles peines qui nous provoquent à bien agir ; S. Paul le dit (Rm 13, 3) : " Veux-tu ne pas avoir à craindre l'autorité ? Fais le bien, et tu obtiendras son approbation. " La crainte du monde n'est donc pas toujours mauvaise.

3. Ce qui existe en nous par nature ne semble pas mauvais, car les éléments de notre nature nous viennent de Dieu. Mais c'est par nature que l'homme craint d'être lésé dans son corps et de perdre les biens temporels qui soutiennent la vie présente. Il semble donc que la crainte du monde ne soit pas toujours mauvaise.

En sens contraire, le Seigneur dit (Mt 10, 28) : " Ne craignez pas ceux qui tuent le corps " ; et par là il interdit la crainte du monde. Or rien n'est interdit par Dieu, sinon le mal. Donc la crainte mondaine est mauvaise.

Réponse : Les actes moraux et les habits reçoivent de leurs objets leur nom et leur espèce, nous l'avons montré. Or l'objet propre d'un mouvement d'appétit est le bien qui a valeur de fin. C'est pourquoi tout mouvement appétitif est spécifié et nommé à partir de sa fin propre. En effet, appeler cupidité l'amour du travail, du fait que les hommes travaillent par cupidité, ne serait pas une appellation exacte, car les hommes cupides ne recherchent pas le travail comme une fin mais comme un moyen, tandis qu'ils se portent comme à une fin vers la possession des richesses ; aussi appelle-t-on à bon droit cupidité le désir ou l'amour des richesses, ce qui est un mal. Pareillement, on nomme à proprement parler amour du monde, l'amour par lequel on s'attache au monde comme à une fin. Et ainsi l'amour du monde est toujours mauvais. Mais la crainte naît de l'amour, car on craint de perdre ce qu'on aime, comme le montre S. Augustin ; aussi la crainte mondaine est-elle celle qui procède de l'amour du monde comme d'une racine mauvaise. Et, par suite, la crainte du monde elle-même est toujours mauvaise.

Solutions : 1. On peut révéler les hommes à un double titre. D'une part, pour ce qu'ils ont en eux de divin, par exemple le bien de la grâce ou de la vertu, ou au moins l'image naturelle de Dieu ; et c'est à ce titre que l'on blâme ceux qui n'ont pas de respect pour les hommes. D'autre part, on peut révéler les hommes pour leur opposition à Dieu ; alors on doit louer ceux qui n'ont pas ce respect des hommes, selon la parole de l'Ecclésiastique (48, 12) au sujet d'Élie ou d'Élisée " Pendant sa vie il ne redouta aucun chef "

2. Les pouvoirs séculiers, en portant des peines pour détourner du péché, sont en cela ministres de Dieu ; S. Paul le dit (Rm 13, 4) : " L'autorité est ministre de Dieu, préposée au châtement de celui qui fait le mal. " Et ainsi craindre le pouvoir séculier ne relève pas de la crainte du monde, mais de la crainte servile ou initiale.

3. Il est naturel à l'homme de fuir ce qui est préjudiciable à ce corps, ou même dommageable à ses biens temporels. Mais il est contraire à la raison naturelle d'abandonner la justice pour de tels biens. Aussi Aristote déclare-t-il qu'il y a certaines choses (les actes des péchés), auxquelles nulle crainte ne doit nous obliger, parce qu'il est pire de commettre des péchés de cette sorte que de souffrir n'importe quelles peines.

Article 4 : La crainte servile est-elle bonne ?

Objections : 1. Il semble que non. Car ce dont l'exercice est mauvais est soi-même un mal. Or l'activité qui vient de la crainte servile est un mal, car, selon le commentaire de la Glose sur l'épître aux Romains (8, 15) : " Qui agit par crainte, même s'il fait quelque chose de bon, il ne le fait pas bien. " La crainte servile n'est donc pas bonne.

2. Ce qui naît de la racine du péché n'est pas bon. Or la crainte servile sort de la racine du péché. Dans son commentaire sur Job (3, 11) : " Que ne suis-je mort dans le ventre de ma mère ? " S. Grégoire écrit : " Lorsque l'on redoute la peine venue du péché, sans aimer la face de Dieu qu'on a perdue, la crainte vient de l'orgueil et non de l'humilité. " La crainte servile est donc un mal.

3. A l'amour de charité s'oppose l'amour mercenaire ; de même à la crainte chaste semble s'opposer la crainte servile. Or l'amour mercenaire est toujours mauvais ; donc la crainte servile l'est aussi.

En sens contraire, rien de mauvais ne vient du Saint-Esprit. Or la crainte servile vient du Saint-Esprit car, à propos de la parole de S. Paul (Rm 8, 15) : " Vous n'avez pas reçu un esprit de servitude, etc. ", la Glose commente : " C'est un seul esprit qui produit les deux craintes, la crainte servile et la crainte chaste. " La crainte servile n'est donc pas mauvaise.

Réponse : C'est à son côté de servilité que la crainte servile doit d'être mauvaise. Car la servitude s'oppose à la liberté. Et puisque " celui-là est libre, qui est maître de soi ", selon Aristote, celui-là est esclave qui n'agit pas de son propre chef, mais comme mû du dehors. Or agir par amour est pour tout homme agir comme par soi-même, car c'est sa propre inclination qui le porte à l'action. Et c'est pourquoi il va contre la raison de servilité qu'on agisse par amour. Ainsi donc la crainte servile, en tant que servile, est contraire à la charité. Donc, si la servilité était de l'essence de la crainte servile, la crainte servile devrait être radicalement mauvaise ; ainsi l'adultère est absolument mauvais parce que son opposition à la charité appartient à la définition de son espèce.

Mais cette servilité n'est pas spécifique de la crainte servile, pas plus que l'absence d'information par la charité n'est spécifique de la foi informée. En effet, l'espèce d'un habitus moral se prend de son objet ; de même pour un acte moral. Or l'objet de la crainte servile est la peine ; à cette peine, il est accidentel que le bien auquel elle est contraire soit aimé comme fin ultime, et donc que la peine soit redoutée comme mal principal, ainsi qu'il arrive pour celui qui n'a pas la charité, ou que ce bien soit ordonné à Dieu comme à une fin, et donc que la peine ne soit pas redoutée comme le mal principal, ainsi qu'il en est chez celui qui vit dans la charité. En effet, un habitus ne change pas d'espèce parce que l'on ordonne son objet ou sa fin à une fin ultérieure. Et c'est pourquoi la crainte servile est bonne en sa substance, mais sa servilité est mauvaise.

Solutions : 1. La citation de S. Augustin est à entendre de celui qui agit par crainte servile, en tant que servile, sans aimer la justice, mais uniquement par crainte de la peine.

2. La crainte servile, en son essence, ne tire pas son origine de l'orgueil. Mais c'est sa servilité qui naît de l'orgueil, l'homme ne voulant pas soumettre son cœur au joug de la justice, par amour.

3. On appelle amour mercenaire celui qui aime Dieu à cause des biens temporels. Cela est, de soi, contraire à la charité ; aussi l'amour mercenaire est-il toujours mauvais. Mais la crainte servile, dans sa substance, implique seulement la crainte de la peine, qu'on la redoute ou non comme le mal principal.

Article 5 : La crainte servile est-elle substantiellement identique à la crainte filiale ?

Objections : 1. Il semble que oui. Car la crainte filiale a le même rapport avec la crainte servile que la foi formée avec la foi informée ; la seconde peut coexister avec le péché mortel, non la première. Mais la foi informée est en substance identique à la foi informée. Donc la crainte servile est aussi identique en substance à la crainte filiale.

2. Les habitus se diversifient selon leurs objets. Or la crainte servile et la crainte filiale ont le même objet, car toutes deux craignent Dieu. Donc crainte servile et crainte filiale sont substantiellement une même crainte.

3. L'homme espère posséder Dieu et aussi obtenir de lui des bienfaits ; de même, il craint d'être séparé de Dieu et de souffrir ses châtements. Or c'est une même espérance qui nous fait attendre la jouissance de Dieu et qui nous permet d'espérer recevoir de lui des bienfaits, nous l'avons dit

1. Donc la crainte filiale par laquelle nous craignons d'être séparés de Dieu est identique à la crainte servile qui nous fait redouter d'être punis par lui.

En sens contraire, S. Augustin dit qu'il y a deux craintes : la crainte servile, et la crainte filiale ou crainte chaste.

Réponse : L'objet de la crainte est un mal. Et parce que les actes et les habitus se distinguent d'après leurs objets, comme nous l'avons montré, nécessairement la diversité des maux entraîne la diversité spécifique des craintes. Or c'est spécifiquement que diffèrent le mal de peine, que

fuit la crainte servile, et le mal de faute que fuit crainte filiale, nous l'avons montré. Manifestement la crainte servile et la crainte filiale ne sont pas une même crainte en substance, mais sont spécifiquement distinctes.

Solutions : 1. La foi formée et la foi informée diffèrent pas par leurs objets : l'une et l'autre croient Dieu et croient à Dieu ; elles diffèrent seulement par une particularité extrinsèque, la présence ou l'absence de la charité : c'est pourquoi elles ne sont pas substantiellement différentes. Mais la crainte servile et la crainte filiale diffèrent par leurs objets. Donc la comparaison ne vaut pas.

2. La crainte servile et la crainte filiale n'ont pas le même rapport avec Dieu, la crainte servile le voit comme le principe qui inflige des peines ; et la crainte filiale le regarde, non comme le principe actif de la faute, mais plutôt comme le terme dont on redoute de se séparer par la faute. Et c'est pourquoi, de cet unique objet qu'est Dieu, ne découle pas une identité spécifique. Même les mouvements naturels se diversifient spécifiquement d'après leurs relations diverses à un même terme : ce n'est pas un mouvement identique, de venir du blanc et d'aller vers le blanc.

3. L'espérance voit en Dieu le principe tant de la jouissance divine, que de tout autre bienfait. Mais il n'en est pas ainsi de la crainte. C'est pourquoi la comparaison n'est pas valable.

Article 6 : La venue de la charité exclut-elle la crainte servile ?

Objections : 1. Il semble que la crainte servile ne demeure pas avec la charité. En effet, S. Augustin déclare : " Dès que la charité habite dans l'âme, elle chasse la crainte, qui lui a préparé la place. "

2. " L'amour de Dieu s'est répandu dans nos cœurs grâce à l'Esprit Saint qui nous a été donné ", est-il dit dans l'épître aux Romains (5, 5). Mais " là où est l'esprit du Seigneur, là est la liberté ", dit ailleurs S. Paul (1 Co 3, 17). Puisque la liberté exclut la servitude, il semble bien que la crainte servile soit chassée quand survient la charité.

3. La crainte servile a pour cause l'amour de soi en tant que la peine diminue notre bien propre. Or l'amour de Dieu chasse l'amour de soi, car il produit le mépris de soi-même, selon S. Augustin : " L'amour de Dieu poussé jusqu'au mépris de soi fonde la cité de Dieu. " Il semble donc bien qu'à l'arrivée de la charité la crainte servile soit enlevée.

En sens contraire, la crainte servile est un don du Saint-Esprit, nous l'avons dit récemment. Or les dons du Saint-Esprit ne sont pas supprimés quand survient la charité par laquelle le Saint-Esprit habite en nous. Il semble donc qu'à la venue de la charité la crainte servile n'est pas enlevée.

Réponse : La crainte servile a pour cause l'amour de soi parce qu'elle est une crainte de la peine qui porterait atteinte à notre bien propre. Ainsi entendue, la crainte de la peine peut coexister avec la charité, tout comme l'amour de soi ; c'est en effet sous une même raison que l'homme désire son bien et qu'il craint d'en être privé.

Or l'amour de soi peut se référer à la charité de trois manières : 1° Il est contraire à la charité lorsque l'on met sa fin dans l'amour de son bien propre. 2° Il est inclus dans la charité lorsque l'homme s'aime lui-même pour Dieu et en Dieu. 3° Il se distingue de la charité sans s'y opposer lorsque l'on s'aime soi-même, en vérité, pour son bien propre, mais sans mettre sa fin dans ce bien propre. De même on peut aussi aimer son prochain d'un amour spécial, distinct de l'amour de charité fondé en Dieu : amour de consanguinité ou de quelque communauté de vie, mais un tel amour peut se référer à la charité.

Pareillement, la crainte de la peine peut se référer d'une triple façon à la charité. 1° Elle est incluse dans la charité, car être séparé de Dieu est une peine, celle que la charité redoute le plus. Aussi cela appartient-il à la crainte chaste. 2° Elle est contraire à la charité lorsque l'on fuit la

peine opposée à son bien naturel, laquelle est considérée comme le mal principal qui contrarie ce bien, aimé comme fin dernière. Ainsi entendue, la crainte de la peine ne peut pas coexister avec la charité. 3° Enfin la crainte de la peine se distingue substantiellement de la crainte chaste lorsque nous craignons le mal de peine, non point parce qu'il nous sépare de Dieu, mais à cause du tort qu'il fait à notre bien propre, sans cependant que nous voulions constituer dans ce bien notre fin, et, par suite, sans que ce mal soit redouté comme le mal principal. Et une telle crainte peut coexister avec la charité. Mais cette crainte n'est appelée servile que si la peine est redoutée comme le mal principal, nous l'avons montré. C'est pourquoi la crainte, en tant que servile, ne demeure pas avec la charité ; mais la substance de la crainte servile peut demeurer avec la charité, tout comme l'amour de sois.

Solutions : 1. S. Augustin parle ici de la crainte en tant qu'elle est servile.

2. 3. Et c'est le même argument que développent les deux autres Objections.

Article 7 : La crainte est-elle le commencement de la sagesse ?

Objections : 1. Il semble que non. En effet, le commencement d'une chose fait partie de cette chose. Or la crainte ne fait pas partie de la sagesse, car la crainte se trouve dans la puissance appétitive, et la sagesse dans la faculté de connaissance. Il semble donc que la crainte ne soit pas le commencement de la sagesse.

2. Aucune réalité n'est principe d'elle-même. Or " la crainte de Dieu, voilà la sagesse ", lit-on dans Job (28, 28). Il semble donc que la crainte de Dieu ne soit pas le commencement de la sagesse.

3. Rien ne précède le commencement. Or il y a quelque chose d'antérieur à la crainte, car la foi la précède. Il semble donc que la crainte de Dieu ne soit pas le commencement de la sagesse.

En sens contraire, le Psaume (111, 10) nous dit : " Le commencement de la sagesse, c'est la crainte du Seigneur. "

Réponse : Par " commencement de la sagesse ", on peut vouloir dire deux choses, selon qu'on envisage la sagesse dans son essence, ou dans son effet. Ainsi, le commencement d'un art, envisagé dans son essence, ce sont les principes dont procède cet art ; et le commencement d'un art, considéré dans son effet, c'est le point de départ de la réalisation du travail artistique ; ainsi dirions-nous que le commencement de l'art du bâtiment, ce sont les fondations, car c'est par elles que le maçon commence son œuvre.

Puisque la sagesse est la connaissance des réalités divines, comme nous le dirons, autre la façon dont nous-mêmes la concevons, autre la façon dont les philosophes la conçoivent. En effet, puisque notre vie est ordonnée à la jouissance de Dieu, et qu'elle est dirigée par la grâce, qui est une participation à la nature divine, aussi la sagesse, pour nous théologiens, n'est pas considérée seulement comme nous faisant connaître Dieu, ainsi que chez les philosophes, mais aussi comme dirigeant notre vie d'homme ; car la vie humaine reçoit sa direction non seulement des raisons humaines, mais aussi des raisons divines, comme le montre S. Augustin.

Ainsi donc, le commencement de la sagesse, vue dans son essence, ce sont les premiers principes de la sagesse, les articles de la foi. En ce sens, on dit que la foi est le commencement de la sagesse. Mais par rapport aux effets, le commencement de la sagesse est le premier sentiment qu'elle fait naître en nous. C'est ainsi que la crainte est le commencement de la sagesse, de façon différente cependant dans la crainte servile et dans la crainte filiale. La crainte servile est commencement en ce sens qu'elle dispose de l'extérieur à la sagesse chrétienne : craignant la peine, le pécheur s'éloigne du péché, et ainsi se dispose à recevoir l'effet de la sagesse, selon l'Ecclésiastique (1, 17 Vg) : " La crainte du Seigneur bannit le péché. " Mais la crainte chaste ou filiale est le commencement de la sagesse en ce sens qu'elle est son premier effet. Puisqu'il



appartient à la sagesse de régler la vie humaine selon les raisons divines, c'est de ce principe qu'il faut partir : que l'homme doit révéler Dieu et se soumettre à lui ; c'est ainsi que, par voie de conséquence, il sera réglé en toutes choses selon Dieu.

Solutions : 1. Cet argument montre que la crainte n'est pas le commencement de la sagesse considérée dans son essence.

2. La crainte de Dieu joue, par rapport à toute la vie humaine réglée par la sagesse de Dieu, le rôle de la racine vis-à-vis de l'arbre ; aussi lit-on dans l'Écclésiastique (1, 25 Vg) : " La racine de la sagesse est la crainte du Seigneur et ses rameaux sont une longue vie. " Et c'est pourquoi, de même qu'on dit de la racine qu'elle est virtuellement tout l'arbre, de même dit-on de la crainte de Dieu qu'elle est la sagesse.

3. Comme nous venons de le dire, la foi est principe de la sagesse en un certain sens, et la crainte, en un autre sens. Ce qui fait dire à l'Écclésiastique (25, 16 Vg) : " La crainte de Dieu est le commencement de son amour, et la foi est le commencement de l'attachement à Dieu. "

Article 8 : La crainte initiale est-elle substantiellement identique à la crainte filiale ?

Objections : 1. La crainte initiale semble différer en substance de la crainte filiale, car la crainte filiale naît de l'amour. Mais la crainte initiale est au principe de l'amour, selon cette parole de l'Écclésiastique (25, 16 Vg) : " La crainte du Seigneur est le commencement de l'amour. " La crainte initiale est donc différente de la crainte filiale.

2. La crainte initiale craint la peine, objet de la crainte servile ; ainsi apparaît-il que la crainte initiale est identique à la crainte servile. Or la crainte servile est différente de la crainte filiale. Donc aussi la crainte initiale diffère en substance de la crainte filiale.

3. Le milieu diffère, au même titre, de ses deux extrêmes. Or la crainte initiale tient le milieu entre la crainte servile et la crainte filiale. Elle diffère donc et de l'une et de l'autre.

En sens contraire, perfection et imperfection ne diversifient pas la substance d'une chose. Or la crainte initiale et la crainte filiale diffèrent selon la perfection ou l'imperfection de la charité, comme le montre S. Augustin. La crainte initiale ne diffère donc pas en substance de la crainte filiale.

Réponse : La crainte initiale tire son nom de ce qu'elle est un commencement. Or, comme la crainte filiale et la crainte servile sont d'une certaine manière le commencement de la sagesse, l'une et l'autre peuvent, d'une certaine manière, être appelées crainte initiale. Mais ce n'est pas dans cette acception qu'est pris le mot " initiale " quand on distingue cette crainte de la crainte servile et de la crainte filiale. On l'entend comme celle qui convient à l'état des débutants : en eux prend naissance une certaine crainte filiale grâce à un commencement de charité, mais ils ne possèdent cependant pas parfaitement cette crainte filiale, parce qu'ils ne sont pas encore parvenus à la perfection de la charité. Et c'est pourquoi la crainte initiale est à la crainte filiale ce que la charité imparfaite est à la charité parfaite. Or charité parfaite et charité imparfaite ne diffèrent pas selon leur essence, mais seulement selon leur état. Et c'est pourquoi il faut dire que même la crainte initiale, au sens où nous l'entendons ici, ne diffère pas, selon son essence, de la crainte filiale.

Solutions : 1. La crainte qui est le commencement de l'amour est la crainte servile, " qui introduit la charité comme l'aiguille introduit le fil ", selon l'expression de S. Augustin. Ou bien, si l'on rapporte le texte de l'Écriture à la crainte initiale, la crainte est dite commencement de l'amour, non pas absolument, mais par rapport à l'état de charité parfaite.

2. La crainte initiale ne redoute pas la peine comme son objet propre, mais en tant qu'il lui reste quelque chose de la crainte servile. Celle-ci demeure en substance lorsque la charité intervient, bien que la servilité soit alors écartée. L'acte de cette crainte demeure en même temps que la

charité imparfaite, chez celui qui est poussé à bien faire non seulement par amour de la justice 10, mais aussi par crainte de la peine ; pourtant cet acte cesse chez celui qui possède la charité parfaite, car celle-ci " bannit la crainte qui implique un châtement " (1 Jn 4, 18).

3. La crainte initiale tient le milieu entre la crainte filiale et la crainte servile, non pas comme entre des réalités d'un même genre mais comme l'être imparfait entre l'être parfait et le non-être, selon Aristote. Cet être imparfait est substantiellement identique à l'être parfait, et diffère totalement du non-être.

Article 9 : La crainte est-elle un don du Saint-Esprit ?

Objections : 1. Il semble que non. En effet, aucun don du Saint-Esprit n'est opposé à une vertu, qui vient, elle aussi, de l'Esprit Saint : autrement le Saint-Esprit serait en contradiction avec lui-même. Or la crainte s'oppose à l'espérance, qui est une vertu. La crainte n'est donc pas un don du Saint-Esprit.

2. C'est le propre de la vertu théologale d'avoir Dieu pour objet. Or la crainte a Dieu pour objet, puisque c'est Dieu qu'on redoute. La crainte n'est donc pas un don, mais une vertu théologale.

3. La crainte fait suite à l'amour. Or on fait de l'amour une vertu théologale. Donc aussi la crainte est vertu théologale, comme se rapportant pour ainsi dire au même objet.

4. S. Grégoire déclare que la crainte nous est donnée pour combattre l'orgueil. Mais à l'orgueil s'oppose la vertu d'humilité. Donc la crainte aussi est comprise sous cette vertu.

5. Les dons sont plus parfaits que les vertus, car ils sont accordés pour aider les vertus d'après S. Grégoire. Mais l'espérance est plus parfaite que la crainte, car l'espérance a pour objet un bien et la crainte un mal. Puisque l'espérance est une vertu, on ne doit pas dire que la crainte est un don.

En sens contraire, Isaïe (11, 3) énumère la crainte parmi les sept dons du Saint-Esprit.

Réponse : Nous l'avons déjà dit, il y a plusieurs sortes de craintes. La crainte des hommes, dit S. Augustin, n'est pas un don de Dieu, celle qui poussa S. Pierre à renier le Christ, mais bien celle dont il a été dit (Mt 10, 28) : " Craignez celui qui peut envoyer l'âme et le corps dans la géhenne. " La crainte servile ne doit pas non plus être énumérée parmi les sept dons du Saint-Esprit, bien qu'elle vienne de lui, car, selon S. Augustin, on peut la posséder avec la volonté de pécher. Mais aucun des dons du Saint-Esprit n'est compatible avec le vouloir du péché, car ils n'existent pas, nous l'avons dit, sans la charité.

Il reste que la crainte de Dieu, comptée parmi les sept dons du Saint-Esprit, c'est la crainte filiale ou chaste. Ces dons du Saint-Esprit sont des perfections habituelles des puissances de l'âme, qui rendent celles-ci capables de recevoir la motion de l'Esprit Saint, de même que, par les vertus morales, les puissances de l'âme deviennent capables de bien répondre à la motion de la raison. Or, pour qu'un être soit dans un bon état de mobilité par rapport à un moteur, la première condition est qu'il lui soit soumis, et sans résistance, car c'est cette résistance du mobile au moteur qui empêche le mouvement. Cette soumission sans résistance, c'est la crainte filiale ou chaste qui la produit, en nous faisant révéler Dieu, et en nous faisant redouter de le quitter. C'est pourquoi la crainte filiale tient, parmi les dons du Saint-Esprit, le premier degré dans l'ordre ascendant, et le dernier dans l'ordre descendant selon S. Augustin.

Solutions : 1. La crainte filiale ne s'oppose pas à la vertu d'espérance. Par la crainte filiale en effet, nous ne craignons pas de manquer ce que nous espérons obtenir grâce au secours divin, mais nous craignons de nous soustraire nous-mêmes à ce secours. Et c'est pourquoi la crainte filiale et l'espérance forment un tout et se perfectionnent mutuellement.

2. L'objet propre et principal de la crainte est un mal qu'on fuit. Dieu, sous cet aspect, ne peut pas être l'objet de la crainte, nous l'avons dit, tandis qu'il est l'objet propre et principal de l'espérance et des autres vertus théologiques. Car, par la vertu d'espérance, nous nous appuyons

sur le secours divin, non seulement pour obtenir tous les autres biens, quels qu'ils soient, mais principalement pour posséder Dieu lui-même, comme le bien premier. Et cela est clair pour les autres vertus théologiques.

3. Du fait que l'amour est le principe de la crainte, il ne s'ensuit pas que la crainte de Dieu ne soit pas un habitus distinct de la charité qui est l'amour de Dieu, car l'amour est le principe de tous les sentiments, et cependant c'est dans des habitus différents que nous nous perfectionnons dans nos diverses affections. C'est pourquoi l'amour possède la raison de vertu plus que la crainte, car l'amour se rapporte au bien, et c'est au bien que la vertu est principalement ordonnée selon sa raison propre, nous l'avons montré. Pour le même motif, l'espérance est comptée comme vertu. Tandis que la crainte considère principalement le mal, dont elle implique la fuite. Aussi constitue-t-elle quelque chose de moindre qu'une vertu théologique.

4. " L'orgueil commence quand l'homme se sépare de Dieu ", dit l'Ecclésiastique (10, 14), c'est-à-dire quand l'homme ne veut pas se soumettre à Dieu, ce qui s'oppose à la crainte filiale, qui fait révéler Dieu. Ainsi la crainte détruit le principe de l'orgueil et c'est pour cela qu'elle est donnée contre l'orgueil. Il ne s'ensuit pas cependant qu'elle s'identifie avec la vertu d'humilité, mais qu'elle est son principe. Les dons du Saint-Esprit, en effet, sont principes des vertus intellectuelles et morales, nous l'avons dit. Mais les vertus théologiques sont principes de dons, nous l'avons dit aussi.

5. Cela donne la réponse à la cinquième objection.

Article 10 : La crainte grandit-elle quand la charité grandit ?

Objections : 1. Il semble que, la charité grandissant, la crainte diminue. En effet S. Augustin déclare : " Dans la mesure où la charité grandit, la crainte diminue. "

2. Quand l'espérance grandit, la crainte diminue. Or l'espérance grandit avec la charité, Donc, quand la charité grandit, la crainte diminue.

3. L'amour implique l'union ; la crainte, la séparation. Mais, quand l'union se resserre, la séparation diminue. Donc, l'amour augmentant, la crainte diminue.

En sens contraire, S. Augustin nous dit : " La crainte de Dieu non seulement commence, mais aussi perfectionne la sagesse, celle qui aime Dieu souverainement et le prochain comme soi-même. "

Réponse : Il y a deux craintes de Dieu, nous l'avons dit : la crainte filiale, qui fait craindre d'offenser le père ou d'être séparé de lui ; la crainte servile qui nous fait redouter la peine. Pour la crainte filiale, il est nécessaire qu'elle grandisse quand la charité grandit, comme un effet se développe en même temps que sa cause ; en effet, plus on aime quelqu'un, plus on craint de l'offenser et d'être séparé de lui. Quant à la crainte servile, sa servilité est totalement supprimée par l'apparition de la charité, tandis que la crainte de la peine demeure en substance nous l'avons dit n. Cette crainte elle-même diminue, surtout dans son acte, quand la charité grandit, car on craint d'autant moins la peine qu'on aime Dieu davantage. D'abord parce qu'on prête moins d'attention à son propre bien, que la peine contraire, ensuite parce que celui qui adhère plus fortement à Dieu espère la récompense avec plus de confiance, et, par suite, redoute moins la peine.

Solutions : 1. Dans le texte cité, S. Augustin parle de la crainte de la peine.

2. C'est la crainte de la peine qui diminue lorsque grandit l'espérance. Mais lorsque cette vertu s'accroît, alors la crainte filiale grandit, car plus on attend avec certitude l'acquisition de quelque bien par le secours d'un autre, plus on redoute de l'offenser et d'être séparé de lui.

3. La crainte filiale n'implique pas la séparation, mais bien plutôt la soumission : elle redoute ce qui la séparerait de cette sujétion à Dieu. Elle implique d'une certaine façon cependant une

séparation, en ce que l'homme n'a pas la présomption de s'égaliser à Dieu, mais il se soumet à lui. Cette séparation se trouve aussi dans la charité, du fait que l'on aime Dieu plus que soi-même et par-dessus toutes choses. Il faut donc conclure que l'amour de charité, lorsqu'il grandit, ne diminue pas la révérence de la crainte, mais la fortifie.

Article 11 : La crainte demeure-t-elle dans la patrie ?

Objections Il semble que la crainte ne demeure pas dans la patrie, car on lit dans les Proverbes (1, 33) : " Il vivra tranquille, toute crainte du mal ayant disparu " ; ce qu'il faut entendre de l'homme qui jouit maintenant de la sagesse dans la béatitude éternelle. Or toute crainte concerne un mal, car c'est le mal qui est objet de crainte, nous l'avons dit. Il n'y aura donc aucune crainte dans la patrie.

2. Dans la patrie les hommes seront transformés à la ressemblance de Dieu, selon cette parole (1 Jn 3, 2) : " Quand il se manifestera, nous serons semblables à lui. " Or Dieu ne redoute rien. Donc les hommes, dans la patrie, n'éprouveront aucune crainte.

3. L'espérance est plus parfaite que la crainte, car l'espérance regarde le bien, et la crainte le mal. Or il n'y aura pas d'espérance dans la patrie ; donc il n'y aura pas non plus de crainte.

En sens contraire, le Psaume (19, 10) dit " La crainte du Seigneur est pure ; elle demeure à jamais. "

Réponse : La crainte servile, ou crainte de la peine, n'existera d'aucune façon dans la patrie, une telle crainte étant exclue par la sécurité qui est de l'essence de la béatitude elle-même.

Quant à la crainte filiale, de même qu'elle grandit avec la charité, de même elle sera parfaite quand la charité sera devenue parfaite. Aussi n'aura-t-elle aucunement dans la patrie le même acte que présentement.

Pour le bien saisir, il faut savoir que l'objet propre de la crainte est un mal possible, comme l'objet propre de l'espérance est un bien possible. Et puisque le mouvement de la crainte est semblable à une fuite, la crainte implique la fuite d'un mal difficile à supporter mais possible à éviter (les maux de peu d'importance ne donnent pas de crainte). Par ailleurs, de même que le bien de toute chose est de demeurer dans son ordre, de même son mal est d'abandonner son ordre. Or l'ordre de la créature raisonnable est d'être soumise à Dieu et de dominer les autres créatures. Aussi, de même que le mal de la créature raisonnable est de se soumettre par amour à la créature inférieure, de même c'est encore son mal que de ne pas se soumettre à Dieu, mais au contraire de l'attaquer ou de le mépriser présomptueusement. Or, à considérer la créature raisonnable dans sa nature, ce mal peut lui arriver, par suite de l'indétermination de son libre arbitre ; mais chez les bienheureux la perfection de la gloire rend ce mal impossible. Donc, dans la patrie, la fuite de ce mal, qui est de ne pas être soumis à Dieu, demeurera, comme la fuite d'un mal possible à la nature, mais impossible à la béatitude. Tandis que, pour les voyageurs, cette fuite est celle d'un mal tout à fait possible.

C'est pourquoi, commentant la parole de Job (26, 11) : " Les colonnes du ciel s'ébranlent et s'épouvantent à sa menace ", S. Grégoire déclare : " Les puissances mêmes des cieux, qui regardent Dieu sans cesse, tremblent dans cette contemplation même. Mais ce tremblement, loin d'être pour elles une peine, n'est pas un tremblement de crainte, mais d'admiration. " C'est-à-dire qu'elles admirent Dieu en tant qu'il existe bien au-dessus d'eux et qu'il leur est incompréhensible. S. Augustin r admet cette sorte de crainte dans la patrie, bien qu'il laisse la question ouverte : " La crainte chaste, celle qui demeure aux siècles des siècles, si elle doit encore exister dans le siècle futur, ne sera plus la crainte qui s'épouvante d'un mal qui peut arriver, mais celle qui se fixe dans le bien quelle ne peut plus perdre. Là en effet où l'amour du bien acquis est immuable, il est certain que la crainte du mal dont il faut se garder est, si l'on peut

ainsi dire, absolument sûre. Or, sous ce nom de crainte chaste, on désigne cette volonté par laquelle ce sera une nécessité pour nous de ne pas vouloir pécher, et cela, non par le souci, provenant de notre faiblesse, de ne pas pécher, mais dans la tranquillité de la charité qui se garde du péché. Ou bien, si aucune crainte d'aucun genre ne peut exister là-haut, peut-être a-t-on parlé d'une crainte qui demeure à jamais pour dire qu'elle subsistera jusqu'où la crainte peut aller. "

Solutions : 1. Le texte des Proverbes exclut des bienheureux la crainte inquiète et précautionneuse contre le mal, mais non la crainte établie dans la sécurité, comme le dit S. Augustin.

2. Comme le déclare Denys " les mêmes choses sont à la fois semblables à Dieu et en sont dissemblables : semblables, selon leur imitation de l'inimitable ", c'est-à-dire du fait quelles imitent à leur mesure Dieu, qui n'est pas parfaitement imitable ; " dissemblables, selon que les choses créées restent en deçà de leur cause, déficientes vis-à-vis de ses mesures infinies et incomparables ". De ce que la crainte ne convient pas à Dieu, qui n'a pas de supérieur à qui il soit soumis, il ne suit pas qu'elle ne convienne pas aux bienheureux, dont la béatitude consiste en une parfaite soumission à Dieu.

3. L'espérance implique un défaut, l'état futur de la béatitude, ce que la présence de celle-ci fera disparaître. Mais la crainte implique un défaut qui tient à la nature créée, du fait de son infinie distance de Dieu, défaut qui demeurera dans la patrie. Et c'est pourquoi la crainte ne serge pas complètement évacuée.

Article 12 : Parmi les béatitudes et les fruits, quels sont ceux qui correspondent au don de crainte ?

Objections : 1. La pauvreté d'esprit ne semble pas être la béatitude qui répond au don de crainte. En effet, nous l'avons montré. La crainte est le commencement de la vie spirituelle. Or la pauvreté se rattache à la perfection de la vie spirituelle selon S. Matthieu (19, 21) : " Si tu veux être parfait, va et vends tout ce que tu as et donne-le aux pauvres. " La pauvreté d'esprit ne correspond donc pas au don de crainte.

2. Le Psaume (119, 120) dit à Dieu : " Pénètre ma chair de ta crainte ", ce qui montre que c'est à la crainte que revient le rôle de réprimer la chair. Mais à la répression de la chair semble surtout se rattacher la béatitude des larmes. Donc la béatitude des larmes répond mieux au doii de crainte que la béatitude de la pauvreté.

3. Le don de crainte correspond à la vertu d'espérance, nous l'avons dit. Mais à l'espérance semble surtout correspondre la dernière béatitude : " Bienheureux les artisans de paix, car ils seront appelés fils de Dieu ", d'après l'épître aux Romains (5, 2) : " Nous nous glorifions dans l'espérance de la gloire des fils de Dieu. " Cette béatitude correspond donc mieux au don de crainte que la pauvreté d'esprit.

4. Aux béatitudes correspondent des fruits. Mais on ne trouve rien dans les fruits qui corresponde au don de crainte. Il n'y a donc pas non plus dans les béatitudes quelque chose qui lui corresponde.

En sens contraire, S. Augustin dit " La crainte de Dieu convient aux humbles dont il a été dit " Bienheureux les pauvres en esprit. " "

Réponse : A la crainte correspond proprement la pauvreté d'esprit. En effet, puisqu'il revient à la crainte filiale de témoigner de la révérence à Dieu, et de lui être soumis, la conséquence d'une pareille sujétion se rattache au don de crainte. Mais du fait de sa soumission à Dieu, l'homme cesse de chercher à se manifester en lui-même ou en un autre que Dieu, car un tel sentiment s'opposerait à une sujétion parfaite à Dieu. C'est pour cela qu'il est dit dans le Psaume (20, 8) : " Ceux-ci se confient dans les chars et ceux-là dans les chevaux, mais nous, nous invoquons le

nom de notre Dieu. " Et c'est pourquoi, du fait qu'il craint parfaitement Dieu, l'homme ne cherche ni à s'exalter en lui-même par l'orgueil, ni à se glorifier dans les biens extérieurs, honneurs et richesses ; ces deux dispositions relèvent de la pauvreté d'esprit, si l'on entend par là soit un anéantissement de l'enflure et de l'orgueil de l'esprit, selon le commentaire de S. Augustin, soit encore le mépris des biens temporels qui se fait par l'esprit c'est-à-dire par la volonté de l'homme sous l'impulsion du Saint-Esprit, selon les commentaires de S. Ambroise et S. Jérôme.

Solutions : 1. La béatitude est un acte de la vertu parfaite, et c'est pourquoi toutes les béatitudes intéressent la perfection de la vie spirituelle. Mais le commencement de cette perfection semble se réaliser quand, tendant à la parfaite participation aux biens spirituels, on méprise les biens terrestres ; de même que la crainte est le premier degré parmi les dons. La perfection ne consiste pas dans l'abandon des biens temporels ; c'est là seulement le chemin vers la perfection. Toutefois la crainte filiale, à laquelle correspond la béatitude de la pauvreté, demeure même avec la perfection de la sagesse.

2. Ce qui est le plus directement opposé à la sujétion envers Dieu qui réalise la crainte filiale, c'est l'exaltation indue de l'homme — soit en lui-même soit dans les autres biens — plutôt que les plaisirs cherchés au-dehors. Ceux-ci s'opposent à la crainte par leurs conséquences, car celui qui révère Dieu et lui est soumis ne met pas son plaisir en autre chose que Dieu. Mais le plaisir ne comporte pas l'aspect de difficulté, que considère la crainte, aussi bien que l'exaltation de soi. Et c'est pourquoi la béatitude de la pauvreté correspond directement au don de crainte ; la béatitude des larmes en relève aussi, mais par voie de conséquence.

3. L'espérance implique un mouvement et une tendance vers le terme qui est son but, tandis que la crainte comporte un mouvement de retrait par rapport à son point de départ. Et c'est pourquoi la béatitude ultime, qui est le terme de la perfection spirituelle, correspond parfaitement à l'espérance, par mode d'objet ultime ; mais la première béatitude, qui se réalise quand on se retire des biens extérieurs dont la possession empêche la soumission à Dieu, correspond parfaitement à la crainte.

4. Parmi les fruits, ceux qui sont relatifs à l'usage modéré ou à la totale abstention des biens temporels semblent convenir au don de crainte, ainsi la modestie, la continence et la chasteté.

#### LES VICÉS OPPOSÉS A L'ESPÉRANCE

Étudions maintenant les vices opposés à la vertu d'espérance et au don de crainte : 1° Le désespoir (Q. 20) ; ensuite la présomption (Q. 21).

### QUESTION 20 : LE DÉSESPOIR

1. Le désespoir est-il un péché ? — 2. Peut-il exister sans l'infidélité ? — 3. Est-il le plus grave des péchés ? — 4. Naît-il de l'acédie ?

Article 1 : Le désespoir est-il un péché ?

Objections : 1. Il semble que non. Car tout péché, d'après S. Augustin, comporte une conversion à un bien périssable, avec une aversion loin du bien immuable. Or le désespoir ne comporte pas de conversion à un bien périssable. Il n'est donc pas un péché.

2. Ce qui sort d'une bonne racine ne paraît pas être un péché, car " un arbre bon ne peut pas produire de mauvais fruits " (Mt 7, 18). Or le désespoir semble venir d'une bonne racine : la crainte de Dieu ou l'horreur de la gravité des péchés personnels. Le désespoir n'est donc pas un péché.

3. Si le désespoir était un péché, désespérer serait, chez les damnés, un péché. Or ce désespoir ne leur est pas imputé à faute, mais plutôt à damnation. Il n'est donc pas non plus imputé à faute chez ceux qui sont encore sur terre. Et ainsi le désespoir n'est pas un péché.

En sens contraire, ce qui induit les hommes à pécher semble être, non seulement un péché, mais un principe de péchés. Or tel est le désespoir. L'Apôtre parle en effet (Ep 4, 15) de certains " qui, de désespoir, se sont livrés à la débauche au point de s'adonner sans retenue à toutes sortes d'impuretés ". Le désespoir n'est donc pas seulement un péché, mais le principe d'autres péchés.

Réponse : Selon Aristote " ce qui dans l'intelligence est affirmation ou négation, dans l'appétit se traduit en recherche et en fruits " ; et ce qui dans la connaissance est vrai ou faux devient dans l'appétit bon ou mauvais. C'est pourquoi tout mouvement de l'appétit en conformité avec une intelligence vraie est de soi bon ; mais tout mouvement d'appétit en conformité avec une intelligence fautive, est de soi mal et péché. Or, envers Dieu l'intelligence droite constate. Que le salut des hommes vient de lui, et que par lui le pardon est donné aux pécheurs, selon Ézéchiel (18, 23) : " Je ne veux pas la mort du pécheur, mais qu'il se convertisse et qu'il vive. " Au contraire, c'est une opinion fautive de penser que Dieu refuse le pardon au pécheur repentant, ou qu'il ne convertisse pas à lui les pécheurs par la grâce qui les justifie. Et c'est pourquoi de même que le mouvement d'espérance conforme à un jugement vrai est louable et vertueux, de même le mouvement opposé de désespoir conforme à une estimation fautive sur Dieu, est vice et péché.

Solutions : 1. Dans tout péché mortel, il y a aversion loin du bien immuable et conversion à un bien périssable, mais de façons différentes. En effet, c'est principalement en une aversion loin du bien immuable que consistent les péchés opposés aux vertus théologiques, comme la haine de Dieu, le désespoir et l'infidélité, parce que les vertus théologiques ont Dieu pour objet ; c'est par voie de conséquence qu'ils impliquent une conversion à un bien périssable, en tant que l'âme qui délaisse Dieu se tourne nécessairement vers d'autres réalités. Les autres péchés, en revanche, consistent principalement en une conversion à un bien périssable, et par voie de conséquence, en une aversion loin du bien immuable : celui qui commet la fornication n'a pas en effet l'intention de s'éloigner de Dieu, mais de jouir d'un plaisir de la chair, et la conséquence est qu'il s'éloigne de Dieu.

2. De la racine d'une vertu un effet peut sortir de deux façons. Directement, du côté de la vertu elle-même, comme un acte sort d'un habitus ; de cette façon aucun péché ne peut sortir d'une racine vertueuse ; et c'est en ce sens que S. Augustin déclare que " nul n'emploie mal la vertu ". Mais aussi un effet peut venir d'une vertu indirectement ou occasionnellement. Et de cette façon, rien n'empêche qu'un péché émane d'une vertu, c'est ainsi que parfois certains s'enorgueillissent de leurs vertus, selon la parole de S. Augustin : " L'orgueil s'insinue dans les bonnes œuvres, pour les détruire. " De cette manière il peut arriver que la crainte de Dieu ou l'horreur des péchés personnels engendre le désespoir, quand on use mal de cette crainte et de cette horreur et qu'on y prend une occasion de désespérer.

3. Les damnés ne sont pas en état d'espérer parce qu'il leur est impossible de revenir à la béatitude. Et c'est pourquoi le fait de ne pas espérer ne leur est pas imputé à faute, mais fait partie de leur damnation. De même aussi, sur terre, quelqu'un qui désespérerait d'atteindre ce qu'il n'est pas par nature appelé à posséder ou ce qui ne lui est pas dû, ne commettrait pas un péché, par exemple un médecin qui désespérerait de la guérison d'un malade, ou un homme qui désespérerait de posséder un jour des richesses.

Article 2 : Le désespoir peut-il exister sans l'infidélité ?

Objections : 1. Il semble qu'il ne puisse y avoir désespoir sans infidélité. En effet, la certitude de l'espérance dérive de la foi. Or, tant qu'une cause demeure, son effet ne disparaît pas. Donc on ne peut perdre la certitude de l'espérance en désespérant que si la foi a disparu.

2. Accorder plus d'importance à une faute personnelle qu'à la bonté ou à la miséricorde divine, c'est nier l'infinité de cette miséricorde ou de cette bonté, ce qui est de l'infidélité. Or, celui qui désespère accorde plus de force à sa faute qu'à la miséricorde ou à la bonté de Dieu, selon cette parole de la Genèse (4, 13) : " Mon crime est trop grand pour que je puisse en obtenir le pardon. " Donc quiconque désespère est infidèle.

3. Quiconque tombe dans une hérésie condamnée est infidèle. Or celui qui désespère semble bien verser dans une hérésie condamnée par l'Église, celle des novations qui prétendent que les péchés ne sont pas remis après le baptême. Quiconque désespère semble donc bien être infidèle.

En sens contraire, la disparition d'une réalité postérieure à une autre n'enlève pas la première. Or l'espérance est postérieure à la foi, nous l'avons dit. Donc, quand l'espérance a disparu, la foi peut demeurer, et tout désespéré n'est pas infidèle.

Réponse : L'infidélité relève de l'intelligence, et le désespoir concerne la puissance appétitive. Mais l'intelligence porte sur l'universel, et la puissance appétitive sur les singuliers ; le mouvement de l'appétit va en effet de l'âme aux choses qui, en elles-mêmes, sont des réalités particulières. Or on trouve des hommes qui ont un jugement droit dans l'universel, et qui n'agissent pas comme il faut quand il s'agit du mouvement appétitif, parce que leur jugement, dans le particulier, est dévié ; parce qu'il est nécessaire que, du jugement dans l'universel, ils passent au désir d'une réalité particulière par l'intermédiaire d'un jugement particulier, de même que d'une proposition universelle on n'infère pas une conclusion particulière sans recourir à l'intermédiaire d'une proposition particulière. C'est pourquoi il arrive qu'un homme, possédant la vraie foi dans l'universel, tombe en défaut dans son acte de vouloir vis-à-vis d'un objet particulier, par suite d'une déviation de son jugement particulier, déviation apportée par un habitus vicieux ou par une passion. Ainsi celui qui commet la fornication, en choisissant celle-ci comme la chose bonne pour lui sur le moment, a une appréciation pervertie dans ce jugement particulier. Et pourtant il garde, dans l'universel, un jugement vrai selon la foi, à savoir que la fornication est un péché mortel. Semblablement un homme, tout en gardant, dans l'universel, ce jugement vrai selon la foi qu'il y a dans l'Église la rémission des péchés, peut cependant éprouver ce mouvement de désespoir que pour lui, dans son état actuel, il n'y a pas à espérer le pardon, cela par suite d'une perversion de jugement dans ce cas particulier. De cette façon le désespoir peut exister sans infidélité, comme les autres péchés mortel.

Solutions. 1. La disparition d'un effet ne dépend pas seulement de la disparition de la cause première, mais aussi de celle de la cause seconde. Par suite, le mouvement de l'espérance peut être supprimé, non seulement par suppression du jugement universel de foi, qui est comme la cause première de la certitude de l'espérance, mais aussi par disparition du jugement particulier, qui en est comme la cause seconde.

2. Celui, qui, dans l'universel, jugerait que la miséricorde de Dieu n'est pas infinie, serait infidèle. Or ce n'est pas cela que pense le désespéré ; pour lui simplement, dans l'état où il se trouve à cause de telle disposition particulière, il n'y a pas à espérer en la miséricorde divine.

3. Les novatiens niaient, dans l'universel qu'il y eût dans l'Église rémission des péchés.

Article 3 : Le désespoir est-il le plus grave des péchés

Objections : 1. Il semble que non, car il peut y avoir désespoir sans infidélité, nous l'avons vu. Or l'infidélité est le plus grand des péchés, puisqu'elle détruit le fondement de l'édifice spirituel. Le désespoir n'est donc pas le plus grand des péchés.



2. A un plus grand bien s'oppose un plus grand mal, enseigne Aristote. Or la charité est meilleure que l'espérance, d'après S. Paul. Donc la haine est un péché plus grave que le désespoir.

3. Dans le péché de désespoir, il y a seulement une aversion désordonnée loin de Dieu. Dans les autres péchés il y a non seulement une aversion désordonnée loin de Dieu, mais aussi une conversion désordonnée. Le péché de désespoir ne comporte donc pas une gravité plus grande, mais au contraire, moins grande que les autres péchés.

En sens contraire, le péché incurable paraît être le plus grave, d'après Jérémie (30, 12) : " Ta blessure est incurable, ta plaie est inguérissable. " Or le péché de désespoir est inguérissable, selon cette autre parole de Jérémie (15, 18) : " Ma plaie est désespérément rebelle à la guérison. " Le désespoir est donc le plus grave des péchés.

Réponse : Les péchés qui s'opposent aux vertus théologales sont, par leur genre même, plus graves que les autres péchés. Puisque les vertus théologales ont Dieu pour objet, les péchés qui leur sont opposés impliquent directement et principalement une aversion loin de Dieu ; en effet, si l'on pouvait opérer une conversion au bien périssable sans aversion loin de Dieu, encore que cette conversion serait désordonnée, elle ne serait cependant pas péché mortel. C'est pourquoi le péché qui, en premier lieu et de soi, implique une aversion loin de Dieu est ce qu'il y a de plus grave parmi les péchés mortels.

Or, aux vertus théologales s'opposent l'infidélité, le désespoir et la haine de Dieu. La haine et l'infidélité, comparées au désespoir, se manifesteront plus graves, si on les considère en elles-mêmes, c'est-à-dire d'après ce qui constitue leur espèce propre. L'infidélité en effet vient de ce que l'homme ne croit pas à la vérité même de Dieu, la haine de Dieu est provoquée par le fait que la volonté de l'homme s'oppose à la bonté divine elle-même ; le désespoir vient de ce que l'homme n'espère pas participer lui-même à la bonté de Dieu. Cela montre que l'infidélité et la haine de Dieu s'opposent à Dieu dans son être même, mais que le désespoir s'oppose à Dieu dans la participation que nous prenons à sa bonté. Aussi y a-t-il plus grand péché, si l'on parle des péchés pris en eux-mêmes, à ne pas croire à la vérité de Dieu, ou à haïr Dieu, qu'à ne pas espérer obtenir de lui la gloire.

Mais si l'on compare le désespoir aux deux autres péchés par rapport à nous, alors le désespoir est plus périlleux, car c'est par l'espérance que nous nous détournons du mal et que nous commençons à rechercher le bien. C'est pourquoi, lorsque l'espérance a disparu, les hommes, sans aucun frein, se laissent aller aux vices et abandonnent tout effort vertueux. D'où, sur le texte des Proverbes (24, 10) : " Si, tombé, tu désespères au jour de ta détresse, ta force s'en trouvera diminuée ", la Glose commente " Il n'y a rien de plus exécration que le désespoir ; celui qui désespère n'a plus aucune constance dans les travaux de cette vie, et, ce qui est pire, dans le combat de la foi. " Et S. Isidore déclare : " Commettre un crime c'est la mort de l'âme ; mais désespérer, c'est descendre en enfer. "

Solutions : Cela répond aux Objections.

Article 4 : Le désespoir naît-il de l'acédie ?

Objections : 1. Il semble que non. En effet, une même réalité ne vient pas de causes diverses. Or " le désespoir de la vie future procède de la luxure " dit S. Grégoire. Il ne procède donc pas de l'acédie.

2. De même que le désespoir s'oppose à l'espérance, de même l'acédie s'oppose à la joie spirituelle. Or, la joie spirituelle procède de l'espérance d'après l'épître aux Romains (12, 12) : " Avec la joie de l'espérance. " L'acédie procède donc du désespoir, et non le contraire.

3. Les contraires ont des causes contraires. Or l'espérance à laquelle s'oppose le désespoir, semble procéder de la considération des bienfaits de Dieu, et surtout de l'Incarnation. S.

Augustin dit en effet : " Il n'y avait rien d'aussi nécessaire pour relever notre espérance que de nous manifester combien Dieu nous aime. Or, quelle preuve plus manifeste avons-nous de cet amour que de voir le Fils de Dieu daigner entrer en communauté avec notre nature ? " Le désespoir procède donc davantage de la négligence d'une pareille contemplation que de l'acédie.

En sens contraire, S. Grégoire range le désespoir parmi les vices qui naissent de l'acédie.

Réponse : Comme nous l'avons dit, l'objet de l'espérance est un bien difficile à obtenir, mais qu'il est possible d'atteindre ou par soi ou par autrui. C'est donc d'une double façon que peut défaillir chez quelqu'un l'espérance d'obtenir la béatitude : soit parce qu'il ne tient pas celle-ci pour un bien ardu, soit qu'il ne l'envisage pas comme susceptible d'être atteinte, par lui-même ou par autrui. Que nous ne goûtions pas les réalités spirituelles comme des biens, ou qu'elles ne nous paraissent pas de grands biens, cela vient surtout de ce que notre affectivité est infectée par l'amour des plaisirs corporels et surtout des plaisirs sexuels ; car l'amour de ces plaisirs fait que l'homme prend en dégoût les biens spirituels, et ne les espère pas comme des biens difficiles. Sous cet aspect, le désespoir est causé par la luxure.

Qu'un homme n'estime pas qu'il lui soit possible, par lui-même ou par autrui, d'atteindre un bien ardu, cela vient d'un abattement excessif ; quand celui-ci domine l'affectivité de l'homme, il lui fait croire qu'il ne pourra jamais se redresser pour atteindre aucun bien. Et parce que l'acédie est une tristesse qui déprime l'âme, sous cet aspect le désespoir est engendré par l'acédie. Or, c'est là le caractère propre de l'objet de l'espérance : qu'il puisse être atteint ; car les autres caractères — que l'objet soit bon et ardu — relèvent aussi d'autres passions. C'est donc plus spécialement de l'acédie que naît le désespoir, encore qu'il puisse naître de la luxure, pour la raison que nous avons dit.

Solutions : 1. Cela répond à la première objection.

2. Selon Aristote, de même que l'espérance produit la délectation, de même aussi les hommes qui vivent dans la joie voient leur espérance se fortifier. De la même façon, ceux qui vivent dans la tristesse tombent plus facilement dans le désespoir, selon S. Paul (2 Co 2, 7) : " Encouragez-le, de peur que cet homme-là ne vienne à sombrer dans une tristesse excessive. " Cependant, l'objet de l'espérance est le bien, auquel l'appétit tend par nature, tandis que ce n'est pas par nature qu'il s'en éloigne, mais seulement à cause d'un empêchement qui survient. C'est pourquoi la joie naît plus directement de l'espérance, et inversement le désespoir naît plus directement de l'acédie.

3. Que nous négligions de considérer les bienfaits de Dieu, cela même vient de l'acédie. En effet, l'homme dominé par une passion pense avant tout à ce qui concerne cette passion. (,'est pourquoi l'homme établi dans la tristesse n i pas facilement des pensées fortes et joyeuses, mais seulement des pensées tristes, à moins que par un grand effort il ne s'en détourne.

## **QUESTION 21 : LA PRÉSOMPTION**

1. Sur quel objet se fonde la présomption ? — 2. Est-elle un péché ? — 3. A quoi s'oppose-t-elle ? — 4. Quel vice lui donne naissance ?

Article 1 : Sur quel objet se fonde la présomption ?

Objections : 1. Il semble que, dans la présomption, péché contre le Saint-Esprit, l'homme ne s'appuie pas sur Dieu, mais sur sa vertu propre. En effet, moins une vertu est solide, plus grave est le péché de celui qui s'y appuie à l'excès. Or la vertu de l'homme est moindre que la vertu de Dieu. Celui qui présume des forces humaine pèche donc plus gravement que celui qui présume de la puissance divine. Or le péché contre le Saint-Esprit est le plus grave qui soit. Dans la

présomption, qu'on donne comme une espèce de péché contre le Saint-Esprit, on s'appuie donc sur la force de l'homme plus que sur celle de Dieu.

2. Le péché contre le Saint-Esprit engendre d'autres péchés, car on appelle péché contre l'Esprit Saint la malice qui fait pécher. Or les autres péchés paraissent davantage naître de la présomption de l'homme envers lui-même que de sa présomption envers Dieu. Puisque l'amour de soi est le principe du péché, comme l'a montré S. Augustin. Il semble donc que dans la présomption, péché contre le Saint-Esprit, on s'appuie avant tout sur les forces de l'homme,

3. Le péché provient d'une conversion désordonnée au bien périssable. Or la présomption est un péché. Elle provient donc d'une conversion aux forces humaines, qui sont un bien périssable, plus que d'une conversion à la puissance divine, qui est le bien immuable.

En sens contraire, de même que le désespoir fait mépriser la miséricorde divine sur laquelle s'appuie l'espérance, de même la présomption fait mépriser la justice divine, qui punit les pécheurs. Mais, comme la miséricorde, la justice aussi est en Dieu. De même donc que le désespoir consiste à se détourner de Dieu, de même la présomption consiste à se tourner vers Dieu d'une façon désordonnée.

Réponse : La présomption semble impliquer un certain excès dans l'espérance. Or l'objet de l'espérance est un bien ardu et possible. Mais une chose peut être possible à l'homme d'une double façon : par sa vertu propre, et par la seule vertu divine. Vis-à-vis de l'une et l'autre espérance il peut y avoir présomption par excès. S'il s'agit de l'espérance par laquelle on se confie en sa propre vertu, la présomption tient à ce que l'homme vise, comme proportionné à ses forces, un bien qui dépasse sa puissance, selon ce texte du livre de Judith (6,15 Vg) : " Tu abaisces ceux qui présument d'eux-mêmes. " Une telle présomption s'oppose à la vertu de magnanimité qui établit le juste milieu dans l'espoir humain.

Quant à l'espérance qui adhère à la puissance de Dieu, il peut y avoir présomption par manque de modération, quand l'homme tend à un bien qu'il estime possible par référence à la puissance et à la miséricorde divines, et qui, de fait, n'est pas possible : ainsi, pour le pécheur, espérer obtenir son pardon sans pénitence, ou la gloire sans mérites. Cette présomption est à proprement parler une espèce du péché contre le Saint-Esprit, car elle fait qu'on rejette ou qu'on méprise l'aide du Saint-Esprit, aide par laquelle l'homme est retiré du péché.

Solutions : 1. Comme on l'a dit plus haut b, le péché contre Dieu est, par son genre même, plus grave que les autres péchés. Aussi la présomption qui fait que l'homme s'appuie d'une manière désordonnée sur Dieu est un péché plus grave que la présomption qui le fait se confier à sa valeur personnelle. En effet, s'appuyer sur la puissance divine pour rechercher ce qui ne convient pas à Dieu, c'est amoindrir la puissance divine. Or, à l'évidence, celui-là pèche plus gravement, qui diminue la puissance divine, que celui qui surfait sa valeur personnelle.

2. Cette présomption, qui nous fait présumer de Dieu d'une manière désordonnée, inclut bien, elle aussi, un amour de soi, par lequel on désire son bien propre en dehors de l'ordre divin. En effet ce que nous désirons beaucoup, nous estimons que les autres peuvent facilement nous le procurer, même s'ils ne le peuvent pas.

3. La présomption de la miséricorde divine comporte et une conversion au bien périssable, en tant qu'elle procède d'un désir déraisonnable du bien propre, et une aversion loin du bien immuable, en ce qu'elle attribue à la puissance divine ce qui ne lui convient pas ; par là, en effet, l'homme se détourne de la vérité divine.

Article 2 : La présomption est-elle un péché ?

Objections : 1. Il semble que la présomption ne soit pas un péché. En effet, aucun péché ne peut fournir un motif d'être exaucé par Dieu. Or c'est à la présomption que certains doivent d'être

exaucés par Dieu ; on lit en effet dans Judith (9,17) : " Exauce-moi, malheureuse qui te supplie et qui présume de ta miséricorde. " Présumer de la miséricorde divine n'est donc pas un péché

2. La présomption implique un excès d'espérance. Or, dans l'espérance qu'on a de Dieu, il ne peut y avoir d'excès, parce que la puissance et la miséricorde divines sont infinies. La présomption ne semble donc pas être un péché.

3. Ce qui est péché n'excuse pas du péché. Or la présomption excuse du péché : le Maître des Sentences dit en effet qu'Adam a péché moins gravement parce qu'il a péché en espérant le pardon, ce qui semble être de la présomption. La présomption n'est donc pas un péché.

En sens contraire, on classe la présomption comme une espèce du péché contre le Saint-Esprit.

Réponse : Ainsi que nous l'avons dit pour le désespoir, tout mouvement de l'appétit qui se conforme à une connaissance erronée, est de soi mal et péché. Or la présomption est un mouvement appétitif, car elle implique une espérance désordonnée. Par ailleurs, elle se conforme à une connaissance fautive, ainsi que le désespoir : de même, en effet, qu'il est faux que Dieu ne pardonne pas à ceux qui se repentent, ou qu'il ne convertisse pas les pécheurs à la pénitence, de même est-il faux qu'il accorde son pardon à ceux qui persévèrent dans le péché, et qu'il dispense sa gloire à ceux qui cessent de faire le bien ; et c'est à cette opinion que se conforme la présomption. C'est pourquoi la présomption est un péché. Moins grave cependant que le désespoir, et cela dans la mesure même où c'est davantage le propre de Dieu d'être miséricordieux et de pardonner que de punir, à cause de son infinie bonté. Être miséricordieux convient à Dieu par sa nature même ; être justicier lui convient à cause de nos péchés.

Solutions : 1. " Présumer " est quelquefois mis pour " espérer " parce que la véritable espérance que nous avons en Dieu semble elle-même une présomption si on la mesure à la condition de l'homme. Mais elle n'est pas présomption, si l'on prend garde à l'immensité de la bonté divine.

2. La présomption n'implique pas un excès d'espérance du fait qu'on espère trop de Dieu, mais du fait qu'on attend de Dieu ce qui ne convient pas à Dieu. Et c'est là aussi trop peu espérer de lui, car c'est dans une certaine mesure amoindrir sa puissance, nous l'avons dit.

3. Pécher avec le propos de persévérer dans sa faute à cause de l'espérance du pardon, appartient à la présomption. Et cette circonstance ne diminue pas, mais au contraire augmente le péché. Mais pécher tout en gardant l'espérance de recevoir un jour son pardon, en se proposant d'abandonner le péché et d'en faire pénitence, ce n'est pas de la présomption, et une telle circonstance diminue le péché ; car c'est manifester qu'on a une volonté moins décidée à pécher.

Article 3 : A quoi la présomption s'oppose-t-elle ?

Objections : 1. Il semble bien que la présomption s'oppose à la crainte plus qu'à l'espérance. En effet, la crainte désordonnée s'oppose à la juste crainte. Or la présomption semble en rapport avec un désordre de la crainte ; la Sagesse déclare en effet (17, 11 Vg) : " La crainte favorise la présomption ", parce qu'une " conscience qui n'est pas tranquille présume toujours le pire " (17, 10 Vg). La présomption s'oppose donc à la crainte plus qu'à l'espérance.

2. On appelle contraires les réalités qui se trouvent éloignées au maximum. Or la présomption est plus éloignée de la crainte que de l'espérance, parce que la présomption implique un mouvement vers son objet, comme l'espérance, tandis que la crainte s'éloigne de son objet. La présomption est donc contraire à la crainte plus qu'à l'espérance.

3. La présomption supprime totalement la crainte ; ce n'est pas totalement qu'elle exclut l'espérance, mais seulement sa certitude. Puisque les réalités qui se détruisent l'une l'autre sont opposées, il semble que la présomption s'oppose à la crainte plus qu'à l'espérance.

En sens contraire, deux vices opposés l'un à l'autre sont contraires à une même vertu ; ainsi la timidité et l'audace sont contraires à la force. Mais le péché de présomption est contraire au

péché de désespoir, qui s'oppose directement à l'espérance. Il semble donc que la présomption, elle aussi, s'oppose plus directement à l'espérance.

Réponse : Selon S. Augustin " toutes les vertus ont en face d'elles, non seulement les vices qui s'y opposent par une différence manifeste, comme la témérité et la prudence, mais aussi ceux qui, sous quelque aspect, leur sont voisins et leur ressemblent, non pas véritablement mais sous une trompeuse apparence, comme l'astuce et la prudence ". Et Aristote dit aussi qu'une vertu semble avoir avec l'un des vices qui lui sont opposés, une parenté plus étroite qu'avec l'autre : ainsi la tempérance avec l'insensibilité, et la force avec l'audace. La présomption semble donc comporter une évidente opposition à la crainte, surtout à la crainte servile qui vise le châtement voulu par la justice de Dieu, et dont la présomption espère le pardon. Cependant, malgré une fausse ressemblance, elle s'oppose davantage à l'espérance, car elle implique une espérance désordonnée en Dieu. Et parce que les réalités qui sont d'un même genre s'opposent plus directement que celles appartenant à des genres divers (car les contraires sont dans un même genre), la présomption s'oppose à l'espérance plus directement qu'à la crainte ; car toutes deux regardent le même objet pour s'y appuyer ; mais l'espérance dans l'ordre, et la présomption de façon désordonnée.

Solutions : 1. C'est d'une manière abusive qu'on parle d'espérance à propos d'un mal, car à proprement parler il n'y a d'espérance que du bien ; de même pour la présomption. Et c'est de cette façon qu'on appelle présomption le désordre de la crainte.

2. On appelle contraires les réalités éloignées au maximum, mais dans le même genre. Or la présomption et l'espérance comportent un mouvement d'un même genre, et qui peut être ou dans l'ordre ou dans le désordre. Et c'est pourquoi la présomption est contraire à l'espérance plus directement qu'à la crainte ; car elle s'oppose à l'espérance en raison d'une différence propre, comme ce qui est désordonné à ce qui est ordonné ; mais elle s'oppose à la crainte à cause de la différence de son genre, qui est un mouvement d'espérance.

3. Parce que la présomption s'oppose à la crainte par contrariété de genre, et à la vertu d'espérance par contrariété de différence, la présomption supprime totalement la crainte, même quant au genre ; mais elle ne supprime l'espérance que dans sa différence spécifique, par exclusion de l'ordre qu'implique l'espérance.

Article 4 : Quel vice donne naissance à la présomption ?

Objections : 1. Il semble que la présomption n'ait pas pour cause la vaine gloire, car la présomption paraît s'appuyer à l'extrême sur la miséricorde divine. Or la miséricorde regarde la misère, qui s'oppose à la gloire. Donc la présomption n'a pas pour origine la vaine gloire.

2. La présomption s'oppose au désespoir. Or le désespoir naît de la tristesse, nous l'avons dit. Puisque des réalités opposées ont des causes opposées, il semble que la présomption naisse de la délectation. Et ainsi il paraît qu'elle naît des vices de la chair, dont les délectations sont les plus violentes.

3. Le vice de présomption consiste en ce que l'homme tend, comme s'il le pouvait vraiment, à un bien qu'il ne peut pas atteindre. Or estimer possible ce qui est impossible, cela vient de l'ignorance. La présomption a donc pour cause l'ignorance plus que la vaine gloire.

En sens contraire, S. Grégoire déclare que " la présomption des nouveautés " est fille de la vaine gloire.

Réponse : Nous avons signalé deux sortes de présomptions. L'une prend appui sur la valeur personnelle du sujet et poursuit un objet qu'elle croit possible d'atteindre, alors qu'il dépasse les forces propres de ce sujet. Une telle présomption vient manifestement de la vaine gloire : désirant beaucoup de gloire, il s'ensuit qu'on s'attaque à une gloire au-dessus de ses forces. Et au

premier rang de ces gloires, il y a les nouveautés qui attirent la plus grande admiration. C'est pourquoi S. Grégoire a mis à bon droit la présomption des nouveautés comme fille de la vaine gloire.

Il y a une autre présomption, qui s'appuie d'une façon désordonnée sur la miséricorde et la puissance divines ; ce qui lui donne l'espérance d'obtenir la gloire sans mérites et le pardon sans pénitence. Pareille présomption paraît bien naître en ligne directe de l'orgueil : l'homme a de lui-même une telle estime qu'il arrive à penser que, même alors qu'il pèche, Dieu ne peut pas le punir ni l'exclure de sa gloire.

Solutions : Cela donne la réponse aux Objections.

## **QUESTION 22 : LES PRÉCEPTES DE LA LOI RELATIFS À L'ESPÉRANCE, ET À LA CRAINTE**

1. Les préceptes concernant l'espérance. — 2. Les préceptes concernant la crainte.

Article 1 : Les préceptes concernant l'espérance

Objections : 1. Il semble qu'il n'y ait à donner aucun précepte concernant la vertu d'espérance, car ce qu'un seul principe peut réaliser n'a pas besoin de l'appui d'un autre principe. Or l'homme est suffisamment porté à espérer le bien par l'inclination même de sa nature. Il n'a donc pas à y être poussé par un précepte de la loi.

2. Puisque les préceptes sont donnés en vue des actes des vertus, les principaux préceptes doivent être promulgués pour les actes des principales vertus. Mais, parmi toutes les vertus, les principales sont les trois vertus théologiques : foi, espérance, et charité. Puisque les principaux préceptes sont ceux du décalogue, auxquels se ramènent tous les autres comme on l'a dit, il semble que, si l'on donnait un précepte relatif à l'espérance, il devrait se trouver dans les préceptes du décalogue. Or il ne s'y trouve pas. Il semble donc qu'il n'y ait à donner aucun précepte légal concernant l'acte d'espérance.

3. Commander l'acte d'une vertu et interdire l'acte du vice opposé relèvent d'un même motif. Or on ne trouve pas de précepte qui interdise le désespoir, opposé à l'espérance. Il semble donc qu'il ne convienne pas davantage de donner un précepte relatif à l'espérance.

En sens contraire, sur le texte de S. Jean (15,12) : " Mon précepte est que vous vous aimiez les uns les autres ", S. Augustin déclare : " Combien nombreux sont pour nous les commandements concernant la foi. Combien nombreux sont ceux qui concernent l'espérance ! " Au sujet de l'espérance il convient donc de donner des préceptes.

Réponse : Parmi les préceptes qu'on trouve dans la Sainte Écriture, certains portent sur la substance de la loi, d'autres sur des préambules à la loi.

Les préambules de la loi sont ceux dont la non-existence ne laisserait aucune place à la loi. Tels sont les préceptes relatifs à l'acte de foi et à l'acte d'espérance ; car c'est par l'acte de foi que l'esprit de l'homme est incliné à reconnaître que l'auteur de la loi est tel qu'on doit se soumettre à lui ; c'est par l'espérance de la récompense que l'homme est porté à l'observance des préceptes. Les préceptes touchant la substance de la loi sont ceux qui sont imposés à l'homme déjà soumis et prêt à obéir, et dont le rôle est d'assurer la rectitude de la vie. C'est pourquoi ces préceptes sont dans la promulgation de la loi, proposés aussitôt par mode de commandements.

Mais il n'y avait pas à proposer les préceptes de l'espérance et de la foi sous ce mode impératif car, si l'homme ne croyait pas et n'espérait pas déjà, c'est inutilement que la loi les lui proposerait. Mais, de même que le précepte de la foi a dû être proposé par mode de déclaration ou de rappel, de même aussi a-t-il fallu, dans la première promulgation de la loi, proposer le

précepte de l'espérance sous forme de promesse ; en effet, celui qui promet des récompenses à ceux qui obéissent, incite de ce fait à l'espérance. Aussi toutes les promesses contenues dans la loi ont-elles pour but de promouvoir l'espérance.

Toutefois, quand la loi est déjà établie, il appartient aux sages, non seulement d'amener les hommes à l'observation des préceptes, mais aussi et bien davantage de les amener à garder les fondements de la loi ; c'est pourquoi après le premier établissement de la loi, la Sainte Écriture pousse les hommes à l'espérance de multiples façons, même par mode d'admonition ou de précepte, et non plus seulement par mode de promesse, comme dans la loi. On le voit dans le Psaume (62, 9) : " Espérez en lui, toute l'assemblée du peuple ", et dans bien d'autres endroits de l'Écriture.

Solutions : 1. La nature donne l'inclination suffisante pour espérer le bien proportionné à la nature humaine. Mais, pour que l'homme espère le bien surnaturel il a fallu qu'il y soit amené par l'autorité de la loi divine, soit avec des promesses, soit avec des admonitions et des préceptes. Et cependant, même pour des réalités auxquelles la raison naturelle incline, comme les actes des vertus morales, il a été nécessaire de donner les préceptes de la loi divine, pour affermir davantage cette raison, et surtout parce que celle-ci était obscurcie par les convoitises du péché.

2. Les préceptes du décalogue se rattachent au premier établissement de la loi. Et c'est pourquoi, dans ces préceptes, il n'y avait pas à donner de commandement relatif à l'espérance, mais il a suffi d'engager à l'espérance en mettant quelques promesses, comme on le voit dans le premier et dans le quatrième préceptes.

3. Pour les choses dont l'observation est exigée à titre de devoir, il suffit de donner un précepte affirmatif au sujet de ce qu'on doit faire : et par là même sont comprises les interdictions des actes à éviter. C'est ainsi qu'il y a le précepte d'honorer ses parents ; mais il n'est interdit d'insulter ses parents que par l'adjonction dans la loi d'un châtement pour les enfants irrespectueux. Et parce que c'est un devoir nécessaire au salut de l'homme que d'espérer en Dieu, l'homme y a été engagé par un des moyens que nous venons de dire, d'une façon affirmative, ce qui sous-entend que le contraire lui est interdit.

Article 2 : Les préceptes concernant la crainte

Objections : 1. Il semble qu'il n'y ait pas eu lieu de donner, dans la loi, un précepte relatif à la crainte. En effet, la crainte de Dieu porte sur des choses qui sont des préambules à la loi, puisqu'elle est le commencement de la sagesse. Or les préambules à la loi ne tombent pas sous le précepte de la loi. Il n'y a donc pas à donner de précepte légal concernant la crainte.

2. La cause étant posée, l'effet l'est aussi. Or l'amour est cause de la crainte, car toute crainte procède d'un amour, selon S. Augustin. Donc, le précepte de l'amour étant posé, il aurait été superflu de prescrire la crainte.

3. A la crainte s'oppose, d'une certaine manière, la présomption. Or on ne trouve dans la loi aucune prohibition concernant la présomption. Il semble donc qu'il n'y ait pas eu non plus à donner de précepte relatif à la crainte.

En sens contraire : le Deutéronome déclare (10, 12) : " Maintenant, Israël, que demande de toi le Seigneur ton Dieu, sinon de craindre le Seigneur ton Dieu ? " Or Dieu réclame de nous ce qu'il nous commande d'observer. Donc la crainte de Dieu tombe sous le précepte.

Réponse : Il y a une double crainte, servile et filiale. De même que l'homme est engagé à observer les préceptes de la loi par l'espoir des récompenses, de même aussi est-il engagé à observer la loi par la crainte des châtements, qui est la crainte servile.

Or nous venons de le montrer, il n'y avait pas lieu, en donnant la loi, de porter un précepte sur l'acte d'espérance ; mais les hommes devaient y être engagés par des promesses. De même, il

n'y avait pas lieu de porter un précepte concernant la crainte du châtement, parce que les hommes y seraient engagés par la menace des châtements. Ce qui fut fait, et dans les préceptes mêmes du décalogue, et ensuite par voie de conséquence dans les préceptes secondaires de la loi. Mais, de même que par la suite, les sages et les prophètes en vue de fixer les hommes dans l'observance de la loi, donnèrent des enseignements relatifs à l'espérance, par mode d'admonition et de précepte, de même firent-ils aussi pour la crainte.

Quant à la crainte filiale, qui témoigne révérence à Dieu, elle est comme un genre relativement à l'amour de Dieu, et un principe de toutes les observances accomplies par révérence envers Dieu. Et c'est pourquoi, pour la crainte filiale, la loi a donné des préceptes, comme aussi pour la charité, parce que l'une et l'autre sont un préambule aux actes extérieurs prescrits dans la loi, et que visent les préceptes du décalogue. Et c'est pourquoi l'autorité scripturaire invoquée ici réclame de l'homme la crainte : et pour qu'il marche dans la voie de Dieu en lui rendant un culte, et pour qu'il l'aime.

Solutions : 1. La crainte filiale est un préambule à la loi, non pas comme quelque chose d'externe, mais comme le principe de la loi, de même que la dilection. C'est pourquoi furent donnés sujet de l'une et de l'autre, des préceptes qui sont d'une certaine façon comme des principes communs de toute loi.

2. De l'amour découle la crainte filiale, comme aussi toutes les autres bonnes actions faites par charité. Et c'est pourquoi, de même qu'après le précepte de la charité sont donnés les préceptes relatifs aux autres vertus, de même aussi sont donnés en même temps les commandements concernant la crainte et l'amour de charité. Comme dans les sciences démonstratives où il ne suffit pas de poser les principes premiers, si l'on ne donne aussi les conclusions qui en découlent, soit d'une façon immédiate, soit d'une façon éloignée.

3. Amener à la crainte suffit pour empêcher la présomption, comme aussi amener à l'espérance suffit pour exclure le désespoir, nous l'avons dit.

#### LA CHARITÉ

Après l'espérance, il faut étudier maintenant la charité : d'abord la charité elle-même, puis le don de sagesse qui lui correspond. Sur le premier point, cinq considérations : 1° la charité elle-même ; 2° son objet ; 3° ses actes ; 4° les vices qui lui sont opposés ; 5° les préceptes qui s'y rapportent.

La première considération, à son tour, se divisera en deux : 1° la charité en elle-même ; 2° la charité par rapport à son sujet.

#### QUESTION 23 : LA NATURE DE LA CHARITÉ

1. La charité est-elle une amitié ? — 2. Est-elle quelque chose de créé dans l'âme ? — 3. Est-elle une vertu ? — 4. Est-elle une vertu spéciale ? — 5. Est-elle une seule vertu ? — 6. Est-elle la plus excellente des vertus ? — 7. Sans elle, peut-il y avoir quelque vertu véritable ? — 8. Est-elle la forme des vertus ?

Article 1 : La charité est-elle une amitié ?

Objections : 1. Non, semble-t-il. En effet, dit Aristote : " Rien n'est plus propre à l'amitié que le fait pour des amis de vivre ensemble. " Or la charité, dans l'homme, vise Dieu et les anges, lesquels " n'ont point de commerce avec les hommes ", dit le livre de Daniel (2, 11 Vg). La charité n'est donc pas une amitié.



2. Il ne peut y avoir d'amitié sans réciprocité, selon Aristote. Or, la charité doit exister même à l'égard des ennemis, selon cette parole (Mt 5,44) : " Aimez vos ennemis. " Donc la charité n'est pas une amitié.

3. Aristote distingue " trois espèces d'amitié de ce qui est délectable, de ce qui est utile et de ce qui est honnête ". Or la charité n'est pas une amitié de ce qui est utile ou délectable, car S. Jérôme dit : " La véritable affection, celle qui se cimente dans l'union au Christ, n'est pas l'affection qu'inspirent les avantages de la vie en commun, la présence seulement corporelle, la flatterie trompeuse et caressante, mais celle que nous enseignent la crainte de Dieu et la méditation des divines Écritures. " De même, la charité n'est pas une amitié qui vise l'honnête, puisqu'elle nous fait aimer même les pécheurs. Or l'amitié de ce qui est honnête, dit Aristote . ne s'adresse qu'aux hommes vertueux. La charité n'est donc pas une amitié.

En sens contraire, on lit en S. Jean (15, 15) " je ne vous appellerai plus serviteurs, mais amis. " Or cela n'était dit aux disciples qu'au titre de la charité. Celle-ci est donc bien une amitié.

Réponse : D'après Aristote ce n'est pas un amour quelconque qui a raison d'amitié, mais seulement l'amour qui s'accompagne de bienveillance, celui qui implique que nous voulons du bien à ceux que nous aimons. Si, au lieu de vouloir le bien des réalités aimées nous recherchons pour nous ce qu'elles ont de bon, quand nous disons par exemple aimer le vin, ou le cheval, etc., ce n'est plus un amour d'amitié, mais un amour de convoitise ; il serait en effet ridicule de dire de quelqu'un qu'il a de l'amitié pour du vin ou pour un cheval.

Cependant, la bienveillance ne suffit pas pour constituer l'amitié ; il faut de plus qu'il y ait réciprocité d'amour, car un ami est l'ami de celui qui est lui-même son ami. Or, une telle bienveillance mutuelle est fondée sur une certaine communication.

Donc, puisqu'il y a une certaine communication de l'homme avec Dieu du fait que celui-ci nous rend participants de sa béatitude, il faut qu'une certaine amitié se fonde sur cette communication. C'est au sujet de celle-ci que S. Paul dit (1 Co 1, 9) : " Il est fidèle, le Dieu par qui vous avez été appelés à la communion de son Fils. " Il est donc évident que la charité est une amitié de l'homme pour Dieu.

Solutions : 1. Dans l'homme il y a deux sortes de vie : l'une extérieure, selon la nature sensible et corporelle ; de ce côté nous n'avons pas de communication ou de commerce avec Dieu ni avec les anges. L'autre est celle de l'homme spirituel, qui convient à son âme ; sous ce rapport, nous sommes en relation avec Dieu et les Anges. Dans notre condition présente, ce commerce est encore imparfait, ce qui fait dire à l'Apôtre (Ph 3, 20) : " Notre cité est dans les cieux. " Mais il atteindra sa perfection dans la patrie, lorsque " les serviteurs de Dieu lui rendront hommage et verront sa face ", selon l'Apocalypse (22, 3). Et c'est pourquoi notre charité n'est pas parfaite ici-bas, mais le deviendra au ciel.

2. On a de l'amitié pour quelqu'un de deux façons. Ou bien on l'aime pour lui-même, et alors l'amitié ne peut s'adresser qu'à l'ami. Ou bien on aime quelqu'un à cause d'une autre personne. Ainsi, lorsque l'on a de l'amitié pour quelqu'un, on aimera encore à cause de lui tous ceux qui sont en rapport avec lui, ses fils, ses serviteurs, ou n'importe lequel de ses proches. Et l'amitié que nous avons pour un ami peut être si grande qu'à cause de lui nous aimions ceux qui lui sont liés, même s'ils nous offensent ou nous haïssent. C'est de cette manière que notre amitié de charité s'étend même à nos ennemis : nous les aimons de charité, en référence à Dieu auquel va principalement notre amitié de charité.

3. L'amitié de ce qui est " honnête " ne s'adresse qu'à l'homme vertueux, comme à la personne principalement aimée ; mais à cause de lui, on se prend à aimer ceux qui lui sont unis, même s'ils

ne sont pas vertueux. De cette façon, la charité qui est par excellence une amitié de ce qui est honnête, s'étend jusqu'aux pécheurs que nous aimons de charité à cause de Dieu.

Article 2 : La charité est-elle quelque chose de créé dans l'âme ?

Objections : 1. Non, semble-t-il. S. Augustin dit en effet : " Du moment qu'on aime le prochain, on doit aimer l'amour lui-même. Or Dieu est Amour. Il s'ensuit que Dieu est le premier objet de notre amour. " Et au même traité, il ajoute : " Il est dit que Dieu est charité, comme il est dit que Dieu est esprit. " La charité est donc Dieu lui-même, et non pas quelque chose de créé dans l'âme.

2. Dieu est spirituellement la vie de l'âme, comme l'âme est la vie du corps : " Lui-même est ta vie ", est-il décrit au Deutéronome (9, 20). Mais l'âme vivifie le corps par elle-même ; c'est donc par lui-même que Dieu vivifie l'âme. Or c'est par la charité qu'il la vivifie, selon la parole de S. Jean (1 Jn 3, 14) : " Nous reconnaissons à l'amour que nous sommes passés de la mort à la vie. " Donc Dieu est cette charité elle-même.

3. Rien de ce qui est créé ne possède une vertu infinie ; bien au contraire toute créature n'est que vanité. Or la charité, loin d'être vanité, s'oppose plutôt à tout ce qui est vain ; et elle a une vertu infinie, puisqu'elle conduit l'âme humaine au bien infini. Elle n'est donc pas quelque chose de créé dans l'âme.

En sens contraire, S. Augustin déclare " J'appelle charité un mouvement de notre cœur qui nous porte à jouir de Dieu pour lui-même. " Or un mouvement de notre cœur est quelque chose de créé dans l'âme ; donc aussi la charité.

Réponse : Le Maître des Sentences étudie cette question et il affirme que la charité n'est pas quelque chose de créé dans l'âme, mais le Saint-Esprit lui-même habitant notre âme. Il n'entendait pas dire que le mouvement d'amour par lequel nous aimons Dieu est le Saint-Esprit lui-même, mais qu'il procède du Saint-Esprit sans l'intermédiaire d'aucun habitus, alors que d'autres actes vertueux en procèdent par la médiation des habitus d'autres vertus : d'espérance, de foi, etc. Et il parlait ainsi à cause de l'excellence de la charité.

Mais, à y bien regarder, une telle opinion tourne plutôt au détriment de la charité. En effet, le mouvement de la charité ne procède pas du Saint-Esprit agissant sur l'esprit humain de telle façon que celui-ci serait seulement mû sans être aucunement principe de ce mouvement, comme un corps est mû par un principe qui lui est extérieur. Car c'est contraire à la nature du volontaire, dont le principe doit être intérieur, nous l'avons dit. Dans ce cas, l'acte d'aimer ne serait pas volontaire, ce qui implique contradiction, puisque l'amour est essentiellement un acte de la volonté. De même on ne peut pas dire que le Saint-Esprit meut la volonté à l'acte d'aimer comme on meut un instrument, car un instrument, s'il est principe de l'acte, n'a pas en soi le pouvoir de se déterminer à agir ou à ne pas agir. Car ainsi serait aboli tout volontaire et exclu tout motif de mérite, alors que, nous l'avons reconnu plus haut, la dilection de la charité est la racine du mérite. Il faut donc que la volonté soit mue à aimer par le Saint-Esprit de telle manière qu'elle aussi soit cause efficiente de l'acte.

Or, aucun acte n'est produit de façon parfaite par une puissance active s'il n'est pas rendu connaturel à cette puissance par une certaine forme qui soit principe d'action. Ainsi Dieu, qui meut tous les êtres vers les fins qui leur sont dues, a-t-il donné à chacun de ces êtres des formes qui les inclinent vers les fins qu'il leur a assignées ; et en cela, comme le dit la Sagesse (8, 1 Vg), " il a disposé toutes choses avec douceur ". Or il est évident que l'acte de charité dépasse ce que notre puissance volontaire peut par sa seule nature. Donc, si une forme ne lui était surajoutée pour l'incliner à cet acte de dilection, il s'ensuivrait que cet acte serait plus imparfait que les actes naturels et que les actes des autres vertus ; il ne serait ni aisé, ni délectable. Or, c'est

manifestement faux ; car aucune vertu n'a, autant que la charité, d'inclination à son acte, et de joie à le produire. Il est donc souverainement nécessaire pour l'acte de charité qu'une forme habituelle soit surajoutée à notre puissance naturelle, qui l'incline à cet acte, et lui donne ainsi d'agir avec promptitude et joie.

Solutions : 1. L'essence divine est charité, comme elle est sagesse et bonté. De même donc qu'on nous dit bons par la bonté divine, sages par la sagesse divine, du fait que la bonté qui est en nous est une participation de la bonté divine, et la sagesse qui est en nous, une participation de la sagesse divine ; de même, la charité par laquelle nous aimons le prochain est une participation de la charité divine. Cette manière de parler est coutumière chez les platoniciens ; et S. Augustin était imbu de leurs doctrines. Aussi les formules qu'il emploie occasionnent-elles des erreurs chez ceux qui n'y prennent pas garde.

2. C'est par mode d'efficiencia que Dieu est la vie de l'âme ; mais c'est formellement que la charité est la vie de l'âme, comme l'âme est la vie du corps. Aussi peut-on en conclure que la charité est unie immédiatement à l'âme, comme l'âme est unie immédiatement au corps.

3. La charité agit comme une forme. Or l'efficacité d'une forme dépend de la puissance de l'agent qui introduit cette forme. C'est pourquoi il est évident que la charité n'est pas quelque chose de vain. Parce qu'elle produit un effet infini, en unissant notre âme à Dieu et en la justifiant, elle prouve l'infinité de la puissance de Dieu, qui est son auteur.

Article 3 : La charité est-elle une vertu ?

Objections : 1. Non, semble-t-il, car la charité est une amitié. Or les philosophes n'enseignent pas que l'amitié soit une vertu ; c'est clair chez Aristote 1 car on ne la trouve énumérée ni parmi les vertus morales, ni parmi les vertus intellectuelles. Elle n'est donc pas une vertu.

2. Pour Aristote, " la vertu est l'achèvement d'une puissance ". Or ce n'est pas la charité qui est un achèvement, mais plutôt la joie et la paix. Celles-ci donc sont des vertus, bien plutôt que la charité.

3. Toute vertu est un habitus du genre accident. Mais la charité ne peut être un habitus accidentel puisqu'elle est plus noble que l'âme elle-même, et qu'aucun accident ne peut être plus noble que son sujet. Donc la charité n'est pas une vertu.

En sens contraire, S. Augustin dit : " La charité est une vertu qui, lorsque notre affection est parfaitement droite, nous unit à Dieu et nous le fait aimer. "

Réponse : Les actes humains sont bons selon qu'ils sont conformes à la règle et à la mesure requises. Et c'est pourquoi la vertu humaine, qui est le principe de tous les actes bons de l'homme, consiste à atteindre la règle des actes humains. Or cette règle est double, nous l'avons dit plus haut. C'est la raison humaine, et Dieu lui-même : ainsi, de même que la vertu morale se définit par le fait d'être " selon la raison droite ", dit Aristote, de même atteindre Dieu prend raison de vertu, comme nous l'avons déjà montré pour la foi et l'espérance. Donc, puisque la charité atteint Dieu en nous unissant à lui, ainsi que l'affirme S. Augustin dans le texte cité (en sens contraire), il s'ensuit que la charité est une vertu.

Solutions : 1. Aristote ne nie pas absolument que l'amitié soit une vertu, mais il dit " qu'elle est vertu, ou qu'elle va avec la vertu ". Il est en effet possible de soutenir qu'elle est une vertu morale, ayant pour matière nos actions à l'égard d'autrui, bien qu'elle les envisage sous un autre aspect que la justice. La justice, en effet, concerne les actions envers autrui du point de vue de ce qui est dû légalement, tandis que l'amitié les envisage au titre d'une certaine dette amicale ou morale, ou mieux encore de bienfait gratuit, comme le montre Aristote. Cependant, on peut dire aussi que l'amitié n'est pas une vertu distincte par elle-même des autres vertus. On ne saurait en effet lui trouver le caractère louable et honnête sinon d'après son objet, c'est-à-dire selon qu'elle

se trouve fondée sur l'honnêteté des vertus ; cela se voit dans le fait que toute amitié n'est pas louable ni honnête ; ainsi l'amitié qui vise le plaisir et l'utilité. L'amitié vertueuse est donc une conséquence de la vertu plutôt qu'elle n'est elle-même une vertu. Il n'en est pas de même de la charité, qui n'est pas fondée principalement sur la vertu humaine, mais sur la bonté divine.

2. Aimer quelqu'un et éprouver de la joie à son propos relève de la même vertu, puisque la joie suit l'amour comme nous l'avons montré au traité des passions. On appellera donc vertu l'amour, mais on ne le dira pas de la joie, qui est l'effet de l'amour. Quant à déclarer que la vertu est l'achèvement (de la puissance), cela ne signifie pas qu'elle soit un effet de la puissance, mais la surpasse comme cent livres sont davantage que quarante.

3. Tout accident considéré dans son être est inférieur à une substance, car la substance est un être qui existe par soi, tandis que l'accident n'existe que dans un autre. Mais, si l'on se place au point de vue de l'espèce de l'accident, il faut dire ceci : l'accident qui est causé par le principe du sujet est inférieur au sujet, comme un effet est inférieur à sa cause ; tandis que celui qui provient de la participation d'une nature supérieure est supérieur à son sujet, du fait qu'il porte la ressemblance de la nature supérieure. Ainsi la lumière est-elle de nature plus élevée que le milieu diaphane qui la reçoit. De cette manière, en tant qu'elle est une certaine participation du Saint Esprit, la charité a plus de dignité que l'âme.

Article 4 : La charité est-elle une vertu spéciale ?

Objections : 1. Il semble bien que non. S. Jérôme dit en effet : " Pour résumer brièvement la définition de toutes les vertus, je dirai : la vertu est la charité par laquelle nous aimons Dieu et le prochain. " Et S. Augustin écrit : " La vertu est l'ordre de l'amour. " Or une vertu spéciale ne peut entrer dans la définition de la vertu en général. Donc la charité n'est pas une vertu spéciale.

2. Ce qui s'étend aux œuvres de toutes les vertus ne peut être une vertu spéciale. Or la charité s'étend aux œuvres de toutes les vertus, selon S. Paul (1 Co 13, 4) : " La charité est patiente, elle est pleine de bonté, etc. " Elle s'étend même à toutes les actions humaines, comme il est dit dans la même épître (16, 14) : " Que toutes vos œuvres s'accomplissent dans la charité. " La charité n'est donc pas une vertu spéciale.

3. Les préceptes de la loi correspondent aux actes des vertus. Or S. Augustin affirme : " Le commandement général est : "Tu aimeras" ; et la défense générale : "Tu ne convoiteras pas." La charité est donc bien une vertu générale. "

En sens contraire, on n'énumère pas ce qui est général avec ce qui est spécial ; or la charité se trouve énumérée avec des vertus spéciales, la foi et l'espérance (1 Co 13, 13) : " Présentement, demeurent ces trois choses : la foi, l'espérance et la charité. " Donc la charité est une vertu spéciale.

Réponse : Les actes et les habitus sont spécifiés par leurs objets, nous l'avons montré plus haut. On sait aussi, par ce qui précède, que l'objet propre de l'amour est le bien. Par conséquent, là où se trouvera une raison spéciale de bien, il y aura une raison spéciale d'amour. Or le bien divin, en tant qu'il est l'objet de la béatitude, présente par cela même une raison spéciale de bien. C'est pourquoi l'amour de charité, qui est l'amour de ce bien, est un amour spécial. Donc la charité est aussi une vertu spéciale.

Solutions : 1. La charité rentre dans la définition de toute vertu, non point parce qu'elle serait essentiellement toute vertu, mais parce que, d'une certaine façon, toutes les vertus dépendent d'elle, comme on le montrera plus loin. De même également, la prudence rentre dans la définition des vertus morales, dit Aristote--, parce que les vertus morales dépendent de la prudence.

2. La vertu ou l'art qui se rapporte à la fin ultime commande les vertus ou les arts qui se rapportent à des fins secondaires ; ainsi l'art militaire a-t-il autorité sur l'art équestre, selon Aristote. C'est pourquoi, parce que la charité a pour objet la fin ultime de la vie humaine, c'est-à-dire la béatitude, elle s'étend à tous les actes de cette vie, non point en produisant elle-même de façon immédiate tous les actes des vertus, mais en les impérant.

3. Le précepte d'aimer est appelé un commandement général parce que tous les autres préceptes se rapportent à lui comme à leur fin, suivant cette parole de l'Apôtre (1 Tm 1, 5) : " La fin du précepte c'est la charité. "

Article 5 : La charité est-elle une seule vertu ?

Objections : 1. Non semble-t-il, car les habitus se distinguent d'après leurs objets. Or il y a deux objets de la charité : Dieu et le prochain ; et ces deux objets sont distants à l'infini. La charité n'est donc pas une seule vertu.

2. Le même objet restant réellement identique peut présenter des points de vue différents et motiver ainsi divers habitus. Or nous avons de multiples raisons d'aimer Dieu, parce que chacun de ses bienfaits nous rend débiteurs de son amour. La charité n'est donc pas une vertu unique.

3. La charité inclut l'amitié pour le prochain. Mais Aristote distingue plusieurs espèces d'amitié. La charité n'est donc pas une vertu unique mais elle se diversifie en plusieurs espèces.

En sens contraire, Dieu est l'objet de la charité de la même manière qu'il est l'objet de la foi. Mais la foi est une vertu une, à cause de l'unité de la vérité divine, selon l'expression de l'épître aux Éphésiens (4, 5) : " une seule foi ". Donc la charité, elle aussi, est une seule vertu, à cause de l'unité de la bonté divine.

Réponse : La charité nous l'avons dit, est une amitié de l'homme pour Dieu. Or il peut y avoir différentes espèces d'amitié. Ou bien d'après la diversité de leur fin, et de ce point de vue nous en avons trois espèces : l'amitié de l'utile, du délectable et de l'honnête. Ou bien, d'après la diversité des genres de communication qui les fondent ; autre est ainsi l'amitié des consanguins, l'amitié des concitoyens ou celle des compagnons de voyage ; la première est fondée sur la parenté naturelle, les deux autres sur des relations d'ordre social ou de voyage, d'après Aristote. Or, à aucun de ces deux points de vue la charité n'est susceptible de se diviser en plusieurs espèces, car, d'une part, sa fin est une : la bonté divine ; et d'autre part il n'y a qu'une seule communication, celle de la béatitude éternelle, - qui fonde cette amitié. Il reste donc que la charité est absolument une seule vertu, et qu'elle ne se distingue pas en plusieurs espèces.

Solutions : 1. Cet argument serait concluant si Dieu et le prochain étaient à égalité objets de la charité. Mais ce n'est pas vrai, car Dieu est objet principal de la charité ; quant au prochain, il est aimé de charité à cause de Dieu.

2. Par la charité Dieu est aimé pour lui-même. Une seule raison d'aimer se trouve donc visée, à titre principal, par la charité ; la bonté divine qui est la substance même de Dieu, selon la parole du Psaume (106, 1) : " Rendez grâce au Seigneur, car il est bon. " Quant aux autres motifs qui nous inclinent à l'aimer, ou qui nous font un savoir de l'aimer, ils viennent en second et dérivent du premier.

3. Les amitiés humaines dont parle Aristote ont des finalités différentes et reposent sur des genres de communication également différents, ce qui n'a pas lieu dans la charité, comme nous venons de le dire. C'est pourquoi la comparaison ne vaut pas.

Article 6 : La charité est-elle la plus excellente des vertus ?

Objections : 1. Non, semble-t-il. La vertu qui se trouve dans une puissance supérieure est elle-même supérieure, de même que l'opération de cette puissance. Or l'intelligence est supérieure à

la volonté, puisqu'elle la dirige. Donc la foi, qui est dans l'intelligence, est supérieure à la charité, qui est dans la volonté.

2. L'être par lequel un autre être agit paraît inférieur à celui-ci ; ainsi le serviteur que le maître emploie à ses travaux est inférieur à lui. Or S. Paul dit (Ga 5, 6) que " la foi est agissante par la charité ". La foi est donc plus excellente que la charité.

3. Ce qui existe par addition d'une réalité à une autre semble plus parfait que celle-ci. Mais l'espérance existe par addition à la charité ; car l'objet de la charité est le bien, et celui de l'espérance est le bien difficile à conquérir. L'espérance est donc plus excellente que la charité.

En sens contraire, S. Paul dit (1 Co 13, 13) : " La plus grande est la charité. "

Réponse : Puisque les actes humains sont bons pour autant qu'ils sont conformes à la règle requise, il est nécessaire que la vertu humaine, principe des actes bons, consiste à atteindre la règle des actes humains. Or nous, l'avons dit plus haut : il y a une double règle pour les actes humains : la raison humaine et Dieu. Mais Dieu est la règle première sur laquelle la raison humaine doit être réglée. C'est pourquoi les vertus théologiques, qui consistent à atteindre cette règle première, puisque leur objet est Dieu, sont plus excellentes que les vertus morales ou intellectuelles, qui consistent à atteindre la raison humaine. C'est pourquoi il faut aussi que, parmi les vertus théologiques, celle-là soit la plus excellente, qui atteint Dieu davantage.

Toujours, ce qui existe par soi est supérieur à ce qui existe par un autre. La foi et l'espérance atteignent Dieu sans doute, selon que de lui nous proviennent ou la connaissance de la vérité, ou la possession du bien ; mais la charité atteint Dieu en tant qu'il subsiste en lui-même, et non pas en tant que nous recevons quelque chose de lui.

C'est pourquoi la charité est plus excellente que la foi et l'espérance, et par conséquent que toutes les autres vertus. De même, la prudence, qui atteint la raison en elle-même, est aussi plus excellente que les autres vertus morales, qui atteignent la raison en tant qu'elle établit le juste milieu dans les opérations ou les passions humaines.

Solutions : 1. L'opération de l'intelligence trouve son achèvement en ceci que ce qui est connu existe en celui qui connaît ; et c'est pourquoi la dignité de cette opération s'apprécie à la mesure de l'intelligence. L'opération de la volonté au contraire, ainsi que l'opération de toute-puissance appétitive, se parfait dans l'inclination vers la réalité objective, comme vers son terme, de celui qui s'y porte. C'est pourquoi la dignité de l'activité appétitive se mesure à la réalité qui en est l'objet. Or les réalités inférieures à l'âme existent en celle-ci selon un mode d'être supérieur à celui qu'elles ont en elles-mêmes, car, ainsi qu'il est montré au livre Des Causes, un être existe dans un autre selon le mode même de celui où il existe. Au contraire, les réalités supérieures à l'âme existent d'une manière plus excellente en elles-mêmes que dans l'âme. Et c'est pourquoi connaître les réalités inférieures à nous est meilleur que les aimer : ce qui explique qu'Aristote fasse passer les vertus intellectuelles avant les vertus morales. Mais l'amour des réalités qui nous sont supérieures, et celui de Dieu principalement, est préférable à la connaissance que nous en avons. Et c'est ainsi que la charité est plus excellente que la foi.

2. La foi n'opère pas par la charité comme par un instrument, comme le maître par son serviteur, mais comme par une forme propre. L'argument n'est donc pas concluant.

3. C'est le même bien qui est objet de charité et d'espérance ; mais la charité implique une union avec ce bien, tandis que l'espérance suppose qu'on en est distant. Il s'ensuit qu'à la différence de l'espérance, la charité ne regarde pas ce bien comme un bien difficile, car ce qui nous est déjà uni n'est plus difficile à atteindre. Cela montre que la charité est plus parfaite que l'espérance.

Article 7 : Sans la charité, peut-il y avoir quelque vertu véritable ?

Objections : 1. Il semble que ce soit possible. Le propre de la vertu est en effet d'accomplir des actes bons. Mais ceux qui n'ont pas la charité accomplissent certains actes bons, comme vêtir ceux qui sont nus, nourrir les affamés, etc. Il peut donc y avoir une vraie vertu sans la charité.

2. La charité ne peut exister sans la foi, car, selon l'Apôtre (1 Tm 1, 5), elle procède " d'une foi sans détours ". Mais chez les infidèles peut exister une vraie chasteté, du moment qu'ils domptent leurs convoitises, et une vraie justice, s'ils jugent bien. Donc une vertu véritable peut exister sans la charité.

3. La science et l'art sont des vertus d'après Aristote. Mais on les trouve chez des pécheurs qui n'ont pas la charité. Donc une vraie vertu peut exister sans la charité.

En sens contraire, l'Apôtre dit (1 Co 13, 3) " Quand je distribuerais tous mes biens pour nourrir les pauvres, quand je livrerais mon corps aux flammes, si je n'ai pas la charité, cela ne me sert de rien. " Or la vraie vertu, d'après la Sagesse (8, 7) est grandement profitable : " Elle enseigne la tempérance et la justice, la prudence et le courage, et il n'y a rien dans la vie de plus utile aux hommes. " C'est donc que sans la charité il ne peut y avoir de vraie vertu.

Réponse : La vertu est ordonnée au bien, nous l'avons vu antérieurement. Or le bien c'est, à titre principal, la fin, car les moyens ne sont appelés bons qu'en raison de leur ordre à la fin. Donc, de même qu'il y a deux sortes de fins : l'une ultime, l'autre prochaine, de même y a-t-il deux sortes de biens : l'un ultime et universel, et l'autre prochain et particulier. Mais le bien ultime et principal de l'homme est de jouir de Dieu, selon la parole du Psaume (73, 28) : " Pour moi, adhérer à Dieu est mon bien. " Et c'est à cela que l'homme est ordonné par la charité.

Quant au bien secondaire et pour ainsi dire particulier de l'homme, il peut être double : l'un qui est un véritable bien, du fait qu'il a en lui-même de quoi être ordonné au bien principal, qui est la fin ultime ; l'autre qui n'est qu'un bien apparent et non véritable, car il s'éloigne du bien final.

Ainsi donc, il est clair que la vertu absolument véritable est celle qui ordonne au bien principal de l'homme ; ainsi Aristote définit-il la vertu " La disposition de ce qui est parfait à ce qu'il y a de mieux. " En ce sens, il ne peut y avoir de vertu véritable sans la charité.

Mais, si l'on envisage la vertu par rapport à une fin particulière, on peut dire alors qu'il y a une certaine vertu sans charité, en tant qu'une telle vertu est ordonnée à un bien particulier.

Toutefois si ce bien particulier n'est pas un vrai bien, mais un bien apparent, la vertu qui s'y ordonne ne sera pas une vertu véritable, mais un faux-semblant de vertu. Ainsi, dit S. Augustin : " On ne tiendra pas pour vraie vertu la prudence des avarés combinant leurs petits profits ; la justice des avarés qui leur fait dédaigner le bien par crainte de plus graves pertes ; la tempérance des avarés qui leur fait réprimer leur appétit, parce qu'il leur coûte trop cher ; la force des avarés qui, selon la parole d'Horace, les fait passer, pour fuir la pauvreté, à travers la mer, les rochers et les flammes. "

Mais si ce bien particulier est un bien véritable, comme la défense de la cité ou quelque œuvre de ce genre, il y aura vertu véritable, mais imparfaite, à moins qu'elle ne soit référée au bien final et parfait. De la sorte, une vertu véritable ne peut absolument pas exister sans la charité.

Solutions : 1. Celui qui n'a pas la charité peut agir de deux façons. Ou bien il agit en raison de son défaut même de charité, par exemple quand il fait quelque chose qui se rapporte à ce qui exclut en lui la charité. Un tel acte est toujours mauvais. Comme le dit S. Augustin, l'acte d'un Infidèle agissant comme tel est toujours un péché, vêtirait-il un pauvre, ou accomplirait-il quelque chose de semblable, s'il le fait en ayant son infidélité pour fin. Ou bien celui qui n'a pas la charité agit, non en raison de ce qu'il n'a pas la charité, mais en vertu de quelque autre don de Dieu, qu'il possède : foi, espérance, ou même le bien de nature qui n'est pas totalement détruit par le péché, nous l'avons dit précédemment. Dans ce cas, sans la charité, il peut y avoir un acte

qui, par son genre, est bon ; non pas cependant parfaitement bon, car il lui manque l'ordination requise à la fin ultime.

2. La fin est, dans l'action, ce qu'est le principe dans la connaissance spéculative : ainsi, de même qu'il ne peut y avoir science véritable sans une exacte intelligence du principe premier et indémontrable, de même il ne peut y avoir véritable justice et véritable chasteté s'il manque l'ordination requise à la fin, qui se réalise par la charité, quand bien même, pour tout le reste, on se comporterait avec rectitude.

3. La science et l'art visent par définition un bien particulier, et non pas la fin ultime de la vie humaine, comme c'est le cas pour les vertus morales qui rendent l'homme purement et simplement bon, comme nous l'avons dit antérieurement. Et c'est pourquoi la comparaison ne vaut pas.

Article 8 : La charité est-elle la forme des vertus ?

Objections : 1. Non, semble-t-il, car la forme d'une chose est ou exemplaire ou essentielle. Mais la charité n'est pas forme exemplaire des autres vertus, car alors il faudrait que toutes les autres vertus fussent de la même espèce que la charité. De même, la charité n'est pas forme essentielle des autres vertus, parce qu'elle ne se distinguerait plus de celles-ci. Donc la charité n'est en aucune façon la forme des vertus.

2. La charité est comparée aux autres vertus comme leur racine et leur fondement, selon la parole de S. Paul (Ep 3, 17) : " Enracinés et fondés dans la charité. " Or ce qui est racine ou fondement n'a pas raison de forme, mais plutôt de matière, car c'est là ce qui vient en premier dans la génération. La charité n'est donc pas la forme des vertus.

3. La forme, la fin et la cause efficiente ne peuvent pas se rencontrer dans un même sujet, comme le montre Aristote. Or on dit de la charité qu'elle est la fin et la mère des vertus. Elle ne doit donc pas être appelée la forme des vertus.

En sens contraire, S. Ambroise affirme que la charité est la forme des vertus.

Réponse : En morale, la forme d'un acte se prend principalement de la fin ; la raison en est que le principe des actes moraux est la volonté, dont l'objet, et pour ainsi dire la forme, est la fin. Or, la forme d'un acte suit toujours la forme de l'agent qui produit cet acte. Il faut donc qu'en une telle matière ce qui donne à un acte son ordre à la fin lui donne aussi sa forme.

Or il est évident, d'après ce qui a été dit précédemment, que la charité ordonne les actes de toutes les autres vertus à la fin ultime. Ainsi, elle donne aussi à ces actes leur forme. Et c'est pour cela qu'elle est dite forme des vertus, car les vertus elles-mêmes ne sont telles que par rapport aux actes formés.

Solutions : 1. La charité n'est pas appelée forme des autres vertus de façon exemplaire ou essentielle, mais plutôt par mode d'efficience, en tant qu'elle impose sa forme à toutes, de la manière qu'on vient d'expliquer.

2. On compare la charité au fondement et à la racine pour signifier que par elle sont soutenues et nommées toutes les autres vertus, mais non pas en donnant à ces mots la signification de cause matérielle.

3. On doit dire que la charité est la fin des autres vertus, parce qu'elle les ordonne toutes à sa fin propre. Et, parce qu'une mère est celle qui conçoit en elle-même par un autre, on peut dire que la charité est la mère des autres vertus parce que, à partir de l'appétit de la fin ultime, elle conçoit les actes des autres vertus, en les impérant.

## **QUESTION 24 : LE SIÈGE DE LA CHARITÉ**



1. La charité siège-t-elle dans la volonté ? — 2. Est-elle causée dans l'homme par les actes le qui la précèdent ou par infusion divine ? — 3. Est-elle infusée en nous en proportion de nos capacités naturelles ? — 4. S'accroît-elle chez celui qui la possède ? — 5. S'accroît-elle par addition ? — 6. S'accroît-elle par chacun de ses actes ? — 7. S'accroît-elle à l'infini ? — 8. La charité peut-elle être parfaite ? — 9. Les différents degrés de la charité. — 10. La charité peut-elle diminuer ? — 11. Peut-on la perdre une fois qu'on la possède ? — 12. La perd-on par un seul acte de péché mortel ?

Article 1 : La charité siège-t-elle dans la volonté ?

Objections : 1. Non, semble-t-il, car la charité est un certain amour, mais pour Aristote l'amour siège dans le concupiscible, non dans la volonté.

2. La charité est la plus fondamentale des vertus, nous l'avons dit précédemment. Mais le siège de la vertu est la raison. Il semble donc que la charité siège dans la raison, non dans la volonté.

3. La charité s'étend à toutes les actions humaines, selon l'Apôtre (1 Co 16, 14) : " Que toutes vos œuvres soient faites dans la charité. " Or le principe des actes humains est le libre arbitre. Il paraît donc que la charité siège surtout dans le libre arbitre, non dans la volonté.

En sens contraire, l'objet de la charité est le bien, qui est aussi l'objet de la volonté. Donc la charité siège dans la volonté.

Réponse : Nous avons vu dans la première Partie qu'il y a deux appétits : l'appétit sensible, et l'appétit intellectuel nommé volonté ; l'un et l'autre ont pour objet le bien, mais de façon différente. Car l'objet de l'appétit sensible est le bien appréhendé par les sens, tandis que l'objet de l'appétit intellectuel ou volonté est le bien sous la raison commune de bien, tel que l'intellect peut le saisir. Or la charité n'a pas pour objet un bien sensible, mais le bien divin, que seule l'intelligence peut connaître. Et c'est pourquoi le siège de la charité n'est pas l'appétit sensible, mais l'appétit intellectuel, c'est-à-dire la volonté.

Solutions : Le concupiscible fait partie de l'appétit sensible et non de l'appétit intellectuel, comme nous l'avons montré dans la première Partie . Aussi l'amour qui est dans le concupiscible est-il l'amour d'un bien sensible. Mais le concupiscible ne peut s'étendre au bien divin, qui est d'ordre intelligible ; seule la volonté le peut, C'est pourquoi le concupiscible ne peut être le siège de la charité.

2. Avec Aristote, on peut dire que la volonté est, elle aussi, dans la raison. Et c'est pourquoi la charité, puisqu'elle est dans la volonté, n'est pas étrangère à la raison. Toutefois, la raison n'est pas la règle de la charité comme elle l'est des vertus humaines ; elle est réglée par la sagesse de Dieu, et elle dépasse la norme de la raison humaine, selon la parole de S. Paul (Ep 3, 19) : " Vous connaîtrez la charité du Christ, qui surpasse toute science. " Ainsi la charité n'est pas dans la raison celle-ci n'est pas son siège comme elle l'est de la prudence, ni son principe régulateur comme elle l'est pour la justice et le tempérance ; on note seulement une certaine affinité de la volonté avec la raison.

3. Le libre arbitre n'est pas une puissance distincte de la volonté, nous l'avons dit dans la première Partie. Et cependant la charité n'est pas dans la volonté, en tant que faculté du libre arbitre, dont l'acte propre consiste à choisir. En effet, selon Aristote " le choix concerne les moyens, tandis que la volonté comme telle porte sur la fin ". C'est pourquoi l'on doit dire que la charité, qui a pour objet la fin ultime, est dans la volonté plutôt que dans le libre arbitre.

Article 2 : La charité est-elle causée dans l'homme par les actes qui la précèdent ou par infusion divine ?

Objections — 1. Il ne paraît pas qu'elle soit causée en nous par infusion. Car ce qui est commun à tous les êtres créés doit, par nature, appartenir à l'homme. Mais, selon Denys " le bien divin est

digne de dilection et aimable pour tous ", ce qui est l'objet de la charité. Donc la charité existe en nous par nature, et non par infusion.

2. Plus un être est aimable, plus il est facile de l'aimer. Or Dieu est souverainement aimable, puisqu'il est souverainement bon. Il est donc plus facile de l'aimer que d'aimer les autres êtres. Mais pour aimer ceux-ci nous n'avons pas besoin d'un habitus infus. Il n'en fait donc pas non plus pour aimer Dieu.

3. " La fin du précepte, écrit S. Paul (1 Tm 1, 5), est la charité qui procède d'un cœur pur, d'une bonne conscience et d'une foi sans détours. " Or ces trois dispositions concernent les actes humains. Donc la charité est causée en nous par des actes antérieurs et non par infusion.

En sens contraire, l'Apôtre dit (Rm 5, 5) " La charité de Dieu a été diffusée dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné. "

Réponse : La charité, on l'a vu plus haut i, est une amitié de l'homme pour Dieu, fondée sur la communication de la béatitude éternelle. Or cette communication n'est pas de l'ordre des biens naturels, mais des dons gratuits, puisque selon la parole de S. Paul (Rm 6, 23), " le don gratuit de Dieu, c'est la vie éternelle ". Aussi la charité elle-même excède-t-elle le pouvoir de la nature. Mais ce qui dépasse le pouvoir de la nature ne peut ni exister naturellement, ni être acquis par des puissances naturelles, car un effet naturel ne dépasse pas sa cause.

C'est pourquoi la charité ne peut venir en nous naturellement, ni être acquise par nos forces naturelles. Elle ne peut venir que d'une infusion de l'Esprit Saint, qui est l'amour du Père et du Fils, dont la participation en nous est la charité elle-même, produite de la façon que nous avons dite plus haut.

Solutions : 1. Denys parle ici de l'amour de Dieu qui est fondé sur la communication des biens naturels, et qui, de ce fait, existe par nature en toutes choses. Mais la charité est fondée sur une communication surnaturelle. Aussi la comparaison ne vaut-elle pas.

2. Dieu est éminemment connaissable en lui-même, mais non point pour nous, à cause de la déficience de notre connaissance, qui dépend des réalités sensibles ; de même, Dieu est en lui-même souverainement aimable en tant qu'il est l'objet de la béatitude, mais sous cet aspect, il ne se présente pas à nous comme ce qu'il faut aimer le plus, car l'inclination de notre cœur nous porte à aimer les biens visibles. Il faut donc, pour que nous aimions ainsi Dieu par-dessus tout, que la charité soit infusée dans nos cœurs.

3. Quand il est dit que la charité procède en nous " d'un cœur pur, d'une bonne conscience et d'une foi sans détours ", cela doit s'entendre de l'acte de la charité, lorsqu'il est avivé par de telles dispositions. Ou bien l'on pourrait encore dire que des attitudes de ce genre disposent l'homme à recevoir l'infusion de la charité. C'est également le sens qu'il faut donner à ces paroles de S. Augustin : " La crainte introduit en nous la charité ", et à ces paroles de la Glose sur S. Matthieu (1, 2) : " La foi engendre l'espérance, et l'espérance la charité. "

Article 3 : La charité est-elle infusée en nous en proportion de nos capacités naturelles ?

Objections : 1. Oui, semble-t-il, car il est dit en S. Matthieu (25, 15) : " Il a donné à chacun selon ses capacités. " Mais dans l'homme il n'y a pas de vertu autre que la vertu naturelle qui puisse précéder la charité, puisque, avons-nous dit précédemment. sans la charité il n'y a aucune vertu. Dieu infuse donc la charité en l'homme selon l'importance de sa vertu naturelle.

2. Dans toute série de réalités ordonnées entre elles, la seconde est proportionnée à la première ; ainsi, dans les choses matérielles, la forme est proportionnée à la matière, et, dans les dons gratuits, la gloire est proportionnée à la grâce. Mais la charité, étant une perfection de la nature, peut être envisagée comme venant en second par rapport aux capacités naturelles. Il semble donc qu'elle soit infusée en proportion des capacités naturelles.

3. Les hommes et les anges participent de la charité pour le même motif : parce que le motif de la béatitude est le même chez les uns et chez les autres, comme on le voit en S. Matthieu (22, 30) et en S. Luc (20, 36). Or, la charité et les dons gratuits sont accordés aux anges en proportion de la capacité de leur nature, ainsi que l'enseigne le Maître des Sentences. Il semble donc qu'il en soit de même chez les hommes.

En sens contraire, S. Jean nous dit (3, 8) : " L'esprit souffle où il veut ", et S. Paul (1 Co 12, 11) : " Le même et unique Esprit opère tout cela en distribuant à chacun ses dons comme il veut. " La charité n'est donc pas donnée en proportion des capacités naturelles, mais selon la volonté de l'Esprit, qui distribue ses dons.

Réponse : La quantité de chaque chose pend de sa cause propre, car une cause plus universelle produit un effet plus grand. Or la charité est hors de proportion avec la nature humaine, on vient de le dire ; elle ne peut donc provenir d'une cause naturelle, mais seulement de la grâce du Saint-Esprit, qui l'infuse en nous. Et c'est pourquoi la mesure de la charité ne dépend pas des conditions de la nature, ni de la capacité de la vertu naturelle, mais seulement de la volonté du Saint-Esprit distribuant ses dons comme il veut. D'où cette parole de l'Apôtre (Ep 4, 7) : " A chacun de nous la grâce est accordée selon la mesure du don du Christ. "

Solutions : 1. La vertu en proportion de laquelle Dieu octroie ses dons à chacun est une disposition et une préparation antécédente, ou comme un élan de celui qui reçoit la grâce. Mais cette disposition ou élan est prévenue par le Saint-Esprit, qui meut plus ou moins l'esprit de l'homme, selon qu'il le veut. C'est pourquoi l'Apôtre dit (Col 1, 12) : " Il nous a rendus capables de partager le sort des saints dans la lumière. "

2. La forme n'est pas hors de proportion avec la matière, mais elles sont du même genre. Semblablement, la grâce et la gloire se réfèrent au même genre, parce que la grâce n'est pas autre chose qu'un commencement de la gloire en nous. Mais la charité et la nature n'appartiennent pas au même genre. Le cas est donc différent.

3. L'ange est une nature intellectuelle et, par sa condition même, il lui appartient, lorsqu'il se porte vers quelque chose, de s'y porter tout entier, comme on l'a vu dans la première Partie. C'est pourquoi, chez les anges supérieurs, l'élan de l'esprit fut plus grand : vers le bien chez ceux qui persévérèrent, et vers le mal chez ceux qui tombèrent ; aussi les premiers devinrent-ils meilleurs que les autres anges, et les seconds pires. Mais l'homme est une créature raisonnable, à laquelle il convient d'être tantôt en puissance et tantôt en acte. C'est pourquoi lorsqu'il se porte vers quelque chose, il ne s'y porte pas forcément de façon totale ; il peut ainsi n'y avoir, chez celui qui est naturellement mieux doué, qu'un élan plus faible, et inversement. La raison alléguée pour l'ange ne vaut donc pas pour l'homme.

Article 4 : La charité s'accroît-elle chez celui qui la possède ?

Objections : 1. Non, semble-t-il, car seul peut augmenter ce qui est de l'ordre de la quantité. Or il y a deux sortes de quantité : la quantité dimensionnelle, et la quantité virtuelle. La première ne saurait convenir à la charité, puisque celle-ci est une perfection spirituelle. La quantité virtuelle, pour sa part, est appréciée par rapport aux objets. mais la charité ne peut s'accroître de cette manière, puisqu'en son degré le plus minime elle aime déjà tout ce qui doit être aimé de charité. Donc la charité ne s'accroît pas.

2. Ce qui est au terme n'augmente plus. Or, la charité est au terme, puisqu'elle est la plus grande des vertus, et l'amour souverain du bien le meilleur. Donc la charité ne peut s'accroître.

3. L'accroissement est un mouvement. Par conséquent ce qui s'accroît se meut, et ce qui s'accroît essentiellement se meut essentiellement. Mais seul l'être qui est engendré ou corrompu

se meut essentiellement. Donc la charité ne peut augmenter essentiellement, à moins qu'elle ne soit engendrée de nouveau, ou corrompue, ce qui n'est pas ce que l'on veut dire.

En sens contraire, S. Augustin dit : " La charité mérite d'augmenter, afin que, une fois augmentée, elle mérite de devenir parfaite. "

Réponse : La charité de la route (via) peut être augmentée. En effet, si nous sommes appelés voyageurs (viatores), c'est parce que nous sommes en marche vers Dieu, qui est le terme final de notre béatitude. Sur ce chemin nous progressons d'autant plus que nous nous rapprochons davantage de Dieu, dont on ne s'approche pas par une marche du corps mais par les affections de l'âme. Or c'est la charité qui produit ce rapprochement, du fait que par elle notre âme est unie à Dieu. Et c'est pourquoi il est de la nature de la charité du voyage de pouvoir s'accroître, car, s'il n'en était pas ainsi, le cheminement lui-même prendrait fin. Aussi l'Apôtre appelle-t-il la charité une " voie " lorsqu'il dit d'elle (1 Co 12, 31) : " je vais encore vous montrer une voie qui les dépasse toutes. "

Solutions : 1. La quantité dimensionnelle ne saurait convenir à la charité, mais seulement la quantité virtuelle. Celle-ci ne s'apprécie pas seulement d'après le nombre des objets, c'est-à-dire selon que l'on aime plus ou moins de choses, mais aussi d'après l'intensité de l'acte, selon qu'un objet est plus ou moins aimé. Et c'est de cette manière que s'accroît la quantité virtuelle de la charité.

2. La charité est au maximum quant à son objet, en tant que son objet est le souverain bien, ce qui fait qu'elle est elle-même la plus excellente des vertus. Mais, du point de vue de l'intensité de l'acte, toute charité n'est pas à son maximum.

3. Certains ont prétendu que la charité n'augmente pas selon son essence, mais seulement selon son enracinement dans le sujet, ou encore selon son degré de ferveur. C'est ignorer le sens des mots. En effet, puisque la charité est un accident, son être consiste précisément à exister dans un sujet ; par conséquent, s'accroître selon son essence n'est autre chose pour elle qu'exister davantage dans son sujet, ce qui revient à s'y enraciner davantage. De même également, la charité est une vertu essentiellement ordonnée à l'acte ; ainsi, dire qu'elle s'accroît selon son essence, ou dire qu'elle a le pouvoir de produire un acte plus fervent de dilection, revient au même. Il faut donc conclure que la charité s'accroît essentiellement non en ce sens qu'elle commence d'exister ou qu'elle cesse d'exister dans un sujet, comme le voulait l'objection, mais en ce sens qu'elle se met à y exister de plus en plus.

Article 5 : La charité s'accroît-elle par addition ?

Objections : 1. Il semble bien qu'il en soit ainsi, car l'accroissement dans la quantité virtuelle a lieu de la même manière que dans la quantité corporelle. Or, dans la quantité corporelle, l'accroissement se fait par addition. Aristote dit en effet : " L'accroissement résulte d'une addition à une grandeur préexistante. " L'accroissement de la charité, qui relève de la quantité virtuelle, se fera donc par addition.

2. La charité est dans l'âme une certaine lumière spirituelle, selon cette parole (1 Jn 2, 10) : " Celui qui aime son frère demeure dans la lumière. " Mais la lumière augmente dans l'air par addition ; ainsi augmente-t-elle dans une maison si l'on y allume un autre flambeau. Donc la charité, elle aussi, s'accroît dans l'âme par addition.

3. Il appartient à Dieu d'augmenter la charité comme il lui appartient de la produire initialement selon S. Paul (2 Co 9, 10) : " Il fera croître les fruits de votre justice. " Mais Dieu, en infusant pour la première fois la charité dans l'âme, y produit quelque chose qui n'y était pas auparavant. De même, en augmentant la charité, il produit dans l'âme quelque chose qui n'y était pas encore. La charité s'accroît donc par addition.

En sens contraire, la charité est une forme simple ; or ce qui est simple s'ajoutant à ce qui est simple ne produit pas un être plus grand, comme le prouve Aristote. Par conséquent, la charité ne s'accroît pas par addition.

Réponse : Dans toute addition, une chose est ajoutée à une autre. C'est pourquoi, avant toute addition, les choses à additionner devront au moins être saisies par la pensée comme distinctes. Donc, si de la charité est ajoutée à de la charité, il faut que l'on ait reconnu que la charité ajoutée est distincte de celle à laquelle elle est adjointe ; distincte non pas nécessairement dans la réalité, mais au moins pour la pensée. Dieu pourrait en effet augmenter une quantité corporelle en lui ajoutant une grandeur qui n'aurait pas existé auparavant, mais qu'il créerait alors ; cette grandeur, bien qu'elle n'ait pas existé dans la nature, a du moins en elle-même de quoi être saisie comme distincte de la quantité à laquelle elle est ajoutée. Donc, si de la charité est ajoutée à la charité, il est nécessaire de présupposer, au moins en pensée, que ces deux charités sont distinctes de l'autre.

Or, dans les formes, il y a deux sortes de distinctions : la distinction spécifique et la distinction numérique. La distinction spécifique, dans le cas des habitus, se prend de la diversité des objets, et la distinction numérique de la diversité des sujets. Il peut donc arriver qu'un habitus s'accroisse par addition, du fait qu'il vient à s'étendre à des objets qu'il n'atteignait pas jusqu'alors ; ainsi s'accroît la science de la géométrie chez celui qui découvre des conclusions dont il n'avait pas encore connaissance. Mais on ne peut pas dire cela de la charité, puisque la moindre charité s'étend déjà à tout ce qui doit être aimé de charité. On ne peut donc pas concevoir, dans l'accroissement de la charité, qu'il y ait une addition de ce genre, où serait présupposée une distinction spécifique de la charité ajoutée à celle qui reçoit cette addition.

Il reste donc, si de la charité s'additionne à de la charité, que cela se fasse en supposant une distinction numérique, laquelle tient à la diversité des sujets ; ainsi la blancheur augmente parce que du blanc s'ajoute à côté du blanc, quoique, par cette augmentation, une chose ne devienne pas plus blanche. Mais on ne peut pas le dire dans le cas présent ; car la charité n'a pour sujet que l'âme raisonnable, de sorte qu'un accroissement de ce genre, pour la charité, ne pourrait avoir lieu que si une âme raisonnable était ajoutée à une autre âme raisonnable, ce qui est impossible. D'ailleurs, même si c'était possible, un tel accroissement agrandirait l'être aimant, mais ne ferait pas qu'il aime davantage. Il reste donc que d'aucune façon l'accroissement de la charité ne peut se faire par addition de charité à charité, comme certains le prétendent.

La charité ne s'accroît donc que parce que son sujet en est de plus en plus participant, c'est-à-dire qu'il est davantage actué par elle, et lui est plus soumis.

C'est là, en effet, le mode d'accroissement propre à toute forme dont l'intensité grandit, car l'être d'une forme de ce genre consiste totalement à inhérer au sujet qui la reçoit. C'est pourquoi, puisque la grandeur d'une chose correspond à son être, devenir plus grand, pour une forme", c'est inhérer davantage à son sujet ; et non pas qu'une autre forme survienne. C'est ce qui se passerait si une forme avait une certaine quantité par elle-même, et non par rapport à son sujet. Ainsi donc la charité s'accroît du fait qu'elle s'intensifie dans son sujet ; et en cela elle s'accroît essentiellement ; mais cela n'a pas lieu par addition de charité à charité.

Solutions : 1. La quantité corporelle a certaines propriétés en tant qu'elle est quantité, et certaines autres en tant qu'elle est une forme accidentelle.

En tant qu'elle est quantité, elle est susceptible d'être distinguée, soit selon la dimension, soit selon le nombre ; sous cet aspect, l'augmentation de grandeur est à prendre par addition, comme on le voit à propos des animaux.

En tant que forme accidentelle, la quantité corporelle n'est susceptible d'être distinguée que par rapport à son sujet. De ce point de vue, elle a un accroissement propre, comme les autres formes accidentelles, par mode d'intensification dans son sujet, comme on le voit dans les corps qui se raréfient, Aristote le montre. Semblablement, la science aussi a une quantité en tant qu'elle est un habitus, du côté des objets, et, sous ce rapport, elle s'accroît par addition du fait que l'on connaît davantage de choses. Et elle a également une quantité, en tant qu'elle est une forme accidentelle, du fait qu'elle inhère à un sujet. De ce point de vue, la science s'accroît chez celui qui acquiert une certitude plus grande de ce qu'il connaissait déjà. De même la charité a aussi une double quantité ; mais, ainsi qu'on vient de le dire, elle ne s'accroît pas selon la quantité qui est relative aux objets. Il reste donc qu'elle augmente seulement par intensité.

2. Une addition de lumière à lumière peut se comprendre dans l'air, à cause de la diversité des luminaires. Mais une telle distinction ne s'applique pas dans notre cas, parce qu'il n'y a qu'un seul luminaire à répandre la lumière de la charité.

3. L'infusion de la charité implique une mutation dans la possession et la non-possession de celle-ci ; il faut que quelque chose survienne dans le sujet qui n'y était pas auparavant. Mais l'accroissement de la charité implique une mutation dans l'ordre d'une possession plus ou moins grande. Il n'est pas nécessaire alors que quelque chose se mette à exister dans le sujet, qui antérieurement n'y existait pas, mais qu'y existe davantage ce qu'auparavant y existait moins. Et voilà ce que Dieu fait lorsqu'il augmente la charité : quelle existe davantage en celui qui la possède, et que la ressemblance de l'Esprit Saint soit participée plus parfaitement dans l'âme.

Article 6 : La charité s'accroît-elle par chacun de ses actes ?

Objections : 1. Il semble bien que la charité s'accroît par chaque acte de charité. Qui peut le plus peut le moins. Or chaque acte de la charité peut mériter la vie éternelle, ce qui est davantage qu'un simple accroissement de la charité, parce que la vie éternelle inclut la perfection de la charité. Donc, à plus forte raison, chaque acte de la charité accroît-il cette vertu.

2. De même que les habitus des vertus acquises sont engendrés par leurs actes, de même aussi l'accroissement de la charité est produit par les actes de la charité. Or, chaque acte vertueux contribue à engendrer la vertu. Donc, chaque acte de charité contribue à engendrer la charité.

3. " S'arrêter sur le chemin qui conduit à Dieu, dit S. Grégoire, c'est reculer. " Mais aucun de ceux qui sont mus par un acte de charité ne recule. Donc, tout homme qui est mû par un tel acte progresse dans la voie de Dieu. Donc tout acte de charité contribue à l'accroissement de la charité.

En sens contraire, l'effet ne dépasse pas la puissance de sa cause. Or il arrive qu'un acte de charité soit fait avec tiédeur ou relâchement ; il ne saurait donc aboutir à une charité plus excellente, et il dispose plutôt à une charité moindre.

Réponse : L'accroissement spirituel de la charité est semblable d'une certaine façon à la croissance corporelle. Or, la croissance corporelle, chez les animaux et les plantes, n'est pas un mouvement continu, c'est-à-dire un mouvement tel que si une chose s'accroît de telle quantité dans un temps donné, il est nécessaire que, dans chaque partie de ce temps, elle s'accroisse proportionnellement, comme c'est le cas dans le mouvement local. Mais dans la croissance corporelle, pendant un certain temps, la nature travaille à préparer l'accroissement, sans toutefois en produire aucune de façon actuelle ; ensuite, elle réalise effectivement ce qu'elle avait préparé, faisant ainsi grandir en acte l'animal ou la plante. De même aussi, la charité ne s'accroît pas de façon actuelle par n'importe quel acte de charité ; mais chaque acte dispose à l'accroissement de la charité en tant que, par un acte de charité, un homme est rendu plus prompt à agir de nouveau selon la charité ; puis la facilité de produire cet acte venant à s'accroître, l'homme s'élance vers

un acte d'amour plus fervent, qui marque son effort vers le progrès de la charité. C'est alors que celle-ci est effectivement accrue en lui.

Solutions : 1. Tout acte de charité mérite la vie éternelle, pour que celle-ci soit donnée non aussitôt, mais en son temps. Semblablement aussi, tout acte de charité mérite Il l'accroissement de la charité, non que cet accroissement ait lieu aussitôt, mais seulement si l'on a fait effort pour cet accroissement.

2. Dans la génération d'une vertu acquise, chaque acte n'aboutit pas au complet achèvement de cette vertu, mais il y contribue en le préparant. Vient enfin le dernier acte, plus parfait, qui, agissant en vertu des actes précédents, réalise l'achèvement de la vertu ; ainsi en est-il de la multitude des gouttes d'eau qui creusent une pierre.

3. On progresse dans les voies de Dieu non seulement quand la charité s'accroît effectivement, mais encore lorsqu'on se dispose à son accroissement.

Article 7 : La charité s'accroît-elle à l'infini ?

Objections : 1. Il ne semble pas, car tout mouvement, dit Aristote, tend à une fin et à un terme. Or la croissance de la charité est assimilable à un mouvement. Donc elle tend à une fin et à un terme. Par conséquent, la charité ne s'accroît pas indéfiniment.

2. Aucune forme n'excède la capacité de son sujet. Or la créature raisonnable, qui est le sujet de la charité, n'a qu'une capacité finie. La charité ne peut donc croître indéfiniment.

3. Toute réalité finie peut, par accroissement continu, atteindre à la quantité d'une autre réalité finie, quelle que soit la grandeur dont celle-ci la surpasse, à moins que ce qui s'ajoute par addition soit toujours de moins en moins grand. C'est ainsi, remarque Aristote, que si à une ligne donnée on ajoute par additions infinies ce que l'on retranche à une autre ligne qu'on divise à l'infini, jamais on ne parviendra à cette quantité déterminée qui est composée des deux lignes : celle que l'on divise, et celle à laquelle on ajoute ce qui est pris à l'autre.

Mais cela n'a pas lieu dans notre cas, car il n'est pas nécessaire que le second accroissement de la charité soit moindre que celui qui le précède ; il est plus probable qu'il est égal ou plus grand. Ainsi donc, comme la charité de la patrie représente quelque chose de fini, il s'ensuivrait, si la charité du voyage pouvait croître à l'infini, que cette charité du voyage pourrait devenir égale à la charité de la patrie ; ce qui est contradictoire. La charité de la terre ne peut donc pas croître indéfiniment.

En sens contraire, l'Apôtre dit (Ph 3, 12) : " Ce n'est pas que je sois déjà au but, ni déjà devenu parfait : mais je poursuis ma course pour tâcher de saisir. " Et à ce propos la Glose dit : " Aucun fidèle, même après avoir beaucoup progressé, ne peut dire : cela me suffit ; celui qui parle ainsi sort de la route avant la fin. " La charité peut donc, sur le chemin du ciel, s'accroître de plus en plus.

Réponse : L'accroissement d'une forme peut avoir une limite pour trois raisons : soit à cause de la forme elle-même, car une forme a une mesure limitée ; une fois cette mesure atteinte, on ne saurait aller au-delà sans passer à une autre forme ; ainsi en est-il d'une couleur grise : une altération continue fait passer de la blancheur à la noirceur. Soit à cause de l'agent, si sa vertu active n'est pas suffisante pour accroître davantage la forme dans le sujet ; soit en raison du sujet, s'il n'est pas lui-même susceptible d'une perfection ultérieure.

Or, pour aucun de ces motifs, on ne peut assigner de terme à l'accroissement de la charité ici-bas. En effet, la charité, considérée dans sa nature spécifique propre, n'a rien qui limite son accroissement, car elle est une participation de la charité infinie qui est l'Esprit Saint. De même, la cause qui accroît la charité est d'une vertu infinie, puisque c'est Dieu. Enfin, du côté du sujet, on ne saurait non plus fixer de terme à l'accroissement de la charité ; car, toujours, la charité

augmentant, l'aptitude à augmenter encore s'accroît d'autant plus ; il reste donc qu'ici-bas l'on ne peut assigner aucune limite à l'accroissement de la charité.

Solutions : 1. Sans doute, l'accroissement de la charité tend vers une fin ; mais cette fin n'est pas dans la vie présente ; elle est dans la vie future.

2. La capacité de la créature spirituelle est augmentée par la charité, car celle-ci dilate notre cœur, selon la parole de S. Paul (2 Co 6, 11) : " Notre cœur s'est grand ouvert. " C'est pourquoi, après chaque accroissement, demeure toujours l'aptitude à un plus grand.

3. Cet argument vaut pour des choses qui ont une quantité de même nature, et non pour celles dont les quantités sont de nature différente ; ainsi une ligne aura beau croître, elle n'atteindra jamais les dimensions d'une surface. Or la charité d'ici-bas, qui suit la connaissance de foi, et la charité du ciel, qui suit la vision face à face, n'ont pas des quantités de même nature. L'argument n'est donc pas valable.

Article 8 : La charité du voyage peut-elle être parfaite ?

Objections : 1. Non, semble-t-il, car c'est surtout chez les Apôtres que cette perfection aurait dû se rencontrer. Or elle n'a pas existé chez eux, puisque S. Paul (Ph 3, 12) écrit : " Non que je sois déjà au but, ni déjà devenu parfait. " Donc la charité ne peut pas être parfaite en cette vie.

2. " Ce qui nourrit la charité, affirme S. Augustin, diminue la convoitise ; là où se trouve la perfection, il n'y a aucune convoitise. " Or cela n'est pas possible en cette vie, où nous ne pouvons être exempts de péché, selon la parole de S. Jean (1 Jn 1, 8) : " Si nous disons — nous n'avons pas de péché, nous nous abusons. " Or tout péché procède d'une convoitise désordonnée. Par conséquent la charité ne peut pas être parfaite en cette vie.

3. Ce qui est déjà parfait ne peut croître ultérieurement. Or la charité, en cette vie, peut toujours croître, on vient de le dire.

En sens contraire, S. Augustin écrit : " La charité, en se renforçant, se perfectionne ; quand elle atteint la perfection, elle dit : je désire mourir et être avec le Christ. " Or cela est possible en cette vie, puisqu'il en fut ainsi chez S. Paul (Ph 1, 23). La charité peut donc être parfaite en cette vie.

Réponse : La perfection de la charité peut être envisagée à deux points de vue : 1° par rapport à l'objet aimé ; 2° par rapport à celui qui aime. Par rapport à l'objet aimé, la charité est parfaite quand une chose est aimée autant qu'elle est aimable. Or Dieu est aussi aimable qu'il est bon ; et comme sa bonté est infinie, il est infiniment aimable. Mais aucune créature ne peut aimer Dieu infiniment, puisque toute vertu créée est limitée. Par conséquent, de ce point de vue, la charité ne peut être parfaite en aucune créature, mais seulement la charité par laquelle Dieu s'aime lui-même.

Du côté de celui qui aime, on dit que la charité est parfaite quand on aime autant qu'il est possible d'aimer. Et cela arrive de trois manières. D'abord parce que tout le cœur de l'homme se porte de façon actuelle et continue vers Dieu, et telle est la perfection de la charité du ciel ; elle n'est pas possible en cette vie où, en raison de la faiblesse humaine, on ne peut être continuellement en acte de penser à Dieu et de se porter affectueusement vers lui. En deuxième lieu, parce que l'homme s'applique tout entier à vaquer à Dieu et aux choses divines en laissant tout le reste, sauf ce que requièrent les nécessités de la vie présente. Telle est la perfection de la charité qui est possible ici-bas ; elle n'est toutefois pas le partage de tous ceux qui possèdent la charité. Enfin lorsqu'on donne habituellement tout son cœur à Dieu, au point de ne rien penser ni de rien vouloir qui soit contraire à l'amour de Dieu. Et telle est la perfection qui est commune à tous ceux qui ont la charité.

Solutions : 1. L'Apôtre ici ne reconnaît pas en lui la charité de la patrie : " Il était parfait voyageur, dit la Glose, mais il n'avait pas encore atteint le terme du voyage. "



2. L'affirmation de S. Jean concerne les péchés véniels, qui sont contraires non à l'habitude de la charité, mais à son acte ; aussi ne s'opposent-ils pas à la perfection du voyage, mais à la perfection de la patrie.

3. La perfection de la charité, telle qu'elle peut être réalisée en cette vie, n'est pas une perfection absolue ; elle est donc toujours capable de croître.

Article 9 : Les différents degrés de la charité

Objections : 1. Il semble qu'on ne puisse accepter la distinction entre trois degrés de charité : commençante, progressante, et parfaite. Car, entre le commencement de la charité et son ultime perfection, il y a de multiples degrés. Ce n'est donc pas un seul degré intermédiaire qu'il faudrait poser.

2. Dès que la charité commence à exister, elle commence aussi à progresser. On ne doit donc pas distinguer la charité qui progresse de la charité commençante.

3. Quelque parfaite charité que l'on puisse avoir en ce monde, cette charité, nous l'avons vu, pourra toujours augmenter. Or, pour la charité, s'accroître c'est progresser, et ainsi n'y a-t-il pas lieu de distinguer la charité parfaite de la charité progressante. En fin de compte, il ne convient donc pas d'assigner trois degrés à la charité.

En sens contraire, S. Augustin dit " Quand la charité est née, elle est nourrie ", ce qui a trait aux commençants ; " quand elle a été nourrie, elle se fortifie ", ce qui se rapporte aux progressants ; " quand elle a été fortifiée, elle est rendue parfaite ", ce qui s'applique aux parfaits. Il y a donc trois degrés de charité.

Réponse : Sous certains rapports, l'accroissement spirituel de la charité peut être comparé à la croissance corporelle de l'homme. Or, bien que l'on puisse distinguer en celle-ci un grand nombre d'étapes différentes, elle offre cependant certaines divisions bien déterminées, caractérisées par les activités ou les préoccupations auxquelles l'homme est amené au long de sa croissance. Ainsi appelle-t-on enfance l'âge de la vie qui précède l'usage de la raison. On distingue ensuite un autre état de l'homme, qui correspond au moment où il commence à parler et à user de la raison. Un troisième état est celui de la puberté -. quand l'homme devient capable d'engendrer. Et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'il ait atteint son développement parfait.

De même, on distingue divers degrés de charité, d'après les soucis divers auxquels l'homme est amené par le progrès de sa charité. D'abord son souci premier doit être de s'écarter du péché et de résister aux convoitises qui le poussent en sens contraire de la charité. Et cela concerne les débutants, chez qui la charité doit être nourrie et entretenue de peur qu'elle ne se perde. Un deuxième souci vient ensuite, celui de tendre principalement à avancer dans le bien ; un tel souci est celui des progressants, qui visent surtout à ce que leur charité, par sa croissance, se fortifie. Enfin le troisième souci est que l'homme cherche principalement à s'unir à Dieu et à jouir de lui ; et cela s'applique aux parfaits qui " désirent mourir et être avec le Christ ". Ainsi, dans le mouvement corporel, distinguons-nous pareillement ces trois moments : l'éloignement du point de départ, le rapprochement du terme, enfin le repos en celui-ci.

Solutions : 1. Toutes les distinctions intermédiaires dans l'accroissement de la charité sont comprises dans les trois distinctions dont nous venons de parler, comme toutes les divisions des réalités continues sont comprises, selon Aristote, sous ces trois chefs : le commencement le milieu et la fin.

2. Ceux qui débutent dans la charité, bien qu'ils y progressent, ont pour principal souci de résister aux péchés dont les assauts les tourmentent. Dans la suite, ils ressentent moins ces assauts et déjà ils travaillent d'une certaine façon avec plus de sécurité à leur avancement ;

cependant " tout en construisant d'une main, ils gardent l'épée dans l'autre ", comme Esdras le dit de ceux qui reconstruisaient Jérusalem (Ne 4, 17).

3. Les parfaits eux aussi progressent dans la charité, mais ce n'est pas là pour eux la recherche fondamentale ; ce qui les préoccupe par-dessus tout, c'est de s'unir à Dieu. Et bien que les commençants et les progressants le recherchent également, ils sont pris davantage par d'autres soucis : celui d'éviter les péchés, chez les commençants, et celui d'avancer dans la vertu, chez les progressants.

Article 10 : La charité peut-elle diminuer ?

Objections : 1. Oui, semble-t-il, car les contraires doivent naturellement se produire à propos d'une même réalité ; or la diminution et l'accroissement sont des contraires. Donc, puisque la charité s'accroît, comme on vient de le voir, il semble qu'elle puisse aussi diminuer.

2. S. Augustin dit, en s'adressant à Dieu : " Il t'aime moins, celui qui aime quelque chose avec toi. " Et il dit encore : " Ce qui nourrit la charité diminue la convoitise. " D'où il apparaît qu'à l'inverse l'accroissement de la convoitise entraîne une diminution de la charité. Or la convoitise, par laquelle on aime quelque chose d'autre que Dieu, peut croître chez l'homme. Donc la charité peut diminuer.

3. " Dieu, dit S. Augustin n'opère pas, en justifiant l'homme, de telle façon que son œuvre demeure en celui-ci, s'il vient à s'éloigner. " On peut en conclure que Dieu, en conservant la charité dans l'homme, opère de la même manière que lorsqu'il l'infuse en lui pour la première fois. Or, lorsque Dieu infuse la charité pour la première fois, il l'infuse moins grande chez celui qui s'y dispose moins. De même, lorsqu'il la conserve, devra-t-il la conserver moins grande chez celui dont les dispositions sont moins bonnes. Donc la charité peut diminuer.

En sens contraire, dans le Cantique des cantiques (8, 6), la charité est comparée au feu : " Ses traits ". c'est-à-dire ceux de la charité, " sont des traits de feu, une flamme du Seigneur ". Or le feu, tant qu'il dure, monte toujours. Donc la charité, tant qu'elle subsiste, peut monter ; mais elle ne peut pas descendre, c'est-à-dire diminuer.

Réponse : La quantité de la charité qui est relative à son objet propre ne peut pas diminuer, pas plus qu'elle ne peut s'accroître, on l'a vu plus haut.

Mais, puisque la charité s'accroît selon la quantité qu'elle possède par rapport à son sujet, on peut se demander si, de ce point de vue, elle peut aussi diminuer. Si elle diminue, il faut qu'elle diminue par un acte, ou seulement par cessation d'acte. Par cessation d'acte sont diminuées les vertus acquises par des actes ; parfois même elles sont détruites, comme on l'a vu antérieurement. C'est pourquoi Aristote dit à propos de l'amitié : " Bien des amitiés sont détruites parce que l'ami n'est plus appelé ", c'est-à-dire du fait qu'on ne l'appelle plus, ou qu'on ne lui parle plus. Et il en est ainsi parce que la conservation d'une chose dépend de sa cause ; or la cause d'une vertu acquise, c'est l'acte humain ; donc, si les actes humains cessent, cette vertu acquise s'affaiblit et finit par disparaître totalement. Mais cela n'a pas lieu pour la charité, qui est produite par Dieu seul et non par des actes humains, comme on l'a dit précédemment. Il s'ensuit que, même si son acte vient à cesser, la charité n'est pas pour autant diminuée ni détruite, si du moins le péché n'est pour rien dans cette cessation.

De ce qui précède on doit conclure que la diminution de la charité ne peut avoir d'autre cause que Dieu ou quelque péché. Mais aucune déficience ne nous est infligée par Dieu, sinon par mode de châtement, en ceci qu'il nous retire sa grâce en châtement du péché. Il ne lui convient donc pas de diminuer en nous la charité sinon par mode de châtement, celui-ci étant dû au péché. Il reste donc, si la charité diminue, que le péché seul en est la cause, soit que le péché produise cette diminution soit qu'il la mérite. Or, ni d'une façon ni de l'autre, le péché mortel ne diminue

la charité, car il la détruit totalement ; et par cause effective parce que tout péché mortel est contraire à la charité, nous le verrons plus loin ; et par démérite, car celui qui en péchant mortellement agit contre la charité est digne que Dieu la lui retire.

Pareillement, même par le péché véniel la charité ne peut être diminuée, pas plus par mode d'efficience que par démérite. Par efficience, car le péché véniel n'atteint pas la charité elle-même. Celle-ci, en effet, porte sur la fin dernière, tandis que le péché véniel est un désordre relatif aux moyens. Or l'amour d'une fin ne se trouve pas diminué du fait que l'on tombe dans quelque dérèglement à l'égard des moyens. Ainsi arrive-t-il à certains malades, qui tiennent beaucoup à leur santé, de faire certains accrocs à leur régime. De même, dans les sciences spéculatives, les opinions fausses qui concernent les conclusions ne diminuent pas la certitude des principes.

Pareillement, le péché véniel ne mérite pas que la charité soit diminuée. Si quelqu'un, en effet, est fautif en de petites choses, il ne mérite pas de subir un détriment dans un domaine plus important. Dieu ne se détourne pas davantage de l'homme que celui-ci ne se détourne de lui. Par conséquent, celui dont le dérèglement ne porte que sur les moyens ne mérite pas de subir un détriment dans sa charité, par laquelle il est ordonné à sa fin ultime.

La conséquence de tout cela est que la charité ne peut d'aucune manière subir de diminution, si l'on prend ce mot dans sa signification. Cependant, on peut indirectement appeler diminution de la charité ce qui est disposition à disposition qui vient des péchés véniels, du fait que la charité n'exerce plus ses ac

Solutions : 1. Les contraires se produisent à l'égard d'une même réalité quand le sujet de ces contraires se rapporte de la même manière à tous deux. Or, la charité ne se prête pas de la même manière à l'augmentation et à la diminution ; elle peut avoir une cause qui l'accroît, mais elle ne peut avoir de cause qui la diminue. Aussi l'objection ne porte pas,

2. Il y a deux convoitises. La première met sa fin dans la créature, et elle tue totalement la charité, étant, selon le mot de S. Augustin, " son poison ". Elle aboutit à ce que Dieu soit moins aimé qu'il ne doit l'être lorsqu'il est aimé de charité, non en diminuant celle-ci, mais en la détruisant totalement ; et c'est ainsi qu'il faut comprendre la parole citée par l'objection " Il t'aime moins, celui qui aime quelque chose avec toi. " S. Augustin précise en effet : " Quelque chose qu'il n'aime pas pour toi. " Cela n'arrive pas dans le péché véniel, mais seulement dans le péché mortel ; car ce que l'on aime dans le péché véniel, on l'aime encore pour Dieu, en vertu de l'habitus, quoique ce ne soit plus en acte. La seconde sorte de convoitise est celle du péché véniel, qui est toujours diminuée par la charité ; mais elle ne peut diminuer la charité, pour la raison qu'on vient de donner.

3. Un mouvement du libre arbitre est nécessaire pour l'infusion de la charité, nous l'avons dit. Et c'est pourquoi ce qui diminue l'intensité du libre arbitre contribue, comme disposition, à ce qu'une charité moindre soit infusée. Mais, pour conserver la charité, il n'est pas besoin d'un mouvement du libre arbitre ; autrement, la charité ne demeurerait pas chez ceux qui dorment. Par conséquent, le défaut d'intensité du mouvement du libre arbitre ne diminue pas la charité.

Article 11 : Peut-on perdre la charité une fois qu'on la possède ?

Objections : 1. Non, semble-t-il, car si l'on perd la charité, ce ne peut être que par le péché. Or, celui qui a la charité ne peut pécher. S. Jean dit en effet (1 Jn 3, 9) : " Quiconque est né de Dieu ne commet pas le péché, parce que le germe divin demeure en lui, et il ne peut pécher, puisqu'il est né de Dieu. " Or, il n'y a que les fils de Dieu qui possèdent la charité, car selon S. Augustin " c'est elle qui distingue entre les fils du Royaume et les fils de perdition ". Donc celui qui possède la charité ne peut la perdre.

2. S. Augustin dit : " La dilection qui n'est pas vraie ne mérite pas son nom. " Or, comme il le dit encore : " La charité qui peut défaillir n'a jamais été vraie. " Donc, il n'y avait pas de charité. Donc, quand on possède la charité, on ne peut plus la perdre.

3. S. Grégoire dit : " L'amour de Dieu, quand il existe, opère de grandes choses ; s'il cesse d'agir, la charité n'existe plus. " Mais nul, en accomplissant de grandes choses, ne perd la charité. Donc, quand la charité existe, elle ne peut être perdue.

4. Le libre arbitre ne peut être incliné au péché que par un motif qui l'entraîne. Mais la charité exclut tous les entraînements au péché : amour de soi, convoitise, etc. La charité ne peut donc être perdue.

En sens contraire, il est dit dans l'Apocalypse (2, 4) : " J'ai contre toi que tu as perdu ton amour d'antan. "

Réponse : Par la charité, l'Esprit Saint habite en nous, comme nous l'avons montré". Donc nous pouvons considérer la charité de trois façons. Tout d'abord du côté de l'Esprit Saint mouvant l'âme à aimer Dieu. De ce côté, la charité ne peut pas pécher à cause de la vertu de l'Esprit Saint qui opère infailliblement tout ce qu'il veut. C'est pourquoi il ne saurait être vrai simultanément que le Saint-Esprit veuille mouvoir quelqu'un à faire un acte de charité, et que cet homme perde la charité en péchant : le don de persévérance doit être compté parmi les " bienfaits de Dieu grâce auxquels ceux qui sont délivrés le sont très certainement ", selon S. Augustin.

On peut, en deuxième lieu, envisager la charité selon sa raison propre. Et, sous ce rapport, la charité ne peut faire que ce qui convient à la raison même de charité. C'est pourquoi elle ne peut en aucune façon pécher " pas plus que la chaleur ne peut refroidir, ni l'injustice produire quelque chose de bon ", dit S. Augustin.

On peut enfin considérer la charité par rapport au sujet, lequel est changeant au gré du libre arbitre. Mais ce rapport de la charité au sujet peut lui-même être envisagé de deux façons : soit du point de vue général des relations de la forme avec la matière, soit du point de vue particulier des relations de l'habitus avec la puissance.

Il appartient à une forme d'exister dans un sujet de façon telle qu'elle puisse se perdre lorsqu'elle ne comble pas toute la potentialité de la matière, comme on le voit pour les formes des êtres soumis à la génération et à la corruption. Cela vient de ce que la matière de ces êtres reçoit une forme de manière à rester encore en puissance à une autre forme, comme si la potentialité de la matière n'était pas totalement remplie par une seule forme ; c'est pourquoi une forme peut se perdre par réception d'une autre forme. Au contraire, la forme d'un corps céleste demeure en lui de façon permanente, parce qu'elle comble si bien toute la potentialité de la matière qu'il ne reste plus en celle-ci de puissance à une autre forme. Ainsi en est-il de la charité : celle de la patrie est permanente parce qu'elle emplit toute la potentialité de l'esprit, en ce sens que tout mouvement actuel de celui-ci se porte vers Dieu ; la charité du voyage ne comble pas ainsi toute la potentialité de son sujet, parce qu'elle ne se porte pas toujours en acte vers Dieu. Aussi, quand elle ne s'y porte pas, quelque chose peut survenir qui fasse perdre la charité.

Quant à l'habitus, il lui est propre d'incliner la puissance à agir selon ce qui convient à l'habitus, en tant qu'il fait juger bon ce qui lui convient, et mauvais ce qui lui est contraire. En effet, de même que le goût apprécie les saveurs selon sa disposition propre, de même l'esprit humain juge de ce qu'il doit faire d'après sa disposition créée par les habitus, ce qui fait dire à Aristote r : " La fin apparaît à chacun selon ce qu'il est en lui-même. " A ce point de vue donc, la charité ne peut se perdre là où ce qui convient à la charité ne peut paraître autrement que bon. Ce sera le cas de la patrie, où Dieu sera vu par son essence, qui est l'essence même de la bonté. Et c'est pourquoi

la charité de la patrie ne peut se perdre. Mais la charité du voyage en l'état de laquelle on ne voit pas l'essence même de Dieu, qui est l'essence de la bonté, peut se perdre.

Solutions : 1. S. Jean, dans le texte cité, veut parler de la puissance de l'Esprit Saint qui, par sa protection, rend exempts du péché ceux qu'il veut autant qu'il le veut.

2. La charité qui comprendrait dans sa raison même la possibilité de tomber ne serait pas une vraie charité. Car si son amour impliquait de n'aimer que pour un temps, et ensuite de cesser d'aimer, ce ne serait pas de la dilection véritable. Mais si la charité vient à se perdre du fait de la mutabilité du sujet, contre l'intention même de la charité qui est incluse en son acte, cela n'est pas contraire à la vérité de la charité.

3. L'amour de Dieu se propose toujours d'accomplir de grandes choses, car cela ressortit à la raison de charité. Cependant, en acte, il n'accomplit pas toujours de grandes choses à cause de la condition du sujet.

4. La charité, par la nature même de son acte, exclut tout motif de pécher. Mais il arrive que la charité n'agit pas actuellement. C'est alors que peut se produire un motif poussant à pécher ; si l'on y consent, on perd la charité.

Article 12 : Peut-on perdre la charité par un seul acte de péché mortel ?

Objections : 1. Non, semble-t-il. Origène dit en effet : " Que le dégoût vienne à envahir quelqu'un de ceux qui sont établis au plus haut degré de perfection, je ne pense pas qu'il abandonne ou qu'il tombe d'un seul coup, mais il est nécessaire que sa chute ait lieu peu à peu et par degrés. " Or l'homme tombe lorsqu'il perd la charité. Donc celle-ci ne se perd pas par un seul acte de péché mortel.

2. Le pape S. Léon, dans un sermon sur la Passion, interpelle ainsi S. Pierre : " Le Seigneur a vu en toi, non pas une foi défaillante, ni un amour infidèle, mais une constance ébranlée. Les larmes abondèrent là où n'avait pas défailli l'affection, et les eaux de la charité lavèrent les paroles échappées à la peur. " Et S. Bernard dit à partir de ces paroles : " En S. Pierre, la charité n'était pas éteinte, mais endormie. " Or, en reniant le Christ, Pierre a péché mortellement. Donc, la charité n'est point perdue par un seul acte de péché mortel.

3. La charité est plus forte qu'une vertu acquise. Mais l'habitus d'une vertu acquise n'est pas supprimé par un acte de péché mortel. A plus forte raison la charité ne se perd-elle point par un seul acte contraire de péché mortel.

4. La charité comprend l'amour de Dieu et l'amour du prochain. Mais il peut se faire, semble-t-il, que quelqu'un commette certains péchés mortels tout en conservant ces deux amours. Car l'amour déréglé des moyens n'enlève pas l'amour de la fin, nous l'avons dit. La charité pour Dieu peut donc subsister malgré l'existence d'un péché mortel provenant d'un attachement désordonné à quelque bien temporel.

5. Les vertus théologales ont pour objet la fin ultime. Mais les vertus théologales autres que la charité, c'est-à-dire la foi et l'espérance, ne se perdent point par un seul acte de péché mortel, mais subsistent à l'état informe. Donc la charité, elle aussi, peut demeurer à l'état informe même lorsqu'on a commis un péché mortel.

En sens contraire, par le péché l'homme devient digne de la mort éternelle, selon la parole de l'Apôtre (Rm 6, 23) : " Le salaire du péché, c'est la mort. " Mais quiconque a la charité possède le mérite de la vie éternelle ; il est dit, en effet, en S. Jean (14, 21) : " Celui qui m'aime sera aimé de mon Père, et je l'aimerai et me manifesterai à lui. " Et la vie éternelle consiste précisément dans cette manifestation, selon cette autre parole du même évangile (17, 3) : " La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus Christ. " Mais personne ne peut être digne en même temps de la vie éternelle et de la mort éternelle. Il est donc

impossible que quelqu'un ait la charité avec le péché mortel. Donc la charité est enlevée par un seul acte de péché mortel.

Réponse : Un contraire est exclu quand survient un autre contraire. Or tout acte de péché mortel est contraire à la raison propre de la charité, qui consiste pour l'homme à aimer Dieu par-dessus tout, et à se soumettre à lui totalement, et lui rapportant tout ce que l'on a. Il appartient donc à la raison de la charité d'aimer Dieu de telle sorte qu'on veuille se soumettre à lui en toute chose, et qu'en toute chose on suive la règle de ses commandements. Car tout ce qui est contraire aux préceptes divins est manifestement contraire à la charité et peut donc par soi-même l'exclure.

Sans doute, si la charité était un habitus acquis dépendant de l'activité du sujet, sa perte ne résulterait pas nécessairement d'un seul acte contraire. Car un acte n'est pas directement contraire à l'habitus, mais à l'acte de celui-ci ; or il ne s'impose pas, pour la continuation d'un habitus dans un sujet, qu'il y ait une continuité d'actes ; par conséquent, s'il survient un acte contraire, l'habitus acquis n'est pas aussitôt supprimé.

Mais la charité, parce qu'elle est un habitus infus, dépend de l'action de Dieu. Celui-ci la communique à l'âme, et agit dans l'infusion et la conservation de la charité à la manière du soleil dans l'illumination de l'air, comme nous l'avons dit récemment. C'est pourquoi, de même que la lumière cesserait aussitôt dans l'air si l'on faisait obstacle au rayonnement du soleil, de même la charité cesse d'exister dans l'âme, dès que l'on fait obstacle à son infusion par Dieu dans l'âme.

Or, manifestement, tout péché mortel, allant à l'encontre des préceptes divins, fait obstacle à cette infusion ; du fait que, par choix, l'homme préfère le péché à cette amitié avec Dieu qui exige l'accomplissement de sa volonté, il s'ensuit qu'aussitôt, par un seul acte de péché mortel, l'habitus de charité est perdu. C'est pourquoi S. Augustin dit : " Dieu lui étant présent, l'homme est illuminé ; mais Dieu étant absent, il tombe aussitôt dans les ténèbres ; il s'éloigne de lui non par la distance des lieux mais par l'aversion de sa volonté. "

Solutions : 1. Les paroles d'Origène peuvent s'entendre d'abord en ce sens : l'homme parvenu à la perfection ne tombe pas tout d'un coup dans le péché mortel, mais il y est disposé par quelque négligence antérieure. Nous l'avons vu plus haut en effet, les péchés véniels sont considérés comme une disposition au péché mortel. Cependant, celui qui commet un seul péché mortel tombe, ayant perdu la charité.

Mais comme Origène ajoute : " Si quelqu'un, après une chute de courte durée, se repent aussitôt, il ne paraît pas être tombé tout à fait ", on peut dire aussi que, dans la pensée de cet auteur, la ruine et la chute complètes sont celles de l'homme qui pêche par malice. Et il est certain que celui qui est parfait n'en vient pas là instantanément et d'emblée.

2. La charité se perd de deux manières directement, par mépris actuel, et ce n'est pas ainsi que Pierre la perdit. Indirectement, quand on commet un acte contraire à la charité, sous l'influence d'une passion de convoitise ou de crainte ; c'est en agissant ainsi contre la charité, que Pierre la perdit ; mais il la recouvra bientôt.

3. Notre Réponse a résolu cette objection.

4. Le péché mortel n'est pas constitué par n'importe quel dérèglement de l'affectivité à l'égard des moyens, c'est-à-dire des biens créés, mais seulement par un dérèglement tel qu'il s'oppose à la volonté divine ; et c'est cela même qui est directement contraire à la charité, nous venons de le dire dans la Réponse.

5. La charité implique une certaine union à Dieu que ne supposent ni la foi ni l'espérance. Or, on l'a vu, tout péché mortel consiste à se détourner de Dieu, et s'oppose ainsi à la charité. Mais tout péché mortel n'est pas contraire à la foi et à l'espérance, sauf certains péchés déterminés, par lesquels les habitus de foi et d'espérance sont détruits, comme l'habitus de charité l'est par tout

péché mortel. D'où il suit évidemment que la charité ne peut rester à l'état informe, puisque, du fait qu'elle se rapporte à Dieu comme à la fin dernière, elle est la forme ultime des vertus, nous l'avons dit.

### L'OBJET DE LA CHARITÉ

A ce sujet nous nous demanderons : I. Ce que l'on doit aimer de charité (Q. 25). II. Dans quel ordre il convient de le faire (Q. 26).

### QUESTION 25 : CE QUE L'ON DOIT AIMER DE CHARITÉ

1. Dieu seul doit-il être aimé de charité, ou aussi le prochain ? — 2. La charité doit-elle être aimée de charité ? — 3. Les créatures sans raison doivent-elles être aimées de charité ? — 4. Peut-on s'aimer soi-même de charité ? — 5. Doit-on aimer de charité son propre corps ? — 6. Les pécheurs doivent-ils être aimés de charité ? — 7. Les pécheurs s'aiment-ils eux-mêmes ? — 8. Doit-on aimer de charité ses ennemis ? — 9. Faut-il leur donner des marques d'amitié ? — 10. Les anges doivent-ils être aimés de charité ? 11. Et les démons ? 12. Énumération de ce qu'il faut aimer de charité.

Article 1 : Dieu seul doit-il être aimé de charité, ou aussi le prochain ?

Objections : 1. Il semble que la dilection de la charité s'arrête à Dieu et ne s'étend pas au prochain. En effet, de même que nous devons à Dieu notre amour, de même devons-nous le craindre selon le Deutéronome (10, 12) : " Et maintenant, Israël, que te demande le Seigneur, ton Dieu, sinon de le craindre et de l'aimer ? " Or la crainte qu'inspire un homme, appelée crainte humaine, diffère de la crainte de Dieu qui est servile ou filiale, nous l'avons montré. Donc l'amour de charité dont on aime Dieu est différent de l'amour dont nous aimons notre prochain.

2. " Aimer, c'est honorer ", dit Aristote. Mais l'honneur de latrerie, qui est dû à Dieu, est différent de l'honneur de latrie qui est dû à la créature. L'amour que l'on a pour Dieu est donc égal ment différent de l'amour que l'on porte au prochain.

3. " L'espérance d'après la Glose, engendre la charité. " Mais l'espérance que l'on met en Dieu doit être exclusive, de telle sorte que ceux qui espèrent en l'homme méritent d'être blâmés, selon la parole de Jérémie (17, 5) : " Malheur à l'homme qui se confie en l'homme. " Pareillement, la charité qui est due à Dieu ne doit pas s'étendre au prochain.

En sens contraire, S. Jean nous dit (1 Jn 4, 21) " Voici le commandement que Dieu nous donne celui qui aime Dieu, qu'il aime aussi son frère. "

Réponse : Les habitus, avons-nous dit e. ne se diversifient que par ce qui change l'espèce de leurs actes, car tous les actes d'une même espèce relèvent d'un même habitus. Puisque l'espèce d'un acte est déterminée par son objet selon la raison formelle de celui-ci, il faut nécessairement que l'acte qui vise la raison formelle d'un objet soit de même espèce que celui qui vise l'objet sous cette même raison ; ainsi sont de même espèce la vision de la lumière, et la vision de la couleur considérée sous la raison de lumière. Or, la raison d'aimer le prochain, c'est Dieu ; car ce que nous devons aimer dans le prochain, c'est qu'il soit en Dieu. Il est donc manifeste que l'acte par lequel Dieu est aimé, et celui par lequel est aimé le prochain sont de même espèce. Par conséquent l'habitus de la charité ne s'étend pas seulement à l'amour de Dieu, mais aussi à l'amour du prochain.

Solutions : 1. On peut craindre le prochain, et aussi l'aimer, de deux manières. Premièrement, pour ce qui lui appartient en propre : ainsi on redoute un tyran à cause de sa cruauté, ou bien on l'aime parce qu'on désire acquérir de lui quelque faveur. En ce sens, la crainte de l'homme se distingue de la crainte de Dieu et de même l'amour. Deuxièmement on craint et on aime un

homme pour ce qu'il y a de Dieu en lui : ainsi l'on redoute la puissance séculière parce qu'elle a reçu de Dieu la mission de punir les malfaiteurs, et on l'aime parce qu'elle rend la justice. Ici, la crainte et l'amour de l'homme ne se distinguent pas de la crainte et de l'amour de Dieu.

2. L'amour se rapporte au bien en général, tandis que l'honneur se rapporte au bien propre de celui qui est honoré ; en effet, on rend honneur à quelqu'un en témoignage de sa vertu personnelle. C'est pourquoi l'amour ne connaît pas différentes espèces du fait que la bonté de ceux qu'il vise est plus ou moins grande, du moment que cette bonté se réfère à un même bien commun ; mais l'honneur, lui, se diversifie selon les mérites particuliers de chacun. C'est pourquoi nous aimons tous nos proches d'un même amour de charité, en tant qu'ils se réfèrent à ce bien commun à tous qui est Dieu, mais nous leur rendons des honneurs différents suivant la vertu propre de chacun. Et de même, nous rendons à Dieu l'honneur singulier de latrerie, à cause de sa vertu sans pareille.

3. On blâme ceux qui mettent leur espoir dans l'homme comme dans l'auteur principal de leur salut ; non ceux qui espèrent en l'homme comme dans un aide au service de Dieu. De même, on serait répréhensible d'aimer son prochain comme sa fin principale, mais non pas de l'aimer à cause de Dieu, ce qui est le propre de la charité.

Article 2 : La charité doit-elle être aimée de charité ?

Objections : 1. Non, semble-t-il. Tout ce que nous devons aimer de charité est renfermé dans les deux préceptes de la charité, comme on le voit en S. Matthieu (22, 37). Or ni l'un ni l'autre ne comprend la charité, puisque la charité n'est ni Dieu, ni le prochain. Donc on ne doit pas aimer de charité la charité elle-même.

2. La charité, nous l'avons vu, est fondée sur la communication de la béatitude. Or la charité ne peut pas participer de la béatitude. Elle ne doit donc pas être aimée de charité.

3. La charité, on l'a dit plus haut, est une amitié. Or, on ne peut éprouver d'amitié à l'égard de la charité ; pas plus qu'à l'égard de ce qui est accident, parce que la réciprocité d'amour est de l'essence de l'amitié, et que les choses de cette nature n'en sont pas capables. Donc la charité ne doit pas être aimée de charité.

En sens contraire, S. Augustin dit : " Celui qui aime son prochain, par cela seul aime la dilection elle-même. " Mais on aime son prochain de charité. Il est donc logique que la charité aussi soit aimée de charité.

Réponse : La charité est un amour. Or l'amour, par la nature de la puissance dont il est l'acte, a le pouvoir de faire retour sur lui-même. En effet, parce que la volonté a pour objet le bien universel, tout ce qui a raison de bien peut être objet de volonté. Et comme le vouloir lui-même est quelque chose de bon, en peut vouloir vouloir. De même l'intelligence, qui a le vrai pour objet, comprend qu'elle comprend, parce que cela aussi c'est quelque chose de vrai. Mais, de plus, l'amour a aussi ce pouvoir de retour sur lui-même en raison de sa nature spécifique : parce qu'il est mouvement spontané de celui qui aime vers l'être aimé. Donc, du fait même que l'on aime quelqu'un, on aime aimer.

Mais la charité, nous l'avons dit, n'est pas seulement un amour, elle a raison d'amitié. Or on aime une chose par amitié de deux manières : comme on aime celui pour qui l'on a de l'amitié et à qui l'on veut du bien ; ou comme on aime le bien que l'on veut à son ami. C'est en ce deuxième sens seulement que la charité est aimée par charité, parce que la charité est ce bien que nous souhaitons à tous ceux que nous aimons de charité. Et il en est de même pour la béatitude et pour les autres vertus.



Solutions : 1. Dieu et le prochain sont ceux à qui nous portons amitié. Mais dans notre amour est contenu l'amour de la charité elle-même ; en effet, nous aimons le prochain et Dieu, en tant que nous aimons que nous et le prochain aimions Dieu, ce qui est aimer la charité.

2. La charité est cette communication même de la vie spirituelle qui fait parvenir à la béatitude ; on l'aime donc comme le bien que l'on désire pour tous ceux que l'on aime de charité.

3. Cet argument est valable selon que l'amitié nous fait aimer ceux à qui nous portons de l'amitié.

Article 3 : Les créatures sans raison doivent-elles être aimées de charité ?

Objections : 1. Il semble qu'il faille aussi les aimer. C'est en effet surtout par la charité que nous nous conformons à Dieu. Or Dieu aime de charité les créatures non raisonnables : " Il aime tout ce qui existe ", dit la Sagesse (11, 24), et tout ce qu'il aime, il l'aime pour lui-même, lui qui est charité. Donc, nous aussi, nous devons aimer de charité les créatures sans raison.

2. C'est vers Dieu, par principe, que se porte la charité, et elle s'étend aux autres êtres en tant qu'ils se réfèrent à Dieu. Or, de même que la créature raisonnable se réfère à Dieu, parce qu'elle a la ressemblance de l'image, de même la créature sans raison, parce qu'elle est à la ressemblance du vestige. La charité s'étend donc aussi aux créatures sans raison.

3. Dieu est l'objet de la charité comme il est l'objet de la foi. Or la foi s'étend aux créatures sans raison, car nous croyons que le ciel et la terre ont été créés par Dieu, que les poissons et les oiseaux ont été produits à partir de l'eau, et les animaux qui marchent ainsi que les plantes à partir de la terre. La charité s'étend donc aussi aux créatures sans raison.

En sens contraire, l'amour de charité ne s'étend qu'à Dieu et au prochain. Or, sous le nom de prochain, on ne peut comprendre la créature sans raison parce qu'elle n'a pas en commun avec l'homme la vie raisonnable. Donc la charité ne s'étend pas jusqu'à elle.

Réponse : La charité nous l'avons vu, est une amitié. Or, par l'amitié, on aime tout d'abord l'ami pour lequel on a de l'amitié ; et en second lieu les biens que l'on souhaite à cet ami. Dans le premier sens, il est impossible d'aimer de charité une créature sans raison. Et cela pour trois motifs, dont deux regardent communément l'amitié, qu'on ne peut avoir pour ces créatures.

1° Notre amitié se porte vers celui à qui nous voulons du bien ; or, à proprement parler, je ne puis vouloir du bien à une créature dépourvue de raison, car il ne lui appartient pas de posséder à proprement parler du bien ; c'est réservé à la créature raisonnable, qui peut seule, par son libre arbitre, user du bien quelle possède. Aussi Aristote déclare-t-il que si nous disons, en parlant des créatures sans raison, qu'il leur arrive du bien ou du mal, c'est seulement par analogie.

2° Toute amitié se fonde sur une communication de vie ; " Rien en effet, remarque Aristote n'est plus propre à l'amitié que de vivre ensemble. " Mais les créatures sans raison ne peuvent communier à la vie humaine, qui est la vie selon la raison. Il ne peut donc pas y avoir d'amitié à leur égard, sinon dans un sens métaphorique.

3° La dernière raison est propre à la charité ; celle-ci est fondée en effet sur la communication de la béatitude éternelle, dont la créature dépourvue de raison n'est pas capable. C'est pourquoi l'amitié de charité ne peut exister à son endroit.

Cependant, nous pouvons aimer de charité les êtres dépourvus de raison, comme des biens, que nous désirons pour les autres, en tant que, par la charité, nous voulons la conservation de ces êtres pour la gloire de Dieu et l'utilité des hommes. Et de cette façon Dieu aime aussi de charité.

Solutions : 1. Cela répond à la première objection.

2. La ressemblance de vestige ne rend pas apte à la béatitude, comme la ressemblance de l'image. Donc la comparaison ne vaut pas.

3. La foi peut s'étendre à tout ce qui est vrai de quelque manière. Au contraire, l'amitié de charité ne concerne que les êtres qui sont destinés à posséder le bien de la vie éternelle. Ce n'est donc pas pareil.

Article 4 : Peut-on s'aimer soi-même de charité ?

Objections : 1. Il semble que l'homme ne s'aime pas d'un tel amour, car, dit S. Grégoire, " pour qu'il y ait charité, il faut au moins être deux ". Donc il n'y a pas de charité à l'égard de soi-même.

2. L'amitié, par définition, implique réciprocité et égalité, dit Aristote ; ce qu'on ne peut pratiquer envers soi-même. Or, nous l'avons vu, la charité est une amitié. Donc, on ne peut avoir de la charité envers soi-même.

3. Ce qui appartient à la charité ne peut être blâmable. " La charité ne fait pas le mal " (1 Co 13, 4). Or, s'aimer soi-même est chose blâmable, car il est dit (2 Tm 3, 1) : " Dans les derniers jours surviendront des moments difficiles, et les hommes seront remplis de l'amour d'eux-mêmes. " L'homme ne peut donc pas s'aimer soi-même d'un amour de charité.

En sens contraire, au Lévitique (19, 18) il est dit : " Tu aimeras ton ami comme toi-même. " Or nous aimons un ami d'un amour de charité. Nous devons donc aussi nous aimer nous-même d'un amour de charité.

Réponse : Puisque la charité est une amitié, nous pouvons en parler de deux manières. Tout d'abord sous la raison commune d'amitié ; et en ce sens on doit dire qu'il n'y a pas à proprement parler d'amitié à l'égard de soi-même, mais quelque chose de supérieur à l'amitié, puisque l'amitié implique une certaine union ; Denys dit en effet que " l'amour est une force qui unit " ; or, en chacun, par

rapport à soi-même, il y a unité, ce qui est plus que l'union avec autrui. Aussi, de même que l'unité est le principe de l'union, ainsi l'amour que l'on éprouve pour soi-même est la forme et la racine de l'amitié ; en effet, nous avons de l'amitié pour d'autres lorsque nous nous comportons envers eux comme envers nous-même. Car, dit Aristote, " les sentiments d'amitié envers autrui viennent de ceux que l'on a envers soi-même ". De même encore n'a-t-on pas de science concernant les principes, mais quelque chose de supérieur : leur intelligence immédiate.

En second lieu, nous pouvons parler de la charité selon sa nature propre, en tant qu'elle est principalement une amitié de l'homme pour Dieu et, par voie de conséquence, pour toutes les créatures qui appartiennent à Dieu. Or, parmi celles-ci, il y a le sujet lui-même, qui a la charité. Ainsi, parmi tout ce qu'il aime de charité comme ressortissant à Dieu, l'homme s'aime lui-même d'un amour de charité.

Solutions : 1. S. Grégoire parle ici de la charité selon la raison commune d'amitié.

2. La deuxième objection se place au même point de vue.

3. On blâme ceux qui s'aiment eux-mêmes, quand ils s'aiment selon leur nature sensible à laquelle ils se soumettent. Mais ce n'est pas là s'aimer vraiment selon sa nature raisonnable, de façon à vouloir pour soi les biens qui relèvent de la perfection de la raison. S'aimer de cette façon relève tout à fait de la charité.

Article 5 : Doit-on aimer de charité son propre corps ?

Objections : 1. Non, semble-t-il, car nous n'aimons pas quelqu'un avec qui nous ne voulons pas vivre. Or, ceux qui possèdent la charité ne veulent pas vivre avec leur corps, selon S. Paul (Rm 7, 24) : " Qui me délivrera de ce corps de mort ", et aussi (1, 23) : " Je désire être dégagé des liens du corps, et être avec le Christ. " Donc notre corps ne doit pas être aimé de charité.

2. L'amitié de charité est fondée sur la communication de la jouissance de Dieu. Mais le corps ne peut pas participer à cette jouissance. Donc, on ne doit pas l'aimer de charité.

3. La charité, puisqu'elle est une amitié, ne peut se porter que sur des êtres capables d'une réciprocité d'amour. Or notre corps ne peut pas nous aimer de charité. Donc il ne doit pas être aimé de cette façon.

En sens contraire, S. Augustin indique quatre choses que nous devons aimer par charité, et parmi elles notre propre corps.

Réponse : Notre corps peut être considéré sous deux aspects : 1° dans sa nature, 2° dans la corruption née du péché et de son châtement.

Or la nature de notre corps ne vient pas d'un principe mauvais, comme les manichéens l'imaginent, mais elle a été créée par Dieu. C'est pourquoi nous pouvons user du corps pour servir Dieu, comme le prescrit S. Paul (Rm 6, 13) : " Faites de vos membres des armes de justice au service de Dieu. " C'est pourquoi de l'amour de charité dont nous aimons Dieu, nous devons aussi aimer notre corps.

Mais nous ne devons pas aimer dans notre corps la souillure du péché, ni la déchéance du châtement. Nous devons plutôt désirer par la charité qu'il en soit délivré.

Solutions : 1. L'Apôtre ne repoussait pas l'union avec le corps quant à sa nature ; au contraire, sous ce rapport, il ne voulait pas en être dépouillé, comme il le déclare (2 Co 5, 4) : " Nous ne voudrions pas nous dévêtir, mais revêtir ce second vêtement par-dessus l'autre. " Ce qu'il voulait, c'est être délivré de l'imprégnation de la convoitise qui demeure dans le corps, et de sa déchéance qui " appesantit l'âme ", de telle sorte qu'il ne voit plus Dieu. C'est ce qu'il exprime clairement en l'appelant : " ce corps de mort ".

2. Quoique notre corps ne puisse pas jouir de Dieu en le connaissant et en l'aimant, c'est par les œuvres que nous accomplissons au moyen du corps que nous pouvons parvenir à la parfaite jouissance de Dieu. C'est pourquoi, de la jouissance de l'âme rejaillit jusque dans le corps une certaine béatitude, " une force de santé et d'incorruption ", dit S. Augustin. C'est pourquoi, parce que le corps participe d'une certaine manière à la béatitude, il peut être aimé d'un amour de charité.

3. La réciprocité d'amour a sa place dans l'amitié que l'on a pour un autre, mais pas dans celle que l'on a pour soi-même, soit par rapport à l'âme, soit par rapport au corps.

Article 6 : Les pécheurs doivent-ils être aimés de charité ?

Objections : 1. Non, semble-t-il, car il est dit dans le Psaume (119, 113) : " J'ai détesté les impies. " Mais David avait la charité. Par conséquent la charité doit plutôt faire détester les pécheurs que les faire aimer.

2. " La preuve de l'amour, dit S. Grégoire, ce sont les œuvres que l'on accomplit. " Or, à l'égard des pécheurs, les justes, loin d'accomplir des œuvres d'amour, produisent plutôt celles que la haine inspire : ainsi, dit le Psaume (101, 8) : " Dès le matin je mettais à mort tous les pécheurs du pays " ; de même, dans l'Exode (22, 17), le Seigneur prescrit : " Tu ne laisseras pas en vie les magiciens. " Donc les pécheurs ne doivent pas être aimés de charité.

3. Il appartient à l'amitié de vouloir et de souhaiter du bien aux amis. Or, par charité, les saints souhaitent du mal aux pécheurs, selon cette parole du Psaume (9, 18) : " Que les pécheurs aillent en enfer. " Donc les pécheurs ne doivent pas être aimés de charité.

4. C'est le propre des amis d'avoir les mêmes joies et le même vouloir. Or la charité ne fait pas vouloir ce que veulent les pécheurs, ni se réjouir de ce dont ils se réjouissent ; c'est plutôt le contraire qu'elle produit. Donc les pécheurs ne doivent pas être aimés de charité.

5. " C'est le propre des amis de vivre ensemble ", selon Aristote. Or on ne doit pas vivre avec des pécheurs : " Sortez donc du milieu de ces gens-là ", dit S. Paul (2 Co 6, 17). On ne doit donc pas aimer les pécheurs de charité.

En sens contraire, S. Augustin, remarque que, lorsqu'il est prescrit : " Tu aimeras ton prochain ", le mot prochain " désigne manifestement tous les hommes ". Mais les pécheurs ne cessent pas d'être des hommes, car le péché ne détruit pas la nature. Donc les pécheurs doivent être aimés de charité.

Réponse : Dans les pécheurs on peut considérer deux choses : la nature et la faute. Par leur nature, qu'ils tiennent de Dieu, ils sont capables de la béatitude, sur la communication de laquelle est fondée la charité, nous l'avons dit. Et c'est pourquoi, selon leur nature, il faut les aimer de charité. Mais leur faute est contraire à Dieu, et elle est un obstacle à la béatitude. Aussi, selon leur faute qui les oppose à Dieu, ils méritent d'être haïs, quels qu'ils soient, fussent-ils père, mère ou proches, comme on le voit en S. Luc (14, 26). Car nous devons haïr les pécheurs en tant qu'ils sont tels, et les aimer en tant qu'ils sont des hommes capables de la béatitude. C'est là véritablement les aimer de charité, à cause de Dieu.

Solutions : 1. Le prophète haïssait les impies, en tant qu'impies, en détestant leur iniquité, qui est leur mal. C'est la haine parfaite dont il dit (Ps 139, 22) : " je les haïssais d'une haine parfaite. " Or, détester le mal d'un être et aimer son bien ont une même motivation. Aussi cette haine parfaite relève-t-elle aussi de la charité.

2. Quand des amis tombent dans le péché remarque Aristote, il ne faut pas leur retirer les bienfaits de l'amitié, aussi longtemps qu'on peut espérer leur guérison. Il faut les aider à recouvrer la vertu, plus qu'on ne les aiderait à recouvrer une somme d'argent qu'ils auraient perdue ; d'autant plus que la vertu a plus d'affinité avec l'amitié que n'en a l'argent. Mais, lorsqu'ils tombent dans une extrême malice et deviennent inguérissables, alors il n'y a plus à les traiter familièrement comme des amis. C'est pourquoi de tels pécheurs, dont on s'attend qu'ils nuisent aux autres plutôt que de s'amender, la loi divine comme la loi humaine prescrivent leur mort. Cependant, ce châtement, le juge ne le porte point par haine, mais par l'amour de charité, qui fait passer le bien commun avant la vie d'une personne. Et pourtant, la mort infligée par le juge sert au pécheur, s'il se convertit, à l'expiation de sa faute, et s'il ne se convertit pas, elle met un terme à sa faute, en lui ôtant la possibilité de pécher davantage.

3. Ces sortes d'imprécations contenues dans l'Écriture peuvent s'interpréter de trois manières. 1° comme des prédictions, et non comme des souhaits ; ainsi : " Que les pécheurs aillent en enfer " (Ps 9, 18), signifie : " Ils iront " en enfer. 2° comme des souhaits ; mais alors le désir de celui qui souhaite ne se rapporte pas à la peine des hommes, mais à la justice de celui qui punit, selon cette parole du Psaume (58, 11) : " Le juste se réjouira en voyant la vengeance " ; car Dieu lui-même, en punissant, " ne se réjouit pas de la perdition des impies ", dit la Sagesse (1, 33), mais de sa propre justice, selon la parole du Psaume (11, 7) : " Le Seigneur est juste et aime la justice. " 3° comme un désir d'éloigner le péché et non comme un désir du châtement lui-même, ainsi souhaite-t-on que les péchés soient détruits, et que les hommes vivent.

4. Par la charité nous aimons les pécheurs, non pour vouloir ce qu'ils veulent, et pour nous réjouir de ce qui les réjouit, mais pour les amener à vouloir ce que nous voulons, et à se réjouir des choses dont nous nous réjouissons. De là cette parole de Jérémie (15, 19) : " Eux reviendront vers toi, et toi tu n'auras pas à revenir vers eux. "

5. Les faibles doivent éviter de vivre avec les pécheurs, à cause du danger qu'ils courent d'être pervertis par eux. Au contraire, il faut louer les parfaits, dont il n'y a point à redouter la perversion, d'entretenir des relations avec les pécheurs afin de les convertir. C'est ainsi que le Seigneur mangeait et buvait avec les pécheurs, comme on le voit en S. Matthieu (9, 10). Cependant, tous doivent éviter de fréquenter les pécheurs en s'associant à leurs péchés ; c'est

ainsi qu'il est dit (2 Co 6, 17) : " Sortez du milieu de ces gens-là, et ne touchez rien d'impur " en consentant au péché.

Article 7 : Les pécheurs s'aiment-ils eux-mêmes ?

Objections : 1. Oui, semble-t-il, car ce qui est le principe du péché se trouve surtout chez les pécheurs. Or l'amour de soi est le principe du péché ; c'est lui, nous dit S. Augustin, " qui construit la cité de Babylone ". Donc les pécheurs s'aiment extrêmement eux-mêmes.

2. Le péché ne détruit pas la nature. Or, il est de la nature de tout être de s'aimer soi-même ; c'est ainsi que même les créatures sans raison désirent naturellement leur bien propre, comme la conservation de leur être ou autres choses de ce genre. Les pécheurs s'aiment donc eux-mêmes.

3. " Le bien, dit Denys, est aimable à tous. " Or beaucoup de pécheurs se croient bons. Donc beaucoup de pécheurs s'aiment eux-mêmes.

En sens contraire, il est dit dans le Psaume (11, 6) : " Celui qui aime l'iniquité hait son âme. "

Réponse : S'aimer soi-même est, en un sens, commun à tous ; en un autre sens, c'est le propre des bons ; dans un troisième sens, c'est le propre des méchants. Il est en effet commun à tous d'aimer ce qu'ils regardent comme leur être propre. Or l'homme est dit être quelque chose de deux manières. D'abord selon sa substance et sa nature. C'est ainsi que tous estiment comme un bien qui, leur est commun d'être ce qu'ils sont, c'est-à-dire composés d'âme et de corps. En ce sens, tous les hommes, bons et mauvais, s'aiment eux-mêmes, en ce qu'ils aiment leur propre conservation.

En second lieu, l'homme est dit être quelque chose par ce qu'il a de principal en lui ; c'est ainsi qu'on dit du chef d'une cité qu'il est la cité elle-même : d'où vient que ce que font les chefs, la cité est censée le faire. Or, de cette manière, tous les hommes ne pensent pas être ce qu'ils sont.

En effet, ce qui est principal dans l'homme, c'est l'intelligence raisonnable ; ce qui est secondaire, c'est la nature sensible et corporelle : la première étant appelée par l'Apôtre " l'homme intérieur ", et la seconde " l'homme extérieur " (2 Co 4, 6). Or les bons estiment que le principal en eux est la nature raisonnable ou l'homme intérieur, et, par là, ils s'estiment tels qu'ils sont. Mais les méchants croient que le principal en eux est la nature sensible et corporelle ou l'homme extérieur. C'est pourquoi, ne se connaissant pas eux-mêmes de façon juste, ils ne s'aiment pas vraiment, mais ils aiment seulement ce qu'ils prennent pour eux-mêmes. Au contraire les bons, qui ont d'eux-mêmes une connaissance vraie, s'aiment vraiment eux-mêmes.

Aristote le démontre par les cinq conditions propres à l'amitié. Chacun des amis, en effet : 1° veut l'existence de son ami, et qu'il vive ; 2° il lui veut du bien ; 3° il lui fait du bien ; 4° il vit avec son ami dans la joie ; 5° il n'a qu'un cœur avec lui, partageant ses joies et ses tristesses. Or, c'est ainsi que les bons s'aiment eux-mêmes quant à l'homme intérieur : ils veulent sa conservation dans son intégrité ; ils désirent pour lui son bien, qui est le bien spirituel ; ils s'emploient à le lui procurer ; ils rentrent avec joie dans leur propre cœur, y trouvant les bonnes pensées du présent, le souvenir des biens passés et l'espoir des biens futurs, toutes choses qui les remplissent de joie ; de même il n'y a pas entre eux de discorde dans leur volonté, car leur âme est entièrement unifiée dans ses tendances.

Au contraire, les méchants ne veulent pas conserver l'intégrité de l'homme intérieur, ils n'aspirent pas pour lui aux biens spirituels, et ils ne travaillent pas en ce sens ; il ne leur est pas agréable de vivre avec eux-mêmes en faisant retour à leur cœur, car ils y trouvent le mal, tant présent que passé et futur, et ils ne peuvent que le détester ; ils n'ont pas non plus la paix avec eux-mêmes, puisque leur conscience est remplie de remords, selon ce que Dieu leur dit dans le Psaume (50, 21) : " je t'accuserai, et je me tiendrai en face de toi. " On peut aussi prouver de la

même manière que les méchants s'aiment eux-mêmes selon la corruption de l'homme extérieur ; mais ce n'est pas ainsi que les bons s'aiment eux-mêmes.

Solutions : 1. L'amour de soi qui est le principe du péché est celui qui est propre aux méchants, et qui va " jusqu'au mépris de Dieu ", dit S. Augustin au même endroit ; car les méchants désirent les biens extérieurs au point de mépriser les biens spirituels.

2. L'amour naturel, s'il n'est pas totalement détruit chez les méchants, s'y trouve cependant perverti de la manière qui vient d'être dite.

3. Pour autant qu'ils se croient bons, les méchants participent en quelque chose de l'amour de soi. Mais il n'y a pas là un véritable amour de soi, c'est seulement un amour apparent, lequel n'est même plus possible chez ceux qui sont foncièrement mauvais.

Article 8 : Doit-on aimer de charité ses ennemis ?

Objections : 1. Il semble que la charité n'impose pas d'aimer ses ennemis. S. Augustin dit en effet : " Ce bien éminent ", c'est-à-dire l'amour des ennemis, " ne se rencontre pas en tous ceux que nous croyons exaucés, lorsqu'ils disent dans la prière : "Pardonnez-nous nos offenses." " Mais les péchés ne sont pardonnés à personne sans la charité, car il est écrit aux Proverbes (10, 12) : " La charité couvre tous les péchés. " Il n'est donc pas nécessaire à la charité qu'on aime ses ennemis.

2. La charité ne détruit pas la nature. Or toute chose, même l'être dépourvu de raison, hait naturellement son contraire : ainsi la brebis hait le loup, et l'eau hait le feu. La charité ne fait donc pas que nous aimions nos ennemis.

3. " La charité ne fait rien de mal " (1 Co 13, 4). Or il est aussi mal, semble-t-il, d'aimer ses ennemis que de haïr ses amis. D'où ce reproche adressé par Joab à David (2 S 19, 7) : " Tu aimes ceux qui te haïssent, et tu hais ceux qui t'aiment. " Donc la charité ne fait pas que l'on aime ses ennemis.

En sens contraire, le Seigneur dit (Mt 5, 44) " Aimez vos ennemis. "

Réponse : Aimer ses ennemis peut s'entendre de trois manières différentes. D'abord dans le sens qu'on les aime en tant qu'ils sont ennemis. Cela est pervers et contraire à la charité, car c'est aimer le mal d'autrui.

En deuxième lieu, on peut envisager l'amour des ennemis en tenant compte de leur nature, donc d'une façon universelle. De ce point de vue l'amour des ennemis est nécessaire à la charité, en ce sens que celui qui aime Dieu et le prochain ne doit pas exclure ses ennemis de son amour universel.

Enfin, l'amour des ennemis peut être envisagé en particulier, c'est-à-dire en ce qu'on est mû de façon particulière à aimer son ennemi. Cela n'est pas nécessaire à la charité de façon absolue, parce qu'il n'est pas nécessaire à cette vertu que nous ayons une dilection spéciale à l'égard de chacun de nos semblables, quels qu'ils soient, parce que ce serait impossible. Toutefois, cette dilection spéciale, à l'état de disposition dans l'âme, est nécessaire à la charité en ce sens que l'on doit être prêt à aimer un ennemi en particulier, si c'était nécessaire.

Mais en dehors du cas de nécessité, que l'on témoigne effectivement de l'amour pour son ennemi, cela appartient à la perfection de la charité. En effet, puisque la charité fait aimer le prochain pour Dieu, plus on aime Dieu, plus on témoigne d'amour envers le prochain, sans être arrêté par son inimitié. Ainsi en est-il lorsqu'on a un grand amour pour un homme en particulier ; à cause de cet amour, on se prend à aimer ses enfants, même s'ils sont nos ennemis. Et c'est d'un tel amour que S. Augustin a voulu parler dans la première objection.

Solutions : 1. Cela répond donc à cette objection.

2. Tout être hait naturellement son contraire en tant que tel. Or nos ennemis nous sont contraires en tant qu'ennemis. Nous devons donc les haïr comme tels ; qu'ils soient nos ennemis ne peut que nous déplaire. Mais ils ne nous sont pas contraires comme hommes, et comme capables de la béatitude, et à ce point de vue nous devons les aimer.

3. Aimer ses ennemis, en tant qu'ennemi est chose blâmable ; mais ce n'est pas là ce que fait la charité, nous venons de le dire.

Article 9 : Faut-il donner à ses ennemis des marques d'amitié ?

Objections : 1. Il semble nécessaire à la charité que l'on donne des marques et des preuves d'amitié à son ennemi, car il est dit en S. Jean (1 Jn 3, 18) : " N'aimons pas avec des paroles et des discours, mais par des actes et en vérité. " Or aimer par des actes, c'est donner des signes et des preuves de son amour. Il est donc nécessaire à la charité que l'on témoigne ainsi son amour à ses ennemis.

2. Le Seigneur dit à la fois (Mt 5, 44) : " Aimez vos ennemis ", et " Faites du bien à ceux qui vous haïssent. " Or il est nécessaire à la charité d'aimer ses ennemis. Il faut donc aussi leur faire du bien.

3. Par la charité nous aimons non seulement Dieu, mais encore le prochain. Or, dit S. Grégoire : " L'amour de Dieu ne peut demeurer oisif ; s'il existe, il opère de grandes choses ; s'il n'agit plus, ce n'est pas de l'amour. " Donc la charité envers le prochain ne peut exister sans une action effective. Et comme la charité exige nécessairement que nous aimions tout prochain, même un ennemi, il est également nécessaire à la charité que nous étendions même à ceux-ci ces marques extérieures et effectives d'amour.

En sens contraire, à propos de cette parole du Seigneur en S. Matthieu : " Faites du bien à ceux qui vous haïssent ", la Glose dit : " Faire du bien à ses ennemis est le comble de la perfection. " Mais ce qui relève de la perfection de la charité n'est pas nécessaire à cette vertu. Donc la charité n'exige pas nécessairement que l'on témoigne à ses ennemis par des signes et par des actes l'amour que l'on a pour eux.

Réponse : Les effets et les marques de la charité procèdent de l'amour intérieur et lui sont proportionnés. Or l'amour intérieur envers les ennemis en général est exigé absolument par le précepte ; tandis que l'amour pour un ennemi en particulier ne l'est pas absolument, mais seulement comme disposition de l'âme, on vient de le dire. Il faut donc en dire autant des actes ou des témoignages d'affection manifestés à l'extérieur. Car il y a des bienfaits et des marques d'amour que l'on doit donner à son prochain en général ; par exemple en priant pour tous les fidèles ou pour tout le peuple, ou bien encore en procurant quelque bienfait à toute la communauté. Être ainsi bienfaisant ou témoigner ainsi de l'amour à des ennemis, est exigé par le précepte ; si l'on s'y refusait, ce serait agir par vengeance, à l'encontre de ces paroles du Lévitique (19, 18) : " Tu ne te vengeras pas, et tu ne garderas pas rancune aux enfants de ton peuple. "

Mais il y a d'autres bienfaits ou d'autres témoignages d'affection que l'on n'accorde qu'à certaines personnes en particulier. Se comporter ainsi à l'égard de ses ennemis n'est pas nécessaire au salut, sinon quant à la préparation de l'âme, de telle sorte que l'on soit disposé à leur venir en aide en cas de nécessité, selon cette parole des Proverbes (25, 21) : " Si ton ennemi a faim, donne-lui à manger ; s'il a soif, donne-lui à boire." Mais qu'en dehors du cas de nécessité quelqu'un accorde des bienfaits de ce genre à ses ennemis, cela relève de la perfection de la charité, qui, non contente " de ne pas se laisser vaincre par le mal ", ce qui est de nécessité, veut encore " vaincre le mal par le bien " (Rm 12, 21), ce qui relève de la perfection : non seulement

alors on craint de se laisser entraîner à la haine à cause d'une injure que l'on a reçue, mais encore on s'efforce, en faisant du bien à son ennemi, de se faire aimer de lui.

Solutions : Tout cela donne la réponse aux Objections.

Article 10 : Les anges doivent-ils être aimés de charité ?

Objections : 1. Non, semble-t-il. " La charité, dit en effet S. Augustin, comporte un double amour, celui de Dieu et celui du prochain. " Or, l'amour des anges n'est pas compris dans l'amour de Dieu, puisqu'ils sont des substances créées. Il semble qu'il n'est pas non plus compris dans l'amour du prochain, puisqu'ils ne sont pas de la même espèce que nous. Donc les anges ne doivent pas être aimés de charité.

2. Les animaux sans raison sont plus proches de nous que les anges, car nous sommes dans le même genre prochain que les animaux. Or, on l'a vu nous n'aimons pas les animaux de charité. Donc nous ne devons pas non plus aimer les anges de cette manière.

3. " Vivre ensemble, dit Aristote, est ce qui convient le plus proprement à des amis. " Or les anges ne vivent pas avec nous, et nous ne pouvons pas même les voir. Nous sommes donc incapables d'avoir pour eux une amitié de charité.

En sens contraire, S. Augustin nous dit : " S'il faut entendre par le prochain celui envers qui nous avons des devoirs de miséricorde, ou bien encore celui qui remplit envers nous ces devoirs de miséricorde, il est évident que le précepte d'aimer notre prochain s'applique aussi aux anges, dont nous recevons tant de bons offices. "

Réponse : L'amitié de la charité, on l'a vu, est fondée sur la communication de la béatitude éternelle, dont les hommes participent avec les anges selon cette parole en S. Matthieu (22, 30) : " A la résurrection, les hommes seront comme des anges dans le ciel. " Il est donc évident que l'amitié de charité s'étend aussi aux anges.

Solutions : 1. La dénomination de " prochain " ne repose pas seulement sur la communauté d'espèce, mais encore sur celle des bienfaits qui se rapportent à la vie éternelle ; et c'est sur cette communauté qu'est fondée l'amitié de charité.

2. Les animaux sans raison appartiennent au même genre prochain que nous, par la nature sensible ; or ce n'est pas selon cette nature que nous participons de la béatitude éternelle, mais par l'âme raisonnable, qui nous fait communiquer avec les anges.

3. Les anges n'entretiennent pas avec nous ces rapports extérieurs qui résultent de la nature sensible. Cependant nous communiquons avec eux par l'esprit ; imparfaitement en cette vie, mais de manière parfaite dans la patrie, nous l'avons dit plus haut.

Article 11 : Les démons doivent-ils être aimés de charité ?

Objections : 1. Oui, semble-t-il. Les anges en effet sont notre prochain, puisque nous avons en commun avec eux l'esprit. Or nous avons cela en commun avec les démons, car chez eux les dons naturels, à savoir l'être, la vie, l'intelligence demeurent dans leur intégrité, selon Denys. Nous devons donc aimer les démons de charité.

2. Les démons diffèrent des anges bienheureux par le péché, de la même façon que les hommes pécheurs diffèrent des hommes justes. Or les hommes justes aiment les pécheurs de charité. Ils doivent donc aussi aimer les démons de charité. 3. Nous devons aimer de charité, à titre de prochain, ceux dont nous recevons certains bienfaits, comme le montre le texte de S. Augustin cité tout à l'heure. Or les démons nous sont utiles en bien des choses. " En nous tentant ils nous tressent des couronnes ", dit encore S. Augustin. Par conséquent, nous devons les aimer de charité.

En sens contraire, Isaïe dit (28, 18) : " Elle sera rompue, votre alliance avec la mort ; votre pacte avec l'enfer ne tiendra pas. " Or, c'est par charité que se réalise la perfection de la paix et de



l'alliance. Donc, nous ne devons pas avoir de charité pour les démons qui sont les habitants de l'enfer et les pourvoyeurs de la mort.

Réponse : Comme on l'a dit plus haut, nous devons, en vertu de la charité, aimer dans les pécheurs leur nature, mais haïr leur péché. Or le mot démons désigne une nature déformée par le péché. Et c'est pourquoi les démons ne doivent pas être aimés de charité.

Mais si, cessant d'argumenter à partir de ce mot, on se demande si ces esprits, que l'on appelle démons, doivent être aimés de charité, il faut répondre en distinguant, selon ce qui a été établi précédemment, une double manière d'aimer de charité.

1° On peut aimer un être comme un objet d'amitié. Dans ce sens, nous ne pouvons pas aimer ces esprits d'une amitié de charité, puisqu'il est de l'essence de l'amitié de vouloir le bien de ses amis. Or le bien éternel, objet de la charité, nous ne pouvons pas le vouloir à des esprits que Dieu a damnés pour l'éternité ; cela irait contre l'amour envers Dieu, qui nous fait approuver sa justice.

2° On peut aimer un être en ce sens que l'on veut le voir subsister pour le bien d'un autre ; nous aimons en vertu de la charité les créatures sans raison, en tant que nous voulons les voir demeurer pour la gloire de Dieu et pour l'utilité des hommes, on l'a vu plus haut. De cette manière nous pouvons aussi aimer de charité la nature des démons, en tant que nous voulons que ces esprits soient conservés dans leurs biens de nature pour la gloire de Dieu.

Solutions : 1. L'esprit des anges n'est pas, comme celui des démons, dans l'impossibilité de posséder la vie éternelle ; et c'est pourquoi l'amitié de charité qui est fondée sur la communauté de vie éternelle, plutôt que sur la communauté de nature, s'exerce à l'égard des anges, et non pas à l'égard des démons.

2. Les hommes pécheurs ont en cette vie la possibilité de parvenir à la béatitude éternelle ; mais cette possibilité, les damnés de l'enfer ne l'ont plus ; aussi doit-on raisonner à leur sujet comme au sujet des démons.

3. Les avantages qui nous viennent des démons ne sont pas dus à leur intention, mais à l'ordonnance de la providence divine. Et c'est pourquoi nous ne sommes pas engagés de ce fait à avoir de l'amitié pour eux, mais à être les amis de Dieu, qui tourne à notre profit leur intention perverse.

Article 12 : Énumération de ce qu'il faut aimer de charité

Objections : 1. Il semble que l'énumération de quatre objets à aimer de charité : Dieu, le prochain, notre corps et nous-même, soit maladroite. Car selon S. Augustin : " Celui qui n'aime pas Dieu ne s'aime pas lui-même. " L'amour de Dieu inclut donc l'amour de soi, et il n'y a pas lieu de distinguer ces deux amours.

2. La partie ne doit pas être divisée par rapport au tout. Or notre corps est une partie de nous-même. On ne doit donc pas le mettre à part comme un objet à aimer séparément de nous-même.

3. Si nous avons un corps, notre prochain en a un aussi. Donc, puisque l'amour dont nous aimons le prochain se distingue de l'amour dont nous nous aimons nous-même, pareillement l'amour du corps du prochain doit se distinguer de l'amour de notre propre corps. Il ne convient donc pas de distinguer quatre objets de la charité.

En sens contraire, S. Augustin écrit : " Il y a quatre choses à aimer : une qui est au-dessus de nous ", c'est-à-dire Dieu ; " une autre qui est nous-même ; une troisième qui est près de nous ", c'est-à-dire notre prochain ; " une quatrième qui est au-dessous de nous ", c'est-à-dire notre propre corps.

Réponse : Comme il a été dit plus haut, l'amitié de charité est fondée sur la communication de la béatitude. Or, dans cette communication, il y a une réalité que l'on doit regarder comme le

principe d'où émane la béatitude, c'est Dieu ; il y a une autre réalité qui participe directement de cette béatitude, c'est l'homme et l'ange ; il y en a enfin une troisième en qui la béatitude dérive par une sorte de rejaillissement, c'est le corps humain. L'être qui communique la béatitude est digne d'être aimé parce qu'il est la cause de la béatitude. Quant à celui qui participe de la béatitude, il peut être aimé pour deux raisons : soit parce qu'il ne fait qu'un avec nous, soit parce qu'il nous est associé dans la participation de la béatitude. A ce titre deux êtres doivent être aimés de charité, selon que l'homme s'aime lui-même et qu'il aime son prochain.

Solutions : 1. Les objets d'amour se diversifient selon que le sujet aimant se rapporte diversement aux objets à aimer. En ce sens, parce que l'homme qui aime a une relation différente avec Dieu et avec lui-même, il faut reconnaître là deux objets d'amour distincts. Et comme l'amour de l'un est cause de l'amour de l'autre, il suit que si le premier est détruit, l'autre l'est également.

2. Le siège de la charité est l'âme raisonnable, celle-ci étant capable de la béatitude. À cette béatitude le corps n'atteint pas directement, il la reçoit seulement par un certain rejaillissement. Et c'est pourquoi l'homme, en s'aimant selon son âme raisonnable, partie principale de son être, aime différemment, selon la charité, lui-même et son propre corps.

3. L'homme aime son prochain et dans son âme et dans son corps, parce que ceux-ci „eient associés en quelque manière dans la béatitude. C'est pourquoi, du côté du prochain, il n'y a qu'une seule raison d'amour. Le corps du prochain ne doit donc pas être regardé comme un objet qu'il faudrait aimer de façon spéciale.

### QUESTION 26 : L'ORDRE DE LA CHARITÉ

1. Y a-t-il un ordre dans la charité ? — 2. Doit-on aimer Dieu plus que le prochain ? — 3. Plus que soi-même ? — 4. Doit-on s'aimer soi-même plus que le prochain ? — 5. Aimer le prochain plus que son propre corps ? — 6. Aimer tel prochain plus qu'un autre ? — 7. Doit-on aimer davantage celui qui est le meilleur, ou celui qui nous est le plus uni ? — 8. Celui qui nous est uni par le sang ? — 9. Doit-on aimer de charité son fils plus que son père ? — 10. Sa mère plus que son père ? — 11. Son épouse plus que son père ou sa mère ? — 12. Son bienfaiteur plus que son obligé ? — 13. L'ordre de la charité subsiste-t-il dans la patrie ?

Article 1 : Y a-t-il un ordre dans la charité ?

Objections : 1. Non, semble-t-il, car la charité est une vertu ; or on n'assigne pas d'ordre dans les autres vertus ; il n'y a donc pas à en assigner non plus dans la charité.

2. De même que l'objet de la foi est la vérité première, de même l'objet de la charité est le souverain bien. Or on n'assigne pas d'ordre dans la foi, car on croit également tout ce qu'elle propose ; donc, on ne doit pas en assigner non plus dans la charité.

3. La charité est dans la volonté ; or ce n'est pas à la volonté, mais à la raison qu'il appartient d'ordonner ; il n'y a donc pas lieu d'assigner un ordre à la charité.

En sens contraire, on lit dans le Cantique des cantiques (2, 4 Vg) : " Le roi m'a fait entrer dans le cellier, et il a ordonné en moi la charité. "

Réponse : Comme dit Aristote, antérieur et postérieur se disent par rapport à un principe. Or, l'ordre implique de soi un certain mode d'antériorité et de postériorité. Par conséquent, partout où il y a un principe, il y a aussi un ordre. Mais il a été dit plus haut que l'amour de charité tend vers Dieu comme vers le principe de la béatitude, dont la communication fonde l'amitié de charité. Il s'ensuit que, dans les choses qui sont aimées de l'amour de charité, il y a un certain ordre, selon leur relation au premier principe de cet amour, qui est Dieu.

Solutions : 1. La charité tend vers la fin ultime considérée comme telle, ce qui ne convient à aucune autre vertu, nous l'avons dite. Or, la fin a raison de principe, dans l'ordre de l'appétition comme dans celui de l'action, on l'a montré plus haut. De là vient que la charité a éminemment rapport au premier principe. En conséquence c'est en elle surtout que l'on rencontre un ordre relativement au premier principe.

2. La foi appartient à la faculté de connaître, dont l'opération comporte que l'objet connu se trouve exister dans le sujet connaissant. La charité, en revanche, se situe dans la puissance affective, dont l'opération consiste en ce que l'âme tend vers les réalités elles-mêmes. Or, l'ordre réside principalement dans les réalités elles-mêmes, d'où il dérive jusqu'à notre connaissance. Et c'est pourquoi l'on attribue un ordre à la charité plutôt qu'à la foi, quoique, d'une certaine manière, il y en ait un chez celle-ci, en ce sens qu'elle a Dieu pour objet principal, et les autres choses qui se rapportent à Dieu pour objets secondaires.

3. L'ordre appartient à la raison comme à la faculté qui ordonne, mais il appartient à la faculté appétitive comme à la faculté ordonnée. Et c'est de cette manière qu'un ordre est établi dans la charité.

Article 2 : Doit-on aimer Dieu plus que le prochain ?

Objections : 1. Non, semble-t-il car, nous dit S. Jean (1 Jn 4, 20), " celui qui n'aime pas son frère qu'il voit, comment peut-il aimer Dieu qu'il ne voit pas ? " D'où il apparaît que ce qui est le plus visible est aussi le plus aimable, car la vision est le principe de l'amour, dit Aristote. Or Dieu est moins visible que le prochain. Il est donc aussi moins facile à aimer de charité.

2. La ressemblance est cause de l'amour, selon cette parole de l'Écclésiastique (13, 15) : " Tout être vivant aime son semblable. " Or il y a plus de ressemblance entre l'homme et son prochain qu'entre l'homme et Dieu. Donc l'homme aime de charité son prochain plus que Dieu.

3. Selon S. Augustin, c'est Dieu que la charité aime dans le prochain. Or Dieu n'est pas plus grand en lui-même que dans le prochain. Il ne doit donc pas être aimé en lui-même plus que dans le prochain. Donc, Dieu ne doit pas être aimé plus que le prochain.

En sens contraire, on doit aimer davantage ce qui nous oblige à haïr certaines choses. Or, à cause de Dieu, nous devons haïr notre prochain, s'il nous détourne de Dieu, selon la parole de S. Luc (14, 26) : " Si quelqu'un vient à moi sans haïr son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères, ses sœurs, il ne peut être mon disciple. " Nous devons donc aimer de charité Dieu plus que le prochain.

Réponse : Toute amitié regarde principalement l'objet où se trouve principalement le bien sur la communication duquel elle est fondée ; c'est ainsi que l'amitié politique a surtout égard au chef de l'État, dont dépend tout le bien commun de la cité ; et c'est donc à lui surtout que les citoyens doivent fidélité et obéissance. Or, l'amitié de charité est fondée sur la communication de la béatitude, qui réside essentiellement en Dieu comme dans son premier principe, d'où elle dérive en tous les êtres qui sont aptes à la posséder. C'est donc Dieu qui doit être aimé de charité à titre principal et par-dessus tout ; il est aimé en effet comme la cause de la béatitude, tandis que le prochain est aimé comme participant en même temps que nous de la béatitude.

Solutions : 1. Un être est cause d'amour de deux manières. Tout d'abord, comme étant ce qui motive l'amour ; et c'est de cette façon que le bien est cause de l'amour, puisque chaque être est aimé pour autant qu'il est bon. En second lieu, une chose est cause d'amour, comme le moyen qui le fait acquérir. Et c'est ainsi que la vision est cause de l'amour, non pas qu'une chose soit aimable en raison de sa visibilité, mais parce que la vision nous conduit à l'aimer. Il ne s'ensuit donc pas que ce qui est plus visible est plus aimable, mais seulement qu'il se présente le premier à nous pour être aimé. C'est en ce sens que raisonne S. Jean. Parce qu'il est plus visible pour

nous, notre prochain s'offre par priorité à notre amour. " Par ce qu'elle connaît l'âme apprend à aimer ce qu'elle ne connaît pas ", dit en effet S. Grégoire. Donc, si quelqu'un n'aime pas son prochain, on pourra en déduire qu'il n'aime pas Dieu, non parce que le prochain est plus aimable que Dieu, mais parce qu'il s'offre le premier à notre amour. Au demeurant, Dieu est le plus aimable, en raison de sa plus grande bonté.

2. La ressemblance que nous avons avec Dieu précède et cause la ressemblance que nous avons avec le prochain. C'est en effet parce que nous recevons de Dieu ce que notre prochain en reçoit lui aussi, que nous sommes semblables à lui. Et c'est pourquoi, au titre de la ressemblance, nous devons aimer Dieu plus que le prochain.

3. Dieu, considéré en sa substance, est égal à lui-même, où qu'il soit, parce qu'il ne saurait s'amoindrir en existant dans une créature. Cependant, le prochain ne possède pas la bonté de Dieu, comme Dieu la possède, car Dieu la possède essentiellement, tandis que le prochain ne la possède qu'en participation.

Article 3 : Doit-on aimer Dieu plus que soi-même ?

Objections : 1. Il semble que l'homme ne doit pas, en vertu de la charité, aimer Dieu plus que soi-même. Aristote dit en effet : " Les sentiments d'amitié qu'on a pour autrui viennent des sentiments d'amitié qu'on a pour soi-même. " Or la cause l'emporte sur l'effet. L'homme a donc plus d'amitié pour soi-même que pour tout autre. Il en résulte qu'il doit s'aimer plus que Dieu.

2. On aime une chose, quelle qu'elle soit, en tant qu'elle est notre bien propre. Or, ce qui est une raison d'aimer est plus aimé que cela même qui est aimé pour cette raison, comme les principes, qui sont la raison de connaître, sont aussi ce qui est le plus connu. L'homme s'aime donc soi-même plus que n'importe quel autre bien qu'il aime. Donc, il n'aime pas Dieu plus que soi-même.

3. Autant on aime Dieu, autant on aime jouir de lui. Mais, autant on aime jouir de Dieu, autant on s'aime soi-même, parce que c'est là le plus grand bien que l'on puisse vouloir à soi-même. Donc l'homme ne doit pas aimer Dieu de charité plus que soi-même.

En sens contraire, S. Augustin écrit " Si tu dois t'aimer toi-même, non pour toi-même, mais pour celui en qui se trouve la fin la plus légitime de ton amour, que nul autre homme ne s'irrite si tu l'aimes lui aussi pour Dieu. " Or, en toute chose, ce pourquoi on agit est ce qu'il y a de plus fort. L'homme est donc tenu d'aimer Dieu plus que soi-même.

Réponse : Nous pouvons recevoir de Dieu deux sortes de biens : le bien de la nature et celui de la grâce.

Sur la communication des biens naturels que Dieu nous a faite, se fonde l'amour naturel. En vertu de cet amour, non seulement l'homme dans l'intégrité de sa nature aime Dieu plus que toute chose et plus que soi-même, mais encore toute créature aime Dieu à sa manière, c'est-à-dire : ou d'un amour intellectuel (les anges), ou raisonnable (les hommes), ou animal (les animaux), ou à tout le moins naturel, comme les pierres et les autres êtres privés de connaissance. La raison en est que, dans un tout, chaque partie aime naturellement le bien commun de ce tout plus que son bien propre et particulier. Et cela se manifeste dans l'activité des êtres : chaque partie en effet a une inclination primordiale à l'action commune qui se propose l'utilité du tout. Cela apparaît aussi dans les vertus politiques qui font que les citoyens souffrent dommage dans leurs biens et parfois dans leur personne, en vue du bien commun.

A bien plus forte raison le vérifie-t-on dans l'amitié de charité, qui est fondée sur la communication des dons de grâce. Aussi l'homme est-il tenu par la charité d'aimer Dieu, qui est le bien commun de tous, plus que lui-même ; en effet, la béatitude réside en Dieu comme dans la source et le principe communs de tous ceux qui peuvent en participer.

Solutions : 1. Aristote parle ici des sentiments d'amitié que l'on a pour ceux des autres en qui le bien, objet de l'amitié, ne se trouve que particularisé, et non pas des sentiments d'amitié qui vont à celui en qui ce bien existe dans sa totalité.

2. La partie aime le bien du tout parce que cela lui convient ; elle ne l'aime pas de telle façon qu'elle rapporte à elle-même le bien du tout, mais plutôt de telle façon qu'elle se rapporte elle-même au bien du tout.

3. Désirer jouir de Dieu, c'est aimer Dieu d'un amour de convoitise. Or, nous aimons Dieu par amour d'amitié plus que par amour de convoitise, car le bien divin est plus grand en soi que le bien qui peut résulter pour nous de sa jouissance. C'est pourquoi, absolument parlant, l'homme aime Dieu, de charité, plus que soi-même.

Article 4 : Doit-on s'aimer soi-même plus que le prochain ?

Objections : 1. Il semble que l'homme ne doit pas aimer de charité soi-même plus que son prochain. Car l'objet principal de la charité, c'est Dieu, nous venons de le voir. Or il peut se faire que, parmi le prochain, telle personne soit plus unie à Dieu qu'on ne l'est soi-même. On doit alors aimer cette personne plus que soi-même.

2. C'est à lui que nous aimons le plus que nous voulons aussi le plus préserver de tout dommage. Or, par la charité, l'homme consent à subir lui-même du dommage pour le prochain, selon la parole des Proverbes (12, 26 Vg) : " Celui-là est juste qui, pour un ami, ne prend pas garde au dommage. " L'homme est donc tenu, en charité, d'aimer autrui plus que soi-même.

3. La charité, dit S. Paul (1 Co 13, 5), " ne cherche pas son intérêt ". Or, celui dont nous recherchons davantage le bien, est celui que nous aimons davantage. Donc, par charité, on ne s'aime pas soi-même plus que le prochain.

En sens contraire, il est dit dans le Lévitique (19, 18) et en S. Matthieu (22, 39) : " Tu aimeras ton prochain comme toi-même. " On voit par là que l'amour de l'homme pour soi-même est comme le modèle de l'amour qu'il doit avoir pour le prochain. Or le modèle l'emporte sur la copie. L'homme doit donc s'aimer soi-même de charité plus que le prochain.

Réponse : Il y a deux éléments dans l'homme sa nature spirituelle et sa nature corporelle. On dit que l'homme s'aime soi-même lorsqu'il s'aime selon sa nature spirituelle comme nous l'avons dit précédemment. Sous ce rapport l'homme est tenu de s'aimer, après Dieu, plus que quiconque. Et cela découle clairement de la raison pour laquelle on aime. En effet, comme nous l'avons vu plus haut, Dieu est aimé comme le principe du bien sur lequel est fondé l'amour de charité ; l'homme s'aime soi-même de charité parce qu'il participe de ce bien ; quant au prochain, il est aimé parce qu'il lui est associé dans cette participation. Or cette association est un motif d'amour, en tant qu'elle implique une certaine union ordonnée à Dieu. Par conséquent, de même que l'unité l'emporte sur l'union, de même participer soi-même du bien divin est un motif d'aimer supérieur à celui qui vient de ce qu'un autre nous est associé dans cette participation. C'est pourquoi l'homme doit s'aimer soi-même de charité plus que son prochain. Le signe en est que l'homme ne doit pas, pour préserver son prochain du péché, encourir soi-même le mal du péché, qui contrarierait sa participation à la béatitude.

Solutions : 1. L'amour de charité ne se mesure pas seulement sur l'objet qui est Dieu, mais aussi sur le sujet qui aime 10, l'homme qui possède la charité ; comme d'ailleurs la mesure de toute action dépend en quelque façon du sujet qui agit. C'est pourquoi, bien qu'un prochain meilleur soit plus proche de Dieu, cependant, parce qu'il n'est pas aussi proche de celui qui possède la charité que ce dernier l'est de lui-même, on ne peut pas en conclure que l'homme doit aimer son prochain plus que soi-même.

2. L'homme doit accepter pour un ami des dommages corporels ; et, ce faisant, il s'aime davantage selon la partie spirituelle de soi-même, car cela relève de la perfection de la vertu, qui est le bien de l'âme. Mais, quant à encourir un dommage spirituel en péchant lui-même pour préserver le prochain du péché, on ne doit pas le faire, comme nous venons de le dire.

3. " La charité ne cherche pas son intérêt, signifie selon S. Augustin, que la charité préfère le bien commun au bien propre. " Or, pour tout être, le bien commun est plus aimable que son bien propre ; c'est ainsi que, pour la partie, le bien du tout est plus aimable que le bien partiel qui est le sien, comme on vient de le dire.

Article 5 : Doit-on aimer son prochain plus que son propre corps ?

Objections : 1. Il semble que non. En effet, quand on parle du prochain, on entend le corps de celui-ci. Donc si l'homme est tenu d'aimer son prochain plus que son propre corps, il est aussi tenu d'aimer le corps de son prochain plus que son propre corps.

2. L'homme est tenu d'aimer son âme plus que son prochain, nous venons de le dire. Or notre propre corps est plus proche de notre âme que ne l'est notre prochain. Nous devons donc aimer notre corps plus que notre prochain.

3. Chacun expose ce qu'il aime moins, pour sauver ce qu'il aime davantage. Mais tout homme n'est pas tenu d'exposer son propre corps pour le salut de son prochain ; c'est là seulement le propre des parfaits, selon cette parole en S. Jean (15, 13) : " Il n'y a pas d'amour plus grand que de donner sa vie pour ses amis. " L'homme n'est donc pas tenu par la charité d'aimer son prochain plus que son propre corps.

En sens contraire, S. Augustin affirme " Nous devons aimer notre prochain plus que notre propre corps. "

Réponse : Ce qu'on doit aimer le plus par charité, c'est ce qui possède la raison la plus pleine d'amabilité en vertu de la charité, on vient de le dire. Or le motif de l'amour que nous devons avoir pour le prochain, qui est d'être associé à nous dans la possession plénière de la béatitude, est un motif plus fort que la participation à la béatitude par rejaillissement, en quoi réside le motif d'aimer notre propre corps. Et c'est pourquoi, en ce qui intéresse le salut de notre âme, nous devons aimer le prochain plus que notre propre corps.

Solutions : 1. Selon Aristote : " Chaque chose paraît consister en ce qu'il y a de plus important en elle. " Aussi, lorsqu'on dit que le prochain doit être aimé plus que notre propre corps, faut-il entendre qu'il s'agit de son âme, qui est la partie la plus importante de son être.

2. Notre corps est plus proche de notre âme que ne l'est notre prochain, si l'on considère la constitution de notre propre nature. Mais, pour la participation de la béatitude, il y a une relation plus étroite entre l'âme du prochain et la nôtre qu'entre celle-ci et notre propre corps.

3. Tout homme est chargé du soin de son propre corps ; mais tout homme n'est pas tenu de veiller au salut du prochain, si ce n'est en cas de nécessité. C'est pourquoi la charité n'exige pas nécessairement qu'on expose son corps pour le salut du prochain, hormis le cas où l'on est tenu de pourvoir à son salut. Si en dehors de ce cas, quelqu'un s'offre spontanément pour cela, cela appartient à la perfection de la charité.

Article 6 : Doit-on aimer tel prochain plus qu'un autre ?

Objections : 1. Non, semble-t-il. S. Augustin dit en effet : " Tous les hommes doivent être aimés également. Mais comme il ne t'est pas possible d'être utile à tous, tu dois t'intéresser de préférence à ceux qui en raison des circonstances de lieu, de temps, ou pour d'autres motifs, ont en partage de se trouver plus proches de toi. " Tel prochain n'a donc pas à être aimé davantage qu'un autre.

2. S'il n'y a qu'une seule et même raison d'aimer diverses personnes, on ne doit pas les aimer de façon inégale. Or il n'y a qu'une seule raison d'aimer tous ceux qui sont notre prochain, et c'est Dieu, dit S. Augustin. Nous devons donc aimer également tous ceux qui sont notre prochain.

3. " Aimer, dit Aristote, c'est vouloir du bien à quelqu'un. " Or c'est un bien égal, la vie éternelle, que nous voulons à tous ceux qui sont notre prochain. Donc nous devons les aimer tous également.

En sens contraire, on doit d'autant plus aimer quelqu'un que l'on pèche plus gravement en agissant contre cet amour. Or, c'est un péché plus grave d'agir contrairement à l'amour de certaines personnes que d'agir contrairement à l'amour de certaines autres. De là ce précepte du Lévitique (20, 9) : " Quiconque maudira son père ou sa mère sera puni de mort ", ce qui n'est pas prescrit pour ceux qui maudissent d'autres personnes. Donc il y a des personnes, parmi notre prochain, que nous devons aimer plus que les autres.

Réponse : Il y a deux opinions à ce sujet. Certains en effet ont dit que tous ceux qui sont notre prochain doivent être aimés également quant aux sentiments d'affection, mais non quant aux effets extérieurs. Ils estiment que l'ordre de la charité doit s'entendre des bienfaits extérieurs, que nous devons procurer à nos proches plutôt qu'aux étrangers, et non de l'affection intérieure, que nous devons accorder également à tous, même à nos ennemis.

Mais cette opinion n'est pas raisonnable. En effet, l'affection de la charité, qui est une inclination de la grâce, n'est pas moins bien ordonnée que l'appétit naturel, qui est une inclination de la nature ; car l'une et l'autre de ces inclinations procèdent de la sagesse divine. Or nous voyons que, dans les réalités naturelles, l'inclination de la nature est proportionnée à l'acte ou au mouvement qui convient à la nature de chaque être ; ainsi la terre a-t-elle une plus forte attirance de pesanteur que l'eau, puisqu'il lui revient d'être au-dessous de l'eau. Il faut donc que l'inclination de la grâce, qui est l'affection de la charité, soit proportionnée aux actes qui doivent être produits à l'extérieur, de telle sorte que nous ayons des sentiments de charité plus intenses pour ceux à l'égard desquels il convient que nous soyons davantage bienfaisants.

Ainsi donc, il faut conclure que, même sous le rapport de l'affection, il faut que notre amour du prochain soit plus grand pour celui-ci que pour un autre. Et en voici la raison : puisque Dieu et celui qui aime sont les principes de l'amour, il est nécessaire qu'il y ait un plus grand sentiment de dilection, selon que celui qui en est l'objet est plus rapproché de l'un de ces deux principes. Partout en effet où il y a un principe, l'ordre se mesure par rapport à ce principe, nous l'avons dit.

Solutions : 1. Dans l'amour, il peut y avoir inégalité de deux manières. D'abord, du côté du bien que nous souhaitons à un ami. A ce point de vue, nous aimons tous les hommes également par la charité, puisqu'à tous nous souhaitons un même genre de bien : la béatitude éternelle. En second lieu, on peut parler de dilection plus grande en raison de l'intensité plus grande de l'acte d'amour. Et en ce sens il ne faut pas aimer également tous les hommes.

Une autre réponse consiste à dire que, dans notre amour à l'égard de plusieurs personnes il peut y avoir deux sortes d'inégalités. La première consiste à aimer les uns et à ne pas aimer les autres. Cette inégalité doit s'observer dans la bienfaisance, car il nous est impossible de faire du bien à tous ; mais elle ne doit pas exister dans la bienveillance de l'amour. La seconde inégalité consiste à aimer les uns plus que les autres. S. Augustin, dans le texte cité, n'entend pas exclure celle-ci, mais seulement la première ; cela ressort avec évidence de ce qu'il dit à propos de la bienveillance.

2. Tous ceux qui sont notre prochain ne sont pas dans le même rapport avec Dieu, mais certains sont plus proches de lui, parce qu'ils sont meilleurs. Ceux-là, on doit les aimer de charité plus que d'autres qui sont moins proches de Dieu.

3. Cette objection est prise de la mesure de l'amour relative au bien que nous souhaitons à nos amis.

Article 7 : Doit-on aimer davantage celui qui est le meilleur, ou celui qui nous est le plus uni ?

Objections : 1. Nous devons aimer plutôt les meilleurs. Car on doit aimer ce qui ne peut être haï sous aucun rapport, plutôt que ce qui doit être haï sous un certain rapport, tout comme est plus blanc ce qui est moins mélangé de noir. Or, les personnes qui nous tiennent de plus près doivent être sous quelque rapport l'objet de notre haine, puisqu'il est écrit en S. Luc (14, 26) : " Si quelqu'un vient à moi sans haïr son père et sa mère, etc. ", tandis que l'on ne doit haïr à aucun titre ceux qui sont bons. Donc, il semble que ceux qui sont meilleurs doivent être aimés plus que ceux qui nous sont davantage unis.

2. C'est par la charité que l'homme devient le plus semblable à Dieu. Mais Dieu aime davantage celui qui est meilleur. Donc l'homme aussi doit par la charité aimer celui qui est meilleur, de préférence à ses proches.

3. En toute amitié, ce que l'on doit aimer davantage, c'est ce qui tient de plus près au fondement même de cette amitié ; par l'amitié naturelle, en effet, nous aimons davantage ceux qui nous sont le plus unis selon la nature, comme les parents et les enfants. Or l'amitié de charité est fondée sur la communication de la béatitude à laquelle les meilleurs se rattachent davantage que nos plus proches. Donc, en vertu de la charité, nous devons aimer ceux qui sont les meilleurs, plus que ceux qui nous tiennent de plus près.

En sens contraire, S. Paul dit (1 Tm 5, 8) " Si quelqu'un ne prend pas soin des siens, surtout de ceux qui vivent avec lui, il a renié sa foi : il est pire qu'un infidèle. " Or l'affection intérieure de la charité doit correspondre à son effet extérieur. Donc, nous devons aimer nos proches de charité, plus que les meilleurs.

Réponse : Tout acte doit être proportionné à son objet et à l'agent qui le produit : de son objet il tire son espèce ; de la force de l'agent, son degré d'intensité. C'est ainsi qu'un mouvement est spécifié par le terme vers lequel il tend, et qu'il doit la rapidité de son allure à l'aptitude du mobile et à la force du moteur. Ainsi donc, un amour est spécifié par son objet, et son intensité vient de celui qui aime.

Or l'objet de l'amour de charité c'est Dieu, et celui qui aime c'est l'homme. D'où il suit que, du point de vue de la spécification de l'acte, la différence à mettre dans l'amour de charité à l'égard du prochain doit se prendre par rapport à Dieu ; ce qui signifie qu'à celui qui est plus rapproché de Dieu nous voulons par la charité un plus grand bien. Et en effet, si le bien que la charité veut à tous, et qui est la béatitude éternelle, est un même bien en soi, ce bien a cependant divers degrés selon les diverses participations de la béatitude ; et il convient à la charité de vouloir que la justice de Dieu, pour laquelle les meilleurs participent de la béatitude d'une manière plus parfaite, soit observée. Cela concerne l'espèce de l'amour, car nos amours sont spécifiquement distincts selon les biens différents que nous souhaitons à ceux que nous aimons.

Mais l'intensité de l'amour doit se prendre du côté de l'homme qui aime. De ce point de vue l'homme aime ceux qui lui sont le plus proches, relativement au bien pour lequel il les aime, d'un amour plus intense que celui dont il aime les meilleurs, relativement à un bien plus grand.

On peut ici remarquer encore une autre différence. Parmi ceux qui nous tiennent de près, il en est qui nous sont plus proches par leur naissance, qu'ils ne peuvent renier puisqu'ils tiennent d'elle ce qu'ils sont. Au contraire, la bonté de la vertu, par laquelle certains s'approchent de Dieu, peut



s'acquérir et disparaître, augmenter et diminuer, comme le montre ce qui précède v. Et c'est pourquoi je puis, par charité, désirer que celui qui m'est plus proche soit meilleur qu'un autre, et qu'ainsi il puisse parvenir à un degré plus grand de béatitude.

Il est encore une autre façon d'aimer davantage de charité ceux qui nous touchent de plus près, parce que nous les aimons de plusieurs manières. Ceux qui ne nous tiennent par aucun lien, nous ne les aimons que par l'amitié de charité. Ceux au contraire qui nous sont proches, nous avons vis-à-vis d'eux d'autres affections d'amitié correspondant à la nature du lien qui les rattache à nous. Et puisque le bien sur lequel se fonde toute autre amitié honnête s'ordonne, comme à sa fin, au bien sur lequel se fonde la charité, il s'ensuit que la charité commande aux actes de toutes les autres amitiés ; comme l'art qui a pour objet la fin commande aux arts qui ont pour objet tout ce qui est ordonné à la fin. De la sorte, le fait d'aimer quelqu'un parce qu'il est notre parent, notre proche, ou notre concitoyen, ou pour tout autre motif valable et pouvant être ordonné au but de la charité, peut être commandé par la charité. C'est ainsi que la charité, tant en son activité propre que dans les actes qu'elle commande, nous fait aimer de plusieurs manières ceux qui nous tiennent de plus près.

Solutions : 1. Il ne nous est pas commandé de haïr nos proches parce qu'ils sont nos proches, mais seulement parce qu'ils nous empêchent d'être à Dieu ; car en cela ils ne sont plus nos proches, mais nos ennemis, selon cette parole en S. Matthieu (10, 36) : " Chacun a pour ennemis les gens de sa maison. "

2. La charité fait que l'homme se rend conforme à Dieu proportionnellement, en ce sens que l'homme se comporte à l'égard de ce qui lui revient, comme Dieu se comporte à l'égard de ce qui lui revient. Il y a en effet des choses que nous pouvons vouloir, en vertu de la charité, parce qu'elles nous conviennent ; Dieu, cependant ne les veut pas, parce qu'il ne lui convient pas de les vouloir, comme il a été dit antérieurement, lorsqu'il s'est agi de la bonté de la volonté.

3. La charité ne produit pas seulement son acte à la mesure de son objet, mais aussi à la mesure du sujet qui aime, nous l'avons dit ; d'où il arrive qu'un plus proche soit aimé davantage.

Article 8 : Doit-on aimer davantage celui qui nous est uni par le sang ?

Objections : 1. Il semble qu'on ne doit pas aimer davantage celui qui nous est uni par le sang. En effet, il est écrit dans les Proverbes (18, 24) : " Il y a des amis qui sont plus chers qu'un frère. " Et Valère Maxime dit : " Le lien de l'amitié est très puissant, et il ne le cède en rien au lien du sang. Il est même plus sûr et plus éprouvé que celui-ci, qui ne résulte que du hasard de la naissance, tandis qu'il est l'effet d'un jugement réfléchi et d'une volonté libre. " Donc, ceux qui nous sont liés par le sang n'ont pas à être aimés plus que les autres.

2. S. Ambroise dit : " Je ne vous aime pas moins, vous que j'ai engendrés dans l'Évangile, que si je vous avais mis au monde dans le mariage ; car la nature n'aime pas plus fortement que la grâce. Et ceux que nous pensons devoir être éternellement avec nous, nous devons certainement les aimer plus que ceux qui sont avec nous en ce monde seulement. " Par conséquent nous ne devons pas aimer ceux qui nous sont unis par le sang plus que ceux qui nous sont unis par d'autres liens.

3. " La preuve de l'amour, ce sont les œuvres que fait l'amour ", dit S. Grégoire. Or nous sommes plus tenus d'agir, par amour, à l'égard de certaines personnes, qu'à l'égard même de nos consanguins ; c'est ainsi qu'à l'armée on doit obéir à son chef plus qu'à son père. Donc ceux qui nous sont unis par le sang ne sont pas ceux que nous devons aimer le plus.

En sens contraire, dans les préceptes du décalogue il est spécialement commandé d'aimer ses parents, ainsi qu'il apparaît dans l'Exode (20, 12). Nous devons donc plus spécialement aimer ceux qui nous sont plus unis par le sang.

Réponse : Comme nous venons de le dire : " Ceux qui nous sont le plus proches sont davantage aimés de charité, tant parce qu'ils sont aimés plus intensément que parce qu'ils sont aimés pour plusieurs raisons. Or l'intensité de l'amour dépend de l'union de l'être aimé avec l'être aimant. C'est pourquoi l'amour qui se rapporte à diverses personnes doit se mesurer aux différentes raisons d'être uni à elles, de telle sorte que l'on aime telle personne plus qu'une autre selon le type de relation en laquelle nous l'aimons. D'autre part, un amour ne peut être comparé à un autre qu'en comparant le genre de relation qui fonde l'un à celui qui fonde l'autre.

Ainsi donc faut-il dire que l'amitié de ceux qui sont du même sang est fondée sur la communauté de l'origine naturelle, celle qui unit des concitoyens sur la communauté civile, celle qui unit des soldats sur la communauté guerrière. C'est pourquoi, en ce qui concerne la nature, nous devons aimer davantage nos parents ; en ce qui touche aux relations de la vie civile, nos concitoyens ; et enfin, en ce qui concerne la guerre, nos compagnons d'armes. Ce qui fait dire à Aristote : " A chacun il faut rendre ce qui lui revient en propre et répond à sa qualité. Et c'est ce qui se pratique généralement : c'est la famille que l'on invite aux noces ; de même, envers ses parents, le premier devoir apparaîtra d'assurer leur subsistance, ainsi que l'honneur qui leur revient. " Et ainsi en est-il dans les autres amitiés.

Maintenant, si l'on compare une union à une autre, il est manifeste que l'union fondée sur l'origine naturelle a la priorité et est aussi la plus stable parce qu'elle tient à la substance de notre être, tandis que les autres liens sont surajoutés et peuvent disparaître. C'est pourquoi l'amitié de ceux qui sont d'un même sang est la plus stable. Toutefois, les autres amitiés peuvent prévaloir sur celle-ci, en ce qui est propre à chacune d'elles.

Solutions : 1. L'amitié de compagnonnage se contracte par une élection personnelle, dans le domaine de ce qui est soumis à notre choix, par exemple dans celui de l'action ; une telle amitié l'emporte sur celle qui est fondée sur les liens du sang en ce sens que, pour l'action, nous nous accordons plutôt avec nos compagnons de travail qu'avec nos parents. Cependant, l'amitié à l'égard de nos parents est plus stable, parce qu'elle existe plus naturellement ; et elle l'emporte dans les choses qui concernent la nature. Aussi sommes nous tenus davantage à pourvoir aux nécessités de nos parents.

2. S. Ambroise parle de l'amour qui vise les bienfaits ayant trait à la communication de la grâce, c'est-à-dire à l'éducation morale. Dans cet ordre, en effet, l'homme doit plutôt subvenir aux fils spirituels engendrés par lui spirituellement, qu'à ses fils selon la chair ; encore qu'il doive se soucier davantage de ceux-ci pour les secours corporels.

3. Le fait d'obéir dans le combat au chef de l'armée plutôt qu'à son père ne prouve pas que le père soit moins aimé absolument parlant ; cela prouve seulement qu'il est moins aimé à un point de vue particulier, c'est-à-dire dans l'ordre de l'amour fondé sur la communauté des armes.

Article 9 : Doit-on aimer de charité son fils plus que son père ?

Objections : 1. Il semble qu'on doit aimer davantage son fils. En effet, nous devons aimer davantage celui à qui nous devons faire le plus de bien. Or nous devons faire plus de bien à nos enfants qu'à nos parents, selon cette parole de l'Apôtre (2 Co 12, 14) : " Ce n'est pas aux enfants à thésauriser pour les parents, mais aux parents pour les enfants. " On doit donc aimer davantage ses enfants.

2. La grâce perfectionne la nature. Or, naturellement, les parents aiment leurs enfants plus qu'ils ne sont aimés d'eux, comme le remarque Aristote. Donc, nous devons aimer nos enfants plus que nos parents.

3. Par la charité, les affections de l'homme se conforment à celles de Dieu. Or, Dieu aime ses enfants plus qu'il n'est aimé d'eux. Donc nous aussi, devons aimer nos enfants plus que nos parents.

En sens contraire, S. Ambroise dit " D'abord, c'est Dieu qui doit être aimé, ensuite les parents, puis les enfants, enfin les familiers. "

Réponse : Comme nous l'avons dit plus haut, le degré de l'amour peut s'apprécier de deux manières.

1° Par rapport à l'objet : et, à ce point de vue, on doit aimer davantage ce qui représente un bien plus excellent et ce qui a le plus de ressemblance avec Dieu. De la sorte, le père doit être aimé plus que le fils, parce que nous aimons notre père au titre de principe, et que le principe représente un bien plus éminent et plus semblable à Dieu.

2° Les degrés de l'amour se prennent du côté de celui qui aime, et, sous ce rapport, on aime davantage celui auquel on est plus uni. A ce point de vue, le fils doit être plus aimé que le père, dit Aristote pour quatre motifs : 1) Parce que les parents aiment leurs enfants comme étant quelque chose d'eux-mêmes, alors que le père n'est pas quelque chose du fils, ce qui fait que l'amour du père pour son fils se rapproche davantage de l'amour qu'il a pour lui-même. 2) Parce que les parents savent mieux quels sont leurs enfants que l'inverse. 3) Parce que le fils est plus proche de son géniteur, dont il est en quelque sorte une partie, que le père lui-même ne l'est de son fils, pour qui il est un principe. 4) Parce que les parents ont aimé depuis plus longtemps, car le père commence tout de suite à aimer son fils, tandis que le fils ne commence à aimer son père qu'après un certain temps. Or l'amour est d'autant plus fort qu'il est plus ancien, selon cette parole de l'Ecclésiastique (9, 10) : " N'abandonne pas un vieil ami, le nouveau ne le vaudra pas. "

Solutions : 1. Au principe est due soumission, respect et honneur ; à l'effet revient proportionnellement, de la part du principe, influence et assistance. Et c'est pourquoi les enfants doivent surtout honorer leurs parents ; tandis que les parents doivent surtout assister leurs enfants.

2. Le père aime naturellement plus son enfant, en tant que celui-ci lui est uni. Mais l'enfant aime naturellement plus son père, en tant que celui-ci représente un principe supérieur.

3. Comme dit S. Augustin : " Dieu nous aime pour notre avantage et pour sa gloire. " Voilà pourquoi le père étant pour nous un principe, comme Dieu lui-même, il revient proprement au père d'être honoré par ses enfants, et au fils d'être assisté matériellement par ses parents. Toutefois, en cas de nécessité, le fils est obligé, en raison des bienfaits reçus, d'assister ses parents avec générosité.

Article 10 : Doit-on aimer sa mère plus que son père ?

Objections : 1. Il semble que l'on doit aimer davantage sa mère : " Dans la génération, dit en effet Aristote, la femme donne le corps. " Or l'homme ne doit pas l'âme à son père, mais à Dieu qui ni la crée, comme nous l'avons dit dans la première Partie. L'homme reçoit donc plus de sa mère que de son père. Il doit donc aimer sa mère plus que son père.

2. On doit aimer davantage celui qui vous chérit davantage. Or la mère chérit son enfant plus que ne fait le père : " Ce sont les mères, dit Aristote, qui aiment le plus leurs enfants. " Elles souffrent davantage dans la génération, et elles savent mieux que les pères que leurs enfants sont issus d'elles. La mère doit donc être plus aimée que le père.

3. Nous devons avoir une plus grande affection pour celui qui s'est donné plus de peine pour nous, selon cette parole de S. Paul (Rm 16, 6) : " Saluez Marie, qui s'est bien fatiguée pour nous. " Or la mère se donne plus de mal que le père, tant pour engendrer les enfants que pour les

éduquer ; c'est pourquoi il est dit dans l'Ecclésiastique (7, 27) : " N'oublie jamais ce qu'a souffert ta mère. " L'homme doit donc aimer sa mère plus que son père.

En sens contraire, S. Jérôme nous dit " Après Dieu qui est le père de tous, il faut aimer son père ", et ensuite seulement il fait mention de la mère.

Réponse : En ces sortes de comparaisons, ce qui est affirmé doit être compris essentiellement. Il s'agit de savoir si le père, considéré en tant que père, doit être plus aimé que la mère, considérée comme telle. Dans les cas de ce genre, en effet, il peut y avoir une si grande différence de vertu et de malice chez ceux que l'on doit aimer que l'amitié en soit détruite ou du moins affaiblie, dit Aristote. Et c'est pour cela qu'au dire de S. Ambroise " les bons serviteurs doivent être préférés aux mauvais fils ". Mais, à parler essentiellement, le père doit être plus aimé que la mère. En effet, le père et la mère sont aimés comme étant les principes de notre naissance naturelle. Or, le père est plus excellent principe que la mère, car il l'est au titre d'agent, tandis que la mère est plutôt un principe passif, ou matériel. Voilà pourquoi à parler essentiellement, il faut aimer davantage le père.

Solutions : 1. Dans la génération humaine, la mère fournit la matière, encore informe, du corps. Or cette matière est informée par la vertu formatrice qui se trouve dans la semence paternelle. Et quoique cette vertu ne puisse pas créer l'âme raisonnable, elle dispose la matière corporelle à la réception de cette forme.

2. Ce qui est dit dans l'objection se réfère à une autre raison d'amour. Car l'amitié que nous avons pour quelqu'un qui nous aime est d'une autre espèce que l'amitié par laquelle nous aimons celui qui nous engendre. Or présentement, il s'agit de l'amitié que nous devons à notre père et à notre mère considérés comme principes de notre génération.

3. La réponse est évidente.

Article 11 : L'homme doit-il aimer son épouse plus que son père et sa mère ?

Objections : 1. Il semble que l'homme doive aimer davantage son épouse. Nul, en effet, n'abandonne une chose si ce n'est pour une autre qu'il préfère. Or, il est dit dans la Genèse (2, 24) que, pour son épouse, " l'homme quittera son père et sa mère ". L'homme doit donc aimer son épouse plus que son père et sa mère.

2. " Les maris, dit S. Paul, doivent aimer leur femme comme ils s'aiment eux-mêmes ", (Ep 5, 28.33). Or l'homme doit s'aimer lui-même plus que ses parents. Donc, il doit aimer son épouse plus que ses parents.

3. Là où il y a plus de motifs d'aimer il doit y avoir aussi plus d'amour. Mais, dans l'amitié pour une épouse, il y a plusieurs motifs d'amour. Aristote dit en effet : " Dans cette amitié semblent se trouver l'utilité, le plaisir et aussi la vertu, si les époux sont vertueux. " Par conséquent on doit avoir plus d'amour pour son épouse que pour ses parents.

En sens contraire, S. Paul dit (Ep 5,28) : " Les maris doivent aimer leur femme comme leur propre corps. " Mais l'homme doit aimer son corps moins que le prochain, nous l'avons ditp. Or, parmi nos proches, ce sont nos parents que nous devons aimer le plus. Donc, l'amour des parents doit l'emporter sur celui de l'épouse.

Réponse : Nous l'avons dit, le degré de l'amour se prend et de la nature du bien, et de l'union à celui qui aime. Selon la nature du bien, objet de l'amour, les parents doivent être aimés plus que l'épouse, parce qu'on les aime en tant que principes, et comme représentant un bien supérieur. Mais sous le rapport de l'union, c'est l'épouse qui doit être aimée davantage, parce qu'elle est conjointe à son mari comme existant avec lui dans une seule chair, selon cette parole en S. Matthieu (19, 6) : " Ainsi, ils ne sont plus deux, mais une seule chair. " Et c'est pourquoi l'épouse est aimée plus ardemment ; mais aux parents on doit témoigner plus de respect.

Solutions : 1. Ce n'est pas en toutes choses que l'homme délaissera son père et sa mère pour son épouse ; car il est des circonstances où l'homme doit venir en aide à ses parents plus qu'à son épouse. Mais c'est en ce qui concerne l'union conjugale et la cohabitation que l'homme abandonne tous ses parents pour s'attacher à sa femme.

2. Dans ces paroles de S. Paul il ne faut pas entendre que l'homme doive aimer son épouse à l'égal de lui-même. Elles signifient que l'amour qu'il a pour lui-même est le motif de celui qu'il a pour son épouse.

3. Même dans l'amitié pour les parents on trouve de multiples raisons d'aimer. Et, pour une part, sous le rapport du bien que l'on aime, ces raisons l'emportent sur celles que l'on a d'aimer sa femme. En revanche, du point de vue de l'union qu'il faut réaliser avec elle, ce sont ces dernières qui l'emportent.

4. Dans le texte de S. Paul cité En sens contraire, la conjonction " comme " ne doit pas s'entendre comme exprimant une égalité, mais le motif de l'amour. C'est en effet, principalement en raison de l'union charnelle que l'homme aime son épouse.

Article 12 : Doit-on aimer son bienfaiteur plus que son obligé ?

Objections : 1. Il semble que l'on doit aimer son bienfaiteur plus que celui à qui l'on fait du bien. S. Augustin dit en effet : " Rien ne provoque davantage à devoir être aimé que d'aimer le premier. Il est bien dur en effet le cœur de celui qui ne voulant pas aimer le premier refuse d'aimer en retour. " Or, nos bienfaiteurs sont les premiers à nous témoigner leur amour par le bienfait de leur charité. Donc, c'est eux que nous devons aimer davantage.

2. On doit d'autant plus aimer quelqu'un qu'on pèche plus gravement en cessant de l'aimer, ou en agissant contre lui. Or, on pèche plus gravement en cessant d'aimer un bienfaiteur ou en agissant contre lui, qu'en cessant d'aimer celui à qui on a fait du bien jusqu'alors. Donc il faut aimer ceux qui nous font du bien, plus que ceux à qui nous en faisons nous-mêmes.

3. Entre tout ce que nous devons aimer, c'est Dieu que nous devons aimer le plus ; et, après lui, notre père, dit S. Jérôme. Or, ce sont là nos deux plus grands bienfaiteurs. Donc, c'est le bienfaiteur qu'on doit aimer davantage.

En sens contraire, Aristote remarque : " Les bienfaiteurs paraissent aimer leurs obligés plus que ceux-ci leurs bienfaiteurs. "

Réponse : Nous l'avons dit précédemment, on aime davantage un être pour deux raisons : ou parce qu'il représente une plus excellente raison de bien, ou à cause d'une union plus étroite. Du premier point de vue, c'est le bienfaiteur qui doit être aimé davantage, parce qu'étant principe de bien pour celui qui reçoit le bienfait, il a en lui-même la raison d'un bien plus excellent, comme nous l'avons dit au sujet du père.

Du second point de vue, c'est au contraire ceux à qui nous faisons du bien que nous aimons davantage, comme Aristote le prouve par quatre raisons. 1° Parce que celui qui reçoit le bienfait est comme l'œuvre du bienfaiteur ; ainsi a-t-on coutume de dire de quelqu'un : " C'est la créature d'un tel. " Or il est naturel à chacun d'aimer son œuvre comme nous le voyons chez les poètes qui aiment leurs poèmes ; et cela parce que tout être aime son être et sa vie, laquelle se manifeste surtout par son action.

2° Parce que chacun aime naturellement ce en quoi il voit son propre bien. Il est vrai que le bienfaiteur et l'obligé trouvent l'un dans l'autre réciproquement un certain bien ; mais le bienfaiteur voit dans l'obligé son bien honnête ; l'obligé dans le bienfaiteur voit son " bien utile ". Or la considération du bien honnête apporte plus de joie que celle du bien utile ; soit parce que ce bien est plus durable, car l'utilité passe vite et le seul souvenir d'un bien passé n'égale pas la

joie d'un bien présent ; soit parce que nous pensons avec plus de joie aux bonnes actions que nous avons faites qu'aux bons services que nous avons reçus des autres.

3° Parce qu'il appartient d'agir à celui qui aime ; il veut en effet le bien de celui qu'il aime, et il le fait ; celui-ci au contraire reçoit. Et c'est pourquoi il appartient au plus excellent d'aimer. D'où il résulte que c'est au bienfaiteur d'aimer davantage.

4° Parce qu'il en coûte plus de faire du bien que d'en recevoir. Or, nous aimons davantage ce qui nous a coûté davantage, alors que nous dédaignons en quelque sorte ce qui nous arrive sans effort.

Solutions : 1. C'est le bienfaiteur qui incite son obligé à l'aimer, tandis qu'il se porte lui-même à aimer son obligé, d'un élan spontané sans être provoqué par lui. Or, ce qu'on fait par soi-même l'emporte sur ce qui vient d'un autre.

2. L'amour de l'obligé envers son bienfaiteur a davantage raison de dette, et c'est pourquoi son contraire donne lieu à un péché plus grand. Mais l'amour du bienfaiteur pour l'obligé est plus spontané, et par cela même plus prompt.

3. Dieu aussi nous aime plus que nous ne l'aimons ; et les parents aiment leurs enfants plus qu'ils ne sont aimés d'eux. Toutefois, il ne s'impose pas que nous aimions n'importe quels obligés plus que n'importe quels bienfaiteurs. C'est ainsi que nous préférons ceux dont nous avons reçu les plus grands bienfaits, c'est-à-dire Dieu et nos parents, à ceux qui ont reçu de nous des bienfaits moindres.

Article 13 : L'ordre de la charité subsiste-t-il dans la patrie ?

Objections : 1. Non, semble-t-il. S. Augustin dit " La charité parfaite consiste à aimer plus les biens meilleurs, et moins les biens moindres. " Or dans la patrie régnera la charité parfaite. On y aimera donc les meilleurs plus que soi-même ou que ceux qui nous ont unis.

2. On aime davantage celui à qui on veut le plus grand bien. Or, ceux qui sont dans la patrie veulent un bien plus grand à celui qui a plus de bien, sans quoi leur volonté ne serait pas en toute chose conforme à la volonté divine. Mais là, celui qui possède plus de bien est précisément celui qui est le meilleur. Donc, dans la patrie, chacun aimera davantage celui qui est meilleur. Donc il aimera un autre plus que soi-même, et un étranger plus qu'un proche.

3. Dans le ciel, Dieu sera la raison totale de l'amour, car alors s'accomplira cette parole de S. Paul (1 Co 15, 28) : " Que Dieu soit tout en tous. " Celui-là donc sera le plus aimé qui sera le plus proche de Dieu. Donc on y aimera celui qui est meilleur plus qu'on ne s'aimera soi-même, et un étranger plus qu'un proche.

En sens contraire, la nature n'est pas détruite par la gloire. Or, l'ordre de la charité qui vient d'être exposé procède de la nature elle-même. D'autre part, tous les êtres s'aiment naturellement eux-mêmes plus qu'ils n'aiment les autres. Donc cet ordre de la charité subsistera au ciel.

Réponse : L'ordre de la charité subsistera nécessairement dans la patrie en cela d'abord que Dieu doit être aimé par-dessus tout. Il en sera ainsi absolument quand l'homme jouira parfaitement de Dieu.

Quant à l'ordre entre soi-même et les autres, il semble qu'il faille distinguer. Car, nous l'avons dit, l'ordre de l'amour peut être diversement appréhendé soit d'après la différence du bien que l'on souhaite à un autre, soit d'après l'intensité de l'amour.

Du premier point de vue, on aimera plus que soi-même ceux qui sont meilleurs que soi, et l'on aimera moins ceux qui sont moins bons. Tout bienheureux en effet voudra que chacun ait ce qui lui est dû selon la justice divine, à cause de la parfaite conformité de la volonté humaine à la volonté divine. Alors il ne sera plus temps de progresser par le mérite vers une plus grande récompense, comme il arrive dans la condition présente, où l'homme peut aspirer à une vertu et à

une récompense meilleures : au ciel la volonté de chacun s'arrêtera à ce qui a été déterminé par Dieu.

Du second point de vue, au contraire, chacun s'aimera soi-même plus qu'il n'aimera le prochain, même si celui-ci est meilleur ; parce que l'intensité de l'acte d'amour provient du sujet qui aime, nous l'avons vue. D'ailleurs, le don de la charité est accordé à chacun par Dieu afin que, d'abord, il ordonne son âme à Dieu, ce qui se rapporte à l'amour de soi ; et, en seconde ligne, afin qu'il veuille que les autres s'y ordonnent, ou encore afin qu'il y contribue à sa mesure.

Quant à l'ordre à établir entre ceux qui constituent le prochain, c'est de façon absolue qu'on aimera mieux par la charité celui qui sera meilleur. Car toute la vie bienheureuse consiste dans l'ordination de l'âme à Dieu. Aussi tout l'ordre de la dilection chez les bienheureux sera-t-il fixé par rapport à Dieu ; de telle sorte que celui qui est plus proche de Dieu sera celui que l'on aimera davantage et que chacun regardera comme plus proche de soi. Car il n'y aura plus alors, comme dans la vie présente, cette nécessité de pourvoir aux besoins, qui oblige chacun à préférer en toutes circonstances, dans l'aide qu'il donne, celui qui lui tient de plus près à celui qui lui est étranger ; ce qui fait qu'en cette vie l'homme aime davantage, par l'inclination même de la charité, celui qui lui est le plus uni, auquel il doit plus se dévouer effectivement.

Toutefois, dans la patrie, il arrivera que chacun aimera celui qui lui tient de près pour plusieurs autres motifs ; car, dans l'âme du bienheureux, demeureront toutes les causes de l'amour honnête. Cependant, à toutes ces raisons d'aimer, sera incomparablement préférée celle qui résulte de la proximité avec Dieu.

Solutions : 1. Il faut admettre cet argument en ce qui concerne ceux qui nous sont unis. Mais, pour ce qui est de soi-même, il faut que chacun s'aime plus que les autres, et cela d'autant plus que la charité est plus parfaite ; car la perfection de la charité ordonne l'homme à Dieu d'une manière parfaite, ce qui se rattache à l'amour de soi-même.

2. Cet argument est valable pour l'ordre de l'amour conforme au degré de bien que l'on veut à l'être aimé.

3. Dieu sera pour chacun la raison totale de l'amour, du fait que Dieu est le bien total de l'homme. Si, par impossible, Dieu n'était pas le bien de l'homme, il ne serait pas pour lui la raison d'aimer. C'est pourquoi, dans l'ordre de l'amour, il faut qu'après Dieu l'homme s'aime soi-même suprêmement.

Nous avons maintenant à étudier l'acte de la vertu de charité. D'abord l'acte principal, qui est la dilection (Q. 27) ; puis les autres actes ou effets qui en découlent (Q. 28-33).

### **QUESTION 27 : LA DILECTION**

1. Le propre de la charité est-il plutôt d'être aimé, ou d'aimer ? — 2. L'amour, en tant qu'il est un acte de la charité, est-il identique à la bienveillance ? — 3. Dieu doit-il être aimé de dilection pour lui-même ? — 4. Peut-il être aimé en cette vie sans intermédiaire ? — 5. Peut-il être aimé totalement ? — 6. Notre dilection de Dieu a-t-elle une mesure ? — 7. Lequel vaut mieux : aimer son ami, ou son ennemi ? — 8. Lequel vaut mieux : aimer Dieu, ou le prochain ?

Article 1 : Le propre de la charité est-il plutôt d'être aimé, ou d'aimer ?

Objections : 1. Il semble que ce soit plutôt d'être aimé. On trouve en effet une charité meilleure chez ceux qui sont les meilleurs. Or les meilleurs doivent être plus aimés. Donc il convient davantage à la charité que l'on soit aimé plutôt que l'on aime.

2. Ce qui se rencontre dans le plus grand nombre semble plus conforme à la nature et par conséquent meilleur. Or, comme le remarque Aristote, " beaucoup aiment mieux être aimés

qu'aimer. C'est pourquoi ceux qui aiment la flatterie sont nombreux ". Il est donc meilleur d'être aimé que d'aimer, et par conséquent cela convient mieux à la charité.

3. Ce qui fait que quelque chose est tel l'est lui-même encore davantage. Or c'est parce qu'on est aimé qu'on aime : " Rien ne provoque plus à aimer, dit en effet S. Augustin, que de commencer par être aimé. " Donc la charité consiste davantage à être aimé qu'à aimer.

En sens contraire, Aristote affirme que " l'amitié consiste plus à aimer qu'à être aimé ". Donc la charité elle aussi, puisqu'elle est une espèce d'amitié.

Réponse : Aimer convient à la charité en tant qu'elle est charité. En effet, puisqu'elle est une vertu, elle a dans sa nature une inclination à son acte propre. Or ce n'est pas être aimé qui est l'acte de la charité de celui qui est aimé ; l'acte de charité est l'acte de celui qui aime ; être aimé ne lui convient qu'au titre commun de bien, c'est-à-dire pour autant qu'un autre est porté vers son bien par un acte de charité. Il est donc évident qu'il convient davantage à la charité d'aimer que d'être aimé, car ce qui convient à une chose par elle-même et par ce qu'elle est, lui convient plus que ce qui lui convient par un autre.

Deux faits significatifs viennent ici en confirmation. On loue les amis parce qu'ils aiment plutôt que parce qu'ils sont aimés ; bien plus, s'ils sont aimés et n'aiment pas, on les blâme. Et les mères, chez qui se rencontre le 'plus grand amour, cherchent plus à aimer qu'à être aimées " Il y en a, remarque Aristote, qui, bien que confiant leurs enfants à une nourrice, très certainement les aiment, mais ne s'inquiètent pas de la réciprocité, si elle n'a pas lieu. "

Solutions : 1. Les meilleurs, du fait même qu'ils sont meilleurs, sont plus dignes d'être aimés ; mais, possédant une charité plus parfaite, ils aiment aussi davantage, en proportion toutefois de celui qu'ils aiment. En effet, celui qui est meilleur n'aime pas son inférieur moins qu'il n'est digne d'être aimé ; mais celui qui est moins bon ne parvient pas à aimer celui qui est meilleur autant qu'il est aimable.

2. Comme Aristote le dit au même endroit, les hommes désirent être aimés parce qu'ils désirent être honorés. De même en effet qu'un honneur rendu à quelqu'un témoigne d'un bien qui est en lui, ainsi, lorsqu'on aime quelqu'un, on manifeste qu'il y a en lui un certain bien, car le bien seul est aimable. Être aimé et être honoré sont donc recherchés pour autre chose, qui est la manifestation d'un bien existant chez celui qui est aimé. Au contraire, ceux qui ont la charité veulent aimer pour aimer, comme si c'était le seul bien de la charité, de même que tout acte d'une vertu est le bien de cette vertu. Il appartient donc davantage à la charité de vouloir aimer que de vouloir être aimé.

3. Que certains aiment parce qu'ils sont aimés ne veut pas dire qu'être aimé soit la fin qu'on poursuit en aimant, mais que ce peut être une voie qui conduit à aimer.

Article 2 : L'amour, en tant qu'il est un acte de la charité, est-il identique à la bienveillance ?

Objections : 1. Il semble bien que ce ne soit pas autre chose. Aristote dit en effet : " Aimer, c'est vouloir du bien à quelqu'un. " Mais la bienveillance, c'est cela. L'acte de la charité se confond donc avec la bienveillance.

2. L'acte appartient à la même puissance que l'habitus correspondant. Or l'habitus de charité réside dans la volonté, ainsi que nous l'avons dit précédemment. Donc l'acte de charité est aussi un acte de la volonté. Mais il n'y a pas d'acte de volonté qui ne soit tendance au bien, ce qui est bienveillance. Par conséquent l'acte de la charité n'est rien d'autre que la bienveillance.

3. Aristote mentionne cinq propriétés de l'amitié : " vouloir le bien de son ami, désirer qu'il existe et vive, vouloir vivre avec lui, avoir les mêmes préférences, partager ses joies et ses peines ". Or les deux premières propriétés appartiennent à la bienveillance ; celle-ci est donc bien le premier acte de la charité.



En sens contraire, Aristote affirme au même livre que la bienveillance n'est ni l'amitié ni l'amour, mais " le principe de l'amitié ". Or la charité est une amitié, nous l'avons dit plus haute. Donc la bienveillance n'est pas la même chose que la dilection, acte de la charité.

Réponse : Au sens propre, on appelle bienveillance un acte de la volonté qui consiste à vouloir du bien à un autre. Cet acte se distingue de l'acte d'aimer, qu'il soit dans l'appétit sensible ou dans l'appétit intellectuel ou volonté.

Le premier, en effet, est une passion. Or toute passion incline vers son objet avec un certain emportement. Mais la passion de l'amour a ceci de particulier qu'elle ne jaillit pas soudainement, mais à la suite d'une considération assidue de son objet. C'est pourquoi Aristote voulant montrer la différence entre la bienveillance et l'amour passion, dit que la première n'a " ni tension, ni appétit ", c'est-à-dire inclination impétueuse, mais qu'elle veut du bien à quelqu'un par le seul jugement de la raison. D'autre part, l'amour passion se forme par accoutumance, tandis que la bienveillance peut jaillir soudainement ; ainsi nous arrive-t-il, en voyant des lutteurs, de souhaiter la victoire de l'un d'eux.

L'amour qui est dans l'appétit intellectuel se distingue lui aussi de la bienveillance. Il comporte en effet une certaine union affective entre celui qui aime et celui qui est aimé, selon que le premier considère le second comme étant un avec lui, ou comme une partie de lui-même, et c'est ainsi qu'il se porte vers lui. La bienveillance au contraire est un acte simple de la volonté par lequel nous voulons du bien à quelqu'un, même sans union affective préalable. — Ainsi donc, la dilection considérée comme l'acte de la charité, englobe la bienveillance, mais la dilection, ou bien l'amour, y ajoute une union affective. Et c'est pourquoi Aristote dit au même endroit que la bienveillance est la principe de l'amitié.

Solutions : 1. Aristote ne donne pas ici la définition complète de l'amour, mais indique celui de ses éléments qui manifeste le plus clairement l'acte d'aimer.

2. La dilection est un acte de la volonté qui tend vers le bien, mais avec une certaine union à celui que l'on aime, qui n'est pas impliquée dans la simple bienveillance.

3. Les propriétés de l'amitié dont parle Aristote conviennent à celle-ci dans la mesure où elles procèdent de l'amour que l'on a pour soi-même, comme il est dit au même endroit ; de sorte qu'on se comporte ainsi à l'égard d'un ami comme vis-à-vis de soi-même ; et cela tient à l'union affective dont nous venons de parler.

Article 3 : Dieu doit-il être aimé de dilection pour lui-même ?

Objections : 1. Il semble que par la charité on n'aime pas Dieu de dilection pour lui-même, mais pour autre chose. S. Grégoire dit en effet : " A partir des choses qu'il connaît, le cœur apprend à aimer ce qu'il ne connaît pas. " " Ce qu'il ne connaît pas " désigne les choses intelligibles et divines, et " ce qu'il connaît ", les choses sensibles. Donc Dieu doit être aimé de dilection pour autre chose que pour lui-même.

2. L'amour suit la connaissance. Or Dieu est connu par autre chose que lui-même : " Ses perfections invisibles, sont rendues perceptibles à l'intelligence par le moyen de ses œuvres " (Rm 1, 20). On l'aime donc encore pour autre chose que pour lui-même.

3. " L'espérance engendre la charité ", affirme la Glose ; et " la crainte, selon S. Augustin, l'introduit aussi ". Or l'espérance attend quelque chose que Dieu peut donner, et la crainte redoute quelque chose qu'il peut infliger. C'est donc, semble-t-il, pour un bien à espérer ou pour un mal à craindre que l'on doit aimer Dieu. Par conséquent non pour lui-même.

En sens contraire, S. Augustin affirme que " jouir, c'est s'attacher par amour à quelqu'un pour lui-même ". Or, dit-il encore, nous devons jouir de Dieu ; nous devons donc l'aimer pour lui-même.

Réponse : Le mot " pour " (propter) implique un certain rapport de cause. Or, nous savons qu'il y a quatre causes : finale, formelle, efficiente, matérielle, et qu'à cette dernière, se ramène la disposition matérielle qui n'est que relativement, et non de façon absolue. C'est selon ces quatre genres de cause qu'une chose peut être dite aimée pour une autre. Selon la cause finale : nous aimons un remède pour la santé dont il est le moyen. Selon la cause formelle : nous aimons quelqu'un pour sa vertu, celle-ci le rendant formellement bon et par suite digne d'être aimé. Selon la cause efficiente : nous aimons certains en tant qu'ils sont les fils de tel père. Selon la disposition se ramenant à la cause matérielle : nous disons que nous aimons quelque chose à cause de ce qui nous dispose à l'aimer, par exemple pour quelques bienfaits reçus. Toutefois, en ce cas, une fois que nous avons commencé à aimer, nous n'aimerons plus notre ami pour ses bienfaits mais pour sa vertu propre.

Selon les trois premiers genres de cause, Dieu ne saurait être aimé pour rien d'autre que lui-même. En effet, il ne se rapporte pas à autre chose comme à sa fin, puisqu'il est lui-même la fin ultime de tous les êtres. Il n'a pas non plus à être informé par un autre être pour être bon, puisque sa substance est la bonté même, par laquelle toutes choses sont bonnes, comme par leur modèle. Pas davantage on ne peut dire que sa bonté vient d'un autre, puisque tous les autres tiennent de lui la leur. Mais, selon le quatrième genre de cause, Dieu peut être aimé en raison d'autre chose que lui-même : en ce sens que certaines choses qui ne sont pas lui nous disposent à l'aimer davantage, par exemple, les bienfaits que nous avons reçus de lui, les récompenses que nous attendons de lui, ou encore les châtiments que nous cherchons à éviter grâce à lui.

Solutions : 1. S. Grégoire ne veut pas dire que les choses que nous connaissons soient pour nous la raison d'aimer celles que nous ne connaissons pas, par mode de cause formelle, finale ou efficiente, mais seulement qu'elles nous disposent à les aimer.

2. La connaissance de Dieu s'acquiert bien au moyen des autres êtres, mais cette connaissance une fois acquise, ce n'est plus par d'autres qu'il est connu, mais par lui-même, selon cette parole en S. Jean (4, 42) : " Maintenant, ce n'est plus par tes paroles que nous croyons, car nous l'avons entendu nous-mêmes, et nous savons qu'il est vraiment le Sauveur du monde. "

3. L'espérance et la crainte acheminent à la charité, par manière de disposition, comme le montre ce qu'on vient de dire.

Article 4 : Dieu peut-il être aimé en cette vie sans intermédiaire ?

Objections : 1. Non, semble-t-il. " Impossible d'aimer ce qu'on ne connaît pas ", dit S. Augustin. Or, en cette vie, nous ne voyons pas Dieu sans intermédiaire, mais selon l'expression de S. Paul (1 Co 13, 12), " dans un miroir, d'une manière confuse ". Donc nous ne l'aimons pas non plus immédiatement.

2. Qui ne peut pas le moins ne peut pas le plus. Or, aimer Dieu est plus que le connaître. " Celui qui s'unit à Dieu " par l'amour, " n'est qu'un seul esprit avec lui " (1 Co 6, 17). Or l'homme ne peut connaître Dieu immédiatement. Donc, bien moins encore l'aimer ainsi.

3. Le péché éloigne l'homme de Dieu, selon la parole d'Isaïe (39, 2) : " Vos péchés ont mis une séparation entre vous et votre Dieu. " Mais le péché réside plutôt dans la volonté que dans l'intelligence. Donc il est encore moins possible à l'homme d'aimer Dieu sans intermédiaire que de le connaître ainsi.

En sens contraire, c'est parce qu'elle est médiate que notre connaissance de Dieu est dite confuse et doit disparaître dans la patrie, selon S. Paul (1 Co 13, 9). Mais on lit aussi dans la même épître (13, 8) que " la charité ne passe pas ". Donc dès ici-bas elle s'attache à Dieu sans intermédiaire.

Réponse : Nous l'avons dit, l'acte d'une puissance cognitive est accompli du fait que l'objet connu est dans le sujet connaissant, tandis que l'acte d'une puissance appétitive consiste dans la

tendance de l'appétit vers la réalité elle-même. Par une conséquence nécessaire, le mouvement de l'appétit se porte vers la réalité, selon la condition même de celle-ci, tandis que l'acte de la puissance cognitive se conforme à la condition du sujet.

Or, tel est, absolument parlant, l'ordre des choses — Dieu est par lui-même connaissable et digne d'être aimé, puisqu'il est dans son essence la vérité et la bonté mêmes, par quoi les autres choses sont connues et aimées ; mais par rapport à nous, parce que notre connaissance a son origine dans les sens, ce qui est le plus rapproché d'eux est le plus connaissable, tandis que ce qui est le plus éloigné n'est connu qu'en dernier.

Il faut en conclure que la dilection, acte de la puissance appétitive, tend d'abord vers Dieu, même en cette vie, et que de lui elle descend vers les autres êtres ; et ainsi la charité aime Dieu de façon immédiate, et les autres êtres à partir de lui. Mais, dans la connaissance, c'est le contraire qui a lieu ; nous connaissons Dieu par les autres êtres, comme la cause par l'effet, ou par voie d'éminence ou de négation, comme le montre Denys.

Solutions : 1. S'il est vrai qu'on ne puisse aimer ce qu'on ne connaît pas, il ne s'ensuit pas que l'ordre de la connaissance soit identique à celui de la dilection. Car celle-ci est le terme de la connaissance. Aussi, là même où s'arrête la connaissance, c'est-à-dire à cette réalité qui est connue par une autre, là aussitôt, la dilection peut commencer.

2. La dilection de Dieu étant quelque chose de plus grand que la connaissance de Dieu, surtout en cette vie, la présuppose donc. Mais la connaissance ne s'arrête pas aux réalités créées ; par leur intermédiaire, elle tend vers un autre objet, où la dilection prend naissance, et d'où elle redescend vers les autres êtres, par une sorte de mouvement circulaire : la connaissance part des créatures pour aller vers Dieu, et la dilection prend son point de départ en Dieu, comme dans la fin ultime, pour descendre aux créatures.

3. Ce n'est pas la seule connaissance, c'est la charité qui supprime l'éloignement de Dieu causé par le péché. C'est donc bien la charité qui, par l'acte de dilection, rattache l'âme immédiatement à Dieu, par le lien d'une union spirituelle.

Article 5 : Dieu peut-il être aimé totalement ?

Objections : 1. Cela paraît impossible, car l'amour fait suite à la connaissance. Mais connaître Dieu totalement est impossible, car ce serait le " comprendre ". Nous ne pouvons donc pas aimer Dieu totalement.

2. L'amour est une certaine union, comme le montre Denys. Or le cœur de l'homme ne peut être uni à Dieu totalement, puisqu'au témoignage de S. Jean (1 Jn 3, 20) " Dieu est plus grand que notre cœur. " Donc Dieu ne peut pas être aimé totalement.

3. Dieu s'aime totalement. Donc, s'il est aimé totalement par un autre, cet autre l'aime autant que Dieu s'aime lui-même. Mais cela est absurde. Dieu ne peut donc être aimé totalement par une créature.

En sens contraire, il est dit au Deutéronome (6, 15) : " Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur. "

Réponse : Puisque la dilection est comprise comme une sorte de milieu entre le sujet aimant et l'objet aimé, la question de savoir si Dieu peut être aimé totalement peut avoir trois sens. Selon le premier, le mode de totalité se rapporte à l'objet aimé. Ainsi Dieu doit être aimé totalement parce que tout ce qui appartient à Dieu, l'homme doit l'aimer. Selon le deuxième sens, la totalité concerne le sujet qui aime. Ainsi encore Dieu doit être aimé totalement, puisque l'homme est tenu d'aimer Dieu de tout son pouvoir, et de rapporter à l'amour de Dieu tout ce qu'il a, comme le prescrit le Deutéronome : " Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur. " Selon le troisième sens, il s'agit d'une proportion entre celui qui aime et l'objet aimé, telle que la mesure

de l'amour dans le premier soit égale à la mesure de l'amabilité dans le second. Et cela est impossible. En effet, une chose est aimable dans la mesure où elle est bonne ; Dieu, dont la bonté est infinie, est donc infiniment aimable ; mais aucune créature ne peut aimer Dieu infiniment, puisque tout le pouvoir de la créature, aussi bien naturel qu'infus, est fini.

Solutions : La réponse aux Objections est évidente : les trois premières difficultés s'appuient sur le troisième sens, l'argument en sens contraire sur le deuxième.

Article 6 : Notre dilection de Dieu a-t-elle une mesure ?

Objections : 1. Oui, semble-t-il. Selon S. Augustin, trois éléments sont constitutifs du bien : " le mode, l'espèce et l'ordre ". Or la dilection de Dieu est en l'homme ce qu'il y a de meilleur : " Par-dessus tout ayez la charité ", dit en effet S. Paul (Col 3, 14). Donc l'amour de Dieu doit avoir une certaine modération.

2. S. Augustin dit encore : " Dis-moi, je t'en prie, quel est le mode de l'amour. je crains d'être enflammé plus ou moins qu'il ne faut par le désir et par l'amour de mon Seigneur. " Question qui ne se poserait pas s'il n'y avait un certain mode de l'amour de Dieu.

3. " Le mode, précise S. Augustin, est dans chaque chose ce qui est déterminé par sa propre mesure. " Or c'est la raison qui est la mesure de l'acte intérieur de la volonté de l'homme, aussi bien que de son action extérieure. Donc, tout comme il doit y avoir dans l'effet extérieur de la charité un mode déterminé par la raison, selon la parole de S. Paul (Rm 12, 1) : " Que votre culte soit raisonnable " ; de même, il doit y en avoir un dans l'acte intérieur de dilection de Dieu.

En sens contraire, S. Bernard affirme : " Le motif d'aimer Dieu, c'est Dieu ; la mesure à y apporter, c'est d'aimer sans mesure. "

Réponse : Le " mode ", comme le montre le texte allégué de S. Augustin, implique une certaine détermination de mesure. Or cette détermination se trouve à la fois dans ce qui mesure et dans ce qui est mesuré, mais différemment. Dans ce qui mesure on la trouve essentiellement, puisque le propre de la mesure est de déterminer et de modifier les autres. Dans ce qui est mesuré, la détermination n'existe que par rapport à autre chose, c'est-à-dire selon que ce qui est mesuré atteint la mesure. Il est donc impossible qu'il y ait dans la mesure quelque chose qui soit hors de la mesure ; tandis que dans ce qui est mesuré cela peut se produire si, par défaut ou par excès, une telle chose n'atteint pas la mesure.

Or, dans le domaine de l'appétit et de l'action, c'est la fin qui est la mesure, car c'est elle qui donne leur raison propre à l'objet de nos désirs et de nos actes d'après le Philosophe. La fin a donc un " mode " par elle-même tandis que les moyens en ont un du fait qu'ils sont proportionnés à la fin. C'est pourquoi, selon la remarque d'Aristote " dans tous les arts, l'appétit de la fin n'a ni terme ni limite, mais il n'en va pas de même pour les moyens ". En effet, le médecin ne met pas de limite au rétablissement de la santé, et, autant qu'il le peut, il vise à y réussir parfaitement ; mais, pour le remède, il use de mesure : il n'en donne pas autant qu'il peut, mais autant qu'il faut pour rétablir la santé ; aller au-delà ou rester en deçà serait manquer de mesure.

Or, la fin de toutes les actions et de tous les sentiments de l'homme c'est d'aimer Dieu : c'est par la dilection de Dieu que nous atteignons tout à fait notre fin ultime, nous l'avons dit plus haut. Ainsi donc ne faut-il pas regarder le " mode " dans la dilection de Dieu, comme dans une chose mesurée, susceptible de trop ou de trop peu, mais dans la réalité qui mesure en laquelle aucun excès n'est possible, et où la perfection est d'autant plus grande que l'on s'approche davantage de la règle. En un mot, plus Dieu est aimé, meilleure est la dilection.

Solutions : 1. Ce qui est par soi est meilleur que ce qui est par un autre. Ainsi la bonté de la mesure, qui a un " mode " ou une détermination par elle-même, est supérieure à la bonté de la

chose mesurée, qui tient son mode d'un autre. Et ainsi encore la charité, qui a un mode à titre de mesure, est supérieure aux autres vertus, dont le mode est celui des choses mesurées.

2. S. Augustin ajoute au même endroit que le " mode " qui convient à l'amour de Dieu est de l'aimer de tout son cœur, donc de l'aimer autant qu'il est possible de l'aimer, ce qui est le mode qui convient à la mesure.

3. Le sentiment dont l'objet est soumis au jugement de la raison doit être mesuré par elle. Mais l'objet de la dilection, qui est Dieu, dépasse le jugement de la raison ; il n'est donc pas mesuré par elle, mais la dépasse. — Et il n'y a pas non plus de similitude entre l'acte intérieur et les actes extérieurs de la charité. L'acte intérieur a caractère de fin, puisque le bien suprême pour l'homme consiste dans l'union de son âme avec Dieu " Pour moi, dit le Psaume (73, 28), être uni à Dieu est mon bien. " Les actes extérieurs sont de l'ordre des moyens. Ils doivent donc être mesurés, et selon la charité et selon la raison.

Article 7 : Lequel vaut mieux : aimer son ami, ou son ennemi ?

Objections : 1. Il paraît méritoire d'aimer son ennemi. " Si vous aimez ceux qui vous aiment, est-il dit en S. Matthieu (5, 46), quelle récompense méritez-vous ? " On ne mérite donc aucune récompense en aimant son ami. Par contre on en mérite une en aimant son ennemi, comme il est montré au même endroit. Il est donc plus méritoire d'aimer ses ennemis que ses amis.

2. Une chose est d'autant plus méritoire qu'elle procède d'une charité plus grande. Or, déclare S. Augustin, aimer un ennemi est le fait " des parfaits enfants de Dieu ", alors qu'aimer un ami peut venir aussi d'une charité imparfaite. Donc il est plus méritoire d'aimer un ennemi que d'aimer un ami.

3. A un plus grand effort vers le bien paraît correspondre un plus grand mérite, parce que, dit S. Paul (1 Co 3, 8) : " Chacun recevra son propre salaire à la mesure de son propre labeur. " Or aimer un ennemi exige un plus grand effort que d'aimer un ami, parce que c'est plus difficile. Il semble donc plus méritoire d'aimer un ennemi que d'aimer un ami.

En sens contraire, ce qui est meilleur est plus méritoire. Or il est meilleur d'aimer un ami, parce qu'il est meilleur d'aimer celui qui est meilleur, et que l'ami, qui aime, est meilleur que l'ennemi, qui hait. Donc il est plus méritoire d'aimer son ami que son ennemi.

Réponse : Nous l'avons dit, le motif d'aimer son prochain de charité, c'est Dieu. Donc, puisqu'on se demande s'il est meilleur ou plus méritoire d'aimer un ami ou un ennemi, on peut, pour répondre à cette question, se placer à un double point de vue : celui de l'objet, c'est-à-dire du prochain qui est aimé, et celui du motif pour lequel il est aimé.

Au premier point de vue, l'amour de l'ami l'emporte, car un ami, étant meilleur et nous étant plus uni, présente une matière plus favorable à la dilection ; c'est pourquoi l'acte de dilection s'appliquant à une telle matière est meilleur. C'est pourquoi le contraire est plus détestable, car haïr un ami est pire qu'haïr un ennemi.

Au second point de vue, l'amour de l'ennemi l'emporte, et cela pour deux raisons. La première est que l'amour des amis peut avoir un autre motif que Dieu, tandis que l'amour des ennemis a Dieu pour unique motif. La seconde est celle-ci : supposé que les uns et les autres soient aimés pour Dieu, l'amour de Dieu se révèle avec plus de force lorsqu'il dilate le cœur de l'homme vers des objets plus éloignés, c'est-à-dire jusqu'à l'amour des ennemis ; comme la vertu du feu fait preuve d'une force d'autant plus grande qu'elle rayonne plus loin sa chaleur. De même la dilection de Dieu s'avère d'autant plus grande qu'elle fait accomplir des choses plus difficiles, tout comme la puissance du feu se manifeste d'autant plus grande qu'elle peut brûler des matières moins combustibles.

Cependant, comme un même feu agit avec plus d'intensité sur ce qui est proche que sur ce qui est éloigné, la charité nous fait aimer plus ardemment ceux qui nous sont unis que ceux qui sont éloignés. A ce point de vue, la dilection les amis, absolument considérée, est plus ardent et meilleure que celle des ennemis.

Solutions : 1. Cette parole du Seigneur doit s'entendre de façon absolue. En effet, on ne mérite aucune récompense quand on aime ses amis uniquement parce qu'ils sont nos amis, et cela semble bien être le cas de ceux qui, tout en aimant leurs amis, n'aiment pas leurs ennemis. Cependant l'amour des amis est méritoire si on les aime pour Dieu, et non uniquement parce qu'ils sont nos amis.

2. 3. Les autres réponses ressortent clairement de ce qui vient d'être dit : les arguments des Objections procèdent du motif de l'amour, tandis que l'argument en sens contraire considérait son objet.

Article 8 : Lequel vaut mieux : aimer Dieu, ou le prochain ?

Objections : 1. Il semble plus méritoire d'aimer le prochain. Ce que S. Paul a préféré paraît en effet être le meilleur. Or S. Paul a donné sa préférence à cet amour du prochain : " je souhaiterais, a-t-il dit (Rm 9, 3) être moi-même anathème, séparé du Christ, pour mes frères. " Il est donc plus méritoire d'aimer le prochain que d'aimer Dieu.

2. Nous venons de dire que sous un certain rapport il est moins méritoire d'aimer ses amis. Mais Dieu qui, selon la parole de S. Jean (1 Jn 4, 10) " nous a aimés le premier ", est éminemment notre ami. Il semble donc moins méritoire de l'aimer.

3. Il y a, semble-t-il, plus de vertu et de mérite dans ce qui est plus difficile, puisque, dit Aristote : " La vertu concerne ce qui est difficile et bon. " Or il est plus facile d'aimer Dieu — soit parce que tous les êtres l'aiment naturellement, soit parce qu'il n'y a rien en lui qui ne soit aimable -, que d'aimer le prochain chez qui il n'y a rien de pareil. Il est donc plus méritoire d'aimer le prochain que d'aimer Dieu.

En sens contraire, ce qui fait qu'une chose est telle l'est lui-même encore davantage ; mais l'amour du prochain n'est méritoire que parce qu'on l'aime pour Dieu ; il est donc plus méritoire d'aimer Dieu que d'aimer le prochain.

Réponse : Cette comparaison peut s'entendre de deux manières. La première consiste à considérer à part chacun de ces deux amours. Nul doute alors que l'amour de Dieu soit plus méritoire : il a droit par lui-même à la récompense, car la récompense suprême, c'est de jouir de Dieu vers qui justement se porte le mouvement de la dilection divine. D'ailleurs la promesse lui en est faite : " Celui qui m'aime sera aimé de mon Père, et je me manifesterai à lui " (Jn 14, 21).

La seconde manière consiste à comparer la dilection de Dieu comprise en ce sens qu'il est aimé tout seul, avec, d'autre part, la dilection du prochain comprise en ce sens qu'il est aimé pour Dieu. Dans cette hypothèse, la dilection du prochain inclut la dilection de Dieu, mais la dilection de Dieu, elle, n'inclut pas la dilection du prochain. Ce qui revient en réalité à comparer une parfaite dilection de Dieu, s'étendant aussi au prochain, à une dilection de Dieu incomplète et imparfaite ; car, nous dit S. Jean (1 Jn 4, 21) : " Voici le commandement que nous avons reçu de Dieu : que celui qui aime Dieu aime aussi son frère. " En ce sens l'amour du prochain l'emporte.

Solutions : 1. Selon une explication de la Glose, S. Paul ne souhaitait pas être séparé du Christ pour ses frères quand il était en état de grâce ; c'est lorsqu'il était encore infidèle qu'il parlait ainsi. Rien n'oblige donc à l'imiter ici.

Ou bien l'on peut dire avec S. Jean Chrysostome que ces paroles ne prouvent pas que S. Paul aimait son prochain plus que Dieu, mais qu'il aimait Dieu plus que lui-même. Car il consentait à

être privé pour un temps de la jouissance de Dieu, qui se rapporte à l'amour de soi, afin de procurer l'honneur de Dieu dans le prochain, ce qui se rattache à l'amour de Dieu .

2. S'il arrive qu'il y ait moins de mérite à aimer un ami, c'est pour autant qu'on l'aime pour lui-même, écartant ainsi le vrai motif de l'amitié de charité, qui est Dieu. Aimer Dieu pour lui-même ne diminue donc pas le mérite : cela constitue la raison totale du mérite.

3. Ce qui fait le mérite et la vertu, c'est le bien, plus encore que ce qui est difficile. Il ne faut donc pas dire : tout ce qui est plus difficile est plus méritoire, mais ce qui est plus difficile au point d'être aussi meilleurs.

Il faut maintenant étudier les effets qui découlent de l'acte principal de la charité, qui est la dilection : d'abord les effets intérieurs, qui sont la joie (Q. 28), la paix (Q. 29) et la miséricorde (Q. 30), ensuite les effets extérieurs (Q. 31-33).

### **QUESTION 28 : LA JOIE**

1. La joie est-elle un effet de la charité ? — 2. Cette joie est-elle compatible avec la tristesse ? — 3. Peut-elle être plénière ? — 4. Est-elle une vertu ?

Article 1 : La joie est-elle un effet de la charité ?

Objections : 1. Il ne semble pas, car l'absence de ce qu'on aime produit de la tristesse plutôt que de la joie. Mais Dieu, que nous aimons par la charité, est loin de nous, tant que nous sommes cette vie. Comme dit S. Paul (2 Co 5, 6) : " Aussi longtemps que nous sommes dans notre corps, nous sommes loin du Seigneur. " Donc la charité produit en nous de la tristesse plutôt que de la joie.

2. C'est surtout par la charité que nous méritons la béatitude. Mais parmi ce qui nous obtient ce résultat, on doit compter les larmes, selon cette parole en S. Matthieu (5, 5) : Bienheureux ceux qui pleurent, car ils seront consolés. " Or les larmes expriment la tristesse. Celle-ci est donc plus que la joie un effet de la charité.

3. La charité, on l'a montré, est une vertu distincte de l'espérance. Or c'est de cette vertu que procède la joie selon S. Paul (Rm 12, 12) : " Soyez joyeux dans l'espérance. " La joie n'est donc pas un effet de la charité.

En sens contraire, pour S. Paul (Rm 5, 5), " l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné ". Or la joie est produite en nous par cet Esprit, selon une autre parole de l'Apôtre (Rm 14, 17) : " Le règne de Dieu n'est pas affaire de nourriture et de boisson, il est justice, paix et joie dans l'Esprit. " Par conséquent la charité aussi est cause de joie.

Réponse : Comme nous l'avons dit en traitant des passions, et la joie et la tristesse procèdent de l'amour, mais pour des motifs opposés. La joie est causée par l'amour, ou bien parce que celui que nous aimons est présent, ou bien encore parce que lui-même est en possession de son bien propre, et le conserve. Ce second motif concerne surtout l'amour de bienveillance qui nous rend joyeux du bien-être de notre ami, même en son absence. — A l'opposé, l'amour engendre la tristesse, soit parce que celui qu'on aime est absent, soit encore parce que celui à qui nous voulons du bien est privé de son bien ou accablé de quelque mal.

Or, par la charité, c'est Dieu qu'on aime, Dieu dont le bien est immuable, puisqu'il est en personne son propre bien. Et du seul fait qu'il est aimé, il est dans celui qu'il aime par le plus noble de ses effets, selon la parole de S. Jean (1 Jn 4, 16) : " Celui qui demeure dans la charité, demeure en Dieu, et Dieu demeure en lui. " C'est pourquoi la joie spirituelle qui vient de Dieu est causée par la charité.

Solutions : 1. Aussi longtemps que nous habitons ce corps, on dit que nous sommes loin du Seigneur, si l'on nous compare à ceux qui sont en sa présence et jouissent ainsi de sa vision ; car, déclare également S. Paul au même endroit, " nous cheminons dans la foi et non dans la claire vision ". Mais Dieu, même en cette vie, est présent à ceux qui l'aiment, par la grâce qui le fait habiter en eux.

2. Les larmes qui méritent la béatitude viennent de ce qui s'oppose à celle-ci. C'est donc pour la même raison que ces larmes et la joie spirituelle de Dieu proviennent de la charité ; car c'est pour une même raison qu'on se réjouit d'un bien, et qu'on s'attriste de ce qui s'y oppose.

3. La joie spirituelle qui a Dieu pour objet peut avoir deux formes, suivant qu'on se réjouit du bien divin en lui-même, ou de ce même bien pour autant qu'on y participe. La première de ces joies est la meilleure et a sa source primordiale dans la charité ; mais une seconde joie provient aussi de l'espérance, par laquelle nous attendons de jouir du bien divin. Toutefois, même cette jouissance parfaite ou imparfaite ne sera obtenue qu'à proportion de notre charité.

Article 2 : La joie spirituelle causée par la charité est-elle compatible avec la tristesse ?

Objections : 1. Il semble bien qu'elle le soit. La charité demande en effet qu'on se réjouisse du bien du prochain selon S. Paul (1 Co 13, 6) : " Elle ne se réjouit pas de l'injustice, mais elle met sa joie dans la vérité. " Mais cette joie n'est pas sans mélange, car l'Apôtre dit encore (Rm 12, 15) : " Réjouissez-vous avec ceux qui sont dans la joie, pleurez avec ceux qui pleurent " — La joie spirituelle de la charité est donc mêlée de tristesse.

2. La pénitence, affirme S. Grégoire, consiste à " pleurer le mal que l'on a fait, et à ne plus commettre ce que l'on doit pleurer. " Or il n'y a pas de vraie pénitence sans la charité. Donc la joie de la charité est mêlée de tristesse.

3. La charité peut inspirer le désir d'être avec le Christ, suivant cette parole de S. Paul (Ph 1, 23) : " J'ai le désir de m'en aller et d'être avec le Christ. " Mais pareil désir, chez nous, ne va pas sans tristesse, car, dit le Psaume (120, 15) : " Malheureux que je suis, de voir prolonger mon exil. " Par conséquent la joie de la charité est mêlée de tristesse.

En sens contraire, la joie de la charité est la joie de la sagesse divine. Or une telle joie n'est pas mêlée de tristesse, car, selon l'Écriture (Sg 8, 19) : " Le commerce de la sagesse ne cause pas d'amertume. " Par conséquent la joie de la charité ne supporte pas d'être mêlée de tristesse.

Réponse : La charité, nous venons de le dire, produit en nous deux sortes de joie ayant Dieu pour objet. La première, qui est la principale, et qui est propre à la charité, a pour objet le bien divin considéré en lui-même. Cette joie ne peut être mêlée de tristesse, pas plus que le bien sur lequel elle porte ne peut être mêlé d'un mal quelconque. C'est en ce sens que S. Paul disait (Ph 4, 4) : " Réjouissez-vous sans cesse dans le Seigneur. "

La seconde a pour objet le bien divin considéré comme étant notre partage. Or cette participation peut rencontrer quelque obstacle. Il en résulte que par là même de la tristesse peut se mêler à la joie, selon que nous nous attristons de ce qui, en nous-mêmes, empêche de participer au bien divin.

Solutions : 1. Les larmes de notre prochain ne peuvent être causées que par du mal. Or le mal comporte toujours un défaut de participation bien souverain. Donc la charité fait compatir à douleur du prochain, pour autant qu'il y a en lui un empêchement à participer à ce bien.

2. " Nos péchés, selon Isaïe (59, 2), ont creusé un abîme entre nous et Dieu. " C'est pourquoi nous avons motif de pleurer nos péchés passés, ou même ceux du prochain, en tant qu'ils nous empêchent de participer au bien divin.

3. Sans doute, en cet exil, le bien divin devient quelque peu nôtre par la connaissance et par l'amour ; il reste cependant que la misérable condition d'ici-bas nous empêche d'y participer



aussi pleinement que dans la patrie. C'est pourquoi cette tristesse de voir retarder notre gloire s'explique par notre empêchement de participer au bien divin.

Article 3 : Cette joie peut-elle être plénière ?

Objections : 1. Cela semble bien impossible. En effet, plus cette joie est grande, plus elle acquiert en nous de plénitude. Mais il est impossible de se réjouir de Dieu autant qu'il en est digne, parce que sa bonté, qui est infinie, dépassera toujours la joie d'une créature, qui est limitée. Donc la joie d'aimer Dieu ne pourra jamais être pleine et entière.

2. Ce qui est complet ne peut être plus grand. Mais la joie même des bienheureux peut être plus grande, car elle est plus grande chez l'un que chez l'autre. Donc la joie spirituelle ne peut être complète dans les créatures.

3. Le terme de " compréhension " semble ne rien signifier d'autre que la plénitude de la connaissance. Or dans la créature la puissance appétitive est limitée, comme la puissance cognitive. Donc, puisque " comprendre Dieu " est impossible à une créature, il semble qu'il ne puisse y avoir non plus en elle de joie de Dieu pleine et entière.

En sens contraire, le Seigneur a dit à ses disciples (Jn 15, 11) : " Que ma joie soit en vous, et que votre joie soit parfaite. "

Réponse : On peut considérer la plénitude de la joie sous un double rapport. D'abord par rapport à la réalité dont on se réjouit, de sorte qu'on se réjouit d'elle autant qu'elle en est digne. En ce sens, il est clair que Dieu seul peut avoir de lui-même une joie plénière, car sa joie est infinie, correspondant ainsi à sa bonté infinie, tandis qu'en toute créature la joie est nécessairement finie.

Ensuite, par rapport à celui qui éprouve la joie, celle-ci est au désir ce que le repos est au mouvement, comme on l'a montré en traitant des passions. Or le repos est plénier quand plus rien ne reste du mouvement ; de même, la joie est plénière quand il ne reste plus rien à désirer.

Tant que nous sommes en ce monde, le mouvement intérieur du désir ne reste pas en repos, car il nous est toujours possible de nous rapprocher davantage de Dieu par la grâce, nous l'avons montré. Mais quand nous aurons atteint la béatitude parfaite, il ne restera plus rien à désirer, parce qu'on aura la pleine jouissance de Dieu, en laquelle nous obtiendrons aussi tout ce qui aura pu être l'objet de nos désirs pour les autres biens, suivant la parole du Psaume (103, 5) " Il comble de biens tous nos désirs. " Ainsi, ce ne sera pas seulement le désir que nous avons de Dieu qui trouvera son repos, mais également tous nos autres désirs. La joie des bienheureux est donc absolument plénière, et même plus que plénière, puisqu'ils obtiendront plus qu'ils n'auront pu désirer, car dit l'Apôtre (1 Co 2, 9) : " Le cœur de l'homme n'a jamais conçu ce que Dieu a préparé pour ceux qu'il aime. " Et c'est ce qu'on lit en S. Luc (6, 38) : " C'est une bonne mesure, tassée, secouée, débordante, qu'on versera dans le pli de votre vêtement. " Toutefois, puisque nulle créature n'est capable d'une joie de Dieu qui soit digne de lui, il faut dire que cette joie absolument parfaite n'est pas contenue dans l'homme, mais que c'est plutôt lui qui y pénètre, selon cette parole en S. Matthieu (25, 21) : " Entre dans la joie de ton maître. "

Solutions : 1. Il s'agit dans cet argument de la plénitude de joie relative à l'objet.

2. Quand nous parviendrons à la béatitude, chacun de nous atteindra le terme que la prédestination divine lui a fixé, et il ne sera plus possible de tendre au-delà, quoique dans ce terme l'un se trouvera plus rapproché de Dieu, et l'autre moins. Aussi la joie de chacun sera-t-elle plénière de son côté, puisque les désirs de tous seront comblés. Mais la joie de l'un surpassera celle de l'autre, à cause d'une participation plus plénière à la béatitude divine.

3. La " compréhension " implique plénitude de la connaissance, du côté de l'objet connu, en sorte que cet objet soit connu autant qu'il peut l'être. Mais il y a aussi une plénitude de connaissance par rapport au sujet qui connaît, comme nous venons de le voir également pour la joie. C'est en

ce sens que l'Apôtre dit (Col 1, 9) : " Que Dieu vous fasse parvenir à la pleine connaissance de sa volonté en toute sagesse et intelligence spirituelle. "

Article 4 : La joie est-elle une vertu ?

Objections : 1. Oui, semble-t-il. Car le vice est contraire à la vertu ; or la tristesse est un vice, comme on le voit pour l'acédie et pour l'envie. Donc la joie aussi doit être comptée au nombre des vertus.

2. Comme l'amour et l'espérance, la joie est une passion qui a le bien pour objet. Or l'amour et l'espérance sont rangés parmi les vertus ; on doit donc y mettre aussi la joie.

3. Les préceptes de la loi portent sur les actes des vertus ; or il nous est commandé de nous réjouir en Dieu, selon la parole de l'Apôtre (Ph 4, 4) : " Réjouissez-vous sans cesse dans le Seigneur. " Donc la joie est une vertu.

En sens contraire, la joie n'est énumérée ni parmi les vertus morales, ni parmi les vertus théologiques, ni parmi les vertus intellectuelles, comme on l'a montré au traité de la vertu.

Réponse : Comme nous l'avons dit, la vertu est un habitus, c'est-à-dire que, par sa nature propre, elle se trouve inclinée à un certain acte. Or il arrive que d'un même habitus procèdent plusieurs actes, ordonnés hiérarchiquement, de même nature, dont l'un découle de l'autre. Et parce que les actes suivants ne procèdent de l'habitus de vertu que par l'intermédiaire du premier acte, c'est de celui-ci que la vertu reçoit sa définition et son nom, quoique les autres actes en viennent aussi. D'après ce que nous avons dit en traitant des passions i, il est clair que l'amour est le premier mouvement de la puissance appétitive, duquel résultent le désir et la joie. C'est donc bien le même habitus vertueux qui incline à aimer, à désirer le bien que l'on aime, et à s'en réjouir. Cependant, parce que la dilection est le premier de ces actes, ce n'est ni la joie, ni le désir, mais la dilection qui donne son nom à la vertu, et on l'appelle charité. La joie n'est donc pas une vertu distincte de celle-ci, mais elle en est un acte ou un effet. Et c'est pourquoi S. Paul, dans l'épître aux Galates (5, 22), l'a comptée parmi les fruits du Saint-Esprit.

Solutions : 1. La tristesse qui est un vice a sa source dans l'amour désordonné de soi, qui n'est pas un vice spécial, mais qui est comme la racine commune des autres vices, nous l'avons dit. Il a donc bien fallu faire de certaines tristesses spéciales autant de vices particuliers, parce qu'elles dérivent d'un vice général et non spécial. Au contraire, l'amour de Dieu est une vertu spéciale, qui est la charité, vertu à laquelle se ramène la joie, comme son acte propre, on vient de le dire.

2. Comme la joie, l'espérance vient de l'amour, mais elle comporte en plus, du côté de son objet, un caractère spécial : la difficulté jointe à la possibilité de l'atteindre ; c'est pourquoi on en fait une vertu spéciale. Rien de pareil pour la joie, qui n'ajoute à l'amour aucun caractère objectif particulier qui puisse en faire une vertu spéciale.

3. En tant qu'elle est un acte de la charité, la joie est l'objet d'un précepte de la loi ; et cependant elle n'en est pas l'acte premier.

### **QUESTION 29 : LA PAIX**

1. La paix est-elle identique à la concorde ? — 2. Toutes choses désirent-elles la paix ? — 3. La paix est-elle l'effet de la charité ? — 4. Est-elle une vertu ?

Article 1 : La paix est-elle identique à la concorde ?

Objections : 1. Oui, semble-t-il, car S. Augustin a affirmé que " la paix entre les hommes est la concorde dans l'ordre ". Or, ici, nous ne parlons que de la paix qui concerne les hommes. La paix est donc identique à la concorde.

2. La concorde consiste dans une certaine union des volontés. Mais la notion de paix consiste en une telle union, puisque, selon Denys " elle unit tous les êtres, et opère les accords de tous ". Donc, la paix est identique à la concorde.

3. Lorsque deux choses s'opposent à la même réalité, elles-mêmes sont identiques. Mais la concorde et la paix s'opposent à la même réalité, qui est la dissension, selon S. Paul (1 Co 14, 33) : " Dieu n'est pas le Dieu de la dissension, mais de la paix. " Donc la paix est identique à la concorde.

En sens contraire, on voit des méchants s'accorder pour faire le mal ; or, selon Isaïe (48, 22), " il n'y a pas de paix pour les méchants ". Donc la paix n'est pas identique à la concorde.

Réponse : La paix inclut la concorde et y ajoute quelque chose. Donc, partout où règne la paix, règne aussi la concorde, mais la réciproque n'est pas vraie, si du moins on prend le mot de paix au sens propre. En effet, la concorde proprement dite implique une relation à autrui, de telle sorte que les volontés de plusieurs personnes s'unissent dans un même consentement.

Mais il arrive que chez le même homme le cœur ait des tendances diverses, et cela de deux façons : soit selon les diverses puissances appetitives ainsi l'appétit sensitif va-t-il le plus souvent en sens contraire de l'appétit rationnel, selon S. Paul (Ga 5, 17) : " La chair convoite contre l'esprit. " Ou bien la même puissance appetitive tend vers des objets différents qu'elle ne peut atteindre à la fois. Il est alors inévitable que ces mouvements de l'appétit se contrarient. Or, l'union de ces mouvements est de l'essence de la paix ; car le cœur de l'homme n'a pas la paix, même si certains de ses désirs sont satisfaits, du moment qu'il désire autre chose qu'il ne peut avoir en même temps. Mais cette union intérieure n'est pas de l'essence de la concorde. Ainsi donc, la concorde implique l'union des tendances affectives de plusieurs personnes, tandis que la paix suppose en outre l'union des appetits dans la même personne.

Solutions : 1. S. Augustin parle ici de la paix d'un homme avec un autre, et il dit qu'elle est une concorde, mais pas n'importe laquelle : c'est une concorde qui est " dans l'ordre ", c'est-à-dire où l'un s'accorde avec l'autre selon ce qui convient à tous deux. Si l'un, en effet, en s'accordant avec l'autre, ne le fait pas librement, mais comme poussé par la crainte d'un péril qui le menace, pareille concorde n'est pas une paix véritable, parce que l'ordre n'a pas été observé entre les contractants, mais troublé par celui qui a provoqué la crainte. C'est pourquoi S. Augustin avait dit auparavant : " La paix est la tranquillité de l'ordre " ; et celle-ci consiste en ce qu'en chaque homme tous les mouvements de l'appétit soient en repos.

2. De ce qu'un individu est en parfait accord avec un autre, il ne s'ensuit pas qu'il le soit aussi avec lui-même, à moins que tous ses mouvements intérieurs ne s'accordent entre eux.

3. A la paix s'opposent deux sortes de dissensions : celle d'un homme avec lui-même, et celle d'un homme avec un autre. Cette dernière seule est opposée à la concorde.

Article 2 : Toutes choses désirent-elles la paix ?

Objections : 1. Il ne semble pas, car, pour Denys c, " la paix fait l'union des consentements " ; or une telle union ne peut se produire chez les êtres dépourvus de connaissance ; ceux-ci donc ne peuvent désirer la paix.

2. L'appétit ne se porte pas simultanément vers des objets contraires. Mais beaucoup sont enragés de guerres et de dissensions. Donc tous ne désirent pas la paix.

3. Le bien seul est désirable ; mais il y a une paix qui est mauvaise, autrement le Seigneur n'aurait pas dit : " je ne suis pas venu apporter la paix " (Mt 10, 34). Toutes choses ne désirent donc pas la paix.

4. Ce que toutes choses désirent paraît être le souverain bien, qui est la fin ultime. Mais la paix n'est pas un bien de ce genre, puisqu'on peut l'avoir dès ici-bas ; autrement, le Seigneur aurait

vainement recommandé (Mc 9, 49) : " Ayez la paix entre vous. " Donc toutes choses ne désirent pas la paix.

En sens contraire, S. Augustin et Denys affirment que toutes choses désirent la paix.

Réponse : Le fait de désirer quelque chose implique le désir d'entrer en sa possession et donc de voir disparaître tout ce qui pourrait y mettre obstacle. Or l'obtention du bien désiré peut être empêchée par un désir contraire venant soit de celui qui désire soit d'un autre ; or, comme on vient de le dire, la paix le fait disparaître dans les deux cas. Il en résulte que quiconque a un désir, désire par le fait même la paix, en tant qu'il désire obtenir tranquillement et sans empêchement l'objet qu'il convoite ; c'est en cela que consiste justement la paix, que S. Augustin définit : " la tranquillité de l'ordre ".

Solutions : 1. La paix comporte l'union non seulement de l'appétit intellectuel ou rationnel et de l'appétit sensitif, où il peut y avoir consentement, mais aussi de l'appétit naturel. C'est pourquoi Denys précise : " La paix produit le consentement et la connaturalité. " Dans le consentement est impliquée l'union des appétits résultant de la connaissance. Par la connaturalité est impliquée l'union des appétits naturels.

2. Même ceux qui cherchent les guerres et les dissensions ne désirent en réalité que la paix, qu'ils estiment ne pas posséder. Comme nous venons de le dire, une entente que l'on conclut contre ses préférences personnelles n'est pas la paix. Aussi les hommes cherchent à rompre, en faisant la guerre, de telles ententes, qui ne sont que des paix défectueuses, pour parvenir à une paix où rien ne sera plus contraire à leur volonté. Voilà pourquoi tous ceux qui font la guerre n'ont d'autre but que d'arriver à une paix plus parfaite que celle qu'ils avaient auparavant.

3. La paix consiste dans le repos et l'unité de l'appétit. Mais, de même que l'appétit peut tendre à un bien véritable ou à un bien apparent, de même la paix peut être réelle ou seulement apparente. Mais la vraie paix n'est compatible qu'avec le désir d'un bien véritable, car le mal, même s'il a quelque apparence de bien, et s'il est capable de satisfaire pour une part l'appétit, comporte pourtant beaucoup de défauts, à cause desquels l'appétit demeure inquiet et troublé. La vraie paix ne peut donc exister que chez les bons et entre les bons. Et la paix des méchants est apparente, non véritable. La Sagesse le déclare (Sg 14, 22) : " Ils vivent, sans en avoir conscience, dans un état de lutte violente et donnent à de tels maux le nom de paix. "

4. La vraie paix ne peut concerner que le bien ; mais comme on peut posséder un vrai bien de deux façons, parfaitement ou imparfaitement, de même il y a deux sortes de paix véritable. L'une, parfaite, qui consiste dans la jouissance parfaite du bien suprême, qui unit et apaise tous les désirs : là est la fin dernière de la créature raisonnable, selon la parole du Psaume (147, 14) : " Il a établi la paix à tes frontières. " L'autre, imparfaite, est celle que l'on possède en ce monde. Parce que, si le désir primordial de l'âme trouve son repos en Dieu, bien des assauts, et du dedans et du dehors, viennent troubler cette paix.

Article 3 : La paix est-elle l'effet de la charité ?

Objections : 1. Il ne semble pas. On ne peut en effet avoir la charité si l'on n'a pas la grâce sanctifiante. Or il y a des hommes qui ont la paix sans cette grâce, ainsi qu'on le voit chez les païens eux-mêmes. La paix n'est donc pas l'effet de la charité.

2. Ce dont le contraire peut exister avec la charité n'est pas l'effet de la charité. Or il peut y avoir, conjointement avec la charité, des dissensions qui sont contraires à la paix ; nous voyons en effet de saints docteurs comme S. Augustin et S. Jérôme diverger d'opinions sur certains points ; nous lisons même que S. Paul et S. Barnabé ont eu des désaccords (Ac 15, 37). La paix ne semble donc pas être l'effet de la charité.

3. Une même chose ne peut pas être l'effet propre de causes diverses. Or la paix est l'effet de la justice, selon Isaïe (32, 17) : " La paix sera l'œuvre de la justice. " Elle n'est donc pas l'effet de la charité.

En sens contraire, il est dit dans le Psaume (119, 165) " Grande paix pour ceux qui aiment la loi. "

Réponse La paix, nous venons de le dire, implique une double union ; l'une qui résulte de l'ordination de nos appétits propres à un seul but ; l'autre qui se réalise par l'accord de notre appétit propre avec celui d'autrui. Ces deux unions sont produites par la charité. La première, selon que nous aimons Dieu de tout notre cœur au point de lui rapporter tout ; et ainsi tous nos appétits sont unifiés. La seconde, parce que, en aimant le prochain comme nous-même, nous voulons l'accomplissement de sa volonté comme de la nôtre. C'est pourquoi Aristote a mis l'identité du choix parmi les éléments de l'amitié, et que Cicéron affirme : " Chez des amis il y a même vouloir et même non-vouloir. "

Solutions : 1. Nul n'est privé de la grâce sanctifiante qu'en raison du péché ; par celui-ci l'homme se trouve détourné de sa vraie fin et choisit une fin interdite ; son désir, de ce fait, ne s'attache pas principalement au vrai bien ultime, mais à son apparence. Et c'est pourquoi, sans la grâce sanctifiante, il ne peut y avoir de paix véritable, mais seulement une paix apparente.

2. L'amitié, remarque Aristote, ne comporte pas l'accord en matière d'opinions, mais en matière de biens utiles à la vie, et surtout des plus importants ; car le dissentiment dans les petites choses est compté pour rien. C'est ce qui explique que les hommes ayant la charité aient des opinions différentes, ce qui d'ailleurs ne s'oppose pas à la paix, puisque les opinions sont affaire d'intelligence et que celle-ci vient avant l'appétit, qui par la paix fait l'unité. De même, pourvu que l'on soit d'accord sur les biens fondamentaux, un désaccord sur des choses minimes ne va pas contre la charité. Il provient en effet d'une diversité d'opinions ; l'un pense que ce qui est en question est essentiel pour tel bien sur lequel on est d'accord, et l'autre ne le croit pas. Ainsi pareil dissentiment en matière légère, et portant sur de simples opinions, n'est pas compatible, en vérité, avec la paix parfaite, qui suppose la vérité pleinement connue et tous les désirs comblés. Mais il peut coexister avec cette paix imparfaite qui est notre lot ici-bas

3. La justice produit la paix indirectement, en écartant ce qui lui ferait obstacle. Mais la charité la produit directement, parce qu'elle la cause en raison de sa nature propre. L'amour est en effet, selon la parole de Denys, " une force unifiante ", et la paix est l'union des inclinations appétitives.

Article 4 : La paix est-elle une vertu ?

Objections : 1. Il semble qu'elle en soit une, car il n'y a de préceptes que pour les actes des vertus. Or il y a des préceptes qui nous commandent la paix, comme le montre cette parole en S. Marc (9, 49) : " Ayez la paix entre vous. " Donc la paix est une vertu.

2. Il n'y a de méritoires que les actes des vertus ; or, c'est une chose méritoire que de procurer la paix, selon Matthieu (5, 9) : " Bienheureux les artisans de paix, car ils seront appelés fils de Dieu. " Donc la paix est une vertu.

3. Les vices sont opposés aux vertus. Or les dissensions qui sont opposées à la paix, sont comptées parmi les vices, comme on le voit dans l'épître aux Galates (5, 20). Donc la paix est une vertu.

En sens contraire, la vertu n'est pas la fin ultime mais la voie qui y conduit ; or, pour S. Augustin, la paix est d'une certaine manière la fin ultime ; elle n'est donc pas une vertu.

Réponse : Comme nous l'avons dit, lorsqu'il se produit une succession d'actes, procédant selon une même raison d'un même agent, tous proviennent d'une seule et unique vertu, et non pas

chacun d'une vertu particulière. C'est ce qu'on voit dans la nature : le feu en chauffant, liquéfie et dilate à la fois, non qu'il y ait en lui une vertu liquéfiante et une vertu dilatante qui seraient distinctes, mais c'est par sa seule vertu chauffante qu'il produit ces effets. Donc, puisque la paix est produite par la charité, selon la raison même de l'amour de Dieu et du prochain, comme on l'a montré, il n'y a pas d'autre vertu dont elle soit l'acte propre que la charité ; comme on vient de le voir également pour la joie.

Solutions : 1. La paix est de précepte, parce qu'elle est un acte de charité. Et c'est aussi ce qui la rend méritoire. Et enfin c'est ce qui lui donne une place parmi les béatitudes, qui sont les actes d'une vertu parfaite, nous l'avons dit précédemment. Elle est également nommée parmi les fruits, en tant qu'elle est comme un bien final, rempli de douceur spirituelle.

2. La réponse vient d'être donnée.

3. Plusieurs vices s'opposent à une seule vertu selon ses actes différents. Sont ainsi contraires à la charité, non seulement la haine qui s'oppose à elle du point de vue où elle est dilection, mais l'acédie et l'envie qui s'opposent à elle du point de vue où elle est joie, et la dissension, du point de vue où elle est paix.

### **QUESTION 30 : LA MISÉRICORDE**

1. La miséricorde a-t-elle pour cause en nous le mal d'autrui ? — 2. A qui convient-il d'exercer la miséricorde ? — 3. Est-elle une vertu ? — 4. Est-elle la plus grande des vertus ?

Article 1 : La miséricorde a-t-elle pour cause en nous le mal d'autrui ?

Objections : 1. Il ne semble pas, car la faute, avons-nous dit, est un mal plus grand que la peine. Or la faute, loin de susciter la miséricorde, provoque plutôt l'indignation. Donc le mal n'est pas ce qui motive la miséricorde.

2. Ce qui est affreux ou qui remplit d'effroi se présente comme comportant un excès de mal. Or, remarque Aristote, " ce qui cause l'effroi est étranger à la compassion, et exclut la miséricorde ". Donc le mal, comme tel, n'est pas le motif qui excite la miséricorde.

3. Le rappel du mal n'est pas un mal véritable. Or Aristote dit que de tels signes inclinent à la miséricorde. Le mal n'est donc pas le motif propre de la miséricorde.

En sens contraire, S. Jean Damascène fait de la miséricorde une espèce de tristesse ; or c'est le mal qui provoque la tristesse ; c'est donc lui aussi qui détermine la miséricorde.

Réponse : " La miséricorde, dit S. Augustin, est la compassion que notre cœur éprouve en face de la misère d'autrui, sentiment qui nous pousse à lui venir en aide si nous le pouvons. " Le mot miséricorde signifie en effet un cœur rendu misérable par la misère d'autrui. Or la misère est l'opposé du bonheur ; et la béatitude ou le bonheur consiste à posséder ce que l'on veut (conformément à la justice). " Celui-là est bienheureux, dit S. Augustin, qui a tout ce qu'il veut, et ne veut rien pour un motif mauvais. " La misère, au contraire, consiste à subir ce que l'on ne veut pas. Or il y a trois manières de vouloir quelque chose. 1° Par appétit naturel : ainsi tous veulent exister et vivre. 2° On veut quelque chose par choix délibéré. 3° On veut une chose non pour elle-même mais dans sa cause ; ainsi lorsque quelqu'un veut manger ce qui lui fait mal, nous disons que, d'une certaine façon, il veut se rendre malade.

Ainsi donc le motif de la miséricorde se prend du côté de la misère. Il peut consister tout d'abord en ce qui contrarie l'appétit naturel de celui qui veut, c'est-à-dire les maux destructeurs et accablants dont nous recherchons naturellement le contraire : " La miséricorde, dit en ce sens Aristote, est la tristesse causée à la vue d'un mal destructeur et accablant. " — En deuxième lieu, les maux dont on vient de parler suscitent davantage encore la miséricorde s'ils s'opposent à un

choix volontaire libre ; de là cette remarque d'Aristote au même endroit : sont dignes de compassion " les maux qui ont pour cause la malchance " par exemple " s'il nous arrive du mal là où nous espérons du bien ". — Enfin, sont encore plus dignes de compassion les maux qui vont à l'encontre de la volonté tout entière, comme c'est le cas de celui qui a toujours cherché le bien et à qui il n'arrive que du mal ; ce qui fait dire à Aristote : " On s'apitoie surtout du malheur de celui qui souffre sans l'avoir mérité. "

Solutions : 1. Il appartient à la notion de faute d'être volontaire. Et à ce titre elle n'est pas objet de miséricorde, mais plutôt de punition. Toutefois, parce que la faute peut être une certaine peine, en ce sens que des maux contraires à la volonté de celui qui pèche peuvent l'accompagner, elle est apte sous ce rapport à inspirer la miséricorde. C'est ainsi que nous avons des sentiments de pitié et de compassion pour les pécheurs : " La vraie justice, dit S. Grégoire, n'a pas pour eux du dédain, mais de la compassion. " Et nous voyons en S. Matthieu (9, 36) que Jésus " à la vue des foules, eut pitié d'elles, car ces gens étaient las et prostrés, comme des brebis qui n'ont pas de berger ".

2. Parce qu'elle est la compassion que l'on ressent pour la misère d'autrui, la miséricorde, au sens propre du mot, a rapport à un autre ; si l'on dit que l'on a de la miséricorde pour soi-même, ce n'est que par comparaison, comme à propos de la justice, et pour autant que l'on considère dans l'homme des parties différentes. C'est dans ce sens qu'il est écrit dans l'Écclésiastique (30, 24 Vg) : " Aie pitié de ton âme et rends-toi agréable à Dieu. " Donc, de même qu'il n'y a pas à proprement parler de miséricorde à l'égard de nous-même, mais de la douleur, par exemple si un mal cruel nous atteint, de même à l'égard des maux de ceux qui, tels nos enfants ou nos parents, nous sont unis au point d'être en quelque sorte quelque chose de nous-même, ce n'est pas de la miséricorde, mais de la douleur que nous éprouvons comme pour nos propres blessures. C'est en ce sens qu'il faut comprendre la parole d'Aristote : " Ce qui est effrayant exclut la miséricorde. "

3. Comme l'attente et le souvenir des biens produisent en nous la joie, de même l'attente et le souvenir des maux nous rendent tristes ; mais non pas autant que si nous les ressentions présents. Voilà pourquoi les signes des maux, du fait qu'ils nous font voir comme présentes des misères dignes de pitié, excitent en nous la miséricorde.

Article 2 : A qui convient-il d'exercer la miséricorde ?

Objections : 1. Il semble que le défaut ne soit pas de la part du miséricordieux le motif d'exercer la miséricorde. En effet, le propre de Dieu est d'exercer la miséricorde, selon la parole du Psaume (145, 9) : " Sa miséricorde s'étend sur toutes ses œuvres. " Or il n'y a en Dieu aucun défaut. Il est donc impossible qu'un défaut soit le motif de la miséricorde.

2. S'il en était ainsi, ceux qui sont le plus dénués de tout devraient être aussi les plus miséricordieux ; or, il n'en est rien : Aristote dit en effet : " Ceux qui sont ruinés de fond en comble n'ont pas de pitié. " Donc la miséricorde ne s'explique pas par une déficience chez celui qui la ressent.

3. Subir un outrage accuse un défaut. Or, au même endroit, Aristote affirme que " ceux qui sont disposés à l'outrage ne font pas miséricorde ". Ce n'est donc pas un défaut qui motive, chez celui qui fait miséricorde, l'acte qu'il accomplit.

En sens contraire, la miséricorde est une certaine tristesse. Or le défaut est la raison de la tristesse ; de là vient que les faibles sont plus enclins à la tristesse, on l'a remarqué plus haut. Donc c'est bien un défaut qui motive la miséricorde en celui qui la ressent.

Réponse : Être miséricordieux, avons-nous dit, c'est compatir à la misère d'autrui ; nous éprouverons donc de la miséricorde en raison de ce qui nous fait souffrir de cette misère. Et comme ce qui nous attriste et nous fait souffrir, c'est le mal qui nous atteint nous-même, nous

nous attristerons et nous souffrirons de la misère d'autrui dans la mesure où nous la regarderons comme la nôtre. Ce qui peut arriver de deux manières.

D'abord en raison d'une union affective, qui est produite par l'amour. C'est en effet parce que celui qui aime regarde son ami comme un autre lui-même, qu'il considère son mal comme le sien propre, et qu'il en souffre comme s'il en était frappé. D'où vient qu'Aristote a rangé parmi les sentiments d'amitié le fait de " partager les peines d'un ami ", et que S. Paul a dit (Rm 12, 15) : " Réjouissez-vous avec ceux qui sont dans la joie, et pleurez avec ceux qui pleurent. "

Ensuite, nous souffrons de la misère d'autrui en raison d'une union réelle, qui résulte de ce que le mal qui atteint les autres est proche et va nous atteindre. Les hommes, remarque en effet Aristote, éprouvent de la pitié pour ceux qui leur sont unis et semblables, car cela les porte à croire qu'ils pourraient être frappés de la même manière ; c'est ainsi que les vieillards et les sages, qui songent aux maux qui peuvent leur arriver, et aussi les faibles et les craintifs, sont plus miséricordieux. Au contraire, ceux qui s'estiment heureux, et assez forts pour échapper à tous les maux, le sont beaucoup moins. — Ainsi donc, un défaut est toujours la raison d'être miséricordieux : soit que l'on considère le défaut d'un autre comme le sien, à cause de l'union de l'amour, soit parce qu'on a des raisons de le redouter pour soi-même.

Solutions : 1. Dieu n'est miséricordieux que par amour, en tant qu'il nous aime comme étant quelque chose de lui-même.

2. Ceux qui sont déjà atteints de maux extrêmes ne craignent plus de souffrir davantage et, de ce fait, ne connaissent pas la miséricorde. — De même ceux qui sont en proie à une crainte excessive : leur anxiété les absorbe au point qu'ils ne prennent pas garde à la misère des autres.

3. Ceux qui sont disposés à l'outrage, soit qu'on les ait outragés, soit qu'ils veuillent d'eux-mêmes passer à l'injure, sont portés à la colère et à l'audace, passions viriles qui exaltent le courage en face des difficultés. On ne pense plus alors que le malheur puisse vous atteindre à l'avenir, et l'on n'est pas enclin à la miséricorde selon les Proverbes (27, 4) : " La colère est sans pitié ainsi que la fureur qui éclate. " — Il en va de même des orgueilleux, qui méprisent les autres, qui les jugent mauvais et donc dignes des maux dont ils sont frappés : " La fausse justice (celle des orgueilleux), dit S. Grégoire, ignore la compassion, et n'a que du dédain. "

Article 3 : La miséricorde est-elle une vertu ?

Objections : 1. Il semble que non. La vertu a en effet pour élément principal le choix, comme le montre Aristote,. Or cet acte, dit-il, est " un désir de ce qui a été l'objet d'une délibération ". Donc ce qui empêche cette délibération ne saurait être regardé comme une vertu. Or la miséricorde empêche le conseil car, dit Salluste " ceux qui tiennent conseil dans les affaires douteuses ne doivent être influencés ni par la colère ni par la pitié, car l'esprit discerne difficilement le vrai là où ces passions interviennent ". La miséricorde n'est donc pas une vertu.

2. Rien de ce qui est contraire à une vertu n'est digne d'être loué ; or l'indignation est contraire à la miséricorde, dit Aristote ; d'autre part il affirme qu'elle est une passion louable ; donc la miséricorde n'est pas une vertu.

3. Ni la joie ni la paix ne sont des vertus spéciales, puisqu'elles procèdent de la charité, comme nous l'avons dit ; mais la miséricorde en vient aussi car c'est également par la charité que " nous pleurons avec ceux qui pleurent ", et que " nous nous réjouissons avec ceux qui sont dans la joie " ; donc la miséricorde n'est pas une vertu.

4. La miséricorde n'est pas une vertu intellectuelle, puisqu'elle appartient à la puissance appetitive, ni une vertu théologale, puisqu'elle n'a pas Dieu pour objet. Elle n'est pas davantage une vertu morale, car elle n'a trait ni aux actions humaines, qui sont l'affaire de la justice, ni aux



passions, car elle ne peut être ramenée à aucun des douze " milieux de vertus " dénombrés par Aristote. La miséricorde n'est donc pas une vertu.

En sens contraire, S. Augustin écrit : " Combien meilleurs, plus humains et plus conformes à l'appréciation des bons, les sentiments exprimés par Cicéron dans son éloge de César : "De toutes les vertus, dit-il, il n'y en a pas de plus admirable, de plus aimable que la miséricorde." " Celle-ci est donc une vertu.

Réponse : La miséricorde implique une douleur provoquée par la misère d'autrui. Cette douleur peut être un mouvement de l'appétit sensitif ; la miséricorde alors n'est pas une vertu, mais une passion. Mais elle peut être aussi un mouvement de l'appétit intellectuel ou volonté. Or, ce dernier mouvement peut être réglé par la raison, et, par son intermédiaire, le mouvement de l'appétit sensitif peut l'être à son tour. D'où cette remarque de S. Augustin : " Ce mouvement de l'âme ", la miséricorde, " obéit à la raison, lorsque l'on fait miséricorde, la justice étant sauve ; soit qu'on secoure l'indigent, soit qu'on pardonne à celui qui se repent ". Et parce que la vertu humaine consiste en ce que le mouvement de l'âme est réglé par la raison, comme nous l'avons montré précédemment a, on doit dire que la miséricorde est une vertu.

Solutions : 1. Cette remarque de Salluste concerne la miséricorde considérée comme une passion que la raison ne règle pas ; elle entrave alors la délibération en faisant manquer à la justice.

2. Aristote parle également ici de la miséricorde et de l'indignation considérées comme des passions. Comme telles, elles s'opposent en effet l'une à l'autre par le jugement qu'elles portent sur le mal d'autrui : le miséricordieux s'en afflige, parce qu'il pense qu'un tel n'a pas mérité son sort malheureux ; l'homme indigné, au contraire, s'en réjouit, parce qu'il y voit une souffrance méritée, et il s'attriste quand ceux qui réussissent n'en sont pas dignes. " Ces sentiments sont tous deux louables, remarque Aristote, et procèdent de la même disposition morale. " Mais, à proprement parler, c'est l'envie qui est le contraire de la miséricorde, nous le verrons plus loin.

3. La joie et la paix n'ajoutent rien à la raison de bien qui est l'objet de la charité, et c'est pourquoi elles ne requièrent pas d'autres vertus que la charité. La miséricorde, au contraire, envisage un aspect spécial de l'objet, à savoir la misère de celui dont elle a compassion.

4. La miséricorde considérée comme vertu, est une vertu morale relative aux passions, et elle se ramène au même juste milieu que l'indignation, parce que " elles viennent toutes deux de la même disposition morale ", dit encore Aristote. Pour lui ces milieux ne sont pas des vertus, mais des passions ; et même à ce titre ils sont louables. Cependant, rien n'empêche qu'ils aient pour principe un habitus capable de choix, et ils revêtent ainsi la raison de vertu.

Article 4 : La miséricorde est-elle la plus grande des vertus ?

Objections : 1. Il semble bien, car le sommet de la vertu, c'est le culte divin ; cependant la miséricorde est encore meilleure, selon la parole d'Osée (6, 6) reprise en S. Matthieu (12, 7) : " je veux la miséricorde et non le sacrifice. " La miséricorde est donc la plus grande des vertus. 2. Sur cette parole de S. Paul (1 Tm 4, 8) : " La piété est utile à tout ", la Glose dit : " La doctrine chrétienne tout entière tient en ces deux mots : miséricorde et piété. " Mais la doctrine chrétienne embrasse toute vertu. Donc le sommet de toute la vertu consiste en la miséricorde.

3. La vertu est ce qui rend bon celui qui la possède. " Donc, l'homme étant d'autant meilleur qu'il est plus semblable à Dieu, une vertu est d'autant plus grande qu'elle produit davantage cette ressemblance. Et c'est ce que fait excellemment la miséricorde, car il est dit de Dieu dans le Psaume (145, 9) : " Ses miséricordes s'étendent sur toutes ses œuvres. " D'où vient la parole du Seigneur rapportée par S. Luc (6, 36) : " Soyez miséricordieux comme votre Père est miséricordieux. " Par conséquent, la miséricorde est la plus grande des vertus.

En sens contraire, après ces paroles : " Revêtez-vous comme les bien-aimés de Dieu de tendre miséricorde ", l'Apôtre ajoute (Col 3, 12) : " Mais par-dessus tout, ayez la charité. " Donc la miséricorde n'est pas la plus grande des vertus.

Réponse : Une vertu peut être dite la plus grande à deux points de vue : en elle-même, ou par rapport à celui qui la possède. En elle-même la miséricorde est la plus grande des vertus, car il lui appartient de donner aux autres, et, qui plus est, de soulager leur indigence ; ce qui est éminemment le fait d'un être supérieur. Aussi se montrer miséricordieux est-il regardé comme le propre de Dieu, et c'est par là surtout que se manifeste sa toute-puissance.

Mais par rapport au sujet qui la possède, la miséricorde n'est pas la plus grande des vertus, à moins que son sujet ne soit lui-même le plus grand, n'ayant personne au-dessus de lui, et tous lui étant subordonnés. Car pour quiconque a un supérieur, il est plus grand et meilleur de s'unir à lui, que de suppléer au défaut d'un inférieur. Voilà pourquoi, chez l'homme, qui a Dieu au-dessus de lui, la charité qui l'unit à Dieu vaut mieux que la miséricorde, qui lui fait secourir le prochain. Mais parmi les vertus relatives au prochain, la miséricorde est la plus excellente, comme son acte est aussi le meilleur ; car celui qui supplée au défaut d'un autre est, sous ce rapport, supérieur et meilleur.

Solutions : 1. Les sacrifices et les offrandes qui font partie du culte divin ne sont pas pour Dieu lui-même, mais pour nous et nos proches. Lui-même n'en a nul besoin, et s'il les veut, c'est pour exercer notre dévotion et pour aider le prochain. C'est pourquoi la miséricorde qui subvient aux besoins des autres lui agréé davantage, étant plus immédiatement utile au prochain, selon ces paroles de l'épître aux Hébreux (13, 16) : " Quant à la bienfaisance et à la mise en commun des ressources, ne les oubliez pas, car c'est à de tels sacrifices que Dieu prend plaisir. "

2. Toute la vie chrétienne se résume en la miséricorde, quant aux œuvres extérieures. Mais le sentiment intérieur de charité qui nous unit à Dieu l'emporte sur l'amour et la miséricorde envers le prochain.

3. La charité nous rend semblables à Dieu en tant que nous unissant à lui par affection. Elle est donc préférable à la miséricorde, qui nous rend semblables à lui seulement par la similitude des œuvres.

Il faut étudier maintenant les actes ou effets extérieurs de la charité : d'abord la bienfaisance (Q. 31) ; puis l'aumône qui est une partie de la bienfaisance (Q. 32) ; enfin la correction fraternelle qui est une certaine aumône (Q. 33).

### **QUESTION 31 : LA BIENFAISANCE**

1. La bienfaisance est-elle un acte de la charité ? — 2. Faut-il la pratiquer envers tous ? — 3. Faut-il la pratiquer davantage envers ceux qui nous sont le plus unis ? — 4. La bienfaisance est-elle une vertu spéciale ?

Article 1 : La bienfaisance est-elle un acte de la charité ?

Objections : 1. Non semble-t-il, car la charité a surtout Dieu pour objet ; or nous ne pouvons nous montrer bienfaisants envers Dieu, comme l'indique la parole du livre de Job (35, 7) : " Que lui donnes-tu ? Que reçoit-il de ta main ? " La bienfaisance n'est donc pas un acte de la charité.

2. Être bienfaisant, c'est surtout donner ; mais c'est là le fait de la libéralité ; la bienfaisance n'est donc pas un acte de la charité mais de la libéralité.

3. Tout de ce que l'on donne, ou bien était dû, ou bien ne l'était pas. S'il s'agit d'une dette, le bienfait est un acte de justice ; si ce n'est pas une dette, le don est gratuit, et on fait alors un acte

de miséricorde. Donc toute bienfaisance est ou un acte de justice, ou un acte de miséricorde ; ce n'est donc pas un acte de la vertu de charité.

En sens contraire, la charité, on l'a vu plus haut, est une amitié. Or Aristote déclare que l'un des actes de l'amitié consiste à " faire du bien à ses amis ", c'est-à-dire à être bienfaisant pour eux. La bienfaisance est donc un acte de charité.

Réponse : La bienfaisance consiste essentiellement à faire du bien à quelqu'un. Mais ce bien peut être envisagé de deux manières.

D'abord sous la raison générale de bien, et cela concerne la raison générale de bienfaisance. C'est alors un acte d'amitié et par conséquent de charité.

En effet, l'acte de dilection inclut la bienveillance, par laquelle on veut du bien à celui qu'on aime, nous l'avons dit. Or, la volonté est réalisatrice de ce qu'elle veut, si du moins elle en a la possibilité. Il s'ensuit que faire du bien à un ami est une conséquence de l'acte de dilection. Par conséquent, la bienfaisance considérée sous cette raison générale est un acte de l'amitié ou de la charité.

Mais si l'on envisage le bien fait au prochain sous une raison spéciale de bien, la bienfaisance, elle aussi, se spécialisera, et il faudra la rattacher à une vertu particulière.

Solutions : 1. Selon Denys " l'amour meut les choses ordonnées suivant une réciprocité de relations ; il meut ainsi les êtres inférieurs vers les supérieurs pour qu'ils soient perfectionnés par ceux-ci, et les êtres supérieurs vers les inférieurs pour leur bénéfice ". C'est de cette seconde manière que la bienfaisance est un effet de l'amour. Nous n'avons donc pas à faire du bien à Dieu, mais à l'honorer en nous soumettant à lui ; il lui revient alors de nous faire du bien en vertu de son amour.

2. Dans les dons que l'on fait, deux points sont à considérer. D'une part le bien extérieur qui est donné ; d'autre part la passion intérieure de celui qui s'attache aux richesses, en lesquelles il se délecte. C'est à la libéralité qu'il appartient de modérer la passion intérieure, en sorte que l'on n'excède pas dans la convoitise ou l'amour des richesses ; ainsi deviendra-t-on prompt à répandre ses dons. Aussi un don considérable, mais fait avec le désir de le retenir ne sera-t-il pas libéral. — Mais, à regarder la chose extérieure qui est donnée, la communication du bienfait se rapporte en général à l'amitié ou à la charité. Aussi n'est-ce pas déroger à l'amitié que de donner par amour une chose que l'on désirerait garder pour soi-même ; c'est au contraire faire preuve d'une amitié parfaite.

3. Dans ce qui est donné, l'amitié ou charité envisage la raison générale de bien ; la justice, la raison de dette ; la miséricorde, elle, y voit la raison d'un secours capable de soulager la misère ou l'indigence.

Article 2 : Doit-on pratiquer la bienfaisance envers tous ?

Objections : 1. Il ne semble pas. Car, dit S. Augustin : " Nous ne pouvons venir en aide à tous. " Mais la vertu ne nous incline pas à l'impossible. Donc on n'est pas tenu de faire du bien à tous.

2. Il est dit dans l'Ecclésiastique (12, 5) : " Fais le bien à celui qui est juste et ne donne pas au pécheur. " Or beaucoup d'hommes sont des pécheurs. Donc il ne faut pas être bienfaisant envers tous.

3. " La charité n'agit pas inconsidérément ", dit S. Paul (1 Co 13, 4). Or faire du bien à certains hommes paraît bien être une action inconsidérée : par exemple se montrer bienfaisant pour les ennemis de l'État, ou pour un excommunié, ce qui est une manière de communiquer avec lui. Donc la bienfaisance, qui est un acte de charité, ne doit pas être pratiquée envers tous.

En sens contraire,, l'Apôtre dit (Ga 6, 10) " Pendant que nous en avons le temps, faisons du bien à tous. "

Réponse : Comme on vient de le dire, la bienfaisance est un effet de l'amour, en tant que celui-ci incline les êtres supérieurs à venir en aide aux inférieurs. Mais il n'y a pas chez les hommes une hiérarchie immuable, comme chez les anges, car les déficiences des hommes peuvent être multiples ; tel qui est supérieur sur un point peut-être inférieur sur un autre. C'est ainsi, puisque l'amour de charité est universel, que la bienfaisance doit s'étendre également à tous ; compte tenu cependant du temps et du lieu, car tout acte vertueux doit toujours rester dans les limites exigées par les circonstances.

Solutions : 1. A parler absolument, nous ne pouvons pas faire du bien à chaque homme en particulier ; il n'en est cependant aucun à qui il ne puisse arriver qu'il faille lui faire du bien, même en particulier. C'est pourquoi la charité exige que, même si effectivement on ne fait du bien à personne en particulier, on soit disposé intérieurement à en faire à quiconque, si les circonstances le demandaient. Il est néanmoins certains bienfaits que nous pouvons accorder à tous, sinon en particulier, du moins en général, comme de prier pour tous, fidèles et infidèles.

2. Chez le pécheur, il y a deux choses — la faute et la nature. Il faut venir en aide au pécheur pour soutenir sa nature, mais non pour favoriser sa faute ; ce ne serait pas faire du bien mais plutôt faire le mal.

3. On doit refuser ses bienfaits aux excommuniés et aux ennemis de l'État, en tant qu'on les empêche ainsi de pécher. Cependant, en cas de nécessité, et pour soutenir leur nature, il faudrait les secourir, mais de la manière requise : par exemple, les empêcher de mourir de faim et de soif, ou de subir un dommage de ce genre, à moins que la justice ne les ait condamnés.

Article 3 : Faut-il pratiquer davantage la bienfaisance envers ceux qui nous sont le plus unis ?

Objections : 1. Le Seigneur, d'après S. Luc (14, 12) semble dire le contraire : " Quand tu donnes un déjeuner ou un dîner, ne convie ni tes amis, ni tes frères, ni tes parents. " Or, ce sont bien ceux-là qui nous sont le plus unis. Donc, ce n'est pas à ceux-là qu'il nous faut faire le plus de bien, mais plutôt aux étrangers dans l'indigence, car, poursuit le texte, " quand tu donnes un festin, invite au contraire des pauvres, des estropiés, etc. "

2. Porter secours à quelqu'un pendant la guerre est un très grand bienfait. Or, dans une telle circonstance, un soldat doit aider un étranger qui est son compagnon d'armes, plutôt qu'un parent qui est son ennemi. Donc, ce n'est pas à ceux qui nous sont le plus unis que nous devons faire le plus de bien.

3. Avant de se répandre en dons gratuits, il faut payer ses dettes. Or faire du bien à qui nous en a fait est une chose due. Par conséquent il faut faire du bien à ses bienfaiteurs plutôt qu'à ses proches.

4. On doit aimer ses parents plus que ses enfants, on l'a dit plus haut. Mais on doit davantage être bienfaisant à l'égard de ses enfants : " Ce n'est pas aux enfants à amasser pour les parents ", dit S. Paul (2 Co 12, 14). Donc ce n'est pas à ceux qui nous sont le plus unis que nous devons faire le plus de bien.

En sens contraire, S. Augustin écrit : " Ne pouvant être utile à tous, il faut s'occuper principalement de ceux que des circonstances de temps, de lieu ou d'autres encore, nous ont plus étroitement liés, comme par un choix du sort. "

Réponse : La grâce et la vertu imitent l'ordre de la nature, qui est lui-même établi par la sagesse de Dieu. Or, il est dans cet ordre que tout agent naturel exerce avant tout son action sur les êtres les plus rapprochés de lui.

C'est ainsi, par exemple, que le feu réchauffe davantage les corps les plus proches. Dieu lui-même répand les dons de sa bonté d'abord et en plus grande abondance sur les êtres les plus

proches de lui, comme le montre Denys i. Or, être bienfaisant, c'est agir par charité envers les autres. Il faut donc faire plus de bien à ceux qui nous touchent de plus près.

Mais la proximité entre les hommes peut être considérée elle-même à divers points de vue, suivant leurs divers genres de relations ; ainsi les consanguins communiquent par un lien naturel ; les concitoyens, dans les relations civiles ; les fidèles, dans les biens spirituels, et ainsi de suite. Selon ces diverses liaisons, notre bienfaisance doit aussi diversement s'exercer ; car à chacun il faut plutôt accorder les bienfaits correspondant à l'ordre de choses où il nous est le plus uni, à parler dans l'absolu. Cependant, cela peut se diversifier selon la diversité des lieux, des temps et des affaires ; il est tel cas, celui d'extrême nécessité par exemple, où nous devons venir en aide à un étranger plutôt même qu'à un père dont le besoin serait moins urgent.

Solutions : 1. Le Seigneur n'interdit pas absolument d'inviter à sa table ses amis ou ses parents, mais de le faire avec l'intention " d'être invité en retour ". Ce ne serait plus de la charité, mais de la cupidité. Le cas peut cependant se présenter où il faudrait plutôt inviter des étrangers, si leur indigence était plus grande. Il reste que, toutes choses étant égales, les plus proches ont un droit de priorité. Mais si l'on a affaire à deux hommes dont l'un est plus proche, et l'autre plus indigent, il n'est pas possible alors de déterminer par une règle générale à qui il faut plutôt venir en aide, car il y a des degrés divers d'indigence et de proximité ; c'est à la prudence de décider.

2. Le bien commun de la multitude est plus divin que le bien d'un seul. Aussi est-il vertueux d'aller jusqu'à risquer sa vie pour le bien commun de la cité, temporelle ou spirituelle. C'est pourquoi, puisque la solidarité dans les combats a pour fin le salut de la cité, le soldat qui porte secours à son compagnon d'armes ne le fait pas comme à un homme privé, mais pour venir en aide à la cité tout entière. Il ne faut pas s'étonner si, en ce cas, un étranger est préféré à un parent selon la chair.

3. Il y a deux sortes de dettes. Dans la première, ce qui est dû n'est pas la propriété du débiteur, mais plutôt du créancier. Par exemple, quand on détient une somme d'argent ou autre chose appartenant à un autre, que ce soit par suite de vol, de prêt, de dépôt, etc. On doit alors rendre la chose due, plutôt que de l'utiliser pour faire du bien à ses proches ; à moins que ceux-ci ne se trouvent dans une nécessité telle qu'il soit permis même de prendre le bien d'autrui pour leur porter secours. A moins que le créancier soit dans un égal besoin ; car, alors, il faudrait apprécier avec soin la situation de chacun, en tenant compte des autres circonstances, par un jugement de prudence, car, en pareille matière, la diversité des cas ne permet pas de donner une règle générale, selon Aristote.

Dans un second cas, ce qui est dû appartient bien au débiteur, et non au créancier ; par exemple s'il ne s'agit pas de justice stricte, mais d'une sorte d'équité morale, comme cela a lieu pour les bienfaits reçus gratuitement. En cela, les bienfaits d'aucun bienfaiteur ne peuvent être comparés à ceux des parents, de sorte que, lorsqu'il s'agit de rendre les bienfaits, les parents doivent passer avant tous les autres ; à moins, toujours, qu'il n'y ait d'autre part une nécessité prépondérante ou quelque autre motif, comme le bien général de l'Église ou de la cité. Dans les autres cas, il faut juger en tenant compte, et du caractère de l'union, et du bienfait reçu ; mais ici non plus il ne peut y avoir de règle générale.

4. Les parents sont comme des supérieurs ; leur amour les porte donc à faire du bien, tandis que celui des enfants les incline à honorer leurs parents. Cependant, dans un cas d'extrême nécessité, il serait plutôt permis d'abandonner ses enfants que ses parents ; ceux-ci ne doivent jamais être abandonnés, à cause de l'obligation résultant des bienfaits que nous avons reçus, comme le montre Aristote.

Article 4 : La bienfaisance est-elle une vertu spéciale ?

Objections : 1. Oui, semble-t-il. Car les préceptes sont ordonnés aux vertus, puisque " les législateurs s'efforcent de rendre les hommes vertueux ", selon Aristote. Or les préceptes qui concernent la bienfaisance et la dilection sont donnés séparément, comme il est dit en S. Matthieu (5, 44) : " Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent. " Donc la bienfaisance est une vertu distincte de la charité.

2. Les vices sont opposés aux vertus. Or certains vices spéciaux, par lesquels nous nuisons au prochain : rapine, vol, etc., sont opposés à la bienfaisance. La bienfaisance est donc une vertu spéciale.

3. La charité ne se divise pas en plusieurs espèces ; la bienfaisance, au contraire, paraît en compter plusieurs, selon la diversité des bienfaits. Donc elle est distincte de la charité.

En sens contraire, l'acte intérieur et l'acte extérieur ne requièrent pas de vertus différentes. Or la bienfaisance et la bienveillance ne se distinguent que comme l'acte extérieur et l'acte intérieur, parce que la première est l'exécution de la seconde. Donc, comme la bienveillance n'est pas une vertu distincte de la charité, de même la bienfaisance.

Réponse : Les vertus se distinguent entre elles selon les diverses raisons de leurs objets. Or la charité et la bienfaisance ont une même raison formelle pour leur objet, l'une et l'autre étant relatives au bien en général, comme nous l'avons montré. La bienfaisance n'est donc pas une vertu distincte de la charité ; elle en désigne seulement un acte particuliers.

Solutions : 1. Les préceptes ne visent pas les habitus, mais les actes des vertus. C'est pourquoi la diversité des préceptes ne signale pas une diversité de vertus, mais une diversité d'actes.

2. De même que tous les bienfaits accordés au prochain, si on les envisage sous la raison générale de bien, se ramènent à l'amour, de même tous les torts qu'on peut lui faire, si on les regarde sous la raison générale de mal, se ramènent à la haine. Mais si l'on distingue dans les uns et les autres des raisons spéciales de bien et de mal, ils se ramènent à des vertus ou à des vices particuliers. A ce titre il y a également diverses espèces de bienfaits.

3. Cela donne la réponse à la troisième objection.

### QUESTION 32 : L'AUMÔNE

1. Faire l'aumône est-il un acte de la charité ? — 2. Comment les aumônes se distinguent-elles ? — 3. Quelles sont les aumônes les meilleures — les aumônes spirituelles ou les aumônes corporelles ? — 4. Les aumônes corporelles ont-elles un effet spirituel ? — 5. Y a-t-il un précepte de faire l'aumône ? — 6. Doit-on faire l'aumône en donnant de son nécessaire ? — 7. Peut-on la faire avec un bien injustement acquis ? — 8. Qui doit faire l'aumône ? — 9. A qui faut-il la faire ? — 10. De quelle manière ?

Article 1 : Faire l'aumône est-il un acte de la charité ?

Objections : 1. Il ne semble pas, puisqu'un acte de charité ne peut exister sans la vertu elle-même de charité. Or, on peut distribuer des aumônes sans avoir cette vertu, selon S. Paul (1 Co 13, 3) : " Quand je distribuerais tous mes biens en aumônes... si je n'ai pas la charité... " Donc faire l'aumône n'est pas un acte de la charité.

2. L'aumône est comptée au nombre des œuvres satisfactoires, selon cette parole de Daniel (4, 24) : " Rachète tes péchés par des aumônes. " Or la satisfaction est un acte de la justice. Faire l'aumône est donc un acte de cette dernière vertu, et non de la charité.

3. De même, offrir un sacrifice à Dieu est un acte de latrerie. Or donner une aumône, c'est offrir un sacrifice à Dieu, comme on le voit dans l'épître aux Hébreux (13, 16) : " Quant à la bienfaisance

et à la mise en commun des ressources, ne les oubliez pas, car c'est à de tels sacrifices que Dieu prend plaisir. " Faire l'aumône n'est donc pas un acte de charité, mais plutôt de latrerie.

4. Aristote a dit que donner quelque chose pour faire le bien est un acte de libéralité. Mais c'est surtout en pratiquant l'aumône que l'on agit ainsi. L'aumône n'est donc pas un acte de charité.

En sens contraire, il est dit dans la 1ère épître de S. Jean (3, 17) : " Si quelqu'un, jouissant des richesses du monde, voit son frère dans la nécessité sans se laisser attendrir, comment l'amour de Dieu pourrait-il demeurer en lui ? "

Réponse : Les actes extérieurs se rapportent à la même vertu que le motif qui pousse à les accomplir. Or le motif pour donner l'aumône est de secourir celui qui est dans le besoin ; de là vient que certains définissent l'aumône : " L'acte de donner à l'indigent, par compassion et pour l'amour de Dieu. " Or ce motif appartient à la miséricorde, comme on l'a dit plus haut. Aussi est-il évident que faire l'aumône est proprement un acte de miséricorde. Son nom d'ailleurs l'indique : en grec, en effet, il est dérivé d'un mot qui signifie " miséricorde ", comme en latin miseratio (compassion). Et parce que la miséricorde est un effet de la charité, comme nous l'avons montré, on doit conclure que faire l'aumône est un acte de la charité, par l'intermédiaire de la miséricorde.

Solutions : 1. Un acte peut être rapporté à une vertu de deux manières. Et tout d'abord de façon matérielle. En ce sens, l'acte de justice consiste à faire des choses justes. Un tel acte peut exister sans la vertu elle-même. Beaucoup, en effet, qui n'ont pas la vertu de justice, accomplissent cependant des œuvres justes, par raison naturelle, par crainte, ou par espoir du gain. En second lieu, un acte peut appartenir à une vertu de façon formelle ; sous ce rapport l'acte de la vertu de justice consiste à accomplir une action juste, comme l'homme juste lui-même l'accomplit, c'est-à-dire avec promptitude et plaisir. De cette façon l'acte de vertu n'existe pas sans la vertu. On peut donc, sans avoir la vertu de charité, donner l'aumône matériellement ; mais la donner formellement, à savoir pour Dieu, avec plaisir, promptitude et tout ce qui est requis, ne peut se faire sans la charité.

2. Rien n'empêche qu'un acte appartenant en propre à une vertu parce qu'il en émane, soit attribué à une autre vertu parce qu'elle le commande et l'ordonne à sa fin. C'est ainsi que donner l'aumône est une des œuvres satisfaisantes, en tant que la pitié témoignée à la misère se trouve ordonnée à satisfaire pour le péché. — Ce même acte offert à Dieu pour l'apaiser a raison de sacrifice, et, comme tel, est commandé par la vertu de latrerie.

3. Cela répond à la troisième objection.

4. Faire l'aumône se rattache à la libéralité en tant que celle-ci supprime l'obstacle que cet acte peut rencontrer, obstacle qui peut venir d'un trop grand amour des richesses, rendant leur possesseur trop avide de les garder.

Article 2 : Comment les aumônes se distinguent-elles ?

Objections : 1. Il ne convient pas, semble-t-il de distinguer des genres d'aumônes. Or, on compte sept aumônes corporelles : nourrir les affamés, désaltérer les assoiffés, vêtir ceux qui sont nus, accueillir les étrangers, visiter les malades, racheter les captifs, ensevelir les morts. Ce qui se résume en ce vers : " je visite, abreuve, nourris, rachète vêts, accueille, ensevelis. " On distingue également sept aumônes spirituelles : instruire les ignorants, conseiller ceux qui hésitent, consoler les affligés, corriger les pécheurs, pardonner à l'offenseur, supporter les gens difficiles et pénibles, prier pour tous. Ces œuvres sont aussi comprises dans un vers : " Éclaire, corrige, console, pardonne, supporte, prie. " Le premier mot englobe à la fois le conseil et l'enseignement. Or, il apparaît que ces distinctions ne sont pas justes. L'aumône en effet, a pour but de venir en aide au prochain. Mais, ensevelir les morts ne leur est utile d'aucune manière,

autrement la parole du Seigneur rapportée par S. Matthieu (25, 35) ne serait pas vraie : " Ne craignez pas ceux qui tuent le corps, et, après cela, ne peuvent plus rien faire. " C'est pourquoi, lorsqu'il rappelle les œuvres de miséricorde, Jésus ne fait pas mention d'ensevelir les morts. Il ne convient donc pas, semble-t-il, de distinguer ainsi les aumônes.

2. L'aumône, a-t-on dit, est faite pour subvenir aux nécessités du prochain ; mais la vie humaine est sujette à bien d'autres nécessités encore : ainsi l'aveugle a besoin d'un guide, le boiteux d'un soutien, le pauvre de ressources. La précédente énumération ne convient donc pas.

3. Faire l'aumône est un acte de miséricorde ; mais corriger le pécheur paraît plutôt ressortir à la sévérité ; on ne doit donc pas compter cet acte parmi les aumônes spirituelles.

4. L'aumône est ordonnée à soulager une déficience ; or il n'est personne qui ne souffre d'ignorance ; chacun aurait donc le devoir d'instruire les autres, quels qu'ils soient, s'ils ignoraient ce qu'il sait lui-même.

En sens contraire, S. Grégoire dit dans une de ses homélies : " Celui qui sait doit bien prendre garde de ne pas se taire ; celui qui est riche, de ne pas s'engourdir dans ses largesses miséricordieuses ; l'homme possédant un art utile à la direction de la vie doit s'efforcer d'en partager l'usage et le bienfait avec son prochain ; celui qui a l'oreille du riche doit craindre d'être puni, s'il enfouit son talent, en n'intercedant pas pour les pauvres lorsqu'il le peut. " Donc la distinction entre ces diverses aumônes est fondée à juste titre sur les biens que les uns possèdent abondamment et dont les autres sont dépourvus.

Réponse : La distinction des genres d'aumônes, dont on vient de parler, est fondée avec raison sur la diversité des déficiences du prochain. Certaines d'entre elles sont relatives à son âme, et les aumônes spirituelles leur sont ordonnées. Les autres sont relatives à son corps, et les aumônes corporelles leur sont ordonnées.

Les déficiences corporelles peuvent se produire soit pendant la vie, soit après la vie. Si c'est pendant la vie, ou bien c'est un défaut commun relatif aux biens dont tout homme a besoin, ou bien c'est un défaut particulier dont l'origine est accidentelle. Dans le premier cas, ce défaut est ou intérieur ou extérieur. Intérieur, il revêt deux formes, selon qu'on y subvient par un aliment solide, et c'est la faim, pour laquelle il est dit : " nourrir les affamés " ; ou par un aliment liquide, et c'est la soif, à laquelle correspond cette parole : " désaltérer les assoiffés ". — Le défaut commun relatif à un secours extérieur est double : selon qu'il s'agit du manque de vêtements, pour lequel il est prescrit de " vêtir ceux qui sont nus " ou du manque de domicile auquel correspond le précepte " d'accueillir les étrangers ". — De même les défauts particuliers peuvent résulter soit d'une cause intérieure, de la maladie par exemple, pour laquelle il est dit : " visiter les malades " ; soit d'une cause extérieure, à quoi correspond " racheter les captifs ". Enfin, après la vie, on donne aux morts la sépulture.

Pareillement, on subvient aux déficiences spirituelles par des actes spirituels de deux façons. D'abord en implorant le secours de Dieu, à quoi correspond la prière ; en second lieu, par l'octroi d'un secours humain qui, lui-même, peut viser trois choses : un défaut de l'intelligence, auquel on remédie par l'enseignement s'il s'agit d'un défaut de l'intellect spéculatif, et par le conseil quand le défaut concerne l'intellect pratique ; — un défaut affectant la puissance appétitive : le plus grand est ici la tristesse, à laquelle on porte remède par la consolation : — un défaut tenant à un acte déréglé, lequel peut lui-même être considéré au triple point de vue : 1° de celui qui pèche, pour autant que l'acte procède de sa volonté déréglée ; le remède approprié est alors la correction ; 2° de celui contre qui on pèche ; s'il s'agit de nous, nous y portons remède en pardonnant l'offense ; mais s'il s'agit de Dieu et du prochain, " il ne nous appartient pas de pardonner ", dit S. Jérôme dans son Commentaire sur S. Matthieu ; 3° des conséquences de l'acte



dérégulé, qui, même sans que les pécheurs l'aient voulu, affectent péniblement ceux qui vivent avec eux ; le remède consiste alors dans le support de celui qui pêche par faiblesse, selon cette parole de S. Paul (Rm 15, 1) : " Nous devons, nous qui sommes forts, porter les faiblesses des autres. " Et il faut le faire, non seulement selon qu'ils sont faibles, ou difficiles à cause de leurs actes déréglés, mais encore pour tout ce qu'il peut y avoir chez eux de pénible à supporter, selon cette autre parole de l'Apôtre (Ga 6, 2) : " Portez les fardeaux les uns des autres. "

Solutions : 1. La sépulture n'apporte évidemment rien au mort, quant à ce que son corps pourrait ressentir. Et c'est en ce sens que le Seigneur dit que ceux qui tuent le corps ne peuvent rien au-delà. C'est pour cela aussi qu'il ne mentionne pas la sépulture parmi les œuvres de miséricorde ; il énumère alors seulement celles dont la nécessité est plus évidente. Mais ce que l'on fait pour son corps concerne le défunt : à la fois parce qu'il vit encore dans la mémoire des hommes, et que son honneur serait flétri s'il demeurait sans sépulture, et aussi en raison de l'affection qu'il eut, de son vivant, pour son propre corps, et que les cœurs miséricordieux doivent partager. Voilà pourquoi certains sont loués d'avoir enseveli les morts, comme Tobie et ceux qui mirent Jésus au tombeau, ainsi que S. Augustin le montre dans son livre sur les devoirs envers les morts.

2. Tous les autres besoins se ramènent à ceux-là. La cécité et la claudication sont des infirmités : aussi guider l'aveugle et soutenir le boiteux sont des œuvres qui se ramènent à la visite des malades. Pareillement, venir en aide à celui qui est sous le coup d'une contrainte extérieure quelconque se rattache au rachat des captifs. La richesse enfin, remède de la pauvreté, n'est recherchée que pour soulager toutes les indigences énumérées ; il n'y avait donc pas à faire une mention spéciale de cette indigence.

3. La correction des pécheurs, considérée dans son exécution, paraît comporter la sévérité de la justice ; mais par l'intention de celui qui la pratique en voulant arracher le coupable à son péché, elle relève de la miséricorde et d'un sentiment d'amour, selon la parole des Proverbes (27, 6) : " Les coups de celui qui aime valent mieux que les baisers trompeurs de celui qui hait. " 4. Toute ignorance n'est pas un défaut, mais seulement celle qui porte sur ce que l'on devrait savoir. Y remédier par l'enseignement se rattache à l'aumône. Il faut toutefois tenir compte ici des circonstances de personnes, de lieu et de temps, comme pour les autres actes des vertus.

Article 3 : Quelles sont les aumônes les meilleures : les aumônes spirituelles, ou les aumônes corporelles ?

Objections : 1. On pourrait croire que ce sont les aumônes corporelles. Car l'aumône mérite d'être louée parce qu'elle soulage l'indigent. Mais le corps, objet des aumônes corporelles, est d'une nature plus indigente que l'âme, que soulagent les aumônes spirituelles. Les aumônes corporelles sont donc les meilleures.

2. Le bénéfice que l'on peut retirer d'une aumône en diminue la valeur et le mérite ; c'est ce qui faisait dire au Seigneur (Le 14, 2) : " Quand tu donnes à déjeuner ou à dîner, n'invite pas... des voisins riches, de peur qu'eux aussi le t'invitent à leur tour. " Mais les aumônes spirituelles ne vont jamais sans profit en retour ; ainsi, la prière que l'on fait pour autrui est toujours utile à soi-même, suivant la parole du Psaume (35, 13) : " Ma prière reviendra dans mon sein. " De même, celui qui en instruit un autre progresse lui-même en savoir. Or cela ne se produit pas dans les aumônes corporelles. Donc celles-ci sont supérieures aux autres.

3. On fait l'éloge de l'aumône parce que le pauvre à qui elle est faite en reçoit consolation, selon la parole de Job (31, 20) : " Ai-je vu un miséreux sans vêtements, un pauvre sans couverture, sans qu'ils m'aient béni du fond du cœur " ; et celle de S. Paul à Philémon (7) : " Frère, tu as soulagé le cœur des saints ! " Or il arrive que l'aumône corporelle soit plus agréable à l'indigent que l'aumône spirituelle. Donc celle-là l'emporte sur celle-ci.

En sens contraire, à propos de cette parole en S. Matthieu (5, 42) : " Donne à qui te demande ", S. Augustin dit h : " Il faut donner ce qui ne peut nuire ni à toi ni à un autre ; et quand tu refuses ce qu'on te demande, explique pourquoi, afin de ne pas renvoyer sans rien le quémendeur. Et il pourra se faire que tu donnes quelque chose de meilleur en corrigeant celui qui fait une demande injuste. " Or la correction est une aumône spirituelle. Donc les aumônes spirituelles l'emportent sur les aumônes corporelles.

Réponse : Il y a deux manières de comparer ces aumônes. D'abord en les considérant de façon absolue. Sous ce rapport, les aumônes spirituelles l'emportent pour trois raisons 1° Parce que ce qui est donné a plus de valeur un don spirituel est en effet supérieur à un don corporel, selon la parole des Proverbes (4, 2) : " C'est un don excellent que je vous ferai : n'abandonnez pas ma loi. " — 2° En raison de ce à quoi on porte secours : l'esprit, qui est plus noble que le corps. Aussi, de même que l'homme doit avoir soin de son âme plus que de son corps, ainsi doit-il faire pour son prochain, qu'il a le devoir d'aimer comme lui-même. — 3° En raison des actes par lesquels on vient en aide au prochain ; les actes spirituels, en effet, sont plus nobles que les actes corporels, toujours marqués d'un certain caractère servile.

On peut comparer d'une autre façon les deux sortes d'aumônes et en tel cas particulier, montrer que l'aumône corporelle est préférable à la spirituelle. Ainsi, mieux vaut nourrir qu'instruire celui qui meurt de faim ; ou, comme le remarque Aristote : " L'indigent a davantage besoin de s'enrichir que de philosopher ", bien 'absolument parlant philosopher soit meilleure

Solutions : 1. Toutes choses égales d'ailleurs, mieux vaut en effet secourir le plus indigent. Mais si le moins indigent est meilleur et a besoin d'une aumône meilleure, lui donner est meilleur aussi ; et ainsi en va-t-il dans notre propos.

2. Le profit ne rend pas l'aumône moins méritoire et moins digne d'éloge, s'il n'a pas été voulu pour lui-même, pas plus que, dans les mêmes conditions, la gloire ne diminue la vertu ; c'est pourquoi, parlant de Caton, Salluste disait : " Plus il fuyait la gloire, plus elle le poursuivait. " C'est ce qui arrive pour l'aumône spirituelle. — Encore faut-il ajouter que la recherche des biens spirituels ne diminue pas le mérite comme celle des biens corporels.

3. Le mérite de celui qui fait l'aumône s'évalue d'après ce qui raisonnablement doit satisfaire la volonté de celui qui reçoit, et non pas d'après ce que celui-ci peut vouloir d'une façon désordonnée.

Article 4 : Les aumônes corporelles ont-elles un effet spirituel ?

Objections : 1. Il semble qu'elles n'en ont pas, car un effet n'est pas supérieur à sa cause ; or les biens spirituels l'emportent sur les biens corporels ; les aumônes corporelles n'ont donc pas d'effet spirituel.

2. Donner des biens corporels pour avoir des biens spirituels, c'est de la simonie ; mais ce vice doit être évité à tout prix ; par conséquent il ne faut pas faire d'aumônes en vue d'obtenir un effet spirituel.

3. En augmentant la cause, on augmente nécessairement l'effet. Donc, si l'aumône corporelle produisait un effet spirituel, il s'ensuivrait qu'une aumône plus grande produirait un effet spirituel plus grand ; mais ceci va contre ce que nous lisons dans l'évangile de S. Luc (21, 2), au sujet de la veuve qui avait mis deux piécettes dans le trésor du Temple, puisqu'au jugement du Seigneur " elle avait mis plus que tous les autres ". L'aumône corporelle n'a donc pas d'effet spirituel.

En sens contraire, on lit dans l'Ecclésiastique (17, 22) : " L'aumône de l'homme..., le Seigneur la conservera comme la prunelle de l'œil. "

Réponse : L'aumône corporelle peut être considérée à un triple point de vue : 1° Dans sa substance ; sous ce rapport elle n'a qu'un effet corporel, à savoir le soulagement des déficiences corporelles du prochain. 2° Par rapport à sa cause, selon que l'aumône corporelle est faite pour l'amour de Dieu et du prochain. Une telle aumône produit un fruit spirituel selon l'Écclésiastique (29, 13-14) : " Sacrifie ton argent pour ton frère, use de tes richesses selon le précepte du Très-Haut, cela te sera plus utile que l'or. " 3° Par rapport à son effet. Ici encore l'aumône corporelle a un fruit spirituel, car celui qui en a bénéficié est porté à prier pour son bienfaiteur. C'est pourquoi, au même texte, il est ajouté — " Cache ton aumône dans le sein du pauvre, et elle-même priera pour toi. "

Solutions : 1. Cette objection est valable pour l'aumône corporelle considérée dans sa substance.  
2. Celui qui fait une aumône corporelle n'entend pas acheter un bien spirituel au moyen d'un bien corporel, parce qu'il sait que les biens spirituels l'emportent infiniment sur les corporels, mais c'est par le sentiment de charité qui l'anime qu'il espère obtenir un fruit spirituel.

3. La veuve de l'Évangile, qui a donné moins en quantité, a donné davantage en proportion de ce qu'elle pouvait ; on estime donc qu'il y avait en elle un plus grand amour de charité, d'où l'aumône corporelle tire son efficacité spirituelle.

Article 5 : Y a-t-il un précepte de faire l'aumône ?

Objections : 1. Il semble bien que non. En effet, les conseils sont distincts des préceptes. Or faire l'aumône est affaire de conseil, selon la parole de Daniel (4, 24) : " Ô roi, agréé mon conseil : rachète tes péchés par tes aumônes. " Donc faire l'aumône n'est pas de précepte.

2. Chacun est libre d'user de son bien et de le garder ; mais si on le garde, on ne fera pas l'aumône ; il est donc permis de ne pas la faire donc elle n'est pas de précepte.

3. Tout ce qui tombe sous un précepte oblige à un certain moment sous peine de péché mortel, car les préceptes affirmatifs obligent pour un temps déterminé. Donc, si la pratique de l'aumône tombait sous un précepte, on pourrait déterminer un temps où ne pas la faire serait un péché mortel. Or il ne paraît pas qu'il en soit ainsi, parce qu'on peut toujours estimer probable qu'un indigent pourra être secouru d'une autre manière, et que l'argent de ces aumônes nous sera nécessaire maintenant ou plus tard. Faire l'aumône ne paraît donc pas être de précepte.

4. Tous les préceptes se ramènent à ceux du décalogue ; or, parmi eux rien ne concerne l'aumône ; celle-ci n'est donc pas de précepte.

En sens contraire, personne n'est condamné au châtement éternel pour avoir omis ce qui n'est pas de précepte. Or certains devront subir cette peine parce qu'ils n'auront pas fait l'aumône, comme on le voit en S. Matthieu (25, 41). Faire l'aumône est donc de précepte.

Réponse : Puisque l'amour du prochain est de précepte, il est nécessaire que tout ce qui est indispensable pour le garder soit aussi de précepte. Or, en vertu de cet amour, non seulement nous devons vouloir du bien à notre prochain mais encore lui en faire : " N'aimons ni en paroles ni en discours, mais en acte et en vérité ", dit S. Jean (1 Jn 3, 18). Mais on ne saurait vouloir du bien à son prochain, si on ne le secourt pas dans la nécessité, c'est-à-dire si on ne lui fait pas l'aumône. Celle-ci est donc de précepte.

Mais parce que les préceptes portent sur les actes des vertus, faire l'aumône sera obligatoire dans la mesure où cet acte sera nécessaire à la vertu, c'est-à-dire selon que la droite raison l'exige. Or cela entraîne deux ordres de considérations, relatifs l'un à celui qui fait l'aumône, l'autre à celui qui doit la recevoir. — Du côté du donateur, il est à remarquer que les aumônes doivent être faites de son superflu. Comme il est prescrit en S. Luc (11, 41 Vg) : " Faites l'aumône avec le surplus. " Par là il faut entendre non seulement ce qui dépasse les besoins du donateur, mais encore les besoins de ceux dont il a la charge. Chacun, en effet, doit pourvoir d'abord à ses

besoins propres et aux besoins de ceux dont il a la charge (en ce sens on parle de ce qui est nécessaire à la " personne ", ce mot impliquant la responsabilité.) Cela fait, on viendra en aide aux autres avec le reste dont on disposera. C'est ainsi que la nature se procure d'abord la nourriture nécessaire à soutenir le corps ; ensuite, par la génération, elle émet ce qui est superflu pour engendrer un être nouveau.

Du côté du bénéficiaire, il est requis qu'il soit dans le besoin ; sans cela l'aumône n'aurait pas de raison d'être. Mais comme il est impossible à chacun de secourir tous ceux qui sont dans le besoin, le précepte n'oblige pas à faire l'aumône dans tous les cas de nécessité ; seule oblige sous le précepte la nécessité de celui qui ne pourrait être secouru autrement. Alors s'applique la parole de S. Ambroise : " Nourris celui qui meurt de faim. Si tu ne le fais pas, tu es cause de sa mort. " En conclusion, voici ce qui est de précepte : faire l'aumône de son superflu, et la faire à celui qui est dans une extrême nécessité. En dehors de ces conditions, faire l'aumône est de conseil, comme n'importe quel bien meilleur.

Solutions : 1. Daniel s'adressait à un roi qui n'était pas soumis à la loi de Dieu. C'est pourquoi ce qui était prescrit par cette loi, qu'il ne reconnaissait pas, ne devait lui être proposé que sous forme de conseil. — On peut dire encore qu'il s'agissait de cas où l'aumône n'est pas de précepte.

2. Les biens temporels que l'homme a reçus de Dieu sont à lui quant à la propriété, mais quant à l'usage ils ne sont pas à lui seul, mais également aux autres, qui peuvent être secourus par ce qu'il a de superflu. Comme dit S. Basile : " Si tu confesses avoir reçu de Dieu ces biens (c'est-à-dire les biens temporels), Dieu doit-il être accusé d'injustice pour les avoir inégalement répartis ? Tu es dans l'abondance, celui-ci est réduit à mendier ; pourquoi cela, sinon pour que toi tu acquières le mérite d'une bonne dispensation, et lui, la récompense de la patience ? C'est le pain de l'affamé que tu retiens, le vêtement de celui qui est nu que tu gardes sous clef, la chaussure de celui qui n'en a pas qui se détériore chez toi, l'argent de celui qui en manque que tu tiens enfoui. En conséquence, tes injustices sont aussi nombreuses que les dons que tu pourrais faire. " S. Ambroise parle de même.

3. On peut déterminer un temps où faire l'aumône oblige sous peine de péché mortel ; du côté du bénéficiaire, l'aumône doit lui être faite lorsqu'elle apparaît d'une évidente et urgente nécessité, et que nul autre ne se présente à ce moment pour le secourir ; du côté du donateur, il doit donner lorsqu'il possède un superflu qui, selon toutes probabilités, ne lui est pas présentement nécessaire. Et il n'y a pas ici à s'arrêter à tout ce qui pourrait arriver dans l'avenir : ce serait " avoir souci du lendemain ", ce que le Seigneur interdit (Mt 6, 34). Ainsi, le superflu et le nécessaire doivent être appréciés d'après les circonstances probables et communes.

4. Tout secours donné au prochain se ramène au commandement d'honorer son père et sa mère. C'est ainsi que l'entend l'Apôtre (1 Tm 4, 8) : " La piété est utile à tout ; car elle a la promesse de la vie, de la vie présente comme de la vie future. " Il parle ainsi parce qu'au précepte d'honorer ses parents s'ajoute cette promesse : " afin d'avoir une longue vie sur terre " (Ex 20, 12). Or, dans la piété sont incluses toutes les espèces d'aumônes.

Article 6 : Doit-on faire l'aumône en donnant de son nécessaire ?

Objections : 1. Il ne semble pas, car l'ordre de la charité ne vaut pas moins pour les bienfaits extérieurs que pour les sentiments intérieurs. Or, on pèche lorsqu'on agit au rebours de l'ordre de la charité, parce que cet ordre est de précepte. Donc, puisqu'en vertu de l'ordre de la charité on doit s'aimer soi-même plus que le prochain, il apparaît que c'est péché de prendre sur son nécessaire pour faire l'aumône.

2. Donner de son nécessaire, c'est gaspiller son bien, ce qui est de la prodigalité, comme le montre Aristote ; mais aucun acte vicieux n'est permis ; donc on ne doit pas faire l'aumône avec le nécessaire.

3. Comme dit S. Paul (1 Tm 6, 8) : " Si quelqu'un ne prend pas soin des siens, surtout de ceux qui vivent avec lui, il a renié sa foi, il est pire qu'un infidèle. " Mais celui qui donne en aumônes ce qui lui est nécessaire, ou ce qui est nécessaire aux siens, paraît bien manquer à son devoir envers lui-même et les siens. Il semble donc qu'en faisant l'aumône avec son nécessaire, on pèche toujours gravement.

En sens contraire, le Seigneur a dit (Mt 19, 21) : " Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres. " Mais celui qui donne aux pauvres tout ce qu'il possède ne donne pas seulement le superflu, mais le nécessaire. Donc on peut faire l'aumône de son nécessaire.

Réponse : Le nécessaire peut signifier deux choses. Ou bien il désigne ce sans quoi une chose ne peut exister. Il ne faut absolument pas faire l'aumône avec ce nécessaire-là ; celui qui en serait réduit à n'avoir que l'indispensable pour vivre avec ses enfants et sa famille, ne peut en faire l'aumône ; ce serait s'ôter la vie, à lui-même et aux siens. Un cas cependant fait exception : celui où l'on se priverait pour donner à quelque personnage important dont le salut de l'Église ou de l'État dépendrait ; car s'exposer à la mort soi et les siens pour la libération d'un tel personnage est digne d'éloge, puisqu'on doit toujours faire passer le bien commun avant son propre bien.

Le nécessaire peut encore signifier ce qui est indispensable pour vivre selon les exigences normales de sa condition ou de son état, et selon les exigences des autres personnes dont on a la charge. La limite d'un tel nécessaire ne constitue pas un point fixe et indivisible ; on peut y ajouter beaucoup, sans estimer qu'on dépasse un tel nécessaire ; on peut aussi en retrancher beaucoup et garder encore assez de biens pour pouvoir vivre de façon convenable et selon les exigences de son état. Faire l'aumône en prenant sur ce nécessaire est bon, mais c'est un conseil et non un précepte. Ce serait au contraire un désordre de prélever pour ses aumônes une part telle de ses biens qu'il serait désormais impossible de vivre avec ce qui reste de façon conforme à sa condition et aux affaires qu'on doit traiter ; car personne n'est obligé de vivre d'une façon qui ne conviendrait pas à son état.

Trois cas cependant doivent être exceptés : le premier se présente lorsque quelqu'un change d'état, par exemple en entrant en religion ; alors, faisant largesse de tous ses biens pour le Christ, il fait œuvre de perfection et s'établit dans un nouvel état. — Le second, lorsque les biens dont on se prive, quoique nécessaires pour tenir son rang, peuvent se retrouver facilement, de sorte qu'on n'est pas gravement gêné. — Le troisième, lorsqu'une extrême nécessité affecte une personne privée, ou aussi lorsque l'État a de grands besoins ; en ces cas-là il est louable en effet, pour un particulier, de sacrifier quelque chose de ce que semblerait exiger sa condition, pour répondre à des besoins plus importants.

Solutions : Ce qui précède donne la réponse aux Objections.

Article 7 : Peut-on faire l'aumône avec un bien injustement acquis ?

Objections : 1. Oui, semble-t-il, puisqu'il est dit en S. Luc (16, 9) : " Faites-vous des amis avec le mammon d'iniquité. " (Mammona signifie en effet les richesses.) On peut donc se faire des amis spirituels en faisant l'aumône avec des biens injustement acquis.

2. On appelle gain honteux tout ce qui paraît être le fruit d'une acquisition illicite. Or, tel est le gain de la prostitution, si bien qu'il est interdit d'en faire des offrandes ou des sacrifices à Dieu, selon le Deutéronome (23, 18) : " Tu n'apporteras pas à la maison de ton Dieu le salaire d'une prostituée. " Un gain honteux est encore celui qui provient des jeux de hasard, car, selon la

remarque d'Aristote, " on gagne au détriment de ses amis, auxquels il conviendrait de donner ". Un gain plus honteux encore est celui qui est acquis par simonie, puisque c'est faire injure à l'Esprit Saint. Et cependant on peut faire l'aumône avec de pareils gains, et donc avec des biens mal acquis.

3. Les plus grands maux doivent être évités avec plus de soin que les moindres. Or détenir le bien d'autrui est un péché moindre que l'homicide dont on se rend coupable en ne secourant pas son prochain dans un cas d'extrême nécessité, selon la parole de S. Ambroise : " Nourris celui qui meurt de faim ; si tu ne le fais pas, tu es cause de sa mort. " Donc il est des cas où l'on peut faire l'aumône avec des biens mal acquis.

En sens contraire, S. Augustin dit : " Faites l'aumône du juste fruit de vos travaux. Vous ne pourrez en effet corrompre le Christ, votre juge, pour éviter qu'il vous confronte avec les pauvres que vous dépouillez. Cessez donc de faire l'aumône avec le fruit de vos prêts et de vos usures. C'est aux fidèles que je m'adresse, ceux à qui nous distribuons le Corps du Christ. "

Réponse : Il y a trois espèces de biens mal acquis. Les premiers restent dus à celui de qui on les tient, sans qu'on puisse les garder ; c'est ce qui arrive dans la rapine, le vol et l'usure. Puisqu'on est obligé de restituer ces biens, on ne peut pas les donner en aumônes.

Les deuxièmes ne peuvent être gardés par l'acquéreur, sans cependant qu'ils soient dus à celui dont il les a acquis, parce qu'il les a pris contrairement à la justice, et l'autre les lui a donnés injustement ; c'est le cas de la simonie, où les deux parties transgressent la loi divine. On ne doit pas restituer, mais donner en aumônes le bien en cause. Et cela vaut pour les cas semblables, c'est-à-dire chaque fois que don et acquisition sont contraires à la loi.

Dans le troisième cas, l'acquisition elle-même n'a pas été illicite, mais ce qui l'a permise était illicite ; tel est le gain qu'une femme acquiert en se prostituant, ce qu'on appelle proprement " le gain honteux ". Agir ainsi est en effet honteux et contraire à la loi de Dieu. Mais la femme qui se livre à la prostitution n'a pas, en recevant de l'argent, commis d'injustice, ni agi contre la loi. Ce qui a été acquis ainsi peut donc être gardé, et on peut le donner en aumône.

Solutions : 1. S. Augustin s'explique ainsi au sujet de cette parole du Seigneur : " Certains, la comprenant mal, s'emparent du bien d'autrui, en donnant une part aux pauvres, et croient avoir accompli ce qui est prescrit. Une telle interprétation doit être redressée. " Mais, dit-il à un autre endroit, : " Toutes les richesses méritent d'être appelées richesses d'iniquité, parce qu'elles ne sont des richesses que pour les hommes iniques qui mettent en elles leur espoir. " — Ou bien on peut dire avec S. Ambroise que le Seigneur " a appelé les richesses iniques parce que par leurs attrait divers elles font tomber nos cœurs en tentation ". — Ou bien encore, avec S. Basile, " parce que, parmi tous ceux qui ont possédé tous ces biens avant toi, et dont tu es l'héritier, il peut s'en trouver un qui les a acquis injustement, sans que tu le saches ". — Enfin, on peut parler de " richesses d'iniquité ", à cause de leur inégale répartition qui fait que l'un est dans l'indigence, tandis que l'autre surabonde S.

2. Comment le bien acquis par la prostitution peut être donné en aumônes, nous venons de l'expliquer, mais il ne peut servir pour les sacrifices et pour les offrandes faites à l'autel, soit en raison du scandale soit à cause du respect dû aux choses saintes. — On peut également faire l'aumône avec ce qui a été acquis par simonie ; celui qui l'a donné n'y a plus droit et mérite d'en être privé. — Quant à l'argent gagné aux jeux de hasard, il peut, semble-t-il, y avoir là quelque chose d'illicite en vertu même du droit divin : ce serait le cas par exemple de ceux qui feraient des gains sur ceux qui ne peuvent aliéner leurs biens, comme les mineurs, les fous, etc. ; ou si l'on a entraîné un autre au jeu par désir de gagner ; ou si l'on a gagné en trichant. Dans tous ces cas on est tenu à restitution ; on ne peut donc pas utiliser le bien en cause pour faire l'aumône. —

Il semble en outre qu'il y ait dans de telles pratiques quelque chose d'illicite au regard du droit civil positif, qui interdit en général cette manière de s'enrichir. Mais comme le droit civil ne s'étend pas à tous, et oblige seulement ceux qui sont soumis à ces lois ; comme en outre il peut tomber en désuétude et se trouver alors abrogé, il s'ensuit que ceux qui sont soumis à de telles lois sont tenus universellement à restituer ce qu'ils auraient gagné, à moins qu'une coutume contraire ne prévale, ou que celui qui a gagné l'ait fait aux dépens de celui qui l'a entraîné au jeu. En ce cas on n'est pas tenu à restitution, car celui qui a perdu ne mérite pas qu'on lui rende son bien ; d'un autre côté, le gagnant ne peut licitement retenir ce bien, aussi longtemps que le droit civil considéré reste en vigueur. Il faut donc le donner en aumônes.

3. Dans le cas d'extrême nécessité tous les biens sont communs. Il est donc permis à celui qui se trouve dans une telle nécessité de prendre à autrui ce dont il a besoin pour sa subsistance, s'il ne trouve personne qui veuille le lui donner. Pour la même raison, il est permis de détenir quelque chose du bien d'autrui et d'en faire l'aumône, et même de le prendre, s'il n'y a pas d'autre moyen de secourir celui qui est dans le besoin. Cependant, quand on peut le faire sans péril, on doit venir en aide à celui qui est dans une nécessité extrême après avoir recherché le consentement du propriétaire.

Article 8 : Qui doit faire l'aumône ?

Objections : 1. Il semble que l'homme soumis au pouvoir d'un autre peut faire l'aumône. En effet, les religieux sont sous le pouvoir de leurs supérieurs, auxquels ils ont fait vœu d'obéir. Mais, s'il ne leur était pas permis de faire l'aumône, ils subiraient, du fait même de leur état, un véritable préjudice, puisque, selon la remarque de S. Ambroise, " c'est dans la piété que se résume la religion chrétienne " ; et la piété se recommande surtout par l'exercice de l'aumône. Donc ceux qui sont au pouvoir d'autrui ont le droit de faire l'aumône.

2. L'épouse, est-il dit dans la Genèse (3, 16), est " sous le pouvoir de son mari ". Cependant, ayant été associée à lui, elle peut faire l'aumône ; ainsi est-il rapporté de sainte Lucie qu'elle faisait des aumônes à l'insu de son mari. Le fait qu'on soit placé sous le pouvoir d'un autre n'empêche donc pas de faire l'aumône.

3. Les enfants sont naturellement soumis à leurs parents, ce qui fait dire à l'Apôtre (Ep 6, 1) : " Enfants, obéissez à vos parents, dans le Seigneur. " Mais les enfants peuvent, semble-t-il, faire l'aumône avec les biens paternels, parce que, étant héritiers, ces biens sont en quelque façon à eux ; et parce que, d'autre part, pouvant en user pour leur corps, ils semblent à plus forte raison avoir le droit de s'en servir dans l'intérêt de leur âme. Ceux qui sont en état de sujétion peuvent donc faire l'aumône.

4. Les esclaves sont sous le pouvoir de leurs maîtres, selon cette parole de S. Paul (Tt 2, 9) : " Que les esclaves soient soumis en tout à leurs maîtres. " Or il leur est bien permis de faire quelque chose dans l'intérêt de leur maître, ce qu'ils font très bien en donnant l'aumône en son nom. Donc l'aumône est permise à ceux qui sont au pouvoir d'autrui.

En sens contraire, comme S. Augustin l'a déclaré, il ne faut pas faire l'aumône avec le bien d'autrui, " mais avec le juste fruit de son propre labeur ". Mais si ceux qui sont sous la dépendance d'un autre faisaient l'aumône, ce serait avec le bien d'autrui ; donc ils n'ont pas ce droit.

Réponse : Celui qui est sous le pouvoir d'un autre doit toujours, comme tel, se laisser diriger par son supérieur ; c'est en effet l'ordre de la nature que les êtres inférieurs soient réglés par les supérieurs. Dans le domaine où il est soumis à son supérieur, l'inférieur ne peut distribuer les biens de celui-ci que selon ses ordres. Ainsi ne peut-il faire l'aumône des biens qui dépendent de son supérieur que dans la mesure où cela lui aura été permis. Mais s'il possède quelque chose en

propre, dans un domaine où il est indépendant, il ne peut plus être considéré sous ce rapport comme relevant de la puissance d'un autre ; il est alors son maître, et il est libre de faire l'aumône avec ce bien.

Solutions : 1. Le moine qui a reçu de son supérieur la charge de la dépense peut faire l'aumône avec les biens du monastère, selon ce que sa charge lui permet. S'il n'a pas cette charge, comme il ne possède rien en propre, il ne peut faire l'aumône qu'avec la permission expresse ou raisonnablement présumée de son abbé, sauf le cas d'extrême nécessité, où il lui serait permis de voler pour faire l'aumône. Mais il n'est pas réduit à une condition moins bonne du fait qu'il ne donne rien en aumône, car, ainsi qu'il est écrit au livre des Dogmes Ecclésiastiques, " il est bon de faire l'aumône aux pauvres, quand on en a la charge, mais il est meilleur, dans l'intention de suivre le Seigneur, de donner tout à la fois, et ainsi, libre de tout souci, d'être pauvre avec le Christ ".

2. Si, en dehors de sa dot, qui est destinée à subvenir aux charges familiales, une femme possède quelques biens provenant de son gain personnel, ou de toute autre source légitime, elle peut en faire l'aumône sans demander le consentement de son mari, mais avec modération pour que le mari ne soit pas appauvri par l'excès des aumônes. En dehors de ces conditions, elle ne peut faire l'aumône sans le consentement exprès ou présumé de son mari, sauf le cas d'extrême nécessité, comme nous venons de le voir pour le moine. Car si elle est l'égale de l'homme dans l'acte du mariage, pour le gouvernement de la maison " l'homme est le chef de la femme ", selon S. Paul (1 Co 11, 3). Quant à sainte Lucie, elle avait un époux légal, mais non un vrai conjoint puisqu'elle refusait le mariage et demeurait vierge. Aussi pouvait-elle faire l'aumône avec le consentement de sa mère.

3. Les biens du fils appartiennent au père. C'est pourquoi le fils ne peut pas les donner en aumônes, sauf peut-être s'il s'agit de très petites aumônes dont il peut présumer qu'elle plaira au père, et mis à part le cas où le père lui aurait confié l'administration d'un certain secteur. On doit dire la même chose des serviteurs.

4. Cela donne la solution de la quatrième objection.

Article 9 : A qui faut-il faire l'aumône ?

Objections : 1. Il ne faut pas, semble-t-il, faire davantage l'aumône à ceux qui nous sont le plus proches. Car il est dit dans l'Ecclésiastique (12, 4-5) : " Donne à l'homme pieux et ne viens pas en aide au pécheur. Fais-le bien à qui est humble et ne donne pas à l'impie. " Or il arrive quelquefois que nos proches sont des pécheurs et des impies. Donc on ne doit pas leur faire davantage l'aumône.

2. Les aumônes doivent être faites en vue de la récompense éternelle, selon cette parole de S. Matthieu (6, 18) : " Ton Père qui voit dans le secret te le rendra. " Mais cette récompense s'acquiert surtout par les aumônes faites aux saints, comme le montre ce qui est dit en S. Luc (16, 9) : " Faites-vous des amis avec le mammon d'iniquité, afin qu'au jour où il viendra à manquer, ceux-ci vous reçoivent dans les tentes éternelles. " Ce que S. Augustin commente ainsi : " Qui sont ceux qui possèdent les tentes éternelles, sinon les saints de Dieu ? Et qui sont ceux qu'ils y recevront, sinon ceux qui auront secouru leur indigence ? " Donc, c'est aux plus saints et non aux plus proches qu'il faut de préférence faire l'aumône.

3. Le plus proche de l'homme, c'est lui-même. Or personne ne peut se faire l'aumône à soi-même. Il semble donc que ce n'est pas à celui qui nous est le plus uni que nous devons de préférence faire l'aumône.

En sens contraire, l'Apôtre dit (1 Tm 5, 8) " Si quelqu'un ne prend pas soin des siens, surtout de ceux qui vivent avec lui, il a renié sa foi, il est pire qu'un incroyant. "



Réponse : " Ceux qui nous sont le plus étroitement unis, dit S. Augustin, nous sont en quelque sorte désignés par le sort pour que nous les secourions de préférence. " Il y a cependant ici à user de discernement, en tenant compte des divers degrés de parenté, de sainteté et d'utilité. Car il faut faire l'aumône de préférence, à celui qui étant plus saint souffre d'une plus grande indigence, et à celui qui est plus utile au bien général, plutôt qu'à un plus proche, surtout si celui-ci ne nous est pas très étroitement uni et n'est pas spécialement à notre charge, et s'il ne se trouve pas dans une grande nécessité.

Solutions : 1. Il ne faut pas secourir le pécheur comme tel, de sorte qu'il soit encouragé à pécher, mais comme homme, pour soutenir sa nature.

2. L'aumône est valable pour la récompense éternelle à un double titre. D'abord, en raison de la charité qui est à sa racine. A ce point de vue elle est méritoire selon qu'on y observe l'ordre de la charité qui nous oblige, toutes choses égales d'ailleurs, à secourir davantage ceux qui nous sont plus proches. C'est ce qui fait dire à S. Ambroise : " Il faut approuver cette libéralité qui ne te laisse pas négliger tes proches, si tu les sais dans l'indigence ; il vaut mieux que tu secoues toi-même les tiens, car ils pourraient avoir honte de demander à d'autres. " — L'aumône, d'autre part, est valable pour la récompense éternelle par le mérite de celui qui est secouru et qui prie pour son bienfaiteur. C'est en ce sens que parle ici S. Augustin.

3. Puisque l'aumône est une œuvre de miséricorde, et qu'il n'y a pas à proprement parler de miséricorde envers soi-même, sinon par une sorte de comparaison, nous l'avons dit ; de même on ne fait pas, au sens propre, l'aumône à soi-même, sinon peut-être comme représentant d'une autre personne ; par exemple, si l'on a la charge de distribuer des aumônes, on peut aussi, en cas de besoin, s'en donner à soi-même, au titre même où l'on en donne aux autres.

Article 10 : De quelle manière faut-il faire l'aumône ?

Objections : 1. Il semble qu'on ne doive pas faire l'aumône avec abondance. En effet, nous devons la faire surtout à ceux qui nous sont le plus proches. Or, observe S. Ambroise, il faut prendre garde de ne pas leur donner, par nos générosités, " le désir de devenir plus riches ". Donc, aux autres non plus il ne convient pas de donner avec abondance.

2. Au même endroit S. Ambroise dit encore " Il ne faut pas donner à la fois et à profusion toutes ses richesses, mais les répartir avec sagesse. " Mais faire d'abondantes aumônes, c'est donner à profusion. Donc, on ne doit pas faire l'aumône avec abondance.

3. S. Paul dit (2 Co 8, 13) " Il ne s'agit point, pour soulager les autres ", en sorte qu'ils vivent paresseusement de nos biens, " de nous réduire à la gêne ", c'est-à-dire à la pauvreté. Or, c'est ce qui arriverait si l'on faisait d'abondantes aumônes..

En sens contraire, il est écrit au livre de Tobie (4, 8) : " Si tu as de grands biens, donne avec abondance."

Réponse : L'abondance de l'aumône peut être considérée par rapport à celui qui donne, et par rapport à celui qui reçoit. Au premier point de vue, l'aumône est abondante quand on donne beaucoup en proportion de ce qu'on possède. Il est alors louable de donner largement ; ainsi le Seigneur loua-t-il la veuve qui, " de son indigence même, donna tout ce qu'elle avait pour vivre " (Lc 21, 3). Mais il faut tenir compte de ce qui a été dit plus haut de l'aumône faite avec le nécessaire.

Par rapport à celui qui reçoit, l'aumône peut être abondante de deux manières : suffisante pour suppléer à ce qui manque, et en ce cas l'abondance est louable ; surabondante jusqu'au superflu : une telle aumône n'est pas à approuver, car il vaudrait mieux la répartir entre un plus grand nombre d'indigents. De là, sur cette parole de S. Paul (1 Co 13, 3) : " Quand je distribuerais tous mes biens pour nourrir les pauvres... ", la remarque de la Glose : " Par là il nous enseigne à faire

l'aumône avec discernement, c'est-à-dire, non pas à un seul, mais à beaucoup, afin qu'elle profite à un plus grand nombre. "

Solutions : 1. Cette objection vaut pour les aumônes faites avec une abondance dépassant les besoins des bénéficiaires.

2. Il est question ici de l'abondance de l'aumône par rapport à celui qui la fait. Mais il faut comprendre que Dieu ne veut pas que l'on donne tous ses biens à la fois, excepté quand on change d'état de vie. C'est pourquoi S. Ambroise ajoute — : " A moins qu'on ne fasse comme Élisée qui tua ses bœufs, et nourrit les pauvres de ce qu'il en reçut, afin d'être libéré de tout souci domestique. "

3. En disant : " Il ne s'agit point, pour soulager les pauvres... " S. Paul veut parler de l'aumône dont l'abondance dépasse les besoins de celui la reçoit, alors qu'il ne faut pas la lui donner pour qu'il vive dans le luxe, mais pour assurer sa subsistance. Encore faut-il agir ici avec discrétion, en tenant compte de la diversité des conditions, car il en est qui, ayant été nourris avec recherche, ont par là même besoin d'aliments et d'habits plus délicats. D'où ces réflexions de S. Ambroise : " Quand on fait l'aumône, il faut tenir compte de l'âge et de la faiblesse ; parfois aussi de la pudeur qui révèle une noble origine ; il faut voir également si l'on a affaire à quelqu'un qui est tombé de la richesse dans la pauvreté sans qu'il y ait eu de sa faute. " — Dans les mots qui suivent : " de vous réduire à la gêne.. ", S. Paul parle de l'abondance de l'aumône par rapport à celui qui donne. Mais, comme la Glose en fait la remarque, " s'il parle ainsi, ce n'est pas que faire d'abondantes aumônes ne soit pas mieux ; mais il craint pour les faibles, auxquels il conseille de donner sans se réduire à l'indigence ".

### **QUESTION 33 : LA CORRECTION FRATERNELLE**

1. La correction fraternelle est-elle un acte de la charité ? — 2. Est-elle de précepte ? — 3. Ce précepte s'impose-t-il à tous, ou seulement aux supérieurs ? — 4. Les inférieurs sont-ils tenus, en vertu de ce précepte, de corriger leurs supérieurs ? — 5. Un pécheur peut-il corriger ? — 6. Doit-on corriger celui qui en deviendra pire ? — 7. Une correction secrète doit-elle précéder la dénonciation publique ? — 8. L'appel à des témoins doit-il précéder la dénonciation publique ?

Article 1 : La correction fraternelle est-elle un acte de la charité ?

Objections : 1. Il ne semble pas. En effet, sur ces paroles de l'évangile selon S. Matthieu (18, 15) : " Si ton frère a péché contre toi... " la Glose dit qu'on doit le reprendre " par amour de la justice ". Mais la justice est une vertu différente de la charité. Donc la correction fraternelle n'est pas un acte de la charité, mais de la justice.

2. La correction fraternelle se fait par une admonition secrète. Or l'admonition est une sorte de conseil, ce qui ressortit à la prudence, car " au prudent il appartient d'être de bon conseil ", dit Aristote. La correction fraternelle n'est donc pas un acte de la charité, mais de la prudence.

3. Des actes contraires n'appartiennent pas à la même vertu. Mais supporter le pécheur est un acte de la charité, selon l'épître aux Galates (6, 2) : " Portez les fardeaux les uns des autres, et vous accomplirez ainsi la loi du Christ. " Corriger celui qui pèche, ce qui est le contraire de le supporter, ne peut donc être un acte de la charité.

En sens contraire, reprendre un fautif, c'est lui faire une espèce d'aumône spirituelle. Et l'aumône, avons-nous dit, est un acte de la charité. Donc la correction fraternelle est aussi un acte de la charité.

Réponse : La correction du fautif est un remède que l'on doit employer contre le péché du prochain. Or un péché peut être envisagé sous deux aspects : comme un acte nuisible à celui qui

le commet ; et comme un préjudice porté aux autres, qu'il lèse ou scandalise, et même au bien commun dont le bon ordre s'en trouve troublé. Il y a, en conséquence, deux sortes de corrections du fautif. La première remédie au péché en tant qu'il est un mal pour le pécheur, et c'est précisément la correction fraternelle, qui a pour but d'améliorer le fautif. Or, enlever un mal à quelqu'un est un acte de même valeur que lui procurer un bien. Et cela est un acte de la charité, qui nous pousse à vouloir et à faire du bien à notre ami. C'en est donc un aussi de corriger son frère, car par là nous lui ôtons son mal, c'est-à-dire son péché. Et cette délivrance importe plus à la charité que la délivrance d'un dommage extérieur ou même d'un préjudice corporel, dans la mesure même où le bien opposé, celui de la vertu, a plus d'affinité avec la charité que le bien du corps ou les biens extérieurs. C'est ainsi que la correction fraternelle est un acte de la charité, plus que le soin des malades ou le soulagement des pauvres. — La seconde espèce de correction remédie au péché en tant qu'il porte préjudice aux autres, et surtout au bien commun. Une telle correction est un acte de la justice, qui a pour objet de régler équitablement les rapports entre les hommes.

Solutions : 1. La Glose parle de la seconde espèce de correction, qui est un acte de la justice. Ou, si l'on veut parler aussi de la première, il faut prendre la justice comme vertu générale, on le dira plus loin, dans le sens où, selon la parole de S. Jean (1 Jn 3, 4) : " tout péché est une iniquité ", comme s'opposant à la justice.

2. " La prudence, dit Aristote, établit la rectitude dans l'ordre des moyens ", auxquels se rapportent la délibération et le choix. Cependant, lorsque par la prudence nous ordonnons correctement notre action à la fin d'une vertu morale, comme la tempérance ou la force, l'action considérée appartient de façon principale à la vertu dont la fin a été recherchée. Donc, parce que la remontrance que comporte la correction fraternelle est ordonnée à ôter le péché de notre frère, ce qui ressortit à la charité, il est clair qu'elle est de façon principale un acte de la charité, comme de la vertu qui commande l'acte, et secondairement un acte de la prudence qui exécute et dirige l'acte.

3. La correction fraternelle n'est pas opposée au support des faibles, dont elle est plutôt la conséquence. On supporte en effet d'autant mieux un pécheur qu'on ne s'irrite pas contre lui et qu'on reste bienveillant à son égard. C'est en raison de cette bienveillance que l'on s'efforce de l'amender.

Article 2 : La correction fraternelle est-elle de précepte ?

Objections : 1. Non, semble-t-il. Car rien d'impossible ne tombe sous un précepte, selon cette parole de S. Jérôme : " Maudit celui qui dit que Dieu commande l'impossible. " Or il est écrit dans l'Ecclésiaste (7, 13) : " Regarde les œuvres de Dieu : nul ne saurait corriger celui qu'il aura abandonné. " Donc la correction fraternelle n'est pas de précepte.

2. Tous les préceptes de la loi divine se ramènent à ceux du décalogue ; or la correction fraternelle ne rentre dans aucun de ceux-ci. elle n'est pas de précepte.

3. L'omission d'un précepte divin est un péché mortel, qui ne se rencontre pas chez les saints. Or c'est un fait que des saints et des hommes spirituels omettent la correction fraternelle ; S. Augustin remarque en effet que " ce ne sont pas seulement les inférieurs, mais des gens placés à un degré de vie plus élevé, qui s'abstiennent de reprendre les autres : et cela en raison de leur désir égoïste, et non de leur fonction de charité ". Donc la correction fraternelle n'est pas de précepte.

4. Ce qui est de précepte a raison de dette. Donc, si la correction fraternelle était de précepte, nous aurions le devoir envers nos frères de les corriger lorsqu'ils pèchent. Or celui qui doit à quelqu'un un bien d'ordre matériel, comme de l'argent, ne doit pas se contenter d'attendre que

son créancier vienne à lui ; il doit aller le trouver pour lui rendre son dû. Il faudrait, par conséquent, qu'on se mît aussi à la recherche de ceux qui ont besoin d'être corrigés pour leur rendre ce devoir. Conséquence inadmissible, tant en raison de la multitude des pécheurs, qu'un seul homme ne parviendrait jamais à corriger, qu'à cause de l'obligation où se verraient les religieux de sortir de leurs cloîtres pour corriger les pécheurs, ce qui serait choquant. La correction fraternelle n'est donc pas de précepte.

En sens contraire, S. Augustin dit : " Si tu négliges de corriger le pécheur, tu deviens par là pire que lui. " Ce qui n'arriverait pas si, par une telle négligence, on n'avait pas omis un précepte. La correction fraternelle tombe donc sous un précepte.

Réponse : La correction fraternelle est de précepte. Mais il faut bien considérer ceci : de même que les préceptes négatifs de la loi interdisent les actes peccamineux, les préceptes affirmatifs, eux, engagent aux actes vertueux. Or les actes des péchés sont mauvais en eux-mêmes, et d'aucune manière, en aucun temps et en aucun lieu, ils ne peuvent devenir bons, parce que, en eux-mêmes, ils sont liés à une fin mauvaise, dit Aristote h. C'est pourquoi les préceptes négatifs obligent toujours et à tout instant. Au contraire, les actes des vertus ne doivent pas être faits n'importe comment, mais en observant toutes les circonstances requises pour que l'acte soit vraiment vertueux : qu'il soit fait où il faut, quand il faut, et comme il faut. Et parce que la disposition de ces moyens est commandée par la fin, il faut, dans ces circonstances, tenir compte de la fin, qui est le bien même de la vertu. Donc, si l'on omet dans un acte vertueux une circonstance telle que le bien de la vertu soit entièrement compromis, on va contre le précepte. Si, en revanche, on omet une circonstance sans que cela supprime totalement la vertu, quoique l'acte n'atteigne pas parfaitement au bien de la vertu, on ne va pas contre le précepte. Ainsi, dit Aristote, s'écarter un peu du milieu vertueux ne va pas contre la vertu, mais s'en écarter beaucoup c'est détruire la vertu par son acte. Or, la correction fraternelle est ordonnée à l'amendement d'un frère. C'est pourquoi, dans la mesure où elle est nécessaire à cette fin, elle tombe sous le précepte ; ce qui ne veut pas dire qu'il faille reprendre le fautif n'importe où et n'importe quand.

Solutions : 1. Toutes les fois qu'il s'agit d'un bien à faire, l'activité humaine n'est efficace qu'avec le secours divin ; cependant l'homme doit faire ce qui dépend de lui. C'est pourquoi S. Augustin dit : " Ne sachant qui est du nombre des prédestinés et qui n'en est pas, nos sentiments de charité doivent être tels que nous voulions le salut de tous. " Donc nous devons aussi rendre à tous le service de la correction fraternelle, en espérant l'aide de Dieu.

2. Comme nous l'avons déjà dit, tous les préceptes qui ont pour objet un certain bien à procurer au prochain se ramènent à celui d'honorer ses père et mère.

3. On peut omettre la correction fraternelle de trois façons. La première est méritoire : c'est celle qui provient de la charité. En effet, selon S. Augustin, " on s'abstient de reprendre et de corriger ceux qui font le mal, soit parce qu'on attend le moment propice, soit parce qu'on craint qu'ils n'en deviennent pires, ou encore qu'ils ne détournent d'instruire les faibles de la vertu et de la piété, et que faisant pression sur eux ils ne les éloignent de la foi. Ce n'est plus là, semble-t-il, occasion de cupidité, mais inspiration de charité ". — La deuxième omission est un péché mortel : c'est celle qui est provoquée, dit S. Augustin au même endroit, " par la crainte de l'opinion publique, des tourments corporels et de la mort ", si du moins cette crainte va jusqu'à arrêter la charité fraternelle. Le cas semble se présenter lorsque, malgré un espoir fondé de retirer quelqu'un de son péché, on se laisse arrêter par la crainte ou la cupidité. — La troisième omission est un péché véniel, lorsque la crainte ou la cupidité retardent un peu trop celui qui devrait faire la correction fraternelle ; mais elles ne la lui feraient pas omettre s'il était sûr de

pouvoir détourner son frère du péché, le sentiment qui prédomine en lui étant bien la charité fraternelle. C'est de cette façon que de saints personnages négligent parfois de corriger les fautifs.

4. S'il s'agit d'une dette envers une personne déterminée, qu'il s'agisse d'un bien corporel ou spirituel, nous devons l'acquitter, sans attendre que cette personne vienne à nous, et en allant nous-même à sa recherche avec toute la sollicitude voulue. Ainsi, de même que le débiteur doit au moment voulu aller au-devant de son créancier pour lui rendre son dû, celui qui a la charge spirituelle de quelqu'un doit également partir à sa recherche, pour le corriger de son péché. Mais s'il s'agit de biens — matériels ou spirituels — que l'on devrait, non plus à une personne déterminée, mais au prochain en général, on n'est plus obligé d'aller chercher à qui payer cette dette ; il suffit de la payer à ceux qui se présentent, et qu'on peut tenir, selon l'expression de S. Augustin, comme " désignés par un choix du sort ". Et c'est pourquoi S. Augustin dit encore : " Le Seigneur nous avertit d'être attentifs aux fautes les uns des autres, non en cherchant à faire des reproches, mais en voyant ce qu'il faut corriger. " Autrement nous agirions en espions de la conduite des autres, ce qui va contre cette parole des Proverbes (24, 15) : " Ne cherche pas le mal dans la maison du juste, et ne trouble pas son repos. " On voit ainsi que les religieux n'ont pas à quitter leur cloître pour aller corriger les pécheurs.

Article 3 : Ce précepte s'impose-t-il à tous, ou seulement aux supérieurs ?

Objections : 1. Il semble que la correction fraternelle appartient seulement aux supérieurs. Car, dit S. Jérôme : " Que les prêtres aient soin d'accomplir ce précepte de l'Évangile : "Si ton frère a péché contre toi, etc." " Or, par le nom de " prêtre ", on entendait alors désigner les supérieurs, qui ont la charge d'autrui. Il semble donc que la correction fraternelle n'appartienne qu'aux supérieurs.

2. La correction fraternelle est une sorte d'aumône spirituelle. Or, le devoir de faire l'aumône corporelle appartient à ceux qui ont la supériorité dans l'ordre des biens temporels, c'est-à-dire aux riches. Donc également la correction fraternelle ne regarde que ceux qui sont supérieurs dans l'ordre spirituel, c'est-à-dire les prélats.

3. Celui qui en corrige un autre le meut par son admonition vers un état meilleur. Mais, la nature, les êtres supérieurs meuvent les inférieurs. Donc également dans l'ordre de la vertu, qui suit l'ordre de la nature, il appartient aux seuls supérieurs de corriger les inférieurs.

En sens contraire, il est dit dans le Décret : " Aussi bien les prêtres que les autres fidèles doivent avoir le plus grand souci de ceux qui se perdent, de telle sorte que, par leurs reproches, ceux-ci soient, ou bien corrigés de leurs fautes, ou s'ils se montrent incorrigibles, retranchés de l'Église. "

Réponse : Comme nous l'avons dit, il y a deux sortes de correction. La première est un acte de charité, qui tend spécialement à l'amendement d'un frère tombé dans quelque faute, et dont le moyen est une simple admonition. Cette correction appartient à tout homme ayant la charité, qu'il soit supérieur ou inférieur.

La seconde sorte de correction est un acte de justice, qui vise le bien commun, et qui le procure, non seulement en admonestant le coupable, mais parfois aussi en le punissant, afin que par crainte les autres se détournent du péché. Cette correction appartient aux supérieurs seuls, à qui il ne revient pas seulement d'admonester, mais encore de corriger en punissant.

Solutions : 1. Même dans la correction fraternelle qui appartient à tous, les supérieurs ont une responsabilité plus grande, comme le remarque S. Augustin. De même en effet qu'on doit distribuer les biens temporels d'abord à ceux dont on a matériellement la charge, de même on doit procurer en priorité les biens spirituels, correction, instruction, etc., à ceux dont on est

chargé spirituellement. S. Jérôme ne veut donc pas dire que le précepte de la correction fraternelle appartient seulement aux prêtres, mais qu'il les concerne spécialement.

2. De même que celui qui a de quoi faire des aumônes matérielles est riche sous ce rapport, de même celui qui est doué d'un jugement sain, le rendant capable de corriger la faute d'autrui, est à ce point de vue son supérieur.

3. Même dans l'ordre naturel, il y a des êtres qui agissent mutuellement l'un sur l'autre, chacun étant supérieur à l'autre sous quelque rapport, selon que tous deux sont à la fois en puissance et en acte par rapport à l'autre. Pareillement ici, celui qui juge sainement sur un point où l'autre est défaillant, peut le corriger, quoiqu'il ne soit pas purement et simplement son supérieur.

Article 4 : Les inférieurs sont-ils tenus, en vertu de ce précepte, de corriger leurs supérieurs ?

Objections : 1. Il semble bien qu'on n'y est pas tenu. Il est dit en effet dans l'Exode (19, 13) : " Quiconque touchera la montagne devra être mis à mort. " Et il est raconté (2 S 2, 7) qu'Uzza fut frappé par Dieu pour avoir touché l'arche. Or, par la montagne et par l'arche, il faut entendre ici les supérieurs. Donc ceux-ci ne doivent pas être corrigés par leurs subordonnés.

2. Sur cette parole de Paul (Ga 2, 11) : " je lui résistai en face " (à Pierre), la Glose précise : " Comme son égal. " Donc, n'étant pas l'égal de son supérieur, un inférieur ne doit pas le corriger.

3. S. Grégoire dit : " Que personne n'ose corriger la conduite des saints, s'il ne se sent pas meilleur qu'eux. " Mais nul ne doit avoir une meilleure opinion de soi-même que de son supérieur. Donc les supérieurs ne doivent pas être corrigés.

En sens contraire, S. Augustin dit dans sa " Règle " : " N'ayez pas pitié seulement de vous-mêmes, mais encore de votre supérieur, qui court un péril d'autant plus grand qu'il occupe parmi vous un rang plus élevé. " Or, reprendre fraternellement, c'est exercer la miséricorde : on doit donc le faire, même à l'égard des supérieurs.

Réponse : La correction qui est un acte de justice usant de punition n'appartient pas aux inférieurs vis-à-vis de leur supérieur. Mais celle qui est un acte de charité appartient à chacun à l'égard de tous ceux qu'il doit aimer, et chez lesquels il voit quelque chose à corriger. En effet, l'acte issu d'un habitus ou d'une puissance s'étend à ce qui est contenu dans l'objet de l'un ou de l'autre ; comme la vision embrasse tout ce qui est contenu dans l'objet de la vue.

Mais comme un acte de vertu doit être réglé en tenant compte des circonstances requises, l'acte par lequel un inférieur reprend son supérieur doit également respecter certaines convenances, en sorte que la correction ne soit ni insolente, ni dure, mais douce et respectueuse. C'est ce qui fait dire à S. Paul (1 Tm 5, 1) : " Ne reprends pas un vieillard avec rudesse, mais avertis-le comme un père. " Et c'est pourquoi Denys reproche au moine Démophile d'avoir corrigé un prêtre sans respect, en le frappant et en le chassant de l'église.

Solutions : 1. On peut dire qu'un supérieur est traité indignement quand il est blâmé sans respect, ou lorsqu'il est abaissé. C'est ce qui est signifié ici par l'interdiction divine de toucher la montagne et l'arche.

2. " Résister en face ", c'est-à-dire devant tout le monde, dépasse la mesure de la correction fraternelle ; et Paul n'aurait pas ainsi repris Pierre s'il n'avait été son égal en quelque manière pour la défense de la foi. Mais avertir en secret et avec respect peut être fait même par celui qui n'est pas un égal. Voilà pourquoi S. Paul, écrivant aux Colossiens (4, 17), leur demande de reprendre leur supérieur : " Dites à Archippe : "Prends garde au ministère que tu as reçu du Seigneur, et tâche de bien l'accomplir." "

Remarquons toutefois que, s'il y avait danger pour la foi, les supérieurs devraient être repris par les inférieurs, même en public. Aussi Paul, qui était soumis à Pierre, l'a-t-il repris pour cette raison. Et à ce sujet la Glose d'Augustin explique : " Pierre lui-même montre par son exemple à

ceux qui ont la prééminence, s'il leur est arrivé de s'écarter du droit chemin, de ne point refuser d'être corrigés, même par leurs inférieurs. "

3. Se croire en tout point meilleur que son supérieur semble bien venir d'un orgueil présomptueux. Mais penser qu'on l'emporte sur un point n'a rien de présomptueux, parce qu'en cette vie personne n'est sans défauts. — Et il faut bien remarquer aussi que celui qui avertit charitablement son supérieur ne s'estime pas pour autant meilleur que lui ; mais il rend service à celui qui " court un péril d'autant plus grand qu'il occupe un rang plus élevé ", comme le dit S. Augustin dans sa " Règle ".

Article 5 : Un pécheur peut-il corriger ?

Objections : 1. Oui, semble-t-il, car nul, parce qu'il est tombé dans le péché, n'est dispensé d'observer un précepte. Mais la charité fraternelle est de précepte, on vient de le voir. Il ne parent donc pas que, pour avoir commis une faute, on doive négliger cette correction.

2. L'aumône spirituelle est supérieure à l'aumône matérielle. Mais celui qui est en état de péché ne doit pas se dispenser pour cela de faire une telle aumône. Donc, il doit encore moins s'abstenir de corriger le fautif, parce que lui-même a précédemment péché.

3. " Si nous disons que nous sommes sans péché, nous nous trompons nous-mêmes ", est-il dit dans la 1ère épître de S. Jean (1, 8). Donc, si le péché est un obstacle à la correction fraternelle, personne ne pourra l'exercer, ce qui est inadmissible. Donc le motif de s'abstenir est également inadmissible.

En sens contraire, S. Isidore dit : " Celui qui est esclave du vice ne doit pas corriger les péchés des autres. " Et S. Paul (Rm 2, 1) : " En jugeant autrui, tu juges contre toi-même, puisque tu agis de même, toi qui juges. "

Réponse : D'après ce que nous avons dit, le droit de corriger les fautifs appartient à celui qui a un jugement droit. Or, le péché, comme nous l'avons montré plus haut, ne détruit pas les biens d'ordre naturel au point qu'il ne laisse rien subsister de ce jugement droit chez le pécheur. C'est pourquoi il peut lui incomber de reprendre la faute d'autrui.

Toutefois, le péché antécédent est un obstacle à cette correction ; et cela pour trois raisons.

1° Parce qu'il rend celui qui l'a corrigé indigne d'en corriger un autre ; surtout s'il a commis un péché plus grave, il n'est pas digne de corriger autrui d'un péché moindre. C'est pourquoi, expliquant la parole de S. Matthieu (7, 3) : " Qui es-tu pour regarder la paille, etc. ", S. Jérôme dit : " Ces paroles s'adressent à ceux qui, coupables de péchés mortels, ne peuvent tolérer chez leurs frères des péchés plus légers. "

2° La correction est viciée, en raison du scandale qu'elle peut causer, si le péché de celui qui corrige est connu ; il semble alors qu'il agit moins par charité que par ostentation. C'est ce qui fait dire à S. Jean Chrysostome, expliquant cette parole de S. Matthieu (7, 4) : " Comment peux-tu dire à ton frère, laisse-moi ôter la paille... ". " Pourquoi dis-tu cela ? Par charité pour sauver ton prochain. Non, car tu te sauverais d'abord toi-même. Ce que tu veux, ce n'est pas sauver les autres, mais par tes bonnes paroles cacher tes mauvaises actions, et rechercher la louange des hommes pour ton savoir. "

3° La correction est faussée par l'orgueil lorsque le pécheur, minimisant ses propres fautes, se préfère dans son cœur au prochain, dont il juge les péchés avec une sévérité rigoureuse, comme si lui-même était juste. " Accuser les vices est l'office de ceux qui sont bons ; si ceux qui sont mauvais le font, c'est usurpation de leur part ". Ainsi s'exprime S. Augustin qui ajoute : " Lorsque nous sommes obligés de reprendre quelqu'un, demandons-nous si nous n'avons jamais eu le même défaut ; et pensons qu'étant homme nous aurions pu l'avoir. Ou peut-être nous l'avons eu et nous ne l'avons plus ; et alors souvenons-nous de notre commune fragilité, afin que

la correction ne procède pas de la haine, mais de la miséricorde. Si nous avons conscience d'être plongés dans le même vice, ne faisons pas de reproches, mais gémissons ensemble, et invitons-nous à faire pénitence tous deux. "

Cela montre qu'un pécheur, s'il corrige avec humilité, ne pèche pas, et ne s'attire pas une nouvelle condamnation ; bien que par là il reconnaisse être condamnable par son péché passé, au regard de son frère, ou tout au moins au sien propre.

Solutions : Cela donne la réponse aux Objections.

Article 6 : Doit-on corriger celui qui en deviendra pire ?

Objections : 1. Il semble qu'on ne doive pas renoncer à corriger autrui par crainte qu'il ne devienne pire. Le péché, en effet, est une certaine maladie de l'âme, selon la parole du Psaume (6, 3) : " Pitié pour moi, Seigneur, car je suis malade. " Mais celui qui a la charge d'un malade ne doit se laisser arrêter ni par son refus ni par son mépris, car c'est alors que le danger devient plus menaçant, comme on le voit dans les cas de folie furieuse. Donc à plus forte raison faut-il corriger le pécheur, quand bien même il le supporterait mal.

2. " On ne doit pas abandonner la vérité de la vie par peur du scandale ", dit S. Jérôme c. Mais les préceptes divins ressortissent à cette vérité de la vie. Donc la correction fraternelle, qui est de précepte comme on l'a montré, ne doit pas être abandonnée à cause du scandale causé chez celui que l'on corrige.

3. S. Paul (Rm 3, 8) " Il ne faut pas faire le mal afin qu'il en résulte du bien. " Pour la même raison il ne faut pas omettre le bien de peur qu'il en résulte du mal. Mais la correction fraternelle est un bien. Il ne faut donc pas l'omettre par la crainte que celui qui en est l'objet en soit rendu pire.

En sens contraire, il est dit dans les Proverbes (9, 8) : " Ne reprends pas le railleur : il te haïrait. " Ce que la Glose commente ainsi : " Il ne faut pas craindre que le railleur t'insulte, si tu le reprends ; mais il faut plutôt veiller à ce que, poussé par la haine, il ne devienne pire. " Donc il faut s'abstenir de la correction fraternelle lorsque l'on craint que le pécheur n'en devienne pire.

Réponse : Il y a, nous l'avons dit, deux sortes de correction. La première, réservée aux supérieurs, est ordonnée au bien commun, et a un pouvoir coercitif. Elle ne doit pas être omise par crainte de troubler celui qui en est l'objet. Car s'il ne veut pas s'amender de son plein gré, il faut le contraindre, en le punissant, à quitter ses péchés, et, s'il est incorrigible, on pourvoit encore par là au bien commun, en observant l'ordre de la justice, et en inspirant aux autres une crainte salutaire par cet exemple. Ainsi un juge n'omet pas de porter une sentence de condamnation contre un coupable, par crainte de troubler celui-ci, ou même ses amis.

La seconde correction a pour but l'amendement du pécheur ; elle n'use pas de contrainte et procède par simple admonition. C'est pourquoi, lorsqu'on estime avec raison que le pécheur repoussera l'admonition et tombera par là même dans un état pire, mieux vaut s'abstenir, car l'usage des moyens doit être réglé d'après les exigences mêmes de la fin poursuivie.

Solutions : 1. Le médecin use d'une certaine contrainte à l'égard du furieux qui repousse ses soins. Ainsi fait la correction du supérieur qui a puissance coercitive, mais non la simple correction fraternelle.

2. La correction fraternelle est de précepte selon qu'elle est un acte de vertu, c'est-à-dire qu'elle est proportionnée à la fin recherchée. Ainsi, quand elle y met obstacle, en rendant par exemple le coupable pire qu'il n'était, elle n'appartient plus à la " vérité de la vie ", et ne tombe plus sous le précepte.

3. Les moyens ont raison de bien en tant qu'ordonnés à la fin. C'est pourquoi la correction fraternelle, lorsqu'elle met obstacle à l'amendement de notre frère, qui est ici la fin poursuivie,



n'a plus raison de bien. Aussi, abandonner cette correction n'est pas abandonner un bien par crainte de provoquer un mal.

Article 7 : Une correction secrète doit-elle précéder la dénonciation publique ?

Objections : 1. Il ne semble pas, car dans les œuvres de charité nous devons avant tout imiter Dieu, selon l'Apôtre (Ep 5, 1) : " Soyez des imitateurs de Dieu, comme des enfants bien-aimés, et marchez dans la charité. " Or nous voyons Dieu punir parfois un pécheur publiquement, sans qu'auparavant il l'ait secrètement admonesté. Il ne paraît donc pas nécessaire de faire précéder la dénonciation publique d'une admonition secrète.

2. " Les actions des saints, dit S. Augustin nous montrent de quelle manière il faut entendre les préceptes de l'Écriture. " Or nous voyons que les saints ont parfois dénoncé publiquement des péchés secrets sans admonition préalable : on lit ainsi dans la Genèse (37, 2 Vg) que " Joseph accusa ses frères d'un crime abominable auprès de leur père " ; de même il est dit dans les Actes (5, 3), que Pierre dénonça publiquement, et sans avoir fait au préalable d'admonition secrète, Ananie et Saphire qui avaient menti tacitement sur le prix de leur champ ; on ne voit pas non plus que Jésus ait averti Judas en secret avant de le dénoncer. Il n'est donc pas obligatoire par précepte qu'une admonition secrète précède la dénonciation publique.

3. L'accusation est plus grave que la dénonciation. Or il est permis de procéder à une accusation publique sans la faire précéder d'une admonition secrète ; dans les Décrétales il est en effet prescrit " qu'une inscription doit précéder l'accusation ". On ne voit donc pas qu'un précepte oblige de faire précéder la dénonciation publique d'une admonition secrète.

4. Il ne semble pas probable que ce qui est une coutume générale chez les religieux aille contre les préceptes du Christ. Or il est d'usage, chez les religieux, que l'on soit proclamé pour ses coupes, au chapitre, sans aucune admonition secrète préalable. Il ne paraît donc pas que celle-ci soit obligatoire par précepte.

5. Les religieux sont tenus d'obéir à leurs supérieurs. Or il arrive que des supérieurs commandent, ou bien à tous en général, ou bien à quelqu'un en particulier, de leur signaler ce que l'on sait avoir besoin de correction. Il semble donc qu'on soit tenu de le dire même avant une admonition secrète. Il n'y a donc pas de précepte obligeant de faire une admonition secrète avant la dénonciation publique.

En sens contraire, expliquant cette parole (Mt 18, 15) : " Reprends-le seul à seul... ", S. Augustin dit : " Applique-toi à le corriger en évitant de l'humilier ; peut-être, en effet, par honte commencera-t-il par justifier son péché ; ainsi rendrais-tu pire celui que tu voulais rendre meilleur. " Mais la charité nous oblige à éviter cette aggravation. L'ordre de priorité de la correction fraternelle tombe donc sous le précepte.

Réponse : Sur la dénonciation publique de péchés il faut distinguer. Les péchés sont en effet ou publics ou secrets. S'ils sont publics, il n'y a seulement à procurer un remède à celui qui a péché, pour le rendre meilleur, mais aussi à tous ceux qui en ont eu connaissance, afin d'éviter qu'ils ne soient scandalisés. De tels péchés méritent donc des reproches publics, selon cette parole de S. Paul (1 Tm 5, 20) : " Le coupable, reprends-le devant tout le monde, afin que les autres en éprouvent de la crainte. " Ce qu'il faut entendre des péchés publics, comme S. Augustin en fait la remarque.

Aux péchés secrets paraît au contraire s'appliquer la parole du Seigneur (Mt 18, 15) " Si ton frère a péché contre toi... " En effet, s'il t'avait offensé publiquement devant d'autres, il aurait également péché contre eux, en les troublant. Mais parce que même des péchés secrets peuvent blesser le prochain, il faut encore distinguer.

Il y a en effet des péchés secrets qui sont nuisibles au prochain, corporellement ou spirituellement ; quand par exemple quelqu'un traite secrètement pour livrer la ville aux ennemis ; ou lorsque, en privé, un hérétique détourne de la foi. Parce que celui qui pèche ainsi en secret ne s'en prend pas seulement à toi, mais également aux autres, il faut immédiatement procéder à une dénonciation, pour empêcher le mal ; à moins qu'on ait de bonnes raisons de croire qu'on pourra atteindre aussitôt ce résultat par une admonition secrète.

Mais il y a des péchés secrets qui ne font de mal qu'à celui qui les commet, et à toi contre qui il a péché, soit que tu sois directement lésé, soit seulement que tu aies eu connaissance de ce mal. L'unique souci doit être alors de secourir notre frère tombé dans le péché. Et de même que le médecin du corps s'efforce de rendre la santé en évitant, s'il le peut, d'amputer un membre, et, s'il ne peut faire autrement, en retranchant le membre le moins nécessaire, en sorte que la vie de tout le corps soit conservée ; de même celui qui cherche l'amendement de son frère doit, s'il le peut, guérir sa conscience, en sauvegardant sa réputation. Car celle-ci est utile, d'abord au pécheur lui-même, non seulement en ce qui concerne les biens temporels, où l'homme subit un détriment en beaucoup de choses lorsqu'il perd sa réputation, mais encore dans l'ordre spirituel, où la crainte du déshonneur en éloigne beaucoup du péché, car lorsqu'ils s'estiment perdus de réputation, ils pèchent sans retenue. D'où cette parole de S. Jérôme dans son Commentaire sur S. Matthieu : " Il faut prendre ton frère à part pour le réprimander, de peur que, si jamais il avait perdu le sentiment de la pudeur ou de la honte, il ne demeure dans le péché. " — Une autre raison de sauver la réputation d'un frère tombé dans le péché, est celle-ci : le déshonneur rejaillit sur les autres. Comme S. Augustin en fait la remarque : " Lorsque certains de ceux qui font profession d'une vie sainte sont, à tort ou à raison, accusés ou convaincus de quelque crime, ils insistent, ils se remuent, ils intriguent pour le faire croire au sujet de tous. " De plus, le péché de l'un étant rendu public, les autres sont incités à pécher à leur tour. — Mais comme la conscience doit passer avant la réputation, Dieu a voulu que, même au détriment de celle-ci, on délivre du péché la conscience d'un frère par une dénonciation publique.

On voit ainsi qu'il est obligatoire que l'admonition secrète précède la dénonciation publiques.

Solutions : 1. Tout ce qui est caché, Dieu le connaît ; ainsi les péchés secrets sont à ses yeux ce que sont les péchés publics aux yeux des hommes. Cependant, la plupart du temps, Dieu use pour ainsi dire de l'admonition secrète à l'égard des pécheurs, par les aspirations intimes qu'il leur communique pendant la veille ou le sommeil, selon Job (33, 15) : " Par des songes, par des visions nocturnes, quand le sommeil s'appesantit sur les hommes... alors il ouvre leurs oreilles, et en les instruisant il les forme à la discipline, pour les détourner du mal qu'ils font. "

2. Pour Jésus, en tant qu'il était Dieu, le péché de Judas était comme public ; il pouvait donc le dénoncer aussitôt. Il ne le fit pourtant pas, et se contenta de l'avertir en termes voilés. Pierre, lui, fit connaître le péché d'Ananie et de Saphire au nom et de la part de Dieu qui le lui avait révélé. On peut croire enfin, bien que l'Écriture ne le dise pas, que Joseph avait averti ses frères ; on peut dire aussi que leur péché était public entre eux, ce qui explique qu'il soit dit au pluriel : " Il accusa ses frères. "

3. Quand il y a un péril imminent pour un grand nombre, la parole du Seigneur : " Corrige-le seul à seul " ne s'applique pas, car alors ton frère, par sa faute, ne pèche pas contre toi seul.

4. Les proclamations faites aux chapitres des religieux ne concernent que des manquements légers qui ne nuisent pas à la réputation. Il faut y voir des sortes de rappels de coupes oubliées, plutôt que de véritables accusations ou dénonciations. S'il s'agissait de fautes qui puissent nuire à la réputation, on irait contre le précepte du Seigneur en rendant public de cette façon le péché d'un frère.

5. On ne doit pas obéir à un supérieur contre un précepte divin, selon cette parole des Actes (5, 29) : " Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. " Aussi, quand un supérieur ordonne qu'on lui révèle ce qu'on sait avoir besoin de correction, son ordre doit être entendu sainement, en respectant l'ordre à suivre dans la correction fraternelle ; que le précepte soit fait en général à tous, ou à quelqu'un en particulier. Car si un prélat portait un précepte allant contre cet ordre qui a été établi par Dieu, lui-même qui a commandé, comme celui qui obéirait, pécheraient comme agissant contre le précepte du Seigneur : dans ce cas, il ne faudrait pas obéir à ce prélat. Un supérieur, en effet, n'est pas juge de ce qui est secret, mais Dieu seul. Aussi le supérieur n'a-t-il le droit de faire des préceptes sur ce qui est secret que dans la mesure où cela est manifesté par des indices, comme une mauvaise réputation ou des soupçons. Dans ce cas le supérieur peut porter des préceptes, tout comme un juge séculier ou ecclésiastique peut exiger le serment de dire la vérité.

Article 8 : L'appel à des témoins doit-il précéder la dénonciation publique ?

Objections : 1. Il ne paraît pas, car les péchés secrets ne doivent pas être manifestés aux autres ; en le faisant, on serait plutôt un " révélateur " du crime qu'un " correcteur " de son frère, dit S. Augustin. Or celui qui fait appel à des témoins manifeste à d'autres le péché de son frère. Par conséquent, pour des péchés secrets, cet appel aux témoins ne doit pas précéder la dénonciation publique.

2. Il faut aimer son prochain comme soi-même mais nul n'appelle des témoins pour son péché caché ; on ne doit donc pas le faire pour les péchés cachés d'un frère.

3. On appelle des témoins pour garantir quelque chose. Mais, dans ce qui est secret, on ne peut rien garantir par témoins ; c'est donc en vain qu'on les appelle dans ce cas.

4. S. Augustin dit dans sa " Règle " : " Le fait doit être montré au supérieur avant de le dire devant témoins. " Or, montrer quelque chose à un supérieur revient à le dire à l'Église. Donc l'appel de témoins ne doit pas précéder la dénonciation publique.

En sens contraire, le Seigneur a dit (Mt 18, 15) : " Si ton frère ne t'écoute pas, prends encore avec toi un ou deux autres, etc. "

Réponse : Pour aller d'un extrême à l'autre, il est normal que l'on passe par le milieu. Or, dans la correction fraternelle, le Seigneur a voulu que le point de départ fût secret : c'est la réprimande faite par un frère à son frère, seul à seul ; il a voulu également que le point d'arrivée fût public : c'est la dénonciation à l'Église. Entre les deux se place logiquement la convocation de témoins : le péché de notre frère n'est d'abord révélé qu'à un petit nombre d'hommes, qui pourront servir et non pas nuire, en permettant d'amender le coupable sans le déshonorer devant tous.

Solutions : 1. Certains ont ainsi compris l'ordre à suivre dans la correction fraternelle — reprendre d'abord son frère en secret ; s'il consent à écouter, tout est bien. S'il ne veut rien entendre, et que le péché soit tout à fait occulte, s'en tenir là. Dans le cas où certains indices commenceraient à révéler ce péché à quelques personnes, il faudrait aller plus loin, selon que le Seigneur le prescrit. Cette interprétation va contre ce que S. Augustin dit dans sa " Règle " : que le péché de notre frère ne doit pas être dissimulé, " de peur qu'il n'engendre la putréfaction dans son cœur ".

Il faut donc parler autrement : après l'admonition secrète faite une ou plusieurs fois, il faut y persévérer aussi longtemps qu'on peut espérer voir le pécheur se corriger. Quand nous pouvons juger avec de sérieux motifs que l'admonition secrète est inutile, il faut aller plus loin et, quel que soit le caractère occulte du péché, appeler des témoins. Mais non pas si l'on estimait pour de sérieux motifs que cela ne procurerait pas l'amendement de notre frère, mais aggraverait son mal. Il faudrait alors arrêter totalement le processus de correction, nous l'avons dit plus haut.

2. On n'a pas besoin de témoins pour se corriger soi-même de son péché ; mais cela peut être nécessaire pour amender le péché de notre frère. Ce n'est donc pas pareil.

3. On peut faire venir des témoins à trois fins.

Pour prouver que quelqu'un a bien commis le péché dont il est accusé ; ainsi parle S. Jérôme.

En second lieu, pour convaincre le coupable, si l'acte vient à se renouveler, comme S. Augustin le dit dans sa " Règle ".

Enfin pour témoigner que " le frère chargé de l'admonition a fait ce qu'il a pu ", selon l'explication de S. Jean Chrysostome.

4. S. Augustin, lorsqu'il dit qu'avant tout autre témoin il faut avertir le supérieur, parle de celui-ci comme étant une personne privée, plus capable que tout autre d'être utile ; mais non comme représentant de l'Église, c'est-à-dire comme investi du pouvoir judiciaire.

#### LES VICES OPPOSÉS A LA CHARITÉ

I. La haine, qui s'oppose à la charité elle-même (Q. 34) — II. L'acédie (Q. 35) et l'envie (Q. 36) qui s'opposent à la joie de la charité. — III. La discorde (Q. 37) et le schisme, (Q. 39) qui s'opposent à la paix. — IV. L'inimitié (Q. 40-42) et le scandale (Q. 43), qui s'opposent à la bienfaisance et à la correction fraternelle.

#### QUESTION 34 : LA HAINE

1. Est-il possible d'avoir de la haine contre Dieu ? — 2. La haine de Dieu est-elle le plus grand des péchés ? — 3. La haine du prochain est-elle toujours un péché ? — 4. Est-elle le péché le plus grand parmi ceux qui se commettent contre le prochain ? — 5. Est-elle un vice capital ? — 6. De quel vice capital tire-t-elle son origine ?

Article 1 : Est-il possible d'avoir de la haine contre Dieu ?

Objections : 1. Il semble que non. Denys a dit en effet que " ce qui est bon et beau en soi-même est aimé et apprécié par tous ". Or Dieu est la bonté et la beauté mêmes. On ne peut donc pas le haïr.

2. Il est dit au livre apocryphe d'Esdras que " toute chose aspire à la vérité et se réjouit dans ses œuvres ". Or, Dieu est la vérité même, selon S. Jean (13, 6). Donc Dieu est aimé de tous et personne ne peut avoir de haine contre lui.

3. La haine est une aversion. Or, selon Denys, Dieu " tourne toutes choses vers lui ". Personne ne peut donc le haïr.

En sens contraire, on lit dans le Psaume (74, 23) : " L'orgueil de ceux qui te haïssent ne cesse de croître ", et en S. Jean (15, 24) : " Maintenant ils ont vu, et ils me haïssent, moi et mon Père. "

Réponse : Il résulte de ce que nous avons dit précédemment que la haine est un mouvement de la puissance appétitive, laquelle a besoin pour se mouvoir d'une appréhension préalable. Mais Dieu peut être saisi par l'homme de deux façons. Ou bien il est saisi en lui-même par la vision de son essence, ou bien il est saisi dans ses effets, lorsque " ses œuvres rendent visibles à l'intelligence ses attributs invisibles " (Rm 1, 20). Dieu est par essence la bonté même. On ne peut haïr la bonté même, car, par définition, le bien est ce qu'on aime. C'est pourquoi il est impossible à celui qui voit Dieu dans son essence d'avoir pour lui de la haine.

Mais pour ses effets, certains ne peuvent en aucune façon contrarier la volonté humaine. Ainsi l'existence, la vie, l'intelligence sont désirées et aimées de tous. On ne peut haïr Dieu lorsqu'on le considère comme l'auteur de ces biens.

En revanche, il y a des œuvres de Dieu qui contrarient une volonté mal ordonnée, par exemple lorsqu'il inflige une peine, ou encore lorsque la loi divine interdit de pécher. Cela répugne à une

volonté dépravée par le péché. En considération de tels effets, il se peut que Dieu soit haï par certains lorsqu'on le considère comme celui qui prohibe les péchés et qui inflige des peines.

Solutions : 1. L'argument est valable lorsqu'il s'agit de ceux qui voient l'essence de Dieu, c'est-à-dire l'essence même de la bonté.

2. L'argument est valable lorsque l'on considère Dieu comme l'auteur de ces effets qui sont aimés naturellement des hommes, effets parmi lesquels se situent les œuvres que la vérité offre à leur connaissance.

3. Dieu tourne toutes choses vers lui-même en tant qu'il est le principe de l'être ; toutes choses, en effet, en tant qu'elles existent, tendent à une similitude avec Dieu, qui est l'être même.

Article 2 : La haine de Dieu est-elle le plus grand des péchés ?

Objections : 1. Non, semble-t-il. Car le plus grave est le péché contre l'Esprit Saint, qui est un péché irrémissible, comme il est écrit en S. Matthieu (12, 32). Mais la haine de Dieu n'est pas comptée parmi les espèces de péché contre l'Esprit Saint, on a pu le voir précédemment.

2. Le péché consiste à s'éloigner de Dieu. Mais l'infidèle qui n'a pas la connaissance de Dieu semble plus éloigné de Dieu que le fidèle, qui, tout en éprouvant de la haine contre Dieu, le connaît néanmoins. Le péché d'infidélité semble donc plus grave que la haine contre Dieu.

3. On ne peut haïr Dieu qu'en raison de ses œuvres parmi lesquelles il faut principalement citer la punition. Mais haïr la punition n'est pas le plus grand des péchés.

En sens contraire, au meilleur s'oppose le pire, dit le Philosophe. Or la haine de Dieu s'oppose à l'amour de Dieu, en quoi consiste le meilleur de l'homme. La haine de Dieu est donc le pire des péchés de l'homme.

Réponse : La déficience propre au péché consiste dans le fait qu'il détourne de Dieu, nous l'avons dit précédemment. Cette aversion ne serait pas coupable si elle n'était pas volontaire. C'est pourquoi la faute consiste dans le fait de se détourner de Dieu volontairement.

Cette aversion volontaire de Dieu est directement impliquée dans la haine de Dieu, alors que les autres péchés ne la réalisent que par participation et indirectement. En effet, de même que la volonté s'attache par soi à ce qu'elle aime, de même par soi, elle fuit ce qu'elle hait. C'est pourquoi, lorsque quelqu'un hait Dieu, sa volonté essentiellement se détourne de lui. Dans les autres péchés au contraire, la fornication par exemple, on ne se détourne pas directement de Dieu, mais sous un certain rapport, dans la mesure où l'appétit se porte vers un plaisir désordonné, avec cette conséquence qu'on se détourne de Dieu. Toujours, en effet, ce qui est essentiel a plus d'importance que ce qui est accidentel. C'est pourquoi, parmi tous les péchés, la haine de Dieu est le plus grave.

Solutions : 1. Comme dit S. Grégoire : " c'est une chose de ne pas faire le bien, c'en est une autre de haïr l'auteur du bien ; tout comme pécher par précipitation, et pécher de propos délibéré ". Ce qui donne à entendre que la haine de Dieu, dispensateur de tout bien, est un péché délibéré, c'est-à-dire un péché contre l'Esprit Saint. Il est donc clair que la haine contre Dieu est par excellence le péché contre l'Esprit Saint, si tant est que celui-ci désigne un genre particulier de péché. Si cependant on ne la compte pas parmi les espèces de péché contre l'Esprit Saint, c'est parce qu'on la trouve généralement dans toutes ces espèces.

2. L'infidélité n'est coupable que dans la mesure où elle est volontaire. Et c'est pourquoi elle est d'autant plus grave qu'elle est plus volontaire. Or, son caractère volontaire provient de ce qu'on a de la haine contre la vérité proposée. Il est donc clair que la raison de péché, dans l'infidélité, vient de la haine de Dieu, dont la foi reconnaît la vérité. Et c'est pourquoi, de même qu'une cause est plus importante que son effet, ainsi la haine de Dieu est un péché plus grand que l'infidélité.

3. Quiconque déteste le châtement, ne hait pas pour autant Dieu son auteur. Beaucoup en effet haïssent les châtements et les supportent cependant avec patience, par respect pour la justice divine. C'est pourquoi S. Augustin dit que " Dieu nous ordonne de supporter les maux qui nous châtent, non de les aimer. " Mais quand on fait éclater sa haine contre Dieu qui punit, c'est la justice elle-même qu'on hait. C'est là un péché très grave. C'est pourquoi S. Grégoire dit : " De même qu'il est parfois plus grave d'aimer le péché que de le commettre, de même parfois il est pire de haïr la justice que d'y manquer. "

Article 3 : La haine du prochain est-elle toujours un péché ?

Objections : 1. Il semble que non. En effet, il n'y a pas de péché dans les préceptes ou les conseils de la loi divine. Comme disent les Proverbes (8, 8) : " Toutes les paroles de Dieu sont droites ; en elles rien de mauvais ni de pervers. " Or, il est écrit en S. Luc (14, 26) : " Si quelqu'un vient à moi sans haïr son père et sa mère, il ne peut être mon disciple. " La haine du prochain n'est donc pas toujours un péché.

2. Il ne peut pas y avoir de péché à imiter Dieu.

Or l'imitation de Dieu nous conduit à avoir de la haine pour certains. On peut lire en effet dans l'épître aux Romains (1, 30) : " Les médisants haïssent de Dieu. " Nous pouvons donc avoir de la haine pour certains sans pécher pour autant.

3. Rien de ce qui relève de la nature n'est péché, puisque le péché consiste à " s'écarter de ce qui est conforme à la nature ", selon S. Jean Damascène. Or il est naturel à tout être de haïr ce qui lui est contraire et ce qui travaille à sa destruction. Il semble donc qu'il n'y a pas de péché à haïr ses ennemis.

En sens contraire, il est écrit dans la Ière épître de S. Jean (2, 9) : " Celui qui hait son frère est dans les ténèbres. " Or les ténèbres spirituelles sont les péchés. La haine du prochain ne peut donc exister sans péché.

Réponse : La haine est opposée à l'amour, nous l'avons vu. C'est pourquoi la haine a raison de mal dans la mesure où l'amour a raison de bien. Or on doit aimer le prochain en considération de ce qu'il tient de Dieu, c'est-à-dire en considération de la nature et de la grâce ; on ne lui doit pas d'amour en considération de ce qu'il tient de lui-même et du diable, c'est-à-dire en considération du péché et du manquement à la justice. C'est pourquoi il est permis de haïr chez son frère le péché et tout ce qui est manquement à la justice divine, mais on ne peut haïr sans péché la nature et la grâce de son frère. Haïr chez son frère la faute et ses manquements au bien, relève de l'amour du prochain, car il y a une même raison pour vouloir du bien à quelqu'un et pour haïr le mal qui est en lui. Ainsi donc, si l'on considère de façon absolue la haine de son frère, elle s'accompagne toujours de péché.

Solutions : 1. Selon la nature et les affinités que nous avons avec nos parents, nous sommes tenus de les honorer. C'est le commandement de Dieu, comme le montre le livre de l'Exode (20, 12). Mais nous devons les haïr selon qu'ils sont pour nous un obstacle dans notre montée vers la perfection de la justice divine.

2. Ce que Dieu hait chez les médisants, c'est leur faute, non leur nature. Ainsi nous pouvons haïr les médisants sans commettre de faute.

3. Les hommes ne s'opposent pas à nous en raison des biens qu'ils tiennent de Dieu. C'est pourquoi, sous ce rapport, nous devons les aimer. Mais ils s'opposent à nous quand ils se font nos ennemis, ce qui est une faute de leur part. A ce titre, nous devons les haïr. Nous devons haïr en eux le fait qu'ils sont nos ennemis.

Article 4 : La haine du prochain est-elle le péché le plus grand parmi ceux qui se commettent contre lui ?

Objections : 1. Il semble bien que oui. On peut lire en effet dans la 1ère épître de S. Jean (3, 15) : " Celui qui hait son frère est un homicide. " Or l'homicide est le plus grave des péchés que l'on commette contre le prochain. La haine aussi par conséquent.

2. Ce qu'il y a de pire s'oppose à ce qu'il y a de meilleur. Or, ce qu'il y a de meilleur parmi ce que nous témoignons au prochain, c'est l'amour. Tout le reste, en effet, se ramène à l'amour. La haine est donc ce qu'il y a de pire.

En sens contraire, le mal " c'est ce qui nuit ", d'après S. Augustin. Or, il y a des péchés autres que la haine, qui nuisent davantage au prochain : le vol, par exemple, l'homicide ou l'adultère. La haine n'est donc pas le péché le plus grave.

2. De même, dans son commentaire de la phrase de S. Matthieu (5, 19) : " Celui qui violera un seul de ces commandements, même des plus petits... ", S. Jean Chrysostome s'exprime ainsi : " Les commandements de Moïse : "Tu ne tueras pas, tu ne commettras pas d'adultère", ne sont pas très importants si l'on considère leur rétribution, mais ils le sont si l'on considère la faute. Les commandements du Christ : "Tu ne te mettras pas en colère, tu n'auras pas de mauvais désirs", sont de grande importance si l'on considère leur rétribution, et de peu d'importance si l'on considère la faute. " Or, la haine est un mouvement intérieur de l'âme, comme la colère et la concupiscence. La haine du prochain est donc un péché moins grand que l'homicide.

Réponse : Le péché que l'on commet contre le prochain a raison de mal pour deux motifs : d'abord, parce qu'il manifeste un désordre chez celui qui pèche ; ensuite parce qu'il cause un dommage à celui contre qui l'on pèche. Sous le premier aspect, la haine est un péché plus grand que les dommages extérieurs infligés au prochain. La haine, en effet, manifeste le désordre de la volonté humaine, ce qu'il y a de plus précieux dans l'homme, ce en quoi le péché trouve sa racine. Aussi, même lorsqu'il y a désordre dans les actions extérieures, mais sans désordre dans la volonté, il n'y a pas péché. C'est le cas par exemple de celui qui tue un homme par ignorance ou par passion de la justice. Et s'il y a quelque culpabilité dans les fautes extérieures que l'on commet contre le prochain, tout vient de la haine intérieure. Mais quand on considère le dommage que l'on fait subir au prochain, il y a des péchés extérieurs qui sont plus graves que la haine intérieure.

Solution : Cela montre comment répondre aux Objections.

Article 5 : La haine est-elle un vice capital ?

Objections : 1. Oui, semble-t-il. Car elle s'oppose directement à la charité. Mais la charité est la principale et la mère des autres vertus. La haine est donc éminemment un vice capital, et le principe de tous les autres.

2. Les péchés naissent en nous de l'inclination des passions, d'après l'épître aux Romains (7, 5) : " Les passions des péchés agissaient en nos membres et portaient ainsi des fruits de mort. " Or, nous l'avons vu précédemment, dans le domaine des passions de l'âme, c'est de l'amour et de la haine que toutes les autres semblent découler. La haine est donc à placer parmi les vices capitaux.

3. Le vice est un mal moral. Or, la haine, dans l'ordre du mal, a une primauté sur toutes les autres passions. Il semble donc que la haine doive être considérée comme un vice capital.

En sens contraire, S. Grégoire ne compte pas la haine parmi les sept vices capitaux.

Réponse : Comme on l'a dit plus haut, le vice capital est celui qui, le plus fréquemment, donne naissance à d'autres vices. Or, le vice s'oppose à la nature de l'homme en tant que celui-ci est un animal raisonnable. Et quand on agit contre la nature, ce qui appartient à la nature se corrompt petit à petit. Ainsi s'éloigne-t-on d'abord de ce qui appartient à la nature à un moindre titre, et pour terminer, de ce qui appartient à la nature à titre principal. Ce qui, en effet, vient en premier

au cours de la formation, vient en dernier au cours de la désagrégation. Or, ce qui est d'abord et avant tout naturel à l'homme, c'est d'aimer le bien, surtout le bien divin et le bien du prochain. C'est pourquoi la haine, qui s'oppose à cet amour, ne vient pas en premier au cours de la destruction de la vertu par les vices, mais en dernier. La haine n'est donc pas un vice capital.

Solutions : 1. Aristote écrit : " La vertu d'une chose consiste en sa bonne disposition par rapport à sa nature. " C'est pourquoi dans l'ordre vertueux il faut que soit premier et joue le rôle de principe ce qui est premier et joue le rôle de principe dans l'ordre naturel. En raison de quoi la charité est considérée comme la principale des vertus. Pour une raison analogue, la haine ne peut venir en premier parmi les vices, on vient de le dire.

2. La haine du mal qui s'oppose au bien naturel vient en premier parmi les passions de l'âme, de même que l'amour du bien naturel. Mais la haine d'un bien conforme à la nature ne peut venir en premier ; elle vient en dernier lieu, car une haine de cette sorte témoigne que la nature est déjà corrompue. Il en est de même de l'amour d'un bien étranger à la nature.

3. Le mal est double. Il y a le mal qui est véritable, celui qui s'oppose au bien de la nature. A l'égard de ce mal, la haine peut avoir raison de priorité parmi les passions. Et il y a aussi un autre mal qui n'est pas véritable mais apparent, celui qui en fait est un véritable bien, un bien conforme à la nature, mais que l'on considère comme un mal parce que la nature est corrompue. La haine de ce mal-là ne peut venir qu'en dernier lieu. Cette haine est vicieuse, mais elle n'est pas première.

Article 6 : De quel vice capital la haine tire-t-elle son origine ?

Objections : 1. Il semble que la haine ne naît pas de l'envie, car l'envie est une certaine tristesse que nous inspire le bien d'autrui. Or, la haine ne naît pas de la tristesse ; c'est plutôt l'inverse. Car nous nous attristons de la présence de maux que nous haïssons. La haine ne naît donc pas de l'envie.

2. La haine s'oppose à l'amour. Or, l'amour du prochain se ramène à l'amour de Dieu, comme nous l'avons vu plus haut. Donc la haine du prochain se ramène à la haine de Dieu. Or, la haine de Dieu n'a pas l'envie pour cause ; car nous n'envions pas ce qui est à une distance infinie de nous, comme l'a montré le Philosophe'. Ainsi donc, la haine n'est pas causée par l'envie.

3. Un effet unique a une cause unique. Or, la haine a pour cause la colère. En effet, dit S. Augustin, " une colère qui monte se transforme en haine ". La haine n'a donc pas l'envie pour cause.

En sens contraire, S. Grégoire affirme : " La haine naît de l'envie. "

Réponse : La haine du prochain, nous venons de le dire, est l'ultime développement du péché, parce qu'elle est à l'opposé de l'amour, qui est un sentiment naturel à l'égard du prochain. Si l'on s'éloigne de ce qui est naturel, cela arrive parce qu'on veut éviter ce qu'il est naturel de fuir. Ainsi, il est naturel pour un animal de fuir la tristesse et de rechercher le plaisir, comme le montre Aristote. C'est pourquoi, de même que l'amour a pour cause le plaisir, la haine a pour cause la tristesse. De même, en effet que nous sommes poussés à aimer les choses qui nous font plaisir, pour la raison qu'elles nous apparaissent alors sous la raison de bien, de même nous sommes poussés à détester les choses qui nous attristent, pour la raison qu'elles nous apparaissent alors sous la raison de mal. Aussi, puisque l'envie est une tristesse provoquée par le bien du prochain, elle a pour résultat de nous rendre haïssable le bien du prochain. De là vient que la haine naît de l'envie.

Solutions : 1. Parce que la puissance d'appétit, comme la puissance d'appréhension, fait retour sur ses actes, il en résulte, dans les mouvements de l'appétit comme une espèce de circuit.



Suivant le premier processus du mouvement appétitif, l'amour engendre le désir, et le désir engendre le plaisir, quand on a obtenu ce que l'on désirait. Et parce que le fait même de se délecter d'un bien qu'on aime a raison de bien., il s'ensuit que le plaisir cause l'amour. Pour la même raison, la tristesse cause la haine.

2. Les choses ne se présentent pas de la même façon selon qu'il s'agit de l'amour ou de la haine. Car l'amour a pour objet le bien, qui découle de Dieu sur les créatures. C'est pourquoi la dilection concerne d'abord Dieu, et ensuite le prochain. Tandis que la haine a pour objet le mal, qui n'a pas de place en Dieu lui-même, mais seulement dans ses œuvres. Aussi avons-nous dit précédemment qu'on ne peut avoir de la haine pour Dieu à moins de le considérer dans ses œuvres. C'est pourquoi la haine du prochain existe avant la haine de Dieu. Aussi, puisque l'envie que l'on a pour le prochain est cause de la haine que l'on a contre lui, elle devient par voie de conséquence cause de la haine que l'on a contre Dieu.

3. Rien n'empêche qu'une même chose provienne, selon des raisons diverses, de diverses causes. C'est ainsi que la haine peut naître et de la colère et de l'envie. Elle naît cependant plus directement de l'envie qui rend le bien du prochain attristant et par conséquent haïssable. Mais la haine naît aussi de la colère par une certaine progression. Tout d'abord la colère nous fait désirer le mal du prochain d'une manière mesurée, selon qu'elle a raison de vengeance ; ensuite, si la haine persiste, on en arrive à désirer absolument le mal du prochain, ce qui par définition est de la haine. Il est donc clair que la haine naît formellement de l'envie à titre objectif, et de la colère à titre de disposition.

Il faut étudier maintenant les vices qui s'opposent à la joie de la charité. A la joie que donne le bien divin s'oppose l'acédie (Q. 35) ; à la joie que donne le bien du prochain s'oppose l'envie (Q. 36). C'est pourquoi nous étudierons d'abord l'acédie, puis l'envie.

### QUESTION 35 : L'ACÉDIE

1. Est-elle un péché ? — 2. Est-elle un vice particulier ? — 3. Est-elle un péché mortel ? — 4. Est-elle un vice capital ?

Article 1 : L'acédie est-elle un péché ?

Objections : 1. Il ne semble pas. Car, selon le Philosophe " nous ne méritons ni louange ni blâme pour nos passions ". Or l'acédie est une passion, car elle est une espèce de tristesse, comme dit S. Jean Damascène et nous l'avons vu plus haut. L'acédie n'est donc pas un péché.

2. Il n'y a pas de déficience corporelle se produisant à heure fixe, que l'on puisse considérer comme un péché. Or il en est ainsi pour l'acédie. Cassien nous dit : " C'est surtout aux environs de la sixième heure que l'acédie tourmente le moine, comme une sorte de fièvre qui monte à l'heure dite, attaquant l'âme malade par les accès les plus ardents de ses feux à des heures régulières et déterminées. " L'acédie n'est donc pas un péché.

3. Ce qui procède d'une bonne racine ne semble pas être un péché. Or, l'acédie procède d'une bonne racine, puisque Cassien fait remarquer que l'acédie vient de ce que quelqu'un se trouve douloureux de ne pas produire de fruit spirituel ; il fait alors grand cas des monastères qui ne sont pas les siens. Ce qui semble une marque d'humilité. L'acédie n'est donc pas un péché.

4. Il faut toujours fuir le péché. " Fuis le péché comme le serpent ", dit l'Ecclésiaste (21, 2). Or, Cassien note que " l'expérience prouve qu'il ne faut pas fuir les assauts de l'acédie, mais la surmonter en lui résistant ". Donc, l'acédie n'est pas un péché.

En sens contraire, ce que défend la Sainte Écriture est un péché. Or, il en est ainsi pour l'acédie. Il est écrit en effet dans l'Ecclésiastique (6, 26) : " Offre-lui tes épaules et porte-là ", il s'agit de

la sagesse spirituelle — " et tu n'éprouveras pas d'acédie en restant dans ses liens ". Donc, l'acédie est un péché.

Réponse : L'acédie, selon S. Jean Damascène, est " une tristesse accablante " qui produit dans l'esprit de l'homme une dépression telle qu'il n'a plus envie de rien faire, à la manière de ces choses qui, étant acides, sont, de surcroît, froides (et inertes). Et c'est pourquoi l'acédie implique un certain dégoût de l'action. C'est ce que démontre la Glose commentant le Psaume (107, 18) : " Ils avaient toute nourriture en horreur. " Certains la définissent " une torpeur de l'esprit qui ne peut entreprendre le bien ". Une telle tristesse est toujours mauvaise, parfois en elle-même, parfois en ses effets. Est mauvaise en elle-même la tristesse qui provient d'un mal apparent et d'un bien véritable ; à l'inverse, est mauvaise la délectation d'un bien apparent et d'un mal véritable. Donc, puisque le bien spirituel est un vrai bien, la tristesse qui provient d'un bien spirituel est mauvaise en elle-même. Quant à la tristesse qui provient d'un mal véritable, elle est mauvaise dans ses effets lorsqu'elle accable l'homme au point de l'empêcher totalement de bien agir. Aussi l'Apôtre (2 Co 2, 7) ne veut-il pas que celui qui fait pénitence " sombre dans une tristesse excessive " à la vue de son péché. Donc, parce que l'acédie, comme nous l'envisageons ici, est une tristesse provenant d'un bien spirituel, elle est doublement mauvaise : en elle-même et dans ses effets. Et c'est pourquoi l'acédie est un péché, car, nous l'avons montré, ce qui est mauvais dans les mouvements de l'appétit est un péché.

Solutions : 1. En elles-mêmes les passions ne sont pas des péchés, mais elles méritent le blâme quand elles s'appliquent à quelque chose de mauvais, de même qu'elles sont dignes de louange quand elles s'appliquent à quelque chose de bon. En elle-même la tristesse ne signale ni quelque chose de louable ni quelque chose de blâmable. La tristesse est louable quand elle provient d'un mal véritable et qu'elle reste modérée. La tristesse est blâmable quand elle provient d'un bien, ou qu'elle est immodérée. C'est ainsi que l'acédie est un péché.

2. Les passions de l'appétit sensible peuvent être en elles-mêmes des péchés véniels, et incliner l'âme au péché mortel. Parce que l'appétit sensible est lié à un organe corporel, il en résulte qu'à la suite d'une modification d'ordre corporel, l'homme se trouve plus disposé à quelque péché. Et c'est pourquoi il peut arriver qu'en raison des changements d'ordre corporel survenant à des moments précis, certains péchés nous assaillent davantage. Ainsi, toute déficience corporelle, de soi, dispose à la tristesse, c'est pourquoi ceux qui jeûnent quand, vers le milieu du jour, ils commencent à éprouver le manque de nourriture et sont accablés par l'ardeur du soleil, subissent davantage les assauts de l'acédie.

3. C'est pour l'homme une marque d'humilité de ne pas s'exalter lui-même, alors qu'il constate ses propres défauts. Mais ce n'est pas de l'humilité, mais plutôt de l'ingratitude que de mépriser les biens qui lui viennent de Dieu. C'est ce mépris qui engendre l'acédie. Nous nous attristons en effet de ce que nous estimons mauvais ou de peu de prix. Il est donc nécessaire que si quelqu'un apprécie les biens des autres, il ne méprise pas pour autant les biens que Dieu lui réserve. Car alors ceux-ci deviendraient attristants.

4. Il faut toujours fuir le péché. Mais il faut vaincre le péché parfois en le fuyant, parfois et lui résistant. En le fuyant, quand une rumination continue augmente l'excitation du péché, ce qui est le cas pour la luxure. C'est pourquoi S. Paul écrit (1 Co 6, 18) : " Fuyez la fornication. " Et il faut vaincre le péché en lui résistant, quand une réflexion prolongée supprime l'attrait du péché qui provient d'un examen superficiel. Ce qui est le cas pour l'acédie, car plus nous réfléchissons aux biens spirituels, plus aussi ils nous deviennent agréables ; ce qui fait cesser l'acédie.

Article 2 : L'acédie est-elle un vice particulier ?

Objections : 1. Il ne semble pas. En effet, ce qui se vérifie pour chaque vice ne constitue pas une raison particulière de vice. Or, tous les vices font que l'homme s'attriste du bien spirituel opposé ; car le luxurieux s'attriste du bien de la continence, le gourmand s'attriste du bien de l'abstinence. Puisque l'acédie est une tristesse qui provient du bien spirituel, nous venons de le voir, il semble donc que l'acédie ne soit pas un péché spécial.

2. Puisque l'acédie est une certaine tristesse, elle s'oppose à la joie. Or la joie n'est pas une vertu spéciale. On ne peut donc pas dire non plus que l'acédie soit un vice spécial.

3. Puisque le bien spirituel est un objet d'ordre général que la vertu recherche et que le vice fuit, il ne constitue pas une raison spéciale de vertu ou de vice, à moins qu'une addition n'en restreigne le sens. Or, si l'acédie est un vice spécial, il n'y a que le labeur, semble-t-il, pour apporter cette précision restrictive. C'est en effet parce que les biens spirituels sont laborieux que certains les fuient, si bien que l'acédie est une espèce d'ennui. Or, il n'appartient qu'à la paresse de fuir l'effort et de chercher le repos corporel. L'acédie ne serait donc rien d'autre que la paresse. Ce qui semble faux, car la paresse s'oppose au zèle, alors que l'acédie s'oppose à la joie. L'acédie n'est donc pas un vice particulier.

En sens contraire, S. Grégoire distingue l'acédie des autres vices. Elle est donc un vice spécial.

Réponse : Puisque l'acédie est une tristesse qui provient du bien spirituel, si l'on considère le bien spirituel dans son acception générale, l'acédie ne pourra signifier un vice spécial. Tout vice, en effet, comme on l'a dit, fuit le bien de la vertu opposée. De même, on ne peut pas dire que l'acédie soit un vice spécial dans la mesure où elle fuit le bien spirituel en tant qu'il est fatigant ou pénible pour le corps, ou qu'il empêche sa délectation ; car cela ne la distinguerait pas des vices charnels qui nous font rechercher le repos et le plaisir du corps.

Et c'est pourquoi nous devons dire qu'il y a un ordre parmi les biens spirituels ; en effet, tous les biens spirituels qui se trouvent dans les actes de chaque vertu sont ordonnés à un bien spirituel unique qui est le bien divin, que concerne une vertu spéciale, la charité. Il appartient donc à chaque vertu de se réjouir de son bien spirituel propre, qui se trouve dans son acte propre ; mais cette joie spirituelle qui se réjouit du bien divin appartient spécialement à la charité. Et de même, cette tristesse au sujet du bien spirituel qui se trouve dans les actes de chaque vertu n'appartient pas à un vice spécial, mais à tous les vices. Au contraire, s'attrister du bien divin, dont se réjouit la charité, cela appartient à un vice spécial qu'on appelle l'acédie.

Solutions : On répond ainsi clairement aux Objections.

Article 3 : L'acédie est-elle un péché mortel ?

Objections : 1. L'acédie ne semble pas être un péché mortel. En effet, tout péché mortel s'oppose à un précepte de la loi divine. Or, l'acédie ne s'oppose à aucun précepte, semble-t-il, comme on le voit en examinant l'un après l'autre les préceptes de décalogue.

2. Un péché d'action n'est pas moins grand qu'un péché du cœur appartenant au même genre. Or, agir en s'écartant d'un bien spirituel conduisant à Dieu, n'est pas péché mortel ; autrement, quiconque n'observerait pas les conseils pécherait mortellement. Donc l'acédie n'est pas péché mortel.

3. On ne trouve pas de péché mortel chez les hommes parfaits. Mais on trouve chez eux de l'acédie, et Cassien a pu dire que l'acédie " est surtout éprouvée par les solitaires et qu'elle constitue l'ennemi le plus pernicieux et le plus fréquent pour ceux qui demeurent au désert ". L'acédie n'est donc pas un péché mortel.

En sens contraire, S. Paul nous dit (2 Co 7, 10) : " La tristesse selon ce monde produit la mort. " C'est le cas de l'acédie. Elle n'est pas en effet une " tristesse selon Dieu ", laquelle se distingue par opposition à la tristesse selon ce monde qui produit la mort. Donc elle est péché mortel.

Réponse : Comme nous l'avons dit antérieurement, on appelle péché mortel celui qui détruit la vie spirituelle. Celle-ci vient de la charité selon laquelle Dieu habite en nous. Aussi un péché est-il mortel en raison de son genre lorsque, de lui-même, selon sa raison propre, il s'oppose à la charité. Or, c'est le cas pour l'acédie. Car l'effet propre de la charité, nous l'avons déjà dit, est la joie qui vient de Dieu ; tandis que l'acédie est la tristesse que nous inspire le bien spirituel en tant qu'il est le bien divin. Aussi, en raison de son genre, l'acédie est-elle péché mortel.

Il faut remarquer cependant que les péchés qui, par leur genre, sont mortels ne le sont que s'ils atteignent leur perfection. Car l'achèvement du péché est dans le consentement de la raison. Nous parlons en effet maintenant du péché humain, qui consiste dans un acte humain dont le principe est la raison. Aussi le péché qui commence dans la seule sensualité, sans parvenir jusqu'au consentement de la raison, est-il péché véniel à cause du caractère imparfait de son acte. C'est ainsi qu'en matière d'adultère le désir qui demeure dans la seule sensualité est péché véniel, mais s'il parvient jusqu'au consentement de la raison, il est péché mortel. C'est ainsi encore qu'un mouvement d'acédie existe parfois dans la seule sensualité, en raison de l'opposition de la chair à l'esprit, et il est alors péché véniel. Mais parfois le mouvement d'acédie parvient jusqu'à la raison qui accepte de fuir, de prendre en horreur et de détester le bien divin, la chair prévalant tout à fait contre l'esprit. Alors, il est évident que l'acédie est péché mortel.

Solutions : 1. L'acédie est contraire au précepte de sanctification du sabbat qui prescrit, selon qu'il est un précepte moral, le repos de l'esprit de Dieu. A cela s'oppose la tristesse spirituelle à l'égard du bien divin.

2. L'acédie n'est pas un éloignement de l'esprit envers un bien spirituel quelconque, mais envers le bien divin, auquel l'esprit doit d'unir de toute nécessité. Si quelqu'un s'attriste parce qu'on l'oblige à accomplir des œuvres de vertu auxquelles il n'est pas tenu, il ne commet pas le péché d'acédie. Mais il le commet lorsqu'il s'attriste de ce qu'il doit accomplir pour Dieu.

3. Chez les saints hommes on trouve des mouvements imparfaits d'acédie, qui n'atteignent pas cependant jusqu'au consentement de la raison.

Article 4 : L'acédie est-elle un vice capital ?

Objections : 1. Il semble que non. On appelle en effet vice capital celui qui pousse à des actes de péchés, nous l'avons dit précédemment. Or, l'acédie ne pousse pas à agir, mais retient plutôt d'agir. Elle n'est donc pas un vice capital.

2. Le vice capital a des filles qui lui sont attribuées. S. Grégoire attribue à l'acédie six filles qui sont " la malice, la rancune, la pusillanimité, le désespoir, la torpeur vis-à-vis des commandements, le vagabondage de l'esprit autour des choses défendues ", qu'il ne semble pas exact de faire naître de l'acédie. La rancune, en effet, semble bien être identique à la haine, et celle-ci naît de l'envie, nous l'avons vu plus haut. La malice est un genre qui englobe tous les vices, de même que le vagabondage de l'esprit autour de choses défendues. La torpeur vis-à-vis des commandements semble bien identique à l'acédie. Quant à la pusillanimité et au désespoir, ils peuvent provenir de n'importe quel péché. Il n'est donc pas exact de considérer l'acédie comme un vice capital.

3. S. Isidore distingue le vice d'acédie du vice de tristesse. Il y a tristesse, dit-il, quand on s'écarte d'un devoir onéreux et pénible auquel on est tenu ; acédie quand on se laisse aller à une inaction coupable. Et il ajoute que la tristesse produit " la rancune, la pusillanimité, l'amertume, le désespoir " ; et que l'acédie a sept filles : l'inaction, l'indolence, l'agitation de l'esprit, la nervosité, l'instabilité, le bavardage, la curiosité. Il semble bien que l'un ou l'autre, S. Grégoire ou S. Isidore, ait tort de ranger l'acédie parmi les vices capitaux chacun avec ses filles.

En sens contraire, S. Grégoire affirme que l'acédie est un vice capital et qu'elle a les filles que l'on a dites.

Réponse : Comme nous l'avons vu antérieurement, un vice est appelé capital lorsqu'il est prêt à engendrer d'autres vices selon la raison de cause finale. De même que les hommes se donnent beaucoup de mal en vue du plaisir, soit afin de l'obtenir, soit parce que l'entraînement du plaisir les pousse à d'autres activités ; de même ils se donnent beaucoup de mal en vue de la tristesse, soit afin de l'éviter, soit que pressés par elle, ils se hâtent de faire autre chose. Aussi, puisque l'acédie est une tristesse, comme nous l'avons vu, est-il juste d'en faire un vice capital.

Solutions : 1. Il est vrai que l'acédie, en pesant sur l'esprit, retient l'homme des activités qui causent la tristesse. Mais elle pousse aussi à certains actes qui, ou bien sont en accord avec la tristesse, comme de pleurer, ou bien permettent d'éviter la tristesse.

2. S. Grégoire a désigné les filles de l'acédie comme il le fallait. En effet, selon le Philosophe, " personne ne peut rester longtemps sans plaisir, en compagnie de la tristesse ". C'est pourquoi la tristesse a nécessairement deux résultats ; elle conduit l'homme à s'écarter de ce qui l'attriste ; et elle le fait passer à d'autres activités où il trouve son plaisir. De même, ceux qui ne peuvent goûter les joies spirituelles se portent vers les joies corporelles selon Aristote. Dans ce mouvement de fuite par rapport à la tristesse, se remarque le processus suivant : d'abord, l'homme fuit les choses qui l'attristent ; ensuite il combat ce qui lui apporte de la tristesse. Or, les biens spirituels dont l'acédie s'attriste sont la fin et les moyens qui regardent la fin. On fuit la fin par le désespoir. On fuit les biens ordonnés à la fin, s'il s'agit de biens difficiles appartenant à la voie des conseils, par la pusillanimité ; s'il s'agit de biens qui relèvent de la justice commune, on les fuit par la torpeur à l'égard des préceptes. Le combat contre les biens spirituels attristants est parfois mené contre les hommes qui les proposent, et c'est alors la rancune ; parfois le combat s'étend aux biens spirituels eux-mêmes, ce qui conduit à les détester, et c'est alors la malice proprement dite. Enfin, lorsqu'en raison de la tristesse causée par les biens spirituels, on se porte vers les choses extérieures qui procurent du plaisir, la fille de l'acédie est alors l'évasion vers les choses défendues.

La réponse aux objections faites à chacune des filles de l'acédie est donc claire. En effet, la malice n'est pas prise ici comme le genre commun à tous les vices, mais de la façon que nous venons de dire. La rancune n'est pas prise ici dans un sens général qui rejoint la haine, mais comme un ressentiment, nous venons de le dire. Et il faut en dire autant pour les autres filles de l'acédie.

3. Cassien distingue, lui aussi, la tristesse de l'acédie ; mais S. Grégoire est plus exact en appelant l'acédie une tristesse. Car, nous l'avons vu plus haut, la tristesse n'est pas un vice distinct des autres en tant qu'on se refuse à un travail pénible et fatigant, ou en tant qu'on s'attriste pour quelque autre motif, mais selon qu'on s'attriste du bien divin. Cela fait partie de la définition de l'acédie, qui se tourne vers une inaction coupable en tant qu'elle dédaigne le bien divin.

Mais la descendance qu'Isidore attribue à la tristesse et à l'acédie se ramène aux affirmations de S. Grégoire. Car l'amertume qu'Isidore fait venir de la tristesse est un effet de la rancune. L'inaction et l'indolence se ramènent à la torpeur en face des commandements ; celui qui est inactif les omet complètement, celui qui est indolent les accomplit avec négligence. Les cinq autres vices qu'il fait venir de l'acédie appartiennent tous à l'évasion de l'esprit vers les choses défendues. Quand cette évasion a son siège au sommet de l'esprit chez celui qui se dissipe à contretemps dans tous les sens, on l'appelle l'agitation de l'esprit ; quand elle se rapporte à la puissance de connaissance, on l'appelle la curiosité ; quand elle se rapporte à la faculté

d'élocution, on l'appelle le bavardage ; quand elle se rapporte au corps, incapable de demeurer en un même lieu, on l'appelle la nervosité, si l'on veut signaler le vagabondage de l'esprit que manifestent les membres se répandant en mouvements désordonnés ; l'instabilité, si l'on veut signaler la diversité des lieux. L'instabilité peut désigner aussi l'inconstance dans les projets.

### QUESTION 36 : L'ENVIE

1. Qu'est-ce que l'envie ? — 2. Est-elle un péché ? — 3. Est-elle un péché mortel ? — 4. Est-elle un vice capital et quelles sont ses filles ?

Article 1 : Qu'est-ce que l'envie ?

Objections : 1. Il semble que l'envie ne soit pas une tristesse, car la tristesse a pour objet le mal, tandis que l'envie a pour objet le bien. S. Grégoire a dit en effet en parlant de l'envie : " Elle est une blessure pour l'esprit qui se ronge, torturé par le bonheur d'autrui. " L'envie n'est donc pas une tristesse.

2. La ressemblance n'est pas une cause de tristesse, mais bien plutôt de joie. Or la ressemblance est cause de l'envie. Le Philosophe b dit en effet : " Ils connaîtront l'envie, ceux qui ont des gens qui leur ressemblent selon la race ou la parenté, par la taille, le comportement, ou l'opinion. " Donc l'envie n'est pas une tristesse.

3. La tristesse provient d'une déficience. C'est pourquoi ceux à qui il manque beaucoup de choses sont enclins à la tristesse, nous l'avons vu en étudiant les passions. Or ceux " à qui manquent peu de choses, qui aiment les honneurs, et que l'on considère comme des sages, sont envieux ", d'après Aristote. L'envie n'est donc pas une tristesse.

4. La tristesse s'oppose au plaisir. Or, des contraires ne peuvent avoir la même cause. C'est pourquoi le souvenir des biens que l'on a possédés étant une cause de plaisir, on l'a vu, ce souvenir ne sera pas cause de tristesse. Or, ce souvenir est cause d'envie. Le Philosophe dit en effet que certains envient " ceux qui possèdent ou ont possédé les biens qui leur convenaient à eux-mêmes, ou qu'eux-mêmes avaient parfois possédés ". L'envie n'est donc pas une tristesse.

En sens contraire, le Damascène fait de l'envie une espèce de tristesse et dit que l'envie est " une tristesse des biens d'autrui ".

Réponse : La tristesse a pour objet un mal personnel. Or, il arrive que le bien d'autrui soit considéré comme un mal personnel. Sous ce rapport le bien d'autrui peut être objet de tristesse. Et cela de deux façons : ou bien l'on s'attriste du bien d'autrui parce qu'il nous menace de quelque dommage ; c'est le cas de l'homme qui s'attriste de l'élévation de son ennemi, car il craint d'avoir à en souffrir. Une telle tristesse n'est pas de l'envie ; elle est plutôt un effet de la crainte, selon le Philosophe. Ou encore le bien d'autrui est considéré comme un mal personnel parce qu'il a pour résultat de diminuer notre gloire et notre réussite propres. C'est ainsi que l'envie s'attriste du bien d'autrui. Voilà pourquoi on envie surtout " les biens qui comportent de la gloire, et d'où les hommes aiment tirer honneur et réputation ", dit Aristote.

Solutions : 1. Rien n'empêche que ce qui est bon pour l'un soit considéré comme mauvais pour l'autre. C'est pourquoi la tristesse peut provenir d'un bien, on vient de le dire.

2. L'envie vient de la gloire d'autrui en tant que celle-ci diminue la gloire que l'on désire. En conséquence, on envie seulement ceux que l'on veut égaler ou surpasser en gloire. Or cela n'est pas possible envers ceux qui sont très loin de nous ; personne en effet, à moins d'être insensé, ne cherche à égaler ou à surpasser dans la gloire ceux qui sont de beaucoup supérieurs ; l'homme du peuple, par exemple, n'envie pas le roi, ni le roi l'homme du peuple, qu'il dépasse de beaucoup. C'est pourquoi l'homme n'envie pas ceux qui sont très loin de lui, par le lieu, par le temps, ou

par la situation, mais il envie ceux qui lui sont proches, qu'il s'efforce d'égaliser ou de surpasser. Car lorsque ceux-ci nous dépassent en gloire, cela va contre notre intérêt, et il en résulte de la tristesse. Pour que la ressemblance soit cause de joie, il faut qu'elle ait l'accord de la volonté.

3. Personne ne s'efforce d'atteindre à un bien qui le dépasse de beaucoup. Et donc on ne porte pas envie à celui qui y excellerait. Mais si l'écart n'est pas grand, il semble qu'on puisse atteindre à ce bien, et alors on le recherche. Si cette recherche échoue parce que l'autre a trop de gloire, on s'attriste. Et c'est pourquoi, ceux qui aiment les honneurs sont les plus envieux. Et de même les pusillanimes sont envieux, parce que, attachant de l'importance à toute chose, tout ce qui arrive de bon à quelqu'un, ils y voient une grande défaite pour eux. C'est pourquoi il est dit dans Job (5, 2 Vg) : " L'envie fait mourir le petit. " Et S. Grégoire : " Nous pouvons envier seulement ceux que nous estimons meilleurs que nous sur quelque point. "

4. Le souvenir des biens passés, en tant qu'on les a possédés, cause du plaisir ; mais en tant qu'on les a perdus, il cause de la tristesse. Et en tant qu'ils sont possédés par d'autres, ils causent de l'envie. Car cela surtout semble porter atteinte à notre gloire personnelle. Aussi, le Philosophe fait-il remarquer que " les vieillards envient les jeunes, et que ceux qui ont payé cher leurs acquisitions envient ceux qui les ont faites à peu de frais ". Ils s'affligent en effet de la perte de leurs biens et du fait que d'autres les ont acquis.

Article 2 : L'envie est-elle un péché ?

Objections : 1. Il semble que non. En effet, S. Jérôme écrit à Laeta sur l'éducation de sa fille : " Qu'elle ait des compagnes d'études qu'elle puisse envier, dont l'éloge la pique. " Mais personne ne doit être incité à pécher. Donc l'envie n'est pas un péché.

2. L'envie est " la tristesse que donne le bien d'autrui ", selon le Damascène. Or, cette tristesse peut être louable, car il est dit dans les Proverbes (29, 2) : " Quand les impies dominent, le peuple gémit. " L'envie n'est donc pas un péché.

3. L'envie désigne un certain zèle. Mais un certain zèle est bon, selon le Psaume (69, 10) : " Le zèle de ta maison me dévore. " Donc l'envie n'est pas toujours un péché.

4. La peine se distingue de la faute. Or, l'envie est une peine, comme le montre S. Grégoire : " Lorsque, après une défaite, le cœur est corrompu par l'envie, les signes extérieurs eux-mêmes indiquent la gravité du délire qui s'empare de la raison : le visage pâlit, les joues se creusent, l'esprit s'enflamme, les membres se glacent, la pensée est prise de rage, les dents grincent. " Donc l'envie n'est pas un péché.

En sens contraire, S. Paul écrit aux Galates (5, 26) : " Ne cherchons pas la vaine gloire en nous provoquant les uns les autres, en nous enviant mutuellement. "

Réponse : L'envie, nous l'avons vu, est une tristesse provoquée par " le bien d'autrui ". Mais cette tristesse peut naître de quatre façons.

1° On s'afflige du bien d'autrui parce qu'on en redoute un dommage pour soi-même et pour d'autres biens. Cette tristesse n'est pas de l'envie, nous l'avons vu, et elle peut exister sans péché. Aussi S. Grégoire peut-il écrire : " Il arrive souvent que, sans manquer à la charité, la ruine de l'ennemi nous réjouisse, ou encore son succès nous attriste, sans qu'il y ait péché d'envie, lorsque nous estimons que sa chute permettra à certains de se relever, lorsque nous craignons que son succès ne soit pour beaucoup le signal d'une injuste oppression. "

2° On peut s'attrister du bien d'autrui, non parce que lui-même possède un bien, mais parce que ce bien nous manque. Et cela, c'est proprement le zèle, d'après le Philosophe. Si ce zèle se rapporte à des biens honnêtes il est digne de louange ; S. Paul écrit (1 Co 14, 1) : " Ayez de l'émulation pour les dons spirituels. " S'il se rapporte à des biens temporels, il peut s'accompagner de péché ou non.

3° On s'attriste du bien d'autrui lorsque celui à qui le bien échoit en est indigne. Cette tristesse ne peut naître de biens honnêtes qui améliorent celui qui les reçoit ; mais d'après le Philosophe,, elle provient de richesses et de biens de ce genre, qui peuvent échoir aux dignes comme aux indignes. Cette tristesse, selon lui, s'appelle la némésis ou l'indignation que cause l'injustice, et elle est conforme aux bonnes mœurs. Mais il parle ainsi parce qu'il considérait en eux-mêmes les biens temporels qui peuvent sembler grands à ceux qui ne prêtent pas attention aux biens éternels. Mais selon la doctrine de la foi, les biens temporels que reçoivent les indignes leur sont octroyés en vertu d'une juste ordonnance de Dieu, pour leur amendement ou pour leur condamnation. Ces biens ne sont pour ainsi dire d'aucune valeur en comparaison des biens futurs qui sont réservés aux bons. Aussi cette tristesse est-elle interdite par l'Écriture sainte selon le Psaume (37, 1) : " N'envie pas les pêcheurs, ne jalouse pas ceux qui commettent l'iniquité. " Et dans un autre Psaume (73, 2.3) : " Encore un peu, je faisais un faux pas, car j'étais jaloux des impies, voyant la prospérité des pêcheurs. "

4° On s'attriste des biens d'autrui lorsque le prochain a plus de biens que nous. Et cela, c'est proprement l'envie. Elle est toujours mauvaise, selon le Philosophe 1. " parce que l'on s'afflige de ce dont il faut se réjouir, à savoir du bien du prochain ".

Solutions : 1. L'envie est prise ici pour le zèle qui doit nous faire progresser en compagnie des meilleurs.

2. Cet argument se fonde sur la tristesse du bien d'autrui dont nous avons parlé en premier lieu dans la Réponse.

3. L'envie diffère du zèle, nous venons de le dire. Le zèle peut être bon, alors que l'envie est toujours mauvaise.

4. Rien n'empêche qu'un péché, lorsqu'il s'y ajoute quelque autre chose, ne prenne un caractère de peine. Nous l'avons vu précédemment en traitant des péchés.

Article 3 : L'envie est-elle un péché mortel ?

Objections : 1. Il semble que non. Car, puisque l'envie est une tristesse, elle est une passion de l'appétit sensible. Or, le péché mortel ne se trouve pas dans la sensualité, mais seulement dans la raison ; S. Augustin l'a montré. L'envie n'est donc pas péché mortel.

2. Il ne peut y avoir de péché mortel chez les enfants. Or, l'envie peut se trouver chez eux. S. Augustin dit en effet : " J'ai vu, j'ai observé un enfant envieux : il ne parlait pas encore et, blême, il jetait un regard méchant sur son frère de lait. " L'envie n'est donc pas un péché mortel.

3. Tout péché mortel est contraire à une vertu. Or, l'envie n'est pas contraire à une vertu, mais à l'indignation qui est une passion, selon le Philosophe. L'envie n'est donc pas un péché mortel.

En sens contraire, il est écrit dans Job (5, 2 Vg) : " L'envie fait mourir le petit. " Or, il n'y a que le péché mortel pour donner la mort spirituelle.

Réponse : L'envie, par son genre, est péché mortel. Le genre d'un péché se prend en effet de son objet. Or, l'envie, en raison de son objet, est contraire à la charité, qui fait vivre l'âme spirituelle, selon S. Jean (1 Jn 3, 14) : " Nous savons que nous sommes passés de la mort à la vie, parce que nous aimons nos frères. " En effet, la charité et l'envie ont toutes deux pour objet le bien du prochain, mais selon un mouvement contraire : alors que la charité se réjouit du bien du prochain, l'envie s'en attriste, nous l'avons vu. Il est donc clair que l'envie, par son genre, est péché mortel.

Il reste, comme nous l'avons vu plus haute qu'on trouve en chaque genre de péchés mortels des mouvements imparfaits qui, demeurant dans la sensualité, ne sont que des péchés véniels ; c'est le cas en matière d'adultère, pour le premier mouvement de concupiscence ; ou en matière



d'homicide, pour le premier mouvement de colère. De même, dans le genre de l'envie, on trouve, parfois même chez des hommes parfaits, des premiers mouvements qui sont des péchés véniels.

Solutions : 1. Le mouvement d'envie, en tant qu'il est une passion de la sensualité, est un acte imparfait dans le genre des actes humains, dont le principe est la raison. Cette envie-là n'est pas péché mortel. Il en est de même de l'envie des enfants qui n'ont pas l'usage de la raison.

2. Cela répond aussi à la deuxième objection.

3. L'envie, d'après le Philosophe, s'oppose à l'indignation et à la miséricorde, mais différemment. Car elle s'oppose directement à la miséricorde selon leur objet principal : l'envieux, en effet, s'attriste du bien du prochain, alors que le miséricordieux s'attriste du mal du prochain. Aussi les envieux ne sont-ils pas miséricordieux, et l'inverse n'est pas vrai non plus. L'envie et l'indignation ou némésis s'opposent suivant ceux à qui appartient le bien dont elles s'attristent ; car celui qui s'indigne s'attriste du bien de ceux qui agissent indignement, comme dit le Psaume (73, 3) : " J'étais jaloux des impies, voyant la prospérité des pécheurs " tandis que l'envieux s'attriste du bien de ceux qui en sont dignes. La première opposition, entre l'envie et la miséricorde, est donc plus directe que la seconde, entre l'envie et l'indignation. Or la miséricorde est une vertu, elle est l'effet propre de la charité. L'envie s'oppose donc à la miséricorde et à la charité.

Article 4 : L'envie est-elle un vice capital et quelles sont ses filles ?

Objections : 1. Il semble que non, car les vices capitaux se distinguent des vices qu'ils engendrent. Or, l'envie est fille de la vaine gloire. Le Philosophe dit en effet que " ceux qui ont l'amour des honneurs et de la gloire sont les plus envieux ". L'envie n'est donc pas un vice capital.

2. Les vices capitaux paraissent moins graves que les vices qui naissent d'eux. S. Grégoire dit en effet : " Il y a une apparence de raison dans les premiers vices qui se présentent à un esprit abusé, mais les vices qui leur font suite plongent l'esprit dans la folie la plus complète et l'abrutissement de leur clameur bestiale. " Or, l'envie semble être le péché le plus grave d'après ce que dit S. Grégoire : " Bien que tout vice verse dans le cœur humain le poison de l'adversaire, c'est l'envie qui permet au serpent de cracher son venin le plus secret et de vomir la peste de sa méchanceté, pour la faire partager. " L'envie n'est donc pas un vice capital.

3. D'après S. Grégoire, " de l'envie naissent la haine, la rumeur malveillante, le dénigrement, la satisfaction de voir les difficultés du prochain, et la déception de voir sa réussite ". Cette désignation des filles de l'envie paraît inexacte. En effet, la satisfaction de voir les difficultés du prochain et la déception de voir sa réussite paraissent bien s'identifier à l'envie d'après tout ce que nous avons dit Il ne faut donc pas les considérer comme des filles de l'envie.

En sens contraire, il y a l'autorité de S. Grégoire qui donne l'envie comme un vice capital et qui lui assigne les filles que nous avons dites.

Réponse : L'acédie est une tristesse provoquée par le bien spirituel divin ; de même l'envie est une tristesse provoquée par le bien du prochain. Or, nous avons vu plus haut que l'acédie était un vice capital, pour cette raison qu'elle nous pousse à agir afin de fuir la tristesse ou de lui donner satisfaction. Pour la même raison, l'envie est donnée comme un vice capital.

Solutions : 1. D'après S. Grégoire, " les vices capitaux sont tellement bien liés entre eux que chacun vient d'un autre. C'est ainsi que l'orgueil a comme premier rejeton la vaine gloire ; celle-ci corrompt l'esprit qu'elle domine, et engendre aussitôt l'envie. C'est qu'en effet désirant la puissance d'une vaine renommée, il se ronge d'envie en pensant qu'un autre puisse l'obtenir ". Il n'est donc pas contraire à la notion d'un vice capital qu'il naisse d'un autre vice capital ; ce qui

lui est contraire, c'est qu'il ne joue pas lui-même le rôle d'un principe dans la production de tout un ensemble d'autres péchés.

Néanmoins c'est peut-être parce que l'envie provient manifestement de la vaine gloire que S. Isidore et Cassien ne l'ont pas placée parmi les vices capitaux.

2. De la citation de S. Grégoire, on ne peut conclure que l'envie soit le plus grand des péchés, mais simplement que le démon, en suggérant l'envie, met en nous ce que lui-même a principalement dans le cœur. À preuve le texte qu'il ajoute ici même (Sg 2, 24) : " C'est par l'envie du diable que la mort est entrée dans le monde. "

Il y a cependant une envie à placer parmi les péchés les plus graves, c'est celle que suscite la grâce de nos frères. Dans ce cas, on s'afflige du progrès en eux de la grâce divine, et non seulement de leur bien. C'est un péché contre l'Esprit Saint, puisqu'en agissant ainsi, l'envie s'adresse en quelque sorte à l'Esprit Saint glorifié dans ses œuvres.

3. On peut dénombrer les filles de l'envie de la façon suivante. Dans la progression de l'envie, il y a comme un début, un milieu et un terme. Au début, on s'efforce d'amoindrir la gloire d'autrui, soit qu'on le fasse secrètement, et c'est alors le chuchotement malveillant ; soit qu'on le fasse ouvertement, et c'est la diffamation. Le milieu, c'est qu'on cherche ainsi à diminuer la gloire d'autrui : ou bien on y réussit, et c'est alors la jubilation de voir ses difficultés, ou bien on échoue, et c'est alors la déception de voir sa réussite. Enfin, au terme, il y a la haine. De même en effet que le bien délecte et est cause d'amour, de même la tristesse est cause de haine, nous l'avons dit plus haut.

Il est vrai qu'en un certain sens la déception de voir la réussite du prochain s'identifie à l'envie, en tant que cette réussite procure au prochain une certaine gloire. Mais en un autre sens elle est une fille de l'envie, dans le cas où cette prospérité advient au prochain en dépit des efforts de l'envie pour l'empêcher.

De même, la jubilation de voir ses difficultés ne s'identifie pas directement à l'envie, mais elle en découle, car c'est la tristesse provoquée par le bien d'autrui, c'est-à-dire l'envie, qui engendre la jubilation du mal qui lui arrive.

#### LES PÉCHÉS QUI S'OPPOSENT A LA PAIX

Venons-en maintenant à l'étude des péchés qui s'opposent à la paix : I. La discorde, qui a son siège dans le cœur (Q. 37). — II. La dispute, qui a son siège dans les paroles (Q. 38). — III. Les péchés qui relèvent de l'action, à savoir le schisme (Q. 39), la guerre (Q. 40), la querelle (Q. 41), et la sédition (Q. 42).

#### QUESTION 37 : LA DISCORDE

1. Est-elle un péché ? — 2. Est-elle fille de la vaine gloire ?

Article 1 : La discorde est-elle un péché ?

Objections : 1. Il ne semble pas, car la discorde est le refus de suivre la volonté de quelqu'un. Or, cela ne semble pas être un péché ; car ce n'est pas la volonté du prochain qui est une règle pour notre volonté, mais seulement la volonté de Dieu. La discorde n'est donc pas un péché.

2. Quiconque pousse un autre à pécher commet lui-même un péché. Or, jeter la discorde au sein d'une assemblée ne semble pas être un péché. Il est dit en effet dans les Actes (23, 6) que " Paul, se rendant compte qu'il y avait deux partis, les sadducéens et les pharisiens, s'écria dans le Sanhédrin : " Frères, je suis pharisien, fils de pharisiens ; c'est à cause de notre espérance et de la résurrection des morts que je suis mis en jugement ". A ces mots de Paul la discorde opposa pharisiens et sadducéens. " La discorde n'est donc pas un péché.

3. On ne trouve pas de péché, et surtout pas de péché mortel chez les saints. Or, on trouve de la discorde entre eux. On peut lire en effet dans les Actes (15, 39) : " Il y eut un dissentiment entre Paul et Barnabé, si bien qu'ils se séparèrent. " La discorde n'est donc pas un péché, surtout pas un péché mortel.

En sens contraire, dans l'épître aux Galates (5, 20) les dissensions, c'est-à-dire les discordes, sont placées parmi les œuvres de la chair, et l'épître ajoute : " Ceux qui agissent ainsi n'obtiendront pas le royaume de Dieu. " Or, il n'y a que le péché mortel pour exclure du royaume de Dieu. Donc la discorde est péché mortel.

Réponse : La discorde s'oppose à la concorde. Or, la concorde, nous l'avons vu plus haut, est causée par la charité, car c'est le propre de la charité de réunir les cœurs dans l'unité qui a pour principe le bien divin et en conséquence le bien du prochain. La discorde est donc un péché en tant qu'elle s'oppose à cette concorde. Disons cependant que la discorde peut supprimer la concorde de deux façons : par soi ou bien par accident. On appelle " par soi ", dans les actes et les mouvements humains, ce qui est conforme à l'intention. C'est pourquoi la discorde avec le prochain se réalise par soi lorsque, sciemment et intentionnellement, on se sépare du bien divin et du bien du prochain qui devraient nous mettre d'accord. C'est là un péché mortel par son genre, car il est contraire à la charité. Il reste cependant que les premiers mouvements vers cette discorde ne sont, en raison de leur caractère imparfait, que des péchés véniels.

Mais c'est par accident que se réalise dans les actes humains ce qui n'est pas intentionnel. C'est pourquoi, lorsqu'on est plusieurs à vouloir intentionnellement un bien se rapportant à l'honneur de Dieu ou à l'utilité du prochain, mais que l'un l'estime être ici, alors que l'autre a une opinion contraire, la discorde ne contrarie que par accident le bien divin ou le bien du prochain. Elle n'est pas un péché, et ne s'oppose pas à la charité, à moins que cette discorde ne s'accompagne d'une erreur sur les moyens nécessaires au salut, ou ne manifeste une obstination coupable. Nous avons vu plus haut que la concorde, effet de la charité, exige l'union des volontés, non celle des opinions.

On voit donc que la discorde vient parfois du péché d'un seul, lorsque par exemple l'un veut le bien auquel l'autre résiste sciemment ; et parfois il y a péché des deux côtés lorsque, par exemple, tous deux s'opposent au bien de l'autre et que chacun est attaché à son bien propre.

Solutions : 1. La volonté d'un homme, considérée en elle-même, n'est pas la règle de la volonté d'un autre. Mais en tant que la volonté du prochain s'unit à la volonté de Dieu, elle devient alors une règle mesurée par la première. Aussi est-ce un péché de ne pas s'y conformer, car on se met par ce fait en désaccord avec la volonté divine.

2. Une volonté qui adhère à Dieu est une règle juste, et il y a péché à se mettre en désaccord avec elle ; de même, une volonté qui s'oppose à Dieu est une règle mauvaise, et il est bon de ne pas s'accorder avec elle. Provoquer une discorde qui supprime la bonne concorde réalisée par la charité est un péché grave ; c'est pourquoi il est écrit dans les Proverbes (6, 16.19) : " Il y a six choses que Dieu hait et une septième qu'il abomine ", et cette septième " c'est celui qui sème la discorde entre ses frères ". Mais causer la discorde pour supprimer une concorde mauvaise, fondée sur une volonté mauvaise, mérite l'éloge. C'est pourquoi S. Paul a eu raison de jeter la discorde entre ceux qui s'accordaient dans le mal. Le Seigneur a bien dit en parlant de lui-même (Mt 10, 34) : " je ne suis pas venu apporter la paix, mais le glaive. "

3. La discorde qui opposa Paul et Barnabé eut un caractère accidentel et non essentiel. Tous les deux en effet voulaient le bien, mais l'un le voyait ici, et l'autre ailleurs, ce qui relevait d'un défaut humain. La controverse dans ce cas ne portait pas sur les choses nécessaires au salut. L'incident lui-même aura pris place dans le plan divin, en vue de l'utilité qui devait en résulter.

Article 2 : La discorde est-elle fille de la vaine gloire ?

Objections : 1. Il semble que non, car la colère est un vice différent de la vaine gloire. Mais la discorde paraît être fille de la colère, selon les Proverbes (15, 18) : " L'homme coléreux provoque les querelles. " La discorde n'est donc pas fille de la vaine gloire.

2. S. Augustin, commentant la phrase de S. Jean (7, 39) " L'Esprit n'avait pas encore été donné ", écrit c " La jalousie sépare, la charité unit. " Or, la discorde n'est rien d'autre que la division des volontés. Donc la discorde procède de la jalousie, c'est-à-dire de l'envie, plutôt que de la vaine gloire.

3. Ce qui est à l'origine de beaucoup de maux paraît être un vice capital. C'est le cas de la discorde. Commentant la phrase de S. Matthieu (12, 35) : " Tout royaume divisé contre lui-même devient un désert ", S. Jérôme écrit : " De même que les petites choses progressent dans la concorde, ainsi les plus grandes se dissolvent dans la discorde. " La discorde doit donc être placée parmi les vices capitaux, plutôt qu'être considérée comme une fille de la vaine gloire.

En sens contraire, il y a l'autorité de S. Grégoire.

Réponse : La discorde implique une désagrégation des volontés en tant que la volonté de l'un va d'un côté, et que la volonté de l'autre va de l'autre côté. Or, que notre volonté s'arrête à son propre choix, cela provient de ce que nous le préférons à celui des autres. Lorsque cela se fait en dehors de l'ordre, cela tient à l'orgueil et à la vaine gloire. Et c'est pourquoi la discorde, qui nous fait suivre notre propre choix et refuser celui de l'autre, est une fille de la vaine gloire.

Solutions : 1. La querelle n'est pas la même chose que la discorde. Par la querelle, on en vient aux mains. Il est donc assez normal qu'elle ait pour cause la colère qui pousse à faire du dommage au prochain. Mais la discorde consiste en la division des volontés que produit l'orgueil ou la vaine gloire, pour la raison qu'on vient de dire.

2. La discorde a comme point de départ la séparation d'avec la volonté d'autrui, et de ce fait elle a pour cause l'envie. Et comme point d'arrivée, elle a le succès de son propre choix, ce qui a pour cause la vaine gloire. Et comme dans un mouvement le point d'arrivée a plus d'importance que le point de départ — la fin est en effet plus importante que le principe — la discorde est davantage fille de la vaine gloire que fille de l'envie ; quoiqu'elle puisse provenir de l'une et de l'autre, à des titres divers.

3. Les grandes choses progressent avec la concorde et se dissolvent par la discorde, car la vertu est d'autant plus forte qu'elle est plus unifiée, et la division l'affaiblit, comme dit le livre Des Causes. Aussi voit-on que cela ressortit à l'effet propre de la discorde, qui est la division des volontés ; cela n'implique pas que des vices divers naîtraient de la discorde, ce qui lui donnerait le titre de vice principal.

### **QUESTION 38 : LA DISPUTE**

1. Est-elle un péché mortel ? — 2. Est-elle fille de la vaine gloire ?

Article 1 : La dispute est-elle un péché mortel ?

Objections : 1. Il semble que non, car le péché mortel ne se trouve pas chez les spirituels. Or, on trouve chez eux la dispute, d'après S. Luc (22,24) : " Il s'éleva une dispute entre les disciples de Jésus : lequel d'entre eux était le plus grand ? " La dispute n'est donc pas un péché mortel.

2. Quelqu'un de bien disposé ne peut approuver un péché mortel contre le prochain. Or l'Apôtre écrit aux Philippiens (1, 17) : " Il en est qui annoncent le Christ par esprit de dispute ", et il ajoute : " Et de cela je me réjouis ; bien plus, je m'en réjouirai encore. " La dispute n'est donc pas un péché mortel.

3. Il arrive que certains, dans les procès ou les disputes, ne cherchent pas à faire du mal au prochain, mais plutôt à promouvoir le bien ; par exemple ceux qui disputent contre les hérétiques. C'est ainsi que sur les mots (1 S 14, 1) : " Il arriva un jour " la Glose ajoute : " Les catholiques ne suscitent pas de disputes contre les hérétiques avant d'être provoqués au combat. " La dispute n'est donc pas un péché mortel.

4. Job semble entrer en dispute avec Dieu. On lit en effet au livre de Job (40, 2) : " Celui qui dispute avec Dieu cédera-t-il ? " Job cependant n'a pas commis de péché mortel, puisque Dieu dit de lui (42, 7) : " Vous n'avez pas parlé de moi avec droiture, comme l'a fait mon serviteur Job. " La dispute n'est donc pas toujours péché mortel.

En sens contraire, la dispute est contraire au précepte de l'apôtre qui écrit (2 Tm 2, 14) : " Évite les disputes de mots " ; et dans l'épître aux Galates (5, 20) il met la dispute au nombre des convoitises de la chair : " Ceux qui s'y livrent, dit-il, n'obtiendront pas le royaume de Dieu. " Or, tout ce qui exclut du royaume de Dieu et qui est contraire aux commandements est péché mortel. La dispute est donc péché mortel.

Réponse : Disputer (contendere) c'est se dresser contre (tendere contra) quelqu'un. Aussi, alors que la discorde implique une opposition de volonté, la dispute implique une opposition dans les paroles. C'est pourquoi on appelle dispute un discours qui se développe par oppositions, et Cicéron considère la dispute comme une figure de rhétorique " Il y a dispute, dit-il, lorsque, dans un discours, on oppose des choses contraires comme ceci la flatterie a des commencements agréables, mais, à la fin, elle porte les fruits les plus amers. " Or, l'opposition, dans les discours, peut se présenter de deux façons : ou bien celui qui dispute a l'intention de contester, ou bien ce n'est qu'un procédé. Dans le premier cas, il faut encore distinguer : ou bien celui qui apporte la contradiction le fait contre la vérité, ce qui est blâmable ; ou bien il le fait contre l'erreur, ce qui est louable. Quand il s'agit d'un simple procédé, ou bien ce mode de contradiction convient aux personnes et aux affaires, alors c'est louable, et Cicéron dit que " la dispute est un discours mordant, propre à confirmer et à réfuter ", ou bien ce mode dépasse les limites qui conviennent aux personnes et aux affaires, et alors la dispute est blâmable.

Donc, si la dispute manifeste une opposition à la vérité et une démesure dans la forme, elle est péché mortel. C'est ainsi que S. Ambroise définit la dispute : " La dispute est un assaut contre la vérité, avec une insolence criarde. " Mais si la dispute combat le mensonge, et reste mesurée dans sa vivacité, elle est digne de louange. – Si maintenant la dispute implique lutte contre l'erreur, mais manque de mesure, elle peut être péché véniel ; à moins que par hasard la démesure ne soit telle qu'elle engendre le scandale chez autrui. C'est pourquoi l'Apôtre après avoir dit à Timothée : " Évite les disputes de mots ", ajoute : " Elle sont bonnes seulement à perdre ceux qui les écoutent " (2 Tm 2, 14).

Solutions : 1. Les disciples du Christ n'avaient pas l'intention en se disputant de combattre la vérité ; chacun défendait ce qui lui semblait vrai. Il y avait cependant dans leur dispute un désordre, car ils disputaient sur un point qui n'était pas sujet à dispute, à savoir la primauté d'honneur. Ils n'étaient pas encore des spirituels, comme dit la Glose. C'est pourquoi le Seigneur les arrêta.

2. Ceux qui prêchaient le Christ dans un esprit de dispute étaient répréhensibles parce que, s'ils ne combattaient pas la vérité de la foi (au contraire ils la prêchaient), ils combattaient cependant la vérité du fait qu'ils s'imaginaient " aggraver l'épreuve " de l'Apôtre qui prêchait la vérité de la foi. Aussi l'Apôtre ne se réjouit-il pas de leur dispute, mais du fruit qui en résulte, à savoir " que le Christ est annoncé ", car le bien peut sortir du mal à l'occasion.

3. La raison complète de dispute, en tant qu'elle est péché mortel, implique que celui qui s'en rend coupable combat, si c'est dans un jugement, la vérité de la justice, ou, si c'est dans une dispute ordinaire, la vérité de la doctrine. Ce n'est pas de cette façon que les catholiques disputent contre les hérétiques, c'est plutôt l'inverse. Quant à la dispute au sens faible, selon la raison imparfaite où elle implique seulement une certaine vivacité de parole, elle n'est pas toujours péché mortel.

4. Ici la dispute s'entend au sens courant pour la discussion. Job avait dit en effet : " Je parlerai au Tout-Puissant, et je désire discuter avec Dieu. " Il n'a jamais cherché à combattre la vérité, mais à la découvrir ; et dans cette recherche il n'a pas manifesté de démesure dans ses sentiments ou ses paroles.

Article 2 : La dispute est-elle fille de la vaine gloire ?

Objections : 1. La dispute a des affinités avec la jalousie. C'est pourquoi l'Apôtre décrit (1 Co 3, 3) : " Puisqu'il y a parmi vous jalousie et dispute, n'êtes-vous pas charnels, et votre conduite n'est-elle pas tout humaine ? " Mais la jalousie appartient à l'envie. La dispute provient donc de l'envie.

2. La dispute s'accompagne d'éclats de voix. Or, les éclats de voix, viennent de la colère, comme l'a montré S. Grégoire. La dispute vient donc aussi de la colère.

3. Entre autre choses la science paraît bien être matière à orgueil et à vaine gloire ; selon l'Apôtre (1 Co 8, 1) : " La science nous gonfle d'orgueil. " Or la dispute provient le plus souvent d'un défaut de science, car celle-ci fait connaître la vérité, elle ne la combat pas. La dispute n'est donc pas fille de la vaine gloire.

En sens contraire, il y a l'autorité de S. Grégoire.

Réponse : La discorde, nous l'avons vu plus haut<sup>4</sup> est fille de la vaine gloire. Ceux qui sont en désaccord maintiennent en effet leur propre point de vue, et l'un ne veut pas céder à l'autre ; or le propre de l'orgueil et de la vaine gloire est de rechercher sa propre excellence. Et de même que ceux qui sont en désaccord le sont parce qu'ils tiennent de tout leur cœur à leurs idées personnelles, de même ceux qui sont en dispute le sont parce qu'ils défendent chacun par la parole ce qu'ils jugent bon. C'est pourquoi l'on considère que la dispute est, au même titre que la discorde, fille de la vaine gloire.

Solutions : 1. On s'éloigne de celui avec qui on est en désaccord ou en dispute. Sous ce rapport la dispute comme la discorde ont une affinité avec l'envie. Mais, si l'on considère à quoi s'arrête celui qui dispute, on voit que cela rejoint l'orgueil et la vaine gloire, comme on vient de le dire.

2. Dans la dispute dont nous parlons, les éclats de voix ont pour fin de combattre la vérité. Aussi n'est-ce pas le principal dans la dispute. Il n'est donc pas nécessaire que la dispute provienne d'une même source que les éclats de voix.

3. L'orgueil et la vaine gloire prennent occasion surtout des choses bonnes, même quand elles leur sont contraires, par exemple quand on s'enorgueillit de son humilité. Cette dérivation en effet n'est pas essentielle mais accidentelle, et rien n'empêche que de cette façon un contraire naisse de son contraire. C'est pourquoi rien n'empêche que les effets essentiels et directs de l'orgueil et de la vaine gloire soient produits par des sentiments contraires à ceux qui, occasionnellement, conduisent à l'orgueil.

Nous devons étudier maintenant les vices qui s'opposent à la paix, et qui relèvent de l'action : le schisme (Q. 39), la rixe (Q. 41), la sédition (Q. 42) et la guerre (Q. 40).

### **QUESTION 39 : LE SCHISME**

1. Est-il un péché spécial ? — 2. Est-il plus grave que l'infidélité ? — 3. Le pouvoir des schismatiques. — 4. Le châtement des schismatiques. 1

Article 1 : Le schisme est-il un péché spécial ?

Objections : 1. Il semble que non. Comme dit le pape Pélage, le schisme " évoque une déchirure". Mais cela se vérifie pour tout péché. Il est écrit dans Isaïe (59, 2) : " Vos péchés ont creusé abîme entre vous et votre Dieu. " Donc le schisme n'est pas un péché spécial.

2. On considère comme schismatiques ceux n'obéissent pas à l'Église. Or, en tous ses péchés, l'homme désobéit aux préceptes de l'Église. Car le péché, d'après S. Ambroise, est une désobéissance aux commandements célestes ". Tout péché est donc un schisme.

3. L'hérésie nous sépare de l'unité de la foi. Si donc le nom de schisme implique une division, il semble qu'il ne diffère pas du péché d'infidélité comme un péché spécial.

En sens contraire, S. Augustin distingue entre schisme et hérésie, lorsqu'il dit : " Le schismatique a les mêmes croyances et les mêmes rites que les autres ; il ne se distingue que par sa complaisance à se séparer de l'assemblée. Tandis que l'hérétique a des opinions qui s'écartent de ce que croit l'Église catholique. " Le schisme est donc un péché spécial.

Réponse : D'après S. Isidore, le schisme " tire son nom de la scission des cœurs". Or la scission s'oppose à l'unité. Aussi dit-on que le péché de schisme s'oppose directement et par soi à l'unité. De même en effet que dans le domaine de la nature ce qui est accidentel ne constitue pas l'espèce, de même dans le domaine moral ce qui est intention est essentiel, tandis que ce qui est en dehors l'intention existe comme par accident. C'est pourquoi le péché de schisme est proprement un péché spécial du fait qu'on veut se séparer de l'unité que la charité réalise. La charité unit non seulement une personne à une autre par le lien de l'amour spirituel, mais encore rassemble l'Église tout entière dans l'unité de l'Esprit. On appellera donc schismatiques à proprement parler ceux qui d'eux-mêmes et intentionnellement se séparent de l'unité de l'Église, qui est l'unité primordiale. Car l'union particulière entre les individus est ordonnée à l'unité de l'Église, de même que l'organisation des différents membres dans le corps naturel est ordonnée à l'unité du corps entier.

Or, l'unité de l'Église est envisagée de deux façons : dans la connexion ou la communication réciproque des membres de l'Église entre eux ; et en outre, dans l'ordre de tous les membres de l'Église i une tête unique, selon S. Paul (Col 2, 18) : " Bouffi d'un vain orgueil par son intelligence charnelle, il ne s'attache pas à la Tête d'où le corps tout entier, par les ligaments et les jointures, tire nourriture et cohésion pour réaliser sa croissance en Dieu. " Or, cette tête, c'est le Christ lui-même, dont le souverain pontife tient la place dans l'Église. C'est pourquoi on appelle schismatiques ceux qui ne veulent pas se soumettre au souverain pontife, et qui refusent la communion avec les membres de l'Église qui lui sont soumis.

Solutions : 1. La séparation entre l'homme et Dieu par le péché n'est pas voulue par le pécheur, mais se produit en dehors de son intention, en raison de sa conversion désordonnée au bien périssable. Aussi n'est-ce pas un schisme à proprement parler.

2. La désobéissance aux préceptes par rébellion constitue essentiellement le schisme. je dis bien par rébellion, c'est-à-dire quand on méprise obstinément les préceptes de l'Église et qu'on refuse de se soumettre à son jugement. Tout pécheur ne fait pas cela. Donc tout péché n'est pas un schisme.

3. L'hérésie et le schisme se distinguent selon les choses auxquelles tous deux s'opposent par soi et directement. Car l'hérésie s'oppose essentiellement à la foi ; et le schisme s'oppose essentiellement à l'unité qui fait l'Église. C'est pourquoi, de même que la foi et la charité sont des vertus différentes, bien que celui qui manque de foi manque aussi de charité, le schisme et

l'hérésie sont aussi des vices différents, bien que tout hérétique soit aussi schismatique, mais non l'inverse. C'est ce que dit S. Jérôme : " Entre le schisme et l'hérésie, j'estime qu'il y a cette différence : l'hérésie professe un dogme perverti, tandis que le schisme sépare de l'Église. "

Cependant, de même que la perte de la charité conduit à perdre la foi, selon S. Paul (1 Tm 1, 6) : " Pour s'en être écartés (de la charité et des choses de ce genre), d'aucuns se sont perdus en de vains bavardages ", de même le schisme conduit aussi à l'hérésie. C'est pourquoi S. Jérôme ajoute que " le schisme, au début, peut bien, d'une certaine façon, être considéré comme différent de l'hérésie ; mais il n'est aucun schisme qui ne se façonne quelque hérésie, pour justifier son éloignement de l'Église ".

Article 2 : Le schisme est-il plus grave que l'infidélité ?

Objections : 1. C'est ce qui semble, car un péché plus grave est puni d'une peine plus grave, d'après le Deutéronome (25, 2) : " Le châtement sera proportionné au péché. " Or, le péché de schisme a été puni plus gravement que le péché d'infidélité ou d'idolâtrie. Nous lisons en effet dans l'Exode (32, 27) qu'en raison de leur idolâtrie, certains périrent de la main des hommes ; quant au péché de schisme, nous lisons dans les Nombres (16, 30) : " Si le Seigneur fait quelque chose d'inouï, si la terre s'ouvre et les engloutit, eux et tout ce qui leur appartient, et qu'ils descendent vivants dans le séjour des morts, vous saurez qu'ils ont blasphémé le Seigneur. " Également les dix tribus, qui firent schisme d'avec le royaume de David, furent très gravement punies, comme on le voit au 2e livre des Rois (1 7, 20). Le péché de schisme est donc plus grave que le péché d'infidélité.

2. " Le bien de la multitude est plus grand et plus divin que le bien d'un seul ", comme le montre Aristote. Or le schisme est contraire au bien de la multitude, puisqu'il est contraire à l'unité de l'Église ; tandis que l'infidélité est contraire au bien particulier d'un seul : la foi d'un individu. Il apparaît donc que le schisme est un péché plus grave que l'infidélité.

3. À un grand mal s'oppose un plus grand bien, selon le Philosophe. Or, le schisme s'oppose à la charité, vertu plus grande que la foi, à laquelle s'oppose l'infidélité, comme nous l'avons montré précédemment. Le schisme est donc un péché plus grave que l'infidélité.

En sens contraire, ce qui existe par addition à une autre chose l'emporte sur elle, soit en bien soit en mal. Or, l'hérésie existe par addition au schisme : elle y ajoute en effet une doctrine pervertie, comme le montre l'autorité de S. Jérôme invoquée plus haut . Le schisme est donc un péché moindre que l'infidélité.

Réponse : La gravité d'un péché peut être envisagée de deux façons : selon son espèce, ou bien selon les circonstances. Et comme les circonstances sont particulières et peuvent varier à l'infini, quand on se demande, de façon générale, lequel de deux péchés est le plus grave, la question doit s'entendre de la gravité qui dépend du genre du péché. Or le genre ou l'espèce du péché se prend de son objet, nous l'avons montré antérieurement. C'est pourquoi le péché qui s'oppose à un bien plus grand est dans son genre un péché plus grand ; ainsi le péché contre Dieu, par rapport au péché contre le prochain. Or, il est évident que l'infidélité est un péché contre Dieu lui-même, selon qu'il est en lui-même la vérité première, sur laquelle s'appuie la foi. Le schisme au contraire s'oppose à l'unité de l'Église, qui est un bien participé, moindre que ne l'est Dieu lui-même. Il est donc évident que le péché d'infidélité est par son genre plus grave que le péché de schisme, quoiqu'il puisse arriver qu'un schismatique pèche plus gravement qu'un infidèle, soit en raison d'un plus grand mépris, soit parce qu'il présente un péril plus grand, soit pour une autre raison de ce genre.

Solutions : 1. Le peuple hébreu avait déjà l'évidence, par la loi donnée par Dieu, qu'il n'y avait qu'un seul Dieu et qu'il ne fallait pas adorer d'autres dieux ; cela leur avait été confirmé par des



prodiges multiples. Il n'était donc pas nécessaire de punir d'une peine inusitée et insolite, mais seulement d'une peine commune, ceux qui péchaient contre cette foi par idolâtrie. Mais ils ne savaient pas aussi certainement que Moïse devait toujours être leur chef. Voilà pourquoi il fallait que les rebelles à son autorité fussent punis d'une peine miraculeuse et inusitée.

On peut dire aussi que le péché de schisme était parfois puni d'une peine plus grave, parce que ce peuple était porté aux séditions et aux schismes. Nous lisons en effet au livre d'Esdras (4, 19) : " Cette cité, depuis les temps anciens, se rebelle contre son roi, et chez elle se produisent des séditions et des guerres. " Or il arrive qu'on punisse d'une plus grande peine un péché plus habituel, nous l'avons vu précédemment ; car les peines sont des remèdes pour éloigner les hommes du péché. C'est pourquoi, là où la propension au péché est plus grande, il faut user de peines plus sévères. Quant aux dix tribus, elles ne furent pas seulement punies en raison de leur schisme, mais aussi en raison de leur idolâtrie, comme il est dit au même endroit.

2. Si le bien de la multitude est plus grand que le bien d'un seul individu membre de cette multitude, ce bien est moindre cependant que le bien extérieur auquel la multitude est ordonnée, comme le bien constitué par l'organisation de l'armée est moindre que le bien du chef. Et semblablement le bien de l'unité de l'Église, auquel s'oppose le schisme, est moindre que le bien de la vérité divine, auquel s'oppose l'infidélité.

3. La charité a deux objets : l'un qui est principal, à savoir la bonté de Dieu ; et l'autre qui est secondaire, à savoir le bien du prochain. Or, le schisme et les autres péchés qui se commettent contre le prochain s'opposent à la charité quant à son bien secondaire, lequel est moindre que l'objet de la foi, qui est Dieu lui-même. C'est pourquoi ces péchés sont moindres que l'infidélité. Mais la haine de Dieu, qui s'oppose à la charité quant à son objet principal, n'est pas moindre que l'infidélité. Parmi les péchés contre le prochain, il semble néanmoins que le schisme soit le plus grand, car il va contre le bien spirituel de la multitude.

Article 3 : Le pouvoir des schismatiques

Objections : 1. Il semble que les schismatiques gardent un certain pouvoir. En effet, S. Augustin nous dit : " De même qu'à leur retour dans l'Église ceux qui étaient baptisés avant de la quitter ne sont pas baptisés de nouveau, de même ceux qui reviennent et qui avaient été ordonnés avant de la quitter ne sont pas ordonnés de nouveau. " Or l'ordre est un pouvoir. Les schismatiques conservent donc un certain pouvoir, puisqu'ils restent ordonnés.

2. Selon S. Augustin : " Celui qui est séparé peut conférer les sacrements, de même qu'il peut les recevoir. " Or, le pouvoir de conférer les sacrements est le plus grand des pouvoirs. Donc les schismatiques, qui sont séparés de l'Église, gardent un pouvoir spirituel.

3. Le pape Urbain II a donné la prescription suivante : " Ceux qui ont été consacrés par des évêques ordonnés selon le rite catholique, mais séparés de l'Église romaine par le schisme et qui reviennent à l'unité de l'Église en gardant leurs ordres respectifs, nous ordonnons de les recevoir avec miséricorde, pourvu qu'ils se recommandent par leur vie et leur loyauté. " Or cela serait impossible s'il ne restait pas un pouvoir spirituel chez les schismatiques. Les schismatiques ont donc un pouvoir spirituel.

En sens contraire, S. Cyprien écrit dans une lettre : " Celui qui n'observe ni l'unité de l'esprit ni la paix de l'union et se sépare du lien de l'Église et du collège sacerdotal, ne peut avoir ni le pouvoir ni les honneurs de l'épiscopat. "

Réponse : Il y a deux pouvoirs spirituels : le pouvoir sacramentel, et le pouvoir juridictionnel. Le pouvoir sacramentel est celui qui est conféré par une consécration. Toutes les consécrations de l'Église sont immuables, tant que dure la chose consacrée ; on le voit même pour les choses inanimées ; ainsi un autel une fois consacré n'est consacré de nouveau que s'il a été détruit. C'est

pourquoi un tel pouvoir, selon son essence, demeure en celui qui l'a reçu par consécration aussi longtemps que celui-ci reste en vie, s'égarerait-il dans le schisme ou l'hérésie. Cela est clair du fait qu'il n'est pas consacré de nouveau s'il revient à l'Église. Mais, parce qu'un pouvoir inférieur ne doit passer à l'acte que sous la motion d'un pouvoir supérieur, comme on le voit même dans les choses de la nature, il en résulte que ces hommes perdent l'usage de leur pouvoir et qu'il ne leur est plus permis d'en user. S'ils en usent cependant, leur pouvoir obtient son effet dans le domaine sacramentel, car en celui-ci l'homme n'agit que comme instrument de Dieu ; aussi les effets sacramentels ne sont-ils pas annulés par n'importe quelle faute chez celui qui confère le sacrement. Quant au pouvoir de juridiction, il est conféré par simple investiture humaine. Ce pouvoir ne demeure pas immuable. Et il ne subsiste pas chez les schismatiques et les hérétiques. C'est pourquoi ils ne peuvent ni absoudre, ni excommunier, ni donner des indulgences, ni faire quelque chose de ce genre ; s'ils le font, rien ne se produit.

Donc, lorsqu'on dit que ces hommes n'ont pas de pouvoir spirituel, il faut l'entendre du second pouvoir ; ou si on l'entend du premier, il ne s'agit pas de l'essence même de ce pouvoir, mais de son usage légitime.

Solutions : Cela donne la réponse aux Objections.

Article 4 : Le châtement des schismatiques

Objections : 1. Il semble qu'il ne convienne pas de châtier les schismatiques en les excommuniant. En effet l'excommunication sépare totalement de la communion des sacrements. Or, S. Augustin dit que le baptême peut être reçu d'un schismatique. Il semble donc que l'excommunication ne soit pas la peine qui convient pour les schismatiques.

2. Il appartient aux fidèles du Christ de ramener ceux qui se sont dispersés, aussi lisons-nous ce reproche dans Ézéchiel (34, 4) : " Ce qui était tombé vous ne l'avez pas ramené ; vous n'avez pas cherché la brebis qui s'était perdue. " Or les schismatiques sont ramenés plus normalement par ceux qui communiquent avec eux. Il ne semble donc pas qu'il faille les excommunier.

3. Pour un même péché, on n'inflige pas une double peine, d'après Nahum (1, 9) : " Dieu ne jugera pas deux fois la même chose. " Or, pour le péché de schisme, il en est qui sont punis d'une peine temporelle, d'après la prescription du Décret : " Les lois divines et humaines ont décidé que ceux qui se séparent de l'unité de l'Église et troublent sa paix seront réprimés par le pouvoir séculier. " Il ne faut donc pas les punir par l'excommunication.

En sens contraire, il est écrit au livre des Nombres (16, 26) : " Éloignez-vous des tentes de ces impies ", c'est-à-dire de ceux qui ont fait schisme, " et ne touchez pas ce qui leur appartient, de peur d'être impliqué dans leurs péchés".

Réponse : Celui qui pèche doit être puni par où il a péché, d'après la Sagesse (11, 16). Or, le schismatique, nous l'avons montré, pèche doublement. D'abord en ce qu'il se sépare de la communion des membres de l'Église, et à cet égard, il convient que les schismatiques soient punis d'excommunication. Ensuite, en ce qu'ils refusent de se soumettre au chef de l'Église. Aussi, puisqu'ils ne veulent pas être contraints par le pouvoir spirituel, il est juste qu'ils le soient par le pouvoir temporel.

Solutions : 1. Il n'est pas permis de recevoir le baptême de la main d'un schismatique, sauf dans une extrême nécessité, car il est préférable de quitter cette vie avec la marque du Christ, quel que soit celui qui la donne, serait-il juif ou païen, que sans cette marque conférée par le baptême.

2. L'excommunication n'interdit pas cette communication qui, par des conseils salutaires ramène à l'unité de l'Église ceux qui en étaient séparés. Au surplus, la séparation elle-même les ramène d'une certaine façon ; parce que bouleversés d'être ainsi séparés, ils sont amenés parfois à la pénitence.

3. Les peines de la vie présente sont médicinales. Et c'est pourquoi, quand une peine ne suffit pas à contraindre un homme, on en ajoute une autre ; de même, les médecins appliquent des remèdes corporels différents, quand un seul n'est pas efficace. Et ainsi l'Église, quand il s'agit d'hommes que l'excommunication ne réprime pas suffisamment, utilise la coercition du bras séculier. Mais si une seule peine est suffisante, on ne doit pas en utiliser une autre.

#### QUESTION 40 : LA GUERRE

1. Y a-t-il une guerre qui soit licite ? — 2. Est-il permis aux clercs de combattre ? — 3. Est-il permis, à la guerre, d'employer la ruse ? — 4. Est-il permis de guerroyer les jours de fêtes ?

Article 1 : Y a-t-il une guerre qui soit licite ?

Objections : 1. Il semble que faire la guerre soit toujours un péché. Car on n'inflige de châtement que pour un péché. Or, le Seigneur, en S. Matthieu (26, 52), notifie un châtement pour ceux qui font la guerre : " Tous ceux qui prennent l'épée périront par l'épée. " La guerre est donc toujours illicite.

2. Tout ce qui est contraire à un précepte divin est péché. Or, faire la guerre est contraire à un précepte divin. Il est dit en S. Matthieu (5, 39) : " Et moi, je vous dis de ne pas tenir tête au méchant ", et dans l'épître aux Romains (12, 19) : " Ne vous faites pas justice vous-mêmes, mes bien-aimés ; laissez agir la colère de Dieu. " C'est donc toujours un péché de faire la guerre.

3. Il n'y a que le péché qui soit contraire à un acte de vertu. Or la guerre est contraire à la paix. La guerre est donc toujours un péché.

4. Tout entraînement en vue d'une activité licite est lui-même licite ; c'est le cas pour les exercices intellectuels. Mais les exercices guerriers comme les tournois sont prohibés par l'Église, et ceux qui meurent dans des exercices de ce genre, privés de la sépulture ecclésiastique. La guerre semble donc être absolument un péché.

En sens contraire, S. Augustin écrit : " Si la morale chrétienne jugeait que la guerre est toujours coupable, lorsque dans l'Évangile, des soldats demandent un conseil pour leur salut, on aurait dû leur répondre de jeter les armes et d'abandonner complètement l'armée. Or, on leur dit (Lc 3, 14) : " Ne brutalisez personne, contentez-vous de votre solde. " Leur prescrire de se contenter de leur solde ne leur interdit pas de combattre. "

Réponse : Pour qu'une guerre soit juste, trois conditions sont requises : 1° L'autorité du prince, sur l'ordre de qui on doit faire la guerre. Il n'est pas du ressort d'une personne privée d'engager une guerre, car elle peut faire valoir son droit au tribunal de son supérieur ; parce qu'aussi le fait de convoquer la multitude, nécessaire pour la guerre, n'appartient pas à une personne privée. Puisque le soin des affaires publiques a été confié aux princes, c'est à eux qu'il appartient de veiller au bien public de la cité, du royaume ou de la province soumis à leur autorité. De même qu'ils le défendent licitement par le glaive contre les perturbateurs du dedans quand ils punissent les malfaiteurs, selon cette parole de l'Apôtre (Rm 13, 4) : " Ce n'est pas en vain qu'il porte le glaive ; il est ministre de Dieu pour faire justice et châtier celui qui fait le mal " ; de même aussi il leur appartient de défendre le bien public par le glaive de la guerre contre les ennemis du dehors. C'est pour cela qu'il est dit aux princes dans le Psaume (82, 4) : " Soutenez le pauvre, et délivrez le malheureux de la main des pécheurs ". et que S. Augustin écrit : " L'ordre naturel, appliqué à la paix des mortels, demande que l'autorité et le conseil pour engager la guerre appartiennent aux princes. "

2° Une cause juste : il est requis que l'on attaque l'ennemi en raison de quelque faute. C'est pour cela que S. Augustin écrit : " On a coutume de définir guerres justes celles qui punissent des

injustices quand il y a lieu, par exemple de châtier un peuple ou une cité qui a négligé de punir un tort commis par les siens, ou de restituer ce qui a été enlevé par violence. "

3° Une intention droite chez ceux qui font la guerre : on doit se proposer de promouvoir le bien ou d'éviter le mal. C'est pour cela que S. Augustin écrit : " Chez les vrais adorateurs de Dieu les guerres mêmes sont pacifiques, car elles ne sont pas faites par cupidité ou par cruauté, mais dans un souci de paix, pour réprimer les méchants et secourir les bons. " En effet, même si l'autorité de celui qui déclare la guerre est légitime et sa cause juste, il arrive néanmoins que la guerre soit rendue illicite par le fait d'une intention mauvaise. S. Augustin écrit en effet : " Le désir de nuire, la cruauté dans la vengeance, la violence et l'inflexibilité de l'esprit, la sauvagerie dans le combat, la passion de dominer et autres choses semblables, voilà ce qui dans les guerres est jugé coupable par le droit. "

Solutions : 1. D'après S. Augustin : " Celui-là prend l'épée qui, sans autorité supérieure ou légitime qui le commande ou le permette, s'arme pour verser le sang. " Mais celui qui, par l'autorité du prince ou du juge s'il est une personne privée, ou s'il est une personne publique par zèle de la justice, et comme par l'autorité de Dieu, se sert de l'épée, celui-là ne prend pas lui-même l'épée, mais se sert de l'épée qu'un autre lui a confiée. Il n'encourt donc pas de châtiment. Cependant, ceux qui se servent de l'épée en commettant un péché ne tombent pas toujours sous l'épée. Mais ils périssent toujours par leur propre épée ; car ils sont éternellement punis pour avoir péché par l'épée, sauf s'ils se repentent.

2. Ces sortes de préceptes, selon S. Augustin, doivent toujours être observés à titre de disposition intérieure, c'est-à-dire qu'on doit toujours être prêt à ne pas résister ou à ne pas se défendre alors qu'il le faudrait. Mais parfois il faut agir autrement, pour le bien commun, et même pour le bien de ceux que l'on combat. C'est pour cela que S. Augustin écrit : " Il faut agir fortement même avec ceux qui s'y refusent, afin de les plier par une certaine dureté bienveillante. Car celui que l'on prive du pouvoir de mai faire subit une défaite profitable. Rien n'est plus malheureux, en effet, que l'heureux succès des pécheurs, car l'impunité qui est leur peine s'en trouve nourrie, et leur mauvaise volonté, qui est leur ennemi intérieur, s'en trouve fortifiée ".

3. Ceux qui font des guerres justes recherchent la paix. Et par suite, ils ne s'opposent pas à la paix, sinon à la paix mauvaise que le Seigneur " n'est pas venu apporter sur la terre ", selon S. Matthieu (10, 34). C'est pour cela que S. Augustin écrit : " On ne cherche pas la paix pour faire la guerre, mais on fait la guerre pour obtenir la paix. Sois donc pacifique en combattant, afin de conduire ceux que tu connais au bienfait de la paix, en remportant sur eux la victoire. "

4. Les exercices guerriers ne sont pas universellement prohibés. Ce qui est défendu, ce sont seulement les exercices désordonnés et dangereux qui donnent lieu à des meurtres et à des pillages. Chez les anciens, on pratiquait des exercices ordonnés à la guerre qui n'avaient aucun de ces dangers. Aussi les appelait-on des " préparations d'armes " ou des " guerres non sanglantes ", comme on le voit par S. Jérôme, dans une de ses lettres.

Article 2 : Est-il permis aux clercs de combattre ?

Objections : 1. Il semble qu'il soit permis aux clercs et aux évêques de combattre. En effet les guerres sont licites et justes, nous venons de le voir, dans la mesure où elles protègent les pauvres et tout l'État contre les violences des ennemis. Or, cela semble être surtout le rôle des prélats, S. Grégoire dit en effet dans une homélie : " Le loup se jette sur les brebis, chaque fois qu'un ravisseur injuste opprime les fidèles et les humbles ; celui qui semblait être le pasteur et qui ne l'était pas, abandonne les brebis et s'enfuit ; car, tandis qu'il craint le danger pour lui-même, il n'ose pas résister à l'injustice. " Il est donc permis aux prélats et aux clercs de combattre.

2. Le pape Léon IV écrit dans le Décret " Comme on recevait souvent de mauvaises nouvelles du pays des Sarrasins, certains disaient que les Sarrasins allaient se glisser furtivement dans le port des Romains. Aussi avons-nous commandé que notre peuple se rassemble et descende jusqu'au rivage. " Il est donc permis aux évêques d'aller à la guerre.

3. Cela revient au même, que l'homme fasse quelque chose ou qu'il consente à ce qu'un autre le fasse, selon l'épître aux Romains (1, 32) : " Ils méritent la mort, non seulement ceux qui agissent ainsi, mais encore ceux qui les approuvent. " Or, on approuve surtout en poussant les autres à agir, comme il est permis aux évêques et aux clercs de pousser les autres à la guerre, puisqu'il est dit dans le Décret qu'" à la demande d'Hadrien, évêque de Rome qui l'y poussait par ses prières, Charlemagne entreprit la guerre contre les Lombards ". Donc il leur est permis aussi de combattre.

4. Ce qui est en soi honnête et méritoire n'est pas défendu aux prélats et aux clercs. Or, faire la guerre est parfois honnête et méritoire, comme en témoigne ce texte du Décret : " Si quelqu'un meurt pour la vérité de la foi, le salut de la patrie et la défense des chrétiens, il recevra de Dieu la récompense céleste. " Il est donc permis aux évêques et aux clercs de faire la guerre.

En sens contraire, à Pierre, représentant les évêques et les clercs, il est dit en S. Matthieu (26, 52) : " Remets ton épée au fourreau. " Il ne leur est donc pas permis de combattre.

Réponse : Quantité de choses sont nécessaires au bien de la société humaine. Or, des fonctions diverses sont mieux et plus facilement exercées par des individus différents que par un seul, comme le montre Aristote. Et il est même des fonctions tellement opposées l'une à l'autre qu'elles ne peuvent être bien exercées simultanément. C'est pour cela qu'on interdit à ceux qui sont chargés de fonctions supérieures d'exercer des fonctions inférieures. Ainsi les lois humaines interdisent le commerce aux militaires, chargés de conduire la guerre. Or, la conduite de la guerre est tout à fait incompatible avec les fonctions exercées par les évêques et les clercs, pour deux raisons.

D'abord, pour une raison d'ordre général. Parce que la conduite de la guerre comporte les plus grands soucis ; aussi détournent-ils fortement l'esprit de vaquer à la contemplation des choses divines, à la louange de Dieu et à la prière pour le peuple, toutes choses qui appartiennent à la fonction des clercs. C'est pourquoi, de même que le commerce est interdit aux clercs parce qu'il absorbe trop l'esprit, de même aussi la conduite de la guerre, selon S. Paul (2 Tm 2, 4) : " Celui qui appartient à la milice de Dieu ne s'encombre pas des affaires du siècle. "

Ensuite, pour une raison plus particulière. Parce que les ordres des clercs sont tous ordonnés au service de l'autel, dans lequel, sous le signe du sacrement, est représentée la passion du Christ, selon cette parole de l'Apôtre (1 Co 11, 26) : " Chaque fois que vous manger ce pain et buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne. " Il ne convient donc pas aux clercs de tuer ou de répandre le sang, mais plutôt d'être prêts à verser leur propre sang pour le Christ, afin d'imiter par leur vie ce qu'ils accomplissent par leur ministère. C'est pour cela que le droit frappe d'irrégularité ceux qui répandent le sang, même sans péché de leur part. Or, jamais, à quelqu'un qui est député à une fonction on ne permet ce qui le rend impropre à cette fonction. Aussi n'est-il absolument pas permis aux clercs de faire la guerre, qui conduit à répandre le sang.

Solutions : 1. Les prélats doivent résister, non seulement aux loups qui, spirituellement tuent le troupeau, mais encore aux ravisseurs et aux tyrans qui le maltraitent corporellement. Non pas toutefois en usant personnellement d'armes matérielles, mais d'armes spirituelles selon cette parole de l'Apôtre (2 Co 10, 4) : " Les armes de notre combat ne sont pas charnelles, mais

spirituelles. " Entendons par là les avis salutaires, les prières ferventes et, contre les obstinés, les sentences d'excommunication.

2. Les prélats et les clercs, sur l'ordre de leurs supérieurs, peuvent participer à la guerre, non sans doute pour combattre eux-mêmes de leurs propres mains, mais pour soutenir spirituellement ceux qui combattent selon le droit, par leurs exhortations, leurs absolutions, et autres secours spirituels de ce genre, de même que, dans l'ancienne loi, on ordonnait aux prêtres de sonner des trompettes sacrées pour le combat (Jos 6, 4). C'est d'abord pour cela que l'on a concédé aux évêques et aux clercs de partir à la guerre. Mais que certains combattent de leurs propres mains, c'est un abus.

3. Nous avons vu antérieurement que toutes les puissances, arts ou vertus ordonnés à la fin, sont chargés d'organiser les moyens qui s'y rapportent. Or, les guerres charnelles, dans le peuple des croyants, doivent être référées, comme à leur fin, au bien spirituel divin, dont les clercs sont chargés. C'est pourquoi il appartient aux clercs de préparer et d'encourager les autres à faire de justes guerres. En effet, il leur est interdit de combattre non parce que ce serait un péché, mais parce qu'un tel exercice ne convient pas à leur rôle 5.

4. Bien qu'il soit méritoire de faire une guerre juste, cela devient illicite pour les clercs, parce qu'ils sont destinés à des activités plus méritoires. C'est ainsi que l'acte conjugal peut être méritoire et cependant il devient condamnable pour ceux qui ont fait vœu de virginité, ce qui les oblige à un bien plus grand.

Article 3 : Est-il permis, à la guerre, d'employer la ruse ?

Objections : 1. Il semble que ce ne soit pas licite, car on lit au Deutéronome (16, 20) : " Accomplis avec justice ce qui est juste. " Or, les ruses puisque ce sont des tromperies, semblent relever de l'injustice. Il ne faut donc pas employer la ruse, même dans les guerres justes.

2. Les pièges et les tromperies semblent s'opposer à la loyauté, comme les mensonges. Parce que nous devons être de bonne foi envers tous, il ne faut mentir à personne, comme l'a montré S. Augustin. Puisque d'après lui, " on doit rester loyal envers son ennemi ", il semble qu'il ne faille pas employer la ruse contre l'adversaire.

3. Il est dit en S. Matthieu (7, 12) : " Ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le vous-mêmes pour eux ", et cela doit s'observer à l'égard du prochain quel qu'il soit. Or, les ennemis sont notre prochain. C'est pourquoi, comme personne ne veut qu'on use envers lui de ruses ou de tromperies, il semble que nul ne doit faire la guerre en employant la ruse.

En sens contraire, S. Augustin écrit : " Lorsqu'une guerre juste est entreprise, que l'on combatte ouvertement ou avec ruse, cela n'importe en rien à la justice. " Et il le prouve en invoquant l'autorité du Seigneur qui commande à Josué de dresser une embuscade contre les habitants de la ville d'Aï (Jos 8, 2).

Réponse : Les ruses sont destinées à tromper l'ennemi. Or, il y a deux manières pour quelqu'un d'être trompé par les actions ou les paroles d'un autre. Ou bien, parce qu'on lui dit une chose fausse ou qu'on ne tient pas une promesse. Et cela est toujours illicite. Personne ne doit tromper l'ennemi de cette façon ; il y a en effet des droits de la guerre et des conventions qui doivent être observées, même entre ennemis, dit S. Ambroise.

Ou bien quelqu'un peut se tromper sur nos paroles ou nos actes parce que nous ne lui découvrons pas notre but ou notre pensée. Or, nous ne sommes pas toujours tenus de le faire car, même dans l'enseignement de la foi, il y a beaucoup de choses qu'il faut cacher, surtout aux infidèles, de peur qu'ils ne s'en moquent, selon S. Matthieu (7, 6) : " Ne jetez pas aux chiens les choses saintes. " A plus forte raison devons-nous cacher ce que nous préparons pour combattre les ennemis. C'est pourquoi, entre autres instructions militaires, celle-ci se place au premier rang :

cachez ses plans, pour qu'ils ne parviennent pas à l'ennemi, comme on le voit dans le livre Des Stratagèmes, de Frontin. Cette dissimulation fait partie des ruses dont il est permis d'user dans les guerres justes. Et les ruses de ce genre ne sont pas appelées à proprement parler des tromperies ; elles ne s'opposent pas à la justice, ni à une volonté bien ordonnée. On ferait preuve en effet d'une volonté désordonnée si l'on voulait que rien ne nous fût caché par les autres.

Solutions : Et cela répond aux Objections.

Article 4 : Est-il permis de guerroyer les jours de fêtes ?

Objections : 1. Il semble que non, car les fêtes sont instituées pour que nous vaquions aux choses divines. C'est pourquoi elles se trouvent comprises dans l'observance du sabbat, prescrite au livre de l'Exode (20, 8) (" sabbat ", en effet, signifie repos). Or, les guerres comportent une grande agitation. En aucune manière, il ne faut donc combattre les jours de fête.

2. Au livre d'Isaïe (58, 3), certains sont blâmés parce que, durant les jours de jeûne, " ils réclament ce qui leur est dû et engagent des querelles en frappant du poing ". A plus forte raison est-il défendu de faire la guerre les jours de fête.

3. On ne doit jamais faire quelque chose de contraire à l'ordre pour éviter un dommage temporel. Or, faire la guerre les jours de fête paraît être de soi quelque chose de contraire à l'ordre. Donc, on ne doit jamais faire la guerre les jours de fête, serait-ce pour éviter un dommage temporel inéluctable.

En sens contraire, d'après le premier livre des Maccabées (2, 41), " les Juifs prirent une sage résolution en disant : "Quiconque viendra nous faire la guerre un jour de sabbat, nous combattons contre lui." "

Réponse : L'observance des fêtes n'empêche pas de faire ce qui est ordonné au salut, même corporel, de l'homme. C'est pourquoi le Seigneur reprend les juifs en disant en S. Jean (7, 23) : " Vous vous irritez contre moi parce que j'ai guéri un homme tout entier le jour du sabbat. " De là vient que les médecins ont le droit de soigner les malades un jour de fête. A bien plus forte raison, plutôt qu'au salut corporel d'un seul, faut-il veiller au salut public, qui empêche la mort de beaucoup et des maux innombrables, temporels et spirituels. C'est pourquoi, pour la défense du bien public des fidèles, il est permis de faire des guerres justes les jours de fête, pourvu toutefois que la nécessité le demande. Ce serait en effet tenter Dieu que de vouloir s'abstenir de faire la guerre en présence d'une telle nécessité. Mais, en l'absence de nécessité, il n'est pas permis de faire la guerre les jours de fête, pour les raisons qui ont été données.

Solutions : Cela donne la réponse aux Objections.

### **QUESTION 41 : LA RIXE**

1. Est-elle un péché ? — 2. Est-elle fille de la colère ?

Article 1 : La rixe est-elle un péché ?

Objections : 1. Il ne semble pas. La rixe paraît être, en effet, une certaine dispute. Car S. Isidore a dit que " le mot "rixé" vient du "rictus" du chien. Car celui qui aime les rixes est toujours prêt à contredire, il trouve son plaisir dans la querelle, et cherche la dispute ". Or, la dispute n'est pas toujours un péché. La rixe non plus par conséquent.

2. On peut lire dans la Genèse (26, 21), que les serviteurs d'Isaac " creusèrent un autre puits, et qu'à son sujet il se produisit des rixes ". Or, on ne peut pas croire que les serviteurs d'Isaac se seraient livrés à des rixes en public sans qu'il s'y fût opposé, si cela avait été un péché. La rixe n'est donc pas un péché.

3. La rixe paraît être une espèce de guerre privée. Or, la guerre n'est pas toujours un péché. La rixe n'est donc pas toujours un péché.

En sens contraire, dans l'épître aux Galates (5, 20), les rixes sont placées parmi les œuvres de la chair, et " ceux qui commettent ces œuvres n'obtiendront pas le royaume de Dieu ". Donc, les rixes non seulement sont des péchés, mais encore sont des péchés mortels.

Réponse : De même que la dispute implique une certaine opposition en paroles, de même la rixe implique une certaine opposition en acte. C'est pourquoi, à propos du texte des Galates, la Glose dit que les rixes ont lieu " quand, sous l'empire de la colère, on se frappe mutuellement ". Il apparaît donc que la rixe est comme une sorte de guerre privée, qui a lieu entre personnes privées, non en vertu de quelque autorité publique, mais plutôt en vertu d'une volonté déréglée. Et c'est pourquoi la rixe implique toujours un péché. En celui qui attaque un autre injustement, elle est péché mortel ; car nuire au prochain en portant les mains sur lui ne va pas sans péché mortel. Mais en celui qui se défend, elle peut être sans péché, parfois avec péché véniel, et parfois avec péché mortel. Cela dépend de la diversité des sentiments qui animent celui qui se défend, et de la manière dont il se défend. Car s'il se défend dans le seul esprit de repousser l'attaque injuste et avec la modération requise, il n'y a pas de péché, et l'on ne peut lui attribuer proprement la rixe. Mais s'il se défend dans un esprit de vengeance ou de haine, ou en dépassant la modération requise, il y a toujours péché. Péché véniel quand s'y mêle un léger mouvement de haine ou de vengeance, ou quand il n'y a qu'un léger excès dans la défense ; péché mortel quand il se précipite sur celui qui l'attaque dans le dessein arrêté de le tuer ou de le blesser gravement.

Solutions : 1. Par rixe on ne désigne pas seulement la dispute. Il y a trois choses dans la citation de S. Isidore qui marquent bien le désordre de la rixe : d'abord la promptitude de l'esprit à contredire, indiquée par ces mots : " toujours prêt à contredire ", quoi que l'autre ait dit ou fait, en bien ou en mal. Ensuite, le plaisir que l'on trouve à contredire : " il trouve son plaisir dans la querelle ". Enfin, la provocation à ces sortes d'actes : " il cherche la dispute ".

2. Il faut entendre ce passage non en ce sens que les serviteurs d'Isaac se prirent de querelle, mais en ce sens que les habitants du pays leur cherchèrent querelle. Ce sont donc ces derniers qui commirent un péché, non les serviteurs d'Isaac qui étaient faussement accusés.

3. Pour qu'une guerre soit juste, il est requis qu'elle soit engagée par l'autorité du pouvoir public, nous l'avons vu plus haute. Or, la rixe se produit par un mouvement privé de colère ou de haine. Si le ministre du prince ou du juge investi d'un pouvoir public s'attaquent à des gens qui se défendent, il n'y a pas rixe du côté de ceux qui attaquent, mais du côté de ceux qui résistent au pouvoir public. Ainsi, ceux qui attaquent ne commettent pas de rixe et ne pèchent pas, mais ceux qui se défendent contrairement à l'ordre.

Article 2 : La rixe est-elle fille de la colère ?

Objections : 1. Apparemment non. Car il est écrit en S. Jacques (4, 1) : " D'où viennent les guerres et les litiges parmi vous ? N'est-ce pas de vos passions charnelles qui combattent dans vos membres ? " Or, la colère n'appartient pas au concupiscible. La rixe n'est donc pas fille de la colère, mais plutôt de la concupiscence.

2. Il est dit au livre des Proverbes (28, 25 Vg) " L'homme vantard et prétentieux excite la querelle. " Or, il semble que la rixe soit la même chose que la querelle. La rixe est donc fille de l'orgueil et de la vaine gloire, à qui se rattachent la vantardise et la prétention.

3. Encore dans les Proverbes (18, 6) : " Les lèvres du sot se mêlent aux rixes. " Or, la sottise diffère de la colère, car elle ne s'oppose pas à la douceur, mais plutôt à la sagesse et à la prudence. Donc la rixe n'est pas fille de la colère.



4. Encore dans les Proverbes (10, 12) : " La haine suscite les rixes. " Or, " la haine naît de l'envie ", dit S. Grégoire. Donc la dispute n'est pas fille de la colère, mais de l'envie.

5. Toujours dans les Proverbes (17, 19) : " Celui qui médite la discorde provoque des rixes. " Mais la discorde est fille de la vaine gloire, nous l'avons vu plus haut. Donc aussi la rixe.

En sens contraire, S. Grégoire dit que " de la colère naît la rixe ". De même les Proverbes (15, 18 et 29, 22) : " L'homme coléreux provoque les rixes. "

Réponse : La rixe, nous venons de le dire, implique une certaine opposition allant jusqu'aux voies de fait, puisqu'un homme cherche à en blesser un autre. Mais un homme peut chercher à blesser de deux façons. Ou bien il cherche purement et simplement le mal de l'autre. Cela relève de la haine, dont l'intention est de blesser l'ennemi, ouvertement ou secrètement. Ou bien il cherche à blesser l'autre, celui-ci le sachant et s'y opposant. C'est là ce qu'implique le mot de rixe. Et cela appartient proprement à la colère, qui est appétit de vengeance. Il ne suffit pas en effet à celui qui est en colère de nuire secrètement à celui contre lequel il s'irrite, il veut encore que celui-ci le sente, et qu'il souffre contre sa volonté, en représailles de ce qu'il a fait. Tout cela, nous l'avons vu plus haut lorsqu'il s'est agi de la passion de la colère. C'est pourquoi la rixe naît proprement de la colère.

Solutions : 1. Toutes les passions de l'irascible naissent des passions du concupiscible, nous l'avons vu. Par le fait, ce qui naît de la colère d'une manière prochaine vient aussi de la concupiscence comme d'une première racine.

2. La vantardise et la prétention, manifestations d'orgueil ou de vaine gloire, ne provoquent pas directement la querelle ou la rixe, mais occasionnellement, pour autant que la colère en résulte, lorsque quelqu'un tient pour une injure personnelle qu'un autre se préfère à lui. Ainsi les querelles et les rixes viennent-elles de la colère.

3. La colère, nous l'avons vu, empêche le jugement de la raison. De là vient que a une ressemblance avec la sottise. Il s'ensuit qu'elles ont un effet commun. Par défaut de la raison il arrive en effet que quelqu'un cherche à en blesser un autre de façon désordonnée.

4. La rixe, même si elle naît parfois de la haine, n'est pourtant pas l'effet propre de la haine. Car il n'est pas dans l'intention de celui qui hait de blesser son ennemi au cours d'une rixe et d'une manière ouverte. Parfois il cherche à blesser secrètement ; mais, quand il se voit sur le point d'avoir le dessus, il cherche à le blesser au cours d'une rixe ou d'une querelle. Par contre, c'est l'effet propre de la colère de blesser quelqu'un dans une rixe, pour la raison qu'on vient de dire.

5. Les rixes introduisent la haine ou le désaccord dans le cœur de ceux qui s'y livrent. C'est pourquoi celui qui médite, c'est-à-dire qui se propose, de semer la discorde chez les autres, s'arrange pour qu'ils en viennent à se quereller ; c'est ainsi du reste que chaque péché peut commander l'acte d'un autre péché, en l'ordonnant à sa fin. Mais il ne suit pas de cela que la rixe soit proprement et directement fille de la vaine gloire.

### QUESTION 42 : LA SÉDITION

1. Est-elle un péché spécial ? — 2. Est-elle un péché mortel ?

Article 1 : La sédition est-elle un péché spécial ?

Objections : 1. Apparemment non. En effet, d'après S. Isidore, " le séditieux est celui qui jette la dissension parmi les esprits et provoque des discordes ". Or, celui qui fait commettre un péché ne commet pas un péché différent de celui qu'il suscite. Il semble donc que la sédition ne soit pas un péché spécial, distinct de la discorde.

2. La sédition implique une division. Or, le mot même de schisme se prend de la scission, nous l'avons vu plus haut. Le péché de sédition ne semble donc pas distinct du péché de schisme.

3. Tout péché spécial, distinct des autres, ou bien est un vice capital, ou bien découle d'un vice capital. Or, la sédition n'est pas comptée parmi les vices capitaux, ni non plus parmi les vices qui proviennent des vices capitaux, comme on le voit dans Les Morales de S. Grégoire où ces deux catégories de vices sont énumérées. Donc la sédition n'est pas un vice spécial, distinct des autres. En sens contraire, dans la 2e épître aux Corinthiens (12, 20), les séditions sont distinguées des autres péchés.

Réponse : La sédition est un péché spécial qui, par un côté coïncide avec la guerre et la rixe, et, par un autre côté, en diffère. Elle coïncide avec elles en ce qu'elle implique une certaine contradiction. Mais elle en diffère sur deux points. D'abord, parce que la guerre et la rixe impliquent une attaque réciproque, en acte. Or, on peut appeler sédition soit une attaque de ce genre, en acte, soit sa préparation. C'est pourquoi la Glose, à propos du texte des Corinthiens, dit que les séditions sont " des soulèvements en vue du combat ", ce qui a lieu quand les hommes se préparent au combat et le recherchent. La seconde différence, c'est que la guerre se fait à proprement parler contre les ennemis du dehors, comme une lutte de peuple à peuple. La rixe, elle, se fait d'un particulier à un autre particulier, ou d'un petit groupe à un autre. La sédition, au contraire, se produit à proprement parler entre les parties d'un même peuple qui ne s'entendent plus ; lorsqu'une partie de la cité, par exemple, se soulève contre une autre. Voilà pourquoi la sédition, parce qu'elle s'oppose à un bien spécial, à savoir l'unité et la paix de la multitude, est un péché spécial.

Solutions : 1. On appelle séditieux celui qui excite la sédition. Et parce que la sédition implique une certaine discorde, le séditieux est celui qui cause non pas une discorde quelconque, mais celle qui divise les parties d'un même peuple. D'autre part, le péché de sédition n'est pas seulement en celui qui sème la discorde, mais aussi en tous ceux qui, d'une manière désordonnée, sont divisés entre eux.

2. La sédition diffère du schisme en deux points. D'abord parce que le schisme s'oppose à l'unité spirituelle de la multitude, qui est l'unité de l'Église, alors que la sédition s'oppose à l'unité temporelle ou séculière du peuple, par exemple de la cité ou du royaume. En outre, parce que le schisme ne comporte pas de préparation à une lutte corporelle et n'implique qu'un désaccord spirituel, alors que la sédition implique la préparation à une lutte corporelle.

3. La sédition, comme le schisme, est contenue dans la discorde. Tous deux sont une certaine discorde, non des particuliers entre eux, mais entre une partie du peuple et une autre partie.

Article 2 : La sédition est-elle un péché mortel ?

Objections : 1. Il semble que non. En effet, la sédition implique " un soulèvement en vue du combat ", comme nous le montrait la Glose citée plus haut. Or, le combat n'est pas toujours péché mortel. Il est parfois permis et juste, nous l'avons vu précédemment. A plus forte raison, par conséquent, la sédition peut-elle exister sans péché mortel.

2. La sédition est une certaine discorde, on l'a vu. Or, la discorde peut exister sans péché mortel, et parfois même sans aucun péché. Donc la sédition également.

3. On félicite ceux qui délivrent le peuple d'un pouvoir tyrannique. Or, cela ne peut guère se faire sans quelque dissension au sein du peuple, alors qu'une partie s'efforce de garder le tyran, et que l'autre s'efforce de le renverser. La sédition peut donc exister sans péché.

En sens contraire, l'Apôtre (2 Co 12, 20) interdit les séditions ; et les place parmi d'autres péchés mortels. La sédition est donc un péché mortel.

Réponse : Nous venons de le voir, la sédition s'oppose à l'unité de la multitude, c'est-à-dire à l'unité du peuple, de la cité ou du royaume. Or, S. Augustin dit que le peuple, selon le témoignage des sages, désigne " non point l'ensemble de la multitude, mais le groupement qui se fait par l'acceptation des mêmes lois et la communion aux mêmes intérêts ". Il est donc manifeste que l'unité à laquelle s'oppose la sédition est l'unité des lois et des intérêts. La sédition s'oppose ainsi à la justice et au bien commun. C'est pourquoi elle est, de sa nature, péché mortel, et d'autant plus grave que le bien commun auquel s'attaque la sédition est plus grand que le bien privé auquel s'attaquait la rixe.

Toutefois, le péché de sédition appartient d'abord et à titre de principe à ceux qui excitent la sédition. Ceux-là pèchent très gravement. Secondairement, à ceux qui les suivent, et qui troublent le bien commun. Quant à ceux qui défendent le bien commun en leur résistant, ils ne doivent pas être appelés séditieux ; pas plus que ceux qui se défendent ne sont coupables de rixes, nous l'avons dit.

Solutions : 1. Le combat qui est permis se fait pour l'utilité commune, nous l'avons vu plus haut. La sédition, au contraire, se fait contre le bien commun du peuple. C'est pourquoi elle est toujours un péché mortel.

2. La discorde au sujet de ce qui n'est pas manifestement un bien peut exister sans péché. Mais la discorde au sujet de ce qui est manifestement un bien ne le peut pas. La sédition est une discorde de cette espèce, puisqu'elle s'oppose à l'utilité du peuple, qui est manifestement un bien.

3. Le régime tyrannique n'est pas juste parce qu'il n'est pas ordonné au bien commun, mais au bien privé de celui qui détient le pouvoir, comme le montre Aristote. C'est pourquoi le renversement de ce régime n'est pas une sédition ; si ce n'est peut-être dans le cas où le régime tyrannique serait renversé d'une manière si désordonnée que le peuple qui lui est soumis éprouverait un plus grand dommage du trouble qui s'ensuivrait que du régime tyrannique. C'est davantage le tyran qui est séditieux, lui qui nourrit dans le peuple les discordes et les séditions, afin de pouvoir le dominer plus sûrement. C'est de la tyrannie, puisque c'est ordonné au bien propre du chef, en nuisant au peuple.

### **QUESTION 43 : LE SCANDALE**

Il nous reste maintenant à étudier les vices qui s'opposent à la bienfaisance. Parmi eux, il en est qui regardent la justice : ceux qui causent un tort injuste au prochain ; mais c'est à la charité que le scandale semble s'opposer tout spécialement. C'est pourquoi nous l'étudions ici.

1. Qu'est-ce que le scandale ? — 2. Est-il un péché ? — 3. Est-il un péché spécial ? — 4. Est-il un péché mortel ? — 5. Les parfaits peuvent-ils être scandalisés ? — 6. Peuvent-ils causer du scandale ? — 7. Doit-on renoncer aux biens spirituels pour éviter le scandale ? — 8. Doit-on renoncer aux biens temporels pour éviter le scandale ?

Article 1 : Qu'est-ce que le scandale ?

Objections : 1. Il semble qu'on ne puisse approuver sa définition comme " une parole ou un acte peu régulier offrant une occasion de chute ". Car le scandale est un péché, nous le verrons bientôt. Mais d'après S. Augustin, le péché " est une parole, une action ou un désir contre la loi de Dieu ". La définition précédente paraît donc incomplète, puisqu'elle omet la pensée ou le désir.

2. Puisque, parmi les actes vertueux ou réguliers, l'un est plus vertueux ou plus droit qu'un autre, il semble que seul ne sera pas moins droit ce qui l'est au-dessus de tous. Si donc le scandale est

une parole ou une action moins droite, il s'ensuit que tout acte vertueux à l'exception du plus excellent serait un scandale.

3. On appelle occasion une cause par accident. Or ce qui est par accident ne doit pas figurer dans la définition, car cela ne donne pas le caractère spécifique. On ne doit pas mettre l'occasion dans la définition du scandale.

4. En tout ce que fait un autre, quelqu'un peut trouver une occasion de chute, parce que les causes par accident sont indéterminées. Si donc le scandale est ce qui fournit à autrui une occasion de tomber, n'importe quelle action ou parole pourra être un scandale. Ce qui paraît inacceptable.

5. On donne à autrui occasion de chute quand on le heurte ou l'affaiblit. Or, le scandale se distingue de ces deux fautes. L'Apôtre dit en effet (Rm 14, 21) : " Ce qui est bien, c'est s'abstenir de viande et de vin, et de tout ce qui pourrait heurter, scandaliser ou affaiblir ton frère. " Donc cette définition du scandale est impropre.

En sens contraire, S. Jérôme expliquant cette phrase de S. Matthieu (15, 2) : " Sais-tu qu'en entendant cette parole, les pharisiens... ", dit : " Quand nous lisons : "quiconque aura scandalisé", nous comprenons : celui qui, par ses paroles ou ses actes, aura fourni une occasion de chute. "

Réponse : d'après S. Jérôme, " nous pouvons traduire le grec scandalon par faux pas, chute ou heurt du pied ". Il arrive parfois en effet qu'un obstacle se présente sur le chemin et qu'en le heurtant on s'expose à tomber. Cet obstacle est appelé scandale. Pareillement il arrive qu'au cours de l'itinéraire spirituel, les paroles et les actions d'autrui exposent à la chute spirituelle dans la mesure où cet autre, par ses conseils, ses suggestions ou son exemple, entraîne au péché.

C'est proprement cela qu'on appelle scandale. Or, il n'est rien qui, en raison de sa nature propre, expose à la chute spirituelle, sinon pour un défaut de rectitude. Ce qui est parfaitement droit, en effet, préserve de la chute plutôt qu'il n'y conduit. Voilà pourquoi cette définition du scandale est bonne : " Une parole ou un acte peu régulier offrant une occasion de chute. "

Solutions : 1. La pensée ou la convoitise du mal se cache au fond du cœur et ne peut par conséquent offrir à autrui un obstacle amenant la chute. C'est pourquoi cela ne peut entrer dans la définition du scandale.

2. L'expression " peu régulier " ne s'applique pas ici à ce qui se trouve dépassé en rectitude par un autre. Elle signifie un manque de rectitude, soit parce que cela est mauvais en soi comme le péché ; soit parce que cela offre une apparence de mal, comme de " s'attabler dans un temple d'idoles " (1 Co 8, 10). Ce n'est pas en soi un péché, lorsqu'on le fait sans mauvaise intention, et cependant, comme il y a là une apparence de vénération pour les idoles, cela peut fournir à autrui une occasion de chute. On comprend dès lors la recommandation de l'Apôtre (1 Th 5, 22) : " Gardez-vous de toute apparence de mal. " Il est donc correct de dire " peu régulier ", expression qui permet d'entendre aussi bien ce qui est péché en soi-même, que ce qui a une apparence de mal.

3. Nous avons vu que rien ne pouvait être pour l'homme une cause suffisante de péché, donc de chute spirituelle, sinon sa propre volonté. C'est pourquoi les paroles, les actes ou les désirs d'un autre ne peuvent être qu'une cause imparfaite de péché, conduisant plus ou moins à la chute. Pour cette raison, on ne dit pas " qui offre une cause de chute " mais " qui offre une occasion ", ce qui signale une cause imparfaite, et non pas toujours une cause par accident. Rien n'empêche d'ailleurs de mentionner dans certaines définitions ce qui est accidentel, car ce qui est accidentel pour quelqu'un peut convenir essentiellement à un autre. C'est ainsi que dans la définition du hasard, selon le Philosophe figure la cause par accident.

4. Les paroles et les actions de quelqu'un peuvent être pour un autre une cause de péché de deux façons : de soi, ou par accident. De soi, lorsque quelqu'un, par ses paroles ou ses actions mauvaises, vise à entraîner un autre au péché ; ou bien, même si telle n'est pas son intention, lorsque ce qu'il fait est cependant de nature à entraîner au péché, lorsque par exemple il commet ostensiblement un péché ou ce qui ressemble à un péché. Celui qui fait une action de ce genre fournit proprement une occasion de chute. C'est pourquoi il s'agit dans ce cas d'un scandale actif.

Mais par accident, les paroles ou les actions de quelqu'un peuvent être pour un autre cause de péché, lorsque, même en dehors de l'intention de celui qui agit, et en dehors des circonstances de son action, elles amènent cet autre à pécher parce qu'il se trouve dans de mauvaises dispositions, par exemple s'il est envieux des biens d'autrui. Celui qui agit ainsi, et dont l'action est droite, ne fournit pas d'occasion de péché autant qu'il dépend lui ; c'est l'autre qui en prend occasion, comme l'indique l'épître aux Romains (7, 8) : " Ayant pris occasion, etc. " Aussi doit-on parler ici de scandale passif, et non de scandale actif ; car celui qui agit avec droiture ne donne pas, pour ce qui lui, occasion à la chute subie par l'autre.

Il arrive donc parfois qu'il y ait en même temps scandale actif chez l'un et scandale passif chez l'autre, lorsque par exemple cet autre pèche à l'instigation du premier. Parfois il y a scandale actif, mais non scandale passif, lorsque par exemple quelqu'un, par ses paroles et ses actions, pousse un autre à pécher, mais que celui-ci n'y consent pas. Enfin, il y a parfois scandale passif sans qu'il y ait scandale actif, on l'a déjà dit.

5. La faiblesse désigne ici la facilité à se scandaliser ; le heurt désigne l'indignation éprouvée par quelqu'un contre celui qui pèche, laquelle peut exister parfois sans chute de sa part ; quant au scandale, il implique le choc qui amène la chute.

Article 2 : Le scandale est-il un péché ?

Objections : 1. Il semble que non. En effet, les péchés n'arrivent pas de façon nécessaire parce que tout péché est volontaire, nous l'avons vu précédemment. Or nous lisons en S. Matthieu (18, 7) : " Il est nécessaire que les scandales arrivent. " Donc le scandale n'est pas un péché.

2. Il n'est pas de péché procédant d'un sentiment affectueux, car " un bon arbre ne peut produire de mauvais fruits " (Mt 7, 18). Or, le scandale procède parfois d'un tel sentiment, comme on le voit en S. Matthieu (16, 23), lorsque le Seigneur dit à Pierre : " Tu es pour moi un scandale. " Pour S. Jérôme en effet, " l'erreur de l'Apôtres procédant d'un sentiment affectueux, ne provenait nullement d'une inspiration du démon ". Le scandale n'est donc pas toujours un péché.

3. Le scandale implique que l'on reçoive un certain choc. Or, tous ceux qui trébuchent ainsi ne tombent pas. Le scandale, qui est une chute d'ordre spirituel, peut donc exister sans le péché.

En sens contraire, le scandale est " une parole ou un acte peu régulier ". Or, tout ce qui manque de rectitude a raison de péché. Donc le scandale comporte toujours un péché.

Réponse : Nous venons de le dire, il y a deux sortes de scandales : passif en celui qui est scandalisé, actif en celui qui scandalise et fournit une occasion de chute. Le scandale passif est toujours un péché en celui qui est scandalisé, car nul n'est scandalisé que s'il tombe par une certaine chute spirituelle, qui est un péché. Cependant, le scandale passif peut exister sans qu'il y ait péché en celui par qui le scandale est arrivé ; lorsqu'on se scandalise par exemple de ce qu'un autre a bien agi.

Pareillement, le scandale actif est toujours un péché chez celui qui scandalise. Ou bien parce que l'action même qu'il fait est un péché ; ou encore, si ce qu'il fait a l'apparence du péché, il doit toujours s'en abstenir par charité envers le prochain, car la charité impose à chacun de veiller au salut de son prochain ; ainsi celui qui ne s'abstient pas agit contrairement à la charité.

Cependant, le scandale actif peut exister sans qu'il y ait péché chez celui qui est scandalisé, nous l'avons vu plus haut.

Solutions : 1. La parole du Seigneur " Il est nécessaire que les scandales arrivent ", ne doit pas s'entendre d'une nécessité absolue, mais d'une nécessité conditionnelle, en ce sens qu'il est nécessaire que ce qui a été prévu et annoncé par Dieu arrive, si du moins nous prenons cette phrase en un sens composé, comme nous l'avons dit dans la première Partie. On peut dire encore qu'il est nécessaire que les scandales arrivent en considération de la fin, en ce sens qu'ils sont utiles " pour permettre aux hommes éprouvés de se manifester " (1 Co 11, 19). Ou bien encore, il est nécessaire que les scandales arrivent étant donné la condition des hommes, qui ne se gardent pas des péchés. C'est comme si un médecin, voyant certains hommes suivre un régime contre-indiqué, disait . il est nécessaire que ces hommes soient malades ; ce qui doit s'entendre avec cette condition : s'ils ne changent pas de régime. De même, il est nécessaire que les scandales arrivent si les hommes ne changent pas leur mauvais genre de vie.

2. Le scandale est pris ici au sens large, pour désigner tout empêchement. Pierre voulait en effet empêcher la passion du Christ par un sentiment d'affection pour lui.

3. Nul ne trébuche spirituellement, sans être retardé de quelque façon dans sa marche vers Dieu. Ce qui suppose au moins un péché véniel.

Article 3 : Le scandale est-il un péché spécial ?

Objections : 1. Il semble que non, car le scandale est " une parole ou un acte peu régulier ". Or, c'est le cas de tout péché. Donc le scandale n'est pas un péché spécial.

2. Tout péché spécial, toute injustice spéciale, se rencontre séparément des autres, dit Aristote. Or, le scandale ne se rencontre pas séparément des autres péchés. Il n'est donc pas un péché spécial.

3. Tout péché spécial est constitué par quelque chose qui spécifie l'acte moral. Or, le scandale se définit par le fait que l'on pèche devant les autres. Pécher publiquement, même si cela constitue une circonstance aggravante, ne semble pas constituer une espèce particulière de péché. Donc, le scandale n'est pas un péché spécial.

En sens contraire, un péché spécial s'oppose à une vertu spéciale. Or, le scandale s'oppose à une vertu spéciale, qui est la charité. On lit en effet dans l'épître aux Romains (14, 15) : " Si pour un aliment tu contristes ton frère, tu ne te conduis plus selon la charité. " Donc, le scandale est un péché spécial.

Réponse : Nous avons vu qu'il y a deux sortes de scandale : actif et passif. Le scandale passif ne peut être un péché spécial, car c'est dans toute espèce de péché qu'il arrive à quelqu'un de tomber par suite des paroles ou des actions d'un autre ; et le fait de trouver dans les paroles ou les actions d'un autre une occasion de péché ne constitue pas une espèce particulière de péché, parce que ce fait n'implique pas une difformité spéciale opposée à une vertu spéciale.

Quant au scandale actif, il peut être entendu de deux façons, selon qu'il s'agit d'un scandale par soi ou par accident. Le scandale a lieu par accident, quand il arrive en dehors de l'intention de celui qui agit ; par exemple lorsque celui-ci n'a pas l'intention, par ses actions ou ses paroles désordonnées, de donner à autrui une occasion de chute, mais simplement de satisfaire sa volonté. En ce cas, le scandale actif n'est pas un péché spécial, car l'accident ne constitue pas l'espèce.

Le scandale actif est un scandale par soi lorsque, par une parole ou une action désordonnée, on cherche à entraîner un autre au péché. En ce cas, le fait de rechercher une fin spéciale donne lieu à une espèce particulière de péché. C'est en effet la fin qui donne aux actes moraux leur spécificité, nous l'avons dit antérieurement. Ainsi, de même que le vol ou l'homicide sont des

péchés spéciaux, en raison du dommage spécial qu'on veut infliger au prochain, de même le scandale est un péché spécial pour la même raison. Le scandale s'oppose directement à la correction fraternelle, où l'on remarque une manière spéciale d'écarter ce qui nuit au prochain.

Solutions : 1. Tout péché peut servir de matière au scandale actif. Mais la raison formelle de péché spécial vient au scandale en raison de la fin poursuivie, nous venons de le dire.

2. Le scandale actif peut se rencontrer séparément des autres péchés ; lorsque par exemple on scandalise le prochain en faisant quelque chose qui de soi n'est pas un péché, mais qui en a l'apparence.

3. Le scandale n'a pas raison de péché spécial du fait de la circonstance indiquée, mais du fait de la fin poursuivie, on vient de le dire.

Article 4 : Le scandale est-il un péché mortel ?

Objections : 1. Il semble bien, car tout péché contraire à la charité est un péché mortel, on l'a vu plus haut. Or, le scandale est contraire à la charité, on l'a vu également. Donc, le scandale est un péché mortel.

2. Le péché mortel est le seul péché qui mérite la damnation éternelle. Or, le scandale est puni de damnation éternelle (Mt 18, 6) — " Quiconque scandalise un de ces petits qui croient en moi, mieux vaudrait pour lui qu'on lui suspende une meule pour âne autour du cou, et qu'on le précipite au fond de la mer. " Car, explique S. Jérôme r " il vaut beaucoup mieux recevoir pour son péché une courte peine que d'être livré aux tourments éternels ". Donc le scandale est un péché mortel.

3. Tout péché que l'on commet contre Dieu est péché mortel, car seul le péché mortel détourne l'homme de Dieu. Or, le scandale est un péché contre Dieu. L'Apôtre dit en effet (1 Co 8, 12) : " En blessant la conscience de vos frères, qui est faible, c'est contre le Christ que vous péchez. Donc, le scandale est toujours un péché mortel.

En sens contraire, pousser quelqu'un à pécher véniellement peut être un péché véniel. Or, cela rentre dans la définition du scandale. Le scandale peut donc être un péché véniel.

Réponse : Nous avons vu plus haut que le scandale implique un certain choc, disposant à la chute. Pour cette raison, le scandale passif peut être quelquefois un péché véniel, quand il ne comporte que le choc, par exemple, lorsque, par suite d'une parole ou d'une action désordonnée d'autrui, on éprouve un mouvement de péché véniel. Mais quelquefois le scandale est péché mortel quand, avec le choc, il comporte aussi une chute, dans le cas par exemple où, par suite d'une parole ou d'une action désordonnée d'autrui, on va jusqu'au péché mortel.

Quant au scandale actif, s'il a lieu par accident, il peut être quelquefois péché véniel. Par exemple, lorsque l'on commet un péché véniel, ou bien un acte qui n'est pas en soi un péché mais qui a une apparence de mal, et qu'on le fait avec un léger manque de discrétion. Mais quelquefois il est péché mortel, soit quand l'acte commis est péché mortel, soit quand on méprise le salut du prochain au point de ne pas s'abstenir, pour le préserver, de ce qui fait plaisir. Si le scandale actif a lieu par soi — quand, par exemple, on a l'intention d'entraîner un autre à pécher, si c'est pour l'entraîner au péché mortel, le scandale est péché mortel. De même, lorsqu'on cherche à entraîner le prochain au péché véniel en commettant un acte qui est un péché mortel. Mais si l'on cherche à pousser le prochain au péché véniel en commettant un péché véniel, le scandale est péché véniel.

Solutions : Cela répond clairement aux Objections.

Article 5 : Le scandale passif peut-il atteindre les parfaits ?

Objections : 1. Il semble bien, car le Christ fut absolument parfait. Or, lui-même dit à S. Pierre (Mt 16, 23) : " Tu es pour moi un scandale. " A plus forte raison les autres parfaits peuvent-ils subir le scandale.

2. Le scandale implique un certain empêchement qui s'oppose à la vie spirituelle. Or, les hommes parfaits eux-mêmes peuvent rencontrer des obstacles dans le progrès de leur vie spirituelle, selon cette parole (1 Th 2, 18) : " Nous avons voulu nous rendre chez vous, moi Paul en particulier, et non pas une fois, mais deux ; mais Satan nous en a empêchés. " Ainsi donc, les hommes parfaits eux-mêmes peuvent subir le scandale.

3. Les péchés véniels peuvent se rencontrer même chez les parfaits, comme le prouve la 1<sup>e</sup> épître de S. Jean (1, 8) : " Si nous nous prétendons sans péché, nous nous égarons nous-mêmes. " Or, le scandale passif n'est pas toujours péché mortel, il est parfois péché véniel, nous venons de le voir. Donc, le scandale passif peut se trouver chez les parfaits.

En sens contraire, S. Jérôme, commentant le texte de S. Matthieu (18, 6) " Celui qui scandalisera un de ces petits ", dit " Notez que celui qui est scandalisé est un petit, les grands, en effet, ne sont pas atteints par le scandale. "

Réponse : Le scandale passif implique en celui qui le subit un certain ébranlement de l'âme à l'égard du bien. Or, nul n'est ébranlé quand il adhère fermement à quelque chose d'immuable. Et les grands, c'est-à-dire les parfaits, adhèrent à Dieu seul, dont la bonté est immuable ; car s'ils adhèrent à leurs supérieurs, ils n'adhèrent à eux que dans la mesure où ceux-ci adhèrent au Christ, selon le mot de Paul (1 Co 4, 16) : " Soyez mes imitateurs, comme je le suis moi-même du Christ. " C'est pourquoi, s'ils voient les autres céder au désordre dans leurs paroles ou leurs actes, eux-mêmes ne se détournent pas pour autant de la voie droite, selon la parole du Psaume (125, 1) : " Ceux qui mettent leur confiance dans le Seigneur sont comme le mont Sion ; celui qui habite Jérusalem ne sera jamais ébranlé. " Voilà pourquoi, en ceux qui adhèrent parfaitement à Dieu par l'amour, le scandale ne se trouve pas, selon le mot du Psaume (119, 165) : " Abondance de paix pour ceux qui aiment ta loi, et il n'y a pas en eux de scandale. "

Solutions : 1. Comme nous l'avons vu plus haut, le scandale doit s'entendre ici au sens large, et signifie toute espèce d'empêchement. C'est pourquoi le Seigneur dit à Pierre : " Tu es pour moi un scandale ", parce que Pierre voulait l'empêcher de subir la Passion.

2. Dans leurs actions extérieures, les hommes parfaits peuvent éprouver des empêchements. Mais pour ce qui est de leur volonté intérieure, les paroles ou les actions d'autrui ne les empêchent pas de tendre vers Dieu, selon l'épître aux Romains (8, 38) : " Ni la mort ni la vie ne peuvent nous séparer de l'amour de Dieu. "

3. Les hommes parfaits tombent quelquefois et des péchés véniels par la faiblesse de leur chair ; mais les paroles et les actions des autres ne les scandalisent pas, selon la vraie notion du scandale. Il peut se trouver en eux toutefois comme une approche du scandale, selon la parole du Psaume (73, 2) : " Un peu plus, et nos pieds trébuchaient. "

Article 6 : Les hommes parfaits peuvent-ils causer du scandale ?

Objections : 1. Il semble que oui, car pâtir est un effet de l'agir. Or, il y a des gens qui sont passivement scandalisés en raison des paroles ou des actions des parfaits, selon S. Matthieu (15, 12) : " Sais-tu qu'en entendant cette parole, les pharisiens ont été scandalisés ? " On peut donc trouver le scandale actif chez les hommes parfaits.

2. Après avoir reçu l'Esprit Saint, S. Pierre était dans l'état des parfaits. Mais dans la suite il scandalisa les païens. On lit en effet dans l'épître aux Galates (2, 14) : " Quand je vis qu'ils ne marchaient pas droit selon la vérité de l'Évangile, je dis à Céphas (c'est-à-dire à Pierre), en face



de tous : "Si toi, qui es Juif, tu vis à la païenne et non à la juive, comment peux-tu forcer les païens à vivre en Juifs ?" " Donc le scandale actif peut exister chez les hommes parfaits.

3. Le scandale actif est quelquefois péché véniel. Or, les péchés véniels peuvent exister même chez les hommes parfaits.

En sens contraire, le scandale actif s'oppose à la perfection plus que le scandale passif. Or, le scandale passif ne peut pas exister chez les hommes parfaits. A plus forte raison le scandale actif. Réponse : Il y a proprement scandale actif lorsque quelqu'un dit ou fait quelque chose qui est de nature à faire tomber autrui ; ce qui n'a lieu que pour des actions ou des paroles désordonnées. Or, il appartient aux parfaits d'ordonner tout ce qu'ils font conformément à la règle de la raison, selon S. Paul (1 Co 14, 40) : " Que tout se passe chez vous dignement et dans l'ordre. " Surtout, ils apportent tout spécialement ce souci dans les choses où non seulement ils pourraient eux-mêmes trébucher, mais aussi faire trébucher les autres. Si parfois, dans ce qu'ils disent ou font en public, il se produit quelque chose qui manque à cette mesure, cela provient de la faiblesse humaine qui les fait déchoir de la perfection. Ils n'en déchoient pas toutefois au point de s'écarter beaucoup de l'ordre de la raison ; ils ne le font qu'un peu et de manière légère. Et cela n'est pas d'une telle importance qu'un autre puisse raisonnablement y trouver une occasion de pécher.

Solutions : 1. Le scandale passif est toujours causé par un scandale actif, mais non toujours par le scandale actif d'un autre ; ce peut être par le scandale actif de celui-là même qui est scandalisé, parce que c'est lui-même qui se scandalise.

2. Pierre commit une faute, et il fut répréhensible en se séparant des païens pour éviter le scandale des Juifs : ainsi pensent S. Augustin et S. Paul lui-même. Pierre commettait en cela une certaine imprudence, scandalisant ainsi les païens nouvellement convertis à la foi. Cependant, l'acte de Pierre n'était pas un péché si grave que les autres pussent raisonnablement en être scandalisés. C'est pourquoi ils souffraient un scandale passif, mais chez Pierre il n'y avait pas de scandale actif.

3. Les péchés véniels des parfaits consistent surtout en des mouvements soudains, qui lorsqu'ils restent cachés, ne peuvent scandaliser. Si, même extérieurement, dans leurs paroles et leurs actions, ils commettent des péchés véniels ces péchés sont choses si légères qu'elles n'ont pas de soi, le pouvoir de scandaliser.

Article 7 : Doit-on renoncer aux biens spirituels pour éviter le scandale ?

Objections : 1. Il apparaît que oui. Car S. Augustin enseigne que là où l'on peut craindre le danger d'un schisme, il faut abandonner la punition des pécheurs. Or, la punition des pécheurs est pour certain bien spirituel, puisqu'elle est un acte de justice. Donc il faut abandonner le bien spirituel pour éviter le scandale.

2. L'enseignement sacré paraît être ce qu'il y a de plus spirituel. Or, il faut l'abandonner en raison du scandale, d'après S. Matthieu (7, 6) : " Ne donnez pas aux chiens ce qui est sacré, ne jetez pas vos perles devant les pourceaux : ils pourraient bien se retourner contre vous et vous déchirer. " Donc il faut abandonner le bien spirituel pour éviter le scandale.

3. La correction fraternelle est un bien spirituel, puisqu'elle est un acte de la charité. Or, il arrive parfois qu'on l'omette par charité pour éviter le scandale d'autrui, d'après S. Augustin. Il faut donc abandonner le bien spirituel pour éviter le scandale.

4. S. Jérôme demande qu'on abandonne, pour éviter le scandale, tout ce qui peut être délaissé sans toucher à la triple vérité de la vie, de la justice et de la doctrine. Or, l'accomplissement des conseils et la distribution des aumônes peuvent souvent être abandonnés sans porter atteinte à cette triple vérité. Autrement tous ceux qui les omettent pécheraient toujours. Et pourtant elles

sont au premier rang des œuvres spirituelles. Donc les œuvres spirituelles doivent être omises pour éviter le scandale.

5. Éviter n'importe quel péché est un bien spirituel, car tout péché cause un dommage spirituel à celui qui le commet. Or il semble que, pour éviter le scandale du prochain, il faille quelquefois pécher véniellement ainsi par exemple lorsqu'en péchant véniellement on empêche le prochain de pécher mortellement. Car on doit empêcher la damnation du prochain autant qu'on le peut, sans détriment pour son propre salut, lequel n'est pas empêché par le péché véniel. On doit donc omettre certain bien spirituel pour éviter le scandale.

En sens contraire, S. Grégoire dit en commentant Ézéchiel : " Si l'on tire scandale de la vérité, il est préférable de laisser naître le scandale que d'abandonner la vérité. " Or les biens spirituels ressortissent plus que tout à la vérité. Il ne faut donc pas abandonner les biens spirituels pour éviter le scandale.

Réponse : Puisqu'il y a deux sortes de scandale, actif et passif, cette question ne se pose pas à propos du scandale actif, car, puisque le scandale actif est une parole ou un acte peu régulier, il ne faut jamais rien faire avec scandale actif. Mais la question se pose à propos du scandale passif. Il faut donc examiner ce qu'on doit abandonner pour qu'un autre ne soit pas scandalisé. Or, parmi les biens spirituels, il y a lieu de distinguer. Certains parmi ces biens sont nécessaires au salut et l'on ne peut les omettre sans péché mortel. Il est manifeste que nul ne doit pécher mortellement pour empêcher le péché d'autrui, car, selon l'ordre de la charité, on doit aimer davantage son propre salut spirituel que celui d'autrui. Ce qui est nécessaire au salut ne doit donc pas être omis pour éviter le scandale.

Quant aux biens spirituels qui ne sont pas nécessaires au salut, il apparaît qu'il faut distinguer. C'est qu'en effet le scandale qui en résulte provient quelquefois de la malice, lorsque certains veulent empêcher ces biens spirituels en provoquant le scandale. Ce scandale est celui des pharisiens qui se scandalisent de la doctrine du Seigneur. Celui-ci enseigne en S. Matthieu (15, 14), que ce scandale doit être méprisé. Mais quelquefois le scandale provient de la faiblesse ou de l'ignorance, et c'est le scandale des petits. Pour l'éviter, les œuvres spirituelles doivent être cachées, parfois même différées, quand il n'y a pas péril à cela, jusqu'à ce qu'on puisse en rendre compte et éviter ainsi le scandale. Si, après qu'on en a rendu compte, le scandale dure encore, il semble bien alors qu'il provient de la malice, et il n'y a plus lieu d'abandonner ces œuvres spirituelles à cause de lui.

Solutions : 1. On ne cherche pas à infliger des punitions pour elles-mêmes, mais comme des remèdes pour réprimer les péchés. C'est pourquoi elles appartiennent à la justice dans la mesure où elles répriment les péchés. Mais s'il était évident que l'application des peines engendrerait des péchés plus nombreux et plus graves, ce ne serait plus une œuvre de justice. C'est le cas dont parle S. Augustin, quand une excommunication peut entraîner le péril d'un schisme. Porter une excommunication n'appartiendrait plus alors à la vérité de la justice.

2. Au sujet de l'enseignement, il y a deux choses à considérer : la vérité qu'on enseigne, et l'acte même d'enseigner. De ces deux choses, la première est nécessaire au salut, c'est-à-dire qu'on ne doit pas enseigner le contraire de la vérité, mais que l'homme chargé d'enseigner doit proposer la vérité en s'adaptant au temps et aux personnes. C'est pourquoi quelque scandale qui semble devoir en résulter, on ne doit jamais délaissier la vérité et enseigner l'erreur. Quant à l'acte même d'enseigner, il compte parmi les aumônes spirituelles, comme nous l'avons vu plus haut. C'est pourquoi il faut traiter de même façon l'enseignement et les autres œuvres de miséricorde dont il va être parlé dans un instant.

3. La correction fraternelle, nous l'avons vu, a pour but l'amendement d'un frère. Elle compte donc parmi les biens spirituels dans la mesure où elle peut y réussir. Mais elle ne l'atteint pas si notre frère se trouve scandalisé par cette correction. C'est pourquoi, lorsque l'on abandonne la correction en raison du scandale, le bien spirituel n'est pas délaissé pour autant.

4. Dans la vérité de la vie, de la doctrine et de la justice on englobe non seulement ce qui est nécessaire au salut, mais aussi ce qui conduit au salut de manière plus parfaite, selon la parole de S. Paul (1 Co 12, 31) : " Aspirez aux dons supérieurs. " Aussi, ni les conseils, ni non plus les œuvres de miséricorde ne doivent être purement et simplement délaissés par crainte du scandale, mais il arrive quelquefois qu'ils doivent être cachés et différés en raison du scandale des petits, comme nous l'avons dit.

Quelquefois cependant, l'observation des conseils et l'accomplissement des œuvres de miséricorde sont nécessaires au salut. Cela apparaît clairement quand il s'agit de ceux qui se sont déjà engagés par vœu dans la voie des conseils, ou de ceux qui ont le devoir de subvenir aux besoins des autres, soit dans le domaine temporel, par exemple en nourrissant les affamés, soit dans le domaine spirituel, par exemple en instruisant les ignorants, ou bien encore quand ces bienfaits deviennent obligatoires en raison de la fonction que l'on exerce, ce qui est le cas pour les prélats, ou en raison de la nécessité des indigents. Alors, la raison est la même pour ces devoirs que pour ce qui est nécessaire au salut.

5. Certains ont dit que l'on devait commettre le péché véniel pour éviter le scandale. Mais cela implique contradiction. En effet, si une chose doit être faite, elle n'est déjà plus un mal ni un péché, car le péché ne peut être objet de choix. Il peut arriver toutefois qu'en telle ou telle circonstance une chose ne soit plus un péché véniel, qui le serait en dehors de cette circonstance. C'est ainsi qu'un mot pour rire est un péché véniel s'il est dit sans utilité, mais il n'est plus une parole oiseuse ni un péché s'il est dit pour un motif raisonnable. Bien que le péché véniel ne supprime pas la grâce qui procure le salut de l'homme, cependant, pour autant qu'il dispose au péché mortel, il devient nuisible au salut.

Article 8 : Doit-on renoncer aux biens temporels pour éviter le scandale ?

Objections : 1. Il semble bien, car nous devons aimer le salut spirituel du prochain, que le scandale empêche plus que n'importe quel bien temporel. Or, nous laissons ce que nous aimons moins pour ce que nous aimons davantage. Nous devons donc plutôt laisser les biens temporels pour éviter le scandale du prochain.

2. D'après la règle énoncée par S. Jérôme, tout ce qu'on peut omettre, hormis la triple vérité, doit être abandonné pour éviter le scandale. Or on peut abandonner les biens temporels en sauvegardant cette triple vérité. Donc il faut les abandonner pour éviter le scandale.

3. Parmi les biens temporels aucun n'est plus nécessaire que la nourriture. Or la nourriture doit être laissée de côté en raison du scandale, d'après l'épître aux Romains (14, 15) : " Ne va pas, avec ton aliment, faire périr celui pour qui le Christ est mort. " A plus forte raison il nous faut donc laisser tous les autres biens temporels pour éviter le scandale.

4. Il n'est pas de moyen plus adapté qu'un procès pour conserver ou recouvrer les biens temporels. Or, il n'est pas permis de recourir aux procès, surtout quand ils s'accompagnent de scandale. Il est dit en effet en S. Matthieu (5, 40) : " A qui veut te citer en justice et prendre ta tunique, laisse encore ton manteau. " Et dans la 1<sup>e</sup> épître aux Corinthiens (6, 7) : " C'est déjà pour vous une défaite que d'avoir entre vous des procès. Pourquoi ne pas souffrir plutôt l'injustice ? Pourquoi ne pas vous laisser plutôt dépouiller ? " Il semble donc qu'il faille abandonner les biens temporels pour éviter le scandale.

5. Parmi tous les biens temporels, aucun ne paraît devoir être moins abandonné que ceux qui sont liés à des biens spirituels. Or, il faut abandonner ceux-ci en raison du scandale. L'Apôtre en effet, qui prodiguait les biens spirituels, ne reçut point de salaire temporel, " pour ne pas créer d'obstacle à l'Évangile du Christ ", comme on le voit dans la 1<sup>e</sup> épître aux Corinthiens (9, 12). Et pour un motif semblable, l'Église en certains pays n'exige pas les dîmes, pour éviter le scandale. A plus forte raison faut-il donc laisser les autres biens temporels pour éviter le scandale. En sens contraire, le bienheureux Thomas de Cantorbery réclama les biens de l'Église malgré le scandale du roi.

Réponse : Parmi les biens temporels, il faut distinguer. Ou ces biens nous appartiennent ; ou ils nous sont confiés afin que nous les conservions pour d'autres. Les biens de l'Église par exemple sont confiés aux prélats, et les biens publics aux gouvernants. La conservation de ces biens, comme aussi celle des dépôts, incombe de toute nécessité à ceux à qui ils sont confiés. C'est pourquoi ils ne doivent pas être abandonnés en raison du scandale, pas plus que les autres biens qui sont nécessaires au salut.

Quant aux biens temporels dont nous sommes les maîtres, les abandonner, en les distribuant si nous les avons chez nous, ou en ne les réclamant pas s'ils sont chez les autres, pour éviter le scandale, nous devons parfois le faire, et parfois non. En effet, si le scandale se produit à ce sujet en raison de l'ignorance ou de la faiblesse des autres, ce que nous avons appelé plus haut le scandale des petits, nous devons ou abandonner totalement ces biens temporels, ou faire cesser le scandale autrement, par quelque avertissement par exemple. C'est pourquoi S. Augustin écrit : " Il faut donner ce qui ne fait de mal ni à toi ni autrui, autant qu'on peut humainement le savoir. Si tu refuses ce qu'on te demande, montre où est la justice. Tu donneras quelque chose de meilleur en redressant celui qui te demande injustement. " Parfois le scandale provient de la malice. C'est le scandale des pharisiens. Il ne faut pas abandonner les biens temporels à cause de ceux qui suscitent de tels scandales, car on nuirait au bien commun en donnant aux méchants une occasion de s'en emparer et l'on nuirait à ceux qui, en volant et en retenant le bien d'autrui, demeureraient dans le péché. C'est pourquoi, dit S. Grégoire : " Parmi ceux qui nous prennent les biens temporels, il en est qui doivent être seulement tolérés ; et d'autres qui doivent en être empêchés, l'équité étant sauve. Cela, non par le seul souci que nos biens ne nous soient pas enlevés, mais pour éviter la perte de ceux qui prennent ce qui ne leur appartient pas. "

Solutions : 1. Cela donne clairement la solution.

2. Si l'on permettait habituellement aux méchants de prendre le bien d'autrui, cela tournerait au détriment de la vérité de la vie et de la justice. C'est pourquoi il ne faut pas abandonner les biens temporels en raison de n'importe quel scandale.

3. Il n'est pas dans l'intention de l'Apôtre de faire abandonner toute nourriture en raison du scandale, car prendre de la nourriture est nécessaire à la santé. C'est telle nourriture déterminée qu'il faut laisser en raison du scandale, selon la 1<sup>e</sup> épître aux Corinthiens (8, 13) : " je me passerai de viande à tout jamais, afin de ne pas scandaliser mon frère. "

4. Selon S. Augustin, ce précepte du Seigneur doit s'entendre de la disposition intérieure, en ce sens qu'il faut être prêt, si c'est utile, à subir le dommage et l'injustice plutôt qu'à recourir au jugement. Mais parfois ce n'est pas utile, nous l'avons vu. Le mot de l'Apôtre doit s'entendre dans le même sens.

5. Le scandale que l'Apôtre évitait serait venu de l'ignorance des païens, chez qui cette coutume n'existait pas. C'est pourquoi il fallait s'abstenir momentanément, afin de leur enseigner auparavant que c'est chose due. Pour une raison semblable, l'Église s'abstient d'exiger les dîmes dans les pays où la coutume n'est pas de les payer.

## QUESTION 44 : LES PRÉCEPTES DE LA CHARITÉ

1. Faut-il donner des préceptes au sujet de la charité ? — 2. Y a-t-il un seul précepte, ou bien deux ? — 3. Deux préceptes suffisent-ils ? — 4. Convient-il de prescrire que Dieu soit aimé de tout notre cœur ? — 5. Convient-il d'ajouter : de toute notre âme ? — 6. Ce précepte peut-il être accompli en cette vie ? — 7. Le commandement : "Tu aimeras le prochain comme toi-même." — 8. L'ordre de la charité tombe-t-il sous le précepte ?

Article 1 : Faut-il donner des préceptes au sujet de la charité ?

Objections : 1. Il semble que non, car la charité donne le mode aux actes de toutes les vertus. Elle est en effet la forme des vertus, nous l'avons vu plus haut. Or, on dit généralement que le mode n'est pas contenu dans le précepte. Donc, il ne faut pas donner de préceptes au sujet de la charité.

2. La charité qui " est répandue dans nos cœurs par le Saint-Esprit " (Rm 5, 5) nous rend libres, car " là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté " (2 Co 3, 17). Or l'obligation qui naît du précepte s'oppose à la liberté, puisqu'elle impose nécessité. Il ne faut donc pas donner de préceptes au sujet de la charité.

3. La charité est la plus importante de toutes les vertus, auxquelles sont ordonnés les préceptes, ainsi qu'il ressort de ce que nous avons vu plus haut. Donc, si l'on donnait certains préceptes sur la charité, il faudrait qu'ils fussent compris parmi les préceptes majeurs, qui sont ceux du décalogue. Or, ils ne s'y trouvent pas. Donc il ne faut pas donner un précepte sur la charité.

En sens contraire, ce que Dieu réclame de nous tombe sous le précepte. Or, Dieu demande à l'homme de l'aimer, comme on le voit dans le Deutéronome (10, 12). Concernant l'amour de charité, qui est l'amour de Dieu, il faut donc donner des préceptes.

Réponse : Nous l'avons dit antérieurement, le précepte inclut la raison d'obligation. Une chose tombe donc sous le précepte dans la mesure où elle a raison de dette. Or une chose est due de deux façons : ou bien par soi ou bien pour autre chose. En toute affaire, ce qui est dû par soi, c'est la fin, car par soi la fin a raison de bien. Ce qui est dû pour autre chose, c'est le moyen ordonné à la fin. Ainsi, pour un médecin, ce qui est dû par soi, c'est la guérison, et ce qui est requis pour autre chose, c'est le remède destiné à la guérison. Or, la fin de la vie spirituelle, c'est que l'homme soit uni à Dieu, ce qui se fait par la charité. A cela s'ordonne, comme à leur fin, tout ce qui appartient à la vie spirituelle. C'est pourquoi l'Apôtre écrit (1 Tm 1, 5) : " La fin du précepte, c'est la charité qui naît d'un cœur pur, d'une bonne conscience et d'une foi sincère. " Car toutes les vertus dont les actes sont objet de préceptes sont ordonnées ou bien à purifier le cœur du tourbillon des passions, ce qui est le cas des vertus qui concernent les passions ; ou du moins à procurer une bonne conscience, ce qui est le cas des vertus qui concernent l'action ; ou à assurer la rectitude de la foi, ce qui est le cas des vertus qui concernent le culte divin. Ces trois conditions sont requises pour aimer Dieu, car le cœur impur est détourné de l'amour de Dieu par la passion qui l'incline vers les biens terrestres ; une mauvaise conscience fait prendre en horreur la justice divine par crainte de la peine ; et une foi imaginaire entraîne le cœur vers la représentation qu'elle se fait de Dieu, loin de la divinité et de la réalité divine. Or, en tout domaine, ce qui est par soi l'emporte sur ce qui est pour autre chose ; il s'ensuit que le plus grand commandement a pour objet la charité, ainsi qu'il est dit en S. Matthieu (22, 38).

Solutions : 1. Ainsi que nous l'avons vu antérieurement en traitant des autres préceptes, le mode de la charité ne tombe pas sous les préceptes qui ont pour objet les autres actes de vertu. Par exemple, sous ce précepte : " Honore ton père et ta mère ", il ne tombe pas que cela se fasse par charité. Toutefois, l'acte de dilection tombe sous des préceptes spéciaux.

2. L'obligation du précepte ne s'oppose à la liberté qu'en celui dont l'esprit est détourné de ce qui est prescrit, comme on le voit chez ceux qui n'observent les préceptes que par crainte. Le précepte de la charité ne peut être accompli que si on le veut à proprement parler. Aussi ne s'oppose-t-il pas à la liberté.

3. Tous les préceptes du décalogue sont ordonnés à l'amour de Dieu et du prochain. C'est pourquoi les préceptes de la charité n'avaient pas à être énumérés parmi les préceptes du décalogue ils se trouvent compris en tous.

Article 2 : Y a-t-il un seul précepte ou bien deux ?

Objections : 1. Il semble qu'il ne fallait pas donner deux préceptes sur la charité. En effet, les préceptes de la loi sont ordonnés à la vertu, nous venons de le voir. Or, la charité constitue une seule vertu, nous l'avons vu précédemment. Il ne fallait donc donner qu'un seul précepte sur la charité.

2. Comme le dit S. Augustin, la charité n'aime que Dieu dans le prochain. Or, nous sommes suffisamment ordonnés à aimer Dieu par ce précepte (Dt 6, 5) : " Tu aimeras le Seigneur ton Dieu. " Il ne fallait donc pas ajouter un autre précepte sur la charité envers le prochain.

3. Des péchés différents s'opposent à des préceptes différents. Or, on ne pèche pas si, en laissant de côté l'amour du prochain, on ne laisse pas l'amour de Dieu, puisqu'il est même dit en S. Luc (14, 26) : " Si quelqu'un vient à moi et ne hait pas son père et sa mère, il ne peut pas être mon disciple. " Il n'y a donc pas deux préceptes différents, l'un de l'amour de Dieu et l'autre de l'amour du prochain.

4. L'Apôtre écrit (Rm 13, 8) : " Celui qui aime son prochain a accompli la loi. " Mais on n'accomplit la loi qu'en observant tous les préceptes. Tous les préceptes sont donc inclus dans l'amour du prochain, et il ne doit pas y avoir deux commandements de la charité.

En sens contraire, il est dit dans la 1<sup>e</sup> épître de S. Jean (4, 21) : " Nous tenons de Dieu ce commandement -. celui qui aime Dieu, qu'il aime aussi son frère. "

Réponse : Comme nous l'avons dit précédemment en traitant des préceptes, les préceptes tiennent dans la loi la même place que les propositions dans les sciences spéculatives. Là, les conclusions se trouvent virtuellement contenues dans les premiers principes. C'est pourquoi celui qui connaîtrait parfaitement les principes dans toute leur virtualité n'aurait pas besoin que les conclusions lui soient proposées séparément. Mais parce que ceux qui connaissent les principes ne les connaissent pas assez pour considérer tout ce qui s'y trouve contenu virtuellement, il est nécessaire à cause d'eux que, dans les sciences, les conclusions soient déduites des principes. Dans le domaine de l'action, où les préceptes de la loi nous dirigent, la fin a raison de principe, nous l'avons vu. Or, l'amour de Dieu est la fin à laquelle l'amour du prochain est ordonné. C'est pourquoi il a fallu donner non seulement le précepte de l'amour de Dieu, mais aussi celui de l'amour du prochain, à cause de ceux qui, moins capables, n'apercevraient pas facilement qu'un de ces préceptes est contenu dans l'autre.

Solutions : 1. Si la charité est une seule vertu, elle a cependant deux actes, dont l'un est ordonné à l'autre comme à sa fin. Or, les préceptes ont pour objet les actes des vertus. C'est pourquoi il a fallu qu'il y ait plusieurs préceptes de la charité.

2. Dieu est aimé dans le prochain, comme la fin dans ce qui est ordonné à la fin. Et cependant, il a fallu qu'il y ait des préceptes explicites pour l'un et pour l'autre, pour le motif qu'on vient de dire.

3. Ce qui est ordonné à la fin a raison de bien par son ordre à la fin. De la même façon, et non autrement, s'écarter de la fin a raison de mal.

4. Dans l'amour du prochain est inclus l'amour de Dieu comme la fin est incluse dans ce qui lui est ordonné et inversement. Cependant, il a fallu que soient donnés explicitement l'un et l'autre précepte, pour la raison qu'on vient de dire.

Article 3 : Deux préceptes suffisent-ils ?

Objections : 1. Il semble que non. Les préceptes, en effet, portent sur les actes des vertus. Or, les actes se distinguent selon les objets. Comme il se trouve que l'on doit aimer de charité quatre objets, à savoir Dieu, soi-même, le prochain et son propre corps, nous l'avons montré précédemment, il semble qu'il doit y avoir quatre préceptes de la charité. Par suite, deux préceptes ne suffisent pas.

2. L'acte de charité n'est pas seulement l'amour, mais aussi la joie, la paix et la bienfaisance. Or il doit y avoir un précepte pour tout acte vertueux. Deux préceptes pour la charité ne suffisent donc pas.

3. Comme il appartient à la vertu d'accomplir le bien, il lui appartient aussi d'éviter le mal. Or, nous sommes amenés à faire le bien par les préceptes affirmatifs, et à éviter le mal par les préceptes négatifs. Il eût donc fallu que soient donnés, pour la charité, non seulement des préceptes affirmatifs, mais aussi des préceptes négatifs. Ainsi, les deux préceptes de la charité que l'on a cités ne suffisent pas.

En sens contraire, le Seigneur a dit en S. Matthieu (22, 40) : " Sur ces deux préceptes reposent toute la Loi et les Prophètes. "

Réponse : La charité, on l'a vu plus haute, est une amitié. Or, l'amitié s'adresse à l'autre. C'est pourquoi S. Grégoire dit, dans une de ses homélies : " La charité ne peut exister si l'on n'est pas deux. " Comment l'on peut s'aimer soi-même de charité, on l'a vu précédemment. Comme, d'autre part, la dilection et l'amour ont pour objet le bien, et que le bien n'est autre que la fin ou ce qui est ordonné à la fin, il convient qu'il n'y ait que deux préceptes pour la charité : l'un nous conduit à aimer Dieu comme notre fin, et l'autre nous conduit à aimer le prochain à cause de Dieu, c'est-à-dire à cause de cette fin.

Solutions : 1. Selon S. Augustin, " Sur les quatre choses qu'il faut aimer de charité, il n'y avait pas à donner de préceptes pour la deuxième et la quatrième, savoir l'amour de soi et de son propre corps. Car l'homme peut s'écarter de la charité autant qu'on voudra, il lui restera toujours l'amour de soi et de son propre corps. " C'est la manière d'aimer qui devait être prescrite à l'homme, afin qu'il s'aime lui-même et aime son propre corps de façon ordonnée ; cela se réalise du fait qu'il aime Dieu et le prochain.

2. Tous les actes de la charité découlent de l'acte de dilection, comme l'effet découle de sa cause, on l'a montré précédemment. C'est pourquoi dans les préceptes concernant la dilection ou l'amour se trouvent virtuellement contenus les préceptes concernant les autres actes. Pourtant, à l'intention de ceux qui sont plus lents à comprendre, nous trouvons pour chacun de ces actes des préceptes explicitement donnés : pour la joie (Ph 4, 4) : " Réjouissez-vous toujours dans le Seigneur " ; pour la paix (He 12, 14) : " Recherchez la paix avec tous " ; pour la bienfaisance (Ga 6, 10) : " Pendant que nous avons le temps, faisons du bien à tous. " Pour chacune des parties de la bienfaisance, nous trouvons des préceptes qui sont donnés dans la Sainte Écriture, comme le voient ceux qui la lisent avec attention.

3. Faire le bien est plus qu'éviter le mal. C'est pourquoi dans les préceptes affirmatifs sont virtuellement contenus les préceptes négatifs. On trouve cependant explicitement donnés des préceptes contre les vices opposés à la charité. Contre la haine, par exemple (Lv 19, 17) : " Tu ne haïras pas ton frère dans ton cœur " ; contre l'acédie (Si 6, 26) : " Tu ne prendras point les liens (de la sagesse) en dégoût " ; contre l'envie (Ga 5,26) : " Ne cherchons pas la vaine gloire ; pas de

provocations entre nous, entre nous pas de jalousies " ; contre la discorde (1 Co 1, 10) : " Ayez tous même sentiment ; qu'il n'y ait point parmi vous de divisions " ; contre le scandale (Rm 14, 13) : " Ne soyez pas pour votre frère une occasion de chute ou de scandale. "

Article 4 : Convient-il de prescrire que Dieu soit aimé de tout notre cœur ?

Objections : 1. Il semble que non, car le mode de l'acte de vertu n'est pas contenu dans le précepte, comme nous l'avons vu précédemment. Or, lorsqu'on dit : " de tout notre cœur ", on exprime le mode de notre amour pour Dieu. Il ne convient donc pas de le prescrire.

2. " Le tout et le parfait est ce à quoi il ne manque rien ", d'après Aristote. Donc s'il tombe sous le précepte que Dieu soit aimé de tout cœur, tous ceux qui font ce qui ne relève pas de l'amour de Dieu agissent contre le précepte, et par conséquent commettent un péché mortel. Mais le péché véniel ne relève pas de l'amour de Dieu. Le péché véniel sera donc mortel. Conclusion inadmissible.

3. Aimer Dieu de tout son cœur relève de la perfection, car, selon le Philosophe, " le tout et le parfait sont identiques ". Or, ce qui relève de la perfection ne tombe pas sous le précepte, mais sous le conseil. Il ne faut donc pas prescrire d'aimer Dieu de tout son cœur.

En sens contraire, nous lisons dans le Deutéronome (6, 5) : " Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur. "

Réponse : Les préceptes ayant pour objet les actes des vertus, un acte tombe sous le précepte pour autant qu'il est acte de vertu. Or, il est demandé à tout acte de vertu, non seulement de porter sur la matière voulue, mais encore d'être revêtu des circonstances qui le proportionnent à cette matière. Or, Dieu doit être aimé comme la fin ultime à laquelle toutes choses doivent être rapportées. Aussi fallait-il marquer une certaine totalité dans le commandement de l'amour de Dieu.

Solutions : 1. Sous le précepte qui concerne l'acte d'une vertu ne tombe pas le mode que cet acte reçoit d'une vertu supérieure. Cependant, le mode qui appartient à l'essence même de la vertu tombe sous le précepte. C'est un tel mode qui désigne l'expression : " de tout cœur ".

2. On peut aimer Dieu de tout son cœur de deux façons. 1° En acte, c'est-à-dire que le cœur de l'homme se porte tout entier et d'une manière toujours actuelle vers Dieu. Telle est la perfection de la patrie. 2° Le cœur de l'homme est porté tout entier vers Dieu en vertu de l'habitus, de telle sorte qu'il n'accepte rien de contraire à l'amour de Dieu. Telle est la perfection dans l'état de voyageur. A cela le péché véniel n'est pas contraire, car il ne supprime pas l'habitus de charité, puisqu'il ne se porte pas vers l'objet opposé ; il empêche seulement l'exercice de la charité.

3. Cette perfection de la charité à quoi sont ordonnés les conseils occupe une position médiane entre les deux perfections qu'on vient de distinguer. Elle signifie que l'homme, autant que c'est possible, se détache des choses temporelles, même licites, dont le souci entrave le mouvement actuel du cœur vers Dieu.

Article 5 : Convient-il d'ajouter de toute notre âme ?

Objections : 1. Il semble que le précepte du Deutéronome (6, 5) a tort d'ajouter " ... de toute ton âme et de toute ta force. " En effet, le cœur ne signifie pas ici l'organe corporel, car aimer Dieu n'est pas un acte du corps. Il faut donc que le cœur soit pris dans un sens spirituel. Or, en ce sens le cœur désigne ou bien l'âme elle-même, ou quelque chose de l'âme. Il est donc superflu de mentionner le cœur et l'âme.

2. La force de l'homme dépend surtout du cœur, qu'on l'entende au sens spirituel ou au sens corporel. Après avoir dit : " Tu aimeras ton Seigneur de tout ton cœur ", il était donc superflu d'ajouter " et de toute ta force ".



3. Le texte de S. Matthieu porte : " Et de tout ton esprit ", ce qui n'est pas exprimé ici. Il semble donc que ce commandement ne soit pas donné comme il faut dans le Deutéronome.

En sens contraire, il y a l'autorité de l'Écriture.

Réponse : Ce commandement a été transmis de façon différente en divers endroits. C'est ainsi que dans le Deutéronome se trouvent les trois expressions : " de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta force ". En Matthieu (22, 37) se trouvent deux d'entre elles : " de tout ton cœur et de toute ton âme " ; on omet : " de toute ta force ", mais on ajoute : " de tout ton esprit ". En Marc (12, 30), il y a quatre expressions : " de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton esprit, et de toute ta vertu ", ce qui équivaut à " de toute ta force ". Ces quatre expressions se retrouvent encore en S. Luc (10, 27) où toutefois au lieu de force ou vertu il y a de " toutes tes forces ". Il faut donc assigner une raison à ces quatre expressions. Car si l'une d'entre elles manque ici ou là, c'est parce qu'on la comprend dans les autres.

Il y a lieu de considérer que l'amour est un acte de la volonté, désignée ici par le cœur. En effet, de même que le cœur, organe corporel, est le principe de tous les mouvements du corps, de même la volonté, surtout dans son orientation vers la fin ultime, qui est l'objet de la charité, est le principe de tous les mouvements spirituels. Or, il y a trois principes d'action soumis à la motion de la volonté : l'intelligence, désignée par " l'esprit " ; la puissance appétitive inférieure désignée par " l'âme ", et la puissance extérieure d'exécution, désignée par " la force ", " la vertu " ou " les forces ". Il nous est donc prescrit que toute notre intention se porte vers Dieu, ce qu'exprime : " de tout ton cœur " ; que toute notre intelligence soit soumise à Dieu, ce qu'exprime : " de tout ton esprit " ; que tout notre appétit soit réglé selon Dieu, ce qu'exprime : " de toute ton âme " ; et que notre activité extérieure obéisse à Dieu, ce qu'exprime : aimer Dieu " de toute ta force " ou " de toute ta vertu " ou " de toutes tes forces ".

Chrysostome rapporte, dans son Commentaire sur S. Matthieu, entend le cœur et l'âme à l'inverse de ce qui vient d'être dit. S. Augustin met le cœur en relation avec les pensées, l'âme avec la vie, l'esprit avec l'intelligence. Il en est d'autres qui par cœur entendent l'intelligence ; par âme, la volonté ; par esprit, la mémoire. Ou encore, selon S. Grégoire de Nysse le cœur signifie l'âme végétative ; l'âme, l'âme sensitive ; l'esprit, l'âme intellectuelle ; car nous devons rapporter à Dieu nutrition, sensation et intelligence.

Article 6 : Ce précepte peut-il être accompli en cette vie ?

Objections : Il semble bien, car S. Jérôme a dit : " Malheur à celui qui affirme que Dieu a commandé quelque chose d'impossible. " Or, c'est Dieu qui a donné ce précepte, comme on le voit dans le Deutéronome. Ce précepte peut donc être accompli sur cette terre.

2. Quiconque n'accomplit pas le précepte commet un péché mortel car, selon S. Ambroise, le péché n'est rien d'autre que " la transgression de la loi divine et la désobéissance aux commandements du ciel ". Donc, si ce précepte ne peut pas être accompli dans l'état de voyageur, il en découle que nul ne peut, en cette vie, être sans péché mortel. Ce qui va contre l'affirmation de l'Apôtre (1 Co 1, 8) : " Il vous gardera fermes jusqu'au bout, pour que vous soyez irréprochables " ; et aussi (1 Tm 3, 10) : " Qu'on n'en fasse des diacres que s'ils sont irréprochables. "

3. Les préceptes sont donnés en vue de diriger les hommes sur le chemin du salut, selon le Psaume (19, 9) : " Le commandement du Seigneur est une lumière qui éclaire les yeux. " Or, c'est en vain qu'on dirige quelqu'un vers l'impossible. Il n'est donc pas impossible d'accomplir ce commandement en cette vie.

En sens contraire, S. Augustin nous dit " C'est dans la plénitude de la charité de la patrie que s'accomplira ce précepte : "Tu aimeras le Seigneur ton Dieu, etc.", car tant qu'il y a encore quelque convoitise charnelle à refréner, on n'aime pas tout à fait Dieu avec toute son âme. "

Réponse : Un précepte peut être accompli de deux façons : parfaitement ou imparfaitement. Il est accompli parfaitement quand on parvient à la fin que se propose l'auteur du précepte ; et il est accompli imparfaitement lorsque, sans atteindre la fin proposée, on ne s'écarte cependant pas de l'ordre qui mène à cette fin. De même, quand le chef de l'armée commande aux soldats de combattre, celui-ci accomplit parfaitement le précepte si, en combattant, il triomphe de l'ennemi, ce qui est l'intention du chef ; et celui-là l'accomplit aussi, mais imparfaitement, si, sans obtenir la victoire par le combat, il ne fait rien de contraire à la discipline militaire. Or Dieu veut, par ce précepte, que l'homme lui soit totalement uni, ce qui se fera dans la patrie, lorsque " Dieu sera tout en tous " (1 Co 15, 28). Ce précepte se trouvera donc pleinement et parfaitement accompli dans la patrie. Il s'accomplit aussi dans la condition de voyageur, mais imparfaitement. Et cependant, sur cette terre, l'un accomplit ce précepte plus parfaitement qu'un autre dans la mesure où il approche davantage, par quelque ressemblance, de la perfection de la patrie.

Solutions : 1. Cet argument prouve que le précepte peut être, d'une certaine façon, accompli dans la condition de voyageur, bien que non parfaitement.

2. Le soldat qui combat selon les règles, bien que n'obtenant pas la victoire, n'est pas inculpé et ne mérite pas de châtement. De même aussi celui qui, dans la condition de voyageur, accomplit ce précepte sans rien faire contre l'amour de Dieu, ne commet pas de péché mortel.

3. Comme dit S. Augustin : " Pourquoi cette perfection ne serait-elle pas commandée à l'homme, bien que personne ne l'obtienne sur cette terre ? On ne court pas bien si l'on ignore dans quelle direction il faut courir. Et comment le saurait-on s'il n'y avait pas de préceptes pour le montrer ? "

Article 7 : Le commandement : " Tu aimeras ton prochain comme toi-même. "

Objections : 1. Ce précepte est donné, semble-t-il, d'une façon qui n'est pas satisfaisante. En effet l'amour de charité s'étend à tous les hommes, même aux ennemis, comme on le voit en S. Matthieu (5, 44). Or le nom même de prochain indique une proximité qui ne semble pas exister à l'égard de tous les hommes. Par conséquent, il semble que ce précepte ne soit pas donné d'une manière satisfaisante.

2. D'après le Philosophe, " l'amitié que l'on a pour les autres vient de l'amitié qu'on a pour soi-même ". Il semble d'après cela que l'amour de soi-même soit le principe de l'amour du prochain. Or, le principe l'emporte sur ce qui en découle. Donc l'homme ne doit pas aimer son prochain comme soi-même.

3. L'homme s'aime naturellement soi-même, mais non pas le prochain. Il n'est donc pas normal de commander à l'homme d'aimer son prochain comme soi-même.

En sens contraire, il est dit en S. Matthieu (22, 30) " Le second précepte est semblable au premier tu aimeras ton prochain comme toi-même. "

Réponse : Ce précepte est donné comme il faut, car on y voit indiqués à la fois la raison que nous avons d'aimer, et le mode de l'amour. La raison d'aimer est touchée dans le mot même de prochain. Ce pourquoi, en effet, nous devons aimer les autres de charité, c'est qu'ils nous sont proches en raison de l'image naturelle de Dieu et aussi de leur capacité d'entrer dans la gloire. Il n'importe en rien d'ailleurs qu'on l'appelle prochain ou frère, comme dans la 1<sup>e</sup> épître de S. Jean (4, 20), ou ami comme dans le Lévitique (19, 18), car tous ces mots signalent une même affinité.

Quant au mode de l'amour, il est signalé lorsqu'on dit : " comme toi-même ", ce qui ne veut pas dire qu'il faut aimer le prochain autant que soi-même, mais de la même manière. Et cela de trois façons.

1° A considérer la fin : on aime le prochain pour Dieu, comme aussi l'on doit s'aimer soi-même pour Dieu ; et ainsi l'amour du prochain est-il saint.

2° A considérer la règle de l'amour : on ne s'accorde pas avec le prochain dans le mal, mais seulement dans le bien, comme aussi on ne doit satisfaire sa propre volonté que dans le bien ; ainsi l'amour du prochain est-il juste.

3° A considérer la raison de la dilection : on n'aime pas le prochain pour son avantage ou pour son plaisir propre mais pour cette raison que l'on veut pour le prochain du bien, de même que l'on se veut du bien à soi-même ; et ainsi l'amour du prochain est vrai, car lorsqu'on aime le prochain pour son avantage ou son plaisir propre, ce n'est pas le prochain que l'on aime vraiment, mais soi-même.

Solutions : Cela donne la réponse aux Objections.

Article 8 : L'ordre de la charité tombe-t-il sous le précepte ?

Objections : 1. Il apparaît que non, car celui qui transgresse un précepte commet une injustice. Or, si l'on aime quelqu'un autant qu'on le doit et que cependant l'on aime un autre davantage, on ne commet d'injustice à l'égard de personne. On ne transgresse donc pas le précepte. Donc l'ordre de la charité ne tombe pas sous le précepte.

2. Ce qui fait partie du précepte nous est suffisamment indiqué dans la Sainte Écriture. Or, l'ordre à mettre dans la charité dont il a été question précédemment ne nous est indiqué nulle part dans la Sainte Écriture. Donc il ne tombe pas sous le précepte.

3. L'ordre implique toujours quelque distinction. Or, c'est sans distinction que l'amour du prochain nous est prescrit par cette parole : " Tu aimeras ton prochain comme toi-même. " Donc l'ordre à mettre dans la charité ne fait pas partie du précepte.

En sens contraire, ce que Dieu fait en nous par la grâce, il nous l'enseigne par les préceptes, selon cette parole de Jérémie (31, 33) : " je mettrai ma loi dans leur cœur. " Or Dieu cause en nous l'ordre qu'il faut mettre dans la charité, selon cette parole du Cantique (2, 4) : " Il a ordonné en moi la charité. " Donc, l'ordre de la charité tombe sous le précepte de la loi.

Réponse : On l'a dit, le mode qui fait essentiellement partie de l'acte vertueux tombe sous le précepte qui nous commande celui-ci. Or, l'ordre à mettre dans la charité fait essentiellement partie de la vertu, puisqu'il se prend de la proportion qui doit exister entre l'amour et ce qu'on doit aimer, nous l'avons montré. Il est donc manifeste que l'ordre de la charité doit tomber sous le précepte.

Solutions : 1. On accorde davantage à celui qui aime davantage. C'est pourquoi, si l'on aime moins celui que l'on doit aimer davantage, on accorde davantage à celui à qui il faudrait donner moins. On commet alors une injustice envers celui que l'on devrait aimer davantage.

2. L'ordre à mettre dans les quatre objets qu'il faut aimer de charité est indiqué dans la Sainte Écriture. Quand on nous commande en effet d'aimer Dieu de tout notre cœur, on nous laisse entendre que nous devons aimer Dieu par-dessus toute chose. Quand on nous commande d'aimer le prochain comme nous-même, on fait prévaloir l'amour de soi-même sur l'amour du prochain. De même encore, quand on nous commande (1 Jn 3, 16) de " donner notre vie pour nos frères ", c'est-à-dire la vie de notre corps, on nous laisse entendre que nous devons aimer le prochain davantage que notre propre corps.

Enfin, quand on nous commande (Ga 6, 10) " de faire plus de bien à nos frères dans la foi ", et quand on blâme (1 Tm 5, 8) " celui qui ne prend pas soin des siens, surtout de ses familiers ", on

nous laisse entendre que nous devons aimer davantage ceux qui sont meilleurs et ceux qui nous sont plus proches.

3. L'expression : " Tu aimeras ton prochain " laisse entendre, par voie de conséquence, que ceux qui sont plus proches doivent être aimés davantage.

Nous allons maintenant considérer le don de sagesse qui correspond à la charité. D'abord la sagesse elle-même (Q. 45), ensuite le vice qui lui est opposé (Q. 46).

### QUESTION 45 : LE DON DE SAGESSE

1. Doit-elle être comptée parmi les dons du Saint-Esprit ? — 2. Quel est son siège dans l'homme ? — 3. Est-elle seulement spéculative, ou bien est-elle aussi pratique ? — 4. La sagesse, qui est un don, peut-elle coexister avec le péché mortel ? — 5. Existe-t-elle chez tous ceux qui ont la grâce sanctifiante ? — 6. Quelle béatitude lui correspond ?

Article 1 : La sagesse doit-elle être comptée parmi les dons du Saint-Esprit ?

Objections : 1. Non, semble-t-il. En effet, les dons sont plus parfaits que les vertus, nous l'avons dit précédemment. Or la vertu ne se réfère qu'au bien, ce qui a fait dire à S. Augustin que " personne ne fait un mauvais usage des vertus ". A plus forte raison en est-il ainsi des dons du Saint-Esprit, qui ne se réfèrent qu'au bien. Mais la sagesse se réfère aussi au mal. S. Jacques (3, 15) parle d'une sagesse " terrestre, animale, diabolique ". La sagesse ne doit donc pas être placée parmi les dons du Saint-Esprit.

2. D'après S. Augustin, " la sagesse est la connaissance des choses divines ". Or la connaissance des choses divines dont l'homme est naturellement capable relève de la sagesse, qui est une vertu intellectuelle. Quant à la connaissance surnaturelle des choses divines, elle appartient à la foi qui est une vertu théologale, nous l'avons montré antérieurement. On devrait donc appeler la sagesse une vertu plutôt qu'un don.

3. Nous lisons au livre de Job (28, 28) : " La crainte du Seigneur, voilà la sagesse ; s'écarter du mal, voilà l'intelligence. " Quant au texte des Septante utilisé par S. Augustin, il porte : " La piété, voilà la sagesse. " Or, la crainte aussi bien que la piété sont déjà placées parmi les dons du Saint-Esprit. Il n'y a donc pas lieu de compter la sagesse comme un don différent des autres.

En sens contraire, nous lisons en Isaïe (11, 2) : " Sur lui reposera l'esprit du Seigneur, esprit de sagesse et d'intelligence, etc. "

Réponse : Selon le Philosophe, il revient au sage de considérer la cause la plus élevée par laquelle on peut juger de tout avec une grande certitude et d'après laquelle il faut tout ordonner. Or, la cause la plus élevée peut s'entendre d'une double façon : ou bien d'une manière absolue ou bien dans un certain domaine. Celui qui connaît la cause la plus élevée dans un domaine, peut grâce à elle juger et ordonner tout ce qui appartient à cet ordre de choses. Il est sage en ce domaine, par exemple en médecine ou en architecture. " Comme un sage architecte, j'ai posé les fondations ", écrit S. Paul (1 Co 3, 10). Mais celui qui connaît d'une manière absolue la cause la plus élevée qui est Dieu, on dit qu'il est sage absolument, en tant qu'il peut juger et ordonner toutes choses selon les règles divines. Or, c'est le Saint-Esprit qui donne à l'homme d'avoir un tel jugement. " L'homme spirituel juge toutes choses ", selon S. Paul, car " l'Esprit scrute tout, jusqu'aux profondeurs divines " (1 Co 2, 15). Il est donc évident que la sagesse est un don du Saint-Esprit.

Solutions : 1. On parle du bien de deux façons. D'une première façon, le bien est ce qui est vraiment bien et absolument parfait. D'une autre façon, par similitude, on dira qu'un être est bon lorsqu'il est parfait en malice. Ainsi on parlera d'un " bon voleur " ou d'un " parfait voleur ",

comme le montre Aristote. Et de même qu'il existe une cause suprême dans le domaine des êtres vraiment bons, et c'est le souverain bien, fin ultime dont la connaissance rend l'homme vraiment sage ; de même il existe dans le domaine des êtres mauvais un être auquel les autres réfèrent comme à la fin ultime. L'homme qui connaît est un sage pour faire le mal. " Ils sont sages pour faire le mal, mais ils ne savent pas faire le bien ", dit Jérémie (4, 22). Quiconque en effet se détourne de la fin requise se donne nécessairement une fin mauvaise, parce que tout agent agit en vue de la fin. Quand on met sa fin dans biens terrestres, la sagesse est " une sagesse terrestre " ; si c'est dans les biens corporels, la sagesse est " une sagesse animale " ; si c'est dans quelque supériorité, la sagesse est " une sagesse diabolique ", car on imite l'orgueil du diable qui est (Jb 41, 26) " le roi de tous les fils de l'orgueil ".

2. La sagesse comptée parmi les dons du Saint-Esprit est différente de celle qui est comptée comme une vertu intellectuelle acquise. Car celle-ci s'obtient par l'effort humain, et celle-la, au contraire " descend d'en-haut ", comme dit S. Jacques (3, 15). Elle diffère aussi de la foi, car la foi donne son assentiment à la vérité divine considérée en elle-même, tandis que c'est le jugement conforme à la vérité divine qui est le fait du don de sagesse. Et c'est pourquoi le don de sagesse présuppose la foi, car " chacun juge bien ce qu'il connaît ", dit le Philosophe.

3. La piété qui relève du culte divin, manifeste notre foi en tant que nous professons cette foi en rendant un culte à Dieu ; c'est de la même manière que la piété manifeste la sagesse. Voilà pourquoi l'on dit que " la piété est sagesse ". Il en est de même pour la crainte. En effet, l'homme montre qu'il a un jugement juste en ce qui concerne les choses divines, parce qu'il craint et honore Dieu.

Article 2 : Quel est le siège de la sagesse ?

Objections : 1. Il ne semble pas qu'elle réside dans l'intelligence, car pour S. Augustin " la sagesse est la charité de Dieu ". Mais la charité a son siège dans la volonté et non pas dans l'intelligence, comme on l'a vu plus haut. Donc la sagesse n'a pas son siège dans l'intelligence.

2. " La sagesse qui instruit justifie son nom " (Si 6, 22). Or, la sagesse s'appelle ainsi (sapientia) parce qu'elle est une science savoureuse (sapida scientia), ce qui semble relever du sentiment, auquel il appartient d'éprouver les joies et douceurs spirituelles. La sagesse n'a donc pas son siège dans l'intelligence, mais plutôt dans le sentiment.

3. La puissance intellectuelle est pleinement perfectionnée par le don d'intelligence. Et quand une chose suffit pour en parfaire une autre, il est inutile d'en supposer plusieurs. La sagesse n'a donc pas son siège dans l'intelligence.

En sens contraire, selon S. Grégoire, la sagesse est contraire à la sottise. Mais la sottise est dans l'intelligence. Donc aussi la sagesse.

Réponse : La sagesse, nous venons de le dire, implique que l'on juge avec une certaine rectitude selon les raisons divines. Mais cette rectitude de jugement peut exister de deux façons : ou bien en raison d'un usage parfait de la raison ; ou bien en raison d'une certaine connaturalité avec les choses sur lesquelles porte le jugement. Ainsi, en ce qui regarde la chasteté, celui qui apprend la science morale juge-t-il bien par suite d'une enquête rationnelle ; tandis que celui qui a l'habitude de chasteté en juge bien par une certaine connaturalité avec elle. Ainsi donc, en ce qui regarde le divin, avoir un jugement correct, en vertu d'une enquête de la raison, relève de la sagesse, qui est une vertu intellectuelle. Mais bien juger des choses divines par mode de connaturalité relève de la sagesse en tant qu'elle est un don du Saint-Esprit. Denys, parlant d'Hiérophane, dit de lui qu'il est parfait en ce qui concerne le divin " non seulement parce qu'il l'a appris, mais parce qu'il l'a éprouvé ". Cette sympathie ou connaturalité avec le divin nous est donnée par la charité qui nous unit à Dieu selon S. Paul (1 Co 6, 17) : " Celui qui s'unit à Dieu est avec lui un seul esprit. "

Ainsi donc, la sagesse qui est un don a pour cause la charité qui réside dans la volonté ; mais elle a son essence dans l'intelligence, dont l'acte est de bien juger, comme on l'a vu antérieurement.

Solutions : 1. S. Augustin parle ici de la sagesse quant à sa cause. C'est de celle-ci qu'elle tient son nom de sagesse, selon qu'elle comporte une certaine saveur.

2. Cela éclaire la réponse à la deuxième objection, si cependant c'est bien le sens qu'il faut donner à ce texte. Il ne le semble pas, parce qu'une telle explication ne convient à la sagesse que selon son nom latin. En grec, ni peut-être en d'autres langues, cela ne va pas. Aussi semble-t-il plutôt que le mot sagesse est pris ici pour la réputation qu'elle possède aux yeux de tous.

3. L'intelligence a deux activités : elle perçoit et elle juge. A la première de ces activités est ordonné le don d'intelligence ; à la seconde, selon les valeurs divines, le don de sagesse, et, en ce qui concerne les valeurs humaines, le don de science.

Article 3 : La sagesse est-elle seulement spéculative, ou bien est-elle aussi pratique ?

Objections : 1. Il semble que la sagesse ne soit pas pratique, mais seulement spéculative. En effet, le don de sagesse dépasse en excellence la sagesse considérée comme vertu intellectuelle. Or, comme vertu intellectuelle, la sagesse est uniquement spéculative. Donc, à plus forte raison, le don de sagesse est-il d'ordre spéculatif et non d'ordre pratique.

2. L'intelligence pratique concerne les actions à faire, qui sont contingentes. Mais la sagesse concerne le divin, qui est éternel et nécessaire. Donc la sagesse ne peut pas être pratique.

3. Selon S. Grégoire, " dans la contemplation on cherche le principe, qui est Dieu ; dans l'action au contraire, on peine sous le fardeau de la nécessité ". Or, la sagesse s'occupe de la vision du divin qui n'est pas un labeur écrasant ; comme dit le livre de la Sagesse (8, 16) : " Sa société ne cause pas d'amertume ni son commerce, d'ennui. " La sagesse est donc uniquement contemplative, elle n'est ni pratique ni active.

En sens contraire, il est écrit dans l'épître aux Colossiens (4, 5) : " Conduisez-vous en toute sagesse à l'égard de ceux du dehors. " Cela relève bien de l'action. Donc la sagesse n'est pas seulement spéculative, mais aussi pratique.

Réponse : Selon S. Augustin, la partie supérieure de la raison est consacrée à la sagesse, et sa partie inférieure à la science. Or la raison supérieure, toujours selon S. Augustin, porte son attention sur les valeurs suprêmes " pour les considérer et les consulter ". Pour les considérer en ce qu'elle contemple le divin en lui-même ; pour les consulter en ce qu'à partir du divin elle juge les activités humaines, qu'elle dirige selon les règles divines. Ainsi donc, la sagesse comme don n'est pas seulement spéculative, mais aussi pratique.

Solutions : 1. Plus une vertu est élevée, plus son domaine est étendu, d'après le livre Des Causes. C'est pourquoi, du fait que la sagesse comme don est plus excellente que la sagesse comme vertu intellectuelle, puisqu'elle atteint Dieu de beaucoup plus près en raison de l'union qui s'établit entre l'âme et lui, elle a le pouvoir de diriger non seulement la contemplation, mais aussi l'actions.

2. Le divin en lui-même est nécessaire et éternel. Cependant il règle les affaires contingentes qui sont la matière des actes humains.

3. Il faut considérer une chose en elle-même avant de la comparer à une autre. C'est pourquoi la contemplation du divin appartient d'abord à la sagesse, qui est la vision du principe ; ultérieurement il lui appartient de diriger les actes humains selon les valeurs divines. Mais la sagesse n'apporte ni amertume ni labeur aux actes humains que elle dirige. A cause d'elle au contraire, l'amertume se tourne plutôt en douceur, et le labeur en repos.

Article 4 : La sagesse, qui est un don, peut-elle coexister avec le péché mortel ?

Objections : 1. Il semble que oui. En effet, les saints se glorifient avant tout de ces choses qui ne peuvent coexister avec le péché mortel, selon S. Paul, qui dit (2 Co 1, 12) : " Notre gloire, c'est le témoignage de notre conscience. " Mais nul ne doit se glorifier de sa sagesse, selon Jérémie (9, 23) : " Que le sage ne se glorifie pas de sa sagesse. " Donc la sagesse peut exister sans la grâce, en compagnie du péché mortel.

2. La sagesse comporte une connaissance du divin, nous venons de le voir. Mais on peut avoir une connaissance de la vérité divine, même avec le péché mortel, si l'on en croit S. Paul (Rm 1, 18) — " Ils tiennent la vérité divine captive de l'injustice. " La sagesse peut donc coexister avec le péché mortel.

3. Parlant de la charité, S. Augustin écrit : " Il n'y a rien de plus excellent que ce don de Dieu ; il est le seul à séparer les fils du royaume éternel et les fils de la perdition éternelle. " Or la sagesse est distincte de la charité ; elle ne sépare donc pas les fils du Royaume et les fils de la perdition. Donc elle peut coexister avec le péché mortel.

En sens contraire, on lit au livre de la Sagesse (1, 4) : " La sagesse n'entrera pas dans une âme de mauvaise volonté, et n'habitera pas dans un corps soumis au péché. "

Réponse : La sagesse, don du Saint-Esprit, permet de juger correctement le divin, comme on l'a dit, et les autres choses à partir des règles divines, en vertu d'une certaine connaturalité ou union avec le divin. Ce qui se réalise par la charité, nous l'avons dit. C'est pourquoi la sagesse dont nous parlons présuppose la charité. Or la charité ne peut pas exister en même temps que le péché mortel, comme nous l'avons montré plus haut. Aussi faut-il conclure que la sagesse dont nous parlons ne peut coexister avec le péché mortel.

Solutions : 1. Cette parole doit s'entendre de la sagesse qui concerne les choses du monde, ou les choses divines, mais jugées à partir des raisons humaines. De cette sagesse les saints ne se glorifient pas, mais ils avouent ne pas la posséder, selon cette parole des Proverbes (30, 2) : " La sagesse des hommes n'est pas en moi. " Mais ils se glorifient de la sagesse divine, selon S. Paul (1 Co 1, 30) : " Le Christ est devenu pour nous sagesse de Dieu. "

2. Il s'agit ici de la connaissance du divin que l'on obtient par une étude et une enquête de la raison. Elle peut coexister avec le péché mortel. Tel n'est pas le cas de la sagesse dont nous parlons.

3. Si la sagesse diffère de la charité, elle la suppose cependant. C'est pourquoi elle sépare les fils de la perdition et les fils du Royaume.

Article 5 : La sagesse existe-t-elle chez tous ceux qui ont la grâce sanctifiante ?

Objections : 1. Il ne semble pas. Car il vaut mieux posséder la sagesse que l'écouter. Or, il n'appartient qu'aux parfaits d'écouter la sagesse, selon cette parole de S. Paul (1 Co 2, 6) : " Nous parlons sagesse parmi les parfaits. " Ainsi donc, puisque tous ceux qui sont en état de grâce ne sont pas parfaits, il semble beaucoup moins vrai encore que tous ceux qui sont en état de grâce possèdent la sagesse.

2. " Il appartient au sage d'ordonner ", d'après Aristote u. Et S. Jacques (3, 17) dit que " la sagesse juge sans hypocrisie ". Mais il n'appartient pas à tous ceux qui ont la grâce de juger les autres ou de leur donner des ordres, mais seulement aux prélats. Ceux qui sont en état de grâce ne possèdent donc pas tous la sagesse.

3. " La sagesse nous est donnée contre la sottise ", dit S. Grégoire. Or il y a beaucoup de gens ayant la grâce, qui sont sots par nature. Le cas est net par exemple pour ceux qui, lors de leur baptême étaient déjà en état de démence, ou pour ceux qui ensuite, sans commettre de péché, sont devenus fous. Ainsi donc, la sagesse n'existe pas forcément chez tous ceux qui sont en état de grâce.

En sens contraire, celui qui est sans péché mortel est aimé de Dieu, car ayant la charité il aime Dieu, et " Dieu aime ceux qui l'aiment " (Pr 8, 17). Or, d'après le livre de la Sagesse (7, 28) : " Dieu n'aime que celui qui habite avec la Sagesse. " Donc, chez tous ceux qui sont en état de grâce et qui sont sans péché mortel, il y a la sagesse.

Réponse : La sagesse dont nous parlons comporte une certaine rectitude de jugement en ce qui concerne le divin à considérer et à consulter, nous venons de le dire.

A ce double point de vue, les hommes obtiennent la sagesse à des degrés divers, selon leur union à Dieu. En effet, certains possèdent, en fait de jugement droit, aussi bien dans la contemplation du divin que dans l'organisation des affaires humaines selon les règles divines, uniquement ce qui est nécessaire au salut. Cette sagesse ne manque à personne qui soit sans péché mortel, par la grâce qui rend agréable à Dieu ; car, si la nature n'échoue jamais pour ce qui est nécessaire, la grâce y échoue beaucoup moins encore. C'est pourquoi, dit S. Jean (1 Jn 2, 27) : " L'onction vous enseignera toutes choses. "

Mais certains reçoivent le don de sagesse à un degré plus élevé. D'abord pour la contemplation des choses divines, dans la mesure où ils pénètrent les mystères les plus profonds et où ils peuvent les manifester aux autres. Et aussi pour la direction des choses humaines selon les règles divines, dans la mesure où ils peuvent non seulement se gouverner eux-mêmes selon ces règles, mais encore gouverner les autres. Ce degré de sagesse n'est pas commun à tous ceux qui sont en état de grâce, il est du domaine des grâces gratuites que le Saint-Esprit " distribue comme il veut ", selon S. Paul (1 Co 12, 8) : " A l'un c'est une parole de sagesse qui est donnée par l'Esprit, etc. "

Solutions : 1. L'Apôtre parle ici de la sagesse qui s'étend au mystère caché des choses divines, comme il l'explique au même endroit (1 Co 2, 7) : " Ce dont nous parlons, c'est d'une sagesse divine, mystérieuse et demeurée cachée. "

2. Quoiqu'il appartienne aux seuls prélats de donner des ordres aux autres hommes et de les juger, il appartient cependant à tout homme d'ordonner ses propres actes et de porter un jugement sur eux, comme le montre Denys.

3. Ceux qui sont baptisés sans avoir la raison, comme les enfants, ont cependant l'habitus de sagesse, selon qu'il est un don du Saint-Esprit. Mais ils n'en possèdent pas encore l'acte, à cause de l'obstacle corporel qui empêche en eux l'usage de la raison.

Article 6 : Quelle béatitude correspond au don de sagesse ?

Objections : 1. Il semble que la septième béatitude ne corresponde pas au don de sagesse. Cette béatitude dit : " Heureux les artisans de paix car ils seront appelés fils de Dieu. " Ces deux termes ressortissent immédiatement à la charité. Car on dit dans le Psaume (119, 165) : " Il y a une grande paix pour ceux qui aiment ta loi. " De son côté S. Paul a écrit (Rm 5, 5) : " L'amour de Dieu a été diffusé dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné ", lui qui est " l'Esprit d'adoption des fils, lui qui nous fait crier : "Abba, Père" " (Rm 8, 15). La septième béatitude doit donc être attribuée à la charité plutôt qu'à la sagesse.

2. Tout être se manifeste davantage par son effet prochain que par son effet éloigné. Or, l'effet prochain de la sagesse semble bien être la charité, selon cette parole (Sg 7, 27) sur la Sagesse : " Elle se répand à travers les nations dans les âmes saintes, elle en fait des amis de Dieu et des prophètes. " Quant à la paix et à l'adoption des fils, qui procèdent de la charité, on l'a dit, ce sont, semble-t-il, des effets éloignés de la sagesse. La béatitude qui répond à la sagesse devrait donc être déterminée selon l'amour de charité plutôt que selon la paix.

3. D'après S. Jacques (3, 17) : " La sagesse d'en-haut est premièrement pure, ensuite pacifique, discrète, compréhensive, conciliante, pleine de miséricorde et féconde en bonnes œuvres, sans



partialité, sans hypocrisie. " La béatitude qui correspond à la sagesse ne doit donc pas être comprise selon la paix plutôt que selon les autres effets de la sagesse divine.

En sens contraire, d'après S. Augustin, " la sagesse convient aux pacifiques en qui l'on ne trouve aucun mouvement rebelle, mais l'obéissance à la raison ".

Réponse : La septième béatitude s'adapte très bien au don de sagesse, quant au mérite et quant à la récompense. Au mérite se rattache la parole : " Heureux les artisans de paix. " On appelle ainsi ceux qui font la paix, en eux ou chez les autres. Or, faire la paix, c'est ramener les choses à l'ordre qui convient ; la paix est en effet " la tranquillité de l'ordre ", selon S. Augustin. Et comme mettre de l'ordre est du ressort de la sagesse, dit Aristote, il en résulte que la qualité d'artisan de paix est attribuée à la sagesse.

A la récompense se rattache la suite : " Ils seront appelés fils de Dieu. " On appelle certains " fils de Dieu " en tant qu'ils participent d'une similitude avec le Fils unique selon la nature divine, comme dit S. Paul (Rm 8, 29) : " Il les a prédestinés à reproduire l'image de son Fils ", qui est la Sagesse engendrée. Et c'est pourquoi, par la participation du don de sagesse, l'homme parvient à devenir fils de Dieu.

Solutions : 1. Il appartient à la charité de posséder la paix ; mais il appartient à la sagesse ordonnatrice de faire la paix. De même l'Esprit Saint reçoit la dénomination d'Esprit d'adoption en tant qu'il nous donne une ressemblance avec le Fils selon la nature, qui est la Sagesse engendrée.

2. Cela doit s'entendre de la Sagesse incréée qui s'unit à nous d'abord par le don de l'amour, et de ce fait nous révèle les mystères, dont la connaissance constitue la sagesse infuse. C'est pourquoi la sagesse infuse, qui est un don, n'est pas la cause de la charité, mais plutôt son effet.

3. Comme nous l'avons dit récemment, il appartient à la sagesse, qui est don, non seulement de contempler le divin, mais aussi de régler les actes humains. Dans cette régulation se présente d'abord l'éloignement des maux qui sont contraires à la sagesse. C'est pourquoi l'on dit que la crainte est " le commencement de la sagesse ", parce qu'elle nous fait fuir les maux. Au terme, par manière de fin, tout est ramené à l'ordre qui convient, ce qui relève de la paix. C'est pourquoi S. Jacques a très bien dit que la sagesse d'en haut qui est don de l'Esprit Saint, premièrement est pure, parce qu'elle évite la corruption du mal ; et qu'elle est ensuite pacifique, ce qui correspond à son effet dernier. C'est pourquoi on lui attribue la béatitude. Ce qui suit dans la citation de S. Jacques montre bien que la sagesse ramène à la paix dans l'ordre qui convient. A celui qui, par la pureté, s'écarte de la corruption, la sagesse se présente d'abord pour qu'il garde la mesure en tout, autant qu'il le peut par lui-même ; en cela elle est dite discrète. Deuxièmement, elle le rend attentif aux conseils des autres, pour ce qui le dépasse ; en cela elle est dite compréhensive. Deux qualités qui permettent à l'homme d'établir la paix en lui-même.

Mais ensuite, pour que l'homme soit en paix avec les autres, il faut d'abord qu'ils ne s'opposent pas au bien des autres ; en cela, la sagesse est dite conciliante. Ensuite, qu'il compatisse par son affection et subviene par son action aux déficiences d'autrui ; en cela la sagesse est dite pleine de miséricorde et féconde en bonnes œuvres. Enfin, il est nécessaire qu'il s'efforce de corriger les péchés avec charité, et en cela la sagesse est dite sans partialité et sans hypocrisie, car en cherchant la correction, il ne doit pas chercher à apaiser sa haine.

### **QUESTION 46 : LA SOTTISE**

1. S'oppose-t-elle à la sagesse ? — 2. Est-elle un péché ? — 3. A quel vice capital se ramène-t-elle ?

Article 1 : La sottise s'oppose-t-elle à la sagesse ?

Objections : 1. La sottise ne semble pas s'opposer à la sagesse. A la sagesse, en effet semble s'opposer directement la déraison. Or la sottise n'est pas la même chose que la déraison, car la déraison, comme la sagesse, a trait seulement aux choses divines, tandis que la sottise a trait aux choses divines et aux choses humaines.

2. De deux opposés, l'un ne peut être la voie pour parvenir à l'autre. Or la sottise est la voie pour parvenir à la sagesse, comme dit S. Paul (1 Co 3,18) : " Si quelqu'un parmi vous se croit un sage à la manière du monde, qu'il se fasse sot pour devenir sage. " La sottise n'est donc pas opposée à la sagesse.

3. De deux opposés, l'un ne peut être cause de l'autre. Or la sagesse est cause de la sottise ; en effet, selon Jérémie (10, 14) : " Tout homme devient sot par sa science. " Et la sagesse est une certaine science. De même Isaïe (47, 10) : " Ta sagesse et ta science, ce sont elles qui t'ont trompé. " Or cette déception se réfère à la sottise. Donc la sottise ne s'oppose pas à la sagesse.

4. Isidore a dit que " le sot est celui qui n'est pas attristé par l'ignominie ni ébranlé par l'outrage ". Or cela appartient à la sagesse spirituelle, comme l'affirme S. Grégoire. La sottise ne s'oppose donc pas à la sagesse.

En sens contraire, pour S. Grégoire, " le don de sagesse nous est donné contre la sottise ".

Réponse : Le mot stultitia (sottise) semble venir de stupor (stupeur). C'est pourquoi Isidore dit : " Le sot est celui qui, par stupeur, ne bouge pas. " La sottise diffère de la folie, comme il est dit au même endroit, en ce qu'elle comporte un engourdissement du cœur et obscurcissement des sens, tandis que la folie implique une totale privation de sens. C'est pourquoi il est juste d'opposer la sottise à la sagesse. " En effet, dit Isidore, "sage" (sapiens) vient de saveur (sapor) parce que, de même que le goût est capable de distinguer la saveur des aliments, de même le sage est capable de discerner les réalités et les causes. " Aussi est-il clair que la sottise s'oppose à la sagesse comme à son contraire, tandis que la folie s'y oppose comme sa pure négation. Car le fou est dépourvu du sens du jugement ; le sot, lui, a ce sens, mais hébété, tandis que le sage l'a subtil et pénétrants.

Solutions : 1. Comme dit Isidore au même endroit, l'insensé (insipiens) est le contraire du sage (sapiens) parce qu'il n'a pas la saveur du discernement et du sens. Aussi le manque de sens semble-t-il être identique à la sottise. Mais on dira principalement que quelqu'un est sot lorsqu'il présentera un manque de jugement à l'égard de la cause suprême ; car s'il manque de jugement sur un menu détail, on ne le traitera pas de sot pour cela.

2. De même qu'il y a une mauvaise sagesse, on vient de le dire, celle qui est appelée sagesse du monde, parce qu'elle tient un bien terrestre pour la cause suprême et pour la fin ultime, de même il y a une bonne sottise, qui s'oppose à la mauvaise sagesse, celle par laquelle on méprise les choses de la terre. C'est de cette sottise-là que parle l'Apôtre. La sagesse du monde est celle qui déçoit et qui rend sot aux yeux de Dieu. Cela ressort des paroles de l'Apôtre (1 Co 3, 19).

4. Ne pas être ébranlé par les outrages provient parfois de ce qu'on ne goûte pas les choses de la terre, mais seulement les choses du ciel. Aussi cela relève de la sottise pour le monde, et de la sagesse selon Dieu, dit S. Grégoire. Mais parfois aussi cela provient de ce qu'on est simplement stupide en face de tout. Ce qui est le cas des déments, qui ne saisissent pas les outrages. Et cela relève de la sottise absolue.

Article 2 : La sottise est-elle un péché ?

Objections : 1. La sottise ne semble pas être un péché, car il n'y a pas de péché qui provienne en nous de la nature. Or il y a des gens qui sont sots par nature. Donc la sottise n'est pas un péché.

2. Tout péché est volontaire, dit S. Augustin. Or la sottise n'est pas volontaire. Elle n'est donc pas un péché.

3. Tout péché s'oppose à un précepte divin. Mais la sottise ne s'oppose à aucun précepte. Donc la sottise n'est pas un péché.

En sens contraire, on lit dans les Proverbes (1, 32 Vg) : " La prospérité des sots les perdra. " Or personne ne se perd à moins de pécher. Donc la sottise est un péché.

Réponse : Comme nous venons de le dire, la sottise comporte une certaine hébétude dans le jugement, et surtout en ce qui concerne la cause suprême, qui est la fin ultime et le souverain bien. Mais on peut souffrir d'hébétude dans le jugement de deux façons. 1° En vertu d'une mauvaise disposition naturelle, comme il apparaît chez les déments. Cette sottise-là n'est pas un péché. 2° En tant que l'homme est tellement plongé par les sens dans les choses terrestres qu'il en devient inapte à percevoir les choses divines, comme dit S. Paul (1 Co 2, 14) : " L'homme animal ne perçoit plus ce qui vient de l'Esprit Saint ", de même que pour celui qui a le goût infecté par une humeur mauvaise, les aliments sucrés ont perdu leur saveur.

Solutions : 1. Cela répond à la première objection.

2. Bien que personne ne veuille la sottise, on veut cependant ce qui conduit à la sottise : se détourner des biens spirituels et se plonger dans les terrestres. La même chose se produit pour les autres péchés. Car le luxurieux veut le plaisir sans lequel il n'y a pas de péché, bien qu'il ne veuille pas le péché : il voudrait en effet obtenir la jouissance sans le péché.

3. La sottise s'oppose aux préceptes relatifs à la contemplation de la vérité, préceptes dont on a parlé plus haut quand il s'est agi de la science et de l'intelligence.

Article 3 : A quel vice capital la sottise se ramène-t-elle ?

Objections : 1. Il semble que la sottise ne soit pas fille de la luxure, car S. Grégoire énumère les filles de la luxure, parmi lesquelles on ne trouve pas la sottise.

2. L'Apôtre dit (1 Co 3, 19) : " La sagesse de ce monde est sottise devant Dieu. " Mais selon S. Grégoire, " c'est une sagesse du monde que de cacher ses sentiments par des artifices ", ce qui appartient à la duplicité. La sottise est donc davantage fille de la duplicité que de la luxure.

3. C'est par la colère principalement que certains tournent à la fureur et à la dérision. La sottise naît donc davantage de la colère que de la luxure.

En sens contraire, on lit dans les Proverbes (7, 22) : " Aussitôt il suit la courtisane, comme un sot ignorant les liens vers lesquels elle l'attire. "

Réponse : Comme on vient de le dire, la sottise qui est un péché, provient de ce que le sens spirituel est hébété et n'est plus apte à juger des choses spirituelles. Or le sens de l'homme est plongé dans les biens terrestres surtout par la luxure, qui recherche les plaisirs les plus puissants, ceux qui absorbent l'âme au maximum. C'est pourquoi la sottise qui est un péché, naît surtout de la luxure.

Solutions : 1. Il appartient à la sottise de donner le dégoût de Dieu et de ses dons. Aussi S. Grégoire nomme-t-il parmi les filles de la luxure deux péchés qui se rapportent à la sottise ; " la haine de Dieu et le désespoir du siècle futur ", ce qui divise ainsi la sottise en deux parties.

2. Ce mot de l'Apôtre n'est pas à entendre à titre causal mais à titre essentiel. Car c'est la sagesse du monde elle-même qui est sottise devant Dieu. Il n'est donc pas nécessaire que tout ce qui appartient à la sagesse du monde soit cause de cette sottise.

3. Nous l'avons dit antérieurement, la colère, en raison de son agressivité, est ce qui modifie le plus la complexion du corps. C'est pourquoi elle est surtout cause de la sottise qui provient d'un obstacle corporel. Mais la sottise, qui provient d'un obstacle spirituel, c'est-à-dire de l'enlèvement de l'esprit dans le terrestre, naît surtout de la luxure, on vient de le dire.

## LA PRUDENCE

Logiquement, à la suite des vertus théologales, vient en premier lieu, au sujet des vertus cardinales, l'étude de la prudence. I. La nature de la prudence (Q. 47). — II. Ses parties (Q. 48-51). — III. Le don qui lui correspond (Q. 52). — IV. Les vices opposés (Q. 53-55). — V. Les préceptes qui s'y rapportent (Q. 56).

### QUESTION 47 : LA NATURE DE LA PRUDENCE

1. La prudence est-elle dans la volonté ou dans la raison ? — 2. Si elle est dans la raison, est-elle seulement dans la raison pratique, ou aussi dans la raison spéculative ? — 3. A-t-elle connaissance des singuliers ? — 4. Est-elle une vertu ? — 5. Est-elle une vertu spéciale ? — 6. Fournit-elle leur fin aux vertus morales ? — 7. Établit-elle leur milieu ? — 8. Commander est-il son acte principal ? — 9. La sollicitude ou vigilance se rapporte-t-elle à la prudence ? — 10. La prudence s'étend-elle au gouvernement de la multitude ? — 11. La prudence qui regarde le bien propre est-elle de même espèce que celle qui s'étend au bien commun ? — 12. La prudence est-elle chez les sujets ou seulement chez les princes ? — 13. Se trouve-t-elle chez les pécheurs ? — 14. Se trouve-t-elle chez tous les bons ? — 15. Est-elle en nous par nature ? — 16. La perd-on par l'oubli ?

Article 1 : La prudence est-elle dans la volonté ou dans la raison ?

Objections : 1. Il semble que la prudence ne soit pas dans la faculté cognitive mais dans la faculté appétitive. S. Augustin dit en effet : " La prudence est un amour qui choisit avec sagacité ce qui lui est utile en le discernant de ce qui lui fait obstacle. " Or l'amour n'est pas dans la faculté cognitive mais dans la faculté appétitive. Celle-ci est donc le siège de la prudence.

2. Comme il ressort de la définition citée, il appartient à la prudence de " choisir avec sagacité ". Mais le choix ou élection est l'acte de la puissance appétitive, on l'a montré précédemment. Donc la prudence n'est pas dans la puissance cognitive, mais dans la puissance appétitive.

3. Le Philosophe dit que " si en art celui qui se trompe volontairement est d'un plus grand mérite, en prudence il est d'un mérite moindre, comme en matière de vertu ". Mais les vertus morales, dont il parle dans ce texte, sont dans la partie appétitive, tandis que l'art est dans la raison. Donc la prudence est plutôt dans la partie appétitive que dans la raison.

En sens contraire, S. Augustin écrit : " La prudence est la connaissance des choses qu'il faut vouloir et des choses qu'il faut fuir. "

Réponse : Comme dit Isidore : " Le prudent est ainsi appelé comme voyant loin (prudens = porro videns) ; il est perspicace en effet et voit les vicissitudes des choses incertaines. " Or, l'acte de voir n'appartient pas à la puissance appétitive mais à la puissance cognitive. Il est donc évident que la prudence concerne directement la faculté cognitive. Non toutefois la faculté sensible : par celle-ci en effet l'on connaît seulement les choses présentes et proposées aux sens. Tandis que connaître le futur à partir du présent et du passé, ce qui est le fait de la prudence, appartient proprement à la raison ; on y procède en effet par le moyen d'une certaine confrontation. Il reste que la prudence est proprement dans la raison.

Solutions : 1. Comme il a été dit précédemment, la volonté meut toutes les puissances à leurs actes. Or, le premier acte de la faculté appétitive est l'amour, comme on l'a dit. Ainsi donc la prudence est appelée un amour, non pas essentiellement, mais en tant que l'amour pousse à l'acte de la prudence. Aussi S. Augustin ajoute-t-il à la suite que " la prudence est un amour discernant bien ce qui l'aide à tendre vers Dieu de ce qui peut l'en empêcher ". Et l'on dit de l'amour qu'il discerne en tant qu'il pousse la raison à discerner.

2. Le prudent considère ce qui est loin pour autant qu'une aide ou un empêchement en provient envers ce qui doit être accompli présentement. D'où il est clair que ce qui tombe sous la considération du prudent dit ordre à autre chose comme à sa fin. Or, pour les moyens en vue d'une fin il y a le conseil dans la raison, et l'élection dans l'appétit. De ces deux actes, le conseil concerne plus proprement la prudence : le Philosophe h dit en effet que le prudent " délibère bien ". Mais parce que l'élection présuppose le conseil — elle est en effet " l'appétit de ce qui a été préalablement délibéré ", selon Aristote — l'acte même de choisir peut être attribué de façon logique à la prudence, en ce sens que par le conseil elle dirige l'élection.

3. La réussite de la prudence ne consiste pas dans la simple considération, mais dans l'application à l'œuvre, ce qui est la fin de la raison pratique. Et c'est pourquoi il serait souverainement contraire à la prudence de manquer cette application ; car, de même que la fin est ce qu'il y a de plus important en tout domaine, ainsi manquer la fin est ce qu'il y a de pire. D'où la remarque complémentaire du Philosophe au même endroit, selon laquelle la prudence " n'est pas seulement avec la raison ", comme l'art ; elle comporte en effet, comme on l'a dit, l'application à l'œuvre, ce qui se fait par la volonté.

Article 2 : La prudence est-elle seulement dans la raison pratique, ou aussi dans la raison spéculative ?

Objections : 1. Il semble que la prudence n'ait pas rapport seulement à la raison pratique mais aussi à la raison spéculative. Il est dit en effet dans les Proverbes (10, 23) : " La prudence est sagesse pour l'homme. " Mais la sagesse consiste principalement dans la contemplation. Donc aussi la prudence.

2. S. Ambroise déclare : " La prudence s'occupe de la recherche du vrai, et elle inspire le désir d'une science plus complète. " Mais cela relève de la raison spéculative. Donc la prudence consiste aussi dans la raison spéculative.

3. L'art et la prudence sont situés par le Philosophe dans la même partie de l'âme. Mais l'art n'est pas seulement pratique, il est aussi spéculatif, comme on le voit dans les arts libéraux. Donc il y a aussi et une prudence pratique et une prudence spéculative.

En sens contraire, le Philosophe dit que " la prudence est la droite règle de l'action ". Mais cela ne relève que de la raison pratique. Donc la prudence n'est nulle part ailleurs que dans la raison pratique.

Réponse : Comme dit le Philosophe " il appartient au prudent de pouvoir bien délibérer. " Or la délibération ou conseil porte sur ce que nous avons à faire par rapport à une fin. Mais la raison relative aux actions en vue d'une fin est la raison pratique. D'où il est évident que la prudence ne consiste en rien d'autre que la raison pratique.

Solutions : 1. Comme il a été dit plus haut, la sagesse considère la cause absolument la plus élevée. Aussi la considération de la cause la plus élevée en un genre donné prend-elle rang de sagesse en ce genre-là. Or, dans le genre des actes humains, la cause la plus élevée est la fin commune à la vie humaine tout entière. Et telle est la fin que vise la prudence. Le Philosophe dit en effet que celui qui raisonne bien à l'égard d'une fin particulière, par exemple la victoire, est appelé prudent, non absolument, mais dans ce genre, à savoir dans l'art de la guerre ; ainsi celui qui raisonne bien à l'égard du bien vivre tout entier est appelé prudent absolument. D'où il est évident que la prudence est sagesse en l'ordre des choses humaines, mais non pas sagesse absolument, car elle ne s'attache pas à la cause la plus élevée absolument ; en effet la prudence a pour objet le bien humain, et l'homme n'est pas ce qu'il y a de meilleur entre tous les êtres. Aussi est-il dit expressément que la prudence est " sagesse pour l'homme ", et non pas sagesse absolument.

2. S. Ambroise et de même Cicéron emploient le mot prudence au sens large, comme signifiant toute connaissance humaine, tant spéculative que pratique. On peut dire pourtant que l'acte de la raison spéculative lui-même, en tant qu'il est volontaire, tombe sous l'élection et le conseil quant à son exercice, et par conséquent tombe sous l'ordre et l'autorité de la prudence. Mais quant à son espèce, en tant qu'on le rapporte à son objet qui est le vrai nécessaire, il ne tombe ni sous le conseil ni sous la prudence.

3. Toute application de la raison droite à une fabrication relève de l'art. Mais de la prudence relève la seule application de la raison droite aux objets de la délibération. Et l'on délibère là où les voies conduisant à la fin ne sont pas déterminées, comme dit Aristote. Donc, puisque la raison spéculative produit certains effets, comme le syllogisme, la proposition, etc., où l'on procède selon des voies fixes et déterminées, la raison d'art est sauvée par rapport à cela, mais non pas la raison de prudence. Et c'est pourquoi l'art est quelquefois spéculatif, tandis que la prudence ne l'est jamais.

Article 3 : La prudence a-t-elle connaissance des singuliers ?

Objections : 1. Il semble que non. La prudence est en effet dans la raison, comme on vient de le dire. Mais la raison a pour objet les universels, dit Aristote. Donc la prudence n'a connaissance que des universels.

2. Les singuliers sont infinis. Mais la raison ne peut embrasser ce qui est infini. Donc la prudence, qui est une raison droite, n'a pas pour objet les singuliers.

3. Ce qui est particulier est connu par le sens. Mais la prudence n'est pas dans le sens ; beaucoup en effet, qui sont doués de sens extérieurs perspicaces, ne sont pas prudents. Donc la prudence n'a pas pour objet les singuliers.

En sens contraire, le Philosophe dit que " la prudence ne se rapporte pas seulement aux universels, mais doit connaître aussi les singuliers ".

Réponse : Nous l'avons dit plus haut, il revient à la prudence, non seulement de considérer selon la raison, mais encore de s'appliquer à l'œuvre, ce qui est la fin de la raison pratique. Or, personne ne peut appliquer convenablement une chose à une autre s'il ne les connaît toutes deux : ce qu'il faut appliquer, et ce à quoi il faut l'appliquer. Mais les actions ont lieu dans le singulier. Et c'est pourquoi il est nécessaire que le prudent connaisse et les principes universels de la raison et les singuliers, objets des opérations.

Solutions : 1. La raison concerne en premier lieu et à titre principal les universels ; elle peut cependant appliquer les raisons universelles aux particuliers, et de là vient que les conclusions des syllogismes ne sont pas seulement universelles mais aussi particulières ; car l'intelligence s'étend à la matière par le moyen d'une certaine réflexion, selon Aristote.

2. L'infinité des singuliers ne pouvant être embrassée par la raison humaine, il s'ensuit que " nos providences sont incertaines ", comme dit le livre de la Sagesse (9, 14). Cependant, par l'expérience, l'infinité des singuliers est réduite au nombre fini des cas les plus fréquents, dont la connaissance suffit à la prudence humaine.

3. Comme dit le Philosophe, la prudence ne consiste pas dans le sens extérieur par lequel nous connaissons les sensibles propres, mais dans le sens intérieur, rendu apte par la mémoire et l'expérience à juger promptement des choses particulières qu'on a perçues. Non toutefois en ce que ' ne la prudence serait dans le sens intérieur comme dans son siège principal : mais elle est à titre principal dans la raison, et c'est par une certaine application que s'étend jusqu'au sens dont on vient de parler.

Article 4 : La prudence est-elle une vertu ?

Objections : 1. Il semble que non. S. Augustin dit en effet que la prudence est " la science des choses à vouloir et à éviter ". Mais la science se divise contre la vertu, comme le montre Aristote. Donc la prudence n'est pas une vertu.

2. Il n'y a pas de vertu de la vertu. Mais l'art a sa vertu, dit le Philosophe. Donc l'art n'est pas une vertu. Mais dans l'art est contenue la prudence : il est dit en effet de Hiram (2 Ch 2, 14) qu'il savait " graver toute sorte de figures et inventer avec prudence tout ce qui est nécessaire pour un ouvrage ". Donc la prudence n'est pas une vertu.

3. Aucune vertu ne peut être démesurée. Mais la prudence est démesurée ; sinon il n'y aurait pas de raison de dire dans les Proverbes (23, 4) : " Mets une mesure à ta prudence. " Donc la prudence n'est pas une vertu.

En sens contraire, S. Grégoire dit que " les quatre vertus sont : la prudence, la tempérance, la force et la justice ".

Réponse : Comme il a été dit lorsqu'on traitait des vertus en général, " la vertu rend bon celui qui la possède, et bonne l'œuvre qu'il accomplit ". Or, le bien peut se dire en deux sens : matériellement, pour désigner ce qui est bon ; formellement, où il s'entend selon la raison de bien. Mais le bien, en tant que tel, est objet de la faculté appetitive. C'est pourquoi, s'il y a des habitus qui rectifient l'acte rationnel de la connaissance, sans égard à la rectitude de l'appétit, ils vérifient à un moindre degré la raison de vertu ; ils se rapportent en effet au bien compris matériellement, c'est-à-dire à quelque chose qui de fait est bon, mais non pas considéré sous la raison de bien. Tandis que les habitus qui regardent la rectitude de l'appétit vérifient davantage la raison de vertu, car ils regardent le bien non seulement matériellement mais encore formellement, c'est-à-dire qu'ils se rapportent au bien considéré sous la raison de bien. Or, il revient à la prudence, nous l'avons dit, d'appliquer la raison droite à l'œuvre, ce qui ne se fait pas sans un appétit droit. C'est pourquoi la prudence ne vérifie pas seulement la raison de vertu que possèdent les autres vertus intellectuelles, mais elle possède en outre la raison de vertu que possèdent les vertus morales, au nombre desquelles elle figure aussi.

Solutions : 1. S. Augustin dans ce texte entend la science au sens large pour signifier tout ce qui est raison droite.

2. Le Philosophe soumet l'art à une vertu parce qu'il n'inclut pas la rectitude de l'appétit ; aussi, pour qu'on se serve correctement de l'art, faut-il posséder la vertu qui rend l'appétit droit. Or la prudence n'a pas sa place dans ce qui relève de l'art ; parce que l'art est ordonné à une fin particulière, et aussi parce qu'il emploie des moyens déterminés pour parvenir à sa fin. Si l'on dit cependant de quelqu'un qu'il œuvre avec prudence dans le domaine de l'art, c'est par similitude ; dans certains arts en effet, à cause de l'indétermination des moyens par lesquels on parvient à la fin, une délibération est nécessaire : ainsi en médecine et en navigation, comme dit encore Aristote.

3. Cette parole du Sage n'est pas à entendre comme si la prudence elle-même devait être mesurée ; mais en ce sens qu'il faut imposer à toutes choses la mesure de la prudence.

Article 5 : La prudence est-elle une vertu spéciale ?

Objections : 1. Il semble que non. Aucune vertu spéciale en effet ne figure dans la définition générale de la vertu. Mais la prudence y figure, puisque, chez Aristote, la vertu est définie : " Un habitus électif consistant dans un milieu déterminé par la raison à notre égard, tel que l'homme sage le déterminera. " Or la droite raison s'entend selon la prudence, dit encore Aristote. Donc la prudence n'est pas une vertu spéciale.

2. Le Philosophe dit : " La vertu morale fait que l'on agit droit à l'égard de la fin, la prudence à l'égard des moyens ordonnés à la fin. " Mais en toute vertu il y a quelque chose à accomplir en vue de la fin. Donc la prudence se trouve en toute vertu. Elle n'est donc pas une vertu spéciale.

3. Une vertu spéciale a un objet spécial. Mais la prudence n'a pas d'objet spécial : elle est en effet " la droite raison de l'action ", dit Aristote ; or toutes les œuvres vertueuses relèvent de l'action. Donc la prudence n'est pas une vertu spéciale.

En sens contraire, elle figure avec les autres dans la division et l'énumération des vertus. Il est dit en effet de la Sagesse (8, 7) : " Elle enseigne la sobriété et la prudence, la justice et la force. "

Réponse : L'acte et l'habitus recevant leur espèce des objets, comme il ressort de ce qu'on a dit, nécessairement, l'habitus auquel répond un objet spécial distinct des autres doit être un habitus spécial ; et s'il est bon, c'est une vertu spéciale. Or, l'objet spécial s'entend non selon qu'on le considère matériellement, mais plutôt selon sa raison formelle, comme il ressort de ce qu'on a dit plus haut : car une seule et même réalité tombe sous l'acte de divers habitus et même de diverses puissances, selon des raisons diverses. Mais pour fonder une diversité de puissance il est requis une plus grande diversité de l'objet que pour fonder une diversité d'habitus, étant donné que plusieurs habitus se trouvent dans une seule puissance, nous l'avons vu. La diversité de la raison objective diversifiant, la puissance diversifie donc bien davantage l'habitus.

En conséquence, on dira que la prudence étant dans la raison, nous l'avons dit h, elle se distingue des autres vertus intellectuelles selon la diversité matérielle des objets. Car la sagesse, la science et l'intelligence concernent les réalités nécessaires ; l'art et la prudence, les réalités contingentes ; mais l'art a pour objet les choses fabriquées, c'est-à-dire constituées dans une matière extérieure, comme une maison, un couteau, etc., tandis que la prudence concerne les actions, lesquelles ont leur existence dans l'agent lui-même, nous l'avons montré. Mais par rapport aux vertus morales, la prudence se distingue selon la raison formelle qui fonde la distinction des puissances : d'une part la puissance intellectuelle, sujet de la prudence ; d'autre part la puissance appétitive, sujet de la vertu morale. D'où il est évident que la prudence est une vertu spéciale, distinguée de toutes les autres vertus.

Solutions : 1. Cette définition n'est pas celle de la vertu en général, mais de la vertu morale. Il est convenable de faire figurer dans la définition de celle-ci la vertu intellectuelle ayant une matière commune avec elle, à savoir la prudence ; de même en effet que le sujet de la vertu morale participe de la raison, ainsi la vertu morale a-t-elle raison de vertu en tant qu'elle participe de la vertu intellectuelle.

2. Il suit de ce raisonnement que la prudence aide toutes les vertus et opère en toutes. Mais cela ne suffit pas pour montrer qu'elle n'est pas une vertu spéciale ; car rien n'empêche qu'il y ait dans un genre une espèce opérant de quelque façon dans toutes les espèces du même genre : comme le soleil répand son influence de quelque façon sur tous les corps.

3. L'action est matière de la prudence selon qu'elle est objet de la raison, à savoir sous la raison de vrai. Mais elle est matière des vertus morales selon qu'elle est objet de la puissance appétitive, à savoir sous la raison de bien.

Article 6 : La prudence fournit-elle leur fin aux vertus morales ?

Objections : 1. Il semble bien, car, puisque la prudence est dans la raison, et la vertu morale dans l'appétit, il semble que la prudence soit avec la vertu morale dans le rapport de la raison avec l'appétit. Mais la raison assigne sa fin à la puissance appétitive. Donc la prudence assigne leur fin aux vertus morales.

2. L'homme dépasse les êtres irrationnels par sa raison, mais pour le reste il leur est semblable. Les autres parties de l'homme sont donc avec sa raison dans le même rapport que l'homme avec



les créatures irrationnelles. Mais l'homme est la fin des créatures irrationnelles, dit Aristote. Donc toutes les autres parties de l'homme sont ordonnées à la raison comme à leur fin. Mais la prudence est la droite raison de l'action comme il a été dit plus haut. Donc toutes les actions à faire sont ordonnées à la prudence comme à leur fin. Elle assigne donc leur fin à toutes les vertus morales.

3. Le propre de la vertu, de l'art ou de la puissance à laquelle appartient la fin, est de commander aux autres vertus ou aux autres arts auxquels appartient ce qui est ordonné à la fin. Mais la prudence dispose des autres vertus morales et elle leur commande. Donc elle leur assigne la fin.

En sens contraire, le Philosophe dit que " la vertu morale rectifie l'intention de la fin, la prudence, les moyens ordonnés à la fin ". Donc il n'appartient pas à la prudence de fournir leur fin aux vertus morales, mais seulement de disposer de ce qui est ordonné à la fin.

Réponse : La fin des vertus morales est le bien humain. Or, le bien de l'âme humaine est d'être conformée à la raison, comme le montre Denys. Aussi est-il nécessaire que les fins des vertus morales préexistent dans la raison. Mais comme il y a dans la raison spéculative certaines connaissances naturelles, relevant de l'intelligence et certaines connaissances obtenues par le moyen de celles-là, à savoir les conclusions, relevant de la science ; ainsi préexistent dans la raison pratique certaines connaissances naturelles au titre de principes et telles sont les fins des vertus morales car la fin dans l'action tient la place du principe dans la spéculation comme nous l'avons montré ; et certaines connaissances sont dans la raison pratique comme des conclusions ; et telles sont les connaissances relatives à ce qui est ordonné à la fin, auxquelles nous parvenons à partir des fins elles-mêmes. La prudence concerne ces connaissances-là, puisqu'elle applique les principes universels aux conclusions particulières en matière d'action. C'est pourquoi il n'appartient pas à la prudence de fournir leur fin aux vertus morales, mais seulement d'organiser ce qui est en vue de la fin.

Solutions : 1. Les vertus morales reçoivent leur fin de la raison naturelle appelée syndérèse, comme on l'a vu dans la première Partie, mais non pas de la prudence, pour la raison qu'on, vient de dire.

2. Cela répond à la deuxième objection.

3. La fin n'appartient pas aux vertus morales comme si elles-mêmes assignaient la fin, mais parce qu'elles tendent à la fin assignée par la raison naturelle. Elles y sont aidées par la prudence qui leur prépare la voie en disposant ce qui est ordonné à la fin. D'où il suit que la prudence est plus noble que les vertus morales et les met en mouvement. Mais la syndérèse meut la prudence comme l'intelligence des principes meut la science.

Article 7 : La prudence établit-elle le milieu des vertus morales ?

Objections : 1. Il semble que non. En effet, atteindre le milieu est la fin des vertus morales. Mais la prudence n'assigne pas leur fin aux vertus morales, comme on vient de le voir. Donc elle ne trouve pas le milieu qui leur convient.

2. Ce qui existe par soi ne semble pas avoir de cause mais être soi-même cause de soi ; car toute chose est dite exister par sa cause. Mais se situer dans un milieu convient à la vertu morale par soi, cette clause figurant dans sa définition, comme il ressort de ce qu'on a dit. La prudence ne cause donc pas le milieu dans les vertus morales.

3. La prudence opère par mode de raison. Mais la vertu morale tend à son milieu par mode de nature ; comme le dit en effet Cicéron " la vertu est un habitus conforme à la raison par mode de nature ". Donc la prudence n'assigne pas leur milieu aux vertus morales.

En sens contraire, il est dit dans la définition de la vertu rapportée plus haut qu'elle consiste dans un milieu déterminé par la raison, tel que l'homme sage le déterminera.

Réponse : La conformité à la raison droite est la fin propre de toute vertu morale ; car l'intention de la tempérance est que l'homme ne s'écarte pas de la raison sous l'effet des convoitises ; pareillement, celle de la force est qu'il ne s'écarte pas du droit jugement de la raison sous l'effet de la crainte ou de l'audace. Et cette fin est assignée à l'homme selon la raison naturelle, car celle-ci dicte à chacun d'agir selon la raison. Mais comment et par quelles voies l'homme qui agit peut atteindre le milieu raisonnable, cela appartient à la disposition de la prudence. En effet, bien qu'atteindre le milieu soit la fin de la vertu morale, cependant ce milieu n'est trouvé que par la droite disposition de ce qui est ordonné à la fin.

Solutions : 1. Cela répond à la première objection.

2. L'agent naturel fait que la forme se trouve dans la matière ; cependant il ne fait pas que les propriétés appartenant par soi à la forme conviennent à celle-ci. De même la prudence, elle aussi, constitue le milieu dans les passions et opérations ; elle ne fait pas cependant que rechercher le milieu convenant à la vertu.

3. La vertu morale tend par mode de nature à parvenir à son milieu. Mais parce que le milieu ne se trouve pas de la même manière dans tous les cas, l'inclination naturelle, qui agit toujours de la même manière, n'y suffit pas, et la raison prudente y est requise.

Article 8 : Commander est-il l'acte principal de la prudence ?

Objections : 1. Il semble que non. En effet, commander se rapporte au bien qui est à faire. Mais S. Augustin attribue pour acte à la prudence de " prévoir et éviter les embûches ". Donc commander n'est pas l'acte principal de la prudence.

2. Le Philosophe dit qu' " il appartient au prudent de bien délibérer ". Mais délibérer et commander semblent être deux actes différents, comme il ressort de ce qu'on a dit précédemment. Donc l'acte principal de la prudence n'est pas de commander.

3. Commander ou donner un ordre semble appartenir à la volonté ; en effet cette puissance a pour objet la fin et elle met en mouvement les autres puissances de l'âme. Or la prudence n'est pas dans la volonté mais dans la raison. Donc l'acte de la prudence n'est pas de commander.

En sens contraire, le Philosophe dit que " la prudence est impérative ".

Réponse : La prudence est la droite règle des actions à faire, on l'a dit plus haut. D'où il faut que l'acte principal de la prudence soit l'acte principal de la raison préposée à l'action. Celle-ci émet trois actes. Le premier est le conseil : il se rattache à l'invention, car délibérer c'est chercher, comme il a été établi antérieurement. Le deuxième acte est le jugement relatif à ce qu'on a trouvé, ce que fait la raison spéculative. Mais la raison pratique, ordonnée à l'œuvre effective, va plus loin et son troisième acte est de commander ; cet acte-là consiste en ce qu'on applique à la réalisation le résultat du conseil et du jugement. Et parce que cet acte est plus proche de la fin de la raison pratique, il est l'acte principal de la raison pratique et par conséquent de la prudence. Et le signe en est que la perfection de l'art consiste dans le jugement, non dans le commandement. C'est pourquoi l'on tient pour meilleur artiste celui qui volontairement commet une faute en son art, comme ayant le jugement meilleur ; au contraire on tient pour moindre artiste celui qui commet une faute sans le faire exprès, ce qui semble provenir d'un jugement défectueux. Mais en prudence c'est l'inverse, dit Aristote. En effet, celui-là est davantage imprudent, qui commet une faute volontairement, en ce qu'il manque l'acte principal de la prudence qui est de commander ; celui-là l'est moins, qui commet une faute involontairement.

Solutions : 1. L'acte de commander s'étend au bien à accomplir et au mal à éviter. Et cependant " prévoir et éviter les embûches " n'est pas attribué par S. Augustin à la prudence au titre d'acte principal de cette vertu, mais parce que cet acte de la prudence ne demeure pas dans la patrie.

2. La bonne délibération est requise afin que ce qu'on a dûment trouvé soit appliqué à l'action. Et c'est pourquoi commander appartient à la prudence, qui est bonne conseillère.

3. Mouvoir, entendu absolument, appartient à la volonté. Mais commander implique une motion accompagnée d'ordination. Aussi est-ce un acte de la raison, comme nous l'avons dit antérieurement.

Article 9 : La sollicitude ou vigilance se rapporte-t-elle à la prudence ?

Objections : 1. Il semble que non, car la sollicitude implique une certaine inquiétude ; Isidore dit en effet qu'on appelle soucieux (sollicitus) l'homme inquiet. Mais le mouvement appartient surtout à la faculté appétitive. Donc aussi la sollicitude. Or la prudence n'est pas dans la faculté appétitive mais dans la raison, on l'a établi plus haute. Donc la sollicitude ne se rapporte pas à la prudence.

2. A la sollicitude semble s'opposer la certitude de la vérité d'où la parole de Samuel à Saül (1 S 19, 20) " Ne sois pas soucieux des ânesses que tu as perdues avant-hier, car on les a trouvées. " Mais la certitude de la vérité concerne la prudence, puisqu'elle est une vertu intellectuelle. Donc la sollicitude s'oppose à la prudence, loin de s'y rattacher.

3. Le Philosophe dit qu'il appartient au magnanime " d'être tranquille et en repos ". Mais la sollicitude s'oppose à la tranquillité. Donc, puisque la prudence ne s'oppose pas à la magnanimité, le bien n'étant pas contraire au bien, dit Aristote, il semble que la sollicitude ne se rapporte pas à la prudence.

En sens contraire, il est dit dans la 1<sup>re</sup> épître de S. Pierre (4, 7) : " Soyez prudents et veillez dans la prière. " Mais la vigilance est identique à la sollicitude. Donc la sollicitude se rapporte à la prudence.

Réponse : Comme dit Isidore, le mot de sollicitude vient de sollers (habile) et de citus (prompt), en ce que le mot s'applique à un homme habile d'esprit, et prompt de ce fait à accomplir ce qu'il doit faire. Mais ce trait s'applique à la prudence, dont l'acte principal est de commander en matière d'action ce qui a été d'abord délibéré et jugé. Aussi le Philosophe dit-il qu' " il faut mettre promptement en œuvre ce qui a été délibéré, mais délibérer lentement ". De là vient que la sollicitude a proprement rapport à la prudence. Et pour cette raison S. Augustin écrit : " A la prudence il appartient de monter la garde et de veiller avec le plus grand soin de peur que, par l'effet d'une fausse persuasion se glissant peu à peu en nous, nous ne soyons induits en erreur. "

Solutions : 1. Le mouvement appartient bien à la faculté appétitive comme au principe du mouvement. Elle meut toutefois selon le précepte et la direction donnés par la raison, et c'est en cela que consiste essentiellement la sollicitude.

2. Selon le Philosophe, " la certitude ne doit pas être cherchée de la même façon en toute chose mais en chaque matière selon son mode propre ". Et puisque la matière de la prudence consiste dans les singuliers contingents, objet des actions humaines, la certitude de la prudence ne peut être si grande que toute sollicitude en soit ôtée.

3. Le magnanime est appelé un homme tranquille et en repos, non parce qu'il ne se soucie de rien, mais parce qu'il ne se soucie pas exagérément d'un grand nombre de choses ; il a confiance là où il faut avoir confiance et il n'a pas à ce sujet de soucis superflus. C'est en effet la superfluité de la crainte et de la défiance qui cause les soucis exagérés, parce que la crainte inspire aux gens de s'entourer de conseils, comme il a été dit lorsqu'on étudiait la passion de craintes.

Article 10 : La prudence s'étend-elle au gouvernement de la multitude ?

Objections : 1. Il semble que ne s'étende pas au gouvernement de la multitude, mais seulement au gouvernement de soi-même. Le Philosophe dit en effet que la vertu relative au bien commun

est la justice. Mais la prudence diffère de la justice. Donc la prudence n'a pas rapport au bien commun.

2. Celui-là semble être prudent qui se cherche et se procure du bien à lui-même. Mais souvent ceux qui cherchent le bien commun négligent leur bien propre. Donc ils ne sont pas prudents.

3. La prudence partage le genre vertueux avec la tempérance et la force. Mais la tempérance et la force semblent s'entendre seulement par rapport au bien propre. Donc aussi la prudence.

En sens contraire, le Seigneur dit (Mt 24,45) : " Quel est, pensez-vous, le serviteur fidèle et prudent, que le maître a établi sur sa famille ? "

Réponse : Comme dit le Philosophe, certains ont affirmé que la prudence ne s'étend pas au bien commun, mais seulement au bien propre. Et cela parce qu'ils n'estiment pas que l'homme doive rechercher autre chose que son bien propre. Mais cette estimation s'oppose à la charité, laquelle " ne recherche pas son avantage " (1 Co 13, 5). Aussi l'Apôtre dit-il de lui-même (1 Co 10, 33) : " je ne recherche pas ce qui m'est utile, mais ce qui l'est au grand nombre, afin qu'ils soient sauvés. " Cela s'oppose en outre à la raison droite, laquelle juge que le bien commun est meilleur que le bien d'un seul. Donc, parce qu'il appartient à la prudence de bien délibérer, juger et commander en ce qui concerne les voies conduisant à la fin requise, il est manifeste que la prudence ne regarde pas seulement le bien privé d'un seul homme, mais encore le bien commun de la multitude.

Solutions : 1. Le Philosophe à cet endroit parle de la vertu morale. Et de même que toute vertu morale rapportée au bien commun se nomme justice légale, ainsi la prudence rapportée au bien commun est appelée prudence politique ; de sorte que la politique est avec la justice légale dans le même rapport que la prudence entendue absolument avec la vertu morale.

2. Lorsque l'on cherche le bien commun de la multitude, par voie de conséquence on cherche en outre son bien propre, pour deux raisons. La première est que le bien propre ne peut exister sans le bien commun de la famille, de la cité ou du royaume. Aussi Valère Maxime 0 dit-il des anciens Romains, qu'" ils aimaient mieux être pauvres dans un état riche que riches dans un état pauvre ". La seconde raison est que, l'homme étant partie de la maison et de la cité, il doit considérer le bien qui lui convient d'après ce qui est prudent relativement au bien de la multitude ; en effet, la bonne disposition des parties se prend de leur rapport au tout. Comme dit S. Augustin : " Toute partie est laide qui ne s'accorde pas avec son tout. "

3. Même la tempérance et la force peuvent être rapportées au bien commun ; aussi la loi intervient-elle pour commander leurs actes, dit Aristote. Cependant, la prudence et la justice s'y rapportent davantage, comme appartenant à la partie rationnelle, à laquelle ce qui est commun se rattache directement, comme ce qui est singulier se rattache à la partie sensible.

Article 11 : La prudence qui regarde le bien propre est-elle de même espèce que celle qui s'étend au bien commun ?

Objections : 1. Il semble bien. Le Philosophe dit en effet : " Politique et prudence sont un même habitus, mais leur manière d'être n'est pas la même. "

2. Le Philosophe dit que " la vertu de l'homme de bien est identique à la vertu du bon prince ". Mais la politique se trouve surtout chez le prince, en qui elle a rang architectonique. La prudence étant donc la vertu de l'homme de bien, il semble que prudence et politique soient un même habitus.

3. Les objets dont l'un est ordonné à l'autre ne diversifient pas l'espèce ou la substance de l'habitus. Mais le bien propre, objet de la prudence entendue absolument, est ordonné au bien commun, objet de la politique. Donc politique et prudence ne diffèrent ni quant à l'espèce ni quant à la substance de l'habitus.

En sens contraire, les disciplines que voici constituent des sciences diverses : politique, ordonnée au bien commun de la cité ; domestique, relative à ce qui intéresse le bien commun de la maison ou de la famille ; individuelle, relative à ce qui intéresse le bien d'une seule personne. Donc et pour la même raison, il y a aussi des espèces diverses de prudence, selon cette diversité de la matière.

Réponse : Nous l'avons dit plus haut, les espèces des habitus sont diversifiées selon la diversité de l'objet, laquelle se prend de sa raison formelle Or la raison formelle de tout ce qui est en vue de la fin se considère du point de vue de la fin, selon ce qu'on a dit antérieurement. Et c'est pourquoi la relation à des fins diverses diversifie nécessairement les espèces de l'habitus. Or, le bien propre d'un seul, le bien de la famille, le bien de la cité et du royaume constituent autant de fins diverses. Aussi est-il nécessaire que les prudences diffèrent spécifiquement selon la différence de ces fins, c'est-à-dire qu'il y ait une prudence absolument dite, ordonnée au bien propre ; une autre, la prudence domestique, ordonnée au bien commun de la maison ou famille ; une troisième, la prudence politique, ordonnée au bien commun de la cité ou du royaume.

Solutions : 1. Le Philosophe n'entend pas dire que la politique est identique selon la substance de l'habitus avec n'importe quelle prudence, mais avec la prudence ordonnée au bien commun. Celle-ci est appelée prudence selon la raison commune de prudence, c'est-à-dire en tant qu'elle est une certaine raison droite relative à l'action, et elle est appelée politique selon l'ordre quelle a au bien commun.

2. Comme dit le Philosophe au même endroit : " L'homme de bien doit pouvoir bien commander et bien obéir. " C'est pourquoi la vertu du bon prince est incluse aussi dans la vertu de l'homme de bien. Mais la vertu du prince et celle du sujet diffèrent spécifiquement, comme aussi la vertu de l'homme et de la femme, dit-il au même endroit.

3. Même les fins diverses dont l'une est ordonnée à l'autre diversifient l'espèce de l'habitus : comme l'art équestre, l'art militaire et l'administration civile diffèrent spécifiquement, bien que la fin de l'un soit ordonnée à la fin de l'autre. Et pareillement, quoique le bien d'un seul soit ordonné au bien de la multitude, cela n'empêche pas qu'une diversité de cette sorte entraîne une diversité spécifique dans les habitus. Mais il s'ensuit que l'habitus ordonné à la fin suprême est le principal et commande aux autres habitus.

Article 12 : La prudence est-elle chez les sujets ou seulement chez les princes ?

Objections : 1. Il semble que la prudence ne soit pas chez les sujets mais seulement chez les princes. Le Philosophe dit en effet : " La prudence seule est la vertu propre du prince. Les autres vertus sont communes aux sujets et aux princes. La vertu du sujet n'est pas la prudence mais une opinion vraie. "

2. Pour Aristote, " l'esclave ne possède absolument rien qui le rende apte à délibérer ". Mais la prudence rend ceux qui la possèdent hommes de bon conseil, dit-il ailleurs. Donc la prudence ne convient pas aux esclaves ou sujets.

3. La prudence est impérative, comme il a été dit plus haut. Or, commander n'appartient pas aux esclaves ou sujets, mais seulement aux princes. Donc la prudence n'est pas dans les sujets mais seulement dans les princes.

En sens contraire, le Philosophe affirme que la prudence politique a deux espèces : l'une, qui établit les lois, regarde les princes ; l'autre, qui retient le nom commun de politique, concerne les affaires particulières. Mais traiter ce genre d'affaires particulières regarde aussi les sujets. Donc la prudence n'appartient pas seulement aux princes mais aussi aux sujets.

Réponse : La prudence est dans la raison. Mais diriger et gouverner appartient en propre à la raison. C'est pourquoi il convient à chacun de posséder la mesure de raison et de prudence en

rapport avec la part qu'il prend à la direction et au gouvernement. Or, il est manifeste qu'il n'appartient pas au sujet en tant que sujet, à l'esclave en tant qu'esclave, de diriger et de gouverner, mais plutôt d'être dirigé et d'être gouverné. C'est pourquoi la prudence n'est pas une vertu de l'esclave en tant qu'esclave ni du sujet en tant que sujet. Mais parce que tout homme, en tant qu'être raisonnable, exerce une part de gouvernement selon l'arbitrage de sa raison, dans cette mesure il lui convient de posséder la prudence. Aussi est-il manifeste que la prudence est dans le prince à la façon d'un art architectonique, comme dit Aristote a ; et dans les sujets à la manière d'un art manuel d'exécution.

Solutions : 1. Le mot du Philosophe doit s'entendre au sens formel : il veut dire que la vertu de prudence n'est pas la vertu du sujet en tant que tel.

2. L'esclave est démuné de la faculté de délibérer en tant qu'esclave ; à ce titre en effet il est l'instrument de son maître. Il délibère néanmoins en tant qu'il est animal raisonnable.

3. Par la prudence l'homme commande non seulement aux autres mais aussi à lui-même, dans le sens où l'on dit que la raison commande aux puissances inférieures.

Article 13 : La prudence se trouve-t-elle chez les pécheurs ?

Objections : 1. Il semble que oui. Le Seigneur dit en effet (Lc 16, 8) : " Les fils de ce siècle sont plus prudents entre eux que les fils de la lumière. " Mais les fils de ce siècle sont les pécheurs. Donc la prudence peut se trouver chez les pécheurs.

2. La foi est une vertu plus noble que la prudence. Mais la foi peut se trouver chez les pécheurs. Donc aussi la prudence.

3. " L'acte principalement attribué au prudent est celui de bien délibérer ", dit Aristote-b. Mais beaucoup de pécheurs sont de bon conseil. Donc beaucoup de pécheurs possèdent la prudence.

En sens contraire, le Philosophe déclare " Impossible d'être prudent si l'on n'est pas bon. " Mais aucun pécheur n'est bon. Donc aucun pécheur n'est prudent.

Réponse : La prudence s'entend selon une triple signification.

1° Il y a en effet une certaine prudence fautive, à laquelle ce nom est donné selon l'apparence. En effet, puisque l'homme prudent est celui qui dispose bien les actions à faire en vue d'une fin bonne, quiconque dispose en vue d'une fin mauvaise ce qui convient à cette fin possède une fautive prudence, en ce qu'il adopte pour fin non un bien véritable mais un semblant de bien ; c'est ainsi qu'on parle d'un bon cambrioleur. De cette manière en effet on peut par similitude appeler prudent le cambrioleur qui découvre des procédés habiles pour cambrioler. Et telle est la prudence dont l'Apôtre dit (Rm 8, 6) : " La prudence de la chair, c'est la mort " ; il parle de la prudence qui met sa fin dernière dans le plaisir de la chair.

2° La deuxième prudence est vraie en ce qu'elle trouve les voies conduisant à une fin vraiment bonne, mais elle est imparfaite pour deux raisons. La première, parce que ce bien qu'elle prend pour fin n'est pas la fin commune de la vie humaine tout entière, mais d'un ordre spécial d'activité ; par exemple, celui qui découvre les moyens appropriés pour commercer ou naviguer est appelé un homme d'affaires prudent ou un marin prudent. L'autre raison est qu'il manque ici l'acte principal de la prudence ; tel est le cas de celui qui délibère bien et juge exactement, même au sujet de ce qui concerne la vie tout entière, mais ne commande pas efficacement.

3° La troisième prudence, vraie et parfaite à la fois, est celle qui délibère, juge et commande comme il faut en vue de la fin bonne de la vie tout entière. Celle-là seule est appelée prudence absolument. Elle ne peut pas se trouver chez les pécheurs. Tandis que la première ne se trouve que chez eux. Pour la prudence imparfaite, elle est commune aux bons et aux méchants, celle surtout qui est imparfaite en raison de sa fin particulière. Car pour celle qui est imparfaite en raison de l'omission de l'acte principal, elle ne se trouve aussi que chez les méchants.

Solutions : 1. Cette parole du Seigneur s'entend de la première prudence. Aussi n'est-il pas dit absolument qu'ils sont prudents, mais qu'ils le sont " entre eux " .

2. La foi en sa notion essentielle ne comporte pas une conformité des actions droites avec l'appétit, mais elle consiste dans la seule connaissance. Or, la prudence inclut l'ordre à l'appétit droit. Soit parce que les principes de la prudence sont les fins pratiques, dont on a la droite estimation grâce aux habitus des vertus morales, lesquelles rectifient l'appétit : aussi n'y a-t-il pas prudence sans les vertus morales, comme nous l'avons montré. Soit encore parce que la prudence commande les actions droites, ce qui ne va pas sans un appétit droit. Aussi, bien que la foi soit plus noble que la prudence à cause de son objet, la prudence par sa nature répugne davantage au péché, qui procède d'un appétit corrompu 3. Les pécheurs peuvent bien être hommes de bon conseil en vue d'une fin mauvaise ou d'un bien particulier ; mais par rapport à la fin bonne de la vie tout entière ils ne sont pas parfaitement hommes de bon conseil, car ils ne conduisent pas leur conseil jusqu'à l'effet. Aussi n'ont-ils pas la prudence, qui ne s'intéresse qu'au bien ; mais, dit le Philosophe , on trouve chez eux ce qu'il appelle la *deinotica*, c'est-à-dire une habileté naturelle qui se prête au bien comme au mal ; ou la ruse qui ne se prête qu'au mal ; nous l'appelions tout à l'heure fausse prudence ou prudence de la chair.

Article 14 : La prudence se trouve-t-elle chez tous les bons ?

Objections : 1. Il semble que la prudence ne se trouve pas chez tous ceux qui ont la grâce. La prudence requiert en effet une certaine habileté par laquelle on sache bien pourvoir aux actions à faire. Mais beaucoup qui ont la grâce sont dépourvus d'une telle habileté. Donc la prudence ne se trouve pas chez tous ceux qui ont la grâce.

2. On appelle prudent l'homme de bon conseil, comme il a été dit. Or beaucoup qui ont la grâce ne sont pas gens de bon conseil, mais ont besoin d'être dirigés par le conseil d'autrui. Donc, la prudence ne se trouve pas chez tous ceux qui ont la grâce.

3. Le Philosophe dit : " Les jeunes gens manquent manifestement de prudence. " Mais beaucoup de jeunes gens possèdent la grâce. Donc la prudence ne se trouve pas chez tous ceux qui ont la grâce.

En sens contraire, personne ne possède la grâce s'il n'est vertueux. Mais personne ne peut être vertueux s'il ne possède la prudence. S. Grégoire dit en effet que les autres vertus " si elles n'opèrent pas avec prudence ce qu'elles désirent, ne peuvent être de vraies vertus ". Donc tous ceux qui possèdent la grâce possèdent la prudence.

Réponse : Les vertus sont nécessairement connexes, en sorte que celui qui en possède une les possède toutes, on l'a montré précédemment. Or, quiconque possède la grâce possède la charité. Aussi possède-t-il nécessairement toutes les autres vertus. De cette manière, la prudence étant une vertu comme on l'a montré, il possède nécessairement la prudence.

Solutions : 1. Il y a deux sortes d'habiletés. L'une est suffisante pour ce qui est nécessaire au salut. Et cette habileté-là est donnée à tous ceux qui possèdent la grâce, " puisque l'onction leur enseigne toute chose " (1 Jn 2, 27). Mais il y a une autre habileté plus complète, par laquelle on est capable de subvenir à soi-même et aux autres, non seulement pour ce qui est nécessaire au salut, mais encore pour tout ce qui a rapport à la vie humaine. Et une habileté de cette sorte ne se trouve pas chez tous ceux qui possèdent la grâce.

2. Ceux qui ont besoin d'être dirigés par le conseil d'autrui savent au moins se conduire, s'ils ont la grâce, en ce qu'ils recourent aux conseils d'autrui et qu'ils discernent les bons conseils des mauvais.

3. La prudence acquise a pour cause l'exercice des actes ; aussi " a-t-elle besoin pour naître, de l'expérience et du temps ", dit Aristote. Aussi ne peut-elle se trouver chez les jeunes gens, ni

selon l'habitus ni selon l'acte. Mais la prudence qui vient de la grâce a pour cause l'infusion divine. Aussi la prudence se trouve-t-elle selon l'habitus, quoique non selon l'acte, chez les enfants baptisés qui n'ont pas encore l'usage de la raison ; et de même chez les fous. Chez ceux qui ont déjà l'usage de la raison elle existe aussi selon l'acte, pour ce qui est nécessaire au salut ; mais en s'exerçant elle mérite d'être augmentée jusqu'à la perfection, comme les autres vertus. Aussi l'Apôtre dit-il : " Elle est pour les parfaits, la nourriture solide, pour ceux dont les facultés ont été exercées par la pratique à discerner le bien et le mal " (He 5, 14).

Article 15 : La prudence est-elle en nous par nature ?

Objections : 1. Il semble bien. Le Philosophe dit en effet que les qualités ayant rapport à la prudence " semblent être naturelles " — il s'agit de la synésis, de la gnômè, etc. ; tandis que les qualités ayant rapport à la sagesse spéculative ne le sont pas. Mais tout ce qui est d'un même genre relève aussi d'une commune origine. Donc la prudence, elle aussi, est en nous par nature.

2. C'est par nature qu'on passe d'un âge à l'autre. Mais la prudence est un effet de l'âge, selon le livre de Job (12, 12) : " Chez les anciens se trouve la sagesse, et dans l'âge avancé la prudence. " Donc la prudence est naturelle.

3. La prudence convient davantage à la nature humaine qu'à la nature des animaux sans raison. Mais les animaux sans raison possèdent certaines prudences naturelles, comme le montre Aristote dans son Histoire des animaux. Donc la prudence est naturelle.

En sens contraire, le Philosophe dit que " la vertu intellectuelle naît et grandit principalement grâce à l'enseignement, c'est pourquoi elle demande de l'expérience et du temps ". Mais la prudence est une vertu intellectuelle, on l'a établi plus haut. Donc la prudence n'est pas en nous par nature, mais grâce à l'enseignement et à l'expérience.

Réponse : Comme il ressort de ce qu'on a avancé plus haut, la prudence inclut la connaissance des principes universels et aussi des circonstances singulières relatives à l'action, l'homme prudent appliquant à celles-ci les principes universels. En ce qui regarde par conséquent la connaissance universelle, il en va de même pour la prudence et pour la science spéculative. Car l'une et l'autre connaissent par nature les premiers principes universels, selon ce qu'on a dit plus haut ; avec cette différence que les principes communs de la prudence sont plus connaturels à l'homme ; comme dit en effet le Philosophe : " La vie spéculative est au-dessus de la nature de l'homme. " Mais les principes universels postérieurs, soit de la raison spéculative soit de la raison pratique, on ne les possède pas par nature : on les découvre par l'expérience, ou par l'enseignement.

En ce qui regarde la connaissance particulière de ce que l'opération concerne, il faut de nouveau distinguer. Car l'opération a rapport ou à la fin ou à ce qui est en vue de la fin. Or les fins droites de la vie humaine sont déterminées. Il peut donc y avoir inclination naturelle à l'égard de ces fins ; ainsi a-t-on dit précédemment que certains, par disposition naturelle, possèdent certaines vertus les inclinant vers des fins droites, et donc possèdent par nature aussi un jugement droit relatif à ces fins. Mais les moyens de réaliser la fin, dans le domaine des choses humaines, ne sont pas déterminés ; ils sont sujets à toute sorte de variations selon la diversité des personnes et des affaires. Aussi, parce que l'inclination de la nature se porte toujours vers du déterminé, une telle connaissance ne peut être innée par nature chez l'homme ; toutefois, l'un peut être naturellement plus apte que l'autre à discerner ce genre d'actions, comme il arrive aussi pour les conclusions des sciences spéculatives. Donc, parce que la prudence n'a pas pour objet les fins mais les moyens en vue de la fin, comme on l'a établi plus haut elle n'est pas non plus naturelle à l'homme.



Solutions : 1. Dans ce passage le Philosophe parle des qualités ayant rapport à la prudence pour autant qu'elles disent ordre aux fins. C'est pourquoi il avait dit auparavant de ces qualités qu'elles sont " les principes de ce pourquoi l'on agit ", c'est-à-dire de la fin. Et c'est la raison pour laquelle il ne fait pas mention de l'eubulia, laquelle délibère au sujet des moyens ordonnés à la fin.

2. La prudence se rencontre davantage chez les vieillards, non seulement par une disposition naturelle du fait que leurs passions sensibles sont apaisées, mais aussi par suite d'une expérience prolongée.

3. Chez les animaux sans raison, il y a des voies déterminées pour parvenir à la fin ; c'est pourquoi nous voyons tous les animaux de la même espèce agir semblablement. Mais cela ne peut se retrouver chez l'homme, à cause de sa raison : par là même qu'elle connaît les principes universels, elle à l'infini des circonstances singulières.

Article 16 : Perd-on la prudence par l'oubli ?

Objections : 1. Il semble que oui. En effet, la science, qui a pour objet le nécessaire, est plus certaine que la prudence, qui a pour objet le contingent des actions humaines. Mais la science se perd par l'oubli. Donc à plus forte raison la prudence.

2. Comme dit le Philosophe : " La vertu est produite et détruite par les mêmes causes opérant en sens contraire. " Mais la prudence n'est produite que moyennant l'expérience, laquelle est faite d'un grand nombre de souvenirs, dit aussi Aristote. Donc, puisque l'oubli s'oppose au souvenir, il semble que la prudence puisse se perdre par l'oubli.

3. La prudence ne va pas sans la connaissance des principes universels. Mais la connaissance des principes universels peut se perdre par l'oubli. Donc aussi la prudence.

En sens contraire, le Philosophe dit qu'on " oublie l'art, mais non la prudence ".

Réponse : L'oubli concerne seulement la connaissance. Aussi peut-on par l'oubli perdre totalement un art, et semblablement une science, lesquels siègent dans la raison. Or la prudence ne consiste pas dans la seule raison, mais aussi dans l'appétit : car, nous l'avons dit, son acte principal est de commander, ce qui revient à appliquer une connaissance à l'appétit et à l'opération. C'est pourquoi la prudence ne disparaît pas directement par l'oubli ; elle est plutôt détruite par les passions. Le Philosophe dit en effet que " le délectable et le triste corrompent l'estimation de la prudence ". Aussi est-il dit dans Daniel (13, 56) : " La beauté t'a séduit et la concupiscence a retourné ton cœur " ; et dans l'Exode (23, 8) : " N'accepte pas de présents ; ils aveuglent même les prudents. " L'oubli toutefois peut empêcher la prudence, en tant qu'elle passe à l'acte de commander à partir d'une connaissance, laquelle peut disparaître par l'oubli.

Solutions : 1. La science est dans la raison seule. Il faut donc en juger autrement, comme on vient de le dire.

2. L'expérience de la prudence ne s'acquiert pas par la seule mémoire, mais par l'exercice de l'acte de bien commander.

3. La prudence consiste principalement non dans la connaissance des principes universels mais dans leur application aux actes, on vient de le dire. Et c'est pourquoi l'oubli de la connaissance universelle ne détruit pas ce qu'il y a de principal dans la prudence, mais lui porte de l'empêchement, on vient de le dire.

LES PARTIES DE LA PRUDENCE

À ce sujet, quatre questions : 1. Quelles sont les parties de la prudence ? (Q. 48) — 2. Les parties de la prudence qu'on peut appeler intégrantes (Q. 49) — 3. Ses parties subjectives (Q. 50) — 4. Ses parties potentielles (Q. 51).

## QUESTION 48 : QUELLES-SONT LES PARTIES DE LA PRUDENCE ?

Article UNIQUE

Objections : 1. La manière dont sont énumérées les parties de la prudence ne satisfait pas. Cicéron propose en effet trois parties : " la mémoire, l'intelligence, la prévoyance ". Mais Macrobe de son côté, conformément à Plotin, attribue à la prudence six parties : " la raison, l'intelligence, la circonspection, la prévoyance, la docilité, l'attention précautionneuse ". Aristote nomme comme ayant rapport à la prudence, " l'eubulia, la synésis, la gnômè ". Il fait en outre mention en ce qui concerne la prudence, de l'eustochia et de la sagacité, du sens et de l'intelligence. Un autre philosophe grec dit pour sa part que dix qualités se rapportent à la prudence : l'eubulia, la sagacité, la prévoyance, la royale, la militaire, la politique, la domestique, la dialectique, la rhétorique, la physique. Donc il semble que certaines de ces répartitions soient surabondantes ou d'autres incomplètes.

2. La prudence s'oppose à la science. Mais la politique, la domestique, la dialectique, la rhétorique, la physique sont autant de sciences. Elles ne sont donc pas des parties de la prudence.

3. Les parties ne débordent pas le tout. Mais la mémoire intellectuelle, ou l'intelligence, la raison, le sens et la docilité, non seulement concernent la prudence, mais encore tous les habitus de connaissance. Donc il ne faut pas les donner comme des parties de la prudence.

4. Comme délibérer juger et commander sont des actes de la raison pratique, ainsi l'usage, comme on l'a établi plus haute. Donc, de même que sont adjointes à la prudence l'eubulia, qui concerne le conseil, la synésis et la gnômè, qui concernent le jugement, de même fallait-il aussi poser une qualité relative à l'usage.

5. La sollicitude a rapport à la prudence, on l'a dit. Il fallait donc aussi poser la sollicitude parmi les parties de la prudence.

Réponse : Il y a trois sortes de parties intégrantes, ainsi le mur, le toit, les fondations comme parties d'une maison ; subjectives, ainsi le bœuf et le lion comme parties du genre animal ; et potentielles, ainsi la faculté nutritive et la faculté sensitive comme parties de l'âme. On peut donc attribuer des parties à une vertu de trois manières.

Tout d'abord, à la manière des parties intégrantes : en ce cas, on appellera parties d'une vertu les éléments concourant nécessairement à l'acte parfait de cette vertu. Et en ce sens on peut retenir, de toutes les qualités énumérées, huit parties de la prudence : les six énumérées par Macrobe, auxquelles on ajoutera comme septième la mémoire proposée par Cicéron, plus l'eustochia ou sagacité proposée par Aristote. Car pour ce qui est du sens de la prudence, on l'appelle encore intelligence ; aussi le Philosophe dit-il : " A l'égard de ces objets, il faut poser un sens ; et celui-ci est une intelligence. " De ces huit parties, cinq concernent la prudence en tant que est connaissance : la mémoire, la raison, l'intelligence, la docilité, la sagacité ; les trois autres s'y rapportent en tant qu'elle exerce l'art de commander, appliquant la connaissance à l'action : la prévoyance, la circonspection, l'attention précautionneuse. La raison de cette diversité se prend de ce que trois considérations interviennent à propos de la connaissance. Premièrement, il faut considérer la connaissance elle-même. Si elle porte sur le passé, elle est mémoire ; si elle porte sur le présent, soit contingent, soit nécessaire, elle s'appelle intellect ou intelligence. Deuxièmement, il faut considérer l'acquisition de la connaissance. Elle se fait par l'enseignement, à quoi se rapporte la docilité ; ou bien par découverte personnelle et c'est à cela que se rapporte l'eustochia, ou le bonheur dans la découverte. Une partie de celle-ci est la sagacité, qui consiste à découvrir rapidement le moyen terme, comme dit encore Aristote i ' Troisièmement il faut considérer l'usage de la connaissance ; car on use de celle-ci lorsque, à

partir de ce que l'on connaît, on passe à des connaissances ou à des jugements nouveaux. Et cela relève de la raison. S'il s'agit maintenant de commander comme il faut, la raison doit avoir trois qualités. Premièrement, pour ordonner à la fin ce qui y est adapté, et cela relève de la prévoyance. Deuxièmement, pour considérer les circonstances de l'action entreprise, ce qui relève de la circonspection. Troisièmement, pour éviter les obstacles, ce qui relève de l'attention précautionneuse.

On appelle parties subjectives d'une vertu ses diverses espèces. Ainsi entendues, les parties de la prudence, à les prendre au sens propre, sont la prudence par laquelle chacun se gouverne soi-même, et la prudence par laquelle on gouverne la multitude, l'une et l'autre différant spécifiquement, on l'a dit. À son tour, la prudence qui gouverne la multitude se divise en espèces diverses selon les diverses espèces de multitudes. Il y a une multitude rassemblée en vue de s'acquitter d'une fonction spéciale, comme l'armée organisée pour le combat ; sa règle est la prudence militaire. Il y a une multitude rassemblée en vue d'assurer le bien de la vie humaine en sa totalité, comme la multitude composant une maison ou famille, que gouverne la prudence domestique ; ou encore la multitude composant une cité ou un royaume, que dirige chez le prince la prudence royale, et chez les sujets la politique, entendue sans autre détermination. Si l'on prend maintenant la prudence au sens large, telle que l'on inclut même la science spéculative, comme on l'a dit plus haut, elle a aussi pour parties la dialectique, la rhétorique et la physique, selon les trois méthodes en usage dans les sciences. Dans l'une, on procède par démonstration pour obtenir la science : cela relève de la physique, en comprenant sous ce nom toutes les sciences démonstratives. Dans l'autre, on procède à partir de probabilités pour fonder une opinion : cela relève de la dialectique. Dans la troisième, on procède à partir de certaines conjectures pour créer le soupçon ou pour persuader : cela relève de la rhétorique. On peut dire néanmoins que ces trois derniers noms se rapportent aussi à la prudence proprement dite ; car elle raisonne tantôt à partir du nécessaire, tantôt à partir du probable, tantôt à partir de conjectures.

On appelle parties potentielles d'une vertu les vertus annexes ordonnées à des actes ou matières secondaires, signifiant par ce nom qu'elles ne possèdent pas toute la puissance de la vertu principale. En cette acception, sont attribuées comme parties à la prudence : l'eubulia, qui concerne le conseil, la synésis, qui concerne le jugement relatif aux circonstances ordinaires, la gnômè, qui concerne le jugement pour les cas où l'on doit s'écarter de la loi commune. Quant à la prudence, elle concerne l'acte principal, qui est de commander.

Solutions : 1. Les diverses répartitions répondent aux différents genres de parties ; ou bien elles s'entendent en ce sens qu'une seule partie dans l'une contient plusieurs parties distinctement énumérées dans l'autre. C'est ainsi que Cicéron, sous la prévoyance, comprend l'attention précautionneuse et la circonspection ; sous l'intelligence, la raison, la docilité et la sagacité.

2. La domestique et la politique ne s'entendent pas ici comme des sciences mais comme étant de certaines prudences. Pour les trois autres, on vient de voir comment il faut répondre.

3. Ces qualités sont désignées comme des parties de la prudence, non selon leur signification générale mais selon le rapport qu'elles ont aux objets de la prudence.

4. Bien commander et faire bon usage vont toujours ensemble ; car le précepte de la raison entraîne l'obéissance des puissances inférieures, ce qui concerne l'usage.

5. La sollicitude est comprise dans la prévoyance.

## QUESTION 49 : LES PARTIES DE LA PRUDENCE QU'ON PEUT APPELER INTÉGRANTES

1. La mémoire — 2. L'intellect ou intelligence — 3. La docilité — 4. La sagacité — 5. La raison — 6. La prévoyance — 7. La circonspection — 8. L'attention précautionneuse.

Article 1 : La mémoire

Objections : 1 — Il semble que la mémoire ne soit pas une partie de la prudence. En effet, la mémoire, comme le prouve le Philosophe, est dans la partie sensible de l'âme. La prudence au contraire est dans sa partie rationnelle, comme il le montre ailleurs. Donc la mémoire n'est pas une partie de la prudence.

2. La prudence s'acquiert et grandit par l'exercice. Mais la mémoire est en nous par nature. Donc la mémoire n'est pas une partie de la prudence.

3. La mémoire a pour objet le passé. La prudence au contraire concerne ce qui est encore à faire, au sujet de quoi l'on délibère, dit Aristote. Donc la mémoire n'est pas une partie de la prudence. En sens contraire, Cicéron met la mémoire dans les parties de la prudence.

Réponse : La prudence a pour objet les actions humaines en leur contingence, nous l'avons dit. En ce domaine, l'homme ne peut être dirigé par des vérités absolues et nécessaires, mais selon des règles dont le propre est d'être vraies dans la plupart des cas ; il faut en effet que les principes soient proportionnés aux conclusions et que, à partir de ceux-ci, on obtienne des conclusions qui leur soient homogènes, dit Aristote. Or, ce qui est vrai dans la plupart des cas, on ne peut le savoir que par l'expérience : aussi le Philosophe dit-il que " la vertu intellectuelle naît et grandit grâce à l'expérience et au temps ". " A son tour l'expérience est le produit d'un grand nombre de souvenirs ", dit-il encore. En conséquence, il est requis à la prudence d'avoir beaucoup de souvenirs. C'est donc à bon droit que la mémoire est comptée parmi les parties de la prudence.

Solutions : 1. La prudence, nous l'avons dit, applique la connaissance universelle aux réalités particulières, objets de la perception sensible. C'est pourquoi nombre de qualités appartenant aux facultés sensibles sont requises à la prudence. La mémoire est l'une d'entre elles.

2. De même que la prudence existe par nature à l'état d'aptitude, mais reçoit son achèvement de l'exercice ou de la grâce ; de même aussi, dit Cicéron, la mémoire ne tient pas de la nature seule son accomplissement, mais elle doit beaucoup aussi à l'art et à l'habileté. Quatre moyens font progresser la mémoire. Le premier est que l'on choisisse des similitudes adaptées à ce que l'on veut se rappeler, à condition toutefois qu'elles ne soient pas trop banales ; car ce qui est inhabituel nous étonne davantage, et l'esprit pour cette raison le retient davantage et plus vivement ; de là vient que nous gardons meilleur souvenir de ce que nous avons vu dans l'enfance. C'est pourquoi il est nécessaire de découvrir ces similitudes ou images parce que les idées simples et spirituelles disparaissent trop facilement de l'esprit si elles ne sont pas attachées pour ainsi dire par des similitudes matérielles ; car la connaissance humaine saisit plus fortement les objets sensibles. C'est pourquoi la faculté du souvenir appartient à la partie sensible de l'âme. Le deuxième moyen est que l'on s'exerce à disposer dans un certain ordre ce que l'on veut se rappeler, en sorte que l'on passe facilement d'un souvenir à l'autre. Aussi le Philosophe dit-il : " Les réminiscences se font quelquefois à partir du souvenir des lieux, et la cause en est que l'on passe rapidement (en pensée) de l'un à l'autre. " Le troisième moyen est que l'on porte de l'attention et de l'affection à ce qu'on veut se rappeler, parce que plus une chose a fait impression sur l'esprit, moins on l'oublie. Cicéron dit en ce sens que " la sollicitude conserve intact le contour des images ". Le quatrième moyen est de méditer fréquemment ce que l'on veut

se rappeler. D'où le mot du Philosophe : " Les pensées assidues sauvent la mémoire ", car, comme il est dit dans le même ouvrage : " L'habitude est comme une nature. " C'est pourquoi nous nous rappelons vite les choses auxquelles nous pensons beaucoup, passant de l'une à l'autre selon un ordre qui est devenu pour ainsi dire naturel.

3. Nous devons, de nos expériences passées, tirer argument pour l'avenir. Aussi la mémoire du passé est-elle nécessaire si l'on veut bien délibérer de ce qui est à faire dans le futur.

Article 2 : L'intellect ou intelligence

Objections : 1. Il semble que l'intelligence ne soit pas une partie de la prudence. Car, de deux opposés, l'un n'est pas partie de l'autre. Mais l'intelligence, dans le genre des vertus intellectuelles, est distinguée de la prudence, comme le montre Aristote. Donc l'intelligence ne doit pas être appelée une partie de la prudence.

2. L'intelligence est l'un des dons du Saint-Esprit et elle correspond à la foi, nous l'avons établi plus haut. Mais la prudence est une vertu différente de la foi, comme il ressort de tout ce qu'on dit. Donc l'intelligence n'a pas rapport à la prudence.

3. La prudence a pour objet les actions humaines considérées dans leurs éléments particuliers, dit Aristote. Mais l'intelligence connaît l'universel et l'immatériel, comme il le dit ailleurs. Donc l'intelligence n'est pas une partie de la prudence.

En sens contraire, Cicéron donne l'intelligence comme partie de la prudence, et Macrobe l'intellect, ce qui revient au même.

Réponse : Par intelligence, on n'entend pas ici la faculté intellectuelle. On prend le mot comme impliquant la droite estimation de quelque principe initial que l'on accepte comme connu par soi, dans le sens où l'on dit que nous avons l'intelligence des premiers principes de la démonstration. Or toute déduction de la raison procède de propositions acceptées comme premières. Aussi faut-il que toute démarche de la raison procède d'une intelligence. Donc, parce que la prudence est la droite règle de l'action, il est nécessaire que son développement tout entier procède de l'intelligence. C'est pourquoi l'intelligence est donnée comme l'une des parties de la prudence.

Solutions : 1. Le raisonnement de la prudence atteint son terme dans une action particulière qui est comme une conclusion, et à laquelle est appliquée la connaissance universelle, nous l'avons montré. Or, une conclusion particulière s'obtient par voie de syllogisme à partir d'une proposition universelle et d'une proposition particulière. Il faut donc que le raisonnement de la prudence procède d'une double intelligence. L'une a pour objet l'universel. Et celle-là ressortit à l'intelligence qui figure parmi les vertus intellectuelles ; car nous connaissons par nature non seulement les principes universels spéculatifs mais aussi pratiques, tel celui-ci : il ne faut nuire à personne, comme on l'a montré plus haut. L'autre intelligence est celle qui a connaissance d'un extrême, dit Aristote, c'est-à-dire de quelque chose de premier, relatif à une action particulière et contingente — de là se forme la mineure, laquelle doit être particulière dans le syllogisme de prudence, comme on vient de le dire. Or, ce principe particulier est une fin particulière, comme il est dit au même endroit. Aussi l'intelligence qui figure comme partie de la prudence est-elle la droite estimation d'une fin particulière.

2. L'intelligence entendue comme un don du Saint-Esprit est une certaine pénétration aiguë des choses divines, nous l'avons montré plus haut. C'est dans un autre sens que l'intelligence est tenue pour une partie de la prudence, on vient de le dire.

3. La même estimation droite de la fin particulière est appelée intelligence, en tant qu'elle concerne un principe, et aussi sens, en tant qu'elle porte sur du particulier. Et c'est ce que dit le Philosophe : " Il faut que les singuliers aient un sens ; et celui-ci est une intelligence. " Ne

l'entendons pas du sens particulier par lequel nous connaissons les sensibles propres, mais du sens intérieur par lequel nous jugeons du particulier.

Article 3 : La docilité

Objections : 1. Il semble que la docilité ne doive pas figurer parmi les parties de la prudence. En effet, ce qui est requis pour toute vertu intellectuelle ne doit pas être attribué en propre à l'une d'entre elles. Mais la docilité est nécessaire pour n'importe quelle vertu intellectuelle. Donc il ne faut pas en faire une partie de la prudence.

2. Ce qui concerne les vertus humaines est en nous ; car nous sommes loués ou blâmés selon ce qui est en nous. Mais il n'est pas en notre pouvoir d'être dociles : cela convient à certains par une disposition de leur nature. Donc la docilité n'est pas une partie de la prudence.

3. La docilité appartient au disciple. Mais la prudence est préceptive, et à ce titre elle semble plutôt appartenir aux maîtres, qu'on appelle aussi précepteurs. Donc la docilité n'est pas une partie de la prudence.

En sens contraire, Macrobe conformément à Plotin, fait figurer la docilité parmi les parties de la prudence.

Réponse : Comme on l'a dit plus haut, la prudence concerne les actions particulières. En ce domaine, la diversité est comme infinie, et il n'est pas possible qu'un seul homme soit pleinement informé de tout ce qui s'y rapporte, surtout en peu de temps ; il lui en faut beaucoup, au contraire. C'est pourquoi la prudence est une matière où l'homme a besoin plus qu'ailleurs d'être formé par autrui ; les vieillards surtout sont qualifiés pour l'éclairer, eux qui sont parvenus à la saine intelligence des fins relatives à l'action. D'où ces mots du Philosophe : " Il faut être attentif aux dires et opinions indémontrables des vieillards et des hommes prudents, et y croire non moins qu'aux démonstrations ; car par leur expérience ils voient les principes. " Dans le même sens il est dit aux Proverbes (3, 5) : " Ne prends pas appui sur ta prudence " ; et dans l'Ecclésiastique (6,35) : " Tiens-toi au milieu des anciens (c'est-à-dire des vieillards) prudents, et unis-toi de cœur à leur sagesse. " Or, il appartient à la docilité de bien se laisser instruire. Voilà pourquoi la docilité est légitimement tenue pour une partie de la prudence.

Solutions : 1. Bien que la docilité soit utile à toute vertu intellectuelle, elle l'est particulièrement à la prudence pour la raison qu'on vient de dire.

2. La docilité, comme les autres qualités rattachées à la prudence, est naturelle comme aptitude ; mais pour qu'elle soit consommée, le zèle est très important, c'est-à-dire que l'homme applique son esprit avec soin, assiduité et respect aux enseignements des anciens, évitant de les négliger par paresse comme de les mépriser par orgueil.

3. Par la prudence l'homme ne commande pas seulement aux autres mais aussi à soi-même, nous l'avons dit. Aussi se trouve-t-elle même chez les sujets, comme on l'a dit aussi, et c'est à leur prudence qu'appartient la docilité. Bien que les supérieurs eux-mêmes doivent être dociles quant à certaines choses ; car il n'est personne qui se suffise en tout dans les matières relevant de la prudence, nous venons de le dire.

Article 4 : La sagacité

Objections : 1. Il semble que la sagacité ne soit pas une partie de la prudence. En effet, la sagacité a pour effet de découvrir facilement les moyens termes dans les démonstrations, selon Aristote. Mais le raisonnement de la prudence n'est pas démonstratif, puisqu'il porte sur du contingent. Donc la sagacité n'appartient pas à la prudence.

2. Il appartient à la prudence de bien délibérer, dit Aristote. Mais la sagacité n'a pas sa place dans la délibération : elle est en effet une eustochia, c'est-à-dire le bonheur dans la découverte, et

celle-ci est rapide, ne s'embarrassant pas de raisonnement. La délibération au contraire doit être lente, dit encore Aristote. Donc la sagacité ne doit pas figurer comme partie de la prudence.

3. La sagacité, on vient de le dire, est une heureuse conjecture. Mais recourir aux conjectures est le propre des rhéteurs. Donc la sagacité appartient davantage à la rhétorique qu'à la prudence.

En sens contraire, comme dit Isidore, le mot sollicitus vient de sollers et de citus. Mais la sollicitude a rapport à la prudence, on l'a dit plus haut. Donc aussi la sagacité ou sollertia.

Réponse : L'homme prudent est celui qui possède la droite estimation de ce qu'il faut faire. Or la droite estimation ou opinion, dans l'ordre pratique comme dans l'ordre spéculatif, s'acquiert de deux manières, soit qu'on la trouve soi-même, soit qu'on l'apprenne d'un autre. Et comme la docilité dispose à bien recevoir l'opinion droite provenant d'un autre, ainsi la sagacité fait-elle qu'on est apte à acquérir par soi-même la droite estimation. La sagacité prend alors le sens de l'eustochia, dont elle est une partie. Car l'eustochia inspire l'heureuse conjecture en toute matière, la sagacité étant pour sa part une facile et prompte conjecture relative à la découverte du moyen terme, dit Aristote. Toutefois le philosophe, qui nomme la sagacité comme l'une des parties de la prudence, l'entend généralement de l'eustochia en toute son extension, puisqu'il dit que " la sagacité est une disposition par laquelle tout d'un coup l'on découvre ce qui convient ".

Solutions : 1. La sagacité est la découverte du moyen terme non seulement dans les démonstrations mais aussi dans l'ordre pratique. Si par exemple je vois que certains individus sont devenus amis, je conjecture qu'ils ont un ennemi commun, dit le Philosophe au même endroit. C'est en ce sens que la sagacité a rapport à la prudence.

2. Dans son Éthique le Philosophe indique la vraie raison pour laquelle l'eubulia, principe de la bonne délibération, n'est pas la même chose que l'eustochia, grâce à quoi l'on découvre rapidement ce qu'il faut ; et l'on peut être homme de bon conseil même si l'on délibère longuement ou lentement. Il ne s'ensuit pas que l'heureuse conjecture soit sans intérêt pour une bonne délibération. Et il arrive qu'elle soit nécessaire, lorsqu'il faut prendre une décision à l'improviste. C'est donc à juste titre que la sagacité est donnée comme une partie de la prudence.

3. La rhétorique raisonne aussi sur l'action. Rien n'empêche par conséquent qu'une même qualité concerne la rhétorique et la prudence. Et cependant l'acte de conjecturer que nous signalons ici ne s'entend pas seulement des conjectures auxquelles se livrent les rhéteurs, mais dans le sens où l'on parle de conjecturer la vérité, en quelque domaine que ce soit.

Article 5 : La raison

Objections : 1. Il semble que la raison ne doive pas figurer parmi les parties de la prudence. En effet, le sujet d'un accident n'est pas l'une de ses parties. Mais la prudence est dans la raison comme dans son sujet, dit Aristote. Donc la raison ne doit pas figurer parmi les parties de la prudence.

2. Ce qui est commun à de nombreuses qualités ne doit pas figurer comme une partie de l'une d'elles ; ou bien, si l'on en fait une partie, que ce soit à l'égard de la qualité à laquelle se rapporte très spécialement cet élément commun. Or, la raison est nécessaire dans toutes les vertus intellectuelles, et principalement dans la sagesse et la science, qui mettent en jeu la raison démonstrative. Donc la raison ne doit pas être donnée comme une partie de la prudence.

3. La raison n'est pas une puissance essentiellement différente de l'intelligence, nous l'avons établi précédemment. Donc, si l'intelligence figure comme une partie de la prudence, il a été superflu d'y ajouter la raison.

En sens contraire, Macrobie, conformément à Plotin, compte la raison dans les parties de la prudence.

Réponse : L'œuvre de la prudence est de bien délibérer, selon Aristote. Or la délibération est une recherche où, partant de certaines données, on tend vers des conclusions. Telle est l'œuvre de la raison. Il est donc nécessaire à la prudence que l'homme sache bien raisonner. Et puisque ce qui est exigé pour la perfection de la prudence prend le nom de parties pour ainsi dire intégrantes de la prudence, il y a lieu de compter la raison par elles.

Solutions : 1. La raison ne s'entend pas ici de la puissance de ce nom, mais de son bon usage.

2. La certitude de la raison vient de l'intelligence, mais la nécessité de la raison vient des limites de l'intelligence. En effet, les êtres chez qui l'intelligence possède une pleine vigueur n'ont pas besoin de la raison, mais ils saisissent la vérité par un simple regard, ainsi Dieu et les anges. Or, les actions dans leurs particularité, dont la prudence assume la direction, s'éloignent considérablement de la condition des intelligibles, et d'autant plus, qu'elles sont moins certaines ou moins déterminées. Car les moyens de l'art, quoique particuliers, sont néanmoins plus déterminés et plus certains ; et c'est pourquoi dans la plupart des arts il n'y a pas à instituer de délibération, la certitude étant d'avance acquise, selon Aristote. C'est pourquoi, bien que la raison soit plus certaine dans d'autres vertus intellectuelles que la prudence, elle est surtout requise en celle-ci pour que l'homme sache bien raisonner, en sorte qu'il applique comme il faut les principes universels aux cas particuliers, lesquels sont variés et incertains.

3. Bien que l'intelligence et la raison ne soient pas des puissances différentes, elles prennent cependant leur nom d'actes différents. Car le mot d'intelligence se prend de l'intime pénétration de la vérité ; celui de raison, de la recherche discursive. C'est pourquoi l'une et l'autre figurent comme parties de la prudence, on vient de le montrer.

Article 6 : La prévoyance

Objections : 1. Il semble que la prévoyance ne doive pas figurer comme partie de la prudence. Car rien n'est partie de soi-même. Mais prévoyance et prudence semblent être identiques. Isidore dit en effet : " Le prudent est ainsi appelé comme voyant loin " (prudens =porro videns). Mais c'est aussi de là que dérive le nom de prévoyance, dit Boèce'. Donc la prévoyance n'est pas une partie de la prudence.

2. La prudence est uniquement pratique. Mais la prévoyance peut être aussi spéculative, car la vision, d'où vient le nom de prévoyance, concerne davantage la spéculation que l'action. Donc la prévoyance n'est pas une partie de la prudence.

3. L'acte principal de la prudence est de commander, son acte secondaire, de juger et conseiller. Mais le nom de prévoyance ne semble se rapporter proprement ni à l'un ni à l'autre. Donc la prévoyance n'est pas une partie de la prudence.

En sens contraire, l'autorité de Cicéron et de Macrobe fait de la prévoyance une partie de la prudence, on l'a dit.

Réponse : Comme il a été dit plus haut, la prudence concerne proprement ce qui est en vue de la fin, et son office propre consiste à ordonner en fonction de la fin requise tout ce qui est de l'ordre des moyens. Et bien que certaines réalités nécessaires aient ordre à une fin et soient soumises à la providence divine, seules sont soumises à la prudence humaine les réalités contingentes relatives aux opérations accomplies par l'homme en vue d'une fin. Or, celles d'entre ces réalités qui appartiennent au passé sont devenues de quelque façon nécessaires, parce qu'il est impossible que ce qui est déjà fait ne soit pas. De même les réalités présentes, en tant que telles, ont une certaine nécessité, car il est nécessaire que Socrate soit assis tandis qu'il est assis. Il suit de là que les contingents futurs relèvent de la prudence, selon qu'ils tombent sous l'action de l'homme pour être ordonnés à la fin de la vie humaine. Or, le mot de prévoyance implique l'un et l'autre :



il implique en effet que le regard s'attache à quelque chose de lointain comme à un terme auquel doivent être ordonnées des actions présentes. La prévoyance est donc une partie de la prudence.

Solutions : 1. Chaque fois qu'un grand nombre d'éléments sont requis pour une action déterminée, l'un d'eux est nécessairement le principal, et tous les autres y sont ordonnés. Aussi y a-t-il dans chaque tout une partie formelle et dominante, d'où le tout reçoit son unité. En ce sens la prévoyance est principale entre toutes les parties de la prudence — car tous les autres éléments requis à cette vertu ne sont nécessaires que pour assurer le bon ordre de l'action à sa fin. Pour cette raison le mot même de prudence dérive de prévoyance, car ce mot désigne sa partie principale.

2. La spéculation a pour objet l'universel et le nécessaire, réalités qui, de soi, ne sont pas lointaines, puisqu'elles sont partout et toujours. Elles ne sont lointaines que par rapport à nous, en tant que nous ne parvenons pas à les connaître parfaitement. C'est pourquoi il n'y a pas proprement prévoyance dans la spéculation mais seulement dans l'action.

3. Dans l'acte de bien ordonner à la fin, inclus dans la raison de prévoyance, est comprise la rectitude du conseil, du jugement et du précepte, sans lesquels il ne peut y avoir de bon ordre à la fin.

Article 7 : La circonspection

Objections : 1. Il semble que la circonspection ne puisse être une partie de la prudence. Elle semble consister en effet dans la considération des circonstances. Mais il y a une infinité de circonstances, et l'infini ne peut être saisi par la raison, à laquelle appartient la prudence. Donc la circonspection ne doit pas figurer comme partie de la prudence.

2. Les circonstances semblent concerner les vertus morales plutôt que la prudence. Mais la circonspection ne semble être rien d'autre que l'inspection des circonstances. Donc elle semble concerner les vertus morales plutôt que la prudence.

3. Quiconque peut voir ce qui est loin, à plus forte raison peut-il voir ce qui est alentour. Mais la prévoyance permet à l'homme de regarder ce qui est loin. Donc elle suffit à la considération des circonstances. Il n'était donc pas nécessaire, outre la prévoyance, de faire figurer la circonspection comme partie de la prudence.

En sens contraire, il y a l'autorité de Macrobie, comme on l'a dit.

Réponse : Il revient principalement à la prudence, on l'a dit plus haut, de bien ordonner une action à sa fin. Cela n'est possible que si la fin est bonne et si les éléments ordonnés à la fin sont eux-mêmes bons et adaptés à celle-ci. Mais parce que la prudence, on l'a dit, concerne l'action dans ses particularités où sont engagées beaucoup de choses, il arrive qu'un élément de l'action, considéré en lui-même, soit bon et adapté à la fin, mais devienne mauvais ou inopportun par un concours de circonstances. C'est ainsi que montrer des signes d'amour à quelqu'un, considéré en soi, semble être un bon moyen d'exciter en lui amour ; mais s'il s'agit d'une personne orgueilleuse ou qui soupçonne la flatterie, le moyen cesse d'être adapté à la fin. C'est pourquoi la circonspection est nécessaire à la prudence, en ce sens qu'il lui faut juger aussi d'après les circonstances ce qui est ordonné à la fin.

Solutions : 1. Bien que les circonstances puissent être infinies, en fait, dans une situation donnée, elles ne le sont pas. Il n'y a que peu d'éléments qui peuvent modifier le jugement de la raison sur ce qu'il faut faire.

2. Les circonstances concernent la prudence en ce qu'elle doit les déterminer ; elles concernent les vertus morales en ce que celles-ci trouvent leur perfection grâce à la détermination des circonstances.

3. Comme il appartient à la prévoyance de regarder ce qui de soi convient à la fin, ainsi appartient-il à la circonspection de considérer si cette même manière d'agir convient à la fin, compte tenu des circonstances. Or, l'un et l'autre comporte une difficulté spéciale. Et c'est pourquoi l'un comme l'autre figure distinctement comme partie de la prudence.

Article 8 : L'attention précautionneuse

Objections : 1. Il semble que l'attention précautionneuse ne doive pas figurer comme partie de la prudence. En effet, là où le mal ne peut arriver, les précautions ne sont pas nécessaires. " Personne ne fait un mauvais usage des vertus ", dit S. Augustin. Donc l'attention précautionneuse ne concerne pas la prudence, directrice des vertus.

2. Il appartient au même principe de prévoir le bien et d'éviter le mal ; c'est ainsi que le même art cause la santé et guérit la maladie. Mais prévoir le bien est l'affaire de la prévoyance. Donc aussi éviter le mal. L'attention précautionneuse ne doit donc pas figurer comme partie de la prudence distincte de la prévoyance.

3. Aucun homme prudent ne s'efforce à l'impossible. Mais personne ne peut prendre garde à tous les maux qui peuvent arriver. Donc l'attention précautionneuse ne concerne pas la prudence. En sens contraire, l'Apôtre dit aux Éphésiens (5, 15) : " Prenez garde à vous conduire avec précaution. "

Réponse : La matière de la prudence, ce sont les réalités contingentes relatives à l'action. De même que le vrai s'y mêle au faux, ainsi le mal se mêle au bien, à cause de la grande diversité de ces actions où le bien est souvent empêché par le mal, et où le mal prend l'apparence du bien. C'est pourquoi l'attention précautionneuse est nécessaire à la prudence pour que le bien soit accueilli de façon à éviter le mal.

Solutions : 1. L'attention précautionneuse n'est pas nécessaire en morale pour qu'on se mette en garde contre les actes vertueux ; mais pour qu'on se mette en garde contre ce qui peut empêcher ceux-ci.

2. Éviter les maux opposés et poursuivre le bien relève du même genre d'activité. Mais se soustraire à des empêchements survenant de l'extérieur, c'est quelque chose de différent. L'attention précautionneuse se distingue de la prévoyance pour cette raison, bien que l'une et l'autre concerne la même vertu de prudence.

3. Parmi les maux que l'homme doit éviter, certains arrivent le plus souvent. Il est possible de s'en faire une idée. C'est contre de tels maux qu'est dirigée l'attention précautionneuse, pour qu'on y échappe totalement ou qu'ils causent un moindre dommage. Il est d'autres maux qui n'arrivent que rarement et par hasard. Puisqu'ils sont infinis ni la raison ne peut les embrasser ni l'homme s'y soustraire entièrement. Il reste néanmoins que par l'activité de sa prudence l'homme peut ainsi se préparer à subir tous les assauts de la fortune pour en limiter les atteintes.

### **QUESTION 50 : LES PARTIES SUBJECTIVES DE LA PRUDENCE**

Il faut étudier maintenant les parties subjectives de la prudence. Et puisqu'on a traité déjà de la prudence par laquelle chacun se gouverne soi-même, il reste à traiter des espèces de prudence intéressant le gouvernement de plusieurs.

1. L'institution des lois doit-elle être comptée comme une espèce de la prudence ? — 2. La politique ? — 3. Le gouvernement domestique ? — 4. L'art militaire ?

Article 1 : L'institution des lois doit-elle être comptée comme une espèce de la prudence ?

Objections : 1. Il semble que la science royale ne doive pas être comptée comme une espèce de la prudence. En effet cette science est ordonnée au maintien de la justice car, pour Aristote ? " Le

prince est le gardien de la justice ". Donc la science royale concerne davantage la justice que la prudence.

2. Selon le Philosophe, la monarchie est l'une des six formes de régime politique. Mais on ne trouve aucune espèce de prudence dans les cinq autres régimes qui sont : l'aristocratie, la timocratie (électorat censitaire), la tyrannie, l'oligarchie, la démocratie. Donc il ne faut pas non plus trouver dans la monarchie la prudence royale.

3. Créer des lois n'appartient pas seulement aux rois mais encore à certaines autres autorités et même au peuple, comme le montre Isidore. Mais le Philosophe fait de l'institution des lois une partie de la prudence. Il ne convient donc pas de substituer à celle-ci la prudence royale.

En sens contraire, le Philosophe dit que " la prudence est la vertu propre du prince ". Donc il doit y avoir une prudence spéciale : celle du roi.

Réponse : D'après ce qu'on a dit plus haut, il appartient à la prudence de gouverner et de commander. C'est pourquoi, là où se trouve dans les actes humains un gouvernement et un commandement d'une nature spéciale, il se trouve aussi une prudence spéciale. Or, il est clair que l'on trouve une sorte éminente et parfaite de gouvernement chez celui qui non seulement est chargé de se conduire lui-même, mais doit aussi gouverner la société parfaite qu'est une cité ou un royaume ; en effet, un gouvernement est d'autant plus élevé qu'il est plus universel, c'est-à-dire qu'il s'étend à un plus grand nombre de biens et qu'il atteint une fin plus éloignée. Pour cette raison il revient au roi, à qui incombe le gouvernement de la cité ou du royaume, de posséder une prudence spéciale et qui soit la plus parfaite de toutes. Pour cette raison, la prudence royale est comptée comme une espèce de la prudence.

Solutions : 1. Tout ce qui a rapport aux vertus morales concerne la prudence comme directrice de ces vertus ; aussi la droite règle de la prudence figure-t-elle dans la définition de la vertu morale, nous l'avons dit plus haut. C'est pourquoi même l'exécution de la justice au service du bien commun, telle quelle appartient à la fonction royale, a besoin de la direction de la prudence. Aussi ces deux vertus sont-elles souverainement propres au roi, savoir la prudence et la justice, selon Jérémie (23, 5) : " Le roi régnera et il sera sage, et il accomplira jugement et justice sur la terre. " Toutefois, parce que diriger appartient davantage au roi et exécuter aux sujets, la prudence royale s'entend plutôt comme une espèce de la prudence, laquelle est directrice, que de la justice, laquelle est exécutrice.

2. Entre tous les régimes, la monarchie est le meilleur d'après Aristote,. C'est pourquoi il fallait qu'une espèce de la prudence reçoive son nom avant tout de la royauté. Sous la prudence royale on comprendra néanmoins toutes les formes justes de gouvernement, mais non pas les formes corrompues qui s'opposent à la vertu ; elles sont de ce fait étrangères à la prudence.

3. Le Philosophe nomme la prudence royale d'après la fonction principale du roi, qui est d'instituer les lois. Il est vrai que d'autres exercent la même fonction ; ils ne le font néanmoins qu'au titre où ils ont une participation au gouvernement du roi.

Article 2 : La politique est-elle une partie de la prudence ?

Objections : 1. Il semble que non. En effet, la prudence royale est une partie de la prudence politique, on vient de le dire. Mais la partie ne doit pas être opposée au tout. Donc la politique ne doit pas figurer comme une autre espèce de la prudence.

2. Les espèces des habitus se distinguent selon les divers objets. Mais ce que le souverain commande et ce que le sujet exécute c'est la même chose. Donc la politique, en tant qu'elle concerne les sujets, ne doit pas figurer comme une espèce de prudence distincte de la prudence royale.

3. Chacun des sujets est une personne singulière. Mais toute personne singulière peut suffisamment se diriger d'elle-même par la prudence prise en son sens général. Inutile donc de poser une autre espèce de prudence appelée politique.

En sens contraire, selon le Philosophe, il y a deux parties dans la prudence relative à la cité : l'une est architectonique et s'identifie à la fonction législative ; l'autre a pour objet les cas particuliers et elle garde le nom général de prudence politique.

Réponse : Lorsqu'ils reçoivent un ordre, l'esclave est mû par son maître et le sujet par son prince. Mais autrement que ne sont mus les êtres irrationnels et inanimés. Car ceux-ci sont seulement mus par un autre sans se mettre eux-mêmes en mouvement, parce qu'ils ne sont pas les maîtres de leurs actes par le libre arbitre. C'est pourquoi la rectitude du gouvernement qui les dirige n'est pas en eux-mêmes mais seulement dans leurs moteurs. Mais quand des hommes sont esclaves ou sujets, ils sont soumis à la motion des autres par voie de commandement, de telle sorte qu'ils se meuvent cependant eux-mêmes par leur libre arbitre. C'est pourquoi une certaine rectitude de gouvernement doit se trouver en eux, par laquelle ils puissent se diriger eux-mêmes dans l'obéissance qu'ils accordent à leurs princes. Et c'est en quoi consiste l'espèce de la prudence qui est appelée politiques.

Solutions : 1. Comme on vient de le dire, la prudence royale est la plus parfaite espèce de prudence. C'est pourquoi la prudence des sujets, inférieure à la prudence royale, retient pour soi le nom générique et s'appelle prudence politique. C'est ainsi qu'en logique, le prédicable qui ne signifie pas l'essence, retient pour soi le nom générique et s'appelle un propre.

2. C'est la diversité dans la raison d'objet qui diversifie spécifiquement l'habitus, on l'a montré précédemment. Or, les mêmes actions à accomplir sont considérées par le roi selon une raison plus universelle que par le sujet, qui obéit selon une raison moins universelle. En effet, beaucoup obéissent à un seul et même roi dans leurs fonctions diverses. Et c'est pourquoi la prudence royale est, par rapport à cette prudence politique dont nous parlons maintenant, comme un art architectonique par rapport à un art manuel d'exécution.

3. Par la prudence communément dite un homme se gouverne lui-même en rapport avec son bien propre ; par la prudence politique dont il s'agit ici, en rapport avec le bien commun.

Article 3 : Le gouvernement domestique est-il une partie de la prudence ?

Objections : 1. Il semble que non. Le Philosophe dit en effet que la prudence est ordonnée " au bien vivre en sa totalité ". Mais le gouvernement domestique est ordonné à une fin particulière, c'est-à-dire aux richesses, comme il dit ailleurs. Donc le gouvernement domestique n'est pas une espèce de la prudence.

2. Comme on l'a établi plus haut, la prudence ne se trouve que chez les bons. Mais le gouvernement domestique peut se trouver aussi chez les mauvais ; nombre de pécheurs en effet pourvoient bien à l'administration de leur famille. Donc le gouvernement domestique ne doit pas être donné comme une espèce de la prudence.

3. De même que dans le royaume on trouve prince et sujet, ainsi dans la maison. Donc, si la prudence domestique est une espèce comparable à la prudence politique, il devrait y avoir aussi une prudence paternelle, comme il y a une prudence royale. Mais il n'y en a pas. Donc la prudence domestique ne doit pas non plus être comptée comme une espèce de la prudence.

En sens contraire, le Philosophe dit que " parmi les prudences préposées au gouvernement de plusieurs, l'une est domestique, l'autre législative, la troisième politique ".

Réponse : La raison d'objet, diversifiée selon l'universel et le particulier, ou selon le tout et la partie, diversifie les arts et les vertus ; du fait de cette diversité, l'une est principale par rapport à l'autre. Or, il est clair que la maison occupe le milieu entre une personne individuelle et la cité ou

royaume ; car, de même qu'une personne individuelle est une partie de la maison, ainsi la maison est une partie de la cité ou royaume. C'est pourquoi, comme la prudence en général qui gouverne une seule personne, se distingue de la prudence politique, ainsi la prudence domestique doit-elle être distinguée de l'une et de l'autre.

Solutions : 1. Les richesses ne sont pas la fin ultime du gouvernement domestique, mais elles lui tiennent lieu d'instruments, comme dit Aristote. Or la fin ultime du gouvernement domestique est le bien-vivre total à l'intérieur de la société familiale. C'est par manière d'exemple que le Philosophe fait des richesses la fin du gouvernement domestique, et il se réfère alors à ce qui est la préoccupation du grand nombre.

2. Certains pécheurs peuvent pourvoir convenablement à des biens particuliers intéressant la maison, mais non au bien-vivre total de la société domestique qui requiert avant toute chose la vie vertueuse.

3. Le père, dans la maison, porte quelque ressemblance de la souveraineté royale, dit Aristote. Toutefois, il ne possède pas la pleine puissance de gouvernement que détient le roi. C'est pourquoi l'on ne pose pas une espèce distincte de prudence paternelle, comme il y a une prudence royale.

Article 4 : L'art militaire est-il une espèce de la prudence ?

Objections : 1. Il semble que non. Car la prudence s'oppose à l'art selon Aristote. Mais ce mot de militaire semble bien signifier l'art de la guerre, comme il le montre ailleurs. Donc il ne faut pas proposer une espèce militaire de la prudence.

2. Comme les activités militaires sont contenues sous la politique, ainsi nombre d'autres activités comme le commerce, les métiers. Mais aucune des autres activités exercées dans la cité ne donne lieu à une espèce de la prudence. Donc les activités militaires non plus.

3. Dans la guerre, le courage des soldats est ce qui compte le plus. Donc l'art militaire concerne davantage la force que la prudence.

En sens contraire, il est dit dans les Proverbes (24, 6) : " C'est par les calculs que tu feras la guerre, et le salut sera assuré là où les conseils abondent. " Mais les conseils sont affaire de prudence. Donc dans les choses de la guerre il y a la plus grande nécessité de posséder cette espèce de prudence qu'on appelle militaire.

Réponse : Les œuvres de l'art et de la raison doivent être conformes aux œuvres de la nature instituées par la raison divine. Or, la nature vise deux fins : premièrement gouverner chaque chose en elle-même, deuxièmement résister aux attaques extérieures et aux causes de destruction. C'est pour cette raison qu'elle a donné aux animaux non seulement la puissance concupiscible par laquelle ils sont mus à rechercher ce qui est conforme à leur bien, mais encore la puissance irascible par laquelle l'animal résiste à ceux qui l'attaquent. Aussi, dans les œuvres de la raison, n'est-il pas besoin seulement de la prudence politique par laquelle soit convenablement disposé ce qui a rapport au bien commun, mais il faut encore la prudence militaire, par laquelle soient repoussés les assauts ennemis.

Solutions : 1. " Militaire " peut qualifier cet art qui consiste à appliquer les règles intéressant le bon usage de certains objets extérieurs, comme les armes et les chevaux. Mais en tant qu'un tel art est ordonné au bien commun, il a plutôt raison de prudence.

2. Les autres activités exercées dans la cité ont pour fin des utilités particulières. Mais l'activité militaire a pour fin de protéger la totalité du bien commun.

3. L'exécution du combat appartient bien à la force, mais sa direction appartient à la prudence, surtout à celle du chef de l'armée.

## QUESTION 51: LES VERTUS ANNEXES OU PARTIES POTENTIELLES DE LA PRUDENCE

1. L'eubulia est-elle une vertu ? — 2. Est-elle une vertu spéciale, distincte de la prudence ?- 3. La synésis est-elle une vertu spéciale ? — 4. La gnômè est-elle une vertu spéciale ?

Article 1 : L'eubulia est-elle une vertu ?

Objections : 1. Il semble que non, car selon S. Augustin, personne ne fait mauvais usage de la vertu. Mais certains font mauvais usage de l'eubulia, qui signifie l'aptitude à bien délibérer ; soit qu'ils conçoivent des plans subtils en vue d'atteindre de mauvaises fins, soit aussi qu'ils combinent des péchés en vue d'atteindre des fins bonnes, comme celui qui vole pour faire l'aumône. Donc l'eubulia n'est pas une vertu.

2. La vertu est un certain achèvement. Mais l'eubulia a pour matière la délibération, et celle-ci comporte doute et recherche, qui sont des états imparfaits de l'esprit. Donc l'eubulia n'est pas une vertu.

3. Les vertus sont connexes entre elles, nous l'avons établi antérieurement. Mais l'eubulia n'est pas en connexion avec les autres vertus ; nombre de pécheurs en effet sont gens de bon conseil, et nombre de justes n'en finissent pas de délibérer. Donc l'eubulia n'est pas une vertu.

En sens contraire, l'eubulia est la rectitude de la délibération, dit le Philosophe. Mais c'est la raison droite qui fait la parfaite vertu. Donc l'eubulia est une vertu.

Réponse : Nous l'avons dit plus haut, il est de l'essence de la vertu humaine qu'elle rende bon l'acte accompli par l'homme. Or, entre autres actes, l'homme a en propre celui de délibérer, ce qui implique une recherche conduite par la raison relativement à l'action en laquelle consiste la vie humaine, car la vie spéculative, elle, est au-dessus de l'homme, d'après le Philosophe. Or l'eubulia désigne la bonté de la délibération, car ce mot est formé de eu qui signifie " bien " et de boule qui signifie " délibération ", c'est-à-dire l'acte de bien délibérer ou plutôt l'aptitude à bien délibérer. Il est donc clair que l'eubulia est une vertu humaine.

Solutions : 1. La délibération n'est pas bonne, soit que l'on poursuive une fin mauvaise, soit que l'on invente des voies mauvaises pour atteindre une fin bonne. Semblablement en spéculation, le raisonnement n'est pas bon, qu'il ait une conclusion fautive ou bien qu'il ait une conclusion vraie à partir de prémisses fausses, parce qu'il n'emploie pas le moyen terme approprié. C'est pourquoi chacun des deux cas est contraire à l'eubulia bien comprise, dit le Philosophe.

2. Bien que la vertu soit essentiellement une certaine perfection, il n'est pas nécessaire cependant que la matière de la vertu implique toujours quelque chose de parfait. Tout ce qui est humain en effet doit être perfectionné par des vertus, non seulement les actes de la raison parmi lesquels le conseil, mais aussi les passions de l'appétit sensible, qui sont encore beaucoup plus imparfaites. Ou bien l'on peut répondre que la vie humaine est une perfection à la mesure de l'homme ; or l'homme ne peut saisir avec certitude la vérité des choses d'un simple regard, surtout dans l'action, où l'on a affaire à du contingent.

3. Chez aucun pécheur en tant que tel on ne trouve l'eubulia. Car tout péché est opposé à la bonne délibération. Il est requis en effet, pour bien délibérer, non seulement que l'on découvre ou l'on imagine ce qui est adapté à la fin, mais aussi que l'on observe les autres circonstances : le temps convenable, en sorte qu'on ne soit ni trop lent ni trop rapide dans les conseils ; la manière de délibérer, en sorte qu'on soit ferme dans son conseil ; et les autres circonstances obligatoires que le pécheur ne respecte pas lorsqu'il pèche. Tout homme vertueux d'autre part délibère des choses ordonnées à la fin de la vertu ; il peut avec cela n'être pas de bon conseil dans un ordre particulier d'activités, par exemple dans le négoce, la guerre, etc.

Article 2 : L'eubulia est-elle une vertu spéciale distincte de la prudence ?

Objections : 1. Il semble bien que non, car le Philosophe dit " qu'il semble appartenir au prudent de bien délibérer ". Mais tel est, nous venons de le dire, l'acte de l'eubulia. L'eubulia ne se distingue donc pas de la prudence.

2. Les actes humains auxquels sont ordonnées les vertus humaines reçoivent leur espèce avant tout de la fin, comme on l'a montré antérieurement. Mais l'eubulia et la prudence sont ordonnées à la même fin, selon Aristote, non à une fin particulière déterminée, mais à la fin universelle de la vie tout entière. Donc l'eubulia n'est pas une vertu distincte de la prudence.

3. En science spéculative, il appartient à la même science de chercher et de déterminer. Pareillement ces actes appartiennent donc à la même vertu dans l'ordre pratique. Mais chercher relève de l'eubulia, déterminer de la prudence. Donc l'eubulia n'est pas une vertu différente de la prudence.

En sens contraire, " la prudence a pour rôle de prescrire ", dit Aristote. Or, cet acte ne convient pas à l'eubulia. Donc celle-ci est une vertu différente de la prudence.

Réponse : Nous venons de le dire, la vertu au sens propre est ordonnée à l'acte, qu'elle rend bon. C'est pourquoi, selon la diversité des actes, il doit y avoir aussi des vertus diverses, et surtout quand la bonté des actes n'est pas de même nature. S'ils avaient en effet la même sorte de bonté, les actes divers relèveraient de la même vertu ; c'est ainsi que d'une même cause dépend la bonté de l'amour, du désir, de la joie, et pour cette raison tous trois relèvent de la même vertu de charité. Or, les actes de la raison ordonnés à la vie pratique sont divers et ils n'ont pas la même sorte de bonté. En effet, il dépend d'une autre cause qu'un homme soit de bon conseil, de bon jugement, ou de bon commandement ; et la preuve en est que ces qualités sont quelquefois séparées l'une de l'autre. Donc autre doit être la vertu d'eubulia, par laquelle un homme délibère bien, autre la prudence par laquelle il commande bien. Et de même que la délibération est ordonnée au commandement comme à l'acte principal, pareillement l'eubulia est ordonnée à la prudence comme à la vertu principale, faute de laquelle elle ne serait pas vertu, tout comme il n'y a pas de vertus morales sans la prudence, ni aucune vertu sans la charité.

Solutions : 1. Il appartient à la prudence de commander la bonne délibération, à l'eubulia de la produire.

2. A l'unique fin ultime, qui est le bien-vivre dans sa totalité, sont ordonnés des actes divers selon une certaine gradation ; car le conseil précède, puis vient le jugement et en dernier lieu le commandement ; celui-ci a rapport immédiat à la fin dernière, tandis que les deux autres actes n'ont avec elle qu'un rapport éloigné. Ils ont cependant des fins prochaines ; celle du conseil est de découvrir ce qu'il faut faire, celle du jugement est de le décider. Il ne suit donc pas de là que l'eubulia et la prudence ne sont pas des vertus diverses, mais que l'eubulia est ordonnée à la prudence comme une vertu secondaire à la vertu principale.

3. Même en spéculation, autre est la science rationnelle nommée dialectique, par laquelle on cherche à découvrir la vérité, autre la science démonstrative, par laquelle on la détermine.

Article 3 : La synésis est-elle une vertu ?

Objections : 1. Il semble que non. En effet, les vertus ne nous sont pas données avec la nature d'après Aristote. Mais il dit aussi que la synésis est naturelle chez quelques-uns. Donc la synésis n'est pas une vertu.

2. La synésis, dit-il au même livre, se borne à juger. Mais le jugement seul, sans le commandement, peut se trouver même chez les mauvais. Puisque la vertu ne se trouve que chez les bons, il semble donc que la synésis ne soit pas une vertu.

3. Jamais il n'y a défaut dans le commandement s'il n'y a défaut dans le jugement, du moins relatif à une action particulière, car quiconque fait le mal s'est trompé en cela. Donc, si l'on fait de la synésis la vertu du bon jugement, une autre vertu, ordonnée au bon commandement, ne semble plus nécessaire. En conséquence la prudence sera superflue, ce qui est inadmissible. La synésis n'est donc pas une vertu.

En sens contraire, le jugement est plus parfait que le conseil. Mais l'eubulia, qui inspire le bon conseil, est une vertu. Donc à bien plus forte raison la synésis qui inspire le bon jugement.

Réponse : La synésis désigne un jugement droit, non en matière de spéculation, mais en matière d'actions particulières, qui sont aussi l'objet de la prudence. Aussi, en rapport avec ce mot, dit-on en grec que certains sont synétoi, c'est-à-dire sensés, ou eusynétoi, c'est-à-dire hommes de bon sens ; au contraire, on appelle ceux qui sont privés de cette vertu asynétoi, c'est-à-dire insensés. Or, la diversité des vertus doit correspondre à la différence des actes qui ne se ramènent pas à la même cause. Mais il est clair que la bonté du conseil et la bonté du jugement ne se ramènent pas à la même cause ; beaucoup en effet sont de bon conseil qui ne sont pas cependant de bon sens, c'est-à-dire doués d'un jugement droit. En spéculation aussi, certains sont de bons chercheurs, ayant une raison prompte à se porter de tous côtés, grâce, semble-t-il, à une disposition de leur imagination, apte à former facilement des représentations diverses ; et cependant il arrive que ces esprits n'aient pas un bon jugement ; la cause en est dans un défaut de l'intelligence, lui-même dû surtout à une mauvaise disposition du sens commun qui juge mal. Outre l'eubulia, il faut donc une autre vertu par laquelle on juge bien. C'est celle qu'on appelle synésis.

Solutions : 1. Le jugement droit consiste en ce que la faculté de connaissance saisit une chose comme elle est. L'effet en est dû à la droite disposition de la faculté de connaissance ; c'est ainsi que dans un miroir bien conditionné, les formes corporelles s'impriment comme elles sont ; mais s'il est mal conditionné, les images apparaissent tordues et déformées. Or, si une faculté de connaissance est bien conditionnée pour recevoir les réalités comme elles sont, l'aptitude radicale en provient de la nature, mais l'accomplissement en vient de l'exercice, ou du don de la grâce. Et ceci de deux manières. Directement, à considérer la faculté de connaissance elle-même — en ce sens par exemple qu'elle n'est pas imbue de conceptions déformées, mais vraies et droites, et cette disposition relève de la synésis comme vertu spéciale. L'autre manière est indirecte et concerne la droite disposition de l'appétit, par laquelle l'homme juge bien des objets qui se proposent à cette puissance appétitive. Ainsi le bon jugement vertueux résulte de l'habitus des vertus morales, mais il s'agit alors du jugement relatif aux fins, tandis que la synésis regarde plutôt ce qui est en vue de la fin.

2. Chez les mauvais, le jugement peut être droit par rapport à l'universel. Mais quand il s'agit de l'action particulière à accomplir, leur jugement est toujours vicié, comme on l'a établi antérieurement.

3. Il arrive que ce qui a été bien jugé soit différé, accompli négligemment ou de manière désordonnée. C'est pourquoi après la vertu du bon jugement, la vertu principale du bon commandement, la prudence est encore nécessaire en dernier lieu.

Article 4 : La gnômè est-elle une vertu spéciale ?

Objections : 1. Il semble qu'elle ne soit pas distincte de la synésis. Selon celle-ci en effet on est homme de bon jugement. Mais nul n'est homme de bon jugement s'il ne juge bien en toute chose. Donc la synésis s'étend à juger de tout. Il n'y a donc pas une autre vertu du bon jugement appelée gnômè.



2. Le jugement tient le milieu entre le conseil et le commandement. Mais il n'y a qu'une vertu du bon conseil, l'eubulia et une vertu du bon commandement, la prudence. Donc il n'y a qu'une seule vertu du bon jugement, et c'est la synésis.

3. Les événements rares, pour lesquels il faut s'écarter des lois communes, sont surtout des effets du hasard. Or on ne rend pas raison du hasard, dit Aristote. Mais toutes les vertus intellectuelles concernant la raison droite. Donc, relativement à ces événements, il n'y a pas de vertu intellectuelle.

En sens contraire, le Philosophe a précisé que la gnômè est une vertu spéciale.

Réponse : Les habitus de la connaissance se distinguent selon les principes plus ou moins élevés ; par exemple la sagesse, en spéculation, considère des principes plus élevés que la science et c'est pourquoi elle en est distincte. Il doit en aller de même aussi dans l'ordre pratique. Or, il est clair que ce qui échappe à l'ordre d'un principe ou d'une cause inférieure tombe parfois sous l'ordre d'un principe plus élevé ; c'est ainsi que l'enfantement d'un monstre, chez les animaux, enfreint l'ordre de la vertu séminale, mais elle est conforme à l'ordre d'un principe plus élevé, qui est le corps céleste ou au-delà, la providence divine. C'est pourquoi celui qui considérerait la vertu séminale ne pourrait porter un jugement certain sur ces monstres ; on peut en juger cependant du point de vue de la providence divine. Or, il arrive quelquefois que l'on doive agir sans observer les règles communes de l'action : par exemple ne pas rendre un dépôt à l'ennemi de la patrie, et autres cas semblables. C'est pourquoi il faut juger de ces cas selon des principes plus élevés que les règles communes dont s'inspire la synésis. Et selon ces principes plus élevés une plus haute vertu est exigée : on l'appelle gnômè et elle implique une certaine perspicacité du jugement,

Solutions : 1. La synésis juge bien de tous les cas tombant sous les règles communes. Mais d'autres actions doivent être jugées en dehors des règles communes, nous venons de le dire.

2. Le jugement doit se prendre des principes propres de la chose, tandis que la recherche a lieu encore selon les voies communes. De là vient qu'en spéculation aussi la dialectique, qui concerne la recherche, procède à partir de principes communs, tandis que la science démonstrative, qui juge, procède de principes propres. Pour cette raison l'eubulia, de laquelle relève la recherche de la délibération, est unique dans tous les cas, mais non pas la synésis, qui concerne le jugement. Quant au précepte, il regarde dans tous les cas une raison de bonté. Et c'est pourquoi la prudence, elle aussi, est unique.

3. Considérer la totalité des choses qui peuvent arriver en dehors du cours commun appartient à la seule providence divine. Mais parmi les hommes, celui qui est plus perspicace peut juger par sa raison un plus grand nombre de ces cas. Et tel est le rôle de la gnômè, qui implique une certaine perspicacité de jugement.

### **QUESTION 52 : LE DON DE CONSEIL**

1. Faut-il placer le conseil parmi les sept dons du Saint-Esprit ? — 2. Le don de conseil correspond-il à la vertu de prudence ? — 3. Le don de conseil subsiste-t-il dans la patrie ? — 4. La cinquième béatitude : " Bienheureux les miséricordieux " correspond-elle au don de conseil ?

Article 1 : Faut-il placer le conseil parmi les sept dons du Saint-Esprit ?

Objections : 1. Il semble que non, car les dons du Saint-Esprit sont donnés pour aider les vertus, comme le montre S. Grégoire. Mais avec la vertu de prudence ou encore d'eubulia, l'homme possède tout ce qu'il faut pour délibérer, d'après ce que nous avons dit b. Donc le conseil ne doit pas figurer parmi les dons du Saint-Esprit.

2. La différence entre les sept dons du Saint-Esprit et les grâces gratuitement données semble consister en ce que celles-ci ne sont pas données à tous, mais distribuées aux uns ou aux autres, tandis que les dons du Saint-Esprit sont donnés à tous ceux qui possèdent le Saint-Esprit. Mais le conseil semble être au nombre de ces faveurs qui sont accordées par le Saint-Esprit à quelques-uns spécialement, témoin ce texte du 1er livre des Maccabées (2, 65) : " Voici Siméon votre frère. Lui, il est un homme de conseil. " Donc le conseil doit figurer plutôt parmi les grâces gratuitement données que parmi les sept dons du Saint-Esprit.

3. Il est dit (Rm 8, 14) : " Ceux-là sont les fils de Dieu qui sont mus par l'Esprit de Dieu. " Mais ceux qui sont mus par un autre n'ont pas besoin de conseil. Donc, puisque les dons du Saint-Esprit conviennent surtout aux fils de Dieu " qui ont reçu l'esprit d'adoption des fils " (Rm 8, 15), il semble que le conseil ne doive pas figurer parmi les dons du Saint-Esprit.

En sens contraire, il est dit dans Isaïe (11, 2) " L'esprit de conseil et de force reposera sur lui. "

Réponse : Les dons du Saint-Esprit, comme nous l'avons dit, sont certaines dispositions par lesquelles l'âme se laisse facilement mouvoir par le Saint-Esprit. Or, Dieu meut chaque chose selon le mode de l'être qui est mû : c'est ainsi qu'il meut la créature corporelle dans le temps et dans le lieu, la créature spirituelle dans le temps et non dans le lieu, dit S. Augustin. Mais le propre de la créature douée de raison est qu'elle est mue à l'action par sa recherche rationnelle, et cette recherche prend le nom de conseil. C'est pourquoi le Saint-Esprit meut la créature raisonnable par mode de conseil. Et c'est pourquoi le conseil figure parmi les dons du Saint-Esprit.

Solutions : 1. La prudence ou eubulia, qu'elle soit acquise ou infuse, dirige l'homme dans la recherche du conseil selon ce que peut comprendre la raison ; aussi, par la prudence ou eubulia, est-on de bon conseil pour soi ou pour les autres. Mais parce que la raison humaine ne peut comprendre dans leur singularité les événements contingents, il en résulte que " les pensées des mortels sont timides, et incertaines nos prévoyances ", dit le livre de la Sagesse (9, 14). Pour cette raison, l'homme a besoin dans la recherche du conseil d'être dirigé par Dieu qui comprend toute chose. Tel est le rôle du don du conseil, par lequel l'homme est dirigé pour ainsi dire par le conseil qu'il reçoit de Dieu. Pareillement, dans les affaires humaines, ceux qui ne trouvent pas par eux-mêmes le conseil voulu requièrent le conseil d'hommes plus sages.

2. Qu'un homme soit à ce point de bon conseil qu'il puisse conseiller les autres, cela peut relever d'une grâce gratuitement donnée. Mais qu'un homme reçoive de Dieu le conseil relatif à une action nécessaire au salut, cela est commun à tous ceux qui ont la grâce sanctifiante.

3. Les fils de Dieu sont mus par le Saint-Esprit selon leur mode d'être, c'est-à-dire en gardant leur libre arbitre, qui est faculté de volonté et de raison. Ainsi, en tant que la raison est instruite par le Saint-Esprit de ce qu'il faut faire, le don de conseil convient aux enfants de Dieu.

Article 2 : Le don de conseil correspond-il à la vertu de prudence ?

Objections : 1. Il semble qu'il n'y corresponde pas exactement, car la réalité inférieure, en ce quelle a de plus élevé, rejoint la réalité supérieure, comme le montre Denys ; c'est ainsi que l'homme rejoint l'ange par son intelligence. Mais la vertu cardinale est inférieure au don, nous l'avons dit. Donc, puisque le conseil est le premier et le moins élevé des actes de la prudence, tandis que l'acte le plus élevé de cette vertu est le commandement et que son acte intermédiaire est le jugement, il semble que le don correspondant à la prudence ne soit pas le conseil, mais plutôt le jugement ou le commandement.

2. Une seule vertu est pleinement aidée par un seul don ; car plus un être est élevé, plus il est unifié, comme il est prouvé au livre Des causes. Mais la prudence est secourue par le don de

science, qui n'est pas seulement spéculatif mais pratique, comme on l'a établi plus haut. Donc le don de conseil ne correspond pas à la vertu de prudence.

3. Il appartient en propre à la prudence de diriger, comme on l'a établi plus haut. Mais il relève du don de conseil que l'homme soit dirigé par Dieu, nous venons de le dire. Donc le don de conseil n'a pas rapport à la vertu de prudence.

En sens contraire, le don de conseil concerne les actions à accomplir en vue de la fin. Mais la prudence a le même objet. Donc ils se correspondent.

Réponse : Un principe inférieur de mouvement est secouru et perfectionné avant tout en étant mû par un principe moteur plus élevé, comme le corps lorsqu'il est mû par l'esprit. Or, il est clair que la rectitude de la raison humaine se rapporte à la raison divine comme un principe inférieur de mouvement se rapporte à un principe plus élevé ; car la raison éternelle est la règle suprême de toute rectitude humaine. Et c'est pourquoi la prudence qui implique rectitude de raison est souverainement perfectionnée et aidée en ce qu'elle est réglée et mue par le Saint-Esprit. Telle est l'œuvre du don de conseil, comme on l'a dit. Donc le don de conseil correspond à la prudence, comme la secourant et la perfectionnant.

Solutions : 1. Juger et commander n'est pas le fait de ce qui est mû, mais de ce qui meut. Et parce que dans les dons du Saint-Esprit l'âme humaine n'a pas pour rôle de mouvoir mais plutôt d'être mue, comme nous l'avons dit, il ne convenait pas que le don correspondant à la prudence fût appelé commandement ou jugement, mais conseil, car ce mot signifie la motion reçue dans l'esprit conseillé de la part de celui qui conseille.

2. Le don de science ne correspond pas directement à la prudence, puisqu'il se trouve dans la partie spéculative, mais vient à son secours par une certaine extension. Tandis que le don de conseil correspond directement à la prudence, ayant le même objet.

3. Tout être qui meut en étant mû lui-même, meut du fait qu'il est mû. Aussi l'âme humaine, du fait qu'elle est dirigée par le Saint-Esprit, devient capable de se diriger, elle-même et les autres.

Article 3 : Le don de conseil subsistent dans la patrie ?

Objections : 1. Il semble que non, car le conseil concerne les actions à accomplir en vue d'une fin. Mais dans la patrie aucune action ne devra être accomplie en vue d'une fin, puisque les hommes y seront en possession de leur fin. Donc il n'y a pas de don de conseil dans la patrie.

2. Le conseil suppose un doute, car il est ridicule de délibérer en matière évidente, comme le montre le Philosophe. Or dans la patrie tout doute sera supprimé. Donc il n'y a pas de don de conseil dans la patrie.

3. Dans la patrie, les saints seront rendus parfaitement conformes à Dieu, selon le mot de S. Jean (1 Jn 3, 2) : " Lorsqu'il apparaîtra, nous lui serons semblables. " Mais le conseil ne sied pas à Dieu, selon S. Paul (Rm 11, 34) : " Qui a été son conseil ? " Donc le don de conseil ne convient pas non plus aux saints dans la patrie.

En sens contraire, S. Grégoire déclare : " Lorsque la faute ou la justice de chaque nation est déferée au conseil de la cour céleste, le chef de cette nation est proclamé vainqueur ou non dans le combat. "

Réponse : Nous l'avons dit, les dons du Saint-Esprit se rapportent à la motion par Dieu de la créature raisonnable. Or deux choses sont à considérer relativement à cette motion. La première, c'est que la disposition de ce qui est mû tant que dure le mouvement, est différente de sa disposition au terme du mouvement. Et tout d'abord, dans le cas où ce qui meut est seulement principe du mouvement, lorsque cesse le mouvement, cesse aussi l'action du moteur sur le mobile désormais parvenu au terme ; ainsi la maison, une fois construite, ne continue pas d'être bâtie par le bâtisseur. Mais quand ce qui meut est cause non seulement du mouvement, mais

aussi de la forme à laquelle le mouvement était ordonné, l'action du moteur ne cesse pas une fois la forme acquise ; c'est ainsi que le soleil continue d'éclairer l'air après que celui-ci a reçu la lumière. De la même manière, Dieu cause en nous la vertu et la connaissance non seulement lorsque nous les acquérons pour la première fois, mais encore aussi longtemps que nous y persévérons. Dieu cause ainsi chez les bienheureux la connaissance des actions à faire, non en leur apprenant ce qu'ils ignoraient, mais en maintenant en eux la connaissance de ces actions.

Il y a cependant certaines choses que les bienheureux, anges ou hommes, ne connaissent pas ; elles n'appartiennent pas à l'essence de la béatitude, mais concernent le gouvernement providentiel du monde. Et sur ce point intervient la seconde considération : à savoir que Dieu ne meut pas de la même manière les âmes des bienheureux et les âmes des voyageurs. Car pour ces dernières, la motion divine qui dirige leurs actions apaise en elles l'anxiété d'un doute qu'elles avaient d'abord éprouvée. Chez les bienheureux au contraire il y a simple ignorance de ce qu'ils ne connaissent pas, et les anges même ont à en être purifiés, selon Denys. Chez eux il n'y a pas d'abord recherche et incertitude, mais simple conversion à Dieu. C'est ce qui s'appelle demander conseil à Dieu. S. Augustin dit en ce sens que les anges consultent Dieu sur les réalités d'ici-bas. On nomme donc conseil l'instruction qu'ils reçoivent de Dieu.

De cette façon, le don de conseil se trouve chez les bienheureux en tant que Dieu leur continue la connaissance de ce qu'ils savent ; et en tant qu'ils reçoivent de Dieu la lumière sur ce qu'ils ignorent relativement à leur action.

Solutions : 1. Même chez les bienheureux, il y a des actes qui sont ordonnés à la fin, soit qu'ils procèdent, pour ainsi dire, de la fin déjà obtenue, comme la louange qu'ils adressent à Dieu ; soit que ces actes aient pour effet d'attirer les autres à la fin qu'eux-mêmes possèdent, comme font les ministères des anges et les prières des saints. A l'égard de tels actes, le don de conseil a sa place chez eux.

2. Le doute qui se rattache au conseil caractérise l'état de la vie présente ; il ne se rattache plus au conseil dans la patrie. Semblablement, les vertus cardinales n'ont pas tout à fait les mêmes actes dans la patrie et au cours du voyage.

3. Le conseil n'est pas chez Dieu comme en celui qui le reçoit, mais comme en celui qui le donne. Or les saints dans la patrie sont conformés à Dieu comme celui qui reçoit est conformé au principe dont il subit l'influence.

Article 4 : La cinquième béatitude " Bienheureux les miséricordieux " correspond-elle au don de conseil ?

Objections : 1. Il ne semble pas, car toutes les béatitudes sont des actes vertueux déterminés, nous l'avons établi. Mais le conseil nous dirige dans tous les actes des vertus. Donc la cinquième béatitude ne correspond pas plus qu'une autre au conseil.

2. Les préceptes prescrivent ce qui est nécessaire au salut, le conseil ce qui n'est pas nécessaire au salut. Or la miséricorde est nécessaire au salut, selon ce texte (Jc 2, 13) : " Celui-là subira un jugement sans miséricorde, qui n'a pas fait miséricorde. " La pauvreté au contraire n'est pas nécessaire au salut mais appartient à la vie parfaite, selon l'Évangile (Mt 19, 21). Donc la béatitude de la pauvreté répond mieux au don de conseil que celle de la miséricorde.

3. Les fruits font suite aux béatitudes ; ils disent en effet un certain plaisir spirituel qui suit les actes parfaits des vertus. Mais aucun fruit ne répond au don de conseil, comme il ressort de la lettre aux Galates (5, 22. 23). Donc la béatitude de la miséricorde ne répond pas non plus au don de conseil.

En sens contraire, S. Augustin affirme que " le conseil convient aux miséricordieux ; car le seul remède qui nous délivre de si grands maux est de remettre aux autres et de pardonner ".

Réponse : Le conseil concerne proprement ce qui est utile en vue de la fin. Ce qui a le plus d'utilité en vue de la fin est donc aussi ce qui correspond le mieux au don de conseil. Or, telle est la miséricorde, selon cette parole de S. Paul (1 Tm 4, 8) : " La piété est utile à tout. " Et c'est pourquoi au don de conseil correspond spécialement la béatitude de la miséricorde, non comme l'acte que ce don produit lui-même, mais comme celui qu'il dirige.

Solutions : 1. Bien que le conseil dirige dans tous les actes vertueux, il dirige spécialement dans les œuvres de miséricorde, pour la raison qu'on vient de dire.

2. Le conseil comme don du Saint-Esprit nous dirige en toute action ordonnée à la fin de la vie éternelle, qu'elle soit nécessaire au salut ou non. Mais il est vrai que toute œuvre de miséricorde n'est pas nécessaire au salut.

3. Le fruit dit quelque chose d'ultime. Dans la vie pratique, l'ultime n'est pas dans la connaissance mais dans l'opération, qui est la fin recherchée. C'est pourquoi parmi les fruits, il n'en est aucun qui se rapporte à la connaissance pratique ; on ne mentionne que ce qui concerne les opérations à l'égard desquelles la connaissance pratique est directrice. Parmi eux figurent la bonté et la bénignité, qui correspondent à la miséricorde.

#### LES VICÉS OPPOSÉS A LA PRUDENCE

S. Augustin nous dit : " Pour toutes les vertus il y a non seulement des vices qui s'opposent à chacune par une différence évidente, comme la témérité s'oppose à la prudence, mais encore des vices voisins des vertus en quelque manière et ayant avec elles une ressemblance non point véritable, mais apparente et trompeuse, comme la ruse avec la prudence elle-même. " Il faut donc étudier : I. Les vices qui s'opposent manifestement à la prudence ; ils proviennent d'un défaut dans la prudence ou dans les qualités requises à cette vertu (Q. 53-54). II. Les vices qui ont avec elle une fausse ressemblance (Q. 55) ; ceux-là sont dus au mauvais usage de ce qui est requis à la prudence. Et puisque la sollicitude se rattache à la prudence, on traitera de deux vices à propos de la première catégorie : 1. l'imprudence (Q. 53) ; 2. la négligence, qui s'oppose à la sollicitude (Q. 54).

#### QUESTION 53 : L'IMPRUDENCE

1. L'imprudence est-elle un péché ? — 2. Est-elle un péché spécial ? — 3. La précipitation ou témérité. — 4. L'inapplication. — 5. L'inconstance. — 6. L'origine de ces vices.

Article 1 : L'imprudence est-elle un péché ?

Objections : 1. Il semble que non, car tout péché est volontaire, dit S. Augustin. Or, l'imprudence n'est pas volontaire, car personne ne veut être imprudent. Donc l'imprudence n'est pas un péché.

2. Aucun péché ne naît avec l'homme, en dehors du péché originel. Mais l'imprudence naît avec l'homme : d'où l'imprudence des jeunes gens. Et elle n'est pas le péché originel, qui s'oppose à la justice originelle. Donc l'imprudence n'est pas un péché.

3. Tout péché est ôté par la pénitence. Mais l'imprudence n'est pas ôtée par la pénitence. Donc elle n'est pas un péché.

En sens contraire, le trésor spirituel de la grâce n'est ôté que par le péché. Or il est ôté par l'imprudence, selon les Proverbes (21, 20) : " Il y a un trésor précieux et de l'huile dans la demeure du juste, mais l'homme imprudent les dissipera. "

Réponse : L'imprudence peut se prendre en deux sens : comme privant de la prudence, comme s'opposant à la prudence. Dans le sens négatif, le mot ne s'emploie pas avec propriété car, en rigueur de termes, il ne signifie pas autre chose que l'absence de prudence, qui peut être sans péché. On parle d'imprudence au sens privatif lorsqu'un sujet manque de prudence, alors qu'il

peut et doit en avoir. L'imprudence ainsi comprise est péché en raison de la négligence, parce qu'on ne s'applique pas à posséder la prudence.

Par mode d'opposition, il y a imprudence lorsque la raison agit et procède d'une manière contraire à la prudence. Par exemple, si la droite raison prudente agit par voie de délibération, l'imprudence dédaigne de délibérer, et ainsi des autres qualités de l'acte prudent. En ce sens, l'imprudence est péché au titre propre de la prudence, car on ne peut agir contre la prudence que si l'on s'écarte des règles garantissant sa rectitude. Donc, si l'on agit ainsi par aversion des règles divines, il y a péché mortel ; c'est le cas de l'homme qui méprisant et répudiant les enseignements divins, agit précipitamment. Mais si l'on agit en dehors des règles divines sans mépris et sans dommage pour ce qui est nécessaire au salut, le péché est véniel.

Solutions : 1. Personne ne veut la difformité de l'imprudence, mais le téméraire qui veut agir avec précipitation veut l'acte d'imprudence. Aussi le Philosophe dit-il : " Celui qui pêche volontairement en matière de prudence est moins approuvé. "

2. Cet argument se réfère à l'imprudence entendue au sens négatif. Disons toutefois que l'absence de prudence comme de n'importe quelle vertu est comprise dans l'absence de la justice originelle qui rendait parfaite l'âme entière. Ainsi compris, tous ces manques de vertus peuvent être ramenés au péché originel.

3. Par la pénitence, la prudence infuse est restituée, et son absence prend fin. Mais l'habitus de la prudence acquise n'est pas restitué pour autant ; ce qui est enlevé, c'est l'acte contraire, en lequel consiste proprement le péché d'imprudence.

Article 2 : L'imprudence est-elle un péché spécial ?

Objections : 1. Il semble que non. En effet, quiconque pêche agit contre la raison droite, qui est la prudence. Mais l'imprudence consiste à agir contre la prudence, on vient de le dire. Donc l'imprudence n'est pas un péché spécial.

2. La prudence a plus d'affinité que la science avec les actes moraux. Mais l'ignorance, qui s'oppose à la science, est classée parmi les causes générales du péché. Donc à bien plus forte raison l'imprudence.

3. Les péchés proviennent de ce que les circonstances des vertus sont désordonnées : d'où le mot de Denys selon lequel " le mal provient de chacun des défauts affectant la chose mauvaise ". Mais nombre d'éléments sont requis à la prudence : la raison, l'intelligence, la docilité et les autres dont on a parlé plus haut. Donc l'imprudence donne lieu à beaucoup d'espèces. Donc elle n'est pas un péché spécial.

En sens contraire, l'imprudence est le contraire de la prudence, comme on l'a dit. Mais la prudence est une vertu spéciale. Donc l'imprudence est un vice spécial.

Réponse : Un vice ou péché peut être dit général de deux manières : ou bien absolument, parce qu'il est général à l'égard de tous les péchés ; ou bien, parce qu'il est général à l'égard de certains vices, ses espèces. Dans le premier sens un vice peut être dit général doublement. A titre essentiel lorsqu'il s'attribue à tous les péchés. En ce sens l'imprudence n'est pas un péché général, de même que la prudence n'est pas en ce sens une vertu générale, car elles concernent des actes spéciaux, à savoir les actes mêmes de la raison.

Au titre de la participation ensuite. En ce sens l'imprudence est un péché général. De même effet que la prudence est de quelque manière participée dans toutes les vertus en tant qu'elle les dirige ; ainsi l'imprudence, dans tous les vices et péchés ; aucun péché en effet, ne peut être commis s'il n'y a un défaut dans un acte de la raison dirigeante, ce qui est une imprudence.

Mais, si l'on entend le péché général non pas absolument mais dans un genre donné, en ce qu'il contient et comprend plusieurs espèces, l'imprudence est alors un péché général. Elle contient en effet des espèces diverses de trois manières.

1° Par opposition aux diverses parties subjectives de la prudence. En effet, comme on distingue la prudence en prudence privée, qui gouverne une seule personne, et en prudences préposées au gouvernement de la multitude, qui constituent d'autres espèces, comme on l'a établi plus haut, de même l'imprudence.

2° En référence aux parties pour ainsi dire potentielles de la prudence, qui sont les vertus annexes et se prennent selon les différents actes de la raison. De cette façon, en ce qui concerne le manque de conseil, objet de l'eubulia, on a comme espèce d'imprudence la précipitation ou témérité ; en ce qui concerne le manque de jugement, objet de la synésis et de la gnômè, on a l'inapplication. En ce qui concerne le commandement lui-même, qui est l'acte propre de la prudence, on a l'inconstance et la négligence.

3° L'imprudence peut se diviser par opposition aux qualités requises à la prudence, qui sont pour ainsi dire les parties intégrantes de cette vertu. Mais parce que toutes ces qualités ont pour fin de diriger les trois actes de la raison susdits, tous les défauts contraires se réduisent aux quatre espèces qu'on vient de nommer. C'est ainsi que l'absence d'attention précautionneuse et de circonspection sont comprises dans l'inconsidération. Si l'on manque de docilité, de mémoire ou de raison, il s'agit de précipitation. Mais l'imprévoyance, le défaut d'intelligence et de sagacité, se réduisent à la négligence et à l'inconstance.

Solutions : 1. L'argument se réfère à la généralité par participation.

2. Parce que la science est plus éloignée de la moralité que la prudence, selon la signification propre de l'une et de l'autre, l'ignorance n'a pas en soi raison de péché moral, mais seulement à cause de la négligence qui la précède ou de l'effet qui suit. On la classe en conséquence parmi les causes générales du péché. Mais l'imprudence, dans sa raison propre, signifie un vice moral. C'est pourquoi l'on est plus fondé à en faire un péché spécial.

3. Quand le dérèglement des diverses circonstances procède du même motif, l'espèce du péché n'en est pas diversifiée ; le péché, par exemple, est de même espèce si quelqu'un prend le bien d'autrui dans un lieu qui ne convient pas et dans un temps qui ne convient pas. Mais si les motifs étaient divers, les espèces le seraient aussi, par exemple si quelqu'un prend le bien d'autrui là où il ne doit pas, dans l'intention de profaner le lieu saint, ce qui en ferait une espèce de sacrilège ; un autre, dans le temps où il ne doit pas, pour la seule satisfaction de son désir démesuré de posséder, ce qui serait de l'avarice pure et simple. C'est pourquoi le défaut des qualités requises à la prudence ne donne lieu à des espèces diverses que pour autant qu'elles disent ordre aux actes divers de la raison, comme on vient de le dire.

Article 3 : La précipitation ou témérité

Objections : 1. Il semble que la précipitation ne soit pas un péché compris dans l'imprudence. L'imprudence en effet s'oppose à la vertu de prudence. Mais la précipitation s'oppose au don de conseil. car S. Grégoire affirme : " Le don de conseil est donné contre la précipitation. " Donc la précipitation n'est pas un péché compris dans l'imprudence.

2. La précipitation semble se rattacher à la témérité. Mais la témérité implique la présomption, qui se rattache à l'orgueil. Donc la précipitation n'est pas un vice compris dans l'imprudence.

3. La précipitation semble impliquer une hâte désordonnée. Or, dans l'acte de délibérer il n'y a pas seulement péché du fait que l'on se hâte, mais aussi si l'on tarde trop, en sorte qu'on laisse passer l'occasion d'agir, et aussi selon le dérèglement des autres circonstances selon Aristote.

Donc il n'y a pas plus de raison de comprendre dans l'imprudence le péché de précipitation que la lenteur excessive ou quelque autre désordre relatif à la délibération.

En sens contraire, il est dit aux Proverbes (4, 19) : " Le chemin des impies est ténébreux, ils ne savent sur quoi ils trébuchent. " Mais les ténèbres du chemin d'impiété se rattachent à l'imprudence. Donc trébucher, ou être précipité, se rattache à l'imprudence.

Réponse : La précipitation se dit métaphoriquement des actes de l'âme par ressemblance avec le mouvement corporel. En ce sens, se précipiter désigne ce qui passe de haut en bas par son propre mouvement ou sous l'effet d'une impulsion reçue, sans observer l'ordre et les degrés de la descente. Or, le haut de l'âme est la raison : le bas, c'est l'action exercée par le corps ; les degrés intermédiaires, par lesquels il faut descendre en bon ordre, sont la mémoire du passé, l'intelligence du présent, la sagacité à l'égard des événements futurs, le raisonnement qui compare une chose avec l'autre, la docilité qui acquiesce aux avis des anciens : par ces degrés on descend en bon ordre selon le cours d'une délibération bien faite. Tandis que si l'on se porte à agir par élan de volonté ou de passion en sautant ces degrés, on tombe dans la précipitation. Donc, puisque le désordre de la délibération se rattache à l'imprudence, il est clair que le vice de précipitation est compris dans ce péché.

Solutions : 1. La rectitude du conseil relève du don de conseil et de la vertu de prudence, quoique de manière différente, nous l'avons dit. C'est pourquoi la précipitation s'oppose à l'un et à l'autre.

2. On appelle actes téméraires ceux qui ne sont pas gouvernés par la raison. Ce qui arrive de deux manières. Ou bien sous l'effet de la volonté ou de la passion, ou bien par mépris de la règle directrice, et c'est proprement ce qui implique la témérité. Elle semble donc provenir de la racine d'orgueil, qui refuse de se soumettre à une règle étrangère. Tandis que la précipitation vérifie les deux manières. La témérité est donc comprise dans la précipitation, bien que la précipitation concerne plutôt le premier genre d'actions.

3. Dans la délibération il y a beaucoup de particularités à considérer. D'où le parole du Philosophe : " Il faut délibérer lentement. " Aussi la précipitation s'oppose-t-elle à la rectitude de la délibération plus directement que la lenteur exagérée, qui a quelque ressemblance avec la délibération droite.

Article 4 : L'inapplication

Objections : 1. Il semble que l'inapplication ne soit pas un péché spécial compris dans l'imprudence. La loi divine nous engage en effet à ne commettre aucun péché, selon le Psaume (19, 8) : " La loi du Seigneur est sans tache. " Or, elle nous engage à ne pas nous appliquer, puisqu'il est dit (Mt 10, 19) : " Ne réfléchissez pas à la manière dont vous répondrez ou sur ce que vous direz. " Donc l'inapplication n'est pas un péché.

2. Quiconque délibère doit s'appliquer à beaucoup de choses. Mais lorsque la délibération est insuffisante, on a la précipitation, qui provient par conséquent de l'inapplication. Donc la précipitation est comprise dans l'inapplication. Donc celle-ci n'est pas un péché spécial.

3. La prudence consiste dans les actes de la raison pratique, qui sont : délibérer, juger de ce qu'on a délibéré, commander. Mais s'appliquer est un acte qui précède tous ceux-là, puisqu'il appartient aussi à l'intellect spéculatif. Donc l'inapplication n'est pas un péché spécial compris dans l'imprudence.

En sens contraire, il est dit (Pr 4, 25) : " Que tes yeux voient ce qui est droit, et que tes regards précèdent tes pas ", ce qui relève de la prudence. Mais l'inapplication fait le contraire. Donc elle est un péché spécial compris dans l'imprudence.



Réponse : La considération ou l'application implique l'acte de l'intelligence regardant une vérité. Or, de même que la recherche relève de la raison, ainsi le jugement relève de l'intelligence ; aussi la science démonstrative en spéculation est-elle appelée judiciaire en tant qu'elle vérifie ce qui a été cherché, en résolvant les conclusions dans les premiers principes intelligibles. C'est pourquoi la considération concerne avant tout le jugement. Aussi le manque de jugement droit tombe-t-il sous le vice d'inapplication, dans le cas où l'on manque au jugement droit du fait que l'on méprise ou que l'on néglige de faire attention aux règles d'où procède le jugement droit. Il est clair en conséquence que l'inapplication est un péché.

Solutions : 1. Le Seigneur ne défend pas de considérer ce qu'il faut faire et dire, lorsqu'on en a l'opportunité. Mais dans les paroles citées il encourage ses disciples à mettre leur confiance dans le seul conseil divin, pour le cas où l'opportunité ferait défaut, soit parce qu'ils manquent de savoir, soit parce qu'ils sont brusquement surpris car " lorsque nous ignorons comment agir, il nous reste la seule ressource de diriger nos regards vers Dieu " (2 Ch 20, 12). Autrement, si l'homme néglige de faire ce qu'il peut et attend tout du secours divin, il semble qu'il tente Dieu.

2. Toute la considération de ce qui tombe sous le conseil est ordonné au droit jugement ; c'est pourquoi la considération s'accomplit dans le jugement. Aussi est-ce encore l'inapplication qui s'oppose surtout à la rectitude du jugement.

3. On entend ici l'inapplication relativement à une matière déterminée, c'est-à-dire aux actions humaines. Pour être bien jugées, celles-ci demandent qu'on fasse attention à plus de choses que même en matière spéculative, pour la raison que les actions ont lieu dans le singulier.

Article 5 : L'inconstance

Objections : 1. Il semble que l'inconstance ne soit pas un vice compris dans l'imprudence. Car elle semble consister en ce que l'homme ne persiste pas dans une entreprise difficile. Mais persister dans les difficultés relève de la force. Donc l'inconstance s'oppose à la force plus qu'à l'imprudence.

2. On lit en S. Jacques (3, 16) : " Là où il y a jalousie et dispute, il y a inconstance et toute sorte de désordre. " Mais la jalousie se rattache à l'envie. Donc l'inconstance ne se rattache pas à l'imprudence, mais plutôt à l'envie.

3. On attribue l'inconstance à celui qui ne persévère pas dans ce qu'il s'était proposé. Si c'est par plaisir, c'est le fait de l'incontinent ; si c'est par tristesse, c'est le fait d'un homme mou et délicat, selon Aristote. Donc l'inconstance ne se rattache pas à l'imprudence.

En sens contraire, il appartient à la prudence de préférer un bien plus grand à un bien moindre. Donc renoncer au meilleur est un acte d'imprudence. Mais c'est là de l'inconstance. Donc l'inconstance se rattache à l'imprudence.

Réponse : L'inconstance implique l'abandon d'un bon propos déterminé. Un tel abandon a son principe dans l'appétit ; en effet, on ne s'écarte après coup d'un bon propos que parce que l'on cède à une complaisance désordonnée. Mais il n'est consommé que par la défaillance de la raison, qui s'égaré en répudiant ce qu'elle avait admis à bon droit ; et parce qu'elle pouvait résister à la poussée de la passion, elle ne doit qu'à sa faiblesse de ne pas résister et de ne pas soutenir fermement le bon propos qu'elle avait conçu. C'est pourquoi l'inconstance, lorsqu'elle est consommée, signale une défaillance de la raison. Or, de même que toute rectitude de la raison pratique relève en quelque façon de la prudence, ainsi toute défaillance de sa part se rattache à l'imprudence. C'est pourquoi la consommation de l'inconstance est de l'imprudence. Et de même que la précipitation provient d'un défaut relatif à la délibération, et l'inapplication d'un défaut relatif au jugement, ainsi l'inconstance provient d'un défaut relatif au commandement ; car on appelle inconstant celui dont la raison néglige de commander ce qui a été délibéré et jugé.

Solutions : 1. Le bien de la prudence est participé dans toutes les vertus morales ; et en ce sens il appartient à toutes les vertus morales de persister dans le bien. On l'attribue toutefois de préférence à la force, qui subit une plus grande poussée en sens contraire.

2. L'envie et la colère, qui sont à l'origine de la dispute, produisent l'inconstance du côté de la puissance appétitive où se trouve le principe de l'inconstance, comme on vient de le dire.

3. Il semble que la continence et la persévérance ne soient pas dans l'appétit, mais seulement dans la raison. Le continent en effet subit des convoitises déréglées et le persévérant de pénibles tristesses, ce qui dénonce une insuffisance de la puissance appétitive. Mais leur raison tient bon : celle du continent contre les convoitises, celle du persévérant contre les tristesses. Si bien, que la continence et la persévérance apparaissent comme des espèces de la constance, rattachée à la raison ; et c'est à la raison aussi que se rattache l'inconstance.

Article 6 : L'origine de ces vices

Objections : 1. Il semble que tous ces vices ne naissent pas de la luxure. En effet l'inconstance naît de l'envie comme on vient de le dire. Mais l'envie est un vice distinct de la luxure. Donc ces vices ne naissent pas de la luxure.

2. Il est écrit (Jc 1, 8) : " L'homme à l'âme partagée est inconstant dans toutes ses voies. " La duplicité ne semble pas se rattacher à la luxure, mais plutôt au penchant à la tromperie laquelle est fille de l'avarice, selon S. Grégoire. Donc ces vices ne naissent pas de la luxure.

3. Ces vices signalent un défaut de la raison. Mais les vices spirituels sont plus proches de la raison que les vices charnels. Donc ces vices naissent plutôt des vices spirituels que des vices charnels.

En sens contraire : S. Grégoire donne tous ces vices comme naissant de la luxure.

Réponse : Selon le Philosophe, le plaisir est ce qui trouble au maximum l'estimation de la prudence, surtout le plaisir charnel, qui absorbe l'âme entière et l'entraîne au plaisir des sens. Or la perfection de la prudence, comme de toute vertu intellectuelle, consiste à se détacher du sensible. Par conséquent, les vices dont on a parlé plus haut et qui signalent un défaut de la prudence et de la raison pratique, comme on l'a montré que naissent surtout de la luxure.

Solutions : 1. L'envie et la colère causent l'inconstance en détournant la raison vers un autre objet, mais la luxure cause l'inconstance en éteignant totalement le jugement de la raison. Aussi le Philosophe dit-il : " Celui qui ne peut contenir sa colère entend la raison, quoique non parfaitement, mais celui qui ne peut contenir sa convoitise ne l'entend pas du tout. "

2. Même la duplicité de l'âme est une conséquence de la luxure, tout comme l'inconstance, en ce que la duplicité de l'âme signifie qu'on passe incessamment d'un objet à l'autre. D'où le mot de Térence : " L'amour cause la guerre, puis de nouveau la paix et la trêve. "

3. Les vices charnels éteignent d'autant plus le jugement de la raison qu'ils détournent et éloignent davantage de la raison.

### QUESTION 54 : LA NÉGLIGENCE

1. La négligence est-elle un péché spécial ? — 2. A quelle vertu s'oppose-t-elle ? — 3. Est-elle péché mortel ?

Article 1 : La négligence est-elle un péché spécial ?

Objections : 1. Il ne le semble pas. La négligence s'oppose à la diligence. Mais la diligence est requise en toute vertu. Donc la négligence n'est pas un péché spécial.

2. Ce qui se trouve en tout péché n'est pas un péché spécial. Mais la négligence se trouve en tout péché ; car celui qui pêche, néglige ce qui le détournerait du péché ; et celui qui persévère dans le péché, néglige de s'en repentir. Donc la négligence n'est pas un péché spécial.

3. Tout péché spécial a une matière déterminée. Mais la négligence ne semble pas avoir une matière déterminée ; elle ne concerne en effet ni les actions mauvaises ni les actions indifférentes, parce qu'on ne taxe pas de négligence le fait de les omettre ; elle ne concerne pas non plus le bien, parce que si on l'accomplit négligemment, il cesse d'être le bien. Il semble donc que la négligence ne soit pas un vice spécial.

En sens contraire, on distingue les péchés commis par négligence des péchés commis par mépris. Réponse : La négligence implique qu'on manque de la sollicitude requise. Or le manquement à un acte requis a toujours raison de péché. Il est donc évident que la négligence a raison de péché ; et de même que la sollicitude est un acte spécial de vertu, la négligence est nécessairement un péché spécial. Il y a en effet des péchés spéciaux dont la matière est spéciale : ainsi la luxure, qui a pour matière les plaisirs sexuels. Mais d'autres vices sont spéciaux en raison de la spécialité de leur acte qui s'étend à toute matière. Et tous les vices relatifs à un acte de la raison sont de cette sorte, car tout acte de la raison s'étend à toute matière morale. C'est pourquoi, puisque la sollicitude est un acte spécial de la raison comme on l'a établi plus haut, la négligence, qui implique le manque de sollicitude, est un péché spécial.

Solutions : 1. La diligence (*diligentia*) semble être identique à la sollicitude, car nous apportons une sollicitude plus grande à ce que nous préférons (*diligimus*). Aussi la diligence, comme la sollicitude, est-elle requise pour toute vertu, en tant que sont requis en toute vertu les actes de la raison qui sont nécessaires.

2. En tout péché, il y a nécessairement un manque affectant un acte de la raison, par exemple la délibération ou un autre acte semblable. En conséquence, de même que la précipitation est un péché spécial à cause de l'acte spécial de la raison qui est omis, à savoir la délibération, encore qu'il puisse y avoir précipitation en tout genre de péché ; de même la négligence est un péché spécial à cause d'un manque affectant l'acte spécial de la raison qu'est la sollicitude, bien qu'on la trouve plus ou moins en tout péché.

3. Le bien que l'on doit faire constitue la matière propre de la négligence ; non que des actions puissent négligemment être bonnes en étant négligemment accomplies, mais en ce sens que par négligence il leur manque la bonté qu'elles devraient avoir, soit que par manque de sollicitude on ait complètement omis d'accomplir l'acte requis, soit qu'on ait négligé l'une des circonstances de l'acte qui sont requises.

Article 2 : A quelle vertu la négligence s'oppose-t-elle ?

Objections : 1. Il semble que la négligence ne s'oppose pas à la prudence. En effet, elle semble être identique à la paresse ou torpeur qui se rattache à l'acédie, comme le montre S. Grégoire. Or l'acédie ne s'oppose pas à la prudence mais plutôt à la charité, comme on l'a dit plus haut. Donc la négligence ne s'oppose pas à la prudence.

2. Tout péché d'omission semble relever de la négligence. Mais le péché d'omission ne s'oppose pas à la prudence, il s'oppose plutôt aux vertus morales préposées à l'exécution des actes bons. Donc la négligence ne s'oppose pas à la prudence.

3. L'imprudence concerne un des actes de la raison. Mais la négligence n'implique pas un manque relatif à la délibération, ce qui est le défaut de la précipitation, ni relatif au jugement, ce qui est le défaut de l'inapplication, ni relatif au commandement, ce qui est le défaut de l'inconstance. Donc la négligence ne se rattache pas à l'imprudence.

4. On lit dans l'Ecclésiaste (7, 19) : " Qui craint Dieu, ne néglige rien. " Mais tout péché est exclu surtout par la vertu contraire. Donc la négligence s'oppose davantage à la crainte qu'à la prudence.

En sens contraire, il est dit dans l'Ecclésiastique (20, 7) : " Le vantard et l'imprudent laissent passer le bon moment. " Mais cela revient à la négligence. Donc la négligence s'oppose directement à la prudence.

Réponse : La négligence s'oppose directement à la sollicitude. Or la sollicitude se rattache à la raison, et la rectitude de la sollicitude se rattache à la prudence. Par opposition, la négligence se rattache donc à l'imprudence. Le nom même en fait foi. Selon Isidore, négligent (negligens) équivaut à non élisant (nec eligens). Or la juste élection des moyens en vue de la fin relève de la prudence. Donc la négligence se rattache à l'imprudence.

Solutions : 1. La négligence consiste dans le défaut de l'acte intérieur auquel se rattache aussi l'élection. Tandis que la paresse et la torpeur concernent plutôt l'exécution ; en ce sens toutefois que la paresse implique le retard à exécuter tandis que la torpeur implique un relâchement dans l'exécution même. Il est donc logique que la torpeur naisse de l'acédie, car l'acédie est une tristesse qui accable l'âme, c'est-à-dire l'empêche d'agir.

2. L'omission concerne l'acte extérieur. Il y a omission en effet quand on n'accomplit pas un acte requis. Elle s'oppose donc à la justice. Et elle est un effet de la négligence, comme l'exécution de l'action juste est l'effet de la raison droite.

3. La négligence concerne l'acte du commandement, auquel se rattache aussi la sollicitude. Mais le négligent manque à cet acte autrement que l'inconstant. L'inconstant en effet commande mal par suite d'un empêchement, le négligent par manque de promptitude dans la volonté.

4. La crainte de Dieu fait éviter tout péché, comme il est dit dans les Proverbes (15, 27 Vg) : " Par la crainte du Seigneur chacun s'écarte du mal. " Par conséquent la crainte fait éviter la négligence. Non en ce sens toutefois que la négligence s'oppose directement à la crainte, mais en tant que la crainte stimule l'homme à accomplir les actes de la raison. On a établi pareillement au traité des passions que la crainte amène à bien délibérer.

Article 3 : La négligence est-elle péché mortel ?

Objections : 1. Il semble que non, car sur ce texte de Job (9, 28) : " Je redoutais tout ce que je faisais, etc. ", la Glose de S. Grégoire déclare que " c'est un moindre amour de Dieu qui favorise la négligence ". Mais partout où il y a péché mortel, l'amour de Dieu disparaît totalement. Donc la négligence n'est pas péché mortel.

2. Sur ce texte de l'Ecclésiastique (7, 34 Vg) " Purifie-toi à peu de frais de la négligence ", la Glose de Raban Maur déclare : " Bien que l'offrande soit mince, elle purifie les négligences de nombreux péchés. " Ce ne serait pas vrai si la négligence était péché mortel. Donc la négligence n'est pas péché mortel.

3. Dans la loi, des sacrifices ont été établis pour les péchés mortels, comme on le voit au Lévitique (4 et suiv.). Mais aucun sacrifice n'y est statué pour la négligence. Donc la négligence n'est pas péché mortel.

En sens contraire, on lit aux Proverbes (19, 16) : " Celui qui néglige son chemin trouvera la mort. "

Réponse : Comme on vient de le dire, la négligence provient d'un certain relâchement de la volonté, par l'effet duquel la raison manque de la sollicitude qui lui ferait commander ce qu'elle doit ou comme elle doit. Donc il peut arriver de deux manières que la négligence soit péché mortel.

L'une tient à ce qui est omis par négligence. Si ce qu'on omet, soit acte, soit circonstance, est nécessaire au salut, la négligence sera péché mortel. L'autre manière tient à la cause de la négligence. En effet, si la volonté est à ce point relâchée en ce qui concerne les choses de Dieu qu'elle perde la charité, une telle négligence est péché mortel. Cela se produit surtout quand la négligence est un effet du mépris. En revanche, si la négligence consiste à omettre un acte ou une circonstance qui n'est pas nécessaire au salut et ne résulte pas du mépris mais d'un manque de ferveur, comme celui que produit parfois un péché véniel, la négligence n'est pas péché mortel mais véniel.

Solutions : 1. " Un moindre amour de Dieu " peut s'entendre de deux façons. Ou bien par défaut de ferveur de charité, et cela produit une négligence qui est péché véniel. Ou bien par défaut de la charité elle-même, comme on parle de moindre amour de Dieu lorsque Dieu est aimé seulement d'amour naturel. La négligence qui a une telle cause est péché mortel.

2. " Une modeste offrande, faite d'un cœur humble et dans un sentiment de pure dilection ", comme il est dit au même endroit, purifie non seulement des péchés véniels, mais encore des mortels.

3. Quand la négligence consiste dans l'omission de ce qui est nécessaire au salut, elle passe au genre de péché plus manifeste, car les péchés qui consistent dans les actes intérieurs restent plus cachés. Et c'est la raison pour laquelle la loi ne prescrivait pas à leur sujet de sacrifices déterminés ; l'offrande des sacrifices était en effet un aveu public de péché, qu'on ne doit pas faire pour un péché occulte.

### QUESTION 55 : LES VICÉS OPPOSÉS À LA PRUDENCE PAR FAUSSE RESSEMBLANCE

1. La prudence de la chair est-elle un péché ? — 2. Est-elle péché mortel ? — 3. La ruse est-elle un péché spécial ? — 4. La tromperie. — 5. La fraude. — 6. Le souci pour les affaires temporelles. — 7. Le souci de l'avenir. — 8. L'origine de ces vices.

Article 1 : La prudence de la chair est-elle un péché ?

Objections : 1. Il semble que non, car la prudence est une vertu plus noble que les autres vertus morales, puisqu'elle les gouverne toutes. Mais aucune justice ni tempérance n'est péché. Donc aucune prudence non plus n'est péché.

2. Agir avec prudence en vue d'une fin qu'il est licite d'aimer n'est pas un péché. Mais il est licite d'aimer la chair : " Personne n'a jamais haï sa propre chair " (Ep 5, 29). Donc la prudence de la chair n'est pas un péché.

3. Comme l'homme est tenté par sa chair, il l'est aussi par le monde, voire par le diable. Mais aucune prudence du monde ni non plus du diable ne figure parmi les péchés. Donc aucune prudence de la chair ne doit non plus figurer parmi les péchés.

En sens contraire, nul n'est ennemi de Dieu si ce n'est à cause de l'iniquité, selon ce passage de la Sagesse (14, 9) : " L'impie et son impiété pareillement haïs de Dieu. " Mais comme il est dit aux Romains (8, 7) : " La prudence de la chair est révolte contre Dieu. " Donc la prudence de la chair est un péché.

Réponse : Nous l'avons dit plus haut, la prudence a pour objet ce qui s'ordonne à la fin de la vie entière. C'est pourquoi la prudence de la chair signifie proprement qu'un homme traite les biens charnels comme la fin ultime de sa vie. Or, il est clair que cela est péché ; de cette manière en effet il abandonne l'ordre à l'égard de la fin ultime, qui ne consiste pas dans les biens du corps, ainsi qu'on l'a établi précédemment b. C'est pourquoi la prudence de la chair est péché.

Solutions : 1. La justice et la tempérance impliquent dans leur raison même ce qui fait louer la vertu, à savoir l'égalité et la modération des convoitises ; et c'est pourquoi elles ne sont jamais prises en mauvaise part. Tandis que le mot de prudence dérive de prévoyance, nous l'avons dit plus haute. Or, celle-ci peut s'étendre même au mal. C'est pourquoi, bien que la prudence sans autre qualification soit prise en bonne part, elle peut moyennant une addition recevoir un sens défavorable. C'est ainsi que la prudence de la chair est le nom d'un péché.

2. La chair est pour l'âme, comme la matière est pour la forme, et l'instrument pour l'agent principal. Aussi aime-t-on licitement la chair pour qu'elle soit ordonnée au bien de l'âme comme à sa fin. Mais si l'on va jusqu'à établir sa fin dernière dans le bien de la chair, l'amour qu'on a pour elle sera désordonné et illicite. Et c'est de cette manière que la prudence de la chair s'ordonne à l'amour de la chair.

3. Le diable nous tente non en devenant désirable, mais par ses suggestions. C'est pourquoi, puisque la prudence implique l'ordre à une fin désirable, on ne parle pas d'une prudence du diable comme on parle d'une prudence en rapport avec quelque fin mauvaise, en raison de laquelle le monde et la chair nous tentent : car on veut dire par là que les biens du monde et de la chair s'offrent à nos désirs. C'est pourquoi l'on parle d'une prudence de la chair et aussi d'une prudence du monde, selon ce texte de Luc (16, 8) : " Les fils de ce siècle sont plus prudents entre eux, etc. " S. Paul, pour son compte, renferme tout dans la prudence de la chair, car même les biens extérieurs du monde, c'est à cause de la chair que nous les convoitons.

On peut dire néanmoins ceci : Parce que la prudence est une sorte de sagesse, nous l'avons reconnu plus haut, on peut entendre une triple prudence conformément aux trois tentations. Aussi S. Jacques (3, 15) parle-t-il d'une sagesse terrestre, animale, diabolique comme on l'a exposé plus haut en traitant de la sagesse.

Article 2 : La prudence de la chair est-elle péché mortel ?

Objections : 1. Il semble que la prudence de la chair soit péché mortel. En effet, s'insurger contre la loi divine est péché mortel, car de cette manière on méprise le Seigneur. Mais " la prudence de la chair ne se soumet pas à la loi de Dieu " (Rm 8, 7). Donc la prudence de la chair est péché mortel.

2. Tout péché contre le Saint-Esprit est péché mortel. Mais la prudence de la chair semble être un péché contre le Saint-Esprit : elle ne peut en effet être " soumise à la loi de Dieu ". comme il est écrit au même endroit, et ainsi semble-t-elle être un péché irrémissible, ce qui est le trait propre du péché contre le Saint-Esprit. Donc la prudence de la chair est péché mortel.

3. Au plus grand bien est opposé le plus grand mal, selon Aristote. Mais la prudence de la chair s'oppose à la prudence, qui est la plus importante des vertus morales. Donc la prudence de la chair est le plus important des désordres moraux. Donc elle est péché mortel.

En sens contraire, ce qui diminue le péché n'a pas de soi raison de péché mortel. Mais prendre soin de la chair avec précaution, ce qui semble relever de la prudence de la chair, diminue le péché. Donc la prudence de la chair, de soi, n'implique pas péché mortel.

Réponse : Nous l'avons dit plus haut, un homme est appelé prudent selon deux significations possibles : ou bien il est prudent absolument, c'est-à-dire par rapport à la fin de la vie entière ; ou bien il l'est relativement, c'est-à-dire par rapport à une fin particulière, dans le sens où l'on parle d'un homme prudent en affaires ou autres choses semblables. Donc, si l'on entendait prudence de la chair au sens d'une prudence absolue, en sorte que la fin ultime de la vie consisterait dans le soin de la chair, elle est péché mortel. En effet, une telle fin détourne l'homme de Dieu, puisqu'il est impossible d'avoir plusieurs fins dernières, nous l'avons établi antérieurement.

Mais si l'on entend la prudence de la chair au sens d'une prudence particulière, en ce cas la prudence de la chair est un péché véniel. Il arrive en effet que l'on soit porté de façon désordonnée vers un plaisir charnel sans que l'on se détourne de Dieu par un péché mortel ; ainsi ne met-on pas la fin de sa vie entière dans le plaisir de la chair. Chercher à se procurer un plaisir de cette sorte est un péché véniel qui se rattache à la prudence de la chair. Et si l'on ordonne effectivement le soin de la chair à une fin honnête, comme lorsqu'on tient à manger pour soutenir son corps, il ne s'agit plus de prudence de la chair. Car en ce cas l'homme utilise le soin de la chair comme un moyen en vue d'une fin.

Solutions : 1. L'Apôtre parle de la prudence de la chair dans le sens où l'on met dans les biens charnels la fin de la vie humaine tout entière. Et en ce sens elle est péché mortel.

2. La prudence de la chair n'implique pas le péché contre le Saint-Esprit. Lorsqu'il est dit qu'elle ne peut être " soumise à la loi de Dieu ", il ne faut pas l'entendre comme si l'homme, sujet de la prudence de la chair, ne pouvait se convertir et se soumettre à la loi de Dieu ; mais en ce sens que la prudence de la chair comme telle ne peut être soumise à la loi de Dieu, de même que l'injustice ne peut être juste, ni la chaleur froide, bien qu'un corps chaud puisse être froid.

3. Tout péché s'oppose à la prudence, de même que la prudence est participée en toute vertu. Il n'en résulte pas que tout péché opposé à la prudence soit le plus grave ; il ne l'est que lorsqu'il s'oppose à la prudence dans une matière de la plus grande importance.

Article 3 : La ruse est-elle un péché spécial ?

Objections : 1. Il semble que non. En effet, les paroles de la Sainte Écriture n'engagent personne à pécher. Or, elles engagent à la ruse (Pr 1, 4) " Afin qu'aux tout-petits soit donnée la ruse. " Donc la ruse n'est pas un péché.

2. On lit aux Proverbes (13, 16) : " L'homme rusé fait tout avec conseil. " C'est ou bien en vue d'une fin bonne, ou bien en vue d'une fin mauvaise. S'il agit en vue d'une fin bonne, il ne semble pas y avoir péché. S'il agit en vue d'une fin mauvaise, son péché semble relever de la prudence de la chair ou du siècle. Donc la ruse n'est pas un péché spécial distinct de la prudence de la chair.

3. Sur ce passage de Job (12, 4) : " La simplicité du juste est tournée en dérision ", S. Grégoire déclare : " La sagesse de ce monde consiste à cacher son cœur sous des machinations, à voiler sa pensée par ses paroles, à présenter comme vrai ce qui est faux, à montrer comme faux ce qui est vrai. " Il ajoute plus loin : " Cette sorte de prudence, les jeunes gens la connaissent par la pratique, les enfants paient pour l'apprendre. " Mais la description qu'il en fait semble concerner la ruse. Donc celle-ci ne se distingue pas de la prudence de la chair ou du monde. Et par là elle ne semble pas être un péché spécial.

En sens contraire, l'Apôtre écrit (2 Co 4, 2) " Nous repoussons les dissimulations honteuses, nous ne nous conduisons pas avec ruse, et nous ne falsifions pas la parole de Dieu. " Donc la ruse est un péché.

Réponse : La prudence est la droite règle des actions comme la science est la droite règle de la connaissance. Or, on pèche de deux façons contre la rectitude de la science dans l'ordre spéculatif : ou bien lorsque la raison aboutit à une conclusion fausse qui paraît vraie ; ou bien lorsque la raison procède de prémisses fausses qui semblent être vraies, soit qu'elle en tire une conclusion vraie, soit qu'elle en tire une conclusion fausse. De même, un péché peut s'opposer à la prudence en ayant une certaine ressemblance avec cette vertu, de deux manières. 1° Parce que la raison s'emploie au service d'une fin qui a une bonté non pas vraie mais apparente, et cela relève de la prudence de la chair. 2° En tant qu'on se sert, pour atteindre une fin, bonne ou

mauvaise, de moyens qui ne sont pas vrais, mais simulés et apparents, et l'on a le péché de ruse. Celle-ci est donc un péché opposé à la prudence et distinct de la prudence de la chair.

Solutions : 1. Comme dit S. Augustin, on emploie par extension le mot de ruse dans un bon sens, comme par extension l'on emploie celui de prudence dans un mauvais sens. La cause en est dans la ressemblance de l'une avec l'autre. A proprement parler cependant, la ruse se prend en mauvaise part, comme dit aussi le Philosophe k.

2. La ruse peut délibérer ou bien en vue d'une fin bonne, ou bien en vue d'une fin mauvaise. Il ne faut pas toutefois atteindre une fin bonne par des voies fausses et simulées, mais par des voies vraies. Donc la ruse est un péché, même si elle est ordonnée à une fin bonne.

3. Dans la prudence du monde, S. Grégoire inclut tout ce qui peut se rattacher à la fausse prudence. Elle comprend donc aussi la ruse.

#### Article 4 : La tromperie

Objections : 1. Il semble que la tromperie ne soit pas un péché se rattachant à la ruse. En effet, il n'y a pas de péché, surtout mortel, chez les hommes parfaits. Or, il y a chez eux de la tromperie, selon ce texte (2 Co 12, 16) : " je vous ai trompés. " Donc la tromperie n'est pas toujours un péché.

2. La tromperie semble se rapporter surtout à la langue, selon ce passage du Psaume (5, 11) " Par leurs langues ils agissaient de façon trompeuse. " Mais la ruse, comme la prudence, est dans l'acte même de la raison. Donc la tromperie ne se rattache pas à la ruse.

3. Il est dit aux Proverbes (12, 20) : " La tromperie est dans le cœur de ceux qui méditent le mal. " Mais méditer le mal ne se rapporte pas toujours à la ruse. Donc la tromperie ne semble pas se rapporter à la ruse.

En sens contraire, la ruse a pour but de circonvenir, selon ce mot de l'Apôtre (Ep 4, 14) : " Par ruse, afin de circonvenir et d'entraîner dans l'erreur. " Mais c'est aussi le but de la tromperie. Donc la tromperie se rattache à la ruse.

Réponse : Comme on vient de le dire, il appartient à la ruse d'adopter des voies non pas vraies mais simulées et apparentes en vue d'atteindre une fin, qu'elle soit bonne ou mauvaise. Or on adopte de telles voies selon deux degrés. Ou bien on les conçoit, et cela relève de la ruse, de même que concevoir des voies droites en vue d'une fin bonne relève de la prudence. Ou bien adopter ces voies consiste en l'exécution effective des desseins qu'on a médités, et l'on a cette fois la tromperie. En conséquence, la tromperie consiste à exécuter la ruse. Et en ce sens elle s'y rattache.

Solutions : 1. De même que la ruse se prend à proprement parler du mal, et par extension du bien, de même la tromperie qui en est l'exécution.

2. L'exécution de la ruse destinée à tromper les autres a lieu avant tout et principalement par le moyen des paroles, qui occupent le premier rang parmi les signes dont les hommes se servent pour communiquer avec leurs semblables comme le montre S. Augustin'. C'est pourquoi la tromperie est attribuée surtout au langage. Mais il arrive aussi qu'il y ait de la tromperie dans les actes, selon le Psaume (105, 25) : " Ils ont agi avec tromperie envers les serviteurs (de Dieu). " Il y a même tromperie dans le cœur, selon ce passage de l'Ecclésiastique (19, 23 Vg) : " Leur cœur est plein de tromperie. " Mais il s'agit alors de concevoir des tromperies selon le Psaume (38, 13) : " Tout le jour, ils ruminent des tromperies. "

3. Tous ceux qui pensent faire le mal doivent concevoir des procédés qui leur permettent d'exécuter leur dessein ; et le plus souvent ils conçoivent des procédés trompeurs grâce auxquels ils obtiennent plus facilement ce qu'ils veulent. Il arrive néanmoins que certains accomplissent le



mal ouvertement et par violence, sans ruse ni tromperie. Mais parce que c'est plus difficile, c'est aussi plus rare.

#### Article 5 : La fraude

Objections : 1. Il semble que la fraude ne se rattache pas à la ruse. Il n'est pas louable en effet de se laisser tromper, ce qui est l'objet de la ruse. Mais il est louable de subir la fraude, selon ce texte (1 Co 6, 7) : " Pourquoi ne subissez-vous pas plutôt la fraude ? " Donc la fraude ne se rattache pas à la ruse.

2. La fraude semble se rapporter au fait d'acquérir illicitement les biens extérieurs. Il est dit en effet dans les Actes des Apôtres (5, 1-2) : " Un homme du nom d'Ananie, avec Saphire son épouse, vendit un champ et frauda sur son prix. Mais s'appropriier illicitement ou retenir des biens extérieurs tombe sous l'injustice ou l'illibéralité. Donc la fraude ne se rattache pas à la ruse, qui s'oppose à la prudence.

3. Personne n'emploie la ruse contre soi-même. Mais les fraudes de certains sont tournées contre eux-mêmes. Il est dit en effet aux Proverbes (1, 18) que certains " trament des fraudes contre leurs propres âmes ". Donc la fraude ne se rattache pas à la ruse.

En sens contraire, la fraude a pour but de tromper, selon le texte de Job (13, 9) : " Dieu serait-il trompé comme un homme par vos procédés frauduleux ? " Or la ruse a le même but. Donc la fraude se rattache à la ruse.

Réponse : De même que la tromperie consiste en l'exécution de la ruse, pareillement aussi la fraude. Mais on peut marquer la différence en disant que la tromperie concerne l'exécution de la ruse universellement, soit par paroles soit par actions, tandis que la fraude concerne plus proprement l'exécution de la ruse par des actions.

Solutions : 1. L'Apôtre n'engage pas les fidèles à se laisser tromper au plan de la connaissance. Il les engage à supporter patiemment l'effet de la tromperie en tenant bon sous les torts qu'on leur a frauduleusement causés.

2. L'exécution de la ruse peut être assurée par un autre vice, comme celle de la prudence est assurée par les vertus. Et en ce sens rien n'empêche que l'acte de fraude ne tombe sous l'avarice ou l'illibéralité.

3. Ceux qui commettent des fraudes n'entreprennent rien intentionnellement contre eux-mêmes ou contre leurs âmes. Mais en vertu du juste jugement de Dieu il se fait que ce qu'ils ont entrepris contre les autres se retourne contre eux-mêmes, selon ce mot du Psaume (7, 16) : " Il est tombé dans la fosse qu'il a creusée. "

#### Article 6 : Le souci pour les affaires temporelles

Objections : 1. Il semble licite d'avoir du souci pour les affaires temporelles. Car il appartient au supérieur d'avoir de la sollicitude pour ses sujets, selon ce mot de l'épître aux Romains (12, 8) : " Celui qui préside, qu'il le fasse avec sollicitude. " Mais, en vertu de l'ordination divine, l'homme règne sur les biens temporels, selon le Psaume (8, 8) : " Tu as mis toutes choses sous ses pieds, les brebis et les bœufs, etc. " Donc l'homme doit avoir de la sollicitude pour les affaires temporelles.

2. Chacun est en souci de la fin en vue de laquelle il agit. Mais il est licite à l'homme de travailler en vue des biens temporels qui soutiennent sa vie. D'où le mot de l'Apôtre (2 Th 3, 10) : " Si quelqu'un ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas. " Donc il est licite de se mettre en souci des choses temporelles.

3. La sollicitude dans les œuvres de miséricorde est louable, selon la deuxième épître à Timothée (1, 17) : " Venu à Rome, Onésiphore me chercha avec sollicitude. " Mais la sollicitude des biens temporels a rapport quelquefois avec les œuvres de miséricorde ; ainsi lorsqu'on apporte de la

sollicitude à traiter des affaires des orphelins et des pauvres. Donc la sollicitude des choses temporelles n'est pas illicite.

En sens contraire, le Seigneur nous dit (Mt 6, 31) : " Ne soyez pas en souci, disant : "Que mangerons-nous ? Que boirons-nous ? De quoi nous vêtirons-nous ?" " Et cependant ces choses sont des plus nécessaires.

Réponse : La sollicitude comporte l'application qu'on met à obtenir quelque chose. Or, il est clair qu'on met plus d'application là où l'on craint de manquer ; et donc la sollicitude est moindre là où l'on est sûr d'obtenir. Par conséquent la sollicitude des biens temporels peut être illicite de trois manières. 1° En ce qui regarde l'objet de la sollicitude, si nous recherchons les biens temporels comme notre fin. D'où ce mot de S. Augustin : " Quand le Seigneur dit : "Ne soyez pas en souci, etc.", il le dit afin que les disciples n'aient pas ces biens en vue, et ne fassent pas à cause d'eux tout ce qu'il ont reçu l'ordre de faire en prêchant l'Évangile. "

2° La sollicitude des biens temporels peut être illicite d'une deuxième manière, du fait de l'application superflue que l'on met à se procurer ces biens, d'où il suit que l'homme s'éloigne des biens spirituels auxquels il doit s'appliquer principalement. C'est pourquoi il est dit (Mt 13, 22) " Le souci du monde étouffe la parole. "

3° Ce souci est illicite du fait de la crainte superflue, lorsque l'on craint, faisant ce que l'on doit, que le nécessaire ne vienne à manquer. Le Seigneur exclut ce sentiment d'une triple façon. Tout d'abord, à cause des bienfaits plus grands accordés par Dieu à l'homme sans qu'il les sollicite, bienfaits qui sont le corps et l'âme. Ensuite, à cause de l'aide accordée par Dieu aux animaux et aux plantes indépendamment de toute œuvre humaine, à proportion de leur nature. Enfin, au nom de la providence divine ; c'est parce qu'ils l'ignoraient que les païens mettaient leur principale sollicitude à rechercher les biens temporels. Le Seigneur conclut en conséquence que notre principal souci doit être celui des bienfaits spirituels, dans l'espérance que même les temporels nous seront fournis selon nos besoins, si nous faisons ce que nous devons.

Solutions : 1. Les biens temporels sont soumis à l'homme pour qu'il en use à la mesure de ses nécessités, non pour qu'il mette en eux sa fin et dépense à leur sujet une sollicitude excessive.

2. La sollicitude de l'homme qui gagne son pain par le labour de son corps n'est pas excessive si elle est mesurée. C'est pourquoi S. Jérôme dit : " Il faut travailler, mais sans sollicitude ", ce qui veut dire sans ce souci excessif qui trouble l'esprit.

3. La sollicitude du temporel dans les œuvres de miséricorde est ordonnée à la fin de la charité. Elle n'est donc pas illicite, sauf si elle est excessive.

Article 7 : Le souci de l'avenir

Objections : 1. Il semble que l'on doive se soucier de l'avenir. On lit en effet dans les Proverbes (6, 6-8) : " Va voir la fourmi, paresseux, considère ses mœurs et apprends la sagesse. Elle n'a ni chef ni maître, et cependant elle prépare dès l'été sa nourriture, et au temps de la moisson elle rassemble ce qu'elle mangera plus tard. " Voilà qui est se soucier de l'avenir. Donc la sollicitude de l'avenir est louable.

2. La sollicitude se rattache à la prudence. Mais la prudence a pour objet principalement ce qui est à venir ; en effet, sa partie principale est la prévoyance du futur, nous l'avons dit plus haut. Donc il est vertueux d'être en souci de l'avenir.

3. Quiconque met de côté quelque chose et le réserve pour plus tard est en souci de l'avenir. Mais le Christ en personne, lisons-nous (Jn 12, 6) avait une bourse pour y garder de l'argent qui était confié à Judas. Les Apôtres eux aussi conservaient le prix des domaines qu'on " venait jeter à leurs pieds " (Ac 4, 35). Donc il est permis de se soucier de l'avenir.

En sens contraire, le Seigneur dit (Mt 6, 34) " Ne soyez pas en souci du lendemain. " Or le lendemain est mis ici pour l'avenir, explique S. Jérôme.

Réponse : Aucune œuvre ne peut être vertueuse si elle n'est revêtue des circonstances requises. Le temps est l'une d'entre elles, selon l'Ecclésiaste (8, 6) : " Il y a un temps et un moment pour tout. " La règle vaut non seulement pour les œuvres extérieures, mais encore pour la sollicitude intérieure. A chaque temps, en effet, convient sa sollicitude propre, comme à l'été le souci de la moisson, à l'automne le souci de la vendange. Donc si l'on avait déjà en été du souci pour la vendange, on devancerait inutilement le souci de la saison prochaine. C'est pourquoi le Seigneur interdit comme superflue une telle sollicitude, disant . " Ne soyez pas en souci du lendemain. " Aussi ajoute-t-il : " Demain se souciera de lui-même ", c'est-à-dire : il aura sa propre sollicitude, et qui suffit à affliger l'âme. C'est ce qu'il dit ensuite : " A chaque jour suffit sa peine ", c'est-à-dire l'affliction du souci.

Solutions : 1. La fourmi a le souci approprié au moment. Et c'est cela qui est proposé à notre imitation.

2. A la prudence appartient la juste prévoyance de l'avenir. Or, la prévoyance de l'avenir ou sollicitude serait désordonnée si l'on recherchait comme des fins les biens temporels pour lesquels on parle de passé et d'avenir ; ou bien si l'on recherchait le superflu au-delà des besoins de la vie présente ; ou bien si l'on devançait le temps du souci.

3. Comme dit S. Augustin : " Quand nous voyons un serviteur de Dieu pourvoir à ce que le nécessaire ne lui manque pas, ne pensons pas qu'il est en souci du lendemain. " Car le Seigneur en personne a daigné pour l'exemple avoir une bourse ; et il est écrit dans les Actes des Apôtres (1 1, 28) que l'on a fait des provisions de vivres en raison d'une famine imminente. Le Seigneur ne blâme donc pas celui qui prend de telles mesures conformément à la manière d'agir humaine, mais celui qui servirait Dieu en vue de cette sorte de biens.

Article 8 : L'origine de ces vices

Objections : 1. Il semble que les vices ci-dessus, ne naissent pas de l'avarice. Car nous l'avons dit, c'est par la luxure surtout que la raison manque à sa rectitude. Mais les vices dont on vient de parler s'opposent à la raison droite, c'est-à-dire à la prudence. Donc ces vices naissent principalement de la luxure, surtout si l'on observe que, selon le Philosophe . Vénus est trompeuse et ses liens sont chatoyants ; il dit encore que l'homme qui ne peut maîtriser sa convoitise agit par stratagèmes.

2. Ces vices ont une certaine ressemblance avec la prudence, nous l'avons dit'. Mais puisque la prudence est dans la raison, les vices les plus spirituels, comme l'orgueil et la vaine gloire, semblent s'en rapprocher davantage. Donc les vices dont on vient de parler semblent n'être plutôt de l'orgueil que de l'avarice.

3. L'homme recourt aux pièges, non seulement pour s'emparer du bien d'autrui mais encore pour machiner des meurtres ; le premier péché relève de l'avarice, le second de la colère. Mais recourir aux pièges est le fait de la ruse, de la tromperie, et de la fraude. Donc ces vices ne naissent pas seulement de l'avarice mais aussi de la colère.

En sens contraire, S. Grégoire fait de la fraude la fille de l'avarice.

Réponse : Nous l'avons dit, la prudence de la chair et la ruse, avec la tromperie et la fraude, ressemblent à la prudence en ce qu'elles font toutes quelque usage de la raison. Or, parmi les vertus morales, l'usage de la raison droite apparaît principalement dans la justice, qui se trouve dans l'appétit rationnel. C'est pourquoi aussi l'usage indu de la raison apparent surtout dans les vices opposés à la justice. Or, à la justice s'oppose avant tout l'avarice. C'est pourquoi les vices en question naissent de l'avarice.

Solutions : 1. La luxure, à cause de la véhémence du plaisir et de la convoitise, étouffe totalement la raison et l'empêche d'agir. Mais dans les vices en question on trouve un certain usage de la raison, quoique désordonné. Donc ces vices ne naissent pas directement de la luxure. Et quand le Philosophe dit que Vénus est trompeuse, il le dit par similitude ; en effet, l'amour surprend l'homme soudainement comme on fait lorsqu'on procède par tromperie ; toutefois elle n'agit pas par ruse, mais plutôt par la violence de la convoitise et du plaisir. Aussi le Philosophe ajoute-t-il que " Vénus dérobe l'esprit du plus sage ".

2. Agir en dressant des pièges semble être le fait d'une certaine pusillanimité. En effet, le magnanime veut toujours être à découvert, dit le Philosophe. Et c'est pourquoi, l'orgueil ayant ou affectant une certaine ressemblance avec la magnanimité, les vices en question, qui usent de fraude et de tromperie, ne naissent pas directement de l'orgueil. Ces procédés ont plus d'affinité avec l'avarice, qui recherche son profit et méprise la supériorité.

3. La colère est soudaine, aussi agit-elle précipitamment et sans délibération ; au contraire les vices dont on a parlé délibèrent, quoique d'une manière désordonnée. Pour ceux qui, ayant dessein d'attenter à la vie des autres, recourent aux pièges, ils sont inspirés plus par la haine que par la colère ; car l'homme en colère veut nuire à découvert, dit le Philosophe.

### **QUESTION 56 : LES PRÉCEPTES RELATIFS À LA PRUDENCE**

1. Les préceptes relatifs à la prudence. — 2. Les préceptes concernant les vices opposés.

Article 1 : Les préceptes relatifs à la prudence

Objections : 1. Il semble qu'il aurait dû y avoir un précepte relatif à la prudence parmi les préceptes du décalogue, car les préceptes principaux doivent être promulgués relativement à la vertu principale. Mais les préceptes principaux de la loi sont ceux du décalogue. La prudence étant la principale des vertus morales, il semble donc qu'il aurait dû y avoir un précepte relatif à la prudence parmi les préceptes du décalogue.

2. La loi est contenue dans l'enseignement évangélique, surtout en ce qui concerne les préceptes du décalogue. Mais il y a un précepte de la prudence dans l'enseignement évangélique (Mt 10, 16) : " Soyez prudents comme les serpents. " Donc l'acte de la prudence devait tomber sous les préceptes du décalogue.

3. Les autres prescriptions de l'Ancien Testament sont ordonnées aux préceptes du décalogue. Aussi est-il dit dans Malachie (3, 22) : " Souvenez-vous de la loi de Moïse, mon serviteur, que je lui ai prescrite au mont Horeb. " Mais dans les autres prescriptions de l'Ancien Testament figurent des préceptes relatifs à la prudence. Ainsi dans les Proverbes (3, 5) — " Ne prends pas appui sur ta prudence " ; et plus loin (4, 25) : " Que tes regards devancent tes pas. " Donc il aurait dû y avoir aussi dans la loi un précepte relatif à la prudence, et notamment parmi les préceptes du décalogue.

En sens contraire, il suffit d'énumérer les préceptes du décalogue.

Réponse : Comme nous l'avons dit lorsqu'il était question des préceptes, les préceptes du décalogue, de même qu'ils ont été donnés au peuple tout entier, sont compris par tous comme relevant de la raison naturelle. Or, ce qui est dicté avant tout par la raison naturelle ce sont les fins de la vie humaine, qui sont pour l'action ce que les principes naturellement connus sont pour la spéculation, comme on l'a montré ci-dessus. Mais la prudence ne concerne pas la fin, elle concerne ce qui est en vue de la fin, comme on l'a dit. C'est pourquoi il ne convenait pas de faire figurer parmi les préceptes du décalogue un précepte se rapportant directement à la prudence.

Tous les préceptes du décalogue s'y rapportent cependant, en tant qu'elle est directrice de tous les actes

Solutions : 1. Bien que la prudence soit, à parler absolument, la principale de toutes les autres vertus morales, la justice est cependant principale du point de vue de l'obligation, laquelle est requise au précepte, comme nous l'avons dit. Et c'est pourquoi les principaux préceptes de la loi, ceux du décalogue, devaient se rapporter à la justice plutôt qu'à la prudence.

2. La doctrine évangélique est une doctrine de perfection : il fallait donc que l'homme fût parfaitement instruit par elle de tout ce qui concerne la rectitude de la vie, qu'il s'agisse de la fin ou des moyens. Pour cette raison il fallait que même les préceptes relatifs à la prudence figurent dans la doctrine évangélique.

3. De même que les autres prescriptions de l'Ancien Testament sont ordonnées aux préceptes du décalogue comme à leur fin, ainsi convenait-il que dans les documents postérieurs de l'Ancien Testament les hommes fussent instruits de l'acte de la prudence, qui porte sur les moyens de parvenir à la fin.

Article 2 : Les préceptes concernant les vices opposés à la prudence

Objections : 1. Il semble que dans l'ancienne loi les préceptes prohibitifs concernant les vices opposés à la prudence n'ont pas été bien présentés. En effet, les vices qui s'opposent directement à la prudence, comme l'imprudence et ses parties, ne s'opposent pas moins à cette vertu que les vices qui lui ressemblent, comme la ruse et ce qui s'y rattache. Or, ces derniers sont défendus dans la loi. Il est dit en effet au Lévitique (19, 13) : " Tu ne calomnieras pas ton prochain ", et au Deutéronome (25, 13) : " Tu n'auras pas dans ton sac deux sortes de poids, des grands et des petits. " Il fallait donc que des préceptes prohibitifs soient aussi promulgués à l'égard des vices directement opposés à la prudence.

2. Il peut y avoir fraude en bien d'autres affaires que l'achat et la vente. La loi n'est donc pas bien faite, qui n'a interdit la fraude qu'en matière d'achat et de vente.

3. La même raison inspire de commander l'acte vertueux et d'interdire l'acte vicieux qui s'y oppose. Mais on ne voit pas que la loi ait commandé les actes de la prudence. Il ne fallait donc pas non plus interdire dans la loi certains vices opposés.

En sens contraire, nous trouvons les préceptes de la loi cités dans la première objection.

Réponse : Comme on l'a dit plus haut, la justice concerne surtout la raison de dette, qui est requise au précepte ; car la justice est ordonnée à acquitter ce qu'on doit à autrui comme on le dira ci-dessous. Or la ruse, quant à son exécution, se commet surtout en matière de justice, on l'a dit. C'est pourquoi il convenait que des préceptes prohibitifs soient promulgués dans la loi relativement à l'exécution de la ruse, en tant qu'elle relève de l'injustice : comme lorsque par ruse ou par fraude on calomnie quelqu'un ou qu'on lui prend ce qu'il possède.

Solutions : 1. Les vices directement opposés à la prudence par une contrariété manifeste ne tombent pas sous l'injustice au même point que l'exécution de la ruse. C'est pourquoi ils ne sont pas prohibés par la loi comme la fraude et la tromperie, qui se rattachent à l'injustice.

2. On peut comprendre comme prohibée au chapitre 19 du Lévitique, dans l'interdiction de la calomnie, toute tromperie ou fraude commise contre la justice. Mais la fraude et la tromperie se pratiquent d'ordinaire en matière d'achat et de vente, selon l'Ecclésiastique (26, 28 Vg) : " Le cabaretier ne sera pas justifié du péché de ses lèvres. " Pour cette raison, il y a dans la loi un précepte prohibitif spécial relativement à la fraude commise dans les achats et les ventes.

3. Tous les préceptes de la loi relatifs aux actes de la justice se rattachent à l'exécution de la prudence, comme les préceptes prohibitifs concernant le vol, la calomnie, la vente frauduleuse, intéressent l'exécution de la ruse.

## LA JUSTICE

### LA JUSTICE AU SENS STRICT

Après la prudence, il faut étudier la justice. Cette étude aura quatre parties : I. La justice (Q. 57-60). — II. Ses parties (Q. 61-120). — III. Le don qui s'y rattache (Q. 121). — IV. Les préceptes qui la concernent (Q. 122).

Au sujet de la justice, on étudiera 1° Le droit (Q. 57) ; 2° La justice elle-même (Q. 58) ; 3° L'injustice (Q. 59) ; 4° Le jugement (Q. 60).

### QUESTION 57 : LE DROIT

1. Le droit est-il l'objet de la justice ? — 2. Convient-il de le diviser en droit naturel et droit positif ? — 3. Le droit des gens est-il identique au droit naturel ? — 4. Y a-t-il lieu de distinguer spécialement le droit du maître et celui du père ?

Article 1 : Le droit est-il l'objet de la justice ?

Objections : 1. Le droit n'est pas l'objet de la justice. En effet le jurisconsulte Celte nous dit que « le droit est l'art du bien et du juste » ; or l'art, étant par lui-même une vertu intellectuelle, n'est pas l'objet de la justice, donc le droit non plus.

2. La loi, dit Isidore, est « une espèce de droit » ; or la loi n'est pas l'objet de la justice, mais plutôt de la prudence, d'où le nom de législative donné par Aristote à une partie de la prudence ; le droit n'est donc pas l'objet de la justice.

3. La justice a pour fonction principale de soumettre l'homme à Dieu ; car, selon S. Augustin . « elle est un amour exclusivement consacré au service de Dieu, et qui, pour cette raison, s'impose justement à tout ce qui est soumis à l'homme » ; or le droit ne concerne pas les choses divines, mais seulement les choses humaines : « Le devoir sacré, remarque Isidore. caractérise la loi divine, et le droit, la loi humaine » ; la justice n'a donc pas le droit pour objet.

En sens contraire, Isidore, au même endroit nous déclare « que le droit jus) est ainsi appelé parce qu'il est juste (justum) » ; or le juste est l'objet de la justice : « Tout le monde, dit Aristote convient de donner le nom de justice à l'habitus dont on se sert pour faire des actions justes. » Le droit est donc bien l'objet de la justice.

Réponse : La justice, parmi les autres vertus, a pour fonction propre d'ordonner l'homme en ce qui est relatif à autrui. En effet, elle implique une certaine égalité, comme son nom lui-même l'indique : ce qui s'égale « s'ajuste », dit-on communément ; or l'égalité se définit par rapport à autrui. Les autres vertus au contraire ne perfectionnent l'homme que dans ce qui le concerne personnellement.

Ainsi donc, ce qui est droit dans les œuvres de ces vertus, et à quoi tend l'intention vertueuse comme à son objet propre, ne se définit que par rapport au sujet vertueux, tandis que le droit, dans les œuvres de justice, est constitué par son rapport avec autrui, même abstraction faite du sujet ; en effet, nous appelons juste dans notre action ce qui correspond à autre chose selon une certaine égalité, par exemple le paiement du salaire qui est dû en raison d'un service.

En conséquence, on appelle juste, avec tout la rectitude de justice que cela comporte, le terni auquel aboutit l'acte de la vertu de justice, sans même considérer la façon dont le sujet l'accomplis alors que, pour les autres vertus, c'est au contraire la façon dont le sujet agit qui sert à détermine la rectitude de ce qu'il fait. C'est pourquoi l'objet de la justice, contrairement à des autres vertus, se détermine en lui-même spécialement, et porte le nom de juste. Et précisément le droit. Celui-ci est donc bien l'objet de la justice.

Solutions : 1. Il est courant que les mots soient détournés de leur acception première pour signifier d'autres choses : ainsi le mot médecine employé d'abord pour signifier le remède destiné à guérir un malade, a été ensuite appliqué à l'art de guérir. Pareillement le mot droit. Il a été utilisé d'abord pour signifier la chose juste elle-même, puis il a désigné l'art de discerner le juste ; ensuite le lieu même où se rend la justice, comme quand on dit de quelqu'un qu'il a comparu en justice ; et enfin l'arrêt, fût-il inique, rendu par celui qui est chargé de faire justice.

2. Une œuvre d'art suppose dans l'esprit de l'artiste une idée préexistante qui est comme la règle de l'art ; pareillement en matière de justice : la raison ne détermine une œuvre juste qu'en vertu d'une notion préexistante dans l'esprit, et qui est une sorte de règle de prudence. Écrite, on lui donne le nom de loi ; en effet, selon Isidore la loi est « une constitution écrite ». C'est pourquoi la loi n'est pas à proprement parler le droit, mais plutôt la règle du droit.

3. Parce que la justice implique l'égalité et que nous ne pouvons rendre à Dieu l'équivalent de ce que nous avons reçu, il s'ensuit que le juste, au sens parfait du mot, ne peut être atteint par nous dans nos rapports avec Dieu. Voilà pourquoi la loi divine ne peut strictement s'appeler droit, mais devoir sacré, parce qu'il suffit à Dieu que nous remplissions à son égard ce que nous pouvons. Toutefois la justice exige que l'homme ; acquitte envers Dieu autant que possible, en lui omettant entièrement son âme.

Article 2 : Convient-il de diviser le droit en droit naturel et en droit positif ?

Objections : 1. Il semble que non, car ce qui est naturel est immuable et pareil chez tous. Or il n'y a rien de tel dans les choses humaines, où l'on voit que toutes les règles du droit humain sont insuffisantes pour certains cas et n'exercent pas partout leur vertu. Il n'y a donc pas de droit naturel.

2. On appelle positif ce qui procède de la volonté humaine ; or ce n'est pas pour cela qu'une chose est juste ; autrement une volonté injuste ne pourrait exister chez l'homme. Donc, si le juste s'identifie avec le droit, il semble qu'il n'y ait pas de droit positif.

3. Le droit divin n'est pas naturel, puisqu'il dépasse la nature humaine ; ni positif, car il ne s'appuie pas sur l'autorité humaine, mais sur l'autorité divine. Il ne convient donc pas de diviser ainsi le droit en droit naturel et positif.

En sens contraire, le Philosophe affirme « En droit politique l'un est naturel, et l'autre légal », autrement dit établi par la loi.

Réponse : Ainsi que nous venons de le voir, le droit ou le juste se disent d'une œuvre quelconque ajustée à autrui sous un certain mode d'égalité.

Et cela peut se produire de deux façons : de par la nature même des choses, comme si je donne tant pour recevoir autant ; alors c'est le droit naturel ; — ou bien par convention, d'un commun accord, comme lorsque quelqu'un s'estime content de recevoir tant. Mais ici deux cas peuvent se présenter : le cas d'une convention privée, ainsi qu'il arrive à la suite d'un pacte entre personnes privées ; et le cas d'une convention publique, lorsque l'adéquation ou la proportion avec autrui résulte du consentement populaire, ou de l'ordre du prince qui a la charge du peuple et tient sa place. Alors c'est le droit positif.

Solutions : 1. Ce qui est naturel à un être doué d'une nature immuable doit être partout et toujours le même. Mais ce n'est pas le cas de la nature humaine, qui est soumise au changement ; voilà pourquoi ce qui est naturel à l'homme peut quelquefois manquer. Par exemple, c'est en vertu d'une égalité naturelle qu'un dépôt doit être rendu à qui l'a confié ; donc, si la nature humaine était toujours droite, cette règle ne souffrirait pas d'exception. Mais parce qu'il arrive parfois que la volonté humaine se déprave, il y a des cas où il ne faut pas rendre un dépôt confié,

pour éviter qu'un homme dont la volonté est pervertie en use mal, par exemple si un fou furieux ou un ennemi de l'État réclamait les armes qu'il a déposées.

2. La volonté humaine peut, en vertu d'une convention commune, faire qu'une chose soit juste parmi celles qui d'elles-mêmes n'impliquent aucune opposition à la justice naturelle. Et c'est là qu'il y a place pour le droit positif. D'où cette définition du Philosophe concernant le droit légal : A savoir qu' » avant d'être posé, il n'importait pas qu'il fût ainsi ou autrement, mais qu'une fois posé, cela importe ». En revanche, une chose qui de soi répugne au droit naturel ne peut devenir juste par la volonté humaine, par exemple, si l'on décrète qu'il est permis de voler ou de commettre l'adultère. C'est pourquoi il est écrit dans Isaïe (10, 1) : « Malheur à ceux qui font des lois iniques. »

3. On appelle droit divin ce qui est promulgué par Dieu, qu'il s'agisse de choses naturellement justes, mais dont la justice est cachée aux hommes, ou de choses qui deviennent justes par institution divine. En sorte que le droit divin, comme le droit humain, se dédouble : d'un côté, dans la loi divine, les choses commandées parce qu'elles sont bonnes, et défendues parce qu'elles sont mauvaises ; d'un autre, celles qui sont bonnes parce que commandées, ou mauvaises parce que défendues.

Article 3 : Le droit des gens est-il identique au droit naturel ?

Objections : 1. Il semble que oui, car il n'y a d'accord possible entre tous les hommes que sur ce qui leur est naturel ; or cet accord existe pour le droit des gens, qui, au dire du Jurisconsulte, est utilisé par toutes les nations humaines.

2. L'esclavage parmi les hommes est naturel il y a en effet, dit Aristote, des individus qui sont esclaves naturellement ; or l'esclavage relève du droit des gens selon Isidore ; il relève donc du droit naturel.

3. le droit, nous venons de le dire, se divise en droit naturel et en droit positif ; or le droit des gens n'est pas positif, car jamais toutes les nations réunies n'ont convenu entre elles d'établir quoi que ce soit d'un commun accord ; il est donc naturel.

En sens contraire, selon Isidore : « en de droit, il n'y a que le naturel, le civil, et celui des gens » celui-ci diffère donc du droit naturel.

Réponse : Ainsi que nous venons de le dire. droit (jus) ou juste naturel, c'est ce qui par nature s'ajuste ou se proportionne à autrui. Mais cela peut arriver de deux manières : soit qu'on envisage la chose absolument et en soi, par exemple l'homme qui, comme tel, s'adapte à une femme pour avoir des enfants, ou un père à son fils pour l'élever ; soit qu'on l'envisage, non plus absolument, mais relativement à ses conséquences ; par exemple, la propriété privée. En effet, à considérer ce champ absolument et en soi, il n'y a rien en lui qui le fasse appartenir à un individu plutôt qu'à un autre. Mais si l'on envisage l'intérêt de sa culture ou de son paisible usage, il vaut mieux qu'il appartienne à l'un et non à l'autre, remarque Philosophe.

Cependant, le fait d'envisager une chose absolument ne convient pas seulement à l'homme, mais encore aux animaux ; c'est pourquoi nous partageons avec eux le droit naturel première manière, « dont le droit des gens, au dire du jurisconsulte,, diffère en ce qu'il ne s'applique qu'aux rapports des hommes entre eux et non à tous les animaux, comme le droit naturel » ainsi entendu. Au contraire, le fait d'envisager une chose en la comparant à ses conséquences n'appartient qu'à la raison. De là vient que la conduite dictée à l'homme par la raison lui est naturelle au titre d'être raisonnable. C'est aussi l'opinion du jurisconsulte Gaïus : « Ce que la raison naturelle établit chez tous les hommes, ce que toutes les nations observent, on l'appelle le droit des gens.

Solutions : 1. Ainsi se trouve résolue la première objection.



2. Il n'y a pas de raison naturelle pour qu'un individu soit esclave plutôt qu'un autre, si on le considère en lui-même, mais seulement si l'on se place au point de vue de l'utilité qui en dérive, par exemple pour cet individu d'être dirigé par un plus sage, et pour celui-ci d'être aidé par lui, selon Aristote. Voilà pourquoi l'esclavage qui relève du droit des gens est naturel au second sens et non au premier.

3. Parce que la raison naturelle dicte ce qui appartient au droit des gens comme réalisant le plus possible l'égalité, ces choses-là n'ont pas besoin d'une institution spéciale ; c'est la raison naturelle elle-même qui les établit, comme le dit Gaius.

Article 4 : Y a-t-il lieu de distinguer spécialement le droit du maître et celui du père ?

Objections : 1. Il semble que non car, dit S. Ambroise, c'est le propre de la justice de rendre à chacun ce qui lui est dû ; or le droit est l'objet de la justice, on vient de le dire ; il appartient donc également à chacun, sans qu'il y ait lieu de distinguer un droit du père et du maître.

2. C'est à la loi que revient la détermination du juste, nous l'avons dit. Or la loi concerne le bien commun de la cité et du royaume, comme nous l'avons établi, non le bien privé d'une personne ou d'une famille, en sorte qu'il ne doit pas y avoir de droit spécial du maître ou du père, l'un et l'autre faisant partie de la maison, selon Aristote.

3. Il y a entre les hommes beaucoup d'autres différences de degrés, puisque les uns sont soldats, d'autres prêtres, ou princes ; on serait donc obligé de déterminer pour chacun d'eux des droits spéciaux.

En sens contraire, le Philosophe distingue du droit politique ceux du maître et du père, et d'autres du même genre.

Réponse : Le droit ou le juste, se définit par rapport à autrui. Mais il y a deux façons d'entendre autrui : la première absolue, où l'autre est absolument autre, et tout à fait distinct, comme le sont deux hommes individuellement indépendants, quoique soumis tous deux au même chef de la cité ; entre ces hommes, au dire du Philosophe, le droit est absolu ; — la seconde relative, où l'autre n'est pas absolument autre, mais fait pour ainsi dire partie de celui avec qui il est en relations, tel, dans les choses humaines, le fils à l'égard de son père dont il est en quelque sorte une partie ; et pareillement l'esclave à l'égard de son maître dont il est l'instrument, selon Aristote. Ainsi, entre un père et son fils le rapport n'est pas celui d'un être à quelqu'un d'absolument autre, et par conséquent un droit absolu, mais une sorte de droit, qui est le droit paternel. De même, entre le maître et l'esclave, il y a un droit spécial de domination.

L'épouse au contraire : bien que soit quelque chose du mari, parce que, selon le mot de l'Apôtre (Ep 5, 28), elle se rattache à lui comme étant son propre corps, elle se distingue de lui plus que le fils de son père, ou l'esclave de son maître ; car elle est engagée avec lui dans une certaine vie de société, celle du mariage. C'est pourquoi, d'après le Philosophe, la notion de droit se réalise davantage entre un mari et sa femme qu'entre un père et son fils, ou un maître et son esclave. Toutefois, parce que l'homme et la femme sont en relation immédiate avec la communauté domestique, il s'ensuit qu'il n'y a pas entre eux de droit politique absolu, mais plutôt un droit domestique.

Solutions : 1. Il appartient à la justice de rendre à chacun son dû, mais en supposant qu'il s'agit d'un autre à qui le rendre ; si quelqu'un en effet se rend à soi-même son dû, il n'y a pas là de droit à proprement parler. De même entre un père et son fils, entre un maître et son esclave, il n'y a pas de justice proprement dite.

2. Le fils, comme tel, est quelque chose du père, ainsi que l'esclave, comme tel, est quelque chose de son maître. Cela ne les empêche pas l'un et l'autre, considéré comme tel homme, d'avoir une subsistance propre qui les distingue des autres, et d'être, sous cet angle, en relation

de justice. Et c'est pour cela aussi qu'on donne certaines lois sur les rapports du père avec son fils, du maître avec son esclave. Néanmoins, du fait que l'un est quelque chose de l'autre, la notion parfaite de droit et de juste est ici boiteuse.

3. Toutes les autres différences de personnes qu'on trouve dans la cité soutiennent avec la communauté et son chef une relation immédiate. C'est pourquoi le droit s'applique à elles en toute rigueur de justice, ce qui d'ailleurs n'empêche pas de distinguer selon les fonctions. Aussi parle-t-on du droit du soldat, ou des magistrats, ou des prêtres. Cela ne signifie pas qu'il y ait là une réalisation imparfaite du droit pur et simple comme dans le cas du droit paternel, ou du droit de domination, mais seulement qu'on doit rendre en propre à chacun selon sa condition ce qui lui est dû à raison de ses services.

### QUESTION 58 : LA JUSTICE

1. Qu'est-ce que la justice ? — 2. S'exerce-t-elle toujours envers autrui ? — 3. Est-elle une vertu ? — 4. A-t-elle son siège dans la volonté ? — 5. Est-elle une vertu générale ? — 6. A ce titre, se confond-elle avec les autres vertus ? — 7. Y a-t-il une justice particulière ? — 8. La justice particulière a-t-elle une matière propre ? — 9. Concerne-t-elle les passions, ou seulement les activités ? — 10. Le « milieu » de la justice est-il un caractère objectif ? — 11. L'acte de la justice consiste-t-il à rendre à chacun son dû ? — 12. La justice est-elle la plus grande des vertus morales ?

Article 1 : Qu'est-ce que la justice ?

Objections : 1. Il semble qu'on ne puisse accepter la définition des juristes : « La justice est une volonté perpétuelle et constante d'accorder à chacun son droit. » En effet, d'après le Philosophe : « La justice est un habitus qui porte les hommes à faire des choses justes, et qui est cause qu'on les fait et qu'on les veut. » Mais qui dit volonté, dit puissance et aussi acte. Donc, la justice ne peut pas être appelée une volonté.

2. La rectitude de la volonté n'est pas la volonté ; autrement, nulle volonté ne pourrait être déviée. Or, selon S. Anselme, « la justice est une certaine rectitude » ; donc la justice n'est pas une volonté.

3. Seule est perpétuelle la volonté divine ; si la justice était une volonté perpétuelle, la justice n'existerait qu'en Dieu.

4. Tout ce qui est perpétuel est constant, parce que immuable ; il y a donc pléonasme à poser dans la définition de la justice les deux épithètes « perpétuelle et constante ».

5. Il appartient au chef de rendre à chacun son dû. Donc, si la justice consistait à rendre à chacun son dû, il s'ensuivrait que la justice est exclusivement chez les chefs, ce qui est inadmissible.

6. S. Augustin dit : « La justice est un amour au service de Dieu seul. » Donc elle n'a pas à rendre à chacun son dû.

Réponse : Cette définition de la justice est exacte, si elle est bien comprise. Toute vertu étant un habitus, c'est-à-dire le principe d'actes bons, il faut définir la vertu par l'acte bon ayant pour objet la matière même de la vertu. Or, la justice envisage comme sa matière propre tout ce qui est relation avec autrui, on le verra bientôt. C'est pourquoi l'on considère l'acte de la justice dans sa relation avec sa matière propre et son objet lorsqu'on dit qu'elle attribue à chacun son droit car Isidore donne l'étymologie suivante du mot juste : « Celui qui observe le droit (jus). » Mais pour qu'un acte, quelle que soit la matière sur laquelle il s'exerce, soit vertueux, il faut qu'il soit volontaire et qu'il soit stable et ferme ; car le Philosophe nous dit que tout acte de vertu requiert trois conditions :

1° que son auteur sache ce qu'il fait, 2° qu'il le fasse par un choix réfléchi et pour la fin requise, 3° qu'il agisse avec constance. La première condition est incluse dans la deuxième, parce que « l'action faite par ignorance est involontaire », dit encore Aristote. C'est pourquoi, dans la définition de la justice que nous avons donnée, on a d'abord posé la volonté, pour montrer que tout acte de justice doit être volontaire. On a ensuite ajouté la constance et la perpétuité, pour indiquer la fermeté de l'acte. Et cette définition de la justice est ainsi complète, si ce n'est qu'à la place de l'habitus on a posé l'acte qui le spécifie, l'habitus se définissant par l'acte. Si l'on voulait mettre cette définition dans une forme logique parfaite, il faudrait dire que « la justice est l'habitus par lequel on donne, d'une perpétuelle et constante volonté, à chacun son droit ». Et c'est presque la définition que nous trouvons chez Aristote : « La justice est un habitus qui fait agir quelqu'un conformément au choix qu'il a fait de ce qui est juste. »

Solutions : 1. Le mot volonté signifie ici l'acte et non la puissance. Les auteurs ont coutume de définir les habitus par l'acte ; c'est ainsi que S. Augustin nous dit : « La foi consiste à croire ce qu'on ne voit pas. »

2. La justice n'est pas non plus essentiellement une rectitude, elle ne l'est qu'à titre de cause. Elle est en effet, un habitus qui rend droites l'action et la volonté.

3. Une volonté peut être dite perpétuelle de deux façons : 1° du côté de l'acte même qui dure perpétuellement, et en ce sens, la volonté de Dieu seul est perpétuelle ; 2° du côté de l'objet, quand quelqu'un veut faire quelque chose perpétuellement ; et cette perpétuité est nécessaire à la justice, dans sa définition même. Il ne suffit pas en effet à la notion de justice que l'on veuille dans une certaine affaire, à un certain moment, la respecter ; en effet, on trouverait difficilement quelqu'un qui, de parti pris, voudrait en toute chose agir injustement ; mais il est nécessaire que l'homme ait toujours et en toute chose la volonté de garder la justice.

4. Ce mot « perpétuel » ne doit pas être entendu comme signifiant la durée perpétuelle d'un acte de volonté ; c'est pourquoi le mot « constante » n'est pas superflu ; en disant « volonté perpétuelle », on a indiqué qu'il fallait se proposer de garder toujours la justice ; en disant « constante », on signifie qu'il faut persévérer avec fermeté dans cette résolution.

5. Le juge rend à chacun son dû en donnant des ordres ou des directions, car « le juge est la justice vivante », et « le prince est le gardien de la justice », dit Aristote. Mais les sujets rendent à chacun ce qui lui est dû en exécutant ces décisions.

6. De même que l'amour du prochain est inclus dans l'amour de Dieu, nous l'avons dit l, ainsi le service de Dieu implique que l'on rende à chacun ce qu'on lui doit.

Article 2 : La justice s'exerce-t-elle toujours envers autrui ?

Objections : 1. Il semble que non, car S. Paul écrit (Rm 3, 22) : « La justice de Dieu est donnée par la foi en Jésus Christ. » Mais la foi n'implique pas un rapport d'un homme à un autre ; donc, la justice non plus.

2. D'après S. Augustin, il appartient à la justice, qui assujettit toutes choses au service de Dieu, de « bien commander à tout ce qui est soumis à l'homme ». Or, l'appétit sensible est soumis à l'homme. L'Écriture nous le montre quand elle dit (Gn 4, 7) : « Le désir [du péché] est en toi, mais tu le domineras. » Donc, il appartient à la justice de dominer son propre désir ; il y a donc une justice qui implique une relation avec soi-même.

3. La justice de Dieu est éternelle. Mais rien d'autre que Dieu ne lui est coéternel. Donc, il n'est pas essentiel à la justice d'avoir rapport à autrui.

4. De même qu'il est nécessaire aux opérations qui impliquent un rapport avec autrui d'être soumises à une règle, de même celles qui comportent relation à soi-même. Or, les opérations sont réglées par la justice, selon les Proverbes (11, 5) : « La justice de l'homme intègre rend droit son

chemin. » Donc, la justice ne s'occupe pas seulement de ce qui implique rapport avec autrui, mais aussi de ce qui n'a rapport qu'avec soi-même.

En sens contraire, Cicéron nous dit : « La justice est la règle qui maintient la société des hommes entre eux, et leur communauté de vie », ce qui implique rapport à autrui. Donc la justice s'occupe de ce qui a rapport à autrui.

Réponse : Nous l'avons vu : justice signifie égalité : par définition, la justice implique rapport avec autrui. On n'est jamais égal à soi-même, mais à un autre. Or, puisqu'il appartient à la justice de rectifier les actes humains, comme on l'a dit, il faut que cette altérité qu'elle exige affecte des agents différents. Les actions, en effet, émanent de la personne et du tout, et non pas des parties, des formes ou des puissances. On ne dit pas, à proprement parler, que la main frappe, mais que l'homme frappe avec la main, ni que la chaleur chauffe, mais que le feu chauffe par la chaleur. Cependant on parle ainsi par figure. Donc, la justice proprement dite exige la diversité des sujets, et il n'y a de justice que d'un homme par rapport à un autre. Mais on peut, au figuré, considérer dans un même homme divers principes d'actions comme émanant de sujets distincts : tels la raison, l'irascible, le concupiscible. Et c'est pourquoi l'on dit métaphoriquement qu'il y a une justice dans un seul et même homme, en ce sens que sa raison commande à son irascible et à son concupiscible et que ceux-ci obéissent à la raison, et en général, selon qu'on attribue à chaque partie de l'homme ce qui ne convient qu'à lui. Aussi le Philosophe dit-il que cette justice est appelée ainsi « par métaphore ».

Solutions : 1. La justice qui est en nous par la foi et qui justifie l'impie consiste en la bonne ordonnance réciproque des parties de l'âme, nous l'avons dit en traitant de la justification des impies. Cela concerne donc la justice prise au sens métaphorique, qu'on peut trouver même dans la vie d'un solitaire.

2. Cette réponse résout la deuxième objection.

3. La justice de Dieu est de toute éternité, provenant d'une volonté et d'une pensée éternelles, et c'est surtout là-dessus que se fonde la justice. Mais ses effets ne sont pas de toute éternité, car rien n'est coéternel à Dieu.

4. Les actions de l'homme qui ont lui-même pour objet, sont rectifiées quand ses passions le sont par les autres vertus morales. Mais les actions qui ont trait à autrui ont besoin d'une rectification spéciale, non seulement dans leurs rapports avec leur auteur, mais aussi dans leurs rapports avec celui qu'elles atteignent. C'est pourquoi il doit y avoir une vertu spéciale à leur égard, qui est la justice.

Article 3 : La justice est-elle une vertu ?

Objections : 1. Non, car il est écrit dans S. Luc (17, 10) : « Lorsque vous aurez accompli tout ce qui vous a été commandé, dites : "Nous sommes des serviteurs inutiles ; nous avons fait ce que nous devons faire." » Or l'accomplissement d'une œuvre vertueuse n'est pas inutile, selon ce mot de S. Ambroise : « Nous appelons utile, non ce qui procure un bénéfice pécuniaire, mais ce qui acquiert la piété. » Donc, faire ce qu'on doit ne relève pas de la vertu ; c'est cependant une œuvre de justice ; celle-ci par conséquent n'est pas une vertu.

2. Ce qui se fait par nécessité n'est pas méritoire. Or tel est le cas de la justice, qui consiste à rendre à quelqu'un son dû ; il n'y a pas là de mérite. Et comme nous méritons par nos actes vertueux, il s'ensuit que la justice n'est pas une vertu.

3. Toute vertu morale a trait à l'action. Mais ce qui se produit au-dehors ne relève pas de l'action, mais de la fabrication, selon le Philosophe. Et puisqu'il appartient à la justice « de faire » au-dehors une œuvre juste en soi, elle ne saurait être une vertu morale.

En sens contraire, S. Grégoire nous assure que « toute la structure de l'œuvre bonne résulte des quatre vertus » : tempérance, prudence, force et justice.

Réponse : La vertu humaine « consiste à rendre bons les actes humains, et l'homme lui-même », ce qui convient à la justice. La bonté d'un acte humain lui vient de sa soumission à la règle de la raison, d'où les actes humains tirent leur rectitude. Aussi, puisque la justice rectifie les opérations humaines, il est clair qu'elle les rend bonnes. Ainsi que le déclare Cicéron : « C'est surtout à cause de la justice que les hommes sont appelés bons. » Aussi, comme il l'ajoute : « C'est en elle qu'éclate souverainement la splendeur de la vertu. »

Solutions : 1. Faire ce que l'on doit n'est pas procurer un gain à autrui, c'est simplement lui éviter un dommage. C'est à soi-même qu'on est utile, car faire ce que l'on doit d'une volonté prompte et spontanée, c'est agir vertueusement L'Écriture nous dit (Sg 8, 7) : « La sagesse Dieu enseigne la sobriété et la justice, la prudence et la vertu ; dans cette vie il n'est rien de plus utile aux hommes », c'est-à-dire aux vertueux.

2. Il y a deux sortes de nécessités : la nécessité de contrainte, qui contrarie la volonté et supprime le mérite ; et la nécessité qui tient à l'obligation du précepte, nécessité qui vient de la fin, par exemple, quand on ne peut réaliser la fin de telle vertu qu'à telle condition. Et cette sorte de nécessité n'exclut pas la possibilité du mérite ; car on fait volontairement l'acte ainsi nécessaire exclut cependant la gloire de surrogation, selon S. Paul (1 Co 9, 16) « Annoncer l'Évangile n'est pas une gloire pour moi, c'est une nécessité qui m'incombe. »

3. La justice concerne les choses extérieures non pour les fabriquer : cela concerne l'art pour s'en servir dans l'intérêt d'autrui.

Article 4 : La justice a-t-elle son siège dans la volonté ?

Objections : 1. Il ne le semble pas, car on donne parfois à la justice le nom de vérité ; or la vérité est dans l'intelligence, non dans la volonté.

2. La justice concerne ce qui a rapport à autrui ; or c'est à l'intelligence qu'il appartient d'établir ce rapport ; la justice est donc une vertu de l'intelligence plutôt que de la volonté.

3. La justice, puisqu'elle n'est pas ordonnée la connaissance, n'est pas une vertu intellectuelle. Il Reste donc qu'elle soit une vertu morale. vertu morale a pour siège « ce qui, dans l'homme participe de la raison », c'est-à-dire l'irascible et le concupiscible d'après Aristote. C'est donc là, et non dans la volonté, que la justice a son siège.

En sens contraire : S. Anselme nous dit : « La justice est la rectitude de la volonté observés pour elle-même. »

Réponse : La vertu a son siège dans la puissance, dont elle a pour fonction de rectifier l'acte. Or la justice n'a pas à rectifier un acte quelconque de connaissance ; on ne nous appelle pas justes du fait que nous connaissons quelque chose avec rectitude. Elle n'a donc pas son siège dans l'intelligence ou la raison, qui est une faculté de connaissance. Mais parce que nous sommes appelés justes du fait que nous accomplissons quelque chose avec droiture, et parce que c'est l'appétit qui est le principe prochain d'un acte, il est nécessaire que la justice ait son siège dans une puissance appétitive. Or l'appétit est double : la volonté, qui est dans la raison, et l'appétit sensible qui suit la perception sensible et qui se divise en irascible et concupiscible, comme on l'a vu dans la première Partie. Mais rendre à chacun son dû ne peut dépendre de l'appétit sensible, car la perception sensible ne va pas jusqu'à pouvoir considérer le rapport d'une chose à une autre : c'est là le propre de la raison. Il s'ensuit que la justice ne saurait avoir son siège dans l'irascible ou le concupiscible, mais dans la volonté. C'est pourquoi le Philosophe définit la justice par l'acte de la volonté, comme nous l'avons montré précédemment.

Solutions : 1. La volonté est un appétit de la raison ; c'est pourquoi, quand la rectitude de la raison, autrement dit la vérité, pénètre dans la volonté, elle conserve ce nom de vérité, et de là vient que la justice est appelée parfois vérité.

2. La volonté se porte vers son objet après qu'il a été saisi par la raison. C'est pourquoi, parce que la raison établit un rapport avec autrui, la volonté point vouloir quelque chose relativement à autrui, la volonté est du domaine de la justice.

3. Il n'y a pas, pour participer de la raison, que et le concupiscible. C'est toute puissance appétitive, dit Aristote, parce que tout appétit obéit à la raison. Or la volonté est faculté appétitive ; c'est pourquoi elle peut être le siège d'une vertu morale.

Article 5 : La justice est-elle une vertu générale ?

Objections : 1. Il ne semble pas, car la justice est énumérée avec les autres vertus, comme cela se voit au livre de la Sagesse (8, 7) : « Elle enseigne la sobriété et la justice, la prudence et la force. » Or on ne divise pas, ou on n'énumère pas ainsi un genre avec les espèces qu'il contient. La justice n'est donc pas une vertu générale.

2. De même que la justice est considérée comme une vertu cardinale, il en est ainsi pour la force et la tempérance. Or celles-ci ne sont pas des vertus générales. Donc, la justice non plus, à aucun titre.

3. La justice implique toujours rapport à autrui, nous l'avons dite. Mais le péché contre le prochain n'est pas un péché général ; il s'oppose seulement au péché que l'on commet contre soi-même. Donc la justice n'est pas une vertu générale.

En sens contraire, le Philosophe nous dit que « la justice est toute vertu ».

Réponse : La justice a pour but de régler nos rapports avec autrui, et cela de deux manières : soit avec autrui considéré individuellement, soit avec autrui considéré socialement, c'est-à-dire en tant que le serviteur d'une communauté sert tous les hommes qui en font partie. Sous ce double aspect la justice peut intervenir selon sa raison propre. Il est manifeste, en effet, que tous ceux qui vivent dans une société sont avec elle dans le même rapport que des parties avec un tout. Or la partie, en tant que telle, est quelque chose du tout ; d'où il résulte que n'importe quel bien de la partie doit être subordonné au bien du tout. C'est ainsi que le bien de chaque vertu, de celles qui ordonnent l'homme envers soi-même, ou de celles qui l'ordonnent envers d'autres individus, doit pouvoir être rapporté au bien commun auquel nous ordonne la justice. De cette manière les actes de toutes les vertus peuvent relever de la justice en ce que celle-ci ordonne l'homme au bien commun. Et en ce sens la justice est une vertu générale. Et parce que c'est le rôle de la loi de nous ordonner au bien commun, nous l'avons vu, cette justice dite générale est appelée justice légale : car, par elle, l'homme s'accorde avec la loi qui ordonne les actes de toutes les vertus au bien commun.

Solutions : 1. Ce n'est pas en tant que vertu générale que la justice est énumérée parmi les autres vertus, mais en tant que vertu spéciale, comme nous allons le voir.

2. La tempérance et la force ont leur siège dans l'appétit sensible, c'est-à-dire dans le concupiscible et l'irascible. Ces puissances désirent des biens particuliers, de même que les sens ne connaissent que l'individuel. Au contraire, la justice a pour siège l'appétit intellectuel, qui peut se porter vers le bien universel appréhendé par l'intelligence. C'est pourquoi la justice peut être une vertu générale plus que la tempérance et la force.

3. Ce qui nous concerne personnellement peut être ordonné à autrui, surtout en raison du bien commun. De là vient que la justice légale, qui a le bien commun pour objet, peut être qualifiée de vertu générale. Pour la même raison l'injustice peut être appelée un péché général car « tout péché est une iniquité » (1 Jn 3, 4).

Article 6 : Comme vertu générale, la justice se confond-elle avec les autres vertus ?

Objections : 1. Il semble bien, car le Philosophe dit que vertu et justice légale « s'identifient avec n'importe quelle vertu, n'en différant que par l'existence ». Mais les êtres qui diffèrent ainsi seulement par l'existence, ou par une distinction de raison, ne diffèrent pas essentiellement. La justice est donc identique par essence à n'importe quelle vertu.

2. Toute vertu qui ne diffère pas d'une autre essentiellement, en est une partie. Or la justice en question, d'après le Philosophe « n'est pas une partie de vertu, mais toute vertu » ; la justice ne fait donc qu'un essentiellement avec toutes les vertus.

3. Du fait qu'une vertu ordonne son acte à une fin plus haute, l'habitus n'en est pas diversifié pour autant dans son essence, par exemple l'habitus de tempérance, même si son acte était ordonné au bien divin. Or, c'est le propre de la justice légale d'ordonner les actes de toutes les vertus au bien commun de la multitude, qui l'emporte en valeur sur le bien privé de l'individu. Il apparaît donc que la justice légale se confond essentiellement avec toute autre vertu.

4. Tout le bien de la partie doit pouvoir être ordonné à celui du tout, sous peine d'être vain et inutile. Mais ce qui se conforme à la vertu ne peut être ainsi. Il semble donc qu'il ne puisse y avoir aucun acte d'une vertu qui ne relève de la justice générale, ordonnée au bien commun. Il semble ainsi que la justice légale ne ferait qu'un essentiellement avec les autres vertus.

En sens contraire, le Philosophe nous dit que « beaucoup de gens pensent exercer la vertu dans leurs biens privés, qui ne le peuvent pas lorsqu'il s'agit du bien d'autrui ». Il dit encore que « la vertu d'un homme bon n'est pas purement et simplement la vertu du bon citoyen ». Or la vertu de ce dernier n'est autre que la justice générale qui nous ordonne au bien commun. La justice générale ne se confond donc pas avec la vertu commune ; elles peuvent exister l'une sans l'autre.

Réponse : Le mot « général » s'entend de deux manières. Premièrement, sous forme d'attribution, comme le mot animal attribué à l'homme, au cheval, et à tous les êtres semblables. Dans ce cas, ce qui est général doit s'identifier essentiellement avec les êtres auxquels il est attribué, puisque le genre appartient essentiellement à l'espèce, et entre dans sa définition. Deuxièmement, un être est appelé général au point de vue de sa puissance, telle une cause universelle par rapport à tous ses effets, par exemple le soleil qui illumine ou transforme tous les corps par sa puissance. En ce sens, il n'est pas nécessaire que la puissance générale s'identifie avec les êtres auxquels elle s'étend ; la cause et ses effets n'ont pas la même essence.

C'est précisément dans ce sens, d'après ce qui a été dit plus haut qu'on donne le nom de vertu générale à la justice légale : en tant qu'elle ordonne les actes des autres vertus à sa fin, ce qui revient à les mouvoir par son commandement. De même en effet que la charité peut être qualifiée de vertu générale en tant qu'elle ordonne les actes de toutes les vertus au bien divin, ainsi la justice légale qui ordonne leurs actes au bien commun. Cependant cela n'empêche pas la charité, qui a pour objet propre le bien divin, d'être par essence une vertu spéciale ; pareillement la justice légale demeure une vertu spéciale, du fait qu'elle a pour objet propre le bien commun. Ainsi elle réside dans le prince à titre de principe, dotée d'une qualité architectonique, ne se trouvant chez les sujets que de façon secondaire, comme agents d'exécution.

Néanmoins n'importe quelle vertu peut être appelée justice légale en ce qu'elle est ordonnée au bien commun par la vertu dont nous venons de parler, laquelle est à la fois spéciale par son essence, et générale par sa puissance motrice. Alors, d'après cette façon de parler, il n'y aurait entre n'importe quelle vertu et la justice légale qu'une différence de raison. Et c'est ainsi que parle Aristote.

Solutions : 1 et 2. Ainsi se trouvent résolues la première et la deuxième objections.

3. Ici encore l'objection porte sur la justice légale en tant que l'on donne son nom à la vertu elle commande.

4. Chaque vertu, selon sa raison propre, ordonne son acte à sa propre fin. Mais que, toujours ou quelquefois, cet acte soit ordonné à une fin supérieure, cela ne provient pas de cette vertu sous sa raison propre, mais il faut que cela vienne d'une autre vertu supérieure par qui elle est ordonnée à cette fin. Ainsi faut-il qu'une vertu supérieure ordonne au bien commun toutes les vertus ; et elle n'est autre que la justice légale, essentiellement différente de toute autre vertu.

Article 7 : Y a-t-il une justice particulière ?

Objections : 1. Il ne semble pas, car, dans le domaine des vertus, pas plus que dans celui de la nature, il n'y a rien de superflu. Or la justice générale ordonne suffisamment l'homme à tout ce qui concerne autrui. Donc aucune justice particulière n'est nécessaire.

2. L'un et le multiple ne changent pas l'espèce d'une vertu. Or la justice légale a pour objet de mettre l'homme en relation avec autrui pour tout ce qui concerne la multitude, ainsi que nous venons de le montrer. Il ne peut donc y avoir une autre vertu, spécifiquement différente, qui l'ordonne à autrui pour ce qui concerne l'individu.

3. Entre l'individu et la foule des citoyens se place le groupe domestique. Si donc, en plus de la justice générale, il existe une justice particulière qui regarde les individus, il faudra, pour la même raison, trouver une justice domestique qui ordonne l'homme au bien commun de la famille, ce dont on ne parle pas. Donc il n'existe pas de justice particulière à côté de la justice légale.

En sens contraire, S. Jean Chrysostome à propos de ce verset de S. Matthieu (5, 6) : « Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice », nous dit que « la justice désigne ou une vertu universelle, ou une vertu particulière qui s'oppose à l'avarice ».

Réponse . Nous venons de voir que la justice légale ne se confond pas essentiellement avec n'importe quelle vertu. Il faut donc qu'en plus de cette vertu générale qui ordonne l'homme de façon immédiate au bien commun, il y en ait d'autres qui l'ordonnent immédiatement aux biens particuliers. Les uns peuvent nous concerner personnellement, ou bien regarder un autre individu. Donc, de même qu'en dehors de la justice légale il faut qu'il existe des vertus particulières qui ordonnent l'homme en lui-même, telles la tempérance et la force, ainsi une justice particulière est encore requise pour l'ordonner au sujet de ce qui appartient à d'autres personnes que lui.

Solutions : 1. Que la justice légale ordonne suffisamment l'homme envers autrui, c'est vrai de façon immédiate par rapport au bien commun ; mais seulement d'une façon médiante par rapport au bien individuel. C'est pourquoi en ce qui concerne le bien particulier des individus, une justice particulière est requise.

2. Le bien commun de la cité et le bien particulier d'une personne différent entre eux formellement, et non pas seulement en quantité. La notion de bien commun et celle de bien individuel diffèrent en effet entre elles comme celles de tout et de partie. C'est pourquoi le Philosophe blâme ceux qui n'admettent entre la cité, la maison, et autres choses du même ordre, qu'une différence selon le grand ou le petit nombre, et non selon l'espèce.

3. Selon le Philosophe, le groupe domestique implique trois relations : entre l'épouse et l'époux ; entre parents et enfants ; entre maîtres et serviteurs. On voit que l'une de ces personnes est quelque chose de l'autre. C'est pourquoi entre ces personnes il n'y a pas de justice stricte, mais une espèce de justice qu'on appelle domestique.

Article 8 : La justice particulière a-t-elle une matière propre ?



Objections : 1. Il ne semble pas, car, au sujet de ce texte de la Genèse (2, 14), « le quatrième fleuve est l'Euphrate », la glose ordinaire remarque que « Euphrate a le sens de fructueux ; et qu'on ne dit pas où il va, parce que la justice concerne toutes les parties de l'âme ». Or cela ne serait pas si elle avait une matière spéciale, car toute matière spéciale appartient à une puissance spéciale de l'âme. La justice particulière n'a donc pas de matière spéciale.

2. S. Augustin nous dit « qu'il existe quatre vertus assurant ici-bas notre vie spirituelle : la tempérance, la prudence, la force et la justice », et il ajoute, à propos de la quatrième, « qu'elle se diffuse en tous ». Donc la justice particulière ne comporte pas de matière spéciale.

3. La justice dirige suffisamment l'homme dans ses relations avec autrui. Mais tout ce qui existe en cette vie peut l'ordonner à autrui. Donc la matière de la justice est générale, et non spéciale.

En sens contraire, le Philosophe postule une justice particulière pour ce qui a trait spécialement aux échanges résultant de la vie entre les hommes.

Réponse : Tout ce qui peut être rectifié par la raison constitue la matière d'une vertu morale, laquelle se définit par la droite raison, selon le Philosophe. Or les passions intérieures de l'âme, les actions extérieures, et même les biens extérieurs qui sont à l'usage de l'homme sont susceptibles de cette rectification rationnelle, avec cette différence que, dans les actions et les choses extérieures par quoi les hommes peuvent communiquer entre eux, on prend garde à l'ordination d'un homme à l'égard d'un autre, tandis que dans les passions intérieures, on ne considère que sa propre rectification en lui-même. Et puisque la justice a pour objet d'ordonner à autrui, elle n'embrasse pas toute la matière de la vertu morale, mais seulement les actions et les choses extérieures, sous une raison d'objet qui est spéciale, c'est-à-dire en tant que par elles un homme est mis en relation avec un autre.

Solutions : 1. La justice appartient essentiellement à une puissance de l'âme, la volonté, qui meut par son commandement toutes les autres puissances. A cause de cela on peut dire que la justice s'étend à toutes, non de façon directe mais par une sorte de rejaillissement.

2. Comme nous l'avons dit précédemment, il y a deux façons d'entendre les vertus cardinales : soit comme des vertus spéciales ayant des matières déterminées ; soit comme des manières générales d'être vertueux. C'est dans ce dernier sens que l'entend ici S. Augustin. Il dit en effet que la prudence est « la connaissance des réalités désirables ou évitables » ; la tempérance, « un refrènement de la cupidité à l'égard des délectations temporelles » ; la force, « une fermeté d'âme en présence des choses pénibles d'ici-bas » ; et la justice, « qui se diffuse dans les autres vertus, un amour de Dieu et du prochain » que l'on trouve à la racine de toutes nos relations avec autrui.

3. Les passions intérieures, qui sont une partie de la matière morale, n'impliquent pas d'elles-mêmes une ordination à autrui, en quoi au contraire consiste la raison propre de justice ; mais leurs effets, autrement dit les opérations extérieures, peuvent être rapportés à autrui. Il ne s'ensuit pas que la matière de la justice soit générale.

Article 9 : La justice concerne-t-elle les passions, ou seulement les activités ?

Objections : 1. Il semble que la justice concerne les passions. Car le Philosophe nous dit que « les voluptés et les tristesses relèvent d'une vertu morale ». Or ce sont là des passions, nous l'avons vu ; elles relèvent donc de la justice qui est une vertu morale.

2. Il appartient à la justice de rectifier les opérations qui ont trait au prochain ; or cela est impossible sans une rectification préalable des passions, dont le désordre rejaillit sur les opérations en question ; c'est ainsi que la convoitise charnelle conduit à l'adultère, et l'avarice au vol. La justice doit donc s'occuper des passions.

3. Comme la justice particulière, la justice légale concerne autrui. Or celle-ci doit s'étendre aux passions, sans quoi elle ne s'étendrait pas à toutes les vertus, dont quelques-unes ont manifestement les passions pour objet. Les passions relèvent donc de la justice.

En sens contraire, le Philosophe nous dit qu'elle a trait aux activités.

Réponse : La vérité sur cette question ressort de deux considérations. La première concerne le siège de la justice, c'est-à-dire la volonté dont les mouvements et les actes ne sont pas les passions, nous l'avons établi ; car on ne donne le nom de passions qu'aux mouvements de l'appétit sensitif. Les passions ne regardent donc pas la justice mais la force et la tempérance, qui sont des vertus de l'irascible et du concupiscible.

La seconde considération se tire de la matière même de la justice, à savoir les rapports avec autrui. En effet, les passions intérieures ne nous mettent pas d'elles-mêmes et immédiatement en relation avec le prochain. Elles ne relèvent donc pas de la justice.

Solutions : 1. Toutes les vertus n'ont pas pour matière les plaisirs et les tristesses, car la force porte sur les craintes et les audaces. Mais toute vertu morale est en relation avec le plaisir et la tristesse comme avec des fins qui en sont la conséquence. En effet, remarque Aristote « la délectation et la tristesse sont la fin principale en vue de quoi nous qualifions toute chose de bonne ou de mauvaise ». Et cela aussi relève de la justice : car « il n'y a pas d'homme juste qui ne se réjouisse d'activités justes », dit Aristote.

2. Les activités extérieures tiennent pour ainsi dire le milieu entre les réalités extérieures, qui sont leur matière, et les passions intérieures qui sont leurs principes. Or il peut arriver qu'il y ait un défaut sur un point et non sur l'autre : par exemple si quelqu'un s'empare du bien d'autrui non par désir cupide de posséder, mais par volonté de nuire ; ou inversement, s'il convoite le bien d'autrui, mais sans vouloir le prendre. Aussi est-ce à la justice de rectifier les activités sous le rapport où elles aboutissent aux choses extérieures ; mais en tant qu'elles dérivent des passions, leur rectification relève des vertus morales qui ont les passions pour objet. De là vient que la justice empêche la soustraction du bien d'autrui pour autant qu'elle s'oppose à l'égalité à établir dans les choses extérieures ; et la libéralité, en tant que cette soustraction procède d'un amour immodéré des richesses. Toutefois, parce que les activités extérieures ne tirent pas leur espèce des passions intérieures, mais plutôt des réalités extérieures, il s'ensuit, à proprement parler, que les réalités extérieures sont la matière de la justice plus que des autres vertus morales.

3. Le bien commun est la fin de chacune des personnes vivant en communauté, comme le bien du tout est la fin de chacune des parties. Or le bien d'une personne en particulier n'est pas la fin d'une autre. C'est pourquoi la justice légale qui a le bien commun pour objet peut s'étendre davantage aux passions intérieures, par quoi l'homme est plus ou moins déterminé en lui-même, plus que ne fait la justice particulière qui est ordonnée au bien d'une autre personne en particulier. Ce qui n'empêche pas la justice légale de s'étendre à titre de principe aux autres vertus considérées dans leurs activités extérieures, c'est-à-dire en tant que « la loi ordonne d'accomplir les œuvres qui conviennent à l'homme fort, tempérant et doux », dit Aristote.

Article 10 : Le « milieu » de la justice est-il un caractère objectif ?

Objections : 1. Il semble que non. Une raison générique doit se retrouver dans toutes les espèces. Or la vertu morale se définit : « Un habitus de choix qui consiste dans un milieu que la raison détermine par rapport à nous. » Le milieu visé par la justice est donc un milieu rationnel, et non objectif

2. Quand il s'agit de choses bonnes purement et simplement, il n'y a pas lieu de parler de trop ou de trop peu, ni par conséquent de « milieu », comme c'est le cas pour les vertus selon Aristote.

Or la justice concerne des « choses purement et simplement bonnes », d'après Aristote. Donc le juste milieu de la justice n'a pas de caractère objectif.

3. Dans les autres vertus, le juste milieu est appelé rationnel et non objectif, parce qu'il se diversifie relativement à diverses personnes : ce qui est beaucoup pour l'un, est peu pour un autre. Or cela s'observe aussi en justice : on ne punit pas de la même peine celui qui frappe le prince, et celui qui frappe une personne privée. Le juste milieu de la justice n'a donc pas de caractère objectif, mais un caractère rationnel.

En sens contraire, d'après le Philosophe le juste milieu de la justice se détermine selon une proportionnalité arithmétique, ce qui en fait un « milieu » objectif.

Réponse : Nous avons dit précédemment que les autres vertus morales ont trait principalement aux passions, dont la rectification ne se prend que par rapport à l'homme lui-même, sujet des passions, de façon qu'il s'irrite ou convoite comme il le doit selon les diverses circonstances. C'est pourquoi le juste milieu propre à ces vertus ne s'apprécie pas d'après la proportion d'une chose à une autre, mais seulement par rapport au sujet vertueux lui-même. C'est pourquoi, chez elles, le juste milieu est fixé par la raison et relatif à nous. Au contraire, la matière de la justice est une activité extérieure qui, par elle-même ou par la réalité qu'elle emploie, implique une juste proportion avec autrui. C'est donc dans l'égalité de proportion de cette réalité extérieure avec autrui que consistera le juste milieu de la justice. Or l'égalité tient réellement le milieu entre le plus et le moins. Le juste milieu de la justice a donc un caractère objectif.

Solutions : 1. Cette réalité du juste milieu de la justice ne l'empêche pas d'être en même temps rationnel. C'est pourquoi on retrouve dans la justice la raison de vertu morale.

2. Le bien pur et simple s'entend de deux manières. D'abord en ce sens qu'il est bon de toutes manières ; c'est ainsi que les vertus sont bonnes. Dans ce sens-là il n'y a ni milieu ni extrêmes. Mais dans un autre sens, on dit d'une chose qu'elle est bonne purement et simplement lorsqu'elle l'est absolument, c'est-à-dire selon sa nature, bien que par suite d'abus elle puisse devenir mauvaise ; c'est évident pour les richesses et les honneurs. Dans ce cas, il y a place pour des excès, des déficiences et un juste milieu, à cause des hommes qui peuvent en faire un bon ou un mauvais usage. C'est précisément le cas de la justice, qui concerne ces réalités absolument bonnes en elles-mêmes.

3. Entre la violence faite au prince, ou faite à une personne privée, la proportion est différente. C'est pourquoi l'égalité à rétablir par le châtement n'est pas la même dans les deux cas. Il s'agit donc bien là d'une différence réelle, et non seulement rationnelle.

Article 11 : L'acte de la justice consiste-t-il à rendre à chacun son dû ?

Objections : 1. Il semble que non, car S. Augustin attribue à la justice de « secourir les malheureux ». Mais alors nous leur donnons ce qui est à nous et non ce qui est à eux. Donc l'acte de la justice ne consiste pas à rendre à chacun son dû.

2. Cicéron déclare que « la bienfaisance, qu'on peut appeler libéralité ou bénignité », appartient à la justice. Mais la libéralité consiste aussi à donner de son propre bien à quelqu'un, et non de ce qui lui appartient. Donc l'acte de la justice ne consiste pas à rendre à chacun son dû.

3. Il appartient à la justice non seulement de distribuer les ressources dans la mesure requise, mais encore de réprimer les actions injustes, comme les homicides, les adultères, etc. Mais rendre à chacun son dû ne concerne que la dispensation des ressources. Donc on ne signale pas suffisamment l'acte de la justice en disant qu'il consiste à rendre à chacun son dû.

En sens contraire, pour S. Ambroise, « la justice est la vertu qui rend à chacun son dû, ne réclame pas le bien d'autrui, et néglige son propre intérêt pour sauvegarder l'équité commune ».

Réponse : Nous venons de voir que la matière de la justice est l'activité extérieure qui, par elle-même ou par la réalité dont elle fait usage, se trouve proportionnée à la personne avec qui la justice nous met en relation. Or on dit qu'une chose appartient en propre à une personne donnée, lorsqu'elle lui est due selon une égalité de proportion. C'est pourquoi l'acte propre de la justice consiste bien à rendre à chacun son dû.

Solutions : 1. Certaines vertus secondaires, telles que la miséricorde, la libéralité, etc., se sont ajoutées à la justice, du fait que celle-ci est une vertu cardinale, comme on le montrera plus loin. C'est en ce sens que le secours aux malheureux qui relève de la miséricorde ou de la piété, ou la largesse dans les bienfaits, qui relève de la libéralité, sont ramenés à la justice comme à la vertu principale.

2. Et par là se trouve résolue la deuxième objection.

3. Selon Aristote, on donne le nom de gain, par extension, à tout ce qui dépasse les exigences de la justice, comme on donne celui de dommage à ce qui leur est inférieur. Et c'est pourquoi, du fait que la justice s'est d'abord exercée et s'exerce encore le plus souvent dans les échanges volontaires de biens, tels que les achats et les ventes, où ces mots sont employés dans leur sens propre, ou en a étendu l'appellation à tout ce qui, de près ou de loin, peut être l'objet de la justice. Il en est de même pour l'expression — « rendre à chacun ce qui lui est dû ».

Article 12 : La justice est-elle la plus grande des vertus morales ?

Objections : 1. Il ne semble pas ; car il est plus vertueux de donner à quelqu'un, par libéralité, de son propre bien que de lui rendre en justice ce qui lui est dû. La libéralité est donc une vertu supérieure à la justice.

2. On ne confère un ornement qu'en donnant un objet plus digne. Or, d'après Aristote « la magnanimité est l'ornement de la justice et de toutes les vertus ». Elle est donc plus noble que la justice.

3. « La vertu concerne ce qui est difficile et bon », dit Aristote. Mais, selon lui la force concerne des actions plus difficiles : les périls de mort. Donc la force est plus noble que la justice.

En sens contraire, Cicéron affirme : « C'est dans la justice que la vertu brille de son plus vif éclat ; car c'est à cause d'elle que les hommes sont appelés bons. »

Réponse : Si nous parlons de la justice légale, il est manifeste qu'elle dépasse en valeur toutes les vertus morales, du fait que le bien commun l'emporte sur le bien particulier d'un individu. C'est en ce sens qu'Aristote nous dit que « la plus éclatante des vertus paraît être la justice, et que ni l'étoile du soir, ni celle du matin ne sont aussi admirables ».

Mais, si nous parlons de la justice particulière, elle dépasse en excellence les autres vertus morales pour deux raisons. La première, prise du côté du sujet, est que la justice a son siège dans la partie la plus noble de l'âme, c'est-à-dire l'appétit rationnel ou la volonté, alors que les autres vertus morales ont pour siège l'appétit sensible et pour matière les passions qui s'y rapportent, lesquelles sont la matière des autres vertus morales. La seconde raison se prend du côté du sujet. Car les vertus morales autres que la justice sont louées seulement à cause du bien qu'elles réalisent dans l'homme vertueux, tandis que la justice est louée en outre pour le bien que l'homme vertueux réalise dans ses rapports avec autrui, de telle sorte qu'elle est d'une certaine manière le bien d'autrui, dit Aristote. C'est pourquoi il remarque que « les plus grandes vertus sont nécessairement les plus honorables pour autrui, puisque la vertu est une puissance bienfaisante. C'est pourquoi on honore davantage les forts et les justes, la force étant utile aux autres dans la guerre, et la justice dans la guerre et dans la paix ».

Solutions : 1. La libéralité, tout en donnant du sien, ne le fait qu'en considérant le bien de sa vertu propre ; la justice au contraire donne aux autres ce qui leur est dû en considération du bien

commun. En outre, la justice concerne tous les hommes, alors que la libéralité ne peut s'étendre à tous. Enfin la libéralité, qui donne du sien, a son fondement dans la justice qui garantit à chacun son dû.

2. La magnanimité, quand elle s'ajoute à la justice, accroît sa bonté. Mais sans la justice, elle n'aurait pas raison de vertu.

3. La force, si elle vise au plus difficile, ne vise pas au meilleur, car elle n'est utile que dans la guerre ; tandis que la justice est utile dans la guerre et dans la paix, on vient de le dire.

### QUESTION 59 : L'INJUSTICE

1. L'injustice est-elle un vice spécial ? — 2. Agir injustement est-il propre à l'homme injuste ?-  
3. Peut-on subir une injustice volontairement ? — 4. L'injustice est-elle, par son genre, péché mortel ?

Article 1 : L'injustice est-elle un vice spécial ?

Objections : 1. « Tout péché est une iniquité » (1 Jn 3, 4). Or il semble que l'iniquité se confonde avec l'injustice, la justice étant une égalité, si bien que l'injustice semble identique à l'inégalité ou iniquité. Donc l'injustice n'est pas un péché spécial.

2. Aucun péché spécial ne s'oppose à toutes les vertus, tandis que c'est là le fait de l'injustice ; ainsi l'adultère s'oppose à la chasteté, l'homicide à la mansuétude, et ainsi de suite. Donc l'injustice n'est pas un péché spécial.

3. L'injustice s'oppose à la justice qui a son siège dans la volonté ; or, comme le remarque S. Augustin a, « la volonté est le siège de tous les péchés ». Il s'ensuit que l'injustice n'est pas un péché spécial.

En sens contraire, l'injustice s'oppose à la justice qui est une vertu spéciale ; elle est donc aussi un péché spécial.

Réponse : Il y a deux sortes d'injustice. D'abord une injustice illégale qui s'oppose à la justice légale, et qui est par essence un vice spécial en tant qu'elle regarde un objet spécial — le bien commun — qu'elle méprise. Mais si l'on tient compte de l'intention, elle est un vice général, en ce sens que le mépris du bien commun peut conduire l'homme à commettre tous les péchés, de même que tous les vices, sous le rapport où ils s'opposent au bien commun, dérivent en quelque sorte de l'injustice, comme nous venons de le dire au sujet de la justice. En plus de cette injustice légale, il y en a une autre qui consiste dans une certaine inégalité par rapport à autrui, en tant qu'on veut plus de bien, comme des richesses et des honneurs, et moins de maux, comme des labeurs et des dommages. En ce sens l'injustice a une matière spéciale, et constitue un vice particulier opposé à la justice particulière.

Solutions : 1. De même qu'on définit la justice légale par rapport au bien commun humain, de même la justice divine par rapport au bien divin, auquel s'oppose tout péché. A ce point de vue tout péché mérite le nom d'iniquité.

2. Même l'injustice particulière s'oppose à toutes les vertus indistinctement, en tant que les actes extérieurs relèvent à la fois de la justice et des autres vertus morales, mais sous des aspects différents, nous l'avons dit.

3. La volonté, comme la raison, s'étend à toute la matière morale, c'est-à-dire aux passions et aux opérations extérieures ayant trait à autrui. Cependant, la justice ne perfectionne la volonté que dans la mesure où elle s'étend à ces opérations. Pareillement l'injustice n'est dans la volonté qu'à ce titre.

Article 2 : Agir injustement est-il propre à l'homme injuste ?

Objections : 1. Il semble bien, car les habitus reçoivent leur espèce de leurs objets, nous l'avons montré précédemment ; or le juste est l'objet propre de la justice, comme l'injuste de l'injustice. Il faut donc appeler juste ou injuste celui qui commet une action juste ou injuste.

2. Le Philosophe déclare fautive l'opinion de ceux pour lesquels il est au pouvoir de l'homme de commettre subitement une injustice, si bien que l'homme juste n'en est pas moins capable que l'homme injuste. Or cela ne serait pas, si le fait de commettre l'injustice n'était pas le propre d'un homme injuste. On doit donc qualifier quelqu'un d'injuste du fait qu'il commet l'injustice.

3. Toutes les vertus ont le même rapport à leur acte propre, et il faut en dire autant des vices opposés. Or on appelle intempérant quiconque fait un acte d'intempérance. Donc tout homme qui commet une injustice est appelé injuste.

En sens contraire, le Philosophe soutient « qu'on peut faire quelque chose d'injuste sans pour cela être injuste ».

Réponse : De même que l'égalité dans les biens extérieurs est l'objet de la justice, ainsi l'inégalité est l'objet de l'injustice, par exemple d'attribuer à quelqu'un plus ou moins que ce qui lui revient. C'est à cet objet que se rapporte l'habitus de l'injustice, moyennant son acte propre qui consiste à faire quelque chose d'injuste. Il peut donc arriver à quelqu'un d'agir ainsi sans être injuste, et cela doublement. D'abord du fait que cet acte injuste n'a pas de rapport avec l'objet propre de l'injustice. C'est en effet d'un objet propre et non accidentel qu'une opération reçoit son nom et son espèce. Or, dans les actes qui sont accomplis pour une fin, est essentiel ce qui est voulu, et accidentel ce qui ne l'est pas. C'est pourquoi, si quelqu'un commet une injustice sans en avoir l'intention, par exemple par ignorance, et sans penser faire quelque chose d'injuste, il ne commet pas d'injustice à proprement parler, c'est-à-dire formellement, mais accidentellement et matériellement. Une pareille action ne peut être qualifiée d'injustice. — Cela peut arriver aussi du fait que cette action est sans rapport avec l'habitus. Une injustice peut en effet provenir d'une passion, par exemple de la colère ou de la convoitise ; ou du libre choix, quand cette injustice plaît par elle-même. Dans ce dernier cas, elle procède proprement de l'habitus, s'il est vrai que quiconque a un habitus trouve agréable ce qui s'accorde avec cet habitus. — Donc le fait de commettre une injustice, intentionnellement et librement, est le propre d'un homme injuste, c'est-à-dire de celui qui possède l'habitus d'injustice ; mais il peut arriver aussi que quelqu'un qui en est dépourvu, commette une injustice sans le vouloir, ou sous le coup d'une passion.

Solutions : 1. Ce qui spécifie un habitus est l'objet envisagé formellement et proprement, et non un objet envisagé accidentellement et matériellement.

2. Il n'est pas facile à n'importe qui d'accomplir délibérément une injustice comme quelque chose qui plaît par soi et non pour d'autres motifs ; c'est le propre de quelqu'un qui en a acquis l'habitus, remarque le Philosophe.

3. L'objet de la tempérance n'a pas, comme celui de la justice, une consistance extérieure ; il se définit seulement par rapport au sujet. C'est pourquoi on ne peut donner le nom de « tempérant », ni formellement, ni matériellement, à un acte accidentel, et non voulu ; de même pour ce qui est « intempérant ». En cela consiste la différence entre la justice et les autres vertus morales. Mais quant au rapport entre l'acte et l'habitus correspondant, il existe de façon semblable dans toutes les vertus.

Article 3 : Peut-on subir une injustice volontairement ?

Objections : 1. Il semble bien, car ce qui est injuste est inégal, nous l'avons dit. Or on s'éloigne de l'égalité en se nuisant à soi-même aussi bien qu'en nuisant à autrui ; on peut donc être injuste envers soi comme envers autrui : mais quiconque commet l'injustice la commet volontairement. Donc on peut souffrir une injustice volontairement, surtout lorsqu'elle vient de soi-même.

2. Personne n'est puni selon la loi civile s'il n'a commis une injustice ; or ceux qui se donnent la mort sont punis d'après les lois des cités, en ce qu'autrefois ils étaient privés des honneurs de la sépulture ; donc on peut être injuste envers soi, et ainsi on peut supporter l'injustice volontairement.

3. On ne peut commettre d'injustice qu'à l'égard de quelqu'un qui la subit ; or il arrive que ce quelqu'un y consente, par exemple si on lui vend une chose plus cher qu'elle ne vaut ; on peut donc souffrir une injustice volontairement.

En sens contraire, le fait de souffrir une injustice s'oppose au fait de la commettre ; or nul ne commet une injustice qu'à la condition de la vouloir ; donc par opposition, nul se subit l'injustice que s'il ne la veut pas.

Réponse : Une action, par définition, procède de l'agent, tandis que la passion, par définition, provient d'un autre ; c'est pourquoi on ne peut être à la fois et sous le même rapport agent et patient, selon Aristote. Or la volonté est le principe propre de l'action humaine. Il s'ensuit qu'à parler proprement et essentiellement, un homme ne fait que ce qu'il fait volontairement, et à l'inverse il ne souffre que ce qui échappe à sa volonté ; car, en tant qu'il veut, il est le principe de son acte, et par conséquent, comme tel, plus actif que passif. Il faut donc soutenir qu'à parler essentiellement et formellement, nul ne peut commettre une injustice qu'à condition de la vouloir, et ne peut la subir qu'à condition de ne pas la vouloir. Au contraire, à parler selon l'accident et pour ainsi dire matériellement, il peut arriver que quelqu'un commette quelque chose de vraiment injuste sans le vouloir, lorsqu'il agit sans intention, ou supporte volontairement l'injustice par exemple s'il donne volontairement à quelqu'un plus qu'il ne lui doit.

Solutions : 1. Si quelqu'un donne volontairement à un autre plus qu'il ne lui doit, il ne commet ni injustice, ni inégalité. En effet, c'est par sa volonté qu'un homme possède les choses, et ainsi, lorsqu'on les lui enlève ou s'il les donne de son propre gré, ce n'est pas étranger à son dessein, ni à l'égalité.

2. Une personne quelconque peut être considérée à deux points de vue. Individuellement d'abord. En ce cas, si elle se nuit à elle-même, elle pourra commettre un péché soit d'intempérance, soit d'imprudence, mais non d'injustice ; car l'injustice, comme la justice, implique toujours rapport à autrui. Ou bien on peut considérer un homme en tant que membre de la cité, ou en tant qu'il appartient à Dieu comme sa créature et son image. A ce point de vue, quiconque se donne la mort est injuste non envers soi, mais envers la cité et envers Dieu. C'est pourquoi la loi divine comme la loi civile lui inflige une punition, ainsi qu'au fornicateur dont l'Apôtre (1 Co 3, 17) nous dit : « Si quelqu'un détruit le temple de Dieu, Dieu le détruira. »

3. La passion est l'effet d'une action extérieure. Or, dans le fait de commettre et de souffrir une injustice, l'élément matériel se rapporte à l'acte extérieur, considéré en soi, nous l'avons dit au contraire l'élément formel et essentiel se rapporte à la volonté de l'agent et du patient, nous venons de le montrer. A parler matériellement, on doit donc dire que le fait de commettre une injustice et celui d'en subir une, vont toujours ensemble.

Mais, si nous parlons formellement, il peut arriver que quelqu'un commette une injustice volontairement alors que le patient ne souffre pas d'injustice parce qu'il y consent. Inversement, il peut arriver que quelqu'un souffre une injustice parce qu'il la subit contre son gré, alors que celui qui en est cause l'ignore, et à cause de cela ne commet pas l'injustice formellement, mais matériellement seulement.

Article 4 : L'injustice est-elle, par son genre, péché mortel ?

Objections : 1. Il ne semble pas. Car le péché véniel s'oppose au péché mortel. Or il arrive qu'on pèche véniellement en commettant une injustice. C'est l'avis d'Aristote qui, parlant de ceux qui accomplissent des choses injustes, prétend que « quels que soient les péchés commis, s'ils le sont dans l'ignorance et à cause d'elle, ils sont véniels ». On ne pèche donc pas toujours mortellement en commettant une injustice.

2. Celui qui commet une injustice en matière légère, s'éloigne peu du milieu vertueux. Or cela semble tolérable, et être compté parmi les petits malheurs, d'après Aristote. Toute injustice n'est donc pas péché mortel.

3. La charité est la mère de toutes les vertus, et c'est pour son opposition à la charité qu'un péché est appelé mortel. Or tous les péchés opposés aux autres vertus ne sont pas mortels ; donc toute injustice n'est pas péché mortel.

En sens contraire, tout ce qui est contre la loi de Dieu est péché mortel ; or quiconque fait une injustice agit contre la loi de Dieu, qu'il s'agisse d'un vol, d'un adultère, d'un homicide, etc., comme on le verra par la suite. Donc celui qui commet une injustice fait un péché mortel.

Réponse : Comme nous l'avons dit précédemment à propos de la différence des péchés, le péché mortel est celui qui est contraire à la charité, laquelle fait vivre l'âme. Or tout dommage causé à autrui s'oppose par soi à la charité, qui nous pousse à vouloir le bien d'autrui. C'est pourquoi l'injustice, qui consiste toujours dans un dommage causé à autrui, constitue, par son genre, un péché mortel.

Solutions : 1. Le mot d'Aristote doit s'entendre d'une ignorance de fait que lui-même qualifie « d'ignorance des circonstances particulières », et qui mérite le pardon, mais non d'une ignorance de droit qui est sans excuse. Celui qui commet une injustice sans le savoir, n'agit que par accident, nous l'avons dit.

2. Celui qui commet une injustice dans les petites choses ne réalise pas l'injustice de façon parfaite, dans la mesure où il peut penser que ce n'est pas absolument contraire à la volonté de celui qui la subit ; c'est le cas par exemple de quelqu'un qui volerait une pomme, ou quelque chose d'équivalent, en présumant que cela ne léserait pas le propriétaire et ne lui déplairait pas.

3. Les péchés commis contre les autres vertus morales n'impliquent pas toujours un dommage à l'égard d'autrui, mais un certain désordre à l'égard des passions.

### **QUESTION 60 : LE JUGEMENT**

1. Le jugement est-il un acte de justice ? — 2. Est-il licite de juger ? — 3. Faut-il juger sur des soupçons ? — 4. Le doute doit-il être interprété favorablement ? — 5. Le jugement doit-il toujours être porté conformément aux lois écrites ? — 6. Le jugement est-il vicié par l'usurpation ?

Article 1 : Le jugement est-il un acte de justice ?

Objections : 1. Il semble que non, car le Philosophe dit que « chacun juge bien ce qu'il connaît », en sorte que le jugement semble relever de la faculté de connaissance. Or c'est la prudence qui perfectionne cette faculté. Le jugement paraît donc relever de la prudence plutôt que de la justice, qui est dans la volonté, comme on l'a dit.

2. L'Apôtre déclare (1 Co 2, 15) : « L'homme spirituel juge toutes choses. » Or l'homme se spiritualise surtout par la charité « répandue dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné ». Le jugement relève donc de la charité plutôt que de la justice.



3. Il appartient à chaque vertu de porter un jugement droit sur sa propre matière, parce que, dit le Philosophe, « l'homme vertueux est en chaque chose règle et mesure ». Le jugement ne relève donc pas plus de la justice que des autres vertus morales.

4. Le jugement semble n'appartenir qu'aux juges. Or l'acte de la justice se trouve chez tous les justes. Donc puisque les juges ne sont pas les seuls justes, il semble que le jugement ne soit pas l'acte propre de la justice.

En sens contraire, nous lisons dans le Psaume (94, 15) : « jusqu'à ce que la justice soit convertie en jugement. »

Réponse : A proprement parler, le jugement signifie l'acte du juge en tant que tel. Or, on l'appelle « juge » (judicem) comme étant celui qui « énonce le droit » (jus dicens). Et d'autre part le droit est l'objet de la justice, nous l'avons établi. Il s'ensuit que le jugement, dans l'acception première du mot, implique une définition ou détermination du juste ou du droit. Or le fait pour quelqu'un de bien définir dans les actions vertueuses provient proprement de l'habitus vertueux ; c'est ainsi que l'homme chaste détermine avec exactitude ce qui a trait à la chasteté. Il s'ensuit que le jugement, qui comporte une détermination exacte de ce qui est juste, appartient proprement à la justice. C'est pourquoi le Philosophe remarque que les hommes « recourent au juge comme à une sorte de justice animée ».

Solutions : 1. Le mot de jugement qui, dans sa première acception, signifie une détermination exacte des choses justes, s'est élargi au point de signifier la détermination exacte de toutes choses, dans l'ordre spéculatif aussi bien que pratique. Cependant, pour qu'il y ait en toutes choses un jugement droit, deux conditions sont requises, dont l'une se confond avec la vertu même qui profère le jugement. Dans ce sens, le jugement est un acte de la raison, dont c'est la fonction de dire ou de définir. L'autre condition concerne la disposition de celui qui juge, selon laquelle il est apte à juger correctement. C'est ainsi qu'en matière de justice le jugement procède de la vertu de justice, comme il procède de la force en tout ce qui relève de cette vertu. Le jugement est donc l'acte de la justice en tant qu'elle incline à juger exactement, et de la prudence en tant qu'elle profère le jugement. D'où la synésis (bon sens moral), qui appartient à la prudence, est appelée une vertu « de bon jugement », nous l'avons établi précédemment

2. L'homme spirituel tient de l'habitus de charité une inclination à juger sainement de toutes choses selon les règles divines, à partir desquelles il porte son jugement grâce au don de sagesse ; de même le juste, par la vertu de la prudence, porte son jugement à partir des règles du droit.

3. Les autres vertus morales ordonnent l'homme par rapport à lui-même, tandis que la justice l'ordonne par rapport à autrui, nous l'avons montrés. Or, si l'homme est maître de ce qui lui appartient, il ne l'est pas de ce qui appartient à autrui. C'est pourquoi, dans le domaine des autres vertus morales, on ne requiert que le jugement d'un homme vertueux, en l'entendant du jugement au sens le plus large du mot, comme nous l'avons dit. En matière de justice au contraire, le jugement d'une autorité supérieure est requis, « qui soit capable de reprendre les deux parties et de poser sa main sur les deux ». Pour cette raison le jugement convient à la justice plus spécialement qu'aux autres vertus.

4. Chez le prince, la justice est une vertu architectonique : elle commande et prescrit ce qui est juste ; tandis que, chez les sujets, c'est une vertu qui est d'exécution et de service. Aussi l'acte de juger, qui comporte une déclaration de ce qui est juste, relève-t-il de la justice selon le mode particulier qu'elle a chez le prince.

Article 2 : Est-il licite de juger ?

Objections : 1. Il semble que non, car on n'inflige de châtement que pour une action illicite ; or ceux qui jugent sont menacés d'un châtement auquel se soustraient ceux qui ne jugent pas, selon cette parole du Christ (Mt 7, 1) : « Ne jugez pas si vous ne voulez pas être jugés. »

2. S. Paul écrit (Rm 14, 4) : « Toi, qui es-tu pour juger le serviteur d'autrui ? Qu'il reste debout ou qu'il tombe, cela ne concerne que son maître. » Et le maître de tous, c'est Dieu. Donc il n'est permis à aucun homme de juger.

3. Personne n'est sans péché : « Lorsque nous prétendons être sans péché, nous nous faisons illusion » (1 Jn 1, 8). Or il n'est pas permis au pécheur de juger, selon cette parole (Rm 2, 1) : « Qui que tu sois, ô homme qui juges, tu es sans excuse ; car sur le point où tu juges les autres, tu te condamnes toi-même, en faisant toi-même ce que tu juges. » Il n'est donc permis à personne de juger.

En sens contraire, il est écrit dans le Deutéronome (16, 18) : « Tu établiras des juges et des maîtres dans toutes les villes qui t'appartiennent, pour qu'ils jugent le peuple par des jugements justes. »

Réponse : Un jugement est licite dans la mesure où il est un acte de justice. Or, d'après ce qui a été dit, trois conditions sont requises pour cela : la première, qu'il procède d'une inclination à la justice ; la deuxième, qu'il émane de l'autorité d'un supérieur ; la troisième, qu'il soit proféré selon la droite règle de la prudence. Là où l'une de ces conditions fait défaut, le jugement devient vicieux et illicite. D'abord s'il va contre la droiture de la justice, il est pervers ou injuste. Ensuite, quand l'homme juge en des matières où il n'a pas autorité, on dit que le jugement est usurpé. Enfin, là où la certitude fait défaut, par exemple lorsque sur de légères conjectures quelqu'un juge de choses douteuses ou cachées, son jugement est entaché de suspicion, ou téméraires.

Solutions : 1. Le Christ interdit par ces paroles le jugement téméraire qui porte sur quelque intention secrète du cœur ou sur d'autres objets incertains, selon S. Augustin — ou encore il interdit tout jugement sur les choses divines : parce qu'elles nous sont supérieures, nous ne devons pas les juger mais simplement les croire, dit S. Hilaire- ou enfin, le Christ interdit tout jugement inspiré non par la bienveillance, mais par l'aigreur, selon S. Chrysostome.

2. Le juge est établi ministre de Dieu : c'est pourquoi il est écrit (Dt 1, 16) : « Jugez selon la justice », et aussi : « Parce que c'est le jugement de Dieu. »

3. Ceux qui sont tombés dans des péchés graves ne doivent pas juger ceux qui sont coupables des mêmes fautes, ou de péchés moindres, dit S. Jean Chrysostome. Et cela doit s'entendre surtout quand ces péchés sont publics, à cause du scandale qui s'élèverait de ce fait dans le cœur des gens. Si les péchés ne sont pas publics, mais occultes, et que le pécheur, du fait de ses fonctions, soit dans la nécessité de rendre immédiatement son arrêt, il peut requérir ou juger, mais qu'il le fasse dans l'humilité et la crainte. Aussi S. Augustin dit-il : « Si nous découvrons en nous le même vice, gémissons ensemble, et invitons-nous réciproquement aux mêmes efforts. » Cependant, pour autant, le juge ne se condamne pas lui-même, et n'encourt pas une nouvelle condamnation, si ce n'est qu'en condamnant un autre, il se montre condamnable de la même façon, pour un péché identique ou semblable.

Article 3 : Faut-il juger sur des soupçons ?

Objections : 1. Il semble que le jugement fondé sur le soupçon ne soit pas illicite, car le soupçon est une opinion incertaine au sujet d'un mal. Le soupçon, d'après Aristote, porte aussi bien sur le vrai que sur le faux. Or sur les faits singuliers et Contingents on ne peut avoir qu'une opinion incertaine. Donc, puisque le jugement des hommes a pour objet les actes humains qui sont des faits singuliers et contingents, il semble que nul jugement ne serait licite, s'il n'était pas permis de fonder un jugement sur le soupçon.

2. Le jugement illicite est cause d'injustice envers le prochain. Mais le soupçon mauvais consiste seulement dans une opinion humaine, et ainsi elle ne semble pas comporter d'injustice envers l'autre. Le jugement fondé sur le soupçon n'est donc pas illicite.

3. Si un tel jugement est illicite, il faut qu'il se ramène à l'injustice, puisque, comme on vient de le voir, le jugement est l'acte de la justice. Mais l'injustice, par son genre même, est péché mortel nous l'avons dit plus haut. Donc, le jugement fondé sur un soupçon, s'il était illicite, serait toujours péché mortel. Mais cela est faux, car « nous ne pouvons pas éviter les soupçons », nous dit S. Augustin dans sa glose sur ces mots de S. Paul (1 Co 4, 5) : « Ne jugez pas avant le temps. » Donc un tel jugement ne semble pas illicite.

En sens contraire, selon S. Jean Chrysostome : « Par cet ordre : "Ne jugez pas", le Christ n'empêche pas les chrétiens de corriger les autres par bienveillance ; mais il ne veut pas que, par l'étalement de leur propre justice, des chrétiens méprisent des chrétiens en haïssant et condamnant les autres, sur de simples soupçons la plupart du temps. »

Réponse : Comme dit Cicéron. le soupçon doit être considéré comme une faute lorsqu'il n'est fondé que sur de légers indices. Trois cas peuvent se présenter : 1° Quelqu'un est méchant en soi-même, et, en conséquence, conscient de sa propre méchanceté, il attribue facilement le mal aux autres. Comme dit l'Ecclésiaste (10, 3 Vg) : « Dans ses voyages, l'insensé, parce qu'il est lui-même sans sagesse, estime que tous les autres sont insensés. » 2° Quelqu'un est mal disposé envers son prochain ; or, lorsqu'un homme en méprise ou en déteste un autre, qu'il s'irrite contre lui ou qu'il l'envie, de légers signes suffisent pour qu'il le juge coupable ; car chacun croit facilement ce qu'il désire. 3° Le soupçon peut encore provenir d'une longue expérience. Aussi Aristote dit-il que « les vieillards sont soupçonneux à l'excès pour avoir éprouvé nombre de fois les défauts des autres ».

Les deux premières causes de soupçon relèvent manifestement d'une disposition vicieuse. Mais la troisième élimine le soupçon dans la mesure où l'expérience approche de la certitude, laquelle est contraire à la notion de soupçon. En conséquence, il y a un vice dans tout soupçon, et un vice proportionnel au soupçon lui-même. 1° Il y a d'ailleurs trois degrés dans le soupçon : Il Un homme, sur de faibles indices, commence à douter de la bonté d'un autre. C'est là un péché véniel et léger, car « cela tient à la faiblesse humaine, inhérente à cette vie », ainsi que dit la glose sur la parole de S. Paul (1 Co 4, 5) : « Ne jugez de rien avant le temps. » 2° Quelqu'un tient pour certaine la malice d'autrui, d'après de faibles indices. En ce cas, si la matière est grave, il y a péché mortel, parce que cela ne peut aller sans mépris du prochain. La glose ajoute au même endroit : « Bien que nous ne puissions éviter les soupçons, puisque nous sommes des hommes, nous devons cependant nous abstenir des jugements, c'est-à-dire des sentences fermes et définitives. » 3° Un juge se prépare à condamner sur un simple soupçon : cela relève directement de l'injustice, et par conséquent est péché mortel.

Solutions : 1. Dans les actes humains, on ne requiert pas la certitude des sciences démonstratives, mais seulement celle qui convient à une telle matière, par exemple la preuve établie par les témoins qualifiés.

2. Du fait même que quelqu'un a mauvaise opinion d'autrui sans cause suffisante, il le méprise injustement ; donc il est injuste envers lui.

3. Comme on l'a vu, la justice et l'injustice concernent les activités extérieures. Le jugement fondé sur le soupçon relève directement de l'injustice quand il porte sur un acte extérieur ; et il est alors péché mortel, nous venons de le dire. Le jugement intérieur ne relève de la justice que dans sa relation avec le jugement extérieur ; c'est le cas de tout acte intérieur par rapport à l'acte extérieur : la convoitise par rapport à la fornication, la colère par rapport à l'homicide.

Article 4 : Le doute doit-il être interprété favorablement ?

Objections : 1. Il semble que non, car la majorité des jugements doit être conforme à ce qui arrive dans la majorité des cas ; or, dans la majorité des cas, il arrive que l'on agit mal : car « le nombre des insensés est infini », dit l'Ecclésiaste (1, 15 Vg), et la Genèse (8, 21) : « Les desseins de l'homme sont portés au mal dès son enfance. » Donc nous devons interpréter le doute dans le sens du mal, plutôt que dans celui du bien.

2. D'après S. Augustin, « celui qui vit dans la justice et la piété est un appréciateur impartial », car il ne penche vers aucun des deux côtés. Or, interpréter en bien ce qui est douteux, c'est incliner dans l'autre sens. Donc il ne faut pas le faire.

3. L'homme doit aimer son prochain comme soi-même. Mais, en ce qui le concerne personnellement, l'homme doit interpréter ses doutes en mauvaise part, conformément à cette parole de Job (9, 28) : « L'effroi me saisit en face de tous mes maux. » Donc, il semble bien qu'il faille interpréter en mal tout ce qui, dans le prochain, laisse place au doute.

En sens contraire, sur ce texte de l'épître aux Romains (14, 3) : « Que celui qui ne mange pas ne juge pas celui qui mange », la Glose écrit : « Les doutes doivent être interprétés en bonne part. »

Réponse : Comme on vient de le dire, celui qui a une mauvaise opinion du prochain sans motif suffisant est injuste et méprisant envers lui. Or, nul ne doit mépriser autrui, ni lui causer aucun dommage, sans motif contraignant. C'est pourquoi, tant que des indices de perversité ne sont pas évidents chez un homme, nous devons le tenir pour vertueux et interpréter en bonne part tout ce qui est douteux.

Solutions : 1. Il peut arriver que celui qui interprète toujours en bonne part ce qui est douteux se trompe le plus souvent. Mais il vaut mieux se tromper souvent en ayant bonne opinion d'un homme mauvais, que de faire très rarement erreur en ayant mauvaise opinion d'un homme vertueux ; dans ce dernier cas, on commet une injustice envers le prochain ; mais non pas dans le premier.

2. Ce n'est pas pareil, de juger des choses ou de juger des hommes. Dans le jugement que nous portons sur les choses, on ne considère pas le bien ou le mal chez elles, c'est pourquoi la façon dont nous les jugeons ne peut leur nuire. Ce qui est seulement à considérer, c'est le bien de celui qui juge si son jugement est conforme à la vérité ; et c'est son mal si ce jugement est erroné, car, dit Aristote, « la vérité est le bien de l'esprit, l'erreur est son mal ». Que chacun s'efforce donc de juger des choses comme elles sont.

Mais dans le jugement que nous portons sur les personnes, il faut considérer surtout le bien ou le mal chez celui qui est jugé ; car le jugement porté le rendra honorable s'il est jugé bon ; méprisable s'il est jugé mauvais. C'est pourquoi nous devons nous efforcer de porter sur autrui un jugement favorable, à moins que nous n'ayons un motif évident en sens contraire. Quant à l'homme qui juge, le jugement faux qu'il porte en bonne part ne constitue pas un mal pour son intelligence, pas plus que la connaissance des singuliers contingents n'appartient, de soi, à la perfection de son intelligence ; cela contribue davantage au bien de ses dispositions affectives.

3. Interpréter en bonne ou mauvaise part peut se faire de deux façons : 1° Par hypothèse. Ainsi, quand nous devons employer un remède pour certaines maladies — les nôtres ou celles d'autrui — il est bon que nous apportions un remède efficace contre une maladie supposée plus grave ; parce que le remède efficace contre un mal plus grave, l'est bien davantage contre un mal moindre. 2° Nous interprétons en bien ou en mal en définissant ou en précisant. Et ainsi, dans un jugement sur des choses, on doit s'efforcer de les interpréter chacune comme elle est ; mais en jugeant les personnes, on doit interpréter en bonne part, nous l'avons dit.

Article 5 : Le jugement doit-il toujours être porté conformément aux lois écrites ?

Objections : 1. Il semble que non, car on doit toujours éviter de rendre un jugement injuste. Or, les lois écrites sont parfois injustes : nous lisons en effet dans Isaïe (10, 1) : « Malheur à ceux qui font des lois injustes et qui écrivent des décrets oppressifs » Donc il ne faut pas toujours juger selon la loi écrite.

2. Le jugement porte sur des cas particuliers. Or, aucune loi écrite ne peut prévoir tous les cas particuliers, comme le Philosophe le démontre. On voit qu'on ne doit pas toujours juger d'après les lois écrites.

3. La loi est écrite pour faire connaître la décision du législateur. Or, il arrive parfois que, si le législateur était présent, il jugerait autrement qu'il n'a décidé dans la loi. Donc il ne faut pas toujours juger selon la loi écrite.

En sens contraire, S. Augustin déclare : « Les hommes peuvent discuter lorsqu'ils instituent des lois temporelles ; mais quand elles ont été instituées et confirmées, il n'est pas permis aux juges de les juger, mais seulement de juger d'après elles. »

Réponse : Comme on l'a dit le jugement est une définition ou détermination de ce qui est juste. Or, ce qui est juste est déterminé, 1° par la nature même de la chose : c'est le droit naturel ; 2° par un contrat consenti entre des personnes, ce qui est du droit positif, nous l'avons établi plus haut. Les lois sont écrites pour assurer l'application de l'un et l'autre droit, mais de façon différente. La loi écrite contient le droit naturel, mais ne le constitue pas ; car le droit naturel ne fonde pas son autorité sur la loi, mais sur la nature. Au contraire, la rédaction écrite de la loi contient et constitue le droit positif et fonde son autorité. C'est pourquoi il est nécessaire que les jugements soient rendus conformément à la loi écrite : autrement, le jugement manquerait soit au droit naturel, soit au droit positif.

Solutions : 1. La loi écrite ne donne pas au droit naturel son autorité et par conséquent ne peut ni diminuer, ni supprimer cette autorité, car la volonté de l'homme ne peut pas changer la nature. C'est pourquoi, si la loi écrite contient quelque prescription contraire au droit naturel, elle est injuste et ne peut obliger ; il n'y a de place, en effet, pour le droit positif que là où il est indifférent à l'égard du droit naturel, qu'il soit ainsi ou autrement, comme nous l'avons montré. C'est pourquoi de tels écrits ne peuvent être appelés des lois, mais plutôt des corruptions de la loi, nous l'avons dit précédemment. On ne peut donc pas se régler sur eux pour juger.

2. Les lois injustes en elles-mêmes sont contraires au droit naturel, soit toujours, soit le plus souvent ; de même, les lois bien faites sont, dans certains cas, défectueuses : à les suivre on irait contre le droit naturel ; il ne faut pas alors juger selon l'intention du législateur. Ce qui fait dire au jurisconsulte : « Aucune raison de droit, ni la bienveillance de la justice ne peuvent souffrir que des prescriptions sagement introduites en vue de l'utilité des hommes, tournent à leur préjudice du fait d'une interprétation trop stricte par laquelle on en arrive à la sévérité. » Et d'ailleurs, en telles conjonctures, le législateur lui-même jugerait autrement ; et s'il avait considéré ce cas, il l'aurait précisé dans sa loi.

3. Cette réponse résout aussi la troisième objection.

Article 6 : Le jugement est-il vicié par l'usurpation ?

Objections : 1. Il semble que non, car la justice est une rectitude dans l'action. Mais rien ne diminue la vérité, dite par n'importe qui, et elle doit être reçue par tous. Donc, de même, rien ne diminue la justice, quel que soit celui qui détermine ce qui est juste, détermination qui constitue le jugement même.

2. Il appartient au jugement de punir le péché. Or, dans l'Écriture, certains hommes sont loués pour avoir puni des péchés, alors qu'ils n'avaient pas autorité sur ceux qu'ils châtaient : tel Moïse, loué pour avoir tué un Égyptien (Ex 2, 11) et Phinéas, fils d'Éléazar, pour avoir fait périr

Zimri, fils de Salu (Nb 25, 7) ; « et cet acte lui fut imputé à justice », dit le Psaume (106, 31). Donc, l'usurpation des fonctions judiciaires ne relève pas de l'injustice.

3. Le pouvoir spirituel se distingue du pouvoir temporel. Mais quelquefois, les prélats qui ont le pouvoir spirituel interviennent dans des questions qui ne relèvent que de la puissance séculière : donc l'usurpation des fonctions judiciaires n'est pas toujours illicite.

4. Un jugement droit requiert chez le juge, au même titre que l'autorité, la vertu de justice et la science, nous l'avons montré plus haute. Or, il n'est dit nulle part qu'un jugement rendu par un juge à qui manque la vertu de justice ou la science du droit, est, de ce fait même, injuste. Donc, l'usurpation de fonction, par laquelle on manque d'autorité, ne cause pas toujours l'injustice du jugement.

En sens contraire, il est dit dans l'épître aux Romains (14, 4) : « Qui es-tu, toi qui juges le serviteur d'autrui ? »

Réponse : On vient de le voir, un jugement doit être rendu selon la loi écrite. Celui qui porte un jugement interprète donc de quelque façon le texte de la loi, en l'appliquant à une affaire particulière. Or, il appartient à la même autorité d'interpréter la loi et de la fonder ; en conséquence, de même qu'une loi ne peut être fondée que par la puissance publique, un jugement ne peut être rendu que par l'autorité publique, qui a pouvoir sur tous les membres de la société. Or, il serait injuste qu'un homme en contraignît un autre à observer une loi non sanctionnée par l'autorité publique ; de même, il est injuste que quelqu'un impose à un autre de subir un jugement qui n'est pas porté par l'autorité publique.

Solutions : 1. L'énoncé de la vérité ne contraint pas à la recevoir : libre à chacun de l'accepter ou de la refuser, comme il le veut. Au contraire, le jugement implique une contrainte ; c'est pourquoi il est injuste d'être jugé par quelqu'un qui ne détient pas l'autorité publique.

2. Moïse paraît bien avoir tué l'Égyptien après avoir reçu l'autorité publique par une inspiration divine ; c'est ce qui ressort de ce que disent les Actes des Apôtres (7, 25) : « Moïse pensait que ses frères comprendraient que Dieu accorderait par sa main la délivrance au peuple d'Israël. » On peut dire encore que Moïse tua l'Égyptien en prenant à bon droit la défense de celui qui avait été victime de violence. S. Ambroise nous dit : « Celui qui ne repousse pas la violence faite à son compagnon est aussi coupable que celui qui la commet », et il donne l'exemple de Moïse. Ou enfin on peut dire avec S. Augustin : « De même qu'une terre est estimée à son prix, avant de porter des fruits utiles, par sa fertilité en herbes inutiles, de même cet acte de Moïse fut mauvais, mais il était le signe d'une grande fécondité. » Il était, en effet, le signe de cette vigueur avec laquelle il devait libérer le peuple. De Phinéès, il faut dire qu'il agit de cette façon parce qu'il était poussé par le zèle de la gloire de Dieu et sous l'inspiration divine ; ou encore, parce que, bien qu'il ne fût pas encore grand prêtre, il était le fils du grand prêtre, et que le jugement lui appartenait comme aux autres juges qui en avaient reçu l'ordre.

3. Le pouvoir séculier est soumis au pouvoir spirituel, comme le corps est soumis à l'âme. C'est pourquoi il n'y a pas usurpation quand le supérieur spirituel intervient dans celles des affaires temporelles ou le pouvoir séculier lui est soumis, ou que ce pouvoir lui abandonne.

4. L'habitus de la science et l'habitus de la justice sont des perfections de l'individu ; c'est pourquoi leur absence ne cause pas une usurpation, comme le défaut de l'autorité publique, laquelle donne au jugement sa force de coercition.

#### LES PARTIES DE LA JUSTICE

Elles se divisent en trois groupes. I. Les parties subjectives, qui sont les espèces de la justice : distributive et commutative (Q. 61-78). — II. Les parties intégrantes (Q. 79). — III. Les parties potentielles, c'est-à-dire les vertus annexes (Q. 80-120).

Les parties subjectives appellent une double étude : 1) Les parties proprement dites de la justice. 2) Les vices opposés (Q. 63-78).

Et parce que la restitution apparaît comme un acte de la justice commutative, il faut d'abord étudier la distinction entre justice commutative et justice distributive (Q. 61), ensuite la restitution (Q. 62).

### **QUESTION 61 : LA DISTINCTION ENTRE JUSTICE COMMUTATIVE ET JUSTICE DISTRIBUTIVE**

1. Y a-t-il deux espèces de justice : commutative et distributive 2. Leur juste milieu se détermine-t-il de la même façon ? — 3. Ont-elles la même matière, ou une matière multiple ? — 4. Dans quelques-unes de ses espèces, la justice s'identifie-t-elle à la réciprocité ?

Article 1 : Y a-t-il deux espèces de justice : distributive et commutative ?

Objections : 1. Il semble que cette distinction soit malheureuse, car il ne peut exister une sorte de justice qui nuise à la multitude, puisque la justice est ordonnée au bien commun. Mais distribuer les biens communs à beaucoup nuit au bien commun de la multitude parce que cela épuise les ressources communes, et aussi parce que cela corrompt les mœurs, car Cicéron déclare : « Celui qui reçoit un don devient pire et de plus en plus prêt à en attendre autant. » Donc, la distribution ne relève d'aucune espèce de justice.

2. L'acte de la justice consiste comme on l'a vu, à rendre à chacun son dû. Or, dans une distribution, on ne rend pas à chacun ce qui était son dû, mais chacun s'approprie un bien nouveau qui était un bien commun. Donc, cela ne relève pas de la justice.

3. La justice n'est pas seulement chez le prince ; comme on l'a dit, elle est aussi chez les sujets. Mais distribuer concerne toujours le prince, donc la justice n'a pas à s'en occuper.

4. « Une juste distribution, dit Aristote, est une distribution de biens communs. » Or les biens communs sont du ressort de la justice légale. Donc la justice distributive n'est pas une espèce de la justice particulière, mais de la justice légale.

5. L'unité et la multiplicité ne peuvent être le fondement d'une distinction spécifique dans la vertu. Or la justice commutative consiste à rendre quelque chose à quelqu'un, et la justice distributive, à donner quelque chose à plusieurs. Ce ne sont donc pas des espèces différentes de la justice.

En sens contraire, Aristote distingue deux sortes de justice et dit que « l'une nous dirige dans les distributions et l'autre dans les échanges ».

Réponse : Ainsi que nous l'avons dit, la justice particulière s'ordonne à une personne privée, qui est avec la société dans un rapport comparable à celui de la partie avec le tout. Or une partie comporte une double relation : d'abord celle de partie à partie, à laquelle correspond dans la société la relation d'individu à individu. C'est cet ordre de relations que dirige la justice commutative, qui a pour objet les échanges mutuels entre deux personnes.

Entre le tout et les parties on envisage un autre ordre, auquel ressemble l'ordre de ce qui est commun aux individus. Cet ordre est celui que dirige la justice distributive, appelée à répartir proportionnellement le bien commun de la société. Il y a donc bien deux espèces de justice, l'une distributive, l'autre commutatives.

Solutions : 1. Dans les libéralités des personnes privées, la modération est recommandée, tandis que la dissipation est coupable ; de même, dans la distribution des biens communs, il faut observer une certaine modération, que détermine la justice distributive.

2. La partie et le tout sont, d'un certain point de vue, identiques, en ce que tout ce qui appartient au tout appartient d'une certaine façon à la partie ; et c'est ainsi que lorsqu'on partage entre les membres de la communauté un bien commun, chacun reçoit en quelque sorte ce qui est à lui.

3. Procéder à la répartition des biens communs appartient à celui-là seul qui a la charge de ces biens. Les sujets à qui ils sont distribués n'en ont pas moins à pratiquer la justice distributive, en se montrant satisfaits si la répartition est juste. Il arrive parfois que les biens communs à distribuer appartiennent non pas à la cité, mais à une famille ; en ce cas, c'est l'autorité d'une personne privée qui fixe la répartition.

4. Tout mouvement est spécifié par son terme final. C'est pourquoi il appartient à la justice légale d'ordonner au bien commun les biens particuliers ; mais inversement, ordonner le bien commun au bien des individus en le leur distribuant concerne la justice particulière.

5. La justice distributive et la justice commutative ne se distinguent pas seulement par leur objet un et multiple, mais par la nature même de la dette qui les concerne : devoir à quelqu'un un bien commun est autre Chose que lui devoir un bien qui lui est propre.

Article 2 : Le juste milieu se détermine-t-il de la même façon dans la justice commutative dans la justice distributive ?

Objections : 1. Il semble bien, car ces deux justices sont des parties de la justice particulière, nous venons de le dire. Or, dans toutes les parties de la tempérance ou de la force, le juste milieu est déterminé de la même façon. Donc, il doit l'être aussi dans les deux justices, distributive et commutative.

2. La forme de la vertu morale consiste en un juste milieu déterminé rationnellement. Donc, puisqu'une seule vertu n'a qu'une seule forme, il semble bien que dans ces deux espèces d'une seule vertu, le juste milieu doit être déterminé de la même façon.

3. Dans la justice distributive, le juste milieu s'établit en tenant compte de la dignité différente des personnes. Mais cette dignité intervient aussi dans la justice commutative, par exemple dans les peines, car celui qui frappe le prince est plus sévèrement puni que celui qui frappe une personne privée. Donc, le juste milieu s'établit de la même façon dans l'une et l'autre justices.

En sens contraire, le Philosophe dit que dans la justice distributive le juste milieu s'établit selon une proportion géométrique, et dans la justice commutative selon une proportion arithmétique.

Réponse : Comme nous venons de le dire, il appartient à la justice distributive de donner quelque chose à une personne privée pour autant que ce qui appartient au tout est dû à la partie. Mais ce dû est d'autant plus considérable que la partie occupe dans le tout une plus grande place. Et c'est pourquoi, en justice distributive, il est donné d'autant plus des biens communs à une personne que sa place dans la communauté est prépondérante. Dans les communautés à régime aristocratique, cette prépondérance est donnée à la vertu ; dans les oligarchies, à la richesse ; dans les démocraties, à la liberté ; et sous d'autres régimes, d'autres façons. C'est pourquoi, dans la justice distributive, le juste milieu vertueux ne se détermine pas par une égalité de chose à chose, mais selon une proportion des choses aux personnes ; de telle sorte que si une personne est supérieure à une autre, ce qui lui est donné doit dépasser ce qui est donné à l'autre. Et c'est pourquoi le Philosophe dit qu'un tel milieu vertueux s'établit selon une proportion géométrique, où l'égalité n'est pas une égalité de quantité, mais une égalité proportionnelle. Nous disons ainsi que 6 est à 4 comme 3 est à 2, parce que nous y trouvons la même proportion sesquialtère, c'est-à-dire telle que le plus grand nombre égale une fois et demie le plus petit. Cette égalité n'est pas, comme on le voit, une égalité de différences entre les quantités comparées, puisque la différence entre 6 et 4 est 2, et celle entre 3 et 2 est 1.



Au contraire, dans les échanges, on rend à une personne particulière quelque chose en remplacement de ce que l'on a reçu d'elle ; ce qui est évident dans l'achat et la vente, qui nous donnent la définition élémentaire de l'échange. Il faut équilibrer objet à objet, de telle façon que, tout ce que l'un a reçu en plus en prenant sur ce qui est à l'autre, il le lui restitue en égale quantité. Et ainsi l'égalité s'établit selon une moyenne arithmétique que fixe un excédent quantitatif égal : ainsi, 5 est le milieu entre 6 et 4 ; il dépasse l'un des deux nombres d'une unité et est dépassé par l'autre d'autant. Si donc, avant tout échange, les deux parties avaient 5 et que l'une d'elles reçoit 1 de ce qui appartient à l'autre, elle aura 6 et il ne restera à l'autre que 4. Pour revenir au juste milieu, il faudra, en justice, que la partie qui a 6 donne 1 à celle qui a 4 ; en effet, l'une et l'autre auront ainsi 5 qui est le milieu.

Solutions : 1. Dans les autres vertus, le milieu est déterminé selon la raison, et non pas selon la réalité objective. Mais, dans la vertu de justice, il est fixé objectivement le juste milieu varie avec les objets.

2. La forme générale de la justice est l'égalité, pour la justice distributive comme pour la justice commutative ; mais dans la première elle s'établit selon une proportionnalité géométrique ; dans la seconde, selon une proportionnalité arithmétique.

3. Dans les actions et les passions, la condition de la personne est un élément de la valeur quantitative de la chose considérée objectivement ; l'offense est plus grave si l'on frappe le prince que si l'on frappe une personne privée. Et ainsi la condition de la personne est considérée en soi, par la justice distributive ; et par la justice commutative, dans la mesure où elle est cause de distinctions réelles.

Article 3 : La justice distributive et la justice commutative ont-elles la même matière, ou une matière multiple ?

Objections : 1. Il semble que la matière de ces deux justices ne soit pas différente. En effet, une diversité de matière fait une diversité de vertu c'est évident pour la tempérance et la force. Donc, si la matière de la justice distributive est différente de la matière de la justice commutative, il semble qu'elles ne pourront appartenir à la même vertu de justice.

2. La distribution qui concerne la justice distributive « a pour objet l'argent ou l'honneur, ou tout autre bien pouvant être réparti entre les membres d'une communauté », dit Aristote. C'est donc bien un échange réciproque entre personnes, qui relève de la justice distributive. Donc ces deux justices ont une matière identique.

3. Supposons que la matière de la justice distributive soit autre que celle de la justice commutative ; cette différence de matière causera une différence spécifique ; donc, là où il n'y aura pas de différence spécifique, il n'y aura pas de différence de matière. Or le Philosophe pose une seule espèce de justice commutative, dont la matière est pourtant multiple. Il semble donc que ces deux espèces de justice ont la même matière.

En sens contraire, Aristote l'affirme : « Une espèce de justice règle les distributions ; une autre, les échanges. »

Réponse : Comme nous l'avons dit plus haut, la justice concerne les œuvres extérieures, c'est-à-dire la répartition et l'échange qui sont un usage de réalités extérieures : biens, personnes, ou même actions. Un usage de biens, quand par exemple on prend ou on rend à quelqu'un un objet lui appartenant ; de personnes, lorsqu'on commet une injustice contre la personne même d'un homme, en le frappant ou en l'injuriant, ou bien encore quand on lui rend des marques extérieures de respect ; d'actions enfin, si quelqu'un en exige d'autrui à juste titre, ou lui rend un service. Donc, si nous prenons comme matière de l'une ou l'autre justice tout ce dont l'usage est une activité externe, la justice distributive et la justice commutative ont la même matière ; car ces

biens peuvent être, ou retirés d'un ensemble commun pour être distribués à des personnes privées, ou être échangés de l'une à l'autre ; il y a aussi une certaine distribution, et un certain échange compensatoire de travaux pénibles.

Mais si nous prenons comme matière, dans chacune de ces deux justices, les actes principaux eux-mêmes par quoi nous faisons usage des personnes, des biens ou des actions, nous devons distinguer deux matières, car la justice distributive règle la répartition, et la justice commutative les échanges entre deux individus.

De ces échanges, les uns sont involontaires, les autres volontaires. Ils sont involontaires quand quelqu'un se sert du bien, de la personne ou de l'action d'un autre contre son gré, ce qui peut se faire, soit secrètement par fraude, soit au grand jour par violence ; et cet abus peut avoir pour objet un bien, une personne libre, ou une personne liée à une autre. Un bien : Si quelqu'un prend le bien d'autrui en se cachant, il y a vol ; s'il le prend au grand jour, il y a rapine. Une personne libre, alors deux cas sont à distinguer : La personne est lésée dans son existence même, ou dans sa dignité. Dans son existence, elle peut être attaquée par quelqu'un qui en se cachant la tue, la frappe, ou lui donne du poison ; ou qui, au grand jour, la tue, l'emprisonne, la frappe, ou la mutilé. Dans sa dignité, quelqu'un peut être lésé de façon occulte, par de faux témoignages, des médisances qui ternissent sa réputation, ou d'autres procédés du même genre ; ou bien au grand jour, par une accusation devant les tribunaux ou une attaque injurieuse. Si l'injustice atteint une personne liée à une autre : On peut être lésé dans son épouse, et la plupart du temps, secrètement, par l'adultère ; ou dans un serviteur quand quelqu'un le débauche pour qu'il quitte son maître ; et tout cela peut aussi se faire au grand jour. Il en va de même des autres personnes conjointes à l'égard desquelles des injustices peuvent aussi être commises de toutes manières, comme à l'égard de la personne dont elles dépendent. Cependant l'adultère et le débauchage du serviteur sont proprement des injustices vis-à-vis de ces personnes. Remarquons que le serviteur étant une sorte de propriété, cette faute contre la justice se rattache au vol.

Les échanges sont appelés volontaires quand quelqu'un transfère volontairement sa propriété à autrui. Si le bien est transféré à titre gratuit, comme dans la donation, ce n'est pas un acte de justice, mais de libéralité. Le transfert volontaire d'une propriété concerne la justice dans la mesure où il soulève une question de dette. Ce qui peut arriver de trois manières : 1° Quelqu'un transmet simplement sa propriété à un autre en compensation de la propriété d'autrui : c'est le cas de l'achat et de la vente — 2° Quelqu'un cède sa propriété à autrui en lui concédant l'usage de ce bien, à charge pour le cessionnaire de le rendre. Si cet usage est concédé gratuitement, il s'appelle usufruit pour tout ce qui peut produire un fruit ; prêt ou avance pour tout ce qui est incapable d'en donner, comme l'argent, les instruments, etc. Si l'usage n'est pas gratuit, on a une location ou un bail. — 3° Quelqu'un confie une propriété avec l'intention de la reprendre, et non pas à fin d'usage mais à fin de conservation, comme lorsqu'on met son bien en gage, ou lorsqu'on se porte caution pour un autre.

Dans tous les actes de cette sorte, volontaires ou involontaires, le juste milieu se détermine de la même manière : l'égalité de la compensation ; et c'est pourquoi toutes ces actions relèvent d'une seule espèce de justice : la justice commutative. Et cette Réponse résout les objections.

Article 4 : Dans quelques-unes de ses espèces, la justice s'identifie-t-elle à la réciprocité ?

Objections : 1. Il semble bien, car le jugement divin est la justice même ; or, c'est une formule du jugement divin, que l'on doit souffrir ce qu'on a fait endurer. Nous lisons en S. Matthieu (7, 2) : « On vous jugera du jugement dont vous aurez jugé, on vous mesurera avec la mesure dont vous aurez mesuré. » Donc la justice consiste simplement dans la réciprocité.

2. Dans l'une et l'autre espèces de justice, la rétribution suit une certaine règle d'égalité ; eu égard à la dignité de la personne, dans la justice distributive, et cette dignité doit être déterminée surtout par les services rendus à la communauté ; dans la justice commutative cette égalité est calculée d'après ce que l'on a subi. Dans l'un et l'autre cas, par conséquent, on supporte, par voie de réciprocité, tout ce que l'on a fait.

3. Surtout, il semble qu'il ne faudrait pas qu'un coupable ait à supporter le mal qu'il a fait sans qu'il soit tenu compte d'aucune différence entre le volontaire et l'involontaire : en effet, celui qui commet une injustice involontairement est moins puni. Or le volontaire et l'involontaire, qui viennent de nous, ne changent pas le juste milieu de la justice, qui est fixé objectivement et non subjectivement. Donc la justice semble être absolument identique à la réciprocité.

En sens contraire, le Philosophe prouve que la justice ne s'identifie pas toujours à la réciprocité.

Réponse : La réciprocité implique la compensation exacte de ce qu'on a subi, par rapport à l'action antérieure. Elle s'applique très proprement à ces cas d'injustice où quelqu'un lèse la personne de son prochain ; il le frappe : qu'il soit frappé. La législation mosaïque proclame la justice de ce principe : on lit en effet dans l'Exode (21, 23) : « Vie pour vie, œil pour œil, etc. » Et parce que prendre le bien d'autrui, c'est encore accomplir une action, on peut là encore parler de réciprocité : celui qui a causé un dommage à autrui doit subir un dommage dans ses propres biens. Et la justice de cette peine se trouve aussi dans la loi de Moïse (Ex 22, 1) : « Si un homme a volé un bœuf ou une brebis, et qu'il l'ait tué ou vendu, il rendra cinq bœufs pour un bœuf, et quatre brebis pour une brebis. » Enfin, ce terme de réciprocité peut s'appliquer encore dans les cas d'échange volontaire, où il y a action et passion des deux côtés ; mais alors le caractère volontaire diminue le caractère de passion, comme nous l'avons dit.

En tout cela, le principe de la justice commutative exige une égalité de compensation : il faut que la passion subie soit compensée exactement par l'action. Mais cette égalité ne serait pas toujours réalisée si un coupable avait à subir une souffrance spécifiquement semblable à celle qu'il a causée. Ainsi, quelqu'un qui blesse injustement une personne plus élevée que lui, commet une action plus grave que ne serait la punition par laquelle il souffrirait la même douleur. C'est pourquoi celui qui frappe le prince n'est pas seulement frappé : il est châtié beaucoup plus sévèrement. Pareillement, lorsqu'on inflige à quelqu'un un tort involontaire dans ses biens, l'action est plus grave que la passion de même espèce que le coupable aurait à subir lui-même ; car celui qui a fait du tort à autrui n'en subirait aucun dans son propre bien. C'est pourquoi il est puni en restituant davantage, parce qu'il n'a pas fait tort seulement à un individu, mais à l'autorité publique en détruisant la sécurité qu'elle est chargée d'assurer. De même encore, dans les échanges volontaires, la parfaite égalité ne serait pas réalisée toujours si quelqu'un transmettait son bien en retour du bien d'autrui parce que ce bien peut être plus considérable que le sien. Et c'est pourquoi il faut, dans tous les échanges, que ce que l'on reçoit soit égal, suivant une mesure proportionnelle, à ce que l'on a donné. La monnaie a été inventée à cette fin. Ainsi, la réciprocité est un principe exact de justice commutative.

Dans la justice distributive, au contraire, la loi de réciprocité n'a pas sa raison d'être ; il n'y est pas question, en effet, d'une égalité proportionnelle entre un bien et un autre, ou entre une passion et une action, mais entre les biens et la personne, nous l'avons dit.

Solutions : 1. Cette formule de jugement divin est à entendre dans un sens de justice commutative, en tant qu'elle égale les récompenses aux mérites, et les supplices aux péchés.

2. Si l'on accordait à celui qui a rendu service à la communauté une rétribution pour le service rendu, celle-ci relèverait de la justice commutative, et non de la justice distributive. La question qui se pose en justice distributive n'est pas celle de l'égalité à réaliser entre ce que quelqu'un

reçoit pour ce qu'il a dépensé, mais pour ce que l'autre a reçu selon la situation des deux personnes.

3. Quand l'injustice est volontaire, elle est plus grave, et ainsi elle peut être considérée comme d'un montant plus élevé ; il faut donc qu'un châtement plus sévère vienne la compenser ; mais la différence est prise dans les biens en question, et non par rapport à nous, objectivement et non subjectivement.

## QUESTION 62 : LA RESTITUTION

1. De quelle vertu est-elle l'acte ? — 2. Est-il nécessaire au salut de restituer tout ce qu'on a dérobé ? — 3. Faut-il restituer plus que ce que l'on a pris ? — 4. Faut-il restituer ce que l'on n'a pas pris ? — 5. Faut-il restituer à celui de qui l'on a reçu ? — 6. Est-ce celui qui a pris qui doit restituer ? — 7. Est-ce quelqu'un d'autre ? — 8. Faut-il restituer sans délai ?

Article 1 : De quelle vertu la restitution est-elle l'acte ?

Objections : 1. Il semble que la restitution ne soit pas l'acte de la justice commutative. En effet l'objet de la justice est le dû. Or, on peut faire donation de ce qu'on ne doit pas, et il en est de même pour la restitution. Donc, la restitution n'est l'acte d'aucune partie de la justice.

2. Ce qui est passé et n'existe plus ne peut être restitué ; or la justice et l'injustice ont pour objet des actions et des passions qui ne demeurent pas, mais qui passent. Donc la restitution n'est pas un acte de la vertu de justice.

3. La restitution est une compensation de ce qui a été soustrait. Mais on peut soustraire quelque chose à quelqu'un, non seulement dans les échanges, mais aussi dans les distributions ; par exemple, quand quelqu'un en distribuant des biens donne à l'un des bénéficiaires moins qu'il ne devrait avoir. Donc la restitution n'est pas plus un acte de la justice commutative que de la justice distributive.

En sens contraire, la restitution s'oppose à la soustraction ; mais la soustraction du bien d'autrui est un acte d'injustice commis dans un échange. Donc la restitution est un acte de cette justice qui règle les échanges.

Réponse : Restituer ne paraît être rien d'autre que d'établir à nouveau quelqu'un dans la possession ou la maîtrise de son bien. Et ainsi on vise dans la restitution une égalité de justice commutative. La restitution est donc un acte de la justice commutative, que le bien de l'autre soit acquis conformément à sa volonté, comme dans l'échange ou le dépôt, ou contrairement à elle, comme dans le vol ou la rapine.

Solutions : 1. Ce qui n'est pas dû à quelqu'un qu'il ait pu l'être auparavant. Et c'est pourquoi il semble qu'il y ait une nouvelle donation plutôt qu'une restitution, quand on rend à autrui quelque chose qu'on ne lui doit pas. Il demeure cependant une certaine ressemblance avec la restitution, parce que la chose est matériellement la même. Cependant elle ne l'est pas au point de vue formel que considère la justice, c'est-à-dire d'appartenir à quelqu'un : on ne peut donc pas l'appeler proprement une restitution.

2. Le mot de restitution, en tant qu'il implique une reprise, suppose une identité d'objet. C'est pourquoi, dans le sens premier du mot, la restitution semble s'appliquer surtout aux choses extérieures, du fait que leur substance et le droit de les posséder demeurent les mêmes, si bien qu'elles peuvent passer de l'un à l'autre. Mais le mot d'échange, tout d'abord réservé aux seuls biens de ce genre, a été transféré ensuite aux actions et aux passions qui ont trait au respect ou au mépris d'une personne, à son préjudice ou à son avantage ; de même, le mot de restitution s'est appliqué en un sens dérivé à des choses qui ne demeurent que dans leurs effets, et non dans leur substance ; ces effets peuvent d'ailleurs être corporels, comme, par exemple, quand on a blessé quelqu'un en le frappant, ou encore ils peuvent rester dans l'opinion humaine, par exemple, quand quelqu'un demeure noté d'infamie, ou diminué par une parole déshonorante.

3. La compensation accordée par celui qui distribue à celui à qui il a donné moins que son dû est déterminée par une comparaison entre les biens : plus il y a d'écart entre ce qu'il a reçu et ce qui lui était dû, plus il doit recevoir. Aussi est-ce du ressort de la justice commutatives.

Article 2 : Est-il nécessaire au salut de restituer tout ce que l'on a dérobé ?

Objections : 1. Il ne semble pas, car ce qui est impossible n'est pas nécessaire au salut. Or il est quelquefois impossible de restituer ce qu'on a dérobé : dans le cas par exemple où l'on a enlevé un membre, ou même la vie à autrui. Donc il ne paraît pas être nécessaire au salut de restituer ce que l'on a dérobé.

2. Commettre un péché n'est pas nécessaire au salut : car alors, on serait acculé au péché. Or parfois la chose soustraite ne peut être restituée sans péché, par exemple dans le cas où l'on a diffamé autrui en disant la vérité. Donc restituer ce qu'on a soustrait n'est pas nécessaire au salut.

3. Rien ne peut empêcher que ce qui a été fait ne l'ait été ; or il arrive parfois qu'une personne ait perdu l'honneur par des critiques injustes. On ne peut donc pas lui rendre ce qu'elle a perdu, et ainsi, il n'est pas nécessaire au salut de restituer ce qu'on a soustrait.

4. Empêcher autrui d'acquérir un bien est identique à le lui enlever, parce que, dit le Philosophe : « Un léger dommage apparaît comme un rien. » Mais celui qui empêche autrui d'acquérir une prébende, ou quelque autre avantage, ne peut être tenu à la restituer parce que, le plus souvent, il ne le pourra pas ; donc il n'est pas nécessaire au salut de restituer ce qu'on a dérobé.

En sens contraire, S. Augustin affirme : « Si le bien d'autrui, objet du péché, peut être rendu et ne l'est pas, la pénitence n'est pas réelle, mais simulée ; mais si elle est véritable, le péché n'est pas remis sans restitution, à condition, comme je l'ai dit, que celle-ci soit possible<sup>4</sup>. »

Réponse : La restitution, on vient de le dire, est un acte de la justice commutative qui consiste en une certaine égalité. La restitution exige donc la remise de ce bien qui avait été injustement pris ; c'est ainsi que l'égalité se rétablit par cette remise. Mais si la prise a été juste, l'inégalité viendra de la restitution, parce que la justice consiste dans l'égalité. Puisqu'il est nécessaire au salut d'observer la justice, il s'ensuit qu'il est nécessaire au salut de restituer ce qui a été soustrait injustement à autrui.

Solutions : 1. Quand il est impossible de faire la compensation exacte, il faut la faire le mieux qu'on peut ; le Philosophe nous dit la même chose au sujet « des honneurs dus à Dieu et aux parents ». C'est pourquoi, quand ce qui a été enlevé n'est pas restituable du fait qu'on ne peut rendre rien d'égal, on doit compenser le dommage causé, autant que c'est possible. Si quelqu'un a enlevé un membre à autrui, il doit, en compensation, lui remettre de l'argent, ou lui rendre des honneurs, selon la situation sociale respective du coupable et de la victime, selon l'arbitrage d'un bon juge.

2. On peut dérober à quelqu'un sa réputation de trois façons : 1) En disant le vrai selon la justice, par exemple quand on dévoile un crime en observant les règles établies. Et dans ce cas on n'est pas tenu à réhabiliter cette réputation. — 2) En disant le faux, et injustement. On est tenu alors de restituer en avouant qu'on a accusé fausement. — 3) En disant la vérité, mais sans respecter la justice, par exemple quand on dévoile un crime, sans observer les règles du droit. On est alors tenu de restituer cette réputation, mais sans mentir : en disant, par exemple, qu'on s'est mal exprimé, ou que la diffamation a été injuste. Enfin, si la réputation atteinte ne peut pas être réhabilitée, on doit compenser de la façon qu'on a dite ci-dessus.

3. On ne peut faire qu'un outrage qui a été porté contre autrui ne l'ait pas été. Mais son effet : le tort fait à la dignité de la personne dans l'opinion publique, peut être réparé par des marques extérieures de respect.

4. On peut empêcher autrui d'acquérir une prébende de multiples façons. 1° A juste titre c'est le cas par exemple où la recherche de l'honneur de Dieu ou de l'utilité de l'Église nous pousse à la faire donner à une personne plus digne de la posséder ; et alors il ne peut être question ni de restitution, ni de compensation. 2° Injustement, quand on cherche à nuire par haine, par vengeance, etc., à celui qu'on veut écarter. Et ici encore une distinction doit être faite : si l'on a empêché le plus digne d'obtenir la prébende, en conseillant de la donner à un autre, avant qu'il ait été désigné définitivement, on est tenu à une certaine compensation, en rapport avec les conditions des personnes et l'état de l'affaire, au jugement d'un expert ; mais on n'est pas tenu à rendre autant, parce que le candidat n'était pas encore nommé et que bien des empêchements pouvaient survenir. Mais au cas où l'on aurait obtenu indûment la révocation du titulaire, c'est comme si on lui avait enlevé ce qui lui appartenait. On est donc tenu à une restitution égale, du moins selon qu'on en est capable.

Article 3 : Faut-il restituer plus que ce que l'on a pris ?

Objections : 1. Il apparaît qu'il ne suffit pas de restituer seulement ce qu'on a pris injustement, car il est écrit dans l'Exode (22, 1) : « Si un homme a volé un bœuf ou une brebis, et qu'il l'a tué ou vendu, il rendra cinq bœufs pour un, et quatre brebis pour une. » Or on est tenu d'obéir au commandement divin ; donc le voleur est tenu de restituer le quadruple ou le quintuple.

2. Dans l'épître aux Romains (15, 4), l'Apôtre nous dit : « Tout ce qui a été écrit a été écrit pour notre instruction. » Or dans l'évangile selon S. Luc (19, 8), Zachée dit au Seigneur : « Si j'ai fait tort à quelqu'un, je lui rendrai le quadruple. » Donc on doit, dans la restitution, multiplier la valeur de ce qu'on a pris injustement.

3. Il ne peut pas être juste d'enlever à quelqu'un ce qu'il ne doit pas donner. Mais le juge enlève au voleur, pour le châtier, plus qu'il n'a volé, donc tout homme doit s'acquitter de même, et il n'est pas suffisant de rendre seulement ce qu'on a pris.

En sens contraire, la restitution ramène à l'égalité l'inégalité causée par le vol. Or en restituant simplement ce qu'on a dérobé, on ramène cette égalité. On n'est donc tenu qu'à restituer autant qu'on a pris.

Réponse : Prendre injustement à autrui a deux conséquences. L'une est une inégalité dans les biens, et celle-ci peut même exister sans injustice, comme dans les échanges mutuels. L'autre, c'est la faute d'injustice, qui peut même exister en gardant objectivement l'égalité, comme dans le cas où l'on veut faire violence, mais sans succès la réparation de la première conséquence est assurée par la restitution qui rétablit l'égalité, et il suffit pour y parvenir que l'on rende seulement ce qu'on a dérobé. Mais pour effacer la faute, il faut un châtiment qu'il appartient au juge d'infliger. C'est pourquoi, tant qu'on n'a pas été condamné par le juge, on n'est pas tenu de restituer plus qu'on n'a pris. Mais une fois condamné, on doit subir la peine.

Solutions : 1. Cela répond clairement à la première objection : c'est la loi qui détermine la peine que doit infliger le juge. Bien que depuis l'avènement du Christ, les préceptes judiciaires de l'ancienne loi n'obligent plus personne, comme on l'a dit précédemment il peut se faire pourtant que la loi humaine porte un jugement identique ou semblable sur les mêmes questions.

2. Zachée parle en homme qui veut faire plus que son devoir ; il avait dit auparavant : « Je donne la moitié de mes biens aux pauvres. »

3. Le juge peut, en guise de châtiment, exiger quelque chose de plus que ce qui a été volé ; mais avant la condamnation, ce surplus n'était pas dû.

Article 4 : Faut-il restituer ce que l'on n'a pas dérobé ?

Objections : 1. Il semble que certains doivent restituer ce qu'ils n'ont pas dérobé. En effet, celui qui cause du tort à quelqu'un est tenu de réparer le dommage. Mais parfois le dommage causé à

autrui dépasse de beaucoup le profit qu'on en a tiré ; par exemple, arracher les semences détruit toute la future récolte ; ainsi le coupable semble tenu à la restituer. Donc il est tenu de rendre ce qu'il n'a pas pris.

2. Le débiteur qui retient l'argent de son créancier au-delà du terme fixé lui fait tort de tout ce qu'il aurait pu gagner avec cet argent. Cependant lui-même n'a pas dérobé ce profit. Donc il semble bien qu'on peut être tenu de rendre ce qu'on n'a pas pris.

3. La justice humaine découle de la justice divine ; or il faut rendre à Dieu plus qu'on n'a reçu de lui, selon S. Matthieu (25, 26) : « Tu savais que je moissonne où je n'ai, pas semé, et que je ramasse où je n'ai rien répandu. » Il est donc juste qu'on restitue aussi à autrui quelque chose qu'on n'a pas reçu.

En sens contraire, la compensation réclamée par la justice a pour but de rétablir l'égalité. Or restituer ce qu'on n'a pas reçu n'y aboutit pas ; donc une telle restitution n'est pas réclamée par la justice.

Réponse : Celui qui a causé à autrui un dommage semble lui prendre le montant de ce dommage. Or, il y a dommage quand quelqu'un a moins qu'il ne devrait avoir, dit le Philosophe. D'où il suit que l'on est tenu de restituer ce dont on a fait tort à autrui. Mais il y a deux façons de causer du dommage à son prochain. 1° En lui enlevant ce qu'il avait effectivement ; et en ce cas il faut réparer en restituant exactement ce qu'on a pris ; par exemple si quelqu'un a fait tort à autrui en détruisant sa maison, il doit lui rendre la valeur de cette maison. 2° On fait tort à son prochain en l'empêchant de recueillir ce qu'il était en voie de posséder. Et alors la compensation n'a pas à se fonder sur l'égalité. Parce qu'une possession virtuelle est inférieure à une possession actuelle. Être en voie d'acquérir un bien ne vous rend maître de ce bien qu'en puissance ou virtuellement. Or, rendre, en compensation, un bien dont on jouirait immédiatement, ce serait rendre plus qu'on n'a dérobé, ce qui n'est pas nécessaire à la juste restitution, comme on vient de le dire. On est cependant tenu à une compensation selon la condition des personnes et des affaires.

Solutions : 1 et 2. La réponse est évidente par ce que nous avons dit. Celui qui sème n'a pas encore effectivement la moisson ; il ne la possède qu'en puissance ; de même, celui qui a l'argent n'en a le profit qu'en puissance ; l'un et l'autre peuvent rencontrer toute sorte d'obstacles.

3. Dieu ne réclame rien de l'homme, si ce n'est le bien dont lui-même a mis la semence en nous. Il faut interpréter ce qu'il nous dit ici comme se rapportant au jugement faux du mauvais serviteur qui estime qu'il n'a rien reçu ; ou encore comme nous rappelant que Dieu réclame de nous les fruits de ses dons, fruits qui viennent de lui et de nous, bien que les dons viennent de Dieu sans nous.

Article 5 : Faut-il restituer à celui de qui l'on a reçu ?

Objections : 1. Il semble qu'il ne faut pas toujours restituer à celui dont on a reçu quelque chose. En effet, nous ne devons nuire à personne. Or il arriverait parfois qu'on nuirait à quelqu'un en lui rendant ce qu'on a reçu de lui, et même qu'on ferait tort aux autres, par exemple en rendant à un furieux l'épée qu'il nous aurait confiée. Donc on n'est pas toujours tenu de restituer à celui de qui l'on a reçu.

2. Celui qui a donné une chose illicitement ne mérite pas de la récupérer. Mais quelquefois le donateur et le bénéficiaire agissent illicitement ; cela est évident dans le cas de simonie. Donc on ne doit pas toujours restituer à celui qui a donné.

3. A l'impossible nul n'est tenu. Mais il est parfois impossible de rendre à celui qui vous a donné, soit parce qu'il est mort, soit parce qu'il est trop loin, soit parce qu'il est inconnu. La restitution ne doit donc pas toujours être faite à celui de qui l'on a reçu.



4. Il faut rendre davantage à celui dont on a reçu plus de bienfaits. Mais on reçoit plus de certaines personnes, par exemple de ses parents, que de quelqu'un qui vous consent un emprunt ou un dépôt. Donc on doit d'abord subvenir aux besoins d'autres personnes, plutôt que de restituer à un créancier.

5. Il est vain de restituer d'une main ce qui vous est restitué dans l'autre. Or si un prélat a soustrait injustement quelque chose à son église, et qu'il le lui restitue, en définitive cela lui revient, puisqu'il est l'administrateur de l'église. Donc il n'est pas obligé de restituer. Par conséquent, on n'est pas toujours tenu de restituer à celui à qui on a dérobé.

En sens contraire, il est dit dans l'épître aux Romains (13, 7) : « Rendez à chacun ce que vous lui devez : l'impôt à qui vous devez l'impôt ; à qui les taxes, les taxes. »

Réponse : La restitution établit l'égalité exigée par la justice commutative, qui consiste en une certaine proportion entre les biens, nous l'avons dit. Or cette proportion objective ne pourrait se réaliser si celui qui a moins que son dû ne recevait pas ce qui lui manque. Or il est nécessaire, pour qu'il le reçoive, que la restitution lui en soit faite.

Solutions : 1. Quand la chose à restituer doit être gravement nuisible à celui à qui il faut la restituer, ou à un autre, on ne doit pas la rendre, parce que le but d'une restitution est l'utilité de celui à qui on restitue ; en effet, la raison d'être de toute possession est son utilité. Cependant, celui qui détient le bien d'autrui ne doit pas se l'approprier ; mais il doit, ou le conserver pour le restituer en temps opportun, ou même le transférer pour mieux le conserver.

2. On donne illicitement de deux façons. 1° Parce que la donation elle-même est illicite et contraire à la loi ; c'est le cas quand elle est simoniaque. Le donateur mérite alors de perdre ce qu'il a donné ; et l'on ne doit rien lui en restituer. Quant au donataire, il a reçu un bien contrairement à la loi ; il ne doit pas le garder pour son usage, mais l'employer à des œuvres pieuses. 2° On donne illicitement lorsque la cause de la donation est illicite, quoique la donation elle-même ne le soit pas : par exemple, quand on donne à une prostituée pour la fornication. La femme peut, en ce cas, garder ce qui lui a été donné, mais si, par fraude ou par tromperie, elle a extorqué quelque chose de plus, elle doit le restituer.

3. Si le bénéficiaire de la restitution est complètement inconnu, il faut restituer comme on peut, par exemple en faisant des aumônes pour son salut, qu'il soit mort ou vivant. Cependant, il faut d'abord faire toutes les recherches possibles, pour retrouver l'intéressé. — S'il est mort, il faut restituer à son héritier qui doit être considéré comme ne faisant qu'une seule personne avec lui. — Enfin s'il est très loin, ce qui lui est dû doit lui être transmis, surtout si c'est un bien de grande valeur et facilement transportable. Autrement, il faut le mettre en lieu sûr et en aviser son propriétaire.

4. On doit employer ses biens propres plutôt à s'acquitter envers ses parents, ou ceux dont on a reçu le plus de bienfaits. Mais on ne doit pas rembourser un bienfaiteur avec le bien d'autrui ; et c'est ce que l'on ferait si l'on restituait à l'un ce qu'on doit à l'autre. Pourtant, en cas d'extrême nécessité, on pourrait et on devrait même prendre à autrui pour subvenir aux besoins de ses propres parents.

5. Un prélat peut dérober les biens d'une église de trois manières. 1° En usurpant à son profit un bien qui ne lui est pas destiné ; par exemple, si un évêque s'appropriait les biens du chapitre. Et alors il est clair qu'il doit restituer en remettant ce qu'il a détourné entre les mains de ceux qui en sont de droit les bénéficiaires. — 2° En transférant à un autre un bien d'une église confiée à sa garde ; et alors il doit le restituer à l'église, et prendre soin qu'il parvienne à son successeur. — 3° Enfin, un prélat peut soustraire du bien de son église en esprit seulement, quand il commence

à avoir une âme de propriétaire, à le posséder comme le sien, et non plus comme celui de l'église. Et il doit restituer en quittant un tel état d'esprit.

Article 6 : Est-ce celui qui a pris qui doit restituer ?

Objections : 1. Il semble que celui qui a pris n'est pas toujours tenu de restituer. En effet, la restitution rétablit la juste égalité qui consiste à ôter à celui qui possède davantage, pour donner à celui qui a moins. Mais il arrive parfois que le voleur ne possède pas ce bien qui passe dans les mains d'un autre. Ce n'est donc pas celui qui l'a pris qui doit restituer, mais celui qui le détient.

2. Nul n'est tenu de déclarer sa faute. Mais parfois en restituant, on découvre sa faute ; c'est évident en cas de vol. Donc celui qui a dérobé n'est pas toujours tenu de restituer.

3. Il n'y a pas lieu de restituer plusieurs fois la même chose. Or quelquefois on s'est mis à plusieurs pour voler, et l'un des coupables a restitué intégralement. Donc celui qui a profité du vol n'est pas toujours tenu de restituer.

En sens contraire, celui qui a péché est tenu de satisfaire. Mais la restitution relève de la réparation. Donc le voleur doit restituer.

Réponse : Il y a lieu de considérer deux choses concernant celui qui a reçu le bien d'autrui : ce qu'il a reçu et la manière dont il l'a reçu. En raison de ce bien, on est tenu de le restituer du moment qu'on l'a encore en sa possession. Le principe de la justice commutative exige en effet que celui qui possède plus que son bien propre le rende à celui qui a été frustré. Mais on peut avoir pris ce bien d'autrui de trois façons : 1° Parfois c'est injuste parce que contraire à la volonté du propriétaire : c'est évident pour le vol ou la rapine. Et alors la restitution est obligatoire, que l'on considère ce bien en lui-même, ou l'action injuste par laquelle on se l'est approprié ; le voleur doit restituer, même si le bien volé n'est pas demeuré en sa possession. Comme celui qui a frappé autrui est tenu de réparer l'injustice subie, quoique lui-même n'y ait rien gagné, de même le voleur ou le pillard est tenu de compenser le tort qu'il a causé, même s'il n'en a rien tiré ; et de plus, il doit subir un châtement pour l'injustice commise. — 2° On reçoit le bien d'autrui et l'on en dispose, mais sans injustice, c'est-à-dire avec l'agrément du propriétaire de ce bien ; c'est le cas des emprunts. Le bénéficiaire est tenu à restitution, que l'on considère le bien en lui-même, ou la façon de le prendre, même s'il a tout perdu. Il doit en effet reconnaître l'obligance gratuite dont il a été l'objet, ce qu'il ne ferait pas si le donateur en subissait un dommage. — 3° On peut enfin recevoir le bien d'autrui sans injustice, mais sans pouvoir l'utiliser ; c'est le cas des dépôts. Du fait qu'il a reçu ce bien, le dépositaire n'est tenu à rien ; au contraire, puisqu'il rend service en le recevant. Mais il est tenu en raison du bien confié. C'est pourquoi si le dépôt lui est soustrait sans qu'il y ait de sa faute, il n'est pas tenu à restitution ; au cas contraire, il le serait s'il avait perdu le dépôt par une faute grave.

Solutions : 1. Le but principal de la restitution n'est pas d'enlever son surplus à celui qui possède plus que son dû ; mais de donner ce qui lui manque à celui qui a moins. C'est pourquoi il ne peut pas être question de restitution à propos de ce que l'on reçoit d'autrui sans lui causer de préjudice ; par exemple quand on prend de la lumière à la chandelle d'autrui. Et c'est pourquoi, quand même celui qui a dérobé à autrui n'a plus le bien qu'il a pris, parce qu'il l'a transmis à un autre, il est pourtant tenu à restitution, parce que l'autre a été frustré de son bien ; celui qui a dérobé y est obligé, à cause de son acte injuste ; celui qui possède ce bien, à cause de ce bien lui-même.

2. Bien qu'on ne soit pas obligé de découvrir sa faute aux hommes, on est tenu de la découvrir à Dieu en confession. Et ainsi, on peut restituer à autrui son bien, par l'intermédiaire du prêtre à qui l'on s'est confessé.

3. Le but principal de la restitution est la réparation du dommage causé au propriétaire injustement dépouillé ; c'est pourquoi, lorsqu'une restitution suffisante a été faite par l'un des coupables, les autres ne sont pas tenus de la renouveler, mais plutôt de rendre à celui qui a restitué ; celui-ci peut d'ailleurs leur en faire cadeau.

Article 7 : Est-ce quelqu'un d'autre qui doit restituer ?

Objections : 1. Il semble que ceux qui n'ont rien pris ne sont pas tenus de restituer. En effet, la restitution est le châtement de celui qui a volé. Or on ne doit être puni que si l'on a péché. Donc personne ne doit restituer, sinon celui qui a volé.

2. La justice n'oblige personne à augmenter le bien d'autrui. Or, si étaient tenus à restitution, non seulement celui qui a pris, mais encore ceux qui ont coopéré de quelque façon, cela accroîtrait les biens de celui à qui l'on a dérobé quelque chose ; soit parce que la restitution serait faite plusieurs fois, soit encore parce que l'on coopère à une soustraction de biens qui n'aboutit pas. Donc les autres ne sont pas tenus à restituer.

3. Nul n'est obligé de s'exposer à un péril pour sauver le bien d'autrui ; or quelquefois, en dénonçant un voleur, ou en lui résistant, on s'expose au danger de mort. On ne peut donc être tenu à restitution pour n'avoir pas dénoncé un voleur, ou ne pas lui avoir résisté.

En sens contraire, il est dit dans l'épître aux Romains (1, 32) : « Sont dignes de mort non seulement les auteurs de pareilles actions, mais encore ceux qui approuvent ceux qui les commettent. » Donc, au même titre, ceux qui approuvent le vol doivent restituer.

Réponse : On est tenu à restitution non seulement, comme on vient de le voir, en raison du bien d'autrui dont on s'est emparé, mais encore en raison de cette prise injuste. Donc, tous ceux qui en sont la cause sont tenus de restituer. Or on peut l'être de deux manières : directement ou indirectement. Directement, quand on pousse quelqu'un à s'emparer du bien d'autrui. Et cela peut se faire de trois façons. D'abord en poussant à prendre, en le prescrivant, en le conseillant, en y consentant expressément et en félicitant le voleur de son habileté. Ensuite, du côté de celui qui prend, parce qu'on lui donne asile, ou qu'on l'aide de quelque manière. Enfin, du côté du bien qui est pris, en participant au vol ou à la rapine, comme complice du méfait. On participe au vol indirectement, en n'empêchant pas ce qu'on pourrait et devrait empêcher : soit en dissimulant l'ordre ou le conseil qui empêcherait le vol ou la rapine, soit en refusant un secours qui pourrait y mettre obstacle, soit en tenant secret le fait accompli. Toutes causes énumérées dans ces vers : « Ordre, Conseil, Consentement, Flatterie, Recours, Participant, Muet, Ne s'opposant pas, Ne dénonçant pas ».

Cinq de ces causes obligent à restitution 1° L'ordre, car celui qui ordonne est le principal moteur ; aussi est-il tenu principalement à restitution. 2° Le consentement, si la rapine n'avait pu se commettre sans lui. 3° Le recours, quand on reçoit des voleurs et qu'on les protège. 4° La participation, quand on participe à un vol ou à un pillage. 5° Est tenu à restitution celui qui ne s'oppose pas au vol quand il y est tenu, comme les princes qui sont tenus de maintenir la justice sur la terre. Si, par leur négligence, les vols se multiplient, ils sont tenus à restitution. Car leurs revenus sont comme un salaire institué pour qu'ils maintiennent sur terre la justice.

Dans les autres cas énumérés, la restitution n'est pas toujours obligatoire. Le conseil, la flatterie, etc., ne sont pas toujours une cause effective de rapine. Le conseiller ou le flatteur n'est tenu à restituer que s'il peut estimer avec probabilité que l'acquisition injuste a découlé d'une de ces causes.

Solutions : 1. Celui qui pêche, ce n'est pas seulement celui qui accomplit le péché, mais encore celui qui, de quelque façon, est cause du péché, soit par un conseil, soit par un ordre, soit de toute autre façon.

2. Est tenu principalement à restituer celui qui a tenu la place principale dans l'accomplissement du vol ; principalement, certes, celui qui commande ; en second lieu, l'exécutant et les autres à la suite, dans l'ordre. Si l'un d'eux a restitué à la victime du vol, nul autre n'est plus tenu à restitution ; mais ceux qui ont été les principaux acteurs, et à qui le vol a profité, sont tenus de rendre à ceux qui ont restitué. Mais quand on a commandé un vol qui n'a pas réussi, il n'y a rien à restituer, puisque la restitution a pour but principal de rendre son bien à celui qui en a été injustement dépouillé.

3. Ne pas dénoncer un voleur, ne pas l'empêcher, ne pas l'arrêter, n'oblige pas toujours à restituer, mais seulement ceux qui en ont la charge, comme les chefs temporels. Mais le plus souvent, cela ne leur fait courir aucun péril ; ils sont en effet maîtres de la puissance publique, en tant que gardiens de la justice.

Article 8 : Faut-il restituer sans délai ?

Objections : 1. Il semble que l'on ne soit pas obligé de restituer sans délai, mais qu'on peut licitement différer la restitution. En effet, les préceptes affirmatifs n'obligent pas en tout temps et toujours ; or le précepte de restituer est affirmatif ; donc on n'est pas obligé de restituer immédiatement.

2. A l'impossible nul n'est tenu. Ou quelquefois on ne peut pas restituer immédiatement.

3. La restitution est un acte de vertu, de la vertu de justice. Or le temps est une des circonstances requises à l'acte de vertu. Puisque les autres circonstances ne sont pas déterminées, mais déterminables par les règles de la prudence, il semble que dans la restitution non plus, il n'y ait pas de temps déterminé, pour qu'on soit tenu de restituer immédiatement.

En sens contraire, toutes les questions de restitution doivent être résolues de la même façon. Or celui qui embauche un salarié n'a pas le droit de différer la restitution qui lui est due, comme le Lévitique (19, 13) le dit expressément : « Tu ne retiendras pas le salaire du mercenaire jusqu'au lendemain matin. » Donc, dans les autres restitutions non plus on ne peut pas souffrir de délai, et la restitution doit être immédiate.

Réponse : De même que prendre le bien d'autrui est un péché contre la justice, le retenir l'est aussi. Car retenir ainsi contre le gré de son propriétaire un de ses biens, c'est l'empêcher d'en user, et donc commettre envers lui une injustice. Or, il est évident qu'on ne peut pas demeurer dans le péché, on doit en sortir au plus tôt. L'Ecclésiastique (21, 2) dit à ce sujet : « Fuis le péché comme si tu étais devant un serpent. » On est donc tenu de restituer immédiatement, ou de demander un délai à celui qui peut vous accorder l'usage de ce bien.

Solutions : 1. Le précepte de la restitution, quoique la forme en soit affirmative, implique un précepte négatif, qui nous interdit de détenir le bien d'autrui.

2. L'impossibilité de restituer aussitôt dispense de la restitution immédiate, de même que l'impossibilité absolue de la restitution en dispense totalement. On doit cependant demander par soi-même ou par un autre un délai ou une remise à son créancier.

3. Parce que l'omission de n'importe quelle circonstance s'oppose à la vertu, on doit considérer comme obligatoire de l'observer. Et parce que, en retardant la restitution, on commet le péché d'une injuste rétention, qui est contraire à la justice, il est nécessaire de déterminer le temps, pour que la restitution se fasse aussitôt.

**LES VICIES OPPOSÉS AUX PARTIES SUBJECTIVES DE LA JUSTICE**

Étudios : I. L'acceptation des personnes qui s'oppose à la justice distributive (Q. 63). Les péchés qui s'opposent à la justice commutative (Q. 64-78).

### QUESTION 63 : L'ACCEPTION DES PERSONNES

1. Est-elle un péché 2. Peut-il y en avoir dans la dispensation des biens spirituels ? — 3. les honneurs l'on rend ? — 4. Dans les jugements.

Article 1 : L'acception des personnes est-elle un péché ?

Objections : 1. Il ne semble pas. Le terme de « personne », en effet, exprime une idée de dignité ; or, avoir égard à la dignité des personnes relève de la justice distributive. L'acception des personnes n'est donc pas un péché.

2. Dans les affaires humaines les personnes sont plus importantes que les choses, puisque celles-ci sont ordonnées à celles-là, et non inversement ; mais faire acception des choses n'est pas un péché. Donc encore moins l'acception des personnes.

3. En Dieu il ne peut y avoir ni injustice ni péché. Mais Dieu semble bien faire acception des personnes, puisque parfois, entre deux hommes de même condition, il s'attache l'un par la grâce et laisse l'autre dans le péché, selon cette parole en S. Matthieu (24, 40) : « De deux personnes qui seront dans le même lit, l'une sera prise et l'autre pas. » Donc l'acception des personnes n'est pas un péché.

En sens contraire, la loi divine n'interdit que le péché. Or elle interdit l'acception des personnes par ce texte du Deutéronome (1, 17) : « Vous ne ferez pas acception des personnes. » Donc l'acception des personnes est un péché.

Réponse : L'acception des personnes s'oppose à la justice distributive. En effet, l'égalité de la justice distributive consiste en ce qu'on accorde des parts diverses à différentes personnes proportionnellement à leurs mérites. Donc, si l'on considère dans la personne cette qualité propre en vertu de laquelle ce qu'on lui accorde lui est dû, on ne fait pas acception de la personne, mais bien d'une cause réelle. Aussi la Glose, sur ce passage de l'épître aux Éphésiens (6, 9) : « Dieu ne fait pas acception des personnes », dit-elle : « Le juste juge discerne les causes sans égard pour les personnes. » Si par exemple on élève quelqu'un à la maîtrise, parce qu'il a la science suffisante, on prend en considération, non le sujet, mais le motif exigé. Au contraire, lorsqu'on ne considère pas, chez celui à qui l'on accorde un avantage, si la charge qu'on lui confie est en rapport avec son mérite ou lui est due, mais seulement que cet homme est un tel, Pierre ou Martin : il y a acception de personne, parce qu'on ne lui accorde pas ce bien pour un motif qui l'en rendrait digne, mais simplement parce qu'il est telle personne.

Par le terme de « personne » il faut entendre toute qualité du sujet qui ne constitue pas un motif à l'égard d'un don précis dont elle rendrait digne. Ainsi, par exemple, promouvoir quelqu'un à la prélature ou à la maîtrise parce qu'il est riche ou qu'il est notre parent, c'est faire acception de la personne. Il arrive cependant que telle qualité personnelle rende quelqu'un digne d'une chose mais non d'une autre. C'est ainsi que les liens du sang habilent un parent à être institué héritier d'un patrimoine, mais non à recevoir une prélature ecclésiastique. La même qualité personnelle, si l'on en tient compte dans une affaire donnée, fera donc acception de la personne, mais non dans une autre affaire.

Il est donc clair que l'acception des personnes s'oppose à la justice distributive en ce que fait agir en dehors de l'égalité de proportion propre à cette justice ; et puisque le péché seul s'oppose à la vertu, il s'ensuit que l'acception des personnes est un péché.

Solutions : 1. La justice distributive considère la situation ou les qualités qui rendent telle personne apte à telle dignité ou lui en donnent le droit. Mais les qualités auxquelles on a égard dans l'acception des personnes sont étrangères à ce mérite, nous venons de le dire 3.

2. Les personnes reçoivent leur part et deviennent dignes de ce qu'on leur répartit à cause de certaines réalités qui ressortissent à leur condition personnelle. On doit donc regarder cette condition de la personne comme la cause propre de l'attribution. Mais si l'on envisage les personnes en elles-mêmes, on considère comme une cause ce qui n'en est pas une. Il est donc évident qu'une personne peut être plus digne absolument parlant, et ne l'est pas vis-à-vis de telle charge ou de, telle faveur.

3. Il y a deux sortes de dons ; les uns relèvent de la justice stricte : on donne à quelqu'un ce qu'on lui doit, et c'est dans de tels dons qu'on peut faire acception des personnes. Les autres dons sont de pure libéralité : on donne gratuitement à quelqu'un ce qui ne lui est pas dû. Tels sont les dons de la grâce par lesquels Dieu attire à lui les pécheurs. A propos de ces largesses on ne saurait parler d'acception des personnes puisque chacun est libre d'accorder ses faveurs autant qu'il veut et à qui il veut, sans commettre d'injustice, d'après ces paroles en S. Matthieu (20, 14) « Ne m'est-il pas permis de faire ce que je veux Prends ce qui te revient, et va-t'en. »

Article 2 : Peut-il y avoir acception des personnes dans la dispensation des biens spirituels ?

Objections : 1. Il ne semble pas que ce soit possible. Sans doute conférer une dignité ecclésiastique ou un bénéfice à quelqu'un pour une raison de parenté semble être une acception des personnes, puisque les liens du sang ne sauraient constituer une cause qui rende digne d'un bénéfice ecclésiastique. Mais comme telle est la coutume observée dans l'Église par les prélats, on ne voit pas comment ce pourrait être un péché. Donc le péché d'acception des personnes n'a pas sa place dans la dispensation des biens spirituels.

2. Préférer le riche au pauvre semblerait, d'après S. Jacques (2, 1), un cas d'acception des personnes. Mais puisque les dispenses des empêchements de mariage pour degré prohibé de parenté sont plus facilement accordées aux riches et aux puissants, c'est donc que dans la dispensation des biens spirituels il n'y a pas lieu de faire acception des personnes.

3. Selon les prescriptions du droit, il suffit d'élire à une charge quelqu'un qui en soit digne, et il n'est pas requis d'élire le plus digne. Mais choisir le moins bon pour une charge plus élevée semble bien faire acception des personnes. Donc l'acception des personnes dans la dispensation des biens spirituels n'est pas un péché.

4. Selon les statuts ecclésiastiques, l'élu doit « appartenir à l'église » qu'il s'agit de pourvoir. Mais cela semble faire acception de personnes, car on pourrait trouver ailleurs des candidats plus capables. Donc, dans la dispensation des biens spirituels, l'acception des personnes n'est pas un péché.

En sens contraire, il est écrit dans l'épître de S. Jacques (2, 1) : « Ne mêlez pas à des acceptions de personnes la foi en notre Seigneur Jésus Christ. » Sur quoi S. Augustin glose : « Qui tolérerait qu'on élève un riche à un siège d'honneur dans l'église, au mépris d'un pauvre plus instruit et plus saint ? »

Réponse : Comme nous venons de le dire à l'article précédent, c'est parce qu'elle s'oppose à la justice que l'acception des personnes est un péché. Or le péché est d'autant plus grave que la transgression de la justice se réalise dans une matière plus importante. Aussi, puisque les choses spirituelles priment sur les temporelles, ce sera un péché plus grave de faire acception des personnes dans la dispensation des biens spirituels que dans celle des biens temporels.

Et parce qu'il y a acception des personnes lorsque l'on attribue à quelqu'un ce dont il n'est pas digne, on peut observer que la dignité d'une personne peut être appréciée de deux manières : 1° Absolument et en soi ; ainsi celui-là est le plus digne, chez qui les dons de la grâce sont plus abondants. 2° Par rapport au bien commun ; en effet, il arrive parfois que le moins élevé en sainteté et en science soit plus utile au bien commun en raison de sa puissance ou de son habileté

profane, ou pour quelque autre qualité de cet ordre. Et parce que la dispensation des biens spirituels est ordonnée avant tout à l'utilité commune, selon qu'il est écrit (1 Co 12, 7) : « La manifestation de l'Esprit est accordée à chacun pour le bien de tous », il peut arriver que dans la dispensation de tels biens, ceux qui sont moins parfaits absolument soient préférés aux meilleurs sans qu'il y ait acception des personnes. C'est ainsi que Dieu accorde parfois à des hommes moins bons que d'autres des grâces gratuitement donnée.

Solutions : 1. Lorsqu'il s'agit des parents d'un prélat, il faut distinguer. Parfois ce sont les moins dignes, et absolument et par rapport au bien commun. Si alors on les préfère à des candidats plus dignes, on commet vraiment un péché d'acception des personnes dans la dispensation des biens spirituels ; car le prélat ecclésiastique n'est pas maître de ces biens de telle sorte qu'il puisse en faire des largesses à son gré ; il n'en est que le dispensateur, selon la parole de l'Apôtre (1 Co 4, 1) : « Que l'on nous regarde comme des serviteurs du Christ et des dispensateurs des mystères de Dieu. » Mais parfois les parents d'un prélat sont aussi dignes que d'autres, et alors on peut légitimement les préférer sans se rendre coupable d'acception des personnes, parce qu'ils offrent au moins cet avantage que le prélat pourra avoir plus de confiance en eux et qu'ils administrant d'un commun accord avec lui les affaires de l'Église. Il faudrait cependant renoncer à tel choix par crainte du scandale, si d'autres prélats s'autorisaient de cet exemple pour confier les biens d'Église à leurs proches sans tenir compte de leurs capacités.

2. Les dispenses de mariage sont accordées principalement pour garantir l'union dans la paix, et cela importe davantage au bien commun lorsque des personnes haut placées sont en cause. C'est pourquoi, si on leur accorde plus facilement la dispense, on ne commet pas d'acception des personnes.

3. Pour qu'une élection soit inattaquable devant la justice, il suffit que le candidat élu soit bon ; il n'est pas nécessaire qu'il soit le meilleur, autrement toutes les élections pourraient être contestées. Mais en conscience on est tenu d'élire le meilleur, qu'il soit tel absolument parlant ou par rapport aux services qu'il peut rendre au bien commun. S'il existe en effet un sujet plus apte à une dignité, et qu'on lui en préfère un autre, il faut avoir pour cela un motif. Si ce motif se rapporte à la nature même de la charge, celui qui a été élu est bien le plus digne ; mais si ce motif est sans rapport avec l'affaire, il y aura certainement acception des personnes.

4. Si le candidat d'une Église doit être pris dans son sein, c'est qu'ordinairement, il en servira mieux le bien commun, puisqu'il aimera d'avantage cette Église qui est sa mère. Aussi le Deutéronome (17,15) prescrit-il : « Tu ne pourras pas te donner pour roi un étranger qui ne serait pas ton frère. »

Article 3 : Peut-il y avoir acception des personnes dans les honneurs que l'on rend ?

Objections : 1. Il semble qu'en montrant de la considération et du respect on ne commette pas le péché d'acception des personnes. En effet, la considération n'est rien d'autre que du respect manifesté à quelqu'un en témoignage de sa vertu ; ainsi la définit Aristote. Or, on doit honorer les supérieurs même si la vertu leur fait défaut ; de même nos parents, au sujet desquels l'Exode prescrit (20, 12) : « Honore ton père et ta mère » ; ainsi encore les esclaves doivent-ils honorer leurs maîtres, même s'ils sont mauvais, selon cette recommandation de S. Paul (1 Tm 6, 1) : « Que tous ceux qui sont sous le joug comme esclaves, estiment leurs maîtres dignes de tout honneur. » C'est donc que l'acception des personnes ne constitue pas un péché dans les marques d'honneur que l'on donne à autrui.

2. Le Lévitique (19,32) prescrit : « Tu te lèveras devant une tête blanche, et tu honoreras la personne du vieillard. » Mais cela semble ressortir à l'acception des personnes, puisque l'on rencontre des vieillards qui ne sont pas vertueux comme dit Daniel (13, 5) : « A Babylone,

l'iniquité est partie des plus anciens du peuple. » Donc il n'y a pas de péché à faire acception des personnes en leur rendant honneur.

3. Sur le mot de S. Jacques (2, 1) : « Ne faites pas acception des personnes... », S. Augustin remarque : « S'il faut entendre des réunions quotidiennes ce que Jacques ajoute : "Si un homme portant au doigt un anneau d'or et revêtu d'un habit magnifique entre dans votre assemblée, etc." qui ne pécherait sur ce point s'il y a matière à pécher ? » Mais c'est faire acception des personnes que d'honorer les riches pour leurs richesses. S. Grégoire dit en effet : « Nous abaissons notre orgueil lorsque, dans les hommes, nous honorons, non leur nature faite à l'image de Dieu, mais leurs richesses » ; et puisque les richesses ne sont pas un motif légitime d'honneur, en tenir compte c'est faire acception des personnes. Donc faire acception des personnes en les honorant n'est pas un péché.

En sens contraire, la Glose affirme sur le texte de S. Jacques (2, 1) : « Quiconque honore le riche pour ses richesses commet un péché. » Il en est de même toutes les fois que l'on honore quelqu'un pour des motifs qui ne légitiment pas ces témoignages de respect ; ce qui est le fait de l'acception des personnes. Donc faire acception des personnes par des témoignages d'honneur est un péché.

Réponse : L'honneur est dans un témoignage rendu à la vertu d'autrui, c'est pourquoi il n'y a que la vertu qui soit la cause légitime de cet honneur. Toutefois un homme pourra être légitimement honoré, non seulement pour sa propre vertu, mais pour la vertu d'autrui. C'est ainsi qu'on honore les princes et les prélats même s'ils sont mauvais, parce qu'ils tiennent la place de Dieu et de la société dont ils ont la charge. « Celui qui rend honneur à l'insensé, dit le livre des Proverbes (26, 8 Vg), est comme celui qui apporte une pierre au monceau amassé en l'honneur de Mercure. » Parce que les païens attribuaient le calcul à Mercure, on appelle « monceau de Mercure » une somme de calculs où le marchand met parfois un petit caillou tenant la place de cent marcs. De même on honore l'insensé qui tient la place de Dieu et de toute la communauté. Pour la même raison, on doit honorer ses parents et ses maîtres parce qu'ils participent de la dignité de Dieu, Père et Seigneur de tout. Les vieillards aussi doivent être honorés pour la vertu que symbolise la vieillesse, encore que ce signe puisse parfois tromper ; ce qui fait dire au Sage (Sg 4, 8) : « Une vieillesse honorable n'est pas celle que donne une longue vie ; elle ne se mesure pas au nombre des années. Mais la prudence tient lieu pour l'homme de cheveux blancs ; et l'âge de la vieillesse, c'est une vie sans tache. » Enfin, c'est parce qu'ils occupent une place prépondérante dans la communauté que les riches sont honorés, et non uniquement en raison de leurs richesses, ce qui serait commettre le péché d'acception des personnes.

Solution : Ainsi se trouvent résolues les Objections.

Article 4 : Peut-il y avoir acception des personnes dans les jugements ?

Objections : 1. Il semble que non. Nous avons dit en effet que l'acception des personnes s'oppose à la justice distributive. Les jugements, au contraire, relèvent surtout de la justice commutative ; donc l'acception des personnes n'a pas sa place dans les jugements.

2. Les peines sont infligées d'après un jugement. Mais on y fait acception de personnes, sans qu'il y ait péché, parce qu'on punira plus sévèrement celui qui outrage le prince que celui qui offense une personne privée. Donc l'acception des personnes n'a pas sa place dans les jugements.

3. Le Siracide (4, 10 Vg), demande que « dans les jugements, on soit miséricordieux pour l'orphelin ». Mais c'est là faire acception de la personne du pauvre. Donc l'acception des personnes dans les jugements n'est pas un péché.



En sens contraire, il est écrit au livre de Proverbes (18, 5 Vg) : « Ce n'est pas bien de faire acception de personne dans un jugement. »

Réponse : Le jugement, avons-nous dit, est un acte de justice, en ce que le juge ramène à l'égalité requise par la justice ce qui peut constituer une inégalité contraire. Or, l'acception des personnes entraîne une certaine inégalité, du fait qu'elle attribue à telle personne plus que sa part, en laquelle consiste l'égalité de la justice. Il est donc évident qu'un tel jugement est vicié par l'acception des personnes.

Solutions : 1. Le jugement peut être envisagé sous un double aspect. 1° Quant à sa matière, c'est-à-dire la chose jugée. Alors il se rapporte aussi bien à la justice commutative qu'à la justice distributive. On peut en effet déterminer par un jugement aussi bien la manière de distribuer à plusieurs ce qui est à tous, que le mode de restitution de telle personne à telle autre. 2° Quant à la forme même du jugement, à savoir lorsque le juge, même dans le domaine propre de la justice commutative, ôte à l'un ce qu'il donne à l'autre ; et cela relève de la justice distributive. Ce qui montre qu'en tout jugement on peut faire acception des personnes.

2. Punir plus sévèrement une injure faite à un personnage plus haut placé n'est pas faire acception des personnes, car les dignités différentes des personnes entraînent dans ce cas une différence objective, comme on l'a vu plus haut.

3. On doit aider le pauvre autant que faire se peut, mais sans léser la justice. Autrement on ne tient pas compte de cette parole de l'Exode (23, 3) : « Tu ne favoriseras pas même le pauvre en rendant ton jugement. »

LES VICES OPPOSÉS A LA JUSTICE COMMUTATIVE,

Il faut maintenant étudier les vices opposés à la justice commutative. Nous traiterons d'abord des péchés qui se commettent dans les échanges involontaires, puis de ceux qui se commettent dans les échanges volontaires (Q. 77-78).

Les premiers se commettent du fait que l'on porte préjudice au prochain contre sa volonté, ce qui peut se faire de deux façons : par action et en parole (Q. 67-76).

Par action lorsque le prochain est atteint dans sa propre personne (Q. 64), ou dans une personne qui lui est unie (Q. 65, a. 4), ou dans ses biens (Q. 66).

Nous allons les étudier dans cet ordre. Et en premier lieu l'homicide, par quoi on fait au prochain le plus grand tort qui soit.

### **QUESTION 64 : L'HOMICIDE**

1. Est-ce un péché de mettre à mort les animaux ou même les plantes ? — 2. Est-il permis de tuer le pécheur ? — 3. Est-ce permis à un particulier, ou seulement à l'autorité publique ? — 4. Et à un clerc ? — 5. Est-il permis de se tuer ? — 6. Est-il permis de tuer un homme juste ? — 7. Est-il permis de tuer un homme pour se défendre ? — 8. L'homicide accidentel est-il péché mortel ?

Article 1 : Est-ce un péché de mettre à mort les animaux et même les plantes ?

Objections : 1. Il semble qu'il soit illicite de tuer n'importe quel être vivant. En effet, S. Paul écrivait aux Romains (13, 2) : « Celui qui résiste à l'ordre voulu de Dieu, attire sur lui-même la condamnation. » Or c'est l'ordre providentiel qui conserve tous les êtres en vie, selon ce mot du Psaume (147, 8) : « Dieu fait croître l'herbe sur les montagnes et donne au bétail leur nourriture. » Donner la mort à un être doué de vie est donc illicite.

2. L'homicide est un péché parce qu'il prive un homme de la vie. La vie est commune à tous les animaux et à toutes les plantes. Il semble donc que pour la même raison ce soit un péché de tuer des animaux et des plantes.

3. La loi divine ne fixe de peine déterminée que pour le péché. Or elle établit une peine déterminée pour celui qui tue le bœuf ou la brebis d'autrui, comme le montre l'Exode (22, 1). Donc le meurtre des animaux est un péché.

En sens contraire, S. Augustin déclare « Quand nous entendons le précepte "Tu ne tueras pas", nous ne croyons pas que cela concerne les arbres fruitiers, qui n'ont aucun sentiment, ni les animaux, qui n'ont pas la raison en commun avec nous. C'est donc de l'homme qu'il faut entendre cette parole : "Tu ne tueras pas." »

Réponse : On ne pèche pas en utilisant une chose en vue de la fin pour laquelle elle existe. Or, dans la hiérarchie des êtres, ceux qui sont imparfaits sont créés pour les parfaits ; comme aussi dans la génération d'un seul être, la nature va de l'imparfait au parfait. De même donc que dans la génération de l'homme ce qui existe d'abord c'est ce qui a vie, puis un animal et en dernier lieu l'homme ; ainsi les êtres qui n'ont que la vie, comme les végétaux, existent tous ensemble pour tous les animaux, et les animaux eux-mêmes existent pour l'homme. Voilà pourquoi, si l'homme se sert des plantes pour l'usage des animaux, et des animaux pour son propre usage, ce n'est pas illicite, comme le montre déjà Aristote.

Parmi tous les usages possibles, le plus nécessaire est que les plantes servent de nourriture aux animaux, et les animaux à l'homme, ce qui comporte inévitablement leur mise à mort. Voilà pourquoi il est permis de tuer des plantes pour l'usage des animaux et des animaux pour l'usage de l'homme, en vertu de l'ordre divin. Car on lit dans la Genèse (1, 29) : « Voici que je vous donne toutes les herbes et tous les arbres ; ce sera votre nourriture, et tous les animaux... » ; et encore (9, 3) : « Tout ce qui se meut et tout ce qui vit vous servira de nourritures. »

Solutions : 1. Si l'ordre divin conserve la vie des animaux et des plantes, ce n'est pas pour elle-même, mais pour l'homme. Aussi S. Augustin peut-il écrire : « Par la disposition très juste du Créateur, la vie et la mort de ces êtres sont à notre service. »

2. Les bêtes et les plantes ne possèdent pas cette vie rationnelle qui leur permettrait de se conduire par eux-mêmes ; ils sont toujours menés par l'instinct naturel comme par une force étrangère. C'est là le signe qu'ils sont par nature esclaves, et destinés à l'usage d'autres êtres.

3. Celui qui tue le bœuf de son prochain pèche, non parce qu'il tue un bœuf, mais parce qu'il porte préjudice à autrui dans ses biens. Ce n'est donc pas un péché de meurtre, mais de vol ou de rapine.

Article 2 : Est-il permis de tuer le pécheur ?

Objections : 1. Il semble que non, car notre Seigneur interdit d'arracher l'ivraie qui, dans la parabole, représente les « fils du Mauvais » (Mt 13, 38). Or tout ce que Dieu interdit est péché.

2. La justice des hommes se modèle sur la justice de Dieu ; or celle-ci ménage les pécheurs pour qu'ils fassent pénitence — « je ne veux pas la mort du pécheur, mais qu'il se convertisse et qu'il vive » (Ez 18, 23). Il est donc absolument injuste de tuer les pécheurs.

3. Il n'est jamais permis de faire pour une bonne fin ce qui est mauvais en soi ; on le voit chez S. Augustin et chez Aristote. Or tuer un homme est une chose mauvaise en soi, puisque opposée à la charité que nous devons avoir pour tous les hommes ; et comme le remarque le Philosophe : « Nous voulons à nos amis l'existence et la vie. » Il n'est donc aucunement permis de tuer un pécheur.

En sens contraire, il est écrit dans l'Exode (22, 18) : « Tu ne laisseras pas vivre les magiciens », et dans le Psaume (101, 8) : « Chaque matin, j'exterminerai tous les pécheurs du pays. »

Réponse : Nous venons de le dire : il est permis de tuer des animaux parce qu'ils sont ordonnés par la nature à l'usage de l'homme, comme ce qui est moins parfait est ordonné au parfait. Or cette subordination existe entre la partie et le tout, et donc toute partie, par nature, existe en vue

du tout. Voilà pourquoi, s'il est utile à la santé du corps humain tout entier de couper un membre parce qu'il est infecté et corromprait les autres, une telle amputation est louable et salutaire.

Mais tout individu est avec la société dont il est membre dans le même rapport qu'une partie avec le tout. Si donc quelque individu devient un péril pour la société et que son péché risque de la détruire, il est louable et salutaire de le mettre à mort pour préserver le bien commun ; car « un peu de ferment corrompt toute la pâte » (1 Co 5, 6).

Solutions : 1. Le Seigneur, en défendant d'arracher l'ivraie, avait en vue la conservation du blé, c'est-à-dire des bons. Ceci s'applique lorsqu'on ne peut faire périr les méchants sans tuer en même temps les bons ; soit parce qu'on ne peut les discerner les uns des autres, soit parce que les méchants ayant de nombreux partisans, leur mise à mort serait dangereuse pour les bons. Aussi le Seigneur préfère-t-il laisser vivre les méchants et réserver la vengeance jusqu'au jugement dernier, plutôt que de s'exposer à faire périr les bons en même temps.

Toutefois, si la mise à mort des méchants n'entraîne aucun danger pour les bons, mais assure au contraire leur protection et leur salut, il est licite de mettre à mort les méchants.

2. Selon l'ordre de sa sagesse, Dieu tantôt supprime immédiatement les pécheurs afin de délivrer les bons ; tantôt leur accorde le temps de se repentir, ce qu'il prévoit également pour le bien de ses élus. La justice humaine fait de même, selon son pouvoir. Elle met à mort ceux qui sont dangereux pour les autres, mais elle épargne, dans l'espoir de leur repentance, ceux qui pèchent gravement sans nuire aux autres.

3. Par le péché l'homme s'écarte de l'ordre prescrit par la raison ; c'est pourquoi il déchoit de la dignité humaine qui consiste à naître libre et à exister pour soi ; il tombe ainsi dans la servitude qui est celle des bêtes, de telle sorte que l'on peut disposer de lui selon qu'il est utile aux autres, selon le Psaume (49, 21) : « L'homme, dans son orgueil ne l'a pas compris ; il est descendu au rang des bêtes ; il leur est devenu semblable », et ailleurs (Pr 11, 29) : « L'insensé sera l'esclave du sage. » Voilà pourquoi, s'il est mauvais en soi de tuer un homme qui garde sa dignité, ce peut être un bien que de mettre à mort un pécheur, absolument comme on abat une bête ; on peut même dire avec Aristote qu'un homme mauvais est pire qu'une bête et plus nuisible.

Article 3 : Est-il permis à un particulier, ou seulement à l'autorité publique, de tuer le pécheur ?

Objections : 1. Il semble qu'il soit permis à un particulier de tuer un pécheur. En effet, la loi divine ne saurait prescrire rien de mal. Or Moïse a prescrit (Ex 32, 27) : « Que chacun tue son frère, chacun son ami, chacun son parent », pour avoir commis le crime d'adorer le veau d'or. Donc, même des personnes privées peuvent licitement tuer un pécheur.

2. Puisque, on vient de le voir, le péché rend l'homme comparable aux bêtes, et que tout homme peut tuer une bête sauvage, surtout nuisible, il est permis, au même titre, de tuer un pécheur.

3. Tout homme, même un individu privé, agit louablement en servant le bien commun. Or la mise à mort des malfaiteurs est utile au bien commun, on vient de le voir.

En sens contraire, S. Augustin parle ainsi « Celui qui sans mandat officiel tuera un malfaiteur sera homicide, et d'autant plus qu'il n'a pas craint de s'arroger un droit que Dieu ne lui avait pas donné. »

Réponse : Nous venons de dire que la mise à mort d'un malfaiteur est permise en tant qu'elle est ordonnée à la sauvegarde de la société. C'est pourquoi elle appartient à celui-là seul qui pourvoit au bien commun de la société, de même que l'ablation d'un membre corrompu revient au médecin auquel on a confié la santé du corps tout entier. Or le soin du bien commun est confié aux princes qui détiennent l'autorité publique. C'est donc à eux seuls et non aux particuliers qu'il revient de mettre à mort les malfaiteurs.

Solutions : 1. Denys remarque que le véritable responsable d'une action est l'autorité qui l'ordonne ; aussi, comme S. Augustin l'écrit : « Celui qui tue, ce n'est pas celui qui doit son service à celui qui commande, comme le glaive à celui qui s'en sert. » C'est ainsi qu'il faut juger le cas de ceux qui tuèrent leurs parents et leurs amis sur l'ordre de Dieu ; le véritable auteur de ces meurtres était l'autorité qui le leur avait ordonné ; il en est de même du soldat qui tue un ennemi sur l'ordre du prince, et du bourreau qui exécute un bandit d'après la sentence du juge.

2. Il y a une différence de nature entre la bête et l'homme. Aussi n'y a-t-il pas besoin d'un jugement pour tuer la bête, si elle est sauvage. Mais si c'est une bête domestique, un jugement sera requis, non pour elle, mais pour le dommage subi par son maître. Mais l'homme pécheur n'est pas d'une autre nature que les justes. C'est pourquoi il faudra un jugement public pour décider s'il doit être mis à mort pour le salut de la société.

3. Faire quelque chose pour l'utilité commune sans nuire à personne est permis à toute personne privée. Mais si cela doit nuire à autrui, cela ne peut se faire qu'au jugement de celui qui peut apprécier ce que l'on peut enlever aux parties pour le salut de tous.

Article 4 : Est-il permis à un clerc de mettre à mort un pécheur ?

Objections : 1. Il semble qu'il soit permis aux clercs de tuer les malfaiteurs. C'est surtout aux clercs, en effet, d'accomplir cet ordre de l'Apôtre (1 Co 4, 16) : « Soyez mes imitateurs comme je le suis du Christ. » Ce qui nous engage à imiter Dieu et ses saints. Or le Dieu que nous adorons tue les malfaiteurs, d'après le Psaume (136, 10) : « Il frappa les Égyptiens dans leurs premiers-nés. » En outre, Moïse fit exterminer par les lévites vingt-trois mille hommes qui avaient adoré le veau d'or (Ex 32, 28). Phinéès, prêtre, tua l'Israélite qui s'était uni à une Madianite (Nb 25, 6). Samuel fit mourir Agag roi d'Amalec (1 S 15, 33). Élie fit périr les prêtres de Baal (1 R 18, 40). Matthatias mit à mort l'apostat qui s'appêtait à sacrifier (1 M 2,24). Dans le Nouveau Testament, S. Pierre punit de mort Ananie et Saphire (Ac 5, 3). On voit donc que même les clercs sont autorisés à tuer les pécheurs.

2. La puissance spirituelle est plus grande que la puissance temporelle et plus proche de Dieu. Si donc S. Paul accorde au pouvoir séculier le droit de mettre à mort les pécheurs, comme exerçant le rôle de « ministre de Dieu » (Rm 13, 4), à plus forte raison les clercs auront-ils ce droit, eux qui sont ministres de Dieu dans l'exercice d'un pouvoir spirituel.

3. Quiconque reçoit licitement une charge peut licitement exercer toutes les fonctions qui s'y rattachent. Or, l'une des fonctions du prince temporel, avons-nous dit dans l'article précédent, est de supprimer les malfaiteurs ; donc les clercs, qui sont princes sur la terre, peuvent licitement tuer les malfaiteurs.

En sens contraire, S. Paul exige que « l'évêque soit irréprochable... qu'il ne soit pas adonné au vin, ne frappant personne » (1 Tm 3, 2).

Réponse : Il n'est pas permis aux clercs de tuer, pour une double raison. 1° Ils sont choisis pour le service de l'autel où est rendue présente la passion du Christ mis à mort, et qui, comme le dit S. Pierre (1 P 2, 23), « frappé, ne frappait pas à son tour ». Il ne convient donc pas aux clercs de frapper ou de tuer puisque les serviteurs doivent imiter leur Maître, selon la parole de l'Ecclésiastique (10, 2) : « Tel le chef du peuple, tel ses ministres. » 2° De plus, les clercs sont les ministres de la loi nouvelle, qui ne comporte aucune peine de mort ou de mutilation corporelle. C'est pourquoi, afin d'être « des ministres authentiques de la nouvelle Alliance » (2 Co 3, 6), ils doivent s'abstenir de tels châtements.

Solutions : 1. Dieu accomplit de façon universelle en tous les êtres ce qui est bon, mais il l'accomplit en chaque être conformément à la nature de celui-ci. Ainsi chacun doit-il imiter Dieu conformément à sa condition propre. Donc, bien que Dieu puisse tuer physiquement les

malfaiteurs, il ne faut pas que tous les hommes l'imitent en cela. Ce n'est pas de son autorité et de sa propre main que S. Pierre punit de mort Ananie et Saphire, il a plutôt promulgué la sentence divine à leur égard. Quant aux prêtres et aux lévites de l'Ancien Testament, ils étaient les ministres de la loi ancienne qui prescrivait des châtiments corporels, et c'est pourquoi ils pouvaient tuer un malfaiteur de leur propre main.

2. Le ministère des clercs est ordonné à une fin plus haute que celle des exécutions corporelles ; ils ont pour but le salut spirituel ; il ne leur convient donc pas d'employer des sanctions d'un ordre inférieur.

3. Les supérieurs ecclésiastiques sont investis d'un pouvoir temporel, non pour exercer eux-mêmes une sentence capitale, mais pour faire exercer par d'autres leur autorité.

Article 5 : Est-il permis de se tuer ?

Objections : 1. Il semble que le suicide soit permis. L'homicide, en effet, n'est défendu que comme péché contre la justice. Mais il est impossible de pécher par injustice envers soi-même, ainsi que le prouve Aristote. Donc nul ne pèche en se tuant.

2. Il est permis à celui qui détient l'autorité publique de tuer les malfaiteurs. Mais parfois il est lui-même un malfaiteur. Il est donc permis de se tuer.

3. Il est permis de s'exposer spontanément à un péril moindre pour en éviter un plus grand, de même qu'il est permis, pour sauver tout son corps, de se couper un membre gangrené. Or il peut arriver qu'en se donnant la mort on évite un plus grand mal, comme serait une vie misérable ou la honte d'un péché. Il est donc permis parfois de se tuer.

4. Samson s'est suicidé (Jg 16, 30). Pourtant il est compté, d'après l'épître aux Hébreux (11, 32), parmi les saints.

5. Le deuxième livre des Maccabées (14, 41) rapporte l'exemple de Razis qui se donna la mort, « aimant mieux périr noblement que de tomber entre des mains criminelles et de subir des outrages indignes de sa noblesse ». Mais rien de noble et de courageux n'est illicite. Donc se tuer n'est pas illicite.

En sens contraire, S. Augustin écrit « C'est de l'homme que doit s'entendre le précepte : "Tu ne tueras point." Ni ton prochain par conséquent, ni toi-même ; car c'est tuer un homme que se tuer soi-même. »

Réponse : Il est absolument interdit de se tuer. Et cela pour trois raisons :

1° Tout être s'aime naturellement soi-même ; de là vient qu'il s'efforce, selon cet amour inné, de se conserver dans l'existence et de résister autant qu'il le peut à ce qui pourrait le détruire. C'est pourquoi le suicide va contre cette tendance de la nature et contre la charité dont chacun doit s'aimer soi-même.

2° La partie, en tant que telle, est quelque chose du tout. Or chaque homme est dans la société comme une partie dans un tout ; ce qu'il est appartient donc à la société. Par le suicide l'homme se rend donc coupable d'injustice envers la société à laquelle il appartient, comme le montre Aristote.

3° Enfin la vie est un don de Dieu accordé l'homme, et qui demeure toujours soumis à pouvoir de celui qui « fait mourir et qui fait vivre » Aussi quiconque se prive soi-même de la vie pèche contre Dieu, comme celui qui tue l'esclave d'autre pèche contre le maître de cet esclave, ou comme pèche encore celui qui s'arroge le droit de juger une cause qui ne lui est pas confiée. Décider de la mort ou de la vie n'appartient qu'à Dieu seul, selon le Deutéronome (32, 39) : « C'est moi qui fais mourir et qui fais vivre. »

Solutions : 1. L'homicide est un péché non seulement parce qu'il s'oppose à la justice, mais parce qu'il est contraire à la charité que chacun doit avoir envers soi-même. De ce point de vue le suicide est un péché par rapport à soi-même.

Mais il a encore raison de péché comme opposé à la justice par rapport à la société et à Dieu.

2. Celui qui détient l'autorité publique peut licitement faire périr un malfaiteur puisqu'il a le droit de le juger. Mais nul n'est juge de soi-même. Par conséquent, il n'est pas permis à celui qui détient l'autorité publique de se tuer pour n'importe quel péché. Il peut cependant se livrer au jugement d'autres autorités.

3. Par le libre arbitre, l'homme est constitué maître de soi-même. C'est pourquoi il peut disposer de soi-même dans tout le domaine de la vie soumis à son libre arbitre ; mais le passage de cette vie à une autre plus heureuse relève du pouvoir divin, non du libre arbitre de l'homme. Il n'est donc pas permis à l'homme de se tuer pour passer à une vie meilleure.

Le suicide n'est pas non plus permis pour échapper aux misères de la vie présente ; puisque, comme Aristote l'a montré : « Le dernier des maux de cette vie, et de beaucoup le plus redoutable, c'est la mort. » Se donner la mort pour fuir les misères de l'existence présente est donc recourir à un plus grand mal pour en éviter un moindre.

Il n'est pas d'avantage permis de se tuer à cause d'un péché qu'on a commis. Soit parce que l'on se cause le plus grand préjudice en se privant du temps nécessaire pour faire pénitence. Soit encore parce que la mise à mort d'un malfaiteur n'est licite qu'après un jugement prononcé par la puissance publique.

Il n'est pas non plus permis à une femme de se tuer pour éviter d'être souillée. Parce qu'elle ne peut pas commettre sur elle-même le pire crime, le suicide, pour empêcher autrui de commettre un crime moindre. En effet, il n'y a pas de crime chez une femme à qui l'on fait violence, si elle refuse son consentement ; comme disait sainte Lucie : « Le corps n'est souillé que si l'âme y consent. » Or il est évident que le péché de fornication ou d'adultère est moindre que l'homicide et surtout que le suicide ; ce dernier crime est le pire, puisque d'une part, on se nuit à soi-même, alors qu'on se doit le plus grand amour ; et que, d'autre part, il est le plus dangereux, puisqu'on n'a plus le temps de l'expier par la pénitence.

Enfin, il est encore interdit de se tuer dans la crainte de consentir au péché. Car « on ne doit pas faire le mal pour qu'il arrive du bien » ou pour éviter d'autres maux, surtout moindres et moins certains. Or, il n'est pas sûr que l'on consentira plus tard au péché. Car Dieu est assez puissant pour préserver l'homme du péché, quelles que soient les tentations qui l'assaillent.

4. D'après S. Augustin : « Samson, qui s'est enseveli avec ses ennemis sous les ruines de leur temple, n'est exempt de péché que parce qu'il obéissait ainsi à l'ordre secret du Saint-Esprit qui, par lui, faisait des miracles. » Et il attribue le même motifs aux saintes femmes qui se donnèrent la mort en temps de persécution, et dont l'Église célèbre la mémoire.

5. C'est un acte de la vertu de force de ne pas craindre de subir la mort pour le bien de la vertu et pour fuir le péché. Mais si quelqu'un se tue pour éviter un châtement, ce n'est là qu'une apparence de force ; certains se sont tués en croyant agir avec courage, c'est le cas de Razis ; mais ce n'est pas là une vertu de force authentique. C'est bien plutôt le fait d'une âme faible, incapable de supporter la souffrance. Aristote et S. Augustin l'ont montré tous deux.

Article 6 : Est-il permis de tuer un homme juste ?

Objections : 1. Il semble qu'en certains cas il soit permis de tuer un homme innocent. Car la crainte de Dieu ne se manifeste pas par le péché, mais plutôt « la crainte de Dieu détourne du péché », dit l'Écclésiastique (1, 27 Vg). Or Abraham est loué d'avoir craint Dieu parce qu'il voulut tuer son fils innocent. On peut donc tuer un innocent sans que ce soit un péché.

2. La gravité des péchés envers le prochain est d'autant plus grave qu'on lui inflige un plus grand préjudice par ce péché. Or le meurtre nuit davantage au pécheur qu'à l'innocent, puisque pour celui-ci la mort n'est que le passage des misères de cette vie à la gloire céleste. Donc puisqu'en certains cas il est permis de tuer un pécheur, à plus forte raison est-il permis de tuer un innocent ou un juste.

3. Lorsqu'on observe l'ordre de la justice, on ne commet pas de péché. Mais parfois on est contraint, selon l'ordre de la justice, de tuer un innocent ; ainsi lorsque le juge qui doit juger conformément aux dépositions des témoins, condamne à mort un inculpé qu'il sait innocent, mais qui est accablé par de faux témoins ; de même le bourreau qui, sur l'ordre du juge, exécuterait un homme injustement condamné. On peut donc parfois tuer un innocent sans commettre de péché.

En sens contraire, il est écrit dans l'Exode (23, 7) : « Tu ne feras pas mourir l'innocent et le juste. »

Réponse : On peut envisager un homme sous un double aspect : en lui-même ou par rapport aux autres. A considérer l'homme en lui-même, il n'est jamais permis de le tuer, parce que dans tout homme, fût-il pécheur, nous devons aimer sa nature qui est l'œuvre de Dieu et que le meurtre supprime. Si la mort du pécheur peut devenir licite, ce n'est, on l'a déjà vu, que pour préserver le bien commun que détruit le péché. Mais la vie des justes au contraire conserve et accroît le bien commun, car ils sont la partie la plus influente de la société. C'est pourquoi il n'est aucunement permis de tuer un innocent.

Solutions : 1. Dieu est le maître de la vie et de la mort ; car c'est par son ordre que meurent et les pécheurs et les justes. C'est pourquoi celui qui, par l'ordre de Dieu, met à mort un innocent, ne pèche pas plus que Dieu, dont il est l'exécutant ; et il montre qu'il craint Dieu, en obéissant à son ordre.

2. Pour apprécier la gravité d'un péché, il faut considérer l'essentiel plus que l'accidentel. Ainsi, celui qui tue un juste pèche plus gravement que celui qui tue un pécheur. 1° Parce qu'il nuit à celui qu'il devrait aimer davantage, il commet donc une faute plus grave contre la charité. 2° Il fait tort à celui qui le mérite le moins ; il offense donc davantage la justice. 3° Il prive la société d'un plus grand bien. 4° Il montre un plus grand mépris de Dieu, selon cette parole (Lc 10, 16) : « Qui vous méprise me méprise. » Et que le juste mis à mort soit conduit par Dieu à la gloire, c'est un effet accidentel de sa mise à mort.

3. Si le juge sait que l'inculpé, accablé par de faux témoins, est innocent, il doit contrôler les dépositions avec une scrupuleuse attention afin de trouver le moyen de délivrer un innocent, comme le fit Daniel (ch. 13). S'il ne le peut pas, il doit renvoyer la cause à un tribunal supérieur. Si cela lui est impossible, il ne pèche pas en prononçant un jugement conforme aux dépositions, car ce n'est pas lui qui condamne un innocent, mais ceux qui affirment sa culpabilité. Quant à l'exécuteur du juge condamnant un innocent, si la sentence contient une erreur intolérable, il ne doit pas obéir, sinon il faudrait innocenter tous ceux qui torturèrent les martyrs. Mais si l'injustice de l'arrêt n'est pas évidente, celui qui l'applique ne pèche pas, car il n'a pas à discuter l'ordre de son supérieur, et ce n'est pas lui qui tue l'innocent, mais le juge dont il exécute les ordres.

Article 7 : Est-il permis de tuer un homme pour se défendre ?

Objections : 1. Il semble que non, car S. Augustin écrit : « Je trouve mauvais de conseiller quelqu'un de tuer d'autres hommes pour ne pas être tué par eux, à moins que ce soit un soldat ou un agent de l'ordre public ; de telle sorte qu'il n'agit pas pour lui-même mais pour les autres, et parce qu'il en a reçu le pouvoir légitime conformément à ses fonctions. » Or celui qui tu un

homme pour sa défense le tue uniquement pour n'être pas tué lui-même. Un tel acte est donc défendu.

2. S. Augustin dit encore : « Comment seront-ils exempts de péché devant la Providence divine, ceux qui se souillent d'un meurtre pour conserver des biens que nous devons mépriser ? » Ces biens à mépriser sont « ceux que les hommes peuvent perdre malgré eux », d'après le contexte. Or telle est la vie corporelle. Donc il n'est permis à personne de tuer pour préserver sa vie corporelle.

3. Voici la décision du pape Nicolas, que l'on peut lire dans les Décrets : « Vous m'avez consulté au sujet de ces clercs qui pour se défendre ont tué un païen, afin de savoir si, après avoir fait pénitence, ils pourraient être réintégrés dans leur premier état, ou même monter plus haut. Sachez que nous n'admettons aucun prétexte et ne leur accordons aucune permission de tuer n'importe quel homme de n'importe quelle manière. » Or clercs et laïcs sont tenus indistinctivement d'observer les préceptes de la morale. Donc même les laïcs ne peuvent tuer quelqu'un pour se défendre.

4. L'homicide est un péché plus grave que la fornication simple ou l'adultère. Mais il n'est jamais permis à personne de forniquer, d'être adultère, ou de commettre tout autre péché mortel pour conserver sa propre vie, car la vie de l'âme doit être préférée à celle du corps. Donc personne ne peut tuer pour conserver sa propre vie.

5. Selon l'Évangile, si l'arbre est mauvais, les fruits le seront aussi (Mt 7, 17). Or, d'après S. Paul, il semble interdit de se défendre : « Bien-aimés, ne vous défendez pas », écrit-il aux Romains (12, 9). Donc on n'a pas le droit de tuer un homme pour se défendre.

En sens contraire, l'Exode (22, 2) stipule « Si le voleur est surpris en train de percer un mur, et qu'alors il soit blessé mortellement, celui qui l'a frappé ne sera pas responsable du sang versé. » Mais il est bien davantage permis de défendre sa propre vie que sa maison. Donc, même si l'on tue quelqu'un pour défendre sa vie, on ne sera pas coupable d'homicide.

Réponse : Rien n'empêche qu'un même acte ait deux effets, dont l'un seulement est voulu, tandis que l'autre ne l'est pas. Or les actes moraux reçoivent leur spécification de l'objet que l'on a en vue, mais non de ce qui reste en dehors de l'intention, et demeure, comme nous l'avons dit, accidentel à l'acte. Ainsi l'action de se défendre peut entraîner un double effet : l'un est la conservation de sa propre vie, l'autre la mort de l'agresseur. Une telle action sera donc licite si l'on ne vise qu'à protéger sa vie, puisqu'il est naturel à un être de se maintenir dans l'existence autant qu'il le peut. Cependant un acte accompli dans une bonne intention peut devenir mauvais quand il n'est pas proportionné à sa fin. Si donc, pour se défendre, on exerce une violence plus grande qu'il ne faut, ce sera illicite. Mais si l'on repousse la violence de façon mesurée, la défense sera licite. Les droits civil et canonique statuent, en effet : « Il est permis de repousser la violence par la violence, mais avec la mesure qui suffit pour une protection légitime. » Et il n'est pas nécessaire au salut que l'on omette cet acte de protection mesurée pour éviter de tuer l'autre ; car on est davantage tenu de veiller à sa propre vie qu'à celle d'autrui.

Mais parce qu'il n'est permis de tuer un homme qu'en vertu de l'autorité publique et pour le bien commun, nous l'avons montré, il est illicite de vouloir tuer un homme pour se défendre, à moins d'être investi soi-même de l'autorité publique. On pourra alors avoir directement l'intention de tuer pour assurer sa propre défense, mais en rapportant cette action au bien public ; c'est évident pour le soldat qui combat contre les ennemis de la patrie et les agents de la justice qui luttent contre les bandits. Toutefois ceux-là aussi pèchent s'ils sont mus par une passion personnelle.

Solutions : 1. Le texte de S. Augustin doit s'entendre seulement du cas où un homme voudrait en tuer un autre pour échapper lui-même à la mort.



2. C'est ce même cas que vise le texte cité par la deuxième objection où il est dit expressément : « pour conserver les biens... », ce qui précise l'intention du meurtrier.

3. Tout homicide, même si l'on n'en est pas responsable, entraîne une irrégularité, ainsi le juge qui, en toute justice, condamne à mort un coupable. Aussi le clerc qui tue son agresseur pour se défendre devient irrégulier, encore qu'il n'ait pas eu l'intention de tuer, mais uniquement celle de se défendre.

4. L'acte de fornication ou d'adultère n'est pas ordonné par un rapport nécessaire à la conservation de la vie, comme tel acte qui entraîne parfois un homicide.

5. Ce que l'Apôtre interdit, c'est de se défendre avec un désir de vengeance. Aussi la Glose précise-t-elle : « Ne vous défendez pas », c'est-à-dire : « Ne cherchez pas à rendre à vos adversaires coup pour coup. »

Article 8 : L'homicide accidentel est-il péché mortel ?

Objections : 1. Il semble que quelqu'un qui tue un homme accidentellement soit coupable d'homicide. La Genèse (4, 24) rapporte, en effet, que Lamech croyant tuer une bête, donna la mort à un homme, et que cette action lui fut imputée à homicide. Il est donc coupable d'homicide, celui qui tue un homme accidentellement.

2. Il est prescrit au livre de l'Exode (21, 22,23) : « Si quelqu'un frappe une femme enceinte et provoque par là un avortement ... , si mort s'ensuit, il rendra vie pour vie. » Mais cela peut arriver sans aucune intention de donner la mort. Donc l'homicide accidentel revêt toute la culpabilité de l'homicide.

3. Plusieurs canons insérés dans les Décrets punissent les homicides accidentels. Or une peine ne peut être portée que pour une faute. Donc celui qui tue accidentellement un homme encourt la culpabilité de l'homicide.

En sens contraire, S. Augustin écrivait « Qu'on évite de nous imputer un tel acte que nous faisons licitement et pour le bien — si du moins c'est le cas — et d'où résulte accidentellement un mal que nous n'avons pas voulu. » Mais il arrive parfois qu'un homicide soit le résultat accidentel d'une action entreprise dans une bonne intention. Donc son auteur ne sera pas jugé coupable.

Réponse : Le hasard, selon Aristote, est une cause qui agit en dehors de notre intention. Aussi les choses accidentelles, absolument parlant, ne sont ni intentionnelles ni volontaires. Et parce que tout péché est volontaire, selon S. Augustin, il s'ensuit que les effets du hasard ne peuvent comme tels constituer des péchés. Il arrive cependant qu'un but auquel on ne tend pas et que l'on ne veut pas actuellement et pour lui-même, soit dans l'intention et voulu par accident, selon que « l'on appelle cause par accident ce qui supprime l'obstacle ». Aussi celui qui ne supprime pas une cause d'homicide, alors qu'il doit la supprimer, sera d'une certaine manière coupable d'homicide volontaire.

Ceci arrive de deux manières. Ou bien l'on s'expose à un homicide en faisant une chose défendue que l'on n'aurait pas dû se permettre. Ou bien on ne prend pas toutes les précautions requises. Voilà pourquoi, selon les règles du droit, si quelqu'un se livrant à une action licite y apporte la vigilance requise et que, cependant, il provoque la mort d'un homme, il ne sera pas tenu coupable de l'homicide. Si, au contraire, il se livre à une action mauvaise, ou même à une action permise mais sans y apporter tout le soin nécessaire, n'échappe pas à la responsabilité de l'homicide si son acte entraîne la mort d'un homme.

Solutions : 1. Si Lamech a été jugé coupable d'homicide c'est qu'il n'avait pas pris les précautions suffisantes pour éviter ce meurtre.

2. Celui qui frappe une femme enceinte contribue à une action illicite. C'est pourquoi, s'il en résulte la mort de la femme ou de l'enfant, déjà doté d'une âme, le crime d'homicide sera imputé au coupable, surtout si la mort suit de près les coups qu'il a portés.
3. Les canons cités infligent un châtement à ceux qui donnent la mort accidentellement en coopérant à une action illicite, ou en n'apportant pas toute l'attention requise.

### **QUESTION 65 : LES AUTRES PÉCHÉS D'INJUSTICE PAR VIOLENCE CONTRE LES PERSONNES**

1. La mutilation. — 2. Les coups. — 3. L'emprisonnement. — 4. Le péché de ces violences est-il aggravé parce qu'elles sont commises contre une personne unie à d'autres ?

Article 1 : La mutilation

Objections : 1. Il semble qu'il ne puisse être permis en aucun cas de mutiler quelqu'un. En effet, S. Jean Damascène a dit qu'il y a péché « dès qu'on s'écarte de ce qui est conforme à la nature pour faire ce qui lui est contraire ». Or il est conforme à la nature telle que Dieu l'a créée que le corps humain possède tous ses membres, et il est contraire à la nature qu'il soit privé d'un membre. La mutilation paraît donc toujours être un péché.

2. Aristote établit que toute l'âme est avec tout le corps dans le même rapport que chaque partie de l'âme avec chaque partie du corps. Or il est défendu, si ce n'est aux pouvoirs publics, de priver quelqu'un de son âme en le tuant. De même sera-t-il interdit de lui couper un membre, si ce n'est peut-être en vertu de ce même pouvoir.

3. On doit préférer le salut de l'âme à celui du corps. Or il n'est pas permis de se mutiler pour assurer le salut de son âme. En effet, le 1er concile de Nicée a condamné ceux qui se châtraient pour conserver la chasteté. Donc, pour quelque cause que ce soit, on ne pourra retrancher un membre à quelqu'un.

En sens contraire, il est écrit au livre de l'Exode (21, 24) : « Œil pour œil, dent pour dent, main pour main, pied pour pied. »

Réponse : Puisque chaque membre est une partie de tout le corps humain, il existe pour le tout, comme l'imparfait existe pour le parfait. On devra donc traiter un membre selon ce que demande le bien de tout le corps. Or si, de soi, un membre est utile au bien de tout le corps, il arrive cependant accidentellement qu'il soit nuisible ; ainsi un membre infecté peut corrompre le corps tout entier. Donc, si un membre est sain et dans son état normal, il ne peut être coupé sans que tout le corps en pâtisse. Mais parce que tout l'homme est ordonné comme à sa fin à toute la société dont il est une partie, comme nous l'avons dit plus haut il pourra se faire que l'ablation d'un membre, bien qu'elle cause un préjudice à tout le corps, soit ordonnée au bien de la société, en tant qu'elle est imposée comme un châtement pour réprimer certains péchés. C'est pourquoi, de même que l'autorité publique peut priver quelqu'un de la vie pour certaines fautes majeures, elle a également le droit de lui retrancher un membre pour des fautes moins graves. Mais une personne privée ne peut pratiquer une telle ablation, même avec le consentement du patient ; ce serait commettre une injustice envers la société, à laquelle l'homme appartient avec tous ses membres.

Si toutefois la corruption d'un membre infecté menace tout le corps, il est permis de couper ce membre pour la santé du corps entier, mais avec l'accord du malade, car chacun est responsable de sa propre santé. Les mêmes principes s'appliquent dans le cas où l'opération serait décidée avec l'accord du responsable de la santé du malade. En dehors de cette nécessité, mutiler un homme est absolument interdit.

Solutions : 1. Rien n'empêche qu'une chose contraire à telle nature particulière soit conforme à la nature universelle : ainsi la mort et la corruption dans les êtres de la nature nuisent à la nature particulière de ces êtres, et sont cependant conformes à la nature universelle. De même mutiler un homme, encore que ce soit contraire à la nature particulière de son corps, est cependant conforme à l'ordre raisonnable par rapport au bien commun.

2. La vie totale de l'homme n'est pas ordonnée à quelque bien propre à cet homme ; ce sont plutôt tous ces biens particuliers de l'homme qui doivent s'ordonner à la vie totale. C'est pourquoi priver un homme de la vie n'est jamais permis, si ce n'est aux pouvoirs publics chargés de pourvoir au bien commun. Mais l'ablation d'un membre peut être utile à la vie personnelle de tel homme ; c'est pourquoi, en certains cas, celui-ci peut en décider.

3. On ne peut couper un membre que s'il n'y a pas d'autre manière d'assurer la santé du corps entier. Mais on pourra toujours garantir le salut de l'âme par d'autres moyens que la mutilation corporelle, car le péché est essentiellement volontaire ; la mutilation ne sera donc jamais permise pour supprimer l'occasion de pécher. Aussi, commentant la parole de l'Évangile (Mt 19, 12) : « Il y a des eunuques qui se sont eux-mêmes rendus tels à cause du Royaume des cieux », S. Jean Chrysostome explique « Il ne s'agit pas de l'ablation d'un membre, mais de mettre fin aux mauvaises pensées ; car celui qui se mutilé est voué à la malédiction ; il s'assimile ainsi aux homicides. » Puis il ajoute : « D'ailleurs par là on n'apaise pas la concupiscence, elle devient plus tyrannique. La convoitise qui est en nous a, en effet, d'autres causes, notamment les désirs impurs et le manque de vigilance ; l'ablation d'un membre ne supprime pas aussi sûrement les tentations que le fait de mettre un frein à ses pensées. »

#### Article 2 : Les coups

Objections : 1. Il semble qu'il ne soit pas permis aux pères de frapper leurs enfants, ni aux maîtres de frapper leurs serviteurs. S. Paul écrit, en effet, aux Éphésiens (6, 4) : « Vous, pères, n'exaspérez pas vos enfants », et plus loin (6, 9) il ajoute « Et vous, maîtres, agissez de même à l'égard de vos serviteurs et laissez là les menaces. » Or les coups poussent à l'exaspération, et ils sont plus redoutables que les menaces. Ils sont donc interdits.

2. Aristote note que « le langage paternel comporte seulement l'admonition, mais non la contrainte ». Or on peut contraindre par des coups. Les parents ne doivent donc pas frapper leurs enfants.

3. Il est permis de corriger son prochain ; c'est une aumône spirituelle à lui faire, comme on l'a établi au traité de la charité. Si donc il était permis aux parents de battre leurs enfants pour les corriger, il serait également permis à tout le monde de battre n'importe qui ; ce qui est faux.

En sens contraire, « Celui qui ménage la verge hait son fils » (Pr 13, 24) et plus loin (23, 13) : « N'épargne pas à l'enfant la correction ; si tu le fouettes, il n'en mourra pas ! Tu le fouettes et tu délivres son âme de l'enfer. » De même l'Ecclésiastique (33, 27) « A l'esclave méchant la torture et les fers. »

Réponse : Comme la mutilation, mais d'une autre manière, les coups que l'on donne à quelqu'un nuisent à son corps. En effet, la mutilation porte atteinte à l'intégrité du corps, alors que les coups causent seulement une impression de douleur. C'est donc un préjudice bien moindre que l'ablation d'un membre. Or il est interdit de nuire à quelqu'un, si ce n'est par manière de châtiment pour faire régner la justice. En outre, une punition ne sera pleinement juste que si l'on a juridiction sur le délinquant. Par conséquent, il n'y a que celui qui a autorité sur un autre qui puisse le frapper. Et parce que le fils est soumis à l'autorité du père, et le serviteur à celle de son maître, le père pourra battre son fils et le maître son serviteur pour les corriger et les former.

Solutions : 1. Puisque la colère est un désir de vengeance, elle sera surtout provoquée chez celui qui s'estime injustement frappé, comme le montre Aristote. Donc, quand on prescrit aux parents de ne pas exaspérer leurs enfants, on ne leur défend pas de les frapper pour les corriger, mais seulement de le faire sans mesure. Quant à la recommandation faite aux maîtres de ne pas menacer leurs serviteurs, elle peut s'entendre de deux manières. Ou bien en ce sens que les maîtres n'usent de menaces qu'avec discrétion, ce qui relève d'une éducation bien réglée. Ou bien parce qu'ils ne doivent pas toujours exécuter leurs menaces ; la décision d'infliger un châtement doit parfois être tempérée de miséricorde.

2. Quiconque jouit d'une plus grande autorité doit disposer d'un plus grand pouvoir de répression. Puisque la cité est une société parfaite, le chef suprême de la cité aura plein pouvoir coercitif ; il pourra donc infliger des peines irréparables comme la mort ou la mutilation. Mais le père ou le maître, chefs de la société domestique, société imparfaite, jouiront d'un pouvoir de répression moindre, et ne pourront donc appliquer que des peines plus légères, dont les effets ne sont pas irréparables. Tel est le droit de fouetter.

3. Tout homme peut corriger son prochain pourvu que celui-ci y consente. Mais le droit d'infliger une correction à celui qui s'y refuse n'appartient qu'à celui qui a charge pour cela. C'est ainsi qu'il lui revient de fouetter.

#### Article 3 : L'emprisonnement

Objections : 1. Il semble que l'on n'ait pas le droit d'incarcérer un homme. En effet, l'acte qui porte sur une matière illégitime est mauvais par son genre, on l'a vu précédemment. Or, l'homme étant doué de liberté par la nature, ne peut être justement soumis à l'incarcération, qui supprime sa liberté. Donc l'incarcération est illicite.

2. La justice humaine doit se conformer à la justice divine. Or celle-ci, selon l'Ecclésiastique (15, 14) « a laissé l'homme aux mains de son conseil ». Il semble qu'on n'ait pas le droit de contraindre un homme en l'enchaînant ou en l'emprisonnant.

3. On ne doit exercer une contrainte sur un homme que pour l'empêcher de mal agir, et dans ce cas toute personne peut licitement en empêcher une autre de commettre une mauvaise action. Donc, s'il était permis de mettre quelqu'un en prison pour l'empêcher de mal agir, on aboutirait à ce que tout le monde pourrait incarcérer n'importe qui. Ce qui est manifestement faux.

En sens contraire, il est rapporté dans le Lévitique (24, 11) « que l'on jeta un homme en prison pour avoir blasphémé ».

Réponse : Les biens corporels se hiérarchisent de la façon suivante : 1° L'intégrité substantielle du corps ; on lui porte atteinte par la mort ou la mutilation ; 2° la délectation ou le repos des sens, auxquels nuisent les coups reçus ou toute sensation douloureuse ; 3° le mouvement et l'usage des membres que l'on entrave par des liens, l'emprisonnement, ou tout autre mode de détention. Et c'est pourquoi mettre quelqu'un en prison ou le détenir de quelque manière est interdit, si ce n'est conformément à la justice, soit à titre de châtement, soit par mesure préventive contre certains maux.

Solutions : 1. L'homme qui abuse du pouvoir qu'on lui a donné mérite de le perdre. Donc l'homme qui par le péché abuse du libre usage de ses membres, mérite d'en être privé par l'emprisonnement.

2. Dieu, selon l'ordre de sa sagesse, retient parfois les pécheurs d'accomplir leur péché, comme il est dit dans Job (5, 12) : « Il déjoue les projets des perfides, il les empêche de réaliser leurs complots. » Mais parfois il leur permet de faire ce qu'ils veulent. Pareillement, la justice humaine ne punit de l'incarcération que certaines fautes et non pas toutes.

3. Chacun a le droit d'empêcher momentanément un homme de faire une mauvaise action qu'il est sur le point d'accomplir ; ainsi de le retenir pour l'empêcher de se tuer ou de frapper un autre. Mais à parler absolument, le droit d'enfermer ou de lier une personne appartient uniquement à celui qui dispose tout à la fois des actes et de la vie d'un autre ; car celui-ci se trouvera alors empêché non seulement de faire le mal, mais aussi le bien.

Article 4 : Le péché de ces violences est-il aggravé parce qu'elles sont commises contre ne personne unie à d'autres ?

Objections : 1. Il semble que non. Car de telles violences injustes ont raison de péché en tant qu'elles nuisent à quelqu'un contre sa volonté. Mais le tort causé à notre personne est contraire à notre volonté plus que s'il atteint une personne qui nous est unie. Donc la violence injuste contre cette personne est moins grave.

2. La Sainte Écriture blâme surtout les injustices commises contre les veuves et les orphelins ; on lit dans l'Écclésiastique (35, 14) : « Le Seigneur ne dédaigne pas les prières de l'orphelin ni les plaintes de la veuve. » Mais la veuve et l'orphelin n'ont aucun lien qui les rattache à d'autres. Donc une injustice atteignant une personne liée à d'autres n'aggrave pas le péché.

3. La personne qui détient l'autorité et celle qui lui est unie gardent chacune sa volonté personnelle. Il peut donc arriver qu'une chose soit voulue par l'une tandis qu'elle s'oppose à la volonté de l'autre plus haut placée. C'est ainsi que l'adultère plaît à la femme et déplaît au mari. Or des injustices de ce genre ont raison de péché en tant qu'elles constituent un échange contraire à l'assentiment de la victime. Donc de telles injustices ont moins raison de péché.

En sens contraire, le Deutéronome (20, 32) menace comme d'un surcroît de châtement : « Tes fils et tes filles seront livrés à un autre peuple tes yeux le verront. »

Réponse : Un péché d'injustice est d'autant plus grave qu'il atteint un plus grand nombre de personnes, toutes choses égales d'ailleurs. Ce sera donc un péché plus grave de frapper le prince plutôt qu'un simple particulier, car alors l'injure rejaille sur tous les sujets, comme nous l'avons vu. Or, lorsqu'on commet une injustice à l'égard d'une personne que certains liens unissent à une autre, l'injustice atteint deux personnes à la fois. C'est pourquoi, toutes choses égales d'ailleurs, le péché en est aggravé. Il peut arriver cependant qu'en vertu de circonstances particulières un péché commis envers une personne indépendante soit plus grave, soit à cause du rang que cette personne occupe, soit en raison de la grandeur du préjudice.

Solutions : 1. L'injustice qui atteint une personne liée à une autre nuit moins à celle-ci que si elle l'atteignait immédiatement, et de ce point de vue il y a un péché moindre. Mais tout ce qui constitue une injustice vis-à-vis de cette seconde personne s'ajoute au péché déjà commis contre la première, laquelle est directement lésée par l'injustice.

2. Les injustices commises envers les veuves et les orphelins sont plus graves, et parce qu'elles s'opposent davantage à la miséricorde, et parce que le mal causé à ces malheureux leur est plus pénible, parce qu'ils n'ont personne pour le réconforter.

3. Du fait que l'homme consent volontairement à l'adultère, le péché et l'injustice sont moindres par rapport à la femme. Car ils seraient plus graves si l'adultère lui faisait violence. Mais l'injustice causée au mari reste la même, puisque selon S : Paul (1 Co 7, 4) : « Ce n'est pas l'épouse qui dispose de son corps, c'est son mari. » Ces principes valent pour tous les cas semblables. La question de l'adultère sera examinée pour elle-même au traité de la tempérance. Car c'est un péché non seulement contre la justice, mais encore contre la vertu de chasteté.

### **QUESTION 66 : LE VOL ET LA RAPINE**

Étudios maintenant les péchés opposés à la justice par lesquels on nuit au prochain dans ses biens, péchés qui sont le vol et la rapine.

1. La possession de biens extérieurs est-elle naturelle à l'homme. — 2. Est-il licite de posséder en propre un de ces biens ? — 3. Le vol consiste-t-il à prendre secrètement le bien d'autrui — 4. La rapine est-elle un péché spécifiquement distinct du vol ? — 5. Tout vol est-il un péché ? — 6. Le vol est-il péché mortel ? — 7. Est-il permis de voler en cas de nécessité ? — 8. Toute rapine est-elle péché mortel ? — 9. Est-elle un péché plus grave que le vol ?

Article 1 : La possession de biens extérieurs est-elle naturelle à l'homme ?

Objections : 1. Il ne semble pas. Car personne ne doit s'attribuer ce qui appartient à Dieu. Or la souveraineté sur toutes les créatures est propre à Dieu, selon ce mot du Psaume (24, 1) : « La terre est au Seigneur, etc. » Donc la possession de biens créés n'est pas naturelle à l'homme.

2. Commentant la parole du riche insensé : « je ramasserai dans mes greniers tous mes produits et tous mes biens » (Lc 12, 18), S. Basile l'interrogea : « Dis-moi, quels biens sont à toi, et d'où les as-tu pris pour les apporter en ce monde ? » Mais on peut à juste titre dire siens les biens qu'on possède par nature. La possession de biens extérieurs n'est donc pas naturelle à l'homme.

3. Selon S. Ambroise : « Le nom de maître implique la puissance. » Mais l'homme n'a aucune puissance sur les biens extérieurs, il ne peut rien changer à leur nature. La possession des biens extérieurs ne lui est donc pas naturelle.

En sens contraire, le Psaume (8, 8) dit à Dieu : « Tu as mis toutes choses sous les pieds » de l'homme.

Réponse : Les biens extérieurs peuvent être envisagés sous un double aspect. D'abord quant à leur nature, qui n'est pas soumise au pouvoir de l'homme mais de Dieu seul, à qui tout obéit docilement. Puis quant à leur usage ; sous ce rapport l'homme a un domaine naturel sur ces biens extérieurs, car par la raison et la volonté il peut s'en servir pour son utilité, comme étant faits pour lui. On a démontré plus haut, en effet, que les êtres imparfaits existent pour les plus parfaits. C'est ce principe qui permet à Aristote de prouver que la possession des biens extérieurs est naturelle à l'homme. Et cette domination naturelle sur les autres créatures, qui convient à l'homme parce qu'il a la raison, ce qui fait de lui l'image de Dieu, cette domination se manifeste dans sa création même, lorsque Dieu dit (Gn 1, 26) : « Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance, et qu'il domine sur les oiseaux du Ciel ... »

Solutions : 1. Dieu a la maîtrise de tous les êtres, étant leur principe. Et c'est lui qui, selon l'ordre de sa providence, a ordonné certaines choses à sustenter la vie corporelle de l'homme. C'est pour cela que l'homme a la possession naturelle de ces choses, en ce qu'il a le pouvoir d'en faire usage.

2. Ce riche est blâmé parce qu'il croyait que les biens extérieurs lui appartenait à titre principal, comme s'il ne les avait pas reçus d'un autre, c'est-à-dire de Dieu.

3. L'objection vise la maîtrise qui s'exerce sur la nature même des choses extérieures ; elle appartient en effet à Dieu seul, comme on vient de le dire.

Article 2 : Est-il licite de posséder en propre un de ces biens ?

Objections : 1. Il semble que nul n'ait le droit de posséder une chose comme lui appartenant en propre. Tout ce qui s'oppose au droit naturel, en effet, est illicite. Or selon le droit naturel tout est commun ; et à cette communauté des biens s'oppose la propriété des possessions. Il est donc illicite à tout homme de s'approprier n'importe quel bien extérieur.

2. S. Basile dans le commentaire de la parabole du riche insensé déclare : « Les riches qui considèrent comme leur appartenant en propre les biens appartenant à tous, dont ils se sont emparés les premiers, sont semblables à celui qui, arrivé le premier au théâtre, empêcherait les

autres d'entrer, se réservant pour lui seul ce qui est destiné à la jouissance de tous. » Or il est illicite d'interdire aux autres la jouissance de biens destinés à tous. Il est donc illicite de s'approprier ces biens.

3. Nous lisons dans S. Ambroise et il est spécifié dans les Décrets : « Que personne n'appelle son bien propre ce qui est commun. » Or S. Ambroise considère les biens extérieurs comme communs, ainsi qu'il ressort du contexte. Il semble donc illicite que quelqu'un s'approprie un bien extérieur.

En sens contraire, S. Augustin affirme : « On appelle « apostoliques », écrit-il, ces hommes d'une arrogance sans pareille, qui se sont donné ce nom parce qu'ils ne reçoivent pas dans leur communion ceux qui usent du mariage et possèdent des biens en propre ; en cela ils imiteraient la conduite des moines et de nombreux clercs dans l'Église catholique. » Mais ces orgueilleux sont hérétiques parce que, se séparant de l'Église, ils refusent tout espoir de salut à ceux qui usent des biens dont eux-mêmes s'abstiennent. Il est donc faux de soutenir que l'homme ne peut posséder quelque chose en propre.

Réponse : Deux choses conviennent à l'homme au sujet des biens extérieurs. D'abord le pouvoir de les gérer et d'en disposer ; et sous ce rapport il lui est permis de posséder des biens en propre. C'est même nécessaire à la vie humaine, pour trois raisons : 1° Chacun donne à la gestion de ce qui lui appartient en propre des soins plus attentifs qu'il n'en donnerait à un bien commun à tous ou à plusieurs ; parce que chacun évite l'effort et laisse le soin aux autres de pourvoir à l'œuvre commune ; c'est ce qui arrive là où il y a de nombreux serviteurs. 2° Il y a plus d'ordre dans l'administration des biens quand le soin de chaque chose est confié à une personne, tandis que ce serait la confusion si tout le monde s'occupait indistinctement de tout. 3° La paix entre les hommes est mieux garantie si chacun est satisfait de ce qui lui appartient ; aussi voyons-nous de fréquents litiges entre ceux qui possèdent une chose en commun et dans l'indivis.

Ce qui convient encore à l'homme au sujet des biens extérieurs, c'est d'en user. Et sous tout rapport l'homme ne doit pas posséder ces biens comme s'ils lui étaient propres, mais comme étant à tous, en ce sens qu'il doit les partager volontiers avec les nécessiteux. Aussi S. Paul écrit-il (1 Tm 6, 17-18) : « Recommande aux riches de ce monde... de donner de bon cœur et de savoir partager. »

Solutions : 1. La communauté des biens est dite de droit naturel, non parce que le droit naturel prescrit que tout soit possédé en commun et rien en propre, mais parce que la division des possessions est étrangère au droit naturel ; elle dépend plutôt des conventions humaines et relèvera par là du droit positif, comme on l'a établi plus haut. Ainsi la propriété n'est pas contraire au droit naturel, mais elle s'y surajoute par une précision due à la raison humaine.

2. Celui qui, arrivé le premier au théâtre, en faciliterait l'accès aux autres n'agirait pas d'une manière illicite, mais bien s'il leur en interdisait l'entrée. De même, le riche n'est pas injuste, lorsque s'emparant le premier de la possession d'un bien qui était commun à l'origine, il en fait part aux autres. Il ne pêche qu'en leur interdisant à tous d'en user. C'est pourquoi S. Basile peut dire : « Pourquoi es-tu dans l'abondance, et lui dans la misère, sinon pour que tu acquières les mérites du partage et lui pour qu'il obtienne le prix de la patience ? »

3. Lorsque S. Ambroise dit : « Que personne n'appelle son bien propre ce qui est commun », il parle de la propriété au point de vue de l'usage. Aussi ajoute-t-il : « Tout ce qui dépasse les besoins, on le détient par la violence. »

Article 3 : Le vol consiste-t-il à prendre secrètement le bien d'autrui ?

Objections : 1. Il semble que ce soit une mauvaise définition, car ce qui diminue le péché ne saurait appartenir à l'essence du péché. Or pécher en secret est une circonstance qui diminue le

péché ; au contraire, pour montrer l'excès de certains pécheurs, Isaïe remarque (3, 9) : « Comme Sodome, ils étalent leurs péchés et ne s'en cachent pas. » Donc le secret n'entre pas dans la définition du vol.

2. Par ailleurs, selon S. Ambroise, et nous retrouvons ses termes dans les Décrets : « On est moins coupable en enlevant à autrui ce qui lui appartient, qu'en refusant à ceux qui sont dans le besoin, alors qu'on pouvait leur donner et que l'on est dans l'abondance. » Le vol ne consiste donc pas simplement à s'emparer du bien d'autrui, mais aussi à le garder.

3. Un homme peut reprendre furtivement ce qui lui appartient, par exemple un objet qu'il a mis en dépôt chez un autre ou que celui-ci lui a injustement dérobé. Donc prendre en secret le bien d'autrui n'est pas nécessairement un vol.

En sens contraire, S. Isidore a écrit dans ses *Étymologies* : « Le terme de voleur (fur) vient de (furvum), c'est-à-dire de furvum (obscurité), parce que le voleur profite de la nuit. »

Réponse : La définition du vol comporte trois éléments. Le premier est son opposition à la justice, qui attribue à chacun ce qui lui appartient ; de ce chef le vol est l'usurpation du bien d'autrui. Le deuxième élément distingue le vol des péchés contre les personnes, comme l'homicide et l'adultère. A ce titre le vol s'attaque aux biens possédés par autrui. En effet, prendre à quelqu'un, non ce qui lui appartient comme sa possession, mais ce qui est comme une partie de lui-même, ainsi lui enlever un membre, ou une personne qui lui est unie, sa fille ou son épouse par exemple, ce n'est pas à proprement parler un vol. Enfin le troisième élément qui achève la notion de vol, est de s'emparer du bien d'autrui en secret. Le vol est donc rigoureusement défini : « L'usurpation secrète du bien d'autrui. »

Solutions : 1. Le secret est parfois une cause de péché, lorsque l'on en use pour pécher, par exemple pour frauder et tromper ; alors, loin d'être une circonstance atténuante, le secret constitue l'espèce du péché ; tel est le cas du vol. Mais parfois le secret n'est qu'une simple circonstance du péché et en atténue la gravité, soit parce qu'il est un signe de honte, soit parce qu'il évite le scandale.

2. Garder ce qui est dû à autrui et s'en emparer injustement, c'est tout un. Aussi sous les termes « prendre injustement », il faut également entendre « détenir injustement ».

3. Rien n'empêche qu'une chose appartenant absolument à une personne, soit à une autre de façon relative. Ainsi un dépôt appartient purement et simplement au déposant, mais appartient au dépositaire afin qu'il le conserve. Quant au bien enlevé par rapine, le ravisseur n'en a certes pas la propriété absolument parlant, mais il a charge de le garder.

Article 4 : La rapine est-elle un péché spécifiquement distinct du vol ?

Objections : 1. Il semble plutôt que le vol et la rapine ne soient qu'un seul et même péché d'injustice. En effet, ils ne diffèrent que par le caractère occulte de l'un, et flagrant de l'autre. Or dans les autres genres de péchés, le secret et la publicité ne constituent pas des espèces différentes. Donc le vol et la rapine ne diffèrent pas d'espèce.

2. Les actes moraux reçoivent leur espèce de leur fin, comme on l'a dit précédemment. Or vol et rapine sont ordonnés à la même fin : s'approprier le bien d'autrui ; ils sont donc de même espèce.

3. Comme on ravit un objet pour s'en assurer la possession, on ravit une femme pour en jouir ; aussi, selon les *Étymologies* de S. Isidore : « Le ravisseur (raptor) est appelé corrupteur (corruptor) et les objets ravis (rapta), corrompus (corrupta). » Mais qu'une femme soit enlevée publiquement ou en secret, c'est toujours un rapt. On commet donc une rapine quelle que soit la manière, occulte ou flagrante, dont on s'empare du bien d'autrui. Donc il n'y a pas de différence entre vol et rapine.



En sens contraire, Aristote distingue vol et rapine. Il caractérise le premier par le secret et la seconde par la violence.

Réponse : Le vol et la rapine sont des vices opposés à la justice par le tort injuste qu'ils font à autrui. Or nul n'est victime d'une injustice lorsqu'il y consent, comme le prouve Aristote. Et c'est pourquoi le vol et la rapine ont raison de péché par le fait qu'on s'empare d'une chose contre la volonté de la victime. Mais il y a deux espèces d'involontaire, celle qui est l'effet de l'ignorance, et celle qui résulte de la violence, toujours d'après Aristote. Et c'est pourquoi la raison de péché n'est pas la même pour le vol et la rapine. Donc ils sont d'espèce différente.

Solutions : 1. Dans les autres genres de péché, on ne tire pas la raison de péché d'un élément involontaire. Cela est propre aux péchés opposés à la justice, où les différentes espèces d'involontaire entraînent des espèces différentes de péché.

2. La fin éloignée de la rapine et du vol est sans doute la même, mais cela ne suffit pas à constituer une seule espèce de péché, car les fins prochaines sont diverses. Le ravisseur en effet veut obtenir le bien d'autrui par force, le voleur par ruse.

3. Un rapt ne peut évidemment pas être caché à la femme qui en est victime. Donc si ses ravisseurs s'enveloppent de mystère, la raison de rapine subsiste du côté de la femme à qui l'on fait violence.

Article 5 : Tout vol est-il un péché ?

Objections : 1. Il ne semble pas. Aucun péché en effet, ne tombe sous un précepte divin, selon cette parole de l'Ecclésiastique (15, 20) : « Dieu n'a commandé à personne de mal faire. » Or Dieu a prescrit de voler, d'après l'Exode (12, 35) : « Les enfants d'Israël firent comme le Seigneur l'avait ordonné à Moïse, et ils dépouillèrent les Égyptiens. » Donc le vol n'est pas toujours un péché.

2. Celui qui trouve un objet qui ne lui appartient pas, et s'en empare, semble commettre un vol, puisqu'il s'approprie le bien d'autrui. Mais, disent les juristes, un tel acte semble être licite selon l'équité naturelle. Le vol n'est donc pas toujours un péché.

3. Celui qui prend ce qui lui appartient ne pèche pas, semble-t-il, puisqu'il ne lèse pas la justice dont il respecte l'égalité. Mais on commet un vol même si l'on reprend secrètement son propre bien qu'un autre détient ou garde en dépôt. Donc il apparaît que le vol n'est pas toujours un péché.

En sens contraire, il est écrit au livre de l'Exode (20, 15) : « Tu ne voleras pas. »

Réponse : En considérant la notion de vol, on peut y découvrir deux raisons de péché. D'abord son opposition à la justice, qui rend à chacun ce qui lui est dû. Et ainsi le vol s'oppose à la justice parce qu'il consiste à prendre le bien d'autrui. De plus il est entaché de tromperie ou de fraude, puisque le voleur agit en secret et comme par stratagème en usurpant ce qui appartient à autrui. Il est donc manifeste que tout vol est un péché.

Solutions : 1. Prendre le bien d'autrui, de façon occulte ou publique, sur l'ordre du juge, n'est pas un vol, puisque ce bien nous devient dû par le fait qu'une sentence nous l'a adjugé. Encore bien moins, par conséquent, y a-t-il vol dans le cas des Hébreux spoliant les Égyptiens sur l'ordre de Dieu, en compensation des maux dont les Égyptiens les avaient injustement accablés. Aussi est-il expressément noté par le livre de la Sagesse (10, 20) : « Les justes dépouillèrent les impies. »

2. Il y a une distinction à faire au sujet des objets trouvés. Certains n'ont jamais appartenu à personne, comme les pierres précieuses et les perles que l'on trouve au bord de la mer ; ils sont au premier qui s'en empare. Il en va de même pour les trésors enfouis depuis des siècles et dont personne n'est possesseur ; à moins toutefois que la loi civile oblige celui qui les trouve dans une

propriété à en donner la moitié au propriétaire. C'est pourquoi il est dit dans la parabole de l'Évangile (Mt 13, 44) que l'homme qui a trouvé « un trésor caché dans un champ, achète ce champ », comme pour avoir le droit de posséder le trésor tout entier. — Mais il est d'autres objets trouvés qui récemment avaient un propriétaire. Alors, si celui qui les prend n'a pas l'intention de les garder, mais de les restituer à leur propriétaire qui n'en a pas fait l'abandon, il n'y a pas vol. Pareillement, lorsque certains objets sont censés abandonnés, et que celui qui les trouve les considère comme tels, il ne commet pas de vol en les gardant. Dans tous les autres cas, il y aurait vol ; ce qui fait dire à S. Augustin dans une homélie ce qu'on trouve aussi dans le Décret : « Si tu trouves un objet et ne le restitues pas, tu le voles. »

3. Celui qui prend son dépôt à l'insu du dépositaire lèse ce dernier qui est tenu à restituer ou à faire la preuve de sa non-culpabilité. Une telle action n'est évidemment pas sans péché et l'on est tenu de dédommager le dépositaire du tort qu'on lui cause.

Mais celui qui reprend furtivement son propre bien chez quelqu'un qui le détenait injustement, pèche aussi, non pas qu'il lèse le détenteur — et c'est pourquoi il n'est tenu à aucune sorte de restitution ou de dédommagement -, mais il pèche contre la justice légale en s'arrogeant le droit de se faire justice lui-même, en négligeant la règle du droit. Aussi est-il tenu de faire réparation à Dieu, et d'atténuer le scandale, s'il en est résulté un.

Article 6 : Le vol est-il péché mortel ?

Objections : 1. Le vol n'est pas péché mortel, car il est écrit dans les Proverbes (6, 30 Vg) : « Ce n'est pas une grande faute si quelqu'un vole. » Or tout péché mortel est une grande faute. Donc le vol n'est pas péché mortel.

2. La peine de mort est due au péché mortel. Or la loi n'inflige pas la peine de mort pour vol, mais seulement une amende, selon l'Exode (21, 37) : « Si un homme dérobe un bœuf ou un agneau, il restituera cinq bœufs pour le bœuf et quatre agneaux pour l'agneau. » Donc le vol n'est pas un péché mortel.

3. On peut voler de petites choses comme de grandes. Or il semble absurde qu'un homme soit puni de la mort éternelle pour avoir dérobé une petite chose, une aiguille par exemple, ou une plume. Le vol n'est donc pas un péché mortel.

En sens contraire, nul n'est damné, selon le jugement divin, que pour un péché mortel. Or il damne pour le vol, selon cette parole du prophète Zacharie (5, 3) : « Voici la malédiction qui va s'étendre sur toute la terre, car, selon ce qui est ici écrit : « Tout voleur sera condamné. » » Donc le vol est péché mortel.

Réponse : Nous avons défini précédemment le péché mortel : celui qui est directement opposé à la charité, cette vertu étant la vie spirituelle de l'âme. Or, la charité consiste principalement dans l'amour de Dieu et secondairement dans l'amour du prochain ; elle exige donc que nous voulions et fassions du bien à notre prochain. Mais par le vol on nuit au prochain dans ses biens, et si de telles pratiques se généralisaient parmi les hommes, la société humaine disparaîtrait. Le vol est donc péché mortel parce que contraire à la charité.

Solutions : 1. On dit que le vol n'est pas une grande faute, pour deux raisons. Premièrement à cause de la nécessité qui pousse à voler, et qui diminue la faute ou même la supprime totalement, comme on le verra à l'article suivant : aussi le verset des Prophètes précisait : « Il vole pour apaiser sa faim. » Secondement par comparaison avec le crime d'adultère qui est puni de mort. Aussi lisons-nous à la suite : « Le voleur, s'il est pris, rendra sept fois la valeur de ce qu'il a pris, mais l'adultère perdra la vie. »

2. Les peines de la vie présente ont pour but de guérir le pécheur plutôt que de le châtier. Ceci est réservé au jugement de Dieu, qui est selon la vérité. Voilà pourquoi ici-bas la peine de mort n'est

pas infligée pour le péché mortel, mais seulement pour les péchés qui causent un dommage irréparable ou comportent une laideur effrayante. Aussi la justice humaine ne porte pas une telle peine contre le vol qui n'entraîne pas de dommage irréparable, à moins qu'il ne soit accompagné d'une circonstance particulièrement aggravante ; tels sont : le sacrilège, le vol d'une chose sacrée ; la concussion, qui est le détournement des deniers publics, comme S. Augustin l'explique dans son commentaire sur S. Jean ; l'enlèvement ou vol d'un homme, crime que la loi divine punissait de mort (Ex 21, 16).

3. Ce qui est minime peut être tenu pour rien. En vertu de ce principe, lorsqu'il s'agit de vols insignifiants, le propriétaire ne peut se tenir pour lésé, et celui qui dérobe peut présumer qu'il n'agit pas contre la volonté du possesseur. Aussi celui qui s'empare furtivement de choses insignifiantes peut ne pas commettre de péché mortel. Mais s'il a l'intention de voler et de porter préjudice à son prochain, son vol peut être un péché mortel malgré la légèreté de la matière ; comme la pensée seule suffit, dès qu'il y a consentement.

Article 7 : Est-il permis de voler en cas de nécessité ?

Objections : 1. Il semble que non, car on n'inflige de pénitence qu'à un coupable. Or il est prescrit dans les Décrétales : « Si quelqu'un, poussé par la faim ou le dénuement, vole des aliments, des habits ou du bétail, il fera pénitence pendant trois semaines. » Il n'est donc pas permis de voler par nécessité.

2. Aristote remarque : « Il y a des choses dont le nom seul implique immédiatement la malice » et parmi elles il met le vol. Or ce qui est mauvais en soi ne peut devenir bon parce qu'il est ordonné à une fin bonne. On ne pourra donc pas voler en cas de nécessité pour pourvoir à sa subsistance.

3. Il faut aimer son prochain comme soi-même. Mais on ne peut voler pour faire l'aumône à son prochain ; S. Augustin l'affirme. On ne peut donc pas d'avantage voler pour subvenir à ses propres besoins.

En sens contraire, dans la nécessité tous les biens sont communs. Il n'y a donc pas péché si quelqu'un prend le bien d'autrui, puisque la nécessité en a fait pour lui un bien commun.

Réponse : Ce qui est de droit humain ne saurait déroger au droit naturel ou au droit divin. Or, selon l'ordre naturel établi par la providence divine, les êtres inférieurs sont destinés à subvenir aux nécessités de l'homme. C'est pourquoi leur division et leur appropriation, œuvre du droit humain, n'empêchent pas de s'en servir pour subvenir aux nécessités de l'homme. Voilà pourquoi les biens que certains possèdent en surabondance sont dus, de droit naturel, à l'alimentation des pauvres ; ce qui fait dire à S. Ambroise et ses paroles sont reproduites dans les Décrets : « C'est le pain des affamés que tu détiens ; c'est le vêtement de ceux qui sont nus que tu renfermes ; ton argent, c'est le rachat et la délivrance des miséreux, et tu l'enfouis dans la terre. »

Toutefois, comme il y a beaucoup de miséreux et qu'une fortune privée ne peut venir au secours de tous, c'est à l'initiative de chacun qu'est laissé le soin de disposer de ses biens de manière à venir au secours des pauvres. Si cependant la nécessité est tellement urgente et évidente que manifestement il faille secourir ce besoin pressant avec les biens que l'on rencontre — par exemple, lorsqu'un péril menace une personne et qu'on ne peut autrement la sauver —, alors quelqu'un peut licitement subvenir à sa propre nécessité avec le bien d'autrui, repris ouvertement ou en secret. Il n'y a là ni vol ni rapine à proprement parler.

Solutions : 1. La décrétale citée ne vise pas le cas d'urgente nécessité.

2. Se servir du bien d'autrui que l'on a dérobé en secret dans un cas d'extrême nécessité n'est pas un vol à proprement parler, car, du fait de cette nécessité, ce que nous prenons pour conserver notre propre vie devient nôtre.

3. Cette même nécessité fait que l'on peut aussi prendre subrepticement le bien d'autrui pour aider le prochain dans la misère.

Article 8 : Toute rapine est-elle péché mortel ?

Objections : 1. Il semble que l'on puisse commettre une rapine sans pécher. Car on ne peut enlever un butin que par la violence, et c'est cette circonstance, on l'a vu, qui caractérise la rapine. Mais il est permis de prendre un butin à l'ennemi, car S. Ambroise observe a : « Quand le butin est tombé aux mains du vainqueur, la discipline militaire veut que tout soit remis au roi », qui en assurera la distribution. Donc, en certains cas, la rapine est permise.

2. Il est permis d'enlever à quelqu'un ce qui ne lui appartient pas. Or les biens des infidèles ne leur appartiennent pas, ainsi que leur déclare S. Augustin : « C'est à tort que vous appelez vôtres ces biens que vous ne possédez pas selon la justice, et dont vous devez être dépouillés par les décrets des princes séculiers. » On peut donc sans pécher prendre les biens des infidèles.

3. Les princes temporels, par la violence, extorquent de grands biens à leurs sujets, ce qui semble une véritable rapine. Mais il semble dangereux de dire qu'ils pèchent en agissant ainsi, car ce serait condamner de ce chef presque tous les princes. Il y a donc des cas où la rapine est permise.

En sens contraire, on peut faire à Dieu un sacrifice ou une offrande de tout bien légitimement acquis. Or on ne peut lui offrir le fruit de la rapine, selon Isaïe (61, 8 Vg) : « Moi, le Seigneur, j'aime la justice et j'ai en horreur l'holocauste qui vient des rapines. » Il est donc défendu de s'emparer d'une chose par rapine.

Réponse : La rapine comporte une certaine violence et contrainte par laquelle on arrache à quelqu'un, contrairement à la justice, ce qui lui appartient. Or, dans la société humaine, seule l'autorité publique donne à quelqu'un droit de contrainte. Aussi quiconque s'empare du bien d'autrui par la violence, s'il n'est qu'un simple particulier et n'est pas investi d'un pouvoir officiel, agit d'une manière illicite et commet une rapine, ainsi qu'on le voit avec les bandits.

Quant aux princes, l'autorité publique leur est confiée pour qu'ils fassent respecter la justice. Ils ne peuvent donc user de violence et de coercition que selon les dispositions de la justice, soit en combattant contre les ennemis extérieurs, soit en punissant les malfaiteurs de la cité. Ce qu'on enlève ainsi par violence n'a pas raison de rapine, puisqu'il n'y a là rien de contraire à la justice. Si au contraire certains princes se servent de la puissance publique pour prendre le bien d'autrui, ils agissent illicitement, commettent une rapine, et sont tenus à restitution.

Solutions : 1. Sur le butin pris aux ennemis, il faut distinguer. Si ceux qui les dépouillent mènent une guerre juste, ils deviennent possesseurs de ce qu'ils acquièrent par violence à la guerre. Il n'y a donc pas là de rapine, ni par conséquent obligation de restituer. Toutefois, même dans une guerre juste, ceux qui s'emparent du butin peuvent avoir une intention coupable et pécher par cupidité lorsque, par exemple, ils combattent moins pour défendre la justice que pour dépouiller leurs ennemis. Aussi S. Augustin écrit-il que « c'est un péché de guerroyer en vue du butin ». — Mais lorsque ceux qui dépouillent l'ennemi font une guerre injuste, ils sont coupables de rapine et tenus à restitutions.

2. Certains infidèles ne possèdent leurs biens injustement que dans la mesure où les princes ont porté des lois pour les en dépouiller. Il sera donc permis de les leur enlever de force, pourvu qu'on agisse en vertu non d'une autorité privée, mais de l'autorité publique.

3. Lorsque les princes exigent de leurs sujets ce qui leur est dû selon la justice pour la garde du bien commun dont ils sont responsables, ils ne commettent pas de rapine, même s'ils emploient

la violence. Au contraire, si certains princes extorquent quelque chose injustement et par violence, c'est de la rapine et du brigandage. Aussi S. Augustin écrit-il : « Sans la justice, que sont les royaumes, si ce n'est de vastes repaires de bandits ? Et ces repaires de bandits que sont-ils, sinon de petits royaumes ? » Et encore Ézéchiel (22, 27) : « Les chefs sont au milieu d'elle [Jérusalem] comme des loups qui déchirent leur proie. » Ils sont donc tenus à restituer, comme les bandits. Ils pèchent même bien davantage que les bandits, dans la mesure où ils agissent d'une manière plus dangereuse et plus totale contre la justice légale, dont ils ont été institués les gardiens.

Article 9 : La rapine est-elle un péché plus grave que le vol ?

Objections : 1. Il semble que le vol soit plus grave que la rapine, car à l'usurpation du bien d'autrui, il ajoute la fraude et la tromperie, ce que ne fait pas la rapine. Or la fraude et la tromperie ont par soi raison de péché, nous l'avons dit. Donc le vol est un péché plus grave que la rapine.

2. La pudeur qui a été définie par Aristote la crainte d'un acte honteux, naît davantage du vol que de la rapine.

3. Un péché est d'autant plus grave qu'il nuit à davantage de personnes. Or, par le vol, on peut nuire aux puissants comme aux faibles ; par la rapine, au contraire, on ne peut porter préjudice qu'à ces derniers, incapables de résister à la violence. Le vol paraît donc un péché plus grave que la rapine.

En sens contraire, les lois punissent la rapine plus sévèrement que le vol.

Réponse : Nous avons établi plus haut que le vol et la rapine ont raison de péché parce qu'ils s'opposent à la volonté de la victime ; toutefois, dans le vol, il y a involontaire par ignorance, mais dans la rapine par violence. Or cette opposition est plus grande dans le second cas que dans le premier, car la violence est plus directement contraire à la volonté que l'ignorance. C'est pourquoi la rapine est un péché plus grave que le vol.

On peut encore en donner cette raison : non seulement la rapine porte directement préjudice à quelqu'un dans ses biens, mais en outre elle inflige une sorte de déshonneur ou d'injure envers la personne. Et cela est plus grave que la fraude ou la tromperie qui appartiennent au vol.

Solutions : 1. La réponse à la première objection est ainsi évidente.

2. Attachés aux réalités sensibles, les hommes tirent gloire de cette force extérieure qui se déploie dans la rapine plus que de la vertu intérieure qui est détruite par le péché. Aussi ont-ils moins de honte de la rapine que du vol.

3. Bien que le vol puisse nuire à plus de gens que la rapine, celle-ci peut causer des torts plus graves que le vol. Pour ce motif encore, la rapine est plus détestable.

#### LES PÉCHÉS COMMIS EN PAROLES CONTRE LA JUSTICE COMMUTATIVE

Il faut maintenant étudier les péchés opposés à la justice commutative qui se commettent par des paroles au détriment de notre prochain.

Nous traitons d'abord de ceux qui se commettent dans les procès, puis du tort fait au prochain par des paroles en dehors des tribunaux (Q. 72-76).

Le premier point comporte cinq questions qui ont trait aux injustices commises par : 1) Le juge dans l'administration de la justice (Q. 67). — 2) L'accusateur dans son accusation (Q. 68). — 3) L'accusé dans sa défense (Q. 69). — 4° Le témoin dans sa déposition (Q. 70). — 5° L'avocat dans sa tâche d'assistance (Q. 71).

#### **QUESTION 67 : LES INJUSTICES COMMISES PAR LE JUGE**

1. Peut-on juger sans injustice quelqu'un qui ne vous est pas soumis ? — 2. Est-il permis au juge de juger contre la vérité qu'il connaît, à cause de faits qui lui sont présentés ? — 3. Le juge peut-il condamner avec justice quelqu'un qui n'a pas été accusé ? — 4. Peut-il licitement accorder une remise de peine ?

Article 1 : Peut-on juger sans injustice quelqu'un qui ne vous est pas soumis ?

Objections : 1. Il semble bien, car il est dit (Dn 13,45) que Daniel jugea et condamna les vieillards convaincus de faux témoignages. Mais ces vieillards, loin d'être soumis à Daniel, étaient eux-mêmes juges du peuple. Donc on peut licitement juger quelqu'un qui ne vous est pas soumis.

2. Le Christ, « Roi des Rois et Seigneur des Seigneurs » (Ap 19, 16), ne pouvait être soumis à aucun homme. Or il se présente de lui-même à la justice humaine. Donc il est permis de juger quelqu'un que l'on n'a pas pour sujet.

3. Les droits civil et canonique statuent qu'en cas de délit l'affaire ressortit au tribunal du lieu.

Or il arrive parfois que la personne du délinquant ne soit pas soumise au juge du tribunal devant lequel son affaire est appelée, lorsqu'il appartient par exemple à un autre diocèse, ou s'il est exempt. Donc on peut juger quelqu'un qui ne vous est pas soumis.

En sens contraire, commentant ce passage du Deutéronome (23, 26) : « Si tu traverses les moissons de ton prochain... », S. Grégoire explique : « Vous ne pouvez pas porter la faux de votre jugement dans la moisson qu'on sait confiée à un autre. »

Réponse : La sentence du juge est comme une loi particulière visant un cas particulier. Or, selon Aristote toute loi générale doit disposer pour son application d'un pouvoir coercitif ; de même la sentence du juge, pour être observée par chaque partie, doit avoir un pouvoir de contrainte, sinon le jugement ne serait pas efficace. Mais dans la société, le depositaire de l'autorité publique peut seul exercer le pouvoir de coercition. Et ceux qui en sont investis sont regardés comme les supérieurs de ceux qui sont soumis à ce pouvoir, et qui sont comme leurs sujets ; quel que soit d'ailleurs le mode de juridiction des premiers : ordinaire ou déléguée. Il est donc évident que personne ne peut juger quelqu'un qui ne serait pas de quelque façon son sujet, soit par délégation, soit par pouvoir ordinaire.

Solutions : 1. Le pouvoir que Daniel exerça sur les vieillards lui avait été comme confié par une inspiration divine ; c'est ce que laisse entendre ces paroles du même livre : « Le Seigneur éveilla l'esprit du jeune enfant. »

2. Pour régler une affaire, certaines personnes peuvent se soumettre de leur propre initiative au jugement de certaines autres, bien que ces dernières ne soient pas leurs supérieurs ; c'est le cas des compromis qui recourent à l'arbitrage. Mais alors il est nécessaire de garantir l'arbitrage par une peine ; puisque les arbitres qui, par définition, ne sont pas des supérieurs, ne jouissent pas par eux-mêmes d'un plein pouvoir coercitif. Ainsi le Christ a-t-il pu se soumettre de lui-même au jugement des hommes, et le pape Léon IV au jugement de l'empereur.

3. L'évêque dans le diocèse de qui se commet un délit devient par là même le supérieur du délinquant, ce dernier fût-il exempt ; sauf, toutefois si la matière du délit bénéficie de l'exemption, comme par exemple l'administration des biens d'un monastère exempt. Mais si un exempt commet un vol, un homicide ou une autre faute de ce genre, l'ordinaire a le droit de le condamner.

Article 2 : Est-il permis au juge de juger contre la vérité qu'il connaît, à cause de faits qui lui sont présentés ?

Objections : 1. Il semble qu'il ne soit pas permis d'agir ainsi, car nous lisons dans le Deutéronome (17, 9 Vg) : « Tu iras trouver les prêtres de l'ordre Lévitique, et le juge en fonction

à ce moment ; tu les consulteras et ils te feront connaître leur sentence conforme à la vérité. » Mais les positions sont parfois contraires à la vérité, ainsi, celles des faux témoins. Le juge ne peut donc pas juger en se conformant aux dépositions et aux preuves, si celles-ci vont contre la vérité qu'il connaît par ailleurs.

2. L'homme qui juge doit se conformer au jugement divin, car il est écrit dans le Deutéronome (1, 17) : « Le jugement est à Dieu. » Or S. Paul (Rm 2, 2) nous dit : « Le jugement de Dieu s'exerce selon la vérité », et le Messie, d'après le prophète Isaïe (11, 3) « ne jugera point sur ce qui paraîtra aux yeux et ne prononcera point sur ce qui frappera les oreilles ; mais il jugera les faibles avec justice et prononcera selon le droit pour les humbles de la terre ». Donc le juge ne doit pas juger conformément aux dépositions s'il les sait contraires à la vérité.

3. Les preuves doivent être fournies au procès pour permettre au juge de se former une conviction ; mais, lorsqu'il s'agit de faits notoires, il n'est pas nécessaire d'observer toute la procédure (1 Tm 5, 24) : « Il y a des hommes dont les péchés sont manifestes, même avant qu'on ne les juge. » Donc, si le juge connaît déjà la vérité, il ne doit pas tenir compte des preuves opposées, mais porter une sentence conforme à la vérité qu'il connaît.

4. Le mot « conscience » indique l'application de la science à l'action, comme on l'a vu dans la première Partie. Or agir contre sa conscience est un péché. Donc le juge pêche s'il porte une sentence d'après ce qui est allégué au procès, mais contrairement à sa conscience de la vérité.

En sens contraire, S. Augustine . dans une homélie, déclare : « Le bon juge ne décide rien selon son bon plaisir, il prononce d'après les lois et le droit. » C'est-à-dire que son jugement est conforme aux dépositions et aux preuves apportées dans le procès. Donc le juge doit se fonder là-dessus et non pas sur son bon plaisir,

Réponse : Comme nous l'avons dit, le jugement appartient au juge selon qu'il exerce un pouvoir public. C'est pourquoi, lorsqu'il juge, il doit former son opinion non pas selon ce qu'il sait en tant que personne privée, mais d'après ce qui est porté à sa connaissance en tant que personnage public. Or cette connaissance lui parvient et d'une façon générale et d'une façon particulière par les lois publiques, divines ou humaines, contre lesquelles il ne doit admettre aucune preuve. En particulier, pour telle affaire, par les pièces à l'appui, les témoins et les autres documents légitimes. Il devra les suivre dans son jugement, de préférence à ce qu'il a appris comme personne privée. Il peut cependant s'aider de son information privée pour discuter avec plus de rigueur les preuves produites et chercher à en découvrir le vice. Mais s'il ne peut pas les repousser par des moyens de droit, il est obligé de juger d'après ces preuves, comme on l'a dit en sens contraire.

Solutions : 1. Ce texte du Deutéronome expose au préalable l'objet du litige que l'on vient soumettre au juge ; c'est pour faire entendre que les juges doivent juger selon la vérité d'après les éléments produits devant eux.

2. A Dieu seul il appartient de juger de sa propre autorité. C'est pourquoi son jugement est formé par la vérité qu'il connaît par lui-même et non par ce qu'il apprend des autres. Il en est de même du Christ, vrai Dieu et vrai homme. Mais les autres juges ne prononcent pas de leur propre autorité. Aussi la comparaison ne vaut pas.

3. S. Paul vise le cas de culpabilité manifeste pour tout le monde, et non seulement pour le juge, de telle sorte que le coupable n'ait aucune possibilité de nier, étant donnée l'évidence immédiate du fait. Mais si le juge seul a une certitude, ou tout le monde sauf le juge, alors il est nécessaire de poursuivre les débats du procès.

4. Pour tout ce qui le concerne personnellement, l'homme doit former sa conscience d'après son propre savoir. Mais quand il exerce une fonction publique, il doit informer sa conscience par ce qu'il peut apprendre au tribunal.

Article 3 : Le juge peut-il condamner avec justice quelqu'un qui n'a pas été accusé ?

Objections : 1. Il semble qu'un juge puisse condamner un prévenu, même s'il n'y a pas d'accusation. En effet, la justice humaine découle de la justice divine. Mais Dieu condamne les pécheurs, même si personne ne les accuse. Un homme peut donc condamner au tribunal un prévenu que personne n'a accusé.

2. Dans un procès il faut un accusateur pour déférer le crime au juge. Mais il peut arriver qu'un crime soit déféré au juge autrement que par l'accusation, par exemple par une dénonciation, par l'indignation publique, ou si le juge lui-même en a été témoin. Donc le juge peut condamner quelqu'un sans accusateur.

3. Les actions des saints relatées dans l'Écriture nous sont proposées comme des modèles de la vie humaine. Or Daniel fut à la fois accusateur et juge des vieillards iniques (Dn 13, 45). Il n'est donc pas contraire à la justice de condamner quelqu'un comme juge, en étant accusateur soi-même.

En sens contraire, commentant la décision de l'Apôtre au sujet de l'incestueux de Corinthe (1 Co 5, 2), S. Ambroise s'exprime ainsi : « Il n'appartient pas au juge de condamner sans accusateur. Le Seigneur lui-même ne rejeta pas Judas, quoiqu'il fût voleur, parce que personne ne l'avait accusé. »

Réponse : Le juge est l'interprète de la justice. C'est pourquoi le Philosophe remarque que « les hommes recourent au juge comme à une sorte de justice animée ». Or la justice, comme nous l'avons dit plus haut, ne se pratique pas envers soi-même, mais envers autrui. Il faut donc que le juge ait à prononcer entre deux personnes, ce qui suppose que l'une d'entre elles intente une action contre l'autre qui est accusée. C'est pourquoi un juge ne pourra en matière criminelle condamner quelqu'un s'il n'y a pas d'accusateur, d'après ce principe que nous lisons dans les Actes des Apôtres (25, 16) : « Ce n'est pas la coutume des Romains de condamner un homme avant d'avoir confronté l'accusé avec ses accusateurs et de lui avoir permis de se défendre contre ce qu'on lui reproche. »

Solutions : 1. Au tribunal de Dieu, c'est la propre conscience du pécheur qui joue l'office d'accusateur selon S. Paul (Rm 2, 15) : « Leurs pensées, tour à tour les accusent ou les défendent. » On peut dire encore que l'évidence du fait joue le même rôle, selon la Genèse (4, 10) : « La voix du sang de ton frère Abel crie de la terre jusqu'à moi. »

2. L'indignation publique joue le rôle d'accusateur. Sur la parole de la Genèse que nous venons de citer, la Glose note : « L'évidence de la perpétration du crime rend l'accusation superflue. Quant à la dénonciation, nous avons précisé qu'elle a pour but l'amendement du pécheur, non son châtement ; c'est pourquoi elle n'agit pas contre le pécheur lorsqu'elle dénonce le péché, mais en sa faveur ; un accusateur n'est donc pas nécessaire. Mais on inflige une peine à cause de la rébellion contre l'Église, car cette rébellion étant manifeste, tient lieu d'accusateur. Et du fait que le juge lui-même est témoin, il ne peut entreprendre de porter une sentence sans suivre l'ordre d'un procès public. »

3. Dieu, dans son jugement, se fonde sur sa propre connaissance de la vérité ; mais non l'homme, on vient de le dire. C'est pourquoi l'homme ne peut être à la fois accusateur, juge et témoin, comme Dieu. Quant à Daniel, il fut en même temps accusateur et juge pour exécuter le jugement de Dieu, dont l'inspiration le poussait, comme nous l'avons dit.

Article 4 : Le juge peut-il licitement accorder une remise de peine ?



Objections : 1. Il semble que le juge soit autorisé à remettre la peine, car, selon S. Jacques (2, 13) : « Le jugement sera sans miséricorde pour celui qui ne fait pas miséricorde. » Or on ne punit pas quelqu'un pour n'avoir pas fait ce qu'il lui était interdit de faire. Donc tout juge peut licitement faire miséricorde en remettant la peine.

2. Les jugements des hommes doivent imiter les jugements divins. Or Dieu remet leurs peines à ceux qui se repentent, car Ézéchiel écrit (18, 23) « Il ne veut pas la mort du pécheur. » L'homme qui juge peut donc aussi faire une remise de peine au coupable repentant.

3. Il est toujours permis de faire ce qui est utile à autrui et ne nuit à personne. Or libérer un accusé de sa peine lui est avantageux et ne fait de mal à personne. C'est donc permis.

En sens contraire, le Deutéronome prescrit au sujet de quiconque entraînerait les autres à l'idolâtrie (13, 9) : « Ton œil sera sans pitié pour lui, tu ne l'épargneras pas et tu ne le cacheras pas, mais tu dois le tuer sur-le-champ », et au sujet de l'homicide (19, 12) : « Qu'il meure ! Tu n'auras pas de pitié pour lui. »

Réponse : D'après tout ce que nous venons de dire, il y a deux points à envisager chez le juge. Le premier, c'est qu'il doit prononcer entre un accusateur et un accusé ; le second, c'est qu'il ne prononce pas la sentence de sa propre autorité, mais comme représentant de l'autorité publique. Or il y a là deux raisons qui interdisent au juge de remettre sa peine à un accusé. La première vient de l'accusateur qui a parfois le droit d'exiger que le coupable soit puni, par exemple pour le tort que celui-ci lui a fait. En ce cas aucun juge n'est libre de prononcer la relaxe, car il est tenu d'assurer le respect des droits d'un chacun.

La seconde raison qui l'empêche, se prend du côté de l'État au nom duquel le juge exerce sa fonction et dont le bien exige que les malfaiteurs soient punis. Il y a cependant une distinction à faire ici entre les juges délégués et le prince, juge suprême, qui a la plénitude du pouvoir public. Un juge subalterne, en effet, n'a pas le droit de remettre sa peine au coupable, à l'encontre des lois édictées par l'autorité supérieure. Sur ce mot de Jésus (Jn 19, 11) : « Tu n'aurais sur moi aucun pouvoir, s'il ne t'avait pas été donné d'en haut », S. Augustin remarque : « Dieu n'avait accordé à Pilate qu'un pouvoir subordonné à celui de César, de telle sorte qu'il n'était aucunement libre d'acquitter. » Le prince, au contraire, qui jouit de la plénitude du pouvoir dans l'État, peut acquitter le coupable, si la victime y consent, et s'il juge qu'il n'en résultera aucun préjudice pour la société.

Solutions : 1. Le juge peut exercer sa clémence dans les causes qui sont laissées à sa décision ; alors s'applique le mot d'Aristote : « L'homme de bien s'efforce d'adoucir les châtiments. » Mais il ne lui appartient pas d'accorder sa grâce dans les affaires déterminées par la loi divine ou humaine.

2. Dieu étant le souverain juge, toutes les fautes commises contre le prochain relèvent de son pouvoir suprême ; il lui est donc loisible d'en absoudre, d'autant plus que si le péché mérite châtement, c'est surtout parce qu'il s'attaque à Dieu. Toutefois, en remettant les peines, Dieu n'agit que selon les convenances de sa bonté, laquelle est la source de toutes les lois.

3. Si le juge remettait les peines inconsidérément, il porterait préjudice à la société qui exige que les méfaits soient punis pour éviter les péchés. Aussi le Deutéronome (13, 12), après avoir fixé le châtement du propagandiste de l'idolâtrie ajoute : « Tout Israël l'apprendra et sera dans la crainte, afin qu'on ne commette plus une action aussi criminelle parmi vous. » Cette indulgence nuit aussi à la victime de l'injustice, car le châtement de son agresseur lui donne une compensation en lui restituant son honneur.

## QUESTION 68 : LES INJUSTICES COMMISES DANS L'ACCUSATION

1. Est-on tenu de se porter accusateur ? — 2. L'accusation doit-elle être faite par écrit ? — 3. Comment peut-elle être entachée de vice ? — 4. Comment doit-on punir ceux qui portent une accusation fautive ?

Article 1 : Est-on tenu de se porter accusateur ?

Objections : 1. Il semble que nul ne soit tenu de porter une accusation. En effet, on ne saurait être excusé, à cause d'un péché, d'accomplir un précepte divin, car alors on tirerait avantage de son péché. Or certains péchés rendent inhabiles à se porter accusateur ; c'est le cas des excommuniés, des gens perdus de réputation, et de ceux qui, accusés de grands crimes, n'ont pu encore établir leur innocence. Il n'y a donc pas de précepte divin qui fasse de l'accusation un devoir.

2. Tous les devoirs dépendent de la charité qui est la « fin du précepte » ; aussi S. Paul peut-il écrire aux Romains (13, 8) : « N'ayez de dette envers personne, si ce n'est celle de l'amour mutuel. » Mais cette dette de charité, tout homme la doit à tous, aux grands et aux petits, aux sujets comme aux supérieurs. Donc, puisque les sujets ne doivent pas accuser leurs supérieurs, ni les inférieurs les grands, comme le stipule le Décret, il semble que nul n'aie le droit de se porter accusateur.

3. Personne n'est tenu d'agir contre la fidélité qu'il doit à un ami, car nous ne devons pas faire à un autre ce que nous ne voudrions pas qu'on nous fit. Mais certaines accusations peuvent porter atteinte à la fidélité que l'on doit à un ami. Il est écrit en effet, au livre des Proverbes (11, 13 Vg) : « Le fourbe révèle les secrets, mais l'homme au cœur fidèle garde caché ce que son ami lui a confié. » On n'est donc pas toujours tenu de porter une accusation.

En sens contraire, il est écrit dans le Lévitique (5, 1) : « Si quelqu'un a été témoin et qu'après avoir entendu l'adjuration du juge, il ne déclare pas ce qu'il a vu ou ce qu'il sait, il pèche et portera son iniquité. »

Réponse : Nous avons vu la différence qu'il y a entre la dénonciation et l'accusation ; la première vise l'amendement de notre frère, la seconde la punition du crime. Or, ici-bas, les peines ne sont pas infligées pour elles-mêmes, car ce n'est pas encore le temps de rendre à chacun ce qui lui est dû ; elles sont médicinales, c'est-à-dire qu'elles servent soit à l'amendement du coupable, soit au bien de l'État, dont la sécurité est garantie par le châtement des délinquants. De ces deux fins, la première est celle de la dénonciation, la seconde est proprement celle qui relève de l'accusation. Et voilà pourquoi, s'il s'agit d'un crime dont les conséquences sont funestes pour l'État, on est tenu de l'accuser, à condition toutefois que l'on soit en mesure d'en fournir efficacement la preuve, laquelle est à la charge de l'accusateur ; ce devoir s'impose par exemple dans le cas du péché d'un individu qui tourne au détriment corporel ou spirituel d'un grand nombre. Mais si le péché n'est pas de nature à entraîner de telles conséquences, ou s'il n'est pas possible de le prouver d'une manière suffisante, on n'est pas tenu d'intenter une accusation, car nul n'est tenu d'entreprendre ce qu'il ne peut mener à bonne fin de la manière requise.

Solutions : 1. Rien n'empêche que le péché puisse rendre un homme incapable d'accomplir ce qui est obligatoire, par exemple de mériter la vie éternelle ou de recevoir les sacrements. Bien loin que cet homme en tire avantage, il en subit le pire châtement qui est de manquer à ses obligations, parce que les actions vertueuses sont en quelque sorte autant de perfections pour l'homme.

2. Il est défendu aux subordonnés d'accuser leurs supérieurs, « s'ils ne sont pas guidés par l'amour de charité mais cherchent par perversité à diffamer leur vie et à les censurer » ; ou encore si les sujets qui voudraient se porter accusateurs sont eux-mêmes chargés d'un crime, selon les Décrets. Autrement, s'ils remplissent les conditions voulues, il est permis aux sujets d'intenter, par charité, une accusation contre leurs supérieurs.

3. Révéler des secrets au détriment d'une personne, c'est assurément agir contre la fidélité, mais non quand cette révélation est faite en vue du bien commun, qu'il faut toujours préférer au bien d'un individu. Aussi n'est-il jamais permis de recevoir un secret qui aille contre le bien commun. On peut d'ailleurs ajouter que ce qui est susceptible d'être prouvé efficacement par témoin n'est aucunement un secret.

Article 2 : L'accusation doit-elle être faite par écrit ?

Objections : 1. Cela ne semble pas nécessaire. L'écriture, en effet, a été inventée pour venir en aide à la mémoire afin de conserver le souvenir du passé. Or l'accusation vise un fait présent. Elle n'a donc pas besoin d'écriture.

2. Le droit prescrit : « Aucun absent ne peut être accusateur, ni accusé. » Or S. Augustin montre que l'écriture rend service pour communiquer une nouvelle aux absents. Donc il n'est pas nécessaire que l'on rédige une accusation, d'autant plus que le même canon prescrit : « Une accusation écrite ne doit jamais être reçue. »

3. On peut convaincre quelqu'un de crime aussi bien par l'accusation que par la dénonciation. Or il n'est pas nécessaire que la dénonciation soit écrite ; il en sera donc de même pour l'accusation. En sens contraire, d'après le droit : « On n'admettra jamais un accusateur, sans un écrit. »

Réponse : Comme on vient de le dire lorsque dans une cause criminelle on procède par voie d'accusation, l'accusateur se constitue partie, de telle sorte que le juge est placé entre l'accusateur et l'accusé pour procéder à l'examen de la cause ; il doit s'entourer de toutes les garanties possibles de certitude. Mais comme on peut facilement perdre la mémoire de ce qui a été dit de vive voix, le juge, lorsqu'il doit prononcer la sentence, pourrait ne plus être bien sûr de ce qui a été dit et de la manière dont on l'a dit, si tout n'avait été consigné par écrit. On a donc eu raison d'exiger que l'accusation et tous les autres actes du procès soient rédigés par écrit.

Solutions : 1. Il est difficile de retenir toutes les paroles, en raison de leur nombre et de leur diversité. La preuve en est que si, après un laps de temps assez court, on interrogeait toutes les personnes qui ont entendu le même discours, elles le rapporteraient différemment. De même, une légère modification dans les mots peut changer le sens. Voilà pourquoi, même si la sentence doit être prononcée presque aussitôt après les débats, il faut, pour assurer au jugement la plus grande garantie possible, que l'accusation soit rédigée par écrit.

2. L'écriture n'est pas seulement nécessaire pour communiquer avec des personnes éloignées, mais aussi pour obvier aux inconvénients qui résultent des délais, et que nous avons signalés. C'est pourquoi le canon cité : « Nul n'est reçu à faire une accusation par écrit » doit s'entendre d'un absent qui communiquerait par lettre son accusation au tribunal ; mais la présence de l'accusateur ne le dispense pas de rédiger son accusation.

3. Le dénonciateur ne s'oblige pas à faire la preuve de ce qu'il avance, aussi n'est-il passible d'aucune peine s'il ne peut fournir cette preuve. Pour cette raison, il n'est pas nécessaire que la dénonciation soit rédigée par écrit ; il suffit qu'elle soit faite de vive voix à l'autorité ecclésiastique qui procédera, en vertu de son office, à l'amendement du fidèle.

Article 3 : Comment l'accusation peut-elle être entachée de vice ?

Objections : 1. Il ne semble pas que l'accusation soit rendue injuste du fait de calomnie, prévarication et tergiversation. Car les Décrets affirment que « calomnier, c'est imputer

faussement des crimes ». Or, parfois un homme en accuse faussement un autre par une ignorance du fait, qui est une excuse. Il apparait donc que le fait d'être calomnieuse ne fait pas toujours de l'accusation un acte d'injustice.

2. Le même Décret dit que : « Prévariquer, c'est tenir cachés des crimes réels. » Mais cela ne paraît pas illicite, puisque, nous l'avons vu, on n'est pas toujours tenu de révéler tous les crimes. Donc l'accusation ne devient pas injuste du fait de prévarication.

3. Il est dit encore au même endroit : « Tergiverser, c'est se désister totalement de l'accusation », mais le contexte montre que l'on peut agir ainsi sans injustice : « Si quelqu'un se repent d'avoir formulé une accusation en matière criminelle, dont il ne puisse prouver le bien-fondé, qu'il se mette d'accord avec la partie adverse et qu'ils se tiennent quittes. » L'accusation n'est donc pas rendue injuste du fait de la tergiversation.

En sens contraire, la même loi dit aussi : « La témérité des accusateurs se révèle de trois manières : ou il calomnie, ou ils prévariquent, ou ils tergiversent. »

Réponse : Nous venons de le dire, celui qui porte une accusation se propose de servir le bien commun qui exige la révélation des crimes. Mais personne ne doit nuire injustement à autrui pour promouvoir le bien commun. Aussi peut-on pécher d'une double manière en se portant accusateur. D'une part on agit d'une manière injuste envers l'accusé que l'on charge de faux crimes : on le calomnie. On pêche, d'autre part, envers l'État quand, de mauvaise foi, on empêche la répression du crime, alors que le but de l'accusation est au premier chef le bien de l'État. Ici encore deux cas peuvent se présenter : ou bien l'accusation est entachée d'une intention frauduleuse, et c'est une « prévarication », « le prévaricateur est, en effet, comme un transgresseur (varicator : celui qui marche en faisant des crocs-en-jambe), qui aide la partie adverse en trahissant sa propre cause » ; ou bien on se désiste entièrement de l'accusation, ce qui est « tergiverser », car celui qui renonce à ce qu'il avait commencé, lui tourne pour ainsi dire le dos (tergum vertere).

Solutions : 1. On ne doit formuler une accusation que pour un fait dont on est absolument sûr, et au sujet duquel on ne peut invoquer l'excuse d'ignorance. Cependant, en accusant son prochain à tort, on n'est pas nécessairement un calomniateur ; il faudrait Pour l'être, qu'on lance par malice une accusation fautive. Mais si l'on n'a agi que par légèreté, par exemple si l'on a trop facilement accordé foi à ce que l'on a entendu, l'accusation est téméraire. Mais parfois on est conduit à accuser par une erreur justifiée. C'est à la prudence du juge de discerner la part exacte de culpabilité afin de ne pas taxer d'emblée de calomnie celui qui a formulé une accusation fautive soit par légèreté d'esprit, soit d'après une erreur justifiée.

2. Quiconque tient cachés des crimes véritables, n'est pas pour autant un prévaricateur ; il ne l'est que s'il cache frauduleusement ce que son accusation devrait révéler ; il entre en collusion avec le coupable, en dissimulant les preuves appropriées et en admettant de fausses excuses.

3. Tergiverser, c'est se désister totalement de l'accusation, non pas d'une façon quelconque, mais d'une façon injustifiable. Il peut arriver, en effet, que l'on abandonne le rôle d'accusateur pour de justes motifs et par suite sans péché, de deux façons : 1° il se révèle au cours des débats que l'accusation portée était fautive ; alors l'accusateur et l'accusé se désistent d'un commun accord ; 2° le prince, qui a la charge du bien commun, que l'accusation a pour but de servir, annule l'accusation.

Article 4 : Comment doit-on punir ceux qui portent une accusation fautive ?

Objections : 1. Il ne semble pas que l'accusateur incapable de faire la preuve soit tenu à la peine du talion. Car il arrive parfois que l'accusation soit fondée sur une erreur qu'on ne pouvait

discerner ; en ce cas le droit prescrit au juge d'absoudre l'accusateur. Donc celui-ci n'est pas soumis à la peine du talion.

2. Si l'on devait infliger la peine du talion à celui qui formule une accusation injuste, ce serait pour l'injustice commise envers quelqu'un. Or ce n'est pas pour l'injustice portant atteinte à l'honneur de l'accusé, car alors le prince ne pourrait remettre cette peine. Ce n'est pas non plus pour l'injustice commise envers l'État, puisque, à ce titre, l'accusé ne pourrait en tenir quitte. Donc la peine du talion ne doit pas être infligée à l'accusateur qui ne peut prouver ce qu'il avance.

3. A un même péché on ne doit pas infliger deux sortes de peines, selon ce mot du prophète Nahum (1, 9 Vg) : « Dieu ne donnera pas deux châtiments pour le même fait. » Or l'accusateur qui ne peut faire la preuve encourt déjà la peine d'infamie, dont le pape lui-même, semble-t-il, ne peut relever : « Nous pouvons bien sauver les âmes par la pénitence, écrit le pape Gélase, mais nous ne pouvons supprimer l'infamie. » Donc l'accusateur n'est pas tenu à subir la peine du talion.

En sens contraire, le pape Hadrien prescrit : « Celui qui ne prouvera pas ce qu'il avance, subira la peine qu'il voulait faire infliger à l'accusé. »

Réponse : Nous avons établi qu'en procédure criminelle l'accusateur se constitue partie pour obtenir la condamnation de l'accusé. Le rôle du juge est d'établir entre les parties adverses l'égalité requise par la justice ; or cette égalité se réalisera en faisant souffrir à l'un ce qu'il avait l'intention de faire subir à l'autre : « Œil pour œil, dent pour dent », est-il écrit (Ex 21, 24). Il est donc juste que celui qui, par son accusation, expose son prochain à un grave châtiment, soit passible de ce même châtiment.

Solutions : 1. Aristote prouve que la justice ne s'accommode pas toujours de la loi de réciprocité appliquée rigoureusement, car il y a une grande différence si quelqu'un blesse une personne volontairement ou involontairement : le châtiment est dû pour dommage volontaire, le pardon pour l'involontaire. C'est pourquoi, lorsque le juge constate que quelqu'un a fait une accusation fautive, sans intention de nuire, mais involontairement, par ignorance provenant d'une erreur justifiée, il n'impose pas la peine du talion.

2. Celui qui porte une accusation injuste pèche envers la personne de l'accusé et envers l'État. Il mérite donc d'être puni à ce double titre. C'est précisément ce que prescrit le Deutéronome (19, 18) : « Les juges feront avec soin une enquête, et si le témoin se trouve être un faux témoin, qui a porté contre son frère une fausse déposition, vous lui ferez subir ce qu'il avait dessein de faire subir à son frère » ; cela concerne l'injustice commise contre la personne de l'accusé ; quant à l'injustice commise contre l'État, l'auteur inspiré poursuit : « Tu ôteras ainsi le mal du milieu de toi ; les autres, en l'apprenant, craindront et n'oseront plus jamais commettre de telles actions. » Cependant une fausse accusation lèse directement la personne de l'accusé ; aussi ce dernier, s'il est innocent, peut-il accorder son pardon à l'injuste accusateur, surtout si celui-ci n'a pas agi par calomnie, mais à la légère. Cependant, si l'on se désiste de l'accusation d'un innocent par collusion avec la partie adverse, on commet une injustice envers l'État ; et il n'appartient pas à l'accusé de la pardonner, mais au prince qui a la charge de l'État.

3. L'accusateur mérite la peine du talion comme compensation du tort qu'il a l'intention de causer à son prochain ; il mérite par ailleurs la peine d'infamie pour la malice que représente une accusation calomnieuse. Or parfois le prince remet la peine du talion, mais ne relève pas de l'infamie, et parfois il acquitte totalement. Le pape jouit donc des mêmes pouvoirs ; et lorsque le pape Gélase dit : « Nous ne pouvons relever de l'infamie », cela doit s'entendre soit de l'infamie

de fait, soit de l'inopportunité d'une telle grâce, soit enfin, comme Gratien n l'explique, de l'infamie infligée par le juge civil.

### **QUESTION 69 : LES INJUSTICES COMMISES PAR L'ACCUSÉ**

1. Est-ce un péché mortel de nier une vérité qui entraînerait la condamnation ? — 2. Est-il permis de calomnier pour se défendre ? — 3. Est-il permis de faire appel pour échapper au jugement ? — 4. Un condamné peut-il se défendre par la violence, s'il en a la possibilité ?

Article 1 : Est-ce un péché mortel de nier une vérité qui entraînerait la condamnation ?

Objections : 1. Il semble qu'un accusé puisse, sans péché mortel, nier une vérité qui le ferait condamner. S. Jean Chrysostome déclare en effet : « je ne te dis pas de te dénoncer toi-même au magistrat, ni d'avouer à autrui. » Or, si au cours du procès l'accusé reconnaissait la vérité, il se trahirait et s'accuserait lui-même. Il n'est donc pas tenu de dire la vérité, et, par suite, ne pèche pas mortellement s'il ment devant ses juges.

2. Si l'on commet un mensonge officieux lorsque l'on ment pour sauver son prochain de la mort, il en est de même lorsque l'on ment pour sauver sa propre vie, puisqu'on a plus d'obligation envers soi-même qu'envers autrui. Or le mensonge officieux est considéré comme un péché véniel et non comme une faute mortelle. Donc, si l'accusé nie la vérité devant le tribunal pour sauver sa vie, il ne pèche pas mortellement.

3. Le péché mortel est celui qui est contraire à la charité, on l'a dit précédemment. Mais qu'un accusé mente pour se justifier d'une faute qu'on lui impute, cela n'est contraire ni à la charité envers Dieu, ni à la charité envers le prochain. Un tel mensonge n'est donc pas péché mortel.

En sens contraire, tout ce qui est contraire à la gloire de Dieu est péché mortel, car nous sommes tenus par précepte à « faire tout pour la gloire de Dieu » (1 Co 10, 31). Or la gloire de Dieu est intéressée à ce que le coupable reconnaisse tout ce qui le charge, ainsi qu'on le voit dans ces paroles de Josué à Achan (Jos 7, 19) : « Mon fils, rends gloire au Seigneur, le Dieu d'Israël, et fais-lui hommage. Avoue-moi ce que tu as fait, ne me le cache pas. » Donc mentir pour se disculper d'un péché est péché mortel.

Réponse : Quiconque transgresse une obligation de justice pèche mortellement, nous l'avons dit plus haute. Or la justice exige que l'on obéisse à son supérieur en tout ce que son autorité a le droit d'ordonner. Et le juge, nous l'avons dit, est le supérieur de l'accusé qui relève de sa compétence. En conséquence, l'accusé est tenu en justice de révéler la vérité au juge qui la lui demande dans les formes juridiques. S'il ne veut pas l'avouer comme ce serait son devoir, ou s'il la nie par un mensonge, il pèche mortellement. Mais si le juge demande ce qu'il ne peut juridiquement exiger, l'accusé n'est pas obligé de lui répondre, et il lui est licite d'esquiver le jugement en interjetant appel ou par d'autres moyens ; toutefois il ne lui est pas permis de mentir.

Solutions : 1. Lorsqu'un accusé est interrogé par le juge conformément aux règles de la procédure, il ne se trahit pas lui-même, il est comme livré par un autre, du moment que la nécessité de répondre lui est imposée par celui à qui il est tenu d'obéir.

2. Mentir pour sauver quelqu'un de la mort, mais en faisant tort à un tiers, n'est pas un simple mensonge officieux, c'est aussi mêlé de mensonge pernicieux. Or le prévenu qui ment au cours des débats pour se justifier commet une injustice envers celui auquel il est tenu d'obéir ; car il lui refuse ce qu'il lui doit, à savoir l'aveu de la réalité.

3. Celui qui ment dans un procès pour se justifier, pèche à la fois contre l'amour de Dieu, d'où dérive toute autorité judiciaire, et contre l'amour du prochain, soit vis-à-vis du juge auquel il

refuse ce qui lui est dû, soit vis-à-vis de l'accusateur, qui sera puni s'il ne peut prouver ce qu'il avance. Aussi lisons-nous dans le Psaume (141, 4) : « Ne permets pas que mon cœur se livre à des paroles injustes, pour chercher des excuses à mes péchés », ce que la Glose commente ainsi : « C'est l'usage des êtres sans pudeur, lorsqu'ils sont pris en faute, de s'excuser par quelque mensonge. » Et S. Grégoire e. sur ce passage de Job (31, 33) — « Si, comme font les hommes, j'ai caché mon péché... », fait cette remarque : « C'est le vice courant de la race humaine et de se cacher pour commettre le péché, et de le dissimuler après l'avoir commis, en le niant, et de le multiplier en se défendant lorsqu'on s'en voit convaincu.

Article 2 : Est-il permis de calomnier pour se défendre ?

Objections : 1. Il semble permis à l'accusé de calomnier pour se défendre. En effet., dans une cause criminelle, la législation civile reconnaît à chaque partie le droit de corrompre la partie adverse. Or c'est là très précisément une défense calomnieuse. Donc, dans une cause criminelle, l'accusé ne pèche pas s'il a recours à la calomnie pour se défendre.

2. « L'accusateur en collusion avec l'accusé encourt la peine fixée par les lois », telle est la décision des canons. Mais ils ne disent rien de l'accusé en connivence avec l'accusateur. Donc ils autorisent l'accusé à se défendre par la calomnie. 3. Il est écrit au livre des Proverbes (14, 16) : « Le sage craint le mal et s'en détourne, mais l'insensé passe outre et reste en sécurité. » Or l'œuvre du sage n'est pas un péché. Donc celui qui se délivre du mal par n'importe quel moyen, ne pèche pas.

En sens contraire, même en cause criminelle, il est obligatoire de prêter serment contre la calomnie, ce qui ne se ferait pas si l'on pouvait user de la calomnie pour se défendre ainsi.

Réponse : Autre chose est de taire la vérité, autre chose de dire un mensonge. En certains cas, taire la vérité est permis. On n'est pas tenu, en effet, de dire toute la vérité, mais seulement celle que le juge peut et doit exiger selon les formes légales ; par exemple lorsque la rumeur publique, des indices assez nets ou déjà un commencement de preuve permettent d'accuser l'auteur d'un crime. Cependant, dire un mensonge est toujours interdit.

Mais cela même qui est permis peut être obtenu soit par les voies licites et conformes au but qu'on se propose, et c'est faire œuvre de prudence ; soit par des voies illicites et sans rapport avec le but visé ; cela relève de la ruse, qui s'exerce par la fraude et la tromperie, comme nous l'avons montré plus haut. De ces deux manières d'agir, la première est vertueuse, la seconde vicieuse. Ainsi donc le coupable, lorsqu'il est accusé, peut se défendre en cachant la vérité qu'il n'est pas tenu de révéler, mais par des procédés honnêtes, par exemple en ne répondant pas à des questions auxquelles il n'est pas obligé de répondre. Agir ainsi n'est pas se défendre par calomnie, mais plutôt se dérober prudemment. Mais il est interdit, ou de dire un mensonge ou de taire une vérité que l'on est tenu d'avouer, ou enfin d'user de tromperie ou de fraude car l'une et l'autre sont de véritables mensonges.

Solutions : 1. Beaucoup de crimes restent impunis selon les lois humaines et sont néanmoins des péchés selon le jugement de Dieu ; la fornication simple, par exemple. C'est que la loi humaine ne peut exiger des hommes une vertu parfaite qui ne serait le fait que d'une élite, et qu'on ne pourrait trouver dans le peuple si nombreux que la loi est obligée de contenir. Or, que l'accusé refuse de commettre un péché pour échapper à la mort dont il est menacé dans une cause capitale, c'est la vertu parfaite, car selon le mot d'Aristote : « De tous les maux, le plus redoutable est la mort. » Voilà pourquoi, si l'accusé dans une cause criminelle corrompt l'adversaire, il pèche en l'entraînant à une action mauvaise, mais la loi civile ne porte pas de peine contre ce péché. Et c'est dans ce sens qu'on le dit licite.

2. Lorsque l'accusateur entre en collusion avec un accusé réellement coupable, il encourt un châtement, ce qui montre bien qu'il pèche. Mais comme on est coupable de péché lorsqu'on entraîne quelqu'un au péché ou que l'on participe de quelque façon à son péché, puisque l'Apôtre (Rm 1, 32) déclare dignes de mort ceux qui approuvent les pécheurs, il est évident que l'accusé lui-même pèche lorsqu'il s'entend frauduleusement avec la partie adverse. Si la loi civile ne le punit pas, c'est pour la raison donnée dans la réponse précédente.

3. Le sage ne se dérobe pas par la calomnie, mais en exerçant sa prudence.

Article 3 : Est-il permis de faire appel pour échapper au jugement ?

Objections : 1. Il semble qu'un accusé ne peut faire appel d'un tribunal à un autre. S. Paul écrit en effet aux Romains (13, 1) : « Que tout homme soit soumis aux autorités supérieures. » Or, l'accusé qui interjette appel refuse de se soumettre à l'autorité supérieure, en l'espèce celle du juge. Donc il pèche.

2. La force d'obligation dont dispose l'autorité régulière est plus grande que celle qui est confiée à un juge élu par les parties. Or le droit i prescrit : « Il n'est pas permis d'en appeler de la sentence du juge choisi par consentement mutuel. » Encore moins pourra-t-on faire appel des jugements d'un tribunal régulier.

3. Ce qui est permis une fois l'est toujours. Or il n'est pas permis d'interjeter appel au-delà d'un délai de dix jours après le prononcé du jugement, ni trois fois au sujet de la même cause. Donc l'appel lui-même semble de soi illicite.

En sens contraire, S. Paul en a appelé à César (Ac 25, 11).

Réponse : On peut faire appel pour deux motifs. 1° Parce qu'on a confiance dans la justice de sa cause et que l'on a été injustement chargé par le juge. Dans ce cas l'appel est permis, et c'est faire œuvre de prudence que de se dérober : « Quiconque est opprimé, statue un canon, peut en appeler librement au jugement des prêtres. Que personne ne l'en empêche. »

2° On peut aussi faire appel pour gagner du temps et par ce moyen retarder matériellement une juste décision. Mais c'est encore employer une défense calomnieuse, ce qui est interdit, nous l'avons dit à l'article précédent. L'accusé, en effet, nuit et au juge qu'il empêche de remplir ses fonctions, et à l'adversaire auquel il empêche la justice de donner satisfaction. Aussi le même canon cité plus haut prescrit : « On doit punir sans merci celui qui a fait appel injustement. »

Solutions : 1. On ne doit se soumettre à une autorité inférieure que dans la mesure où elle-même obéit à l'autorité supérieure ; et quand elle s'en écarte, on n'est plus tenu de lui rester soumis, comme le dit la Glose (sur Rm 13, 12), lorsque « le proconsul ordonne une chose, et l'empereur une autre ». Or, lorsque le juge accable injustement quelqu'un, il s'écarte de l'ordre prescrit par l'autorité supérieure qui lui impose l'obligation de juger en toute justice. Aussi est-il permis à celui qui est ainsi injustement chargé de recourir directement à l'autorité supérieure en interjetant appel, soit avant soit après la sentence. Cependant, comme on présume qu'il n'y a pas de justice parfaite là où il n'y a pas de vraie foi, on interdit aux catholiques d'en appeler à un juge infidèle : « Le catholique qui fait appel au tribunal d'un juge appartenant à une autre religion, que la cause soit juste ou injuste, sera excommunié. » Car l'Apôtre réprovoe ceux qui intentaient des procès auprès des infidèles (1 Co 6, 1).

2. Si quelqu'un, de sa propre initiative, se soumet au jugement d'une autre personne en la justice de laquelle il n'a pas confiance, cela vient de lui-même et de sa négligence. En outre, se désister après s'être engagé prouve de la légèreté d'esprit. C'est donc avec raison que le code refuse le bénéfice de l'appel dans les causes jugées par des arbitres car toute l'autorité de ceux-ci vient du choix concordant des plaideurs. En revanche, le juge ordinaire ne tient pas son autorité du consentement du justiciable, mais de l'autorité suprême du roi ou du prince qui l'a institué. Voilà



pourquoi, contre sa partialité injuste, la loi accorde la ressource de faire appel, de telle sorte que, même si le juge était à la fois ordinaire et arbitre, on pourrait en appeler de son jugement. Il semble, en effet, que ce soit son pouvoir ordinaire qui ait été la cause de son choix comme arbitre, et l'on ne peut pas non plus penser que le plaideur se soit mis dans son tort pour avoir accepté comme arbitre un juge que le prince avait investi d'un pouvoir régulier.

3. L'équité juridique vient au secours de l'une des parties sans nuire à l'autre. Aussi accorde-t-elle un délai de dix jours pour faire appel ; elle estime ce laps de temps suffisant pour délibérer sur l'opportunité d'une telle décision. Mais si elle n'avait pas fixé un terme au-delà duquel l'appel ne serait plus possible, l'application du jugement resterait en suspens, et il en résulterait un préjudice pour la partie adverse. C'est pour le même motif qu'il est interdit de faire appel trois fois au sujet de la même affaire, car il est invraisemblable que les juges s'écartent si souvent de la justice.

Article 4 : Un condamné peut-il se défendre par la violence, s'il en a la possibilité ?

Objections : 1. Il semble qu'il soit permis à un condamné à mort de se défendre s'il le peut. En effet, il est toujours permis de faire ce à quoi la nature nous porte : c'est de droit naturel. Or la tendance de la nature est de résister aux agents destructeurs, et cette tendance existe non seulement chez les hommes et les animaux, mais même dans les êtres inanimés. Il est donc permis à un condamné de résister, s'il le peut, pour ne pas être mis à mort.

2. On peut se soustraire à une sentence de mort par la violence ou par la fuite. Mais il paraît permis d'échapper à la mort par la fuite selon l'Ecclésiastique (9, 13 Vg) : « Éloigne-toi de l'homme qui a le pouvoir de faire mourir, mais non de faire revivre. » Il sera donc permis également à l'accusé de résister.

3. L'Écriture dit encore (Pr 24, 11) : « Délivre ceux qu'on mène à la mort ; ne cesse de l'employer à la libération de ceux que l'on traîne au supplice. »

Mais on a plus d'obligation envers soi-même qu'envers autrui. Il est donc permis à un condamné de se défendre pour n'être pas mis à mort.

En sens contraire, S. Paul écrit (Rm 13, 2) « Celui qui résiste à l'autorité, résiste à l'ordre que Dieu a établi, et il attire sur lui-même la condamnation. » Or, en se défendant, le condamné résiste à l'autorité dans l'exercice même du pouvoir qu'elle tient de Dieu, « pour faire justice des malfaiteurs et approuver les gens de bien » (1 P 2, 14). Se défendre est donc un péché.

Réponse : Une sentence de mort peut être portée en toute justice ; alors le condamné n'a pas le droit de se défendre ; s'il le fait, le juge pourrait combattre sa résistance, et cette rébellion du condamné, assimilable à une guerre injuste, serait sans aucun doute un péché. Mais si la condamnation est injuste, c'est la sentence du juge que l'on peut comparer à un acte de violence accompli par des bandits selon Ézéchiel (22, 27) : « Les princes de la nation sont au milieu d'elle comme des loups qui déchirent leur proie et cherchent à répandre le sang. » De même donc qu'il est permis de résister aux bandits, de même est-il permis en ce cas de résister aux mauvais princes, à moins toutefois qu'il ne faille éviter le scandale, dans le cas où la résistance ferait craindre de graves désordres.

Solutions : 1. Si l'homme est doué de raison, c'est pour qu'il ne suive pas les inclinations de la nature au hasard, mais selon l'ordre de la raison. Aussi tout acte de défense n'est-il permis que si l'on observe la modération requise.

2. Aucune condamnation à mort ne comporte que le coupable se donne la mort, mais qu'il la subisse. Aussi le condamné n'est-il pas obligé de faire ce qui entraînerait la mort, comme par exemple de rester dans le lieu d'où il sera conduit au supplice. Cependant il est tenu de ne pas résister au bourreau pour éviter de subir son juste châtement. Ainsi encore il ne péchera pas si,

condamné à mourir de faim, il prend la nourriture qu'on lui a secrètement apportée, parce que s'en abstenir serait se suicider.

3. Cette parole du Sage n'exhorte pas à sauver quelqu'un de la mort en violant l'ordre de la justice. On n'est donc pas davantage autorisé à se soustraire soi-même à la mort par une résistance contraire à la justice.

### QUESTION 70 : LES INJUSTICES COMMISES PAR LE TÉMOIN

1. Est-on obligé de porter témoignage ? — 2. Le témoignage de deux ou trois témoins est-il suffisant ? — 3. Un témoin peut-il être récusé sans une faute de sa part ? — 4. Est-ce un péché mortel de porter un faux témoignage ?

Article 1 : Est-on obligé de porter témoignage ?

Objections : 1. Il semble qu'on ne puisse être tenu de porter témoignage. S. Augustin, estime qu'Abraham, en disant de sa femme : « C'est ma sœur » (Gn 12, 12), a voulu cacher la vérité, non faire un mensonge. Mais en cachant la vérité on s'abstient de témoigner. Donc on n'est pas tenu de témoigner.

2. Personne n'est tenu d'agir avec fourberie. Or nous lisons au livre des Proverbes (11, 13 Vg) : « Le fourbe révèle les secrets ; mais l'homme au cœur fidèle garde caché ce que son ami lui a confié. » Un homme ne saurait donc être toujours tenu de porter témoignage, surtout sur un fait dont son ami lui a confié le secret.

3. Les clercs et les prêtres sont obligés plus que tous les autres à observer ce qui est nécessaire au salut. Or il leur est interdit de porter témoignage dans une cause criminelle. Donc témoigner n'est pas nécessaire au salut.

En sens contraire, S. Augustin écrit : « Celui qui cache la vérité et celui qui profère un mensonge sont tous deux coupables : le premier parce qu'il ne veut pas être utile, le second parce qu'il cherche à nuire. »

Réponse : Il y a une distinction à faire sur la déposition du témoin. Tantôt sa déposition est requise, tantôt elle ne l'est pas. La déposition d'un inférieur, en effet, peut être requise par le supérieur qui est en droit d'exiger l'obéissance en tout ce qui relève de la justice ; dans ce cas il n'est pas douteux que l'on est tenu d'apporter son témoignage sur les faits, pourvu que la déposition soit demandée par le juge conformément aux prescriptions du droit ; par exemple sur des crimes flagrants ou déjà dénoncés par l'opinion publique. Mais si le témoignage est exigé sur d'autres faits, par exemple pour des faits secrets ou que la rumeur publique n'a pas divulgués, on n'est pas tenu de témoigner.

Dans le cas où la déposition ne serait pas requise par l'autorité à laquelle on est tenu d'obéir, il faut encore distinguer. Si le témoignage est demandé afin de délivrer un homme menacé injustement de la mort ou d'un châtement quelconque, d'un déshonneur immérité ou même d'un préjudice excessif, on est tenu de témoigner. Même si l'on ne nous demandait pas de déposer, il faudrait faire tout son possible pour révéler la vérité à celui qui pourrait aider l'accusé. Nous lisons, en effet, dans le Psaume (82,4) : « Sauvez le pauvre et l'indigent, délivrez-les de la main des méchants » ; dans les Proverbes (24, 11) : « Délivre ceux qu'on envoie à la mort », et dans l'épître aux Romains (1, 32) : « Ils sont dignes de mort non seulement ceux qui agissent ainsi, mais ceux qui les approuvent. » Or la Glose précise : « Se taire alors que l'on pourrait réfuter l'erreur, c'est l'approuver. »

Mais lorsqu'il s'agit de favoriser la condamnation, on n'est pas tenu de témoigner, à moins d'y être contraint par l'autorité légitime et selon l'ordre du droit. Parce que, si l'on cache la vérité à

ce sujet, on ne cause à personne un tort précis. Ou bien, si cela peut créer un danger pour l'accusateur, on n'a pas à s'en soucier, puisqu'il s'y est librement exposé. Il en est autrement du prévenu, car il court un danger qu'il n'a pas voulu.

Solutions : 1. S. Augustin autorise à tenir cachée la vérité lorsque l'autorité légitime n'exige pas sa divulgation, et quand le silence n'est dommageable à personne en particulier.

2. Le prêtre ne doit en aucune façon apporter son témoignage sur un fait qui lui a été révélé sous le secret de la confession ; en effet, il ne le connaît pas comme homme, mais comme ministre de Dieu, et le lien du secret sacramentel est plus strict que n'importe quel précepte humain.

Pour les autres genres de secrets, il faut distinguer. Certains sont de telle nature qu'on est tenu de les révéler dès qu'on en aura eu connaissance ; par exemple ceux dont l'objet serait relatif à la ruine spirituelle ou matérielle de la société ou comporterait un grave dommage pour une personne ou quelque effet nuisible de ce genre. On est tenu de divulguer ce secret soit en apportant son témoignage, soit par dénonciation. L'obligation du secret ne vaut pas contre un tel devoir, car on manquerait alors à la loyauté due à autrui. Mais lorsque le contenu de certains secrets n'oblige pas à les révéler, on pourra être obligé de les garder cachés par le fait même qu'ils nous auront été confiés sous le sceau du secret. On ne sera jamais autorisé à trahir de tels secrets, même sur l'ordre d'un supérieur, car le respect de la parole donnée est de droit naturel ; et rien ne peut être commandé à un homme qui soit contre le droit naturel.

3. Donner la mort ou y coopérer ne convient pas aux ministres de l'autel, nous l'avons déjà dite. C'est pourquoi, selon le droit, on ne peut les contraindre à témoigner dans une cause criminelle.

Article 2 : Le témoignage de deux ou trois témoins est-il suffisant ?

Objections : 1. Il semble qu'il ne suffise pas. En effet le jugement requiert la certitude. On ne saurait l'obtenir par les dépositions de deux témoins ; on lit en effet (1 R 21, 10) que Naboth fut injustement condamné sur la déposition de deux témoins.

2. Pour être crédibles, les témoignages doivent être concordants. Mais le plus souvent les dépositions de deux ou trois témoins sont en désaccord. Elles ne sont donc pas capables de prouver la vérité.

3. Le droit prescrit : « Un évêque ne peut être condamné que sur la déposition de soixante-douze témoins. Un cardinal-prêtre ne sera déposé que sur le témoignage de quarante-quatre témoins. Un cardinal-diacre de la ville de Rome ne sera condamné que sur le témoignage de vingt-huit témoins. Les sous-diacres, acolytes, exorcistes, lecteurs, portiers ne seront condamnés que sur le témoignage de sept témoins. » Or plus un homme est élevé en dignité, plus son péché est pernicieux et donc moins digne d'indulgence. A plus forte raison par conséquent la déposition de deux ou trois témoins ne sera-t-elle pas suffisante pour faire condamner des accusés moins coupables.

En sens contraire, le Deutéronome prescrit (17, 6) : « Sur la parole de deux ou trois témoins on mettra à mort celui qui doit mourir », et encore (19, 15) : « C'est sur la parole de deux ou trois témoins que la cause sera jugée. »

Réponse : Aristote remarque : « On ne doit pas exiger le même genre de certitude en toute matière. » De fait il ne peut y avoir de certitude absolument convaincante au sujet des actions humaines, sur lesquelles portent les jugements et les dépositions, car tout cela concerne des faits contingents et variables. Il suffit d'une certitude probable, c'est-à-dire celle qui approche le plus souvent de la vérité, encore qu'elle puisse s'en écarter moins souvent. Or il est probable que la déposition de nombreux témoins sera plus proche de la vérité que la déposition d'un seul. Voilà pourquoi, lorsque le coupable est seul à nier, tandis que de nombreux témoins sont affirmatifs,

d'accord avec l'accusateur, il a été raisonnablement institué par le droit divin et humain, qu'on devait s'en tenir à la parole des témoins.

Or, toute multitude tient dans ces trois éléments : le commencement, le milieu et la fin ; ce qui fait dire à Aristote : « Nous faisons tenir dans le nombre trois l'universalité et la totalité. » Mais le chiffre trois est atteint lorsque deux témoins sont d'accord avec l'accusateur. Deux témoins seulement seront donc requis, ou trois pour une plus grande certitude, afin d'obtenir le nombre ternaire qui constitue alors la multitude parfaite chez les témoins eux-mêmes. D'où cette sentence du Sage (Qo 4, 12) : « Le triple filin ne rompt pas facilement », et sur cette parole de Jean (8, 17) : « Le témoignage de deux hommes est véridique », S. Augustin remarque : « Par là est suggérée de façon symbolique la sainte Trinité dans laquelle réside la solidité éternelle de la vérité. »

Solutions : 1. Si grand soit le nombre de témoins que la procédure puisse exiger, cela n'empêcherait pas leur déposition d'être parfois injuste, puisqu'il est écrit dans l'Exode (23, 2) : « Tu ne suivras pas la multitude pour faire le mal. » Toutefois, si l'on ne peut obtenir une certitude infaillible en pareille matière, on ne doit pas pour autant négliger la certitude probable qui peut naître de la déposition de deux ou trois témoins, comme on vient de le dire.

2. Le désaccord entre les témoins, lorsqu'il porte sur des circonstances importantes qui changent la substance du fait, par exemple : le temps et le lieu de l'action, les personnes qui y ont pris une part active, etc., enlève toute valeur à leur témoignage ; car, si les témoins divergent à ce point dans leur déposition, il semble que chacun d'eux porte un témoignage isolé et parle de faits différents ; ainsi, lorsqu'un témoin affirme que ce fait s'est passé à tel moment, à tel endroit, et qu'un second témoin assure que c'était à un autre moment et dans un autre endroit, ils semblent ne pas parler de la même chose. Mais le témoignage n'est pas compromis si l'un des témoins déclare ne plus s'en souvenir, alors qu'un autre témoin précise le temps et le lieu.

Il peut encore se produire un désaccord total sur ces points importants entre les témoins de l'accusation et ceux de la défense. Si les témoins sont en nombre égal et aussi dignes de foi, on favorisera l'accusé, car le juge doit plus volontiers acquitter que condamner, sauf peut-être lorsque le procès est en faveur du demandeur, comme ce serait le cas pour une affaire d'affranchissement ou d'autres semblables. Mais si ce sont les témoins d'une même partie qui sont en désaccord, le juge doit se demander pour quelle partie se prononcer et se décider, soit d'après le nombre des témoins, ou leur qualité, soit d'après les éléments favorables de la cause ou les circonstances de l'affaire et les dépositions.

Quant au témoignage d'un individu qui se contredit lorsqu'on l'interroge sur ce qu'il a vu et ce qu'il sait, on ne peut absolument pas en tenir compte. Toutefois il n'en va plus de même si la contradiction porte entre l'opinion personnelle du témoin et ce qu'il a entendu dire, car il est fort possible qu'il soit porté à répondre diversement selon qu'il tient compte des diverses impressions qu'il a reçues.

Enfin si le désaccord entre les témoins porte sur des circonstances qui n'intéressent pas la substance des faits, si le ciel, par exemple, était nuageux ou serein, si la maison était peinte ou non, etc., de telles divergences n'infirment pas un témoignage, car habituellement on ne s'occupe pas beaucoup de ces détails et on les oublie facilement. Bien plus, un certain désaccord sur ces points secondaires, rend le témoignage plus digne de foi, car, comme S. Jean Chrysostome l'a remarqué, si les dépositions étaient identiques dans tous leurs détails, on pourrait soupçonner un accord concerté. Ici encore c'est à la prudence du juge d'apprécier.

3. Les dispositions contenues dans le canon cité sont particulières aux évêques, aux prêtres, aux diacres et aux clercs de l'Église romaine, et sont motivées par le rang d'honneur de cette Église ;

et cela pour trois raisons : 1° On ne doit y promouvoir aux dignités que des hommes dont la sainteté inspire plus de confiance que les dépositions de nombreux témoins. 2° Les hommes qui ont à juger les autres se créent souvent, dans l'exercice même de leur mission, de nombreux ennemis ; aussi ne faut-il pas croire trop aisément aux témoins qui déposent contre eux, à moins qu'ils ne soient nombreux à être d'accord. 3° La condamnation de l'un d'eux porterait atteinte à la vénération dont les hommes entourent cette Église pour sa dignité et son autorité. Et ce serait plus dangereux que d'y tolérer un pécheur, à moins que ce désordre soit public et manifeste, au point de créer un grave scandale.

Article 3 : Un témoin peut-il être récusé sans une faute de sa part ?

Objections : 1. Il semble qu'on ne doit récuser un témoignage que pour une faute. C'est en effet un châtement que l'on inflige à certains individus, de les rendre inhabiles à témoigner, ainsi ceux qui encourent la note d'infamie. Mais on ne doit infliger de châtement que pour une faute. Donc lorsqu'il n'y a pas de faute, on ne peut rejeter la déposition d'un témoin.

2. Le droit prescrit : « On doit présumer l'honnêteté de tout homme, à moins de constater le contraire. » Or porter un témoignage véridique est le fait de l'honnête homme. Donc, puisqu'il ne peut être soupçonné de malhonnêteté qu'en raison d'une faute, on ne pourra rejeter son témoignage que pour ce motif.

3. Il n'y a que le péché qui rende un homme inapte à faire ce qui est nécessaire au salut. Or nous avons établi que déposer en faveur de la vérité est nécessaire au salut. Donc nul ne peut être récusé comme témoin, s'il est innocent.

En sens contraire, S. Grégoire, cité par le droit canon dit : « Si un évêque est accusé par ses serviteurs, on ne doit absolument pas les entendre. »

Réponse : Un témoignage, nous venons de le dire, ne peut avoir une certitude infaillible, mais seulement probable. C'est pourquoi tout ce qui contribue à former une probabilité en sens contraire annule le témoignage. Or il devient probable qu'un témoin ne sera pas ferme dans l'attestation de la vérité, parfois en raison d'une faute, comme chez les infidèles, les infâmes, ceux qui sont coupables d'un crime public ; ils perdent le droit d'accuser. Mais aussi lorsque le témoin n'est coupable d'aucune faute. Ou bien parce qu'il n'a pas l'usage parfait de sa raison, c'est le cas des enfants, des fous et des femmes ; ou bien à cause de son attachement à l'une des parties, ainsi les ennemis, les parents et les domestiques ; ou enfin c'est à cause de sa condition sociale, comme celle des pauvres, des esclaves et de tous ceux sur lesquels s'exerce l'influence d'un supérieur ; on peut conjecturer qu'ils seront facilement amenés à porter témoignage contre la vérité. On voit donc que certains témoins peuvent être récusés, qu'ils soient coupables ou non.

Solutions : 1. Récuser un témoin relève moins d'un châtement que d'une précaution, contre un faux témoignage possible. Donc l'objection ne porte pas.

2. Sans doute, à moins de constater le contraire, doit-on présumer l'honnêteté d'un homme, du moment que cette présomption ne comporte pas de risques pour un tiers ; car alors il faut être sur ses gardes et ne pas croire sans discernement au témoignage de n'importe qui, selon cette parole (1 Jn 4, 1) : « Ne croyez pas à tout esprit. »

3. Faire office de témoin est nécessaire au salut, mais à condition que le témoin en soit capable et soit appelé par le droit. Rien n'empêche donc que certains soient dispensés de témoigner, s'ils n'en sont pas jugés capables selon le droit.

Article 4 : Est-ce un péché mortel de porter un faux témoignage ?

Objections : 1. Il ne semble pas que le faux témoignage soit toujours péché mortel ; car on peut le porter par ignorance du fait, et une telle ignorance excuse du péché mortel.

2. Le mensonge officieux se définit celui qui est utile à quelqu'un et ne nuit à personne ; il n'est pas péché mortel. Or parfois, le mensonge contenu dans le faux témoignage a ce caractère ; par exemple lorsqu'on porte un faux témoignage pour sauver quelqu'un de la mort ou d'une condamnation injuste demandée par de faux témoins ou par un juge inique. On ne commet donc pas de péché mortel en portant dans ce cas un faux témoignage.

3. On fait prêter serment au témoin afin qu'il craigne un parjure qui serait un péché mortel. Mais ce serment serait inutile si le faux témoignage lui-même était déjà un péché mortel. Donc celui-ci n'est pas toujours péché mortel.

En sens contraire, il est écrit au livre des Proverbes (19, 5) : « Le faux témoin ne restera pas impuni. »

Réponse : Le faux témoignage revêt une triple laideur ; d'abord celle du parjure, puisqu'un témoin ne saurait être admis à déposer qu'après avoir juré ; de ce chef c'est toujours un péché mortel. Puis, sa laideur vient de l'injustice commise envers autrui ; de ce point de vue c'est un péché mortel de sa nature, comme toute injustice. Aussi le Décalogue condamne-t-il le faux témoignage (Ex 20, 16) : « Tu ne porteras pas de faux témoignage contre ton prochain. » Car on n'agit pas contre quelqu'un en l'empêchant de commettre une injustice, mais seulement en le privant de la justice qui lui est due. Enfin

la dernière laideur du faux témoignage lui vient de sa fausseté même, selon laquelle tout mensonge est un péché ; mais ce n'est pas de ce chef que le faux témoignage est toujours péché mortel.

Solutions : 1. En portant témoignage, on ne doit pas affirmer pour certain, comme si l'on était bien informé, ce dont on n'est pas sûr ; ce qui est douteux doit être donné comme douteux, et ce qui est certain comme certain. Toutefois, en raison d'une défaillance de mémoire, on peut parfois tenir pour certain ce qui est faux ; si alors, après y avoir mûrement réfléchi, on maintient son affirmation, se croyant convaincu de ce qui néanmoins est faux, on ne pèche pas mortellement ; on ne porte pas, en effet, un faux témoignage à proprement parler et intentionnellement, mais par accident et contre son intention,

2. Un jugement injuste n'est pas un jugement. Aussi le faux témoignage porté dans un jugement injuste pour empêcher une injustice n'a pas raison de péché mortel contre la justice, mais seulement contre le serment qu'on a violé.

3. Les hommes, par-dessus tout, redoutent les péchés contre Dieu, comme étant les plus graves ; de ce nombre est le parjure ; ils n'ont pas la même horreur des péchés contre le prochain. Et c'est pour cela, pour rendre le témoignage plus certain, qu'on exige le serment du témoin.

### **QUESTION 71 : LES INJUSTICES COMMISES PAR LES AVOCATS**

1. L'avocat est-il tenu d'assister les pauvres ? — 2. Doit-on interdire à certains d'exercer l'office d'avocat ? — 3. L'avocat pèche-t-il en défendant une cause injuste ? — 4. En acceptant de l'argent pour son assistance ?

Article 1 : Un avocat est-il obligé d'assister les pauvres ?

Objections : 1. Il semble qu'un avocat soit tenu de donner son assistance à la cause d'un pauvre. Il est écrit, en effet (Ex 23, 5) : « Si tu vois l'âne de celui qui te hait succombant sous sa charge, ne l'abandonne pas, mais joins tes efforts aux siens pour le décharger. » Or le pauvre n'est pas moins en danger lorsque sa cause est accablée contrairement à la justice que si son âne succombait sous la charge. L'avocat est donc tenu de prendre en main la défense d'un pauvre.

2. Dans une homélie sur l'Évangile, S. Grégoire déclare : « Celui qui a l'intelligence doit veiller à ne pas se taire ; celui qui a l'abondance des biens, à ne pas diminuer les largesses de sa miséricorde celui qui sait converser, à en faire profiter le prochain ; celui qui est capable de parler à un riche, à intercéder en faveur des pauvres. Tout ce qu'il a reçu, en effet, si peu que ce soit, doit être regardé comme un talent. » Or on ne doit pas enfouir un talent, mais le faire fructifier fidèlement ; c'est ce que montre bien dans la parabole (Mt 25, 21) le châtement du serviteur qui a enfoui son talent. L'avocat est donc tenu de plaider pour un pauvre.

3. Le précepte relatif aux œuvres de miséricorde, puisqu'il est un principe affirmatif, oblige en certains lieux et temps déterminés, mais surtout en cas de nécessité. Or c'est bien un cas de nécessité que celui du pauvre opprimé dans un procès. Donc en ce cas il apparaît que l'avocat est tenu de donner son assistance aux pauvres.

En sens contraire, le pauvre qui manque de nourriture n'est pas dans une nécessité moindre que celui qui a besoin d'un avocat. Or celui qui a les moyens de nourrir un pauvre n'est pas toujours tenu de le faire. Donc l'avocat non plus ne sera pas toujours obligé d'assurer la défense d'un pauvre.

Réponse : Donner son assistance à la cause d'un pauvre est une œuvre de miséricorde ; on peut donc appliquer ici ce que nous avons dit plus haut b des œuvres de miséricorde en général. Personne, en effet, n'est à même de pourvoir par ses œuvres de miséricorde aux nécessités de tous les indigents. Aussi, dit S. Augustin : « Puisque tu ne peux être utile à tous, il faut surtout venir en aide à ceux qui, par une sorte de destin, te sont plus étroitement unis, en fonction des rapports de lieux, de temps ou de quelque autre circonstance. » Les circonstances de lieu : de fait, on n'est pas obligé d'aller par le monde chercher des indigents à secourir ; il suffit d'exercer la miséricorde à l'égard de ceux qui se présentent. En ce sens, il est prescrit au livre de l'Exode (23, 4) : « Si tu rencontres le bœuf ou l'âne de ton ennemi, errant dans la campagne, ramène-le-lui. » Les circonstances de temps : on n'est pas tenu de pourvoir aux nécessités futures du prochain, il suffit de venir à son secours dans la nécessité présente. Ici nous rencontrons le mot de S. Jean (1 Jn 3, 17) : « Celui qui voit son frère dans le besoin sans se laisser attendrir, comment l'amour de Dieu pourrait-il demeurer en lui ? » Enfin quelque autre circonstance : car on doit avant tout venir en aide à ses proches qui sont dans le besoin ; selon S. Paul (1 Tm 5, 3) : « Si quelqu'un n'a pas soin des siens, surtout ceux de sa famille, il a renié la foi. »

Cependant, lorsque ces circonstances se trouvent réalisées, il reste encore à examiner si l'indigent est dans une nécessité telle qu'on ne découvre pas sur-le-champ un autre moyen de lui venir en aide. Dans ce cas on est tenu de faire en sa faveur une œuvre de miséricorde. Si au contraire on voit tout de suite un autre moyen de le secourir, par soi-même ou par l'intervention de quelqu'un qui lui tient de plus près, ou qui dispose de plus de ressources, on n'est pas rigoureusement tenu de venir en aide à l'indigent, et s'en abstenir n'est pas un péché ; bien que ce soit un acte louable de le faire sans y être rigoureusement obligé.

En conséquence, l'avocat ne sera pas toujours tenu d'accorder son assistance aux pauvres, mais seulement lorsque ces conditions sont rassemblées. Autrement il devrait abandonner toutes les autres causes pour ne se consacrer qu'à celles des pauvres. Les mêmes principes valent pour le médecin à propos des soins à donner aux pauvres.

Solutions : 1. Lorsqu'un âne succombe sous sa charge, on suppose qu'il ne peut être relevé que par les passants ; c'est pourquoi il sont tenus de l'aider. Ce qui ne serait pas le cas si l'on pouvait l'aider autrement.

2. L'homme est tenu d'employer utilement le talent qui lui a été confié, en tenant compte des circonstances de temps, de lieux, etc., selon les règles données ci-dessus.

3. Toute nécessité n'entraîne pas l'obligation de secourir le prochain, mais seulement celles que nous avons déterminées.

Article 2 : Doit-on interdire à certains d'exercer l'office d'avocat ?

Objections : 1. Il ne semble pas que le droit puisse interdire à quelqu'un d'exercer l'office d'avocat. Personne, en effet, ne doit être empêché d'accomplir une œuvre de miséricorde. Or donner son assistance dans un procès est une œuvre de miséricorde. Donc cela ne doit être interdit à personne.

2. Un même effet ne peut être produit par des causes contraires. Or s'adonner aux choses divines et s'adonner au péché sont deux états contraires. C'est donc à tort qu'on interdit l'office d'avocat aux uns parce qu'ils se consacrent à la religion, comme les moines et les clercs, et à d'autres en raison de leurs fautes, comme les infâmes et les hérétiques.

3. Il faut aimer son prochain comme soi-même. Or c'est un effet de l'amour, qu'un avocat accorde son assistance à son prochain devant les tribunaux. Il est donc inadmissible de reconnaître à certains le droit de se défendre eux-mêmes et de leur refuser cependant de plaider pour les autres.

En sens contraire, le droit interdit à de nombreuses personnes d'engager une procédure.

Réponse : On peut être empêché d'accomplir un acte pour deux raisons, soit par incapacité, soit par inconvenance ; mais tandis que l'incapacité est un empêchement absolu, l'inconvenance est un empêchement relatif qui peut disparaître devant la nécessité. Ainsi certains seront inaptes pour cause d'incapacité, à exercer l'office d'avocat, soit qu'ils manquent de sens interne, comme les aliénés et les impubères, soit qu'ils manquent d'un sens externe, comme les sourds et les muets. En effet, l'avocat a besoin, d'une part de l'habileté qui le rend apte à montrer efficacement la justice de la cause qu'il soutient, et d'autre part d'une bonne langue et d'une bonne oreille qui lui permettent de s'exprimer et d'entendre ce qu'on lui dit. Aussi ceux qui sont privés de l'une ou l'autre ne pourront-ils absolument pas remplir la charge d'avocat ni pour eux-mêmes ni pour d'autres.

Par ailleurs, la convenance que requiert l'accomplissement de cette charge exclut certains, et ici encore pour deux motifs. Les uns sont liés par des devoirs plus élevés. Ainsi ne convient-il pas que les moines et les prêtres soient avocats dans quelque cause que ce soit, ni les clercs devant les tribunaux séculiers ; car ces hommes sont consacrés aux choses divines. — D'autres ont un défaut personnel, corporel, comme les aveugles qu'on ne peut faire intervenir dans un procès ; ou un défaut spirituel, car il ne convient pas que celui qui a méprisé la justice en ce qui le concerne, vienne la défendre en faveur d'un autre. Voilà pourquoi les infâmes, les infidèles et tous ceux qui ont été condamnés pour crimes graves ne peuvent décemment remplir l'office d'avocat.

Toutefois la nécessité l'emporte sur cette raison de convenance. Alors de telles personnes pourront plaider pour elles-mêmes ou d'autres personnes qui leur sont unies ; les clercs pourront prendre en main la cause de leurs églises, et les moines celle de leur monastère, si l'abbé le leur ordonne.

Solutions : 1. On se trouve parfois empêché d'accomplir une œuvre de miséricorde, soit par incapacité, soit par manque de convenance. C'est qu'en effet toutes les œuvres de miséricorde ne conviennent pas à tous ; il ne convient pas aux sots de donner un conseil, ni aux ignorants d'instruire.

2. De même que la vertu est détruite par l'excès ou le défaut, de même l'inconvenance provient du trop ou du trop peu. Il en résulte que certains seront écartés de l'office d'avocat parce que leur dignité les élève trop haut pour leur permettre d'exercer une telle fonction, ainsi les religieux et



les clercs. D'autres au contraire sont indignes de remplir cet office et lui sont en quelque sorte inférieurs, c'est le cas des infâmes et des infidèles.

3. Un homme a une plus grande obligation de se défendre lui-même que de défendre les autres, car ces derniers peuvent pourvoir d'une autre manière à leur propre cas. La comparaison ne vaut donc pas.

Article 3 : L'avocat pèche-t-il en défendant une cause injuste ?

Objections : 1. Il ne semble pas. En effet, de même que l'habileté du médecin se révèle lorsqu'il guérit une maladie désespérée, ainsi l'habileté de l'avocat s'il peut défendre une cause injuste. Or on loue le médecin d'une telle réussite. Donc l'avocat aussi, loin de pécher, mérite d'être loué s'il plaide en faveur d'une cause injuste.

2. Il est permis de renoncer à n'importe quel péché. Mais le code punit l'avocat qui trahit la cause dont il s'est chargé. Donc un avocat ne pèche pas en défendant une cause injuste dont il s'est chargé.

3. Lorsqu'on emploie des moyens injustes pour défendre une cause juste, comme de produire de faux témoins ou faire état de lois inexistantes, on pèche plus gravement qu'en défendant une cause injuste ; parce que le premier péché porte sur la forme, le second sur la matière. Or il apparaît que l'avocat a le droit de se servir de telles ruses, absolument comme le soldat a le droit de dresser des embuscades. Il semble donc que l'avocat ne pèche pas s'il défend une cause injuste.

En sens contraire, il est écrit (2 Ch 19, 2) « Tu prêtes secours au méchant, et c'est pourquoi tu as mérité la colère du Seigneur. » Or l'avocat qui défend une cause injuste prête secours au méchant. Donc son péché attire sur lui la colère du Seigneur.

Réponse : Il est interdit de coopérer au mal, soit en le conseillant, soit en y aidant, soit en y consentant de quelque manière ; conseiller ou favoriser le mal, en effet, est à peu près la même chose que le faire. Aussi S. Paul écrit-il aux Romains (1, 32) : « Sont dignes de mort, non seulement ceux qui commettent le péché, mais encore ceux qui y donnent leur consentement » ; et c'est pourquoi nous avons dit qu'ils sont tous tenus à restitution. Or il est évident que l'avocat apporte aide et conseil à son client. Donc, s'il défend sciemment une cause injuste, nul doute qu'il pèche gravement, et soit tenu à restitution du dommage qu'il a causé injustement à la partie adverse en accordant son assistance à son client. Mais s'il ignore l'injustice de la cause qu'il défend et la croit juste, il est excusable dans la mesure où l'ignorance peut excuser.

Solutions : 1. Le médecin qui entreprend de soigner une maladie désespérée ne fait de tort à personne. Au contraire, l'avocat prenant en main une cause injuste lèse la partie contre laquelle il plaide. Il n'y a donc pas de comparaison. Si l'éclat de son talent semble mériter les louanges, sa volonté pèche contre la justice en abusant de son talent au service du mal.

2. L'avocat qui accepte de défendre une cause qu'il croit d'abord juste et dont il découvre au cours du procès qu'elle est injuste, ne doit pas la trahir, par exemple, en venant en aide à la partie adverse, ou en révélant à celle-ci les secrets de son client. Cependant il peut et il doit abandonner cette cause, ou bien il peut engager son client à renoncer ou à composer, sans préjudice pour la partie adverse.

3. Nous avons montré plus haut que le général et le soldat peuvent agir avec ruse au cours d'une guerre juste, en dissimulant habilement leurs plans à l'ennemi, sans toutefois que cette dissimulation aille jusqu'à la perfidie, car, comme l'observe Cicéron : « Même envers les ennemis il faut rester loyal. » De même l'avocat, en défendant une cause juste, pourra-t-il cacher prudemment ce qui pourrait nuire à son procès, mais il ne lui est pas permis de mentir.

Article 4 : L'avocat pèche-t-il en recevant de l'argent pour son assistance ?

Objections : 1. Il ne semble pas que l'avocat puisse recevoir de l'argent pour son assistance. Les œuvres de miséricorde ne doivent pas être faites en vue d'une récompense humaine, selon ce texte (Lc 14, 12) : « Lorsque tu donnes à déjeuner ou à dîner, n'invite ni tes amis, ni tes voisins riches, de peur qu'ils ne t'invitent à leur tour et que ce soit là ta récompense. » Or donner son assistance est une œuvre de miséricorde, nous l'avons vu. L'avocat n'a donc pas le droit d'être rémunéré pour son assistance.

2. Il ne faut pas échanger du spirituel contre du temporel. Or assister un plaideur est bien du spirituel, puisque c'est exercer la science du droit. L'avocat ne peut donc accepter de l'argent en retour.

3. Trois personnes coopèrent au procès l'avocat, le juge, le témoin. Or S. Augustin déclare : « Le juge ne doit pas vendre un jugement juste, ni le témoin une déposition véridique. » L'avocat ne pourra donc pas davantage vendre sa légitime assistance.

En sens contraire, S. Augustin dit au même endroit : « L'avocat a le droit de faire payer son assistance, comme tout homme de loi un bon conseil. »

Réponse : Lorsqu'on n'est pas obligé de rendre un service, on peut en toute justice exiger une rétribution après l'avoir rendu. Or il est clair qu'un avocat n'est pas toujours obligé d'accorder son assistance et ses conseils. Aussi ne commet-il pas d'injustice s'il fait payer son assistance ou ses conseils. Le même principe vaut pour le médecin qui se dévoue au chevet d'un malade, et pour tous ceux qui remplissent des emplois analogues, à condition toutefois que leurs honoraires soient modérés, en tenant compte de la condition sociale de leurs clients, de la nature des services rendus, du labeur fourni, et des coutumes du pays. Mais si, malheureusement, ils extorquaient une rétribution excessive, ils pécheraient contre la justice. C'est ce qui fait dire encore à S. Augustin : « On a coutume de leur faire rendre ce qu'ils ont extorqué par une improbité sans scrupule, mais il n'en est pas de même de ce qui leur a été donné conformément à un usage acceptable. »

Solutions : 1. On n'est pas toujours tenu de donner gratuitement ce que l'on peut faire par miséricorde ; autrement personne ne pourrait vendre quoi que ce soit, car tout peut être la matière d'un acte de miséricorde. Mais lorsqu'un homme donne une chose par miséricorde, il ne doit pas attendre sa récompense des hommes, mais de Dieu. Donc lorsque l'avocat assume la défense d'un pauvre par miséricorde, il ne doit pas attendre une rétribution humaine, mais la récompense divine. Cependant il n'est pas toujours tenu de plaider gratuitement.

2. Si la science du droit est quelque chose de spirituel, son exercice exige un travail matériel, pour la rétribution duquel on peut recevoir de l'argent ; sinon aucun artisan n'aurait le droit de vivre de son art.

3. Le juge et le témoin sont communs aux deux parties, parce que le juge est tenu de rendre une juste sentence, et le témoin de donner un témoignage vrai. Or la justice et la vérité ne penchent pas d'un côté plus que de l'autre. Aussi est-ce du trésor public que le juge reçoit des honoraires pour son travail. Quant aux témoins, ils reçoivent une indemnité, non comme prix de leur déposition, mais à titre de dédommagement de leur peine ; et ces frais sont à la charge des deux parties, ou seulement de celle qui a cité les témoins à la barre ; car selon S. Paul (1 Co 9, 7) — « Personne n'a jamais porté les armes à ses propres frais. » Au contraire, l'avocat défend uniquement les intérêts d'une partie. Il a donc le droit d'être payé pour les services qu'il lui a rendus.

#### LES INJUSTICES PAR PAROLES COMMISES HORS DES TRIBUNAUX

Ce sont : 1) L'injure (Q. 72). — 2) La diffamation (Q. 73). — 3) La médisance (Q. 74). — 4° La moquerie (Q. 75). — 5° La malédiction (Q. 76).

## QUESTION 72 : L'INJURE

1. Qu'est-ce que l'injure ? — 2. Est-elle toujours péché mortel ? — 3. Faut-il réprimer les auteurs d'injures ? — 4. L'origine de l'injure.

Article 1 : Qu'est-ce que l'injure ?

Objections : 1. Il semble que l'injure ne consiste pas en paroles. En effet elle comporte un certain tort fait au prochain, puisqu'elle est une injustice. Mais les paroles semblent ne faire aucun tort au prochain, ni dans sa parole ni dans ses biens.

2. L'injure implique un certain déshonneur. Or on peut déshonorer ou dénigrer quelqu'un par des actions plus que par des paroles.

3. Le déshonneur infligé en paroles s'appelle insulte ou reproche. Mais ce sont des actes distincts de l'injure. Celle-ci ne consiste donc pas en paroles.

En sens contraire, l'ouïe ne peut percevoir que les paroles. Or elle perçoit l'injure selon ce texte de Jérémie (20, 10) : « J'ai entendu des injures à la ronde. » Donc l'injure consiste en paroles.

Réponse : L'injure comporte du déshonneur. Or cela se produit de deux façons. En effet puisque l'honneur est l'effet d'une certaine excellence, on peut d'abord déshonorer un autre en le privant de l'excellence qui lui procurait son honneur. Cela se fait par les péchés d'action contre la justice dont nous avons déjà parlé. — On peut encore porter à sa connaissance et à celle des autres ce qui est contre son honneur. Et c'est là proprement l'injure. On la commet à l'aide de certains signes expressifs. Mais comme le remarque S. Augustin : « Tous les signes, comparés aux paroles, sont peu de chose ; en effet, la parole est le principal moyen que les hommes ont à leur disposition pour exprimer tout ce qui se passe dans leur esprit. » C'est pourquoi nous disons que l'injure est à proprement parler un péché de langue, et que S. Isidore note cette étymologie : « L'homme injurieux est appelé ainsi (contumeliosus) parce qu'il est prompt à dire des paroles offensantes et qu'il en a la bouche gonflée (tumet). »

Toutefois, parce que certains faits peuvent avoir une signification, et être, sous ce rapport, assimilés aux paroles, il suit que l'on peut parler d'injures au sens large, même à propos d'actions. Aussi sur ces mots (Rm 1, 30) : « Hommes qui outragent, orgueilleux, etc. », la Glose définit les premiers « ceux qui par des paroles ou des actes outragent et salissent leur prochain ».

Solutions : 1. Les paroles considérées dans leur essence de sons qui frappent l'oreille ne causent aucun dommage sauf peut-être celui de fatiguer l'oreille lorsque l'on parle trop fort. Mais, envisagées comme signes qui portent une idée ou un fait à la connaissance des autres, elles peuvent causer de nombreux dommages. L'un des plus graves est de ravir à un homme les témoignages d'honneur et de vénération qui lui sont dus. Aussi l'injure est-elle plus grande quand on dit à quelqu'un ses défauts devant un plus grand nombre de personnes. Cependant on peut encore injurier quelqu'un en ne s'adressant qu'à lui, lorsqu'en agissant ainsi on manque au respect qu'on lui doit.

2. On déshonore quelqu'un par des actes dans la mesure où ceux-ci produisent ou expriment une atteinte à l'honneur de cette personne. La première manière ne constitue pas une injure proprement dite, mais relève des injustices par action envers autrui dont nous avons déjà parlé. Quant à la seconde, c'est bien un outrage, car l'action peut être aussi significative que des paroles.

3. L'insulte et le reproche se font par des paroles, comme l'injure ; car dans les trois cas, on relève les défauts de quelqu'un au détriment de son honneur... Or ces défauts peuvent être de trois sortes : D'abord c'est une faute qui est dénoncée par des paroles injurieuses. Puis, d'une façon générale, la faute et la peine qui sont la matière des paroles d'insulte (convitium), car le

mot vice (vitium) peut s'entendre non seulement d'un défaut de l'âme mais aussi du corps. Ainsi dire à quelqu'un d'une manière offensante qu'il est aveugle, c'est l'insulter, et non l'injurier ; au contraire accuser quelqu'un d'être un voleur est plus qu'une insulte, c'est une injure. Mais parfois on peut souligner la bassesse ou la pauvreté de l'autre et porter ainsi atteinte à son honneur qui résulte toujours d'une certaine excellence. Ce sont des paroles de reproche, et c'est précisément le cas lorsque quelqu'un, d'une façon odieuse, rappelle à un autre le secours qu'il lui a fourni lorsqu'il était dans le besoin. Comme le dit l'Écriture (Si 20, 15) « Il donne peu et reproche beaucoup. » Cependant tous ces mots se prennent parfois l'un pour l'autre.

Article 2 : L'injure est-elle toujours péché mortel ?

Objections : 1. Il ne semble pas que l'injure ou l'insulte soit péché mortel. Car aucun péché mortel n'est l'acte d'une vertu. Or railler les défauts d'autrui est un acte de la vertu d'eutrapélie, ou de bonne humeur, à laquelle il appartient, selon Aristote, de critiquer gentiment. Donc l'insulte ou l'outrage n'est pas péché mortel.

2. Les hommes parfaits ne commettent pas de péché mortel, et cependant il leur arrive de railler ou de proférer des outrages. S. Paul dit bien (Ga 3, 1) « O Galates insensés ! » Et le Seigneur lui-même (Lc 24, 25) : « Ô hommes sans intelligence et dont le cœur est lent à croire ! » Donc l'insulte ou l'injure n'est pas péché mortel.

3. Ce qui est péché véniel de sa nature peut devenir mortel, mais la réciproque n'est pas vraie, nous l'avons vu précédemment. Donc, si proférer une insulte ou une injure était péché mortel de sa nature, il s'ensuivrait que ce serait toujours péché mortel. Mais c'est faux, au moins dans le cas de celui qui, par légèreté et par surprise, ou par un mouvement de colère sans gravité, laisse échapper une parole injurieuse. Donc l'injure ou l'insulte ne doivent pas être classés comme péchés mortels.

En sens contraire, seul le péché mortel mérite la peine éternelle de l'enfer. Or l'insulte ou l'injure mérite cette peine ; selon cette parole en S. Matthieu (5, 28) : « Celui qui dira à son frère : "Fou !" mérite d'être jeté dans la géhenne de feu. » Donc l'insulte ou l'injure est péché mortel.

Réponse : Nous venons de dire que les paroles considérées comme des sons ne portent pas préjudice à autrui, mais seulement en tant qu'elles comportent une signification, puisque celle-ci provient du sentiment intérieur. Aussi dans les péchés de paroles, il faut surtout examiner les sentiments de celui qui parle. Donc, vu que l'insulte ou l'injure comportent par définition un déshonneur, si celui qui les prononce a bien l'intention de porter atteinte par ses paroles à l'honneur d'autrui, c'est très proprement et de soi, faire une insulte ou une injure. C'est un péché mortel qui n'est pas moins grave que le vol ou la rapine, car l'homme n'a pas moins d'attachement à son honneur qu'à ses possessions matérielles.

En revanche, si quelqu'un profère envers autrui des paroles d'insulte ou d'injure sans intention de le déshonorer, mais pour le corriger ou pour un motif semblable, il ne prononce pas une insulte ou une injure formellement et absolument, mais seulement par accident et matériellement, en ce sens que ce qu'il dit pourrait être une insulte ou une injure. Dans ce cas il peut y avoir péché véniel, comme il peut n'y avoir pas de péché du tout. En cela cependant la discrétion est nécessaire : il faut n'employer ce langage qu'avec mesure. Car si l'on en usait sans discernement, l'insulte pourrait avoir assez de force pour ruiner l'honneur de celui qu'elle vise. On pourrait ainsi aller jusqu'à commettre un péché mortel, même si l'on n'avait pas l'intention de déshonorer son prochain. De même, celui qui blesse gravement un autre qu'il a frappé en jouant imprudemment, n'est pas exempt de péché.

Solutions : 1. C'est faire preuve de bonne humeur que de lancer quelques légères railleries, non pour déshonorer ou peiner son prochain, mais plutôt pour s'amuser et par plaisanterie. On peut

donc le faire sans péché, pourvu que l'on observe la retenue convenable. Mais si quelqu'un n'hésite pas à faire de la peine à celui auquel il adresse ses critiques plaisantes, du moment qu'il provoque les risées de l'entourage, il y a là quelque chose de vicieux, comme Aristote le dit à ce sujet.

2. De même qu'il est permis de frapper quelqu'un ou de le mettre à l'amende pour le former, ainsi, pour le même motif, on a le droit d'adresser une parole insultante à celui que l'on doit corriger. C'est ainsi que le Seigneur appela les disciples « hommes sans intelligence », et l'Apôtre traita les Galates d'insensés. Cependant, comme le remarque S. Augustin : « Ces reproches ne doivent être faits que rarement et lorsqu'ils deviennent absolument nécessaires, non dans l'intention de nous imposer nous-mêmes, mais pour l'honneur de Dieu. »

3. Puisque le péché d'insulte ou d'injure dépend de l'intention de son auteur, le péché peut n'être que véniel si l'insulte est futile, ne portant pas une grave atteinte à l'honneur d'autrui, si elle est proférée par légèreté d'esprit ou par un léger mouvement de colère, et sans propos délibéré de déshonorer ; par exemple lorsqu'on a l'intention de mortifier légèrement quelqu'un par une telle parole.

Article 3 : Faut-il réprimer les auteurs d'injures ?

Objections : 1. Il semble que l'on ne doive pas supporter les injures qui nous sont adressées. Car celui qui les supporte encourage l'audace de l'insulteur. Mais il ne faut pas agir ainsi. Donc on ne doit pas supporter les injures, mais plutôt répondre à l'insulteur.

2. On doit s'aimer soi-même plus qu'autrui. On ne doit pas laisser insulter autrui, ce qui fait dire aux Proverbes (26, 10 Vg) : « Celui qui impose silence à l'insensé apaise les colères. » Donc on ne doit pas supporter non plus d'être soi-même injurié.

3. Nul n'a le droit de se venger soi-même, selon cette parole de Dieu (He 10, 30) : « A moi la vengeance ! C'est moi qui paierai de retour. » Or, c'est une vengeance de ne pas résister aux injures, car S. Jean Chrysostome remarque : « Si tu veux te venger, garde le silence, et tu porteras à ton ennemi un coup mortel. » Donc on ne doit pas garder le silence et se résigner aux outrages, mais plutôt y répondre.

En sens contraire, il est écrit dans le Psaume (38, 13) : « Ceux qui cherchent mon malheur répandent des mensonges », et plus loin : « Mais moi je suis comme un sourd, je n'entends pas ; je suis comme un muet qui n'ouvre pas la bouche. »

Réponse : De même que la patience est nécessaire pour supporter les actes dirigés contre nous, de même pour supporter les paroles qui nous attaquent. Or l'obligation de garder le silence à l'égard des actes hostiles s'entend d'une disposition habituelle de l'âme. Le précepte du Sermon sur la montagne (Mt 5, 39) : « Si quelqu'un te frappe sur la joue droite, présente-lui encore l'autre » est ainsi expliqué par S. Augustin : « C'est-à-dire qu'on doit être prêt à le faire si besoin est ; mais on n'est pas toujours tenu d'agir ainsi effectivement, puisque le Seigneur lui-même ne l'a pas fait ; lorsqu'il reçut un soufflet au cour de la Passion, il demanda : "Pourquoi m'as-tu frappé ?" »

De même pour les paroles injurieuses proférées contre nous ; on doit avoir l'âme prête à supporter les injures, si cela est à propos. Mais il y a de cas où il faut repousser les injures, et surtout pour deux raisons. La première est le bien de celui qui nous injurie ; il importe de réprimer son audace afin qu'il ne soit pas tenté de recommencer ; le livre des Proverbes (26, 5) dit à ce propos : « Réponds à l'insensé selon sa folie, de peur qu'il ne se regarde comme sage. » La seconde raison est le bien de plusieurs autres personnes dont les progrès spirituels pourraient être entravés par les outrages qu'on nous porte. Ce qui fait dire à S. Grégoire : « Ceux dont la vie est donnée en exemple aux autres doivent, s'ils le peuvent, faire taire leurs détracteurs ; afin que ceux qui

pourraient écouter leurs prédications n'en soient pas détournés, et qu'en demeurant plongés dans leurs vices ils ne méprisent la vertu. »

Solutions : 1. On doit réprimer avec mesure l'audace de l'insulteur injurieux, pour accomplir un devoir de charité, non pour satisfaire son amour-propre. Aussi le livre des Proverbes dit-il encore (26, 4) : « Ne réponds pas à l'insensé selon sa folie, de peur de lui ressembler. »

2. Lorsqu'on réprime les injures adressées à d'autres, le danger d'une satisfaction l'amour propre est moindre que lorsqu'on se défend personnellement ; il semble que l'on soit davantage inspiré par un sentiment de charité.

3. Se taire avec le secret désir que notre silence provoque celui qui nous injurie à la colère, c'est agir par vengeance ; mais si au contraire on garde le silence pour laisser passer la colère, on agit vertueusement. Aussi est-il écrit dans l'Ecclésiastique (8, 3) : « N'aie pas de dispute avec un grand parleur, ne mets pas de bois sur le feu. »

Article 4 : L'origine de l'injure

Objections : 1. Il semble que l'injure ne dérive pas de la colère, car il est écrit au livre des Proverbes (11, 2) : « Où est l'orgueil, là est l'injure. » Or la colère est un vice distinct de l'orgueil. Donc l'injure ne dérive pas de la colère.

2. Le livre des Proverbes (20, 3) remarque encore : « Tous les fous se laissent aller aux injures. » Or la folie est opposée à la sagesse, et la colère à la mansuétude. Donc l'injure ne provient pas de la colère.

3. Aucun péché n'est diminué par sa cause propre. Or le péché d'injure est moindre s'il a sa source dans la colère ; il est, en effet, plus grave de proférer des injures par haine que par colère. Donc l'injure ne vient pas de la colère.

En sens contraire, S. Grégoire dit que les outrages naissent de la colère.

Réponse : Un seul et même péché peut venir de sources diverses, mais on l'attribue principalement à la source dont il découle le plus souvent, parce qu'elle est plus proche de sa fin propre. Or il y a une grande affinité entre l'injure et la fin poursuivie par la colère, qui est la vengeance. En effet, pour l'homme en colère, le moyen le plus facilement réalisable de se venger est d'injurier l'adversaire. C'est pourquoi l'injure naît surtout de la colère.

Solutions : 1. L'injure n'est pas ordonnée à la fin de l'orgueil qui est la grandeur ; elle ne dérive donc pas directement de l'orgueil. Toutefois celui-ci dispose à l'injure, car ceux qui se jugent supérieurs sont davantage portés à mépriser les autres et à les injurier. En effet, ils se mettent facilement en colère, car ils jugent révoltant tout ce qui s'oppose à leur volonté.

2. Aristote remarque que « la colère n'est pas parfaitement docile à la raison », et ainsi l'homme en colère souffre d'un manque de raison qui rejoint la folie. De ce chef l'injure peut naître de la folie, à cause de l'affinité de celle-ci avec la colère.

3. Aristote note aussi que « l'homme en colère cherche à se venger ouvertement ; mais le haineux n'agit pas ainsi ». Aussi l'injure qui comporte une offense publique relève-t-elle davantage de la colère que de la haine.

### **QUESTION 73 : LA DIFFAMATION**

1. Qu'est-ce que la diffamation ? — 2. Est-elle un péché mortel ? — 3. Sa gravité comparée celle des autres péchés. — 4. Est-ce un péché d'écouter la diffamation ?

Article 1 : Qu'est-ce que la diffamation ?

Objections : 1. Il semble que la diffamation ne soit pas le dénigrement secret de la réputation d'autrui, selon la définition de certains. En effet, qu'une chose soit secrète ou manifeste, ce ne

sont pas là des circonstances qui constituent l'espèce du péché ; car il est accidentel au péché d'être connu par beaucoup ou peu de gens. Or ce qui ne constitue pas l'espèce du péché n'appartient pas à son essence et ne doit pas figurer dans sa définition. La plus ou moins grande publicité des paroles prononcées n'est donc pas essentielle à la diffamation.

2. La réputation s'entend de l'opinion publique. Donc si la diffamation est le dénigrement d'une réputation, elle ne peut se faire par des paroles secrètes, mais par des paroles dites ouvertement.

3. Celui qui diffame (detrahit) enlève (subtrahit) ou amoindrit quelque chose. Or il peut arriver que l'on dénigre la réputation du prochain sans rien retrancher de la vérité, par exemple lorsqu'on découvre des crimes réellement commis. Donc tout dénigrement d'une réputation n'est pas de la diffamation.

En sens contraire, il est écrit au livre de l'Ecclésiaste (10, 11 Vg) : « Le serpent mord sans faire de bruit ; celui qui diffame en secret ne fait pas autre chose. » Donc diffamer, c'est déchirer en secret la réputation de quelqu'un.

Réponse : De même qu'il y a deux façons de léser autrui par un acte : au grand jour, comme par la rapine ou toute espèce de violence ; en secret, comme par le vol ou par une agression sournoise ; de même on peut nuire au prochain en paroles de deux manières : en public, et c'est l'injure, nous l'avons dit ; en secret, et c'est la diffamation. Lorsque l'on tient ouvertement des propos offensants contre le prochain, on montre qu'on en fait peu de cas et on le déshonore par là même. C'est pourquoi l'injure porte atteinte à l'honneur de celui qui la subit. Mais celui qui tient ces propos dans le secret montre qu'il redoute l'autre plus qu'il ne le méprise. Il ne porte donc pas directement atteinte à son honneur, mais à sa réputation ; en ce sens que, proférant secrètement de telles paroles, il crée, autant qu'il le peut, chez ceux qui l'écoutent, une mauvaise opinion de celui qu'il dénigre. C'est bien cela, en effet, que le diffamateur semble se proposer et à quoi tendent ses efforts : que l'on croie ses paroles.

Il est donc évident que la diffamation diffère de l'outrage à un double titre. D'une part, quant à la manière de parler contre quelqu'un : ouvertement dans l'injure, à l'insu de l'intéressé dans la diffamation. D'autre part, quant à la fin visée, c'est-à-dire au préjudice que l'on provoque, celui qui outrage diminue l'honneur, le diffamateur diminue la réputation.

Solutions : 1. Dans les échanges involontaires auxquels se ramènent tous les préjudices causés au prochain en parole ou en action, la raison de péché change selon que l'on agit en secret ou au grand jour, car la violence et l'ignorance ne réalisent pas de la même façon la raison d'involontaire, nous l'avons montré plus haut.

2. Les paroles diffamatoires sont appelées secrètes non au sens absolu, mais par rapport à celui qu'elles visent, parce qu'on les dit en son absence et à son insu. Au contraire, les injures sont dites en face. Par suite, dire du mal de quelqu'un en son absence devant beaucoup de gens, c'est le diffamer ; si au contraire il est seul présent, c'est l'injurier. Bien que, si l'on parle mal d'un absent à une seule personne, cela suffit pour nuire à sa réputation, au moins partiellement.

3. On diffame non en portant atteinte à la vérité, mais à une réputation. Ce qui peut se faire directement ou indirectement. Directement de quatre façons : en attribuant à autrui ce qui n'est pas ; en exagérant ses péchés réels ; en révélant ce qui est secret ; en disant que telle bonne action a été commise avec une intention mauvaise. Indirectement, en niant le bien qu'il fait ou en multipliant méchamment les réticences et les restrictions.

Article 2 : La diffamation est-elle un péché mortel ?

Objections : 1. Il semble que diffamer ne soit pas un péché mortel. Aucun acte de vertu, en effet, n'est un péché mortel. Or révéler un péché caché — ce qui relève de la diffamation, nous venons de le dire — est un acte de vertu : soit par charité lorsque, par exemple, on dénonce le péché d'un

de ses frères afin de le corriger, soit de justice lorsqu'on porte une accusation. La diffamation n'est donc pas un péché mortel.

2. Sur cette sentence du livre des Proverbes (24, 21 Vg) : « N'ayez pas de rapports avec les diffamateurs », la Glose note : « C'est là spécialement le péché dans lequel tombe tout le genre humain. » Mais il n'y a aucun péché mortel qui soit répandu dans tout le genre humain, car beaucoup d'hommes vivent sans en commettre ; ce sont les péchés véniels qui sont le lot de tous les humains. Donc la diffamation est péché véniel.

3. S. Augustin range « parmi les menus péchés le fait de dire du mal avec une grande facilité et imprudence », ce qui relève de la diffamation. Celle-ci est donc péché véniel.

En sens contraire, S. Paul écrit aux Romains (1, 30) : « Les diffamateurs sont loin de Dieu. » Précision donnée, ajoute la Glose, « afin qu'on ne pense point que cette faute soit légère parce qu'elle consiste en paroles ».

Réponse : Nous avons dit que les péchés de langue sont à juger surtout d'après l'intention. Or la diffamation est ordonnée par définition à dénigrer la réputation d'autrui. Aussi est-il essentiellement un diffamateur, celui qui déblatère contre quelqu'un en son absence pour noircir sa réputation. Mais enlever à quelqu'un sa réputation est très grave, car la réputation est un bien plus précieux que les trésors temporels, et lorsque l'homme en est privé, il se trouve dans l'impossibilité de faire le bien. Aussi le livre de l'Écclésiastique (41, 12) recommande : « Prends soin de ta réputation, car c'est un bien plus sûr que mille trésors grands et précieux. » Voilà pourquoi, essentiellement, la diffamation est un péché mortel.

Il arrive cependant que l'on prononce parfois des paroles qui abaissent la réputation d'autrui, sans le vouloir, mais en voulant autre chose. Ce n'est pas alors de la diffamation à parler essentiellement et formellement, mais seulement matériellement et comme par accident. Si ces paroles portant atteinte à la réputation d'autrui sont dites pour une fin bonne ou nécessaire, en observant toutes les circonstances voulues, il n'y a pas de péché et on ne peut pas parler de diffamation. — En revanche, si l'on prononce ces paroles par légèreté ou sans nécessité, c'est un péché, mais qui n'est pas mortel, à moins que ces paroles ne soient d'un tel poids qu'elles lèsent notablement la réputation d'autrui et surtout en tout ce qui touche l'honorabilité de la vie, car alors la nature même de ces paroles constituerait un péché mortel.

Dans ce cas on est tenu à restituer la bonne réputation du prochain, — tout comme on est tenu à la restitution d'un bien volé, — en observant les règles établies précédemment.

Solutions : 1. Ce n'est pas diffamer, on vient de le montrer, que dévoiler le péché caché de son prochain, soit par une dénonciation pour amender le coupable, soit par une accusation en justice pour sauvegarder les intérêts du bien public.

2. La Glose ne dit pas que tous les hommes soient diffamateurs, car elle a soin d'ajouter « presque ». C'est dans le même sens que l'Écriture dit que « le nombre des insensés est infini » (Qo 1, 15 Vg), et qu'il y en a peu qui marchent dans la voie du salut. On peut dire aussi qu'il y a bien peu d'hommes, si même il y en a, qui ne disent parfois, par légèreté d'esprit, des paroles pouvant porter légèrement atteinte à la réputation d'autrui sur un point ou sur un autre ; car, comme le remarque S. Jacques (3, 2) : « Si quelqu'un ne pèche pas en paroles, c'est un homme parfait. »

3. Le cas visé par S. Augustin est celui de quelqu'un qui signale un léger mal chez son prochain, sans intention de lui nuire, mais par légèreté ou par erreur de langage.

Article 3 : Gravité de la diffamation comparée à celle des autres péchés

Objections : 1. Il semble que la diffamation soit le plus grave de tous les péchés que l'on commet envers le prochain. En effet, sur le Psaume (109, 4) : « Au lieu de m'aimer, ils disent du mal de



moi », la Glose note : « Ceux qui diffament le Christ nuisent davantage à ses membres — car ils tuent les âmes de ses fidèles -, que les meurtriers de sa chair qui devait aussitôt ressusciter. » On voit ainsi que la diffamation est un péché plus grave que l'homicide, dans la mesure même où tuer l'âme est plus grave que tuer le corps. Mais l'homicide est le plus grave des péchés contre le prochain. Donc la diffamation est absolument le plus grave de tous.

2. La diffamation semble pire que l'injure, car si l'homme peut repousser l'injure, il ne peut repousser la diffamation qui se cache. Or l'injure paraît pire que l'adultère ; ici deux s'unissent en une seule chair, là ceux qui sont unis sont divisés. La diffamation est donc pire que l'adultère qui est l'un des péchés les plus graves que l'on puisse commettre contre le prochain.

3. L'injure naît de la colère, la diffamation naît de l'envie, affirme S. Grégoire. Or l'envie est un plus grand péché que la colère. Donc la diffamation est pire que l'injure et nous retrouvons le raisonnement précédent.

4. La gravité d'un péché doit se mesurer à la gravité des maux qu'il entraîne. Or la diffamation entraîne le plus grand des maux qui est l'aveuglement de l'esprit. S. Grégoire remarque en effet : « Que font les diffamateurs, sinon souffler sur la poussière et faire sauter de la terre dans leurs yeux, de telle sorte que plus ils exhalent leurs diffamations, moins ils voient la vérité ? » La diffamation est donc le plus grave des péchés que l'on commet contre le prochain.

En sens contraire, un péché d'action est plus grave qu'un péché de parole. Or la diffamation est un péché de parole ; l'adultère, l'homicide et le vol sont des péchés d'action. Donc la diffamation n'est pas plus grave que les autres péchés envers le prochain.

Réponse : Les péchés commis contre le prochain s'apprécient essentiellement d'après le préjudice qu'ils portent à autrui, puisque c'est ce qui leur donne raison de faute. Et ce préjudice est d'autant plus grand qu'il détruit un plus grand bien. Or l'homme possède trois sortes de biens : le bien de l'âme, le bien du corps, les biens extérieurs. Le bien de l'âme, qui est le plus excellent, ne peut être ravi par autrui que s'il nous en donne l'occasion, par exemple par un mauvais conseil, qui ne supprime pas notre liberté. Quant au bien du corps et aux biens extérieurs on peut nous les arracher de force. Mais parce que le bien du corps l'emporte sur les biens extérieurs, les péchés par lesquels on porte atteinte au corps sont plus graves que ceux qui nuisent aux biens extérieurs. Par conséquent, de tous les péchés commis envers le prochain, le plus grave est l'homicide puisqu'il a pour effet de détruire une vie effectivement existante. Vient ensuite l'adultère qui viole l'ordre légitime de la génération humaine, par laquelle on entre dans la vie. Enfin parmi les biens extérieurs, la réputation l'emporte sur les richesses, car elle a plus d'affinité avec les biens spirituels, ce qui fait dire au livre des Proverbes (21, 1) : « La bonne renommée vaut mieux que de grandes richesses. » Aussi, de sa nature, la diffamation est un péché plus grave que le vol, mais moindre que l'homicide ou l'adultère. Remarquons toutefois que les circonstances aggravantes ou atténuantes peuvent changer cette classification.

Par accident, la gravité du péché s'évalue selon les dispositions du pécheur. Celui-ci sera plus coupable s'il pèche de propos délibéré, que s'il commet cette faute par faiblesse ou inadvertance. De ce chef, les péchés de langue peuvent aisément devenir légers, lorsqu'ils proviennent d'une parole qui nous a échappé par manque de réflexion.

Solutions : 1. Ceux qui diffament le Christ en raillant la foi de ses membres insultent sa divinité sur laquelle repose la foi. Ce n'est donc pas une simple diffamation, c'est un blasphème.

2. L'injure est un péché plus grave que la diffamation parce qu'elle implique un plus grand mépris du prochain, de même que la rapine est pire que le vol, nous l'avons dit. toutefois l'injure n'est pas plus grave que l'adultère, dont la malice ne vient pas de l'union charnelle mais du désordre introduit dans la génération humaine. Or celui qui lance une injure n'est pas à lui seul

une cause suffisante des sentiments d'inimitié qui divisent ceux qui étaient unis, il n'en fournit que l'occasion ; en ce sens que, publiant du mal sur son prochain, il lui fait perdre, pour autant que cela dépend de lui, l'amitié des autres, bien que ces paroles ne soient pas contraignantes. C'est encore ainsi que le diffamateur se rend indirectement coupable d'homicide, ses propos donnant occasion à autrui de haïr ou de mépriser telle personne. C'est pourquoi S. Clément a pu écrire : « Les diffamateurs sont homicides », c'est-à-dire qu'ils en fournissent l'occasion, car selon S. Jean (1 Jn 3, 15) : « Celui qui hait son frère est un homicide. »

3. Selon Aristote : « La colère cherche à se venger ouvertement. » C'est pourquoi la diffamation, qui est secrète, n'est pas fille de la colère, comme l'injure, mais bien plutôt de l'envie, qui s'efforce de toutes les façons de ternir la gloire du prochain. Il ne s'ensuit pas pour autant que la diffamation soit plus grave que l'injure, car un vice moindre peut engendrer un plus grand crime, comme la colère est la source des homicides et des blasphèmes. C'est en effet par l'inclination de chaque péché vers une fin, qu'on peut en discerner l'origine, donc par son attachement aux biens périssables, alors que la gravité du péché dépend plutôt de l'éloignement des biens meilleurs.

4. Il est écrit au livre des Proverbes (15, 23) « L'homme se complaît dans la sentence de sa bouche. » C'est pourquoi le diffamateur aime et croit toujours davantage ce qu'il dit, et par suite il a plus de haine pour celui qu'il diffame. Ainsi s'éloigne-t-il de plus en plus de la connaissance de la vérité. Mais c'est un résultat auquel peuvent conduire les autres péchés commis en haine du prochain.

Article 4 : Est-ce un péché d'écouter la diffamation ?

Objections : 1. Il semble que ce ne soit pas un péché grave d'écouter sans protestation des paroles diffamatoires. Personne, en effet, n'est tenu de faire pour autrui plus qu'il ne ferait pour soi-même. Or il est louable de supporter patiemment les propos de nos diffamateurs. S. Grégoire dit en effet : « De même que nous ne devons pas, par notre activité, éveiller la langue des diffamateurs, pour ne pas les induire à pécher, de même, pour accroître nos mérites, devons-nous supporter avec patience les propos inspirés par leur malice. » On ne pèche donc pas en ne repoussant pas la diffamation lancée contre autrui.

2. Il est écrit au livre de l'Ecclésiastique (4, 25) : « Ne contredis jamais une parole véridique. » Mais les diffamateurs disent parfois la vérité. On n'est donc pas toujours tenu de les désapprouver.

3. Personne ne doit mettre obstacle à une œuvre utile au prochain. Or la diffamation tourne souvent à l'avantage de ceux qui en sont l'objet, comme le remarque le pape Pie Ier : « Lorsque la diffamation s'attaque aux honnêtes gens, il arrive parfois qu'elle ait pour effet d'humilier ceux que les flatteries de leur famille ou la faveur du public avaient exaltés. » On ne doit donc pas s'opposer à la diffamation.

En sens contraire, S. Jérôme prescrit « Veille à ce que ta langue ou tes oreilles ne te démangent, je veux dire que tu ne diffames personne, ou que tu n'écoutes pas les autres quand ils diffament. »

Réponse : S. Paul écrit (Rm 1, 32) : « Sont dignes de mort, non seulement ceux qui commettent le péché, mais aussi ceux qui les approuvent. » Cette approbation peut se donner de deux manières. D'abord directement, quand on induit le prochain à pécher ou qu'on prend plaisir à ce péché. Puis indirectement, quand on ne s'y oppose pas alors qu'on pourrait le faire, et cette abstention ne vient pas toujours d'une complaisance dans le péché, mais d'une sorte de respect humain. On doit donc penser que si quelqu'un écoute des propos diffamatoires sans les désapprouver, il y consent et participe par là même au péché. Mais s'il provoque la diffamation ou seulement s'y complaît par haine de celui qui en est l'objet, il ne pèche pas moins que le

diffamateur et parfois même davantage. C'est l'enseignement de S. Bernard : « Il n'est pas facile de décider quel est le plus coupable, du diffamateur ou de celui qui l'écoute. » — Mais si le témoin ne prend pas plaisir à ce péché et qu'il s'abstienne par crainte, négligence ou même par timidité, de désapprouver le diffamateur, il pèche sans doute, mais beaucoup moins gravement que le diffamateur, et le plus souvent ne commet qu'un péché véniel. Parfois aussi, cela peut être un péché mortel, lorsque la charge que l'on occupe fait un devoir de corriger le diffamateur, ou encore lorsqu'on sait qu'un péril s'ensuivra, ou enfin à cause du motif, car le respect humain, comme nous l'avons déjà dit, peut être parfois péché mortel.

Solutions : 1. Personne n'entend la diffamation dont il est l'objet, car dire du mal de quelqu'un en sa présence n'est pas à proprement parler une diffamation, mais une injure, nous l'avons dit. Les propos diffamatoires peuvent toutefois être portés par les on dit, à la connaissance de l'intéressé. Alors celui-ci est libre de souffrir cette atteinte à sa réputation, à moins que cela risque d'atteindre les autres, nous l'avons dit. C'est pourquoi il est légitime de faire l'éloge de la patience chez celui qui supporte la diffamation. Mais on n'est pas libre de laisser attaquer ainsi la réputation d'autrui. Aussi cela devient une faute de ne pas la défendre, lorsqu'on le peut, pour la même raison qui nous oblige de « relever l'âne de notre prochain lorsqu'il succombe sous la charge » (Dt 22, 4).

2. Ce n'est pas toujours le bon moyen de protester que de taxer le diffamateur de mensonge, surtout si l'on sait que ce qu'il dit est vrai. Mais il faut le reprendre en lui montrant qu'il pèche en offensant son prochain, ou du moins lui faire sentir, en gardant un visage sévère, que l'on ne prend pas plaisir à ses diffamations. Ainsi disent les Proverbes (25, 23 Vg) : « Le vent du nord chasse la pluie ; et le visage attristé les propos diffamateurs. »

3. Le profit qui peut résulter d'une diffamation ne vient pas de l'intention du diffamateur, mais de l'ordre divin, qui peut toujours tirer le bien du mal. Il n'en faut pas moins résister aux diffamateurs, absolument comme on s'oppose aux ravisseurs et à ceux qui oppriment les autres, malgré le mérite que peuvent acquérir par leur patience les opprimés et les spoliés.

### QUESTION 74 : LA MÉDISANCE

1. La médisance est-elle un péché distinct de la diffamation ? — 2. Lequel des deux est le plus grave ?

Article 1 : La médisance est-elle un péché distinct de la diffamation ?

Objections : 1. Il ne semble pas. S. Isidore donne en effet l'étymologie suivante : « Le médisant (susurre = chuchoteur) s'appelle ainsi par une onomatopée. De fait, il ne parle pas en face, mais il chuchote à l'oreille ses paroles diffamatoires. » Mais tenir des propos diffamatoires sur autrui, c'est de la diffamation. Donc médire est la même chose que diffamer.

2. Il est écrit dans le Lévitique (19, 16 Vg) « Tu n'iras pas incriminer ni médire dans le peuple. » Mais celui qui incrimine s'identifie au diffamateur. Donc médire ne diffère pas de diffamer.

3. Il est écrit dans l'Ecclésiastique (28, 13) « Maudit soit l'homme qui médit et l'homme qui a deux langages. » Or ce dernier doit être identifié au diffamateur, puisque celui-ci tient un double langage, l'un en l'absence de celui qu'il dénigre, l'autre en sa présence. Donc médire est identique à diffamer.

En sens contraire, sur ces mots de l'épître aux Romains (1, 29) : « Médisants, diffamateurs », la Glose note : « Les premiers sèment la discorde entre les amis ; les seconds nient ou dénigrent les qualités d'autrui. »

Réponse : La médisance et la diffamation ont la même matière et la même forme ou manière de parler, car dans les deux cas on dit en secret du mal de son prochain. Cette affinité fait que l'on prend parfois ces péchés l'un pour l'autre. Ainsi sur le texte de l'Ecclésiastique (5, 14) « Que l'on ne t'appelle pas médisant », la Glose précise, « c'est-à-dire diffamateur ». Mais la fin voulue est différente. Le diffamateur veut noircir la réputation de son prochain ; aussi s'attache-t-il surtout à souligner les fautes du prochain qui sont de nature à ruiner ou à diminuer sa réputation. Mais le médisant cherche à diviser les amis ; c'est ce que dit le passage de la Glose précitée, et ce texte des Proverbes (26, 20) : « Éloignez le médisant et les querelles s'apaisent. » C'est pourquoi le médisant met surtout en avant les fautes du prochain qui peuvent irriter contre lui l'esprit de l'auditeur selon l'Ecclésiastique (28, 9) : « Le pécheur jette le trouble entre les amis, et l'inimitié parmi ceux qui vivent en paix. »

Solutions : 1. Le médisant, en tant qu'il dit du mal de son prochain, le diffame. Mais son cas diffère de celui du diffamateur parce que son intention n'est pas tant de dire du mal, que de dire ce qui peut exciter les esprits les uns contre les autres, serait-ce d'ailleurs du bien en soi, pourvu que l'interlocuteur y voie du mal qui lui déplaît.

2. Celui qui accuse d'un crime diffère du médisant et du diffamateur. Car, à l'inverse de ceux-ci, c'est au grand jour qu'il accable le prochain d'accusations ou d'insultes.

3. Le médisant est appelé à proprement parler l'homme à double langage. En effet, lorsque l'amitié unit deux personnes, le médisant s'efforce de la détruire des deux côtés à la fois, et pour ce faire, use d'un langage différent vis-à-vis de chacune, disant à l'une du mal de l'autre. Aussi, après avoir dit : « Maudit soit le médisant et celui qui a deux langages », l'Ecclésiastique ajoute : « Car il a jeté le trouble parmi un grand nombre d'hommes qui vivaient en paix. »

Article 2 : Quel péché, de la médisance ou de la diffamation, est le plus grave ?

Objections : 1. Il semble que ce soit la diffamation. En effet, les péchés en paroles consistent à dire du mal. Or le diffamateur dit de son prochain des choses qui sont absolument mauvaises puisqu'elles détruisent ou diminuent sa réputation. Le médisant, au contraire, n'a souci que de dire des maux apparents dont s'offusquera son auditeur. La diffamation est donc un péché plus grave que la médisance.

2. Ravir à quelqu'un sa réputation, c'est lui ravir l'amitié non pas d'un homme mais d'une multitude de gens ; car chacun refuse l'amitié d'individus perdus de réputation. Voilà pourquoi un roi de Juda est blâmé « de s'être lié d'amitié avec ceux qui haïssent Dieu » (2 Ch 19, 2). Mais la médisance prive d'un seul ami. Elle est donc moins grave.

3. Selon S. Jacques (4, 11) : « Celui qui diffame son frère, diffame la loi », et par conséquent le législateur, Dieu lui-même. Ainsi la diffamation paraît être un péché contre Dieu, ce qui est le plus grave des péchés, nous l'avons dit b. La médisance est un péché contre le prochain, elle est donc moins grave.

En sens contraire, il est écrit dans le livre de l'Ecclésiastique (6, 2) : « Rien n'est pire que l'homme au double langage ; le médisant s'attire la haine, l'aversion et l'opprobre. »

Réponse : Nous avons déjà dit plusieurs fois que le péché contre le prochain est d'autant plus grave qu'il lui porte plus de préjudice, et celui-ci est d'autant plus grand qu'il détruit un bien plus grand. Or un ami est le plus précieux des biens extérieurs, car, remarque Aristote : « Personne ne peut vivre sans ami » ; et selon l'Écriture (Si 6, 15) « Il n'y a rien de comparable à un ami fidèle. » Or, justement, la réputation que la diffamation détruit, est surtout nécessaire pour nous rendre dignes d'amitié. Aussi la médisance est-elle un péché pire que la diffamation et même que l'injure, car dit encore Aristote : « L'amitié est préférable aux honneurs. Il vaut mieux être aimé qu'honoré. »

Solutions : 1. L'espèce et la gravité du péché se prennent de sa fin plus que de son objet matériel. Voilà pourquoi, en raison de sa fin, la médisance est un péché plus grave que la diffamation, bien que la diffamation puisse dire des choses pires.

2. La bonne réputation dispose à l'amitié, et la mauvaise, à l'inimitié. Or, la disposition est inférieure au bien qu'elle prépare. C'est pourquoi celui qui produit une disposition à l'inimitié pèche moins que celui qui travaille directement à produire l'inimitié.

3. On peut dire que diffamer son prochain c'est diffamer la loi, en ce sens que la diffamation méprise le précepte d'aimer le prochain. Mais celui qui s'efforce de briser une amitié s'oppose plus directement à ce précepte. Et c'est pourquoi il pèche davantage contre Dieu, puisque, selon S. Jean : « Dieu est amour » (1 Jn 4, 8). Aussi le livre des Proverbes (6, 16) peut-il affirmer : « Il y a six choses que Dieu hait, et la septième il l'a en horreur ». et cette dernière est : « Le semeur de discorde entre frères. »

### QUESTION 75 : LA MOQUERIE

1. Est-elle un péché spécial, distinct des autres péchés de paroles qui font du tort au prochain ?  
— 2. Est-elle un péché mortel ?

Article 1 : La moquerie est-elle un péché spécial ?

Objections : 1. Il ne semble pas que la moquerie soit un péché spécial, distinct de ceux que l'on vient d'étudier. En effet, tourner quelqu'un en dérision et s'en moquer, n'est-ce pas la même chose ? Or la dérision relève de l'injure. Donc la moquerie ne se distingue pas de celle-ci.

2. On n'est un objet de moquerie que pour quelque chose de honteux dont un homme doit rougir. Tels sont les péchés : si on les reproche ouvertement à quelqu'un, c'est une injure ; si on les révèle à son insu, c'est de la diffamation ou de la médisance. Donc la moquerie n'est pas un vice distinct des précédents.

3. Les péchés de parole envers le prochain se distinguent entre eux d'après le préjudice qu'ils entraînent. Or la moquerie ne peut nuire au prochain que dans son honneur, sa réputation ou ses amitiés ; donc elle ne peut se distinguer des péchés en question.

En sens contraire, la moquerie se fait par jeu (Indus), si bien qu'on dit aussi « se jouer » de quelqu'un (illusio). Or aucun des péchés de parole que nous avons examinés ne se fait par jeu, mais sérieusement. Donc la moquerie est un péché distinct de ceux qui précèdent.

Réponse : Les péchés de paroles, avons-nous dit doivent se juger surtout d'après l'intention de leur auteur. C'est pourquoi l'on distinguera ces péchés d'après le but que se propose celui qui parle contre son prochain. Or, de même que, par des insultes, on veut atteindre l'honneur de quelqu'un, par la diffamation sa réputation et par la médisance ruiner son amitié ; de même le moqueur cherche à faire rougir celui dont il se moque. Or c'est là une fin bien distincte des précédentes. Donc le péché de moquerie doit être distingué des autres péchés de parole.

Solutions : 1. Sans doute la dérision et la moquerie ont le même but, mais ils ne l'atteignent pas de la même manière. Comme le précise la Glose sur ce verset du Psaume (2,4) : « Celui qui habite dans les cieux se moque d'eux », « la moquerie se fait par les lèvres », c'est-à-dire par des paroles et des éclats de rire ; « la dérision au contraire par des grimaces ». Toutefois de telles nuances ne peuvent établir entre ces péchés une différence d'espèce. Mais la dérision et la moquerie diffèrent de l'injure, comme rougir de confusion diffère d'être déshonoré, car, remarque S. Jean Damascène cette rougeur trahit « la crainte d'être déshonoré ».

2. Un acte de vertu attire le respect et l'estime d'autrui, et procure à nous-mêmes la fierté d'une bonne conscience, selon le mot de l'Apôtre (1 Co 1, 12) : « Ce qui fait notre gloire, c'est le

témoignage de notre conscience. » Au contraire, un acte honteux, donc un péché, nous fait perdre le respect et l'estime d'autrui ; c'est à cette fin que, pour injurier ou diffamer quelqu'un, on lui attribue des actions honteuses. Quant au sujet victime de ces propos, il éprouve une confusion qui le fait rougir, ce qui lui fait perdre son assurance intérieure ; et c'est pour cela que le moqueur exploite des faits défavorables. Il ressort de là que la moquerie a la même matière que les autres péchés, mais en diffère par sa fin.

3. La sécurité et le repos de la conscience est un grand bien, comme dit le livre des Proverbes (15, 15) : « Un cœur tranquille est comme un festin perpétuel. » C'est pourquoi celui qui trouble la conscience de son prochain en le couvrant de confusion, lui cause un préjudice très précis. Donc la moquerie est un péché spécial.

Article 2 : La moquerie est-elle un péché mortel ?

Objections : 1. On ne peut pas croire que ce soit un péché mortel de se moquer. Car tout péché mortel est opposé à la charité. Or la moquerie ne semble pas contraire à la charité, puisque c'est un amusement (Indus) auquel on se livre parfois entre amis, d'où le nom de plaisanterie (delusio) qu'on lui donne encore. La moquerie ne peut donc pas être un péché mortel.

2. La pire moquerie est celle qui offense Dieu. Mais une moquerie qui deviendrait injurieuse pour Dieu même, n'est pas pour autant péché mortel. Sinon, quiconque retomberait dans un péché véniel dont il s'est repenti pécherait mortellement. S. Isidore dit en effet : « Celui qui retombe dans une faute dont il s'est déjà repenti, se moque et n'est pas réellement pénitent. » Il s'ensuivrait aussi que toute simulation serait péché mortel, car, en commentant Job (39, 18) : « Quand l'autruche prend son essor, elle se moque du cheval et de son cavalier. » S. Grégoire remarque que l'autruche est le symbole de la simulation, le cheval de l'homme juste, et le cavalier de Dieu. Donc la moquerie n'est pas péché mortel.

3. L'injure et la diffamation sont des péchés plus graves que la moquerie, car il est pire de faire du mal sérieusement que par mode de plaisanterie. Or l'injure ou la diffamation n'est pas toujours péché mortel. Donc la moquerie le sera encore beaucoup moins.

En sens contraire, il est écrit dans le livre des Proverbes (3, 34) : « Dieu se moque des moqueurs. » Or cette moquerie divine consiste à punir le péché mortel par d'éternels supplices, selon le Psaume (2, 4) : « Celui qui habite dans les cieux se moque d'eux. » Donc la moquerie est péché mortel.

Réponse : On ne se moque que d'un mal ou d'un défaut. Or lorsqu'un mal est grand, il faut le prendre au sérieux, et non en plaisanterie. Donc si l'on s'en amuse (Indus), ou si l'on en rit (risus), (de là viennent les mots : risée, irrisio, et amusement, illusio), c'est que l'on regarde ce mal comme peu important. Mais il y a deux façons d'estimer ainsi un mal : en lui-même, et par rapport à la personne qui en est affectée. Aussi, lorsque quelqu'un s'amuse ou rit du mal ou d'un défaut de son prochain parce que ce mal est en soi peu de chose, il ne commet qu'un péché véniel et léger de sa nature. — Si au contraire, il apprécie ce mal comme peu grave en fonction de la personne qui en souffre, comme nous le faisons souvent pour les travers des enfants ou des sots, il y a dans cet amusement et cette moquerie un mépris total du prochain ; on l'estime si peu que l'on juge inutile de s'inquiéter de son mal et qu'on en fait un objet de plaisanterie. Se moquer de la sorte est un péché mortel, et plus grave encore que l'injure que l'on jette également à la face de son prochain. Dans l'injure en effet, on paraît prendre au sérieux le mal d'autrui, mais le moqueur s'en amuse. Il y a là davantage de mépris et de déshonneur.

À ce titre la moquerie est un péché grave ; et d'autant plus grave que la personne dont on se moque a droit à plus de respect. Le pire sera donc de se moquer de Dieu et des choses divines, selon Isaïe (37, 23) ; « Qui as-tu insulté ? Qui as-tu blasphémé ? Contre qui as-tu élevé la

voix ? » Et il répond : « Contre le Saint d'Israël. » En second lieu vient la moquerie envers les parents. C'est pourquoi nous lisons au livre des Proverbes (30, 17) : « L'œil qui tourne son père en dérision et méprise sa mère qui l'a enfanté, les corbeaux du torrent le crèveront et les petits de l'aigle le dévoreront. » Enfin se moquer des justes constitue encore une faute grave, car « l'honneur est la récompense de la vertu ». Aussi Job (12, 4) se plaint-il que « l'intégrité du juste soit un objet de moquerie ». De fait cette moquerie est extrêmement nuisible, car elle empêche les hommes de bien agir : « Il y en a, dit S. Grégoire, qui voyant le bien accompli par les actes de leur prochain, s'empressent de l'arracher par leurs railleries meurtrières. »

Solutions : 1. Jouer n'a rien de contraire à la charité, du moins à l'égard de la personne avec laquelle on joue ; mais on peut offenser la charité vis-à-vis de la personne dont on se joue, parce qu'on la méprise, nous venons de le dire.

2. Celui qui retombe dans un péché dont il s'était repenti, et celui qui feint les sentiments qu'il n'a pas ne se moquent pas expressément de Dieu, mais ils prêtent à cette interprétation, car ils se conduisent comme s'ils se moquaient de Dieu. De plus, quand il ne s'agit que de péchés véniels, on ne doit pas dire à proprement parler que l'homme récidive ou qu'il simule ; il n'y a là qu'une disposition à la rechute et une manière d'agir imparfaite.

3. La moquerie est de soi quelque chose de plus léger que la diffamation ou l'injure, car elle n'implique pas le mépris : c'est un amusement. Il peut arriver cependant qu'on mette davantage de mépris dans une moquerie que dans un outrage, nous venons de le dire. C'est alors un péché grave.

### QUESTION 76 : LA MALÉDICTION

1. Est-il permis de maudire un homme ? — 2. De maudire une créature sans raison ? — 3. La malédiction est-elle un péché mortel ? — 4. Comparaison de la malédiction avec les autres péchés.

Article 1 : Est-il permis de maudire un homme ?

Objections : 1. Il semble qu'il ne soit pas permis de maudire quelqu'un. Il est défendu en effet de transgresser un précepte de l'apôtre qui parlait au nom du Christ (2 Co 13, 3). Or l'Apôtre ordonne aux Romains (12, 14) : « Bénissez, ne maudissez pas. » Il n'est donc pas permis de maudire.

2. Tous les hommes doivent bénir Dieu, car il est prescrit dans le livre de Daniel (3, 82) : « Enfants des hommes, bénissez le Seigneur. » Or S. Jacques (3, 9) montre bien que la même bouche ne peut bénir Dieu et maudire les hommes. Donc personne n'a le droit de lancer une malédiction.

3. Celui qui maudit son prochain, lui souhaite un mal de faute ou de peine ; car la malédiction est une sorte d'imprécation. Mais il est interdit de désirer le mal de son prochain ; on doit au contraire prier pour tous afin qu'ils soient délivrés du mal. Donc il n'est permis à personne de maudire.

4. Le diable, en raison de son obstination, est l'être le plus mauvais qui soit. Or il est interdit de le maudire, comme il est interdit de se maudire soi-même. En effet, selon l'Ecclésiastique (21, 27) : « Quand l'impie maudit le diable, il se maudit lui-même. » A plus forte raison par conséquent, nul ne peut maudire un homme.

5. Sur cette parole de Balaam, rapportée par le livre des Nombres (23, 8) : « Comment maudirai-je celui que Dieu ne maudit pas ? », la Glose note : « On ne peut avoir un juste motif de malédiction quand on ignore les sentiments du pécheur. » Or un homme ne peut deviner les

sentiments d'un autre homme, ni savoir s'il a été maudit de Dieu. Donc aucun homme ne peut en maudire un autre.

En sens contraire, il est écrit dans le Deutéronome (27, 26) -. « Maudit soit celui qui est infidèle aux prescriptions de cette loi. » Il y a aussi l'exemple d'Élisée maudissant les enfants qui le tournaient en dérision (2 R 2, 24).

Réponse : Maudire c'est mal dire. Or on peut envisager trois façons de dire : 1° Sous forme d'affirmation ; on emploie alors le verbe à l'indicatif En ce sens maudire n'est pas autre chose que rapporter du mal de son prochain, ce qui est de la diffamation. Voilà pourquoi les diffamateurs sont parfois appelés médisants (maledici). 2° La parole le (dicere) est cause de cela même qui est exprimé. Cette manière de dire convient d'abord et principalement à Dieu qui crée toutes choses par sa parole, selon le verset du Psaume (33, 9) : « Il dit, et tout a été fait. » Mais cela convient ensuite aux hommes qui, par le commandement de la parole, poussent leurs semblables à faire quelque chose. Alors le verbe de la phrase se met à l'impératif. 3° Enfin « dire », ce peut être encore une façon d'exprimer son désir ou ses souhaits à l'égard de la réalité dont on parle. C'est la fonction de l'optatif.

Si l'on fait abstraction du premier genre de malédiction, qui est une dénonciation pure et simple d'un mal, il ne reste que deux genres à examiner. Il faut d'abord se souvenir de ce que nous avons établi autrefois à savoir que faire une chose et la vouloir sont deux actes revêtus de la même bonté ou de la même malice morale. Par suite une malédiction sera aussi licite ou aussi illicite, que l'on souhaite le mal du prochain ou que l'on ordonne de lui en faire. Si, en effet, on commande ou on souhaite le mal d'autrui, précisément parce que c'est son mal, et en voulant ce mal pour lui-même, de l'une ou l'autre façon, maudire est illicite ; et c'est la malédiction proprement dite. Mais commander ou souhaiter le mal de son prochain sous la raison de bien, est licite. Ce n'est pas maudire de manière absolue, mais par accident, car l'intention principale de celui qui parle ne porte pas sur le mal mais sur un bien.

Or le mal peut être commandé ou souhaité à autrui en vue d'un bien pour deux motifs : d'abord pour une raison de justice ; ainsi un juge peut légitimement maudire un accusé en lui infligeant une condamnation méritée. De même l'Église maudit en jetant l'anathème ; et dans l'Écriture les prophètes souhaitaient du mal aux pécheurs en se conformant ainsi aux ordres de la justice de Dieu ; bien que l'on puisse aussi considérer ces imprécations comme des prédictions. — Puis il y a parfois une raison d'utilité qui autorise à dire du mal : souhaiter, par exemple à un pécheur une maladie ou un obstacle quelconque, pour qu'il se corrige ou du moins cesse de nuire.

Solutions : 1. S. Paul interdit la malédiction proprement dite, celle qui veut le mal du prochain.

2. Même réponse à la deuxième objection.

3. Souhaiter du mal à quelqu'un sous la raison de bien ne s'oppose pas à l'affection qu'on lui doit et qui est essentiellement bienveillante ; c'est au contraire se conformer à ce sentiment.

4. Chez le diable, il faut distinguer sa nature et sa faute. Sa nature est bonne, elle vient de Dieu ; on ne peut donc la maudire. Mais il faut maudire sa faute, selon le mot de Job (3, 8) : « Que ceux-là maudissent la nuit où je suis né, eux qui maudissent le jour. » Quand un pécheur maudit le diable pour sa malice, il s'estime par le fait même digne de malédiction. C'est en ce sens que l'on dit qu'il se maudit lui-même.

5. Bien que le pécheur ne dévoile pas ses sentiments, on peut cependant les percevoir à partir d'un péché manifeste, pour lequel on devra le châtier. Pareillement, bien que l'on ne puisse pas savoir qui est celui que Dieu maudit d'une réprobation éternelle, on peut néanmoins savoir qui encourt la malédiction divine en raison de la culpabilité de sa faute actuelle.

Article 2 : Est-il permis de maudire une créature sans raison ?



Objections : 1. Il semble que non, car la malédiction est autorisée surtout comme châtement. Mais une créature sans raison ne peut faire de faute ni recevoir de châtement. On ne peut donc la maudire.

2. Dans une créature sans raison, on trouve seulement la nature, que Dieu a créée. Or il n'est pas permis de maudire une nature, même celle du diable, on vient de le dire b. On ne peut donc aucunement maudire une créature sans raison.

3. Une créature sans raison est stable comme le sont les corps, ou fugitive comme le temps. Or S. Grégoire remarque : « Il est vain de maudire ce qui n'existe pas et vicieux de maudire ce qui existe. » Il n'est donc aucunement permis de maudire une créature sans raison.

En sens contraire, le Seigneur a maudit un figuier (Mt 21, 19), et Job (3, 1) a maudit le jour de sa naissance.

Réponse : La bénédiction ou la malédiction concernent proprement l'être auquel il peut arriver du bien ou du mal, c'est-à-dire la créature raisonnable. Mais on dit aussi que le bien et le mal affectent les créatures sans raison par leur rapport avec les êtres raisonnables, pour lesquelles elles existent. Or elles leur sont ordonnées de multiples façons :

1) A titre de secours, en ce sens que les êtres sans raison servent à l'homme pour subvenir à ses besoins. Aussi Dieu déclaratif à l'homme (Gn 3, 17) : « La terre que tu travailles sera maudite », c'est-à-dire que sa stérilité sera le châtement de l'homme. C'est dans le même sens qu'il faut entendre ces mots du Deutéronome (28, 5) « Tes greniers seront bénis », et plus loin « Tes greniers seront maudits. » C'est de la même manière encore, explique S. Grégoire que David maudit la montagne de Gelboé (2 S 1, 21).

2) Les créatures sans raison servent encore à l'homme de symboles. Le figuier maudit par le Christ symbolisait la Judée.

3) Enfin à titre de cadre chronologique et géographique. Ainsi Job maudit le jour de sa naissance, à cause du péché originel qu'il avait contracté en naissant et des pénalités qui en sont la conséquence. On peut aussi entendre en ce sens la malédiction que David lança contre la montagne de Gelboé à cause du massacre du peuple qui avait eu lieu sur cette montagne.

Mais maudire les êtres sans raison comme créatures de Dieu, c'est un péché de blasphème. Et les maudire pour eux-mêmes est vain et sans objet, donc illicite.

Solution : Cela donne la solution des Objections.

Article 3 : La malédiction est-elle un péché mortel ?

Objections : 1. Il ne semble pas que ce soit un péché mortel de maudire. En effet, S. Augustine range la malédiction parmi ce qu'il appelle les péchés légers, qui correspondent à nos péchés véniels. Donc la malédiction est un péché véniel et non mortel.

2. Ce qui est fait à la légère n'est pas toujours péché mortel. Or tel est parfois le cas de la malédiction, qui n'est donc pas péché mortel.

3. Mal faire est plus grave que maudire. Or mal faire n'est pas toujours péché mortel. Donc beaucoup moins maudire.

En sens contraire, seul le péché mortel exclut du royaume de Dieu. Or la malédiction exclut du royaume de Dieu, selon S. Paul (1 Co 6, 10) : « Ni ceux qui profèrent des malédictions, ni les escrocs ne posséderont le royaume de Dieu. » La malédiction est donc péché mortel.

Réponse : La malédiction, telle que nous l'envisageons ici, consiste à appeler le mal sur quelqu'un sous forme de commandement ou de souhait. Or vouloir le mal d'autrui ou le provoquer par un ordre s'oppose, de soi, à la charité qui nous fait aimer notre prochain en lui voulant du bien. C'est donc un péché mortel de sa nature, et d'autant plus grave que la personne

que nous maudissons a droit à plus d'amour et de respect de notre part. Voilà pourquoi il est écrit dans le Lévitique (20, 9) : « Quiconque maudit son père ou sa mère sera puni de mort. »

Il peut arriver cependant qu'en lançant une parole de malédiction l'on ne commette qu'un péché véniel, soit parce que l'on appelle sur autrui un mal sans gravité, soit en raison du sentiment qui inspire cette malédiction ; on peut, en effet, prononcer de telles paroles à la légère, ou pour plaisanter, ou sans y prendre garde.

Car les péchés de parole doivent être évalués surtout d'après les sentiments qui les inspirent, nous l'avons déjà dit.

Solution : Cela donne la solution des Objections.

Article 4 : Comparaison de la malédiction avec les autres péchés

Objections : 1. Il semble que maudire soit plus grave que diffamer. En effet, la malédiction est ne sorte de blasphème ; c'est évident d'après ce que dit l'épître canonique de S. Jude (v. 9) : « L'archange Michel, lorsqu'il contestait avec le diable et lui disputait le corps de Moïse, n'osa pas porter contre lui une sentence de blasphème », et ici, remarque la Glose, blasphème est mis pour malédiction. Or le blasphème est un péché plus grave que la diffamation. Donc aussi la malédiction.

2. L'homicide est plus grave que la diffamation, nous l'avons montrés. Or la gravité de la malédiction est égale à celle de l'homicide, selon S. Jean Chrysostome : « Lorsque vous dites à Dieu : "Maudis cet homme, renverse sa maison, fais périr tous ses biens" vous ne différez en rien d'un homicide. » Donc maudire est plus grave que diffamer.

3. La cause l'emporte sur le signe. Or celui qui maudit cause le mal par son commandement ; le diffamateur au contraire ne fait que désigner un mal déjà existant. Le premier pèche donc plus gravement que le second.

En sens contraire, la diffamation ne peut jamais se prendre en bonne part. La malédiction au contraire peut être bonne ou mauvaise, nous l'avons montré. Donc la diffamation est plus grave que la malédiction.

Réponse : Comme on l'a vu dans la première Partie, il y a deux sortes de maux, le mal de faute et le mal de peine. Mais, comme on l'a dit aussi, de ces deux maux, celui de faute est le pire. Aussi parler de la faute de quelqu'un est plus grave que parler de son châtement, si toutefois on le fait en termes semblables. Or l'injure, la médisance, la diffamation et même la moquerie dénoncent le mal de faute ; tandis que la malédiction dont nous parlons maintenant concerne le mal de peine, non le mal de faute, à moins qu'il n'envisage la faute sous la raison de peine. De plus la manière de s'exprimer n'est pas la même. Dans les quatre premiers vices, on dit la faute d'autrui seulement en la dénonçant ; dans la malédiction, au contraire, on parle du châtement soit de manière impérative pour le causer, soit sous forme de souhait. Mais dénoncer une faute est un péché, en ce que cela nuit au prochain. Or il est plus grave de nuire que d'en exprimer simplement le désir, toutes choses égales d'ailleurs. Voilà pourquoi la diffamation, en son acception générale, est un péché plus grave que la malédiction exprimée sous forme de simple désir. Mais la malédiction sous forme impérative, ayant raison de cause, peut être plus grave que la diffamation, si le préjudice qu'elle porte est plus grand que le dénigrement d'une réputation, ou moins grave si le dommage causé est moindre.

Cette appréciation de gravité est établie d'après les éléments qui appartiennent essentiellement à ces péchés, mais des éléments accidentels peuvent augmenter ou diminuer cette gravité.

Solutions : 1. La malédiction portée contre une créature envisagée comme telle, rejait sur Dieu et peut donc par accident avoir raison de blasphème. Il n'en serait pas de même si la créature était maudite pour une faute. On doit faire une distinction semblable pour la diffamation.

2. Comme nous l'avons dit. l'une des formes de la malédiction inclut le désir du mal. Donc, si celui qui la prononce souhaite la mort d'autrui, son désir fait de lui un homicide. Il en diffère cependant en tant que l'acte extérieur ajoute quelque chose à la volonté.

3. Ce raisonnement vaut seulement pour la malédiction qui implique un commandement.

### LE PÉCHÉ D'INJUSTICE DANS LES ÉCHANGES VOLONTAIRES

Nous traiterons d'abord de la fraude qui a lieu dans les achats et les ventes (Q. 77), puis de l'usure qui se pratique dans les prêts (Q. 78). Les péchés qui se commettent dans les autres échanges volontaires rentrent dans le vol ou la rapine et ne forment pas d'espèces distinctes.

#### QUESTION 77 : LA FRAUDE

1. La vente rendue injuste par le prix demandé, autrement dit : Est-il permis de vendre une chose plus cher qu'elle ne vaut ? — 2. La vente injuste en ce qui concerne la marchandise. — 3. Le vendeur est-il tenu de dire les défauts de sa marchandise ? — 4. Est-il permis, dans le commerce, de vendre une marchandise plus cher qu'on ne l'a achetée ?

Article 1 : Est-il permis de vendre une chose plus cher qu'elle ne vaut ?

Objections : 1. Il semble que ce soit permis. Car c'est aux lois civiles de déterminer ce qui est juste dans les échanges de la vie humaine. Or ces lois autorisent l'acheteur et le vendeur à se tromper mutuellement; ce qui a lieu lorsque le vendeur vend sa marchandise plus cher qu'elle ne vaut, ou que l'acheteur la paie au-dessous de sa valeur. Il est donc permis de vendre une chose plus cher qu'elle ne vaut.

2. Ce qui est commun à tout le monde paraît venir de la nature et ne peut pas être un péché.

Or S. Augustin rapporte ce mot d'un comédien, qui fut admis par tous : « Vous voulez acheter à bas prix et vendre cher. » Ce qui rejoint cette réflexion du livre des Proverbes (20, 14) : « "Mauvais! Mauvais !", dit l'acheteur; et en s'en allant il se félicite. » Il est donc permis de vendre une chose plus cher et de l'acheter moins cher qu'elle ne vaut.

3. Il ne semble pas qu'il soit interdit de faire par contrat ce que l'on est déjà tenu de faire d'après les règles de l'honnêteté. Or, suivant Aristote, dans l'amitié fondée sur l'utilité, celui qui a reçu un bienfait doit donner une compensation proportionnée. Mais le bienfait dépasse parfois la valeur de la chose donnée ; c'est ce qui arrive lorsqu'on a grandement besoin d'une chose, soit pour éviter un risque, soit pour obtenir un avantage. Il est donc permis dans un contrat d'achat ou de vente de livrer une chose pour un prix supérieur à sa valeur réelle.

En sens contraire, il est écrit en S. Matthieu (7, 12) : « Tout ce que vous voulez que les hommes vous fassent, faites-le aussi pour eux. » Or personne ne veut qu'on lui vende une chose plus cher qu'elle ne vaut. Donc personne ne doit vendre une chose au-dessus de sa valeur.

Réponse : User de fraude pour vendre une chose au-dessus de son juste prix est certainement un péché, car on trompe le prochain à son détriment. C'est ce qui fait dire à Cicéron : « Tout mensonge doit être exclu des contrats ; le vendeur ne fera pas venir un acheteur qui enchérisse, ni l'acheteur un vendeur qui offre un prix moins élevé. ». Mais toute fraude exclue, nous pouvons examiner l'achat et la vente sous un double point de vue. D'abord en eux-mêmes. De ce point de vue, l'achat et la vente semblent avoir été institués pour l'intérêt commun des deux parties, chacune d'elles ayant besoin de ce que l'autre possède, comme le montre Aristote. Or, ce qui est institué pour l'intérêt commun ne doit pas être plus onéreux à l'un qu'à l'autre. Il faut donc établir le contrat de manière à observer l'égalité entre eux. Par ailleurs la quantité ou valeur d'un bien qui sert à l'homme se mesure d'après le prix qu'on en donne; c'est à cet effet, dit Aristote, qu'on a inventé la monnaie. Par conséquent, si le prix dépasse en valeur la quantité de

marchandise fournie, ou si inversement la marchandise vaut plus que son prix, l'égalité de la justice est détruite. Et voilà pourquoi vendre une marchandise plus cher ou l'acheter moins cher qu'elle ne vaut est de soi injuste et illicite.

En second lieu, l'achat et la vente peuvent en certaines circonstances tourner à l'avantage d'une partie et au détriment de l'autre ; par exemple lorsque quelqu'un a grandement besoin d'une chose et que le vendeur soit lésé s'il ne l'a plus. Dans ce cas le juste prix devra être établi non seulement d'après la valeur de la chose vendue, mais d'après le préjudice que le vendeur subit du fait de la vente. On pourra alors vendre une chose au-dessus de sa valeur en soi, bien qu'elle ne soit pas vendue plus qu'elle ne vaut pour celui qui la possède.

Mais si l'acheteur tire un grand avantage de ce qu'il reçoit du vendeur, et que ce dernier ne subisse aucun préjudice en s'en défaisant, il ne doit pas le vendre au-dessus de sa valeur. Parce que l'avantage dont bénéficie l'acheteur n'est pas au détriment du vendeur, mais résulte de la situation de l'acheteur; or on ne peut jamais vendre à un autre ce qui ne vous appartient pas, bien qu'on puisse lui vendre le dommage que l'on subit. Cependant celui qui acquiert un objet qui lui est très avantageux, peut spontanément payer au vendeur plus que le prix convenu ; c'est honnête de sa part.

Solutions : 1. Comme nous l'avons écrit la loi humaine régit une société dont beaucoup de membres n'ont guère de vertu; or elle n'a pas été faite seulement pour les gens vertueux. La loi ne peut donc réprimer tout ce qui est contraire à la vertu, elle se contente de réprimer ce qui tendrait à détruire la vie en commun; on peut dire qu'elle tient tout le reste pour permis, non qu'elle l'approuve, mais elle ne le punit pas. C'est ainsi que la loi, n'infligeant pas de peine à ce sujet, permet au vendeur de majorer le prix de sa marchandise et à l'acheteur de l'acheter moins cher, pourvu qu'il n'y ait pas de fraude et qu'on ne dépasse pas certaines limites; dans ce dernier cas, en effet, la loi oblige à restituer, par exemple si l'un des contractants a été trompé pour plus de la moitié du juste prix. Mais rien de ce qui est contraire à la vertu ne reste impuni au regard de la loi divine. Or la loi divine considère comme un acte illicite le fait de ne pas observer l'égalité de la justice dans l'achat et dans la vente. Celui qui a reçu davantage sera donc tenu d'offrir une compensation à celui qui a été lésé, si toutefois le préjudice est notable. Si j'ajoute cette précision, c'est que le juste prix d'une chose n'est pas toujours déterminé avec exactitude, mais s'établit plutôt à l'estime, de telle sorte qu'une légère augmentation ou une légère diminution de prix ne semble pas pouvoir porter atteinte à l'égalité de la justice.

2. S. Augustin explique au même endroit : « Ce comédien, en se regardant lui-même ou d'après son expérience des autres, a cru que tout le monde veut acheter à bas prix et vendre cher. Mais comme ce sentiment est certainement vicieux, chacun peut acquérir la justice qui lui permettra d'y résister et de le vaincre. » Et il cite l'exemple d'un homme qui, pouvant avoir un livre pour un prix modique à cause de l'ignorance du vendeur, payait néanmoins le juste prix. Cela prouve que ce désir généralisé n'est pas un désir naturel mais vicieux. Aussi est-il commun à beaucoup : ceux qui marchent dans la voie large des vices.

3. En justice commutative, on considère principalement l'égalité des choses échangées. Mais dans l'amitié utile, on considère l'égalité de l'utilité respective ; et c'est pourquoi la compensation qu'il faut accorder doit être proportionnée à l'utilité dont on a tiré profit. Dans l'achat au contraire, elle sera proportionnée à l'égalité de la chose échangée.

Article 2 : La vente injuste en ce qui concerne la marchandise.

Objections : 1. Il semble qu'une vente ne devienne pas injuste et illicite en raison de la chose vendue. Car dans une chose, on doit estimer sa substance propre plus que tout le reste. Or un défaut qui porte sur la substance de la chose vendue ne rend pas une vente illicite; ainsi par

exemple, si quelqu'un vend, comme étant véritables, de l'argent ou de l'or fabriqué par les alchimistes, qui peuvent servir à tous les usages pour lesquels l'or et l'argent sont nécessaires, comme des vases ou d'autres objets. Donc, beaucoup moins encore la vente sera-t-elle rendue illicite pour des défauts accessoires.

2. Lorsque le défaut de la marchandise porte sur la quantité, il paraît léser davantage la justice, car celle-ci consiste dans l'égalité. Or la quantité est connue à l'aide de mesures. Et comme l'a noté Aristote, les mesures que l'homme applique aux choses dont il se sert ne sont pas déterminées, mais sont plus ou moins grandes selon les pays. On ne pourra donc éviter ce défaut de quantité de la marchandise. Par suite il ne peut rendre la vente illicite.

3. Il y a encore un défaut dans la marchandise si elle n'a pas la qualité requise. Mais pour apprécier cette qualité, il faut une grande science, qui manque à la plupart des vendeurs. La vente ne sera donc pas rendue illicite du fait d'un tel défaut.

En sens contraire, S. Ambroise écrit : « La règle évidente de la justice est que l'homme de bien ne doit pas s'écarter de la vérité, ni faire subir à personne un dommage injuste, ni frauder sur la marchandise. »

Réponse : Trois défauts peuvent affecter un objet à vendre. L'un porte sur la nature de cet objet. Si le vendeur sait que l'objet qu'il vend a ce défaut, il commet une fraude dans la vente, et celle-ci par là-même devient illicite. C'est ce qu'Isaïe (1, 22) reproche à ses contemporains : « Votre argent a été changé en scories; votre vin a été coupé d'eau » , car ce qui est mélangé perd sa nature propre. — Un autre défaut porte sur la quantité que l'on connaît au moyen de mesures. Si donc au moment de la vente on use sciemment d'une mesure défectueuse, on commet encore une fraude et la vente est illicite. Aussi le Deutéronome (25, 13) prescrit-il : « Tu n'auras pas dans ton sac deux sortes de poids, un gros et un petit. Tu n'auras pas dans ta maison deux sortes de boisseaux, un grand et un petit », et plus loin : « Car il est en abomination à Dieu, celui qui fait ces choses; Dieu a en horreur toute injustice. » — Le troisième défaut possible est celui de la qualité; par exemple vendre une bête malade comme saine. Si le vendeur fait cela sciemment, il commet une fraude et la vente est illicite.

Dans tous ces cas, non seulement on pèche en faisant une vente injuste, mais on est tenu à restitution. Si cependant le vendeur ignore que l'objet qu'il vend est affecté de ces défauts, il ne pèche pas, car il ne commet que matériellement une injustice et son action morale elle-même n'est pas injuste, nous l'avons déjà vu. Mais lorsqu'il s'en aperçoit, il est tenu à dédommager l'acheteur.

Ce que nous disons du vendeur vaut également pour l'acheteur. Il arrive en effet que le vendeur estime moins cher qu'elle ne vaut l'espèce de l'objet qu'il vend, lorsque, par exemple, il croit vendre du cuivre jaune alors que c'est de l'or; l'acheteur, s'il en est averti, fait un achat injuste et est tenu à restitution. Il en va de même pour les erreurs de qualité et de quantité.

Solutions : 1. Ce qui fait la cherté de l'or et de l'argent, ce n'est pas seulement l'utilité des objets qu'ils servent à fabriquer ou les autres usages auxquels on les emploie ; mais aussi la noblesse et la pureté de leur substance. C'est pourquoi si l'or ou l'argent issu du creuset des alchimistes n'a pas la substance véritable de l'or ou de l'argent, la vente en est frauduleuse et injuste : et surtout parce que l'or et l'argent servent, par leurs propriétés naturelles, à certains usages auxquels l'or artificiel des alchimistes ne peut servir; comme, par exemple, pour dissiper certaines humeurs tristes et servir de remède contre certaines maladies. En outre, l'or naturel peut servir à des emplois plus fréquents et conserve plus longtemps sa pureté que l'or fabriqué. — Mais si l'alchimiste parvenait à faire de l'or véritable, il ne serait pas illicite de le vendre pour tel ; car

rien n'interdit à un artisan de se servir de certaines causes naturelles pour produire des effets naturels et vrais ; S. Augustin fait cette remarque au sujet de l'art des démons.

2. Il est nécessaire que les mesures appliquées aux marchandises varient avec les lieux, selon l'abondance ou la pénurie de ces produits; parce que là où règne l'abondance, les mesures sont ordinairement plus fortes. Cependant en chaque lieu, c'est aux chefs de la cité qu'il appartient de déterminer les mesures exactes des articles en vente, en tenant compte des conditions des lieux et des choses elles-mêmes. Ainsi n'est-il pas permis de dépasser ces mesures fixées par les pouvoirs publics ou par la coutume.

3. S. Augustin fait remarquer que le prix des marchandises ne s'estime pas d'après la hiérarchie des natures, puisqu'il arrive parfois qu'un cheval se vende plus cher qu'un esclave, mais d'après l'utilité que les hommes peuvent en retirer. Il n'est donc pas nécessaire que le vendeur ou l'acheteur connaisse les qualités cachées de l'objet en vente, mais seulement celles qui le rendent apte à servir aux besoins humains, par exemple, s'il s'agit d'un cheval, qu'il soit fort et rapide, etc. Or ce sont là des qualités que le vendeur et l'acheteur peuvent facilement reconnaître.

Article 3 : Le vendeur est-il tenu de dire les défauts de sa marchandise ?

Objections : 1. Il ne semble pas. Comme le vendeur, en effet, ne force personne à acheter, il semble soumettre au jugement de l'acheteur l'objet qu'il lui vend. Or c'est à la même personne qu'il appartient de connaître l'objet et de décider. On ne devra donc pas s'en prendre au vendeur si l'acheteur se trompe dans son appréciation, faisant son achat en hâte et sans avoir suffisamment examiné les qualités de la marchandise.

2. Il est insensé de poser un acte qui empêche de réaliser ce qu'on veut faire. Mais déclarer les défauts de l'objet que l'on veut vendre, c'est empêcher sa vente. Comme le fait dire Cicéron à un personnage qu'il met en scène : « Quoi de plus absurde pour un propriétaire, que de faire annoncer par le crieur public : "je vends une maison insalubre ?" » Donc le vendeur n'est pas tenu de dévoiler les défauts de sa marchandise.

3. Il est plus nécessaire à l'homme de connaître la voie de la vertu que les vices des objets à vendre. Or on n'est pas tenu de donner des conseils à tout venant et de lui dire la vérité concernant sa moralité, encore qu'on ne doive dire de mensonge à personne. Donc le vendeur sera bien moins tenu encore de révéler les vices de sa marchandise et de donner ainsi une sorte de conseil à l'acheteur.

4. Si quelqu'un est tenu de dire les défauts de sa marchandise, ce ne peut être que pour faire baisser son prix. Or quelquefois, le prix serait quand même diminué, sans aucun défaut de la marchandise, mais pour une autre raison; par exemple si le vendeur porte son blé dans un pays qui en manque et sait que beaucoup d'autres marchands viendront après lui pour en vendre également; si les acheteurs le savaient, ils offriraient au premier vendeur un prix inférieur. Or celui-ci, semble-t-il, n'est pas tenu de les avertir. Donc, pour la même raison, il n'a pas à les aviser des défauts de sa marchandise.

En sens contraire, S. Ambroise écrit : « Dans les contrats, on est tenu de déclarer les défauts de la marchandise que l'on vend; si le vendeur ne le fait pas, bien que la marchandise soit passée aux mains de l'acheteur, le contrat est annulé comme entaché de fraude. »

Réponse : Il est toujours illicite de fournir à autrui une occasion ou de danger ou de préjudice. Pourtant, il n'est pas nécessaire qu'un homme donne toujours à son prochain un secours ou un conseil capable de lui procurer un avantage quelconque ; ce ne serait requis qu'en certains cas déterminés, par exemple envers quelqu'un dont on a la charge, ou lorsque nul autre ne pourrait lui venir en aide. Or le vendeur qui offre sa marchandise à l'acheteur, lui fournit par là même une occasion de préjudice ou de danger, si cette marchandise a des défauts tels que son usage puisse

entraîner un préjudice ou un danger. Un préjudice, si le défaut est de nature à diminuer la valeur de la marchandise mise en vente, et que néanmoins le vendeur ne rabatte rien du prix; un danger si, du fait de ce défaut, l'usage de la marchandise devient difficile ou nuisible; comme par exemple, si l'on vendait un cheval boiteux comme un cheval rapide, ou une maison qui menace ruine comme une maison en bon état, ou des aliments avariés ou empoisonnés comme des aliments sains. Si ces vices sont cachés et que le vendeur ne les révèle pas, la vente sera illicite et frauduleuse, et il sera tenu de réparer le dommage.

Mais si le défaut est manifeste, comme s'il s'agit d'un cheval borgne; ou si la marchandise qui ne convient pas au vendeur, peut convenir à d'autres, et si par ailleurs le vendeur fait de lui-même une réduction convenable sur le prix de la marchandise, il n'est pas tenu de manifester le défaut de sa marchandise. Car à cause de cela, l'acheteur pourrait vouloir une diminution de prix exagérée. Dans ce cas, le vendeur peut licitement veiller à son intérêt, en taisant le défaut de la marchandise.

Solutions : 1. On ne peut porter un jugement que sur une chose connue, car « chacun, dit Aristote, juge d'après ce qu'il connaît ». Donc, si les défauts d'une marchandise mise en vente sont cachés à moins que le vendeur ne les révèle, l'acheteur n'est pas à même de se faire un jugement sur ce qu'il achète. Au contraire si les défauts sont apparents.

2. Il n'est pas nécessaire que l'on fasse annoncer par le crieur public les défauts de la marchandise ; des annonces de ce genre feraient fuir les acheteurs et leur laisserait ignorer les autres qualités qui rendent cette marchandise bonne et utile. Mais il faut révéler ce défaut à chacun de ceux qui viennent acheter ; ils pourront ainsi comparer entre elles les qualités bonnes et mauvaises. Rien n'empêche en effet qu'une chose atteinte d'un défaut puisse rendre beaucoup de services.

3. Si l'homme n'est pas tenu d'une manière absolue de dire la vérité à son prochain en ce qui regarde la pratique de la vertu, il y est cependant obligé quand, par son fait, quelqu'un serait menacé d'un danger où la vertu serait engagée, s'il ne disait pas la vérité. C'est le cas ici.

4. Le vice d'une marchandise diminue sa valeur présente. Mais dans le cas envisagé par l'objection, c'est seulement plus tard que la valeur de la marchandise doit baisser, du fait de l'arrivée de nouveaux marchands, et cette circonstance est ignorée des acheteurs. Par conséquent, le vendeur peut, sans blesser la justice, vendre sa marchandise au taux du marché où il se transporte, sans avoir à révéler la baisse prochaine. Si toutefois il en parlait ou s'il baissait lui-même ses prix, il pratiquerait une vertu plus parfaite; mais il ne semble pas y être tenu en justice.

Article 4 : Est-il permis, dans le commerce, de vendre une marchandise plus cher qu'on ne l'a achetée ?

Objections : 1. Cela semble interdit. En effet, d'après S. Jean Chrysostome : « Celui qui achète une chose pour la revendre telle quelle et sans y rien changer en faisant du bénéfice, c'est l'un des marchands qui furent chassés du temple de Dieu. » De même, commentant ce verset du Psaume (71, 15 Vg) : « Parce que je ne sais pas l'art d'écrire » ou d'après une autre leçon : « Parce que j'ignore le commerce », Cassiodore dit ceci : « Qu'est-ce que le commerce, sinon acheter à bas prix dans l'intention de vendre plus cher ? » et il ajoute : « De tels commerçants, le Seigneur les a chassés du Temple. » Or l'expulsion du Temple est la suite d'un péché. Donc un tel commerce est un péché.

2. Il est contraire à la justice de vendre un objet plus cher ou de l'acheter moins cher qu'il ne vaut. Mais le commerçant qui vend un objet plus cher qu'il ne l'a acheté est obligé, ou de l'acheter au-dessous de son prix, ou de le vendre au-dessus. Il ne peut donc éviter le péché.

3. S. Jérôme écrit : « Un clerc homme d'affaires, ex-pauvre devenu riche, ex-roturier devenu fanfaron, fuis-le comme la peste. » Mais le commerce ne pourrait être interdit aux clerc s'il n'était pas un péché. Donc c'est un péché de faire du commerce en achetant à bas prix et en vendant plus cher.

En sens contraire, sur le même verset Psaume : « Parce que je ne sais pas l'a d'écrire... », S. Augustin remarque : « Le commerçant âpre au gain blasphème lorsqu'il subit une perte, il ment et fait de faux serments sur le prix de sa marchandise. » Mais ces vices sont ceux de l'homme, et non du négoce qui peut s'exercer sans eux. Faire du commerce n'est donc pas, de soi, illicite.

Réponse : Le négoce consiste à échanger des biens. Or Aristote II distingue deux sortes d'échanges. L'une est comme naturelle et nécessaire, et consiste à échanger denrées contre denrées, ou denrées contre argent, pour les nécessités de la vie. De tels échanges ne sont pas propres aux négociants, mais sont surtout effectués par le maître de maison ou le chef de la cité qui sont chargés de procurer à la maison ou à la cité les denrées nécessaires à la vie. — Il y a une autre sorte d'échange ; elle consiste à échanger argent contre argent ou des denrées quelconques contre de l'argent, non plus pour subvenir aux nécessités de la vie, mais pour le gain. Et c'est cet échange qui très précisément constitue le négoce, d'après Aristote. Or, de ces deux sortes d'échange, la première est louable, puisqu'elle répond à une nécessité de la nature, mais il réprovoie à bon droit la seconde qui, par sa nature même, favorise la cupidité, laquelle n'a pas de bornes et tend à acquérir sans fin. Voilà pourquoi le négoce, envisagé en lui-même, a quelque chose de honteux, car il ne se rapporte pas, de soi, à une fin honnête et nécessaire.

Cependant si le gain, qui est la fin du commerce, n'implique de soi aucun élément honnête ou nécessaire, il n'implique pas non plus quelque chose de mauvais ou de contraire à la vertu. Rien n'empêche donc de l'ordonner à une fin nécessaire, ou même honnête. Dès lors le négoce deviendra licite. C'est ce qui a lieu quand un homme se propose d'employer le gain modéré qu'il demande au négoce, à soutenir sa famille ou à secourir les indigents, ou encore quand il s'adonne au négoce pour l'utilité sociale, afin que sa patrie ne manque pas du nécessaire, et quand il recherche le gain, non comme une fin mais comme salaire de son effort.

Solutions : 1. Le texte de S. Jean Chrysostome doit s'entendre du négoce en tant qu'il met sa fin dernière dans le gain. Cette intention se révèle surtout quand on revend un objet plus cher sans l'avoir transformé. Si en effet le vendeur vend plus cher un objet qu'il a amélioré, il apparaît qu'il reçoit la récompense de son travail. On peut pourtant viser le gain licitement, non comme une fin ultime mais, nous l'avons dit, en vue d'une autre fin nécessaire ou honnête.

2. Tout homme qui vend un objet plus cher que cela ne lui a coûté, ne fait pas pour autant du négoce, mais seulement celui qui achète afin de vendre plus cher. En effet, si l'on achète un objet sans intention de le revendre, mais pour le conserver et que, par la suite, pour une cause ou pour une autre, on veuille s'en défaire, ce n'est pas du commerce, quoi qu'on le vende plus cher. Cela peut être licite, soit que l'on ait amélioré cet objet, soit que les prix aient varié selon l'époque ou le lieu, soit en raison des risques auxquels on s'expose en transportant ou en faisant transporter cet objet d'un lieu dans un autre. En ce cas, ni l'achat ni la vente n'est injuste.

3. Les clercs ne doivent pas seulement s'abstenir de ce qui est mal en soi, mais encore ce qui a l'apparence du mal. Or cela se produit avec le négoce, soit parce qu'il est ordonné à un profit terrestre que les clercs doivent mépriser, soit parce que les péchés qui s'y commettent sont trop fréquents. Comme dit l'Ecclésiastique (26, 29) : « Le commerçant évite difficilement les péchés de la langue. » Il y a d'ailleurs une autre raison, c'est que le commerce exige une trop grande application d'esprit aux choses de ce monde et détourne par là du souci des biens spirituels ; c'est pourquoi S. Paul écrivait (2 Tm 2, 4) : « Celui qui est enrôlé au service de Dieu ne doit pas



s'embarrasser des affaires du siècle. » Toutefois il est permis aux clercs d'utiliser, en achetant ou en vendant, la première forme de commerce qui est ordonnée à procurer les biens nécessaires à la vie.

### **QUESTION 78 : LE PÉCHÉ D'USURE DANS LES PRÊTS**

1. Est-ce un péché de recevoir de l'argent à titre d'intérêt pour un prêt d'argent, ce qui constitue l'usure ? — 2. Est-il permis, en compensation de ce prêt, de bénéficier d'un avantage quelconque ? — 3. Est-on tenu de restituer les bénéfices légitimement obtenus par les intérêts d'un prêt usuraire ? — 4. Est-il permis d'emprunter de l'argent sous le régime de l'usure ?

Article 1 : Est-ce un péché de recevoir de l'argent à titre d'intérêt pour un prêt d'argent, ce qui constitue l'usure ?

Objections : 1. Il ne semble pas. Car on ne peut pécher lorsqu'on suit l'exemple de Jésus Christ. Or le maître dit de lui-même, dans la parabole rapportée par S. Luc (19, 23) : « A mon retour, je l'aurais retiré avec les intérêts », alors qu'il s'agissait d'un prêt d'argent. Ce n'est donc pas un péché de percevoir un intérêt pour un prêt d'argent.

2. Le Psaume (19, 8) dit de la loi divine qu'elle est parfaite parce qu'elle condamne le péché. Mais la loi divine autorise un certain prêt à intérêt selon le Deutéronome (23, 19) : « Tu n'exigeras de ton frère aucun intérêt, ni pour un prêt d'argent, ni pour du gain, ni pour autre chose. Tu ne pourras recevoir un intérêt que d'un étranger. » Bien plus, il est promis une récompense pour ceux qui auront observé cette loi (Dt 23, 19) : « Tu prêteras, en percevant des intérêts, à beaucoup de nations, mais toi-même tu n'auras pas à emprunter. » Ce n'est donc pas un péché de percevoir un intérêt.

3. Dans les relations humaines, c'est la législation civile qui détermine ce qui est juste. Or elle autorise à percevoir un intérêt; donc le prêt à intérêt ne paraît pas illicite.

4. Les conseils évangéliques n'obligent pas sous peine de péché. Or l'Évangile (Lc 6, 35) formule ce conseil : « Prêtez, sans rien attendre en retour. » On peut donc, sans pécher, percevoir un intérêt.

5. Il ne semble pas que ce soit nécessairement un péché de se faire payer pour une œuvre que l'on n'était pas obligé d'accomplir. Or celui qui dispose d'une certaine somme n'est pas tenu en toute circonstance de la prêter à son prochain. Le prêt à intérêt est donc parfois licite.

6. La monnaie d'argent et les pièces d'argenterie ont la même matière. Or il est licite de se faire payer lorsqu'on prête de l'argenterie. Il sera donc également permis de recevoir une certaine somme pour le prêt d'argent en monnaie. Le prêt à intérêt n'est donc pas par lui-même un péché.

7. On est toujours en droit de recevoir un objet que son propriétaire offre librement. Or l'emprunteur offre librement un intérêt au prêteur. Ce dernier a donc le droit de le recevoir.

En sens contraire, il est écrit dans le livre de l'Exode (22, 25) : « Si tu prêtes de l'argent à quelqu'un de mon peuple, au pauvre qui vit avec toi, tu ne seras pas à son égard comme un créancier, tu ne l'accableras pas d'intérêts. »

Réponse : Recevoir un intérêt pour de l'argent prêté est de soi injuste, car c'est faire payer ce qui n'existe pas; ce qui constitue évidemment une inégalité contraire à la justice. Pour s'en convaincre, il faut se rappeler que l'usage de certains objets se confond avec leur consommation; ainsi nous consommons le vin pour notre boisson, et le blé pour notre nourriture. Dans les échanges de cette nature on ne devra donc pas compter l'usage de l'objet à part de sa réalité même ; mais du fait même que l'on en concède l'usage à autrui, on lui concède l'objet. Voilà pourquoi, pour les objets de ce genre, le prêt transfère la propriété. Si donc quelqu'un voulait

vendre d'une part du vin, et d'autre part son usage, il vendrait deux fois la même chose, ou même vendrait ce qui n'existait pas. Il commettrait donc évidemment une injustice. Pour la même raison, l'on pécherait contre la justice si, prêtant du vin ou du blé, on exigeait deux compensations, l'une à titre de restitution équivalente à la chose elle-même, l'autre pour prix de son usage (usus); d'où le nom d'usure (usura).

En revanche, il est des objets dont l'usage ne se confond pas avec leur consommation. Ainsi l'usage d'une maison consiste à l'habiter, non à la détruire ; on pourra donc faire une cession distincte de l'usage et de la propriété; vendre une maison, par exemple, dont on se réserve la jouissance pour une certaine période; ou au contraire céder l'usage de cette maison, mais en garder la nue-propriété. Voilà pourquoi on a le droit de faire payer l'usufruit d'une maison et de redemander ensuite la maison prêtée, comme cela se pratique dans les baux et les locations d'immeubles.

Quant à l'argent monnayé, Aristote remarque qu'il a été principalement inventé pour faciliter les échanges; donc son usage (usus) propre et principal est d'être consommé, c'est-à-dire dépensé, puisque tel est son emploi dans les achats et les ventes. En conséquence, il est injuste en soi de se faire payer pour l'usage de l'argent prêté; c'est en quoi consiste l'usure (usura). Et comme on est tenu de restituer les biens acquis injustement, de même on est tenu de restituer l'argent reçu à titre d'intérêt.

Solutions : 1. Les intérêts dont parle l'Évangile doivent s'entendre dans un sens métaphorique; ils désignent le surcroît de biens spirituels exigé par Dieu, qui veut que nous fassions toujours un meilleur usage des biens qu'il nous a confiés. Mais c'est pour notre avantage et non pour le sien.

2. Il était interdit aux Juifs de toucher un intérêt de la part de « leurs frères », c'est-à-dire des juifs; ce qui donne à entendre que percevoir l'intérêt d'un prêt, de quelque homme qu'on le reçoive, est mal, absolument parlant. Nous devons, en effet, regarder tout homme « comme notre prochain et notre frère », surtout d'après la loi évangélique à laquelle tous sont appelés. Aussi le Psaume (15, 5) parlant du juste, dit-il sans restriction : « Il ne prête pas son argent à intérêt », et Ézéchiel (18, 17) : « Il n'a pas pris d'intérêt. » Si les Juifs étaient autorisés à percevoir un intérêt de la part des étrangers, ce n'est pas que cet acte fût permis parce qu'il était licite : c'était une tolérance pour éviter un plus grand mal : de peur que, poussés par cette avarice dont ils étaient esclaves, comme le signale Isaïe (56, 11), ils ne percussent des intérêts sur les Juifs eux-mêmes, adorateurs du vrai Dieu.

Quant à la récompense promise par le Deutéronome : « Tu prêteras à intérêt (fœnerabis) à beaucoup de nations », le mot prêt (fœnus) doit s'entendre ici au sens large pour le prêt pur et simple (mutuum) ; c'est en ce sens qu'il faut interpréter le passage de l'Ecclésiastique (29, 10 Vg) : « Ce n'est pas par malice mais par crainte d'être injustement dépouillés, que beaucoup refusent de prêter avec intérêt (non fœnerati sunt) », il faut lire : « de prêter sans intérêt (non mutuaverunt) ». La récompense que Dieu promet donc aux Juifs, c'est une telle abondance de richesses qu'elle leur permettra de prêter au autres.

3. Les lois humaines laissent certains péchés impunis à cause de l'imperfection des hommes; car elles priveraient la société de nombreux avantages, si elles réprimaient rigoureusement tous les péchés en y appliquant des peines. C'est pourquoi la loi humaine tolère le prêt à intérêt, non qu'elle l'estime conforme à la justice, mais pour ne pas nuire au plus grand nombre. Aussi le droit civil lui-même prescrit-il : « Les choses qui se consomment par l'usage ne sont pas susceptibles d'usufruit, ni selon le droit naturel, ni selon le droit civil. » Et encore : « Le Sénat n'a pas admis l'usufruit de ces choses ; il ne le pouvait pas, il a autorisé un quasi-usufruit », il a

permis en effet l'intérêt. Aristote, de son côté, guidé par la raison naturelle, affirme « Il est absolument contre nature que l'argent produise un intérêt. »

4. L'homme n'est pas toujours tenu de prêter, et c'est pourquoi le prêt est simplement l'objet d'un conseil. Mais que l'homme ne cherche pas à tirer profit d'un prêt, cela tombe sous le précepte. — On pourrait cependant n'y voir qu'un conseil, eu égard aux doctrines des pharisiens légitimant d'une certaine manière le prêt à intérêt; en ce sens l'amour des ennemis est aussi un conseil. Il se peut aussi que le Christ ait visé, non l'espoir du gain usuraire, mais l'espérance que l'on met dans un homme. Nous ne devons pas, en effet, accorder un prêt ou faire une bonne œuvre pour une récompense en mettant notre espérance en l'homme, mais en Dieu.

5. L'homme qui prête peut recevoir une compensation, mais seulement de ce qu'il a fait, et il n'a pas le droit d'exiger davantage. Or cette compensation est conforme à l'égalité requise par la justice, si l'on rend autant qu'on a emprunté. Donc, si l'on exige davantage pour l'usufruit d'une chose qui n'a d'autre usage que celui de sa consommation, on demande le prix de ce qui n'existe pas. C'est une exaction injuste.

6. Le principal usage des pièces d'argenterie ne consiste pas dans leur destruction; aussi l'on peut licitement en vendre l'usage, sans en aliéner la propriété. Mais l'usage principal de la monnaie d'argent, c'est d'être dépensée dans les échanges. Il n'est donc pas permis d'en vendre l'usage, et de vouloir en outre la restitution de ce qu'on a prêté.

Il faut cependant observer que les pièces d'argenterie peuvent avoir un usage secondaire et servir d'objets d'échange; mais il ne serait pas permis de vendre cet usage. Pareillement, les pièces d'argent monnayé pourraient avoir un usage secondaire, par exemple si on les prêtait à autrui pour qu'il en fasse étalage ou les mette en gage. On pourrait alors licitement exiger un prix pour cet usage de l'argent.

7. L'emprunteur qui paie un intérêt n'est pas absolument libre, il le donne contraint et forcé, puisque, d'une part, il a besoin d'emprunter de l'argent et que, d'autre part, le prêteur qui dispose de cette somme ne veut pas la prêter sans percevoir un intérêt.

Article 2 : Est-il permis, en compensation de ce prêt, de bénéficier d'un avantage quelconque?

Objections : 1. Il semble que ce soit licite. En effet, chacun peut licitement chercher à s'indemniser. Or on peut subir un préjudice en prêtant de l'argent. Il sera donc légitime de demander ou même d'exiger quelque chose en sus de l'argent prêté, à titre d'indemnité.

2. Aristote fait remarquer que c'est un devoir de convenance pour chacun de « donner une compensation à celui dont il a reçu une faveur ». Or celui qui prête de l'argent à son prochain qui est dans le besoin, lui fait une faveur et acquiert par conséquent des droits à sa gratitude. L'emprunteur a donc une obligation naturelle de donner une certaine compensation à son bienfaiteur. Mais il ne paraît pas illicite de s'obliger à ce que l'on doit en vertu du droit naturel. Donc il ne paraît pas illicite, lorsque l'on prête de l'argent à autrui, de l'obliger à donner une certaine compensation.

3. Sur cette parole d'Isaïe (33, 16) : « Bienheureux celui qui secoue ses mains pour ne pas recevoir de présents », la Glose fait remarquer que, s'il y a des présents offerts par la main, il en est d'autres qui se font par la parole et par des services rendus. Or il est permis d'accepter un service, voire un éloge, de son emprunteur. Il sera donc également permis de recevoir n'importe quel autre présent.

4. Le rapport est le même d'un don à un autre, et d'un prêt à un autre. Or on peut accepter de l'argent pour une autre somme que l'on a donnée. On pourra donc recevoir un prêt réciproque de l'emprunteur comme compensation de l'argent qu'on lui a prêté.

5. Celui qui prête une somme d'argent en cède la possession à l'emprunteur, et aliène davantage son bien que s'il confiait cette somme à un marchand ou à un ouvrier. Or il est permis de tirer un bénéfice de l'argent confié à un marchand ou à un ouvrier. Il est donc également permis de prendre un bénéfice sur un prêt d'argent.

6. Pour de l'argent prêté, on peut recevoir un gage, dont l'usage pourrait se vendre un certain prix ; on peut engager ainsi un champ ou une maison d'habitation. Il est donc licite de retirer un avantage d'un prêt d'argent.

7. Il arrive parfois que quelqu'un vende ses biens plus cher, ou qu'il achète ceux d'autrui moins cher en raison d'un prêt antérieur; ou encore qu'il majore ses prix s'il accorde un délai de paiement, ou qu'il les baisse lorsqu'on le paie plus vite. Il semble qu'il y ait dans toutes ces circonstances une certaine compensation qui est comme le bénéfice d'un prêt d'argent. Or il n'est pas évident que ce soit illicite. Il semble donc licite de demander ou même d'exiger certains avantages lorsque l'on prête de l'argent.

En sens contraire, on lit dans Ézéchiel (18, 17), parmi les qualités de l'homme juste : « Il n'a reçu ni intérêt, ni rien de plus que ce qu'il a prêté. »

Réponse : Selon Aristote, « tout ce qui est estimable à prix d'argent peut être traité comme l'argent lui-même ». Par suite, de même que l'on pêche contre la justice, lorsqu'en vertu d'un contrat, tacite ou exprès, on perçoit un intérêt sur un prêt d'argent ou une autre chose qui se consomme par l'usage — nous l'avons vu dans l'article précédent -, de même quiconque, en vertu d'un contrat tacite ou exprès, reçoit un avantage quelconque estimable à un prix d'argent, commet pareillement un péché contre la justice. Toutefois, s'il reçoit cet avantage sans l'avoir exigé et sans aucune obligation tacite ou expresse, mais à titre de don gracieux, il ne pêche pas; car, avant le prêt, il lui était loisible de bénéficier d'un tel don, et le fait de consentir un prêt n'a pu le mettre dans une condition plus défavorable. — Mais ce qu'il est permis d'exiger en compensation d'un prêt, ce sont ces biens qui ne s'apprécient pas avec de l'argent : la bienveillance et l'amitié de l'emprunteur, ou d'autres faveurs.

Solutions : 1. Dans son contrat avec l'emprunteur, le prêteur peut, sans aucun péché, stipuler une indemnité à verser pour le préjudice qu'il subit en se privant de ce qui était en sa possession ; ce n'est pas là vendre l'usage de l'argent, mais obtenir un dédommagement. Il se peut d'ailleurs que le prêt évite à l'emprunteur un préjudice plus grand que celui auquel s'expose le prêteur. C'est donc avec son bénéfice que le premier répare le préjudice du second. Mais on n'a pas le droit de stipuler dans le contrat une indemnité fondée sur cette considération, que l'on ne gagne plus rien avec l'argent prêté; car on n'a pas le droit de vendre ce que l'on ne possède pas encore et dont l'acquisition pourrait être empêchée de bien des manières.

2. La compensation pour un bienfait reçu peut être envisagée sous un double aspect. D'abord comme l'acquittement d'une dette de justice; on peut y être astreint par un contrat précis, et cette obligation se mesure à la quantité du bienfait reçu. Voilà pourquoi celui qui emprunte une somme d'argent ou des biens qui se consomment par l'usage, n'est pas tenu à rendre plus qu'on ne lui a prêté. Ce serait donc contraire à la justice que de l'obliger à rendre davantage. — En second lieu, on peut être obligé de témoigner sa reconnaissance pour un bienfait, par dette d'amitié ; alors on tiendra compte des sentiments du bienfaiteur plus que de l'importance du bienfait. Une dette de cette nature ne peut être l'objet d'une obligation civile, puisque celle-ci impose une sorte de nécessité, qui empêche la spontanéité de la reconnaissance.

3. Si le prêteur demande ou exige pour l'argent qu'il prête la compensation d'un présent en services ou en paroles, comme s'il y avait une obligation de l'offrir résultant d'un contrat tacite ou exprès, ce serait comme s'il demandait ou exigeait comme présent un service manuel, puisque

les uns et les autres peuvent être évalués à prix d'argent, ainsi qu'on le voit chez ceux qui louent les services, rendus par leur travail ou leur parole. Mais si le présent en travail ou en parole est offert, non comme l'acquittement d'une créance, mais dans un sentiment de bienveillance qui ne s'estime pas à prix d'argent, le prêteur a le droit de l'accepter, de l'exiger et de le réclamer.

4. L'argent ne peut être vendu pour une somme dépassant la quantité échangée ; il faut restituer autant qu'on a reçu. On ne doit rien demander ou exiger de plus, sinon un sentiment de bienveillance qui ne peut être évalué à prix d'argent, et qui peut susciter chez l'emprunteur une offre spontanée de prêt réciproque. Mais il serait tout à fait contraire à cette bienveillance spontanée de stipuler l'obligation pour l'emprunteur de consentir à son tour un prêt dans l'avenir; attendu que même cette obligation peut s'évaluer à prix d'argent. Et voilà pourquoi, s'il est permis au prêteur d'emprunter simultanément autre chose à son emprunteur, il lui est interdit d'exiger la promesse d'un prêt pour l'avenir.

5. Celui qui prête de l'argent en transfère la possession à l'emprunteur. Celui-ci conserve donc cet argent à ses risques et périls, et il est tenu de le restituer intégralement. Le prêteur n'a donc pas le droit d'exiger plus qu'il n'a donné. Mais celui qui confie une somme d'argent à un marchand ou à un artisan par mode d'association, ne leur cède pas la propriété de son argent qui demeure bien à lui, de sorte qu'il participe à ses risques et périls au commerce du marchand et au travail de l'artisan; voilà pourquoi il sera en droit de réclamer, comme une chose lui appartenant, une part du bénéfice.

6. Si, comme garantie de l'argent qu'il a reçu, l'emprunteur donne un gage dont l'usage est appréciable à prix d'argent, le prêteur devra déduire ce revenu de la somme que doit lui restituer l'emprunteur. S'il voulait en effet que ce revenu lui soit concédé gratuitement par surcroît, ce serait comme s'il prêtait à intérêt, ce qui est usuraire. A moins toutefois, qu'il ne s'agisse d'un objet dont on a coutume de se concéder gratuitement l'usage entre amis; par exemple lorsqu'on se prête un livre.

7. Vendre un objet au-dessus de son juste prix parce que l'on accorde à l'acheteur un délai de paiement, c'est une usure manifeste, car ce délai ainsi concédé a le caractère d'un prêt. Par conséquent, tout ce qu'on exige au-dessus du juste prix en raison de ce délai est comme l'intérêt d'un prêt, et doit donc être considéré comme usuraire. — De même lorsque l'acheteur veut acheter un objet au-dessous du juste prix, sous prétexte qu'il le paiera avant sa livraison, il commet lui aussi le péché d'usure ; ce paiement anticipé, en effet, est une sorte de prêt, dont l'intérêt consiste dans la remise faite sur le juste prix de l'objet vendu. — Si toutefois on baisse volontairement les prix afin de disposer plus vite de l'argent, ce n'est pas de l'usure.

Article 3 : Est-on tenu de restituer les bénéfices légitimement obtenus par les intérêts d'un prêt usuraire?

Objections : 1. Il semble que l'on soit tenu de rendre tout ce que l'on a acquis avec les intérêts d'un prêt. S. Paul écrit en effet aux Romains (11, 16) : « Si la racine est saine, les branches le sont aussi. » On peut donc dire pareillement : Si la racine est corrompue, les branches le sont aussi. Or ici la racine a été usuraire. Tout ce qui est acquis par elle le sera donc aussi; et l'on sera tenu de le restituer.

2. Un texte des Décrétales statue : « Les possessions qui ont été acquises grâce aux intérêts d'un prêt doivent être vendues, et leur prix restitué aux personnes auxquelles les intérêts ont été extorqués. » Donc, pour la même raison, on aura à restituer tout autre bien qui aurait été acquis grâce aux intérêts d'un prêt.

3. Ce qu'une personne achète avec de l'argent reçu comme intérêt d'un prêt, ne lui appartient qu'en raison de l'argent qu'elle a donné. Elle n'a donc pas plus de droit sur cet achat que sur

l'argent avec lequel elle l'a payé. Or elle est obligée de restituer cet argent usuraire. Donc aussi tout ce qu'elle a acquis avec cet argent.

En sens contraire, tout le monde peut licitement conserver ce qu'il a légitimement acquis. Or ce que l'on acquiert avec les intérêts d'un prêt est quelquefois légitimement acquis. On peut donc licitement le conserver.

Réponse : L'usage de certains objets est leur consommation elle-même, nous l'avons dit et le droit ne leur reconnaît pas d'usufruit. C'est pourquoi qu'il s'agisse de deniers, de blé, de vin ou de denrées du même genre, si on les a extorqués à titre d'intérêt sur un prêt, on ne sera tenu de restituer que ce que l'on a reçu, parce que ce que l'on a gagné par la suite avec cette matière ne peut être regardé comme son fruit propre, mais comme celui de l'activité humaine. A moins toutefois qu'en conservant ces denrées, on n'ait porté préjudice à l'emprunteur, qui aurait de ce chef perdu quelque chose de ses biens. Le prêteur est alors tenu de réparer ce préjudice.

Mais d'autres objets ne sont pas détruits par l'usage qu'on en fait et peuvent avoir un usufruit, ainsi une maison, un champ, etc. C'est pourquoi, si quelqu'un extorque à titre d'intérêt la maison ou le champ de l'emprunteur, il sera tenu non seulement de restituer cette maison ou ce champ, mais encore les revenus de ces propriétés ; parce que ce sont des fruits dont un autre est propriétaire, et par conséquent ils lui sont dus.

Solutions : 1. La racine n'est pas seulement une matière improductive comme l'argent prêté, mais elle a raison de cause active, puisqu'elle donne à l'arbre sa nourriture. C'est pourquoi la comparaison ne vaut pas.

2. Les possessions qui ont été acquises grâce aux intérêts d'un prêt n'appartiennent pas à celui qui a versé les intérêts, mais à l'acheteur. Toutefois elles sont hypothéquées par l'emprunteur, comme d'ailleurs tous les autres biens du prêteur usurier. Et c'est pourquoi on ne dit pas que ces biens doivent être attribués à celui dont on a exigé des intérêts, car leur valeur peut dépasser le montant des intérêts perçus ; mais on ordonne de les vendre et de restituer sur le prix de vente une somme équivalant aux intérêts reçus.

3. Ce qui est acheté avec les intérêts d'un prêt revient de droit à l'acquéreur, non pas tant en raison de cet argent qu'il avance et qui ne joue en quelque sorte que le rôle de cause instrumentale, mais en raison de son activité qui est la cause principale. C'est pourquoi cet acquéreur a plus de droit sur cet objet qu'il achète avec les intérêts de l'argent prêté que sur ces intérêts eux-mêmes.

Article 4 : Est-il permis d'emprunter de l'argent sous le régime de l'usure ?

Objections : 1. Il semble que non. En effet, S. Paul écrit (Rm 1, 32) : « Sont dignes de mort, non seulement ceux qui commettent le péché, mais aussi ceux qui y consentent. » Or celui qui emprunte de l'argent à intérêt consent au péché du prêteur et lui fournit l'occasion de le commettre. Il pêche donc lui aussi.

2. Pour aucun avantage temporel on ne doit donner à son prochain l'occasion de pécher. Ce serait un scandale actif et on a dit que c'est toujours un péché. Or celui qui sollicite un prêt donne expressément occasion de pécher au prêteur qui exige des intérêts ; il n'y a donc aucun avantage temporel qui excuse l'emprunteur.

3. Une égale nécessité peut contraindre à déposer son argent chez un homme qui prête à intérêt, comme à lui demander un prêt. Mais faire un dépôt chez cet homme est absolument interdit, comme il l'est de remettre une épée à un fou furieux, une jeune fille à la garde d'un débauché, ou de la nourriture à un glouton. Il n'est donc pas permis d'emprunter à un homme qui exige des intérêts.

En sens contraire, Aristote a établi que celui qui subit une injustice ne pèche pas, aussi l'injustice n'est-elle pas un juste milieu entre deux vices. Or le péché du prêteur usurier consiste à commettre une injustice envers l'emprunteur dont il exige des intérêts. Donc l'emprunteur qui souscrit un prêt à intérêt ne pèche pas.

Réponse : Il n'est aucunement permis d'engager quelqu'un à pécher, quoiqu'il soit permis de profiter du péché d'autrui pour un bien. Parce que même Dieu fait servir tous les péchés à la réalisation d'un bien, car de tout mal il tire un bien, d'après S. Augustin. Aussi lorsque Publicola demandait à celui-ci s'il était permis d'avoir recours au serment de l'homme qui jure par les idoles, et qui évidemment pèche en leur rendant ainsi un honneur divin, il reçut cette réponse : « Celui qui a recours au serment de l'homme qui jure par les faux dieux, non pour le mal, mais pour le bien, ne participe pas au péché de cet homme qui a juré par les démons; il s'associe seulement à ce qu'il y a de bon dans son pacte, par lequel il est resté loyal. » Il y aurait cependant péché si l'on engageait cet homme à jurer par les faux dieux.

De même, pour la question qui nous occupe, il faut répondre que jamais il ne sera permis d'engager quelqu'un à prêter en exigeant des intérêts; mais quand un homme est disposé à faire des prêts de cette nature et ainsi pratique l'usure, il est permis de lui emprunter à intérêt ; ceci en vue d'un bien, qui est de subvenir à sa propre nécessité ou à celle d'autrui. C'est ainsi encore qu'il est permis à celui qui tombe au pouvoir des bandits de leur montrer ce qu'il possède, pour éviter d'être tué, bien que les bandits pêchent en le dépouillant. C'est ce que nous enseigne l'exemple des dix hommes tombés au pouvoir d'Ismaël et qui lui dirent : « Ne nous fais pas mourir, car nous avons des provisions cachées dans ce champ » (Jr 41, 8).

Solutions : 1. L'emprunteur qui accepte de l'argent d'un prêt à intérêt ne consent pas au péché du prêteur, mais il s'en sert. Ce qui lui agréé, ce n'est pas de promettre des intérêts, mais de recevoir un prêt qui en lui-même est bon.

2. Celui qui emprunte à intérêt ne donne pas au prêteur l'occasion de percevoir des intérêts, mais seulement de prêter. C'est le prêteur à intérêt lui-même qui en tire l'occasion de pécher à cause de la malice de son cœur. C'est donc de son côté qu'il y a scandale passif, sans qu'il y ait scandale actif de la part de l'emprunteur. Cependant un homme n'est pas obligé à cause de ce scandale passif de s'abstenir de solliciter un prêt, s'il est dans le besoin, parce que ce scandale ne provient pas de la faiblesse ou de l'ignorance, mais de la malice.

3. Si quelqu'un confiait son argent à un homme qui prête à intérêt et qui, sans cet apport, ne pourrait nous consentir de tels prêts, ou s'il le lui confiait dans l'intention de lui faire obtenir un gain plus considérable grâce aux intérêts qu'il perçoit, il lui fournirait par là même la matière de son péché. Aussi serait-il complice de sa faute. Si, au contraire, en vue de mettre son argent en lieu sûr, quelqu'un confie son argent à un homme qui prête à intérêt, mais qui a par ailleurs de quoi continuer ses prêts, il ne pèche pas mais utilise pour un bien les services d'un pécheur.

### **QUESTION 79 : LES PARTIES INTÉGRANTES DE LA JUSTICE**

Il reste à étudier les parties intégrantes de la vertu de justice, qui sont : faire le bien et se détourner du mal; puis les vices opposés.

1. Ces deux parties intégrantes sont-elles des parties de la justice ? — 2. La transgression est-elle un péché spécial ? — 3. De même l'omission ? — 4. Comparaison entre omission et transgression.

Article 1 : La volonté de faire le bien et la volonté d'éviter le mal sont-elles des parties de la vertu de justice ?

Objections : 1. Il ne semble pas que nous puissions considérer ces deux dispositions comme deux parties de la justice. En effet, la volonté de faire le bien et d'éviter le mal se retrouve en toute vertu. Or les parties ne dépassent pas le tout. Donc se détourner du mal et faire le bien ne peuvent être considérés comme des parties de la justice, qui est une vertu spéciale.

2. Sur ce verset du Psaume (34, 15) : « Éloigne-toi du mal et fais le bien », la Glose remarque : « Le premier évite la faute, c'est se détourner du mal; le second fait le bien, c'est mériter la vie et la récompense. » Or chacune des parties d'une vertu mérite la vie et la récompense. Donc éviter le mal n'est pas une partie de la justice.

3. Lorsqu'une chose est incluse dans une autre, on ne les distingue pas l'une de l'autre comme les parties d'un même tout. Mais se détourner du mal est inclus dans faire le bien, puisque personne ne fait simultanément le bien et le mal. Donc éviter le mal et faire le bien ne sont pas des parties de la justice.

En sens contraire, S. Augustin affirme que se détourner du mal et faire le bien relève de la justice légale.

Réponse : Si nous parlons du bien et du mal en général, il appartient à toute vertu de faire l'un et d'éviter l'autre. En ce sens, on ne peut en faire deux parties de la justice, à moins que l'on ne parle de la justice au sens où elle désigne toute vertu. Cependant, même la justice envisagée de cette manière envisage le bien sous une raison spéciale de dette vis-à-vis de la loi divine et humaine.

Mais la justice qui est une vertu spéciale envisage le bien sous la raison de dette envers le prochain. A ce titre il appartient à la justice spéciale de faire le bien, sous la raison de dette envers le prochain, et d'éviter le mal opposé, c'est-à-dire celui qui nuit au prochain. Mais c'est à la justice générale qu'il appartient de faire le bien considéré comme une dette envers la communauté ou envers Dieu, et d'éviter le mal opposé.

Or nous disons que ces deux parties de la justice générale ou spéciale se présentent comme des parties intégrantes, parce que l'une et l'autre sont indispensables à la perfection de l'acte de la justice. Car il appartient à la justice, nous l'avons vu, d'établir l'égalité en ce qui concerne nos rapports avec autrui, mais c'est le même principe qui doit établir cette égalité et la maintenir une fois constituée. Or on établit cette égalité de la justice en faisant le bien, c'est-à-dire en rendant à autrui ce qui lui est dû ; et l'on maintient cette égalité en évitant le mal, c'est-à-dire en ne portant aucun préjudice au prochain.

Solutions : 1. Le bien et le mal sont envisagés ici sous une raison spéciale, par laquelle ils deviennent proprement matière de la vertu de justice. C'est pourquoi faire le bien et éviter le mal seront des parties de la justice et non d'une autre vertu morale, car les autres vertus morales concernent nos passions, où faire le bien est se tenir dans un juste milieu, c'est-à-dire s'éloigner des extrêmes en lesquels consiste le mal. Ainsi, pour les autres vertus, faire le bien et éviter le mal, revient au même. La justice au contraire a pour objet les actes et les réalités extérieures, et dans ce domaine c'est autre chose de réaliser l'égalité, et autre chose de ne pas la détruire ensuite.

2. L'éloignement du mal, qui constitue une partie intégrante de la justice, n'est pas purement négatif, comme ne pas faire le mal. Il n'y aurait là qu'à éviter un châtement. On l'entend au contraire d'un mouvement de la volonté repoussant le mal comme l'exprime le mot « se détourner ». Et cette attitude est méritoire, surtout lorsqu'on est assailli par le mal et qu'on lui résiste.



3. Faire le bien est l'acte achevé de la justice et comme sa partie principale. Éviter le mal est un acte moins parfait, et constitue une partie secondaire de cette vertu. C'est pourquoi il joue en quelque sorte le rôle d'un élément matériel sans lequel la forme qui achève l'être ne peut exister.

Article 2 : La transgression est-elle un péché spécial?

Objections : 1. Il ne semble pas. En effet on n'introduit pas l'espèce dans la définition du genre. Or la transgression entre dans la définition générale du péché, puisque S. Ambroise le définit : « La transgression de la loi divine. » Donc la transgression n'est pas une espèce de péché.

2. Aucune espèce ne dépasse les limites du genre. Mais la transgression est une notion plus générale que celle de péché; puisque S. Augustin définit celui-ci : « Une parole, un acte ou un désir contraire à la loi de Dieu », et que la transgression englobe en outre tout ce qui est contraire à la nature ou à la coutume. La transgression n'est donc pas une espèce de péché.

3. Aucune espèce ne contient en elle toutes les parties qui divisent le genre. Or le péché de transgression englobe tous les vices capitaux, et en outre les péchés de pensée, de parole et d'action. Donc la transgression n'est pas un péché spécial.

En sens contraire, la transgression s'oppose à une vertu spéciale, la justice.

Réponse : Le mot « transgression » a été emprunté aux mouvements corporels pour être appliqué aux actes moraux. En effet, dans le domaine physique, on dit qu'une personne commet une transgression (transgredi) lorsqu'elle passe au-delà (graditur trans) de la limite qui lui a été fixée. Or, dans la vie morale, ce sont les préceptes négatifs qui fixent à l'homme la limite au-delà de laquelle il ne doit pas aller. Il y a donc transgression proprement dite lorsque l'on agit contrairement à un précepte négatif.

Cette disposition peut être matériellement commune à toute espèce de péché, car en toute espèce de péché mortel l'homme transgresse un précepte divin. Mais si on la prend formellement, c'est-à-dire selon cette raison spéciale qui est d'agir contrairement à un précepte négatif, c'est un péché spécial à un double titre. D'abord parce qu'elle se distingue des divers genres de péchés opposés aux autres vertus. De même, en effet, qu'il appartient à la raison propre de la justice légale d'envisager l'obligation que comporte tout précepte, de même il appartient à la raison propre de la transgression de faire mépriser le précepte. En second lieu la transgression est encore un péché spécial parce qu'elle se distingue de l'omission, qui s'oppose aux préceptes positifs.

Solutions : 1. De même que la justice légale ou sociale est « toute vertu » du côté du sujet, et comme la matière de chaque vertu, de la même manière l'injustice légale est matériellement tout péché. Et c'est conformément à cette notion de l'injustice légale que S. Ambroise a défini le péché.

2. L'inclination de la nature relève des préceptes de la loi naturelle. La coutume honnête a aussi force de loi; S. Augustin écrit en effet : « La coutume du peuple de Dieu doit être considérée comme une loi. » Voilà pourquoi le péché, aussi bien que la transgression, peut aller contre les coutumes honnêtes et contre l'inclination naturelle.

3. Toutes les espèces de péchés énumérées par l'objectant peuvent impliquer une transgression, non selon leurs raisons propres, mais selon une raison spéciale que nous avons déterminée dans la Réponse. Toutefois le péché d'omission demeure absolument distinct de la transgression.

Article 3 : L'omission est-elle un péché spécial ?

Objections : 1. Il ne semble pas. En effet, tout péché est soit originel soit actuel. Or l'omission n'est pas le péché originel, puisque nous ne la contractons pas par notre origine. Et elle n'est pas non plus péché actuel, puisque, comme nous l'avons établi précédemment, elle peut avoir lieu sans aucun acte. Donc l'omission n'est pas un péché spécial.

2. Tout péché est volontaire. Or il arrive parfois que l'omission soit non volontaire, mais forcée, par exemple lorsqu'une femme qui avait fait vœu de virginité est violée, ou lorsqu'on a perdu un objet que l'on devait restituer, ou encore lorsqu'un prêtre est obligé de célébrer et qu'un obstacle s'y oppose. Donc l'omission n'est pas toujours un péché.

3. Pour chaque péché spécial, on peut déterminer le moment où ce péché commence à exister. Mais pour l'omission c'est impossible, car elle dure pendant tout le temps où l'on n'agit pas, et cependant on ne pèche pas sans cesse.

4. Tout péché spécial s'oppose à une vertu spéciale. Or on ne voit pas à quelle vertu spéciale l'omission s'oppose. D'abord parce que le bien de chaque vertu peut être l'objet d'une omission. Ensuite parce que la justice, à laquelle elle semble s'opposer plus spécialement, exige toujours un acte, même pour éviter le mal, on l'a dit ; tandis que l'omission peut exister sans aucun acte. Donc l'omission n'est pas un péché spécial.

En sens contraire, S. Jacques écrit (4, 17) « Celui qui sait faire le bien et ne le fait pas, commet un péché. »

Réponse : L'omission implique qu'on néglige le bien, non pas n'importe lequel, mais celui que l'on sait être son devoir. Or le bien envisagé sous la raison de dette est proprement l'objet de la justice : de la justice légale s'il est prescrit par la loi divine ou humaine ; de la justice particulière s'il est dû au prochain. Aussi, de même que la justice est une vertu spéciale comme nous l'avons montré, l'omission sera un péché spécial distinct des péchés opposés aux autres vertus. Et comme faire le bien — à quoi s'oppose l'omission — est une partie spéciale de la justice distincte de l'éloignement du mal — à quoi s'oppose la transgression -, de même l'omission se distingue de la transgression.

Solutions : 1. L'omission n'est pas le péché originel, mais un péché actuel; non qu'elle comporte un acte qui lui serait essentiel, mais parce que la négation d'un acte rentre encore dans le genre acte. Aussi comme nous l'avons établi, ne pas agir, c'est encore agir d'une certaine manière.

2. Nous venons de le dire : l'omission ne porte que sur un devoir que l'on est tenu d'accomplir. Mais à l'impossible nul n'est tenu. Aussi ne commet-on pas le péché d'omission lorsqu'on ne fait pas ce que l'on est dans l'impossibilité d'accomplir. Donc une femme qui avait fait vœu de virginité et qui est violée ne commet pas un péché d'omission parce qu'elle n'est plus vierge, mais seulement si elle ne se repent pas d'un péché passé, où si elle néglige de faire ce qui dépend d'elle pour accomplir son vœu, par la pratique de la continence. Le prêtre aussi n'est obligé de célébrer la messe que dans la mesure où il est en état de le faire. Si les conditions requises font défaut, son abstention n'est pas un péché d'omission. De même aussi l'obligation de restituer ne s'impose que si l'on a les moyens de le faire ; si quelqu'un n'en a pas les moyens et ne peut se les procurer, il ne commet pas de péché d'omission, pourvu toutefois qu'il fasse ce qui est en son pouvoir. Il faut en dire autant de tous les cas semblables.

3. De même que le péché de transgression s'oppose aux préceptes négatifs, qui ont pour objet de nous faire éviter le mal, de même le péché d'omission s'oppose aux préceptes affirmatifs qui prescrivent de faire le bien. Or les préceptes affirmatifs n'obligent pas à tout instant, mais seulement pour un temps déterminé. Et c'est alors que le péché d'omission commence d'exister.

Il peut cependant arriver qu'à tel moment quelqu'un soit dans l'incapacité de faire ce qu'il faut. Si ce n'est pas par suite d'une faute, il ne pèche pas par omission, comme nous l'avons vu dans la solution précédente. Si au contraire cette incapacité résulte d'une faute antérieure, par exemple lorsque quelqu'un s'est enivré dans la soirée et ne peut plus se lever pour les matines, auxquelles il est tenu d'assister, alors certains auteurs estiment que le péché d'omission a commencé lorsque cet homme s'est livré à l'acte illicite, et qui était incompatible avec l'acte ultérieur qu'il était

tenu d'accomplir. Mais cela ne semble pas exact. Car supposons qu'on le force à se lever et qu'il aille à matines, il ne commet pas d'omission. Il est donc évident que l'ivresse de la veille ne constitue pas l'omission, mais en a été la cause. — Nous pouvons en conclure que l'on commence d'être coupable d'omission quand arrive le moment d'agir, mais en raison de la cause antérieure qui rend volontaire l'omission subséquente.

4. Nous avons dit dans la Réponse que l'omission s'oppose directement à la vertu de justice; en effet, il n'y a omission du bien d'une vertu que si ce bien a raison de dette, par où il relève de la justice. Or plus de conditions sont requises pour qu'un acte ait le mérite de la vertu que pour qu'il encoure le démérite de la faute, parce que le bien est produit par une cause parfaite, tandis que le mal résulte de n'importe quel défaut. C'est pourquoi un acte est requis pour constituer le mérite de la justice, mais il n'est pas nécessaire pour l'omission.

Article 4 : Comparaison entre omission et transgression.

Objections : 1. Il semble que le péché d'omission est plus grave que le péché de transgression. En effet le « délit » (delictum) semble identique à « délaissé » (derelictum); il serait donc synonyme d'omission. Or un délit est plus grave qu'une transgression, puisque le Lévitique (5, 14 s.) lui impose une expiation plus grande. Donc le péché d'omission est plus grave que le péché de transgression.

2. D'après Aristote au plus grand bien s'oppose le plus grand mal. Or faire le bien, à quoi s'oppose l'omission, est une partie plus noble de la justice qu'éviter le mal, à quoi s'oppose la transgression, comme nous l'avons montré. Donc l'omission est un péché plus grave que la transgression.

3. Le péché de transgression peut être véniel ou mortel. Or le péché d'omission semble être toujours mortel, puisqu'il s'oppose à un précepte affirmatif. Donc l'omission paraît être un péché plus grave que la transgression.

4. La peine du dam, qui consiste à être privé de la vision de Dieu et qui est due au péché d'omission, est un châtement plus grand que la peine des sens qui est due au péché de transgression; S. Jean Chrysostome le prouve. Or le châtement est proportionné à la faute. C'est donc que le péché d'omission est plus grave que celui de transgression.

En sens contraire, il est plus facile de s'abstenir de mal faire que d'accomplir le bien. Donc celui qui ne s'abstient pas de mal faire, ce qui est une transgression, pèche plus gravement que celui qui n'accomplit pas le bien, c'est-à-dire qui pèche par omission.

Réponse : Un péché est d'autant plus grave qu'il s'éloigne de la vertu. Comme dit Aristote : « C'est entre les contraires qu'existe la plus grande distance. » Un contraire est donc plus éloigné de son contraire que de sa simple négation. Ainsi le noir est plus éloigné du blanc que ce qui est seulement non blanc; tout ce qui est noir, en effet, est non blanc, mais l'inverse n'est pas vrai. Or il est évident que la transgression est contraire à l'acte d'une vertu, et que l'omission implique la négation de cet acte; par exemple on pèche par omission en ne rendant pas à ses parents le respect qu'on leur doit, et l'on commettra le péché de transgression en leur adressant des injures ou n'importe quelle offense. Il est donc évident qu'à parler purement et simplement la transgression est un péché plus grave que l'omission, bien que telle ou telle omission puisse être plus grave qu'une transgression.

Solutions : 1. Un délit, au sens général du mot, désigne toute espèce d'omission. Mais si on le prend dans son sens strict, il exprime soit l'omission de nos devoirs envers Dieu, soit l'omission qu'un homme commet, sciemment et avec une sorte de mépris, d'un devoir qui s'impose à lui. Et cela donne au délit une certaine gravité, qui exige une expiation plus grande.

2. A « faire le bien » s'oppose « ne pas faire le bien » qui est l'omission, et « faire le mal », qui est la transgression. Le premier de ces péchés est le contradictoire de l'acte vertueux, le second est son contraire, et qui implique une plus grande distance. Voilà pourquoi la transgression est un péché plus grave.

3. L'omission s'oppose aux préceptes affirmatifs et la transgression aux préceptes négatifs. C'est pourquoi l'une et l'autre, dans leur acception propre, impliquent la raison de péché mortel. Toutefois elles sont susceptibles d'un sens plus large et s'entendent alors d'un léger écart en dehors des préceptes affirmatifs ou négatifs, et qui dispose aux actes contraires. Dans ce sens large, elles peuvent n'être que des péchés véniels.

4. Au péché de transgression correspond la peine du dam parce qu'il nous détourne de Dieu, et la peine des sens parce qu'il est un attachement déréglé aux biens périssables. Or le péché d'omission mérite non seulement la peine du dam, mais aussi celle des sens, selon S. Matthieu (7, 9) « Tout arbre qui ne porte pas de bons fruits sera coupé et jeté au feu. » Et cela à cause de la racine d'où dérive l'omission; bien que celle-ci ne comporte pas nécessairement un attachement actuel à un bien périssable. Il faut étudier maintenant les parties potentielles de la justice, c'est-à-dire les vertus qui lui sont rattachées.

On considérera deux points : 1° Les vertus qui sont rattachées à la justice (Q. 80). — 2°. L'étude de chacune d'elles (Q. 81-122).

### **QUESTION 80 : LES PARTIES POTENTIELLES DE LA JUSTICE**

Article UNIQUE : Est-il à propos de désigner des vertus rattachées à la justice ?

Objections : 1. Leur liste semble mal faite, car Cicéron a en énumère six : la religion, la piété, la gratitude, la vindicte, l'observance, la vérité. Mais la vindicte apparent plutôt comme une forme spéciale de la justice commutative, qui paie de retour les outrages subis, comme on l'a vu. Elle n'est donc pas à sa place dans cette liste.

2. Macrobe cite sept vertus : l'innocence, l'amitié, la concorde, la piété, la religion, l'affection, l'humanité. Plusieurs d'entre elles sont omises par Cicéron, dont l'énumération paraît donc insuffisante.

3. D'autres comptent cinq parties de la justice : l'obéissance envers les supérieurs ; la discipline envers les inférieurs ; l'égalité par rapport aux égaux ; la vérité et la bonne foi envers tous. De tout cela, Cicéron n'a que la vérité. Donc son énumération apparaît insuffisantes.

4. Andronicus, le péripatéticien, rattache à la justice neuf vertus : « Libéralité, bénignité, vindicte, eugnômosynè, eusebia, eucharistie, bons échanges, législative. » Or, de toutes ces vertus, on ne trouve clairement que la vindicte chez Cicéron, dont l'énumération paraît donc incomplète.

5. Aristote e rattache à la justice ce qu'il appelle épikie, dont on ne trouve nulle trace dans les listes précédentes. Le catalogue de Cicéron est donc bien insuffisant.

Réponse : Lorsqu'on étudie les vertus rattachées à une vertu principale, il faut se rappeler un double principe. D'abord, ces vertus coïncident en quelque point avec la vertu principale. Ensuite, il leur manque quelque chose de ce qui définit parfaitement cette vertu. La justice impliquant rapport à autrui, comme nous l'avons montré plus haut, toutes les vertus qui règlent nos rapports avec autrui peuvent, en raison de ce point commun, lui être rattachées. Mais, nous le savons aussi, l'idée de justice implique qu'on rende à autrui ce qui lui est dû de manière à établir une égalité. C'est donc sur deux points que nous pouvons trouver en défaut, par rapport à la

raison de justice, les vertus qui nous ordonnent à autrui : déficience dans l'égalité, déficience dans la raison de dette.

Il y a en effet des vertus qui tout en nous faisant acquitter une dette ne peuvent rendre l'équivalent. 1° L'homme ne peut rendre à Dieu rien qu'il ne lui doive. Mais jamais il n'égalera sa dette, selon le Psaume (116, 3) : « Que rendrai-je au Seigneur pour tout ce dont il m'a comblé ? » C'est à ce titre qu'on rattachera à la justice la religion qui selon la définition de Cicéron « rend à une nature d'un ordre supérieur, qu'on nomme divine, les devoirs d'un culte sacré ». 2° On ne peut davantage rendre aux parents l'équivalent de ce qu'on leur doit. Aristote confirme cette assertion. Nous avons ainsi une nouvelle vertu annexe, la piété, relative selon Cicéron « aux alliés par le sang et aux bienfaiteurs de la patrie qu'elle entoure de ses soins et de sa déférence empressée ».

Aristote reconnaît encore qu'on ne peut trouver un prix égal au mérite de la vertu. L'observance, s'adjoindra donc au même titre à la justice, grâce à quoi, dit Cicéron, « l'honorabilité voit reconnaître ses droits aux hommages et au respect ».

La déficience dans la raison de dette rigoureuse qui définit la justice nous amène à la notion d'une double dette, suivant le « droit légal » et le « droit moral » distingués par Aristote. La dette légale est celle que la loi nous oblige à acquitter, et relève de la vertu principale de justice. La dette morale, elle, est fondée sur la seule exigence des bonnes mœurs. Et parce que la dette implique nécessité, nous pourrions distinguer deux degrés dans ce qui est moralement dû.

Ce qui est à ce point nécessaire que l'intégrité morale en dépend dans sa substance même, se trouve de ce fait dû à un titre plus strict. Cette dette peut d'ailleurs être diversement déterminée. Relativement à celui qui l'encourt : on doit se montrer aux autres, dans ses paroles et dans ses actes, tel qu'on est. Ainsi rattachons-nous à la justice la vertu de vérité. Grâce à elle, dit Cicéron, « on exprime fidèlement ce qui est, ce qui fut, ce qui sera ». Relativement à celui envers qui nous avons des devoirs, nous mesurons alors à ce qu'il a fait le retour dont nous le payons : nous a-t-il fait du bien, nous usons de gratitude, vertu qui implique selon Cicéron « la volonté de rétribuer autrui en souvenir des bons offices de son amitié ». Nous a-t-il fait du mal : c'est à la vertu de vindicte d'assurer en ce cas un juste retour. Cicéron lui attribue en effet de « réprimer par mode de défense ou de punition, la violence, l'outrage et tout noir dessein ».

Une autre dette est nécessaire en ce qu'elle contribue à une plus grande dignité, sans être cependant indispensable au maintien de cette dignité. C'est à cela que visent la libéralité, l'affabilité ou amitié, et les autres vertus analogues dont Cicéron ne fait pas mention parce que la raison de dette n'y existe guère.

Solutions : 1. Sans doute, la vindicte, que les pouvoirs publics assurent par mode de sentence judiciaire, relève-t-elle de la justice commutative. Mais la vindicte que l'on exerce de son propre mouvement pourvu que ce ne soit pas contrairement à la loi, ou que l'on demande aux tribunaux, appartient seulement à une vertu annexe de la justice.

2. La liste de Macrobie paraît concerner les deux parties intégrantes de la justice : se détourner du mal, c'est l'innocence; et faire le bien, ce sont les six autres vertus. Deux concernent les égaux : l'amitié, pour les relations extérieures, et la concorde pour les sentiments intérieurs. Deux concernent les supérieurs : la piété qui s'adresse aux parents, et la religion qui s'adresse à Dieu. Deux concernent les inférieurs : l'affection, en tant que leur bien nous fait plaisir, et l'humanité, qui fait subvenir à leurs déficiences. Car, selon Isidore, « être humain, c'est avoir envers l'homme de l'amour et un sentiment de miséricorde; aussi appelle-t-on humanité la vertu par laquelle nous nous aidons mutuellement ». En ce sens l'amitié s'entend de nos rapports extérieurs selon Aristote. Mais on peut encore l'entendre au sens où il la prend ailleurs en tant

qu'elle concerne proprement le sentiment. En ce sens trois vertus se rattachent à l'amitié la bienveillance ou affection, la concorde, et la bienfaisance, synonyme d'humanité. Cicéron a omis ces vertus parce que la raison de dette n'y apparaît guère, comme nous l'avons dit dans notre Réponse.

3. L'obéissance est incluse dans l'observance, citée par Cicéron, car on doit aux supérieurs respect et obéissance. Quant à « la bonne foi, par laquelle on remplit ses promesses », elle est incluse à ce point de vue dans la vérité, bien que la vérité soit bien davantage, comme on le verra plus loin. Quant à la discipline, Cicéron l'omet parce qu'elle n'est pas une nécessité à laquelle nous serions obligé envers un inférieur en tant que tel, bien qu'un supérieur puisse être obligé de pourvoir aux besoins de ses inférieurs selon S. Matthieu (24, 45) : « Serviteur fidèle et avisé que le maître a établi sur les gens de sa maison. » On peut inclure cette discipline dans l'humanité citée par Macrobe. Quant à l'équité, on peut l'inclure dans l'épikie ou l'amitié.

4. Cette liste d'Andronicus énumère des vertus dont certaines relèvent de la justice particulière, et certaines de la justice légale. De la justice particulière relèvent les « bons échanges », dont il nous dit que c'est l'habitus qui fait observer l'égalité en cette matière. À la justice légale, quant à ce que tous doivent observer, appartient la « législative » qui, selon lui, est « la science des échanges sociaux relativement au bien de la communauté ». Pour les cas particuliers qui échappent aux lois générales, on trouve l'eugnômosynè, ou bonne gnâmè; c'est elle qui nous dirige en de tels cas, comme nous l'avons déjà vu au traité de la prudence r. Andronicus dit à son sujet quelle est une « justification volontaire » : en effet, par elle et non par la loi écrite, l'homme observe librement ce qui est juste. Ces deux dernières vertus sont rattachées à la prudence en tant qu'elle les dirige, et à la justice en tant qu'elle les exécute.

Quant à l'eusèbia, elle signifie « culte bien réglé » ; elle est donc identique à la religion. C'est pourquoi Andronicus dit qu'elle est « la science du service de Dieu », parlant à la manière de Socrate, pour qui « toutes les vertus sont des sciences ». C'est à elle que se ramène la sainteté, comme nous le dirons plus loin. L'eucharistia, qui veut dire « bonne grâce », Cicéron la mentionne avec la vindicte. La bènignité s'identifie avec l'affection de Macrobe car, selon Isidore, « le bènin est l'homme toujours prêt à faire du bien, et à parler avec douceur ».

Andronicus dit aussi que la bènignité est « l'habitus de faire volontiers le bien ». Enfin la libéralité se rattache à l'humanité.

5. L'épikie n'est pas une annexe de la justice particulière, mais de la justice légale. Et elle semble s'identifier avec ce qu'on a appelé eugnômosynè.

Après cette énumération, il faut étudier chacune de ces parties potentielles ou annexes de la justice, dans la mesure où cela répond à notre programme.

Nous étudierons donc : 1° la religion (Q. 81-100) ; 2° la piété (Q. 101) ; 3° l'observance (Q. 102-105) ; 4° la gratitude (Q. 106-107) ; 5° la vindicte (Q. 108) ; 6° la vérité (Q. 109-113) ; 7° l'amitié ou affabilité (Q. 114-116) ; 8° la libéralité (Q. 117-119) ; 9° l'épikie (Q. 120).

Des autres vertus énumérées ici (Q. 80, obj. 2 et 4) on a déjà parlé plus haut : en partie au traité de la charité, sur la concorde et le reste (Q. 29, 30 et 31) ; en partie dans le présent traité de la justice, sur les bons échanges (Q. 61 et 62), et sur la droiture (Q. 79, a. 1).

#### LA RELIGION

Au sujet de la religion, l'étude aura trois parties : 1°. La nature de la religion proprement dite (Q. 81). — 2°. Ses actes (Q. 82-91). — 3°. Les vices qui lui sont opposés (Q. 92-100).

### **QUESTION 81 : LA NATURE DE LA RELIGION**

1. Concerne-t-elle seulement nos rapports avec Dieu ? — 2. Est-elle une vertu ? — 3. Est-elle une vertu unique ? — 4. Est-elle une vertu spéciale ? — 5. Est-elle une vertu théologique ? — 6. Est-elle supérieure aux autres vertus morales ? — 7. Comporte-t-elle des actes extérieurs ? — 8. Est-elle identique à la sainteté ?

Article 1 : La religion concerne-t-elle seulement nos rapports avec Dieu ?

Objections : 1. Il semble qu'elle ait un objet moins restreint, car nous lisons dans l'épître de S. Jacques (1, 27) : « La religion pure et sans tache devant notre Dieu et Père, la voici : visiter les orphelins et les veuves dans leurs épreuves, et se garder de toute souillure du monde. » Mais le premier point concerne nos rapports avec le prochain, et le second l'ordre qui règle l'homme en lui-même.

2. S. Augustin a déclaré : « Dans le latin usuel, non seulement des ignorants, mais aussi des plus doctes, on parle de manifester sa religion à l'égard de ses parents, de ses alliés, de tous ceux envers qui nous avons une obligation quelconque ; d'où vient que l'ambiguïté du terme empêche de dire en toute assurance que la religion ne fut pas autre chose que le culte de Dieu. »

3. Le culte de latrie ressortit à la religion, car latrie signifie « servitude », remarque S. Augustin. Or nous devons servir non seulement Dieu, mais le prochain, selon l'épître aux Galates (5, 13) : « Par la charité mettez-vous au service les uns des autres. » Donc la religion implique aussi nos rapports avec le prochain.

4. Le culte relève de la religion. Mais on ne parle pas de culte seulement pour Dieu, selon cette sentence de Caton : « Rends un culte à tes parents. » La religion nous ordonne donc aussi au prochain.

5. Tous ceux qui veulent faire leur salut se soumettent à Dieu. Pourtant on réserve le nom de « religieux » à ceux qui s'astreignent, par des vœux et des observances, à l'obéissance envers d'autres hommes. Il ne semble donc pas que la religion consiste à régler la juste sujétion de l'homme à Dieu.

En sens contraire, d'après Cicéron, « la religion présente ses soins et ses cérémonies à une nature d'un ordre supérieur qu'on nomme divine ».

Réponse : Pour définir la religion, Isidore adopte l'étymologie suggérée par Cicéron : « L'homme religieux, c'est celui qui repasse et pour ainsi dire relit ce qui concerne le culte divin. » Religion viendrait donc de « relire », ce qui relève du culte divin, parce qu'il faut fréquemment y revenir dans notre cœur ; selon Proverbe (3, 6) : « En toutes tes démarches pense à lui. » Mais on peut aussi entendre la religion du devoir de « réélire » Dieu comme le bien suprême délaissé par nos négligences, dit S. Augustin. Ou bien encore, toujours avec S. Augustin on peut faire dériver religion de « relier », la religion étant « notre liaison au Dieu unique et tout-puissant ». Quoi qu'il en soit de cette triple étymologie, lecture renouvelée, choix réitéré de ce qui a été perdu par négligence, restauration d'un lien, la religion au sens propre implique ordre à Dieu. Car c'est à lui que nous devons nous attacher avant tout, comme au principe indéfectible ; lui aussi que, sans relâche, notre choix doit rechercher comme notre fin ultime ; lui encore que nous avons négligé et perdu par le péché, et que nous devons recouvrer en croyant, et en témoignant de notre foi.

Solutions : 1. Il y a deux sortes d'actes attribués à la religion. Par ses actes propres et immédiats, ceux qu'elle émet, elle nous ordonne uniquement à Dieu ; tels sont le sacrifice, l'adoration, etc. Mais on lui attribue aussi d'autres actes, émis directement par d'autres vertus qu'elle tient sous son commandement, pour autant qu'elle les ordonne à l'honneur de Dieu. La vertu qui regarde la fin commande en effet aux vertus qui gouvernent les choses ordonnées à cette fin. C'est à ce titre d'actes commandés qu'on attribuera à la religion la visite des orphelins et des veuves, acte

propre de la miséricorde. De même, se garder de la contagion du siècle est un acte commandé par la religion, mais émanant de la tempérance ou d'une vertu analogue.

2. Les extensions possibles du mot religion aux relations humaines n'empêchent pas que le sens propre en soit réservé, comme S. Augustin le dit lui-même un peu plus haut, au culte de Dieu : « Au sens le plus précis, la religion paraît désigner le culte de Dieu, et non pas n'importe quel culte. »

3. Puisque la servitude implique une relation au maître, il faut nécessairement que là où il y a raison spéciale et propre de domination, existe une raison spéciale et propre de servitude. Or il est clair que la domination convient à Dieu selon une raison propre et unique, parce qu'il a tout créé et parce que, en toutes choses, il a le rang suprême. C'est pourquoi on lui doit une servitude d'une nature spéciale. Et une telle servitude est appelée latrie par les Grecs. Donc la servitude appartient proprement à la religion.

4. Nous employons le mot « culte » au sujet des hommes à qui nous consacrons des honneurs, notre souvenir ou notre présence. En Outre, nous parlons de « cultiver » des réalités inférieures qui nous sont soumises. On appelle agriculteurs ceux qui cultivent les champs, et on appelle incolae ceux qui cultivent un lieu en l'habitant. Cependant, parce qu'on doit à Dieu un honneur spécial, comme au premier principe de toutes choses, une raison spéciale de culte lui est due, qu'on appelle en grec eusébéia ou théosébéia, comme le montre S. Augustin.

5. Bien qu'on qualifie d'hommes religieux tous ceux qui rendent un culte à Dieu, on réserve le nom de « religieux » à certains précisément parce qu'ils vouent toute leur vie au culte de Dieu, en se dégageant des embarras du monde. Ainsi appelle-t-on contemplatifs, non point tous ceux qui contemplent, mais ceux qui consacrent leur vie entière à la contemplation. Les religieux d'ailleurs ne se soumettent pas à l'homme pour lui-même, mais pour Dieu. « Comme un ange de Dieu, comme le Christ Jésus, ainsi m'avez-vous reçu », dit S. Paul (Ga 4, 14).

Article 2 : La religion est-elle une vertu ?

Objections : 1. Il ne semble pas, car la révérence envers Dieu semble appartenir à la religion. Or cette révérence est un acte de la crainte, qui est un don du Saint-Esprit, nous l'avons vu . .

2. Toute vertu réside dans une volonté libre, si bien qu'on la définit un habitus électif, c'est-à-dire volontaire. Mais, nous l'avons dit, la vertu de latrie qui implique une certaine servitude, se rattache à la religion. Donc celle-ci n'est pas une vertu.

3. Comme dit Aristote, l'aptitude à la vertu est mise en nous par la nature, si bien que les vertus sont réglées par la raison naturelle. Mais la religion est chargée d'offrir tout un cérémonial à la nature divine. Or nous avons vu que les préceptes cérémoniels, ne sont pas réglés par la raison naturelle. Donc la religion n'est pas une vertu.

En sens contraire, elle est énumérée parmi les autres vertus, comme on a pu le voir.

Réponse : La vertu, nous l'avons déjà dit, rend bon celui qui la possède et rend bonne son œuvre. Toute bonté dans l'action requiert donc une vertu. Or, rendre à autrui ce qui lui est dû a manifestement raison de bien; parce que, du fait que l'on rend à autrui son dû, on s'établit dans une juste relation envers lui, on s'ordonne à lui comme il le faut. Or l'ordre se rattache à la raison de bien, ainsi que le mode et l'espèce, comme le montre S. Augustin. Puisqu'il appartient à la religion de rendre l'honneur qui lui est dû à quelqu'un qui est Dieu, il est évident qu'elle est une vertu.

Solutions : 1. Révéler Dieu est un acte du don de crainte. Mais la religion s'applique à faire certaines choses par révérence pour Dieu. Il n'y a donc pas lieu d'identifier religion et don de crainte, mais d'ordonner la vertu au don comme à ce qui est plus capital. Car les dons sont plus capitaux que les vertus morales, nous l'avons montré.



2. Même un esclave peut rendre volontairement à son maître ce qu'il lui doit ; il fait ainsi de nécessité vertu, en lui rendant volontairement son dû. De même, rendre à Dieu le service que nous lui devons peut être un acte de vertu, en tant que l'homme agit volontairement.

3. C'est bien la raison naturelle qui nous dicte notre devoir de faire certains gestes, pour révéler Dieu; mais qu'on fasse précisément ceci ou cela n'est pas dicté par la raison naturelle : c'est institué par le droit, humain ou divin.

Article 3 : La religion est-elle une vertu unique ?

Objections : 1. Il semble que non. Car la religion nous ordonne à Dieu, nous l'avons dit. Mais en Dieu, nous trouvons trois personnes et encore une multitude d'attributs, distincts au moins pour la raison. Or, nous avons montré que la diversité dans la raison de l'objet suffit à diversifier les vertus.

2. L'unité de la vertu doit se retrouver dans son acte, puisque les actes servent à distinguer les habitus. Mais il y a bien des actes divers de religion : culte et service, vœux, prières, sacrifices, etc. Donc la religion n'est pas une vertu unique.

3. L'adoration ressortit à la religion. Mais on adore les images et Dieu lui-même selon des raisons diverses. Donc, puisque des raisons diverses différencient les vertus, il apparaît que la religion n'est pas une vertu unique.

En sens contraire, « Un seul Dieu, une seule foi », dit l'Apôtre (Ep 4, 5). Mais la religion vraie exprime la foi au Dieu unique. Elle est donc une vertu unique.

Réponse : On a établi ailleurs le principe de la distinction des habitus par la diversité des objets formels. Or l'objet de la religion, c'est de rendre honneur au Dieu unique, sous cette raison unique qu'il est le principe premier de la création et du gouvernement du monde. Lui-même nous dit par la voix de Malachie (1, 6) : « Si je suis Père, rendez-moi honneur! » Car il appartient au père de donner la vie et de gouverner. La vertu de religion est donc évidemment unique.

Solutions : 1. Les trois personnes divines n'interviennent dans la création et le gouvernement du monde qu'à titre de principe unique. La même vertu de religion suffit donc à leur rendre nos devoirs. Les divers attributs divins se rejoignent dans la raison de premier principe, parce que Dieu produit l'univers et le gouverne par sa sagesse, sa volonté et la puissance de sa bonté. C'est pourquoi la religion est une vertu unique.

2. C'est par le même acte que l'on sert Dieu et qu'on lui rend un culte ; car le culte envisage l'excellence de Dieu, à qui est due la révérence; la servitude envisage la sujétion de l'homme qui par sa condition est obligé de rendre révérence à Dieu. Et ce double aspect est commun à tous les actes attribués à la religion, parce que tous permettent à l'homme de proclamer l'excellence divine et sa sujétion envers Dieu, soit en lui présentant quelque chose, soit en participant du bien divin.

3. Le culte de religion ne s'adresse pas aux images considérées en elles-mêmes comme des réalités, mais les regarde sous leur aspect propre d'images qui nous conduisent à Dieu incarné. Or le mouvement qui s'adresse à l'image en tant que telle ne s'arrête pas à elle, mais tend à la réalité dont elle est l'image. C'est pourquoi le fait que l'on rend un culte religieux aux images du Christ n'introduit aucune diversité dans le motif de latrie ni dans la vertu de religion.

Article 4 : La religion est-elle une vertu spéciale ?

Objections : 1. Il apparaît que non, car, pour S. Augustin : « Est sacrifice véritable tout ce qu'on fait pour s'unir à Dieu en de saintes relations. » Mais le sacrifice ressortit à la religion, donc tout acte vertueux ressortit à la religion. Et ainsi elle n'est pas une vertu spéciale.

2. L'apôtre nous dit (1 Co 10, 31) : « Faites tout pour la gloire de Dieu. » Mais il appartient à la religion de faire certaines actions pour révéler Dieu, nous l'avons dit. Donc la religion n'est pas une vertu spéciale.

3. La charité dont on aime Dieu n'est pas une vertu distincte de la charité dont on aime le prochain. Mais pour Aristote « honorer le prochain et l'aimer sont choses voisines ». Donc la religion par laquelle on honore Dieu n'est pas une vertu spécifiquement distincte de l'observance, de la diluie ou de la piété, par lesquelles on honore le prochain. Elle n'est donc pas une vertu spéciale.

En sens contraire, elle est donnée comme une partie de la justice, distincte des autres.

Réponse : Puisque la vertu est ordonnée au bien, là où il y a une raison spéciale de bien, il faut qu'il y ait une vertu spéciale. Le bien auquel est ordonnée la religion est de rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû. Or, on doit honorer à quelqu'un en raison de son excellence. Mais c'est une excellence unique que celle de Dieu, dont la transcendance infinie s'élève au-dessus de toutes choses. Aussi lui doit-on un honneur spécial : déjà sur le plan humain on voit les honneurs se diversifier suivant l'excellence des personnes : on honore différemment son père et son roi. Aussi est-il évident que la religion est une vertu spéciale.

Solutions : 1. Toute œuvre vertueuse est appelée sacrifice en tant qu'on l'ordonne à l'honneur de Dieu. Il ne s'ensuit donc pas que la religion soit une vertu générale, mais qu'elle étend son commandement à toutes les autres vertus, comme nous l'avons dit plus haut.

2. Tout ce que l'on fait à la gloire de Dieu relève de la religion, non en tant qu'elle produit ces actes, mais en tant qu'elle les commande. N'émanent directement de la religion que les actes qui n'ont d'autre motif, selon leur raison spécifique, que la gloire de Dieu.

3. L'objet de l'amour est le bien. L'objet du respect ou de l'honneur est quelque chose d'excellent. Dieu communique aux créatures sa bonté, mais non l'excellence qu'elle possède en lui. C'est pourquoi la charité ne se divise pas, qu'elle porte sa dilection sur Dieu ou sur le prochain ; tandis que la religion, qui honore Dieu, se distingue des vertus qui honorent le prochain.

Article 5 : La religion est-elle une vertu théologique ?

Objections : 1. Il semble bien, car S. Augustin affirme : « On rend un culte à Dieu par la foi, l'espérance et la charité. » Mais rendre un culte à Dieu relève de la religion. Celle-ci est donc une vertu théologique.

2. On appelle « théologiques » les vertus qui ont Dieu pour objet. Or tel est le cas de la religion, puisque c'est à Dieu seul qu'elle nous ordonne, comme on l'a dit plus haut.

3. Une vertu ne peut être que théologique, intellectuelle ou morale, nous l'avons dit. La religion n'est pas une vertu intellectuelle, puisque sa perfection ne consiste pas dans la considération de la vérité. Elle n'est pas davantage une vertu morale, celles-ci ayant en propre de tenir le milieu entre l'excès et le défaut, car on ne peut honorer Dieu à l'excès d'après l'Écclésiastique (43, 30) : « Bénissez le Seigneur, exaltez-le autant que vous pouvez, il dépasse toute louange. » Elle ne peut donc être qu'une vertu théologique.

En sens contraire, on la rattache à la justice, qui est une vertu morale.

Réponse : La religion rend à Dieu le culte qui lui est dû, on vient de le dire. Il y a donc en elle deux points à considérer : ce qu'elle offre à Dieu, le culte, qui est la matière et l'objet de la vertu; d'autre part celui à qui nous le présentons : Dieu. C'est à lui qu'on rend un culte, non pas que nos actes de culte l'atteignent en lui-même, comme nous l'atteignons lorsque nous croyons en lui; c'est pourquoi nous avons dit précédemment que Dieu est objet de foi non seulement en ce que nous croyons à Dieu, mais en tant que nous croyons Dieu. Tandis que l'on offre à Dieu le culte

qui lui est dû en tant que les actes de culte se font pour le révéler : ainsi, l'oblation de sacrifices, etc. Aussi est-il évident que Dieu n'est pas rattaché à la vertu de religion comme sa matière ou son objet, mais comme sa fin.

C'est pourquoi la religion n'est pas une vertu théologale, dont l'objet est la fin ultime, mais une vertu morale qui concerne des moyens ordonnés à la fin.

Solutions : 1. C'est un principe universel qu'une puissance ou une vertu dont l'activité porte sur une fin, meut par son commandement la puissance ou la vertu qui actionne les moyens relatifs à cette fin. Les vertus théologiques, foi, espérance et charité, s'exercent à l'égard de Dieu comme envers leur objet propre ; il leur appartient donc de causer par leur commandement l'acte de la vertu de religion qui accomplit certains actes ordonnés à Dieu. C'est pourquoi S. Augustin parle du culte rendu par la foi, l'espérance et la charité.

2. La religion nous ordonne à Dieu, non comme à son objet, mais comme à sa fin.

3. La religion n'est pas une vertu théologale ni une vertu intellectuelle, mais une vertu morale, puisqu'elle fait partie de la justice. En elle le juste milieu se prendra non de l'équilibre des passions, mais selon une certaine égalité dans les œuvres qu'on fait pour Dieu. Ne l'entendons pas d'une égalité quantitative avec ce que nous devons à Dieu; mais relativement à ce que nous pouvons faire et à ce que Dieu lui-même agrée. Quant à l'excès, il peut s'en trouver dans ce qui touche au culte divin; non qu'on puisse trop honorer Dieu, mais il y a d'autres circonstances que la quantité. L'excès pourra consister à rendre les honneurs divins à quelqu'un qui n'y a pas droit, hors du temps voulu, ou selon d'autres circonstances blâmables.

Article 6 : La religion est-elle supérieure aux autres vertus morales ?

Objections : 1. Il semble que non, car la perfection de la vertu morale c'est d'atteindre au juste milieu d'après Aristote. Or le juste milieu de la justice n'est pas réalisé par la religion, qui ne rend aucunement à Dieu l'équivalent de ses dons.

2. Dans ce que l'on fait pour les hommes, on mérite d'autant plus l'éloge qu'on aide celui qui en a le plus besoin, d'où cette parole d'Isaïe (58, 7) : « Partage ton pain avec l'affamé. » Mais Dieu n'a pas besoin de notre aide, selon le Psaume (16, 2 Vg) : « J'ai dit au Seigneur : "Tu es mon Dieu, car tu n'as pas besoin de mes biens." » Donc la religion paraît mériter moins d'éloges que les autres vertus, par lesquelles on vient en aide aux hommes. 3. Ce qu'on fait par une nécessité plus impérieuse est d'autant moins digne d'éloge, selon S. Paul (1 Co 9, 16) : « Annoncer l'Évangile n'est pas pour moi un titre de gloire : c'est une nécessité qui s'impose à moi. » La grandeur de la nécessité est conforme à la grandeur de la dette. Donc, puisque la plus grande dette est ce que l'homme doit présenter à Dieu, il apparaît que la religion est la moins digne d'éloges entre les vertus humaines.

En sens contraire, l'Exode (20, 1-11) place au premier rang les préceptes concernant la religion. Or l'ordre des préceptes correspond à l'ordre des vertus, puisqu'ils ont pour but d'en promouvoir les actes. La religion a donc primauté parmi les vertus morales.

Réponse : Tout ce qui est relatif à une fin tire sa bonté de son ordre à cette fin ; aussi plus on est proche de celle-ci, plus la bonté s'accroît. Or, les vertus morales ont pour matière, nous l'avons dite, tout ce qui est ordonné à Dieu comme à notre fin. Or, parmi ces vertus, c'est la religion qui touche de plus près à Dieu : elle nous fait accomplir des actes directement et immédiatement ordonnés à son honneur. Elle a donc prééminence sur les autres vertus morales.

Solutions : 1. L'éloge de la vertu tient à ce que nous voulons, non aux limites de ce que nous pouvons. Rester en deçà de cette égalisation qui est le juste milieu de la justice, faute de le pouvoir, ne rabaisse en rien la qualité de la vertu, s'il n'y a aucune déficience du côté de la volonté.

2. Dans les services que l'on rend à autrui, l'acte est d'autant plus louable que le besoin est plus grand, parce qu'il rend davantage service. Mais on n'offre rien à Dieu pour son profit, on l'offre pour sa gloire, c'est là notre profit.

3. La nécessité empêche la gloire de la surérogation, mais non le mérite de la vertu, si la volonté y intervient.

Article 7 : La latrerie comporte-t-elle des actes extérieurs ?

Objections : 1. Il semble que la latrerie n'ait pas d'acte extérieur, car il est dit en S. Jean (4, 24) « Dieu est esprit et ceux qui l'adorent doivent l'adorer en esprit et vérité. »

Or les actes extérieurs ne relèvent pas de l'esprit, mais plutôt du corps. Donc la religion n'a pas d'actes extérieurs, mais seulement intérieurs.

2. La religion a pour fin de rendre à Dieu respect et honneur. Mais il semble irrespectueux de présenter à quelqu'un d'éminent ce qui convient proprement aux inférieurs. Or, tous les actes d'hommage où le corps intervient paraissent appropriés aux besoins humains ou au respect dû aux créatures inférieures à Dieu. Il apparaît donc peu convenable d'en user pour honorer Dieu.

3. S. Augustin approuve Sénèque blâmant ceux qui rendent aux idoles les hommages rendus ordinairement aux hommes, parce que ce qui revient aux mortels ne convient pas aux immortels. Moins encore est-ce permis pour le Dieu véritable, élevé par-dessus tous les dieux. Les actes corporels sont donc à réprouver dans le culte de Dieu, et la religion ne les comporte pas.

En sens contraire, on lit dans le Psaume (84,3). « Mon cœur et ma chair ont bondi vers le Dieu vivant » Mais si les actes intérieurs relèvent du « cœur », les actes extérieurs relèvent de la « chair ». Il apparaît donc que le culte rendu à Dieu doit comporter non seulement des actes intérieurs, mais aussi des actes extérieurs.

Réponse : Nous témoignons à Dieu honneur et révérence non pour lui-même, parce qu'en lui-même il est plein d'une gloire à quoi la créature ne peut rien ajouter, mais pour nous-mêmes; car révérencer Dieu et l'honorer, c'est en fait lui assujettir notre esprit, qui trouve en cela sa perfection. Toute chose en effet trouve sa perfection dans la soumission à ce qui lui est supérieur. Ainsi le corps vivifié par l'âme, l'air illuminé par le soleil. Mais pour rejoindre Dieu, l'esprit humain a besoin d'être guidé par le sensible : car, écrit l'Apôtre (Rm 1, 20) : « C'est par le moyen des choses créées qu'apparaît au regard de l'intelligence l'invisible mystère de Dieu. » C'est pourquoi le culte divin requiert nécessairement l'usage de réalités corporelles, comme de signes capables d'éveiller en l'âme humaine les actes spirituels par lesquels on s'unit à Dieu. Ainsi la religion a des actes intérieurs qui sont principaux et qui d'eux-mêmes lui appartiennent. Mais elle y ajoute, à titre secondaire, des actes extérieurs ordonnés aux actes intérieurs.

Solutions : 1. Le Seigneur ne parle que de ce qui, dans le culte, est premier et voulu pour soi-même.

2. Ces offrandes extérieures ne sont pas présentées à Dieu pour subvenir à une indigence, selon qu'il dit dans le Psaume (50, 13) : « Mangerai-je donc la chair des taureaux, boirai-je le sang des boucs ? » Mais on les présente en signe de certaines œuvres intérieures et spirituelles, agréées de lui pour elles-mêmes. D'où cette définition de S. Augustin : « Le sacrifice visible est le sacrement, c'est-à-dire le signe sacré, du sacrifice invisible. »

3. On se moque des idolâtres parce qu'ils présentaient aux idoles des offrandes bonnes pour des hommes, non comme des signes éveillant au monde spirituel, mais comme si les idoles prenaient plaisir à ces dons en eux-mêmes. Et surtout parce que ces idoles étaient inexistantes et immorales.

Article 8 : La religion est-elle identique à la sainteté?

Objections : 1. Non, car la religion est une vertu spéciale, on vient de le dire. Or la sainteté est une vertu générale : « Elle assure, dit Andronicus, la fidèle observance de tout ce qui est juste devant Dieu. »

2. La sainteté implique la pureté ; car d'après Denys elle est « la pureté libre de toute souillure, parfaite et sans la moindre tache ». Or la pureté est surtout affaire de tempérance, laquelle rejette les honteux excès du corps. Donc, puisque la religion appartient à la justice, elle ne peut être identique à la sainteté.

3. On ne peut identifier ce qu'on oppose dans une division logique. Or dans une liste des annexes de la justice, sainteté et religion sont distinguées.

En sens contraire, on lit dans S. Luc (1, 74) : « Servons Dieu en sainteté et justice. » Mais le service de Dieu, c'est la religion, nous l'avons vu. Religion et sainteté sont donc identiques.

Réponse : Le mot de sainteté implique deux choses : Premièrement : la pureté. C'est le sens donné par le mot grec *haies* comme si l'on disait « sans terre ». Deuxièmement, il implique fermeté : les anciens appelaient saint ce que la loi protégeait et rendait inviolable. D'où vient aussi le terme de « sanctionné » pour désigner ce que confirme une loi. L'étymologie latine permet d'ailleurs de rattacher au mot *sanctus* l'idée de pureté. Il faut alors l'entendre de sanguine *tinctus*, parce que, dans l'antiquité, celui qui voulait être purifié se faisait asperger par le sang d'une victime, d'après Isidore. L'un et l'autre sens s'accordent pour faire attribuer la sainteté à ce qui est engagé dans le culte divin. Si bien que non seulement les hommes, mais le temple, les instruments et autres choses de ce genre, se trouveront sanctifiés par leur application au culte de Dieu. La pureté en effet est nécessaire pour que l'âme s'applique à Dieu. C'est parce que l'âme se souille du fait de sa liaison aux choses d'en bas, comme un métal s'avilit par son alliage avec un métal moins noble, ainsi l'argent mêlé de plomb. Or il faut que l'âme spirituelle se sépare de ces réalités inférieures pour pouvoir s'unir à la réalité suprême. C'est pourquoi une âme sans pureté ne peut s'appliquer à Dieu. Aussi l'épître aux Hébreux (12, 14) nous dit-elle : « Recherchez la paix avec tous, et cette pureté sans laquelle nul ne verra Dieu. » La fermeté stable est également requise pour l'application de l'âme à Dieu. Elle s'attache à lui en effet comme à la fin ultime et au premier principe, ce qui nécessairement est immuable au plus haut point. S. Paul disait aux Romains (8, 38) : « je suis certain que ni la mort ni la vie ne me sépareront de l'amour de Dieu. »

Ainsi donc, on appelle sainteté cette application que l'homme fait de son âme spirituelle et de ses actes à Dieu. Elle ne diffère donc pas de la religion dans son essence, mais seulement d'une distinction de raison. Car on parle de religion selon que l'on rend à Dieu le service qu'on lui doit en ce qui concerne spécialement le culte divin : sacrifices, oblations, etc. Tandis qu'on parle de sainteté lorsque l'homme, outre ces actes, rapporte encore à Dieu les actes des autres vertus, ou bien se dispose au culte divin par certaines bonnes œuvres.

Solutions : 1. A la prendre dans son essence, la sainteté est une vertu spéciale, et l'on peut alors d'une certaine façon l'identifier à la religion. Mais elle a aussi un caractère général selon que son commandement ordonne au bien divin tous les actes des vertus. De même, la justice légale est appelée vertu générale en tant qu'elle ordonne au bien commun les actes de toutes les vertus.

2. La pureté qu'assure la tempérance n'a raison de sainteté que si on la réfère à Dieu. D'où cette remarque de S. Augustin : « La virginité est honorée non pour elle-même mais parce qu'elle est consacrée à Dieu.

3. La sainteté se distingue de la religion, nous venons de le dire, non d'une distinction réelle, mais d'une distinction de raison,

LES ACTES DE LA RELIGION

Premièrement les actes intérieurs (Q. 82-83) qui sont les principaux, on l'a dit. Deuxièmement les actes extérieurs, qui sont secondaires (Q. 84-91). Nous trouvons comme actes intérieurs de la religion la dévotion (Q. 82) et la prière (Q. 83), dont nous allons traiter successivement.

### QUESTION 82 : LA DÉVOTION

1. Est-elle un acte spécial ? — 2. Est-elle un acte de religion ? — 3. Sa cause. — 4. Son effet.

Article 1 : La dévotion est-elle un acte spécial?

Objections : 1. Apparemment non. Ce qui est une modalité d'autres actes ne peut être un acte spécial : or c'est le cas, Semble-t-il, de la dévotion, car on lit au deuxième livre des Chroniques (29, 31) : « La foule tout entière offrit d'une âme dévote ses victimes, ses louanges et ses holocaustes. »

2. Aucun acte spécial ne se trouve en des genres divers comme sont les actes spirituels et corporels; or on appelle « dévot » aussi bien une méditation qu'une gémulation.

3. Tout acte spécial doit appartenir soit à la puissance appétitive, soit à la puissance cognitive. Or ni l'une ni l'autre ne compte la dévotion parmi ses actes propres, si l'on parcourt l'énumération donnée jadis de leurs différentes espèces d'actes. La dévotion n'est donc pas un acte spécial.

En sens contraire, c'est par nos actes que nous méritons. Mais la dévotion a une raison spéciale de mérite. Donc elle est un acte spécial.

Réponse : Dévotion vient de « dévouer » et l'on appellera « dévots » ceux qui, en quelque sorte, « vouent » à Dieu leur propre personne par un assujettissement total. C'est ainsi que l'antiquité païenne désignait par ce terme ceux qui se « dévouaient » aux idoles, en se livrant à la mort pour le salut de leur armée, comme Tite-Live le raconte des deux Decius. On voit par là ce qu'est la dévotion : rien autre qu'une volonté de se livrer promptement à ce qui concerne le service de Dieu. Ainsi est-il dit dans l'Exode (35, 23) : « Toute l'assemblée des fils d'Israël, d'une âme très prompte et dévote, offrit les prémices au Seigneur. » Ce vouloir, portant sur le prompt accomplissement de ce qui tient au service divin, est manifestement un acte spécial. Donc la dévotion est un acte spécial de la volonté.

Solutions : 1. Ce qui meut impose son mode au mouvement du mobile. La volonté meut les autres facultés de l'âme à leurs actes respectifs, et elle-même en tant qu'elle est de la fin se meut à vouloir les moyens, nous l'avons vu. Et puisque la dévotion est un acte de volonté par lequel on fait offrande de soi-même à Dieu pour le servir, lui qui est fin ultime de tout ce que nous faisons, il s'ensuit qu'elle impose une modalité aux actes humains : actes de la volonté elle-même s'appliquant aux moyens, ou bien encore actes des autres puissances soumises à son impulsion.

2. Parmi les actes humains, si l'on retrouve la dévotion en des genres divers, ce n'est pas comme une espèce unique sous des genres différents, mais on l'y trouve selon la façon dont le mouvement imprimé par le moteur se retrouve virtuellement dans les mouvements du mobile.

3. La dévotion est un acte de la puissance appétitive, et c'est un mouvement de la volonté. nous venons de le dire.

Article 2 : La dévotion est-elle un acte de religion ?

Objections : 1. Il ne le paraît pas, si l'on se rappelle que la dévotion consiste à se livrer à Dieu. Mais c'est là surtout le fait de la charité, car, selon Denys « l'amour divin produit l'extase; grâce à lui, ceux qui aiment ne s'appartiennent plus, ils appartiennent à ce qu'ils aiment ». Donc la dévotion est plutôt un acte de charité que de religion.

2. La charité vient avant la religion, mais elle-même est précédée par la dévotion, car la Sainte Écriture symbolise la charité par le feu, et la dévotion par la graisse, qui est la matière du feu. Donc la dévotion n'est pas un acte de la religion.

3. La religion nous ordonne seulement à Dieu, nous l'avons dit. Mais on a aussi de la dévotion pour des hommes : on parle de gens dévots à tels saints personnages; on dit même de certains sujets qu'ils sont à la dévotion de leurs maîtres : le pape Léon montre « les Juifs s'exprimant comme des gens à la dévotion des lois romaines lorsqu'ils disaient : "Nous n'avons de roi que César" ».

En sens contraire, dévotion vient de « vouer », nous l'avons dit à l'article précédent. Mais le vœu est un acte de religion. Donc la dévotion aussi.

Réponse : C'est à la même vertu qu'il appartient de vouloir faire quelque chose, et de tenir sa volonté prompte à l'accomplir; ces deux actes ont en effet un même objet. Ainsi, dit Aristote, « la justice fait vouloir et accomplir ce qui est juste ». Or il est évident que les œuvres concernant le culte ou le service divin sont le domaine propre de la religion, nous l'avons vu. C'est donc à elle qu'on attribuera l'acte de tenir sa volonté prompte à les exécuter : c'est cela être dévot. Il est donc clair que la dévotion est un acte de la religion.

Solutions : 1. Que l'homme se livre à Dieu en s'unissant à lui spirituellement, cela relève immédiatement de la charité. Mais qu'il se livre à Dieu pour des œuvres de culte, cela relève immédiatement de la religion; la charité n'y intervient que médiatement, comme principe de la religion.

2. La graisse corporelle est produite par la chaleur naturelle qui digère les aliments, et elle-même conserve et alimente cette chaleur. Semblablement la charité engendre la dévotion, car l'amour rend prompt au service de l'ami; et en outre, la dévotion nourrit la charité, de même que toute amitié se conserve et s'accroît par l'exercice et la pensée de services amicaux.

3. La dévotion qu'on a pour les saints morts ou vivants ne s'arrête pas à eux, mais aboutit à Dieu, que nous révérons en ses ministres. Quant à la dévotion dont on parle dans les rapports de subordonnés à maîtres temporels, elle est d'un autre ordre, comme le service des maîtres d'ici-bas diffère de celui de Dieu.

Article 3 : La cause de la dévotion

Objections : 1. La méditation contemplative ne peut causer la dévotion, car aucune cause ne fait obstacle à son effet. Or les méditations subtiles de l'intelligence empêchent souvent la dévotion.

2. Si la contemplation était la cause propre et essentielle de la dévotion, il faudrait que les objets de la plus haute contemplation éveillent davantage la dévotion. C'est tout le contraire qui apparaît. Souvent la dévotion est excitée par la considération de la passion du Christ et les autres mystères de son humanité, plus que par la vue de la grandeur divine.

3. Si cela était, il faudrait que les plus aptes à la contemplation soient aussi les plus disposés à la dévotion. C'est le contraire que nous voyons.

On rencontre plus souvent de la dévotion chez des gens simples et chez les femmes, en qui l'on trouve peu de contemplation. Celle-ci n'est donc pas la cause propre de la dévotion.

En sens contraire, on dit dans le Psaume (39,4) : « Dans ma méditation s'animera l'ardeur du feu. » Mais le feu spirituel engendre la dévotion. Donc la méditation est cause de dévotion.

Réponse : La cause extérieure et principale de la dévotion c'est Dieu. S. Ambroise écrit : « Dieu appelle ceux qu'il juge bon d'appeler, rend religieux celui qu'il veut, et s'il l'avait voulu il eût transformé en dévotion l'indifférence des Samaritains. » Quant à la cause intérieure, qui tient à nous, c'est nécessairement la méditation ou contemplation. Nous l'avons dit en effet la dévotion est un acte de la volonté, qui fait qu'on se livre avec promptitude au service de Dieu. Or, tout

acte de volonté procède d'une certaine vue de l'esprit, du fait que le bien perçu par l'intelligence est l'objet de la volonté. « La volonté naît de l'intelligence » dit S. Augustin. Nous en déduisons nécessairement que la méditation est cause de dévotion, pour autant qu'elle fait naître en nous cette conviction qu'on doit se livrer au service divin. A cela mènent deux ordres de considérations. Les unes prises de la divine bonté et de ses bienfaits, selon le Psaume (73, 28) : « Il m'est bon d'adhérer à Dieu et de placer dans le Seigneur mon espoir. » Cette considération éveille l'amour de charité, cause prochaine de la dévotion. Un autre sujet de méditation se tire de nous-même et de la vue des déficiences qui nous forcent à nous appuyer sur Dieu, selon le Psaume (121, 1) : « J'ai levé les yeux vers les sommets d'où me viendra le secours. Mon secours vient du Seigneur, qui a fait le ciel et la terre. » Cette vue exclut la présomption, qui, nous faisant compter sur nos propres forces, nous empêche de nous soumettre à Dieu.

Solutions : 1. La considération de ce qui excite naturellement l'amour de Dieu cause la dévotion. Mais la considération de tout ce qui y est étranger, en distrayant l'esprit, empêche la dévotion.

2. Ce qui tient à la divinité doit plus que toute autre chose, à le prendre en soi, éveiller l'amour et par suite la dévotion parce que Dieu doit être aimé plus que toute chose. Mais la faiblesse de l'esprit humain, de même qu'elle a besoin d'être conduite par la main jusqu'à la connaissance divine, veut que nous n'atteignons pas à l'amour sans l'aide de réalités sensibles, adaptées à notre connaissance. En premier lieu ce sera l'humanité du Christ, selon cette préface du missel pour Noël : « En sorte que connaissant Dieu sous cette forme visible nous soyons par lui ravis en l'amour des réalités invisibles. » Regarder l'humanité du Christ est donc le moyen par excellence d'exciter la dévotion. C'est comme un guide qui nous prendrait par la main. Cependant la dévotion s'attache principalement à ce qui concerne la divinité.

3. La science, comme tout ce qui implique grandeur, est une occasion pour l'homme de se fier à lui-même et l'empêche donc de se livrer totalement à Dieu. C'est donc là parfois un obstacle occasionnel à la dévotion; tandis que des gens simples et des femmes ont une abondante dévotion parce qu'ils répriment tout orgueil. Mais la science ou toute autre perfection que ce soit, si on la soumet parfaitement à Dieu, accroît la dévotion.

Article 4 : L'effet de la dévotion

Objections : 1. Il semble que l'allégresse ne soit pas l'effet de la dévotion. Car, on l'a dit. la passion du Christ est un des principaux motifs qui l'éveillent, et c'est une considération affligeante pour l'âme selon les Lamentations (3, 19) : « Rappelle-toi ma pauvreté, l'absinthe et le fiel », ce qui évoque la Passion, et le texte ajoute : « Oui, je me souviendrai, et mon âme se consumera en moi. » La délectation, la joie, n'est donc pas l'effet de la dévotion.

2. La dévotion est avant tout le sacrifice intérieur de l'esprit. Mais il est dit dans le Psaume (51, 19) : « Le sacrifice pour Dieu, c'est l'esprit broyé. » La dévotion produit donc plus de peine que de plaisir ou de joie.

3. S. Grégoire de Nysse remarque que « si le rire vient de la joie, les larmes et les gémissements sont signes de tristesse ». Mais il arrive que par dévotion des gens fondent en larmes. Donc l'allégresse ou la joie ne vient pas de la dévotion.

En sens contraire, nous demandons, dans une oraison du missel que « ceux que les jeûnes châtient, une sainte dévotion les réjouisse ».

Réponse : Par soi, et à titre principal, la dévotion cause l'allégresse de l'âme. Mais à titre dérivé et par accident, elle engendre la tristesse. Deux ordres de considérations, nous l'avons dit font naître la dévotion. Le rôle principal y revient à la considération de la bonté divine, parce que cette considération rejoint le terme du mouvement par lequel la volonté se livre à Dieu. Par elle-même cette vue est suivie de délectation, selon le Psaume (77, 4) : « je me suis souvenu de Dieu



et me suis délecté. » Par accident, toutefois, elle cause de la tristesse, chez ceux qui ne jouissent pas encore pleinement de Dieu, selon le Psaume (42, 3) : « Mon âme a soif de Dieu, la source vive. » Une deuxième cause de notre dévotion, nous l'avons dit, c'est la considération de nos propres déficiences, car elle regarde le point dont nous partons et nous éloignons, dans le mouvement de la volonté dévote : elle ne veut plus exister en soi-même, mais se soumettre à Dieu. Ici tout se passe à l'inverse du cas précédent. En elle-même, cette considération est de nature à causer de la tristesse, par le rappel de nos misères, mais elle peut être l'occasion d'allégresse, dans l'espoir du secours divin. C'est ainsi que premièrement et par soi la dévotion engendre la joie, secondairement et par accident la bonne tristesse « qui est selon Dieu ».

Solutions : 1. Ce qui nous attriste, dans la considération de la passion du Christ, c'est la misère humaine que le Christ est venu enlever et pour laquelle « il a fallu qu'il souffre ». Mais il y a de quoi nous remplir d'allégresse si nous songeons à la bonté de Dieu envers nous, qui nous a procuré une telle libération.

2. L'esprit broyé par la misère de la vie présente trouve sujet de se réjouir en considérant la bonté divine et en espérant le secours divin.

3. Les larmes jaillissent de la tristesse, mais aussi d'un cœur attendri. On le constate surtout dans ces joies dont l'objet même évoque des souvenirs attristants. On pleure d'attendrissement lorsqu'on retrouve un fils, un ami très cher qu'on avait crus perdus. C'est de cette façon que la dévotion fait verser des larmes.

### QUESTION 83 : LA PRIÈRE

1. La prière est-elle un acte de la faculté appétitive, ou cognitive ? — 2. Convient-il de prier Dieu ? — 3. Est-ce un acte de la religion ? — 4. Ne doit-on prier que Dieu ? — 5. La prière de demande doit-elle avoir un objet déterminé ? — 6. Doit-on demander à Dieu des biens temporels ? — 7. Devons-nous prier pour autrui ? — 8. Devons-nous prier pour nos ennemis ? — 9. Les sept demandes de l'oraison dominicale. — 10. La prière appartient-elle en propre à la créature douée de raison ? — 11. Les saints du ciel prient-ils pour nous ? — 12. La prière doit-elle être vocale ? — 13. L'attention est-elle requise pour la prière ? — 14. La prière doit-elle être prolongée ? — 15. Est-elle méritoire ? — 16. La prière est-elle efficace pour obtenir ce qu'on demande ? — 17. Les différentes espèces de prière.

Article 1 : La prière est-elle un acte de la faculté appétitive, ou cognitive ?

Objections : 1. Il apparaît qu'elle est un acte de la faculté appétitive. En effet, on prie pour être exaucé. Mais c'est le désir que Dieu exauce selon le Psaume (10, 38) : « Le Seigneur exauce le désir des pauvres. » Or le désir est un acte de la faculté appétitive, donc la prière aussi.

2. « Avant toutes choses, dit Denys, il est utile de commencer par prier, nous livrant ainsi et nous unissant à Dieu. » Mais l'union à Dieu se fait par l'amour : comme celui-ci, la prière sera donc attribuée à la puissance appétitive.

3. Selon Aristote, l'âme intellectuelle a deux opérations : l'intelligence des indivisibles, simple saisie de l'essence de chaque être, et la composition et division, qui fait saisir que quelque chose existe ou n'existe pas ; on y ajoute le raisonnement qui va du connu à l'inconnu. Mais la prière ne se ramène à aucune de ces opérations. Elle n'est donc pas un acte de la puissance intellectuelle.

En sens contraire, Isidore nous dit que prier (ordre) c'est « dire », ce qui appartient à l'intellect. La prière est donc l'acte de la puissance intellectuelle, et non appétitive.

Réponse : Cassiodore discerne dans le mot oratio l'étymologie oris ratio : « raison parlée ». Or la raison spéculative et la raison pratique se distinguent en ce que la raison spéculative se contente d'appréhender le réel, tandis que la raison pratique y ajoute un pouvoir de causalité. Or un être est cause d'un autre de deux façons. D'une façon parfaite, par une action nécessaire, et cela se produit lorsque l'effet est totalement soumis à la puissance de la cause. Ou bien d'une façon imparfaite en ne créant qu'une disposition, quand l'effet n'est pas totalement soumis à la puissance de la cause. C'est ainsi que la raison est cause de deux façons. 1° Son action peut se faire contraignante. C'est ainsi qu'il lui appartient de commander aux puissances inférieures et aux membres du corps, et d'exercer sa maîtrise non seulement sur eux, mais encore sur les hommes qui nous sont soumis. C'est la causalité du commandement. 2° Mais l'influence de la raison peut se borner à engager et à disposer l'action. C'est ainsi que la raison demande l'accomplissement de quelque chose à ceux qui ne lui sont pas soumis, mais égaux ou supérieurs. Ces deux façons d'agir : commandement, et demande ou prière comportent l'établissement d'un ordre : on dispose que quelque chose doit être fait par un autre agent. Aussi cela relève-t-il de la raison, à laquelle il appartient d'ordonner. C'est le sens du texte d'Aristote — : « La raison porte au bien parfait sous forme de prière » ; et c'est en ce sens que nous parlons ici d'oratio, dans le sens d'une imploration ou d'une demande, selon la définition de S. Augustin : « La prière est une demande », et du Damascène : « C'est la demande à Dieu de ce qui convient. » La prière dont nous parlons est donc bien un acte de la raison.

Solutions : 1. « Le Seigneur exauce le désir des pauvres » en ce sens que la demande est l'effet du désir, qu'elle traduit en quelque sorte. A moins qu'on veuille désigner en parlant ainsi la rapidité de la réponse divine. Les pauvres ne font encore que désirer, et déjà Dieu les exauce, sans leur laisser le temps d'exprimer leur prière, selon Isaïe (65, 24) : « Avant qu'ils aient crié vers moi, je les ai exaucés. »

2. Nous l'avons dit précédemment la volonté pousse la raison vers sa propre fin. Rien n'empêche donc qu'un acte de la raison mue par la volonté ne tende à ce qui est la fin de la charité : l'union avec Dieu. Cette influence du vouloir de charité sur la prière nous portera vers Dieu de deux façons. 1° Du point de vue de l'objet de nos demandes, parce que nous devons principalement demander dans nos prières l'union à Dieu, selon le Psaume (27, 4) : « J'ai demandé une chose à Dieu, celle-là je la cherche, c'est d'habiter dans la maison de Dieu tous les jours de ma vie. » 2° Du point de vue du sujet qui prie. Il lui faut en effet, accéder à celui qu'il implore, localement si c'est un homme, spirituellement s'il s'agit de Dieu. C'est ce qu'indique Denys en ajoutant : « Quand nos prières invoquent Dieu, nous sommes face à lui par notre esprit. » Et c'est aussi ce que dit S. Jean Damascène lorsqu'il définit la prière « une élévation de l'âme vers Dieu ».

3. Ces trois actes relèvent de la raison spéculative. La raison pratique fait davantage, et exerce une activité causale, par mode de commandement ou de demande, nous venons de le dire.

Article 2 : Convient-il de prier Dieu ?

Objections : 1. Non, à ce qu'il semble. Car, si la prière nous est nécessaire, c'est pour notifier nos besoins à celui à qui nous l'adressons. Mais selon S. Matthieu (6, 32) : « Votre Père sait bien que vous avez besoin de tout cela. »

2. La prière fléchit celui à qui on l'adresse et l'amène à faire ce qu'on lui demande. Mais Dieu est immuable et inflexible en ses desseins selon le premier livre de Samuel (15, 29 Vg) : « Le Dieu triomphant d'Israël ne pardonnera pas, et rien ne l'amènera à se repentir. » Il ne convient donc pas de prier Dieu.

3. Il est plus libéral de donner à celui qui ne demande pas qu'à celui qui demande. Sénèque le dit : « Rien n'est plus chèrement acheté que ce qu'on paie de ses prières. » Mais Dieu est la libéralité même; il ne paraît donc pas logique de le prier.

En sens contraire, le Seigneur dit (Luc 18, 1) : « Il faut prier toujours, sans se lasser. »

Réponse : Les anciens ont commis, touchant la prière, trois sortes d'erreurs. Les uns ont soutenu que les affaires humaines ne dépendent pas de la providence divine. D'où l'inutilité de la prière et de tout culte religieux. C'est à eux que s'applique cette apostrophe de Malachie (3, 14) : « Vous avez dit : c'est vanité que servir Dieu. » Pour d'autres, tout, même les choses humaines, se produit de façon nécessaire, qu'on l'explique par l'immutabilité de la Providence, les influences astrales ou l'enchaînement des causes. Ceux-là aussi nient l'utilité de la prière. D'autres enfin admettent bien que les choses humaines, régies par la providence divine, ne se produisent pas de façon nécessaire. Mais ils disent que la providence divine peut varier dans ses dispositions, et que les prières et autres pratiques cultuelles peuvent changer quelque chose à l'ordre établi par elle. Toutes ces erreurs ont été réfutées dans notre première Partie 1. Il nous faut donc présenter l'utilité de la prière mais ne pas imposer une nécessité quelconque aux choses humaines soumises à la Providence, et ne pas non plus estimer que l'ordre établi par Dieu puisse changer.

Pour le voir clairement, il faut considérer que la providence divine ne se borne pas à établir que tel ou tel effet sera produit; elle détermine aussi en vertu de quelles causes et dans quel ordre il le sera. Or l'activité humaine est efficace et nous pouvons la mettre au rang des causes. Aussi faut-il que l'homme agisse non pour que ses actes changent le plan divin, mais pour qu'ils réalisent certains effets conformément à l'ordre établi par Dieu. C'est d'ailleurs ce qui se passe dans la causalité naturelle ; et il en est de même pour la prière. Nous ne prions pas pour changer l'ordre établi par Dieu, mais pour obtenir ce que Dieu a décidé d'accomplir par le moyen des prières des saints. Si bien que « par leurs demandes, les hommes méritent de recevoir ce que le Dieu tout-puissant, dès avant les siècles, a résolu de leur donner », dit S. Grégoire.

Solutions : 1. Si nous adressons des prières à Dieu, ce n'est pas parce qu'il faudrait lui faire connaître nos besoins ou nos désirs; c'est pour que nous envisagions nous-mêmes qu'en pareil cas on doit recourir au secours de Dieu.

2. Notre prière, on vient de le dire, n'a pas pour but de changer le plan de Dieu, mais d'obtenir par nos prières ce qu'il a décidé de nous donner.

3. Dieu, dans sa libéralité, nous accorde bien des choses sans même que nous les lui demandions. Mais s'il exige en certains cas notre prière, c'est que cela nous est utile. Cela nous vaut l'assurance de pouvoir recourir à lui, et nous fait reconnaître en lui l'auteur de nos biens. D'où ces paroles de Chrysostome : « Considère quel bonheur t'est accordé, quelle gloire est ton partage : voilà que tu peux converser avec Dieu par tes prières, dialoguer avec le Christ, souhaiter ce que tu veux, demander ce que tu désires. »

Article 3 : La prière est-elle un acte de la religion ?

Objections : 1. Il apparaît que non, car la religion, rattachée à la justice, a pour siège la volonté, tandis que la prière met en œuvre nos puissances intellectuelles, nous l'avons dit". La prière ne paraît donc pas être un acte de la religion, mais du don d'intelligence qui élève l'âme à Dieu.

2. L'acte de latrerie tombe sous une obligation de précepte. Mais tel n'est pas le cas de la prière qui dépend purement de la volonté, puisqu'elle n'est pas autre chose que la demande de ce qu'on veut. Il paraît donc qu'elle n'est pas un acte de la religion.

3. Il revient à la religion de présenter à Dieu un culte et des cérémonies. Mais la prière n'apporte rien à Dieu. Elle demande plutôt d'obtenir quelque chose. Elle n'est donc pas un acte de religion.

En sens contraire, il est dit dans le Psaume (141, 2) : « Que ma prière monte droit comme l'encens devant ta face. » Et la Glose commente : « Dans l'Ancien Testament on symbolisait la prière par l'encens offert au Seigneur en odeur agréable. » Ce qui appartient à la religion. Nous lui attribuerons donc l'acte de prière.

Réponse : L'objet propre de la vertu de religion, c'est de rendre à Dieu honneur et respect. Tout ce qui exprime la révérence envers Dieu est de son ressort. C'est le cas de la prière. On y révère Dieu en tant qu'on se soumet à lui et que l'on professe avoir besoin de lui, auteur de tous nos biens. Manifestement pareil acte relève en propre de la vertu de religion.

Solutions : 1. La volonté meut les autres puissances vers sa propre fin, nous l'avons dit. C'est pourquoi la religion, qui réside dans la volonté, ordonne à l'honneur de Dieu les actes des autres puissances. Or, parmi celles-ci, c'est l'intellect qui est la plus haute et la plus voisine de la volonté. Après la dévotion, qui est un acte de la volonté elle-même, la prière, qui met en œuvre l'intellect, a donc le premier rang parmi les actes de religion : c'est l'acte dans lequel cette vertu meut vers Dieu l'intellect humain.

2. Non seulement demander ce que nous désirons, mais même désirer ce qu'il faut tombe sous le précepte. Le désir sous le précepte de la charité, la demande sous celui de la religion, précepte qu'on trouve en S. Matthieu (7, 7) « Demandez et vous recevrez. »

3. Prier, c'est livrer à Dieu son esprit, qu'on lui soumet par le respect et qu'on lui présente, selon le texte de Denys cité dans l'objection. Et de même que l'esprit humain l'emporte sur les membres extérieurs, corporels, ou sur les biens extérieurs que nous employons au service de Dieu, de même la prière est le plus haut de tous les actes de la religion.

Article 4 : Ne doit-on prier que Dieu ?

Objections : 1. Il semble que oui, puisque la prière est un acte de la religion, qui doit réserver son culte à Dieu seul.

2. C'est en vain qu'on adresse une prière à quelqu'un qui ne peut la connaître. Or Dieu seul connaît nos prières. Le plus souvent en effet la prière se fait par un acte de notre âme, connu de Dieu seul, plutôt qu'en paroles. « Je prierai en esprit, je prierai par l'âme », dit S. Paul (1 Co 14, 15). Et aussi, dit S. Augustin, « les morts, même saints, ignorent ce que font les vivants, fussent-ils leurs fils ». On ne doit donc adresser sa prière qu'à Dieu.

3. Si nous adressons des prières à certains saints, c'est uniquement parce qu'ils sont unis à Dieu. Mais il y a des gens qui vivent en ce monde ou encore des âmes du purgatoire, qui sont très unis à Dieu par la grâce. Or, on ne les prie pas. Donc on ne doit pas prier non plus les saints du paradis.

En sens contraire, on lit dans Job (5, 1) « Appelle, si quelqu'un peut te répondre, et tourne-toi vers l'un des saints. »

Réponse : Il y a deux manières de présenter sa demande à quelqu'un. On peut lui demander de l'exaucer lui-même, ou bien de nous la faire obtenir. Dans le premier cas la prière ne peut s'adresser qu'à Dieu, car nos prières doivent être ordonnées à l'obtention de la grâce et de la gloire, que Dieu seul peut nous octroyer selon le Psaume (84, 12) : « Le Seigneur donne la grâce et la gloire. » Mais nous prions de la seconde manière en nous adressant aux saints, anges et hommes. Non pour qu'ils fassent connaître à Dieu nos demandes, mais pour qu'ils les fassent aboutir par leur intercession et leurs mérites. C'est pourquoi on lit dans l'Apocalypse (8, 4) : « La fumée des parfums, c'est-à-dire les prières des saints, monte de la main de l'ange devant le Seigneur. » C'est également ce qui ressort de la forme suivie par l'Église dans ses prières. Car nous demandons à la sainte Trinité « d'avoir pitié de nous », aux saints, autres que Dieu, nous demandons « de prier pour nous ».

Solutions : 1. Lorsque nous prions, nous rendons un culte à celui-là seulement de qui nous espérons recevoir ce que nous demandons, parce que nous attestons ainsi qu'il est l'auteur de tous nos biens. Il n'en est pas de même avec ceux que nous implorons comme nos intercesseurs auprès de Dieu.

2. Les morts, à ne considérer que leur condition naturelle, ne savent pas ce qui se passe en ce monde, surtout dans l'intime des cœurs. Mais, nous dit S. Grégoire, les bienheureux découvrent dans le Verbe ce qu'ils doivent connaître de ce qui nous arrive, même quant aux mouvements intérieurs du cœur. Or il convient par-dessus tout au rang élevé qui est le leur, qu'ils connaissent les demandes qui leur sont faites oralement ou mentalement. Ils connaissent donc les prières que nous leur adressons, parce que Dieu les leur découvre.

3. Ceux qui sont en ce monde ou dans le purgatoire ne jouissent pas encore de la vision du Verbe. Ils ne peuvent donc pas connaître ce que nous pensons ou disons. C'est pourquoi nous n'implorons pas leurs suffrages par la prière, sinon en ce qui concerne les vivants, par nos demandes.

Article 5 : La prière de demande doit-elle avoir un objet déterminé?

Objections : 1. Il apparaît que non car, selon la définition de S. Jean Damascène, « prier, c'est demander à Dieu ce qui convient » ; et la prière est inefficace si elle demande ce qu'il n'est pas avantageux d'obtenir, selon S. Jacques (4, 3) : « Vous demandez et ne recevez pas, parce que vous demandez mal. » Or « ce qu'il faut que nous demandions, nous l'ignorons », dit S. Paul (Rm 7, 26).

2. Adresser à quelqu'un une demande déterminée, c'est tenter d'incliner sa volonté à faire notre volonté propre. Or nous ne devons pas tendre à ce que Dieu veuille ce que nous voulons, mais plutôt à vouloir nous-mêmes ce qu'il veut, comme dit la Glose sur ce verset du Psaume (33, 1) : « Exultez, vous les justes, dans le Seigneur. » Nous ne devons donc pas, dans la prière, adresser à Dieu des demandes déterminées.

3. Ce qui est mal, nous ne devons pas le demander à Dieu; quant au bien, il nous y invite. Il est donc inutile de le lui demander. Si bien qu'il ne faut demander à Dieu, dans la prière, rien de déterminé.

En sens contraire, le Seigneur a instruit ses disciples à demander de façon déterminée ce qui figure dans l'oraison dominicale.

Réponse : D'après Valère Maxime : « Socrate pensait qu'on devait se borner à demander aux dieux immortels de nous être bienfaisants. Il estimait qu'ils savent ce qui est utile à chacun, tandis que la plupart du temps nous sollicitons ce qu'il vaudrait mieux ne pas obtenir. » Cette opinion a du vrai, au moins en ce qui concerne les choses qui peuvent mal tourner et dont on peut bien ou mal user ; ainsi les richesses, dont il est dit au même endroit « quelles ont été la ruine de bien des gens; les honneurs, qui en ont perdu un grand nombre ; les règnes, dont on voit l'issue souvent misérable ; les alliances splendides, qui plus d'une fois détruisent les familles ». Mais il y a des biens dont on ne peut user mal et qui ne peuvent avoir d'issue fâcheuse : ceux qui font notre béatitude ou qui nous permettent de la mériter. C'est ce que les saints demandent de façon absolue : « Montre ta face et nous serons sauvés » (Ps 80, 4); et encore : « Conduis-moi dans le chemin de tes commandements » (Ps 119, 35).

Solutions : 1. Bien que l'homme ne puisse de lui-même savoir ce qu'il doit demander, l'Esprit, comme il est dit au même endroit, « vient en aide à notre faiblesse », parce que, en nous inspirant de saints désirs, il rectifie notre requête. D'où la parole du Seigneur (Jn 4, 23) : « Les vrais adorateurs doivent adorer en esprit et vérité. »

2. Quand nous demandons dans la prière ce qui concerne notre salut, nous conformons notre volonté à celle de Dieu dont il est dit (1 Tm 2, 4) qu'il « veut le salut de tous les hommes ».

3. Les biens auxquels Dieu nous convie, c'est à nous de venir y prendre part, non par une démarche corporelle, mais par les pieux désirs et les dévotes prières.

Article 6 : Doit-on demander à Dieu des biens temporels ?

Objections : 1. Il apparaît que non, car ce que nous demandons dans la prière, nous le recherchons, ce qu'il ne faut pas faire pour les biens d'ici-bas (Mt 6, 33) : « Cherchez d'abord le royaume de Dieu et sa justice, et tout cela viendra de surcroît. » Tout cela, ce sont les biens terrestres, dont on nous dit qu'il ne faut pas les rechercher, mais qu'ils s'ajoutent à ce que nous avons demandé. Il faut donc les exclure des demandes que nous faisons à Dieu.

2. On ne demande que ce dont on a souci, et l'on ne doit pas se mettre en souci pour les biens temporels (Mt 6, 25) : « Ne vous mettez pas en souci pour votre vie, de ce que vous mangerez. » Il n'y a donc pas à demander dans la prière les biens temporels.

3. Par notre prière, l'âme doit s'élever vers Dieu. Mais les demandes temporelles la font descendre au-dessous d'elle-même. C'est contredire S. Paul, qui disait (2 Co 4, 18) : « Ne regardons pas aux réalités visibles mais aux invisibles ; car ce qu'on voit est temporel, ce qu'on ne voit pas est éternel. » Donc on ne doit pas, dans la prière, demander à Dieu des biens temporels.

4. On ne doit demander à Dieu que ce qui est bon et utile. Or les biens terrestres, quand on les a, sont parfois nuisibles aussi bien temporellement que spirituellement : on ne doit donc pas les demander à Dieu dans la prière.

En sens contraire, on demande dans les Proverbes (30, 8) : « Accorde-moi seulement ce qui est nécessaire à ma subsistance. »

Réponse : S. Augustin écrit à Proba, « Il est permis de demander dans la prière tout ce qu'il est permis de désirer. » Or il est permis de désirer les biens temporels, non pas sans doute à titre principal, en mettant en eux notre fin; mais comme des secours qui nous aident à tendre à la béatitude, en tant que notre vie corporelle trouve en eux son soutien, et que notre activité vertueuse les emploie à titre d'instruments, selon Aristote. Il est donc permis de prier pour les obtenir. Et c'est ce que dit S. Augustin : « Il est très normal de vouloir les moyens suffisants de vivre, quand on veut cela et rien de plus. On ne les recherche pas pour eux-mêmes mais pour le salut du corps, pour se comporter convenablement suivant son rang et ne pas gêner ceux avec qui l'on doit vivre. Lorsqu'on les a, il faut prier pour les conserver, et lorsqu'on ne les a pas, il faut prier pour les avoir. »

Solutions : 1. Les biens temporels ne doivent pas faire l'objet principal de nos recherches, mais venir au second plan. Ainsi S. Augustin déclare : « Lorsque le Seigneur dit : "Il faut premièrement chercher le royaume de Dieu", il veut dire que les biens temporels ne doivent être recherchés qu'après, non selon le temps, mais selon leur dignité : celui-là comme notre bien, ceux-ci comme notre nécessaire. »

2. On n'interdit pas tout souci des biens temporels, mais le souci superflu et désordonné, nous l'avons déjà dit.

3. Lorsque notre âme vise les biens temporels pour se reposer, elle s'y abaisse. Mais quand elle les vise en vue d'obtenir la béatitude, loin de se trouver rabaissée par eux, elle les relève.

4. Du moment que nous demandons les biens temporels, non comme l'objet principal de nos désirs mais pour obtenir des biens plus élevés, nous demandons à Dieu de nous les accorder dans la mesure où il sont utiles à notre salut.

Article 7 : Devons-nous prier pour autrui ?

Objections : 1. Il apparaît que non. Car en priant nous devons suivre le modèle que le Seigneur nous a donné. Or dans l'oraison dominicale nous formulons des demandes pour nous, mais non pas pour autrui : « Donne-nous aujourd'hui notre pain de ce jour... »

2. On prie pour être exaucé; or l'une des conditions requises pour qu'une prière puisse être exaucée, c'est précisément qu'on prie pour soi-même. Sur ce texte de S. Jean (16, 23) : « Si vous demandez quelque chose à mon Père en mon nom, il vous le donnera » S. Augustin Il fait ce commentaire : « Tous sont exaucés, lorsqu'il s'agit d'eux-mêmes, mais non lorsqu'ils prient pour tous. C'est pourquoi il est dit "vous donnera" et non pas simplement "donnera". Il semble donc que nous ne devons prier que pour nous-même. »

3. On ne doit pas prier pour les méchants, car Dieu l'interdit à Jérémie (7, 16) : « Ne prie pas pour ce peuple, ne te présente pas devant moi, car je ne t'exaucerai pas. » Quant aux bons, il ne faut pas prier pour eux, car les prières qu'ils font pour eux-mêmes sont exaucées. Il n'y a donc pas à prier pour autrui.

En sens contraire, S. Jacques recommande (5, 16) : « Priez les uns pour les autres afin d'être sauvés. »

Réponse : Ce que nous devons demander dans nos prières, c'est ce qu'il nous faut désirer, nous venons de le dire. Or, nous ne devons pas désirer notre bien personnel seulement : nous devons aussi vouloir du bien aux autres.

C'est essentiel à la dilection qu'il nous faut avoir pour le prochain, nous l'avons déjà montré. La charité requiert donc que nous priions pour les autres. Ainsi, dit S. Jean Chrysostome, « la nécessité nous contraint de prier pour nous-mêmes ; pour autrui, c'est la charité fraternelle qui nous y engage. La prière est plus douce devant Dieu, lorsqu'elle n'est pas expédiée par la nécessité, mais recommandée par la charité fraternelle ».

Solutions : 1. Comme dit S. Cyprien : « Si nous ne disons pas "mon père", mais "notre Père", ni "donne-moi", mais "donne-nous", c'est que le Maître de l'unité n'a pas voulu que la prière fût affaire privée, et que chacun prie pour soi seulement. Il a voulu que chacun prie pour tous, comme il nous a tous portés dans son unité. »

2. Prier pour soi est donné comme une condition de la prière ; elle n'est pas nécessaire pour rendre la prière méritoire mais pour obtenir son exaucement. Il arrive en effet que la prière faite pour autrui n'aboutisse pas, même si elle est pieuse, persévérante et ordonnée au salut, par suite d'un obstacle tenant à celui pour qui l'on prie, comme dit le Seigneur à Jérémie (15, 1) : « Même si Moïse et Samuel se tenaient devant moi, je ne suis pas disposé en faveur de ce peuple. » Néanmoins la prière sera méritoire pour celui qui prie, s'il le fait par charité. « Ma prière revenait dans mon sein », selon le Psaume (35, 13), et la Glose explique : « Bien qu'elle ait été inutile pour eux, je ne suis pas privé de ma récompense. »

3. Il faut prier aussi pour les pécheurs, afin qu'ils se convertissent; et pour les justes, afin qu'ils persévèrent et progressent. On n'est pas toujours exaucé lorsqu'on prie pour les pécheurs, mais pour certains d'entre eux, les prédestinés, non pour ceux qui, dans la prescience divine, vont à la mort. C'est ainsi également que la correction fraternelle que nous adressons à nos frères n'a d'effet que sur les prédestinés, et non sur les réprouvés, selon l'Ecclésiastique (7, 14 Vg) : « Nul ne peut corriger celui que Dieu a délaissé. » Aussi S. Jean déclare-t-il (1 Jn 5, 16) : « Quelqu'un voit-il son frère commettre un péché ne conduisant pas à la mort, qu'il prie, et Dieu donnera la vie à son frère. » Mais de même qu'on ne doit soustraire à personne, tant qu'il vit ici-bas, le bienfait de la correction fraternelle, dans l'impossibilité où nous sommes de discerner les prédestinés des réprouvés, comme dit S. Augustin, il ne faut refuser à personne le secours de nos prières.

Quant aux justes, on a trois motifs de prier pour eux : 1° Les prières d'un grand nombre sont plus facilement exaucées. La Glose commente la demande de S. Paul (Rm 15, 30) : « Aidez-moi de vos prières », en disant : « L'Apôtre a bien raison de demander à des gens modestes de prier pour lui, car beaucoup de petits n'ayant qu'un seul cœur, deviennent grands; et il est impossible que la prière d'un grand nombre ne soit pas exaucée », du moins en ce qu'on peut obtenir. — 2° De nombreuses personnes rendent ainsi grâce à Dieu pour les bienfaits qu'il accorde aux justes, et dont beaucoup profitent d'après S. Paul (2 Co 1, 11). — 3° Les meilleurs évitent l'orgueil lorsqu'ils considèrent qu'ils ont besoin des secours de fidèles moins parfaits qu'eux.

Article 8 : Devons-nous prier pour nos ennemis?

Objections : 1. Il apparaît que non, car, pour S. Paul (Rm 14, 4) : « Tout ce qui est écrit l'est pour notre enseignement. » Or on rencontre dans la Sainte Écriture beaucoup d'imprécations contre les ennemis, par exemple dans le Psaume (6, 11) : « Qu'ils aient honte et qu'ils tremblent, tous mes ennemis; qu'ils reculent soudain, couverts de honte! » Donc nous devons, nous aussi, prier contre nos ennemis plutôt que pour eux.

2. Se venger de ses ennemis, c'est leur vouloir du mal. Or les saints demandent vengeance de leurs ennemis dans l'Apocalypse (6, 10) : « Quand vengeras-tu enfin notre sang sur les habitants de la terre », et ils se réjouissent d'être vengés des impies selon le Psaume (58, 11) : « Le juste se réjouira quand il verra la vengeance. » On n'a donc pas à prier pour ses ennemis, mais plutôt contre eux.

3. Nos actes ne doivent pas être en contradiction avec nos prières. Or il est parfois légitime de combattre ses ennemis, sinon toute guerre serait illicite, contrairement à ce qu'on a prouvé précédemment. Nous ne devons donc pas prier pour nos ennemis.

En sens contraire, le Seigneur a dit (Mt 5, 44) : « Priez pour ceux qui vous persécutent et vous calomnient. »

Réponse : C'est la charité qui veut qu'on prie pour autrui, on vient de le voir. Nous serons donc tenus de prier pour nos ennemis dans la mesure où nous sommes tenus de les aimer. Quelle sorte de dilection nous leur devons, nous l'avons dit au traité de la charité. On doit aimer en eux ce qui vient de la nature, mais non leurs fautes. Aimer ses ennemis d'un amour général est de précepte, mais il n'est pas commandé de les aimer en particulier de façon spéciale, sinon en y étant disposé dans son esprit : on doit être prêt même à aimer son ennemi de façon spéciale et à lui porter secours, en cas de nécessité ou s'il demandait pardon. Quant à accorder à ses ennemis, sans condition, une dilection spéciale et leur venir en aide, cela relève de la perfection. Conformément à ces principes, il est nécessaire de ne pas excepter nos ennemis des prières que nous faisons en général pour autrui. Mais si nous prions spécialement pour eux, c'est œuvre de perfection et ne devient obligatoire qu'en certaines circonstances spéciales.

Solutions : 1. Les imprécations que l'on rencontre dans la Sainte Écriture peuvent s'interpréter de quatre manières : 1° On peut les considérer comme « une façon pour les prophètes d'annoncer l'avenir », selon S. Augustin. 2° Parce qu'il y a certains maux temporels que Dieu envoie quelquefois aux pécheurs pour les corriger. 3° On peut l'entendre de demandes dirigées non contre les hommes eux-mêmes, mais contre le règne du péché, pour que le châtement des hommes en assure la destruction. 4° Elles peuvent manifester une conformation de la volonté à la justice divine, damnant ceux qui persévèrent dans le péché.

2. On peut dire avec S. Augustin que « la vengeance des martyrs, c'est le renversement du règne du péché, dont la domination leur a fait souffrir tant de maux ». Ou bien encore « qu'ils demandent vengeance, non par une formule, mais par leur état, comme on dit que le sang d'Abel



criait de la terre vers Dieu ». Ils se réjouissent de la vengeance, non pour elle-même, mais à cause de la justice divine.

3. Il est permis de combattre ses ennemis, pour qu'ils cessent de pécher; c'est pour leur bien et celui des autres. Ainsi est-il également permis de demander pour ses ennemis certains maux temporels qui serviront à les corriger. Ainsi notre prière et nos œuvres ne se contrediront pas.

Article 9 : Les sept demandes de l'oraison dominicale

Objections : 1. Il apparaît qu'elles sont mal réparties. En effet, il est inutile de demander la sanctification de ce qui est toujours saint, comme est le nom de Dieu, selon S. Luc (1, 49) — « Saint est ton Nom. » De même, le règne de Dieu est éternel selon le Psaume (145, 13) : « Ton règne, Seigneur, est un règne éternel. » Et sa volonté s'accomplit toujours selon Isaïe (46, 10) : « Toute ma volonté sera faite. » Il est donc vain de demander que le nom de Dieu soit sanctifié, que son règne vienne et que sa volonté soit faite.

2. Il faut d'abord s'éloigner du mal pour obtenir le bien. Il paraît donc illogique de demander le bien avant l'éloignement du mal.

3. Si nous demandons quelque chose, c'est pour qu'on nous le donne. Mais le principal don de Dieu, c'est l'Esprit Saint et ce qui nous est donné par lui. Il paraît donc anormal de proposer des demandes sans rapport avec les dons du Saint-Esprit.

4. S. Luc (11, 2) ne mentionne que cinq demandes pour la prière du Seigneur. Il est donc superflu d'en formuler sept, selon S. Matthieu (6, 9).

5. Il semble vain de vouloir capter la bienveillance de celui qui nous prévient de ses bontés, car Dieu « nous a aimés le premier » (1 Jn 4, 10). Il est donc superflu de mettre en tête des demandes : « Notre Père qui es aux cieux » qui semble vouloir capter sa bienveillance.

En sens contraire, on peut s'en tenir à l'autorité du Christ instituant cette prière.

Réponse : L'oraison dominicale est absolument parfaite. Comme dit S. Augustin : « Si nous prions d'une manière correcte et convenable, nous ne pouvons rien dire d'autre que ce que renferme cette prière du Seigneur. » La prière est en effet comme l'interprète de notre désir devant Dieu. Nous ne lui demandons à bon droit que ce que nous pouvons désirer de même. Or la prière du Seigneur non seulement demande tout ce que nous sommes en droit de désirer, mais elle le fait dans l'ordre même où l'on doit le désirer; si bien qu'elle ne nous enseigne pas seulement à demander, mais à régler tous nos sentiments. Or il est clair que notre désir porte premièrement sur la fin, et en second lieu sur les moyens de l'atteindre. Notre fin, c'est Dieu, vers qui le mouvement de notre cœur tend à double titre. Nous voulons sa gloire, et nous voulons jouir de cette gloire. Il s'agit d'abord de la dilection que nous portons à Dieu lui-même, et ensuite de celle par quoi nous nous aimons nous-même en Dieu. De là notre première demande : « Que ton nom soit sanctifié »; elle exprime notre désir de la gloire de Dieu. Et la deuxième : « Que ton règne vienne » par quoi nous demandons de parvenir à la gloire de Dieu et de son règne.

Pour atteindre cette fin, il y a deux sortes de moyens. Les uns nous y mènent essentiellement, les autres par accident. Ce qui nous y conduit essentiellement, c'est le bien utile à cette fin bienheureuse. D'abord d'une façon directe et principale : tout ce qui sous forme de mérite nous donne droit à la béatitude en nous faisant obéir à Dieu. C'est l'objet de cette demande : « Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel. » — Ensuite nous demandons ce qui nous sert à titre d'instrument et vient en quelque sorte coopérer à notre activité méritoire. C'est à ce propos qu'on dit : « Donne-nous aujourd'hui notre pain de ce jour. » Soit qu'on l'entende du pain sacramentel, dont l'usage quotidien est avantageux pour l'homme, et dans lequel on comprend tous les autres sacrements. Soit qu'on l'entende du pain corporel, par quoi l'on entend « toutes les nécessités de

la vie », selon S. Augustin. L'eucharistie est en effet le premier des sacrements, et le pain est l'aliment fondamental. C'est ce qu'indique le texte de S. Matthieu qui porte « supersubstantiel », c'est-à-dire « principal » d'après l'exégèse de S. Jérôme.

Par accident, nous sommes ordonnés à la béatitude par ce qui écarte les obstacles. Ceux-ci sont au nombre de trois. 1° Le péché, qui nous exclut directement du Royaume selon S. Paul (1 Co 6, 9) : « Ni les fornicateurs, ni ceux qui servent les idoles ne posséderont le royaume de Dieu. » Ce qui nous fait dire : « Remets-nous nos dettes. » — 2° La tentation, qui nous empêche de respecter la volonté divine. D'où cette demande : « Ne nous fais pas entrer en tentation », par quoi nous demandons non de n'être pas tentés, mais de n'être pas vaincus par la tentation, ce qui est « entrer » en tentation. 3° Les peines de la vie présente, comme celles qui empêchent d'avoir le suffisant pour vivre. A ce sujet l'on dit : « Délivre-nous du mal. »

Solutions : 1. Selon S. Augustin, quand nous disons : « Que ton nom soit sanctifié », cette demande n'implique pas que le nom de Dieu ne soit pas saint. Elle tend à ce qu'il soit tenu pour saint par les hommes, c'est-à-dire à ce que la gloire de Dieu se répande parmi eux. Lorsqu'on dit : « Que ton règne vienne », on ne prétend pas qu'il ne règne pas encore. Mais nous excitons en nous le désir de ce règne : qu'il vienne pour nous et que nous puissions y régner. Quant à ces paroles : « Que ta volonté soit faite », elles signifient, à juste titre, qu'on obéisse à tes commandements. « Sur la terre comme au ciel », c'est-à-dire aussi bien de la part des hommes que des anges. « Ces trois demandes seront parfaitement accomplies dans la vie future. Les quatre autres sont relatives aux besoins de la vie présente », dit encore S. Augustin.

2. Puisque la prière est l'interprète du désir, l'ordre des demandes ne répond pas à l'ordre d'exécution, mais à l'ordre d'intention, qui est celui du désir. La fin y est donc envisagée avant ce qui permet de l'atteindre, et l'obtention du bien avant le rejet du mal.

3. S. Augustin adapte les sept demandes aux dons du Saint-Esprit et aux béatitudes, en ces termes : « Si la crainte de Dieu rend heureux les pauvres en esprit, demandons que les hommes aient le sentiment de la sainteté du nom divin, dans la crainte filiale. Si la pitié rend heureux les doux, demandons l'avènement de son règne, car alors nous serons doux et ne lui résisterons pas. Si la science rend heureux ceux qui pleurent : prions pour que s'accomplisse sa volonté, car alors nous ne pleurerons plus. Si la force rend heureux les affamés, demandons que notre pain quotidien nous soit donné. Si le conseil rend heureux ceux qui font miséricorde, remettons les dettes pour que les nôtres nous soient remises. Si l'intelligence rend heureux les cœurs purs, prions pour n'avoir pas un cœur double, qui nous fait poursuivre les biens temporels, source de toutes nos tentations. Si la sagesse rend heureux les artisans de paix, parce qu'ils seront appelés fils de Dieu, prions pour être délivrés du mal, car cette libération fera de nous les libres fils de Dieu. »

4. Voici ce que dit S. Augustin : « Dans S. Luc la prière du Seigneur comprend non point sept mais cinq demandes : c'est parce que l'Évangéliste voulait montrer que la troisième n'est que la répétition des deux précédentes : il la supprime pour faire comprendre cela. » C'est en effet l'objet principal de la volonté de Dieu, que nous connaissions sa sainteté et régions avec lui. « Quant à la demande placée en dernier lieu par S. Matthieu : "Délivre-nous du mal", S. Luc ne la donne pas, pour que chacun de nous sache qu'il est délivré du mal par le seul fait qu'il n'entre pas en tentation. »

5. Ce n'est pas pour fléchir Dieu que nous lui adressons notre prière, mais pour exciter en nous-même une demande confiante. Cette confiance naît en nous surtout quand nous considérons l'amour qu'il nous porte et qui lui fait vouloir notre bien; c'est pourquoi nous disons « Notre

Père »; et quand nous considérons son excellence qui lui permet de l'accomplir : c'est pourquoi nous disons : « Qui es aux cieux. »

Article 10 : La prière appartient-elle en propre à la créature douée de raison ?

Objections : 1. Il semble que non, car c'est à la même personne qu'il appartient de demander et de recevoir. Or, « recevoir » convient également à des personnes créées, le Fils et le Saint-Esprit. Il leur convient donc aussi de prier. Aussi le Fils dit-il (Jn 14, 16) : « je prierai mon Père », et l'Apôtre dit du Saint-Esprit (Rm 8,26) : « L'Esprit intercède pour nous. »

2. Les anges sont au-dessus des créatures raisonnables, puisque ce sont de pures substances intellectuelles. Or il leur appartient de prier, car on lit dans le Psaume (97, 7) : « Adorez-le, tous ses anges. » La prière n'est donc pas le propre de la créature raisonnable.

3. La prière existe chez ceux qui invoquent Dieu, car c'est surtout en priant qu'on l'invoque. Or nous rencontrons cela chez les bêtes, selon le Psaume (147, 9) : « Il donne leur pâture aux troupeaux, aux petits des corbeaux qui l'invoquent. » Prier n'est donc pas le propre de la créature raisonnable.

En sens contraire, la prière est un acte de la raison, nous l'avons vu. Or la créature raisonnable s'appelle ainsi parce qu'elle possède la raison. Prier lui est donc propre.

Réponse : On l'a vu par ce qui précède, la prière est un acte de la raison par lequel un être s'ordonne à qui lui est supérieur, comme le commandement est un acte de la raison par lequel l'inférieur est ordonné à faire quelque chose. Prier sera donc propre à qui est doué de raison, et dépend d'un supérieur qu'il puisse invoquer. Les personnes divines n'ont rien qui leur soit supérieur; les bêtes ne possèdent pas la raison. Ni les personnes divines ni les bêtes ne peuvent donc prier, et cet acte reste propre à la créature raisonnable.

Solutions : 1. « Recevoir » convient en effet aux personnes divines, mais cela tient à leur nature, tandis que prier est le fait de ceux qui reçoivent un don gratuit. Si l'on dit que le Fils demande ou prie, c'est selon la nature qu'il a assumée, c'est-à-dire la nature humaine, et non selon la nature divine. Quant à l'Esprit Saint, on dit qu'il demande parce qu'il nous fait demander.

2. L'intellect et la raison ne sont pas en nous des puissances diverses, comme nous l'avons montré dans la première Partie. Leur différence est celle de l'imparfait au parfait. C'est pourquoi tantôt on distingue les anges des créatures raisonnables, et tantôt on les compte parmi elles. De cette manière on peut dire que la prière est le propre de la créature raisonnable.

3. On dit que les petits des corbeaux invoquent Dieu à cause du désir naturel, en chaque être, d'atteindre à sa façon la bonté divine. On dit aussi en ce sens que les bêtes obéissent à Dieu, à cause de l'instinct naturel par lequel Dieu les actionne.

Article 11 : Les saints du ciel prient-ils pour nous ?

Objections : 1. Il semble que non, car on agit de façon méritoire plus pour soi que pour autrui. Mais les saints de la patrie ne méritent plus, et ils ne prient plus pour eux-mêmes, étant désormais arrivés au terme. Donc ils ne prient pas non plus pour nous.

2. Les saints conforment parfaitement leur volonté à Dieu pour ne plus vouloir que ce qu'il veut. Mais ce que Dieu veut s'accomplit toujours. Ce serait donc en vain qu'ils prieraient pour nous.

3. Comme les saints qui sont dans la patrie, nous sont supérieurs, de même ceux du purgatoire, parce qu'ils ne peuvent plus pécher. Mais ceux-là ne prient pas pour nous, c'est plutôt nous qui prions pour eux. Donc les saints du paradis ne prient pas non plus pour nous.

4. Si les saints de la patrie priaient pour nous, la prière des plus grands saints serait la plus efficace. On ne devrait donc pas implorer le secours des saints d'une catégorie inférieure, mais seulement celui des plus grands.

5. L'âme de Pierre n'est pas Pierre. Donc, si les âmes des saints priaient pour nous, aussi longtemps qu'elles sont séparées de leur corps, nous ne devrions pas invoquer S. Pierre pour qu'il prie pour nous, mais son âme. L'Église fait le contraire. Donc, les saints, au moins jusqu'à la résurrection, ne prient pas pour nous.

En sens contraire, on lit au 2ème livre des Maccabées (15, 14) : « Voici celui qui prie beaucoup pour le peuple et pour toute la cité sainte, Jérémie le prophète de Dieu. »

Réponse : Ce fut l'erreur de Vigilantius d'après S. Jérôme, de penser que « tant que nous vivons nous pouvons prier les uns pour les autres; mais après sa mort, nul d'entre nous ne pourra le faire, d'autant que les martyrs qui demandent vengeance de leur sang ne peuvent pas l'obtenir ». Mais cela est tout à fait faux. C'est la charité qui nous fait prier pour autrui, nous l'avons dits. Plus parfaite est la charité des saints qui sont au ciel, plus ils prient pour les pèlerins terrestres que peuvent aider leurs prières. Plus aussi ils sont unis à Dieu, plus leurs prières sont efficaces. Car l'ordre divin veut que l'excellence des êtres supérieurs rayonne sur ce qui est au-dessous d'eux, comme la clarté du soleil se répand dans l'air. Ainsi est-il dit du Christ (He 7, 25) : « Il s'approche de Dieu pour intercéder en notre faveur. » Et S. Jérôme dit en ce sens : « Si les Apôtres et les martyrs prient pour les autres alors qu'ils vivent encore ici-bas, où ils doivent encore se soucier d'eux-mêmes, combien plus après leurs victoires, leurs couronnes et leurs triomphes. »

Solutions : 1. Aux saints du ciel, puisqu'ils sont bienheureux, rien ne manque, sinon la glorification du corps, objet de leur prière. Mais ils prient pour nous qui sommes privés encore de la béatitude, notre perfection dernière. Leurs prières sont efficaces pour nous l'obtenir, grâce aux mérites acquis par eux et agréables à Dieu.

2. Les saints obtiennent ce que Dieu veut réaliser par le moyen de leurs prières. Et ils demandent ce qu'ils estiment devoir dépendre de leurs prières selon la volonté de Dieu.

3. Ceux qui sont au purgatoire, bien que supérieurs à nous par leur impeccabilité, sont en état d'infériorité si l'on considère les peines qu'ils souffrent. A ce point de vue, ils ne sont pas en état de prier, mais plutôt que l'on prie pour eux.

4. Dieu veut que les êtres inférieurs soient aidés par tout ce qui leur est supérieur. C'est pourquoi il faut prier non seulement les plus grands saints, mais aussi les moindres. Sinon il ne faudrait implorer miséricorde que de Dieu seul. Il arrive parfois que l'invocation d'un moindre saint ait plus d'efficacité, soit qu'on l'implore avec plus de dévotion, soit que Dieu veuille montrer sa sainteté.

5. Parce que c'est durant leur vie que les saints ont mérité de pouvoir maintenant prier pour nous, nous les invoquons sous les noms qu'ils portaient ici-bas et qui nous les font connaître. C'est aussi pour suggérer la foi en la résurrection : « je suis le Dieu d'Abraham » (Ex 3, 6).

Article 12 : La prière doit-elle être vocale?

Objections : 1. Il apparat que non, car la prière, on l'a dit, s'adresse principalement à Dieu. Or Dieu comprend le langage du cœur. Donc la prière vocale est inutile.

2. Par la prière, l'âme de l'homme doit monter vers Dieu, nous l'avons dit. Or les paroles retardent l'essor de la contemplation, comme les autres objets sensibles. Il ne faut donc pas user de paroles dans la prière.

3. La prière doit être présentée à Dieu dans le secret, dit le Seigneur (Mt 6, 6) : « Lorsque tu pries, entre dans ta chambre, ferme la porte et prie ton Père dans le secret. » Mais par la voix la prière devient publique. Elle ne doit donc être aucunement vocale.

En sens contraire, on dit dans le Psaume (142, 2) : « A pleine voix je crie vers le Seigneur ! A pleine voix je supplie le Seigneur ! »

Réponse : Il y a deux sortes de prière : la prière communautaire et la prière individuelle. La première est celle que les ministres de l'Église offrent à Dieu en tenant la place de tout le peuple fidèle. Il faut donc qu'elle soit connue de tout le peuple, puisqu'elle est faite à sa place. Ce ne serait pas possible si elle n'était pas vocale. On a donc institué avec raison que les ministres de l'Église prononceraient même ces prières à haute voix, pour qu'elles puissent parvenir à la connaissance de tous.

La prière individuelle est celle que chacun offre en son nom propre, pour soi-même ou pour autrui. Elle ne requiert pas nécessairement une expression vocale. On y adjoint pourtant des paroles pour trois raisons. 1° C'est un moyen d'exciter intérieurement la dévotion, par laquelle l'âme s'élève à Dieu dans la prière. En effet, par ces signes extérieurs, l'âme est amenée à connaître et, par suite, à aimer. Ce qui fait dire à S. Augustin : « Excitons-nous plus vivement par la parole et les autres signes, pour accroître en nous le saint désir. » Dans la prière individuelle, il faudra donc user de paroles et de signes analogues, dans la mesure où cela contribue à éveiller la vie intérieure. Mais si cela distrait ou paralyse notre âme, il faut y renoncer. C'est surtout le cas de ceux qui n'ont pas besoin de ces signes pour être disposés à la dévotion, ce qui fait dire dans le Psaume (27, 8) : « Mon cœur t'a parlé, mon visage t'a cherché. » Et nous lisons (1 S 1, 13) qu'Anne « parlait dans son cœur ». — 2° C'est une manière de rendre à Dieu son dû parce qu'alors l'homme emploie à le servir tout ce qu'il tient de lui, son esprit, mais aussi son corps. Cela convient surtout à la prière dans son rôle de satisfaction selon Osée (14, 3) : « Enlève toute faute, reçois ce que nous avons de bon, et nous offrirons le sacrifice de nos lèvres. » — 3° Enfin la prière devient vocale par une sorte de rejaillissement de l'âme sur le corps, sous la véhémence du sentiment, selon le Psaume (16, 9) : « Mon cœur s'est réjoui, et ma langue a exulté. »

Solutions : 1. La prière s'exprime en paroles non pour manifester à Dieu ce qu'il ignore, mais pour entraîner à lui l'âme de celui qui prie, ou celle des autres.

2. Les paroles étrangères distraient l'âme et entravent la dévotion, mais celles qui se rapportent à la piété soulèvent les âmes, surtout peu dévotes.

3. Voici ce qu'en dit S. Jean Chrysostome : « Le Seigneur défend de prier en public dans le dessein de se faire voir du public. Celui qui prie ne doit rien faire d'étrange qui le fasse remarquer ; ni crier ni se frapper la poitrine, ni étendre les mains. » Comme dit S. Augustin : « Il est mauvais non pas d'être vu par les hommes, mais d'agir ainsi pour être vu. »

Article 13 : L'attention est-elle requise pour la prière?

Objections : 1. Elle semble nécessaire, car le Seigneur a dit (Jn 4, 24) : « Dieu est esprit, et ceux qui l'adorent doivent l'adorer en esprit et vérité. » Mais on ne prie pas en esprit si l'on n'est pas attentif. L'attention est donc nécessaire à la prière.

2. La prière est une élévation de l'esprit vers Dieu. Mais quand la prière n'est pas attentive, l'esprit ne monte pas vers Dieu.

3. Il est nécessaire à la prière d'être exempte de tout péché. Or il y a péché à laisser son esprit vagabonder lorsque l'on prie; car on semble se moquer de Dieu, comme si l'on parlait à quelqu'un sans faire attention à ce que l'on dit, selon S. Basile : « N'implorons pas le secours divin avec nonchalance, l'esprit errant ici et là; loin d'obtenir ce qu'on demande, c'est bien plutôt ainsi qu'on irrite Dieu. » Donc il est nécessaire que la prière soit attentive.

En sens contraire, les saints eux-mêmes éprouvent parfois en priant le vagabondage de l'esprit. « Mon cœur m'a délaissé », dit le Psalmiste (40, 13).

Réponse : La question se pose surtout pour la prière vocale. Pour la résoudre il faut savoir que « nécessaire » s'entend de deux façons : On peut l'entendre de ce qui permet de mieux atteindre sa fin; en ce sens l'attention est absolument nécessaire à la prière. — Mais ce mot désigne aussi

ce sans quoi une réalité n'obtient pas son effet. Or les effets de la prière sont au nombre de trois. Le premier est commun à tous les actes informés par la charité : c'est le mérite. Pour l'obtenir il n'est pas nécessaire que l'attention accompagne la prière d'un bout à l'autre, mais le dynamisme de l'intention initiale rend méritoire l'ensemble de la prière, comme cela se produit pour les autres actes méritoires. Le deuxième effet est propre à la prière : c'est d'obtenir ce qu'on y demande. Là encore il suffit de l'intention première que Dieu regarde principalement. Si elle manque, la prière ne comporte ni mérite ni efficacité pour obtenir. Car Dieu, dit S. Grégoire, n'écoute pas la prière qu'on fait sans s'appliquer. La prière a un troisième effet, qu'elle produit dans l'âme par sa présence même. C'est une certaine réfection spirituelle qui, elle, requiert nécessairement une prière attentive. Comme dit S. Paul (1 Co 14, 14) : « Si ma langue seule prie, mon esprit ne recueille aucun fruit. »

On remarque cependant qu'on peut donner à la prière vocale trois sortes d'attention. 1° On peut prêter attention aux mots eux-mêmes pour ne pas se tromper. 2° Ensuite au sens des mots. 3° A ce qui est la fin de la prière, c'est-à-dire à Dieu et à l'objet de la demande ; c'est la plus nécessaire. Elle est à la portée même des gens sans instruction, et parfois cet élan spirituel qui nous porte vers Dieu est si fort qu'on en oublie tout le reste, dit Hugues de Saint-Victor.

Solutions : 1. Il prie bien « en esprit et vérité », celui qui s'est mis en prière à l'instigation de l'Esprit, même si dans la suite, par faiblesse, il laisse son esprit vagabonder.

2. La faiblesse naturelle de l'esprit humain ne lui permet pas de demeurer longtemps dans les hauteurs. Le poids de la faiblesse humaine ramène l'âme à des régions plus basses, et l'esprit qui dans la prière était monté vers Dieu par la contemplation, se trouve soudain errant à l'aventure par suite de notre fragilité.

3. Si c'est de propos délibéré que l'esprit vagabonde dans la prière, c'est un péché qui entrave son résultat. Pour combattre ce défaut, S. Augustin recommande : « Lorsque vous priez Dieu par des psaumes et des hymnes, méditez dans votre cœur ce que prononce votre bouche. » Mais la distraction involontaire n'enlève pas le fruit de la prière, dit S. Basile : « Si, affaibli par le péché, tu ne peux te fixer dans la prière, Dieu te pardonnera; car ce n'est pas par négligence, mais par fragilité que tu ne peux, comme il faudrait, demeurer en sa présence. »

Article 14 : La prière doit-elle être prolongée ?

Objections : 1. Non, car on lit en S. Matthieu (6, 7) : « Quand vous priez, ne parlez pas beaucoup. » Mais celui qui prie longtemps doit beaucoup parler, surtout s'il s'agit d'une prière vocale. Donc la prière ne doit pas être de longue durée.

2. La prière expose notre désir. Mais le désir est d'autant plus saint qu'il se restreint à un unique objet, selon le Psaume (27, 4) : « je n'ai demandé qu'une seule chose au Seigneur, et je la recherche. » La prière sera donc d'autant plus agréable à Dieu qu'elle sera plus courte.

3. Il semble interdit de dépasser les limites fixées par Dieu, surtout, en ce qui concerne le culte divin selon l'Exode (19, 21) : « Fais au peuple une défense expresse, pour qu'il ne cherche pas à voir le Seigneur en franchissant les bornes prescrites et que le plus grand nombre ne périsse pas. » Mais Dieu a déterminé les limites de notre prière en instituant l'oraison dominicale. Il n'est donc pas permis de prolonger au-delà notre prière.

En sens contraire, il apparaît que l'on doit prier sans arrêt, car le Seigneur nous dit (Lc 18, 1) : « Il faut toujours prier sans se décourager. » Et S. Paul (1 Th 5, 17) : « Priez sans relâche. »

Réponse : Nous pouvons envisager la prière soit en elle-même, soit dans sa cause. Celle-ci n'est autre que le désir de charité. Ce désir doit, en nous, être continu, qu'il soit actuel ou virtuel; car sa vertu demeure dans tout ce que nous faisons par charité, et nous devons, dit S. Paul (1 Co 10,

31), faire tout pour la gloire de Dieu. A ce point de vue on doit parler d'une prière continuelle, S. Augustin le dit : « Dans la foi et la charité, le désir incessant nous fait prier toujours. »

Mais à considérer la prière en elle-même, on voit qu'elle ne peut être continuelle, car d'autres occupations nous réclament. « Nous fixons donc, explique S. Augustin des heures et des temps déterminés pour exprimer vocalement à Dieu nos prières, afin de nous tenir avertis par ces signes sensibles ; dans la mesure où nous progresserons dans ce désir, nous en prendrons conscience, et nous l'exciterons plus vivement en nous. » Mais toute chose doit se proportionner à sa fin : ainsi la dose au remède. Il convient donc que la prière dure aussi longtemps qu'il est utile pour exciter la ferveur du désir. Lorsqu'elle dépasse cette mesure, au point de ne pouvoir continuer sans ennui, il ne faut pas la prolonger. « On dit que les moines d'Égypte, écrit S. Augustin dans la même lettre, avaient des prières fréquentes, mais très courtes, rapides comme des flèches, afin que cette vigilance toujours en arrêt, si nécessaire à celui qui prie, ne se dissipe et ne s'émousse en des attentes prolongées. Ils nous montrent aussi par là que cette tension intérieure, comme elle ne doit pas être forcée si elle ne peut durer, ne doit pas non plus être aussitôt rompue quand elle est prête à se prolonger. » Cette règle de conduite exige que si, dans la prière individuelle, on doit se proportionner à l'élan intérieur de la personne qui prie, de même dans la prière communautaire on doit se proportionner à la dévotion du peuple.

Solutions : 1. S. Augustin nous répond : « Ce n'est pas parler beaucoup que prier longtemps. Autre chose est l'abondance des discours, autre chose le prolongement du désir. Du Seigneur il est écrit qu'il passait la nuit en prière, qu'il prolongeait sa prière, pour nous donner l'exemple. » Et plus loin S. Augustin ajoute : « Rejetez de la prière la multiplicité des paroles, mais non celle des supplications, pourvu que votre désir demeure tendu avec ferveur; car parler beaucoup, c'est dans la prière traiter du nécessaire avec des mots inutiles. La plupart du temps, il s'agit de gémissements plus que de discours. »

2. Le prolongement de la prière ne consiste pas à demander beaucoup de choses, mais à s'attacher de façon continue à en désirer une seule.

3. Le Seigneur n'a pas institué cette prière pour nous obliger à n'employer que ces paroles. Il a voulu nous indiquer les seuls objets que notre prière doit viser à obtenir, que nous les exprimions ou y pensions de n'importe quelle manière.

4. On prie continuellement soit du fait de la continuité du désir, nous venons de le dire; soit parce qu'on ne manque pas de prier aux moments fixés; soit à raison de l'efficacité de la prière, ou bien chez le priant qui demeure plus dévot même après la prière; soit encore chez un autre, par exemple si par vos bienfaits vous l'invitez à prier pour vous, alors que vous-même avez fini de prier.

Article 15 : La prière est-elle méritoire ?

Objections : 1. Il semble que non, car tout mérite vient de la grâce. Mais la prière précède la grâce, car la grâce elle-même s'obtient par la prière, selon S. Luc (11, 13) : « Votre Père du ciel donnera l'Esprit Saint à ceux qui le demandent. » La prière n'est donc pas un acte méritoire.

2. Si la prière peut mériter quelque chose, c'est surtout semble-t-il ce qu'elle demande. Or elle ne le mérite pas toujours, car souvent les prières, même celles des saints, ne sont pas exaucées. Ainsi S. Paul n'a pas été exaucé, alors qu'il demandait que s'éloigne de lui l'aiguillon de sa chair (2 Co 12, 18). La prière n'est donc pas un acte méritoire.

3. La prière s'appuie surtout sur la foi selon S. Jacques (1, 6) : « Qu'il demande dans la foi, sans nulle hésitation. » Mais la foi est insuffisante pour mériter, comme on voit chez ceux qui ont la foi informe. La prière n'est donc pas un acte méritoire.

En sens contraire, sur le texte du Psaume (35, 13) : « Ma prière revenait dans mon sein », la Glose écrit : « Bien qu'elle ait été inutile pour eux, je ne suis pas privé de ma récompense. » Or la récompense n'est due qu'au mérite. La prière est donc méritoire.

Réponse : On a dit plus haut que la prière, outre son effet présent de consolation spirituelle, a, relativement à l'avenir, une double efficacité : de mérite et d'impétration. Il en va de la prière comme de tout autre acte vertueux : elle tient sa valeur méritoire de la charité dont elle est issue, car celle-ci a pour objet propre le bien éternel, dont nous méritons d'avoir la jouissance. Cependant la prière procède de la charité par l'intermédiaire de la religion, dont la prière est l'acte, nous l'avons dit ; d'autres vertus l'accompagnent encore, qui sont requises à la bonté de la prière : l'humilité et la foi. C'est à la religion en effet de présenter la prière à Dieu; tandis que la charité nous fait désirer ce dont elle demande l'accomplissement. Quant à la foi, elle est exigée par le fait que nous nous adressons à Dieu; pour le prier nous devons croire que nous pouvons obtenir de lui ce que nous demandons. D'autre part l'humilité est nécessaire à celui qui prie, car il reconnaît son indigence. La dévotion est également nécessaire, mais elle tient à la religion, dont elle est l'acte primordial, nécessaire à tous ceux qui en découlent, nous l'avons dit plus haut.

Quant à l'efficacité d'impétration, la prière la tient de la grâce de Dieu que nous prions et qui nous induit à prier. Comme dit S. Augustin : « Il ne nous encouragerait pas à demander s'il ne voulait pas donner », et S. Jean Chrysostome : « Il ne refuse jamais ses bienfaits à qui le prie, celui qui, pour qu'on ne cesse point de prier, nous y pousse dans sa miséricorde. »

Solutions : 1. Sans la grâce sanctifiante la prière n'est pas méritoire, non plus que les autres actes vertueux. Cependant la prière qui obtient la grâce sanctifiante procède elle-même d'une certaine grâce, comme d'un don gratuit ; car prier, « c'est un don de Dieu », dit S. Augustin.

2. Le mérite de la prière est parfois relatif principalement à tout autre chose que ce qu'on demande : son objet majeur est en effet la béatitude, et la prière étend parfois directement sa demande à d'autres objets, comme nous l'avons montré. Si ce qu'on demande ainsi pour soi-même n'est d'aucune utilité pour la béatitude, on ne le mérite pas. Il arrive même qu'à le demander et à le désirer, on perde tout mérite, par exemple si l'on demandait à Dieu l'accomplissement d'un péché, prière sans piété. Parfois cependant il s'agit d'une chose inutile à notre salut, sans qu'elle lui soit manifestement contraire. En ce cas, bien que cette prière puisse nous mériter la vie éternelle, on ne mérite pas d'obtenir ce qu'on demande. Aussi S. Augustin dit-il : « Lorsque nous supplions Dieu avec foi, pour obtenir des choses nécessaires à cette vie, c'est la miséricorde qui nous exauce, et la miséricorde encore qui se refuse à nous exaucer, car le médecin sait mieux que le malade ce qui est utile à sa faiblesse. » Voilà pourquoi S. Paul ne fut pas exaucé lorsqu'il demandait que Dieu éloigne de sa chair l'aiguillon, parce que cela ne lui était pas avantageux. Mais si ce qu'on demande est utile à la béatitude, parce que cela concerne notre salut, on le mérite non seulement par la prière, mais encore par d'autres bonnes œuvres. C'est pourquoi on reçoit infailliblement ce qu'on a demandé, mais au moment où on doit le recevoir. « Il y a des demandes que Dieu ne refuse pas, mais qu'il fait attendre pour les exaucer au bon moment », dit S. Augustin. Toutefois, cet accomplissement peut être empêché, si l'on ne persévère pas à le demander, ce qui fait dire à S. Basile : « Quand vous demandez sans recevoir, c'est que vous demandez ce qu'il ne faut pas, ou bien sans foi, avec légèreté, ou ce qui ne vous était pas utile, ou sans persévérance. » En effet, on ne peut mériter en justice la vie éternelle pour autrui, comme nous l'avons dit précédemment<sup>7</sup>. C'est pourquoi, par voie de conséquence, on ne le peut pas non plus pour ce qui se rapporte à la vie éternelle. C'est pourquoi on n'est pas toujours exaucé lorsque l'on prie pour un autre, comme nous l'avons dit plus haut.



Il y a donc quatre conditions dont la réunion fait qu'on obtient toujours ce qu'on demande. Il faut demander pour soi, ce qui est nécessaire au salut, avec piété et avec persévérance.

3. Si la prière s'appuie principalement sur la foi, ce n'est pas pour y trouver son efficacité méritoire car pour cela elle s'appuie sur la charité, mais c'est pour obtenir l'efficacité d'impétration. En effet, la foi nous révèle la toute-puissance et la miséricorde divines, de qui notre prière obtient ce qu'elle demande.

Article 16 : La prière est-elle efficace pour obtenir ce qu'on demande ?

Objections : 1. Il semble que les pécheurs n'obtiennent rien de Dieu par la prière, car il est dit en S. Jean (9, 31) : « Nous savons que Dieu n'exauce pas les pécheurs. » Et cela s'accorde avec le livre des Proverbes (28, 9) : « Celui qui, pour ne pas entendre la loi, se bouche les oreilles, sa prière est maudite. » Donc, la prière des pécheurs n'obtient rien de Dieu.

2. Les justes obtiennent de Dieu ce qu'ils méritent, nous venons de le voir. Mais les pécheurs ne peuvent rien mériter, car ils n'ont pas la grâce, ni davantage la charité qui est « la vertu de la piété », dit la Glose sur le texte de S. Paul (2 Tm 3, 5) : « Ils ont les dehors de la piété, mais ils rejettent la vertu qui la donne. » Ils ne prient donc pas avec piété, ce qui est nécessaire pour obtenir ce qu'on demande, nous l'avons dit. Ils n'obtiennent donc rien par la prière.

3. « Le Père n'exauce pas volontiers la prière que le Fils n'a pas dictée », dit Chrysostome. Or, dans la prière enseignée par le Christ, il est dit : « Remets-nous nos dettes comme nous les remettons nous-mêmes à nos débiteurs », ce que ne font pas les pécheurs. Donc, ou bien ils mentent en parlant ainsi, et se rendent indignes d'être exaucés; ou bien, s'ils ne le disent pas, ils ne sont pas exaucés puisqu'ils ne suivent pas le modèle de prière donné par le Christ.

En sens contraire, S. Augustin nous dit : « Si Dieu n'exauçait pas les pécheurs, c'est en vain que le publicain aurait demandé : "Seigneur, prends pitié du pécheur que je suis." » Et S. Jean Chrysostome : « Quiconque demande reçoit, qu'il soit juste ou pécheur. »

Réponse : Deux choses sont à considérer chez le pécheur : la nature, que Dieu aime, et le péché, qu'il déteste. Si dans sa prière c'est le pécheur comme tel qui demande, c'est-à-dire en suivant son désir du péché, Dieu ne l'écoute pas, par miséricorde. Mais parfois aussi il est exaucé pour son châtement, lorsque Dieu permet qu'il se précipite encore davantage dans le péché. « Il y a des choses que Dieu refuse par bonté, et qu'il accorde par colère », dit S. Augustin. Mais quand le pécheur prie sous l'inspiration d'un bon désir de la nature, Dieu l'exauce, non par justice car le pécheur ne le mérite pas, mais par pure miséricorde; pourvu toutefois que soient sauvées les quatre conditions énumérées plus haut : demander Pour soi-même, les biens nécessaires au salut, avec piété et avec persévérance.

Solutions : 1. Cette parole, explique S. Augustin, fut prononcée par l'aveugle avant l'onction, c'est-à-dire alors qu'il était imparfaitement éclairé. Elle n'a donc pas valeur définitive. On pourrait toutefois l'accepter comme vraie si on l'entendait du pécheur comme pécheur. C'est aussi en ce sens que la prière du pécheur est qualifiée de maudite.

2. Le pécheur ne peut prier avec piété, si on l'entend de l'habitus vertueux qui doit informer sa prière. Mais sa prière peut être pieuse par son objet conforme à la piété, de même que, sans avoir l'habitus de justice, on peut vouloir quelque chose de juste, nous l'avons montré. Cette prière n'est pas méritoire, mais elle peut fort bien être exaucée, car le mérite est fondé en justice, mais l'impétration est fondée sur la grâce de Dieu.

3. Comme nous l'avons dit l'oraison dominicale est prononcée en la personne de l'Église entière. Aussi, celui qui la prononce en refusant de remettre les dettes à son prochain, ne ment pas, car s'il ne dit pas la vérité quant à sa personne, ce qu'il dit est vrai en la personne de l'Église. Mais il est hors de celle-ci par son fait, et cela rend sa prière infructueuse. Il arrive cependant que des

pécheurs soient prêts à remettre à leurs débiteurs, et leurs prières sont alors exaucées, conformément à ces paroles de l'Écclésiastique (28, 2) : « Pardonne au prochain qui t'a nui, et tes péchés seront remis à ta prière. »

Article 17 : Les différentes espèces de prière

Objections : 1. Il ne semble pas adéquat de donner comme parties de la prière les obsécration, les prières, les postulations et les actions de grâce. En effet, l'obsécration est une sorte d'adjuration. Mais d'après Origène « celui qui veut vivre selon l'Évangile ne doit adjurer personne ; il n'est pas plus permis d'adjurer que de jurer ». Il ne convient donc pas de ranger l'obsécration parmi les parties de la prière.

2. La prière est selon le Damascène « la demande à Dieu de ce qui convient ». C'est donc à tort qu'on distingue prière et postulation.

3. L'action de grâce regarde le passé, les autres actes concernent l'avenir. Mais le passé précède l'avenir. L'action de grâce n'est donc pas à sa place au terme de l'énumération.

En sens contraire, il y a l'autorité de S. Paul (1 Tm 2, 1).

Réponse : Trois conditions sont requises à la prière : 1° S'approcher de Dieu que l'on prie. C'est ce que signifie le mot « prière », puisqu'il désigne l'élévation de l'esprit vers Dieu. 2° Il faut aussi demander : ce qu'exprime le mot « postulation ». Si c'est une demande déterminée, c'est pour certains la « postulation » proprement dite ; si elle reste indéterminée, comme lorsqu'on demande l'aide de Dieu, ils la nomment « supplication », et si l'on se contente d'exposer un fait comme par exemple : « Celui que tu aimes est malade » (Jn 11, 3), ils l'appellent « insinuation ». 3° Il faut enfin un motif d'obtenir ce qu'on demande, et on le prend du côté de Dieu et du côté de celui qui prie. Du côté de Dieu, c'est sa sainteté, à raison de quoi nous demandons d'être exaucé selon Daniel (9, 18) : « Prête l'oreille, Seigneur... en raison de tes grandes miséricordes. » C'est le rôle de l'« obsécration » qui implore au nom de réalités saintes, comme nous disons dans les litanies : « Par ta naissance délivre-nous, Seigneur. » Du côté de l'homme, la raison qu'il peut avoir d'obtenir ce qu'il demande, c'est l'« action de grâce » : « En rendant grâce pour les bienfaits reçus, puissions-nous en recevoir de plus grands », dit une oraison du missel.

Nous retrouvons ces distinctions dans les explications de la Glose sur le texte de Paul « A la messe la consécration est précédée par des .obsécration" qui sont un rappel des réalités saintes. La "prière" consiste dans la consécration même, moment où l'esprit doit le plus s'élever vers Dieu. On trouve les "postulations" dans les demandes qui suivent, et les "actions de grâce" à la fin. » — On peut également remarquer ces quatre éléments dans bon nombre d'oraisons de l'Église. Par exemple celle de la fête de la Trinité, les mots : « Dieu éternel et tout-puissant » représentent l'élévation de la prière vers Dieu; les mots : « qui as donné à tes serviteurs » constituent l'action de grâce; « accorde, nous le demandons... » exprime la postulation; et cette formule finale : « Par Jésus Christ Notre Seigneur... » renferme l'obsécration.

On lit, il est vrai, dans les Conférences des Pères « L'obsécration est l'imploration pour nos péchés ; la prière consiste dans les vœux qu'on fait à Dieu; la postulation désigne les demandes qu'on fait pour autrui. » Mais la première explication est meilleure.

Solutions : 1. C'est l'adjuration par mode de contrainte qui est défendue; non l'obsécration qui implore miséricorde.

2. La prière en son acception la plus générale inclut tout ce qu'on vient de dire. Mais comme élément distinct elle est proprement l'élévation vers Dieu.

3. Lorsque les événements sont divers, le passé précède l'avenir. Mais un seul et même événement est futur avant d'être passé. C'est pourquoi l'action de grâce pour certains bienfaits précède la demande d'autres bienfaits. Mais s'il s'agit d'un même bienfait on commence par le

demander, puis l'ayant reçu on en rend grâce. Par ailleurs la postulation est précédée de la prière, qui nous fait aborder celui à qui nous demandons; et la prière elle-même suit l'obsécration qui, nous faisant considérer la bonté divine, nous donne la hardiesse de l'approcher.

#### LES ACTES EXTÉRIEURS DE L'ADORATION

Ce sont : 1°. L'adoration où l'on vénère Dieu par son corps (Q. 84). — 2°. Les actes par lesquels on offre à Dieu quelque chose de ses biens extérieurs (Q. 85-88). — 3°. Les actes dans lesquels on emploie des réalités divines (Q. 89-91).

#### QUESTION 84 : L'ADORATION

1. Est-elle un acte de latrie? — 2. Implique-t-elle un acte intérieur, ou extérieur? — 3. Requiert-elle un lieu déterminé ?

Article 1 : L'adoration est-elle un acte de latrie ?

Objections : 1. Il ne semble pas que l'adoration soit un acte de latrie ou de religion. En effet, le culte religieux n'est dû qu'à Dieu. Mais l'adoration ne lui est pas réservée : Abraham adore les anges (Gn 18, 2), et on lit que le prophète Nathan, paraissant devant le roi David, « l'adora, prosterné à terre » (1 R 1, 23).

2. Nous devons à Dieu le culte de religion, selon S. Augustin parce que nous trouvons en lui notre béatitude. Tandis que l'adoration lui est due en raison de sa majesté. Sur le texte : « Adorez le Seigneur dans son sanctuaire » (Ps 96, 9), la Glose dit : « De ces parvis on vient au sanctuaire où l'on adore sa Majesté. » L'adoration n'est donc pas un acte de latrie.

3. La religion honore d'un culte unique les trois personnes divines. L'adoration manque à cette loi, car nous fléchissons le genou au nom de chacune d'elles. Elle n'est donc pas un acte de latrie.

En sens contraire, on trouve cité en Matthieu (4, 10) : « Tu adoreras le Seigneur ton Dieu et ne serviras que lui. »

Réponse : L'adoration a pour but d'honorer celui qui en est l'objet. Or nous avons dit qu'il appartient en propre à la religion de témoigner à Dieu le respect qui lui est dû. L'adoration qu'on lui rend est donc l'acte de cette vertu.

Solutions : 1. Nous devons révéler Dieu pour son excellence. Si celle-ci est communiquée à certaines créatures, ce n'est jamais à titre d'égalité, mais de simple participation. La vénération dont nous vénérons Dieu ressortit à la latrie, et elle est différente de celle que nous adressons à certaines créatures éminentes, qui ressortit à la dulia, dont il sera traité plus loin. Et parce que nos actions extérieures sont les signes de notre révérence intérieure, certains de ces signes sont accordés à des créatures éminentes. L'adoration est le plus élevé de ces signes. Mais il y a quelque chose qu'on réserve absolument à Dieu, c'est le sacrifice. « Bien des rites ont été empruntés au culte divin, dit S. Augustin. pour servir à honorer les hommes par un excès de bassesse ou une flatterie pernicieuse. Jamais toutefois on n'a cessé de tenir pour des hommes ceux qu'on déclare honorer, vénérer, et par un dernier excès, adorer. Mais qui a jamais eu l'idée d'offrir des sacrifices à un autre qu'à celui que l'on sait, que l'on croit, ou que l'on imagine être Dieu ? »

C'est comme expression de la révérence due aux créatures éminentes que Nathan adore David. Mais à cause du respect dû à Dieu, Mardochee refusa d'adorer Aman, « craignant de reporter sur un homme la gloire de Dieu » (Est 13, 14 Vg). De même, c'est en raison de la révérence due à une créature excellente qu'Abraham adore des anges; de même Josué (5, 14). A moins qu'on ne l'entende d'une adoration de latrie rendue à Dieu qui se manifestait et parlait sous la forme d'un

ange. Mais selon la révérence qui est due à Dieu, il fut interdit à S. Jean d'adorer un ange (Ap 22, 9). C'était pour montrer la dignité conférée à l'homme par le Christ, et qui l'égale aux anges : « je suis serviteur comme toi et tes frères », dit l'ange à S. Jean. C'était aussi pour exclure le péril d'idolâtrie, car il ajoute : « Adore Dieu. »

2. Par la majesté de Dieu on entend toute la plénitude de son excellence, par laquelle nous trouvons notre béatitude en lui comme en notre souverain Bien.

3. Parce que l'excellence des trois Personnes est unique, un même honneur et une unique révérence leur sont dus, et par suite une seule adoration. C'est ce qu'illustre l'histoire d'Abraham : alors que trois anges lui apparaissent, c'est un seul qu'il adore en lui disant : « Seigneur, si j'ai trouvé grâce... » Quant aux trois genuflexions., elles signifient le nombre des Personnes, mais non une diversité dans l'adoration.

Article 2 : L'adoration implique-t-elle un acte intérieur, ou extérieur?

Objections : 1. Il semble que l'adoration n'implique pas un acte corporel. En effet, « les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et vérité », (Jn 4, 23). Or ce qui se fait en esprit n'implique aucun acte corporel.

2. « Adoration » vient de oratio, prière ; et la prière consiste principalement en un acte intérieur selon S. Paul (1 Co 14, 15) : « Je prierai par l'esprit, je prierai par l'âme. » L'adoration implique donc surtout un acte spirituel.

3. Les actes corporels ont rapport à la connaissance sensible. Or nous n'atteignons pas Dieu par les sens, mais par l'esprit. Donc l'adoration ne comporte pas d'acte corporel.

En sens contraire, sur le texte de l'Exode (20, 5) : « Vous ne les adorerez ni ne les honorerez », la Glose explique : « Vous n'honorerez pas dans votre cœur, vous n'adorerez pas extérieurement. »

Réponse : Comme dit S. Jean Damascène « Parce que nous sommes composés de deux natures, intellectuelle et sensible, nous offrons à Dieu une double adoration. » L'une est spirituelle et consiste dans l'intime dévotion de l'esprit; l'autre est corporelle parce qu'elle consiste en l'abaissement extérieur du corps. Parce que, dans tous les actes de religion, l'extérieur est relatif à l'intérieur comme à ce qui est au principe, l'adoration extérieure est faite en vue de l'adoration intérieure. Les signes d'humilité présentés par le corps excitent notre cœur à se soumettre à Dieu, le sensible étant pour nous le moyen naturel d'accéder à l'intelligible.

Solutions : 1. Même l'adoration corporelle s'accomplit en esprit quand elle naît de la dévotion spirituelle, et s'ordonne à la promouvoir.

2. La prière est sans doute dans l'esprit à titre primordial, mais elle s'exprime secondairement par des paroles, nous l'avons dit plus haut. De même l'adoration consiste principalement en la révérence intérieure envers Dieu, et secondairement en signes corporels d'humilité ; ainsi en fléchissant le genou nous exprimons notre faiblesse devant Dieu; prosternés, nous protestons que nous ne sommes rien nous-mêmes.

3. Nous ne pouvons pas atteindre Dieu par les sens, mais les signes sensibles provoquent notre âme à se porter vers lui.

Article 3 : L'adoration requiert-elle un lieu déterminé?

Objections : 1. Il semble que non. Car notre Seigneur dit en S. Jean (4, 21) : « L'heure vient où ce ne sera ni sur cette montagne ni à Jérusalem que vous adorerez le Père. » Donc un lieu déterminé n'est pas requis pour l'adoration.

2. L'acte extérieur d'adoration est ordonné à l'acte intérieur. Mais celui-ci s'adresse à Dieu en tant qu'il existe partout. Donc aucun endroit déterminé n'est exigé pour l'adoration extérieure.

3. C'est le même Dieu que l'on adore sous l'Ancien et le Nouveau Testament. Or dans l'ancienne alliance on adorait tourné vers l'occident, puisque la porte du tabernacle faisait face à

l'orient, d'après l'Exode (26, 22-27). C'est donc du côté de l'occident qu'on devrait maintenant adorer Dieu, s'il était vrai qu'un lieu déterminé est requis à l'adoration.

En sens contraire, il y a cette parole d'Isaïe (56, 7), citée en S. Luc (19, 46) : « Ma maison est une maison de prière. »

Réponse : Comme on vient de le dire, le principal dans l'adoration, c'est la dévotion intérieure de l'âme. Tout ce qu'elle comporte extérieurement de signes corporels est secondaire. Intérieurement l'esprit conçoit Dieu hors de toute limite de lieu. Mais les gestes significatifs de notre corps doivent s'exercer en un lieu et emplacement déterminés. C'est pourquoi l'adoration ne requiert pas nécessairement tel ou tel lieu, comme si cette détermination était un élément principal; c'est une question de convenance, comme d'ailleurs pour les autres signes corporels.

Solutions : 1. Ces paroles de notre Seigneur annoncent qu'on cessera d'adorer selon le rite des juifs, adorant à Jérusalem, aussi bien que des Samaritains, adorant sur le mont Garizim. L'un et l'autre rite, en effet, ont, pris fin à l'avènement de la vérité spirituelle de l'Évangile, selon laquelle « on offre à Dieu le sacrifice en tout lieu », selon la prophétie de Malachie (1, 11).

2. Le choix pour nos adorations d'un lieu déterminé ne tient pas à Dieu que nous adorons, et que cet espace enfermerait, mais à nous, ses adorateurs. Trois raisons à cela. D'abord le caractère sacré du lieu ; ceux qui prient en conçoivent une dévotion particulière qui rend leurs prières plus dignes d'être exaucées comme on le voit dans l'adoration de Salomon (1 R 8). Puis les saints mystères et autres signes sacrés que ce lieu renferme. Enfin le concours d'un grand nombre d'adorateurs, qui fait exaucer plus facilement leurs prières, selon cette parole en Matthieu (18, 20) : « Là où deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis là au milieu d'eux. »

3. C'est pour des raisons de convenance que nous adorons tournés vers l'orient. C'est d'abord à cause de la majesté divine que symbolise l'orient, où le mouvement du ciel prend son origine. Ensuite c'est là qu'était établi le paradis terrestre selon le texte des Septante (Gn 2, 8) : nous semblons ainsi vouloir y retourner. C'est enfin à cause du Christ lumière du monde qui porte le nom d'Orient (Za 6, 12) et qui « est monté au-dessus de tous les cieux à l'Orient » (Ps 78, 34) d'où l'on attend sa venue suprême, selon S. Matthieu (24, 27) : « Comme l'éclair part de l'orient et brille jusqu'à l'occident, ainsi sera l'avènement du Fils de l'Homme. »

Il faut étudier maintenant les actes par lesquels on offre à Dieu des biens extérieurs. D'abord les dons que les fidèles font à Dieu. Ensuite les vœux par lesquels ils lui font des promesses (Q. 88). Sur le premier point on étudiera : 1°. Les sacrifices (Q. 85). 2°. Les oblations et les prémices (Q. 86). 3°. Les dîmes (Q. 87).

### **QUESTION 85 : LES SACRIFICES**

1. Offrir à Dieu le sacrifice est-il de loi naturelle ? — 2. Ne faut-il offrir de sacrifice qu'à Dieu ? — 3. Offrir un sacrifice est-il un acte spécial de vertu ? — 4. Tous y sont-ils tenus ?

Article 1 : Offrir à Dieu le sacrifice est-il de loi naturelle ?

Objections : 1. Il semble que non. Car les prescriptions du droit naturel sont communes à tous les hommes, ce qui n'est pas le cas du sacrifice. D'après l'Écriture, certains ont offert du pain et du vin, comme Melchisédech (Gn 14, 18), ceux-ci tels animaux et ceux-là tels autres. L'oblation sacrificielle n'est donc pas de droit naturel.

2. Tous les justes ont suivi les prescriptions du droit naturel. Or on ne lit pas qu'Isaac ait offert de sacrifice, non plus qu'Adam, dont il est pourtant écrit « que la sagesse le tira de son péché » (Sg 10, 2). Donc l'offrande du sacrifice n'est pas de droit naturel.

3. Les sacrifices sont offerts pour leur signification, dit S. Augustin. Or, les mots qui sont, comme il le dit ailleurs, les principaux signes de la pensée ont d'après Aristote « une signification qui n'est pas naturelle mais conventionnelle ». Les sacrifices ne sont donc pas de loi naturelle.

En sens contraire, à toute époque et dans toutes les nations, il y a toujours eu offrande de sacrifices. Ce que l'on rencontre ainsi universellement paraît être le fait de la nature. L'offrande des sacrifices est donc de droit naturel.

Réponse : La raison naturelle prescrit à l'homme de se soumettre à un être supérieur, à cause des déficiences qu'il éprouve en lui-même et qui le mettent dans la nécessité de recevoir aide et direction de cet être supérieur. Quel que soit cet être, il est celui à qui tous les hommes donnent le nom de Dieu. Mais, de même que dans la nature les êtres inférieurs sont naturellement soumis aux supérieurs, de même la raison naturelle prescrit à l'homme, selon son penchant inné, de rendre à qui est au-dessus de lui soumission et honneur, à sa manière. La manière de l'homme, c'est d'avoir recours pour s'exprimer aux signes sensibles, parce qu'il tire sa connaissance du sensible. C'est pour cela que la raison le porte naturellement à employer certaines choses sensibles, qu'il offre à Dieu, en signe de la sujétion et de l'honneur qu'il lui doit, à la manière dont les vassaux font des offrandes à leur suzerain pour reconnaître sa domination. C'est à cela que se rapporte la raison de sacrifice. Et c'est pourquoi l'oblation sacrificielle relève du droit naturel.

Solutions : 1. Comme on l'a dit précédemment il y a des choses qui prises en général sont de droit naturel, et dont les déterminations relèvent du droit positif. Par exemple, punir les malfaiteurs est de loi naturelle ; leur appliquer telle ou telle peine relève d'un code humain ou divin. De même, la loi naturelle prescrit de façon générale d'offrir des sacrifices, et l'accord est universel sur ce point.

Mais la détermination des sacrifices est d'institution humaine ou divine, d'où leurs différences.

2. Adam et Isaac, comme les autres justes, ont offert le sacrifice à Dieu selon qu'il convenait au temps où ils vivaient, car, dit S. Grégoire : « Chez les anciens le péché originel était remis par l'offrande des sacrifices. » Cependant l'Écriture ne mentionne pas tous les sacrifices des justes, mais seulement ceux qui ont comporté quelque particularité. Peut-être cependant n'a-t-on point parlé du sacrifice d'Adam pour ne pas sembler mettre en lui, avec la source du péché, celle de notre sanctification. Quant à Isaac, il préfigure le Christ, en tant que lui-même était offert en sacrifice. Il ne fallait donc pas le montrer en train d'en offrir.

3. Il est naturel aux hommes d'exprimer par des signes ce qu'ils conçoivent; c'est la détermination de ces signes qui relève de leur convention.

Article 2 : Ne faut-il offrir de sacrifice qu'à Dieu ?

Objections : 1. Apparemment, on ne doit pas réserver le sacrifice au Dieu souverain, car, puisqu'on doit cet hommage à sa divinité, on le doit semble-t-il à tous ceux qui y sont associés. Or, même les hommes saints « deviennent participants de la nature divine » selon la 2ème épître de Pierre (1, 4) ; aussi lit-on dans le Psaume (82, 6) : « Moi, j'ai dit : "Vous êtes des dieux." » Les anges aussi sont appelés « fils de Dieu », comme le montre le livre de Job (1, 6). Donc on doit offrir le sacrifice à tous ceux-là.

2. Plus quelqu'un est haut placé, plus on doit lui rendre honneur. Mais les anges et les saints sont bien au-dessus de tous les princes de la terre. Pourtant ceux-ci reçoivent de leurs sujets, prosternés devant eux et leur offrant des présents, bien plus d'honneur que ne fait le sacrifice, où l'on offre un animal ou quelque autre chose. À plus forte raison peut-on offrir un sacrifice aux anges et aux saints.

3. Les temples et les autels sont destinés à l'offrande des sacrifices. Or on en élève en l'honneur des anges et des saints. Donc on peut leur offrir des sacrifices.

En sens contraire, il est dit dans l'Exode (22, 20) : « Quiconque immole à d'autres dieux que le seul Seigneur véritable sera mis à mort. »

Réponse : Le sacrifice extérieurement offert est le signe du sacrifice intérieur, oblation spirituelle que l'âme fait d'elle-même à Dieu selon le Psaume (51, 19) : « Le sacrifice qu'il faut à Dieu c'est l'esprit affligé. » Car, nous l'avons dit plus haut les actes extérieurs de religion sont ordonnés aux actes intérieurs.

L'âme s'offre en sacrifice à Dieu comme au principe de sa création et à sa fin béatifiante. Or, selon la vraie foi, Dieu seul est le créateur de nos âmes, comme nous l'avons établi dans la première Partie. Et c'est en lui seul que consiste notre béatitude, nous l'avons vu. C'est pourquoi, puisque nous devons au seul souverain Bien l'offrande du sacrifice spirituel, nous devons également n'offrir qu'à lui les sacrifices extérieurs. De même « dans la prière et la louange, nous faisons monter nos paroles vers celui à qui nous offrons en notre cœur les choses mêmes quelles signifient », dit S. Augustin. Nous voyons d'ailleurs, en tout Etat, observer l'usage d'honorer le chef souverain par quelque marque particulière que ce serait un crime de lèse-majesté de présenter à quelqu'un d'autre. Aussi la loi divine établit-elle la peine de mort pour tous ceux qui rendent des honneurs divins à d'autres que Dieu.

Solutions : 1. Si le nom de Dieu est communiqué à certains, ce n'est pas à titre d'égalité, mais de participation. On ne leur doit donc pas des honneurs égaux.

2. Quand on offre un sacrifice on ne considère pas le prix de l'animal immolé, mais le sens de cette action, qu'on fait en l'honneur du Maître souverain de l'univers entier. « Les démons, dit S. Augustin aiment non pas l'odeur des victimes, mais les honneurs divins. »

3. Comme dit S. Augustin : « Ce n'est pas aux martyrs que nous destinons des temples et des prêtres, car ce n'est pas eux, mais leur Dieu, que nous tenons pour notre Dieu. C'est pourquoi le prêtre ne dit pas : "je t'offre ce sacrifice, Pierre ou Paul." Mais nous rendons grâce à Dieu de leurs victoires et nous nous excitons à les imiter. »

Article 3 : Offrir le sacrifice est-il un acte spécial de vertu ?

Objections : 1. Apparemment non, car selon S. Augustin, le vrai sacrifice est toute œuvre accomplie pour s'unir à Dieu en de tes relations. Or toute œuvre bonne n'est pas l'acte spécial d'une vertu déterminée. L'oblation du sacrifice n'est donc pas un acte spécial, attribuable à une vertu déterminée.

2. Mortifier son corps par le jeûne, c'est le fait de l'abstinence ; par la continence, cela relève de la chasteté ; par le martyre, c'est l'acte de la force. Tout cela est inclus dans l'oblation sacrificielle selon l'épître aux Romains (12, 1) : « Offrez vos corps en sacrifice vivant. » Et l'épître aux Hébreux (13, 16) : « N'oubliez pas la bienfaisance et la mise en commun de vos biens : c'est par de tels sacrifices qu'on mérite devant Dieu. » Or la bienfaisance et la communauté de biens relèvent de la charité, de la miséricorde et de la libéralité L'oblation du sacrifice n'est donc pas un acte, spécial d'une vertu déterminée.

3. Le sacrifice est ce qu'on offre à Dieu. Mais il y a bien des choses qu'on lui offre : la dévotion : la prière, les dîmes, les prémices, les oblations, les holocaustes. Donc le sacrifice ne semble pas, être un acte spécial d'une vertu déterminée.

En sens contraire, la loi donne sur les sacrifices des préceptes spéciaux, comme on le voit au début du Lévitique.

Réponse : Nous l'avons déjà dit, quand l'acte d'une vertu se trouve ordonné à la fin d'une autre vertu, il en partage l'espèce d'une certaine manière. Celui qui vole afin de forniquer

communiqué à son vol la malice de la fornication, au point que si ce n'était déjà par ailleurs un péché, cela le deviendrait de ce seul fait. Ainsi donc le sacrifice est un acte spécial, dont la bonté tient à ce qu'on l'accomplit à l'honneur de Dieu. Cela fait qu'il appartient à une vertu déterminée, la religion. Mais il arrive que les actes d'autres vertus soient également ordonnés à l'honneur divin. Par exemple on fait aumône de ses biens personnels pour Dieu, ou bien on s'inflige quelque pénitence corporelle par révérence pour Dieu. De ce point de vue, nous pourrions encore donner à ces actes de vertus différentes le nom de sacrifices. Toutefois il est des actes dont la seule valeur vient de ce qu'ils sont faits en l'honneur de Dieu. Ces actes-là sont les sacrifices proprement dits, et ils relèvent de la vertu de religion.

Solutions : 1. Le fait même de vouloir contracter avec Dieu une union spirituelle se rattache à l'honneur qu'on lui doit. C'est pourquoi tout acte vertueux prend raison de sacrifice du fait qu'on l'accomplit pour entrer en la sainte société de Dieu.

2. L'homme possède trois sortes de biens : 1° Les biens de l'âme qu'il offre à Dieu en un sacrifice intérieur, par la dévotion et la prière, et par d'autres actes intérieurs de cette sorte : c'est là le sacrifice principal. 2° Les biens du corps qu'on offre d'une certaine façon à Dieu par le martyre, l'abstinence ou la continence. 3° Les biens extérieurs dont on offre à Dieu le sacrifice directement, quand nous lui offrons immédiatement ce que nous possédons; médiatement, quand nous en faisons part au prochain pour Dieu.

3. Il y a sacrifice proprement dit quand on accomplit quelque chose sur les biens que l'on offre à Dieu, comme était la mise à mort des animaux, ou comme est la fraction, manducation et bénédiction du pain. Le nom de « sacrifice » l'indique, car on parle de sacrifice là où l'on « fait du sacré ». Le mot « oblation » désigne directement l'acte d'offrir à Dieu quelque chose, même si l'on n'accomplit rien avec. Ainsi on parle d'une oblation de pain et d'argent à l'autel, sans qu'on accomplisse rien à leur égard. Tout sacrifice est donc une oblation, mais non réciproquement. Quant aux prémices, ce sont des oblations, car on les offrait à Dieu, selon le Deutéronome (26, 1-11); mais ce n'étaient pas des sacrifices, car elles n'étaient la matière d'aucun rite sacré. Les dîmes, à proprement parler, ne sont ni des sacrifices ni des oblations, parce qu'on ne les présente pas directement à Dieu, mais aux ministres du culte.

Article 4 : Tous sont-ils tenus d'offrir des sacrifices ?

Objections : 1. Il apparaît que non, car S. Paul écrit aux Romains (3, 19) : « Ce que dit la loi s'adresse à ceux qui sont sous la loi. » Or la loi sur les sacrifices n'a pas été donnée à tous, mais au seul peuple hébreu. Tout le monde n'était donc pas obligé d'offrir des sacrifices.

2. Les sacrifices sont offerts à titre de signes. Mais tout le monde ne comprend pas ce symbolisme. Donc le sacrifice n'est pas obligatoire pour tous.

3. La fonction des prêtres est dite « sacerdotale » précisément parce qu'ils offrent le sacrifice. Mais tous ne sont pas prêtres, ni par conséquent tenus d'offrir des sacrifices.

En sens contraire, offrir le sacrifice est de loi naturelle nous l'avons vu. Or la loi naturelle oblige tous les hommes. Tous sont donc tenus d'offrir le sacrifice à Dieu.

Réponse : Il y a, nous l'avons dit deux sortes de sacrifices. Le premier, le principal, est le sacrifice intérieur, à quoi tous sont tenus; car tout le monde est tenu d'offrir à Dieu une âme dévote. L'autre est le sacrifice extérieur, qui se subdivise en deux. Il y a en effet un sacrifice dont toute la valeur réside en l'oblation de biens extérieurs, faite à Dieu en témoignage de soumission à sa divinité. L'obligation en est différente pour ceux qui sont sous la loi, ancienne ou nouvelle, et pour ceux qui ne sont pas sous la loi. Sous le régime de la loi, des sacrifices déterminés sont obligatoires conformément aux prescriptions légales. Ceux, au contraire, qui n'ont pas vécu sous la loi, étaient tenus à certains sacrifices extérieurs, qu'ils devaient faire pour



honorer Dieu, en harmonie avec leur milieu. Mais ils n'étaient pas obligés à tels ou tels sacrifices déterminés. L'autre sorte de sacrifice extérieur se réalise quand on se sert des actes extérieurs des autres vertus, pour en faire hommage à Dieu. Certains de ces actes sont l'objet d'un précepte dont l'obligation est universelle ; d'autres sont surrogatoires et tous n'y sont pas tenus.

Solutions : 1. Les sacrifices déterminés par les prescriptions de la loi n'obligeaient pas tous les hommes, mais tous étaient tenus à des sacrifices intérieurs ou extérieurs, on vient de le dire.

2. Tous ne connaissent pas explicitement la vertu des sacrifices, mais du moins en ont-ils une connaissance implicite, comme ils ont une foi implicite, ainsi que nous l'avons vu précédemment.

3. Les prêtres offrent les sacrifices proprement ordonnés au culte divin, non seulement pour eux-mêmes, mais pour les autres. Mais il y a d'autres sacrifices, que chacun peut offrir à Dieu pour soi-même, nous l'avons montré ci-dessus.

### **QUESTION 86 : LES OBLATIONS ET PRÉMICES**

1. Certaines oblations sont-elles imposées par précepte ? — 2. A qui les doit-on ? — 3. Avec quels biens doit-on les faire ? — 4. Spécialement au sujet des oblations de prémices : y est-on strictement obligé ?

Article 1 : Certaines oblations sont-elles imposées par précepte ?

Objections : 1. Il semble que l'on ne soit pas tenu de faire des oblations en vertu d'un précepte obligatoire. Car, au temps de l'Évangile, on n'est pas tenu d'observer les préceptes cérémoniels de l'ancienne loi, on l'a établis. Mais les oblations font partie de ces préceptes. Car on lit dans l'Exode (23, 14) : « Trois fois l'an vous célébrerez des fêtes en mon honneur. » Et plus loin : « Vous ne vous présenterez pas devant moi les mains vides. » Donc aujourd'hui on n'est pas tenu aux oblations par un précepte.

2. Les oblations, avant leur accomplissement, dépendent de notre libre vouloir. On le voit par ces paroles du Seigneur (Mt 5, 23) : « Si tu offres ton présent sur l'autel... » Il parle comme si c'était laissé au bon plaisir des offrants. Et une fois l'oblation faite, il n'y a pas lieu de la renouveler. Donc on ne peut aucunement y être tenu par un précepte.

3. Celui qui ne rend pas à l'Église ce qu'il est tenu de lui remettre peut y être contraint par le refus des sacrements. Mais, il n'est pas permis de refuser les sacrements de l'Église à ceux qui n'ont pas voulu faire d'offrande, conformément à ce décret b : « Celui qui dispense la sainte communion ne doit rien exiger de celui qui la reçoit; s'il exige quelque chose, qu'il soit déposé. » Donc l'oblation n'est pas obligatoire comme nécessaire au salut.

En sens contraire, Grégoire VII écrit : « Tout chrétien aura soin, à la messe, de faire une offrande. »

Réponse : Le nom d'« oblation » désigne en général tout ce qu'on offre pour le culte divin. Ainsi, lorsqu'on offre quelque chose pour le culte divin en vue d'une action sacrée qui doit en résulter, et où l'offrande est consumée, c'est à la fois une oblation et un sacrifice. En effet, on lit dans l'Exode (29, 18) : « Tu offriras le bélier tout entier en le brûlant sur l'autel ; c'est une oblation au Seigneur, le parfum très agréable d'une victime pour Dieu. » Et dans le Lévitique (2, 1) : « Lorsque l'on offrira le sacrifice à Dieu, l'oblation sera de pure farine. » Mais si on l'offre telle quelle pour l'employer au culte divin ou la dépenser au profit des ministres, c'est une oblation et non un sacrifice.

Ces oblations sont donc, par leur nature, volontaires, selon l'Exode (25, 2) : « Vous les recevrez de celui qui l'offre de plein gré. » Quatre motifs cependant peuvent les rendre obligatoires : 1°

Une convention antérieure; par exemple si un fonds ecclésiastique a été concédé, à charge de faire à des époques fixées des offrandes déterminées. Cette offrande est due à titre de redevance. 2° Un legs ou une promesse, comme lorsqu'on offre à l'Église, par donations entre vifs, ou qu'on lègue par testament, des biens meubles ou immeubles qui devront être cédés plus tard. 3° Les besoins de l'Église : au cas par exemple où ses ministres n'auraient pas de quoi subvenir à leur entretien. 4° La coutume : les fidèles sont tenus, à certaines fêtes, de faire des offrandes traditionnelles. Cependant, en ces deux derniers cas, l'oblation demeure d'une certaine façon volontaire, quant à la qualité ou à la nature de l'offrande.

Solutions : 1. Si dans la loi nouvelle les oblations sont obligatoires, ce n'est pas à cause des solennités légales dont parle l'Exode, mais pour les autres raisons qu'on vient d'exposer.

2. On peut être tenu de faire des offrandes soit avant de les accomplir (1er, 3ème et 4ème motifs donnés ci-dessus), soit également après avoir offert, quant on l'a fait par mode d'engagement ou de promesse, car on est tenu d'acquitter en fait ce qu'on a offert à l'Église par manière d'engagement.

3. Ceux qui ne s'acquittent pas des oblations obligatoires peuvent encourir le refus des sacrements, non par le prêtre à qui l'on doit remettre les offrandes, de crainte qu'il ne paraisse exiger quelque chose pour l'administration des sacrements, mais par un de ses supérieurs.

Article 2 : A qui doit-on les oblations ?

Objections : 1. Il semble que les oblations ne sont pas dues seulement aux prêtres. En effet, les principales oblations semblent être destinées aux sacrifices. Mais dans la Sainte Écriture on appelle « hosties » ce qu'on donne aux pauvres, selon la lettre aux Hébreux (13, 16) : « Quant à la bienfaisance et à la mise en commun de vos ressources, ne les oubliez pas, car c'est à de telles hosties que Dieu prend plaisir. » Beaucoup plus qu'aux prêtres, c'est donc aux pauvres que les oblations sont dues.

2. Dans beaucoup de paroisses, les moines reçoivent une part des offrandes. Or « la charge des clercs et la charge des moines sont différentes », dit S. Jérôme. Donc les oblations ne sont pas dues aux seuls prêtres.

3. Les laïcs peuvent, du consentement de l'Église, acheter les offrandes, pains et choses analogues. Ils ne le font que pour les employer à leur usage. Donc les oblations peuvent aussi concerner les laïcs.

En sens contraire, on trouve dans le décret ce canon du pape Damase : « Seuls les prêtres qui sont au service quotidien de Dieu ont le droit de manger et de boire les oblations offertes dans l'église. Car sous l'ancienne alliance Dieu défendit aux enfants d'Israël de manger les pains sacrés sauf pour Aaron et ses fils. »

Réponse : Le prêtre est établi comme un négociateur et un intermédiaire entre le peuple et Dieu, selon ce qui est dit de Moïse (Dt 5, 5). C'est pourquoi il lui appartient de transmettre au peuple les enseignements divins et les saints mystères; et aussi de présenter à Dieu ce qui, venant du peuple, doit passer par lui : prières, sacrifices, oblations, selon l'épître aux Hébreux (5, 1) : « Tout pontife, pris parmi les hommes, est établi pour intervenir en leur faveur dans leurs relations avec Dieu, afin d'offrir dons et sacrifices pour le péché. » Les oblations que le peuple présente à Dieu sont donc remises aux prêtres, non seulement pour qu'ils les emploient à leur usage, mais pour qu'ils en soient les fidèles dispensateurs. Ils les emploieront en partie aux frais du culte divin ; une autre part sera destinée à leur propre subsistance, car « ceux qui servent à l'autel partagent avec l'autel » (1 Co 9, 13) ; une autre partie sera allouée aux pauvres qui doivent, autant que faire se peut, être entretenus sur les biens de l'Église, car notre Seigneur lui-même avait une bourse pour les pauvres, remarque S. Jérôme.

Solutions : 1. Bien qu'elles ne soient pas des hosties proprement dites, les aumônes faites aux pauvres reçoivent ce nom quand on les fait pour Dieu. On peut, au même titre, les appeler des « oblations », mais ce n'est pas le sens propre du terme, réservé à ce qu'on offre immédiatement à Dieu. Mais les oblations proprement dites servent à nourrir les pauvres par la répartition que font non les offrants mais les prêtres.

2. Les moines et les autres religieux peuvent recevoir les oblations à trois titres. 1° Comme pauvres, ils les reçoivent du prêtre qui les distribue ou de l'Église qui les répartit. 2° S'ils sont ministres de l'autel, ils peuvent recevoir directement les offrandes qu'on leur fait spontanément. 3° S'ils ont charge paroissiale, ils ont un droit sur les oblations comme recteurs d'une Église.

3. Les oblations, une fois consacrées, ne peuvent servir aux laïcs, pas plus que les vases et les vêtements sacrés. C'est ainsi qu'il faut entendre la décision du pape Damase. Mais les offrandes non consacrées peuvent être attribuées aux laïcs, par mode de donation ou de vente, exercée par le ministère des prêtres.

Article 3 : Avec quels biens doit-on faire les oblations ?

Objections : 1. Il semble que l'on ne puisse pas faire une oblation de tout ce qu'on possède licitement. En effet, aux termes du droit fi : « La prostituée exerce un métier honteux, mais fait un gain honnête. » Elle le possède donc licitement. Et cependant cet argent ne peut servir à une offrande d'après le Deutéronome (23, 19) : « Tu n'offriras pas le salaire de la prostitution dans la maison du Seigneur ton Dieu. » Il n'est donc pas permis de faire oblation de tout ce qu'on possède licitement.

2. Dans le Deutéronome également, il est interdit d'offrir dans la maison de Dieu le prix d'un chien. Mais il est évident que le prix d'un chien, vendu régulièrement est possédé de même. Il n'est donc pas permis de faire oblation de tout ce qu'on possède régulièrement.

3. Il est dit en Malachie (1, 8) : « Si vous offrez un animal boiteux et malade, n'est-ce pas mal? » Or on peut posséder régulièrement cet animal boiteux et malade. Il semble donc que l'on ne puisse faire oblation de tout ce qu'on possède régulièrement.

En sens contraire, on lit dans les Proverbes (3, 9) : « Honore le Seigneur ton Dieu de tous tes biens. » Les biens d'un homme, c'est l'ensemble, de ce qu'il possède régulièrement; on peut donc en faire oblation.

Réponse : Comme dit S. Augustin « Si, ayant dépouillé un homme sans défense, tu partages ses dépouilles avec le juge, la faveur de ce dernier te dégoûterait toi-même, tant est puissant en nous l'instinct de justice. Ne fais pas ton Dieu à l'image, de ce que tu ne dois pas être toi-même. » Aussi est-il dit dans l'Ecclésiastique (34, 21 Vg) : « Offrir, en sacrifice du bien mal acquis, est une offrande souillée. » Ces textes montrent que les biens acquis et possédés injustement ne peuvent être matière à oblation.

Par ailleurs, sous la loi ancienne, dont le régime était figuratif, la signification qu'on attribuait : certaines choses les faisait tenir pour impures, et l'on ne pouvait les offrir. Mais dans la loi nouvelle, nous considérons avec S. Paul que toute créature de Dieu est pure (Tt 1, 15). C'est pourquoi, à prendre les choses en soi, tout ce qu'on possède licitement est matière à oblation. Mais il arrive que, pour une raison accidentelle, un bien, licitement possédé ne puisse être offert. Par exemple si c'était dommageable à autrui : ainsi le fils qui offrirait à Dieu ce qu'il doit employer à nourrir son père, façon d'agir réprochée par notre Seigneur (Mt 15, 5) ; ou bien cela ferait scandale il en résulterait du mépris, etc.

Solutions : 1. La loi ancienne défendait d'offrir, le salaire de la prostitution à raison de soie impureté. Dans la loi nouvelle c'est à cause du scandale, pour éviter que l'Église ne paraisse approuver le péché, en recevant l'offrande du gain qu'il procure.

2. La loi considérait le chien comme un animal! impur. Les autres animaux impurs pouvaient être, rachetés et l'on pouvait en offrir le prix, selon le Lévitique (27, 27) : « Si c'est un animal impur, celui qui l'a offert le rachètera. » Mais le chien ne pouvait être ni offert ni racheté, soit parce que les idolâtres employaient cet animal à leurs sacrifices, soit encore parce que les chiens symbolisent la rapine qui ne peut fournir matière à oblation. Mais cette défense n'existe plus dans la loi nouvelle.

3. Trois raisons rendaient illicite l'oblation d'un animal aveugle ou boiteux. 1° Le motif de l'oblation : « Si tu offres pour le sacrifice un animal aveugle, n'est-ce pas mal ? » dit Malachie (1, 8). Car il fallait que les sacrifices soient sans défaut. 2° Le mépris, car le prophète ajoute (1, 14) : « Vous souillez mon nom en disant : "La table du Seigneur est devenue impure et ce qu'on y offre est méprisable." » 3° Un vœu préalable, obligeant à rendre en son entier ce qu'on a promis selon le même texte : « Malheur au trompeur qui a dans son troupeau une bête saine, et qui après avoir fait vœu, immole au Seigneur un animal malade. » Les mêmes motifs demeurent sous la loi nouvelle, mais là où ils manquent, toute interdiction disparaît.

Article 4 : Est-on strictement obligé d'acquitter les prémices ?

Objections : 1. Il semble que non. Car l'Exode (13, 9) fait suivre la loi des premiers-nés de cette clause : « Ce sera comme un signe sur ta main. » On voit donc que c'est un précepte cérémoniel. Mais les préceptes cérémoniels ne doivent plus être observés sous la loi nouvelle. Donc on ne doit pas non plus acquitter les prémices.

2. Le peuple juif offrait les prémices au Seigneur pour reconnaître un bienfait spécial, selon le Deutéronome (26, 2) : « Tu prendras les prémices de tous les produits du sol, tu iras trouver le prêtre en fonctions et tu lui diras : "je confesse aujourd'hui devant le Seigneur ton Dieu que je suis entré dans la terre qu'il avait juré à nos pères de nous donner." » Les autres nations ne sont donc pas obligées d'acquitter les prémices.

3. On n'est obligé qu'à quelque chose de déterminé. Or on ne trouve ni dans la loi nouvelle ni dans la loi ancienne de détermination concernant la quantité des prémices. Il n'y a donc pas d'obligation stricte à les acquitter.

En sens contraire, il est stipulé dans les Décrets : « Les dîmes et les prémices que nous déclarons revenir de droit aux prêtres doivent être reçues du peuple entier. »

Réponse : Les prémices sont un genre d'oblations, car selon le Deutéronome (26, 3) c'est à Dieu qu'on les présente avec une formule d'hommage. C'est pourquoi le texte sacré ajoute : « Le prêtre, prenant la corbeille — c'est-à-dire les prémices — de la main de celui qui les présente, la placera devant l'autel du Seigneur ton Dieu », et ensuite le fidèle doit dire : « J'offre maintenant les prémices des fruits de la terre que le Seigneur m'a donnés. » L'offrande des prémices avait un motif spécial : reconnaître les bienfaits de Dieu. On déclarait qu'on reçoit de Dieu les fruits de la terre, et qu'on est tenu par suite de lui faire hommage d'une part de ces biens, selon ces paroles (1 Ch 29, 16) : « Ce que nous avons reçu de tes mains, nous te l'avons donné. » Et comme nous devons offrir à Dieu ce qu'il y a de meilleur, l'oblation des prémices, part de choix des fruits de la terre, fut rendue obligatoire par un précepte. Comme d'autre part le prêtre est chargé auprès du peuple de ce qui concerne Dieu, les prémices offertes par le peuple servaient à l'usage des prêtres (Nb 18, 8) : « Le Seigneur a dit à Aaron : "Voici, je t'ai donné la garde de mes prémices." »

Or il relève du droit naturel qu'on prenne sur les biens que Dieu nous a donnés, pour les offrir en son honneur. Mais qu'on doive porter cette offrande à telles personnes, que ce soit la primeur des fruits, ou en telle quantité, c'est l'objet de déterminations positives de droit divin dans la loi

ancienne; et sous la loi nouvelle, de droit ecclésiastique. Celui-ci fixe comme règle d'acquitter les prémices selon les coutumes du pays et les besoins des ministres de l'Église.

Solutions : 1. Les préceptes cérémoniels étaient proprement figuratifs de l'avenir. C'est pourquoi ils ont cessé avec l'avènement de la réalité qu'ils symbolisaient. Mais l'offrande des prémices rappelait un bienfait passé, fondement d'une dette de reconnaissance selon la prescription de la loi naturelle. C'est pourquoi cette obligation demeure en ce qu'elle a de général.

2. L'offrande de prémices n'avait pas pour seul motif, dans la loi ancienne, le bienfait accordé par Dieu avec le don de la terre promise, mais également le don des fruits de la terre. D'où cette formule (Dt 26, 19) : « je t'offre ces prémices des fruits de la terre que le Seigneur m'a donnés. » Ce dernier motif vaut pour tous. On peut dire aussi que si le don de la terre promise fut un bienfait spécial, il y a un bienfait universel que Dieu a accordé à tout le genre humain, en lui donnant la possession de la terre : « Il a donné la terre aux enfants des hommes » (Ps 115, 16).

3. D'après S. Jérôme : « Selon la tradition des anciens il est d'usage qu'on donne aux prêtres pour les prémices la quarantième partie au plus, la soixantième au minimum. » On voit dans quelles limites doit se tenir, selon la coutume du pays, l'offrande de prémices.

Toutefois c'est avec raison que la quantité des prémices ne fut pas fixée par la loi; car les prémices sont une forme d'offrande, ce qui implique qu'elles soient volontaires.

### **QUESTION 87 : LES DÎMES**

1. Est-on tenu d'acquitter les dîmes par un précepte rigoureux ? — 2. Les biens dont il faut payer la dîme. — 3. A qui doit-on les dîmes ? — 4. Qui doit les payer ?

Article 1 : Est-on tenu d'acquitter les dîmes par un précepte rigoureux ?

Objections : 1. Il semble que non. Car le précepte concernant les dîmes se trouve dans la loi ancienne, ainsi le Lévitique (27, 30) : « Les dîmes de la terre, des grains, aussi bien que des fruits des arbres, sont au Seigneur. » Et plus loin : « Tout animal qui naît le dixième, soit des bœufs, des brebis ou des chèvres et de tout ce qui passe sous la houlette du berger, sera la dîme consacrée au Seigneur. » Or on ne peut ranger ce commandement parmi les préceptes moraux, parce que, de droit naturel, rien n'oblige à donner la dixième, plutôt que la neuvième ou la onzième partie. Donc c'est un précepte judiciaire ou cérémoniel. Or nous savons que sous le régime de la grâce ces préceptes n'obligent plus. Donc on n'est pas tenu présentement d'acquitter les dîmes.

2. Les seules observances auxquelles on soit tenu à l'époque de la grâce sont celles que le Christ nous a commandées par ses Apôtres, selon S. Matthieu (28, 20) : « Apprenez-leur à observer tout ce que je vous ai commandé. » Et S. Paul dit (Ac 20, 27) : « je ne me suis pas dérobé quand il fallait vous enseigner tous les desseins de Dieu. » Or il n'y a rien dans l'enseignement du Christ et des Apôtres sur le paiement des dîmes. Ce que le Christ a dit à ce sujet (Mt 23, 23) : « Malheureux, vous qui payez la dîme sur la menthe et la rue... il fallait faire cela, etc. », se rapporte au régime passé des observances légales. C'est ainsi que le comprend S. Hilaire : « Cette dîme sur les légumes qui était utile pour préfigurer l'avenir, ne devait pas être omise. » Donc au temps de la grâce nous ne sommes pas tenus au paiement des dîmes.

3. Au temps de la grâce on n'est pas plus tenu aux observances légales qu'avant la loi ancienne. Or à ce moment les dîmes n'étaient pas acquittées en vertu d'un précepte, mais seulement à la suite d'un vœu, selon ce texte de la Genèse (28, 20) : « Jacob fit un vœu en disant : "Si Dieu est avec moi et me garde dans mes démarches... de tout ce que tu me donneras je t'offrirai la dîme." » Donc, au temps de la grâce on n'y est pas obligé non plus.

4. La loi ancienne obligeait à trois sortes de dîmes. On en donnait une part aux lévites, disent les Nombres (18, 24) : « Les lévites auront pour leur part l'offrande des dîmes que j'ai ordonnées à leur usage et à leurs besoins. » Un texte du Deutéronome (14, 22) signale une autre sorte de dîmes : « Tu mettras à part la dixième partie de tous les fruits que la terre produit chaque année et tu mangeras en présence du Seigneur ton Dieu, dans le lieu que Dieu a choisi. » Et ce texte fait ensuite mention d'autres dîmes encore : « La troisième année, tu mettras à part un autre dixième de tous les biens qui te naîtront en ce temps-là, et tu le déposeras dans ta ville. Alors viendra le lévite, qui n'a pas de part à tes possessions ; l'étranger, l'orphelin et la veuve qui sont dans tes villes, et ils mangeront à satiété. » Mais au temps de la grâce on n'est pas tenu à ces deux dernières sortes de dîmes. Ni non plus aux premières.

5. Ce que l'on doit sans détermination de temps oblige aussitôt, sous peine de péché. Si donc au temps de la grâce on était obligé par un précepte rigoureux de payer la dîme, là où on ne le fait pas, tout le monde serait en état de péché mortel; et les ministres de l'Église n'y échapperaient pas, ayant dissimulé le mal, ce qui paraît inadmissible.

En sens contraire, S. Augustin dit, et on lit dans le droit que les dîmes sont exigées à titre de dette ; ceux qui ne veulent pas les payer ravissent le bien d'autrui.

Réponse : Dans l'ancienne loi, les dîmes étaient affectées à l'entretien des ministres de Dieu, ce qui ressort de ce texte de Malachie (3, 10) : « Portez toutes les dîmes dans mon grenier, afin qu'il y ait de la nourriture dans ma maison. » Le précepte d'acquitter les dîmes relevait donc pour une part de la loi morale, fruit de la raison naturelle, et pour une autre part était un précepte judiciaire de droit positif, tenant sa force de l'institution divine. La raison naturelle en effet nous prescrit que le peuple doit pourvoir à l'entretien des ministres du culte divin, qui ont la charge de son salut; de même qu'il doit fournir aux serviteurs du bien commun, princes, soldats, etc., la contribution nécessaire. Aussi S. Paul le prouve-t-il par les coutumes humaines (1 Co 9, 7) : « Qui donc a jamais combattu à ses propres frais ? Qui donc plante une vigne et n'en mange pas le produit ? » Mais la détermination de l'impôt cultuel n'est plus le fait du droit naturel ; Dieu l'a fixée relativement aux conditions de vie du peuple auquel il a donné sa loi. Des douze tribus qui le divisaient, la dernière, celle de Lévi, vouée tout entière au service divin, n'avait pas de propriétés. Il était donc convenable d'obliger les onze autres tribus à donner aux lévites le dixième de leurs récoltes, pour qu'ils vivent plus honorablement, et aussi parce que certains négligeraient ce devoir. Relativement à la détermination de la dixième partie, ce commandement était donc un précepte judiciaire. On nomme ainsi les nombreuses institutions spécialement destinées à maintenir l'égalité selon l'état social de ce peuple. Sans doute ces préceptes préfiguraient-ils l'avenir comme tout ce qui arrivait à ce peuple selon S. Paul (1 Co 10, 11) : « Tout ce qui leur arrivait était figuré. » C'est là un point commun avec les préceptes cérémoniels, dont la raison principale était de préfigurer l'avenir. Il y a donc bien dans le précepte des dîmes un symbolisme pour le futur. Car le dixième symbolise la perfection, en ce que le nombre dix est comme un nombre parfait — c'est la première limite des nombres ; au-delà les nombres ne progressent plus, mais repartent de l'unité. Donc donner le dixième en se réservant les neuf autres parts, c'est signifier qu'on est par soi-même imparfait et qu'on attend de Dieu cette perfection que le Christ devait apporter. Pour autant ce n'est pas un précepte cérémoniel, cela reste un précepte judiciaire.

Or il existe entre les préceptes cérémoniels et les préceptes judiciaires une différence que nous avons jadis signalées. Il est défendu d'observer les premiers au temps de la loi nouvelle. Les seconds au contraire, bien qu'ils aient perdu leur force obligatoire, peuvent être observés sans péché. Et l'on peut y être tenu, s'ils sont réitérés par l'autorité législative. Ainsi la loi ancienne

obligeait celui qui avait dérobé une brebis à en rendre quatre (Ex 22, 1) : ce commandement devrait être observé, si un roi y soumettait ses sujets. De même l'Église par son autorité a institué que sous le régime de la loi nouvelle on paierait la dîme. Et elle a fait preuve d'une certaine douceur, tout en ne demandant pas moins au peuple chrétien pour l'entretien des ministres du Nouveau Testament qu'il n'était demandé sous l'Ancien, bien que le peuple de la nouvelle loi ait des obligations plus hautes, selon le Seigneur en Matthieu (5, 20) : « Si votre justice n'est pas plus parfaite que celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez pas dans le Royaume des cieux. » Et bien que la dignité des prêtres de la nouvelle Alliance soit supérieure à celle des ministres de l'Ancien Testament selon l'Apôtre (2 Co 3, 7). Il est donc évident qu'on est tenu d'acquitter les dîmes. C'est de droit naturel pour une part, et de droit ecclésiastique pour une autre part. Mais l'Église, appréciant l'opportunité des temps et des personnes, pourrait déterminer différemment le pourcentage qu'on doit acquitter.

Solutions : 1. Cette Réponse résout l'objection.

2. Le précepte du paiement des dîmes est donné par l'Évangile en ce qu'il a de moral : C'est la parole du Seigneur (Mt 10, 10) : « L'ouvrier mérite son salaire », et celle de l'Apôtre (1 Co 9, 4). Mais la détermination, précise de ce qu'on doit payer est réservée à l'Église.

3. Avant la promulgation de la loi ancienne, les ministres du culte n'étaient pas spécialisés, mais on nous dit que les premiers-nés étaient prêtres et recevaient à ce titre double portion. C'est pourquoi on n'avait pas fixé la part qui revenait aux ministres sacrés, mais lorsque l'un d'eux se rencontrait, chacun lui donnait spontanément son offrande. C'est ainsi qu'Abraham, poussé par un instinct prophétique, remit la dîme à Melchisédech, prêtre du Dieu Très-Haut (Gn 14, 20). De même Jacob fit vœu de donner la dîme, bien qu'on ne voit pas qu'il ait promis de la donner à des ministres sacrés; c'était plutôt en vue du culte divin, pour l'accomplissement des sacrifices. Ce qu'indiquent ces paroles expresses (Gn 28, 22) « Je t'offrirai la dîme. »

4. Les deuxièmes dîmes prévues pour les sacrifices n'ont plus leur place dans la loi nouvelle, les victimes légales ayant disparu. La troisième sorte de dîmes, celles qu'on devait manger avec les pauvres, s'est au contraire accrue. Car le Seigneur ordonne non seulement de donner la dixième partie, mais tout son superflu aux pauvres, selon Luc (11, 4 1) : « Ce qui reste, donnez-le en aumône. » — Quant aux dîmes qu'on remet aux ministres de l'Église, eux-mêmes doivent les distribuer aux pauvres. ,

5. Les ministres de l'Église doivent avoir un plus grand souci de promouvoir le bien spirituel du peuple que de recueillir des biens temporels. C'est pourquoi l'Apôtre ne voulut pas user du pouvoir que le Seigneur lui avait donné, et recevoir son entretien de ceux à qui il prêchait l'Évangile du Christ, de peur de faire obstacle à celui-ci. Ceux qui ne lui donnaient rien ne péchaient pas pour autant. Autrement S. Paul n'aurait pas manqué de les en reprendre. Les ministres de l'Église qui ne réclament pas les dîmes ecclésiastiques, là où on ne peut les exiger sans scandale, l'habitude en étant perdue, ou pour quelque autre motif, méritent des éloges. Pour autant, ne sont pas en état de damnation ceux qui ne s'acquittent pas, dans les régions où l'Église demande rien; à moins qu'ils y mettent une obstination mauvaise, bien décidés à ne pas payer même si on le demandait.

Article 2 : Les biens dont il faut payer la dîme

Objections : 1. Il semble qu'on ne soit pas tenu de payer la dîme sur tout. Car le paiement de la dîme semble avoir été introduit par la loi ancienne. Mais dans celle-ci on ne trouve aucun précepte concernant les dîmes à payer sur le produit de son activité personnelle — dans le commerce par exemple, ou l'état militaire. Donc nul n'est tenu de payer la dîme là-dessus.

2. On ne peut faire oblation avec des biens mal acquis, nous l'avons dit Mais les oblations qui sont présentées directement à Dieu, semblent se rattacher à lui plus que les dîmes, offertes à ses ministres. Donc les dîmes prises sur des biens mal acquis ne doivent pas non plus être acquittées.

3. D'après le Lévitique (27, 30), la loi ordonna seulement de payer la dîme des grains, des fruits des arbres, et des animaux qui sont sous la houlette du berger. Mais on récolte d'autres choses encore : les herbes qui poussent dans les jardins par exemple. Donc on n'est pas tenu de payer la dîme sur ces produits.

4. On ne peut s'acquitter qu'avec un bien en son pouvoir. Mais tout ce qui provient à l'homme du produit de ses terres ou de ses animaux ne reste pas en son pouvoir. Parfois ses biens lui sont enlevés par vol ou par rapine; parfois ils passent à un autre qui les achète; il les doit à d'autres pour payer l'impôt au prince, leur salaire aux ouvriers. Donc de tout cela on n'est pas tenu de verser la dîme.

En sens contraire, on lit dans la Genèse (28, 22) : « De tout ce que tu me donneras je t'offrirai la dîme. » Mais tout ce que l'homme possède lui a été donné par Dieu. Donc il doit verser la dîme de tout.

Réponse : Pour juger n'importe quelle action, il faut avant tout la juger à partir de sa racine. Or la racine du paiement des dîmes est la dette que les charnels doivent à ceux qui sèment les biens spirituels, selon cette parole de l'Apôtre (1 Co 9, 11) : « Si nous avons semé en vous les biens spirituels, est-il extraordinaire que nous récoltions vos biens temporels ? » Or toutes nos possessions sont comprises dans les biens temporels. C'est pourquoi il faut acquitter la dîme sur tout ce que nous possédons.

Solutions : 1. Il y avait un motif spécial pour que la loi ancienne ne comporte pas de précepte au sujet de dîmes personnelles. Cela tenait à la situation de ce peuple, où les autres tribus avaient des possessions assurées leur permettant de faire vivre les lévites, qui n'en avaient pas; mais il n'était pas interdit à ceux-ci de pratiquer certains travaux lucratifs, comme les autres Juifs. Or le peuple de la loi nouvelle est répandu dans le monde entier; ses membres, pour la plupart, n'ont pas de propriétés, mais vivent d'affaires qui ne contribueraient nullement à l'entretien des ministres de Dieu s'ils ne payaient pas la dîme sur leurs profits. En outre il est strictement interdit aux ministres de la loi nouvelle de se mêler d'affaires lucratives, selon S. Paul (2 Tm 2, 4) : « Quand on est enrôlé au service de Dieu, on ne se mêle pas des affaires du siècle. » C'est pour cela que dans la loi nouvelle on est tenu à des dîmes personnelles, selon la coutume du pays et les besoins des ministres. Aussi S. Augustin, cité par le Décret dit-il : « Payez la dîme sur les revenus de la vie militaire, du négoce et de l'artisanat. »

2. « Mal acquis » se comprend de deux façons. D'abord en ce que l'acquisition est injuste, par exemple réalisée par la rapine, le vol ou l'usure : on doit alors la restituer, non en payer la dîme. Cependant, si un champ a été acheté par les revenus de l'usure, l'usurier doit payer la dîme de son produit parce que ce produit ne vient pas de l'usure, mais d'un don de Dieu.

On appelle encore « mal acquis » ce qui est acquis par un travail honteux, celui de la prostituée, de l'histrion, etc., qu'on n'est pas tenu de restituer. Aussi doit-on en payer la dîme comme les autres dîmes personnelles. Cependant l'Église ne doit pas les accepter tant que ces gens sont dans le péché, pour ne pas paraître y communier; mais lorsqu'ils ont fait pénitence, elle peut recevoir ces dîmes.

3. Ce qui est ordonné à une fin doit être jugé selon son rapport à cette fin. Or le paiement de la dîme n'est pas dû pour lui-même, mais pour les ministres, car il ne serait pas digne d'eux qu'ils le réclament avec une exigence minutieuse, car ce serait là un vice signalé par Aristote. C'est pourquoi la loi ancienne ne fixait rien pour les petits produits, mais elle laissait cela à la liberté



de chacun, car on compte pour rien ce qui est peu de chose. Aussi les pharisiens, qui s'attribuaient une parfaite observance de la loi, payaient-ils la dîme même sur ces petits produits. Mais ce n'est pas cela que le Seigneur leur reproche, mais seulement de mépriser le plus important : les préceptes spirituels. Il montre que la pratique des pharisiens était en soi recommandable quand il dit : « Il fallait faire cela », et S. Jean Chrysostome explique : « au temps de la loi ancienne ». Et cela semble concerner une convenance plutôt qu'une obligation. Aussi n'est-on pas tenu aujourd'hui de payer la dîme pour ces minuties, sinon parce que c'est la coutume du pays.

4. Celui qui a été dépouillé de ses biens par vol ou par rapine n'est pas tenu de payer les dîmes avant de les avoir récupérés, sauf si ce dommage lui était arrivé par une faute ou une négligence de sa part, car l'Église ne doit pas en souffrir.

Si l'on vend du blé sans avoir payé la dîme, l'Église peut exiger celle-ci et de l'acheteur qui détient un bien dû à l'Église, et du vendeur qui pour sa part a fraudé l'Église. Mais si l'un des deux paye, l'autre n'y est plus obligé.

Quant aux fruits de la terre, on doit la dîme pour eux parce qu'ils proviennent de la bonté divine. C'est pourquoi les dîmes échappent à l'impôt et ne sont pas prises sur le salaire de l'ouvrier. On ne doit donc pas déduire l'impôt et le salaire avant l'acquiescement des dîmes; celles-ci doivent être payées sur la récolte, avant tout prélèvement.

Article 3 : A qui doit-on les dîmes?

Objections : 1. Il semble qu'il ne faut pas les donner aux clercs, car dans l'ancienne alliance on les donnait aux lévites qui n'avaient pas de possessions comme le reste du peuple (voir Nm 18, 23). Mais sous la loi nouvelle, les clercs ont des possessions, biens patrimoniaux, domaines ecclésiastiques. Ils reçoivent en outre les prémices, et les offrandes pour les vivants et les morts. Il est donc superflu de leur donner des dîmes.

2. Un homme habite sur une paroisse, et cultive des champs situés dans une autre; un berger conduit son troupeau une partie de l'année sur le territoire d'une paroisse, et le reste du temps sur une autre ; ou bien il a sa bergerie dans une paroisse et les pâturages dans une autre : dans des cas pareils il semble qu'on ne voie pas nettement à quels clercs on devrait payer les dîmes. Donc il n'apparaît pas qu'on doive payer les dîmes à certains clercs plutôt qu'à d'autres.

3. Dans certains pays, la coutume générale veut que les soldats reçoivent de l'Église les dîmes à titre de fief. Il y a aussi des religieux qui les reçoivent. Donc elles ne sont pas réservées aux clercs ayant charge d'âmes.

En sens contraire, il y a ce texte des Nombres (18, 21) : « J'ai donné en possession aux fils de Lévi toutes les dîmes d'Israël pour le ministère qu'ils accomplissent dans le service du tabernacle. » Aux fils de Lévi ont succédé les clercs du Nouveau Testament. C'est donc à eux seuls qu'on doit les dîmes.

Réponse Sur les dîmes deux points sont à considérer le droit de les recevoir, et d'autre part les biens que l'on donne sous ce nom. Le droit de recevoir les dîmes est spirituel; il résulte de l'obligation qu'on a de pourvoir aux frais des ministres de l'autel, et de donner « les biens temporels à ceux qui sèment les biens spirituels ». C'est le fait des clercs ayant charge d'âmes, et d'eux seuls. Ce droit leur est donc réservé. Quant aux biens eux-mêmes que l'on donne, ils sont d'ordre matériel, et peuvent servir à l'usage de tout le monde. Ils peuvent donc revenir aux laïcs.

Solutions : 1. Sous l'ancienne loi il y avait, on l'a dit, des dîmes spécialement destinées à aider les pauvres. Sous la loi nouvelle les dîmes sont données aux clercs non seulement pour leur entretien mais encore pour leur permettre d'aider les pauvres. Elles ne sont pas de trop, par

conséquent, et il est nécessaire de les ajouter aux possessions ecclésiastiques, oblations et prémices.

2. On doit les dîmes personnelles à l'Église de la paroisse où l'on habite. Quant aux dîmes territoriales elles appartiennent avec plus de raison à l'Église sur le territoire de laquelle sont situés les domaines qu'on possède. Cependant le droit décide qu'il faut en ce cas s'en tenir à la coutume qui prévaut depuis longtemps. Le berger qui à des époques différentes fait paître son troupeau sur deux paroisses doit proportionnellement payer la dîme à chaque Église. Et parce que les produits du troupeau proviennent du pâturage, il doit plutôt la dîme à l'Église sur le territoire de laquelle paît le troupeau, qu'à celle où se trouve la bergerie.

3. Comme l'Église peut remettre à un laïc ce qu'elle reçoit pour la dîme, elle peut aussi bien lui accorder de recevoir les dîmes qu'elle doit percevoir, en réservant le droit de ses ministres. Soit qu'elle subvienne ainsi à ses propres nécessités, comme dans le cas des dîmes concédées en fief à des soldats ; soit pour subvenir aux besoins des pauvres; c'est ainsi qu'elle les accorde à certains religieux laïcs ou n'ayant pas charge d'âmes, par manière d'aumône. Mais il y a aussi des religieux qui ont droit à les recevoir du fait qu'ils ont charge d'âmes.

Article 4 : Qui doit payer les dîmes?

Objections : 1. Il semble que même les clercs doivent donner les dîmes, car il est de droit commun que l'Église paroissiale doit recevoir la dîme des propriétés qui sont sur son territoire. Or il arrive que ces propriétés appartiennent à des clercs, ou à une autre Église. Le clergé est donc tenu de payer la dîme de ses propriétés.

2. Il y a des religieux clercs, et qui sont cependant tenus de payer aux Églises la dîme des terres qu'ils cultivent de leurs propres mains. Les clercs ne sont donc pas exempts de la dîme.

3. La loi ancienne (Nb 18, 2 1) ordonne aux lévites de recevoir la dîme du peuple, mais aussi de la donner eux-mêmes au grand prêtre. De même que les laïcs doivent payer la dîme aux clercs, ceux-ci doivent s'en acquitter à l'égard du souverain pontife.

4. La dîme destinée à l'entretien des clercs est aussi ordonnée à subvenir aux besoins des pauvres. Si donc les clercs sont dispensés de la dîme, les pauvres le seront également. Ce qui est faux, comme la raison qu'on en donne.

En sens contraire, le pape Pascal dit dans une décrétale : « Que les clercs exigent la dîme d'autres clercs, c'est un nouveau genre d'exaction. »

Réponse : Si quelqu'un donne et reçoit à la fois, ce ne peut être pour une cause identique; de même que le principe d'activité n'est pas en même temps principe de passivité. Mais il arrive que, pour des causes diverses et sous des rapports différents, le même sujet donne et reçoive, soit actif et passif. C'est en tant que ministres de l'autel chargés d'ensemencer spirituellement les âmes, que les clercs ont droit aux dîmes des fidèles. Les possessions ecclésiastiques appartenant aux clercs considérés comme tels ne sont donc pas soumises à la dîme. Mais ils sont tenus de s'en acquitter lorsqu'ils possèdent à un autre titre : soit en leur propre nom, par héritage, achat, etc.

Solutions : 1. Cela résout la première objection. Les clercs doivent payer à l'Église paroissiale la dîme de leurs biens personnels, comme tout le monde, même s'ils appartiennent à la même Église ; car il faut distinguer leurs propriétés personnelles de celles de l'Église. Mais les biens ecclésiastiques ne sont pas soumis à la dîme, même lorsqu'ils sont sur le domaine d'une autre paroisse.

2. Les religieux clercs, s'ils ont charge d'âmes, ne sont pas tenus de payer les dîmes, mais peuvent les recevoir. Quant aux autres religieux, même clercs, qui ne distribuent pas au peuple

les biens spirituels, leur cas est différent. Ils sont soumis au droit commun. Toutefois différentes concessions faites par le Saint-Siège leur assurent une certaine immunité.

3. Sous l'ancienne loi on devait les prémices aux prêtres, et la dîme aux lévites. Les lévites étaient subordonnés aux prêtres. Le Seigneur leur ordonna donc de payer au grand prêtre la dîme de la dîme, au lieu de prémices. De même les clercs seraient tenus de payer la dîme au souverain pontife s'il l'exigeait. La raison naturelle prescrit en effet que celui qui est chargé des intérêts généraux de la multitude trouve de quoi faire face aux exigences du salut commun.

4. Les dîmes doivent être employées par les clercs au soulagement des pauvres. Ceux-ci n'ont donc pas de motif pour les recevoir directement, mais ils sont tenus de les payer.

### **QUESTION 88 : LE VŒU**

Étudions maintenant le vœu, par lequel on promet quelque chose à Dieu.

1. Qu'est-ce que le vœu ? — 2. Sur quoi porte-t-il ? — 3. Son obligation. — 4. Son utilité. — 5. De quelle vertu est-il l'acte ? — 6. Est-il plus méritoire d'accomplir quelque chose avec vœu ou sans vœu ? — 7. La solennité du vœu. — 8. Ceux qui sont soumis à une autorité peuvent-ils faire des vœux ? — 9. Les enfants peuvent-ils s'obliger par vœu à entrer en religion ? — 10. Peut-on dispenser d'un vœu ou le commuer ? — 11. Peut-on dispenser du vœu solennel de continence ? — 12. Faut-il, pour dispenser d'un vœu, recourir à une autorité supérieure ?

Article 1 : Qu'est-ce que le vœu ?

Objections : 1. Il semble qu'il consiste seulement dans un projet de la volonté, car certains définissent ainsi le vœu : « Concevoir un bon projet, assuré par une délibération, en s'obligeant envers Dieu à faire ou ne pas faire une chose. » Mais concevoir un bon projet, avec tout ce qu'on ajoute, cela peut consister exclusivement dans un mouvement du vouloir. Donc le vœu est uniquement un projet de la volonté.

2. Le mot même de « vœu » (votum) paraît venir de « volonté ». On dit que quelqu'un agit selon ses vœux quand il agit volontairement. Or le projet est un acte de la volonté, tandis que la promesse est un acte de la raison. Le vœu est donc uniquement un acte de la volonté.

3. Notre Seigneur a dit (Lc 9, 62) : « Quiconque met la main à la charrue et regarde en arrière n'est pas apte au royaume de Dieu. » Mais du fait même qu'on a le projet de bien faire, on met la main à la charrue; et si l'on regarde en arrière, abandonnant le bien projeté, on n'est pas apte au royaume de Dieu. Donc le bon projet oblige à lui seul devant Dieu, indépendamment de toute promesse. On voit ainsi que le simple projet de la volonté suffit à constituer le vœu.

En sens contraire, nous lisons dans l'Écclésiastique (5, 3) : « Si tu as fait un vœu à Dieu, ne tarde pas à l'accomplir, car la promesse infidèle et imprudente lui déplaît. » Vouer, c'est donc promettre, et le vœu est une promesse.

Réponse : Le vœu implique l'obligation de faire une chose ou d'y renoncer. On s'oblige entre hommes par le moyen d'une promesse, qui est un acte de la raison, faculté de l'ordre; de même que par le commandement et la prière nous ordonnons d'une certaine manière ce que les autres doivent faire pour nous, par la promesse nous ordonnons ce que nous-mêmes devons faire pour autrui. Mais, alors que la promesse faite d'homme à homme exige des paroles ou d'autres signes extérieurs, on peut faire à Dieu une promesse par un simple acte intérieur de pensée, car il est écrit (1 S 16, 7) : « Les hommes voient ce qui paraît au-dehors, Dieu pénètre le cœur. » Pourtant, on s'exprime parfois en paroles, soit pour s'exciter soi-même comme nous l'avons vu à propos de la prière; soit pour prendre à témoin d'autres hommes, en sorte qu'on soit retenu de rompre ses vœux non seulement par crainte de Dieu, mais aussi par respect des hommes. La promesse

elle-même procède du projet de faire quelque chose, et ce projet exige une délibération préalable, puisqu'il est un acte de volonté délibérée. Trois éléments sont donc requis pour qu'il y ait vœu : la délibération, le projet de la volonté, enfin la promesse qui porte à sa perfection la raison de vœu. On y ajoute quelquefois deux autres éléments, comme confirmation du vœu par une formule verbale, selon le Psaume (66, 13) : « J'acquitterai envers toi les vœux que mes lèvres ont formulés » ; — et l'assistance de témoins. Ainsi le Maître des Sentences définit le vœu : « L'attestation d'une promesse volontaire, qui doit être faite à Dieu, et porter sur ce qui le concerne. » On peut d'ailleurs rapporter cette définition au vœu lui-même, en l'entendant d'un témoignage intérieur.

Solutions : 1. Le bon projet qu'on a conçu n'est rendu ferme, du fait de la délibération, que par la promesse qui fait suite à celle-ci.

2. C'est la volonté qui meut la raison à promettre quelque chose soumise à son empire. Voilà pourquoi et dans quelle mesure le nom de « vœu » se rattache au mot « volonté » elle est le premier moteur de celui-ci.

3. Celui qui met la main à la charrue fait déjà quelque chose, mais celui qui se borne à projeter ne fait rien encore. C'est quand il promet qu'il commence à s'y mettre vraiment, bien qu'il n'accomplisse pas encore ce qu'il promet; comme celui qui met la main à la charrue ne laboure pas encore, mais prépare déjà sa main au labour.

Article 2 : Sur quoi le vœu porte-t-il ?

Objections : 1. Il ne semble pas que le vœu doive toujours porter sur un bien meilleur. Car on appelle ainsi ce qui est surrogatoire. Mais le vœu concerne aussi ce qui concerne le salut. On fait vœu au baptême de renoncer à Satan et à son cortège, et de garder la foi, comme le dit la Glose sur le texte du Psaume (76, 12) : « Faites des vœux et tenez vos promesses au Seigneur votre Dieu. » De même, Jacob fit vœu de tenir le Seigneur pour son Dieu (Gn 28, 21), ce qui est nécessaire au salut. Le vœu n'a donc pas pour seul objet un bien supérieur.

2. L'épître aux Hébreux (11, 32) met Jephthé au nombre des saints. Or, en exécution d'un vœu, cet homme immola sa fille innocente (Jg 11, 39). Mettre à mort un innocent, loin d'être un bien supérieur, est une action défendue. Il apparaît donc par cet exemple qu'on peut faire vœu d'accomplir non seulement un plus grand bien, mais même ce qui est défendu.

3. On ne peut regarder comme un bien supérieur ce qui nous nuit ou ne sert à rien. Or, par suite d'un vœu, on se livre à des veilles immodérées ou à des jeûnes qui risquent d'être dangereux. Parfois aussi on s'engage à des choses indifférentes et qui ne sont bonnes à rien. Le vœu ne porte donc pas toujours sur un bien supérieur.

En sens contraire, on lit dans le Deutéronome (23, 23) : « Si tu t'abstiens de promettre, ce ne sera pas un péché. »

Réponse : Nous avons défini le vœu : une promesse faite à Dieu. Une promesse porte toujours sur quelque chose qu'on fait volontairement en faveur de quelqu'un : ce ne serait plus promettre, mais menacer, que d'exprimer son

dessein d'agir contre cette personne. De même il serait inutile de lui promettre ce qui ne lui plairait pas. C'est pourquoi, puisque tout péché va contre Dieu, et que Dieu ne peut agréer que des œuvres vertueuses, il faut en conclure que le vœu ne peut porter sur rien d'illicite ni sur rien d'indifférent, mais seulement sur un acte de vertu.

Mais, parce que le vœu implique promesse volontaire et que la nécessité inclut la volonté libre, ce dont l'existence ou la non-existence est absolument nécessaire ne peut donner lieu à un vœu. Car il serait insensé de faire le vœu de mourir un jour, ou de ne pas voler comme un oiseau.

Pourtant il y a des actions qui n'ont pas une nécessité absolue, mais une nécessité à l'égard de la fin, par exemple parce que sans elles le salut est impossible. Elles peuvent faire l'objet d'un vœu en tant qu'elles sont volontaires, non en raison de leur nécessité. — Reste ce qui ne tombe ni sous une nécessité absolue ni sous une nécessité conditionnelle : ce sont des actions entièrement volontaires, c'est pourquoi le vœu y trouve sa matière la plus appropriée. Or c'est là aussi ce qu'on nomme un bien supérieur, par comparaison avec le bien communément nécessaire au salut. On dira donc, en termes propres, que le vœu a pour matière un bien supérieur.

Solutions : 1. C'est ainsi que les baptisés font vœu de renoncer au diable et à son cortège, et de garder la foi au Christ, parce que c'est un acte volontaire, quoique nécessaire au salut. On peut en dire autant du vœu de Jacob. Bien qu'on puisse aussi l'entendre du vœu de reconnaître le Seigneur pour son Dieu par un culte spécial auquel il n'était pas tenu, comme l'offrande des dîmes et les autres actions mentionnées ensuite.

2. Il y a des actions qui sont bonnes en toute occurrence, comme les œuvres vertueuses et les autres biens, qui peuvent absolument être matière d'un vœu. D'autres sont mauvaises en toute occurrence comme ce qui de soi est péché. Et celles-là ne peuvent aucunement être la matière d'un vœu. Mais d'autres sont bonnes considérées en elles-mêmes, et à ce titre peuvent être l'objet d'un vœu. Mais elles peuvent avoir un mauvais résultat qui détourne d'observer ce vœu. C'est ce qui est arrivé avec le vœu de Jephté. D'après le livre des Juges (11, 30) « il fit ce vœu au Seigneur : "Si tu livres entre mes mains les Ammonites, celui qui sortira le premier de ma maison pour venir à ma rencontre quand je reviendrai vainqueur, je l'offrirai en holocauste au Seigneur" ». Cela pouvait avoir un mauvais résultat, si venait à sa rencontre un être vivant qu'on ne peut immoler, comme un âne ou un être humain; et c'est ce qui arriva. Aussi S. Jérôme dit-il : « En faisant ce vœu il fut insensé » par son manque de jugement, « et en l'accomplissant il fut impie ». On avait pourtant dit auparavant (Jg 11, 29) : « L'Esprit du Seigneur fut sur Jephté. » C'est parce que la foi et la dévotion qui l'ont poussé à faire son vœu venaient de l'Esprit Saint. C'est pourquoi il est mis au nombre des saints par l'épître aux Hébreux, et aussi à cause de sa victoire ; et parce qu'il est probable qu'il se repentit de cette action criminelle, qui pourtant préfigurait un bien.

3. Dieu n'agrée les macérations qu'on inflige à son corps par les veilles et les jeûnes que dans la mesure où c'est un acte de vertu, parce qu'on y met une juste discrétion, pour réprimer la concupiscence sans trop charger la nature. Avec ces garanties on peut faire de ces choses l'objet d'un vœu. Aussi l'Apôtre après ces mots (Rm 12, 1) : « Offrez vos corps comme une hostie vivante, sainte, agréable à Dieu », ajoute-t-il : « Que votre hommage soit raisonnable. » Mais on est facilement mauvais juge en sa propre cause. Il vaut donc mieux pour ces sortes de vœux s'en remettre à un supérieur qui décide ce qu'on doit en tenir ou en rejeter. En notant toutefois que si l'on éprouvait à garder un tel vœu une charge manifestement trop lourde, sans avoir la faculté de recourir à un supérieur, on ne devrait pas observer ce vœu. Quant à ceux qui portent sur des choses vaines et inutiles, mieux vaut en rire que les observer.

Article 3 : Obligation du vœu

Objections : 1. Il semble que tout vœu n'oblige pas à l'observer. En effet, si quelqu'un a besoin qu'on fasse quelque chose pour lui, c'est l'homme plutôt que Dieu, qui n'a nul besoin de nos biens. Or l'accomplissement d'une simple promesse faite à un homme n'est pas obligatoire, selon le droit humain, qui semble avoir tenu compte en cela de la mobilité de la volonté humaine. A plus forte raison la promesse faite à Dieu, que nous appelons vœu, n'oblige-t-elle pas à la tenir.

2. A l'impossible nul n'est tenu. Or il arrive que ce qu'on a promis par vœu devient impossible parce que cela dépend d'une volonté étrangère, si par exemple on a fait vœu d'entrer dans un monastère et que les moines ne veulent pas vous recevoir; ou bien surgit quelque défaut : voici une femme qui avait fait vœu de garder la virginité et qui l'a perdue, un homme qui avait fait vœu de donner une somme d'argent et qui est ruiné. Le vœu n'est donc pas toujours obligatoire.

3. Ce qu'on est obligé de payer, on doit l'acquitter sans retard. Mais on n'est pas tenu de s'acquitter tout de suite de ses vœux, surtout lorsque l'on s'engage sous une condition portant sur l'avenir. Le vœu n'est donc pas toujours obligatoire.

En sens contraire, on lit dans l'Ecclésiaste (5, 3) : « Tout ce que tu as voué, acquitte-le. Il vaut beaucoup mieux ne pas faire de vœu, que d'en faire un sans l'accomplir. »

Réponse : C'est à la fidélité qu'il revient de nous faire acquitter ce que nous avons promis ; aussi, selon S. Augustin, « la fidélité (fides) s'appelle ainsi parce qu'on fait ce qu'on a dit (fiunt dicta) »

Or c'est surtout à Dieu que l'on doit fidélité, en raison de son autorité sur nous, en raison aussi des bienfaits que nous recevons de lui. C'est donc une obligation souveraine d'accomplir les vœux faits à Dieu ; cela relève de la fidélité que l'homme doit à Dieu, et l'infraction au vœu est une espèce de l'infidélité. Aussi Salomon marque-t-il bien le motif qui doit faire acquitter les vœux, lorsqu'il dit : « La promesse infidèle déplaît à Dieu » (Qo 5, 3 Vg).

Solutions : 1. Honnêtement, toute promesse échangée d'homme à homme oblige; et c'est une obligation de droit naturel. Mais pour que la promesse obtienne des effets juridiques, d'autres conditions sont requises. Quant à Dieu, bien qu'il n'ait aucun besoin de nos biens, nous avons envers lui la plus stricte obligation. Aussi le vœu qu'on lui fait est-il tout à fait obligatoire.

2. Si ce dont on a fait vœu est pour une raison quelconque rendu impossible, on doit faire ce qu'on peut, et avoir au moins la volonté prête à faire ce qui est possible. Celui qui a fait vœu d'entrer dans un monastère doit mettre tout en œuvre pour y être reçu. Si son intention fut principalement de s'obliger à entrer en religion, et que dans la suite il n'ait choisi tel ordre, ou tel lieu comme lui convenant le mieux, qu'à la suite de ce projet, il est tenu, si on ne peut l'admettre là, d'entrer ailleurs. Mais si son intention principale était de s'engager à tel ordre ou à tel monastère par suite d'un attrait particulier, il n'est pas tenu d'entrer dans un autre ordre religieux, si on ne veut pas le recevoir dans celui-là. Mais celui qui tombe dans l'impossibilité d'accomplir son vœu par sa propre faute, est tenu, en outre, de faire pénitence de la faute qui a précédé. Une femme qui a fait vœu de garder la virginité et qui vient ensuite à la perdre doit non seulement garder ce qu'elle peut, c'est-à-dire la continence perpétuelle, mais encore faire pénitence du péché qu'elle a accepté.

3. Le vœu tire son obligation de la volonté personnelle et de l'intention ; aussi lit-on dans le Deutéronome (23, 23) : « Ce qui est sorti de tes lèvres, tu l'observeras, et tu feras comme tu l'as promis au Seigneur ton Dieu et selon ce que, volontairement, tu as déclaré de ta bouche. » C'est pourquoi, si celui qui fait un vœu a l'intention et la volonté de s'obliger à l'acquitter immédiatement, il est tenu de le faire aussitôt. S'il s'engage pour une date déterminée, ou sous telle condition, il n'est pas tenu de l'acquitter sur-le-champ. Mais il ne doit pas non plus dépasser le délai auquel il a voulu s'obliger, car il est écrit au même endroit : « Quand tu auras fait un vœu au Seigneur, tu ne tarderas pas à l'accomplir, car le Seigneur ton Dieu t'en demandera compte, et si tu apportes du retard, on te l'imputera à péché. »

Article 4 : L'utilité du vœu

Objections : 1. Il semble que le vœu ne serve à rien. Car il n'y a pas d'avantage à se priver des biens que Dieu nous a donnés. Or la liberté est un des plus grands biens que l'homme ait reçus de

Dieu, et nous en sommes privés par l'obligation que le vœu impose. Il ne paraît donc pas avantageux de faire des vœux.

2. Nul ne doit s'exposer au danger. Or c'est ce qui arrive à tous ceux qui font des vœux; ce qu'on pouvait avant le vœu omettre sans péril devient dangereux, si l'on manque à accomplir sa promesse. « Maintenant que tu as fait vœu, écrit S. Augustin, tu t'es lié, il ne t'est pas permis de faire autre chose. Si tu ne fais pas ce que tu as voué, tu ne resteras pas le même que si tu n'avais pas pris cet engagement. Car tu serais resté moins parfait, mais tu ne serais pas devenu pire. Au lieu que désormais, si malheureusement tu rompais la foi donnée à Dieu, tu serais d'autant plus misérable qu'un bonheur plus grand t'attendait si tu lui étais fidèle. » Il n'y a donc pas d'avantage à faire des vœux.

3. L'Apôtre nous dit (1 Co 4, 16) : « Soyez mes imitateurs comme moi-même je le suis du Christ. » Mais on ne lit nulle part que le Christ ait fait des vœux, pas plus que les Apôtres. Il ne paraît donc pas expédient de faire des vœux.

En sens contraire, on lit dans le Psaume (76, 12) : « Faites des vœux et acquittez-les envers le Seigneur votre Dieu. »

Réponse : Nous l'avons dit, le vœu est une promesse faite à Dieu. Or, la promesse n'a pas la même raison d'être s'il s'agit d'un homme de Dieu. Un homme, cela lui sert : il a intérêt ce que nous lui donnions quelque chose, et à ce que nous l'assurons par avance du service que nous lui rendrons. Mais nous ne prétendons pas être utiles à Dieu, quand nous lui faisons une promesse ; c'est à nous que cela sert. Aussi S. Augustin dit-il encore : « Il est un créancier généreux, et qui n'a besoin de rien. Il ne s'accroît pas de ce qu'on lui donne, mais fait s'accroître en lui ses donateurs. » Et de même que les dons que nous faisons à Dieu tournent non à son utilité à notre avantage, selon cette parole de S. Augustin : « S'acquitter envers lui c'est s'enrichir », la promesse en quoi consistent nos vœux ne lui est d'aucun usage; il n'a pas besoin des assurances que nous lui donnons. Mais nous y trouvons ce profit que par le vœu nous fixons immuablement notre volonté à faire ce qui nous avantage. Il est donc profitable de faire des vœux .

Solutions : 1. De même que ne pouvoir pécher ne diminue pas la liberté, de même la nécessité qu'éprouve la volonté fixée dans le bien ne diminue pas la liberté, comme on peut le voir en Dieu et chez les bienheureux. Telle est l'obligation du vœu, qui a quelque similitude avec la confirmation des bienheureux dans le bien. S. Augustin dit à ce propos que « c'est une heureuse nécessité, celle qui nous pousse à mieux agir ».

2. Quand le péril naît du fait lui-même, il n'est pas expédient de s'y engager; mieux vaut ne point passer le fleuve sur un pont qui menace ruine ; mais si le danger ne vous guette que par votre défaillance possible en cette affaire, celle-ci n'en perd pas pour autant ses avantages : il est utile d'aller à cheval, bien qu'on risque de tomber de cheval. Ou alors il faudrait laisser là tout ce qui est bon et qui peut d'aventure nous exposer à quelque risque. Comme dit l'Ecclésiaste (11, 4) : « Celui qui observe le vent ne sème pas, et celui qui regarde les nuages ne moissonnera jamais. » Aucun danger ne vient du vœu lui-même pour ceux qui s'y engagent. S'il en est, ce danger ne peut tenir qu'à la faute de l'homme, dont la volonté change, et qui transgresse son vœu. Aussi S. Augustin poursuit-il dans la même lettre : « Ne regrette pas tes vœux. Bien au contraire, réjouis-toi qu'il ne te soit plus permis de faire ce dont la licence t'était dommageable. »

3. Le Christ étant ce qu'il est n'avait pas à faire de vœux. Parce qu'il était Dieu. Et aussi parce que, comme homme, il avait la volonté fixée dans le bien, lui qui possédait la vision de Dieu. Pourtant, par une certaine assimilation c'est en son nom que le Psaume (22, 55), selon la Glose, dit ces mots : « Je rendrai mes vœux au Seigneur en présence de ceux qui le craignent. » Mais il

parle pour son corps, qui est l'Église. Quant aux Apôtres, on peut entendre qu'ils ont fait vœu de ce qui constitue l'état de perfection quand, ayant tout quitté, ils suivirent le Christ.

Article 5 : De quelle vertu le vœu est-il l'acte ?

Objections : 1. Il semble que le vœu ne soit pas un acte de latrerie ou de religion. Car tout acte de vertu peut faire l'objet d'un vœu. Or il semble que ce soit à la même vertu d'assurer la promesse et son accomplissement. Le vœu peut donc être attribué à n'importe quelle vertu et non point à la seule religion.

2. Cicéron attribue à la religion « d'offrir à Dieu culte et cérémonie ». Mais celui qui fait un vœu n'offre encore rien à Dieu, il promet seulement. Donc le vœu n'est pas un acte de religion.

3. La religion réserve à Dieu son culte. Or on fait vœu non seulement à Dieu, mais aux saints et aux prélats, à qui les religieux, dans leur profession, font vœu d'obéissance. Donc le vœu n'est pas un acte de religion.

En sens contraire, nous lisons dans Isaïe (19, 21) : « Ils rendront leur culte à Dieu par des sacrifices et des offrandes; ils feront des vœux au Seigneur et les acquitteront. » Mais le culte de Dieu est l'objet propre de la religion ou latrerie. Le vœu est donc un acte de cette vertu.

Réponse : Toute œuvre de vertu, nous l'avons dit plus haut, peut dépendre de la religion ou vertu de latrerie, par mode de commandement, en tant qu'elle est ordonnée à Dieu, fin propre de cette vertu. Or cette ordonnance à une finalité nouvelle est le fait de la vertu qui commande, et non des vertus soumises à celle-ci. L'acte même d'ordonner les actes d'une vertu quelconque au service de Dieu sera donc propre à la religion. Nous savons déjà que le vœu est une promesse faite à Dieu; nous savons aussi que la promesse est un acte par lequel on destine à quelqu'un ce qu'on lui promet. Il s'ensuit que le vœu consiste à ordonner son objet au culte et au service de Dieu. Ainsi le vœu est évidemment un acte de religion.

Solutions : 1. La matière du vœu est parfois l'acte d'une autre vertu : jeûner, garder la continence; d'autres fois c'est un acte de religion, offrir un sacrifice, prier. Mais dans les deux cas la promesse faite à Dieu est l'acte de la religion, pour la raison qu'on vient de dire. Nous voyons par là que certains vœux relèvent de la religion uniquement en raison de la promesse faite à Dieu, qui est l'essence du vœu, tandis que d'autres dépendent aussi de cette vertu pour leur matière.

2. Qui promet s'oblige à donner, ce qui en un sens est déjà donner, car on dit qu'une chose se fait quand sa cause se produit, parce que l'effet est virtuellement contenu dans sa cause. De là vient que l'on remercie non seulement celui qui donne, mais celui qui promet.

3. Le vœu ne se fait qu'à Dieu, alors que la promesse peut s'adresser à un homme. Mais cette promesse elle-même, faite à un homme, peut tomber sous un vœu, étant œuvre de vertu. C'est ainsi qu'il faut comprendre les vœux par lesquels on s'engage envers des saints et des prélats : la promesse qu'on leur fait tombe sous le vœu à titre de matière, en tant qu'on fait vœu à Dieu d'accomplir ce qu'on leur promet.

Article 6 : Est-il plus méritoire d'accomplir quelque chose avec ou sans vœu ?

Objections : 1. Il semble que ce soit d'agir sans vœu. Car S. Prosper nous dit : « Nous devons faire abstinence ou jeûner, mais sans que ce soit par soumission à une nécessité, de peur que nous fassions sans dévotion et à contrecœur ce qu'on doit faire de plein gré. » Mais celui qui fait vœu de jeûner se soumet à la nécessité de le faire. Il vaudrait mieux par conséquent qu'il jeûnât sans en faire le vœu.

2. L'Apôtre nous dit (2 Co 9, 7) : « Que chacun donne comme il l'a résolu dans son cœur, non pas avec tristesse et par contrainte. Dieu aime celui qui donne avec joie. » Or il est des gens qui accomplissent avec tristesse ce qu'ils ont voué, précisément semble-t-il parce qu'ils y sont tenus;



Aristote n voyait dans la nécessité une source de tristesse. Il vaut donc mieux agir sans avoir fait de vœu.

3. Le vœu est nécessaire pour fixer inébranlablement la volonté de l'homme à ce qu'il promet de faire. Mais la volonté ne sera jamais plus fermement déterminée à faire quelque chose qu'au moment même où elle l'accomplit. On ne fera donc pas mieux avec un vœu que sans vœu.

En sens contraire, sur ce texte (Ps 76, 12) : « Faite des vœux et acquittez-les », la Glose explique : « C'est un conseil qui s'adresse à notre volonté. » Mais le conseil ne porte que sur un bien supérieur; ce sera donc encore mieux, quand nous avons affaire à quelque chose qui est déjà un bien supérieur, de l'accomplir en vertu d'un vœu; sans cela, en effet, on remplit un seul conseil, relatif à cette œuvre meilleure; tandis que celui qui agit sous l'empire d'un vœu accomplit deux conseils : l'un relatif au vœu, l'autre à l'œuvre accomplie.

Réponse : La même œuvre accomplie en exécution d'un vœu est plus méritoire et meilleure que si on l'eût faite sans vœu, et cela pour trois raisons.

1° Le vœu est, nous venons de le voir, un acte de la vertu de religion, laquelle tient le premier rang parmi les vertus morales. Plus haute est la qualité de la vertu, plus grande est la bonté et le mérite de l'acte. Donc l'acte d'une vertu inférieure devient meilleur et plus méritoire, du fait qu'il est commandé par une vertu supérieure, puisque par ce commandement il en devient l'acte. Nous reconnaissons par exemple plus de bonté et de mérite à l'acte de foi ou d'espérance, lorsqu'ils sont commandés par la charité. C'est pourquoi les actes des vertus morales autres que la religion : le jeûne, acte de l'abstinence, la continence, acte de la chasteté, sont meilleurs et plus méritoires s'ils sont accomplis en exécution d'un vœu, car ainsi ils appartiennent au culte de Dieu, comme des sacrifices. « La virginité elle-même, dit S. Augustin, n'est pas honorée pour ce qu'elle est, mais pour l'hommage qu'on en fait à Dieu, elle que favorise et conserve la continence religieuse. »

2° Celui qui accomplit une chose après en avoir fait le vœu se soumet plus entièrement à Dieu que celui qui se contente de l'accomplir. Sa sujétion s'étend en effet non seulement à l'acte, mais au pouvoir, puisque désormais il ne peut plus faire autre chose. Qui donne l'arbre avec les fruits fait un présent plus grand que s'il donnait seulement les fruits, remarque S. Anselme. C'est pourquoi l'on remercie aussi ceux qui promettent, comme nous l'avons déjà remarqué.

3° Le vœu confirme de façon stable notre volonté de bien faire. Or, agir avec une volonté ainsi stabilisée dans le bien, c'est faire acte de vertu parfaite, comme le montre Aristote. De même encore dans le cas du péché, où l'obstination spirituelle aggrave la faute. C'est ce qu'on appelle pécher contre le Saint-Esprit, comme on l'a vu précédemment.

Solutions : 1. Ce texte doit s'entendre de la nécessité de contrainte qui rend l'acte involontaire et exclut la dévotion. C'est ce qui ressort de la suite : « De peur que nous ne fassions sans dévotion et à contrecœur ce qu'on doit faire de plein gré. » L'obligation du vœu vient en réalité d'une volonté rendue inébranlable. Renforçant la volonté, il accroît la dévotion. On ne peut donc tirer argument de ce texte.

2. C'est la nécessité de contrainte qui cause de la tristesse parce qu'elle contrarie la volonté. Telle est la pensée d'Aristote. Mais l'obligation du vœu chez ceux qui sont bien disposés, par le fait qu'il affermit leur volonté, ne cause pas de tristesse, mais de la joie. « N'aie point regret de tes vœux : réjouis-toi de ce que désormais il ne te soit plus permis de faire ce dont la licence t'était dommageable », dit S. Augustin.

Si cependant l'œuvre considérée en elle-même devenait triste et contraignante, une fois le vœu prononcé, tant que subsiste la volonté d'accomplir le vœu, c'est encore plus méritoire que de

l'accomplir sans vœu, parce que l'accomplissement du vœu est un acte de la religion, vertu supérieure à l'abstinence, dont le jeûne est l'acte.

3. Lorsqu'on fait une chose sans vœu, on a une volonté fixe envers l'œuvre particulière que l'on fait, et au moment où on la fait. Mais cette volonté ne demeure aucunement fixée pour l'avenir, comme dans le vœu qui oblige la volonté à faire quelque chose avant d'accomplir cette œuvre particulière, et peut-être à la renouveler plusieurs fois.

Article 7 : La solennité du vœu

Objections : 1. Il semble que le vœu ne soit pas solennisé par la réception d'un ordre sacré et par la profession d'une règle déterminée. En effet, le vœu, on l'a dit u, est une promesse faite à Dieu. Or les solennités extérieures ne sont pas ordonnées à Dieu, mais aux hommes. C'est donc par accident qu'elles s'ajoutent au vœu, et cette solennité n'est pas une condition propre au vœu.

2. Ce qui est relatif à la condition d'une chose doit pouvoir se rencontrer partout où se trouve cette chose. Mais bien des œuvres peuvent faire l'objet d'un vœu, qui sont sans rapport avec un Ire sacré ou une règle de vie religieuse, le vœu n pèlerinage, par exemple, ou d'une œuvre analogue. La solennité réalisée dans la réception n ordre sacré ou la profession d'une règle terminée n'appartient donc pas à la nature du vœu.

3. Vœu solennel et vœu public, c'est, semble-t-il, la même chose. Mais on peut faire en public beaucoup de vœux autres que celui que l'on émet en recevant un ordre sacré ou en faisant profession d'une règle particulière. Ceux-ci, d'autre part, peuvent être faits en secret. Donc il n'y a pas que ces vœux qui soient solennels.

En sens contraire, ces vœux sont les seuls qui empêchent de contracter mariage et diriment le mariage contracté, ce qui est l'effet du vœu solennel comme nous le dirons dans la troisième Partie.

Réponse : Chaque chose reçoit la solennité qui convient à sa condition. Autre est la solennité militaire pour la réception des nouvelles recrues, avec tout un appareil d'armes et de chevaux et un rassemblement de soldats; autre est la solennité nuptiale qui consiste dans l'apparat qui environne les jeunes époux et la réunion de leurs proches. Or le vœu est une promesse faite à Dieu. Il tirera donc sa solennité de quelque chose de spirituel, où Dieu soit engagé, c'est-à-dire d'une bénédiction ou consécration spirituelle, laquelle a lieu, par l'institution des Apôtres, dans la profession d'une règle déterminée, et vient au second rang après la réception d'un ordre sacré, selon Denys.

En voici la raison. On n'a coutume d'user de solennités que lorsque quelqu'un se consacre totalement à quelque chose. Ainsi la solennité des noces n'est-elle employée que dans la célébration du mariage, lorsque chacun des deux époux livre à l'autre pouvoir sur son corps. De même la solennité est donnée au vœu lorsque la réception d'un ordre sacré attache quelqu'un au ministère divin, et dans la profession de la vie régulière lorsque renonçant au siècle et à sa volonté propre on assume l'état de perfection.

Solutions : 1. Cette solennité tient non seulement aux hommes, mais à Dieu, en tant qu'elle comporte une certaine consécration ou bénédiction spirituelle, dont Dieu est l'auteur, bien que l'homme en soit le ministre selon ce texte des Nombres (6, 27) : « Ils invoqueront mon nom sur les fils d'Israël, et je les bénirai. » Le vœu solennel a donc une obligation plus forte devant Dieu que le vœu simple, et celui qui le transgresse pèche plus gravement. Quant à dire que le vœu simple n'oblige pas moins auprès de Dieu que le vœu solennel, il faut l'entendre en ce que la transgression est dans les deux cas péché mortel.

2. Les actes particuliers ne comportent pas ordinairement de solennité, mais seulement l'entrée dans un nouvel état. Aussi, lorsqu'on fait vœu de quelque œuvre particulière comme un

pèlerinage ou un jeûne spécial, la solennité ne lui convient pas, mais seulement au vœu par lequel on s'assujettit totalement au ministère divin ou au service de Dieu, vœu qui d'ailleurs embrasse beaucoup d'œuvres particulières.

3. Le caractère public d'un vœu peut lui conférer une certaine solennité humaine, non une solennité spirituelle et divine comme celle qui est attachée aux vœux dont nous avons parlé, même s'ils ont peu de témoins. Il est donc différent, pour un vœu, d'être public, et d'être solennel.

Article 8 : Ceux qui sont soumis à une autorité peuvent-ils faire des vœux ?

Objections : 1. Cela n'empêche pas de faire des vœux, car un lien plus faible est dominé par un plus fort. Or l'obligation contractée envers un homme à qui nous sommes soumis est un moindre lien que le vœu qui nous lie envers Dieu. Donc ceux qui sont soumis au pouvoir d'autrui ne sont pas empêchés de faire des vœux.

2. Les enfants sont sous la puissance paternelle. Mais ils peuvent faire profession dans un ordre religieux sans le consentement de leurs parents. Donc ce n'est pas un empêchement au vœu que d'être sous la puissance d'autrui.

3. Faire, c'est plus que promettre. Or les religieux qui sont sous la puissance de leurs supérieurs peuvent faire certaines choses sans leur permission, comme dire des psaumes ou s'imposer quelque abstinence. A plus forte raison pourront-ils en faire la promesse à Dieu.

4. Quiconque fait ce qu'il n'a pas le droit de faire commet un péché. Or les sujets ne pèchent pas quand ils font des vœux, car on ne trouve nulle part de défense sur ce point. Il paraît donc qu'ils ont le droit de faire des vœux.

En sens contraire, il est stipulé dans le livre des Nombres (30, 4) : « Si une femme, étant dans la maison de son père et encore jeune, fait un vœu, elle n'est point engagée à moins que son père y consente. » Même solution pour la femme qui a un mari. Donc, pour la même raison, toute autre personne soumise à la puissance d'autrui ne peut d'elle-même contracter l'obligation d'un vœu.

Réponse : Le vœu, disons-le à nouveau, est une promesse faite à Dieu. Personne ne peut faire une promesse qui l'oblige de façon ferme à ce qui est au pouvoir d'un autre : il faut que ce soit totalement en son propre pouvoir. Or, celui qui est soumis à une autre personne, n'a pas pouvoir de faire ce qu'il veut dans le cadre de sa sujétion, il dépend de la volonté d'autrui. Il ne peut donc, dans le domaine où il est soumis à autrui, s'obliger efficacement par un vœu sans le consentement de son supérieur.

Solutions : 1. La promesse qu'on fait à Dieu ne peut porter que sur des œuvres vertueuses, nous l'avons dit. Nous avons vu également que la vertu s'oppose à ce qu'on offre à Dieu le bien d'autrui. Les conditions requises pour qu'il y ait vœu ne sont donc pas entièrement sauvegardées lorsque quelqu'un qui est en état de dépendance s'engage à ce qui relève du pouvoir d'autrui. A moins qu'il ne le fasse sous la condition que le détenteur de ce pouvoir n'y contredira pas.

2. Parvenu à l'âge de la puberté, l'homme de condition libre peut disposer de lui-même et de ce qui le concerne personnellement, par exemple s'engager par des vœux dans la vie religieuse ou contracter mariage. Mais il n'a pas autorité dans l'économie familiale. Dans ce domaine il ne peut faire de vœu valable sans le consentement paternel. Quant à l'esclave, même ses actions personnelles sont soumises à la disposition de son maître. Il ne peut donc s'obliger par vœu à la vie religieuse, qui l'enlèverait au service de celui-ci.

3. Le religieux est, dans ses activités, soumis à son supérieur, conformément à la règle qu'il professe. Même si un religieux, de lui-même, peut faire momentanément telle chose, dans le temps où il n'est pas occupé à telle autre par son supérieur, comme il n'est aucun moment où son supérieur ne puisse lui imposer telle occupation, il ne peut, sans son consentement, faire aucun

vœu qui tienne. De même le vœu d'une jeune fille encore à la maison paternelle ne vaut pas sans le consentement du père, et celui d'une épouse sans le consentement du mari.

4. Le vœu de gens soumis à la puissance d'autrui n'a pas de force sans le consentement du supérieur. Mais ce n'est pas pour autant un péché; ce vœu sous-entend en effet la condition requise : « Si cela plaît aux supérieurs, ou s'ils ne s'y opposent pas. »

Article 9 : Les enfants peuvent-ils s'obliger par vœu à entrer en religion ?

Objections : 1. Il semble que non. Puisque, pour faire un vœu il faut délibérer, cela convient seulement à ceux qui ont l'usage de la raison. Or celui-ci manque aux enfants comme aux idiots et aux fous. De même que ces derniers ne peuvent s'astreindre à quoi que ce soit par vœu, il doit en être de même pour les enfants qui, semble-t-il, ne peuvent s'obliger par vœu à la vie religieuse.

2. Ce qui a été légitimement fait par quelqu'un ne peut être déclaré nul par un autre. Or les parents ou le tuteur peuvent révoquer le vœu fait par un petit garçon ou une petite fille avant l'âge de la puberté; garçons et filles ne peuvent donc avant quatorze ans faire des vœux valides.

3. La règle de S. Benoît et le décret d'Innocent IV accordent une année de probation à ceux qui entrent en religion, pour que cette épreuve précède l'engagement du vœu. Il paraît donc illicite que des enfants s'engagent par vœu avant cette année de probation.

En sens contraire, ce qui n'est pas fait selon les formes du droit n'est pas valide, même si personne ne le révoque. Mais, selon le droit, le vœu émis par une fillette, même avant l'âge de puberté, est valide s'il n'est pas révoqué dans l'année par ses parents. Donc, licitement et conformément au droit, les enfants peuvent s'obliger la vie religieuse par un vœu émis avant l'âge de puberté.

Réponse : Nous avons reconnu deux sortes de vœu : le vœu simple et le vœu solennel. La solennité du vœu, avons-nous dit également, consiste en une certaine bénédiction et consécration spirituelle conférée par le ministère de l'Église. C'est donc à celle-ci de régler les conditions du vœu solennel. Quant au vœu simple, il tient tout son effet de la délibération personnelle, en vertu de laquelle on entend s'obliger. Cette obligation peut dès lors se trouver infirmée en deux cas. D'abord le défaut de raison : c'est le fait des fous et des gens hors de sens, qui ne peuvent se lier par aucun vœu tant que dure leur folie ou leur égarement. L'autre cas est celui, précédemment étudié de la personne soumise au pouvoir d'autrui. Ces deux conditions se trouvent réunies chez les enfants qui n'ont pas atteint l'âge de puberté, parce que, ordinairement, la raison leur fait encore défaut; et ils sont, par condition naturelle, sous la garde de leurs parents ou des tuteurs qui remplacent ceux-ci. Et c'est pourquoi leurs vœux sont sans valeur pour un double motif.

Mais par une disposition de la nature, qui n'obéit pas aux lois humaines, il arrive que certains, peu nombreux, atteignent de bonne heure l'usage de la raison : on les appelle alors « capables de dol ». Toutefois, cela ne les soustrait en rien au régime paternel réglé par la loi humaine qui envisage les conditions les plus courantes.

Voici donc ce que l'on doit dire : si le garçon ou la fillette, avant l'âge de la puberté, n'a pas l'usage de la raison, il ne peut aucunement se lier par un vœu. S'il a atteint l'usage de la raison avant l'âge de la puberté, il peut bien, en ce qui dépend de lui, se lier, mais son vœu peut être annulé par ses parents, auxquels il demeure soumis. Mais serait-il « capable de dol » avant l'âge de la puberté, il ne peut se lier par le vœu solennel de religion à cause de la loi de l'Église, qui envisage les cas les plus fréquents. Après l'âge de la puberté, les enfants peuvent se lier par le vœu de la religion, simple ou solennel, sans le consentement des parents.

Solutions : 1. Le cas envisagé par l'objection est celui des enfants qui n'ont pas encore l'usage de la raison, et dont les vœux sont invalides, nous venons de le dire.

2. Ceux qui, étant sous la puissance d'autrui, font des vœux, s'obligent sous la condition implicite que ces vœux ne seront pas révoqués par leur supérieur. Cette condition les rend licites, et sa réalisation assure leur validité, nous l'avons dite.

3. Il s'agit du vœu solennel, qui se fait par la profession religieuse.

Article 10 : Peut-on dispenser d'un vœu ou le commuer ?

Objections : 1. Cela paraît impossible. Il est moins grave en effet de commuer un vœu que d'en dispenser. Or on ne peut le commuer d'après le Lévitique (27, 9) : « L'animal qui peut être immolé au Seigneur, si c'est par vœu, il sera chose consacrée et on ne pourra le changer par un autre qui soit meilleur ou pire. » Donc, à plus forte raison, ne peut-on dispenser d'un vœu.

2. L'homme ne peut dispenser de ce qui relève de la loi naturelle et des préceptes divins, surtout s'il s'agit des préceptes de la première table, directement relatifs à l'amour de Dieu, fin ultime de tous les commandements. Or la loi naturelle exige qu'on acquitte ses vœux, et la loi divine en fait un précepte, nous le savons déjà. C'est même un précepte de la première table, car il s'agit d'un acte de latrerie. On ne peut donc dispenser d'un vœu.

3. L'obligation du vœu est fondée sur la fidélité qu'on doit à Dieu, nous l'avons dit. Or de cette fidélité nul ne peut dispenser. Du vœu, pas davantage.

En sens contraire, ce qui émane de la volonté commune a plus de fermeté, semble-t-il, que ce qui procède d'une initiative particulière. Or l'homme peut dispenser de la loi qui tient sa force de la volonté commune. Il apparaît donc que l'homme peut dispenser du vœu.

Réponse : Il faut concevoir la dispense du vœu à la manière de la dispense concédée dans l'observation d'une loi. La teneur de la loi regarde en effet ce qui est bon dans la pluralité des cas. Mais parce qu'il arrive en telle circonstance que ce qui était bon ne le soit plus, il a fallu que quelqu'un vînt déterminer que dans ce cas particulier la loi ne devrait pas être observée. C'est là proprement dispenser en matière de loi. La notion de « dispense » comporte en effet une répartition bien proportionnée, l'adaptation d'une chose générale aux éléments particuliers qu'elle embrasse : c'est ainsi qu'on parle de « dispenser » la nourriture à sa famille. De même celui qui fait un vœu s'impose en quelque sorte une loi, en s'obligeant à quelque chose qui est bon en soi et dans la majorité des cas. Cependant tel cas peut se présenter où la chose deviendrait absolument mauvaise ou inutile, ou opposée à un bien plus grand ; ce qui est contraire aux conditions essentielles que nous avons requises pour la matière du vœu. Il est donc nécessaire de déterminer qu'en pareil cas le vœu ne doit pas être observé. Si l'on détermine de façon absolue la non-exécution d'un vœu, c'est ce qu'on nomme dispense. Si l'on remplace l'obligation par une autre, on appelle cela commuer le vœu. La commutation du vœu est donc moindre que la dispense. L'une et l'autre toutefois font appel au pouvoir de l'Église.

Solutions : 1. L'animal propre à l'immolation, par le seul fait qu'on le vouait au Seigneur, était tenu pour sacré, comme appartenant au culte divin. C'est pour cette raison qu'on ne pouvait pas le changer. De même maintenant on ne peut changer pour une chose meilleure ou moindre un objet qu'on a voué, lorsqu'il est consacré, un calice par exemple, ou une maison. Quant à l'animal qui ne pouvait être consacré parce qu'il était impropre au sacrifice, on pouvait et on devait le racheter comme la loi le prescrit (Lv 26, 11). Ainsi peut-on encore changer ce qu'on a donné par vœu, si nulle consécration n'intervient.

2. De même que l'obligation d'acquitter un vœu, celle d'obéir à la loi et aux ordres promulgués par les supérieurs relève du droit naturel et d'un précepte divin. Et cependant la dispense relative à une loi humaine ne contrarie pas ce devoir d'obéissance, car elle s'opposerait ainsi à la loi naturelle et au précepte de Dieu. Elle fait simplement que ce qui était la loi ne le soit plus en ce cas. De même encore, le supérieur ayant autorité pour dispenser, fait que ce qui était compris

sous un vœu cesse de l'être ; par là même il détermine qu'il n'y a pas, en tel cas, matière convenable pour un vœu. C'est pourquoi, lorsqu'un supérieur ecclésiastique dispense d'un vœu, il ne dispense pas d'un précepte naturel ou de droit divin; mais sa décision est relative à ce qui tombait sous l'obligation issue d'une délibération humaine qui n'a pu tout prévoir.

3. La fidélité due à Dieu n'exige pas qu'on accomplisse ce qui, faisant l'objet d'un vœu, est mauvais, inutile, ou opposé à un plus grand bien. C'est le sens de la dispense; celle-ci n'est donc pas contraire à la fidélité qu'on doit à Dieu.

Article 11 : Peut-on dispenser du vœu solennel de continence ?

Objections : 1. Il semble que oui, car la seule raison qui permette de dispenser d'un vœu, c'est qu'il s'oppose à un bien meilleur. Or ce peut être le cas du vœu de continence, même solennel, car « le bien commun est plus divin que le bien d'un seul ». Or le bien de tout un peuple peut être contrarié parce qu'un individu gardera la continence, par exemple lorsqu'un mariage contracté entre personnes ayant fait vœu de continence assurerait la paix de la patrie. Il semble donc que l'on puisse dispenser du vœu solennel de continence.

2. La religion est une vertu plus noble que la chasteté. Or on peut dispenser d'un vœu portant sur un acte de culte, l'oblation d'un sacrifice par exemple. A plus forte raison du vœu de continence qui porte sur un acte de la vertu de chasteté.

3. Le vœu d'abstinence peut, si on l'accomplit, mettre en danger la personne qui l'a fait. De même le vœu de continence. Mais on peut dispenser du vœu d'abstinence s'il porte atteinte à la santé. Donc la même raison doit permettre de dispenser du vœu de continence.

4. La profession religieuse qui confère au vœu sa solennité embrasse non seulement le vœu de continence mais celui de pauvreté et d'obéissance. Or de ces deux derniers vœux on peut dispenser, comme on le voit chez ceux qui après avoir fait profession sont élevés à l'épiscopat. Il paraît donc qu'on puisse dispenser du vœu solennel de continence.

En sens contraire, 1° on lit dans l'Écclésiastique (26, 15) : « Une âme chaste est un trésor inestimable. »

2° On lit dans un décret d'Innocent III : « Le renoncement à la propriété comme aussi la garde de la chasteté sont à ce point liés à la vie monastique, que le souverain pontife lui-même ne peut permettre aucun relâchement à cet égard ».

Réponse : Trois éléments sont à considérer dans le vœu solennel de continence : la matière du vœu, c'est-à-dire la continence elle-même; la perpétuité du vœu, c'est-à-dire l'engagement de garder perpétuellement la continence; enfin la solennité du vœu.

Pour certains, si l'on ne peut dispenser du vœu solennel, c'est en raison de la continence, dont rien ne peut égaler le prix, ainsi qu'il ressort du texte de l'Écriture allégué ci-dessus. Ils en donnent ce motif que, par la continence, l'homme triomphe de son ennemi domestique; ou qu'elle assure notre parfaite conformité au Christ, dans la pureté de l'âme et du corps. Mais ces propos sont sans portée. Car les biens de l'âme comme la contemplation et la prière sont bien supérieurs à ceux du corps, et nous font bien davantage ressembler à Dieu. Et pourtant on peut dispenser d'un vœu portant sur des actes de prière ou de contemplation. Il n'y a donc pas de raison de ne pas dispenser du vœu de continence, si l'on envisage de façon absolue la dignité même de la continence. D'autant plus que l'Apôtre nous engage à la pratiquer en vue de la contemplation, lorsqu'il dit (1 Co 7, 34) : « La femme sans mari a souci des affaires du Seigneur. » Or la fin l'emporte toujours sur les moyens.

C'est pourquoi d'autres ont donné pour raison la perpétuité et l'universalité de ce vœu. Si l'on cesse d'observer le vœu de continence, disent-ils, ce ne peut-être qu'en posant l'acte qui lui est tout à fait contraire, ce qui n'est jamais permis dans aucun vœu. Mais cela est manifestement

faux. Si l'union charnelle est contraire à la continence, il est tout aussi contraire à l'abstinence de manger de la viande ou de boire du vin. Pourtant, on peut dispenser des vœux de cette espèce. Aussi apparaît-il à d'autres auteurs qu'on puisse dispenser du vœu solennel de continence pour un intérêt ou une nécessité sociale, comme dans le cas, cité en exemple, d'un mariage assurant la pacification d'un pays.

Mais puisque la décrétale citée en sens contraire dit expressément que le souverain pontife lui-même ne peut dispenser un moine de garder la chasteté, il semble qu'on doive parler autrement et dire ceci comme on l'a dit plus haut et selon le Lévitique (26, 9.28) : « Ce qui a été une fois consacré au Seigneur ne peut être aliéné à d'autres usages. » Or nul supérieur ecclésiastique ne peut faire que ce qui a été consacré perde sa consécration, même dans les choses inanimées : par exemple qu'un calice consacré cesse d'être consacré, s'il demeure intact. Aussi, bien moins encore, un supérieur ne peut-il faire qu'un homme consacré à Dieu, tant qu'il vit, cesse d'être consacré. Or la solennité du vœu consiste en une certaine consécration ou bénédiction de celui qui fait le vœu consiste en une certaine consécration ou bénédiction de celui qui fait le vœu, nous l'avons dit. Nul supérieur ecclésiastique ne peut donc faire que le sujet d'un vœu solennel soit soustrait aux effets de la consécration qu'il a reçue; par exemple que celui qui est prêtre ne le soit plus, bien qu'un supérieur puisse, pour un motif donné, empêcher l'exercice de l'ordre sacré. Pour la même raison, le pape ne peut pas faire que celui qui a fait profession religieuse ne soit plus religieux, bien que certains juristes disent le contraire par ignorance.

Il s'agit donc de voir si la continence est essentiellement liée à ce que le vœu solennise parce que, si cette liaison n'est pas essentielle, la consécration peut demeurer sans l'obligation de la continence, ce qui ne peut se faire dans le cas contraire. Or, l'obligation de la continence n'est pas liée aux ordres sacrés par essence, mais par décision de l'Église. Cela montre que l'Église peut dispenser du vœu de continence solennisé par la réception d'un ordre sacré. Mais le devoir de la continence est essentiel à l'état religieux, par lequel l'homme renonce au siècle, en se donnant totalement au service de Dieu; cela est incompatible avec le mariage, qui impose la nécessité de veiller sur son épouse, de ses enfants et toute la maisonnée, avec ce que cela entraîne. Comme dit l'Apôtre (1 Co 7, 33) : « Celui qui est marié a souci des choses du monde, des moyens de plaire à son épouse, et il est partagé. » C'est pourquoi le nom de moine vient de monos, « un », par opposition à la division dont parle S. Paul. En conséquence le vœu solennisé par la profession religieuse ne peut recevoir dispense de l'Église, et la décrétale en indique la raison : « Parce que la chasteté est liée à la règle monastique. »

Solutions : 1. Aux périls qui menacent les affaires humaines on doit obvier par des moyens humains, et non en affectant à un usage humain les réalités divines. Or ceux qui ont fait profession religieuse sont morts au monde et vivent pour Dieu. On ne doit donc pas les faire revenir à la vie humaine, quoi qu'il arrive.

2. On peut dispenser du vœu temporaire de continence, de même qu'on peut dispenser du vœu portant sur une prière ou une abstinence temporaires. Mais le vœu de continence solennisé par la profession religieuse ne souffre pas dispense, non parce qu'il s'agit d'un acte de chasteté, mais parce que, du fait de la profession religieuse, il est entré dans le domaine du culte divin.

3. La nourriture a pour but direct la conservation de l'individu, si bien qu'il peut y avoir danger direct et personnel à s'en abstenir. C'est pour cette raison que l'on dispense du vœu d'abstinence. Mais les relations conjugales ne sont pas ordonnées directement à la conservation de l'individu, mais à celle de l'espèce. Il ne peut donc y avoir de danger pour celui qui s'en abstient. Si pour une raison accidentelle il y avait péril, il est d'autres moyens d'y subvenir : l'abstinence par exemple ou d'autres remèdes corporels.

4. Le religieux élevé à l'épiscopat n'est pas plus délié de son vœu de pauvreté que de son vœu de continence, parce qu'il ne doit rien avoir en propre, mais se considérer comme intendant des biens communs de l'Église. De même il n'est pas délié du vœu d'obéissance. S'il lui arrive de n'être plus tenu d'obéir, c'est pour une raison accidentelle, faute de supérieur : tel est le cas de l'abbé d'un monastère, qui n'est pas pour autant délié du vœu d'obéissance.

5. Quant au texte invoqué en sens contraire contre la dispense du vœu, il faut l'entendre en ce sens que ni la fécondité charnelle, ni aucun bien du corps, ne peuvent se comparer à la continence, qu'on range avec S. Augustin parmi les biens de l'âme. C'est ce que le texte lui-même explique clairement en parlant non de la chair, mais d'une « âme chaste ».

Article 12 : Faut-il, pour dispenser d'un vœu, recourir à une autorité supérieure ?

Objections : 1. Il ne semble pas, car on peut entrer en religion sans recourir à l'autorité d'un supérieur. Or l'entrée en religion délie de tous les vœux qu'on a faits dans le monde, même du vœu d'aller en Terre sainte. Il peut donc y avoir dispense ou commutation d'un vœu sans intervention d'un supérieur.

2. Dispenser d'un vœu, c'est déterminer en quel cas l'on n'a pas à l'observer. Mais si la décision du prélat porte à faux, il ne semble pas qu'on soit exempté du vœu qu'on avait fait, car nul supérieur ne peut par sa dispense contredire le précepte divin exigeant l'exécution du vœu, on vient de le dire. Pareillement, si l'on détermine comme il faut, de son propre chef, qu'en tel cas il n'y a pas à remplir le vœu, il semble qu'on n'est plus tenu de l'exécuter ; car le vœu n'oblige pas au cas où il produirait de mauvais effets, on l'a dit. La dispense d'un vœu n'exige donc pas l'autorité d'un prélat.

3. Si le pouvoir de dispenser tenait à leur charge, tous les prélats pourraient également l'exercer. Or tous ne peuvent pas dispenser de n'importe quel vœu. Donc la dispense du vœu ne dépend pas du pouvoir des prélats.

En sens contraire, le vœu oblige à la façon d'une loi. Or nous savons que pour dispenser d'un commandement de la loi il faut l'autorité du supérieur, nous l'avons déjà dit. Il en va de même du vœu, à titre égal.

Réponse : Le vœu est, nous l'avons dit, la promesse faite à Dieu d'une chose qu'il agréé. Que cela lui agréé, c'est au destinataire de cette promesse d'en juger. Or, dans l'Église, le supérieur tient la place de Dieu. C'est pourquoi, s'il s'agit de commuer un vœu ou d'en dispenser on doit recourir à l'autorité d'un prélat qui, en la personne de Dieu, détermine ce que Dieu agréé. Ainsi S. Paul écrit (2 Co 2, 10) : « Moi-même j'ai pardonné à cause de vous, en tenant la place du Christ. » Et c'est à dessein qu'il dit « à cause de vous ». Car toute dispense demandée à un supérieur doit avoir pour but l'honneur du Christ au nom de qui il l'accorde, ou l'intérêt de l'Église qui est son corps.

Solutions : 1. Tous les autres vœux portent sur des œuvres particulières, tandis qu'en entrant en religion on livre sa vie tout entière au service de Dieu. Or le particulier est inclus dans l'universel. C'est pourquoi la décrétale dit qu'on « ne manque pas à son vœu lorsqu'on remplace un service momentané par la perpétuelle observance de la vie religieuse ». Celui qui entre en religion n'est cependant pas tenu d'accomplir les jeûnes, les prières et autres bonnes œuvres dont il a fait vœu quand il était dans le monde, car en entrant en religion on meurt à sa vie antérieure. En outre, ces pratiques particulières ne conviennent pas à la vie religieuse, et le poids de celle-ci est déjà assez lourd pour qu'il ne faille pas le surcharger encore.

2. D'après certains auteurs, les prélats pourraient à leur gré dispenser des vœux, parce que tout vœu inclurait comme condition la volonté d'un supérieur, à la manière des vœux des subordonnés, serviteurs ou enfants, dont nous avons dit qu'ils sous-entendent cette condition :



« Si cela plaît à mon père ou à mon maître, s'ils ne s'y opposent pas. » L'inférieur pourrait ainsi sans aucun remords de conscience ne plus tenir compte de son vœu, du moment que le prélat le lui dirait.

Cette thèse a une base fautive. Parce que le prélat spirituel n'est pas un maître, mais un intendant : son pouvoir lui est donné « pour édifier et non pour détruire » (2 Co 10, 8) ; de même que le prélat ne peut commander ce qui de soi déplaît à Dieu, le péché, de même il ne peut empêcher d'accomplir les œuvres de vertu, celles qui plaisent à Dieu. On peut donc en faire vœu de façon absolue. C'est au prélat toutefois qu'il appartient de juger ce qui est plus vertueux et plus agréable à Dieu.

Et c'est pourquoi, dans les cas évidents, la dispense d'un prélat n'excuserait pas du péché, par exemple s'il dispensait quelqu'un d'entrer en religion, sans nulle cause apparente qui s'y oppose. Si cependant il y avait quelque motif apparent qui rendît la chose au moins douteuse, on pourrait s'en tenir au jugement du prélat qui accorde dispense ou commutation. On ne peut toutefois s'en tenir à son jugement propre, car on ne tient pas soi-même la place de Dieu, sauf dans le cas où le vœu porterait sur une chose illicite, et qu'on ne puisse recourir au supérieur.

3. Le souverain pontife tient la place du Christ d'une façon plénière et pour toute l'Église. Aussi a-t-il plein pouvoir de dispenser de tous les vœux susceptibles de dispense. Aux autres prélats inférieurs est remis le pouvoir de dispenser des vœux que l'on fait communément et qui nécessitent fréquemment une dispense : le recours est ainsi facilité. C'est le cas des vœux de pèlerinages, jeûnes, et œuvres analogues. Mais les grands vœux de continence et de pèlerinage en Terre sainte sont réservés au souverain pontife.

#### L'USAGE DU NOM DIVIN : LE SERMENT, L'ADJURATION ET L'INVOCATION

Il faut étudier maintenant les actes extérieurs de latrerie où l'homme emploie quelque chose de divin, soit un sacrement, soit le nom de Dieu.

L'étude des sacrements trouvera sa place dans la troisième Partie de notre ouvrage (Q. 60 et suivantes).

Quant à l'usage du nom divin, c'est ici qu'il faut en traiter. On y a recours de trois manières. 1°. Par mode de serment, pour confirmer ses propres paroles (Q. 89). — 2°. Par mode d'adjuration, pour amener les autres à faire quelque chose (Q. 90). — 3°. Par mode d'invocation pour prier et louer Dieu (Q. 91).

#### **QUESTION 89 : LE SERMENT**

1. Qu'est-ce que le serment ? — 2. Est-il licite ? — 3. Quelles qualités l'accompagnent ? — 4. De quelle vertu est-il l'acte ? — 5. Faut-il le rechercher et le pratiquer comme utile et bon ? — 6. Est-il permis de jurer par une créature ? — 7. Le serment oblige-t-il ? — 8. Lequel oblige davantage : le serment ou le vœu ? — 9. Peut-on dispenser d'un serment ? — 10. Quand et à qui est-il permis de jurer ?

Article 1 : Qu'est-ce que le serment ?

Objections : 1. Il semble que jurer ne soit pas prendre Dieu à témoin. Car lorsqu'on tire argument de la Sainte Écriture, on prend Dieu à témoin, lui dont l'Écriture nous propose les paroles. Donc, si jurer est prendre Dieu à témoin, quiconque citerait la Sainte Écriture jurerait; ce qui est faux, et suppose donc une prémisse fautive.

2. Produire un témoin, ce n'est pas lui rendre quelque chose. Or jurer c'est rendre quelque chose Dieu; car on lit en Matthieu (5, 33) : « Tu rendras tes serments au Seigneur. » Et S. Augustin dit que jurer c'est « rendre à Dieu droit à la vérité ». Jurer n'est donc pas prendre Dieu à témoin.

3. L'office du juge diffère de celui du témoin. Mais il arrive que le serment consiste à implorer le jugement de Dieu, selon le Psaume (7, 5) : « Si j'ai rendu le mal à ceux qui m'ont fait du bien, que je sois renversé par mes ennemis. » jurer n'est donc pas prendre Dieu à témoin.

En sens contraire, S. Augustin dit, dans un sermon sur le parjure : « Que signifie : "Jurer par Dieu", sinon : Dieu est témoin ? »

Réponse : Selon l'épître aux Hébreux (6, 16), le but du serment est de confirmer quelque chose. En matière de science, c'est à la raison qu'il appartient de confirmer une assertion, en partant de principes naturellement connus et infailliblement vrais. Mais s'il s'agit de faits humains, particuliers et contingents, on ne peut les confirmer par une raison nécessaire. Aussi confirme-t-on ses dires, en pareil cas, par des témoins. Mais le témoignage des hommes n'est pas suffisant ici, et pour deux motifs. D'abord les défaillances humaines envers la vérité, parce que le plus grand nombre se laissent aller à mentir. « Leur bouche a prononcé le mensonge », dit le Psaume (17, 10). Puis le défaut de connaissance : les hommes ne peuvent connaître ni l'avenir, ni les secrets des cœurs, ni même les réalités absentes. Toutes choses dont ils parlent, et il faut pour la bonne marche des affaires humaines qu'on ait là-dessus quelque certitude. D'où la nécessité de recourir au témoignage divin, parce que Dieu ne peut mentir, et rien ne lui est caché. Or, prendre Dieu à témoin, c'est ce qu'on appelle « jurer » car il est reçu comme un droit (pro jure) que ce qu'on affirme en invoquant le témoignage de Dieu doit être tenu pour vrai.

On fait appel au témoignage divin tantôt pour affirmer une chose passée ou présente : c'est alors le serment affirmatif ; tantôt pour confirmer un fait à venir : c'est alors le serment de promesse. Mais dans le domaine du nécessaire et des problèmes que la raison peut résoudre, on n'emploie pas de serment. Il serait ridicule, dans une discussion scientifique, de vouloir prouver sa thèse par un serment.

Solutions : 1. Se servir du témoignage de Dieu déjà donné, en recourant à l'autorité de l'Écriture est une chose ; et c'est autre chose qu'implorer Dieu de donner son témoignage lorsqu'on fait un serment.

2. « Rendre à Dieu ses serments », cela veut dire acquitter ce qu'on a juré ; ou encore, reconnaître, du fait qu'on l'invoque en témoignage, que Dieu possède la connaissance universelle et l'infaillible vérité.

3. On appelle quelqu'un à témoigner pour qu'il manifeste la vérité sur ce qu'on dit. Dieu le fait de deux façons : 1° En révélant directement la vérité : par inspiration intérieure, ou encore en dévoilant le fait, par la divulgation de ce qui était caché.- 2° En punissant le menteur. Dieu est alors à la fois juge et témoin, puisqu'il manifeste le mensonge par la punition du menteur.

Il y a par suite deux manières de jurer : 1° Par simple appel au témoignage divin, lorsqu'on dit par exemple : « Dieu m'est témoin », ou « Je parle devant Dieu », ou bien « Par Dieu », ce qui selon S. Augustin est la même chose. — 2° Par exécration lorsqu'on se voue, soi-même ou quelque chose qui vous touche, à un châtement, si l'on ne dit pas la vérité.

Article 2 : Le serment est-il licite ?

Objections : 1. Apparemment non. Car rien n'est permis de ce qu'interdit la loi divine, et elle interdit le serment : « je vous le dis, ne jurez aucunement » (Mt 5, 34). « Avant toutes choses, mes frères, ne jurez pas » (Jc 5, 12).

2. Ce qui vient du mauvais paraît illicite car « un arbre mauvais ne peut porter de bons fruits », selon S. Matthieu (7, 18). Or le serment vient du mauvais, car nous lisons dans S. Matthieu (5, 37) : « Que votre parole soit : cela est, cela n'est pas. Ce qu'on dit de plus vient du mauvais. » Le serment est donc illicite.

3. Demander un signe à la divine Providence c'est tenter Dieu, ce qui est absolument illicite, selon ce précepte du Deutéronome (6, 16) : « Tu ne tenteras pas le Seigneur ton Dieu. » Mais celui qui jure semble bien demander un signe de la Providence, puisqu'il demande à Dieu de témoigner et donc de produire quelque effet évident. Il paraît donc que le serment est tout à fait illicite.

En sens contraire, on lit au Deutéronome (6, 13) : « Tu craindras le Seigneur ton Dieu et tu jureras par son nom. »

Réponse : Rien n'empêche qu'une chose soit bonne en elle-même et pourtant tourne au détriment de celui qui n'en use pas comme il faut. Recevoir l'eucharistie est bien, et cependant celui qui la reçoit indignement mange et boit sa propre condamnation, dit S. Paul (1 Co 11, 29). Sur notre sujet nous dirons que de soi le serment est chose licite et honorable. Cela se voit à son origine et à sa fin. A son origine, parce que le serment vient de la foi, qui nous fait croire que Dieu possède l'infailible vérité et l'universelle connaissance et prévision de tout. A sa fin, parce que l'on fait appel au serment pour se justifier et mettre un terme aux controverses, dit l'épître aux Hébreux (6, 16).

Mais le serment devient mauvais si l'on en use mal, c'est-à-dire sans nécessité et sans les précautions requises. C'est faire preuve, en effet, de peu de respect envers Dieu que de le prendre à témoin pour un léger motif, ce qu'on n'oserait même pas faire à l'égard d'un personnage honorable. C'est aussi s'exposer au danger de parjure, car l'homme pêche facilement en paroles selon S. Jacques (3, 2) : « Si quelqu'un ne pêche pas en paroles, c'est un homme parfait. » De là ce conseil de l'Ecclésiastique (23, 9) : « Que ta bouche ne s'accoutume pas au serment ; il y a là bien des occasions de chute. »

Solutions : 1. Voici l'interprétation de S. Jérôme : « Remarquez que le Seigneur n'a pas défendu de jurer par Dieu, mais par le ciel et la terre. On sait en effet que les Juifs ont cette très fâcheuse habitude de jurer sur les éléments. » Mais ceci ne répond pas suffisamment à notre difficulté, car S. Jacques précise : « Ni par quelque autre serment que ce soit. » Il faut donc dire avec S. Augustin : « L'Apôtre lui-même, en employant le serment dans ses épîtres, nous montre en quel sens il faut prendre cette parole : "je vous dis de ne pas jurer du tout." Entendez qu'il faut éviter d'en arriver à le faire facilement, passant de la facilité à l'habitude, et de l'habitude au parjure. C'est pourquoi on ne voit pas qu'il ait juré ailleurs qu'en écrivant, car le soin plus grand qu'on prend alors empêche qu'on soit emporté par sa langue. »

Comme dit S. Augustin : « Si tu es obligé de jurer, sache que cette nécessité vient de la faiblesse de ceux que tu veux persuader, faiblesse qui est assurément un mal. C'est pourquoi l'Évangile ne dit pas : "Ce qu'on dit de plus est un mal." Car tu ne fais rien de mal en usant à bon droit du serment pour persuader quelqu'un utilement. Le texte porte : "vient du mal", le mal de celui dont la faiblesse t'oblige à jurer. »

3. Celui qui jure ne tente pas Dieu, car il n'invoque pas le secours de Dieu sans utilité et sans nécessité. De plus il ne s'expose à aucun péril si Dieu ne veut pas lui rendre témoignage sur-le-champ. Car il est certain qu'il le fera plus tard, quand « il projettera la lumière sur les secrets des ténèbres, et manifestera les desseins des cœurs » (1 Co 4, 5). Ce témoignage rendu au serment ne manquera à personne, soit pour lui, soit contre lui.

Article 3 : Quelles qualités accompagnent le serment ?

Objections : 1. Il paraît malheureux de donner trois compagnons au serment : la justice, le jugement et la vérité. Car on ne doit pas énumérer comme distinctes des qualités dont l'une est incluse dans l'autre, parce que la vérité fait partie de la justice, selon Cicéron ; et nous avons dit

jadis h que le jugement est l'acte de cette vertu. Il n'y a donc pas lieu de donner ces trois compagnons au serment.

2. Le serment requiert bien d'autres conditions : la dévotion, la foi qui nous fait croire que Dieu sait tout et ne peut mentir. Cette énumération est donc insuffisante.

3. Toute action humaine requiert ces trois qualités, car on ne doit rien faire contre la justice ou la vérité, ni sans jugement selon S. Paul (1 Tm 5, 4) : « Ne fais rien sans jugement préalable. » Donc ces trois qualités ne doivent pas s'associer au serment plutôt qu'aux autres actes humains. En sens contraire, on lit dans Jérémie (4, 2) : « Tu jureras : "le Seigneur est vivant !" dans la vérité, le jugement et la justice. » Ce que S. Jérôme, commente ainsi « Remarquez que le serment a trois compagnons la vérité, le jugement et la justice. »

Réponse : Nous avons dit que le serment n'est bon que pour ceux qui en usent bien. Ce bon usage requiert deux choses : 1° Qu'on ne jure pas à la légère, mais pour un motif nécessaire, et avec discernement. De ce chef on exigera le jugement, celui de discernement, chez celui qui jure. 2° Relativement à ce qu'on veut confirmer : il faut que ce ne soit ni faux ni défendu. D'où les deux conditions de vérité, impliquant que ce qu'on affirme par serment est vrai, et de justice, impliquant que c'est chose permise : Le défaut de jugement donne lieu au serment imprudent; le défaut de vérité au serment trompeur ; le défaut de justice au serment indigne ou illicite.

Solutions : 1. Le jugement dont il est question ici n'est pas, comme nous venons de le dire, celui qui consiste à faire la justice, mais celui qui fait discerner comme il faut. De même, on parle ici de la vérité, non comme partie de la justice, mais comme condition du langage.

2. La dévotion, la foi, et toutes les conditions analogues que requiert le serment pour être bien fait, sont comprises dans ce que nous entendons par jugement. Les deux autres qualités exigées se rapportent en effet à son objet. Toutefois on pourrait dire aussi que la justice se rapporte à la cause pour laquelle on fait le serment.

3. Le serment comporte un grand danger, tant à cause de la grandeur de Dieu dont on invoque le témoignage, que de la fragilité de la parole humaine dont le serment doit confirmer les dires. C'est pourquoi ces exigences sont plus fortes pour les serments que pour les autres actes humains.

Article 4 : De quelle vertu le serment est-il l'acte ?

Objections : 1. Il ne semble pas que le serment soit un acte de religion ou latrie. Car de tels actes portent sur des réalités saintes et divines. Le serment, lui, intervient dans les controverses humaines, selon l'épître aux Hébreux (6, 16). Le serment n'est donc pas un acte de la vertu de religion ou latrie,

2. Il appartient à la religion d'offrir un culte à Dieu, dit Cicéron. Or, celui qui jure n'offre rien à Dieu mais le prend à témoin. Jurer n'est donc pas un acte de religion.

3. La religion ou latrie a pour fin de rendre honneur à Dieu. Or, ce n'est pas là le but du serment, qui tend plutôt à confirmer quelque assertion. Jurer n'est donc pas faire acte de religion.

En sens contraire, on lit dans le Deutéronome (6, 13) : « Tu craindras le Seigneur ton Dieu, tu ne serviras que lui et tu jureras par son nom. » Or il s'agit là du service de latrie. Le serment est donc un acte de latrie.

Réponse : jurer c'est, nous le savons faire appel au témoignage divin pour confirmer ce qu'on dit. Or, on ne confirme quelque chose que par ce qui a plus de certitude et de poids. On comprend alors que jurer par Dieu c'est, par le fait même, confesser que Dieu l'emporte sur nous par son indéfectible vérité et sa connaissance universelle, ce qui est une manière de lui rendre hommage. L'Apôtre nous dit (He 6, 16) que « les hommes jurent par de plus grands qu'eux-mêmes ». S. Jérôme écrit : « Celui qui jure fait preuve de vénération ou d'amour envers celui par

qui il jure. » Et le Philosophe enseigne aussi que « le serment honore au plus haut point ». Rendre hommage à Dieu, c'est l'objet de la religion. Il est donc manifeste que le serment est un acte de cette vertu.

Solutions : 1. On considère deux points dans le serment : le témoignage invoqué, qui est divin. Ce qu'il vient attester, ou ce qui le rend nécessaire, et cela est humain. Le serment appartient à la religion en raison du premier point, non du second.

2. Par le fait même qu'on prend Dieu à témoin par mode de serment, on confesse que sa grandeur nous dépasse, ce qui revient à le révérer. Et ainsi on offre à Dieu quelque chose : révérence et honneur.

3. Nous devons faire à l'honneur de Dieu tout ce que nous faisons. C'est pourquoi, si nous nous proposons de fournir à un homme les certitudes qu'il réclame, rien n'empêche que par le fait même nous rendions honneur à Dieu. Car ainsi nous devons rendre hommage à Dieu de telle manière que notre prochain en retire avantage. Parce que Dieu, lui aussi, agit à la fois pour sa gloire et pour notre intérêt.

Article 5 : Faut-il rechercher et pratiquer le serment comme utile et bon ?

Objections : 1. Il paraît bien que oui, car le serment est un acte de religion comme le vœu. Mais faire quelque chose par vœu rend cet acte plus louable et plus méritoire, on l'a dit. Donc au même titre il est plus louable d'agir et de parler avec serment. Il faut donc rechercher le serment comme étant un bien par lui-même.

2. S. Jérôme commentant S. Matthieu écrit que « celui qui fait serment vénère ou aime celui par qui il jure ». Mais vénérer Dieu ou l'aimer est un bien qu'on doit rechercher comme bon en lui-même. Donc aussi le serment.

3. Le but du serment c'est de confirmer, de certifier. Mais il est bien de confirmer ses dires. Le serment doit donc être recherché comme une bonne chose.

En sens contraire, on lit dans l'Écclésiastique (23, 12) : « L'homme qui jure sera rempli d'iniquité. » Et S. Augustin écrit : « Le Seigneur a interdit le serment afin que tu fasses ton possible pour ne pas t'y attacher, que tu ne prennes pas plaisir à le rechercher, comme si c'était un bien. »

Réponse : Ce qu'on recherche uniquement pour subvenir à quelque déficience n'est pas à ranger parmi les choses désirables en elles-mêmes, mais parmi celles que la nécessité rend bonnes, comme la médecine, à qui l'on demande de soulager le malade. Or, on a recours au serment pour subvenir à cette déficience humaine qu'est le refus d'accorder foi aux paroles d'autrui. C'est pourquoi il ne faut pas ranger le serment parmi les biens désirables en soi, mais parmi ceux dont on fait un usage indu lorsque l'on dépasse les limites du nécessaire. Aussi S. Augustin dit-il : « Celui qui comprend que le serment doit être considéré non point comme un bien », c'est-à-dire comme recherché pour lui-même mais comme une nécessité, celui-là se retient autant qu'il le peut d'en user, si la nécessité ne l'y contraint ».

Solutions : 1. La raison de vœu et la raison de serment sont différentes. Par le vœu nous ordonnons à l'honneur de Dieu une œuvre qui de ce fait devient un acte de religion. Dans le serment, au contraire, c'est pour confirmer notre promesse que nous avons recours au respect dû au nom de Dieu. Aussi ce que nous confirmons par serment ne devient pas de ce fait acte de religion, car nos actes moraux tirent leur espèce de leur fin.

2. En faisant serment on use de vénération et d'amour envers celui dont on invoque le témoignage. Mais ce n'est pas le but direct du serment. Celui-ci ne tend qu'à remédier à une nécessité de la vie présente.

3. Les remèdes sont utiles à la guérison. Mais plus grande est leur vertu, plus nuisible aussi leur emploi s'il n'est pas convenablement réglé.

De même le serment : utile pour confirmer nos assertions, du fait qu'il mérite plus de respect, il présente plus de danger si on l'emploie de façon indue. Comme dit l'Ecclésiastique (23, 11) : « Celui qui trompe son frère, son péché sera sur lui ; et s'il dissimule » par un faux serment, « il pêche doublement » parce que l'équité simulée est une double injustice; « et s'il jure en vain », c'est-à-dire sans motif suffisant et sans nécessité, « il ne sera pas justifié ».

Article 6 : Est-il permis de jurer par une créature?

Objections : 1. Il semble que non, car nous lisons en S. Matthieu (5, 34) : « je vous dis de ne pas jurer du tout, ni par le ciel ni par la terre, ni par Jérusalem, ni par votre tête », ce que S. Jérôme, commente en ces termes : « Remarquez que le Sauveur n'a pas défendu de jurer par Dieu, mais par le ciel et la terre. »

2. Seule une faute mérite une peine. Or, on punit ceux qui jurent par les créatures. Nous lisons en effet dans les Décrets de Gratien : « Le clerc qui jure par les créatures doit être sévèrement repris. S'il persiste dans son péché il doit être excommunié. » Il n'est donc pas permis de jurer par les créatures.

3. Le serment est un acte de latrerie, nous l'avons dit u. Mais le culte de latrerie n'est dû à aucune créature. Il n'est donc pas permis de jurer par une créature. Il n'est donc pas permis de jurer par les créatures.

En sens contraire, nous lisons dans le Genèse (42, 15) que Joseph a juré « par le salut de Pharaon ». Et l'on a coutume de jurer par l'Évangile, par les reliques et par les saints.

Réponse : Il y a, avons-nous dit, deux types de serments. On peut tout d'abord jurer par mode de simple attestation, c'est-à-dire en faisant appel au témoignage de Dieu. Ce serment s'appuie sur la vérité divine, comme la foi elle-même. Or la foi porte, de soi, principalement sur Dieu qui est la vérité même, mais secondairement sur les créatures, dans lesquelles brille la vérité de Dieu, nous l'avons montré. De même, le serment se réfère principalement à Dieu lui-même, dont on invoque le témoignage; mais secondairement on y fait appel aux créatures; non point pour elles-mêmes, mais pour la vérité divine qu'elles manifestent. Ainsi jurons-nous par l'Évangile, et par les saints qui ont cru à cette vérité et l'ont mise en pratique.

L'autre manière de jurer c'est l'exécration. Dans ce serment-là, on fait entrer la créature en tant que le jugement de Dieu s'exercera contre elle. C'est ainsi que les hommes ont coutume de jurer par leur tête, par leur fils, ou par quelque autre objet de leur amour. Ainsi fit l'Apôtre lorsqu'il exprima ce serment (2 Co 1, 23) : « J'en prends Dieu à témoin sur mon âme. »

Pour ce qui est de Joseph jurant « par le salut de Pharaon » on peut l'entendre de deux manières : Soit comme un cas d'exécration, la vie de Pharaon étant prise comme gage devant Dieu. Soit comme simple attestation, par un appel à la vérité de la justice divine, que les princes de la terre sont chargés d'exécuter.

Solutions : 1. Notre Seigneur a interdit le serment où des créatures seraient l'objet d'un honneur divin. Aussi S. Jérôme ajoute-t-il que les Juifs en jurant par les anges et d'autres créatures leur rendaient un honneur qui n'était dû qu'à Dieu.

C'est le motif également des peines canoniques qui atteignent le clerc, coupable, en jurant de la sorte, du blasphème d'infidélité. Voici en effet les termes du chapitre suivant : « Si quelqu'un jure par les cheveux de Dieu, ou s'il blasphème contre lui de quelque autre façon, on doit le déposer, si c'est un clerc. »

2. Par là se trouve résolue la deuxième objection.

3. On rend un culte de latrerie à celui dont on invoque le témoignage en prêtant serment. De là cette défense, au livre de l'Exode (23, 18) : « Vous ne jurerez point par le nom des dieux étrangers. » Mais aucun honneur latreutique n'est rendu aux créatures que l'on fait entrer dans le serment de la manière que nous avons dite.

Article 7 : Le serment oblige-t-il ?

Objections : 1. Il semble que non, car on prête serment pour confirmer la vérité de ce qu'on dit. Mais lorsqu'on parle de l'avenir on dit la vérité, même si ce qu'on avait dit n'arrive pas. S. Paul, qui n'alla pas à Corinthe comme il l'avait dit, n'a pas menti comme il le fait voir (2 Co 1, 15). Il semble donc que le serment n'oblige pas.

2. La vertu n'est pas contraire à la vertu, dit Aristote. Mais nous savons que le serment est un acte de vertu. Or il serait parfois contraire à la vertu, ou ce serait y faire obstacle, que de s'en tenir à ce qu'on a juré, par exemple si l'on jurait de commettre un péché ou de cesser une bonne œuvre. Le serment n'oblige donc pas toujours.

3. Il arrive qu'une personne soit forcée contre son gré de promettre quelque chose sous serment. Mais « ces personnes sont déliées de leurs serments par les pontifes romains », d'après les Décrétales. Donc le serment n'a pas toujours force obligatoire.

4. Personne ne peut être obligé à deux choses opposées. Or il arrive que celui qui jure veuille tout l'opposé de ce que veut celui à qui il prête serment. Le serment ne peut donc pas avoir toujours force obligatoire.

En sens contraire, on lit en S. Matthieu (5, 33) : « Tu t'acquitteras de tes serments envers le Seigneur. »

Réponse : Toute obligation est relative à une chose qu'on doit accomplir ou omettre. Le serment affirmatif, portant sur le présent ou le passé, n'en comporte donc pas ; ni le serment dont l'objet dépendrait, en sa réalisation, de causes étrangères : si l'on affirmait par exemple, avec serment, qu'il pleuvra demain. L'obligation ne peut regarder que les choses qu'accomplira lui-même celui qui en fait le serment.

Mais, de même que le serment affirmatif portant sur le présent ou le passé doit être vrai, de même le serment sur ce que nous ferons plus tard. L'un et l'autre comportent donc une obligation, mais de façon différente. Dans le serment relatif au présent ou au passé, l'obligation regarde non cette chose passée ou présente, mais l'acte même du serment : on doit jurer ce qui est ou ce qui fut vraiment. Mais quand nous jurons quelque chose que nous devons faire, l'obligation porte sur ce que le serment a confirmé. Car on est tenu de réaliser vraiment ce qu'on a juré, sinon le serment manque à la vérité.

Mais il peut s'agir d'une chose qui n'était pas au pouvoir de celui qui a juré de l'accomplir. C'est alors un serment où manque le jugement de discernement ; à moins que la chose, possible au moment du serment, soit par la suite devenue impossible, par exemple vous aviez juré de payer une somme d'argent, et on vous l'a arrachée par violence, ou volée. En pareil cas on voit bien que l'on est dispensé de faire ce que l'on a juré. Mais on est tenu de faire ce qu'on peut comme nous l'avons dit au sujet de l'obligation du vœu.

Mais s'il s'agit d'une chose qu'on pourrait faire mais qu'on ne doit pas faire, parce que c'est mauvais en soi, ou que cela s'oppose au bien, c'est un serment où fait défaut la justice. Il n'y a donc pas à tenir son serment quand il y a péché ou obstacle à un bien, car selon S. Augustin ces deux serments aboutissent à une issue plus malheureuse.

Nous concluons donc que jurer de faire quoi que ce soit, c'est s'obliger à le faire, pour que la vérité soit accomplie, si du moins le serment a ses deux autres compagnons : le jugement et la justice.

Solutions : 1. Autre chose est une simple parole, autre chose un serment où l'on invoque le témoignage divin. Pour qu'une parole soit vraie il suffit qu'on dise ce qu'on propose de faire, la chose étant déjà vraie dans sa cause, par le fait qu'on a dessein de l'accomplir. Mais le serment ne doit intervenir qu'à propos de ce dont on a une certitude solide. Donc, si l'on en vient à jurer, on est obligé, par révérence envers le témoignage de Dieu à quoi l'on fait appel, de faire en sorte que ce qu'on a juré soit vrai, et cela autant qu'il est en notre pouvoir, à moins qu'on aboutisse à une issue fâcheuse, comme on vient de le dire.

2. Le serment peut avoir une issue fâcheuse de deux manières : cette issue fâcheuse est impliquée dans le principe : c'est le cas du serment mauvais en soi, si l'on jurait par exemple de commettre l'adultère. Ou bien ce serment met obstacle à un plus grand bien : on jure de ne pas entrer en religion, de ne pas se faire clerc, de ne pas accepter une prélature alors qu'il serait utile de le faire, etc. Ces serments sont illicites dès le principe ; avec une différence cependant. Si l'on jure de commettre un péché, il y a péché à deux reprises : quand on fait le serment, et quand on accomplit. Si l'on jure de ne pas accomplir un bien meilleur auquel toutefois on n'est pas tenu, ce serment est un péché en tant qu'il fait obstacle au Saint-Esprit qui nous inspire ces bons propos; cependant il n'y a pas péché à tenir son serment, mais on ferait bien mieux de ne pas l'observer.

Le serment peut aussi avoir issue fâcheuse par le fait d'une circonstance imprévue qui surgit soudain. C'est le cas très clair du serment d'Hérode. Il jura de donner à la jeune danseuse ce qu'elle demanderait. C'est là un serment qui dans son principe pouvait être licite, avec cette condition sous-entendue qu'elle ne demanderait rien qu'on ne pût accorder. Mais c'est de l'accomplir qu'Hérode fut coupable. « Il est parfois contraire au devoir, dit S. Ambroise. d'accomplir son serment, comme Hérode qui, pour ne pas renier sa promesse, fit exécuter S. Jean. »

3. Dans le serment qui impose sa contrainte, il y a une double obligation. Il y a d'abord l'obligation contractée envers celui à qui l'on promet. Elle disparaît du fait de la contrainte, car celui qui fait violence mérite qu'on ne tienne pas sa promesse envers lui. Mais le serment nous lie également envers Dieu, exigeant l'accomplissement de ce qui fut promis en son nom. Cette obligation demeure en conscience, car on doit préférer subir un dommage temporel que violer son serment. Mais dans ce cas on peut redemander en justice ce que l'on a acquitté, ou dénoncer la chose au prélat, même si l'on a juré de ne pas le faire ; car en ce cas le serment aurait des conséquences mauvaises, étant contraire à la justice publique. Quant au fait que les pontifes romains aient délié de ces sortes de serment, cela ne signifie pas qu'ils les aient jugé sans force obligatoire ; ils n'ont fait qu'affranchir de ces liens pour un juste motif.

4. Lorsqu'il y a divergence de vues entre celui qui a fait serment et celui envers qui il est engagé, deux cas se présentent. Le jureur est de mauvaise foi; il doit alors tenir le serment conformément à ce qu'entend son partenaire. « Malgré les artifices de paroles, dit S. Isidore Dieu, qui est le témoin des consciences, reçoit le serment dans le sens où l'entend celui à qui il est fait. » Il s'agit bien dans la pensée de cet auteur du serment trompeur, comme le prouve la suite : « C'est être doublement coupable que de prendre en vain le nom de Dieu, et de surprendre le prochain par tromperie. » Mais si le jureur n'emploie pas la tromperie, l'obligation se mesure à ses intentions à lui. C'est l'avis de S. Grégoire : « Les hommes jugent de nos paroles selon ce qui frappe leurs oreilles, mais dans ses jugements Dieu entend ce que nous disons, comme cela sort de notre cœur. »

Article 8 : Lequel oblige davantage le serment ou le vœu ?



Objections : 1. L'obligation du serment est la plus forte. Le vœu n'est qu'une simple promesse, mais le serment ajoute à la promesse le témoignage de Dieu. Il oblige donc davantage.

2. D'ordinaire on confirme le plus faible par le plus fort. Or le vœu est parfois confirmé par un serment. Donc celui-ci a plus de force que le vœu.

3. La source de l'obligation du vœu est la délibération de l'esprit, avons-nous dit. Le serment tire sa force obligatoire de la vérité divine, dont on invoque le témoignage. Donc, puisque la vérité de Dieu surpasse la délibération de l'homme, le serment comporte une obligation plus forte que le vœu.

En sens contraire, le vœu nous oblige envers Dieu. Le serment nous oblige parfois envers un homme. L'obligation contractée envers Dieu est plus grande que celle qu'on contracte envers un homme. Le lien du vœu est donc plus fort que celui du serment.

Réponse : L'obligation du vœu et celle du serment sont toutes deux fondées sur quelque chose de divin, mais différemment. Le vœu nous oblige en raison de la fidélité que nous devons à Dieu, et qui exige que nous nous acquittions de nos promesses envers lui. L'obligation du serment vient du respect que nous devons à Dieu, et qui nous impose d'accomplir vraiment ce que nous promettons par son nom. Toute infidélité contient une irrévérence ; mais la réciproque n'est pas vraie. L'infidélité du sujet envers son maître apparaît en effet comme la plus grande irrévérence. C'est pourquoi, par sa raison même, le vœu est plus obligatoire que le serment.

Solutions : 1. Le vœu n'est pas une promesse quelconque, c'est une promesse faite à Dieu, et lui être infidèle est chose fort grave.

2. Si l'on joint au vœu un serment, ce n'est pas que l'on tienne celui-ci pour plus efficace; on veut simplement par le moyen de deux choses immuables assurer une stabilité plus grande.

3. On peut dire que la délibération fonde la solidité du vœu, en se plaçant du côté de l'auteur du vœu. Mais du côté de Dieu, à qui le vœu est offert, on trouve une cause supérieure de fermeté.

Article 9 : Peut-on dispenser d'un serment?

Objections : 1. Nul ne le peut. En effet, de même que la vérité est exigée pour un serment affirmatif concernant le passé ou le présent, de même pour un serment qui promet quelque chose dans l'avenir. Mais nul ne peut accorder dispense à celui qui jure contre la vérité concernant le passé ou le présent. Donc nul ne peut accorder dispense de réaliser vraiment ce qu'il a juré pour l'avenir.

2. Si le serment s'adjoint à la promesse, c'est dans l'intérêt de celui à qui on la fait. Or celui-ci n'en peut délier, car il agirait contre le respect dû à Dieu. A plus forte raison nulle autre personne ne pourra-t-elle dispenser en pareille matière.

3. Tout évêque peut dispenser des vœux, excepté ceux qui sont réservés au pape. Donc si, comme nous l'avons dit, le serment pouvait souffrir dispense, tout évêque, au même titre, pourrait en dispenser. Or le droit s'y oppose. Il n'y a donc pas de dispense possible en cette matière.

En sens contraire, le vœu oblige davantage que le serment, nous venons de le dire. Or le vœu peut subir dispense. Donc le serment aussi.

Réponse : Nous avons vu ci-dessus d'où venait la nécessité d'introduire le régime de la dispense dans la loi et le vœu : de ce qu'une chose, utile et morale en elle-même ou d'une façon générale, peut, dans un cas particulier, devenir immorale et nuisible et ne peut plus être matière à une loi ou à un vœu. Les mêmes caractères d'immoralité ou de nocivité s'opposent aux qualités qu'on doit exiger du serment; car si la chose est immorale, c'est en opposition avec la justice; si c'est nuisible, c'est en opposition avec le jugement. Il y a donc lieu au même titre d'introduire dans le serment un régime de dispense.

Solutions : 1. La dispense appliquée au serment ne va pas jusqu'à permettre d'agir contrairement au serment lui-même. C'est impossible, l'accomplissement des serments relevant d'un principe divin dont on ne peut dispenser. La dispense a cette conséquence que ce qui tombait sous le serment n'en relève plus, la matière apte au serment faisant défaut. Le cas est semblable à celui du vœu, résolu plus haut. Pour le serment affirmatif, qui porte sur un fait passé ou présent, la matière du serment est déjà entrée dans le domaine du nécessaire, et est devenue immuable. Aussi la dispense ne pourrait l'atteindre, et, portant sur l'acte même du serment, serait directement opposée au précepte divin. Mais dans le cas d'un serment de promesse, on a pour matière une chose future, sujette à varier ; si bien qu'elle pourrait par la suite devenir illicite ou nuisible et n'être plus matière légitime d'un serment. Il y a donc possibilité de dispense pour le serment de promesse, et cela parce que la dispense est relative à la matière du serment, sans s'opposer au précepte divin qui impose de tenir la parole jurée.

2. On peut faire avec serment deux sortes de promesses. Premier cas : ce qu'on promet à autrui lui sera utile, on lui rendra un service, ou on lui donnera de l'argent. En pareil cas, celui qui a reçu la promesse peut en délier, car la promesse est censée acquittée quand on se conforme à la volonté de l'intéressé. Deuxième cas : la promesse faite à autrui concerne l'honneur de Dieu, ou les intérêts d'autres gens, par exemple je vous promets avec serment d'entrer en religion ou de faire telle œuvre de miséricorde. Alors celui qui reçoit la promesse ne peut en délier, car ce n'est pas pour lui qu'elle est faite, mais pour Dieu ; excepté le cas où l'on aurait mis une condition comme celle-ci : « Si celui à qui je le promets le juge bon. »

3. Parfois le serment de promesse porte sur une chose en opposition manifeste avec la justice, soit parce que c'est un péché : on jure par exemple de tuer quelqu'un ; ou bien cela empêchera un plus grand bien : on jure de ne pas entrer en religion. Nul besoin de dispense pour des serments de ce genre. On est tenu de ne pas observer les premiers, et quant aux seconds on peut à son gré les observer ou non, comme nous l'avons dit.

Parfois le serment appuie une promesse dont l'objet est douteux : on ne sait si c'est permis ou non, utile ou nuisible, et cela par soi-même ou en tel cas. Tout évêque a le pouvoir d'en dispenser.

Parfois l'objet de la promesse est manifestement licite et utile. Il ne paraît pas en ce cas qu'il reste place pour une dispense. On ne pourra que commuer la promesse, si une œuvre se présente qui assure mieux l'intérêt général ; et le pouvoir en appartient avant tout au pape qui a la charge de l'Église universelle. On pourra même délier complètement du serment, ce qui est encore du ressort du pape, en toute matière touchant d'une façon générale au gouvernement ecclésiastique sur lequel le souverain pontife exerce un pouvoir plénier ; de même que n'importe qui peut déclarer nul le serment porté par quelqu'un qui lui est soumis, dans une matière relevant de son autorité. Ainsi le père peut annuler le serment de sa fille, le mari celui de son épouse, selon le texte des Nombres (30, 6), et selon la doctrine analogue exposée à propos du vœu.

Article 10 : Quand et à qui est-il permis de jurer ?

Objections : 1. Il semble que le serment ne puisse être empêché par une condition de personne et de temps. Car on fait serment pour confirmer quelque chose, dit l'épître aux Hébreux (6, 16). Or n'importe qui peut confirmer ses propres dires, et n'importe quand. Il semble donc que le serment ne puisse être empêché par une condition de personne ou de temps.

2. C'est davantage de jurer par Dieu que par les Évangiles. Chrysostome nous le dit : « Certains pensent, l'occasion s'en présentant, que celui qui jure par Dieu fait peu de chose, bien moins que celui qui jure par l'Évangile. Insensés ! les Écritures ont été faites pour Dieu, et non Dieu pour

les Écritures ! » Or des personnes de toute condition, et en tout temps, ont toujours de façon courante juré par Dieu. Il leur est donc bien plus encore permis de jurer par les Évangiles.

3. Un même effet ne peut avoir des causes contraires, car les contraires s'opposent. Or, il est des gens à qui l'on refuse de prêter serment pour un défaut dans la personne : ainsi les enfants de moins de quatorze ans et les parjures. On ne doit donc pas en exclure d'autres à raison de leur dignité, comme les clercs, ou à cause de la solennité du jour.

4. Nul homme vivant en ce monde n'égale en dignité les anges, « car le plus petit dans le royaume de Dieu est plus grand que lui », comme dit le Seigneur (Mt 10, 11), à propos de S. Jean Baptiste encore vivant. Mais l'ange peut jurer. Car on lit dans l'Apocalypse (10, 6) : « L'ange a juré par celui qui vit dans les siècles des siècles. » La dignité d'une personne ne peut donc l'exempter du serment.

En sens contraire, on lit dans les Décrets « Le prêtre, au lieu de prêter serment, doit être interrogé au nom de son caractère sacré. » Et ailleurs : « Aucun ecclésiastique ne doit jurer quoi que ce soit à un laïc sur les saints Évangiles. »

Réponse : Deux points sont à considérer dans le serment.

1° Par rapport à Dieu, dont on produit le témoignage. A cet égard on doit au serment le plus grand respect. C'est pourquoi on en écarte les enfants qui n'ont pas atteint l'âge de puberté, parce qu'ils n'ont pas encore le parfait usage de la raison, qui leur permettrait de prêter le serment avec la révérence voulue. On exclut en outre les parjures, qui ne sont pas admis à prêter serment parce que leur passé fait présumer qu'ils n'apporteront pas à cet acte la révérence requise. Cette même raison du respect qu'il faut apporter au serment explique ces termes du droit : « Les convenances exigent que celui qui ose jurer sur les choses saintes le fasse à jeun, avec toute la dignité possible et la crainte de Dieu. »

2° Par rapport à l'homme — le serment vient confirmer ce qu'il dit. Si ses paroles ont besoin d'être ainsi confirmées, c'est parce qu'on en doute. Or c'est porter atteinte à la dignité d'une personne que de mettre en doute la vérité de ce qu'elle dit. Il n'est donc pas convenable que les personnes revêtues d'une importante dignité prêtent serment. C'est pourquoi le droit déclare que les prêtres ne doivent pas jurer pour une cause légère. Toutefois, s'il y a nécessité ou grande utilité, il leur est permis de le faire, surtout s'il s'agit de questions spirituelles. En ce dernier cas il convient que le serment soit fait un jour de fête, car ces jours-là sont consacrés aux occupations spirituelles; mais on ne peut alors prêter serment pour des affaires temporelles, sauf en cas de grave nécessité.

Solutions : 1. Il y a des gens qui ne peuvent confirmer leurs paroles par incapacité. Il y en a d'autres dont les dires doivent être certains à tel point qu'ils n'aient pas besoin d'être confirmés.

2. Regardé en lui-même, le serment est d'autant plus sacré et plus obligatoire que ce par quoi l'on jure est plus grand, dit S. Augustin. A ce point de vue, il est plus grave de jurer par Dieu que par les Évangiles. Mais si l'on s'arrête au mode du serment, ce peut être l'inverse, si par exemple le serment qu'on fait sur les Évangiles s'accompagne de délibération et de solennité, tandis qu'un serment prêté au nom de Dieu sera fait à la légère et sans délibération.

3. Rien n'empêche qu'une chose soit également détruite par des causes contraires, agissant par excès et par défaut. C'est ainsi que certains sont empêchés de jurer parce que leur autorité est trop grande pour qu'ils puissent le faire sans manquer aux convenances, et d'autres parce que leur autorité est trop petite pour qu'on puisse faire fond sur leur serment.

4. Si l'ange fait un serment, ce n'est pas qu'il y ait en lui un défaut empêchant de croire à sa seule parole, c'est pour montrer que ce qu'il dit exprime les infaillibles desseins de Dieu. C'est

ainsi que nous voyons dans l'Écriture Dieu lui-même jurer, pour montrer l'immutabilité de sa parole, ainsi qu'il est dit dans l'épître aux Hébreux (6, 17).

### QUESTION 90 : L'ADJURATION

Il faut maintenant étudier l'emploi du nom divin par manière d'adjuration. 1. Est-il permis d'employer l'adjuration à l'égard des hommes ? — 2. Des démons ? — 3. Des créatures privées de raison ?

Article 1 : Est-il permis d'employer l'adjuration à l'égard des hommes ?

Objections : 1. Nous voyons que non, par ce texte d'Origène : « J'estime que celui qui veut vivre selon l'Évangile ne doit point user d'adjuration à l'égard d'un autre homme. S'il n'est pas permis de jurer à celui qui veut suivre les commandements évangéliques du Christ, il est clair qu'il ne l'est pas davantage d'adjurer quelqu'un. L'on voit bien par là que le prince des prêtres pécha en adjurant Jésus au nom du Dieu vivant. »

2. Celui qui adjure quelqu'un le force à agir. Mais il n'est pas permis de forcer quelqu'un à agir contre son gré. Il n'est donc pas permis d'adjurer quelqu'un de faire quelque chose.

3. Adjurer c'est étymologiquement induire quelqu'un à jurer. Or cela appartient aux supérieurs, qui peuvent imposer à leurs inférieurs le serment. Les inférieurs ne peuvent donc adjurer leurs supérieurs.

En sens contraire, nous usons d'obsécration envers Dieu même, quand nous le supplions au nom de choses saintes. De même l'Apôtre « exhorte » les fidèles « au nom de la miséricorde divine » (Rm 12, 1), et c'est là une manière d'adjuration. Il est donc permis d'adjurer les autres.

Réponse : Jurer dans le cas du serment de promesse c'est user de son respect envers le nom divin, invoqué en confirmation de la promesse, pour s'obliger à accomplir celle-ci ; c'est en somme s'ordonner soi-même immuablement à accomplir une chose. Si l'on peut ainsi s'ordonner soi-même à faire quelque chose, on peut également y ordonner autrui : par la prière s'il nous est supérieur ; par le commandement s'il nous est inférieur. Lorsque l'on confirme l'une de ces ordinations par l'appel au divin, il y a adjuration. L'homme est maître de ses actes, mais non de ce que doivent faire les autres. C'est pourquoi il peut s'imposer une obligation en faisant appel au nom divin, mais il ne peut imposer pareille exigence à autrui, à moins qu'il ne s'agisse de ses sujets, qu'on peut contraindre en vertu d'un serment. Faire appel au nom divin ou à quelque réalité sainte, pour adjurer quelqu'un sur qui l'on n'a pas d'autorité, si on entend l'obliger comme on s'oblige soi-même par serment, une telle adjuration est illicite parce qu'elle s'arroge sur autrui un pouvoir quelle n'a pas. En cas de nécessité, cependant, les supérieurs peuvent contraindre les inférieurs par une adjuration de ce genre. Mais si l'on entend simplement, par le respect dû au nom de Dieu et aux réalités saintes, obtenir quelque chose de quelqu'un, sans le forcer, c'est là une forme d'adjuration permise à l'égard de n'importe qui.

Solutions : 1. Origène parle de l'adjuration où l'on entend imposer à quelqu'un une stricte obligation, comme celle qu'on s'impose à soi-même en jurant. C'est en effet ainsi que le prince des prêtres osa adjurer le Seigneur Jésus Christ.

2. L'objection vaut pour l'adjuration où l'on impose une obligation.

3. Adjurer n'est pas engager quelqu'un à prêter serment; c'est user soi-même d'une formule analogue au serment pour l'amener à faire quelque chose. C'est bien différemment d'ailleurs que nous entendons adjurer Dieu ou adjurer les hommes. S'il s'agit d'un homme, nous entendons influencer sa volonté par le respect dû aux choses saintes; ce que nous ne prétendons pas à

l'égard de Dieu, dont la volonté est immuable. Mais nous marquons par là qu'on obtient quelque chose de Dieu par sa volonté éternelle, c'est le fait, non de nos mérites, mais de sa bonté.

Article 2 : Est-il permis d'adjurer les démons ?

Objections : 1. Cela n'est pas permis. Origène écrit en effet : « L'adjuration n'est pas conforme aux pouvoirs donnés par le Sauveur : c'est une pratique judaïque. » Or nous ne devons pas imiter les rites des juifs, mais user des pouvoirs donnés par le Christ. Il n'est donc pas licite d'adjurer les démons.

2. Dans leurs enchantements, les nécromanciens invoquent souvent les démons au nom d'une réalité divine : c'est une adjuration. Donc, si l'adjuration des démons est permise, les enchantements des nécromanciens le sont aussi, ce qui est évidemment faux. Donc aussi la proposition antécédente.

3. Adjurer quelqu'un, c'est du fait même entrer en rapports avec lui. Or il n'est pas permis d'avoir de relations avec les démons. S. Paul l'interdit (1 Co 10, 20) : « je ne veux pas que vous ayez de relations avec les démons. » On ne peut donc les adjurer.

En sens contraire, le Seigneur dit de ses disciples (Mc 16, 17) : « En mon nom ils chasseront les démons. » Amener quelqu'un à agir par le nom de Dieu c'est l'adjurer. Il est donc permis d'adjurer les démons.

Réponse : Nous avons distingué deux sortes d'adjuration. L'une procède par mode de prière ou d'incitation, par respect pour une réalité sacrée. L'autre procède par mode de contrainte. On ne peut admettre à l'égard des démons la première forme d'adjuration, parce qu'elle implique un recours à la bienveillance ou à l'amitié, qui n'est pas permise envers les démons. La seconde manière d'adjurer, qui procède par contrainte, peut être permise sur un point, et non sur un autre. Car les démons sont dans le cours de cette vie nos adversaires par leur état, et leurs actes ne sont point soumis à nos ordres, mais à ceux de Dieu et des saints Anges; car, dit S. Augustin : « L'esprit qui a déserté est régi par l'esprit demeuré fidèle. » Nous pouvons donc, par la vertu du nom divin, repousser les démons en les adjurant, et les traiter ainsi en ennemis pour les empêcher de nous nuire spirituellement et corporellement, selon le pouvoir divin donné par le Christ en Luc (10, 19) : « Voici que je vous ai donné pouvoir de fouler aux pieds serpents et scorpions, et toute puissance ennemie : rien ne vous nuira. » Mais il n'est pas permis de les adjurer en vue d'apprendre ou d'obtenir quelque chose par leur entremise. Ce serait là faire alliance avec eux. Toutefois il peut arriver que, par inspiration ou révélation divine, certains saints les fassent coopérer à tel ou tel effet. On raconte ainsi que S. Jacques se fit amener Hermogène par les démons.

Solutions : 1. Origène ne parle pas de l'adjuration qui se fait par voie d'autorité et par manière de contrainte, mais de celle qui se fait par mode de supplication bienveillante.

2. Les nécromanciens usent d'adjurations et invoquent les démons pour en apprendre ou obtenir quelque chose, ce qui, nous l'avons dit, n'est pas permis. Aussi Chrysostome commente la parole adressée par le Seigneur à l'esprit immonde (Mc 1, 25) : « Tais-toi et sors de cet homme », en ces termes : « Un enseignement salutaire nous est ici donné, c'est de ne pas croire les démons, quelque vérité qu'ils nous annoncent. »

3. Cet argument procède de l'adjuration où l'on fait appel au secours des démons pour faire ou connaître quelque chose ; c'est en effet avoir société avec eux. Mais user d'adjuration pour chasser les démons, c'est au contraire s'écarter de leur société.

Article 3 : Est-il permis d'adjurer des créatures dénuées de raison ?

Objections : 1. Il semble que non. L'adjuration s'exprime par le langage. Mais c'est en vain qu'on adresse la parole à ce qui ne comprend pas, comme la créature sans raison. C'est donc chose vaine et illicite que de l'adjurer.

2. L'adjuration convient à ceux qui sont aptes à jurer. Mais la créature non raisonnable ne peut prêter serment. On voit donc qu'il n'est pas permis de l'adjurer.

3. Des deux formes d'adjuration distinguées ci-dessus celle qui se fait par mode de prière ne peut être employée à l'égard des créatures sans raison, qui n'ont aucunement la maîtrise de leurs actes. Pas davantage, semble-t-il, l'adjuration qui s'exerce par contrainte. Il ne nous appartient pas de commander à ces créatures : c'est réservé à celui donc il est dit (Mt 8, 27) : « Voilà que les vents et la mer lui obéissent ! » On ne peut donc aucunement user d'adjuration envers les créatures dépourvues de raison.

En sens contraire, on raconte que Simon et Jude ont adjuré des dragons et leur ont commandé de se retirer dans des lieux déserts.

Réponse : Les créatures non raisonnables exercent leurs opérations propres sous l'action d'une force étrangère. Cela ne fait en réalité qu'une seule action, attribuable à un double principe : celui qui est mû à agir, et celui qui le meut. Ainsi le mouvement de la flèche est-il une opération de l'archer. Nous attribuerons donc l'opération de la créature non raisonnable, non seulement à elle-même, mais principalement à Dieu, qui gouverne et meut toutes choses. Le diable y a également sa part : par permission de Dieu il se sert en effet de certaines de ces créatures pour nuire aux hommes.

Ainsi donc on peut comprendre de deux façons l'adjuration adressée aux créatures dépourvues de raison. Ou bien on croit que l'adjuration s'adresse à elles, et c'est alors inutile. Ou bien l'adjuration s'adresse à celui de qui cette créature tient son action et son mouvement. Nous la rencontrons alors sous deux formes. Sous forme de prière adressée à Dieu, c'est le cas des miracles accomplis au nom de Dieu; ou bien sous forme de contrainte, s'exerçant sur le démon qui cherche à nous nuire par le moyen des créatures privées de raison. C'est ce dernier mode d'adjuration que l'Église emploie dans les exorcismes, pour enlever ces créatures au pouvoir du démon. Mais il n'est pas permis d'adjurer les démons en implorant leur aide.

Solution : Cet exposé répond clairement aux Objections.

### **QUESTION 91 : LA LOUANGE VOCALE**

Il faut ensuite étudier l'emploi qu'on fait du nom de Dieu en l'invoquant, par mode de prière et de louange. De la prière, on a déjà parlé (Q. 83). Reste à traiter de la louange. 1°. Faut-il louer Dieu oralement ? — 2°. Doit-on, dans les louanges de Dieu, employer des chants?

Article 1 : Faut-il louer Dieu oralement?

Objections : 1. Non, si l'on en croit le Philosophe : « Ce n'est pas la louange qu'il faut aux meilleurs, mais davantage et mieux. » Or Dieu est au-dessus de tout ce qu'il y a de meilleur. Donc on ne lui doit pas la louange, mais quelque chose de plus. Aussi l'Ecclésiastique (43, 30) dit-il que Dieu « dépasse toute louange ».

2. Louer Dieu c'est lui rendre un culte, car c'est faire acte de religion. Or le culte de Dieu doit venir du cœur plus que des lèvres. Notre Seigneur, en S. Matthieu (15, 7), cite ce reproche d'Isaïe (29, 13) : « Ce peuple m'honore des lèvres, mais leur cœur est loin de moi. » Donc la louange de Dieu réside davantage dans le cœur que sur les lèvres.

3. Les louanges verbales qu'on adresse aux hommes veulent les provoquer à mieux faire. De même que les méchants s'enorgueillissent des éloges qu'on leur fait, les bons y trouvent un

stimulant pour le bien, selon les Proverbes (27, 21) : « Comme l'argent est éprouvé au creuset, ainsi fait-on l'épreuve de l'homme aux louanges qu'il reçoit. » Mais nos paroles ne peuvent provoquer Dieu à mieux agir, tant parce qu'il est immuable que parce qu'il est le souverain Bien, et ne peut progresser. Donc il ne faut pas louer Dieu vocalement.

En sens contraire, le Psaume (63, 6) s'écrie « La joie sur les lèvres, je dirai ta louange. »

Réponse : Nous employons des paroles pour nous adresser à Dieu avec une toute autre raison que pour nous adresser à un homme. Envers celui-ci nous employons des paroles pour exprimer les pensées de notre cœur, qu'il ne peut connaître autrement. Et c'est pourquoi nous employons à son égard la louange vocale pour faire connaître à lui et aux autres la bonne opinion que nous avons de lui; cela pour provoquer à mieux faire celui que nous louons, et pour porter ceux qui entendent sa louange, à l'estimer, à le respecter et à l'imiter.

Mais envers Dieu nous employons des paroles non pour révéler nos pensées à celui qui lit dans les cœurs, mais pour engager nous-mêmes et ceux qui nous entendent à le révéler. C'est pourquoi la louange vocale est nécessaire, non pour Dieu mais pour celui qui le loue, dont l'amour est porté à Dieu par cette louange, selon cette parole du Psaume (50, 23) : « Qui offre le sacrifice d'action de grâce, celui-là me rend gloire. » Et dans la mesure où le cœur de l'homme s'élève vers Dieu par la louange divine, il s'éloigne de tout ce qui lui est contraire, selon Isaïe (48, 9) : « Pour mon honneur, je vais patienter avec toi, et non pas t'exterminer. » En outre, la louange de nos lèvres sert à entraîner vers Dieu le cœur de ceux qui nous entendent, ce qui fait dire au Psaume (34, 2) : « Sa louange sera sans cesse dans ma bouche », et ensuite : « Qu'ils écoutent, les humbles, qu'ils jubilent! Magnifiez le Seigneur avec moi! »

Solutions : 1. Nous pouvons parler de Dieu de deux manières. D'abord en le considérant dans son essence. A ce point de vue, comme il est incompréhensible et ineffable, sa grandeur le met au-dessus de toute louange. Mais sous ce rapport, on lui doit révérence et culte de latrerie. De là ce que nous lisons dans le Psautier de S. Jérôme (64, 2) : « Pour toi mon Dieu, le silence est louange », pour ce qui est du premier point; et pour ce qui est du second : « Qu'on acquitte envers toi son vœu. » Nous pouvons aussi parler de Dieu en considérant ses œuvres, qu'il ordonne à notre usage. C'est à ce point de vue qu'on doit à Dieu la louange. Nous comprenons alors les paroles d'Isaïe (63, 7) : « je vais rappeler les miséricordes du Seigneur, je proclamerai ses louanges pour tout ce qu'il nous a donné. » Nous lisons aussi dans Denys : « Les louanges saintes des théologiens, c'est-à-dire la louange divine, consistent à disposer les noms divins dans leurs paroles et dans leurs hymnes d'après les manifestations bienfaisantes de la Théarchie », c'est-à-dire de la divinité.

2. La louange qu'expriment nos lèvres est inutile à celui qui la donne si elle n'est pas accompagnée de la louange du cœur, car il dit à Dieu sa louange lorsqu'il médite ses merveilles. Mais la louange extérieure et vocale a l'efficacité d'éveiller ces sentiments intérieurs chez celui qui la chante, et de provoquer les autres à louer Dieu, on vient de le dire.

3. Nous ne louons pas Dieu pour son utilité, mais pour la nôtre, nous venons de le dire.

Article 2 : Doit-on, dans les louanges de Dieu, employer le chant?

Objections : 1. Il semble que non, car S. Paul écrit aux Colossiens (3, 16) : « Enseignez-vous et exhortez-vous mutuellement, par des psaumes, des hymnes et des cantiques spirituels. » Nous ne devons introduire dans le culte de Dieu rien de plus que ce qu'autorise l'Écriture. Ce texte nous montre que dans la louange divine, ce ne sont pas nos lèvres, c'est notre esprit qui doit chanter.

2. Sur ce texte de S. Paul aux Éphésiens (5, 19) : « Chantez et psalmodiez dans vos cœurs au Seigneur », S. Jérôme écrit : « Qu'ils entendent cela, les jeunes gens qui dans l'église ont la charge de chanter les psaumes : ce n'est pas avec sa voix mais avec son cœur qu'on doit chanter

pour Dieu. Qu'ils n'imitent pas les acteurs qui se gargarisent avec des drogues pour s'adoucir la gorge, et qu'ils évitent de faire entendre dans l'église des modulations et des chants de théâtre. » Donc il ne faut pas introduire de chants dans la louange de Dieu.

3. Louer Dieu convient aux petits comme aux grands selon l'Apocalypse (19, 5) : « Dites votre louange à votre Dieu, vous tous qui êtes ses serviteurs et le craignez tous, les petits et les grands ! » Or les dignitaires de l'Église ne doivent pas chanter. S. Grégoire dit en effet : « Par le présent décret, je prescris que, dans cette église, les ministres de l'autel ne doivent pas chanter. » Les chants ne conviennent donc pas à la louange divine.

4. Sous l'ancienne loi on louait Dieu avec des instruments de musique et des voix humaines, selon ce verset du Psaume (33, 2) : « Louez le Seigneur sur la cithare, jouez pour lui sur la harpe à dix cordes, chantez-lui un cantique nouveau ! » Or l'Église a abandonné l'usage des instruments, comme la cithare et la harpe, pour ne pas paraître imiter le judaïsme. Pour le même motif il ne faut donc pas employer le chant dans la louange de Dieu.

5. La louange du cœur l'emporte sur celle des lèvres. Or le chant met obstacle à cette louange spirituelle. Ceux qui chantent sont distraits par leur application à chanter, et ne font pas attention au texte. Ceux qui les entendent saisissent moins facilement les paroles, que le chant rend inintelligibles. Il ne faut donc pas les employer à la louange de Dieu.

En sens contraire, S. Ambroise a institué le chant dans l'Église de Milan, comme le rapporte S. Augustin dans ses Confessions.

Réponse : Nous avons dit la nécessité de la louange vocale pour entraîner le cœur humain vers Dieu. Tout ce qui peut contribuer à ce résultat aura donc sa place dans la louange divine. Or, c'est évident, des mélodies diverses provoquent en l'âme humaine des dispositions différentes. Aristote dans sa Politique et Boèce dans le prologue de son traité sur la Musique, l'ont remarqué. On a donc décidé de façon salutaire d'employer des chants dans la louange divine, pour exciter plus de dévotion dans les cœurs tièdes. S. Augustin le dit dans ses Confessions : « je suis amené à approuver la coutume de chanter à l'église pour que les sons agréables à entendre réveillent dans les âmes faibles des sentiments de piété. » Et parlant d'expérience : « J'ai pleuré à tes hymnes et à tes cantiques, tant les accents suaves de ton Église m'ont vivement ému. »

Solutions : 1. « Cantiques spirituels » peut s'entendre non seulement du chant intérieur de l'âme, mais aussi du chant de nos lèvres, pour autant que de tels cantiques éveillent la dévotion spirituelle.

2. S. Jérôme ne blâme pas purement et simplement le chant; il critique ceux qui chantent à l'église d'une manière théâtrale, non pour porter à la dévotion, mais pour se faire valoir ou pour flatter la sensibilité. S. Augustin est du même avis : « Quand il m'arrive d'être ému plus par le chant que par ce qu'on chante, je me reconnais coupable et pécheur, et j'aimerais mieux alors ne pas entendre celui qui chante. »

3. C'est exciter les âmes à la dévotion d'une manière plus noble que de le faire par l'enseignement et la prédication plutôt que par le chant. C'est pourquoi les diacres et les prélats, qui ont cette fonction, ne doivent pas s'adonner au chant, pour ne pas se soustraire à des tâches supérieures. Comme dit S. Grégoire : « C'est une coutume très répréhensible que les ministres établis dans l'ordre du diaconat se consacrent à la musique vocale, quand il leur conviendrait de vaquer à l'office de la prédication et à la gestion des aumônes. »

4. Aristote remarque que « l'on doit bannir de l'enseignement l'usage de la flûte, ou de tout autre instrument analogue, comme la cithare, et n'admettre que ce qui est capable d'améliorer les auditeurs ». Les instruments de musique de ce genre, en effet, touchent l'âme par des émotions agréables plus qu'ils ne forment en elle de bonnes dispositions intérieures. Dans l'Ancien



Testament, on en faisait usage à un double titre. Le peuple étant plus endurci et charnel, il fallait le toucher par ce moyen, comme par la promesse de biens terrestres. D'autre part ces instruments matériels avaient un sens figuratif.

5. Si l'on s'adonne au chant pour la jouissance qu'on y trouve, l'âme est distraite et ne peut être attentive au sens des paroles. Mais si l'on chante par dévotion, on médite plus attentivement ce qu'on dit, parce qu'on s'arrête longuement aux mêmes objets; et d'autre part, dit S. Augustin : « Tous les sentiments de notre âme trouvent dans le chant des modulations qui s'adaptent à leurs nuances diverses, et les font vibrer par une secrète harmonie. » Il en va de même pour les auditeurs. Et même s'ils ne comprennent pas ce qu'on chante, ils savent néanmoins pourquoi l'on chante : pour louer Dieu, et cela suffit pour exciter leur dévotion.

#### LES VICIES OPPOSÉS A LA RELIGION

Étudions maintenant les vices opposés à la religion. Certains ont en commun avec elle qu'ils pratiquent un culte divin. Les autres manifestent au contraire leur opposition totale, par le mépris de tout ce qui touche au culte de Dieu.

La première catégorie se rattache à la superstition, la seconde, à l'irrégion. Aussi étudierons-nous : 1°. La superstition proprement dite (Q. 92) et ses parties (Q. 93 et 94-96). — 2°. L'irrégion et ses parties (Q. 97-100).

#### QUESTION 92 : LA SUPERSTITION

1. Est-elle un vice opposé à la religion ? — 2. A-t-elle plusieurs parties ou espèces ?

Article 1 : La superstition est-elle un vice opposé à la religion ?

Objections : 1. Apparemment non. Car un des contraires n'entre pas dans la définition de l'autre. Or la religion entre dans la définition de la superstition, car, à partir du texte de S. Paul (Col 2, 23) : « Ces préceptes ont réputation de sagesse avec leur culte arbitraire (superstitions) », la Glose la définit : « La religion pratiquée avec excès : » Donc la superstition n'est pas un vice contraire à la religion.

2. On lit dans les Étymologies d'Isidore : « On appelle superstitieux d'après Cicéron ceux qui, à longueur de journée, priaient et offraient des sacrifices pour que leurs fils leur survivent (superstitesfient). » Mais cela peut se faire selon le culte de la vraie religion. Donc la superstition n'est pas un vice contraire à la religion.

3. La superstition semble impliquer un excès. Mais la religion ne peut connaître d'excès ; jamais, nous l'avons dit, nous ne pouvons rendre à Dieu ce que nous lui devons. Donc la superstition ne peut s'opposer à la religion.

En sens contraire, S. Augustin nous dit « Tu touches la première corde, sur laquelle on rend son culte au Dieu unique, et voici que tombe le monstre de la superstition. » Culte du Dieu unique — c'est-à-dire religion — et superstition s'opposent donc bien.

Réponse : La religion est une vertu morale, nous l'avons dite. Nous avons aussi enseignés que la vertu morale s'établit dans le juste milieu. Le vice peut donc doublement s'y opposer : par excès et par défaut. Or, on peut outrepasser la mesure vertueuse par excès, non seulement au point de vue de la quantité, mais aussi relativement aux autres circonstances de l'action. Ainsi rencontrons-nous des vertus, comme la magnanimité et la magnificence, où l'excès vicieux ne consistera pas à tendre à un objet plus élevé que celui de la vertu, mais peut-être à un objet moindre ; et pourtant il y aura excès par rapport au juste milieu, si l'on fait quelque chose pour qui on ne le doit pas, quand il ne le faut pas, ou avec quelque autre abus dans les circonstances de l'acte, comme le montre Aristote. Ainsi donc la superstition est un vice qui s'oppose à la religion

par excès ; non que l'on rende à Dieu plus d'hommage que ne fait la vraie religion, mais par le fait qu'on rend le culte divin à qui on ne le doit pas, ou d'une manière indue.

Solutions : 1. Par métaphore, il nous arrive de parler de bonté là où il y a malice. Nous parlerons par exemple d'un « bon » voleur. De même, on emprunte parfois le nom des vertus pour désigner des actions mauvaises. Ainsi vous trouverez « prudence » pour « ruse » dans ce texte de S. Luc (16, 8) : « Les fils de ce monde sont plus prudents que les fils de lumière. » C'est de cette manière qu'on donne à la superstition le nom de religion.

2. L'étymologie nous reporte à l'origine du mot; le sens, au contraire, à la chose qu'on s'est proposé de désigner en employant ce mot. Or, ces deux points de vue peuvent être différents. Le mot lapis, pierre, dérive de laesio pedis, blessure du pied, et pourtant ce n'est pas là ce qu'il signifie, sinon le fer qui blesse le pied serait une pierre. De même le mot superstition ne nous reporte pas nécessairement à ce qui en est l'origine.

3. La religion ne peut connaître d'excès dans sa mesure essentielle, mais bien dans sa mesure relative; par exemple lorsqu'on fait dans le culte divin quelque chose que l'on ne doit pas faire.

Article 2 : La superstition a-t-elle plusieurs espèces ou parties ?

Objections : 1. Apparemment non. « Si l'un des opposés est multiple, l'autre l'est aussi », dit Aristote. Mais la religion, qui est l'opposé de la superstition, ne comporte aucune multiplicité d'espèces, et tous ses actes sont relatifs à une seule. Il n'y a donc pas plusieurs espèces de superstition.

2. L'opposition s'établit par rapport à un même terme. Religion et superstition s'opposent donc par rapport à ce qui nous ordonne à Dieu, puisque c'est là-dessus que porte la religion, on l'a dit. On ne pourra donc, pour distinguer des superstitions d'espèce différente, tenir compte des procédés divinatoires qui servent à connaître les événements humains, ou de certaines observances humaines.

3. Par ailleurs, puisque la Glose sur le texte de S. Paul déjà cité explique le mot de « superstition » par « religion simulée », il faudrait mettre la simulation au nombre des espèces de superstition.

En sens contraire, S. Augustin distingue diverses espèces de superstitions.

Réponse : En matière de religion, nous venons de le dire, la vie consiste à dépasser dans les circonstances de l'acte le juste milieu de la vertu. Nous avons exposé autrefois que n'importe quelle espèce de dérèglement dans les circonstances ne pouvait suffire à changer l'espèce du péché. Il faut pour cela que ce dérèglement engage un objet ou une fin distincte, car c'est là ce qui donne à nos actes leur espèce morale, on l'a montré plus haut.

Pour distinguer les différentes espèces de superstition nous partirons donc tout d'abord de l'objet. Nous pouvons en effet rendre le culte divin au vrai Dieu à qui nous le devons, mais d'une manière indue : ce sera la première espèce de superstition. Mais nous pouvons aussi rendre ces mêmes honneurs à qui n'y a pas droit : une créature quelconque. Voilà une autre forme de superstition, qui est elle-même un genre, que nous allons diviser en de nombreuses espèces en considérant cette fois les diverses fins du culte divin.

Son premier but c'est d'honorer Dieu : ce point de vue nous permet de distinguer une première espèce : l'idolâtrie qui se propose indûment de rendre à la créature l'hommage dû à Dieu. En rendant son culte à Dieu, l'homme cherche aussi à recevoir de lui quelque enseignement. Nous aurons, par rapport à cette seconde fin du culte, la divination superstitieuse qui interroge les démons, concluant avec eux des pactes tacites ou exprès. Le culte nous offre enfin certaines règles d'action prescrites par le Dieu qu'il honore. A cette finalité se rattacheront les pratiques superstitieuses. S. Augustin touche ces trois points lorsqu'il écrit : « Est superstitieux tout ce

qu'ont fait les hommes en fabriquant et honorant les idoles » — première espèce; ou encore, ajoute-t-il, « tout ce qui est consultation des démons ou pacte symbolique accepté et conclu avec eux » — c'est notre deuxième espèce. La troisième est indiquée un peu plus loin en ces termes : « Appartiennent à ce genre de superstition toutes les ligatures, etc. »

Solutions : 1. Selon Denys « le bien est produit par une cause parfaite, tandis que le mal résulte de n'importe quel défaut ». De ce principe nous avons conclu qu'à une même vertu s'opposent plusieurs vices. Ce que dit Aristote est vrai des opposés dont la multiplicité dépend de cela même à quoi ils s'opposent.

2. La divination et les pratiques dont il s'agit se rattachent à la superstition parce qu'elles dépendent de certaines activités des démons. Elles se rattachent ainsi aux pactes conclus avec eux.

3. Les mots de « religion simulée » signifient dans ce texte « le cas où l'on applique à une tradition humaine le nom de religion », ainsi que la Glose elle-même le dit. Il s'agit donc simplement du culte rendu au Dieu vrai, mais d'une manière indue — si par exemple on voulait, au temps de la grâce, suivre dans le culte de Dieu les rites de la loi ancienne. C'est le sens littéral de la Glose.

#### LES ESPÈCES DE LA SUPERSTITION

1°. Celle qui consiste à rendre au vrai Dieu un culte indu (Q. 93). — 2°. L'idolâtrie (Q. 94).- 3°. Les pratiques superstitieuses (Q. 95).

#### **QUESTION 93 : LES ALTÉRATIONS SUPERSTITIEUSES DU CULTE DIVIN**

1. Peut-il y avoir dans le culte du vrai Dieu quelque chose de pernicieux ? — 2. Peut-il y avoir quelque chose de superflu ?

Article 1 : Peut-il y avoir dans le culte du vrai Dieu quelque chose de pernicieux ?

Objections : 1. C'est impossible, car on lit en Joël (2, 32) : « Quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé. » Or, lorsqu'on rend un culte à Dieu, de quelque manière qu'on le fasse, on invoque son nom. Donc tout culte rendu à Dieu nous est salutaire, et aucun n'est pernicieux.

2. C'est le même Dieu que les justes honorent de leur culte en n'importe quel âge du monde. Or avant la loi, les justes de cette époque, sans péché mortel, donnaient à leur hommage la forme qui leur plaisait. Ainsi Jacob par un vœu personnel s'obligea à un culte spécial (Gn 28, 20). Donc maintenant encore aucune forme du culte rendu à Dieu n'est pernicieuse.

3. L'Église ne donne son appui à rien de pernicieux. Or elle maintient une diversité de rites. Voici ce qu'écrit S. Grégoire S. Augustin, évêque de Cantorbéry, qui lui exposait la diversité des coutumes suivies par les Églises dans la célébration de la messe : « J'approuve, si tu trouves dans les provinces romaines ou gauloises ou en n'importe quelle Église, quelque chose qui puisse plaire davantage au Dieu tout-puissant, que tu le recueilles avec soin. » Aucune forme du culte n'est donc pernicieuse.

En sens contraire, S. Augustin dit dans une lettre à S. Jérôme, et on le trouve dans la Glose sur l'épître aux Galates (2, 14), que les observances légales, une fois connue la vérité de l'Évangile, donnent la mort. Pourtant ces observances appartiennent au culte de Dieu. Donc il peut y avoir dans le culte de Dieu quelque chose qui donne la mort.

Réponse : S. Augustin dit que le mensonge le plus pernicieux est celui qui touche à la religion chrétienne. Qu'est-ce donc que le mensonge ? Mentir c'est signifier extérieurement le contraire de la vérité. Or, on se sert de la parole pour s'exprimer, mais aussi de l'action ; et c'est cette sorte

de signification qui constitue, nous l'avons dit le culte extérieur de religion. Donc, si le culte vient à exprimer quelque chose de faux, il sera pernicieux.

Or cela peut arriver de deux façons. L'une est un désaccord entre la réalité signifiée et les symboles cultuels. De cette façon, à l'âge de la loi nouvelle, l'accomplissement parfait des mystères du Christ ne permet plus d'employer les rites de l'Ancien Testament, parce que leur symbolisme regarde le mystère du Christ comme futur. Il serait aussi pernicieux de proclamer en paroles que la passion du Christ est encore à venir.

Le culte extérieur peut encore être mensonger d'une seconde manière, du fait de celui qui le pratique. Cela peut arriver surtout dans le culte public, où les ministres officient en tenant la place de toute l'Église. C'est être un faussaire que de présenter, de la part de quelqu'un, ce dont il ne vous a aucunement chargé. Ce serait le cas de celui qui offrirait à Dieu, de la part de l'Église, un culte en opposition avec les formes qu'elle a instituées par autorité divine, et que pratique cette même Église. Si bien que S. Ambroise déclare : « Il est indigne, celui qui célèbre les divins mystères sans se conformer à la tradition reçue du Christ. » Ce qu'exprime également la Glose, lorsqu'elle dit (sur Col 2, 23), qu'il y a superstition quand « on donne le nom de religion à une tradition humaine ».

Solutions : 1. Dieu est vérité. Ceux-là l'invoquent qui lui rendent leur culte « en esprit et vérité », comme il est dit en S. Jean (4, 24). C'est pourquoi un culte mêlé de fausseté ne se rattache pas à l'invocation de Dieu qui nous sauve.

2. Avant le temps de la loi les justes recevaient de Dieu une inspiration intérieure qui les instruisait sur la manière dont ils devaient l'honorer, et les autres suivaient leur exemple. Dans la suite, c'est par des préceptes extérieurs que les hommes ont été fixés sur ce point, et il est désastreux de les transgresser.

3. La diversité des coutumes de l'Église dans l'exercice du culte divin ne s'oppose en rien à la vérité. Il faut les suivre, et il est illicite de les transgresser.

Article 2 : Peut-il y avoir quelque chose de superflu dans le culte de Dieu ?

Objections : 1. Ce n'est pas possible, puisque l'Écclésiastique (43, 10) nous dit : « Glorifiez Dieu tant que vous pouvez, il restera toujours à faire. » Glorifier Dieu, c'est ce que l'on se propose dans son culte. Donc rien ne pourra y être superflu.

2. Le culte extérieur est une manifestation du culte intérieur qui, selon S. Augustin honore Dieu « dans la foi, l'espérance et la charité ». Mais au sujet de ces vertus, on n'en fera jamais trop. Il en va de même pour le culte divin.

3. Le culte divin nous fait rendre à Dieu ce que nous avons reçu de lui. Or, nous avons tout reçu de lui. Nous pouvons donc faire tout ce que nous pouvons pour l'honorer : rien ne sera jamais de trop.

En sens contraire, S. Augustin affirme : « Le bon et véritable chrétien doit rejeter des saintes lettres elles-mêmes les fictions superstitieuses. » Or les saintes lettres nous montrent comment il faut honorer Dieu. Donc la superstition peut se glisser sous forme de superfluité dans le culte que nous lui rendons.

Réponse : On peut parler de superflu en deux sens. D'abord, par rapport à une mesure absolue. Rien ne peut être de trop, à ce point de vue, dans le culte de Dieu, parce que l'homme ne peut rien faire qui ne demeure en deçà de ce que nous lui devons.

Mais, d'une autre façon, quelque chose peut être superflu selon une mesure relative, lorsque ce n'est pas proportionné à la fin. Or la fin du culte divin est que l'homme glorifie Dieu et se soumette à lui, corps et âme. C'est pourquoi tout ce que l'homme peut faire qui se rattache à la glorification de Dieu, à la sujétion envers Dieu de son âme, et même de son corps, en refréant

avec mesure ses convoitises, selon les règles données par Dieu et l'Église et selon les coutumes de notre milieu, tout cela ne comporte rien de superflu dans le culte de Dieu.

Mais si nous y mêlons quelque chose qui, de soi, ne se rattache pas à la glorification de Dieu, au rapprochement de notre âme avec lui, au gouvernement mesuré de la convoitise charnelle; ou encore si c'est en dehors de l'institution de Dieu et de l'Église, ou contre la coutume générale qui, selon S. Augustin a force de loi : tout cela doit être tenu pour superflu ou superstitieux, parce que ce qui ne consiste qu'en pratiques extérieures ne ressortit pas au culte intérieur de Dieu. Aussi S. Augustin dit-il que la parole de Luc (17, 21) « Le règne de Dieu est au-dedans de vous » condamne les « superstitieux », c'est-à-dire ceux qui s'attachent principalement aux pratiques extérieures.

Solutions : 1. Si l'on prétend glorifier Dieu, il faut que ce qu'on fait ait rapport à sa gloire. Cela exclut par conséquent toute superfluité superstitieuse.

2. Par la foi, l'espérance et la charité, notre âme se soumet à Dieu. Rien ne peut donc y être superflu. Il en va autrement des actes extérieurs qui ne s'y rapportent pas toujours.

3. Cet argument vaut pour le superflu concernant la mesure des choses prises absolument.

### QUESTION 94 : L'IDOLÂTRIE

1. L'idolâtrie est-elle une espèce de la superstition ? — 2. Est-elle un péché ? — 3. Est-ce le plus grave de tous les péchés ? — 4. Quelle est la cause de ce péché ?

Quant à savoir s'il faut avoir des rapports avec les idolâtres, c'est une question qui a été traitée plus haut à propos de l'infidélité.

Article 1 : L'idolâtrie est-elle une espèce de la superstition ?

Objections : 1. Cela semble une erreur de l'affirmer, car les idolâtres sont des infidèles, comme les hérétiques. Or l'hérésie est une des espèces de l'infidélité, nous l'avons vu. Nous devons donc dire la même chose de l'idolâtrie.

2. La latrie relève de la vertu de religion, qui est l'opposé de la superstition. Or, dans le mot idolâtrie, on emploie latrie de façon univoque, dans le même sens que lorsqu'il s'agit de la vraie religion. C'est comme pour le désir de la béatitude, qu'elle soit vraie ou fausse. Ici le culte des faux dieux, l'idolâtrie, est pris dans le même sens que le culte du vrai Dieu. L'idolâtrie n'est donc pas une espèce de la superstition.

3. Ce qui n'est rien ne peut être l'espèce d'aucun genre. Mais l'idolâtrie, c'est du néant. Car S. Paul affirme (1 Co 8, 4) : « Nous savons qu'une idole n'est rien dans le monde. » Et plus loin : « Quoi donc ? Est-ce à dire que la viande sacrifiée aux idoles est quelque chose ? » Interrogation qui suggère la réponse : Non ! Or, offrir un sacrifice aux idoles, voilà proprement l'idolâtrie. Concluons que l'idolâtrie n'étant que néant, ne peut être une espèce de la superstition.

4. La superstition consiste à rendre un culte divin à celui qui n'y a pas droit. Mais pas plus qu'aux idoles on ne doit le culte divin à aucune créature. L'épître aux Romains (1, 25) blâme ceux qui ont honoré et servi la créature de préférence au Créateur. Il faut donc appeler cette espèce de superstition non pas idolâtrie, mais latrie de la créature.

En sens contraire, les Actes des Apôtres racontent (17, 16) : « S. Paul, attendant à Athènes, avait l'esprit tout agité à la vue de cette cité livrée à l'idolâtrie » ; et dans la suite il parla ainsi : « Athéniens, je vous tiens à tous égards pour des gens superstitieux. » Donc l'idolâtrie est une espèce de la superstition.

Réponse : La superstition est, nous l'avons dite, un excès, qui consiste à dépasser la juste mesure dans le culte divin. C'est ce qui arrive en tout premier lieu lorsqu'on le rend à celui qui n'y a pas

droit. Nous le devons exclusivement au Dieu unique, souverain et incréé; nous avons établi cela plus haut en traitant de la religion. C'est pourquoi rendre des honneurs divins à une créature est un acte de superstition.

Ce culte divin était rendu comme à des créatures sensibles par des signes sensibles : sacrifices, jeux et rites analogues. De même ils représentaient sous une forme sensible la créature qu'ils honoraient ainsi, et c'est cette image qu'on nomme idole. Il y avait toutefois une certaine diversité dans ce culte des idoles. Certains en effet, mettant en œuvre un art criminel, fabriquaient des images que les démons par leur vertu douaient d'une efficacité déterminée. Aussi croyait-on que quelque chose de la divinité y résidait, et qu'il fallait en conséquence leur rendre un culte divin. Telle fut, au dire de S. Augustin, l'opinion d'Hermès Trismégiste. D'autres ne rendaient pas le culte divin aux images elle-mêmes, mais aux créatures qu'elles représentaient. S. Paul mentionne ces deux points dans l'épître aux Romains (1, 23, 25) : « Ils ont changé la gloire du Dieu incorruptible en la ressemblance et l'image d'un homme corruptible, d'un oiseau, d'un quadrupède, d'un serpent » ; à ce premier mode d'idolâtrie il ajoute le second : « Ils ont honoré et servi la créature plus que le Créateur. »

Nous rencontrons parmi les représentants de cette seconde manière, trois opinions. — 1° Certains hommes ont été des dieux, pensaient les uns, et ils les honoraient par le culte de leurs images : tels Jupiter, Mercure, et autres dieux à forme humaine. — 2° Pour d'autres, c'est le monde qui était un dieu unique; non dans sa substance corporelle, mais à raison de son âme, qu'ils croyaient être Dieu — « Dieu, disaient-ils, n'est autre chose que l'âme du monde, le gouvernant par mouvement et raison » — à la manière dont nous disons qu'un homme est sage, non du fait de son corps mais de son âme. Cela les amenait à penser qu'on devait rendre un culte divin au monde entier et à toutes ses parties : ciel, air, eau, et autres éléments. Les noms et les images de leurs dieux y étaient relatifs, selon la doctrine de Varron, que nous rapporte S. Augustin — 3° Pour les platoniciens, il y a un Dieu suprême, cause de toutes choses. Mais ils admettaient ensuite des substances spirituelles, créées par ce Dieu suprême, et qu'ils appelaient dieux, à cause de leur participation à la divinité; c'est ce que nous appelons les anges. A leur suite ils plaçaient les âmes des corps célestes, et au-dessous encore les démons, êtres animés, de substance aérienne; venaient enfin les âmes humaines qui, dans leur croyance, étaient, par le mérite de la vertu, élevées à la société des dieux et des démons. A tous on rendait les honneurs divins, rapporte S. Augustin.

Les deux dernières opinions représentent ce qu'on appelait la « théologie de la nature » : c'est la doctrine que les philosophes puisaient dans l'étude du monde, et enseignaient dans leurs écoles. L'opinion relative au culte des dieux humains s'exprimait dans la « théologie mythologique », que les poètes traduisaient dans leurs compositions théâtrales. Quant à la première opinion, concernant les images, elle se rapportait à ce qu'on nommait la « théologie de la cité », c'est-à-dire au culte que les pontifes célébraient dans les temples.

Tout cela se rapporte à la superstition d'idolâtrie. D'où ce texte de S. Augustin : « Est superstitieux tout ce qui a été institué par les hommes relativement à la fabrication et au culte des idoles, ou dans le dessein d'honorer comme Dieu la créature ou une partie quelconque de la création. »

Solutions : 1. La religion n'est pas la foi : c'est une manifestation de foi, par le moyen de signes extérieurs. De même la superstition consiste à exprimer l'infidélité par le culte qu'on rend extérieurement. C'est cette profession d'infidélité qu'on nomme idolâtrie, tandis que l'hérésie désigne seulement l'opinion fautive. L'hérésie est donc une espèce de l'infidélité, tandis que l'idolâtrie est une espèce de la superstition.

2. Le mot de latrie peut être pris en deux sens. Il peut d'abord désigner un acte humain relatif au culte de Dieu. A ce point de vue le sens reste invariable quel que soit le destinataire effectif de cet hommage; car on fait abstraction de celui-ci dans la définition donnée. On parlera alors univoquement, c'est-à-dire dans le même sens, de latrie, qu'il s'agisse de la vraie religion ou de l'idolâtrie; ainsi quand nous parlons d'acquitter le tribut, cela n'a qu'un sens, qu'on le rende au roi véritable ou à un faux roi. Dans la seconde acception du terme, latrie s'identifie à religion. Alors, étant une vertu, elle implique essentiellement que le culte divin soit rendu à qui il doit l'être. A ce point de vue, c'est équivoquement, c'est-à-dire en un sens différent, qu'on parlera de la latrie de la vraie religion, et de celle des idoles. De même on peut « équivoquer » sur le mot prudence : car il y a la vertu qui porte ce nom, et la prudence de la chair.

3. L'Apôtre estime que l'idole n'est rien dans le monde parce que les images qu'on appelait idoles n'étaient pas animées et n'avaient pas de vertu divine, comme l'imaginait Hermès qui les croyait composées d'esprit et de corps. Il faut, de même, entendre que ce qu'on sacrifie aux idoles est néant, en ce sens que par un tel sacrifice les viandes immolées ne recevaient aucun caractère sacré comme le pensaient les païens, ni aucune impureté, comme le pensaient les Juifs.

4. Les païens avaient généralement coutume d'employer des images dans le culte qu'ils rendaient aux créatures. C'est pourquoi le nom d'idolâtrie en est venu à désigner tout culte d'une créature, même s'il ne comportait pas d'images.

Article 2 : L'idolâtrie est-elle un péché?

Objections : 1. Il semble que non, car rien n'est péché, de ce que la vraie foi fait servir au culte de Dieu. Dans le tabernacle se trouvaient les images des Keroubim comme on peut le lire dans l'Exode (25, 18), et dans nos églises on expose des images à l'adoration des fidèles. L'idolâtrie qui fait adorer les idoles n'est donc pas un péché.

2. Tout supérieur a droit à notre hommage. Or les anges et les âmes des saints nous sont supérieurs. Il n'y a donc pas de péché à leur témoigner de la révérence par un culte, des sacrifices ou des rites analogues.

3. Nous devons au Dieu souverain l'hommage intérieur du culte spirituel. « Il faut adorer Dieu en esprit et vérité », dit notre Seigneur en S. Jean (4, 24), et S. Augustin écrit : « Le culte de Dieu, c'est la foi, l'espérance et la charité. » Or il peut arriver à quelqu'un de rendre aux idoles des marques extérieures de culte, sans pour autant abandonner intérieurement la vraie foi. Il semble donc que, sans préjudice pour le culte divin, on puisse honorer les idoles d'un hommage extérieur.

En sens contraire, on lit dans l'Exode (20, 5) : « Tu ne les adoreras pas "extérieurement" et ne leur rendras pas de culte », intérieurement, commente la Glose. Il s'agit dans ce texte des statues et images. Donc c'est un péché que de rendre aux idoles un culte quelconque, extérieur ou intérieur.

Réponse : On a commis deux erreurs sur le sujet qui nous occupe. Certains ont pensé que les sacrifices et autres rites de latrie étaient dus non seulement au Dieu souverain, mais aux autres êtres dont nous avons parlé. C'était là un devoir et un bien en soi du fait que, dans leur pensée, toute nature supérieure a droit aux honneurs divins à cause de sa proximité avec Dieu. Mais cette assertion est déraisonnable. Car, si nous devons révéler tous ceux qui nous sont supérieurs, nous ne devons pas à tous une révérence identique; on doit au Dieu souverain un hommage spécial puisque sa perfection le met à un titre unique au-dessus de tous : tel est le culte de latrie. Et qu'on ne dise pas, suivant en cela certaine opinion, « que les sacrifices visibles conviennent aux autres dieux, tandis qu'au Dieu suprême seraient dus, à raison de sa perfection plus grande, des sacrifices plus parfaits : l'hommage de l'âme en sa pure spiritualité ». Car, dit S. Augustin :

« Les sacrifices extérieurs sont le signe des sacrifices intérieurs, comme les paroles qui résonnent au dehors le sont des choses qu'elles désignent. Aussi, de même que dans nos prières et nos louanges nous faisons monter nos paroles — qui sont des signes — vers celui à qui, dans notre cœur, nous offrons la réalité des sentiments qu'elles expriment ; de même, offrant le sacrifice, nous savons que l'oblation visible est due exclusivement à celui à qui nous présentons dans nos cœurs le sacrifice invisible, dont nous-même sommes l'offrande. »

D'autres ont pensé qu'on ne devait pas rendre aux idoles de culte extérieur de latrie, à ne considérer que l'opportunité et la bonté de cet acte lui-même ; mais qu'il le fallait pour s'accorder à la coutume du vulgaire. Ainsi parle Sénèque, cité par S. Augustin : « Nous adorons, mais en nous rappelant que ce culte s'accorde avec l'usage plus qu'avec la réalité. » Voici également ce qu'écrit S. Augustin : « N'allez pas chercher la religion chez les philosophes; eux qui participaient au culte populaire, professaient dans leurs écoles des opinions diverses et contraires sur la nature de leurs dieux et le souverain bien. » A cette erreur se rattache l'assertion de certains hérétiques, d'après laquelle on pourrait, sans nuire à son salut, rendre un culte extérieur aux idoles, sous la contrainte de la persécution, pourvu que l'on garde la foi dans son cœur. Mais cela est manifestement faux. Car, puisque le culte extérieur est le signe du culte intérieur, rendre ce culte contrairement à son sentiment intérieur est un mensonge pernicieux tout autant que si l'on affirmait en paroles le contraire de la vraie foi que l'on éprouve dans son cœur. Aussi S. Augustin nous dit-il que « Sénèque agissait d'une façon d'autant plus condamnable qu'il observait ces pratiques mensongères de manière que, dans le peuple, on les estimât vraies ». Solutions : 1. Ni dans le tabernacle ou le temple de l'ancienne loi, ni dans nos églises, les images ne sont exposées pour qu'on leur rende un culte de latrie. Ce sont des signes. Leur rôle est d'imprimer dans nos esprits et d'y fixer la foi en l'excellence des anges et des saints. Il en est autrement pour l'image du Christ à laquelle, à raison de sa divinité, on doit le culte de latrie comme nous l'expliquerons dans la troisième Partie.

2 et 3. L'exposé répond à ces objections.

Article 3 : L'idolâtrie est-elle le plus grave de tous les péchés ?

Objections : 1. Apparemment non. Car, selon Aristote, « le pire est l'opposé du mieux ». Or le culte intérieur, fait d'actes de foi, d'espérance et de charité, a plus de valeur que le culte extérieur. Donc l'infidélité, le désespoir, la haine de Dieu, qui s'y opposent, sont des péchés plus graves que l'idolâtrie, qui s'oppose au culte extérieur.

2. Un péché est d'autant plus grave qu'il s'attaque davantage à Dieu. Or, blasphémer, attaquer la foi, c'est agir plus directement contre Dieu que rendre à un autre des honneurs divins, comme fait l'idolâtrie. Ce sont donc des péchés plus graves.

3. On constate que de moindres maux en amènent de plus grands, pour leur châtement. Or, d'après S. Paul (Rm 1, 23), le péché d'idolâtrie fut suivi, comme d'un châtement, par le péché contre nature. Celui-ci est donc plus grave que l'idolâtrie.

4. S. Augustin disait aux manichéens : « Nous ne disons pas que vous êtes des païens, ou une secte païenne, mais que vous avez quelques ressemblances avec eux, car vous honorez des dieux multiples. Mais nous affirmons aussi que vous êtes bien au-dessous d'eux. Eux, au moins, honorent des êtres réels, bien qu'indignes des honneurs divins, mais vous, vous honorez ce qui n'existe pas. » Le vice d'une perversion hérétique est donc plus grave que l'idolâtrie.

5. Sur le texte de Ga 4, 9 : « Comment retournez-vous à ces pauvres et faibles éléments ? » la glose de Jérôme commente : « Ce retour aux observances légales était un péché presque égal à l'idolâtrie qu'ils avaient pratiquée avant leur conversion. » Le péché d'idolâtrie n'est donc pas le plus grave péché de tous.



En sens contraire, sur le texte du Lévitique (15, 31) concernant l'impureté de la femme qui subit un flux de sang, la Glose dit : « Tout péché est une impureté de l'âme, mais par-dessus tout l'idolâtrie. »

Réponse : La gravité d'un péché peut se prendre à deux points de vue. — 1° A regarder le péché en lui-même, l'idolâtrie est très grave. Nous voyons que dans un état terrestre, le plus grand crime est de rendre à un autre que le roi véritable les honneurs royaux. Celui qui fait cela trouble, autant qu'il est en lui, l'ordre entier de l'État. Ainsi en va-t-il des péchés contre Dieu; ce sont les plus graves de tous, et pourtant parmi eux il en est un d'une gravité suprême, c'est celui qui consiste à rendre à une créature les honneurs divins. Qui fait cela dresse dans le monde un autre Dieu, et porte atteinte, autant qu'il est en lui, à la souveraineté de son empire.

2° A regarder le péché tel qu'il est commis par le pécheur, nous dirons que celui qui agit sciemment pèche plus gravement que celui qui pèche par ignorance. Ainsi, rien n'empêche que le péché des hérétiques, qui corrompent seulement la foi qu'ils ont embrassée, soit plus grave que celui des idolâtres qui pèchent dans l'ignorance de la vérité. De même d'autres péchés pourront être plus graves, par le fait d'un mépris plus grand chez le pécheur.

Solutions : 1. L'idolâtrie suppose l'infidélité intérieure; et elle y ajoute le culte extérieur indûment rendu. S'il s'agit d'une idolâtrie purement extérieure sans acte intérieur d'infidélité, il s'y ajoute, nous l'avons dit un mensonge.

2. L'idolâtrie inclut un grand blasphème, car elle soustrait à Dieu le caractère unique de sa seigneurie. De même l'idolâtrie est pratiquement une attaque contre la foi.

3. Il est de l'essence du châtement de contrarier la volonté. C'est pourquoi si un péché sert de châtement à un autre péché, il doit être plus manifeste afin de rendre celui qui le commet odieux à lui-même et aux autres, mais il n'est pas nécessaire qu'il soit plus grave. Cela nous permet de comprendre que le péché contre nature, tout en étant moins grave que l'idolâtrie, soit présenté comme son juste châtement. Le péché y est en effet plus manifeste. L'homme qui par l'idolâtrie renverse l'ordre, en s'attaquant à l'honneur divin, subit ainsi par le fait du péché contre nature la honte de voir sa propre dégradation.

4. L'hérésie des manichéens quant au genre du péché, est plus grave que le péché des autres idolâtres. Ils abaissent davantage l'honneur de Dieu en supposant l'existence de deux dieux contraires, et en imaginant sur Dieu lui-même nombre de fables absurdes. Il en va autrement des autres hérétiques qui reconnaissent et honorent un Dieu unique.

5. Observer sous le régime de la grâce les prescriptions de la loi mosaïque, n'est pas, de soi, un péché en tout point égal à l'idolâtrie, mais presque égal, parce que tous deux sont des espèces de la superstition, qui est une faute mortelle.

Article 4 : Quelle est la cause du péché d'idolâtrie ?

Objections : 1. Il semble que cette cause n'est pas du côté de l'homme. En effet, il n'y a rien dans l'homme en dehors de sa nature, de la vertu, ou de la faute. Mais l'idolâtrie ne peut avoir pour cause sa nature ; bien au contraire, sa raison naturelle lui dicte qu'il y a un seul Dieu, et qu'on ne doit pas rendre un culte divin aux morts et aux êtres inanimés. Pareillement l'idolâtrie ne peut être causée en lui par la vertu, parce qu'« un bon arbre ne peut produire de mauvais fruits » (Mt 7, 18). L'idolâtrie ne peut pas venir non plus de la faute, car, dit la Sagesse (14,27) : « Le culte des idoles innommables est le commencement et la fin de tout mal. » Donc l'idolâtrie n'a pas sa cause du côté de l'homme.

2. Ce dont les hommes sont cause se retrouve en tous temps parmi eux. Or, l'idolâtrie n'a pas toujours existé. Elle commença au second âge du monde où, lisons-nous, elle fut inventée : qu'on l'attribue à Nemrod qui obligeait, dit-on, à adorer le feu, ou à Ninus qui fit adorer l'image de son

père Bel. Chez les Grecs, selon Isidore. « c'est Prométhée qui fut le premier à façonner l'image humaine avec de la glaise. Quant aux Juifs, ils disent que c'est Ismaël qui le premier modela une statue avec de la glaise ». D'autre part l'idolâtrie a disparu en grande partie au sixième âge du monde. La cause n'en est donc pas dans l'homme lui-même.

3. D'après S. Augustin, « on n'aurait pu savoir d'abord, s'ils ne l'avaient enseigné, ce que chacun des démons désire, ce qu'il déteste; avec quel nom on l'attire ou on le contraint, tout ce qui a fondé l'art de la magie et de ses ouvriers ». Cela vaut également pour l'idolâtrie. Elle ne vient donc pas des hommes.

En sens contraire, il est écrit dans la Sagesse (14, 14) : « C'est la vanité des hommes qui introduit les idoles dans le monde. »

Réponse : L'idolâtrie a une double cause. La première dispose à ce péché, et elle vient de hommes. Et cela pour trois motifs. 1° Le dérèglement du cœur : l'excès d'amour ou de vénération envers l'un de leurs semblables a amené les hommes à lui rendre les honneurs divins. C'est la cause indiquée dans la Sagesse (14, 15) : « Affligé par un deuil cruel, le père s'est fait une image de fils qui lui fut prématurément ravi ; et cet être qui comme un homme, venait de mourir, il s'est mis à l'honorer comme un dieu. » Et un peu plus loin (v. 21) : « Les hommes, pour satisfaire leur affection ou pour obéir aux rois, ont donné à des pierres ou à du bois le Nom incommunicable », celui de la divinité. — 2° Le plaisir naturel à l'homme en présence d'un portrait. C'est un fait noté par le Philosophe, et qui explique que dans leur grossièreté primitive les hommes, à la vue de l'image de leurs semblables, représentée de façon expressive par d'habiles artisans, l'honorèrent d'un culte divin. C'est ce qu'exprime le livre de la Sagesse (13, 1) : « Qu'un ouvrier abatte dans la forêt un arbre bien droit, le façonne par son art et lui donne figure humaine : il lui fait des vœux et s'enquiert près de lui de ses intérêts d'argent, de ses fils, du mariage qu'il veut contracter. » — 3° L'ignorance du vrai Dieu. Méconnaissant son infinie perfection, les hommes ont rendu le culte qu'on lui doit à des créatures dont la beauté ou la force les touchaient. Ce qui fait dire à la Sagesse (13, 1) : « Ils n'ont pas reconnu, en considérant ses œuvres, quel en était l'artisan. Mais c'est le feu, le vent, l'air subtil, l'abîme des eaux, le soleil, la lune, qu'ils ont pris pour des dieux, gouverneurs du monde. »

Une autre cause, qui donne à l'idolâtrie son définitif achèvement, est l'influence des démons. C'est eux qui dans les idoles s'offrirent au culte de ces hommes plongés dans l'erreur, en répondant à leurs questions et en faisant ce qui leur paraissait des prodiges. C'est pourquoi le Psaume (96, 5) nous dit : « Tous les dieux des païens sont des démons. »

Solutions : 1. La cause qui disposa à l'idolâtrie est venue, du côté de l'homme, de sa nature qui fut en défaut soit par ignorance intellectuelle, soit par dérèglement des sentiments. Et cela aussi se rattache au péché. On dit que l'idolâtrie est la cause, le commencement et la fin de tout péché, parce qu'il n'est aucun genre de péché qu'elle ne produise un jour ; soit qu'elle y porte expressément par mode de cause, soit qu'elle en donne l'occasion par mode de commencement, ou par mode de fin, le culte des idoles donnant lieu à certains péchés comme les meurtres, les mutilations, etc. Toutefois certains péchés peuvent précéder l'idolâtrie en y disposant.

2. Dans le premier âge du monde l'idolâtrie n'existait pas parce que le souvenir de la création du monde, récente encore, gardait vive en l'esprit humain la connaissance du Dieu unique. Au sixième âge, l'idolâtrie fut chassée par l'enseignement et la puissance du Christ, qui triompha du démon.

3. Cet argument vaut pour la seconde cause de l'idolâtrie, celle qui lui donne son achèvement.

## QUESTION 95 : LA DIVINATION

1. La divination est-elle un péché ? — 2. Est-elle une espèce de la superstition ? — 3. Ses espèces. — 4. La divination démoniaque. — 5. La divination par les astres. — 6. La divination par les songes. — 7. La divination par les augures et autres observations analogues. — 8. La divination par les sorts.

Article 1 : La divination est-elle un péché?

Objections : 1. Il semble que non. Le mot « divination » vient de « divin ». Mais le divin se rattache davantage à la sainteté qu'au péché. La divination n'est donc pas un péché.

2. S. Augustin écrit : « Qui oserait dire que l'instruction soit un mal ? » Et il ajoute : « je ne dirai jamais qu'il peut être mauvais de comprendre quelque chose. » Or, il existe un « art de la divination », selon Aristote, et la divination apporte semble-t-il une certaine intelligence de la vérité.

3. Une inclination naturelle ne nous porte jamais au mal, car la nature ne tend qu'à ce qui lui ressemble. Or, les hommes sont naturellement aisance de l'avenir. La divination n'est donc pas un péché.

En sens contraire, il est écrit dans le Deutéronome (18, 11) : « Que personne ne consulte les oracles ni les devins. » Et nous lisons dans les Décrets : « Ceux qui font appel à la divination subiront la peine de cinq ans, suivant les degrés de pénitence établis par les canons. »

Réponse : On entend par divination une prédiction de l'avenir. Or, les événements futurs peuvent être connus de deux façons : dans leurs causes et en eux-mêmes. Or leurs causes sont de trois sortes.

1° Les unes produisent leurs effets nécessairement et toujours. Ceux-ci peuvent alors être prévus et prédits avec certitude grâce à l'examen de leurs causes. Ainsi les astronomes annoncent les éclipses futures.

2° Mais il y a des causes qui ne produisent pas leurs effets de façon nécessaire et constante, mais seulement la plupart du temps, tout en étant rarement en défaut. On peut alors par leur moyen prévoir ce qui arrivera, non point avec certitude, mais seulement par conjecture. Ainsi les astronomes peuvent en observant les étoiles connaître et annoncer d'avance la pluie ou la sécheresse, et les médecins prévoir la guérison ou la mort.

3° Il y a enfin des causes qui, à les regarder en elles-mêmes, sont indifférentes à tel ou tel effet. C'est surtout le cas des puissances rationnelles qui, selon Aristote peuvent se porter à des objets contraires. Les effets de ce genre, et aussi ceux qui ne proviennent des causes naturelles que rarement et par hasard, ne peuvent être prévus par l'examen de leurs causes; car elles n'ont pas d'inclination fixe qui les y détermine. On ne peut connaître à l'avance de tels résultats, à moins de les voir en eux-mêmes ; ce qui, pour un homme, exige que l'événement soit présent : ainsi voit-on Socrate courir ou marcher.

Considérer l'événement en sa réalité même avant qu'il ne s'accomplisse n'appartient qu'à Dieu; seul, il voit dans son éternité les choses futures comme présentes, ainsi que nous l'avons enseigné dans la première Partie. Ce qui fait dire à Isaïe (41, 23) : « Annoncez ce qui arrivera dans l'avenir et nous saurons que vous êtes des dieux. » Donc, si quelqu'un se fait fort de prévoir ou de prédire par quelque moyen ce genre d'événements, à moins d'une révélation de Dieu, il usurpe manifestement ce qui appartient à Dieu. C'est de là que vient le nom de devin, d'après S. Isidore : « On les appelle devins (divine), écrit-il, comme s'ils étaient pleins de Dieu (Deo pleni); car ils feignent d'être remplis de la divinité, et par une ruse frauduleuse prédisent l'avenir aux humains. » On ne parlera donc pas de divination lorsque quelqu'un prédit des choses qui arrivent

nécessairement ou le plus souvent, et dont la prévision est accessible à la raison humaine. Pas davantage dans le cas d'une connaissance des futurs contingents reçue par révélation divine. Car alors on ne fait pas acte de divination, c'est-à-dire acte divin : il est plus exact de dire qu'on reçoit ce qui est divin. On ne fait acte de divination que lorsqu'on s'arroge indûment la prédiction d'événements futurs. Or il est clair que cela est un péché. La divination est donc toujours un péché. C'est pourquoi S. Jérôme dit que ce mot est toujours pris en mauvaise part.

Solutions : 1. On n'entend point par divination la participation normale à une perfection divine, mais l'usurpation indue des droits de Dieu, on vient de le dire.

2. Il y a des méthodes pour prévoir les événements qui se produisent nécessairement ou le plus couramment, mais ce n'est pas de la divination. Pour les autres événements futurs, il n'y a pas d'art véritable ni de méthodes, mais des procédés vains et trompeurs, dus aux démons qui ni veulent se jouer des hommes, dit S. Augustin.

3. L'homme est porté par inclination naturelle à connaître l'avenir conformément à ses propres moyens, mais non selon un mode illégitime de divination.

Article 2 : La divination est-elle une espèce de la superstition ?

Objections : 1. Il semble que non. Car une même espèce ne peut appartenir à deux genres différents. Or la divination paraît bien être, selon S. Augustin, une espèce de la curiosité. Elle n'est donc pas une espèce de la superstition.

2. La religion, c'est le culte tel qu'on doit l'accomplir ; la superstition c'est le culte indûment rendu. Mais la divination n'a pas rapport à cela, et n'est donc pas une forme de la superstition.

3. La superstition est l'opposé de la religion. Or, dans la vraie religion vous ne trouvez rien qui corresponde, à titre de contraire, à la divination. Celle-ci n'est donc pas une espèce de la superstition.

En sens contraire « Il y a dans la prescience, dit Origène, une certaine opération des démons; ceux qui se sont livrés à eux l'ont enfermée dans leurs arts, et la mettent en œuvre soit par les sorts, les augures ou l'examen des ombres. Je ne doute point que tout cela ne se fasse par l'opération des démons. » Or, selon S. Augustin tout ce qui provient de rapports entre les hommes et les démons est superstitieux. La divination est donc une espèce de la superstition.

Réponse : On entend par superstition, avons-nous dit. un culte divin contraire à la règle. Or une chose peut appartenir de deux manières au culte de Dieu. Premièrement sous forme d'oblation : sacrifice, offrandes, etc. Deuxièmement sous forme de recours au divin : le serment par exemple, nous l'avons vu. Il y aura donc superstition non seulement lorsqu'on offre un sacrifice aux démons par idolâtrie, mais aussi lorsqu'on recourt à leur aide pour faire ou connaître quelque chose. Or, toute divination procède de l'opération des démons, soit qu'on les ait expressément invoqués pour qu'ils révèlent l'avenir, soit qu'ils s'ingèrent eux-mêmes dans les vaines recherches qu'on en fait, pour enlacer les esprits dans cette vanité dont il est dit dans le Psaume (40, 5) : « Heureux l'homme qui n'a pas regardé la vanité et les folies décevantes! » La divination est donc manifestement une espèce de la superstition.

Solutions : 1. Il y a en effet de la curiosité dans la divination ; elle est dans la fin qu'on poursuit : la connaissance anticipée de l'avenir. Mais si l'on regarde la manière d'agir, on rattachera la divination à la superstition.

2. Une telle divination se rattache au culte des démons en tant qu'on fait avec eux un pacte tacite ou exprès.

3. La loi nouvelle détourne l'esprit humain des soucis temporels. C'est pourquoi elle ne détermine aucune pratique à laquelle on puisse recourir pour connaître d'avance les événements futurs. La loi ancienne, qui renfermait des promesses temporelles, comportait des consultations

sur l'avenir, à caractère religieux. Ainsi lisons-nous dans Isaïe : « Et quand on vous dira : "Interrogez les magiciens et les devins qui murmurent dans leurs incantations " — Est-ce que ( c'est la réponse qu'il dit de faire), ce n'est pas près de son Dieu que le peuple va chercher la vision, pour les vivants et pour les morts? » Il y eut cependant dans le Nouveau Testament des prophètes inspirés qui firent de nombreuses prédictions.

Article 3 : Les espèces de la divination

Objections : 1. Il semble qu'il n'y ait pas lieu de distinguer plusieurs espèces de divination. Car là où la raison de péché est unique, il n'y a pas plusieurs espèces. Or, toute divination a une seule raison de péché, du fait qu'on use pour connaître l'avenir de pacte avec les démons. On ne peut donc distinguer plusieurs espèces de divinations.

2. L'acte humain est spécifié par sa fin, on l'a dit. Or, la divination a toujours une fin unique : l'annonce de l'avenir. Il n'y en a donc qu'une espèce.

3. Les signes qu'on emploie ne peuvent changer l'espèce du péché; que l'on nuise à la réputation de quelqu'un par paroles, par écrit ou par gestes, c'est tout un. Les formes variées de divination ne diffèrent, semble-t-il, que par la diversité des signes d'où l'on tire la connaissance de l'avenir. Il n'y a donc pas diversité d'espèces.

En sens contraire, S. Isidore énumère les différentes espèces de divination.

Réponse : Toute divination, nous l'avons dit, use pour connaître l'avenir du conseil ou de l'aide des démons. Leur secours est parfois expressément requis. Mais indépendamment de toute demande, le démon peut intervenir secrètement pour annoncer des événements futurs ignorés des humains, et connus de lui. Sur les moyens qu'il en a, voir ce que nous avons dit dans la première Partie.

Lorsqu'ils répondent à un appel exprès, les démons ont bien des manières d'annoncer l'avenir. Parfois ils se présentent eux-mêmes, sous des formes trompeuses, à la vue des humains et font entendre leurs prédictions. C'est ce qu'on appelle le prestige, parce qu'en ce cas les yeux des hommes sont comme éblouis. D'autres fois ils usent de songes, et c'est alors la divination par les songes. Ou bien ils font apparaître et parler des morts. C'est la nécromancie, dont Isidore explique ainsi le nom : « En grec nekros signifie mort, et mantia, divination; car après certaines incantations, où intervient le sang, on voit se lever des morts qui prédisent l'avenir et répondent aux questions. » Les démons annoncent encore les événements futurs par le truchement d'hommes vivants, comme on le voit chez les possédés. Cette espèce de divination est celle des pythonisses, « ainsi nommées, dit Isidore à cause d'Apollon Pythien, qui passait pour l'auteur des oracles ». Autre procédé encore : des dessins ou des signes apparaissent sur des êtres inanimés. S'il s'agit d'un corps composé d'éléments terrestres, bois, fer, pierre taillée, c'est la géomancie ; si c'est dans l'eau c'est l'hydromancie; dans le feu, la pyromancie; dans les entrailles d'animaux sacrifiés sur les autels des démons, l'haruspice.

La divination qui ne comporte pas d'invocation explicite des démons se divise en deux genres. Dans le premier on examine les dispositions de certaines choses, pour en tirer des prévisions. A l'examen de la position et du mouvement des astres, s'adonnent les astrologues, nommés aussi généthliques parce qu'ils étudient le jour de la naissance. — Les observations portant sur les mouvements et les cris des oiseaux, ou d'un animal quelconque, ou encore sur les étournements des hommes ou les tressaillements de leurs membres, portent le nom générique d'augure. Ce mot vient de avium garritus, gazouillement des oiseaux, comme auspice vient d'avium inspection inspection des oiseaux ; ces deux procédés, dont l'un se rapporte à l'ouïe et le second à la vue, s'appliquent en effet principalement aux oiseaux. Les remarques faites sur des paroles, prononcées par des hommes dans une tout autre intention, pour les faire tourner à la prévision de

l'avenir, donnent lieu au présage : « L'observation des présages, dit Valère Maxime, a des liens avec la religion. Car on croit que ce n'est pas le hasard, mais la providence divine qui règle l'événement. C'est ainsi que, tandis que les Romains délibéraient s'ils iraient ailleurs, un centurion s'écria, d'une manière toute fortuite : " Porte-enseigne, plante là ton drapeau, nous resterons très bien ici ! " Ce cri fut reçu par ceux qui l'entendirent comme un présage, et ils abandonnèrent le dessein de partir. » — Nous trouvons encore une autre espèce de divination, dans l'examen des figures qu'on voit en certains corps ; ainsi la chiromancie est l'étude des lignes de la main, du grec *chiros*, main ; la spatulomancie, l'étude des dessins qu'on voit sur les omoplates (*spatula*) de certains animaux.

Le second genre de divination, sans invocation expresse des démons, consiste à examiner le résultat de certains actes attentivement pratiqués par celui qui désire connaître quelque secret. Par exemple on trace des lignes en prolongeant des points (ce qui se rattache à la géomancie), ou bien on examine les dessins formés par du plomb fondu jeté dans l'eau. Ou encore on dépose dans un récipient qui les cache, des papiers, écrits ou non, et l'on observe qui tirera tel ou tel; on use aussi de fétus inégaux que l'on présente pour voir qui prendra la plus longue ou la plus courte paille; on jette les dés pour voir qui aura le plus grand nombre de points; on lit un passage d'un livre qu'on ouvre au hasard. Tout cela porte le nom de sorts.

Il y a donc, au total, trois genres de divination : 1° Divination par appel manifeste aux démons; c'est le fait des nécromanciens; — 2° Par simple considération de la position ou du mouvement d'une chose étrangère ; c'est le fait des augures. 3° Par mise en œuvre de certaines pratiques que l'on accomplit en vue de découvrir ce qui est caché : se sont les sorts. Chacun de ces genres se divise lui-même en espèces nombreuses, comme il ressort de cet exposé.

Solutions : 1. Dans toutes les formes de divination qu'on vient d'examiner, la raison de péché est la même en ce qu'il a de général, mais non quant à son espèce. Il est en effet beaucoup plus grave d'invoquer les démons que de faire des choses qui prêtent à leur intervention.

2. La connaissance des choses futures ou cachées caractérise la divination de façon générique, à titre de fin ultime. La division en espèces se prend de l'objet ou de la matière propres à chaque mode de divination, c'est-à-dire de la diversité des choses où l'on prétend chercher cette connaissance.

3. Les signes auxquels s'applique le devin ne sont pas comme pour le diffamateur un moyen d'exprimer sa pensée, mais le principe d'une connaissance. Or, à diversité de principes, diversité d'espèces; c'est une loi manifeste, même dans les sciences de démonstration.

Article 4 : La divination démoniaque

Objections : 1. Il semble qu'elle ne soit pas illicite, car le Christ n'a rien fait d'illicite selon la première épître de S. Pierre (2, 22) : « Il n'a pas commis de faute. » Or notre Seigneur a interrogé le démon (Mc 5, 9) : « Quel est ton nom ? » A quoi le démon répondit : « Légion, car nous sommes une foule 1 » On peut donc interroger les démons pour savoir ce qui nous est caché.

2. Les âmes des saints ne peuvent favoriser les questions illicites. Or, Saül, interrogeant une pythonisse sur l'issue d'une guerre future, vit lui apparaître Samuel, qui lui prédit ce qui allait arriver (1 S, 28, 8). La divination qui fait appel aux démons n'est donc pas illicite.

3. Il semble permis de demander, à celui qui la sait, la vérité qu'il est utile de connaître. Or, il peut être utile de savoir des secrets, qu'on peut apprendre des démons, s'il s'agit de découvrir un vol, par exemple. On peut donc user de cette sorte de divination.

En sens contraire, nous lisons dans le Deutéronome (18, 10) : « Qu'on ne trouve parmi vous personne qui interroge les devins ou consulte les pythonisses. »

Réponse : Toute divination faisant appel au démon est illicite pour deux motifs.

Premier motif : le principe même de la divination. C'est en effet conclure un pacte avec le démon que l'invoquer. Et cela est tout à fait défendu. Tel est le reproche d'Isaïe (28, 15) : « Vous avez dit : nous avons fait alliance avec la mort, et conclu un pacte avec l'enfer. » Ce serait plus grave encore si l'on offrait un sacrifice au démon qu'on invoque, ou si des marques d'honneur lui étaient rendues.

Second motif : les conséquences. Car le démon, qui veut la perte des hommes, même s'il dit vrai quelquefois, veut par ses réponses les accoutumer à le croire ; il veut ainsi les amener à mettre en danger leur salut. Sur ce texte de S. Luc (4, 35) : « Il le réprimanda et lui dit : Tais-toi ! » S. Athanase commente : « Bien que le démon confessât la vérité, le Christ lui fermait la bouche pour qu'il ne répandît pas sa perversion en la mêlant à la vérité. Il voulait nous accoutumer aussi à ne pas prêter attention aux révélations de ce genre, même si elles paraissent vraies. Il est criminel en effet, alors que nous possédons la Sainte Écriture, de nous faire instruire par le démon. »

Solutions : 1. Comme le dit S. Bède : « Notre Seigneur n'interroge pas comme quelqu'un qui ignore. Il veut faire reconnaître la détresse du possédé pour manifester davantage la puissance du guérisseur. » Il peut être parfois permis, dans l'intérêt des autres, de poser une question au démon qui se présente de lui-même, surtout quand la vertu divine peut le contraindre à dire le vrai. Mais c'est là tout autre chose que d'appeler à soi le démon pour recevoir de lui la connaissance de choses occultes.

2. Comme dit S. Augustin : « Il n'est pas déraisonnable de croire que, par une permission de Dieu, et par un ordre secret qui échappait à la pythonisse et à Saül, l'âme d'un juste, sans subir aucunement l'influence des artifices et de la puissance magique, ait pu se montrer aux regards du roi, qu'il devait frapper d'une sentence divine... Ou bien, on pourrait penser que ce ne fut pas vraiment l'esprit de Samuel, arraché à son repos, mais un fantôme et un jouet de l'imagination, produit par les artifices diaboliques. La Sainte Écriture lui donnerait alors le nom de Samuel en suivant le procédé commun, consiste à donner le nom des choses aux images qui les représentent. »

3. Aucun avantage temporel ne peut être mi en balance avec le dommage spirituel qui menace notre salut, si nous invoquons les démons pour découvrir des secrets.

Article 5 : La divination par les astres

Objections : 1. Elle ne paraît pas illicite, car est permis d'annoncer, par l'examen des causes, l'effet qui s'ensuivra. Les médecins, d'après le cours que prend la maladie, annoncent la mort de leur client. Or, les corps célestes sont cause de ce qui se passe dans ce bas monde; Denys lui-même le dit. La divination par les astres n'est donc pas défendue.

2. La science naît de l'expérience. C'est ce qu'on peut voir dans Aristote au début de sa Métaphysique. Or, grâce à de multiples expériences, des gens ont découvert qu'on pouvait, par l'examen des astres, annoncer certains événements futurs. Il ne semble donc pas illicite d'employer un tel moyen pour connaître l'avenir.

3. La divination est illicite en tant qu'elle se fonde sur un pacte conclu avec les démons. Mais cela n'a pas lieu dans l'astrologie, où l'on considère simplement la disposition des créatures de Dieu. Il paraît donc que cette forme de divination n'est pas illicite.

En sens contraire, nous lisons dans les Confessions de S. Augustin : « je ne renonçais pas à consulter ces imposteurs que l'on nomme mathématiciens; cela parce qu'il me semblait qu'ils n'offraient pas de sacrifices, et n'adressaient pas de prières à un esprit quelconque, en vue de leurs divinations. Et cependant la vraie piété chrétienne rejette ces pratiques et les condamne. »

Réponse : Nous avons déjà dit que les démons agissent dans la divination qui procède d'une opinion fautive ou creuse, afin d'entraîner les esprits humains dans la vanité ou l'erreur. Or, c'est faire preuve d'une opinion vaine ou fautive que de chercher à prévoir, par l'examen des étoiles, l'avenir qu'elles ne peuvent nous faire connaître. Il faut donc examiner ce que l'observation des corps célestes peut exactement nous faire prévoir. S'il s'agit d'événements dont le cours est nécessaire, il est évident qu'on peut les prévoir par ce moyen; les astronomes annoncent ainsi les éclipses. Mais nous nous trouvons en présence d'opinions bien diverses au sujet des prévisions sur l'avenir que peuvent fournir les étoiles.

Il y eut des gens pour dire que les étoiles signifient, plutôt qu'elles ne produisent, ce que l'on prédit en les observant. Mais cela est déraisonnable. Tout signe corporel ou bien est un effet qui nous renseigne directement sur la cause qui le produit, ainsi la fumée est le signe du feu qui en est cause; ou bien, en désignant la cause, il désigne par là son effet, comme l'arc-en-ciel signifie le beau temps parce que le beau temps et l'arc-en-ciel ont une même cause. Or, on ne peut dire que les positions et les mouvements des corps célestes sont les effets d'événements futurs. Et on ne peut pas davantage ramener les uns et les autres à une cause unique de nature corporelle. La seule cause à laquelle on puisse ramener ces différents effets comme à une source commune, est la providence divine. Mais celle-ci soumet à des lois différentes les mouvements et les positions des corps célestes, et les événements contingents. Les premiers se produisent selon une raison nécessaire qui les produit toujours de la même manière, tandis que les seconds, soumis à une raison contingente, se produisent de façon variable.

On ne peut donc, de l'examen des astres, tirer d'autre prévision que celle qui consiste à découvrir par avance l'effet dans sa cause. Or, deux sortes d'effets échappent à la causalité des corps célestes. D'abord tout ce qui se produit par accident, soit dans l'ordre humain, soit dans l'ordre naturel. L'être par accident n'a pas de cause, explique Aristote, surtout si on l'entend d'une cause naturelle comme l'influence des corps célestes. Parce que ce qui se produit par accident n'est pas à proprement parler un être et n'a pas d'unité réelle : que la chute d'une pierre produise un tremblement de terre, qu'un fossoyeur, creusant une tombe, trouve un trésor, on ne peut reconnaître à ces rencontres d'unité formelle ; de telles rencontres n'ont pas d'unité réelle, elles sont absolument multiples. Tandis que le terme d'une opération naturelle est toujours quelque chose d'un, comme son principe qui n'est autre que la forme naturelle de l'être qui agit.

Échappent ensuite à la causalité des corps célestes les actes du libre arbitre, « faculté de la volonté et de la raison » . L'intellect en effet, ou la raison, n'est pas un corps, ni l'acte d'un organe corporel. La volonté, qui est la tendance correspondant à la raison, ne l'est donc pas davantage. Or, aucun corps ne peut impressionner une réalité incorporelle. Il est donc impossible que les corps célestes fassent directement impression sur l'intelligence et la volonté, car ce serait admettre que l'intelligence ne diffère pas du sens : ce qu'Aristote attribue à ceux qui soutenaient que « la volonté des hommes est modifiée par le père des hommes et des dieux », c'est-à-dire le soleil ou le ciel. Les corps célestes ne peuvent donc être directement causes des opérations du libre arbitre. Ils peuvent cependant incliner ou agir en tel ou tel sens, en y disposant par leur influence. Celle-ci s'exerce en effet sur notre corps, et par suite sur nos facultés sensibles, car celles-ci sont l'acte d'organes corporels qui inclinent à produire les actes humains. Mais ces puissances inférieures obéissent à la raison, comme le montre Aristote ; le libre arbitre n'est donc aucunement nécessité, et l'homme peut toujours, par sa raison, s'opposer à cette impulsion venue des corps célestes.

Donc, si l'on use de l'astrologie pour prévoir les événements qui se produisent par hasard ou accidentellement, ou encore pour prévoir avec certitude les actions des hommes, on part d'une



opinion fautive et vaine. C'est ainsi que l'action des démons s'y mêle. C'est une divination superstitieuse et illicite. Si par contre, on examine les astres pour connaître d'avance les effets directs de l'influence des corps célestes : sécheresses, pluies, etc., il n'y a plus ni divination illicite ni superstition.

Solutions : 1. Notre exposé répond à la première objection.

2. L'exactitude fréquente des prédictions des astrologues tient à deux causes : 1° La plupart des hommes suivent leurs impressions corporelles. Leurs actes n'ont donc le plus souvent d'autre règle que le penchant imprimé par les corps célestes. Un petit nombre seulement, les sages, gouvernent ces penchants par la raison. C'est pourquoi, dans bien des cas les prédictions des astrologues se réalisent, surtout lorsqu'il s'agit d'événements généraux qui dépendent du grand nombre. 2° Les démons s'en mêlent. « Il faut avouer, dit S. Augustin que lorsque les astrologues disent vrai, c'est sous l'influence d'un instinct très secret que les âmes humaines subissent inconsciemment. C'est là une œuvre de séduction, qu'il faut attribuer aux esprits impurs et séducteurs, à qui Dieu permet de connaître certaines vérités de l'ordre temporel. » Et il tire de là cette conclusion : « Aussi un bon chrétien doit-il se garder des astrologues et de ceux qui exercent un art divinatoire et impie, surtout s'ils disent vrai.

Il doit craindre que son âme, trompée par le commerce des démons, ne soit prise au piège dans le pacte qui l'attache à eux. »

3. Cela résout également la troisième objection.

Article 6 : La divination par les songes

Objections : 1. Il semble que la divination par les songes ne soit pas illicite. Car il n'est pas illicite de profiter d'un enseignement divin. Or c'est en songe que Dieu instruit les hommes. On lit en effet dans Job (33, 15) : « Par un songe, dans la vision de la nuit, quand le sommeil accable les hommes et qu'ils dorment sur leur lit, alors Dieu leur ouvre l'oreille, et par son enseignement les instruit de sa loi. » Employer la divination par les songes n'est donc pas illicite.

2. Ce genre de divination est précisément employé par ceux qui expliquent les songes. Or, on lit dans l'Écriture que de saints hommes l'ont pratiquée. Joseph expliqua les songes de l'échanson et du grand panetier de Pharaon, et celui de Pharaon lui-même (Gn 41, 15) ; et Daniel, le songe du roi de Babylone (Dn 2, 26). On peut donc employer ce genre de divination.

3. On ne peut raisonnablement nier un fait d'expérience commune. Or, tout le monde le constate, les songes ont une signification relative à l'avenir. Il est donc inutile de nier leur efficacité divinatoire, et l'on peut à bon droit y prêter attention.

En sens contraire, le Deutéronome prescrit (18, 10) « Que nul parmi vous n'observe les songes. »

Réponse : La divination qui repose sur une opinion fautive est superstitieuse et illicite, nous l'avons dit. C'est pourquoi il faut chercher ce qu'il y a de vrai dans la prévision qu'on peut tirer des songes. Ceux-ci sont parfois la cause d'événements futurs, par exemple lorsque l'esprit, préoccupé par ce qu'il a vu en songe, est amené à faire ou à éviter telle chose. Mais il arrive aussi qu'ils soient le signe d'événements futurs, une même cause rendant compte du rêve et de l'événement. Telle est la raison de la plupart des prémonitions reçues en songe. Il nous faut donc examiner quelle est la cause des songes, et si cette cause peut en même temps produire les événements futurs ou les connaître.

Il faut donc savoir que les songes peuvent dépendre de deux sortes de causes, internes et externes.

Les causes internes sont elles-mêmes soit intérieures soit extérieures. — 1° L'une est psychique : l'imagination représente dans le sommeil ce qui a arrêté sa pensée et ses affections pendant la veille. Pareille cause ne peut avoir d'influence sur les événements postérieurs, avec lesquels ce

genre de rêve n'a qu'un rapport purement accidentel. S'ils se rencontrent, c'est par hasard. — 2° La source intérieure du rêve est corporelle. Car les dispositions internes du corps produisent des mouvements de l'imagination en rapport avec elles ; l'homme chez qui abondent les humeurs froides rêve qu'il est dans l'eau ou dans la neige. C'est pourquoi les médecins disent qu'il faut porter attention aux rêves du malade pour diagnostiquer son état intérieur.

Quant aux causes externes, nous y retrouvons également une double division, fondée sur la distinction du corporel et du spirituel. — 1° la cause est corporelle en tant que l'imagination du dormeur est impressionnée par l'air ambiant ou par l'influence des corps célestes. Ainsi les imaginations qui lui apparaissent dans le sommeil sont en harmonie avec la disposition des corps célestes. — 2° La cause spirituelle est parfois Dieu qui, par le ministère des anges, fait aux hommes certaines révélations dans leurs songes, selon ce texte des Nombres (12, 6) : « S'il y a parmi vous un prophète du Seigneur, je lui apparaîtrai en vision ou je lui parlerai par un songe. » Mais d'autres fois ce sont les démons qui sont à l'œuvre. Ils font apparaître dans le sommeil des images grâce auxquelles ils révèlent certains faits à venir, à ceux qui ont avec eux des pactes défendus.

Il faut donc conclure que si l'on emploie les songes pour connaître l'avenir en tant qu'ils proviennent d'une révélation divine ou qu'ils dépendent d'une cause naturelle interne ou externe, pourvu qu'on n'aille pas au-delà des limites où s'étend son influence, une telle divination ne sera pas illicite. Mais si le songe divinatoire est causé par une révélation diabolique, à la suite d'un pacte exprès avec les démons invoqués à cette fin, ou d'un pacte tacite, parce que cette divination s'étend au-delà des limites auxquelles elle peut prétendre, cette divination sera illicite et superstitieuse.

Solutions : Les Objections sont par là résolues.

Article 7 : La divination par les augures et par d'autres observations analogues

Objectifs : 1. Il semble que la divination par les augures, les présages et d'autres observations analogues, ne soit pas illicite, sans quoi de saints hommes ne l'emploieraient pas. Mais on lit que Joseph consultait les augures. La Genèse (44, 5) dit en effet que l'intendant de Joseph disait : « La coupe que vous avez volée est celle dans laquelle boit mon maître, et dont il se sert habituellement pour connaître les augures. » Joseph lui-même dit ensuite à ses frères : « Ignorez-vous donc que je n'ai pas mon pareil dans la science des augures ? » Il n'est donc pas illicite d'employer ce procédé divinatoire.

2. Les oiseaux ont une connaissance naturelle de certains événements futurs, selon Jérémie (8, 7) : « Le milan connaît dans les cieux sa saison ; la tourterelle, l'hirondelle, la cigogne, observent le temps de leur arrivée. » Mais la connaissance naturelle est infaillible et vient de Dieu. Donc employer la connaissance des oiseaux pour connaître l'avenir, ce qui est pratiquer l'augure, ne paraît pas illicite.

3. Gédéon est mis au nombre des saints (He 11, 32). Or, il s'est servi d'un présage, le jour où il entendit raconter et interpréter un songe, selon le livre des juges (7, 13). De même Eliézer, serviteur d'Abraham, d'après la Genèse (24, 13). Ce procédé ne paraît donc pas illicite.

En sens contraire, on trouve dans le Deutéronome (18, 13) : « Que nul parmi vous n'observe les augures. »

Réponse : Les mouvements ou les cris des oiseaux, et toutes les dispositions de ce genre que l'on peut observer, ne sont manifestement pas la cause des événements futurs; aussi ne peut-on y découvrir ceux-ci, comme un effet qu'on découvre dans sa cause. Si l'on peut en tirer quelque prévision, ce sera donc seulement dans la mesure où eux-mêmes dépendent de ce qui produit ou connaît les événements qu'ils présagent.

Les animaux dépourvus de raison agissent sous l'impulsion d'un instinct qui les meut d'un mouvement naturel. Ils ne possèdent pas en effet la maîtrise de leur activité. A cet instinct lui-même nous pouvons assigner une double cause :

1° Une cause corporelle. N'ayant qu'une âme sensible, dont toutes les puissances sont l'acte d'organes corporels, ces animaux sont sujets à subir l'influence des corps environnants, et en tout premier lieu des corps célestes. Rien n'empêche donc que certaines de leurs opérations ne fournissent une indication sur l'avenir, par leur conformité avec l'état des corps célestes et de l'air ambiant, d'où proviendront certains événements. Il faut cependant faire ici deux remarques. D'abord, les prévisions fournies par l'observation des animaux doivent se borner aux événements dont le mouvement des corps célestes rend raison, comme on l'a dit plus haut. D'autre part elles ne peuvent s'étendre au-delà de ce qui peut concerner par quelque côté ces animaux. Ils ne reçoivent en effet des corps célestes qu'une connaissance naturelle et un instinct relatif aux choses nécessaires à leur vie : les variations des vents et des pluies par exemple.

2° Ces instincts peuvent également dépendre d'une cause spirituelle. Ce peut être Dieu. On le voit par les cas suivants : la colombe qui descend sur le Christ, le corbeau qui ravitaille Élie, le monstre marin qui avale et rejette Jonas. Ce peuvent être aussi les démons, qui se servent de ces activités des bêtes pour troubler l'esprit des hommes par des opinions sans fondements.

Ces explications valent pour toutes les autres divinations de ce genre, sauf pour les présages. Parce que les paroles humaines que l'on tient pour un présage ne dépendent pas de la disposition des astres. Elles dépendent de l'ordre providentiel que Dieu leur assigne, et parfois de l'activité des démons. Nous devons donc conclure que toute divination de ce genre, si elle prétend franchir les limites qu'elle peut atteindre selon l'ordre de la nature ou de la Providence, est superstitieuse et illicite.

Solutions : 1. Joseph plaisantait, dit S. Augustin, quand il disait n'avoir pas son pareil dans la science des augures. Il ne parlait pas sérieusement, et sans doute se référait-il à l'opinion du vulgaire. Il faut entendre de même les propos de son intendant.

2. Ce texte parle de la connaissance que les oiseaux ont de ce qui les concerne. Chercher à prévoir cela en considérant leurs cris et leurs évolutions, n'est pas défendu, par exemple si le croassement répété des corneilles annonce une pluie imminente.

3. Gédéon, lorsqu'il prêta attention au récit et à l'explication du songe pour en tirer présage, vit en ces faits une instruction que lui ménageait la Providence. C'est dans les mêmes sentiments qu'Éliézer, après avoir prié Dieu, fut attentif aux paroles que prononcerait la jeune fille.

Article 8 : La divination par les sorts

Objections : 1. Il semble que cette divination ne soit pas illicite, car, sur ce texte du Psaume (31, 16) : « Mon sort est entre tes mains », la glose de S. Augustin commente : « Le sort n'est pas chose mauvaise, mais un signe qui dans le doute indique la volonté divine. »

2. Les saints dont l'Écriture nous rapporte les actions n'ont rien fait que de permis. Or, on trouve, tant dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament, que des saints personnages ont employé des sorts. C'est Josué qui, pour obéir au Seigneur, punit, sur le jugement du sort, Akan qui avait soustrait quelque chose à l'anathème (Jos 7, 13). C'est Saül qui par le moyen des sorts découvrit que son fils Jonathan avait mangé du miel (1 S 14, 42). C'est Jonas qui fuyant la face du Seigneur fut indiqué par le sort et jeté dans la mer (jon 1, 7). C'est Zacharie qui fut désigné par le sort pour offrir l'encens (Lc 1, 9). C'est S. Matthias enfin que le sort désigne au choix des Apôtres pour entrer dans leurs rangs (Ac 1, 26).

La divination par les sorts ne paraît donc pas être illicite.

3. Le duel, ou combat singulier, les jugements du feu et de l'eau qu'on appelle jugements populaires, se rattachent aux sorts puisque par ces procédés on cherche à découvrir une chose cachée. Mais on ne voit pas que cela soit illicite puisqu'on lit que David a engagé un combat singulier avec le Philistin (1 S 17, 32). Donc la divination par les sorts n'est pas illicite.

En sens contraire, on lit dans les Décrets « Les sorts, dont vous faites usage pour juger toutes les affaires qui vous sont confiées, ont été condamnés par les Pères et nous y voyons divinations et maléfices. C'est pourquoi nous voulons que cette condamnation soit totale et qu'on n'en parle plus désormais chez les chrétiens ; et pour qu'ils cessent, nous les interdisons sous peine d'anathème. »

Réponse : On entend proprement par « sort » un procédé qu'on utilise, et dont on observe le résultat pour découvrir un fait caché. Si l'on s'en remet au jugement des sorts pour décider à qui l'on doit attribuer telle chose, que ce soient des possessions, honneurs, dignités, peines ou une fonction quelconque, nous aurons le sort distributif. Si l'on recherche ce qu'on doit faire, c'est le sort consultatif ; tandis que par le sort divinatoire on s'enquiert de ce qui arrivera.

Les actes des hommes, que l'on utilise pour les sorts, ne sont pas soumis à la disposition des astres, ni davantage leurs résultats. Recourir aux sorts en pensant que l'issue de ces procédés est soumise à cette influence, c'est s'attacher à une opinion vaine et fausse, et par conséquent comportant une intervention des démons. De ce fait une telle divination sera superstitieuse et illicite.

Cette causalité étant écartée, il s'impose que l'issue de la consultation des sorts ne peut venir que du hasard, ou d'une cause spirituelle prépondérante. Si cela vient du hasard, ce qui ne peut produire que par le sort distributif, on ne peut reprocher que la vanité ; ainsi, lorsque des gens ne peuvent se mettre d'accord sur un partage, ils veulent y employer le sort distributif, en confiant au hasard quelle part doit revenir à chacun.

Mais si l'on attend d'une cause spirituelle le jugement des sorts, on l'attend parfois des démons ; ainsi lisons-nous en Ézéchiel (21, 26) : « Le roi de Babylone s'est arrêté au carrefour, au départ des deux chemins, mêlant ses flèches pour interroger le sort; il a interrogé les idoles et consulté les entrailles des victimes. » De tels sorts sont illicites et interdits par les canons.

Mais d'autres fois, on attend de Dieu la réponse, selon les Proverbes (16, 33) : « Les sorts sont jetés dans le pli du vêtement, mais c'est le Seigneur qui les dirige. » En soi cette consultation des sorts n'est pas mauvaise, dit S. Augustin. Cependant le péché peut s'y introduire de quatre façons. 1° Si l'on recourt aux sorts sans aucune nécessité, car cela semble tenter Dieu. Aussi S. Ambroise dit-il : « Celui qui est élu par le sort échappe au jugement humain. » 2° Si, même en cas de nécessité, on emploie les sorts sans respecter Dieu. Aussi Bède n dit-il : « Si, poussé par la nécessité, on estime qu'il faut consulter Dieu ou les sorts à l'exemple des Apôtres, on doit remarquer que les Apôtres ne l'ont fait qu'après avoir réuni les frères et après avoir prié Dieu. » 3° Si l'on fait servir les oracles divins à des affaires terrestres, ce qui fait dire à S. Augustin : « Ceux qui consultent les sorts en ouvrant l'évangile, s'il faut souhaiter qu'ils agissent ainsi plutôt que de consulter les démons, je trouve déplaisante cette habitude de vouloir faire servir les oracles divins à des affaires profanes et aux vanités de cette vie. » 4° Si dans les élections ecclésiastiques, qui doivent se faire sous l'inspiration du Saint-Esprit, certains recourent aux sorts. Aussi, dit Bède : « Matthias fut ordonné par la voie du sort avant la Pentecôte », c'est-à-dire avant l'effusion plénière du Saint-Esprit sur l'Église, « dans la suite les sept diacres ont été ordonnés non par le sort, mais par le choix des disciples ». Il en est autrement des dignités temporelles, ordonnées au bon ordre des affaires terrestres ; dans ces élections, la plupart du temps les hommes emploient les sorts, comme pour la répartition des biens temporels.

Mais, si la nécessité est pressante, il est licite d'implorer le jugement divin avec tout le respect voulu. Ce qui fait dire à S. Augustin : « Si en temps de persécution les ministres de Dieu sont divisés pour savoir qui restera pour éviter que tous ne s'enfuient, afin que l'Église ne soit pas dépeuplée par la mort de tous, si cette répartition ne peut se régler autrement, à mon avis, c'est au sort de choisir ceux qui doivent rester et ceux qui devront fuir. » Et il dit ailleurs : « Supposons que tu aies du superflu qu'il te faille donner à un indigent, sans qu'il te soit possible d'en faire deux parts; si tu rencontres deux hommes dont ni l'un ni l'autre ne peut justifier ta préférence, soit par son indigence, soit par quelque lien qui te l'attacherait : tu ne feras rien de plus juste que de tirer au sort un don que tu ne peux faire aux deux à la fois. »

Solutions : 1. et 2. Notre exposé répond à ces deux objections.

3. L'épreuve du fer rouge ou de l'eau bouillante est un procédé par lequel on s'efforce, au moyen d'actes accomplis par un homme, de découvrir une faute cachée ; c'est ce qu'elle a de commun avec les sorts; cependant, en tant qu'on y compte sur un miracle de Dieu, elle dépasse la raison générale des sorts. C'est ce qui rend illicite un tel jugement; car il est ordonné à juger des choses secrètes, réservées au jugement de Dieu; en outre un tel jugement n'est pas sanctionné par l'autorité divine. C'est ce qui explique cette décision du pape Etienne, : « Les canons n'approuvent pas qu'on arrache un aveu à qui que ce soit par l'épreuve du fer rouge ou de l'eau bouillante. Ce que les saints Pères n'ont pas enseigné ni sanctionné de leur autorité nul ne doit oser le faire par un procédé superstitieux. Les délits manifestés par un aveu spontané ou par des témoignages probants, c'est à nous d'en juger, en gardant devant les yeux la crainte du Seigneur. Quant aux fautes secrètes et inconnues, il faut les abandonner à celui qui seul connaît les cœurs des fils des hommes. » La même raison vaut pour le duel judiciaire, à cela près qu'on rejoint ici davantage la notion générale des sorts, en tant qu'on n'attend ici aucun effet miraculeux, sauf peut-être lorsque les combattants sont vraiment de force ou d'habileté inégales.

### **QUESTION 96 : LES PRATIQUES SUPERSTITIEUSES**

1. Pratiques pour acquérir la science d'après l' « art notoire ». — 2. Pratiques pour agir sur certains corps. — 3. Pratiques pour conjecturer la bonne ou la mauvaise fortune. — 4. Les formules sacrées qu'on suspend à son cou.

Article 1 : Pratiques pour acquérir la science d'après l' « art notoire »

Objections : 1. Il semble que ce ne soit pas illicite de les employer. En effet, une chose est appelée illicite de deux façons. Par elle-même, comme l'homicide, le vol; ou parce qu'elle est ordonnée à une fin mauvaise, comme l'aumône faite par vaine gloire. Mais les pratiques de l'art notoire, à les prendre en elles-mêmes, n'ont rien d'illicite, car ce sont des jeûnes et des prières adressées à Dieu. Et elles sont ordonnées à une fin bonne : acquérir la science. Il n'est donc pas illicite d'employer ces pratiques.

2. On lit dans Daniel (1, 17) que Dieu, aux jeunes gens qui pratiquaient l'abstinence, donna la science et la connaissance de tous les livres et de toute la sagesse. Mais les pratiques de l'art notoire concernent des jeûnes et des abstinences. Il semble donc que cet art tient de Dieu son efficacité. Il n'est donc pas illicite de l'employer.

3. C'est un désordre de s'enquérir de l'avenir auprès des démons, parce qu'ils ne le connaissent pas, cela étant réservé à Dieu, nous l'avons dit. Mais ils connaissent les vérités scientifiques, car les sciences ont pour objet les réalités nécessaires et universelles, accessibles à la connaissance humaine, et bien davantage à celle des démons. Il semble donc que ce ne soit pas un péché de pratiquer l'art notoire, même s'il tient son efficacité du démon.

En sens contraire, on lit dans le Deutéronome (18, 10) : « Que nul d'entre vous ne recherche la vérité auprès des morts », car cette recherche repose sur l'intervention des démons. Mais les pratiques de l'art notoire prétendent nous faire trouver la vérité « par certains pactes symboliques conclus avec les démons ». Il n'est donc pas licite de l'employer.

Réponse : L'art notoire est illicite et inefficace. 1° Il est illicite parce qu'il emploie pour acquérir la science des procédés impuissants par eux-mêmes : il faut examiner certaines figures, prononcer certains mots inconnus, etc. C'est pourquoi un tel art n'emploie pas ces procédés comme des causes, mais comme des signes; et non pas des signes divinement institués, comme les signes sacramentels. Il n'y a donc plus qu'à conclure à leur vanité, et par conséquent les rapporter à ces « pactes symboliques acceptés et conclus avec les démons ». Il en va donc de l'art notoire comme des autres « pratiques frivoles et nuisibles » dont S. Augustin nous dit que « le chrétien doit les rejeter totalement et les fuir ».

2° Cet art est inefficace pour nous faire acquérir la science. Il prétend en effet y parvenir sans suivre le mode connaturel à l'homme, de la découverte et de l'enseignement ; il s'ensuit qu'on attend ce résultat de Dieu ou des démons. Certainement Dieu a doté certains hommes d'une science et d'une sagesse infuses. L'Écriture sainte (1 R 3, 11) le dit de Salomon, et le Seigneur le promet à ses disciples (Lc 21, 15) : « je vous donnerai un langage et une sagesse auxquels tous vos adversaires ne pourront opposer ni résistance ni contradiction. » Mais ce don n'est pas accordé à n'importe qui, et il n'y a pas de recette déterminée qui en assure la possession : c'est l'Esprit Saint qui en dispose à son gré, dit S. Paul (1 Co 12, 8) : « L'un reçoit du Saint-Esprit le don de parler avec sagesse, l'autre de parler avec science, selon le même Esprit » ; et plus loin : « Tout cela est l'œuvre d'un seul et même Esprit, qui distribue à chacun comme il veut. » Quant aux démons, il ne leur appartient pas d'éclairer l'intelligence, comme nous l'avons dit dans la première Partie. Or la science et la sagesse s'acquièrent par accroissement de la lumière intellectuelle. Il n'est donc personne qui ait jamais acquis la science par l'opération des démons. Selon S. Augustin : « De l'aveu de Porphyre, les pratiques théurgiques » où entrent les démons « ne communiquent à l'intelligence aucune purification qui la rende capable de voir son Dieu et de pénétrer ce qui est vrai », comme toutes les acquisitions de la science. Toutefois, les démons pourraient, en parlant aux hommes leur langage, exprimer quelques-uns des enseignements des sciences; mais ce n'est pas là ce qu'on recherche par l'art notoire.

Solutions : 1. Il est bien d'acquérir la science, mais non d'une manière induue. Or c'est à cette fin que tend l'art notoire.

2. Ces jeunes gens ne réglaient pas leur abstinence sur les vaines pratiques de l'art notoire ; mais pour obéir à la loi de Dieu, ils refusaient de se souiller en touchant aux mets des païens. C'est leur obéissance qui leur a mérité de recevoir de Dieu la science, selon ce mot du Psaume (119, 100) : « Je surpasse les vieillards en intelligence, car je garde tes préceptes. »

3. Demander aux démons la connaissance de l'avenir est un péché, non seulement parce qu'ils l'ignorent, mais parce que cela fait entrer en relation avec eux.

Article 2 : Pratiques pour agir sur certains corps

Objections : 1. Il semble que ces pratiques ordonnées à modifier les corps, par exemple pour leur rendre la santé, ne sont pas illicites. En effet, il est licite d'employer les vertus naturelles des corps pour obtenir leurs effets propres. Or ils ont des vertus cachées dont la raison nous échappe : l'aimant attire le fer par exemple, et S. Augustin énumère quantité d'autres vertus cachées. Donc les employer pour modifier les corps n'est pas illicite.

2. De même que les corps naturels sont soumis aux corps célestes, de même les corps artificiels. Mais l'influence des corps célestes confère aux corps naturels des vertus occultes, conformes à

leur espèce. Donc, les corps artificiels eux-mêmes, comme les statues, reçoivent des corps célestes une vertu occulte capable de produire certains effets. Donc employer de tels corps artificiels n'est pas illicite.

3. Les démons peuvent aussi transformer les corps de multiples façons, selon S. Augustin Mais leur puissance vient de Dieu. Il est donc permis d'employer celle-ci pour produire certaines de ces transformations.

En sens contraire, S. Augustin écrit qu'il faut rattacher à la superstition « les tentatives des arts magiques, les amulettes, les remèdes réprouvés par la science médicale et qui consistent en incantations ou en tatouages appelés marques, ou en la façon de suspendre et d'attacher toutes sortes d'objets ».

Réponse : Dans les procédés employés pour obtenir certains effets corporels, il faut examiner s'ils peuvent produire naturellement ces effets. Si tel est le cas, ils ne sont pas illicites ; il est permis d'employer des causes naturelles pour produire les effets qui leur sont propres. Mais si l'on voit qu'ils ne peuvent causer naturellement de tels effets, il s'ensuit qu'ils ne doivent pas être employés à produire ces effets comme des causes, mais pour leur valeur symbolique. Et ainsi ils appartiennent « aux pactes symboliques conclus avec les démons ». Aussi S. Augustin dit-il encore : « Les démons sont attirés par des créatures qui ne sont pas leur ouvrage, mais celui de Dieu. Les charmes sont divers, selon la diversité des démons qu'ils attirent, non comme des animaux alléchés par des aliments, mais comme des esprits séduits par des signes qui conviennent au goût de chacun, par toute une variété de pierres, d'herbes, d'arbres, d'enchantements et de rites. »

Solutions : 1. Si l'on emploie simplement des forces naturelles pour produire certains effets dont on les croit capables, il n'y a rien de superstitieux ni d'illicite. Mais si l'on y ajoute des inscriptions, des formules ou n'importe quelle autre pratique, manifestement dénuées de toute efficacité naturelle, c'est superstitieux et illicite.

2. Les vertus naturelles des corps découlent de leurs formes substantielles, qu'ils reçoivent de l'influence des corps célestes; et c'est pourquoi leur influence confère des vertus actives. Mais dans les corps artificiels, les formes procèdent de la conception de l'artisan; et puisqu'elles ne consistent que dans la composition, l'ordre et la figure, selon Aristote elles ne peuvent avoir aucune vertu naturelle active. Par suite, en tant qu'objets fabriqués, ils ne reçoivent des corps célestes aucune vertu en dehors de leur vertu naturelle. Donc, ce que pensait Porphyre est faux, d'après S. Augustin : « Avec des herbes, des pierres, des animaux, des sons et des paroles déterminées, des représentations et des images, reflétant les mouvements des astres observés dans leur évolution céleste, les hommes pouvaient fabriquer sur terre des pouvoirs capables de réaliser les différents mouvements des astres », comme si les effets des arts magiques provenaient de la vertu des corps célestes. Mais, ajoute S. Augustin, « tout cela vient des démons qui se jouent des âmes soumises à leur pouvoir ».

Aussi, même les images qu'on appelle « astronomiques » tirent leur efficacité de l'opération des démons. Le signe en est qu'il est nécessaire d'y inscrire certaines marques qui, par nature, ne produisent rien, car une simple représentation n'est pas le principe d'une action naturelle. Mais il y a cette différence entre les images astronomiques et la nécromancie que dans celle-ci il y a des invocations explicites et des prestiges qui se rattachent aux pactes exprès conclus avec les démons. Tandis que dans les autres images il y a des pactes tacites impliqués par des dessins ou des marques symboliques.

3. La majesté divine étend son autorité sur les démons pour que Dieu les emploie à ce qu'il veut. Mais l'homme n'a pas reçu de pouvoir sur les démons, pour les employer licitement à tout ce

qu'il veut. Au contraire, il est avec eux en guerre déclarée. Aussi ne lui est-il aucunement permis d'utiliser leur aide par des pactes tacites ou exprès.

Article 3 : Pratiques pour conjecturer la bonne ou la mauvaise fortune

Objections 1. Il semble que ces pratiques ne soient pas illicites. Parmi les infortunes des hommes, il y a les maladies. Mais celles-ci sont précédées par des symptômes observés par les médecins. Donc observer de tels indices ne paraît pas illicite.

2. Il est déraisonnable de nier ce que constate l'expérience commune. Mais presque tout le monde en fait l'expérience; il y a des temps, des lieux, des paroles, des rencontres d'hommes ou d'animaux, des événements bizarres ou exceptionnels qui présagent un bonheur ou un malheur futur. Donc les observer ne semble pas illicite.

3. Les actions des hommes et les événements sont disposés par la providence divine selon un certain ordre, qui explique que des faits précédents soient les signes de ceux qui suivront. Aussi ce qui arrivait aux Pères de l'ancienne loi était-il le signe de ce qui s'accomplit parmi nous, comme le montre l'Apôtre (1 Co 10, 6). Donc observer de tels présages ne paraît pas être illicite. En sens contraire, S. Augustin affirme « L'observation de mille riens se rattache aux pactes conclus avec les démons : le sursaut d'un membre; une pierre ou un chien s'interposant entre deux amis marchant ensemble ; piétiner le seuil quand on passe devant sa maison; se recoucher si l'on a éternué en se chaussant ; rentrer à la maison si on a trébuché en marchant ; avoir un vêtement rongé par les souris ; craindre le pressentiment d'un mal futur plus que s'affliger du mal présent. »

Réponse : Les hommes prennent garde à ces observations non comme à des causes, mais comme à des signes d'événements futurs, bons ou mauvais. Or, on ne les considère pas comme des signes révélés par Dieu, puisqu'ils n'ont pas été établis par l'autorité divine; ils viennent plutôt de la frivolité humaine fortifiée par la malice des démons qui cherchent à embrouiller l'esprit humain par ces sottises. C'est pourquoi il est évident que toutes ces observations sont superstitieuses et illicites. Il faut y voir des séquelles de l'idolâtrie qui faisait observer les augures, les jours fastes et néfastes, ce qui se rattachait à la divination par les astres, qui distinguait entre les jours; il semble donc que ces observations sont illogiques et grossières, et elles n'en sont que plus superstitieuses et plus vaines.

Solutions : 1. Les causes des maladies précèdent celles-ci en nous et produisent certains signes des maladies à venir ; il est donc permis aux médecins de les observer. Aussi n'est-il pas illicite de présager des événements futurs à partir de leur cause, et l'esclave craint le fouet quand il voit son maître en colère. Il pourrait en être de même quand on craint que le mauvais œil ne fasse du mal à un enfant : nous avons parlé dans la première Partie. Mais cela ne vaut pas pour les observations dont il s'agit.

2. Si au début on a constaté du vrai dans ces observations, c'était par hasard. Mais dans la suite, lorsque les hommes ont commencé à se laisser captiver par ces pratiques, beaucoup de faits se sont produits par la tromperie des démons, si bien que, d'après S. Augustin, « les hommes sont devenus de plus en plus curieux en se laissant prendre à ces observations, et en s'empêtrant de plus en plus dans le piège de cette erreur pernicieuse ».

3. Dans le peuple juif, d'où le Christ devait naître, non seulement les paroles mais aussi les faits étaient prophétiques, dit S. Augustin. Et c'est pourquoi il est licite de faire servir ces faits à notre instruction, comme étant des signes donnés par Dieu. Mais tout ce que fait la providence divine n'est pas ordonné à présager l'avenir. Aussi la comparaison est-elle sans portée.

Article 4 : Les formules sacrées qu'on suspend à son cou



Objections : 1. Il semble que cette pratique ne soit pas illicite. En effet, les paroles divines n'ont pas moins d'efficacité quand elles sont écrites que quand elles sont prononcées. Mais il est permis de prononcer des paroles sacrées pour obtenir certains effets, comme la guérison des malades, ainsi le Pater Noster, Ave Maria ou toute autre invocation du nom de Dieu, selon cette parole en Marc (16, 17) : « En mon nom ils chasseront les démons, ils parleront des langues nouvelles, ils saisiront les serpents. » Donc il semble licite de suspendre à son cou un texte sacré pour se préserver de la maladie ou de toute autre misère.

2. Les paroles sacrées n'agissent pas moins efficacement sur les corps des hommes que sur ceux des serpents et des autres animaux. Mais les incantations sont efficaces pour écarter les serpents ou pour guérir d'autres animaux. C'est pourquoi on dit dans le Psaume (58, 5) : « Comme l'aspic sourd et qui se bouche les oreilles pour ne pas entendre la voix de l'enchanteur, du charmeur le plus habile aux charmes. » Donc il est permis de s'accrocher au cou des paroles sacrées en guise de remède.

3. La parole de Dieu n'a pas une moindre sainteté que les reliques des saints. S. Augustin affirme qu'elle « n'est pas moindre que le corps du Christ ». Mais il est permis de se suspendre au cou des reliques, ou de les porter autrement, pour se protéger. Au même titre il est donc permis d'employer pour sa sauvegarde les paroles de la Sainte Écriture, parlées ou écrites.

En sens contraire, S. Jean Chrysostome déclare : « Certains portent au cou un fragment du texte de l'Évangile. Mais est-ce que l'Évangile n'est pas lu chaque jour dans les églises pour que tout le monde l'entende ? Ceux dont les oreilles ont reçu l'Évangile sans aucun profit, comment peut-il les sauver en étant suspendu à leur cou ? Alors, où est la vertu de l'Évangile ? Dans la forme des caractères, ou dans l'intelligence de sa signification ? Si c'est dans la forme des caractères, tu fais bien de les pendre à ton cou ? Si c'est dans l'intelligence, il vaudra mieux l'avoir dans ton cœur qu'accroché à ton cou. »

Réponse : Dans toutes les incantations ou les écritures accrochées au cou, il faut prendre garde à deux choses.

1° Quel est le contenu de la formule, prononcée ou écrite ? Car si c'est une invocation aux démons, c'est manifestement superstitieux et illicite. Pareillement, il faut se méfier s'il y a là des noms inconnus, de peur qu'ils ne cachent quelque chose d'illicite. Ce qui fait dire à S. Jean Chrysostome : « A l'exemple des pharisiens qui portaient de grandes houppes à leur manteau, il y a maintenant beaucoup de gens qui composent des noms d'anges en hébreu, les copient et les attachent : ceux qui ne les comprennent pas doivent les redouter. » Il faut encore prendre garde que la formule ne contienne rien de faux. Car alors on ne pourrait attendre son efficacité de Dieu, qui n'est pas le témoin de l'erreur.

2° Ensuite il faut prendre garde que les paroles sacrées ne soient accompagnées par rien de vain, comme par l'inscription de caractères, en dehors de la croix du Christ. Ou bien qu'on ne mette pas son espoir dans la manière d'écrire ou d'attacher la formule, ou en quelque sottise de ce genre qui ne s'accorde pas avec le respect dû à Dieu. Parce que tout cela serait jugé superstitieux. C'est pourquoi on lit dans le Décret, : « Il n'est pas permis, en cueillant des herbes médicinales, de s'adonner à des pratiques ou incantations, si ce n'est en employant le Symbole ou l'oraison dominicale afin que, seul, Dieu le Créateur du monde soit adoré et honoré. »

Solutions : 1. Il est licite de prononcer des paroles divines ou d'invoquer le nom divin, si l'on ne cherche que le respect dû à Dieu, respect dont on attend le résultat. Mais si on s'attache à une autre pratique vaine, c'est illicite.

2. Il n'est pas illicite non plus de charmer des serpents et d'autres animaux, si l'on ne s'attache qu'aux paroles divines et à la puissance de Dieu. Mais la plupart du temps ces incantations

comportent des pratiques illicites et obtiennent des démons leur efficacité ; surtout avec les serpents, car le serpent fut le premier instrument dont le démon s'est servi pour tromper l'homme. Aussi la Glose dit-elle : « Notez que l'Écriture n'approuve pas tout ce qu'elle dit par mode de comparaison; c'est évident avec le juge inique qui écoute à peine la requête de la veuve. »

3. Le même raisonnement vaut pour le port des reliques. Si on les porte parce qu'on a confiance en Dieu et dans les saints dont elles proviennent, cela n'est pas illicite. Mais si, à ce propos, on attache de l'importance à un détail futile, par exemple à la forme triangulaire du reliquaire ou à tout autre détail étranger au respect envers Dieu et les saints, ce serait superstitieux et illicite.

4. Chrysostome parle ainsi pour ceux qui attachent plus d'importance à l'écriture qu'au sens des paroles.

#### LES VICES OPPOSÉS A LA RELIGION PAR DÉFAUT

Nous devons étudier maintenant les vices qui s'opposent à la religion par défaut, et comportent une opposition manifeste à cette vertu, ce qui les fait ranger sous ce titre d'irrégion. Nous comprenons par là tout ce qui se rapporte au mépris envers Dieu et les choses saintes. Voici donc notre plan d'études : 1° Vices directement relatifs à l'irrévérence envers Dieu (Q. 97-98). — 2° Vices relatifs à l'irrévérence envers les choses saintes (Q. 99-100).

Dans la première catégorie, nous rencontrons successivement la tentation de Dieu, relative à Dieu lui-même (Q. 97), et le parjure, où l'on emploie son nom sans respect (Q. 98).

#### QUESTION 97 : LA TENTATION DE DIEU

1. En quoi consiste-t-elle ? — 2. Est-elle un péché ? — 3. A quelle vertu s'oppose-t-elle ? — 4. Comparaison avec les autres vices.

Article 1 : En quoi consiste la tentation de Dieu ?

Objections : 1. Il semble qu'elle ne consiste pas en certaines actions dont on attend l'objet uniquement de la puissance divine. En effet, de même que l'homme tente Dieu, lui-même est tenté par Dieu, par ses semblables, et par le démon. Mais chaque fois qu'un homme est tenté, on n'attend pas nécessairement quelque effet de sa puissance. Tenter Dieu ne sera donc pas attendre un effet de sa seule puissance.

2. Tous ceux qui font des miracles en invoquant le nom de Dieu attendent un effet de sa seule puissance. Si des faits de ce genre constituaient la tentation de Dieu, tous ceux qui font des miracles tenteraient Dieu.

3. Abandonner tous les secours humains pour mettre en Dieu seul son espoir, voilà la perfection. Sur le passage de Luc (9, 3) : « N'emportez rien en voyage », S. Ambroise fait ce commentaire : « Ce que doit être la conduite de celui qui annonce le royaume de Dieu est ainsi désigné par les préceptes évangéliques il ne doit pas rechercher les ressources terrestres mais tout entier attaché à sa foi, il doit penser que moins il en aura souci, plus il pourra se suffire. » Et sainte Agathe disait : « je n'ai jamais employé pour guérir mon corps de remède matériel, mais j'ai le Seigneur Jésus qui par sa seule parole répare tout. » Mais tenter Dieu ne consiste pas en ce qui concerne la perfection. C'est donc tout autre chose que d'attendre un secours de Dieu seul.

En sens contraire, S. Augustin écrit : « Le Christ, en enseignant et en discutant publiquement, sans permettre à la rage de ses ennemis d'avoir prise sur lui, manifestait la puissance de Dieu; mais lui-même a voulu ainsi, en fuyant et en se cachant, enseigner à la faiblesse humaine qu'il ne faut pas avoir la témérité de tenter Dieu, quand on peut échapper aux périls qu'on doit éviter. » Ce texte nous montre que tenter Dieu c'est omettre de faire ce qu'on peut pour sortir du danger.

Réponse : Tenter quelqu'un, c'est à proprement parler le mettre à l'épreuve. On le fait par des paroles ou par des actes. Nous parlons pour éprouver si notre interlocuteur sait ce que nous cherchons et s'il peut ou s'il veut l'accomplir. Nous tentons par les actes lorsque par notre conduite nous explorons la prudence de l'autre, sa volonté ou son pouvoir.

Ces deux formes de la tentation se produisent de deux manières. D'abord ouvertement, lorsque le tentateur se manifeste comme tel; c'est ainsi que Samson proposa une énigme aux Philistins pour les éprouver (Jg 14, 12). Mais la tentation peut être insidieuse et cachée ; c'est ainsi que les pharisiens mirent le Christ à l'épreuve selon Matthieu (22, 15). En outre, ce peut être de façon expresse, par exemple lorsqu'on veut mettre quelqu'un à l'épreuve par la parole ou par l'action. Et parfois d'une façon qui peut s'interpréter ainsi lorsque, sans vouloir mettre à l'épreuve, on agit ou on parle de telle sorte que cela ne paraît pas avoir d'autre but.

Ainsi donc on tente Dieu tantôt par des paroles et tantôt par des actions. Par des paroles quand nous nous entretenons avec Dieu dans la prière. Aussi quelqu'un tente-t-il Dieu expressément par sa demande, quand il l'implore pour découvrir sa science, sa puissance ou sa volonté. On tente Dieu expressément par son action, quand on veut, par ce qu'on fait, expérimenter son pouvoir, sa bonté ou sa science. Mais on tente Dieu de façon sujette à cette interprétation lorsque, sans vouloir le mettre à l'épreuve, on demande ou on fait quelque chose qui ne sert à rien d'autre qu'à prouver sa puissance, sa bonté ou sa connaissance. Ainsi, lorsque quelqu'un fait courir un cheval pour échapper à l'ennemi, il ne met pas ce cheval à l'épreuve; mais s'il fait courir le cheval sans aucune utilité, cela ne peut avoir d'autre sens que d'éprouver sa rapidité ; et il en est de même pour tout le reste. Donc se confier à Dieu dans ses prières ou sa conduite pour une nécessité ou une utilité quelconque, ce n'est pas tenter Dieu. Aussi, sur le précepte du Deutéronome (6, 16) : « Tu ne tenteras pas le Seigneur ton Dieu », la Glose explique-t-elle : « Il tente Dieu, celui qui, capable d'agir, s'expose au péril sans motif, pour expérimenter si Dieu pourra le délivrer. »

Solutions : 1. L'homme aussi est parfois tenté par des faits, lorsqu'on se demande s'il peut, s'il sait ou s'il veut par une telle conduite aider ou empêcher telle entreprise.

2. Les saints qui font des miracles par leur prière sont poussés par une nécessité ou une utilité à demander le secours de la puissance divine.

3. Les prédicateurs de la parole de Dieu se passent de subsides matériels pour une grande nécessité ou utilité, afin de se consacrer à Dieu plus librement. C'est pourquoi, s'ils s'appuient sur Dieu seul, ils ne tentent pas Dieu pour autant. Mais s'ils renonçaient à ces subsides humains sans utilité ni nécessité, ils tenteraient Dieu. Ce qui fait dire à S. Augustin : « Paul ne s'enfuit pas comme s'il n'avait pas foi en Dieu, mais pour ne pas le tenter, ce qu'il aurait fait en ne fuyant pas, alors qu'il le pouvait. » Quant à sainte Agathe, elle avait fait l'expérience de la bienveillance de Dieu à son égard : il lui avait épargné des blessures qui eussent demandé des remèdes corporels, ou il lui aurait fait sentir aussitôt l'effet d'une guérison divine.

Article 2 : Est-ce un péché de tenter Dieu ?

Objections : 1. Il semble que non, car Dieu n'a commandé aucun péché. Or il a commandé aux hommes de l'éprouver, c'est-à-dire de le tenter, car on lit dans Malachie (3, 10) : « Apportez intégralement la dîme dans mon grenier, pour qu'il y ait de la nourriture chez moi. Et mettez-moi ainsi à l'épreuve, dit le Seigneur, pour voir si je n'ouvrirai pas en votre faveur les écluses du ciel. » Il semble donc que tenter Dieu ne soit pas un péché.

2. On tente quelqu'un pour expérimenter sa science et sa puissance, mais aussi pour expérimenter sa bonté et sa volonté. Or il est permis de chercher à expérimenter la bonté de Dieu, et aussi sa volonté, car il est dit dans le Psaume (34, 9) : « Goûtez et voyez que le Seigneur

est doux » et aux Romains (12, 2) : « Éprouvez quelle est la volonté de Dieu, ce qui est bon, ce qui lui plaît, ce qui est parfait. »

3. Personne n'est blâmé dans l'Écriture pour avoir renoncé au péché, mais plutôt pour avoir commis le péché. Or on blâme Achaz parce que, le Seigneur lui ayant dit : « Demande pour toi un signe au Seigneur ton Dieu », il avait répondu : « Je n'en demanderai pas et je ne tenterai pas le Seigneur. » Et il lui fut dit : « Ne te suffit-il pas de laisser les hommes, pour que tu lasses aussi mon Dieu ? » (Is 7, 11). Au sujet d'Abraham, l'Écriture (Gn 15, 8) rapporte qu'il dit au Seigneur : « Comment saurai-je que je la posséderai ? » (la Terre promise). Pareillement Gédéon demanda à Dieu un signe de la victoire promise (Jg 6, 36). Or ces deux personnages n'ont encouru aucun reproche.

En sens contraire, c'est interdit dans la loi divine (Dt 6, 16) : « Tu ne tenteras pas le Seigneur ton Dieu. »

Réponse : Comme nous l'avons dit à l'article précédent, tenter c'est mettre à l'épreuve. Or nul ne cherche à expérimenter ce dont il est certain. C'est pourquoi toute tentation procède d'une ignorance ou d'un doute ; soit de la part de celui qui tente, lorsqu'il expérimente une chose pour connaître sa qualité ; soit de la part des autres, lorsque quelqu'un fait une expérience pour leur montrer cette qualité. C'est ainsi que Dieu nous tente.

Mais ignorer ce qui concerne Dieu et sa perfection, ou en douter, est un péché. Aussi est-il évident que tenter Dieu pour connaître sa puissance est un péché. Mais si l'on met à l'épreuve les perfections divines non pour s'instruire soi-même, mais pour instruire les autres, ce n'est pas là tenter Dieu, puisque cette démarche est fondée sur une juste nécessité ou une pieuse utilité, et sur tous les autres motifs qui doivent y pousser. C'est ainsi, en effet, que les Apôtres demandèrent au Seigneur de faire des miracles au nom de Jésus Christ pour manifester aux païens la puissance de celui-ci (Ac 4, 29).

Solutions : 1. Le paiement des dîmes était prescrit par la loi, nous l'avons vue. Sa nécessité tenait au précepte, et son utilité est indiquée par les paroles : « Pour qu'il y ait de la nourriture chez moi. » Aussi n'était-ce pas tenter le Seigneur que de payer la dîme. Quant à ce qui suit : « Mettez-moi ainsi à l'épreuve », il faut l'entendre non d'une cause, comme si l'on devait payer les dîmes pour éprouver si Dieu « ouvrirait les cataractes du ciel », mais d'une conséquence : s'ils payaient les dîmes, ils éprouveraient par expérience les bienfaits divins.

2. Il y a deux manières de connaître la volonté de Dieu ou sa bonté. L'une est spéculative. À ce point de vue, il n'est pas permis de douter si la volonté de Dieu est bonne, ni de le prouver, et de chercher à savoir si « le Seigneur est doux ». Il y a aussi une connaissance affective ou expérimentale de la bonté divine : on expérimente en soi-même le goût de la douceur de Dieu et la complaisance de sa volonté. C'est ainsi que, selon Denys, « Hiérothée apprit les mystères divins pour les avoir éprouvés ». Voilà comment nous sommes invités à expérimenter la volonté de Dieu et à goûter sa douceur.

3. Dieu voulait donner un signe au roi Achaz, non pour lui seul, mais pour l'instruction du peuple. On le blâme parce qu'il s'oppose, en refusant de recevoir ce signe, au salut commun du peuple. Et en le demandant, il n'aurait pas tenté Dieu.

Article 3 : A quelle vertu s'oppose la tentation de Dieu ?

Objections : 1. Il ne semble pas qu'elle s'oppose à la vertu de religion. Car elle a raison de péché du fait que l'on doute de Dieu, nous venons de le dire. Mais le doute envers Dieu relève du péché d'infidélité qui s'oppose à la foi. Donc tenter Dieu s'oppose à la foi plutôt qu'à la religion.

2. Il est écrit dans l'Écclésiastique (18, 23) « Avant la prière, prépare-toi; ne sois pas comme un homme qui tente Dieu. » La Glose explique qui est cet homme : « Il prie selon l'enseignement du

Seigneur, mais il n'accomplit pas ses commandements. » Or cela relève de la présomption, qui s'oppose à l'espérance. Tenter Dieu apparaît donc comme un péché qui s'oppose à l'espérance plutôt qu'à la religion.

3. Sur le Psaume (78, 18) : « Ils tentèrent Dieu dans leur cœur », la Glose commente : « Tenter Dieu, c'est demander avec fourberie. Il y a de la simplicité dans les paroles, mais de la malice dans le cœur. » Or la tromperie s'oppose à la vertu de vérité. Donc tenter Dieu ne s'oppose pas à la religion, mais à la vérité.

En sens contraire, selon la Glose que nous avons citée, tenter Dieu, c'est lui adresser une demande mal réglée. Mais demander comme il faut est un acte de religion, comme nous l'avons vu plus haut. Tenter Dieu est donc un péché contraire à la religion.

Réponse : Nous l'avons montré, la fin de la vertu de religion est de rendre honneur à Dieu. Aussi tout ce qui s'oppose directement à ce respect s'oppose à la religion. Or il est évident que tenter quelqu'un, c'est lui manquer de respect, car personne n'ose tenter celui dont il tient l'excellence pour certaine. Il est donc évident que tenter Dieu est un péché contraire à la religion.

Solutions : 1. Comme on l'a dit plus haut, le rôle de la religion est de professer la foi par des signes exprimant notre révérence envers Dieu. C'est pourquoi on rattache à l'irréligion ce qu'un homme fait en raison d'une foi incertaine et qui relève de l'irrévérence envers Dieu, comme de tenter Dieu, ce qui est donc une espèce de l'irréligion.

2. Celui qui ne prépare pas son âme à la prière en pardonnant si quelqu'un lui en veut, ou par tout autre moyen de se disposer à la dévotion, ne fait pas tout ce qui dépend de lui pour être exaucé par Dieu. C'est pourquoi son attitude implique qu'il tente Dieu. Et bien que cette tentation implicite semble provenir de la présomption ou de l'irréflexion, cependant c'est manquer de révérence envers Dieu que d'agir avec présomption et négligence en ce qui regarde Dieu. Car il est écrit (1 P 5, 6) : « Humiliez-vous sous la main puissante de Dieu » et aussi (2 Tm 2, 15) : « Efforce-toi de te présenter devant Dieu comme un homme éprouvé. » Tenter Dieu est donc une espèce de l'irréligion.

3. On ne dit pas par rapport à Dieu qu'un homme demande avec fourberie, car Dieu connaît les secrets des cœurs ; on le dit par rapport aux hommes. Aussi est-ce par accident que cela est tenter Dieu, et cela n'oppose pas directement la tentation de Dieu à la vertu de vérité.

Article 4 : Comparaison de la tentation de Dieu avec les autres vices

Objections : 1. La tentation de Dieu semble un péché plus grave que la superstition. Car on inflige un plus grand châtement pour un péché plus grave. Mais les Juifs ont été châtiés plus sévèrement pour avoir tenté Dieu que pour leur idolâtrie, qui est pourtant la plus grave des superstitions. Car pour le péché d'idolâtrie, vingt-trois mille hommes ont trouvé la mort selon l'Exode (32, 28). Et pour avoir tenté Dieu, ils ont tous péri dans le désert, sans entrer dans la Terre promise selon le Psaume (95, 9) : « Vos prières m'ont tenté... J'ai juré dans ma colère : ils n'entreront pas dans mon repos. » Tenter Dieu est donc un péché plus grave que la superstition.

2. Un péché paraît d'autant plus grave qu'il s'oppose davantage à une vertu. Mais l'irréligion, dont la tentation est une espèce, s'oppose davantage à la vertu de religion que la superstition, qui a une certaine ressemblance avec elle. Donc tenter Dieu est un péché plus grave que la superstition.

3. Manquer de respect envers ses parents est un péché plus grave, semble-t-il, que de témoigner à d'autres le respect que l'on doit à ses parents. Mais Dieu doit être honoré par nous comme le Père de tous, selon Malachie (1, 6). Donc tenter Dieu semble un plus grand péché, puisque c'est manquer de respect envers Dieu, que l'idolâtrie où l'on témoigne à la créature le respect qu'on doit à Dieu.

En sens contraire, sur le texte du Deutéronome (17, 2) : « S'il se trouve un homme qui fasse ce qui est mal... » la Glose commente : « La loi réproouve au plus haut degré l'erreur et l'idolâtrie, car le pire des crimes est de rendre à la créature l'honneur dû au Créateur. »

Réponse : Parmi les péchés opposés à la religion, le plus grave est celui qui s'oppose davantage à la révérence due à Dieu. On s'y oppose moins si l'on doute de l'excellence divine que si l'on pense le contraire avec assurance. Car, de même que l'homme confirmé dans son erreur est plus infidèle que l'homme qui met en doute la vérité de la foi, de même celui qui par sa conduite professe une erreur opposée à celle de l'excellence divine manque davantage au respect envers Dieu que l'homme qui professe seulement un doute. Or le superstitieux professe l'erreur, nous l'avons montré. Tandis que celui qui tente Dieu en paroles ou en actes professe son doute au sujet de l'excellence divine, avons nous dit. C'est pourquoi le péché de superstition est plus grave que de tenter Dieu.

Solutions : 1. Les Juifs coupables d'idolâtrie ne reçurent pas un châtement suffisant à les punir; pour ce péché un châtement plus grave était réservé à leur postérité, comme dit Dieu dans l'Exode (32, 34) : « Au jour de ma visite, je les punirai de leur péché. »

2. La superstition ressemble à la religion par la matérialité de son acte, qu'elle présente comme religieux. Mais quant à la fin recherchée, elle s'oppose à la religion plus que tenter Dieu, parce qu'elle se rattache davantage à l'irrévérence envers lui.

3. Il est essentiel à l'excellence divine d'être unique et incommunicable; c'est pourquoi cela revient au même de faire un acte contraire à la révérence divine, et de reporter celle-ci sur un autre que Dieu. La comparaison avec le respect dû aux parents ne vaut pas, car on peut le reporter sur d'autres sans qu'il y ait péché.

### **QUESTION 98 : LE PARJURE**

1. Un mensonge est-il nécessaire pour qu'il y ait parjure ? — 2. Le parjure est-il toujours un péché ? — 3. Est-il un péché mortel ? — 4. Pèche-t-on en obligeant un parjure à prêter serment ?

Article 1 : Un mensonge est-il nécessaire pour qu'il y ait parjure ?

Objections : 1. Il semble que non. Car, nous l'avons dit plus haut a, si la vérité doit accompagner le serment, il y faut de même le jugement et la justice. Donc, si l'on commet un parjure en manquant à la vérité, on en commet un aussi par défaut de jugement, par exemple si l'on jure sans discernement, et par défaut de justice, par exemple si l'on jure d'accomplir un acte illicite.

2. Ce qui confirme une proposition a plus de poids que la proposition elle-même : dans le syllogisme, les principes ont plus de poids que la conclusion. Or, dans le serment, la parole de l'homme est confirmée par l'appel au nom divin. Donc il semble qu'il y ait davantage parjure lorsqu'on jure par de faux dieux, que si la parole de l'homme, confirmée par le serment, est mensongère.

3. S. Augustin a dit : « Les hommes font un faux serment quand ils trompent ou quand ils sont trompés. » Et il donne trois exemples. 1° « Celui-ci jure en pensant qu'il jure le vrai. » 2° « Cet autre jure ce qu'il sait être faux. » 3° : « Ce dernier croit à la fausseté de ce qu'il jure être vrai, alors que c'est peut-être vrai. » De celui-ci, S. Augustin dit qu'il est parjure. Donc on peut être parjure en jurant la vérité. Le mensonge n'est donc pas requis pour qu'il y ait parjure.

En sens contraire, on définit le parjure « un mensonge confirmé par serment ».

Réponse : Comme nous l'avons déjà dit, en morale les actes sont spécifiés par leur fin. Or le serment a pour fin de confirmer une parole de l'homme. La fausseté s'oppose à cela : en effet confirmer ce qu'on dit, c'est en montrer solidement la vérité, ce qui est impossible pour une

parole fausse. Aussi la fausseté annule ce qui est la fin du serment. Et c'est pour cela qu'elle spécifie surtout cette perversité qu'on appelle le parjure. La fausseté appartient donc à la raison de parjure.

Solutions : 1. Comme dit S. Jérôme « là où manque une de ces trois qualités, il y a parjure ». Mais non dans le même ordre. En premier lieu et à titre principal, il y a parjure lorsque manque la vérité, nous venons de dire pourquoi. Secondairement, lorsque manque la justice car, de quelque manière qu'on jure en matière illicite, on s'engage à faux parce qu'on s'oblige à faire le contraire. En troisième lieu, il y a parjure par manque de jugement, car jurer sans discernement expose au péril de jurer faussement.

2. Dans le syllogisme, ce sont les principes qui ont le plus de poids parce qu'ils ont raison de cause efficiente. Mais en morale la fin est plus capitale que la cause efficiente. C'est pourquoi, bien que jurer la vérité par les faux dieux pervertisse le serment, cette perversité ne transforme pas le serment en parjure, parce qu'elle ne détruit pas la fin du serment en jurant ce qui est faux.

3. Nos actes moraux émanent de la volonté, qui ont pour objet le bien perçu par la raison. C'est pourquoi, si l'on perçoit le faux comme étant le vrai, par rapport à la vérité le serment sera matériellement faux et formellement vrai. Mais si ce qui est faux est tenu pour faux, le serment sera faux et matériellement et formellement. Et si ce qui est faux est tenu pour vrai, le serment sera matériellement vrai et formellement faux. C'est pourquoi, dans tous ces cas, la raison de parjure subsiste en quelque manière, à cause d'une fausseté quelconque. Mais parce que, en chaque cas, ce qui est formel a plus de poids que ce qui est matériel, celui qui jure le faux en pensant dire le vrai n'est pas aussi parjure que celui qui jure le vrai en le croyant faux. Car S. Augustin dit au même endroit : « Ce qui importe, c'est comment la parole vient du cœur, parce que la langue n'est coupable que si l'esprit l'est déjà. »

Article 2 : Le parjure est-il toujours un péché ?

Objections : 1. Il semble que non. Car on est parjure lorsque l'on n'accomplit pas ce que le serment a garanti. Mais quelquefois on jure de faire un acte illicite, comme l'adultère ou l'homicide, dont l'accomplissement est un péché. Donc, si même en ne le faisant pas on est parjure, il s'ensuit qu'on est acculé au péché.

2. Personne ne pèche en accomplissant un bien meilleur. Mais quelquefois le parjure permet d'accomplir un bien meilleur, par exemple si l'on a juré de ne pas entrer en religion, de ne jamais faire telle œuvre vertueuse. Donc tout parjure n'est pas péché.

3. Celui qui jure de faire la volonté d'un autre encourt le parjure s'il ne la fait pas. Mais il peut arriver qu'on ne pèche pas en n'accomplissant pas cette volonté, par exemple si l'on a reçu un ordre trop dur et insupportable. Il semble donc que tout parjure ne soit pas un péché.

4. Le serment de promesse s'étend à l'avenir, comme le serment affirmatif porte sur le passé et le présent. Mais il peut arriver que l'obligation du serment disparaisse à l'apparition d'un fait nouveau. Ainsi une cité a juré certaine loi et dans la suite surviennent de nouveaux citoyens qui n'ont pas fait ce serment ; ou bien un chanoine a juré d'observer les statuts d'une église, et par la suite on en a fait de nouveaux. Il semble donc que celui qui transgresse son serment ne pèche pas.

En sens contraire, S. Augustin dit à propos du parjure : « Vous voyez combien ce monstre est détestable et doit être banni des affaires humaines. »

Réponse : Nous l'avons dit<sup>4</sup> jurer consiste à prendre Dieu à témoin. Or c'est de l'irrespect envers Dieu que l'invoquer comme témoin de ce qui est faux, parce qu'ainsi on donne à entendre que Dieu ne connaît pas la vérité, ou qu'il veut témoigner en faveur de la fausseté. C'est pourquoi le

parjure est manifestement un péché contraire à la vertu de religion, chargée de la révérence envers Dieu.

Solutions : 1. Jurer d'accomplir une action illicite, c'est commettre le parjure par défaut de justice. Mais si l'on n'accomplit pas son serment, on ne commet pas de parjure, parce que cela ne pouvait pas devenir l'objet d'un serment.

2. Celui qui jure de ne pas entrer en religion, ou de ne pas faire l'aumône, etc., commet alors un parjure par défaut de jugement. C'est pourquoi, quand il fait ce qui est meilleur, il ne commet pas de parjure, mais il contredit son parjure, car le contraire de ce qu'il fait maintenant ne pouvait être objet de serment.

3. Quand on jure de faire la volonté d'un autre, on sous-entend cette condition nécessaire : que celui-ci ordonnera quelque chose d'honorable, et aussi de supportable, c'est-à-dire de modéré.

4. Parce que le serment est une action personnelle, celui qui devient citoyen n'est pas obligé par son serment d'observer ce que la cité a juré d'observer. Cependant il est tenu par une certaine fidélité qui l'oblige, de même qu'il partage les biens de la cité, à en partager les charges. Quant au chanoine qui jure d'observer les statuts d'une certaine communauté, il n'est pas tenu par serment à observer les statuts ultérieurs, sauf s'il a voulu s'obliger à tous les statuts présents et futurs. Cependant il est tenu de les observer en vertu des statuts eux-mêmes qui ont une force obligatoire, comme nous l'avons montré.

Article 3 : Le parjure est-il un péché mortel?

Objections : 1. On lit ceci dans une décrétale « Sur la question de savoir si sont déliés de leur serment ceux qui l'ont prêté malgré eux pour sauver leur vie et leurs biens, nous ne jugeons pas autrement que nos prédécesseurs, les pontifes romains, qui ont délié ces gens d'un tel serment. Toutefois, pour agir plus prudemment et pour ne pas donner matière à parjure, on ne leur dira pas expressément de ne pas observer leurs serments; mais s'ils n'en tiennent pas compte, on ne doit pas les punir comme pour une faute mortelle. » Donc le parjure n'est pas toujours péché mortel.

2. Selon Chrysostome « jurer par Dieu c'est davantage que jurer par l'Évangile ». Mais celui qui jure par Dieu une chose fausse ne commet pas toujours un péché mortel. Par exemple, si l'on fait un tel serment dans la conversation courante par plaisanterie, ou par erreur de langage. Donc, même si l'on enfreint le serment qu'on a fait solennellement par l'Évangile, ce ne sera pas toujours péché mortel.

3. Selon le Droit, le parjure fait encourir l'infamie. Or, on ne voit pas que tout parjure fasse encourir cette peine, d'après ce qui est dit de la violation du serment affirmatif. Donc tout parjure n'est pas péché mortel.

En sens contraire, tout péché opposé à un précepte divin est mortel. Mais le parjure contrevient au précepte divin du Lévitique (19, 12) : « Tu ne commettras pas de parjure en mon nom. »

Réponse : Selon l'enseignement d'Aristote : « Ce qui fait qu'une chose est telle, l'est lui-même encore davantage. » Or, nous le voyons, des actions qui de soi sont péchés véniels, ou même qui sont bonnes par nature, deviennent péchés mortels si on les accomplit par mépris de Dieu. Aussi, à bien plus forte raison, tout ce qui comporte par définition du mépris envers Dieu est-il péché mortel. Or le parjure comporte ce mépris par définition, car il a raison de faute, nous l'avons dit à l'article précédent, parce qu'il comporte une irrévérence envers Dieu. Aussi est-il évident que, par définition, le parjure est péché mortel.

Solutions : 1. Comme nous l'avons dit plus haut, la contrainte n'enlève pas au serment de promesse sa force obligatoire à l'égard d'une action licite. C'est pourquoi, si l'on ne tient pas un serment prêté sous la contrainte, on commet un parjure et on pèche mortellement. Cependant on peut être délié de ce serment par l'autorité du souverain pontife, surtout si la contrainte est venue



d'une crainte capable d'impressionner un homme solide. Et quand on dit que de tels parjures ne doivent pas être punis comme pour un crime mortel, cela ne signifie pas qu'ils ne pèchent pas mortellement, mais qu'on leur inflige une peine moins forte.

2. Celui qui jure par plaisanterie n'évite pas l'irrévérence envers Dieu, en un sens il l'aggrave plutôt. C'est pourquoi il n'est pas excusé de péché mortel. Quant au faux serment qu'on fait par une erreur de langage, si l'on s'aperçoit que l'on jure, et que c'est à faux, on n'est pas excusé du péché mortel pas plus que du mépris envers Dieu. Mais si on ne le remarque pas, on ne semble pas avoir eu l'intention de jurer, et l'on est donc excusé du parjure. Donc, si l'on jure solennellement par l'Évangile, c'est un péché plus grave que si l'on jure par Dieu dans la conversation courante, en raison du scandale, et aussi de la délibération plus attentive. Aussi, dans des circonstances semblables, il est plus grave de commettre un parjure en jurant par Dieu qu'en jurant par l'Évangile.

3. On n'encourt pas l'infamie de droit pour n'importe quel péché mortel. Par conséquent, si celui qui a prêté un serment d'affirmation sur une chose fautive n'est pas déclaré infâme par le droit, mais seulement par une sentence précise à la suite d'un procès, cela n'implique pas qu'il n'ait pas péché mortellement. C'est pourquoi celui qui viole un serment de promesse prêté solennellement est davantage réputé infâme parce qu'il a toujours le pouvoir, après qu'il a juré, de rendre vrai son serment, ce qui n'a pas lieu dans le serment affirmatif.

Article 4 : Pèche-t-on en obligeant un parjure à prêter serment ?

Objections : 1. Il semble bien, car on sait que le serment est vrai, ou bien qu'il est faux. Dans le premier cas, on fait jurer pour rien; dans le second cas on induit à pécher, pour autant qu'on le peut.

2. Recevoir un serment de quelqu'un est moins important que de le lui prescrire. Mais recevoir un serment n'est pas permis, surtout s'il s'agit d'un parjure, car il semble que ce soit consentir au péché. Donc il semble bien moins permis encore d'exiger un serment d'un parjure.

3. On lit dans le Lévitique (5, 1) : « Si quelqu'un pèche, parce qu'il a entendu proférer un faux serment, dont il est conscient par ce qu'il a vu ou ce qu'il sait, et s'il ne le révèle pas, il porte son iniquité. » On voit par là que celui qui connaît un faux témoignage est tenu de le dénoncer. Il n'a donc pas le droit d'exiger de ce parjure un nouveau serment.

En sens contraire, si l'on pèche en jurant faussement, on pèche de même en jurant par de faux dieux. Or il est permis d'user du serment de qui jure par de faux dieux, selon S. Augustin. Donc il est permis d'exiger le serment du parjure.

Réponse : Il faut faire une distinction au sujet de celui qui exige le serment. Ou bien il l'exige pour lui-même, de son propre mouvement, ou bien il l'exige au profit d'un autre, en vertu de la fonction qu'on lui a confiée. Dans le cas de celui qui exige le serment pour lui-même, en tant que personne privée, il faut encore distinguer, avec S. Augustin : « S'il ignore que l'autre fera un faux serment, et qu'il lui dise : "Jure-moi", afin de pouvoir lui faire confiance, il n'y a pas péché; il y a toutefois une tentation bien humaine », qui vient d'une certaine faiblesse, par laquelle on doute si l'autre dira vrai. « Et tel est le serment dont le Seigneur dit (Mt 5, 37) : "Tout ce qu'on ajoute vient du mauvais". Mais si, sachant ce que cet homme a fait (c'est-à-dire le contraire de ce qu'il jure), il le force encore à jurer, il est homicide. Car l'autre se donne la mort du fait de son parjure, mais celui qui l'oblige à jurer lui a forcé la main. » Si au contraire celui qui a exigé le serment le fait en vertu d'une fonction publique, parce que l'ordre du droit l'exige, et à la demande d'un autre, il ne semble pas commettre de faute s'il exige le serment, en prévoyant qu'il sera faux ou qu'il sera vrai, car ce n'est pas lui-même qui l'exige, mais celui dont il subit la pression.

Solutions : 1. L'objection est valable quand on exige le serment pour soi-même. Pourtant on ne sait pas toujours si celui-ci est vrai ou faux. Parfois on doute du fait, mais on croit que l'autre jurera la vérité, et on exige le serment pour accroître sa certitude.

2. Comme dit S. Augustin, « bien qu'on nous dise de ne pas jurer, je ne me rappelle pas avoir jamais lu dans la Sainte Écriture qu'on y défendît de recevoir un serment ». Aussi celui qui reçoit un serment ne pèche-t-il pas, à moins que, de sa propre initiative, il force à jurer quelqu'un qu'il sait devoir faire un faux serment.

3. Comme dit S. Augustin, Moïse n'a pas déclaré dans ce texte à qui il faudrait dénoncer le parjure de l'autre. C'est pourquoi on comprend qu'on doit le signaler « à ceux qui peuvent aider l'homme coupable de parjure, plutôt que lui nuire. » De même il n'a pas dit quel ordre devait suivre cette dénonciation. Il semble donc qu'il faudra suivre l'ordre évangélique, comme nous l'avons dit.

4. Il est permis d'utiliser le mal pour faire le bien ; c'est ce que fait Dieu ; mais il n'est pas permis d'induire quelqu'un au mal. Donc, s'il est permis de recevoir le serment de celui qui est prêt à jurer par les faux dieux, il n'est jamais permis d'induire quelqu'un à jurer ainsi. Mais le cas est différent chez celui qui fait un faux serment par le vrai Dieu, car dans un tel serment, il manque la bonne foi dont témoigne celui qui jure la vérité par les faux dieux, dit S. Augustin. Aussi dans le serment où l'on jure le faux par le vrai Dieu, il n'y a aucun bien dont il soit permis de profiter.

Nous étudions maintenant les vices d'irrégion où se montre l'irrévérence à l'égard des choses sacrées. Ce sont le sacrilège (Q. 99) et la simonie (Q. 100).

### **QUESTION 99 : LE SACRILÈGE**

1. Qu'est-ce que le sacrilège ? — 2. Est-il un péché spécial ? — 3. Ses espèces. — 4. Quelle punition lui est due ?

Article 1 : Qu'est-ce que le sacrilège ?

Objections : 1. Il ne semble pas que le sacrilège soit « la violation d'une chose sainte », car on lit dans les Décrets : « Commettent le sacrilège ceux qui discutent le jugement du prince, en doutant que celui qu'il a choisi soit digne d'honneur. » Il n'y a là aucun rapport avec les choses saintes.

2. Un canon suivant porte que celui qui permettrait aux juifs d'exercer des charges publiques « serait excommunié comme sacrilège ». Mais les charges publiques n'ont aucun rapport avec le sacré. Donc le sacrilège ne doit pas se définir par la violation d'une chose sainte.

3. C'est de Dieu, dont la puissance dépasse celle de l'homme, que les choses sacrées tiennent leur sainteté. L'homme ne peut donc rien contre elles et l'on ne peut pas dire que le sacrilège consiste à les violer.

En sens contraire, Isidore donne cette étymologie : « Sacrilège vient de *sacra leger* : prendre, c'est-à-dire dérober, les choses sacrées. »

Réponse : On attribue la qualité de sacré, comme nous l'avons vu c, à ce qui est ordonné au culte de Dieu. Il en va de même ici que pour la notion de bien : le bien est ce qui est ordonné à une fin bonne. Pareillement, du fait qu'une chose est ordonnée au culte de Dieu, elle devient quelque chose de divin ; on lui doit alors un certain respect, qui se reporte sur Dieu. Toute irrévérence à l'égard des choses saintes est donc une offense envers Dieu, et a raison de sacrilège.

Solutions : 1. Aristote dit que le bien commun de la nation est quelque chose de divin. Dans l'antiquité ceux qui dirigeaient les affaires publiques étaient appelés « divins », comme ministres de la providence divine, ce qui rejoint le texte de la Sagesse (6, 5 Vg) : « Alors que vous étiez les

ministres de son règne, vous n'avez pas jugé avec droiture. » On peut donc étendre le terme de sacrilège et nommer ainsi, par assimilation, ce qui atteint le prince dans son honneur : discuter sa décision et se demander s'il faut la suivre.

2. Le peuple chrétien est un peuple saint, sanctifié par la foi et les sacrements du Christ. « Vous avez été lavés, vous avez été sanctifiés », dit S. Paul (1 Co 6, 11). Et S. Pierre lui fait écho (1 P 2, 9) : « Vous êtes une race choisie, une nation sainte, un peuple acquis. » C'est faire offense au peuple chrétien que de mettre à sa tête des infidèles, et il est raisonnable d'appeler sacrilège cette irrévérence à l'égard d'une sainteté véritable.

3. On désigne ici, sous ce terme assez large de violation, toute irrévérence ou manque d'honneur. Rappelons-nous que, pour Aristote « l'honneur est chez celui qui honore, et non point chez celui qui reçoit cet honneur ». De même, l'irrévérence existe chez celui qui agit de façon irrespectueuse, même s'il ne nuit en rien à celui qu'il outrage. Autant qu'il est en lui, le sacrilège viole une réalité sainte, bien que celle-ci ne soit pas violée en elle-même.

Article 2 : Le sacrilège est-il un péché spécial?

Objections : 1. C'est un péché général. Car nous lisons dans les Décrets : « Commettent le sacrilège ceux qui agissent contre la sainteté de la loi divine par ignorance, ou qui la violent et l'offensent par négligence. » Mais cela est impliqué dans tout péché, que S. Augustin définit comme « une parole, un acte ou un désir contraire à la loi de Dieu ».

2. Aucun péché spécial ne se situe dans divers genres de péché. Or le sacrilège appartient à plusieurs genres de péché : l'homicide, si l'on tue un prêtre; la luxure, si l'on viole une vierge consacrée, ou n'importe quelle femme dans un lieu saint; le vol, s'il s'agit d'objets sacrés. Ce n'est donc pas un péché spécial.

3. Un péché spécial doit pouvoir se rencontrer à part, indépendamment de tout autre péché, comme le dit Aristote, au sujet de l'injustice, péché spécial. Or on ne trouve jamais le sacrilège sans d'autres péchés : il est lié tantôt au vol, tantôt à l'homicide. Il n'est donc pas un péché spécial.

En sens contraire, le sacrilège s'oppose à la religion, vertu spéciale dont l'objet est de révéler Dieu et les choses divines. C'est donc un péché spécial.

Réponse : Partout où se rencontre une raison spéciale de difformité, il y a nécessairement un péché spécial, car l'espèce de chaque chose est considérée selon sa raison formelle, non selon sa matière ou son sujet. Or le sacrilège comporte une raison spéciale de difformité : il consiste à violer une chose sainte par irrévérence. C'est donc un péché spécial.

Et il s'oppose à la religion. Comme dit S. Jean Damascène : « La pourpre, devenue vêtement royal, est honorée et glorifiée. Si quelqu'un la transperce, il est puni de mort », comme s'il s'agissait du roi lui-même. Ainsi encore celui qui viole une chose sainte agit par le fait même contre le respect dû à Dieu et pèche par irrégion.

Solutions : 1. On parle dans ce texte de ceux qui attaquent la loi de Dieu, comme les hérétiques et les blasphémateurs. En refusant de croire en Dieu, ils commettent le péché d'infidélité, et en faussant les paroles de la loi divine, ils commettent le sacrilège.

2. Rien n'empêche qu'une même raison spéciale de péché se retrouve en des péchés de genres différents. Des péchés divers peuvent être ordonnés à une même fin coupable, de même qu'une vertu peut tenir d'autres vertus sous son commandement. De cette façon, quel que soit le péché commis en manquant au respect dû aux choses saintes, on commet formellement un sacrilège, bien que matériellement il y ait là divers genres de péchés.

3. On trouve parfois le sacrilège séparé des autres péchés, l'acte n'ayant d'autre défaut moral que la violation d'une chose sacrée; c'est le cas, par exemple, du juge qui fait saisir dans un lieu saint quelqu'un qu'il pourrait légitimement appréhender ailleurs.

Article 3 : Les espèces du sacrilège

Objections : 1. Il semble que les espèces du sacrilège ne se distinguent pas par les choses sacrées. En effet, la diversité matérielle ne diversifie pas l'espèce si la raison formelle reste la même. Mais dans la violation de n'importe quelles choses sacrées, on trouve la même raison formelle de péché, parce que la diversité n'est que matérielle.

2. Il n'est pas possible que des choses soient d'une même espèce et en même temps se distinguent spécifiquement. L'homicide, le vol, l'union sexuelle illicite, sont des péchés d'espèce distincte. Ils ne peuvent donc se rejoindre dans une seule espèce de sacrilège. Ainsi voit-on que les espèces de sacrilège se distinguent selon les espèces diverses des autres péchés, et non selon la diversité des choses sacrées.

3. On range également dans la catégorie du sacré les personnes consacrées. Si l'outrage commis à l'égard d'une personne consacrée était un sacrilège d'une espèce spéciale, il s'ensuivrait que tout péché commis par une personne sacrée serait un sacrilège. Car tout péché souille le pécheur qui le commet. Donc les espèces du sacrilège ne se distinguent pas selon les réalités sacrées.

En sens contraire, les actes et les habitus se distinguent par leurs objets. L'objet du sacrilège c'est le sacré, nous l'avons dit. La diversité des choses sacrées servira donc à distinguer les espèces de sacrilège.

Réponse : Le péché de sacrilège, avons-nous dit, consiste à traiter avec irrévérence une chose sacrée. Or, les choses sacrées ont droit à notre respect en raison de leur sainteté. C'est pourquoi il est nécessaire de distinguer les espèces du sacrilège, et celui-ci est d'autant plus grave que la réalité sacrée contre laquelle on pèche a une plus grande sainteté.

Or, on attribue la sainteté aux personnes consacrées, c'est-à-dire dédiées au culte divin, aux lieux sacrés et à certaines autres réalités sacrées. La sainteté du lieu est ordonnée à celle de l'homme qui, dans le lieu saint, rend son culte à Dieu. Comme il est dit au 2ème livre des Maccabées (5, 19), « Dieu n'a pas choisi la nation pour le lieu, mais le lieu pour la nation ». C'est donc pécher plus gravement de commettre le sacrilège contre une personne sacrée, que contre un lieu saint. Il y a toutefois dans ces deux espèces de sacrilège des degrés divers suivant les différences qui s'y rencontrent. La première place y revient en effet aux sacrements qui sanctifient l'homme; et le plus grand d'entre eux est l'eucharistie qui contient le Christ lui-même. Le sacrilège commis contre ce sacrement est donc le plus grave de tous. Viennent au second rang, après les sacrements, les vases consacrés qui servent à les recevoir; puis les saintes images et les reliques des saints dans lesquelles, d'une certaine manière, les personnages mêmes des saints sont vénérés ou outragés. Ensuite tout ce qui sert à l'ornement de l'église et des ministres du culte. Ensuite tout ce qui est voué à l'entretien des ministres, biens meubles ou immeubles. Quiconque pèche contre l'une quelconque de ces choses saintes encourt le crime de sacrilège.

Solutions : 1. Toutes ces réalités ne sont pas saintes au même titre. Il y a là plus qu'une distinction matérielle : c'est vraiment formel.

2. Rien n'empêche que deux choses soient d'une même espèce sous un certain rapport, et d'espèces différentes à d'autres points de vue. Socrate et Platon se rejoignent dans une même espèce animale, mais se distinguent par une coloration d'espèce différente, si l'un est blanc et l'autre noir. De même il est possible que des actes, constituant matériellement des péchés différents, se trouvent rangés sous une même espèce selon une même raison formelle de

sacrilège; par exemple, c'est un sacrilège d'outrager une moniale, que ce soit en la frappant ou en couchant avec elle.

3. Tout péché commis par une personne consacrée est sacrilège, mais matériellement, et comme par accident. C'est en ce sens que S. Jérôme dit : « Les frivolités sur les lèvres d'un prêtre sont sacrilège ou blasphème. » Mais formellement et proprement seul le péché qu'une personne consacrée commet en opposition directe avec sa sainteté est un sacrilège : si par exemple une vierge consacrée à Dieu commet la fornication ; de même pour les autres péchés.

Article 4 : Quelle punition est due au sacrilège?

Objections : 1. L'amende ne semble pas le châtement qui convient au sacrilège, car elle n'est pas en usage pour les fautes criminelles. Or le sacrilège est un crime, que les lois civiles punissent de la peine capitale. Donc il ne doit pas être puni d'amende.

2. Le même péché ne doit pas être puni d'un double châtement, selon cette parole du prophète Nahum (1, 9) : « La détresse ne surgira pas deux fois. » Or la peine prévue pour le sacrilège est l'excommunication : majeure si l'on fait violence à une personne consacrée ou si l'on incendie ou détruit une église; excommunication majeure pour les autres sacrilèges. Le sacrilège ne doit donc pas être puni par une amende.

3. « Nous n'avons jamais donné prise à la cupidité », dit S. Paul (1 Th 2, 5). Or ce serait le cas si l'on exigeait une amende pour la violation d'une réalité sacrée. Cette peine ne convient donc pas pour le sacrilège.

En sens contraire, on lit dans les Décrets « Si quelqu'un, par opiniâtreté ou par orgueil, arrache, par force du parvis de l'église, un esclave fugitif, il fera composition de neuf cents sols. » Et plus loin : « Quiconque aura été convaincu de sacrilège fera composition de trente livres d'argent contrôlé, très pur. »

Réponse : Pour infliger des châtements, deux principes sont à considérer. D'abord un principe de proportion, qui mesure le juste châtement. On doit « être puni par où l'on a péché », dit le livre de la Sagesse (11, 16). A ce point de vue, il convient que le sacrilège, qui déshonore les choses saintes, soit puni de l'excommunication, qui tient à l'écart du sacré. Le second principe est l'utilité du châtement : les pénalités sont en effet comme des remèdes destinés à détourner du péché par l'effroi qu'elles inspirent. Or le sacrilège est un homme qui n'a pas de respect pour les choses saintes. Il ne sera donc pas suffisamment détourné du péché par le fait qu'on lui interdit les choses saintes dont il n'a cure. C'est pourquoi les lois humaines infligent pour ce crime la peine de mort. L'Église, qui ne punit pas de mort corporelle, frappe ce même crime d'amende, afin qu'au moins des peines temporelles détournent les hommes du sacrilège.

Solutions : 1. L'Église n'inflige pas la mort corporelle mais la remplace par l'excommunication.

2. Il est nécessaire d'employer ce double châtement, quand un seul ne peut suffire à détourner quelqu'un du péché. C'est pourquoi il fallait ajouter à la peine d'excommunication une peine temporelle, pour réprimer ceux qui méprisent les réalités spirituelles.

3. Si l'on exigeait de l'argent sans cause raisonnable, cela semblerait donner lieu à la cupidité. Mais quand on l'exige pour corriger des pécheurs, l'utilité est manifeste, et cela ne peut donner l'occasion d'aucun reproche.

### **QUESTION 100 : LA SIMONIE**

1. Qu'est-ce que la simonie ? — 2. Est-il permis de recevoir de l'argent pour des sacrements ? — 3. Est-il permis d'en recevoir pour des actes spirituels ? — 4. Est-il permis de vendre des biens

annexés au spirituel ? — 5. Est-ce seulement le « présent manuel » qui rend simoniaque, ou encore le « présent verbal » et le « présent servile » ? — 6. Le châtement dû à la simonie.

Article 1 : Qu'est-ce que la simonie ?

Objections : 1. Il semble que la simonie ne soit pas « l'application de la volonté à acheter et vendre une réalité spirituelle ou liée au spirituel ». En effet, la simonie est une hérésie, car on lit dans les Décrets : « L'hérésie impie de Macédonius et de ceux qui, avec lui, attaquent l'Esprit Saint, est plus tolérable que celle des simoniaques. Ceux-là affirment dans leur folie que le Saint-Esprit est une créature et le serviteur de Dieu, Père et Fils. Mais ceux-ci font du Saint-Esprit leur propre esclave ; car c'est le maître qui vend à son gré ce qu'il possède, un esclave ou quelque autre de ses biens. » Or l'infidélité réside non pas dans la volonté mais dans l'intelligence, comme la foi elle-même, nous l'avons vu il ne faut donc pas faire entrer la volonté dans la définition de la simonie.

2. S'appliquer à pécher, c'est pécher par malice, ce qui définit le péché contre le Saint-Esprit. Donc, si la simonie était une application volontaire à pécher, ce serait toujours un péché contre le Saint-Esprit.

3. Rien de plus spirituel que le Royaume des cieux ; or on peut acheter le Royaume des cieux. S. Grégoire nous dit le prix qu'il faut y mettre : « Il vaut tout ce que tu possèdes. » Vouloir acheter une chose spirituelle n'est donc pas de la simonie.

4. Le mot vient de Simon le Mage. Le livre des Actes (8, 18) nous raconte qu'il offrit de l'argent aux Apôtres pour acheter la puissance spirituelle, « en sorte que tous ceux à qui il imposerait les mains recevraient le Saint-Esprit ». Mais nous ne lisons pas qu'il ait voulu vendre quoi que ce soit. La simonie n'est donc pas la volonté de vendre quelque chose de spirituel.

5. Il y a bien des échanges volontaires autres que l'achat et la vente : l'échange, la transaction. La définition est donc insuffisante.

6. Tout ce qui se trouve lié au spirituel est spirituel. Il est donc inutile d'ajouter cette mention « liée au spirituel ».

7. Certains disent que le pape ne peut commettre la simonie. Or il peut acheter ou vendre des choses spirituelles. Ce n'est donc pas en cela que consiste la simonie.

En sens contraire, S. Grégoire dit : « Acheter ou vendre l'autel, les dîmes et l'Esprit Saint, voilà l'hérésie simoniaque, nul fidèle ne l'ignore. »

Réponse : Est mauvais en soi, nous l'avons dite, tout acte qui porte sur une matière indue. Or, l'achat et la vente ne peuvent s'exercer à l'égard du spirituel, pour trois raisons. 1° Les réalités spirituelles, comparées aux valeurs terrestres, n'ont pas de prix. La « sagesse est plus précieuse que toutes les richesses : tout ce qu'on peut convoiter ne saurait lui être comparé » (Pr 3, 15). Aussi S. Pierre a-t-il condamné dans sa racine le vice de Simon, en disant : « Périssent ton argent avec toi, puisque tu as cru pouvoir acquérir à ce prix le don du Seigneur ! » — 2° On ne peut vendre légitimement que ce dont on est le maître (voir le texte cité dans l'objection 1). Or un prélat ecclésiastique n'est pas maître, mais seulement intendant des choses spirituelles. Comme dit S. Paul (1 Co 4, 1) : « Qu'on nous tienne pour les ministres du Christ, et les dispensateurs des mystères de Dieu. » — 3° L'origine des choses spirituelles est incompatible avec leur vente. Elles proviennent de la volonté gratuite de Dieu. C'est pourquoi notre Seigneur a dit (Mt 10, 8) : « Vous avez reçu gratuitement, donnez gratuitement. » Par conséquent vendre ou acheter une chose spirituelle, c'est montrer de l'irrévérence envers Dieu et les choses divines. C'est donc pécher par irrégion.

Solutions : 1. De même que la religion est une protestation de la foi, que l'on n'a pas toujours dans son cœur, de même les vices opposés à la religion comportent une sorte de protestation

d'infidélité, bien que parfois celle-ci ne soit pas dans l'esprit. Si l'on parle d'hérésie à propos de la simonie, c'est donc relativement à cette manifestation extérieure : celui qui vend le don du Saint-Esprit professe d'une certaine manière qu'il est maître des dons spirituels, ce qui est hérétique.

Il faut savoir cependant que Simon le Mage, outre « qu'il voulut acheter des Apôtres à prix d'argent la grâce du Saint-Esprit » disait que le monde n'avait pas été créé par Dieu, « mais par une certaine puissance supérieure », d'après S. Isidore. C'est à ce point de vue qu'on met les disciples de Simon au rang des hérétiques, comme on peut le voir par le livre de S. Augustin sur les hérésies.

2. La justice réside dans la volonté, ainsi que toutes les vertus qu'on lui rattache, et par suite tous les vices contraires. La simonie est donc à définir comme un vice de la volonté. Quant au mot « application » que l'on met dans la définition, il désigne le choix volontaire qui est au principe de la vertu et du vice. Mais pécher par choix volontaire n'est pas nécessairement pécher contre le Saint-Esprit. C'est le cas seulement du péché dont le choix volontaire comporte un mépris de tout ce qui habituellement détourne de pécher, nous l'avons dit précédemment. On parle d'acheter le Royaume des cieux, en donnant pour Dieu tout ce qu'on a. Mais c'est au sens large : achat est pris au sens de mérite, ce qui n'est pas tout à fait la même chose, car « les souffrances d'ici-bas » (non plus que nos dons ou nos œuvres) « ne sont proportionnées à la gloire future qui sera manifestée en nous » (Rm 8, 18). Et, d'autre part, le mérite ne tient pas principalement au don, à l'acte, ou à la souffrance extérieure, mais au sentiment intérieur.

4. Simon le Mage voulait acheter le pouvoir spirituel pour le vendre ensuite. « Selon les Décrets il voulut acheter le don du Saint-Esprit pour faire commerce de prodiges et multiplier les gains. » Ceux qui vendent les choses spirituelles ont la même intention que Simon. Ceux qui veulent les acheter l'imitent dans son acte. Quant à ceux qui vendent, ils imitent l'acte de Giézi, disciple d'Élisée, dont on lit (2 R 5, 20) qu'il reçut de l'argent du lépreux guéri par son maître. Si bien qu'on peut appeler ceux qui vendent les choses spirituelles non seulement simoniaques, mais « giézites »

5. On entend par vente et achat tout contrat non gratuit. Aucun échange de prébende ou de bénéfices ecclésiastiques ne peut donc se faire, en vertu de la simple autorité des parties, sans danger de simonie; ni les transactions, ainsi que le droit le détermine. Mais le prélat peut, en vertu de sa charge, faire ces sortes d'échanges quand il y a utilité ou nécessité.

6. De même que l'âme est vivante par elle-même, et le corps vivant par son union à l'âme; de même il y a des réalités spirituelles par elles-mêmes, comme les sacrements et réalités analogues, et d'autres qui sont appelées spirituelles parce qu'elles sont liées aux précédentes. D'où ce texte des Décrets : « Les réalités spirituelles sans les réalités corporelles ne nous servent pas, de même que l'âme ne peut, sans le corps, vivre de la vie corporelle. »

7. Le pape peut tomber comme tout homme dans le péché de simonie, et le péché est d'autant plus grave que celui qui le commet est plus haut placé. Bien que les affaires de l'Église lui soient confiées comme au dispensateur principal, il n'en est ni le maître ni le possesseur. Donc, s'il recevait, pour une affaire spirituelle, de l'argent pris sur le revenu d'une église, il ne serait pas exempt de simonie. Il pourrait également commettre la simonie en recevant d'un laïc de l'argent qui ne viendrait pas des biens de l'Église.

Article 2 : Est-il permis de recevoir de l'argent pour des sacrements ?

Objections : 1. Ce n'est pas toujours défendu, semble-t-il. Car le baptême est la « porte des sacrements », on le dira dans la troisième Partie. Or on voit qu'il est permis, en certains cas, de

donner de l'argent pour le recevoir. Si par exemple un prêtre ne voulait pas sans salaire baptiser un enfant mourant. Donc il n'est pas toujours illicite d'acheter ou de vendre les sacrements.

2. Le plus grand des sacrements est l'eucharistie, que l'on consacre à la messe. Mais certains prêtres reçoivent une prébende ou de l'argent pour chanter la messe. A plus forte raison peut-on acheter ou vendre les autres sacrements.

3. Le sacrement de pénitence est obligatoire, et consiste surtout dans l'absolution. Or certains réclament de l'argent pour absoudre de l'excommunication.

4. La coutume enlève à des actes qui seraient autrement des péchés leur caractère coupable. Ce n'était pas un crime d'avoir plusieurs femmes, dit S. Augustin au temps où c'était la coutume. Or on rencontre la coutume de donner quelque chose pour le chrême, l'huile sainte et autres choses de ce genre, lors des consécration d'évêques, bénédictions d'abbés et ordinations de clercs.

5. Il arrive que par méchanceté on empêche quelqu'un d'obtenir l'épiscopat ou une autre dignité. Or il est permis à quiconque de racheter ce qui lui donne tort. Il semble donc permis en ce cas de donner de l'argent pour un évêché ou une autre dignité ecclésiastique.

6. Le mariage est un sacrement. Mais on donne parfois de l'argent pour se marier. Il est donc permis de vendre les sacrements à prix d'argent.

En sens contraire, on lit dans les Décrets : « Celui qui aura consacré quelqu'un à prix d'argent devra être rejeté du sacerdoce. »

Réponse : Les sacrements de la loi nouvelle sont spirituels au plus haut point, car ils produisent dans les âmes la grâce spirituelle. Celle-ci ne peut s'estimer à prix d'argent, et par définition exige d'être donnée gratuitement. Mais les sacrements sont dispensés par les ministres de l'Église, à l'entretien desquels le peuple doit subvenir, selon S. Paul (1 Co 9, 13) : « Ignorez-vous que ceux qui vaquent aux offices sacrés doivent se nourrir du temple ? Et que ceux qui servent à l'autel ont part à l'autel ? » Nous dirons donc que recevoir de l'argent en échange de la grâce spirituelle des sacrements est un crime de simonie, que nulle coutume ne peut autoriser : car la coutume ne prévaut pas contre le droit naturel ou divin. Et par argent on entend ici tout ce qu'on peut estimer à prix d'argent, comme dit Aristote. Mais recevoir quelque chose pour l'entretien de ceux qui administrent les sacrements selon la détermination de l'Église et les coutumes approuvées, n'est pas simonie, ni péché. Ce n'est pas, en effet, le prix d'un salaire, mais le tribut payé à la nécessité. C'est pourquoi sur ce texte (1 Tm 5, 17) : « Les prêtres qui gouvernent bien, etc. », la Glose de S. Augustin donne ce commentaire : « Qu'ils reçoivent du peuple l'entretien nécessaire, et du Seigneur le salaire de leur administration. »

Solutions : 1. En cas de nécessité n'importe qui peut baptiser. Et parce que rien n'autorise jamais le péché, on doit, si le prêtre ne veut pas baptiser sans recevoir d'argent, faire comme s'il n'y avait personne pour baptiser. Celui qui a la charge de l'enfant pourrait en pareil cas le baptiser licitement lui-même, ou le faire baptiser par quelqu'un d'autre. Toutefois il lui serait permis d'acheter de l'eau à un prêtre, car c'est là un simple élément corporel.

Supposons maintenant un adulte désirant le baptême, et en danger de mort, que le prêtre ne veut pas baptiser sans argent. Il doit, s'il le peut, se faire baptiser par quelqu'un d'autre. Si ce recours lui est impossible, il ne doit aucunement acheter à prix d'argent son baptême, mais plutôt mourir sans l'avoir reçu. Le baptême de désir supplée en effet pour lui ce que le sacrement ne peut lui donner.

2. L'argent reçu par le prêtre n'est pas le prix de la consécration eucharistique ni de la messe qu'il doit chanter. Ce serait une pratique simoniaque. C'est une sorte de tribut acquitté pour son entretien, comme on vient de le dire.



3. L'argent exigé n'est pas le prix de l'absolution, ce qui serait simoniaque. C'est le châtement de la faute qui a entraîné l'excommunication.

4. La coutume, nous venons de le dire, laisse toujours intact le droit naturel ou divin, qui interdit la simonie. Si donc, par suite d'une coutume, on exige une rétribution qui soit comme le prix d'une chose spirituelle, avec intention d'acheter et de vendre, c'est manifestement de la simonie : surtout si on l'exige contre le gré de ceux qui doivent payer. Mais si l'on reçoit quelques dons comme un tribut approuvé par la coutume, il n'y a pas simonie, pourvu toutefois qu'on n'ait pas intention de faire acte d'achat ou de vente, mais simplement d'observer une coutume, et surtout quand le donateur s'en acquitte volontairement. Il faut cependant en tout ceci prendre garde qu'il n'y ait aucune apparence de simonie et de cupidité. Comme dit S. Paul (1 Th 5, 22) : « Abstenez-vous de toute apparence de mal. »

5. Avant d'avoir acquis un droit à l'épiscopat ou à une quelconque dignité ou prébende par voie d'élection, provision ou collation, celui qui écarterait les obstacles à prix d'argent serait simoniaque. Ce serait en effet s'ouvrir par de l'argent l'accès à un bien spirituel. Mais le droit étant déjà acquis, on peut légitimement écarter à prix d'argent les empêchements injustes.

6. Certains disent que pour le mariage on peut donner de l'argent parce que la grâce n'y est pas conférée. Ce n'est pas tout à fait vrai, comme on le dira dans la troisième Partie. Il faut résoudre autrement la question : le mariage n'est pas seulement sacrement de l'Église, mais aussi office de nature. C'est à ce dernier point de vue qu'il est licite de donner de l'argent pour se marier, mais en tant que le mariage est un sacrement, c'est illicite. Et voilà pourquoi le droit interdit d'exiger quoi que ce soit pour la bénédiction nuptiale.

Article 3 : Est-il permis de recevoir de l'argent pour des actes spirituels ?

Objections : 1. C'est permis, car l'exercice de la prophétie est un acte spirituel. Or jadis on payait les prophètes : le cas est mentionné aux livres des Rois (1 S 9, 7 et 1 R 14, 3).

2. La prière, la prédication, la louange divine sont des actes hautement spirituels. Mais on donne de l'argent à de saintes gens pour obtenir le suffrage de leurs prières, selon la parole du Seigneur (Lc 16, 9) : « Faites-vous des amis avec le Mammon d'iniquité. » Les prédicateurs, qui sèment le bon grain dans les âmes, ont droit également à une rétribution temporelle : c'est l'avis de S. Paul (1 Co 9, 11). On donne quelque chose à ceux qui célèbrent les louanges divines en s'acquittant de l'office ecclésiastique, à ceux qui font des processions ; parfois même des revenus annuels sont affectés à cela. Il est donc permis de recevoir de l'argent pour des actes spirituels.

3. La science n'est pas moins spirituelle que le pouvoir. Or on peut faire usage de sa science contre argent; ainsi l'avocat fait payer sa plaidoirie, le médecin sa consultation, le maître son enseignement. Au même titre, il semble donc qu'un prélat peut recevoir de l'argent pour exercer les actes de son pouvoir, correction, administration, etc.

4. La vie religieuse est un état de perfection spirituelle. Mais dans certains monastères on exige quelque chose des sujets qu'on y reçoit.

En sens contraire, on lit dans les Décrets « Absolument rien de ce qu'on peut attribuer à la consolation de la grâce invisible, ne doit être vendu pour un gain ou une rétribution quelconque. » C'est le cas des actes spirituels dont il s'agit ici, et qui sont dus à la grâce invisible.

Réponse : De même que les sacrements sont dits « spirituels » parce qu'ils confèrent la grâce spirituelle, ainsi d'autres réalités sont appelées « spirituelles » parce qu'elles découlent de la grâce spirituelle et y disposent. Cependant ces réalités sont procurées par le ministère des hommes, lesquels doivent être entretenus par le peuple à qui ils dispensent ces biens spirituels, selon S. Paul (1 Co 9, 7) : « Qui donc a jamais combattu à ses frais, et quel berger ne se nourrit

du lait de son troupeau ? » C'est pourquoi vendre ou acheter ce qu'il y a de spirituel dans ces actes est de la simonie; mais il est permis de recevoir ou de donner quelque chose pour l'entretien de ceux qui les exercent, conformément à la loi de l'Église et à la coutume approuvée ; à condition toutefois qu'on n'ait pas l'intention d'acheter ou de vendre, et qu'on ne contraigne pas ceux qui ne veulent pas donner, en leur refusant les biens spirituels qu'on doit leur fournir ; il y aurait là en effet apparence de vente. Toutefois, après avoir gratuitement exercé ces fonctions spirituelles, on peut exiger de ceux qui peuvent payer, mais ne veulent pas, les offrandes ou autres rétributions déterminées par la règle et la coutume. On doit alors faire intervenir l'autorité supérieure.

Solutions : 1. Selon S. Jérôme, on faisait spontanément aux bons prophètes certains présents pour subvenir à leurs besoins, et non par manière de paiement pour l'exercice de la prophétie. Les faux prophètes toutefois y cherchaient un gain.

2. Ceux qui donnent l'aumône aux pauvres pour obtenir les suffrages de leurs prières n'entendent pas, ce faisant, acheter ces prières ; mais par une bienfaisance gratuite ils provoquent leurs âmes à des prières toutes gratuites, inspirées par la charité. Les prédicateurs ont droit à des dons temporels pour leur entretien, non en paiement de leur prédication. C'est pourquoi sur le texte de S. Paul : « Les prêtres qui gouvernent bien... », la Glose donne ce commentaire : « A la nécessité il revient de recevoir de quoi vivre, à la charité de le fournir. Mais l'Évangile ne se vend pas, et ce n'est pas pour cela qu'on prêche. Ce serait là vendre une grande chose pour un prix bien vil. » De même on fait certains dons temporels à ceux qui louent Dieu en célébrant l'office divin, pour les vivants ou pour les morts, non par manière de paiement, mais comme frais d'entretien. C'est au même titre que l'on reçoit certaines aumônes pour des processions ou une cérémonie de funérailles.

Mais si cela se faisait par contrat, ou avec l'intention d'acheter ou de vendre, il y aurait simonie. Ce serait donc une ordonnance illicite que de décréter dans une église que l'on ne fera pas de cortège à un enterrement sans l'acquiescement d'une somme d'argent déterminée. Ce serait en effet s'ôter tout moyen d'accorder gratuitement à certains un devoir de piété. L'ordonnance serait plus licite si l'on établissait qu'à tous ceux qui donneront une aumône déterminée tel honneur serait rendu. Cela laisserait une possibilité de l'accorder à d'autres. La première ordonnance a l'aspect d'une exaction, la seconde fait figure d'un témoignage de reconnaissance gracieuse.

3. Celui à qui un pouvoir spirituel est confié est tenu par sa charge de l'exercer en dispensant les biens spirituels. Il a de plus pour son entretien des subsides déterminés qui viennent des revenus ecclésiastiques. Par conséquent, s'il recevait quelque chose pour exercer son pouvoir spirituel, on ne pourrait dire qu'il loue son travail, puisqu'il est tenu de l'accomplir en justice par le fait de sa charge ; on ne pourrait voir là qu'une vente de la grâce spirituelle. C'est pourquoi il ne lui est permis de rien recevoir pour aucun acte d'administration spirituelle ; ni même pour aucun remplacement; ni même pour corriger ses sujets ou arrêter leur correction. Mais il peut licitement recevoir des rétributions quand il visite ses sujets, non en paiement de la correction qu'il fait, mais comme juste subside.

Quant à celui qui possède la science et n'a pas reçu une charge qui l'oblige à la communiquer aux autres, il lui est permis de recevoir le prix de son enseignement ou de son conseil. Non point qu'il vende la vérité ou la science, mais il loue son activité. Pourtant, s'il y était tenu par sa charge, on penserait qu'il vend la vérité, et il pécherait gravement" C'est le cas de ceux qui sont, dans certaines Églises, chargés de l'enseignement des clercs de l'église et d'autres pauvres. Ils reçoivent à cet effet un bénéfice ecclésiastique et ils n'ont le droit de rien recevoir, ni pour enseigner ni pour célébrer ou omettre certaines solennités.

4. On n'a le droit de recevoir ni d'exiger aucun paiement pour l'entrée dans un monastère. Il est permis cependant, tout en accordant gratuitement l'entrée du monastère, de recevoir quelque chose pour l'entretien du sujet, si le monastère est pauvre et ne suffit pas à nourrir tout le monde. Il est également permis d'admettre plus facilement quelqu'un qui, pour témoigner sa dévotion à cette maison, lui a fait de larges aumônes. De même qu'il est permis, à l'opposé, de provoquer la dévotion de quelqu'un envers le monastère par des bienfaits temporels, en sorte de l'amener à y entrer. Mais il n'est pas permis de donner ou recevoir par contrat une somme pour l'entrée au monastère, selon le droit.

Article 4 : Est-il permis de vendre des biens annexés au spirituel ?

Objections : 1. Cela semble licite, car toutes les choses temporelles ont un lien avec les spirituelles, et nous ne devons chercher les unes que pour obtenir les autres. Donc, s'il n'est pas permis de vendre ce qui est adjoint au spirituel, on ne pourra vendre aucun bien temporel, ce qui est évidemment faux.

2. Rien n'est plus étroitement lié aux choses spirituelles que les vases sacrés. Or on peut les vendre pour le rachat des captifs d'après S. Ambroise.

3. Sont en liaison avec le spirituel : le droit de sépulture, le droit de patronage, le droit d'aînesse chez les anciens (car les premiers-nés, avant la loi, remplissaient l'office de prêtre), et encore le droit de recevoir les dîmes. Or Abraham a acheté à Éphron une double caverne pour sa sépulture (Gn 23, 8) ; Jacob a acheté à Ésaü son droit d'aînesse (Gn 25, 31) ; le droit de patronage se transmet avec la terre vendue et se trouve concédé en fief ; les dîmes sont concédées à certains soldats et peuvent être rachetées ; les prélats retiennent parfois pour eux pendant un certain temps les fruits des prébendes qu'ils confèrent, et pourtant les prébendes sont jointes à des biens spirituels. Donc il est permis d'acheter et de vendre ce qui se trouve lié au spirituel.

En sens contraire, voici ce que dit le pape Pascal, et qu'on trouve dans les Décrets : « Quiconque vend un bien sans lequel on n'en possède pas un autre, ne peut empêcher que tout l'ensemble soit vendu. Que personne par conséquent n'achète une église, une prébende ou aucun bien ecclésiastique. »

Réponse : Une chose peut se trouver rattachée aux réalités spirituelles par un double lien. Premièrement un lien de dépendance. Posséder un bénéfice ecclésiastique par exemple ne convient qu'à celui qui a un office clérical. Ainsi de telles choses ne peuvent exister indépendamment de biens spirituels. Et c'est pourquoi il n'est aucunement permis de vendre ce genre de choses, parce que, lorsqu'on les vend, on comprend que les biens spirituels sont inclus dans la vente.

Mais certaines choses temporelles sont liées aux spirituelles en y étant ordonnées : le droit de patronage par exemple est ordonné à présenter les clercs aux bénéfices ecclésiastiques ; les vases sacrés sont ordonnés à la pratique des sacrements. De telles choses temporelles ne supposent pas nécessairement l'existence de la réalité spirituelle qui s'y trouve annexée, mais plutôt la précèdent. C'est pourquoi on peut, d'une certaine manière, les vendre : mais non en tant qu'elles sont adjointes au spirituel.

Solutions : 1. Toutes les choses temporelles sont liées au spirituel comme à leur fin. C'est pourquoi on peut vendre les choses temporelles elles-mêmes. Mais leur ordre au spirituel ne peut tomber sous la vente.

2. Les vases sacrés sont reliés aux réalités spirituelles comme à leur fin. C'est pourquoi leur consécration ne peut être objet de vente. Mais la matière dont ils sont fait peut être vendue pour subvenir aux besoins de l'Église et des pauvres. Toutefois, ils doivent préalablement être brisés, après une prière ; car une fois brisés, ils ne sont plus considérés comme des vases sacrés, mais

simplement comme du métal. Aussi faudrait-il renouveler la consécration si des vases semblables étaient reconstitués avec la même matière.

3. La double caverne achetée par Abraham pour servir de sépulture n'était pas, d'après le texte de l'Écriture, un terrain consacré à cet usage. Abraham pouvait donc l'acheter pour faire un lieu de sépulture en y construisant un sépulcre. De même, actuellement, il est permis d'acheter un champ ordinaire pour en faire un cimetière, ou y édifier une église. Comme cependant, chez les païens, les lieux voués à la sépulture étaient tenus pour sacrés, si Éphron a entendu faire payer le droit de sépulture, il a péché en faisant cette vente. Mais Abraham n'a pas péché en faisant cet achat, car il ne prétendait acheter qu'un terrain ordinaire. De même il est permis, même maintenant, de vendre ou d'acheter, en cas de nécessité, un terrain où il y eut jadis une église; le cas est le même que celui des vases sacrés, étudié ci-dessus.

Une autre explication permet d'excuser Abraham de péché, en disant que le prix qu'il a donné était destiné à compenser un affront possible : bien qu'Éphron lui ait offert gratuitement le lieu de sépulture, Abraham pensa qu'il ne pouvait le recevoir ainsi sans offense.

Quant au droit d'aînesse, il était dû à Jacob par le choix divin, selon ces paroles de Malachie (1, 2) : « J'ai aimé Jacob et j'ai haï Ésaü. » C'est pourquoi Esaü pécha en vendant son droit d'aînesse. Mais Jacob ne pécha pas en l'achetant, parce que l'on comprend qu'il a racheté l'injustice qu'on lui avait faite.

Le droit de patronage ne peut être vendu en lui-même, ni même concédé en fief; mais il suit la terre qui lui est vendue ou concédée. Le droit spirituel de recevoir la dîme n'est pas concédé aux laïcs : on leur concède seulement les biens temporels qui leur sont concédés sous le nom de dîmes.

Concernant la collation des bénéfices il faut savoir que si un évêque, avant d'offrir un bénéfice à quelqu'un, a décidé pour quelque motif de soustraire quelque chose aux fruits du bénéfice à conférer, pour le dépenser en œuvres pies, il n'y a là rien d'illicite. Mais s'il requiert de celui à qui il offre un bénéfice qu'il lui donne une part des fruits de ce bénéfice, c'est comme s'il exigeait une rétribution, et il n'est pas exempt de simonie.

Article 5 : Est-ce seulement le « présent manuel » qui rend simoniaque, ou aussi le « présent verbal » et le « présent servile » ?

Objections : 1. Il semble qu'il soit permis de donner des pouvoirs spirituels par un présent servile ou verbal. Car S. Grégoire dit : « Il est digne que ceux qui sont au service d'une Église jouissent des rémunérations de cette Église. » Le service de l'église relève du présent servile, et on le rétribue légitimement par des bénéfices ecclésiastiques.

2. C'est également agir pour des motifs charnels que de donner un bénéfice ecclésiastique en échange d'un service reçu, ou pour une raison de parenté. Rien de simoniaque en ce dernier cas, car il n'y a ni achat ni vente. Donc pas de simonie non plus dans le premier cas.

3. Ce qu'on fait uniquement pour répondre à la prière de quelqu'un semble être un don gratuit. Pas de simonie en ce cas, puisqu'il n'y a ni vente ni achat. Or, c'est un cas de présent verbal que de conférer un bénéfice ecclésiastique parce qu'on en a été prié par quelqu'un. Cela n'est donc pas simoniaque.

4. Les hypocrites font des œuvres spirituelles pour obtenir une louange humaine : on ne les qualifie pas pour autant de simoniaques. Pourtant ils agissent pour une rétribution verbale. Ce n'est donc pas de la simonie.

En sens contraire, voici ce que dit le pape Urbain : « Quiconque donne ou obtient des biens ecclésiastiques, en y cherchant son propre gain pour un autre but que celui de leur institution, et en faisant trafic de son crédit verbal, de ses services ou de son argent, est simoniaque. »

Réponse : Comme nous l'avons dit on peut appeler « argent » tout ce dont le prix peut être estimé en argent. Il est évident que le service rendu à un homme est ordonné à une utilité qui peut être estimée à prix d'argent; aussi les serviteurs sont-ils engagés pour un salaire en argent. C'est pourquoi donner un bien spirituel pour un service temporel déjà rendu ou encore à rendre revient au même que le donner pour la somme d'argent, payée comptant ou promise, à laquelle on pourrait estimer ce service. Pareillement, si l'on répond aux prières de quelqu'un qui recherche une faveur temporelle, cela s'ordonne à une utilité qui peut être estimée à prix d'argent. Et c'est pourquoi, si l'on commet la simonie en recevant de l'argent ou un autre bien extérieur, ce qui relève du présent manuel, on la commet aussi par un présent verbal, ou de service.

Solutions : 1. Si un clerc rend à un prélat un service honorable, ordonné aux choses spirituelles, utile à l'Église ou à ses ministres, la dévotion même dont il témoigne ainsi le rend digne, au même titre que d'autres bonnes œuvres, de recevoir un bénéfice ecclésiastique. Il n'y a pas là de présent servile. C'est le cas auquel fait allusion S. Grégoire. Mais si c'est un service malhonnête ou destiné à produire des avantages charnels, relatifs aux intérêts du prélat, de sa parenté, de son patrimoine, etc., ce sera un présent servile, entaché de simonie.

2. Conférer gratuitement à quelqu'un une faveur spirituelle en raison de sa parenté, ou par le fait d'une affection humaine, est illicite et procède de vues charnelles. Mais ce n'est pas simoniaque, puisqu'on ne reçoit rien, et qu'il n'y a par conséquent aucun contrat de vente ou d'achat, ce qui fonderait la simonie. Mais accorder un bénéfice ecclésiastique avec l'intention tacite ou expresse de pourvoir de ce fait aux intérêts de sa parenté, est une simonie manifeste.

3. Par « présent verbal » on entend : la louange, représentant une faveur humaine qu'on peut apprécier, soit encore les recommandations qui permettent d'acquérir ces faveurs humaines ou d'éviter la défaveur. Avoir égard principalement à ce motif est donc commettre la simonie. C'est le cas de celui qui exauce la requête qu'on lui présente pour un indigne. Mais, si on la lui présente pour quelqu'un qui est digne, le fait lui-même n'est pas simoniaque car il subsiste un juste motif de conférer une valeur spirituelle à celui pour qui on la demande. Il peut cependant y avoir une intention simoniaque si, plus qu'à la dignité du sujet, on prête attention à la recommandation humaine. D'autre part, si l'on demande pour soi-même charge d'âmes, la présomption même du quémandeur le rend indigne, et ainsi ces prières sont faites pour un indigne. Mais on peut très bien, étant indigent, demander pour soi-même un bénéfice ecclésiastique sans charge d'âmes.

4. L'hypocrite qui cherche la louange ne donne pas vraiment quelque chose de spirituel, il en fait seulement parade. Par sa simulation il dérobe la louange des hommes, plus qu'il ne l'achète. Ce n'est pas de la simonie.

Article 6 : Le châtement dû à la simonie

Objections : 1. Il ne semble pas que ce soit un châtement approprié de priver le simoniaque de ce qu'il a acquis par simonie. En effet, la simonie consiste à acquérir un bien spirituel au moyen de quelque présent. Mais il y a des biens spirituels qu'on ne peut pas perdre une fois acquis, comme les caractères sacramentels imprimés par une consécration.

2. Il arrive qu'un évêque, ayant obtenu l'épiscopat par simonie, prescrive à un sujet dépendant de son autorité de se faire ordonner par lui. Celui-ci doit, semble-t-il, lui obéir tant que l'Église le tolère. Or on ne doit rien recevoir de quelqu'un qui n'a pas pouvoir de le conférer. Donc l'évêque ne perd pas son pouvoir épiscopal du fait qu'il l'a acquis par simonie.

3. Nul ne doit être puni pour ce qui s'est fait à son insu et indépendamment de sa volonté, parce que la peine est due au péché, qui est un acte volontaire, nous l'avons dit précédemment. Or il

arrive que, par l'entremise d'autres personnes, quelqu'un reçoive une faveur spirituelle de façon simoniaque, sans l'avoir su ni voulu. On ne doit donc pas l'en punir en le privant de ce qui lui a été conféré.

4. Nul ne doit tirer avantage de son péché. Or c'est ce qui se produirait si le simoniaque qui a reçu un bénéfice ecclésiastique était obligé de le rendre. Ce serait en effet tout profit pour ceux qui ont participé à l'acte simoniaque, le prélat par exemple et tout le collège qui y ont consenti. On ne doit donc pas toujours faire restituer.

5. Il arrive qu'un moine entré de façon simoniaque au monastère y fasse profession et donc vœu solennel. Or nul ne peut être délié des obligations du vœu pour avoir commis une faute. Donc le simoniaque ne peut être privé de l'état monacal qu'il a acquis.

6. On ne peut en ce monde infliger une peine extérieure pour un mouvement intérieur, car il appartient à Dieu seul de juger les cœurs. Mais on peut commettre la simonie par une simple intention volontaire. C'est pourquoi on la définit comme un acte de volonté. Donc on ne doit pas toujours priver le simoniaque de ce qu'il a acquis.

7. Être promu à un rang plus élevé, c'est recevoir une faveur bien plus grande que de demeurer dans son état. Or parfois des simoniaques, du fait de la dispense, sont promus au rang supérieur. On ne doit donc pas toujours enlever aux simoniaques ce qu'ils ont acquis.

En sens contraire, on lit dans les Décrets : « Celui qui a été ordonné ou promu à une dignité par suite d'un trafic, n'en retirera aucun profit, mais il sera écarté de la dignité ou de la cure qu'il a acquise à prix d'argent. »

Réponse : Nul ne peut licitement retenir ce qu'il a acquis contre la volonté du possesseur. Par exemple, si un intendant distribuait des biens appartenant à son maître contrairement à sa volonté et à son ordre, celui qui les aurait reçus n'aurait pas le droit de les garder. Or, le Seigneur, dont les prélats ecclésiastiques sont les intendants et les ministres, a ordonné de dispenser gratuitement les biens spirituels (Mt 10, 8) : « Vous avez reçu gratuitement, donnez gratuitement. » Donc ceux qui obtiennent des biens spirituels quelconques grâce à un présent, ne peuvent légitimement les garder.

De plus les simoniaques, tant vendeurs qu'acheteurs de biens spirituels, ainsi que les intermédiaires, sont sous le coup d'autres pénalités : l'infamie et la déposition s'ils sont clercs, l'excommunication s'ils sont laïcs, selon les droits.

Solutions : 1. Dans la réception simoniaque d'un ordre sacré le caractère de l'ordre est conféré, à cause de l'efficacité du sacrement. Mais le simoniaque ne reçoit pas la grâce, ni le droit d'exercer cet ordre, car il a en quelque sorte dérobé le caractère sacramentel, reçu contre la volonté du Seigneur qui en est le principe. Il est suspens en vertu du droit et, en ce qui le concerne, il ne doit pas se mêler d'exercer son ordre. En ce qui concerne les autres, nul n'a le droit de communiquer avec lui dans l'exercice de son pouvoir d'ordre, que le péché soit public ou occulte. Il ne peut réclamer l'argent qu'il a honteusement donné, bien que l'autre le possède injustement.

S'il s'agit d'un simoniaque qui a conféré un ordre sacré, donné ou reçu un bénéfice, ou servi d'intermédiaire dans un trafic simoniaque, si le fait est public, la suspense est encourue en vertu du droit, pour lui et pour les autres; si le fait est occulte, la suspense ne concerne que le simoniaque, et non les autres.

2. Nul ne doit recevoir un ordre sacré d'un évêque dont il sait que la promotion a été simoniaque, même si celui-ci le lui commande et le menace d'excommunication. S'il est ordonné, il ne reçoit pas le droit d'user de son ordre, même s'il ignorait la simonie de l'évêque, et il lui faut une dispense. Certains disent que s'il ne pouvait prouver le fait de la simonie, il devrait obéir et recevoir l'ordre, mais ne pourrait l'exercer sans dispense. C'est là un propos sans fondement,

parce que nul ne doit obéir à celui qui vous fait communiquer avec lui dans un acte illicite. Or, celui qui est suspens en vertu du droit envers lui-même et envers les autres, confère illicitement l'ordination. Mais, si l'on n'a pas de certitude, on ne doit pas croire au péché d'autrui, et l'on peut, en bonne conscience, recevoir de lui l'ordination.

Si l'évêque est simoniaque autrement que par sa promotion à l'épiscopat, on peut recevoir de lui un ordre sacré, si la chose est occulte, parce que la suspense ne concerne que lui, et non les autres, comme on vient de le dire.

3. Ce n'est pas seulement pour le punir d'un péché qu'on retire à quelqu'un les biens qu'il a reçus. Ce peut être l'effet de l'acquisition injuste; si par exemple vous achetez une chose à celui qui ne peut la vendre. C'est pourquoi, si quelqu'un reçoit sciemment, et de son propre mouvement, un ordre ou un bénéfice ecclésiastique entaché de simonie, non seulement on le prive de ce qu'il a reçu, en ce sens qu'il ne peut user de son pouvoir d'ordre et doit résigner son bénéfice avec tous les fruits qu'il en a perçus; mais il encourt des pénalités de surcroît; il est marqué d'infamie et obligé à la restitution des fruits non seulement perçus, mais qui auraient pu l'être par un possesseur diligent (ce qui doit s'entendre des fruits qui restent, déduction faite des dépenses qu'ils ont occasionnées, et à l'exception de ceux qui ont été employés par ailleurs dans l'intérêt de l'Église). Si c'est indépendamment de sa volonté et à son insu qu'il a été promu à un bénéfice par une intervention simoniaque, il est privé de l'exercice du pouvoir d'ordre, et tenu de résigner le bénéfice qu'il a obtenu, avec les fruits existants. Mais il n'est pas tenu de restituer les fruits déjà consommés, car il était possesseur de bonne foi. Il faut d'ailleurs excepter les cas où ce serait un ennemi qui aurait donné de l'argent pour entacher sa promotion par ce moyen frauduleux, ou s'il avait protesté expressément. Il n'est pas obligé alors de renoncer à son bénéfice, à moins que dans la suite il ait donné son consentement au pacte simoniaque en payant la somme promise.

4. L'argent, les biens, les fruits reçus par des manœuvres simoniaques doivent retourner à l'Église au préjudice de laquelle ils ont été donnés, même si le prélat ou quelque membre du collège de cette Église était en faute, parce que leur péché ne doit pas nuire aux autres. On prendra garde toutefois, dans la mesure du possible, que les coupables n'en tirent aucun avantage. Si le prélat et tout le collège sont en faute, on doit, par l'autorité du supérieur, tout donner à des pauvres ou à une autre Église.

5. Ceux qui sont entrés par simonie dans un monastère doivent y renoncer. S'ils ont commis sciemment cet acte après le Concile général ils sont chassés de leur monastère sans espoir de retour. On doit les placer sous une règle plus stricte pour y faire une perpétuelle pénitence, ou les reléguer dans un autre lieu appartenant au même ordre, si l'on ne trouve pas d'ordre plus sévère. Si la chose s'est produite avant le Concile, on doit les placer dans d'autres maisons du même ordre. Et si c'est impossible, on doit par dispense les recevoir dans le même monastère, pour les empêcher de courir le monde, mais en les changeant de place, pour leur en assigner d'inférieures. — Mais si c'est à leur insu que leur réception a été simoniaque, avant ou après le Concile, on peut, après qu'ils y ont renoncé, les recevoir à nouveau, et ils prendront rang à la suite des autres, comme on l'a dit.

6. Devant Dieu, il suffit de l'intention pour être simoniaque. Mais les pénalités ecclésiastiques extérieures n'atteignent pas si profondément. Le simoniaque d'intention n'est donc pas tenu de renoncer à ce qu'il a obtenu, mais doit se repentir de son intention mauvaise.

7. La dispense en faveur d'un simoniaque qui a reçu sciemment un bénéfice est réservée au pape. Dans les autres cas un évêque peut l'accorder, pourvu que le simoniaque ait préalablement renoncé à ce qu'il a acquis. Il recevra alors soit la petite dispense, qui lui donne la communion

laïque; soit la grande dispense qui lui permet, après avoir accompli sa pénitence, de demeurer dans une autre église en gardant son ordre ; ou une dispense majeure, qui lui permet de demeurer dans la même église, mais dans un ordre inférieur; ou enfin la dispense maximale, qui lui permet d'exercer dans la même église les ordres majeurs, sans toutefois recevoir une prélatrice.

LES VERTUS ANNEXES DE LA JUSTICE

### QUESTION 101 : LA PIÉTÉ

Après la religion, il faut étudier la piété. Cette étude nous fera suffisamment connaître les vices qui lui sont opposés.

1. A qui la piété s'étend-elle ? — 2. Quels services rend-elle ? — 3. Est-elle une vertu spéciale ?-  
4. Peut-on, sous couvert de religion, omettre les devoirs de la piété filiale ?

Article 1 : A qui la piété s'étend-elle ?

Objections : 1. Selon S. Augustin : « Par piété l'on entend d'ordinaire, à proprement parler, le culte de Dieu, auquel les Grecs donnent le nom de eusébéia. » Mais le culte de Dieu est exclusivement rapporté à Dieu, non aux hommes. Donc la piété ne s'étend pas de façon déterminée à certaines personnes humaines.

2. S. Grégoire nous dit : « La piété fait son festin à son jour, quand elle remplit les entrailles du cœur des œuvres de miséricorde. » Mais, d'après S. Augustin, les œuvres de miséricorde doivent être pratiquées envers tous. Donc la piété ne s'étend pas à des personnes déterminées.

3. Dans les affaires humaines, il y a bien d'autres relations que la consanguinité et la concitoyenneté, comme le montre Aristote, et sur chacune d'elles se fonde une certaine amitié, qui semble être la vertu de piété, d'après la Glose (sur 2 Tm 3, 5) : « Ayant les apparences de la piété... » Donc la piété ne s'étend pas seulement aux parents et aux concitoyens<sup>2</sup>.

En sens contraire, Cicéron déclare : « La piété est l'exact accomplissement de nos devoirs envers nos parents et les amis de notre patrie. »

Réponse : L'homme est constitué débiteur à des titres différents vis-à-vis d'autres personnes, selon les différents degrés de perfection qu'elles possèdent et les bienfaits différents qu'il en a reçus. À ce double point de vue, Dieu occupe la toute première place, parce qu'il est absolument parfait et qu'il est, par rapport à nous, le premier principe d'être et de gouvernement. Mais ce titre convient aussi, secondairement, à nos père et mère et à notre patrie, desquels et dans laquelle nous avons reçu la vie et l'éducation. C'est pourquoi, après Dieu, l'homme est surtout redevable à ses père et mère et à sa patrie. En conséquence, de même qu'il appartient à la religion de rendre un culte à Dieu, de même, à un degré inférieur, il appartient à la piété de rendre un culte aux parents et à la patrie. D'ailleurs, le culte des parents s'étend à tous ceux de la même ascendance, comme le montre Aristote. Or, dans le culte de la patrie est compris le culte de tous les concitoyens et de tous les amis de la patrie. C'est pourquoi la piété s'étend à ceux-là par priorité.

Solutions : 1. Le plus comprend le moins. C'est pourquoi le culte dû à Dieu comprend en lui-même, comme l'un de ses éléments, le culte dû aux parents. D'où cette parole en Malachie (1, 6) : « Si je suis Père, où donc est l'honneur qui m'est dû ? » Sous ce rapport, la piété peut aussi se référer au culte divin.

2. Comme dit S. Augustin : « Le mot piété est encore employé par le peuple pour désigner les œuvres de miséricorde; ce sens vient, je pense, de ce que Dieu recommande particulièrement de telles œuvres, déclarant qu'elles lui sont autant et plus agréables que les sacrifices. » C'est en ce sens qu'on l'applique à Dieu même en l'appelant pieux.



3. Les relations de consanguinité et de concitoyenneté touchent aux principes de notre être de plus près que celles d'amitié; la piété s'étend donc davantage à elles.

Article 2 : Quels services la piété rend-elle ?

Objections : 1. Il semble que la piété n'ait pas pour objet d'apporter un soutien à nos parents. Elle semble en effet concernée par le précepte du décalogue : « Honore ton père et ta mère. » Mais il ne prescrit que de leur montrer de l'honneur. Donc il ne revient pas à la piété de nous faire soutenir nos parents.

2. On doit thésauriser pour ceux qu'on est obligé de soutenir. Mais l'Apôtre dit (2 Co 13, 14) : « Ce ne sont pas les enfants qui doivent thésauriser pour les parents. » Donc la piété ne les oblige pas à soutenir ceux-ci.

3. Comme nous l'avons dit à l'article précédent, la piété ne s'étend pas seulement aux parents, mais aussi aux autres consanguins et concitoyens. Pourtant on n'est pas obligé de soutenir tous ses consanguins et concitoyens. Ni non plus, donc, ses parents.

En sens contraire, le Seigneur reproche aux pharisiens d'empêcher les enfants d'assister leurs parents (Mt 15, 3).

Réponse : On doit quelque chose aux parents et aux concitoyens de deux façons : par essence ou par accident. Par essence on leur doit ce qui convient au père en tant que tel. Puisqu'il est un supérieur comme étant le principe du fils, celui-ci lui doit respect et service. Par accident, on doit au père ce qui lui convient selon une circonstance accidentelle; par exemple, s'il est malade on doit le visiter et lui procurer des soins; s'il est pauvre on doit le soutenir, et ainsi de tout ce qui est englobé dans le service qu'on lui doit. C'est pourquoi Cicéron dit que la piété comporte devoir et culte : le devoir se rapporte au service, le culte au respect ou à l'honneur rendu, parce que, selon S. Augustin, « on dit que nous avons un culte pour les personnes à qui nous accordons fréquemment honneur, souvenir ou présence ».

Solutions : 1. L'honneur envers les parents signifie aussi bien l'assistance qui leur est due, selon l'interprétation donnée par le Seigneur lui-même (Mt 15, 3). Et cela, parce que assister un père, c'est lui payer une dette comme à quelqu'un de supérieur.

2. Le père, ayant le caractère de principe vis-à-vis de l'enfant qui procède de lui, doit donc, par le fait même qu'il est père, subvenir aux besoins de son enfant, et non pas seulement pour une heure, mais pour toute sa vie, ce qui implique thésauriser. L'assistance donnée au père par le fils est accidentelle : elle résulte de quelque nécessité actuelle qui lui impose de secourir dans le présent, sans toutefois thésauriser pour l'avenir, car il est naturel que les enfants succèdent aux parents et non pas les parents aux enfants.

3. Comme le dit Cicéron le culte et le devoir sont dus à tous ceux qui nous sont « unis par le sang ou l'amour de la patrie », non pas à tous également, mais surtout à nos parents, et aux autres dans la mesure de nos ressources et de leur situation sociale.

Article 3 : La piété est-elle une vertu spéciale ?

Objections : 1. Non, car le service et le culte procèdent de l'amour. Or cela ressortit à la piété. Donc celle-ci n'est pas une vertu distincte de la charité.

2. Rendre un culte à Dieu est le propre de la religion. Mais la piété aussi rend un culte à Dieu, dit S. Augustin. Donc la piété ne se distingue pas de la religion.

3. La piété qui honore et sert la patrie semble s'identifier à la justice légale, qui vise le bien commun. Mais la justice légale est une vertu générale, comme le montre Aristote. Donc la piété n'est pas une vertu spéciale.

En sens contraire, Cicéron fait de la piété une partie de la justice.

Réponse : Ce qui spécialise une vertu, c'est qu'elle vise son objet sous un point de vue spécial. Il revient à la raison de justice de payer une dette à autrui; payer une dette spéciale à une personne déterminée sera donc l'objet d'une vertu spéciale. Or, l'homme est débiteur à un titre particulier envers ce qui est par rapport à lui principe connaturel d'être et de gouvernement. C'est ce principe que considère la piété, en tant qu'elle rend un culte et des devoirs aux parents et à la patrie, et à ceux qui leur sont ordonnés. Elle est donc une vertu spéciale.

Solutions : 1. De même que la religion est une protestation de la foi, de l'espérance et de la charité, par lesquelles l'homme s'ordonne à Dieu de façon primordiale, de même la piété est une protestation de l'amour qu'on a envers ses parents et sa patrie.

2. Dieu est principe d'être et de gouvernement d'une manière bien plus excellente que le père ou la patrie. La religion qui rend un culte à Dieu est donc une vertu différente de la piété qui rend un culte aux parents et à la patrie. Mais les perfections des créatures sont attribuées à Dieu par mode de superexcellence et de causalité selon Denys. C'est ainsi que, par excellence, la piété désigne le culte de Dieu, de même que Dieu est appelé par excellence notre Père.

3. La piété s'étend à la patrie en tant que celle-ci est pour nous un certain principe de notre être ; tandis que la justice légale envisage le bien de la patrie sous le point de vue du bien commun. C'est pourquoi la justice légale est, plus que la piété, une vertu générale.

Article 4 : Peut-on, sous couvert de religion, omettre les devoirs de la piété filiale ?

Objections : 1. Il semble bien que pour un motif religieux on puisse omettre les devoirs de la piété filiale. Le Seigneur dit en effet (Lc 14, 26) : « Si quelqu'un vient à moi sans haïr son père, sa mère, son épouse et ses enfants, ses frères et sœurs et même sa propre vie, il ne peut être mon disciple. » On dit à la louange de Jacques et Jean (Mt 4, 22) : « Abandonnant leurs filets et leur père, ils suivirent le Christ. » Et l'on dit à la louange des Lévites (Dt 33, 9) : « Celui qui a dit à son père et à sa mère : "je ne vous connais pas", et de ses frères : "je les ignore", et ils ont ignoré leurs fils : ceux-là ont gardé la parole. » Mais si l'on ignore ses parents et les autres consanguins, ou même si on les hait, on omet nécessairement les devoirs de la piété envers eux. Donc on doit omettre les devoirs de la piété pour cause de religion.

2. A celui qui disait (Mt 8, 21 ; Lc 9, 59) « Permits-moi d'aller d'abord ensevelir mon père », le Seigneur répondit : « Laisse les morts ensevelir leurs morts. Mais toi, va-t'en annoncer le royaume de Dieu », ce qui ressortit à la religion. Mais enterrer son père ressortit au devoir de la piété. Donc il faut omettre un devoir de piété par motif religieux.

3. Dieu est appelé par excellence « notre Père ». Mais de même que nous honorons un parent par les services de la piété, nous honorons Dieu par la religion. Donc on doit omettre les services de la piété filiale en vue du culte de religion.

4. Les religieux sont tenus, par un vœu qu'il n'est pas permis de transgresser, à pratiquer des observances. Celles-ci les empêchent de subvenir aux besoins de leurs parents, soit par la pauvreté qui leur enlève tout bien propre, soit par l'obéissance parce qu'ils ne peuvent sortir du cloître sans la permission de leurs supérieurs. Donc les devoirs de la piété filiale doivent être négligés par religion.

En sens contraire, le Seigneur (Mt 15, 3) blâme les pharisiens qui, pour un motif religieux, enseignaient à refuser l'honneur dû aux parents.

Réponse : La religion et la piété sont toutes les deux des vertus. Or aucune vertu n'est contraire ou opposée à une autre car, selon Aristote le bien n'est pas contraire au bien. Il est donc impossible que la religion et la piété se fassent mutuellement obstacle de telle sorte que les actes de l'une empêchent les actes de l'autre. En effet, tout acte vertueux, nous l'avons montré, est limité par les circonstances qui s'imposent ; si on les dépasse, ce ne sera plus un acte vertueux,

mais un acte vicieux. Il appartient donc à la piété filiale de rendre à ses parents service et honneur dans la mesure qui s'impose. Or, ce n'est pas observer cette mesure que de tendre à honorer son père plus que Dieu. Mais, dit S. Ambroise (sur Lc 12, 52), la piété religieuse passe avant les liens de parenté. Donc, si le culte des parents nous éloignait du culte de Dieu, ce ne serait plus de la piété envers les parents que de s'opposer au culte envers Dieu. Aussi S. Jérôme écrit-il dans sa lettre à Héliodore : « Avance, et foule aux pieds ton père, avance, et foule aux pieds ta mère, vole vers l'étendard de la croix. C'est ici une forme suprême de piété que d'être cruel. » C'est pourquoi, en ce cas, il faut faire passer la religion envers Dieu avant les devoirs envers les parents. Mais si ces devoirs ne nous détournent pas du culte dû à Dieu, ce sont dès lors des actes de piété filiale, qu'il ne faut pas négliger sous prétexte de religion.

Solutions : 1. S. Grégoire interprète cette parole du Seigneur en ce sens que « nous devons haïr et fuir nos parents s'ils s'opposent à nous dans la voie qui mène à Dieu ». En effet, si nos parents nous provoquent au péché et nous détournent de la religion, nous devons, à ce point de vue, les abandonner et les haïr. C'est dans ce même sens que s'explique l'attitude des Lévitites qui, sur l'ordre de Dieu, n'épargnèrent pas leurs parents coupables d'idolâtrie (Ex 32, 26). Jacques et Jean sont loués d'avoir laissé leur père pour suivre Jésus, non parce que ce père les provoquait au mal, mais parce qu'ils estimaient que celui-ci pouvait vivre autrement, s'ils suivaient le Christ.

2. S. Chrysostome explique ainsi la défense faite par le Seigneur au disciple d'aller ensevelir son père : « Par là il lui épargna bien des maux; les larmes les chagrins et toutes les émotions pénibles auxquelles on peut s'attendre. Après les funérailles, c'eût été la lecture du testament, le partage des biens, et le reste. Et surtout, il y avait d'autres personnes qui pouvaient rendre au défunt les derniers devoirs. »

S. Cyrille donne cette autre interprétation « Ce disciple ne demanda pas d'aller ensevelir son père qui venait de mourir, mais il voulait l'assister dans sa vieillesse jusqu'au moment de l'ensevelir. Ce que le Seigneur n'a pas accordé parce qu'il y avait d'autres parents qui pouvaient prendre ce soin. »

3. Les devoirs que nous rendons par piété à nos parents selon la chair, nous les rapportons à Dieu, de même que les autres œuvres de miséricorde que nous pratiquons envers tous nos proches, selon la parole (Mt 25, 40) : « Ce que vous avez fait à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait. » C'est pourquoi, si nos services envers nos parents selon la chair sont absolument nécessaires pour les assister, nous ne devons pas, sous couvert de religion, les abandonner. Mais, s'il nous est impossible de vaquer à leur service sans commettre de péché, ou encore s'ils peuvent être assistés sans notre secours, il est permis d'omettre ces services pour vaquer plus généreusement à la religion.

4. On doit parler différemment de celui qui est encore établi dans le monde et de celui qui a déjà fait profession religieuse. Car celui qui est établi dans le monde, s'il a des parents qui ne peuvent subsister sans lui, ne doit pas les abandonner pour entrer en religion, parce qu'il transgresserait le précepte d'honorer ses père et mère. Certains disent pourtant que même en ce cas il pourrait licitement les abandonner en confiant leur soin à Dieu. Mais si l'on envisage correctement les choses, ce serait tenter Dieu, puisque, sachant par la sagesse humaine ce que l'on doit faire, on mettrait en danger ses parents en espérant que Dieu les secourra.

Mais s'ils pouvaient vivre sans l'aide de leur fils, celui-ci pourrait licitement entrer en religion en abandonnant ses parents. Parce que les enfants ne sont pas tenus de soutenir leurs parents, sauf pour motif de nécessité, nous l'avons dit.

Quant à celui qui a fait profession, il est regardé dès lors comme mort au monde. Il ne doit donc pas, même pour assister ses parents, quitter le cloître où il est enseveli avec le Christ, et

s'engager de nouveau dans les affaires du siècle. Il est tenu cependant, sans manquer à l'obéissance envers son supérieur et à son état religieux, de s'efforcer avec piété d'aider ses parents.

### QUESTION 102 : LE RESPECT

Il faut étudier maintenant le respect et ses espèces par, où l'on connaîtra les vices opposés. 1. Le respect est-il une vertu spéciale, distincte des autres ? — 2. En quoi consiste-t-il — 3. Comparaison du respect avec la piété.

Article 1 : Le respect est-il une vertu spéciale, distincte des autres ?

Objections : 1. Il semble que non, car les vertus se distinguent selon leurs objets. Mais l'objet du respect ne se distingue pas de celui de la piété. Car, nous dit Cicéron, « le respect consiste dans le culte et l'honneur qu'on témoigne aux hommes supérieurs en dignité ». Or la piété honore les parents, qui sont supérieurs en dignité. Donc le respect n'est pas une vertu distincte de la piété.

2. On doit honneur et culte aux hommes constitués en dignité, et de même à ceux qui sont éminents par la science et la vertu. Cependant aucune vertu spéciale n'a ces derniers pour objet. Donc aussi le respect, par quoi nous honorons ceux qui nous surpassent en dignité, n'est pas une vertu spéciale.

3. nous avons bien des dettes envers les personnes constituées en dignité, que la loi nous contraint d'acquitter, selon S. Paul (Rm 13, 7) : « Rendez à tous ce qui leur est dû; à qui le tribut, le tribut, etc. » Mais les actes auxquels la loi nous oblige regardent la justice légale, ou même la justice spéciale. Donc le respect n'est pas par soi une vertu spéciale distincte des autres.

En sens contraire, Cicéron classe le respect parmi les autres parties de la justice, qui sont des vertus spéciales.

Réponse : Comme il a été dit plus haut, il est nécessaire de distinguer plusieurs vertus subordonnées, correspondant aux divers degrés d'excellence des personnes dont nous sommes les débiteurs. Or, de même que le père selon la chair possède d'une manière particulière le caractère de principe, possédé par Dieu d'une manière universelle; de même celui qui à un point de vue déterminé se fait notre providence participe de la paternité, puisque le père est le principe tout à la fois de la génération, de l'éducation, de l'instruction et de tout ce qui concourt à la vie humaine parfaite. Or, une personne constituée en dignité se comporte opérations militaires, le pédagogue dans l'enseignement, et pareillement les autres. De là vient que de tels personnages sont appelés « pères » par analogie de fonction. Les serviteurs de Naaman lui disaient : « Père, si le prophète t'avait demandé quelque chose de difficile, etc. » (2 R 6, 13).

C'est pourquoi, de même qu'au-dessous de la religion qui rend un culte à Dieu se trouve, dans un certain ordre, la piété par laquelle on honore les parents, de même au-dessous de la piété on trouve le respect par lequel on honore les . Il appartient à la justice de rendre ce qu'on doit. Aussi cela appartient-il au respect, partie de la justice. Or nous ne devons pas culte et honore à tous ceux qui sont constitués en dignité

Solutions : 1. Comme nous l'avons dit. on donne à la religion le nom de piété dans un sens suréminent, ce qui n'empêche pas la piété proprement dite de se distinguer de la religion; de même, et dans le même sens, la piété peut s'appeler respect, sans que pour autant le respect proprement dit se confonde avec elle.

2. La dignité dont il est ici question ne suppose pas seulement chez celui qui en est revêtu un certain état d'excellence, mais un certain pouvoir de gouverner des sujets. Il est donc principe par le fait même qu'il gouverne les autres. Tandis qu'un haut degré de science et de vertu

n'établit pas son possesseur dans une relation de causalité par rapport à autrui, mais contribue seulement à son excellence personnelle. C'est pourquoi une vertu spéciale a pour fonction d'honorer ceux qui sont constitués en dignité. — Cependant, comme la science, la vertu et les autres qualités sont autant d'aptitudes à l'état de dignité, l'estime témoignée à ceux qui les possèdent se rattache au respect.

3. La justice spéciale proprement dite consiste à payer intégralement une dette. Mais il est impossible de réaliser cette intégralité envers les hommes vertueux et ceux qui font bon usage de leur dignité, comme d'ailleurs, et plus encore, envers Dieu et nos parents. Le paiement imparfait de cette dette appartient donc à une vertu annexe, non à la justice spéciale, qui est une vertu principale. Quant à la justice légale, elle s'étend aux actes de toutes les vertus, nous l'avons dit plus haut.

Article 2 : En quoi le respect consiste-t-il ?

Objections : 1. Il ne semble pas qu'il revienne au respect de rendre culte et honneur à ceux qui sont constitués en dignité. Car S. Augustin nous dit que rendre un culte à certaines personnes, c'est les honorer. Cette définition est donc inacceptable.

2. Il appartient à la justice de rendre ce qu'on doit. Aussi cela appartient-il au respect, partie de la justice. Or nous ne devons pas culte et honneur à tous ceux qui sont constitués en dignité, mais seulement à ceux qui ont autorité sur nous. Il est donc faux de déterminer que nous devons donner à tous honneur et culte.

3. A nos supérieurs constitués en dignité nous ne devons pas seulement honneur et culte, mais aussi de la crainte et une contribution financière (Rm 13, 7) : « Rendez à chacun ce qui lui est dû : à qui l'impôt, l'impôt; à qui les taxes, les taxes ; à qui la crainte, la crainte; à qui l'honneur, l'honneur. » Nous leur devons aussi déférence et soumission (He 13, 7) : « Obéissez à vos supérieurs, et soyez-leur soumis. » Il est donc insuffisant de déterminer que le respect rend culte et honneur.

En sens contraire, Cicéron dit : « Le respect consiste à attribuer culte et honneur aux hommes qui nous précèdent en dignité. »

Réponse : Il appartient à ceux qui sont constitués en dignité de gouverner leurs sujets. Gouverner c'est pousser certains hommes vers la fin requise : ainsi le pilote gouverne le navire en le conduisant au port. Or celui qui meut un autre homme a sur celui-ci supériorité et puissance. Aussi faut-il que chez l'homme constitué en dignité on considère d'abord sa position supérieure, avec la puissance sur ses sujets que cela entraîne ; en second lieu la fonction de gouverner. En raison de sa supériorité on lui doit l'honneur, qui consiste à reconnaître la supériorité de quelqu'un. En raison de sa fonction de gouvernement on lui doit le culte, qui consiste en une certaine déférence, en ce qu'on lui obéit, et en ce qu'on répond à ses bienfaits selon qu'on le peut.

Solutions : 1. Par culte, on n'entend pas seulement l'honneur, mais encore tout l'ensemble des actes qui conviennent aux inférieurs vis-à-vis de leurs supérieurs.

2. Comme on l'a dit plus haut, il faut distinguer deux espèces de dette. L'une est légale, car la loi oblige à s'en acquitter. C'est de cette façon que l'homme doit rendre un culte et des honneurs aux personnes constituées en dignité et qui ont autorité sur lui. — L'autre est qualifiée de morale, car c'est être honnête homme que de la payer. Ainsi devons-nous culte et honneur à ceux qui sont constitués en dignité, même s'ils ne sont pas nos supérieurs.

3. L'honneur est dû aux personnes constituées en dignité en raison de l'excellence qu'elles possèdent et qui les place à un rang plus élevé; la crainte, à cause de leur pouvoir coercitif. Au

gouvernement qu'elles exercent est due l'obéissance qui exécute le mouvement commandé par elles; et les tributs sont comme la rémunération de leurs travaux.

Article 3 : Comparaison du respect avec la piété ?

Objections : 1. Il semble que le respect soit une vertu supérieure à la piété. En effet, le prince, auquel le respect rend un culte, se compare au père, auquel la piété rend un culte, comme le gouverneur universel se compare au particulier, car la famille, que le père gouverne, est une partie de la cité, que gouverne le prince. Or la puissance universelle est supérieure, et les inférieurs lui sont davantage soumis. Donc le respect est une vertu qui l'emporte sur la piété.

2. Ceux qui sont constitués en dignité gèrent l'administration du bien commun. Or les consanguins relèvent du bien privé qu'il faut mettre au-dessous du bien commun, d'où la gloire de ceux qui s'exposent à des périls mortels pour le bien commun. Donc le respect, par lequel on rend un culte à ceux qui sont constitués en dignité, est une vertu supérieure à la piété, qui rend un culte à ceux qui nous sont unis par le sang.

3. Après Dieu, c'est surtout aux hommes vertueux que l'on doit honneur et révérence. Mais on rend honneur et révérence par la vertu de respect, nous l'avons dit. Donc le respect est premier, après la religion.

En sens contraire, les préceptes de la loi ont pour objet les actes des vertus. Or, immédiatement après les préceptes qui concernent la religion et appartiennent à la première table, vient le précepte d'honorer ses père et mère, qui se rattache à la piété. Donc celle-ci vient immédiatement après la religion, en ordre de dignité.

Réponse : On peut honorer les personnes constituées en dignité à deux titres : 1° à l'égard du bien commun, par exemple lorsqu'elles le servent en gérant les affaires de l'État. Cela ne relève plus du respect, mais de la piété qui rend un culte non seulement au père, mais à la patrie; 2° en s'adonnant spécialement à leur intérêt et à leur gloire personnels. Et cela relève proprement du respect en tant qu'il se distingue de la piété filiale.

C'est pourquoi, pour comparer le respect et la piété, il est nécessaire de considérer les divers rapports qu'ont avec nous les diverses personnes que visent ces deux vertus. Or, il est évident que les personnes de nos parents et de ceux qui nous sont unis par le sang nous sont unies plus profondément que les personnes constituées en dignité; en effet la génération et l'éducation, dont notre père est le principe, nous concernent plus profondément que le gouvernement extérieur qui a pour principe des hommes établis en dignité. A cet égard, la piété l'emporte sur le respect, parce qu'elle rend un culte à des personnes qui nous touchent de plus près et envers qui nous avons plus d'obligation.

Solutions : 1. Si le prince se compare au père comme la puissance universelle à la puissance particulière, c'est quant au gouvernement extérieur, mais non quant au fait que le père est principe de la génération. Car à ce point de vue, il se compare à la puissance divine, la cause de tout ce qui existe.

2. Du côté où les personnes constituées en dignité sont ordonnées au bien commun, le culte qu'on leur rend ne se rattache pas au respect, mais à la piété, nous venons de le dire dans la Réponse.

3. Le culte et l'honneur rendus ne doivent pas seulement se proportionner à la personne qui en est l'objet considérée en elle-même, mais aussi dans un rapport avec celui qui les rend. Donc, bien que les hommes vertueux, considérés en eux-mêmes, soient plus dignes d'honneur que les personnes des pères, cependant les fils, à cause des bienfaits reçus et de l'union qui vient de la nature, sont davantage obligés à rendre culte et honneur à leurs parents qu'à des hommes vertueux qui leur sont étrangers.

Il faut étudier maintenant les deux vertus subordonnées au respect : 1° la *dulie*, qui rend honneur aux supérieurs avec tout ce que cela comporte (Q. 103); l'obéissance qui exécute leurs ordres (Q. 104).

### QUESTION 103 : LA DULIE

1. L'honneur est-il quelque chose de spirituel ou de corporel ? — 2. Est-il dû aux seuls supérieurs ? — 3. La vertu de *dulie* est-elle une vertu spéciale, distincte de celle de *latrerie* ? — 4. Y distingue-t-on plusieurs espèces ?

Article 1 : L'honneur est-il quelque chose de spirituel ou de corporel ?

Objections : 1. Il semble qu'il ne comporte rien de corporel, car il est un témoignage de révérence rendu à la vertu, comme on peut le déduire d'Aristote. Mais révérencer est quelque chose de spirituel, car c'est un acte de la crainte, on l'a établi antérieurement b. Donc l'honneur est quelque chose de spirituel.

2. Selon Aristote « l'honneur est la récompense de la vertu ». Or la vertu qui est spirituelle dans son principe ne peut avoir pour récompense quelque chose de corporel, puisque la vertu est supérieure au mérite. Donc l'honneur ne consiste pas en manifestations corporelles.

3. L'honneur se distingue de la louange et même de la gloire. Mais celles-ci consistent en manifestations extérieures. Donc l'honneur consiste en des réalités intérieures et spirituelles.

En sens contraire, commentant ce texte de S. Paul (1 Tm 5, 17) : « Les anciens qui gouvernent bien sont dignes d'être doublement honorés, etc. » S. Jérôme écrit : « L'honneur est pris dans ce passage comme synonyme d'aumône ou de salaire », deux choses qui ne sont pas purement spirituelles.

Réponse : L'honneur est un témoignage rendu à l'excellence de quelqu'un; c'est bien là ce que recherchent ceux qui veulent être honorés, comme Aristote l'a montré. Or, ce témoignage peut être rendu devant Dieu ou devant les hommes. Dans le premier cas, puisque Dieu « voit le fond des cœurs », le témoignage de la conscience suffit. C'est pourquoi l'honneur rendu à Dieu peut consister seulement en un mouvement du cœur, par exemple la pensée de l'excellence souveraine de Dieu, ou même celle d'un autre homme, que nous faisons monter vers Dieu. — Dans le second cas, le témoignage adressé aux hommes ne saurait se passer de signes extérieurs qui peuvent être soit des paroles élogieuses; soit des gestes, inclinations, prévenances, offrande de cadeaux et de présents, érection de statues et autres manifestations du même genre. Ainsi considéré, l'honneur comporte des signes extérieurs et corporels.

Solutions : 1. Révérencer n'est pas la même chose qu'honorer; d'une part c'en est le principe déterminant : on honore quelqu'un parce qu'on le révère ; d'autre part, c'en est le but : on honore quelqu'un afin que les autres le révèrent.

2. Aristote a dit que l'honneur n'est pas la récompense suffisante de la vertu; néanmoins, c'est ce que les choses humaines et matérielles peuvent offrir de meilleur; leur témoignage corporel rendu à une vertu éminente. Le bien et le beau doivent resplendir : « On n'allume pas une lampe pour la mettre sous le boisseau, mais sur le chandelier, afin qu'elle éclaire tous ceux qui sont dans la maison » (Mt 5, 15). C'est en ce sens que l'honneur est dit récompenser la vertu.

3. Il y a deux différences entre la louange et l'honneur. La première, c'est que la louange est seulement verbale, tandis que l'honneur se sert de signes extérieurs. En ce sens la louange est englobée dans l'honneur. La seconde, c'est que l'honneur rendu à quelqu'un atteste d'une manière absolue le bien qui est en lui ; la louange, au contraire, a pour objet un bien ordonné à une fin, par exemple l'habileté de celui qui agit bien en vue de cette fin. C'est encore ainsi que

l'honneur s'attache aux choses meilleures, qui ne sont pas seulement des moyens, mais des fins en soi, comme le montre Aristote.

Quant à la gloire, elle résulte de l'honneur et de la louange. Ce double témoignage rendu à l'excellence fait briller celle-ci à tous les yeux. Et c'est bien le sens du mot gloire, qui semble apparenté au mot clarté (gloria — claria). S. Augustin la définit « une notoriété brillante accompagnée de louange ».

Article 2 : L'honneur est-il dû seulement aux supérieurs ?

Objections : 1. Non, semble-t-il. Car l'ange est supérieur à tout homme de ce monde, selon cette parole (Mt 11, 11) : « Le plus petit dans le Royaume des cieux est supérieur à Jean-Baptiste. » Mais l'ange a refusé l'honneur que voulait lui rendre S. Jean (Ap 22, 8.9). Donc l'honneur n'est pas dû aux supérieurs.

2. On doit rendre honneur à quelqu'un, a-t-on dit, pour témoigner de sa vertu. Mais il arrive parfois que les supérieurs ne sont pas vertueux ; on ne doit donc pas leur rendre honneur. De même aux démons qui nous sont supérieurs par leur nature.

3. L'Apôtre dit (Rm 12, 10) : « Rivalisez d'honneurs les uns pour les autres », et S. Pierre (1 P 2, 17) : « Honorez tous les hommes. » Donc l'honneur n'est pas dû proprement aux supérieurs.

4. Il est dit de Tobie (1, 16 Vg) que celui-ci « avait été honoré par le roi d'un don de dix talents », et dans Esther (6, 11) qu'Assuérus honora Mardochée en faisant crier devant lui : « Voyez comment l'on traite l'homme que le roi veut honorer ! »

En sens contraire, Aristote déclare que « l'honneur est dû aux meilleurs ».

Réponse : L'honneur, nous l'avons dit à l'article précédent, n'est pas autre chose qu'un témoignage d'excellence. Toutefois, celle-ci peut être considérée non seulement par rapport à celui qui honore, comme si celui qui est honoré devait toujours lui être supérieur; mais encore en elle-même, ou par comparaison avec d'autres personnes. En ce sens, l'honneur est toujours dû à une certaine excellence ou supériorité. En effet, il n'est pas nécessaire que celui qui est honoré soit supérieur en tout à celui qui l'honore; il suffit qu'il le soit sous un certain rapport, ou même simplement qu'il soit supérieur à d'autres personnes, et non de façon absolue.

Solutions : 1. L'ange défendit à Jean non de lui rendre aucun honneur, mais l'honneur de latrie qui est réservé à Dieu. Ou même, l'honneur de dulia, par lequel le Christ rendait Jean égal aux anges, selon « l'espérance de la gloire des fils de Dieu » (Rm 5, 2). C'est pourquoi l'ange ne voulait pas être adoré par lui comme étant son supérieur.

2. Si les supérieurs sont mauvais, ils ne sont pas honorés à cause de l'éminence de leur vertu personnelle mais à cause de l'éminence de leur dignité, qui les rend ministres de Dieu. En outre on honore en eux la communauté tout entière, dont ils sont les chefs. Quant aux démons, ils sont irrévocablement mauvais ; plutôt que de les honorer, on doit les tenir pour des ennemis.

3. Chacun peut trouver chez les autres de quoi les regarder comme supérieurs à soi-même, selon cette recommandation de S. Paul (Ph 2, 3) : « Que chacun, en toute humilité, regarde les autres comme supérieurs à soi. » C'est pour cette raison que tous doivent rivaliser d'honneur les uns envers les autres.

4. Les rois honorent parfois leurs sujets, non point parce que ceux-ci leur sont supérieurs en dignité, mais parce qu'ils possèdent quelque vertu éminente. C'est ainsi que Tobie et Mardochée furent honorés par des rois.

Article 3 : La vertu de dulia est-elle une vertu spéciale, distincte de celle de latrie ?

Objections : 1. Il semble que non. Car sur le Psaume (7, 1) : « Seigneur mon Dieu, j'espère en toi », la Glose dit : « Seigneur de tous par la puissance, à qui l'on doit la dulia, Dieu par la création, à qui l'on doit le culte de latrie. » Mais il n'y a pas deux vertus distinctes, l'une



adressée à Dieu en tant que Seigneur, et l'autre en tant que Dieu. Donc la *dulie* n'est pas une vertu distincte de celle de *latrie*.

2. Selon Aristote « être aimé est semblable à être honoré ». Mais il n'y a qu'une seule vertu de charité, par laquelle on aime et le prochain et Dieu. Donc la *dulie*, qui nous fait honorer le prochain, n'est pas une vertu différente de celle de *latrie*, qui nous fait honorer Dieu.

3. C'est d'un seul et même mouvement qu'on se porte vers une image et vers la réalité qu'elle représente. Mais la vertu de *dulie* honore dans l'homme l'image de Dieu, comme il est dit au sujet des impies dans le livre de la Sagesse (2, 22.23) : « Ils n'ont pas cru à l'honneur réservé aux âmes saintes. Car Dieu a créé l'homme pour l'immortalité et il l'a fait à l'image de sa propre nature. » Donc la *dulie* n'est pas une autre vertu que celle de *latrie* par laquelle on honore Dieu.

En sens contraire, S. Augustin a écrit « Autre est le service dû aux hommes, celui dont parlait l'Apôtre quand il recommandait aux serviteurs d'être soumis à leurs maîtres, et qu'en grec on appelle *dulie* ; autre celui qui fait partie du culte de Dieu et qu'on appelle *latrie*. »

Réponse : Comme nous l'avons dit plus haut, à une dette spéciale correspond une vertu qui est chargée de l'acquitter. Or, ce n'est pas pour la même raison que l'on est serviteur de Dieu et serviteur d'un homme, de même qu'être le maître convient pour des raisons différentes à Dieu et à l'homme. Car Dieu exerce un domaine plénier et premier sur toutes ses créatures, dont chacune est entièrement soumise à sa puissance ; l'autorité de l'homme ne participe de celle de Dieu que par une certaine ressemblance : sa puissance est particulière et ne s'exerce que sur quelque créature humaine ou inférieure. Il en résulte que la vertu de *dulie*, par laquelle les serviteurs remplissent leurs devoirs envers leurs maîtres humains, se distingue de la vertu de *latrie* par laquelle l'homme agit de même envers son Maître divin. La *dulie* est une espèce du respect. Celui-ci, en effet, nous porte à honorer toutes les personnes éminentes ; la *dulie*, au sens propre du mot qui signifie « servitude » porte les serviteurs à honorer leurs maîtres.

Solutions : 1. De même que la religion est piété par excellence, comme Dieu est Père par excellence, de même la vertu de *latrie* est *dulie* par excellence, comme Dieu est le Maître souverain. Aucune créature ne participe de la puissance créatrice, qui est la raison du culte de *latrie* rendu à Dieu. La Glose a donc distingué ce culte, qu'elle attribue à Dieu en raison de son action créatrice qu'il ne communique pas à la créature, et le culte de *dulie*, qui lui convient en raison de son autorité, qu'il communique à la créature.

2. Le motif d'aimer le prochain, c'est Dieu, puisque c'est lui que la charité aime dans le prochain; aussi est-ce par la même charité qu'on aime l'un et l'autre. Mais il y a d'autres motifs d'aimer qui donnent lieu à des amités qui ne sont pas la charité. De même ici; puisque les motifs de servir Dieu et l'homme, comme de les honorer, sont distincts, les deux vertus de *latrie* et de *dulie* le sont donc aussi.

3. Le mouvement vers l'image comme telle aboutit à la réalité qu'elle représente; mais tout mouvement n'a pas ce caractère relatif. C'est pourquoi le mouvement vers l'image et le mouvement vers la réalité sont parfois distincts. Il faut donc dire que l'honneur et la soumission inspirée par la vertu de *dulie* s'adresse de façon absolue à une certaine dignité humaine. Sans doute celui qui la possède est par là même image et ressemblance de Dieu, mais on ne pense pas toujours à faire remonter jusqu'à Dieu l'horreur que l'on rend à son image.

On pourrait dire encore que tout mouvement vers l'image se porte aussi, d'une certaine manière, vers la réalité qu'elle représente; mais le mouvement qui se porte vers la réalité ne se porte pas forcément vers l'image. C'est pourquoi, si l'hommage rendu à un homme, image de Dieu, se réfère en quelque façon à Dieu, il y a un hommage rendu à Dieu qui en aucune façon ne saurait être adressé à son image.

Article 4 : Distingue-t-on plusieurs espèces dans la dulia ?

Objections : 1. Il semble que la dulia ait plusieurs espèces. En effet la dulia nous fait honorer le prochain. Or nous honorons les divers prochains — comme le roi, le père et le maître — sous diverses raisons, comme le montre Aristote. Donc, puisque la diversité dans la raison d'objet diversifie les espèces de la vertu, il apparaît que la dulia se divise en vertus d'espèces différentes.

2. Le milieu diffère spécifiquement des extrêmes, comme le gris diffère du blanc et du noir. Or l'hyperdulia semble occuper le milieu entre latrie et dulia ; on la pratique en effet à l'égard de créatures qui ont un lien spécial avec Dieu, comme envers la Bienheureuse Vierge en tant qu'elle est la mère de Dieu. Donc il paraît qu'il y a des espèces différentes de dulia : la dulia ordinaire, et l'hyperdulia.

3. De même qu'on trouve l'image de Dieu dans la créature rationnelle, de même encore trouve-t-on dans la créature irrationnelle un vestige de Dieu, dont l'homme est l'image. Mais on trouve une raison différente de ressemblance dans ce qui est image et dans ce qui est vestige. Donc il faut encore envisager à ce titre diverses espèces de dulia, d'autant plus qu'on honore certaines créatures irrationnelles comme le bois de la sainte croix, et d'autres objets analogues.

En sens contraire, le culte de dulia s'oppose à celui de latrie. Or celui-ci n'a pas diverses espèces. Donc la dulia non plus.

Réponse : On peut prendre la dulia en deux sens. D'abord en un sens général, selon qu'on montre de la déférence à tous ceux qui la justifient par une supériorité quelconque. Ainsi, elle englobe la piété, le respect et toutes les autres vertus qui témoignent de la déférence envers un homme. En ce sens elle comporte plusieurs parties spécifiques.

Mais on peut la prendre en un sens étroit, en tant que par elle le serviteur montre de la déférence envers son maître, car « dulia » signifie « servitude », nous l'avons dit à l'article précédent. En ce sens, elle ne se divise pas en plusieurs espèces, mais elle est une des espèces du respect énumérées par Cicéron, parce que c'est sous des raisons différentes que le serviteur révere son patron, le soldat son chef, le disciple son maître, etc.

Solutions : 1. Cet argument vaut pour la dulia au sens général.

2. L'hyperdulia est l'espèce majeure de la dulia prise au sens général. On doit en effet la plus grande déférence à l'homme en raison de sa proximité avec Dieu.

3. L'homme ne doit ni soumission ni honneur à la créature irrationnelle; tout au contraire une telle créature est soumise à l'homme par sa nature. Si l'on honore la croix du Christ, c'est du même honneur dont on honore le Christ, comme la pourpre royale reçoit les mêmes honneurs que le roi, selon S. Jean Damascène.

### QUESTION 104 : L'OBÉISSANCE

1. L'homme doit-il obéir à l'homme ? — 2. L'obéissance est-elle une vertu spéciale ? — 3. Sa comparaison avec les autres vertus. — 4. Doit-on obéir à Dieu en tout ? — 5. Les inférieurs doivent-ils obéir en tout à leurs supérieurs ? — 6. Les fidèles doivent-ils obéir aux puissances séculières ?

Article 1 : L'homme doit-il obéir à l'homme ?

Objections : 1. Il semble qu'un homme ne soit pas tenu d'obéir à un autre. En effet, on ne doit rien faire contre l'institution divine. Mais celle-ci veut que l'homme soit dirigé par son propre conseil, selon l'Écclésiastique (15, 14) : « Dieu a créé l'homme au commencement et l'a laissé au pouvoir de son propre conseil. »

2. Si l'un était tenu d'obéir à l'autre, il faudrait qu'il adopte la volonté de celui-ci comme règle de son action. Mais seule la volonté divine, qui est toujours droite, est la règle de l'action humaine. Donc l'homme n'est tenu d'obéir qu'à Dieu.

3. Plus les services sont gratuits, plus ils sont agréés. Or ce que l'homme fait obligatoirement n'est pas gratuit. Donc si l'homme était tenu obligatoirement d'obéir en accomplissant des œuvres bonnes, cette œuvre bonne deviendrait moins agréable pour avoir été faite par obéissance. Donc l'homme n'est pas tenu d'obéir à un autre homme.

En sens contraire, il est commandé dans la lettre aux Hébreux (13, 17) . « Obéissez à vos supérieurs et soyez-leur soumis. »

Réponse : De même que les activités des réalités naturelles procèdent des pouvoirs naturels, de même les activités humaines procèdent de la volonté humaine. Or c'est une loi de la nature que les êtres supérieurs fassent agir les inférieurs par la supériorité de la vertu naturelle que Dieu leur a donnée. Aussi faut-il encore que chez les hommes les supérieurs actionnent les inférieurs par leur propre volonté, en vertu de l'autorité qui leur a été confiée dans le plan de Dieu. Or mouvoir par la raison et la volonté, c'est prescrire. C'est pourquoi, de même qu'en vertu de l'ordre naturel institué par Dieu, les êtres inférieurs sont nécessairement soumis à la motion que leur impriment les êtres supérieurs, de même chez les hommes, selon le plan du droit naturel et divin, les inférieurs sont tenus d'obéir à leurs supérieurs.

Solutions : 1. Si Dieu a laissé l'homme au pouvoir de son propre conseil, ce n'est pas pour lui permettre de faire ce qu'il veut. C'est parce qu'il n'est pas contraint à faire ce qu'il doit par une nécessité de nature, comme les créatures irrationnelles, mais Par un libre choix procédant de son conseil, selon ces paroles de S. Grégoire : « Nous soumettre humblement à la voix d'un autre, c'est nous élever intérieurement au-dessus de nous-même. »

2. La volonté divine est la règle première; toutes les volontés raisonnables sont réglées par elle, mais de façon plus ou moins proche, selon l'ordre établi par Dieu. Ainsi, parmi les hommes, la volonté de celui qui commande peut être considérée comme la règle seconde de la volonté de celui qui obéit.

3. La gratuité peut s'estimer à deux points de vue : du côté de l'œuvre elle-même, parce que l'on n'y est pas obligé. Ou bien du côté de l'ouvrier, parce qu'il fait cela de sa libre volonté. Or ce qui rend honorable et méritoire une action vertueuse, c'est qu'elle soit volontaire. Donc, quand bien même obéir est un devoir, si la volonté s'y empresse, le mérite n'y perd rien, surtout devant Dieu qui voit non seulement l'action au-dehors, mais la volonté au-dedans.

Article 2 : L'obéissance est-elle une vertu spéciale?

Objections : 1. Il semble que non, car la désobéissance s'oppose à elle. Or la désobéissance est un péché général, car S. Ambroise définit le péché « une désobéissance à la loi divine ». Donc l'obéissance est, elle aussi, non une vertu spéciale, mais une vertu générale.

2. Toute vertu spéciale est ou bien une vertu théologale, ou bien une vertu morale. Or l'obéissance n'est pas une vertu théologale parce qu'elle n'est incluse ni dans la foi, ni dans l'espérance, ni dans la charité. Elle n'est pas non plus une vertu morale, parce qu'elle ne tient pas le milieu entre un excès et un défaut, car plus on est obéissant plus on est digne de louange. Donc elle n'est pas une vertu spéciale.

3. S. Grégoire nous dit « L'obéissance est d'autant plus méritoire et louable qu'il y entre moins de volonté propre. » Or, toute vertu spéciale est d'autant plus louée qu'elle manifeste plus d'initiative, du fait que la vertu requiert volonté et choix, selon Aristote. Donc l'obéissance n'est pas une vertu spéciale.

4. Les vertus diffèrent d'espèce selon leurs objets. Or l'objet de l'obéissance paraît être le précepte du supérieur, qui se diversifie différemment selon les différents degrés de supériorité. Donc l'obéissance est une vertu générale incluant beaucoup de vertus spéciales.

En sens contraire, certains auteurs font de l'obéissance une partie de la justice, comme nous l'avons dit plus haut.

Réponse : A toutes les œuvres bonnes qui ont une raison spéciale de bonté correspond une vertu spéciale, puisque le propre de la vertu c'est de « rendre l'œuvre bonne ». Or, l'obéissance à un supérieur est un devoir qui correspond à l'ordre établi par Dieu lui-même dans l'univers, nous l'avons montré à l'article précédent ; elle est donc un bien, puisque celui-ci consiste dans « la mesure, l'espèce et l'ordre », dit S. Augustin. Or cet acte reçoit une raison spéciale de louange du fait de son objet spécial. En effet, puisque les inférieurs ont de multiples devoirs envers leurs supérieurs, dont l'un, tout spécialement, est de leur obéir, l'obéissance est donc aussi une vertu spéciale, ayant pour objet spécial le commandement exprès ou tacite. Car la volonté du supérieur, de quelque façon qu'elle se manifeste, est comme un précepte tacite; et l'obéissance se montre d'autant plus empressée qu'elle devance l'expression du précepte, dès qu'elle a compris la volonté du supérieur.

Solutions : 1. Rien n'empêche que deux raisons spéciales appartenant à deux vertus spéciales, se rencontrent dans la même réalité; par exemple, le soldat qui défend le camp royal fait à la fois œuvre de force en bravant la mort en vue du bien, et œuvre de justice en rendant à son maître le service qu'il lui doit. Ainsi donc, la raison de précepte que considère l'obéissance se rencontre dans les actes de toutes les vertus, non pas cependant dans tous les actes vertueux, puisque tous ne sont pas de précepte comme nous l'avons établi plus haut. De même, certaines choses tombent parfois sous le précepte, alors qu'elles n'appartiennent à aucune autre vertu, comme on le voit bien pour celles qui ne sont mauvaises que parce qu'elles sont défendues.

Ainsi donc, si l'on prend l'obéissance au sens strict, selon lequel elle regarde principalement dans l'acte à accomplir le caractère d'ordre à exécuter, elle est une vertu spéciale, et la désobéissance est un péché spécial. Ainsi comprise, l'obéissance doit avoir, en accomplissant un acte de justice ou de toute autre vertu, l'intention d'accomplir un ordre, comme la désobéissance de mépriser un ordre.

Si, au contraire, on prend l'obéissance au sens large, comme l'exécution de tout ce qui peut tomber sous le précepte, et la désobéissance comme son omission, sans tenir compte de l'intention, alors l'obéissance sera une vertu générale, et la désobéissance un péché général.

2. L'obéissance n'est pas une vertu théologique. En effet son objet essentiel n'est pas Dieu, mais le précepte du supérieur, exprès ou discernable : une simple parole du supérieur signifiant sa volonté, à laquelle l'obéissant se conforme spontanément, « obéissant volontiers » (Tt 3, 1). Mais c'est une vertu morale, puisqu'elle est une partie de la justice et qu'elle tient le milieu entre l'excès et le défaut.

L'excès ne se manifeste pas selon la quantité, mais selon d'autres circonstances : par exemple on obéit à quelqu'un ou dans des matières qui ne comportent pas d'obligation, comme nous l'avons dit précédemment, au sujet de la religion. On peut aussi comparer l'obéissance à la justice. Là, l'excès se trouve chez celui qui garde le bien d'autrui, le défaut chez celui à qui on ne paie pas ce qu'on doit, selon Aristote ; de même l'obéissance est un milieu entre l'excès de celui qui soustrait au supérieur ce qu'il lui doit comme obéissance (il excède en accomplissant sa volonté propre), et le défaut qui se trouve chez le supérieur à qui l'obéissance est refusée. Sous cet angle, l'obéissance ne sera pas le milieu entre deux maux, comme nous l'avons dit à propos de la justice.

3. L'obéissance, comme toute vertu, doit impliquer une volonté qui s'ordonne spontanément à son objet propre, mais non à ce qui en lui contrarie la volonté. L'objet propre de l'obéissance, c'est le précepte, lequel procède de la volonté d'un autre, qui commande. Mais si l'acte commandé est voulu pour lui-même, sans qu'on tienne compte du précepte, comme il arrive quand tout va bien, alors on tend à cet acte par volonté propre, et il ne semble pas qu'on l'accomplisse à cause du précepte. Au contraire, lorsque l'acte prescrit n'est aucunement voulu pour lui-même mais que, considéré en lui-même, il contrarie la volonté, comme il arrive dans les difficultés, alors il est absolument évident qu'un tel acte n'est accompli qu'en vue du précepte. Et c'est pourquoi S. Grégoire affirme : « L'obéissance qui trouve son compte quand tout va bien, est nulle ou petite », parce que la volonté propre ne semble pas viser principalement l'accomplissement du précepte. « Mais dans les contradictions ou les difficultés, l'obéissance domine » parce que la volonté propre ne vise pas autre chose que l'accomplissement du précepte. Mais cela doit se comprendre selon ce qui apparaît au-dehors. Selon le jugement de Dieu, qui scrute les cœurs, il peut arriver qu'une obéissance qui rencontre son intérêt n'en soit pas moins louable, si celui qui obéit par sa volonté propre n'en met pas moins toute sa générosité à accomplir le précepte.

4. La déférence vise directement la personne qui nous surpasse, c'est pourquoi elle a diverses espèces selon les diverses raisons de supériorité. Au contraire, l'obéissance envisage le précepte de cette personne supérieure, et c'est pourquoi elle n'a qu'une seule raison d'être. Mais parce que l'obéissance au précepte s'impose à cause de la déférence due à la personne, il en résulte que toute obéissance est d'une seule espèce, bien que procédant de motifs spécifiquement différents.

Article 3 : Comparaison de l'obéissance avec les autres vertus

Objections : 1. Il apparaît que l'obéissance est la plus grande des vertus. Il est écrit en effet (1 S 15, 22) : « L'obéissance vaut mieux que les sacrifices. » Mais l'oblation de sacrifices ressortit à la religion, qui est la plus grande des vertus morales, comme on l'a montré.

2. S. Grégoire nous dit : « L'obéissance est la seule vertu qui introduise dans l'âme les autres vertus, et ensuite les y garde. » Or la cause est plus puissante que l'effet. Donc l'obéissance est la plus puissante des vertus.

3. S. Grégoire nous dit encore : « Si l'obéissance ne nous fait jamais commettre le mal, elle nous oblige parfois à interrompre le bien que nous faisons. » Mais on n'omet un bien qu'en vue d'un bien supérieur. Donc l'obéissance pour laquelle on omet le bien des autres vertus, est meilleure qu'elles.

En sens contraire, l'obéissance est louable parce quelle procède de la charité. Car S. Grégoire nous dit : « On doit pratiquer l'obéissance non par crainte servile, mais par charité; non par crainte du châtement, mais par amour de la justice. »

Réponse : De même que le péché consiste en ce que l'homme, en méprisant Dieu, s'attache aux biens périssables, ainsi le mérite de l'acte vertueux consiste au contraire en ce que l'homme, en méprisant les biens créés, s'attache à Dieu. Or la fin est plus puissante que les moyens. Donc, si l'on méprise les biens créés pour s'attacher à Dieu, la vertu mérite plus d'éloges pour son attachement à Dieu que pour son mépris des biens terrestres. Et c'est pourquoi les vertus par lesquelles on s'attache à Dieu pour lui-même, qui sont les vertus théologiques, l'emportent sur les vertus morales par lesquelles on méprise le terrestre pour s'attacher à Dieu.

Or, parmi les vertus morales, la plus importante est celle par laquelle on méprise un plus grand bien pour s'attacher à Dieu. Au plus bas degré se trouvent les biens extérieurs ; au milieu se trouvent les biens du corps; au sommet les biens de l'âme, parmi lesquels le principal est la volonté, en tant que par celle-ci on use de tous les autres biens. C'est pourquoi, par elle-même,

l'obéissance est la plus louable des vertus : pour Dieu elle méprise la volonté propre, alors que par les autres vertus morales on méprise certains autres biens en vue de Dieu. C'est pourquoi S. Grégoire écrit : « Il est juste de préférer l'obéissance aux sacrifices, parce que ceux-ci immolent une chair étrangère, tandis que l'obéissance immole notre propre volonté. »

C'est pourquoi aussi certaines autres activités sont méritoires devant Dieu parce qu'elles sont accomplies pour obéir à la volonté divine. Car si quelqu'un endure le martyre, ou distribuait tous ses biens aux pauvres, — à moins qu'il n'ordonne ces œuvres à l'accomplissement de la volonté divine, ce qui concerne directement l'obéissance —, de telles œuvres ne pourraient être méritoires, tout comme si on les faisait sans la charité, qui ne peut exister sans l'obéissance. Il est écrit en effet (1 Jn 2, 4.5) : « Celui qui prétend connaître Dieu et ne garde pas ses commandements est un menteur; quant à celui qui observe ses paroles, l'amour de Dieu a vraiment trouvé en lui son accomplissement. » Et cela parce que l'amitié procure aux amis identité des vouloir et des refuse.

Solutions : 1. L'obéissance procède de la déférence qui rend culte et honneur au supérieur. Et quant à cela, elle est subordonnée à des vertus diverses bien que, considérée en elle-même, en tant qu'elle s'attache à la raison de précepte, elle soit une seule vertu spéciale. Donc, en tant qu'elle procède de la déférence envers les supérieurs, elle est comme subordonnée au respect. En tant qu'elle procède de la déférence envers les parents, à la piété. En tant qu'elle procède de la déférence envers Dieu, à la religion, et elle ressortit à la dévotion, acte principal de la vertu de religion. Aussi, de ce point de vue, est-il plus louable d'obéir à Dieu que de lui offrir un sacrifice. Et aussi parce que, selon S. Grégoire cité dans notre Réponse : « Les sacrifices immolent une chair étrangère tandis que l'obéissance immole notre propre volonté. » En particulier, dans le cas dont parlait Samuel, il aurait mieux valu pour Saül obéir à Dieu que d'offrir en sacrifice, contre son ordre, les bêtes grasses des Amalécites.

2. Tous les actes des vertus relèvent de l'obéissance du fait qu'ils sont commandés. Donc, en tant que les actes des vertus agissent comme des causes ou des dispositions pour engendrer ou conserver celles-ci, on dit que l'obéissance les introduit et les garde toutes dans l'âme.

Mais il ne s'ensuit pas que l'obéissance soit absolument la première de toutes les vertus, pour deux raisons. 1° Parce que, bien qu'un acte de vertu tombe sous le précepte, on peut cependant l'accomplir sans prendre garde à cette raison de précepte. Par suite, s'il y a une vertu dont l'objet soit par nature antérieur au précepte, cette vertu est par nature antérieure à l'obéissance. C'est évident pour la foi : elle nous révèle la sublimité de l'autorité de Dieu, qui lui confère le pouvoir de commander.

2° L'infusion de la grâce et des vertus peut précéder, même dans le temps, tout acte vertueux. Ainsi, ni par nature ni dans le temps, l'obéissance ne précède toutes les autres vertus.

3. Il y a deux sortes de biens. D'abord un bien que l'homme est nécessairement tenu d'accomplir, comme aimer Dieu ou quelque chose de même genre. Un tel bien ne peut aucunement être omis par obéissance. Mais il y a une autre sorte de bien auquel l'homme n'est pas nécessairement tenu. Et celui-là, on doit parfois l'omettre par obéissance; parce qu'on ne doit pas faire quelque chose de bien en commettant une faute. Cependant, dit S. Grégoire au même endroit". « celui qui interdit à ses sujets d'accomplir un bien quelconque doit leur en permettre beaucoup d'autres, pour éviter que l'âme de son sujet ne se perde totalement, si elle était privée absolument de tout bien par cette interdiction ». C'est ainsi que, par l'obéissance, d'autres biens peuvent compenser la perte d'un seul.

Article 4 : Doit-on obéir à Dieu en tout?

Objections : 1. Il semble que non, car il est écrit (Mt 9, 29.31) que le Seigneur donna cet ordre aux aveugles qu'il venait de guérir : « Veillez à ce que personne ne le sache. Mais à peine sortis, ils parièrent de lui dans toute la région. » Ce qu'on ne leur reprocha pas. Il paraît donc que nous ne sommes pas tenus d'obéir à Dieu en tout.

2. Nul n'est tenu d'agir contrairement à la vertu. Mais nous découvrons des ordres de Dieu contraires à la vertu. C'est ainsi qu'il commanda à Abraham de mettre à mort son fils innocent (Gn 22, 2), aux Juifs de dérober les biens des Egyptiens (Ex 11, 2) ce qui est contraire à la justice; et au prophète Osée (1, 2) d'épouser une femme adultère, ce qui est contraire à la chasteté.

Donc il ne faut pas obéir à Dieu en tout.

3. Quiconque obéit à Dieu conforme sa volonté à la volonté divine, même quant à l'objet voulu. Or nous ne sommes pas tenus de conformer en tout notre volonté à la volonté divine quant à l'objet voulu. C'est ce qui a été établi précédemment. Donc on n'est pas tenu d'obéir à Dieu en tout.

En sens contraire, il est écrit dans l'Exode (24, 7) : « Tout ce qu'a dit le Seigneur, nous le ferons et nous lui obéirons. »

Réponse : Nous l'avons dit à l'article 1 : Celui qui obéit est mû par le commandement de celui auquel il obéit, comme dans la nature un être est mû par les influences qui agissent sur lui. Or, Dieu est le moteur suprême non seulement de toutes choses selon la nature, mais encore de toutes les volontés, nous l'avons établi. De même donc que les premières sont soumises à la nature divine par une nécessité de nature, de même les secondes doivent obéir aux ordres divins par une nécessité de justice.

Solutions : 1. En disant aux aveugles de tenir secret le miracle, le Seigneur n'entendait pas leur imposer sa volonté, mais comme l'explique S. Grégoire « donner un exemple aux serviteurs : les engager à tenir leurs vertus cachées, quoique, malgré eux, il puisse arriver qu'elles soient manifestées pour servir d'exemple au prochain ».

2. Dieu ne va jamais contre la nature des choses puisque « ce que Dieu fait en elles est leur nature même », dit le Glose; mais il agit parfois contre le cours ordinaire de la nature. C'est ainsi que Dieu ne peut rien prescrire de contraire à la vertu, puisque la vertu et la rectitude de la volonté humaine consistent avant tout dans la conformité à la volonté de Dieu et l'obéissance à ses ordres, encore que ses ordres puissent contredire parfois la pratique ordinaire de telle ou telle vertu. Ainsi l'ordre donné à Abraham n'alla pas contre la justice, puisque Dieu est l'auteur de la vie et de la mort; pas plus que l'ordre donné aux Hébreux de dérober les biens des Égyptiens, puisque tout appartient à Dieu qui le donne à qui bon lui semble. Pareillement, l'ordre donné à Osée d'épouser une adultère n'était pas contraire à la chasteté, puisque Dieu est l'ordinateur de la génération humaine, et que les relations réglées par lui ne peuvent être que légitimes. — Il est donc évident que tous ces personnages, ni par leur obéissance à Dieu, ni par leur volonté d'obéir n'ont péché.

3. Si nous ne sommes pas toujours obligés de vouloir ce que Dieu veut, nous le sommes toujours de vouloir ce qu'il veut que nous voulions. Cette volonté divine nous est signifiée principalement par les commandements divins. C'est pourquoi on est tenu d'obéir à Dieu.

Article 5 : Les inférieurs doivent-ils obéir en tout à leurs supérieurs ?

Objections : 1. Il semble que oui. Car S. Paul dit (Col 3, 20) : « Enfants, obéissez en tout à vos parents. » Et il ajoute (v. 22) : « Esclaves, obéissez en tout à vos maîtres d'ici-bas. » Donc, au même titre, les autres sujets doivent obéir en tout à leurs supérieurs.

2. Les supérieurs sont des intermédiaires entre Dieu et leurs sujets, selon cette parole (Dt 5, 5) : « Moi, je me tenais entre le Seigneur et vous en ce temps-là pour vous faire connaître sa parole. » Mais on ne va d'un extrême à l'autre qu'en passant par le milieu. Donc les préceptes du supérieur doivent être considérés comme les préceptes de Dieu. Ce qui fait dire à l'Apôtre (Ga 4, 14) : « Vous m'avez accueilli comme un ange de Dieu, comme le Christ Jésus », et aussi (1 Th 2, 13) : « Une fois reçue la parole de Dieu que nous vous faisons entendre, vous l'avez accueillie non comme une parole d'hommes, mais comme ce qu'elle est réellement, la parole de Dieu. » Donc, de même qu'à Dieu on doit obéir en tout, de même aux supérieurs.

3. Les religieux font vœux de chasteté et de pauvreté par leur profession; de même font-ils le vœu d'obéissance. Mais le religieux est tenu d'observer en tout la chasteté et la pauvreté. De même est-il tenu d'obéir en tout.

En sens contraire, il est dit au livre des Actes (6, 29) : « Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. » Mais parfois les ordres des supérieurs sont contraires à ceux de Dieu. Donc il ne faut pas leur obéir en tout.

Réponse : Comme nous l'avons dit, celui qui obéit est mis en mouvement sur l'ordre de celui qui commande, par une certaine nécessité de justice, comme un être naturel est mis en mouvement par l'être qui l'actionne, par une nécessité de nature. Que ce mouvement ne se produise pas, cela peut tenir à deux causes. D'abord à cause d'un empêchement qui provient de la puissance supérieure d'un autre moteur; c'est ainsi que du bois ne brûle pas si trop d'humidité l'empêche de s'enflammer. Ou bien par un manque de relation entre le mobile et le moteur, parce que le mobile est bien soumis à l'action du moteur sur un point, mais non sur tout. Par exemple l'humidité est parfois soumise à l'action de la chaleur de façon à être réchauffée, sans pouvoir être desséchée ou absorbée.

De même il peut arriver pour deux motifs que le sujet ne soit pas tenu à obéir en tout à son supérieur. 1° A cause de l'ordre d'un supérieur plus puissant. Sur le texte (Rm 13, 2) : « Ceux qui résistent attirent sur eux-mêmes la condamnation », la Glose commente : « Si le commissaire donne un ordre, devras-tu l'exécuter si le proconsul ordonne le contraire? Et si le proconsul donne un ordre, et l'empereur un autre, n'est-il pas évident qu'en méprisant le premier, tu dois obéir au second? Donc si l'empereur donne un ordre, et Dieu un autre, tu devras mépriser celui-là et obéir à Dieu. »

2° L'inférieur n'est pas tenu d'obéir à son supérieur si celui-ci donne un ordre auquel il n'a pas à se soumettre. Car Sénèque écrit : « On se trompe si l'on croit que la servitude s'impose à l'homme tout entier. La meilleure partie de lui-même y échappe. C'est le corps qui est soumis et engagé envers les maîtres; l'âme est indépendante. » C'est pourquoi, en ce qui concerne le mouvement intérieur de la volonté on n'est pas tenu d'obéir aux hommes, mais à Dieu seul.

On est tenu d'obéir aux hommes dans les actes extérieurs du corps. Cependant, même là, selon ce qui relève de la nature du corps, on n'est pas tenu d'obéir aux hommes, mais seulement à Dieu, parce que tous les hommes sont naturellement égaux, par exemple en ce qui concerne la nourriture et la génération. Donc les serviteurs ne sont pas obligés d'obéir à leurs maîtres, ni les enfants à leurs parents, pour contracter mariage ou pour garder la virginité, etc.

Mais en ce qui concerne l'organisation de son activité et des affaires humaines, le sujet est tenu d'obéir à son supérieur en tenant compte de la supériorité qui lui est propre; ainsi le soldat au chef de l'armée en ce qui concerne la guerre; le serviteur à son maître en ce qui concerne le service à exécuter; le fils à son père en ce qui concerne la conduite de sa vie et l'organisation domestique, et ainsi du reste.



Solutions : 1. Quand l'Apôtre dit « en tout », il faut l'entendre de ce qui concerne le droit du père ou du maître.

2. L'homme est soumis à Dieu de façon absolue, pour tout : intérieurement et extérieurement. Or les sujets ne sont pas soumis à leurs supérieurs en toutes choses mais seulement dans un domaine déterminé. Et même pour celui-ci, ils sont des intermédiaires entre Dieu et leurs sujets. Quant au reste ils sont immédiatement soumis à Dieu, qui les instruit par la loi naturelle ou la loi écrite.

3. Les religieux font profession d'obéissance quant à la vie régulière selon laquelle ils sont soumis à leurs supérieurs. C'est pourquoi ils ne sont tenus d'obéir que pour ce qui peut concerner la vie régulière. Telle est l'obéissance qui suffit au salut. S'ils veulent obéir en autre chose, cela relève d'un surcroît de perfection, pourvu que rien de cela ne soit contraire à Dieu, car une telle obéissance serait illicite.

On peut donc distinguer trois espèces d'obéissance : l'une, suffisante au salut, obéit en tout ce qui est d'obligation; la seconde, parfaite, obéit en tout ce qui est permis; la troisième, excessive, obéit même en ce qui est défendu.

Article 6 : Les fidèles doivent-ils obéir aux puissances séculières?

Objections : 1. Il semble que non, parce que, sur le texte de Matthieu (17, 2) : « Donc les fils sont libres », la Glose explique : « Si, dans tout royaume, les fils du souverain régnant sont libres, alors les fils du roi à qui sont soumis tous les royaumes doivent être libres. » Or les chrétiens sont devenus enfants de Dieu par la foi du Christ, selon S. Jean (1, 12) : « ceux qui croient en son nom, il leur a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu. » Donc ils ne sont pas tenus d'obéir aux puissances séculières.

2. S. Paul écrit (Rm 7, 4) : « Vous avez été mis à mort à l'égard de la loi par le corps du Christ », et il parle de la loi divine de l'ancienne alliance. Mais la loi humaine qui soumet les hommes aux puissances séculières est inférieure à la loi divine de l'ancienne alliance. Donc à plus forte raison les hommes devenus membres du corps du Christ sont-ils libérés de la loi de sujétion qui les liait aux princes séculiers.

3. Les hommes ne sont pas tenus d'obéir aux brigands qui oppriment par la violence. Ce qui fait dire à S. Augustin : « Quand la justice disparaît, que sont les royaumes sinon de vastes brigandages ? » Donc, puisque les pouvoirs séculiers des princes sont exercés le plus souvent de façon injuste, et que leur pouvoir a été injustement usurpé, il apparaît que les chrétiens n'ont pas à obéir aux princes séculiers.

En sens contraire, S. Paul écrivait (Tt 3, 1) « Rappelle aux fidèles le devoir d'être soumis aux magistrats et aux autorités. » S. Pierre (1 P 2, 13.14) : « Soyez donc soumis à toute institution humaine à cause du Seigneur, soit au roi comme souverain, soit aux gouverneurs comme délégués par lui. »

Réponse : La foi chrétienne est principe et cause de justice, selon S. Paul (Rm 3, 22) : « Justice de Dieu par la foi en Jésus Christ. » Cette foi ne supprime donc pas l'ordre fondé sur la justice mais au contraire l'affermi. Cet ordre requiert que les inférieurs obéissent à leurs supérieurs ; car autrement ce serait la ruine de la société humaine. La foi chrétienne ne dispense donc pas d'obéir aux princes séculiers.

Solutions : 1. Nous l'avons dit à l'article précédent, la soumission due aux hommes est limitée au corps et n'atteint pas l'âme qui garde sa liberté. En cette vie la grâce du Christ remédie aux misères de l'âme, mais non à celles du corps, selon ce que S. Paul disait de lui-même (Rm 7, 25) : « Par l'esprit esclave de la loi de Dieu, et par la chair esclave de la loi du péché. » Ainsi, ceux qui sont devenus enfants de Dieu par la grâce sont libérés de l'esclavage spirituel du péché, mais non de la servitude corporelle ; et c'est par là qu'ils ont, en ce monde, des maîtres auxquels

ils doivent être soumis, comme dit la Glose (sur 1 Tm 6, 1) : « Tous ceux qui sont sous le joug de l'esclavage, etc. »

2. La loi ancienne était la figure de l'Ancien Testament, c'est pourquoi elle devait disparaître lorsque adviendrait la vérité. Mais il n'en est pas de même pour la loi humaine qui soumet l'homme à un autre homme. Et cependant, même en vertu de la loi divine, l'homme est tenu d'obéir à l'homme.

3. On n'est tenu d'obéir aux princes séculiers que dans la mesure requise par un ordre fondé en justice. Et c'est pourquoi, si les chefs ont une autorité usurpée, donc injuste, ou si leurs préceptes sont injustes, leurs sujets ne sont pas tenus de leur obéir, sinon peut-être par accident, pour éviter un scandale ou un danger.

### **QUESTION 105 : LA DÉSOBÉISSANCE**

1. Est-elle un péché mortel? — 2. Est-elle le plus grave des péchés?

Article 1 : La désobéissance est-elle un péché mortel ?

Objections : 1. Il semble que non. Car tout péché est une désobéissance, comme nous l'avons vu par la définition de S. Ambroise donnée plus haut. Donc si la désobéissance était péché mortel, tout péché serait mortel.

2. S. Grégoire écrit que la désobéissance naît de la vaine gloire. Mais celle-ci n'est pas péché mortel. Donc la désobéissance non plus.

3. On est appelé désobéissant quand on n'accomplit pas le précepte du supérieur. Mais très souvent les supérieurs multiplient tellement les préceptes qu'on ne peut guère ou jamais les observer tous. Donc si la désobéissance était péché mortel, il s'ensuivrait qu'on ne pourrait pas éviter le péché mortel, ce qui est absurde.

En sens contraire : S. Paul met au nombre des péchés mortels « la désobéissance aux parents » (Rm 1, 30 ; 2 Tm 3, 2).

Réponse : Comme nous l'avons dit, le péché mortel est celui qui est contraire à la charité, source de la vie spirituelle. Car la charité nous fait aimer Dieu et le prochain, et l'amour de Dieu exige l'obéissance à ses commandements. Y désobéir, c'est donc aller contre la charité et commettre un péché mortel. De plus, les commandements divins prescrivent l'obéissance envers les supérieurs. Leur désobéir, c'est donc encore commettre un péché mortel opposé à l'amour envers Dieu, selon S. Paul (Rm 13, 2) : « Celui qui résiste à l'autorité résiste à l'ordre établi par Dieu. » — La désobéissance est en même temps contraire à l'amour du prochain, puisque le supérieur en fait partie et qu'on lui refuse l'obéissance à laquelle il a droit.

Solutions : 1. S. Ambroise définit ainsi le péché mortel, c'est-à-dire le péché dans toute la force du terme. Le péché véniel n'est pas une désobéissance parce qu'il ne va pas contre le précepte mais passe à côté.

Le péché mortel lui-même n'est pas toujours une désobéissance, au sens propre et essentiel du mot; mais seulement quand on méprise le précepte. C'est parce que les actes moraux sont spécifiés par leur fin. Lorsque l'on transgresse un précepte non par mépris de celui-ci mais pour une autre fin, ce n'est une désobéissance que matériellement; formellement cela relève d'une autre espèce de péché.

2. La vaine gloire peut être la manifestation d'une certaine supériorité ; et parce que l'on croit y parvenir en refusant de se soumettre aux préceptes d'autrui, la désobéissance naît en effet de la vaine gloire. Mais rien n'empêche que le péché mortel naisse d'un péché véniel, puisque celui-ci est une disposition à celui-là.

3. A l'impossible nul n'est tenu. C'est pourquoi, si un supérieur multiplie les préceptes au point que son subordonné soit incapable de les accomplir, celui-ci n'est pas coupable. Les supérieurs doivent donc éviter de multiplier les préceptes.

Article 2 : La désobéissance est-elle le plus grave des péchés ?

Objections : 1. Il semble bien, car on lit dans l'Écriture (1 S 15, 23) : « Un péché de sorcellerie, voilà la rébellion; une idolâtrie, voilà la résistance. » Mais l'idolâtrie est le plus grave des péchés comme on l'a montré. Donc aussi la désobéissance.

2. On appelle péché contre le Saint-Esprit celui qui enlève tous les obstacles au péché, on l'a dite. Or par la désobéissance on méprise le précepte qui détourne au maximum du péché. Donc la désobéissance est un péché contre le Saint-Esprit, le plus grave de tous.

3. S. Paul déclare (Rm 5, 10) : « Tous sont devenus pécheurs parce qu'un seul a désobéi. » Or la cause est plus puissante que l'effet. Donc la désobéissance apparaît comme un péché plus grave que les autres, qui sont causés par elle.

En sens contraire, mépriser celui qui commande est plus grave que de mépriser son commandement. Mais certains péchés s'opposent à la personne qui commande, comme le blasphème et l'homicide. Donc la désobéissance n'est pas le plus grave des péchés.

Réponse : Tous les péchés de désobéissance n'ont pas la même gravité. Une désobéissance peut être plus grave qu'une autre pour deux motifs : 1° A cause de celui qui commande. Bien que l'on doive mettre tout son soin à obéir à toute autorité, ce devoir est d'autant plus impérieux que l'autorité est plus grande. Le signe en est que l'ordre émané d'une autorité inférieure devient caduc en cas de conflit avec une autorité supérieure. D'où cette conséquence : plus l'autorité est grande, plus la désobéissance est grave; donc désobéir à Dieu est plus grave que de désobéir aux hommes.

2° A cause de ce qui est commandé. Le supérieur n'attache pas la même importance à l'accomplissement de tous ses ordres, mais il veut davantage sa fin et le moyen qui en est le plus proche. La désobéissance est donc d'autant plus grave que le commandement transgressé est plus haut placé dans l'intention de celui qui l'a donné.

Parmi les commandements de Dieu, il est évident que plus le précepte concerne un bien meilleur, plus il est grave d'y désobéir. Parce que, la volonté de Dieu se portant essentiellement sur le bien, plus l'objet du précepte est bon, plus Dieu veut l'accomplissement de celui-ci. Aussi celui qui désobéit au précepte d'aimer Dieu pèche-t-il plus gravement que celui qui désobéit au précepte d'aimer le prochain. Mais la volonté de l'homme ne se porte pas naturellement vers le plus grand bien. Et c'est pourquoi, lorsque nous sommes obligés uniquement par un précepte humain, le péché n'est pas plus grave du fait qu'on omet un bien plus grand, mais du fait qu'on omet ce que veut davantage l'auteur du précepte.

Ainsi donc faut-il mettre les divers degrés de désobéissance en relation avec les divers degrés de préceptes. Car la désobéissance qui méprise le précepte de Dieu, en raison même de cette désobéissance est un péché plus grave que le péché commis contre un homme, abstraction faite de la désobéissance envers Dieu que ce péché entraîne. (je dis cela parce que celui qui pèche contre le prochain agit aussi contrairement au commandement de Dieu.) Cependant, si l'on méprisait un commandement de Dieu plus important, le péché serait encore plus grave.

Quant à la désobéissance qui méprise un précepte humain, le péché est moins grave que celui de mépriser l'auteur du précepte, parce que le respect envers le précepte doit procéder du respect envers son auteur. Pareillement, le péché qui se rattache directement au mépris envers Dieu, comme le blasphème, est plus grave, abstraction faite de la désobéissance qu'il implique, que le péché qui ne méprise que le précepte de Dieu.

Solutions : 1. Dans cette comparaison il ne s'agit pas d'égalité absolue, mais de ressemblance : comme l'idolâtrie, quoique à un degré moindre, la désobéissance aboutit au mépris de Dieu.

2. Toute désobéissance n'est pas un péché contre le Saint-Esprit, mais seulement celle où l'on met de l'obstination. En effet, on ne pèche pas contre le Saint-Esprit du fait que l'on méprise un obstacle quelconque au péché; autrement le mépris de n'importe quel bien spirituel serait un péché contre le Saint-Esprit, parce que l'on peut être détourné du péché par n'importe quel bien. Ce qui fait le péché contre le Saint-Esprit, c'est le mépris des biens qui conduisent à la pénitence et à la rémission des péchés.

3. Le premier péché de nos premiers parents, d'où le péché a dérivé sur tous les hommes, ne fut pas la désobéissance, au sens où elle est un péché spécial, mais l'orgueil qui les poussa à désobéir. Aussi, dans le texte cité, S. Paul semble-t-il entendre la désobéissance au sens général où elle s'identifie avec tout péché.

### **QUESTION 106 : LA RECONNAISSANCE OU GRATITUDE**

Il faut étudier maintenant la reconnaissance ou gratitude, et le vice opposé ou ingratitude (Q. 107). Sur la reconnaissance, six questions : 1. La gratitude est-elle une vertu spéciale, distincte des autres ? — 2. Lequel, de l'innocent ou du pénitent, doit à Dieu de plus grandes actions de grâce ? — 3. Est-on toujours tenu de rendre grâce pour les bienfaits des hommes ? — 4. Faut-il tarder à rendre un bienfait ? — 5. La reconnaissance doit-elle se mesurer aux bienfaits reçus, ou aux sentiments du bienfaiteur ? — 6. Convient-il de rendre plus que ce qu'on a reçu ?

Article 1 : La reconnaissance est-elle une vertu spéciale, distincte des autres ?

Objections : 1. Il semble que non. Car c'est de Dieu et de nos parents que nous avons reçu les plus grands bienfaits. Mais l'honneur que nous rendons à Dieu relève de la vertu de religion; celui que nous rendons à nos parents, de la vertu de piété. Donc la reconnaissance ou gratitude n'est pas une vertu distincte des autres.

2. Une rétribution proportionnée relève de la justice commutative, comme le montre le Philosophe. Mais, dit-il encore, « on rend grâce pour rétribuer ». Donc rendre grâce, ce qui relève de la gratitude, est un acte de justice. Donc la gratitude n'est pas une vertu spéciale, distincte des autres.

3. Aristote montre que la reconnaissance est nécessaire pour entretenir l'amitié. Mais l'amitié se porte sur toutes les vertus qui rendent l'homme aimable. Donc la reconnaissance ou gratitude, chargée de récompenser les bienfaits, n'est pas une vertu spéciale.

En sens contraire, Cicéron considère la gratitude comme une vertu spéciale, qui fait partie de la justice.

Réponse : Nous l'avons dit précédemment on doit diversifier la raison de dette, selon les diverses causes de dettes, mais de telle sorte que le moins soit toujours inclus dans le plus. C'est en Dieu, à titre premier et principal, que se trouve la cause de notre endettement, du fait qu'il est le principe premier de tous nos biens. Deuxièmement, en notre père qui est le principe premier de notre génération et de notre éducation. Troisièmement, dans la personne constituée en dignité, de qui procèdent les bienfaits communs. Quatrièmement, chez un bienfaiteur de qui nous avons reçu des bienfaits particuliers et privés, pour lesquels nous avons envers lui une obligation particulière. Donc, parce que tout ce que nous devons à Dieu, à notre père ou à une personne constituée en dignité, nous ne le devons pas à un bienfaiteur qui nous a accordé un bienfait particulier, il s'ensuit qu'après la religion (culte dû à Dieu), la piété (à nos parents) et le respect (aux personnes constituées en dignité), c'est la reconnaissance ou gratitude qui répond à la

générosité des bienfaiteurs. Et cette gratitude se distingue des vertus que nous venons d'énumérer comme la fin d'une série se distingue de ce qui la commence, parce qu'elle ne réalise ce principe que partiellement.

Solutions : 1. De même que la religion est une piété supérieure, ainsi est-elle une reconnaissance ou gratitude éminente. C'est pourquoi, plus haute, nous avons placé l'action de grâce comme un élément de la religion.

2. La rétribution proportionnée relève de la justice commutative quand on l'envisage selon la dette légale, par exemple par un contrat fixant le montant de la rétribution. Mais ce qui relève de la reconnaissance ou gratitude, c'est la rétribution qui se fait par une obligation d'honneur, c'est-à-dire qu'on acquitte spontanément. Aussi la gratitude est-elle moins gracieuse, dit Sénèque, si elle est forcée.

3. Puisque la véritable amitié est fondée sur la vertu, tout ce qui, chez l'ami, est contraire à la vertu arrête l'amitié, et tout ce qui est vertueux la provoque. Ainsi l'amitié se conserve par l'échange des bienfaits, bien que cet échange relève spécialement de la vertu de gratitude.

Article 2 : Lequel de l'innocent ou du pénitent, doit à Dieu de plus grandes actions de grâce ?

Objections : 1. Il semble que ce soit l'innocent, car dans la mesure où l'on a reçu de Dieu un plus grand don, on est davantage tenu de lui rendre grâce. Mais le don de l'innocence est plus grand que la restauration de la justice.

2. Le bienfaiteur a droit à l'amour, comme à l'action de grâce. Mais S. Augustin nous dit : « Qui donc, en réfléchissant à sa faiblesse, oserait attribuer à ses propres forces sa chasteté et son innocence, de façon à t'aimer moins, comme s'il avait moins besoin de ta miséricorde, qui remet les péchés à ceux qui se tournent vers toi ? » Et il ajoute : « C'est pourquoi il doit t'aimer tout autant et même bien davantage : lorsqu'il voit par qui je suis délivré de toutes les maladies de mes péchés, il découvre que la même influence l'en a préservé. » Donc l'innocent est tenu de rendre grâce plus que le pénitent.

3. Plus le bienfait gracieux est prolongé, plus on doit en rendre grâce. Mais le bienfait de la grâce divine est plus prolongé chez l'innocent que chez le pénitent. Car S. Augustin dit au même endroit : « J'attribue à ta grâce et à ta miséricorde que tu aies fait fondre la glace de mes péchés. J'attribue aussi à ta grâce tout ce que je n'ai pas fait de mal, car de quoi n'étais-je pas capable? Et je reconnais que tout m'a été pardonné, et le mal que j'ai fait de moi-même, et celui que, guidé par toi, je n'ai pas fait. »

En sens contraire, on lit dans S. Luc (7, 47) « Celui à qui il est pardonné davantage aime davantage. » Il doit donc pour le même motif rendre grâce davantage.

Réponse : L'action de grâce chez le bénéficiaire répond à la générosité du bienfaiteur. Or un bienfait généreux est donné gratuitement. Aussi peut-il y avoir plus de générosité chez le donateur de deux façons. D'abord par la quantité du don. Et à cet égard, l'innocent est davantage tenu à rendre grâce parce que Dieu lui fait un plus grand don, et plus prolongé, toutes choses égales d'ailleurs, à parler dans l'absolu.

On peut encore parler d'un plus grand bienfait parce qu'il est donné plus gratuitement. Et à ce titre, le pénitent est tenu de rendre grâce plus que l'innocent, parce que le don que Dieu fait est plus gratuit; car, alors qu'il méritait un châtement, c'est la grâce qui lui est donnée. Et ainsi, bien que le don fait à l'innocent, considéré dans l'absolu, soit plus grand, le don fait au pénitent est plus grand en comparaison : c'est ainsi qu'un petit don fait à un pauvre est plus grand pour lui qu'un grand don fait à un riche. Et parce que les actions concernent des cas individuels, on considère davantage dans une action ce qui est tel dans des circonstances concrètes que ce qui est tel de façon absolue, comme dit Aristote, à propos du volontaire et de l'involontaire.

Solutions : Nous venons de répondre aux Objections.

Article 3 : Est-on toujours tenu de rendre grâce pour les bienfaits des hommes ?

Objections : 1. Il semble qu'on ne soit pas tenu de rendre grâce à tous les hommes qui nous font du bien. En effet on peut se faire du bien, comme on peut se nuire à soi-même, dit l'Ecclésiastique (14, 5) : « Celui qui est mauvais pour lui-même, pour qui serait-il bon ? » Mais on ne peut se rendre grâce à soi-même, car l'action de grâce semble passer de l'un à l'autre. Donc on n'est pas tenu de rendre grâce à tout bienfaiteur.

2. L'action de grâce est la reconnaissance d'une bonne grâce. Mais certains bienfaits nous sont accordés de mauvaise grâce, et même d'une façon insultante, avec retard et tristesse. On ne doit donc pas toujours rendre grâce à un bienfaiteur.

3. On ne doit aucune action de grâce à celui qui recherche son intérêt. Mais certains accordent des bienfaits intéressés. On ne leur doit donc pas d'action de grâce.

4. On ne doit pas d'action de grâce à un esclave car tout ce qu'il est appartient à son maître. Pourtant il arrive que le serviteur soit le bienfaiteur de son maître. On ne doit donc pas rendre grâce à tout bienfaiteur.

5. Nul n'est tenu de faire ce qui est déshonnête et sans avantage. Mais il arrive parfois que le bienfaiteur soit comblé de félicité, et il serait inutile de le récompenser pour son bienfait. Parfois il arrive que le bienfaiteur passe d'une vie vertueuse à une vie de péché, et il apparaît alors qu'on ne peut honnêtement reconnaître son bienfait. Il arrive aussi parfois que le bénéficiaire soit si pauvre qu'il ne puisse rien donner en retour. Il apparaît donc qu'on n'est pas toujours tenu de récompenser un bienfait.

6. Nul ne doit faire à autrui ce qui ne lui est pas avantageux mais nuisible. Or il arrive que la récompense du bienfait est nuisible ou inutile à celui qu'on veut remercier. Donc on ne doit pas toujours récompenser un bienfait en rendant grâce.

En sens contraire, S. Paul dit (1 Th 5, 18) « En toutes circonstances, rendez grâce. »

Réponse : Tout effet a un mouvement naturel de retour vers sa cause. Ce qui fait dire à Denys que Dieu ramène tout à lui, comme étant la cause de tout. Car il faut toujours que l'effet soit ramené à la fin voulue par l'agent. Or il est évident que le bienfaiteur en tant que tel est cause pour le bénéficiaire. C'est pourquoi l'ordre naturel requiert que celui-ci se tourne vers son bienfaiteur en lui rendant grâce, selon leur condition à tous deux. Et comme nous l'avons dit au sujet du père, on doit au bienfaiteur honneur et déférence parce qu'il a raison de principe; mais accidentellement on doit l'aider et le soutenir s'il en a besoin.

Solutions : 1. Comme dit Sénèque dans son traité des Bienfaits : « On n'est pas libéral en se donnant à soi-même, ni clément en se pardonnant, ni miséricordieux en étant touché de ses propres maux, mais en agissant ainsi pour tous les autres; de même encore personne n'est bienfaiteur de soi-même, mais ne fait qu'obéir à sa nature qui pousse à rejeter ce qui est nuisible et à rechercher ce qui est profitable. » Ainsi il n'y a pas lieu d'avoir gratitude ou ingratitude envers soi-même, car on ne peut se refuser quelque chose qu'en le gardant pour soi. Cependant on peut parler de ce qui nous arrive à nous-même, comme s'il s'agissait d'un autre, ainsi qu'Aristote le dit à propos de la justice : par métaphore on considère les différentes parties de l'être humain comme autant de personnes.

2. Un bon esprit est plus attentif au bien qu'au mal. Donc, si quelqu'un nous a accordé un bienfait d'une façon choquante, nous ne devons pas nous abstenir totalement de remercier, mais nous le ferons moins que si le don avait été fait avec grâce, car le bienfait lui-même en est diminué, parce que, dit Sénèque, « la rapidité a beaucoup donné, le retard a beaucoup retiré ».

3. Comme dit Sénèque, « Il importe beaucoup que je sache si le bienfaiteur agit seulement dans son intérêt, ou aussi dans le mien. Celui qui ne regarde que lui-même et ne nous aide que parce qu'il ne peut s'aider lui-même autrement, me paraît semblable à l'homme qui cherche un pâturage pour ses bêtes. S'il m'a admis au partage, il a pensé à nous deux, je suis ingrat et injuste si je ne me réjouis pas de le voir profiter de ce qui a profité à moi-même. C'est une grande méchanceté de réserver le nom de bienfait à ce qui désavantage le donateur. »

4. Comme dit encore Sénèque : « Tant que l'esclave se borne à faire ce qu'on a coutume d'exiger de lui, il fait son service; s'il en fait davantage, c'est un bienfait. Car ce qui aboutit à un sentiment d'amitié s'appelle bienfait. »

5. Le pauvre lui-même est ingrat, s'il ne fait pas ce qu'il peut. Car, de même que le bienfait consiste davantage dans le sentiment que dans l'objet matériel, de même la reconnaissance. Aussi Sénèque dit-il : « Celui qui reçoit avec reconnaissance a déjà fait un premier versement. Par l'expression de nos sentiments nous montrons quelle reconnaissance les bienfaits suscitent en nous, nous en témoignons non seulement au donateur mais en tout lieu. »

Et cela montre que même à un bienfaiteur comblé on peut témoigner sa reconnaissance en lui témoignant déférence et honneur. Aussi le Philosophe dit-il : « On doit exprimer sa reconnaissance à l'homme fortuné par de l'honneur, et au pauvre par de l'argent. » Sénèque dit également : « Il y a bien des moyens de rendre ce que nous devons, même à des gens heureux : un avis sincère, un commerce assidu, une conversation simple, gaie et sans flatterie. » Il ne faut donc pas souhaiter que le bienfaiteur tombe dans l'indigence ou le malheur afin de pouvoir lui rendre son bienfait. Comme dit Sénèque, : « Si tu souhaitais cela à celui dont tu n'as reçu aucun bienfait, ce vœu serait inhumain. Combien davantage à un bienfaiteur ! »

Si le bienfaiteur a changé pour une vie mauvaise, on doit cependant lui manifester de la reconnaissance selon l'état où il se trouve : par exemple en le ramenant à la vertu si c'est possible. Mais si son mal est incurable, alors il est devenu un autre homme et on ne lui doit plus de reconnaissance pour son bienfait. Cependant autant qu'on le peut honnêtement, on doit garder le souvenir du bienfait, nous dit Aristote.

6. Nous venons de le dire, la reconnaissance pour un bienfait tient surtout au sentiment. C'est pourquoi on doit la témoigner de la manière la plus avantageuse pour le bienfaiteur; si par sa négligence cela tourne plus tard à son désavantage, on ne l'attribuera pas à celui qui a fait son remerciement. Comme dit Sénèque : « Il me fallait rendre, mais non garder ou défendre ce que j'ai rendu.

Article 4 : Faut-il tarder à rendre un bienfait ?

Objections : 1. Il semble qu'on doit rendre un bienfait sans attendre. Car ce que nous devons sans qu'un terme soit fixé, nous sommes tenus de le restituer aussitôt. Or, pour la reconnaissance des bienfaits, il n'y a pas de terme fixé, mais cela est une dette, on l'a dit à l'article précédent. Donc on est tenu de reconnaître aussitôt un bienfait.

2. Le bien est d'autant plus louable qu'on le fait avec plus de ferveur. Or qu'un homme ne mette aucun retard à faire ce qu'il doit, c'est un effet de sa ferveur. Il apparaît donc plus louable de rendre aussitôt un bienfait.

3. Sénèque dit que « le vrai bienfaiteur agit volontiers et tout de suite ». Or la gratitude doit s'égaliser au bienfait. Donc le remerciement doit être immédiat.

En sens contraire, d'après Sénèque : « Celui qui se hâte de rendre n'a pas le cœur d'un homme reconnaissant, mais d'un débiteur. »

Réponse : Dans la reconnaissance, comme dans le bienfait, deux choses sont à considérer : le sentiment et le don. La reconnaissance doit trouver son expression immédiate dans le premier : « Veux-tu rendre un bienfait ? Reçois-le de bon cœur », dit Sénèque.

Quant au don, il faut attendre le moment où la reconnaissance sera la bienvenue. Une reconnaissance qui prétend payer sa dette tout de suite, et même à contretemps, n'est pas vertueuse, Sénèque le dit encore : « La dette semble peser à celui qui est trop pressé de la payer, et celui à qui pèse une dette de reconnaissance est un ingrat. »

Solutions : 1. Une dette légale doit être acquittée tout de suite ; autrement l'égalité essentielle à la justice serait violée si le débiteur retenait ce qui appartient au créancier malgré celui-ci. Mais une dette morale dépend de l'honnêteté de celui qui l'a contractée, et son devoir est de choisir le moment le plus favorable pour s'en acquitter d'une façon vertueuse.

2. La ferveur n'est vertueuse que lorsqu'elle est réglée par la raison. Si, par ferveur, on devance le temps requis, cette ferveur n'est pas louable.

3. Les bienfaits eux-mêmes doivent être donnés en temps opportun. Et quand ce temps est venu, il ne faut plus différer. De même pour la reconnaissance.

Article 5 : La reconnaissance doit-elle prendre garde aux bienfaits reçus, ou aux sentiments du bienfaiteur?

Objections : 1. Il apparaît qu'elle doit prendre garde plutôt au bienfait reçu. Car on doit être reconnaissant pour les bienfaits. Mais le « bienfait » consiste en un fait réel, le mot lui-même le suggère. Donc la reconnaissance doit prendre garde au don effectif.

2. La gratitude, qui remercie du bienfait, fait partie de la justice. Or celle-ci envisage l'égalité entre ce qui est donné et ce qui est reçu. Donc, dans la récompense exprimant la gratitude, on doit avoir égard au don effectif plutôt qu'aux sentiments du bienfaiteur.

3. Nul ne peut prendre garde à ce qu'il ignore. Mais Dieu seul connaît le sentiment intérieur. La récompense exprimant la gratitude ne peut donc pas se régler sur le sentiment.

En sens contraire, Sénèque dit : « Souvent nous avons plus d'obligation à celui qui nous donne peu, mais de grand cœur, et à celui qui nous rend un petit service, mais de bon cœur. »

Réponse : La récompense d'un bienfait peut se rapporter à trois vertus : la justice, la reconnaissance, l'amitié. A la justice, lorsqu'il s'agit d'un service qui est en même temps une dette légale, comme le prêt et autres transactions analogues ; en ce cas, la récompense doit être envisagée selon la quantité du don reçu.

La récompense se rattache à l'amitié et à la vertu de reconnaissance en tant qu'il s'agit d'une dette morale. Mais ces deux cas sont différents. Car dans la reconnaissance inspirée par l'amitié, il faut tenir compte de la cause de l'amitié. Aussi, dans une amitié fondée sur l'utilité, la reconnaissance doit correspondre à l'utilité procurée par le bienfait. Dans l'amitié fondée sur l'honneur, la récompense doit tenir compte du choix ou du sentiment qui a inspiré le donateur, car c'est cela qui est surtout requis à la vertu, selon Aristote. Et pareillement la gratitude envisage le bienfait en tant qu'il est accordé gracieusement, ce qui appartient au sentiment du donateur plus qu'à la réalité du don.

Solutions : 1. Tout acte moral dépend de la volonté. Ainsi le bienfait en tant qu'il est louable et que la gratitude est tenue de le récompenser, consiste matériellement dans le don effectif, mais formellement et à titre principal dans la volonté, Sénèque l'a dit : « Le bienfait ne consiste pas dans ce qu'on fait ou ce qu'on donne, mais dans l'esprit de celui qui le donne ou le fait. »

2. La reconnaissance est une partie de la justice, non qu'elle soit une espèce de ce genre, mais elle se rattache à titre de vertu annexe au genre de la justice, nous l'avons dit précédemment.



3. Dieu seul voit directement le cœur de l'homme; mais l'homme aussi peut le connaître par les signes qui le manifestent. C'est ainsi que l'on connaît les sentiments du bienfaiteur à la manière dont le bienfait est accordé, par exemple avec joie et promptitude.

Article 6 : Faut-il rendre plus que ce qu'on a reçu ?

Objections : 1. Il semble qu'il ne faut pas rendre par reconnaissance plus que le bienfait reçu. En effet, d'après Aristote, on ne peut même pas rendre l'équivalent à certains bienfaiteurs comme nos parents. Mais la vertu ne tente pas l'impossible. Donc la compensation exigée par la reconnaissance ne tend pas à surpasser le bienfait.

2. Si l'on rend plus que ce qu'on a reçu par le bienfait, par là même on fait un don nouveau. Mais on est tenu de rendre en reconnaissance de ce don nouveau. Donc celui qui avait accordé le premier bienfait sera tenu à rendre davantage, et ainsi à l'infini. Or la vertu ne recherche pas l'infini, car, selon Aristote « l'infini détruit la nature du bien ». Donc le témoignage de reconnaissance ne doit pas dépasser le bienfait reçu.

3. La justice consiste en une égalité. Mais dépasser l'égalité est un excès. Donc puisque, en toute vertu, l'excès est vicieux, il apparaît que rendre plus que ce qu'on a reçu relève du vice et s'oppose à la justice.

En sens contraire, Aristote a dit : « Il faut récompenser le bien qu'on nous a fait, et, à notre tour, nous mettre à en faire. » Le moyen, c'est de rendre plus que ce qu'on a reçu. C'est donc à cela aussi que doit tendre la récompense.

Réponse : La récompense de reconnaissance regarde dans le bienfait la volonté du bienfaiteur, nous l'avons dit à l'article précédent. Or, ce qui la rend surtout recommandable, c'est son caractère gracieux, c'est-à-dire d'avoir accordé un bienfait auquel rien ne l'obligeait. Celui qui en a bénéficié a donc contracté une dette d'honneur, qu'il acquitte en faisant de son côté un don gracieux. Cette gratuité apparent seulement si la reconnaissance dépasse ce qu'on a soi-même reçu. En effet, tant que la récompense est inférieure ou seulement égale au bienfait, elle semble bien n'acquitter qu'une dette. Donc, la récompense d'un bienfait doit toujours, dans la mesure du possible, tend à le surpasser.

Solutions : 1. C'est le sentiment du bienfaiteur plus que la réalité effective du bienfait qui doit inspirer la reconnaissance. Si l'on regarde ce que l'enfant a reçu de ses parents, l'être et la vie assurément rien de sa part ne saurait égaler pare bienfait, dit Aristote. Mais si l'on regarde volonté inspiratrice du bienfait et de la ré compense, l'enfant peut rendre plus qu'il n'a reçu . comme le remarque Sénèque. Quand même il ne le pourrait pas, la volonté de rendre suffirait à sa reconnaissance.

2. La reconnaissance découle de la charité dont la dette ne fait que grandir à mesure qu'on l'acquitte, selon la parole de S. Paul (Rm 13, 8) : « N'ayez aucune dette, sinon celle de l'amour mutuel. » C'est pourquoi il n'est pas inconcevable que le devoir de la reconnaissance ait quelque chose d'infini.

3. Ce qui importe dans la vertu cardinale de justice, c'est l'égalité matérielle ; dans la vertu de reconnaissance, c'est l'égalité entre les vœux, c'est-à-dire que la volonté empressée du bienfaiteur qui agit de bon cœur soit égalée par celle de l'obligé qui paye plus que sa dette.

### **QUESTION 107 : L'INGRATITUDE**

1. Est-elle toujours un péché ? — 2. Un péché spécial ? — 3. Un péché mortel ? — 4. Doit-on cesser de faire du bien aux ingrats ?

Article 1 : L'ingratitude est-elle toujours un péché?

Objections : 1. Il ne semble pas car, pour Sénèque, « l'ingrat est celui qui ne rend pas un bienfait ». Mais parfois on ne pourrait rendre un bienfait qu'en commettant une faute, par exemple si ce bienfait avait consisté à favoriser le péché. Puisque s'abstenir de pécher n'est pas un péché, il apparaît que l'ingratitude n'est pas toujours un péché.

2. Tout péché est au pouvoir de celui qui le commet car, pour S. Augustin « nul ne pèche en ce qu'il ne peut éviter ». Or il n'est pas toujours au pouvoir du pécheur d'éviter l'ingratitude, par exemple quand il n'a pas de quoi rendre. De même l'oubli n'est pas en notre pouvoir, bien que Sénèque affirme : « Le plus ingrat est celui qui oublie. » Donc l'ingratitude n'est pas toujours un péché.

3. On ne voit pas comment récompenser de son bienfait celui qui ne veut rien devoir, selon l'interdiction de S. Paul (Rm 13, 8) : « Ne devez rien à personne. » Mais pour Sénèque : « Celui qui doit malgré lui est un ingrat. » Donc l'ingratitude n'est pas toujours un péché.

En sens contraire, S. Paul (2 Tm 3, 2) énumère l'ingratitude avec les autres péchés : « Rebelles à leurs parents, ingrats, impies, etc. »

Réponse : Comme nous l'avons dite, la dette de reconnaissance est une dette de cet honneur qu'exige la vertu. Or il y a péché là où il y a opposition à la vertu. Il est évident que toute ingratitude est un péché.

Solutions : 1. La reconnaissance envisage un bienfait. La complicité dans le péché n'est pas un bienfait, mais un préjudice, qui ne mérite aucune gratitude, sinon pour une bonne volonté trahie par l'ignorance et aidant à faire le mal en croyant aider à faire le bien. Mais, en pareil cas, la récompense ne saurait consister à aider à mal faire, car une telle récompense ne serait pas un bien, mais un mal, c'est-à-dire tout le contraire de la reconnaissance.

2. L'impossibilité n'est jamais une excuse, puisque la reconnaissance n'a besoin que de bonne volonté pour acquitter sa dette, nous l'avons dit — L'oubli du bienfait relève de l'ingratitude quand il est l'objet de la négligence, et non pas seulement d'un défaut naturel indépendant de la volonté. « Celui qui se laisse surprendre par l'oubli, dit Sénèque semble bien n'avoir pas souvent pensé à payer sa dette. »

3. La dette de reconnaissance est la conséquence et comme l'expression d'une dette d'affection, dont personne ne doit désirer être quitte. Devoir à contrecœur semble donc dénoter un manque d'affection pour celui qui nous fait du bien.

Article 2 : L'ingratitude est-elle un péché spécial ?

Objections : 1. Il semble que non. Car tout péché agit contre Dieu qui est le bienfaiteur suprême, et cela relève de l'ingratitude, qui n'est donc pas un péché spécial.

2. Aucun péché spécial ne se trouve en divers genres de péché. Or on peut être ingrat par des péchés de genres divers : en médissant de son bienfaiteur, en le volant, etc. Donc l'ingratitude n'est pas un péché spécial.

3. D'après Sénèque « est ingrat celui qui dissimule le bienfait; ingrat celui qui ne le rend pas; plus ingrat que tous, celui qui l'oublie ». Mais tout cela ne relève pas d'une seule espèce de péché. Donc l'ingratitude n'est pas un péché spécial.

En sens contraire, l'ingratitude s'oppose à la reconnaissance ou gratitude, qui est une vertu spéciale. Elle est donc un péché spécial.

Réponse : Tout vice tire son nom du défaut de vertu qui s'oppose le plus au juste milieu de celle-ci. C'est ainsi que « l'illibéralité » s'oppose davantage à la libéralité que ne fait la prodigalité. Or, on peut pécher par excès contre la vertu de gratitude : par exemple si l'on rend un bienfait pour des choses qui ne l'exigent pas, ou plus rapidement qu'il ne faut, comme nous venons de le dire. Mais le vice par défaut s'oppose davantage à la gratitude, parce que cette vertu, nous

l'avons établi tend au dépassement. C'est pourquoi, à proprement parler, « l'ingratitude » désigne le défaut de gratitude. Or tout défaut, toute privation, est spécifiée par l'habitus opposé ; la cécité et la surdité diffèrent comme la vue et l'ouïe. Donc, comme la reconnaissance ou gratitude est une vertu spéciale, l'ingratitude est un péché spécial.

Elle a pourtant divers degrés, correspondant aux divers éléments exigés de la gratitude. Le premier est que l'homme reconnaisse le bienfait reçu; le deuxième, qu'il en rende grâce; le troisième qu'il le rétribue, compte tenu des circonstances et selon ses possibilités. Mais parce que « ce qui est ultime dans la génération d'un être est premier dans sa dissolution », le premier degré d'ingratitude, c'est l'absence de récompense; le deuxième, c'est le silence qui cache le bienfait reçu; et le troisième, le plus grave, c'est qu'on le méconnaisse, par oubli ou de toute autre façon. — Et parce que l'affirmation est impliquée dans la négation opposée, aux trois degrés négatifs de l'ingratitude se rattachent trois formes positives ; rendre le mal pour le bien; décrier le bienfait; estimer le bienfait comme un méfait.

Solutions : 1. Dans tout péché il y a une ingratitude matérielle envers Dieu, en tant que l'on fait quelque chose qui peut se rattacher à l'ingratitude. Mais il y a ingratitude formelle quand un bienfait est effectivement méprisé. Et c'est là un péché spécial.

2. Rien n'empêche que la raison formelle d'un péché spécial se trouve matériellement dans plusieurs genres de péché. Et c'est ainsi qu'on trouve dans de nombreux genres de péché la raison d'ingratitude.

3. Ces trois manières d'agir ne sont pas des espèces diverses, mais les degrés divers d'un seul péché spécial.

Article 3 : L'ingratitude est-elle toujours un péché mortel?

Objections : 1. Il semble que oui, car c'est à Dieu surtout qu'on doit être reconnaissant. Mais par le péché véniel on n'est pas ingrat envers Dieu, autrement tous le seraient. Donc aucune ingratitude n'est péché véniel.

2. Un péché est mortel du fait qu'il s'oppose à la charité, nous l'avons dit. Or l'ingratitude s'oppose à la charité d'où procède le devoir de reconnaissance, nous venons de le dire'. Donc l'ingratitude est toujours péché mortel.

3. « Telle est la loi du bienfait, dit Sénèque, l'un doit oublier aussitôt ce qu'il a donné, l'autre doit se rappeler ce qu'il a reçu. » Mais le premier doit oublier, semble-t-il, pour ne pas voir le péché du bénéficiaire si celui-ci se montre ingrat. Cela ne serait pas nécessaire si l'ingratitude était un péché sans gravité.

En sens contraire, il ne faut donner à personne l'occasion de pécher mortellement. Mais comme dit Sénèque, toujours dans son traité des Bienfaits, « il faut tromper quelquefois celui qu'on aide, de sorte qu'il reçoive, mais sans savoir de qui ». Cela semble bien le conduire à l'ingratitude. C'est donc que celle-ci n'est pas toujours péché mortel.

Réponse : Comme nous l'avons montré à l'article précédent, on peut être ingrat de deux façons. D'abord par pure omission : on ne reconnaît pas, on ne loue pas, on ne récompense pas le bienfait reçu. Et cela n'est pas toujours péché mortel. Parce que, nous l'avons dit, la dette de gratitude demande que l'on donne libéralement, sans y être tenu : ce n'est donc pas pécher mortellement que de l'omettre. C'est pourtant péché véniel, parce que cela provient d'une négligence ou d'une disposition insuffisante à la vertu. Mais il peut arriver qu'une telle ingratitude soit péché mortel, soit à cause d'un mépris intérieur, soit à cause de la condition du bienfaiteur à qui l'on refuse ce dont il a un besoin nécessaire, soit absolument, soit en raison des circonstances.

On appelle encore ingrat celui qui ne se contente pas de négliger sa dette de reconnaissance, mais qui agit en sens contraire. Et cela, selon les circonstances de l'acte, est tantôt péché mortel, tantôt péché véniel. Il faut pourtant noter ceci — l'ingratitude qui découle du péché mortel réalise pleinement la raison d'ingratitude, celle qui découle du péché véniel, de façon imparfaite.

Solutions : 1. Un péché véniel ne rend pas coupable d'ingratitude envers Dieu selon la raison d'ingratitude réalisée. Il contient cependant de l'ingratitude en tant que le péché véniel empêche un acte de vertu par lequel l'homme accomplit le service de Dieu.

2. L'ingratitude qui accompagne le péché véniel ne s'oppose pas à la charité, elle passe à côté d'elle, parce qu'elle n'exclut pas l'habitus de charité, mais un de ses actes.

3. La réponse est encore donnée par Sénèque : « Ce serait une erreur de croire, lorsque nous disons que le bienfaiteur doit oublier son acte, que nous voulons chasser de sa mémoire une action aussi honorable. Lorsque nous disons : "Il ne doit pas se souvenir", nous entendons qu'il ne doit pas proclamer, ni se vanter. »

4. Ne pas récompenser un bienfait que l'on ignore rend ingrat celui-là seulement qui ne voudrait pas le récompenser, s'il le connaissait. Le bienfaiteur a quelquefois raison de ne pas se faire connaître, soit pour éviter la vaine gloire et la faveur des hommes, à l'exemple de S. Nicolas, qui jeta en cachette de l'or dans une maison; soit pour accorder un bienfait plus grand en évitant de faire honte à celui qu'il assiste.

Article 4 : Doit-on cesser de faire du bien aux ingrats ?

Objections : 1. Il semble que oui, car on lit au livre de la Sagesse (16, 29) : « L'espoir de l'ingrat fondra comme le givre en hiver. » Son espoir ne fondrait pas si l'on ne cessait de lui faire du bien. Donc il faut cesser de faire du bien aux ingrats.

2. On ne doit pas donner à autrui l'occasion de pécher. Mais l'ingrat qui reçoit un bienfait y trouve l'occasion de pécher.

3. « On est puni par où l'on a péché », dit la Sagesse (11, 16). Mais l'ingrat pêche contre le bienfait reçu. Donc il doit être privé de bienfait.

En sens contraire, il est dit en S. Luc (10, 35) : « Le Très-Haut est bon pour les ingrats et les mauvais. » Mais comme il est dit au même endroit, nous devons nous montrer ses enfants en imitant sa bonté. Nous ne devons donc pas cesser de faire du bien aux ingrats.

Réponse : Deux points sont ici à considérer. D'abord ce que mérite l'ingrat : certainement qu'on cesse de lui faire du bien. Ensuite il faut considérer ce que doit faire le bienfaiteur. D'abord il ne doit pas croire facilement à l'ingratitude car souvent, dit Sénèque, « celui qui n'a pas rendu est reconnaissant », parce qu'il n'a peut-être pas eu le moyen ou l'occasion de rendre. Ensuite, le bienfaiteur doit s'efforcer de transformer l'ingratitude en reconnaissance : un second bienfait a chance de réussir où le premier a échoué. Si cependant multiplier les bienfaits n'aboutit qu'à accroître et aggraver l'ingratitude, il faut alors cesser de faire du bien.

Solutions : 1. Ce texte parle seulement de ce que mérite l'ingrat.

2. Continuer à faire du bien à un ingrat, ce n'est pas lui fournir l'occasion de pécher, mais plutôt de témoigner de la reconnaissance et de l'affection. S'il s'opiniâtre dans son ingratitude, le bienfaiteur n'en est pas responsable.

3. Le bienfaiteur ne doit pas se montrer tout de suite vengeur de l'ingratitude, mais médecin indulgent, et essayer de la guérir en multipliant les bienfaits.

### **QUESTION 108 : LA VENGEANCE**

1. La vengeance est-elle licite ? — 2. Est-elle une vertu spéciale ? — 3. Comment exercer la vengeance ? — 4. Envers qui doit-on l'exercer ?

Article 1 : La vengeance est-elle licite ?

Objections : 1. Il semble que non, car on pèche en usurpant ce qui appartient à Dieu. Or la vengeance lui appartient, car il est dit dans le Deutéronome (32, 35) : « A moi la vengeance et la rétribution. » Donc toute vengeance est illicite.

2. Ce dont on tire vengeance n'est pas tolérable. Or on doit tolérer les méchants. Car sur la parole du Cantique (2, 2) : « Comme un lis parmi les épines », la Glose commente : « Il n'est pas bon, celui qui ne peut tolérer les méchants. » Donc on ne doit pas tirer vengeance des méchants.

3. La vengeance s'accomplit par des châtiments, qui inspirent la crainte servile. Mais, dit S. Augustin « la loi nouvelle n'est pas une loi de crainte, mais d'amour. » Donc, au moins sous la nouvelle alliance, on ne doit exercer aucune vengeance.

4. On dit qu'un homme se venge quand il punit les offenses qu'il a subies. Mais le juge lui-même n'a pas le droit de punir ceux qui pèchent contre lui. S. Jean Chrysostome dit en effet b : « Apprenons par l'exemple du Christ à supporter avec magnanimité les offenses qui nous sont faites. Mais celles qui atteignent Dieu, nous ne devons pas même les entendre. »

5. Le péché de la multitude est plus nuisible que le péché d'un seul. Or on lit dans l'Ecclésiastique (26, 5) : « Trois choses me font peur : une calomnie qui court la ville, une émeute populaire, une fausse accusation. » Or on ne doit pas tirer vengeance du péché de la multitude, car sur Matthieu (13, 29.30) : « Laissez-les pousser ensemble, pour ne pas arracher le froment », la Glose explique : « Il ne faut retrancher de la communauté ni la multitude ni le prince. » Donc aucune autre vengeance n'est licite.

En sens contraire, on ne doit attendre de Dieu rien que de bon et de licite. Mais on doit attendre de lui la vengeance sur nos ennemis, car il est dit en Luc (18, 7) : « Et Dieu ne vengera-t-il pas ses élus qui crient vers lui jour et nuit ? » ce qui revient à dire : « Au contraire, il le fera » Donc la vengeance n'est pas par elle-même mauvaise et illicite.

Réponse : La vengeance se réalise par un mal de peine infligé au pécheur. Il faut donc considérer l'intention de celui qui l'exerce. Car si son intention se porte principalement sur le mal de celui dont il se venge, et s'attarde sur ce mal, c'est absolument illicite, parce que se réjouir du mal d'autrui relève de la haine, opposée à la charité dont nous devons chérir tous les hommes. Et ce n'est pas une excuse que de vouloir du mal à celui qui nous en a causé injustement, de même qu'on n'est pas excusé de haïr ceux qui nous haïssent. Un homme ne doit jamais pécher contre un autre sous prétexte que celui-ci a commencé de pécher contre lui, car c'est là se laisser vaincre par le mal, ce que l'Apôtre nous interdit (Rm 12, 21) : « Ne te laisse pas vaincre par le mal, mais triomphe du mal en faisant le bien. » Mais si l'intention, dans la vengeance, se porte principalement sur un bien que doit procurer le châtiment du pécheur, par exemple son amendement, ou du moins sa répression, le repos des autres, le maintien de la justice et l'honneur de Dieu, la vengeance peut être licite, en observant les autres circonstances requises.

Solutions : 1. Celui qui, selon sa condition et son rang, exerce la vengeance contre les méchants, n'usurpe pas ce que Dieu s'est réservé, mais use d'un pouvoir que Dieu lui a concédé, comme il est dit du prince, dans l'épître aux Romains (13, 4), « qu'il est le ministre de Dieu pour tirer vengeance de celui qui fait le mal. » Mais exercer la vengeance en dehors de l'ordre établi par Dieu serait usurpation sur ses droits, et donc péché.

2. Les bons tolèrent les méchants en ce sens qu'ils supportent patiemment les offenses qui les atteignent personnellement, autant qu'il le faut ; mais cela ne signifie pas qu'ils doivent agir de même pour celles qui sont faites à Dieu ou au prochain. « La patience à supporter les offenses

qui s'adressent à nous, dit S. Chrysostome, c'est de la vertu; mais rester insensible à celles qui s'adressent à Dieu, c'est le comble de l'impiété. »

3. La loi évangélique est une loi d'amour. C'est pourquoi ceux qui font le bien par amour, les seuls d'ailleurs qui appartiennent vraiment à l'Évangile, ne doivent pas être terrorisés par des menaces qu'il faut réserver à ceux que l'amour ne pousse pas à bien agir. Ceux-ci ont beau être comptés parmi les fidèles, ils n'en sont pas par le mérite.

4. Il peut arriver que l'offense faite à une personne rejaillisse sur Dieu et l'Église; cette personne doit alors venger l'injure qui lui est faite. C'est ainsi qu'Élie fit descendre le feu du ciel sur ceux qui venaient l'arrêter (2 R 1, 9 s.), qu'Élisée maudit les enfants qui se moquaient de lui (2 R 2, 23), et que le pape Silvestre excommunia ceux qui l'avaient condamné à l'exil. Mais dans la mesure où l'offense est purement personnelle, il faut la supporter avec patience, à moins d'avoir des raisons d'agir différemment. Car ces préceptes de patience doivent s'entendre en ce sens qu'il faut avoir l'âme prête à les observer quand les circonstances l'exigent, comme l'explique S. Augustin.

5. Quand la multitude tout entière a péché, la vengeance doit s'exercer, soit sur la totalité, comme il advint à l'armée de Pharaon engloutie dans la mer Rouge (Ex 14, 22), et de tous les habitants de Sodome, soit sur une partie notable, ainsi que fut punie l'adoration du veau d'or (Ex 32, 27). — D'autres fois, lorsqu'on peut espérer qu'un grand nombre viendront à résipiscence, la vengeance tombera sur quelques-uns des principaux coupables dont le châtement effraiera les autres, comme nous le lisons dans les Nombres (25, 4) où Dieu ordonne de pendre les chefs pour le péché de la foule.

Si le péché n'a pas été commis par tous et s'il est possible de connaître les coupables, c'est sur eux que tombera la vengeance, à moins que cette rigueur ne risque de scandaliser les autres; car alors, mieux vaudrait renoncer à punir et accorder un pardon général.

Il en va de même pour le prince : il faut fermer les yeux si le châtement de sa faute doit causer du trouble parmi le peuple; à moins que cette faute elle-même n'ait des effets spirituels ou temporels pires encore que le scandale à redresser.

Article 2 : La vengeance est-elle une vertu spéciale?

Objections : 1. Il apparaît que non, car de même qu'on récompense les bons d'avoir bien agi, on punit les mauvais pour leurs mauvaises actions. Mais la rétribution des bons ne relève pas d'une vertu spéciale, car elle est un acte de la justice commutative. Donc, au même titre, la vengeance ne doit pas être considérée comme une vertu spéciale.

2. Il n'y a pas lieu d'ordonner une vertu spéciale à un acte auquel l'homme est suffisamment disposé par d'autres vertus. Or pour venger le mal, l'homme est suffisamment disposé par les vertus de force et de zèle.

3. A toute vertu spéciale s'oppose un vice spécial. Mais on ne voit pas de vice qui s'oppose à la vengeance.

En sens contraire, Cicéron en fait une partie de la justice.

Réponse : Selon Aristote la nature nous donne des aptitudes pour la vertu qui reçoivent leur complément de l'habitude ou de toute autre cause. Les vertus viennent donc nous parfaire et nous permettre de suivre, d'une manière convenable, les penchants innés qui sont de droit naturel. À tout instinct nettement défini correspond donc une vertu spéciale. Or, nous sommes naturellement portés à repousser les choses nuisibles; c'est pour cela que les animaux sont doués de l'appétit irascible, distinct de l'appétit concupiscible. L'homme suit ce penchant en repoussant les offenses pour ne pas en être atteint, ou en les punissant s'il en a été atteint déjà, non pas dans l'intention de nuire, mais pour éviter d'en être victime. Cette manière d'agir constitue la

vengeance qui, dit Cicéron, « repousse et punit la violence, l'injustice et tout ce qui peut nuire ». Elle est donc bien une vertu spéciale.

Solutions : 1. Le paiement d'une dette légale appartient à la justice commutative ; celui d'une dette morale, en réponse à un bienfait personnel, appartient à la reconnaissance. De même, le châtement des fautes, quand il est infligé par le pouvoir social, est un acte de justice commutative ; quand il est le fait d'une personne privée qui se protège contre l'offense, c'est un acte de la vertu de vengeance.

2. La vertu de force est l'auxiliaire de la vengeance en dominant la crainte du danger à braver. Le zèle, à entendre par là un amour brûlant, est la racine première de la vengeance; on venge les injures faites à Dieu et au prochain, parce que la charité les considère comme nôtres. Or, tout acte de vertu a pour racine la charité, dit S. Grégoire : « La bonne œuvre est un rameau sans verdure, si elle n'a pas la charité pour racine. »

3. À la vengeance s'opposent deux vices. L'un par excès, qui est la cruauté ou sévérité, qui dépasse la mesure dans les châtements. L'autre par défaut consiste à punir trop mollement, selon les Proverbes (13, 24) : « Celui qui ménage la baguette hait son fils. » La vertu de vengeance consiste en ce que, compte tenu de toutes les circonstances, on garde une juste mesure en exerçant la vengeance.

Article 3 : Comment exercer la vengeance?

Objections : 1. La vertu de vengeance ne doit pas imiter les châtements habituels chez les hommes. Mettre à mort un homme c'est comme l'arracher. Or le Seigneur a interdit d'arracher l'ivraie, qui représente « les fils du Mauvais » (Mt 13, 29 s.). Donc on ne doit pas mettre à mort les pécheurs.

2. Tous ceux qui pèchent mortellement paraissent mériter le même châtement. Donc, si quelques-uns de ceux qui pèchent mortellement sont punis de mort, il semble que la mort doit les punir tous. Ce qui est évidemment faux.

3. Lorsqu'on punit publiquement d'un péché, on met ce péché en évidence. Ce qui semble dangereux pour la multitude à qui cet exemple offre une occasion d'imiter le péché. Il apparaît donc qu'on ne doit infliger la peine de mort pour aucun péché.

En sens contraire, les mêmes châtements sont édictés dans la loi divine, comme nous l'avons montré précédemment.

Réponse : La vengeance est licite et vertueuse dans la mesure où elle tend à réprimer le mal. Or certains, qui n'ont pas l'amour de la vertu, sont retenus de pécher par la crainte de perdre des biens qu'ils préfèrent à ceux qu'ils obtiennent par le péché ; autrement la crainte ne réprimerait pas le péché. C'est pourquoi la vengeance sur le péché doit s'exercer par la suppression de tout ce que l'on aime davantage. Or ce sont la vie, l'intégrité corporelle, la liberté et les biens extérieurs : richesse, patrie, réputation. A ce sujet S. Augustin cite Cicéron : « Il y a dans les lois huit catégories de châtements : la "mort" qui enlève la vie; "les fouets" et "le talion" (qui fait perdre "œil pour œil"), qui enlèvent l'intégrité corporelle; "l'esclavage et la captivité", qui enlèvent la liberté; "l'exil", qui éloigne de la patrie; "la confiscation", qui enlève les richesses; "le déshonneur", qui fait perdre la réputation. »

Solutions : 1. Le Seigneur défend d'arracher l'ivraie quand on risque « d'arracher aussi le froment ». Mais il est parfois possible de supprimer les méchants par la mort, non seulement sans danger, mais avec grande utilité pour les bons. En pareil cas, on peut infliger la peine de mort.

2. Tous ceux qui pèchent mortellement sont dignes de la mort éternelle, à laquelle les condamnera, dans l'autre vie, « le jugement de Dieu qui est selon la vérité » (Rm 2, 2). Mais, en

cette vie, les peines sont surtout médicinales. La peine de mort doit donc être réservée aux fautes qui nuisent gravement au prochain.

3. Quand la faute est rendue publique, mais que la peine l'est aussi, peine de mort ou autre châtement dont les hommes ont horreur, leur volonté est par là même détournée de la faute; parce que la punition les effraie plus encore que la faute ne les attire.

Article 4 : Envers qui doit-on exercer la vengeance?

Objections : 1. Il semble qu'elle doit s'exercer contre ceux qui ont péché involontairement. Car la volonté de l'un n'épouse pas celle de l'autre, et pourtant l'un est puni pour l'autre, selon l'Exode (20, 5) : « Je suis un Dieu jaloux, qui punit l'iniquité des pères sur les enfants jusqu'à la troisième et quatrième génération. » Aussi, pour le péché de Cham, Canaan son fils fut-il maudit, d'après la Genèse (9, 25 s.). Giesi ayant péché, sa lèpre se transmet à ses descendants (2 R 5, 27). Le sang du Christ expose au châtement la postérité des Juifs qui avaient dit (Mt 27, 25) : « Que son sang soit sur nous et sur nos enfants. » On lit encore (Jos 7) que le péché d'Akan livra Israël au pouvoir de ses ennemis. Et pour le péché des fils d'Héli, le même peuple s'effondre devant les Philistins (1 S 4, 2.10). Donc la vengeance peut s'exercer sur des actes involontaires.

2. Il n'y a de volontaire que ce qui est au pouvoir de l'homme. Mais parfois on punit quelqu'un pour ce qui n'est pas en son pouvoir, par exemple la lèpre écarte des fonctions ecclésiastiques, une Église perd son siège épiscopal à cause de la pauvreté ou de la méchanceté de ses membres. Donc on n'exerce pas la vengeance uniquement pour un péché volontaire.

3. L'ignorance est cause d'involontaire. Mais la vengeance s'exerce parfois sur des ignorants. Les petits enfants de Sodome, malgré une ignorance invincible, périrent avec leurs parents (Gn 19, 25). De même de tout petits furent engloutis avec Dathan et Abiron pour le péché commis par ceux-ci (Nb 16,27 s.). Même des bêtes dépourvues de raison furent condamnées à mort pour le péché des Amalécites (1 S 15, 3).

4. La contrainte est ce qui s'oppose le plus au volontaire. Mais celui qui a commis un péché en étant contraint par la peur n'en est pas moins passible d'un châtement. Donc la vengeance s'exerce aussi sur des pécheurs involontaires.

5. S. Ambroise nous dit (sur Lc 5, 3) « La barque où se trouvait Judas était agitée ainsi Pierre, bien appuyé sur ses mérites, était agité par les démérites d'un autre. » Or Pierre ne voulait pas le péché de Judas. Donc on est puni parfois pour ce qu'on a pas voulu.

En sens contraire, la peine est due au péché. Mais tout péché est volontaire, dit S. Augustin. Donc la vengeance ne doit s'exercer que pour des actes volontaires.

Réponse : On peut considérer la peine de deux points de vue. D'abord selon sa racine de peine, et à ce titre la peine n'est due qu'au péché, parce que la peine rétablit l'égalité de la justice, en tant que celui qui par le péché a suivi indûment sa volonté, souffre quelque chose de contraire à celle-ci. Aussi, puisque tout péché est volontaire, même le péché originel, comme nous l'avons établi antérieurement, il s'ensuit que personne n'est puni de cette façon sinon pour un acte volontaire.

Mais on peut considérer la peine autrement : comme un remède destiné non seulement à guérir le péché passé, mais aussi à prévenir le péché futur et à exciter au bien. De ce point de vue, on est parfois puni sans avoir commis de faute, mais non pas sans motif.

Il faut remarquer cependant que jamais un remède n'enlève un bien plus grand pour promouvoir un bien moindre; c'est ainsi que la médecine ne crève pas l'œil pour guérir le talon. Cependant elle sacrifie parfois ce qui a moins de valeur pour venir en aide à ce qui en a davantage. Or les biens spirituels sont les plus grands, et les biens temporels les moindres. Aussi, quand un innocent est puni dans ses biens temporels, ce sont pour la plupart des peines de la vie présente infligées par Dieu pour l'humilier ou l'éprouver ; mais personne n'est puni dans ses biens



spirituels s'il n'a commis une faute personnelle, ni ici-bas ni dans l'au-delà, parce que les peines n'y sont plus des remèdes mais la conséquence de la damnation spirituelle.

Solutions : 1. Un homme n'est jamais puni d'une peine spirituelle pour le péché d'un autre, parce que la peine spirituelle atteint l'âme, selon laquelle chacun est libre. Mais parfois on est puni d'une peine temporelle pour le péché d'un autre par trois motifs. 1° Parce qu'un homme, sur le plan temporel, est la propriété d'un autre, et la punition de celui-ci l'atteint lui-même; c'est ainsi que par leur corps les enfants appartiennent à leur père et les esclaves à leurs maîtres. 2° En tant que le péché de l'un se transmet à l'autre, soit par imitation : ainsi les enfants imitent les péchés de leurs parents, et les esclaves ceux de leurs maîtres pour pécher plus hardiment; soit par mode de mérite : ainsi les péchés des sujets leur méritent un chef pécheur, selon cette parole de Job (34, 30 Vg) : « Il fait régner l'hypocrite à cause des péchés du peuple. » C'est ainsi que le peuple d'Israël fut puni à cause du recensement opéré par David (2 S 24) ; soit par une certaine connivence ou lâcheté : parfois les bons partagent la punition temporelle des méchants parce qu'ils n'ont pas condamné leurs péchés, dit S. Augustin. 3° Pour insister sur l'unité de la société humaine, en vertu de laquelle chacun doit veiller à ce que les autres ne pèchent pas; et aussi pour faire détester le péché, puisque la peine due à l'un rejaillit sur tous, comme ne faisant qu'un seul corps, selon S. Augustin parlant du péché d'Akan.

Quant à la parole du Seigneur : « je punis les péchés des parents sur les enfants jusqu'à la troisième et quatrième génération », elle vient de la miséricorde plutôt que de la sévérité, puisque Dieu diffère la vengeance pour permettre aux descendants de se corriger ; mais si la perversité augmente, il devient nécessaire de punir.

2. Comme dit S. Augustin, le jugement humain devrait imiter le jugement divin lorsqu'il est manifeste et que Dieu inflige une condamnation spirituelle pour le péché personnel. Mais, quand il s'agit de jugements divins qui demeurent secrets, et où Dieu inflige une punition temporelle à des innocents, l'homme ne peut comprendre les raisons de tels jugements, pour savoir ce qui est bon pour chacun. C'est pourquoi le jugement des hommes ne doit jamais condamner un innocent à une peine afflictive, comme la mort, la mutilation ou la flagellation.

Mais les hommes peuvent condamner selon une peine de confiscation, même sans qu'il y ait faute, mais non sans motif. Et cela en trois cas. 1° Lorsque quelqu'un, sans faute de sa part, est rendu inapte à garder ou à obtenir un bien; par exemple la lèpre interdit les fonctions ecclésiastiques, et l'on ne peut accéder aux ordres sacrés si l'on a été marié deux fois ou si l'on a fait verser le sang. 2° Parce que le bien confisqué n'est pas personnel, mais commun : qu'une église soit le siège d'un évêché, cela regarde le bien commun de la cité, non celui du seul clergé. 3° Parce que le bien de l'un dépend du bien de l'autre : par exemple le crime de lèse-majesté commis par les parents prive leur fils de son héritage.

3. Les tout-petits partagent la punition temporelle due à leurs parents non seulement parce qu'ils sont la chose de leurs parents, et que leurs parents sont punis en eux, mais aussi parce que cela est à leur avantage, car s'ils survivaient ils pourraient imiter la malice de leurs parents et mériter ainsi de plus graves châtiments.

Sur les bêtes et toutes les autres créatures sans raison, la vengeance s'exerce pour punir leurs propriétaires, et pour inspirer l'horreur du péché.

4. La crainte ne crée pas une contrainte qui supprime le volontaire, mais nous avons vu qu'elle comporte un mélange de volontaire et d'involontaire.

5. Les autres Apôtres étaient troublés à cause du péché de Judas, de même que la multitude est punie pour le péché d'un seul, ce qui met en valeur son unité, comme nous venons de le dire (sol. 2).

Étudiions maintenant la vérité et les vices opposés (Q. 110- 113) .

### QUESTION 109 : LA VÉRITÉ

A propos de la vérité, on se demande : 1. Est-elle une vertu ? — 2. Une vertu spéciale ?- 3. Fait-elle partie de la justice ? — 4. Doit-elle diminuer plutôt qu'exagérer ?

Article 1 : La vérité est-elle une vertu ?

Objections : 1. Il semble que non, car la première des vertus est la foi, qui a la vérité pour objet. Donc, puisque l'objet est antérieur à l'habitus et à l'acte, il apparaît que la vérité est quelque chose d'antérieur à la vertu.

2. Comme dit Aristote il revient à la vérité que « l'on dise de soi-même ce qu'il en est, ni plus ni moins ». Mais cela n'est pas toujours louable, ni s'il s'agit du bien, car on lit dans les Proverbes (27, 2) : « Qu'autrui fasse ton éloge, mais non ta propre bouche » ; ni s'il s'agit du mal, car on lit cette critique dans Isaïe (3, 9) : « Ils étalent leur péché, comme Sodome, au lieu de le dissimuler. » Donc la vérité n'est pas une vertu.

3. Toute vertu est théologale, ou intellectuelle, ou morale. Or la vérité n'est pas une vertu théologale car elle a pour objet non pas Dieu mais les affaires temporelles. Cicéron dit en effet : « La vérité dit, sans rien y changer, ce qui est, fut, ou sera. » Elle ne fait pas partie des vertus intellectuelles; elle est leur fin. Et elle n'est pas une vertu morale, car elle ne consiste pas en un milieu entre l'excès et le défaut, car plus on dit vrai, mieux cela vaut.

En sens contraire, Aristote la place au nombre des vertus.

Réponse : Le mot vérité peut avoir deux sens. Dans le premier, c'est ce qui fait dire d'une chose qu'elle est vraie. En ce sens, elle n'est pas une vertu, mais l'objet ou la fin de la vertu. En effet, elle n'est pas une espèce d'habitus, mais une certaine égalité entre l'intelligence ou le signe intellectuel et la réalité comprise et signifiée, ou encore entre une chose et sa règle ou son modèle, comme nous l'avons montré dans la première Partie. — Dans le second sens, c'est ce qui fait qu'un homme dit la vérité, et c'est ce qui fait dire de lui qu'il est véridique. Ainsi définie, la vérité est évidemment une vertu : car, dire ce qui est vrai est un acte bon, mais c'est la vertu « qui rend bon celui qui la possède et aussi rend son œuvre bonne. »

Solutions : 1. Il s'agit ici de la vérité entendue au premier sens.

2. Parler de soi, dans la mesure où l'on dit vrai, est une chose bonne, mais d'une bonté générale qui ne suffit pas à en faire un acte de vertu ; il faut encore que toutes les circonstances soient ce qu'elles doivent être ; autrement, l'acte sera vicieux. Ainsi en est-il quand, sans juste motif, on fait son propre éloge, à supposer même qu'il soit vrai. Ainsi en est-il encore lorsque l'on rend public le mal que l'on a fait, soit par forfanterie, soit que la manifestation n'ait aucune utilité.

3. Celui qui dit vrai emploie certains signes conformes à la réalité : des mots, des gestes et autres choses extérieures. Or, les vertus morales seules règlent l'emploi de ces choses, comme aussi l'usage de nos membres pour autant qu'ils sont soumis à la volonté. La vérité n'est donc ni une vertu théologale, ni une vertu intellectuelle, mais une vertu morale.

Elle tient le milieu entre l'excès et le défaut de deux manières. 1° Par rapport à l'objet, puisque le vrai, par sa nature même, comporte une certaine égalité, et donc, comme tout ce qui est égal à quelque chose, il se tient entre le trop et le trop peu. Ainsi celui qui dit vrai de lui-même occupe-t-il le milieu entre celui qui exagère et celui qui atténue. — 2° Par rapport à l'acte, il tient le milieu en ce qu'il dit vrai quand il faut et comme il faut. Ici, l'excès consiste à parler de soi alors qu'on devrait se taire ; le défaut, à se taire alors qu'on devrait parler.

Article 2 : La vérité est-elle une vertu spéciale ?

Objections : 1. Il semble que non, car le vrai et le bon sont interchangeable. Or la bonté n'est pas une vertu spéciale, bien au contraire toute vertu est bonté puisque « elle rend bon celui qui la possède ».

2. Manifester ce qui appartient à l'homme est l'acte de la vérité dont nous parlons. Mais cela est le fait de toute vertu, car tout habitus vertueux se manifeste par son acte propre.

3. On appelle « vérité de la vie » une conduite droite. C'est de cela que parle Ézéchias (Is 38, 3) : « Souviens-toi, Seigneur, que je me suis conduit selon la vérité et avec un cœur loyal. » Mais toutes les vertus font vivre selon la vérité, on l'a vu par la définition de la vertu donnée précédemment.

4. La vérité semble identique à la simplicité, car toutes deux s'opposent à la simulation. Mais la simplicité n'est pas une vertu spéciale, car elle constitue « l'intention droite » requise en toute vertu.

En sens contraire, Aristote l'énumère avec les autres vertus.

Réponse : La vertu a pour fonction de « rendre bon l'acte humain ». Aussi, lorsqu'il se rencontre dans un acte une raison spéciale de bonté, est-il nécessaire qu'une vertu spéciale y dispose. Et puisque l'ordre, selon S. Augustin est l'un des éléments du bien, il s'ensuit qu'une raison spéciale de bonté se dégage d'un ordre déterminé. Or, c'est un type d'ordre spécial, que les paroles et les actions soient conformes à la réalité qu'elles expriment, comme le signe à la chose signifiée; et la vertu de vérité a pour fonction de perfectionner l'homme sur ce point. Elle est donc évidemment une vertu spéciale.

Solutions : 1. Il y a convertibilité entre le vrai et le bien par le sujet où ils se rencontrent — tout ce qui est vrai est bon, tout ce qui est bon est vrai. Mais selon leur raison propre, ils se dépassent l'un l'autre. Il en est d'eux comme de l'intelligence et de la volonté qui se compénètrent et se débordent, car l'intelligence comprend la volonté et beaucoup d'autres choses ; la volonté désire le bien de l'intelligence et beaucoup d'autres biens. Aussi le vrai, selon sa raison propre de perfection de l'intelligence, est un bien particulier en tant que réalité désirable. Le bien, pareillement, selon sa raison propre, selon qu'il est fin de l'appétit, est quelque chose de vrai en tant qu'il est intelligible. Donc, puisque la vertu inclut la notion de bien, la vérité peut être une vertu spéciale, comme le vrai est un bien spécial. Au contraire, la bonté ne le peut pas, puisque selon sa raison propre, elle est plutôt un genre dont la vertu est une espèce.

2. Les habitus des vertus et des vices sont spécifiés par l'objet qu'ils se proposent, et non pas par ce qui est accidentel et en dehors de ce propos. On parle de soi, parce qu'on veut se faire connaître : c'est donc un acte de la vertu de vérité; les autres vertus peuvent nous faire connaître, mais sans avoir directement et premièrement cette intention. L'homme courageux veut faire acte de courage; que, par son acte, il manifeste le courage qui était en lui, c'est une conséquence qu'il n'avait pas principalement en vue.

3. Quand on parle de la vérité de la vie, il s'agit de la vérité par laquelle quelque chose est vrai, et non pas de la vérité par laquelle quelqu'un dit vrai. Comme toute autre chose, la vie est dite vraie quand elle est conforme à ce qui est sa règle et sa mesure, c'est-à-dire la loi divine : cette conformité lui donne sa droiture. Pareille vérité, pareille droiture est commune à toutes les vertus.

4. Simplicité s'oppose à duplicité. Être double, c'est avoir une chose dans la pensée et en exprimer une autre. En ce sens, la simplicité se rattache à la vérité. Elle rend l'intention droite, non pas directement puisque c'est la tâche de toute vertu, mais en excluant la duplicité où l'on met en avant autre chose que ce qu'on veut vraiment.

Article 3 : La vérité fait-elle partie de la justice ?

Objections : 1. Il semble que non. En effet le propre de la justice est de rendre à autrui ce qui lui est dû. Mais quand on dit la vérité, on ne rend pas son dû à autrui comme on le fait dans toutes les parties de la justice que nous venons d'étudier. Donc la vérité ne fait pas partie de la justice.

2. La vérité ressortit à l'intelligence. Mais nous avons établi que la justice relève de la volonté. La vérité n'est donc pas une partie de la justice.

3. S. Jérôme distingue trois vérités : « la vérité de la vie, la vérité de la justice et la vérité de la doctrine », dont aucune ne fait partie de la justice. Car la vérité de la vie englobe toute les vertus, on vient de le dire. La vérité de la justice s'identifie à cette vertu et n'en est donc pas une partie, et la vérité de la doctrine se rapporte plutôt aux vertus intellectuelles. Donc la vérité n'est à aucun titre une partie de la justice.

En sens contraire, Cicéron situe la vérité parmi les parties de la justice.

Réponse : Comme nous l'avons dit précédemment, si une vertu est annexée à la justice comme une vertu secondaire à la vertu principale, c'est en partie parce qu'elle a quelque chose de commun avec elle, et en partie parce qu'elle réalise imparfaitement sa raison complète. Or la vertu de vérité rejoint la justice en deux points. D'abord en ce qu'elle regarde autrui. La manifestation, dont nous avons dit qu'elle est l'acte de la vérité In, s'adresse à autrui : un homme manifeste à un autre ce qui le concerne lui-même. Ensuite la justice établit une égalité entre les choses, et la vertu de vérité établit une égalité entre les signes et les choses.

Mais la vérité reste inférieure à la raison propre de justice quant à la raison de dette. Car cette vertu ne s'attache pas, comme la justice, à la dette légale, mais plutôt à la dette morale en tant qu'honnêtement un homme doit à un autre la manifestation de la vérité. C'est ainsi que la vérité est une partie de la justice, comme une vertu secondaire annexe de la principales.

Solutions : 1. Parce que l'homme est un animal social, un homme doit à un autre, par nature, ce qui est indispensable au maintien de la société humaine. Or les hommes ne pourraient pas vivre ensemble s'ils n'avaient pas de confiance réciproque, c'est-à-dire s'ils ne se manifestaient pas la vérité. Donc, d'une certaine façon, la vertu de vérité rejoint la raison de dette.

2. Connaître la vérité se rapporte à l'intelligence. Mais par sa volonté qui dispose de ses habitus et de ses membres, l'homme peut produire des signes extérieurs pour faire connaître la vérité. C'est ainsi que la manifestation de la vérité est un acte de la volonté.

3. La vérité dont nous parlons n'est pas la vérité de la vie, nous l'avons dit plus haut. La vérité de la justice peut s'entendre de deux façons. 1° La justice est une règle dérivée de la règle première qui est la loi de Dieu. Ainsi elle se distingue de la vérité de la vie qui est la règle de la vie personnelle, tandis qu'elle est la règle à laquelle doivent se conformer les jugements qui intéressent le prochain. En ce sens, pas plus que la vérité de la vie, la vérité de la justice ne concerne la vérité dont nous traitons ici. 2° D'autre part, la justice est un sentiment qui pousse à dire la vérité, par exemple à faire un aveu ou à témoigner devant le juge. La vérité ainsi entendue est un acte particulier de la vertu de justice, mais elle ne se rattache pas directement à la vérité dont nous traitons, car cette manifestation du vrai a pour objet principal le droit d'autrui. C'est ce qu'exprime Aristote en ces termes : « Nous ne parlons pas ici de la vérité des aveux, ni de tout ce qui touche à la justice ou à l'injustice. »

La vérité de la doctrine consiste en une certaine manifestation des réalités vraies qui sont l'objet de la science, ce qui est encore autre chose que la vérité par laquelle « on se montre, en paroles et en actes, tel que l'on est, ni plus, ni moins, ni autrement ». — Cependant, comme les vérités scientifiques, en tant que connues par nous, sont en nous et à nous, sous ce rapport la vérité doctrinale peut se rattacher à notre vertu, comme aussi toute expression vraie, paroles ou actes, par laquelle on manifeste ce que l'on connaît.

Article 4 : La vertu de vérité incline-t-elle à diminuer les choses?

Objections : 1. Il semble que non, car on commet une fausseté en disant moins aussi bien qu'en disant plus : que quatre égale cinq n'est pas plus faux que quatre égale trois. Mais, selon Aristote, « tout ce qui est faux est essentiellement mauvais et haïssable ». Donc la vertu de vérité n'incline pas davantage à diminuer qu'à exagérer.

2. Qu'une vertu incline vers un extrême plus que vers l'autre, cela vient de ce que le milieu de cette vertu est plus proche d'un extrême que de l'autre ; ainsi la force est plus proche de l'audace que de la timidité. Mais le milieu de la vérité n'est pas plus proche d'un extrême que de l'autre, parce que la vérité étant une égalité, se trouve dans un milieu strictement exact.

3. Celui qui nie la vérité semble s'éloigner de la vérité par défaut, et celui qui y ajoute, par excès. Mais celui qui nie la vérité semble s'opposer à la vérité plus que celui qui exagère, car la vérité n'est pas compatible avec la négation, mais compatible avec l'exagération. Il semble donc que la vertu de vérité doive incliner plutôt au plus qu'au moins.

En sens contraire, Aristote dit que selon cette vertu l'homme doit plutôt incliner vers le moins.

Réponse : S'écarter de la vérité dans le sens du moins peut se produire de deux façons. D'abord par affirmation : par exemple lorsque quelqu'un ne manifeste pas tout le bien qui est en lui, comme sa science, sa sainteté, etc. Cela se fait sans blesser la vérité, puisque le moins est contenu dans le plus. En ce sens la vertu de vérité incline vers le moins. Car cela, dit Aristote, « paraît plus prudent parce que les exagérations sont insupportables ». Les hommes qui exagèrent leurs qualités sont insupportables parce qu'ils semblent vouloir dépasser les autres. Tandis que les hommes qui se diminuent sont agréables par leur modestie qui s'abaisse au niveau des autres. Ce qui fait dire à S. Paul (2 Co 12, 6) : « Si je voulais m'enorgueillir, ce ne serait pas de la folie, car je ne dirais que la vérité. Mais j'évite de le faire, pour qu'on n'ait pas sur mon compte une idée plus favorable qu'en me voyant ou en m'écoutant. » On peut aussi diminuer la vérité par négation : on nie les qualités que l'on a. Mais cette diminution n'appartient pas à la vertu de vérité, car on y rencontre la fausseté. Et pourtant cela même serait moins contraire à la vertu, non selon la raison propre de vérité, mais selon la prudence, qu'il faut garder dans toutes les vertus. En effet, il est plus contraire à la prudence, parce que plus périlleux pour nous, et plus pénible pour les autres, de s'estimer et de se vanter pour les qualités qu'on n'a pas, plutôt que de ne pas juger ou ne pas dire les qualités qu'on a réellement.

Solutions : Tout cela répond aux Objections.

#### LES VICÉS OPPOSÉS A LA VÉRITÉ

C'est d'abord le mensonge (Q. 110) ; ensuite, la simulation ou hypocrisie (Q. 111) ; enfin, la jactance (Q. 112) qui a elle-même un vice opposé (Q. 113).

#### QUESTION 110 : LE MENSONGE

1. Le mensonge est-il toujours opposé à la vérité, comme contenant de la fausseté ? — 2. Ses espèces. — 3. Est-il toujours un péché ? — 4. Un péché mortel ?

Article 1 : Le mensonge est-il toujours opposé à la vérité comme contenant de la fausseté?

Objections : 1. Il semble que non, car les contraires ne peuvent coexister. Mais le mensonge peut coexister avec la vérité, car celui qui dit le vrai en croyant que c'est faux, celui-là ment, dit S. Augustin dans son livre Contre le mensonge. Donc le mensonge ne s'oppose pas à la vérité.

2. La vertu de vérité ne consiste pas seulement en des paroles, mais aussi en des actes, car selon Aristote « cette vertu fait dire la vérité dans les discours et dans la vie ». Mais le mensonge

consiste exclusivement en des paroles, puisqu'on le définit « une parole de signification fausse ». Donc il apparaît que le mensonge ne s'oppose pas directement à la vertu de vérité.

3. S. Augustin écrit : « Ce qui fait la faute du menteur, c'est son désir de triompher. » Mais cela s'oppose à la bienveillance ou à la justice plutôt qu'à la vérité.

En sens contraire, S. Augustin écrit : « Tout le monde s'accorde à appeler menteur celui qui profère le faux en vue de tromper. Il est donc évident que le mensonge consiste à dire le faux avec l'intention de tromper. » Donc le mensonge s'oppose à la vérité.

Réponse : Deux choses spécifient un acte moral son objet et sa fin. La fin est l'objet de la volonté, qui a raison de moteur dans les actes moraux. Les puissances mues par la volonté ont chacune leur objet, qui est l'objet prochain de l'acte volontaire et qui joue dans l'acte de volonté par rapport à la fin le même rôle que la matière vis-à-vis de la forme, comme nous l'avons montré. Or, nous venons de dire que la vérité, et par conséquent les vices contraires, consistent à exprimer quelque chose à l'aide de certains signes, ce qui est un acte de la raison qui rattache le signe à la chose signifiée. En effet, toute représentation exige un rapprochement, œuvre propre de la raison; ainsi les animaux expriment bien quelque chose, mais sans en avoir l'intention ; leur instinct les pousse à certains actes qui de fait sont expressifs. Cependant, une expression ou énonciation n'est un acte moral qu'à condition d'être volontaire et intentionnelle, et son objet propre, c'est le vrai ou le faux. — Or, la volonté dérégulée peut avoir une double intention : d'abord exprimer ce qui est faux, et par cette expression tromper quelqu'un. Donc si ces trois conditions se trouvent réunies : fausseté de ce qui est dit, volonté d'exprimer cette fausseté, intention de tromper, le résultat est triple aussi : fausseté matérielle, puisqu'on dit quelque chose de faux; fausseté formelle puisqu'on veut le dire; fausseté efficiente, puisqu'on a l'intention de le faire croire. Mais c'est la fausseté formelle qui constitue la raison de mensonge, à savoir la volonté d'exprimer ce qui est faux. C'est pourquoi on appelle « mensonge » (*mendacium*) ce que l'on dit « contre sa pensée » (*contra mentem*).

Ainsi donc, dire ce qui est faux en le croyant vrai, c'est fausseté matérielle, mais non formelle, puisque étrangère à l'intention. Ce n'est donc pas un mensonge au sens propre du terme, car ce qui n'est pas intentionnel est accidentel et ne saurait donc constituer une différence spécifique.

— La fausseté formelle consiste à dire ce qui est faux avec la volonté de le dire; quand bien même ce serait vrai, pareil acte, considéré au point de vue de la volonté et de la moralité, contient par lui-même la fausseté, et la vérité ne s'y rencontre que par accident. Cela entre donc dans l'espèce mensonge. — Vouloir tromper quelqu'un, lui faire croire ce qui est faux, cela ne ressortit pas spécifiquement au mensonge, mais à une certaine perfection du mensonge, de même qu'un être physique reçoit son espèce de sa forme, quand bien même l'effet de celle-ci serait absent : par exemple, un corps pesant maintenu dans l'air par une violence qui lui est faite et qui l'empêche de suivre l'exigence de sa forme, qui l'attire en bas.

Il est donc évident que le mensonge s'oppose directement et formellement à la vertu de vérité.

Solutions : 1. On doit toujours juger une chose sur ce qui est en elle formellement et par sa nature même, plutôt que sur ce qui s'y trouve matériellement et par accident. Dire ce qui est vrai alors qu'on a l'intention de dire ce qui est faux est donc plus opposé à la vérité, comme vertu morale, que de dire ce qui est faux avec l'intention de dire vrai.

2. Comme dit S. Augustin, les mots tiennent la première place parmi les signes. C'est pourquoi, quand on définit le mensonge « une parole de signification fausse », on entend par là tous les signes. Aussi, celui qui aurait l'intention d'exprimer quelque chose de faux par gestes, ne serait pas innocent de mensonge.

3. Le désir de tromper appartient à l'effet ultime du mensonge, non à son espèce, de même qu'aucun effet n'appartient à l'espèce de ce qui le cause.

Article 2 : Les espèces du mensonge

Objections : 1. La division du mensonge en officieux, joyeux et pernicieux semble maladroite. En effet, une division doit se prendre de ce qui convient essentiellement à la réalité en question, Aristote l'a montré. Mais l'intention du résultat n'appartient pas à l'espèce de l'acte moral et n'a qu'un rapport accidentel avec lui, semble-t-il; aussi des résultats en nombre infini peuvent-ils découler d'un seul acte. Or cette division est prise de l'intention visant le résultat, car le mensonge joyeux se fait par jeu, le mensonge officieux pour rendre service, et le mensonge pernicieux afin de nuire. Donc cette division du mensonge est inadéquate.

2. S. Augustin dans son traité, divise le mensonge en huit : 1° « doctrinal et religieux » ; 2° « sans utilité pour personne et nuisible à quelqu'un » ; 3° « utile à l'un au préjudice d'un autre » ; 4° « fait pour le seul plaisir de tromper » ; 5° « fait par désir de plaire » ; 6° « ne nuit à personne et aide quelqu'un à garder son argent » ; 7° ... « et aide à éviter la mort » ; 8° ... « et aide à éviter la souillure. » Donc la première division du mensonge était insuffisante.

3. Aristote divise le mensonge en « jactance » qui exagère la vérité et « ironie » qui la diminue. Ces deux espèces de mensonge ne se trouvent pas dans la division qu'on nous propose. Il semble donc que celle-ci soit inadaptées.

En sens contraire, cette parole du Psaume (5, 7) : « Tu fais périr les menteurs », est ainsi commentée par la Glose : « Il y a trois espèces de mensonge : celui qui a pour but le salut ou l'avantage de quelqu'un; celui qui est fait par plaisanterie; celui qui est inspiré par la méchanceté. » C'est la division du mensonge en officieux, joyeux, pernicieux, qui est donc justifiée.

Réponse : On peut donner du mensonge une triple division. 1° La première est prise de la raison même de mensonge ; elle est donc propre et essentielle. A ce point de vue, le mensonge se divise en deux espèces : la jactance, qui va au-delà de la vérité ; l'ironie, qui reste en deçà, d'après Aristote. Cette division est bien essentielle, puisque le mensonge, par sa nature même, est contraire à la vérité qui est une égalité à laquelle s'opposent directement l'excès et le défaut, nous l'avons dit à l'article précédent. 2° La deuxième division considère le mensonge en tant qu'il a raison de faute, plus ou moins grave selon le but que l'on se propose en le disant. La faute est plus grave si l'on veut nuire au prochain; c'est le mensonge pernicieux. Elle l'est moins, si l'on a en vue quelque bien : un plaisir, et c'est le mensonge joyeux ; un avantage, et c'est le mensonge officieux, qu'il s'agisse d'aider quelqu'un ou de le protéger. Telle est la division présentée au début de cet article. 3° La troisième division est plus générale et considère uniquement le but du mensonge, sans envisager si cela augmente ou diminue sa gravité. C'est la division en huit membres de la deuxième objection. Les trois premiers sont compris dans le mensonge pernicieux, d'abord contre Dieu c'est le mensonge « doctrinal et religieux » ensuite contre le prochain, soit avec la seule intention de « nuire à quelqu'un sans utilité pour personne », soit avec celle « d'être utile à une personne au préjudice d'une autre ». Le premier de ces trois mensonges est le plus grave, comme toujours quand un péché est contre Dieu, nous l'avons dit ; le deuxième l'est plus que le troisième, que diminue l'intention d'être utile. — La quatrième espèce, à la différence des précédentes qui aggravent le mensonge, ne l'aggrave ni ne le diminue : c'est le mensonge « par seul plaisir de mentir », et Aristote remarque que « ce mensonge et le plaisir que l'on y trouve viennent de ce que l'on a l'habitus du mensonge ». — Les quatre dernières espèces diminuent le péché de mensonge. La cinquième en effet, est le mensonge joyeux, que l'on dit « par désir de plaire ». Les sixième, septième et huitième espèces

se rattachent au mensonge officieux qui « aide quelqu'un à garder son argent », ou est utile à son corps : « lui sauver la vie »; ou à sa vertu : « le préserver d'une faute qui souille le corps ». Enfin, il est clair que plus grand est le bien sur lequel se porte l'intention, plus aussi le péché est diminué. C'est pourquoi, à bien regarder, les quatre dernières espèces de mensonge sont disposées comme il convient en ordre de gravité décroissante, car ce qui est utile l'emporte sur ce qui est agréable, la vie du corps est préférable aux richesses, mais elle ne vient elle-même qu'après l'honneur et la vertu.

Solutions : Cela donne la réponse aux Objections.

Article 3 : Le mensonge est-il toujours un péché ?

Objections : 1. Il semble bien que non; car, très évidemment, les évangélistes n'ont pas péché en rédigeant les évangiles. Pourtant ils semblent avoir dit quelque chose de faux, car les paroles du Christ, et aussi celles d'autres personnages, sont rapportées différemment par l'un ou l'autre, d'où il apparaît que l'un ou l'autre a dit une fausseté.

2. Nul n'est récompensé par Dieu pour un péché. Or les sages-femmes d'Égypte furent récompensées par Dieu pour leur mensonge, car on lit dans l'Exode (1, 21) : « Dieu leur accorda une postérité. »

3. La Sainte Écriture raconte les actions de saints personnages pour les donner en exemple. Mais nous lisons que certains hommes très saints ont menti. Ainsi Abraham affirma que son épouse était sa sœur (Gn 12, 13.19 ; 20, 2.5). Jacob a menti en se donnant pour Esaü, et pourtant il a reçu la bénédiction (Gn 27). On nous vante encore Judith qui mentit à Holopherne.

4. Il faut choisir un moindre mal pour en éviter un pire; . c'est ainsi que le médecin coupe un membre pour éviter l'infection du corps entier. Mais on fait moins de mal en communiquant une information fautive qu'en commettant ou en laissant commettre un homicide.

5. Il y a mensonge à ne pas accomplir une promesse. Mais il ne faut pas accomplir toutes les promesses, car Isidore ordonne : « Si tu as promis le mal, romps ton engagement. »

6. Le mensonge est considéré comme péché parce qu'il sert à tromper le prochain, ce qui fait dire à S. Augustin : « Si l'on s'imagine qu'il y a un genre de mensonge exempt de péché, on se trompe grossièrement en estimant qu'on peut honnêtement tromper les autres. » Mais tout mensonge n'est pas cause de tromperie, car un mensonge joyeux ne trompe personne. En effet, on ne dit pas ce genre de mensonge pour être cru mais seulement pour le plaisir ; aussi trouve-t-on parfois des expressions hyperboliques dans l'Écriture.

En sens contraire, on lit dans l'Ecclésiastique (7, 13) : « Garde-toi de dire aucun mensonge. »

Réponse : Une chose mauvaise par nature ne peut jamais être bonne et licite; parce que, pour qu'elle soit bonne, il est nécessaire que tous les éléments y concourent ; en effet, « le bien est produit par une cause parfaite, tandis que le mal résulte de n'importe quel défaut » selon Denys. Or, le mensonge est mauvais par nature ; c'est un acte dont la matière n'est pas ce qu'elle devrait être ; puisque les mots sont les signes naturels des pensées, il est contre nature et illégitime qu'on leur fasse signifier ce qu'on ne pense pas. Aussi Aristote dit-il que « le mensonge est par lui-même mauvais et haïssable, tandis que le vrai est bon et louable ».

Tout mensonge est donc un péché, comme l'affirme S. Augustin.

Solutions : 1. Il est sacrilège de penser que l'Évangile ou quelque autre Écriture canonique affirme l'erreur, ou que leurs auteurs ont menti ; cela détruirait la certitude de la foi qui repose sur l'autorité des Écritures. Le fait que, dans l'Évangile ou ailleurs, les paroles de certains personnages sont diversement rapportées, ne constitue pas un mensonge. « Cette question, dit S. Augustin, ne doit embarrasser aucunement celui qui juge avec sagesse que la connaissance de la vérité résulte des pensées quelle que soit d'ailleurs leur expression. On voit par là que nous ne



devons pas accuser de mensonge le récit que plusieurs personnes peuvent faire de ce qu'ensemble elles ont vu ou entendu ensemble, bien que la forme et les paroles diffèrent. »

2. Les sages-femmes n'ont pas reçu de récompense pour leur mensonge, mais pour la crainte de Dieu et la bonne volonté qui les portèrent à mentir. C'est ce qui est dit expressément dans l'Exode : « Parce qu'elles avaient craint Dieu, Dieu leur accorda une postérité. »

3. La Sainte Écriture, remarque S. Augustin, nous présente certains personnages comme exemple de vertu parfaite ; on ne doit donc pas croire qu'ils ont menti. Si quelques-unes de leurs paroles peuvent sembler mensongères, il faut y voir des figures et des prophéties. « Il faut croire que de tels hommes, qui ont joué un rôle considérable dans les temps prophétiques, ont dit et fait d'une manière prophétique tout ce que l'Écriture leur attribue. » Abraham, en faisant passer Sarah pour sa sœur, voulut seulement taire la vérité, selon S. Augustin mais sans dire de mensonge, et il l'explique lui-même : « Elle est vraiment ma sœur : elle est fille de mon père, quoiqu'elle ne soit pas fille de ma mère » (Gn 20, 12). — C'est figurativement que Jacob déclara être Esaü, le fils aîné d'Isaac, parce que le droit d'aînesse lui appartenait légitimement. Il fit cette déclaration par esprit prophétique, pour exprimer le mystère : un peuple païné, celui des païens, remplacerait le fils aîné, c'est-à-dire les Juifs.

L'Écriture loue certaines personnes non pas comme modèles de vertu parfaite, mais pour des sentiments bons en eux-mêmes, qui leur firent commettre des actes répréhensibles. C'est ainsi que Judith reçoit des éloges, non pour avoir trompé Holopherne, mais pour le patriotisme qui lui fit braver le danger. Mais on peut dire aussi que les paroles de cette héroïne sont vraies au sens spirituel.

4. Le mensonge a raison de péché non seulement à cause du tort fait au prochain, mais à cause de désordre qui lui est essentiel, on vient de le dire. Or, il n'est jamais permis d'employer un moyen désordonné, donc défendu, dans l'intérêt du prochain, par exemple de voler pour faire l'aumône (excepté dans un cas de nécessité où toutes choses deviennent communes). Il n'est donc jamais permis de dire un mensonge pour soustraire quelqu'un à n'importe quel danger; quoiqu'il soit permis de dissimuler prudemment la vérité, dit S. Augustin.

5. Celui qui a l'intention de tenir sa promesse n'est pas un menteur, puisqu'il ne parle pas contre sa pensée. Si de fait, il ne la tient pas, il manque de fidélité en changeant son projet. Cependant il peut être excusable en deux cas. 1° S'il a promis une chose évidemment mauvaise : il a péché en promettant, il a bien fait en changeant d'avis. — 2° Si les personnes ou les affaires ont changé. Comme dit Sénèque, pour être obligé de tenir une promesse, il faut que rien n'ait changé; autrement, on n'a pas été menteur en promettant, puisqu'on l'avait fait sous certaines conditions; on n'est pas infidèle en ne tenant pas, puisque ces conditions n'existent plus. Ainsi S. Paul n'avait-il pas menti lorsqu'il n'alla pas à Corinthe comme il l'avait promis (2 Co 1, 15 s.), parce que des obstacles étaient survenus.

6. Dans une action on peut distinguer ce qui est fait et celui qui le fait. Le mensonge joyeux est trompeur de sa nature, quoiqu'il ne le soit ni par l'intention de celui qui le dit, ni par la manière dont il le dit. Il n'en va pas de même des hyperboles et autres figures du discours, telles qu'on en rencontre dans la Sainte Écriture. Comme dit S. Augustin : « Tout ce qui se fait ou se dit dans un sens figuré n'est pas mensonge. Tout ce qu'on énonce doit être entendu de l'objet auquel il se rapporte. Or, tout ce qui a été fait, tout ce qui a été dit d'une manière figurative, exprime ce qu'il signifie pour ceux qui doivent en comprendre le sens. »

Article 4 : Le mensonge est-il toujours péché mortel ?

Objections : 1. Il semble bien, car on dit dans le Psaume (5, 7) : « Tu extermines tous les menteurs » ; et dans la Sagesse (1, 11) : « Une bouche mensongère donne la mort à l'âme. » Mais

l'extermination et la mort de l'âme ne peuvent venir que du péché mortel. Donc tout mensonge est péché mortel.

2. Tout ce qui transgresse un précepte du décalogue est péché mortel. Mais le mensonge transgresse ce précepte du décalogue : « Tu ne feras pas de faux témoignage. »

3. S. Augustin écrit : « Aucun menteur, par son mensonge, ne respecte la foi, car il veut justement que celui à qui il ment lui accorde cette foi que lui-même ne respecte pas lorsqu'il ment. Or tout violateur de la foi commet l'iniquité. » Or on ne pourrait parler ainsi d'un péché véniel.

4. On ne peut perdre la récompense éternelle que pour un péché mortel. Or, pour un mensonge, on perd la récompense éternelle en échange d'une temporelle. En effet, selon S. Grégoire « dans la récompense des sages-femmes on découvre ce que mérite le péché de mensonge. Car la récompense de leur bonté, qui aurait pu être la vie éternelle, s'est dégradée, à cause du mensonge préalable, en récompense terrestre ». Donc même un mensonge officieux comme fut celui des sages-femmes, qui paraît le plus léger de tous, est péché mortel.

5. S. Augustin nous dit que « pour les parfaits, le précepte n'est pas seulement de ne mentir en aucune façon, mais encore de ne pas vouloir mentir ». Mais agir contre le précepte est péché mortel. Donc tout mensonge des parfaits est péché mortel et, au même titre, pour tous les autres qui autrement seraient défavorisés.

En sens contraire, d'après S. Augustin « Il y a deux espèces de mensonge qui, sans être gravement coupables, le sont cependant : celui que nous faisons par plaisanterie, et celui que nous faisons dans l'intérêt du prochain. » Mais tout péché mortel est gravement coupable. Donc le mensonge joyeux et le mensonge officieux ne sont pas des péchés mortels.

Réponse : Le péché mortel est proprement celui qui s'oppose à la charité, laquelle donne à l'âme d'être unie à Dieu, nous l'avons dit. Or le mensonge peut s'opposer à la charité de trois façons : par lui-même, par la fin recherchée, par les circonstances qui s'y rencontrent.

1° Par lui-même le mensonge s'oppose à la charité parce qu'il signifie le faux. Si c'est en matière divine, il s'oppose à la charité envers Dieu, dont par un tel mensonge on dissimule ou on altère la vérité. Aussi un tel mensonge ne s'oppose pas seulement à la vertu de vérité, mais encore aux vertus de foi et de religion. C'est pourquoi ce mensonge est le plus grave de tous; et il est péché mortel. — Si sa fausse signification concerne une connaissance utile au bien de l'homme, par exemple au progrès de son savoir et à sa formation morale, ce mensonge, en tant qu'il lèse le prochain par une information fautive, s'oppose à la charité envers le prochain, si bien qu'il est péché mortel. Mais si la fausseté exprimée par le mensonge concerne une chose indifférente, si bien que le prochain n'en souffre aucun dommage, comme s'il est trompé sur des détails contingents qui ne le concernent pas, un tel mensonge n'est pas par lui-même péché mortel.

2° En raison de la fin recherchée, certains mensonges s'opposent à la charité : par exemple si ce que l'on dit offense Dieu, ce qui est toujours péché mortel, comme contraire à la vertu de religion; ou bien si cela nuit au prochain dans sa personne, ses biens ou sa réputation. Et cela aussi est péché mortel, puisque nuire au prochain est péché mortel, et l'on pêche mortellement par la seule intention de pécher mortellement. — Mais si la fin voulue n'est pas contraire à la charité, le mensonge ne sera pas péché mortel pour ce motif, comme on le voit dans le mensonge joyeux où l'on cherche un peu de plaisir, et dans le péché officieux où l'on cherche en outre l'utilité du prochain.

3° Le mensonge peut être péché mortel parce qu'il s'oppose à la charité en raison de circonstances accidentelles, comme le scandale, ou un dommage entraîné par le mensonge. En ce

cas aussi il y aura péché mortel, puisque quelqu'un n'est pas empêché par la crainte du scandale de mentir publiquement.

Solutions : 1. Ces textes s'entendent du mensonge pernicieux, dit la Glose sur le Psaume (5).

2. Puisque tous les préceptes du décalogue sont ordonnés à l'amour de Dieu et du prochain, comme nous l'avons dite le mensonge s'oppose au précepte dans la mesure où il s'oppose à cet amour. Aussi le précepte interdit-il expressément le faux témoignage « contre le prochain » (Ex 20, 16 ; Dt 5, 20).

3. Même le péché véniel peut être appelé iniquité au sens large, en tant qu'il manque à l'égalité réclamée par la justice, ce qui fait dire à S. Jean (1 Jn 3, 4) : « Tout péché est iniquité. » S. Augustin parle de même.

4. On peut considérer à deux points de vue le mensonge des sages-femmes : d'abord quant à leur effet bienfaisant sur les Juifs et quant à leur crainte de Dieu. A cet égard, leur vertu est louable et elles méritent une récompense éternelle. Aussi S. Jérôme explique-t-il que Dieu leur accorda une descendance spirituelle.

On peut aussi considérer leur mensonge quant à son acte extérieur, par lequel elles ne pouvaient mériter la récompense éternelle, mais peut-être une récompense temporelle qui n'était pas opposée à la laideur de ce mensonge. C'est ainsi qu'il faut comprendre les paroles de S. Grégoire, et non pas comme si leur mensonge leur avait fait perdre la récompense éternelle méritée par leur intention profonde, comme le prétendait l'objection.

5. Certains disent que pour les hommes parfaits, tout mensonge est péché mortel. Mais cela est déraisonnable. En effet, aucune circonstance n'aggrave un péché à l'infini, à moins de le faire changer d'espèce. Or le sujet est une circonstance qui ne change pas l'espèce du péché, à moins d'un motif qui s'y ajoute, comme la violation d'un vœu, ce qui ne peut se dire d'un mensonge officieux ou joyeux. C'est pourquoi de tels mensonges ne sont pas des péchés mortels chez les hommes parfaits, sauf par accident, en raison du scandale. Et l'on peut ramener à cela la parole de S. Augustin : « Pour les parfaits le précepte est non seulement de ne pas mentir, mais aussi de ne pas le vouloir ». Bien que S. Augustin ne parle que de façon dubitative, car il commence par dire : « A moins que, peut-être... » Il n'empêche que ceux-là même qui sont constitués gardiens de la vérité par leur office de juges ou de docteurs, s'ils manquent à leur charge, commettent par le mensonge un péché mortel. Dans les autres cas de mensonges, ils ne commettent pas forcément un péché mortel.

### **QUESTION 111 : LA SIMULATION ET L'HYPOCRISIE**

1. La simulation est-elle toujours un péché ? — 2. L'hypocrisie est-elle la même chose que la simulation ? — 3. Est-elle opposée à la vérité ? — 4. Est-elle un péché mortel ?

Article 1 : La simulation est-elle toujours un péché ?

Objections : 1. Il semble que non. On lit en effet dans S. Luc (24, 28) que le Seigneur « fit semblant d'aller plus loin ». S. Ambroise dans son livre sur les Patriarches nous dit qu'Abraham « parlait de façon captieuse à ses serviteurs lorsqu'il leur disait (Gn 22,5) : "Moi et l'enfant nous irons jusque-là bas, nous adorons et nous reviendrons vers vous" ». Mais « faire semblant » et « parler de façon captieuse » relèvent de la simulation. Or on ne peut attribuer un péché au Christ et à Abraham. Donc la simulation n'est pas toujours un péché.

2. Aucun péché n'est utile. Mais, dit S. Jérôme « Jéhu, roi d'Israël, nous donne un exemple utile et imitable à l'occasion, lui qui a fait massacrer les prêtres de Baal en faisant semblant de vouloir

adorer les idoles » (2 R 10, 8). Et David prit le visage d'un fou devant Akish, roi de Gat (1 S 21, 13).

3. Le bien est le contraire du mal. Donc, s'il est mal de simuler le bien, il sera bien de simuler le mal.

4. On lit en Isaïe (3, 9) ce reproche : « Ils étalent leur péché comme Sodome! Ils ne dissimulent pas. » Mais dissimuler le péché relève de la simulation. Donc user de simulation n'est pas toujours un péché.

En sens contraire, sur le passage d'Isaïe (16, 14) « Dans trois ans... » la Glose explique : « Si l'on compare deux maux, c'est un moindre mal de pécher ouvertement que de simuler la sainteté. » Mais pécher ouvertement est toujours un péché. Donc la simulation est toujours un péché.

Réponse : Nous l'avons dit, la vertu de vérité fait que l'on se montre à l'extérieur, par des signes visibles, tel qu'on est. Or les signes extérieurs ne sont pas seulement des paroles, mais aussi des actes. De même qu'il est contraire à la vertu de vérité de parler contre sa pensée, ce qui est mentir; de même on s'oppose à la vérité en se montrant, par des signes qui sont des actes ou des choses, contrairement à ce qu'on est au fond, et c'est là ce qu'on appelle proprement la simulation. Aussi est-elle à proprement parler un mensonge constitué par ces signes extérieurs que sont les actions. Peu importe qu'on mente en paroles ou par tout autre fait, nous l'avons dit. Aussi, puisque tout mensonge est un péché, nous l'avons vu aussi, il s'ensuit que toute simulation est un péché.

Solutions : Comme dit S. Augustin : « Ce que nous figurons par nos actions n'est pas toujours mensonge. Il y a mensonge quand ce que nous figurons ne signifie rien; mais quand cela aboutit à une signification, c'est une figure de la vérité. » Et il ajoute l'exemple des locutions figurées, dans lesquelles une chose est représentée sans que nous l'affirmions être telle en réalité. Mais nous la proposons comme la figure d'autre chose que nous voulons affirmer. C'est ainsi que notre Seigneur « fit semblant d'aller plus loin », parce qu'il donna à sa démarche l'allure de quelqu'un qui veut aller plus loin, pour signifier de façon figurée qu'il était loin de la foi des deux disciples, d'après S. Grégoire ; ou bien, d'après S. Augustin, parce que, lui qui allait partir loin en montant au ciel, il était comme retenu sur terre par leur hospitalité.

Abraham aussi a parlé en figure. Aussi S. Ambroise dit-il de lui : « Il prophétisa ce qu'il ignorait. Car il se disposait à revenir lui-même, après avoir immolé son fils; mais par sa bouche le Seigneur annonça ce qu'il préparait. » Donc, ni Jésus ni Abraham n'ont usé de simulation.

2. S. Jérôme prend le mot simulation au sens large de n'importe quelle feinte. Celle de David fut une fiction figurative, comme la Glose l'explique sur le titre du Psaume (34) — « Je bénirai le Seigneur en tout temps. » Quant à la simulation de Jéhu, il n'est pas nécessaire de l'excuser de mensonge ou de péché, car lui-même fut un mauvais roi qui ne se détourna pas de l'idolâtrie de Jéroboam. Cependant il est loué et il reçoit de Dieu une récompense temporelle non pour sa simulation, mais pour son zèle à détruire le culte de Baal.

3. Certains affirment que nul ne peut faire semblant d'être mauvais, car nul ne se fait passer pour mauvais par des œuvres bonnes ; et si l'on fait des œuvres mauvaises, c'est qu'on est mauvais. Mais cet argument ne porte pas, car on peut faire semblant d'être mauvais par des œuvres qui ne sont pas mauvaises en soi, mais qui ont une apparence de mal.

Cependant la simulation est en elle-même un mal à titre de mensonge comme à titre de scandale. Bien qu'elle rende mauvais le simulateur, ce n'est pas le mal qu'il simule qui le rend mauvais. Et parce que la simulation est mauvaise par elle-même, ce n'est pas en raison de ce qu'elle simule : qu'elle simule le bien ou le mal, elle est un péché.

4. On ment en paroles quand on signifie ce qui n'est pas, mais non quand on tait ce qui est, chose parfois permise. De même on simule quand, par des signes extérieurs tels que des actions ou des choses, on signifie quelque chose qui n'est pas, mais non si l'on omet de signifier ce qui est. C'est ainsi qu'il faut comprendre ce que S. Jérôme dit au même endroits : « Le second remède après le naufrage, c'est de dissimuler son péché » pour qu'il ne scandalise pas autrui.

Article 2 : L'hypocrisie est-elle la même chose que la simulation ?

Objections : 1. Il semble que non. Car la simulation consiste en un mensonge par action. Mais il peut y avoir hypocrisie même si l'on montre extérieurement ce que l'on fait intérieurement, selon cette parole évangélique (Mt 6, 2) : « Quand tu fais l'aumône, ne le fais pas claironner devant toi, comme font les hypocrites. »

2. S. Grégoire nous dit : « Il y a des gens qui portent l'habit de la sainteté et qui n'ont pas le mérite de la perfection. Il ne faut aucunement les traiter d'hypocrites, parce que pécher par faiblesse est autre chose que pécher par malice. » Mais ceux qui portent l'habit extérieur de la sainteté et n'ont pas le mérite de la perfection sont des simulateurs parce que l'habit extérieur de la sainteté signifie les œuvres de perfection. Donc la simulation n'est pas identique à l'hypocrisie.

3. L'hypocrisie ne consiste que dans l'intention, car, au sujet des hypocrites le Seigneur dit (Mt 23, 5) : « Ils font toutes leurs actions pour être vus des hommes. » Et S. Grégoire : « Ils ne considèrent jamais ce qu'ils doivent faire, mais la manière de faire n'importe quoi pour plaire aux hommes. » Tandis que la simulation ne consiste pas dans l'intention seulement, mais dans l'action extérieure. Aussi sur Job (36, 13 Vg) : « Les simulateurs et les rusés provoquent la colère de Dieu », la Glose dit-elle : « Le simulateur simule une chose et en fait une autre ; il affiche la chasteté et il s'abandonne à la luxure; il exhibe la pauvreté et il remplit sa bourse. »

En sens contraire, Isidore dit, dans ses Étymologies : « Le mot grec hypocrite se traduit en latin simulator, puisque celui qui est mauvais au-dedans se montre bon à l'extérieur, car hypo signifie "faux", et crisis, "jugement" ».

Réponse : Comme le dit Isidore au même endroit « le mot "hypocrite" a pour origine l'apparence de ceux qui se produisent dans les spectacles avec des masques qui distinguaient par leur diversité les personnages représentés, hommes ou femmes, pour créer l'illusion chez les spectateurs de ces jeux. » Ce qui fait dire à S. Augustin : « De même que les comédiens (hypocritae) simulent d'autres personnages, jouent le rôle de celui qu'ils ne sont pas (car l'acteur qui joue Agamemnon ne l'est pas vraiment, mais le simule) — de même, dans l'Église et dans toute la vie, tout homme, qui veut se faire prendre pour ce qu'il n'est pas, est un hypocrite (hypocrite) : il simule la justice, il ne la pratique pas. » Ainsi faut-il dire que l'hypocrisie est une simulation; non pas n'importe laquelle, mais seulement celle où l'on simule un autre personnage, par exemple lorsqu'un pécheur simule le personnage de l'homme juste.

Solutions : 1. Par nature l'œuvre extérieure signifie l'intention. Donc, lorsqu'en accomplissant de bonnes œuvres qui, par leur caractère, contribuent au culte de Dieu, on cherche à plaire non à Dieu mais aux hommes, on simule une intention droite que l'on n'a pas. Aussi S. Grégoire dit-il : « Les hypocrites font servir les choses de Dieu à l'intérêt du siècle car, par les œuvres saintes qu'ils affichent, ils ne cherchent pas à convertir les hommes, mais à jouir de la popularité. » Ainsi, ils simulent mensongèrement une intention droite qu'ils n'ont pas, bien qu'ils ne simulent pas la bonne œuvre qu'ils accomplissent.

2. L'habit de sainteté, religieux ou clérical, signifie un état qui oblige aux œuvres de perfection. C'est pourquoi si celui qui prend cet habit dans l'intention d'entrer dans l'état de perfection, en déchoit par faiblesse, il n'est pas simulateur ou hypocrite, parce qu'il n'est pas tenu de

manifester son péché en quittant l'habit de sainteté. Il serait hypocrite et simulateur s'il avait pris cet habit afin de s'afficher comme un homme juste.

3. La simulation, comme le mensonge, comporte deux éléments : l'un est le signe, l'autre la réalité signifiée. Dans l'hypocrisie, c'est l'intention mauvaise qui est envisagée comme la réalité signifiée, laquelle ne correspond pas au signe. Mais dans toute espèce de simulation et de mensonge, ce sont les réalités extérieures, paroles, actions et tout ce qui tombe sous le sens, qui sont envisagés comme signes.

Article 3 : L'hypocrisie est-elle supposée à la vertu de vérité ?

Objections : 1. Il apparaît que non. Car dans la simulation ou hypocrisie, il y a le signe et la réalité signifiée. Mais quant à ces deux termes, elle ne paraît pas s'opposer à une vertu spéciale, car l'hypocrisie simule toutes les vertus, et par toutes leurs œuvres, comme le jeûne, la prière et l'aumône, d'après S. Matthieu (6). Donc l'hypocrisie ne s'oppose pas spécialement à la vertu de vérité.

2. Toute simulation procède d'une tromperie, si bien qu'elle s'oppose à la simplicité. Or la tromperie s'oppose à la prudence, nous l'avons montré. Donc l'hypocrisie, qui s'identifie à la simulation, ne s'oppose pas à la vertu de vérité, mais plutôt à la prudence ou à la simplicité.

3. En morale, l'espèce est déterminée par la fin. Or la fin de l'hypocrisie est d'obtenir du profit ou de la vaine gloire. Aussi sur ce texte de Job (27, 8 Vg) : « Quel est l'espoir de l'hypocrite, s'il est un voleur cupide... » la Glose dit-elle : « L'hypocrite, appelé en latin simulateur, est un voleur cupide puisque, en continuant une vie d'injustice, il désire être vénéré pour sa sainteté, si bien qu'il dérobe une louange qui ne lui appartient pas. » Donc, puisque la cupidité et la vaine gloire ne s'opposent pas directement à la vertu de vérité, il apparaît qu'il en va de même pour la simulation ou hypocrisie.

En sens contraire, il y a que toute simulation est un mensonge, comme nous l'avons dit à l'article 1. Or le mensonge s'oppose directement à la vertu de vérité. Donc aussi la simulation ou hypocrisie.

Réponse : Selon Aristote la contrariété est une opposition selon la forme, laquelle spécifie une réalité. C'est pourquoi la simulation ou hypocrisie peut être opposée à une vertu de deux façons : directe ou indirecte. Son opposition ou sa contrariété directe est à considérer selon l'espèce même de l'acte, qui lui vient de son objet propre. Aussi, puisque l'hypocrisie est une simulation par laquelle on feint un personnage que l'on n'est pas, comme nous venons de le dire à l'article précédent, il s'ensuit qu'elle s'oppose directement à la vérité « par laquelle on se montre dans sa vie et dans ses paroles, tel qu'on est », dit Aristote.

Quant à l'opposition ou contrariété indirecte, elle peut être considérée selon n'importe quel accident : par exemple selon une fin éloignée, ou selon un des instruments de l'acte, etc.

Solutions : 1. Lorsque l'hypocrite simule une vertu, il la prend pour fin non pas d'une manière réelle, comme celui qui veut posséder cette vertu, mais selon l'apparence, comme celui qui veut paraître la posséder. De ce fait, il ne s'oppose pas à cette vertu, mais à la vérité en tant qu'il veut tromper les hommes au sujet de cette vertu. Quant aux œuvres de cette vertu il ne les assume pas comme visées par lui, mais à titre d'instruments, comme des signes de cette vertu. Tout cela ne lui donne pas une opposition directe à cette vertu.

2. Comme on l'a dit antérieurement, ce qui s'oppose directement à la prudence, c'est la ruse dont le rôle est de découvrir certaines voies apparentes, mais non réelles, pour arriver à ses fins. Or la ruse atteint son but propre en paroles par la tromperie, en action par la fraude. Et le rapport de la ruse à l'égard de la prudence se retrouve dans la tromperie et la fraude à l'égard de la simplicité.

Or la tromperie ou la fraude a pour but premier de tromper et parfois, secondairement, de nuire. Aussi appartient-il directement à la simplicité de se garder de la tromperie. Et ainsi, comme on l'a dit plus haut, la simplicité est une vertu identique à celle de vérité ; elle n'en diffère que pour la raison, parce qu'on parle de vérité selon que les signes concordent avec les réalités signifiées, et l'on parle de simplicité selon qu'on ne poursuit pas des buts divergents en recherchant intérieurement autre chose que ce que l'on paraît poursuivre.

3. Le profit et la gloire sont les fins éloignées du simulateur comme du menteur. Aussi ne trouve-t-il pas sa signification dans ces fins-là, mais dans sa fin prochaine, qui est de se montrer autre qu'il n'est. Aussi arrive-t-il que certain simule de grandes choses à son propre sujet, sans autre but que le plaisir de feindre, comme le dit Aristote, et comme nous l'avons dit plus haut, à propos du mensonge.

Article 4 : L'hypocrisie est-elle toujours péché mortel ?

Objections : 1. Il semble bien. Car S. Jérôme, dans sa glose d'Isaïe (16, 14) dit : « Si l'on compare deux maux, c'est un moindre mal de pécher ouvertement que de simuler la sainteté. » Et sur Job (1, 21 Vg) : « Comme Dieu en a décidé... » la Glose affirme que « la justice simulée n'est plus la justice, mais double péché ». Et sur ce verset des Lamentations (4, 6) : « La faute de mon peuple a surpassé le péché de Sodome », elle explique : « On plaint les crimes de l'âme tombée dans l'hypocrisie et dont le péché est plus grand que celui de Sodome. » Mais les péchés de Sodome sont des péchés mortels. Donc l'hypocrisie aussi.

2. S. Grégoire dit que l'hypocrisie est un péché de malice. Mais celui-ci est le plus grave de tous, car il relève du péché contre le Saint-Esprit.

3. Nul ne mérite d'encourir la colère de Dieu et d'être privé de le voir, sinon à cause du péché mortel. Mais par l'hypocrisie on mérite la colère de Dieu selon Job (36, 13 Vg) : « Les simulateurs et les rusés provoquent la colère de Dieu. » En outre l'hypocrite est privé de voir Dieu, selon Job (13, 16 Vg) : « Aucun hypocrite ne paraîtra en sa présence. » Donc l'hypocrisie est toujours péché mortel.

En sens contraire, nous savons que l'hypocrisie est un mensonge en action, puisqu'elle est une simulation. Or tout mensonge en parole n'est pas péché mortel. De même pour l'hypocrisie.

2. L'hypocrite cherche à paraître bon. Mais cela ne s'oppose pas à la charité. Donc l'hypocrisie n'est pas de soi péché mortel.

3. L'hypocrisie naît de la vaine gloire, selon S. Grégoire. Mais celle-ci n'est pas toujours péché mortel. Donc l'hypocrisie non plus.

Réponse : Il y a deux éléments dans l'hypocrisie : le manque de sainteté et la simulation. Donc si l'on appelle hypocrite celui dont l'intention se porte sur l'un et l'autre, c'est-à-dire celui qui ne se soucie pas d'être saint, mais seulement de le paraître, ce qui est le sens habituel de la Sainte Écriture, alors il est évident qu'il y a péché mortel. Car nul n'est totalement privé de sainteté sinon par le péché mortel.

Mais si l'on appelle hypocrite celui qui veut simuler la sainteté dont il est éloigné par le péché mortel, alors, malgré son état de péché mortel, d'où le manque de sainteté dans sa vie, sa simulation ne sera pas toujours péché mortel de sa part, mais parfois péché véniel. Cette différence vient de la fin qu'il se propose. Si elle est incompatible avec l'amour de Dieu ou du prochain, il y aura péché mortel, par exemple s'il simule la sainteté pour répandre de fausses doctrines, ou pour obtenir, quoique indigne, une dignité ecclésiastique, ou d'autres biens temporels qu'il s'est fixés comme fin. Mais si la fin visée n'est pas incompatible avec la charité, il y aura péché véniel, par exemple chez celui qui met tout son plaisir à feindre, et dont Aristote

dit qu'il « apparaît plus vain que mauvais ». Car le même discernement s'applique au mensonge et à la simulation.

Mais il arrive quelquefois qu'on simule la perfection de la sainteté, perfection qui n'est pas nécessaire au salut. Et une telle simulation n'est pas toujours péché mortel, ni accompagnée de péché mortel.

Solutions : Et tout cela donne la réponse aux objections. Il faut étudier maintenant d'abord la jactance, puis l'ironie (Q. 113), qui font partie du mensonge selon Aristote.

### QUESTION 112 : LA JACTANCE

1. A quelle vertu est-elle contraire? — 2. Est-elle péché mortel?

Article 1 : A quelle vertu la jactance est-elle contraire ?

Objections : 1. Il ne semble pas qu'elle s'oppose à la vertu de vérité. Car c'est le mensonge qui s'oppose à celle-ci. Or il peut y avoir jactance sans mensonge, comme lorsque quelqu'un étale sa puissance. On lit en effet (Est 1, 3.4) : « Assuérus fit un grand festin pour montrer les richesses de sa gloire et de sa royauté, la grandeur et l'éclat de sa puissance. »

2. S. Grégoire fait de la jactance une des quatre espèces de l'orgueil, celle où l'on se vante d'avoir ce qu'on n'a pas. Aussi est-il écrit en Jérémie (48, 29.30) : « Nous avons appris l'orgueil de Moab, son arrogance excessive. Sa prétention, sa superbe, l'orgueil de son cœur, moi je les connais, dit le Seigneur. je connais sa jactance, à laquelle ne correspond pas son courage. » Et d'après S. Grégoire, la jactance net de la vaine gloire. Or l'orgueil et la vaine gloire s'opposent à l'humilité. Ce n'est donc pas à la vérité que s'oppose la jactance, mais à l'humilité.

3. Il apparaît que la jactance est causée par la richesse, d'après le livre de la Sagesse (5, 8) : « A quoi nous a servi l'orgueil ? Que nous a procuré la jactance des richesses ? » Mais l'excès de richesse paraît relever du péché d'avarice, qui s'oppose à la justice ou à la libéralité. La jactance ne s'oppose donc pas à la vertu de vérité.

En sens contraire, Aristote affirme que la jactance s'oppose à la vérité.

Réponse : La jactance au sens propre paraît impliquer que l'on s'exalte soi-même en paroles, car ce que l'homme veut jeter (jactance) au loin, il l'élève. Or, à proprement parler, on s'exalte quand on parle de soi-même au-dessus de ce qu'on est. Cela peut arriver de deux façons. D'abord lorsque quelqu'un parle de soi non pas en dépassant la vérité, mais en dépassant l'opinion que les hommes ont de lui. C'est ce que l'Apôtre veut éviter lorsqu'il écrit (2 Co 12, 6) : « je m'abstiens, de peur qu'on ne se fasse de moi une idée supérieure à ce qu'on voit en moi ou à ce qu'on m'entend dire. » Une autre façon, c'est de s'exalter soi-même en paroles au-dessus de ce qu'on est en réalité. Et parce qu'il faut juger quelque chose plutôt sur ce qu'il est en lui-même que sur ce qu'il est dans l'opinion d'autrui, on parle plus proprement de jactance quand quelqu'un s'élève au-dessus de ce qu'il est, que lorsqu'il s'élève au-dessus de ce qu'il est dans l'opinion d'autrui, en qu'on puisse parler de jactance dans les deux cas. C'est pourquoi la jactance proprement dite s'oppose par excès à la vertu de vérité.

Solutions : 1. Cet argument vaut pour la jactance qui relève quelqu'un dans l'opinion.

2. On peut considérer de deux façons le péché de jactance. D'abord selon l'espèce de l'acte. Et ainsi il s'oppose à la vérité, comme on vient de le dire à l'instant. On peut encore le considérer selon la cause dont il dérive, sinon toujours du moins le plus souvent. Et ainsi la jactance procède de l'orgueil, comme d'une cause qui la meut et la pousse de l'intérieur, car du fait qu'on s'élève intérieurement au-dessus de soi-même par arrogance, il s'ensuit souvent qu'à l'extérieur on se vante à l'excès. Mais parfois on cède à la jactance non par arrogance, mais par une certaine



vanité, et on y prend plaisir parce qu'on est devenu tel par habitus. C'est pourquoi l'arrogance par laquelle on s'élève au-dessus de soi-même est une espèce d'orgueil, qui ne s'identifie pas à la jactance, mais qui la cause fréquemment, si bien que S. Grégoire la met parmi les espèces de l'orgueil. En effet, le vantard cherche le plus souvent à obtenir la gloire par sa jactance. Et c'est pourquoi, selon S. Grégoire, la jactance naît de la vaine gloire qui a pour elle raison de fin.

3. L'opulence, elle aussi, produit la jactance de deux façons. D'une façon occasionnelle en tant qu'on s'enorgueillit de ses richesses. C'est pourquoi le livre des Proverbes (8, 18) associe orgueil et richesse. Et l'opulence produit la jactance en lui servant de fin, car, selon Aristote, certains se vantent non seulement en vue de la gloire, mais aussi en vue du gain, en s'attribuant des capacités lucratives, par exemple en se faisant passer pour des médecins, des sages, ou des devins.

Article 2 : La jactance est-elle péché mortel ?

Objections : 1. Il semble bien, car on lit dans les Proverbes (28, 25 Vg) : « Celui qui se vante et se gonfle excite les querelles. » Mais c'est là péché mortel, car « Dieu déteste ceux qui sèment les discordes » (Pr 6, 19). Donc la jactance est péché mortel.

2. Tout ce qui est interdit par la loi de Dieu est péché mortel. Mais sur l'Ecclésiastique (6, 2) : « Ne t'exalte pas dans les pensées de ton âme », la Glose dit que Dieu « interdit la jactance et l'orgueil ».

3. La jactance est une sorte de mensonge. Or elle n'est pas un mensonge officieux, ni joyeux. On le voit d'après la fin poursuivie par le mensonge. Selon le Philosophe « le vantard se met au-dessus de la réalité, parfois sans aucun motif, parfois en vue de la gloire ou de l'honneur, parfois pour de l'argent ». Son mensonge n'est donc, évidemment, ni joyeux ni officieux. Il en reste qu'il est toujours pernicieux, et il apparaît donc qu'il est toujours péché mortel.

En sens contraire, la jactance, selon S. Grégoire vient de la vaine gloire, qui n'est pas toujours un péché mortel, mais un péché véniel qu'on n'évite pas sans une très grande perfection. Car il dit : « C'est être très parfait que de chercher la gloire de Dieu dans les bonnes œuvres que l'on fait, au lieu d'une joie égoïste dans les louanges qu'on peut en recevoir. » La jactance n'est donc pas toujours péché mortel.

Réponse : Comme on l'a dit précédemment, le péché mortel est celui qui est contraire à la charité. Or la jactance peut être envisagée à un double point de vue. D'abord en elle-même, comme mensonge. Ainsi elle est un péché mortel si le mensonge par lequel on se glorifie soi-même porte atteinte à la gloire de Dieu : tel le roi de Tyr auquel le prophète Ezéchiel (28, 2) reprochait sa jactance : « Ton cœur s'est élevé, tu as dit : "je suis un dieu" » ; ou s'il blesse la charité envers le prochain que l'on insulte en se vantant : tel le pharisien, quand il disait (Lc 18, 11) : « je ne suis pas comme le reste des hommes, qui sont voleurs, injustes et adultères, ni encore comme ce publicain. » Mais parfois elle est péché véniel, si les mensonges dont on se prévaut ne sont ni contre Dieu ni contre le prochain.

Ensuite, la jactance peut être envisagée dans sa cause : l'orgueil, le désir du gain ou de la vaine gloire. Si elle procède d'un orgueil ou d'une vaine gloire qui soit péché mortel, elle sera péché mortel elle aussi. Autrement elle sera péché véniel.

Mais parfois, quand la jactance se déchaîne par appétit de lucre, cela semble relever de la tromperie et du préjudice contre le prochain. Et c'est pourquoi une telle jactance est plus proche du péché mortel. « Se vanter pour gagner de l'argent, dit Aristote est plus laid que pour se glorifier et se faire valoir. » Ce n'est cependant pas toujours péché mortel, car il peut y avoir un gain qui ne cause pas de préjudice à autrui.

Solutions : 1. Celui qui se vante pour exciter des querelles, pèche mortellement. Mais il arrive que la jactance n'ait avec les disputes qu'un rapport accidentel ; elle n'est pas alors péché mortel.  
2. La Glose parle ici de la jactance inspirée par un orgueil interdit, et qui est péché mortel.  
3. La jactance ne comporte pas toujours un mensonge pernicieux, mais seulement dans les cas où, soit par elle-même, soit par sa cause, elle est contraire à l'amour de Dieu ou du prochain. — Se vanter pour le plaisir que l'on y trouve, c'est quelque chose de vain, dit Aristote et qui peut donc être ramené au mensonge joyeux; à moins que l'on s'y affectionne tellement que l'on méprise à cause de cela les commandements de Dieu; ce serait évidemment aller contre l'amour dû à Dieu, en qui seul notre âme doit se reposer comme en sa fin ultime. — Se vanter pour acquérir gloire et argent semble se rattacher au mensonge officieux, à condition que ce ne soit pas au préjudice du prochain, ce qui en ferait un mensonge pernicieux.

### QUESTION 113 : L'IRONIE

1. Est-elle un péché ? — 2. Comparaison de l'ironie avec la jactance.

Article 1 : L'ironie est-elle un péché ?

Objections : 1. Il semble que l'ironie, par laquelle on se présente au-dessous de sa valeur, ne soit pas un péché. Car aucun péché ne procède d'une assurance donnée par Dieu, par laquelle certains sont amenés à s'abaisser, comme dans les Proverbes (30, 1.2 Vg) : « Vision racontée par un homme que Dieu assiste et fortifie, et qui dit : "je suis le plus stupide des hommes." » Et on lit dans Amos (7, 14) : « Amos répondit : "je ne suis pas prophète." »

2. S. Grégoire écrit à S. Augustin, évêque des Anglais, : « Les âmes vertueuses reconnaissent qu'il y a de leur faute même là où il n'y a pas de faute. Mais tout péché répugne à une âme vertueuse. » Donc l'ironie n'est pas un péché.

3. Fuir l'orgueil n'est pas un péché. Mais selon Aristote, « certains se déprécient pour éviter de se gonfler ».

En sens contraire, il y a cette parole de S. Augustin : « Lorsque tu mens par humilité, si tu n'étais pas pécheur avant de mentir, tu le deviens par ton mensonge. »

Réponse : Qu'on se rabaisse soi-même peut arriver de deux façons. D'abord en respectant la vérité, lorsque l'on garde le silence sur ce qu'on a de meilleur, que l'on découvre ce qu'on a de moins bon en le mettant en avant, et alors qu'il en est ainsi réellement. Se diminuer ainsi n'est pas de l'ironie et ce n'est pas, par son genre, un péché à moins que ce ne soit gâté par quelque circonstance.

On peut aussi se déprécier en s'écartant de la vérité, par exemple en s'attribuant une vilenie que l'on ne se reconnaît pas, ou en niant une grande qualité dont on a pourtant conscience. C'est alors de l'ironie, laquelle est toujours un péché.

Solutions : 1. Il y a deux sagesse et deux folies. Car il y a une sagesse selon Dieu, qui a pour compagne la folie selon les hommes ou selon le monde, comme dit S. Paul (1 Co 3, 18) : « Si quelqu'un parmi vous croit être sage, qu'il se fasse fou pour devenir sage. » Autre est la sagesse mondaine dont il dit aussitôt après : « Elle est folie auprès de Dieu. » Donc, celui que Dieu fortifie reconnaît être très stupide dans l'opinion des hommes, parce qu'il méprise les biens de ce monde que recherche la sagesse humaine. C'est pourquoi il dit ensuite (v. 2 Vg) — « La sagesse des hommes n'est pas avec moi », et ensuite : « Et je connais la science des saints. » Ou bien on peut dire que « la sagesse des hommes » est celle qui s'acquiert par la raison humaine, mais « la sagesse des saints » celle qui vient de l'inspiration divine.

Quant à Amos, ce qu'il nie, c'est d'être prophète de naissance parce qu'il n'appartenait pas à une famille de prophètes, aussi ajoute-t-il : « Ni fils de prophète. »

2. Il appartient à une âme vertueuse de tendre à la perfection de la justice. Et c'est pourquoi elle regarde comme une faute non seulement de manquer à la justice commune, ce qui est vraiment une faute, mais aussi de manquer à la perfection de la justice, ce qui n'est pas toujours une faute. Mais il n'appelle pas une faute ce qu'il ne reconnaît pas en être une, car cela serait une ironie mensongère.

3. Personne ne doit faire un péché pour en éviter un autre. On ne doit donc aucunement mentir pour éviter l'orgueil. S. Augustin dit. « Il ne faut pas craindre l'orgueil au point de manquer à la vérité. » Et S. Grégoire : « Imprudents sont les humbles qui se prennent au lacet du mensonge. »

Article 2 : Comparaison de l'ironie avec la jactance

Objections : 1. Il semble que l'ironie ne soit pas moins un péché que la jactance. Car toutes deux sont des péchés en tant qu'elles s'éloignent de la vérité, qui est une certaine égalité. Or on ne s'écarte pas plus de l'égalité lorsqu'on exagère que lorsqu'on atténue la vérité. Donc l'ironie n'est pas moins un péché que la jactance.

2. Selon Aristote, l'ironie est parfois de la jactance. Et la jactance n'est jamais de l'ironie. L'ironie est donc un péché plus grave que la jactance.

3. On lit dans les Proverbes (26, 25) : « S'il baisse la voix, ne t'y fie pas, car il y a sept abominations dans son cœur. » Mais baisser la voix convient à l'ironie. Donc il y a en celle-ci de multiples abominations.

En sens contraire, il y a cette affirmation d'Aristote : « Ceux qui pratiquent l'ironie et en disent moins sont les plus agréables dans le commerce de la vie. »

Réponse : Comme nous l'avons dit plus haut un mensonge est plus grave qu'un autre tantôt à cause de sa matière, et c'est ainsi que le mensonge dans l'enseignement de la foi est le plus grave ; tantôt à cause du motif qui pousse à pécher, et c'est ainsi que le mensonge pernicieux est plus grave que le mensonge officieux ou joyeux. Or l'ironie et la jactance mentent à propos du même objet (que ce soit par des paroles ou par n'importe quels signes extérieurs), c'est-à-dire à propos de la situation de celui qui parle. De ce point de vue, elles sont égales. Mais le plus souvent la jactance procède d'un motif plus bas : l'appétit du gain ou de l'honneur. Tandis que l'ironie évite, quoique de façon désordonnée, d'être pénible aux autres par de la prétention. Et à ce point de vue, Aristote déclare que la jactance est un péché plus grave que l'ironie. Cependant il arrive parfois qu'on se déprécie pour un autre motif, par exemple pour mieux tromper. Alors c'est l'ironie qui est un péché plus grave.

Solutions : 1. Cet argument vaut pour l'ironie et la jactance selon que l'on considère la gravité du mensonge pris en lui-même, ou à partir de sa matière. Nous avons dit qu'à ce point de vue jactance et ironies sont à égalité.

2. Il y a deux sortes de supériorité : au temporel et au spirituel. Or il arrive parfois que par des signes extérieurs ou par des paroles on se déprécie extérieurement, comme par un vêtement sordide ou quelque chose d'analogue, en vue de manifester une supériorité spirituelle. Jésus dit ainsi (Mt 6, 16) que certains « prennent un visage défait pour faire remarquer aux hommes qu'ils jeûnent ». Aussi encourent-ils à la fois le vice d'ironie et celui de jactance, quoique sous des rapports différents; et à cause de cela leur péché est plus grave. Aussi Aristote dit-il : « La surabondance et l'extrême dénuement conviennent également à la jactance. » Et on lit dans la vie de S. Augustin qu'il ne voulait avoir de vêtements ni trop précieux ni trop sordides, parce que les hommes recherchent leur gloire dans ces deux excès.

3. Comme il est dit dans l'Ecclésiastique (19, 23 Vg) : « Tel méchant s'humilie, mais son cœur est plein de tromperie. » C'est en ce sens que Salomon, dans le proverbe cité, parle du méchant qui baisse la voix par une humilité factice.

Il faut étudier maintenant l'amitié, au sens d'affabilité (Q. 114), et les vices qui lui sont opposés : la flatterie (Q. 115) et le litige (Q. 116).

### QUESTION 114 : L'AMITIÉ OU AFFABILITÉ

1. Est-elle une vertu spéciale? — 2. Fait-elle partie de la justice?

Article 1 : L'amitié ou affabilité est-elle une vertu spéciale ?

Objections : 1. Il ne semble pas, car le Philosophe affirme que « l'amitié parfaite est celle qui se fonde sur la vertu ». Or toute vertu est cause d'amitié, car selon Denys « le bien attire l'amour de tous ». Donc l'amitié n'est pas une vertu spéciale, mais la conséquence de toute vertu.

2. Le philosophe dit de celui qui pratique l'amitié : « Il reçoit toutes choses comme il le faut, sans être influencé par l'amour ou la haine. » Mais s'il donne des signes d'amitié à ceux qu'il n'aime pas, il semble verser dans la simulation, laquelle s'oppose à la vertu. Donc une telle amitié n'est pas de la vertu.

3. « La vertu se situe dans un juste milieu déterminé par le sage », dit Aristote. Mais on lit dans l'Ecclésiaste (7, 4) : « Le cœur du sage est dans la maison du deuil, le cœur des insensés dans la maison de la joie. » Il convient donc surtout à l'homme vertueux de se garder du plaisir, selon Aristote. Or celui-ci dit encore que cette amitié « désire naturellement s'associer au plaisir et redoute de contrister. Donc cette amitié n'est pas une vertu ».

En sens contraire, les préceptes de la loi ont pour objet les actes des vertus. Mais il est dit dans l'Ecclésiastique (4, 7 Vg) : « Montre-toi affable dans l'assemblée des pauvres. »

Réponse : Puisque, comme nous l'avons dit la vertu est ordonnée au bien, là où se présente une raison spéciale de bien, il doit y avoir une raison spéciale de vertu. Et l'ordre est un des éléments du bien, nous l'avons rappelé au même endroit. Or, il faut que les relations de la vie humaine soit harmonieusement ordonnées, aussi bien en actions qu'en paroles, c'est-à-dire que chacun se conduise envers tous les autres de la façon qui est juste. C'est pourquoi il faut une vertu spéciale qui maintienne cet ordre harmonieux. C'est elle qu'on appelle amitié ou affabilité.

Solutions : 1. Aristote, dans son Éthique, parle de deux amitiés. La première consiste principalement dans l'affection d'un homme pour un autre et peut être la conséquence de n'importe quelle vertu. Nous avons parlé plus haut de cette amitié au sujet de la charité h. Il parle d'une autre amitié i qui consiste seulement en des manifestations extérieures, paroles et actes. Celle-là ne réalise pas parfaitement la raison d'amitié, mais lui ressemble en ce que l'on se comporte décemment avec ceux dont on partage la vie.

2. Par nature tout homme est l'ami de tous les autres par un certain amour commun, selon le mot de l'Ecclésiastique (13, 15) : « Tout être vivant aime son semblable. » On manifeste cet amour par des signes d'amitié qu'on adresse en paroles ou par action même à des étrangers et à des inconnus. Aussi n'y a-t-il pas là de simulation. Car on ne donne pas à ces gens des signes d'une parfaite amitié, parce qu'on n'a pas la même familiarité avec des étrangers et avec ceux à qui nous unit une amitié de choix.

3. Si l'on dit que le cœur des sages est dans la maison du deuil, ce n'est pas pour qu'il apporte de la tristesse à son prochain, car S. Paul nous dit (Rm 14, 15) : « Si par un aliment ton frère est contristé, tu ne te conduis plus selon la charité. » C'est pour apporter de la consolation à ceux qui sont tristes, selon l'Ecclésiastique (7, 34) : « Ne te détourne pas de ceux qui pleurent, afflige-toi

avec les affligés. » Et si le cœur des insensés est dans la maison de la joie, ce n'est pas afin de réjouir les autres, mais pour profiter de leur joie.

Il appartient donc au sage d'apporter du plaisir à ceux qui vivent avec lui, non le plaisir lascif que la vertu repousse, mais un plaisir honnête, selon le Psaume (133, 1). « Comme il est bon et joyeux pour les frères d'habiter ensemble! » Parfois cependant, pour procurer un bien ou écarter un mal, l'homme vertueux ne craindra pas de contrister ses compagnons, nous dit Aristote. Et S. Paul (2 Co 7, 8) : « Si je vous ai contrastés par ma lettre, je ne le regrette pas. » Et aussitôt après : « je me réjouis non de ce que vous avez été attristés, mais de ce que cette tristesse vous a portés au repentir. » C'est pourquoi nous ne devons pas, à ceux qui sont portés au péché, montrer un visage joyeux pour les reconforter, de peur de paraître acquiescer à leur péché et encourager leur audace coupable. Aussi lit-on dans l'Ecclésiastique (7, 24) : « As-tu des filles? Veille sur leur corps, et montre-leur un visage sévère. »

Article 2 : Cette amitié fait-elle partie de la justice ?

Objections : 1. Il apparaît que non, car appartient à la justice de payer à autrui ce qu'on lui doit. Or cela n'a rien à voir avec cette vertu qui a pour objet de nous faire vivre agréablement avec les autres. Cette vertu-là n'est donc pas une partie de la justice.

2. Selon Aristote cette vertu concerne « le plaisir ou la tristesse qu'on trouve dans la vie commune ». Mais modérer les plaisirs revient à la tempérance, nous l'avons montré. Cette vertu fait donc partie de la tempérance plus que de la justice.

3. Il est contraire à la justice, nous l'avons montré, de rétribuer également des réalités inégales. Car d'après Aristote cette vertu « se comporte envers des inconnus comme envers des gens connus, envers des familiers comme envers des étrangers ». Donc non seulement elle ne fait pas partie de la justice, mais plutôt elle s'y oppose.

En sens contraire, Macrobe fait de l'amitié une partie de la justice.

Réponse : Cette vertu fait partie de la justice en ce qu'elle s'y rattache comme la vertu annexe à une vertu principale. Elle a en commun avec la justice d'être relative à autrui. Mais elle lui est inférieure en ce qu'elle ne réalise pas pleinement la raison de dette, où un homme est obligé envers un autre, soit par une dette légale, que la loi le contraint d'acquitter, soit encore par une dette créée par quelque bienfait. L'amitié tient compte seulement d'une certaine dette d'honneur qui contraint l'homme vertueux envers lui-même plus qu'envers l'autre, en le faisant agir selon ce qu'il se doit à lui-même.

Solutions : 1. Nous l'avons dit plus haut, l'homme est, par nature, un animal social qui doit honnêtement manifester la vérité aux autres hommes, sans quoi la société ne pourrait durer. Or, de même que l'homme ne pourrait vivre en société sans vérité, il ne le pourrait pas s'il était privé d'agrément. Comme dit Aristote : « Personne ne peut passer toute une journée avec un homme chagrin ou sans agrément. » C'est pourquoi l'homme est tenu par une certaine dette naturelle d'honnêteté à rendre agréables ses relations avec les autres, à moins que pour un motif particulier il s'impose de les contrister pour leur bien.

2. Il appartient à la tempérance de refréner les plaisirs sensibles. Mais notre vertu s'applique aux plaisirs de la vie commune, qui ont une justification raisonnable, en tant que chacun se conduit comme il se doit envers autrui. Et ces plaisirs-là, il n'y a pas à les refréner comme nuisibles.

3. Il ne faut pas entendre cette parole du Philosophe comme si l'on devait s'entretenir et frayer de la même manière avec les familiers et avec les étrangers, parce que, ajoute-t-il lui-même « il ne convient pas de procéder de la même manière pour reconforter ou contrister soit des familiers, soit des étrangers ». Donc la ressemblance consiste seulement en ce que l'on agit envers tous de la façon qui convient.

Étudions maintenant les vices contraires à l'affabilité : l'adulation (Q. 115), puis la contestation (Q. 116).

### QUESTION 115 : L'ADULATION

1. Est-elle un péché ? — 2. Est-elle péché mortel ?

Article 1 : L'adulation est-elle un péché ?

Objections : 1. Il ne semble pas. Car l'adulation consiste en un discours de louanges adressé à quelqu'un dans l'intention de lui plaire. Mais ce n'est pas un mal de louer quelqu'un, selon les Proverbes (31, 28) : « Ses fils se lèvent pour la proclamer bienheureuse, son mari pour la louer. » Pareillement, vouloir plaire aux hommes n'est pas un mal selon S. Paul (1 Co 10, 33) : « je m'efforce en tout de plaire à tous. »

2. Le mal est contraire au bien, et le blâme à la louange. Mais blâmer le mal n'est pas un mal. Donc louer le bien ne l'est pas non plus, alors que cela se rattache à l'adulation. Donc celle-ci n'est pas un péché.

3. La médisance est contraire à l'adulation, aussi S. Grégoire dit-il que la médisance est un remède contre l'adulation : « Il faut savoir que pour épargner l'orgueil engendré par des louanges immodérées, la sagesse de notre Dieu permet que nous soyons déchirés par les critiques, afin qu'exaltés par la voix du laudateur nous soyons abaissés par celle du diffamateur. » Mais nous avons vu que la diffamation est un mal. Donc l'adulation est un bien.

En sens contraire, on lit dans Ézéchiel (13, 18) : « Malheur à ceux qui confectionnent des coussins pour tous les coudes », et la Glose entend par là « les douceurs de l'adulation ».

Réponse : Nous avons dit que l'affabilité, bien que son principal objet soit de faire plaisir à ceux qui vivent avec nous, ne craint pas cependant de leur faire de la peine, quand cela est nécessaire pour procurer un bien ou écarter un mal. Dès lors, chercher à toujours faire plaisir, c'est dépasser la mesure et pécher par excès. Celui qui n'a en cela d'autre intention que de plaire, Aristote l'appelle « complaisant » ; celui qui a l'intention d'y trouver son avantage est à proprement parler « flatteur » ou « adulateur ». Cependant, d'une manière générale, ce nom est donné à tous ceux qui dépassent la juste mesure par des paroles ou des actes de complaisance dans la vie de société.

Solutions : 1. Une louange peut être bonne ou mauvaise, selon que les circonstances sont ou ne sont pas ce qu'elles doivent être. Louer quelqu'un, et ainsi lui faire plaisir, pour l'encourager dans ses épreuves ou ses efforts, toutes les autres circonstances étant régulières, c'est faire acte d'affabilité. Au contraire, ce serait de la flatterie que de le louer de ce qui n'est pas digne de louange, par exemple, de ce qui est mal, comme dit le Psaume (10, 3) : « Le méchant est loué de sa convoitise » ; ou de ce qui est douteux : « Ne loue personne avant qu'il ait parlé » (Si 27, 8). « Ne loue pas un homme pour sa beauté » (Si 11, 2) ; ou encore s'il était à craindre que cette louange ne poussât à la vaine gloire : « Ne loue personne avant sa mort » (Si 11, 28).

De même, chercher à plaire pour nourrir la charité ou faire progresser spirituellement, c'est louable. Si, au contraire, on avait en vue la vaine gloire, un avantage temporel, ou s'il s'agissait de mauvaises actions, ce serait un péché : « Dieu a dispersé les os de ceux qui cherchent à plaire aux hommes » (Ps 53, 6 Vg). — « Si je plaisais encore aux hommes dit S. Paul, je ne serais pas serviteur du Christ » (Ga 1, 10).

2. Blâmer le mal aussi est vicieux, si on le fait sans tenir compte des circonstances. Et pareillement louer le bien.

3. Rien n'empêche que deux vices soient contraires. Et c'est pourquoi, si la diffamation est un mal, de même l'adulation. Il y a contradiction entre elles quant aux paroles, mais non directement quant à la fin : l'adulateur cherche à faire plaisir à celui qu'il adule ; le diffamateur ne cherche pas tellement à contrister sa victime, puisqu'il agit parfois en cachette, mais plutôt à salir sa réputation.

Article 2 : L'adulation est-elle péché mortel?

Objections : 1. Il semble bien, car selon S. Augustin « on appelle mal ce qui nuit ». Or l'adulation est souverainement nuisible, selon le Psaume (10, 3) : « L'impie est glorifié pour ses convoitises, le pécheur est béni, et provoque le Seigneur. » Et on lit dans une lettre attribuée à S. Jérôme : « Rien ne corrompt plus facilement les âmes » que l'adulation. Et sur le Psaume (70, 4) : « Que l'humiliation les écrase », la Glose dit : « La langue de l'adulateur est plus nuisible que le glaive du persécuteur. » Donc l'adulation est un péché très grave.

2. Celui qui nuit à autrui en paroles ne se nuit pas moins à lui-même. D'où cette menace du Psaume (37, 15) : « L'épée leur entrera dans le cœur. » Mais celui qui adule autrui l'entraîne au péché mortel. Aussi sur le Psaume (14, 5) : « Que l'huile du pécheur ne parfume pas ma tête », la Glose donne ce commentaire : « La fausse louange du flatteur amollit les âmes, les détache de l'austère vérité et les porte au mal. »

3. Il est stipulé dans le Décret : « Le clerc coupable d'adulation et de trahisons sera destitué de son office. » Mais une telle peine n'est infligée que pour un péché mortel.

En sens contraire, parmi les « péchés légers » S. Augustin énumère : « Aduler un haut personnage soit spontanément soit par nécessité. »

Réponse : Comme nous l'avons déjà dit, le péché mortel est celui qui s'oppose à la charité. Or l'adulation s'y oppose parfois, et parfois non. Elle s'y oppose de trois façons. 1° Par la matière, lorsqu'on loue le péché de quelqu'un par exemple. Car cela s'oppose à l'amour de Dieu dont le flatteur offense la justice, et à l'amour du prochain, dont il encourage le péché. Une telle adulation est péché mortel selon Isaïe (5, 20) : « Malheur à ceux qui appellent le mal bien. » 2° Par l'intention, ainsi lorsqu'on flatte quelqu'un pour nuire par tromperie à son corps ou à son âme. Cela encore est péché mortel, comme disent les Proverbes (27, 6) : « Les blessures faites par celui qui vous aime sont meilleures que les baisers trompeurs donnés par celui qui vous hait. » 3° Par occasion, lorsque la louange de l'adulateur fournit à autrui l'occasion de pécher, même sans que le flatteur l'ait voulu. Sur ce point il faut examiner si l'occasion a été donnée ou seulement reçue, et quel dommage s'en est suivi, comme nous l'avons expliqué à propos des scandales.

Mais si quelqu'un s'est livré à l'adulation dans le seul désir d'être agréable, ou encore pour éviter un mal, ou pour parer à une nécessité, ce n'est pas contraire à la charité, ce n'est donc que péché véniel.

Solutions : 1. Ces textes parlent de l'adulation qui loue le péché de quelqu'un. On dit qu'une telle adulation est plus nuisible que le glaive du persécuteur parce qu'elle atteint les biens spirituels qui sont les plus précieux. Mais sa nocivité n'est pas aussi efficace, car le glaive du persécuteur tue effectivement, il suffit à donner la mort, tandis que personne ne peut être cause suffisante de péché pour autrui, comme nous l'avons montré.

2. Cet argument est valable pour celui qui flatte dans l'intention de nuire. Il nuit à lui-même plus qu'aux autres parce qu'il est à lui-même cause suffisante de péché ; pour les autres il n'en est qu'une cause occasionnelle.

3. Ce texte parle de l'adulateur qui flatte traîtreusement afin de tromper.

## QUESTION 116 : LA CONTESTATION

1. Est-elle contraire à la vertu d'amitié ? — 2. Sa comparaison avec l'adulation.

Article 1 : La contestation est-elle contraire à la vertu d'amitié?

Objections : 1. Il semble que non, car la contestation semble se rattacher à la discorde, de même que la dispute. Mais la discorde s'oppose à la charité, nous l'avons dit. Donc aussi la contestation.

2. On lit dans les Proverbes (26, 21) : « L'homme irascible attise la dispute. » Mais l'irascibilité s'oppose à la douceur. Donc, de même la dispute et la contestation.

3. On lit dans la lettre de S. Jacques (4, 1) « D'où viennent les guerres et les contestations entre vous ? N'est-ce pas de vos convoitises, qui combattent dans vos membre ? » Mais suivre ses convoitises, c'est le contraire de la tempérance. Il semble donc que la contestation ne s'oppose pas à la vertu d'amitié, mais à la tempérance.

En sens contraire, il y a l'autorité d'Aristote qui oppose la contestation à l'amitié.

Réponse : A proprement parler, la contestation consiste en paroles qui contredisent celles d'autrui. Dans cette contradiction on peut envisager deux points de vue. Parfois, la contradiction vient de ce que le contradicteur refuse de s'accorder avec celui qui parle, parce qu'il n'y a pas entre eux cet amour qui unit les cœurs. Et cela relève de la discorde, qui est contraire à la charité. Mais parfois la contradiction, en raison de la personne contredite, provient de ce que l'on ne craint pas de lui faire de la peine. C'est alors qu'il y a contestation, opposée à cette amitié ou affabilité qui nous permet de vivre agréablement avec les autres. Aussi Aristote dit-il : « Ceux qui contrarient toujours afin de contrister sans se soucier de rien, sont appelés gens difficiles et contestataires. »

Solutions : 1. La dispute se rattache plus proprement à la contradiction de la discorde, la contestation à la contradiction qui cherche à contrister.

2. L'opposition directe des vices aux vertus n'est pas à envisager selon leurs causes, car il arrive qu'un même vice naisse de diverses causes, mais selon la spécificité de l'acte. Bien que la contestation naisse parfois de la colère, elle peut provenir de beaucoup d'autres causes. Aussi n'est-elle pas toujours opposée directement à la mansuétude.

3. S. Jacques parle ici de la convoitise comme d'un mal général d'où naissent tous les vices, comme dit la Glose (sur Rm 7, 7) : « La loi est bonne car, en interdisant la convoitise, elle interdit tous les maux. »

Article 2 : Comparaison entre la contestation et l'adulation

Objections : 1. Il apparaît que la contestation est un péché moindre que le vice contraire, qui est la complaisance ou l'adulation. Car plus un péché est nuisible, plus il est grave. Or l'adulation est plus nuisible que la contestation, car on lit en Isaïe (3, 12) : « Ô mon peuple, ceux qui te disent bienheureux te trompent, et ils effacent les chemins que tu dois suivre. » Donc l'adulation est un péché plus grave que la contestation.

2. Dans l'adulation il y a une certaine tromperie, car l'adulateur dit une chose, et son cœur pense autrement. Or le contestataire est sans tromperie, car il contredit ouvertement. Or celui qui pêche en trompant est plus vil, d'après Aristote d. Donc l'adulation est un péché plus grave que la contestation.

3. La honte consiste à redouter le déshonneur, comme le montre Aristote. Mais l'homme éprouve plus de honte à être adulateur que contestataire. Donc la contestation est un péché moins grave que l'adulation.



En sens contraire, c'est un fait qu'un péché apparaît d'autant plus grave qu'il s'oppose davantage à une situation spirituelle. Or la contestation paraît s'opposer davantage à un office spirituel il est dit en effet (1 Tm 3, 2) : « L'évêque ne doit pas être contestataire » et (2 Tm 2, 24) : « Il ne faut pas que le serviteur de Dieu soit contestataire. » Donc la contestation semble être un péché plus grave.

Réponse : Nous pouvons parler de ces deux péchés à un double point de vue. D'abord en considérant l'espèce de ces deux péchés. Et à ce point de vue un péché est d'autant plus grave qu'il s'oppose davantage à la vertu contraire. Or la vertu d'amitié tend plus fondamentalement à faire plaisir qu'à contrister. Et c'est pourquoi le contestataire qui cherche à contrister sans aucune limite pèche plus gravement que le complaisant ou le flatteur qui cherche surabondamment à faire plaisir.

D'autre part on peut considérer ces deux péchés selon leurs motifs extérieurs. Et à ce point de vue l'adulation est parfois plus grave, par exemple quand elle cherche à obtenir de l'honneur ou un profit par une tromperie injustifiable. Mais parfois la contestation est plus grave, par exemple si l'on veut combattre la vérité, ou attirer le mépris sur celui que l'on contredit.

Solutions : 1. De même que le flatteur peut faire du mal en trompant secrètement, le contestataire peut parfois nuire en attaquant ouvertement. Or il est plus grave, toutes choses égales d'ailleurs, de nuire ouvertement à quelqu'un, comme par violence, que de façon cachée; c'est pourquoi la rapine est un péché plus grave que le vol, nous l'avons dit précédemment

2. Dans les actes humains ce qui est le plus grave n'est pas toujours le plus laid. La beauté de l'homme lui vient de la raison, et c'est pourquoi les péchés les plus laids sont ceux où la chair l'emporte sur la raison. Pourtant les péchés spirituels sont les plus graves, parce qu'ils procèdent d'un plus grand mépris. De même les péchés comportant une tromperie sont plus laids, en tant qu'ils paraissent découler d'une certaine faiblesse et fausseté de la raison, alors que les péchés manifestes viennent parfois d'un plus grand mépris. Et c'est pourquoi l'adulation, comme liée à la tromperie, semble plus laide, mais la contestation venant d'un plus grand mépris, apparaît plus grave.

3. Comme nous l'avons dit, la honte considère la laideur du péché. Aussi n'a-t-on pas toujours plus de honte du péché le plus grave, mais du péché le plus laid. De là vient que l'homme éprouve plus de honte de l'adulation que de la contestation, bien que celle-ci soit plus grave.

Il faut étudier maintenant la libéralité, puis les vices qui lui sont contraires : l'avarice (Q. 118), et la prodigalité (Q. 119).

### **QUESTION 117 : LA LIBÉRALITÉ**

1. Est-elle une vertu ? — 2. Quelle est sa matière ? — 3. Son acte ? — 4. Lui appartient-il de donner plutôt que de recevoir ? — 5. Est-elle une partie de la justice ? — 6. Est-elle la plus grande des vertus ?

Article 1 : La libéralité est-elle une vertu ?

Objections : 1. Il semble que non. Car aucune vertu ne contrarie une inclination naturelle. Or l'inclination naturelle de l'homme le pousse à penser à lui-même plus qu'aux autres. C'est le contraire pour le libéral parce que, dit le Philosophe " le libéral pense si peu à lui-même qu'il ne garde pour lui que peu de choses ".

2. L'homme soutient sa vie par ses richesses, et les richesses sont des instruments de sa félicité, selon Aristote. Donc, puisque toute vertu est ordonnée à la félicité, il apparaît que le libéral n'est

pas vertueux puisque, dit Aristote " il n'est capable ni de recevoir ni de garder l'argent, mais de le disperser ".

3. Les vertus sont connexes entre elles. Mais on ne voit pas de connexion entre la libéralité et les autres vertus, car beaucoup sont vertueux qui ne peuvent pratiquer la libéralité parce qu'ils n'ont rien à donner ; et beaucoup donnent ou dépensent avec libéralité, qui par ailleurs sont vicieux. Donc la libéralité n'est pas une vertu.

En sens contraire, il y a cette parole de S. Ambroise : " L'Évangile nous donne de nombreux enseignements sur la juste libéralité. " Mais l'Évangile n'enseigne que ce qui appartient à la vertu. Donc la libéralité est une vertu.

Réponse : S. Augustin nous dit que " bien user des choses dont nous pouvons user mal, c'est l'affaire de la vertu ". Or nous pouvons user bien ou mal non seulement de ce qui est en nous, comme les puissances et les passions de l'âme, mais encore de ce qui est hors de nous, comme les biens de ce monde qui nous sont accordés pour le soutien de notre vie. Et c'est pourquoi, puisque en user bien relève de la libéralité, par voie de conséquence, celle-ci est une vertu.

Solutions : 1. Comme disent S. Ambroise et S. Basile une surabondance de richesse est donnée par Dieu à certains " pour qu'ils obtiennent le mérite d'une bonne gestion ". Mais l'individu se suffit de peu. Et c'est pourquoi l'homme libéral mérite l'éloge en dépensant plus pour les autres que pour lui-même. On doit toujours se réserver davantage les biens spirituels, pour lesquels chacun peut subvenir d'abord à soi-même. Et cependant, même pour les biens temporels, la libéralité ne demande pas d'être si attentif aux autres qu'on néglige entièrement soi-même et les siens. Ce qui fait dire à S. Ambroise : " C'est une libéralité recommandable de ne pas négliger ses proches, quand on les sait dans le besoin. "

2. La libéralité ne demande pas que l'on disperse ses richesses sans rien garder pour se soutenir, et pour pratiquer les œuvres de vertu qui font parvenir à la félicité. Aussi Aristote dit-il : " L'homme libéral se soucie de ses propriétés, grâce auxquelles il pourra aider les autres. " Et S. Ambroise : " Le Seigneur ne veut pas que l'on jette d'un coup toutes ses ressources, mais qu'on les distribue. A moins d'imiter le prophète Elisée qui tua ses bœufs et nourrit les pauvres de ce qu'il possédait afin de se libérer de tout souci domestique ", ce qui appartient à l'état de perfection spirituelle dont nous parlerons plus loin. Cependant il faut remarquer que le fait de donner avec libéralité, en tant que c'est un acte de vertu, est ordonné à la béatitude.

3. Selon Aristote " ceux qui dépensent beaucoup pour leurs excès " ne pratiquent pas la libéralité, mais la prodigalité. Et de même, tout homme qui dissipe sa fortune pour d'autres péchés. Comme dit S. Ambroise : " Si tu viens en aide à celui qui cherche à voler les autres, ce n'est pas une libéralité digne d'éloges. Et ta libéralité n'est pas parfaite si tu donnes par ostentation plus que par miséricorde. " C'est pourquoi ceux qui manquent des autres vertus, bien qu'ils dépensent beaucoup pour des œuvres mauvaises, ne pratiquent pas la libéralité.

Il arrive aussi que certains, bien que dépensant beaucoup pour de bons usages, n'ont pas l'habitus de la libéralité : c'est le cas de tous ceux qui accomplissent des actes de vertu avant d'en avoir acquis l'habitus, et donc qui ne les accomplissent pas de la même manière que les hommes vertueux, nous l'avons déjà dit.

Rien n'empêche enfin que certains hommes vertueux pratiquent la libéralité, quoique pauvres. Ce qui fait dire au Philosophe : " On parle de libéralité en raison d'une disposition profonde à l'égard des richesses, car elle ne consiste pas dans la multiplicité des dons, mais dans l'habitus de celui qui donne. " Et S. Ambroise : " C'est le cœur qui rend le cadeau riche ou pauvre et fixe le prix des choses que l'on donne. "

Article 2 : Quelle est la matière de la libéralité?

Objections : 1. Il semble que cette vertu ne concerne pas l'argent, car toute vertu morale concerne des opérations ou des passions, selon Aristote. Donc, puisque la libéralité est une vertu morale, il apparaît qu'elle concerne les passions et non l'argent.

2. La libéralité s'occupe de l'usage de toutes les richesses. Or les richesses naturelles sont plus réelles que les richesses artificielles qui consistent en argent, comme le montre Aristote. Donc la libéralité n'a pas l'argent comme objet premier.

3. Les diverses vertus ont diverses matières, parce que les habitus se distinguent selon leurs objets. Or les biens extérieurs sont déjà la matière de la justice distributive et de la justice commutative. Donc ils ne sont pas la matière de la libéralité.

En sens contraire, le Philosophe définit la libéralité " un juste milieu en ce qui concerne l'argent "

Réponse : Selon le Philosophe, la libéralité donne à l'homme de " disperser ". Aussi la libéralité s'appelle encore " largesse ", car ce qui est " large " ne retient pas ce qu'il contient, mais le laisse se disperser. Et le mot même de libéralité a le même sens : lorsqu'on disperse ses biens, on se " libère " en quelque sorte du souci de les garder et de les posséder, et l'on montre qu'on a le cœur " libre " de cet attachement. Or ce qu'un homme disperse en le donnant à autrui, ce sont ses possessions que désigne le mot " argent ". C'est pourquoi l'argent est la matière propre de la libéralité.

Solutions : 1. Comme nous l'avons dit, la libéralité ne se mesure pas à la quantité donnée, mais au sentiment du donateur. Or celui-ci est conditionné par les passions d'amour et de convoitise, de plaisir et de tristesse à l'égard de ce que l'on donne. C'est pourquoi la matière immédiate de la libéralité ce sont les passions intérieures, mais celles-ci ont un objet extérieur qui est l'argent.

2. Selon S. Augustin, " tout ce que les hommes possèdent ici-bas et dont ils sont les maîtres, on l'appelle argent (pecunia) parce que toute la richesse des anciens consistait en du bétail (pecus) ". Et le Philosophe d'expliquer : " Nous appelons argent tout ce dont la valeur est mesurée par la monnaie. "

3. La justice établit l'égalité entre ces bien extérieurs, mais il ne lui revient pas de modérer les passions intérieures. Aussi est-ce différemment que l'argent est matière de la libéralité et matière de la justice.

Article 3 : L'acte de la libéralité

Objections : 1. Il ne semble pas que l'emploi de l'argent soit l'acte de la libéralité. Car des vertus diverses ont des actes divers. Mais l'emploi de l'argent est un acte commun à d'autres vertus comme la justice et la magnificence. Ce n'est donc pas l'acte propre de la libéralité.

2. La libéralité n'a pas seulement à donner, mais à recevoir et à garder. Mais ces deux actes ne paraissent pas ressortir à l'emploi de l'argent. Donc on parle de façon incomplète quand on appelle l'emploi de l'argent l'acte propre de la libéralité.

3. L'emploi de l'argent ne consiste pas seulement à le donner, mais à le dépenser. Mais dépenser de l'argent se réfère à celui qui dépense, et ainsi cela ne paraît pas être un acte de libéralité. Car, dit Sénèque : " On n'est pas libéral du fait qu'on se donne à soi-même. " Donc n'importe quel emploi de l'argent ne relève pas de la libéralité.

En sens contraire, il y a cette sentence du Philosophe : " On se sert au mieux d'une chose quand on possède la vertu qui la concerne spécialement. Donc celui qui possède la vertu relative à l'argent se servira au mieux de sa richesse. "

Réponse : Un acte est spécifié par son objet, nous l'avons dit. Or l'objet ou matière de la libéralité est l'argent et tout ce qui peut être mesuré par l'argent, nous l'avons dit à l'article précédent. Et parce que toute vertu s'accorde parfaitement avec son objet, il s'ensuit que, la

libéralité étant une vertu, son acte soit proportionné à l'argent. Or l'argent tombe sous la raison des biens utiles parce que tous les biens extérieurs sont ordonnés à l'usage de l'homme. C'est pourquoi l'acte propre de la libéralité, c'est l'emploi de l'argent ou de la richesse.

Solutions : 1. Il revient à la libéralité de bien employer les richesses en tant que telles, puisqu'elles sont l'objet propre de cette vertu. A la justice il revient d'employer les richesses selon une autre raison, c'est-à-dire selon la raison de dette, en tant que tel bien extérieur est dû à autrui. A la magnificence il revient d'employer les richesses selon une raison spéciale, c'est-à-dire selon qu'elles sont employées à l'achèvement d'une grande œuvre. Aussi la magnificence se présente-t-elle comme un surcroît apporté à la libéralité, comme nous le dirons plus loin.

2. Le vertueux ne doit pas seulement employer à bon escient sa matière ou son instrument, mais aussi préparer ce qui facilitera ce bon usage ; ainsi il appartient au courage militaire non seulement de tirer l'épée contre les ennemis, mais aussi de l'aiguiser et de la garder au fourreau. De même il revient à la libéralité non seulement d'employer l'argent, mais aussi de le tenir prêt et de le conserver pour pouvoir l'utiliser.

3. Nous l'avons dit la matière prochaine de la libéralité, ce sont les passions intérieures qui affectent l'homme à l'égard de l'argent. C'est pourquoi il appartient surtout à la libéralité de préserver l'homme de tout attachement désordonné à l'argent qui l'empêcherait d'en user comme il le doit. Or il y a deux manières d'employer l'argent : l'une envers soi-même, qui concerne les dépenses ; l'autre envers autrui, qui concerne les dons. C'est pourquoi le rôle de la libéralité est de faire qu'un amour excessif de l'argent n'empêche ni les justes dépenses ni les justes donations. La libéralité, selon Aristote, concerne surtout les donations et les dépenses. — Quant à la parole de Sénèque, il faut la comprendre de la libéralité relative aux donations. En effet, on n'appelle pas libéral celui qui se fait des dons à lui-même.

Article 4 : Appartient-il à la libéralité de donner plutôt que de recevoir?

Objections : 1. Il semble qu'il ne lui appartient pas surtout de donner. En effet, la libéralité est dirigée par la prudence, comme toutes les vertus morales. Mais ce qui appartient surtout à la prudence, c'est de conserver les richesses, d'où cette remarque d'Aristote : " Ceux qui n'ont pas acquis leur fortune, mais l'ont reçue de ceux qui l'ont gagnée, la dépensent plus libéralement, car ils n'ont pas l'expérience de la pauvreté. "

2. Ce que l'on recherche par-dessus tout, on ne s'en attriste pas et on ne s'en lasse jamais. Mais l'homme libéral s'attriste parfois d'avoir donné, et d'ailleurs il ne donne pas à tous, remarque Aristote. Donc donner n'est pas l'acte qui convient le plus à la libéralité.

3. Pour réussir ce que l'on recherche par-dessus tout, on emploie tous les moyens possibles. Mais le libéral " n'aime pas demander ", selon le Philosophe, alors qu'il pourrait ainsi obtenir les moyens de donner aux autres. Il apparaît donc qu'il ne recherche pas par-dessus tout à donner.

4. On tient davantage à se servir soi-même qu'à servir les autres. Mais en dépensant on se sert soi-même, alors qu'en donnant on sert autrui. Donc il revient à la libéralité de dépenser plus que de donner.

En sens contraire, il y a cette sentence du Philosophe : " L'homme libéral est celui qui donne surabondamment. "

Réponse : Ce qui est propre à la libéralité, c'est l'emploi de l'argent. Or l'emploi de l'argent consiste à le disperser, car son acquisition ressemble à la génération plus qu'à l'emploi ; et le garder en vue de pouvoir l'employer peut se comparer à l'habitus. Or plus on disperse un bien en le jetant loin, plus est grande la vertu dont cette dispersion procède, on le voit bien quand on envoie des projectiles. C'est pourquoi il faut une vertu plus grande pour disperser de l'argent en le donnant à d'autres, qu'en le dépensant pour soi. Or le propre de la vertu est de tendre surtout à

ce qui est le plus parfait, car pour Aristote " la vertu est elle-même perfection ". C'est pourquoi la libéralité est louée surtout de ce qu'elle donne.

Solutions : 1. Il revient à la prudence de conserver l'argent pour qu'il ne soit ni volé ni dépensé inutilement. Or le dépenser utilement demande plus de prudence encore que de le conserver, parce que l'emploi d'un bien, qu'on peut assimiler à un mouvement, requiert plus de soins que sa conservation, assimilable au repos.

Quant à ceux qui ont hérité un argent gagné par d'autres, et qui dépensent plus libéralement, par inexpérience de la pauvreté, s'ils le font seulement à cause de cette inexpérience, ils n'ont pas la vertu de libéralité. Mais parfois une telle inexpérience ne fait qu'enlever un obstacle à la libéralité, si bien qu'ils pratiquent celle-ci avec plus d'empressement. En effet, la crainte de la pauvreté dont on a l'expérience empêche parfois ceux qui ont gagné de l'argent de le dépenser en agissant libéralement ; et de même l'amour dont ils aiment l'argent comme étant leur œuvre propre, dit Aristote.

2. Comme nous l'avons dit à l'article précédent, il appartient à la libéralité d'employer l'argent comme il convient, et par suite de le donner comme il convient, ce qui est une façon de l'employer. Or, toute vertu s'attriste de ce qui s'oppose à son acte et cherche à éviter les obstacles. Or, deux obstacles empêchent de donner comme il convient ; ne pas donner ce qu'il conviendrait de donner, et donner quelque chose d'une manière qui ne convient pas. Aussi l'homme libéral s'attriste-t-il de l'un comme de l'autre, mais surtout du premier, qui s'oppose davantage à son acte propre. Et c'est pourquoi aussi il ne donne pas à tous : en effet, en donnant à n'importe qui, son acte rencontrerait des obstacles, car il n'aurait plus de quoi donner à qui cela convient.

3. Il y a le même rapport entre donner et recevoir qu'entre agir et pâtir. Or agir et pâtir n'ont pas le même principe. Aussi, parce que la libéralité est principe de don, on n'exige pas du libéral qu'il soit prompt à recevoir, et moins encore à demander. D'où ces vers : " Si quelqu'un ici-bas veut plaire à chacun, qu'il donne beaucoup, qu'il reçoive peu, qu'il ne demande rien. " Mais il vise à donner selon ce qui convient à la libéralité, c'est-à-dire le fruit de ses propres biens ; il les soigne avec zèle afin de pouvoir en user avec libéralité.

4. Dépenser pour soi-même vient d'une inclination naturelle. Aussi répandre sur d'autres son argent est l'œuvre propre de la vertu.

Article 5 : La libéralité est-elle une partie de la justice ?

Objections : 1. Il apparaît que non, car la justice envisage une dette. Mais plus une somme est due, moins elle est donnée avec libéralité. Donc la libéralité n'est pas une partie de la justice : elle s'y oppose.

2. La justice concerne les opérations, nous l'avons dit plus haut. Or la libéralité concerne surtout l'amour et la convoitise de l'argent, qui sont des passions. Donc la libéralité semble se rattacher à la tempérance plus qu'à la justice.

3. Nous venons de dire que l'objet premier de la libéralité est de donner comme il convient. Mais cela ressortit à la bienfaisance et à la miséricorde, qui se rattachent à la charité, nous l'avons dit. Donc la libéralité fait partie de la charité plutôt que de la justice.

En sens contraire, nous trouvons cette sentence de S. Ambroise : " La justice se rapporte à la société humaine. Car la société comporte une double règle : la justice et la bienfaisance, ce que l'on appelle encore libéralité ou bonté. " Donc la libéralité se rattache à la justice.

Réponse : La libéralité n'est pas une espèce de la justice, parce que la justice offre à l'autre ce qui est à lui, tandis que la libéralité lui offre ce qui est à elle. Pourtant elle se rencontre avec la justice sur deux points. D'abord, elle est à titre principal dirigée vers l'autre, comme la justice.

Deuxièmement, elle concerne les biens extérieurs, comme la justice, bien que selon une autre raison, nous venons de le dire. C'est pourquoi certains auteurs en font une partie de la justice, à titre de vertu annexe à celle-ci comme à la vertu principale.

Solutions : 1. La libéralité, bien qu'elle ne vise pas la dette légale, comme la justice, vise néanmoins une dette morale, qu'il n'est pas obligatoire, mais décent d'acquitter. Aussi la raison de dette se trouve-t-elle chez elle réduite au minimum.

2. La tempérance concerne les convoitises portant sur des plaisirs charnels. Or la convoitise et le plaisir de l'argent ne dépendent pas du corps mais plutôt de l'âme. Aussi la libéralité ne se rattache-t-elle pas proprement à la tempérance.

3. Le don de l'homme bienfaisant et miséricordieux vient de ce que l'on est plus ou moins affectueux envers celui que l'on gratifie, c'est pourquoi un tel don se rattache à la charité ou à l'amitié. Mais le don fait par libéralité provient de ce que le donateur est quelque peu attaché à l'argent sans vraiment le convoiter ni l'aimer. Aussi donne-t-il, quand il le faut, à des inconnus et non seulement à des amis. Aussi ne relève-t-il pas de la charité, mais plutôt de la justice, qui concerne les biens extérieurs.

Article 6 : La libéralité est-elle la plus grande des vertus ?

Objections : 1. Il semble bien, car toute vertu de l'homme est une ressemblance de la vertu divine. Mais c'est par la libéralité que l'homme ressemble le plus à Dieu " qui donne à tous généreusement sans récriminer " (Jc 1, 5). Donc la libéralité est la plus grande des vertus.

2. Selon S. Augustin, " dans les choses dont la grandeur ne tient pas à la masse, être plus grand c'est être meilleur ". Mais la raison de bonté paraît avoir une relation éminente avec la libéralité, car Denys montre que le bien a tendance à se répandre. Aussi Ambroise dit-il encore : " La justice observe la sérénité, la libéralité pratique la bonté. " Donc la libéralité est la plus grande des vertus.

3. C'est la vertu qui rend l'homme illustre et le fait aimer. Mais Boèce dit : " La libéralité est surtout ce qui rend illustre ", et Aristote : " Parmi les vertus, c'est la libéralité qui se fait le plus aimer. "

En sens contraire, S. Ambroise nous dit : " La justice est plus sublime que la libéralité, mais celle-ci est plus aimable. " Et Aristote : " L'honneur le plus grand est accordé au courage et à la justice ; après eux, à la libéralité. "

Réponse : Toute vertu tend vers quelque bien. Aussi, dans la mesure où elle tend vers un bien meilleur, est-elle meilleure elle-même. Or la libéralité tend au bien de deux façons. D'abord, de façon première et essentielle, ensuite par voie de conséquence. Premièrement et par soi, elle tend à ordonner l'affection de son sujet concernant la possession et l'emploi de l'argent. A ce point de vue la libéralité est devancée par la tempérance qui modère la convoitise et les plaisirs relatifs au corps du sujet. Elle est devancée aussi par la force et la justice qui sont ordonnées plus ou moins au bien commun, celle-là en temps de guerre, celle-ci en temps de paix.

Et toutes sont devancées par les vertus qui ordonnent au bien divin. Car celui-ci devance tout bien humain ; dans les biens humains, le bien public devance le bien privé ; et là, le bien du corps l'emporte sur les biens extérieurs.

D'autre part la libéralité est ordonnée à un certain bien par voie de conséquence. De ce point de vue la libéralité est ordonnée à tous les biens que nous venons d'énumérer : du fait que l'homme n'est pas attaché à l'argent, il s'ensuit qu'il l'emploie facilement pour lui-même, à l'avantage des autres et pour l'honneur de Dieu. A ce titre la libéralité a une certaine prééminence du fait qu'elle présente une grande utilité.

Mais parce que tout être est jugé avant tout sur ce qui lui convient de façon première et essentielle plutôt que sur ses effets indirects, il faut dire que la libéralité n'est pas la plus grande des vertus.

Solutions : 1. Le don divin provient de ce que Dieu aime les hommes auxquels il donne, sans être attaché à ce qu'il donne. C'est pourquoi ses dons relèvent davantage de la charité, la plus grande des vertus, que de la libéralité.

2. Toute vertu participe de la raison de bien quant à l'acte propre qu'elle émet. Or les actes de certaines autres vertus valent davantage que l'argent fourni par la libéralité.

3. On aime surtout les hommes généreux, non d'une amitié d'honneur, comme s'ils valaient mieux que les autres, mais d'une amitié utile parce qu'ils rendent plus de services relatifs aux biens extérieurs, que les hommes désirent d'ordinaire au maximum. Et leur célébrité a la même cause.

LES VICES CONTRAIRES A LA LIBÉRALITÉ

### QUESTION 118 : L'AVARICE

1. Est-elle un péché ? — 2. Un péché spécial ? — 3. Opposé à quelle vertu ? — 4. Un péché mortel ? — 5. Le plus grave des péchés ? — 6. Un péché de la chair, ou de l'esprit ? — 7. Un vice capital ? — 8. Ses filles.

Article 1 : L'avarice est-elle un péché ?

Objections : 1. Il semble que non. Car avaritia est synonyme de aeris aviditas " avidité du métal " Il parce qu'elle consiste dans le désir de l'argent, ce qu'on peut entendre de tous les biens extérieurs. Mais désirer ceux-ci n'est pas un péché. L'homme les désire en vertu de sa nature parce que, par nature, ils lui sont subordonnés, et parce qu'ils conservent sa vie, au point qu'on les appelle sa " substance ". Donc l'avarice n'est pas un péché.

2. Tout péché est contre Dieu, contre le prochain ou contre soi-même, nous l'avons montré. Mais l'avarice n'est pas proprement un péché contre Dieu, car elle ne s'oppose ni à la religion ni aux vertus théologiques qui ordonnent l'homme à Dieu. Elle n'est pas un péché contre soi-même, car c'est le propre de la gourmandise et de la luxure, dont l'Apôtre nous dit (1 Co 6, 8) : " Par la fornication on pèche contre son propre corps. " De même, elle n'est pas un péché contre le prochain : on ne fait de tort à personne en gardant ce que l'on a.

3. Ce qui arrive naturellement n'est pas un péché. Or l'avarice est une conséquence naturelle de la vieillesse et de toute infirmité, selon Aristote. Donc l'avarice n'est pas un péché.

En sens contraire, il est écrit (He 13, 5) " Que votre conduite soit exempte d'avarice, vous contentant de ce que vous avez. "

Réponse : Partout où le bien consiste en une mesure déterminée, le mal découle nécessairement d'un dépassement ou d'une insuffisance de cette mesure. Or, dans tout ce qui est moyen en vue d'une fin, le bien consiste en une certaine mesure, déterminée par cette fin, comme le remède par la santé à obtenir, selon Aristote. Or les biens extérieurs ont raison d'outils en vue d'une fin, nous venons de le dire. Aussi est-il nécessaire que le bien de l'homme à leur égard consiste en une certaine mesure ; c'est-à-dire selon laquelle il cherche à posséder des richesses extérieures pour autant qu'elles sont nécessaires à le faire vivre selon sa condition. Et c'est pourquoi il y a péché dans le dépassement de cette mesure lorsqu'on veut les acquérir ou les garder au-delà de la mesure requise. Et cela rejoint la raison de l'avarice, car celle-ci se définit " un amour immodéré de la possession ". Il est donc évident que l'avarice est un péché.

Solutions : 1. Il est naturel à l'homme de désirer les biens extérieurs comme des moyens en vue d'une fin. C'est pourquoi il n'y a pas de vice pour autant que ce désir se maintient à l'intérieur d'une règle tirée de la raison de fin. Mais l'avarice passe outre à cette règle, et c'est pourquoi elle est un péché.

2. L'avarice peut impliquer une démesure de deux façons concernant les biens extérieurs. D'une première façon, elle est immédiate et concerne l'acquisition ou la conservation de ces biens, c'est-à-dire qu'on les acquiert ou qu'on les conserve plus qu'on ne doit. De cette façon l'avarice est un péché directement commis contre le prochain, parce qu'un homme ne peut avoir en excès des richesses extérieures sans qu'un autre en manque, parce que les biens temporels ne peuvent pas avoir plusieurs possesseurs à la fois.

D'une autre façon, l'avarice peut impliquer une démesure dans les affections que l'on porte intérieurement aux richesses, parce qu'on les aime ou les désire, ou qu'on y prend son plaisir, d'une façon immodérée. Ainsi l'avarice est un péché commis par l'homme contre lui-même parce que ce péché dérègle ses affections, bien qu'il ne dérègle pas son corps, comme les vices charnels. Par voie de conséquence, c'est un péché contre Dieu, comme tous les péchés mortels, en tant que l'on méprise le bien éternel à cause du bien temporel.

3. Les inclinations naturelles doivent être réglées par la raison, qui a un rôle primordial dans la nature humaine. Et c'est pourquoi les vieillards, à cause de la diminution de leurs forces, recherchent plus aisément le secours des biens extérieurs, de même que tout indigent cherche à combler son indigence ; cependant ils ne sont pas, excusés de péché s'ils dépassent, au sujet des richesses, la juste mesure raisonnable.

Article 2 : L'avarice est-elle un péché spécial ?

Objections : 1. Il ne semble pas, car S. Augustin écrit : " L'avarice qui s'appelle en grec l'amour de l'argent, ne doit pas s'entendre seulement de l'argent ou des espèces, mais de tous les biens qui sont immodérément convoités. " Or, en tout péché il y a un désir immodéré de quelque chose, car il y a péché lorsqu'on délaisse le bien immuable pour s'attacher aux biens changeants, on l'a établi précédemment. Donc l'avarice est un péché général.

2. Selon Isidore avarus équivaut à avidus aeris (avide du métal, c'est-à-dire de l'argent). Aussi " avarice " se dit en grec : " amour de l'argent " ; mais par " argent " on désigne tous les biens extérieurs dont le prix peut être établi en monnaie, comme on l'a vu. Donc l'avarice consiste en l'appétit de n'importe quel bien extérieur.

3. Sur ce texte (Rm 7, 7) : " Car j'ignorais la convoitise... " la Glose a ce commentaire : " La loi est bonne car, en interdisant la convoitise, elle interdit tout ce qui est mal. " Or la loi interdit spécialement cette convoitise qu'est l'avarice, en disant (Ex 20, 17) : " Tu ne convoiteras pas le bien de ton prochain. " Donc la convoitise d'avarice équivaut à tout mal.

En sens contraire : l'épître aux Romains (1, 29) énumère l'avarice parmi les péchés spéciaux : " Remplis de toute espèce d'iniquité, de malice, de fornication, d'avarice... "

Réponse : Les péchés sont spécifiés par leurs objets, nous l'avons vu. Or l'objet du péché, c'est le bien auquel tend l'appétit dérèglé. C'est pourquoi là où ce qui est désiré de façon dérèglée a une raison spéciale de bien il y a une raison spéciale de péché. Mais la raison de bien utile est autre que la raison de bien délectable. Or, de soi, les richesses ont raison de bien utile, car on les désire pour ce motif qu'elles sont à l'usage de l'homme. C'est pourquoi l'avarice est un péché spécial selon qu'elle est un amour immodéré des possessions désignées sous le nom d'argent et dont l'avarice tire son nom.

Mais parce que le verbe " avoir ", qui semble selon son premier emploi se rapporter aux possessions dont nous sommes totalement maître, s'est appliqué à bien d'autres choses, car on dit



avoir la santé, une épouse, un vêtement, etc. comme le montre Aristote, par suite, le nom d'avarice s'est étendu à tout appétit immodéré de posséder une chose quelconque. Ainsi S. Grégoire dit-il : " L'avarice ne porte pas seulement sur l'argent, mais encore sur la science et la grandeur, quand on désire la première place au-delà de la mesure légitime. " En ce sens l'avarice n'est pas un péché spécial. Et le texte de S. Augustin parle de même.

Solutions : 1. Cela répond à la première objection.

2. Tous les biens extérieurs qui servent à la vie humaine sont compris sous le nom d'argent en tant qu'ils ont raison de bien utile. Mais il y en a qu'on peut obtenir par de l'argent, comme les plaisirs, les honneurs, etc. qui sont désirables sous une autre raison. Aussi leur désir n'est-il pas appelé proprement avarice selon que celle-ci est un vice spécial.

3. Cette glose parle de la convoitise désordonnée d'un bien quelconque. Car on peut comprendre, dans l'interdiction de convoiter des possessions, l'interdiction de convoiter tout ce que ces possessions peuvent procurer.

Article 3 : A quelle vertu s'oppose l'avarice?

Objections : 1. Il ne semble pas qu'elle s'oppose à la libéralité, car sur ce texte (Mt 5, 6) : " Heureux ceux qui ont faim et soif de la justice ", S. Chrysostome distingue une justice générale et une justice spéciale, à laquelle s'oppose l'avarice. Et Aristote parle de même.

2. Le péché d'avarice consiste en ce que l'homme dépasse la mesure dans la possession des biens. Mais cette mesure est fixée par la justice. Donc l'avarice s'oppose à la justice, non à la libéralité.

3. La libéralité est une vertu située entre deux vices contraires, selon Aristote. Mais celui-ci montre que l'avarice n'a pas de vice contraire. Donc elle ne s'oppose pas à la libéralité.

En sens contraire, il est écrit dans l'Ecclésiaste (5, 9) : " L'avare ne se rassasie pas de l'argent ; celui qui aime les richesses n'en tire pas de revenu. " Mais ne pas se rassasier d'argent et l'aimer de façon désordonnée est contraire à la libéralité, qui tient le juste milieu dans l'appétit des richesses. Donc l'avarice s'oppose à la libéralité.

Réponse : L'avarice implique une démesure à l'égard des richesses de deux façons. D'abord immédiatement, quant à leur acquisition et à leur conservation, en tant qu'on acquiert de l'argent ou qu'on le retient contre le droit d'autrui. En ce sens elle s'oppose à la justice, et c'est ainsi que l'entend Ézéchiël (22, 27) : " Ses chefs, au milieu du pays, sont comme des loups qui arrachent leur proie, versent le sang et s'enrichissent par l'avarice. "

D'autre part, l'avarice implique une démesure dans les sentiments qu'on porte aux richesses, lorsqu'on les aime ou les désire à l'excès, ou qu'on y prend un plaisir excessif, même sans dérober le bien d'autrui. C'est en ce sens que parle S. Paul (2 Co 9, 5) : " Que les frères organisent à l'avance votre générosité, afin qu'elle soit prête comme une largesse et non comme un acte d'avarice ", c'est-à-dire, d'après la Glose, " en s'affligeant de donner, et en donnant peu "

Solutions : 1. Chrysostome et Aristote parlent de l'avarice entendue au premier sens. L'avarice entendue au second sens est appelée par le Philosophe " illibéralité ".

2. A proprement parler, la justice établit la mesure à garder dans l'acquisition et la conservation des richesses, selon la raison de dette légale, à savoir que l'homme ne prenne ni ne retienne ce qui appartient à autrui. Tandis que la libéralité établit la mesure de raison à titre premier dans les sentiments, et par voie de conséquence, dans l'acquisition et la conservation de l'argent, et dans sa dispensation, selon qu'elles procèdent de ces sentiments non en observant la raison de dette légale, mais de dette morale réglée par la raison.

3. L'avarice, comme opposée à la justice, n'a pas de vice contraire, parce que l'avarice consiste à posséder plus que l'on ne devrait en justice. Le contraire, c'est de posséder moins, ce qui n'a pas raison de faute, mais de peine. Tandis que l'avarice qui s'oppose à la libéralité a pour vice contraire la prodigalité.

Article 4 : L'avarice est-elle péché mortel ?

Objections : 1. Elle paraît l'être toujours, car nul n'est digne de mort que pour un péché mortel. Or l'Apôtre après avoir parlé (Rm 1, 29) de ceux qui sont " remplis de toute espèce d'iniquité, de malice, de fornication, d'avarice... " ajoute : " Ceux qui agissent ainsi sont dignes de mort. "

2. Le plus bas de l'avarice consiste à garder de façon déréglée ses propres biens. Or cela paraît être péché mortel d'après S. Basile : " C'est le pain de l'affamé que tu gardes, la tunique de celui qui est nu que tu conserves, l'argent du pauvre que tu possèdes. Tout ce que tu pourrais donner est une injustice envers le prochain. " Mais commettre l'injustice envers le prochain est péché mortel, parce que cela s'oppose à l'amour du prochain. Donc, bien davantage, toute avarice est-elle péché mortel.

3. Nul n'est affligé d'aveuglement spirituel sinon par le péché mortel qui prive l'âme de la lumière de grâce. Mais selon Chrysostome c'est le désir de l'argent qui enténébre l'âme.

En sens contraire, sur ce texte (1 Co 3, 12) " Si l'on bâtit sur ce fondement... ", la Glose dit que l'on bâtit avec du bois, du foin et de la paille si l'on a le souci du monde, si l'on cherche à lui plaire, ce qui se rattache au péché d'avarice. Or, bâtir avec du bois, du foin et de la paille ne désigne pas le péché mortel mais le péché véniel, car on dit de celui qui agit ainsi qu'il sera sauvé, mais comme à travers le feu. Donc l'avarice est parfois péché véniel.

Réponse : Nous l'avons dit à l'article précédent, l'avarice se prend en deux sens. D'une part en ce qu'elle s'oppose à la justice, et en ce sens elle est par nature péché mortel. En effet, on attribue à l'avarice le fait de prendre ou de retenir le bien d'autrui, ce qui se rattache à la rapine ou au vol, qui sont péchés mortels, on l'a vu. Il arrive cependant, en ce genre d'avarice, qu'il y ait péché véniel à cause de l'imperfection de l'acte, nous l'avons dit à propos du vol.

D'autre part on peut voir dans l'avarice le contraire de la libéralité. En ce sens, elle implique un amour désordonné des richesses. Donc, si cet amour s'accroît au point de l'emporter sur la charité, c'est-à-dire que pour l'amour des richesses on ne craint pas d'agir contre l'amour de Dieu et du prochain, l'avarice sera péché mortel. Mais si le dérèglement de cet amour reste dans certaines limites, en ce que l'homme, bien qu'aimant les richesses à l'excès ne fait pas passer leur amour avant l'amour divin, s'il ne veut, pour la richesse, rien faire contre Dieu et le prochain, alors l'avarice est péché véniel.

Solutions : 1. L'avarice est énumérée avec les péchés mortels selon cette raison qui en fait un péché mortel.

2. S. Basile parle de ce cas où l'on est tenu, par une dette légale, à distribuer des biens aux pauvres à cause d'une nécessité grave, ou parce qu'on a des richesses en excès.

3. A proprement parler, le désir des richesses enténébre l'âme lorsqu'il exclut la lumière de la grâce, en faisant passer l'amour des richesses avant l'amour divin.

Article 5 : L'avarice est-elle le plus grave des péchés ?

Objections : 1. Il semble bien, car on lit dans l'Ecclésiastique (10, 9 Vg) : " Rien de plus criminel que l'avare. Rien n'est plus coupable que d'aimer l'argent, car celui-là est prêt à vendre son âme. " Et Cicéron : " Rien ne dénote une âme mesquine et vile comme d'aimer l'argent. "

2. Un péché est d'autant plus grave qu'il s'oppose davantage à la charité. Mais l'avarice s'y oppose au maximum, dit S. Augustin : " C'est la cupidité qui empoisonne la charité. "

3. Qu'un péché soit incurable souligne sa gravité, et c'est pourquoi le péché contre le Saint-Esprit est dit le plus grave de tous, parce qu'il est irrémédiable. Mais l'avarice est un péché inguérissable, ce qui fait dire au Philosophe : " La vieillesse, et toutes les formes d'impuissance, font les avarés. " Donc l'avarice est le plus grave des péchés.

4. L'Apôtre dit (Ep 5, 5) que l'avare est un idolâtre. Mais l'idolâtrie est comptée parmi les péchés les plus graves. Donc aussi l'avarice.

En sens contraire, l'adultère est un péché plus grave que le vol, d'après les Proverbes (6, 30-32). Or le vol se rattache à l'avarice. Donc celle-ci n'est pas le plus grave des péchés.

Réponse : Tout péché, du fait qu'il est un mal, consiste en une certaine corruption ou diminution d'un bien ; en tant qu'il est volontaire, il consiste dans l'appétit d'un bien. Donc on peut considérer l'ordre entre les péchés de deux points de vue. D'une part, du côté du bien que le péché méprise ou détruit : plus ce bien est grand, plus le péché est grave. A ce titre, le péché contre Dieu est le plus grave ; plus bas vient le péché qui s'attaque à la personne de l'homme ; et plus bas encore celui qui s'attaque aux biens extérieurs mis à l'usage de l'homme, et c'est le péché qui se rattache à l'avarice.

D'autre part, on peut considérer les degrés des péchés du côté du bien auquel l'appétit humain se soumet de façon déréglée. Plus il est petit, plus le péché est laid, car il est plus honteux de se soumettre à un bien inférieur plutôt qu'au bien supérieur. Or le bien des choses extérieures est le moindre des biens humains, car il est inférieur au bien du corps, lequel est inférieur au bien de l'âme, que surpasse encore le bien divin. Dans cette ligne, le péché d'avarice par lequel l'appétit humain se soumet aux choses extérieures elles-mêmes présente une laideur considérable.

Cependant, parce que la corruption ou la privation du bien joue le rôle de forme dans le péché, tandis que l'orientation vers un bien caduc n'en est que la matière, on doit estimer la gravité du péché par rapport au bien qu'il corrompt, plutôt que par rapport au bien qui subjugué l'appétit. Et c'est pourquoi on doit dire que l'avarice n'est pas absolument parlant le plus grave des péchés.

Solutions : 1. Les textes cités envisagent l'avarice à partir du bien auquel l'appétit se soumet. Aussi dans l'Ecclésiastique trouve-t-on ce motif que l'avare " est prêt à vendre son âme ", parce qu'il met en danger son âme, c'est-à-dire sa vie, pour de l'argent. Cicéron ajoute encore que c'est avoir " l'âme mesquine " de vouloir se soumettre à l'argent.

2. S. Augustin donne ici à la cupidité un objet général : tout bien temporel, et non l'objet spécial qui est celui de l'avarice. Car la cupidité de tout bien temporel empoisonne la charité autant que l'homme dédaigne le bien divin à cause de son attachement au bien temporel.

3. L'avarice n'est pas incurable de la même manière que le péché contre le Saint-Esprit. Car celui-ci est inguérissable en raison du mépris, parce que le pécheur méprise la miséricorde ou la justice divine, ou encore les remèdes qui peuvent guérir le péché. C'est pourquoi une telle incurabilité se rattache à la gravité majeure du péché. Celle de l'avarice vient des déficiences auxquelles la nature humaine est toujours exposée, car plus on est déficient plus on recherche le secours des biens extérieurs et plus on tombe dans l'avarice. Aussi une telle incurabilité ne montre pas que l'avarice est un péché plus grave mais, d'une certaine manière, plus dangereux.

4. On compare l'avarice à l'idolâtrie parce que elle lui ressemble : de même que l'idolâtre se soumet à une créature extérieure, de même l'avare. Mais de façon différente : l'idolâtre se soumet à une créature extérieure pour lui rendre un culte divin, tandis que l'avare verse dans cet excès en recherchant à se servir d'elle, non à lui rendre un culte. C'est pourquoi on ne peut affirmer que l'avarice soit aussi grave que l'idolâtrie.

Article 6 : L'avarice est-elle un péché de la chair, ou de l'esprit ?

Objections : 1. Il ne paraît pas qu'elle soit un péché spirituel, car de tels péchés concernent des biens spirituels. Or la matière de l'avarice, ce sont des biens temporels, c'est-à-dire les richesses extérieures.

2. Le péché spirituel s'oppose au péché charnel. Mais l'avarice semble être un péché charnel, car elle découle de la corruption de la chair, comme on le voit chez les vieillards qui tombent dans l'avarice par suite des déficiences de leur nature charnelle.

3. Le péché charnel est celui qui désorganise même le corps de l'homme, selon S. Paul (1 Co 6, 18) : " Le fornicateur pèche contre son propre corps. " Mais l'avarice tourmente l'homme jusque dans son corps ; aussi Chrysostome commentant Marc (5, 15), compare-t-il l'avare au démoniaque tourmenté dans son corps.

En sens contraire, S. Grégoire compte l'avarice parmi les vices spirituels.

Réponse : Les péchés ont principalement leur siège dans le sentiment. Or toutes les affections ou passions de l'âme aboutissent aux délectations et aux tristesses, comme le montre Aristote. Parmi les délectations, les unes sont charnelles, les autres spirituelles. On appelle charnelles celles qui s'achèvent dans une sensation de la chair, comme les plaisirs de la table et ceux de l'amour ; on appelle spirituelles celles qui s'achèvent uniquement dans une connaissance de l'âme. On appelle donc péchés charnels ceux qui se consomment dans les délectations charnelles, et péchés spirituels ceux qui se consomment dans les délectations spirituelles, sans jouissance de la chair. Et c'est le cas de l'avarice, car l'avare se délecte dans sa conviction de posséder des richesses. C'est pourquoi l'avarice est un péché spirituel.

Solutions : 1. Si l'avarice a un objet corporel, elle ne recherche pas une jouissance corporelle, mais seulement psychique : l'homme trouve sa jouissance en ce qu'il possède des richesses. Et c'est pourquoi son péché n'est pas charnel.

Cependant, en raison de l'objet, l'avarice occupe le milieu entre les péchés purement spirituels qui recherchent une délectation spirituelle concernant des objets spirituels, comme l'orgueil qui jouit de sa supériorité ; et des vices purement charnels qui recherchent une délectation purement charnelle dans son objet charnel.

2. Le mouvement est spécifié par le terme vers lequel il va, non par le terme d'où il vient. C'est pourquoi on appelle charnel un vice parce qu'il tend à la délectation charnelle, non parce qu'il procède d'une déficience de la chair.

3. Chrysostome compare l'avare au démoniaque non parce qu'il est tourmenté dans sa chair, comme celui-ci, mais en les opposant parce que le démoniaque dont parle S. Marc vivait nu, tandis que l'avare se charge de richesses superflues.

Article 7 : L'avarice est-elle un vice capital ?

Objections : 1. Il semble que non. Car elle s'oppose à la libéralité comme à la vertu du juste milieu, et à la prodigalité comme à son extrême opposé. Mais la libéralité n'étant pas une vertu principale, ni la prodigalité un vice capital, on ne peut ranger l'avarice parmi les vices capitaux.

2. Comme on l'a dit précédemment, on appelle vices capitaux ceux qui ont des fins primordiales auxquelles s'ordonnent les fins d'autres vices. Mais cela ne convient pas à l'avarice, parce que les richesses n'ont pas raison de fin, mais plutôt raison de moyen en vue de la fin, comme dit Aristote.

3. S. Grégoire affirme : " L'avarice naît tantôt de l'orgueil, tantôt de la crainte. Car les uns, craignant de manquer des ressources nécessaires, s'abandonnent à l'avarice ; d'autres, désireux de paraître plus puissants, brûlent d'obtenir les biens d'autrui. " Donc l'avarice naît des autres vices, plus qu'elle n'est un vice capital pour les autres.

En sens contraire, S. Grégoire place l'avarice parmi les vices capitaux.

Réponse : Comme on l'a dit précédemment, on qualifie un vice de " capital " du fait que d'autres vices en naissent selon sa raison de fin. La fin étant hautement désirable, l'homme, poussé par le désir de cette fin, entreprend beaucoup de choses, en bien ou en mal. Or la fin souverainement désirable est la béatitude ou félicité, qui est la fin ultime de la vie humaine, on l'a établi antérieurement. C'est pourquoi plus une chose participe des conditions de la félicité, plus elle est désirable. Or l'une des conditions de la félicité, c'est qu'elle soit par elle-même rassasiante ; autrement elle n'apporterait pas de repos à l'appétit, comme la fin ultime. Or ce sont les richesses qui promettent au maximum ce rassasiement, dit Boèce. Et la raison en est, d'après le Philosophe. que nous employons l'argent comme un fidèle intendant pour obtenir tout ce que nous voulons. Et l'Ecclésiaste (10, 19 Vg) dit : " Tout obéit à l'argent. " C'est pourquoi l'avarice, qui consiste dans l'appétit de l'argent, est un vice capital.

Solutions : 1. La vertu s'accomplit dans la raison, le vice dans l'inclination de l'appétit sensible. Or la visée principale de la raison n'est pas celle de l'appétit sensible. Et c'est pourquoi il ne s'impose pas qu'un vice principal s'oppose à une vertu principale. Aussi, bien que la libéralité ne soit pas une vertu principale, parce qu'elle n'a pas pour visée le bien principal de la raison, l'avarice est pourtant un vice capital parce qu'elle vise l'argent, qui a une certaine primauté parmi les biens sensibles, pour le motif qu'on vient de dire.

Quant à la prodigalité, elle n'est pas ordonnée à une fin désirée à titre primordial, mais elle paraît plutôt venir d'un manque de raison. Aussi Aristote déclare-t-il que le prodigue est plus évaporé que mauvais.

2. Il est vrai que l'argent est ordonné à autre chose comme à sa fin. Cependant, dans la mesure où il est utile pour acquérir tous les biens sensibles, il est comme virtuellement toutes choses. Et c'est pourquoi il présente une certaine ressemblance avec la félicité, nous venons de le dire.

3. Rien n'empêche que parfois un vice, tout en étant capital, naisse d'autres vices, comme nous l'avons dit, pourvu que d'autres vices naissent de lui habituellement.

Article 8 : Les filles de l'avarice

Objections : 1. Il semble que l'avarice n'ait pas les filles qu'on lui attribue : la trahison, la fraude, la fourberie, le parjure, l'inquiétude, la violence et l'endurcissement contre la miséricorde. Car l'avarice, on l'a vu s'oppose à la libéralité. Or la trahison, la fraude et la fourberie s'opposent à la prudence ; le parjure à la religion ; l'inquiétude à l'espérance ou à la charité, qui se repose dans l'être aimé ; la violence à l'injustice ; l'endurcissement à la miséricorde. Donc ces vices ne se rattachent pas à l'avarice.

2. La trahison, la tromperie et la fourberie semblent avoir le même but, qui est de tromper le prochain. On ne doit donc pas énumérer tout cela comme des filles diverses de l'avarice.

3. Isidore énumère neuf filles de l'avarice" le mensonge, la fraude, le vol, le parjure, l'appétit d'un bien honteux, le faux témoignage, la violence, l'inhumanité, la rapacité ". Donc l'énumération ci-dessus est incomplète.

4. Aristote énumère plusieurs genres de vices se rattachant à l'avarice, qu'il appelle " illibéralité ". Ce sont " les regardant, les grigous, les vendeurs de cumin, ceux qui accomplissent des actes "illibéraux", ceux qui profitent de la prostitution, les usuriers, les joueurs, les détresseurs de cadavres, les bandits ". Donc la première énumération paraît incomplète.

5. Ce sont surtout les tyrans qui violentent leurs sujets. Or le Philosophe dit au même endroits : " Nous n'appelons pas "illibéraux" (c'est-à-dire avarés), les tyrans qui ravagent les cités et pillent les sanctuaires. " Donc la violence ne doit pas être comptée parmi les filles de l'avarice.

En sens contraire, c'est S. Grégoire qui attribue à l'avarice les filles de la première énumération.

Réponse : On appelle " filles " de l'avarice les vices qui en naissent, et surtout ceux qui désirent ce qui est sa fin. Mais parce que l'avarice est un amour excessif de la possession des richesses, elle est excessive sur deux points. D'abord en retenant ce qu'elle possède. C'est par là que l'avarice engendre l'endurcissement opposé à la miséricorde . le cœur de l'avare ne se laisse pas attendrir pour employer ses richesses à soulager les malheureux. Ensuite, il appartient à l'avarice d'être excessive dans ses acquisitions. Et à ce point de vue on peut considérer l'avarice de deux façons. D'abord en tant qu'elle est dans le cœur, et ainsi elle engendre l'inquiétude, elle introduit chez l'homme le souci et les préoccupations superflues. Car, dit l'Ecclésiaste (5, 9), " l'avare n'est jamais rassasié d'argent ". Ensuite on peut considérer l'avarice dans ses résultats. Et alors, dans l'acquisition des biens étrangers on emploie parfois la force, ce qui ressortit à la violence, et parfois la tromperie. Si celle-ci se fait en paroles seulement, il y aura fourberie, et parjure si l'on y ajoute la confirmation d'un serment. Mais si la tromperie est commise en action à l'égard des choses ce sera de la fraude ; à l'égard des personnes, ce sera la trahison, comme on le voit chez Judas, qui livra le Christ par avarice.

Solutions : 1. Il n'est pas nécessaire que les filles d'un péché capital soient du même genre que lui, parce qu'on peut ordonner à la fin recherchée par un vice des péchés d'un autre genre que lui. Il ne faut pas confondre les filles d'un péché avec ses espèces.

2. Nous venons de dire comment ces trois filles de l'avarice se répartissent.

3. Ces neuf filles se ramènent aux sept précédentes. Car le mensonge et le faux témoignage font partie de la fourberie ; le faux témoignage est en effet une espèce particulière du mensonge, comme le vol est une espèce de la fraude, dont il fait donc partie. L'appétit d'un gain honteux se rattache à l'inquiétude. La rapacité fait partie de la violence, dont elle est une espèce. Et l'inhumanité est identique à l'endurcissement contre la miséricorde.

4. Cette énumération d'Aristote concerne des espèces plutôt que des filles, de l'illibéralité ou avarice. En effet, on peut être appelé illibéral ou avare parce qu'on a du mal à donner ; si l'on donne peu on est appelé regardant ; si l'on ne donne rien, grigou ; si l'on donne avec beaucoup de difficulté, on est appelé vendeur de cumin, car on se donne beaucoup de mal pour peu de chose.

Parfois aussi on est appelé illibéral ou avare parce qu'on dépasse la mesure dans ses acquisitions. Et cela de deux façons. D'abord en faisant des gains honteux, autrement dit en accomplissant des œuvres viles et serviles par des trafics illibéraux ; ou parce qu'on s'enrichit par des actes vicieux, comme la prostitution ; ou parce qu'on gagne à des services qu'on devrait accorder gracieusement, comme font les usuriers, ou parce qu'on gagne peu en se donnant beaucoup de peine. Et ensuite parce qu'on gagne injustement, en faisant violence aux vivants comme les bandits, ou en détroussant les cadavres, ou en dépouillant ses amis, comme les joueurs.

5. Comme la libéralité, l'avarice concerne des sommes de moyenne importance. Aussi les tyrans qui s'emparent des grandes richesses par la violence ne sont-ils pas appelés avares, mais injustes.

### **QUESTION 119 : LA PRODICALITÉ**

1. Est-elle le contraire de l'avarice ? — 2. Est-elle un péché ? — 3. Est-elle un péché plus grave que l'avarice ?

Article 1 : La prodigalité est-elle le contraire de l'avarice ?

Objections : 1. Il semble que non, car les contraires ne peuvent exister simultanément dans le même sujet. Mais certains sont à la fois prodigues et avares. La prodigalité ne s'oppose donc pas à l'avarice.

2. Les opposés ont le même objet. Mais l'avarice, en tant qu'elle s'oppose à la libéralité, concerne certaines passions dont on est affecté au sujet de l'argent. Mais la prodigalité ne semble pas concerner des passions de l'âme ; elle n'est pas affectée au sujet de l'argent, ni au sujet de biens analogues. Elle ne s'oppose donc pas à l'avarice.

3. Nous l'avons dit précédemment, le péché est spécifié au premier chef par sa fin. Mais la prodigalité paraît toujours ordonnée à une fin illicite, pour laquelle on dissipe son argent, avant tout pour les plaisirs. Aussi lit-on (Lc 15, 13) que le fils prodigue " gaspilla sa fortune en menant une vie de débauche ". Donc il semble que la prodigalité s'oppose davantage à la tempérance et à l'insensibilité qu'à l'avarice et à la libéralité.

En sens contraire, Aristote situe la prodigalité à l'opposé de la libéralité et de l'illibéralité, que nous appelons avarice.

Réponse : En morale, l'opposition des vices entre eux et envers la vertu se manifeste selon l'excès et le défaut. Or l'avarice et la prodigalité diffèrent selon l'excès et le défaut, mais à des niveaux différents. Car, pour ce qui est de l'attachement aux richesses, l'avare est excessif en les aimant plus qu'il ne doit ; tandis que le prodigue est en défaut parce qu'il ne s'en soucie pas comme il devrait. Mais à l'égard des biens extérieurs, le propre du prodigue est d'être excessif pour donner, et en défaut pour garder et acquérir ; au contraire, l'avare est celui qui est en défaut pour donner, et excessif pour acquérir et garder. Ainsi est-il clair que la prodigalité s'oppose à l'avarice.

Solutions : 1. Rien n'empêche que dans le même sujet se rencontrent deux caractères contraires, à des plans différents. Mais on le qualifie plutôt par ce qui est en lui à titre principal. De même que, dans la libéralité, qui occupe un juste milieu, le principal est le don, à quoi s'ordonnent l'acquisition et la conservation de l'argent, de même on juge l'avarice et la prodigalité selon la façon de donner. Aussi celui qui donne avec excès est-il appelé prodigue, et celui qui donne insuffisamment, avare. Mais parfois celui qui donne insuffisamment n'est pas excessif dans ses acquisitions, remarque Aristote. Il arrive aussi que certain, qui donne à l'excès et est prodigue pour ce motif, soit excessif en même temps pour acquérir. Soit par nécessité parce que, donnant à l'excès, ses propres biens ne suffisent plus, d'où la nécessité d'acquérir de façon illégitime, ce qui se rattache à l'avarice. Soit encore par un désordre de l'esprit : quand on ne donne pas pour faire le bien, comme si l'on méprisait la vertu, on ne regarde pas trop d'où et comment on se procure des ressources. Ainsi est-on prodigue et avare à des points de vue différents.

2. La prodigalité a bien pour objet les passions concernant l'argent, non par excès mais par défaut.

3. Si le prodigue donne abondamment, ce n'est pas toujours en vue des plaisirs, objets de l'intempérance, mais parfois parce qu'il est dans son tempérament de ne pas se soucier des richesses, ou encore pour un autre motif. Cependant, le plus souvent, il tombe dans l'intempérance parce que, faisant des dépenses excessives dans les autres domaines, il ne redoute pas de faire des dépenses pour les plaisirs auxquels le porte davantage la convoitise de la chair ; ou encore parce que, ne trouvant pas de satisfaction dans les biens conformes à la vertu, il recherche les plaisirs matériels. Et c'est pourquoi Aristote affirme : " Beaucoup de prodiges deviennent intempérants. "

Article 2 : La prodigalité est-elle un péché ?

Objections : 1. Il semble que non, car S. Paul affirme (1 Tm 6, 10) : " La racine de tous les maux, c'est l'amour de l'argent. " Mais ce n'est pas là racine de la prodigalité, puisque celle-ci est à l'opposé.

2. S. Paul dit aussi (1 Tm 6, 17) : " Ordonne aux riches de ce monde de partager volontiers. " Mais c'est ce que font surtout les prodigues. Donc la prodigalité n'est pas un péché.

3. La prodigalité consiste en des dons excessifs, et dans un souci insuffisant des richesses. Mais cela convient surtout aux parfaits qui accomplissent ce précepte du Seigneur (Mt 6, 34) : " Ne soyez pas en souci pour le lendemain " et (19, 28) : " Vends tout ce que tu as et donne-le aux pauvres. "

En sens contraire, le fils prodigue est blâmé pour sa prodigalité (Lc 15, 13).

Réponse : Comme on l'a dit à l'article précédent, la prodigalité s'oppose à l'avarice selon l'opposition entre l'excès et le défaut. Or l'un et l'autre détruisent le juste milieu de la vertu. Du fait de cette destruction, il y a vice et péché. Il faut donc en conclure que la prodigalité est un péché.

Solutions : 1. Certains expliquent cette parole de l'Apôtre en l'appliquant non à la cupidité actuelle, mais à une cupidité habituelle, qui est le foyer de convoitise d'où naissent tous les péchés. D'autres disent qu'il parle d'une cupidité générale envers toute espèce de bien. Et ainsi est-il évident que la prodigalité naît de la cupidité ; car le prodigue veut obtenir de façon contraire à l'ordre un bien temporel, soit pour plaire aux autres, soit au moins pour satisfaire par ses dons sa volonté propre.

Mais si l'on y regarde bien, l'Apôtre parle ici littéralement de la cupidité des richesses, car il avait dit en premier lieu : " Ceux qui veulent devenir riches... " C'est donc bien l'avarice qu'il qualifie de racine de tous les maux, non parce que tous les maux en sortent toujours, mais parce qu'il n'y a aucun mal qui n'en sorte parfois. Aussi la prodigalité naît-elle parfois de l'avarice, par exemple lorsqu'un homme dépense beaucoup pour capter la faveur de certaines gens dont il recevra des richesses.

2. L'Apôtre exhorte les riches à donner facilement et généreusement leurs biens quand il le faut. C'est ce que les prodigues ne font pas ; car, selon Aristote " leurs largesses ne sont pas bonnes, ni faites en vue du bien, ni faites comme il faudrait ; mais parfois ils donnent beaucoup à des gens qui devraient rester pauvres, des histrions et des adulateurs, et ils ne font rien pour des hommes de bien ".

3. L'excès de la prodigalité ne se mesure pas principalement à la quantité du don, mais plutôt à ce que celui-ci dépasse ce qu'il faut faire. Aussi le libéral donne-t-il parfois plus que le prodigue, si c'est nécessaire. On doit donc dire que ceux qui donnent tous leurs biens afin de suivre le Christ, et éloignent de leur esprit tout souci des biens temporels, ne sont pas prodigues, mais pratiquent parfaitement la libéralité.

Article 3 : La prodigalité est-elle un péché plus grave que l'avarice ?

Objections : 1. Il semble que oui, car par l'avance on nuit au prochain à qui l'on ne communique pas ses biens. Mais par la prodigalité on se nuit à soi-même, car Aristote enseigne : " La dissipation des richesses est comme une perte de soi-même. " Or on pêche plus gravement si l'on se nuit à soi-même, selon l'Ecclésiastique (14, 5) : " Celui qui est dur pour lui-même, pour qui sera-t-il bon ? "

2. Le désordre qui surgit comme l'accompagnement d'une condition louable est moins vicieux de ce fait. Mais le désordre de l'avarice est parfois dans ce cas, comme on le voit chez des gens qui ne veulent pas dépenser leur bien pour ne pas être forcés à recevoir celui d'autrui. Or le désordre de la prodigalité accompagne une condition blâmable, c'est pourquoi, selon Aristote " nous attribuons la prodigalité aux hommes intempérants ".

3. La prudence est la première des vertus morales, on l'a vu. Mais la prodigalité s'oppose à la prudence plus que l'avarice, car on lit dans les Proverbes (21, 20) : " Il y a un trésor précieux et



de l'huile dans la demeure du sage, mais l'imprudent gaspillera tout. " Et Aristote dit : " Le propre de l'insensé est de donner à l'excès et de ne rien recevoir. " Donc la prodigalité est un péché plus grave que l'avarice.

En sens contraire, le Philosophe dit que " le prodigue est considéré comme bien meilleur que l'avare ".

Réponse : Considérée en elle-même, la prodigalité est un moindre péché que l'avarice. Et cela pour trois motifs. 1° L'avarice s'éloigne davantage de la vertu opposée. Car il appartient davantage au libéral de donner, ce que le prodigue fait à l'excès, que de prendre ou de retenir, ce qui est l'excès de l'avare. 2° " Le prodigue rend service à beaucoup de gens ; l'avare à personne, pas même à lui ", dit Aristote. 3° La prodigalité se guérit facilement. Par l'inclination de la vieillesse, qui lui est contraire. Parce qu'elle aboutit facilement à la pauvreté, pour avoir fait des dépenses inutiles. Et devenu pauvre, le prodigue ne peut plus faire des dons excessifs. Et enfin parce que la prodigalité conduit facilement à la vertu qui lui ressemble. Mais l'avare n'est pas facilement guéri, pour les raisons données plus haut.

Solutions : 1. La différence entre le prodigue et l'avare ne vient pas ce que l'un pèche contre lui-même et l'autre contre autrui. Car le prodigue pèche contre lui-même en dissipant les biens dont il devrait vivre ; et il pèche encore contre autrui en dépensant des biens dont il devrait aider les autres. Et cela apparaît surtout chez les clercs, dispensateurs des biens de l'Église qui appartiennent aux pauvres, que l'on fraude en dépensant avec prodigalité. Pareillement aussi l'avare pèche contre les autres par les insuffisances de ses dons ; et il pèche contre lui-même en ne dépensant pas assez, ce que l'Ecclésiaste (6, 2) décrit ainsi : " Dieu lui a donné des richesses et ne lui permet pas d'en profiter. " Cependant, si par ses excès le prodigue nuit à lui-même et à certains, il est utile à d'autres, tandis que l'avare n'est utile à personne, ni même à lui, parce qu'il n'ose pas employer ses richesses, même pour son propre usage.

2. Lorsque nous parlons des vices en général, nous en jugeons selon leur raison propre ; ainsi , pour la prodigalité, nous tenons compte de ce qu'elle détruit des richesses de façon excessive. Mais si quelqu'un dépense trop par intempérance, cela additionne plusieurs péchés, et de tels prodiges sont les pires, dit Aristote. Qu'un avare s'abstienne de recevoir le bien du prochain, bien qu'en soi cela paraisse louable, cela peut être blâmable à cause du motif, s'il ne veut rien recevoir pour n'être pas contraint à donner.

3. Tous les vices s'opposent à la prudence, de même que toutes les vertus sont dirigées par elle. C'est pourquoi le péché qui s'oppose seulement à la prudence est estimé plus léger.

### QUESTION 120 : L'ÉPIKIE

1. Est-elle une vertu ? — 2. Fait-elle partie de la justice ?

Article 1 : L'épikie est-elle une vertu ?

Objections : 1. Il semble que non, car aucune vertu n'en supprime une autre. Or c'est ce que fait l'épikie, parce qu'elle supprime ce qui est juste selon la loi, et semble s'opposer à la sévérité.

2. S. Augustin a nous dit : " Bien que les hommes jugent les lois temporelles quand ils les instituent, une fois qu'elles ont été instituées et confirmées, il n'est plus permis au juge de les juger, mais il doit juger selon elles. " Or l'épikie semble juger la loi, quand elle estime qu'il ne faut pas l'observer dans un cas donné. Donc l'épikie est un vice plutôt qu'une vertu.

3. A l'épikie semble se rattacher l'attention que l'on porte à l'intention du législateur, selon Aristote. Mais interpréter l'intention du législateur est réservé au prince. C'est pourquoi

l'empereur dit dans le Code : " Nous seul avons le devoir et le droit d'interpréter entre l'équité et le droit. " Donc l'acte de l'épikie n'est pas licite, et l'épikie n'est pas une vertu.

En sens contraire, Aristote en fait une vertu.

Réponse : Nous l'avons dit en traitant des lois, parce que les actes humains pour lesquels on porte des lois consistent en des cas singuliers et contingents, variables à l'infini, il a toujours été impossible d'instituer une règle légale qui ne serait jamais en défaut. Mais les législateurs, attentifs à ce qui se produit le plus souvent, ont porté des lois en ce sens. Cependant, en certains cas, les observer va contre l'égalité de la justice, et contre le bien commun, visé par la loi. Ainsi la loi statue que les dépôts doivent être rendus, parce qu'elle est juste dans la plupart des cas. Il arrive pourtant parfois que ce soit dangereux, par exemple si un furieux a mis une épée en dépôt et la réclame pendant une crise, ou encore si quelqu'un réclame une somme qui lui permettra de combattre sa patrie. En ces cas et d'autres semblables, le mal serait de suivre la loi établie ; le bien est, en négligeant la lettre de la loi, d'obéir aux exigences de la justice et du bien public. C'est à cela que sert l'épikie, que l'on appelle chez nous l'équité. Aussi est-il clair que l'épikie est une vertu.

Solutions : 1. L'épikie ne se détourne pas purement et simplement de ce qui est juste, mais de la justice déterminée par la loi. Et elle ne s'oppose pas à la sévérité, car celle-ci suit fidèlement la loi quand il le faut ; suivre la lettre de la loi quand il ne le faut pas, c'est condamnable. Aussi est-il dit dans le Code " Il n'y a pas de doute qu'on pèche contre la loi si en s'attachant à sa lettre, on contredit la volonté du législateur. "

2. juger de la loi, c'est dire qu'elle est mal faite. Dire que les termes de la loi n'obligent pas en telle ou telle circonstance, c'est juger non pas de la loi en elle-même, mais d'un cas déterminé qui se présente.

3. L'interprétation a lieu dans les cas douteux, où il n'est pas permis, sans la décision de l'autorité, de s'écarter des termes de la loi. Dans les cas évidents, ce qu'il faut, ce n'est pas interpréter, mais agir.

Article 2 : L'épikie fait-elle partie de la justice ?

Objections : 1. Il semble que non, car, on l'a vu précédemment il y a deux sortes de justices : la justice particulière et la justice légale. Mais l'épikie ne fait pas partie de la justice particulière parce qu'elle s'étend à toutes les vertus, comme la justice légale. De même elle ne fait pas partie de la justice légale parce qu'elle agit en dehors des dispositions de la loi.

2. On ne donne pas une vertu plus primordiale comme faisant partie d'une vertu qui l'est moins, car c'est aux vertus cardinales, qui sont primordiales, qu'on rattache à titre de parties les vertus secondaires. Mais l'épikie semble être au-dessus de la justice, comme son nom le suggère, car il vient de épi : au-dessus, et dikaion : ce qui est juste.

3. Il semble que l'épikie soit identique à la modération. Car lorsque l'Apôtre dit (Ph 4, 5) : " Que votre modération soit connue de tous les hommes ", le mot grec correspond à épikie. Mais, selon Cicéron, la modération fait partie de la tempérance. Donc l'épikie ne fait pas partie de la justice.

En sens contraire, Aristote dit que " l'épikie est quelque chose de juste ".

Réponse : Comme nous l'avons dit antérieurement, une " partie " d'une vertu peut se dire en trois sens : partie subjective, partie intégrante et partie potentielle. La partie subjective est celle à laquelle on attribue essentiellement le tout dont elle n'est qu'une partie. Et cela peut se faire de deux façons. Parfois en effet on attribue le tout aux parties selon une seule raison, comme on attribue le genre " animal " au cheval et au bœuf ; mais parfois l'attribution est faite à l'une des deux parties par priorité : c'est ainsi que l'être est attribué d'abord à la substance et ensuite à l'accident. Donc l'épikie fait partie de la justice prise en général, comme " une sorte de

réalisation de la justice ", dit Aristote. Il est donc clair que l'épikie est une partie subjective de la justice. Mais on l'appelle justice en priorité par rapport à la justice légale, car celle-ci se dirige selon l'épikie. Aussi celle-ci est-elle comme la règle supérieure des actes humains.

Solutions : 1. L'épikie correspond à proprement parler à la justice légale ; d'une certaine façon elle y est incluse, et d'une certaine façon elle la dépasse. Si l'on appelle justice légale celle qui obéit à la loi soit quant à la lettre de celle-ci, soit quant à l'intention du législateur, qui est plus importante, alors l'épikie est la partie la plus importante de la justice légale. Mais si l'on appelle justice légale uniquement celle qui obéit à la loi selon la lettre, alors l'épikie ne fait pas partie de la justice légale, mais de la justice prise dans son sens général, et elle se distingue de la justice légale comme la dépassant.

2. Comme dit Aristote, " l'épikie est meilleure qu'une certaine justice, la justice légale qui observe la lettre de la loi. Mais parce qu'elle-même est une certaine justice, elle n'est pas meilleure que toute justice ".

3. Il revient à l'épikie d'être modératrice à l'égard de l'observance littérale de la loi. Mais la modération qui fait partie de la tempérance modère la vie extérieure de l'homme, sa démarche, son vêtement, etc. Cependant il est possible que chez les Grecs le mot " épikie " soit transféré, à cause d'une certaine ressemblance, à toutes sortes de modérations.

Étudions maintenant le don du Saint-Esprit qui correspond à la justice, et qui est le don de piété.

### **QUESTION 121 : LE DON DE PIÉTÉ**

1. La piété est-elle un don du Saint-Esprit ? — 2. Quelle est la béatitude et quels sont les fruits qui lui correspondent ?

Article 1 : La piété est-elle un don du Saint-Esprit ?

Objections : 1. Il semble que non, car les dons diffèrent des vertus, on l'a déjà vu. Or on a dit récemment que la piété est une vertu.

2. Les dons sont supérieurs aux vertus, surtout aux vertus morales, on l'a vu précédemment. Mais parmi les parties de la justice, la religion est plus importante que la piété. Donc, si une partie de la justice devait être mise parmi les dons, il semble que ce devrait être la religion plutôt que la piété.

3. Les dons, avec leurs actes, demeurent dans la patrie, on l'a vu. Mais l'acte de la piété ne peut y demeurer car S. Grégoire nous dit : " Ainsi, elle n'existera plus dans la patrie, où il n'y aura pas de misère. " Donc la piété n'est pas un don.

En sens contraire, Isaïe (11, 2) met la piété parmi les dons.

Réponse : Comme on l'a vu précédemment les dons du Saint-Esprit sont des dispositions habituelles de l'âme qui la rendent prête à se laisser mouvoir par l'Esprit. Entre autres impulsions, l'Esprit-Saint nous pousse à un amour filial envers Dieu, selon l'épître aux Romains (8,15) : " Vous avez reçu l'Esprit des enfants d'adoption en qui nous crions : Abba, Père. " Et parce que c'est le rôle propre de la piété de rendre au père le culte que nous lui devons, il s'ensuit que la piété par laquelle nous rendons un culte à Dieu comme à notre Père, sous l'impulsion du Saint-Esprit, cette piété est un don de celui-ci.

Solutions : 1. La piété par laquelle nous rendons le culte que nous devons à notre père selon la chair est une vertu ; mais la piété qui est un don rend ce culte à Dieu en tant qu'il est Père.

2. Rendre un culte à Dieu créateur, ce que fait la vertu de religion, est plus excellent que rendre un culte à notre père charnel, ce que fait la piété qui est une vertu. Mais rendre un culte à Dieu comme Père est encore plus excellent que de rendre un culte à Dieu comme Créateur et Seigneur.

Aussi la religion est-elle supérieure à la vertu de piété ; mais la piété comme désignant un don est supérieure à la vertu de religion.

3. De même que par la piété qui est une vertu on rend un culte non seulement à son père selon la chair, mais encore à tous ceux qui sont du même sang, parce qu'ils se rattachent au père ; de même encore la piété qui est un don rend ses devoirs et son culte non seulement à Dieu, mais encore à tous les hommes en tant qu'ils se rattachent à Dieu. Et c'est pourquoi il revient à ce don de piété d'honorer les saints et " de ne pas contredire l'Écriture, qu'on la comprenne ou non ", dit S. Augustin. Par suite, c'est encore elle qui vient au secours des malheureux. Et bien que cet acte n'ait pas sa place dans la patrie, surtout après le jour du jugement, son acte principal y aura pourtant sa place, car il consiste à rendre à Dieu un culte filial qui alors sera prédominant selon le livre de la Sagesse (5, 5) : " Voici comment ils ont été comptés parmi les fils de Dieu. " En outre les saints se rendront mutuellement honneur. Mais maintenant, jusqu'au jour du jugement, les saints seront miséricordieux pour ceux qui vivent dans cette condition de misère.

Article 2 : Quelle est la béatitude et quels sont les fruits qui correspondent au don de piété ?

Objections : 1. Il semble qu'au don de piété ne corresponde pas la deuxième béatitude : " Bienheureux les doux. " En effet, le don de piété correspond à la justice, ou encore à la quatrième béatitude : " Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice. " Ou encore à la cinquième : " Bienheureux les miséricordieux ", parce que, comme on l'a dit, l'œuvre de la miséricorde se rattache à la piété. Donc la deuxième béatitude ne se rattache pas au don de piété.

2. Le don de piété est dirigé par le don de science, qui figure dans l'énumération des dons chez Isaïe (11, 2). Or celui qui dirige et celui qui exécute ont le même but. Donc, puisque la troisième béatitude — " Bienheureux ceux qui pleurent " se rattache à la science, il semble que la deuxième ne se rattache pas à la piété.

3. Les fruits correspondent aux béatitudes et aux dons, comme on l'a vu antérieurement. Mais, parmi les fruits, la bonté et la bénignité paraissent s'accorder davantage avec la piété que la mansuétude qui se rattache à la douceur. Donc la deuxième béatitude ne correspond pas au don de piété.

En sens contraire, S. Augustin écrit : " La piété convient aux hommes doux. "

Réponse : Pour adapter les béatitudes aux dons on peut envisager deux sortes de rapprochements. L'une selon leur ordre, que S. Augustin semble avoir suivi. Aussi attribue-t-il la première béatitude (selon S. Matthieu) au dernier des dons (selon Isaïe), qui est le don de crainte. La deuxième — " Bienheureux les doux ", il l'attribue au don de piété, et ainsi de suite.

On peut envisager d'autres rapprochements selon la raison propre du don et celle de la béatitude. Il faut alors rapprocher les béatitudes et les dons selon leurs objets et leurs actes. A ce point de vue, la quatrième et la cinquième béatitude correspondent mieux que la deuxième au don de piété. Cependant la deuxième rejoint la piété en tant que la mansuétude supprime ce qui pourrait s'opposer aux actes de piété.

Solutions : 1. Cela répond à la première objection.

2. Selon les caractéristiques des béatitudes et des dons, la même béatitude doit correspondre aux dons de piété et de science. Mais si l'on suit l'ordre d'énumération, diverses béatitudes s'y adaptent, à condition d'observer une certaine affinité, comme on vient de le dire.

3. Parmi les fruits, la bonté et la bénignité peuvent être attribuées directement à la piété ; mais la mansuétude indirectement, en tant qu'elle supprime ce qui empêcherait les actes de piété, on vient de le dire.

## QUESTION 122 : LES PRÉCEPTES CONCERNANT LA JUSTICE

1. Les préceptes du décalogue concernent-ils la justice ? — 2. Le premier précepte.  
- 3. Le deuxième. — 4. Le troisième. — 5. Le quatrième. — 6. Les six derniers préceptes.

Article 1 : Les préceptes du décalogue concernent-ils la justice ?

Objections : 1. Il ne semble pas, car " l'intention du législateur est de rendre les citoyens vertueux " de toutes les vertus, dit Aristote ; aussi dit-il encore que la loi donne des préceptes concernant tous les actes de toutes les vertus. Mais les préceptes du décalogue sont les principes premiers de toute la loi divine. Donc ils ne concernent pas seulement la justice.

2. C'est à la justice que semblent se rattacher surtout les préceptes judiciaires, qui se distinguent des préceptes moraux, comme on l'a vu précédemment. Donc les préceptes du décalogue ne concernent pas la justice.

3. La loi transmet surtout les commandements concernant les actes de justice qui se rattachent au bien commun, comme les fonctions publiques et les institutions analogues. Mais il n'est pas fait mention de cela dans les préceptes du décalogue.

4. Les préceptes du décalogue se distinguent en deux tables correspondant à l'amour de Dieu et à l'amour du prochain, qui relèvent de la vertu de charité. Donc les préceptes du décalogue concernent la charité plus que la justice.

En sens contraire, la justice paraît être la seule vertu qui nous ordonne à autrui. Mais tous les préceptes du décalogue nous ordonnent à autrui, comme on le voit en les parcourant un par un. Donc tous les préceptes du décalogue se rapportent à la justice.

Réponse : Les préceptes du décalogue sont les premiers préceptes de la loi, et la raison naturelle leur donne aussitôt son assentiment comme aux principes les plus évidents. Mais il est non moins évident que la raison de dette, nécessaire pour qu'il y ait précepte, apparaît dans la justice, qui regarde autrui ; parce que, dans ce qui regarde lui-même, il apparaît au premier coup d'œil que l'homme est maître de lui, et qu'il lui est permis de faire ce qu'il veut. Mais quand il s'agit de ce qui regarde autrui, il est évident qu'on est obligé de rendre à autrui ce qu'on lui doit. Et c'est pourquoi il fallait que les préceptes du décalogue se rapportent à la justice. Aussi les trois premiers préceptes concernent-ils les actes de la religion, partie principale de la justice ; le quatrième concerne les actes de la piété, partie secondaire de la justice ; les six autres préceptes règlent les actes de la justice générale qui concerne les rapports entre égaux.

Solutions : 1. La loi vise à rendre vertueux tous les hommes, mais dans un certain ordre : elle leur donne d'abord des préceptes pour les actes où se manifeste plus clairement la raison de dette, nous venons de le dire.

2. Les préceptes judiciaires sont des déterminations des préceptes moraux en tant qu'ils sont ordonnés au prochain, de même que les préceptes cérémoniels sont des déterminations des préceptes moraux en tant qu'ils sont ordonnés à Dieu. Ni les uns ni les autres ne se trouvent dans le décalogue. Cependant ils sont des déterminations des préceptes de celui-ci, et ainsi ils se rapportent à la justice.

3. Ce qui se rapporte au bien commun doit être réparti diversement selon la diversité des hommes. C'est pourquoi on ne devait pas en faire des préceptes du décalogue, mais des préceptes judiciaires.

4. Les préceptes du décalogue se rattachent à la charité comme à leur fin selon S. Paul (1 Tm 1, 5) : " La fin du précepte, c'est la charité. " Mais ils se rattachent à la justice en tant qu'ils portent immédiatement sur les actes de cette vertu.

Article 2 : Le premier précepte du décalogue

Objections : 1. Il semble que ce précepte soit mal formulé. Car l'homme a davantage d'obligation envers Dieu qu'envers son père selon la chair, d'après l'épître aux Hébreux (12, 9) : " Ne serons-nous pas soumis bien davantage au Père des esprits, pour avoir la vie ? " Or, le précepte sur la piété dont on honore son père a une forme affirmative : " Honore ton père et ta mère. " Donc, à plus forte raison, le premier précepte de la religion dont on doit honorer Dieu devrait-il être rédigé sous forme affirmative. D'autant plus que l'affirmation précède par nature la négation.

2. On a dit à l'article précédent que le premier précepte se rattache à la religion. Mais celle-ci, n'étant qu'une vertu, n'a qu'un acte. Or le premier précepte prohibe trois actes. Premièrement : " Tu n'auras pas de dieux étrangers devant moi. " Deuxièmement " Tu ne feras pas d'idole. " Troisièmement " Tu ne te prosterner pas devant ces dieux, et tu ne les serviras pas. " Donc ce premier précepte est mal formulé.

3. S. Augustin nous dit que le premier précepte exclut le vice de superstition. Mais il y a bien d'autres superstitions nocives que l'idolâtrie, on l'a vu précédemment.

En sens contraire, il y a l'autorité de l'Écriture (Ex 20, 3).

Réponse : Il revient à la loi de rendre les hommes bons. C'est pourquoi il faut que ses préceptes soient rangés selon l'ordre où la vertu est engendrée chez l'homme.

Or dans l'ordre de la génération deux points sont à observer. D'abord que la première partie est constituée en premier. Ainsi, dans la génération de l'animal, ce qui est engendré d'abord, c'est le cœur, et pour la maison on pose d'abord les fondations. Dans la bonté de l'âme vient en premier la bonté de la volonté, grâce à laquelle l'homme use bien de toute autre bonté. Or la bonté de la volonté se mesure d'abord à son objet, qui est la fin. C'est pourquoi, chez celui que la loi doit former à la vertu, il fallait d'abord, pour ainsi dire, poser comme fondement la religion, qui règle l'ordre de l'homme à Dieu, fin ultime de sa volonté.

Deuxièmement, il faut veiller, dans l'ordre de la génération, à enlever d'abord les oppositions et les obstacles. Ainsi le laboureur nettoie son champ avant de l'ensemencer, comme dit Jérémie (4, 3) : " Défrichez pour vous ce qui est en friche, ne semez pas sur les épines et les chardons. " C'est pourquoi, à l'égard de la religion, l'homme devait d'abord être formé à éliminer les obstacles à la vraie religion. Or le principal d'entre eux, c'est que l'homme s'attache à un faux dieu, selon la parole (Mt 6, 24) : " Vous ne pouvez pas servir Dieu et Mammon. " C'est pourquoi le premier précepte de la loi exclut le culte des faux dieux.

Solutions : 1. Même au sujet de la religion il y a un précepte affirmatif : " Souviens-toi de sanctifier le sabbat. " Mais il fallait le faire précéder par les préceptes négatifs supprimant les obstacles à la religion. Car, bien que l'affirmation précède par nature la négation, cependant, selon l'ordre de la génération, la négation qui écarte les obstacles passe en premier, nous venons de le dire. Et surtout dans les choses divines où les négations l'emportent sur les affirmations, à cause de notre infirmité, selon Denys.

2. Le culte des dieux étrangers se montrait de deux façons. Certains adoraient des créatures comme des dieux, mais sans en faire d'images. C'est ainsi, selon Varron, que les anciens Romains ont longtemps honoré leurs dieux sans les représenter. Et ce culte est prohibé le premier par ces paroles : " Tu n'auras pas de dieux étrangers. " Chez d'autres, le culte des faux dieux s'adressait à des images. C'est pourquoi il était à juste titre interdit de faire ces images : " Tu ne feras pas d'idole ", et de leur rendre un culte " Tu ne te prosterner pas. "

3. Toutes les autres superstitions procèdent d'un pacte, tacite ou exprès, conclu avec le démon. Elles sont donc toutes condamnées par ces mots " Tu n'auras pas de dieux étrangers. "

Article 3 : Le deuxième précepte du décalogue

Objections : 1. Il semble que ce deuxième précepte soit mal formulé. En effet, ce précepte : " Tu ne prendras pas en vain le nom de ton Dieu " est expliqué dans la Glose : " Tu ne croiras pas qu'une créature est le Fils de Dieu ", ce qui prohibe une erreur en matière de foi. Et sur le parallèle du Deutéronome (5, 11), elle explique : " ... en attribuant le nom de Dieu à du bois ou à de la pierre ", ce qui prohibe une fausse profession de foi, qui est un acte d'infidélité en même temps qu'une erreur. Or l'acte d'infidélité est antérieur à la superstition, comme la foi est antérieure à la religion. Donc ce précepte aurait dû précéder le premier, qui prohibe la superstition.

2. On " prend " le nom de Dieu pour toutes sortes d'actions : pour le louer, pour faire des miracles, et pour ce que nous disons et faisons, selon la recommandation de S. Paul (Col 3, 17) : " Tout ce que vous faites, en parole ou en acte, faites-le au nom du Seigneur. " Donc interdire de prendre le nom de Dieu en vain semble plus universel que d'interdire la superstition, et ce deuxième précepte aurait dû venir avant le premier.

3. On explique le précepte : " Tu ne prendras pas le nom de Dieu en vain " par cette parole : " En jurant pour un rien. " On voit donc que ce précepte interdit le serment inutile, c'est-à-dire sans motif suffisant. Mais le faux serment, étranger à la vérité, et le serment injuste, étranger à la justice, sont beaucoup plus graves. C'est donc eux plutôt qu'il aurait fallu interdire par ce précepte.

4. Un péché beaucoup plus grave que le parjure, c'est le blasphème, et toutes les paroles et actions qui injurient Dieu. C'est donc tout cela qui aurait dû être prohibé par ce précepte.

5. Dieu a beaucoup de noms. On n'aurait donc pas dû dire de cette façon vague : " Tu ne prendras pas en vain le nom de ton Dieu. "

En sens contraire, il y a l'autorité de l'Écriture (Ex 20, 7 Dt 5, 11).

Réponse : Il faut commencer par exclure les obstacles à la vraie religion, avant d'y établir celui qu'on forme à la vertu. Or la vraie religion se heurte à un double obstacle. L'un, par excès, consiste à rendre un culte religieux indu à un autre que Dieu : c'est de la superstition. L'autre obstacle vient d'un défaut de respect, lorsque l'on méprise Dieu : c'est alors le vice d'irréligiosité, comme nous l'avons vu. La superstition empêche la religion en ce qu'elle s'oppose au culte rendu à Dieu. Celui dont l'âme est asservie à un culte indu ne peut en même temps rendre à Dieu le culte qui lui est dû, selon cette parole d'Isaïe (28, 20) : " Le lit est si étroit que l'un des deux doit tomber ", c'est-à-dire que le vrai Dieu ou le faux doit quitter le cœur de l'homme, " et la couverture est trop petite pour les couvrir tous deux ". Quant à l'irréligiosité, elle empêche la religion en ce qu'elle s'oppose à ce que Dieu, une fois accueilli, soit honoré. Or, accueillir Dieu pour l'honorer précède les honneurs qu'on lui rend après l'avoir accueilli. C'est pourquoi le précepte prohibant la superstition précède le deuxième précepte qui interdit le parjure, lequel se rattache à l'irréligiosité.

Solutions : 1. Ces commentaires sont mystiques. L'explication littérale se trouve dans le Deutéronome (5, 11) : " Tu ne prendras pas en vain le nom de ton Dieu ", c'est-à-dire " en affirmant par serment ce qui n'existe pas ".

2. Ce précepte n'interdit pas tout usage du nom de Dieu, mais précisément son emploi pour confirmer par serment une parole humaine, parce que cet emploi est le plus fréquent chez les hommes. On peut cependant en déduire qu'on interdit ainsi tout emploi déréglé du nom de Dieu. C'est de ce point de vue que se placent les commentaires cités.

3. " Jurer pour un rien " se dit de celui qui jure pour ce qui n'existe pas ; cela se rattache au faux serment qui mérite à titre premier le nom de parjure, comme nous l'avons dit. Car, lorsque l'on jure faussement, le serment est vain par lui-même, parce qu'il ne se fonde pas sur la vérité. Mais

quand quelqu'un jure sans réfléchir, par légèreté, la vanité ne tient pas au serment lui-même, mais à celui qui jure.

4. Lorsque l'on instruit quelqu'un dans une science, on commence par lui donner une introduction générale ; de même la loi, qui forme l'homme à la vertu, avec les préceptes du décalogue qui viennent en premier, lui montre par ses interdictions et ses commandements, ce qui se produit le plus souvent au cours de la vie humaine. C'est pourquoi un précepte du décalogue interdit le parjure, qui est plus fréquent que le blasphème.

5. On doit le respect aux différents noms de Dieu à cause de la réalité signifiée, qui est unique, non en raison du sens des mots, qui sont multiples. Et c'est pourquoi il est dit au singulier : " Tu ne prendras pas en vain le nom de ton Dieu ", car peu importe par lequel des noms de Dieu le parjure est commis.

Article 4 : Le troisième précepte du décalogue

Objections : 1. Il semble que ce précepte sur la sanctification du sabbat soit mal formulé. En effet, ce précepte, si on le comprend spirituellement, a une portée générale. En effet sur Luc (13, 14) : " Le chef de la synagogue, indigné de ce que Jésus avait fait une guérison le jour du sabbat... ", S. Ambroise explique : " La loi n'interdit pas de guérir un homme le jour du sabbat, mais d'accomplir des œuvres serviles, c'est-à-dire de se laisser accabler par les péchés. " Mais selon le sens littéral, c'est un précepte cérémoniel, car il est écrit dans l'Exode (31, 13) : " Veillez à observer mon sabbat, car c'est un signe entre moi et vous pour vos descendants. " Or les préceptes du décalogue sont à la fois spirituels et moraux. Donc ce précepte n'est pas à sa place ici.

2. Les préceptes cérémoniels de la loi englobent les choses sacrées, les sacrifices, les sacrements et les observances, nous l'avons montré. Aux choses sacrées se rattachaient non seulement les jours sacrés, mais aussi les lieux sacrés, en plus du sabbat. Il est donc illogique de faire mention de l'observance du sabbat en omettant tous les autres préceptes cérémoniels.

3. Celui qui transgresse un précepte du décalogue commet un péché. Mais dans la loi ancienne certains transgressaient l'observance du sabbat sans commettre de péché, comme ceux qui circoncisaient les enfants le huitième jour, et les prêtres qui officiaient au Temple le jour du sabbat. Élie, puisqu'il est parvenu en quarante jours à Horeb, la montagne de Dieu, a bien voyagé le sabbat. De même encore les prêtres qui ont porté l'arche du Seigneur pendant sept jours doivent avoir continué leur circuit pendant le sabbat (Jos 6, 14). Et il est dit aussi (Lc 13, 15) : " Est-ce que chacun de vous ne détache pas son bœuf ou son âne pour le conduire à l'abreuvoir ? " Donc cette sanctification du sabbat n'est pas à sa place dans le décalogue.

4. Même dans la loi nouvelle il faut observer les préceptes du décalogue. Mais dans la loi nouvelle on n'observe pas ce précepte-ci ni quant au sabbat ni quant au dimanche, où l'on fait la cuisine, où les gens voyagent, pêchent et ont beaucoup d'autres occupations. Il ne convient donc pas de donner un précepte sur l'observation du sabbat.

En sens contraire, il y a l'autorité de l'Écriture (Ex 20, 8).

Réponse : Une fois enlevés les obstacles à la vraie religion par les deux premiers préceptes du décalogue, comme nous l'avons vu à l'article précédent, il était logique de donner un troisième précepte qui établirait les hommes dans la vraie religion. Or il revient à celle-ci de rendre un culte à Dieu. De même que l'Écriture sainte nous propose les vérités divines sous les images de certaines réalités corporelles, de même le culte extérieur est rendu à Dieu par un signe sensible. Pour ce qui est du culte intérieur qui consiste dans la prière et la dévotion, l'homme est guidé davantage par l'impulsion intérieure du Saint-Esprit ; mais, pour le culte extérieur, il a fallu lui donner dans la loi un précepte portant sur un signe sensible. Et parce que les préceptes du



décatalogue sont comme les principes premiers et généraux de la loi, dans le troisième précepte du décalogue on prescrit le culte extérieur de Dieu sous le signe de son bienfait universel envers les hommes. C'est-à-dire qu'on rappelle ainsi l'œuvre de la création du monde, dont on nous dit que Dieu s'est reposé le septième jour. En signe de quoi, il est prescrit de sanctifier le jour du Seigneur, c'est-à-dire de le consacrer à un loisir en l'honneur de Dieu. C'est pourquoi dans l'Exode (20, 11), après avoir énoncé le précepte de sanctifier le sabbat, on donne cette raison : " En six jours Dieu fit le ciel et la terre, et le septième jour il se reposa. "

Solutions : 1. Le précepte de sanctifier le sabbat, entendu littéralement, est en partie moral et en partie cérémoniel. Il est moral en ce que l'homme doit consacrer quelque temps de sa vie à s'occuper des choses divines. Il y a en effet dans l'homme un penchant naturel à consacrer quelque temps à tout ce qui lui est nécessaire, comme les repas, le sommeil, etc. Aussi doit-il encore consacrer quelque temps, selon l'invitation de la raison naturelle, à la réfection de son âme en Dieu. Et c'est ainsi que réserver du temps à s'occuper des choses divines est l'objet d'un précepte moral.

Mais en tant que ce précepte détermine un temps spécial pour symboliser la création du monde, il est un précepte cérémoniel. Il est encore cérémoniel en un sens allégorique, en tant qu'il préfigurait le repos du Christ au tombeau, le septième jour. De même, il a une signification morale en tant qu'il symbolise la cessation de toute activité coupable et le repos de l'âme en Dieu. Et en ce sens c'est un précepte de portée générale. De même encore il est cérémoniel selon une signification analogique, comme figurant le repos procuré par la jouissance de Dieu dans la patrie.

En fait, ce précepte figure dans le décalogue en tant que moral, non en tant que cérémoniel.

2. Les autres cérémonies de la loi symbolisent des œuvres divines particulières. Mais l'observance du sabbat est le signe d'un bienfait général : la production de toutes les créatures.

Et c'est pourquoi il convenait de l'introduire dans les préceptes généraux du décalogue plutôt qu'un autre précepte cérémoniel.

3. Dans l'observance du sabbat, deux points sont à considérer. Le premier est sa fin : que l'homme s'applique aux choses divines. C'est signifié par cet ordre : " Souviens-toi de sanctifier le jour du sabbat. " Car dans la loi " sanctifier " signifie consacrer au culte divin. L'autre point est l'arrêt de tout travail, ce qui est signifié ensuite : " Le septième jour du Seigneur ton Dieu, tu ne feras aucun travail. " Et de quel travail il faut l'entendre, nous l'apprenons par le Lévitique (23, 35) : " En ce jour-là vous ne ferez aucune œuvre servile. "

Une œuvre est dite servile parce qu'elle implique une servitude. Or il y en a trois sortes. Par l'une l'homme est asservi au péché : " Celui qui commet le péché est esclave du péché " (Jn 8, 34). En ce sens, toute œuvre de péché est une œuvre servile. Une autre servitude est celle qui asservit un homme à un autre. Mais ce ne peut être que corporellement, non selon l'esprit, comme nous l'avons vu. C'est pourquoi, en ce sens, on appelle œuvres serviles les travaux corporels qu'un homme accomplit comme esclave d'un autre. La troisième sorte de servitude est envers Dieu. Et en ce sens on peut identifier œuvre servile et œuvre de latrerie, car celle-ci constitue le service de Dieu.

Si l'on entend " œuvre servile " en ce sens, elle n'est pas interdite le jour du sabbat. Ce serait contraire à la fin de l'observance sabbatique, car si l'homme s'abstient des autres travaux le jour du sabbat, c'est pour vaquer aux œuvres qui se rattachent à notre servitude envers Dieu. C'est le sens de cette parole (Jn 7, 23) : " On circonscrit le jour du sabbat pour que ne soit pas enfreinte la loi de Moïse. " Et de cet autre (Mt 12, 5) : " Le jour du sabbat, les prêtres dans le Temple violent le sabbat ". c'est-à-dire y travaillent corporellement " sans commettre de péché ". C'est ainsi

encore que les prêtres, en portant l'arche autour de Jéricho pendant le sabbat, n'ont pas transgressé le précepte du sabbat. De même encore, l'exercice d'aucune activité spirituelle ne contredit l'observance du sabbat, comme d'enseigner par la parole ou par l'écrit. Aussi la Glose dit-elle (sur Nb 28, 9) : " Les forgerons et autres artisans se reposent le jour du sabbat. Le lecteur de la loi divine ou le docteur ne cesse pas son travail et pourtant il ne souille pas le sabbat, comme les prêtres qui violent le sabbat sans commettre de péché. "

Mais les autres œuvres serviles, au premier ou au second sens de ce mot, sont contraires à l'observance du sabbat dans la mesure où elles empêchent l'application aux choses divines. Et parce que l'on est détourné plus par une œuvre de péché que par une œuvre licite, même si celle-ci est corporelle, celui qui pêche un jour de fête viole le précepte plus que celui qui accomplit une œuvre corporelle, mais de soi licite. Ce qui fait dire à S. Augustin : " Les Juifs feraient mieux ce jour-là de travailler utilement dans leurs champs que de soulever des séditions au théâtre. Et leurs femmes feraient mieux de filer la laine le sabbat que de danser toute la journée de façon inconvenante aux néoméniés. " Mais celui qui pêche véniellement contre le sabbat ne manque pas au précepte, car le péché véniel n'empêche pas la sainteté.

Les travaux corporels qui ne servent pas au culte spirituel sont appelés serviles parce qu'ils reviennent en propre aux serviteurs ; mais lorsqu'ils sont communs aux esclaves et aux hommes libres, on ne les appelle pas serviles. Tout homme, esclave ou libre, est tenu dans le domaine des choses nécessaires, de pourvoir non seulement à soi-même mais encore au prochain, et d'abord en ce qui concerne le salut du corps, selon les Proverbes (24, 11) : " Délivre ceux qu'on envoie à la mort. " Ensuite, en leur évitant une perte de leurs biens, selon le Deutéronome (22, 1) : " Si tu vois vagabonder le bœuf ou la brebis de ton frère, tu ne te déroberas pas, mais tu les ramèneras à ton frère. " C'est pourquoi le travail corporel destiné à conserver le salut de son propre corps ne viole pas le sabbat. Manger, comme tout ce qu'on peut faire pour conserver la santé de son corps, ne viole donc pas le sabbat. Et c'est pourquoi les Maccabées n'ont pas souillé le sabbat en combattant pour se défendre un jour de sabbat (1 M 2, 41). Ni pareillement Élie fuyant pour échapper à Jézabel un jour de sabbat. Et c'est pourquoi encore le Seigneur (Mt 12, 4) excuse ses disciples qui cueillaient des épis un jour de sabbat, poussés par la nécessité. Pareillement, le travail corporel ordonné au salut corporel d'autrui n'est pas contraire à l'observance du sabbat. Aussi Jésus dit-il (Jn 7, 23) : " Vous êtes indignés contre moi parce que j'ai guéri un homme tout entier le jour du sabbat ? " Pareillement encore le travail corporel ordonné à éviter un dommage extérieur ne viole pas le sabbat. Aussi le Seigneur dit-il (Mt 12, 11) : " Lequel d'entre vous, s'il n'a qu'une brebis et si elle tombe dans un trou le jour du sabbat, n'ira la prendre et la relever ? "

4. Dans la loi nouvelle, l'observance du dimanche a remplacé l'observance du sabbat, non en vertu d'un précepte de la loi, mais en vertu de la constitution de l'Église et de la coutume du peuple chrétien. Cette observance n'est pas figurative comme celle du sabbat dans l'ancienne loi, et c'est pourquoi l'interdiction de travailler le dimanche n'est pas aussi stricte que celle du sabbat ; certains travaux sont permis le dimanche, qui étaient interdits le sabbat, comme la cuisine. En outre dans la loi nouvelle on dispense plus facilement, pour une nécessité, de travaux prohibés qu'on ne le faisait sous la loi ancienne. Parce que ce qui est figuratif sert à professer la vérité, ce qui ne permet aucun relâchement même léger ; mais ces travaux considérés en eux-mêmes peuvent varier selon le lieu et le temps.

Article 5 : Le quatrième précepte du décalogue

Objections : 1. Il semble que le quatrième commandement, celui d'honorer ses parents, soit mal présenté. En effet, c'est un précepte qui se rattache à la piété. Mais si la piété fait partie de la justice, de même le respect, la gratitude, et d'autres vertus dont on a déjà parlé. Il semble donc

qu'on ne devait pas donner un précepte spécial pour la piété, quand on n'en donne pas pour les autres vertus.

2. La piété ne rend pas un culte aux parents seulement, mais aussi à la patrie, aux autres membres de la famille et aux amis de la patrie, on l'a dit en son lieu. Il est donc choquant que ce quatrième précepte mentionne seulement d'honorer son père et sa mère.

3. On ne doit pas seulement honorer ses parents, mais encore les soutenir. Le précepte est insuffisant sur ce point.

4. Il arrive parfois que ceux qui honorent leurs parents meurent jeunes, et que d'autres qui ne les honorent pas vivent longtemps. On a donc eu tort d'ajouter à ce précepte la promesse : " Pour que tu vives longtemps sur la terre. "

En sens contraire, il y a l'autorité de la Sainte Écriture (Ex 20, 12).

Réponse : Les préceptes du décalogue sont ordonnés à l'amour de Dieu et du prochain. Parmi nos proches, c'est à nos parents que nous avons le plus d'obligation. C'est pourquoi immédiatement après les préceptes qui nous ordonnent à Dieu se trouve le précepte nous ordonnant à nos parents, qui sont le principe particulier de notre existence comme Dieu en est le principe universel. Et ainsi y a-t-il une certaine affinité entre ce commandement et ceux de la première table.

Solutions : 1. Comme on l'a dit précédemment, la piété est ordonnée à nous faire accomplir nos devoirs envers nos parents, ce qui concerne tout le monde. Et c'est pourquoi, parmi les préceptes du décalogue qui sont pour tous, on devait mettre un commandement relatif à la piété, plutôt qu'aux autres vertus annexes de la justice, qui visent un devoir spécial.

2. On se doit à ses parents avant de se devoir à la patrie et à ses consanguins, parce que ceux-ci et la patrie ne nous touchent qu'à cause des parents dont nous sommes nés.

C'est pourquoi, puisque les préceptes du décalogue sont les premiers préceptes de la loi, ils ordonnent l'homme à ses parents plus qu'à sa patrie et aux autres consanguins. Néanmoins, dans ce précepte d'honorer ses parents, on comprend qu'il ordonne à chacun ce qui lui est dû, comme un devoir secondaire est inclus dans un devoir principal.

3. On doit respect et honneur aux parents en tant que tels. Mais les assister et leur rendre d'autres services leur est dû en raison d'un accident, par exemple parce qu'ils sont indigents, ou esclaves, etc., comme on l'a dit plus haut. Et parce que ce qui est essentiel prime ce qui est accidentel, le précepte d'honorer ses parents est prescrit de façon spéciale dans ces préceptes de la loi que contient le décalogue. Dans ce précepte, comme dans l'obligation principale, est inclus le devoir de les soutenir, avec tout ce que l'on doit à ses parents.

4. La longévité est promise à ceux qui honorent leurs parents non seulement quant à la vie future, mais aussi quant à la vie présente selon S. Paul (1 Tm 4, 8) : " La piété est utile à tout, car elle a la promesse de la vie présente comme de la vie future. " Et cela se justifie. Celui qui se montre reconnaissant d'un bienfait mérite, par une sorte de convenance, que ce bienfait lui soit conservé ; par l'ingratitude, au contraire, on mérite de perdre le bienfait. Or, après Dieu, c'est de nos parents que nous tenons le bienfait de la vie corporelle. Aussi celui qui honore ses parents, comme pour reconnaître leur bienfait, mérite de conserver la vie ; celui qui ne les honore pas, comme un ingrat, mérite de la perdre.

Cependant, parce que les biens et les maux de la vie présente ne tombent sous le mérite ou le démérite que dans la mesure où ils sont ordonnés à la récompense future, comme nous l'avons dit, il arrive, selon le plan mystérieux des jugements divins qui visent surtout la rémunération future, que certains, qui pratiquent la piété filiale, meurent prématurément, et que d'autres, qui ne la pratiquent pas, vivent plus longtemps.

## Article 6 : Les six derniers préceptes du décalogue

Objections : 1. Ils ne semblent pas judicieusement formulés. Car il ne suffit pas pour le salut de ne pas nuire au prochain, mais il est requis de lui rendre ce qu'on lui doit, selon S. Paul (Rm 13, 7) : " Rendez à tous ce qui leur est dû. " Mais dans les six derniers préceptes il est uniquement interdit de nuire au prochain.

2. Dans ces préceptes sont prohibés l'homicide, l'adultère, le vol et le faux témoignage. Mais on peut nuire au prochain de bien d'autres façons, comme on l'a déterminé précédemment.

3. On peut envisager la convoitise de deux façons : en tant qu'elle est un acte de la volonté, comme au livre de la Sagesse (6, 21) : " La convoitise de la sagesse conduit à la royauté perpétuelle " ; ou bien en tant qu'elle est un acte de la sensualité, comme il est dit en S. Jacques (4, 1) : " D'où viennent les guerres et les procès parmi vous ? N'est-ce pas des convoitises qui combattent dans vos membres ? " Mais le précepte du décalogue ne prohibe pas la convoitise de sensualité, car à ce compte les premiers mouvements seraient des péchés mortels, puisqu'ils iraient contre un précepte du décalogue. Pareillement, on n'interdit pas la convoitise de volonté, puisqu'elle est incluse en tout péché. Donc on a eu tort de mettre dans les préceptes du décalogue ceux qui prohibent la convoitise.

4. L'homicide est un péché plus grave que l'adultère ou le vol. Mais il n'y a aucun précepte interdisant le désir de l'homicide. Il est donc illogique d'avoir mis des préceptes interdisant la convoitise du vol et de l'adultère.

En sens contraire, il y a l'autorité de l'Écriture (Ex 20, 13).

Réponse : Les vertus annexes de la justice nous font rendre ce qui leur est dû à des personnes déterminées envers lesquelles nous sommes obligés par un motif spécial. De même, par la justice proprement dite nous rendons à tous en général ce qui leur est dû. Et c'est pourquoi, après les trois premiers préceptes relatifs à la religion qui nous fait rendre à Dieu ce que nous lui devons, et après le quatrième précepte, relatif à la piété par laquelle nous acquittons notre dette envers nos parents, ce qui inclut toutes les dettes fondées sur un motif spécial, il était nécessaire de donner à la suite d'autres préceptes relatifs à la justice proprement dite, qui rend indistinctement à tous les hommes ce qui leur est dû.

Solutions : 1. Ne nuire à personne est une obligation universelle. C'est pourquoi les préceptes négatifs qui interdisent les dommages qu'on peut infliger au prochain devaient, à cause de leur universalité, trouver place parmi les préceptes du décalogue. Au contraire, ce que l'on doit procurer au prochain se diversifie selon ses divers besoins. C'est pourquoi il ne fallait pas introduire dans le décalogue ces préceptes affirmatifs.

2. Toutes les autres manières de nuire au prochain peuvent se ramener à celles que ces préceptes interdisent, qui sont les plus générales et les plus capitales. Car tous les torts qu'on afflige à la personne du prochain sont prohibés avec l'homicide, qui est le plus capital. Toutes les offenses contre les personnes qui lui sont unies, surtout inspirées par la passion, sont comprises dans l'adultère. Ce qui concerne les dommages relatifs aux biens est interdit en même temps que le vol. Ce qui relève de la parole, médisances, blasphèmes, etc. est interdit avec le faux témoignage, qui s'oppose plus directement à la justice.

3. Les préceptes prohibant la convoitise ne signifient pas l'interdiction des premiers mouvements de convoitise qui ne dépasseraient pas les bornes de la sensualité. Ce qui est directement prohibé, c'est le consentement de la volonté à l'acte ou à la délectation.

4. En lui-même l'homicide n'a rien de désirable, il est plutôt objet d'horreur, parce qu'il n'y a en lui aucune raison de bien. Mais l'adultère comporte une raison de bien : le délectable. Le vol, lui aussi, comporte une raison de bien : l'utile. Or le bien est par lui-même désirable. C'est pourquoi

il fallait interdire par des préceptes particuliers la convoitise de l'adultère et du vol, mais non celle de l'homicide.

#### LA FORCE

Après l'étude de la justice, vient logiquement celle de la force, qui se divise en quatre 1° La vertu même de force (Q. 123-127). 2° Ses parties (Q. 128-138). 3° Le don qui lui correspond (Q. 139). 4° Les préceptes qui s'y rapportent (Q. 140). La première partie se subdivise ainsi : 1° La force en elle-même (Q. 123). 2° Son acte principal qui est le martyre (Q. 124). 3° Les vices qui lui sont contraires (Q. 125-127).

#### **QUESTION 123 : LA VERTU DE FORCE EN ELLE-MÊME**

1. Est-elle une vertu ? — 2. Une vertu spéciale ? — 3. A-t-elle pour objet la crainte et l'audace ? — 4. Seulement la crainte de la mort ? — 5. A-t-elle pour objet la crainte de mourir au combat ? — 6. Son acte principal est-il de supporter ? — 7. Agit-elle en vue de son propre bien ? 8. Trouve-t-elle du plaisir dans son action ? — 9. S'affirme-t-elle surtout dans les cas soudains ? — 10. Emploie-t-elle la colère ? — 11. Est-elle une vertu cardinale ? — 12. Comparaison entre elle et les autres vertus cardinales.

Article 1 : La force est-elle une vertu ?

Objections : 1. Il semble que non, car S. Paul affirme (2 Co 12, 9) : " La vertu se déploie dans la faiblesse. " Mais la force s'oppose à la faiblesse, donc elle n'est pas une vertu.

2. Si c'est une vertu, elle est une vertu théologale, intellectuelle ou morale. Mais elle ne rentre ni dans les vertus théologiques, ni dans les vertus intellectuelles, on l'a déjà montrés. Et elle ne paraît pas être une vertu morale car, d'après Aristote certains paraissent courageux par ignorance, ou par expérience, comme les soldats, et cela relève de l'art plus que de la vertu morale ; certains aussi sont appelés courageux à cause de leurs passions, comme la crainte des menaces ou du déshonneur, ou encore par tristesse, par colère ou par espoir ; or, on l'a vu. la vertu morale n'agit pas par passion mais par choix. Donc la force n'est pas une vertu.

3. La vertu humaine réside surtout dans l'âme, car elle en est une " bonne qualité ", on l'a dit précédemment. Mais la force semble résider dans le corps ; au moins elle dépend du tempérament. Elle n'est donc pas une vertu.

En sens contraire, S. Augustin met la force au nombre des vertus.

Réponse : Selon Aristote " la vertu rend bon celui qui la possède et rend bonne son action ", ce qui s'applique à la vertu de l'homme. Or le bien de l'homme consiste à se régler sur la raison, selon Denys. Il revient donc à la vertu de rendre l'homme bon et à rendre raisonnable son action. Or cela se produit de trois manières. 1° La raison elle-même est rectifiée ; c'est l'œuvre des vertus intellectuelles. 2° Cette rectitude de la raison est instaurée dans les relations humaines ; c'est la tâche de la justice. 3° Il faut supprimer les obstacles à cet établissement de la droite raison dans les affaires humaines.

Or la volonté humaine est empêchée de suivre la rectitude de la raison de deux façons. 1° Parce qu'un bien délectable l'attire hors de ce que requiert la rectitude de la raison, et cet empêchement est supprimé par la vertu de tempérance. 2° Parce qu'une difficulté qui survient détourne la volonté de faire ce qui est raisonnable. Pour supprimer cet obstacle, il faut la force d'âme qui permet de résister à de telles difficultés, de même que par sa force physique l'homme domine et repousse les empêchements corporels. Aussi est-il évident que la force est une vertu, en tant qu'elle permet à l'homme d'agir conformément à la raison.

Solutions : 1. La vertu de l'âme ne se déploie pas dans la faiblesse de l'âme, mais dans la faiblesse charnelle, dont parlait l'Apôtre Il appartient à la force d'âme de supporter courageusement la faiblesse de la chair : c'est la tâche de la vertu de patience, ou de la vertu de force. Que l'homme reconnaisse sa propre faiblesse, cela relève de la perfection qu'on appelle l'humilité.

2. Parfois certains accomplissent l'acte extérieur d'une vertu sans avoir cette vertu, pour une cause autre que la vertu. Et c'est pourquoi Aristote énumère cinq modes selon lesquels certains sont appelés forts de façon factice, parce qu'ils exercent un acte de force sans avoir cette vertu. Cela arrive de trois façons. D'abord parce qu'ils se portent vers une tâche difficile comme si elle ne l'était pas. Ce qui se divise en trois. Parfois cela vient de l'ignorance, parce que l'on ne perçoit pas l'importance du danger. Parfois cela se produit parce que l'on sait par expérience qu'on y a souvent échappé. Et parfois cela se produit parce qu'on a une certaine connaissance et une certaine pratique. Cela arrive chez les militaires qui, à cause de leur connaissance et de leur expérience des armes estiment peu graves les périls de la guerre et croient pouvoir les éviter par leur habileté. Aussi Végèce dit-il " Personne n'a peur de faire ce qu'il est très sûr d'avoir bien appris. "

Ou encore deuxième façon quelqu'un accomplit sans vertu un acte de force, poussé par une passion, comme la tristesse qu'il veut chasser, ou encore la colère. Il y a une troisième façon qui comporte un choix, non celui de la fin raisonnable, mais celui d'un avantage temporel, comme l'honneur, le plaisir ou le gain ; ou le désir d'éviter un désavantage comme un blâme, une souffrance ou un dommage.

3. La force d'âme est appelée une vertu, nous venons de le dire, par ressemblance avec la force corporelle. Cependant il n'est pas contraire à la raison de vertu qu'on ait par tempérament une inclination naturelle à la vertu, on l'a dit précédemment.

Article 2 : La force est-elle une vertu spéciale ?

Objections : 1. Il semble que non, car il est dit que la Sagesse (8, 7) " enseigne tempérance et prudence, justice et vertu ", ce mot désignant ici la force. Donc, puisque ce nom de vertu est commun à toutes, il apparaît que la force est une vertu générale.

2. S. Ambroise écrit : " La force n'est pas le lot d'une âme médiocre, elle qui seule défend la beauté de toutes les vertus et maintient la justice, et qui combat tous les vices par une lutte acharnée. Invincible dans les travaux, courageuse dans le danger, impassible devant les voluptés, elle bannit la cupidité comme une souillure capable d'efféminer la vertu. " Et il en dit autant des autres vices. Or cela ne peut convenir à une vertu spéciale.

Donc la force est une vertu générale.

3. Le nom de force semble dériver de " fermeté ". Mais toute vertu doit être ferme, dit Aristote.

En sens contraire, S. Grégoire en fait une vertu parmi les autres.

Réponse : Comme on l'a dit antérieurement le mot de force peut se prendre en deux sens. D'abord selon que implique en elle-même une certaine fermeté d'âme. En ce sens, c'est une vertu générale, ou plutôt une condition de, toute vertu parce que, d'après le Philosophe, il est requis pour la vertu " d'agir de façon ferme et inébranlable ". Mais aussi on peut parler de la force selon que implique fermeté d'âme pour supporter et repousser les difficultés particulièrement impressionnantes, comme les dangers graves. C'est pourquoi, dit Cicéron, " la force est une manière consciente d'affronter les périls et de supporter les labeurs ". C'est en ce sens que la force est présentée comme une vertu spéciale, ayant une matière déterminée.

Solutions : 1. Selon Aristote le mot de vertu se rapporte " au maximum d'une puissance ". Or on parle d'une puissance naturelle lorsqu'elle permet à quelqu'un de résister aux forces de

destruction, mais aussi lorsqu'elle est un principe d'action, comme Aristote le montre bien. Et parce que cette acception est la plus courante, le mot de vertu implique habituellement le maximum de telle puissance ; car la vertu au sens courant n'est rien d'autre que l'habitus qui permet de bien agir. Mais selon qu'elle implique le maximum de puissance au premier sens, qui est plus spécial, on l'attribue à une vertu spéciale, c'est-à-dire à la force, dont le propre est de résister fermement à toute attaque.

2. S. Ambroise entend la force au sens large, selon qu'elle implique fermeté d'âme en face de tous les assauts. Cependant, même en tant qu'elle est une vertu spéciale ayant une matière déterminée, elle aide toutes les autres vertus à repousser les assauts de tous les vices. Car si quelqu'un peut tenir solidement contre les attaques les plus dangereuses, il s'ensuit qu'il est capable de résister à des difficultés moindres.

3. Cette objection vaut pour la force entendue de la première manière.

Article 3 : La force a-t-elle pour objet la crainte et l'audace ?

Objections : 1. Il semble que non, car S. Grégoire enseigne : " La force des justes consiste à vaincre la chair, à combattre la sensualité, à éteindre le plaisir de la vie présente. " La force semble donc avoir plutôt les plaisirs comme objets.

2. Cicéron dit qu'il appartient à la force " d'affronter les périls et de supporter les labeurs ". Or cela ne semble pas se rattacher aux passions d'audace et de peur, mais plutôt à des actions humaines laborieuses, ou à des événements périlleux.

3. A la crainte ne s'oppose pas seulement l'audace mais aussi l'espérance, comme on l'a dit précédemment, en traitant des passions. Donc la force ne doit pas concerner l'audace plus que l'espérance.

En sens contraire, il y a cette affirmation du Philosophe : " La force concerne la crainte et l'audace. "

Réponse : Comme nous l'avons dit plus haut, il revient à la vertu de force d'écarter l'empêchement qui retient la volonté de suivre la raison. Que l'on soit retenu de faire quelque chose de difficile, cela relève de la raison de crainte, qui fait reculer devant un mal présentant une difficulté, comme on l'a vu plus haut en traitant des passions. C'est pourquoi la chose concerne au premier chef la crainte des choses difficiles qui peuvent retenir la volonté de suivre la raison. Or il ne faut pas seulement subir fermement l'assaut de ces difficultés en réprimant la peur, mais aussi s'y attaquer avec modération, quand il faut les exterminer pour assurer sa sécurité future. Ce qui semble se rattacher à la raison d'audace. C'est pourquoi la force concerne la crainte et l'audace, en réprimant la crainte et en modérant l'audace.

Solutions : 1. S. Grégoire parle là de la force des justes selon qu'elle se rapporte indistinctement à toute vertu. Aussi parle-t-il d'abord de ce qui regarde la tempérance, comme l'objection le note, et il ajoute ce qui regarde particulièrement la force comme vertu spéciale quand il dit : " Aimer les épreuves de ce monde en vue des récompenses éternelles. "

2. Les événements dangereux et les tâches laborieuses n'écarteront la volonté de la raison que dans la mesure où on les craint. C'est pourquoi il faut que la force ait pour objet immédiat la crainte et l'audace, et médiatement les dangers et les labeurs, objets de ces passions.

3. L'espérance s'oppose à la crainte du côté de l'objet, parce que l'espérance porte sur le bien, et la crainte sur le mal. Or l'audace concerne le même objet et s'oppose à la crainte en ce que la première l'affronte tandis que la seconde le fuit, nous l'avons vu. Et parce que la force vise à proprement parler les maux temporels qui écartent de la vertu, comme on le voit par la définition de Cicéron il en découle que la force concerne à proprement parler la crainte et l'audace, mais non l'espérance, sinon en tant qu'elle est liée à l'audace, comme on l'a vu antérieurement.

Article 4 : La force a-t-elle seulement pour objet la crainte de la mort ?

Objections : 1. Il semble que ce ne soit pas son seul objet. En effet, S. Augustin déclare que la force " est un amour qui supporte facilement tout pour ce qu'il aime " et que c'est " un sentiment qui ne craint ni la mort ni aucune adversité ".

2. Il faut que toutes les passions de l'âme soient amenées au juste milieu par une vertu. Mais on ne peut attribuer à aucune vertu la tâche de ramener les autres craintes à un juste milieu.

3. Aucune vertu ne se situe aux extrêmes. Or la crainte de la mort, étant la crainte la plus forte, est à l'extrême, selon Aristote. Donc la vertu de force ne se limite pas aux craintes mortelles.

En sens contraire, Andronicus définit la force : " Une vertu de l'appétit irascible qui ne se laisse pas facilement effrayer par les craintes qu'inspire la mort. "

Réponse : Comme on vient de le voir, il revient à la vertu de force de protéger la volonté de l'homme afin qu'elle ne recule pas devant un bien raisonnable par crainte d'un mal corporel. Or il faut tenir le bien de la raison contre tout mal, parce que nul bien corporel ne vaut le bien de la raison. C'est pourquoi il faut qu'on appelle force d'âme celle qui maintient fermement la volonté de l'homme dans le bien de la raison, malgré les plus grands maux, car celui qui tient ferme devant les plus grands tiendra ferme contre les moindres, mais non réciproquement ; en outre il revient à la vertu de viser le maximum. Or le plus terrible de tous les maux corporels est la mort, qui nous enlève tous les biens corporels. Ce qui fait dire à S. Augustin : " Le lien du corps ne doit être ni secoué ni tourmenté, par le labeur ou par la douleur ; par crainte qu'il ne soit enlevé et détruit, l'âme est agitée par la terreur de la mort. " C'est pourquoi la vertu de force concerne la crainte des périls de mort.

Solutions : 1. La force se comporte bien pour supporter toutes les adversités. Cependant l'homme n'est pas appelé fort au sens absolu parce qu'il les supporte, mais seulement parce qu'il supporte bien les plus grands maux. Pour les autres maux, on l'appelle fort de façon relative.

2. Parce que la crainte naît de l'amour, toute vertu qui modère l'amour de certains biens modère nécessairement la crainte des maux contraires. Ainsi la libéralité, qui modère l'amour de l'argent, modère aussi par voie de conséquence la crainte de le perdre. Et l'on retrouve cela dans la tempérance et les autres vertus. Mais aimer sa propre vie est naturel, c'est pourquoi il fallait une vertu spéciale pour modérer la crainte de la mort.

3. L'extrême dans les vertus est considéré par rapport à ce qui sort de la limite de la raison droite. C'est pourquoi, si quelqu'un affronte les plus grands dangers conformément à la raison, il ne s'oppose pas à la vertu.

Article 5 : L'objet de la force est-il seulement la crainte de mourir au combat ?

Objections : 1. Il semble que la force ne concerne pas proprement le danger de mourir au combat. En effet, les martyrs sont loués principalement pour leur force, mais non pour une activité guerrière.

2. S. Ambroise " divise la force selon les travaux de la guerre et les activités domestiques ". Cicéron dit aussi : " Puisque la plupart estiment que la guerre l'emporte sur la vie civile, il faut rabaisser cette opinion car, si nous voulons juger en vérité, beaucoup d'activités civiles sont plus importantes et plus nobles que la guerre. " Mais les affaires les plus importantes intéressent la vertu la plus importante.

3. Les guerres ont, pour but de maintenir la paix temporelle de l'État. Car S. Augustin nous dit : " C'est pour obtenir la paix qu'on fait la guerre. " Mais il ne semble pas qu'on doive s'exposer à la mort pour la paix temporelle de l'État, car une telle paix est l'occasion de beaucoup de relâchements.

En sens contraire, Aristote dit que la force s'exerce au maximum à propos de la mort à la guerre.



Réponse : Comme nous l'avons dit à l'article précédent, la force confirme l'esprit humain contre les plus grands dangers qui sont les dangers de mort. Mais parce que la force est une vertu, il appartient à sa nature de toujours tendre au bien, et il s'ensuit que si l'homme ne s'enfuit pas devant les dangers mortels, c'est pour obtenir un certain bien. Or les dangers mortels qui viennent de la maladie, de la tempête, des assauts des bandits, etc. ne paraissent pas menacer quelqu'un directement parce qu'il poursuit un bien. Mais les périls mortels qu'on affronte à la guerre menacent l'homme directement à cause d'un bien, parce qu'il défend le bien commun par une guerre juste. Or la guerre peut être juste en deux sens. D'abord dans un sens général : pour ceux qui combattent dans l'armée. Ensuite dans un sens individuel : par exemple lorsqu'un juge ou même une personne privée ne redoute pas de porter un jugement juste par crainte d'une arme qui le menace ou de n'importe quel danger, fût-il mortel. Il revient donc à la force de rendre l'âme ferme contre les périls de mort qu'on rencontre non seulement dans une guerre générale, mais aussi dans des conflits individuels qu'on peut bien qualifier de guerres au sens large. Et en ce sens il faut accorder que la force concerne proprement les périls mortels qu'on affronte à la guerre.

Mais l'homme fort se comporte bien devant les périls mortels de toute espèce, surtout parce que la vertu peut exposer à tous ces dangers, par exemple lorsqu'on ne refuse pas par crainte d'une contagion mortelle d'aider un ami malade ; ou bien lorsqu'on ne refuse pas, par crainte du naufrage et des bandits, d'entreprendre un long voyage pour une affaire charitable.

Solutions : 1. Les martyrs supportent des attaques personnelles pour le souverain bien, qui est Dieu. C'est pourquoi leur vertu de force reçoit des éloges particuliers. Et cela n'est pas étranger à la force qui se déploie à la guerre. C'est pourquoi ils sont dits " montrer de la vaillance à la guerre " (He 11, 34).

2. On distingue les affaires domestiques et civiles des affaires guerrières, celles qui concernent les guerres générales. Mais, dans les affaires domestiques et civiles, peuvent surgir des périls mortels, venant de certaines attaques qui sont des guerres particulières. Et ainsi, en ce domaine, la force proprement dite peut-elle s'exercer.

3. La paix de l'État est bonne en soi et ne devient pas mauvaise si certains en usent mal. Car beaucoup d'autres en usent bien, et elle empêche beaucoup de maux comme les homicides, les sacrilèges, etc. bien pires que les maux occasionnés par la paix et qui se rattachent surtout aux vices charnels.

Article 6 : L'acte principal de la force est-il de supporter ?

Objections : 1. Il ne semble pas car, dit Aristote " la vertu concerne le difficile et le bien ". Mais il est plus difficile d'attaquer que de supporter. Donc supporter n'est pas l'acte principal de la force.

2. Il faut davantage de puissance pour pouvoir agir sur un autre que pour n'être pas soi-même modifié par l'autre. Mais attaquer, c'est agir sur l'autre, tandis que supporter est demeurer immobile. Donc, puisque la force nomme une perfection de la puissance, il semble qu'il lui appartienne d'attaquer plus que de supporter.

3. L'un des contraires est plus éloigné de l'autre que de sa simple négation. Or celui qui supporte se contente de ne pas craindre : mais celui qui attaque agit à l'inverse de celui qui craint, parce qu'il va de l'avant. Il apparaît donc, puisque la force éloigne au maximum de la crainte, qu'il lui revient davantage d'attaquer que de supporter.

En sens contraire, le Philosophe dit que " certains sont appelés forts surtout parce qu'ils supportent des épreuves pénibles ".

Réponses : Comme nous l'avons dit plus haut Aristote affirme : " La force concerne les craintes à réprimer, plus que les audaces à modérer. " Car si cela est plus difficile que ceci, c'est parce que le péril lui-même, objet de l'audace et de la crainte, contribue à réprimer l'audace, et produit l'accroissement de la crainte. Or l'attaque requiert cette force qui tempère l'audace, alors que supporter émane de la répression de la crainte. C'est pourquoi l'acte principal de la force est de supporter, c'est-à-dire de tenir bon dans les périls, plutôt que d'attaquer.

Solutions : 1. Supporter est plus difficile qu'attaquer pour trois raisons. 1° Parce que supporter s'impose à celui qu'un homme plus fort attaque alors que l'attaquant est en position de force. Or il est plus difficile de combattre un ennemi plus fort qu'un ennemi plus faible. 2° Parce que celui qui supporte éprouve déjà les périls comme présents ; celui qui attaque les tient pour futurs. Or il est plus difficile de ne pas se laisser émouvoir par des maux présents que par des maux futurs. 3° Parce que supporter demande un temps prolongé, mais on peut attaquer par un élan subit. Or il est plus difficile de rester longtemps immobile que de s'élancer brusquement vers quelque chose de difficile. D'où cette remarque d'Aristote : " Certains volent au-devant des dangers, mais s'enfuient quand ils les rencontrent ; les hommes forts font le contraire. "

2. Supporter implique bien une passion dans le corps, mais aussi un acte de l'âme très fortement attachée au bien, d'où il suit qu'elle ne cède pas à la passion du corps pourtant présente. Or la vertu tient à l'âme plus qu'au corps.

3. Celui qui supporte ne craint pas, quoique le motif de sa crainte soit présent, alors qu'il ne l'est pas pour celui qui attaque.

Article 7 : La force agit-elle en vue de son propre bien ?

Objections : 1. Il semble que l'homme fort n'opère pas en vue du bien de son propre habitus. Car, lorsqu'on agit, la fin a beau être première dans l'intention, elle est néanmoins dernière dans l'exécution. Or l'acte de force, dans son exécution, est postérieur à l'habitus de force lui-même. Il n'est donc pas possible que l'homme fort agisse pour le bien de son propre habitus.

2. S. Augustin nous dit : " Certains osent soutenir que nous aimons les vertus uniquement à cause de la béatitude " c'est-à-dire en les recherchant pour celle-ci " de telle sorte que nous n'aimions plus la béatitude elle-même. S'il en était ainsi, nous cesserions d'aimer les vertus elles-mêmes, quand nous n'aimons plus ce pourquoi nous les aimons ". Or la force est une vertu. Donc l'acte de force ne doit pas être rapporté à la force elle-même, mais à la béatitude.

3. Pour S. Augustin la force est " l'amour qui supporte facilement toutes les difficultés pour Dieu ". Or Dieu n'est pas l'habitus de force, mais un être bien supérieur, puisque la fin est forcément meilleure que les moyens qui y conduisent. Donc l'homme fort n'agit pas pour le bien de son propre habitus.

En sens contraire, Aristote dit, que " pour le fort, la force est un bien ", donc une fin.

Réponse : Il y a deux fins : la fin prochaine et la fin ultime. La fin prochaine de tout agent est d'introduire dans un autre être la ressemblance de sa propre forme ; ainsi la fin du feu qui chauffe, c'est d'introduire la ressemblance de sa chaleur dans le patient, et la fin de l'architecte est d'introduire dans la matière la ressemblance de son projet d'art. Or, quel que soit le bien qui en résulte, s'il est voulu, on peut l'appeler fin éloignée de l'agent. De même que dans une fabrication la matière extérieure est organisée par l'art, ainsi dans l'action les actes humains sont organisés par la prudence. Il faut donc conclure que le fort veut, comme fin prochaine, exprimer en acte une ressemblance de son habitus, car il veut agir en harmonie avec celui-ci. Mais sa fin éloignée est la béatitude, autrement dit : Dieu.

Solutions : Tout cela donne la réponse aux objections. Car le premier argument raisonnait comme si l'essence même de l'habitus était la fin, alors que celle-ci est sa ressemblance en acte, nous venons de le dire. Les deux autres objections considèrent la fin ultime.

Article 8 : La force trouve-t-elle son plaisir dans son action ?

Objections : 1. Il semble bien, car la délectation est une action naturelle libre d'empêchement, dit Aristote. Or l'action de l'homme fort procède d'un habitus, qui agit à la manière d'une nature. Donc le fort trouve du plaisir dans son action.

2. Sur le texte (Ga 5, 22) : " Les fruits de l'Esprit sont charité, joie et paix ", S. Ambroise dit que " les œuvres des vertus sont appelées des "fruits" parce qu'elles réconfortent l'esprit de l'homme par une délectation sainte et pure ". Mais l'homme fort accomplit des actes de vertu. Donc il trouve dans son acte de la délectation.

3. Le plus faible est vaincu par le plus fort. Mais l'homme fort aime le bien de la vertu plus que son propre corps, qu'il expose à des périls mortels. Donc la délectation procurée par le bien de la vertu efface la douleur physique, et ainsi l'homme agit entièrement dans la délectation.

En sens contraire, il y a cette affirmation d'Aristote : " Dans un acte, l'homme fort n'éprouve, semble-t-il, aucune délectation. "

Réponse : Comme nous l'avons dit précédemment en traitant des vertus, il y a deux sortes de délectations : l'une, physique, est produite par le toucher corporel ; l'autre, psychique, est produite par la connaissance. Et celle-là est précisément l'effet des actions vertueuses, parce qu'en elles on considère le bien de la raison. Or l'acte primordial de la force, c'est de supporter des épreuves qui sont pénibles selon la connaissance qu'on en a, comme la perte de la vie physique, aimée de l'homme vertueux non seulement en ce qu'elle est un bien de nature, mais aussi en tant qu'elle est nécessaire à une activité vertueuse et à ce qui s'y rapporte ; et aussi de supporter des épreuves douloureuses pour le sens du toucher comme les blessures ou la flagellation. C'est pourquoi l'homme fort d'une part a de quoi se délecter, selon la délectation psychique, c'est-à-dire de l'acte de vertu lui-même et de sa fin. Et d'autre part, il a de quoi souffrir, tant psychiquement, lorsqu'il envisage la fin de sa propre vie, que corporellement. C'est pourquoi on lit cette affirmation d'Éléazar (2 M 6, 30) : " je souffre dans mon corps de cruelles douleurs ; mais dans mon âme je les supporte volontiers par crainte de Dieu. "

Or, la douleur sensible du corps fait qu'on ne ressent pas la délectation psychique de la vertu, sinon par une abondante grâce de Dieu, qui élève l'âme vers les choses divines dans lesquelles elle trouve sa délectation, plus fortement que cette âme n'est affectée par ses souffrances physiques. Ainsi le bienheureux Tiburce, tandis qu'il marchait pieds nus sur des charbons ardents, disait " qu'il lui semblait marcher sur un parterre de roses ". Cependant la vertu de force fait que la raison n'est pas absorbée par la douleur physique. La délectation de la vertu surpasse la tristesse psychique en tant que l'homme préfère le bien de la vertu à la vie physique et à ce qui s'y rapporte. Aussi Aristote dit-il qu' " on ne demande pas à l'homme fort d'éprouver de la délectation en la ressentant, mais qu'il lui suffit de ne pas céder à la tristesses ".

Solutions : 1. La véhémence de l'acte ou de la passion d'une puissance empêche l'acte d'une autre puissance. C'est pourquoi la douleur sensible empêche l'âme forte d'éprouver de la délectation dans son opération.

2. Si les activités vertueuses sont délectables, c'est surtout à cause de leur fin ; or, elles peuvent être tristes par nature. Et cela se produit surtout pour la force. Aussi le Philosophe dit-il : " Faire œuvre de vertu ne cause pas toujours de la délectation, sinon en tant que cette vertu atteint sa fin. "

3. La tristesse psychique est vaincue chez l'homme fort par la délectation de la vertu. Mais, parce que la douleur physique est plus sensible et que la connaissance sensible est plus évidente pour l'homme, il arrive que la délectation spirituelle, qui tient à la fin de la vertu, soit comme dissipée par l'acuité de la douleur physique.

Article 9 : La force s'affirme-t-elle surtout dans les cas soudains ?

Objections : 1. Il semble que non, car on appelle soudain ce qui arrive inopinément. Mais Cicéron dit : " La force est une manière consciente d'affronter les périls et de supporter les labeurs. "

2. S. Ambroise enseigne : " Il appartient à l'homme fort de ne pas dissimuler le danger qui menace, mais de l'affronter et, comme d'un observatoire spirituel, de devancer les événements futurs par une réflexion prévenante, pour n'avoir pas à dire ensuite : je suis tombé dans cette difficulté parce que je ne croyais pas qu'elle pouvait survenir. " Mais là où se produit un événement soudain, on ne peut avoir cette prévoyance. Donc l'activité de la force ne concerne pas les cas soudains.

3. Selon Aristote " l'homme fort a bon espoir ". Mais l'espoir attend un événement futur, ce qui est contraire à la soudaineté. Donc l'activité de la force ne s'affirme pas dans les cas soudains.

En sens contraire, le Philosophe affirme que la force concerne surtout " tous les dangers mortels qui se présentent soudain ".

Réponse : Deux éléments sont à considérer dans l'activité de la force. L'un quant au choix qu'elle fait et, de ce point de vue, la force ne concerne pas les cas soudains. Car l'homme fort choisit de prévoir les périls qui peuvent surgir, afin de pouvoir y résister, ou les supporter plus facilement, car, dit S. Grégoire : " Les traits que l'on prévoit blessent moins, et nous supportons plus facilement les maux de ce monde si nous sommes protégés contre eux par le bouclier de la prescience. "

Mais il y a un autre élément à considérer dans l'activité de la force, quant à la manifestation de l'habitus vertueux. Et à ce point de vue la force se manifeste surtout dans les cas soudains, parce que, d'après Aristote l'habitus de force se manifeste surtout dans les périls soudains. Car l'habitus agit à la manière de la nature. Aussi, que l'on agisse selon la vertu sans préméditation, lorsqu'une nécessité surgit du fait de périls soudains, cela manifeste au maximum que la force existe à l'état d'habitus dans cette âme confirmée. Mais quelqu'un qui n'a pas l'habitus de force peut, par une préméditation prolongée, préparer son esprit contre les périls. Et cette préparation, l'homme fort l'utilise quand il a du temps pour le faire.

Solutions : Tout cela donne la réponse aux Objections.

Article 10 : La force emploie-t-elle la colère ?

Objections : 1. Il semble que non, car personne ne doit prendre pour instrument ce dont on ne peut pas user à son gré. Mais on ne peut pas user à son gré de la colère, c'est-à-dire en pouvant l'employer quand on veut, et la laisser quand on veut. Comme dit Aristote, quand une passion corporelle s'est émue, elle ne s'apaise pas aussitôt que l'on veut. Donc l'homme fort ne doit pas employer la colère dans son activité.

2. Celui qui suffit par lui-même à accomplir une tâche ne doit pas se faire aider par ce qui est plus faible et plus imparfait. Mais la raison suffit par elle-même à exercer l'œuvre de la force, là où la colère est inefficace. Aussi Sénèque dit-il : " La raison est capable par elle-même non seulement de prévoir, mais aussi de gérer les affaires. Y a-t-il rien de plus fou pour elle que de demander du renfort à la colère, c'est-à-dire que la stabilité recoure à l'incertitude, la confiance au mensonge, la santé à la maladie ? " Donc la force ne doit pas employer la colère.

3. Si certains accomplissent les œuvres de la force avec plus de véhémence par suite de leur colère, ils peuvent faire de même par tristesse ou par convoitise. Ce qui fait dire à Aristote : " Les bêtes féroces, par tristesse ou par douleur, sont excitées à braver les dangers, et les adultères ont, par convoitise, toutes les audaces. " Mais la force n'emploie pour agir ni la tristesse ni la convoitise. Donc, au même titre, elle ne doit pas employer la colère.

En sens contraire, il y a cette parole d'Aristote : " La colère vient en aide aux forts. "

Réponse : Comme nous l'avons dit précédemment, au sujet de la colère et des autres passions de l'âme les péripatéticiens et les stoïciens avaient des positions différentes. Les stoïciens excluaient, de l'âme du sage ou vertueux, la colère et toutes les autres passions. Les péripatéticiens, dont Aristote fut le chef de file, attribuaient aux vertueux la colère et les autres passions, mais modérées par la raison. Et peut-être ne différaient-ils pas sur le fond, mais sur la manière de parler. Car les péripatéticiens appelaient passions de l'âme tous les mouvements de l'appétit sensible, quelle que fût leur qualité, nous l'avons dit précédemment ; et parce que l'appétit sensible est mû par le commandement de la raison pour coopérer à une action plus prompte, ils soutenaient que la colère et les autres passions devaient être employées par les hommes vertueux, et modérées par le commandement de la raison. Les stoïciens, au contraire, appelaient passions des mouvements immodérés de l'appétit sensible, si bien qu'ils les qualifiaient de maladies ; c'est pourquoi ils les séparaient absolument des vertus. Ainsi donc l'homme fort emploie pour son acte une colère mesurée, non une colère immodérée.

Solutions : 1. Une colère mesurée selon la raison est soumise au commandement de la raison ; il en découle que l'on en use à son gré, ce qui serait impossible avec une colère immodérée.

2. La raison n'emploie pas la colère pour son acte comme recevant d'elle du secours, mais parce qu'elle emploie l'appétit sensible comme un instrument, ainsi que les membres du corps. Et il n'est pas anormal que l'instrument soit plus imparfait que l'agent principal, comme le marteau par rapport au forgeron. Mais Sénèque était sectateur des stoïciens et a lancé les paroles citées par l'objection, directement contre Aristote.

3. Puisque, nous l'avons vu, la force a deux actes : soutenir et attaquer, elle n'emploie pas la colère pour soutenir, car la raison accomplit cet acte d'elle-même ; mais, pour attaquer, elle emploie la colère plus que les autres passions, parce qu'il revient à la colère de bondir sur ce qui fait souffrir, et ainsi elle coopère directement avec la force dans ses attaques. La tristesse, selon la raison qui lui est propre, s'effondre devant ce qui nuit ; mais, par accident, elle coopère à l'attaque ; soit en tant que la tristesse cause de la colère, comme on l'a vu précédemment ; ou en tant qu'il s'expose au danger pour se débarrasser d'elle. Pareillement la convoitise, selon sa raison propre, tend au bien délectable, auquel s'oppose par soi, l'affrontement des périls. Mais parfois, par accident, la tristesse coopère à l'attaque, en tant qu'il préfère braver le danger plutôt que renoncer au plaisir. Et c'est pourquoi Aristote enseigne que parmi les forces qui nous viennent de la passion, " la plus naturelle semble être celle qui provient de la colère, et si cette force se soumet à un choix raisonnable et à une fin nécessaire, elle est la vertu de force ".

Article 11 : La force est-elle une vertu cardinale ?

Objections : 1. Il semble que non. En effet, on vient de le dire la colère a une grande parenté avec la force. Mais la colère n'est pas une passion principale, ni l'audace qui se rattache à la force. Donc la force non plus ne doit pas être classée parmi les vertus cardinales.

2. La vertu est ordonnée au bien. Mais la force n'y est pas ordonnée directement, elle est plutôt ordonnée au mal, c'est-à-dire à supporter les dangers et les labeurs, comme dit Cicéron. Donc elle n'est pas une vertu cardinale.

3. Une vertu cardinale concerne les problèmes autour desquels tourne la vie humaine, de même qu'une porte tourne sur ses gonds (cardines). Mais la force concerne les périls mortels, qui se présentent rarement dans la vie humaine. Donc la force ne doit pas être classée comme une vertu cardinale, c'est-à-dire primordiale.

En sens contraire, S. Grégoire S. Ambroise, et S. Augustin comptent la force parmi les quatre vertus cardinales, c'est-à-dire primordiales.

Réponse : Comme on l'a déjà dit, on appelle vertus cardinales ou primordiales, celles qui revendiquent surtout pour elles ce qui appartient en général aux vertus. Parmi d'autres, conditions communes à la vertu, l'une consiste à " agir avec fermeté " d'après Aristote. Or la force revendique hautement pour elle le mérite de la fermeté. En effet, on loue d'autant plus celui qui tient fermement qu'il est plus fortement poussé à tomber ou à reculer. Or, ce qui pousse l'homme à s'écarter de ce qui est conforme à la raison, c'est le bien qui réjouit et le mal qui afflige. Mais la douleur physique pousse plus énergiquement que le plaisir, car S. Augustin nous dit : " Il n'y a personne qui ne fuie la douleur plus qu'il n'est attiré par le plaisir. Car nous voyons les bêtes les plus cruelles s'écarter des plus grands plaisirs par la crainte de la douleur. " Et parmi les douleurs de l'âme et les périls, on craint surtout ceux qui conduisent à la mort, et c'est contre eux que l'homme fort tient bon. Donc la force est une vertu cardinale.

Solutions : 1. L'audace et la colère ne coopèrent pas avec la force en facilitant un acte de tenir bon, qui fait le principal mérite de sa fermeté. Par cet acte, en effet, l'homme fort réprime la crainte, qui est une passion principale, nous l'avons dit précédemment.

2. La vertu est ordonnée au bien de la raison qu'il faut conserver malgré les assauts des mauvais. Or la force est ordonnée aux maux physiques comme à des contraires auxquels elle résiste ; mais elle est ordonnée au bien de la raison comme à sa fin, qu'elle prétend conserver.

3. Bien que les périls mortels soient rares, cependant les occasions se présentent fréquemment de les susciter lorsque, par exemple, un homme voit se lever contre lui ses ennemis à cause de la justice qu'il observe, et d'autres bonnes actions qu'il accomplit.

Article 12 : Comparaison entre la force et les autres vertus cardinales

Objections : 1. Il semble qu'elle l'emporte sur toutes les autres vertus. Car S. Ambroise dit que " la force est comme plus élevée que les autres vertus ".

2. La vertu concerne le difficile et le bon. Or la force concerne ce qu'il y a de plus difficile. Donc elle est la plus grande des vertus.

3. La personne de l'homme est plus digne que ses biens. Mais la force concerne la personne de l'homme que l'on expose au péril de mort pour sauvegarder le bien de la vertu. Tandis que la justice et les autres vertus morales concernent les biens extérieurs. Donc la force est la principale de toutes les vertus morales.

En sens contraire, Cicéron a dit : " La splendeur de la vertu brille au maximum dans la justice, qui donne son nom à l'homme de bien. ". Aristote a dit : " Forcément, les vertus les plus utiles à autrui sont les plus grandes. " Mais la libéralité paraît plus utile que la force. Donc elle est une plus grande vertu.

Réponse : Comme le dit S. Augustin " dans les choses où la quantité n'a pas d'importance, le plus grand est identique au meilleur ". Aussi une vertu est-elle d'autant plus grande qu'elle est meilleure. Or le bien de la raison est le bien de l'homme, pour Denys. Ce bien est possédé essentiellement par la prudence, qui est la perfection de la raison. Quant à la justice, elle réalise le bien en ce qu'il lui revient d'établir l'ordre de la raison dans toutes les affaires humaines. Et les autres vertus ont pour rôle de conserver ce bien, en ce qu'elles modèrent les passions, pour que celles-ci ne détournent pas l'homme du bien de la raison. Et à ce rang, la force occupe la

première place, parce que la crainte du danger de mort est particulièrement efficace pour détourner du bien de la raison. Après elle vient la tempérance, parce que les plaisirs du toucher sont, plus que les autres, ce qui fait obstacle au bien de la raison. Or ce qui est attribué à titre essentiel est plus important que ce qui est attribué à titre de réalisation, et cela est plus important que ce qui a un office de conservation par éloignement d'un obstacle. Aussi, parmi les vertus cardinales, la plus importante est la prudence ; la deuxième la justice ; la troisième la force ; la quatrième, la tempérance. Et après elles les autres vertus.

Solutions : 1. S. Ambroise fait passer la force avant les autres vertus selon une certaine utilité commune, celle qu'elle présente dans la guerre et dans les affaires civiles et domestiques. C'est pourquoi il dit d'abord, au même endroit : " Traitons maintenant de la force, qui l'emporte sur les autres vertus et se partage entre la guerre et les affaires domestiques. "

2. La raison de vertu consiste en ce qui est bien, plus qu'en ce qui est difficile. Aussi faut-il évaluer la grandeur de la vertu à la mesure de la bonté plutôt que de la difficulté.

3. L'homme ne s'expose aux dangers mortels que pour sauvegarder la justice. Et c'est pourquoi le mérite de la force dépend dans une certaine mesure de la justice. D'où cette remarque de S. Ambroise : " La force sans la justice favorise l'iniquité. Plus elle est vigoureuse et plus elle est prompte à opprimer les petits. "

4. Nous concédons cet argument.

5. La libéralité est utile par ses bienfaits particuliers. Mais la force a une utilité générale pour sauvegarder tout l'ordre de la justice. Et c'est pourquoi le Philosophe affirme : " On aime surtout les hommes justes et forts, parce qu'ils sont les plus utiles à la guerre et dans la paix. "

### **QUESTION 124 : LE MARTYRE**

1. Est-il un acte de vertu ? — 2. De quelle vertu est-il l'acte ? — 3. La perfection de cet acte. — 4. La sanction du martyre. — 5. Sa cause.

Article 1 : Le martyre est-il un acte de vertu ?

Objections : 1. Il ne semble pas, car tout acte de vertu est volontaire. Mais le martyre n'est pas toujours volontaire, comme on le voit pour les saints innocents massacrés pour le Christ, dont S. Hilaire nous dit : " Ils ont été portés au sommet des joies éternelles par la gloire du martyre. "

2. Aucun acte illicite ne relève de la vertu. Mais le suicide est illicite, on l'a vu. Cependant il lui est arrivé de consommer le martyre car, d'après S. Augustin, " de saintes femmes, en temps de persécutions, pour éviter les ennemis de leur pudeur, se jetèrent dans le fleuve, et moururent ainsi ; et leur martyre est célébré par une grande affluence dans l'Église catholique ".

3. Il est louable de s'offrir spontanément pour accomplir un acte de vertu. Mais il n'est pas louable de rechercher le martyre, car cela paraît plutôt présomptueux et périlleux. Le martyre n'est donc pas un acte de vertu.

En sens contraire, il faut dire que la récompense de la béatitude n'est due qu'à un acte de vertu. Or elle est due au martyre selon la parole évangélique (Mt 5, 10) : " Heureux, ceux qui souffrent persécution pour la justice, car le Royaume des cieux est à eux. " Donc le martyre est un acte de vertu.

Réponse : Comme on vient de le rappeler c'est vertu que de demeurer dans le bien prescrit par la raison. Or ce bien raisonnable consiste dans la vérité comme dans son objet propre, et dans la justice comme dans son effet propre, nous l'avons montré plus haute. Or, il appartient à la raison de martyre que l'on tienne ferme dans la vérité et la justice contre les assauts des persécuteurs. Aussi est-il manifeste que le martyre est un acte de vertu.

Solutions : 1. Certains ont soutenu que l'usage du libre arbitre s'était développé miraculeusement chez les saints innocents, si bien qu'ils ont subi le martyre eux aussi volontairement. Mais parce que cela n'est pas confirmé par l'autorité de l'Écriture, il vaut mieux dire que la gloire du martyre, méritée chez d'autres par leur volonté propre, ces tout-petits mis à mort l'ont obtenue par la grâce de Dieu. Car l'effusion du sang pour le Christ tient la place du baptême. Aussi, de même que chez les enfants baptisés le mérite du Christ, par la grâce baptismale, est efficace pour obtenir la gloire, de même chez les enfants mis à mort pour le Christ, le mérite du martyre du Christ agit pour leur obtenir la palme du martyre. Aussi S. Augustin dit-il dans un sermon où il semble les interpellera : " Celui qui doutera que vous ayez reçu la couronne parce que vous avez souffert pour le Christ, doit penser aussi que le baptême du Christ n'est pas avantageux aux petits enfants. Vous n'aviez pas l'âge pour croire au Christ qui allait souffrir ; mais vous aviez la chair dans laquelle vous subiriez votre passion pour le Christ voué à la passion. "

2. S. Augustin, au même endroit, admet comme possible que " l'autorité divine ait persuadé l'Église, par des témoignages dignes de foi, qu'elle devait honorer la mémoire de ces saintes ".

3. Les préceptes de la loi ont pour objet les actes des vertus. Or, on a dit précédemment que certains préceptes de la loi divine ont été donnés aux hommes pour préparer leurs âmes, c'est-à-dire pour qu'ils soient prêts à agir de telle ou telle façon, lorsque ce serait opportun. Ainsi encore, certains préceptes se rattachent à l'acte de la vertu selon cette préparation, de telle sorte que, tel cas se présentant, on agisse conformément à la raison. Et cela est à observer surtout au sujet du martyre. Celui-ci consiste à supporter comme il se doit des souffrances infligées injustement. On ne doit pas offrir à autrui l'occasion d'agir injustement ; mais si l'autre agit ainsi, on doit le supporter dans la mesure raisonnable.

Article 2 : De quelle vertu le martyre est-il l'acte ?

Objections : 1. Il semble que ce ne soit pas un acte de force. Car " martyr " en grec signifie témoin. Or on rend un témoignage de foi au Christ selon les Actes (1, 8) : " Vous serez mes témoins à Jérusalem, etc. ", et S. Maxime de Turin dit dans un sermon : " La mère du martyre, c'est la foi catholique, que d'illustres athlètes ont signée de leur sang. " Le martyre est donc un acte de foi plus qu'un acte de force.

2. Un acte louable se rattache surtout à la vertu qui incline à lui, qui est manifestée par lui, et sans laquelle il est sans valeur. Mais c'est surtout la charité qui incline au martyre. Aussi S. Maxime dit-il dans un sermon : " La charité du Christ est victorieuse dans ses martyrs. " De plus la charité se manifeste souverainement par l'acte du martyre, selon cette parole de Jésus (Jn 15, 13) : " Personne n'a de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis. " Enfin, sans la charité le martyre ne vaut rien, dit S. Paul (1 Co 13, 3) : " Si je livrais mon corps aux flammes et que je n'aie pas la charité, cela ne sert de rien. " Donc le martyre est un acte de charité plus que de force.

3. S. Augustin dit dans un sermon sur S. Cyprien : " Il est facile de vénérer un martyr en célébrant sa fête ; il est difficile d'imiter sa foi et sa patience. " Mais en tout acte de vertu ce qui mérite le plus de louange, c'est la vertu dont il est l'acte. Donc le martyre est un acte de patience plus que de force.

En sens contraire, nous trouvons ces paroles dans la lettre de Cyprien aux martyrs et aux confesseurs : " Ô bienheureux martyrs, par quelles louanges vais-je vous célébrer ? Ô soldats pleins de force, par quelle parole éclatante vais-je montrer la vigueur de vos corps ? " Chacun est loué pour la vertu dont il exerce l'acte. Donc le martyre est un acte de la force.

Réponse : Comme nous l'avons montré plus haut, il revient à la force de confirmer l'homme dans le bien de la vertu contre les dangers, et surtout contre les dangers de mort qu'on rencontre



à la guerre. Or il est évident que dans le martyre l'homme est solidement confirmé dans le bien de la vertu, lorsqu'il n'abandonne pas la foi et la justice, à cause de périls mortels qui le menacent, surtout de la part de persécuteurs, dans une sorte de combat particulier. Aussi S. Cyprien dit-il dans un sermon : " La multitude voit avec admiration ce combat céleste, elle voit que les serviteurs du Christ ont tenu bon dans la bataille, avec une parole hardie, une âme intacte, une force divine. " Aussi est-il évident que le martyre est un acte de la vertu de force, et c'est pourquoi l'Église applique aux martyrs cette parole (He 11, 34) : " Ils ont été forts dans le combat. "

Solutions : 1. Deux points sont à considérer dans la vertu de force. L'un est le bien dans lequel le fort demeure inébranlable, et c'est la finalité de la vertu de force. L'autre est la fermeté elle-même qui l'empêche de céder aux adversaires de ce bien, et c'est en cela que consiste l'essence de la force. De même que la force civique affermit l'âme de l'homme dans la justice humaine dont la conservation lui fait supporter des périls mortels ; de même la force qui vient de la grâce confirme son cœur dans le bien " de la justice de Dieu, qui est par la foi au Christ Jésus " (Rm 3, 22). Ainsi le martyre se rapporte à la foi comme à la fin dans laquelle on est confirmé, et à la force comme à l'habitus dont il émane.

2. Sans doute la charité incline à l'acte du martyre comme étant son motif premier et principal ; elle est la vertu qui le commande ; mais la force y incline comme étant son motif propre : elle est la vertu d'où il émane. De là vient qu'il manifeste ces deux vertus. Et c'est par charité qu'il est méritoire, comme tout acte de vertu. C'est pourquoi sans la charité il ne vaut rien.

3. Comme nous l'avons dit, l'acte principal de la force, c'est de supporter ; c'est de cela que relève le martyre, non de son acte secondaire qui est d'attaquer. Et parce que la patience vient à l'aide de la force pour son acte principal qui est de supporter, on comprend que, dans l'éloge des martyrs, on loue aussi leur patience.

Article 3 : La perfection de l'acte du martyre

Objections : 1. Il semble que le martyre ne soit pas l'acte de la plus haute perfection. Car ce qui relève de la perfection, c'est ce qui est l'objet d'un conseil, non d'un précepte. Mais le martyre semble être nécessaire au salut, d'après S. Paul (Rm 10, 10) : " La foi du cœur obtient la justice, et la confession des lèvres, le salut. " De même S. Jean (1 Jn 3, 10) : " Nous devons donner notre vie pour nos frères. " Donc le martyre ne relève pas de la perfection.

2. Il semble plus parfait de donner son âme à Dieu, ce qui se fait par l'obéissance, que de lui donner son propre corps, ce qui se fait par le martyre. Ce qui a fait dire à S. Grégoire : " L'obéissance vaut mieux que toutes les victimes. "

3. Il paraît meilleur de secourir les autres que de se maintenir dans le bien, parce que, dit Aristote, le bien de la nation vaut mieux que le bien d'un seul homme. Mais celui qui supporte le martyre n'est utile qu'à lui seul, tandis que celui qui enseigne rend service à beaucoup. Donc enseigner ou gouverner est plus parfait que subir le martyre.

En sens contraire, S. Augustin fait passer le martyre avant la virginité qui est un acte de perfection. Donc le martyre paraît contribuer souverainement à la perfection.

Réponse : Nous pouvons parler d'un acte de vertu de deux façons. D'abord selon l'espèce de cet acte, en tant qu'il se rattache à la vertu d'où il émane immédiatement. De ce point de vue, il est impossible que le martyre, qui consiste à supporter vertueusement la mort, soit le plus parfait des actes de vertu. Car supporter la mort n'est pas louable de soi, mais seulement si c'est ordonné à un bien qui soit un acte de vertu, comme la foi et l'amour de Dieu. C'est cet acte-là, parce qu'il est une fin, qui est meilleur.

Mais on peut envisager autrement l'acte de vertu. Selon son rattachement au premier motif, qui est l'amour de charité. Et sous cet angle surtout un acte relève de la vie parfaite parce que, selon S. Paul (Col 3, 14), " la charité est le lien de la perfection ". Or, parmi tous les actes de vertu, le martyr est celui qui manifeste au plus haut degré la perfection de la charité. Parce qu'on montre d'autant plus d'amour pour une chose que, pour elle, on méprise ce qu'on aime le plus en choisissant de souffrir ce qu'il y a de plus haïssable. Or il est évident que, parmi tous les biens de la vie présente, l'homme aime suprêmement cette vie même, et au contraire hait suprêmement la mort elle-même, surtout quand elle s'accompagne de supplices dont la crainte " écarte des plus vifs plaisirs les bêtes elles-mêmes ", dit S. Augustin. De ce point de vue, il est évident que le martyr est par nature le plus parfait des actes humains, comme témoignant de la plus grande charité selon cette parole (Jn 15, 13) : " Il n'y a pas de plus grande charité que de donner sa vie pour ses amis. "

Solutions : 1. Tout acte de perfection qui est l'objet d'un conseil est, le cas échéant, objet de précepte en devenant nécessaire au salut. C'est ainsi, dit S. Augustin, qu'un homme peut être tenu rigoureusement d'observer la continence à cause de l'absence ou de la maladie de son épouse.

C'est pourquoi il n'est pas contraire à la perfection du martyr qu'en certains cas il soit nécessaire au salut. Car il reste des cas où supporter le martyr n'est pas nécessaire au salut. Aussi lit-on que beaucoup de saints se sont offerts spontanément au martyr par zèle de la foi et charité fraternelle. Il s'agit là de préceptes qui doivent être compris comme demandant la préparation de l'âme.

2. Le martyr englobe ce qui est le summum de l'obéissance : " être obéissant jusqu'à la mort, comme l'Écriture le dit du Christ (Ph 2, 8). Aussi est-il clair qu'en soi le martyr est plus parfait que la simple obéissance.

3. Cet argument est valable pour le martyr envisagé dans son espèce propre, qui ne lui donne pas de supériorité sur les autres actes de vertu, de même que la force n'est pas supérieure à toutes les vertus.

Article 4 : La sanction du martyr

Objections : 1. Il semble que la mort ne soit pas incluse dans la raison de martyr. Car S. Jérôme écrit : " Je dirai à bon droit que la mère de Dieu fut vierge et martyr, bien qu'elle ait terminé sa vie dans la paix. " Et S. Grégoire. " Bien qu'il y manque l'occasion de mourir, la paix a son martyr, car si nous ne livrons pas notre tête à l'arme du bourreau, nous mettons à mort, par le glaive spirituel, les désirs de la chair. "

2. On lit que certaines femmes ont méprisé leur vie pour conserver leur intégrité charnelle. Il apparaît ainsi que l'intégrité corporelle de la chasteté a plus d'importance que la vie du corps. Mais parfois cette intégrité corporelle est enlevée, ou on tente de l'enlever, à cause de la confession de la foi chrétienne, comme c'est évident pour sainte Agnès et sainte Lucie. Il paraît donc qu'on devrait parler de martyr si une femme perd son intégrité charnelle pour la foi du Christ, plutôt que si elle perd aussi la vie du corps. C'est pourquoi sainte Lucie disait : " Si tu me fais violer malgré moi, ma chasteté me vaudra une double couronne. "

3. Le martyr est un acte de la vertu de force, et il appartient à celle-ci de ne pas craindre non seulement la mort, mais non plus les autres adversités, selon S. Augustin. Mais il y a beaucoup d'adversités autres que la mort, que l'on peut supporter pour la foi au Christ : la prison, l'exil, la spoliation de ses biens, comme le montre l'épître aux Hébreux (10, 34). Aussi célèbre-t-on le martyr du pape Marcel, mort pourtant en prison. Il n'est donc pas nécessaire de subir la peine de mort pour être martyr.

4. Le martyre est un acte méritoire, nous l'avons dit. Mais un acte méritoire ne peut être postérieur à la mort. Donc il la précède, et ainsi la mort n'est pas essentielle au martyre.

En sens contraire, S. Maxime de Turin dit, dans un panégyrique de martyr : " Il est vainqueur en mourant pour la foi, alors qu'il aurait été vaincu en vivant sans la foi. "

Réponse : Nous l'avons dit on appelle martyr celui qui est comme un témoin de la foi chrétienne, qui nous propose de mépriser le monde visible pour les réalités invisibles, selon la lettre aux Hébreux (11, 34). Il appartient donc au martyre que l'homme témoigne de sa foi, en montrant par les faits qu'il méprise toutes les choses présentes pour parvenir aux biens futurs et invisibles. Or, tant que l'homme conserve la vie du corps, il ne montre pas encore par les faits qu'il dédaigne toutes les réalités corporelles ; car les hommes ont coutume de ne faire aucun cas de leurs consanguins, de toutes leurs possessions et même de subir la douleur physique, pour conserver la vie. D'où cette insinuation de Satan contre Job (2, 4) : " Peau pour peau. Et tout ce que l'homme possède, il le donnera pour son âme ", c'est-à-dire pour sa vie physique. C'est pourquoi, afin de réaliser parfaitement la raison de martyre, il est requis de subir la mort pour le Christ.

Solutions : 1. Ces textes, ou d'autres semblables, emploient le mot martyre par métaphore.

2. Chez la femme qui perd son intégrité physique, ou qui est condamnée à la perdre en raison de sa foi chrétienne, il n'est pas évident pour les hommes qu'elle souffre par amour de la foi et pas plutôt par mépris de la chasteté. Et c'est pourquoi, aux yeux des hommes, il n'y a pas là un témoignage suffisant et cet acte n'a pas proprement raison de martyre. Mais pour Dieu, qui pénètre les cœurs, cela peut valoir la récompense, comme le dit sainte Lucie.

3. On l'a dit plus haut, la force se manifeste principalement au sujet des périls de mort, et par voie de conséquence au sujet des autres périls. C'est pourquoi on ne parle pas de martyre proprement dit pour ceux qui ont subi seulement la prison, l'exil ou la spoliation de leurs biens, sauf lorsque la mort s'ensuit.

4. Le mérite du martyre ne se situe pas après la mort, mais dans l'acceptation volontaire de la mort infligée. Pourtant il arrive parfois qu'après avoir reçu pour le Christ des blessures mortelles, ou d'autres violences prolongées jusqu'à la mort, le martyr survive longtemps. En cette situation l'acte du martyre est méritoire, et au moment même où de telles souffrances sont subies.

Article 5 : La cause du martyre

Objections : 1. Il semble que la foi seule soit cause du martyre. On lit en effet (1 P 4, 15) : " Que nul d'entre vous n'ait à souffrir comme homicide ou comme voleur " ou quoi que ce soit de semblable. " Mais si c'est comme chrétien, qu'il n'en rougisse pas ; au contraire, qu'il glorifie Dieu de porter ce nom. " Mais on est appelé chrétien parce qu'on garde la foi au Christ. Donc, seule la foi au Christ donne la gloire du martyre à ses victimes.

2. Martyre signifie témoin. Or on ne rend témoignage qu'à la vérité. Et on ne décerne pas le martyre au témoignage de n'importe quelle vérité, mais de la vérité divine. Autrement, si quelqu'un mourait pour avoir confessé une vérité de géométrie ou d'une autre science spéculative, il serait martyr, ce qui semble ridicule. Donc la foi seule cause le martyre.

3. Parmi les œuvres de vertu, celles-là paraissent les plus importantes qui sont ordonnées au bien commun, parce que " le bien de la nation est meilleur que celui de l'individu ", selon Aristote. Donc, si un autre bien était cause du martyre, le titre de martyr serait attribué avant tout à ceux qui meurent pour la défense de l'État. Ce qui n'est pas la coutume de l'Église, car on ne célèbre pas le martyre de ceux qui meurent dans une guerre juste. Donc la foi seule peut être cause du martyre.

En sens contraire, on lit (Mt 5, 10) " Bienheureux ceux qui souffrent persécution pour la justice ", ce qui se rapporte au martyr, d'après la Glose. Or la foi n'est pas seule à se rattacher à la justice, les autres vertus aussi. Donc les autres vertus peuvent aussi être la cause du martyr.

Réponse : On vient de le dire, les martyrs sont comme des témoins parce que leurs souffrances corporelles subies jusqu'à la mort rendent témoignage non à une vérité quelconque, mais à la vérité religieuse que le Christ nous a révélée, aussi sont-ils appelés martyrs du Christ, comme étant ses témoins. Telle est la vérité de la foi. Et c'est pourquoi la cause de tout martyr est la vérité de la foi. Mais à celle-ci se rattache non seulement la croyance du cœur, mais aussi la protestation extérieure. Or celle-ci ne se fait pas seulement par les paroles d'une confession de foi, mais aussi par les faits montrant qu'on a la foi, selon cette parole en S. Jacques (2, 18) : " C'est par les œuvres que je te montrerai ma foi. " Aussi S. Paul (Tt 1, 16) dit-il de certains : " Ils font profession de connaître Dieu, mais par leur conduite ils le renient. " Et c'est pourquoi les œuvres de toutes les vertus, selon qu'elles se réfèrent à Dieu, sont des protestations de la foi qui nous fait comprendre que Dieu requiert de nous ces œuvres, et nous en récompense. A ce titre elles peuvent être cause de martyr. Aussi l'Église célèbre-t-elle le martyr de S. Jean Baptiste qui a subi la mort non pour avoir refusé de renier sa foi, mais pour avoir reproché à Hérode son adultère.

Solutions : 1. On est appelé chrétien parce qu'on est au Christ. Et l'on dit que quelqu'un est au Christ non seulement parce qu'il croit en lui mais aussi parce qu'il accomplit des actions vertueuses guidé par l'esprit du Christ, selon S. Paul (Rm 8, 9) : " Si quelqu'un n'a pas l'esprit du Christ, il ne lui appartient pas. " Et l'on dit aussi qu'il est au Christ parce que, à son imitation, il meurt au péché selon cette parole (Ga 5, 24) : " Ceux qui appartiennent au Christ Jésus ont crucifié leur chair avec ses passions et ses convoitises. " Et c'est pourquoi on souffre comme le Christ non seulement en souffrant pour une confession de foi en paroles, mais aussi chaque fois qu'on souffre pour accomplir un bien quelconque, ou pour éviter un péché quelconque à cause du Christ, parce que tout cela relève de la protestation de foi.

2. La vérité des autres sciences ne se rattache pas au culte divin. C'est pourquoi on ne l'appelle pas une vérité religieuse. Aussi sa confession ne peut-elle être directement cause du martyr. Mais parce que tout péché est mensonge, comme nous l'avons établi. éviter le mensonge, contre quelque vérité que ce soit, en tant que le mensonge est contraire à la loi divine, peut être cause de martyr.

3. Le bien de l'État occupe la première place parmi les biens humains. Mais le bien divin, qui est la cause propre du martyr, l'emporte sur le bien humain. Cependant, parce que le bien humain peut devenir divin s'il se réfère à Dieu, il peut arriver que n'importe quel bien humain soit cause de martyr, selon qu'il est référé à Dieu.

#### LES VICÉS OPPOSÉS À LA FORCE

Nous allons les étudier maintenant : la crainte (Q. 125), l'intrépidité (Q. 126) et l'audace (Q. 127).

#### QUESTION 125 : LA CRAINTE

1. Est-elle un péché ? — 2. S'oppose-t-elle à la force ? — 3. Est-elle péché mortel ?- 4. Excuse-t-elle ou diminue-t-elle le péché ?

Article 1 : La crainte est-elle un péché ?

Objections : 1. Il semble que non. Car elle est une passion, on l'a établi précédemment. Or, montre Aristote " nous ne sommes ni loués ni blâmés pour nos passions ". Puisque tout péché est blâmable, il apparaît que la crainte n'est pas un péché.

2. Rien de ce que prescrit la loi divine n'est un péché parce que " la loi du Seigneur est sans tache " (Ps 19, 8). Or la crainte est prescrite dans la loi de Dieu car S. Paul dit (Ep 6, 5) : " Esclaves, obéissez à vos maîtres d'ici-bas avec crainte et tremblement. "

3. Rien de ce qui est en l'homme par nature n'est péché, parce que le péché est contre la nature, selon S. Jean Damascène. Mais la crainte est naturelle à l'homme, ce qui fait dire à Aristote " qu'il faut être fou, ou insensible à la douleur, pour ne rien craindre, ni tremblements de terre ni inondations ".

En sens contraire, il y a la parole du Seigneur (Mt 10, 28) : " Ne craignez pas ceux qui tuent le corps. " Et en Ézéchiel (2, 8) : " Ne les crains pas et n'aie pas peur de leurs paroles. "

Réponse : On appelle péché dans les actes humains ce qui est contraire à l'ordre ; car l'acte humain qui est bon consiste en un certain ordre, nous l'avons montrée. Or ici l'ordre requis, c'est que l'appétit se soumette au gouvernement de la raison. La raison dicte qu'il faut fuir certains actes et en rechercher d'autres. Parmi ceux qu'il faut fuir, elle dicte que certains sont à fuir plus que d'autres ; et de même, parmi ceux qu'il faut rechercher, elle dicte que certains sont à rechercher davantage ; et plus un bien est à poursuivre, plus un mal opposé est à fuir. De là vient cette dictée de la raison : on doit poursuivre certains biens plus qu'on ne doit fuir certains maux. Donc, quand l'appétit fuit ce que la raison lui dicte de supporter pour ne pas abandonner ce qu'il doit surtout poursuivre, la crainte est contraire à l'ordre et a raison de péché. Mais quand l'appétit fuit par crainte ce qu'il doit fuir selon la raison, alors l'appétit n'est pas désordonné et il n'y a pas de péché.

Solutions : 1. La crainte au sens général du mot implique essentiellement et dans tous les cas, la fuite ; aussi à cet égard n'implique-t-elle aucune raison de bien ou de mal. Et il en est de même pour toutes les passions. C'est pourquoi Aristote dit qu'elles ne sont ni louables ni blâmables, parce qu'on ne loue ni ne blâme ceux qui se mettent en colère ou qui ont peur, mais parce qu'ils le font d'une façon réglée par la raison, ou non.

2. Cette crainte à laquelle l'Apôtre nous incite est en accord avec la raison, car le serviteur doit craindre de manquer aux services qu'il doit rendre à son maître.

3. Les maux auxquels l'homme ne peut résister et dont l'endurance ne peut rien lui apporter, la raison dicte qu'il faut les fuir. C'est pourquoi la crainte n'est pas un péché.

Article 2 : La crainte est-elle contraire à la force ?

Objections : 1. Il semble que non. Car la force concerne les dangers mortels, on l'a montré. Mais le péché de crainte ne se rattache pas toujours aux dangers mortels. Car sur le Psaume (128, 1) : " Heureux ceux qui craignent le Seigneur ", la Glose dit que " la crainte humaine nous fait craindre de subir les périls de la chair ou de perdre les biens du monde ". Et sur ce texte de Mt (26, 44) : " Il pria une troisième fois avec les mêmes paroles ", la Glose dit que la mauvaise crainte est triple : " crainte de la mort, crainte de la douleur, crainte d'être lésé dans ses intérêts ". Donc le péché de crainte n'est pas contraire à la force.

2. Ce que l'on approuve surtout dans la force, c'est qu'elle s'expose aux dangers mortels. Mais parfois on s'expose à la mort par crainte de l'esclavage ou de la honte, comme S. Augustin le dit de Caton qui se donna la mort pour ne pas devenir l'esclave de César. Donc le péché de crainte n'est pas contraire à la force, mais lui ressemble.

3. Tout désespoir procède d'une crainte. Or le désespoir n'est pas contraire à la force, mais à l'espérance, on l'a vu précédemment. Donc le péché de crainte n'est pas non plus contraire à la force.

En sens contraire, Aristote oppose l'attitude craintive à la force.

Réponse : Comme on l'a dit précédemment toute crainte procède de l'amour, car on ne craint que ce qui s'oppose à ce qu'on aime. Or l'amour n'est pas réservé à un genre déterminé de vertu ou de vice, mais l'amour bien réglé est inclus en toute vertu, car tout homme vertueux aime le bien propre de sa vertu ; tandis que l'amour déréglé est inclus en tout péché, car c'est de l'amour déréglé que procède la convoitise déréglée. Aussi la crainte déréglée est-elle incluse pareillement en tout péché : l'avare craint de perdre son argent, l'intempérant d'être privé de son plaisir, et ainsi des autres. Mais la crainte la plus forte est celle de mourir, comme le prouve Aristote. Et c'est pourquoi le caractère désordonné d'une telle crainte est contraire à la force, qui concerne les dangers mortels. C'est pourquoi on dit que, par excellence, l'excès de crainte est contraire à la force.

Solutions : 1. Ces textes parlent de la crainte déréglée en général, qui peut s'opposer à diverses vertus.

2. Les actes humains se caractérisent surtout par leur fin, comme nous l'avons montré précédemment. Or il appartient à l'homme fort de s'exposer aux dangers mortels, en vue du bien ; mais celui qui s'y expose pour fuir la servitude ou une condition pénible est vaincu par la crainte, qui est contraire à la force. Aussi le Philosophe dit-il que " mourir pour fuir la pauvreté, par désespoir d'amour, ou par accablement, n'est pas le fait de l'homme fort, mais du lâche ; fuir le labeur, c'est de la faiblesse ".

3. Comme nous l'avons dit précédemment, de même que l'espérance est le principe de l'audace, la crainte est le principe du désespoir. Aussi, de même que l'homme fort qui est audacieux avec mesure doit avoir au préalable l'espérance, de même, mais inversement, le désespoir procède d'une certaine crainte. Non de n'importe laquelle, mais d'une crainte de même genre. Or le désespoir qui s'oppose à l'espérance appartient au genre des choses divines ; tandis que la crainte qui s'oppose à la force appartient à un genre différent, celui des périls mortels. Si bien que l'argument ne vaut pas.

Article 3 : La crainte est-elle péché mortel ?

Objections : 1. Il semble que non. Car la crainte, on l'a dit, se situe dans l'appétit irascible, qui fait partie de la sensualité. Mais dans la sensualité il n'y a que péché véniel, comme on l'a montré.

2. Tout péché mortel détourne totalement le cœur loin de Dieu. Or, c'est ce que ne fait pas la crainte, car sur ce texte (Jg 7, 3) : " Que celui qui a peur... ", la Glose dit : " Le craintif est celui qui tremble à l'approche d'une rencontre sans être terrifié au fond, mais il peut se ressaisir et reprendre courage. "

3. Le péché mortel éloigne non seulement de la perfection mais aussi du précepte. Or la crainte n'éloigne pas du précepte mais seulement de la perfection, car sur ce texte (Dt 20, 8) : " Qui a peur et sent mollir son courage ? " la Glose dit : " Cela enseigne qu'il est impossible d'atteindre à la perfection de la contemplation ou du combat spirituel si l'on redoute encore d'être dépouillé de ses biens terrestres. "

En sens contraire, pour un seul péché mortel on encourt la peine de l'enfer. Or celle-ci est promise aux timorés selon l'Apocalypse (21, 8) : " Les lâches, les renégats, les dépravés... leur lot se trouve dans l'étang brûlant de feu et de soufre. C'est la seconde mort. " Donc la crainte est péché mortel.

Réponse : Comme nous l'avons dit, la crainte est un péché selon qu'elle est désordonnée, c'est-à-dire qu'elle fuit ce que, raisonnablement, elle ne devrait pas fuir. Or ce dérèglement de la crainte ne réside parfois que dans l'appétit sensitif, sans qu'intervienne le consentement de l'appétit rationnel. Alors elle ne peut être péché mortel, mais seulement véniel. Mais parfois ce dérèglement de la crainte parvient jusqu'à l'appétit rationnel, ou volonté, qui par son libre arbitre fuit quelque chose contrairement à la raison. Un tel désordre est tantôt péché mortel, tantôt péché véniel. Car si, par crainte, on fuit un péril mortel ou quelque autre mal temporel, et qu'on se dispose ainsi à faire quelque chose d'interdit, ou qu'on omette un devoir prescrit par la loi divine, une telle crainte est péché mortel. Autrement elle sera péché véniel.

Solutions : 1. Cet argument procède de la crainte en tant qu'elle ne dépasse pas la sensualité.

2. Cette glose également peut s'entendre d'une crainte purement sensible. Ou bien, on peut mieux dire qu'est " terrifié au fond ", celui dont la crainte domine le cœur sans remède. Or il peut arriver que, même si la crainte est péché mortel, sa victime ne soit pas terrifiée si obstinément qu'on ne puisse la persuader de se reprendre. Ainsi parfois un homme qui pêche mortellement en consentant à la sensualité est détourné d'accomplir effectivement ce qu'il avait décidé de faire.

3. Cette glose parle d'une crainte qui écarte d'un bien non nécessaire de précepte, mais conseillé pour la perfection. Or une telle crainte n'est pas péché mortel, mais parfois véniel. Parfois aussi, elle n'est pas péché s'il y a une cause raisonnable de craindre.

Article 4 : La crainte excuse-t-elle ou diminue-t-elle le péché ?

Objections : 1. Il apparaît que non. Car la crainte est un péché, on vient de le voir. Or le péché n'excuse pas le péché, il l'aggrave.

2. Si une crainte excuse le péché, ce serait au plus haut point la crainte de la mort, qui frappe les plus courageux. Mais cette crainte ne semble pas excuser parce que la mort, menaçant nécessairement tous les hommes, ne paraît pas à craindre.

3. Toute crainte a pour objet un mal, temporel ou spirituel. Or la crainte du mal spirituel ne peut excuser le péché parce qu'elle n'induit pas au péché mais plutôt en éloigne. La crainte du mal temporel non plus n'excuse pas du péché parce que, dit Aristote : " Il ne faut craindre ni l'indigence ni la maladie, ni quoi que ce soit qui ne procède pas de nos propres errements. " Il semble donc que la crainte n'excuse nullement le péché.

En sens contraire, on lit dans les Décrets " Celui qui a souffert violence et a été ordonné malgré lui par les hérétiques a une excuse valable. "

Réponse : Comme on vient de le dire, la crainte est qualifiée de péché dans la mesure où elle contredit l'ordre de la raison. Or la raison juge que l'on doit fuir certains maux plus que d'autres. C'est pourquoi si quelqu'un, pour fuir les maux qui selon la raison sont à éviter davantage, ne fuit pas ceux qui sont moins à éviter, il n'y a pas péché. Ainsi doit-on fuir la mort corporelle plus que la perte des biens temporels ; donc, si quelqu'un par crainte de la mort promet ou donne quelque chose à des bandits, il est excusé du péché qu'il encourrait, si, sans cause légitime, en négligeant les hommes vertueux auxquels il devrait donner, il faisait des largesses aux pécheurs.

Mais si quelqu'un, fuyant par crainte des maux qui sont moins à fuir, encourt des maux que la raison nous dit de fuir davantage, il ne pourrait être totalement excusé de péché parce qu'une telle crainte serait désordonnée. On doit craindre les maux de l'âme plus que les maux du corps, ceux du corps plus que ceux des possessions extérieures. C'est pourquoi, si quelqu'un encourt des maux de l'âme, c'est-à-dire des péchés, en fuyant les maux du corps, comme la flagellation ou la mort, ou des maux extérieurs comme une perte d'argent ; ou s'il supporte des maux corporels pour éviter une perte d'argent : il n'est pas totalement excusé de péché.

Cependant, le péché est atténué dans une certaine mesure parce que l'action faite par crainte est moins volontaire ; car la crainte qui menace impose une certaine nécessité. Aussi Aristote dit-il de ces actions faites par crainte qu'elles ne sont pas purement volontaires, mais mêlées de volontaire et d'involontaire.

Solutions : 1. La crainte n'excuse pas en tant qu'elle est un péché, mais en tant qu'elle est involontaire.

2. Bien que la mort menace nécessairement tous les hommes, cependant l'abrégement de la vie est un mal, et par conséquent on doit le craindre.

3. Selon les stoïciens, pour qui les biens temporels n'étaient pas des biens de l'homme, il s'ensuivait que les maux temporels n'étaient pas des maux de l'homme et par conséquent n'inspiraient aucune crainte. Mais selon S. Augustin ces biens temporels sont des biens, quoique d'ordre inférieur. Ce qui était aussi l'opinion des péripatéticiens. C'est pourquoi on doit craindre ce qui s'y oppose, mais pas au point de s'écarter à cause d'eux de ce qui est bon selon la vertu.

### QUESTION 126 : L'INTRÉPIDITÉ

1. Est-elle un péché ? — 2. Est-elle opposée à la force ?

Article 1 : L'intrépidité est-elle un péché?

Objections : 1. Il ne semble pas. Car ce qu'on approuve chez un homme juste n'est pas un péché. Or dans l'éloge de l'homme juste on lit, au livre des Proverbes (28, 1) : " Le juste a l'assurance du lion, il n'aura aucune crainte. " Donc, être intrépide n'est pas un péché.

2. " De tous les maux le plus terrible est la mort ", dit Aristote. Mais il ne faut pas craindre la mort, selon ce texte (Mt 10, 28) : " Ne craignez pas ceux qui tuent le corps, etc. " Ni aucune des attaques venant de l'homme, selon Isaïe (51, 12) " Qui es-tu pour craindre l'homme mortel ? " 3. La crainte naît de l'amour, on l'a vu plus haut. Mais ne rien aimer de périssable relève de la vertu parfaite, car, dit S. Augustin : " L'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi fait les citoyens de la cité céleste. " Donc ne rien redouter d'humain ne paraît pas être un péché.

En sens contraire, le juge inique est blâmé (Lc 18, 2) de ce qu'" il ne craignait pas Dieu et ne respectait pas les hommes ".

Réponse : Parce que la crainte naît de l'amour, il faut porter le même jugement sur l'amour et sur la crainte. Or il s'agit maintenant de la crainte des maux temporels, qui provient de l'amour des biens temporels. Or il est dans la nature de chacun d'aimer sa propre vie et ce qui y est ordonné, toutefois dans la mesure requise. C'est-à-dire qu'on doit aimer tout cela non comme si l'on y mettait sa fin, mais selon qu'on l'utilise en vue de la fin ultime. Aussi, que quelqu'un manque à l'ordre requis dans l'amour de ces biens est contraire à l'inclination de sa nature, et par conséquent c'est un péché. Cependant jamais personne ne manque totalement de cet amour, parce que ce qui est naturel ne peut se perdre totalement. C'est pourquoi l'Apôtre peut dire (Ep 5, 29) : " Personne n'a jamais eu de haine pour sa propre chair. " Aussi même ceux qui se donnent la mort le font-ils par amour de leur chair, qu'ils veulent libérer des angoisses présentes. Aussi peut-il arriver qu'un homme craigne moins qu'il ne faut la mort et les autres maux temporels, parce qu'il aime moins qu'il ne doit les biens auxquels s'opposent ces maux. Pourtant, qu'il ne craigne rien de tout cela ne peut venir d'un manque total d'amour ; mais il croit impossible que lui surviennent des maux opposés aux biens qu'il aime. Parfois cela vient de l'orgueil qui présume de soi-même et méprise les autres, selon cette parole de Job (41, 25) : " Il a été fait intrépide ; il regarde en face les plus hautains. " Parfois aussi cette absence de crainte vient d'un manque d'esprit ; c'est ainsi que pour Aristote c'est par sottise que les Celtes n'ont



peur de rien. Aussi est-il clair que l'intrépidité est un vice, qu'elle soit causée par un manque d'amour, par l'orgueil ou la stupidité. Pourtant, si celle-ci est invincible, elle excuse du péché.

Solutions : 1. Ce qu'on approuve chez le juste, c'est que la crainte ne le détourne pas du bien, et non pas qu'il n'ait aucune crainte. Car on lit dans l'Ecclésiastique (1, 28 Vg) : " L'homme dénué de crainte ne pourra se justifier. "

2. La mort ou toute autre violence qu'on peut subir d'un homme mortel ne doit pas être crainte au point de faire abandonner la justice. On doit cependant les craindre en tant qu'elles peuvent empêcher un homme d'agir vertueusement, soit en lui-même soit en faisant progresser les autres. Aussi est-il écrit dans les Proverbes (14, 16) : " Le sage craint le mal et s'en détourne. "

3. Les biens temporels doivent être méprisés en tant qu'ils nous empêchent d'aimer et de craindre Dieu. Et de ce point de vue aussi on ne doit pas les craindre, selon cette parole de l'Ecclésiastique (34, 14) : " Celui qui craint le Seigneur n'a peur de rien. " Mais on ne doit pas mépriser les biens temporels en tant qu'ils nous aident, comme des instruments, à pratiquer la crainte et l'amour de Dieu

Article 2 : L'intrépidité est-elle opposée à la force ?

Objections : 1. Il semble que non. En effet, nous jugeons les habitus d'après leurs actes. Or aucun acte de force n'est empêché par le fait que quelqu'un est intrépide, car n'ayant aucune crainte, il supporte fermement et attaque audacieusement.

2. L'intrépidité est vicieuse par manque de l'amour requis, par orgueil ou par stupidité. Mais le manque d'amour requis s'oppose à la charité ; l'orgueil, à l'humilité ; la stupidité, à la prudence ou à la sagesse. Donc le vice d'intrépidité ne s'oppose pas à la force.

3. Les vices s'opposent à la vertu comme les extrêmes au juste milieu. Mais ce milieu n'a, d'un côté, qu'un seul extrême. Donc, puisque s'opposent à la force d'un côté la crainte, et de l'autre l'audace, il semble bien que l'intrépidité ne lui soit pas opposée.

En sens contraire, Aristote oppose l'intrépidité à la force.

Réponse : Comme on l'a dit plus haut, la force a pour objet la crainte et l'audace. Or toute vertu morale impose la mesure de la raison à la matière qu'elle concerne. Aussi ce qui revient à la force est une crainte mesurée par la raison : l'homme doit craindre ce qu'il faut, quand il le faut, et ainsi du reste. Or cette mesure de la raison peut être détruite non seulement par excès, mais aussi par défaut. Aussi, de même que la timidité est contraire à la force par excès de crainte, parce que l'on craint ce que l'on ne doit pas craindre, ou autrement qu'il ne faut, de même l'intrépidité est contraire à la force par défaut, parce que l'on ne craint pas ce qu'il faut craindre.

Solutions : 1. L'acte de force consiste à supporter la crainte et à attaquer non pas n'importe comment, mais selon la raison. Ce que ne fait pas l'intrépide.

2. Par nature l'intrépidité détruit le juste milieu de la force et par là s'oppose directement à la force. Mais en raison de ses causes, rien n'empêche qu'elle s'oppose à d'autres vertus.

3. Le vice de l'audace s'oppose à la force par excès d'audace, et l'intrépidité par défaut de crainte. Or la force établit un juste milieu dans ces deux passions. Aussi n'est-il pas extraordinaire que, à des points de vue différents, elle ait des extrêmes différents.

### QUESTION 127 : L'AUDACE

1. Est-elle un péché ? — 2. Est-elle contraire à la force ?

Article 1 : L'audace est-elle un péché?

Objections : 1. Il semble que non, car S. Grégoire applique au bon prédicateur ce que Job (39, 21) dit du cheval : " Avec audace il s'élançe au combat. " Mais personne ne parle d'un vice avec éloge. Donc ce n'est pas un péché d'être audacieux.

2. Comme dit Aristote : " Il faut prendre son temps pour délibérer, mais ensuite il faut agir rapidement. " Mais l'audace favorise cette rapidité. Donc l'audace n'est pas un péché, mais plutôt quelque chose de louable.

3. L'audace est une passion qui naît de l'espérance, a-t-on vu précédemment en traitant des passions. Mais l'espérance est une vertu, non un péché.

En sens contraire, on lit dans l'Ecclésiastique (8, 15) : " Ne te mets pas en route avec un audacieux, de peur qu'il ne fasse peser ses maux sur toi. " Or on ne doit éviter la compagnie de quelqu'un que pour éviter le péché. Donc l'audace est un péché.

Réponse : Nous l'avons dit précédemment l'audace est une passion. Or, tantôt la passion est modérée par la raison, tantôt elle manque de modération, soit par excès soit par défaut, et c'est ainsi qu'elle est vicieuse. Mais il arrive que le nom même d'une passion désigne son excès : ainsi on parle de la " colère " pour désigner cette passion en tant qu'elle est excessive, donc vicieuse. C'est ainsi encore que l'audace, entendue avec excès, est considérée comme un péché.

Solutions : 1. Il s'agit ici de l'audace mesurée par la raison, et qui se rattache donc à la vertu de force.

2. Il est recommandable d'agir rapidement après avoir arrêté sa décision. Mais si l'on veut agir rapidement avant d'avoir délibéré, on tombe dans le vice de précipitation, qui s'oppose à la prudence, nous l'avons dit. C'est pourquoi l'audace qui contribue à la rapidité de l'opération est louable dans la mesure où elle est réglée par la raison.

3. Il y a des vices, et aussi des vertus, qui n'ont pas reçu de nom, comme le montre Aristote C'est pourquoi il faut les désigner par des noms de passions. Pour désigner des vices nous employons surtout des noms de passions qui ont pour objet le mal, comme la haine, la crainte, la colère et l'audace. Tandis que l'espérance et l'amour ont pour objet le bien, et c'est pourquoi nous employons plutôt leurs noms pour désigner des vertus.

Article 2 : L'audace est-elle contraire à la force ?

Objections 1. Il semble que non, car l'excès qui caractérise l'audace semble venir de la présomption. Or celle-ci se rattache à l'orgueil, qui s'oppose à l'humilité. Donc l'audace s'oppose à l'humilité plus qu'à la force.

2. L'audace ne semble pas blâmable, sinon en tant qu'elle est nuisible à l'audacieux lui-même qui affronte les périls de façon déraisonnable ; ou encore nuisible aux autres qu'il attaque par audace ou qu'il entraîne dans le danger. Mais cela se rattache à l'injustice. Donc l'audace qui est un péché ne s'oppose pas à la force, mais à la justice.

3. On l'a dit plus haut la force concerne la crainte et l'audace. Mais parce que la timidité s'oppose à la force à cause de son excès de crainte, il y a un autre vice opposé à la timidité par défaut de crainte. Donc, si l'audace s'opposait à la force par son excès, au même titre la force devrait avoir un vice opposé par défaut d'audace. Mais on ne trouve pas ce vice. Donc l'audace, elle non plus, ne doit pas être donnée comme un vice opposé à la force.

En sens contraire, Aristote oppose l'audace à la force.

Réponse : Comme on l'a dit plus haut, il appartient à la vertu morale de garder la mesure de la raison dans la matière qu'elle concerne. C'est pourquoi tout vice qui indique la démesure quant à la matière d'une vertu morale, s'oppose à cette vertu comme le démesuré au mesuré. Or l'audace, si ce mot désigne un vice, implique un excès de la passion qu'on appelle audace. Aussi est-il évident qu'elle est opposée à la force, qui concerne les craintes et les audaces.

Solutions : 1. L'opposition d'un vice à une vertu ne se prend pas à titre principal de la cause de ce vice, mais de l'espèce de celui-ci. C'est pourquoi l'audace n'a pas à être opposée à la même vertu que la présomption, qui est sa cause.

2. De même que l'opposition directe d'un vice ne se prend pas de sa cause, elle ne se prend pas non plus de son effet. Or la nuisance qui provient de l'audace est son effet. Ainsi ne doit-on pas fonder sur elle ce qui oppose l'audace à la vertu.

3. Le mouvement de l'audace consiste à assaillir ce qui est contraire à l'homme ; la nature y incline, à moins que cette inclination ne soit arrêtée par la crainte de subir un dommage. Et c'est pourquoi le vice par excès que l'on appelle audace n'a pas d'autre défaut contraire que la timidité. Mais l'audace ne s'accompagne pas toujours du seul défaut de timidité. Car selon Aristote, " les audacieux volent au-devant du danger, mais quand celui-ci est là, ils abandonnent ", et cela par crainte.

#### LES PARTIES DE LA FORCE

On se demandera d'abord : Quelles sont-elles (Q. 128) ? Ensuite, on traitera de chacune d'elles (Q. 129-138).

#### **QUESTION 128 : QUELLES SONT LES PARTIES DE LA FORCE ?**

##### Article UNIQUE

Objections : 1. Il semble que l'énumération des parties de la force est inadmissible. En effet Cicéron en énumère quatre — " la magnificence, la confiance, la patience et la persévérance ". Mais cela ne vaut rien. En effet la magnificence se rattache à la libéralité, car toutes deux concernent l'argent et " le magnifique est nécessairement libéral ", dit Aristote. Mais la libéralité fait partie de la justice, on l'a vu plus haut ; donc la magnificence ne fait pas partie de la force.

2. La confiance semble identique à l'espérance. Mais l'espérance n'appartient pas à la force, car elle est une vertu par elle-même. Donc la confiance ne fait pas partie de la force.

3. Par la force l'homme se comporte bien devant les dangers. Mais la magnificence et la confiance n'impliquent dans leur raison aucun rapport avec les dangers. Il ne convient donc pas de les ranger parmi les parties de la force.

4. Selon Cicéron la patience implique le support des difficultés, qu'il attribue aussi à la force. Donc la patience est identique à la force, et non l'une de ses parties.

5. Ce qui est requis en toute vertu, ne doit pas être donné comme une partie d'une vertu spéciale. Mais la persévérance est requise en toute vertu, selon cette parole (Mt 24, 13) : " Celui qui persévérera jusqu'à la fin, celui-là sera sauvé. "

6. Macrobe donne sept parties de la force : " magnanimité, confiance, sécurité, magnificence, constance, tolérance, fermeté ". D'autre part, Andronicus admet sept vertus annexes de la force : " assurance, résolution, magnanimité, virilité, persévérance, magnificence, courage ". Donc l'énumération de Cicéron est insuffisante.

7. Aristote énumère cinq modalités de la force. 1° La politique, qui opère courageusement par crainte du déshonneur ou du châtement. 2° La force militaire, qui est rendue courageuse par la pratique ou l'expérience de la guerre. 3° Celle qui opère courageusement sous l'empire d'une passion, et en particulier de la colère. 4° Celle qui opère courageusement par l'habitude de vaincre. 5° Celle qui opère courageusement par inexpérience du danger. Or aucune de nos énumérations ne contient ces forces-là. Donc ces énumérations sont impropres.

Réponse : On l'a dit plus haut, une vertu peut avoir trois sortes de parties : subjectives, intégrantes et potentielles. Or on ne peut assigner à la force, en tant que vertu spéciale, des

parties subjectives, du fait qu'elle ne se divise pas en plusieurs vertus spécifiquement différentes, parce qu'elle a une matière très spéciale. Mais on lui attribue des parties pour ainsi dire intégrantes et potentielles. Intégrantes, selon ce qui doit concourir à l'acte de la force. Potentielles, selon que les périls mortels étant envisagés par la force, d'autres objets moins difficiles sont envisagés par d'autres vertus ; celles-ci s'adjoignent à la force comme le secondaire au principal.

Or, nous l'avons dit plus haut, l'acte de la force est double : attaquer et supporter. A l'attaque deux conditions sont requises. D'abord qu'on ait l'esprit préparé, c'est-à-dire prompt à attaquer. C'est pour cela que Cicéron nomme la confiance par laquelle, dit-il, " l'âme se sent pleine d'espoir pour accomplir des actions grandes et glorieuses ". La seconde condition vaut pour l'exécution : il ne faut pas lâcher prise dans la réalisation de ce qu'on a entrepris avec confiance. Ici Cicéron nomme la magnificence. " La magnificence, dit-il, est le projet de la réalisation de choses grandes et sublimes, que l'âme s'est proposée avec éclat et grandeur. " Il ne faut pas que l'exécution recule devant un projet grandiose. Ces deux conditions, si on les applique à la matière propre de la force, en seront comme les parties intégrantes, indispensables à son existence. Si on les réfère à d'autres matières moins ardues, ce seront des vertus spécifiquement distinctes de la force, mais qui s'adjoignent à elle comme le secondaire au principal ; c'est ainsi que le Philosophe applique la magnificence aux grandes dépenses, et la magnanimité, qui semble identique à la confiance, aux grands honneurs.

A l'autre acte de la force, qui est de supporter, deux conditions sont requises. D'abord que devant la difficulté de maux menaçants, le cœur ne soit pas brisé par la tristesse et ne déroge de sa grandeur. C'est à cela que Cicéron rapporte la patience. Aussi définit-il la patience " le support volontaire et prolongé d'épreuves ardues et difficiles, par un motif de service ou d'honnêteté ". L'autre condition, c'est que, en souffrant ces difficultés de façon prolongée, on ne se fatigue pas au point de renoncer, selon l'épître aux Hébreux (12, 3) : " Ne vous laissez pas fatiguer en perdant cœur. " C'est la tâche qu'il attribue à la persévérance. Elle consiste pour lui " à demeurer de façon stable et perpétuelle dans un parti adopté avec délibération ". Si ces deux conditions se restreignent à la matière propre de la force, elles en seront comme des parties intégrantes. Mais si elles se réfèrent seulement à des matières difficiles, elles seront des vertus distinctes de la force, mais qui lui sont adjointes comme des vertus secondaires à la principale.

Solutions : 1. La magnificence ajoute à la matière de la libéralité une certaine grandeur ; celle-ci augmente la difficulté, objet de l'appétit irascible, que la vertu de force perfectionne au premier chef.

2. L'espérance qui se confie à Dieu est une vertu théologale, on l'a montré plus haut. Mais par la confiance, qui figure parmi les parties de la force, l'homme met son espoir en lui-même, tout en le subordonnant à Dieu.

3. Il paraît très périlleux d'attaquer des ennemis considérables, parce que l'échec est alors très cuisant. Aussi, même si la magnificence et la confiance agissent pour opérer ou attaquer de grandes choses, elles ont une certaine affinité avec la force, en raison du péril menaçant.

4. La patience ne supporte pas seulement les périls mortels, que concerne la force, en limitant les excès de la tristesse ; elle supporte aussi d'autres difficultés et d'autres périls. A ce titre elle est une vertu annexe de la force. Mais en tant qu'elle concerne les périls de mort, elle en est partie intégrante.

5. La persévérance, en tant qu'elle signifie la continuation d'une œuvre bonne jusqu'à la fin, peut être une condition de toute vertu. Mais elle fait partie de la force comme nous venons de le dire dans la Réponse.

6. Macrobe nomme les quatre vertus déjà nommées par Cicéron : confiance, magnificence, tolérance (qui tient la place de la patience) et fermeté (qui tient la place de la persévérance). Mais il ajoute trois parties de la force. Deux d'entre elles, la magnanimité et la sécurité, sont englobées chez Cicéron par la confiance, mais Macrobe les distingue en les spécialisant. Car la confiance implique l'espérance de grandes choses. Or l'espérance de quoi que ce soit présuppose un appétit tendu par le désir vers de grandes choses, ce qui se rattache à la magnanimité ; nous avons dit plus haut en effet que l'espérance présuppose l'amour et le désir de son objet. Ou bien on peut dire, ce qui est mieux, que la confiance se rattache à la certitude de l'espérance ; la magnanimité, à la grandeur de la chose espérée.

L'espérance ne peut être ferme si l'on n'écarte pas son contraire. Parfois en effet quelqu'un, pour ce qui tient à lui, espère, mais son espérance est enlevée par la crainte, car celle-ci est d'une certaine façon opposée à l'espérance, nous l'avons montré plus haut. C'est pourquoi Macrobe ajoute la sécurité, qui exclut la crainte. Il ajoute une troisième vertu : la constance, qu'on peut englober dans la magnificence car il faut, lorsqu'on agit magnifiquement, avoir un cœur constant. C'est pourquoi Cicéron dit qu'il revient à la magnificence non seulement d'organiser de grandes affaires, mais encore de les imaginer avec de l'ampleur dans l'esprit. La constance peut encore se rattacher à la persévérance, car la persévérance est attribuée à celui qui n'est pas découragé par la durée de l'action, tandis qu'on appelle constant celui qui n'est pas découragé par n'importe quelle autre résistance.

Les vertus énumérées par Andronicus paraissent revenir au même. Il nomme la persévérance et la magnificence, comme Cicéron et Macrobe, et la magnanimité comme Macrobe. La résolution est identique à la patience et à la tolérance, car pour lui " la résolution est un habitus qui rend prêt à entreprendre comme il faut, et à résister comme la raison le demande ". L'assurance semble identique à la sécurité car, pour Andronicus, " c'est la force de l'âme pour accomplir ses œuvres ". La virilité est identique à la confiance, car il la définit " un habitus qui se suffit à lui-même, accordé aux hommes courageux ".

A la magnificence il ajoute le courage (andragathia : vertu du " bon guerrier "), que nous pouvons appeler encore bravoure. Or il revient à la magnificence non seulement de tenir bon dans la réalisation d'œuvres grandioses, ce qui revient à la constance, mais encore de les exécuter avec une prudence et un zèle viril, qui reviennent à la bravoure. Aussi Andronicus dit-il : " L'andragathia est une vertu virile pour entreprendre des œuvres utiles à la communauté. " On voit ainsi que toutes ces parties de la force se ramènent à la liste donnée par Cicéron.

7. Ces cinq parties énumérées par Aristote n'atteignent pas à la vraie raison de vertu, parce que, tout en se rejoignant dans l'acte de force, elles diffèrent cependant par leur motif, comme on l'a montré plus haut. C'est pourquoi ce sont moins des parties que des modes de la force.

Il faut maintenant étudier chacune des parties de la force, mais en les ramenant toutes aux quatre principales données par Cicéron sauf que nous mettons à la place de la confiance la magnanimité dont traite Aristote. Nous étudierons donc : 1° la magnanimité (Q. 129) ; 2° la magnificence (Q. 134-135) ; 3° la patience (Q. 136) ; 4° la persévérance (Q. 137-138). Après avoir étudié la magnanimité, nous étudierons les vices opposés (Q. 130-133).

### QUESTION 129 : LA MAGNANIMITÉ

1. Concerne-t-elle les honneurs ? — 2. Seulement les grands honneurs ? — 3. Est-elle une vertu ? — 4. Une vertu spéciale ? — 5. Fait-elle partie de la force ? — 6. Quels sont ses rapports avec la confiance ? — 7. Avec la sécurité ? — 8. Avec les biens de la fortune ?

Article 1 : La magnanimité concerne-t-elle les honneurs ?

Objections : 1. Il ne semble pas. Car la magnanimité réside dans l'appétit irascible, ce qu'on voit à son nom, car magnanimité équivaut à " grandeur d'âme ", âme signifiant ici la puissance irascible, selon Aristote qui dit : " Dans l'appétit sensible se trouvent le désir et l'âme " c'est-à-dire le concupiscible et l'irascible. Mais l'honneur est un bien pour le concupiscible, puisqu'il récompense la vertu. Il apparaît donc que la magnanimité ne concerne pas les honneurs.

2. Étant une vertu morale, la magnanimité doit concerner ou les passions ou les actions. Or elle ne concerne pas les actions, car elle serait alors une partie de la justice. Il reste donc qu'elle concerne les passions. Mais l'honneur n'est pas une passion. Donc la magnanimité ne concerne pas les honneurs.

3. La magnanimité semble se rattacher à la recherche plus qu'à la fuite, car on appelle magnanime celui qui tend à la grandeur. Or on ne loue pas les gens vertueux de désirer les honneurs, mais plutôt de les fuir.

En sens contraire, le Philosophe dit : " La magnanimité concerne les honneurs et le déshonneur. "

Réponse : En vertu de son nom, la magnanimité implique une âme qui tend à la grandeur. Or on reconnaît la nature d'une vertu à deux choses : à la matière que son action concerne ; à son acte propre qui consiste à traiter cette matière de la façon requise. Et parce que l'habitus de la vertu se détermine au premier chef par son acte, on appelle un homme magnanime parce que son âme est orientée vers un acte plein de grandeur. Or un acte peut être appelé grand de deux façons : relativement ou absolument. Un acte peut être appelé grand de façon relative alors même qu'il consiste à employer une chose petite ou médiocre, mais de façon excellente. Mais l'acte simplement et absolument grand est celui qui consiste dans l'emploi excellent d'un bien supérieur. Or, ce qui est mis à l'usage de l'homme, ce sont les biens extérieurs, dont le plus élevé absolument est l'honneur. Cela, parce qu'il est tout proche de la vertu, en tant qu'il lui rend témoignage, comme nous l'avons établi plus haut en outre, parce qu'il est rendu à Dieu et aux êtres les plus parfaits, et parce que les hommes font tout passer après la conquête de l'honneur et le rejet de la honte. Ainsi donne-t-on le nom de magnanime à partir de ce qui est grand purement et simplement, comme on donne le nom de fort à partir de ce qui est absolument difficile. Il est donc logique que la magnanimité concerne les honneurs.

Solutions : 1. Le bien ou le mal considérés absolument relèvent de l'appétit concupiscible ; mais si on leur ajoute la raison de difficulté, ils relèvent de l'irascible. Et c'est ainsi que la magnanimité envisage l'honneur, en tant que celui-ci présente la raison de chose grande et ardue.

2. Si l'honneur n'est ni une passion ni une action, il est pourtant l'objet d'une passion, l'espérance, qui tend au bien ardu. C'est pourquoi la magnanimité concerne immédiatement la passion de l'espérance, et médiatement l'honneur ; de même avons-nous dit plus haut, au sujet de la force, qu'elle concerne les périls mortels en tant qu'ils sont objets de crainte et d'audace.

3. On doit louer ceux qui méprisent les honneurs au point que pour les obtenir ils ne font rien de déplacé et ne leur accordent pas une valeur excessive. Mais si l'on méprisait les honneurs en ce que l'on ne se soucierait pas de faire ce qui est digne d'honneur, ce serait blâmable. Et c'est ainsi que la magnanimité concerne les honneurs : pourvu qu'on s'efforce de faire ce qui est digne d'honneur, au lieu d'estimer grandement les honneurs humains.

Article 2 : La magnanimité concerne-t-elle seulement les honneurs considérables ?

Objections : 1. Il semble que cela n'appartienne pas à la raison de magnanimité. En effet, sa matière est l'honneur, on vient de le dire. Mais la grandeur et la petitesse ne s'ajoutent à l'honneur que comme des accidents.

2. La magnanimité concerne les honneurs, comme la mansuétude concerne les colères. Mais il n'appartient pas à la raison de mansuétude qu'elle concerne de grandes ou de petites colères.

3. Un petit honneur est moins éloigné d'un grand que le déshonneur. Mais la magnanimité se comporte bien devant le déshonneur. Donc de même devant des honneurs modestes.

En sens contraire, le Philosophe affirme " La magnanimité concerne les grands honneurs.

Réponse : D'après Aristote " la vertu est une certaine perfection ", et cela s'entend d'une perfection de la puissance " portée à son comble ". La perfection de la puissance ne doit pas être envisagée dans une activité quelconque, mais dans une activité qui comporte de la grandeur ou de la difficulté. Car toute puissance, si imparfaite qu'elle soit, est capable d'une activité au moins médiocre et faible. C'est pourquoi il est essentiel à la vertu de concerner " le difficile et le bien ", selon Aristote. Or le difficile et le grand, ce qui revient au même, peut être envisagé dans l'acte vertueux de deux façons. D'abord du côté de la raison, en tant qu'il est difficile de trouver le milieu de la raison, et de le déterminer dans une certaine matière. Cette difficulté ne se trouve que dans l'acte des vertus intellectuelles, et aussi dans l'acte de la justice. Une autre difficulté est du côté de la matière qui, de soi, peut résister à la mesure de raison qu'on veut lui imposer. Cette difficulté se remarque surtout dans les autres vertus morales, qui concernent les passions car, " les passions luttent contre la raison " selon Denys.

A leur sujet il faut remarquer que certaines passions ont une grande force pour résister à la raison, principalement du fait qu'elles sont des passions ; et certaines principalement du fait des objets de ces passions. Or les passions n'ont une grande force pour lutter contre la raison que si elles sont violentes, parce que l'appétit sensible, où résident les passions, est soumis par nature à la raison. Et c'est pourquoi les vertus concernant de telles passions ne s'exercent qu'au sujet de ce qui est grand dans ces passions, comme la force concerne les grandes craintes et les grandes audaces ; la tempérance, les convoitises des plus vives délectations ; la mansuétude, les plus violentes colères.

Certaines passions s'opposent à la raison avec une grande force du fait des réalités extérieures qui sont leurs objets, comme l'amour ou cupidité de l'argent ou de l'honneur. Et en ces domaines, il faut de la vertu non seulement dans ce qu'il y a de plus intense, mais aussi pour les objets médiocres ou mineurs, parce que les réalités extérieures même petites, sont très désirables, comme nécessaires à la vie. Et c'est pourquoi, concernant l'appétit de l'argent, il y a deux vertus ; l'une concerne les richesses médiocres ou modérées, c'est la libéralité ; l'autre concerne les grandes richesses, c'est la magnificence. De même, concernant les honneurs, il y a deux vertus. L'une qui concerne les honneurs moyens, n'a pas de nom ; elle est nommée cependant par ses extrémités qu'on appelle philotimia (amour de l'honneur) et aphilotimia (absence d'amour pour l'honneur). En effet, on loue parfois celui qui aime l'honneur, et parfois celui qui n'en a cure, pour autant que chacun des deux peut le faire avec modération. Mais concernant les grands honneurs, il y a la magnanimité. C'est pourquoi il faut dire que la matière propre de la magnanimité est le grand honneur ; et le magnanime est celui qui tend à ce qui est digne d'un grand honneur.

Solutions : 1. Grand et petit surviennent par accident à l'honneur considéré en lui-même. Mais ils créent une grande différence par rapport à la raison, dont il faut observer la mesure dans la pratique des honneurs, ce qui est beaucoup plus difficile dans les grands honneurs que dans les petits.

2. La colère et les autres matières ne présentent de difficulté notable que pour le maximum, qui est seul à nécessiter de la vertu. Il en est autrement des richesses et des honneurs, qui sont des réalités existant en dehors de l'âme.

3. Celui qui use bien des grandes choses peut encore davantage user bien des petites. Donc le magnanime aspire à de grands honneurs parce qu'il en est digne, ou bien en les jugeant inférieurs à ceux dont il est digne, parce que la vertu ne peut être honorée pleinement par l'homme : c'est Dieu qui doit l'honorer. Et c'est pourquoi il ne se laisse pas enivrer par de grands honneurs, parce qu'il ne les estime pas supérieurs à lui, il les méprise plutôt. Et plus encore les honneurs mesurés et petits. Pareillement, il n'est pas abattu par les affronts, mais il les méprise comme indignes de lui.

Article 3 : La magnanimité est-elle une vertu ?

Objections : 1. Il semble que non, car toute vertu morale se situe dans un juste milieu. Or la magnanimité ne se situe pas dans un milieu, mais dans un maximum, parce qu'elle " s'honore de ce qu'il y a de plus grand ", dit Aristote.

2. Qui a une vertu les a toutes, on l'a vu précédemment. Mais on peut avoir une vertu sans avoir la magnanimité, car, dit le Philosophe : " Celui qui est digne d'un honneur modeste et s'en trouve haussé est un modeste, non un magnanime. "

3. La vertu est une bonne qualité de l'âme, on l'a vu précédemment. Mais la magnanimité comporte des dispositions physiques car, dit Aristote, " le magnanime se déplace lentement, sa voix est grave, son élocution posée ".

4. Aucune vertu ne s'oppose à une autre. Mais la magnanimité s'oppose à l'humilité, car " le magnanime se juge très méritant et méprise les autres ", dit Aristote.

5. Les propriétés de toute vertu sont dignes d'éloge. Mais la magnanimité a des propriétés blâmables : l'oubli des bienfaits, l'indolence et la lenteur, l'ironie envers beaucoup, la difficulté à vivre avec les autres, l'intérêt pour les choses belles plutôt que pour les choses utiles.

En sens contraire, on lit à la louange de certains guerriers (2 M 14, 18) : " Nicanor, apprenant la valeur des compagnons de Judas Maccabée, et leur grandeur d'âme dans les combats pour la patrie, etc. " Or, seules les œuvres vertueuses sont louables ; donc la magnanimité, à laquelle se rattache la grandeur d'âme, est une vertu.

Réponse : Il ressortit à la raison de vertu humaine que dans les œuvres humaines on observe le bien de la raison, qui est le bien propre de l'homme. Or, parmi les biens humains extérieurs, les honneurs occupent la première place, nous l'avons dit. Et c'est pourquoi la magnanimité, qui établit la mesure de la raison dans les grands honneurs, est une vertu.

Solutions : 1. Comme le dit aussi Aristote, " le magnanime est à l'extrême de la grandeur " en ce qu'il tend à ce qu'il y a de plus grand ; " mais il est dans le juste milieu, puisque c'est ainsi qu'il doit être " : il tend à ce qu'il y a de plus grand, mais en obéissant à la raison. " Il s'estime à sa juste valeur " parce qu'il ne prétend pas à ce qui est trop grand pour lui.

2. La connexion des vertus ne s'entend pas de leurs actes en ce sens que chacun devrait avoir les actes de toutes les vertus. Aussi l'acte de la magnanimité ne convient-il pas à tous les hommes vertueux, mais seulement aux plus grands. C'est selon les principes des vertus — la prudence et la grâce — que toutes les vertus sont connexes, par la coexistence de leurs habitus dans l'âme, soit en acte soit en disposition prochaine. Et ainsi, quelqu'un à qui ne convient pas l'acte de magnanimité peut en avoir l'habitus qui le dispose à accomplir un tel acte si sa situation le demandait.

3. Les mouvements corporels sont divers selon les connaissances et les affections diverses de l'âme. C'est pourquoi il arrive que la magnanimité produise certains accidents déterminés concernant les mouvements du corps. En effet, la rapidité provient de ce qu'on recherche mille choses qu'on a hâte d'accomplir ; mais le magnanime ne recherche que les grandes choses, qui sont peu nombreuses et qui demandent une grande attention ; c'est pourquoi ses mouvements



sont lents. Pareillement le ton élevé de la voix et la rapidité de la parole conviennent surtout à ceux qui sont prêts à discuter à propos de tout ; cela n'appartient pas aux magnanimes, qui ne s'occupent que des grandes choses. Et de même que ces allures corporelles conviennent aux magnanimes selon leurs sentiments, elles se trouvent par nature chez ceux qui par nature sont disposés à la magnanimité.

4. On trouve chez l'homme de la grandeur, qui est un don de Dieu, et une insuffisance, qui lui vient de la faiblesse de sa nature. Donc la magnanimité permet à l'homme de voir sa dignité en considérant les dons qu'il tient de Dieu. Et s'il a une grande vertu elle le fera tendre aux œuvres de perfection. Et il en est de même de tout autre bien, comme la science ou la fortune. Mais l'humilité engage l'homme à se juger peu de chose en considérant son insuffisance propre.

Pareillement, la magnanimité méprise les autres selon qu'ils ne répondent pas aux dons de Dieu, car elle ne les estime pas assez pour leur donner une estime déplacée. Mais l'humilité honore les autres et les estime supérieurs en tant qu'elle découvre en eux quelque chose des dons de Dieu. Ce qui fait dire au Psaume (15, 4) en parlant de l'homme juste : " A ses yeux le méchant est réduit à rien ", ce qui correspond au mépris du magnanime. " Mais il glorifie ceux qui craignent le Seigneur ", ce qui correspond à l'honneur rendu par l'humble.

Aussi est-il clair que la magnanimité et l'humilité ne se contredisent pas, bien qu'elles paraissent agir en sens contraire, parce qu'elles se placent à des points de vue différents.

5. Ces propriétés rattachées à la magnanimité ne sont pas blâmables mais suréminemment louables. Tout d'abord, que le magnanime ne se rappelle pas ceux dont il a reçu des bienfaits, cela doit s'entendre en ce sens qu'il n'éprouve pas de plaisir à recevoir des bienfaits s'il ne peut y répondre par de plus grands. Ce qui est la reconnaissance parfaite, qu'il veut exercer, comme les autres vertus, par un acte suréminent.

On dit ensuite qu'il est plein d'indolence et de lenteur, non parce qu'il n'agit pas selon son devoir, mais parce qu'il ne se mêle pas de toutes sortes d'affaires, mais seulement des grandes, qui lui conviennent.

On dit encore qu'il emploie l'ironie ; ce n'est pas par manque de sincérité, en ce qu'il s'attribuerait faussement des actions basses, ou qu'il nierait des actions nobles qu'il a faites ; c'est parce qu'il ne montre pas toute sa grandeur, surtout à la foule de ses inférieurs ; parce que, dit encore Aristote au même endroit, il revient au magnanime " d'être grand à l'égard de ceux qui possèdent les honneurs et les biens de la fortune mais modéré avec les gens de condition moyenne ".

On dit encore " qu'il ne peut vivre avec les autres " familièrement, " si ce ne sont des amis ", parce qu'il évite absolument l'adulation et l'hypocrisie qui sont le fait d'âmes mesquines. Mais il vit avec tout le monde, grands et petits, comme il convient, nous l'avons dit.

On dit enfin qu'il préfère les choses belles : non n'importe lesquelles, mais celles qui sont bonnes d'un bien honnête. Car en toute chose il fait passer l'honnêteté avant l'utilité, parce que plus noble. En effet, on recherche l'utile pour remédier à une insuffisance, ce qui est contraire à la magnanimité.

Article 4 : La magnanimité est-elle une vertu spéciale ?

Objections : 1. Il semble que non, car aucune vertu spéciale n'opère dans toutes les vertus. Mais le Philosophe affirme : " Appartient au magnanime tout ce qui est grand dans chaque vertu. "

2. On n'attribue à aucune vertu des actes émanant de vertus diverses. Mais on attribue au magnanime des actes de vertus diverses. Aristote dit en effet qu'il appartient au magnanime " de ne pas fuir celui qui vous sermonne " : c'est prudence ; " de ne pas commettre d'injustice " : c'est

justice ; " d'être prompt à faire le bien ", c'est charité, et " de donner sans attendre ", ce qui est libéralité, " d'être véridique ", ce qui est vérité, et " de ne pas être plaintif ", c'est la patience.

3. Toute vertu est un ornement spécial de l'âme selon Isaïe (61, 10) : " Le Seigneur m'a revêtu des ornements du salut. " Et il ajoute aussitôt " comme une épouse parée de ses bijoux ". Mais " la magnanimité est l'ornement de toutes les vertus ", dit Aristote. Donc la magnanimité est une vertu générale.

En sens contraire, le Philosophe la distingue des autres vertus.

Réponse : Nous l'avons dit plus haut il appartient à une vertu spéciale d'établir la mesure de la raison dans une matière déterminée. Pour la magnanimité, ce sont les honneurs, nous l'avons dit. Or l'honneur, considéré en lui-même, est un bien spécial. Et ainsi la magnanimité considérée en elle-même est une vertu spéciale. Mais parce que l'honneur est la récompense de toute vertu, nous l'avons montré par voie de conséquence, en raison de sa matière, elle est en relation avec toutes les vertus.

Solutions : 1. La magnanimité ne concerne pas un honneur quelconque, mais un grand honneur. De même que l'honneur est dû à la vertu, un grand honneur est dû à une grande œuvre de vertu. De là vient que le magnanime veut faire de grandes choses en toute vertu, du fait qu'il tend à ce qui mérite un grand honneur.

2. Parce que le magnanime tend aux grandes choses, il s'ensuit qu'il tend surtout à celles qui impliquent une certaine supériorité, et fuit ce qui relève d'une insuffisance. Or c'est une supériorité de faire le bien, de le répandre, et de le rendre avec usure. C'est pourquoi le magnanime s'y porte volontiers, en tant que tout cela présente une raison de supériorité, mais selon une autre raison que dans les actes des autres vertus. Ce qui relève d'une insuffisance, c'est qu'on attache tant d'importance à des biens ou à des maux extérieurs que l'on s'abaisse pour eux en s'écartant de la justice ou de n'importe quelle vertu. Pareillement, c'est pécher par insuffisance que de cacher la vérité, parce que cela paraît un effet de la peur. Que l'on soit plaintif, c'est un signe d'insuffisance, car cela montre que le cœur se laisse abattre par des maux extérieurs. C'est ainsi que le magnanime évite tout cela selon une raison spéciale, en tant que c'est contraire à la supériorité ou à la grandeur.

3. Toute vertu a un éclat ou un ornement spécifique propre à chacune. Mais il s'y ajoute une autre splendeur à cause de la grandeur de l'œuvre vertueuse procurée par la magnanimité, qui " grandit toutes les vertus ", selon Aristote.

Article 5 : La magnanimité est-elle une partie de la force ?

Objections : 1. Il ne paraît pas, car on n'est pas une partie de soi-même. Mais la magnanimité paraît être identique à la force. Sénèque dit en effet : " La magnanimité, qu'on appelle aussi la force, te fera vivre dans une grande confiance, si elle est dans ton cœur. " Et Cicéron : " Les hommes forts, nous les voulons magnanimes, amis de la vérité, indemnes de mensonge. "

2. Aristote dit : " Le magnanime n'aime pas le danger. " Or il appartient à l'homme fort de s'exposer au danger. Donc la magnanimité n'a rien à voir avec la force, pour qu'on en fasse une de ses parties.

3. La magnanimité vise la grandeur dans les biens qu'il faut espérer ; la force vise la grandeur dans les maux qu'il faut craindre ou affronter. Mais le bien est davantage un principe que le mal. Donc la magnanimité est une vertu plus primordiale que la force, et elle n'en fait donc pas partie. En sens contraire, Macrobe et Andronicus font de la magnanimité une partie de la force.

Réponse : Comme nous l'avons dit précédemment une vertu principale est celle à laquelle il revient d'établir un mode général de vertu dans une matière principale. Or, parmi les modes généraux de la vertu, il y a la fermeté d'âme, car " tenir ferme " est requis en toute vertu.

Cependant on loue surtout cette fermeté dans les vertus qui tendent à quelque chose d'ardu, où il est difficile de rester ferme. Et c'est pourquoi plus il est difficile de rester ferme dans un devoir ardu, plus la vertu qui procure à l'âme cette fermeté, est primordiale. Or il est plus difficile de rester ferme dans les dangers mortels où ce qui confirme l'âme est la force, que dans l'espoir de la conquête des plus grands biens, pour lesquels l'âme est confirmée par la magnanimité. Car de même que l'homme aime au maximum sa propre vie, il fuit au maximum les dangers de mort. Ainsi est-il clair que la magnanimité rejoint la force eh tant qu'elle fortifie l'âme pour quelque chose d'ardu. Mais elle s'en éloigne en ce qu'elle fortifie l'âme dans un domaine où il est plus facile de rester ferme. Aussi la magnanimité fait-elle partie de la force parce qu'elle s'y adjoint comme une vertu secondaire à la principale.

Solutions : 1. Comme dit Aristote, " l'absence d'un mal a raison de bien ". Aussi, ne pas être vaincu par un mal grave comme un danger de mort, ce qui regarde la force, équivaut en somme à l'acquisition d'un grand bien, ce qui regarde la magnanimité. Et ainsi peut-il y avoir équivalence entre ces deux vertus. Mais parce que la raison de difficulté est différente dans les deux cas, à parler rigoureusement, le Philosophe voit dans la magnanimité une vertu différente de la force.

2. On appelle amateur de danger celui qui s'expose indifféremment au danger. C'est le fait de celui qui estime grandes beaucoup de choses indifféremment, contrairement à la raison de magnanimité, car nul ne paraît s'exposer au danger sinon pour un motif jugé important. Mais pour des motifs vraiment importants le magnanime s'expose très volontiers au danger, parce qu'il agit grandement dans la vertu de force, comme pour les actes des autres vertus. C'est pourquoi le Philosophe dit au même endroit que " le magnanime ne s'expose pas pour de petites choses, mais pour les grandes ". Et Sénèque : " Tu seras magnanime si tu ne cherches pas les dangers comme le téméraire, si tu ne les redoutes pas comme le timide. Car une seule chose doit intimider l'âme : la conscience d'une vie coupable. "

3. Il faut fuir le mal en tant que tel ; qu'il faille y résister, c'est par accident, dans la mesure où il faut supporter le mal pour sauvegarder le bien. Mais le bien, de soi, est désirable, et qu'on le fuie ne peut venir que par accident, en tant qu'on le juge au-dessus des capacités de celui qui le désire. Or ce qui est par soi est toujours plus important que ce qui est par accident. C'est pourquoi un mal ardu contredit la raison plus qu'un bien ardu. Et c'est pourquoi la vertu de force est plus primordiale que la magnanimité ; le bien a beau être absolument plus primordial que le mal, le mal est plus primordial sous ce rapport.

Article 6 : Quels sont les rapports de la magnanimité avec la confiance ?

Objections : 1. Il semble que la confiance n'ait rien à voir avec la magnanimité. En effet, on peut avoir confiance non seulement en soi, mais en un autre, selon S. Paul (2 Co 3, 4) : " Nous avons une telle confiance par Jésus Christ auprès de Dieu. Ce n'est pas que de nous-même nous soyons capables de revendiquer quoi que ce soit comme venant de nous. " Donc la confiance ne se rattache pas à la magnanimité.

2. La confiance paraît opposée à la crainte selon cette parole d'Isaïe (12, 2) : " J'agirai avec confiance, je ne craindrai pas. " Mais n'avoir pas de crainte se rattache davantage à la force. Donc la confiance se rattache à celle-ci plus qu'à la magnanimité.

3. On ne doit de récompense qu'à la vertu. Mais la confiance mérite la récompense, car on lit dans l'épître aux Hébreux (3, 6) : " La maison du Christ, c'est nous, pourvu que nous gardions jusqu'à la fin la confiance et la gloire de l'espérance. " La confiance est donc une vertu distincte de la magnanimité. On le voit aussi du fait que Macrobie l'en sépare dans son énumération.

En sens contraire, Cicéron semble mettre la confiance à la place de la magnanimité, nous l'avons dit plus haut.

Réponse : Le mot de confiance (fiducia) semble venir du mot foi (fides). Or il revient à la foi de croire quelque chose et de croire quelqu'un. Et la confiance se rattache à l'espérance selon ce texte de Job (11, 18) : " Sois confiant, car il y a de l'espoir. " C'est pourquoi le mot de confiance semble signifier, au principe, que l'on conçoive de l'espoir parce que l'on croit les paroles de celui qui nous promet du secours. Mais parce que la foi désigne aussi une opinion convaincue, il arrive qu'on ait une forte conviction et donc de l'espoir non seulement à cause de ce qu'un autre a dit, mais aussi à cause de ce que nous observons en lui ; parfois en lui-même : ainsi en se voyant en bonne santé on a confiance de vivre longtemps ; parfois en autrui : ainsi en considérant que quelqu'un est notre ami et qu'il est puissant, nous avons confiance d'être aidés par lui.

On a dit plus haut que la magnanimité porte à proprement parler sur l'espoir d'un bien ardu. C'est pourquoi, parce que la confiance implique une considération qui rend convaincue l'opinion sur le bien poursuivi, il en découle que la confiance se rattache à la magnanimité.

Solutions : 1. Comme dit Aristote, il appartient au magnanime " de ne manquer de rien ", car ce serait une insuffisance ; mais cela doit se comprendre dans une mesure humaine, c'est pourquoi il ajoute : " ou presque ". Il est surhumain de ne manquer absolument de rien. Tout homme en effet a besoin d'abord du secours de Dieu, ensuite aussi du secours de l'homme, car l'homme, par nature, est un animal social du fait qu'il ne suffit pas à assurer sa vie. Donc, dans la mesure où il a besoin des autres, il appartient au magnanime d'avoir confiance en autrui, car cela contribue à l'excellence de l'homme d'avoir à sa disposition d'autres hommes qui puissent l'aider, mais dans la mesure où il peut agir par lui-même, le magnanime a confiance en lui-même.

2. Comme on l'a dit précédemment en traitant des passions, l'espérance s'oppose directement au désespoir, qui concerne le même objet, le bien ; mais selon la contrariété des objets, elle s'oppose à la crainte dont l'objet est le mal. Or la confiance implique une certaine vigueur de l'espérance ; c'est pourquoi, comme celle-ci, elle s'oppose à la crainte. Mais, parce que le propre de la force est de fortifier l'homme concernant les maux, et celui de la magnanimité de le fortifier concernant la conquête des biens, il en résulte que la confiance se rattache plus proprement à la magnanimité qu'à la force. Mais parce que l'espérance produit l'audace, qui se rattache à la force, il en résulte que la confiance, par voie de conséquence, se rattache à la force.

3. La confiance, on vient de le dire, implique une certaine espérance, elle est en effet une espérance fortifiée par une opinion solide. Mais la qualité d'un sentiment, si elle peut rendre l'acte plus louable et par là méritoire, ne détermine pas l'espèce de la vertu, qui dépend de sa matière. C'est pourquoi la confiance ne peut, à proprement parler, nommer une vertu, mais plutôt la condition de la vertu. C'est pourquoi elle est comptée parmi les parties de la force, non comme une vertu annexe (à moins d'en faire, comme Cicéron, l'équivalent de la magnanimité), mais une partie intégrante, nous l'avons déjà dit.

Article 7 : Quels sont les rapports de la magnanimité avec la sécurité ?

Objections : 1. Il semble qu'il n'y en ait pas, car la sécurité, on l'a dit plus haut, implique qu'on soit à l'abri du trouble créé par la crainte. Mais ceci est surtout l'œuvre de la force, à laquelle la sécurité s'identifie donc. Mais la force ne se rattache pas à la magnanimité, c'est plutôt le contraire. Donc la sécurité ne s'y rattache pas non plus.

2. Isidore estime que sécurité vient de sine cura (sans souci). Mais cela paraît contraire à la vertu, car celle-ci a souci du bien honnête, selon S. Paul (2 Tm 2, 15) : " Aie un vif souci de te présenter à Dieu comme un homme éprouvé. " Donc la sécurité ne se rattache pas à la magnanimité, qui apporte sa grandeur à toutes les vertus.

3. Vertu et récompense de la vertu ne sont pas identiques. Mais la sécurité est donnée comme récompensant la vertu en Job (11, 14.18) : " Si tu répudies le mal dont tu serais responsable, tu te coucheras en sécurité. " Donc la sécurité ne se rattache ni à la magnanimité ni à aucune autre vertu dont elle ferait partie.

En sens contraire, Cicéron dit qu'il appartient au magnanime " de ne se laisser abattre ni par son trouble intérieur, ni par l'homme, ni par la mauvaise fortune ". Or c'est en cela que consiste la sécurité. Donc celle-ci se rattache à la magnanimité.

Réponse : Comme dit Aristote. " la crainte porte les hommes à prendre conseil ", parce qu'ils se soucient d'échapper à ce qu'ils redoutent. Or la sécurité se définit par l'éloignement de ce souci créé par la crainte. Elle implique que l'esprit soit en quelque sorte pleinement affranchi de la crainte, de même que la confiance fortifie l'espérance. De même que l'espérance se rattache directement à la magnanimité, la crainte se rattache directement à la force. Aussi, comme la confiance se rattache immédiatement à la magnanimité, la sécurité se rattache immédiatement à la force. Il faut cependant observer que l'espérance étant cause de l'audace, de même la crainte est cause de désespoir, comme nous l'avons montré en traitant des passions. Et c'est pourquoi, de même que par voie de conséquence la confiance se rattache à la force en tant qu'elle emploie l'audace, de même la sécurité, par voie de conséquence, se rattache à la magnanimité en tant qu'elle repousse le désespoir.

Solutions : 1. Si on loue la force, ce n'est pas surtout pour son absence de crainte, ce qui se rattache à la sécurité, mais pour sa fermeté en face des passions. Aussi la sécurité n'est-elle pas identique à la force : elle en est une condition.

2. Toute sécurité n'est pas louable, mais seulement celle qui met de côté tout souci quand on le doit, lorsqu'il n'y a pas à craindre. De cette façon elle est une condition de la force et de la magnanimité.

3. Il y a dans les vertus une ressemblance et une participation de la béatitude future, nous l'avons montré. Et c'est pourquoi rien n'empêche qu'une certaine sécurité soit la condition d'une vertu, bien que la sécurité parfaite appartienne à la récompense de la vertu.

Article 8 : Quels sont les rapports de la magnanimité avec les biens de la fortune ?

Objections : 1. Il semble que les biens de la fortune ne contribuent en rien à la magnanimité. Car, selon Sénèque la vertu se suffit à elle-même. Mais on vient de dire que la magnanimité magnifie toutes les vertus. Donc les biens de la fortune ne lui ajoutent rien.

2. Aucun homme vertueux ne méprise ce qui lui est utile. Mais le magnanime méprise ce qui se rattache à la fortune matérielle car, selon Cicéron " une grande âme se signale par son mépris des biens extérieurs ". Donc la magnanimité n'est pas aidée par les biens de la fortune.

3. Au même endroit Cicéron ajoute qu'il appartient au magnanime " de supporter des épreuves cruelles sans déchoir de sa nature d'homme, ni de sa dignité de sage ". Et Aristote dit que " le magnanime, dans les coups du sort, n'est pas triste ". Mais les épreuves cruelles et les coups du sort s'opposent aux biens de la fortune, et chacun s'attriste de perdre ce qui l'aide à vivre. Donc les biens extérieurs ne contribuent pas à la magnanimité.

En sens contraire, Aristote affirme : " Les biens de la fortune semblent bien y contribuer. "

Réponse : Comme nous l'avons montré plus haut, la magnanimité a un double objectif : l'honneur, qui est sa matière, et l'accomplissement d'une grande action qui est sa fin. Or les biens de la fortune contribuent à tous deux. En effet, l'honneur n'est pas reconnu seulement par les sages, mais aussi par la foule, qui apprécie au maximum les biens extérieurs de la fortune ; il en résulte que leurs possesseurs jouissent d'un plus grand honneur. Pareillement, les biens de la fortune se subordonnent aux actes vertueux comme des instruments, car la richesse, les pouvoirs

et les amis nous donnent la faculté d'agir. Il est donc évident que les biens de la fortune favorisent la magnanimité.

Solutions : 1. On dit que la vertu se suffit à elle-même parce qu'elle peut exister même sans ces biens extérieurs. Elle en a cependant besoin pour agir à son aise.

2. Le magnanime méprise les biens extérieurs en tant qu'il ne les estime pas comme de grands biens pour lesquels il devrait s'abaisser. Cependant il ne les méprise pas au point de ne pas estimer qu'ils sont utiles pour faire œuvre de vertu.

3. Celui qui ne juge pas quelque chose comme grand, ne se réjouit pas beaucoup s'il l'obtient, et ne s'agite pas beaucoup s'il le perd. Aussi, parce que le magnanime n'estime pas comme grands les biens de la fortune, il s'ensuit qu'il ne s'enorgueillit pas beaucoup s'il les a, et ne se laisse pas abattre s'il les perd.

### LES VICÉS OPPOSÉS A LA MAGNANIMITÉ

On étudiera d'abord les vices opposés à la magnanimité par excès : la présomption (Q. 130), l'ambition (Q. 131) et la vaine gloire (Q. 132) ; puis la pusillanimité (Q. 133), qui lui est opposée par défaut.

### QUESTION 130 : LA PRÉSOMPTION

1. Est-elle un péché ? — 2. S'oppose-t-elle par excès à la magnanimité ?

Article 1 : La présomption est-elle un péché ?

Objections : 1. Il semble que non. Car l'Apôtre écrit (Ph 3, 13) : " Oubliant ce qui est derrière moi, je vais droit de l'avant... vers le prix à recevoir là-haut... " Mais c'est de la présomption que de tendre vers ce qui nous dépasse. Donc la présomption n'est pas un péché.

2. Pour Aristote " il ne faut pas croire ceux qui veulent nous persuader de ne songer qu'à l'homme, et puisque nous sommes mortels, aux choses mortelles, mais autant qu'on le peut il faut rechercher l'immortalité ". Et il dit ailleurs que l'homme doit s'élever au divin autant qu'il le peut. Mais les réalités divines et immortelles sont bien les plus supérieures à l'homme. Donc, puisque il est essentiel à la présomption de tendre à ce qui nous dépasse, il apparaît que la présomption n'est pas péché, mais plutôt quelque chose de louable.

3. Selon S. Paul (2 Co 3, 5) : " Ce n'est pas que de nous-mêmes nous soyons capables de penser à quelque chose comme venant de nous. " Donc, si la présomption est un péché en nous faisant rechercher quelque chose qui nous dépasse, il apparaît que l'homme n'aura plus le droit de penser à quelque chose de bien. Ce qui est inadmissible.

En sens contraire, l'Ecclésiastique (37, 3 Vg) demande : " Ô présomption perverse, par qui as-tu été créée ? " Et la Glose répond : " Par la mauvaise volonté de la créature. " Mais tout ce qui a sa racine dans la mauvaise volonté, est péché. Donc la présomption est péché.

Réponse : Puisque ce qui est conforme à la nature a été organisé par le plan divin, que la raison humaine doit suivre, tout ce qui est fait par la raison humaine contre l'ordre habituel qu'on découvre dans la nature, est vicieux et coupable. Or on découvre habituellement dans tous les êtres de nature que toute action se proportionne à la vertu de son agent, et qu'aucun agent naturel n'essaie d'aller au-delà de sa capacité. C'est pourquoi il est vicieux et coupable, comme s'opposant à l'ordre de la nature, qu'un être cherche à faire ce qui dépasse sa vertu. On rejoint ainsi la raison de présomption, comme le mot même l'indique. Il est donc évident que la présomption est un péché.

Solutions : 1. Rien n'empêche que quelque chose dépasse la puissance active d'un être naturel, sans dépasser sa puissance passive. En effet, il y a dans l'air une puissance passive d'être

transmué en une matière qui ait l'action et le mouvement du feu, ce qui dépasse la puissance active de l'air. Ainsi, il serait vicieux et présomptueux qu'un homme en état de vertu imparfaite s'évertue à obtenir aussitôt une vertu parfaite ; mais si l'on tend à progresser vers la perfection de la vertu, ce n'est ni présomptueux ni vicieux. Et c'est ainsi que l'Apôtre s'élançait vers l'avant, par un progrès continu.

2. Selon l'ordre de la nature, les réalités divines et immortelles dépassent l'homme ; celui-ci a cependant une puissance naturelle, l'intelligence, par laquelle il peut s'unir à ces réalités. C'est en ce sens que, d'après le Philosophe, l'homme doit s'élever au divin, non pour faire ce qui convient à Dieu, mais pour s'unir à lui par l'intelligence et la volonté.

3. Comme dit Aristote : " Ce que nous pouvons faire par les autres, nous le pouvons en quelque sorte par nous-mêmes. " C'est pourquoi, puisque nous pouvons concevoir et réaliser le bien avec l'aide de Dieu, cela ne dépasse pas totalement notre capacité. Il n'est donc pas présomptueux de vouloir agir vertueusement. Ce serait présomptueux si quelqu'un s'y efforçait sans mettre sa confiance dans l'aide divine.

Article 2 : La présomption s'oppose-t-elle par excès à la magnanimité ?

Objections : 1. Il semble que non, car on a vu précédemment que la présomption est une espèce du péché contre le Saint-Esprit. Et celui-ci ne s'oppose pas à la magnanimité, mais à la charité. Donc la présomption ne s'oppose pas non plus à la magnanimité.

2. Il appartient à la magnanimité de se faire valoir par de grandes actions. Mais on appelle présomptueux même celui qui se fait valoir par de petites choses, du moment que cela dépasse sa capacité.

3. Le magnanime regarde comme petits les biens extérieurs. Mais selon Aristote, " les présomptueux, quand ils sont fortunés, se mettent à mépriser et à injurier les autres ", comme attachant une grande valeur aux biens extérieurs. Donc la présomption ne s'oppose pas à la magnanimité par excès, mais seulement par défaut.

En sens contraire, Aristote dit : " Au magnanime s'oppose par excès le khaunos ", c'est-à-dire l'homme bouffi de vanité, que nous appelons le présomptueux.

Réponse : Comme nous l'avons dit la magnanimité consiste en un juste milieu, non selon la quantité de ce qu'elle recherche car c'est le maximum, mais selon la proportion à la capacité de chacun. En effet, le magnanime tend uniquement aux grandes choses qui lui conviennent. Le présomptueux ne dépasse pas le magnanime par ce qu'il recherche ; il lui serait plutôt très inférieur. Mais il pèche par excès eu égard à sa capacité, alors que le magnanime ne dépasse pas la sienne propre. Et c'est ainsi que la présomption s'oppose à la magnanimité par excès.

Solutions : 1. On ne fait pas de n'importe quelle présomption un péché contre le Saint-Esprit, mais seulement de celle qui méprise la justice de Dieu par une confiance désordonnée en sa miséricorde.

Et une telle présomption, en raison de son objet qui lui fait mépriser quelque chose de divin, s'oppose à la charité, ou plutôt au don de crainte, qui nous fait révéler Dieu. Dans la mesure où un tel mépris n'est pas proportionné à la capacité de son auteur, on peut l'opposer à la magnanimité.

2. Comme la magnanimité, la présomption semble tendre à la grandeur, car on ne qualifie guère de présomptueux celui qui dépasse ses propres forces dans une affaire de peu d'importance. Si cependant on l'appelle présomptueux, sa présomption ne s'oppose pas à la magnanimité, mais à cette vertu dont nous avons parlé h, et qui concerne les honneurs de moyenne importance.

3. Nul ne tente quelque chose qui dépasse sa capacité, sinon parce qu'il juge cette capacité plus grande qu'elle n'est. Ce peut être seulement sous l'aspect quantitatif, par exemple lorsqu'on

s'attribue une vertu ou une science plus grande qu'on ne l'a. Ce peut être aussi à cause du genre de supériorité, lorsqu'on s'estime grand, et plus digne que l'on n'est, à cause de ses richesses, ou de quelque autre avantage fortuit. Comme dit Aristote, " ceux qui, sans vertu, ont de tels avantages ne peuvent justement s'attribuer de la grandeur et n'ont pas le droit d'être appelés magnanimes ".

En outre, on peut tendre, au-dessus de ses forces, à quelque chose qui en réalité est absolument grand. C'est clair chez Pierre qui voulait souffrir pour le Christ, alors que c'était au-dessus de ses forces. Parfois aussi, ce n'est pas quelque chose de vraiment grand, mais qui est tel dans l'opinion des sots, comme de porter des vêtements de prix, mépriser et injurier les autres. Cela ressortit à l'excès dans la magnanimité, non selon la réalité, mais selon l'opinion. Aussi Sénèque dit-il : " La magnanimité, si elle s'élève au-dessus de ses limites, rendra l'homme irascible, bouffi d'orgueil, agité, inquiet et impatient de rechercher toutes les supériorités, en paroles ou en actes, sans respecter la vertu. " On voit ainsi que, dans la réalité, le présomptueux s'oppose au magnanime par défaut, alors qu'en apparence il semble s'opposer à lui par excès.

### QUESTION 131 : L'AMBITION

1. Est-elle un péché ? — 2. S'oppose-t-elle par excès à la magnanimité ?

Article 1 : L'ambition est-elle un péché ?

Objections : 1. Il ne semble pas, car elle implique le désir d'être honoré. Or l'honneur, de soi, est quelque chose de bon, et c'est le plus grand des biens extérieurs ; aussi blâme-t-on ceux qui ne lui attachent pas d'importance. Donc l'ambition, loin d'être un péché, est quelque chose de louable, parce qu'il est louable de désirer le bien.

2. Chacun peut désirer sans péché ce qui lui est dû comme récompense. Mais " l'honneur est la récompense de la vertu ", dit Aristote. Donc ambitionner l'honneur n'est pas un péché.

3. Ce qui provoque au bien et détourne du mal n'est pas péché. Mais l'honneur provoque les hommes à faire le bien et à éviter le mal. C'est ainsi que pour Aristote " les peuples les plus braves sont ceux chez qui les lâches sont humiliés et les braves honorés ", et pour Cicéron " l'honneur nourrit les talents ". Donc l'ambition n'est pas un péché.

En sens contraire, S. Paul (1 Co 13, 5) dit que " la charité n'est pas ambitieuse, ni intéressée ". Or rien ne s'oppose à la charité sinon le péché. Donc l'ambition est un péché.

Réponse : Comme nous l'avons déjà dit, l'honneur implique une certaine vénération accordée à quelqu'un pour reconnaître sa supériorité. Or, sur la supériorité de l'homme, il faut faire attention à deux points. D'abord, que l'homme ne tient pas de lui-même la cause de sa supériorité : elle est quelque chose de divin en lui. C'est pourquoi on ne doit pas honorer soi-même en premier, mais Dieu. Ensuite il faut remarquer que cette supériorité est donnée par Dieu à l'homme pour qu'il en fasse profiter les autres. Aussi la reconnaissance de sa supériorité doit lui être agréable en tant qu'elle lui permet d'aider autrui.

Donc le désir d'être honoré peut être contraire à l'ordre de trois façons. 1° On désire voir reconnaître une supériorité que l'on ne possède pas, ce qui est désirer un honneur immérité. 2° On désire l'honneur pour soi, sans le reporter sur Dieu. 3° Le désir de l'honneur se repose dans l'honneur lui-même, sans qu'on le mette au service des autres. Or l'ambition implique un désir désordonné de l'honneur. Aussi est-il évident qu'elle est toujours un péché.

Solutions : 1. Le désir du bien doit être réglé selon la raison : s'il dépasse cette règle, il sera vicieux. Il est donc vicieux de désirer l'honneur sans se régler sur la raison. Si l'on blâme ceux



qui n'attachent pas d'importance à l'honneur selon ce que dicte la raison, c'est pour qu'ils évitent ce qui est contraire à l'honneur.

2. L'honneur n'est pas la récompense de la vertu pour le vertueux lui-même, en ce sens qu'il doit le rechercher en guise de récompense ; la récompense qu'il recherche c'est la béatitude, vraie fin de la vertu. L'honneur est la récompense de la vertu du côté des autres, car ils n'ont rien de plus que l'honneur pour récompenser l'homme vertueux, et cet honneur tient sa grandeur de ce qu'il rend témoignage à la vertu. Cela montre bien qu'il n'en est pas la récompense suffisante, selon Aristote.

3. Il est vrai que par le désir de l'honneur, quand ce désir est bien réglé, on est provoqué au bien et détourné du mal. De même, si ce désir est désordonné, il peut donner l'occasion de faire beaucoup de mal, si l'on ne se soucie pas de la façon d'obtenir l'honneur. Ce qui fait dire à Salluste : " La gloire, l'honneur et le commandement sont souhaités également par le brave et par le lâche ; mais le brave prend le droit chemin ; le lâche, parce que les moyens honnêtes lui manquent, s'y efforce par la tromperie et le mensonge. " Et cependant, ceux qui ne font le bien et n'évitent le mal que pour l'honneur, ne sont pas vertueux pour Aristote. Il dit que ceux qui n'accomplissent des actes de bravoure que pour l'honneur ne sont pas de vrais braves.

Article 2 : L'ambition s'oppose-t-elle par excès à la magnanimité ?

Objections : 1. Il semble que non. Car à un juste milieu ne s'oppose, d'un côté, qu'un seul extrême. Or on a vu que la présomption s'oppose par excès à la magnanimités. Donc l'ambition ne peut pas s'opposer à elle également par excès.

2. La magnanimité concerne les honneurs. Mais l'ambition vise les dignités. Car il est écrit (2 M 4, 7) : " Jason ambitionnait le pontificat. " Donc l'ambition ne s'oppose pas à la magnanimité.

3. L'ambition semble se rattacher à l'apparat extérieur. Il est écrit en effet (Ac 25, 23) qu'Agrippa et Bérénice entrèrent au prétoire " en grande pompe " (Vulgate : cum multa ambitions) et que sur le cadavre du roi Asa (2 Ch 16, 14) on brûla des aromates et des parfums " avec magnificence " (Vulgate : ambitions nimia). Mais la magnanimité ne se rattache pas à l'apparat extérieur. Donc l'ambition ne s'oppose pas à elle.

En sens contraire, Cicéron dit : " Dès qu'un homme se sent supérieur par quelque grandeur d'âme, il veut avant tout être seul le premier de tous. " Donc l'ambition se rattache à un excès de magnanimité.

Réponse : Comme on l'a dit à l'article précédent, l'ambition implique un amour désordonné des honneurs. Or la magnanimité concerne bien les honneurs, mais elle en use comme il faut. Ainsi est-il évident que l'ambition s'oppose à la magnanimité comme ce qui est déréglé à ce qui est réglé.

Solutions : 1. La magnanimité vise deux fins. L'une est la fin que recherche : c'est une grande œuvre que le magnanime entreprend selon sa capacité. Et à cet égard la présomption s'oppose par excès à la magnanimité, car la présomption entreprend une grande œuvre qui dépasse sa capacité. D'autre part la magnanimité vise la manière qu'elle emploie de la façon requise, et qui est l'honneur. Et à cet égard c'est l'ambition qui s'oppose par excès à la magnanimité. Or, il n'est pas contradictoire qu'à des points de vue différents il y ait plusieurs extrêmes pour un seul juste milieu.

2. Ceux qui sont constitués en dignité, à cause de la supériorité de leur position, ont droit à être honorés. Et à cet égard, l'appétit désordonné des dignités ressortit à l'ambition. Car si quelqu'un désire de façon déréglée une dignité non pour être honoré, mais pour un exercice de cette dignité qui dépasserait sa capacité, il ne serait pas ambitieux, mais présomptueux.

3. Le faste extérieur lui-même se rattache à l'honneur, aussi est-il habituel de rendre honneur à ceux qui le déploient. Tel est le sens de Jacques (2, 2) : " S'il entre dans votre assemblée un homme à bague d'or, au costume resplendissant, et que vous lui disiez : "Toi, assieds-toi là," etc. " Aussi l'ambition ne concerne-t-elle pas le faste extérieur, sinon ce qui ressortit à l'honneur.

### QUESTION 132 : LA VAINNE GLOIRE

1. Le désir de la gloire est-il un péché? — 2. S'oppose-t-il à la magnanimité? — 3. Est-il péché mortel? — 4. Est-il un vice capital? — 5. Ses filles.

Article 1 : Le désir de la gloire est-il un péché?

Objections : 1. Il ne semble pas, car on ne pèche jamais en imitant Dieu, au contraire c'est recommandé (Ep 5, 1) : " Soyez les imitateurs de Dieu, comme des enfants très chers. " Mais l'homme qui recherche la gloire semble bien imiter Dieu, qui cherche sa gloire chez les hommes selon Isaïe (43, 7) : " Ramène mes fils de loin, et mes filles du bout de la terre ; tous ceux qui invoquent mon nom, je les ai créés pour ma gloire. " Donc le désir de la gloire n'est pas un péché.

2. Ce qui provoque au bien ne peut être un péché. Or le désir de la gloire provoque au bien, car Cicéron déclare : " La gloire pousse les hommes au zèle. " Même dans la Sainte Écriture, la gloire est promise aux bonnes œuvres (Rm 2, 7) : " A ceux qui par la constance dans le bien recherchent gloire et honneur... "

3. Cicéron définit ainsi la gloire : " La renommée élogieuse de quelqu'un ", ce qui rejoint la définition de S. Ambroise : " une réputation brillante et élogieuse ". Mais désirer une réputation élogieuse n'est pas un péché, selon ces paroles de l'Écclésiastique (41, 15 Vg) : " Prends soin de ton bon renom " et de S. Paul (Rm 12, 17 Vg) : " Ayez à cœur ce qui est bien non seulement devant Dieu, mais aussi devant tous les hommes. " En sens contraire, S. Augustin affirme : " Il voit plus juste, celui qui reconnaît un vice dans l'amour de l'éloge. "

Réponse : La gloire signifie un certain éclat. Recevoir de la gloire, c'est recevoir de l'éclat, dit S. Augustine. Or l'éclat a une beauté qui frappe les regards. C'est pourquoi le mot de gloire implique la manifestation de quelque chose que les hommes jugent beau, qu'il s'agisse d'un bien corporel ou spirituel. Mais parce que ce qui est absolument éclatant peut être vu par la foule, et même de loin, le mot de gloire signale précisément que le bien de quelqu'un parvient à la connaissance et à l'approbation de tous, comme dit Salluste : " La gloire ne se limite pas à un individu. " Mais en prenant le mot de gloire au sens large, cela ne consiste pas seulement dans la connaissance d'une foule, mais aussi d'un petit nombre, ou même de soi seul, lorsque l'on considère son propre bien comme digne d'éloge.

Que l'on connaisse et approuve son propre bien, ce n'est pas un péché. S. Paul dit en effet (1 Co 2, 12) : " Nous n'avons pas reçu, nous, l'esprit du monde, mais l'Esprit qui vient de Dieu, pour connaître les dons gracieux que Dieu nous a faits. " Pareillement, ce n'est pas un péché de vouloir que ses bonnes œuvres soient approuvées par les autres, car on lit en S. Matthieu (5, 16) : " Que votre lumière brille devant les hommes. " C'est pourquoi le désir de la gloire, de soi, ne désigne rien de vicieux.

Mais l'appétit de la gloire vaine ou vide implique un vice, car désirer quelque chose de vain est vicieux, selon le Psaume (4, 3) : " Pourquoi aimez-vous la vanité et cherchez-vous le mensonge ? " Or la gloire peut être appelée vaine pour trois motifs. 1° Du côté de la réalité dont on veut tirer de la gloire, lorsqu'on la demande à ce qui n'existe pas, ou à ce qui n'est pas digne de gloire, comme une réalité fragile et caduque. 2° Du côté de celui auprès de qui on recherche la gloire,

comme l'homme dont le jugement est flottant. 3° Du côté de celui qui recherche la gloire, s'il ne rapporte pas l'appétit de sa gloire à la fin requise : l'honneur de Dieu ou le salut du prochain.

Solutions : 1. Sur ce texte de S. Jean (13, 13) " Vous m'appelez Maître et Seigneur, et vous dites bien ", S. Augustin remarque : " Il est dangereux de se complaire en soi, quand on doit se garder de l'orgueil. Mais celui qui est au-dessus de tout, quelques louanges qu'il se donne, ne s'enorgueillit pas. Car c'est à nous de connaître Dieu, non à lui ; et personne ne le connaît si lui, qui se connaît, ne se révèle pas. " Aussi est-il clair que Dieu ne cherche pas sa gloire pour lui, mais pour nous. Et pareillement l'homme lui-même peut louablement désirer sa propre gloire pour le service des autres, comme il est dit (Mt 5, 16) : " Pour qu'ils voient vos bonnes œuvres et glorifient votre Père qui est aux cieux. "

2. La gloire qu'on tient de Dieu n'est pas vaine, mais vraie. Et une telle gloire est promise en récompense pour les bonnes œuvres. C'est d'elle que parle S. Paul (2 Co 10, 17) : " Celui qui se glorifie, qu'il se glorifie dans le Seigneur. Ce n'est pas celui qui se recommande lui-même qui est un homme éprouvé ; c'est celui que le Seigneur recommande. " Certains sont provoqués à l'action vertueuse par l'appétit de la gloire humaine, ou même par l'appétit d'autres biens ; mais celui qui agit vertueusement pour la gloire humaine n'est pas vraiment vertueux, comme le montre S. Augustin.

3. La perfection de l'homme exige que l'homme connaisse, mais qu'il soit connu par les autres n'a rien à voir avec sa perfection et par conséquent n'a pas à être désiré pour soi-même. Cela peut cependant être désiré en tant que c'est utile à quelque chose : à ce que Dieu soit glorifié par les hommes, ou à ce que les hommes progressent par le bien qu'ils découvrent chez autrui ; ou à ce que l'homme lui-même, par les biens qu'il découvre en lui par le témoignage de louange qu'on lui donne, s'efforce d'y persévérer et de progresser encore. De cette façon il est louable de prendre garde à son bon renom, et de se faire bien voir de Dieu et des hommes, mais non à ce qu'on se délecte vainement dans l'éloge des hommes.

Article 2 : Le désir de la gloire s'oppose-t-il à la magnanimité ?

Objections : 1. Il semble que non, car il appartient à la vaine gloire, on vient de le dire, de se glorifier de ce qui n'existe pas, ce qui se rattache à la fausseté ; ou de réalités terrestres ou caduques, ce qui se rattache à la cupidité ; ou du témoignage des hommes qui est flottant, ce qui se rattache à l'imprudence. Mais tous ces vices ne s'opposent pas à la magnanimité. Donc la vaine gloire non plus.

2. La vaine gloire ne s'oppose pas à la magnanimité par défaut, comme la pusillanimité, qui paraît s'opposer à la vaine gloire. Ni pareillement par excès, car c'est ainsi, on l'a dit, que s'opposent à la magnanimité la présomption et l'ambition, dont diffère la vaine gloire. Donc celle-ci ne s'oppose pas à la magnanimité.

3. Sur ce texte (Ph 2, 3) : " N'accordez rien à l'esprit de dispute, rien à la vaine gloire ", la Glose explique : " Il y avait parmi eux des gens divisés, inquiets, se disputant par vaine gloire. " Or la dispute ne s'oppose pas à la magnanimité, donc la vaine gloire non plus.

En sens contraire, Cicéron écrit " Il faut éviter le désir de la gloire, car il enlève la liberté de l'âme pour laquelle les magnanimes doivent lutter de toutes leurs forces. " Donc elle s'oppose à la magnanimité.

Réponse : Comme nous l'avons dit plus haut la gloire est un effet de l'honneur et de la louange ; car du fait que quelqu'un est loué et qu'on lui montre du respect, on le fait briller dans la connaissance des autres. Et parce que la magnanimité, comme on l'a vu plus haut, concerne les honneurs, il s'ensuit qu'elle concerne aussi la gloire, et puisqu'elle use modérément des

honneurs, elle doit aussi user modérément de la gloire. Et c'est pourquoi l'appétit désordonné de la gloire s'oppose directement à la magnanimité.

Solutions : 1. Cela même est contraire à la grandeur d'âme, d'attacher tant de prix à de petites choses qu'on s'en glorifie. Aussi Aristote dit-il du magnanime : " Pour lui les honneurs sont peu de chose. " Pareillement il estime peu ce que l'on recherche pour être honoré, comme la puissance et la richesse. Pareillement encore, il est contraire à la grandeur d'âme de se glorifier de qualités inexistantes. Aussi Aristote dit-il du magnanime : " Il se soucie de la vérité plus que de l'opinion. " Pareillement encore, il est contraire à la grandeur d'âme de se glorifier du témoignage de la louange humaine, comme si on l'estimait d'un grand prix. Aussi Aristote dit-il encore du magnanime : " Il ne se soucie pas d'être loué. " Et ainsi rien n'empêche que s'oppose à la magnanimité ce qui s'oppose à d'autres vertus, dans la mesure où est surestimé ce qui est de peu de valeur.

2. Celui qui désire la vaine gloire sans mensonge est en deçà du magnanime parce qu'il se glorifie d'avantages que le magnanime estime peu, on vient de le dire. Mais si l'on tient compte de son estimation, il s'oppose au magnanime par excès, parce qu'il considère la gloire qu'il recherche comme quelque chose de grand, et qu'il la recherche plus qu'il n'en est digne.

3. Comme nous l'avons dit plus haut, l'opposition entre les vices ne tient pas compte de leurs effets. Cependant il y a opposition à la grandeur d'âme du seul fait qu'on veut disputer ; car personne ne cherche à disputer sinon pour une chose qu'il juge grande. Aussi le Philosophe dit-il : " Le magnanime n'est pas disputeur, car rien ne lui paraît grand. "

Article 3 : Le désir de la gloire est-il péché mortel ?

Objections : 1. Il semble que oui, car rien n'exclut la récompense éternelle, sinon le péché mortel. Or la vaine gloire exclut la récompense éternelle, car on lit en S. Matthieu (6, 1) : " Gardez-vous de pratiquer votre justice devant les hommes, pour vous faire remarquer par eux, sinon vous n'aurez pas de récompense auprès de mon Père qui est dans les cieux. "

2. Quiconque prend pour soi ce qui est propre à Dieu pèche mortellement. Mais par le désir de la vaine gloire on s'attribue quelque chose qui est propre à Dieu. Car il est dit en Isaïe (42, 8) : " Ma gloire, je ne la donnerai pas à un autre. " Et dans la 1ère épître à Timothée (1, 17) " A Dieu seul honneur et gloire. "

3. Le péché qui est le plus dangereux et le plus nocif est évidemment mortel. Mais tel est le péché de vaine gloire, car sur ce texte (1 Th 2, 4) : " ... A Dieu qui éprouve nos cœurs ", la Glose dit : " Combien l'amour de la gloire humaine a la force de nuire, celui-là seul le comprend qui lui a déclaré la guerre, car s'il est facile à chacun de ne pas désirer la gloire quand elle nous est refusée, il est difficile de ne pas se délecter quand on nous l'offre. " Chrysostome dit aussi : " La vaine gloire entre à la dérobée et insensiblement enlève toutes les vertus de l'âme. "

En sens contraire, Chrysostome dit, que si les autres vices se rencontrent chez les serviteurs du démon, la vaine gloire se trouve aussi chez les serviteurs du Christ. Mais chez ceux-ci il n'y a pas de péché mortel. Donc la vaine gloire n'est pas péché mortel.

Réponse : Comme on l'a dit précédemment, un péché est mortel du fait qu'il s'oppose à la charité. Or le péché de vaine gloire, considéré en lui-même, ne paraît pas s'opposer à la charité quant à l'amour du prochain. Relativement à l'amour de Dieu, il peut s'opposer à la charité de deux façons. D'abord en raison de la matière dont on se glorifie, par exemple si l'on se glorifie d'une chose fautive qui s'oppose au respect dû à Dieu, selon cette parole d'Ézéchiel (28, 2) : " Ton cœur s'est enorgueilli et tu as dit : "je suis Dieu." " Et S. Paul (1 Co 4, 7) : " Qu'as-tu que tu n'aies reçu ? Si tu l'as reçu, pourquoi te glorifier comme si tu ne l'avais pas reçu ? " Ou encore lorsqu'on fait passer avant Dieu le bien temporel dont on se glorifie, ce qui est interdit en

Jérémie (9, 23) : " Que le sage ne se glorifie pas de sa sagesse, ni le vaillant de sa vaillance, ni le riche de ses richesses, mais qui veut se glorifier, qu'il trouve sa gloire en ceci : avoir de l'intelligence et me connaître. " Ou encore lorsqu'on fait passer le témoignage des hommes avant celui de Dieu, comme ceux qui sont condamnés en S. Jean (12,43) : " Ils aimèrent la gloire des hommes plus que la gloire de Dieu. " Ensuite le péché de vaine gloire peut s'opposer à la charité du côté du vaniteux lui-même, qui reporte son intention sur la gloire comme sur sa fin ultime, car il y ordonne toutes ses œuvres de vertu, et pour obtenir cette fin, il n'hésite pas à commettre des actions contre Dieu. Il est alors mortel. Aussi S. Augustin dit-il : " Ce vice (l'amour de la louange humaine) est si ennemi de la foi fervente, lorsque le désir de la gloire triomphe dans le cœur de la crainte ou de l'amour de Dieu, qu'il a fait dire au Seigneur (Jn 5,44) : "Comment pouvez-vous croire, vous qui attendez votre gloire les uns des autres, et ne cherchez pas la gloire qui vient de Dieu seul ?" "

Si l'amour de la gloire humaine, bien qu'elle soit vaine, ne s'oppose pas à la charité ni quant au motif de la gloire, ni quant à l'intention de celui qui la cherche, c'est un péché non pas mortel, mais véniel.

Solutions : 1. Aucun péché ne mérite la vie éternelle. Aussi l'œuvre vertueuse perd sa puissance méritoire pour la vie éternelle si elle est faite par vaine gloire, même si celle-ci n'est pas péché mortel. Mais quand on perd purement et simplement la récompense éternelle à cause de sa vaine gloire et non relativement à un acte isolé, c'est alors que la vaine gloire est péché mortel.

2. Tout homme qui désire une vaine gloire ne désire pas pour lui cette excellence qui convient à Dieu seul. Car ce n'est pas la même gloire que l'on doit à Dieu seul, et que l'on doit à un homme vertueux ou riche.

3. La vaine gloire est dite un péché dangereux non tellement à cause de sa gravité propre, mais aussi parce qu'elle dispose à des péchés graves en tant qu'elle rend l'homme présomptueux et trop confiant en lui. Et c'est ainsi que peu à peu elle le dispose à être privé de ses richesses intérieures.

Article 4 : Le désir de la gloire est-il un vice capital?

Objections : 1. Il semble que non, car un vice qui naît d'un autre vice n'est pas capital. Mais la vaine gloire naît toujours de l'orgueil.

2. L'honneur semble plus primordial que la gloire, qui en est le résultat. Mais l'ambition, qui est un appétit déréglé d'honneur n'est pas un vice capital. Donc le désir de vaine gloire non plus.

3. Un vice capital a une certaine primauté. Mais on ne voit pas que la vaine gloire en ait aucune ; ni quant à la raison de péché, parce qu'elle n'est pas toujours péché mortel ; ni quant à la raison de bien désirable, parce que la gloire humaine est quelque chose de fragile, et d'extérieur à l'homme.

En sens contraire, S. Grégoire met la vaine gloire au nombre des sept péchés capitaux.

Réponse : Il y a deux façons de présenter les vices capitaux. Certains y mettent l'orgueil, et alors ils n'y mettent pas la vaine gloire. S. Grégoire, dans le texte allégué au commencement, fait de l'orgueil ou superbe la " reine de tous les vices " et il donne la vaine gloire, qui en naît directement, comme un vice capital. Et cela est raisonnable. L'orgueil en effet, comme on le dira plus loin, implique un appétit déréglé de supériorité. Or toute espèce de bien désirable est cause de perfection et de supériorité. C'est pourquoi les fins de tous les vices s'ordonnent à la fin de l'orgueil. Et à cause de cela on voit qu'il a une causalité générale sur les autres vices et ne doit pas être compté parmi ces principes spécifiques des vices que sont les vices capitaux. Or, entre les biens qui confèrent à l'homme une supériorité, le plus efficace paraît être la gloire, en ce qu'elle implique la manifestation de la bonté ; car, par nature, le bien est aimé et honoré de tous.

C'est pourquoi, de même que par la gloire qui se trouve chez Dieu, on obtient une supériorité dans le domaine divin, de même par la gloire que donnent les hommes, on obtient une supériorité dans le domaine humain. Aussi, à cause de cette proximité avec la supériorité que les hommes désirent au maximum, il s'ensuit qu'elle est vivement désirable et que son désir dérégulé donne naissance à plusieurs vices. C'est pourquoi la vaine gloire est un vice capital.

Solutions : 1. Qu'un vice naisse de l'orgueil ne s'oppose pas à ce qui constitue un vice capital du fait que, on vient de le dire à l'instant, l'orgueil ou superbe est " la reine et la mère de tous les vices ".

2. La louange et l'honneur, on vient de le dire, se rattachent à la gloire, comme à la cause dont celle-ci découle. Aussi la gloire se rattache à elles comme étant leur fin ; car quelqu'un aime être honoré et loué en tant qu'il estime devenir ainsi célèbre auprès des autres.

3. Pour la raison qu'on vient de dire, la vaine gloire a une primauté au titre de désirable, et cela suffit à la raison de vice capital. Il n'est pas requis que le vice capital soit toujours péché mortel, car même d'un péché véniel peut naître un péché mortel, en tant que le véniel dispose au mortel.

Article 5 : Les filles de la vaine gloire

Objections : 1. Il semble inacceptable de déclarer filles de la vaine gloire : la désobéissance, la jactance, l'hypocrisie, la dispute, l'entêtement, la discorde, la manie des nouveautés.

En effet, la jactance selon S. Grégoire est une des espèces de l'orgueil. Or l'orgueil ne naît pas de la vaine gloire, mais c'est le contraire, dit S. Grégoire plus loin. Donc la jactance ne doit pas être donnée comme une fille de la vaine gloire.

2. Les disputes et les discordes proviennent surtout de la colère. Mais celle-ci est un vice capital, énuméré à côté de la vaine gloire. Les disputes et les discordes ne sont donc pas filles de celle-ci.

3. S. Chrysostome dit que " la vaine gloire est toujours un mal, mais surtout dans la philanthropie ", c'est-à-dire la miséricorde. Or cela n'est pas nouveau, c'est habituel chez l'homme. Donc la manie des nouveautés ne doit pas être donnée spécialement comme une fille de la vaine gloire.

En sens contraire, il y a l'autorité de S. Grégoire qui donne cette liste des filles de la vaine gloire.

Réponse : Comme on l'a dit précédemment . les vices qui, de soi, ont pour fin celle d'un vice capital sont appelées ses filles. Or la fin de la vaine gloire est que l'on manifeste sa propre supériorité, nous l'avons montré plus haut. Or l'homme peut y tendre de deux façons.

1° Directement, par des paroles, et c'est la jactance ; soit par des actes : s'ils sont vrais et de nature à étonner : c'est la manie des nouveautés qui étonnent toujours ; s'ils sont faux, c'est l'hypocrisie.

2° Indirectement, on tente de manifester sa supériorité en montrant qu'on n'est pas inférieur aux autres. Et cela de quatre façons. 1. Quant à l'intelligence, et c'est l'entêtement par lequel on tient trop à son avis, sans vouloir suivre un avis meilleur. 2. Quant à la volonté, et c'est la discorde, lorsque l'on ne veut pas abandonner sa volonté propre pour s'accorder avec les autres. 3. Quant au langage, et c'est la dispute lorsque l'on querelle à grands cris. 4. Quant à l'action, et c'est la désobéissance lorsque l'on ne veut pas exécuter le précepte du supérieur.

Solutions : 1. Comme on l'a dit plus haut la jactance fait partie de l'orgueil quant à sa cause intérieure qui est l'arrogance. Quant à la jactance extérieure, selon Aristote, elle est ordonnée parfois au gain, mais plus fréquemment à la gloire et à l'honneur, et c'est ainsi qu'elle naît de la vaine gloire.

2. La colère ne cause discorde et dispute que si la vaine gloire s'y ajoute, du fait que l'on estime glorieux de ne pas céder à la volonté et aux paroles des autres.

3. On blâme la vaine gloire concernant l'aumône pour le défaut de charité que l'on voit chez celui qui fait passer la vaine gloire avant le service rendu au prochain ; en effet, il emploie celui-

ci comme un moyen pour celle-là. Mais on ne le blâme pas de ce qu'il prétend faire l'aumône comme quelque chose de nouveau.

### QUESTION 133 : LA PUSILLANIMITÉ

1. Est-elle un péché ? — 2. A quelle vertu s'oppose-t-elle ?

Article 1 : La pusillanimité est-elle un péché ?

Objections : 1. Il semble que non, car tout péché rend mauvais, tandis que toute vertu rend bon. Mais " le pusillanime n'est pas mauvais ", dit Aristote.

2. Celui-ci dit au même endroit : " On appelle surtout pusillanime celui qui est digne de grands biens et pourtant n'en tire pas de fierté. " Mais nul n'est digne de grands biens, sinon le vertueux, car, dit encore Aristote, " seul l'homme bon mérite vraiment l'honneur ". Donc le pusillanime est vertueux et la pusillanimité n'est pas un péché.

3. Il est écrit (Si 10, 15 Vg) : " La racine de tout péché, c'est l'orgueil. " Mais la pusillanimité ne procède pas de l'orgueil, car l'orgueilleux s'élève au-dessus de lui-même, tandis que le pusillanime se dérobe aux honneurs dont il est digne.

4. Pour le Philosophe, on appelle pusillanime " celui qui s'estime moins qu'il ne vaut ". Mais parfois de saints hommes s'estiment moins qu'ils ne valent, comme Moïse et Jérémie : ils étaient dignes de la tâche que Dieu leur avait destinée et que tous deux refusaient avec humilité (voir Ex 3, 10 et Jr 1, 6).

En sens contraire, en morale il ne faut éviter que le péché. Or, il faut éviter la pusillanimité, car il est écrit (Col 3, 2 1) : " Pères, n'exaspérez pas vos enfants, pour qu'ils ne deviennent pas pusillanimes. "

Réponse : Tout ce qui est contraire à une inclination naturelle est péché, parce que cela contrarie une loi de nature. Or toute réalité naturelle a en elle une inclination à exercer une activité proportionnée à sa puissance, comme on le voit chez tous les êtres naturels, animés ou inanimés. De même que par la présomption on excède la capacité de sa puissance en visant des buts trop grands, de même le pusillanime reste au-dessous de la capacité de sa puissance, puisqu'il refuse de viser ce qui est proportionné à celle-ci. C'est pourquoi le serviteur qui enfouit dans la terre l'argent confié par son maître et ne l'a pas fait valoir par une certaine crainte pusillanime, est puni par son maître (Mt 25, 14 et Lc 19, 12).

Solutions : 1. Aristote appelle " mauvais " ceux qui nuisent à leur prochain. En ce sens on dit que le pusillanime n'est pas mauvais parce qu'il n'inflige de nuisance à personne, sauf par accident c'est-à-dire en tant qu'il omet les actions par lesquelles il pourrait rendre service. Car S. Grégoire écrit : " Ceux qui négligent la prédication et s'abstiennent ainsi d'aider le prochain sont, en stricte justice, coupables de tout le bien qu'ils auraient pu apporter à la communauté. "

2. Rien n'empêche quelqu'un qui a un habitus vertueux de pécher, véniellement bien sûr, en gardant cet habitus ; ou mortellement, ce qui détruit l'habitus de la vertu surnaturelle. C'est pourquoi il peut arriver qu'en raison de la vertu qu'on possède on soit digne d'accomplir de grandes choses, digne d'un grand honneur ; et pourtant qu'en ne cherchant pas à exercer sa vertu, on pèche parfois véniellement, parfois mortellement. Ou bien l'on peut dire que le pusillanime est capable de grandes choses selon la disposition à la vertu qui est en lui, soit par un bon tempérament, soit par la science, soit par les avantages extérieurs, mais il est rendu pusillanime parce qu'il refuse de mettre tout cela au service de la vertu.

3. Même la pusillanimité peut, d'une certaine manière, naître de l'orgueil, du fait qu'on s'appuie à l'excès sur son propre sentiment, qui fait juger qu'on est incapable à l'égard d'actions pour

lesquelles on a tout ce qu'il faut. Ainsi lit-on dans les Proverbes (26, 16) : " Le paresseux est plus sage à ses yeux que sept hommes qui répondent judicieusement. " Car rien n'empêche que l'on se rabaisse pour certaines choses et qu'on s'élève à l'excès pour d'autres. Aussi S. Grégoire écrit-il au sujet de Moïse : " Il serait orgueilleux s'il recevait sans trembler la charge de guider ce peuple ; et il serait orgueilleux aussi s'il refusait d'obéir à l'ordre du Seigneur. "

4. Moïse et Jérémie étaient dignes de la fonction pour laquelle Dieu les choisissait par sa grâce. Mais en considérant leur propre faiblesse ils refusaient ; cependant ils ne s'obstinaient pas, pour ne pas tomber dans l'orgueil.

Article 2 : A quelle vertu la pusillanimité s'oppose-t-elle ?

Objections : 1. Il semble que ce ne soit pas à la magnanimité, car le Philosophe nous dit : " Le pusillanime s'ignore lui-même ; car il désirerait les biens dont il est digne, s'il se connaissait. " Mais l'ignorance de soi-même s'oppose à la prudence, ce qui est donc le cas de la pusillanimité.

2. En Matthieu (25, 26), le Seigneur appelle " méchant et paresseux " le serviteur qui a refusé de faire fructifier son argent. Le Philosophe, lui aussi, dit que " les pusillanimes semblent paresseux ". Mais la paresse s'oppose au souci, qui est un acte de la prudence, nous l'avons vu plus haut.

3. La pusillanimité semble procéder d'une crainte désordonnée, d'où cette parole d'Isaïe (35,4) : " Dites aux pusillanimes : "Soyez forts, ne craignez pas." " Elle semble aussi procéder d'une colère désordonnée, selon S. Paul (Col 3, 21) : " Pères, n'exaspérez pas vos enfants, pour qu'ils ne deviennent pas pusillanimes. " Mais le dérèglement de la crainte s'oppose à la force, et le dérèglement de la colère à la mansuétude.

4. Le vice qui s'oppose à une vertu est d'autant plus grave qu'il en est plus dissemblable. Mais la pusillanimité est plus dissemblable de la magnanimité que ne l'est la présomption. Donc, si la pusillanimité s'opposait à la magnanimité, il s'ensuivrait qu'elle serait un péché plus grave que la présomption. Ce qui est contraire à la parole de l'Ecclésiastique (37, 3 Vg) : " Ô présomption très perverse, par qui as-tu été créée ? "

En sens contraire, pusillanimité et magnanimité diffèrent selon la grandeur et la petitesse de l'âme, comme les mots eux-mêmes le montrent. Mais grand et petit sont opposés. Donc la pusillanimité s'oppose à la magnanimité.

Réponse : On peut considérer la pusillanimité de trois façons.

1° En elle-même. Et ainsi il est évident que, selon sa raison propre, elle s'oppose à la magnanimité, dont elle diffère selon la différence entre grandeur et petitesse sur la même matière ; car, de même que le magnanime, par grandeur d'âme, tend aux grandes choses, ainsi le pusillanime, par petitesse d'esprit, s'éloigne des grandes choses.

2° On peut considérer la pusillanimité du côté de sa cause qui, pour l'intelligence, est l'ignorance de sa propre condition et, pour l'appétit, la crainte d'être insuffisant en ce que l'on estime faussement dépasser sa capacité.

3° On peut considérer la pusillanimité du côté de son effet qui est l'éloignement de grandes choses dont on est digne. Mais comme nous l'avons dit plus haut l'opposition entre un vice et une vertu se mesure davantage selon son espèce propre que selon sa cause ou son effet. Et c'est pourquoi la pusillanimité s'oppose directement à la magnanimité.

Solutions : 1. Cet argument procède de la pusillanimité vue du côté de sa cause dans l'intellect. Cependant on ne peut dire, à proprement parler, qu'elle s'oppose à la prudence, même selon sa cause, parce qu'une telle ignorance ne procède pas de la sottise, mais plutôt de la paresse à évaluer sa capacité, selon Aristote, ou à exécuter ce que l'on a le pouvoir de faire.

2. Cet argument procède de la pusillanimité vue du côté de son effet.



3. Cet argument procède du côté de la cause. Cependant la crainte qui cause la pusillanimité n'est pas toujours la crainte de dangers mortels. Donc, de ce côté encore, il n'est pas nécessaire d'opposer la pusillanimité à la force. Quant à la colère, selon la raison de son mouvement propre, qui entraîne à la vengeance, elle ne cause pas la pusillanimité, qui abat l'esprit, mais plutôt elle exalte celui-ci. Mais elle engage à la pusillanimité en raison des causes de la colère, qui sont les injustices subies, lesquelles abattent l'esprit de la victime.

4. La pusillanimité, dans son espèce propre, est un péché plus grave que la présomption, parce qu'elle éloigne l'homme du bien, ce qui est très mal d'après Aristote. Mais la présomption est appelée " très perverse ", en raison de l'orgueil d'où elle procède.

### QUESTION 134 : LA MAGNIFICENCE

1. Est-elle une vertu ? -2. Est-elle une vertu spéciale ? -3. Quelle est sa matière ? -4. Fait-elle partie de la force ?

Article 1 : La magnificence est-elle une vertu ?

Objections : 1. Il semble que non. Car celui qui a une seule vertu les a toutes, on l'a vu a. Mais on peut avoir les autres vertus sans la magnificence. Selon Aristote " tout libéral n'est pas magnifique ".

2. La vertu morale " se tient au milieu ", prouve le Philosophe. Mais ce n'est pas le cas de la magnificence, car elle dépasse grandement la libéralité. Or le grand s'oppose au petit comme un extrême à l'autre, le milieu étant à égale distance des deux. Ainsi la magnificence n'est pas au milieu, mais à l'un des extrêmes. Elle n'est donc pas une vertu.

3. Aucune vertu ne s'oppose à une inclination naturelle, elle la perfectionne plutôt, on l'a vu. Mais, comme dit le Philosophe " le magnifique n'est pas dépensier pour lui-même ", ce qui est contraire à l'inclination naturelle par laquelle on pourvoit avant tout à ses propres besoins.

4. Selon Aristote " l'art est la droite règle des choses à faire ". Mais la magnificence (magna facere) concerne les choses à faire, comme son nom le montre. Donc elle est un art plus qu'une vertu.

En sens contraire, la vertu humaine est une certaine participation de la vertu divine. Mais la magnificence appartient à la vertu divine, selon le Psaume (68,35) : " Dans les nuées, sa magnificence et sa vertu ! " Donc la magnificence est le nom d'une vertu.

Réponse : Selon Aristote " on appelle vertu ce qui se rapporte au dernier degré de la puissance ", non du côté du défaut, mais du côté de l'excès, qui se définit par la grandeur. Et c'est pourquoi agir grandement, d'où est venu le mot " magnificence ", se rattache précisément à la raison de vertu. Aussi " magnificence " est-il le nom d'une vertu.

Solutions : 1. Tout libéral n'est pas magnifique en acte, parce qu'il lui manque les moyens nécessaires pour agir magnifiquement. Cependant tout libéral a l'habitus de la magnificence, soit en acte, soit en disposition prochaine, nous l'avons dit en traitant de la connexion des vertus.

2. La magnificence se situe bien à un extrême, si l'on considère ce qu'elle fait selon la quantité. Mais elle se situe au milieu, si l'on considère la règle de raison qu'elle observe sans la manquer ni la dépasser, comme on l'a dit au sujet de la magnanimités.

3. Il appartient à la magnificence d'agir grandement. Mais ce qui concerne la personne de chacun est peu de chose par rapport à ce qui convient aux choses divines et aux intérêts de la communauté. C'est pourquoi le magnifique ne vise pas en priorité ce qui concerne sa propre personne, non qu'il ne cherche pas son bien, mais celui-ci n'est pas grand. Mais s'il montre de la grandeur en ce qui le concerne, alors le magnifique l'entreprend magnifiquement, soit " pour ce

qui se fait une seule fois, comme des noces ou des solennités analogues " ; soit encore des entreprises durables : c'est ainsi qu'il appartient au magnifique de se " préparer une habitation appropriée ".

4. Comme dit Aristote, " il faut à l'art une certaine vertu ", c'est-à-dire une vertu morale qui incline l'appétit à user droitement de la règle de l'art. Et cela s'applique à la magnificence, qui n'est donc pas un art, mais une vertu.

Article 2 : La magnificence est-elle une vertu spéciale ?

Objections : 1. Il ne semble pas. Car il lui revient de faire quelque chose de grand. Mais cela peut convenir à n'importe quelle vertu, si elle est grande ; ainsi, celui qui a une grande tempérance réalise une grande œuvre de tempérance. Donc la magnificence n'est pas une vertu spéciale, mais désigne l'état parfait de toute vertu.

2. Faire quelque chose ou s'y appliquer, c'est identique. Mais s'appliquer à la grandeur se rattache à la magnanimité, on l'a dit plus haut. Donc faire quelque chose de grand appartient aussi à la magnanimité, dont la magnificence ne se distingue donc pas.

3. La magnificence se rattache à la sainteté. En effet, il est écrit de Dieu dans l'Exode (15, 11) : " Magnifique en sainteté ", et dans le Psaume (96, 6) : " Sainteté et magnificence dans son sanctuaire ". Mais la sainteté est identique à la religion, on l'a vu plus haut. Donc la magnificence apparaît identique à la religion et n'est pas une vertu spéciale, distincte des autres.

En sens contraire, le Philosophe la compte parmi les autres vertus spéciales.

Réponse : Il revient à la magnificence de faire quelque chose de grand, comme son nom l'indique. Mais " faire " peut se prendre en deux sens : au sens propre ou au sens large. Au sens propre, " faire " signifie opérer quelque chose sur une matière extérieure, comme faire une maison. Au sens large, " faire " se dit de n'importe quelle action, soit qu'elle passe sur une matière extérieure, comme brûler et couper ; soit qu'elle demeure dans l'agent, comme penser et vouloir. Donc, si l'on prend la magnificence en tant qu'elle implique la confection d'une grande chose, en prenant " faire " au sens propre, alors la magnificence est une vertu spéciale. Car l'œuvre fabriquée est produite par l'art. Or, on peut être attentif dans son usage à une raison spéciale de bonté : que l'œuvre fabriquée par l'art soit grande, en quantité, en valeur, en dignité, ce qui est le fait de la magnificence. A ce point de vue la magnificence est une vertu spéciale.

Mais si l'on prend le mot de magnificence au sens de faire grand, en prenant " faire " au sens large, alors la magnificence n'est pas une vertu spéciale.

Solutions : 1. Il revient à toute vertu parfaite de faire quelque chose de grand dans son genre, en prenant " faire " au sens large ; mais non en le prenant au sens propre, car cela est propre à la magnificence.

2. Il appartient à la magnanimité non seulement de tendre au grand, mais encore " d'agir avec grandeur dans toutes les vertus " soit par une fabrication, soit par une action, mais de telle sorte que la magnanimité, à ce sujet, regarde seulement la raison de grandeur. Quant aux autres vertus, si elles sont parfaites, elles agissent grandement ; mais elles ne dirigent pas leur intention à titre principal vers ce qui est grand, mais vers ce qui est propre à chaque vertu, la grandeur découlant de la puissance de cette vertu. Tandis qu'il revient à la magnificence non seulement de faire quelque chose de grand, en prenant " faire " dans son sens propre, mais aussi de tendre à faire grand dans son intention. Aussi Cicéron définit-il la magnificence : " Un projet et une gestion d'affaires grandes et sublimes, dans une vaste et brillante perspective. " Le " projet " se rapporte à l'intention intérieure, la " gestion " à l'intention extérieure. Aussi faut-il que, comme la magnanimité vise quelque chose de grand en toute matière, la magnificence le vise dans une œuvre à produire.

3. La magnificence veut faire une grande œuvre. Or les œuvres faites par l'homme sont ordonnées à une fin. Mais aucune fin des œuvres humaines n'est aussi grande que l'honneur de Dieu. Ce qui fait dire au Philosophe : " Les dépenses les plus honorables sont celles qui offrent à Dieu des sacrifices, et ce sont elles que le magnifique pratique le plus. " C'est pourquoi la magnificence s'unit à la sainteté, parce que son effet s'ordonne surtout à la religion, ou sainteté.

Article 3 : Quelle est la matière de la magnificence ?

Objections : 1. Il semble que ce ne soient pas les grandes dépenses. Car il n'y a pas deux vertus concernant la même matière. Or, concernant les dépenses, il y a déjà la libéralité, on l'a vu plus haut.

2. " Tout magnifique est libéral ", dit Aristote. Mais la libéralité concerne les dons plus que les dépenses. Donc la magnificence non plus ne concerne pas les dépenses, mais plutôt les dons.

3. Il revient à la magnificence de réaliser extérieurement un grand ouvrage. Mais toutes les dépenses ne servent pas à réaliser un ouvrage extérieur, même si elles sont considérables, par exemple si quelqu'un dépense beaucoup d'argent en cadeaux. Donc les dépenses ne sont pas la matière propre de la magnificence.

4. Il n'y a que les riches à pouvoir faire de grandes dépenses. Or les pauvres eux-mêmes peuvent avoir toutes les vertus, car celles-ci n'exigent pas nécessairement de la fortune, mais se suffisent à elles-mêmes, dit Sénèque.

En sens contraire, le Philosophe nous dit " La magnificence ne s'étend pas à toutes les activités d'ordre pécuniaire, comme la libéralité, mais seulement aux grandes dépenses, par où elle dépasse la libéralité en grandeur. "

Réponse : Nous l'avons dit à l'article précédent, il revient à la magnificence de vouloir accomplir un grand ouvrage. Pour y parvenir, il faut des dépenses proportionnées, car on ne peut faire de grands ouvrages sans grandes dépenses. Aussi le Philosophe dit-il : " Le magnifique, à frais égaux, fait une œuvre plus magnifique. " Or la dépense est une perte d'argent qu'on pourrait refuser par cupidité. C'est pourquoi on peut attribuer comme matière à la magnificence et les dépenses que fait le magnifique pour réaliser un grand ouvrage ; et l'argent de ces grandes dépenses ; et l'amour de l'argent que le magnifique doit modérer, pour que ses grandes dépenses ne soient pas freinées.

Solutions : 1. Comme nous l'avons dit plus haut, les vertus qui concernent des réalités extérieures connaissent une certaine difficulté selon le genre de réalité concerné par telle vertu, et une autre difficulté venant de la grandeur de cette réalité. C'est pourquoi il faut deux vertus concernant l'argent et son usage : la libéralité qui les concerne d'une façon générale, et la magnificence qui concerne la grandeur dans l'usage de l'argent.

2. L'usage de l'argent appartient différemment au libéral et au magnifique. Car il appartient au libéral selon qu'il procède de l'amour de l'argent bien réglé. C'est pourquoi tout usage correct de l'argent, qui ne connaît pas d'obstacle grâce à la modération de l'amour qu'on a pour lui, ressortit à la libéralité ; ce sont les dons et les dépenses. Mais l'usage de l'argent revient au magnifique comme moyen pour réaliser un grand ouvrage. Et un tel usage ne peut se faire sans dépense.

3. Le magnifique aussi fait des dons et des cadeaux, selon le Philosophe ; non pas sous leur aspect de don, mais plutôt sous la raison de dépense ordonnée à la réalisation d'un grand ouvrage comme d'honorer quelqu'un, ou de faire quelque chose dont l'honneur rejaillit sur toute la cité, par exemple s'il réalise un ouvrage auquel toute la cité se dévoue.

4. L'acte principal de la vertu est le choix intérieur, que la vertu peut comporter sans qu'on ait de fortune. Et ainsi, même le pauvre peut être magnifique. Mais pour les actes extérieurs de vertu, il

faut les biens de la fortune, à titre d'instruments. De cette façon, le pauvre ne peut exercer l'acte extérieur de magnificence dans ce qui est absolument grand. Mais peut-être en ce qui est grand relativement à un certain ouvrage qui, bien que petit en lui-même, peut être accompli magnifiquement, selon la mesure qu'il comporte. Car, pour Aristote, petit et grand se disent de façon relative.

Article 4 : La magnificence fait-elle partie de la force ?

Objections : 1. Il ne semble pas, car la magnificence a la même matière que la libéralité, on vient de le dire. Or la libéralité ne fait pas partie de la force, mais de la justice.

2. La force concerne la crainte et l'audace. Or la magnificence ne regarde nullement la crainte, mais seulement les dépenses, qui sont des activités. Donc la magnificence paraît se rattacher à la justice, qui concerne les activités, plus qu'à la force.

3. D'après le Philosophe, " le magnifique est comparable au savant ". Mais la science rejoint la prudence plus que la force.

En sens contraire, Cicéron, Macrobe et Andronicus font de la magnificence une partie de la force.

Réponse : La magnificence, comme vertu spéciale, ne peut être une partie subjective de la force, parce qu'elle n'a pas la même matière ; mais elle en fait partie en tant qu'elle lui est annexée comme la vertu secondaire à la principale. Pour qu'une vertu soit annexée à une vertu principale, deux conditions sont requises, on l'a dit plus haut ; que la vertu secondaire ait quelque chose de commun avec la principale, et qu'elle soit dépassée par celle-ci. Or la magnificence a en commun avec la force de tendre à quelque chose d'ardu et de difficile, si bien qu'elle a son siège dans l'irascible, comme la force. Mais la magnificence est inférieure à la force en ce que l'ardu auquel s'applique la force tient sa difficulté du danger qui menace la personne ; l'ardu auquel s'applique la magnificence tient sa difficulté de la cherté des choses, ce qui est bien moins que le péril personnel. Voilà pourquoi la magnificence fait partie de la force.

Solutions : 1. La justice regarde les activités en elles-mêmes, en tant qu'on y considère la raison de dette. Mais la libéralité et la magnificence considèrent les activités somptuaires selon leur rapport aux passions de l'âme, mais diversement. Car la libéralité regarde la dépense par rapport à l'amour et à la convoitise de l'argent, qui sont des passions du concupiscible et n'empêchent pas le libéral de faire des donations et des dépenses. Aussi est-elle une vertu située dans le concupiscible. Mais la magnificence regarde les dépenses par rapport à l'espérance, en rencontrant quelque chose d'ardu non pas absolument, comme la magnanimité, mais dans une matière déterminée : les dépenses. Aussi la magnificence paraît-elle être dans l'irascible, comme la magnanimité.

2. La magnificence, si elle n'a pas une matière commune avec la force, a en commun avec elle la condition de la matière, en tant qu'elle s'applique à quelque chose d'ardu en matière de dépenses, comme la force en matière de craintes.

3. La magnificence règle l'emploi de l'art à une grande tâche, on vient de le dire. Or l'art est dans la raison. C'est pourquoi il appartient au magnifique de bien user de sa raison pour évaluer la proportion de la dépense avec l'œuvre à faire. Et cela est surtout nécessaire à cause de l'importance de l'ouvrage et des frais, car si l'on n'y fait pas grande attention, on risque un grand gaspillage.

Il faut étudier maintenant le vice opposé à la magnificence.

**QUESTION 135 : LA PARCIMONIE (ou mesquinerie)**

1. La parcimonie est-elle un vice ? — 2. Le vice qui s'oppose à elle.

Article 1 : La parcimonie est-elle un vice?

Objections : 1. Il semble que non, car la vertu gouverne les petites choses comme les grandes ; aussi les libéraux comme les magnifiques font de petites choses. Mais la magnificence est une vertu. Donc pareillement la parcimonie est plus une vertu qu'un vice.

2. Le Philosophe affirme que " la surveillance des comptes rend parcimonieux ". Mais la surveillance des comptes paraît louable, car le bien de l'homme est de se conduire selon la raison, d'après Denys. Donc la parcimonie n'est pas un vice.

3. Le Philosophe dit que le parcimonieux dépense son argent avec tristesse. Mais cela ressortit à l'avarice ou illibéralité. Donc la parcimonie n'est pas un vice distinct.

En sens contraire, Aristote fait de la parcimonie un vice spécial opposé à la magnificence.

Réponse : Comme on l'a dit précédemment, les actes moraux sont spécifiés par leur fin. Aussi sont-ils fréquemment nommés à partir d'elle. Donc on appelle quelqu'un parcimonieux parce qu'il vise à agir petitement. Or, petit et grand, selon Aristote sont relatifs. Aussi, lorsqu'on dit que le parcimonieux veut faire quelque chose de petit, il faut le comprendre par rapport au genre de l'œuvre accomplie. Là, on peut apprécier le grand et le petit de deux façons : d'une part, du côté de l'œuvre à faire ; d'autre part du côté de la dépense. Donc le magnifique vise au premier chef la grandeur de l'œuvre, secondairement la grandeur de la dépense qu'il n'évite pas, pour accomplir un grand ouvrage. Aussi le Philosophe dit-il que " le magnifique, à frais égaux, fait une œuvre plus magnifique ". A l'inverse, le parcimonieux recherche une petite dépense et le Philosophe dit " qu'il cherche comment dépenser le minimum ". En conséquence il recherche la petitesse de l'œuvre, qu'il ne refuse pas pourvu qu'elle réclame peu de frais. Aussi le Philosophe dit-il au même endroit : " Le parcimonieux, après avoir dépensé énormément pour peu de chose " parce qu'il ne veut pas le dépenser, " perd l'avantage " que lui aurait procuré une œuvre magnifique. Il est donc évident que le parcimonieux est en dessous de la proportion qui doit exister pour la raison entre la dépense et l'ouvrage. Ce défaut par rapport à la règle raisonnable est ce qui donne la raison de vice. Il est donc évident que la parcimonie est un vice.

Solutions : 1. La vertu gouverne les petites choses selon la règle de la raison, envers laquelle le parcimonieux est en défaut, on vient de le dire. Car on n'appelle pas parcimonieux celui qui gouverne les petites choses, mais celui qui, en gouvernant de grandes ou de petites choses, est en défaut envers la règle de la raison.

2. Comme dit Aristote, " la crainte incite à prendre conseil ". C'est pourquoi le parcimonieux surveille attentivement les comptes, parce qu'il a une crainte dérégulée de voir gaspiller ses biens, même en petites quantités. Aussi cela n'est-il pas louable, mais vicieux et blâmable, parce qu'il ne dirige pas son amour de l'argent selon la raison, mais met sa raison au service de cet amour dérégulé.

3. De même que le magnifique s'accorde avec le libéral en ce qu'il dépense son argent avec promptitude et plaisir, de même le parcimonieux s'accorde avec l'illibéral ou avare en ce qu'il dépense avec tristesse et retard. Mais ils diffèrent en ce que l'illibéralité porte sur les dépenses ordinaires, et la parcimonie sur les grandes dépenses qu'il est plus difficile de faire. Et c'est pourquoi la parcimonie est un moindre vice que l'illibéralité. Aussi pour le Philosophe bien que la parcimonie et le vice opposé soient mauvais, " ils ne sont pas déshonorants parce qu'ils ne font pas de tort au prochain et ne sont pas ignobles ".

Article 2 : Le vice qui s'oppose à la parcimonie

Objections : 1. Il semble qu'il n'en existe pas. Car le petit s'oppose au grand. Or la magnificence n'est pas un vice, mais une vertu. Donc aucun vice ne s'oppose à la parcimonie.

2. Puisque la parcimonie est un vice par défaut, on l'a dit à l'article précédent, il semble que s'il y avait un vice opposé à la parcimonie, il consisterait seulement à gaspiller l'argent à l'excès. Mais Aristote remarque : " Ceux qui dépensent beaucoup là où il faudrait dépenser peu, dépensent peu là où il faudrait dépenser beaucoup " et ainsi ils ont quelque chose de parcimonieux. Il n'y a donc pas de vice opposé à la parcimonie.

3. Les actes moraux sont spécifiés par leur fin, on l'a redit à l'article précédent. Mais ceux qui gaspillent le font pour étaler leur richesse, selon Aristote. Or cela se rattache à la vaine gloire, qui s'oppose à la magnanimité, on l'a dit. Donc aucun vice ne s'oppose à la parcimonie.

En sens contraire, il y a l'autorité d'Aristote qui place la magnificence entre deux vices opposés. Réponse : Le petit s'oppose au grand et tous deux se disent de façon relative. Comme il arrive que la dépense soit petite par comparaison avec l'ouvrage, il arrive aussi qu'elle soit grande sous le même rapport, si bien qu'elle dépasse la proportion qu'il doit y avoir entre la dépense et l'ouvrage, selon la règle de la raison. Aussi est-il évident qu'au vice de la parcimonie, par laquelle on est en défaut envers la juste proportion des dépenses à l'égard de l'ouvrage, en voulant dépenser moins que ne le requiert la dignité de celui-ci, il y a un vice opposé, par lequel on est en excès par rapport à cette proportion, c'est-à-dire qu'on dépense trop par rapport à l'ouvrage. En grec, ce vice s'appelle banausia, mot qui vient de la fournaise de la forge, parce qu'à la manière du feu de la fournaise, il " dévore " tout. On l'appelle aussi apyrokalia, c'est-à-dire " sans bon feu ", parce qu'à la manière du feu, il " flambe " tout. Aussi en latin, ce vice peut se nommer consumptio (en français : dilapidation, gaspillage.)

Solutions : 1. " Magnificence " se dit parce qu'on fait un grand ouvrage, non parce que la dépense y est disproportionnée. C'est cela qui ressortit au vice opposé à la parcimonie.

2. Le même vice est contraire à la vertu qui occupe le juste milieu, et au vice contraire. Ainsi donc le vice de gaspillage s'oppose à la parcimonie en ce qu'il excède ce que demande la dignité de l'ouvrage, dépensant beaucoup là où il faudrait dépenser peu. Mais il s'oppose à la magnificence par rapport à la grandeur de l'œuvre, visée première du magnifique, en ce que là où il faut beaucoup dépenser, il ne dépense rien ou presque.

3. Le gaspilleur, par l'espèce de son acte, s'oppose au parcimonieux en tant qu'il outrepassa la règle de la raison dont le parcimonieux s'éloigne par défaut. Cependant rien n'empêche qu'il ordonne sa conduite à la fin d'un autre vice, comme la vaine gloire ou tout autre.

### **QUESTION 136 : LA PATIENCE**

1. Est-elle une vertu ? — 2. Est-elle la plus grande des vertus ? — 3. Peut-on l'avoir sans la grâce ? — 4. Fait-elle partie de la force ? — 5. Est-elle identique à la longanimité ?

Article 1 : La patience est-elle une vertu ?

Objections : 1. Il ne semble pas, car les vertus existent à l'état le plus parfait dans la patrie, dit S. Augustin. Mais là il n'y a pas de patience, car il n'y a pas de maux à supporter, selon Isaïe (49, 10) et l'Apocalypse (7, 16) : " Ils n'auront pas faim, ils n'auront pas soif, ils ne souffriront pas du vent brûlant ni du soleil. " Donc la patience n'est pas une vertu.

2. On ne peut trouver aucune vertu chez les mauvais, parce que la vertu rend bon celui qui la possède. Mais on trouve parfois de la patience chez les hommes mauvais, comme on le voit avec les avares qui supportent patiemment beaucoup de choses pour amasser de l'argent, selon l'Ecclésiaste (5, 16) : " Tous les jours de sa vie il les passe dans les ténèbres, dans les soucis multiples, dans la misère et la tristesse. "

3. Les fruits diffèrent des vertus, on l'a vu précédemment. Or la patience figure parmi les fruits, comme le montre S. Paul (Ga 5, 22).

En sens contraire, S. Augustin écrit dans son livre La Patience : " La vertu appelée patience est un si grand don de Dieu que l'on proclame la patience de celui-là même qui nous l'accorde. "

Réponse : Comme on l'a dit plus haut, les vertus morales sont ordonnées au bien en tant qu'elles maintiennent le bien de la raison contre l'assaut des passions. Or, parmi les autres passions, la tristesse est puissante pour empêcher le bien de la raison, selon la parole de S. Paul (2 Co 7, 10) : " La tristesse du monde produit la mort. " Et l'Ecclésiastique (30,23) : " La tristesse en a tué beaucoup, elle n'est d'aucun profit. " Aussi est-il nécessaire d'avoir une vertu qui protège le bien de la raison contre la tristesse, pour que celle-ci n'abatte pas la raison. C'est l'œuvre de la patience, et qui fait dire à S. Augustin : " La patience de l'homme nous fait supporter nos maux d'une âme égale " c'est-à-dire sans être bouleversés par la tristesse, " pour que d'une âme découragée, nous ne délaissions pas les biens qui nous font parvenir à des biens meilleurs ". Il est évident par là que la patience est une vertu.

Solutions : 1. Les vertus morales n'existent pas dans la patrie avec le même acte que dans le voyage de cette vie, c'est-à-dire par comparaison avec les biens de la vie présente, mais par comparaison avec la fin qui existera dans la patrie. Ainsi la justice n'existera plus dans la patrie au sujet des achats et des ventes et autres affaires appartenant à la vie présente, mais seulement pour nous soumettre à Dieu. Pareillement l'acte de la patience, dans la patrie, ne consistera plus à supporter, mais à jouir des biens auxquels nous voulions parvenir en étant patients. Aussi S. Augustin dit-il que dans la patrie la patience proprement dite n'existera plus " parce qu'elle n'est nécessaire que là où il y a des maux à tolérer ; mais le but auquel on parvient par la patience sera éternel ".

2. Comme le dit S. Augustin " on appelle proprement patients ceux qui supportent le mal sans le commettre plutôt que le commettre sans le supporter. Chez ceux qui supportent des maux pour faire le mal, la patience ne mérite ni louange ni admiration, car elle est nulle. Il y a là une dureté qui peut étonner, mais à laquelle il faut refuser le nom de patience ".

3. Comme on l'a dit précédemment, le fruit implique dans sa notion un certain plaisir. " Les actes des vertus sont délectables en eux-mêmes ", dit Aristote. Or le nom de vertu, habituellement, désigne aussi les actes des vertus. C'est pourquoi la patience, en tant qu'habitus, est donnée comme une vertu ; et quant à la délectation que procure son acte, elle est donnée comme un fruit. Et cela surtout du fait que la patience préserve l'âme d'être accablée par la tristesse.

Article 2 : La patience est-elle la plus grande des vertus ?

Objections : 1. Il semble bien, car ce qui est parfait est le plus grand en n'importe quel genre. Mais " la patience fait œuvre parfaite " dit S. Jacques (1, 4). Elle est donc la plus grande des vertus.

2. Toutes les vertus sont ordonnées au bien de l'âme. Mais cela paraît surtout vrai de la patience, car il est dit (Lc 21, 19) : " C'est par votre patience que vous posséderez vos âmes. "

3. Ce qui produit et maintient d'autres êtres apparaît supérieur à eux. Mais, dit S. Grégoire, " la patience est la racine et la gardienne de toutes les vertus ".

En sens contraire, il y a le fait qu'elle n'est pas comptée parmi les quatre vertus que S. Grégoire et S. Augustin appellent principales.

Réponse : Par définition les vertus sont ordonnées au bien, car Aristote définit la vertu : " Ce qui rend bon celui qui la possède et rend son œuvre bonne. " Aussi faut-il que la vertu soit d'autant plus primordiale et puissante qu'elle ordonne l'homme au bien d'une façon plus forte et plus directe. Or c'est le cas des vertus constitutives du bien, plus que des vertus destructives des

oppositions qui détournent du bien. Et parmi les vertus constitutives du bien, l'une est plus puissante que l'autre en ce qu'elle établit l'homme dans un plus grand bien ; c'est le cas de la foi, de l'espérance et de la charité par rapport à la prudence et à la justice. De même, parmi les vertus destructrices des oppositions au bien, la plus puissante est celle qui lutte contre ce qui éloigne le plus du bien. Or les dangers mortels, que concerne la force, ou les plaisirs du toucher, que concerne la tempérance, détournent davantage du bien que les adversités de toute sorte que concerne la patience. Et c'est pourquoi la patience n'est pas la plus puissante des vertus, mais elle est inférieure non seulement aux vertus théologiques, à la prudence et à la justice, qui établissent directement l'homme dans le bien, mais aussi à la force et à la tempérance qui détournent des plus grands empêchements.

Solutions : 1. On dit que la patience fait œuvre parfaite pour supporter les adversités, desquelles procèdent : 1° la tristesse, que gouverne la patience ; 2° la colère, que gouverne la mansuétude, 3° la haine, que supprime la charité ; 4° le dommage injuste, que la justice interdit. Car ôter le principe du mal est toujours ce qu'il y a de plus parfait. Cependant, si la patience est plus parfaite en cela, il ne s'ensuit pas qu'elle le soit absolument.

2. " Posséder " implique une domination tranquille. C'est pourquoi l'on dit que l'homme possède son âme par la patience en ce qu'il arrache radicalement les passions soulevées par les adversités, qui rendent son âme inquiète.

3. On appelle la patience racine et gardienne de toutes les vertus non parce qu'elle les cause et les maintient directement, mais parce qu'elle écarte ce qui s'y oppose.

Article 3 : Peut-on avoir la patience sans la grâce ?

Objections : 1. Cela semble possible. En effet, la créature raisonnable peut mieux accomplir ce à quoi la raison l'incline davantage. Mais il est plus raisonnable de souffrir des maux en vue du bien qu'en vue du mal. Or certains souffrent des maux en vue du mal, par leurs propres efforts, sans le secours de la grâce. Car S. Augustin reconnaît que " les hommes supportent beaucoup de labeurs et de souffrances pour l'amour de leurs vices ". Donc, l'homme peut bien davantage supporter des maux pour le bien, c'est-à-dire être vraiment patient, sans le secours de la grâce.

2. Certains, sans être en état de grâce, ont plus d'horreur pour le mal de vice que pour les maux du corps. Aussi est-il raconté que certains païens ont supporté de grands maux pour ne pas trahir leur patrie ou commettre une autre action déshonorante. Mais c'est là être vraiment patient. Il paraît donc qu'on peut avoir la patience sans l'aide de la grâce.

3. Il paraît évident que certains supportent des maux pénibles et amers pour recouvrer la santé du corps. Or le salut de l'âme n'est pas moins désirable que la santé du corps. Donc, au même titre, quelqu'un peut supporter beaucoup de maux pour le salut de son âme, ce qui est avoir vraiment la patience, sans le secours de la grâce.

En sens contraire, on chante dans le Psaume (62, 6, Vg) : " C'est de lui (Dieu) que vient la patience. "

Réponse : Comme dit S. Augustin dans son livre La Patience : " La violence des désirs fait supporter labeurs et souffrances ; et personne n'accepte volontiers de subir ce qui le torture, sinon pour quelque chose qui le délecte. " Et la raison en est que d'elle-même l'âme a en horreur la tristesse et la douleur, si bien qu'on ne choisirait jamais de les souffrir pour elles-mêmes, mais seulement en vue d'une fin. Il faut donc que ce bien pour lequel on veut souffrir des maux soit voulu et aimé davantage que ce bien dont la privation nous inflige la douleur que nous supportons patiemment. Or, préférer le bien de la grâce à tous les biens naturels dont la perte nous fait souffrir, cela appartient à la charité qui aime Dieu par-dessus tout. Aussi est-il évident que la patience, en tant qu'elle est une vertu, a pour cause la charité, selon S. Paul : " La charité



est patiente " (1 Co 13, 4). Et il est évident qu'on ne peut avoir la charité que par la grâce. " La charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné " (Rm 5, 5). Il est donc clair qu'on ne peut avoir la patience sans le secours de la grâce.

Solutions : 1. Si la nature humaine était intacte, l'inclination de la raison y prévaudrait ; mais dans la nature corrompue, ce qui prévaut c'est l'inclination de convoitise, qui domine dans l'homme. Et c'est pourquoi l'homme est plus enclin à supporter les maux là où la convoitise trouve son plaisir dès maintenant, que de supporter des maux en vue de biens futurs désirés selon la raison. C'est pourtant cela qui est la véritable patience.

2. Le bien de la vertu politique est à la mesure de la nature humaine. C'est pourquoi la volonté de l'homme peut y tendre sans le secours de la grâce sanctifiante, toutefois non sans le secours d'une grâce actuelle de Dieu. Mais le bien de la grâce est surnaturel ; aussi l'homme ne peut y tendre par la seule force de sa nature. C'est pourquoi la comparaison ne vaut pas.

3. Supporter des maux pour la santé du corps procède de l'amour dont l'homme, par nature, aime sa propre chair. Et c'est pourquoi la comparaison ne vaut pas avec la patience, qui procède de l'amour surnaturel.

Article 4 : La patience fait-elle partie de la force ?

Objections : 1. Il apparaît que non. Car le même être ne fait pas partie de lui-même. Or la patience semble identique à la force parce que, on l'a dit plus haut, supporter est l'acte propre de la force, et cela appartient aussi à la patience, car il est dit dans les " Sentences " de S. Prosper que la patience " consiste à supporter les maux venus du dehors ".

2. On a établi que la force concerne la crainte et l'audace et qu'ainsi elle réside dans l'irascible. Mais la patience concerne les tristesses et paraît ainsi résider dans le concupiscible. Donc la patience ne fait pas partie de la force, mais plutôt de la tempérance.

3. Un tout ne peut exister sans l'une de ses parties. Donc, si la patience fait partie de la force, la force ne pourra jamais exister sans la patience ; cependant il arrive que le fort ne supporte pas patiemment les maux : au contraire il attaque leur auteur. Donc la patience ne fait pas partie de la force.

En sens contraire, Cicéron, en fait une partie de la force.

Réponse : La patience fait partie de la force à titre de partie potentielle, parce qu'elle s'adjoint à elle comme une vertu secondaire à la principale. En effet, il appartient à la patience " de supporter d'une âme égale les maux venus de l'extérieur ", d'après S. Grégoire. Or, parmi les maux que les autres nous infligent, les principaux et les plus difficiles à supporter sont ceux qui se rattachent aux périls mortels, que concerne la force. On voit ainsi qu'en cette matière, c'est la force qui est en tête, comme revendiquant pour elle ce qui est le plus primordial en cette matière. Et c'est pourquoi la patience s'adjoint à elle comme la vertu secondaire à la principale.

Solutions : 1. Il appartient à la force non de supporter n'importe quoi, mais seulement ce qu'il est souverainement difficile de supporter : les périls mortels. Tandis qu'à la patience il peut revenir de supporter n'importe quels maux.

2. L'acte de la force ne consiste pas seulement en ce que l'on persévère dans le bien malgré la crainte de périls futurs, mais aussi en ce que l'on ne défaille pas sous la tristesse ou souffrance présente, et à cet égard la patience a des affinités avec la force. Et cependant la force concerne au premier chef les craintes dont la nature porte à la fuite, que la force refuse. Quant à la patience, elle concerne davantage, à titre principal, les tristesses ; car on appelle patient non pas celui qui ne fuit pas, mais celui qui a une conduite digne d'éloges en souffrant ce qui nuit présentement, de telle sorte qu'il n'en ressent pas une tristesse désordonnée. Et voilà pourquoi la force est proprement dans l'irascible, et la patience dans le concupiscible. Et cela n'empêche pas que la

patience fasse partie de la force, parce que l'adjonction d'une vertu à une autre ne se juge pas selon la puissance où elle siège, mais selon la matière ou la forme.

Et cependant la patience n'est pas donnée comme faisant partie de la tempérance, quoique ces deux vertus aient leur siège dans le concupiscible. Parce que la tempérance concerne seulement les tristesses qui s'opposent aux plaisirs du toucher comme celles qui viennent de l'abstinence d'aliments ou de plaisirs sexuels ; mais la patience concerne surtout les tristesses que les autres nous infligent. De plus, il revient à la tempérance de refréner ces tristesses, ainsi que les délectations opposées ; à la patience il appartient d'empêcher l'homme de s'éloigner du bien de la vertu à cause de ce genre de tristesses, si grandes soient-elles.

3. La patience peut sous un certain rapport être donnée comme une partie intégrante de la force, ce qui était le point de départ de l'objection, en tant qu'on supporte patiemment les maux qui se rattachent aux dangers mortels. Et il n'est pas contraire à la nature de la patience que l'on attaque, en cas de besoin, celui qui fait du mal ; parce que, comme dit Chrysostome sur " Arrière, Satan ! ", " il est louable d'être patient devant les injures qu'on nous adresse ; mais supporter patiemment celles qui s'adressent à Dieu, c'est par trop impie ". Et S. Augustin écrit que les préceptes de la patience ne sont pas contraires au bien de l'État puisque, pour le garder, on doit combattre l'ennemi. Mais selon son comportement envers tous les autres maux, la patience s'adjoit à la force comme une vertu secondaire à la principale.

Article 5 : La patience est-elle identique à la longanimité ?

Objections : 1. C'est ce qu'il semble, car S. Augustin dit qu'on célèbre la patience de Dieu non parce qu'il souffre un certain mal, mais en ce qu'il " attend que les méchants se convertissent ". Si bien qu'on dit dans l'Ecclésiastique (5, 4) : " Le Seigneur sait attendre. " Il semble donc que la patience soit identique à la longanimité.

2. Le même habitus n'est pas opposé à deux êtres différents. Mais l'impatience s'oppose à la longanimité par laquelle on accepte un retard ; car certains ne peuvent supporter aucun retard, pas plus que les autres maux.

3. Le temps est une circonstance qualifiant les maux que l'on supporte, et de même le lieu. Or, au point de vue du lieu, on ne découvre pas une vertu distincte de la patience. Donc pareillement la longanimité, qui est relative au temps en ce qu'on subit une longue attente, ne se distingue pas de la patience.

En sens contraire, sur ce texte (Rm 2,4) " Méprises-tu les richesses de sa bonté, de sa patience, de sa longanimité ? " la Glose dit : " La longanimité paraît différer de la patience, parce que ceux qui pèchent par faiblesse plutôt que par mauvaise volonté, c'est par longanimité qu'on les supporte ; mais pour ceux qui, avec obstination, se complaisent dans leurs voluptés, il faut dire qu'on les supporte avec patience. "

Réponse : On appelle magnanimité la vertu qui donne le courage de tendre aux grandes choses ; de même on appelle longanimité celle qui donne le courage de tendre à quelque chose qui se trouve à une longue distance. C'est pourquoi, de même que la magnanimité regarde l'espérance, qui tend au bien, plus que l'audace, la crainte ou la tristesse, qui regardent le mal, de même la longanimité. Celle-ci, par suite, rejoint davantage la magnanimité que la patience.

Cependant la longanimité peut rejoindre la patience à un double titre. D'abord parce que la patience, comme la force, supporte certains maux en vue d'un bien. Si celui-ci est proche, ce support est plus facile ; mais si ce bien est longuement différé alors que les maux à supporter sont déjà présents, l'attente devient plus difficile. Ensuite le fait même de différer le bien espéré cause de la tristesse, selon les Proverbes (13, 12) : " Un espoir différé afflige l'âme. " Aussi

supporter cette affliction peut être le fait de la patience, comme de supporter n'importe quelles tristesses.

Ainsi donc, on peut englober sous la même raison de mal attristant et le retard du bien espéré, ce qui relève de la longanimité ; et l'effort que l'on soutient pour persévérer dans l'accomplissement d'une œuvre bonne, ce qui relève de la constance. De ce fait, aussi bien la longanimité que la constance sont englobées dans la patience. Si bien que Cicéron définit la patience " le support volontaire et prolongé d'épreuves ardues et difficiles, par un motif de service et d'honnêteté ". " Ardues " : il s'agit de la constance dans le bien. " Difficiles " : il s'agit de la gravité du mal, qu'envisage spécialement la patience. " Prolongé " concerne la longanimité en tant qu'elle coïncide avec la patience.

Solutions : 1 et 2. Ce qui précède répond à ces deux objections.

3. Ce qui est distant dans l'espace, bien que ce soit éloigné de nous, n'est cependant pas aussi éloigné du donné réel que ce qui est distant dans le temps. C'est pourquoi la comparaison ne vaut pas. En outre, ce qui est distant dans l'espace ne comporte de difficulté qu'en fonction du temps, parce que cela met plus longtemps à nous parvenir.

4. Nous le concédons. Cependant, il faut tenir compte du motif de la différence signalée par la Glose. Parce que chez ceux qui pèchent par faiblesse, la seule chose qui soit pénible, c'est leur longue persévérance dans le mal, et c'est pourquoi l'on dit qu'ils sont supportés par longanimité. Mais le fait même qu'on pêche par orgueil, est pénible ; et c'est pourquoi on dit supporter par patience ceux qui pèchent par orgueil.

### QUESTION 137 : LA PERSÉVÉRANCE

Après elle, nous étudierons les vices opposés (Q. 138). I. La persévérance est-elle une vertu ? — 2. Fait-elle partie de la force ? — 3. Quel rapport a-t-elle avec la constance ? — 4. A-t-elle besoin du secours de la grâce ?

Article 1 : La persévérance est-elle une vertu ?

Objections : 1. Il semble que non, parce que, selon Aristote " la continence est plus importante que la persévérance ". " Mais la continence n'est pas une vertu ", dit-il aussi. Donc la persévérance n'est pas une vertu.

2. " La vertu est ce qui fait vivre droitement " selon S. Augustin. Mais lui-même dit aussi : " On ne peut appeler persévérant aucun homme tant qu'il vit et qu'il n'a pas persévéré jusqu'à la mort. "

3. " Tenir ferme " dans l'œuvre vertueuse est requis pour toute vertu selon Aristote. Mais cela ressortit à la fonction de la persévérance, car Cicéron définit celle-ci : " Demeurer ferme et constant pour un motif bien considéré. " Donc la persévérance n'est pas une vertu spéciale, mais une condition de toute vertu.

En sens contraire, Andronicus affirme : " La persévérance est l'habitus concernant les choses auxquelles il faut s'attacher ou non, et celles qui sont indifférentes. " Mais un habitus qui nous ordonne à bien faire quelque chose, ou à l'omettre, est une vertu. Donc la persévérance est une vertu.

Réponse : D'après Aristote " la vertu concerne le difficile et le bien ". C'est pourquoi, lorsqu'il se présente une raison spéciale de bonté ou de difficulté, il y a une vertu spéciale. Or l'œuvre de la vertu peut comporter de la bonté et de la difficulté pour deux motifs. D'une part à cause de l'espèce même de l'acte qui tient à la raison de son objet propre. D'autre part à cause d'une durée prolongée, car le fait même de s'obstiner longtemps à une tâche difficile présente une

difficulté spéciale. C'est pourquoi s'attacher à un bien jusqu'à son achèvement ressortit à une difficulté spéciale. On sait que la tempérance et la force sont des vertus spéciales parce que l'une gouverne les plaisirs du toucher, ce qui est de soi difficile, et l'autre gouverne les craintes et les audaces concernant les dangers mortels, ce qui est également difficile de soi. Et de même la persévérance est une vertu spéciale à laquelle il appartient, dans l'une ou l'autre œuvre vertueuse, de résister longtemps si c'est nécessaire.

Solutions : 1. Aristote entend ici la persévérance au sens où l'on persévère dans des actions où il est très difficile de tenir bon longtemps. Or il n'est pas difficile de supporter longtemps des événements heureux, mais des maux. Or les maux que sont les dangers mortels ne sont généralement pas à supporter longtemps parce que, le plus souvent, ils passent vite. Aussi n'est-ce pas à leur sujet qu'on loue le plus la persévérance. Parmi les autres maux, les principaux sont ceux qui s'opposent aux plaisirs du toucher, parce que de tels maux sont envisagés à propos des nécessités de la vie, par exemple le manque d'aliments ou d'autres ressources, qui parfois demanderont à être supportés longtemps. Ce n'est pas une difficulté pour celui qui n'en retire pas beaucoup de tristesse et qui ne prend pas un grand plaisir dans les biens opposés : on le voit chez l'homme tempérant, en qui ces passions ne sont pas violentes. Mais cela est extrêmement difficile chez celui que ces passions touchent vivement, car il n'a pas la vertu parfaite qui peut modifier ces passions. C'est pourquoi, si l'on prend la persévérance de cette façon, elle n'est pas une vertu parfaite mais, dans le genre vertu, un être inachevé.

Mais si nous prenons la persévérance en ce sens qu'un individu s'obstine longtemps à poursuivre un bien difficile, cela peut convenir aussi à celui qui possède une vertu accomplie. Et si tenir bon lui est moins difficile, il persiste pourtant dans un bien plus parfait. Aussi une telle persévérance peut-elle être une vertu parce que la perfection de la vertu est attribuée selon la raison de bonté plus que selon la raison de difficulté.

2. On donne parfois le même nom à la vertu et à son acte. C'est ainsi que, pour S. Augustin, " la foi, c'est croire ce que tu ne vois pas ". Il peut cependant arriver que tel ait l'habitus de la vertu, sans en exercer l'acte ; ainsi un pauvre peut avoir l'habitus de la magnificence, dont pourtant il n'exerce pas l'acte. Mais parfois quelqu'un qui a un habitus commence à exercer l'acte, mais ne le termine pas, par exemple si l'entrepreneur commence à bâtir et n'achève pas la maison.

Il faut donc conclure que le nom de persévérance est pris parfois pour l'habitus dans lequel on choisit de persévérer, et parfois pour l'acte par lequel on persévère. Et parfois celui qui possède l'habitus de persévérance choisit de persévérer et commence l'exécution en persistant quelque temps ; cependant il n'achève pas l'acte parce qu'il ne persiste pas jusqu'à la fin. Or la fin est double : celle de l'œuvre, et la fin de la vie humaine. De soi, il appartient à la persévérance qu'on persévère jusqu'au terme de l'œuvre vertueuse ; ainsi, que le soldat persévère jusqu'à la fin du combat, et le magnifique jusqu'à l'achèvement de son ouvrage. Il y a des vertus dont les actes doivent durer pendant toute la vie, comme la foi, l'espérance et la charité, parce qu'elles regardent la fin ultime de toute la vie humaine. Voilà pourquoi, à l'égard de ces vertus qui sont principales, l'acte de persévérance ne s'achève pas avant la fin de la vie. C'est en ce sens que S. Augustin parle de persévérance pour désigner un acte consommé.

3. Quelque chose peut convenir à la vertu de deux façons. D'abord, en raison de l'intention portant proprement sur la fin. Ainsi, persister dans le bien jusqu'au bout relève de la persévérance, dont c'est la fin spécifique. En outre, cela convient à la vertu par comparaison de l'habitus avec son sujet. Et ainsi persister immuablement est un attribut de toute vertu, en ce qu'elle est, comme tout habitus, une qualité difficile à perdre.

Article 2 : La persévérance fait-elle partie de la force ?

Objections : 1. Il semble que non, car selon Aristote la persévérance concerne les tristesses relevant du toucher. Mais cela se rattache à la tempérance. Donc la persévérance fait partie de la tempérance plus que de la force.

2. Toute partie d'une vertu morale concerne certaines passions, que cette vertu gouverne. Mais la persévérance ne comporte pas de modération apportée aux passions, car plus ces passions sont violentes, plus celui qui persévère selon la raison est digne d'éloge. Il apparaît donc que la persévérance ne fait partie d'aucune vertu morale, mais de la prudence, qui perfectionne la raison.

3. S. Augustin dit que " personne ne peut perdre la persévérance ". Mais l'homme peut perdre les autres vertus. Donc la persévérance l'emporte sur toutes. Mais la vertu principale est plus forte que sa partie. Donc la persévérance ne fait partie d'aucune vertu, c'est plutôt elle qui est la vertu principale.

En sens contraire, Cicéron fait de la persévérance une partie de la force.

Réponse : Comme nous l'avons dit plus haut, la vertu principale est celle à laquelle on attribue principalement quelque chose qui ressortit à la louange de la vertu, en tant qu'elle le réalise à l'égard de sa matière propre, dans laquelle il est très difficile et très bon de l'observer. Et par suite nous avons dit que la force est une vertu principale parce qu'elle garde la fermeté dans les domaines où il est très difficile de tenir bon, et qui sont les dangers mortels. C'est pourquoi il est nécessaire d'adjoindre à la force, comme une vertu secondaire à la principale, toute vertu dont le mérite consiste à soutenir fermement quelque chose de difficile. Soutenir la difficulté qui provient de la longue durée de l'œuvre bonne, c'est ce qui fait le mérite de la persévérance ; et ce n'est pas aussi difficile que d'affronter des périls mortels. C'est pourquoi la persévérance s'adjoit à la force comme une vertu secondaire à la principale.

Solutions : 1. L'annexion d'une vertu secondaire à la principale ne tient pas compte seulement de la matière, mais davantage du mode, parce qu'en toute chose la forme l'emporte sur la matière. Aussi, bien que la persévérance paraisse converger, quant à la matière, avec la tempérance plus qu'avec la force, cependant, pour le mode, elle converge davantage avec la force, en tant qu'elle assure la fermeté contre les difficultés provenant d'une longue durée.

2. La persévérance dont parle le Philosophe ne modère pas des passions, mais consiste seulement en une certaine fermeté de la raison et de la volonté. Mais la persévérance en tant qu'on y voit une vertu, gouverne certaines passions : la crainte de la fatigue ou de l'échec dus à la longue durée. Aussi cette vertu réside-t-elle dans l'irascible, comme la force.

3. S. Augustin parle ici de la persévérance, non en tant qu'elle désigne un habitus vertueux, mais en tant qu'elle désigne l'acte de vertu continué jusqu'à la fin selon cette parole (Mt 24, 13) : " Parce qu'il a persévéré jusqu'à la fin, il sera sauvé. " C'est pourquoi il serait contraire à la raison de persévérance ainsi entendue qu'on la perde, parce qu'alors elle ne durerait pas jusqu'à la fin.

Article 3 : Quel rapport la persévérance a-t-elle avec la constance ?

Objections : 1. On n'en voit pas, car la constance se rattache à la patience, on l'a dit plus haut. Mais la patience diffère de la persévérance, donc la constance ne se rattache pas à la persévérance.

2. La vertu concerne le bien difficile. Mais il ne semble pas difficile d'être constant dans les petites affaires, comme dans les grandes œuvres qui relèvent de la magnificence. Donc la constance se rattache plus à la magnificence qu'à la persévérance.

3. Si la constance se rattachait à la persévérance, elle ne semblerait différer en rien de celle-ci, parce que l'une et l'autre implique une certaine immobilité. Elles diffèrent pourtant, car Macrobe

distingue la constance de la fermeté, par laquelle on entend la persévérance, comme on l'a dit. Donc la constance ne se rattache pas à la persévérance.

En sens contraire, on dit que quelqu'un est constant parce qu'il " se tient à " quelque chose (cum — stat). Or rester attaché ainsi appartient à la persévérance telle que la définit Andronicus? Donc la constance relève de la persévérance.

Réponse : Sans doute la persévérance et la constance se rejoignent-elles par leur fin qui est, pour toutes deux, de persister fermement dans un certain bien. Mais elles diffèrent selon les causes qui rendent cette persistance difficile. Car la vertu de persévérance a pour rôle propre de faire persister fermement dans le bien contre la difficulté qui vient de la longue durée de l'acte ; tandis que la constance fait persister fermement dans le bien contre la difficulté qui provient d'obstacles extérieurs.

Solutions : 1. Ces obstacles extérieurs sont surtout ceux qui donnent de la tristesse. Et c'est à la patience que ressortit la tristesse, nous l'avons dit. C'est pourquoi, selon la fin, la constance rejoint la persévérance, et selon les difficultés qu'elles rencontrent, elle rejoint la patience. Or c'est la fin qui est la plus importante, et c'est pourquoi la constance se rattache plus à la persévérance qu'à la patience.

2. Il est plus difficile de persévérer dans les grands ouvrages, mais dans les ouvrages petits et moyens il y a une difficulté, non à cause de la grandeur de l'acte, que regarde la magnificence, mais au moins à cause de sa longue durée, que regarde la persévérance. Et c'est pourquoi la constance peut se rattacher à l'une et à l'autre.

3. Il est vrai que la constance se rattache à la persévérance, à cause de ce qu'elles ont de commun ; mais elle ne lui est pas identique à cause des différences que nous venons de dire.

Article 4 : La persévérance a-t-elle besoin du secours de la grâce ?

Objections : 1. Il ne semble pas, car on a dit qu'elle est une vertu. Mais la vertu, dit Cicéron agit à la manière de la nature. L'inclination à la vertu suffit donc à elle seule pour produire la persévérance. Celle-ci ne requiert donc pas un autre secours venu de la grâce.

2. Le don de la grâce du Christ est plus grand que le dommage créé par Adam, comme le montre S. Paul (Rm 5,15). Mais avant le péché, l'homme avait été créé " avec tout ce qui lui était nécessaire pour persévérer ", dit S. Augustin. Donc l'homme restauré par la grâce du Christ peut bien plus encore persévérer sans le secours d'une grâce nouvelle.

3. Les œuvres du péché sont parfois plus difficiles que les œuvres de la vertu. C'est pourquoi la Sagesse (5, 7) fait dire aux impies : " Nous avons marché par des routes difficiles. " Mais certains persévèrent dans les œuvres de péché sans le secours d'autrui. Donc, même dans les œuvres de vertu, on peut persévérer sans le secours de la grâce.

En sens contraire, S. Augustin écrit : " Nous affirmons que la persévérance est un don de Dieu, elle qui fait persévérer dans le Christ jusqu'à la fin. "

Réponse : On voit, d'après ce que nous avons dit, que " persévérance " s'entend en deux sens.

D'abord comme désignant l'habitude de la persévérance ; c'est alors une vertu. Et alors elle a besoin du don de la grâce habituelle, comme les autres vertus infuses. Mais aussi on peut l'entendre comme l'acte de la persévérance, qui dure jusqu'à la mort. Et en ce sens elle n'a pas besoin seulement de la grâce habituelle, mais encore du secours gratuit par lequel Dieu garde l'homme dans le bien jusqu'à la fin de sa vie, comme nous l'avons dit en traitant de la grâce. En effet, de soi, le libre arbitre est changeant, et ce défaut ne lui est pas enlevé par la grâce habituelle en cette vie. Il n'est pas au pouvoir du libre arbitre, même restauré par la grâce, de se fixer immuablement dans le bien, quoiqu'il soit en son pouvoir de faire ce choix ; en effet il arrive souvent que le choix soit en notre pouvoir, mais non l'exécution.

Solutions : 1. La vertu de persévérance, pour ce qui est d'elle, incline à persévérer. Mais parce que l'on use de l'habitus quand on veut, il ne s'ensuit pas nécessairement qu'ayant l'habitus de la vertu on en usera inmanquablement jusqu'à la mort.

2. Selon S. Augustin, " ce qui a été donné au premier homme, ce n'est pas de persévérer, c'est de pouvoir persévérer par son libre arbitre ", parce qu'il n'y avait alors aucune corruption dans la nature humaine qui rendit la persévérance difficile. " Mais maintenant, aux hommes prédestinés, ce qui est donné par la grâce du Christ ce n'est pas seulement de pouvoir persévérer, mais de persévérer en fait... Aussi le premier homme, sans subir aucune menace, usa de son libre arbitre pour désobéir à Dieu malgré ses menaces, et il ne s'est pas maintenu dans une telle félicité, alors qu'il lui était si facile de ne pas pécher. Tandis que les prédestinés, dont le monde attaquait la fermeté, sont restés fermes dans la foi. "

3. L'homme peut, par lui-même, tomber dans le péché, mais non s'en relever sans le secours de la grâce. Et c'est pourquoi, du fait qu'il tombe dans le péché, il se fait, autant qu'il dépend de lui, persévérant dans le péché, à moins que la grâce de Dieu ne le libère. Il a donc besoin pour cela du secours de la grâce.

### **QUESTION 138 : LES VICIES OPPOSÉS À LA PERSÉVÉRANCE**

1. La mollesse. — 2. L'entêtement.

Article 1 : La mollesse est-elle opposée à la persévérance?

Objections : 1. Sur le texte (1 Co 6,9) : " Ni adultères, ni efféminés (molles), ni sodomites... ", la Glose interprète (molles) au sens de dépravés. Mais cela s'oppose à la chasteté. Donc la mollesse n'est pas un vice opposé à la persévérance.

2. Selon le Philosophe " la délicatesse est une espèce de mollesse ". Mais la délicatesse semble se rattacher à l'intempérance. Donc la mollesse ne s'oppose pas à la persévérance, mais à la tempérance.

3. Le Philosophe dit encore que " le joueur est mou ". Mais l'amour immodéré du jeu s'oppose à l'eutrapélie, la vertu concernant les plaisirs du jeu, selon Aristote.

En sens contraire, Aristote dit que l'homme mou s'oppose au persévérant.

Réponse : Comme nous l'avons dit plus haut le mérite de la persévérance consiste en ce que l'on ne s'éloigne pas du bien, quoi qu'on ait à supporter longuement difficultés et labeurs. Ce qui s'y oppose directement, c'est que l'on renonce facilement au bien à cause des difficultés qu'on ne peut soutenir. Et cela se rattache à la mollesse, car on définit celle-ci comme cédant facilement à la pression. Mais on ne taxe pas de mollesse ce qui cède à un assaut violent, car même les murailles s'écroulent sous les coups du bélier. On ne taxera donc pas de mollesse celui qui cède à de très graves assauts. Aussi le Philosophe dit-il : " Si quelqu'un est vaincu par des plaisirs ou des tristesses hors du commun, ce n'est pas étonnant, mais pardonnable, s'il tente de résister. " Or il est évident que la crainte du danger frappe plus fortement que le désir de la jouissance. Et Cicéron écrit : " Il n'est pas normal que celui qui résiste à la crainte soit emporté par le désir, ni que celui qu'on a vu triompher de la souffrance soit vaincu par la volupté. " Quant à celle-ci, elle meut plus fortement par son attirance que la tristesse par la suppression de la volupté, parce que le manque de volupté est une simple déficience. Aussi le Philosophe définit exactement l'homme mou : celui qui s'éloigne du bien à cause des tristesses causées par l'absence de voluptés, parce qu'il cède à une très faible impulsion.

Solutions : 1. Cette mollesse peut avoir deux causes. D'abord l'habitude : lorsque l'on est accoutumé aux voluptés, on peut plus difficilement en supporter l'absence. Ou bien la mollesse

vient d'une disposition naturelle : on a une âme inconstante par fragilité de tempérament. Et de cette façon les femmes se situent par rapport aux hommes, dit Aristote. C'est pourquoi ceux qui se laissent impressionner comme des femmes sont appelés molles, au sens d'efféminés.

2. A la volupté physique s'oppose la peine de l'effort ; et c'est pourquoi l'effort est si contraire à la volupté. Or on appelle délicats ceux qui ne peuvent soutenir certains efforts, ni ce qui diminue le plaisir. Comme on lit dans le Deutéronome (28, 56) : " La femme tendre et délicate, au point qu'elle ne peut poser à terre la plante de son pied, par mollesse... " Et c'est pourquoi la délicatesse est une sorte de mollesse. Mais la mollesse regarde plutôt le manque de délectations, et la délicatesse la cause qui empêche celles-ci, comme la peine de l'effort.

3. Dans le jeu il y a deux éléments à considérer. D'abord le plaisir, et c'est ainsi que le joueur immodéré s'oppose à l'eutrapélie. Ou bien on considère dans le jeu un délassement, un repos, qui s'oppose à l'effort. Et puisque être incapable d'un effort soutenu relève de la mollesse, il en est de même pour la recherche excessive, dans le jeu, du délassement ou du repos.

Article 2 : L'entêtement est-il opposé à la persévérance?

Objections : 1. Il semble que non, car S. Grégoire dit que l'entêtement naît de la vaine gloire. Or celle-ci ne s'oppose pas à la persévérance, mais bien plutôt à la magnanimité, on l'a vu plus haut.

2. S'il s'oppose à la persévérance, ce sera ou par excès ou par défaut. Mais il ne s'oppose pas à elle par excès, car même l'entêté cède devant le plaisir ou la tristesse, car, selon le Philosophe, " il se réjouit quand il triomphe, et il s'attriste si son avis a le dessous ". Et s'il s'oppose à elle par défaut, l'entêtement sera identique à la mollesse, ce qui est évidemment faux. Donc l'entêtement ne s'oppose d'aucune manière à la persévérance.

3. De même que le persévérant demeure fidèle au bien malgré les tristesses, de même le continent et le tempérant malgré les désirs, le fort malgré les craintes, et le doux malgré les colères. Mais on appelle entêté celui qui persiste à l'excès dans sa position. Donc l'entêtement ne s'oppose pas davantage à la persévérance qu'aux autres vertus.

En sens contraire, Cicéron dit qu'il y a le même rapport entre l'entêtement et la persévérance qu'entre la superstition et la religion. Mais on a dit plus haut que la superstition s'oppose à la religion. Donc aussi l'entêtement à la persévérance.

Réponse : Pour Isidore on appelle pertinax (entêté), quelqu'un qui est " absolument tenace " envers et contre tous. On le dit encore pervers parce qu'il s'obstine dans son opinion jusqu'à la victoire. Et Aristote appelle ces gens-là " forts-dans-leur-opinion " ou encore " attachés-à-leur-propre-opinion " parce qu'ils s'y obstinent plus qu'il ne faut ; le mou, moins qu'il ne faut ; le persévérant, autant qu'il faut. Il est donc clair qu'on loue la persévérance, située au juste milieu ; on blâme l'entêté parce qu'il le dépasse, et le mou parce qu'il n'y atteint pas.

Solutions : 1. Si quelqu'un s'obstine exagérément dans son propre avis, c'est parce qu'il veut ainsi montrer sa supériorité, et c'est pourquoi l'entêtement est causé par la vaine gloire. Or nous avons dit plus haut que l'opposition des vices aux vertus ne se juge pas selon leur cause, mais selon leur espèce propre.

2. L'entêté pêche par excès en ce qu'il s'obstine de façon déréglée contre de nombreuses difficultés. Cependant il y trouve finalement de la jouissance, comme l'homme fort et l'homme persévérant. Mais parce que cette jouissance est vicieuse, comme trop désirée et fuyant la tristesse contraire, l'entêté ressemble à l'intempérant et au mou.

3. Les autres vertus tiennent bon contre l'assaut des passions ; cependant leur mérite propre n'est pas là, comme dans la persévérance. Le mérite de la continence consiste plutôt en sa victoire sur les plaisirs. C'est pourquoi l'entêtement s'oppose directement à la persévérance.



## QUESTION 139 : LE DON DE FORCE

1. La force est-elle un don ? — 2. Qu'est-ce qui lui correspond dans les béatitudes et les fruits ?

Article 1 : La force est-elle un don ?

Objections : 1. Il apparaît que non. Car les vertus diffèrent des dons. Or la force est une vertu. On ne doit donc pas l'appeler un don.

2. Les actes des dons demeurent dans la patrie, on l'a vu précédemment. Mais non l'acte de la force, car, selon S. Grégoire " la force donne confiance à celui qui tremble devant les adversités ", qui n'existeront pas dans la patrie.

3. Pour S. Augustin, il appartient à la force "de nous séparer de toute jouissance mortelle procurée par ce qui passe ". Mais les joies ou délectations sensibles regardent la tempérance plus que la force. Il semble donc que la force ne soit pas un don correspondant à la vertu du même nom.

En sens contraire, Isaïe (11, 2) énumère la force parmi les dons du Saint-Esprit.

Réponse : La force implique une certaine fermeté d'âme, nous l'avons dit plus haut et cette fermeté d'âme est requise pour faire le bien comme pour résister au mal, et surtout dans les biens et les maux qui sont difficiles. Or l'homme, selon le mode qui lui est propre et connaturel, peut posséder cette fermeté pour ces deux objectifs : ne pas abandonner le bien à cause de la difficulté d'accomplir une œuvre ardue ou de supporter un mal cruel, et ainsi la force se présente comme une vertu spéciale ou une vertu générale, nous l'avons dit.

Mais l'âme est entraînée plus haut par le Saint-Esprit, afin de pouvoir achever toute entreprise commencée et échapper à tout péril menaçant. Mais cela dépasse la nature humaine ; car parfois il n'est pas au pouvoir de l'homme d'atteindre à la fin de son ouvrage, ou d'échapper aux dangers qui parfois lui infligent la mort. Mais c'est le Saint-Esprit qui opère cela dans l'homme, lorsqu'il le conduit jusqu'à la vie éternelle, qui est la fin de toutes les œuvres bonnes et fait échapper à tous les périls. Et le Saint-Esprit infuse dans l'âme à ce sujet une certaine confiance, excluant la crainte opposée. C'est à ce titre que la force est présentée comme un don du Saint-Esprit, car nous avons dit précédemment que les dons désignent une impulsion donnée à l'âme par l'Esprit Saint.

Solutions : 1. La force qui est une vertu soutient l'âme pour lui faire supporter tous les dangers, mais elle ne suffit pas à donner la confiance d'échapper à tous : cela revient à la force qui est un don du Saint-Esprit.

2. Les dons n'ont pas dans la patrie les mêmes actes que dans notre vie de pèlerinage. Là, ils ont les actes qui ont pour objet la jouissance plénière de la fin et qui permettent de jouir d'une totale sécurité à l'abri des peines et des maux.

3. Le don de force se rattache à la vertu non seulement dans le fait de supporter les périls, mais aussi dans l'accomplissement de toute œuvre ardue. Et c'est pourquoi il est guidé par le don de conseil qui fait choisir les biens les meilleurs.

Article 2 : Qu'est-ce qui correspond au don de force dans les béatitudes et les fruits?

Objections : 1. Il semble que la quatrième béatitude : " Heureux ceux qui ont faim et soif de justice " ne corresponde pas au don de force.

En effet, ce n'est pas le don de force qui correspond à la vertu de justice mais plutôt le don de piété. Mais être affamé et assoiffé de justice se rattache à l'acte de justice. Donc cette béatitude se rattache au don de piété plus qu'au don de force.

2. Faim et soif de justice impliquent le désir du bien. Mais cela se rattache proprement à la charité, à laquelle ne correspond pas le don de force mais plutôt le don de sagesse, nous l'avons vu.

3. Les fruits découlent des béatitudes, car la délectation appartient à la raison de béatitude, selon Aristote. Mais dans les fruits on ne voit pas ce que l'on peut mettre en rapport avec la force. Donc il n'y a pas non plus de béatitude qui y corresponde.

En sens contraire, S. Augustin écrit " La force convient aux affamés, car ils peinent dans leur désir de trouver la joie dans les vrais biens, et de détourner leur amour des biens terrestres. "

Réponse : Comme nous l'avons vu plus haut S. Augustin rattache les béatitudes aux dons selon l'ordre d'énumération, compte tenu d'une certaine convergence. C'est pourquoi il attribue la quatrième béatitude, celle de la faim et de la soif, au quatrième don, le don de force. Il y a bien là une certaine convergence. Car, comme nous l'avons dit la force s'applique à des tâches ardues. Or il est très ardu d'accomplir non seulement les œuvres vertueuses qu'on appelle communément œuvres de justice, mais encore de les faire avec un désir insatiable, symbolisé par la faim et la soif de justice.

Solutions : 1. Comme dit S. Jean Chrysostome, on peut prendre cette justice non seulement au sens particulier, mais au sens universel, qui englobe toutes les œuvres de vertu, selon Aristote. Parmi elles, ce qui est ardu est visé par le don de force.

2. La charité est la racine de tous les dons et de toutes les vertus, nous l'avons dit. C'est pourquoi tout ce qui relève de la force peut aussi relever de la charité.

3. Parmi les fruits, on en nomme deux qui correspondent parfaitement au don de force : la patience qui concerne le support des maux, et la longanimité qui peut avoir pour objet la longue durée nécessaire pour attendre et réaliser le bien.

### **QUESTION 140 : LES PRÉCEPTES CONCERNANT LA FORCE**

1. Ceux concernent la force elle-même. — 2. Ceux qui concernent ses parties.

Article 1 : Les préceptes concernant la force elle-même ?

Objections : 1. Il apparaît que dans la loi divine, ces préceptes sont mal présentés. En effet, la loi nouvelle est plus parfaite que l'ancienne. Or, dans la loi ancienne, on trouve certains préceptes concernant la force, comme dans le Deutéronome (20, 1). Donc dans la loi nouvelle aussi on aurait dû donner des préceptes pour la force.

2. Les préceptes affirmatifs ont plus de portée que les préceptes négatifs, parce que les affirmatifs englobent les négatifs, et non l'inverse. Il est donc malheureux que la loi divine ne contienne, sur la force, que des préceptes négatifs, prohibant la crainte.

3. La force est une des vertus principales, on l'a vu plus haut. Mais les préceptes sont ordonnés aux vertus comme à leurs fins, aussi doivent-ils leur être proportionnés. Donc les préceptes visant la force auraient dû figurer dans le décalogue, où sont les principaux préceptes de la loi.

En sens contraire, le contraire apparaît dans l'enseignement de l'Écriture.

Réponse : Les préceptes de la loi sont subordonnés à l'intention du législateur. Aussi, selon les diverses fins que vise le législateur, il faut établir les lois différemment. C'est ainsi que dans les affaires humaines les préceptes sont différents s'ils émanent de la démocratie, du roi ou du tyran. Or la fin de la loi divine, c'est que l'homme s'unisse à Dieu. Et c'est pourquoi les préceptes de la loi divine, qu'ils concernent la force ou les autres vertus, sont donnés selon qu'il convient pour ordonner l'âme à Dieu, d'où ces paroles du Deutéronome (20, 3) — " Ne les craignez pas, car le Seigneur votre Dieu est au milieu de vous, et combattra pour vous contre vos ennemis. " Au

contraire, les lois humaines sont ordonnées à des biens terrestres, et c'est par rapport à eux qu'elles donnent des préceptes concernant la force.

Solutions : 1. L'ancienne alliance avait des promesses temporelles. La nouvelle en a qui sont spirituelles et éternelles, dit S. Augustin Aussi était-il nécessaire que la loi ancienne enseignât au peuple comment combattre, même physiquement, pour acquérir la terre promise. Mais dans la nouvelle alliance, il fallait enseigner aux hommes comment, par le combat spirituel, ils parviendraient à posséder la vie éternelle, selon le texte (Mt 11, 12) : " Le Royaume des cieux souffre violence, et ce sont les violents qui l'emportent. " Aussi Pierre les avertit (1 P 5, 8) : " Votre adversaire, le diable, comme un lion rugissant, rôde, cherchant qui dévorer. " Et S. Jacques (4, 7) : " Résistez au diable, et il fuira loin de vous. " Cependant, parce que les hommes qui tendent aux biens spirituels peuvent en être détournés par des dangers corporels, il faudrait aussi donner dans la loi divine des préceptes de force, pour supporter courageusement les maux temporels, selon cette parole (Mt 10, 28) : " Ne craignez pas ceux qui tuent le corps. "

2. Par ses préceptes, la loi doit instruire tous les hommes. Mais ce qu'il faut faire dans le danger ne peut pas se ramener à une règle commune, comme ce qu'il faut éviter. Et c'est pourquoi les préceptes concernant la force sont donnés sous une forme négative plus qu'affirmative.

3. Comme nous l'avons dit, les préceptes du décalogue sont mis dans la loi comme des principes premiers, qui doivent être connus d'emblée par tous. Et c'est pourquoi ils ont dû concerner au premier chef les actes de la justice où se manifeste à l'évidence la raison de dette, mais non les actes de la force parce qu'il ne paraît pas aussi évident que ne pas craindre les périls de mort soit une dette.

Article 2 : Les préceptes concernant les parties de la force

Objections : 1. Il apparaît qu'ils sont enseignés maladroitement dans la loi divine. En effet, comme la patience et la persévérance, de même la magnificence et la magnanimité ou confiance font partie de la force comme on l'a montré plus haut ; mais sur la patience on trouve quelques préceptes dans la loi divine ; pareillement sur la persévérance. Donc on aurait dû donner également des préceptes sur la magnificence et la magnanimité.

2. La patience est une vertu particulièrement nécessaire, puisqu'elle est pour S. Grégoire " la gardienne des autres vertus ". Mais pour celles-ci on donne des préceptes absolus. Il ne fallait donc pas donner pour la patience des préceptes qui s'entendent seulement " de la préparation de l'âme ", selon S. Augustin.

3. La patience et la persévérance font partie de la force, on l'a dit. Mais sur la force on ne donne que des préceptes négatifs, on vient de le voir. Donc ni sur la patience ni sur la persévérance on ne devrait donner de préceptes affirmatifs, mais seulement négatifs.

En sens contraire, le contraire apparaît dans l'enseignement de l'Écriture.

Réponse : La loi divine instruit parfaitement l'homme de ce qui est nécessaire pour vivre bien. Or l'homme a besoin pour cela non seulement des vertus principales, mais aussi des vertus secondaires et annexes. C'est pourquoi, comme on donne dans la loi divine des préceptes adaptés sur les actes des vertus principales, on donne aussi des préceptes adaptés sur les actes des vertus secondaires et annexes.

Solutions : 1. La magnificence et la magnanimité se rattachent au genre de la force uniquement par une supériorité de grandeur qui les concerne à propos de leur matière propre. Or, ce qui se rattache à une supériorité tombe sous les conseils de perfection plus que sous les préceptes nécessaires au salut. Et c'est pourquoi, au sujet de la magnificence et de la magnanimité, il ne fallait pas donner des préceptes, mais plutôt des conseils. Les afflictions et les labours de la vie présente se rattachent à la patience et à la persévérance, non en raison de la grandeur qu'on y

découvre, mais en raison de leur nature. Et c'est pour cela qu'il a fallu donner des préceptes sur la patience et sur la persévérance.

2. Comme nous l'avons dit plus haut les préceptes affirmatifs, s'ils obligent toujours n'obligent pas à tout moment, mais selon le lieu et le temps. C'est pourquoi, de même que les préceptes affirmatifs donnés sur les autres vertus sont à recevoir quant à la préparation de l'âme, en ce sens que l'homme doit être prêt à les accomplir quand il le faudra, de même les préceptes concernant la patience.

3. La force, en tant qu'elle se distingue de la patience et de la persévérance, concerne les plus graves périls, dans lesquels il faut agir avec beaucoup de précautions, sans qu'il faille déterminer dans le détail ce qu'il faut faire. Mais la patience et la persévérance concernent les afflictions et les efforts plus légers. C'est pourquoi on peut y déterminer avec moins de danger ce qu'il faut faire, surtout dans les grandes lignes.

#### LA TEMPÉRANCE

Nous devons étudier maintenant la tempérance. D'abord la nature de la tempérance (Q.170). En ce qui concerne la tempérance nous étudierons d'abord.

En ce qui concerne la tempérance nous étudierons d'abord la tempérance en elle-même (Q. 141) ; ensuite les vices opposés (Q. 142).

#### QUESTION 141 : LA TEMPÉRANCE

1. La tempérance est-elle une vertu ? -2. Est-elle une vertu spéciale ? -3. Concerne-t-elle seulement les désirs et les plaisirs ? — 4. Concerne-t-elle seulement les délectations du toucher ? — 5. Concerne-t-elle les délectations du goût en tant que tel, ou seulement en tant qu'il est un certain toucher ? — 6. Quelle est la règle de la tempérance ? — 7. Est-elle une vertu cardinale, c'est-à-dire principale ? — 8. Est-elle la plus importante des vertus ?

Article 1 : La tempérance est-elle une vertu ?

Objections : 1. Il ne semble pas. Aucune vertu en effet ne s'oppose au penchant de la nature, pour cette raison qu'" il y a en nous une aptitude naturelle à la vertu ", selon Aristote. Or la tempérance éloigne des plaisirs auxquels incline la nature. Donc elle n'est pas une vertu.

2. Les vertus sont connexes, on l'a vu antérieurement. Or il y a des gens qui possèdent la tempérance et non d'autres vertus ; ainsi on en rencontre beaucoup qui sont tempérants et qui en même temps sont avares ou lâches.

3. A toute vertu correspond un don, on l'a montré plus haut. Or il semble qu'il n'y ait pas de don qui corresponde à la tempérance : en effet tous les dons ont déjà été attribués antérieurement aux autres vertus. La tempérance n'est donc pas une vertu.

En sens contraire, S. Augustin dit : " Ce que nous appelons tempérance est une vertu. "

Réponse : On l'a dit le propre de la vertu est d'incliner l'homme au bien. Or le bien de l'homme est " d'être selon la raison ", dit Denys. C'est pourquoi la vertu humaine est celle qui incline à suivre la raison. C'est surtout le cas pour la tempérance car, son nom même l'indique, elle comporte une certaine modération, un " tempérament ", qui est un effet de la raison. C'est pourquoi la tempérance est une vertu.

Solutions : 1. La nature incline vers ce qui convient à chacun. C'est pourquoi l'homme désire naturellement la jouissance qui lui convient. Mais l'homme, en tant que tel, est un être raisonnable ; en conséquence, les jouissances qui conviennent à l'homme sont celles qu'approuve la raison. La tempérance n'éloigne pas de celles-ci, elle éloigne plutôt des jouissances contraires à la raison. Il est donc clair que la tempérance ne contrarie pas le penchant

de la nature humaine, mais s'accorde avec lui. Elle contrarie cependant l'inclination de la nature bestiale qui n'est pas soumise à la raison.

2. La tempérance, en tant qu'elle répond parfaitement à la notion de vertu, n'existe pas sans la prudence, absente chez les vicieux. C'est pourquoi ceux qui manquent des autres vertus parce qu'ils sont soumis aux vices qui leur sont contraires, n'ont pas non plus la tempérance. Mais ils en font les actes soit par certaine disposition naturelle, dans la mesure où certaines vertus imparfaites sont naturelles aux hommes, nous l'avons dit ou bien par une disposition acquise par l'habitude ; mais ces dispositions, sans la prudence, n'ont pas la perfection de la raison, on l'a dit précédemment.

3. A la tempérance correspond aussi un don, le don de crainte, qui donne la maîtrise des délectations charnelles, selon le Psaume (119, 120) : " Transperce ma chair de ta crainte. " Le don de crainte regarde principalement Dieu, que l'on évite d'offenser ; en cela il correspond à la vertu d'espérance, nous l'avons dit. Mais il peut, à titre secondaire, regarder tout ce qu'il faut fuir pour éviter d'offenser Dieu. Or l'homme a surtout besoin de la crainte de Dieu pour fuir ce qui l'attire le plus fortement, ce que concerne la tempérance. C'est pourquoi à la tempérance aussi correspond le don de crainte.

Article 2 : La tempérance est-elle une vertu spéciale ?

Objections : 1. Il semble que non. S. Augustin dit en effet qu'" il appartient à la tempérance de se garder pour Dieu intègre et irréprochable ". Mais cela convient à toute vertu. La tempérance est donc une vertu générale.

2. S. Ambroise dit que, " dans la tempérance, c'est surtout la sérénité de l'âme qui est considérée et recherchée ". Or cela est vrai pour toute vertu.

3. Si l'on en croit Cicéron, " le beau est inséparable de l'honnête... et toutes les choses justes sont belles ". Or c'est précisément le beau que l'on considère dans la tempérance. Elle n'est donc pas une vertu spéciale.

En sens contraire, Aristote lui donne la place d'une vertu spéciale.

Réponse : C'est une coutume dans le langage humain de restreindre certains noms communs à la désignation de ce qui est principal dans l'ensemble qu'ils recouvrent ; ainsi, par antonomase, le mot " Ville " est pris pour Rome. De même le mot " tempérance " peut avoir deux sens. En premier lieu il peut avoir une signification commune. Dans ce cas, la tempérance n'est pas une vertu particulière, mais une vertu générale, car le mot tempérance signifie alors un certain " tempérament ", c'est-à-dire une mesure que la raison impose aux actions et aux passions humaines ; ce qui est commun à toute vertu morale. La raison de tempérance diffère cependant de la raison de force, même si l'on considère ces deux vertus comme des vertus communes. La tempérance écarte en effet ce qui allèche l'appétit à l'encontre de la raison, tandis que la force pousse à rester inébranlable à l'égard de ce qui conduit l'homme à fuir le bien de la raison, ou à le combattre.

Mais si on considère la tempérance par antonomase, en ce qu'elle met un frein à la convoitise de ce qui attire l'homme le plus fortement, elle est alors une vertu spéciale, puisqu'elle a une matière spéciale comme la force.

Solutions : 1. L'appétit de l'homme est surtout corrompu par ce qui l'attire à s'écarter de la règle de la raison et de la loi divine. C'est pourquoi, de même que le mot tempérance s'entend de deux façons, d'une façon générale et d'une façon éminente, de même aussi l'intégrité, que S. Augustin attribue à la tempérance.

2. Ce que concerne la tempérance est capable de troubler l'âme au plus haut point, car c'est essentiel à l'homme, comme nous le verrons plus loin. C'est pourquoi la sérénité de l'âme est par excellence attribuée à la tempérance, bien qu'elle convienne communément à toutes les vertus.

3. Quoique la beauté convienne à toute vertu, elle est cependant attribuée éminemment à la tempérance, pour deux motifs. D'abord selon la raison commune de tempérance, à laquelle appartient une certaine proportion dans la mesure et la convenance, en quoi consiste la raison de beauté, selon Denys. Ensuite, parce que les biens dont détourne la tempérance sont les plus inférieurs chez l'homme et lui conviennent selon la nature bestiale, comme on le dira plus loin. Aussi est-ce surtout à cause d'eux que l'homme a tendance à s'avilir. En conséquence la beauté est surtout attribuée à la tempérance, qui a pour effet primordial d'écartier l'avilissement de l'homme.

Pour la même raison, l'" honnête " convient au maximum à la tempérance. En effet, selon Isidore : " Est honnête ce qui ne comporte rien de honteux ; en effet l'honorabilité est comme une situation d'honneur. " C'est cela que l'on considère avant tout dans la tempérance, qui repousse les vices les plus déshonorants, comme on le dira plus loin.

Article 3 : La tempérance concerne-t-elle seulement les désirs et les plaisirs ?

Objections : 1. Il semble qu'il n'en soit pas ainsi. Cicéron dit en effet que " la tempérance est une domination ferme et mesurée de la raison sur le désir sensuel et les autres mouvements désordonnés de l'âme ". Mais par mouvements de l'âme on désigne toutes les passions. La tempérance ne semble donc pas se limiter aux désirs et aux plaisirs.

2. " La vertu regarde ce qui est difficile et bon ", selon Aristote. Or, il semble plus difficile de modérer la crainte, surtout en face des périls de mort, que de modérer les convoitises et les jouissances, que les souffrances et les périls de mort font mépriser, selon S. Augustin ; il semble donc que la vertu de tempérance ne concerne pas principalement les désirs et les plaisirs.

3. A la tempérance appartient " la grâce de la modération ", dit S. Ambroise. Et, pour Cicéron, la tempérance apporte " tout apaisement des troubles de l'âme, et la mesure des choses ". Or, il faut trouver la mesure non seulement dans les désirs et les jouissances, mais aussi dans les actions et autres choses extérieures. La tempérance ne concerne donc pas seulement les désirs et les plaisirs.

En sens contraire, Isidore déclare que la tempérance " refrène le désir sensuel et la convoitise ".

Réponse : Il appartient à la vertu morale, nous l'avons dit, de conserver le bien de la raison contre les passions qui s'opposent à la raison. Or le mouvement des passions de l'âme est double, nous l'avons dit en traitant des passions : un mouvement selon lequel l'appétit sensitif poursuit les biens sensibles et corporels, et un autre mouvement selon lequel il fuit les maux sensibles et corporels. Or, le premier mouvement de l'appétit sensitif s'oppose à la raison surtout par manque de mesure, car les biens sensibles et corporels, si on les considère selon leur nature, ne s'opposent pas à la raison mais la servent plutôt, comme des instruments dont la raison se sert pour parvenir à sa fin propre. Mais ils s'opposent à elle surtout en tant que l'appétit sensitif ne se porte pas vers eux selon la mesure de la raison. C'est pourquoi il appartient en propre à la vertu morale de modérer les passions de ce genre qui impliquent la poursuite du bien.

Le mouvement de l'appétit sensitif qui fuit les maux sensibles est, lui, principalement contraire à la raison, non pas tellement par son manque de mesure, mais à cause surtout de son effet ; car celui qui fuit les maux sensibles et corporels qui accompagnent parfois le bien de la raison, s'écarte par voie de conséquence du bien même de la raison. Et c'est pourquoi il appartient à la vertu morale de fortifier dans le bien de la raison.

La vertu de force, dont le rôle est de donner la fermeté, concerne principalement la passion qui porte à fuir les maux corporels, c'est-à-dire la crainte ; et par voie de conséquence elle concerne l'audace qui, dans l'espoir d'un bien, affronte des dangers redoutables. De même la tempérance, qui implique une certaine modération, concerne principalement les passions qui tendent aux biens sensibles, c'est-à-dire la convoitise et les délectations ; et par voie de conséquence elle concerne aussi les tristesses qui proviennent de l'absence de telles délectations. En effet, de même que l'audace présuppose des dangers redoutables, de même une telle tristesse provient de l'absence de telles délectations.

Solutions : 1. Comme nous l'avons dit en traitant des passions celles qui se rapportent à la fuite du mal présupposent celles qui se rapportent à la poursuite du bien, et les passions de l'irascible présupposent les passions du concupiscible. Ainsi donc, alors que la tempérance modère directement les passions du concupiscible tendant vers un bien, par voie de conséquence elle modère toutes les autres passions, dans la mesure où la modération de ces dernières fait suite à la modération des premières. En effet, celui qui ne désire pas de façon immodérée espère en conséquence avec modération, et s'attriste modérément de l'absence des biens désirables.

2. La convoitise implique un certain élan de l'appétit vers le délectable, élan qui a besoin de la retenue attribuée à la tempérance. Mais la crainte implique un recul de l'âme devant certains maux, contre lequel l'homme a besoin d'un affermissement de l'âme que procure la force. Voilà pourquoi la tempérance concerne les convoitises, et la force les craintes.

3. Les actes extérieurs procèdent des passions intérieures de l'âme. C'est pourquoi leur modération dépend de la modération des passions intérieures.

Article 4 : La tempérance concerne-t-elle seulement les délectations du toucher?

Objections : 1. Non, pas seulement, semble-t-il. S. Augustin dit que " le rôle de la tempérance est de réprimer et de calmer les convoitises qui nous font désirer avidement ce qui nous détourne des lois de Dieu et des biens que nous procure sa bonté ". Et peu après il ajoute que " le rôle de la tempérance est de mépriser les séductions sensibles et la louange populaire ". Or il n'y a pas que les convoitises des plaisirs du toucher qui nous détournent des lois de Dieu, mais aussi les convoitises des plaisirs que nous procurent les autres sens et qui appartiennent également aux séductions corporelles ; et de même le désir des richesses, ou encore de la gloire mondaine. Aussi S. Paul a-t-il pu dire (1 Tm 6, 10) que " l'amour de l'argent est la racine de tous les maux ". La tempérance ne concerne donc pas seulement les convoitises des plaisirs du toucher.

2. Aristote dit que " celui qui n'est digne que de petites choses et qui se juge tel, est tempérant, et non magnanime ". Or, les honneurs petits ou grands dont il est question ici ne sont pas agréables au toucher, mais à l'âme qui les perçoit.

3. Les choses qui sont d'un seul genre semblent avoir la même raison d'appartenir à la matière d'une vertu. Or tous les plaisirs des sens semblent d'un seul et même genre. Ils appartiennent donc d'égale façon à la matière de la tempérance.

4. Les jouissances de l'esprit sont plus grandes que celles du corps, nous l'avons vu en parlant des passions. Or quelquefois, par convoitise des plaisirs de l'esprit, des hommes s'écartent des lois de Dieu et perdent la vertu, ainsi par curiosité pour la science. Aussi le démon a-t-il promis la science au premier homme (Gn 3, 5) : " Vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal. " La tempérance ne concerne donc pas seulement les plaisirs du toucher.

5. Si les plaisirs du toucher étaient la matière propre de la tempérance, il faudrait alors que la tempérance concerne tous les plaisirs du toucher. Or elle ne les concerne pas tous : elle ne concerne pas, par exemple, les plaisirs que l'on éprouve dans les jeux.

En sens contraire, Aristote affirme que la tempérance a pour domaine propre les convoitises et les plaisirs du toucher.

Réponse : Nous l'avons dit dans l'article précédent, la tempérance concerne les désirs et les plaisirs, comme la force concerne les fraveurs et les audaces. Mais la force concerne les fraveurs et les audaces à l'égard des maux les plus grands, qui détruisent la nature elle-même : les périls de mort. Aussi faut-il pareillement que la tempérance concerne les convoitises des plaisirs les plus grands. Et comme le plaisir accompagne l'acte qui s'accorde sur la nature, les plaisirs sont d'autant plus intenses que les actes qu'ils accompagnent sont plus naturels. Or, ce qui est par-dessus tout naturel aux êtres vivants, ce sont les actes par lesquels se conserve la nature de l'individu : le manger et le boire, et la nature de l'espèce : l'union de l'homme et de la femme. Voilà pourquoi ce sont les plaisirs de la nourriture et de la boisson et les plaisirs sexuels qui sont proprement l'objet de la tempérance. Or les plaisirs de ce genre sont produits par le sens du toucher. On en conclut donc que la tempérance concerne les plaisirs du toucher.

Solutions : 1. S. Augustin semble comprendre ici la tempérance non comme une vertu spéciale ayant une matière déterminée, mais comme une vertu apportant la mesure de raison en n'importe quelle matière, ce qui est la condition générale de la vertu. — Cependant on peut dire aussi que celui qui est capable de refréner les plus grandes jouissances peut encore davantage refréner les plaisirs moins grands. C'est pourquoi il appartient premièrement et proprement à la tempérance de modérer les convoitises des plaisirs du toucher et secondairement les autres convoitises.

2. Aristote applique ici le nom de tempérance à la modération des choses extérieures, lorsqu'on aspire à ce qui est à notre mesure ; mais non selon qu'il se réfère à la modération des affections de l'âme, qui est l'objet de la vertu de tempérance.

3. Les plaisirs des sens autres que le toucher se manifestent différemment chez les hommes et chez les autres animaux. Chez ces derniers, en effet, les sens ne procurent de jouissance qu'en référence à ce qui se rapporte au sens du toucher ; ainsi le lion a du plaisir à voir le cerf ou à entendre sa voix, mais en référence à la nourriture. Chez l'homme, au contraire, les autres sens que le toucher procurent des plaisirs non seulement en référence à celui-ci, mais aussi à cause de la convenance des sensations qu'ils donnent eux-mêmes. Ainsi les plaisirs des autres sens, en tant qu'ils se réfèrent aux plaisirs du toucher, sont du ressort de la tempérance non pas à titre principal, mais seulement par voie de conséquence. Et en tant que les impressions de ces autres sens sont agréables à cause de leur propre convenance, par exemple lorsque l'homme se réjouit à l'audition d'un son harmonieux, ce plaisir ne se rapporte pas alors à la conservation de la nature. Dès lors les passions de ce genre n'ont pas ce caractère premier qui permettrait de parler, à leur propos, de tempérance par antonomase.

4. Les plaisirs de l'esprit, même s'ils sont plus grands, selon leur nature, que les plaisirs du corps, ne sont cependant pas autant perçus par les sens. Et par conséquent ils n'affectent pas aussi violemment l'appétit sensible, contre l'assaut duquel la vertu morale a pour rôle de défendre le bien de la raison.

On peut dire encore que les plaisirs de l'esprit, à proprement parler, sont conformes à la raison. C'est pourquoi ils ne sont pas à refréner, sauf pour une raison accidentelle quand par exemple un plaisir détourne d'un autre plus important et plus légitime.

5. Les plaisirs du toucher ne se rapportent pas tous à la conservation de la nature. C'est pourquoi il ne faut pas qu'ils soient tous du ressort de la tempérance.

Article 5 : La tempérance concerne-t-elle plus les délectations du goût que celles du toucher ?

Objections : 1. Il semble que oui. Les plaisirs du goût se trouvent en effet dans la nourriture et la boisson, qui sont plus nécessaires à la vie de l'homme que les plaisirs sexuels, qui relèvent du



toucher. Or, selon l'article précédent, la tempérance concerne les plaisirs procurés par les choses qui sont nécessaires à la vie de l'homme. Donc la tempérance concerne davantage les plaisirs propres au goût que les plaisirs propres au toucher.

2. La tempérance concerne les passions plus que les choses elles-mêmes. Mais, dit Aristote " le toucher semble bien être le sens des aliments ", considérés dans leur substance même d'aliment. Au contraire, la saveur, qui est proprement l'objet du goût, " est comme le charme des aliments ". La tempérance regarde donc davantage le goût que le toucher.

3. Selon Aristote, " c'est à propos des mêmes choses qu'on parle de tempérance et d'intempérance, de continence et d'incontinence, de constance et de mollesse " : à quoi se rattachent les plaisirs raffinés. Or c'est aux plaisirs raffinés qu'appartient le plaisir donné par les saveurs qui relèvent du goût. La tempérance a donc trait aux plaisirs propres au goût.

En sens contraire, Aristote dit que la tempérance et l'intempérance " semblent n'avoir affaire avec le goût que peu ou pas du tout ".

Réponse : Comme nous l'avons vu dans l'article précédent, la tempérance concerne les grands plaisirs qui ont trait surtout à la conservation de la vie humaine, quant à l'espèce ou quant à l'individu. Dans ces plaisirs on peut considérer un élément principal et un élément secondaire. L'élément principal est assurément l'usage même des choses nécessaires : par exemple l'usage de la femme, qui est nécessaire à la conservation de l'espèce ou l'usage de la nourriture ou de la boisson, qui sont nécessaires à la conservation de l'individu. Et l'usage même de ces réalités nécessaires comporte une certaine jouissance essentielle qui leur est adjointe. L'élément secondaire, dans ces deux usages, est ce qui rend cet usage plus agréable : comme la beauté et la parure de la femme, et la saveur agréable de la nourriture et aussi son odeur.

C'est pourquoi la tempérance concerne à titre premier le plaisir du toucher, qui suit essentiellement l'usage même de la chose nécessaire, usage qui se fait toujours par le contact. Mais en ce qui concerne les plaisirs du goût, de l'odorat ou de la vue, la tempérance et l'intempérance ne les concernent que secondairement, en tant que les impressions de ces sens contribuent à l'usage délectable des choses nécessaires qui ressortissent au toucher. Cependant, comme le goût est plus voisin du toucher que les autres sens, la tempérance concerne le goût plus que les autres sens, pour cette raison.

Solutions : 1. L'usage même de la nourriture et le plaisir qui en est la conséquence essentielle, appartiennent également au toucher. C'est pourquoi Aristote dit que " le toucher est le sens de l'aliment ; nous nous alimentons en effet de chaud et de froid, d'humide et de sec ". Mais au goût appartient le discernement des saveurs, qui contribuent au plaisir de la nourriture, en tant qu'elles sont le signe que la nourriture nous convient.

2. Le plaisir de la saveur est comme de surcroît, tandis que le plaisir du toucher fait suite essentiellement à l'usage de la nourriture et de la boisson.

3. Les plaisirs raffinés consistent premièrement dans la substance même de l'aliment, mais secondairement dans la saveur exquise et la préparation des nourritures.

Article 6 : Quelle est la règle de la tempérance ?

Objections : 1. Il ne semble pas que la règle de la tempérance doive tenir compte des nécessités de la vie présente. En effet, ce qui est supérieur ne prend pas sa règle dans ce qui est inférieur. Or la tempérance, puisqu'elle est une vertu de l'âme, est supérieure aux nécessités du corps. La règle de la tempérance ne doit donc pas être prise selon les nécessités du corps.

2. Celui qui dépasse la règle commet un péché. Donc, si les nécessités corporelles étaient la règle de la tempérance, celui qui jouirait d'un plaisir dépassant les nécessités de la nature, qui se contente de très peu, pécherait contre la tempérance. Ce qui semble inadmissible.

3. Personne ne pèche en suivant la règle. Donc, si les nécessités corporelles étaient une règle pour la tempérance, celui qui jouirait d'un plaisir pour une nécessité corporelle, par exemple pour sa santé, serait exempt de péché. Or cela semble faux. Les nécessités du corps ne sont donc pas la règle de la tempérance.

En sens contraire, S. Augustin déclare " L'homme tempérant dans les choses de cette vie trouve sa règle confirmée par les deux Testaments : il n'en aime aucune, il ne pense pas devoir les désirer pour elles-mêmes, mais il s'en sert autant qu'il faut pour les nécessités de cette vie et de ses tâches, avec la modération de l'usager, et non avec la passion de l'amant. "

Réponse : Le bien de la vertu morale, nous l'avons dit, consiste principalement dans l'ordre de la raison ; en effet, le bien de l'homme est d'être selon la raison, dit Denys. Or l'ordre principal de la raison consiste à ordonner les choses à leur fin, et c'est dans cet ordre que consiste avant tout le bien de la raison. En effet, le bien a raison de fin, et la fin elle-même est la règle de ce qui est ordonné à la fin. Or toutes les choses délectables qui se présentent à l'usage de l'homme sont ordonnées aux nécessités de cette vie comme à leur fin. Et c'est pourquoi la tempérance prend les nécessités de cette vie comme règle des choses délectables dont elle se sert ; c'est-à-dire qu'elle en use pour autant que les nécessités de cette vie le requièrent.

Solutions : 1. Les nécessités de cette vie, on vient de le dire, ont raison de règle en tant qu'elles sont des fins. Mais il faut remarquer que, parfois, autre est la fin de celui qui agit, et autre la fin de l'œuvre ; ainsi il apparaît que la fin de la construction est la maison, mais que la fin du constructeur est parfois le désir de s'enrichir. Ainsi donc la tempérance elle-même a pour fin et pour règle la béatitude, mais les choses dont la tempérance fait usage ont pour fin et pour règle les nécessités de la vie humaine, au-dessous desquelles se place ce qui est au service de la vie.

2. Les nécessités de la vie humaine peuvent s'entendre de deux façons. D'une première façon, le nécessaire signifie n " ce sans quoi un être ne peut aucunement exister " ; c'est ainsi que la nourriture est nécessaire à l'être animal. D'une autre façon, le nécessaire signifie " ce sans quoi une chose ne saurait être de la manière qui lui convient ". Or la tempérance prend en considération non seulement la première nécessité mais aussi la seconde. C'est pourquoi Aristote dit que " le tempérant désire les plaisirs en vue de sa santé, et en vue de son bien-être ".

Quant aux choses qui ne sont pas nécessaires elles peuvent se présenter de deux façons. Certaines, en effet, sont des empêchements à la santé ou au bien-être. En aucune manière le tempérant ne les utilise : car ce serait un péché contre la tempérance. Mais il en est d'autres qui ne sont pas des empêchements. Le tempérant en use avec mesure, suivant le lieu et le temps et suivant ce qui convient à son milieu. C'est pourquoi, là encore, Aristote dit que le tempérant désire aussi d'autres plaisirs qui ne sont pas nécessaires à la santé ou au bien-être, " pourvu qu'ils ne leur soient pas contraires ".

3. On vient de le dire, la tempérance considère la nécessité dans son rapport de convenance à la vie. Mais il y a lieu de tenir compte non seulement de ce qui convient au corps, mais aussi de ce qui convient en fait de réalités extérieures, telles que richesses, fonctions et davantage encore de ce qui convient à l'honorabilité. C'est pourquoi Aristote, ajoute ici même que, dans les plaisirs dont il use, le tempérant " veille non seulement à ce qu'ils ne fassent pas obstacle à la santé et au bon état physique, mais encore à ce qu'ils ne soient pas en désaccord avec le bien ", c'est-à-dire avec l'honorabilité " et à ce qu'ils ne dépassent pas non plus les moyens, c'est-à-dire les possibilités de la fortune ". S. Augustin, lui, dit que le tempérant ne regarde pas seulement " la nécessité de cette vie, mais aussi la nécessité des fonctions sociales ".

Article 7 : La tempérance est-elle une vertu cardinale ?

Objections : 1. Il semble bien que non. En effet, le bien de la vertu morale dépend de la raison. Or la tempérance concerne ce qui est le plus éloigné de la raison : les plaisirs qui nous sont communs avec les animaux, dit Aristote. Elle ne semble donc pas être une vertu principale.

2. Une chose paraît d'autant plus difficile à refréner qu'elle est plus impétueuse. Or la colère, que refrène la douceur, semble plus impétueuse que la concupiscence, que refrène la tempérance. On peut lire dans le livre des Proverbes (27, 4) : " La colère n'a pas de miséricorde, ni la fureur qui éclate ; et qui pourra contenir l'assaut d'un esprit emporté ? " La douceur est donc une vertu plus primordiale que la tempérance.

3. L'espoir est un mouvement de l'âme supérieur au désir ou convoitise, on l'a vu '. Or l'humilité refrène le caractère présomptueux d'un espoir démesuré. L'humilité semble être donc une vertu plus primordiale que la tempérance, qui refrène la convoitise.

En sens contraire, S. Grégoire place la tempérance parmi les vertus cardinales.

Réponse : Une vertu principale ou cardinale, nous l'avons dit antérieurement, est celle qui possède de façon éminente un des caractères communément requis à la raison de vertu. Or la modération, qui est requise en toute vertu, est particulièrement digne d'éloge quand elle se manifeste dans les plaisirs du toucher que concerne la tempérance. Et cela parce que ces plaisirs nous sont plus naturels et qu'il est donc plus difficile de s'en abstenir ou d'en refréner la convoitise ; et aussi parce que leurs objets sont plus nécessaires à la vie présente, nous l'avons montré plus haut. Voilà pourquoi l'on range la tempérance parmi les vertus principales ou cardinales.

Solutions : 1. La force d'une cause se manifeste d'autant plus qu'elle peut étendre son action à ce qui est plus éloigné. C'est pourquoi la force de la raison se montre plus grande par cela même qu'elle peut ainsi modérer les convoitises et les plaisirs les plus éloignés. C'est à cela que tient la primauté de la tempérance.

2. Un mouvement de colère a pour cause quelque chose d'accidentel, par exemple une blessure douloureuse. C'est pourquoi il passe vite, quoique son impétuosité soit grande. Au contraire, le mouvement de convoitise des plaisirs du toucher procède d'une cause naturelle ; aussi est-il plus durable et plus répandu. Et c'est pourquoi il appartient à une vertu plus capitale de le refréner.

3. Ce qu'on espère est plus noble que ce que l'on convoite ; à cause de cela l'espoir est une passion principale placée dans l'irascible. Mais les biens qui provoquent la convoitise et le plaisir du toucher émeuvent l'appétit de façon plus violente, parce qu'ils sont plus naturels. C'est pourquoi la tempérance, qui les modère, est une vertu principale.

Article 8 : La tempérance est-elle la plus importante des vertus ?

Objections : 1. Il semble qu'il en soit ainsi. S. Ambroise dit en effet : " C'est la tempérance qui regarde et recherche le plus le souci de l'honneur et la considération de la bienséance. " Or une vertu est digne d'éloges quand elle est honorable et décente. La tempérance est donc la plus grande des vertus.

2. Il revient à une plus grande vertu de faire ce qui est plus difficile. Or il est plus difficile de refréner les convoitises et les plaisirs du toucher que de rectifier les actions extérieures : cela revient à la tempérance, ceci à la justice. La tempérance est donc une vertu plus grande que la justice.

3. Une chose paraît d'autant plus nécessaire et meilleure qu'elle est d'un usage plus fréquent. Or la force a trait aux périls de mort, qui se présentent plus rarement que les plaisirs du toucher, lesquels se présentent tous les jours. Aussi l'usage de la tempérance est-il plus fréquent que celui de la force. C'est pourquoi la tempérance est une vertu plus noble que la force.

En sens contraire, Aristote dit : " Les vertus les plus grandes sont celles qui sont les plus utiles aux autres ; c'est pourquoi nous honorons surtout les hommes forts et les hommes justes. "

Réponse : Selon Aristote " le bien de la multitude est plus divin que le bien de l'individu ". C'est pourquoi une vertu est d'autant meilleure qu'elle contribue davantage au bien de la multitude. Or la justice et la force contribuent davantage au bien de la multitude que la tempérance ; car la justice règle les relations avec autrui ; la force affronte les périls des combats en vue du salut public, tandis que la tempérance modère seulement les convoitises et les plaisirs individuels. Il est donc clair que la justice et la force sont des vertus plus éminentes que la tempérance. Et la prudence et les vertus théologiques sont encore plus importantes.

Solutions : 1. L'honneur et la bienséance sont surtout attribués à la tempérance non pas à cause de l'excellence de son bien propre, mais à cause de la grossièreté du mal contraire, dont elle préserve en réglant les jouissances qui nous sont communes avec les bêtes.

2. La vertu concerne " ce qui est difficile et bon ", mais on apprécie la dignité d'une vertu davantage au point de vue de la bonté, où la justice l'emporte, qu'au point de vue de la difficulté, où c'est la tempérance qui l'emporte.

3. La valeur communautaire qui rattache une vertu à la multitude des hommes lui confère une bonté plus éminente que son emploi fréquent ; cela donne la supériorité à la force, ceci à la tempérance. Aussi, de façon absolue, la force est plus importante, bien que, d'un certain point de vue, on puisse dire la tempérance plus importante que la force et même que la justice.

### **QUESTION 142 : LES VICÉS OPPOSÉS À LA TEMPÉRANCE : INSENSIBILITÉ ET INTEMPÉRANCE.**

1. L'insensibilité est-elle un péché ? — 2. L'intempérance est-elle un péché puéril ? — 3. Comparaison entre intempérance et lâcheté. — 4. Le péché d'intempérance est-il le plus déshonorant ?

Article 1 : L'insensibilité est-elle un péché ?

Objections : 1. Il ne semble pas. On appelle en effet insensibles ceux qui s'abstiennent des plaisirs du toucher. Mais s'abstenir tout à fait en ce domaine semble louable et vertueux, comme cela ressort du livre de Daniel (10, 2-3) : " En ces temps-là, moi, Daniel, je faisais une pénitence de trois semaines ; je ne mangeais point de nourriture désirable : viande ni vin n'approchaient de ma bouche, et je ne me parfumais pas. " L'insensibilité n'est donc pas un péché.

2. Le bien de l'homme est de se conformer à la raison, selon Denys. Mais s'abstenir de tout plaisir du toucher fait grandement avancer l'homme dans le bien de la raison. Daniel dit en effet (1, 17) qu'aux jeunes gens qui ne mangeaient que des légumes " Dieu donna science et intelligence en matière de lettres et en sagesse ". L'insensibilité qui repousse tous les plaisirs du toucher n'est donc pas vicieuse.

3. Ce qui écarte le plus du péché ne semble pas vicieux. Or le meilleur remède pour s'abstenir du péché est de fuir les jouissances, ce qui est une marque d'insensibilité. Aristote dit en effet " qu'en renonçant au plaisir, nous pécherons moins ". L'insensibilité n'est donc pas quelque chose de vicieux.

En sens contraire, il n'y a que le vice pour s'opposer à la vertu. Or l'insensibilité s'oppose à la vertu de tempérance, fait remarquer Aristote.

Réponse : Tout ce qui contrarie l'ordre naturel est vicieux. Or la nature a joint le plaisir aux activités nécessaires à la vie de l'homme. C'est pourquoi l'ordre naturel requiert que l'homme se serve des plaisirs de ce genre dans la mesure où c'est nécessaire à son salut, soit pour la

conservation de l'individu, soit pour la conservation de l'espèce. Donc, si quelqu'un fuyait la jouissance au point de négliger ce qui est nécessaire à la conservation de la nature, il commettrait un péché, car se serait s'opposer à l'ordre naturel. C'est en cela que consiste le vice d'insensibilité.

Il faut savoir cependant qu'il est parfois louable ou même nécessaire de s'abstenir, en vue d'une certaine fin, des jouissances qui font suite aux actes de ce genre. Ainsi, en vue de la santé du corps, certains s'abstiennent des plaisirs que procurent la nourriture, la boisson et les relations sexuelles. De même en vue de la bonne exécution d'une tâche : ainsi est-il nécessaire aux athlètes et aux soldats de s'abstenir de beaucoup de plaisirs, afin d'accomplir leur tâche propre. De même encore les pénitents, pour retrouver la santé de l'âme, font abstinence de choses délectables, comme s'ils suivaient un régime. Et les hommes qui veulent s'adonner à la contemplation et aux choses divines doivent s'abstenir davantage des désirs charnels. Mais rien de ce que l'on vient de dire n'appartient au vice d'insensibilité, car tout cela est conforme à la droite raison.

Solutions : 1. Daniel pratiquait cette abstinence des plaisirs, non parce qu'il méprisait les plaisirs comme mauvais en eux-mêmes, mais pour une fin louable, afin de se disposer à une plus haute contemplation en se privant des plaisirs corporels. C'est pourquoi le texte ajoute aussitôt qu'une révélation lui fut faite.

2. L'homme ne peut se servir de la raison sans les puissances sensibles, qui ont besoin d'un organe corporel, comme on l'a vu dans la première Partie ; il est donc nécessaire que l'homme sustente son corps pour pouvoir user de sa raison. Or la réfection du corps se fait par des actes qui procurent du plaisir. Le bien de la raison ne peut donc exister dans l'homme s'il s'abstient de tout plaisir. Cependant, comme l'homme pour faire un acte de raison a plus ou moins besoin de la puissance corporelle, il lui sera plus ou moins nécessaire d'employer des plaisirs corporels. C'est pourquoi ceux qui ont assumé la charge de s'adonner à la contemplation et de transmettre aux autres le bien spirituel comme par une espèce de propagation spirituelle, s'abstiennent de beaucoup de plaisirs, et en cela ils sont dignes de louange. Au contraire, ceux à qui il appartient, en raison de leur office, de se livrer aux œuvres corporelles et à la génération charnelle, ne mériteraient pas, la louange en s'en abstenant.

3. Il faut fuir le plaisir pour éviter le péché, non totalement, mais de sorte qu'il ne soit pas recherché au-delà de ce que la nécessité requiert.

Article 2 : L'intempérance est-elle un péché puéril ?

Objections : 1. Non, semble-t-il. A propos de ce verset de S. Matthieu (18, 3) : " Si vous ne retournez pas à l'état des enfants, etc. " S. Jérôme dit que " l'enfant ne demeure pas en colère, il n'a pas le souvenir du mal qu'on lui a fait, et ne se réjouit pas en voyant une belle femme ", ce qui est contraire à l'intempérance. L'intempérance n'est donc pas un péché puéril.

2. Les enfants n'ont que des convoitises naturelles. Mais, au sujet de celles-ci, peu d'hommes pèchent par intempérance, selon Aristote. L'intempérance n'est donc pas un péché puéril.

3. Il faut choyer et nourrir les enfants. Au contraire il faut toujours amoindrir et extirper la convoitise et la jouissance auxquelles a trait l'intempérance. S. Paul dit en effet (Col 3, 5) : " Mortifiez donc vos membres terrestres : fornication, impureté, etc. " L'intempérance n'est donc pas un péché puéril.

En sens contraire, Aristote dit : " Nous appliquons ce mot d'intempérance aux fautes des enfants. "

Réponse : Quelque chose est appelé puéril de deux façons. D'une première façon, parce que cela convient aux enfants. Ce n'est pas le sens donné par Aristote quand il dit que l'intempérance est

puérile. D'une autre façon, à cause d'une certaine analogie. C'est de cette façon que les péchés d'intempérance sont dits puérils. Le péché d'intempérance est en effet un péché de convoitise excessive, que l'on assimile à l'enfant selon trois points de vue.

D'abord, selon ce que l'un et l'autre convoitent. Comme l'enfant en effet, la convoitise désire quelque chose de laid. Dans les choses humaines est beau ce qui est ordonné selon la raison ; c'est pourquoi Cicéron dit que " le beau est ce qui est conforme à l'excellence de l'homme en ce qui distingue sa nature des autres animaux ". Or l'enfant ne fait pas attention à l'ordre de la raison. Et de même, selon Aristote, la convoitise n'écoute pas la raison.

Ensuite ils se rencontrent quant au résultat. Si on laisse l'enfant faire sa volonté, sa volonté propre ne cesse de grandir. Aussi, selon l'Ecclésiastique (30, 8), " un cheval mal dressé devient rétif, et un enfant laissé à lui-même devient impétueux ". Il en est de même pour la convoitise. Si on lui donne satisfaction, elle devient plus vigoureuse, comme le remarque S. Augustin : " L'asservissement à la passion crée l'habitude, et la non-résistance à l'habitude crée la nécessité. " Enfin, il y a également similitude quant au remède qui s'applique à l'un et à l'autre. En effet on corrige l'enfant en le contraignant. C'est ainsi qu'il est dit dans les Proverbes (29, 13) : " Ne ménage pas à l'enfant sa correction. Si tu le frappes de la baguette, tu délivreras son âme de l'enfer. " De même, quand on résiste à la convoitise on la ramène à la juste mesure de l'honnête. Comme dit S. Augustin " quand l'âme s'accroche aux choses spirituelles et y demeure fixée, l'habitude — c'est-à-dire l'habitude de la convoitise charnelle — voit ses assauts brisés et peu à peu la répression l'éteint. L'habitude, en effet, quand nous la suivions, était plus grande ; mais quand nous la refréons, elle n'est pas supprimée tout à fait, mais certainement diminuée. " Selon Aristote " de même que l'enfant doit vivre selon les commandements de son maître, de même notre faculté de désirer doit se conformer aux prescriptions de la raison ".

Solutions : 1. L'objection entend par puéril ce qui se rencontre chez l'enfant. Or ce n'est pas de cette façon que le péché d'intempérance est dit puéril, mais par similitude.

2. Une convoitise peut être dite naturelle de deux façons. D'une première façon, selon son genre. C'est ainsi que la tempérance et l'intempérance ont pour objet des convoitises naturelles : elles portent en effet sur les convoitises de la nourriture et du sexe, qui sont ordonnées à la conservation de la nature. — D'une autre façon la convoitise peut être dite naturelle quant à l'espèce de ce que la nature requiert pour sa conservation. De ce point de vue il n'arrive pas souvent de pécher en matière de convoitise naturelle. La nature n'exige en effet que ce qui permet de subvenir à la nécessité de la nature : quand on le désire il ne peut y avoir péché que par un excès quantitatif ; c'est en cela seulement que l'on pêche en matière de convoitise naturelle, dit Aristote.

Mais il en va différemment de certains excitants à la convoitise par lesquels on pêche le plus souvent, et qui sont inventés par l'ingéniosité des hommes comme les mets savamment préparés, et les parures féminines. Bien que les enfants ne recherchent pas souvent cela, l'intempérance est cependant dite un péché puéril pour la raison donnée dans la Réponse de l'article.

3. Ce qui appartient à la nature doit être développé et cultivé chez les enfants. En revanche, ce qui est déraisonnable ne doit pas être favorisé chez eux, mais corrigé, nous venons de le voir.

Article 3 : Comparaison entre intempérance et lâcheté

Objections : 1. Il semble que la lâcheté soit un vice plus grand que l'intempérance. En effet, un vice est blâmé parce qu'il s'oppose au bien de la vertu. Or la lâcheté s'oppose à la force, qui est une vertu plus noble que la tempérance, à laquelle s'oppose l'intempérance. De ce fait, la lâcheté apparaît aussi comme un vice plus grand que l'intempérance.

2. On est moins à blâmer quand on succombe en ce qui est plus difficile à vaincre. C'est pourquoi Aristote dit qu'on " ne s'étonne pas de voir un homme vaincu par des délectations ou des tristesses fortes et excessives ; on est plutôt porté à lui pardonner ". Or il semble plus difficile de vaincre les jouissances que les autres passions. Selon Aristote, " il est plus difficile de résister au plaisir que de contenir la colère ". L'intempérance, qui succombe au plaisir, est donc un péché moins grand que la lâcheté, qui succombe à la crainte.

3. Le volontaire est essentiel à la raison de péché. Or la lâcheté est plus volontaire que l'intempérance. Personne en effet ne désire être intempérant, mais on désire fuir les périls de mort ; ce qui relève de la lâcheté. La lâcheté est donc un péché plus grave que l'intempérance. En sens contraire, d'après Aristote, " l'intempérance paraît dépendre de notre volonté plus que la lâcheté ". Il y a donc plus de péché en elle.

Réponse : Un vice peut se comparer à un autre de deux façons. Ou bien en considérant sa matière, son objet ; ou bien considérant le pécheur lui-même. De l'une et l'autre façon l'intempérance est un vice plus grave que la lâcheté. D'abord, quand on considère la matière. Car la lâcheté fuit les périls de mort, que nous évitons à cause de la nécessité suprême : conserver la vie. Quant à l'intempérance, elle a trait aux jouissances dont la recherche n'est pas aussi nécessaire à la conservation de la vie parce que, nous l'avons dit, l'intempérance concerne davantage des jouissances ou convoitises additionnelles que les convoitises ou jouissances naturelles. Or le péché est d'autant plus léger que ce qui pousse à pécher semble plus nécessaire. C'est pourquoi l'intempérance est un vice plus grave que la lâcheté au point de vue de l'objet ou de la matière.

Il en est de même au point de vue du pécheur. Et cela pour trois raisons. D'abord, parce qu'on pèche d'autant plus gravement que l'on est davantage maître de son esprit ; c'est pourquoi on ne reproche pas leurs péchés aux aliénés. Or les craintes et les peines graves, surtout dans les dangers de mort, paralysent l'esprit de l'homme. Ce que ne fait pas le plaisir, qui conduit à l'intempérance.

Ensuite, parce qu'un péché est d'autant plus grave qu'il est plus volontaire. Or l'intempérance comporte plus de volontaire que la lâcheté.

Et cela pour deux raisons. En premier lieu, parce que l'action faite par crainte a son principe dans une impulsion extérieure : c'est pourquoi elle n'est pas purement et simplement volontaire, mais comporte du mélange, dit Aristote. Au contraire, l'action faite pour le plaisir est purement et simplement volontaire. — En second lieu, parce que les actes d'intempérance sont plus volontaires dans le particulier, mais moins volontaires dans le général : personne en effet, ne voudrait être intempérant ; cependant l'homme est attiré par des jouissances particulières qui le rendent intempérant. Aussi le meilleur remède pour éviter l'intempérance est-il de ne pas s'attarder à la considération de choses particulières. Mais, en ce qui concerne la lâcheté, c'est le contraire. Car les faits particuliers et subits, comme jeter son bouclier ou autres actes semblables, sont moins volontaires, tandis que l'attitude générale elle-même est plus volontaire, comme de chercher son salut dans la fuite. Or, ce qui est le plus volontaire purement et simplement, c'est ce qui est volontaire dans les circonstances particulières, où se situent les actes. C'est pourquoi l'intempérance qui est, de façon absolue, plus volontaire que la lâcheté, est un vice plus grand.

Enfin, on peut trouver plus facilement un remède contre l'intempérance que contre la lâcheté du fait que les plaisirs de la nourriture et de la sexualité se présentent tout au long de la vie, et envers elles l'homme peut s'exercer sans danger à devenir tempérant ; tandis que les périls de mort se présentent plus rarement, et il est plus dangereux pour l'homme de s'exercer envers eux à vaincre sa lâcheté.

L'intempérance est donc en elle-même un péché plus grand que la lâcheté.

Solutions : 1. La supériorité de la force sur la tempérance peut se considérer à deux points de vue? : 1° Au point de vue de la fin, qui ressortit à la raison de bien, parce que la force est davantage ordonnée au bien commun que la tempérance. De ce point de vue également la lâcheté a une certaine supériorité sur l'intempérance, car c'est par lâcheté qu'on abandonne la défense du bien commun. 2° Au point de vue de la difficulté, en tant qu'il est plus difficile de subir les périls de mort que de s'abstenir de certaines choses délectables. Sous ce rapport, ce n'est pas la lâcheté qui l'emporte sur l'intempérance. De même en effet qu'il y a plus de vertu à ne pas succomber à ce qui est plus fort, de même, inversement, c'est un vice moins grand d'être vaincu par le plus fort, et un vice plus grand d'être surpassé par le plus faible.

2. L'amour de la conservation de la vie, qui fait fuir les périls de mort, est beaucoup plus naturel que toutes les délectations de la nourriture et du sexe, qui sont ordonnées à la conservation de la vie. C'est pourquoi il est plus difficile de vaincre la crainte en face des périls de mort que la convoitise des plaisirs alimentaires ou sexuels. Cependant il est plus difficile de résister à ces derniers qu'à la colère, à la tristesse et à la crainte de certains autres maux.

3. Donc la lâcheté volontaire est considérée davantage en général et moins en particulier. C'est pourquoi chez elle il y a plus de volontaire relatif et pas de volontaire absolu.

Article 4 : Le péché d'intempérance est-il le plus déshonorant ?

Objections : 1. Non, semble-t-il. De même en effet qu'on doit honorer la vertu, de même on doit mépriser le péché. Or il y a des péchés qui sont plus graves que l'intempérance, comme l'homicide, le blasphème, etc. Le péché d'intempérance n'est donc pas le plus blâmable.

2. Les péchés qui sont les plus communs semblent moins blâmables, car on en éprouve moins de honte. Mais les péchés d'intempérance sont les plus communs, parce qu'ils ont pour matière ce qui se présente communément dans la pratique de la vie humaine, en quoi aussi la plupart commettent le péché. Les péchés d'intempérance ne semblent donc pas les plus blâmables.

3. Aristote, dit que " la tempérance et l'intempérance concernent les désirs et les plaisirs humains ". Or il y a des désirs et des plaisirs qui sont plus vils que les désirs et les plaisirs humains : ce sont ceux, selon Aristote, qui relèvent de la bestialité et de la morbidity. L'intempérance n'est donc pas la plus blâmable.

En sens contraire, selon Aristote, l'intempérance, parmi les autres vices, " apparaît à juste titre blâmable ".

Réponse : Le déshonneur semble s'opposer à l'honneur et à la gloire. Or l'honneur est dû à la supériorité, comme on l'a vu antérieurement, et la gloire implique l'éclat. L'intempérance est donc la plus blâmable pour deux raisons : d'abord parce qu'elle contrarie au maximum la dignité humaine. En effet, elle a pour matière les plaisirs qui nous sont communs avec les bêtes, nous l'avons dit. Selon le Psaume (49, 21), " l'homme dans son luxe est sans intelligence, il ressemble au bétail qu'on abat ". Ensuite, parce que elle est le plus contraire à l'éclat et à la beauté de l'homme, car c'est dans les jouissances sur lesquelles porte l'intempérance qu'apparaît le moins la lumière de la raison qui donne à la vertu tout son éclat et sa beauté. C'est pourquoi ces jouissances sont appelées les plus serviles.

Solutions : 1. Selon S. Grégoire, les péchés de la chair, qui font partie de l'intempérance, même s'ils sont moins coupables, méritent cependant un plus grand mépris. Car la grandeur de la faute se prend du désordre par rapport à la fin, tandis que le mépris regarde la honte, qui s'évalue surtout selon l'indécence du pécheur.

2. Qu'un péché se commette habituellement diminue sa honte et son déshonneur dans l'opinion des hommes, mais il n'en est pas ainsi selon la nature des vices eux-mêmes.



3. Quand on dit que l'intempérance est la plus blâmable, il faut l'entendre parmi les vices humains, qui ont trait aux passions quelque peu conformes à la nature humaine. Mais les vices qui dépassent le mode de la nature humaine sont encore plus blâmables. Cependant même ceux-ci semblent se réduire au genre de l'intempérance selon un certain excès : comme lorsque quelqu'un trouve son plaisir à manger de la chair humaine, ou à avoir des relations sexuelles avec des bêtes ou avec des personnes du même sexe.

#### LES PARTIES DE LA TEMPÉRANCE

Il faut maintenant étudier les parties de la tempérance : I. D'abord ces parties elles-mêmes en général (Q. 143). II. Ensuite, chacune d'entre elles en particulier (Q. 144-169).

#### QUESTION 143 : LES PARTIES DE LA TEMPÉRANCE EN GÉNÉRAL.

##### Article UNIQUE

Objections : 1. Il ne semble pas que Cicéron ait raison lorsqu'il cite, comme parties de la tempérance, " la continence, la clémence et la modestie ". La continence, en effet, se distingue de la vertu par opposition, d'après Aristote. Or la tempérance se range sous la vertu. La continence n'est donc pas une partie de la tempérance.

2. La clémence semble avoir pour effet d'apaiser la haine ou la colère. Or la tempérance n'a pas affaire à celles-ci, mais aux plaisirs du toucher. La clémence n'est donc pas une partie de la tempérance.

3. La modestie se trouve dans les actes extérieurs. C'est pourquoi S. Paul dit (Ph 4, 5) : " Que votre modestie soit connue de tous les hommes. "

Or les actes extérieurs sont la matière de la justice, comme on l'a dit plus haute. La modestie est donc davantage une partie de la justice que de la tempérance.

4. Macrobie cite de plus nombreuses parties de la tempérance. Il dit en effet qu'à la tempérance font suite " la modestie, la pudeur, l'abstinence, la chasteté, le sens de l'humour, la modération, la frugalité, la sobriété, la pudicité ". Andronicus dit aussi que les tempérances domestiques sont " la retenue, la continence, l'humilité, la simplicité, la distinction, la bonne ordonnance, la limitation à ce qui suffit ". Cicéron semble donc avoir donné une énumération insuffisante des parties de la tempérance.

Réponse : Nous avons dit que la vertu cardinale pouvait avoir trois sortes de parties : intégrantes, objectives et potentielles. Les parties intégrantes d'une vertu sont les conditions qui concernent nécessairement la vertu. De ce point de vue il y a deux parties intégrantes de la tempérance : la pudeur, qui fait fuir la honte contraire à la tempérance ; et le sens de l'honneur, qui fait aimer la beauté de la tempérance. On l'a dit en effet, parmi les vertus, c'est principalement la tempérance qui revendique pour elle un certain éclat, et les vices d'intempérance sont les plus honteux.

Les parties subjectives d'une vertu sont ses espèces. Mais on doit diversifier les espèces de la vertu selon la variété de la matière ou objet. Or la tempérance a trait aux plaisirs du toucher, qui se divisent en deux genres. Les uns sont ordonnés à la nutrition. Et s'il s'agit de manger, la vertu en question est l'abstinence ; s'il s'agit de boire, c'est proprement la sobriété. — Mais d'autres plaisirs sont ordonnés à la génération. S'il s'agit du plaisir principal que procure l'union charnelle, la vertu correspondante est la chasteté ; s'il s'agit des plaisirs avoisinants, par exemple ceux que donnent les baisers, les attouchements et les étreintes, la vertu correspondante est la pudicité.

Les vertus potentielles d'une vertu principale sont les vertus secondaires qui, en certaines autres matières où l'on ne rencontre pas la même difficulté, observent une mesure identique à celle

qu'observe la vertu principale envers la matière principale. Or il appartient à la tempérance de modérer les plaisirs du toucher, qui sont les plus difficiles à modérer. Aussi toute vertu régulatrice d'une matière quelconque et modératrice du désir tendu vers quelque chose, peut-elle être considérée comme une partie de la tempérance à titre de vertu annexe. Ce qui arrive de trois façons : 1° dans les mouvements intérieurs de l'âme ; 2° dans les mouvements et les actes extérieurs du corps ; 3° dans les choses extérieures.

En dehors du mouvement de convoitise que modère et refrène la tempérance, on trouve dans l'âme trois mouvements tendant vers quelque chose. Le premier est celui de la volonté emportée par l'élan de la passion ; ce mouvement est retenu par la continence, qui permet à la volonté de ne pas être vaincue, bien que l'homme subisse des désirs immodérés. Un autre mouvement intérieur est celui de l'espoir et de l'audace qui lui fait suite ; ce mouvement est modéré ou refréné par l'humilité. Un troisième mouvement est celui de la colère cherchant à se venger ; ce mouvement est refréné par la douceur ou la clémence.

En ce qui concerne les mouvements et les actes du corps, c'est la modestie qui modère et qui freine. Andronicus la divise en trois éléments. Au premier il appartient de discerner ce qu'il faut faire et ne pas faire, et en quel ordre agir, et il lui appartient de persister fermement en tout cela : c'est la bonne ordonnance ; le deuxième vise à ce que l'homme, en ce qu'il fait, observe la décence : c'est la distinction ; le troisième regarde les conversations avec les amis, ou avec les autres c'est la retenue.

En ce qui concerne les choses extérieures une double modération est à observer. Il s'agit d'abord de ne pas rechercher le superflu ; pour Macrobe c'est la frugalité, pour Andronicus c'est la limitation à ce qui suffit. En second lieu, il ne faut pas que l'homme recherche ce qui est trop raffiné ; pour Macrobe c'est la modération, pour Andronicus c'est la simplicité.

Solutions : 1. La continence diffère de la vertu comme l'imparfait diffère du parfait, on le dira plus loin ; c'est en ce sens qu'elle s'en distingue. Cependant elle se rencontre avec la tempérance par sa matière, puisqu'elle se rapporte aux plaisirs du toucher, et par sa forme, puisqu'elle consiste en une certaine maîtrise. C'est pourquoi il convient d'en faire une partie de la tempérance.

2. La clémence ou mansuétude n'est pas une partie de la tempérance parce que leur matière serait la même, mais parce qu'elles se rencontrent dans leur manière de refréner et de modérer, nous venons de le dire.

3. Dans les actes extérieurs la justice s'applique à rendre à l'autre son dû. Ce n'est pas à cela que vise la modestie, mais à une certaine modération. C'est pourquoi elle n'est pas une partie de la justice, mais une partie de la tempérance.

4. Par modestie Cicéron entend tout ce qui concerne la modération des mouvements corporels et des choses extérieures ; et aussi la modération de l'espoir, que nous avons dit à l'instant appartenir à l'humilité.

Il faut maintenant traiter des parties de la tempérance en particulier. Et d'abord des parties pour ainsi dire intégrantes : la pudeur (Q. 144) et le sens de l'honneur (Q. 145).

### **QUESTION 144 : LA PUDEUR**

1. La pudeur est-elle une vertu ? — 2. Sur quoi porte-t-elle ? — 3. Devant qui la ressent-on ? — 4. Quels sont ceux qui la ressentent ?

Article 1 : La pudeur est-elle une vertu ?

Objections : 1. Il semble que la pudeur soit une vertu. Le propre de la vertu est en effet de " se tenir dans le milieu que détermine la raison " : c'est la définition donnée par Aristote. Or, selon Aristote la pudeur se trouve en un tel milieu. La pudeur est donc une vertu.

2. Tout ce qui est louable, ou bien est vertu, ou bien appartient à la vertu. Or la pudeur est quelque chose de louable. D'autre part elle n'est la partie d'aucune vertu. Elle n'est pas une partie de la prudence, puisqu'elle n'est pas dans la raison mais dans l'appétit. Elle n'est pas non plus une partie de la justice, puisqu'elle comporte une certaine passion, alors que la justice ne concerne pas les passions. De même elle n'est pas une partie de la force, puisqu'il appartient à la force de tenir et d'attaquer, alors qu'à la pudeur il appartient de fuir quelque chose. Elle n'est pas non plus une partie de la tempérance, puisque la tempérance concerne les convoitises, alors que la pudeur est " une certaine peur " selon Aristote et S. Jean Damascène. Il reste donc que la pudeur est une vertu.

3. L'honnête coïncide avec la vertu, selon Cicéron. Or la pudeur fait en quelque sorte partie du sens de l'honneur ; S. Ambroise dit en effet que " la pudeur est la compagne et l'amie de la tranquillité de l'âme : fuyant l'impudence, étrangère à toute espèce de luxe, elle aime la sobriété, elle favorise le sens de l'honneur et recherche la beauté ". La pudeur est donc une vertu.

4. Tout vice s'oppose à une vertu. Or il y a des vices qui s'opposent à la pudeur, par exemple l'impudeur qui ne rougit de rien et l'insensibilité excessive. La pudeur est donc une vertu.

5. " Les actes engendrent des habitus qui leur sont semblables ", dit Aristote. Or la pudeur implique un acte louable. La multiplication de tels actes engendre donc un habitus. Or l'habitus d'œuvres louables est une vertu, comme le montre Aristote. La pudeur est donc une vertu.

En sens contraire, Aristote dit que la pudeur n'est pas une vertu.

Réponse : La vertu s'entend de deux façons : au sens propre, et au sens large. Au sens propre, " la vertu est une certaine perfection ", d'après Aristote. C'est pourquoi tout ce qui est incompatible avec la perfection, même s'il s'agit de quelque chose de bon, manque de ce qui est essentiel à la vertu. Or la pudeur est incompatible avec la perfection. Elle est en effet la crainte de quelque chose de honteux, c'est-à-dire de blâmable. S. Jean Damascène la définit : " La crainte de commettre un acte honteux. " Or, de même que l'espoir a pour objet un bien possible et difficile à atteindre, de même la crainte a pour objet un mal possible et difficile à éviter. C'est ce que nous avons vu en traitant des passions. Mais celui qui est parfait, parce qu'il possède l'habitus de la vertu, ne conçoit pas quelque chose à faire de blâmable et de honteux comme possible et ardu, c'est-à-dire difficile à éviter ; il ne commet pas non plus effectivement quelque chose de honteux dont il craindrait d'avoir à rougir. C'est pourquoi la pudeur n'est pas, à proprement parler, une vertu, car elle manque de la perfection exigée par la vertu.

Mais, au sens large, on appelle vertu tout ce qui est bon et louable dans les actions et les passions humaines. En ce sens la pudeur est appelée parfois vertu, puisqu'elle est une passion louable.

Solutions : 1. " Tenir le juste milieu " ne suffit pas à la raison de vertu, bien que ce soit un des éléments de la définition de la vertu : il est requis en outre qu'elle soit " un habitus électif ", c'est-à-dire opérant par choix. Or la pudeur ne désigne pas un habitus mais une passion, et son mouvement ne procède pas d'un choix, mais d'un certain élan émotif Elle n'a donc pas ce qu'il faut pour être une vertu.

2. La pudeur, nous venons de le dire, est une crainte de la honte et du blâme. Mais on a dit plus haut que le vice d'intempérance était le plus honteux et le plus blâmable. C'est pourquoi la pudeur appartient davantage à la tempérance qu'à toute autre vertu, en raison de son motif, l'objet honteux, mais non en raison de son espèce comme passion, qui est la crainte. Toutefois,

en tant que les vices opposés aux autres vertus sont honteux et méritent le mépris, la pudeur peut aussi se rattacher aux autres vertus.

3. La pudeur favorise le sens de l'honneur en écartant ce qui est contraire à l'honneur, mais non au point d'atteindre à la parfaite raison d'honneur.

4. Tout manque cause un vice, mais tout bien ne suffit pas à la raison de vertu. C'est pourquoi tout ce à quoi un vice s'oppose directement n'est pas nécessairement une vertu, bien que tout vice, par son origine, s'oppose à quelque vertu. Et ainsi l'impudeur, en tant qu'elle provient d'un amour excessif pour les choses honteuses, s'oppose à la tempérance.

5. Le fait d'éprouver souvent de la pudeur engendre l'habitus de la vertu acquise qui fait éviter les choses honteuses sur lesquelles porte la pudeur, mais ce n'est pas un habitus de pudeur pour l'avenir. Toutefois cet habitus de la vertu acquise dispose à éprouver plus de pudeur là où il y aurait matière à cela.

Article 2 : Sur quoi la pudeur porte-t-elle ?

Objections : 1. Il ne semble pas qu'elle porte sur un acte honteux. Aristote dit en effet que la pudeur est " une crainte de l'humiliation ". Mais il arrive que ceux qui ne font rien de honteux souffrent l'humiliation. Comme dit le Psaume (69, 8) : " C'est pour toi que je souffre l'insulte, que la honte me couvre le visage. " La pudeur ne porte donc pas, à proprement parler, sur l'acte honteux.

2. Seul ce qui est péché semble honteux. Or on rougit de choses qui ne sont pas des péchés, par exemple quand on accomplit des travaux serviles. Il semble donc que la pudeur ne porte pas proprement sur l'acte honteux.

3. Les actes des vertus ne sont pas honteux, mais ils sont " très beaux ", dit Aristote. Or il arrive parfois qu'on éprouve de la honte en faisant des actes de vertu. C'est ainsi qu'on lit dans S. Luc (9, 26) : " Celui qui aura rougi de moi et de mes paroles, de celui-là le Fils de l'homme rougira... " La pudeur ne porte donc pas sur l'acte honteux.

4. Si la pudeur se rapportait strictement à l'acte honteux, il faudrait que l'homme ait honte davantage des choses les plus honteuses. Mais il arrive que l'homme ait honte davantage des choses qui sont de moindres péchés, alors qu'au contraire il se glorifie de péchés très graves, si l'on en croit le Psaume (52, 3) — " Pourquoi te prévaloir du mal, héros d'infamie ? " La pudeur ne porte donc pas proprement sur l'acte honteux.

En sens contraire, S. Jean Damascène et S. Grégoire de Nysse disent l'un et l'autre que " la pudeur est une crainte de l'acte honteux " ou " de ce qui a été accompli de honteux ".

Réponse : Nous avons dit en traitant de la passion de crainte, que celle-ci se rapportait essentiellement au mal ardu, c'est-à-dire difficile à éviter. Or il y a deux sortes de honte. L'une d'elle est vicieuse, celle qui consiste dans une difformité de l'acte volontaire. Celle-ci, à proprement parler, ne rentre pas dans la notion de mal difficile à éviter. Car ce qui se trouve dans la seule volonté ne semble pas être ardu et dépasser le pouvoir de l'homme, et ce n'est pas considéré pour ce motif comme quelque chose de redoutable. C'est pourquoi Aristote, dit que ces maux-là ne sont pas objet de crainte.

L'autre espèce de honte a pour ainsi dire un caractère pénal. Elle consiste en effet dans le blâme, de même qu'un certain éclat de gloire consiste dans l'honneur rendu à quelqu'un. Et parce que ce blâme est un mal difficile à supporter, de même que l'honneur est un bien difficile à acquérir, la pudeur, qui est une crainte de la honte, regarde en premier lieu et principalement le blâme ou déshonneur. Et parce que c'est le vice qui, proprement, mérite le blâme, et la vertu qui mérite l'honneur, pour cette raison et par voie de conséquence, la pudeur regarde la honte du vice. C'est

pourquoi Aristote dit que l'homme éprouve moins de pudeur pour les manques qui ne proviennent pas de sa faute.

Par ailleurs, la pudeur regarde la faute de deux façons. En ce sens d'abord que l'homme se retient de commettre des choses vicieuses par crainte du blâme. Et en cet autre sens que l'homme, quand il fait des choses honteuses, se soustrait à la vue du public, par crainte du blâme. Selon S. Grégoire de Nysse, il s'agit, dans le premier cas, de la " peur d'avoir à rougir ", dans le second cas, de la " crainte de la honte ". C'est pourquoi il dit que " celui qui craint la honte se cache pour mal faire, et celui qui a peur d'avoir à rougir craint de tomber dans le déshonneur ".

Solutions : 1. La pudeur regarde proprement le déshonneur mérité par une faute qui est un défaut volontaire. C'est pourquoi Aristote dit que " l'homme a davantage honte de tout ce dont il est cause ". L'homme vertueux méprise les opprobres qui lui viennent à cause de sa vertu, car ils lui sont infligés indignement. C'est ce que dit Aristote à propos des magnanimes ; et il est dit des Apôtres (Ac 5, 41) qu'" ils s'en allèrent du Sanhédrin, tout joyeux d'avoir été jugés dignes de subir des outrages pour le Nom ". Il arrive cependant qu'un homme vertueux éprouve de la honte pour les injures qui lui sont faites, mais c'est à cause de l'imperfection de sa vertu. Car plus on est vertueux, plus on méprise les biens et les maux extérieurs. C'est pourquoi Isaïe peut dire (51, 7) : " Ne craignez pas les injures des hommes. "

2. L'honneur, bien qu'il soit dû à la seule vertu, nous l'avons montré, est accordé cependant pour n'importe quelle supériorité ; de même le blâme, qui n'est dû en vérité qu'à la seule faute, est infligé cependant, du moins selon l'opinion des hommes, pour n'importe quelle déficience. C'est pourquoi il arrive que l'on éprouve de la honte à cause de sa pauvreté, de sa naissance modeste, etc.

3. La pudeur ne provient pas des œuvres vertueuses considérées en elles-mêmes. Cependant il arrive par accident que quelqu'un en éprouve, soit parce qu'elles sont considérées dans l'opinion des hommes comme vicieuses, soit parce que l'on craint, dans les œuvres vertueuses, d'être taxé de présomption ou même d'hypocrisie.

4. Il arrive parfois que des péchés plus graves soient moins capables de susciter la honte, soit parce qu'ils comportent un aspect moins honteux, comme par exemple les péchés de l'esprit comparés aux péchés de la chair, soit parce qu'ils manifestent une certaine abondance de biens temporels : c'est ainsi qu'on éprouve plus de honte de sa pusillanimité que de son audace, d'un petit larcin que d'un vol important, qui donne une image de puissance. Et ainsi du reste.

Article 3 : Devant qui ressent-on de la pudeur ?

Objections : 1. Il semble qu'on n'éprouve pas davantage de pudeur devant les personnes qui nous sont le plus unies. En effet, dit Aristote, " les hommes rougissent davantage devant ceux dont ils veulent être admirés ". Or l'homme désire surtout être admiré des meilleurs, qui parfois ne sont pas les plus proches. Ce n'est donc pas devant ceux qui lui sont le plus proches que l'homme rougit davantage.

2. Ceux-là paraissent être plus proches qui font des œuvres semblables. Or l'homme ne rougit pas de son péché devant ceux qu'il sait soumis à un péché semblable. Selon Aristote " ce que l'on fait soi-même, on n'empêche pas ses proches de le faire ". Ce n'est donc pas devant ceux qui lui sont le plus proches que l'homme rougit davantage.

3. Aristote dit : " L'homme éprouve davantage de pudeur devant ceux qui divulguent à tous ce qu'ils savent, comme font les moqueurs et les fabricants de fausses nouvelles. " Mais ceux qui sont les plus proches n'ont pas coutume de divulguer les vices. Ce n'est donc pas eux qu'il faut surtout craindre.

4. Au même endroit, Aristote dit que " les hommes éprouvent surtout de la honte devant ceux qui ne les ont jamais vu faillir, devant ceux dont ils attendent pour la première fois quelque chose ou dont ils désirent pour la première fois l'amitié ". Mais ces gens-là ne sont pas les plus proches. Ce n'est donc pas devant ceux qui lui sont le plus proches que l'homme rougit davantage.

En sens contraire, Aristote dit que " les hommes rougissent davantage devant ceux qui seront toujours présents ".

Réponse : Le blâme est le contraire de l'honneur. De même que l'honneur est un témoignage rendu à la supériorité de quelqu'un, et surtout en ce qui concerne la vertu, de même le blâme, que redoute la pudeur, est le témoignage rendu à un défaut, et surtout en rapport avec quelque faute. C'est pourquoi, plus le témoignage de quelqu'un est d'un grand poids, plus on en éprouvera de confusion. Or un témoignage peut être jugé d'un grand poids ou bien à cause de sa vérité certaine ou bien à cause de ses conséquences. La certitude de la vérité est liée au témoignage de quelqu'un de deux façons.

Premièrement, à cause de la rectitude de son jugement : c'est le cas des sages et des vertueux, dont on désire surtout la louange, et dont on craint surtout le blâme. Au contraire nul n'éprouve de honte devant les enfants et devant les animaux, à cause de leur défaut de jugement droit.

Deuxièmement, à cause de la connaissance que possèdent ceux qui rendent le témoignage, parce que chacun juge bien de ce qu'il connaît. Ainsi avons-nous plus de pudeur devant ceux qui nous observent tous les jours. Au contraire nous n'avons pas de honte devant les étrangers et les inconnus qui ignorent notre conduite.

Du point de vue de ses conséquences un témoignage est d'un grand poids en fonction de l'aide ou du préjudice qui en résultent. C'est pourquoi les hommes désirent surtout être honorés par ceux qui peuvent les aider, et ils éprouvent surtout de la honte devant ceux qui peuvent nuire. C'est pourquoi, ici encore, nous redoutons surtout le blâme des personnes qui nous sont proches, avec lesquelles nous devons toujours vivre ; car il en résulte pour nous un dommage en quelque sorte permanent. Au contraire, ce qui nous vient des étrangers et de ceux qui ne font que passer s'éloigne bientôt.

Solutions : 1. C'est pour une raison semblable que nous éprouvons de la honte devant les meilleurs et devant ceux qui sont plus proches. Car, de même que le témoignage des meilleurs est estimé plus efficace à cause de la connaissance générale qu'ils ont des choses et de leur sens immuable de la vérité, de même le témoignage des personnes qui nous sont plus familières paraît plus efficace en raison de ce qu'elles connaissent mieux les choses particulières qui nous concernent.

2. Nous ne redoutons pas le témoignage de ceux qui nous sont liés par la ressemblance du péché, parce que nous ne pensons pas que notre déficience leur apparaisse comme quelque chose de honteux.

3. Nous éprouvons de la pudeur devant les bavards, parce qu'ils nous nuisent en répandant chez beaucoup leurs diffamations.

4. Nous éprouvons une plus grande pudeur même devant ceux parmi lesquels nous n'avons rien fait de mal, à cause du dommage ultérieur, en ce que par là nous perdons la bonne opinion qu'ils avaient de nous. Et en outre parce que les contraires, en se rapprochant, paraissent plus gravement éloignés : aussi lorsque, brusquement, on remarque quelque chose de honteux chez celui qu'on estimait, on juge cela plus honteux encore.

Quant à ceux de qui nous attendons quelque chose de nouveau, ou dont nous voulons pour la première fois être les amis, nous redoutons davantage leur blâme, à cause du tort qu'il nous ferait et qui nous empêcherait d'obtenir gain de cause et de gagner leur amitié.

Article 4 : Quels sont ceux qui ressentent de la pudeur ?

Objections : 1. Il semble que même les hommes vertueux peuvent éprouver de la pudeur. En effet les contraires ont des effets contraires. Mais ceux qui débordent de malice n'ont pas de pudeur. Il est écrit en Jérémie (3, 3) : " Tu conservais un front de prostituée, ne sachant plus rougir. " Ceux qui sont vertueux ressentent donc davantage la pudeur.

2. Aristote dit que " les hommes rougissent non seulement des vices, mais même des apparences de vices ". Or cela arrive aussi chez les vertueux.

3. Selon Aristote la pudeur est " la crainte de donner mauvaise opinion de soi ". Mais il arrive qu'on ait mauvaise opinion d'hommes vertueux, lorsque par exemple il sont diffamés à tort, ou subissent d'indignes injures. La crainte de la honte peut donc exister chez l'homme vertueux.

4. La pudeur est une partie de la tempérance, nous l'avons dite. Mais une partie ne se sépare pas du tout. Puisque la tempérance se trouve chez l'homme vertueux, il semble donc qu'il en soit de même pour la pudeur.

En sens contraire, Aristote dit que " la pudeur est étrangère à l'homme de bien ".

Réponse : Nous l'avons dit la pudeur est la crainte de quelque honte. Or, qu'on ne craigne pas un mal, cela peut arriver pour deux raisons : parce qu'on n'y voit pas un mal, ou parce qu'on ne le considère pas comme possible, ou comme difficile à éviter. Ce qui explique que la crainte de la honte puisse faire défaut chez quelqu'un de deux façons. D'abord parce que ce dont on devrait rougir n'est pas tenu pour honteux. C'est ainsi que la crainte de la honte manque aux hommes enfoncés dans le péché, qui n'en ont pas de déplaisir, mais plutôt s'en glorifient. Ou bien, on ne craint pas la honte parce que l'on ne croit pas possible de tomber dans le déshonneur, ou difficile de l'éviter. C'est le cas des vieillards et des hommes vertueux qui n'éprouvent pas la crainte de la honte. Ils sont cependant dans des dispositions telles que, s'ils commettaient quelque chose de honteux, ils en auraient honte. C'est pourquoi Aristote dit que c'est seulement par hypothèse qu'on pourrait attribuer la crainte de la honte à l'homme de bien.

Solutions : 1. La crainte de la honte fait défaut chez les hommes les plus mauvais et chez les meilleurs, mais pour les raisons différentes que l'on vient de dire. Elle se trouve au contraire chez ceux qui se comportent de façon médiocre, en ce sens qu'ils ont en eux un certain amour du bien, sans être totalement à l'abri du mal.

2. Il appartient au vertueux non seulement d'éviter le vice, mais aussi ce qui a une apparence de vice, comme dit S. Paul (1 Th 5, 22) : " Gardez vous de toute espèce de mal. " Et Aristote dit que l'homme vertueux doit éviter aussi bien les actes " qui sont effectivement mauvais " que ceux qui ne le sont " qu'aux yeux de l'opinion ".

3. L'homme vertueux méprise les calomnies et les injures comme imméritées, nous l'avons dit. C'est pourquoi il n'en éprouve pas beaucoup de honte. Cependant il peut y avoir un mouvement de honte, ici comme dans les autres passions, qui devance la raison.

4. La pudeur n'est pas une partie de la tempérance comme si elle entraînait dans l'essence de cette vertu, mais comme disposant à elle. C'est pourquoi S. Ambroise dit que " la pudeur pose les premiers fondements de la tempérance ", en inculquant l'horreur de ce qui est honteux.

### QUESTION 145 : L'HONNEUR

1. Quel rapport a-t-il avec la vertu ? — 2. Avec la beauté ? — 3. Avec l'utile et le délectable ? — 4. L'honneur est-il une partie de la tempérance ?

Article 1 : Quel rapport l'honneur a-t-il avec la vertu ?

Objections : 1. Il semble qu'il ne soit pas identique à la vertu. En effet, Cicéron dit que l'honneur est " ce qui est recherché pour lui-même ". Or la vertu n'est pas recherchée pour elle-même, mais pour le bonheur. Aristote dit en effet que le bonheur est " la récompense et la fin de la vertu ". L'honneur n'est donc pas la même chose que celle-ci.

2. Selon Isidore *honestas* signifie " comme un état d'honneur ". Mais l'honneur est dû à bien d'autres choses qu'à la vertu, car c'est " la louange qui est due en propre à la vertu ", dit Aristote. L'honneur n'est donc pas la même chose que la vertu.

3. " L'essentiel de la vertu consiste dans le choix intérieur ", selon Aristote. Mais l'honneur semble appartenir davantage à la conduite extérieure, si l'on en croit S. Paul (1 Co 14, 40) : " Que chez vous tout se fasse honnêtement et dans l'ordre. "

4. L'honneur paraît consister dans les richesses extérieures, selon l'Écclésiastique (11, 14) : " Bien et mal, vie et mort, pauvreté et honneur, tout vient du Seigneur. " Or la vertu ne consiste pas dans les richesses extérieures. L'honneur n'est donc pas la même chose que la vertu.

En sens contraire, Cicéron divise le bien honnête selon les quatre vertus principales, en lesquelles se divise également la vertu. Le bien honnête est donc identique à la vertu.

Réponse : Selon Isidore, *honestas* signifie " comme un état d'honneur ". Il en résulte, semble-t-il, que l'on appelle honnête ce qui est digne d'honneur. Or l'honneur, nous l'avons dit plus haut, est dû à l'excellence. Et l'excellence de l'homme est appréciée surtout selon la vertu, car la vertu, selon Aristote est " la disposition de ce qui est parfait ". Le bien honnête, à proprement parler, se rapporte donc à la même chose que la vertu.

Solutions : 1. Comme Aristote le dit, parmi les choses que l'on désire pour elles-mêmes, certaines sont désirées seulement pour elles-mêmes, et jamais en vue d'autre chose, comme la félicité, qui est la fin ultime. Mais d'autres choses sont désirées pour elles-mêmes en tant qu'elles ont en elles-mêmes une raison de bonté, même si rien d'autre de bon ne nous arrivait par elle ; et elles sont cependant désirables en vue d'autre chose, en tant qu'elles nous conduisent à un bien plus parfait. C'est en ce sens que les vertus doivent être désirées pour elles-mêmes. Voilà pourquoi Cicéron dit : " Il y a des choses qui nous séduisent par elles-mêmes et nous attirent par leur dignité ", comme la vertu, la vérité, la science. Cela suffit à la raison de bien honnête.

2. Parmi les choses qui sont honorées et qui ne sont pas la vertu, il en est de plus excellentes que celle-ci, comme Dieu et la béatitude. Mais elles ne sont pas connues de nous par expérience comme les vertus, selon lesquelles nous agissons quotidiennement. C'est pourquoi la vertu revendique davantage pour elle la qualification d'honnête.

Quant aux autres choses, qui sont inférieures à la vertu, elles sont honorées en tant qu'elles aident aux œuvres de la vertu, comme le bon renom, le pouvoir, les richesses. En effet, dit Aristote, ces choses " sont honorées par certains ; mais, en réalité, seul celui qui est bon doit être honoré ". Or c'est par la vertu qu'on est bon. C'est pourquoi la louange est due à la vertu selon qu'elle est désirable en vue d'autre chose, mais l'honneur lui est dû en tant qu'elle est désirable pour elle-même. C'est à ce point de vue qu'elle a raison de bien honnête.

3. Comme on vient de le dire, le bien honnête implique un droit à l'honneur. L'honneur est une certaine reconnaissance de l'excellence de quelqu'un, et l'on n'en témoigne qu'à partir de choses connues. Or le choix intérieur ne parvient à la connaissance de l'homme que par des actes extérieurs. C'est pourquoi la conduite extérieure a raison de bien honnête selon qu'elle traduit la rectitude intérieure. Ainsi donc, l'honneur se trouve radicalement dans le choix intérieur, mais il est signifié dans la conduite extérieure.

4. Selon l'opinion du commun, l'excellence des richesses rend l'homme digne d'honneur. De là vient que parfois le nom d'honneur est transféré à la prospérité extérieure.



Article 2 : Quel rapport l'honneur a-t-il avec la beauté ?

Objections : 1. Il semble que l'honnête ne soit pas identique au beau. En effet, la raison d'honnête se prend de l'appétit, car, selon Cicéron, " est honnête ce qui est désiré pour lui-même ". Or le beau concerne davantage la vue, à laquelle il plaît. Le beau n'est donc pas la même chose que l'honnête.

2. La beauté requiert un certain éclat, qui appartient à la raison de gloire, tandis que l'honnête concerne l'honneur. Comme l'honneur et la gloire sont choses distinctes, il semble donc que l'honnête diffère aussi du beau.

3. L'honnête est une même chose que la vertu, on vient de le dire (a. 1). Or il y a une beauté qui est contraire à la vertu, si l'on en croit Ézéchiel (16, 15) : " Tu t'es infatuée de ta beauté, tu as profité de ta renommée pour te prostituer. " L'honnête n'est donc pas la même chose que le beau. En sens contraire, il y a les paroles de S. Paul (1 Co 12,23) : " Les membres que nous tenons pour les moins honorables du corps sont ceux-là mêmes que nous entourons de plus d'honneur... Nos membres décents n'en ont pas besoin. " Il appelle ici moins honorables les membres honteux, et honorables les membres qui sont beaux. L'honnête et le beau apparaissent donc comme une même chose.

Réponse : Comme on peut le conclure des paroles de Denys " à la notion de beau ou de plaisant concourent l'éclat et la bonne proportion " ; il dit en effet que Dieu est beau " comme cause de l'harmonie et de l'éclat de l'univers ". La beauté du corps consiste donc pour l'homme à avoir les membres du corps bien proportionnés, avec un certain éclat harmonieux du teint. De même la beauté spirituelle consiste pour l'homme à avoir une conduite et des actions bien proportionnées, selon l'éclat spirituel de la raison. Mais cela, c'est l'honnête, que nous venons de déclarer identique à la vertu, laquelle règle toutes les choses humaines conformément à la raison. C'est pourquoi l'honnête est la même chose que la beauté spirituelle. Ce qui fait dire à S. Augustin : " J'appelle honnête la beauté intellectuelle ou, pour mieux dire, spirituelle. " Et il ajoute que " beaucoup de choses visibles sont belles, auxquelles convient moins bien l'épithète d'honnête ".

Solutions : 1. L'objet qui meut l'appétit est le bien que l'on connaît. Or, ce qui apparaît beau dans la perception même est tenu pour convenable et bon. Ce qui fait dire à Denys que " le beau et le bien sont aimables à tous ". C'est pourquoi l'honnête lui-même est rendu désirable en tant qu'il possède une beauté spirituelle. Comme dit Cicéron : " Voici la forme même, et comme le visage de l'honnête ; si elle apparaissait aux yeux, elle inciterait, selon Platon à un merveilleux amour de la sagesse. "

2. La gloire est un effet de l'honneur, nous l'avons dit. Car, lorsque quelqu'un est honoré et loué, il acquiert de l'éclat aux yeux des autres. C'est pourquoi, de même que ce qui donne de l'honneur et ce qui donne à la gloire sont une même chose, de même l'honnête et le beau.

3. Cette objection procède de la beauté corporelle. On peut parler néanmoins de fornication spirituelle à propos de beauté spirituelle quand quelqu'un s'enorgueillit de l'honneur lui-même. Comme dit Ézéchiel (28, 17) : " Ton cœur s'est enflé d'orgueil à cause de ta beauté. Tu as corrompu la sagesse à cause de ton éclat. "

Article 3 : Quel rapport le bien honnête a-t-il avec l'utile et le délectable ?

Objections : 1. Il semble qu'il n'en diffère pas. En effet, selon Cicéron, l'honnête est " ce qui est désiré pour lui-même ". Mais le délectable l'est aussi. " Il semble ridicule de chercher en vue de quoi l'on veut éprouver du plaisir ", dit Aristote. Le bien honnête ne diffère donc pas du délectable.

2. Les richesses se rangent parmi les biens utiles. Comme dit Cicéron, " il est une chose que l'on ne doit pas désirer pour elle-même et pour ce qu'elle est, mais pour le profit et l'utilité qu'on en

retire, c'est l'argent ". Or les richesses répondent à l'idée d'honneur. Comme il est écrit dans l'Écclésiastique (13,2) : " Pauvreté et honneur (c'est-à-dire la richesse), tout vient du Seigneur " ; et encore (13, 2) : " Ne te charge pas d'un lourd fardeau, ne te lie pas à plus fort et plus riche que toi. " L'honnête ne diffère donc pas de l'utile.

3. Cicéron apporte la preuve que rien ne peut être utile qui ne soit honnête. Et S. Ambroise fait de même. L'utile ne diffère donc pas de l'honnête.

En sens contraire, S. Augustin dit que " le bien honnête est ce qui doit être désiré pour lui-même, tandis que l'utile doit être rapporté à quelque chose d'autre ".

Réponse : Le bien honnête se rencontre dans un même sujet avec l'utile et le délectable, dont cependant il diffère quant à sa raison. En effet, une chose est dite honnête, on l'a vu --, en tant qu'elle comporte une certaine beauté selon l'ordonnance de la raison. Or ce qui est ordonné selon la raison convient naturellement à l'homme. Et toute chose trouve naturellement du plaisir en ce qui lui convient. C'est ainsi que l'honnête est naturellement délectable à l'homme, comme Aristote le démontre de l'acte vertueux. Cependant, tout ce qui est délectable n'est pas nécessairement honnête, car une chose peut convenir à la sensibilité et ne pas convenir à la raison, qui rend parfaite la nature humaine. Quant à la vertu elle-même, qui en soi est honnête, elle se rapporte à autre chose, c'est-à-dire au bonheur, comme à sa fin.

Ainsi donc, l'honnête, l'utile et le délectable sont une même chose quant au sujet, mais ils diffèrent par leur raison d'être. On appelle honnête ce qui possède une certaine excellence digne d'honneur à cause de sa beauté spirituelle ; délectable ce en quoi l'appétit se repose ; utile ce qui sert à atteindre autre chose. Cependant le délectable est plus fréquent que l'utile et l'honnête, car tout ce qui est utile et tout ce qui est honnête est en quelque manière délectable, tandis que l'inverse n'est pas vrai, Aristote le fait remarquer.

Solutions : 1. On appelle honnête ce qui, comme tel, est désiré par l'appétit rationnel, qui tend à ce qui convient à la raison. Le délectable en revanche est désiré comme tel par l'appétit sensible.

2. Les richesses se voient attribuer le nom d'honnête selon l'opinion de beaucoup de gens qui honorent les richesses ; ou encore dans la mesure où elles sont ordonnées, à titre d'instrument, aux actes des vertus, nous l'avons dit.

3. Cicéron et S. Ambroise veulent dire que rien de ce qui s'oppose à l'honneur ne peut absolument et réellement être utile, parce que cela s'oppose à la fin ultime de l'homme, qui est le bien conforme à la raison ; quoique peut-être cela puisse être utile de quelque façon, à l'égard d'une fin particulière. Mais ils ne veulent pas dire que tout ce qui est utile, considéré en soi, parvient à la notion d'honnête.

Article 4 : Le sens de l'honneur est-il une partie de la tempérance ?

Objections : 1. Non, semble-t-il. Il n'est pas possible, en effet, que la même chose, du même point de vue, soit à la fois une partie et le tout. Or la tempérance fait partie de l'honnête, dit Cicéron. Ce n'est donc pas l'honneur qui est une partie de la tempérance.

2. Il est écrit que " le vin fait paraître honnête tous les sentiments ". Mais l'usage du vin, surtout quand il est excessif, ce qui semble ici le cas, appartient davantage à l'intempérance qu'à la tempérance. Le sens de l'honneur n'est donc pas une partie de la tempérance.

3. On appelle honnête ce qui est digne d'honneur. Mais " ce sont les justes et les forts qui sont le plus honnêtes ", dit Aristote. Le sens de l'honneur n'appartient donc pas à la tempérance, mais plutôt à la justice ou à la force. C'est pourquoi Éléazar dit (2 M 6, 28) : " Je subirai avec courage une mort honorable pour nos vénérables et saintes lois. "

En sens contraire, Macrobe fait de l'honneur une partie de la tempérance. De même S. Ambroise attribue spécialement l'honneur à la tempérance.

Réponse : Comme nous l'avons dit, l'honneur est une certaine beauté spirituelle. Mais à ce qui est beau s'oppose ce qui est laid. Et les contraires se font ressortir mutuellement au maximum. Voilà pourquoi l'honneur semble spécialement appartenir à la tempérance, qui repousse ce qu'il y a de plus laid et de plus indécent pour l'homme, c'est-à-dire les voluptés bestiales. Il en résulte que le nom même de tempérance fait penser, plus que tout autre, au bien de la raison, dont le rôle est de modérer et de " tempérer " les convoitises mauvaises. Ainsi donc l'honneur, en tant qu'il est attribué pour une raison spéciale à la tempérance, en est appelé une partie, non pas partie subjective, ni partie comme le serait une vertu annexe, mais partie intégrante, comme une condition de la tempérance.

Solutions : 1. La tempérance est dite partie subjective de l'honnête, quand celui-ci est pris dans toute sa généralité. Mais ce n'est pas ainsi qu'il fait partie de la tempérance.

2. Chez ceux qui sont en état d'ébriété, le vin fait paraître honorables tous les sentiments, parce qu'il leur fait croire qu'ils sont grands et dignes d'honneur.

3. La justice et la force méritent un plus grand honneur que la tempérance à cause de l'excellence de leur bien plus grand. Mais la tempérance mérite un plus grand honneur à cause de la répression de vices plus déshonorants. Et c'est ainsi que le sens de l'honneur est davantage attribué à la tempérance, selon la règle indiquée par S. Paul que " les membres que nous tenons pour les moins honorables du corps sont ceux-là mêmes que nous entourons de plus d'honneur ", c'est-à-dire en écartant ce qui est déshonorant.

#### LES PARTIES SUBJECTIVES DE LA TEMPÉRANCE

Il faut considérer maintenant les parties subjectives de la tempérance. D'abord, celles qui ont trait aux plaisirs procurés par la nourriture (Q. 146-150), ensuite celles qui ont trait aux plaisirs sexuels (Q. 151-154).

A propos des premières, nous traiterons de l'abstinence, qui concerne les aliments et les boissons (Q. 146-148), et de la sobriété, qui concerne plus spécialement la boisson (Q. 149-150).

A propos de l'abstinence nous examinerons trois questions : 1. L'abstinence en elle-même (Q. 146). — 2. L'acte de l'abstinence, qui est le jeûne (Q. 147). — 3. Le vice opposé, qui est la gourmandise (Q. 148).

#### QUESTION 146 : L'ABSTINENCE

1. L'abstinence est-elle une vertu ? — 2. Est-elle une vertu spéciale ?

Article 1 : L'abstinence est-elle une vertu ?

Objections : 1. Réponse négative, semble-t-il.

S. Paul dit en effet (1 Co 4, 20) : " Le Royaume de Dieu ne consiste pas dans la parole mais dans la vertu. " Or le Royaume de Dieu ne consiste pas dans l'abstinence, si l'on en croit le même S. Paul (Rm 14, 17) : " Le Royaume de Dieu n'est pas affaire de nourriture ou de boisson " ; et la Glose explique : " La justice n'est pas dans le fait de s'abstenir ou de manger. " L'abstinence n'est donc pas une vertu.

2. S'adressant à Dieu, S. Augustin disait : " Tu m'as enseigné à ne prendre les aliments que comme des remèdes. " Or, régler l'usage des remèdes n'appartient pas à la vertu, mais à l'art de la médecine. Ainsi donc, au même titre, modérer l'usage des aliments, qui ressortit à l'abstinence, n'est pas un acte de vertu, mais un effet de l'art.

3. Toute vertu " consiste dans un juste milieu ", selon Aristote. Mais l'abstinence ne semble pas consister en un milieu, mais dans un manque, puisqu'elle tire son nom d'une soustraction. L'abstinence n'est donc pas une vertu.

4. Aucune vertu n'exclut une autre vertu. Or l'abstinence exclut la patience. S. Grégoire dit en effet que " bien souvent l'impatience fait sortir de la tranquillité les esprits de ceux qui font abstinence ". Et il dit aussi que " parfois l'orgueil traverse les pensées des abstinents ". Ce qui exclut ainsi l'humilité. L'abstinence n'est donc pas une vertu.

En sens contraire, on peut lire dans la 2ème épître de S. Pierre (1, 5) : " Joignez à votre foi la vertu, à la vertu la connaissance, à la connaissance l'abstinence. " L'abstinence est donc rangée parmi les vertus.

Réponse : Le mot abstinence indique une soustraction d'aliments. Mais ce mot peut être entendu de deux façons. Ou bien il désigne une privation pure et simple d'aliments. Et alors le mot abstinence ne désigne ni une vertu, ni un acte de vertu, mais quelque chose d'indifférent au point de vue moral. Ou bien l'abstinence peut s'entendre en tant que réglée par la raison. Et alors elle signifie ou un habitus ou un acte de vertu. C'est ce que suggère le texte de S. Pierre, où l'abstinence est unie au discernement : que l'homme s'abstienne de nourriture selon qu'il est nécessaire " à la convenance de ceux avec qui il vit et à la convenance de lui-même, et selon les nécessités de la santé ".

Solutions : 1. L'usage des aliments et l'abstinence de ceux-ci, considérés en soi, ne concernent pas le royaume de Dieu. Comme dit S. Paul (1 Co 8, 8) : " Ce n'est pas un aliment, certes, qui nous rapprochera de Dieu. Si nous n'en mangeons pas, nous n'avons rien de moins ; et si nous en mangeons, nous n'avons rien de plus ", au spirituel s'entend. Mais l'un et l'autre, quand ce sont des actes raisonnables inspirés par la foi et l'amour de Dieu, appartiennent au royaume de Dieu.

2. La modération dans les aliments, quant à la quantité et à la qualité, relève de l'art de la médecine s'il s'agit de la santé du corps ; mais, selon les dispositions intérieures par rapport au bien de la raison, elle relève de l'abstinence. Comme dit S. Augustin " la nature ou la quantité des aliments que l'on prend n'intéresse aucunement la vertu, pourvu qu'on le fasse à la convenance de ceux avec qui l'on vit et à sa convenance personnelle, et selon les nécessités de sa santé : ce qui importe, c'est la facilité et l'égalité d'âme dont on est capable, lorsque la nécessité s'impose de s'en abstenir. "

3. Il appartient à la tempérance de refréner les plaisirs qui séduisent le plus l'âme, de même qu'il appartient à la force d'affermir l'âme contre les craintes qui écartent du bien de la raison. C'est pourquoi de même que la force est louée pour un certain excès, d'où tirent leur nom toutes les parties de la force, de même la tempérance est louée pour un certain manque, d'où elle tire elle-même son nom, ainsi que toutes ses parties. Aussi l'abstinence, qui est une partie de la tempérance, reçoit-elle son nom d'un manque. Et cependant elle consiste dans un juste milieu, en tant qu'elle se conforme à la droite raison.

4. Ces vices proviennent de l'abstinence dans la mesure où elle ne se conforme pas à la droite raison. En effet la droite raison nous fait nous abstenir " comme il faut ", c'est-à-dire avec bonne humeur ; et " en vue de ce qu'il faut ", c'est-à-dire en vue de la gloire de Dieu, et non en vue de notre propre gloire.

Article 2 : L'abstinence est-elle une vertu spéciale ?

Objections : 1. Non, à ce qu'il semble. En effet toute vertu est en elle-même digne d'éloge. Or ce n'est pas le cas de l'abstinence, puisque S. Grégoire dit que " la vertu d'abstinence n'est estimable qu'en considération d'autres vertus ". L'abstinence n'est donc pas une vertu spéciale.

2. Selon S. Augustin les saints pratiquent l'abstinence dans le manger et le boire, non parce qu'une créature de Dieu serait mauvaise, mais seulement " pour châtier leur corps ". Or cela relève de la chasteté, comme les mots mêmes l'indiquent. L'abstinence n'est donc pas une vertu spéciale, distincte de la chasteté.

3. De même que l'homme doit se contenter d'une nourriture modérée, de même il doit user de modération dans le vêtement. S. Paul écrit (1 Tm 6, 8) : " Lorsque nous avons nourriture et vêtement, sachons être satisfaits. " Mais la modération dans le vêtement ne requiert pas une vertu spéciale. Il en est donc de même pour l'abstinence, qui modère l'usage des aliments.

En sens contraire, Macrobe considère l'abstinence comme une partie spéciale de la tempérance.

Réponse : La vertu morale défend le bien de la raison contre les assauts des passions, nous l'avons dit plus haut. C'est pourquoi, là où se trouve un motif spécial pour que la passion détourne du bien de la raison, une vertu spéciale est nécessaire. Or les plaisirs de la nourriture sont de nature à détourner l'homme du bien de la raison, tant à cause de leur intensité qu'à cause de la nécessité de la nourriture, dont l'homme a besoin pour conserver sa vie, ce qu'il désire par-dessus tout. Pour cette raison l'abstinence est une vertu spéciale.

Solutions : 1. Il y a une connexion nécessaire entre les vertus, nous l'avons déjà dit. C'est pourquoi une vertu est aidée et mise en valeur par une autre, par exemple la justice par la force. Ainsi en est-il de l'abstinence qui est mise en valeur par les autres vertus.

2. L'abstinence châtie le corps et le défend non seulement contre les séductions de la luxure, mais aussi contre les séductions de la gourmandise. Car, lorsqu'il fait abstinence, l'homme devient plus fort contre les attaques de la gourmandise, alors que celles-ci sont d'autant plus puissantes que l'homme leur cède davantage. Le secours que l'abstinence prête à la chasteté ne l'empêche pas cependant d'être une vertu spéciale, car une vertu en aide une autre.

3. L'usage des vêtements est artificiel, tandis que l'usage des aliments provient de la nature. C'est pourquoi une vertu spéciale est plus nécessaire pour la modération des aliments que pour la modération dans le vêtement.

### **QUESTION 147 : LE JEÛNE**

1. Le jeûne est-il un acte de vertu ? — 2. Est-il un acte d'abstinence ? — 3. Tombe-t-il sous le précepte ? — 4. Certains sont-ils dispensés d'observer ce précepte ? — 5. Le temps du jeûne. — 6. Le jeûne exige-t-il un seul repas ? — 7. L'heure du repas pour ceux qui jeûnent. — 8. Les aliments dont il faut s'abstenir.

Article 1 : Le jeûne est-il un acte de vertu ?

Objections : 1. Il semble que non. En effet, tout acte de vertu est agréable à Dieu. Or le jeûne ne l'est pas toujours, selon Isaïe (58,3) : " Pourquoi jeûner, si tu n'y fais pas attention? " Le jeûne n'est donc pas un acte de vertu 1.

2. Nul acte de vertu ne s'écarte du juste milieu. Or c'est ce que fait le jeûne. En effet, par la vertu d'abstinence on prend ce qui est nécessaire pour subvenir aux nécessités de la nature, et le jeûne retranche encore quelque chose à cela. Ou bien il faudrait admettre que ceux qui ne jeûnent pas n'ont pas la vertu d'abstinence. Le jeûne n'est donc pas un acte de vertu.

3. Ce qui convient communément à tous, aux bons et aux méchants, n'est pas un acte de vertu.

Or il en est ainsi du jeûne, puisque, avant de manger, tout le monde est à jeun. Le jeûne n'est donc pas un acte de vertu.

En sens contraire, S. Paul énumère le jeûne parmi les actes de vertu (2 Co 6, 5) : "... dans les jeûnes, par la chasteté, par la science..." "

Réponse : Un acte est vertueux quand il est ordonné par la raison à quelque bien honnête. Or c'est le cas du jeûne. En effet, on y recourt principalement pour trois buts. D'abord, pour réprimer les convoitises de la chair. C'est pourquoi, dans le texte cité, S. Paul parle de jeûne et de chasteté, car la chasteté est préservée par le jeûne, et S. Jérôme dit que " sans Cérès et Bacchus,

Vénus reste froide ", ce qui veut dire que la luxure perd son ardeur par l'abstinence du manger et du boire. Ensuite, on jeûne pour que l'esprit s'élève plus librement à la contemplation des réalités les plus hautes. C'est pourquoi il est dit, au livre de Daniel (10, 3), qu'après un jeûne de trois semaines, il reçut une révélation de Dieu. Enfin, on jeûne en vue de satisfaire pour le péché. Aussi est-il dit au livre de Joël (2, 12) : " Revenez à moi de tout votre cœur, dans le jeûne, les pleurs et les cris de deuil. "

C'est ce que dit S. Augustin dans un de ses sermons : " Le jeûne purifie l'âme, élève l'esprit, soumet la chair à l'esprit, rend le cœur contrit et humilié, disperse les nuées de la convoitise, éteint l'ardeur des passions, rend vraiment brillante la lumière de la chasteté. " Cela montre bien que le jeûne est un acte de vertu.

Solutions : 1. Il arrive qu'un acte qui, par son genre, est vertueux, devienne vicieux dans certaines circonstances. C'est pourquoi Isaïe ajoute : " Ce ne sont pas des jeûnes comme ceux d'aujourd'hui qui feront là-haut entendre vos voix ", et il dit peu après : " Or, vous jeûnez dans la dispute et la querelle et en frappant le pauvre à coups de poing. " Ce que S. Grégoire commente ainsi : " La volonté aspire à la joie, mais le poing apporte la colère. C'est donc en vain que le corps est affaibli par l'abstinence, si l'esprit, chassé par les mouvements désordonnés, est détruit par les vices. " Quant à S. Augustin, il dit que " le jeûne n'aime pas la verbosité, juge la richesse superflue, méprise l'orgueil, vante l'humilité, donne à l'homme de connaître sa faiblesse et sa fragilité ".

2. Le milieu où se tient la vertu ne s'évalue pas selon la quantité, mais " selon la droite raison ", dit Aristote. Or la raison juge que tel homme, pour un motif particulier, doit prendre moins de nourriture qu'il ne lui en faudrait selon la condition commune, par exemple pour éviter la maladie, ou pour accomplir plus aisément quelques activités corporelles. Beaucoup plus encore, la droite raison y invite pour éviter des maux et obtenir des biens spirituels. Ce n'est pas cependant la droite raison qui supprimerait tellement de nourriture que la nature ne puisse se conserver ; car, comme le dit S. Jérôme " il n'y a pas de différence si tu mets longtemps ou peu de temps à te tuer " ; et " Il offre en holocauste des biens volés, celui qui afflige son corps de façon immodérée par la trop grande privation des aliments ou le manque de nourriture ou de sommeil. " De même encore, la droite raison ne retranche pas la nourriture au point de rendre l'homme incapable d'accomplir les œuvres qui lui incombent. C'est pourquoi S. Jérôme dit : " L'homme raisonnable perd sa dignité s'il fait passer le jeûne avant la charité, et les veilles avant la pleine possession de son esprit. "

3. Le jeûne naturel, dont on dit que quelqu'un est à jeun avant d'avoir mangé, consiste en une simple négation. C'est pourquoi on ne peut en faire un acte de vertu, mais seulement du jeûne par lequel on s'abstient plus ou moins de nourriture dans un dessein raisonnable. C'est pourquoi le premier est appelé " jeûne de celui qui est à jeun " et le second " jeûne de celui qui jeûne ", pour marquer que celui-ci agit de propos délibéré.

Article 2 : Le jeûne est-il un acte d'abstinence ?

Objections : 1. Réponse négative, semble-t-il. En effet, à propos du texte de S. Matthieu (17, 20) : " Ce genre de démons... ", S. Jérôme dit : " Le jeûne consiste à s'abstenir non seulement d'aliments, mais de toutes les séductions. " Mais cela est vrai de n'importe quelle vertu. Le jeûne n'est donc pas spécialement un acte d'abstinence.

2. Selon S. Grégoire le jeûne de Carême est la dîme de toute l'année. Mais acquitter la dîme est un acte de religion, nous l'avons vu précédemment. Le jeûne est donc un acte de religion, et non un acte d'abstinence.

3. L'abstinence est une partie de la tempérance. Or la tempérance se distingue de la force, à laquelle il appartient de supporter les choses pénibles, ce qui semble particulièrement le cas du jeûne. Le jeûne n'est donc pas un acte d'abstinence.

En sens contraire, Isidore dit que " jeûner, c'est vivre de peu et s'abstenir de nourriture ".

Réponse : L'acte et l'habitus ont la même matière. C'est pourquoi tout acte vertueux ayant telle matière appartient à la vertu qui établit le milieu en cette matière. Or le jeûne s'applique aux nourritures dans lesquelles l'abstinence détermine le juste milieu. Il est donc clair que le jeûne est un acte d'abstinence.

Solutions : 1. Le jeûne proprement dit consiste à s'abstenir d'aliments. Mais, entendu au sens métaphorique, il consiste à s'abstenir de tout ce qui fait du mal, donc surtout des péchés.

Ou bien l'on peut dire que le jeûne proprement dit est aussi l'abstinence de toutes les séductions, parce que cet acte vertueux cesse de l'être par tous les vices liés à ces séductions, on vient de le dire.

2. Rien n'empêche l'acte d'une vertu d'appartenir à une autre vertu, s'il se trouve ordonné à la fin de celle-ci. De ce point de vue rien n'empêche que le jeûne appartienne à la religion ou à la chasteté, ou à toute autre vertu.

3. Il n'appartient pas à la force, en tant qu'elle est une vertu spéciale, de supporter n'importe quelle chose pénible, mais seulement ces choses qui se rapportent aux périls de mort. Supporter les désagréments qui proviennent du manque des plaisirs du toucher, revient à la tempérance et à ses parties : or ce sont là les désagréments du jeûne.

Article 3 : Le jeûne est-il de précepte ?

Objections : 1. Il ne semble pas. En effet, les préceptes ne portent pas sur les œuvres surrogatoires, qui tombent sous le conseil. Or le jeûne est une œuvre surrogatoire ; autrement, il devrait être observé partout et toujours de la même façon. Le jeûne ne tombe donc pas sous le précepte.

2. Quiconque transgresse un précepte commet un péché mortel. Donc, si le jeûne était de précepte, tous ceux qui ne jeûnent pas pécheraient mortellement. Ce qui semblerait un immense piège tendu aux hommes.

3. Comme dit S. Augustin, " quand la Sagesse même de Dieu eut assumé l'homme qui nous appela à la liberté, il n'y eut plus qu'un petit nombre de sacrements porteurs de salut, établis comme lien social des peuples chrétiens, c'est-à-dire de la multitude libre soumise au Dieu unique ". Mais la liberté du peuple chrétien ne semble pas moins entravée par la multiplicité des observances que par la multiplicité des sacrements. En effet, S. Augustin dit que " certains chargent de servitudes notre religion elle-même que la miséricorde de Dieu a voulue libre en lui donnant des sacrements très clairs et peu nombreux. " Il semble donc que l'Église n'a pas dû instituer un précepte du jeûne.

En sens contraire, S. Jérôme, à propos des jeûnes, écrit : " Que chaque province abonde dans son sens et estime les préceptes des Anciens comme des lois apostoliques. "

Réponse : De même qu'il appartient aux princes séculiers de promulguer des lois précisant le droit naturel en ce qui concerne le bien commun dans le domaine temporel, de même il appartient aux prélats ecclésiastiques de prescrire par des décrets ce qui regarde le bien commun des fidèles dans le domaine spirituel. Or, nous avons dit que le jeûne est utile pour expier et réprimer la faute, et pour élever l'esprit aux choses spirituelles. Chacun est ainsi tenu par la raison naturelle de pratiquer le jeûne dans la mesure où cela lui est nécessaire pour obtenir ces résultats. C'est pourquoi le jeûne dans sa raison générale tombe sous le précepte de la loi naturelle. Mais la détermination du temps et du mode pour jeûner selon la convenance et l'utilité

du peuple chrétien tombe sous le précepte du droit positif, édicté par les prélats de l'Église. C'est ce qu'on appelle le jeûne ecclésiastique ; l'autre est le jeûne naturel.

Solutions : 1. En soi, le jeûne ne signifie pas quelque chose d'attrayant, mais quelque chose de pénible. Ce qui le fait choisir, c'est son utilité pour une fin. C'est pourquoi, considéré dans l'absolu, il n'est pas nécessité par un précepte ; mais il le devient pour celui qui a besoin d'un tel remède. Et comme c'est l'ensemble des hommes qui, le plus souvent, a besoin d'un tel remède, parce qu'" à maintes reprises nous commettons des écarts, tous sans exception ", selon S. Jacques (3, 2) et parce que " la chair convoite contre l'esprit ", selon S. Paul (Ga 5, 17), il était bon que l'Église instituât des jeûnes à observer communément par tous. Ce faisant, elle n'a pas placé sous le précepte ce qui appartient simplement au surrogatoire, mais elle a déterminé dans le particulier ce qui était nécessaire en général.

2. Les préceptes qui sont proposés par mode de décret général n'obligent pas tout le monde de la même façon, mais selon ce qui est requis pour la fin que se propose le législateur. Si quelqu'un, en transgressant le décret, méprise l'autorité qui l'a établi, ou s'il le transgresse de telle façon que la fin recherchée s'en trouve empêchée, un tel transgresseur pèche mortellement. Mais si pour une cause raisonnable quelqu'un n'observe pas le décret, en particulier dans le cas où le législateur, s'il était présent, ne jugerait pas que le décret doive être observé, une telle transgression ne constitue pas un péché mortel. Pour cette raison ceux qui n'observent pas les jeûnes prescrits par l'Église ne pèchent pas tous mortellement.

3. S. Augustin parle ici de choses " qui ne sont pas contenues dans les textes de la Sainte Écriture, qui ne se trouvent pas non plus dans les décrets des conciles épiscopaux, et qui ne sont pas sanctionnées par la coutume de l'Église universelle ". Mais les jeûnes de précepte sont établis dans les conciles épiscopaux et confirmés par la coutume de l'Église universelle. Et ils ne sont pas contraires à la liberté du peuple fidèle, mais bien plutôt utiles pour empêcher la servitude du péché qui s'oppose à la liberté de l'esprit, à cette liberté dont parle S. Paul (Ga 5, 13) : " Vous, mes frères, vous avez été appelés à la liberté ; seulement, que cette liberté ne se tourne pas en prétexte pour la chair. "

Article 4 : Certains sont-ils dispensés d'observer ce précepte ?

Objections : 1. Il semble que tous sont tenus aux jeûnes de l'Église. En effet, les préceptes de l'Église obligent comme les préceptes de Dieu ; il est dit en S. Luc (10, 16) : " Qui vous écoute, m'écoute. " Or tous sont tenus d'observer les préceptes de Dieu. Donc tous sont tenus semblablement d'observer les jeûnes institués par l'Église.

2. Ce sont surtout les enfants qui sembleraient devoir être dispensés du jeûne, à cause de leur âge. Or les enfants ne sont pas dispensés, si l'on en croit Joël (2, 15) : " Prescrivez un jeûne ", écrit-il et un peu plus loin il ajoute : " Réunissez les petits enfants, ceux qu'on allaite au sein. " Tous les autres sont donc bien plus tenus aux jeûnes.

3. Le spirituel doit être préféré au temporel, et le nécessaire à ce qui ne l'est pas. Mais les travaux manuels sont ordonnés à un profit temporel ; et un voyage, même s'il est ordonné à des choses spirituelles, n'est pas de l'ordre du nécessaire. Puisque le jeûne est ordonné à l'utilité spirituelle et tient sa nécessité d'un décret de l'Église, il semble qu'on ne doive pas s'abstenir des jeûnes d'Église à cause d'un voyage ou de travaux manuels.

4. On doit davantage agir de sa propre volonté que par nécessité, selon S. Paul (2 Co 9, 7). Mais les pauvres ont l'habitude de jeûner par nécessité, à cause du manque de nourriture. Ils doivent donc beaucoup plus encore jeûner de leur propre volonté.

En sens contraire, il semble qu'aucun juste ne soit tenu de jeûner. En effet, les préceptes de l'Église n'obligent pas à l'encontre de la doctrine du Christ. Mais le Seigneur a dit en S. Luc (5,



34) : " Les compagnons de l'époux ne peuvent pas jeûner pendant que l'époux est avec eux. " Or il est avec tous les justes, puisqu'il habite spirituellement en eux ; c'est pourquoi il a dit en S. Matthieu (28, 20) : " Et moi, je suis avec vous pour toujours jusqu'à la fin du monde. " Ainsi donc les prescriptions de l'Église n'obligent pas les justes à jeûner.

Réponse : On l'a dit précédemment, les prescriptions communes sont proposées selon qu'elles conviennent à la multitude. C'est pourquoi, en les édictant, le législateur considère ce qui a lieu communément et dans la plupart des cas. Mais si, pour un motif spécial on trouve chez quelqu'un un empêchement à l'observance de la loi, l'intention du législateur n'est pas de l'y obliger.

Cependant une distinction est à faire. Si l'empêchement est évident, on peut licitement par soi-même se dispenser d'observer la prescription, surtout dans le cas où une coutume intervient, ou bien si l'on ne peut pas facilement recourir au supérieur. Mais si l'empêchement est douteux, on doit recourir au supérieur qui a pouvoir de dispenser en de tels cas. Telle est la conduite à tenir dans les jeûnes institués par l'Église : tous y sont communément obligés, à moins que ne se présente quelque empêchement particulier.

Solutions : 1. Les préceptes de Dieu sont des commandements de droit naturel, qui sont en eux-mêmes nécessaires au salut. Mais les prescriptions de l'Église concernent des choses qui, par soi, ne sont pas nécessaires au salut, mais ne le sont que par l'institution de l'Église. C'est pourquoi il peut y avoir des empêchements à cause desquels on n'est pas tenu d'observer les jeûnes ecclésiastiques.

2. Chez les enfants se trouve un motif tout à fait évident de ne pas jeûner, à cause de la faiblesse de leur nature qui fait qu'ils ont besoin d'une nourriture fréquente et qui ne soit pas prise trop abondamment à la fois, et aussi à cause du besoin qu'ils ont de beaucoup de nourriture, nécessaire à la croissance que procure le surplus des aliments. C'est pourquoi, aussi longtemps qu'ils se trouvent dans la période de la croissance, qui se poursuit chez la plupart jusqu'à la vingt et unième année révolue, ils ne sont pas tenus à observer les jeûnes d'Église. Il convient cependant que, même pendant cette période, ils s'exercent à jeûner plus ou moins à la mesure de leur âge.

Parfois cependant, sous la menace d'une grande calamité et en signe d'une pénitence plus sévère, les jeûnes sont prescrits même aux enfants. C'est ainsi que dans le livre de Jonas (3, 7), on les prescrit même pour le bétail : " Hommes et bêtes, gros et petit bétail ne goûteront rien, ne mangeront pas et ne boiront pas d'eau. "

3. En ce qui concerne les voyageurs et les travailleurs manuels, il semble qu'il faille distinguer. Si le voyage et le travail peuvent être aisément différés ou diminués sans détriment pour le bien du corps et la situation extérieure que requiert la conservation de la vie corporelle et spirituelle, alors les jeûnes d'Église ne doivent pas être supprimés. Mais s'il y a nécessité de partir immédiatement pour un voyage et d'accomplir de grandes étapes, ou de travailler beaucoup pour les besoins du corps ou pour ceux de l'esprit, et qu'en même temps les jeûnes d'Église ne puissent être observés, on n'est pas obligé de jeûner ; il ne semble pas en effet que l'intention de l'Église, en instituant des jeûnes, ait été d'empêcher d'autres œuvres bonnes et plus nécessaires. Il semble pourtant, en pareil cas, qu'il faille recourir à la dispense du supérieur, à moins que peut-être existe la coutume de procéder ainsi ; car du silence même de l'autorité on peut déduire qu'elle y consent.

4. Les pauvres qui ont assez de ressources pour faire un seul repas suffisant ne sont pas dispensés des jeûnes d'Église en raison de leur pauvreté. En semblent excusés cependant ceux qui, en

mendiant, reçoivent morceau par morceau et ne peuvent obtenir en une fois une réfection suffisante.

5. Cette parole du Seigneur peut être interprétée de trois manières : 1° Selon Chrysostome, les disciples qui sont appelés " compagnons de l'époux étaient encore trop faiblement disposés " ; aussi les compare-t-on à un " Vieux vêtement ". C'est pourquoi, tant que le Christ était corporellement présent, il valait mieux les encourager par une certaine douceur que les exercer par les austérités du jeûne. De ce point de vue il convient mieux de dispenser du jeûne les imparfaits et les novices que les anciens et les parfaits, comme le montre la Glose sur ce verset du Psaume (131, 2) : " Comme l'enfant sevré près de sa mère. "

2° Selon S. Jérôme, le Seigneur parle ici du jeûne de l'ancienne observance. Le Seigneur veut donc signifier par là que les Apôtres ne devaient plus être tenus aux anciennes observances, eux sur qui devait se répandre la nouveauté de la grâce.

3° Selon S. Augustin, il y a lieu de distinguer un double jeûne : un jeûne qui appartient à " l'humanité de la détresse ". Celui-là ne convient pas aux parfaits, qui sont appelés " compagnons de l'époux " ; c'est pourquoi S. Luc dit (5, 34) : " Les compagnons de l'époux ne peuvent pas jeûner ", et S. Matthieu : " Les compagnons de l'époux ne peuvent mener le deuil. " Et un autre jeûne est celui qui appartient à la " joie de l'esprit fixé sur les biens spirituels ". Un tel jeûne convient aux parfaits.

Article 5 : Le temps du jeûne

Objections : 1. Il semble que les époques où l'Église prescrit le jeûne soient mal choisies. Nous lisons en effet dans S. Matthieu (4, 2) que le Christ a commencé le jeûne aussitôt après son baptême.

Or nous devons imiter le Christ, S. Paul le rappelle (1 Co 4, 16) : " Soyez mes imitateurs comme je le suis du Christ. " Nous devons donc accomplir le jeûne aussitôt après l'Épiphanie, fête où l'on célèbre le baptême du Christ.

2. Les cérémonies rituelles de la loi ancienne ne doivent pas être observées dans la loi nouvelle. Or les jeûnes observés en certains mois déterminés appartiennent aux cérémonies de la loi ancienne, comme on peut le voir en Zacharie (8, 19) : " Le jeûne du quatrième mois, le jeûne du cinquième, le jeûne du septième et le jeûne du dixième deviendront pour la maison de Juda allégresse, joie, gais jours de fête. " Ainsi donc les jeûnes appelés jeûnes des Quatre-Temps, prévus à certains mois, ne devraient pas être observés dans l'Église.

3. Selon S. Augustin, de même qu'il y a un jeûne " d'affliction ", de même il y a un jeûne " d'exultation ". Or c'est surtout la résurrection du Christ qui apporte aux fidèles l'exultation spirituelle. C'est donc pendant la cinquantaine pascale, que l'Église solennise à cause de la résurrection du Seigneur, et les dimanches, jours où l'on en fait mémoire, que des jeûnes doivent être prescrits.

En sens contraire, il y a la coutume commune de l'Église.

Réponse : Comme nous l'avons dit plus haut, le jeûne a un double but : la destruction de la faute, et l'élévation de l'esprit vers les réalités d'en haut. C'est pourquoi des jeûnes durent être spécialement prescrits aux moments où il fallait que les hommes se purifient du péché, et que l'esprit des fidèles s'élève vers Dieu par la dévotion. Certes, cela est principalement indiqué avant la solennité pascale. C'est à ce moment que les fautes sont remises par le baptême qui se célèbre solennellement dans la vigile pascale, quand on fait mémoire de la sépulture du Seigneur. Car, dit S. Paul, " par le baptême nous avons été ensevelis avec le Christ dans la mort " (Rm 6, 4). Il faut surtout, dans la fête de Pâques, que l'esprit de l'homme soit élevé par la dévotion vers la gloire de l'éternité, que le Christ a inaugurée à sa résurrection. C'est pourquoi l'Église a

décidé qu'il fallait jeûner immédiatement avant la solennité pascalle, et pour la même raison à la vigile des fêtes principales, afin de nous préparer à les célébrer dévotement.

Pareillement, c'est une coutume de l'Église de conférer les saints ordres quatre fois par an. Pour le symboliser, le Seigneur rassasia de sept pains quatre milliers d'hommes, par quoi est signifiée " l'année du Nouveau Testament ", dit S. Jérôme. A la réception de ces saints ordres il faut que se préparent par le jeûne ceux qui ordonnent, ceux qui vont être ordonnés, et aussi tout le peuple pour l'utilité duquel ils sont ordonnés. C'est pourquoi on lit dans S. Luc (6, 12) que le Seigneur avant de choisir ses disciples, " s'en alla dans la montagne pour prier " ; sur quoi S. Ambroise déclare : " Que convient-il que tu fasses, lorsque tu veux entreprendre quelque pieux ministère ? Le Christ, sur le point d'envoyer ses Apôtres, commença par prier. "

Quant au nombre des jours du jeûne quadragésimal, S. Grégoire en donne trois raisons : la première, " c'est que le décalogue reçoit son accomplissement des quatre évangiles ; mais dix multiplié par quatre égale quarante ". Ou bien, c'est parce que " nous subsistons par quatre éléments dans ce corps mortel par la volonté duquel nous nous opposons aux commandements du Seigneur reçus dans le décalogue. Il est donc juste que nous affligions cette même chair pendant quatre fois dix jours ". — Ou bien, c'est parce que " nous nous efforçons d'offrir ainsi à Dieu la dîme des jours. En effet, puisque l'année comprend trois cent soixante cinq jours, nous nous affligeons pendant trente-six jours ", qui sont les jours de jeûne des six semaines de carême, donnant ainsi à Dieu la dîme de notre année. — S. Augustin ajoute une quatrième raison. Le Créateur est trinité, Père, Fils et Esprit Saint. Par ailleurs le nombre trois convient à la créature spirituelle : nous devons en effet aimer Dieu " de tout notre cœur, de toute notre âme, et de tout notre esprit ". Et le nombre quatre convient à la créature visible : à cause du chaud et du froid, de l'humide et du sec. Ainsi donc le nombre dix signifie tout ce qui existe. Si on le multiplie par quatre, qui convient au corps chargé de l'exécution, on obtient quarante.

Les jeûnes des Quatre-Temps durent chacun trois jours, soit à cause du nombre des mois se rapportant à chacun de ces temps, soit à cause du nombre des saints ordres qui se confèrent en ces temps.

Solutions : 1. Le Christ n'a pas eu besoin du baptême pour lui-même, mais pour nous recommander le baptême. C'est pourquoi il ne convenait pas qu'il jeûnât avant son baptême, mais après, pour nous inviter à jeûner avant notre baptême.

2. L'Église n'observe les jeûnes des Quatre-Temps ni tout à fait dans les mêmes temps que les Juifs, ni non plus pour les mêmes raisons. En effet les Juifs jeûnaient en juillet, qui est le quatrième mois après avril, qu'ils considèrent comme le premier mois de l'année. C'est alors que Moïse, descendant du mont Sinaï, brisa les tables de la Loi (Ex 32, 19), et que, selon Jérémie (52, 6), les remparts de la cité furent forcés pour la première fois. Au cinquième mois, qui chez nous est le mois d'août, lorsque, à cause des explorateurs de la Terre promise, une sédition s'était élevée dans le peuple, ils reçurent l'ordre de ne pas gravir la montagne (Nb 14, 42) ; c'est en ce mois que le temple de Jérusalem fut incendié par Nabuchodonosor (Jr 52, 12), et ensuite par Titus. Au septième mois, qui est le mois d'octobre, Godolias fut mis à mort, et les restes d'Israël dispersés (Jr 41, 1.10). Au dixième mois, qui chez nous est le mois de Janvier, le peuple, qui se trouvait en captivité avec Ézéchiël, apprit que le Temple avait été renversé (Ez 33, 21).

3. Le " jeûne d'exultation " procède d'une inspiration de l'Esprit Saint, qui est l'Esprit de liberté. Pour cette raison ce jeûne ne doit pas tomber sous le précepte. Les jeûnes qui sont institués par un précepte de l'Église sont donc plutôt des " jeûnes d'affliction " qui ne conviennent pas aux jours de joie. C'est pourquoi il n'y a pas de jeûne institué par l'Église pour toute la durée du temps pascal, ni non plus pour les dimanches. Si quelqu'un jeûnait ces jours-là contre la coutume

du peuple chrétien, qui, dit S. Augustin " doit être tenue pour loi ", ou encore en commettant une erreur, à la manière des manichéens qui jeûnent en estimant qu'un tel jeûne est nécessaire, celui-là ne serait pas exempt de péché, quoique le jeûne, considéré en lui-même, soit louable en tout temps, comme l'écrit S. Jérôme : " Plût au ciel que nous puissions jeûner en tout temps "

Article 6 : Le jeûne exige-t-il un seul repas ?

Objections : 1. Non, semble-t-il. On a dit en effet que le jeûne était un acte de la vertu d'abstinence, qui n'est pas moins concernée par la juste quantité dans la nourriture que par le nombre de repas. Or la quantité de nourriture n'est pas fixée pour ceux qui jeûnent. Le nombre de repas ne doit pas l'être non plus.

2. On se nourrit de boisson aussi bien que d'aliments. C'est pourquoi la boisson rompt le jeûne ; ainsi, on ne peut recevoir l'Eucharistie après avoir bu. Or il n'est pas interdit de boire plusieurs fois les jours de jeûne, à différentes heures de la journée. Il ne doit donc pas être interdit non plus de manger plusieurs fois quand on jeûne.

3. Certains remèdes, comme les électuaires, sont des aliments. Beaucoup de personnes en prennent cependant les jours de jeûne après leur repas. Le repas unique n'est donc pas essentiel au jeûne.

En sens contraire, c'est la coutume générale du peuple chrétien.

Réponse : Le jeûne est institué par l'Église pour réprimer la convoitise, de façon cependant à respecter la nature. L'unique repas semble suffire pour atteindre ce but : l'homme peut à la fois contenter la nature, et réduire la convoitise en diminuant la fréquence des repas. C'est pourquoi, dans sa modération, l'Église a décidé que ceux qui jeûnent mangeraient une seule fois par jour.

Solutions : 1. La quantité de nourriture ne pouvait être fixée de façon uniforme pour tous, car les tempéraments sont différents, et il peut se faire que l'un ait besoin de plus de nourriture qu'un autre. Mais dans la plupart des cas tous peuvent satisfaire aux besoins de la nature par un unique repas.

2. Il y a deux sortes de jeûne — le jeûne naturel, qui est exigé pour la réception de l'eucharistie et qui est rompu par l'absorption de toute boisson même l'eau, après quoi on ne peut recevoir l'eucharistie ; et le jeûne d'Église, qui est le jeûne de " celui qui jeûne ", et qui est rompu seulement par ce que l'Église avait l'intention d'interdire en instituant le jeûne. Or l'Église n'a pas voulu interdire l'usage de la boisson, qui est prise pour désaltérer le corps et pour aider à la digestion des aliments plutôt que pour se nourrir, encore qu'elle nourrisse aussi d'une certaine façon. — Mais si l'on use de boisson de façon immodérée, on peut pécher et perdre le mérite du jeûne ; de même si l'on mange de façon immodérée dans un seul repas.

3. Ces médicaments, même s'ils nourrissent d'une certaine façon, ne sont pas pris principalement pour se nourrir, mais pour faciliter la digestion. Ils ne rompent donc pas le jeûne, pas plus que l'absorption des autres remèdes, à moins qu'on ne les prenne en grande quantité comme un moyen détourné de se nourrir.

Article 7 : L'heure des repas pour ceux qui jeûnent

Objections : 1. Avoir fixé le repas à la neuvième heure, pour ceux qui jeûnent, ne semble pas justifié. En effet, le statut du Nouveau Testament est plus parfait que celui de l'Ancien. Or dans celui-ci on jeûnait jusqu'au soir. Car il est écrit dans le Lévitique (23, 32) : " C'est le sabbat — en jeûnant vous affligerez vos âmes ", et aussitôt après : " Depuis ce soir jusqu'au soir suivant, vous observerez le repos sabbatique. " Donc, bien davantage encore le jeûne doit, dans le Nouveau Testament, être prescrit jusqu'au soir.

2. Le jeûne institué par l'Église est imposé à tous. Or tous ne peuvent pas de façon précise savoir quelle est la neuvième heure. Il semble donc que la fixation de l'heure ne devrait pas tomber sous le précepte du jeûne.

3. Le jeûne est un acte de la vertu d'abstinence, on l'a dit plus haute. Mais la vertu morale ne, détermine pas le milieu de la même manière pour tous, car, selon Aristote " ce qui est beaucoup pour l'un sera peu pour un autre ". On ne doit donc pas fixer la neuvième heure à ceux qui jeûnent.

En sens contraire, le concile de Chalcédoine déclare que " pendant le carême, on ne doit aucunement considérer que l'on jeûne si l'on mange avant la célébration de l'office de vêpres " qui, pendant le temps du Carême, se dit après none. On doit donc jeûner jusqu'à none.

Réponse : Nous l'avons dit le jeûne est ordonné à l'expiation et à la prévention de la faute. Il faut donc ajouter quelque chose à l'usage commun, sans pour autant accabler par trop la nature. Or c'est une coutume judicieuse et commune pour les hommes de prendre leur repas aux environs de la sixième heure : la digestion semble bien complète, la chaleur naturelle s'est concentrée à l'intérieur en raison du froid de la nuit, le liquide nourricier s'est répandu par tous les membres, aidé en cela par la chaleur du jour jusqu'à la montée du soleil à son zénith ; c'est alors aussi que l'organisme a surtout besoin d'être aidé contre la chaleur extérieure de l'air, pour éviter que les humeurs intérieures se dessèchent. C'est pourquoi, afin qu'en jeûnant on éprouve quelque désagrément en expiation de ses fautes, il est convenable de fixer l'heure du repas à la neuvième heure.

Cette heure convient aussi au mystère de la passion du Christ, qui s'est accomplie à la neuvième heure, quand, " inclinant la tête, il rendit l'esprit ". En effet ceux qui jeûnent en affligeant leur chair se conforment à la passion du Christ. Comme l'écrit S. Paul (Ga 5, 24) : " Ceux qui appartiennent au Christ Jésus ont crucifié la chair avec ses passions et ses convoitises. "

Solutions : 1. Le statut de l'Ancien Testament est comparé à la nuit et celui du Nouveau Testament au jour, selon S. Paul (Rm 13, 12) : " La nuit est avancée ; le jour est tout proche. " C'est pourquoi dans l'Ancien Testament on jeûnait jusqu'à la nuit, mais non dans le Nouveau Testament.

2. Cette heure déterminée ne se calcule pas selon un examen précis mais selon une approximation : il suffit en effet qu'elle soit aux environs de la neuvième heure. Et cela, tout le monde peut facilement s'en rendre compte.

3. Une légère différence en plus ou en moins ne saurait faire grand mal. En effet l'intervalle n'est pas bien grand entre la sixième heure, où généralement les hommes prennent leur repas, et la neuvième heure, prescrite pour ceux qui jeûnent. Une telle fixation de temps ne peut donc nuire vraiment, quelle que soit la situation où l'on se trouve. Mais si, à cause de la maladie ou de l'âge ou pour quelque autre cause, un grave dommage devait en résulter, il faudrait alors dispenser du jeûne, ou avancer quelque peu l'heure du repas.

Article 8 : Les aliments dont il faut s'abstenir

Objections : 1. Il ne semble pas qu'on ait raison d'interdire à ceux qui jeûnent de manger de la viande, des œufs et du laitage. En effet, on a dit plus haut que le jeûne a été institué pour réprimer les convoitises de la chair. Or l'usage du vin excite davantage à la luxure que l'usage de la viande, d'après les Proverbes (20, 1) : " La luxure est dans le vin ! ", et chez S. Paul (Ep 5, 18) : " Ne vous enivrez pas de vin : on n'y trouve que libertinage. " Puisque le vin n'est pas interdit à ceux qui jeûnent, il semble donc que l'usage de la viande ne devrait pas être interdit non plus.

2. Certains poissons procurent autant de plaisir au goût que certaines viandes. Or la convoitise est un " appétit du délectable ". C'est pourquoi, de même que l'usage du poisson n'est pas interdit dans le jeûne, qui est institué pour refréner la convoitise, de même l'usage de la viande ne doit pas être interdit non plus.

3. A certains jours de jeûne, certains mangent des œufs et du fromage. On peut donc également en user pendant le jeûne de carême.

En sens contraire, il y a la coutume générale des fidèles.

Réponse : Nous l'avons dit plus haut, le jeûne a été institué par l'Église pour réprimer les convoitises de la chair. Mais celles-ci portent sur les choses délectables du toucher qui se trouvent dans l'alimentation et dans les rapports sexuels. C'est pourquoi l'Église a interdit les nourritures dont la consommation procure le plus grand plaisir et celles qui excitent le plus au plaisir sexuel. Or telles sont les chairs des animaux qui vivent et respirent sur la terre, et les nourritures qui viennent d'eux, comme les laitages qui proviennent des quadrupèdes, et les œufs qui proviennent des oiseaux. En effet, comme ces nourritures sont plus proches du corps humain, elles le délectent davantage et elles contribuent davantage à sa réfection. Aussi, quand on s'en nourrit, se produit un plus grand surplus qui se transforme en la matière de la semence, dont la multiplication est le plus grand excitant à la luxure. Voilà pourquoi c'est de ces nourritures surtout que l'Église a prescrit l'abstinence à ceux qui jeûnent.

Solutions : 1. Trois facteurs concourent à l'acte de la génération : la chaleur, l'élément gazeux et l'élément liquide. A la production de la chaleur contribue surtout le vin et les autres choses qui réchauffent le corps ; à la production de l'élément gazeux semble contribuer ce qui provoque un gonflement ; mais à la production de l'élément liquide contribue surtout l'usage de la viande qui a un grand pouvoir nutritif. Mais la modification de la chaleur et l'abondance de l'élément gazeux passent rapidement, tandis que la substance de l'élément liquide demeure longtemps. C'est pourquoi l'on interdit davantage à ceux qui jeûnent l'usage de la viande que celui du vin, ou celui des légumes, qui sont des aliments qui gonflent.

2. En instituant le jeûne, l'Église est restée attentive à ce qui arrive le plus communément. Or la viande est généralement un aliment plus agréable que le poisson, bien qu'il en soit autrement chez certaines personnes. C'est pourquoi l'Église a interdit à ceux qui jeûnent de manger de la viande plutôt que de manger du poisson.

3. Les œufs et les laitages sont interdits à ceux qui jeûnent, comme provenant d'animaux à viande : la viande est donc interdite à plus forte raison. D'autre part, le jeûne de carême est le plus solennel, parce qu'on l'observe pour imiter le Christ et parce qu'il nous dispose à célébrer dévotement les mystères de notre rédemption. C'est pourquoi en tout jeûne il est interdit de manger de la viande ; mais en outre, pour le jeûne de carême, il est universellement interdit de manger des œufs et des laitages. En ce qui concerne l'abstinence des œufs et des laitages, à l'occasion des autres jeûnes que celui du carême, il existe des coutumes différentes suivant les pays ; on doit les observer en se conformant aux mœurs des habitants. C'est pourquoi S. Jérôme déclare en parlant des jeûnes : " Que chaque province abonde dans son sens, et regarde les prescriptions de ses chefs comme des lois venues des Apôtres. "

### **QUESTION 148 : LA GOURMANDISE**

1. La gourmandise est-elle un péché ? — 2. Est-elle un péché mortel ? — 3. Est-elle le plus grand des péchés ? — 4. Ses espèces. — 5. Est-elle un vice capital ? — 6. Ses filles.

Article 1 : La gourmandise est-elle un péché ?

Objections : 1. Il ne semble pas. Car le Seigneur dit en S. Matthieu (15, 11) : " Ce n'est pas ce qui entre dans la bouche qui rend l'homme impur. " Or la gourmandise concerne les nourritures qui entrent dans l'homme. Puisque tout péché souille l'homme, il semble donc que la gourmandise ne soit pas un péché.

2. Personne ne pèche en ce qui est inévitable. Or la gourmandise est un manque de modération en matière de nourriture que l'homme ne peut éviter. S. Grégoire dit en effet a : " Dans l'action de manger, le plaisir se mêle tellement à la nécessité qu'on ne sait pas ce qui est demandé par l'une ou par l'autre. " Et S. Augustin : " Seigneur! Qui donc n'a pas pris de nourriture en sortant un peu des bornes du nécessaire ? "

3. En toute espèce de péché le premier mouvement est déjà un péché. Or le premier mouvement qui conduit à prendre de la nourriture n'est pas un péché, autrement la faim et la soif seraient des péchés.

En sens contraire, S. Grégoire recommande de " ne pas nous lever pour livrer le combat spirituel sans avoir auparavant dompté l'ennemi qui se trouve en nous-même, c'est-à-dire l'appétit de gourmandise ". Or l'ennemi intérieur de l'homme, c'est le péché. La gourmandise est donc un péché.

Réponse : La gourmandise ne qualifie pas n'importe quel désir de manger et de boire, mais le désir désordonné. Or on dit qu'un désir est désordonné lorsqu'il s'écarte de l'ordre de la raison, en quoi réside le bien de la vertu morale. Et l'on appelle péché ce qui s'oppose à la vertu. Il est donc clair que la gourmandise est un péché.

Solutions : 1. Ce qui entre dans l'homme par mode de nourriture, à ne considérer que sa substance et sa nature, ne souille pas spirituellement l'homme. Ce sont les Juifs, contre qui parlait le Seigneur, et les manichéens qui pensaient que certains aliments rendaient impur, non à cause de leur caractère figuratif, mais à cause de leur nature propre. Cependant la convoitise désordonnée des aliments souille l'homme spirituellement.

2. Comme on vient de le dire, le vice de gourmandise ne consiste pas en la substance de la nourriture, mais en la convoitise non réglée par la raison. C'est pourquoi, lorsqu'on dépasse la quantité normale de nourriture, non à cause de la convoitise, mais parce que l'on croit que c'est nécessaire, cela ne relève pas de la gourmandise mais de quelque inexpérience. Ce qui relève de la gourmandise, c'est uniquement, par convoitise d'une nourriture délectable, de dépasser sciemment la mesure lorsqu'on mange.

3. Il y a deux espèces d'appétit. L'un est l'appétit naturel, qui se trouve dans les puissances de l'âme végétative, en lesquelles il ne peut y avoir de vertu ou de vice, puisqu'elles ne peuvent être soumises à la raison. Cet appétit se contredistingue des facultés de retenir, de digérer et d'évacuer. C'est à cet appétit qu'appartiennent la faim et la soif — Mais il y a un autre appétit, l'appétit sensible, et c'est dans la convoitise de cet appétit que consiste le vice de gourmandise. Le premier mouvement de gourmandise implique donc, dans l'appétit sensible, un dérèglement qui n'est pas exempt de péché.

Article 2 : La gourmandise est-elle un péché mortel ?

Objections : 1. Non, semble-t-il. En effet, tout péché mortel est contraire à un précepte du décalogue, ce qui ne semble pas vrai de la gourmandise.

2. Tout péché mortel est contraire à la charité, on l'a montré plus haut. Or la gourmandise ne s'oppose pas à la charité, ni à l'amour de Dieu ni à l'amour du prochain. La gourmandise n'est donc pas péché mortel.

3. Selon S. Augustine " toutes les fois que quelqu'un, dans le manger et le boire, consomme plus qu'il n'est nécessaire, qu'il sache que cela est à compter parmi les menus péchés ". Or il s'agit là

de gourmandise. La gourmandise est donc placée parmi les menus péchés, c'est-à-dire parmi les péchés véniels.

En sens contraire, S. Grégoire dit : " Lorsque le vice de gourmandise l'emporte, les hommes perdent tout ce qu'ils ont fait de fort ; et quand le ventre n'est pas réprimé, toutes les vertus sont écrasées à la fois. " Mais la vertu n'est détruite que par le péché mortel. La gourmandise est donc un péché mortel.

Réponse : Comme on l'a vu, le vice de gourmandise consiste essentiellement en une convoitise dérégulée. Or l'ordre de la raison, qui règle la convoitise, peut être détruit de deux façons : d'abord quand aux moyens relatifs à la fin, s'ils ne sont pas proportionnés à cette fin ; ensuite quant à la fin elle-même, si la convoitise détourne l'homme de la juste fin. Donc, si le désordre de la convoitise gourmande est acceptée jusqu'à détourner de la fin ultime, alors la gourmandise sera péché mortel. Ce qui arrive quand l'homme s'attache au plaisir de la gourmandise au point de mépriser Dieu, c'est-à-dire s'il est prêt à agir contre ses préceptes pour obtenir de tels plaisirs.

— Mais si, dans le vice de gourmandise, le désordre de la convoitise ne se rapporte qu'aux moyens, en ce sens qu'on désire trop les plaisirs de la nourriture, mais sans faire pour cela quelque chose de contraire à la loi de Dieu, alors la gourmandise est péché véniel.

Solutions : 1. Le vice de gourmandise est péché mortel en tant qu'il détourne de la fin ultime ; il s'oppose ainsi indirectement au précepte de sanctifier le jour du Seigneur, qui nous prescrit le repos dans la fin ultime. En effet, tous les péchés mortels ne sont pas directement contraires aux préceptes du décalogue, mais seulement ceux qui renferment une injustice, car les préceptes du décalogue concernent spécialement la justice et les vertus qui en font partie, nous l'avons vu.

2. En tant qu'elle détourne de la fin ultime, la gourmandise est contraire à l'amour de Dieu qui, étant notre fin ultime, doit être aimé par-dessus tout. C'est par là seulement que la gourmandise est péché mortel.

3. Ces paroles de S. Augustin doivent s'entendre de la gourmandise selon qu'elle comporte un désordre de la convoitise par rapport aux seuls moyens.

4. La gourmandise détruit les vertus non pas tant par elle-même que par les vices dont elle est la source. S. Grégoire dit en effet : " Tandis que la glotonnerie tend le ventre, les forces de l'âme sont anéanties par la luxure. "

Article 3 : La gourmandise est-elle le plus grand des péchés ?

Objections : 1. Il semble bien. En effet, on juge la grandeur d'un péché à la grandeur de la peine. Or c'est le péché de gourmandise qui est le plus gravement puni. S. Chrysostome dit en effet : " C'est la convoitise de la nourriture qui chassa Adam du paradis ; c'est elle aussi qui amena le déluge au temps de Noé " ; et on lit dans Ézéchiel (16, 49) : " Voici quel fut le crime de Sodome, ta sœur : la voracité... " Le péché de gourmandise est donc le plus grand des péchés.

2. En tout genre, le plus important, c'est la cause. Or la gourmandise apparent comme la cause d'autres péchés. Car sur ce passage du Psaume (136, 10) : " Il frappa l'Égypte dans ses premiers-nés ", la Glose dit : " La luxure, la concupiscence, l'orgueil sont engendrés par le ventre. " La gourmandise est donc le plus grand des péchés.

3. Après Dieu, c'est lui-même que l'homme doit aimer le plus, on l'a vu. Or c'est à lui-même que l'homme cause du dommage par le vice de gourmandise, selon l'Écclésiastique (37, 31) : " Beaucoup sont morts pour avoir trop mangé. " La gourmandise est donc le plus grand des péchés, au moins en dehors des péchés commis contre Dieu.

En sens contraire, les vices de la chair, parmi lesquels on compte la gourmandise, sont peu coupables, selon S. Grégoire.



Réponse : On peut considérer la gravité d'un péché à un triple point de vue : 1° Au point de vue de la matière du péché, et c'est le principal. De ce point de vue les péchés qui se rapportent aux choses divines sont les plus grands. C'est pourquoi le vice de gourmandise n'est pas le plus grand, car il a pour matière ce qui concerne la réfection du corps. — 2° Au point de vue de celui qui pèche. De ce point de vue le péché de gourmandise est plutôt diminué qu'aggravé, tant à cause de la nécessité de se nourrir qu'à cause de la difficulté de discerner et de mesurer ce qui convient en ce domaine. — 3° Au point de vue des conséquences. De ce point de vue, le vice de gourmandise a une certaine importance, en raison des différents péchés dont il fournit l'occasion.

Solutions : 1. Ces peines se réfèrent aux vices qui sont les conséquences de la gourmandise ou à sa racine, plus qu'à la gourmandise elle-même. En effet, le premier homme fut expulsé du paradis à cause de l'orgueil qui le conduisit à un acte de gourmandise. Quant au déluge et au châtement des habitants de Sodome, ils furent provoqués par des péchés de luxure qui avaient précédé, et dont la gourmandise avait fourni l'occasion.

2. L'objection se réfère à des péchés qui sont nés de la gourmandise. Or la cause ne l'emporte sur l'effet que dans les cas de causalité directe. La gourmandise n'est pas cause directe de ces vices, mais pour ainsi dire cause accidentelle et occasionnelle.

3. Le gourmand n'a pas l'intention de nuire à son corps, mais de prendre son plaisir dans la nourriture. Si un dommage en résulte pour le corps, c'est par accident. Il s'ensuit que cela n'appartient pas directement à la gravité de la gourmandise. La faute de celle-ci est néanmoins aggravée si l'on encourt un dommage corporel à cause d'une absorption immodérée de nourriture.

Article 4 : Les espèces de la gourmandise

Objections : 1. Il semble que les espèces de la gourmandise ne soient pas judicieusement distinguées par S. Grégoire, qui dit : " Le vice de gourmandise nous tente de cinq manières : parfois il nous fait devancer l'heure où le besoin se fait sentir, parfois rechercher des aliments exquis, parfois désirer une nourriture préparée avec trop de recherche, parfois dépasser la mesure dans la quantité même, parfois pécher par la violence même d'un désir intense. " Ce que S. Grégoire résume ainsi : " Prématurément, exquisement, excessivement, avidement, passionnément. " Les formes de gourmandise que l'on vient de dire se diversifient selon les circonstances. Or les circonstances, puisqu'elles sont des accidents de l'action, ne donnent pas lieu à des espèces différentes. Les espèces de gourmandise ne sont donc pas diversifiées ainsi.

2. Le temps constitue une certaine circonstance, de même que le lieu. Si l'on conçoit donc une espèce de gourmandise en considération du temps, il faudrait faire de même en considération du lieu et des autres circonstances.

3. De même que la tempérance considère les circonstances requises, de même les autres vertus morales. Or dans les vices qui s'opposent aux autres vertus morales on ne distingue pas d'espèces selon les différentes circonstances. On ne devrait pas le faire non plus dans la gourmandise.

En sens contraire, il y a le texte allégué de S. Grégoire.

Réponse : Comme nous l'avons dit, la gourmandise comporte une convoitise désordonnée de la nourriture. Mais dans l'action de manger on peut considérer deux choses : la nourriture même que l'on mange, et la manducation. Le désordre de la convoitise peut donc s'entendre de deux manières. D'une première manière, quant à la nourriture même que l'on prend. Ainsi, quant à la substance ou l'espèce de nourriture, il arrive que l'on recherche des aliments " exquis ", c'est-à-dire coûteux ; quant à la qualité, il arrive que l'on recherche des aliments préparés " avec trop de

recherche " ; et quant à la quantité, il arrive que l'on dépasse la mesure en mangeant " excessivement " .

D'une autre manière le désordre de la convoitise s'entend encore quant à l'absorption même de la nourriture. Ou bien parce qu'on devance le temps convenable pour manger, ce qui est manger " prématurément " ; ou bien parce qu'on n'observe pas la mesure requise en mangeant, ce qui est manger " avidement " . — Isidore réunit en une seule les deux premières circonstances, et dit que le gourmand commet des excès dans la nourriture selon " la substance, la quantité, la manière et le temps " .

Solutions : 1. La corruption des circonstances diverses donne naissance à différentes espèces de gourmandise à cause des différents motifs, qui sont spécifiques en morale. En effet, chez celui qui recherche une nourriture exquise, c'est la nature même des aliments qui excite la convoitise ; tandis que chez celui qui devance le temps, c'est l'impatience d'attendre qui produit le désordre et ainsi du reste.

2. Dans le lieu et les autres circonstances on ne trouve pas un motif spécial se rapportant à l'usage de la nourriture, et susceptible de produire une autre espèce de gourmandise.

3. Dans tous les autres vices où les diverses circonstances impliquent des motifs différents, on doit admettre qu'il y a différentes espèces de vices selon les différentes circonstances. Mais cela ne se présente pas dans tous les cas, nous l'avons dit en parlant du péché.

Article 5 : La gourmandise est-elle un vice capital ?

Objections : 1. Il semble que non, car on appelle vices capitaux ceux qui, en qualité de cause finale, donnent naissance à d'autres vices. Or la nourriture, qui est la matière de la gourmandise, n'est pas une fin ; elle n'est pas recherchée en vue d'elle-même, mais en vue de la réfection corporelle.

2. Un vice capital semble avoir quelque primauté dans la raison de péché. Or ce n'est pas le cas de la gourmandise qui semble être par son genre le plus petit des péchés, comme étant plus proche de ce qui est naturel. Elle ne semble donc pas être un vice capital.

3. Il y a péché quand on s'écarte du bien honnête pour obtenir quelque chose d'utile à la vie présente, ou d'agréable aux sens. Mais en ce qui concerne les biens utiles, il n'y a qu'un seul vice capital : l'avarice. Il semble donc qu'il n'y ait aussi qu'un seul vice capital en ce qui concerne les plaisirs. Et c'est la luxure, qui est un vice plus grand que la gourmandise, et qui a trait à des plaisirs plus grands. Donc la gourmandise n'est pas un vice capital.

En sens contraire, S. Grégoire range la gourmandise parmi les vices capitaux.

Réponse : On appelle vice capital, nous l'avons dit, celui qui donne naissance à d'autres vices selon sa raison de cause finale, c'est-à-dire celui qui présente une fin très désirable, dont la convoitise conduit les hommes à pécher de multiples façons. Mais une fin est rendue très désirable par le fait qu'elle comporte une des conditions du bonheur qui, par sa nature même, est désirable. Or, dit Aristote le plaisir appartient à la notion de bonheur. C'est pourquoi la gourmandise qui a trait aux plaisirs du toucher, les principaux de tous, est rangée à bon droit parmi les vices capitaux.

Solutions : 1. La nourriture elle-même est sans doute ordonnée à autre chose comme à sa fin. Mais comme cette fin, la conservation de la vie, est extrêmement désirable, et qu'on ne peut l'obtenir sans nourriture, il en résulte que la nourriture elle-même est extrêmement désirable. C'est à elle qu'est ordonné presque tout le labeur de la vie humaine, comme le montre cette parole de l'Ecclésiaste (6, 7) : " Toute la peine que prend l'homme est pour sa bouche. " — Il semble cependant que la gourmandise se rapporte davantage aux plaisirs procurés par la nourriture qu'à la nourriture elle-même. Ce qui fait dire à S. Augustin : " Certains, méprisant la

santé du corps, préfèrent manger — en quoi se trouve le plaisir — à être rassasiés... alors que le but de tous ces plaisirs est de ne pas avoir faim ni soif "

2. La fin du péché se prend du bien vers lequel il se tourne, mais la gravité du péché se prend du bien dont il se détourne. C'est pourquoi un vice capital que procure une fin très désirable peut ne pas avoir une grande gravité.

3. Le délectable est désirable en lui-même. C'est pourquoi, en fonction de sa diversité, il donne lieu à deux vices capitaux, la gourmandise et la luxure. L'utile, au contraire, n'est pas désirable en lui-même, mais à titre de moyen. En toutes les réalités utiles il semble donc n'y avoir qu'une seule raison pour qu'elle nous soient désirables. Elles ne donnent lieu, pour cette raison, qu'à un seul vice capital.

Article 6 : Les filles de la gourmandise

Objections : 1. Il ne semble pas cohérent d'assigner cinq filles à la gourmandise, à savoir : " la joie inepte, la bouffonnerie, la malpropreté, le verbiage et l'hébétude de l'esprit ". En effet, la joie inepte suit tout péché, disent les Proverbes (2, 14) : " Ils trouvent leur joie à faire le mal, se complaisent dans la perversité. " De même on trouve l'hébétude de l'esprit en tout péché selon les Proverbes (14, 22) : " N'est-ce pas s'égarer que de machiner le mal ? " Les filles de la gourmandise ne sont donc pas bien énumérées.

2. La malpropreté qui suit la gourmandise consiste surtout à vomir, selon Isaïe (28, 8) : " Toutes les tables sont pleines de vomissements abjects. " Or cela ne semble pas être un péché, mais plutôt une peine, ou encore quelque chose d'utile qui fait l'objet d'un conseil, d'après l'Ecclésiastique (31, 25 Vg) : " Si tu as été forcé de trop manger, lève-toi, va vomir, et tu seras soulagé. " La malpropreté ne doit donc pas être placée parmi les filles de la gourmandise.

3. Isidore fait de la bouffonnerie une fille de la luxure. Elle ne doit donc pas être placée parmi les filles de la gourmandise.

En sens contraire, c'est S. Grégoire qui assigne ces filles à la gourmandise.

Réponse : Nous l'avons dit la gourmandise consiste proprement dans le plaisir immodéré qu'on prend à manger et à boire. C'est pourquoi on met au nombre des filles de la gourmandise les vices qui font suite à ce plaisir immodéré. Ces vices peuvent être vus du côté de l'âme, ou du côté du corps. Du côté de l'âme, de quatre façons :

1° Quant à la raison, dont la vivacité est émoussée par l'excès du manger et du boire. Selon ce point de vue, on fait de " l'hébétude de l'intelligence " une fille de la gourmandise, car les fumées de la nourriture et de la boisson troublent la tête. Au contraire, l'abstinence aide à découvrir la sagesse, comme dit l'Ecclésiaste (2, 3 Vg) : " J'ai décidé dans mon cœur d'arracher ma chair à l'emprise du vin, pour que mon âme se porte à la sagesse. "

2° Quant à l'appétit, qui se dérègle de multiples manières par l'excès de nourriture et de boisson, le gouvernement de la raison étant comme assoupi. Selon ce point de vue, on parle de " joie inepte ", car toutes les autres passions désordonnées conduisent, selon Aristote, à la joie et à la tristesse. Comme il est dit dans le 3ème livre d'Esdras, " le vin transforme tout l'esprit en sécurité et en joie ".

3° Quant à la parole proférée dans le désordre. Et ainsi on a " le verbiage " car, selon S. Grégoire " si un bavardage effréné n'emportait pas ceux qui s'adonnent à la gourmandise, ce riche, que l'on dit festoyer splendidement chaque jour, n'aurait pas la langue si douloureusement dévorée par le feu ".

4° Quant aux actes désordonnés. Et l'on parle alors de " bouffonnerie ", c'est-à-dire d'une certaine exubérance de mouvements provenant d'un défaut de la raison qui, ne pouvant maîtriser les paroles, ne peut pas non plus maîtriser les gestes extérieurs. A propos de ces mots de S. Paul

(Ep 5, 4) : " De même pour les mépris et les facéties ", la Glose ajoute : " Il s'agit là de bouffonnerie, c'est-à-dire d'une exubérance qui provoque le rire. " — Néanmoins on pourrait rattacher l'une et l'autre aux paroles en lesquelles il arrive de pécher soit par abondance, ce qui est le " verbiage ", soit par défaut de retenue, ce qui est la " bouffonnerie ".

Du côté du corps, on parle de " malpropreté ". Ce qui peut se rapporter soit à l'émission désordonnée d'un quelconque surplus, soit plus précisément à l'émission de la semence. C'est pourquoi à propos de ces paroles de S. Paul (Ep 5, 3) : " Quant à la fornication et à la malpropreté sous toutes ses formes, etc. ", la Glose ajoute : " ... c'est-à-dire l'incontinence qui appartient de quelque façon au désir charnel. "

Solutions : 1. La joie qui concerne l'acte du péché ou sa fin accompagne tout péché, surtout le péché d'habitude. Mais la joie vague et mai définie, qui reçoit ici l'épithète d'" inepte ", provient principalement de l'absorption immodérée de la nourriture et de la boisson.

De même l'hébétéude du sens, qui empêche de choisir, se retrouve communément en tout péché. Mais l'hébétéude du sens concernant les choses de l'intelligence procède surtout de la gourmandise pour la raison qu'on vient de dire.

2. Quoiqu'il soit utile de vomir quand on a trop mangé, c'est pourtant une faute que de s'y obliger par la démesure dans le manger et le boire. — On peut cependant sans faute provoquer le vomissement sur le conseil du médecin comme remède à une indisposition.

3. La bouffonnerie ou inconvenance dans les paroles ou les gestes provient de l'acte de gourmandise ; elle n'est pas causée par l'acte de luxure mais par son désir. Elle peut donc se rattacher à l'un ou à l'autre vice.

Nous devons maintenant étudier la sobriété (Q. 149), puis le vice opposé, l'ivrognerie (Q. 150).

### **QUESTION 149 : LA SOBRIÉTÉ**

1. Quelle est sa matière ? — 2. Est-elle une vertu spéciale ? — 3. L'usage du vin est-il permis — 4. A qui surtout la sobriété est-elle nécessaire ?

Article 1 : Quelle est la matière propre de la sobriété ?

Objections : 1. Il ne semble pas que ce soit la boisson, car S. Paul écrit (Rm 12, 3) : " Ne vous estimez pas plus qu'il ne faut, mais soyez sages avec sobriété. " La sobriété concerne donc aussi la sagesse, et pas seulement la boisson.

2. Il est écrit (Sg 8, 7) que la Sagesse de Dieu " enseigne sobriété et prudence, justice et courage ". La sobriété est ici synonyme de tempérance. Or la tempérance n'a pas seulement comme matière la boisson, mais aussi la nourriture et la sexualité. La sobriété ne concerne donc pas seulement la boisson.

3. Le mot " sobriété " semble venir de " mesure ". Or nous devons garder la mesure en tout ce qui nous concerne. S. Paul dit (Tt 2, 2) : " Vivons sobrement dans la justice et la piété ", et la Glose ajoute : " Sobrement, en nous-mêmes. " Et S. Paul dit encore (1 Tm 2, 9) : " Que les femmes aient une tenue décente, que leur parure soit modeste et sobre. " Il semble ainsi que la sobriété ne concerne pas seulement ce qui est intérieur, mais aussi le comportement extérieur. La matière propre de la sobriété n'est donc pas la boisson.

En sens contraire, selon l'Écclesiastique (31, 27), " le vin est la vie pour l'homme, quand on en boit avec sobriété ".

Réponse : Les vertus qui tirent leur nom d'une condition générale de la vertu revendiquent spécialement pour elles la matière où il est le plus difficile et le plus parfait de remplir cette condition. C'est ainsi que la force concerne les périls de mort, et la tempérance les plaisirs du

toucher. Or le nom de sobriété se prend de la mesure : on dit en effet que quelqu'un est sobre (sobrius) comme observant la bria (mesure à vin). C'est pourquoi la sobriété s'attribue spécialement la matière où il est spécialement louable d'observer la mesure. Or c'est le cas des boissons enivrantes ; leur usage modéré est très bienfaisant, mais le moindre excès est très nuisible, car il entrave l'usage de la raison, plus encore que ne fait l'excès de nourriture. Comme dit l'Ecclésiastique (31, 28-30) : " Gaîté du cœur et joie de l'âme, voilà le vin qu'on boit avec mesure ; amertume de l'âme, voilà le vin qu'on boit avec excès, par passion et par défi. L'ivresse excite la fureur de l'insensé pour sa perte. " C'est pourquoi la sobriété concerne spécialement la boisson, non pas n'importe laquelle, mais celle qui, par ses fumées capiteuses, est capable de troubler l'esprit, comme le vin et tout ce qui peut enivrer.

Mais si l'on prend le mot sobriété dans un sens général, il peut être appliqué à n'importe quelle matière, comme on l'a vu quand on a traité de la force et de la tempérance.

Solutions : 1. De même que le vin enivre physiquement, de même, par métaphore, dit-on que la considération de la sagesse est une boisson enivrante, car elle séduit l'âme par le plaisir qu'elle procure, ainsi que le suggère le Psaume (23, 5) : " Ma coupe enivrante, comme elle est belle " C'est pourquoi, de façon imagée, on parle de sobriété à propos de la contemplation de la sagesse.

2. Tout ce qui relève proprement de la tempérance est nécessaire à la vie présente ; c'est l'excès qui en est nuisible. Aussi est-il nécessaire en tout cela d'observer la mesure, ce qui est le rôle de la sobriété. C'est en ce sens qu'on donne à la tempérance le nom de sobriété. Mais un léger excès dans la boisson nuit davantage que dans autre chose. C'est pourquoi la sobriété concerne spécialement la boisson.

3. Quoique la mesure soit requise en tout, cependant on ne parle pas, au sens strict, de sobriété en tout, mais seulement là où la mesure est particulièrement nécessaire.

Article 2 : La sobriété est-elle une vertu spéciale ?

Objections : 1. Il ne semble pas. En effet, l'abstinence vise la nourriture et la boisson. Mais il n'y a pas de vertu spéciale concernant la nourriture. La sobriété, qui a pour matière la boisson, n'est donc pas non plus une vertu spéciale.

2. L'abstinence et la gourmandise concernent les délectations du toucher, en tant que ce sens est celui des aliments. Or la nourriture et la boisson concourent à notre alimentation. La vie animale a en effet besoin d'être nourrie tout ensemble d'humide et de sec. La sobriété, qui concerne la boisson, n'est donc pas une vertu spéciale.

3. En ce qui se rapporte à la nutrition, on distingue la nourriture de la boisson ; de même on distingue différents genres de nourritures et de boissons. Donc, si la sobriété était par elle-même une vertu spéciale, il semble qu'il faudrait alors une vertu spéciale pour toute différence de boisson ou de nourriture, ce qui ne s'impose pas. La sobriété ne semble donc pas être une vertu spéciale.

En sens contraire, Macrobe fait de la sobriété une partie spéciale de la tempérance.

Réponse : Comme on l'a vu plus haut, il appartient à la vertu morale de sauvegarder le bien de la raison contre ce qui pourrait l'empêcher. Et c'est pourquoi, dès que l'on rencontre un empêchement spécial pour la raison, il faut nécessairement une vertu spéciale pour l'écarter. Or les boissons enivrantes ont un titre spécial à empêcher l'usage de la raison, en tant qu'elles troublent le cerveau par leurs fumées. C'est pourquoi, afin d'écarter cet obstacle à la raison, une vertu spéciale est requise, qui est la sobriété.

Solutions : 1. La nourriture et la boisson ont ceci de commun qu'elles peuvent empêcher le bien de la raison en étouffant celle-ci par l'excès du plaisir. De ce point de vue, c'est l'abstinence qui

concerne aussi bien la nourriture que la boisson. Mais les boissons enivrantes créent un empêchement spécial, on vient de le dire. C'est pourquoi une vertu spéciale est requise.

2. La vertu d'abstinence n'a pas trait aux aliments et aux boissons en tant qu'ils sont nourrissants, mais en tant qu'ils font obstacle à la raison. Le caractère spécial de la vertu ne doit donc pas se prendre du point de vue de la nutrition.

3. Toutes les boissons enivrantes ont une seule et même façon d'entraver l'usage de la raison. La diversité des boissons n'a donc qu'un rapport accidentel à la vertu et ne peut, en raison de cette diversité, requérir des vertus différentes. Il en est de même de la diversité des aliments.

Article 3 : L'usage du vin est-il permis ?

Objections : 1. Il semble qu'il soit absolument illicite. Car on ne peut, sans la sagesse, être sur le chemin du salut. Il est écrit, en effet (Sg 7, 28) : " Dieu n'aime que celui qui vit avec la Sagesse " ; et un peu plus loin (9, 18) : " Par la Sagesse les hommes ont été instruits de ce qui te plaît et ont été sauvés. " Or l'usage du vin empêche la sagesse, selon l'Ecclésiaste (2, 3 Vg) : " J'ai pensé arracher ma chair à l'emprise du vin, pour que mon âme se porte à la Sagesse. " Boire du vin est donc absolument interdit.

2. Comme le déclare S. Paul (Rm 14, 21) " Il est bien de s'abstenir de viande et de vin et de tout ce qui fait buter ou tomber ou faiblir ton frère. " Or, manquer au bien de la vertu est une faute, et semblablement causer du scandale à ses frères. L'usage du vin est donc illicite.

3. S. Jérôme dit : " L'usage du vin avec les viandes commença après le déluge, mais le Christ est venu à la fin des temps, et ramena l'extrémité au principe. " Au temps de la loi chrétienne, l'usage du vin semble donc interdit.

En sens contraire, S. Paul écrit à Timothée (1 Tm 5, 23) : " Cesse de ne boire que de l'eau. Prends un peu de vin à cause de ton estomac et de tes fréquents malaises. " Et on peut lire dans l'Ecclésiastique (31, 28) : " Gaîté du cœur et joie de l'âme, voilà le vin qu'on boit avec mesure. "

Réponse : Aucune nourriture et aucune boisson, considérée en elle-même n'est interdite, selon les paroles du Seigneur (Mt 15, 11) : " Ce n'est pas ce qui entre dans la bouche qui rend l'homme impur. " En soi, boire du vin n'est donc pas illicite. Cela peut cependant le devenir par accident : parfois à cause de la condition de celui qui boit, lorsque, par exemple, il est facilement incommodé par le vin, ou lorsqu'il est obligé, par vœu spécial, à ne pas boire de vin. Parfois, à cause de la façon de boire, parce qu'il dépasse la mesure en buvant. Et parfois à cause des autres, qui en sont scandalisés.

Solutions : 1. La sagesse peut se concevoir de deux façons : d'une première façon, selon l'acception commune, en tant qu'elle suffit au salut. Pour avoir ainsi la sagesse, il n'est pas requis de s'abstenir tout à fait de vin, mais de s'abstenir seulement de son usage immodéré. — La sagesse peut se concevoir aussi selon qu'elle indique un certain degré de perfection. Et ainsi pour quelques-uns il est requis, s'ils veulent acquérir parfaitement la sagesse, de s'abstenir totalement de vin, selon la condition des personnes et des lieux.

2. S. Paul ne dit pas absolument qu'il est bon de s'abstenir de vin, mais il le conseille dans le cas où il y a danger de scandale.

3. Le Christ nous détourne de certaines choses comme absolument interdites, et de certaines autres comme s'opposant à la perfection. C'est ainsi qu'il détourne du vin, comme des richesses, etc., ceux qui visent à la perfection.

Article 4 : A qui surtout la sobriété est-elle nécessaire ?

Objections : 1. Il semble qu'elle soit surtout requise chez les gens âgés et importants. En effet, la vieillesse confère à l'homme une certaine supériorité. C'est pourquoi le respect et l'honneur sont dus aux vieillards, selon cette recommandation du Lévitique (19, 32) : " Tu te lèveras devant une

tête chenue, tu honoreras la personne du vieillard. " Or S. Paul dit que la sobriété doit être spécialement recommandée aux vieillards (Tt 2, 2) : " Que les vieillards soient sobres " La sobriété est donc requise chez les personnes les plus dignes.

2. L'évêque occupe dans l'Église le plus haut degré de dignité. C'est à lui que la sobriété est prescrite par S. Paul (1 Tm 3, 2) : " Il faut que l'évêque soit irréprochable, qu'il n'ait été marié qu'une fois, qu'il soit sobre, pondéré, etc. " La sobriété est donc surtout requise chez les personnes élevées en dignité.

3. La sobriété implique l'abstinence de vin.

Mais le vin est interdit aux rois, qui tiennent la place la plus élevée dans les affaires humaines, et il est permis à ceux qui se trouvent dans un état d'abaissement. On peut lire en effet dans les Proverbes (31, 4) : " Il ne convient pas aux rois de boire du vin ", et peu après (v. 6) : " Procure des boissons fortes à qui va périr, du vin au cœur rempli d'amertume. " La sobriété est donc surtout requise chez les personnes élevées en dignité.

En sens contraire, S. Paul écrit (1 Tm 3, 11) " Que les femmes soient dignes, point médisantes, sobres, etc. " et encore (Tt 2, 6) : " Exhorte les jeunes gens à être sobres. "

Réponse : La vertu a une double relation : d'une part avec les vices contraires qu'elle exclut et les convoitises qu'elle réprime ; d'autre part avec la fin à laquelle elle conduit. Ainsi donc une vertu est davantage requise chez certains pour une double raison. D'abord, parce qu'ils se portent plus promptement aux convoitises que la vertu doit réprimer, et aux vices que la vertu doit détruire. De ce point de vue, la sobriété est surtout demandée aux jeunes gens et aux femmes ; aux jeunes gens chez qui le désir du délectable a toute sa vigueur, à cause de l'ardeur de leur âge ; et aux femmes chez qui n'existe pas une force suffisante pour résister aux convoitises. C'est pourquoi, selon Valère Maxime, chez les Romains dans l'Antiquité, les femmes ne buvaient pas de vin.

Ensuite la sobriété est davantage réclamée de ceux pour qui elle est plus nécessaire à l'accomplissement de leur tâche. En effet, le vin, quand il est pris avec excès, est ce qui entrave le plus l'usage de la raison. C'est pourquoi la sobriété est spécialement prescrite aux vieillards, chez qui la raison doit être en pleine vigueur afin d'instruire les autres ; aux évêques, et à tous les ministres de l'Église, qui doivent s'appliquer à leur ministère sacré avec un esprit de dévotion ; et aux rois, qui doivent gouverner leurs sujets avec sagesse.

Solutions : Cela montre la réponse à faire aux différentes Objections.

### **QUESTION 150 : L'IVROGNERIE**

1. L'ivrognerie est-elle un péché ? — 2. Est-elle un péché mortel ? — 3. Est-elle le plus grave des péchés ? — 4. Excuse-t-elle du péché ?

Article 1 : L'ivrognerie est-elle un péché ?

Objections : 1. Il ne semble pas. Car tout péché a un autre péché qui lui est contraire. Ainsi à la lâcheté s'oppose l'audace, à la pusillanimité la présomption. Or aucun péché ne s'oppose à l'ivrognerie. Elle n'est donc pas un péché.

2. Tout péché est volontaire. Or personne ne veut s'enivrer, car personne ne veut être privé de l'usage de la raison. L'ivrognerie n'est donc pas un péché.

3. Quiconque est cause de péché pour un autre pèche également. Si donc l'ivrognerie était un péché, il s'ensuivrait que ceux qui invitent les autres à boire, ce qui cause leur ivresse, pécheraient. Ce qui paraît bien sévère.

4. Tous les péchés appellent la correction. Or on ne corrige pas les ivrognes. S. Grégoire a dit en effet : " Il faut user d'indulgence envers eux et les laisser à leur penchant, de peur qu'ils ne deviennent pires s'ils étaient arrachés à cette habitude. " L'ivrognerie n'est donc pas un péché.

En sens contraire, S. Paul écrit (Rm 13, 13) " Point de ripailles ni d'ivresses. "

Réponse : L'ivrognerie peut s'entendre en deux sens. En un premier sens, selon qu'elle signifie la dégradation de l'homme qui a bu trop de vin, si bien qu'il n'est plus en possession de sa raison. De ce point de vue, l'ivrognerie ne désigne pas une faute, mais la déficience qui est un châtement entraîné par la faute.

Dans un second sens, l'ivrognerie peut désigner l'acte par lequel on tombe dans cette dégradation. Cet acte peut causer l'ébriété de deux façons. Ou bien à cause de la trop grande force du vin, ignorée du buveur. Il peut ainsi arriver que l'ébriété soit sans péché, en particulier si elle se produit sans négligence de la part du buveur. Il est à croire que Noé s'est enivré de cette façon, comme on le dit dans la Genèse (9, 21). — Ou bien à cause d'une convoitise et d'un usage désordonné du vin. C'est ainsi que l'ivresse est un péché. Elle fait partie de la gourmandise comme une espèce dans un genre. La gourmandise se divise en effet en ripailles et en ivresses, comme l'indique l'autorité de S. Paul citée plus haut.

Solutions : 1. Comme dit Aristote l'insensibilité qui s'oppose à la tempérance " est assez rare ". C'est pourquoi ce vice, aussi bien que toutes ses espèces qui s'opposent aux différentes espèces de l'intempérance, ne porte pas de nom. Le vice opposé à l'ivrognerie n'a donc pas de nom. Toutefois celui qui sciemment s'abstiendrait de vin au point de nuire gravement à sa santé, ne serait pas exempt de faute.

2. Cette objection vient de ce que l'on considère la dégradation conséquente et qui n'est pas voulue. Mais l'usage immodéré du vin, en quoi consiste le péché, est volontaire.

3. De même que celui qui s'enivre est excusé du péché s'il ignore la force du vin, de même celui qui invite à boire n'est pas coupable de péché s'il ignore que le buveur, vu sa constitution, sera enivré par cette boisson. Mais s'il n'y a pas ignorance, ni l'un ni l'autre n'est excusé de péché.

4. La correction du pécheur doit parfois être différée, si elle doit le rendre pire, nous l'avons dit. C'est pourquoi S. Augustin parlant des excès de nourriture et des ivresses, écrit à l'évêque Aurélius : " Autant que j'en puisse juger, ce n'est pas la rigueur, la dureté, la violence qui suppriment ces vices, mais c'est l'enseignement plutôt que le commandement, le conseil plutôt que la menace. C'est ainsi en effet qu'il faut agir avec la plupart des pécheurs, et n'user de sévérité qu'envers le petit nombre. "

Article 2 : L'ivrognerie est-elle un péché mortel ?

Objections : 1. Non, semble-t-il. S. Augustin dit en effet que l'ivresse est un péché mortel " si elle est fréquente ". Or la fréquence introduit une circonstance qui, on l'a vu plus haut, ne conduit pas à une autre espèce de péché, et qui ne peut donc aggraver à l'infini, au point de transformer un péché véniel en péché mortel. Par conséquent, si par ailleurs l'ivresse n'est pas déjà un péché mortel, ce n'est pas de cette façon qu'elle pourra le devenir.

2. Dans le même sermon, S. Augustin déclare " Chaque fois que quelqu'un, en mangeant ou en buvant, prend plus qu'il n'est nécessaire, cela représente, reconnaissons-le, de menus péchés. " Mais les menus péchés sont des péchés véniels. L'ivrognerie qui a pour cause l'excès dans le boire, est donc péché véniel.

3. On ne doit commettre aucun péché mortel pour soigner sa santé. Or certains boivent surabondamment sur le conseil des médecins, afin de se purger ensuite en vomissant, et de cette boisson surabondante l'ivresse peut résulter. L'ivrognerie n'est donc pas un péché mortel.



En sens contraire, dans les " Canons des Apôtres " on peut lire : " Si un évêque, un prêtre ou un diacre s'adonne au jeu ou à l'ivrognerie, qu'ils se corrigent ou soient déposés ; si c'est un sous-diacre, un lecteur ou un chantre, qu'ils se corrigent ou soient privés de la communion ; de même si c'est un laïc. " Mais de telles peines ne sont infligées que pour un péché mortel. L'ivrognerie est donc un péché mortel.

Réponse : Le péché d'ivrognerie, nous l'avons dit, consiste en un usage et un désir désordonnés du vin. Mais trois cas peuvent se présenter. Ou bien l'on ignore qu'il y a excès et que la boisson est enivrante. L'ivresse peut survenir dans ce cas sans qu'il y ait péché, nous l'avons dit. Ou bien on s'aperçoit qu'il y a excès, mais on ne pense pas que la boisson soit assez forte pour enivrer. Alors il peut y avoir ivresse avec péché véniel. Ou bien il peut arriver qu'on se rende parfaitement compte que la boisson est prise avec excès et que l'on est enivrante, mais qu'on préfère cependant risquer l'ivresse plutôt que de s'abstenir de boire. Il s'agit alors d'ivresse proprement dite, car les valeurs morales tirent leur espèce non de ce qui arrive par accident en dehors de l'intention, mais de ce qui est voulu en soi intentionnellement. Et dans ce cas l'ivresse est un péché mortel, car lorsque l'homme le voulant et le sachant, se prive de l'usage de la raison qui lui permet d'agir selon la vertu et de s'écarter du péché, il pêche mortellement en s'exposant au péril de pécher. S. Ambroise dit en effet : " Nous affirmons qu'il faut fuir l'ivrognerie, qui nous rend incapables d'éviter de commettre des crimes, car les crimes que nous évitons lorsque nous sommes sobres, nous les commettons dans l'inconscience où nous réduit l'ivresse. " C'est pourquoi l'ivrognerie, à parler strictement, est un péché mortel.

Solutions : 1. La fréquence fait de l'ivrognerie un péché mortel, non à cause de la simple répétition des actes, mais parce qu'il n'est pas possible qu'un homme qui s'enivre continuellement ne le fasse pas le sachant et le voulant, puisqu'à maintes reprises il a fait l'expérience de la force du vin et de sa propre facilité à s'enivrer.

2. Manger ou boire plus qu'il n'est nécessaire appartient au vice de gourmandise, qui n'est pas toujours péché mortel. Mais boire trop en sachant, et jusqu'à l'ivresse, c'est cela qui est péché mortel. C'est pourquoi S. Augustin a dit " L'ivrognerie est loin de moi ; ta miséricorde n lui permettra pas de m'approcher. L'intempérance, en revanche, s'insinue quelquefois chez ton serviteur ".

3. Nous l'avons dit, la nourriture et la boisson doivent se mesurer selon ce qui convient à la santé du corps. C'est pourquoi, de même que parfois une nourriture ou une boisson, qui sont modérées pour un homme en bonne santé, sont excessives pour un malade, de même aussi peut-il arriver, à l'inverse, que ce qui est excessif pour un homme en bonne santé soit modéré pour un malade. Ainsi, lorsqu'on mange ou boit beaucoup sur ordonnance des médecins, afin de provoquer un vomissement, on ne doit pas voir en cela un excès. Il n'est pas nécessaire cependant, pour provoquer le vomissement que la boisson soit enivrante, puisqu'on le produit en buvant même de l'eau tiède. Le motif invoqué ne suffirait donc pas pour excuser l'ivresse.

Article 3 : L'ivrognerie est-elle le plus grave des péchés ?

Objections : 1. Il semble bien que oui. S. Chrysostome dit en effet que " rien n'est aimé du démon comme l'ivrognerie et la luxure, qui sont mères de tous les vices ". Et dans les Décrets on peut lire : " Que les clercs craignent surtout l'ivrognerie, qui fait naître et grandir tous les vices. "

2. Est péché ce qui empêche le bien de la raison. Or c'est ce que fait par-dessus tout l'ivrognerie. Elle est donc le plus grand des péchés.

3. La grandeur de la faute se voit à la grandeur du châtement. Or l'ivrognerie semble recevoir le plus grand châtement, car S. Ambroise dit qu'" il n'y aurait pas de servitude dans l'homme, s'il n'y avait pas l'ivrognerie ". Celle-ci est donc le plus grand des péchés.

En sens contraire, selon S. Grégoire les vices spirituels sont plus grands que les vices charnels. Or l'ivrognerie fait partie des vices charnels. Elle n'est donc pas le plus grand des péchés.

Réponse : Le mal est la privation du bien. C'est pourquoi le mal est d'autant plus grave que le bien dont il prive est plus grand. Or il est clair que le bien divin est plus grand que le bien humain. C'est pourquoi les péchés qui vont directement contre Dieu sont plus graves que l'ivrognerie, qui s'oppose directement au bien de la raison humaine.

Solutions : 1. L'homme incline surtout aux péchés d'intempérance parce qu'il y trouve des convoitises et des plaisirs qui nous sont concrets. C'est à ce point de vue que l'on dit que ces péchés sont surtout aimés du démon ; non parce qu'ils sont plus graves que d'autres, mais parce qu'ils sont plus fréquents chez les hommes.

2. Le bien de la raison est empêché d'une double façon : d'une première façon, par ce qui est contraire à la raison ; d'une autre façon, par ce qui enlève l'usage de la raison. Or ce qui est contraire à la raison a davantage raison de mal que ce qui enlève momentanément l'usage de la raison. En effet, l'usage de la raison, que supprime l'ivresse, peut être bon ou mauvais, tandis que les biens des vertus, qui sont supprimés par ce qui est contraire à la raison, sont toujours bons.

3. La servitude a suivi l'ivresse de façon occasionnelle. Ainsi Cham a encouru dans sa postérité la malédiction de la servitude parce qu'il s'était moqué de son père ivre. Mais la servitude n'a pas été le châtement direct de l'ivresse.

Article 4 : L'ivrognerie excuse-t-elle du péché ?

Objections : 1. Non, semble-t-il. Aristote, dit en effet que " l'homme en état d'ivresse mérite double malédiction ". L'ivresse aggrave donc le péché plus qu'elle ne l'excuse.

2. Un péché n'est pas excusé par le péché, mais plutôt aggravé. Or l'ivrognerie est un péché. Elle n'excuse donc pas du péché.

3. Aristote dit que la raison de l'homme est liée par l'ivresse ; de même qu'elle est liée aussi par la convoitise. Or celle-ci n'excuse pas du péché. L'ébriété non plus par conséquent.

En sens contraire, dit S. Augustin, Lot est excusé de l'inceste à cause de son ivresse.

Réponse : Dans l'ivrognerie, nous l'avons vu deux choses sont à considérer : la dégradation qui suit, et l'acte qui précède. Du côté de la dégradation qui suit, dont l'effet est de lier l'usage de la raison, l'ivrognerie peut excuser du péché, pour autant qu'elle cause l'involontaire par ignorance.

— Mais du côté de l'acte qui précède, il semble qu'il faut distinguer. Si cet acte est suivi d'ivresse mais sans qu'il y ait de péché, alors le péché qui suit est totalement excusé de culpabilité. C'est sans doute ce qui est arrivé à Lot. Mais si l'acte qui précède a été entaché de faute, alors on n'est pas totalement excusé du péché qui suit, lequel devient volontaire en raison de la volonté de l'acte précédent. C'est en effet en accomplissant un acte illicite qu'on est tombé dans le péché suivant. Ce péché qui suit est cependant diminué, de même qu'est diminué son caractère volontaire. C'est pourquoi S. Augustin, dit que " Lot doit être jugé coupable non pour son inceste, mais pour autant que son ébriété le méritait ".

Solutions : 1. Aristote ne dit pas que l'homme en état d'ivresse mérite une malédiction plus grave, mais " une double malédiction " à cause de son double péché.

On peut répondre aussi qu'il parle selon la loi d'un certain Pittacus qui avait statué : " Les ivrognes, s'ils commettent des violences, seront plus sévèrement punis que les gens sobres, parce qu'ils s'en rendent plus souvent coupables. " En quoi, remarque Aristote, " il semble qu'on ait visé à l'utilité ", afin qu'il soit mis fin aux violences, " plutôt qu'à l'indulgence qu'il faut avoir pour les ivrognes ", qui ne sont plus maîtres d'eux-mêmes.

2. L'ivresse est de nature à excuser le péché non par le côté où elle est elle-même un péché, mais par le côté où elle entraîne à sa suite une dégradation.

3. La convoitise ne lie pas totalement la raison, comme fait l'ivresse, à moins que, par hasard, cette convoitise soit telle qu'elle rende l'homme fou. Cependant la passion de convoitise diminue le péché, car il est moins grave de pécher par faiblesse que de pécher par malice.

Il faut maintenant étudier la chasteté. D'abord, la vertu même de chasteté (Q. 151) ; ensuite, la virginité, qui est une partie de la chasteté (Q. 152) ; enfin, la luxure, qui est le vice contraire (Q. 153-154).

### **QUESTION 151 : LA CHASTÉTÉ**

1. La chasteté est-elle une vertu ? — 2. Est-elle une vertu générale ? — 3. Est-elle une vertu distincte de l'abstinence ? — 4. Quels sont ses rapports avec la pudicité ?

Article 1 : La chasteté est-elle une vertu ?

Objections : 1. Il semble que non. Nous parlons en effet maintenant de vertu de l'âme. Or la chasteté semble relever du corps. On dit en effet que quelqu'un est chaste quand il se comporte d'une certaine façon dans l'usage de certaines parties du corps. La chasteté n'est donc pas une vertu.

2. La vertu est un habitus volontaire, selon Aristote. Mais la chasteté ne semble pas être quelque chose de volontaire, puisque c'est par la violence qu'elle semble enlevée aux femmes qui ont été prises de force. Il semble donc que la chasteté ne soit pas une vertu.

3. Aucune vertu n'existe chez les infidèles. Or il y a des infidèles qui sont chastes. La chasteté n'est donc pas une vertu.

4. Les fruits se distinguent des vertus. Or la chasteté est placée parmi les fruits, comme on le voit chez S. Paul (Ga 5, 23). La chasteté n'est donc pas une vertu.

En sens contraire, S. Augustin nous dit " Alors que tu devrais précéder ton épouse dans la vertu, car la chasteté est une vertu, tu cèdes au premier assaut de la passion charnelle, et tu voudrais que ton épouse fût victorieuse. "

Réponse : Le mot " chasteté " se prend de ce que la raison " châtie " la convoitise, qui doit être corrigée comme un enfant, dit Aristote. Or le propre de la vertu humaine consiste en ce que quelque chose est mesuré selon la raison, comme on l'a vu plus haut en traitant de la vertu. La chasteté est donc manifestement une vertu.

Solutions : 1. La chasteté se trouve sans doute dans l'âme comme dans son siège, mais elle a sa matière dans le corps. Il appartient en effet à la chasteté d'user modérément des membres du corps selon le jugement de la raison et le choix de la volonté.

2. Comme dit S. Augustin : " Tant que dure la résolution de l'âme, qui a permis au corps lui-même d'être sanctifié, la violence d'une passion étrangère n'enlève pas au corps cette sainteté, qui se conserve par la persévérance dans la continence. " Et S. Augustin ajoute : " La vertu de l'âme, qui a la force pour compagne, est décidée à supporter tous les maux plutôt que de consentir au mal. "

3. Selon S. Augustin " ne pensons pas qu'il y ait une vraie vertu chez celui qui n'est pas juste. Ne pensons pas qu'il soit vraiment juste, s'il ne vit pas de la foi ". C'est pourquoi il conclut qu'il n'y a chez les infidèles ni vraie chasteté, ni autre vertu, car ils ne se réfèrent pas à la fin requise. Et il ajoute : " Ce n'est pas par leurs fonctions ", c'est-à-dire par leurs actes, " mais par leurs fins que les vertus se distinguent des vices ".

4. La chasteté, en tant qu'elle agit selon la raison, est à considérer comme une vertu ; mais en tant qu'elle trouve du plaisir dans son acte, elle est mise au nombre des fruits.

Article 2 : La chasteté est-elle une vertu générale ?

Objections : 1. Il semble que oui. S. Augustin dit en effet : " La chasteté est un mouvement ordonné de l'âme qui ne soumet pas les biens majeurs aux biens mineurs. " Or cela appartient à toute vertu. La chasteté est donc une vertu générale.

2. " Chasteté " vient de " châtiment ". Mais tout mouvement de la partie appétitive doit être châtié par la raison. Et comme toute vertu morale refrène un mouvement de l'appétit, il semble donc que toute vertu morale soit de la chasteté.

3. La fornication s'oppose à la chasteté. Or toute espèce de péché semble être une fornication. Le Psaume (73, 27) dit en effet : " Tu conduis à leur perte tous ceux qui fornicquent en s'éloignant de toi. " La chasteté est donc une vertu générale.

En sens contraire, Macrobe h en fait une partie de la tempérance.

Réponse : Le mot chasteté a deux sens. D'abord un sens propre. La chasteté est alors une vertu spéciale, ayant une matière spéciale : les convoitises de ce qui procure du plaisir en matière sexuelle.

Ensuite, un sens métaphorique. De même en effet que c'est dans l'union charnelle que consiste le plaisir sexuel, qui est proprement la matière de la chasteté et du vice opposé, la luxure, de même c'est dans une certaine union spirituelle de l'âme à certaines choses que consiste la délectation qui est l'objet d'une certaine chasteté spirituelle, ainsi appelée par métaphore, ou d'une fornication spirituelle, ainsi appelée également par métaphore. En effet, lorsque l'esprit de l'homme se délecte dans une union spirituelle avec l'être auquel il doit s'unir et qui est Dieu ; quand il s'abstient de s'unir avec plaisir à d'autres biens, contrairement aux exigences de l'être divin — alors on parle de chasteté spirituelle, selon ces paroles de S. Paul (2 Co 11, 2) : " le vous ai fiancés avec un époux unique en vous présentant au Christ comme une vierge chaste. " Mais, si l'esprit s'unit avec plaisir, contrairement à l'ordre divin, à toute autre chose, on parle de fornication spirituelle, selon ces paroles de Jérémie (3, 1) : " Et toi, tu as fornicqué avec de nombreux amants. " Si l'on conçoit la chasteté de cette façon, elle est une vertu générale, car toute vertu retient l'esprit humain de s'unir avec plaisir à ce qui est illicite. Cependant la raison de cette chasteté-là consiste principalement dans la charité et dans les autres vertus théologiques, par lesquelles l'esprit de l'homme s'unit à Dieu.

Solutions : 1. Cet argument procède de la chasteté entendue au sens métaphorique.

2. Comme on l'a dit plus haut, la convoitise du plaisir est comparée surtout à l'enfant, car l'appétit délectable nous est connaturel, et surtout celui des plaisirs du toucher, qui sont ordonnés à la conservation de la nature ; de là vient que, si l'on nourrit la convoitise de ces plaisirs en y consentant, elle s'accroît au maximum, tel l'enfant qu'on laisse faire ce qu'il veut. Aussi est-ce surtout la convoitise de ces plaisirs qui a besoin d'être corrigée. Voilà pourquoi c'est à propos de ces convoitises que l'on parle de chasteté par excellence, de même que l'on parle de force à propos de ce qui nous est le plus nécessaire pour que notre âme reste ferme.

3. Cette objection procède de la fornication spirituelle entendue au sens métaphorique, laquelle s'oppose à la chasteté spirituelle, on vient de le dire.

Article 3 : La chasteté est-elle une vertu distincte de l'abstinence ?

Objections : 1. Il ne semble pas. Car pour la matière d'un seul genre une seule vertu suffit. Or ce qui appartient à un seul sens semble appartenir au même genre. Donc, puisque le plaisir trouvé dans les aliments, qui est la matière de l'abstinence, et le plaisir trouvé dans les actes sexuels, qui

est la matière de la chasteté, appartiennent tous deux au sens du toucher, il ne semble pas que la chasteté soit une vertu différente de l'abstinence.

2. Aristote assimile tous les vices d'intempérance aux péchés " puérils ", qui ont besoin de châtement. Or la " chasteté " prend son nom du " châtement " des vices opposés. Puisque l'abstinence refrène certains vices d'intempérance, il semble que l'abstinence soit la chasteté.

3. Les plaisirs des autres sens relèvent de la tempérance, en tant qu'ils sont ordonnés aux plaisirs du toucher, matière de la tempérance. Or les plaisirs de la nourriture, qui sont la matière de l'abstinence, sont ordonnés aux plaisirs sexuels, matière de la chasteté. Aussi S. Jérôme peut-il dire : " Le ventre et les parties génitales sont voisins, de sorte que leur voisinage fait comprendre combien leurs vices sont associés. " L'abstinence et la chasteté ne sont donc pas des vertus distinctes l'une de l'autre.

En sens contraire, S. Paul (2 Co 6, 5) nomme la chasteté en la distinguant du jeûne qui relève de l'abstinence.

Réponse : Nous l'avons dit, la tempérance a pour matière propre les convoitises des plaisirs du toucher. C'est pourquoi il est nécessaire que, là où il y a différentes sortes de plaisirs, il y ait aussi différentes vertus comprises dans la tempérance. Mais les plaisirs sont proportionnés aux opérations dont ils sont les perfections, dit Aristote. Or il est évident que les actes relevant de l'usage des aliments, par lesquels se conserve la nature de l'individu, sont d'un autre genre que les actes sexuels, par lesquels se conserve la nature de l'espèce. C'est pourquoi la chasteté, qui concerne les plaisirs sexuels, est une vertu distincte de l'abstinence, qui concerne les plaisirs de la table.

Solutions : 1. La tempérance ne consiste pas principalement, en ce qui concerne les délectations du toucher, dans le jugement que les sens portent sur les réalités qui sont touchées, car ce jugement les apprécie toutes selon la même raison, mais dans leur usage même, dit Aristote. Mais ce n'est pas pour la même raison que l'on mange et que l'on boit, ou que l'on recherche les plaisirs sexuels. C'est pourquoi il faut qu'il y ait des vertus différentes, bien qu'il s'agisse du même sens, le toucher.

2. Les délectations sexuelles sont plus violentes et contraignent davantage la raison que les plaisirs de la table. A cause de cela elles ont davantage besoin d'être corrigées et refrénées : car, si l'on y consent, la force de la convoitise s'accroît d'autant, et la vigueur de l'esprit est abaissée. C'est pourquoi S. Augustin a pu dire : " je le sens, il n'y a rien qui fasse tomber de plus haut l'intelligence de l'homme que les caresses de la femme, et ce contact des corps sans lequel on ne peut posséder une épouse. "

3. Les plaisirs des autres sens n'ont trait à la conservation de la nature humaine que dans la mesure où ils sont ordonnés aux délectations du toucher. C'est pourquoi, concernant ces délectations, il n'y a pas d'autre vertu comprise dans la tempérance. Mais les plaisirs que procurent les aliments, quoiqu'ils soient d'une certaine façon ordonnés aux jouissances sexuelles, sont néanmoins ordonnés par eux-mêmes à la conservation de la vie de l'homme. Aussi ont-ils par eux-mêmes une vertu spéciale, bien que cette vertu qu'on appelle abstinence, ordonne son acte à la fin de la chasteté.

Article 4 : Rapports de la chasteté avec la pudicité

Objections : 1. Il ne semble pas que la pudicité relève spécialement de la chasteté. En effet, pour S. Augustin, " la pudicité est une vertu de l'âme ". Elle n'est donc pas quelque chose qui se rattache à la chasteté, mais elle est par elle-même une vertu distincte de la chasteté.

2. " Pudicité " vient de " pudeur ", qui semble être la même chose que la crainte de la honte. Or la crainte de la honte se rapporte, selon S. Jean Damascène " à l'acte honteux " : ce qui se vérifie en tout acte vicieux. La pudicité ne se rapporte donc pas plus à la chasteté qu'aux autres vertus.

3. Aristote dit que toute intempérance est de façon générale ce qui est le plus " blâmable ". Mais il semble qu'il appartienne à la pudicité de fuir ce qui est blâmable. La pudicité appartient donc à toutes les parties de la tempérance, et non spécialement à la chasteté.

En sens contraire, S. Augustin déclare, " Il faut prêcher la pudicité, afin que celui qui a des oreilles pour entendre ne fasse rien d'illicite avec ses organes génitaux. " Mais le bon usage des organes génitaux est du ressort de la chasteté. La pudicité appartient donc en propre à la chasteté.

Réponse : On vient de le dire, le mot " pudicité " vient de " pudeur ", qui signifie crainte de la honte. C'est pourquoi il faut que la pudicité ait un rapport essentiel avec ce qui inspire davantage un sentiment de honte. Or c'est le fait des actes sexuels ; à tel point, dit S. Augustin que même l'acte conjugal, revêtu de l'honorabilité du mariage, n'est pas exempt de ce sentiment de honte. Et cela vient de ce que le mouvement des organes génitaux n'est pas soumis à l'empire de la raison, comme c'est le cas pour le mouvement des autres membres extérieurs. Or l'homme éprouve un sentiment de honte non seulement de cette union charnelle, mais aussi de tout ce qui en est le signe, dit Aristote. Voilà pourquoi la pudicité s'applique essentiellement aux réalités sexuelles ; et principalement aux signes de ces réalités, comme les regards impudiques, les baisers et les attouchements. Et c'est parce que ceux-ci ont coutume d'être davantage perçus que la pudicité regarde surtout les signes extérieurs de ce genre, tandis que la chasteté regarde davantage l'union sexuelle elle-même. Ainsi donc la pudicité est ordonnée à la chasteté, non comme une vertu qui en serait distincte, mais comme exprimant un certain environnement de la chasteté. Parfois cependant l'une est prise pour l'autre.

Solutions : 1. S. Augustin prend ici la pudicité pour la chasteté.

2. Quoique tous les vices aient un certain caractère honteux, c'est surtout vrai cependant pour les vices d'intempérance, comme le montre ce qui a été dit plus haut.

3. Parmi les vices d'intempérance, ceux qui méritent principalement la honte sont les vices sexuels. Parce que les organes génitaux n'obéissent pas, et parce que la raison se trouve absorbée au maximum.

### **QUESTION 152 : LA VIRGINITÉ**

1. En quoi consiste-t-elle ? — 2. Est-elle licite ? — 3. Est-elle une vertu ? — 4. Sa supériorité par rapport au mariage. — 5. Sa supériorité par rapport aux autres vertus.

Article 1 : En quoi consiste la virginité ?

Objections : 1. Il semble qu'elle ne consiste pas dans l'intégrité charnelle. En effet, pour S. Augustin, elle est " la résolution perpétuelle de garder l'incorruptibilité dans une chair corruptible ". Or la résolution ne relève pas de la chair. La virginité ne réside donc pas dans la chair.

2. La virginité implique une certaine pudicité. Or S. Augustin dit que la pudicité réside dans l'âme. La virginité ne consiste donc pas dans l'intégrité de la chair.

3. L'intégrité de la chair semble consister dans le sceau de la pudeur virginale. Mais ce sceau est parfois brisé sans dommage pour la virginité. S. Augustin dit en effet que " ces membres peuvent en diverses circonstances être blessés et souffrir violence ; et les médecins parfois, afin de porter secours, pratiquent sur eux des opérations pénibles à voir ; une sage-femme aussi, sous prétexte de vérifier avec la main l'intégrité d'une vierge, la lui fait perdre en l'examinant ". Et S.

Augustin ajoute : " je ne pense pas qu'il y ait personne d'assez sot pour croire que cette vierge a perdu la sainteté de son corps, bien qu'elle ait perdu l'intégrité de ce membre. " La virginité ne consiste donc pas dans l'intégrité de la chair.

4. La corruption de la chair consiste surtout dans l'émission du sperme, qui peut se produire sans union charnelle, pendant le sommeil ou même dans l'état de veille. Mais sans rapport charnel la virginité ne paraît pas perdue. S. Augustin dit en effet : " L'intégrité virginale et l'abstention de tout rapport charnel, c'est la condition des anges. " Ainsi donc la virginité ne consiste pas dans l'intégrité de la chair.

En sens contraire, S. Augustin déclare dans le même ouvrage que la virginité est " une continence qui voue, consacre et réserve l'intégrité de la chair au Créateur même de l'âme et de la chair ".

Réponse : " Virginité " paraît venir de " verdure " (virer). Et de même que l'on dit " vert " et gardant sa " verdure " le végétal qui n'a pas été brûlé par une chaleur excessive, de même la virginité implique, chez celui qui la garde, d'être épargné par la brûlure de la convoitise qui semble se réaliser dans ce qui est le comble de la délectation physique : le plaisir sexuel. Aussi S. Ambroise dit-il : " La chasteté virginale est l'intégrité d'une chair restée indemne de tout contact. "

Dans le plaisir sexuel il faut considérer trois composantes : la première est simplement corporelle : c'est la violation du sceau virginal. La deuxième est dans la connexion entre l'âme et le corps : c'est l'émission même du sperme qui produit une délectation sensible. La troisième est uniquement du côté de l'âme : c'est le propos de parvenir à une telle délectation. De ces trois composantes, la première a une relation accidentelle avec l'acte moral, qui s'apprécie essentiellement par rapport à l'âme. La deuxième a une relation matérielle avec l'acte moral, car les passions sensibles sont la matière des actes moraux. Mais la troisième joue le rôle de forme et de perfection, car l'essence de la moralité se trouve achevée en ce qui relève de la raison.

Ainsi donc, puisque l'on parle de virginité lorsque la corruption qu'on vient de dire est écartée, il s'ensuit que l'intégrité du membre corporel a une relation accidentelle à la virginité. L'exemption du plaisir ressenti dans l'émission du sperme, n'a qu'une relation matérielle à la virginité. Quant au propos de s'abstenir perpétuellement d'un tel plaisir, c'est lui qui donne à la virginité sa forme et sa perfection.

Solutions : 1. Cette définition de S. Augustin touche directement ce qui est formel dans la virginité, car la résolution dont il parle est celle de la raison. L'épithète " perpétuelle ", qu'il ajoute, ne s'entend pas comme s'il fallait que celui qui est vierge ait toujours actuellement un tel propos ; mais il faut qu'il le garde dans son intention, afin d'y persévérer de façon perpétuelle. Ce qui est matériel est touché indirectement, lorsqu'il dit : " l'incorruptibilité dans une chair corruptible ". Cela est ajouté pour montrer la difficulté de la virginité, car si la chair ne pouvait pas être corrompue, il ne serait pas difficile d'avoir le propos perpétuel de l'incorruptibilité.

2. La pudicité se trouve essentiellement dans l'âme, et matériellement dans la chair ; de même la virginité. C'est pourquoi S. Augustin dit : " Bien que la virginité soit conservée dans la chair ", par quoi elle est corporelle, " elle est cependant spirituelle, car c'est la piété et la continence qui la vouent et la gardent ".

3. Comme on l'a vu l'intégrité du membre corporel a une relation accidentelle avec la virginité, en tant que l'intégrité demeure dans le membre corporel lorsque, par une détermination de la volonté, on s'abstient du plaisir sexuel. C'est pourquoi, s'il arrive que, d'une autre façon, l'intégrité du membre soit par hasard détruite, la virginité ne reçoit pas plus de dommage que d'une blessure à la main ou au pied.

4. Le plaisir qui provient de l'émission du sperme peut se produire de deux façons. D'une première façon, lorsqu'il procède d'un propos de l'esprit. Et alors il fait perdre la virginité, qu'il y ait union charnelle ou non. S. Augustin fait mention de celle-ci parce qu'elle cause habituellement et naturellement cette émission du sperme.

D'une autre façon, ce plaisir peut survenir en l'absence d'un propos de l'esprit, soit pendant le sommeil, soit à l'occasion d'une violence que l'on subit et à laquelle l'esprit ne consent pas, bien que la chair éprouve du plaisir ; soit encore par suite d'une infirmité naturelle, comme chez ceux qui souffrent d'un flux de sperme. Dans ce cas la virginité n'est pas perdue, car une telle pollution n'est pas due à l'impudicité, que la virginité exclut.

Article 2 : La virginité est-elle illicite ?

Objections : 1. Il semble bien. En effet tout ce qui va contre un précepte de la loi naturelle est illicite. Or, de même qu'il y a un précepte de la loi naturelle qui vise la conservation de l'individu, comme le signifie la Genèse (2, 16) : " Mange de tous les arbres du jardin ", de même il y a un précepte de la loi naturelle qui vise la conservation de l'espèce, donné dans la Genèse (1, 28) : " Soyez féconds, multipliez et remplissez la terre. " Ainsi donc, de même que celui qui s'abstiendrait de toute nourriture pécherait, comme agissant contre le bien de l'individu, de même celui qui s'abstient totalement de l'acte de génération pêche, comme agissant contre le bien de l'espèce.

2. Ce qui s'écarte du milieu de la vertu semble vicieux. Or la virginité s'écarte du milieu de la vertu en s'abstenant de tous les plaisirs sexuels. Aristote dit en effet : " Celui qui goûte à toute espèce de plaisirs sans en refuser aucun est intempérant, mais celui qui les refuse tous est un rustre et un insensible. " La virginité est donc quelque chose de vicieux.

3. Seul le vice mérite la peine. Or dans l'Antiquité les lois punissaient ceux qui gardaient perpétuellement le célibat, dit Valère Maxime. C'est pourquoi, d'après S. Augustin, on dit que Platon avait offert un sacrifice pour que fût abolie comme un péché sa continence perpétuelle. La virginité est donc un péché.

En sens contraire, aucun péché ne relève directement d'un conseil. Or la virginité relève directement d'un conseil. S. Paul dit en effet (1 Co 7, 25) . " Pour ce qui est des vierges, je n'ai pas de précepte du Seigneur, mais je donne un conseil. " La virginité n'est donc pas illicite.

Réponse : Dans les actes humains est vicieux ce qui s'écarte de la droite raison. Mais il appartient à la droite raison d'utiliser les moyens selon la mesure qui convient à la fin. Or il existe un triple bien pour l'homme, dit Aristote : un bien qui consiste dans les choses extérieures, les richesses par exemple ; un autre qui consiste dans les biens du corps ; et un troisième qui consiste dans les biens de l'âme, parmi lesquels les biens de la vie contemplative sont meilleurs que ceux de la vie active, comme Aristote le prouve, et le Seigneur le déclare en S. Luc (10, 42) : " Marie a choisi la meilleure part. " De ces biens, les biens extérieurs sont ordonnés aux biens du corps ; les biens du corps le sont aux biens de l'âme ; et parmi ceux-ci les biens de la vie active sont ordonnés à ceux de la vie contemplative. Il appartient donc à la rectitude de la raison d'utiliser les biens extérieurs selon la mesure convenant au corps, et ainsi de suite. Il s'ensuit que si l'on s'abstient de posséder certaines choses — que par ailleurs il serait bon de posséder — dans l'intérêt de la santé du corps, ou encore en vue de la contemplation de la vérité, cela n'est pas vicieux, mais conforme à la droite raison. De même, si l'on s'abstient des plaisirs corporels pour vaquer plus librement à la contemplation de la vérité, cela appartient à la rectitude de la raison.

Or c'est pour cela que la sainte virginités s'abstient de toute délectation sexuelle pour vaquer plus librement à la contemplation de Dieu. S. Paul dit en effet (1 Co 7, 34) : " Celle qui n'a pas



de mari, comme la vierge, a souci des affaires du Seigneur ; elle cherche à être sainte de corps et d'esprit. Celle qui s'est mariée a souci des affaires du monde, des moyens de plaire à son mari. " Il faut donc conclure que la virginité n'a rien de vicieux, mais qu'elle est plutôt digne de louange.

Solutions : 1. Le précepte inclut une notion d'obligation, comme on l'a vu en traitant de la charité. Or une chose peut être obligatoire de deux façons : d'une première façon lorsqu'elle incombe à chaque individu ; elle ne peut alors être omise sans péché. Mais autre est l'obligation qui incombe à la multitude. Et l'accomplissement d'un tel devoir ne s'impose pas à chacun des membres.

Article 2 : La virginité est-elle illicite ?

Objections : 1. Il semble bien. En effet tout ce qui va contre un précepte de la loi naturelle est illicite. Or, de même qu'il y a un précepte de la loi naturelle qui vise la conservation de l'individu, comme le signifie la Genèse (2, 16) : " Mange de tous les arbres du jardin ", de même il y a un précepte de la loi naturelle qui vise la conservation de l'espèce, donné dans la Genèse (1, 28) : " Soyez féconds, multipliez et remplissez la terre. " Ainsi donc, de même que celui qui s'abstiendrait de toute nourriture pécherait, comme agissant contre le bien de l'individu, de même celui qui s'abstient totalement de l'acte de génération pêche, comme agissant contre le bien de l'espèce.

2. Ce qui s'écarte du milieu de la vertu semble vicieux. Or la virginité s'écarte du milieu de la vertu en s'abstenant de tous les plaisirs sexuels. Aristote dit en effet : "

Celui qui goûte à toute espèce de plaisirs sans en refuser aucun est intempérant, mais celui qui les refuse tous est un rustre et un insensible. " La virginité est donc quelque chose de vicieux.

3. Seul le vice mérite la peine. Or dans l'Antiquité les lois punissaient ceux qui gardaient perpétuellement le célibat, dit Valère Maxime. C'est pourquoi, d'après S. Augustin on dit que Platon avait offert un sacrifice pour que fût abolie comme un péché sa continence perpétuelle. La virginité est donc un péché.

En sens contraire, aucun péché ne relève directement d'un conseil. Or la virginité relève directement d'un conseil. S. Paul dit en effet (1 Co 7, 25) : " Pour ce qui est des vierges, je n'ai pas de précepte du Seigneur, mais je donne un conseil. " La virginité n'est donc pas illicite.

Réponse : Dans les actes humains est vicieux ce qui s'écarte de la droite raison. Mais il appartient à la droite raison d'utiliser les moyens selon la mesure qui convient à la fin. Or il existe un triple bien pour l'homme, dit Aristote : un bien qui consiste dans les choses extérieures, les richesses par exemple ; un autre qui consiste dans les biens du corps ; et un troisième qui consiste dans les biens de l'âme, parmi lesquels les biens de la vie contemplative sont meilleurs que ceux de la vie active, comme Aristote le prouve et le Seigneur le déclare en S. Luc (10, 42) : " Marie a choisi la meilleure part. " De ces biens, les biens extérieurs sont ordonnés aux biens du corps ; les biens du corps le sont aux biens de l'âme ; et parmi ceux-ci les biens de la vie active sont ordonnés à ceux de la vie contemplative. Il appartient donc à la rectitude de la raison d'utiliser les biens extérieurs selon la mesure convenant au corps, et ainsi de suite. Il s'ensuit que si l'on s'abstient de posséder certaines choses — que par ailleurs il serait bon de posséder — dans l'intérêt de la santé du corps, ou encore en vue de la contemplation de la vérité, cela n'est pas vicieux, mais conforme à la droite raison. De même, si l'on s'abstient des plaisirs corporels pour vaquer plus librement à la contemplation de la vérité, cela appartient à la rectitude de la raison.

Or c'est pour cela que la sainte virginité s'abstient de toute délectation sexuelle pour vaquer plus librement à la contemplation de Dieu. S. Paul dit en effet (1 Co 7, 34) : " Celle qui n'a pas de

mari, comme la vierge, a souci des affaires du Seigneur ; elle cherche à être sainte de corps et d'esprit. Celle qui s'est mariée a souci des affaires du monde, des moyens de plaire à son mari. " Il faut donc conclure que la virginité n'a rien de vicieux, mais qu'elle est plutôt digne de louange.

Solutions : 1. Le précepte inclut une notion d'obligation, comme on l'a vu en traitant de la charité. Or une chose peut être obligatoire de deux façons : d'une première façon lorsqu'elle incombe à chaque individu ; elle ne peut alors être omise sans péché. Mais autre est l'obligation qui incombe à la multitude. Et l'accomplissement d'un tel devoir ne s'impose pas à chacun des membres de la multitude. Il y a en effet beaucoup de choses qui sont nécessaires à la multitude et qu'un seul ne suffit pas à accomplir ; elles sont accomplies par la multitude, tandis que l'un fait telle chose, et l'autre telle autre.

Il est donc nécessaire que le précepte de la loi naturelle qui ordonne à l'homme de se nourrir soit accompli par chacun ; autrement, en effet l'individu ne pourrait se conserver. Mais le précepte de la génération regarde toute la multitude des hommes, à qui il est nécessaire non seulement de se multiplier corporellement, mais aussi de progresser spirituellement. C'est pourquoi il est suffisamment pourvu à la multitude humaine si certains accomplissent l'œuvre de la génération charnelle, tandis que d'autres, qui s'en abstiennent, s'adonnent à la contemplation des choses divines, pour la beauté et le salut du genre humain tout entier. C'est ainsi, du reste, que, dans une armée, il en est qui gardent le camp, d'autres qui portent les étendards, d'autres qui combattent par les armes : tout cela s'impose à la multitude, mais ne peut être accompli par un seul.

2. Celui qui s'abstient de tout plaisir sans égard pour la droite raison, comme si le plaisir lui-même lui faisait horreur, est un insensible et un rustre. Celui qui est vierge ne s'abstient pas de tout plaisir, mais seulement du plaisir sexuel ; et il s'en abstient conformément à la droite raison, on vient de le dire. Or le juste milieu de la vertu ne se détermine pas selon la quantité, mais selon la droite raison, d'après Aristote. C'est pourquoi celui-ci dit du magnanimes qu'il " atteint le sommet sous le rapport de la grandeur, mais qu'il reste dans le juste milieu sous le rapport de la convenance ".

3. Les lois sont faites selon ce qui arrive le plus généralement. Or il était rare, dans l'Antiquité, que l'on s'abstienne de tout plaisir sexuel par amour de la contemplation : Platon seul l'aurait fait. Ce n'est donc pas parce qu'il pensait que c'était un péché qu'il offrit un sacrifice, mais pour condescendre à l'opinion fautive de ses concitoyens, remarque S. Augustin au même endroit.

Article 3 : La virginité est-elle une vertu ?

Objections : 1. Il ne semble pas. En effet, selon Aristote, " aucune vertu ne se trouve en nous par nature ". Or la virginité se trouve en nous par nature. Car tout homme est vierge en naissant. La virginité n'est donc pas une vertu.

2. Quiconque possède une vertu les possède toutes, comme on l'a vu en traitant des vertus. Or il y a des hommes ayant certaines vertus, qui n'ont pas la virginité. Autrement, comme personne ne parvient au Royaume des cieux sans la vertu, personne sans la virginité ne pourrait y parvenir ; ce qui serait condamner le mariage. La virginité n'est donc pas une vertu.

3. Toute vertu est rétablie par la pénitence. Or ce n'est pas le cas pour la virginité. C'est pourquoi S. Jérôme dit " Bien que Dieu puisse tout le reste, il ne peut pas restaurer la virginité perdue. " Il semble donc que la virginité ne soit pas une vertu.

4. Aucune vertu ne se perd sans qu'il y ait péché. Or la virginité se perd sans péché : par le mariage. Donc la virginité n'est pas une vertu.

5. On énumère côte à côte la virginité, la viduité et la chasteté conjugale. Or aucune de celles-ci n'est tenue pour une vertu. La virginité n'est donc pas non plus une vertu.

En sens contraire, S. Ambroise dit " L'amour de la virginité nous invite à en dire quelque chose, de peur que le silence ne paraisse restreindre cette vertu qui est primordiale. "

Réponse : Nous l'avons dit, ce qu'il y a de formel et d'accompli dans la virginité, c'est le propos de s'abstenir perpétuellement du plaisir sexuel, propos qui est rendu louable en considération de la fin, qui est de vaquer aux choses divines. Ce qu'il y a de matériel dans la virginité, c'est l'intégrité de la chair excluant toute expérience du plaisir sexuel. Or il est manifeste que là où il y a une matière spéciale ayant une excellence spéciale, se trouve une raison spéciale de vertu, comme il apparaît dans la magnificence, qui se livre à de grandes dépenses, et qui, pour cette raison, est une vertu spéciale, distincte de la libéralité, qui porte d'une façon générale sur tout usage des richesses. De même, se garder pur de toute expérience de la volupté sexuelle mérite plus excellentement la louange que de se garder simplement du désordre de la volupté. C'est pourquoi la virginité est une vertu spéciale, ayant le même rapport avec la chasteté que la magnificence avec la libéralité.

Solutions : 1. Les hommes ont en naissant ce qui est matériel dans la virginité, à savoir l'intégrité de la chair qui n'a pas fait l'expérience des actes sexuels. Ils n'ont pas cependant ce qui est formel dans la virginité : le propos de conserver cette intégrité en vue de Dieu. Et c'est en cela que la virginité est une vertu. C'est pourquoi S. Augustin dit : " Ce que nous louons dans les vierges, ce n'est pas le fait d'être vierges, mais d'être consacrées vierges à Dieu par une religieuse continence. "

2. La connexion des vertus se prend de ce qu'il y a de formel en elles, c'est-à-dire selon la charité ou selon la prudence, comme on l'a vu plus haut et non selon ce qu'il y a de matériel. Rien n'empêche, en effet, qu'un homme vertueux ait la matière d'une vertu et non la matière d'une autre ; ainsi le pauvre a la matière de la tempérance, mais non la matière de la magnificence. C'est de cette façon que chez un homme ayant d'autres vertus peut manquer la matière de la virginité, c'est-à-dire l'intégrité de la chair, que nous avons signalée. Il peut cependant posséder ce qui est formel dans la virginité, c'est-à-dire être dans la disposition d'esprit d'avoir le propos de conserver l'intégrité en question, si cela s'imposait à lui. De même, le pauvre peut avoir, par disposition de son âme, le propos de faire des dépenses fastueuses, si cela était en son pouvoir ; de même encore celui qui se trouve dans la prospérité peut avoir, par disposition de son âme, le propos de supporter avec patience la situation contraire. Car sans cette disposition d'âme, on ne peut être vertueux.

3. La vertu peut être réparée par la pénitence quant à ce qui est formel, mais non quant à ce qui est matériel en elle. En effet, si le magnificient a dilapidé ses richesses, ce n'est pas la pénitence de son péché qui les lui rendra. De même celui qui par le péché a perdu sa virginité ne recouvre plus la matière de la virginité en faisant pénitence, mais il recouvre son propos de virginité.

En ce qui concerne la matière de la virginité, il y a une chose qui pourrait être miraculeusement restaurée par Dieu, c'est l'intégrité du membre corporel, que nous avons dit avoir un rapport accidentel à la virginité. Mais il est une chose qui ne peut être restaurée par un miracle, c'est que celui qui a fait l'expérience de la volupté charnelle revienne à sa situation antérieure. En effet Dieu ne peut faire que ce qui a été fait ne l'ait pas été, nous l'avons dit dans la première Partie.

4. La virginité en tant qu'une vertu comporte le propos, confirmé par vœu, de garder cette perpétuelle intégrité de la chair. Selon S. Augustin, la virginité " voue, consacre et réserve l'intégrité de la chair au Créateur même de l'âme et de la chair ". La virginité en tant que vertu, ne se perd donc jamais que par le péché.

5. La chasteté conjugale mérite la louange du seul fait qu'elle s'abstient des voluptés illicites ; elle n'a donc pas de supériorité sur la chasteté commune. La viduité ajoute quelque chose à la

chasteté commune ; elle ne parvient cependant pas à ce qui est parfait en cette matière : l'exemption totale de la volupté charnelle. Seule, la virginité y parvient. C'est pourquoi seule la virginité est considérée comme une vertu spéciale supérieure à la chasteté, comme la magnificence est supérieure à la libéralité.

Article 4 : Supériorité de la virginité par rapport au mariage

Objections : 1. Il ne semble pas qu'elle lui soit supérieure. S. Augustin dit en effet : " Le mérite de la continence chez Jean, qui n'a pas connu le mariage, n'est pas inférieur à celui d'Abraham, qui a engendré des fils. " Mais à une plus haute vertu correspond un mérite plus grand. La virginité n'est donc pas une vertu supérieure à la chasteté conjugale.

2. La louange accordée au vertueux dépend de la vertu. Donc, si la virginité était supérieure à la chasteté conjugale, il paraîtrait normal que toute vierge fût plus digne de louange que n'importe quelle femme mariée. Ce qui est faux. La virginité n'est donc pas supérieure au mariage.

3. Le bien commun est supérieur au bien privé d'après Aristote. Or le mariage est ordonné au bien commun. Comme dit S. Augustin : " Ce qu'est la nourriture pour la santé de l'homme, le mariage l'est pour la santé du genre humain. " La virginité, elle, est ordonnée au bien particulier, car d'après S. Paul (1 Co 7, 28) on évite " les tribulations de la chair " que supportent les gens mariés. La virginité n'est donc pas meilleure que la chasteté conjugale.

En sens contraire, selon S. Augustin, " avec une certitude rationnelle et sur l'autorité des Écritures, nous découvrons que le mariage n'est pas un péché, mais aussi qu'il n'égale en bonté ni la continence des vierges ni même celle des veuves ".

Réponse : Comme le montre l'ouvrage de S. Jérôme ce fut l'erreur de Jovinien de déclarer que la virginité ne devait pas être préférée au mariage. Cette erreur est principalement réfutée par l'exemple du Christ qui choisit pour mère une vierge et qui garda lui-même la virginité ; par l'enseignement aussi de S. Paul (1 Co 7, 25) qui conseilla la virginité comme un bien meilleur ; et enfin par la raison. Parce que le bien divin est meilleur que le bien humain. Parce que le bien de l'âme est supérieur au bien du corps. Enfin parce que le bien de la vie contemplative est préférable au bien de la vie active. Or la virginité est ordonnée au bien de l'âme en sa vie contemplative, qui est de " penser aux choses de Dieu ". Le mariage, au contraire, est ordonné au bien du corps, qui est la propagation du genre humain ; il appartient à la vie active, car l'homme et la femme dans le mariage ont nécessairement à " penser aux choses du monde ", comme on le voit dans S. Paul (1 Co 7, 33). Il est donc hors de doute que la virginité doit être mise au-dessus de la continence conjugale.

Solutions : 1. Le mérite se mesure non seulement à l'acte mais davantage encore aux dispositions de celui qui agit. Or Abraham se trouvait prêt à garder la virginité si les circonstances le lui demandaient. Aussi le mérite de la chasteté conjugale est-il équivalent chez lui au mérite de la continence virginale chez Jean, du moins quant à la part substantielle ; mais non quant à la part accidentelle. " Le célibat de Jean, dit S. Augustin et le mariage d'Abraham ont, selon la diversité des temps, milité pour le Christ. Mais Jean pratiqua effectivement la continence qui ne fut chez Abraham qu'une disposition intérieure. "

2. Quoique la virginité soit supérieure à la chasteté conjugale, une personne mariée peut cependant être meilleure qu'une vierge pour deux raisons.

1° En considération de la chasteté elle-même, si celui qui est marié est plus disposé à garder la virginité s'il le fallait, que celui qui, en fait, est vierge. S. Augustin conseille à celui qui est vierge de se dire : " Non ; je ne suis pas meilleur qu'Abraham, quoique la chasteté du célibat soit meilleure que la chasteté du mariage. " Et il en donne ensuite la raison : " Ce qu'en effet moi je

fais maintenant, il l'eût mieux fait si, à son époque, il avait dû le faire, et ce qu'il a fait, moi je ne ferais pas aussi bien, s'il me fallait le faire maintenant. "

2° Celui qui n'est pas vierge peut avoir une autre vertu plus excellente. Ce qui fait dire à S. Augustin : " Une vierge, bien que soucieuse des choses du Seigneur, sait-elle que peut-être, en raison de quelque faiblesse qu'elle ignore, elle n'est pas prête à souffrir le martyre, tandis que cette épouse, qu'elle prétendait dépasser, est déjà capable de boire le calice de la passion du Seigneur? "

3. Le bien commun est préférable au bien privé s'il est du même genre, mais il peut se faire que le bien privé soit meilleur quant à son genre. C'est de cette façon que la virginité consacrée à Dieu l'emporte sur la fécondité de la chair. C'est pourquoi S. Augustin déclare : " Il ne faut pas croire que la fécondité charnelle de celles qui, dans le mariage, n'ont en vue que les enfants qu'elles donneront au Christ, puisse compenser la perte de leur virginité. "

Article 5 : La supériorité de la virginité par rapport aux autres vertus

Objections : 1. Il semble qu'elle soit la plus grande des vertus. S. Cyprien dit en effet : " Nous nous adressons maintenant aux vierges. Plus leur gloire est sublime, plus nous devons en prendre soin. C'est la fleur de l'Église, la beauté et la parure de la grâce spirituelle, la plus illustre partie du troupeau du Christ. "

2. Une plus grande récompense revient à une plus grande vertu. Or c'est à la virginité que revient la plus grande récompense, le fruit au centuple, comme le montre la Glose (d'après Mt 13, 23).

3. Une vertu est d'autant plus grande qu'elle rend plus semblable au Christ. Or c'est par la virginité qu'on est rendu le plus semblable au Christ. L'Apocalypse (14, 3) dit, en effet, des vierges qu'elles " suivent l'Agneau partout où il va ", et " chantent un cantique nouveau, que personne d'autre ne pourrait dire ". La virginité est donc la plus grande des vertus.

En sens contraire, S. Augustin déclare " Personne, je pense, n'oserait préférer la virginité au monastère ", et il dit aussi : " L'autorité ecclésiastique fournit un témoignage éclatant : les fidèles savent en effet à quel endroit des mystères de l'autel on fait mémoire des martyrs, et à quel endroit celle des vierges consacrées. " Ce qui laisse entendre que le martyre est supérieur à la virginité, et aussi l'état monastiques.

Réponse : Quelque chose peut être dit absolument supérieur de deux façons. D'une première façon, dans un genre donné, et ainsi, dans le genre de la chasteté, la virginité est absolument supérieure. Elle l'emporte en effet sur la chasteté du veuvage et sur celle du mariage. Et comme la beauté est attribuée par excellence à la chasteté, il s'ensuit que la beauté suprême est attribuée à la virginité. C'est pourquoi S. Ambroise peut dire : " Quelle beauté peut être estimée plus grande que celle de la vierge, qui est aimée du roi, approuvée par le juge, dédiée au Seigneur, consacrée à Dieu ? " Mais, d'une autre façon, une chose peut être dite purement et simplement supérieure. Et alors la virginité n'est pas la vertu supérieure. En effet, la fin l'emporte toujours sur le moyen qui conduit à la fin ; et un moyen est d'autant meilleur qu'il conduit plus efficacement à la fin. Or la fin qui rend la virginité digne de louange, est de vaquer aux choses divines. Il s'ensuit que les vertus théologiques, et même la vertu de religion, dont l'acte consiste à s'occuper des choses divines, sont supérieures à la virginité. De même encore les martyrs, qui font le sacrifice de leur propre vie, agissent avec plus d'intensité pour s'attacher à Dieu ; et aussi ceux qui vivent dans les monastères, qui ont fait, à cette fin, le sacrifice de leur volonté et de tout ce qu'ils possèdent ; ils sont supérieurs aux vierges, qui, à cette fin, ont sacrifié la volupté charnelle. Ainsi donc la virginité n'est pas purement et simplement la plus grande des vertus.

Solutions : 1. Les vierges sont " la plus illustre partie du troupeau du Christ ", et " leur gloire est plus haute " par comparaison aux veuves et aux gens mariés.

2. Le fruit de cent pour un est attribué, d'après S. Jérôme à la virginité en raison de sa supériorité sur le veuvage, qui reçoit soixante pour un, et sur le mariage, qui reçoit trente pour un. Mais, selon S. Augustin. " le fruit de cent pour un est pour les martyrs, de soixante pour un pour les vierges et de trente pour un pour les gens mariés ". Il ne s'ensuit donc pas que la virginité soit purement et simplement la plus grande de toutes les vertus, mais qu'elle l'emporte, seulement sur les autres degrés de chasteté.

3. Les vierges " suivent l'Agneau partout où il va " parce qu'elles imitent le Christ non seulement par l'intégrité de l'esprit, mais aussi par l'intégrité de la chair, dit S. Augustin ; c'est pourquoi elles suivent en tout le Christ. Cela ne veut pas dire cependant qu'elles le suivent de plus près, car il y a d'autres vertus qui font adhérer de plus près à Dieu par l'imitation de l'esprit.

Quant au " cantique nouveau " que les vierges sont seules à chanter, c'est la joie qu'elles éprouvent d'avoir conservé l'intégrité de leur chair.

#### LE VICE DE LA LUXURE

Nous devons examiner maintenant le vice de la luxure, qui s'oppose à la chasteté. Nous le ferons d'abord en général (Q. 153), puis dans ses différentes espèces (Q. 154).

#### QUESTION 153 : LA LUXURE EN GÉNÉRAL

1. Quelle est sa matière ? -2. Toute union charnelle est-elle illicite ? -3. La luxure est-elle péché mortel ? — 4. Est-elle un vice capital ? — 5. Ses filles.

Article 1 : Quelle est la matière de la luxure ?

Objections : 1. Il ne semble pas qu'elle ait seulement pour matière les convoitises et les délectations sexuelles. Car S. Augustin écrit : " La luxure veut être appelée rassasiement et abondance. " Or le rassasiement concerne le manger et le boire, et l'abondance concerne les richesses. La luxure ne concerne donc pas proprement les convoitises et les plaisirs sexuels.

2. Il est écrit (Pr 20, 1 Vg) : " Chose luxurieuse que le vin ! " Or le vin appartient au plaisir de la nourriture et de la boisson. C'est donc elles que la luxure semble avoir surtout pour matière.

3. On dit que la luxure est " le désir de la volupté sensuelle ". Or la volupté sensuelle ne se trouve pas seulement dans les plaisirs sexuels, mais dans bien d'autres. Donc la luxure ne concerne pas seulement les convoitises et les délectations sexuelles.

En sens contraire, selon S. Augustin, la parole : " Qui sème dans sa chair récoltera de la chair la corruption " s'adresse aux luxurieux (Ga 6, 8). Or semer dans la chair se fait par les voluptés sexuelles. C'est donc à elles que se rapporte la luxure.

Réponse : Selon Isidore, " luxurieux " se dit de celui qui " se relâche dans les voluptés ". Or ce sont les plaisirs sexuels qui sont le plus grand dissolvant de l'âme humaine. C'est pourquoi la luxure a surtout pour matière les voluptés sexuelles.

Solutions : 1. La tempérance a trait principalement et de façon précise aux plaisirs du toucher, et c'est seulement par voie de conséquence et par une certaine similitude qu'on parle d'elle en d'autres matières ; de même la luxure se rapporte principalement aux voluptés sexuelles, celles qui dissolvent le plus et tout spécialement l'âme de l'homme ; et secondairement elle se dit pour toute autre matière se rattachant à un excès. C'est pourquoi la Glose sur Galates (5, 19) dit que la luxure se trouve en " tout excès ".

2. On dit que le vin est une chose luxurieuse, ou bien en ce sens qu'en toute matière le débordement se réfère à la luxure, ou bien que l'usage exagéré du vin offre un excitant à la volupté charnelle.

3. Même si l'on parle de volupté sensuelle en d'autres matières, ce sont cependant les plaisirs sexuels qui revendiquent pour eux ce nom. C'est aussi à leur propos que l'on parle spécialement de libido, comme on le voit chez S. Augustin.

Article 2 : Toute union charnelle est-elle illicite ?

Objections : 1. Il semble bien. En effet il n'y a que le péché qui entrave la vertu. Or tout acte sexuel entrave au plus haut point la vertu. S. Augustin écrit : " J'estime qu'il n'y a rien qui fasse tomber l'âme de l'homme de plus haut que les appâts de la femme, et ce contact des corps. " Aucun acte sexuel ne semble donc être sans péché.

2. Partout où l'on trouve quelque chose d'excessif qui nous éloigne du bien de la raison, il y a là quelque chose de vicieux, puisque la vertu se corrompt par l'excessif et par l'insuffisant, selon Aristote. Mais en tout acte charnel il y a un excès de jouissance, qui absorbe la raison en ce sens qu'il " est impossible de réfléchir à quelque chose à ce moment ". selon Aristote. Et, comme dit S. Jérôme, dans cet acte l'esprit de prophétie ne touchait pas le cœur des prophètes. Aucun acte sexuel ne peut donc être sans péché.

3. La cause est plus importante que son effet. Mais le péché originel est transmis chez les enfants par le désir charnel, sans lequel il n'y aurait pas d'acte sexuel, d'après S. Augustin. Il ne peut donc pas y avoir d'acte sexuel sans péché.

En sens contraire, dit S. Augustin : " C'est une réponse suffisante aux hérétiques (à condition qu'ils comprennent) de dire qu'il n'y a pas de péché en ce qui n'est commis ni contre la nature, ni contre la coutume, ni contre le précepte. " Et il parle de l'acte charnel que les Anciens pratiquaient avec plusieurs épouses. Tout acte sexuel n'est donc pas nécessairement un péché.

Réponse : Le péché dans les actes humains est ce qui s'oppose à l'ordre de la raison. Mais l'ordre de la raison consiste à ordonner convenablement toutes choses à leur fin. C'est pourquoi il n'y a pas de péché à user raisonnablement des choses pour la fin qui est la leur, en respectant la mesure et l'ordre qui conviennent, pourvu que cette fin soit un véritable bien. Or, de même qu'il est vraiment bon de conserver la nature corporelle de l'individu, de même c'est un bien excellent que de conserver la nature de l'espèce humaine. Et de même que la nourriture est ordonnée à la conservation de la vie individuelle, de même l'activité sexuelle est ordonnée à la conservation de tout le genre humain. C'est pourquoi S. Augustin peut dire : " Ce que la nourriture est pour le salut de l'homme, l'acte charnel l'est pour le salut de l'espèce. " Ainsi, de même que l'alimentation peut être sans péché, lorsqu'elle a lieu avec la mesure et l'ordre requis, selon ce qui convient à la santé du corps, de même l'acte sexuel peut être sans aucun péché, lorsqu'il a lieu avec la mesure et l'ordre requis, selon ce qui est approprié à la finalité de la génération humaine.

Solutions : 1. Un obstacle peut entraver la vertu de deux façons. D'abord quant à l'état commun de la vertu, et alors la vertu n'est entravée que par le péché. Ensuite, quant à l'état parfait de la vertu, et alors la vertu peut être entravée par quelque chose qui n'est pas un péché, mais qui est un moindre bien. C'est ainsi que l'activité sexuelle fait tomber l'âme, non de la vertu, mais du " plus haut ", c'est-à-dire de la perfection de la vertu. Comme dit S. Augustin, " il était bon pour Marthe d'être occupée au service des saints, mais il était meilleur pour Marie d'écouter la parole de Dieu ; de même nous louons la vertu de Suzanne dans la chasteté conjugale, mais nous plaçons au-dessus celle de la veuve Anne, et surtout celle de la Vierge Marie ".

2. Comme nous l'avons dit plus haut, le milieu de la vertu ne se mesure pas selon la quantité, mais selon ce qui convient à la droite raison. Et c'est pourquoi l'abondance du plaisir que produit un acte sexuel conforme à l'ordre de la raison n'est pas contraire au milieu de la vertu.

De plus, ce n'est pas la quantité de plaisir qu'éprouve le sens extérieur et qui résulte de la disposition du corps, qui importe à la vertu, mais la disposition où se trouve l'appétit intérieur par rapport à ce plaisir.

Que la raison ne puisse émettre un acte libre et s'élever à la considération des choses spirituelles au moment où ce plaisir est éprouvé ne signifie pas que cet acte soit contraire à la vertu. Car il n'est pas contraire à la vertu que l'acte de la raison soit parfois interrompu par une chose qu'il est raisonnable de faire ; autrement, se livrer au sommeil serait contraire à la vertu.

Que la convoitise et la jouissance sexuelles ne soient pas soumises à l'empire et à la modération de la raison, cela provient de la peine du premier péché. En effet la raison rebelle à Dieu a mérité d'éprouver la rébellion de sa chair, comme le montre S. Augustin.

3. Comme dit S. Augustin dans le même passage : " De la convoitise de la chair, fille du péché, mais qui n'est pas imputée à péché aux régénérés, l'enfant naît soumis au péché originel. " Il ne s'ensuit pas que cet acte soit un péché, mais que dans cet acte se trouve une peine qui dérive du premier péché.

Article 3 : La luxure est-elle péché mortel ?

Objections : 1. Il semble que non. En effet, par l'acte sexuel est émis le sperme, qui est un " excédent provenant de la nourriture ", d'après Aristote. Mais l'éjection des autres excédents ne constitue pas un péché. Il ne peut donc pas non plus y avoir de péché dans l'acte sexuel.

2. On peut se servir licitement, comme il nous plaît, de ce qui nous appartient. Mais dans l'acte charnel l'homme ne se sert que de ce qui lui appartient, sauf peut-être dans l'adultère et dans le rapt. Il ne peut donc y avoir de péché dans l'acte sexuel. Ainsi la luxure ne sera pas un péché.

3. Un péché a toujours un vice opposé. Or on ne voit aucun vice qui soit opposé à la luxure. La luxure n'est donc pas un péché.

En sens contraire, la cause est plus forte que son effet. Or le vin est interdit à cause de la luxure, selon S. Paul (Ep 5, 18) . " Ne vous enivrez pas de vin : on y trouve la luxure. " La luxure est donc interdite.

2. S. Paul (Ga 5, 19) la cite parmi les œuvres de la chair.

Réponse : Plus une chose est nécessaire, plus aussi il faut que l'ordre de la raison soit observé à son sujet. Par conséquent il y a davantage de vice, si l'ordre de la raison est oublié. Or l'acte sexuel, nous l'avons dit, est extrêmement nécessaire au bien général qu'est la conservation du genre humain. C'est pourquoi l'ordre de la raison doit être tout spécialement respecté en ce qui le concerne. Et par conséquent, si l'on accomplit cet acte en dehors de ce que prévoit l'ordre de la raison, on tombera dans le vice. Mais la luxure concerne par définition ce qui viole l'ordre et la mesure de la raison dans le domaine sexuel. La luxure est donc sans aucun doute un péché.

Solutions : 1. Aristote dit que " le sperme est un excédent dont on a besoin " ; on l'appelle en effet excédent parce qu'il est un résidu de l'opération de la fonction nutritive, et cependant on en a besoin pour l'œuvre générative. Sans doute y a-t-il d'autres excédents du corps humain dont on n'a pas besoin. Aussi la manière dont ils sont rejetés n'a-t-elle pas d'importance, pourvu que la décence de la vie en commun soit sauve. Mais il n'en est pas de même de l'émission du sperme, qui doit se faire ainsi qu'il convient à la fin pour laquelle on en a besoin.

2. S'élevant contre la luxure, S. Paul déclare (1 Co 6, 20) : " Vous avez été bel et bien achetés! Glorifiez donc Dieu dans vos corps. " Donc, du fait qu'on use de son corps de façon désordonnée par la luxure, on insulte le Seigneur qui est le premier maître de notre corps. C'est pourquoi S. Augustin, a pu dire : " Le Seigneur qui gouverne ses serviteurs pour leur avantage, non pour le sien, a ordonné de ne pas détruire par les tentations et les voluptés illicites le temple que tu as commencé d'être. "



3. Ce qui est opposé à la luxure n'atteint pas grand monde, car les hommes sont davantage portés aux jouissances. Cependant le vice opposé fait partie de l'insensibilité. Ce vice se trouve chez celui qui déteste tellement s'unir à la femme qu'il en vient même à ne pas accomplir le devoir conjugal.

Article 4 : La luxure est-elle un vice capital ?

Objections : 1. Il paraît que non. En effet, la luxure paraît être la même chose que l'impureté, si l'on en croit la Glose sur Éphésiens (5, 3). Mais l'impureté est fille de la gourmandise, comme le montre S. Grégoire. Donc la luxure n'est pas un vice capital.

2. D'après Isidore : " De même que par l'orgueil de l'esprit on tombe dans la prostitution de la débauche, de même par l'humilité de l'esprit on sauve la chasteté de son corps. " Mais il est contraire à la définition du vice capital de naître d'un autre vice. La luxure n'est donc pas un vice capital.

3. La luxure est causée par le désespoir, si l'on en croit S. Paul (Ep 4, 19) : " Par désespoir ils se sont livrés à la débauche. " Mais le désespoir n'est pas un vice capital ; bien plus, c'est une fille de l'acédie, on l'a vu. A plus forte raison la luxure n'est-elle pas un vice capital.

En sens contraire, S. Grégoire place la luxure parmi les vices capitaux.

Réponse : Nous l'avons montré, le vice capital est celui qui se propose un but très désirable, au point que ce désir conduit l'homme à commettre beaucoup d'autres péchés qui, tous, naissent de ce vice comme d'un vice primordial. Or la fin de la luxure est la délectation sexuelle, qui est la plus intense. C'est pourquoi cette délectation est souverainement désirable pour l'appétit sensible, tant à cause de la véhémence du plaisir qu'à cause du caractère connaturel de cette convoitise. Il est donc évident que la luxure est un vice capital.

Solutions : 1. Selon certains auteurs, l'impureté, que l'on range parmi les filles de la gourmandise, est une certaine malpropreté corporelle, nous l'avons dit plus haut. L'objection est donc étrangère au sujet. Mais si on l'entend comme l'impureté de la luxure, alors il faut dire qu'elle a pour cause matérielle la gourmandise, en ce sens que la gourmandise fournit la matière corporelle à la luxure ; mais il ne s'agit pas ici de la cause finale, selon laquelle on indique principalement l'origine des autres vices à partir des vices capitaux.

2. Comme on l'a dit plus haut en traitant de la vaine gloire, on tient l'orgueil pour la mère commune de tous les péchés. C'est pourquoi les vices capitaux naissent eux-mêmes de l'orgueil.

3. Il est des hommes qui s'abstiennent des plaisirs luxurieux principalement à cause de l'espérance de la gloire future, que le désespoir nous enlève. C'est ainsi que le désespoir cause la luxure, en supprimant le motif qui empêche celle-ci, mais il n'en est pas une cause directe, ce qui semble requis pour un vice soit capital.

Article 5 : Les filles de la luxure

Objections : 1. Il semble qu'il ne soit pas exact d'indiquer, comme filles de la luxure, " l'aveuglement de l'esprit, l'irréflexion, la précipitation, l'inconstance, l'amour de soi, la haine de Dieu, l'attachement à la vie présente, l'horreur ou le désespoir de la vie future ". En effet, l'aveuglement de l'esprit, l'irréflexion et la précipitation appartiennent à l'imprudence, qui se retrouve en tout péché, de même que la prudence se retrouve en toute vertu. On ne doit donc pas les tenir pour des filles ou espèces de la luxure.

2. La constance est considérée comme une partie de la force, on l'a vu. Or la luxure ne s'oppose pas à la force, mais à la tempérance. L'inconstance n'est donc pas une fille de la luxure.

3. " L'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu " est le principe de tout péché, pour S. Augustin. On ne doit donc pas le tenir pour une fille de la luxure.

4. Isidore énumère quatre filles de la luxure " les paroles obscènes, la bouffonnerie, les facéties, les sottises ". L'énumération précédente paraît donc surabondante.

En sens contraire, il y a l'autorité de S. Grégoire.

Réponse : Quand les puissances inférieures sont vivement touchées par leurs objets, le résultat est que les facultés supérieures s'en trouvent empêchées et désorganisées dans leur activité. Mais par le vice de luxure tout particulièrement, l'appétit inférieur, le concupiscible, se tourne violemment vers son objet, c'est-à-dire le délectable, à cause de la violence de la passion et du plaisir. Il en résulte que par la luxure les facultés supérieures, la raison et la volonté, sont désorganisées au plus haut point.

Il y a, dans l'agir humain, quatre actes de la raison : 1° La " simple intelligence " qui appréhende une fin comme bonne. Cet acte est entravé par la luxure. On peut lire en Daniel (13, 56) : " La beauté t'a égaré, le désir a perverti ton cœur. " C'est l'aveuglement de l'esprit.

2° Le deuxième acte est la délibération sur ce qu'il faut faire pour atteindre la fin. Là encore la convoitise de la luxure dresse un obstacle. Comme le dit Térence, parlant de l'amour sensuel : " Cette convoitise, admet ni délibération ni mesure ; tu ne peux la maîtriser par la réflexion. " A cela correspond " la précipitation " qui implique la suppression du conseil, on l'a vu.

3° Le troisième acte est le jugement porté sur ce qu'il faut faire. Lui aussi est empêché par la luxure. Daniel (13, 9) dit des vieillards luxurieux " Ils en perdirent le sens, oubliant les justes jugements. " Voilà l'" irréflection ".

4° Le quatrième acte est le précepte d'agir, venant de la raison. Nouvel obstacle posé par la luxure, car l'assaut de la convoitise empêche l'homme d'accomplir ce qu'il a décidé de faire. Aussi Térence dit-il à propos de celui qui se disait sur le point de quitter une maîtresse : " Belles paroles, qui ne tiendront pas devant une petite larme hypocrite. "

Du côté de la volonté, le désordre s'introduit dans deux actes. L'un est l'appétit de la fin. De ce point de vue, on cite " l'amour de soi ", pour autant qu'il s'élançait vers le plaisir de façon tout à fait désordonnée, et par opposition on cite " la haine de Dieu ", pour autant que Dieu interdit le plaisir trop avidement désiré. — L'autre est l'appétit de ce qui conduit à la fin. De ce point de vue, on cite " l'attachement à la vie présente " en laquelle on veut jouir de la volupté, et, par opposition, on cite " le désespoir de la vie future " car celui qui est trop retenu par les désirs charnels ne cherche pas à parvenir aux joies spirituelles mais les prend en dégoût.

Solutions : 1. Aristote dit que l'intempérance corrompt au plus haut point la prudence. C'est pourquoi les vices opposés à la prudence naissent surtout de la luxure, qui est la principale espèce d'intempérance.

2. La constance dans les choses difficiles et redoutables est donnée comme une partie de la force. Mais manifester de la constance dans l'abstention des plaisirs appartient à la continence, qui est une partie de la tempérance. C'est pourquoi l'inconstance qui lui est opposée se présente comme une fille de la luxure.

Cependant la première inconstance est également causée par la luxure, qui amollit le cœur de l'homme et le rend efféminé. Selon Osée (4, 11) : " La fornication, le vin et l'ivresse étouffent le cœur. " Végèce dit : " Celui-là craint moins la mort, qui a connu moins de plaisirs dans sa vie. " Il n'est pas nécessaire, nous l'avons souvent dit, que les filles d'un vice capital aient la même matière que lui.

3. L'amour de soi, considéré par rapport à tous les biens que l'on désire pour soi, est le principe commun des péchés. Mais il se rapporte spécialement au désir que l'on a pour soi des plaisirs de la chair ; l'amour de soi est alors placé parmi les filles de la luxure.

4. Les filles de la luxure que cite Isidore sont des actes extérieurs désordonnés, se rapportant principalement à la parole. En celle-ci le désordre s'introduit de quatre façons : 1° A cause de la matière. Ce sont alors " les paroles obscènes ". Comme en effet " la bouche parle de l'abondance du cœur ", selon S. Matthieu (12, 34), ceux qui se livrent à la luxure et dont le cœur est rempli de convoitises honteuses, se répandent facilement en propos obscènes. 2° Du côté de la cause. En effet, parce que la luxure entraîne l'irréflexion et la précipitation, le résultat est qu'elle fait se répandre en des paroles légères et inconsidérées, qu'on appelle " bouffonneries ". 3° Quant à la fin, en effet, parce que le luxurieux recherche le plaisir, il ordonne aussi ses paroles au plaisir, et se répand aussi en " facéties ". 4° Quant au sens des paroles que la luxure pervertit, à cause de l'obscurcissement de l'esprit qu'elle cause. Et le débauché se répand en " sottises " en tant que, dans ses paroles, il préfère à toute autre chose les délectations qu'il désire.

### **QUESTION 154 : LES PARTIES DE LA LUXURE**

1. Comment diviser les parties de la luxure ? — 2. La fornication simple est-elle péché mortel ? — 3. Est-elle le plus grand des péchés ? — 4. Y a-t-il péché mortel dans les attouchements et les baisers, et dans les autres caresses de ce genre ? — 5. La pollution nocturne est-elle un péché ? — 6. Le stupre. — 7. Le rapt. — 8. L'adultère. — 9. L'inceste. — 10. Le sacrilège. — 11. Le péché contre nature. — 12. L'ordre de gravité entre ces espèces.

Article 1 : Comment diviser les parties de la luxure ?

Objections : 1. Il ne convient pas, semble-t-il, de fixer six espèces de la luxure : " la fornication simple, l'adultère, l'inceste, le stupre, le rapt " et le " vice contre nature ". En effet la diversité de la matière ne constitue pas une diversité spécifique. Or la division ci-dessus se prend d'une diversité de la matière selon qu'il y a commerce charnel avec l'épouse d'un autre, ou avec une vierge, ou avec une femme d'une autre condition. Il ne semble donc pas que cela puisse diversifier les espèces de la luxure.

2. Les espèces d'un même vice ne sont pas diversifiées, semble-t-il, par ce qui appartient à un autre vice. Or l'adultère ne diffère de la fornication simple que par le fait qu'on s'approche de la femme d'un autre, et que l'on commet ainsi une injustice. Il ne semble donc pas que l'on doive tenir l'adultère pour une espèce particulière de la luxure.

3. De même qu'il arrive d'avoir un commerce charnel avec une femme qui est liée à un autre homme par le mariage, de même il arrive de s'unir charnellement à une femme liée à Dieu par vœu. Puisqu'on tient l'adultère pour une espèce de la luxure, on devrait donc dire aussi que le sacrilège est une espèce de la luxure.

4. Celui qui est marié pêche non seulement s'il s'approche d'une autre femme que la sienne, mais aussi s'il use de sa propre épouse d'une manière contraire à l'ordre. Or ce péché appartient à la luxure. Il devrait donc être compté parmi ses espèces.

5. S. Paul écrit (2 Co 12, 21) : " je crains qu'à ma prochaine visite, mon Dieu ne m'humilie à votre sujet, et que je n'aie à pleurer sur plusieurs de ceux qui ont péché précédemment et n'ont pas fait pénitence pour leurs actes d'impureté, de fornication et d'impudicité. " Il semble donc que l'impureté et l'impudicité doivent également être placées parmi les espèces de la luxure, comme la fornication.

6. Ce qu'on divise n'est pas à mettre dans le même groupe que les membres de la division. Or la luxure est placée dans le même groupe que ceux-ci, car S. Paul dit (Ga 5, 19) : " On sait tout ce que produit la chair : fornication, impureté, débauche, luxure. " Il ne semble donc pas cohérent de donner la fornication comme une partie de la luxure.

En sens contraire, la division ci-dessus se trouve dans les Décrets de Gratien.

Réponse : Nous l'avons dit le péché de luxure consiste en ce que l'on use du plaisir sexuel d'une manière qui n'est pas conforme à la droite raison. Ce qui arrive de deux manières : 1° selon la matière en laquelle ce plaisir est recherché ; 2° lorsque la matière requise étant présente, on n'observe pas les autres conditions requises. Puisque la circonstance, comme telle, ne donne pas son espèce à l'acte moral, mais que son espèce se prend de l'objet, c'est-à-dire de la matière de l'acte, il a donc fallu fixer les espèces de la luxure en partant de la matière ou de l'objet.

Cette matière peut ne pas s'accorder avec la droite raison de deux façons. D'une première façon, quand elle s'oppose à la fin de l'acte sexuel. On a ainsi, lorsque la génération de l'enfant est empêchée, le " vice contre nature ", qui a lieu en tout acte sexuel d'où la génération ne peut suivre. — Mais lorsqu'il est seulement porté atteinte à l'éducation et à la promotion requise pour l'enfant qui est né, on a la " fornication simple " qui se commet entre un homme libre et une femme libre.

D'une autre façon, la matière dans laquelle s'exerce l'acte sexuel peut ne pas s'accorder avec la droite raison par rapport à d'autres êtres humains. Et cela doublement. 1° Du côté de la femme même à laquelle on s'unit charnellement, lorsque l'honneur à laquelle elle a droit n'est pas respecté. On a alors " l'inceste " qui consiste dans l'abus de femmes qui vous sont liées par la consanguinité ou par l'affinité. 2° Du côté de celui qui a pouvoir sur la femme. Si la femme est au pouvoir d'un mari, on a " l'adultère ". Si elle est sous puissance paternelle, on a " le stupre ", sans violence ; et le " rapt " s'il y a violence.

Ces espèces de luxure se diversifient davantage du côté de la femme que du côté de l'homme, parce que, dans l'acte sexuel, la femme se comporte comme celle qui pâtit par mode de matière, et l'homme comme celui qui agit. Or on a dit que les espèces susdites sont déterminées selon la différence de matière.

Solutions : 1. Cette diversité de matière comporte une diversité formelle d'objet qui lui est adjointe, laquelle se prend des différents modes d'opposition à la droite raison.

2. Rien n'empêche que dans un même acte se rencontrent les difformités de différents vices, nous l'avons dit. C'est de cette manière que l'adultère se trouve à la fois appartenir à la luxure et à l'injustice. Et ce n'est aucunement de façon accidentelle que la difformité de l'injustice affecte la luxure. En effet, la luxure se montre plus grave si elle obéit tellement à la convoitise qu'elle conduit à l'injustice.

3. La femme qui a fait vœu de continence a conclu comme un mariage spirituel avec Dieu. Et le sacrilège que l'on commet en profanant une telle femme est une sorte d'adultère spirituel. C'est de façon semblable que les autres modes de sacrilège se ramènent aux autres espèces de la luxure.

4. Le péché d'un homme marié avec son épouse ne se commet pas selon une matière illicite, mais selon d'autres circonstances. Or celles-ci, comme on l'a dit, ne constituent pas l'espèce de l'acte moral.

5. Comme dit la Glose, l'impureté est mise là pour la luxure contre nature. Et l'impudicité est la luxure commise avec des femmes qui ne sont pas mariées ; elle semble donc appartenir au stupre.

Ou encore on peut dire que l'impudicité se rapporte à certains actes qui entourent l'acte charnel, comme les baisers, les attouchements, etc.

6. Le mot luxure est pris ici, comme dit la Glose, pour " toutes sortes d'excès ".

Article 2 : La fornication simple est-elle péché mortel ?

Objections : 1. Il ne semble pas. En effet, les choses qui sont énumérées ensemble paraissent être de la même espèce. Or la fornication est citée à côté de certaines pratiques qui ne sont pas des péchés mortels. Ainsi on peut lire au livre des Actes (15, 29) : " Abstenez-vous des viandes immolées aux idoles, du sang, des chairs étouffées et de la fornication. " Mais l'usage de ces viandes n'est pas un péché mortel, si l'on en croit S. Paul (1 Tm 4, 4) : " Tout ce que Dieu a créé est bon, et aucun aliment n'est à proscrire si on le prend avec action de grâce. " La fornication n'est donc pas péché mortel.

2. Aucun péché mortel ne tombe sous un précepte divin. Or Osée reçoit ce commandement du Seigneur (Os 1, 2) : " Va, prends une femme portée à la fornication et des enfants de fornication. "

3. Aucun péché mortel n'est mentionné dans la Sainte Écriture sans une réprobation. Or la fornication simple est mentionnée sans réprobation dans l'Écriture à propos des anciens Pères. Ainsi dit-on d'Abraham qu'il alla vers Agar, sa servante (Gn 16, 4), de Jacob qu'il s'unit aux servantes de ses femmes, Bilha et Zilpa (30, 5), de Juda qu'il s'approcha de Tamar (38, 15) qu'il avait prise pour une prostituée. La fornication simple n'est donc pas péché mortel.

4. Le péché mortel est contraire à la charité. Or la fornication simple n'est pas contraire à la charité : ni à l'amour de Dieu, car elle n'est pas directement un péché contre Dieu ; ni non plus à l'amour du prochain, car, en la commettant, on ne fait tort à aucun autre homme. La fornication simple n'est donc pas péché mortel.

5. Tout péché mortel conduit à la perte éternelle. Or cela, la fornication simple ne le fait pas. En effet de ce passage de S. Paul (1 Tm 4, 8) : " La piété est utile à tout ", la glose d'Ambroise donne ce commentaire : " Tout l'ensemble de la conduite chrétienne se trouve dans la miséricorde et la piété. Celui qui leur reste fidèle, même s'il subit les périls de la chair, subira sans aucun doute des défaites mais ne périra pas. " La fornication simple n'est donc pas péché mortel.

6. S. Augustin dit que " la nourriture sert au salut du corps, et l'union charnelle au salut du genre humain ". Or l'usage désordonné des nourritures n'est pas toujours péché mortel. Il en est donc de même de l'usage désordonné de l'union charnelle. Et cela semble particulièrement vrai de la fornication simple, qui est la moindre parmi les espèces de la luxure qu'on a énumérées.

En sens contraire, il est écrit dans le livre de Tobie (4, 13) : " Garde-toi de toute fornication, évite de commettre ce crime, et contente-toi de ta femme. " Or le crime constitue un péché mortel. Donc la fornication, et toute union charnelle avec une autre que son épouse, est péché mortel.

2. Seul le péché mortel exclut du royaume de Dieu. Or c'est ce que fait la fornication. S. Paul, après avoir cité la fornication et quelques autres vices, conclut (Ga 5, 19) : " Ceux qui commettent ces fautes-là n'hériteront pas le royaume de Dieu. "

3. On trouve dans les Décrets de Gratien : " Il faut savoir qu'on doit imposer pour le faux serment la même pénitence que pour l'adultère et la fornication, pour l'homicide spontanément commis et pour les autres vices criminels. " Ainsi donc la fornication est un péché criminel, c'est-à-dire mortel.

Réponse : Il faut tenir sans aucune hésitation que la fornication est péché mortel, bien que, sur ce passage du Deutéronome (23, 17) : " Il n'y aura pas de prostituée sacrée parmi les filles d'Israël... ", la Glose ajoute : " Il défend d'approcher celles dont la turpitude est vénielle. " Car il ne faut pas dire " vénielle ", mais " vénale ", ce qui est la caractéristique des prostituées.

Pour le comprendre, on doit considérer que tout péché commis directement contre la vie de l'homme est péché mortel. Or la fornication simple comporte un désordre qui tourne au détriment de la vie chez celui qui va naître d'une telle union charnelle. Nous voyons en effet que

chez tous les animaux où la sollicitude du mâle et de la femelle est requise pour l'éducation des petits, il n'y a pas chez eux d'accouplement au hasard des rencontres, mais du mâle avec une femelle déterminée, que cette femelle soit unique ou multiple ; on le voit bien chez tous les oiseaux. Mais il en est autrement chez les animaux dont la femelle suffit à élever seule sa progéniture ; chez ceux-là, l'accouplement a lieu au hasard des rencontres, comme on le voit chez les chiens ou chez d'autres animaux. Or il est manifeste que pour l'éducation d'un être humain, non seulement sont requis les soins de la mère, qui le nourrit de son lait, mais aussi, et bien plus encore, les soins du père, qui doit l'instruire et le défendre, et le faire progresser dans les biens tant intérieurs qu'extérieurs. Et c'est pourquoi il est contraire à la nature de l'homme de s'accoupler au hasard des rencontres ; mais il faut que cela se fasse entre le mâle et une femme déterminée, avec qui il demeure longtemps, ou même pendant toute la vie. Il s'ensuit qu'il est naturel aux mâles de l'espèce humaine de chercher à être certains de leurs enfants, parce que l'éducation de ceux-ci leur incombe. Or, cette certitude serait impossible s'il y avait accouplement fortuit. — Mais ce choix d'une femme déterminé s'appelle mariage. C'est pourquoi l'on dit qu'il est de droit naturel. Mais parce que l'union charnelle est ordonnée au bien commun du genre humain tout entier, et que, d'autre part, les biens communs tombent sous la détermination de la loi, nous l'avons vu\*\* il en résulte que cette union de l'homme et de la femme, qui s'appelle le mariage, est déterminée par la loi. De quelle façon se fait chez nous cette détermination, nous le dirons dans la troisième Partie de cet ouvrage, lorsque nous traiterons du sacrement de mariage. — Puisque la fornication est un accouplement fortuit, ayant lieu en dehors du mariage, elle est donc contre le bien de l'enfant à élever. C'est pourquoi elle est péché mortel. Cette conclusion conserve sa valeur même si le fornicateur qui a connu la femme pourvoit suffisamment à l'éducation de l'enfant. Car ce qui tombe sous la détermination de la loi est jugé selon ce qui arrive communément, et non ce qui peut arriver dans tel cas particulier.

Solutions : 1. La fornication est mise au nombre de ces pratiques, non parce qu'elle constitue une même espèce de faute, mais parce que de telles pratiques pouvaient diviser juifs et païens et les empêcher de s'entendre. En effet, chez les païens, la fornication simple n'était pas considérée comme illicite, à cause de la corruption de la raison naturelle, tandis que les Juifs, instruits par la loi divine, l'estimaient illicite. Quant aux autres pratiques, les Juifs les avaient en horreur, à cause d'habitudes héritées de l'observance de la Loi. C'est la raison pour laquelle les Apôtres les interdirent aux païens, non comme étant en elles-mêmes illicites, mais comme faisant horreur aux Juifs, nous l'avons déjà dit.

2. On dit que la fornication est un péché en tant qu'elle est contraire à la droite raison. Mais la raison de l'homme est droite selon qu'elle se règle sur la volonté divine, qui est la première et suprême règle. C'est pourquoi ce que l'homme fait parce que Dieu le veut, en obéissant à son commandement, n'est pas contraire à la droite raison, quoique semblant aller contre l'ordre commun de la raison de même que ce qui se fait miraculeusement par la puissance divine n'est pas contraire à la nature, quoique ce soit contre le cours commun de la nature. Et c'est pourquoi Abraham ne pécha point en voulant immoler son fils innocent, car il obéissait à Dieu, quoique cela, considéré en soi, fût communément contraire à la rectitude de la raison humaine ; et de même Osée ne pécha pas en fornicant sur l'ordre de Dieu. Une telle union charnelle ne doit pas être appelée proprement une fornication, quoiqu'elle soit appelée ainsi par référence à l'usage commun.

Ainsi S. Augustin écrit-il : " Quand Dieu étonne un ordre qui heurte les mœurs ou les habitudes de qui que ce soit, même si cela ne s'est jamais fait, il faut le faire. " Et peu après il ajoute : " De

même que dans la société humaine le pouvoir supérieur doit être obéi des pouvoirs inférieurs, de même Dieu doit être obéi par tous. "

3. Abraham et Jacob s'approchèrent de ces servantes, mais ce n'était pas pour un acte de fornication, comme nous le verrons plus tard quand il sera question du mariage. — En revanche, il n'est pas nécessaire d'excuser Juda de péché, lui qui fut aussi responsable de la vente de Joseph.

4. La fornication simple est contraire à l'amour du prochain en ce qu'elle s'oppose au bien de la progéniture à naître, nous venons de le montrer. Si elle contribue à la génération, ce n'est pas selon ce qu'il faut à l'enfant qui va naître.

5. En accomplissant des œuvres de piété, celui qui subit la lubricité de la chair se libère de la perdition éternelle ; en effet, par ces œuvres, il se dispose à obtenir une grâce de conversion, et par elles il fait réparation pour le péché sensuel qu'il a commis. Mais il ne faut pas croire qu'il serait libéré par ses œuvres de piété s'il persévérait dans son péché jusqu'à la mort, sans se convertir.

6. Un seul accouplement peut donner naissance à un être humain. C'est pourquoi le désordre de l'acte charnel, qui fait obstacle au bien de l'enfant à naître, est péché mortel en raison même de l'acte, et non seulement en raison du désordre de la convoitise. Tandis qu'un seul repas ne fait pas obstacle au bien de toute la vie d'un homme ; et c'est pourquoi un acte de gourmandise n'est pas, à considérer seulement son genre, péché mortel. Il le serait en revanche si quelqu'un mangeait sciemment une nourriture qui changerait la condition de sa vie tout entière : ce qui fut le cas pour Adam. — Cependant, la fornication n'est pas le moindre des péchés appartenant à la luxure. En effet, l'union charnelle avec son épouse lorsqu'elle se fait sous la poussée d'un désir désordonné, est moins grave.

Article 3 : La fornication est-elle le plus grand des péchés ?

Objections : 1. Il semble bien. En effet, un péché semble d'autant plus grave qu'il procède d'une plus grande convoitise. Or le plus grand désir charnel se trouve dans la fornication. En effet la Glose, commentant S. Paul (1 Co 6, 18), dit que l'ardeur du désir charnel atteint son maximum dans la luxure. Il semble donc que la fornication soit le péché le plus grave.

2. Quelqu'un pèche d'autant plus gravement qu'il commet une faute envers un être qui lui est plus proche. Ainsi celui qui frappe son père pèche plus gravement que celui qui frappe un étranger. Or, dit S. Paul (1 Co 6, 18), " celui qui fornique pèche contre son propre corps ", l'être qui lui est le plus uni. Il semble donc que la fornication soit le péché le plus grave.

3. Plus un bien est grand, plus le péché qui se commet contre lui semble grave. Or le péché de fornication semble aller contre le bien du genre humain tout entier, comme on le déduit de l'article précédent. Il va aussi contre le Christ, si l'on en croit S. Paul (1 Co 6, 15) : " J'irais prendre les membres du Christ pour en faire des membres de prostituée ? " La fornication est donc le péché le plus grave.

En sens contraire, S. Grégoire dit que les péchés de la chair sont moins coupables que les péchés de l'esprit.

Réponse : La gravité du péché peut se prendre de deux points de vue : en soi, ou selon une considération accidentelle. En soi, la gravité du péché est prise en raison de son espèce, qui s'apprécie selon le bien auquel le péché s'oppose. Or la fornication va contre le bien de l'homme qui va naître. C'est pourquoi elle est un péché plus grave selon son espèce que les péchés contre les biens extérieurs, comme le vol ou autres péchés de ce genre. Mais elle est moins grave que les péchés qui vont directement contre Dieu, et que le péché contre la vie de l'homme déjà né, comme l'homicide.

Solutions : 1. Le désir charnel qui aggrave le péché est celui qui consiste dans l'inclination de la volonté. Au contraire le désir charnel qui est dans l'appétit sensible diminue le péché, car le péché est d'autant plus léger que celui qui pèche est entraîné par une plus grande passion. Or c'est de cette manière que le désir charnel, dans la fornication, est le plus grand. Aussi S. Augustin dit : " Parmi toutes les guerres des chrétiens, les plus dures sont les combats de la chasteté, où la lutte est quotidienne, mais rare la victoire. " Et Isidore dit : " Le genre humain est davantage soumis au diable par la luxure de la chair que par tout autre chose. " Car il est très difficile de vaincre la violence de cette passion.

2. On dit que celui qui fornique pèche " contre son corps ", non seulement parce que le plaisir de la fornication se consomme dans la chair, ce qui a lieu aussi dans la gourmandise, mais aussi parce que celui qui fornique agit contre le bien de son propre corps, en tant qu'il le laisse aller et le souille de façon illicite, et l'accouple à un autre. Ce n'est pas cependant une raison pour conclure que la fornication est le péché le plus grave. Car dans l'homme la raison l'emporte en valeur sur le corps, c'est pourquoi, si le péché s'oppose davantage à la raison, il est plus grave.

3. Le péché de fornication va contre le bien de l'espèce humaine en tant qu'il entrave la génération individuelle d'un homme destiné à naître. Mais celui qui participe déjà en acte à l'espèce appartient à la raison de l'espèce plus que celui qui n'est homme qu'en puissance. De ce point de vue l'homicide est plus grave que la fornication et que toutes les espèces de luxure, comme s'opposant davantage au bien de l'espèce humaine. — Mais le bien divin est plus grand que le bien de l'espèce humaine. C'est pourquoi les péchés qui vont contre Dieu sont encore plus graves. — La fornication n'est pas directement un péché contre Dieu, comme si celui qui fornique se proposait d'offenser Dieu : elle l'est seulement par voie de conséquence, comme tous les péchés mortels. De même en effet que les membres de notre corps sont les membres du Christ, de même aussi notre esprit, qui ne fait qu'un avec le Christ comme l'affirme S. Paul (1 Co 6, 17) : " Celui qui s'unit au Seigneur n'est avec lui qu'un seul esprit. " C'est pourquoi les péchés spirituels sont également plus contraires au Christ que la fornication.

Article 4 : Y a-t-il péché mortel dans les attouchements et les baisers, et dans les autres caresses de ce genre ?

Objections : 1. Non, semble-t-il. S. Paul déclare (Ep 5, 3) : " Quant à la fornication, à l'impureté sous toutes ses formes, ou encore à la cupidité, que leurs noms ne soient même pas prononcés parmi vous ; c'est ce qui convient. " Ensuite il ajoute l'obscénité — et la Glose commente, " comme dans les baisers " et les " étreintes ", les sots discours — selon la Glose : " les paroles caressantes " ; les bouffonneries — selon la Glose : " Ce que la cour demande aux fous, c'est-à-dire la farce. " Un peu plus loin S. Paul ajoute encore : " Sachez-le bien, ni le fornicateur, ni l'impudique, ni le cupide n'ont droit à l'héritage dans le royaume du Christ et de Dieu. " Ici S. Paul ne rappelle plus l'obscénité, les sots discours et la bouffonnerie. Ce ne sont donc pas des péchés mortels.

2. La fornication est qualifiée de péché mortel parce qu'elle fait obstacle au bien de la progéniture à engendrer et à élever. Mais les baisers, les attouchements et les étreintes n'y font rien. Il ne peut donc s'y trouver de péché mortel.

3. Les actes qui sont en soi des péchés mortels ne peuvent jamais être bons. Or les baisers, les attouchements, etc., peuvent parfois être sans péché. Ils ne sont donc pas en soi des péchés mortels.

En sens contraire, le regard sensuel est moindre que l'attouchement, l'étreinte ou le baiser. Or le regard libidineux est péché mortel, selon S. Matthieu (5, 28) : " Quiconque regarde une femme



pour la désirer a déjà commis dans son cœur l'adultère avec elle. " Encore bien plus par conséquent le baiser sensuel et autres actes semblables, sont-ils des péchés mortels.

S. Cyprien écrit : " Déjà le seul fait de partager la même couche, de s'embrasser, de tenir des conversations, de se donner des baisers, et de dormir à deux dans le même lit, quelle honte et quel crime! " Par tout cela, l'homme se rend donc coupable de crime, c'est-à-dire de péché mortel.

Réponse : Un acte est qualifié de péché mortel de deux façons. D'une première façon, selon son espèce. De cette façon, le baiser, l'embrassement ou l'attouchement, selon leur espèce, ne désignent pas un péché mortel. Ils peuvent en effet être faits sans désir charnel, soit à cause des coutumes du pays, soit en raison d'une nécessité ou pour une cause raisonnable.

D'une autre façon, une chose est dite péché mortel en raison de sa cause. Ainsi par exemple celui qui fait l'aumône pour entraîner quelqu'un dans l'hérésie pèche mortellement en raison de l'intention corrompue. Or nous avons dit plus haut que le consentement au plaisir du péché mortel est aussi un péché mortel, et non seulement le consentement à l'acte. Ainsi donc, comme la fornication est péché mortel, et plus encore les autres espèces de luxure, il en résulte que le consentement au plaisir de ce péché est péché mortel, et non seulement le consentement à l'acte. C'est pourquoi, lorsque les baisers, les étreintes et actions semblables sont faits en vue du plaisir sexuel, ce sont péchés mortels. C'est dans ce cas seulement qu'ils sont dits libidineux. Ainsi de tels actes, selon qu'ils sont libidineux, sont péchés mortels.

Solutions : 1. S. Paul ne rappelle pas ces trois actes parce qu'ils ne reçoivent le nom de péché que dans la mesure où ils conduisent aux actes nommés précédemment.

2. Les baisers et les attouchements, bien qu'en soi ils n'empêchent pas le bien de la progéniture, procèdent néanmoins du désir sensuel, qui est la racine de cet empêchement. C'est à cause de cela qu'ils ont raison de péché mortel.

3. Cet argument permet seulement de conclure que de tels actes ne sont pas des péchés selon leur espèce.

Article 5 : La pollution nocturne est-elle un péché ?

Objections : 1. Oui, semble-t-il. En effet, le mérite et le démérite concernent le même objet. Or on peut acquérir des mérites en dormant. Il en fut ainsi de Salomon qui, en dormant, obtint du Seigneur le don de sagesse, dit la Bible (1 R 3, 5 ; 2 Ch 1, 7). Donc on peut démériter en dormant. Il semble donc que la pollution nocturne soit un péché.

2. Tout homme ayant l'usage de la raison peut pécher. Or, en dormant, on conserve l'usage de la raison, car fréquemment on raisonne dans le sommeil, on préfère une chose à une autre, on donne son accord ou son désaccord. Et ainsi le sommeil n'empêche pas que la pollution nocturne soit un péché, puisque, par le genre de l'acte, elle est un péché.

3. C'est en vain qu'on réprimande ou qu'on instruit celui qui ne peut agir selon la raison ou contre la raison. Or l'homme est instruit ou réprimandé par Dieu dans le sommeil, comme on le voit dans le livre de Job (33, 15) : " Par des songes, par des visions nocturnes, quand une torpeur s'abat sur les humains et qu'ils sont endormis sur leur couche, alors Dieu parle à l'oreille de l'homme et lui donne ses instructions. " Dans le sommeil on peut donc agir selon la raison ou contre la raison, ce qui signifie agir bien ou pécher. Il semble donc que la pollution nocturne soit un péché.

En sens contraire, voici ce que dit S. Augustin : " L'image qui naît dans la pensée de celui qui parle de ces choses apparaît dans le rêve avec un tel relief qu'on ne la distingue plus d'une véritable union charnelle, si bien que la chair s'émeut aussitôt et que s'ensuivent les effets qui sont les conséquences ordinaires de ce mouvement. En cela il n'y a pas davantage péché qu'il

n'y a péché à parler de ces choses à l'état de veille, car on ne peut évidemment en parler sans y penser. "

Réponse : On peut considérer la pollution nocturne de deux façons. Premièrement, en elle-même. De cette façon elle n'a pas raison de péché. En effet tout péché dépend du jugement de la raison, parce que même le premier mouvement de la sensualité ne peut être un péché que dans la mesure où il peut être réprimé par le jugement de la raison. C'est pourquoi, quand le jugement de la raison est supprimé, la raison de péché est enlevé. Or, dans le sommeil, la raison n'a pas son jugement libre. Il n'est personne en effet qui, en dormant, ne se porte vers quelque représentation imagée comme vers les choses elles-mêmes nous l'avons montré dans la première Partie. C'est pourquoi ce que l'homme fait en dormant, alors qu'il n'a pas le libre jugement de la raison, ne lui est pas imputé à péché ; de même non plus ce que fait le furieux ou le dément.

D'autre part, on peut considérer la pollution nocturne par rapport à la cause, laquelle peut être triple. D'abord, corporelle. En effet, lorsque le liquide séminal est en surabondance dans le corps ou lorsqu'il se fait une éjection de ce liquide, soit par la trop grande chaleur du corps, soit par n'importe quel autre trouble, le dormeur songe à ce qui se rattache à l'éjaculation de cette humeur surabondante ou plus liquide, comme il arrive aussi quand la nature est alourdie par quelque autre surplus ; en sorte que se forment parfois dans l'imagination des images se rapportant à leur éjection. Donc, si la surabondance d'un tel liquide provient d'une cause coupable, par exemple d'un excès de nourriture ou de boisson, alors la pollution nocturne a raison de faute du fait de sa cause. Mais si la surabondance ou éjection d'un tel liquide n'est pas l'effet d'une cause coupable, la pollution nocturne n'est pas coupable, ni en elle-même ni dans sa cause.

Une autre cause de pollution nocturne peut être intérieure à l'âme, lorsqu'il arrive par exemple que celui qui dort ait une pollution par suite de pensées antérieures. Mais la pensée qui précède dans l'état de veille est parfois purement spéculative, par exemple lorsque l'on pense aux péchés charnels à cause d'un débat théologique ; parfois au contraire elle s'accompagne d'un mouvement de convoitise ou de répulsion. Or la pollution se produit de préférence quand on a pensé aux vices charnels en convoitant de tels plaisirs, car, dans ce cas, une certaine trace et inclination demeure dans l'âme, en sorte que le dormeur est conduit plus facilement dans son imagination à consentir aux actes qui amènent la pollution. C'est en ce sens qu'Aristote dit : " Dans la mesure où certains actes passent insensiblement de l'état de veille à l'état de sommeil, les songes des gens de bien sont meilleurs que ceux du premier venu. " De même S. Augustin dit : " A cause de la bonne inclination de l'âme, certains de ses mérites peuvent, même dans le sommeil, se manifester avec éclat. " Et ainsi il est clair que la pollution nocturne a raison de faute du côté de sa cause. — Cependant il arrive parfois qu'à la suite d'une pensée concernant des actes charnels, même spéculative ou accompagnée de répulsion, une pollution se produise dans le sommeil. Elle n'a pas alors raison de faute, ni en elle-même ni dans sa cause.

Il existe encore une troisième cause qui est spirituelle et extrinsèque, lorsque, par exemple, sous l'action du démon les représentations imaginaires du dormeur sont troublées en vue d'un tel effet. Cela vient parfois d'un péché antérieur, lorsqu'on a négligé de se prémunir contre les illusions du démon. C'est pourquoi on chante le soir à Complies : " Empêche notre ennemi de souiller nos corps. " — Mais parfois c'est sans aucune faute de l'homme et par la seule malice du démon. Dans les Conférences des Pères, on peut lire le cas de ce moine qui, les jours de fête, souffrait toujours d'une pollution nocturne que le diable provoquait pour l'empêcher de s'approcher de la sainte communion.

Ainsi donc il apparaît que la pollution nocturne n'est jamais un péché, mais parfois la séquelle d'un péché antérieur.

Solutions : 1. Ce n'est pas par son sommeil que Salomon a mérité que Dieu lui donne la sagesse, mais ce fut le signe d'un désir qui avait précédé. C'est pourquoi, selon S. Augustin, il est écrit que cette demande avait plu à Dieu.

2. Selon que les facultés sensibles intérieures sont plus ou moins appesanties par le sommeil, selon l'agitation ou la pureté des vapeurs, l'usage de la raison est plus ou moins entravé chez le dormeur. Il y a cependant toujours quelque empêchement qui ne lui permet pas d'avoir un jugement tout à fait libre, comme nous l'avons dit dans la première Partie. C'est pourquoi on ne peut lui imputer à péché ce qu'il fait alors.

3. L'appréhension de la raison n'est pas empêchée dans le sommeil de la même manière que son jugement, car celui-ci s'accomplit par recours aux choses sensibles, premiers principes de la connaissance humaine. C'est pourquoi rien n'empêche que l'homme, en dormant, appréhende selon la raison quelque chose de nouveau, soit à partir de ce qui reste des pensées antérieures et à partir des images qui se présentent, soit encore à partir d'une révélation divine, ou d'une suggestion d'un ange, bon ou mauvais.

Article 6 : Le stupre

Objections : 1. Il ne semble pas que le stupre doive être placé parmi les espèces de la luxure. En effet, il implique " la défloration illicite d'une vierge ", selon les Décrets. Mais cela peut avoir lieu entre un homme libre de tout lien et une femme qui l'est aussi, ce qui ressortit à la fornication. Le stupre ne doit donc pas être considéré comme une espèce de la luxure, distinguée de la fornication.

2. Comme dit S. Ambroise : " Que personne ne se flatte d'échapper aux lois humaines : tout stupre est un adultère. " Or, parmi les espèces qui se distinguent par opposition, l'une n'est pas comprise dans l'autre. Donc, puisque l'adultère est une espèce de la luxure, il semble que le stupre ne doive pas être considéré comme une autre espèce.

3. Causer du dommage à quelqu'un semble relever davantage de l'injustice que de la luxure. Or celui qui commet le stupre cause un dommage à autrui, c'est-à-dire au père de la jeune fille qu'il déshonore, lequel peut considérer qu'un dommage lui a été fait, et tenter une action en justice contre le séducteur. Le stupre ne doit donc pas être considéré comme une espèce de la luxure.

En sens contraire, le stupre consiste exactement dans l'acte sexuel par lequel une vierge est déflorée. La luxure portant exactement sur les choses sexuelles, il semble donc que le stupre soit une espèce de la luxure.

Réponse : Lorsque, concernant la matière d'un vice, une difformité spéciale se rencontre, on doit parler d'une espèce déterminée de ce vice. Or la luxure, on l'a vu, est un péché relatif au domaine sexuel. Quand une vierge, se trouvant sous la garde paternelle, est déflorée, on rencontre une difformité spéciale. Tant du côté de la jeune fille qui, du fait qu'elle est déflorée sans qu'aucun contrat de mariage ait précédé, se trouve empêchée de conclure par la suite un mariage légitime, et mise sur la voie de la prostitution, dont elle se gardait pour ne pas perdre le sceau de sa virginité. Tant du côté du père, qui a la charge de la garder selon l'Ecclésiastique (42, 11) : " Ta fille est légère ? Surveille-la bien, qu'elle n'aille pas faire de toi la risée de tes ennemis. " Il est donc manifeste que le stupre, qui comporte la défloration illicite des vierges vivant sous la garde de leurs parents, est une espèce déterminée de la luxure.

Solutions : 1. Bien que la vierge soit libre du lien matrimonial, elle n'est pas libre cependant de la puissance paternelle. En outre, le sceau de la virginité, qui ne doit être enlevé que par le mariage, constitue un empêchement spécial à l'union charnelle par fornication. C'est pourquoi le

stupre n'est pas une fornication simple, comme l'union charnelle " avec des prostituées ", donc avec des femmes déjà déflorées, comme le montre S. Paul (2 Co 12, 21) : " Ceux qui n'ont pas fait pénitence pour leurs actes d'impureté, de fornication, etc. "

2. S. Ambroise entend le mot " stupre " dans un autre sens : selon que ce mot est pris de façon générale pour désigner tout péché de luxure. Le stupre désigne donc ici l'union charnelle d'un homme marié avec toute autre femme que son épouse. On le voit par ce que S. Ambroise dit ensuite : " Ce qui n'est pas permis à la femme n'est pas permis non plus à l'homme. " C'est ainsi que l'entend également le texte des Nombres (5, 13) : " Si un homme, à l'insu du mari, a couché avec une femme, si donc elle est déshonorée dans le secret, sans qu'il y ait de témoins contre elle et sans qu'on l'ait surprise dans le stupre, etc. "

3. Rien n'empêche qu'un péché devienne plus difforme par l'adjonction d'un autre. C'est le cas du péché de luxure qui devient plus difforme quand s'y adjoint un péché d'injustice, car la convoitise qui ne s'abstient pas du délectable pour éviter l'injustice semble être plus désordonnée. Or le stupre comporte une double injustice qui lui est adjointe. Une injustice du côté de la vierge. Même si le séducteur ne lui fait pas violence, il la déprave cependant, et il est tenu à lui faire réparation. C'est pourquoi on peut lire dans l'Exode (22, 16) : " Si quelqu'un séduit une vierge non encore fiancée et couche avec elle, il devra verser le prix et la prendre pour épouse. Si le père de la jeune fille refuse de la lui accorder, le séducteur versera une somme d'argent équivalente au prix fixé pour les vierges. "

Il commet une autre injustice à l'égard du père de la jeune fille. C'est pourquoi il est tenu, selon la loi, à une peine à son endroit. On peut lire dans le Deutéronome (22, 28) : " Si un homme rencontre une jeune fille vierge qui n'est pas fiancée, la saisit et couche avec elle, pris sur le fait, l'homme qui a couché avec elle donnera au père de la jeune fille cinquante pièces d'argent ; elle sera sa femme, puisqu'il a usé d'elle, et il ne pourra jamais la répudier. " Et cela, " pour qu'il ne semble pas qu'on lui ait fait outrage ", dit S. Augustin.

Article 7 : Le rapt

Objections : 1. Il ne semble pas être une espèce de la luxure distincte du stupre. Isidore dit en effet que " le rapt est de façon précise l'union charnelle illicite : il vient du mot "corrompre". Il s'ensuit que celui qui réussit un rapt jouit de son stupre ". Il semble donc que le rapt ne doit pas être considéré comme une espèce de la luxure distincte du stupre.

2. Le rapt semble comporter une certaine violence. On dit en effet dans les Décrets — que " le rapt est commis lorsque par violence on enlève une jeune fille de la maison de son père, afin de la déflorer et d'en faire sa femme ". Mais faire violence à quelqu'un n'a qu'un rapport accidentel avec la luxure, qui a trait, de soi, à la jouissance de l'union charnelle. Le rapt ne semble donc pas devoir être donné comme une espèce déterminée de la luxure.

3. Le péché de luxure est maîtrisé par le mariage. En effet, S. Paul écrit (1 Co 7, 2) : " En raison du péril d'impudicité, que chaque homme ait sa femme... " Or le rapt empêche de se marier ensuite. Il est dit en effet au Concile de Meaux : " On a décidé que ceux qui enlèvent des femmes, s'en emparent ou les séduisent, ne les aient en aucune façon pour épouses, même si, par la suite, ils les ont reçues en mariage avec le consentement de leurs parents. " Le rapt n'est donc pas une espèce déterminée de la luxure.

4. On peut s'unir à son épouse sans péché de luxure. Or le rapt peut être commis si, de manière violente, on enlève sa femme de la maison paternelle et si on la connaît charnellement. Le rapt n'est donc pas une espèce déterminée de la luxure.

En sens contraire, pour Isidore " le rapt est une union charnelle illicite ". Or c'est là un péché de luxure. Le rapt est donc une espèce de celle-ci.

Réponse : Le rapt, tel que nous en parlons maintenant, est une espèce de la luxure. Parfois, il est vrai, le rapt rejoint le stupre ; parfois aussi le rapt se trouve sans le stupre ; et parfois le stupre existe sans le rapt. Ils se rejoignent quand on fait violence à une vierge pour la déflorer illicitement. Cette violence est parfois commise tant à l'égard de la vierge elle-même qu'à l'égard du père ; parfois elle est commise à l'égard du père, mais non à l'égard de la vierge, lorsque par exemple celle-ci consent à être enlevée par violence de la maison paternelle. La violence du rapt diffère encore d'une autre façon ; car parfois la jeune fille est enlevée de force de la maison paternelle et violée contre son gré ; et parfois, même si elle est enlevée de force, elle n'est pas cependant souillée par la violence, mais de son plein gré, soit que cela se fasse dans une union par fornication, ou dans une union matrimoniale. Quelle que soit en effet la façon dont la violence se présente, la raison de rapt se trouve vérifiée. — On rencontre aussi le rapt sans défloration ; si par exemple le ravisseur s'empare d'une veuve ou d'une fille qui n'est plus vierge. C'est pourquoi le pape Symmaque dit : " Nous maudissons les ravisseurs des veuves ou des vierges, pour la monstruosité d'un tel crime. " — On rencontre enfin le stupre sans le rapt, quand quelqu'un déflore illicitement une vierge sans avoir fait intervenir la violence.

Solutions : 1. Comme la plupart du temps le rapt se rencontre avec le stupre, il arrive parfois que l'on prenne l'un pour l'autre.

2. Si l'on fait violence, cela semble provenir de l'intensité de la convoitise, qui conduit à ne pas fuir le péril.

3. Il faut parler différemment du rapt des jeunes filles qui sont fiancées, et du rapt de celles qui ne le sont pas. En effet, celles qui sont fiancées doivent être rendues à leur promis, qui ont un droit sur elles en raison des fiançailles mêmes. Mais celles qui ne sont pas fiancées doivent être rendues d'abord au pouvoir paternel, et alors, selon la volonté des parents, on peut licitement les recevoir pour épouses. Mais si l'on agit autrement, le mariage est contracté illicitement ; quiconque en effet ravit un bien est tenu à restitution. Le rapt ne rompt pas cependant le mariage déjà contracté, même s'il empêche celui qui doit être contracté.

Ce qui est dit dans le Concile dont on parle l'a été en abomination de ce crime, et a été abrogé. C'est pourquoi S. Jérôme déclare le contraire : " On peut trouver dans l'Écriture trois genres de mariages légitimes. Le premier, lorsqu'une vierge chaste ayant gardé sa virginité est donnée légitimement à un homme. Le deuxième, lorsqu'une vierge a été enlevée dans la ville par un homme et a été contrainte par lui à l'union charnelle ; si telle est la volonté du père, cet homme la dotera autant que le père le voudra, et il paiera le prix de sa pudicité. Le troisième enfin, lorsque la femme lui est refusée et accordée à un autre par la volonté du père. " — Ou bien on peut l'entendre de celles qui sont fiancées et surtout en raison des verbes au présent.

4. Le fiancé, en raison des fiançailles mêmes, a des droits sur sa fiancée. C'est pourquoi, bien qu'il pèche en faisant violence, il est cependant excusé du crime de rapt. Aussi le pape Gélase précise-t-il : " Cette loi des anciens chefs disait qu'un rapt était commis, lorsqu'une jeune fille était enlevée sans que rien eût été fait au sujet de ses noces. "

Article 8 : L'adultère

Objections : 1. Il semble que l'adultère ne soit pas une espèce déterminée de la luxure, distincte des autres. On parle en effet d'" adultère " (*adulterium*) quand quelqu'un s'approche " d'une autre " (*ad alteram*) comme de la sienne, dit une glose sur l'Exode. Mais une autre femme que la sienne peut être de différentes conditions : ce peut être une vierge se trouvant sous le pouvoir paternel, ou une prostituée, ou une femme de tout autre condition. Il ne semble donc pas que l'adultère soit une espèce de la luxure distincte des autres.

2. S. Jérôme dit que " peu importe pour quelle raison on délire ". Selon Sixte le pythagoricien, " est adultère l'amant trop ardent de sa femme ". Et semblablement de toute autre femme. Or, en toute luxure, il y a un amour plus ardent qu'il n'est dû. L'adultère se trouve donc en toute luxure, et l'on ne doit pas en faire une espèce particulière de la luxure.

3. Là où l'on aperçoit la même raison de difformité, il ne semble pas qu'il y ait une autre espèce de péché. Or dans le stupre comme dans l'adultère il semble qu'il y ait une même raison de difformité : ici et là, on viole une femme soumise au pouvoir d'un autre.

En sens contraire, le pape S. Léon dit que " l'adultère est commis lorsque, poussé par sa propre convoitise charnelle ou avec le consentement de l'autre, on couche avec un autre ou une autre contrairement au pacte conjugal ". Or cela comporte une difformité spéciale de luxure. L'adultère est donc une espèce déterminée de la luxure.

Réponse : L'adultère, comme le mot l'indique, est " l'action de s'approcher d'un lit étranger " (ad alienum forum). En cela on commet une double faute contre la chasteté et contre le bien de la génération humaine. Une première faute parce qu'on s'approche d'une femme qui ne nous est pas liée par le mariage, ce qui est requis pour le bien de l'éducation de ses propres enfants. Une autre faute parce qu'on s'approche d'une femme qui est liée par le mariage à un autre, et qu'on empêche ainsi le bien des enfants de cet autre. Il en est de même de la femme mariée qui se souille par l'adultère. C'est pourquoi on lit dans l'Écclésiastique (23, 23) : " Toute femme pèche en étant infidèle à son mari. Tout d'abord elle a désobéi à la loi du Très-Haut (où se trouve le précepte : "Tu ne commettras pas l'adultère") — ; ensuite elle est coupable envers son mari (parce qu'elle lui enlève toute certitude au sujet de ses enfants) ; en troisième lieu elle s'est souillée par l'adultère et a conçu des enfants d'un étranger " — ce qui va contre le bien de sa propre progéniture. Le premier point est commun à tous les péchés mortels ; les deux autres appartiennent spécialement à la difformité de l'adultère. Il est donc manifeste que l'adultère est une espèce déterminée de la luxure, comme ayant une difformité spéciale en ce qui concerne les actes sexuels.

Solutions : 1. Le péché de celui qui a une épouse et qui s'approche d'une autre femme peut être nommé par rapport à lui, et alors c'est toujours un adultère, car il agit contre la fidélité du mariage ; soit par rapport à la femme de laquelle il s'approche. Alors c'est parfois un adultère quand par exemple l'homme marié s'approche de l'épouse d'un autre ; et parfois son péché est un stupre, ou une autre faute, selon les différentes conditions des femmes dont il s'approche. Or on a dit plus haut que les espèces de luxure se prennent selon les différentes conditions de la femme.

2. Le mariage est spécialement ordonné, nous l'avons dit, au bien de la progéniture humaine. Or l'adultère est spécialement contraire au mariage en tant qu'on viole la loi du mariage que l'on doit à son conjoint. Et parce que celui qui est l'amant trop ardent de son épouse agit contre le bien du mariage, en pratiquant celui-ci d'une manière déshonnête, quoique sans violer la fidélité, il peut d'une certaine façon être appelé adultère, et davantage même que celui qui est l'amant passionné de la femme d'un autre.

3. L'épouse est au pouvoir du mari comme unie à lui par le mariage. La jeune fille est au pouvoir du père comme devant être unie par lui dans le mariage. C'est pourquoi le péché d'adultère va contre les liens du mariage d'une façon différente que le péché de stupre. Et pour cette raison ils sont considérés comme des espèces différentes de la luxure.

Quant aux autres questions concernant l'adultère, on en parlera dans la troisième Partie, quand il sera traité du mariage.

Article 9 : L'inceste

Objections : 1. Il semble que ce ne soit pas une espèce déterminée de la luxure. En effet, " inceste " signifie " non chaste ". Or, c'est la luxure tout entière qui s'oppose à la chasteté. Il semble donc que l'inceste ne soit pas une espèce de la luxure, mais la luxure elle-même.

2. Dans les Décrets il est dit que " l'inceste consiste à abuser des femmes auxquelles on est lié par la consanguinité ou l'affinité ". Mais l'affinité diffère de la consanguinité. L'inceste n'est donc pas une seule espèce de la luxure, mais plusieurs.

3. Ce qui, de soi, n'implique pas quelque difformité ne constitue pas une espèce déterminée de vice. Or s'approcher des consanguins ou des alliés n'est pas de soi quelque chose de difforme : autrement cela n'eût été permis à aucune époque. L'inceste n'est donc pas une espèce déterminée de la luxure.

En sens contraire, les espèces de la luxure se distinguent selon la condition des femmes dont on abuse. Or dans l'inceste est impliquée une condition spéciale de la femme, puisque c'est, on vient de le dire, " l'abus des femmes auxquelles on est lié par la consanguinité ou l'affinité ". L'inceste est donc une espèce déterminée de luxure.

Réponse : Nous l'avons dit, il est nécessaire de trouver une espèce déterminée de la luxure là où l'on trouve quelque chose qui s'oppose à l'usage licite des réalités sexuelles. Or, dans les relations avec des femmes auxquelles on est lié par la consanguinité ou l'affinité, on trouve quelque chose qui ne convient pas à l'union charnelle, et cela pour une triple raison.

La première, c'est que l'homme doit naturellement un certain respect à ses parents, et par conséquent aux consanguins, car ils tirent, de façon proche, leur origine des mêmes parents. C'est à tel point que dans l'Antiquité, comme le rapporte Valère Maxime, il n'était pas permis à un fils de se baigner en même temps que son père, de peur que tous deux ne se voient nus. Or il est évident, d'après ce que nous avons dit que c'est surtout les actes sexuels qui comportent une certaine honte contraire au respect ; aussi est-ce de ces actes que les hommes rougissent. C'est pourquoi il est inconvenant que l'union charnelle se fasse entre de telles personnes. C'est cette raison qui semble exprimée dans le Lévitique, où il est dit (18, 7) : " C'est ta mère ; tu ne découvriras pas sa nudité. " Et ensuite on dit la même chose pour les autres parents.

La deuxième raison, c'est qu'il est nécessaire aux personnes liées par le sang de vivre ensemble ou de se fréquenter. C'est pourquoi, si les hommes n'étaient pas détournés de l'union charnelle, une trop grande occasion leur serait donnée de s'unir, et ainsi leurs âmes s'amolliraient trop par la luxure. C'est la raison pour laquelle, dans la loi ancienne, ces personnes obligées de vivre ensemble, semblent avoir été spécialement objet de cette prohibition.

La troisième raison, c'est qu'alors on empêcherait la multiplication des amis. En effet, lorsque l'homme prend une épouse hors de sa parenté, tous les consanguins de sa femme se lient à lui par une amitié spéciale, comme s'ils étaient ses propres consanguins. C'est ainsi que S. Augustin peut dire : " Une très juste raison de charité invite les hommes, pour qui la concorde est utile et honorable, à multiplier leurs liens de parenté ; un seul homme ne devait pas en concentrer trop en lui-même, il fallait les répartir entre sujets différents. "

Aristote ajoute encore une quatrième raison comme l'homme aime naturellement celle qui est du même sang, si cet amour s'ajoutait à l'amour qui vient de l'union charnelle, l'ardeur de l'amour deviendrait trop grande, et le stimulant du désir charnel deviendrait extrême, ce qui est contraire à la chasteté.

Il est donc évident que l'inceste est une espèce déterminée de la luxure.

Solutions : 1. Ce désordre avec des personnes qui nous sont liées entraînerait au maximum la destruction de la chasteté, tant à cause de la fréquence des occasions qu'à cause aussi de la trop

grande ardeur d'amour, comme on vient de le voir. C'est pourquoi ce désordre avec de telles personnes est appelé " inceste " par excellence.

2. Une personne est liée avec quelqu'un par affinité à cause de la personne qui lui est liée par le sang. C'est pourquoi, puisque l'affinité existe à cause de la consanguinité, on trouve en l'une et l'autre une inconvenance fondée sur la même raison.

3. Dans l'union charnelle des personnes qui sont liées par la parenté il y a quelque chose d'indécent en soi et qui répugne à la raison naturelle, comme par exemple que l'union charnelle se fasse entre parents et enfants, dont la parenté est essentielle et immédiate. En effet c'est par nature que les enfants doivent honorer leurs parents. C'est ainsi qu'Aristote raconte qu'un cheval, qu'on avait fait par ruse s'accoupler avec sa mère, se jeta de lui-même dans un précipice, comme frappé d'horreur, car même chez certains animaux il existe un respect naturel à l'égard des parents.

Quant aux autres personnes qui ne sont pas liées directement mais par degrés à leurs parents, l'indécence de leur union ne tient pas à elles-mêmes ; en ce domaine la décence ou l'indécence varie selon la coutume, la loi humaine ou divine. Car, nous l'avons dit la pratique sexuelle, parce qu'elle est ordonnée au bien commun, est soumise à la loi. C'est pourquoi S. Augustin, a pu dire que " plus l'union charnelle entre frères et sœurs fut recommandable autrefois sous la pression de la nécessité, plus elle devint par la suite condamnable par une prohibition religieuse ".

Article 10 : Le sacrilège

Objections : 1. Il semble que le sacrilège ne, puisse être une espèce de la luxure. En effet, une même espèce ne se trouve pas dans différents genres qui ne sont pas subalternes. Or le sacrilège est une espèce de l'irrégion, comme on l'a établi antérieurement. Le sacrilège ne peut donc pas être une espèce de la luxure.

2. Dans les Décrets le sacrilège n'est pas placé parmi les espèces de la luxure.

3. Si, par luxure, un attentat est commis contre une chose sainte, cela arrive aussi par des vices d'autres genres. Or le sacrilège n'est pas placé parmi les espèces de la gourmandise, ni parmi les espèces d'un autre vice semblable. On ne doit donc pas davantage le placer parmi les vices de la luxure.

En sens contraire, S. Augustin dit : " De même qu'il est injuste de franchir les limites d'un champ par avidité de posséder, de même il est injuste de renverser les barrières des mœurs par convoitise des rapports sexuels. " Or, franchir les limites d'un champ dans un domaine sacré est un péché de sacrilège. Pour la même raison, renverser les barrières des mœurs par convoitise des rapports sexuels dans un domaine sacré constitue le vice de sacrilège. Or la convoitise des rapports sexuels ressortit à la luxure. Le sacrilège est donc une espèce de la luxure.

Réponse : Comme nous l'avons dit précédemment, l'acte d'une vertu ou d'un vice, lorsqu'il est ordonné à la fin d'une autre vertu ou d'un autre vice, prend l'espèce de ceux-ci ; c'est ainsi qu'un vol commis en vue d'un adultère passe dans l'espèce de l'adultère. Or il est clair qu'observer la chasteté en vue du culte à rendre à Dieu est un acte de religion — on le voit chez ceux qui vouent et gardent la virginité, comme le montre S. Augustin. Il est donc manifeste que la luxure, lorsqu'elle viole quelque chose qui appartient au culte divin, ressortit à l'espèce du sacrilège. C'est de cette façon que le sacrilège peut être placé parmi les espèces de la luxure.

Solutions : 1. La luxure, selon qu'elle est ordonnée à la fin d'un autre vice, devient une espèce de ce vice. C'est ainsi qu'une espèce de la luxure peut être aussi une espèce de l'irrégion, entrant pour ainsi dire dans un genre supérieur.

2. Les Décrets énumèrent les fautes qui sont en elles-mêmes des espèces de la luxure, mais le sacrilège est une espèce de la luxure selon qu'il est ordonné à la fin d'un autre vice. Il peut



d'ailleurs se rencontrer avec différentes espèces de la luxure. Si en effet on abuse d'une personne qui nous est liée selon la parenté spirituelle, on commet un sacrilège par mode d'inceste. Mais si l'on abuse d'une vierge qui est consacrée à Dieu, en tant qu'elle est une épouse du Christ, c'est un sacrilège par mode d'adultère ; si c'est en tant qu'elle est commise à la garde d'un père spirituel, ce sera une sorte de stupre de nature spirituelle ; et si l'on emploie la violence, ce sera un rapt de nature spirituelle, qui, même selon les lois civiles, est puni plus gravement qu'un autre rapt. C'est pourquoi l'empereur Justinien dit : " Si quelqu'un a l'audace, je ne dis pas d'enlever, mais de violenter seulement les vierges très saintes pour les épouser, qu'il soit frappé de la peine capitale. "

3. Le sacrilège est commis contre une chose sainte. Mais une chose sainte peut être soit une personne consacrée que l'on convoite pour coucher avec elle, et cela appartient alors à la luxure ; soit quelque chose que l'on convoite pour se l'approprier, et cela appartient à l'injustice. Le sacrilège peut encore appartenir à la colère, quand par exemple quelqu'un, par colère, commet un préjudice envers une personne consacrée. Ou bien on commet un sacrilège en absorbant par gourmandise une nourriture consacrée. Cependant on attribue plus spécialement le sacrilège à la luxure, qui s'oppose à la chasteté, que certaines personnes sont spécialement consacrées à observer.

Article 11 : Le péché contre nature

Objections : 1. Il semble que le vice contre nature ne soit pas une espèce de la luxure. En effet, dans l'énumération des espèces de la luxure que donne l'article précédent, on ne fait pas mention du vice contre nature.

2. La luxure s'oppose à la vertu, et c'est de cette manière qu'elle est comprise dans la malice. Or le vice contre nature n'est pas compris dans la malice mais dans la bestialité, comme le montre Aristote. Le vice contre nature n'est donc pas une espèce de la luxure.

3. La luxure porte sur les actes ordonnés à la génération humaine, on l'a dit plus haut. Mais le vice contre nature porte sur des actes qui ne peuvent être suivis de la génération. Le vice contre nature n'est donc pas une espèce de la luxure.

En sens contraire, S. Paul énumère ce vice parmi les autres espèces de luxure, quand il dit (2 Co 12, 21) : " ... Ils n'ont pas fait pénitence pour leurs actes d'impureté, de fornication et d'impudicité. " Et la Glose précise : " Impureté, c'est-à-dire luxure contre nature. "

Réponse : Comme on l'a vu plus haut, il y a une espèce déterminée de luxure là où se rencontre une raison spéciale de difformité rendant l'acte sexuel indécent. Mais cela peut exister de deux façons : d'une première façon, parce que cela s'oppose à la droite raison, ce qui est commun à tout vice de luxure ; d'une autre façon, parce que, en outre, cela contredit en lui-même l'ordre naturel de l'acte sexuel qui convient à l'espèce humaine ; c'est là ce qu'on appelle " vice contre nature ". Il peut se produire de plusieurs manières.

D'une première manière, lorsqu'en l'absence de toute union charnelle, pour se procurer le plaisir vénérien, on provoque la pollution : ce qui appartient au péché d'impureté que certains appellent masturbation. — D'une autre manière, lorsque l'on accomplit l'union charnelle avec un être qui n'est pas de l'espèce humaine : ce qui s'appelle bestialité. — D'une troisième manière, lorsqu'on a des rapports sexuels avec une personne qui n'est pas du sexe complémentaire, par exemple homme avec homme ou femme avec femme : ce qui se nomme vice de Sodome. — D'une quatrième manière, lorsqu'on n'observe pas le mode naturel de l'accouplement, soit en n'utilisant pas l'organe voulu soit en employant des pratiques monstrueuses et bestiales pour s'accoupler.

Solutions : 1. En cet endroit on énumère les espèces de luxure qui ne s'opposent pas à la nature humaine. C'est pourquoi on omet le vice contre nature.

2. La bestialité diffère de la malice, qui s'oppose à la vertu humaine, en ce qu'elle comporte un certain excès concernant la même matière. C'est pourquoi elle peut être ramenée au même genre.

3. Le luxurieux ne recherche pas la génération humaine, mais la jouissance sexuelle, que l'on peut éprouver sans les actes qui ont pour suite la génération humaine. C'est ce qui est recherché dans le vice contre nature.

Article 12 : L'ordre de gravité entre les espèces de la luxure

Objections : 1. Il semble que le vice contre nature ne soit pas le péché le plus grave parmi les espèces de la luxure. En effet, un péché est d'autant plus grave qu'il est plus contraire à la charité. Or l'adultère, le stupre et le rapt, qui portent préjudice au prochain, paraissent plus contraires à la charité envers le prochain que les péchés contre nature, par lesquels on ne porte aucun préjudice à autrui. Le péché contre nature n'est donc pas le péché le plus grand parmi les espèces de la luxure.

2. Les péchés les plus graves paraissent ceux qui se commettent contre Dieu. Or le sacrilège est directement commis contre Dieu, puisqu'il s'attaque au culte divin. Le sacrilège est donc un péché plus grave que le vice contre nature.

3. Un péché semble d'autant plus grave qu'il s'exerce sur une personne que nous devons aimer davantage. Or, selon l'ordre de la charité, nous devons aimer les personnes qui nous sont proches, lesquelles sont souillées par l'inceste, plus que les personnes étrangères, lesquelles sont souillées par le vice contre nature. L'inceste est donc un péché plus grave que le vice contre nature.

4. Si le vice contre nature est le plus grave, il semble alors qu'il soit d'autant plus grave qu'il est davantage contre nature. Or l'impureté ou masturbation semble être davantage contre nature, puisque ce qui paraît plus conforme à la nature est que l'agent et le patient soient différents. D'après cela l'impureté serait donc le plus grave des péchés contre nature. Or cela est faux. Donc les vices contre nature ne sont pas les plus graves parmi les péchés de luxure.

En sens contraire, S. Augustin dit que " de tous les vices qui relèvent de la luxure, le pire est celui qui se fait contre nature ".

Réponse : En tout genre ce qu'il y a de pire est la corruption du principe dont tout le reste dépend. Mais les principes de la raison sont ce qui est conforme à la nature, car la raison, compte tenu de ce qui est déterminé par la nature, dispose le reste selon ce qui convient. Il en est ainsi dans le domaine spéculatif aussi bien que dans celui de l'action. C'est pourquoi, de même que dans le domaine spéculatif l'erreur concernant ce dont l'homme a naturellement la connaissance constitue l'erreur la plus grave et la plus difforme, de même dans l'action agir contre ce qui est déterminé selon la nature constitue ce qu'il y a de plus grave et de plus difforme. Donc puisque, dans les vices contre nature, l'homme transgresse ce qui est déterminé selon la nature quant aux activités sexuelles, il s'ensuit qu'en une telle matière ce péché est le plus grave. — Après lui vient l'inceste qui, nous l'avons dit, est contraire au respect naturel que nous devons à nos proches.

Par les autres espèces de la luxure on omet seulement ce qui est déterminé selon la droite raison, les principes naturels restant saufs. Or ce qui répugne le plus à la raison est d'utiliser le sexe non seulement à l'encontre de ce qui convient à la progéniture qu'il faut engendrer, mais aussi en portant préjudice à autrui. C'est pourquoi la fornication simple, qui se commet sans porter préjudice à une autre personne, est la moindre parmi les espèces de la luxure. Si l'on abuse d'une femme soumise au pouvoir d'un autre en vue de la génération, c'est une injustice plus grave que

si elle est seulement confiée à la garde de son protecteur. C'est pourquoi l'adultère est plus grave que le stupre. — L'un et l'autre sont aggravés par la violence. A cause de cela le rapt d'une vierge est plus grave que le stupre, et le rapt d'une épouse plus grave que l'adultère. — Et toute ces fautes sont encore aggravées s'il y a sacrilège, nous l'avons dit.

Solutions : 1. De même que l'ordre de la raison droite vient de l'homme, de même l'ordre de la nature vient de Dieu lui-même. C'est pourquoi dans les péchés contre nature, où l'ordre même de la nature est violé, il est fait injure à Dieu lui-même, l'ordonnateur de la nature. Aussi S. Augustin dit-il : " Les turpitudes contre nature doivent être partout et toujours détestées et punies, comme celles des habitants de Sodome.

Quand même tous les peuples imitèrent Sodome, ils tomberaient tous sous le coup de la même culpabilité, en vertu de la loi divine qui n'a pas fait les hommes pour user ainsi d'eux-mêmes.

C'est violer jusqu'à cette société qui doit exister entre Dieu et nous de souiller par les dépravations de la sensualité la nature dont il est l'auteur. "

2. Les vices contre nature sont aussi contre Dieu, on vient de le dire. Et ils l'emportent d'autant plus sur la corruption du sacrilège, que l'ordre de la nature humaine est plus primitif et plus stable que tout autre ordre surajouté.

3. A tout individu la nature de l'espèce est plus étroitement unie que n'importe quel individu. C'est pourquoi les péchés qui se commettent contre la nature de l'espèce sont les plus graves.

4. Le péché par lequel on use mal de quelque chose est plus grave que celui qui omet le bon usage de cette chose. C'est pourquoi, parmi les vices contre nature, le péché d'impureté, qui consiste dans la seule omission de l'union charnelle avec autrui occupe le dernier rang. — Mais le plus grave est la bestialité, où l'on n'observe pas la relation requise avec l'espèce. C'est pourquoi, sur ce passage de la Genèse (37, 2 Vg) : " Il accusa ses frères du crime le plus bas ", la Glose ajoute : " Parce qu'ils avaient eu des relations avec les bêtes de leur troupeau. " — Après ce crime se place le vice de l'homosexualité, où l'on ne tient pas compte du sexe requis. — Ensuite, c'est le péché de celui qui n'observe pas le mode qui convient pour l'union sexuelle. Et si l'on n'utilise pas l'organe sexuel qui convient, le vice est plus grave que si le désordre concerne seulement le mode de l'union.

#### LES PARTIES POTENTIELLES DE LA TEMPÉRANCE

Nous devons étudier maintenant les parties potentielles de la tempérance. Et d'abord la continence ; puis la clémence (Q. 157-159) ; enfin, la modestie (Q. 160). A propos de la première de ces parties, nous étudierons la continence (Q. 155) et l'incontinence (Q. 156).

#### QUESTION 155 : LA CONTINENCE

1. La continence est-elle une vertu ? — 2. Quelle est sa matière ? — 3. Quel est son siège ? — 4. Comparaison de la continence avec la tempérance.

Article 1 : La continence est-elle une vertu ?

Objections : 1. Il ne semble pas. En effet une espèce ne se distingue pas de son genre par opposition. Or la continence se distingue de la vertu par opposition, selon Aristote. La continence n'est donc pas une vertu.

2. Personne ne pèche en pratiquant la vertu, car, selon S. Augustin " la vertu est ce dont personne n'use mal ". Or on peut pécher en se contenant : par exemple si l'on désire faire quelque chose de bon et qu'on se retienne de le faire. La continence n'est donc pas une vertu.

3. Aucune vertu ne fait s'abstenir l'homme de ce qui est licite, mais seulement de ce qui est illicite. Or la continence fait s'abstenir l'homme des biens qui sont licites. En effet, la Glose, à

propos de S. Paul (Ga 5, 23) dit que, par la continence, " on s'abstient aussi de choses licites ". La continence n'est donc pas une vertu.

En sens contraire, tout habitus louable semble être une vertu. Or c'est le cas de la continence. Car pour Andronicus " elle est un habitus qui n'est pas vaincu par la délectation ". La continence est donc une vertu.

Réponse : Le mot " continence " s'emploie en un double sens. En effet, certains parlent de continence quand on s'abstient de tout plaisir sexuel. C'est pourquoi S. Paul (Ga 5, 23) joint la continence à la chasteté. Ainsi la continence parfaite est primordialement la virginité, et secondairement la viduité. A ce point de vue, par conséquent, la continence a la même raison que la virginité, dont nous avons dit qu'elle est une vertu.

Mais d'autres disent que la continence est ce qui permet à quelqu'un de résister aux convoitises mauvaises qui l'agitent violemment. C'est de cette manière qu'Aristote entend la continence. C'est aussi de cette manière qu'elle est comprise dans les Conférences des Pères. En ce sens, la continence a quelque chose de la vertu, en tant que la raison est affermie contre les passions, afin de ne pas être entraînée par elles ; cependant elle n'atteint pas à la perfection de la vertu, qui fait que même l'appétit sensible est soumis à la raison, si bien qu'il ne connaît plus l'insurrection de passions violentes contraires à la raison. C'est pourquoi Aristote dit que " la continence n'est pas une vertu, mais qu'elle est un certain mélange ", en tant qu'elle a quelque chose de la vertu, et qu'elle manque en quelque chose à la vertu. — Cependant si, dans un sens plus large, nous entendons le mot vertu de tout principe d'œuvres louables, nous pouvons dire que la continence est une vertu.

Solutions : 1. Aristote distingue la continence par opposition à la vertu, quand il considère ce qui lui manque par rapport à celle-ci.

2. C'est le propre de l'homme d'être selon la raison. C'est pourquoi l'on dit que quelqu'un se " tient " en lui-même, quand il se tient conformément à la raison. Or ce qui appartient à la perversion de la raison n'est plus conforme à la raison. Aussi appelle-t-on vraiment continent celui qui se tient selon la raison droite, et non selon la raison pervertie. Or les mauvais désirs s'opposent à la raison droite, de même que les bons désirs s'opposent à la raison pervertie. C'est pourquoi on appelle proprement et vraiment continent celui qui persiste dans la raison droite en s'abstenant des désirs mauvais, et non celui qui persiste dans la raison pervertie en s'abstenant des bons désirs ; on dit plutôt de ce dernier qu'il est obstiné dans le mal.

3. La Glose parle ici de la continence en l'entendant dans le premier sens, selon qu'elle désigne une vertu parfaite, qui s'abstient non seulement des biens illicites, mais aussi de certains biens licites qui sont moins bons, afin de tendre totalement aux biens plus parfaits.

Article 2 : Quelle est la matière de la continence ?

Objections : 1. Il ne semble pas que sa matière soit les convoitises des plaisirs du toucher. S. Ambroise dit en effet : " La beauté générale, comme forme constante et intégrale de l'honneur, est ce que vise le continent dans tous ses actes. " Or les actes humains ne se rattachent pas tous aux délectations du toucher. La continence n'a donc pas seulement pour matière les convoitises des plaisirs du toucher.

2. Le mot " continence ", nous venons de le voir, vient de ce que l'on se " tient " dans le bien de la raison droite. Mais il y a d'autres passions qui détournent plus violemment de la raison droite que les convoitises des délectations du toucher : la crainte des périls de mort par exemple, qui paralyse ; la colère aussi, qui ressemble à la démence, dit Sénèque. Donc la continence ne concerne pas seulement les convoitises des délectations du toucher.

3. Cicéron dit que " la continence est ce qui fait que la cupidité est dirigée par le conseil ". Mais on a coutume de parler davantage de cupidité à propos des richesses qu'à propos des plaisirs du toucher, selon S. Paul (1 Tm 6, 10) : " La cupidité est la racine de tous les vices. " La continence n'a donc pas comme matière propre les convoitises des plaisirs du toucher.

4. Les plaisirs du toucher ne se trouvent pas seulement dans les activités sexuelles, mais aussi dans la nourriture. Or on a l'habitude de ne parler de continence qu'à propos de la vie sexuelle. Sa matière propre n'est donc pas la convoitise des délectations du toucher.

5. Parmi les délectations du toucher, il en est qui ne sont pas humaines, mais bestiales : aussi bien en ce qui concerne les aliments, lorsqu'on se réjouit de manger de la chair humaine par exemple, qu'en ce qui concerne les actes sexuels, lorsqu'on abuse, par exemple, des animaux ou des enfants. Or, d'après Aristote, ces abus ne relèvent pas de la continence. Les désirs des plaisirs du toucher ne sont donc pas la matière propre de la continence.

En sens contraire, Aristote dit que " la continence et l'incontinence ont la même matière que la tempérance et l'intempérance ". Or la tempérance et l'intempérance ont pour matière les convoitises des plaisirs du toucher. Il en est donc de même pour la continence et l'incontinence.

Réponse : Le mot " continence " implique une certaine retenue, en ce sens que l'on se " contient " de suivre la passion. C'est pourquoi l'on parle proprement de continence à propos de ces passions qui incitent à rechercher quelque chose, et en lesquelles il est louable que la raison retienne l'homme en cette poursuite ; mais elle ne concerne pas proprement les passions qui impliquent un certain retrait, comme la crainte et les autres passions semblables, en lesquelles il est louable en effet de conserver de la fermeté dans la poursuite de ce que la raison prescrit, ainsi que nous l'avons dit antérieurement. Or il faut bien voir que les inclinations naturelles sont les principes de tout ce qui advient par la suite. C'est pourquoi les passions poussent à poursuivre quelque chose avec d'autant plus de véhémence qu'elles suivent davantage une inclination de la nature. Mais la nature incline principalement à ce qui lui est nécessaire, ou bien pour la conservation de l'individu, comme c'est le cas de la nourriture ou bien pour la conservation de l'espèce, comme c'est le cas des actes sexuels. Or les délectations qu'ils procurent appartiennent au toucher. C'est pourquoi la continence et l'incontinence sont dites proprement concerner les convoitises des plaisirs du toucher.

Solutions : 1. De même que le mot tempérance peut être pris en un sens général et s'appliquer alors à toute matière, et s'appliquer cependant au sens strict à cette matière où il est surtout bon que l'homme soit réfréné, de même la continence s'applique strictement à la matière où il est très bon et très difficile de se contenir : les convoitises du toucher. Mais en un sens général et d'un certain point de vue, elle peut s'appliquer à n'importe quelle autre matière. C'est en ce sens que S. Ambroise emploie le mot de continence.

2. En ce qui concerne la crainte, ce n'est pas proprement la continence qui est louée, mais plutôt la fermeté d'âme que la force implique.

Quant à la colère, elle donne, il est vrai, un élan pour poursuivre quelque chose ; cependant cet élan fait suite à une appréhension de l'esprit, selon laquelle on s'estime lésé par un autre, beaucoup plus qu'à une inclination naturelle. C'est pourquoi l'on dit que quelqu'un, d'un certain point de vue, est continent quant à la colère, mais on ne dit pas cela de manière pure et simple.

3. Les biens extérieurs comme les honneurs, la richesse, et autres choses semblables, semblent bien selon Aristote " être par eux-mêmes dignes d'être choisis, mais non comme s'ils étaient nécessaires " à la conservation de la nature. C'est pourquoi, en ce qui les concerne, " nous ne parlons pas simplement de continents ou d'incontinents ", mais à un certain point de vue, " en précisant qu'ils sont continents ou incontinents vis-à-vis des avantages pécuniaires ou des

honneurs ", etc. Il faut en conclure que Cicéron, ou bien utilise le mot " continence " en un sens général, en tant que ce mot inclut aussi la continence envisagée d'un certain point de vue, ou bien que par " cupidité " il entend strictement la convoitise des choses délectables au toucher.

4. Les plaisirs procurés par le sexe sont plus véhéments que les plaisirs procurés par la nourriture. Aussi est-ce à propos du domaine sexuel que nous avons l'habitude de parler de continence et d'incontinence plus qu'à propos des plaisirs de la nourriture ; bien que, d'après Aristote, on puisse en parler à propos des uns et des autres.

5. La continence est un bien de la raison humaine : aussi se rapporte-t-elle aux passions qui peuvent être connaturelles à l'homme. C'est pourquoi Aristote dit que, " si quelqu'un tenant un enfant désire le dévorer, ou trouver un plaisir charnel inconvenant, qu'il suive ou non son désir, il n'est pas possible de parler à son propos de continence purement et simplement, mais sous un certain rapport ".

Article 3 : Quel est le siège de la continence ?

Objections : 1. Il semble que ce soit la puissance concupiscible. Il faut en effet que le siège d'une vertu soit proportionné à sa matière. Or la matière de la continence, on l'a vu, est la convoitise de ce qui est délectable au toucher, convoitise qui appartient à la faculté du concupiscible.

2. " Les choses opposées appartiennent au même domaine. " Or l'incontinence est dans le concupiscible, dont les passions l'emportent sur la raison. Andronicus dit en effet que l'incontinence est " la malice du concupiscible, qui choisit les plaisirs mauvais, malgré la défense de l'appétit raisonnable ". La continence, pour la même raison, est donc dans le concupiscible.

3. Le sujet de la vertu humaine est ou bien la raison, ou bien la faculté de l'appétit, qui se divise en volonté, en concupiscible et en irascible. Or la continence n'est pas dans la raison, car elle serait alors une vertu intellectuelle. Elle ne se trouve pas non plus dans la volonté, car la continence a pour matière les passions, qui ne sont pas dans la volonté. Elle n'est pas non plus dans l'irascible, car elle n'a pas comme matière propre les passions de l'irascible, on l'a vu. Il reste donc qu'elle se trouve dans le concupiscible.

En sens contraire, toute vertu se trouvant dans une puissance supprime l'acte mauvais de cette puissance. Or la continence ne supprime pas l'acte mauvais du concupiscible, puisque, dit Aristote, " le continent a des désirs mauvais ". La continence n'est donc pas dans le concupiscible.

Réponse : Toute vertu existant dans une faculté fait que celle-ci n'a pas la même disposition que lorsqu'elle est soumise au vice opposé. Or le concupiscible se comporte de la même façon en celui qui est continent et en celui qui est incontinent, car en l'un et en l'autre il a de violents accès de convoitise mauvaise. Il est donc clair que la continence ne siège pas dans le concupiscible. Pareillement, la raison se comporte de la même façon dans les deux cas, car le continent et l'incontinent ont une raison droite, et tous deux, en l'absence de passion, ont l'intention de ne pas suivre les convoitises illicites. — Mais une première différence entre eux se trouve dans le choix, car le continent, quoique soumis à de violentes convoitises, choisit cependant de ne pas les suivre, conformément à la raison, tandis que l'incontinent choisit de les suivre, malgré l'opposition de la raison. Et c'est pourquoi il faut que la continence ait son siège dans cette puissance de l'âme qui a pour acte le choix, et qui est, nous l'avons vu, la volonté.

Solutions : 1. La continence a pour matière les convoitises des plaisirs du toucher, non en ce sens qu'elle les modère, ce qui appartient à la tempérance, laquelle réside dans le concupiscible, mais en ce sens qu'elle leur résiste. Il faut donc qu'elle soit dans une autre puissance, car la résistance suppose deux antagonistes.

2. La volonté est intermédiaire entre la raison et le concupiscible, et peut être actionnée par l'une et l'autre. En celui qui est continent la volonté obéit à la raison ; en celui qui est incontinent elle obéit au concupiscible. C'est pourquoi la continence peut être attribuée à la raison comme à ce qui la meut en premier, et l'incontinence au concupiscible, bien que l'un et l'autre relèvent immédiatement de la volonté comme de leur siège propre.

3. Quoique les passions n'aient pas leur siège dans la volonté, celle-ci a le pouvoir de leur résister. C'est ainsi que la volonté du continent résiste aux convoitises.

ARTICILE 4 : Comparaison de la continence avec la tempérance

Objections : 1. Il semble que la continence est meilleure que la tempérance. On lit en effet dans l'Écclésiastique (26, 15 Vg) : " L'âme continent n'a pas de prix. " Aucune vertu ne peut donc équivaloir à la continence.

2. Une vertu est d'autant meilleure qu'elle mérite une plus grande récompense. Mais la continence semble mériter la récompense la plus grande, car S. Paul a écrit (2 Tm 2, 5) : " L'athlète ne recevra la couronne que s'il a loyalement combattu. " Or le continent qui subit l'assaut violent des passions et des convoitises mauvaises combat davantage que le tempérant, qui ne connaît pas de ces violences. La continence est donc une vertu meilleure que la tempérance.

3. La volonté est une puissance plus noble que l'appétit concupiscible. Or la continence se trouve dans la volonté, tandis que la tempérance se trouve dans l'appétit concupiscible, on vient de le voir. La continence est donc une vertu meilleure que la tempérance.

En sens contraire, Cicéron et Andronicus rattachent la continence à la tempérance comme à la vertu principale.

Réponse : On l'a vu plus haut, la continence se prend en un double sens. En un premier sens, selon qu'elle implique la cessation de tous les plaisirs sexuels. Si on l'entend ainsi, la continence est meilleure que la simple tempérance, comme il ressort de ce que nous avons dit plus haut de l'excellence de la virginité par rapport à la simple chasteté.

En un autre sens la continence peut être entendue selon qu'elle comporte une résistance de la raison aux convoitises mauvaises qui nous agitent violemment. De ce point de vue la tempérance est bien meilleure que la continence, car le bien de la vertu mérite la louange en ce qu'il est conforme à la raison. Or, le bien de la raison a plus de vigueur chez le tempérant, en qui l'appétit sensible lui-même est également soumis à la raison et comme dominé par elle, que chez le continent, en qui l'appétit sensible résiste violemment à la raison par ses convoitises mauvaises. C'est pourquoi la continence se compare à la tempérance comme l'imparfait au parfait.

Solutions : 1. Cette citation peut s'entendre de deux façons. D'une première façon, en tant que l'on comprend la continence comme une abstention de tout ce qui a rapport au sexe. En ce sens on dit que " l'âme continent n'a pas de prix ", dans le genre chasteté, car la fécondité de la chair, que l'on recherche dans le mariage n'égale pas la continence des vierges ou des veuves, comme on l'a vu plus haut.

D'une autre façon, cette citation peut s'entendre en tant que le mot continence est pris en général pour toute abstention des choses illicites. On dit alors que " l'âme continent n'a pas de prix ", car on ne l'estime pas comme l'or ou l'argent, qui se mesurent au poids.

2. La force de la convoitise, ou sa faiblesse, peut provenir d'une double cause. Elle provient en effet parfois d'une cause corporelle. Car certains, en raison de leur tempérament naturel, sont plus prompts que d'autres à la convoitise. En outre, certains ont, plus que d'autres, des occasions de plaisirs qui enflamment leur convoitise. Et alors la faiblesse de la convoitise diminue le mérite, tandis que la force de la convoitise augmente le mérite. Mais parfois la faiblesse ou la

force de la convoitise provient d'une cause spirituelle méritoire, par exemple d'une charité fervente, ou d'une raison vigoureuse, comme c'est le cas chez l'homme tempérant. Et alors la faiblesse de la convoitise, en raison de sa cause, augmente le mérite, tandis que sa force le diminue.

3. La volonté est plus proche de la raison que l'appétit concupiscible. Il en résulte que le bien de la raison pour lequel on loue la vertu, apparaît plus grand quand il atteint non seulement la volonté, mais aussi l'appétit concupiscible — ce qui est le cas chez le tempérant — que lorsqu'il atteint seulement la volonté, ce qui est le cas chez le continent.

### **QUESTION 156 : L'INCONTINENCE**

1. L'incontinence relève-t-elle de l'âme ou du corps ? — 2. L'incontinence est-elle un péché ? — 3. Comparaison entre l'incontinence et l'intempérance. — 4. Quel est le plus laid : ne pas contenir sa colère, ou sa convoitise ?

Article 1 : L'incontinence relève-t-elle de l'âme ou du corps ?

Objections : 1. Il semble que l'incontinence ne relève pas de l'âme, mais du corps. En effet, la différence des sexes ne se trouve pas du côté de l'âme, mais du côté du corps. Or la différence des sexes entraîne une différence quant à la continence. Aristote a dit en effet que les femmes ne sont ni continentes ni incontinentes. La continence ne relève donc pas de l'âme mais du corps.

2. Ce qui relève de l'âme n'est pas une conséquence du tempérament corporel. Or l'incontinence dépend du tempérament. Aristote dit en effet que " ce sont surtout les gens emportés ", c'est-à-dire les colériques " et les atrabilaires qui, du fait de leur convoitise sans frein, sont incontinents ". L'incontinence relève donc du corps.

3. La victoire appartient plutôt au triomphateur qu'au vaincu. Mais on dit que quelqu'un est incontinent quand " la chair, qui convoite contre l'esprit ", triomphe de lui. L'incontinence relève donc davantage de la chair que de l'âme.

En sens contraire, si l'homme diffère des bêtes, c'est à titre premier par son âme. Il en diffère aussi selon la raison de continence ou d'incontinence, car nous ne disons pas des animaux qu'ils sont continents ou incontinents, comme le montre Aristote. L'incontinence se trouve donc surtout du côté de l'âme.

Réponse : Tout être est attribué davantage à ce qui en est la cause par soi qu'à ce qui en offre seulement l'occasion. Or ce qui se trouve du côté du corps offre seulement l'occasion de l'incontinence. En effet, par la disposition du corps, il peut arriver que des passions véhémentes se lèvent dans l'appétit sensible, qui est une puissance de l'organe corporel. Mais ces passions, quelque véhémentes qu'elles soient, ne sont pas une cause suffisante d'incontinence, mais une occasion seulement, car, tant que dure l'usage de la raison, l'homme peut toujours résister aux passions. Mais si les passions grandissent au point de supprimer totalement l'usage de la raison, comme il arrive chez ceux qui, à cause de la véhémence des passions, tombent dans la démence, il ne sera plus question de continence ou d'incontinence ; parce que chez eux a disparu le jugement de la raison, que le continent observe tandis que l'incontinent l'abandonne. Il faut donc conclure que la cause directe de l'incontinence se trouve du côté de l'âme, qui n'emploie pas la raison pour résister aux passions. Cela peut se produire de deux façons, d'après Aristote. D'une première façon, l'âme cède aux passions avant même d'avoir consulté la raison : c'est " l'incontinence effrénée ", ou " impétuosité ". D'une autre façon, l'homme ne s'en tient pas à ce qui lui a été conseillé, du fait qu'il est faiblement attaché au jugement que la raison a porté, aussi



appelle-t-on cette incontinence-là une " débilité ". Il est donc clair que l'incontinence relève premièrement de l'âme.

Solutions : 1. L'âme humaine est la forme du corps, et elle possède certaines facultés qui emploient des organes corporels, dont les opérations servent aussi à ces œuvres de l'âme qui ne sont pas corporelles, c'est-à-dire à l'acte de l'intelligence et de la volonté ; c'est ainsi que l'intelligence reçoit des sens ses images, et que la volonté est poussée par la passion de l'appétit sensible. De ce point de vue, parce que la femme possède corporellement une complexion fragile, il arrive dans la plupart des cas qu'elle donne faiblement son adhésion, même si parfois, chez certaines, il en va autrement, comme on le voit dans les Proverbes (31, 10) : " Une femme forte, qui la trouvera ? " Et parce que ce qui est faible ou débile " est considéré comme nul ", il s'ensuit qu'Aristote parle des femmes comme n'ayant pas un jugement ferme de la raison, quoique chez certaines femmes ce soit le contraire qui arrive. Et c'est pourquoi il dit que " les épouses ne sont pas appelées continentes, car elles n'ont pas le commandement ", comme ayant une solide raison, " mais sont commandées ", comme suivant facilement les passions.

2. Sous l'assaut de la passion, il arrive que l'on suive immédiatement la passion avant le conseil de la raison. Or l'entraînement de la passion provient habituellement soit de sa soudaineté, comme chez les colériques, soit de sa véhémence, comme chez les atrabilaires qui, à cause de leur constitution terrestre, s'enflamment de façon très violente. Mais il arrive à l'inverse que quelqu'un ne persiste pas dans ce qui lui est conseillé, parce que son adhésion est faible, à cause de la mollesse de sa complexion, comme on l'a dit des femmes. Il semble que cela se produise aussi chez les indolents, pour la même cause que chez les femmes. Or tout cela arrive en tant que la complexion du corps fournit une occasion d'incontinence ; il n'y a pas là cependant une cause suffisante, on l'a vu.

3. La convoitise de la chair chez l'incontinent triomphe de l'esprit, non par nécessité, mais par une certaine négligence de l'esprit qui ne résiste pas fortement.

Article 2 : L'incontinence est-elle un péché ?

Objections : 1. Non, semble-t-il. S. Augustin dit en effet que " nul ne pèche en ce qu'il ne peut éviter ". Or nul ne peut, de lui-même, éviter l'incontinence, selon la Sagesse (8, 21 Vg) : " je sais que je ne puis être continent à moins que Dieu me le donne. " L'incontinence n'est donc pas un péché.

2. Tout péché semble se trouver dans la raison. Or, chez l'incontinent, le jugement de la raison est vaincu.

3. Personne ne pèche par le fait qu'il aime Dieu violemment. Or on peut devenir incontinent par la violence de l'amour divin. En effet Denys déclare que " Paul, par incontinence d'amour divin, a dit : "je vis, non plus moi, etc." " L'incontinence n'est donc pas un péché.

En sens contraire, S. Paul l'énumère parmi d'autres péchés, quand il dit (2 Tm 3, 3) " médisants, incontinentes, intraitables, etc. "

Réponse : L'incontinence peut s'entendre de trois façons.

1° Au sens propre et absolu. En ce sens l'incontinence a pour matière les convoitises des plaisirs du toucher, de même que l'intempérance comme il a été dit plus haut au sujet de la continence. Et alors l'incontinence est un péché pour une double raison ; d'abord parce que l'incontinent s'écarte de ce qui est conforme à la raison ; ensuite parce qu'il se plonge dans des jouissances honteuses. C'est pourquoi Aristote dit que " l'incontinence encourt le blâme non seulement comme tout péché ", qui consiste à s'écarter de la raison, " mais comme une certaine malice ", en tant qu'elle poursuit des convoitises mauvaises.

2° On parle d'incontinence relative, au sens propre sans doute, en tant que l'homme s'écarte de ce qui est conforme à la raison, mais non au sens strict : lorsque, par exemple, on n'observe pas la mesure de la raison dans le désir des honneurs, des richesses ou d'autres choses semblables, qui paraissent en soi être bonnes. En cette matière il n'y a pas incontinence au sens strict, mais au sens relatif, comme on l'a dit plus haut de la continence. En ce cas l'incontinence est un péché, non parce qu'on se livre à des convoitises mauvaises, mais parce qu'on n'observe pas la mesure de raison qui est nécessaire, même quand on désire des choses qui, de soi, méritent d'être recherchées.

3° On parle d'incontinence relative non au sens propre, mais par analogie : lorsqu'on désire, par exemple, quelque chose dont on ne peut mal user, comme les vertus. En cette matière on peut dire par analogie que quelqu'un est incontinent ; car, de même que celui qui est incontinent se laisse totalement entraîner par la convoitise mauvaise, de même on peut se laisser totalement entraîner par la convoitise bonne, qui est conforme à la raison. Une telle incontinence n'est pas un péché, mais appartient à la perfection de la vertu.

Solutions : 1. L'homme peut éviter le péché et faire le bien, non cependant sans le secours divin, comme il est dit en S. Jean (15, 5) : " Sans moi vous ne pouvez rien faire. " Que l'homme ait besoin du secours divin pour être continent n'empêche donc pas que l'incontinence soit un péché, car, dit Aristote : " Ce que nous pouvons par nos amis, nous le pouvons en quelque sorte par nous-même. "

2. En celui qui est incontinent le jugement de la raison est vaincu, non par nécessité, ce qui supprimerait la raison de péché, mais par une certaine négligence de l'homme qui ne s'applique pas fermement à résister à la passion selon le jugement de la raison qui lui appartient.

3. Cet argument vaut pour l'incontinence entendue au sens métaphorique, et non au sens propre.

Article 3 : Comparaison entre l'incontinence et l'intempérance

Objections : 1. Il semble que l'incontinent pèche plus gravement que l'intempérant. Il apparaît en effet que l'on pèche d'autant plus gravement que l'on agit davantage contre sa conscience, selon S. Luc (12, 47) : " Le serviteur qui, connaissant la volonté de son maître, n'aura rien tenu prêt et n'aura pas agi selon cette volonté, recevra un grand nombre de coups. " Or l'incontinent semble agir davantage que l'intempérant contre sa conscience, car d'après Aristote, l'incontinent qui sait que ce qu'il convoite est mauvais, agit néanmoins selon la passion ; tandis que l'intempérant juge que ce qu'il convoite est bon. L'incontinent pèche donc plus gravement que l'intempérant.

2. Un péché semble d'autant moins guérissable qu'il est plus grave. C'est pourquoi les péchés contre le Saint-Esprit, qui sont les plus graves, sont dits irrémédiables. Or le péché d'incontinence semble être plus inguérissable que le péché d'intempérance. En effet, le péché se guérit par l'admonition et la correction, qui ne semblent d'aucune utilité à l'incontinent, lequel sait qu'il agit mal et n'en continue pas moins ; l'intempérant, au contraire, croit agir bien, et par suite l'admonition pourrait lui être de quelque utilité. L'incontinent semble donc pécher plus gravement que l'intempérant.

3. On pèche d'autant plus gravement que l'on pèche avec une plus grande sensualité. Or l'incontinent pèche avec une sensualité plus grande que l'intempérant, car il a des convoitises violentes que l'intempérant n'a pas toujours. L'incontinent pèche donc davantage que l'intempérant.

En sens contraire, l'impénitence aggrave tout péché, au point que S. Augustin peut dire que l'impénitence est le péché contre le Saint-Esprit. Or " l'intempérant, dit Aristote, n'est pas capable de se repentir, car il demeure dans son choix ; au contraire, tout incontinent est prompt à se repentir ". L'intempérant pèche donc plus gravement que l'incontinent.

Réponse : Le péché, selon S. Augustin, se trouve surtout dans la volonté. En effet, " c'est par la volonté que l'on pèche et que l'on vit dans la droiture ". Il s'ensuit que là où il y a une plus grande inclination de la volonté vers le péché, celui-ci est plus grave. Or chez l'intempérant la volonté est inclinée à pécher par son propre choix, qui procède d'un habitus acquis par la coutume. Chez l'incontinent, au contraire, la volonté est inclinée à pécher par une passion. Et parce que la passion passe rapidement tandis que l'habitus est " une qualité qui change difficilement ", il en résulte que l'incontinent se repent aussitôt que la passion a cessé ; ce qui n'arrive pas à l'intempérant, qui se réjouit plutôt d'avoir péché, car l'acte du péché lui est devenu connaturel en raison de l'habitus. C'est pourquoi dans les Proverbes (2, 14), on dit des intempérants : " Ils trouvent leur joie à mal faire, et se complaisent dans les choses les plus mauvaises. " Ainsi donc il est clair que " l'intempérant est bien pire que l'incontinent ", dit également Aristote.

Solutions : 1. C'est vrai, l'ignorance intellectuelle précède parfois l'inclination de l'appétit, et en est la cause. Dans ce cas, plus l'ignorance est grande, plus elle diminue le péché, ou même elle l'excuse totalement, dans la mesure où elle le rend involontaire. D'autres fois, au contraire, l'ignorance de la raison suit l'inclination de l'appétit. Dans ce cas le péché est d'autant plus grave que l'ignorance est plus grande, car cela montre que l'inclination de l'appétit est plus forte. Or l'ignorance de l'incontinent aussi bien que de l'intempérant provient de ce que l'appétit est incliné vers quelque chose : soit par la passion, comme chez l'incontinent ; soit par l'habitus, comme chez l'intempérant. Mais l'ignorance causée par là est plus grande chez l'intempérant que chez l'incontinent. D'abord, quant à la durée, parce que chez l'incontinent cette ignorance ne dure que le temps de la passion, de même que l'accès de fièvre tierce dure aussi longtemps que dure le trouble de l'humeur. L'ignorance de l'intempérant, en revanche, dure longuement, à cause de la permanence de l'habitus : c'est pourquoi " elle est assimilée à la phtisie, ou à toute autre maladie chronique ", dit Aristote. — D'autre part l'ignorance de l'intempérant est plus grande aussi quant à ce qui est ignoré. Car l'ignorance de l'incontinent se rapporte à un objet particulier, qu'il estime devoir actuellement choisir, tandis que l'ignorance de l'intempérant se rapporte à la fin elle-même, en ce qu'il juge bon de poursuivre sans frein ses convoitises. C'est pourquoi Aristote dit que " l'incontinent est meilleur que l'intempérant, car en lui ce qu'il y a de meilleur, le principe, est sauvegardé ", c'est-à-dire la juste estimation concernant la fin.

2. La connaissance seule ne suffit pas à la guérison de l'incontinent, mais il y faut le secours intérieur d'une grâce apaisant la convoitise, comme aussi le remède extérieur de l'admonition et de la correction, grâce auxquelles l'incontinent commence à résister à la convoitise, ce qui affaiblit celle-ci, comme on l'a vu plus haut. C'est aussi par les mêmes moyens que l'intempérant peut être guéri, mais sa guérison est plus difficile pour deux motifs. Le premier se prend du point de vue de la raison, qui est faussée quant à l'estimation de la fin ultime, laquelle se comporte comme le fait un principe dans la démonstration ; il est en effet plus difficile de ramener à la vérité celui qui se trompe quant au principe, et pareillement, en matière d'action, celui qui se trompe quant à la fin. L'autre motif se prend du point de vue de l'inclination de l'appétit, qui, chez l'intempérant, provient de l'habitus, difficile à détruire ; l'inclination de l'incontinent, au contraire, provient de la passion, qu'il est plus facile de réprimer.

3. La convoitise de la volonté, qui accroît le péché, est plus grande chez l'intempérant que chez l'incontinent, nous venons de le voir. Mais la convoitise de l'appétit sensible est parfois plus grande chez l'incontinent, car celui-ci ne pèche que sous l'effet d'une forte convoitise, tandis que l'intempérant pèche aussi sous l'effet d'une faible convoitise, et parfois même la devance. C'est pourquoi Aristote dit que " nous blâmons davantage l'intempérant qui, dépourvu de désirs ou

n'en éprouvant que de faibles ", c'est-à-dire désirant en pleine liberté, n'en recherche pas moins les plaisirs. " Que ne ferait-il pas, en effet, sous l'empire d'une ardente passion ? "

Article 4 : Quel est le plus laid : ne pas contenir sa colère, ou sa convoitise ?

Objections : 1. Il semble que l'incontinence dans la colère soit pire que l'incontinence dans la convoitise. L'incontinence semble en effet d'autant plus légère qu'il est plus difficile de résister à la passion. C'est pourquoi Aristote dit : " Il n'y a pas lieu de s'étonner qu'on soit vaincu par des plaisirs et des peines violents et excessifs ; bien plus, on mérite le pardon. " Mais, dit Héraclite, " il est plus difficile de combattre la convoitise que la colère ". L'incontinence dans la convoitise est donc plus légère que l'incontinence dans la colère.

2. Si la passion, à cause de sa violence, détruit totalement le jugement de la raison, on est tout à fait excusé du péché, comme cela se voit chez celui qui, sous l'empire de la passion, devient fou furieux. Or le jugement de la raison demeure davantage chez celui qui est incontinent dans la colère que chez celui qui est incontinent dans la convoitise. En effet, comme le montre Aristote, " la colère prête l'oreille en quelque mesure à la raison, mais non la convoitise ". L'incontinence dans la colère est donc pire que l'incontinence dans la convoitise.

3. Un péché semble d'autant plus grave qu'il présente plus de danger. Or l'incontinence dans la colère semble plus dangereuse, car elle peut conduire l'homme à un péché plus grand, à l'homicide par exemple, qui est un péché plus grand que l'adultère, auquel conduit l'incontinence dans la convoitise. L'incontinence dans la colère est donc plus grave que l'incontinence dans la convoitise.

En sens contraire, d'après Aristote, " l'incontinence dans la colère est moins laide que l'incontinence dans la convoitise ".

Réponse : Le péché d'incontinence peut être considéré d'un double point de vue.

Premièrement, du côté de la passion qui domine la raison. Et alors l'incontinence dans la convoitise charnelle est plus laide que l'incontinence dans la colère, car le mouvement de convoitise comporte un désordre plus grand que le mouvement de colère. De cela Aristote donne quatre motifs : 1° Le mouvement de colère participe en quelque manière de la raison, pour autant que celui qui est en colère cherche à venger une injustice qui lui a été faite, ce que dicte plus ou moins la raison ; non parfaitement cependant, car il ne fait pas attention à la juste mesure de la vindicte. Au contraire, le mouvement de la convoitise est totalement selon le sens, et en aucune façon selon la raison. 2° Le mouvement de colère suit davantage la complexion du corps : à cause de la rapidité du mouvement de la bile, qui se tourne en colère. C'est pourquoi il est plus facile, à celui qui, par tempérament, est disposé à la colère, de s'irriter, qu'à celui qui est disposé à la convoitise, de s'enflammer de désir. Aussi est-il également plus fréquent aux coléreux d'avoir pour ascendants des coléreux, qu'aux sensuels de naître de sensuels. Or ce qui provient d'une disposition naturelle du corps est estimé mériter davantage l'indulgence. 3° La colère cherche à agir en plein jour, tandis que la convoitise cherche l'ombre et s'introduit par tromperie. 4° Celui qui est saisi par la convoitise agit en éprouvant du plaisir, tandis que celui qui est saisi par la colère agit comme forcé par une tristesse antérieure.

Deuxièmement on peut considérer le péché d'incontinence d'un autre point de vue, quant au mal dans lequel on tombe en s'écartant de la raison. Et alors l'incontinence dans la colère est, la plupart du temps, d'une gravité plus grande, car elle conduit à nuire au prochain.

Solutions : 1. Il est plus difficile de combattre assidûment la convoitise que la colère, car la convoitise est plus continue. Mais, sur le moment, il est plus difficile de résister à la colère, à cause de son impétuosité.

2. La convoitise est dite dépourvue de raison, non parce qu'elle supprime totalement le jugement de la raison, mais parce qu'elle ne procède en rien d'un jugement de la raison. Et à cause de cela elle est plus grave.

3. Cet argument procède de la considération des résultats de l'incontinence.

Nous devons étudier la clémence et la mansuétude (Q. 157), et ensuite les vices qui leur sont contraires (Q. 158-159).

### QUESTION 157 : LA CLÉMENCE ET LA MANSUÉTUDE

1. La clémence et la mansuétude sont-elles identiques ? — 2. Sont-elles des vertus ? — 3. Sont-elles des parties de la tempérance ? — 4. Leur comparaison avec les autres vertus.

Article 1 : La clémence et la mansuétude sont-elles identiques ?

Objections : 1. Il semble que la clémence et la mansuétude soient tout à fait identiques. La mansuétude en effet est modératrice des colères, dit Aristote. Or la colère est un désir de vengeance. Puisque la clémence est " l'indulgence du supérieur à l'égard de l'inférieur dans la détermination des peines ", d'après Sénèque et que la vengeance s'exerce par le châtement, il semble que la clémence et la mansuétude soient identiques.

2. D'après Cicéron, " la clémence est la vertu par laquelle l'âme excitée à la haine est retenue par la bonté ". Et ainsi il semble que la clémence soit modératrice de la haine. Or la haine, d'après S. Augustin, est causée par la colère, que concerne la mansuétude. Il semble donc que la mansuétude et la clémence soient identiques.

3. Un même vice ne s'oppose pas à différentes vertus. Or un même vice, la cruauté, s'oppose à la mansuétude et à la clémence.

En sens contraire, selon la définition de Sénèque, la clémence est " la douceur du supérieur à l'égard de l'inférieur ", tandis que la mansuétude ne s'exerce pas seulement de supérieur à inférieur, mais de quiconque à l'égard de quiconque. La mansuétude et la clémence ne sont donc pas tout à fait la même chose.

Réponse : Comme dit Aristote " La vertu morale concerne les passions et les actions. " Or les passions intérieures sont les principes des actions extérieures, ou encore en sont des empêchements. C'est pourquoi les vertus qui modèrent les passions concourent d'une certaine façon au même effet que les vertus qui modèrent les actions, quoiqu'elles diffèrent d'espèce. C'est ainsi qu'il appartient en propre à la justice de détourner l'homme du vol, à quoi il est incliné par l'amour et le désir désordonné de l'argent, lesquels sont modérés par la libéralité. Et c'est pourquoi la libéralité se retrouve avec la justice dans son effet qui est de s'abstenir du vol.

Il en va de même dans la question présente. En effet, c'est par la passion de la colère que quelqu'un est incité à infliger un châtement plus grave. Il appartient, au contraire, directement à la clémence de diminuer les châtements ; ce qui pourrait être empêché par l'excès de la colère. C'est pourquoi la mansuétude, en tant qu'elle réprime l'emportement de la colère, rejoint l'effet de la clémence. Elles diffèrent cependant en ce que la clémence est modératrice de la punition extérieure, tandis que la mansuétude a pour fonction propre d'atténuer la passion de la colère.

Solutions : 1. La mansuétude vise proprement le désir même de vengeance. La clémence, elle, vise les peines employées extérieurement à la vengeance.

2. L'affectivité incline à atténuer ce qui par soi ne plaît pas. Or l'amour que l'on éprouve pour quelqu'un fait que son châtement ne plaît pas par lui-même, mais seulement parce qu'il est ordonné à autre chose, à la justice par exemple, ou à la correction du coupable. C'est pourquoi l'amour rend prompt à atténuer les peines, ce qui appartient à la clémence ; et la haine, au

contraire, empêche cette atténuation. C'est la raison pour laquelle Cicéron dit que " l'âme excitée par la haine ", c'est-à-dire à punir plus gravement, " est retenue par la clémence ", afin de ne pas infliger une peine trop sévère ; non que la clémence soit directement modératrice de la haine, mais de la peine.

3. A la mansuétude, qui concerne directement les colères, s'oppose proprement le vice d'" irascibilité ", qui implique un excès de colère. La " cruauté ", elle, implique un excès dans la punition. C'est pourquoi Sénèque dit : " L'on appelle cruels ceux qui ont un motif de punir, mais ne gardent pas la mesure. "

Quant à ceux qui prennent plaisir aux châtiments en tant que tels, sans s'occuper du motif, on peut les appeler sauvages ou féroces, comme n'ayant pas le sentiment humain par lequel l'homme aime naturellement l'homme.

Article 2 : La clémence et la mansuétude sont-elles des vertus ?

Objections : 1. Elles ne semblent l'être ni l'une ni l'autre. En effet, aucune vertu ne s'oppose à une autre vertu. Or la clémence et la mansuétude semblent l'une et l'autre s'opposer à la sévérité qui est une vertu.

2. " La vertu se corrompt par le trop et par le trop peu. " Or aussi bien la clémence que la mansuétude consistent en une certaine diminution. En effet la clémence diminue les peines, et la mansuétude, la colère. Ni la clémence ni la mansuétude ne sont donc des vertus.

3. La mansuétude, ou douceur, est placée, en S. Matthieu (5, 4), parmi les béatitudes, et par S. Paul (Ga 5, 23), parmi les fruits. Or les vertus diffèrent à la fois des béatitudes et des fruits. Donc la mansuétude ne fait pas partie des vertus.

En sens contraire, selon Sénèque, " tous les hommes de bien se distingueront par la clémence et la mansuétude ". Or la vertu est proprement ce qui appartient aux hommes de bien, car " la vertu est ce qui rend bon celui qui la possède, et qui rend bon ce qu'il fait ", dit Aristote. La clémence et la mansuétude sont donc des vertus.

Réponse : La raison de vertu morale consiste en ce que l'appétit est soumis à la raison, Aristote l'a montré. Or c'est ce que l'on trouve aussi bien dans la clémence que dans la mansuétude, car la clémence, en diminuant les peines, " s'inspire de la raison ", dit Sénèque, de même la douceur modère la colère en se conformant à la droite raison, dit Aristote. Il s'ensuit manifestement que la clémence aussi bien que la mansuétude sont des vertus.

Solutions : 1. La mansuétude ne s'oppose pas directement à la sévérité, car elle concerne les colères, tandis que la sévérité a rapport au fait extérieur d'infliger des peines. De ce point de vue la sévérité semblerait donc s'opposer davantage à la clémence qui, elle aussi, a rapport à la punition extérieure, nous l'avons dit. Il n'y a pas cependant opposition car l'une et l'autre s'inspirent de la droite raison. En effet, la sévérité est inflexible en ce qui concerne le fait d'infliger des peines, quand la droite raison le réclame ; la clémence, elle, diminue les peines en se conformant aussi à la droite raison, c'est-à-dire quand il le faut, et dans le cas où il le faut. C'est pourquoi elles ne sont pas opposées, car elles n'ont pas le même point de vue.

2. D'après Aristote, l'habitus qui tient le milieu dans la colère n'a pas reçu de nom ; et c'est pourquoi la vertu reçoit son nom d'une diminution de la colère qui est signifiée par le mot de mansuétude. La raison en est que la vertu est plus proche de la diminution que de l'augmentation, car il est plus naturel à l'homme de désirer la vengeance des injures qui lui ont été faites que de rester en deçà. En effet, dit Salluste, " il n'est guère de gens à qui paraissent trop petites les injures qui leur sont faites ".

Quant à la clémence, elle fixe les peines, en deçà non de ce qui est conforme à la droite raison, mais de ce qui est conforme à la loi commune, objet de la justice légale : considérant certaines

circonstances particulières, la clémence diminue les peines, comme discernant que l'homme ne doit pas être puni davantage. C'est pourquoi Sénèque dit que " la clémence a pour objet premier de déclarer que ceux qu'elle acquitte n'étaient passibles de rien de plus ; le pardon, au contraire, est une remise de la peine méritée ". Il est donc clair que la clémence est à la sévérité ce que l'épikie est à la justice légale, dont l'un des éléments est la sévérité dans l'application des peines prévues par la loi. La clémence diffère cependant de l'épikie, comme on le montrera plus loin.

3. Les béatitudes sont les actes des vertus ; les fruits, eux, sont les jouissances provenant des actes des vertus. Rien n'empêche donc de placer la mansuétude à la fois parmi les vertus, les béatitudes et les fruits.

Article 3 : La clémence et la mansuétude sont-elles des parties de la tempérance ?

Objections : 1. Il ne semble pas. En effet, la clémence a pour fonction de diminuer des peines, on l'a dit. Or Aristote, attribue cette fonction à l'épikie, qui appartient à la justice, comme on l'a vu antérieurement. Il semble donc que la clémence ne soit pas une partie de la tempérance.

2. La tempérance concerne les convoitises. Or la mansuétude et la clémence ne concernent pas les convoitises, mais plutôt la colère et la vengeance. On ne doit donc pas les considérer comme des parties de la tempérance.

3. Selon Sénèque, " c'est de la folie que de prendre plaisir à la cruauté ". Or cela s'oppose à la clémence et à la mansuétude. Puisque la folie est opposée à la prudence, il semble donc que la clémence et la mansuétude soient des parties de la prudence, plutôt que de la tempérance.

En sens contraire, Sénèque dit que " la clémence est la tempérance d'une âme qui a le pouvoir de se venger ". Cicéron, lui aussi, fait de la clémence une partie de la tempérance.

Réponse : Les parties sont attribuées aux vertus principales selon qu'elles imitent celles-ci en quelques matières secondaires, quant au mode d'où dépend principalement leur dignité de vertu, et d'où elles tirent leur nom. Ainsi le mode et le nom de justice consistent en une certaine égalité ; ceux de la force en une certaine fermeté, ceux de la tempérance en une certaine répression, en tant qu'elle réprime les convoitises très véhémentes des plaisirs du toucher. Or la clémence et la mansuétude consistent de même en une certaine répression, puisque la clémence diminue les peines, et que la mansuétude tempère la colère, comme on le voit par ce que nous avons dit. C'est pourquoi aussi bien la mansuétude que la clémence sont adjointes à la tempérance comme à la vertu principale. C'est ainsi qu'on en fait des parties de la tempérance.

Solutions : 1. Dans l'atténuation des peines il y a deux choses à considérer. La première est que l'atténuation des peines se fasse selon l'intention du législateur, en dépit des termes de la loi. Et à ce titre elle appartient à l'épikie. La seconde est une certaine modération du sentiment, en sorte que l'homme n'use pas de son pouvoir en punissant. Et cela appartient proprement à la clémence ; à cause de quoi Sénèque dit que la clémence est " la tempérance d'une âme qui a le pouvoir de se venger ". Cette modération de l'âme provient d'une certaine douceur de sentiment qui fait que l'on répugne à tout ce qui peut contrister le prochain. C'est pourquoi Sénèque dit que la clémence est une certaine " douceur " d'âme ; car, à l'inverse, la dureté de l'âme semble être chez celui qui ne craint pas de contrister les autres.

2. L'adjonction de vertus secondaires aux vertus principales s'apprécie d'après le mode de la vertu, lequel est un peu comme sa forme, plutôt que d'après sa matière. Or la mansuétude et la clémence se rencontrent avec la tempérance dans le mode, on vient de le dire, quoiqu'elles ne se rencontrent pas dans la matière.

3. On parle de folie (insania) par destruction de la santé (sanitas). De même que la santé du corps se gâte lorsque le corps s'écarte de la complexion normale de l'espèce humaine, de même on parle de folie lorsque l'âme humaine s'écarte de la disposition normale de l'espèce humaine.

Cela arrive quant à la raison, par exemple lorsque quelqu'un perd l'usage de la raison ; et quant à la puissance de l'appétit, par exemple lorsque quelqu'un perd les sentiments humains, qui font que " l'homme est naturellement l'ami de l'homme ", comme dit Aristote. Or la folie qui exclut l'usage de la raison s'oppose à la prudence. Mais lorsque quelqu'un prend plaisir aux peines des hommes, on parle alors de folie parce que, en cela, l'homme semble privé de ces sentiments humains qui inspirent la clémence.

Article 4 : Comparaison de la clémence et de la mansuétude avec les autres vertus

Objections : 1. Il semble que ces vertus soient les plus importantes. En effet, le mérite de la vertu consiste surtout en ce qu'elle ordonne l'homme à la béatitude, qui consiste en la connaissance de Dieu. Or c'est, plus que tout, la mansuétude qui ordonne l'homme à la connaissance de Dieu, car S. Jacques écrit (1, 21) : " Recevez avec douceur la Parole qui a été implantée en vous " ; et l'Ecclésiastique (5, 13 Vg) : " Sois docile à écouter la parole de Dieu. " Et Denys, : " C'est à cause de sa grande mansuétude que Moïse fut trouvé digne de l'apparition de Dieu. " La mansuétude est donc la plus grande des vertus.

2. Une vertu semble d'autant plus importante qu'elle est plus agréable à Dieu et aux hommes. Mais la mansuétude est tout ce qu'il y a de plus agréable à Dieu. L'Ecclésiastique dit en effet (1, 27) : " Ce que Dieu aime, c'est la fidélité et la mansuétude. " C'est pourquoi le Christ nous invite spécialement à imiter sa mansuétude en disant (Mt 11, 29) : " Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur. " Et S. Hilaire a dit : " C'est par la mansuétude de notre esprit que le Christ habite en nous. " Elle est aussi très agréable aux hommes. C'est pourquoi on peut lire dans l'Ecclésiastique (3, 19 Vg) : " Mon fils, conduis tes affaires avec douceur, et tu seras plus aimé qu'un homme munificent. " A cause de cela il est dit dans les Proverbes (20, 28) : " Le trône du roi est fortifié par la clémence. " La mansuétude et la clémence sont donc les vertus les plus importantes.

3. S. Augustin dit : " Les doux sont ceux qui cèdent devant les méchancetés et ne résistent pas au mal mais triomphent du mal par le bien. " Or cela semble appartenir à la miséricorde (ou pitié), qui paraît être la plus grande des vertus puisque, sur cette parole de S. Paul (1 Tm 4, 8) : " La pitié est utile à tout ", la glose d'Ambroise dit que " toute la religion chrétienne se résume dans la pitié ". La mansuétude et la clémence sont donc les plus grandes vertus.

En sens contraire, la clémence et la mansuétude ne sont pas placées parmi les vertus principales, mais sont annexées à une autre vertu tenue pour plus primordiale.

Réponse : Rien n'empêche que des vertus ne soient pas les plus importantes d'un point de vue absolu et universel, mais le soient d'un point de vue relatif, dans un certain genre. Or il n'est pas possible que la clémence et la douceur soient absolument les meilleures des vertus. Car leur mérite se prend de ce qu'elles éloignent du mal, en ce sens qu'elles atténuent la colère ou le châtement. Or il est plus parfait de poursuivre le bien que de s'abstenir du mal. Et c'est pourquoi les vertus qui ordonnent directement au bien, comme la foi, l'espérance, la charité, et aussi la prudence et la justice, sont, d'un point de vue absolu, des vertus plus grandes que la clémence et la mansuétude.

Mais, relativement, rien n'empêche que la mansuétude et la clémence aient une certaine supériorité parmi les vertus qui résistent aux affections mauvaises. En effet la colère, que la mansuétude atténue, empêche au plus haut point, à cause de son impétuosité, l'esprit de l'homme de juger librement de la vérité. C'est la raison pour laquelle la mansuétude est ce qui, plus que tout, rend l'homme maître de lui-même. Aussi l'Ecclésiastique dit-il (10, 31 Vg) : " Mon fils, garde ton âme dans la douceur. " Il reste que les convoitises des plaisirs du toucher sont plus



honteuses et assiègent de façon plus continue. C'est à cause de cela que la tempérance est davantage considérée comme une vertu principale, nous l'avons vue.

Quant à la clémence, du fait qu'elle atténue les peines, elle semble surtout approcher de la charité, la plus excellente des vertus, par laquelle nous faisons du bien au prochain et lui épargnons le mal.

Solutions : 1. La mansuétude prépare l'homme à la connaissance de Dieu en écartant les obstacles. Et cela de deux façons. D'abord, en rendant l'homme maître de lui-même par l'atténuation de sa colère, nous venons de le dire. D'une autre façon encore, parce qu'il appartient à la mansuétude d'empêcher l'homme de contredire les paroles de vérité, ce que certains font souvent sous le coup de la colère. C'est pourquoi S. Augustin dit : " Être doux c'est ne pas contredire la Sainte Écriture, parce qu'on la comprend et qu'elle fustige certains de nos vices, ou parce qu'on ne la comprend pas, comme si, par nous-mêmes, nous étions capables d'être plus sages et de voir plus juste. "

2. La mansuétude et la clémence rendent l'homme agréable à Dieu et aux hommes, en ce qu'elles concourent au même effet que la charité, la plus grande des vertus, en diminuant les maux du prochain.

3. La miséricorde et la piété se rencontrent avec la mansuétude et la clémence en ce qu'elles concourent à un même effet, qui est d'écarter les maux du prochain. Elles diffèrent cependant quant à leur motif. En effet, la piété écarte les maux du prochain en raison de la révérence qu'elle a pour un supérieur comme Dieu ou les parents. La miséricorde, elle, écarte les maux du prochain parce qu'elle en éprouve de la tristesse, les estimant siens ; ce qui provient de l'amitié, qui fait que les amis se réjouissent et s'attristent des mêmes choses. La mansuétude fait cela en écartant la colère qui pousse à la vengeance. Et la clémence le fait par douceur d'âme, en jugeant équitable que quelqu'un ne soit pas puni davantage.

Étudions maintenant les vices opposés. Et d'abord la colère, qui s'oppose à la mansuétude (Q. 158) ; ensuite la cruauté, qui s'oppose à la clémence (Q. 159).

### **QUESTION 158 : LA COLÈRE**

1. Peut-il être permis de se mettre en colère ? — 2. La colère est-elle un péché ? — 3. Est-elle péché mortel ? — 4. Est-elle le plus grave des péchés ? — 5. Les espèces de la colère. — 6. La colère est-elle un vice capital ? — 7. Quelles sont les filles de la colère ? — 8. Y a-t-il un vice opposé ?

Article 1 : Peut-il être permis de se mettre en colère ?

Objections : 1. Il semble que non. En effet, commentant le passage de S. Matthieu (5, 22) : " Celui qui se met en colère contre son frère, etc. ", S. Jérôme dit : " Certains manuscrits ajoutent : sans motif ; mais dans les meilleurs cette addition n'existe pas, et la colère est tout à fait exclue. " En aucune façon il n'est donc légitime de se mettre en colère.

2. D'après Denys, " le mal de l'âme est d'être dépourvue de raison ". Or la colère est toujours sans raison. Aristote, dit en effet que " la colère n'écoute pas parfaitement la raison ". Et S. Grégoire que " lorsque la colère frappe la tranquillité de l'âme, elle la déchire en quelque sorte, la partage et la trouble ". Comme dit Cassien " quelle que soit la cause de la colère, son bouillonnement aveugle l'œil du cœur ". Se mettre en colère est donc toujours un mal.

3. La colère est " un désir de vengeance ", comme dit la Glose à propos du Lévitique (19, 17) : " Tu n'auras pas dans ton cœur de haine pour ton frère. " Or désirer la vengeance ne semble pas

légitime, car cela doit être réservé à Dieu, selon cette parole du Deutéronome (32, 35) : " A moi la vengeance. " Il semble donc que se mettre en colère soit toujours un mal.

4. Tout ce qui nous détourne de la ressemblance divine est un mal. Or se mettre en colère nous détourne toujours de cette ressemblance, puisque Dieu " juge avec tranquillité ", selon la Sagesse (12, 18). Se mettre en colère est donc toujours un mal.

En sens contraire, Chrysostome dit en commentant S. Matthieu : " Celui qui s'irrite sans motif sera coupable, mais celui qui le fait avec raison ne sera pas coupable. Car si la colère n'existe pas, ni l'instruction ne progresse, ni les jugements ne sont portés, ni les crimes ne sont réprimés. " Se mettre en colère n'est donc pas toujours un mal.

Réponse : La colère (ira) est à proprement parler une passion de l'appétit sensible, d'où la faculté de l'" irascible " tire son nom, comme on l'a vu dans le traité des passions. Or, en ce qui concerne les passions de l'âme, il faut voir que le mal peut se trouver en elles de deux façons. D'une première façon, en raison de la nature même de la passion, qui se détermine par son objet. C'est ainsi que l'envie, selon son espèce, comporte un certain mal ; elle est en effet une tristesse du bien des autres, ce qui, en soi, est contraire à la raison. C'est pourquoi l'envie, " à peine nommée, suggère aussitôt quelque chose de mal ", dit Aristote. Mais cela ne s'applique pas à la colère, qui est un appétit de vengeance. En effet, le désir de vengeance peut être bon ou mauvais. Le mal se trouve aussi dans une passion selon la quantité de celle-ci, c'est-à-dire selon sa surabondance ou son défaut. C'est ainsi que le mal peut se trouver dans la colère, par exemple, lorsque quelqu'un se met trop ou pas assez en colère, sortant de la mesure de la droite raison. Mais si l'on s'irrite selon la droite raison, se mettre en colère est louable.

Solutions : 1. Les stoïciens considéraient la colère et toutes les autres passions comme des émotions échappant à l'ordre de la raison et, à cause de cela, ils déclaraient que la colère et toutes les autres passions étaient mauvaises, comme nous l'avons rapporté au traité des passions. C'est ainsi que S. Jérôme considère la colère — il parle en effet de la colère par laquelle on s'irrite contre le prochain en désirant son mal. — Mais pour les péripatéticiens, dont S. Augustin approuve davantage l'opinion, la colère et les autres passions de l'âme sont des mouvements de l'appétit sensible, réglés ou non selon la raison. De ce point de vue, la colère n'est pas toujours mauvaise.

2. La colère peut être en rapport avec la raison de deux façons. Elle peut la précéder, et ainsi faire sortir la raison de sa rectitude : elle est alors mauvaise. Mais elle peut aussi la suivre, en ce sens que l'appétit sensible s'élève contre les vices, conformément à l'ordre de la raison. Alors cette colère est bonne : on l'appelle " la colère par zèle ". C'est pourquoi S. Grégoire dit : " Il faut avoir grand soin que la colère, que l'on prend comme un instrument de la vertu, ne commande pas à l'esprit ; qu'elle ne marche pas devant comme une maîtresse, mais qu'elle ne quitte jamais sa place en arrière de la raison, comme une servante prête à faire son service. " Même si, dans l'exécution de l'acte, cette colère gêne quelque peu le jugement de la raison, elle ne lui enlève pas sa rectitude. C'est pourquoi S. Grégoire, au même endroit dit que " la colère provoquée par le zèle trouble l'œil de la raison, mais que la colère provoquée par le vice l'aveugle ". Or il n'est pas contraire à la notion de vertu que la délibération de la raison soit interrompue pendant l'exécution de ce que celle-ci a délibéré de faire. Car, de même, l'art serait gêné dans son action si, dans le temps qu'il doit agir, il délibérait sur ce qu'il faut faire.

3. Désirer la vengeance pour le mal de celui qu'il faut punir est illicite. Mais désirer la vengeance pour la correction des vices et le maintien du bien de la justice est louable. L'appétit sensible peut tendre à cela sous l'impulsion de la raison. Et lorsque la vengeance s'accomplit

conformément à un jugement rendu, cela vient de Dieu, dont le pouvoir punitif est l'instrument dit S. Paul (Rm 13, 4).

4. Nous pouvons et nous devons ressembler à Dieu dans le désir du bien, mais nous ne pouvons tout à fait lui ressembler dans le mode de ce désir, car il n'y a pas en Dieu, comme en nous, d'appétit sensible, dont le mouvement doit servir la raison. C'est pourquoi S. Grégoire dit que " la raison se dresse plus vigoureusement contre les vices, quand la colère qui lui est soumise lui apporte ses services ".

Article 2 : La colère est-elle un péché ?

Objections : 1. Non semble-t-il. En effet, nous démeritons en péchant. Mais " par les passions nous ne démeritons pas, de même que nous n'encourons pas de blâme ", dit Aristote. Aucune passion n'est donc un péché. Or la colère est une passion, on l'a vu plus haut en traitant des passions. Donc la colère n'est pas un péché.

2. En tout péché il y a conversion à un bien périssable. Mais dans la colère on ne se tourne pas vers un bien périssable, mais vers le mal d'autrui. La colère n'est donc pas un péché.

3. " Nul ne pèche en ce qu'il ne peut éviter ", dit S. Augustin. Mais l'homme ne peut éviter la colère, puisque, à propos de cette parole du Psaume (4, 5) : " Irritez-vous, mais ne péchez pas ", la Glose dit que " le mouvement de colère n'est pas en notre pouvoir ". Aristote dit aussi que " celui qui se met en colère agit avec tristesse " ; or la tristesse est contraire à la volonté. La colère n'est donc pas un péché.

4. Le péché est " contraire à la nature ", dit S. Jean Damascène. Or se mettre en colère n'est pas contraire à la nature humaine, puisque c'est un acte de la faculté naturelle qu'est l'irascible. C'est pourquoi S. Jérôme, dit que " s'irriter est une chose humaine ".

En sens contraire, il y a la parole de S. Paul (Ep 4, 3 1) : " Que tout emportement et toute colère soient extirpés de chez vous. "

Réponse : La colère, on l'a vu, désigne proprement une passion. Or une passion de l'appétit sensible est bonne pour autant qu'elle est réglée par la raison ; mais si elle exclut l'ordre de la raison, elle est mauvaise. Or dans la colère l'ordre de la raison peut se rapporter à deux choses 1° A la chose désirable vers laquelle on tend, et qui est la vengeance. Si l'on désire que la vengeance se fasse selon l'ordre de la raison, l'appétit de colère est louable, et on l'appelle " colère provoquée par le zèle ". Mais si l'on désire que, de quelque manière, la vengeance se fasse contre l'ordre de la raison, si par exemple on désire punir quelqu'un qui ne l'a pas mérité, ou plus qu'il ne l'a mérité, ou encore ne pas le faire selon l'ordre légitime, ou non en vue de la juste fin, qui est la conservation de la justice et la correction de la faute, l'appétit de colère sera vicieux. Et on l'appelle " colère provoquée par le vice ".

2° L'ordre de la raison, en ce qui concerne la colère, se rapporte aussi à la mesure à garder dans la colère, en sorte que, par exemple, le mouvement de colère ne s'enflamme pas de façon immodérée, ni intérieurement ni extérieurement. Si cela est oublié, la colère ne sera pas sans péché, même si l'on recherche une juste vengeance.

Solutions : 1. Puisque la passion peut être réglée ou non par la raison, la notion de mérite ou de démerite, de louange ou de blâme, ne se prend donc pas selon la passion considérée absolument. Cependant, selon qu'elle est réglée par la raison, on peut la tenir pour méritoire et louable ; au contraire, selon qu'elle n'est pas réglée par la raison, on peut la tenir pour démeritoire ou blâmable. Ce qui fait dire à Aristote, au même endroit : " Celui qui s'irrite de quelque manière est digne de louange ou de blâme. "

2. L'homme en colère ne désire pas le mal d'autrui pour lui-même, mais en vue de la vengeance vers laquelle son désir se tourne comme vers un bien périssable.

3. L'homme est maître de ses actes par l'arbitrage de la raison. C'est pourquoi les mouvements qui devancent le jugement de la raison ne sont pas au pouvoir de l'homme dans leur généralité, c'est-à-dire qu'ils ne le sont pas au point que nul d'entre eux ne surgisse, bien que la raison puisse les empêcher de surgir, chacun individuellement. C'est en ce sens que l'on dit que le mouvement de colère n'est pas au pouvoir de l'homme, c'est-à-dire au point que nul ne surgisse. Cependant, parce qu'il est d'une certaine manière au pouvoir de l'homme, il ne perd pas totalement son caractère peccamineux, lorsqu'il est désordonné. — Quand Aristote dit que " l'homme en colère agit avec tristesse ", il ne faut pas le comprendre comme s'il s'attristait de se mettre en colère, mais il s'attriste de l'injure qu'il estime lui avoir été faite, et cette tristesse le pousse à désirer la vengeance.

4. Dans l'homme, l'irascible est naturellement soumis à la raison. Son acte est donc naturel à l'homme pour autant qu'il est conforme à la raison ; et il est contraire à la nature de l'homme pour autant qu'il est en dehors de l'ordre de la raison.

Article 3 : Toute colère est-elle péché mortel ?

Objections : 1. Oui, semble-t-il. Job dit en effet (5, 2) " L'irritation fait périr le sot ", et il parle de la mort spirituelle, d'où le péché mortel tire son nom. Toute colère est donc péché mortel.

2. Rien ne mérite la damnation éternelle, si ce n'est le péché mortel. Or la colère mérite la damnation éternelle. Le Seigneur dit en effet en S. Matthieu (5, 22) : " Quiconque se met en colère contre son frère en répondra au tribunal, etc. " ; et la Glose précise que " par les trois choses " dont il est ici question, à savoir " le tribunal, le Sanhédrin et la géhenne, sont désignées individuellement, eu égard au mode du péché, les différentes demeures dans la damnation éternelle ". La colère est donc péché mortel.

3. Tout ce qui est contraire à la charité est péché mortel. Or la colère, en soi, est contraire à la charité, comme le montre S. Jérôme qui, commentant ce même passage de S. Matthieu : " Celui qui se met en colère contre son frère, etc. ", dit que cela est contraire à la dilection du prochain. Donc la colère est péché mortel.

En sens contraire, à propos de ce passage du Psaume (4, 5) : " Irritez-vous, mais ne péchez pas ", la Glose précise : " La colère qui n'est pas poussée jusqu'à son effet est vénielle. "

Réponse : Un mouvement de colère peut être un désordre et un péché de deux façons, nous l'avons dit :

1° Du côté de ce que l'on désire, lorsque par exemple on désire une injuste vengeance. La colère est alors, par sa nature, péché mortel, car elle est contraire à la charité et à la justice. Il peut arriver cependant qu'un tel désir soit un péché veniel, à cause de l'imperfection de l'acte. Cette imperfection se prend ou bien du côté du sujet qui désire, lorsque, par exemple, le mouvement de colère devance le jugement de la raison, ou bien du côté de la chose désirée, lorsque l'on a la volonté de se venger dans une question minime, qu'il faut considérer comme rien, au point que cette volonté, même mise à exécution, ne serait pas un péché mortel : lorsque, par exemple, on tire un peu les cheveux à un enfant, ou autre chose semblable.

2° Le mouvement de colère peut être désordonné quant au mode de se mettre en colère, lorsque, par exemple, on se met intérieurement trop ardemment en colère, ou lorsqu'on manifeste extérieurement trop de signes de colère. Alors, la colère n'a pas en soi, par sa nature, raison de péché mortel. Il peut cependant arriver qu'elle soit péché mortel, si, par exemple, à cause de l'impétuosité de la colère, on se détache de l'amour de Dieu et du prochain.

Solutions : 1. De ce texte de Job il ne ressort pas que toute colère soit péché mortel, mais qu'elle conduit à la mort spirituelle les insensés qui, n'usant pas de la raison pour refréner le mouvement

de colère, se laissent entraîner à des péchés mortels, par exemple au blasphème contre Dieu, ou au tort causé au prochain.

2. Le Seigneur a prononcé cette parole au sujet de la colère en complément de ce texte de la loi : " Quiconque tuera en répondra au tribunal. " Le Seigneur parle donc là du mouvement de colère qui va jusqu'au désir de tuer le prochain, ou de le blesser gravement. Si le consentement de la raison s'ajoute à un tel désir, il y aura sans aucun doute un péché mortel.

3. Dans le cas où la colère va contre la charité, elle est péché mortel. Mais cela n'arrive pas toujours, comme on le voit par ce qui a été dit.

Article 4 : La colère est-elle le plus grave des péchés ?

Objections : 1. Oui, semble-t-il. S. Chrysostome dit en effet que " rien n'est plus affreux à voir qu'un homme en fureur, et rien n'est plus laid qu'un visage et, beaucoup plus encore, qu'une âme irrités ".

2. Il semble qu'un péché soit d'autant plus mauvais qu'il est plus nuisible, car dit S. Augustin, " on appelle mal ce qui nuit ". Or la colère nuit au plus haut point, car elle retire à l'homme la raison, par laquelle il est maître de lui-même. S. Chrysostome a dit en effet : " Il n'y a aucune différence entre la colère et la folie : La colère est un démon passager, bien plus pénible que la possession démoniaque. "

3. Les mouvements intérieurs se jugent d'après leurs effets extérieurs. Or un des effets de la colère est l'homicide, qui est le plus grave des péchés.

En sens contraire, la colère se compare à la haine comme la paille à la poutre. S. Augustin dit en effet : " Prenez garde que la colère ne se tourne en haine, et ne transforme en poutre une paille. "

La colère n'est donc pas le plus grave des péchés.

Réponse : Comme nous l'avons dit, le désordre de la colère se considère de deux points de vue : selon le caractère indu de ce qu'elle désire, et selon la façon indu dont elle se produit. Si l'on considère ce que désire l'homme irrité, la colère paraît être le moindre des péchés. La colère désire en effet le mal de la peine d'autrui sous l'aspect du bien qu'est la vengeance. C'est pourquoi, du côté du mal qu'elle désire, le péché de colère se rencontre avec ces péchés qui recherchent le mal du prochain, par exemple avec l'envie et la haine. Mais la haine veut le mal d'autrui de façon absolue, en tant que tel ; l'envieux, lui, veut le mal d'autrui à cause du désir de sa propre gloire ; tandis que le coléreux veut le mal d'autrui sous l'aspect de la juste vengeance. Il est donc clair que la haine est plus grave que l'envie, et l'envie plus grave que la colère, car il est plus mauvais de désirer le mal sous son aspect de mal que sous son aspect de bien, et plus mauvais de désirer le mal sous l'aspect du bien extérieur que constitue l'honneur ou la gloire, que sous l'aspect de la rectitude de la justice.

Du côté du bien qui est pour celui qui se met en colère le motif de vouloir le mal, la colère se rencontre avec le péché de convoitise, qui tend vers un bien. Ici encore, le péché de colère semble, absolument parlant, être moindre que la convoitise ; le bien de la justice que désire celui qui se met en colère est en effet meilleur que le bien délectable ou utile que désire la convoitise. C'est pourquoi Aristote dit : " L'incontinent en matière de convoitise est plus méprisable que l'incontinent en matière de colère. "

Mais quant au désordre qui se produit selon la façon de se mettre en colère, la colère a une certaine primauté, à cause de la véhémence et de la rapidité de son mouvements. On peut lire dans les Proverbes (27, 4) : " La colère est cruelle, comme aussi la fureur dans ses emportements ; et qui pourrait supporter le déchaînement d'un esprit surexcité ? " Ce qui fait dire à S. Grégoire : " Sous l'aiguillon de la colère, le cœur bat violemment, le corps tremble, la

langue se paralyse, le visage s'enflamme, les yeux se durcissent, on ne connaît plus personne, on crie sans savoir ce que l'on dit. "

Solutions : 1. S. Chrysostome parle de la laideur des gestes extérieurs que provoque l'accès de la colère.

2. Cet argument procède du mouvement désordonné de la colère qui provient de son impétuosité qu'on vient de signaler.

3. L'homicide ne provient pas moins de la haine ou de l'envie que de la colère.

La colère est cependant plus légère, en tant qu'elle s'inspire d'un sentiment de justice, nous venons de le dire.

Article 5 : Les espèces de la colère

Objections : 1. Il semble que les espèces de colère ne sont pas bien définies par Aristote lorsqu'il dit que, parmi ceux qui se mettent en colère, il y en a qui sont " emportés ", d'autres " rancuniers ", d'autres " insociables " ou " implacables ". D'après lui les " rancuniers " sont ceux " dont la colère est difficile à apaiser et dure longtemps ". Mais cela semble se rapporter à des circonstances de temps. Il semble donc que, selon d'autres circonstances, on pourrait aussi concevoir d'autres espèces de colère.

2. Les " insociables ", ou " implacables ", sont présentés par lui comme ceux " dont la colère ne se dissipe pas sans sévices ou punition ". Mais cela appartient aussi à l'inflexibilité de la colère. Il semble donc que les " insociables " soient identiques aux " rancuniers " .

3. En S. Matthieu (5, 22) le Seigneur indique trois degrés de colère, lorsqu'il dit : " Quiconque se fâche contre son frère ", puis : " Celui qui dit à son frère — "crétin" ", enfin : " Celui qui dit à son frère : "renégat". " Mais ces degrés ne se rapportent pas aux espèces distinguées par Aristote. Les divisions de la colère par celui-ci ne semblent donc pas appropriées.

En sens contraire, S. Grégoire de Nysse dit qu'" il y a trois espèces de colère : la colère fielleuse, la maniaque ", qu'on appelle folie, " et la furieuse ". Ces trois colères semblent les mêmes que celles indiquées par Aristote. Car la colère fielleuse est " celle qui possède en elle-même son principe et son mouvement ", et qu'Aristote attribue aux emportés ; la colère maniaque est " celle qui demeure et qui dure ", et qu'Aristote attribue aux rancuniers ; la colère furieuse est " celle qui épie le moment propice au châtement ", et qu'Aristote attribue aux insociables. S. Jean Damascène adopte la même division. La distinction donnée par Aristote n'est donc pas à rejeter.

Réponse : La distinction indiquée peut se rapporter ou bien à la passion de colère ou bien au péché de colère lui-même. Nous avons montré, en traitant des passions, comment cette distinction se rapportait à la passion de colère. C'est surtout de cette façon que l'envisagent S. Grégoire de Nysse et le Damascène. Maintenant il nous faut examiner la distinction de ces espèces selon qu'elles se rapportent au péché de colère, comme fait Aristote.

On peut en effet considérer le désordre de la colère à deux points de vue. 1° Au point de vue de l'origine même de la colère. C'est le cas des " emportés ", qui se mettent trop vite en colère, et pour une cause légère. 2° On peut considérer le désordre de la colère au point de vue de sa durée, en ce qu'elle persiste trop longtemps. Ce qui peut se produire de deux façons. D'abord, parce que le motif de la colère, l'injure reçue, demeure trop longtemps en mémoire : il s'ensuit que l'homme en conçoit une tristesse durable ; aussi est-on lourd et amer à soi-même. Ensuite, cela se produit en raison de la vengeance elle-même, que l'on recherche avec obstination. C'est le fait des insociables ou des implacables, qui n'abandonnent pas la colère jusqu'à ce qu'ils aient puni.

Solutions : 1. Dans les espèces indiquées ce n'est pas principalement le temps que l'on considère, mais la facilité de l'homme à la colère ou son obstination dans la colère.

2. Les rancuniers et les implacables ont les uns et les autres une colère qui dure, mais pour un motif différent. Car les rancuniers ont une colère permanente à cause de la persistance de la tristesse qu'ils tiennent enfermée en eux-mêmes ; et comme ils ne se répandent pas en signes extérieurs de colère, ils ne peuvent être apaisés par les autres ; ils ne s'écartent pas non plus par eux-mêmes de la colère, à moins qu'avec le temps la tristesse ne s'efface, et qu'ainsi cesse la colère. — Mais chez les implacables la colère est durable à cause de leur violent désir de vengeance. Et c'est pourquoi elle ne s'élimine pas avec le temps, et seule la punition l'apaise.

3. Les degrés de colère indiqués par le Seigneur n'appartiennent pas aux diverses espèces de colère, mais se prennent selon le processus de l'acte humain. En eux il y a d'abord quelque chose qui prend naissance dans le cœur. A ce propos le Seigneur dit : " Quiconque se fâche contre son frère. " Puis, c'est quand la colère se manifeste au-dehors par quelques signes extérieurs, même avant de s'exprimer dans l'effet. A ce propos le Seigneur dit : " Celui qui dit à son frère : " crétin " ", ce qui est l'exclamation d'un homme en colère. Le troisième degré est atteint quand le péché, conçu intérieurement, est parvenu à son effet. Or l'effet de la colère est le dommage causé à autrui dans un but de vengeance. Mais le moindre des dommages est celui qui se fait par la parole seule. C'est pourquoi le Seigneur dit à ce propos : " Celui qui dit à son frère : "renégat". " Ainsi l'on voit que le deuxième degré ajoute au premier, et le troisième aux deux autres. Donc, si le premier est un péché mortel, dans le cas dont parle le Seigneur, à plus forte raison les deux autres. C'est pourquoi pour chacun d'eux sont assignés des degrés de condamnation correspondants. Pour le premier est assigné le " jugement ", qui est ce qu'il y a de moindre, car, dit S. Augustin " dans le jugement il y a encore place pour la défense ". Pour le second est assignée la " délibération ", au cours de laquelle " les juges discutent entre eux de la peine qu'il faut infliger ". Pour le troisième est assignée la " géhenne du feu ", qui est la " condamnation ".

Article 6 : La colère est-elle un vice capital ?

Objections : 1. Non semble-t-il. En effet, la colère naît d'une tristesse. Or la tristesse est un vice capital, que l'on appelle " acédie ". La colère ne doit donc pas être considérée comme un vice capital.

2. La haine est un péché plus grave que la colère. On devrait donc, plus que la colère, en faire un vice capital.

3. A propos de ce texte des Proverbes (29, 22) " L'homme irascible engage la querelle ", la Glose déclare : " La colère est la porte de tous les vices : si cette porte est fermée, le repos intérieur sera donné aux vertus ; mais si elle est ouverte, l'âme sera mobilisée pour tous les forfaits. " Or aucun vice capital n'est le principe de tous les péchés, mais de certains en particulier. La colère ne doit donc pas être placée parmi les vices capitaux.

En sens contraire, S. Grégoire place la colère parmi les vices capitaux.

Réponse : Comme on le voit par ce qui a été dit antérieurement, le vice capital est celui d'où naissent beaucoup d'autres vices. Or c'est un fait que beaucoup de vices peuvent naître de la colère, et pour une double raison.

1° En raison de son objet, qui a un caractère très désirable, puisque la vengeance est désirée sous l'aspect du juste ou de l'honnête, qui attire par sa dignité, on l'a vu plus haut.

2° En raison de son impétuosité, qui précipite l'esprit dans tous les désordres. Il est donc manifeste que la colère est un vice capital.

Solutions : 1. Cette tristesse d'où naît la colère n'est pas, dans la plupart des cas, le vice d'acédie, mais la passion de tristesse qui fait suite à une injure reçue.

2. Comme on l'a vu plus haut, le vice capital est celui qui a une fin très désirable, de sorte qu'ainsi, à cause du désir qu'on a d'elle, beaucoup de péchés se commettent. Or la colère, qui

désire un mal sous la raison de bien, a une fin plus désirable que la haine qui désire un mal sous la raison de mal. C'est pourquoi la colère, plus que la haine, est un vice capital.

3. La colère est dite " porte des vices " pour une raison accidentelle, parce qu'elle supprime ce qui leur fait obstacle, en empêchant le jugement de la raison, par lequel l'homme s'éloigne du mal. Mais directement et par elle-même elle est cause de certains péchés particuliers qu'on appelle ses filles.

Article 7 : Quelles sont les filles de la colère ?

Objections : 1. Il ne semble pas qu'on ait raison d'assigner six filles à la colère : " la querelle, l'excitation de l'esprit, l'outrage, la clameur, l'indignation, le blasphème ". Le blasphème est considéré par Isidore, comme un fille de l'orgueil. Il n'est donc pas une fille de la colère.

2. La haine naît de la colère, dit S. Augustin Elle devrait donc être comptée parmi les filles de la colère.

3. L'excitation de l'esprit semble être la même chose que l'orgueil. Or l'orgueil n'est pas la fille de quelque vice, mais " la mère de tous les vices ", comme S. Grégoire le rappelle. L'agitation tumultueuse de l'esprit ne doit donc pas être comptée parmi les filles de la colère.

En sens contraire, il y a que S. Grégoire attribue ces filles-là à la colère.

Réponse : La colère peut être considérée d'une triple manière : d'abord, selon qu'elle est dans le cœur. A ce titre, elle engendre deux vices. L'un se prend du côté de celui contre qui l'homme s'irrite, qu'il estime indigne pour lui avoir fait une telle chose : c'est " l'indignation " ; l'autre vice se prend du côté de celui qui s'irrite, en tant qu'il rumine les différents moyens de se venger, et ces pensées gonflent son cœur comme dit Job (15, 2) : " Le sage se gonfle-t-il de vent? " Et c'est " l'excitation de l'esprit ".

Ensuite la colère est considérée selon qu'elle est dans la bouche. Et ainsi elle engendre un double désordre : l'un qui fait que l'homme la manifeste dans sa manière de parler ; c'est lui que désigne le texte : " Celui qui dit à son frère : "renégat". " On a alors affaire à la " clameur ", par laquelle il faut entendre des mots désordonnés et confus. L'autre désordre fait que l'on se répand en paroles injurieuses. Si elles sont proférées contre Dieu, ce sera le " blasphème " ; si elles le sont contre le prochain, ce sera " l'outrage ".

Enfin la colère est considérée selon qu'elle va jusqu'à des voies de fait. Et ainsi de la colère naît " la querelle ", par laquelle il faut entendre tous les dommages que, de fait, la colère inflige au prochain.

Solutions : 1. Le blasphème que l'on profère de propos délibéré procède de l'orgueil de l'homme qui se dresse contre Dieu. L'Ecclésiastique dit en effet (10, 12) : " Le principe de l'orgueil, c'est d'abandonner le Seigneur ", ce qui veut dire que perdre le respect de Dieu est la première partie de l'orgueil, et fait naître le blasphème. Mais le blasphème que l'on profère parce que l'esprit a été bouleversé procède de la colère.

2. La haine, même si elle naît parfois de la colère, a néanmoins une cause antérieure d'où elle procède directement, et qui est la tristesse ; de même, à l'inverse, l'amour naît de la délectation. Or, de la tristesse ressentie on passe parfois à la colère et parfois à la haine. C'est pourquoi il est plus normal de dire que la haine naît de l'acédie (ou tristesse spirituelle) que de la colère.

3. L'excitation de l'esprit n'est pas prise ici pour l'orgueil, mais pour une certaine violence ou audace de l'homme qui cherche à se venger. Or l'audace est un vice opposé à la force.

Article 8 : Y a-t-il un vice opposé à la colère ?

Objections : 1. Il ne semble pas qu'il y ait un vice opposé à la colère, provenant d'un manque d'irascibilité. Car il n'y a rien de vicieux qui fasse ressembler l'homme à Dieu. Or, lorsque



l'homme est tout à fait sans colère, il ressemble à Dieu qui juge avec tranquillité. Il ne semble donc pas qu'il soit vicieux de manquer tout à fait de colère.

2. Le manque de ce qui n'est utile à rien n'est pas vicieux. Or le mouvement de colère n'est utile à rien, comme le prouve Sénèque dans son traité de la colère. Il semble donc que le défaut de colère ne soit pas vicieux.

3. Le mal de l'homme, selon Denys est " d'être en dehors de la raison ". Or, en l'absence de tout mouvement de colère, le jugement de la raison demeure encore intact. Le défaut de colère ne cause donc jamais un vice.

En sens contraire, S. Chrysostome, commentant S. Matthieu, dit : " Celui qui ne se met pas en colère, quand il y a une cause pour le faire, commet un péché. En effet la patience déraisonnable sème les vices, entretient la négligence, et invite à mal faire non seulement les méchants, mais les bons eux-mêmes. "

Réponse : La colère peut s'entendre de deux façons. D'une première façon, comme le simple mouvement de la volonté par lequel, non par passion, mais en vertu du jugement de la raison, on inflige une peine. En ce sens un manque de colère est sans aucun doute un péché. C'est de cette façon que S. Chrysostome conçoit la colère, lorsqu'il dit : " La colère qui est motivée n'est pas colère mais jugement. En effet la colère proprement dite signifie un ébranlement de la passion. Or celui qui s'irrite avec raison ne le fait pas par passion. C'est pourquoi on dit qu'il fait justice, et non qu'il se met en colère. "

D'une autre façon on entend par colère le mouvement de l'appétit sensible, qui s'accompagne de passion et d'une modification physique. Dans l'homme, ce mouvement fait suite nécessairement au simple mouvement de la volonté, parce que l'appétit inférieur suit naturellement le mouvement de l'appétit supérieur, à moins qu'il n'y ait un obstacle. C'est pourquoi le mouvement de colère ne peut faire totalement défaut dans l'appétit sensible, sauf par carence ou débilité du mouvement volontaire. Par voie de conséquence, le manque de la passion de colère est donc aussi un vice, de même que le défaut du mouvement volontaire pour punir conformément au jugement de la raison.

Solutions : 1. Celui qui ne se met pas du tout en colère alors qu'il le doit, imite peut-être Dieu quant au manque de passion, mais il ne l'imite pas à un autre point de vue, en ce que Dieu punit en vertu de son jugement.

2. La passion de colère est utile, comme tous les autres mouvements de l'appétit sensible, pour faire exécuter plus promptement ce que dicte la raison. Autrement, ce serait en vain qu'existerait en l'homme un appétit sensible, alors que la nature ne fait rien d'inutiles.

3. En celui qui agit de façon ordonnée, le jugement de la raison est non seulement cause du simple mouvement de la volonté, mais aussi de la passion de l'appétit sensible, nous venons de le dire. C'est pourquoi, de même que l'absence de l'effet signale l'absence de la cause, de même l'absence de colère signale l'absence du jugement de raison.

### **QUESTION 159 : LA CRUAUTÉ**

1. S'oppose-t-elle à la clémence ? — 2. Comparaison de la cruauté avec la férocité ou sauvagerie.

Article 1 : La cruauté s'oppose-t-elle à la clémence?

Objections : 1. Il ne semble pas. Sénèque dit en effet qu'" on appelle cruels ceux qui dépassent la mesure dans le châtement ", ce qui est contraire à la justice. Or la clémence n'est pas considérée

comme une partie de la justice, mais comme une partie de la tempérance. La cruauté ne semble donc pas s'opposer à la clémence.

2. Jérémie (6, 23) parle d'un peuple " cruel et sans pitié ". Il semble ainsi que la cruauté s'oppose à la miséricorde. Or la miséricorde n'est pas identique à la clémence, on l'a dit plus haute. La cruauté ne s'oppose donc pas à la clémence.

3. La clémence a trait à l'infliction des peines, on l'a dit, tandis que la cruauté se rapporte aussi à la suppression des bienfaits, d'après les Proverbes (11, 17 Vg) : " L'homme cruel afflige même ses proches. " La cruauté ne s'oppose donc pas à la clémence.

En sens contraire, Sénèque dit qu' " à la clémence s'oppose la cruauté, qui n'est rien d'autre que la barbarie de l'âme dans l'application des peines ".

Réponse : Le mot cruauté (crudelitas) semble venir de crudité (cruditas). De même que les choses qui sont bien cuites et rendues digestes ont d'ordinaire une saveur agréable et douce, de même les choses qui sont crues ont une saveur repoussante et rude. Or on a dit plus haute que la clémence comporte une certaine douceur ou tendresse d'âme qui porte à diminuer les peines. La cruauté s'oppose donc directement à la clémence.

Solutions : 1. La diminution des peines, qui se fait conformément à la raison, relève de l'épikie, mais la douceur du sentiment qui y incline relève de la clémence ; de même l'excès du châtement, si l'on considère l'action extérieure, relève de l'injustice, mais, si l'on considère la dureté d'âme qui rend prompt à augmenter les peines, cet excès relève de la cruauté.

2. La miséricorde et la clémence se rencontrent en ce que l'une et l'autre fuient et ont en horreur la misère d'autrui, de façon différente cependant. Car il appartient à la miséricorde de soulager la misère en accordant des bienfaits, tandis qu'il appartient à la clémence de diminuer la misère en atténuant les peines. Puisque la cruauté comporte une exagération dans les peines infligées, elle s'oppose, plus directement à la clémence qu'à la miséricorde. Cependant, à cause de la similitude de ces vertus, on tient parfois la cruauté pour un manque de miséricorde.

3. La cruauté est prise ici pour un manque de miséricorde, dont le propre est de ne pas accorder de bienfaits. Cependant on peut dire aussi que la suppression même du bienfait est une certaine peine.

Article 2 : Comparaison de la cruauté avec la férocité ou sauvagerie

Objections : 1. Il semble que la cruauté ne diffère pas de la férocité ou sauvagerie. En effet, il semble qu'à une vertu soit opposé, d'un seul côté, un seul vice. Or à la clémence sont opposées par excès et la férocité et la cruauté. Il semble donc que la cruauté et la férocité soient identiques.

2. Isidore dit que " l'homme sévère (severus) est ainsi appelé comme étant sauvage et vrai (saevus et verus), car il fait justice sans indulgence ", et, par suite, la sévérité ou férocité semble exclure la rémission des peines dans les jugements, qui ressortit à la bonté. Or c'est là le fait de la cruauté, on l'a dit. La cruauté est donc la même chose que la férocité.

3. A la vertu s'oppose un vice par excès, et aussi un vice par défaut, lequel est à la fois contraire à la vertu, qui se trouve dans un juste milieu, et au vice par excès. Or un même vice par défaut s'oppose à la cruauté et à la férocité, c'est la lâcheté ou faiblesse. En effet S. Grégoire déclare : " Qu'il y ait de l'amour, mais sans mollesse ; de la rigueur, mais sans rudesse. Qu'il y ait du zèle, mais sans sévérité immodérée ; de la bonté, mais ne pardonnant pas plus qu'il ne convient. " La férocité est donc identique à la cruauté.

En sens contraire, pour Sénèque, " celui qui, sans avoir subi de dommage, s'irrite contre quelqu'un qui n'est pas un pécheur, n'est pas appelé cruel, mais féroce ou sauvage ".

Réponse : Les mots de " férocité " et de " sauvagerie " se prennent par comparaison avec les bêtes sauvages, qui sont aussi appelées féroces. En effet, ces animaux s'attaquent aux hommes

pour se repaître de leur chair, et ils ne le font pas pour une cause de justice, dont la considération appartient à la raison seule. C'est pourquoi, à proprement parler, on parle de sauvagerie ou de férocité à propos de celui qui, en infligeant des peines, ne considère pas la faute commise par celui qu'il punit, mais seulement le plaisir qu'il prend à la souffrance des hommes. Il est clair que cela fait partie de la bestialité, car une telle délectation n'est pas humaine, mais bestiale, provenant d'une habitude mauvaise ou d'une corruption de la nature, comme toutes les autres tendances bestiales de ce genre. La cruauté, au contraire, considère la faute en celui qui est puni ; toutefois, elle dépasse la mesure dans le châtement. C'est pourquoi la cruauté diffère de la férocité ou sauvagerie, comme la malice humaine diffère de la bestialité, dit Aristote.

Solutions : 1. La clémence est une vertu humaine ; aussi la cruauté, qui est une malice humaine, s'oppose-t-elle à elle directement. La férocité ou sauvagerie, au contraire, fait partie de la bestialité. Il s'ensuit qu'elle ne s'oppose pas directement à la clémence, mais à une vertu plus excellente, qu'Aristote appelle " héroïque ou divine ", et qui semble, selon nous, appartenir aux dons du Saint-Esprit. On peut donc dire que la férocité s'oppose directement au don de piété.

2. " Sévère " n'équivaut pas purement et simplement à " féroce ", terme qui évoque le vice, mais à " féroce en ce qui concerne la vérité ", à cause d'une certaine ressemblance avec la férocité, qui n'adoucit pas les peines.

3. La rémission dans le fait de punir n'est un vice que si elle néglige l'ordre de la justice, selon lequel on devrait punir à proportion de la faute, ce que la cruauté dépasse. Mais la férocité, elle, ne fait aucune attention à cet ordre. C'est pourquoi la rémission dans le châtement s'oppose directement à la cruauté, et non à la férocité.

Nous devons maintenant parler de la modestie. D'abord de la modestie en général (Q. 160) ; ensuite, de chacune de ses espèces en particulier (161-169).

### **QUESTION 160 : LA MODESTIE**

1. Est-elle une partie de la tempérance ? — 2. Quelle est la matière de la modestie ?

Article 1 : La modestie est-elle une partie de la tempérance ?

Objections : 1. Non, semble-t-il. En effet modestie vient de " mesure " (modus). Or dans toutes les vertus la mesure est nécessaire, car la vertu est ordonnée au bien, et le bien, dit S. Augustin consiste dans " la mesure, l'espèce et l'ordre ". La modestie est donc une vertu générale, et on ne doit pas en faire une partie de la tempérance.

2. Le mérite de la tempérance semble consister principalement dans une certaine " modération ". Or c'est de celle-ci que vient le mot modestie. La modestie semble donc être identique à la tempérance, et non être l'une de ses parties.

3. La modestie semble porter sur la correction des autres, d'après S. Paul (2 Tm 2, 24) . " Le serviteur de Dieu ne doit pas être querelleur, mais doux à l'égard de tous, corrigeant avec modestie ceux qui résistent à la vérité. " Or la correction de ceux qui sont en faute est un acte de justice ou de charité, on l'a vu précédemment. Il semble donc que la modestie soit plutôt une partie de la justice que de la tempérance.

En sens contraire, Cicéron fait de la modestie une partie de la tempérance.

Réponse : Nous l'avons dit plus haut la tempérance use de modération en ce qu'il y a de plus difficile à modérer : les convoitises des délectations du toucher. Or, partout où se trouve une vertu se rapportant spécialement à ce qui est plus important, il faut qu'il y ait une autre vertu se rapportant à ce qui l'est moins, car il est nécessaire que la vie de l'homme soit réglée en tout selon les vertus. C'est ainsi, comme on l'a vu plus haute, que la magnificence se rapporte aux

grandes dépenses d'argent, et qu'à côté d'elle la libéralité est nécessaire, qui se rapporte aux dépenses de médiocre importance. Il est donc nécessaire qu'il y ait une vertu modératrice des petites choses, qu'il n'est pas aussi difficile de modérer. Cette vertu s'appelle la modestie, et elle est annexée à la tempérance comme à la vertu principale.

Solutions : 1. Un nom commun est parfois attribué aux plus petites choses ; c'est ainsi qu'on donne le nom commun d'" anges ", au dernier ordre des anges. De même aussi la " mesure ", qui se remarque communément en toute vertu, est attribuée spécialement à la vertu qui apporte la mesure dans les petites choses.

2. Certaines choses ont besoin d'être tempérées à cause de leur véhémence, comme on " tempère " le vin fort. Mais la modération est nécessaire en toutes choses. C'est pourquoi la tempérance a davantage trait aux passions violentes, et la modestie aux passions moindres.

3. La modestie s'entend ici de la mesure prise communément, selon qu'elle est nécessaire dans toutes les vertus.

Article 2 : Quelle est la matière de la modestie ?

Objections : 1. Il semble que la modestie ne concerne que les actes extérieurs. En effet, les mouvements intérieurs des passions ne peuvent pas être connus des autres. Or S. Paul demande (Ph 4, 5) que " notre modestie soit connue de tous les hommes ". La modestie ne se rapporte donc qu'aux actions extérieures.

2. Les vertus qui ont pour matière les passions se distinguent de la vertu de justice qui a pour matière les actions. Or la modestie semble être une seule vertu. Si donc elle a trait aux actions extérieures, elle n'aura pas trait aux passions intérieures.

3. Aucune vertu, demeurant une et la même, ne porte à la fois sur les choses se rapportant à l'appétit, ce qui est le propre des vertus morales ; sur les choses se rapportant à la connaissance, ce qui est le propre des vertus intellectuelles ; et sur les choses se rapportant à l'irascible et au concupiscible. Donc, si la modestie est une seule vertu, elle ne peut avoir tout cela pour matière.

En sens contraire, en tout ce dont on vient de parler, on doit observer la " mesure ", d'où la modestie tire son nom. La modestie concerne donc tout cela.

Réponse : La modestie diffère de la tempérance, on l'a vu en ce que la tempérance modère ce qui est le plus difficile à réprimer, tandis que la modestie modère ce qui l'est médiocrement. Cependant les auteurs semblent avoir parlé diversement de la modestie. Partout où ils ont discerné une raison spéciale de bien ou de difficulté en matière de modération, ils ont soustrait cela à la modestie, réservant celle-ci aux modérations de moindre importance. Or il est clair pour tous que la répression des plaisirs du toucher présente une difficulté spéciale. C'est pourquoi tous ont distingué la tempérance de la modestie. Mais, en outre, Cicéron a vu qu'un certain bien spécial existait dans la modération des châtiments. Et c'est pourquoi il a soustrait la clémence à la modestie, réservant celle-ci pour toutes les autres choses qui restent à modérer.

Ces choses paraissent être au nombre de quatre. La première est le mouvement de l'âme vers une certaine supériorité, que modère l'humilité. La deuxième est le désir de ce qui se rapporte à la connaissance, ce que modère la studiosité, qui s'oppose à la curiosité. La troisième est ce qui se rapporte aux mouvements et aux actions du corps, afin qu'ils se fassent de façon décente et honnête, tant dans les choses faites sérieusement que dans celles faites par jeu. La quatrième est ce qui se rapporte aux apprêts extérieurs, dans les vêtements et les autres choses de ce genre.

Mais concernant certaines de ces choses, d'autres auteurs ont parlé de vertus particulières ; ainsi Andronicus mentionne " la mansuétude, la simplicité et l'humilité ", et autres vertus de ce genre, dont nous avons parlé plus haut. Aristote, lui, concernant les plaisirs des jeux, a mentionné " l'eutrapélie ". Tout cela rentre dans la modestie, au sens où l'entend Cicéron. Et, de cette

manière, la modestie se rapporte non seulement aux actions extérieures, mais aussi aux mouvements intérieurs.

Solutions : 1. S. Paul parle de la modestie selon qu'elle porte sur les choses extérieures. Cependant la modération des mouvements intérieurs peut aussi se manifester par certains signes extérieurs.

2. Sous la modestie sont comprises différentes vertus, assignées par différents auteurs. Par conséquent rien n'empêche que la modestie ait pour matière des choses qui requièrent différentes vertus. Cependant il n'y a pas, entre les parties de la modestie, une différence aussi grande qu'entre la justice, qui porte sur les opérations, et la tempérance, qui porte sur les passions. Car, dans les actions et les passions en lesquelles il n'y a pas une difficulté exceptionnelle du côté de la matière, mais seulement du côté de la modération, il n'est question que d'une seule vertu, sous le rapport de la modération.

3. Et cela éclaire la réponse à donner à la troisième objection.

#### LES ESPÈCES DE LA MODESTIE

Il faut maintenant étudier les différentes espèces de la modestie. I. L'humilité et l'orgueil qui s'oppose à elle (Q. 161-165). — II. La studiosité (Q. 166) et la curiosité qui lui est opposée (Q. 167). — III. La modestie dans les paroles et dans les gestes (Q. 168). — IV. La modestie dans la toilette extérieure (Q. 169).

#### QUESTION 161 : L'HUMILITÉ

1. Est-elle une vertu ? 2. Siège-t-elle dans l'appétit, ou dans le jugement de la raison ? — 3. Doit-on, par humilité, se mettre au-dessous de tous ? — 4. Fait-elle partie de la modestie ou de la tempérance ? — 5. Comparaison de l'humilité avec les autres vertus. — 6. Les degrés de l'humilité.

Article 1 : L'humilité est-elle une vertu ?

Objections : 1. Il ne semble pas. La vertu implique en effet une notion de bien. Or l'humilité semble impliquer la raison de mal pénal, selon le Psaume (105, 18) : " On l'humilia en affligeant ses pieds d'entraves. " L'humilité n'est donc pas une vertu.

2. La vertu et le vice sont opposés. Or l'humilité se manifeste parfois dans le vice. L'Écclésiastique dit en effet (19, 23 Vg) " Il y a celui qui s'humilia frauduleusement. "

3. Nulle vertu ne s'oppose à une autre vertu. Or l'humilité semble s'opposer à la vertu de magnanimité, qui tend aux grandes choses, alors que l'humilité les fuit.

4. La vertu, selon Aristote est " la disposition de ce qui est parfait ". Or l'humilité semble convenir aux imparfaits. C'est pourquoi il ne convient pas à Dieu de s'humilier, lui qui ne peut être au-dessous de personne. L'humilité n'est donc pas une vertu.

5. " Toute vertu morale a pour matière les actions ou les passions ", d'après Aristote. Or l'humilité n'est pas mise par lui au nombre des vertus qui ont trait aux passions, et elle n'est pas non plus rangée par lui sous la justice, qui porte sur les actions. Il semble donc qu'elle ne soit pas une vertu.

En sens contraire, Origène commentant ce verset de S. Luc (1, 48) : " Il a regardé l'humilité de sa servante ", dit que, dans l'Écriture, l'humilité est expressément déclarée l'une des vertus, puisque le Sauveur a dit (Mt 11, 9) : " Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur. "

Réponse : Comme nous l'avons dit antérieurement en traitant des passions, le bien ardu a quelque chose par quoi il attire l'appétit, à savoir sa raison de bien, et il a quelque chose qui provoque la répulsion, à savoir sa difficulté d'être atteint ; le premier de ces éléments fait naître

un mouvement d'espoir, et le second un mouvement de découragement. Or nous avons dit plus haut qu'à des mouvements de l'appétit qui se comportent par mode d'impulsion, il faut qu'il y ait une vertu morale qui modère et refrène ; et à l'égard de ceux qui se comportent par mode de répulsion et de recul du côté de l'appétit, il faut qu'il y ait une vertu morale qui affermisse et pousse en avant. C'est pourquoi, en ce qui concerne l'appétit du bien ardu, deux vertus sont nécessaires : l'une qui tempère et refrène l'esprit, pour qu'il ne tende pas de façon immodérée aux choses élevées, et c'est la vertu d'humilité ; l'autre qui fortifie l'esprit contre le découragement, et le pousse à poursuivre ce qui est grand conformément à la droite raison, et c'est la magnanimité. Il apparaît donc ainsi que l'humilité est une vertu.

Solutions : 1. Selon Isidore " humble (humilis) signifie pour ainsi dire appuyé à terre (humi) ", c'est-à-dire adhérent à ce qui est bas. Ce qui se réalise de deux façons.

1° En vertu d'un principe extrinsèque, lorsque par exemple un homme est abaissé par un autre. Et alors l'humilité a un caractère pénal.

2° En vertu d'un principe intrinsèque. Cela peut parfois être bon, lorsque quelqu'un, par exemple, considérant ce qui lui manque, s'abaisse selon sa condition, comme Abraham disant au Seigneur (Gn 18, 27) : " Je parlerai à mon Seigneur, moi qui suis poussière et cendre. " L'humilité est alors une vertu. Mais parfois cela peut être mauvais, lorsque, par exemple, " l'homme, oubliant sa dignité, se compare aux bêtes stupides, et devient semblable à elles " (Ps 49, 13).

2. Comme on vient de le dire, l'humilité, selon qu'elle est une vertu, comporte dans sa raison un certain abaissement louable vers le bas. Mais parfois cela a lieu seulement selon les signes extérieurs, selon les apparences. Aussi est-ce là " une fausse humilité ", dont S. Augustin dit qu'elle est " un grand orgueil ", car il semble qu'elle tende à une gloire supérieure. — Mais parfois cela a lieu selon le mouvement intérieur de l'âme. C'est en ce sens que l'humilité est appelée proprement une vertu, car la vertu ne consiste pas dans des choses extérieures, mais principalement dans le choix intérieur de l'esprit, comme le montre Aristote.

3. L'humilité réprime l'appétit, de peur qu'il ne tende vers ce qui est grand en s'écartant de la droite raison. La magnanimité, elle, pousse l'esprit vers ce qui est grand en se conformant à la droite raison. Il apparaît donc que la magnanimité ne s'oppose pas à l'humilité, mais au contraire qu'elles ont en commun de se conformer toutes deux à la droite raison.

4. Il y a deux façons de dire qu'un être est parfait. D'une première façon, un être est dit parfait purement et simplement, quand aucun défaut ne se trouve en lui, ni selon sa nature, ni par rapport à quelque autre chose. Et ainsi Dieu seul est parfait, et l'humilité ne lui convient donc pas selon la nature divine, mais seulement selon la nature humaine qu'il a assumée. — D'une autre façon on peut dire qu'un être est parfait sous quelque rapport, par exemple selon sa nature, ou selon sa condition, ou selon le temps. En ce sens l'homme vertueux est parfait. Sa perfection cependant reste déficiente en comparaison de Dieu. C'est ainsi qu'Isaïe (40, 17) peut dire : " Toutes les nations sont comme rien devant lui. " Et c'est ainsi que l'humilité peut convenir à tout homme.

5. Aristote voulait traiter des vertus selon qu'elles sont ordonnées à la vie civile, où la soumission d'un homme à un autre est déterminée selon l'ordre de la loi, et fait partie de la justice légale. Mais l'humilité, selon qu'elle est une vertu spéciale, regarde principalement la subordination de l'homme à Dieu, à cause de qui il se soumet aussi aux autres lorsqu'il s'humilie.

Article 2 : L'humilité siège-t-elle dans l'appétit, ou dans le jugement de la raison ?

Objections : 1. Il ne semble pas que l'humilité siège dans l'appétit, mais plutôt dans le jugement de la raison. En effet, l'humilité s'oppose à l'orgueil. Or l'orgueil consiste surtout en ce qui se

rapporte à la connaissance. S. Grégoire dit en effet : " L'orgueil, quand il s'étend extérieurement jusqu'au corps, se fait d'abord connaître par les yeux ", ce qui faisait dire au Psalmiste (131, 1) : " Seigneur, mon cœur ne s'est pas enflé d'orgueil, et mes regards n'ont pas été hautains. " Or les yeux servent surtout à la connaissance. Il semble donc que l'humilité se rapporte surtout à la connaissance que l'on prend de soi et qu'on estime petite.

2. Selon S. Augustin " l'humilité est presque toute la doctrine chrétienne ". Il n'y a donc rien dans la doctrine chrétienne qui soit inconciliable avec l'humilité. Or la doctrine chrétienne nous invite à désirer ce qu'il y a de meilleur, comme dit S. Paul (1 Co 12, 3 1) : " Aspirez aux charismes les meilleurs. " L'humilité ne consiste donc pas à réprimer le désir des choses ardues, mais porte plutôt sur leur estimations.

3. Il appartient à la même vertu de réprimer un élan excessif et d'affermir l'âme contre un recul excessif. Ainsi, c'est la même vertu de force qui réprime l'audace et qui affermit l'âme contre la peur. Or la magnanimité affermit l'âme contre les difficultés qui se rencontrent dans la poursuite des grandes choses. Donc, si l'humilité réprimait l'appétit des grandes choses, il s'ensuivrait qu'elle ne serait pas une vertu distincte de la magnanimité. Ce qui semble faux. L'humilité ne porte donc pas sur l'appétit des grandes choses mais plutôt sur leur estimation.

4. Andronicus place l'humilité dans le train de vie extérieur. Il dit en effet que l'humilité est " un habitus qui évite les excès dans les dépenses et les apprêts ". Elle ne règle donc pas le mouvement de l'appétit.

En sens contraire, S. Augustin dit que l'homme humble est " celui qui choisit d'être abaissé dans la maison du Seigneur, plutôt que d'habiter dans la demeure des pécheurs ". Or le choix relève de l'appétit. L'humilité se trouve donc dans l'appétit, plutôt que dans l'estimation.

Réponse : Comme on l'a dit, il appartient en propre à l'humilité que nous nous réprimions nous-mêmes, afin de ne pas être entraînés à ce qui nous dépasse. Mais il est nécessaire pour cela que nous prenions conscience de ce qui nous manque en comparaison de ce qui excède nos forces. C'est pourquoi la connaissance du manque qui nous est propre fait partie de l'humilité comme règle directrice de l'appétit. Pourtant, c'est dans l'appétit lui-même que l'humilité réside essentiellement. Aussi doit-on dire que le propre de l'humilité est de diriger et de modérer le mouvement de l'appétit.

Solutions : 1. L'élévation du regard est un signe d'orgueil, en tant qu'il exclut le respect et la crainte. Car ce sont surtout les gens timides et respectueux qui ont coutume de baisser les yeux, comme s'ils n'osaient pas se comparer aux autres. Il ne s'ensuit pas pour autant que l'humilité soit essentiellement dans la connaissance.

2. Prétendre à quelque chose de grand en se fiant à ses propres forces est contraire à l'humilité. Mais il n'est pas contraire à l'humilité de tendre à de grandes choses en mettant sa confiance dans le secours divin, surtout puisque l'on est d'autant plus élevé aux regards de Dieu que l'on se soumet davantage à lui par humilité. " Autre chose, dit S. Augustin est de s'élever vers Dieu, autre chose de s'élever contre Dieu. Celui qui s'abaisse devant lui est élevé par lui, et celui qui se dresse contre lui est abaissé par lui. "

3. On trouve dans la vertu de force une même et unique raison de réprimer l'audace et d'affermir l'âme contre la crainte. Cette unique raison est en effet que l'homme doit faire passer le bien de la raison avant les périls de la mort. Au contraire, la raison que nous avons de refréner la présomption de l'espérance, ce qui relève de l'humilité, est différente de la raison que nous avons d'affermir l'âme contre le désespoir, ce qui relève de la magnanimité. En effet, la raison que nous avons d'affermir l'âme contre le désespoir, est la conquête de notre bien propre, car il ne faut pas qu'en désespérant l'homme se rende indigne du bien qui lui convenait. S'agit-il en

revanche de réprimer la présomption de l'espérance, la raison principale est prise alors de la révérence due à Dieu, qui fait que l'homme ne s'attribue pas plus qu'il ne lui revient selon le rang qu'il a reçu de Dieu. Ainsi donc l'humilité semble impliquer principalement la sujétion de l'homme à Dieu. C'est pourquoi S. Augustin, qui assimile l'humilité à la pauvreté en esprit, la fait dépendre du don de crainte, par lequel on révère Dieu. De là vient que la force se comporte autrement vis-à-vis de l'audace que l'humilité vis-à-vis de l'espoir. Car la force se sert de l'audace plus que ne la réprime ; c'est pourquoi l'excès a plus de ressemblance avec elle que le défaut. L'humilité, au contraire, réprime l'espoir ou la confiance en soi-même plus qu'elle ne s'en sert ; c'est pourquoi l'excès est davantage en opposition avec elle que le défaut.

4. L'excès dans les dépenses et les apprêts extérieurs est d'ordinaire le fait d'une certaine fierté, que l'humilité réprime. De ce point de vue l'humilité se trouve secondairement dans les choses extérieures, selon qu'elles sont les signes du mouvement intérieur de l'appétit.

Article 3 : Doit-on, par humilité, se mettre au-dessous de tous ?

Objections : 1 : Il ne semble pas. Car, on l'a dit l'humilité consiste principalement dans la sujétion de l'homme à Dieu. Mais ce qui est dû à Dieu ne doit pas être donné à l'homme, comme c'est clair pour tous les actes d'adoration. L'homme ne doit donc pas par humilité se mettre au-dessous de l'homme.

2. D'après S. Augustin, " l'humilité doit être placée du côté de la vérité, non du côté de la fausseté ". Or il y a des hommes qui occupent une très haute situation : s'ils se mettaient au-dessous de leurs inférieurs, cela ne pourrait pas se faire sans fausseté.

3. Nul ne doit faire ce qui tourne au détriment du salut d'autrui. Mais si par humilité l'on se mettait au-dessous d'un autre, cela tournerait parfois au détriment de celui à qui l'on se soumet, car cela pourrait lui inspirer de l'orgueil ou du mépris. C'est pourquoi S. Augustin a pu dire : " ... de peur qu'en observant une trop grande humilité, on ne détruise l'autorité qui doit gouverner. " Il ne faut donc pas que l'homme se mette au-dessous de tous par humilité.

En sens contraire, il y a ces paroles de S. Paul (Ph 2, 3) : " Que chacun par humilité estime les autres supérieurs à soi. "

Réponse : On peut considérer deux points de vue en l'homme : ce qui est de Dieu, et ce qui est de l'homme. Mais tout ce qui est défaut est de l'homme, et tout ce qui est salut et perfection est de Dieu, selon Osée (13, 9) : " Ô Israël, ta perte vient de toi-même, ton secours de moi seul. " Or l'humilité, nous l'avons dit, regarde proprement la révérence par laquelle l'homme se soumet à Dieu. C'est pourquoi tout homme, s'il considère ce qui est de lui, doit se mettre au-dessous du prochain en considérant ce qui, en celui-ci, est de Dieu.

Mais l'humilité n'exige pas que l'on mette ce qui, en soi-même, est de Dieu, au-dessous de ce qui apparaît être de Dieu en l'autre. Car ceux qui reçoivent en partage les dons de Dieu savent bien qu'ils les ont. S. Paul dit en effet (1 Co 2, 12) que nous avons reçu l'Esprit qui vient de Dieu " afin de connaître les dons que Dieu nous a faits ". C'est pourquoi, sans manquer à l'humilité, on peut préférer les dons que l'on a soi-même reçus aux dons de Dieu qui paraissent avoir été attribués aux autres. Ce mystère, dit S. Paul (Ep 3, 5), " n'avait pas été communiqué aux hommes des temps passés comme il vient d'être révélé maintenant à ses saints Apôtres ".

De même l'humilité n'exige pas non plus que l'on mette ce que l'on a d'humain au-dessous de ce qui est humain dans le prochain. Autrement, il faudrait que tout homme se jugeât plus pécheur que tous les autres, et cependant S. Paul a pu dire sans manquer à l'humilité (Ga 2, 15) : " Nous sommes, nous, des juifs de naissance, et non de ces pécheurs de païens. "



Néanmoins, tout homme peut juger qu'il y a dans le prochain quelque chose de bon que lui-même n'a pas, ou qu'il y a en lui-même quelque chose de mauvais qui ne se trouve pas chez l'autre, ce qui lui permet de se mettre par humilité au-dessous du prochain.

Solutions : 1. Non seulement nous devons révéler Dieu en lui-même, mais aussi révéler en toute chose ce qui est de lui, non cependant par le même mode dont nous révèrons Dieu. C'est pourquoi nous devons, par l'humilité, nous mettre au dessous de tous les autres à cause de Dieu. " Soyez soumis, dit S. Pierre (1 P 2, 13), à toute créature humaine à cause de Dieu. " Pour Dieu seul cependant nous devons montrer de l'adoration.

2. Si nous préférons ce qui est de Dieu dans le prochain à ce qui est propre en nous, nous ne pouvons tomber dans la fausseté. C'est pourquoi ce passage de S. Paul : " Que chacun par l'humilité estime les autres supérieurs à soi ", est ainsi commenté par la Glose . " Nous ne devons pas estimer cela par une sorte de feinte : estimons vraiment, au contraire, qu'il peut y avoir en l'autre quelque chose de caché qui nous soit supérieur, même si notre bien, par quoi nous paraissions lui être supérieur, n'est pas caché. "

3. L'humilité, comme du reste les autres vertus, réside principalement à l'intérieur de l'âme. On peut ainsi, selon l'acte intérieur de l'âme, se mettre au-dessous d'un autre, sans pour autant donner occasion à ce qui pourrait être au détriment de son salut. C'est en ce sens qu'Augustin dit dans sa " Règle " : " Que le supérieur, par un sentiment de crainte de Dieu, se mette sous vos pieds. " Mais dans les actes extérieurs d'humilité, comme aussi dans les actes des autres vertus, il faut user de la modération qui convient, pour qu'ils ne puissent tourner au détriment de l'autre. Si cependant quelqu'un fait ce qu'il doit, et que les autres en prennent occasion de pécher, cela n'est pas imputé à celui qui agit avec humilité, car il ne commet pas de scandale, bien qu'un autre soit scandalisé.

ARTICLE 4 : L'humilité fait-elle partie de la modestie ou tempérance ?

Objections : 1. Il semble que non. L'humilité, en effet, regarde principalement la révérence par laquelle on se soumet à Dieu, on l'a dit. Or il appartient à la vertu théologique d'avoir Dieu pour objet. L'humilité doit donc être considérée plutôt comme une vertu théologique que comme une partie de la tempérance ou modestie.

2. La tempérance est dans le concupiscible. Or l'humilité semble être dans l'irascible, comme aussi l'orgueil, qui lui est opposé, et qui a l'ardu pour objet. Il semble donc que l'humilité ne soit pas une partie de la tempérance ou modestie.

3. L'humilité et la magnanimité portent sur les mêmes choses, cela ressort de ce que nous avons dit. Or la magnanimité n'est pas une partie de la tempérance, mais plutôt de la force, ainsi qu'on l'a vu antérieurement. Il semble donc que l'humilité ne soit pas une partie de la tempérance ou modestie.

En sens contraire, commentant S. Luc, Origène dit : " Si tu veux savoir le nom de cette vertu, et comment l'appellent les philosophes, remarque que l'humilité sur laquelle Dieu abaisse ses regards est la même vertu que celle que les philosophes appellent métriotès ", c'est-à-dire mesure ou modération, laquelle appartient manifestement à la modestie ou tempérance. L'humilité fait donc partie de la modestie ou tempérance.

Réponse : En assignant des parties aux vertus on fait principalement attention, nous l'avons dit plus haut à la ressemblance dans la manière d'agir de la vertu. Or la manière d'agir de la tempérance, d'où elle tire surtout son mérite, c'est le freinage ou la répression de l'emportement d'une passion. Voilà pourquoi toutes les vertus qui refrèment ou répriment l'élan des affections, ou qui modèrent les actions, sont considérées comme des parties de la tempérance. Or, de même

que la douceur réprime le mouvement de colère, de même l'humilité réprime le mouvement d'espoir, qui est un élan de l'esprit tendant vers de grandes choses.

C'est pourquoi, de même que la douceur est une partie de la tempérance, de même l'humilité. Pour cette raison Aristote dit que celui qui tend vers de petites choses, selon ses possibilités, n'est pas appelé magnanime, mais " tempéré " : nous, nous pouvons l'appeler humble. Et, pour la raison dite plus haut, l'humilité, parmi les autres parties de la tempérance, est contenue sous la modestie, de la manière dont en parle Cicéron : en tant que l'humilité n'est rien d'autre qu'une certaine modération de l'esprit. " Ayez, dit S. Pierre (1 P 3, 4), la parure incorruptible d'une âme douce et humble. "

Solutions : 1. Les vertus théologiques, qui se rapportent à la fin ultime . premier principe dans . le domaine du désirable, sont causes de toutes les autres vertus. Que l'humilité soit causée par la vénération de Dieu n'exclut donc pas qu'elle soit une partie de la modestie ou tempérance.

2. Les parties sont assignées aux vertus principales, non selon leur ressemblance quant au sujet ou à la matière mais selon leur ressemblance quant à leur forme d'agir, on l'a dit. C'est pourquoi, bien que l'humilité ait son siège dans l'irascible, elle n'en est pas moins placée parmi les parties de la modestie et de la tempérance à cause de son mode d'agir.

3. Quoique la magnanimité et l'humilité se rencontrent dans une même matière, elles diffèrent cependant par leur mode d'agir. C'est la raison pour laquelle la magnanimité est une partie de la force, et l'humilité une partie de la tempérance.

Article 5 : Comparaison de l'humilité avec les autres vertus

Objections : 1. Il semble que l'humilité soit la plus importante des vertus. En effet, commentant ce qui est dit en S. Luc du pharisien et du publicain, S. Jean Chrysostome dit que " si l'humilité, même mêlée de fautes, court si facilement qu'elle dépasse la justice accompagnée d'orgueil, où n'ira-t-elle pas si elle est jointe à la justice ? Elle sera présente au tribunal de Dieu au milieu des anges ". Il apparaît ainsi que l'humilité l'emporte sur la justice. Or la justice est la plus remarquable de toutes les vertus, et renferme en elle toutes les vertus, comme le montre Aristote. L'humilité est donc la plus grande des vertus.

2. " Envisages-tu, dit S. Augustin, par l'homme qu'il a daigné assumer, fut un enseignement moral ". Or c'est principalement son humilité qu'il nous a proposé d'imiter, lorsqu'il a dit (Mt 11, 29) : " Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur. " Et S. Grégoire affirme : " On découvre la preuve de notre rachat dans l'humilité de Dieu. " L'humilité semble être donc la plus grande des vertus.

En sens contraire, la charité l'emporte sur toutes les vertus, selon S. Paul (Col. 3, 14) : " Par-dessus tout, ayez la charité. " L'humilité n'est donc pas la plus grande des vertus.

Réponse : Le bien de la vertu humaine réside dans l'ordre de la raison, lequel se prend principalement par rapport à la fin. C'est pourquoi les vertus théologiques, qui ont la fin ultime pour objet, sont les plus grandes.

Secondairement, on prête attention à la manière dont les moyens sont ordonnés à la fin. Et cette ordonnance se trouve essentiellement dans la raison elle-même qui ordonne, et, par participation, dans l'appétit ordonné par la raison. Cette ordonnance est faite de manière universelle par la justice, surtout par la justice légale. L'humilité, elle, fait que l'homme demeure bien soumis en toutes choses à l'ordre, d'une façon universelle, tandis que toute autre vertu le fait en telle ou telle matière particulière. C'est pourquoi, après les vertus théologiques, après aussi les vertus intellectuelles qui ont pour siège la raison elle-même, et après la justice, surtout légale, l'humilité est plus importante que les autres vertus.

Solutions : 1. L'humilité ne l'emporte pas sur la justice, mais sur " la justice à laquelle est joint l'orgueil " et qui a cessé d'être une vertu ; de même que, en sens inverse, le péché est remis par l'humilité : il est dit en effet du publicain que, en récompense de son humilité, " il s'en retourna chez lui justifié " (Lc 18, 14). C'est pourquoi S. Jean Chrysostome peut dire " Prête-moi deux attelages : l'un composé de la justice et de l'orgueil, l'autre du péché et de l'humilité. Tu verras le péché dépasser la justice, non par ses propres forces, mais par les forces de l'humilité qui lui est jointe ; et tu verras l'autre couple vaincu, non par la faiblesse de la justice, mais par le poids et l'enflure de l'orgueil. "

2. De même que l'assemblage ordonné des vertus est comparé, en raison d'une certaine ressemblance, à un édifice, de même ce qui est premier dans l'acquisition des vertus est comparé à la fondation qui est posée en premier dans l'édifice. Mais les véritables vertus sont infusées par Dieu. C'est pourquoi ce qui est premier dans l'acquisition des vertus peut s'entendre de deux façons : d'une première façon, parce qu'on enlève un obstacle. Et, à ce titre, l'humilité tient la première place, en tant qu'elle chasse l'orgueil auquel Dieu résiste, et rend l'homme docile et ouvert à l'influx de la grâce divine, en tant qu'elle vide l'enflure de la superbe. " Dieu résiste aux orgueilleux, écrit S. Jacques (4, 6), mais il donne sa grâce aux humbles. " C'est de cette façon que l'humilité est appelée le fondement de l'édifice spirituel.

D'une autre façon, dans les vertus quelque chose est premier directement, en donnant dès maintenant accès à Dieu. Or le premier accès à Dieu se fait par la foi. " Celui qui s'approche de Dieu doit croire " (He 11, 6). Et à ce titre c'est la foi qui est le fondement, d'une façon plus noble que l'humilité.

3. A qui méprise la terre, le ciel est promis. Ainsi à ceux qui méprisent les richesses terrestres sont promis les trésors célestes, selon cette parole (Mt 6, 19) : " Ne vous amassez pas de trésors sur la terre, ... mais amassez-vous des trésors dans le ciel. " De même, à ceux qui méprisent les joies du monde sont promises les consolations célestes (Mt 5, 5) " Heureux ceux qui pleurent, car ils seront consolés. " De même encore l'élévation spirituelle est promise à l'humilité, non parce qu'elle la mérite à elle seule, mais parce qu'il lui appartient en propre de mépriser la grandeur terrestre. C'est pourquoi S. Augustin dit : " Ne crois pas que celui qui s'humilie sera toujours à terre, puisqu'il est dit : "Il sera exalté". Mais ne crois pas qu'il le sera aux yeux des hommes par les grandeurs terrestres. "

4. Le Christ nous a principalement recommandé l'humilité, parce que c'est le grand moyen d'écartier ce qui fait obstacle au salut qui consiste pour l'homme à tendre vers les biens célestes et spirituels, biens dont il est empêché quand il cherche la gloire dans le domaine terrestre. C'est pourquoi le Seigneur, pour faire disparaître l'obstacle au salut, a montré par des exemples d'humilité qu'il fallait mépriser la grandeur qui paraît au-dehors. L'humilité est ainsi comme une disposition qui permet d'accéder librement aux biens spirituels et divins. Donc, de même que la perfection est supérieure à la disposition, de même la charité et les autres vertus par lesquelles l'homme est directement conduit à Dieu sont supérieures à l'humilité.

Article 6 : Les degrés de l'humilité

Objections : 1. Il semble qu'on ne puisse accepter la distinction de l'humilité en douze degrés que l'on trouve dans la " Règle " de S. Benoît (ch.7) : 1° " se montrer toujours humble de cœur et de corps, en tenant les yeux fixés à terre " ; 2° " parler peu, de choses sérieuses, et sans élever la voix " ; 3° " ne pas rire avec facilité et promptitude " ; 4° " garder le silence jusqu'à ce que l'on soit interrogé " ; 5° " observer la règle commune du monastère " ; 6° " se croire et se dire le plus méprisable de tous " ; 7° " s'avouer et se croire indigne et inutile en tout " ; 8° " confesser ses péchés " ; 9° " embrasser patiemment par obéissance les choses dures et pénibles " ; 10° " se

soumettre avec obéissance au supérieur " ; 11° " ne pas prendre plaisir à faire sa volonté propre " ; 12° " craindre Dieu et se rappeler tous ses commandements ". En effet, on énumère ici des choses qui se rapportent à d'autres vertus : à l'obéissance par exemple et à la patience. On énumère aussi des choses qui semblent relever d'une opinion fautive, qui n'est le fait d'aucune vertu, comme " se croire et se dire le plus méprisable de tous ", ou " s'avouer et se croire indigne et inutile en tout ". On a tort de placer tout cela parmi les degrés de l'humilité.

2. L'humilité, comme d'ailleurs les autres vertus, va de l'intérieur à l'extérieur. Dans les degrés indiqués on a donc tort de placer ce qui appartient aux actes extérieurs avant ce qui appartient aux actes intérieurs.

3. S. Anselme lui, distingue sept degrés d'humilité : 1° " se savoir méprisable " ; 2° " en être affligé " ; 3° " le confesser " ; 4° " le persuader ", c'est-à-dire vouloir qu'on le croie ; 5° " supporter patiemment qu'on le dise " ; 6° " supporter d'être traité avec mépris " ; 7° " aimer cela ". Les degrés indiqués plus haut semblent donc en surnombre.

4. A propos de S. Matthieu (3, 15), la Glose ajoute : " L'humilité parfaite a trois degrés : le premier est de se soumettre à ses supérieurs, et de ne pas se préférer à ses égaux, et c'est bien ; le deuxième est de se soumettre à ses égaux, et de ne pas se préférer à ses inférieurs, et c'est mieux ; le troisième est de se soumettre à ses inférieurs, et c'est la perfection. " Donc, les degrés indiqués semblent trop nombreux.

5. " La mesure de l'humilité, écrit S. Augustin est donnée à chacun à la mesure de sa grandeur. L'orgueil, qui est d'autant plus insidieux qu'on est plus grand, la met en danger. " Or la mesure de la grandeur humaine ne peut pas être fixée par un nombre déterminé de degrés. Il semble donc qu'on ne puisse assigner des degrés déterminés à l'humilité.

Réponse : Comme on le voit par ce qui a été dit plus haut l'humilité se trouve essentiellement dans l'appétit, selon que l'homme refrène le mouvement de son âme pour l'empêcher de tendre à la grandeur de façon désordonnée. Mais l'humilité a sa règle dans la connaissance, afin que l'homme ne s'estime pas supérieur à ce qu'il est. Et le principe et la racine de cette double conduite, c'est la révérence de l'homme envers Dieu. Mais de cette humble disposition intérieure procèdent certains signes extérieurs dans les paroles, et dans les faits et gestes, qui manifestent ce qui se cache à l'intérieur, comme cela se passe aussi pour les autres vertus. En effet " à son air on connaît un homme, à son visage on connaît l'homme de sens ", dit l'Ecclésiastique (19, 29).

Dans les degrés indiqués de l'humilité se trouve quelque chose qui appartient à la racine de l'humilité, à savoir le douzième degré : " Craindre Dieu et se rappeler tous ses commandements. " On trouve aussi quelque chose qui appartient à l'appétit : ne pas tendre de façon désordonnée vers sa propre supériorité. Ce qui a lieu de trois manières : 1° lorsque l'homme ne suit pas sa propre volonté, ce qui appartient au onzième degré ; 2° lorsqu'il règle sa volonté sur le jugement du supérieur, ce qui appartient au dixième degré ; 3° lorsqu'il ne s'écarte pas de cette voie dans les moments durs et pénibles de l'existence, ce qui appartient au neuvième degré.

On trouve encore certaines choses se rapportant à l'estimation de l'homme reconnaissant ses défauts, et cela de trois manières : 1° par le fait que l'homme reconnaît et confesse ses propres défauts, ce qui appartient au huitième degré ; 2° par le fait que, considérant ses défauts, il s'estime incapable de grandes choses, ce qui appartient au septième degré ; 3° par le fait qu'il estime les autres supérieurs à lui sous ce rapport, ce qui appartient au sixième degré.

On trouve enfin certaines choses se rapportant aux signes extérieurs. Parmi ces signes il en est un dans les faits, lorsque l'homme, dans ses œuvres, ne s'écarte pas de la voie commune, ce qui appartient au cinquième degré. Il en est deux autres dans les paroles, lorsque l'homme ne devance pas le moment de parler, ce qui appartient au quatrième degré, et lorsqu'il ne dépasse

pas la mesure en parlant, ce qui appartient au deuxième degré. Les autres signes se trouvent dans les gestes extérieurs, quand on réprime par exemple la hardiesse du regard, ce qui appartient au premier degré, et quand on retient le rire extérieur et les autres signes d'une joie inepte, ce qui appartient au troisième degré.

Solutions : 1. On peut sans fausseté " se croire et se déclarer le plus méprisable de tous ", selon les défauts cachés qu'on reconnaît en soi, et les dons de Dieu qui sont cachés dans les autres. C'est pourquoi S. Augustin peut dire : " Songez que certains ont sur vous de secrètes supériorités, même si vous apparaissez extérieurement meilleurs qu'eux. "

De même, on peut sans fausseté " s'avouer et se croire indigne et inutile en tout " si l'on considère ses propres forces, et que l'on rapporte tout son pouvoir à Dieu. " Ce n'est pas que de nous-mêmes, écrit S. Paul (2 Co 3, 5), nous ayons qualité pour revendiquer quoi que ce soit comme venant de nous ; notre capacité vient de Dieu. "

Il n'est pas illogique non plus de mettre au compte de l'humilité ce qui appartient à d'autres vertus puisque, de même qu'un vice sort d'un autre vice, de même, par un ordre naturel, l'acte d'une vertu procède de l'acte d'une autre vertu.

2. L'homme a deux moyens pour parvenir à l'humilité : le premier et le principal, c'est le don de la grâce. A ce point de vue, ce qui est intérieur précède ce qui est extérieur. Le second moyen, c'est l'effort de l'homme. A ce point de vue, l'homme commence par réprimer l'extérieur, et il parvient ensuite à extirper la racine intérieure. C'est en suivant cet ordre que sont indiqués ici les degrés de l'humilité.

3. Tous les degrés indiqués par S. Anselme se ramènent à connaître, à exprimer et à vouloir sa propre abjection. En effet, le premier degré appartient à la connaissance de ses propres défauts. Mais, parce qu'il serait blâmable d'aimer ses propres défauts, cela est exclu par le deuxième degré. A la manifestation de ses défauts se rapportent le troisième et le quatrième degré, de sorte qu'on ne déclare pas seulement ses défauts, mais qu'on veut en persuader les autres. Les trois autres degrés concernent l'appétit, qui ne cherche pas l'honneur mais l'abjection extérieure, ou la supporte avec égalité d'âme, qu'elle lui vienne par des paroles ou par des faits. Car, comme le dit S. Grégoire, " c'est peu d'être humble vis-à-vis de ceux qui nous honorent, puisque les séculiers en font autant ; mais nous devons surtout être humble vis-à-vis de eux qui nous font souffrir ". Et cela appartient aux cinquième et sixième degrés. Ou bien encore on embrasse volontiers les humiliations extérieures, ce qui appartient au septième degré. Et ainsi tous ces degrés sont compris dans les sixième et septième degrés de la liste de S. Benoît.

4. Ces degrés sont pris non en considérant la réalité elle-même, c'est-à-dire la nature de l'humilité, mais par comparaison avec le niveau des hommes, qui sont ou bien des supérieurs, des inférieurs ou des égaux.

5. Cet argument procède lui aussi des degrés d'humilité considérés non selon la nature même de l'humilité comme fait la liste de S. Benoît, mais selon les différentes conditions des hommes.

#### L'ORGUEIL

Nous allons maintenant étudier l'orgueil : d'abord, l'orgueil en général (Q. 162) ; ensuite, le péché du premier homme qui fut un péché d'orgueil (Q. 163-165).

#### **QUESTION 162 : L'ORGUEIL EN GÉNÉRAL**

1. L'orgueil est-il un péché ? — 2. Est-il un vice spécial ? — 3. Quel en est le siège ? — 4. Quelles sont ses espèces ? — 5. L'orgueil est-il péché mortel ? — 6. Est-il le plus grave de tous les péchés ? — 7. Ses rapports avec les autres péchés. — 8. Doit-on y voir un vice capital ?

Article 1 : L'orgueil est-il un péché ?

Objections : 1. Non, semble-t-il. Aucun péché en effet ne fait l'objet d'une promesse divine. Dieu promet ce que lui-même va faire, mais il n'est pas l'auteur d'un péché. Or l'orgueil est cité parmi les promesses divines, comme on le voit dans Isaïe (60, 15) : " Je ferai de toi un objet d'éternel orgueil, un motif de joie d'âge en âge. "

2. Désirer la ressemblance divine n'est pas un péché : il est en effet naturel à toute créature de le désirer, et en cela consiste la perfection. Cela convient surtout à la créature raisonnable, qui a été faite " à l'image et à la ressemblance de Dieu ". Mais, dit Prosper d'Aquitaine l'orgueil est " l'amour de sa propre excellence ", par laquelle l'homme ressemble à Dieu, l'excellence même. C'est ce qui fait dire à S. Augustin : " L'orgueil veut imiter ta grandeur, car toi seul, ô Dieu, es élevé au-dessus de tout. " L'orgueil n'est donc pas un péché.

3. Le péché est non seulement contraire à une vertu, mais aussi à un vice opposé, comme le montre Aristote. Or on ne trouve pas de vice qui soit opposé à l'orgueil. L'orgueil n'est donc pas un péché.

En sens contraire, il y a dans le livre de Tobie (4,14) : " Ne laisse jamais l'orgueil dominer dans ton cœur ou dans tes paroles. "

Réponse : L'orgueil (*superbia*) tire son nom de ce que l'on prétend volontairement à ce qui nous dépasse. Comme dit Isidore : " Le "superbe" est ainsi appelé parce qu'il veut paraître "supérieur" à ce qu'il est : en effet celui qui veut dépasser ce qu'il est un orgueilleux. " Or la raison droite exige que la volonté de chacun se porte à ce qui lui est proportionné. Il est donc clair que l'orgueil implique quelque chose qui s'oppose à la droite raison. Or cela constitue un péché, car, selon Denys le mal de l'âme est " d'être en dehors de la raison ". L'orgueil est donc manifestement un péché.

Solutions : 1. L'orgueil peut s'entendre de deux façons : d'abord en ce sens qu'il dépasse la règle de la raison. C'est ainsi que nous disons qu'il est un péché. D'autre part, l'orgueil peut simplement tirer son nom de la surabondance. En ce sens, tout ce qui est surabondant peut être appelé orgueil. C'est ainsi que l'orgueil est promis par Dieu, à la manière d'une surabondance de biens. C'est pourquoi la Glose de Jérôme commentant ce passage, dit qu'il y a un orgueil bon et un orgueil mauvais. On pourrait dire encore que l'orgueil est entendu ici de façon matérielle pour l'abondance de biens dont les hommes peuvent s'enorgueillir.

2. La raison est ordonnatrice de ce que l'homme désire par nature. Et ainsi, si quelqu'un s'écarte de la règle de raison, soit en plus soit en moins, un tel appétit sera vicieux, comme on le voit pour l'appétit de la nourriture, qu'il est cependant naturel de désirer. Or l'orgueil désire l'excellence en excédant ce qui convient à la raison droite. C'est pourquoi S. Augustin dit que l'orgueil est " le désir d'une grandeur déréglée ". Et il dit encore : " L'orgueil est une imitation perverse de Dieu. Il déteste en effet l'égalité avec les égaux sous la dépendance de Dieu, et veut au contraire leur imposer sa propre domination à la place de celle de Dieu. "

3. L'orgueil s'oppose directement à la vertu d'humilité qui, en un certain sens, concerne les mêmes objets que la magnanimité, nous l'avons vu plus haut,. Il en résulte que le vice qui s'oppose par défaut à l'orgueil est proche du vice de pusillanimité, qui s'oppose par défaut à la magnanimité. En effet, de même qu'il appartient à la magnanimité de pousser l'âme à de grandes choses à l'encontre du désespoir, de même il appartient à l'humilité de retenir l'âme du désir désordonné des grandes choses, à l'encontre de la présomption. Or la pusillanimité, quand elle comporte un défaut dans la poursuite des grandes choses, s'oppose à proprement parler à la magnanimité par défaut ; et quand elle comporte une application de l'âme à des choses plus viles qu'il ne convient à l'homme, elle s'oppose à l'humilité par défaut : l'un et l'autre aspect procède

en effet d'une petitesse d'âme. Et de même, à l'inverse, l'orgueil peut par excès s'opposer à la fois à la magnanimité et à l'humilité, selon des aspects différents : il s'oppose à l'humilité en tant qu'il méprise la sujétion, et à la magnanimité en tant qu'il prétend de façon désordonnée aux grandes choses. Cependant, comme l'orgueil implique une certaine supériorité, il s'oppose plus directement à l'humilité ; et de même la pusillanimité, qui implique une petitesse d'âme dans la poursuite des grandes choses s'oppose plus directement à la magnanimité.

Article 2 : L'orgueil est-il un vice spécial ?

Objection : 1. Il ne semble pas. En effet, S. Augustin dit : " Tu ne trouveras aucun péché qui ne fasse appel à l'orgueil. " Prosper d'Aquitaine lui aussi, dit qu'" aucun péché ne peut être, n'a pu être ou ne pourra être sans l'orgueil ". L'orgueil est donc un péché général.

2. Commentant ce passage de Job (33, 17) " ... pour le détourner de ses œuvres et mettre fin à son orgueil ", la Glose dit que " s'enorgueillir contre le Créateur c'est transgresser ses commandements par le péché ". Or, selon S. Ambroise, tout péché est " une transgression de la loi divine et une désobéissance aux commandements venus du ciel ". Tout péché est donc orgueil.

3. Un péché particulier s'oppose toujours à une vertu particulière. Or l'orgueil s'oppose à toutes les vertus, si l'on en croit S. Grégoire : " L'orgueil ne se contente nullement de la destruction d'une seule vertu. Il se lève en toutes les parties de l'âme, et, comme une maladie générale et pestilentielle, il corrompt le corps tout entier. " Quant à Isidore il dit que l'orgueil " est la ruine de toutes les vertus ". L'orgueil n'est donc pas un péché spécial.

4. Tout péché particulier a une matière particulière. Or l'orgueil a une matière générale. S. Grégoire dit en effet : " L'un s'enorgueillit de la richesse, l'autre de l'éloquence, un autre de choses basses et terrestres, un autre encore de vertus sublimes. " L'orgueil n'est donc pas un péché spécial.

En sens contraire, il y a ce que dit S. Augustin : " Que l'on cherche, et l'on trouvera que, selon la loi de Dieu, l'orgueil est un vice tout à fait distinct des autres. " Or le genre ne se distingue pas de ses espèces. L'orgueil n'est donc pas un péché général, mais un péché particulier.

Réponse : On peut considérer le péché d'orgueil de deux façons : d'une première façon, selon le caractère spécifique, qui se prend de l'objet propre. A ce point de vue l'orgueil est un péché particulier, parce qu'il a un objet particulier ; c'est en effet l'appétit désordonné de sa propre excellence, nous l'avons dit.

D'une autre façon, on peut considérer l'orgueil selon l'influence qu'il exerce sur les autres péchés. A ce point de vue il a une certaine généralité, en ce sens que l'orgueil peut engendrer tous les péchés, et cela de deux manières : directement d'abord, en tant que les autres péchés sont ordonnés à la fin de l'orgueil, qui est la supériorité du sujet, à laquelle peut être ordonné tout ce que l'on désire de façon désordonnée ; indirectement ensuite et par accident, par la suppression de l'obstacle au péché, en tant que par l'orgueil l'homme méprise la loi divine, qui l'empêche de pécher. Rappelons ce que dit Jérémie (2, 20) : " Tu as brisé ton joug, rompu tes liens, tu as dit : "je ne servirai pas". "

Il faut savoir cependant que ce caractère général de l'orgueil signifie que tous les vices peuvent naître de l'orgueil, mais cela ne veut pas dire que tous naissent toujours de lui. En effet, quoique l'on puisse transgresser tous les préceptes de la loi en péchant de quelque façon par mépris, ce qui est le propre de l'orgueil, ce n'est cependant pas toujours par mépris que l'on transgresse les préceptes divins, mais parfois par ignorance, et parfois par faiblesse. C'est pourquoi S. Augustin peut dire : " Beaucoup de choses se font de façon vicieuse, qui ne se font pas par orgueil. "

Solutions : 1. Ce n'est pas ici une parole de S. Augustin lui-même, mais la parole d'un autre avec lequel il discute. Il la rejette plus loin, en montrant qu'on ne pèche pas toujours par orgueil.

On peut dire cependant que ces citations se comprennent quand on considère l'effet extérieur de l'orgueil, qui est une transgression des préceptes, ce qui se retrouve en tout péché, mais non quand on considère l'acte intérieur de l'orgueil, qui est mépris du précepte. Car le péché ne se commet pas toujours par mépris, mais parfois par ignorance, et parfois par faiblesse, on vient de le dire.

2. On commet parfois un péché effectivement, mais sans que l'affection y prenne part. Ainsi celui qui, sans le savoir, tue son père, commet un parricide en fait, mais non selon l'affection, car il n'en avait pas l'intention. C'est en ce sens qu'on dit que transgresser un précepte de Dieu c'est s'enorgueillir contre Dieu : c'est toujours vrai en fait, mais pas toujours selon l'affection.

3. Un péché peut détruire la vertu de deux façons : d'une première façon, parce qu'il est directement contraire à une vertu. Et de cette façon l'orgueil ne détruit pas toute vertu, mais seulement l'humilité ; de même que tout autre péché spécial détruit la vertu spéciale qui lui est opposée, en agissant en sens contraire.

D'une autre façon un péché détruit la vertu en usant mal de la vertu elle-même, et ainsi l'orgueil détruit toute vertu, en tant qu'il prend occasion des vertus pour s'enorgueillir, comme aussi de toute autre chose permettant de se faire valoir. Il ne s'ensuit pas que l'orgueil soit un péché général.

4. L'orgueil a un objet d'une espèce particulière, objet qui peut cependant se retrouver en différentes matières. Il est en effet un amour désordonné de sa propre excellence. Or l'excellence peut se retrouver en différents domaines.

Article 3 : Quel est le siège de l'orgueil ?

Objections : 1. Il semble que l'orgueil ne siège pas dans l'irascible. En effet, d'après S. Grégoire, " l'obstacle à la vérité, c'est l'enflure de l'esprit, car, tandis qu'il se gonfle, il s'obscurcit ". Or la connaissance de la vérité n'appartient pas à l'irascible, mais à la faculté rationnelle. L'orgueil n'est donc pas dans l'irascible.

2. S. Grégoire dit : " Les orgueilleux ne considèrent pas la vie de ceux à qui ils devraient se juger inférieurs par humilité, mais de ceux à qui ils se jugent supérieurs par orgueil. " Ainsi, semble-t-il, l'orgueil procède d'une considération induue. Or la considération ne relève pas de l'irascible, mais plutôt du rationnel. L'orgueil n'est donc pas dans l'irascible, mais plutôt dans le rationnel.

3. L'orgueil recherche l'excellence non seulement dans les choses sensibles, mais aussi dans les choses spirituelles. Il consiste même principalement dans le mépris de Dieu, comme dit l'Ecclésiastique (10, 12) : " Le principe de l'orgueil : c'est d'abandonner le Seigneur. " Mais l'irascible, qui fait partie de l'appétit sensible, ne peut pour cette raison s'étendre à Dieu et aux réalités intelligibles. L'orgueil ne peut donc pas être dans l'irascible.

4. Selon Prosper d'Aquitaine, " l'orgueil est l'amour de sa propre excellence ". Or l'amour n'est pas dans l'irascible mais dans le concupiscible. L'orgueil n'est donc pas dans l'irascible.

En sens contraire, S. Grégoire oppose à l'orgueil le don de crainte. Or la crainte appartient à l'irascible. L'orgueil est donc dans l'irascible.

Réponse : Le siège d'une vertu ou d'un vice doit se déterminer d'après leur objet propre. En effet, un habitus ou un acte ne sauraient avoir un objet différent de celui de la puissance qui est leur siège. Or l'objet propre de l'orgueil est quelque chose d'ardu : l'orgueil est en effet le désir de la propre excellence, on l'a vu. Il faut donc que, de quelque manière, l'orgueil appartienne à la puissance irascible.



Mais on peut entendre l'irascible en deux sens : 1° Au sens propre. Il est alors une partie de l'appétit sensible, de même que la colère (ira), entendue au sens propre, est une passion de l'appétit sensible. 2° L'irascible peut s'entendre en un sens plus large et être attribué aussi à l'appétit intellectuel. A celui-ci est attribuée parfois également la colère ; ainsi attribue-t-on la colère à Dieu et aux anges, non sans doute comme passion, mais comme un acte de justice. Ce n'est pas cependant en ce sens général que l'irascible est une puissance distincte du concupiscible, comme on le voit par ce qui a été dit dans la première Partie.

Donc, si l'ardu qui est l'objet de l'orgueil était seulement quelque chose de sensible, à quoi pourrait tendre l'appétit sensible, il faudrait que l'orgueil soit dans l'irascible, qui est une partie de l'appétit sensible. Mais comme l'ardu, que regarde l'orgueil, se trouve généralement à la fois dans le domaine sensible et dans le domaine spirituel, il est nécessaire de dire que le siège de l'orgueil est l'irascible entendu non seulement au sens propre, selon qu'il est une partie de l'appétit sensible, mais aussi en un sens plus général, selon qu'il se trouve dans l'appétit intellectuel ou volonté. C'est pourquoi on attribue de l'orgueil aux démons.

Solutions : 1. La connaissance de la vérité est double. L'une est purement spéculative. L'orgueil fait obstacle à celle-ci de façon indirecte, en supprimant la cause. En effet, l'orgueilleux ne soumet pas son intelligence à Dieu pour recevoir de lui la connaissance de la vérité. On peut lire en S. Matthieu (11, 25) : " Tu as caché ces choses aux sages et aux habiles ", c'est-à-dire aux orgueilleux, qui se croient sages et habiles, " et tu les as révélées aux petits ", c'est-à-dire aux humbles. L'orgueilleux ne daigne pas non plus s'instruire auprès des hommes, alors que l'Ecclésiastique a dit (6, 33) : " Si tu prêtes l'oreille ", en écoutant avec humilité, " tu recevras la doctrine ".

Mais il y a une autre connaissance de la vérité, qui est une connaissance affective. L'orgueil empêche directement cette connaissance de la vérité. Car les orgueilleux, prenant plaisir en leur propre excellence, ont en dégoût l'excellence de la vérité. S. Grégoire dit que les orgueilleux " ont quelque perception des choses secrètes, mais ne peuvent en expérimenter la douceur ; s'ils en ont la science, ils en ignorent la saveur ". C'est pourquoi on peut lire dans les Proverbes (11, 2) " Chez les humbles se trouve la sagesse. "

2. Comme on l'a vu, l'humilité observe la règle de la droite raison, selon laquelle on a une juste estimation de soi. L'orgueil, au contraire, n'observe pas cette règle de la raison droite, mais s'estime au-dessus de ce qu'il est. Cela provient d'un appétit désordonné de sa propre excellence, car ce que l'on désire ardemment, on le croit facilement. Il en résulte aussi que son désir se porte plus haut qu'il ne convient. C'est pourquoi tout ce qui porte l'homme à s'estimer au-dessus de ce qu'il est, le conduit à l'orgueil. En particulier, cela se produit quand on considère les défauts des autres, alors qu'au contraire, dit S. Grégoire " les saints hommes mettent les autres au-dessus d'eux-mêmes en considérant leurs vertus ". Cela ne prouve donc pas que l'orgueil soit dans le rationnel, mais qu'il y ait dans la raison quelque cause d'orgueil.

3. L'orgueil n'est pas seulement dans l'irascible selon qu'il est une partie de l'appétit sensible, mais selon que l'irascible est entendu en un sens plus large, on vient de le voir.

4. Comme dit S. Augustin. l'amour précède toutes les autres affections de l'âme et en est la cause. C'est pourquoi il peut être engagé dans chacune des autres affections. C'est ainsi que l'orgueil se définit un amour de sa propre excellence, en tant que c'est l'amour qui provoque la présomption désordonnée d'être supérieur aux autres, ce qui appartient proprement à l'orgueil.

Article 4 : Quelles sont les espèces de l'orgueil ?

Objections : 1. Il ne semble pas juste d'attribuer à l'orgueil les quatre espèces que lui assigne S. Grégoire : " L'enflure des orgueilleux se manifeste de quatre manières : lorsqu'ils estiment que

le bien qu'ils possèdent leur vient d'eux-mêmes ; ou lorsqu'ils pensent l'avoir reçu pour leurs mérites, s'ils croient que ce bien leur a été donné d'en haut ; ou lorsqu'ils se vantent d'avoir ce qu'ils n'ont pas ; ou, lorsque, méprisant les autres, ils désirent paraître posséder seuls le bien qu'ils ont. " En effet, l'orgueil est un vice distinct de l'infidélité, de même que l'humilité est une vertu distincte de la foi. Or, quand on estime que le bien qu'on a ne vient pas de Dieu, ou qu'on obtient la grâce de Dieu par ses propres mérites, cela ressortit à l'infidélité. Il n'y a donc pas là des espèces de l'orgueil.

2. Une même réalité ne doit pas être donnée comme une espèce appartenant à des genres différents. Or on a dit que la vantardise est une espèce du mensonge. On ne doit donc pas en faire une espèce de l'orgueil.

3. Il y a d'autres vices qui semblent appartenir à l'orgueil et qui ne sont pas énumérés par S. Grégoire. S. Jérôme dit en effet que " rien ne paraît aussi orgueilleux qu'un ingrat ". Et S. Augustin déclare : " S'excuser d'un péché que l'on a commis appartient à l'orgueil. " La présomption aussi, par laquelle on cherche à acquérir ce qui nous dépasse, semble appartenir surtout à l'orgueil. Les espèces d'orgueil ne sont donc pas toutes comprises dans la division de S. Grégoire.

4. On trouve d'autres divisions de l'orgueil. S. Anselme distingue trois exaltations de l'orgueil, lorsqu'il dit qu'il y en a une " dans la volonté ", une autre " dans les paroles ", et une autre " dans les actions ". S. Bernard compte douze degrés de l'orgueil : " La curiosité, la légèreté d'esprit, la joie inepte, la jactance, la singularité, l'arrogance, la présomption, l'excuse des péchés, la fausse confession, la rébellion, le désir de liberté, l'habitude de pécher. " Ces formes d'orgueil ne paraissent pas comprises parmi les espèces assignées par S. Grégoire. Sa division ne paraît donc pas exacte.

En sens contraire, l'autorité de S. Grégoire suffit.

Réponse : Comme on l'a vu, l'orgueil comporte un désir immodéré d'excellence, qui n'est pas conforme à la droite raison. Or il faut remarquer que toute excellence découle d'un bien réellement possédé. Ce bien peut être considéré de trois manières.

1° En lui-même ; il est évident que plus le bien que l'on a est grand, plus l'excellence qui en résulte est grande. C'est pourquoi lorsqu'on s'attribue un bien plus grand que celui que l'on a, il en résulte que l'appétit tend vers une excellence propre qui dépasse la mesure qui convient. C'est la troisième espèce d'orgueil : " Quand on se vante d'avoir ce que l'on n'a pas. "

2° En sa cause. Il est plus excellent d'avoir un bien par soi-même que de le tenir d'un autre. C'est pourquoi, quand quelqu'un considère le bien qu'il a d'un autre comme si ce bien lui venait de lui-même, son appétit se porte vers sa propre excellence au-dessus de sa mesure. Or quelqu'un est cause de son bien de deux façons : 1° Effectivement ; 2° en raison du mérite. C'est de ce point de vue que sont retenues les deux premières espèces d'orgueil : " quand on pense avoir par soi-même ce que l'on a de Dieu ", ou " quand on croit que ce qui nous a été donné d'en haut est dû à nos propres mérites ".

3° Dans la manière de posséder : quelqu'un acquiert une excellence supérieure quand il possède un bien d'une manière plus excellente que les autres. De cela aussi il résulte que l'appétit se porte de façon désordonnée vers sa propre excellence. De ce point de vue est retenue la quatrième espèce d'orgueil : " Quand, méprisant les autres, on veut paraître le seul. "

Solutions : 1. La juste appréciation peut être faussée de deux manières : 1° D'une manière universelle. Ainsi, dans ce qui touche à la fin, la juste appréciation est faussée par le manque de foi ; 2° d'une manière particulière, quand il s'agit d'un bien particulier désirable. Cela ne constitue pas un manque de foi. Celui qui fornique, par exemple, estime, à ce moment-là, qu'il

est bon pour lui de forniquer ; il ne manque pas à la foi cependant, comme il le ferait s'il disait de manière universelle que la fornication est bonne.

Cette distinction s'applique à l'orgueil. Car dire de manière universelle qu'un bien ne vient pas de Dieu, et que la grâce est donnée par suite des mérites de l'homme, c'est un manque de foi. Mais lorsque quelqu'un, par appétit désordonné de sa propre excellence, se glorifie de ses biens comme s'il les avait par soi ou en vertu de ses propres mérites, cela relève de l'orgueil et non, à proprement parler, du manque de foi.

2. La jactance ou vantardise est une espèce du mensonge, quand on considère l'acte extérieur par lequel quelqu'un s'attribue faussement ce qu'il n'a pas. Mais quand on considère l'arrogance intérieure du cœur, elle est placée par Grégoire parmi les espèces d'orgueil.

3. L'ingrat est celui qui s'attribue à lui-même ce qu'il tient d'un autre. Les deux premières espèces d'orgueil ressortissent donc à l'ingratitude. Mais si quelqu'un se disculpe du péché qu'il a commis, cela appartient à la troisième espèce, car cela revient à s'attribuer le bien de l'innocence qu'on n'a pas. Et quand on a la présomption de tendre à ce qui nous dépasse, cela semble appartenir principalement à la quatrième espèce, par laquelle on veut se préférer aux autres.

4. Les trois espèces distinguées par S. Anselme s'entendent selon le processus de tout péché, qui d'abord est conçu dans le cœur ; ensuite est proféré par la bouche ; enfin est consommé par l'acte.

Les douze degrés indiqués par S. Bernard sont pris par opposition aux douze degrés d'humilité dont nous avons parlé plus haut. En effet, le premier degré d'humilité est " de se montrer toujours humble de cœur et de corps, en tenant ses regards fixés à terre ". A quoi s'oppose la curiosité, qui promène partout ses regards avec indiscretion et sans retenue. Le deuxième degré d'humilité est " de parler peu et de façon raisonnable, sans éclats de voix ". A quoi s'oppose la légèreté d'esprit, qui fait que l'homme se comporte avec superbe dans ses propos. Le troisième degré d'humilité est " de ne pas rire avec facilité et promptitude ". A quoi s'oppose la joie inepte. Le quatrième degré d'humilité est " de garder le silence jusqu'à ce que l'on soit interrogé ". A quoi s'oppose la jactance. Le cinquième degré d'humilité est " d'observer la règle commune du monastère ". A quoi s'oppose la singularité, par laquelle on veut paraître plus saint que l'on n'est. Le sixième degré d'humilité est " de se croire et de se déclarer le plus méprisable de tous ". A quoi s'oppose l'arrogance, qui fait que tous se préfère aux autres. Le septième degré d'humilité est " de s'avouer et de se croire inutile et incapable en tout ". A quoi s'oppose la présomption que l'on croit capable des plus grandes choses. Le huitième degré de l'humilité est l'aveu de ses péchés. A quoi s'oppose la promptitude à s'en excuser. Le neuvième degré est " de faire preuve de patience dans les moments durs et pénibles ". A quoi s'oppose la fausse confession, qui manifeste le refus de subir la peine pour les péchés que l'on a fait semblant de regretter. Le dixième degré d'humilité est " l'obéissance ". A quoi s'oppose la rébellion. Le onzième degré d'humilité est " de ne pas prendre plaisir à faire sa volonté ". A quoi s'oppose la liberté par où l'on se réjouit de faire librement ce que l'on veut. Le dernier degré d'humilité est " la crainte de Dieu ". A quoi s'oppose l'habitude de pécher, qui implique le mépris de Dieu. Dans ces douze degrés on signale non seulement les espèces de l'orgueil, mais aussi certaines de ses causes et de ses conséquences. Nous avons dit plus haut la même chose à propos de l'humilité.

Article 5 : L'orgueil est-il péché mortel ?

Objections : 1. Il semble que non. A propos du Psaume (7, 4) : " Seigneur mon Dieu, si j'ai fait cela ", la Glose ajoute : " ... c'est-à-dire tout péché, qui est orgueil. " Donc, si l'orgueil était péché mortel, tout péché serait mortel.

2. Tout péché est contraire à la charité. Or l'orgueil ne semble pas toujours contraire à la charité, ni quant à l'amour de Dieu, ni quant à l'amour du prochain, car l'excellence que l'on recherche par orgueil de façon désordonnée n'est pas toujours contraire à l'honneur de Dieu ou à l'utilité du prochain.

3. Tout péché mortel est contraire à la vertu. Or l'orgueil n'est pas contraire à la vertu, mais il en procède plutôt. " L'homme, dit S. Grégoire s'enorgueillit parfois des vertus les plus hautes et les plus célestes. " L'orgueil n'est donc pas un péché mortel.

En sens contraire, S. Grégoire dit que " l'orgueil est le signe le plus évident des réprouvés ; et l'humilité, à l'inverse, celui des élus ". Or les hommes ne sont pas réprouvés pour des péchés véniels. L'orgueil n'est donc pas un péché véniel, mais un péché mortel.

Réponse : L'orgueil s'oppose à l'humilité. Or l'humilité concerne proprement la sujétion de l'homme à Dieu, on l'a vu plus haut. C'est pourquoi, à l'inverse, l'orgueil concerne proprement le manque de cette sujétion : on s'élève au-dessus de ce qui nous a été fixé selon la règle ou mesure divine, contrairement à ce que dit S. Paul (2 Co 10, 13) : " Pour nous, nous n'irons pas nous vanter hors de mesure, mais nous prendrons comme mesure la règle même que Dieu a assignée. " Aussi lit-on dans l'Ecclésiastique (10, 12) que " le principe de l'orgueil de l'homme, c'est d'abandonner le Seigneur ", car la racine de l'orgueil se montre à ce que l'homme, en quelque manière, ne se soumet pas à Dieu et à la règle qu'il a tracée. Or il est clair que le fait même de ne pas se soumettre à Dieu constitue un péché mortel, puisque c'est se détourner de lui. Il en résulte que l'orgueil, par son genre, est un péché mortel.

Cependant, de même qu'en d'autres dérèglements qui sont, par leur genre, péchés mortels, la fornication et l'adultère par exemple, il y a des mouvements qui sont des péchés véniels à cause de leur imperfection, lorsqu'ils devancent le jugement de la raison et échappent à son consentement, de même en matière d'orgueil arrive-t-il que des mouvements d'orgueil soient des péchés véniels, du moment que la raison n'y consent pas.

Solutions : 1. Comme nous l'avons dit plus haut l'orgueil n'est pas un péché universel par essence, mais il l'est par un certain rejaillissement, en ce sens que tous les péchés peuvent naître de lui. Il ne s'ensuit donc pas que tous les péchés sont mortels, mais seulement lorsqu'ils naissent d'un orgueil complet, qui est, nous venons de le dire, péché mortel.

2. L'orgueil est toujours contraire à l'amour de Dieu, car l'orgueilleux ne se soumet pas à la règle divine comme il le doit. Parfois aussi il est contraire à l'amour du prochain, quand on se place, de façon désordonnée, au-dessus du prochain, et qu'on se soustrait à la sujétion qu'on lui doit. En cela aussi on déroge à la règle divine qui a établi une hiérarchie entre les hommes, certains devant être soumis à d'autres.

3. L'orgueil ne naît pas des vertus comme d'une cause directe, mais comme d'une cause accidentelle, dans la mesure où l'on tire des vertus une occasion d'orgueil. Mais rien n'empêche qu'une chose soit cause accidentelle d'une autre chose qui lui est contraire, dit Aristote. Ainsi arrive-t-il que certains s'enorgueillissent de l'humilité elle-même.

Article 6 : L'orgueil est-il le plus grave de tous les péchés ?

Objections : 1. Il ne semble pas. En effet, un péché semble d'autant plus léger qu'il est plus difficile à éviter. Or l'orgueil est difficile à éviter, car, dit S. Augustin, " les autres péchés s'emploient à produire des œuvres mauvaises, mais l'orgueil s'attaque aux œuvres bonnes, pour les détruire ". L'orgueil n'est donc pas le plus grave des péchés.

2. D'après Aristote, " un plus grand mal s'oppose à un plus grand bien ". Or l'humilité, à laquelle s'oppose l'orgueil, n'est pas la plus grande des vertus, on l'a dit plus haut. Donc les vices qui

s'opposent à de plus grandes vertus, comme le manque de foi, le désespoir, la haine de Dieu, l'homicide, et autres semblables, sont des péchés plus graves que l'orgueil.

3. Un mal plus grand n'est pas puni par un mal qui l'est moins. Or il arrive que l'orgueil soit puni par d'autres péchés, comme on peut le voir dans S. Paul, quand il dit (Rm 1, 28) que les philosophes, à cause de l'arrogance de leur cœur, " ont été livrés à leur esprit sans jugement, pour faire ce qui ne convient pas ". L'orgueil n'est donc pas le plus grave des péchés.

En sens contraire, à cette parole du Psaume (119, 5 1) : " Les orgueilleux m'ont bafoué à plaisir ", la Glose ajoute : " Le plus grand péché dans l'homme est l'orgueil. "

Réponse : Dans le péché il faut envisager deux éléments : la conversion à un bien fini, qui constitue la matière du péché, et l'aversion loin du bien immuable, qui est la raison formelle et achevée du péché. Ce n'est pas le côté de la conversion qui fait de l'orgueil le plus grave des péchés, car l'élévation, que l'orgueilleux désire de façon désordonnée, n'est pas en elle-même ce qui est le plus opposé au bien de la vertu. Mais c'est du côté de l'aversion que l'orgueil a la plus grande gravité, car dans les autres péchés l'homme se détourne de Dieu soit par ignorance, soit par faiblesse, soit parce qu'il désire quelque autre bien, tandis que l'orgueil détourne de Dieu par le refus même de se soumettre à Dieu et à ses lois. C'est pourquoi Boèce dit que " tous les vices fuient loin de Dieu, mais seul l'orgueil s'oppose à Dieu ". C'est ce qui fait dire aussi à S. Jacques (4, 6) : " Dieu résiste aux orgueilleux. " Ainsi donc, se détourner de Dieu et de ses préceptes qui, pour les autres péchés, est comme une conséquence, appartient essentiellement à l'orgueil, dont l'acte est le mépris de Dieu. Et parce que l'essentiel est plus important que l'accidentel, il s'ensuit que l'orgueil est, par son genre, le plus grave des péchés, parce qu'il les dépasse dans cette aversion, qui donne sa forme complète au péché.

Solutions : 1. Un péché est difficile à éviter de deux façons : d'une première façon, à cause de la violence de son attaque. C'est ainsi que l'attaque de la colère est violente à cause de son emportement soudain. Et " il est plus difficile encore de résister à la convoitise ", à cause, de son affinité avec la nature, dit Aristote. Cette difficulté d'éviter le péché diminue sa gravité, car le péché est d'autant plus grave que la poussée de la tentation qui nous fait tomber est moindre, dit S. Augustin.

D'une autre façon le péché est difficile à éviter à cause de son caractère caché. A ce point de vue il est difficile d'éviter l'orgueil, car il prend aussi occasion des biens eux-mêmes, on l'a vu. C'est pourquoi S. Augustin, dit expressément qu' " il s'attaque aux œuvres bonnes ". De même on peut lire dans le Psaume (142, 4) : " Sur la voie où je marchais, les orgueilleux m'ont dressé un piège. " Un mouvement d'orgueil se glissant subrepticement n'a pas une très grande gravité, avant qu'il soit aperçu par le jugement de la raison. Mais ensuite, on l'évite facilement. C'est facile si l'on considère sa propre infirmité. " Pourquoi, dit l'Ecclésiastique (10, 9), tant d'orgueil dans la terre et la cendre ? " C'est facile aussi si l'on considère la grandeur de Dieu. " Pourquoi, dit un ami de Job (15, 13 Vg), ton esprit s'enfle-t-il contre Dieu ? " C'est facile encore à cause de l'imperfection des biens dont l'homme s'enorgueillit. " Toute chair, dit Isaïe (40, 6) est comme l'herbe, et toute sa gloire est comme la fleur des champs. " Et encore (64, 6) : " Toutes nos justices sont comme du linge Souillé. "

2. L'opposition du vice à la vertu se prend de l'objet vers lequel se fait la conversion. A ce point de vue l'orgueil n'est pas le plus grand des péchés, de même que l'humilité n'est pas non plus la plus grande des vertus. Mais si l'on considère l'aversion, l'orgueil est le plus grand des péchés, comme apportant une aggravation aux autres péchés. En effet, le péché d'infidélité lui-même est rendu plus grave lorsqu'il procède du mépris de l'orgueil, que lorsqu'il provient de l'ignorance ou de la faiblesse. On doit en dire autant du désespoir ou des autres péchés analogues.

3. De même que dans le raisonnement par l'absurde on est parfois convaincu en étant amené à une absurdité plus manifeste, de même pour convaincre l'orgueil des hommes, Dieu les punit parfois en permettant qu'ils s'effondrent en des péchés charnels qui, même s'ils sont moins graves, comportent néanmoins une honte plus manifeste. C'est pourquoi S. Isidore déclare : " L'orgueil est le pire de tous les vices, soit parce qu'il est le fait des personnes les plus éminentes, soit parce qu'il naît des œuvres de justice et de vertu, et que sa faute est moins ressentie. Au contraire, la luxure de la chair est perceptible à tous, car elle apparaît immédiatement comme honteuse. Cependant, Dieu a voulu qu'elle fût moins grave que l'orgueil, mais aussi que celui qui est retenu par l'orgueil et ne le perçoit pas, tombe dans la luxure de la chair afin qu'après avoir été humilié par elle, la confusion lui permette de se relever. " C'est aussi ce qui montre la gravité de l'orgueil. En effet, de même que le sage médecin laisse le malade tomber dans une maladie plus bénigne pour le guérir d'une maladie plus grave, de même la plus grande gravité du péché d'orgueil apparaît par cela même que Dieu, pour y remédier, permet que l'on tombe en d'autres péchés.

Article 7 : Les rapports de l'orgueil avec les autres péchés

Objections : 1. Il semble que l'orgueil ne soit pas le premier de tous les péchés. En effet, ce qui est premier se retrouve en tout ce qui suit. Or les péchés ne sont pas tous entachés d'orgueil. S. Augustin dit en effet : " Il y a beaucoup de choses qui se font de façon vicieuse et qui ne se font pas par orgueil. " L'orgueil n'est donc pas le premier de tous les péchés.

2. L'Ecclésiastique dit (10, 12) que " le principe de l'orgueil, c'est l'abandon du Seigneur ". L'apostasie ou abandon du Seigneur est donc antérieure à l'orgueil.

3. L'ordre des péchés semble devoir suivre l'ordre des vertus. Or l'humilité n'est pas la première des vertus, c'est plutôt la foi. L'orgueil n'est donc pas le premier des péchés.

4. " Tous les hommes mauvais et les séducteurs, écrit S. Paul (2 Tm 3, 13), font toujours plus de progrès dans le mal. " Il semble ainsi que le principe de la malice humaine ne vienne pas du plus grand des péchés. Or l'orgueil est le plus grand des péchés, on l'a dit. Il n'est donc pas le premier péché.

5. Ce qui est apparent et fictif est postérieur à ce qui est véritable. Or Aristote dit : " L'orgueilleux feint la force et l'audace. " Le vice de l'audace est donc antérieur au vice de l'orgueil.

En sens contraire, d'après l'Ecclésiastique (10, 15, Vg) : " Le principe de tout péché est l'orgueil. "

Réponse : En tout genre ce qui est par soi est premier. Or nous avons dit plus haut que l'aversion qui nous détourne de Dieu, et qui donne au péché sa forme et son achèvement, appartient par soi à l'orgueil, tandis qu'elle n'appartient aux autres péchés que par voie de conséquence. Il s'ensuit que l'orgueil est essentiellement le premier des péchés ; et il est aussi le principe de tous les péchés, comme nous l'avons dit, en traitant des causes du péché, du côté de l'aversion, qui est dans le péché l'élément principal.

Solutions : 1. On dit que l'orgueil est " le commencement de tout péché " non parce que tout péché, individuellement pris, naît de l'orgueil, mais parce qu'il est de la nature de tous les genres de péché de naître de l'orgueil.

2. On dit que s'écarter de Dieu est le commencement de l'orgueil de l'homme, non comme si c'était un péché différent de l'orgueil, mais parce que c'est la première partie de l'orgueil. On a dit en effet que l'orgueil vise principalement la soumission à Dieu, pour laquelle il a du mépris. Ensuite il méprise aussi de se soumettre aux créatures à cause de Dieu.

3. L'ordre des vertus et celui des vices ne sont pas nécessairement les mêmes. En effet le vice détruit la vertu. Mais ce qui est le premier à naître est le dernier à disparaître. C'est pourquoi, de même que la foi est la première des vertus, de même l'infidélité est le dernier des péchés, auquel l'homme est parfois conduit par les autres péchés. Commentant ce passage du Psaume (137, 7) : " Détruisez, détruisez jusqu'aux fondements ", la Glose ajoute : " L'incrédulité se faufile dans l'entassement des vices. " Et S. Paul dit (1 Tm 1, 19) : " Pour s'être affranchis de la bonne conscience, certains ont fait naufrage dans la foi. "

4. On dit que l'orgueil est le péché le plus grave du point de vue de ce qui constitue le péché, d'où se prend la gravité dans le péché. C'est pourquoi l'orgueil est cause de la gravité des autres péchés. Il arrive donc qu'avant l'orgueil il y ait des péchés plus légers, qui sont commis par ignorance ou par faiblesse. Mais parmi les péchés graves l'orgueil est le premier, parce qu'il est la cause qui aggrave les autres péchés. Et comme ce qui est le premier à causer les péchés est aussi le dernier à disparaître, sur ce passage du Psaume (19, 14) : " Alors je serai pur du grand péché ", la Glose commente : " Il s'agit du péché d'orgueil, qui est le dernier chez ceux qui reviennent à Dieu, et le premier chez ceux qui s'écartent de Dieu 5. "

5. Aristote dit que l'orgueil feint la force, non parce qu'il consiste seulement en cela, mais parce que l'homme pense pouvoir acquérir une supériorité aux yeux des autres, surtout s'il paraît audacieux ou fort.

Article 8 : Doit-on voir dans l'orgueil un vice capital ?

Objections : 1. Il semble que oui. Isidore en effet, et aussi Cassien comptent l'orgueil parmi les vices capitaux.

2. L'orgueil paraît être identique à la vaine gloire, car l'un et l'autre recherchent la supériorité. Or on fait de la vaine gloire un vice capital. On doit donc en faire un aussi de l'orgueil.

3. S. Augustin dit : " L'orgueil engendre l'envie, et ne va jamais sans cette compagne. " Or l'envie est un vice capital, on l'a vu. Donc bien plus encore l'orgueil.

En sens contraire, Grégoire n'énumère pas l'orgueil parmi les vices capitaux.

Réponse : Comme nous l'avons dit plus haut, l'orgueil peut être considéré de deux façons, en lui-même, selon qu'il est un péché spécial ; et selon qu'il a une certaine influence sur tous les péchés. Or on appelle vices capitaux des péchés spéciaux d'où naissent de nombreux genres de péchés. C'est pourquoi certains, considérant l'orgueil selon qu'il est un péché spécial, l'ont rangé au nombre des vices capitaux. S. Grégoire, au contraire, considérant l'influence universelle qu'il exerce sur tous les vices, comme nous l'avons dit ne le range pas au nombre des vices capitaux, mais en fait " la reine et la mère de tous les vices ". " Lorsque la superbe reine des vices, dit-il s'est emparée du cœur et en a triomphé, elle le livre bientôt, pour être dévasté, aux sept vices principaux, qui sont comme ses chefs d'armée, et d'où naissent une multitude d'autres vices. "

Solutions : 1. La réponse ressort de ce qui vient d'être dit.

2. L'orgueil n'est pas identique à la vaine gloire ; il en est la cause. En effet, l'orgueil désire l'excellence de façon désordonnée, tandis que la vaine gloire désire manifester cette excellence.

3. De ce que l'envie, qui est un vice capital, naît de l'orgueil, il ne résulte pas que l'orgueil est un vice capital, mais qu'il est quelque chose de plus primordial que les vices capitaux.

Il faut maintenant étudier le péché du premier homme, qui fut commis par orgueil (Q. 163). Et d'abord son péché ; ensuite, le châtement du péché (Q. 164) ; enfin, la tentation, par laquelle l'homme fut induit à pécher (Q. 165).

### **QUESTION 163 : LE PÉCHÉ DU PREMIER HOMME**

1. Le premier péché de l'homme fut-il de l'orgueil ? — 2. Que désirait le premier homme en péchant ? — 3. Son péché fut-il plus grave que tous les autres péchés ? — 4. Qui pécha davantage, l'homme ou la femme ?

Article 1 : Le premier péché de l'homme fut-il de l'orgueil ?

Objections 1. Non, semble-t-il. S. Paul dit (Rm 5,19) " Par la désobéissance d'un seul homme la multitude a été constituée pécheresse. " Or le péché du premier homme fut le péché originel par quoi tous furent constitués pécheurs. La désobéissance fut donc le péché du premier homme, et non l'orgueil.

2. Commentant S. Luc, S. Ambroise dit que le diable tenta le Christ selon le même ordre qui fit tomber le premier homme. Or le Christ fut d'abord tenté de gourmandise, comme on le voit dans S. Matthieu (4, 3) : " Si tu es le Fils de Dieu, ordonne que ces pierres se changent en pains. " Le premier péché du premier homme ne fut donc pas l'orgueil, mais la gourmandise.

3. L'homme a péché sur la suggestion du diable. Mais le diable, induisant l'homme en tentation, lui a promis la science, comme on le voit dans la Genèse deviendraient pareils à des dieux ; comme si lui, qui les avait faits hommes, était jaloux de la divinité. " Or croire cela relève du manque de foi. Le premier péché de l'homme fut donc un péché d'infidélité, et non un péché d'orgueil.

En sens contraire, il y a les paroles de l'Ecclésiastique (10, 15 Vg) : " Au principe de tout péché, il y a l'orgueil. " Or le péché du premier homme est le principe de tout péché, d'après S. Paul (Rm 5, 12) : " Par un seul homme le péché est entré dans le monde. " Le premier péché de l'homme fut donc l'orgueil.

Réponse : A un même péché peuvent concourir plusieurs mouvements, parmi lesquels celui en qui le désordre se trouve d'abord est à considérer comme le premier péché. Or il est clair que le désordre se trouve d'abord dans le mouvement intérieur de l'âme, avant de se trouver dans le mouvement extérieur du corps. En effet, dit S. Augustin " la sainteté du corps ne se perd pas, si la sainteté de l'âme demeure ". Mais, parmi les mouvements intérieurs, le désir de la fin se produit avant le désir de ce qui est recherché en vue de la fin. C'est pourquoi le premier péché de l'homme fut là où put se trouver le premier désir d'une fin désordonnée. Or, l'homme se trouvait constitué dans l'état d'innocence de telle manière qu'aucune rébellion ne pouvait avoir lieu de la chair contre l'esprit. Aussi le premier désordre de l'appétit humain ne put-il provenir de ce qu'il aurait désiré quelque bien sensible auquel aurait tendu la convoitise de la chair hors de l'ordre de la raison. Il reste donc que le premier désordre de l'appétit humain est venu de ce qu'il a désiré de façon désordonnée un bien spirituel. Mais il n'aurait pas eu un désir désordonné s'il avait désiré ce bien selon la mesure à lui prescrite par la règle divine. Il en résulte donc que le premier péché de l'homme résida en ce qu'il désira un bien spirituel au-delà de la mesure convenable. Ce qui relève de l'orgueil. Il est donc évident que le péché du premier homme fut un péché d'orgueil.

Solutions : 1. La désobéissance de l'homme au précepte divin ne fut pas voulue pour elle-même, car cela ne pouvait se produire à moins de présupposer un désordre de la volonté. Il reste donc qu'elle a été voulue en vue d'autre chose. Or la première chose que l'homme a voulue de façon désordonnée fut sa propre supériorité. La désobéissance fut donc une conséquence de l'orgueil. C'est ce qui fait dire à S. Augustin que " l'homme, enflé d'orgueil et obéissant aux suggestions du serpent, méprisa les ordres de Dieu ".

2. La gourmandise eut aussi sa part dans le péché de nos premiers parents. On lit en effet dans la Genèse : " La femme vit que l'arbre était bon à manger et séduisant à voir... Elle prit de son fruit et mangea. " Cependant, ce ne fut pas la bonté de la nourriture, ni sa beauté, qui fut le premier



motif pour pécher, mais plutôt l'invitation du serpent, qui avait dit : " Vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des dieux. " En cédant à ce désir, la femme a commis un péché d'orgueil. C'est pourquoi le péché de gourmandise a découlé du péché d'orgueil.

3. Le désir de la science fut causé, chez nos premiers parents, par le désir désordonné de leur supériorité. C'est pourquoi dans les paroles du serpent il y a d'abord : " Vous serez comme des dieux ", et ensuite : " connaissant le bien et le mal. "

4. Comme dit S. Augustin : " La femme n'aurait pas ajouté foi aux paroles du serpent, elle n'aurait pas cru que Dieu leur eût défendu une chose bonne et utile, s'il n'y avait déjà eu dans son esprit l'amour de sa propre puissance, et une certaine présomption orgueilleuse. " Cela ne veut pas dire que l'orgueil précéda l'invitation du serpent, mais qu'aussitôt après cette invitation, la prétention envahit son esprit, et il résulta qu'elle crut vrai ce que lui disait le démon.

Article 2 : Que désirait l'homme en péchant ?

Objections : 1. Il semble que l'orgueil du premier homme n'a pas consisté à désirer la ressemblance avec Dieu. En effet, personne ne pèche en désirant ce qui lui convient selon sa nature. Or la ressemblance de Dieu convient à l'homme selon sa nature, puisqu'on lit dans la Genèse (1,26) : " Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance. " L'homme ne pécha donc pas en désirant la ressemblance avec Dieu.

2. Il semble que l'homme a désiré la ressemblance avec Dieu afin de posséder la science du bien et du mal. C'est en effet ce qui lui était suggéré par le serpent : " Vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal. " Or le désir de la science est naturel à l'homme, comme dit Aristote : " Tous les hommes désirent naturellement savoir. " L'homme n'a donc pas péché en désirant la ressemblance avec Dieu.

3. Aucun sage ne choisit ce qui lui est impossible. Or le premier homme était doté de sagesse, d'après l'Ecclésiastique (17, 7) : " Dieu les remplit de science et d'intelligence. " Comme tout péché consiste en un désir délibéré, qui est un choix, il semble donc que le premier homme n'a pas péché en désirant quelque chose d'impossible.

Or il est impossible que l'homme soit semblable à Dieu, comme le montre cette parole de l'Exode (15, 11) : " Qui est semblable à toi parmi les dieux, Seigneur? " Le premier homme n'a donc pas péché en désirant ressembler à Dieu.

En sens contraire, commentant cette parole du Psaume (69, 5) : " Ce que je n'ai pas pris, il me faut le rendre ", S. Augustin dit : " Adam et Ève voulurent ravir la divinité, et perdirent la félicité. "

Réponse : Il y a deux ressemblances. L'une, d'égalité absolue. Nos premiers parents n'ont pas désiré cette ressemblance, car une telle ressemblance avec Dieu ne peut être envisagée, surtout par le sage. Mais il y a une autre ressemblance d'imitation, que la créature peut avoir avec Dieu, en tant qu'elle participe quelque peu, selon sa propre mesure, de la ressemblance avec Dieu. Car Denys a dit : " Les mêmes choses, par rapport à Dieu, sont à la fois semblables et dissemblables ; semblables parce que l'effet ressemble à sa cause autant qu'il peut ; dissemblables parce que l'effet est toujours inférieur à sa cause. " Or tout bien existant dans la créature est une similitude participée du bien premier. C'est pourquoi, en désirant un bien spirituel dépassant sa mesure, nous l'avons dit à l'article précédent, l'homme désire la ressemblance divine de façon désordonnée.

Il faut cependant remarquer que le désir se porte à proprement parler sur une chose que l'on n'a pas. Or le bien spirituel, par lequel la créature raisonnable participe de la ressemblance divine, peut s'entendre de trois façons. 1° Selon l'être de la nature. Une telle ressemblance a été imprimée en l'homme au principe même de la création, et la Genèse dit que " Dieu fit l'homme à

son image et à sa ressemblance " ; et en l'ange, ce que dit Ézéchiel (28, 12) : " Toi, un modèle de ressemblance. " 2° Selon la connaissance. L'ange, au moment de sa création, a reçu aussi cette ressemblance. C'est pourquoi, après avoir dit : " Toi, un modèle de ressemblance ", Ézéchiel ajoute aussitôt : " rempli de sagesse ". Le premier homme, lui, au moment de sa création, n'avait pas encore reçu cette ressemblance en acte, mais seulement en puissance. 3° Selon le pouvoir d'agir. Ni l'ange ni l'homme n'avaient encore obtenu cette ressemblance en acte au principe même de la création, car il restait à l'un et à l'autre quelque chose à faire pour parvenir à la béatitude.

Ainsi donc, puisque l'un et l'autre, le diable et le premier homme, ont désiré de façon désordonnée la ressemblance avec Dieu, ce n'est pas en désirant la ressemblance de nature qu'ils ont péché. Mais le premier homme a péché principalement en désirant la ressemblance avec Dieu quant à la " science du bien et du mal ", comme le serpent le lui suggéra : il voulait, par la vertu de sa propre nature, se fixer à lui-même ce qu'il était bon et ce qu'il était mauvais de faire ; ou bien encore prévoir par lui-même ce qui allait arriver de bien ou de mauvais. Il a péché aussi secondairement en désirant la ressemblance avec Dieu quant à son propre pouvoir d'action, afin d'agir par la vertu de sa propre nature pour acquérir la béatitude. Aussi S. Augustin dit-il : " L'amour de son propre pouvoir se grava dans l'esprit de la femme. " Quant au diable, il a péché en désirant la ressemblance de Dieu quant au pouvoir. C'est pourquoi S. Augustin dit qu' " il a voulu jouir de sa propre puissance plus que de celle de Dieu ". Pourtant, l'un et l'autre ont désiré à un certain point de vue s'égaliser à Dieu, puisqu'ils ont voulu l'un et l'autre s'appuyer sur eux-mêmes, en méprisant l'ordre de la règle divine.

Solutions : 1. Cet argument procède de la ressemblance de nature : ce n'est pas à cause du désir de cette ressemblance que l'homme a péché, on vient de le dire.

2. Désirer la ressemblance avec Dieu quant à la science, sans plus, n'est pas un péché. Mais désirer cette ressemblance de manière désordonnée, c'est-à-dire en dépassant la mesure, est un péché. Commentant ce passage du Psaume (71, 19) : " Dieu, qui sera semblable à toi ? " S. Augustin dit : " Celui qui veut être Dieu par lui-même a un désir pervers d'être semblable à Dieu ; comme le diable, qui refusa de lui être soumis ; et comme l'homme, qui refusa, comme serviteur, d'observer les commandements. "

3. Cet argument procède de la ressemblance d'égalité.

Article 3 : Le péché de nos premiers parents fut-il plus grave que tous les autres péchés ?

Objections : 1. Il semble bien que oui. S. Augustin dit en effet : " Ce fut un grand mal que de pécher, alors qu'il était si facile de ne pas pécher. " Nos premiers parents eurent une grande possibilité de ne pas pécher, car il n'y avait rien à l'intérieur d'eux-mêmes qui les poussait à pécher. Le péché de nos premiers parents fut donc plus grave que les autres.

2. Le châtement est proportionné à la faute. Mais le péché de nos premiers parents fut puni de la façon la plus grave, puisque c'est par lui que " la mort est entrée dans le monde ", selon S. Paul (Rm 5, 12).

3. Ce qui est premier en un genre semble être ce qu'il y a de plus grand, dit Aristote. Or le péché de nos premiers parents fut le premier parmi les autres péchés des hommes. Il fut donc le plus grand.

En sens contraire, Origène écrit : " je ne pense pas qu'aucun de ceux qui se sont trouvés au degré le plus haut et le plus parfait en soit rejeté ou s'en détache subitement, mais il faut qu'il le fasse peu à peu et graduellement. " Or nos premiers parents étaient établis dans le degré le plus haut et le plus parfait. Leur premier péché ne fut donc pas le plus grand de tous les péchés.

Réponse : La gravité d'un péché peut être considérée de deux points de vue. D'un premier point de vue, selon l'espèce même du péché. C'est ainsi que nous disons que l'adultère est un péché plus grave que la fornication simple. D'un autre point de vue la gravité d'un péché est relative à une circonstance de lieu, de personne ou de temps. Or la première de ces gravités est la plus essentielle au péché, et la principale. C'est pourquoi c'est d'après elle plutôt que d'après la seconde qu'un péché est appelé grave.

Il faut donc dire que le péché du premier homme ne fut pas plus grave que tous les autres péchés humains si l'on considère l'espèce de péché. En effet, même si l'orgueil, par son propre genre, a une certaine primauté parmi les autres péchés, cependant l'orgueil par lequel on nie ou l'on blasphème Dieu est plus grave que l'orgueil par lequel on désire de façon désordonnée la ressemblance divine, ce qui fut l'orgueil de nos premiers parents, on l'a vu.

Mais si l'on considère la condition des personnes qui ont péché, ce péché eut une très grande gravité, à cause de la perfection de leur état. C'est pourquoi il faut dire que ce péché fut le plus grave à un certain point de vue, mais non de façon absolue.

Solutions : 1. Cet argument procède de la gravité du péché résultant de la condition du pécheur. 2. La grandeur du châtement qui suivit ce premier péché ne correspond pas à la gravité de son espèce propre, mais au fait qu'il fut le premier, car, à cause de lui, l'innocence du premier état cessa, et, celle-ci étant supprimée, toute la nature humaine se trouva désorganisée.

3. Dans les choses qui sont ordonnées par soi, la première est nécessairement la plus grande. Mais un tel ordre ne se trouve pas dans les péchés, car un péché peut faire suite à un autre par accident. Il ne s'ensuit donc pas que le premier péché fut le plus grand.

Article 4 : Qui pécha davantage, l'homme ou la femme ?

Objections : 1. Il semble bien que le péché d'Adam fut le plus grave. S. Paul dit en effet (1 Tm 2, 14) : " Ce n'est pas Adam qui se laissa séduire, mais la femme qui, séduite, se rendit coupable de transgression. " Il semble ainsi que le péché de la femme se produisit par ignorance, tandis que le péché de l'homme fut commis avec une science certaine. Dès lors ce péché est plus grave, selon S. Luc (12, 47) : " Le serviteur qui, connaissant la volonté de son maître... n'aura pas agi selon cette volonté, recevra un grand nombre de coups. Quant à celui qui, sans la connaître, aura par sa conduite mérité des coups, il n'en recevra qu'un petit nombre. " Adam a donc péché plus gravement qu'Ève.

2. " Si l'homme est le chef, dit S. Augustin, il doit vivre mieux et précéder son épouse en toutes les bonnes actions, afin que celle-ci imite son mari. " Mais si celui qui doit agir mieux tombe dans le péché, il pèche plus gravement. Adam a donc péché plus gravement qu'Eve.

3. Le péché contre le Saint-Esprit semble être le plus grave. Or Adam semble avoir péché contre le Saint-Esprit, car il a péché en présumant de la miséricorde divine, ce qui relève du péché de présomption. Il semble donc qu'Adam ait péché plus gravement qu'Ève.

En sens contraire, le châtement répond à la faute. Or la femme a été punie plus gravement que l'homme, comme on le voit dans la Genèse (3,16). Elle a donc péché plus gravement que lui.

Réponse : Nous l'avons dit à l'article précédent la gravité d'un péché s'apprécie davantage d'après l'espèce du péché que d'après la condition du pécheur. Il faut donc dire que, si nous considérons la condition des personnes, celle de l'homme et de la femme, le péché de l'homme est plus grave, car il était plus parfait que la femme.

Mais si l'on considère le genre même du péché, il faut dire que le péché de tous deux fut égal car, pour tous deux, ce fut l'orgueil. C'est pourquoi S. Augustin dit que la femme eut une excuse à son péché " en raison de son sexe inégal, mais qu'elle pécha avec un orgueil égal ".

Si l'on considère maintenant l'espèce de l'orgueil, la femme pécha plus gravement pour une triple raison. D'abord parce que la prétention fut plus grande chez la femme que chez l'homme. En effet, la femme a cru vrai ce que le serpent lui persuada : que Dieu leur avait interdit de manger du fruit de peur qu'ils ne parviennent à lui ressembler. Et ainsi, voulant acquérir, en mangeant du fruit défendu, la ressemblance avec Dieu, son orgueil s'éleva à vouloir obtenir quelque chose contre la volonté de Dieu. L'homme, au contraire, n'a pas cru que cela était vrai. C'est pourquoi il n'a pas voulu acquérir la ressemblance divine contre la volonté de Dieu, mais son orgueil consista à vouloir l'acquérir par lui-même. — Ensuite, parce que la femme a non seulement péché elle-même, mais a suggéré aussi le péché à l'homme. Elle a donc péché contre Dieu et contre le prochain. — Enfin, parce que le péché de l'homme fut diminué en ce qu'il consentit au péché " par cette espèce de bienveillance amicale, qui fait que très souvent on offense Dieu pour ne pas d'un ami se faire un ennemi ; mais la sentence divine montra qu'il n'aurait pas dû le faire ". Ainsi parle S. Augustin. Il apparent donc ainsi que le péché de la femme fut plus grave que le péché de l'homme.

Solutions : 1. Cette séduction de la femme a suivi une prétention antérieure. C'est pourquoi une telle ignorance n'excuse pas, mais aggrave le péché, car par ignorance elle s'est élevée à une plus grande prétention.

2. Cet argument procède de la circonstance relative à la condition de la personne, qui fit que le péché de l'homme fut plus grave d'un certain point de vue.

3. L'homme n'a pas présumé de la miséricorde divine jusqu'au mépris de la justice divine, ce que fait le péché contre le Saint-Esprit. Mais, dit S. Augustin, " n'ayant pas l'expérience de la sévérité de Dieu, il crut que ce péché était véniel ", c'est-à-dire facile à pardonner.

### **QUESTION 164 : LE CHÂTIMENT DU PREMIER PÉCHÉ DE L'HOMME**

1. La mort, qui est le châtement commun. — 2. Les autres châtements particuliers qui sont indiqués dans la Genèse.

Article 1 : La mort, qui est le châtement commun

Objections : 1. Il semble que la mort ne soit pas le châtement du péché de nos premiers parents. En effet, ce qui est naturel à l'homme ne peut être appelé châtement du péché, car le péché ne parfait pas la nature, mais la vicie. Or la mort est naturelle à l'homme ; ce qui le montre, c'est que son corps est composé d'éléments contraires ; et aussi que le mot " mortel " fait partie de la définition de l'homme. La mort ne fut donc pas le châtement du péché de nos premiers parents.

2. La mort et les autres déficiences corporelles se retrouvent pareillement chez l'homme et chez les autres animaux, selon l'Ecclésiaste (3, 19) : " Le sort de l'homme et celui de la bête est le même : l'un meurt, l'autre aussi. " Or chez les bêtes la mort n'est pas un châtement du péché.

3. Le péché de nos premiers parents fut commis par des personnes particulières. Or la mort atteint la nature humaine tout entière. Il ne semble donc pas qu'elle soit le châtement du péché de nos premiers parents.

4. Tous les hommes descendent également de nos premiers parents. Donc, si la mort était le châtement du péché de nos premiers parents, il s'ensuivrait que tous les hommes souffriraient la mort de la même façon. Ce qui paraît faux, car certains meurent plus tôt ou plus douloureusement que d'autres. La mort n'est donc pas la peine du premier péché.

5. Le mal de peine vient de Dieu, on l'a dit antérieurement. Or la mort ne semble pas venir de Dieu, puisqu'il est écrit dans la Sagesse (1, 13) " Dieu n'a pas fait la mort. "

6. Les châtements ne semblent pas être méritoires, car le mérite se place dans la catégorie du bien, et le châtement dans la catégorie du mal. Or la mort est parfois méritoire, comme on le voit pour la mort des martyrs. Il semble donc que la mort ne soit pas un châtement.

7. Le châtement paraît être affligeant. Or la mort ne peut être affligeante, à ce qu'il semble.

Car, quand la mort est là, l'homme ne sent pas, et quand elle n'est pas là, elle ne peut être sentie. La mort n'est donc pas un châtement du péché.

8. Si la mort était un châtement du péché, elle l'aurait suivi immédiatement. Or cela n'est pas vrai, car nos premiers parents ont vécu longtemps après leur péché, comme on le voit dans la Genèse. Donc la mort ne semble pas être le châtement du péché.

En sens contraire, il y a les paroles de S. Paul (Rm 5, 12) : " Par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort. "

Réponse : Lorsque quelqu'un est privé, à cause de sa faute, d'un bienfait qui lui avait été accordé, la privation de ce bienfait est le châtement de sa faute. Comme nous l'avons dit dans la première Partie l'homme, dans son état primitif, avait reçu de Dieu ce don : aussi longtemps que son esprit resterait soumis à Dieu, les puissances inférieures de son âme seraient soumises à son esprit raisonnable, et son corps soumis à son âme. Mais comme, par le péché, l'esprit de l'homme s'éloigna de la soumission à Dieu, il s'ensuivit que les forces inférieures ne furent plus soumises totalement à la raison, et il en résulta une rébellion de l'appétit charnel contre la raison ; il s'ensuivit aussi que le corps ne fut plus totalement soumis à l'âme, et il en résulta la mort, et les autres déficiences corporelles. En effet, la vie et l'intégrité du corps consistent en ce qu'il reste soumis à l'âme, comme le perfectible à son principe de perfection. C'est pourquoi, à l'inverse, la mort et la maladie, et toutes les déficiences corporelles, relèvent du défaut de soumission du corps à l'âme. C'est donc clair : de même que la rébellion de l'appétit charnel contre l'esprit est un châtement du péché de nos premiers parents, de même la mort et toutes les déficiences corporelles.

Solutions : 1. On appelle naturel ce qui est causé par les principes de la nature. Or les principes essentiels de la nature sont la forme et la matière. La forme de l'homme est l'âme raisonnable, qui est de soi immortelle. C'est pourquoi la mort n'est pas naturelle à l'homme si l'on considère sa forme. Mais la matière de l'homme est tel corps, composé de contraires, ce qui entraîne nécessairement la corruptibilité. A ce point de vue la mort est naturelle à l'homme. Cependant cette condition du corps humain matériel est une conséquence nécessaire de la matière, car il fallait que le corps de l'homme fût un organe du toucher, et par conséquent un intermédiaire entre les choses tangibles, ce qui ne pouvait se faire s'il n'était composé de contraires, comme le montre Aristote. Cependant, cette condition ne dispose pas la matière à la forme, car, si c'était possible, il faudrait plutôt, puisque la forme est incorruptible, que la matière le fût aussi. De même, que la scie soit en fer, cela est dû à sa forme et à son action, afin qu'elle soit apte à scier par sa dureté ; mais qu'elle soit sujette à la rouille, cela est une conséquence nécessaire de cette matière, et cela ne tient pas au choix de l'agent ; car si l'ouvrier le pouvait, il ferait en fer une scie qui ne pourrait rouiller. Or Dieu, qui est le Créateur de l'homme, est tout-puissant. C'est pourquoi par un don gratuit, il affranchit l'homme, en le créant, de la nécessité de mourir qui était une conséquence de la matière. Cependant ce privilège fut supprimé par le péché de nos premiers parents. Ainsi donc la mort est naturelle, à cause de la condition de la matière, et elle est un châtement, à cause de la perte du don divin préservant de la mort.

2. Cette ressemblance de l'homme avec les autres animaux se prend de la condition de la matière, c'est-à-dire du corps composé de contraires, et non de la forme. En effet, l'âme de l'homme est immortelle, tandis que les âmes des bêtes sont mortelles.

3. Nos premiers parents ont été établis par Dieu non seulement comme des personnes individuelles, mais comme les principes de toute la nature humaine qui devait, à partir d'eux, passer à leurs descendants, en même temps que le don divin préservant de la mort. C'est pourquoi toute la nature humaine, ayant été par leur péché destituée d'un si grand don pour leurs successeurs, a encouru la mort.

4. Un manque peut provenir du péché de deux manières. D'une première manière, par mode de châtement fixé par le juge. Un tel manque doit être égal chez tous ceux à qui le péché appartient d'égale façon. Un autre manque est celui qui fait suite par accident à un châtement de ce genre : par exemple la chute sur la route de celui qui s'est rendu aveugle par sa faute. Un tel manque n'est pas proportionné à la faute, et il n'est pas pris en considération par le juge humain, qui ne peut connaître à l'avance les événements fortuits.

Ainsi donc, le châtement fixé pour le premier péché, qui lui répond de façon proportionnée, fut la suppression du don divin par lequel étaient maintenues la rectitude et l'intégrité de la nature humaine. Mais les défauts qui sont la conséquence de la suppression de ce don, sont la mort et les autres peines de la vie présente. C'est pourquoi ces peines ne sont pas nécessairement égales en tous ceux qu'atteint également le premier péché.

A la vérité, comme Dieu connaît à l'avance tous les événements futurs, ces peines, distribuées par la prescience et la providence divine, se trouvent différemment chez les uns et chez les autres, non pas à cause des mérites précédant cette vie, comme l'a déclaré Origène — ce qui va à l'encontre de ce qu'a dit S. Paul (Rm 9, 11) : " ... quand ils n'avaient fait ni bien ni mal ", à l'encontre aussi de ce qui a été montré dans notre première Partie, : que l'âme n'est pas créée avant le corps -, mais soit à cause du châtement des péchés des parents, souvent punis dans les enfants, en tant que le fils est quelque chose du père, soit à cause du remède salutaire de celui qui est soumis aux peines de ce genre, pour qu'il soit par là préservé de pécher, ou qu'il ne s'enorgueillisse pas non plus de ses vertus, et soit couronné par la patience.

5. On peut considérer la mort de deux façons. D'une première façon, selon qu'elle est un certain mal de la nature humaine, et ainsi elle ne vient pas de Dieu, mais elle est une certaine déficience provenant de la faute humaine. — D'une autre façon, elle peut être considérée en tant qu'elle a raison de bien, c'est-à-dire comme juste châtement. Et ainsi elle vient de Dieu. C'est pourquoi S. Augustin dit que Dieu n'est pas l'auteur de la mort, sinon en tant qu'elle est un châtement.

6. Comme dit S. Augustin : " De même que les méchants usent mal non seulement des maux, mais aussi des biens, de même les justes usent bien non seulement des biens, mais aussi des maux. C'est ainsi que les méchants font un mauvais usage de la loi, bien que la loi soit un bien, et les bons un bon usage de la mort, bien que la mort soit un mal. " C'est donc en tant que les saints font un bon usage de la mort que pour eux la mort devient méritoire.

7. La mort peut s'entendre de deux façons. D'une première façon elle s'entend de la privation de la vie. Ainsi elle ne peut être sentie, puisqu'elle est une privation du sens et de la vie. Elle n'est pas alors une peine sensible, mais simplement un châtement.

D'une autre façon la mort signifie la corruption qui se termine à la privation qu'on vient de dire. Or, de la corruption, comme aussi de la génération, nous pouvons parler en un double sens. En un sens, selon qu'elle est le terme de l'altération. Et ainsi, à l'instant où la vie cesse, on dit que la mort est présente. En ce sens la mort n'est pas non plus une peine sensible. — En un autre sens la corruption peut s'entendre de l'altération qui précède, selon que l'on dit que quelqu'un meurt quand il va vers la mort, de même que l'on dit que quelque chose est engendré, quand le mouvement va vers sa génération. Et ainsi la mort peut être affligeante.

8. Comme dit S. Augustin : " Quoique nos premiers parents aient vécu de longues années après le péché, ils commencèrent cependant à mourir le jour où ils subirent la sentence de mort qui les condamnait à vieillir. "

Article 2 : Les autres châtiments particuliers qui sont indiqués dans la Genèse

Objections : 1. Il semble que l'Écriture ne détermine pas bien les châtiments particuliers de nos premiers parents. En effet, on ne doit pas qualifier comme châtiment du péché ce qui existerait même sans péché. Or, les douleurs de l'enfantement existeraient même sans le péché, semble-t-il, car la disposition du sexe féminin requiert que l'enfant ne puisse naître sans douleur pour celle qui enfante. De même aussi la soumission de la femme à l'homme est une conséquence de la perfection du sexe masculin et de l'imperfection du sexe féminin. De même encore, la production des épines et des ronces fait partie de la nature de la terre, qui aurait existé même en l'absence du péché. Il n'est donc pas juste de présenter tout cela comme des châtiments du premier péché.

2. Ce qui appartient à la dignité de quelqu'un ne semble pas être pour lui un châtiment. Mais la multiplicité des grossesses appartient à la dignité de la femme et ne doit donc pas être considérée comme un châtiment.

3. Le châtiment du péché de nos premiers parents découle sur tous, comme on l'a dit de la mort. Or la multiplicité des grossesses n'est pas le fait de toutes les femmes, et tous les hommes ne mangent pas leur pain à la sueur de leur front. Ce ne sont donc pas là des châtiments qui conviennent au premier péché.

4. Le lieu du paradis avait été fait pour l'homme. Or rien dans l'ordre des choses ne doit être vain. Il semble donc que cela n'a pas été une peine convenable pour l'homme, d'être chassé du paradis.

5. On dit que le lieu du paradis terrestre est de soi inaccessible C'est donc inutilement que d'autres obstacles furent placés pour empêcher que l'homme y retourne, comme " les chérubins et la flamme du glaive tournoyant " (Gn 3, 22).

6. Après le péché l'homme fut aussitôt soumis à la nécessité de la mort, et ainsi il ne pouvait plus, grâce à l'arbre de vie, recouvrer l'immortalité. C'est donc inutilement qu'il lui fut interdit de manger de l'arbre de vie, comme il est dit dans la Genèse (3, 22) : " Pour éviter qu'il ne cueille de l'arbre de vie et ne vive à jamais. "

7. Insulter le misérable semble inconciliable avec la miséricorde et la clémence qui, dans l'Écriture, semblent surtout attribuées à Dieu, selon la parole du Psaume (145,9) : " Ses tendresses vont à toutes ses œuvres. " Il est donc choquant de montrer Dieu insultant nos premiers parents déjà réduits à la misère par le péché, lorsqu'il dit : " Voilà que l'homme est devenu comme l'un de nous pour connaître le bien et le mal "

8. Le vêtement est nécessaire à l'homme, comme la nourriture, selon S. Paul (1 Tm 6, 8) : " Lorsque nous avons nourriture et vêtement, sachons être satisfaits. " Ainsi donc, de même que la nourriture fut donnée à nos premiers parents avant le péché, de même aussi le vêtement a dû leur être donné. Il ne convient donc pas de dire que, après le péché, Dieu, leur " fit des tuniques de peau " (Gn 3, 21).

9. Le châtiment qui frappe quelqu'un pour son péché doit l'emporter dans le mal sur le profit qu'il retire de son péché : autrement, le châtiment ne détournerait pas du péché. Or nos premiers parents obtinrent de leur péché que " leurs yeux s'ouvrirent ", dit la Genèse (3, 7). Et cela surpasse en bien tous les châtiments qui sont indiqués comme conséquence du péché. Les châtiments qui furent les conséquences du péché de nos premiers parents sont donc décrits de façon maladroite.

En sens contraire, des châtiments furent imposés par Dieu qui " fait tout avec nombre, poids et mesure ", dit le livre de la Sagesse (11, 21).

Réponse : Nous l'avons dit, nos premiers parents furent privés, à cause de leur péché, du don divin qui maintenait en eux l'intégrité de la nature humaine, et sa suppression fit tomber la nature humaine dans des déficiences ayant un caractère pénal. C'est pourquoi ils furent doublement punis. D'abord, en ce que leur fut retiré ce qui convenait à l'état d'intégrité, le lieu du paradis terrestre : " Et le Seigneur Dieu le renvoya du jardin d'Éden. " Et comme l'homme ne pouvait revenir par lui-même à cet état de première innocence, c'est avec raison que furent ajoutés les obstacles l'empêchant de retrouver ce qui convenait à ce premier état, à savoir la nourriture, " afin qu'il ne cueille pas de l'arbre de vie ", et le lieu : " Dieu posta devant le jardin d'Éden les chérubins et la flamme du glaive fulgurant. "

Mais secondairement ils furent punis en ce qu'ils furent assujettis à ce qui correspond à la nature lorsqu'elle est privée d'un tel don. Et cela quant au corps et quant à l'âme. Quant au corps, auquel appartient la différence des sexes, une peine fut affectée à la femme, et une autre à l'homme. A la femme une peine fut affectée selon les deux liens qui l'unissent à l'homme : la génération des enfants et le partage des activités familiales. Quant à la génération des enfants, la femme fut punie doublement. D'abord, quant aux fatigues qu'elle éprouve en portant l'enfant lorsqu'il est conçu, ce qui est signifié par ces paroles : " Je multiplierai les peines de tes grossesses. " Ensuite, quant à la douleur dont elle souffre en enfantant -. " Dans la peine tu enfanteras. " Quant à la vie familiale, la femme est punie en ce qu'elle est soumise à la domination de son mari, selon ces paroles : " Tu seras sous le pouvoir de ton mari. " — Mais, de même qu'il appartient à la femme d'être soumise à son mari en ce qui concerne l'économie familiale, de même il appartient à l'homme de procurer ce qui est nécessaire à la vie. En cela il est puni d'une triple façon. D'abord, par la stérilité de la terre : " Maudit soit le sol à cause de toi " Ensuite, par la préoccupation du travail, sans lequel on ne retire pas les fruits de la terre " A force de peine, tu en retireras subsistance tous les jours de ta vie. " Enfin, quant aux obstacles que rencontreront ceux qui cultivent la terre : " Elle produira pour toi épines et chardons. "

Pareillement aussi, en ce qui concerne l'âme, est décrit le triple châtiment qui fut le leur. Premièrement, quant à la confusion qu'ils éprouvèrent de la rébellion de la chair contre l'esprit ; c'est pourquoi il est dit : " Alors leurs yeux à tous deux s'ouvrirent et ils connurent qu'ils étaient nus. " Deuxièmement, quant au remords de leur propre faute ; c'est pourquoi il est dit : " Voilà que l'homme est devenu comme l'un de nous pour connaître le bien et le mal. " Troisièmement, quant au rappel de la mort à venir ; c'est pourquoi il est dit à l'homme : " Tu es glaise, et tu retourneras à la glaise. " Que " Dieu leur fit des tuniques de peau " est aussi un signe de leur mortalité.

Solutions : 1. Dans l'état d'innocence, l'enfantement aurait eu lieu sans douleur. S. Augustin dit en effet : " A l'enfantement, les entrailles de la femme se seraient dilatées non dans les gémissements de la douleur, mais par la poussée de la maturité ; de même que, pour la fécondation, l'union se serait accomplie par l'intervention de la volonté, non par le désir de la volupté. "

Il faut comprendre que la soumission de la femme à son mari a pris un caractère de châtiment pour la femme non en ce qui regarde le pouvoir de commander, car même avant le péché l'homme aurait été " le chef de la femme " et aurait gouverné, mais selon que la femme, contre sa propre volonté, doit maintenant nécessairement obéir à la volonté de son mari.

Si l'homme n'avait pas péché, la terre aurait produit des épines et des ronces pour servir à la nourriture des animaux, mais non pour le châtiment de l'homme, car de leur production



n'auraient résulté aucune fatigue ou punition pour l'homme travaillant la terre, dit S. Augustin. Alcuin dit cependant qu'avant le péché la terre n'aurait aucunement produit d'épines ni de ronces. Mais la première opinion paraît la meilleure.

2. La multiplicité des grossesses est devenue un châtement pour la femme, non à cause de la mise au monde des enfants, qui aurait eu lieu même avant le péché, mais à cause de la multiplicité des fatigues dont souffre la femme lorsqu'elle porte l'enfant quelle a conçu. C'est pourquoi il est ajouté à juste titre : " Je multiplierai les peines de tes grossesses. "

3. Ces châtements sont d'une certaine manière le lot de tous. En effet, quelle que soit la femme qui conçoit, elle éprouve nécessairement des tourments et enfante dans la douleur, à l'exception de la Sainte Vierge qui " conçut sans corruption et enfanta sans douleur ", car sa conception ne fut pas selon la loi naturelle découlant de nos premiers parents. Et si une femme ne conçoit pas et n'enfante pas, elle souffre d'une autre déficience : la stérilité, plus grave que tous ces châtements. De même, il faut que quiconque travaille la terre, mange son pain à la sueur de son front. Quant à ceux qui ne sont pas eux-mêmes dans l'agriculture, ils se livrent à d'autres travaux, car " l'homme est né pour le travail ", dit le livre de Job (5, 7 Vg). Et ainsi il mange le pain produit par autrui à la sueur de son front.

4. Ce lieu du paradis terrestre, bien qu'il ne serve pas à l'homme pour son usage, lui sert pour son enseignement : l'homme apprend en effet qu'il a été privé d'un tel lieu par le péché ; et, par les choses qui existent de façon matérielle dans ce paradis, il est instruit de celles qui appartiennent au paradis céleste, dont l'accès est préparé à l'homme par le Christ.

5. Sans nier les mystères du sens spirituel, ce lieu semble inaccessible principalement à cause de la chaleur intense provenant de la proximité du soleil dans les régions intermédiaires. Cela est signifié par la " flamme du glaive " : elle est dite " tournoyante " à cause de la propriété du mouvement circulaire qui cause cette chaleur. Et comme le ministère des anges préside au mouvement du monde des corps, selon S. Augustin, il est juste d'adjoindre les " chérubins " au glaive flamboyant, " pour garder le chemin de l'arbre de vie ". C'est pourquoi S. Augustin écrit : " Il faut croire que les choses se sont passées ainsi dans le paradis visible avec le concours des puissances célestes, afin que, par le ministère des anges, il y eût là comme un rempart de flammes. "

6. Si l'homme avait mangé de l'arbre de vie après le péché, il n'aurait pas, pour autant, retrouvé l'immortalité, mais il aurait pu, grâce à cette nourriture, prolonger sa vie davantage. C'est pourquoi lorsqu'il est dit : " ... et qu'il vive à jamais ", " à jamais " est pris ici pour " longtemps ". Mais il n'était pas avantageux pour l'homme de demeurer plus longtemps dans les misères de cette vie.

7. Comme dit S. Augustin : " Les paroles de Dieu ne sont pas tellement celles de quelqu'un qui insulte nos premiers parents que de quelqu'un qui détourne de l'orgueil ceux pour qui elles ont été écrites. Adam en effet non seulement n'est pas devenu ce qu'il avait voulu devenir, mais il n'est pas resté ce qu'il avait été. "

8. Le vêtement est nécessaire à l'homme selon son état de misère présente pour deux raisons. D'abord, pour le prémunir des dommages extérieurs, par exemple de l'excès de la chaleur et du froid ; ensuite, pour voiler sa honte, de peur que n'apparaisse le déshonneur des membres où se manifeste principalement la rébellion de la chair contre l'esprit. Or ces deux choses n'existaient pas dans le premier état. Alors en effet le corps de l'homme ne pouvait pas être blessé par quelque chose d'extérieures, comme nous l'avons dit dans la première Partie. Il n'y avait pas non plus, dans ce premier état, de honte dans le corps de l'homme qui le rende confus c'est pourquoi il est écrit dans la Genèse (2, 25) " Tous deux étaient nus, l'homme et sa femme, sans en avoir

honte. " Mais il en était autrement pour la nourriture, nécessaire pour entretenir la chaleur naturelle et donner au corps sa croissance.

9. Comme dit S. Augustin, il ne faut pas croire que nos premiers parents avaient été créés les yeux clos : en particulier lorsqu'il est dit de la femme qu'elle " vit que le fruit de l'arbre était beau et bon à manger ". Leurs yeux à tous deux s'ouvrirent, en ce sens qu'ils virent et comprirent quelque chose qu'ils n'avaient jamais remarqué : la convoitise mutuelle, qui n'existait pas auparavant.

### **QUESTION 165 : LA TENTATION DE NOS PREMIERS PARENTS**

1. Convenait-il que l'homme fût tenté par le diable ? — 2. Le mode et l'ordre de cette tentation.

Article 1 : Convenait-il que l'homme fût tenté par le diable ?

Objections : 1. Il semble que non. La même peine finale est en effet réservée au péché de l'ange et au péché de l'homme, selon S. Matthieu (25, 41) : " Allez loin de moi, maudits, dans le feu éternel qui a été préparé pour le diable et ses anges. " Or le péché du premier ange n'est pas venu d'une tentation extérieure. Le premier péché de l'homme n'aurait donc pas dû se produire non plus par suite d'une tentation extérieure.

2. Dieu, qui prévoit l'avenir, savait que l'homme tomberait dans le péché par la tentation du démon. Ainsi savait-il bien qu'il ne lui était pas avantageux d'être tenté. Il semble donc que Dieu n'aurait pas dû permettre cette tentation.

3. Que quelqu'un ait un agresseur semble relever d'un châtement comme aussi, à l'inverse, la fin de l'agression semble une récompense, selon cette parole des Proverbes (16, 7) : " Si le Seigneur se plaît à la conduite d'un homme, il lui réconcilie même ses ennemis. " Or le châtement ne doit pas précéder la faute. Il ne convenait donc pas que l'homme fût tenté avant le péché.

En sens contraire, il y a la parole de l'Ecclésiastique (34, 10) : " Celui qui n'a pas été tenté, que sait-il? "

Réponse : La sagesse divine " dispose tout de manière bienfaisante ", selon le livre de la Sagesse (8, 1), ce qui veut dire que sa providence attribue à chaque chose ce qui lui convient selon sa nature, car, pour Denys " il n'appartient pas à la providence de détruire la nature, mais de la sauver ". Or c'est la condition de la nature humaine que de pouvoir être aidée ou empêchée par les autres créatures. C'est pourquoi il fut convenable que Dieu permît que l'homme dans l'état d'innocence fût tenté par les mauvais anges, et fit que l'homme fût aidé par les bons. Par un bienfait spécial de la grâce il était d'ailleurs accordé à l'homme que nulle créature extérieure ne pût lui nuire contre sa propre volonté. Grâce à celle-ci il pouvait résister même à la tentation du démon.

Solutions : 1. Au-dessus de la nature humaine il y a une nature où peut se trouver le mal du péché, mais il n'y en a pas au-dessus de la nature angélique. Or, tenter en induisant au mal ne peut venir que d'un être déjà dépravé par la faute. Et c'est pourquoi il convenait que l'homme fût poussé au péché par le mauvais ange ; comme aussi, selon l'ordre de la nature, il est incité à la perfection par le bon ange. Quant à l'ange, celui qui lui était supérieur, c'est-à-dire Dieu, pouvait le faire progresser dans le bien, mais non l'induire à pécher, car, dit S. Jacques (1, 13) : " Dieu ne tente pas pour le mal. "

2. De même que Dieu savait que l'homme, par la tentation, allait tomber dans le péché, de même il savait que, par son libre arbitre, il pouvait résister au tentateur. Or la condition de sa nature demandait qu'il fût laissé à sa propre volonté, selon cette parole de l'Ecclésiastique (15, 14) : " Dieu a laissé l'homme aux mains de son conseil. " C'est pourquoi S. Augustin dit : " Il ne me

semble pas que l'homme eût mérité une grande louange s'il pouvait vivre bien pour cette seule raison que personne ne l'invitait à vivre mal, alors qu'il avait par sa nature le pouvoir et, dans ce pouvoir, la volonté, de ne pas consentir au tentateur. "

3. L'assaut contre lequel on résiste avec difficulté a un caractère pénal. Mais l'homme, dans l'état d'innocence., pouvait sans difficulté résister à la tentations. C'est pourquoi l'assaut du tentateur n'eut pas pour lui un caractère pénal.

Article 2 : Le mode et l'ordre de cette tentation

Objections : 1. Il semble que le mode et l'ordre de cette première tentation ne sont pas satisfaisants. En effet, de même que, dans l'ordre de la nature, l'ange était supérieur à l'homme, de même l'homme était supérieur à la femme. Or le péché est venu de l'ange à l'homme. Donc, pour une raison semblable, il aurait dû venir de l'homme à la femme, de sorte que la femme aurait été tentée par l'homme, et non pas l'inverse.

2. La tentation de nos premiers parents s'exerça par suggestion. Or le diable peut exercer une suggestion sur l'homme sans l'aide d'une créature sensible extérieure. Comme nos premiers parents étaient dotés d'une intelligence spirituelle et qu'ils s'attachaient moins aux choses sensibles qu'aux choses intelligibles, il eût donc été plus convenable que l'homme fût seulement tenté par une tentation spirituelle que par une tentation extérieure.

3. On ne peut convenablement suggérer le mal que par un bien apparent. Or beaucoup d'autres animaux ont une plus grande apparence de bien que le serpent. Il n'était donc pas convenable que l'homme fût tenté par le diable à l'aide du serpent.

4. Le serpent est un animal dépourvu de raison, à qui ne conviennent ni sagesse, ni éloquence, ni châtement. Il n'est donc pas juste de représenter le serpent comme " le plus rusé des animaux ", ou comme " le plus intelligent ", selon une autre version. De plus, il n'est pas raisonnable de le représenter comme ayant parlé à la femme, et comme puni par Dieu.

En sens contraire, ce qui est premier dans un genre doit se retrouver proportionnellement chez ses dérivés dans le même genre. Or en tout péché se retrouve l'ordre de la première tentation : ainsi, dans la sensualité, représentée par le serpent, la convoitise du péché marche en premier ; puis vient le plaisir dans la raison inférieure, représentée par la femme ; enfin le consentement au péché dans la raison supérieure, représentée par l'homme. C'est ce que dit S. Augustin. L'ordre de la première tentation fut donc ce qu'il devait être.

Réponse : L'homme est composé d'une double nature, intelligente et sensible. C'est pourquoi le diable, dans la tentation de l'homme, se sert d'un double excitant au péché. D'abord, en ce qui concerne l'intelligence ; il promet une ressemblance de la divinité grâce à l'acquisition de la science, que l'homme désire naturellement. Ensuite, en ce qui concerne le sens : il se sert de ces choses sensibles qui ont avec l'homme la plus grande affinité ; en partie dans la même espèce, tentant l'homme par la femme ; en partie dans le même genre, tentant la femme par le serpent ; en partie dans un genre voisin, lui proposant de manger le fruit de l'arbre défendu.

Solutions : 1. Dans l'acte de la tentation le diable était comme l'agent principal, mais la femme était employée comme l'instrument de la tentation pour faire tomber l'homme. Cela, parce que la femme était plus faible que l'homme ; aussi pouvait-elle plus facilement être séduite. Et en outre à cause de son union avec l'homme ; c'est donc par elle surtout que le diable pouvait séduire l'homme. Cependant il n'en est pas de même de l'agent principal et de l'instrument. Car, s'il faut que l'agent principal soit supérieur, cela n'est pas exigé de l'agent instrumental.

2. La suggestion par laquelle le diable insinue quelque chose à l'homme de façon spirituelle suppose chez le diable un plus grand pouvoir sur l'homme que la suggestion extérieure. En effet, par la suggestion intérieure c'est au moins l'imagination de l'homme qui est modifiée par le

diable, tandis que par la suggestion extérieure c'est seulement la créature extérieure qui est modifiée. Or le diable, avant le péché, avait le minimum de pouvoir sur l'homme. C'est pourquoi il ne put pas le tenter par une suggestion intérieure, mais seulement par une tentation extérieure.

3. Comme dit S. Augustin : " Nous ne devons pas penser que le diable ait été libre de choisir le serpent pour exercer la tentation. Mais comme il avait le désir de tromper, il n'a pu le faire que par cet animal, dont il lui fut permis de se servir. "

4. Comme dit S. Augustin : " Le serpent est dit sage ou rusé ou malin à cause de la fourberie du diable, qui en lui machinait sa tromperie, de même qu'on appelle prudente ou rusée la langue qu'un homme prudent ou rusé met en mouvement pour conseiller quelque chose avec prudence ou ruse. " Et le serpent ne comprenait pas la signification des paroles qui s'adressaient par lui à la femme, et il ne faut pas croire que son âme s'était transformée en une nature raisonnable, puisque les hommes eux-mêmes, dont la nature est raisonnable, ne savent pas non plus ce qu'ils disent, lorsque le démon parle en eux. " Ainsi donc le serpent a parlé à l'homme comme l'ânesse que montait le prophète Balaam, avec cette différence que dans le premier cas ce fut une œuvre diabolique, dans le second cas une œuvre angélique. C'est pourquoi ce n'est pas au serpent qu'il fut demandé pourquoi il avait fait cela, car ce n'est pas lui-même, dans sa nature, qui l'avait fait, mais au diable présent en lui, qui déjà, à cause de son péché, avait été destiné au feu éternel. Ce que Dieu dit au serpent s'adresse à celui qui a agi par le serpent. "

Comme dit encore S. Augustin " le châtement du serpent ", c'est-à-dire du diable, " est celui dont nous devons nous garder, et non celui qui est réservé au dernier jugement ". En effet, par ce qui est dit au serpent : " Maudit sois-tu entre tous les bestiaux et toutes les bêtes sauvages ", " ces animaux sont placés au-dessus de lui, non par la puissance, mais par la conservation de leur nature, car les animaux n'ont pas perdu quelque béatitude céleste qu'ils auraient jamais eue, mais ils continuent de vivre dans la nature qu'ils ont reçue ". — Il est dit aussi au serpent : " Tu marcheras sur la poitrine et sur le ventre ", selon une autre version. " Par le mot "poitrine" est signifié l'orgueil, car c'est là que domine l'impétuosité de l'âme ; et par le mot "ventre" est signifié le désir charnel, car cette partie du corps est reconnue comme plus voluptueuse. C'est par là qu'il rampe vers ceux qu'il veut tromper. " — Les paroles : " Tu mangeras de la terre tous les jours de ta vie ", peuvent être comprises de deux façons. " Ou bien — A toi appartiendront ceux que tu as fait tomber par la cupidité terrestre, c'est-à-dire les pécheurs, qui sont désignés par le mot "terre". Ou bien un troisième genre de tentation, c'est-à-dire de cupidité, est figuré par ces paroles, et c'est la curiosité ; en effet, celui qui mange de la terre pénètre ce qui est profond et ténébreux. " — Par ces paroles : " je mettrai une hostilité entre toi et la femme ", il est montré que nous ne pouvons être tentés pas le diable que par cette partie de l'âme qui, dans l'homme, porte ou montre pour ainsi dire l'image de la femme. Or la postérité du diable est la suggestion perverse ; la postérité de la femme est le fruit des bonnes œuvres, qui résistent. C'est pourquoi le serpent guette le talon de la femme, afin que le plaisir la saisisse quand elle tombe dans les choses défendues. Et la femme guette la tête du serpent, afin de l'exclure dès le début de la suggestion mauvaise.

Il faut maintenant étudier la studiosité (Q. 166), et la curiosité qui lui est opposée (Q. 167).

### **QUESTION 166 : LA STUDIOSTÉ**

1. Quelle est la matière de la studiosité ? — 2. La studiosité est-elle une partie de la tempérance ?  
Article 1 : Quelle est la matière de la studiosité ?

Objections 1. Il semble que ce ne soit pas proprement la connaissance, car on appelle studieux celui qui s'applique avec soin à certaines occupations. Mais c'est en toute matière que l'homme doit s'appliquer, afin de bien accomplir sa tâche. Donc la connaissance n'est pas la matière spéciale de l'application studieuse.

2. La studiosité s'oppose à la curiosité. Or la curiosité, qui vient de cura, souci, recherche, peut s'appliquer à l'élégance des vêtements, et à d'autres choses qui concernent le corps. C'est pourquoi S. Paul dit (Rm 13,14) : " Ne vous souciez pas de la chair pour en satisfaire les convoitises. " La studiosité n'a donc pas pour seule matière la connaissance.

3. Selon Jérémie (6, 13), " du plus petit au plus grand, tous s'appliquent à l'avarice ". Or l'avarice ne concerne pas proprement la connaissance, mais plutôt la possession des richesses, on l'a dit antérieurement. La studiosité, qui vient de studium, application, ne concerne donc pas proprement la connaissance.

En sens contraire, il y a cette parole des Proverbes (27, 11 Vg) : " Applique-toi à l'étude de la sagesse, mon fils, et réjouis mon cœur, afin de pouvoir répondre au blasphémateur. " Or, c'est la même studiosité qui est louée comme une vertu et à laquelle invite la loi. La studiosité concerne donc proprement la connaissance.

Réponse : L'application studieuse comporte principalement une vive application de l'esprit à une chose. Or l'esprit ne s'applique à une chose qu'en la connaissant. L'esprit s'applique donc en premier lieu à la connaissance, et secondairement au but vers lequel la connaissance le dirige. C'est pourquoi l'application studieuse regarde en premier lieu la connaissance, et en second lieu toutes les autres choses pour l'exécution desquelles nous avons besoin d'être dirigés par la connaissance. Or les vertus se réservent en propre la matière qui les concerne en premier lieu et principalement : par exemple la force se réserve les périls de mort, et la tempérance les plaisirs du toucher. La studiosité s'applique donc proprement à la connaissance.

Solutions : 1. Dans les autres matières on ne peut faire quelque chose correctement si ce n'est selon ce qui a été ordonné préalablement par la raison connaissante. C'est pourquoi la studiosité, quelle que soit la matière à laquelle elle s'applique, regarde tout d'abord la connaissance.

2. L'affection de l'homme entraîne l'esprit de celui-ci à prêter attention à ce qui le touche, selon cette parole en S. Matthieu (6, 21) : " Là où est ton trésor, là aussi est ton cœur. " Et comme l'homme s'affectionne surtout à ce qui flatte la chair, il en résulte que sa réflexion se tourne vers ce qui flatte la chair, c'est-à-dire qu'il cherche comment la soutenir le mieux possible. C'est de cette façon que la curiosité est rattachée aux choses qui appartiennent à la chair, en raison de ce qui appartient à la connaissance.

3. L'avarice aspire à acquérir des richesses, ce qui exige surtout l'expérience des affaires de ce monde. C'est de ce point de vue que l'application studieuse est attribuée à la matière de l'avarice.

Article 2 : La studiosité est-elle une partie de la tempérance ?

Objections : 1. Non, semble-t-il. " Studieux " se dit en effet de quelqu'un qui possède la studiosité. Or, de façon générale, tout homme vertueux est appelé studieux, comme cela se voit chez Aristote qui emploie fréquemment en ce sens le mot studieux. La studiosité est donc une vertu générale, et non une partie de la tempérance.

2. Comme on l'a dit à l'article précédent, la studiosité ressortit à la connaissance. Or la connaissance ne relève pas des vertus morales, qui se trouvent dans la partie appetitive de l'âme, mais plutôt des vertus intellectuelles, qui se trouvent dans la partie cognoscitive. C'est pourquoi la sollicitude est un acte de la prudence, on l'a vu plus haut. La studiosité n'est donc pas une partie de la tempérance.

3. La vertu qui figure comme partie d'une vertu principale lui est assimilée quant au mode. Or la studiosité n'est pas assimilée à la tempérance de ce point de vue. " Tempérance " s'entend en effet d'une certaine répression ; c'est pourquoi elle s'oppose plutôt au vice qui se trouve dans l'excès. " Studiosité " au contraire s'entend d'une application de l'âme à quelque chose ; c'est pourquoi elle s'oppose au vice qui se trouve dans un manque, par exemple à la négligence dans l'étude, plutôt qu'au vice qui se trouve dans l'excès, par exemple à la curiosité. Ainsi, à cause de cette ressemblance, Isidore dit que " studieux " signifie " curieux des études ". La studiosité n'est donc pas une partie de la tempérance.

En sens contraire, il y a ce que dit S. Augustine : " On nous interdit d'être curieux, et c'est la grande tâche de la tempérance. " Or, on empêche la curiosité par une studiosité modérée. La studiosité est donc une partie de la tempérance.

Réponse : Nous l'avons dit il appartient à la tempérance de modérer le mouvement de l'appétit, pour éviter qu'il ne tende de façon excessive vers ce qui est naturellement désiré. Or, de même que, selon sa nature corporelle, l'homme désire naturellement les plaisirs de la nourriture et du sexe, de même, selon sa nature spirituelle, il désire naturellement connaître. C'est pourquoi Aristote a pu dire que " tous les hommes désirent naturellement savoir ". Or la modération de cet appétit de connaissance appartient à la vertu de studiosité. Il s'ensuit donc que la studiosité est une partie potentielle de la tempérance, en tant que vertu secondaire qui lui est adjointe comme à la vertu principale. Et elle est comprise sous la modestie, pour la raison qui a été dite plus haut.

Solutions : 1. La prudence apporte leur complément à toutes les vertus morales, dit Aristote. C'est donc en tant que la connaissance prudentielle s'applique à toutes les vertus que le mot " studiosité ", qui a trait proprement à la connaissance, s'applique par dérivation à toutes les vertus.

2. L'acte de la faculté cognitive est commandé par la faculté appétitive, qui est motrice de toutes les puissances, on l'a dit antérieurement. C'est pourquoi, en ce qui concerne la connaissance, on peut discerner un double bien : un bien quant à l'acte même de connaissance. Ce bien-là appartient aux vertus intellectuelles, et consiste en ce que l'homme juge ce qui est vrai dans les singuliers. — Un autre bien appartient à l'acte de la faculté appétitive et consiste pour l'homme à avoir un désir droit d'appliquer sa faculté de connaissance de telle ou telle façon, à ceci ou à cela. Et cela appartient à la vertu de studiosité, qui se range donc parmi les vertus morales.

3. Selon Aristote, pour que l'homme devienne vertueux, il faut qu'il se préserve des tendances les plus fortes de sa nature. C'est pourquoi, parce que la nature incline principalement à craindre les périls de mort et à poursuivre les plaisirs de la chair, le mérite de la vertu de force consiste principalement en une certaine fermeté à résister à ces périls, et celui de la vertu de tempérance en une certaine répression des plaisirs de la chair. Mais, en ce qui concerne la connaissance, il y a dans l'homme deux inclinations contraires. Par son âme en effet l'homme est incliné à désirer la connaissance des choses ; aussi doit-il réprimer humblement ce désir, de peur qu'il ne recherche la connaissance de façon immodérée. Au contraire, par sa nature corporelle l'homme est incliné à éviter la fatigue qu'entraîne l'investigation de la science. C'est pourquoi, relativement à la première inclination, la studiosité consiste à réprimer les excès, et de ce point de vue elle est considérée comme une partie de la tempérance. Mais, relativement à la seconde inclination, le mérite de la studiosité réside en une certaine ardeur d'intention visant à acquérir la science et c'est de là qu'elle tire son nom. La première fonction est plus essentielle à cette vertu que la seconde, car le désir de connaître se rapporte directement à la connaissance, à laquelle la studiosité est ordonnée. Au contraire, la fatigue d'apprendre représente un certain empêchement

à la connaissance ; aussi n'est-elle considérée dans cette vertu qu'accidentellement, comme un obstacle à écarter.

### QUESTION 167 : LA CURIOSITÉ

1. Le vice de curiosité peut-il exister dans la connaissance intellectuelle ? — 2. Existe-t-il dans la connaissance sensible ?

Article 1 : Le vice de curiosité peut-il exister dans la connaissance intellectuelle ?

Objections : 1. Il ne semble pas. En effet, dit Aristote dans les choses qui sont bonnes ou mauvaises par soi il ne peut y avoir de milieu ni d'extrêmes. Or la connaissance intellectuelle est bonne en elle-même. En effet, la perfection de l'homme semble consister en ce que son intelligence passe de la puissance à l'acte. ce qui se réalise par la connaissance de la vérité ; . De même Denys dit que " le bien de l'âme humaine est d'être en conformité avec la raison " ; sa perfection consiste dans la connaissance de la vérité. Il ne peut donc y voir de vice de curiosité en ce qui concerne la connaissance intellectuelle.

2. Ce par quoi l'homme ressemble à Dieu, et qu'il reçoit de Dieu, ne peut pas être un mal. Or toute abondance de connaissance vient de Dieu selon l'Ecclésiastique (1, 1) : " Toute sagesse vient du Seigneur Dieu ", et selon le livre de la Sagesse (7, 17) : " C'est lui qui m'a fait connaître la structure du monde et les propriétés des éléments, etc. " C'est aussi par là que l'homme ressemble à Dieu, en ce qu'il connaît la vérité, car " tout est nu et découvert aux yeux de Dieu " (He 4, 13). C'est pourquoi il est écrit au premier livre de Samuel (2, 3) : " Le Seigneur est un Dieu plein de savoir. " Ainsi donc, quelque abondante que soit la connaissance de la vérité, elle n'est pas mauvaise, mais bonne. Or le désir du bien n'est pas vicieux. Il ne peut donc y avoir un vice de curiosité en ce qui concerne la connaissance intellectuelle de la vérité.

3. S'il pouvait y avoir un vice de curiosité en ce qui concerne la connaissance intellectuelle, ce serait principalement dans les sciences philosophiques. Mais il ne semble pas qu'il soit vicieux de s'y adonner. Commentant le livre de Daniel, S. Jérôme dit en effet : " Ceux qui ne voulurent pas goûter aux mets et au vin du roi par crainte de souillure, s'ils avaient su que la science et la doctrine des Babyloniens étaient un péché, n'auraient jamais accepté d'apprendre ce qui n'était pas permis. " Quant à S. Augustin, il dit : " Si les philosophes ont exprimé quelques vérités, nous devons les leur réclamer comme à d'injustes possesseurs et les revendiquer pour notre usage. " Il ne peut donc y avoir de curiosité vicieuse en ce qui concerne la connaissance intellectuelle.

En sens contraire, il y a ces paroles de S. Jérôme : " Ne vous semble-t-il pas qu'il s'engage dans la vanité du sens et l'obscurité de l'esprit, celui qui, jour et nuit, se torture dans l'art de la dialectique, et le physicien qui veut scruter le ciel en levant les yeux ? " Or la vanité du sens et l'obscurité de l'esprit sont vicieuses. Il peut donc y avoir une curiosité vicieuse en ce qui concerne les sciences intellectuelles.

Réponse : Comme nous l'avons dit, la studiosité ne concerne pas directement la connaissance elle-même, mais son désir et l'application à l'acquérir. Or il faut juger différemment la connaissance de la vérité et, d'autre part, le désir et l'application qui y conduisent. En effet, la connaissance de la vérité, absolument parlant, est bonne. Elle peut néanmoins être mauvaise, par accident, en raison de ses conséquences, par exemple lorsque quelqu'un s'enorgueillit de la connaissance de la vérité, comme dit S. Paul (1 Co 8, 1) : " La science enfle " ; ou bien lorsque l'homme s'en sert pour pécher.

Au contraire, le désir ou l'application conduisant à la connaissance de la vérité peuvent être droits ou pervers. D'une première façon lorsque, en tendant par son application à la connaissance

de la vérité, on y joint accidentellement un élément mauvais ; c'est le cas de ceux qui s'appliquent à la science de la vérité afin d'en retirer un motif d'orgueil. C'est pourquoi S. Augustin dit : " Certains, abandonnant toute vertu et ignorant qui est Dieu et combien est grande la majesté de sa nature immuable, pensant faire quelque chose de grand en se livrant avec une curiosité et une ardeur insatiables à la connaissance de cette masse universelle de matière que nous appelons le monde. De là naît un tel orgueil qu'ils se figurent habiter le ciel pour cette raison qu'ils en parlent souvent. " De même aussi ceux qui cherchent à apprendre quelque chose en vue de pécher, ont une application vicieuse. Comme dit Jérémie (9, 5), " ils ont exercé leur langue à proférer le mensonge, ils ont travaillé afin de mal faire ".

D'une autre façon encore il peut y avoir vice en raison précisément du désordre dans le désir et l'application à apprendre la vérité. Et cela de quatre manières.

1° Lorsqu'une étude moins utile nous arrache à l'étude que la nécessité nous impose. C'est pourquoi S. Jérôme écrit : " Nous voyons des prêtres, ayant abandonné les Évangiles et les Prophètes, lire des comédies et chanter les poèmes d'amour des bucoliques. "

2° Lorsqu'on cherche à être instruit par celui à qui il n'est pas permis de s'adresser : c'est le cas de ceux qui interrogent les démons sur l'avenir, ce qui est une curiosité superstitieuse. C'est pourquoi S. Augustin dit : " Je ne sais pas si les philosophes n'ont pas été détournés de la foi par leur curiosité vicieuse à consulter les démons. "

3° Lorsque l'homme désire connaître la vérité concernant les créatures sans se référer à la vraie fin, c'est-à-dire à la connaissance de Dieu. C'est pourquoi S. Augustin dit : " Dans la considération des créatures il ne faut pas exercer une vaine et périssable curiosité, mais en faire un désir pour arriver à ce qui est immortel et durable. "

4° Lorsqu'on cherche à connaître la vérité en dépassant les possibilités de notre propre talent, car alors on tombe facilement dans l'erreur. C'est pourquoi on lit dans l'Écclesiastique (3, 21) : " Ne cherche pas ce qui est trop difficile pour toi, ne scrute pas ce qui est au-dessus de tes forces. " Et on lit ensuite : " Car beaucoup se sont fourvoyés dans leur présomption, une prétention coupable a égaré leurs pensées. "

Solutions : 1. Le bien de l'homme consiste dans la connaissance du vrai. Cependant le souverain bien de l'homme ne consiste pas dans la connaissance de n'importe quel vrai, mais dans la connaissance parfaite de la vérité suprême, comme le montre Aristote. C'est pourquoi il peut y avoir un vice dans la connaissance de certaines vérités, lorsque un tel désir n'est pas ordonné de façon droite à la connaissance de la vérité suprême, où se trouve la souveraine félicité.

2. Même si cet argument prouve que la connaissance de la vérité est bonne par elle-même, il n'exclut pas cependant qu'il soit possible d'abuser de la connaissance de la vérité en vue du mal, ou de désirer la connaissance de la vérité de façon désordonnée, car il faut encore que l'appétit du bien soit réglé selon le mode voulu.

3. L'étude de la philosophie est en elle-même licite et digne d'éloge, en raison de la vérité que les philosophes ont aperçue, Dieu la leur révélant, comme dit S. Paul (Rm 1, 19). Cependant, comme certains philosophes en ont abusé pour combattre la foi, S. Paul a donné cet avertissement (Col 2, 8) : " Prenez garde qu'il ne se trouve quelqu'un pour vous réduire en esclavage par le vain leurre de la philosophie, selon une tradition toute humaine, selon les éléments du monde, et non selon le Christ. " Et à propos de certains philosophes Denys écrit : " Avec impiété ils retournent des armes divines contre les réalités divines, lorsqu'ils essaient de détruire le respect qui est dû à Dieu, au nom de cette sagesse même qui vient de Dieu. "

Article 2 : Le vice de curiosité existe-t-il dans la connaissance sensible ?



Objections : 1. Il semble que non. En effet, de même que certaines réalités sont connues par le sens de la vue, de même aussi certaines sont connues par le sens du toucher et du goût. Or, en ce qui concerne ce que l'on peut toucher et goûter, il n'est pas question d'un vice de curiosité, mais plutôt d'un vice de luxure et de gourmandise. Il semble donc que le vice qui concerne les choses connues par la vue ne soit pas le vice de curiosité.

2. Il semble qu'il y ait de la curiosité à regarder les jeux. C'est pourquoi S. Augustin dit : " A un moment donné du combat, un grand cri poussé par tout le peuple ayant vivement frappé Alypius, la curiosité l'emporta et lui fit ouvrir les yeux. " Or la vue des jeux ne semble pas être un vice, car cette vue est rendue agréable à cause du spectacle, où l'on trouve un plaisir naturel, dit Aristote. Il n'y a donc pas de vice de curiosité en ce qui concerne la connaissance des choses sensibles.

3. Il semble qu'il appartienne à la curiosité d'examiner les actes du prochain, d'après Bède". Or examiner la conduite des autres ne paraît pas être un vice, car, dit l'Écclésiastique (17, 14) : " Dieu a donné à chacun des commandements à l'égard de son prochain. " Le vice de curiosité ne se trouve donc pas dans les choses sensibles particulières qu'il faut connaître.

En sens contraire, S. Augustin dit que " c'est la convoitise des yeux qui rend les hommes curieux ". De même, dit Bède : " La convoitise des yeux ne se trouve pas seulement dans l'étude des arts magiques ", mais encore " dans l'assistance aux spectacles ainsi que dans l'examen et la critique des vices du prochain ", toutes choses qui sont des réalités particulières tombant sous les sens. Comme " la convoitise des yeux " est un vice, de même que " l'orgueil de la vie " et " la convoitise de la chair ", dit S. Jean dans sa première épître (2, 16), il semble donc que le vice de curiosité concerne la connaissance des réalités sensibles.

Réponse : La connaissance sensible a deux buts. D'une part, chez les hommes comme chez les autres animaux, elle est ordonnée au soutien du corps, car c'est par cette connaissance que les hommes et les autres animaux évitent ce qui est nuisible et trouvent ce qui est nécessaire à la vie du corps. D'autre part, spécialement chez l'homme, la connaissance sensible est ordonnée à la connaissance intellectuelle, spéculative ou pratique. S'appliquer à l'étude de ce qui tombe sous les sens peut donc être vicieux de deux façons. D'une première façon, dans la mesure où la connaissance sensible n'est pas ordonnée à quelque chose d'utile, mais détourne plutôt l'homme d'une réflexion profitable. C'est pourquoi S. Augustin a écrit : " je ne vais plus au cirque voir un chien courir après un lièvre ; mais que le hasard, dans un champ où je passe, m'offre cette chasse, elle m'accapare, me détourne peut-être même d'une profonde méditation... Et si vous ne m'avertissez sur-le-champ, en me montrant ma faiblesse, j'ai l'absurdité de rester là bouche bée. " — D'une autre façon, dans la mesure où la connaissance est ordonnée à quelque chose de nuisible, lorsque par exemple le regard porté sur une femme est ordonné à la convoitise ; ou bien lorsque l'examen attentif de ce que font les autres est ordonné au dénigrement.

Au contraire, si l'on s'applique à la connaissance des choses sensibles de façon réglée, à cause de la nécessité où l'on est de maintenir sa nature, ou en vue d'arriver à la connaissance de la vérité, la studiosité au sujet de la connaissance sensible est vertueuse.

Solutions : 1. La luxure et la gourmandise ont pour matière les plaisirs que procure l'usage des réalités que l'on touche, tandis que la curiosité a pour matière le plaisir de la connaissance qu'offrent tous les sens. Cette curiosité, dit S. Augustin, " s'appelle concupiscence des yeux, car les yeux ont le rôle principal dans la connaissance sensible ; c'est pourquoi on emploie le mot "voir", à propos de toutes les réalités sensibles. " Et S. Augustin poursuit : " On peut discerner par là plus clairement la part de la volupté et la part de la curiosité dans l'activité des sens. La volupté recherche ce qui est beau, exquis à sentir, mélodieux à entendre, agréable au goût, doux

au toucher, tandis que la curiosité s'attache même à des objets contraires pour les éprouver, non pour y trouver des sensations désagréables, mais par désir d'expérimenter et de connaître.

2. Ce qui rend mauvaise l'assistance aux spectacles, c'est qu'ils portent l'homme aux vices de luxure ou de cruauté, qu'ils représentent. C'est pourquoi S. Jean Chrysostome dit que " la vue de tels spectacles rend adultère et impudique ".

3. Examiner ou rechercher ce que font les autres dans une bonne intention, soit pour son utilité personnelle, afin d'être poussé à mieux faire à la vue des bonnes œuvres du prochain, soit pour l'utilité du prochain, afin de le corriger s'il fait quelque chose de mauvais, en se conformant à la règle de charité et à l'obligation de sa charge, cela est louable, dit S. Paul (He 10, 24) : " Faisons attention les uns aux autres pour nous stimuler dans la charité et les œuvres bonnes. " Mais s'appliquer à considérer les vices du prochain pour le mépriser ou le dénigrer, ou au moins pour le troubler inutilement, cela est vicieux. C'est pourquoi on lit au livre des Proverbes (24, 15) : " Ne guette pas, méchant, la demeure du juste, ne dévaste pas son habitation. "

### **QUESTION 168 : LA MODESTIE DANS LES MOUVEMENTS EXTÉRIEURS DU CORPS**

1. Dans les mouvements extérieurs du corps qui se font avec sérieux, peut-il y avoir vertu et vice ? — 2. Peut-il y avoir une vertu dans les activités de jeu ? — 3. Le péché par excès de jeu. — 4. Le péché par défaut de jeu.

Article 1 : Dans les mouvements extérieurs du corps peut-il y avoir vertu et vice ?

Objections : 1. Il ne semble pas. En effet, toute vertu est un ornement spirituel de l'âme. Comme dit le Psaume (45, 14) : " Toute la gloire de la fille du roi est à l'intérieur " ; et la Glose ajoute : " ... c'est-à-dire dans la conscience. " Or les mouvements corporels ne sont pas à l'intérieur, mais à l'extérieur. Il ne peut donc y avoir de vertu à leur sujet.

2. " Les vertus ne sont pas données par la nature ", comme le montre Aristote. Or les mouvements corporels extérieurs sont donnés aux hommes par la nature : selon la nature certains ont des mouvements rapides et certains des mouvements lents, et il en est de même des autres différences concernant les mouvements extérieurs. On n'observe donc pas de vertu dans ces mouvements.

3. Toute vertu morale concerne les actions qui sont relatives à autrui, comme la justice, ou concerne les passions, comme la tempérance et la force. Or les mouvements extérieurs du corps ne se rapportent pas à autrui ; ils ne sont pas non plus des passions. Il n'y a donc pas de vertu les concernant.

4. En toute œuvre de vertu il faut une application studieuse, on l'a dit plus haut. Or s'appliquer à harmoniser ses mouvements extérieurs est un souci répréhensible ; S. Ambroise dit en effet : " Il y a une démarche digne d'approbation, celle qui dénote l'autorité, la gravité, la tranquillité, mais qui n'a cependant rien d'étudié, ni d'affecté, où le mouvement est pur et simple. " Il semble donc qu'il n'y ait pas une vertu dans l'harmonie des mouvements extérieurs.

En sens contraire, l'idéal de la dignité se rattache à la vertu. Or l'harmonie des mouvements extérieurs contribue à l'idéal de la dignité ; S. Ambroise dit en effet : " Je n'approuve pas que le son de la voix ou les gestes du corps soient mous et languissants, et pas davantage qu'ils soient grossiers et lourds. Imitons la nature : son image est une règle de conduite, elle est l'idéal de la dignité. " Il y a donc une vertu concernant l'harmonie des mouvements extérieurs.

Réponse : La vertu morale consiste à ordonner par la raison tout ce qui est humain. Or il est clair que les mouvements extérieurs de l'homme doivent être ordonnés par la raison, car les membres

extérieurs se meuvent au commandement de la raison. Il est donc évident qu'il existe une vertu morale dans l'ordonnance de ces mouvements.

Celle-ci s'envisage à deux points de vue : d'une part, selon leur convenance à la personne qui en est le sujet ; d'autre part, selon leur convenance aux autres personnes, aux affaires ou aux lieux. C'est pourquoi S. Ambroise dit : " C'est s'appliquer à vivre en beauté que de respecter ce qui convient à chaque sexe et à chaque personne ", et cela se rapporte au premier point. Quant au second, S. Ambroise ajoute : " Voilà le meilleur ordre des mouvements ; voilà l'ornement adapté à toute action. "

C'est pourquoi, en ce qui concerne les mouvements extérieurs de ce genre, Andronicus distingue deux choses : " la bonne tenue ", qui se rapporte à ce qui convient à la personne elle-même, et qui se définit " la science de la bienséance dans les gestes et le maintien ", et " la bonne ordonnance ", qui se rapporte aux diverses affaires et à leurs circonstances, et qui se définit " la pratique du discernement ", c'est-à-dire du bien-faire diversifié selon les actions.

Solutions : 1. Les mouvements extérieurs sont des signes de la disposition intérieure, dit l'Ecclésiastique (19, 30) : " Le vêtement d'un homme, le rire de ses lèvres et sa démarche révèlent ce qu'il est. " Et S. Ambroise dit que " la disposition de l'esprit se voit dans l'attitude du corps " et que " le mouvement du corps est comme l'expression de l'âme ".

2. Bien que ce soit par une disposition naturelle que l'homme ait une aptitude à telle ou telle ordonnance des mouvements extérieurs, il lui est possible cependant de suppléer à ce qui manque à la nature par un effort de la raison. C'est pourquoi S. Ambroise dit : " La nature donne une forme au mouvement, mais l'effort, s'il y a quelque vice dans la nature, y remédie. "

3. Comme on l'a dit, les mouvements extérieurs sont des signes de la disposition intérieure, qui dépend principalement des passions de l'âme. Et c'est pourquoi la modération des mouvements extérieurs requiert la modération des passions intérieures. Ainsi S. Ambroise dit-il que, par les mouvements extérieurs, " l'homme révèle le secret de son cœur, léger, vaniteux, agité, ou au contraire, pondéré, constant, pur et parvenu à maturité ".

C'est aussi aux mouvements extérieurs que les autres hommes nous jugent. Comme dit l'Ecclésiastique (19,29) : " A son air on connaît un homme, à son visage on connaît l'homme de sens. " Et c'est pourquoi la modération des mouvements extérieurs s'adresse d'une certaine manière aux autres. Comme le dit S. Augustin : " Que rien dans vos mouvements n'offense les regards de personne, mais convienne à votre sainteté. "

C'est pourquoi la modération des mouvements extérieurs peut se ramener à deux vertus que signale Aristote. En effet, en tant que par les mouvements extérieurs nous nous trouvons en rapport avec les autres, la modération de ces mouvements appartient à l'amitié ou affabilité, qui exprime en paroles et en actes la part que l'on prend aux joies et aux tristesses de ceux avec qui l'on vit. En tant que les mouvements extérieurs sont le signe de la disposition intérieure, la modération de ces mouvements appartient à la vertu de vérité, par laquelle on se montre dans ses paroles et ses actes tel que l'on est intérieurement.

4. L'application à harmoniser ses mouvements extérieurs est blâmable lorsqu'on y commet un certain mensonge, en sorte que, en sorte qu'ils ne correspondent pas à la disposition intérieure. On doit cependant user d'une telle application pour corriger ce qu'il y a de désordonné en eux. C'est pourquoi S. Ambroise dit : " Qu'on n'emploie pas d'artifice, mais qu'on ne néglige pas de se corriger. "

Article 2 : Peut-il y avoir une vertu dans les activités de jeu ?

Objections : 1. Non, semble-t-il. S. Ambroise dit en effet : " Le Seigneur a dit : "Malheur à vous qui riez, car vous pleurez !" je crois donc qu'il faut éviter non seulement les excès, mais aussi

tous les jeux. " Or ce qui peut se pratiquer avec vertu n'est pas totalement à éviter. Il ne peut donc y avoir de vertu en ce qui concerne les jeux.

2. La vertu est " une qualité que le Seigneur opère en nous sans nous ", comme il a été dit antérieurement. Or, selon S. Jean Chrysostome, " ce n'est pas Dieu qui inspire de jouer, mais le diable. Écoutez ce qui advint à ceux qui jouaient : "Le peuple s'assit pour manger et pour boire, puis ils se levèrent pour jouer" " (Ex 32, 6). Il ne peut donc y avoir de vertu concernant les jeux.

3. Aristote dit : " L'activité de jeu n'est pas ordonnée à quelque chose d'autre. " Or il est requis de la vertu " que l'on choisisse d'agir en vue d'autre chose ", comme lui-même le montre,. Il ne peut donc y avoir de vertu dans les jeux.

En sens contraire, il y a ce que dit S. Augustin : " Enfin je veux que tu te ménages : car il est bon que le sage relâche de temps en temps la vigueur de son application au devoir. " Or, une certaine détente de l'esprit par rapport au devoir s'obtient par les paroles et les actions de jeu. Il appartient donc au sage et au vertueux d'en faire parfois usage. D'ailleurs Aristote affecte aux jeux une vertu qu'il appelle " eutrapélie ", que nous pourrions traduire par enjouement.

Réponse : De même que l'homme a besoin d'un repos physique pour refaire les forces de son corps qui ne peut travailler de façon continue, car il a une vigueur limitée, proportionnée à des travaux déterminés, il en est de même de l'âme, dont la vigueur aussi est limitée, proportionnée à des œuvres déterminées. Et c'est pourquoi, quand elle se livre à l'activité en dépassant la mesure, elle peine et par suite se fatigue ; d'autant plus que, dans les œuvres de l'âme, le corps travaille en même temps, puisque l'âme, même intellectuelle, se sert de facultés qui agissent par les organes du corps. Or il s'agit de biens sensibles qui sont concrets à l'homme. C'est pourquoi, quand l'âme s'élève au-dessus des réalités sensibles pour s'appliquer aux œuvres de la raison, il en résulte une fatigue psychique, que l'homme s'applique aux œuvres de la raison pratique ou de la raison spéculative. Davantage cependant s'il s'applique aux œuvres de la contemplation, car c'est ainsi qu'il s'élève davantage au-dessus des choses sensibles ; bien que, dans les œuvres extérieures de la raison pratique, il puisse y avoir une plus grande fatigue physique. Dans les deux cas cependant on se fatigue d'autant plus qu'on s'applique plus intensément aux œuvres de la raison. Or, de même que la fatigue corporelle se relâche par le repos du corps, de même la fatigue de l'âme se relâche par le repos de l'âme.

Le repos de l'âme, c'est le plaisir, on l'a vu quand on a traité des passions. C'est pourquoi il faut remédier à la fatigue de l'âme en s'accordant quelque plaisir, qui interrompe l'effort de la raison. Dans les Conférences des Pères on peut lire que S. Jean l'Évangéliste, comme certains s'étaient scandalisés de l'avoir trouvé en train de jouer avec ses disciples, demanda à l'un d'eux qui portait un arc de tirer une flèche. Lorsque celui-ci l'eut fait plusieurs fois, il lui demanda s'il pourrait continuer toujours. Le tireur répondit que, s'il continuait toujours, l'arc se briserait. S. Jean fit alors remarquer que, de même, l'esprit de l'homme se briserait s'il ne se relâchait jamais de son application.

Ces paroles et actions, où l'on ne recherche que le plaisir de l'âme, s'appellent divertissements ou récréations. Il est donc nécessaire d'en user de temps en temps, comme moyens de donner à l'âme un certain repos. C'est ce que dit Aristote lorsqu'il déclare que, " dans le cours de cette vie, on trouve un certain repos dans le jeu ". C'est pourquoi il faut de temps en temps en user.

A ce sujet il semble qu'il y ait cependant trois défauts à éviter surtout. Le premier et le principal c'est qu'on ne cherche pas le plaisir dont on vient de parler dans des actions ou paroles honteuses ou nocives. C'est pourquoi Cicéron dit : " Il y a un genre de plaisanterie qui est grossier, insolent, déshonorant et obscène. " — Il faut aussi veiller à ce que la gravité de l'âme ne se dissipe pas totalement. C'est pourquoi S. Ambroise dit : " Prenons garde, en voulant détendre notre esprit, de

ne pas perdre toute harmonie, qui est comme l'accord des bonnes actions. " Cicéron dit aussi : " De même qu'on ne donne pas aux enfants toute permission de jouer, mais seulement cette permission qui n'est pas étrangère aux actions honnêtes, de même dans le jeu lui-même doit briller la lumière d'un esprit vertueux. " — En troisième lieu il faut encore veiller, comme dans toutes les actions humaines, à ce que le jeu convienne aux personnes, aux temps et aux lieux, et qu'il soit bien ordonné selon les autres circonstances, c'est-à-dire qu'il soit " digne du moment et de l'homme ", comme dit Cicéron.

Tout cela est ordonné selon la règle de la raison. Or l'habitus qui opère selon la raison est une vertu morale. C'est pourquoi, en ce qui concerne les jeux, il peut y avoir une vertu, qu'Aristote appelle " eutrapélie " (enjouement). Et on dit que quelqu'un est " enjoué " (eutrapélos) c'est-à-dire a le " retournement facile ", parce qu'il transforme facilement les paroles ou les actes en délassément. Et cette vertu, par cela même qu'elle empêche de manquer à la mesure dans les jeux, se rattache à la modestie.

Solutions : 1. Les plaisanteries, comme on l'a dit, doivent être en harmonie avec les questions traitées et avec les personnes. C'est pourquoi, selon Cicéron, quand les auditeurs sont las, " il n'est pas inutile à l'orateur de faire diversion en racontant quelque chose de nouveau ou qui prête à rire, à moins toutefois que le sérieux de la question traitée ne permette pas de plaisanter. " Or la doctrine sacrée se rapporte aux choses les plus hautes ; on peut le lire dans les Proverbes (8, 6) : " Écoutez, car j'ai à vous parler de grandes choses. " C'est pourquoi S. Ambroise n'exclut pas absolument la plaisanterie de la vie humaine, mais de l'enseignement sacré. Il avait dit avant le texte cité par l'objection : " Quoique les plaisanteries soient parfois honnêtes et agréables, elles sont incompatibles avec l'enseignement de l'Église ; comment pourrions-nous employer ce que nous ne trouvons pas dans les Saintes Écritures ? "

2. Ces paroles de Chrysostome visent ceux qui font usage des jeux de façon désordonnée, et principalement ceux qui n'ont pas d'autre but que le plaisir du jeu, ceux dont parle le livre de la Sagesse (15, 12) : " Ils ont estimé que notre vie était un amusement. " Contre cela Cicéron dit : " Nous ne paraissions pas engendrés par la nature pour le jeu et la plaisanterie, mais plutôt pour l'austérité, et pour l'application à des choses plus sérieuses et plus hautes. "

3. Les actions mêmes que l'on fait en jouant, considérées en elles-mêmes ne sont pas ordonnées à une fin. Mais le plaisir que l'on trouve en de telles actions est ordonné à la récréation et au repos de l'âme. De la sorte, si on le fait modérément, il est permis de se servir du jeu. C'est pourquoi Cicéron a dit aussi : " Il est permis d'utiliser le jeu et la plaisanterie, mais comme le sommeil et les autres délasséments, c'est-à-dire après avoir satisfait aux obligations graves et sérieuses. "

Article 3 : Le péché par excès de jeu

Objections : 1. Il ne semble pas qu'il puisse y avoir de péché à jouer trop. En effet, ce qui excuse du péché n'est pas appelé péché. Or le jeu excuse parfois du péché. En effet beaucoup de choses, si elles étaient faites sérieusement, seraient des péchés graves, alors que, faites par jeu, elles ne sont plus des péchés, ou seulement des péchés légers. Il semble donc qu'il n'y ait pas de péché dans l'excès du jeu.

2. Tous les vices se ramènent aux sept vices capitaux, dit S. Grégoire. Or l'excès dans les jeux ne semble pas se ramener à l'un des vices capitaux. Il ne semble donc pas qu'il soit un péché.

3. Ce sont surtout les comédiens, dont toute la vie a pour but de jouer, qui paraissent donner trop d'importance au jeu. Donc, si l'excès du jeu était un péché, tous les comédiens seraient en état de péché. Pécheraient aussi, comme favorisant le péché, tous ceux qui emploient leurs services, ou qui leur accordent des subsides. Ce qui paraît être faux. Nous lisons en effet dans la Vie des

Pères qu'il fut révélé au bienheureux Paphnuce qu'un jongleur allait devenir son compagnon dans la vie future.

En sens contraire, on lit dans les Proverbes (14,13) : " Dans le rire même le cœur trouve la peine, et la joie s'achève en chagrin. " Et la Glose ajoute " ... chagrin éternel ". Or c'est dans l'excès du jeu qu'il y a un rire désordonné et une joie dérégulée. Il y a donc là un péché mortel, seul passible d'un chagrin éternel.

Réponse : Dans tout ce qui peut être dirigé selon la raison, l'excès consiste à dépasser la règle imposée par la raison, et le défaut ou manque consiste à rester au-dessous de la règle de raison. Or nous avons dite que les jeux ou les plaisanteries, en paroles ou en actes, peuvent être dirigés par la raison. C'est pourquoi l'excès dans le jeu s'entend de ce qui excède la règle de raison, ce qui peut se produire de deux manières. D'une première manière, par la nature des actions distrayantes, genre de plaisanterie que Cicéron qualifie de " grossier, insolent, déshonorant et obscène " ; ce qui a lieu quand on emploie pour jouer des paroles ou des actions honteuses, ou encore de ces choses qui tournent au dommage du prochain et qui, de soi, sont des péchés mortels. Et ainsi il est clair que l'excès dans le jeu est un péché mortel.

D'une autre manière, il peut y avoir aussi un excès dans le jeu quand font défaut les circonstances requises ; lorsque par exemple on se livre au jeu à des moments ou en des lieux prohibés, ou encore d'une façon qui ne convient pas aux affaires traitées, ou aux personnes. Parfois cela peut devenir péché mortel, à cause de la violence de l'attachement au jeu, dont on préfère le plaisir à l'amour de Dieu, au point de ne pas craindre de pratiquer de tels jeux contre les commandements de Dieu ou de l'Église. Mais parfois cela n'est qu'un péché véniel lorsque, par exemple, on n'est pas tellement attaché au jeu qu'on veuille, à cause de lui, commettre quelque chose contre Dieu.

Solutions : 1. Certaines actions sont des péchés à cause de la seule intention, c'est-à-dire quand elles sont faites pour nuire à quelqu'un. Bien sûr, le jeu exclut cette intention, puisqu'on cherche à trouver du plaisir, et non à nuire. Dans ce cas le jeu excuse du péché, ou diminue le péché. — Mais il y a des actions qui, par leur espèce, sont des péchés, comme l'homicide, la fornication etc. De telles actions ne sont pas excusées par le jeu ; bien plus, elles rendent le jeu " déshonorant et obscène ".

2. L'excès dans le jeu fait partie de la " joie inepte ", dont S. Grégoire dit qu'elle est fille de la gourmandise. C'est pourquoi il est dit dans l'Exode : " Le peuple s'assit pour manger et pour boire, et ils se levèrent pour jouer. "

3. Comme nous l'avons dit le jeu est une nécessité de la vie humaine. Or tout ce qui est utile à la vie humaine peut être accompli par des métiers licites. C'est pourquoi même le métier de comédien, qui a pour but de délasser les hommes, n'est pas de soi illicite ; les comédiens ne sont pas en état de péché, pourvu qu'ils pratiquent le jeu avec modération, c'est-à-dire en n'y employant pas de propos ou d'actions illicites, et en ne s'y livrant pas en des circonstances et des temps défendus. Alors même qu'en matière humaine ils n'auraient pas d'autre fonction envers les autres hommes, ils ont néanmoins, vis-à-vis d'eux-mêmes et de Dieu, d'autres occupations sérieuses et vertueuses ; par exemple lorsqu'ils prient, lorsqu'ils mettent en ordre leurs passions et leurs actions, et parfois aussi lorsqu'ils font l'aumône aux pauvres. C'est pourquoi ceux qui leur accordent des subsides modérés ne pèchent pas, mais agissent avec justice, en leur attribuant le salaire de leurs services.

Mais ceux qui dépensent leurs biens avec excès pour de telles gens, ou encore qui soutiennent les comédiens pratiquant des jeux illicites, ceux-là pèchent, car ils encouragent leur péché. C'est en ce sens que S. Augustin dit que " donner ses biens aux comédiens est un grand vice ". A moins,

par hasard, qu'un comédien se trouve dans une extrême nécessité : il faudrait alors lui venir en aide. Car S. Ambroise écrit : " Donne à manger à celui qui meurt de faim. Celui que tu aurais pu sauver en lui donnant à manger, si tu ne l'as pas nourri tu l'as tué. "

Article 4 : Le péché par défaut de jeu

Objections : 1. Il semble que le défaut de jeu ne comporte aucun péché. Car aucun péché n'est prescrit au pénitent. Or S. Augustin, à propos du pénitent, parle ainsi : " Qu'il s'abstienne des jeux et des spectacles, celui qui veut obtenir une grâce parfaite de pardon. " Il n'y a donc pas de péché dans l'absence de jeu.

2. Aucun péché ne trouve place dans l'éloge des saints. Or certains sont loués pour s'être abstenus du jeu. Jérémie dit en effet (15, 17) : " jamais je ne me suis assis dans une assemblée de rieurs. " Et Tobie (3, 17 Vg) : " jamais je ne me suis mêlé aux joueurs ; et je n'ai pas fréquenté ceux qui ont une conduite légère. " Il ne peut donc y avoir de péché dans l'absence de jeu.

3. Andronicus dit que l'" austérité ", qu'il range au nombre des vertus, est " un habitus selon lequel on n'apporte pas aux autres les plaisirs de la conversation, et on ne les reçoit pas des autres ". Or cela se rapporte à un refus du jeu. L'abstention de jeu appartient donc davantage à la vertu qu'au vice.

En sens contraire, Aristote, déclare que le défaut de jeu est un vice.

Réponse : Tout ce qui, dans les actions humaines s'oppose à la raison est vicieux. Or il est contraire à la raison d'être un poids pour les autres, lorsque par exemple on n'offre rien de plaisant, et qu'on empêche aussi les autres de se réjouir. C'est pourquoi Sénèque dit : " Conduis-toi sagement de façon que personne ne te tienne pour désagréable, ni ne te méprise comme vulgaire. " Or ceux qui refusent le jeu " ne disent jamais de drôleries et rebutent ceux qui en disent ", parce qu'ils n'acceptent pas les jeux modérés des autres. C'est pourquoi ceux-là sont vicieux, et on les appelle " pénibles et mal élevés ", avec Aristote.

Mais, parce que le jeu est utile en vue du plaisir et du repos, comme aussi le plaisir et le repos ne sont pas recherchés dans la vie humaine pour eux-mêmes mais au service de l'activité, d'après Aristote, il en résulte que le défaut de jeu est moins vicieux que l'excès de jeu. C'est pourquoi Aristote dit qu' " en vue du plaisir il faut avoir peu d'amis ", car il suffit de peu de plaisir pour vivre, à la manière d'un condiment, de même qu'il suffit de peu de sel pour la nourriture.

Solutions : 1. Aux pénitents on prescrit de pleurer leurs péchés ; c'est pourquoi le jeu leur est interdit. Ce n'est pas là un vice par défaut, car il est conforme à la raison que pour eux le jeu soit diminué.

2. Jérémie parle là en accord avec un temps dont la situation réclamait plutôt des larmes. C'est pourquoi il ajoute : " je m'asseyais solitaire, car tu m'avais rempli d'amertume. " En revanche, ce qui est dit dans le livre de Tobie se rapporte à un excès de jeu. On le voit par ce qui suit : " ... et je n'ai pas fréquenté ceux qui ont une conduite légère. "

3. " L'austérité ", selon qu'elle est une vertu, n'exclut pas tous les plaisirs, mais seulement les plaisirs excessifs et désordonnés. C'est pourquoi elle semble se rattacher à l'" affabilité ", qu'Aristote appelle " amitié " ou à l'" eutrapélie " ou " enjouement ". Cependant Andronicus la nomme et la définit de cette façon à cause de son rapport avec la tempérance, qui réprime les plaisirs.

### **QUESTION 169 : LA MODESTIE DANS LA TENUE EXTÉRIEURE**

1. Peut-il y avoir vertu et vice dans la tenue extérieure ? — 2. Les femmes pèchent-elles mortellement en se parant avec excès ?

Article 1 : Peut-il y avoir vertu et vice dans la tenue extérieure ?

Objections : 1. Il semble que non. En effet, la tenue extérieure ne nous est pas dictée par la nature. C'est pourquoi elle varie selon les temps et les lieux. Aussi S. Augustin écrit-il que " chez les Romains de l'antiquité il était déshonorant de porter de longues tuniques à manches ; aujourd'hui, au contraire, il serait déshonorant aux hommes bien nés de ne pas en porter. " Or, dit Aristote " il y a en nous une aptitude naturelle à la vertu ". A ce sujet il n'y a donc pas de vertu ni de vice.

2. S'il y avait, dans la manière de se vêtir, une vertu et un vice, il faudrait en ce domaine, que l'excès fût un vice, et que le défaut lui aussi fût un vice. Or l'excès dans l'habillement extérieur ne semble pas vicieux, puisque même les prêtres et les ministres de l'autel se servent, pour leur ministère sacré, des vêtements les plus précieux. De même le défaut en cette matière ne semble pas vicieux lui non plus car l'épître aux Hébreux (11, 37) dit de certains pour leur éloge : " Ils sont allés çà et là sous des peaux de moutons et des toisons de chèvres. " Il semble donc qu'il n'y ait pas de vertu et de vice en matière d'habillement.

3. Une vertu est théologale, ou morale, ou intellectuelle. Or en matière d'habillement il ne s'agit pas d'une vertu intellectuelle, qui rend parfait dans la connaissance de la vérité. De même il n'y a pas là une vertu théologale, qui a Dieu pour objet. Enfin, il n'y a pas là non plus une des vertus morales dont parle Aristote. Il semble donc qu'en ce qui concerne la toilette il ne puisse y avoir de vertu et de vice.

En sens contraire, la dignité appartient à la vertu. Or la tenue extérieure révèle notre dignité. Car S. Ambroise écrit : " Que l'ornement du corps ne soit pas affecté, mais naturel ; simple, négligé plutôt que recherché ; qu'on ne se serve pas de vêtements précieux et éclatants, mais ordinaires, afin que rien ne manque de ce qui est honorable et nécessaire, mais que rien ne vise à l'éclat. " Il peut donc y avoir une vertu et un vice dans l'habillement extérieur.

Réponse : Ce n'est pas dans les réalités extérieures que l'homme emploie, qu'il y a du vice, mais chez l'homme qui les emploie d'une façon mal réglée. Ce manque de mesure peut exister de deux façons : d'une première façon, par rapport aux coutumes des hommes avec qui l'on vit. C'est pourquoi S. Augustin a pu dire : " On doit éviter le scandale qui brave les coutumes humaines en ne respectant pas leur diversité. Il ne faut pas que la convention confirmée dans une cité ou chez un peuple par la coutume ou la loi soit violée par le caprice d'un concitoyen ou d'un étranger. Toute partie qui ne s'harmonise pas au tout est difforme. "

D'une autre façon, il peut y avoir un manque de mesure dans l'usage de telles choses à cause de l'attachement désordonné de celui qui s'en sert, ce qui arrive parfois quand l'homme les utilise de façon trop sensuelle, qu'il se conforme ou non aux usages de ses concitoyens. C'est pourquoi S. Augustin a dit : " Dans l'usage des choses il faut éviter la passion désordonnée : non seulement celle-ci abuse frauduleusement de la coutume de ceux avec qui l'on vit, mais encore bien souvent, dépassant les bornes, elle manifeste, par des éclats très scandaleux, la laideur qu'elle cachait sous le couvert des mœurs publiques. "

Or il arrive que ce désordre de la passion se manifeste de trois manières en ce qui concerne l'excès.

1° Lorsque l'on recherche la célébrité par un raffinement superflu des vêtements dans la mesure où ceux-ci illustrent ceux qui les portent. C'est pourquoi S. Grégoire dit : " Certains pensent que le goût des vêtements fins et précieux n'est pas un péché. Mais si ce n'était pas une faute, jamais la parole de Dieu n'aurait dit avec tant de précision que le riche, tourmenté en enfer, avait été revêtu de fin lin et de pourpre. Non, nul ne recherche les vêtements précieux (c'est-à-dire qui dépassent sa condition) si ce n'est par vaine gloire. "



2° Lorsque, dans la recherche excessive de beaux vêtements, on recherche un plaisir raffiné, du fait que le vêtement est conçu pour flatter le corps.

3° Lorsque l'on a un souci excessif du beau vêtement, même si l'on ne se propose pas une fin mauvaise.

A ce triple désordre Andronicus oppose trois vertus ayant pour matière la toilette extérieure : " l'humilité ", qui exclut la recherche de vaine gloire. C'est pourquoi il dit : " L'humilité est un habitus qui ne commet pas d'excès dans les dépenses et les apprêts. " — " Le contentement de peu ", qui exclut la recherche des plaisirs délicats. C'est pourquoi il dit que " le contentement de peu est un habitus qui se contente du nécessaire et détermine ce qui suffit à la vie ", conformément à ce que dit S. Paul (1 Tm 6, 8) : " Lorsque nous avons nourriture et vêtement, sachons être satisfaits. " — " La simplicité ", enfin, qui exclut la recherche excessive à ce sujet. C'est pourquoi Andronicus dit que " la simplicité est un habitus qui se satisfait de ce qui arrive ". Du côté du péché par défaut, il peut aussi y avoir deux dérèglements dans notre disposition intérieure. Le premier par la négligence de l'homme qui ne prend ni souci ni peine pour être habillé comme il faut. C'est pourquoi Aristote appelle efféminé " celui qui laisse trainer son manteau, pour s'éviter la fatigue de le soulever ". — Un autre désordre se remarque chez ceux qui font servir à leur gloire ce manque de tenue extérieure. C'est pourquoi S. Augustin dit " qu'il peut y avoir de la vanité non seulement dans l'éclat et le luxe de ce qui tient au corps, mais aussi dans la tenue négligée et triste. Cette vanité est d'autant plus dangereuse qu'elle cherche à tromper sous le prétexte de servir Dieu ". Aristote dit aussi : " L'excès et le défaut poussés à l'extrême relèvent de la prétention. "

Solutions : 1. Bien que le vêtement extérieur ne soit pas en lui-même donné par la nature, il appartient néanmoins à la raison naturelle de régler ce vêtement extérieur. Aussi sommes-nous " disposés de naissance à recevoir cette vertu " qui met de l'ordre dans le vêtement extérieur.

2. Les personnes constituées en dignité ou encore les ministres de l'autel mettent des habits précieux, non pour leur propre gloire, mais pour signifier l'excellence de leur fonction ou du culte divin. C'est pourquoi ce n'est pas un vice chez eux. C'est ce qui permet à S. Augustin de dire : " Celui qui, dans l'usage des choses extérieures, dépasse les bornes fixées par la coutume des gens de bien avec lesquels il vit, le fait ou bien pour signifier quelque chose, ou bien pour choquer ", puisqu'il les utilise alors en vue de plaisirs raffinés ou par ostentation.

Dans le défaut en matière d'habillement il arrive également qu'il y ait péché ; cependant, celui qui se sert de vêtements plus vils que les autres ne pèche pas toujours. En effet, si l'on agit ainsi par vanité ou orgueil, pour se faire valoir plus que les autres, c'est un vice de superstition. Au contraire, si l'on agit ainsi pour macérer la chair ou humilier l'esprit, cela se rapporte à la vertu de tempérance. C'est pourquoi S. Augustin dit : " Quiconque use des biens passagers plus sobrement que ne le demandent les mœurs de ceux au milieu desquels il vit est ou bien tempérant ou bien superstitieux. " Se servir de vêtements vils convient tout spécialement à ceux qui exhortent les autres à la pénitence par l'exemple et la parole, comme le firent les prophètes dont parle ici S. Paul. C'est pourquoi, commentant S. Matthieu (3, 4), la Glose ajoute : " Celui qui prêche la pénitence présente un habit de pénitence. "

3. L'habillement extérieur est un certain indice de la condition humaine. C'est pourquoi l'excès, le défaut et le juste milieu en cette matière peuvent se ramener à la vertu de " vérité " à laquelle Aristote assigne pour matière les faits et les paroles qui révèlent plus ou moins la condition d'un homme.

Article 2 : Les femmes pèchent-elles mortellement en se parant avec excès ?

Objections : 1. Il semble que la coquetterie féminine ne soit pas exempte de péché mortel. Tout ce qui est contraire à un commandement de la loi divine est en effet péché mortel. Or la coquetterie féminine est contraire à un commandement de la loi divine. S'adressant aux femmes, S. Pierre dit (1 P 3, 3) : " Que votre parure ne soit pas extérieure, faite de cheveux tressés, de cercles d'or et de toilettes bien ajustées. " Ce que la Glose de Cyprien commente ainsi : " Celles qui se revêtent de soie et de pourpre ne peuvent sincèrement revêtir le Christ ; celles qui se parent d'or, de perles et de bijoux, ont perdu la parure de l'âme et du corps. " Or cela ne se produit que par le péché mortel. La coquetterie féminine ne peut donc être exempte de péché mortel.

2. " Ce n'est pas seulement aux vierges ou aux veuves, dit S. Cyprien, mais aussi aux femmes mariées et à toutes les femmes sans exception qu'il faut dire qu'elles ne doivent en aucune façon falsifier l'œuvre et la créature de Dieu en usant de teinture blonde, ou de poudre noire, ou de rouge, ou de quelque autre préparation destinée à modifier leurs traits naturels. " Et S. Cyprien ajoute : " Elles font violence à Dieu quand elles s'efforcent de refaire ce que lui-même a fait. C'est un assaut contre l'œuvre divine, une trahison de la vérité. Tu ne pourras plus voir Dieu, quand tu n'auras plus les yeux que Dieu a faits, mais ceux que le diable a défaits : Tu t'es fait parer par ton ennemi, tu brûleras tout autant que lui. " Mais cela ne s'impose qu'au péché mortel. La coquetterie féminine n'est donc pas exempte de péché mortel.

3. Il ne convient pas plus à la femme de faire une toilette contraire à la règle, qu'il ne convient de se servir de vêtements masculins. Or cela est un péché, selon le Deutéronome (22,5) : " Une femme ne portera pas un costume masculin, et un homme ne mettra pas un vêtement féminin. " Il semble donc que l'excès dans la coquetterie féminine soit un péché mortel.

En sens contraire, à ce compte, il semble que les artisans qui préparent ces parures pécheraient eux-mêmes mortellement.

Réponse : En ce qui concerne la parure féminine, il faut faire les mêmes observations que celles faites plus haut de façon générale à propos du vêtement extérieur ; en ajoutant cependant cette remarque particulière que la toilette féminine provoque les hommes à la sensualité, comme on le voit dans les Proverbes (7, 10) : " Voilà qu'une femme l'aborde, parée comme une courtisane, et préparée à tromper. " Cependant une femme peut licitement s'employer à plaire à son mari, de peur qu'en la dédaignant il ne tombe dans l'adultère. C'est pourquoi S. Paul dit (1 Co 7, 34) : " La femme qui s'est mariée a souci des affaires du monde, des moyens de plaire à son mari. " Si une femme mariée se pare afin de plaire à son mari, elle peut donc le faire sans péché. Mais les femmes qui ne sont pas mariées, qui ne veulent pas se marier, et qui sont dans une situation de célibat ne peuvent sans péché vouloir plaire aux regards des hommes afin d'exciter leur convoitise, car ce serait les inviter à pécher. Si elles se parent dans cette intention de provoquer les autres à la convoitise, elles pèchent mortellement. Mais si elles le font par légèreté, ou même par vanité à cause d'un certain désir de briller, ce n'est pas toujours un péché mortel, mais parfois un péché véniel. Et sur ce point, les mêmes principes s'appliquent aux hommes. C'est pourquoi S. Augustin écrit à Possidius : " je ne veux pas que tu prennes une décision précipitée en interdisant les parures d'or et les vêtements précieux, si ce n'est à l'égard de ceux qui ne sont pas mariés et qui, ne désirant pas se marier, ne doivent penser qu'aux moyens de plaire à Dieu. Pour les autres, ils ont les pensées du monde : les maris cherchent à plaire à leurs épouses, et les épouses à leurs maris. Toutefois il ne convient pas aux femmes, même mariées, de laisser voir leurs cheveux, car l'Apôtre leur ordonne de se voiler la tête. " Dans ce cas cependant, certaines pourraient ne pas commettre de péché, si elles ne le font pas par vanité, mais à cause d'une coutume contraire, bien que cette coutume ne soit pas à recommander.

Solutions : 1. Comme dit la Glose au même endroit, " les femmes de ceux qui étaient dans la tribulation méprisaient leurs maris et, pour plaire à d'autres, se paraient de beaux atours ; ce que l'Apôtre leur interdit ". S. Cyprien parle lui aussi du même cas, mais il n'interdit pas aux femmes mariées de se parer pour plaire à leurs maris, afin de leur enlever l'occasion de pécher avec d'autres femmes. C'est pourquoi S. Paul écrit (1 Tm 2, 9) : " Que les femmes aient une tenue décente ; que leur parure, modeste et réservée, ne soit pas faite de cheveux tressés, d'or, de pierreries, de somptueuses toilettes. " Ce qui laisse à entendre qu'une parure sobre et modérée n'est pas interdite aux femmes, mais seulement une parure excessive, insolente et impudique.

2. Les fards dont parle S. Cyprien sont une espèce de mensonge qui ne peut éviter le péché. C'est pourquoi S. Augustin écrit à Possidius : " Se farder, pour paraître plus rouge ou plus blanche, est un artifice fallacieux. Les maris eux-mêmes, je n'en doute pas, ne veulent pas être trompés de la sorte. Or c'est pour eux seuls qu'il est permis aux femmes de se parer ; encore est-ce une tolérance, et non un ordre. " L'utilisation de ces fards n'est cependant pas toujours péché mortel, mais seulement quand elle se fait par luxure ou par mépris de Dieu ; ce sont les cas visés par S. Cyprien.

Il faut néanmoins distinguer entre feindre une beauté que l'on n'a pas, et cacher une laideur qui provient de quelque cause, comme la maladie. En effet, ceci est licite, car, selon S. Paul (1 Co 12, 23), " les membres du corps que nous tenons pour les moins honorables sont ceux-là mêmes que nous entourons de plus d'honneur ".

3. Nous l'avons dit, la toilette extérieure doit être en rapport avec la condition de la personne, conformément aux usages communément reçus. C'est pourquoi il est de soi vicieux qu'une femme mette des vêtements masculins, ou l'inverse ; et principalement parce que cela peut être une cause de débauche. C'est spécialement interdit par la loi, parce que les païens utilisaient de tels changements de vêtements pour se livrer à la superstition idolâtrique.- Parfois cependant, lorsqu'il y a nécessité, cela peut se faire sans péché : ou bien pour se cacher des ennemis, ou bien par manque d'autres vêtements, etc.

4. Si un art avait pour but de fabriquer des produits dont les hommes ne pourraient se servir sans péché, il en résulterait que les ouvriers commettraient un péché en fabriquant de tels articles, car ils offriraient alors directement aux autres une occasion de pécher ; ce serait le cas de celui qui fabriquerait des idoles ou objets servant au culte idolâtrique. Au contraire, si un art se rapporte à des ouvrages dont les hommes peuvent faire un bon ou un mauvais usage, comme les glaives, les flèches, etc., la pratique de cet art n'est pas un péché. Seul celui-ci d'ailleurs mérite le nom d'art. Comme dit S. Jean Chrysostome,, " il faut appeler arts ceux-là seuls qui fournissent et fabriquent des choses nécessaires et qui contribuent à maintenir notre vie ". — Cependant, si l'on faisait la plupart du temps un mauvais usage des produits d'un art, bien qu'ils ne soient pas en eux-mêmes illicites, ce serait le devoir du prince, selon Platon, de les exclure de la cité.

Donc, puisqu'il est permis aux femmes de se parer, pour maintenir ce qui convient à leur condition, ou même pour ajouter quelque ornement afin de plaire à leurs maris, il en résulte que les ouvriers qui fabriquent de telles parures ne pèchent pas en pratiquant leur art, à moins qu'ils n'en viennent à inventer des modes excessives et étranges. C'est ce qui fait dire à S. Jean Chrysostome : " Il y aurait beaucoup à retrancher même à l'art de la chaussure et du vêtement. On l'a dirigé en effet vers la luxure, en altérant sa nécessité, et en mêlant un art à un autre pour un but mauvais. "

### **QUESTION 170 : LES PRÉCEPTES DE LA TEMPÉRANCE**

1. Les préceptes concernant la tempérance proprement dite. — 2. Les préceptes concernant ses parties.

Article 1 : Les préceptes concernant la tempérance proprement dite

Objections : 1. Il semble que les préceptes de la tempérance sont mal présentés dans la loi divine. En effet, la force est une vertu plus grande que la tempérance, on l'a vu. Or il n'y a pas de précepte concernant la force parmi les préceptes du décalogue, qui sont les préceptes majeurs de la loi. Il n'est donc pas normal que parmi les préceptes du décalogue soit placée une interdiction de l'adultère, qui est contraire à la tempérance, comme on a pu le voir plus haut.

2. La tempérance ne concerne pas seulement les plaisirs sexuels, mais aussi le plaisir de la nourriture et de la boisson. Or dans les préceptes du décalogue on n'interdit pas de vice se rapportant à ce dernier plaisir, ni à une autre espèce de luxure que l'adultère. On ne devrait donc pas y trouver non plus un précepte interdisant l'adultère, qui se rapporte au plaisir sexuel.

3. Dans l'intention du législateur il est plus primordial de conduire aux vertus que d'interdire les vices. Les vices sont en effet interdits afin que soient supprimés les obstacles aux vertus. Or les préceptes du décalogue occupent la première place dans la loi divine. Il aurait donc fallu que, parmi eux, se trouvât placé un précepte positif conduisant directement à la vertu de tempérance, plutôt qu'un précepte négatif interdisant l'adultère, qui lui est directement opposé.

En sens contraire, il y a l'autorité de l'Écriture.

Réponse : Comme dit S. Paul (1 Tm 1, 5), " la fin du précepte, c'est la charité ", à laquelle nous sommes conduits par les deux préceptes se rapportant à l'amour de Dieu et du prochain. C'est pourquoi dans le décalogue on trouve les préceptes qui sont plus directement ordonnés à l'amour de Dieu et du prochain. Or, parmi les vices opposés à la tempérance, celui qui semble s'opposer le plus à l'amour du prochain est l'adultère, par quoi on prend pour soi quelque chose qui appartient à autrui, en abusant de la femme du prochain. C'est pourquoi parmi les préceptes du décalogue on interdit surtout l'adultère, et non seulement selon qu'il est accompli en fait, mais aussi selon qu'il est désiré dans le cœur.

Solutions : 1. Parmi les espèces de vice qui s'opposent à la force, aucune n'est aussi contraire à l'amour du prochain que l'adultère, qui est une espèce de la luxure, contraire à la tempérance. — Cependant le vice d'audace, qui s'oppose à la force, peut parfois devenir une cause d'homicide, qui est interdit parmi les préceptes du décalogue. " Ne te mets pas en route avec un audacieux, est-il écrit dans l'Écclésiastique (8, 15), de peur qu'il ne fasse peser sur toi ses mauvais desseins. "

2. La gourmandise ne s'oppose pas directement à l'amour du prochain, comme l'adultère ; les autres espèces de la luxure non plus. L'injustice commise à l'égard d'un père par l'homme déflorant sa fille vierge, alors qu'elle ne lui est pas destinée en mariage, n'est pas aussi grande que l'injustice commise à l'égard du mari par l'adultère ; car c'est le mari qui a pouvoir sur le corps de son épouse, et non celle-ci.

3. Les préceptes du décalogue, on l'a dit antérieurement, sont comme les principes universels de la loi divine. Il en résulte qu'ils doivent être généraux. Or des préceptes généraux et positifs ne pouvaient être donnés à propos de la tempérance, car l'application de celle-ci varie selon les époques, dit S. Augustin, et selon la diversité des lois et des coutumes.

Article 2 : Les préceptes concernant les parties de la tempérance

Objections : 1. Il semble que les préceptes portant sur les vertus annexes de la tempérance soient mal présentés dans la loi divine. En effet, les préceptes du décalogue sont, on l'a vu, comme les principes universels de toute la loi divine. Or " l'orgueil est le principe de tous les vices ", écrit

l'Écclésiastique (10, 13 Vg). Parmi les préceptes du décalogue il aurait donc fallu placer l'interdiction de l'orgueil.

2. Dans le décalogue doivent surtout figurer les préceptes par lesquels les hommes sont le plus inclinés à l'accomplissement de la loi, car ceux-ci paraissent être les principaux. Or, c'est par l'humilité surtout qui soumet l'homme à Dieu, que l'on est disposé à observer la loi divine. Aussi l'obéissance est-elle comptée parmi les degrés d'humilité, on l'a dit plus haut. Il semble qu'on doive en dire autant de la douceur, qui permet à l'homme " de ne pas s'opposer à la divine Écriture ", selon S. Augustin. Il semble donc que des préceptes concernant l'humilité et la douceur auraient dû trouver place dans le décalogue.

3. L'adultère est interdit dans le décalogue parce qu'il est contraire à l'amour du prochain. Mais le désordre dans les mouvements extérieurs, qui est contraire à la modestie, s'oppose également à l'amour du prochain. C'est pourquoi S. Augustin a dit : " Que rien dans tous vos mouvements n'offense les regards de personne. " Il semble donc que ce désordre aurait dû aussi être interdit par un précepte du décalogue.

En sens contraire, l'autorité de l'Écriture suffit.

Réponse : Les vertus annexes de la tempérance peuvent être considérées de deux façons : d'une part, en elles-mêmes elles n'ont pas une relation directe à l'amour de Dieu et du prochain, mais elles se rapportent plutôt à une certaine modération de ce qui concerne l'homme lui-même. Mais considérées dans leurs effets, elles peuvent être en rapport avec l'amour de Dieu et du prochain. Aussi y a-t-il dans le décalogue des préceptes visant à empêcher les effets des vices opposés aux parties de la tempérance. Ainsi par la colère, qui s'oppose à la douceur, on est parfois conduit à l'homicide qui est interdit dans le décalogue, ou à refuser l'honneur dû aux parents. Mais cela peut aussi provenir de l'orgueil, par lequel beaucoup transgressent aussi les préceptes de la première table du décalogue.

Solutions : 1. L'orgueil est à l'origine du péché, mais il est caché dans le cœur ; son désordre n'est d'ailleurs pas évalué de la même manière par tous. C'est pourquoi son interdiction ne devait pas figurer parmi les préceptes du décalogue, qui sont des principes premiers évidents par eux-mêmes.

2. Les préceptes qui conduisent directement à observer la loi, présupposent déjà la loi. C'est pourquoi ils ne peuvent être les premiers préceptes de la loi, pour figurer au décalogue.

3. Le désordre des mouvements extérieurs ne constitue pas une offense au prochain, selon la nature même de leur acte, comme l'homicide, l'adultère et le vol, qui sont interdits dans le décalogue, mais seulement selon qu'ils sont des signes du désordre intérieur, nous l'avons dit tout à l'heure.

## LA PROPHÉTIE

Après avoir étudié en détail les vertus et les vices qui appartiennent à la condition et à l'état de tout homme, il reste à étudier ce qui concerne spécialement certaines catégories de personnes.

Or sous le rapport des habitus et des actes de l'âme raisonnable, on trouve chez les hommes une triple différence :

1° La diversité des charismes " A l'un, écrit S. Paul (1 Co 12, 4), l'esprit octroie une parole de sagesse, à l'autre une parole de science " etc.

2° La diversité des formes de vie : la vie active ou la vie contemplative (Q. 179) qui se distinguent par leurs opérations, ainsi que le dit encore S. Paul (1 Co 12, 6). Autre, en effet, est le genre d'occupations de Marthe, " qui s'inquiétait et s'empressait aux soins du service " : c'est la vie active ; autre la manière de vivre de Marie, qui " s'était assise aux pieds du Seigneur et écoutait ses paroles " (Lc 10, 39) : c'est la vie contemplative.

3° La diversité des fonctions et des états. S. Paul écrit aux Éphésiens (4, 11) : " Dieu a établi les uns apôtres, d'autres prophètes, d'autres évangélistes, d'autres pasteurs et docteurs. " Ce sont là les divers ministères dont parle l'Apôtre dans sa première épître aux Corinthiens (12, 5) en disant " Il y a diversité de ministères. "

Les charismes forment l'objet de notre présent propos. A ce sujet, il faut remarquer que, parmi les dons gratuits, certains ressortissent à la connaissance, d'autres au discours (Q. 176-177), et d'autres à l'action.

Tous les dons qui sont relatifs à la connaissance peuvent être compris sous le nom de " prophéties. " Car la révélation prophétique s'étend non seulement aux événements humains futurs, mais encore aux réalités divines, tant aux vérités qui sont proposées à la croyance de tous et qui sont du domaine de la foi, qu'aux plus hauts mystères qui sont l'apanage des plus parfaits et se rapportent à la sagesse. La révélation prophétique a aussi pour objet les substances spirituelles par lesquelles nous sommes poussés au bien ou au mal ; c'est le don du " discernement des esprits ". La révélation prophétique s'étend encore à la direction des actes humains : c'est le don de science, on le verra plus loin (Q. 177).

Nous étudierons donc tout d'abord la prophétie, et le ravissement (Q. 175) qui est un degré spécial de la prophétie.

Au sujet de la prophétie quatre points retiendront notre attention. 1° Son essence (Q. 171). — 2° Sa cause (Q. 172). — 3° Le mode de la connaissance prophétique (Q. 173). — 4° Les diverses espèces de la prophétie (Q. 174).

### **QUESTION 171 : L'ESSENCE DE LA PROPHÉTIE**

1. La prophétie appartient-elle à l'ordre de la connaissance ? — 2. Est-elle un habitus ? — 3. A-t-elle seulement pour objet les futurs contingents ? — 4. Le prophète connaît-il tout ce qui peut être prophétisé ? — 5. Distingue-t-il ce qu'il saisit divinement de ce qu'il voit par son propre esprit ? — 6. La prophétie peut-elle comporter de la fausseté ?

Article 1 : La prophétie appartient-elle à l'ordre de la connaissance ?

Objections : 1. Non, semble-t-il. On lit, en effet dans l'Écclésiastique (48, 13) que " le corps d'Élisée après sa mort, prophétisa " ; et plus loin (49, 18 Vg) on nous rapporte le même fait au sujet des ossements de Joseph. Or, après la mort, il ne demeure, dans le corps ou dans les ossements, aucune possibilité de connaissance.

2. Ainsi que l'écrit S. Paul (1 Co 14, 3) : " Celui qui prophétise parle aux hommes pour les édifier. " La prophétie est donc bien plutôt un discours qu'une connaissance.

3. Toute perfection relative à la connaissance exclut la sottise et l'insanité. Cependant, celles-ci peuvent se rencontrer avec la prophétie. Osée s'écrie en effet (9, 7) : " Apprends, Israël, que le prophète est fou et délire. " La prophétie n'est donc pas une perfection qui relève de la connaissance.

4. Si la révélation appartient à l'intelligence, l'inspiration semble se rattacher à la volonté ; car elle implique une motion. Or, d'après Cassiodore, la prophétie est " une inspiration ou une révélation ". Il semble donc que la prophétie n'appartienne pas plus à l'intelligence qu'à la volonté.

En sens contraire, il est écrit (1 S 9, 9) : " Celui qui aujourd'hui porte le nom de prophète, était autrefois appelé voyant. " Or la vision est un acte de connaissance. La prophétie appartient donc à l'ordre de la connaissance.

Réponse : La prophétie est premièrement et principalement un acte de connaissance ; en effet les prophètes connaissent les réalités qui échappent à la connaissance ordinaire des hommes. Aussi peut-on dire que le nom de " prophète " est composé de pro, c'est-à-dire " loin " et de phanos qui signifie " apparition ", parce que les prophètes voient apparaître ce qui est éloigné. Voilà pourquoi, d'après S. Isidore, " ils étaient nommés voyants dans l'Ancien Testament, car ils voyaient ce qui échappait aux autres, et ils percevaient ce qui était enveloppé de mystères ". Dans le paganisme, on les appelait vates à cause de la force de leur esprit (vi mentis).

La prophétie est secondairement un discours.

L'Apôtre écrit (1 Co 12, 7) : " La manifestation de l'Esprit est donnée à chacun pour l'utilité commune. " Et " en vue de l'édification de l'Église ". Ce que les prophètes instruits par Dieu connaissent, ils l'annoncent aux autres afin de les édifier, comme dit Isaïe (21, 10) : " Ce que j'ai entendu du Seigneur des armées, du Dieu d'Israël, je vous l'ai annoncé. " A la suite de S. Isidore on peut donc considérer les prophètes comme des " prédisants " parce qu'ils " disent de loin " (porro) c'est-à-dire d'événements éloignés, " et annoncent la vérité sur l'avenir ".

La prophétie implique le miracle, qui en est comme la confirmation. En effet, les vérités que Dieu révèle et qui surpassent la connaissance des hommes ne sauraient être confirmées par la raison humaine qu'elles dépassent, mais par l'action de la puissance divine ; comme le remarque S. Marc (16, 20) " Les Apôtres prêchèrent en tous lieux, le Seigneur les assistant et confirmant leur parole par les miracles qui l'accompagnaient. " On lit aussi dans le Deutéronome (34, 10) : " En ce qui concerne les signes et les miracles, il ne s'est plus levé en Israël de prophète semblable à Moïse, que le Seigneur connaissait face à face. "

Solutions : 1. L'Ecclésiastique donne le nom de prophétie à ces miracles dans le sens de preuve c'est la troisième signification du mot.

2. Dans le texte allégué, l'Apôtre parle du discours prophétique : c'est le second sens du mot " prophétie ".

3. Les prophètes qui sont fous et qui délirent ne sont pas de vrais, mais de faux prophètes. " N'écoutez pas la parole des prophètes qui vous enseignent et vous séduisent, dit à leur sujet Jérémie (23, 16). Ils vous annoncent la vision de leur propre cœur et non celle qui vient de la bouche de Dieu. " On lit aussi dans Ézéchiel (13, 3) : " Voici ce que dit le Seigneur : malheur aux prophètes insensés qui suivent leur propre esprit et n'ont aucune vision. "

4. La prophétie requiert que la portée de l'esprit humain soit accrue afin de percevoir les réalités divines ; c'est ce que veut dire ce texte d'Ézéchiel (2, 1) : " Fils d'homme, tiens-toi debout et je te parlerai. " Or cette surélévation de la capacité intellectuelle se fait sous la motion du Saint-Esprit ; aussi Ézéchiel poursuit-il : " L'esprit entra en moi et me fit tenir debout. " Lorsque la portée de l'esprit humain est surélevée pour lui faire saisir les réalités supérieures, il perçoit les mystères divins. Voilà pourquoi Ézéchiel ajoute " Et j'ai entendu celui qui me parlait. "

Ainsi donc la prophétie exige, d'une part, une inspiration, c'est-à-dire une surélévation de l'esprit : " l'inspiration du Tout-Puissant donne l'intelligence ", écrit Job (32, 8). D'autre part, elle requiert une révélation, c'est-à-dire une perception des réalités divines ; par là s'achève la prophétie, puisque la révélation fait tomber le voile d'obscurité et d'ignorance suivant le mot de Job (12, 22) : " Dieu révèle les choses cachées au fond des ténèbres. "

Article 2 : La prophétie est-elle un habitus ?

Objections : 1. A première vue, on le croirait ; car, d'après Aristote " il y a trois catégories d'êtres dans l'âme : la puissance, la passion et l'habitus. " Or la prophétie n'est pas une puissance ; sans quoi elle existerait chez tous les hommes, puisque les puissances de l'âme leur sont communes à tous. Elle n'est pas non plus une passion ; car les passions appartiennent aux

facultés appétitives, comme on l'a établie, et l'on vient de dire que la prophétie relève surtout de la connaissance. La prophétie est donc un habitus.

2. Toute perfection de l'âme qui n'est pas toujours en acte, est un habitus. Or, la prophétie qui est une perfection de l'âme n'est pas toujours en acte, autrement on n'appellerait pas prophète un homme qui dort.

3. La prophétie fait partie des grâces gratuitement données. Or, dans l'âme, la grâce est un don habituel, on l'a dit La prophétie est donc un habitus.

En sens contraire, le commentateur d'Aristote définit l'habitus : " Ce par quoi un être agit quand il le veut. " Or personne ne peut user de la prophétie à son gré. S. Grégoire observe en effet, à propos d'Élisée (2 R 3, 15) : " Comme Josaphat s'enquérât des événements futurs et que l'esprit de prophétie faisait défaut à Élisée, celui-ci fit jouer de la harpe afin que l'esprit de prophétie descende en lui, grâce à la psalmodie, et remplisse son intelligence des réalités futures. " La prophétie n'est donc pas un habitus.

Réponse : Comme dit S. Paul (Ep 5,13) toute manifestation de connaissance suppose une lumière : lumière corporelle pour une vision corporelle, lumière intellectuelle pour une vision intellectuelle ; bref, il faut une proportion entre la lumière et ce qu'elle fait voir, comme entre une cause et son effet. Donc, puisque la prophétie consiste à connaître des vérités qui sont au-dessus de la raison naturelle, il faudra que bénéficie d'une lumière qui dépasse celle-ci. Aussi le prophète Michée dit-il (7, 8) : " Lorsque je suis dans les ténèbres, le Seigneur est ma lumière. " Or la lumière peut exister de deux manières dans un sujet : 1° à l'état de forme permanente telle la lumière corporelle dans le soleil et dans le feu ; 2° par mode d'impression passagère, telle la lumière dans l'air. Mais la lumière prophétique n'existe pas, dans l'intelligence du prophète, à l'état de forme permanente ; autrement il faudrait que le prophète ait toujours la faculté de prophétiser, ce qui est manifestement faux. S. Grégoire dit en effet à propos d'Ézéchiel : " Quelquefois, l'esprit de prophétie fait défaut aux prophètes, et il n'est pas toujours à la disposition de leur intelligence, afin qu'ils reconnaissent, quand ils ne l'ont pas, qu'ils ne peuvent l'avoir que par un don lorsqu'ils l'ont. " Et c'est pourquoi Élisée disait au sujet de la Sunamite (2 R 4, 27) : " Son âme est dans l'amertume, le Seigneur me l'a caché et ne me l'a point fait connaître. "

Et voici la raison de ce mode d'être passager la lumière intellectuelle qui existe chez un sujet à l'état de forme permanente et parfaite perfectionne l'intelligence spécialement en vue de lui faire connaître le principe de toutes les vérités que cette lumière manifeste ; ainsi, par la lumière de l'intellect agent, l'intelligence connaît surtout les principes premiers de tout ce qu'elle comprend naturellement. Or le principe des vérités surnaturelles, que manifeste la prophétie, c'est Dieu lui-même, et Dieu ne peut être connu dans son essence par les prophètes. Mais, dans la patrie céleste, les bienheureux, en qui se trouve la lumière à l'état de forme permanente et parfaite, le contemplent, selon la parole du Psaume (36, 10) : " C'est dans ta lumière que nous verrons la lumière. "

Il reste donc que la lumière prophétique existe dans l'âme du prophète par mode d'impression passagère. C'est le sens de cette parole de l'Exode (33, 22) : " Tandis que passera ma gloire, je t'établirai dans les grottes de pierre, etc. " et de celle-ci au sujet d'Élie (1 R 19, 11) : " Sors, et tiens-toi sur la montagne devant le Seigneur, car voici que le Seigneur passe, etc. " Il résulte de là que, semblable à l'air qui a toujours besoin d'une nouvelle clarté, l'esprit du prophète exige constamment une nouvelle révélation ; ainsi l'élève qui n'est pas encore initié aux principes de l'art doit-il être instruit de tout dans le détail. Aussi Isaïe écrit-il (50, 4) : " Chaque matin le Seigneur éveille mon oreille, afin que je l'écoute comme un maître. " C'est ce que signifient



également certaines expressions qui introduisent la prophétie dans les livres saints : " Le Seigneur a parlé " à tel ou tel prophète, ou " la parole du Seigneur lui a été adressée ", ou " la main du Seigneur s'est posée sur lui ".

L'habitus étant une forme permanente, il est donc évident que la prophétie, à proprement parler, n'est pas un habitus.

Solutions : 1. La division donnée par le Philosophe n'est pas exhaustive : elle n'inclut pas tout ce qui se trouve dans l'âme, mais seulement ce qui peut devenir principe d'actes moraux. Certaines actions, en effet, sont faites par passion, d'autres par habitus, d'autres ne relèvent que de la puissance toute nue ; par exemple chez ceux qui agissent en vertu d'un jugement de leur raison, avant qu'ils aient acquis un habitus. On pourrait cependant accepter cette division d'Aristote et dire que la prophétie se ramène à la passion, mais en entendant par ce mot de passion n'importe quelle influence subie par un sujet ; en ce sens Aristote a écrit que " l'intellection est une passion ". Dans la connaissance naturelle, l'intellect passif est soumis à l'action de la lumière et de l'intellect agent ; pareillement, dans la connaissance prophétique, l'intelligence humaine subit une passion du fait de la lumière divine qui l'illumine.

2. Dans les réalités corporelles, une fois la passion disparue, il reste une aptitude à la subir de nouveau ; ainsi le bois qui a déjà pris feu s'enflamme ensuite plus facilement. Il en va de même de l'intelligence du prophète ; quand la lumière divine a cessé de l'illuminer, il subsiste dans le prophète une aptitude à être plus facilement à nouveau soumis à l'influx divin. Pareillement, l'esprit qui s'est excité à la dévotion retourne ensuite plus aisément à sa ferveur première. S. Augustin remarque en effet que les prières fréquentes sont nécessaires pour que la piété acquise ne s'éteigne pas complètement.

On peut encore avancer une autre raison d'appeler quelqu'un prophète, même après que la lumière prophétique a cessé de l'illuminer : c'est en vertu de la députation divine qu'il a reçue, selon cette parole en Jérémie (1, 5) : " je t'ai établi comme prophète pour les nations. "

3. Tout don de la grâce surélève l'homme en vue de lui faire produire des actes qui sont au-dessus de sa nature, et cela de deux manières : 1° par rapport à la substance de l'acte, comme de faire des miracles ou de connaître les secrets et les mystères de la sagesse divine ; pour accomplir ces actes, l'homme ne reçoit pas le don habituel de la grâce ; 2° par rapport au mode de l'acte, et non plus quant à sa substance, comme d'aimer Dieu et de le reconnaître dans le miroir des créatures ; en ce cas il y a un don de la grâce habituelle.

Article 3 : La prophétie a-t-elle seulement pour objet les futurs contingents ?

Objections : 1. C'est à quoi l'on pense tout d'abord. Cassiodore dit en effet : " La prophétie est une inspiration ou une révélation divine qui annonce les événements avec une vérité immuable. " Or ces événements, ce sont des futurs contingents. La révélation prophétique s'applique donc exclusivement aux futurs contingents.

2. La grâce de la prophétie se distingue de la sagesse et de la foi qui concernent les réalités divines, du discernement des esprits qui vise les esprits créés, et de la science qui a pour objet les réalités humaines, comme cela ressort de la 1ère épître de S. Paul aux Corinthiens (12, 8). Or les habitus et les actes se distinguent d'après leurs objets, on l'a déjà montré. Il semble donc que la prophétie ne se rapporte à aucun des objets précités ; et que par suite elle ne concerne que les futurs contingents.

3. A la diversité des objets correspond une diversité d'espèces, on l'a dit au même endroit. Donc, si la prophétie s'applique tantôt à des futurs contingents, tantôt à d'autres réalités, il semble qu'il y ait diverses espèces de prophétie.

En sens contraire, d'après S. Grégoire la prophétie peut s'appliquer, soit au futur : " Voici qu'une Vierge concevra et enfantera un fils ", lit-on dans Isaïe (7, 14) ; soit au passé : " Au commencement, dit la Genèse (1, 1), Dieu créa le ciel et la terre " ; soit enfin au présent : " Si tous prophétisent, écrit l'Apôtre et que survienne un infidèle, les secrets de son cœur sont dévoilés " (1 Co 14, 24). La prophétie n'a donc pas seulement pour objet les futurs contingents.

Réponse : Toute connaissance qui se fait par la lumière peut s'étendre à tout ce que cette lumière manifeste ; ainsi la vision corporelle s'étend à toutes les couleurs, et la connaissance naturelle de l'âme à tout ce qui est soumis à la lumière par l'intellect agent. Or la connaissance prophétique se fait par une lumière divine qui permet de connaître toutes les réalités, qu'elles soient divines ou humaines, spirituelles ou corporelles. La révélation prophétique s'étend donc à toutes ces réalités. C'est ainsi que cette révélation aura pour objet, selon Isaïe, soit l'excellence de Dieu et les liturgies des esprits angéliques (6, 1) : " J'ai vu le Seigneur assis sur un trône haut et élevé " ; soit les corps naturels (40, 12) : " Qui a mesuré les eaux dans sa main ? " Soit aussi les mœurs des hommes (58, 7) : " Partage ton pain avec celui qui a faim. " Soit encore les événements futurs (47, 9) : " Ces deux malheurs t'arriveront soudain, en un même jour, la perte de tes enfants et le veuvage. " Il faut cependant remarquer que, la prophétie ayant pour objet ce qui est éloigné de notre connaissance humaine, plus les réalités échapperont à la connaissance humaine, plus elles appartiendront proprement à la prophétie. Or ces réalités comprennent trois degrés. Le premier degré est formé des réalités sensibles ou intellectuelles qui échappent à la connaissance, non de tous les hommes, mais de tel ou tel homme en particulier. Ainsi, l'un connaît par ses sens les objets qui lui sont localement présents, alors qu'un autre les ignore parce qu'ils lui sont absents : Élisée, par exemple, a perçu d'une façon prophétique ce qu'avait fait en son absence son disciple Gisézi (2 É, 5, 26). Pareillement, les pensées intimes de certains sont manifestées à d'autres grâce à la prophétie, dit S. Paul (1 Co 14, 24). De même encore, ce dont l'un possède la science démonstrative, un autre peut en avoir la révélation prophétique. Le deuxième degré comprend les vérités qui dépassent universellement la connaissance de tous les hommes, non qu'elles soient inconnaissables en elles-mêmes, mais à cause de l'imperfection de la raison humaine : par exemple, le mystère de la Trinité. Ce mystère a été révélé par les Séraphins qui s'écriaient, d'après Isaïe (6, 3) " Saint, Saint, Saint, etc. "

Le dernier degré se compose des réalités qui excèdent la connaissance de tous les hommes, parce qu'elles ne sont pas connaissables en elles-mêmes ; par exemple, les événements futurs contingents, dont la vérité objective n'est pas encore fixée. Or ce qui est " universel et par soi " est premier par rapport à ce qui est " particulier et par un autre ". Voilà pourquoi la révélation des événements futurs appartient de la façon la plus rigoureuse à la prophétie ; c'est même de là que semble venir le nom de prophétie. S. Grégoire a donc pu écrire : " La prophétie, dont la nature est de prédire l'avenir, perd la raison de son nom, quand elle parle du passé ou du présent. "

Solutions : 1. La prophétie est définie par Cassiodore selon sa signification rigoureuse. 2. Et c'est aussi de cette manière qu'on la distingue des autres dons gratuits. D'où la réponse à la deuxième objection. Mais on peut encore distinguer ces charismes de la façon suivante : toutes les réalités qui tombent sous la prophétie ont ceci de commun que l'homme ne peut les connaître que par révélation divine. Il en va différemment des vérités qui relèvent des dons de sagesse, de science et d'interprétation des discours : la raison naturelle de l'homme peut arriver à les connaître, bien que la clarté de la lumière divine leur confère une évidence supérieure. Quant à la foi, bien qu'elle porte sur des réalités invisibles à l'homme, elle ne donne pas la connaissance des vérités que l'on croit ; elle permet seulement à l'homme d'adhérer avec certitude aux vérités qui sont connues par d'autres.

3. L'élément formel, dans la connaissance prophétique, c'est la lumière divine, et c'est de l'unité de cette lumière que la prophétie tire sa propre unité spécifique, malgré la diversité des objets que cette lumière manifeste au prophète.

Article 4 : Le prophète connaît-il tout ce qui peut être prophétisé ?

Objections : 1. Oui, semble-t-il. On lit en effet dans le prophète Amos (3,7) : " Le Seigneur ne fait rien sans avoir révélé son secret à ses serviteurs, les prophètes. " Or toutes les vérités qui sont révélées prophétiquement font partie de ce secret divin. Il n'est donc aucune de ces vérités qui ne soit révélée au prophète.

2. " Les œuvres de Dieu sont parfaites ", dit le Deutéronome (32,4). Or la prophétie est une révélation divine, on vient de le dire. Elle est donc parfaite. Ce qui ne serait pas si les vérités prophétiques n'étaient pas toutes révélées au prophète ; car, d'après le Philosophe, " le parfait, c'est ce à quoi rien ne manque ". Les vérités prophétiques sont donc toujours révélées au prophète.

3. La lumière divine qui cause la prophétie est plus puissante que la lumière de la raison naturelle d'où procède la science humaine. Or l'homme qui possède une science connaît tout ce qui se rapporte à cette science. Ainsi le grammairien connaît tout le contenu de la grammaire. Le prophète connaît donc toutes les vérités prophétiques.

En sens contraire, on lit dans S. Grégoire " L'esprit de prophétie peut avoir pour objet le présent sans toucher à l'avenir, ou porter sur l'avenir sans viser le présent. " Le prophète ne connaît donc pas toutes les vérités prophétiques.

Réponse : Des réalités diverses ne peuvent exister ensemble que s'il y a une réalité où elles se rejoignent et dont elles dépendent. Ainsi avons-nous dit précédemment que toutes les vertus doivent exister ensemble à cause de la prudence ou de la charité. Or toutes les réalités qui sont connues par un principe sont liées les unes aux autres dans ce principe et en dépendent. C'est pourquoi celui qui connaît parfaitement un principe dans toute sa force saisit en même temps toutes les vérités qui sont connues par ce principe. Mais celui qui l'ignore, ou ne le connaît que d'une manière générale, ne saisit pas par le fait même toutes les vérités qui en dépendent. Il a besoin, au contraire, que chacune de ces vérités lui soit montrée en elle-même ; il en résulte que certaines peuvent être connues et d'autres ignorées ; or le principe de toutes les réalités qui sont manifestées d'une manière prophétique par la lumière divine, c'est la vérité première, que les prophètes ne peuvent voir en elle-même.

Il n'est donc pas requis qu'ils connaissent tout ce qui peut être prophétisé ; chaque prophète en connaît une partie, suivant que lui est révélé spécialement ceci ou cela.

Solutions : 1. Le Seigneur révèle aux prophètes tout ce qui est nécessaire à l'instruction du peuple fidèle. Cependant, il ne révèle pas toutes les vérités à chacun, mais seulement certaines d'entre elles à tel ou tel.

2. La révélation divine est comme un genre, dont la prophétie constitue un degré imparfait. Voilà pourquoi S. Paul écrit (1 Co 13, 8) que " les prophéties prendront fin ", et que la prophétie n'est qu'une connaissance " partielle ", c'est-à-dire imparfaite. La perfection de la révélation divine se réalisera au ciel. Aussi ajoute-t-il : " Quand sera venu ce qui est parfait, ce qui n'est que partiel prendra fin. " Il n'est donc pas nécessaire que rien ne manque à la révélation prophétique ; il faut seulement qu'il ne manque rien pour la mission assignée à la prophétie.

3. Le savant saisit les principes scientifiques dont dépendent toutes les vérités du même ordre. Aussi, lorsqu'il possède parfaitement l'habitus d'une science, connaît-il toutes les vérités qui s'y rapportent. Mais le prophète ne saisit pas en lui-même le principe de toutes les connaissances prophétiques, c'est-à-dire Dieu. Son cas n'est donc pas le même que celui du savant.

Article 5 : Le prophète distingue-t-il toujours ce qu'il saisit divinement de ce qu'il voit par son propre esprit ?

Objections : 1. Il semble bien. S. Augustin, rapporte en effet une expérience de sa mère — " Elle disait qu'elle discernait, je ne sais par quel goût qu'elle ne pouvait exprimer en paroles, quelle différence il y avait entre la révélation divine et le songe de son âme. " Or la prophétie est une révélation divine. Le prophète peut donc discerner ce qui relève de l'esprit de prophétie, et ce qu'il dit par son propre esprit.

2. " Dieu ne commande rien d'impossible ", dit S. Jérôme. Or, dans Jérémie (23, 28), on lit ce précepte : " Que le prophète qui a un songe raconte ce songe ; et que celui qui possède ma parole la rapporte fidèlement. " Le prophète peut donc discerner ce qu'il perçoit par l'esprit prophétique, et ce qu'il entrevoit d'une autre manière.

3. La certitude que donne la lumière divine est plus grande que celle qui est due à la lumière de la raison naturelle. Or celui qui, par la lumière de la raison naturelle, a acquis une science sait avec certitude qu'il la possède. Donc quiconque a reçu la prophétie par la lumière divine est encore beaucoup plus certain de la posséder.

En sens contraire, S. Grégoire écrit " Quelquefois les saints prophètes, par l'exercice fréquent de leur ministère, publient, lorsqu'ils sont consultés, des oracles qui viennent de leur propre esprit, et ils s'imaginent qu'ils les rendent en vertu du don de prophétie. "

Réponse : Il y a deux manières pour Dieu d'instruire l'âme du prophète ; la révélation expresse et, suivant les termes de S. Augustin, " une certaine impulsion, que les hommes subissent quelquefois même à leur insu ".

Dans la révélation expresse, le prophète possède la plus grande certitude des réalités qu'il connaît par le don de prophétie, et il tient aussi pour certain que ces réalités lui sont divinement révélées. " C'est en vérité, dit Jérémie (26, 15), que le Seigneur m'a envoyé vers vous, pour faire entendre à vos oreilles toutes ces paroles. " Autrement, si les prophètes eux-mêmes n'avaient cette certitude, la foi qui s'appuie sur leurs allégations ne serait pas certaine. Nous avons un signe de la certitude qui s'attache à la prophétie dans ce fait qu'Abraham, après avoir été averti dans une vision prophétique, s'est préparé à immoler son fils unique ; ce qu'il n'aurait pas fait s'il n'avait été tout à fait sûr de la révélation divine.

Mais dans l'impulsion prophétique, il arrive parfois que le prophète ne puisse pas pleinement discerner si ses paroles et ses pensées sont le résultat d'une inspiration divine, ou de son propre esprit. Or tout ce que nous connaissons par une impulsion divine ne nous est pas manifesté avec une certitude prophétique ; car cette impulsion divine est un degré imparfait dans le genre que constitue la prophétie. Et c'est en ce sens qu'il faut entendre les paroles de S. Grégoire citées plus haut. Cependant, pour que l'erreur en ce cas ne puisse se produire, ajoute S. Grégoire au même endroit, " le Saint-Esprit corrige au plus vite les prophètes en leur faisant entendre la vérité, et ils se reprennent eux-mêmes d'avoir tenu de faux discours ".

Solutions : Les premiers arguments se rapportent aux vérités qui sont révélées par un véritable esprit prophétique. Il a donc été répondu clairement aux objections.

Article 6 : La prophétie peut-elle comporter de la fausseté ?

Objections : 1. Cela paraît possible. La prophétie, en effet, a pour objet les futurs contingents, on l'a vu. Or les événements futurs contingents peuvent ne pas se réaliser ; sinon, ils se produiraient nécessairement. La prophétie peut donc être fausse.

2. Isaïe avertit prophétiquement Ézéchias lorsqu'il lui annonça : " Donne tes ordres à la maison, car tu vas mourir " ; cependant Ézéchias vécut encore quinze années (2 R 20, 6 ; Is 38, 5). De même le Seigneur dit à Jérémie (18, 7) : " Soudain je parle, contre une nation et contre un

royaume, d'arracher, de détruire et de disperser. Mais si cette nation contre laquelle j'ai proféré ces menaces revient de sa méchanceté, je me repens du mal que j'avais résolu de lui faire. " On le voit par l'exemple des Ninivites, selon ce texte de Jonas (3, 10) : " Dieu se repentit du mal qu'il devait leur faire et ne le fit pas. " La prophétie peut donc comporter de la fausseté.

3. Dans toute proposition conditionnelle, si l'antécédent est absolument nécessaire, le conséquent l'est aussi ; le conséquent, dans cette proposition, est en effet à l'antécédent ce que la conclusion est aux prémisses dans un syllogisme. Et Aristote montre que, de prémisses nécessaires, il ne résulte jamais qu'une conclusion nécessaire. Or, si la prophétie ne peut être sujette à l'erreur, il est requis que cette proposition conditionnelle soit vraie ; " Si quelque événement a été prédit, il se produira ". L'antécédent de cette proposition est absolument nécessaire, puisqu'il porte sur le passé ; le conséquent sera donc aussi absolument nécessaire. Ce qu'on ne saurait admettre car la prophétie ne pourrait plus viser des événements contingents. Il est donc faux que la prophétie ne puisse être sujette à l'erreur.

En sens contraire, Cassiodore nous dit : " La prophétie est une inspiration ou une révélation divine qui annonce les événements avec une vérité immuable. " Or la vérité de la prophétie ne serait pas immuable s'il pouvait s'y glisser une erreur. La prophétie ne peut donc être fausse.

Réponse : On l'a vu plus haut, la prophétie est une connaissance imprimée par la révélation divine dans l'intelligence du prophète, sous la forme d'un enseignement. Or la vérité de la connaissance est la même chez le disciple et chez le maître. La connaissance du disciple est en effet la reproduction de celle du maître, de même que dans les réalités naturelles la forme de l'engendré reproduit celle de l'engendrant. Voilà pourquoi S. Jérôme dit que la prophétie est comme une " empreinte de la prescience divine ". Il faut donc que la vérité des connaissances et des messages prophétiques soit la même que celle de la connaissance divine. Or on a montré dans la première Partie que la connaissance divine ne peut être sujette à l'erreur. Il s'ensuit que l'erreur ne peut pas non plus se glisser dans la prophétie 11.

Solutions : 1. Comme nous l'avons dit dans la première Partie, la certitude de la prescience divine n'exclut pas la contingence des événements particuliers à venir, car elle se porte sur eux en tant qu'ils sont présents et déjà déterminés dans leur réalisation. Ainsi la prophétie, qui est l'empreinte ou le signe de la prescience divine, n'exclut pas non plus, par son immuable vérité, la contingence des événements futurs.

2. La prescience divine regarde de deux manières les événements futurs : 1° en eux-mêmes, en tant qu'elle les considère comme réalisés de façon présente ; 2° dans leurs causes, en tant qu'elle envisage le rapport des causes à leurs effets. Considérés en eux-mêmes, les événements futurs contingents sont déjà déterminés dans leur réalisation ; mais si on les prend dans leurs causes, leur détermination n'est pas telle qu'ils ne puissent se produire autrement. Cette double connaissance existe toujours simultanément dans l'intelligence divine, mais il n'en est pas de même dans la révélation prophétique, parce que l'empreinte de la cause n'est pas toujours égale à sa puissance. Aussi la révélation prophétique est-elle quelquefois une empreinte de la prescience divine selon qu'elle considère les événements futurs contingents en eux-mêmes ; ceux-ci se produisent alors tels qu'ils ont été prédits, comme la prophétie d'Isaïe : " Voici qu'une vierge concevra. " D'autres fois, la révélation prophétique ne reproduit de la prescience divine que la connaissance du rapport des causes à leurs effets ; les événements peuvent alors se produire autrement qu'ils n'ont été prédits. La prophétie n'est cependant pas pour cela sujette à l'erreur, car le sens de cette prophétie est que les causes inférieures, êtres naturels ou actes humains, sont ainsi disposées que tel effet doit se produire. Ainsi faut-il entendre cette prédiction d'Isaïe : " Tu vas mourir ", c'est-à-dire : " L'état de ton corps te dispose à la mort. " Et cette prophétie de

Jonas : " Encore quarante jours, et Ninive sera détruite ", signifie : " Ses fautes exigent qu'elle soit détruite. " S'il est dit de Dieu qu'" il se repent ", c'est par métaphore ; Dieu se comporte à la manière de quelqu'un qui se repent ; " il change sa décision, mais ne modifie pas son conseil ".

3. La vérité de la prophétie est la même que celle de la prescience divine, comme on vient de l'exposer ; par suite, cette proposition conditionnelle : " Si quelque événement a été prédit, il se produira " reste vraie, comme celle-ci : " Si quelque événement a été prévu, il se produira. " Dans les deux propositions, il est impossible que l'antécédent ne soit pas. Il en résulte que le conséquent est nécessaire non pas si on le prend comme futur par rapport à nous, mais si on le considère dans sa réalisation présente, soumis qu'il est alors à la prescience divine, comme on l'a vu dans la première Partie.

### **QUESTION 172 : LA CAUSE DE LA PROPHÉTIE**

1. La prophétie est-elle naturelle ? — 2. Vient-elle de Dieu par l'intermédiaire des anges ? — 3. Requiert-elle des dispositions naturelles ? — 4. Requiert-elle de bonnes mœurs ? — 5. Y a-t-il une prophétie d'origine démoniaque ? — 6. Les prophètes des démons annoncent-ils quelquefois la vérité ?

Article 1 : La prophétie est-elle naturelle ?

Objections : 1. Cela semble possible. S. Grégoire écrit en effet : " Parfois l'âme elle-même possède une telle subtilité qu'elle est capable de prévoir certains événements. " S. Augustin dit de même que l'âme humaine abstraite des sens corporels est apte à prévoir l'avenir. Or c'est là le rôle de la prophétie. L'âme peut donc parvenir naturellement à la prophétie.

2. La vigueur de l'âme humaine est plus puissante dans l'état de veille que pendant le sommeil. Or il y a des gens qui dans leurs songes prévoient certains événements, observe le Philosophe. A plus forte raison l'homme peut-il naturellement connaître l'avenir.

3. L'homme est par sa nature plus parfait que les animaux. Or certains animaux possèdent une connaissance anticipée de l'avenir qui les concerne ; ainsi les fourmis savent à l'avance qu'il pleuvra, on le voit à ce qu'avant la pluie elles se mettent à enfouir leurs graines. De même les poissons prévoient les tempêtes, puisqu'ils fuient le lieu où elles vont éclater. Les hommes peuvent donc à plus forte raison connaître à l'avance par nature l'avenir qui les intéresse, ce qui est de la prophétie. La prophétie est donc naturelle.

4. On lit, en outre, au livre des Proverbes (29, 18 Vg) : " Enlevez la prophétie, il n'y a plus de peuple. " La prophétie est donc nécessaire à la conservation des hommes. Or la nature ne manque pas de ce qui lui est nécessaire. La prophétie est donc naturelle.

En sens contraire, S. Pierre dit (2 P 1, 21) " Ce n'est pas par une volonté d'homme qu'une prophétie a jamais été apportée ; mais c'est poussés par l'Esprit Saint que les saints hommes de Dieu ont parlé. " La prophétie ne vient donc pas de la nature ; c'est un don du Saint-Esprit.

Réponse : Il peut y avoir, comme on l'a vu à l'article précédent, une double connaissance prophétique des événements futurs ; en eux-mêmes et dans leurs causes. Or, connaître les événements futurs en eux-mêmes est le propre de l'intelligence divine, à l'éternité de laquelle toutes choses sont présentes, comme il a été prouvé dans la première Partie ; aussi une telle connaissance de l'avenir ne peut-elle venir de la nature, mais seulement d'une révélation divine.

Toutefois les événements futurs peuvent être connus dans leurs causes en vertu d'une connaissance naturelle, même par l'homme ; c'est ainsi que le médecin connaît à l'avance la santé ou la mort dans leurs causes, grâce à l'expérience qu'il a du rapport de ces causes à leurs effets. Cette connaissance des événements futurs que l'homme possède par sa nature, on peut

l'entendre de deux manières : 1° En ce sens que l'âme serait immédiatement capable de connaître l'avenir, en vertu du sens inné qu'elle possède ; ainsi, remarque S. Augustin " certains prétendaient que l'âme humaine avait en elle-même une puissance de divination ". Ce fut, semble-t-il, l'opinion de Platon : d'après lui les âmes ont une connaissance de toutes choses par la participation aux idées ; mais cette connaissance est obnubilée du fait que les âmes sont unies à un corps, et plus ou moins d'après les individus, suivant que leur corps est plus ou moins pur. En cette hypothèse, on pourrait soutenir que les hommes dont l'âme n'est pas très enténébrée par suite de l'union avec leur corps sont capables de connaître certains événements futurs, en vertu de leur propre science. Mais à cette théorie S. Augustin fait cette objection : " Pourquoi l'âme ne peut-elle pas l'avoir toujours, cette puissance de divination alors qu'elle la désire toujours ? "

2° Mais il semble plus vraisemblable que l'âme acquière ses connaissances par l'intermédiaire des réalités sensibles, d'après l'enseignement d'Aristote, comme on l'a vu dans la première Partie. Il est donc préférable d'adopter l'opinion suivante : les hommes n'ont pas la connaissance de ces événements futurs ; mais ils peuvent l'acquérir par voie expérimentale ; ils sont alors aidés par leurs dispositions naturelles, suivant que leur puissance imaginative est plus parfaite, et leur intelligence plus lucide.

Toutefois, cette connaissance des événements futurs diffère de celle qui relève de la révélation divine sur deux points. 1° Celle-ci peut porter sur n'importe quel événement, et elle est infaillible ; au contraire, la connaissance acquise naturellement ne vise que les effets qui sont du ressort de l'expérience humaine. 2° La prophétie surnaturelle possède une " vérité immuable " ; l'autre au contraire peut être sujette à l'erreur.

La première connaissance appartient en propre à la prophétie, mais non pas la seconde ; car la connaissance prophétique, on le sait déjà, a pour objet des réalités qui dépassent universellement la connaissance humaine. Il faut donc dire que la prophétie proprement dite ne peut venir de la nature, mais seulement d'une révélation divine.

Solutions : 1. Lorsque l'âme s'abstrait des réalités corporelles, elle est plus apte à percevoir l'influx des substances spirituelles ; elle ressent aussi plus facilement les mouvements subtils que laissent dans l'imagination humaine les impressions des causes naturelles ; toutes influences que l'âme ne peut recevoir quand elle est occupée de choses sensibles. C'est pourquoi S. Grégoire écrit que l'âme, à l'approche de la mort, " prévoit certains événements futurs, grâce à la subtilité de sa nature ", parce qu'elle perçoit alors les moindres impressions. Elle peut aussi connaître l'avenir par une révélation angélique. En tout cas, ce n'est pas par sa propre puissance. Autrement, remarque S. Augustin elle aurait en son pouvoir de prévoir l'avenir chaque fois qu'elle le voudrait ; ce qui est évidemment faux.

2. La prescience de l'avenir que l'on a dans les songes provient, soit d'une révélation des substances spirituelles, soit d'une cause corporelle, comme nous l'avons dit au sujet de la divinations. Ces modes de connaissance sont plus actifs pendant le sommeil que pendant la veille ; car l'âme de celui qui veille est occupée par des réalités extérieures et sensibles ; elle est donc moins apte à percevoir les impressions subtiles des substances spirituelles, ou même des causes naturelles. Cependant le jugement est alors plus parfait, car la raison a plus de vigueur dans la veille que dans le sommeil.

3. Les bêtes elles-mêmes ne prévoient pas les événements futurs, sinon dans les causes de ceux-ci, qui mettent en branle leur imagination. A ce point de vue, elles sont supérieures aux hommes ; car l'imagination des hommes, surtout dans l'état de veille, agit plus d'après la raison que d'après l'impression des causes naturelles. Or, chez l'homme, la raison exerce une action

beaucoup plus féconde que l'impression des causes naturelles chez l'animal. Toutefois la grâce divine qui inspire les prophètes est pour l'homme un adjuvant encore bien plus puissant.

4. La lumière prophétique s'étend aussi à la direction des actes humains ; et, en ce sens, la prophétie est nécessaire au gouvernement du peuple. Surtout en vue du culte divin ; or à cela la nature ne suffit pas, mais la grâce est indispensable.

Article 2 : La prophétie vient-elle de Dieu par l'intermédiaire des anges ?

Objections : 1. La réponse semble négative. On lit, en effet (Sg 7, 27) . " La sagesse de Dieu se répand dans les âmes saintes et en fait des amis de Dieu et des prophètes. " Mais c'est immédiatement, sans l'intermédiaire des anges, que des hommes sont faits amis de Dieu. Il doit donc en aller de même pour les prophètes.

2. De plus, la prophétie prend place parmi les dons gratuits ; or ceux-ci viennent de l'Esprit Saint, selon S. Paul (1 Co 12, 4) : " Les dons sont différents, mais l'esprit est le même. " La révélation prophétique ne se fait donc pas par l'intermédiaire des anges.

3. Enfin, selon Cassiodore. " la prophétie est une révélation divine ". Mais, si elle était faite par les anges, on la nommerait " révélation angélique ". Elle n'est donc pas faite par les anges.

En sens contraire, Denys écrit : " Les visions divines parvenaient à nos glorieux pères par le moyen des vertus célestes. " Or il parle ici des visions prophétiques. La révélation prophétique se fait donc par l'intermédiaire des anges.

Réponse : D'après l'Apôtre (Rm 13, 1) : " Ce qui vient de Dieu se fait avec ordre. " Et c'est une loi de l'ordre divin, selon Denys, de gouverner les êtres inférieurs par des êtres intermédiaires. Or les anges tiennent le milieu entre Dieu et les hommes. Plus que les hommes en effet ils participent de la perfection de la bonté divine, et c'est la raison pour laquelle les illuminations et les révélation divines parviennent de Dieu aux hommes par le moyen des anges. D'autre part, la connaissance prophétique dépend de l'illumination et de la révélation divines. Il est donc manifeste que les anges en sont les intermédiaires.

Solutions : 1. La charité, qui rend l'homme ami de Dieu, est une perfection de la volonté, sur laquelle Dieu seul peut agir. Mais la prophétie est une perfection de l'intelligence, et sur celle-ci l'ange peut aussi exercer une action comme on l'a vu dans la première Partie. Le cas est donc différent.

2. Les dons gratuits sont attribués à l'Esprit Saint en tant que principe premier ; il distribue pourtant ces grâces aux hommes par le ministère des anges.

3. C'est à l'agent principal, en vertu duquel il agit, qu'on attribue l'œuvre de l'instrument. Or le ministre peut être comparé à un instrument. Voilà pourquoi la prophétie, qui se fait par le ministère des anges, est appelée divine.

Article 3 : La prophétie requiert-elle des dispositions naturelles ?

Objections : 1. On pourrait le croire. La prophétie s'accommode en effet aux dispositions du prophète qui la reçoit. Ainsi, au sujet de cette parole d'Amos (1, 2) : " Le Seigneur rugira de Sion ", S. Jérôme écrit : " Il est naturel que tous ceux qui veulent faire des comparaisons en prennent les termes dans leur cercle d'expérience ou dans leur milieu d'éducation ; par exemple les matelots comparent leurs ennemis à des vents contraires, et leur perte à un naufrage. De même Amos, qui fut berger, assimile la colère de Dieu au rugissement du lion. " Or ce qui est reçu chez quelqu'un suivant son mode de réception requiert en lui une disposition naturelle. La prophétie exige donc une disposition naturelle.

2. La vision de la prophétie constitue un degré plus élevé que celui de la science acquise. Beaucoup, en effet, en raison de dispositions défectueuses, ne peuvent saisir les sciences



spéculatives. A plus forte raison, des dispositions naturelles sont-elles requises pour la contemplation prophétique.

3. De mauvaises dispositions naturelles entravent davantage qu'un obstacle accidentel. Or la contemplation prophétique se trouve compromise même par un empêchement accidentel ; on lit, en effet, dans le commentaire de S. Jérôme sur S. Matthieu : " Au moment où s'accomplit l'acte conjugal, on ne recevra pas la présence de l'Esprit Saint, même si celui qui accomplit cette fonction d'engendrer semble être un prophète. " Bien plus encore, de mauvaises dispositions naturelles empêchent-elles la prophétie. Celle-ci requiert donc de bonnes dispositions naturelles.

En sens contraire, S. Grégoire écrit dans une homélie : " L'Esprit Saint inspire un enfant qui joue de la cithare et en fait un psalmiste ; il enflamme un pasteur de bœufs, qui traite les sycomores, et en fait son prophète. " Aucune disposition préalable n'est donc requise pour la prophétie ; celle-ci dépend uniquement de la volonté de l'Esprit Saint. C'est ce qu'exprime l'Apôtre (1 Co 12, 11) : " Un seul et même Esprit produit tous ces dons, les distribuant à chacun en particulier, comme il lui plaît. "

Réponse : Comme nous l'avons dit à l'article précédent, la prophétie, au sens vrai et absolu du mot, provient de l'inspiration divine ; la prophétie qui dépend d'une cause naturelle n'est appelée prophétie que d'une manière relative. Or il faut remarquer que Dieu, qui est la cause universelle dans l'ordre de l'action, ne présuppose, dans les effets corporels, ni la matière ni aucune disposition matérielle ; mais il peut apporter tout ensemble la matière, la disposition et la forme. De même, pour les effets spirituels, Dieu n'exige aucune disposition antérieure ; mais il peut aussi causer, en même temps que l'effet spirituel, la disposition convenable, requise selon l'ordre de la nature. Bien plus, il pourrait même, par création, produire le sujet lui-même : en créant l'âme, Dieu la disposerait à la prophétie, et lui donnerait la grâce prophétique.

Solutions : 1. Il est indifférent à la prophétie que la réalité prophétique soit exprimée par telle ou telle comparaison. C'est pour cette raison que l'opération divine n'apporte aucun changement à la manière de s'exprimer du prophète. La puissance de Dieu n'écarte que ce qui s'oppose à la prophétie.

2. La vision de la science a une cause naturelle. Or la nature ne peut agir que s'il existe une disposition préalable dans la matière. Mais il n'en est pas de même pour Dieu qui est la cause de la prophétie.

3. De mauvaises dispositions naturelles pourraient mettre obstacle à la révélation prophétique s'il n'y était porté remède ; tel serait le cas de celui qui serait totalement dépourvu de sens naturel. De même qu'on peut être empêché de prophétiser par une passion violente, comme la colère, la convoitise charnelle dans l'acte conjugal, ou toute autre passion. Mais la puissance divine, qui est la cause de la prophétie, remédie à ces mauvaises dispositions naturelles.

Article 4 : La prophétie requiert-elle de bonnes mœurs ?

Objections : 1. Il y a des raisons de le croire. Il est écrit (Sg 7, 27) : " La sagesse de Dieu se répand à travers les nations dans l'âme des saints ; elle en fait des amis de Dieu et des prophètes. " Or la sainteté ne peut exister sans les bonnes mœurs et la grâce sanctifiante. Il en est donc de même de la prophétie.

2. Les secrets ne sont révélés qu'aux amis (Jn 15, 15) : " je vous appelle mes amis, car tout ce que j'ai appris de mon Père, je vous l'ai fait connaître. " Or Dieu " révèle ses secrets aux prophètes ", comme on le dit dans Amos (3, 7). Les prophètes sont donc les amis de Dieu, ce qui ne peut être sans la charité, et celle-ci suppose la grâce sanctifiante.

3. Le Seigneur dit en S. Matthieu (7, 15) " Défiez-vous des faux prophètes qui viennent à vous revêtus de peaux de brebis et qui, à l'intérieur, sont des loups voraces. " Mais ceux qui n'ont pas

la grâce intérieure semblent être des loups voraces. Ils sont donc tous de faux prophètes. Nul par suite n'est donc un vrai prophète, s'il n'est rendu bon par la grâce.

4. Le Philosophe écrit : " Si la divination des songes vient de Dieu, il est inadmissible qu'elle soit accordée à n'importe qui, et non pas aux meilleurs. " Or il est certain que la prophétie vient de Dieu. Le don de prophétie ne peut donc être attribuée qu'aux hommes les meilleurs.

En sens contraire, selon S. Matthieu (6,22), à ceux qui disent : " Seigneur, n'est-ce pas en ton nom que nous avons prophétisé ? ", il est répondu : " je ne vous ai jamais connus. " Or " le Seigneur connaît ceux qui sont les siens ", affirme l'Apôtre (2 Tm 2, 19). La prophétie peut donc exister chez ceux qui n'appartiennent pas à Dieu par la grâce.

Réponse : Les bonnes mœurs peuvent s'entendre de deux manières — 1° Dans leur racine intérieure : la grâce sanctifiante. 2° Par rapport aux passions intérieures de l'âme et aux actes extérieurs.

La grâce sanctifiante est surtout donnée pour que l'âme de l'homme soit unie à Dieu par la charité ; aussi S. Augustin écrit-il : " Celui à qui l'Esprit Saint n'est pas accordé pour aimer Dieu et le prochain, celui-là ne passera pas de la gauche à la droite (du juge). " Tout ce qui peut exister sans la charité peut donc se trouver sans la grâce sanctifiante et par conséquent sans de bonnes mœurs. Or c'est le cas de la prophétie ; celle-ci peut, en effet se rencontrer sans la charité. En voici deux raisons : 1° D'abord à cause de leurs actes respectifs ; la prophétie relève, en effet, de l'intelligence, tandis que la charité perfectionne la volonté ; or l'acte de l'intelligence précède celui de la volonté. Aussi l'Apôtre (1 Co 13, 1) énumère-t-il la prophétie parmi les dons qui se rapportent à l'intelligence et qui peuvent exister sans la charité. 2° La seconde raison est tirée de leurs fins : la prophétie est donnée en effet, comme les autres charismes, en vue de l'utilité de l'Église, selon ces paroles de l'Apôtre (1 Co 12, 7) : " La manifestation de l'Esprit est donnée à chacun en vue de l'utilité. " Elle n'a donc pas directement comme but d'unir à Dieu la volonté du prophète, ce qui est la fin de la charité. Voilà pourquoi la prophétie peut exister sans de bonnes mœurs, si l'on envisage la racine.

Si au contraire nous considérons les bonnes mœurs par rapport aux passions de l'âme et aux actions extérieures, la malice morale, sous cet aspect, peut être un obstacle à la prophétie. La prophétie exige en effet une très grande élévation de l'esprit, pour contempler les réalités spirituelles : or à cela s'oppose la véhémence des passions ou la préoccupation désordonnée des réalités extérieures. Aussi lit-on (2 R 4, 38), au sujet des fils des prophètes, qu'" ils habitaient avec Elisée " ; menant ainsi une vie solitaire, ils n'étaient pas détournés du don de prophétie par les occupations de ce monde.

Solutions : 1. Le don de prophétie est quelquefois accordé à certains hommes pour éclairer leur propre esprit, en même temps que pour le bien des autres. Ce sont ceux chez lesquels la sagesse divine descend par la grâce sanctifiante et qu'elle rend amis de Dieu et prophètes. Au contraire, il y en a qui ne reçoivent le don de prophétie que pour le bien d'autrui ; ils sont alors comme les instruments de l'action divine. S. Jérôme écrit : " Prophétiser, faire des miracles, chasser les démons, sont parfois autant d'actes charismatiques qui ne sont pas dus au mérite de ceux qui les produisent ; mais, ou bien ils relèvent du Christ dont on a invoqué le nom, ou bien ils sont accordés pour la condamnation de ceux qui invoquent ce nom, ou pour l'utilité de ceux qui les voient et les entendent. "

2. Commentant la parole citée de S. Jean, S. Grégoire écrit : " En aimant les secrets célestes qui nous sont révélés, nous connaissons déjà ces secrets aimés ; car l'amour lui-même est une connaissance. Jésus a donc fait connaître toutes choses à ses disciples, parce que, délivrés des

désirs terrestres, ils brûlaient des feux du suprême amour. " En ce sens, les secrets divins ne sont pas toujours révélés aux prophètes.

3. Tous les méchants ne sont pas des loups voraces, mais seulement ceux qui cherchent à nuire au prochain. " Les docteurs catholiques, dit en effet S. Jean Chrysostome, même s'ils ont perdu la grâce, sont appelés des serviteurs de la chair, mais ne sont pas pour autant des loups voraces, car ils n'ont pas le dessein de perdre les chrétiens. " Et parce que la prophétie est destinée au bien d'autrui, il est manifeste que les faux prophètes ont ce mauvais dessein et méritent d'être appelés loups voraces ; car ce n'est pas pour cela qu'ils ont reçu mission de Dieu.

4. Les dons divins ne sont pas toujours donnés aux meilleurs dans le sens absolu du mot ; mais parfois seulement à ceux qui sont les plus aptes à les recevoir. C'est ainsi que Dieu confère la prophétie à ceux auxquels il juge meilleur de l'accorder.

Article 5 : Y a-t-il une prophétie d'origine démoniaque ?

Objections : 1. Cela ne semble pas possible. Car, Cassiodore dit : " La prophétie est une révélation divine. " Or ce qui se fait par le démon n'est pas divin.

2. On l'a dit une illumination spirituelle est nécessaire pour parvenir à la connaissance prophétique. Or, les démons ne peuvent pas éclairer l'intellect humain, comme on l'a vu dans la première Partie. Aucune prophétie ne peut donc venir des démons.

3. Un signe n'a aucune valeur s'il sert à prouver des choses contraires. Or la prophétie vise à confirmer la foi. Aussi, à propos de ces paroles de l'Apôtre (Rm 12, 6) : " Nous avons la prophétie selon la mesure de notre foi ", la Glose fait ce commentaire : " Remarquez-le, la prophétie est en tête de l'énumération des grâces faite par S. Paul ; elle est la première preuve que notre foi est vraie, car les croyants qui avaient reçu l'Esprit prophétisaient. " La prophétie ne peut donc venir des démons.

En sens contraire, on lit (1 R 18,19) " Rassemble tout Israël auprès de moi, à la montagne du Carmel, ainsi que les trois cent cinquante prophètes de Baal et les quatre cents prophètes d'Astarté, qui mangent à la table de Jézabel. " Or ces cultes étaient ceux des démons ; il semble donc qu'une certaine prophétie puisse venir aussi des démons.

Réponse : Comme nous l'avons dit a, la prophétie implique la connaissance de réalités qui sont éloignées de la connaissance humaine. Or il est évident qu'une intelligence d'un ordre supérieur peut connaître ce qui est caché à la connaissance d'une intelligence inférieure. Au-dessus de l'intelligence humaine se trouve non seulement l'intelligence divine, mais aussi, selon l'ordre de la nature, celle des bons et des mauvais anges. Aussi les démons connaissent-ils, même par leur faculté naturelle, certaines choses qui sont cachées à la connaissance des hommes, et ils peuvent les leur révéler. Mais ce qui est absolument et souverainement au-dessus de nous, Dieu seul le connaît. C'est pour cette raison que la prophétie proprement dite ne saurait venir que de la révélation divine. Toutefois la révélation faite par les démons peut, sous un certain rapport, être appelée prophétie. Aussi ceux à qui les démons font une révélation ne reçoivent-ils pas le nom de prophètes tout court, mais on leur adjoint un qualificatif ; on dit, par exemple, " faux prophètes " ou " prophètes des idoles ". " Lorsque l'esprit du mal, dit S. Augustin ravit l'homme jusqu'à des visions, il en fait des démoniaques, des possédés ou de faux prophètes. "

Solutions : 1. Cassiodore définit ici la prophétie dans son sens propre et absolu.

2. Les démons manifestent aux hommes ce qu'ils connaissent, non en éclairant leur intelligence, mais en leur donnant une vision imaginative, ou même en leur parlant d'une manière sensible. Et sur ce point leur prophétie est inférieure à la vraie.

3. Certains signes, même extérieurs, permettent de discerner la prophétie des démons de celle de Dieu. " Il en est, dit S. Jean Chrysostome, qui prophétisent par l'esprit du diable, comme les

devins. Nous les reconnaissons à ceci : le diable, dit parfois des choses fausses ; l'Esprit Saint, jamais. " On lit, en effet, dans le Deutéronome (18, 21) : " Peut-être vas-tu dire dans ton cœur : "Comment saurons-nous que cette parole, le Seigneur ne l'a pas dite ?" Tu auras ce signe — si ce prophète a parlé au nom du Seigneur, et que sa parole reste sans effet. alors le Seigneur n'a pas dit cette parole-là. "

Article 6 : Les prophètes des démons annoncent-ils quelquefois la vérité ?

Objections : 1. On ne saurait l'admettre. S. Ambroise écrit en effet : " Toute vérité, dite par qui que ce soit, vient de l'Esprit Saint. " Or les prophètes des démons ne parlent pas par l'Esprit Saint, car " il n'y a pas d'alliance entre le Christ et Bélial ", dit S. Paul (2 Co 6, 15). Ces prophètes ne peuvent donc jamais prédire la vérité.

2. En outre, si les vrais prophètes sont inspirés par un esprit de vérité, les prophètes des démons le sont par un esprit de mensonge : on lit à leur sujet (1 R 22, 22) : " je sortirai et je serai un esprit menteur dans la bouche de tous ces prophètes. " Or, on le sait, les prophètes inspirés par l'Esprit Saint n'enseignent jamais l'erreur. Les prophètes des démons n'annoncent donc jamais la vérité.

3. Il est dit du diable (Jn 8, 44) : " Lorsqu'il profère le mensonge, il parle de son propre fonds, parce qu'il est menteur et le père du mensonge. " Or, en inspirant ces prophètes, le diable ne parle que de son propre fonds, il n'est pas en effet établi ministre de Dieu pour annoncer la vérité, puisque dit S. Paul (2 Co 6, 14) : " Il n'y a pas d'accord entre la lumière et les ténèbres. " Les prophètes des démons ne prédisent donc jamais la vérité.

En sens contraire, une Glose sur le livre des Nombres (22, 20) remarque : " Balaam était devin, par le ministère des démons et l'art de la magie il connaissait parfois les réalités futures. " Or a prédit beaucoup de choses vraies, comme ce qu'est rapporté dans les Nombres (24, 17) : " Une étoile sortira de Jacob, un sceptre s'élèvera d'Israël. " Les prophètes des démons peuvent donc aussi annoncer à l'avance des vérités.

Réponse : Le bien a le même rapport avec les réalités que le vrai avec la connaissance. Or, parmi les réalités, il est impossible d'en rencontrer une qui soit complètement privée de bien. Ainsi, pour la connaissance, il est impossible d'en trouver une qui soit absolument fausse, sans aucun mélange de vérité. C'est pourquoi S. Bède écrit " Il n'y a pas de fausse doctrine qui n'entremêle parfois certaines vérités avec l'erreur. " C'est le cas des démons ; la doctrine dont ils instruisent leurs prophètes contient certaines vérités qui la rendent recevable ; ainsi l'intelligence est amenée à l'erreur par l'apparence de la vérité, comme la volonté est amenée au mal par l'apparence du bien. Aussi S. Jean Chrysostome dit-il " Il est quelquefois permis au diable de dire vrai, afin que son mensonge se recommande de cette rare vérité. "

Solutions : 1. Les prophètes des démons ne parlent pas toujours par une révélation des démons, mais quelquefois par une inspiration divine ; ainsi en est-il clairement pour Balaam dont il est dit, dans les Nombres (22, 8), que le Seigneur lui avait parlé, bien qu'il fût prophète des démons ; car Dieu se sert même des méchants pour l'utilité des bons. De là vient qu'il utilise même les prophètes des démons et leur fait annoncer certaines choses vraies ; soit pour donner plus de crédit à la vérité, puisqu'elle reçoit un témoignage même de ses adversaires ; soit aussi pour y amener plus facilement les hommes, lorsqu'ils croient de tels oracles. C'est ainsi que même les Sibylles ont fait beaucoup de prédictions vraies sur le Christ.

Et même quand les prophètes des démons reçoivent leur révélation des démons eux-mêmes, ils prédisent parfois certaines vérités, que ces mauvais esprits ont pu connaître, soit en vertu de leur propre nature dont l'auteur est l'Esprit Saint ; soit encore par une révélation des bons esprits, dit S. Augustin. Ainsi, même cette vérité qu'annoncent les démons vient aussi de l'Esprit Saint.

2. Le vrai prophète est toujours inspiré par l'esprit de vérité, en qui on ne trouve aucune fausseté ; et voilà pourquoi il n'enseigne jamais l'erreur. Au contraire, le faux prophète n'est pas toujours instruit par l'esprit de mensonge, mais quelquefois aussi par l'esprit de vérité. En outre, cet esprit de mensonge révèle lui-même tantôt la vérité, tantôt l'erreur, comme on vient de le voir.

3. Ce qui est propre aux démons, c'est ce qu'ils possèdent par eux-mêmes : le mensonge et le péché. Mais ce qui se rapporte à leur nature, ils ne le possèdent pas par eux-mêmes, ils le tiennent de Dieu. Or c'est par la vertu de leur propre nature qu'ils annoncent parfois la vérité. Enfin, Dieu se sert aussi des démons pour proclamer par eux la vérité en leur révélant les mystères divins par l'intermédiaire des anges, nous l'avons dit.

### **QUESTION 173 : LE MODE DE LA CONNAISSANCE PROPHÉTIQUE**

1. Les prophètes voient-ils l'essence même de Dieu ? — 2. La révélation prophétique se fait-elle par infusion de certaines représentations, ou seulement par infusion d'une lumière ? — 3. Comporte-t-elle toujours l'abstraction des sens ? — 4. La prophétie comporte-t-elle toujours la connaissance de ce qui est prophétisé ?

Article 1 : Les prophètes voient-ils l'essence même de Dieu ?

Objections : 1. La réponse semble affirmative. Au sujet de ce passage d'Isaïe (38, 1) : " Prépare ta demeure, etc. ", la Glose remarque : " Les prophètes peuvent lire dans le livre même de la prescience de Dieu, où tout est écrit. " Or la prescience de Dieu, c'est son essence. Les prophètes voient donc l'essence même de Dieu.

2. S. Augustin a écrit : " C'est dans cette éternelle vérité, de laquelle toutes les réalités temporelles ont été faites, que nous voyons, avec le regard de l'âme, la forme de notre être et de notre action. " Or, parmi tous les hommes, ce sont les prophètes qui ont la plus haute connaissance des réalités divines. Ce sont donc eux surtout qui voient l'essence divine.

3. Les événements futurs contingents sont connus à l'avance par les prophètes selon l'immuable vérité. Or ils ne sont tels qu'en Dieu lui-même. Les prophètes voient donc Dieu lui-même.

En sens contraire, la vision de l'essence divine ne cessera pas dans la patrie. Or " la prophétie disparaîtra " (1 Co 13, 8). La prophétie ne se produit donc pas par la vision de l'essence divine.

Réponse : La prophétie comporte une connaissance divine qui est comme éloignée de nous. Aussi lit-on dans l'épître aux Hébreux (11, 13) à propos des prophètes : " C'est de loin qu'ils regardaient. " Or ceux qui sont au ciel, dans la béatitude, ne voient pas comme de loin mais, pour ainsi dire, de tout près, selon ce mot du Psaume (140, 14) : " Les justes demeureront devant ta face. " Il est donc évident que la connaissance prophétique est autre que la connaissance parfaite du ciel. Elle s'en distingue comme l'imparfait du parfait ; et elle s'évanouira lorsque l'autre surviendra, comme le montre l'Apôtre (1 Co 13, 8).

Certains, voulant distinguer la connaissance des prophètes de celle des bienheureux, ont prétendu que les prophètes voyaient l'essence divine, qu'ils appellent " miroir éternel ", non pas pourtant en tant qu'elle est l'objet de béatitude, mais en tant qu'elle contient les raisons des événements futurs. Or cela est absolument impossible. En effet, Dieu est objet de béatitude selon son essence même. S. Augustin le remarque : " Bienheureux celui qui te connaît, même s'il ignore les créatures. " Mais il n'est pas possible de voir les raisons des créatures dans l'essence divine même, si l'on ne connaît pas cette essence. D'une part, en effet, l'essence divine est la raison de tout ce qui se fait ; or la raison idéale n'ajoute à l'essence divine qu'un rapport aux créatures. D'autre part, on connaît d'abord une réalité en soi avant de la connaître par comparaison avec

autre chose, ce qui revient ici à connaître Dieu comme objet de béatitude, avant de le connaître selon les raisons des choses qui existent en lui. C'est pourquoi les prophètes ne peuvent voir Dieu selon les raisons des créatures, sans qu'ils le connaissent comme objet de béatitude.

Il faut donc soutenir que la vision prophétique n'est pas la vision de l'essence divine elle-même ; et ce n'est pas non plus dans cette essence divine que les prophètes contemplent ce qu'ils voient, mais dans certaines similitudes qu'éclaire la lumière divine. Aussi lit-on chez Denys, au sujet des visions prophétiques : " Le sage théologien appelle divine la vision produite par la similitude des réalités qui manquent de forme corporelle, parce que les voyants remontent du plan de la similitude à celui des choses divines. " Ce sont ces similitudes, éclairées par la lumière divine, qui méritent le nom de miroir, bien plutôt que l'essence divine. Car dans un miroir se reflètent les images des autres réalités, ce qu'on ne peut dire de Dieu ; tandis que cette illumination de l'esprit par mode prophétique peut être appelée miroir, en tant qu'il s'y reflète une image de la vérité, de la prescience divine. C'est pourquoi on la nomme " miroir éternel ", parce qu'elle représente la prescience de Dieu qui, dans son éternité, voit toutes choses d'une manière présente, comme on l'a établi plus haut.

Solutions : 1. Les prophètes lisent dans le livre de la prescience de Dieu pour autant que, de cette prescience même de Dieu, la vérité se reflète dans l'esprit du prophète.

2. On dit de l'homme qu'il voit dans la vérité première la propre forme de son être, en tant que la ressemblance de cette vérité première se reflète dans l'esprit humain. Et c'est ainsi que l'âme a le pouvoir de se connaître elle-même.

3. Les futurs contingents sont en Dieu selon une immuable vérité. Dieu peut donc imprimer dans l'esprit des prophètes une connaissance semblable, sans que pour cela les prophètes voient Dieu par essence.

Article 2 : La révélation prophétique se fait-elle par infusion de certaines représentations, ou seulement par infusion d'une lumière ?

Objections : 1. Il semble que Dieu imprime seulement une nouvelle lumière. D'après S. Jérôme en effet, les prophètes utilisent les images du milieu dans lequel ils ont vécu. Mais, si la vision prophétique se faisait par l'impression de représentations nouvelles, leur vie antérieure ne leur servirait de rien. Des représentations ne sont donc pas imprimées à nouveau dans l'esprit du prophète, mais seulement une lumière prophétique.

2. Selon S. Augustin ce n'est pas la vision imaginative qui fait un prophète, mais seulement la vision intellectuelle. Voilà pourquoi on lit aussi dans Daniel (10, 1) ; " La vision a besoin d'intelligence. " Or la vision intellectuelle, remarque encore S. Augustin ne se produit pas par certaines similitudes, mais par la vérité même des réalités. La révélation prophétique ne semble donc pas se faire par l'impression de représentations.

3. Par le don de prophétie, l'Esprit Saint montre aux hommes ce qui dépasse leur faculté naturelle. Or l'homme peut, par sa faculté naturelle, se former des représentations de toutes les réalités. Ce ne sont donc pas des images ou des idées qui sont données dans la vision prophétique, mais seulement la lumière intelligible.

En sens contraire, le Seigneur dit dans Osée (12, 11) : " je leur ai multiplié les visions et, grâce aux prophètes, on a connu ma ressemblance. " Or la multiplication des visions ne se fait pas selon la lumière intelligible, qui est commune à toutes les visions prophétiques, mais, seulement par la diversité des représentations, selon lesquelles se fait aussi la ressemblance. Il semble donc que, dans la vision prophétique, sont imprimées de nouvelles représentations des réalités, et non pas seulement une lumière intelligible.

Réponse : D'après S. Augustin " la connaissance prophétique a surtout pour siège l'esprit ". Or, au sujet de la connaissance de l'esprit humain, il y a deux choses à considérer : le mode de réception ou de représentation des réalités, et le jugement sur les réalités représentées. Les réalités sont représentées à l'esprit humain par des idées (ou species) ; normalement, il est nécessaire que ces représentations passent par les sens, puis par l'imagination, et aboutissent à l'intellect possible ; celui-ci est modifié par les représentations d'images qu'éclaire l'intellect agent. Or l'imagination ne fait pas que recevoir les formes des choses sensibles telles qu'elles viennent des sens, elle subit aussi diverses transformations ; soit par suite de modifications corporelles, comme il arrive dans le sommeil ou la folie, soit par suite d'une intervention de la raison, qui dispose les images en vue de ce qu'il faut comprendre. En effet, quand on change l'ordre des lettres dans un mot, le sens diffère ; de même aussi, si l'on dispose de diverses manières les images, il en résulte dans l'intelligence des idées intelligibles différentes. Quant au jugement de l'esprit humain sur ces représentations, il dépend de la force de la lumière intellectuelle qui les éclaire.

Or, par le don de prophétie, l'esprit humain est surélevé au-dessus de ses facultés naturelles quant aux deux éléments qu'on vient de dire ; d'abord quant au jugement, par l'influx d'une lumière intellectuelle ; ensuite quant à la représentation des réalités, qui se fait par les images ou les idées. Sous ce second rapport seulement, on peut comparer l'enseignement humain à la révélation prophétique ; en effet, le maître présente à son disciple les réalités au moyen du langage, mais il ne peut l'illuminer intérieurement, comme Dieu le fait. Or, dans la prophétie, c'est la surélévation du jugement qui est la plus importante, car c'est dans un jugement que s'achève la connaissance. C'est pourquoi, si quelqu'un est gratifié par Dieu de la vision de certaines réalités à l'aide de similitudes imaginatives, comme le furent Pharaon et Nabuchodonosor, ou encore à l'aide de similitudes corporelles, comme Balthazar, il ne faut pas le considérer comme un prophète, à moins que son esprit n'ait reçu une lumière qui le rende capable de porter un jugement ; cette vision sans jugement est une espèce imparfaite dans l'ordre de la prophétie ; aussi certains l'appellent-ils " une prophétie fortuite, involontaire ", comme l'est la divination des songes. Mais il sera prophète, celui dont l'intelligence seule aura été éclairée pour juger même ce que d'autres ont vu dans leur imagination : ainsi Joseph qui expliqua le songe de Pharaon. Toutefois, remarque S. Augustin : " Celui-là surtout mérite le nom de prophète, qui excelle en l'un et l'autre genres : voir en esprit les similitudes désignant les réalités corporelles, et en même temps, les comprendre par la vivacité de son esprit. "

Voici de quelles manières les réalités sont manifestées par Dieu à l'esprit du prophète. Tantôt c'est par l'intermédiaire des sens extérieurs, au moyen de formes sensibles ; par exemple Daniel vit des inscriptions sur la muraille. Tantôt c'est au moyen de formes imprimées dans l'imagination, soit que Dieu les imprime directement, sans qu'elles soient reçues par les sens ; tel serait le cas d'un aveugle-né dans l'imagination duquel s'imprimeraient les images des couleurs ; soit aussi que Dieu arrange de façon spéciale les formes reçues par les sens : tel le cas de Jérémie (1, 13), qui vit " bouillir une chaudière venant du nord ". Tantôt enfin, c'est au moyen d'idées imprimées dans l'esprit du prophète ; c'est le cas de ceux qui reçoivent la science ou la sagesse infuses, comme Salomon et les Apôtres.

Quant à la lumière intelligible, elle est donnée par Dieu à l'esprit humain, soit pour juger ce qui a été vu par d'autres : on l'a remarqué pour Joseph, et il en est de même des Apôtres auxquels " le Seigneur ouvrit l'esprit afin qu'ils comprennent les Écritures " (Le 24, 45) ; c'est là l'objet de " l'interprétation des discours ", soit pour juger selon la vérité divine ce que l'homme saisit avec

ses facultés naturelles ; soit aussi pour juger d'une manière vraie et efficace ce qui est à faire, selon cette parole d'Isaïe (63, 14) : " L'esprit du Seigneur a été son guide. "

Il ressort donc de cet exposé que la révélation prophétique se fait quelquefois seulement par influx de lumière ; d'autres fois par l'impression de représentations nouvelles ou organisées différemment.

Solutions : 1. On l'a vu, lorsque dans la révélation prophétique Dieu ordonne les images précédemment reçues par les sens, afin de les rendre aptes à révéler une vérité, la vie menée antérieurement apporte quelque chose à ces analogies ; il n'en est pas de même lorsqu'elles sont entièrement imprimées de l'extérieur.

2. La vision intellectuelle ne se produit pas à l'aide de similitudes corporelles et individuelles, pourtant elle requiert une certaine similitude intellectuelle. Aussi S. Augustin dit-il que l'âme possède quelque ressemblance avec la forme qu'elle connaît ". Et cette similitude intellectuelle, dans la vision prophétique, est parfois immédiatement imprimée par Dieu ; d'autres fois, elle résulte, avec l'aide de la lumière prophétique, des formes imprimées dans l'imagination ; car, sous ces formes, l'esprit découvre une vérité plus profonde, à la clarté d'une lumière plus vive.

3. L'homme a la faculté naturelle de produire toutes les formes situées dans l'imagination, si on les considère d'une manière absolue ; mais non pas celle de les combiner de telle sorte qu'elles puissent représenter des vérités intelligibles qui dépassent son intelligence ; aussi lui faut-il pour cela le secours d'une lumière surnaturelle.

Article 3 : La vision prophétique est-elle toujours accompagnée de l'aliénation des sens ?

Objections : 1. Il semble bien. On lit en effet dans les Nombres (12, 6) : " S'il y a parmi vous un prophète, je lui apparaîtrai dans une vision ou je lui parlerai dans un songe. " Et la Glose dit sur le début du Psautier : " L'apparition qui se fait dans les songes et dans les visions n'est qu'une apparence. " Or, s'il n'y a qu'apparence là où il devrait y avoir réalité, c'est qu'il s'est produit une aliénation des sens. La prophétie requiert donc toujours cette aliénation des sens.

2. Lorsqu'une puissance s'applique avec intensité à son opération, les autres puissances suspendent leur exercice ; par exemple, ceux qui apportent une grande attention à écouter quelque chose sont incapables de voir ce qui se passe devant eux. Or, dans la vision prophétique, l'intelligence, par suite de l'élévation de ses pensées, s'applique avec une suprême intensité à son acte. Voilà pourquoi il semble qu'il y ait toujours abstraction des sens.

3. Il est impossible de se tourner à la fois de deux côtés opposés. Or, dans la vision prophétique, l'esprit est orienté vers la réalité supérieure qui l'inspire ; il ne peut donc en même temps se tourner vers les réalités sensibles. Il semble donc nécessaire que la révélation prophétique se fasse toujours avec abstraction des sens.

En sens contraire, S. Paul écrit (1 Co 14, 32) " L'esprit des prophètes est soumis aux prophètes. " Or cela serait impossible si le prophète n'était pas maître de lui-même, étant devenu étranger à ses sens. La vision prophétique ne s'accompagne donc pas de l'aliénation des sens.

Réponse : La révélation prophétique, on l'a vu à l'article précédent, se fait de quatre manières : par l'influx d'une lumière intelligible ; par octroi d'idées nouvelles ; par impression ou nouvelles combinaisons de formes dans l'imagination ; par la représentation de formes sensibles. Or il est évident qu'il n'y a pas abstraction des sens lorsqu'une réalité est présentée à l'esprit du prophète par des formes sensibles, soit que Dieu les forme spécialement à cette fin, tels le buisson montré à Moïse ou l'inscription montrée à Daniel ; soit même que d'autres causes les produisent, mais avec un dessein voulu par la providence divine ; ainsi l'arche de Noé symbolisant l'Église.

Il n'est pas davantage nécessaire qu'il y ait aliénation des sens extérieurs lorsque le prophète est éclairé par une lumière intellectuelle ou doté d'idées nouvelles ; car en nous le jugement de



l'intelligence exige pour sa perfection un retour vers les réalités sensibles, qui sont à l'origine de notre connaissance comme nous l'avons établi dans la première Partie.

Au contraire, lorsque la révélation prophétique se fait à l'aide de formes de l'imagination, l'abstraction des sens est nécessaire pour que cette apparition des images ne soit pas confondue avec les réalités perçues par les sens extérieurs. En ce cas, l'abstraction des sens peut être parfaite ou imparfaite : elle est parfaite lorsque l'on n'a plus aucune perception sensible ; elle est imparfaite lorsque l'on continue de percevoir par les sens, sans toutefois discerner complètement les objets extérieurs de ce que l'on voit par l'imagination. Aussi S. Augustin écrit-il : " On voit les images des corps qui sont produites dans l'âme comme on perçoit les corps en réalité, de sorte que l'on ne fait pas de différence entre un homme présent et un homme absent que l'on considère en imagination comme avec les yeux. " Toutefois, cette aliénation des sens n'est pas, chez les prophètes, l'effet d'un désordre de nature, comme chez les possédés et les fous, mais le résultat d'une cause ordonnée, soit naturelle comme le sommeil, soit spirituelle comme l'intensité de la contemplation ; ainsi dans le cas de Pierre qui en priant dans la chambre haute (Ac 10, 9) " fut ravi hors de ses sens ", soit divine, selon cette parole du livre d'Ézéchiel (1, 3) : " La main du Seigneur s'est posée sur lui. "

Solutions : 1. Ces textes parlent des prophètes qui reçoivent de nouvelles formes dans l'imagination ou un nouvel arrangement de formes antérieurement acquises, soit pendant le sommeil, d'où le terme de " songe ", soit pendant la veille, d'où le terme de " vision ".

2. Lorsque l'esprit applique son attention à saisir des réalités absentes, qui sont cachées aux sens, l'intensité de cette application produit une aliénation des sens. Mais quand l'esprit s'applique à combiner ou à juger les réalités sensibles, il ne faut pas qu'il soit abstrait des sens.

3. Chez le prophète, le mouvement de l'esprit ne dépend pas de sa puissance propre, mais de celle d'une lumière supérieure. C'est pourquoi, lorsque par une lumière supérieure l'esprit du prophète est conduit à juger ou à combiner ce qui se rapporte aux réalités sensibles, il n'y a pas aliénation des sens ; celle-ci ne se produit que quand l'esprit est surélevé pour contempler de plus hautes vérités.

4. S'il est dit que l'esprit des prophètes leur est soumis, cela vise le discours prophétique dont parle ici l'Apôtre ; car, lorsque les prophètes annoncent ce qu'ils ont vu, c'est de leur propre gré, et non avec un esprit troublé comme les possédés, ainsi que le prétendaient Priscille et Montan. Mais, dans la révélation prophétique elle-même, les prophètes sont bien plutôt soumis à l'esprit de prophétie, c'est-à-dire au charisme prophétique.

Article 4 : La prophétie comporte-t-elle toujours la connaissance de ce qui est prophétisé ?

Objections : 1. Il semble que oui. S. Augustin écrit : " Pour ceux à qui des signes étaient montrés en imagination par des ressemblances de réalités corporelles, il n'y avait pas encore de prophétie, tant que l'esprit n'était pas intervenu pour comprendre ces signes. " Or ce qui est compris ne peut rester inconnu. Le prophète n'ignore donc pas ce qu'il prophétise.

2. La lumière prophétique est plus parfaite que celle de la raison naturelle. Or celui qui possède la science par la lumière naturelle n'ignore pas ce qu'il sait. Celui qui énonce quelque vérité par la lumière prophétique ne peut donc pas l'ignorer non plus.

3. Enfin, la prophétie a pour but d'éclairer l'homme (2 P 1, 19) : " Vous avez les oracles prophétiques, auxquels vous faites bien de prêter attention, comme à une lampe qui brille dans un lieu obscur. " Or, qui pourrait éclairer les autres, s'il n'était pas éclairé lui-même ? Il semble donc que le prophète soit d'abord éclairé lui-même pour connaître ce qu'il annonce aux autres.

En sens contraire, on lit en S. Jean (11, 5 1) " Caïphe ne dit pas cela de lui-même, mais, étant grand prêtre cette année-là, il prophétisa que Jésus devait mourir pour le peuple, etc. " Or Caïphe

ne comprit pas ce qu'il disait. Tous ceux qui prophétisent ne connaissent donc pas ce qu'ils annoncent.

Réponse : Dans la révélation prophétique l'esprit du prophète est mû par l'Esprit Saint comme un instrument déficient par rapport à l'agent principal. Or le Saint-Esprit pousse l'esprit du prophète, soit à comprendre, soit à annoncer, soit à faire quelque chose ; tantôt à ces trois actes ensemble, tantôt à deux d'entre eux, tantôt à un seul. Et il peut se produire, dans chacun de ces cas, qu'il y ait chez le prophète un défaut de connaissance.

Car, puisque l'esprit du prophète est mû pour juger ou pour saisir une vérité, il arrive parfois qu'il saisisse cette vérité, mais sans se rendre compte qu'elle lui a été révélée par Dieu ; d'autres fois au contraire il s'en rend compte. De même, dans le cas d'annonce prophétique, l'esprit du prophète, tantôt comprend ce que l'Esprit Saint affirme par sa bouche, comme David qui disait (2 S 23, 2) : " L'esprit du Seigneur a parlé par moi ", — tantôt ne saisit pas ce que l'Esprit Saint a voulu signifier par les paroles qu'il prononce, comme Caïphe. Enfin il en va de même dans le cas d'action prophétique ; parfois les prophètes comprennent la signification de leur acte, tel Jérémie qui cache sa ceinture dans l'Euphrate (3, 59) ; parfois ils n'en ont aucune conscience : par exemple les soldats qui se sont partagé les vêtements du Christ ne comprirent pas ce que cela figurait.

Donc, lorsque quelqu'un a conscience qu'il est conduit par l'Esprit Saint soit à juger une vérité, soit à l'exprimer par la parole ou par l'action, cela relève en propre de la prophétie. Tandis que, lorsqu'il est mû par l'Esprit Saint, mais sans le savoir, il n'y a pas prophétie parfaite, mais impulsion prophétique. Cependant, il faut reconnaître que, l'esprit du prophète étant un instrument déficients, nous l'avons dit, même les vrais prophètes ne connaissent pas tout ce que l'Esprit Saint veut obtenir, soit par leurs visions, soit par leurs paroles, soit même par leurs actions. Cela donne clairement la réponse aux objections car ces arguments d'introduction parlent des vrais prophètes, dont l'esprit est parfaitement éclairé par Dieu.

### **QUESTION 174 : LES DIFFÉRENTES ESPÈCES DE LA PROPHÉTIE**

1. Quelles sont les espèces de la prophétie ? — 2. La prophétie la plus haute est-elle celle qui se produit sans vision de l'imagination ? - 3. Les divers degrés de la prophétie. -4. Moïse fut-il le plus grand des prophètes ? -5. Un compréhenseur peut-il être un prophète ? -6. La prophétie a-t-elle progressé dans la suite des temps ?

Article 1 : Quelles sont les espèces de la prophétie ?

Objections : 1. La division donnée par la Glose à l'occasion du texte de S. Matthieu (1, 23) : " Voici qu'une vierge concevra ", ne semble pas convenir. Cette division est la suivante : " Il y a une prophétie qui vient de la prédestination de Dieu : cette prophétie se réalise nécessairement de toutes manières, indépendamment de notre libre arbitre ; c'est de cette prophétie qu'il est question dans le texte de S. Matthieu. Il y en a une autre qui relève de la prescience divine ; notre libre arbitre y a sa part. Enfin une troisième prophétie est la prophétie de menace, qui est un signe de colère divine. " Ce qui est commun à toute prophétie ne doit pas en former une espèce. Or toute prophétie relève de la prescience divine, car, dit une Glose sur Isaïe (38, 1) : " Les prophètes lisent dans le livre de la prescience. " Il ne faut donc pas donner la prophétie de prescience comme une des espèces de la prophétie.

2. Si une prophétie peut contenir une menace, elle peut aussi porter sur une promesse ; ces deux sortes de prophétie s'entremêlent. Dans Jérémie (18, 7) Dieu dit en effet : " Tantôt je parle, touchant une nation et touchant un royaume, d'arracher, de détruire, de disperser. Mais cette

nation revient-elle de sa méchanceté ? Alors je me repens du mal que j'avais résolu de lui faire. " Voilà la prophétie de menace. Et voici la prophétie de promesse : " Tantôt je parle, touchant une nation et touchant un royaume, de bâtir et de planter. Mais cette nation fait-elle ce qui est mal à mes yeux ? Alors je me repens du bien que j'avais parlé de lui faire. " De même qu'il y a une prophétie de menace, ainsi faut-il admettre une prophétie de promesse.

3. En outre, S. Isidore a écrit " Il y a sept formes de prophétie. La première est l'extase ou ravissement de l'esprit : ainsi S. Pierre, quand il vit comme une nappe envoyée du ciel et remplie d'animaux divers. La deuxième est la vision : tel est le cas d'Isaïe disant : " J'ai vu le Seigneur assis, etc. " La troisième est le songe : par exemple Jacob qui vit une échelle pendant son sommeil. La quatrième est la nuée : c'est ainsi que Dieu parlait à Moïse. La cinquième est une voix qui vient du ciel, comme celle qui dit à Abraham : " Ne touche pas à l'enfant. " La sixième est la parabole : tel fut le cas pour Balaam. Enfin la septième est la plénitude de l'Esprit Saint : c'est le don qui existe chez presque tous les prophètes. S. Isidore distingue aussi trois genres de visions — " Le premier selon les yeux du corps ; le deuxième selon l'imagination ; le troisième par le regard de l'esprit. " Or toutes ces formes de prophéties ne sont pas exprimées dans la division de la Glose que nous avons citée. Celle-ci est donc insuffisante.

En sens contraire, il y a l'autorité de S. Jérôme à qui est attribuée cette Glose.

Réponse : Les espèces des habitus et des actes, en morale, se distinguent d'après les objets. Or la prophétie a pour objet ce qui, dans la connaissance divine, dépasse la faculté humaine. C'est pourquoi l'on répartit la prophétie, d'après la différence de ces objets, en diverses espèces, selon la division donnée ci-dessus. D'autre part, on a dit plus haut que Dieu connaissait l'avenir de deux manières ; 1° Tel qu'il est dans sa cause ; ainsi faut-il entendre la prophétie de menace ; celle-ci ne s'accomplit pas toujours, mais elle marque à l'avance l'ordre d'une cause à ses effets, ordre qui est parfois entravé par certains événements qui viennent à la traverse.

2° Dieu connaît certaines réalités futures en elles-mêmes. Ou bien ces réalités doivent être produites par lui : la prophétie qui les concerne est la prophétie de prédestination ; car, d'après S. Jean Damascène " Dieu a prédestiné ce qui n'est pas en nous ". Ou bien elles sont soumises au libre arbitre de l'homme : c'est la prophétie de prescience. Cette prophétie peut se rapporter aux bons et aux mauvais ; la prophétie de prédestination au contraire ne concerne que les bons.

La prédestination étant comprise sous la prescience, une Glose, sur le début du Psautier, ne donne que deux espèces de prophéties : la prophétie de " prescience " et la prophétie de " menace "

Solutions : 1. Au sens propre, la prescience est la connaissance par avance des événements futurs selon qu'ils existent en eux-mêmes ; c'est en ce sens qu'elle forme une espèce de la prophétie. Mais si l'on entend la prescience à l'égard des événements futurs, soit selon qu'ils existent en eux-mêmes, soit selon qu'ils existent dans leurs causes, elle joue le rôle d'un genre par rapport à toutes les espèces de prophétie.

2. La prophétie de " promesse " rentre dans la prophétie de " menace ", car elles comportent toutes deux la même raison de vérité. Toutefois, c'est la menace qui lui a donné son nom, parce que Dieu est plus porté à remettre une peine qu'à retirer les bienfaits qu'il a promis.

3. S. Isidore divise la prophétie d'après les divers modes de révélation. On peut les distinguer selon les puissances cognitives de l'homme : les sens, l'imagination, l'intellect. C'est pourquoi S. Isidore admet, avec S. Augustin, trois espèces de visions. La distinction peut encore se prendre de la différence dans l'influx prophétique. Quant à l'illumination de l'intelligence, la prophétie se caractérise par la plénitude de l'Esprit Saint (septième espèce de la classification de S. Isidore). Quant à l'impression des formes dans l'imagination, S. Isidore signale trois sortes de

prophétie : le songe (troisième espèce) ; la vision qui se produit pendant la veille et concerne une vérité quelconque (deuxième espèce) ; enfin l'extase qui élève l'esprit jusqu'à la contemplation de certaine, vérités plus hautes (première espèce). Quant aux signes sensibles, il admet trois cas : le signe sensible est, ou bien une réalité corporelle apparaissant extérieurement à la vue, comme la Nuée (quatrième espèce), ou bien une Voix venant de l'extérieur à l'oreille de l'homme (cinquième espèce), ou enfin des mots formés par l'homme pour indiquer une comparaison, c'est la Parabole (sixième espèce).

Article 2 : La prophétie la plus haute est-elle celle qui se produit sans vision de l'imagination ?

Objections : 1. Apparemment non. Sur ce texte (1 Co 14, 2) : " L'Esprit révèle des mystères ", la Glose cite cette opinion de S. Augustin : " Il est moins prophète, celui qui voit seulement en esprit les images des réalités signifiées ; il l'est davantage, celui qui en a seulement l'intelligence ; mais il l'est au plus haut degré, celui qui excelle dans ces deux genres. " Or, dans ce dernier cas, il s'agit du prophète qui jouit à la fois de la vision intellectuelle et de la vision par l'imagination. Cette forme de la prophétie est donc la plus élevée.

2. Plus la puissance d'un être est forte, plus elle s'étend à des objets éloignés. Or, on le sait la lumière prophétique intéresse principalement l'esprit. La prophétie qui descend jusqu'à l'imagination semble donc plus parfaite que celle qui reste dans l'intelligence.

3. S. Jérôme distingue les prophètes des hagiographes. Or tous ceux qu'il nomme prophètes — Isaïe, Jérémie, etc., ont eu en même temps qu'une vision intellectuelle, une vision dans l'imagination. Mais il n'en est pas de même de ceux qu'il désigne sous le nom d'hagiographes (saints écrivains), parce qu'ils écrivaient sous l'inspiration de l'Esprit Saint, tels Job, David, Salomon, etc. Il vaut donc mieux appeler prophètes, au sens propre, ceux qui ont une vision à la fois dans l'imagination et dans l'intellect, plutôt que ceux qui n'ont qu'une vision intellectuelle.

4. D'après Denys " il est impossible qu'un rayon divin nous éclaire s'il n'est pas enveloppé de voiles sacrés ". Or la révélation prophétique se fait par l'émission d'un rayon divin. Il semble donc que cela soit impossible sans le voile des images.

En sens contraire, la Glose dit sur le début du Psautier — " Le mode de prophétie le plus digne est celui qui se fait par la seule inspiration de l'Esprit Saint, sans le secours extérieur d'action, de parole, de vision ou de songe. "

Réponse : La dignité des moyens est envisagée surtout en considération de la fin. Or la fin de la prophétie est la manifestation d'une vérité qui est au-dessus de l'homme. C'est pourquoi, dans la mesure où cette manifestation est plus haute, la prophétie est aussi plus digne. Mais il est évident que la manifestation de la vérité divine qui se fait par la pure contemplation de cette vérité l'emporte sur celle qui utilise le symbolisme des réalités corporelles : elle se rapproche davantage, en effet, de la vision du ciel, où la vérité est contemplée dans l'essence de Dieu. Il s'ensuit que la prophétie où la vérité surnaturelle est vue dans sa nudité par une vision intellectuelle, est supérieure à celle qui utilise le symbole des réalités corporelles, dans une vision de l'imagination. Elle montre en même temps que l'esprit du prophète est plus élevé ; dans l'enseignement humain, l'élève qui peut recevoir la vérité intelligible présentée dans sa nudité par le maître est considéré comme plus intelligent que celui qui réclame le secours d'exemples sensibles. Voilà pourquoi David a dit à la louange de la prophétie (2 S 23, 3) : " Le Fort d'Israël m'a parlé ", en ajoutant aussitôt : " C'est comme la lumière de l'aurore, dans le soleil levant, par un matin sans nuages. "

Solutions : 1. Lorsqu'une vérité surnaturelle doit être révélée sous des symboles corporels, le prophète qui a tout ensemble la lumière intellectuelle et la vision de l'imagination est plus grand que celui qui a seulement l'une ou l'autre ; sa prophétie est en effet plus parfaite. C'est ce qu'a

voulu exprimer S. Augustin. Mais la prophétie dans laquelle la vérité intelligible est révélée à découvert l'emporte sur toute autre.

2. Il faut juger différemment ce qui est recherché pour soi et ce qui est recherché en vue d'un autre but. En effet, dans ce qui est recherché pour soi, plus la puissance de l'agent s'étend à des réalités nombreuses et difficiles, plus elle est forte ; ainsi un médecin est d'autant plus réputé qu'il peut guérir plus de personnes et ramener à la santé ceux qui en manquaient le plus. Mais, dans ce qui n'est recherché qu'en vue d'un autre but, moins sont nombreux et plus sont abordables les moyens dont un agent se sert pour arriver à ses fins, plus sa puissance est grande ; c'est ainsi qu'on estime davantage le médecin qui, pour guérir un malade emploie les remèdes les moins nombreux et les plus doux. Or, dans la connaissance prophétique, la vision de l'imagination n'est pas recherchée pour elle-même, mais seulement afin de manifester la vérité intelligible. Par suite, la prophétie est d'autant plus haute qu'elle a moins besoin de cette vision sensible.

3. Rien n'empêche une réalité d'être meilleure dans un sens absolu, alors qu'elle reçoit une qualification dans un sens moins propre ; ainsi la connaissance de la patrie est plus noble que celle de notre voyage terrestre ; et cependant celle-ci reçoit plus proprement le nom de " foi ", parce que ce nom comporte une imperfection de la connaissance. Il en est de même de la prophétie, qui suppose une certaine obscurité et un éloignement de la vérité intelligible. C'est pourquoi on appelle plus proprement prophètes ceux qui ont des visions de l'imagination, bien que la prophétie qui se fait par la vision intellectuelle soit plus noble, à condition toutefois qu'il s'agisse d'une même vérité révélée dans les deux cas. Car si la lumière intellectuelle est donnée à quelqu'un, non pour connaître certaines réalités surnaturelles, mais pour juger avec une certitude divine ce qu'il est possible de connaître avec la raison humaine, alors cette prophétie intellectuelle est inférieure à celle qui s'accompagne d'une vision de l'imagination conduisant à une vérité surnaturelle, prophétie dont ont joui tous ceux que l'on compte dans l'ordre des prophètes. En outre ceux-ci ont été appelés prophètes, particulièrement parce qu'ils ont rempli un office prophétique ; aussi parlaient-ils à la place de Dieu en disant au peuple : " Voilà ce que dit le Seigneur. " Ce que ne faisaient pas les hagiographes : la plupart d'entre eux ont parlé le plus souvent, non au nom de Dieu, mais en leur propre nom, des vérités que la raison humaine peut connaître, mais avec le secours de la lumière divine.

4. Les rayons divins ne nous éclairent pas dans la vie présente sans être voilés de quelques images, parce qu'il est naturel à l'homme dans l'état de la vie présente, de ne rien comprendre sans images. Parfois cependant, il suffit des images qui sont abstraites des sens suivant le mode ordinaire, et il n'est pas nécessaire qu'intervienne une vision de l'imagination fournie par Dieu. C'est ainsi que la révélation prophétique peut se faire sans vision de l'imagination.

Article 3 : Les divers degrés de la prophétie

Objections : 1. Il semble que les degrés de la prophétie ne puissent pas se distinguer selon la vision de l'imagination. En effet, le degré d'une réalité ne se juge pas selon l'accidentel, qui est pour autre chose, mais selon l'essentiel, qui est pour soi. Or, dans la prophétie, la vision intellectuelle est cherchée pour elle-même, tandis que la vision de l'imagination est ordonnée à autre chose, on l'a vu. Il semble donc que le degré de la prophétie ne puisse pas s'établir d'après la vision de l'imagination, mais seulement d'après la vision intellectuelle.

2. Un même prophète jouit d'un seul degré de prophétie. Cependant, à ce même prophète la révélation est faite selon différentes visions de l'imagination. La diversité de ces visions de l'imagination ne diversifie donc pas le degré de prophétie.

3. D'après une glose au début du Psautier, la prophétie consiste " en paroles et en actions, en songes et en visions ". Il ne faut donc pas distinguer davantage le degré de la prophétie d'après la vision de l'imagination à laquelle se rapportent la vision et le songe, que d'après les paroles et les actions.

En sens contraire, à tel moyen de connaissance correspond tel degré de connaissance : ainsi la science de l'essence (propter quid) l'emporte sur la science de l'existence (quia) ou même sur l'opinion, parce que le moyen de connaissance en est plus noble. Or, dans la prophétie, la vision de l'imagination est comme un moyen de connaissance. On doit donc distinguer les degrés de la prophétie d'après la vision de l'imagination.

Réponse : La prophétie dans laquelle une vérité surnaturelle est révélée par la lumière intelligible, au moyen d'une vision de l'imagination, tient, comme on vient de le voir, le milieu entre la prophétie où la vérité surnaturelle est révélée sans vision de l'imagination, et celle où, par la lumière intelligible, sans vision sensible, l'homme arrive à savoir ou à faire ce qui est du ressort de la conduite humaine.

Or, plus que l'action, la connaissance est l'objet propre de la prophétie. Il en résulte donc que le degré le plus bas de la prophétie est celui dans lequel l'homme est amené par une impulsion intérieure à faire des actes extérieurs ; ainsi est-il dit de Samson, au livre des Juges (15, 14) : " L'Esprit du Seigneur fondit sur lui ; et, comme les fils de lin se consomment à l'ardeur du feu, de même les liens qui l'enchaînaient tombèrent et le dégagèrent. "

Le deuxième degré de la prophétie est celui où l'homme est éclairé par une lumière intérieure pour connaître des vérités qui ne dépassent cependant pas les limites de la connaissance naturelle ; c'est ainsi qu'on lit au sujet de Salomon (1 R 4, 13) : " Il parlait en paraboles, dissertant sur les arbres, depuis le cèdre qui pousse dans le Liban jusqu'à l'hysope qui sort des murailles, ainsi que sur les bêtes de somme, les oiseaux, les reptiles et les poissons. " Et tout cela venait d'une inspiration divine, car il est dit un peu auparavant (4, 9) : " Dieu donna à Salomon la sagesse et une très grande prudence. " Toutefois ces deux degrés sont inférieurs à la prophétie proprement dite, car ils n'atteignent pas à la vérité surnaturelle.

Quant à la prophétie dans laquelle se manifeste une vérité surnaturelle au moyen d'une vision de l'imagination, voici comment on peut en distinguer les degrés. 1° Par la différence entre le " songe " qui a lieu pendant le sommeil, et la " vision " qui se produit pendant la veille. Celle-ci constitue un plus haut degré de prophétie : il semble en effet que la lumière prophétique doit avoir de la force pour détacher l'âme occupée pendant la veille à des réalités sensibles et la tourner vers les vérités surnaturelles, plus que pour l'instruire lorsqu'elle est déjà détachée des objets sensibles par le sommeil. 2° Par la diversité des symboles imagés sous lesquels s'exprime la vérité intelligible. Or, parce que les symboles qui expriment le mieux la vérité intelligible sont les paroles, il semble que la prophétie où l'on entend, soit pendant la veille, soit durant le sommeil, des paroles exprimant une vérité intelligible l'emporte sur la prophétie où l'on voit seulement certains symboles de la vérité, comme les " sept beaux épis " qui désignaient " sept années de prospérité " (Gn 41, 5.28). Et ici encore le degré de la prophétie est d'autant plus élevé que les symboles sont plus expressifs : Jérémie (1, 13) rapporte, par exemple qu'il vit l'incendie de la ville sous l'image d'une " marmite qui bouillonne ". 3° Nous avons affaire à un degré plus élevé de prophétie lorsque le prophète, non seulement perçoit des paroles ou des actions symboliques ; mais encore voit, pendant la veille ou le sommeil, quelqu'un qui s'entretient avec lui ou qui lui montre quelque chose ; cela prouve en effet que l'esprit du prophète s'approche davantage de la cause qui produit la révélation. 4° D'après la condition de celui que voit le prophète. Si celui qui parle ou qui montre, pendant la veille ou le sommeil, a l'apparence d'un

ange, c'est mieux que s'il avait celle d'un homme. Et le degré de prophétie sera encore plus élevé si, dans la veille comme dans le sommeil, on entrevoit la forme de Dieu, ainsi que le dit Isaïe (6, 1) : " J'ai vu Dieu sur son trône. "

Toutefois au-dessus de tous ces degrés, se place le troisième genre de prophétie, dans lequel la vérité intelligible et surnaturelle est révélée sans vision de l'imagination. Mais ce genre dépasse, on l'a vu, la notion de prophétie au sens propre. Il en résulte que les degrés de la prophétie proprement dite se distinguent d'après la vision de l'imagination.

Solutions : 1. On ne peut connaître la nature exacte de la lumière intelligible que si on la discerne par des symboles imaginés et sensibles. C'est donc d'après ces visions de l'imagination que l'on mesure la diversité de la lumière intellectuelle.

2. La prophétie n'est pas donnée sous forme d'habitus immanent, mais par mode de passion transitoire. Il n'est donc pas impossible qu'un seul et même prophète reçoive à des reprises différentes la révélation prophétique selon des degrés divers.

3. Les paroles et les actions dont il est fait mention ne se rapportent pas à la révélation de la prophétie, mais à son annonce ; celle-ci se proportionne à ceux qui reçoivent les révélations du prophète, lequel se sert tantôt de paroles, tantôt d'actions. Mais cette annonce et l'accomplissement des miracles ne sont que des aspects secondaires de la prophétie, on l'a vu précédemment.

Article 4 : Moïse fut-il le plus grand des prophètes ?

Objections : 1. Il ne semble pas, puisque la Glose dit sur le commencement du Psautier que David est le prophète par excellence.

2. Josué qui arrêta le soleil et la lune (11, 12), et Isaïe qui fit reculer le soleil (38, 8) ont accompli de plus grands miracles que Moïse qui divisa les eaux de la mer Rouge. De même aussi Élie, dont l'Écclésiastique dit (48, 4) : " Qui pourra se vanter d'être semblable à toi, qui as arraché un mort aux enfers ? " Moïse n'est donc pas le plus grand des prophètes.

3. Il est dit en S. Matthieu (11, 11) : " Entre les enfants des femmes, il ne s'en est pas levé de plus grand que Jean Baptiste. " Moïse ne fut donc pas plus grand que tous les prophètes.

En sens contraire, " il ne s'est plus levé, en Israël, de prophète semblable à Moïse " (Dt 34, 10).

Réponse : Sous certains rapports, tel ou tel des prophètes a été plus grand que Moïse ; mais, absolument parlant, il les surpasse tous. On a vu ce qu'il faut considérer dans la prophétie : la connaissance, tant selon la vision intellectuelle que selon la vision de l'imagination ; l'annonce ; et la confirmation par le miracle. Or Moïse a été le plus grand de tous.

1° Quant à la vision intellectuelle, il a contemplé l'essence même de Dieu, comme S. Paul dans son ravissement. S. Augustin en fait la remarque. Aussi lit-on dans les Nombres (12, 8) que Moïse " a vu Dieu directement et non sous des figures ".

2° Quant à la vision de l'imagination, il l'avait pour ainsi dire à sa disposition ; non seulement il entendait des paroles, mais il voyait celui qui lui parlait, même sous la forme de Dieu, et cela non seulement pendant le sommeil, mais aussi durant la veille. L'Exode dit en effet (39, 11) : " Le Seigneur lui parlait face à face, comme un homme parle à son ami. "

3° Quant à l'annonce prophétique, il s'adressait à tout le peuple fidèle à la place de Dieu, en lui proposant comme une nouvelle loi ; les autres prophètes, au contraire, parlaient au peuple au nom de Dieu, et l'amenaient à l'observance de la loi de Moïse, selon cette parole du Seigneur en Malachie (3,22) : " Souvenez-vous de la loi de Moïse, mon serviteur. "

4° Quant aux miracles, il les accomplit devant tout un peuple d'infidèles. Aussi lit-on au Deutéronome (34, 10) : " Il ne s'est plus levé en Israël de prophète semblable à Moïse, lui que le

Seigneur connaissait face à face. Que de signes et de prodiges Dieu l'envoya faire dans le pays d'Égypte, sur Pharaon, sur tous ses serviteurs, et sur tout son pays. "

Solutions : 1. La prophétie de David se rapproche de celle de Moïse par la vision intellectuelle ; car ils ont reçu l'un et l'autre la révélation de la vérité intelligible et surnaturelle, sans vision de l'imagination. Toutefois la vision de Moïse l'a emporté en ce qui concerne la connaissance de Dieu ; en revanche David a connu et exprimé plus complètement le mystère de l'incarnation du Christ.

2. Les miracles de certains autres prophètes ont été plus grands quant à la substance du fait ; mais ceux de Moïse les ont surpassés par la manière de les produire, car c'est devant tout un peuple qu'ils ont été accomplis.

3. S. Jean Baptiste appartient au Nouveau Testament, dont les ministres passent avant Moïse lui-même, puisque, dit S. Paul (2 Co 3, 18) : " Le visage découvert, nous réfléchissons la gloire du Seigneur comme dans un miroir. "

Article 5 : Un compréhenseur peut-il être prophète ?

Objections : 1. Il semble bien. On a dit — que Moïse a vu l'essence divine et pourtant on l'appelle prophète. Donc, au même titre, les bienheureux peuvent être appelés prophètes.

2. La prophétie est une révélation divine. Or des révélations divines se font aussi aux anges bienheureux. Ceux-ci peuvent donc être appelés prophètes.

3. Le Christ fut compréhenseur dès sa conception ; cependant il se nomme lui-même prophète, lorsqu'il dit en S. Matthieu (13, 57) : " Un prophète n'est sans honneurs que dans sa patrie. Les compréhenseurs ou bienheureux peuvent donc aussi être appelés prophètes.

4. Il est dit de Samuel dans l'Ecclésiastique (46, 20) : " Du sein de la terre, il éleva la voix en prophétisant, afin d'effacer l'iniquité du peuple. " Pour la même raison, d'autres saints peuvent, après leur mort, être appelés prophètes.

En sens contraire, S. Pierre (2 Pi, 19) compare " le discours prophétique à une lumière brillant dans un lieu obscur ". Or chez les bienheureux il n'y a pas d'obscurité. Ils ne peuvent donc être appelés prophètes.

Réponse : La prophétie implique la vision d'une vérité surnaturelle existant au loin. Cet éloignement peut provenir de deux causes : 1° De la connaissance elle-même, lorsque la vérité surnaturelle n'est pas connue en elle-même, mais dans quelques-uns de ses effets. De plus, l'éloignement sera plus grand encore si cette connaissance se fait par les symboles de réalités corporelles plutôt que par des effets intellectuels. Et tel est bien le cas spécial de la vision prophétique, qui utilise des symboles corporels. 2° De la personne du voyant, qui n'est pas arrivé totalement à la perfection dernière, comme le rappelle l'Apôtre (2 Co 5, 6) : " Tant que nous sommes dans le corps, nous voyageons loin du Seigneur. " Or les bienheureux ne connaissent d'éloignement en aucune de ces deux façons. On ne peut donc pas les appeler prophètes.

Solutions : 1. La vision de l'essence divine par Moïse a eu lieu dans un ravissement, par mode de passion subie, et non d'une manière permanente, par mode de béatitude. Aussi contemplait-il encore de loin. Voilà pourquoi cette vision ne perd pas totalement la raison de prophétie.

2. Aux anges, la révélation divine ne se fait pas comme à des êtres éloignés, mais comme à des êtres qui sont totalement unis à Dieu. Cette révélation n'a donc pas raison de prophétie.

3. Le Christ était en même temps compréhenseur et voyageur. En tant qu'il était compréhenseur, la raison de prophétie ne lui convenait pas, mais seulement en tant qu'il était voyageur.

4. Samuel n'était pas encore parvenu à l'état de béatitude. Il s'ensuit que, si l'âme même de Samuel a annoncé à Saül, par la volonté divine, le résultat de la guerre que Dieu lui avait révélé, cela rejoint la raison de prophétie. Mais il n'en est pas de même pour les saints qui sont



actuellement dans la patrie. Il n'y a pas non plus d'inconvénient à dire que cela s'est fait par l'art des démons ; ceux-ci ne peuvent pas, à vrai dire, évoquer l'âme d'un saint ni la contraindre à agir ; mais cela peut se faire par une force divine, alors, tandis qu'on consulte le démon, c'est Dieu lui-même qui énonce la vérité par son messager. C'est ainsi que Dieu fit connaître par Élie la vérité aux messagers du roi qui étaient envoyés pour consulter le dieu d'Accaron (2 R 1, 3). Enfin on peut encore dire que ce ne fut pas l'âme de Samuel qui apparut, mais le démon parlant en son nom ; le Sage de l'Ecclésiastique le nomme Samuel, et traite son annonce de prophétie, d'après l'opinion de Saül et des assistants qui avaient ce sentiment.

Article 6 : La prophétie a-t-elle progressé dans la suite des temps ?

Objections : 1. Il semble que les degrés de la prophétie aient varié dans la suite des temps. En effet comme on l'a dit n, la prophétie est ordonnée à la connaissance des vérités divines. Or S. Grégoire dit que " la connaissance de Dieu a augmenté avec la suite des temps ". Les degrés de la prophétie doivent donc être distingués selon le progrès du temps.

2. La révélation prophétique se fait par mode de discours adressé par Dieu aux hommes. Et les prophètes annoncent par la parole et les écrits ce qui leur a été révélé. Or il est écrit (1 S 3, 1) qu'avant Samuel " la parole du Seigneur était rare " ; mais ensuite Dieu l'adressa à beaucoup d'autres. De même encore, on ne trouve pas de livre des prophètes qui ait été écrit avant le temps d'Isaïe, à qui il fut dit (8, 1) : " Prends avec toi un grand livre pour y écrire avec un stylet ordinaire. " Mais à partir de ce moment, plusieurs prophètes ont rédigé leurs oracles. La prophétie a donc fait des progrès avec le temps.

3. Le Seigneur dit en S. Matthieu (11, 13) : " La loi et les prophètes ont régné jusqu'à Jean. " Mais ensuite le don de prophétie a existé chez les disciples du Christ suivant un mode plus parfait que chez les anciens prophètes, selon S. Paul (Ep 3, 5) : le mystère du Christ " n'a pas été manifesté aux hommes dans les âges antérieurs, comme il a été révélé de nos jours par l'Esprit aux saints apôtres et prophètes de Jésus Christ ". Il semble donc que le degré de prophétie a progressé avec la suite des temps.

En sens contraire, Moïse, on l'a vu, a été le plus grand des prophètes, bien qu'il ait précédé tous les autres. Le degré de prophétie n'a donc pas progressé avec le temps.

Réponse : La prophétie, nous l'avons dit, est ordonnée à la connaissance de la vérité divine ; et la contemplation de cette vérité a un double but : éclairer notre foi et diriger notre activité selon le Psaume (43, 3) : " Envoie ta lumière et ta vérité, ce sont elles qui m'ont conduit. " Or notre foi comprend surtout deux vérités. 1° La vraie connaissance de Dieu, car d'après l'épître aux Hébreux (11, 6) : " Celui qui s'approche de Dieu doit croire qu'il existe. " 2° Le mystère de l'incarnation du Christ : " Vous croyez en Dieu, croyez aussi en moi ", dit le Seigneur en S. Jean (14, 1). Donc, si nous parlons de la prophétie qui est ordonnée à la foi en Dieu, elle a subi des accroissements selon trois périodes de temps : avant la loi, sous la loi et sous la grâce. En effet, avant la loi, Abraham et les autres Pères furent instruits prophétiquement des vérités qui se rapportent à la foi en Dieu ; aussi sont-ils appelés prophètes, d'après le Psaume (105, 15) — " Ne faites pas de mal à mes prophètes ", ce qui vise spécialement Abraham et Isaac. Mais sous la loi les vérités concernant Dieu furent l'objet de révélations prophétiques supérieures aux précédentes, car il fallait alors instruire de ces vérités, non seulement quelques personnes ou quelques familles, mais tout un peuple ; aussi le Seigneur dit-il à Moïse (Ex 3, 14) : " je suis le Seigneur, qui suis apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob comme Dieu tout puissant, mais je ne leur a fait connaître mon nom d'Adonaï. " Les patriarches antérieurs avaient en effet appris à connaître sous une forme commune la toute-puissance du Dieu unique ; mais dans la suite, Moïse fut plus pleinement instruit de la simplicité de l'essence divine, lorsqu'il lui fut dit (Ex 3, 14) : "

je suis celui qui suis. " C'est ce nom que les Juifs ont remplacé par celui d'Adonaï, à cause de la vénération due à ce nom qu'on ne peut prononcer. Enfin, au temps de la grâce, le mystère de la Trinité a été révélé par le Fils de Dieu lui-même (Mt 28, 19) — " Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. "

Toutefois, en chacune de ces périodes, la première en date des révélations fut la plus haute. Avant la loi, la première révélation fut faite à Abraham ; c'est de son temps, en effet, que les hommes commencèrent à s'éloigner de la foi au Dieu unique pour tomber dans l'idolâtrie ; auparavant cette révélation n'était pas nécessaire, puisque tous persévéraient dans le culte du Dieu unique. A Isaac fut octroyée une révélation de moindre importance, qui était comme fondée sur celle d'Abraham ; aussi lui fut-il dit (Gn 26, 24) : " Je suis le Dieu d'Abraham, ton père. " Et de même à Jacob (Gn 28, 13) : " je suis le Dieu d'Abraham, ton père, et le Dieu d'Isaac. Pareillement, durant la période de la loi, la première révélation fut accordée à Moïse, et elle fut la plus parfaite ; sur elle fut fondée la révélation faite à tous les prophètes. Et au temps de la grâce, c'est aussi sur la révélation qui a été faite aux Apôtres, et qui concernait la foi en l'Unité et en la Trinité, que s'appuie toute la foi de l'Église, d'après ces paroles du Seigneur (Mt 16, 18) : " Sur cette pierre ", c'est-à-dire ta confession de foi, " je bâtirai mon Église. "

Quant à la foi en l'incarnation du Christ, il est évident que plus les fidèles furent proches du Christ, soit avant, soit après, plus aussi, dans l'ensemble, ils reçurent de lumière sur cette vérité. Toutefois, davantage après qu'avant, comme le remarque l'Apôtre (Ep 3, 5).

Par rapport au second but de la révélation prophétique : diriger l'activité humaine, on ne remarque pas de variation dans la suite des temps, mais selon les nécessités des circonstances ; car, comme il est écrit au livre des Proverbes (29, 18) : " Quand il n'y aura plus de vision, le peuple sera sans direction. " C'est la raison pour laquelle, en chaque temps, les hommes ont été instruits par Dieu de ce qu'ils devaient faire, selon ce qui était utile au salut des élus.

Solutions : 1. Les paroles de S. Grégoire visent la période qui a précédé l'incarnation du Christ et se rapportent à la connaissance de ce mystère.

2. On lit dans S. Augustin : "De même qu'aux premiers temps de la domination des Assyriens se Abraham, et que lui furent faites les promesses les plus claires ; de même aux débuts de la Babylone d'Occident ", c'est-à-dire de Rome, " sous l'empire de laquelle le Christ devait venir pour accomplir en lui ces promesses, il convenait que les oracles des prophètes, orateurs ou écrivains ", qui rappelaient les promesses faites à Abraham, " rendent témoignage au si grand événement qui allait se produire. Les prophètes n'avaient, presque jamais manqué au peuple d'Israël, du jour où il avait commencé à avoir des rois, mais ils n'avaient servi qu'à ces rois et n'avaient pas profité, aux nations. Mais lorsque s'ouvrit l'ère de l'Écriture, au contenu plus manifestement prophétique, qui devait être utile un jour aux nations, c'est alors que fut fondée cette Rome qui devait commander aux nations ". Aussi est-ce surtout au temps des rois que les prophètes apparurent nombreux en Israël, parce qu'alors ce peuple n'était pas opprimé par des étrangers et avait son propre souverain ; il fallait donc qu'il fût instruit par les prophètes de la conduite à tenir, puisqu'il jouissait de la liberté.

3. Les prophètes qui annonçaient la venue du Christ n'ont pu exister que jusqu'à S. Jean qui, lui, a montré du doigt le Christ en personne. Cependant S. Jérôme écrit sur ce même passage : " Il n'est pas dit qu'après S. Jean il n'y ait plus eu de prophètes ; nous lisons, en effet, dans les Actes des Apôtres, qu'Agabus a prophétisé, ainsi que les quatre vierges, filles de Philippe. " En outre, l'Apôtre Jean a écrit aussi un livre prophétique sur la fin de l'Église. Et, à chaque période, il n'a pas manqué d'hommes ayant l'esprit de prophétie, non sans doute pour développer une nouvelle doctrine de foi, mais pour diriger l'activité humaine. S. Augustin rapporte que l'empereur

Théodose " envoya une délégation à un moine nommé Jean, qui vivait dans le désert d'Égypte et dont il avait appris la réputation grandissante de prophète, et qu'il reçut de lui l'annonce d'une victoire absolument certaine ".

### QUESTION 175 : LE RAVISSEMENT

1. L'âme humaine est-elle ravie en Dieu ? — 2. Le ravissement relève-t-il de la faculté de connaissance, ou d'appétit ? — 3. Dans son ravissement, S. Paul a-t-il vu l'essence de Dieu ? — 4. A-t-il été hors de sens ? — 5. Dans cet état, son âme a-t-elle été complètement séparée de son corps ? — 6. Ce que S. Paul a su et ce qu'il a ignoré, au sujet de son ravissement.

Article 1 : L'âme humaine est-elle ravie en Dieu ?

Objections : 1. Il ne semble pas. Certains définissent en effet le ravissement : " Être élevé de ce qui est selon la nature à ce qui dépasse la nature, par la puissance d'une nature supérieure. " Or il est selon la nature de l'homme d'être élevé jusqu'aux réalités divines, car S. Augustin écrit . " Seigneur, tu nous a faits pour toi ; et notre cœur est sans repos jusqu'à ce qu'il repose en toi. " L'âme de l'homme n'a donc pas à être ravie en Dieu.

2. Denys déclare : " La justice de Dieu se reconnaît à ce qu'il dispense à tous les êtres ce qui convient à la condition et à la dignité de chacun. " Or il n'appartient pas à la condition de l'homme ni à sa dignité d'être élevé au-dessus de sa nature. L'esprit de l'homme ne peut donc être ravi par Dieu jusqu'aux réalités divines.

3. Le ravissement implique une certaine violence. Or Dieu ne nous régit pas par violence ni contrainte, remarque S. Jean Damascène. L'esprit de l'homme n'est donc pas ravi en Dieu.

En sens contraire, l'Apôtre écrit (2 Co 12, 2) " je connais un homme dans le Christ qui a été ravi jusqu'au troisième ciel ", et la Glose explique : " Ravi, c'est-à-dire élevé contrairement à la nature. "

Réponse : Le ravissement, on vient de le dire, implique une certaine violence. Or Aristote nomme " violent, ce dont le principe est extérieur, à condition que ce qui souffre violence n'y apporte aucun concours ". Mais tout être apporte son concours à ce qui est dans le sens de son inclination propre, que cette inclination soit volontaire ou naturelle. Celui qui est ravi par une puissance extérieure doit donc être ravi autrement que dans le sens de son inclination. Cela est possible de deux manières. 1° Par rapport au but de l'inclination ; par exemple si la pierre qui a pour inclination naturelle de tomber en bas est projetée en haut. 2° Par rapport au mode d'attrait, par exemple si la pierre est projetée en bas avec un mouvement plus rapide que celui qui lui est naturel.

L'âme humaine peut être ravie de ces deux manières vers ce qui est en dehors de sa nature. 1° Quant au terme du ravissement : par exemple lorsqu'elle est entraînée à subir des peines, selon cette parole du Psaume (50, 22) " de peur qu'il entraîne sans que personne délivre ". 2° Quant au mode connaturel à l'homme, qui est de comprendre la vérité par les réalités sensibles ; c'est ainsi que, lorsque l'âme est abstraite des réalités sensibles, elle est dite ravie, même si elle est élevée à des réalités auxquelles elle est naturellement ordonnée ; mais il faut que ce soit en dehors de sa propre intention. C'est ainsi que, le sommeil étant naturel, on ne peut pas l'appeler un ravissement.

Or cette abstraction, quel que soit son but, peut avoir trois causes 1° une cause physique, tel est le cas des aliénés 2° la puissance des démons : c'est le cas des possédés ; 3° la puissance divine. C'est ici le véritable ravissement : être élevé par l'Esprit divin vers les réalités surnaturelles avec

abstraction des sens. " L'esprit s'éleva entre ciel et la terre, lit-on dans Ézéchiel (8, 3), et m'amena, Jérusalem, dans des visions divines. "

Cependant, on dit aussi que quelqu'un est ravi, non seulement quand il est abstrait de ses sens, mais, encore quand il est distrait des choses auxquelles il s'appliquait, tel celui dont l'esprit en dehors de son sujet ; mais c'est là un moins propre du terme.

Solutions : 1. Il est naturel à l'homme de tendre vers les réalités divines, mais au moyen des choses sensibles, d'après S. Paul (Rm 1, 20) : " Les perfections invisibles de Dieu sont rendues visibles à l'intelligence par les œuvres de la création. " Mais il ne lui est pas naturel d'être élevé aux réalités divines avec abstraction des sens.

2. Il appartient à la condition et à la dignité de l'homme d'être élevé vers les réalités divines, parce que l'homme a été créé à l'image de Dieu. Mais, le bien divin dépassant d'une manière infinie la faculté humaine, l'homme a besoin d'être surnaturellement aidé pour atteindre ce bien ; cela se produit par un bienfait de grâce. Dès lors, que l'esprit soit élevé par Dieu au moyen d'un ravissement, ce n'est pas contraire à la nature mais seulement au-dessus d'elle.

3. Les paroles de S. Jean Damascène valent pour les choses qui doivent être faites par l'homme ; mais pour ce qui dépasse la faculté du libre arbitre, il est nécessaire que l'homme soit surélevé par une action plus puissante ; celle-ci peut bien être appelée une contrainte sous un certain rapport, c'est-à-dire si l'on considère son mode, mais non si l'on envisage le terme de cette activité, c'est-à-dire la fin à laquelle sont ordonnées la nature de l'homme et sa tendance.

Article 2 : Le ravissement relève-t-il de la faculté de connaissance, ou d'appétit ?

Objections : 1. Il semble que le ravissement relève plutôt de la puissance appetitive. Denys dit en effet : " C'est l'amour divin qui cause l'extase. " Or l'amour relève de l'affectivité. Il en est donc de même de l'extase ou du ravissement.

2. " Celui qui gardait les pourceaux, dit S. Grégoire est tombé, par la débauche de l'esprit et de l'impudicité, au-dessous de lui-même, tandis que Pierre, qui a été sauvé par un ange et dont l'esprit a été ravi en extase, fut sans doute hors de lui-même, mais au-dessus de lui-même. " Or ce fils prodigue, c'est par l'affectivité qu'il est tombé si bas. Donc ceux dont l'esprit est ravi vers le ciel subissent cet attrait dans leur affectivité.

3. La Glose commente ainsi le titre du Psaume 31 : " Ce que les Grecs appellent "extase", les Latins le nomment "transport de l'esprit" ; ce transport se produit de deux manières : par la crainte des réalités terrestres, ou par le ravissement de l'esprit qui est attiré vers les choses d'en haut et oublie les réalités inférieures. " Or la crainte des réalités terrestres relève de l'affectivité. Il en est donc ainsi pour son contraire : le ravissement de l'esprit qui se porte vers les choses d'en haut.

En sens contraire, au sujet de ces mots du Psaume (116, 11) : " J'ai dit dans mon transport : tout homme est menteur ", la Glose explique : " On parle ici d'extase, puisque l'esprit n'est pas hors de lui par la peur, mais surélevé par une révélation inspirée. " Or la révélation relève de la connaissance. Donc aussi l'extase ou le ravissement.

Réponse : Nous pouvons entendre le ravissement de deux manières.

1° Par rapport à son objet. Ainsi, à proprement parler, le ravissement ne peut pas concerner la puissance appetitive, mais seulement la puissance cognitive. On vient de voir en effet que le ravissement se fait en dehors de l'inclination naturelle de celui qui est ravi. Or le mouvement de la puissance appetitive est une inclination vers le bien désirable. Par suite, à proprement parler, l'homme qui désire un bien n'est pas ravi, mais se meut par lui-même.

2° Par rapport à sa cause. Sous cet aspect, le ravissement peut avoir sa cause dans la puissance appétitive. En effet, si le désir s'attache fortement à quelque chose, il peut arriver que, par la violence de cet amour, l'homme devienne étranger à tout le reste.

Le ravissement produit aussi un effet dans l'appétit : on se délecte dans l'objet du ravissement. Voilà pourquoi l'Apôtre dit (2 Co 12, 2-4) qu'il a été ravi, non seulement au " troisième ciel ", qui appartient à la contemplation intellectuelle, mais au " paradis " qui relève de l'affectivité.

Solutions : 1. Le ravissement ajoute quelque chose à l'extase. Celle-ci implique seulement qu'on est hors de soi-même, c'est-à-dire en dehors de son état habituel ; mais le ravissement y ajoute une certaine violence. L'extase peut donc relever de l'appétit, par exemple lorsque le désir d'un sujet tend vers des réalités qui lui sont extérieures ; et c'est en ce sens que Denys peut dire : " L'amour divin cause l'extase ". Or l'amour de l'homme vers les réalités aimées. Aussi ajoute-t-il ensuite que " même Dieu, qui est la cause universelle, sort de lui-même par l'abondance de sa bonté aimante, quand il pourvoit à tous les êtres ". D'ailleurs, même s'il disait cela expressément du ravissement, cela expliquerait seulement que l'amour en est la cause.

2. Dans l'homme il y a deux sortes d'appétit l'appétit intellectuel ou volonté ; l'appétit sensible appelé sensualité. Et il est propre à l'homme que l'appétit inférieur soit soumis à l'appétit supérieur, et que celui-ci dirige celui-là. L'homme peut donc d'une double manière être hors de lui-même sous le rapport de l'appétit. 1° Quand il tend de tout son appétit intellectuel vers les réalités divines, sans tenir compte des réalités auxquelles incline l'appétit sensible ; ainsi Denys dit-il : " C'est en vertu de l'amour divin qui produit l'extase que S. Paul s'est écrié : "je vis, mais ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi." " 2° Quand il se porte tout entier vers les réalités qui intéressent la puissance inférieure, tout en négligeant l'appétit supérieur ; et c'est ainsi que " celui qui gardait les pourceaux est tombé au-dessous de lui-même ". Ce deuxième transport, ou extase, réalise mieux la raison de ravissement que le premier parce que l'appétit supérieur est plus propre à l'homme ; aussi, lorsque l'homme est soustrait au mouvement de son appétit supérieur par la violence de l'appétit inférieur, est-il davantage rendu étranger à ce qui lui est propre. Pourtant, parce qu'il n'y a pas là violence, puisque la volonté peut résister à la passion, cela reste inférieur à la véritable raison de ravissement ; à moins que la violence de la passion ne soit telle qu'elle retire totalement l'usage de la raison, comme on le voit chez ceux qui deviennent fous par la violence de la colère ou de l'amour.

Il faut cependant remarquer que ces deux transports de l'appétit peuvent causer un ravissement de la puissance cognitive ; soit parce que l'esprit, rendu étranger aux réalités sensibles, est ravi vers les vérités intelligibles ; soit parce qu'il est ravi par une vision de l'imagination, c'est-à-dire par une apparition imaginaire.

3. De même que l'amour est le mouvement de l'appétit par rapport au bien, la crainte en est le mouvement par rapport au mal. Aussi le transport de l'esprit peut-il être produit de la même manière pour l'une et l'autre causes, étant donné surtout, d'après S. Augustin, que la crainte est elle-même causée par l'amour.

Article 3 : Dans son ravissement, S. Paul a-t-il vu l'essence de Dieu ?

Objections : 1. Cela semble impossible. De même que S. Paul " fut ravi jusqu'au troisième ciel ", les Actes des Apôtres (10, 10) disent de S. Pierre " qu'il tomba en extase ". Or, S. Pierre dans son extase ne vit pas l'essence de Dieu ; il eut seulement une vision sensible. S. Paul ne paraît donc pas non plus avoir vu l'essence de Dieu.

2. La vision de Dieu rend l'homme bienheureux. Mais S. Paul n'est pas devenu bienheureux dans son ravissement, sinon il ne serait jamais revenu à la misère de cette vie, et son corps aurait été glorifié par un rejaillissement de l'âme, comme cela se produira chez les saints après la

résurrection ; or ce ne fut certainement pas son cas. Il n'a donc pas vu dans son ravissement l'essence divine.

3. La foi et l'espérance ne peuvent coexister avec la vision de l'essence divine, (1 Co 13, 8). Or, pendant son ravissement, S. Paul avait la foi et l'espérance. Il n'a donc pas vu l'essence de Dieu.

4. D'après S. Augustin dans la vision sensible on voit " certaines similitudes " des corps. Or S. Paul semble avoir vu diverses images dans son ravissement : par exemple, celles du troisième ciel du paradis, comme il le rapporte (2 Co 12, 2.4). Il paraît donc avoir été ravi vers une vision sensible, plutôt que vers la vision de l'essence Vil".

En sens contraire, S. Augustin affirme : " La substance même de Dieu peut être vue par certains hommes établis en cette vie ; Moïse, par exemple, et Paul qui, dans son ravissement, a entendu des S ineffables qu'il n'est pas permis à l'homme de rapporter. "

Réponse : Certains ont prétendu que S. Paul, dans son ravissement, n'avait pas vu l'essence même de Dieu, mais seulement un reflet de sa clarté. Pourtant S. Augustin professe manifestement l'opinion contraire non seulement dans sa lettre Sur la vision de Dieu mais encore dans son commentaire littéral de la Genèse, et cette opinion se trouve également dans la Glose (sur 2 Co 12). D'ailleurs les termes même de l'Apôtre l'affirment. 1° dit en effet qu'" il a entendu des paroles ineffables qu'il n'est pas permis à l'homme de rapporter ". Or ces termes paraissent bien se rapporter à la vision béatifique, dont l'état surpasse la vie présente, selon ce mot d'Isaïe (64, 3) : " L'œil n'a pas vu, ô Dieu, excepté toi, ce que tu as préparé à ceux qui comptent sur toi. " Par conséquent il est préférable de dire que S. Paul a vu Dieu dans son essence.

Solutions : 1. Lorsque l'esprit de l'homme est ravi, jusqu'à la contemplation de la vérité divine, est d'une triple manière qu'il peut contempler cette vérité. 1° Dans des similitudes sensibles ; est un tel transport d'esprit qui emporta S. Pierre. 2° Dans des effets intelligibles : tel fut cas de David s'écriant (Ps 115, 11) : " J'ai dit dans mon transport : tout homme est menteur. " Dans son essence, et ce fut le ravissement de Paul, et aussi de Moïse. Cela s'accorde d'ailleurs usez bien : de même que Moïse avait été le dernier docteur des juifs, ainsi S. Paul a été le premier " docteur des nations ".

2. L'essence divine ne peut être vue par une intelligence créée qu'avec l'aide de la lumière de gloire dont parle le Psalmiste (36, 10) : " Dans ta lumière, nous verrons la lumière. " Mais cette lumière, on peut la recevoir de deux manières. Par mode de forme immanente : c'est ce qui rend bienheureux les saints dans le ciel. Par mode de passion transitoire : on a vu un exemple de ce mode dans le cas de la lumière prophétique. Et c'est de cette dernière manière que S. Paul reçut la lumière quand il fut ravi. C'est pourquoi il ne devint pas bienheureux au sens plénier du mot, au point que la gloire rejaillit sur son corps ; mais il ne fut bienheureux que sous un certain rapport. C'est pourquoi un tel ravissement appartient en quelque façon à la prophétie.

3. Paul, dans son ravissement, n'a pas été bienheureux d'une manière habituelle, mais il exerça seulement l'acte des bienheureux ; il en résulte qu'il n'y a pas eu alors chez lui un acte de foi en même temps, mais il n'en possédait pas moins cette vertu, à l'état d'habitus.

4. L'expression de " troisième ciel " peut s'entendre d'une manière corporelle. En ce sens, le troisième ciel est le ciel empyrée, appelé troisième par rapport au ciel atmosphérique et au ciel astral ; ou plutôt par rapport au ciel astral et au ciel liquide ou cristallin. Paul se dit " ravi au troisième ciel ", non pour contempler la similitude d'une réalité corporelle, mais parce que ce lieu est celui de la contemplation des bienheureux. Aussi lit-on dans la Glose sur la 2ème épître aux Corinthiens que " le troisième ciel est spirituel, là où les anges et les âmes saintes jouissent

de la contemplation de Dieu. Pour S. Paul, être ravi jusqu'à ce ciel, cela signifie que Dieu lui a montré la vie dans laquelle il sera contemplé pendant l'éternité " .

On peut encore entendre par troisième ciel une vision qui dépasse la vue de ce monde. Et cela de trois manières 1° Selon l'ordre des puissances cognitives en ce sens, le premier ciel désigne la vision corporelle ou sensible, par exemple, dans Daniel, celle de la main qui écrivait sur le mur ; le deuxième ciel est la vision dans l'imagination, comme celle dont a bénéficié Isaïe, et aussi S. Jean dans l'Apocalypse ; le troisième ciel est la vision intellectuelle, comme l'explique S. Augustin. — 2° Selon l'ordre des réalités à connaître : " Le premier ciel est alors la connaissance des corps célestes ; le deuxième, celle des esprits célestes ; et le troisième, celle de Dieu même. " — 3° Selon le degré de la contemplation par laquelle on voit Dieu : le premier de ces degrés appartient aux anges de la hiérarchie la moins élevée, le deuxième aux anges de la hiérarchie moyenne, et le troisième à ceux de la hiérarchie suprême, comme le remarque la Glose sur la 2ème épître aux Corinthiens.

Et parce que la vision de Dieu ne peut exister sans délectation, l'Apôtre dit avoir été ravi non seulement " au troisième ciel " en raison de la contemplation, mais encore " au Paradis " à cause de la délectation qui en a découlé.

Article 4 : Dans son ravissement, S. Paul a-t-il été hors de sens ?

Objections 1. Il ne semble pas. S. Augustin écrit en effet " Pourquoi ne pas croire que Dieu, par ce ravissement qui est allé jusqu'au degré suprême de la vision, a voulu montrer à un si grand Apôtre, le docteur des nations, la vie dans laquelle, après cette vie, il vivra éternellement ? " Or, dans la vie future, après la résurrection, les saints verront l'essence de Dieu, sans qu'il y ait abstraction des sens corporels. Cette abstraction ne s'est donc pas produite non plus dans le cas de S. Paul.

2. Le Christ, qui a été vraiment voyageur sur cette terre, a joui continuellement de la vision de l'essence divine, sans qu'il y eût pourtant abstraction des sens. Il n'est donc pas nécessaire qu'elle ait existé en S. Paul pour lui permettre de voir l'essence de Dieu.

3. S. Paul, après avoir vu Dieu par essence, se souvenait des réalités qu'il avait contemplées dans cette vision ; aussi disait-il (2 Co 12, 4) : " J'ai entendu des paroles secrètes qu'il n'est pas permis à l'homme de répéter. " Or la mémoire relève de la partie sensible, comme le montre Aristote. Il semble donc que S. Paul, en voyant l'essence de Dieu, n'a pas été abstrait de ses sens. En sens contraire, S. Augustin écrit : " A moins de mourir en quelque sorte à cette vie, soit en quittant complètement le corps, soit en étant détourné et abstrait des sens corporels, personne ne peut être élevé à cette vision. "

Réponse : L'homme ne peut voir l'essence divine par une autre puissance cognitive que son intelligence. Or l'intelligence humaine ne se tourne vers les réalités sensibles qu'au moyen des images ; par les images elle reçoit à partir des réalités sensibles les idées, et c'est en considérant des idées dans les images qu'elle juge les réalités sensibles et les organise. C'est pourquoi dans toute activité où l'intelligence fait abstraction des images, il est nécessaire qu'elle fasse aussi abstraction des sens. Or il faut que l'homme, dans l'état de voyageur, ait l'intelligence abstraite des images pour voir l'image de Dieu. Cette essence, en effet, ne peut être vue par une image, ni même par une idée créée, car elle dépasse à l'infini non seulement tous les corps d'où viennent les images, mais aussi toute créature intelligible. Lorsque par son intelligence l'homme est élevé à la sublime vision de l'essence de Dieu, il faut donc qu'il y applique son esprit tout entier de manière à ne plus avoir aucune autre pensée qui lui viendrait des images, mais à être totalement porté vers Dieu. Aussi est-il impossible que l'homme en l'état présent voie Dieu dans son essence sans abstraction des sens.

Solutions : 1. On l'a dit à l'article précédent, après la résurrection, chez les bienheureux qui contempleront l'essence de Dieu, il y aura rejaillissement de l'intelligence sur les puissances inférieures et jusque sur le corps. Voilà pourquoi, en vertu même de la vision divine, l'âme se tournera alors vers les images et les réalités sensibles. Mais un tel rejaillissement n'a pas lieu chez tous ceux qui sont ravis, ainsi qu'on l'a montré. Le cas n'est donc pas le même.

2. L'intelligence du Christ était glorifiée par la lumière habituelle de gloire, dans laquelle il voyait l'essence divine beaucoup plus parfaitement que ne peut le faire aucun être angélique ou humain. Mais il était voyageur à cause de la possibilité de son corps, en vertu de laquelle " il était abaissé un peu au-dessous des anges ", dit l'épître aux Hébreux (2, 7) et cela en raison d'une dispensation de Dieu, non à cause d'une déficience de son intelligence. Le cas n'est donc pas le même pour i ci pour les autres hommes voyageurs.

3. Enfin S. Paul, après qu'il eut cessé de voir essence de Dieu, s'est souvenu des réalités qu'il avait connues dans cette vision, grâce à certaines idées qui étaient demeurées à l'état habituel dans son intelligence ; de même que, lorsque les réalités sensibles ont disparu, il en reste dans l'âme certaines impressions. Ces idées, il se les remémorait dans la suite, en se tournant vers des images. Voilà pourquoi il ne pouvait penser ou exprimer par des paroles toute cette connaissance.

Article 5 : Dans cet état, l'âme de S. Paul a-t-elle été complètement séparée de son corps ?

Objections : 1. On le croirait volontiers, car il dit lui-même (2 Co 5, 6) : " Tant que nous sommes dans le corps, nous sommes exilés loin du Seigneur ; car nous marchons par la foi et non par la claire vision. " Or Paul, dans son état de ravissement, n'était pas exilé loin du Seigneur, puisqu'il voyait Dieu dans une claire vision, on l'a dit. Il n'était donc pas dans son corps.

2. Une faculté de l'âme ne peut être élevée au-dessus de son essence, dans laquelle elle s'enracine. Or l'intelligence, qui est une puissance de l'âme, a été, dans le ravissement, abstraite des réalités corporelles par son élévation jusqu'à la contemplation de Dieu. Donc, à plus forte raison, l'essence de l'âme a-t-elle été séparée du corps.

3. Les puissances de l'âme végétative sont plus matérielles que celles de l'âme sensible. Mais il fallait, comme on l'a dit, que l'intelligence fût abstraite des puissances de l'âme sensitive pour être ravie jusqu'à la vision de l'essence divine. Il convenait donc encore bien plus qu'elle fût abstraite des puissances de l'âme végétative. Mais quand celles-ci cessent d'agir, l'âme ne demeure plus unie au corps d'aucune manière. Il fallait donc que l'âme de S. Paul, dans son ravissement, fût complètement séparée du corps.

En sens contraire, S. Augustin écrit " Il n'est pas incroyable que certains saints, qui n'étaient pas encore délivrés de la vie au point de ne laisser que leurs cadavres à ensevelir, se soient vu accorder cette forme excellente de révélation ", qui est de voir Dieu par essence. Il n'était donc pas nécessaire que, dans son ravissement, l'âme de S. Paul ait été complètement séparée du corps.

Réponse : Dans le ravissement dont nous parlons, l'homme, on l'a vu, est élevé par la puissance divine " de ce qui est selon la nature à ce qui est au-dessus de la nature ". Il faut donc considérer deux choses : 1° Ce qui convient à l'homme selon la nature. 2° Ce que la puissance divine doit faire en l'homme au-dessus de sa nature. Or, du fait que l'âme est unie au corps comme sa forme naturelle, il en résulte chez elle une tendance naturelle à comprendre par un retour aux images. Cette tendance n'est pas abolie par la puissance divine dans le ravissement, car l'état de l'âme n'est pas changé, nous l'avons montré. Toutefois, tandis que cet état demeure, le retour en acte vers les images et les réalités sensibles est retiré à l'âme afin qu'il n'y ait point d'obstacle à son élévation vers ce qui, on l'a vu, dépasse toute image. Par conséquent, dans le ravissement de S.



Paul, il n'était pas nécessaire que son âme soit séparée de son corps au point de ne plus lui être unie comme sa forme ; mais il fallait que son intelligence soit abstraite des images et de la perception des réalités sensibles.

Solutions : 1. S. Paul dans ce ravissement était exilé loin du Seigneur par son état, car il était encore voyageur ; mais non par son acte, où il voyait Dieu dans une claire vision, comme on l'a montré.

2. Une puissance de l'âme ne peut être élevée par une force naturelle au-dessus du mode qui convient à son essence ; mais la force divine peut l'élever à quelque chose de plus haut. De même le corps, par la violence que lui fait une puissance plus forte, peut être élevé au-dessus du lieu qui lui convient selon sa nature spécifique.

3. Les puissances de l'âme Végétative n'agissent pas en vertu d'une attention de l'âme comme font les puissances sensibles, mais à la manière de la nature. Aussi le ravissement ne requiert-il pas que l'on soit abstrait de ces puissances végétatives comme des puissances sensibles, car l'activité de celles-ci diminuerait l'attention de l'âme par rapport à la connaissance intellectuelle.

Article 6 : Ce que S. Paul a su et ce qu'il a ignoré, au sujet de son ravissement

Objections : 1. Il semble que S. Paul n'a pas ignoré si son âme avait été séparée de son corps. Car il dit lui-même (2 Co 12, 2) : " je connais un homme qui a été ravi dans le Christ jusqu'au troisième ciel. " Or le mot " homme " désigne le composé de l'âme et de corps ; et le " ravissement " diffère de la mort. Il semble donc bien avoir su que son âme n'avait pas été séparée du corps par la mort. D'autant plus que cette opinion est communément admise par les docteurs.

2. Il ressort encore de ces paroles de l'Apôtre qu'il a su lui-même où il avait été ravi, à savoir " au troisième ciel ". Il en résulte qu'il a su s'il était ou non avec son corps ; car, s'il s'est rendu compte que le troisième ciel était une réalité corporelle, il a su par suite que son âme n'était pas séparée du corps. Il n'y a en effet que le corps qui puisse voir une réalité corporelle. Il semble donc qu'il n'a pas ignoré si son âme avait été séparée du corps.

3. D'après S. Augustin, l'Apôtre, dans son ravissement, a vu Dieu par la même vision que celle des saints dans la patrie. Or, du fait qu'ils voient Dieu, les saints savent si leurs âmes sont séparées de leurs corps. Paul eut donc aussi cette connaissance.

En sens contraire, S. Paul écrit (2 Co 12, 2) " Avec le corps ou sans le corps, je l'ignore, Dieu le sait. "

Réponse : Il convient de chercher la réponse à cette question dans les paroles mêmes de l'Apôtre : celui-ci dit qu'il sait une chose, qu'il " a été ravi au troisième ciel ", et qu'il en ignore une autre " si c'est avec son corps ou sans son corps ". y a deux interprétations possibles :

1° Ces mots " soit avec son corps, soit sans son corps " ne se rapporteraient pas à l'être même de l'homme ravi, comme si S. Paul avait ignoré si son âme était ou non dans son corps, mais viseraient le mode de ravissement : l'Apôtre aurait ignoré si son corps avait été ou non ravi au troisième ciel en même temps que son âme, ou si celle-ci seule l'avait été, comme ce fut le cas d'Ézéchiel qui déclare (8, 3) qu'il " fut emmené dans Jérusalem en des visions divines ". Cette dernière exégèse fut avancée par un certain juif, d'après S. Jérôme. Il écrit en rapportant l'opinion de ce Juif — " Enfin même notre Apôtre n'a pas eu l'audace d'affirmer qu'il avait été ravi avec son corps ; mais il a dit : soit avec mon corps, soit sans mon corps, je ne sais. "

Toutefois, S. Augustin rejette ce sens, précisément pour cette raison que l'Apôtre dit avoir su qu'il avait été ravi jusqu'au troisième ciel. Il savait donc que le troisième ciel, où il avait été ravi, était un ciel réel et non pas imaginaire ; autrement, s'il avait appelé troisième ciel une simple image de celui-ci, il aurait pu dire de même qu'il avait été ravi avec son corps, en entendant par là l'image de son corps, telle qu'elle apparaît dans le sommeil. Mais alors, s'il se rendait compte

qu'il s'agissait réellement du troisième ciel, il savait si c'était quelque chose de spirituel et d'incorporel, et en ce cas son corps ne pouvait y être ravi ; ou si c'était quelque chose de corporel, et alors son âme ne pouvait y être ravie sans son corps, à moins d'être séparée de celui-ci.

2° Il faut donc donner un autre sens à ces paroles de l'Apôtre : S. Paul a connu qu'il avait été ravi selon son âme et non selon son corps, mais il a ignoré comment s'était comportée son âme par rapport à son corps, c'est-à-dire si elle fut sans corps ou non pendant la durée de son ravissement.

Mais il y a encore ici diverses interprétations. Certains disent en effet : l'Apôtre a su que son âme était unie à son corps en tant que forme, mais il ignorait s'il avait subi l'aliénation des sens, ou s'il avait fait abstraction des activités de l'âme végétative. — Cependant, qu'il y ait eu abstraction des sens, S. Paul n'a pas pu l'ignorer, du fait qu'il avait conscience de son ravissement. Quant à une abstraction des activités de l'âme végétative, ce n'était pas un fait assez important pour mériter une mention si expresse. Il reste donc que l'Apôtre a ignoré si son âme était restée unie à son corps en tant que forme, ou s'était séparée de lui par la mort.

D'autres cependant, tout en admettant cette explication, disent que l'Apôtre n'a pas pu se rendre compte de son état au moment de son ravissement, car toute son attention était tournée vers Dieu, mais qu'il l'a compris ensuite, en réfléchissant sur ce qu'il avait vu. — Cette opinion est également contraire aux paroles de l'Apôtre qui a soin de distinguer le passé du futur. Il dit en effet, au présent, qu'il " sait " avoir été ravi il y a quatorze ans, et, au présent encore, qu'il " ignore " si ce fut avec son corps ou sans son corps.

C'est pourquoi il faut dire que, avant et après, il a ignoré si son âme avait été séparée de son corps. S. Augustin conclut après une longue recherche : " Il nous reste de comprendre ce que lui-même ignorait : si, au moment où il fut ravi au troisième ciel, il était dans son corps à la manière dont l'âme est dans le corps quand on dit que celui-ci est vivant (soit qu'il ait été éveillé, ou endormi, ou que l'âme ait été en extase, devenue étrangère aux sens) ; ou bien s'il était tout à fait sorti de son corps, au point que celui-ci gisait Mort. "

Solutions : 1. Par synecdoque, on appelle quelquefois " homme " l'une de ses parties seulement, et surtout l'âme qui en est la partie supérieure. On peut toutefois entendre aussi que celui qui avait été ravi n'était plus un homme lors de son ravissement, mais qu'il l'est maintenant " après quatorze ans ". Aussi dit-il : " je connais un homme ", et non : " je connais un homme ravi. " — Rien n'empêcherait non plus que l'on appelle ravissement la mort produite par une intervention spéciale de Dieu. Et, comme l'écrit S. Augustin : " Si l'Apôtre est resté dans le doute, qui de nous peut avoir une certitude ? " Ceux qui proposent une opinion sur ce sujet parlent donc plus par conjecture que par certitude.

2. L'Apôtre a su, ou que le troisième ciel était quelque chose d'incorporel, ou qu'il avait vu une réalité incorporelle dans le ciel ; cependant cette connaissance pouvait être obtenue par son intelligence, même si son âme n'était pas séparée de son corps.

3. La vision de S. Paul dans le ravissement fut semblable, par un certain côté, à celle des bienheureux quant à l'objet de vision ; et différente par un autre côté, quant au mode de vision ; car il n'a pas contemplé aussi parfaitement que les saints qui sont dans le ciel. Aussi S. Augustin écrit-il : " A S. Paul enlevé à ses sens charnels jusqu'au troisième ciel, il manqua quelque chose pour la pleine et parfaite connaissance des réalités, qui existe chez les anges ; c'est qu'il ne savait pas si son ravissement avait lieu dans son corps ou sans son corps. C'est pourquoi cette connaissance ne fera pas défaut lors du recouvrement des corps dans la résurrection des morts, lorsque cet être corruptible aura revêtu l'incorruptibilité. "

Nous avons à considérer à présent les charismes gratuits qui se rapportent au langage. I. Le charisme des langues. — II. Le charisme du discours de sagesse ou de science.

### QUESTION 176 : LE CHARISME DES LANGUES

1. Par ce charisme obtient-on la connaissance de toutes les langues ? — 2. Comparaison entre ce charisme et celui de la prophétie ?

Article 1 : Par ce don obtient-on la connaissance de toutes les langues ?

Objections : 1. Il semble que ceux qui recevaient le charisme des langues ne parlaient pas toutes les langues. En effet, ce qui est accordé par la puissance divine est le meilleur en son genre ; c'est ainsi que le Seigneur changea l'eau en un vin excellent (Jn 2, 10). Mais ceux qui eurent le charisme des langues parlaient mieux leur propre langue. La Glose dit en effet, au sujet de l'épître aux Hébreux : " Il n'est pas étonnant que cette épître soit plus éloquente que les autres. Il est en effet naturel à chacun de mieux parler sa propre langue qu'une langue étrangère. Or les autres épîtres, l'Apôtre les a composées dans une langue étrangère, le grec, mais celle-ci il l'a écrite en hébreu. " Par le charisme des langues, les Apôtres n'ont donc pas reçu la science de toutes les langues.

2. La nature n'emploie pas plusieurs moyens là où elle peut se contenter d'un seul ; et encore moins Dieu, qui opère avec plus d'ordre que la nature. Or Dieu pouvait faire que ses disciples, en ne parlant qu'une seule langue, fussent compris de tous ; aussi, à propos de ce passage des Actes des Apôtres (2, 6) : " Chacun les entendait parler sa propre langue ", la Glose commente : " C'est qu'ils parlaient toutes les langues ; ou bien ils ne parlaient que la leur, c'est-à-dire l'hébreu, mais ils étaient compris de tous comme s'ils s'étaient exprimés dans la langue de chaque auditeur. " Il semble donc qu'ils n'aient pas reçu le don de parler toutes les langues.

3. Toutes les grâces découlent du Christ en son corps qui est l'Église, selon cette parole de S. Jean (1, 16) : " De sa plénitude nous avons tous reçu. " Mais on ne dit pas que le Christ ait parlé plus d'une langue. Et actuellement encore, chaque fidèle ne parle qu'une seule langue. Il semble donc que les disciples du Christ n'ont pas reçu le don de parler toutes les langues.

En sens contraire, il est dit dans les Actes des Apôtres (2, 4) : " Ils furent tous remplis de l'Esprit Saint et se mirent à parler diverses langues, selon que l'Esprit Saint leur en donnait le pouvoir. " Une glose de S. Grégoire a ajouté : " L'Esprit Saint est descendu sur les disciples sous forme de langues de feu, et il leur a donné la science de toutes les langues. "

Réponse : Les premiers disciples du Christ ont été choisis par lui pour parcourir la terre et prêcher sa foi en tous lieux, selon S. Mathieu (28,19) : " Allez, enseignez toutes les nations. " Or il ne convenait pas que ceux qui étaient envoyés instruire les autres aient besoin d'apprendre d'eux la manière de leur parler ou comment comprendre leur langage, alors surtout que ces missionnaires de la foi appartenaient à une même nation, la nation juive, comme l'avait prédit Isaïe (27, 6 Vg) : " Ceux qui sortiront impétueusement de Jacob rempliront de leur race la face de la terre. " De plus, les disciples étaient pauvres et impuissants ; ils n'auraient pas trouvé facilement dès le début des interprètes pour traduire exactement leurs paroles ou leur expliquer celles des autres ; et cela d'autant plus qu'ils étaient envoyés aux infidèles. Il était donc nécessaire que Dieu y pourvoie par le don des langues. De même que la diversité des langues s'est introduite au moment où les nations versaient dans l'idolâtrie selon la Genèse (11, 7), de même quand il fallut ramener les nations au culte du Dieu unique, on remédia à cette diversité par le don des langues.

Solutions : 1. D'après S. Paul (1 Co 12, 7), " la manifestation de l'Esprit est donnée pour l'utilité commune ". Aussi a-t-il suffi à Paul et aux autres Apôtres d'être instruits par Dieu de la langue de tous les peuples autant que le requérait l'enseignement de la foi. Mais quant aux ornements que l'art ajoute au langage, S. Paul en eut le don dans sa propre langue, mais non dans une langue étrangère. Il en est de même pour la science et la sagesse : les Apôtres en furent instruits pour autant que l'exigeait l'enseignement de la foi ; mais ils n'eurent pas la connaissance de tout ce qui est du domaine des sciences apprises, par exemple des conclusions de l'arithmétique ou de la géométrie.

2. Les deux solutions étaient possibles : ou bien à l'aide d'une seule langue les Apôtres seraient compris de tous, ou bien ils parleraient toutes les langues. Toutefois cette seconde solution convenait davantage : cela rassortissait à la perfection de leur science, d'être capables non seulement de s'exprimer en n'importe quelle langue, mais encore de pouvoir comprendre ce que les autres leur disaient. Dans la première solution, où tous auraient compris l'unique langue parlée par les Apôtres, cela se serait produit, soit en vertu de la science des auditeurs, qui auraient traduit aussitôt la langue qui leur était parlée, soit par une sorte d'illusion, les mots parvenant aux oreilles des auditeurs autrement qu'ils n'étaient proférés. Ainsi la Glose dit-elle sur ce deuxième chapitre des Actes des Apôtres : " Ce fut un plus grand miracle, qu'ils aient parlé toutes sortes de langues. " Et S. Paul écrit (1 Co 14, 18 Vg) : " je rends grâce à Dieu de parler les langues de vous tous. "

3. Le Christ, personnellement, n'avait à prêcher qu'à un seul peuple, aux juifs. Bien qu'il ait eu, sans aucun doute, de la façon la plus parfaite, la science de toutes les langues, il ne fut donc pas nécessaire qu'il les parle toutes. — Quant aux chrétiens d'aujourd'hui, selon la remarque de S. Augustin " si actuellement personne de ceux qui reçoivent le Saint-Esprit ne parle toutes les langues, c'est parce que l'Église elle-même les parle toutes ; et nul ne reçoit le Saint-Esprit, s'il n'est dans cette Église ".

Article 2 : Comparaison entre ce charisme et celui de la prophétie

Objections : 1. Il semble que le don des langues soit supérieur à la grâce de la prophétie. En effet, des qualités propres aux êtres les meilleurs apparaissent comme les meilleures, selon Aristote. Or le don des langues est propre au Nouveau Testament, comme on le chantait dans une séquence de la Pentecôte : " C'est lui qui aujourd'hui gratifie les Apôtres du Christ d'un présent extraordinaire, inconnu à tous les siècles. " Mais la prophétie convient plutôt à l'Ancien Testament, selon l'épître aux Hébreux (1, 1) : " A maintes reprises et de bien des façons, Dieu a jadis parlé à nos Pères par les Prophètes. " Il paraît donc bien que le don des langues est supérieur à celui de la prophétie.

2. Ce qui nous ordonne à Dieu semble plus excellent que ce qui nous ordonne aux hommes. Or, par le don des langues, on s'ordonne à Dieu, tandis que par la prophétie, on s'ordonne aux hommes. S. Paul écrit en effet (1 Co 14, 2) : " Celui qui parle en langues ne parle pas aux hommes, mais à Dieu ; tandis que celui qui prophétise s'adresse aux hommes pour leur édification. " Il semble donc que le don des langues soit supérieur au don de la prophétie.

3. Le don des langues demeure d'une manière habituelle chez celui qui le possède, et l'homme a le pouvoir de l'utiliser lorsqu'il le veut. Aussi S. Paul dit-il (1 Co 14, 18 Vg) : " je rends grâce à Dieu de parler les langues de vous tous. " Or, on l'a vu il n'en va pas ainsi avec le don de la prophétie ; le don des langues lui est donc supérieur.

4. L'interprétation des discours semble se ranger sous la prophétie, car on interprète les Écritures par le même Esprit qui les a produites. Or l'interprétation des discours figure dans la 1<sup>e</sup> épître

aux Corinthiens (19,29) après le don des langues. Il semble donc que le charisme des langues soit supérieur à celui de la prophétie, surtout par rapport à l'une de ses parties.

En sens contraire, l'Apôtre dit (1 Co 14, 15) " Celui qui prophétise est supérieur à celui qui parle en langues. "

Réponse : Le charisme de la prophétie surpasse celui des langues d'une triple manière.

1° Le don des langues se rapporte à des mots, qui ne sont que les signes d'une vérité intelligible, comme les images qui apparaissent dans la vision de l'imagination ; aussi S. Augustin compare-t-il le don des langues à cette sorte de vision. Or on a dit plus haut que le don de prophétie consiste dans l'illumination même de l'esprit en vue de connaître la vérité intelligible ; et l'on a vu que cette illumination intellectuelle est plus excellente que la vision de l'imagination. On dira donc parallèlement que la prophétie surpasse le don des langues considéré en lui-même.

2° Le don de la prophétie fait connaître les réalités elles-mêmes ; ce qui est plus noble que la connaissance des mots procurée par le don des langues.

3° Le don de la prophétie est enfin plus utile. L'Apôtre le prouve de trois manières. 1) La prophétie est plus profitable à l'édification de l'Église ; celui qui parle en langues n'y contribue en rien, à moins qu'il n'y ajoute une explication. — 2) Elle est plus utile à celui qui parle ; son esprit ne serait pas édifié, s'il parlait en diverses langues sans les comprendre, ce qui revient au don de prophétie. — 3) Elle est plus utile aux infidèles. C'est surtout pour eux qu'est accordé le don des langues ; cependant il pourrait bien arriver qu'ils traitent parfois d'insensés ceux qui parlent en langues, de même que les juifs considéraient les Apôtres comme des gens ivres parce qu'ils parlaient en langues, nous disent les Actes (2, 13). Les prophéties, au contraire, convainquent les infidèles en révélant les secrets de leur cœur.

Solutions : 1. Comme il a été dit plus haut, ce qui fait la supériorité de la prophétie, c'est non seulement qu'elle éclaire par une lumière intelligible, mais aussi qu'elle fait percevoir une vision, dans l'imagination. De même aussi appartient-il à la perfection de l'opération de l'Esprit Saint non seulement de remplir l'esprit humain de la lumière prophétique, et l'imagination de la vision sensible, comme cela se produisait dans l'Ancien Testament, mais encore de disposer extérieurement la langue à proférer les différents signes du langage. Cette totale perfection est atteinte dans le Nouveau Testament, selon cette parole (1 Co 14,26) : " Chacun de vous a son cantique, ou son enseignement, ou son discours en langues, ou son apocalypse ", c'est-à-dire sa révélation prophétique.

2. L'homme, par le don de prophétie, est ordonné à Dieu selon l'esprit, ce qui est plus noble que de lui être ordonné selon le langage seulement. De plus, celui qui parle en langues " ne parle pas aux hommes ", parce qu'il ne s'adresse pas à leur intelligence ou ne s'exprime pas pour leur utilité ; mais il ne s'adresse qu'à l'intelligence de Dieu et ne s'exprime que pour sa gloire. Par la prophétie, au contraire, l'homme se tourne vers Dieu et vers le prochain ; c'est pourquoi elle est un don plus parfait.

3. La révélation prophétique s'étend à tous les objets de connaissance surnaturelle ; aussi arrive-t-il, en vertu de sa perfection même, que dans l'état d'imperfection de cette vie, on ne puisse la recevoir d'une manière parfaite et habituelle, mais seulement d'une façon imparfaite et transitoire. Au contraire, le don des langues ne s'étend qu'à la connaissance d'une réalité particulière : le langage des hommes. C'est pourquoi l'imperfection de cette vie ne s'oppose pas à ce qu'on le possède parfaitement et par mode d'habitus.

4. L'interprétation des discours peut se ranger sous le don de prophétie, dans la mesure où l'esprit reçoit une lumière qui lui permet de comprendre et d'exposer ce qui est obscur dans les discours, soit en raison de la difficulté des sujets traités, soit à cause des mots inconnus qui sont

employés, soit par suite des images dont on se sert, selon ces paroles du livre de Daniel (5, 16) : " J'ai entendu dire de toi que tu peux interpréter les choses obscures et résoudre les questions difficiles. " Il s'ensuit que l'interprétation des discours l'emporte sur le don des langues ; l'Apôtre dit lui-même (1 Co 14, 5) : " Celui qui prophétise est plus grand que celui qui parle en langues, à moins que ce dernier n'interprète ce qu'il dit. " Si l'interprétation des discours est cependant placée après le don des langues, c'est précisément parce qu'elle s'étend aussi à l'explication des divers genres de langues.

### QUESTION 177 : LE CHARISME DU DISCOURS

L'Apôtre le cite en ces termes (1 Co 12, 8) : " A l'un l'Esprit donne le discours de la sagesse, à l'autre le discours de la science. "

A ce sujet, nous nous demandons : 1. Y a-t-il un charisme du discours ? — 2. A qui ce charisme convient-il ?

Article 1 : Y a-t-il un charisme du discours ?

Objections : 1. Il ne semble pas. En effet, la grâce donne à l'homme ce qui dépasse les forces de la nature. Or, c'est la raison naturelle qui a inventé l'art de la rhétorique, laquelle permet à l'homme " d'instruire, de plaire, de toucher ", dit S. Augustin. Mais tout cela concerne la grâce du discours. Il semble donc que cette grâce ne soit pas un charisme.

2. Tout charisme se rapporte au règne de Dieu. Or l'Apôtre dit (1 Co 4, 20) : " Le règne de Dieu ne consiste pas en discours, mais en puissance. " Il n'y a donc aucun charisme dans le discours.

3. Nulle grâce n'est donnée en raison des mérites ; car " si elle venait des œuvres, ce ne serait plus une grâce " (Rm 11, 6). Or le discours est donné à chacun en raison de ses mérites. Commentant en effet le Psaume (119, 43) : " Ne retirez pas de ma bouche la parole de vérité ", S. Grégoire écrit : " Le Dieu tout-puissant accorde la parole de vérité à ceux qui la mettent en pratique, et il la retire à ceux qui ne le font pas. " Le don du discours n'est donc pas un don gratuit.

4. De même que l'homme doit exprimer par son discours ce qui relève du don de sagesse ou de science, de même doit-il exposer ce qui relève de la vertu de foi. Donc, si l'on admet que le discours de sagesse et le discours de science sont des dons gratuits, pour la même raison il faut aussi ranger le discours de foi parmi les charismes.

En sens contraire, on lit dans l'Ecclésiastique (6, 5 Vg) : " Le discours gracieux abondera chez l'homme de bien. " Or la bonté de l'homme vient de la grâce. Par suite aussi la grâce du discours.

Réponse : Les dons gratuits sont donnés en vue de l'utilité commune, on l'a dit. Or la connaissance que l'on reçoit de Dieu ne saurait servir à l'utilité d'autrui qu'au moyen du discours. Et comme le Saint-Esprit n'omet rien de ce qui est utile à l'Église, il assiste aussi ses membres dans leurs discours, non seulement pour qu'ils soient compris de tous, ce qui appartient au don des langues, mais encore pour qu'ils parlent avec efficacité, ce qui relève de la grâce du discours.

Cette grâce du discours a un triple effet 1. Instruire l'intelligence des auditeurs -2. Plaire à leur cœur, afin qu'ils écoutent volontiers la parole divine. — 3. Toucher leur âme, pour qu'ils aiment la vérité et la mettent en pratique. Pour cela, le Saint-Esprit se sert de la langue humaine comme d'un instrument ; mais c'est lui-même qui achève intérieurement le travail. Aussi S. Grégoire dit-il dans une homélie de la Pentecôte : " Si le Saint-Esprit ne remplit pas le cœur des auditeurs, c'est en vain que la voix des prédicateurs résonne à leurs oreilles. "

Solutions : 1. Dieu opère quelquefois miraculeusement, et d'une façon supérieure, ce que peut faire aussi la nature ; ainsi le Saint-Esprit réalise par le charisme du discours ce que l'art oratoire peut faire moins bien.

2. Nous venons de le dire, l'Apôtre parle du discours qui s'appuie sur l'éloquence humaine, sans le secours du Saint-Esprit. Aussi a-t-il écrit d'abord : " Je tiendrai compte, non pas du discours de ces orgueilleux, mais de leur puissance. " Et il avait dit de lui-même auparavant (2, 4) : " Mon discours et ma prédication ne s'appuyèrent pas sur les paroles persuasives de la sagesse humaine, mais sur la manifestation de l'Esprit et de sa puissance. "

3. Le charisme du discours, on vient de le dire, est donnée à certains pour l'utilité d'autrui. Aussi est-il parfois retirée par suite de la faute, soit de l'auditeur, soit de l'orateur. Ce ne sont pas les bonnes œuvres de l'un et de l'autre qui méritent directement cette grâce, mais elles écartent les obstacles. De même pour la grâce sanctifiante : on la perd par sa faute, mais on ne la méritait pas par ses bonnes œuvres, encore que celles-ci en enlèvent les obstacles.

4. Redisons-le, la grâce du discours a pour but l'utilité commune. Or celui qui communique sa foi le fait par le discours de la science ou de la sagesse. C'est pourquoi on lit dans S. Augustin : " Savoir les moyens que la foi emploie pour secourir les âmes pieuses et pour se défendre contre les impies, voilà ce que l'Apôtre semble appeler la science. " Aussi S. Paul n'a-t-il pas eu à mentionner un discours de foi ; il lui a suffi d'admettre un discours de science et de sagesse.

Article 2 : A qui ce charisme convient-il ?

Objections : 1. Il semble que le charisme du discours de sagesse et de science convienne aussi aux femmes. On l'a vu en effet, l'enseignement se rattache à ce charisme. Or enseigner convient aux femmes, car il est dit dans les Proverbes (4, 3-4 Vg) : " Fils unique, j'étais devant ma mère, et elle m'enseignait. "

2. La grâce de la prophétie l'emporte sur la grâce du discours, comme la contemplation de la vérité l'emporte sur son annonce. Or la prophétie est accordée aux femmes ; l'Écriture parle, en effet au livre des Juges (4,4), de Débora ; au livre des Rois (2 R 22, 14), de Holda la prophétesse, femme de Sellum ; et dans les Actes des Apôtres (21, 9) des quatre filles de Philippe. En outre l'Apôtre écrit (1 Co 11, 5) : " Toute femme qui prie ou qui prophétise... "

À plus forte raison, semble-t-il, la grâce du discours convient-elle aux femmes.

3. S. Pierre écrit (1 P 4, 10) : " Que chacun mette au service des autres le don qu'il a reçu. " Or certaines femmes reçoivent le don de sagesse et de science, dont elles ne peuvent faire bénéficier les autres que par la grâce du discours. Celle-ci leur appartient donc aussi.

En sens contraire, l'Apôtre dit (1 Co 14, 34) " Dans les assemblées, que les femmes se taisent ", et (1 Tm 2, 12) : " je ne permets pas aux femmes d'enseigner. " Or c'est là le but principal de la grâce du discours. Celle-ci ne convient donc pas aux femmes.

Réponse : Le discours peut-être pratiqué de deux façons. 1. En particulier, à l'adresse d'une ou de quelques personnes, dans un entretien familial. Dans ce cas la grâce du discours peut convenir aux femmes.

2. En public, devant toute l'assemblée. Cela est interdit aux femmes : tout d'abord et principalement, parce que la femme doit être soumise à comme, selon la Genèse (3,16). Or enseigner et persuader publiquement dans l'assemblée convient, non aux sujets, mais aux supérieurs. Si pendant des hommes qui sont des inférieurs peuvent accomplir cet office, c'est en vertu d'une commission, et parce que leur sujétion ne leur vient pas, comme aux femmes, de la nature, mais par suite d'une cause accidentelle. — Ensuite, par crainte que le cœur des hommes ne soit séduit par désir, selon l'Ecclésiastique (9, II Vg) : " Les entretiens des femmes sont comme un feu dévorant. " — Enfin, parce que les femmes, généralement, ne sont pas assez

instruites en sagesse pour qu'il soit possible de leur confier sans inconvénient un enseignement public.

Solutions : 1. L'Écriture parle ici de l'enseignement privé en vertu duquel la mère instruit son fils.

2. Dans la grâce de la prophétie, c'est l'esprit qui est illuminé par Dieu. Or, sous ce rapport de l'esprit, il n'y a pas de différence de sexe entre les humains, selon cette parole (Col 3, 10) : " Vous avez revêtu l'homme nouveau, qui se renouvelle suivant l'image de celui qui l'a créé. Dans ce renouvellement, il n'y a plus ni homme, ni femme. " Mais la grâce du discours a pour objet l'instruction des gens, et là se retrouve la différence des sexes. La comparaison n'est donc pas valable.

3. C'est de manière différente, et selon sa condition particulière, que chacun met au service des autres le don qu'il a reçu de Dieu. Aussi les femmes qui ont reçu le don de sagesse et de science peuvent-elles en faire usage pour l'enseignement privé, mais non pour l'enseignement public.

### **QUESTION 178 : LE CHARISME DES MIRACLES**

1. Y a-t-il un charisme des miracles ? — 2. A qui convient-il ?

Article 1 : Y a-t-il un charisme des miracles ?

Objections : 1. Il semble qu'aucun charisme ne soit ordonné à faire des miracles. Toute grâce, en effet, apporte quelque chose dans l'âme de celui qui elle est accordée. Or ce n'est pas ici le cas, puisque des miracles se font aussi par le contact de cadavres, comme on le lit au livre des Rois (2 R 13, 21) : " Un cadavre ayant été jeté dans le sépulcre d'Élisée, à peine eut-il touché les ossements du prophète que l'homme reprit vie et se tint debout. " Le pouvoir de faire des miracles n'est donc pas un charisme.

2. Les charismes viennent du Saint-Esprit selon S. Paul (1 Co 12, 4) : " Il y a diversité de grâces, mais c'est le même Esprit qui les distribue. " Or les miracles peuvent se faire aussi par l'intervention de l'esprit impur, d'après cette parole de notre Seigneur (Mt 24, 24) : " Il surgira de faux prophètes, qui produiront de grands signes et des prodiges. " Le pouvoir de faire des miracles ne relève donc pas du charisme.

3. Les miracles se distinguent en " signes ", " prodiges " et " vertus ". Il est donc illogique de ranger l'activité des vertus parmi les charismes, plutôt que celle des prodiges ou des signes.

4. La guérison miraculeuse se fait par la vertu divine. On ne doit donc pas distinguer la grâce des guérisons de l'activité des vertus.

5. L'activité miraculeuse vient de la foi, soit de celui qui les accomplit, d'après cette parole (1 Co 13, 2) : " Si je possédais toute la foi, au point de transporter des montagnes... ", soit de ceux pour lesquels on fait des miracles, selon ce mot en S. Matthieu (13, 58) : " Il ne fit pas beaucoup de miracles en ce lieu, à cause de leur incrédulité. " Donc si la foi est classée parmi les charismes, il est superflu d'en admettre une autre pour l'activité des signes.

En sens contraire, l'Apôtre cite entre autres charismes (1 Co 12, 9) : " Celui-ci reçoit le don de guérir, cet autre d'opérer des miracles. "

Réponse : On l'a vu plus haut l'Esprit Saint pourvoit suffisamment son Église de tout ce qui est utile au salut, et tel est le but des charismes. Or, s'il est nécessaire que la transmission de la vérité divine soit assurée par le don des langues et la grâce du discours, ainsi convient-il que le discours soit confirmé pour devenir croyable. C'est à cela que vise l'opération des miracles, comme on le dit en S. Marc (16, 20) : " Leur discours fut confirmé par les signes qui suivirent. " Et cela à juste titre. Car il est naturel à l'homme de saisir la vérité intelligible au moyen des effets sensibles.



C'est ainsi que l'homme, conduit par sa raison naturelle, peut parvenir à une certaine connaissance de Dieu par le spectacle de la nature ; de même, à la vue de certains effets surnaturels qu'on appelle miracles, il sera amené à une connaissance surnaturelle des vérités à croire. C'est pourquoi l'activité miraculeuse fait partie des dons gratuits ou charismes.

Solutions : 1. De même que la prophétie englobe tout ce que l'on peut connaître surnaturellement, l'activité miraculeuse a pour objet tout ce que l'on peut produire surnaturellement. Or les miracles ont pour cause la toute-puissance divine, qui ne peut être communiquée à aucune créature. Il est donc impossible que le pouvoir d'opérer les miracles soit une qualité qui demeure habituellement dans l'âme.

Cependant, de même que l'esprit du prophète est mû par l'inspiration divine à connaître surnaturellement une vérité, il peut arriver de la même manière que l'esprit du thaumaturge soit mû à faire un acte suivi par un miracle que Dieu produit par sa puissance. Parfois, c'est à la suite d'une prière ainsi S. Pierre ressuscitant Tabitha (Ac 9, 40) d'autres fois, sans qu'il y ait de prière apparente, Dieu agit selon la volonté de l'homme : c'est le cas de S. Pierre reprochant leur mensonge à Ananie et à Saphire, et les livrant à une mort subite (5, 3). Voilà pourquoi S. Grégoire écrit : " Les saints font des miracles, tantôt par leur puissance, tantôt par leur prière. " Dans les deux cas, c'est Dieu qui est l'auteur principal et qui se sert instrumentalement, soit du mouvement intérieur de l'homme, soit de sa parole, soit d'un acte extérieur, soit d'un contact corporel, même celui d'un cadavre. Aussi, après que Josué eut ordonné, comme par sa propre puissance (Jos 10, 12) : " Soleil, tiens-toi contre Gabaon ", le texte ajoute aussitôt : " Il n'y eut ni auparavant ni depuis un jour aussi long, le Seigneur obéissant à la voix de l'homme. "

2. Le Seigneur parle ici des miracles qui se produiront au temps de l'Anti-Christ et dont S. Paul dit (2 Th 2, 9 Vg) : " Il viendra avec l'appareil de Satan, accompagné de toutes sortes de miracles, de signes et de prodiges trompeurs. " Sur quoi S. Augustin écrit : " On peut se demander pourquoi ces signes et ces prodiges sont appelés trompeurs : est-ce parce qu'ils trompent les sens des hommes par des fantômes, en paraissant faire ce qu'ils ne feront pas en réalité ? Ou est-ce parce que, tout en étant de vrais prodiges, ils entraîneront les hommes au mensonge ? " Les prodiges sont vrais si les choses elles-mêmes sont réelles ; c'est ainsi que les magiciens de Pharaon ont produit de vraies grenouilles et de vrais serpents. Pourtant ce ne seront pas des miracles au sens propre du mot, car ils se feront en vertu de causes naturelles, comme nous l'avons montré dans la première Partie. Au contraire, l'opération des miracles, qui est due à un charisme, se fait par la puissance divine et a pour but l'utilité des hommes.

3. Dans les miracles, il y a deux choses à distinguer : 1° L'action elle-même qui dépasse les forces de la nature ; c'est ce qui fait donner aux miracles le nom de " vertus ". — 2° Le but des miracles, qui est de manifester quelque réalité surnaturelle ; à ce point de vue, on les appelle généralement des " signes " ; mais à cause de leur excellence, on les nomme " prodiges ", en tant qu'ils produisent quelque chose au loin.

4. La grâce des guérisons est mentionnée séparément parce qu'elle confère à l'homme un bienfait particulier, la santé du corps, en plus du bienfait commun à tous les miracles, qui est de mener les hommes à la connaissance de Dieu.

5. On attribue l'activité miraculeuse à la foi pour deux raisons : d'abord parce qu'elle sert à confirmer la foi ; ensuite, parce qu'elle procède de la toute-puissance divine, sur laquelle s'appuie la foi. Et cependant, outre la grâce de la foi, il faut la grâce du discours pour enseigner cette foi ; il n'est donc pas surprenant que l'opération des miracles soit nécessaire aussi pour la confirmer.

Article 2 : A qui le charisme des miracles convient-il ?

Objections : 1. Il apparaît que les méchants ne peuvent en faire. Car on vient de dire qu'ils s'obtiennent par la prière. Or la prière du pécheur ne saurait être exaucée, selon S. Jean (9, 31) : " Nous savons que Dieu n'écoute pas les pécheurs ", et, dans les Proverbes (28, 9) : " La prière de celui qui ne suit pas la loi sera exécration. "

2. On attribue les miracles à la foi, d'après cette affirmation du Seigneur (Mt 17, 19) : " Si vous aviez de la foi gros comme une graine de moutarde, vous diriez à cette montagne de se déplacer, et elle le ferait. " Or " la foi sans les œuvres est morte ", dit S. Jacques (2, 20) ; elle ne paraît donc pas avoir d'opération propre. Il en résulte que les méchants, qui ne peuvent accomplir d'œuvres bonnes, ne sauraient non plus faire de miracles.

3. Les miracles sont des témoignages divins, car on lit dans l'épître aux Hébreux (2, 4) : " Dieu a donné son attestation par des signes, des prodiges et toutes sortes de miracles. " Voilà pourquoi l'Église canonise les saints sur le témoignage des miracles. Or Dieu ne peut être le témoin de la fausseté. Il apparaît donc que les méchants ne peuvent faire de miracles.

4. Les bons sont plus étroitement unis à Dieu que les méchants. Or tous les bons ne font pas des miracles. Donc beaucoup moins encore les méchants.

En sens contraire, l'Apôtre écrit (1 Co 13, 2) " Quand bien même j'aurais toute la foi jusqu'à transporter les montagnes, si je n'ai pas la charité, je ne suis rien. " Mais celui qui ne possède pas la charité se range parmi les méchants ; car, écrit S. Augustin " c'est le seul " don du Saint-Esprit " qui distingue les fils du royaume des fils de perdition ". Il semble donc que même les méchants peuvent accomplir des miracles.

Réponse : Parmi les miracles, il y en a qui ne sont pas de vrais miracles, mais seulement des faits imaginaires qui mystifient l'homme pour lui faire croire ce qui n'existe pas. D'autres sont des faits réels, mais ils ne méritent pas vraiment le nom de miracles, parce qu'ils sont le produit de certaines causes naturelles. Ces deux catégories de prétendus miracles peuvent être accomplis par les démons, comme on vient de le dire.

Les vrais miracles, au contraire, ne peuvent se faire que par la puissance divine : Dieu les produit pour l'utilité des hommes. Et cela pour deux fins : 1° pour confirmer la vérité prêchée ; 2° pour montrer la sainteté d'un homme que Dieu veut proposer en exemple de vertu.

Dans le premier cas, les miracles peuvent être accomplis par quiconque prêche la vraie foi et invoque le nom du Christ. Or on voit parfois les méchants agir de cette façon. Aussi, sous ce rapport, même les méchants peuvent accomplir des miracles. Sur la parole en S. Matthieu (7, 22) : " N'avons-nous pas prophétisé en ton nom ? " S. Jérôme écrit : " Prophétiser, faire des miracles, chasser des démons n'est pas toujours une preuve du mérite de celui qui agit ; mais c'est l'invocation du nom du Christ qui obtient tout cela, afin que les hommes honorent la divinité de celui au nom de qui se font tant de miracles. "

Dans le second cas, les miracles ne sont accomplis que par les saints : c'est en effet pour prouver leur sainteté que des miracles sont accomplis, pendant leur vie ou après leur mort, par eux-mêmes ou par d'autres. On lit dans les Actes des Apôtres (19, 11) : " Dieu faisait des prodiges par les mains de Paul ; on appliquait même sur les malades des linges qui avaient touché son corps, et les malades étaient guéris. " A ce point de vue encore, rien n'empêche qu'un pécheur fasse des miracles par l'invocation d'un saint. Toutefois, on ne devra pas les attribuer à ce pécheur, mais à celui dont le miracle manifeste la sainteté.

Solutions : 1. On l'a dit précédemment à propos de la prière : si elle est exaucée, c'est en s'appuyant non sur le mérite de celui qui la fait, mais sur la miséricorde divine, qui s'étend jusqu'aux méchants. Aussi Dieu exauce-t-il parfois même la prière des pécheurs. On lit dans S. Augustin, à propos de l'aveugle-né : " L'aveugle parlera ainsi avant d'être oint ", c'est-à-dire

avant d'avoir été parfaitement éclairé, " car Dieu exauce les pécheurs ". — Quant à la parole des Proverbes que " la prière de celui qui ne suit pas la loi sera exécration ", il faut l'entendre du mérite du pécheur. Mais parfois cette prière obtient son effet en vertu de la miséricorde de Dieu, soit en vue du salut de celui qui prie, comme il arriva au publicain dont parle S. Luc (18, 13), soit en vue du salut des autres et de la gloire de Dieu

2. La foi sans les œuvres est morte pour celui qui croit, puisqu'il ne vit pas par elle de la vie de la grâce. Mais rien n'empêche un instrument mort de produire une œuvre vivante. Ainsi l'homme utilise un bâton. Et c'est ainsi que Dieu agit en prenant comme instrument la foi du pécheur.

3. Les miracles sont toujours de vrais témoignages de ce qu'ils confirment. Aussi les méchants qui enseignent de fausses doctrines ne sauraient-ils jamais faire de véritables miracles pour confirmer leur enseignement, bien que parfois ils puissent en accomplir pour glorifier le nom du Christ qu'ils invoquent, et par la vertu des sacrements qu'ils pratiquent. Quant aux méchants qui annoncent la vérité, ils font parfois de vrais miracles pour confirmer leur enseignement, mais non pour attester leur sainteté. S. Augustin remarque à ce sujet : " Il y a une grande différence entre les miracles des magiciens, ceux des bons chrétiens et ceux des mauvais chrétiens : les magiciens les font en vertu de pactes privés avec le démon, les bons chrétiens en vertu de la justice publique ; les mauvais chrétiens en vertu des signes seulement de cette justice. "

4. Il dit aussi : " Cela n'est pas accordé à tous les saints, pour éviter que les faibles ne tombent dans une erreur très pernicieuse, en imaginant qu'il y a dans de tels exploits des grâces plus précieuses que dans les œuvres de justice par lesquelles on obtient la vie éternelle. "

#### LES ÉTATS DE VIE : VIE ACTIVE ET VIE CONTEMPLATIVE

Nous devons étudier à présent la vie active et la vie contemplative. Quatre questions sont à examiner, qui ont trait : I. A la division de la vie en active et en contemplative (Q. 179). II. A la vie contemplative (Q. 180). — III. A la vie active (Q. 181). — IV. A la comparaison de la vie active avec la contemplative (Q. 182).

### **QUESTION 179 : LA DIVISION ENTRE VIE ACTIVE ET VIE CONTEMPLATIVE**

1. Cette division est-elle fondée ? — 2. Cette division est-elle adéquate ?

Article 1 : La division entre vie active et vie contemplative est-elle fondée ?

Objections : 1. Il semble que cette manière de diviser la vie ne soit pas correcte. En effet, l'âme est le principe de la vie par son essence, suivant Aristote : " Pour les vivants, être c'est vivre. " Or c'est par ses facultés que l'âme devient principe d'action et de contemplation. Il semble donc qu'il ne soit pas correct de diviser la vie en active et contemplative.

2. On ne divise pas une chose en fonction de différences qui ne se vérifient que dans une autre chose postérieure à la première. Mais actif et contemplatif ou encore spéculatif et pratique représentent des fonctions diverses de l'intellect. Or la vie précède l'intelligence. C'est, en effet, remarque Aristote, sous forme végétative que la vie apparaît d'abord chez les vivants. Il semble donc que la vie ne se laisse pas diviser en active et contemplative.

3. Qui dit vie dit mouvement, remarque Denys. Or la contemplation évoque plutôt l'idée de repos. " J'entrerai dans ma maison et m'y reposerai dans la compagnie de la Sagesse " (Sg 8, 16). Il ne semble donc pas que la vie puisse se diviser en active et contemplative.

En sens contraire, S. Grégoire, déclare qu'il " existe deux vies, où le Dieu Tout-Puissant nous instruit par sa sainte parole : la vie active et la vie contemplative ".

Réponse : Les êtres qui méritent à proprement parler le nom de vivants sont ceux qui se meuvent ou agissent d'eux-mêmes. Mais, plus que tout, ce qui convient à un être en raison de lui-même,

est ce qui lui est propre et à quoi le porte sa principale inclination. Aussi la vie d'un vivant se révèle-t-elle dans l'activité qui plus que toute autre lui est propre, et vers laquelle le porte sa principale inclination. C'est ainsi que la vie des plantes se définit par la nutrition et la génération, celle des animaux par la sensation et le mouvement local, celle des hommes par la pensée et l'agir rationnel.

En vertu du même principe, chez les hommes, la vie de chacun sera ce en quoi il prend son principal plaisir et à quoi il s'applique particulièrement. Et c'est pourquoi, remarque Aristote, chacun veut plus spécialement " avoir commerce avec ses amis ". Et puisqu'il y a des hommes qui s'adonnent principalement à la contemplation de la vérité, tandis que d'autres font leur occupation préférée des actions extérieures, on est fondé à diviser la vie humaine en active et contemplative.

Solutions : 1. Parce qu'elle le fait être en acte, la forme propre de chaque être est le principe de son opération propre. Donc, lorsque l'on dit que, pour les vivants, être c'est vivre, cela signifie que les vivants, du fait qu'ils ont l'être par leur forme, agissent de telle manière.

2. Ce n'est pas la vie dans sa généralité, mais la vie humaine que l'on divise en active et contemplative. Or l'homme doit précisément à son intelligence de former une espèce distincte. Il est donc normal que la division de la vie humaine reproduise celle de l'intelligence elle-même.

3. Le repos de la contemplation s'entend par rapport aux mouvements extérieurs. L'acte de contempler n'en est pas moins en lui-même un mouvement, au sens où toute activité est appelée un mouvement. Suivant Aristote en effet, la sensation et la pensée sont des mouvements, le mouvement étant défini " l'acte d'un être parfait ". C'est dans le même sens que Denys distingue trois mouvements de l'âme qui contemple rectiligne, circulaire et en spirale.

Article 2 : Cette division de la vie en active et contemplative est-elle adéquate ?

Objections : 1. Il semble que non : En effet, Aristote assure qu'il existe trois vies de souveraine excellence : la vie voluptueuse, la vie civile, qui doit être la même chose que la vie active, et la vie contemplative. La division en active et contemplative est donc insuffisante.

2. S. Augustin énumère trois vies différentes la vie de repos ou contemplative, la vie d'action ou active, et une troisième, de repos et d'action mêlés.

3. Enfin la vie humaine se diversifie en fonction des actions diverses auxquelles les hommes s'appliquent. Or il n'y a pas deux manières seulement d'employer son temps et ses forces.

En sens contraire, ces deux vies se voient figurées par les deux femmes de Jacob : la vie active par Lia, et la vie contemplative par Rachel ; et par les deux hôtes du Seigneur : la vie contemplative par Marie, et la vie active par Marthe. S. Grégoire le dit expressément. Or ce symbolisme disparaîtrait s'il y avait plus de deux vies. La division de la vie active et contemplative est donc adéquate.

Réponse : Cette division, on l'a déjà dit, concerne la vie humaine, qui se définit elle-même en fonction de l'intellect. Or l'intellect se divise en actif et en contemplatif. L'activité intellectuelle, en effet, peut avoir pour fin, soit la connaissance même de la vérité, et c'est l'affaire de l'intellect contemplatif ; soit quelque action extérieure, et c'est l'affaire de l'intellect pratique ou actif D'où il suit que la vie elle-même est adéquatement divisée en active et en contemplative.

Solutions : 1. La vie voluptueuse met sa fin dans la jouissance corporelle, qui nous est commune avec les bêtes. Aussi Aristote la qualifie-t-il au même endroit de vie bestiale. Il en résulte qu'elle ne saurait rentrer dans notre division, où il s'agit de la vie humaine, qui est soit active, soit contemplative.

2. Les intermédiaires sont faits de la combinaison des extrêmes, qui les contiennent déjà virtuellement. C'est ainsi que le tiède se trouve contenu dans le chaud et le froid, le gris dans le

blanc et le noir. Pareillement, dans l'action et la contemplation est incluse la vie composée à la fois de l'une et de l'autre. Sans compter que, de même que l'un des composants domine toujours dans le composé, la contemplation ou l'action, suivant les cas, l'emporte dans ce genre de vie intermédiaire.

3. Les entreprises diverses de l'activité humaine, lorsque la droite raison les ordonne à subvenir aux nécessités de la vie présente, relèvent toutes de la vie active, dont c'est le rôle d'y pourvoir. Si elles sont mises au service d'une convoitise quelconque, elles relèvent de la vie voluptueuse qui n'est pas englobée dans la vie active. Mais les entreprises humaines qui sont ordonnées à connaître la vérité, relèvent de la vie contemplative.

### QUESTION 180 : LA VIE CONTEMPLATIVE

1. La vie contemplative appartient-elle à l'intelligence seule, ou bien fait-elle appel aussi à la volonté ? — 2. Les vertus morales appartiennent-elles à la vie contemplative ? — 3. La vie contemplative comporte-t-elle un seul acte, ou plusieurs ? — 4. La considération de n'importe quelle vérité appartient-elle à la vie contemplative ? — 5. Dans l'état présent, la vie contemplative peut-elle atteindre à la vision de l'essence divine ? — 6. Les mouvements de la contemplation distingués par Denys au chapitre 4 des " Noms divins ". — 7. La joie de la contemplation. — 8. La durée de la contemplation.

Article 1 : La vie contemplative appartient-elle à l'intelligence seule, ou bien fait-elle appel aussi à la volonté ?

Objections : 1. Il semble que la vie contemplative n'ait rien à voir avec la volonté. Au dire d'Aristote " la contemplation a pour fin la vérité ". Or la vérité regarde l'intelligence seule. Et donc la vie contemplative aussi, semble-t-il.

2. " La vie contemplative, écrit S. Grégoire est figurée par Rachel, dont le nom signifie : vision du principe. " Or la vision est proprement affaire d'intelligence, et donc aussi la vie contemplative.

3. S. Grégoire encore tient que la vie contemplative demande qu'on se retire de l'action extérieure. La volonté, au contraire, y incline, et semble donc n'avoir aucun rôle dans la vie contemplative.

En sens contraire, S. Grégoire écrit aussi " La vie contemplative consiste à garder de tout son esprit la charité pour Dieu et le prochain et à s'attacher au seul désir du Créateur. " Or le désir et l'amour relèvent, nous l'avons vu, de la volonté. Il faut donc que la vie contemplative intéresse pour une part la volonté.

Réponse : Nous avons dit plus haut qu'on appelait contemplative la vie de ceux dont l'intention primordiale est de contempler la vérité. Or nous savons que l'intention est un acte de la volonté. En effet, l'intention a pour objet la fin, qui est elle-même l'objet de la volonté. D'où il suit que la vie contemplative, qui relève de l'intelligence pour ce qui regarde son opération essentielle, fait appel, pour ce qui regarde l'exercice de cette opération, à la volonté, dont c'est précisément le rôle de mouvoir vers leur acte toutes les autres facultés., y compris l'intelligence. Nous l'avons dit précédemment.

Or la puissance appetitive veut aussi bien le sens que l'intellect à regarder quelque chose, parfois par amour de la réalité que nous voyons, car " là où est ton trésor, là est ton cœur " (Mt 6, 21), et parfois par amour de la connaissance même acquise par ce regard. Et c'est pour cela que S. Grégoire situe la vie contemplative dans " la charité pour Dieu ", en tant que cet amour nous embrase du désir de contempler la beauté divine. Et parce que chacun se délecte dans la

possession de ce qu'il aime, la vie contemplative a pour terme la délectation. Or celle-ci se trouve dans l'affectivité, et rend l'amour plus intense.

Solutions : 1. Du fait même que la vérité est la fin de la contemplation, elle a raison de bien désirable, aimable et délectable. De ce point de vue la contemplation relève de la puissance appétitive.

2. L'amour de Dieu, notre premier principe, nous incite à rechercher sa vision. Ce qui fait dire à S. Grégoire : " La vie contemplative, méprisant tout autre souci, brûle du désir de voir la face de son Créateur. "

3. La volonté meut non seulement les membres du corps à exercer leurs activités extérieures, mais aussi, nous venons de le dire, elle meut l'intellect à exercer l'activité contemplative.

Article 2 : Les vertus morales appartiennent-elles à la vie contemplative ?

Objections : 1. Il semble bien que oui car, selon S. Grégoire " la vie contemplative consiste à garder de tout son esprit la charité pour Dieu et le prochain ". Mais les vertus morales, dont les commandements de la loi prescrivent l'exercice, se ramènent toutes à l'amour de Dieu et du prochain. " L'accomplissement de la loi, c'est l'amour " dit en effet S. Paul (Rm 13, 10). Au même titre que l'amour, les vertus morales doivent donc se rattacher à la vie contemplative.

2. La vie contemplative est principalement ordonnée à la contemplation de Dieu. S. Grégoire l'a dit : " Méprisant tout autre souci, elle brûle du désir de voir la face de son Créateur. " A cela nul ne peut parvenir que par la pureté du cœur, fruit des vertus morales. Il est écrit en effet (Mt 5, 8) : " Heureux les cœurs purs, car ils verront Dieu ", et ailleurs (He 12, 14) : " Recherchez la paix avec tout le monde, et la sainteté sans laquelle nul ne verra Dieu. " Il semble donc que les vertus morales appartiennent à la vie contemplative.

3. S. Grégoire déclare que " la vie contemplative est belle dans l'âme ". Aussi est-elle figurée par Rachel dont il est dit (Gn 29, 17) qu'elle " était belle de visage ". Mais, selon la remarque de S. Ambroise. c'est aux vertus morales et particulièrement à la tempérance que l'âme est redevable de sa beauté.

En sens contraire, les vertus morales sont ordonnées à des actions extérieures. La vie contemplative au contraire implique d'après S. Grégoire — " la cessation de l'activité extérieure ". Les vertus morales n'appartiennent donc pas à la vie contemplative.

Réponse : Il y a deux façons d'appartenir à la vie contemplative ; à titre d'élément essentiel, ou à titre de disposition.

Les vertus morales n'appartiennent pas à l'essence de la vie contemplative. La raison en est que la fin de la vie contemplative est la considération de la vérité. Or, déclare Aristote " le savoir, qui relève de la considération de la vérité, n'a qu'une minime valeur quand il s'agit d'exercer les vertus morales ". Aussi rapporte-t-il les vertus morales à la félicité de la vie active, et non pas à la félicité de la vie contemplative.

Mais les vertus morales se rattachent à la vie contemplative à titre de dispositions préalables. En effet, l'acte de contemplation qui fait l'essence de la vie contemplative se heurte à un double obstacle : à la violence des passions, qui détourne l'intention de l'âme de l'intelligible vers le sensible, et aux agitations extérieures. Or les vertus morales refrènent la violence des passions et apaisent les agitations qui proviennent des occupations extérieures. C'est pourquoi les vertus morales se rattachent à la vie contemplative à titre de dispositions.

Solutions : 1. La vie contemplative, nous l'avons dit, trouve son motif dans la volonté. C'est à ce titre que l'amour de Dieu et du prochain est requis pour la vie contemplative. Mais les causes motrices ne font pas partie de l'essence même d'un être. Elles le préparent et le conduisent à sa

perfection. Il ne s'ensuit donc pas que les vertus morales appartiennent essentiellement à la vie contemplative.

2. La sainteté, au sens de pureté, est produite par les vertus qui s'occupent des passions entravant la pureté de la raison. La paix, elle, est l'œuvre de la justice, vertu régulatrice des actions, selon la parole d'Isaïe (32, 17) : " L'œuvre de la justice, c'est la paix. " Celui, en effet, qui s'abstient de porter préjudice à autrui, supprime les occasions de litiges et de troubles. Et c'est ainsi que les vertus morales disposent à la vie contemplative, en créant la paix et la pureté.

3. Nous avons vu que la beauté consiste dans un certain éclat et une harmonie de proportions. Or ces deux facteurs ont leurs racines dans la raison, car il revient à celle-ci d'organiser, dans tout le reste de l'homme, la lumière qui manifeste la vérité, et l'harmonie des proportions. C'est pourquoi la beauté se trouve directement et essentiellement dans la vie contemplative, qui consiste dans un acte de la raison. Aussi est-il écrit de la contemplation de la sagesse (Sg 8, 2) : " je suis devenu amoureux de sa beauté. "

Dans les vertus morales, ce qu'on trouve c'est une beauté participée en tant qu'elles participent de l'ordre rationnel ; et à titre premier dans la tempérance qui réprime les convoitises, lesquelles obscurcissent au maximum la lumière de la raison. De là vient que c'est au maximum la vertu de chasteté qui rend apte à la contemplation, du fait que les délectations sexuelles sont ce qui rabaisse le plus l'esprit au niveau du sensible, dit S. Augustin.

Article 3 : La vie contemplative comporte-t-elle des actes divers ?

Objections : 1. Il semble que oui. Richard de S. Victor distingue en effet la contemplation, la méditation et la cogitation, qui toutes semblent appartenir à la vie contemplative. Cela fait plusieurs actes.

2. S. Paul a dit (2 Co 3, 18) : " Pour nous, considérant à visage découvert la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en la même clarté. " Or cela relève de la vie contemplative. Cela fait donc à son bénéfice un acte de plus la considération ou spéculation.

3. S. Bernard écrit que " la première et suprême contemplation, c'est l'admiration de la Majesté ". Or S. Jean Damascène fait de l'admiration une espèce de crainte. La vie contemplative comporterait donc bien plusieurs actes.

4. Enfin on rattache à la vie contemplative la prière, la lecture et la méditation. De même l'audition. De Marie, qui représente la vie contemplative, il est écrit (Lc 10, 39) : " Assise aux pieds du Seigneur, elle écoutait ses paroles. " Plusieurs actes semblent donc appartenir à la vie contemplative.

En sens contraire, la vie se définit ici par l'opération dont l'homme fait sa visée principale. Donc, si la vie contemplative comportait plusieurs opérations, il y aurait, non pas une, mais plusieurs vies contemplatives.

Réponse : Nous parlons ici de la vie contemplative, qui convient à l'homme. Or il y a, d'après Denys, cette différence entre l'homme et l'ange, que l'ange voit la vérité d'un simple regard, tandis que l'homme ne parvient à cette intuition de la simple vérité que par une suite d'opérations et à partir de données multiples. Ainsi donc la vie contemplative consiste en un acte unique dans elle se consomme finalement, et qui est la contemplation de la vérité. Et de cet acte final elle son unité. Mais elle comporte beaucoup autres actes, qui la préparent à cet acte suprême. Certains de ces actes se rapportent à l'acquisition des principes, d'où l'on procède à la contemplation de la vérité ; d'autres ont pour objet déduire à partir des principes la vérité que l'on cherche à connaître. L'acte final et qui consomme tout, c'est la contemplation même de la vérité.

Solutions : 1. La cogitation, au sentiment de Richard de S. Victor, consiste, semble-t-il, à examiner un grand nombre de choses, d'où l'on pose d'extraire une vérité simple. Ce mot cogitation couvrirait donc, tout ensemble, les perceptions sensibles destinées à nous faire naître certains effets, les imaginations et les raisonnements portant sur des signes divers, ou ut ce qui peut nous acheminer à la connaissance de la vérité recherchée. Cependant, suivant S. Augustin, toute opération actuelle de l'intelligence peut être qualifiée de cogitation ou de pensée. La méditation s'entend, à ce qu'il semble, du progrès de la raison, qui à partir de certains principes, s'achemine à la contemplation d'une vérité. D'après S. Bernard, le mot considération aurait le même sens. Cependant Aristote l'entend de toute opération de l'esprit. Quant à la contemplation, elle désigne la simple intuition de la vérité. C'est bien la pensée de Richard qui écrit : " La contemplation est le pénétrant et libre regard de l'esprit sur les choses qu'il regarde ; la Méditation est le regard de l'esprit en quête de la vérité ; la cogitation c'est l'esprit en train d'inspecter les choses, mais qui ne fixe encore rien. "

2. La Glose, qui est de S. Augustin, explique que *speculantes* évoque l'idée de *speculum*, miroir, et non de *specula*, observatoire. Or voir un objet dans un miroir, c'est voir une cause dans son effet, où se reflète son image. Spéculation équivaudrait donc à méditation.

3. L'admiration est une espèce de crainte consécutive à l'appréhension d'une chose qui surpasse notre capacité. L'admiration est donc un acte consécutif à la contemplation d'une vérité sublime. Nous avons déjà signalé, en effet, que la contemplation se consommait dans la volonté.

4. L'homme parvient à la connaissance de la vérité par deux voies différentes. Tantôt par le moyen de ce qu'il reçoit d'autrui. Or, pour ce qui regarde ce que l'homme reçoit de Dieu, la prière est nécessaire, suivant cette parole (Sg 7, 7) : " J'ai prié et l'esprit de sagesse est venu en moi. " A l'égard de ce qu'il reçoit des hommes, l'audition est nécessaire s'il s'agit d'un enseignement oral ; et la lecture s'il s'agit d'un enseignement écrit. Tantôt, et c'est l'autre voie, il lui faut employer l'étude personnelle ; d'où la nécessité de la méditation.

Article 4 : La considération de n'importe quelle vérité appartient-elle à la vie contemplative ?

Objections : 1. Il semble que la vie contemplative consiste, non pas seulement dans la contemplation de Dieu, mais dans la considération de n'importe quelle vérité. Il est dit dans le Psaume (139, 14) : " Admirables sont tes œuvres, et cette science me dépasse. " Mais la connaissance des œuvres divines représente une contemplation de la vérité. La vie contemplative comporterait donc non seulement la contemplation de la Vérité divine, mais encore celle de n'importe quelle vérité.

2. S. Bernard écrit : " La première contemplation consiste dans l'admiration de la majesté, la deuxième a pour objet les jugements de Dieu, la troisième ses bienfaits, la quatrième ses promesses. " Or, de ces quatre contemplations, la première seule se rapporte à la vérité divine, les trois autres ayant pour objet les œuvres de Dieu. La vie contemplative admet donc, outre la contemplation de la Vérité divine, la considération de la vérité dans les œuvres de Dieu.

3. Richard de S. Victor distingue six espèces de contemplation. La première, purement sensible, a pour objet les êtres corporels. La deuxième, sensible encore mais avec intervention de la raison, considère l'ordre et la disposition des êtres sensibles. La troisième rationnelle mais à base sensible, s'élève de la considération des choses visibles aux invisibles. La quatrième, purement rationnelle, applique l'esprit aux réalités invisibles, ignorées de l'imagination. La cinquième est supra-rationnelle ; en elle nous connaissons par la révélation des choses que la raison humaine est incapable de comprendre. La sixième, supra et extra-rationnelle, existe quand nous connaissons par l'illumination divine des vérités qui semblent contredire la raison humaine, par exemple ce qui est dit du mystère de la Trinité. Or cette dernière contemplation seulement



semble atteindre la vérité divine. La contemplation n'aurait donc pas pour objet la seule vérité divine, mais encore la vérité qui se trouve dans les créatures.

4. Ce que l'on cherche dans la vie contemplative, c'est la contemplation de la vérité en tant que perfection de l'homme. Or toute vérité a valeur de perfection pour l'esprit humain. N'importe quelle contemplation de la vérité réalise donc la vie contemplative.

En sens contraire, S. Grégoire a dit : " Dans la contemplation, ce que l'on cherche c'est le principe, qui est Dieu. "

Réponse : Nous avons signalé qu'il y avait deux manières d'appartenir à la vie contemplative : en qualité d'élément principal, et en qualité d'élément secondaire ou de disposition. La contemplation de la vérité divine constitue l'élément principal de la vie contemplative. Cette sorte de contemplation est en effet la fin même de la vie humaine. " La contemplation de Dieu, écrit S. Augustin, nous est promise comme la fin de toutes nos actions et l'éternelle perfection de nos joies. " Cette contemplation sera parfaite dans la vie future, quand nous verrons Dieu " face à face " ; elle nous rendra alors parfaitement heureux. Dans ce temps-ci, la contemplation de la vérité divine ne nous est possible que de façon imparfaite, dans un miroir, sous forme d'énigmes (1 Co 13, 12). Nous lui devons une béatitude imparfaite, qui commence ici-bas pour parvenir plus tard à sa consommation. C'est pourquoi Aristote e fait consister la félicité dernière de l'homme dans la contemplation du suprême intelligible.

Mais les œuvres divines nous mènent à la contemplation de Dieu, selon qu'il est écrit (Rm 1, 20) : " Les perfections invisibles de Dieu nous sont rendues accessibles et mises sous les yeux par le moyen des créatures. " Il s'ensuit que la contemplation des œuvres de Dieu appartient aussi, en second lieu, à la vie contemplative, en tant que par elle l'homme se trouve acheminé à la connaissance de Dieu. D'où cette parole de S. Augustin : " Dans la considération des créatures il ne s'agit pas de porter une vaine et périssable curiosité, mais de nous élever aux réalités immortelles et qui ne passent pas. "

Ainsi devient-il manifeste que quatre éléments, dans un certain ordre, appartiennent à la vie contemplative : 1° les vertus morales ; 2° certains actes, outre la contemplation elle-même ; 3° la contemplation des œuvres divines ; 4° la contemplation même de la vérité divine.

Solutions : 1. David cherchait à connaître les œuvres divines pour être acheminé par elles à la connaissance de Dieu. Aussi dit-il dans un autre Psaume (143, 5) : " Je méditerai sur les œuvres de tes mains, j'ai levé mes mains vers toi. "

2. La considération des jugements divins achemine l'homme à la contemplation de la justice de Dieu ; la considération des bienfaits de Dieu et de ses promesses mène l'homme à la connaissance de la miséricorde ou bonté de Dieu, comme par le moyen de ses œuvres, présentes et à venir.

3. Ces six espèces de contemplation représentent autant de degrés par où l'on s'élève des créatures à la contemplation de Dieu. La perception des choses sensibles est située au premier degré. Le mouvement par où l'on s'élève des choses sensibles aux intelligibles constitue le deuxième. Le jugement porté sur les choses sensibles à la lumière des intelligibles compose le troisième. La considération des intelligibles eux-mêmes, formés à partir des choses sensibles, constitue le quatrième. La contemplation des intelligibles qui ne sauraient s'acquérir par le moyen des réalités sensibles, mais que la raison peut connaître, constitue le cinquième. Enfin le sixième est formé des intelligibles que la raison ne peut ni acquérir ni connaître, mais qui appartiennent à la sublime contemplation de la vérité divine, en laquelle s'achève finalement la contemplation.

4. L'ultime perfection de l'intelligence humaine, c'est la vérité divine. Les autres vérités perfectionnent l'intelligence humaine en vue de la vérité divine.

Article 5 : Dans l'état présent, la vie contemplative peut-elle atteindre à la vision de l'essence divine ?

Objections : 1. Cela semble possible. Car Jacob a dit (Gn 32, 30) : " J'ai vu Dieu face à face, et j'ai eu la vie sauve. " Or la vision de la face de Dieu, c'est la vision de son essence. Il semble donc qu'on puisse, dans la vie présente, se hausser par la contemplation jusqu'à voir l'essence de Dieu.

2. S. Grégoire écrit à propos des contemplatifs : " Ils reviennent à eux-mêmes vers le dedans, quand ils méditent les choses spirituelles et qu'ils ne traînent pas avec eux les ombres des choses corporelles ou que, les ayant traînées, ils les chassent par le discernement ; quand, avides de la lumière sans bornes, ils repoussent toutes images où ils ont coutume de s'enfermer et qu'il se dépassent eux-mêmes dans leur effort saisir ce qui est au-dessus d'eux. " Mais l'homme n'est empêché de voir l'essence divine, la lumière sans bornes, que par la nécessité où il est de s'attacher aux images corporelles. Il semble donc que la contemplation de la vie présente puisse atteindre jusqu'à la vision de la lumière sans bornes dans son essence même.

3. S. Grégoire écrit encore : " A l'âme qui voit le Créateur, toute créature paraît misérable. Aussi l'homme de Dieu (c'est-à-dire S. Benoît), qui sur la tour voyait un globe de feu et des anges qui remontaient au ciel, ne pouvait assurément voir ces choses que dans la lumière de Dieu. " Mais S. Benoît vivait encore de la vie présente. C'est donc qu'il est possible, dans la vie présente, d'atteindre à la vision de l'essence divine.

En sens contraire, le même S. Grégoire déclare : " Aussi longtemps qu'il vit dans une chair mortelle, nul ne fait dans la contemplation assez de progrès pour qu'il puisse fixer le regard de son esprit sur le foyer même de la lumière sans bornes. "

Réponse : S. Augustin écrit : " Nul ne voit Dieu tout en vivant de cette vie que vivent les mortels dans les sens corporels. A moins qu'il ne meure de quelque façon à cette vie, soit en sortant purement et simplement du corps, soit par la suspension de l'activité de sens corporels, jamais il ne sera élevé à cette vision. " C'est une question qui a été traitée en détail plus haut à propos du ravissements et dans la première partie' à propos de la vision de Dieu. Il faut comprendre qu'on peut être dans la vie présente de deux manières.

1° De façon actuelle et avec l'usage actuel des sens corporels. A prendre les choses ainsi, la contemplation de la vie présente ne peut aucunement atteindre à la vision de l'essence divine.

2° De façon simplement potentielle et non pas actuelle. C'est-à-dire que l'âme, tout en étant unie au corps mortel comme sa forme, se trouve à un moment donné ne point user des sens corporels ni de l'imagination, phénomène qui se vérifie dans le ravissement. Et dans ce second cas, la contemplation de cette vie peut atteindre à la vision de l'essence divine. D'où il suit que le degré suprême de la contemplation, dans la vie présente, est celui de S. Paul lors de son ravissement. Il s'y trouvait dans un état intermédiaire entre l'état de la vie présente et celui de la vie future.

Solutions : 1. Denys a écrit : " Si quelqu'un, qui voit Dieu, comprend ce qu'il voit, ce n'est pas Dieu qu'il voit mais quelque chose qui lui appartient. " S. Grégoire s'exprime ainsi : " Le Dieu Tout-Puissant n'est pas vu le moins du monde en sa lumière. L'âme entrevoit quelque chose d'inférieur à cette lumière, qui lui permet de progresser droitement et de parvenir ensuite à la gloire de la vision. " Donc, lorsque Jacob dit : " J'ai vu Dieu face à face ", on ne doit pas comprendre qu'il aurait vu l'essence divine, mais qu'il a vu une forme, une image, en laquelle Dieu lui a parlé. Ou encore, " il appelle face de Dieu la connaissance qu'il en a eue. Nous

connaissions en effet quelqu'un à son visage ". C'est l'explication de la Glose de S. Grégoire sur ce texte.

2. La contemplation humaine, selon la condition de la vie présente, ne peut être sans images.

Il est en effet conforme à la nature de l'homme de voir les idées intelligibles dans les images, dit Aristote. Cependant, la connaissance intellectuelle n'a pas pour objet les images elles-mêmes. Mais elle contemple en elles la pureté de la vérité intelligible. Cette loi ne se vérifie pas seulement dans la connaissance naturelle, mais pour ce qui regarde les choses mêmes que nous connaissons par révélation. Denys a écrit : " La lumière divine nous manifeste les hiérarchies angéliques en des images symboliques, par le moyen desquelles nous sommes ramenés au rayon simple ", c'est-à-dire à la connaissance simple de la vérité intelligible. C'est en ce sens qu'il faut interpréter S. Grégoire quand il parle des contemplatifs qui " ne traînent pas avec eux les images de choses corporelles ". Cela veut dire que leur contemplation ne s'arrête pas à elles, mais plutôt à la considération de la vérité intelligible.

3. Par ces paroles, il ne semble pas que S. Grégoire veuille dire que, dans cette vision, S. Benoît a vu l'essence divine. Mais il veut montrer que, " toute créature paraissant misérable à celui qui a vu Dieu ". il en résulte que sous la clarté de la lumière divine, toutes choses peuvent être vues facilement. Aussi ajoute-t-il, : " Si peu qu'il ait entrevu de la lumière du Créateur, le créé quel qu'il soit est devenu pour lui peu de chose. "

Article 6 : Les mouvements de contemplation distingués par Denys

Objections : 1. Dans l'activité de contemplation Denys distingue trois mouvements : circulaire, rectiligne, en spirale. Cette distinction est sans portée, car la contemplation ressortit au repos, selon l'Écriture (Sg 8, 16) : " Rentré dans ma maison, je me reposerai près d'elle " (la Sagesse). Or le repos s'oppose au mouvement. Les actes de la vie contemplative ne doivent donc pas être désignés comme des mouvements.

2. L'activité de la vie contemplative relève de l'intelligence par laquelle l'homme rejoint les anges. Or, lorsqu'il parle des anges, Denys caractérise ces mouvements d'une autre manière que dans l'âme. Il dit en effet que chez l'ange, le mouvement circulaire consiste " dans les illuminations du beau et du bien. " Au contraire, quand il s'agit de l'âme, il distingue plusieurs éléments dans la définition de ce mouvement circulaire. D'abord c'est le mouvement de l'âme " se retirant des choses extérieures et rentrant en elle-même ". Ensuite, c'est un enroulement de ses puissances sur elles-mêmes, par où l'âme se libère de l'erreur et des occupations extérieures. Enfin, c'est " l'union de l'âme à ce qui est au-dessus d'elle ". Mêmes divergences dans la description du mouvement rectiligne chez l'ange et chez l'homme. Chez l'ange, le mouvement rectiligne consiste à " se porter au gouvernement des êtres qui lui sont soumis ". Dans l'âme, le mouvement rectiligne comporte deux éléments : d'abord en ce qu'elle " sort vers ce qui l'entoure " ; et ensuite en ce qu'elle " s'élève des réalités extérieures vers les contemplations simples ". Nouvelles différences pour ce qui regarde le mouvement en spirale chez l'ange et chez l'homme. Chez les anges, Denys fait consister ce mouvement en ce qu'ils " pourvoient au bien de leurs inférieurs tout en demeurant dans le même état vis-à-vis de Dieu ". Pour l'âme en revanche, il le place dans " son illumination par les connaissances divines suivant un mode discursif et par diffusion progressive ". La distinction des opérations contemplatives énoncée plus haut semble donc inadéquate.

3. Richard de S. Victor propose nombre d'autres distinctions, qui se représente à l'image du vol des oiseaux. " On en voit, dit-il, qui montent et redescendent tour à tour et à maintes reprises. D'autres se portent vers la droite puis vers la gauche un grand nombre de fois. D'autres, c'est en avant et puis en arrière, fréquemment. D'autres décrivent des circuits, tantôt plus amples et tantôt

plus restreints. D'autres enfin demeurent suspendus, en un point de l'espace, comme immobiles. " Il y aurait donc plus de trois mouvements dans la contemplation.

En sens contraire, nous avons l'autorité de Denys.

Réponse : Nous avons exposé plus haut que l'opération de l'intelligence, en laquelle consiste essentiellement la contemplation, est appelée un mouvement au sens où le mouvement se définit avec Aristote : l'acte d'un être parfait. Nous parvenons en effet à la connaissance des réalités intelligibles par le moyen des réalités sensibles. Or les opérations sensibles ne s'accomplissent pas sans quelque mouvement proprement dit. Ce qui conduit à décrire les opérations intellectuelles elles-mêmes comme des mouvements, et à assimiler les différences qui s'y observent aux divers types de mouvements proprement dits. Mais parmi les mouvements proprement dit ou corporels, les plus parfaits et les premiers sont d'après Aristote, les mouvements locaux. C'est donc par comparaison avec eux que l'on a coutume de décrire les opérations intellectuelles.

Or il y a trois sortes de mouvements locaux. Le mouvement est dit circulaire lorsqu'une chose se déplace uniformément autour d'un même centre. Il est dit rectiligne lorsqu'une chose se porte d'un point à un autre. Il est dit en spirale lorsqu'il combine les deux précédents. Les opérations intellectuelles où s'observe une constante uniformité sont donc assimilées au mouvement circulaire. Celles où l'on procède d'une chose à une autre sont comparées au mouvement rectiligne. Celles enfin où se combine une certaine uniformité avec un certain progrès vers des termes divers se voient assimiler au mouvement en spirale.

Solutions : 1. Les mouvements corporels extérieurs s'opposent effectivement au repos de la contemplation, lequel se définit par opposition aux occupations extérieures. Mais ces mouvements que sont les opérations intellectuelles appartiennent au repos même de la contemplation.

2. L'homme et l'ange se ressemblent par l'intelligence, d'une ressemblance générique. Mais la puissance intellectuelle est chez l'ange beaucoup plus grande que chez l'homme. Il est donc normal de décrire différemment ces mouvements dans les âmes et chez les anges, en considération de la manière différente dont ils se comportent touchant l'uniformité. L'intelligence angélique possède une connaissance qui est uniforme à deux titres. En premier lieu, cette intelligence n'extrait pas la vérité intelligible de la diversité des choses composées. En second lieu, elle ne saisit pas la vérité intelligible de façon discursive, mais par un simple regard. L'intelligence de l'âme, au contraire, tire les vérités intelligibles des choses sensibles et les saisit par voie de raisonnement.

C'est pourquoi Denys fait consister le mouvement circulaire chez les anges en ce qu'ils voient Dieu de façon uniforme et ininterrompue, sans commencement ni fin, de même que le mouvement circulaire, n'ayant ni commencement ni fin, se développe uniformément autour d'un centre.

L'âme au contraire, avant de parvenir à cette uniformité, doit éliminer au préalable une double infériorité. Celle, premièrement, que constitue la diversité des choses extérieures, ce que l'âme réalise en s'en désoccupant. Et c'est à quoi pense Denys, lorsqu'il rattache au mouvement circulaire de l'âme cette " retraite des choses extérieures pour rentrer en elle-même ". Celle, secondement, que constitue le raisonnement, ce qui se fait en ramenant toutes les opérations de l'âme à la simple contemplation de la vérité intelligible. Et c'est ce qu'il a en vue quand il donne en second lieu comme nécessaire " l'uniforme enroulement des puissances intellectuelles ". Cela veut dire que les raisonnements prennent fin et que le regard de l'esprit se fixe dans la contemplation d'une vérité simple. Dans cette opération de l'intelligence, il n'y a pas de place

pour l'erreur. C'est ainsi que l'erreur n'est pas possible en ce qui regarde l'intelligence des premiers principes, que nous connaissons par simple regard. Ces deux opérations préliminaires accomplies, apparaît enfin, semblable à celle des anges, cette uniformité, qui consiste en ce que, tout le reste ayant été écarté, l'âme se fixe en la seule contemplation de Dieu. C'est ce que signifie cette phrase : " Puis, devenue en quelque manière uniforme, ramenée à l'unité ou à la conformité, toutes ses puissances étant unifiées, elle est acheminée au beau-et-bien. "

Chez les anges, le mouvement rectiligne ne peut consister en ce qu'ils procèdent de la considération d'une chose à celle d'une autre. Il ne peut se rencontrer que dans la sphère de leur providence, où il consiste en ce que l'ange le plus élevé illumine les anges du dernier rang par le moyen des anges intermédiaires. C'est là ce que Denys appelle se mouvoir en ligne droite, " ce que font les anges quand ils exercent leur providence à l'endroit de leurs inférieurs et qu'ils traversent tout ce qui se trouve devant eux ", c'est-à-dire en suivant l'ordre de rectitude. Dans l'âme, en revanche, Denys fait consister le mouvement rectiligne en ce qu'elle procède des réalités extérieures sensibles à la connaissance des réalités intelligibles.

Chez les anges, le mouvement en spirale, qui est un composé de circulaire et de rectiligne, se rencontre, d'après lui, lorsqu'ils pourvoient au bien de leurs inférieurs en puisant dans leur contemplation de Dieu. Le mouvement en spirale dans l'âme, pareillement composé de rectiligne et de circulaire, consiste à se servir des illuminations divines pour raisonner.

3. Ces divers mouvements, en haut et en bas, à droite et à gauche, en avant et en arrière et sous forme de circuits, se ramènent tous au mouvement rectiligne et à celui en spirale. Ils figurent en effet les divers procédés discursifs de la raison. Celui qui va du genre à l'espèce, du tout à la partie, correspond, explique Richard lui-même, au mouvement en haut et en bas. Celui qui va d'un terme au terme opposé, c'est le mouvement à droite et à gauche. Celui qui part des causes pour aboutir aux effets, c'est le mouvement en avant et en arrière. Celui qui s'attache aux accidents, proches ou éloignés, qui entourent une réalité, est figuré par le circuit. Mais quand le progrès discursif de la raison s'effectue des réalités sensibles aux intelligibles selon l'ordre naturel de la raison, nous avons le mouvement rectiligne. Quand il s'effectue au contraire selon les illuminations divines, nous avons le mouvement en spirale. Seule, l'immobilité dont il fait mention, relève du mouvement circulaire. D'où il apparaît que l'analyse des mouvements de la contemplation par Denys est beaucoup plus adéquate et subtile.

Article 7 : Le plaisir de la contemplation

Objections : 1. Il semble que la contemplation ne comporte pas de plaisir. Car celui-ci relève de l'appétit, tandis que la contemplation appartient principalement à l'intelligence. Le plaisir semble donc étranger à la contemplation.

2. La contention et la lutte empêchent la joie. Or, on rencontre dans la contemplation contention et lutte. D'après S. Grégoire, " lorsque l'âme s'efforce de contempler Dieu, elle se trouve engagée dans une sorte de lutte. Tantôt elle l'emporte et, par l'esprit et la volonté, jouit en quelque mesure de la lumière infinie. Tantôt elle succombe, défaillant dans cette jouissance même ". La vie contemplative ne connaît donc pas le plaisir, ou délectation.

3. La délectation est le fruit de l'opération parfaite, observe Aristote. Mais en cette vie, la contemplation demeure imparfaite. D'après S. Paul (1 Co 13, 12) : " Nous voyons présentement dans un miroir et par énigmes. " Donc la vie contemplative ne comporte pas de délectation.

4. Ce qui blesse le corps empêche la joie. Mais la contemplation produit une lésion physique. Aussi, lorsque Jacob a dit : " J'ai vu le Seigneur face à face " la Genèse (32, 30) ajoute : " Il boitait d'une jambe ; car touché par l'adversaire, le nerf de sa cuisse était paralysé. " Il semble donc que dans la vie contemplative il n'y ait pas de délectation.

En sens contraire, il est écrit à propos de la contemplation de la Sagesse (Sg 8, 16) : " Son commerce n'a rien d'amer. La vie avec elle ignore l'ennui. Il n'y a qu'allégresse et joie. " S. Grégoire dit aussi : " La vie contemplative est d'une bien aimable douceur. "

Réponse : La contemplation peut comporter une double délectation. D'abord en raison de l'activité elle-même. Toute activité en effet, est source de plaisir, si elle correspond à la nature ou à la disposition de celui qui l'exerce. Or la contemplation de la vérité correspond à la nature de l'homme, animal raisonnable. C'est ce qui fait que tout homme a le désir naturel de savoir et jouit par conséquent de connaître la vérité. Plus délectable encore est-elle pour celui qui, possédant les vertus de sagesse et de science, se trouve en état de contempler sans difficulté. Il y a ensuite la délectation qui vient de l'objet, en ce sens que l'on contemple ce qu'on aime. Cette double joie se rencontre même dans la vision corporelle. C'est une chose délectable que de voir ; c'en est une seconde, plus délectable encore, de voir une personne que l'on aime. Donc, parce que la vie contemplative consiste principalement en la contemplation de Dieu, à laquelle la charité nous pousse, nous l'avons dit il s'ensuit que dans la vie contemplative il n'y a pas seulement délectation à cause de la contemplation elle-même, mais encore en raison de l'amour divin.

Et sur les deux plans, cette délectation surpasse toute délectation humaine. Car la délectation spirituelle est plus puissante que la délectation charnelle, nous l'avons vu en traitant des passions ; et l'amour de charité envers Dieu surpasse tout amour. C'est pourquoi on chante dans le Psaume (34, 9) : " Voyez et goûtez comme est bon le Seigneur. "

Solutions : 1. Si la vie contemplative réside essentiellement dans l'intelligence, elle n'en a pas moins sa source dans l'affectivité, en tant que la charité nous incite à contempler Dieu. Et parce que la fin répond au principe, il s'ensuit que la vie contemplative s'achève et se consomme dans l'affectivité. On éprouve de la joie à contempler ce qu'on aime, et cette joie que nous donne l'objet contemplé accroît encore notre amour. C'est ce que dit S. Grégoire : " Voir celui que nous aimons nous enflamme pour lui de plus d'amour encore. " Et telle est l'ultime perfection de la vie contempla Ève, qui consiste, non pas à voir simplement, mais aussi à aimer la vérité divine.

2. La contention ou la lutte qui provient de ce qu'une réalité extérieure nous est contraire, nous empêche d'y trouver de la joie. Ce que l'on combat ne saurait nous donner de la joie. Mais cela, une fois possédé, nous donne, toutes choses égales d'ailleurs, une joie plus vive. " Plus grand fut le péril dans le combat, plus grande est la joie dans le triomphe ", dit S. Augustin. Or dans la contemplation, la contention et la lutte que nous avons à soutenir ne viennent pas de ce que la vérité contemplée nous est contraire. La cause en est dans l'insuffisance de notre intelligence et dans l'infirmité de notre corps, qui nous tire vers le bas, selon la Sagesse (9, 15) : " Le corps, sujet à la corruption, pèse de tout son poids sur l'âme ; sa demeure terrestre accable l'esprit aux pensées innombrables. " Aussi, lorsque l'homme parvient à la contemplation de la vérité, il l'en aime plus ardemment, tandis qu'il hait davantage cette impuissance qui lui vient de la pesanteur du corps corruptible. Avec l'Apôtre (Rm 7, 24) il s'écrie : " Malheureux homme que je suis ! Qui me délivrera de ce corps voué à la mort ? " Et S. Grégoire : " Lorsque, par le désir et l'intelligence, Dieu vient à être connu, il affadit toutes les voluptés corporelles. "

3. La contemplation de Dieu en cette vie est imparfaite, comparée à la contemplation du ciel. Et pareillement la délectation que nous donne cette contemplation, si on la met en balance avec celle de la contemplation céleste. C'est à celle-ci que s'applique le mot du Psaume (36, 9) : " Tu nous abreuveras au torrent de tes délices. " Cependant la contemplation des choses divines, telle qu'elle est possible ici-bas, n'en comporte pas moins, tout imparfaite qu'elle soit, plus de joie que la contemplation, si parfaite soit-elle, de quoi que ce soit d'autre, à cause de l'excellence de

son objet. " Il arrive, écrit Aristote, que touchant ces sublimes et divines réalités, nous ne possédions que de moindres lumières. Mais si peu que nous les connaissions, il est si glorieux d'en savoir quelque chose qu'elles nous donnent plus de joie que tout le reste, qui est davantage à notre portée. " C'est ce que dit aussi S. Grégoire : " La vie contemplative est une douceur bien désirable, elle qui ravit l'âme au-dessus d'elle-même, lui ouvre le ciel et découvre aux yeux de l'esprit les réalités spirituelles. "

4. Si Jacob boitait, au sortir de sa contemplation, c'est, nous dit S. Grégoire " parce qu'il est nécessaire que l'amour du monde faiblisse pour que l'amour de Dieu devienne plus robuste. Et c'est pourquoi, lorsque nous avons goûté la suavité de Dieu, une de nos jambes reste saine, tandis que l'autre boite. Car tout homme qui boite d'une jambe s'appuie seulement sur la jambe saine. "

Article 8 : La durée de la contemplation

Objections : 1. Il semble que la vie contemplative ne soit pas faite pour durer. En effet, elle se rattache essentiellement à l'intelligence. Mais toutes les perfections d'ordre intellectuel, que nous pouvons posséder dans la vie présente, seront réduites à néant selon S. Paul (1 Co 13, 8) : " Les prophéties disparaîtront, les langues prendront fin, la science disparaîtra. " Donc la vie contemplative aussi.

2. L'homme ne savoure la douceur de la contemplation qu'à la dérobée et en passant. " Tu m'introduis, écrit S. Augustin, au fond de moi-même, dans un émoi tout à fait insolite, vers je ne sais quelle douceur ; mais je reviens à ces pénibles fardeaux. " Et S. Grégoire, commentant ce texte de Job (4, 15) : " Comme l'esprit passait, moi présent, " écrit : " L'esprit ne demeure pas longtemps dans la suavité de l'intime contemplation ; il est rappelé à lui-même précisément par l'infini resplendissement de la lumière. " La vie contemplative ne saurait donc durer.

3. Ce qui n'est pas connaturel à l'homme n'est pas durable. Or la vie contemplative est " au-dessus de la condition humaine ", observe Aristote. De ce chef encore, il ne semble pas qu'elle soit faite pour durer.

En sens contraire, le Seigneur a dit (Lc 10, 42) : " Marie a choisi la bonne part, qui ne lui sera pas ôtée. " " Car, écrit S. Grégoire la vie contemplative commence ici-bas pour atteindre sa perfection dans la patrie céleste. "

Réponse : On peut dire d'une chose qu'elle est durable à deux points de vue : selon sa nature propre ou par rapport à nous.

Que la vie contemplative soit durable en elle-même, c'est évident pour deux raisons. Premièrement, parce que son objet est incorruptible et immuable. Secondement, parce qu'il n'y a rien qui lui soit contraire. En effet, d'après Aristote, " il n'y a rien qui soit contraire à la joie de contempler ".

Mais par rapport à nous aussi, la vie contemplative est durable. D'abord, parce qu'elle est l'œuvre de ce qu'il y a en nous d'incorruptible, c'est-à-dire de l'intelligence ; il en résulte qu'elle peut se prolonger au-delà de la vie présente. Ensuite, parce que les œuvres de la vie contemplative n'impliquent pas de labeur corporel ; ce qui fait, remarque Aristote, que nous pouvons y persister plus longtemps.

Solutions : 1. On ne contemple pas de la même manière ici-bas et au ciel. Mais on dit que la vie contemplative demeure, à cause de la charité qui est son principe et sa fin. C'est la pensée de S. Grégoire. " La vie contemplative commence ici-bas pour trouver au ciel son achèvement. Car le feu de l'amour qui commence à brûler ici-bas, mis en présence de son objet, jettera de plus vives flammes d'amour. "

2. Aucune action ne peut durer longtemps à son maximum. Or la contemplation connaît son maximum lorsqu'elle parvient à l'uniformité de la contemplation divine, suivant la doctrine de Denys exposée plus haut. Il faut donc reconnaître que sous cette forme la contemplation ne saurait se prolonger beaucoup. Mais elle le peut pour ce qui regarde d'autres actes.

3. Si la vie contemplative, au dire d'Aristote, est au-dessus de la condition humaine, c'est en ce sens qu'elle " concerne ce qu'il y a en nous de divin ", c'est-à-dire l'intelligence. Mais l'intelligence est, en elle-même, incorruptible et impassible. Son action est donc susceptible d'une longue durée.

### **QUESTION 181 : LA VIE ACTIVE**

1. Tous les actes des vertus morales appartiennent-ils à la vie active ? — 2. La prudence lui appartient-elle ? — 3. L'enseignement lui appartient-il ? — 4. Est-elle appelée à durer ?

Article 1 : Tous les actes des vertus morales appartiennent-ils à la vie active ?

Objections : 1. Non, semble-t-il. Car la vie active semble consister uniquement dans la vie de relations avec autrui. " La vie active, écrit S. Grégoire, c'est donner du pain à qui a faim. " Et finalement, après avoir énuméré un grand nombre d'actions relatives à autrui, il ajoute : " et tout ce qu'il convient de dispenser à chacun ". Mais toutes les vertus morales n'ont pas pour objet de nous ordonner à autrui. On a montré plus haut que c'est le rôle de la vertu de justice seule, et de ses parties. Les actes de toutes les vertus morales n'appartiennent donc pas à la vie active.

2. En outre, S. Grégoire nous dit que Lia, malade des yeux, mais féconde, représente la vie active. Et il poursuit, parlant de cette vie : " Occupée à agir, elle voit moins ; mais tandis qu'elle provoque le prochain à l'imiter, tantôt par ses paroles et tantôt par ses exemples, elle enfante beaucoup de fils pour ce qui est des œuvres bonnes. " En quoi elle paraît relever de la charité, qui nous fait aimer le prochain, plutôt que des vertus morales. Il semble donc que les actes des vertus morales ne relèvent pas de la vie active.

3. Enfin nous avons dit plus haut que les vertus morales disposent à la vie contemplative. Or ce qui dispose et ce qui est parfait vont ensemble. Les vertus morales ne doivent donc pas appartenir à la vie active.

En sens contraire, S. Isidore a écrit : " Il faut d'abord extirper la totalité des vices par l'exercice des bonnes œuvres dans la vie active. On pourra alors s'appliquer, d'un esprit dont le regard est déjà purifié, à la contemplation de Dieu dans la vie contemplative. " Mais les vices ne sont extirpés dans leur totalité que par les actes des vertus morales. Les actes de toutes les vertus morales appartiennent donc bien à la vie contemplative.

Réponse : Nous avons expliqué plus haut que la division de la vie humaine en active et contemplative se prenait de la diversité des occupations et des fins auxquelles s'appliquent les hommes : la considération de la vérité, qui est la fin de la vie contemplative, et l'activité extérieure, qui est la fin de la vie active. Or, il est évident que ce que l'on demande principalement aux vertus morales, ce n'est pas la contemplation de la vérité et quelles sont ordonnées à l'action. Aussi Aristote dit-il que " savoir, quand il s'agit de vertu, n'a que peu ou point de valeur ". D'où il paraît clairement que les vertus morales relèvent essentiellement de la vie active. Et c'est pourquoi Aristote ordonne les vertus morales à la félicité de la vie active.

Solutions : 1. La principale des vertus morales est la justice, qui nous ordonne à autrui, comme le prouve Aristote. C'est pourquoi l'on décrit la vie active par les actions relatives à autrui, en quoi elle consiste principalement quoique non exclusivement.



2. Ce privilège de guider le prochain vers le bien par l'exemple, que S. Grégoire attribue à la vie active, vaut pour les actes de toutes les vertus morales.

3. La vertu qu'on ordonne à la fin d'une autre vertu, passe en quelque façon dans l'espèce de celle-ci. Ainsi lorsque l'on accomplit les œuvres de la vie active uniquement en tant qu'elles disposent à la vie contemplative, ces œuvres relèvent de la vie contemplative. Mais chez ceux qui s'adonnent aux œuvres des vertus morales pour leur bonté propre, et non pas en tant qu'elles disposent à la vie contemplative, ces vertus relèvent de la vie active. Cependant on peut encore dire que la vie active dispose à la vie contemplative.

Article 2 : La prudence appartient-elle à la vie active ?

Objections : 1. Il semble que non. De même en effet que la vie contemplative ressortit à l'intelligence, la vie active ressortit à la volonté. Or la prudence ne relève pas de la volonté mais plutôt de l'intelligence. Elle n'appartient donc pas à la vie active.

2. S. Grégoire a écrit : " La vie active, occupée d'agir, voit moins. " C'est pourquoi elle est figurée par Lia aux yeux malades. Or la prudence veut des yeux clairs, pour que l'homme puisse bien juger de ce qu'il convient de faire.

3. La prudence occupe une place intermédiaire entre les vertus morales et les vertus intellectuelles. Or, si les vertus morales relèvent de la vie active, les vertus intellectuelles relèvent de la vie contemplative. Il semble donc que la prudence n'appartienne ni à la vie active ni à la vie contemplative et qu'elle relève de ce genre de vie intermédiaire dont parle S. Augustin.

En sens contraire, la prudence, dit Aristote appartient à cette félicité de la vie active dont relèvent les vertus morales .

Réponse : Nous l'avons dit plus haut, ce qui est ordonné à autre chose comme à sa fin, surtout dans le domaine moral, passe à l'espèce de la fin à laquelle il est ordonné. Ainsi, " celui qui commet l'adultère pour pouvoir voler, mérite d'être appelé voleur plus encore qu'adultère ", observe Aristote. Or il est manifeste que la connaissance prudentielle est ordonnée à l'exercice des vertus morales comme à sa fin, car elle est, d'après Aristote " la droite raison appliquée à diriger l'action ". C'est pourquoi la prudence a pour principe les fins des vertus morales, dit encore Aristote. Or, nous venons de le dire, les vertus morales, chez celui qui les ordonne au repos de la contemplation, appartiennent à la vie contemplative. Donc, de même, la connaissance prudentielle, ordonnée de soi à l'exercice des vertus morales, relève directement de la vie active. A la condition toutefois qu'on prenne la prudence au sens propre et telle que l'envisage Aristote. Si on la prenait au sens large et comme signifiant toute espèce de connaissance humaine, elle appartiendrait alors par une partie d'elle-même à la vie contemplative. C'est en ce sens que Cicéron écrit : " Celui qui peut, avec acuité et promptitude, discerner le vrai et le mettre en lumière, est habituellement tenu pour très prudent et très sage. "

Solutions : 1. Les actes moraux, nous l'avons dit se spécifient par leur fin. C'est pourquoi se rattache à la vie contemplative l'activité intellectuelle, qui a pour fin de connaître la vérité. Mais la connaissance prudentielle, qui a plutôt pour fin un acte de la puissance appétitive, relève de la vie active.

2. Les occupations extérieures rendent l'homme moins apte à voir dans le domaine des réalités intelligibles, lesquelles se trouvent séparées des réalités sensibles, objet de la vie active. Tout au contraire, les occupations extérieures en quoi consiste la vie active, font que l'homme voit plus clair dans le discernement de ce qu'il convient de faire. Et c'est précisément ce qui ressortit à la prudence. L'expérience en est cause pour une part, et pour une autre part, l'application de l'esprit : " Où tu appliques ton attention, écrit Salluste, l'esprit prend toute sa force. "

3. On dit que la prudence occupe une place intermédiaire entre les vertus intellectuelles et les vertus morales en ce qu'elle a le même sujet que les vertus intellectuelles et la même matière, totalement, que les vertus morales. Quant à ce troisième genre de vie dont parle S. Augustin, c'est en raison des réalités dont il s'occupe (de sa matière), qu'il peut être dit intermédiaire entre la vie active et la vie contemplative. Tantôt en effet il s'applique à contempler la vérité, et tantôt il s'occupe d'œuvres extérieures.

Article 3 : L'enseignement appartient-il à la vie active ?

Objections : 1. Il semble être un acte de la vie contemplative. S. Grégoire écrit en effet : " Les hommes parfaits font part à leurs frères des biens célestes qu'il leur a été donné de contempler, et allument dans leur cœur l'amour de la lumière intérieure. " Or c'est là enseigner, et c'est donc bien un acte de la vie contemplative.

2. L'acte et son habitus semblent se ramener au même genre de vie. Or enseigner est un acte de sagesse. " On connaît le savant à ce qu'il est capable d'enseigner ", remarque Aristote. Donc, puisque la sagesse ou la science relèvent de la vie contemplative, il faut qu'il en soit de même pour l'enseignement.

3. La prière est un acte de la vie contemplative au même titre que la contemplation. Faite au bénéfice d'autrui, elle ne cesse pas d'appartenir à la vie contemplative. Il doit en être de même pour l'enseignement, par lequel on porte à la connaissance d'autrui la vérité méditée.

En sens contraire, S. Grégoire a écrit : " La vie active consiste à donner du pain à celui qui a faim, à enseigner l'ignorant par la parole de sagesse. "

Réponse : L'acte d'enseigner a un double objet. En effet, l'enseignement se fait par la parole, et la parole elle-même est le signe, perceptible pour l'oreille, du concept intérieur.

L'enseignement a donc pour premier objet la matière même ou l'objet de la conception intérieure. A l'égard de cet objet, l'enseignement relève tantôt de la vie active et tantôt de la vie contemplative. De la vie active, quand l'homme conçoit quelque vérité pour y trouver la lumière directrice de son activité extérieure. De la vie contemplative, quand l'homme conçoit quelque vérité intelligible pour se délecter à la considérer et à l'aimer. Ce qui fait dire à S. Augustin dans un sermon : " Qu'ils choisissent la meilleure part ", qui est la vie contemplative ; " qu'ils se donnent à la parole ; qu'ils aspirent à la douceur de l'enseignement ; qu'ils s'appliquent à la science qui sauve ". Il affirme ainsi clairement que l'enseignement appartient à la vie contemplative.

Le second objet de l'enseignement vient du discours perceptible à l'oreille. Et cet objet, c'est l'auditeur lui-même. Par rapport à cet objet, tout enseignement relève de la vie active, à laquelle appartiennent toutes les actions extérieures.

Solutions : 1. Cette parole vise expressément l'enseignement considéré dans sa matière et en tant qu'on s'y propose simplement la considération et l'amour de la vérité.

2. L'habitus et son acte s'unifient dans l'objet. Aussi est-il clair que cet argument est valable pour la matière du concept intérieur. Le sage ou le savant est qualifié pour enseigner dans la mesure où il est apte à traduire au-dehors le concept intérieur, afin d'amener autrui à l'intelligence de la vérité.

3. Celui qui prie pour autrui n'exerce aucune action réelle sur celui pour qui il prie, mais sur Dieu seul, qui est la vérité intelligible. Au contraire, celui qui enseigne autrui exerce à son endroit une action extérieure. La comparaison n'est donc pas valable.

Article 4 : La durée de la vie active

Objections : 1. Il semble qu'elle demeure après cette vie. Car nous avons dit que les actes des vertus morales lui appartiennent. Mais les vertus morales persistent au-delà de la vie présente, assure S. Augustin. Donc la vie active aussi.

2. Nous venons de dire que l'enseignement relève de la vie active. Mais dans la vie future, où nous serons semblables aux anges, l'enseignement demeurera possible. C'est ce qui se vérifie, semble-t-il, pour les anges, parmi lesquels il y en a " qui illuminent, et purifient, et perfectionnent les autres ", et donc les " initient à la science ", comme l'explique Denys. Il semble donc que la vie active persiste au-delà de la vie présente.

3. Ce qui est de soi plus durable est particulièrement apte à durer après cette vie. Or il semble que de soi la vie active soit tout spécialement apte à durer. " Dans la vie active, écrit en effet S. Grégoire, nous sommes capables d'une application prolongée, tandis que dans la vie contemplative, nous ne pouvons aucunement soutenir longtemps notre effort d'attention. " La vie active, bien plus que la vie contemplative, semble donc faite pour se prolonger au-delà de cette vie.

En sens contraire, S. Grégoire a dit : " Avec le siècle présent, la vie active disparaîtra. Mais la vie contemplative commence ici-bas, pour trouver son achèvement dans la patrie céleste. "

Réponse : Nous avons déjà dit que la vie active avait pour fin les actes extérieurs, et que si l'on ordonne ceux, au repos de la contemplation, ils relèvent déjà de la vie contemplative. Or, dans la vie future des bienheureux, on ne s'occupera plus d'actes extérieurs, et s'il s'en accomplit encore, ce ne sera qu'en vue de la contemplation. C'est la doctrine de S. Augustin : " Là, nous serons au repos (vacabimus), et nous verrons, nous verrons et nous aimerons, nous aimerons et nous louerons. " Et auparavant, il avait écrit : " On y verra Dieu, sans fin, on l'y aimera sans se lasser, on l'y louera sans se fatiguer. Tel sera l'office, le goût, l'exercice de tous. "

Solutions : 1. Nous l'avons dit : les vertus morales subsisteront, non pas quant à ceux de leurs actes qui ont pour objet les moyens d'atteindre la fin, mais seulement quant aux actes qui portent sur la fin elle-même. Or c'est précisément par ces actes relatifs à la fin que ces vertus créent le repos propice à la contemplation. C'est ce repos que S. Augustin, dans le texte cité appelle *vacatio*, c'est-à-dire " vacance ", " libération ". Il faut comprendre que nous serons délivrés non seulement de ce qui regarde les agitations extérieures, mais encore ce qui regarde le tumulte intérieur des passions.

2. La vie contemplative consiste principalement, avons-nous dit", dans la contemplation de Dieu. Or, à cet égard un ange n'enseigne pas un autre ange. Il est écrit en effet (Mt 18, 10) : " Les anges de ces tout-petits ", qui appartiennent à l'ordre le moins élevé, " voient sans cesse la face du Père ". C'est ainsi que dans la vie future aucun homme n'en enseignera un autre sur Dieu. " Tous nous le verrons tel qu'il est " (1 Jn 3, 2). C'est ce que nous lisons dans Jérémie (31, 34) : " Aucun homme désormais n'enseignera son prochain ni ne lui dira : "Apprends à connaître le Seigneur". Car ils me connaîtront tous, du plus petit au plus grand. "

Mais en ce qui concerne la répartition des ministères divins, un ange en instruit un autre, le purifie, l'illumine, le rend parfait. A ce point de vue, ils exercent en quelque mesure la vie active, tant que dure le monde présent, en s'appliquant à l'administration des créatures inférieures. C'est le sens de la vision de Jacob. Il voyait les anges gravir une échelle, ce qui relève de la contemplation, et la descendre, ce qui relève de l'action. Mais, écrit S. Grégoire : " Ils ne sortent pas de la vision de Dieu de telle façon qu'ils soient privés des joies de la contemplation intérieure. " C'est pourquoi l'on ne distingue pas pour eux la vie active de la vie contemplative, comme on le fait pour nous, qui sommes écartés de la contemplation par les œuvres de la vie active.

Mais la ressemblance avec les anges ne nous est pas promise pour ce qui regarde l'administration des créatures inférieures. Le rang occupé par notre nature ne nous qualifie pas pour cette mission, tandis que les anges sont désignés pour l'accomplir. Ce qui nous est promis, c'est que nous leur serons semblables dans la vision de Dieu.

3. Si, dans l'état présent, la vie active plus que la vie contemplative, est susceptible de se prolonger, cela ne tient pas à la nature respective de ces deux vies considérées en elles-mêmes. Cela vient de notre infirmité, du poids du corps qui nous fait descendre des hauteurs de la contemplation. Aussi S. Grégoire ajoute-t-il : " Rejeté par sa faiblesse loin de ce domaine de la sublimité, l'esprit retombe sur lui-même. "

### QUESTION 182 : COMPARAISON DE LA VIE ACTIVE AVEC LA VIE CONTEMPLATIVE

1. Quelle est la plus importante ou la plus digne ? — 2. Quelle est la plus méritoire ? — 3. La vie contemplative est-elle empêchée par la vie active ? — 4. Quel ordre de priorité doit-on établir entre ces deux vies ?

Article 1 : Laquelle est la plus importante ou la plus digne ?

Objections : 1. Il semble que ce soit la vie active. Car " ce qui appartient aux meilleurs doit être tenu pour le meilleur ", dit Aristote. Mais la vie active est le fait des personnes les plus considérables, c'est-à-dire des prélats, qui sont constitués en dignité et en puissance. Ce qui fait dire à S. Augustin : " Dans l'action, Ce qu'il faut aimer ce n'est ni les honneurs du monde ni la puissance. " Il semble donc bien que la vie active l'emporte en dignité sur la vie contemplative.

2. En toute espèce d'habitus et d'actes, le commandement revient au principal. C'est ainsi que l'art militaire commande à la sellerie. Or il appartient à la vie active de disposer et de diriger la vie contemplative, comme en témoigne cet ordre donné à Moïse (Ex 19, 21) : " Descends, et avertis solennellement le peuple de ne pas franchir les limites fixées pour voir Dieu. " La vie active est donc plus digne que la vie contemplative.

3. Nul ne doit être retiré d'une occupation plus élevée pour être appliqué à une occupation moindre. Car S. Paul nous dit (1 Co 12, 31) : Recherchez les dons les meilleurs. " Mais il y des personnes qu'on arrache à la vie contemplative pour les jeter dans la vie active, celles par exemple que l'on nomme à quelque prélature. La vie active fait donc l'impression d'être plus digne que la vie contemplative.

En sens contraire, le Seigneur a dit (Lc 10, 42) : " Marie a choisi la meilleure part, qui ne lui sera pas enlevée. " Or Marie figure la vie Contemplative. Donc cette vie l'emporte en dignité sur la vie active.

Réponse : Rien n'empêche qu'une chose soit en elle-même de plus haut prix qu'une autre, tout en étant à tel point de vue particulier surpassée par cette autre. Tel est le cas de la vie Contemplative, dont il faut dire qu'elle est, absolument parlant, supérieure à la vie active. Ce dont Aristote donne huit raisons. 1° La vie Contemplative convient à l'homme selon ce qu'il a de meilleur en lui, qui est l'intelligence, et à l'égard de l'objet propre de l'intelligence, que sont les intelligibles. La vie active, elle, est occupée de choses extérieures. Aussi le nom de Rachel, figure la vie contemplative, s'interprète-t-il : le principe vu, tandis que la vie active est figurée, par Lia aux yeux malades, selon S. Grégoire. — 2° La vie contemplative peut durer plus longtemps, quoique non pas dans son degré suprême, nous l'avons établie. Aussi nous montre-t-on Marie figure de la vie contemplative, assise sans bouger aux pieds du Seigneur. — 3° Il y a plus de délectation dans la vie contemplative, que dans la vie active. D'où la parole de S.

Augustin : Marthe s'agitait, Marie festoyait. " 4° Dans la vie contemplative l'homme se suffit davantage à lui-même, ayant besoin de moins de choses pour s'y livrer. D'où cette parole — " Marthe, Marthe, tu t'inquiètes et te troubles pour beaucoup de choses. " 5° La vie contemplative est davantage aimée pour elle-même, tandis que la vie active est ordonnée à autre chose. " J'ai demandé au Seigneur une seule chose, est-il écrit, et c'est elle que j'entends poursuivre, qui est d'habiter la maison du Seigneur tous les jours de ma vie, pour voir les délices du Seigneur " (Ps 27, 4). — 6° La vie contemplative se présente comme un loisir et un repos selon le Psaume (46, 11) : " Donnez-vous du loisir et voyez que je suis Dieu. " — 7° La vie contemplative concerne le divin, la vie active concerne l'humain. " Au commencement était le Verbe, écrit S. Augustin : Voilà celui que Marie écoutait. Le Verbe s'est fait chair : Voilà celui que Marthe servait. " — 8° La vie contemplative appartient à ce qu'il y a de proprement humain dans l'homme, c'est-à-dire à l'intelligence, tandis que les facultés inférieures, communes à l'homme et à la bête, ont part aux opérations de la vie active. D'où le Psaume (36, 7.10) après avoir dit : " Tu sauveras, Seigneur les hommes et les bêtes ", ajoute ceci, qui est spécial à l'homme : " Dans ta lumière nous verrons la lumière. " 9° Une autre raison, ajoutée par le Seigneur, s'appuie sur Luc (10, 42) : " Marie a choisi la meilleure part. Elle ne lui sera pas ôtée. " Et S. Augustin explique : " Tu n'en as pas choisi une mauvaise, mais elle, une meilleure, car elle ne lui sera pas ôtée. Un jour on te retirera les nécessités de la vie ; la douceur de la vérité est éternelle ! "

Mais d'un point de vue particulier et dans un cas donné, à cause des nécessités de la vie présente, il arrive que la vie active doive être choisie de préférence. Même Aristote le reconnaît : " Il vaut mieux philosopher que gagner de l'argent ; mais pour celui qui est dans le besoin, gagner de l'argent est préférable. "

Solutions : 1. Les prélats ne sont pas appelés uniquement à exercer la vie active. Ils doivent aussi exceller dans la vie contemplative. C'est ce que dit S. Grégoire : " Que celui qui commande soit au premier rang dans l'action et, plus que tous les autres, absorbé dans la contemplation. "

2. La vie contemplative consiste en une certaine liberté de l'âme. S. Grégoire écrit en effet : " La vie contemplative passe à une certaine liberté d'esprit lorsqu'elle médite non les réalités temporelles, mais les éternelles. " Et Boèce : " Les âmes humaines deviennent nécessairement plus libres quand elles s'établissent dans la contemplation de l'intelligence divine et moins libres quand elles s'affaissent vers les corps. " Cela montre bien que la vie active ne commande pas directement à la vie contemplative. Mais, en y disposant, elle prescrit certaines œuvres de la vie active, et en cela elle sert la vie contemplative plus qu'elle ne lui commande. C'est ce que dit S. Grégoire : " La vie active est nommée un service, et la vie contemplative une liberté. "

3. Il arrive en effet que l'on soit arraché à la contemplation en vue de pourvoir à quelque nécessité de la vie présente. Pas à tel point cependant qu'on doive délaisser entièrement la contemplation. Aussi S. Augustin écrit-il : " L'amour de la vérité aspire au saint loisir ; les nécessités de la charité imposent le juste travail ", c'est-à-dire celui de la vie active. " Si nul ne nous met sur les épaules ce fardeau, il n'y a qu'à vaquer à la recherche et à la contemplation de la vérité. Si on nous l'impose, la charité exige que nous le portions. Mais, même dans ce cas, nous ne devons pas délaisser entièrement la délectation de la vérité, si nous ne voulons pas être privés de cette suavité et écrasés par cette nécessité. " Cela montre que, lorsque l'on est arraché à la vie contemplative pour être appliqué à la vie active, il ne s'agit pas d'abandonner la contemplation, mais d'y joindre l'action.

Article 2 : Quelle est la plus méritoire ?

Objections : 1. Il semble que ce soit la vie active. Car le mérite s'entend par rapport au salaire et celui-ci est dû au travail, selon l'Apôtre (1 Co 3, 8) : " Chacun recevra son propre salaire pour

son propre travail. " Or la vie active, c'est le travail ; et la vie contemplative, le repos. " Quiconque, dit en effet S. Grégoire, se convertit au Seigneur, doit premièrement se fatiguer au travail c'est-à-dire accueillir Lia, pour se reposer ensuite parmi les embrassements de Rachel, dans la contemplation du principe. " Il y a donc plus de mérite dans la vie active que dans la vie contemplative.

2. La vie contemplative appartient déjà en quelque façon à la béatitude future. Aussi, à propos de cette parole (Jn 21, 22) : " je veux qu'il demeure ainsi jusqu'à ce que je vienne ", S. Augustin écrit-il : " Plus clairement, cela veut dire : que l'action parfaite me suive, formée sur le modèle de ma passion ; mais que la contemplation demeure à l'état de commencement jusqu'à ce que je vienne, pour être rendue parfaite lorsque je serai venu. " Et S. Grégoire : " La vie contemplative commence ici-bas pour recevoir son achèvement dans la patrie céleste. " Or cette vie à venir n'est pas destinée à mériter, mais à recevoir la rémunération des mérites acquis. Tandis que la vie active semble davantage destinée à mériter, la vie contemplative a donc plutôt valeur de récompense.

3. S. Grégoire l'a dit : " Aucun sacrifice n'est plus agréable à Dieu que le zèle des âmes. " Mais le zèle des âmes nous engage dans les entreprises de la vie active. La vie active n'est donc pas moins méritoire que la vie contemplative.

En sens contraire, S. Grégoire affirme " Grands sont les mérites de la vie active, mais plus grands encore ceux de la vie contemplative. "

Réponse : La racine du mérite c'est la charité, nous l'avons démontré plus hauts. Et, puisque la charité consiste dans l'amour de Dieu et du prochain, on l'a vu précédemment. il y a plus de mérite, à prendre les choses en soi, à aimer Dieu que le prochain, on l'a montré. Donc, ce qui ressortit plus directement à l'amour de Dieu est par nature plus méritoire que ce qui relève directement de l'amour du prochain pour Dieu. Or la vie contemplative relève directement et immédiatement de l'amour de Dieu. C'est la doctrine de S. Augustin : " L'amour de la vérité ", cette vérité divine qui fait la principale occupation de la vie contemplative, nous l'avons dit u, " aspire au saint loisir ", celui de la contemplation. La vie active, en revanche, se rapporte plus directement à l'amour du prochain, puisque " elle est tout occupée du service " (Lc 10, 40). Par sa nature même, la vie contemplative est donc plus méritoire que la vie active. C'est ce que dit S. Grégoire : " La vie contemplative l'emporte en mérite sur la vie active. Car celle-ci travaille aux œuvres de la vie présente ", où il est nécessaire d'assister le prochain. " Celle-là, par un goût intime, savoure déjà le repos à venir " dans la contemplation de Dieu.

Il peut cependant arriver qu'une personne acquière, dans les œuvres de la vie active, des mérites supérieurs à ceux de telle autre personne dans celles de la vie contemplative. S'il se trouve, par exemple, que par surabondance d'amour divin et en vue d'accomplir la volonté de Dieu pour sa gloire elle supporte parfois d'être privée pour un temps de la douceur de la contemplation divine. C'est ce que disait S. Paul (Rm 9, 3) : " je souhaiterais d'être anathème loin du Christ pour mes frères. " S. Jean Chrysostome explique : " L'amour du Christ avait à ce point submergé son âme que cela même qu'il jugeait plus aimable que tout, c'est-à-dire être avec le Christ, il en arrivait à le mépriser parce qu'il pourrait ainsi plaire au Christ. "

Solutions : 1. Le travail extérieur contribue à accroître la récompense accidentelle, mais à l'égard de la récompense essentielle, le mérite augmente principalement en proportion de la charité. Or, de cette charité, le travail extérieur supporté pour le Christ est un signe. Mais c'en est un aussi, et beaucoup plus expressif, que de renoncer à tout ce qui intéresse la vie présente pour se délecter uniquement de la contemplation divine.

2. Dans la béatitude finale, l'homme atteint l'état parfait. Il n'y a plus de place pour le progrès par voie de mérite. S'il en restait, le mérite y serait d'autant plus efficace que la charité y est plus grande. Mais la contemplation de cette vie s'accompagne d'une certaine imperfection et demeure susceptible de progrès. Aussi n'exclut-elle pas le mérite. Tout au contraire, elle s'affirme source de mérite, comme représentant l'œuvre majeure de la divine charité.

3. Tout ce qu'on offre à Dieu prend valeur de sacrifice spirituel. Au premier rang des choses que Dieu agrée comme sacrifice, figure ce bien humain par excellence qu'est l'âme elle-même. Or nous devons offrir à Dieu, premièrement notre âme, selon cette parole (Si 30, 24 Vg) : " Prends pitié de ton âme en plaisant à Dieu ", puis celle des autres, selon cette parole (Ap 22, 17) : " Que celui qui entend, dise : "Viens." " Et plus nous unissons intimement à Dieu notre âme ou celle des autres, plus notre sacrifice plaît à Dieu. D'où il suit qu'il est plus agréable à Dieu de nous voir appliquer notre âme et celle des autres à la contemplation plutôt qu'à l'action. Cette parole : " Aucun sacrifice n'est plus agréable à Dieu que le zèle des âmes ", ne prétend donc pas mettre le mérite de la vie active au-dessus du mérite de la vie contemplative. Elle signifie simplement qu'il est plus méritoire d'offrir à Dieu son âme et celle des autres que n'importe quels biens extérieurs.

Article 3 : La vie contemplative est-elle empêchée par la vie active ?

Objections : 1. Il semble bien. Car la vie contemplative requiert une certaine disponibilité de l'esprit, selon le Psaume (46, 11) : " Donnez-vous du loisir, et voyez que je suis Dieu. " Mais la vie active est pleine de soucis, suivant cette parole (Lc 10, 41) : " Marthe, Marthe, tu t'inquiètes et t'agites pour beaucoup de choses ! " La vie active empêche donc la vie contemplative.

2. Pour contempler, il faut voir clair, et la vie active y fait obstacle : " Elle, qui a de mauvais yeux, est féconde, observe S. Grégoire, c'est-à-dire que, toute livrée à l'action, elle voit moins clair. " Donc la vie active empêche de contempler.

3. Les contraires sont incompatibles, mais l'action et la contemplation paraissent être des manières de vivre opposées. La vie active s'affaire autour d'une quantité de choses. La vie contemplative s'applique à la contemplation d'un unique objet. Aussi leur distinction va-t-elle jusqu'à l'opposition. Il semble donc bien que la vie contemplative soit entravée par la vie active.

En sens contraire, S. Grégoire a écrit " Ceux qui veulent occuper la citadelle de la contemplation doivent s'éprouver au préalable sur le champ de bataille de l'action. "

Réponse : La vie active peut être envisagée sous un double aspect. D'abord quant au goût et à la pratique des actions extérieures. En ce sens, il est évident que la vie active empêche la vie contemplative. Il est impossible de s'adonner simultanément à l'activité extérieure et à la contemplation de Dieu.

Mais on peut envisager la vie active en tant que discipline les passions intérieures de l'âme et les soumet à l'ordre de la raison. Prise en ce sens, la vie active représente un secours pour la contemplation, à laquelle fait obstacle le dérèglement des passions de l'âme. C'est ce qui a fait dire à S. Grégoire : " Ceux qui veulent occuper la citadelle de la contemplation doivent s'éprouver au préalable sur le champ de bataille de l'action. Ils doivent s'assurer qu'ils ne causent plus aucun préjudice à leur prochain, qu'ils supportent patiemment celui que le prochain peut leur causer, que devant l'abondance des biens temporels leur âme ne s'abandonne pas à une joie déréglée, que la perte de ces biens ne les afflige pas sans mesure. Ils doivent s'assurer aussi que, lorsqu'ils rentrent en eux-mêmes pour y méditer les vérités spirituelles, ils ne traînent pas avec eux les images des affaires corporelles ou, s'il en a traîné, qu'ils les discernent et les chassent. " Donc l'exercice de la vie active est profitable à la vie contemplative en ce qu'il apaise les passions intérieures d'où proviennent ces imaginations qui empêchent la contemplation.

Solutions : Cela répond aux objections. Elles valent pour ce qui regarde l'application aux œuvres extérieures, mais non pour ce qui regarde ce résultat de la vie active qui est la modération des passions.

Article 4 : L'ordre de priorité entre ces deux vies

Objections : 1. Il semble que la vie active ne précède pas la vie contemplative. Car celle-ci relève directement de l'amour de Dieu, et la vie active de l'amour du prochain. Or l'amour de Dieu précède l'amour du prochain, en tant que nous aimons le prochain à cause de Dieu. Il semble donc que la vie contemplative a la priorité sur la vie active.

2. S. Grégoire écrit " Il faut savoir que, le bon ordre de la vie consistant à tendre de la vie active à la vie contemplative, il est pareillement utile, le plus souvent, que l'esprit revienne de la vie contemplative à la vie active. " La priorité de la vie active par rapport à la vie contemplative n'est donc pas absolue.

3. Ce qui convient à des personnes différentes ne semble pas comporter nécessairement un ordre. Mais la vie active et la vie contemplative conviennent à des personnes différentes. C'est la pensée de S. Grégoire : " Il est arrivé souvent que des personnes qui, étant en repos, se trouvaient capables de contempler Dieu, ont succombé sous le poids des occupations. Souvent aussi, des personnes qui, occupées, vivaient bien dans le train des affaires humaines, trouvent dans le repos lui-même le glaive qui les tue. " La vie active ne peut donc revendiquer la priorité sur la vie contemplative.

En sens contraire, nous avons cette parole de S. Grégoire " La vie active a une priorité de temps sur la vie contemplative, car c'est à partir des bonnes œuvres qu'on tend à la contemplation. "

Réponse : On parle de priorité dans un double sens. Celui, d'abord, de priorité de nature. En ce sens, la vie contemplative a la priorité sur la vie active, les objets auxquels elle s'applique étant premiers et meilleurs. Aussi meut-elle et dirige-t-elle la vie active, car la raison supérieure, dont c'est la fonction de contempler, se trouve envers la raison inférieure, préposée à l'action, dans le même rapport que l'homme envers la femme oui doit être gouvernée par lui, selon S. Augustin.

Ensuite, il y a une priorité par rapport à nous, c'est-à-dire dans l'ordre de génération. En ce sens, la vie active a la priorité sur la vie contemplative, à laquelle elle nous dispose, comme nous l'avons montrés. En effet, dans l'ordre de génération, la disposition précède la forme, qui n'en possède pas moins sur elle une priorité absolue et de nature.

Solutions : 1. La vie contemplative n'est pas ordonnée à un amour quelconque de Dieu, mais à l'amour parfait. La vie active en revanche est requise par l'amour, même élémentaire, du prochain. " Sans la vie contemplative, écrit S. Grégoire ceux qui ne négligent pas de faire le bien qui est en leur pouvoir, peuvent entrer dans la patrie céleste, tandis qu'ils ne sauraient y entrer s'ils négligent de faire le bien qui est en leur pouvoir, c'est-à-dire sans la vie active. " La vie active précède donc la vie contemplative, comme ce qui est commun à tous précède, dans l'ordre de génération, ce qui est propre aux parfaits.

2. On va de la vie active à la vie contemplative pour ce qui regarde l'ordre de génération. Mais on revient de la vie contemplative à la vie active dans l'ordre de direction, en vue de soumettre la vie active à la direction de la vie contemplative. C'est ainsi que l'habitus s'acquiert par les actes mais, une fois acquis, devient le principe d'actes plus parfaits, selon la remarque d'Aristote.

3. Ceux qui sont enclins à la passion à cause de leur besoin d'activité ont pareillement une aptitude particulière pour la vie active, en raison de leur esprit sans cesse en mouvement. Aussi S. Grégoire écrit-il : " Certaines personnes ont l'esprit si remuant que, s'il arrivait qu'elles fussent désœuvrées, ce serait pour elles la source d'un plus pénible labeur. Les agitations du cœur deviennent chez elles d'autant plus accablantes qu'elles ont davantage le loisir de penser. "



D'autres au contraire, ont l'esprit naturellement simple et tranquille, ce qui les rend aptes à la contemplation. S'il arrivait qu'elles fussent jetées tout entières dans l'action, ce leur serait un préjudice. D'où le mot de S. Grégoire : " Certaines personnes ont l'esprit si peu actif que, jetées dans les occupations extérieures, elles y succombent sur le champ. "

Mais, ajoute-t-il, " on voit souvent l'amour exciter à l'ouvrage des esprits paresseux, et la crainte apaiser dans la contemplation des esprits agités ". De la sorte, ceux qui sont plus aptes à la vie active peuvent, en exerçant cette vie, se disposer à la vie contemplative, et d'autre part, ceux qui sont plus aptes à la vie contemplative peuvent néanmoins aborder les exercices de la vie active, pour y trouver un surcroît de préparation à la vie contemplative.

#### LA DIVERSITÉ DES ÉTATS ET DES OFFICES

Nous étudierons d'abord en général les offices et les états des hommes. Ensuite en particulier l'état des parfaits (Q. 184-189).

### **QUESTION 183 : LES OFFICES ET LES ÉTATS EN GÉNÉRAL PARMI LES HOMMES**

1. Qu'est-ce qui constitue un état de vie parmi les hommes ? — 2. Doit-il y avoir, parmi les hommes, diversité d'états ou d'offices ? — 3. La diversité des offices. — 4. La diversité des états.

Article 1 : Qu'est-ce qui constitue un état de vie parmi les hommes ?

Objections : 1. Il ne semble pas que l'état de vie tienne compte de la condition d'homme libre ou d'esclave. En effet, le mot " état " (statue) évoque l'idée de station (stando). Et celle-ci, à son tour, implique l'idée de position droite (rectitude). D'où cet ordre (Ez 2, 1) : " Fils d'homme, tiens-toi (sta) debout. " Et S. Grégoire : " Ceux qui se laissent aller à des paroles nuisibles déchoient de tout état de rectitude. " Or l'homme acquiert la rectitude spirituelle en soumettant à Dieu sa volonté. Aussi, sur ce mot du Psaume (33, 1) : " La louange sied aux hommes droits ", la Glose porte-t-elle : " Ceux-là sont droits qui gouvernent leur cœur selon la volonté de Dieu. " Il semble donc que la seule obéissance aux commandements de Dieu suffise à définir un état.

2. Le mot " état " semble impliquer l'immobilité (selon 1 Co 15, 58) : " Soyez stables et immobiles. " D'où cette parole de S. Grégoire : " C'est une pierre carrée, stable sur toutes ses faces, celui qui, ne changeant pas, ne risque pas de choir. " Mais la vertu a ce caractère de faire agir de façon immuable, selon la définition qu'en donne Aristote. Il semble donc qu'il suffise d'exercer la vertu pour acquérir un état.

3. L'état évoque une certaine élévation. Celui qui se tient debout (stat), se dresse en hauteur. Or la diversité des offices fait qu'une personne est plus élevée qu'une autre. Pareillement, les grades et les ordres divers valent à leurs bénéficiaires des situations diversement élevées. La seule différence le grade, d'ordre ou d'office suffit donc à créer une diversité d'états.

En sens contraire, nous lisons dans les Décrets : " S'il arrive qu'ils soient saisis d'une affaire capitale ou d'une question d'état, ils doivent agir par eux-mêmes et non par des enquêteurs. " Et par ( question d'état ", le droit entend une question relative à la liberté ou à la servitude. Il n'y aurait donc, à pouvoir modifier l'état d'un homme, que ce qui intéresse la liberté ou la servitude.

Réponse : L'état (statue), au sens propre, est une position particulière. Non pas quelconque, mais conforme à la nature de l'homme et avec une certaine stabilité. Or il est naturel à l'homme d'avoir la tête en haut, les pieds sur le sol et les membres intermédiaires chacun à sa place. Ce qui ne se vérifie pas chez l'homme couché, assis ou accroupi, mais chez l'homme debout. On ne dit pas davantage qu'il se tient debout s'il marche, mais s'il est en repos. Pareillement, dans le

domaine des actions humaines, on dit d'une affaire quelconque qu'elle a un statut, un état, lorsqu'elle a trouvé le règlement qu'elle comportait, avec une relative immobilité et le repos.

Par conséquent, ce qu'il y a de facilement variable et extérieur chez les hommes ne saurait constituer leur état. La richesse ou la pauvreté, par exemple, n'y suffisent pas. Ni non plus le fait d'être élevé en dignité, ou d'être de basse condition. C'est ce qui explique que, pour le droit civil, l'exclusion du Sénat ne représente pas la perte d'un état mais d'une dignité. Il semble donc que seul intéresse l'état d'un homme, ce qui regarde l'obligation de la personne même, suivant qu'elle est maîtresse d'elle-même ou qu'elle dépend d'autrui. Encore faut-il que ce soit à titre permanent, et non pas pour quelque raison futile ou passagère. C'est dire qu'il s'agit de liberté ou de servitude. La notion d'état est donc corrélative à celles de liberté ou de servitude, soit dans l'ordre spirituel soit dans l'ordre civil.

Solutions : 1. La position droite n'appartient pas par elle-même au concept d'état, mais seulement en tant que est connaturelle à l'homme et qu'on y joint l'idée de repos. Chez les autres animaux, cette position n'est donc pas requise pour qu'on puisse dire qu'ils se tiennent debout (stars). Et l'on ne dit pas des hommes qu'ils se tiennent debout du seul fait qu'ils sont dressés sur leurs pieds. Il faut encore qu'ils soient en repos.

2. L'immobilité ne constitue pas l'état à elle seule. L'homme assis ou couché est immobile ; on ne dit pas pour autant qu'il se tient debout.

3. L'office se rapporte à l'acte. Le grade évoque l'idée de supériorité et d'infériorité. L'état requiert l'immobilité dans la condition de la personne.

Article 2 : Doit-il y avoir, parmi les hommes, diversité d'états ou d'offices ?

Objections : 1. Il semble qu'il ne doit pas y avoir dans l'Église diversité d'offices ou d'états. Car la diversité s'oppose à l'unité. Or les fidèles du Christ sont appelés à l'unité, selon cette parole (Jn 17, 21) : " Qu'ils soient un en nous, comme nous-mêmes nous sommes un. " Il ne doit donc pas y avoir dans l'Église diversité d'offices ou d'états.

2. La nature n'emploie pas plusieurs choses là où il suffit d'une seule. Mais il y a beaucoup plus d'ordre encore dans les œuvres de la grâce que dans celles de la nature. Ce serait donc bien mieux si tout ce qui regarde les opérations de la grâce se trouvait remis à l'administration des mêmes hommes, de telle manière qu'il n'y ait pas dans l'Église diversité d'offices et d'états.

3. Le bien de l'Église semble consister avant tout dans la paix, selon le mot du Psaume (147, 3 Vg) : " Il a établi la paix à tes frontières. " Et S. Paul (2 Co 13, 11) : " Possédez la paix, et le Dieu de la paix sera avec vous. " Mais la diversité fait obstacle à la paix, qui naît, semble-t-il, de la ressemblance, selon l'Ecclésiastique (13, 15) : " Tout animal aime son semblable. " Et Aristote déclare qu'une minime différence suffit à créer le dissentiment dans la cité. Donc, semble-t-il, il n'est pas opportun qu'il y ait dans l'Église diversité d'états et d'offices.

En sens contraire, il est écrit à la louange de l'Église (Ps 45, 10) : " Elle est vêtue d'une robe bigarrée. " Sur quoi la Glose explique : " La reine, c'est-à-dire l'Église, est parée de l'enseignement des Apôtres, de la confession des martyrs, de la pureté des vierges, du deuil des pénitents. "

Réponse : La diversité des états et des offices dans l'Église est requise, pour trois fins. D'abord, pour la perfection de l'Église elle-même. Dans l'ordre naturel nous voyons la perfection, qui en Dieu est simple et unique, ne pouvoir se réaliser chez les créatures que sous des formes diverses et multiples. Il en va de même pour la plénitude de la grâce, qui se trouve concentrée chez le Christ comme dans la tête. Elle se répand dans ses membres sous des formes diverses, pour que le corps de l'Église soit parfait. C'est la doctrine de S. Paul 10 (Ep 4, 11) : " Il a établi lui-même

certaines comme apôtres, d'autres comme prophètes, d'autres en qualité d'évangélistes, d'autres en qualité de pasteurs et de docteurs, pour conduire les saints à la perfection. "

Elle est requise ensuite pour l'accomplissement des actions nécessaires à l'Église. Il faut en effet qu'à des actions diverses soient préposées des personnes différentes, si l'on veut que tout se fasse aisément et sans confusion. C'est la pensée de S. Paul (Rm 12, 4) : " Ainsi que dans notre corps, qui est un, nous avons plusieurs membres et que tous les membres n'ont pas le même rôle, nous ne faisons à nous tous qu'un seul corps dans le Christ. "

Enfin, cette diversité intéresse la dignité et beauté de l'Église, qui consiste en un certain ordre. C'est ce que signifie cette parole : (1 R 10, 4) : " Devant la sagesse de Salomon, devant les logements destinés à ses serviteurs et l'organisation en ordres distincts des gens qui le servaient, la reine de Saba était éperdue d'admiration. " Et S. Paul (2 Tm 2, 20) : " Dans une grande maison, on ne trouve pas seulement des vases d'or et d'argent, mais aussi de bois et d'argile. "

Solutions : 1. La diversité des états et des offices n'empêche pas l'unité de l'Église. Cette unité, en effet, résulte de l'unité de la foi, de la charité, du service mutuel. S. Paul a dit (Ep 4, 16) : " C'est sous son influence (celle du Christ) que tout le corps est assemblé par la foi, et unifié par la charité, grâce aux divers organes de service, c'est-à-dire en tant que chacun sert les autres. "

2. La nature n'emploie pas plusieurs choses là où il suffit d'une seule. Mais elle ne se restreint pas davantage à une seule chose là où il en faut plusieurs, selon S. Paul (1 Co 12, 17) : " Si tout le corps était œil, comment entendrait-on ? " C'est pourquoi il fallait que dans l'Église, corps du Christ, les membres soient différenciés suivant la diversité des offices, des états et des grades.

3. Dans le corps physique, les membres divers sont maintenus dans l'unité par l'action de l'esprit, qui vivifie et dont le retrait entraîne la disjonction des membres. De même dans le corps de l'Église, la paix entre les divers membres se conserve par la vertu du Saint-Esprit, dont S. Jean nous dit (6, 63) qu'il vivifie le corps de l'Église. D'où l'exhortation de S. Paul (Ep 4, 3) : " Soyez attentifs à conserver l'unité de l'Esprit par le lien de la paix. " Celui qui cherche son bien propre s'exclut de cette unité de l'Esprit, de même que, dans la cité terrestre, la paix disparaît lorsque les citoyens cherchent leur intérêt particulier. Autrement, la distinction des offices et des états est plutôt favorable au maintien de la paix tant de l'esprit que de la cité, en tant que rend possible la participation d'un plus grand nombre de personnes aux actes publics. Ce qui fait dire à S. Paul (1 Co 12, 24) : " Dieu a organisé le corps de telle manière qu'il n'y ait pas de division, mais que les différents membres aient tous le souci les uns des autres. "

Article 3 : La diversité des offices

Objections : 1. Il semble que les offices ne se distinguent pas par leurs actes. En effet, la diversité des actes humains est infinie, aussi bien dans le temporel que dans le spirituel. Or l'infini ne se prête pas à des distinctions précises. La diversité des actes humains ne saurait donc servir à distinguer nettement les offices.

2. Nous avons dit que la vie active et la vie contemplative se distinguent par leurs actes. Mais la distinction des offices est autre, semble-t-il, que celle des vies. Les offices ne se distinguent donc pas par leurs actes.

3. Il semble que les ordres ecclésiastiques, les états et les grades se distinguent par leurs actes. Donc, si les actes spécifient pareillement les offices, la distinction des offices, grades et états, devient identique. Ce qui est faux, parce que leurs éléments se divisent de façon différente. Il ne semble donc pas que les offices se distinguent par leurs actes.

En sens contraire, pour S. Isidore : " Office vient de efficiendo, officium équivaut à efficium, avec changement d'o en e par euphonie. " Mais l'efficience appartient à l'action. Donc les offices se distinguent par leurs actes.

Réponse : Nous avons dit à l'article précédent que la diversité parmi les membres de l'Église a trois buts : la perfection, l'action et la beauté. En fonction de cette triple fin, on peut donc reconnaître parmi les fidèles une triple diversité 11. La première est relative à la perfection. C'est celle des états, qui fait que certains sont plus parfaits que d'autres. La deuxième est relative à l'action. C'est celle des offices. On considère en effet, comme exerçant des offices différents, ceux qui sont préposés à des actions différentes. La troisième intéresse la beauté de l'Église. C'est celle des grades, suivant laquelle, dans le même état ou dans le même office, se rencontrent des supérieurs et des inférieurs. D'où ce mot du Psaume (48, 4), d'après une variante : " Dans les degrés (de Sion), Dieu se révélera. "

Solutions : 1. La diversité matérielle des actes humains est infinie. Et ce n'est pas elle qui distingue les offices, mais leur distinction formelle, selon les diverses espèces d'actes, qui ne va pas à l'infini.

2. Le mot " vie " est un terme absolu. Aussi les actes dont la diversité fait la diversité des genres de vie sont-ils ceux qui conviennent à l'homme considéré en lui-même. L'efficience, au contraire, d'où l'on a formé le mot " office " évoque une action qui tend à un terme distinct de l'agent, dit Aristote. C'est pourquoi les offices se distinguent par des actes relatifs à autrui ; ainsi le docteur ou le juge sont considérés comme exerçant un office. Et S. Isidore écrit : " L'office consiste à faire ce qui ne nuit à personne mais est utile à tout le monde. "

3. Nous avons dit que là distinction des états, offices et grades, se prend de points de vue différents. Mais il peut arriver que dans un cas donné, on les rencontre chez le même individu. Par sa députation à un acte relevé, il arrive qu'un homme acquière tout ensemble un office et un grade. Et s'il s'agit d'un acte encore plus relevé, il peut se faire qu'il acquière en outre un état de perfection. C'est le cas de l'évêque. Quant aux ordres ecclésiastiques, ils se distinguent spécialement en fonction des offices divins. " Des offices, écrit S. Isidore, il en existe de bien des genres, mais le principal est celui des offices relatifs aux choses sacrées et divines. "

Article 4 : La diversité des états

Objections : 1. Il semble que la diversité des états ne se distingue pas selon les commençants, les progressants et les parfaits. En effet, lorsqu'il s'agit de réalités différentes, les espèces et leurs différences sont diverses. Or, le commencement, le progrès et la perfection représentent les différents degrés de la charité, nous l'avons dit en traitant de celle-ci. Ils ne sauraient donc servir à différencier les états.

2. On a dit que l'état regarde la condition de la personne même, qui est esclave ou libre. Cette distinction de commençants, progressants et parfaits, y semble tout à fait étrangère.

3. Entre les commençants, les progressants et les parfaits, ce n'est jamais qu'une question de plus ou de moins, et donc de degré. Mais la division des degrés et celle des états sont différentes, on l'a dit. Il n'y a donc pas lieu de distinguer ainsi les états.

En sens contraire, S. Grégoire a écrit " Il y a trois manières d'être des convertis, suivant qu'ils sont au début, au milieu ou au terme. " Et ailleurs : " Les débuts dans la vertu sont une chose, le progrès en est une autre, et la perfection une autre. "

Réponse : Nous avons dit que l'état s'entend par rapport à la liberté et à la servitude. Or, dans l'ordre spirituel, il existe une double liberté et une double servitude. Il y a une servitude du péché et une servitude de la justice. Pareillement, il y a une liberté à l'égard du péché, et il y a une liberté à l'égard de la justice. C'est ce que montre l'Apôtre (Rm 6, 20) : " Lorsque vous étiez esclaves du péché, vous étiez libres à l'égard de la justice. Maintenant que vous êtes libérés du péché, vous êtes devenus pour Dieu des esclaves. " Il y a servitude du péché ou de la justice, toutes les fois qu'une personne se trouve portée au mal par l'habitude du péché, ou inclinée au

bien par l'habitus de la justice. En retour, il y a liberté à l'endroit du péché lorsqu'une personne n'est pas dominée par l'incarnation au péché, et liberté à l'égard de la justice lorsque l'amour de la justice ne la retient plus de pécher. Il y a toutefois entre l'un et l'autre cas cette différence que l'homme est incliné à la justice par la raison naturelle tandis que le péché est contre la raison naturelle. Il s'ensuit que la liberté à l'égard du péché, à laquelle se trouve jointe la servitude à l'égard de la justice, est la vraie liberté. Par l'une et l'autre, l'homme tend au bien conforme à sa nature. La vraie servitude, pareillement, c'est la servitude à l'égard du péché, accompagnée de la liberté à l'égard de la justice, qui entrave l'homme dans la poursuite du bien qui lui est propre.

Or dans cette servitude envers la justice ou le péché l'homme s'engage par son effort humain, dit S. Paul (Rm 6, 16) : " A l'égard de celui à qui vous vous êtes livrés comme pour lui obéir, vous êtes effectivement des esclaves, que ce soit du péché pour la mort, ou de l'obéissance pour la justice. " Mais dans tout effort humain, on est fondé à distinguer le commencement, le milieu et la fin. Donc, dans l'état de servitude et de liberté spirituelles aussi, nous distinguerons : le commencement, auquel appartient l'état des commençants, le milieu, auquel appartient l'état des progressants et le terme, auquel appartient l'état des parfaits.

Solutions : 1. L'affranchissement du péché se réalise par la charité, dont S. Paul dit (Rm 5, 5) qu'elle " est répandue dans nos cœurs par le Saint-Esprit ". D'où cette autre parole (2 Co 3, 17) : " Où est l'Esprit du Seigneur, là se trouve la liberté. " C'est pourquoi la division des états relatifs à la liberté spirituelle est la même que celle de la charité.

2. Ces commençants, progressants et parfaits, par rapport auxquels se différencient les états, ne le sont pas relativement à un effort quelconque. Il s'agit de la poursuite des choses qui intéressent la liberté et la servitude spirituelles, on l'a spécifié.

3. Rien ne s'oppose à ce que grade et état puissent se rencontrer chez le même individu. Nous l'avons fait observer plus haut. Dans les choses de ce monde aussi, nous voyons que l'homme libre diffère du serf, non seulement par l'état, mais par le grade.

#### L'ÉTAT DE PERFECTION

Nous avons maintenant à parler de ce qui regarde l'état de perfection, auquel sont ordonnés les autres états. L'étude des Offices, pour ceux d'entre eux qui sont relatifs aux ministères sacrés, appartient au traité de l'Ordre et à la troisième Partie de cet ouvrage, et, pour ceux d'entre eux qui, se rapportent à d'autres actes, elle est l'affaire des juristes.

Sur l'état des parfaits, notre étude comprendra trois parties. I. L'état de perfection en général (Q. 184). — II. Ce qui concerne la perfection des évêques (Q. 185). — Ce qui concerne la perfection des religieux (Q. 186-189).

#### **QUESTION 184 : L'ÉTAT DE PERFECTION EN GÉNÉRAL**

1. La perfection tient-elle à la charité ? — 2. Peut-on être parfait en cette vie ? — 3. La perfection de cette vie consiste-t-elle principalement dans les conseils, ou dans les préceptes ? — 4. Quiconque est parfait se trouve-t-il dans l'état de perfection ? — 5. Les prélats et les religieux sont-ils spécialement dans l'état de perfection ? — 7. Quel est le plus parfait : l'état religieux, ou l'état épiscopal ? — 8. Comparaison des religieux avec les curés et les archidiaques.

Article 1 : La perfection de la vie chrétienne tient-elle à la charité ?

Objections : 1. Il semble que la perfection de la vie chrétienne ne tient pas spécialement à la charité. En effet, S. Paul a écrit (1 Co 14, 20) : " Pour la malice, soyez de petits enfants, mais pour le jugement, soyez des hommes faits. " Or la charité n'est pas affaire de jugement mais

plutôt de sentiments. Il semble donc que la perfection de la vie chrétienne ne consiste pas principalement dans la charité.

2. S. Paul écrit aussi (Ep 6, 13) : " Prenez l'armure de Dieu pour pouvoir résister au jour mauvais et demeurer parfaits en tout. " Et à propos de cette armure de Dieu, il ajoute : " Ayez le ceinturon de la vérité, revêtez la cuirasse de la justice, prenez en toutes choses le bouclier de la foi. " Donc la perfection de la vie chrétienne ne semble pas consister dans la seule charité, mais dans les autres vertus aussi.

3. De même que les autres habitus, les vertus sont spécifiées par leurs actes. Or S. Jacques (1, 4) dit : " La patience fait œuvre parfaite. " Il semble donc que l'état de perfection se prenne plutôt de la patience.

En sens contraire, il est écrit (Col 3, 14) " Par-dessus tout, ayez la charité, qui est le lien de la perfection. " Ce qui veut dire qu'elle rassemble en quelque sorte les autres vertus dans une parfaite unité.

Réponse : On dit qu'un être est parfait dans la mesure où il atteint sa fin propre, qui est sa perfection ultime. Or c'est la charité qui nous unit à Dieu, fin ultime de l'âme humaine. En effet : " Celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu et Dieu en lui " (1 Jn 4, 16). La perfection de la vie chrétienne tient donc spécialement à la charité.

Solutions : La perfection des jugements humains semble résider principalement dans leur unification dans la vérité selon S. Paul (1 Co 1, 10) : " Soyez parfaits dans le même jugement et les mêmes sentiments. " Mais cette unité est l'œuvre de la charité, qui fait l'accord parmi les hommes. La perfection des jugements eux-mêmes a donc sa racine dans la perfection de la charité.

2. On peut dire de quelqu'un qu'il est parfait en deux sens. Absolument, et dans ce cas la perfection s'entend par rapport à sa nature même. C'est ainsi qu'un animal est considéré comme parfait quand rien ne lui manque en ce qui regarde la disposition des membres et autres qualités semblables, de ce que requiert la vie animale. Relativement, et dans ce second cas la perfection s'entend par rapport à quelque qualité extérieure surajoutée, la blancheur, par exemple, ou la noirceur. Or la vie chrétienne consiste spécialement dans la charité, qui unit l'âme à Dieu. D'où cette parole (1 Jn 3, 14) : " Celui qui n'aime pas demeure dans la mort. " C'est pourquoi la perfection de la vie chrétienne entendue au sens absolu tient à la charité et, au sens relatif seulement, aux autres vertus. Et parce que l'être qui existe absolument a valeur de principe envers tout le reste, la perfection de la charité est le principe de cette perfection relative qui tient aux autres vertus.

3. La patience fait œuvre parfaite par sa liaison avec la charité. C'est de l'abondance de la charité que vient la patience avec laquelle on supporte l'adversité, selon cette parole (Rm 8, 35) : " Qui nous séparera de la charité du Christ ? La détresse ? L'angoisse ?... "

ARTICLE 2 : Peut-on être parfait en cette vie ?

Objections : 1. Il semble que personne ne puisse être parfait en cette vie. En effet S. Paul a écrit (1 Co 13, 10) : " Lorsque viendra ce qui est parfait l'imparfait sera aboli. " Or, dans cette vie, jamais l'imparfait n'est aboli, car la foi et l'espérance, qui sont imparfaites, demeurent en cette vie.

2. " Est parfait, dit Aristote celui à qui il ne manque rien. " Mais il n'est personne en cette vie à qui il ne manque quelque chose. " Nous tombons tous en beaucoup de fautes ", dit S. Jacques (3, 2). Et le Psaume (139, 16) : " Tes yeux ont vu mon imperfection. "

3. La perfection de la vie chrétienne, on l'a dit à l'article précédent, tient à la charité, qui englobe l'amour de Dieu et du prochain. Pour ce qui regarde l'amour de Dieu, nul ne peut posséder ici-

bas la charité parfaite. " Le feu de l'amour, écrit S. Grégoire, qui commence à brûler ici-bas, lorsqu'il verra celui qu'il aime, s'enflammera pour lui d'un plus grand amour. " Pas davantage pour ce qui regarde l'amour du prochain. Car, dans cette vie, nous sommes incapables d'amour actuel pour tous les prochains, bien que nous les aimions d'amour habituel. Or l'amour seulement habituel demeure imparfait. Il semble donc que nul ne peut être parfait en cette vie.

En sens contraire, la loi divine ne nous convie pas à l'impossible. Or elle nous invite à la perfection selon S. Matthieu (5, 48) : " Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. " Il semble donc qu'il soit possible d'être parfait en cette vie.

Réponse : La perfection de la vie chrétienne, avons-nous dit, réside dans la charité. Or la perfection renferme une certaine idée d'universalité. " Est parfait, dit Aristote, celui à qui il ne manque rien. " On peut donc envisager une triple perfection de la charité.

1° Une perfection absolue. La charité alors est totale, non seulement par rapport à celui qui aime, mais encore par rapport à celui qui est aimé. C'est-à-dire que Dieu est aimé autant qu'il est aimable. Cette perfection de la charité n'est possible à aucune créature. Elle est le privilège de Dieu, qui possède le bien intégralement et par essence.

2° Une perfection répondant à toute la capacité de celui qui aime, dont l'amour se porte vers Dieu selon tout son pouvoir et de façon actuelle. Cette perfection n'est pas possible dans l'état de voyageur, mais elle existera dans la patrie.

3° Une perfection qui n'est totale ni par rapport à l'être aimé ni même par rapport à celui qui aime, en ce que celui qui aime Dieu le ferait de façon toujours actuelle, mais qui l'est en cet autre sens qu'elle exclut tout ce qui contrarie le mouvement de l'amour divin. C'est ce que dit S. Augustin : " Le poison de la charité, c'est la cupidité... Sa perfection, c'est l'absence de cupidité. " Or cette perfection-là est possible dans la vie présente.

Et cela de deux façons. D'abord, en tant qu'elle implique le rejet par la volonté humaine de tout ce qui est contraire à la charité, entendez le péché mortel. Sans cette perfection-là, la charité ne peut exister. Aussi est-elle nécessaire au salut. Puis, en tant qu'elle implique le rejet par la volonté humaine, non plus seulement de ce qui est contraire à la charité, mais encore de ce qui l'empêche de se porter vers Dieu de tout son élan. La charité peut exister sans cette seconde perfection, comme c'est le cas chez les commençants et les progressants.

Solutions : 1. S. Paul parle en cet endroit de la perfection de la patrie, qui n'est pas possible dans l'état de voyageur.

2. Ceux qui sont parfaits en cette vie commettent beaucoup de fautes vénielles dues à l'infirmité de la vie présente. En quoi ils gardent quelque chose d'imparfait par comparaison avec la perfection de la patrie.

3. De même que la condition de la vie présente ne permet pas à l'homme d'être toujours uni à Dieu d'amour actuel, elle ne lui permet pas d'avoir pour chacun de ses frères individuellement un amour actuel et distinct. Il suffit qu'il les aime tous ensemble universellement et chacun en particulier d'un amour habituel, sous forme de disposition du cœur.

On peut d'ailleurs envisager, pour l'amour du prochain comme pour l'amour de Dieu, une double perfection. La première, sans laquelle il ne saurait y avoir de charité, consiste à n'avoir rien dans le cœur qui soit contraire à l'amour du prochain. La charité, en revanche, peut exister sans la seconde perfection, qui s'entend en trois sens divers.

Perfection, d'abord, pour ce qui regarde l'extension : que l'on aime non seulement ses amis et connaissances, mais encore les personnes qui nous sont étrangères et jusqu'à nos ennemis. " C'est, dit S. Augustin, le propre des fils parfaits de Dieu. " Perfection, ensuite, pour ce qui regarde l'intensité. Elle paraît aux choses que l'on méprise pour le prochain. L'homme en vient à

mépriser pour le prochain non seulement les biens extérieurs mais les afflictions corporelles et la mort même, suivant S. Jean (15, 13) : " Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis. " Perfection, enfin, en ce qui concerne les effets. Elle consiste à prodiguer au prochain, avec les bienfaits de l'ordre temporel, ceux de l'ordre spirituel, et à se donner finalement soi-même, suivant le mot de l'Apôtre (2 Co 12, 15) : " je dépenserai volontiers et me dépenserai moi-même pour vos âmes. "

Article 3 : La perfection de cette vie consiste-t-elle principalement dans les préceptes, ou dans les conseils ?

Objections : 1. Il semble qu'elle ne réside pas dans les préceptes mais dans les conseils. En effet, le Seigneur a dit (Mt 19, 21) : " Si tu veux être parfait, va et vends tout ce que tu possèdes, puis donne-le aux pauvres. Viens ensuite et suis-moi. " Or c'est là un conseil. La perfection se prend donc des conseils et non pas des préceptes.

2. Tout le monde est tenu d'observer les préceptes, puisqu'ils sont nécessaires au salut. Donc, si la perfection de la vie chrétienne réside dans les préceptes, il s'ensuit que la perfection est nécessaire au salut et que tous y sont obligés. Ce qui est évidemment faux.

3. La perfection de la vie chrétienne, nous l'avons dit, tient à la charité. Mais il ne semble pas que la perfection de la charité consiste dans l'observation des préceptes. Le commencement et le progrès de la charité précèdent en effet, sa perfection, suivant la remarque de S. Augustin. Or il n'y a pas de charité, même à l'état de commencement, avant l'observation des préceptes, comme il est dit en S. Jean (14, 23) : " Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole. " La perfection de cette vie ne tient donc pas aux préceptes mais aux conseils.

En sens contraire, il est dit (Dt 6, 5) : " Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur. " Et (Lv 19, 18) : " Tu aimeras ton prochain comme toi-même. " Ce sont les deux préceptes dont le Seigneur a dit (Mt 22, 40) : " Toute la Loi et les Prophètes dépendent de ces deux commandements. " Or la perfection de la charité, qui fait la perfection de la vie chrétienne, tient à ce que nous aimons Dieu de tout notre cœur et le prochain comme nous-même. Il semble donc que la perfection consiste en l'observation des préceptes.

Réponse : Que la perfection consiste en quelque chose peut se dire de deux façons : directement par soi et essentiellement, ou de façon secondaire et par accident. Directement et essentiellement, la perfection de la vie chrétienne consiste dans la charité, principalement dans l'amour de Dieu, et secondairement dans l'amour du prochain, amours auxquels se rapportent les préceptes principaux de la loi divine, on l'a dit. Or l'amour de Dieu et du prochain ne tombe pas sous le précepte suivant une mesure limitée seulement, si bien que le surplus serait réservé au conseil. On le voit clairement par la formulation même du précepte qui souligne la perfection : " Tu aimeras le Seigneur Dieu de tout ton cœur. " " Tout et parfait s'équivalent ", remarque Aristote. De même : " Tu aimeras ton prochain comme toi-même " " car chacun s'aime soi-même au maximum. Et tout cela parce que, dit S. Paul (1 Tm 1, 5) : " La charité est la fin du précepte. " Or, quand il s'agit de fin, il ne saurait y avoir de mesure à garder mais seulement quand il s'agit de ce qui est relatif à la fin, dit Aristote. Ainsi le médecin ne met pas de mesure dans la santé qu'il prétend rétablir, tandis qu'il en met dans le remède ou le régime qu'il prescrit en vue de la guérison. Ces considérations prouvent que la perfection consiste essentiellement dans les préceptes. D'où la question de S. Augustin : " Pourquoi cette perfection ne serait-elle pas commandée à l'homme, bien que nul ne la possède en cette vie ? "

Secondairement et à titre de moyen, la perfection consiste dans les conseils. De même que les préceptes, les conseils sont tous ordonnés à la charité, mais d'une manière différente. Les préceptes autres que celui de la charité sont ordonnés à l'éloignement de ce qui s'oppose à la



charité et dont la présence rend la charité impossible. Les conseils, eux, sont ordonnés à éloigner ce qui entraverait l'acte de charité tout en n'étant pas contraire à la charité elle-même, comme le mariage, les affaires, etc. C'est ce que dit S. Augustin : " Tout ce que Dieu commande, par exemple : "Tu ne commettras pas l'adultère", et tout ce qu'il conseille sans le commander, par exemple : "Il est bon à l'homme de ne pas toucher de femme" tout cela s'observe comme il faut quand on le rapporte à l'amour de Dieu et du prochain pour Dieu, dans ce siècle-ci et dans l'autre. " De même l'abbé Moïse — : " Les jeûnes, les veilles, la méditation des Écritures, la nudité, le dénuement de toutes ressources ne sont pas la perfection même, mais les moyens de perfection. ce n'est pas en eux que réside la fin de ce régime de vie, mais c'est par eux qu'on parvient à cette fin. " Auparavant il avait dit : " Nous nous efforçons de nous élever par ces degrés à la perfection de la charité. "

Solutions : 1. Dans ces paroles du Seigneur il faut distinguer ce qui trace la voie à suivre pour parvenir à la perfection, c'est-à-dire : " Va, vends tout ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres "et ce qui a trait à la perfection elle-même, c'est-à-dire " Suis-moi. " C'est pourquoi S. Jérôme écrit " Parce qu'il ne suffit pas de tout quitter Pierre ajoute ce qui est la perfection même : Nous t'avons suivi. " Et S. Ambroise fait cette remarque sur " Suis-moi " (Lc 5, 27) : " Il ordonne de suivre, non par la démarche du corps, mais par l'affection de l'âme ", c'est-à-dire par la charité. Il ressort donc des termes mêmes que les conseils représentent des moyens de parvenir à la perfection, puisqu'il dit : " Si tu veux être parfait, va, vends, etc. " comme s'il disait : " En faisant cela, tu parviendras à cette fin. "

2. Comme dit S. Augustin : " Si la perfection de la charité est commandée à l'homme en cette vie, c'est qu'il est impossible de bien courir si l'on ignore vers quel but on doit courir. Et comment le saurions-nous si nul précepte ne nous l'apprenait ? " Mais il y a plusieurs manières d'observer un précepte, et ce n'est pas le transgresser que de ne pas l'observer de la manière la plus parfaite possible. Il suffit de l'accomplir, de quelque manière que ce soit. La perfection de l'amour divin tombe bien sous le précepte dans toute son étendue. Même la perfection de la patrie ne demeure pas en dehors de ce précepte, observe S. Augustin. Mais celui qui, d'une manière quelconque, atteint à la perfection de l'amour divin échappe au reproche d'avoir transgressé le précepte. Le plus bas degré de l'amour divin, c'est de ne rien aimer plus que Dieu ou contre Dieu ou autant que Dieu. Celui qui n'atteint pas ce degré de perfection n'observe aucunement le précepte. Il est un autre degré d'amour, le plus élevé, qu'il est impossible, on l'a dit à l'article précédent, d'atteindre ici-bas. Il est manifeste que celui qui n'y est pas parvenu ne viole pas le précepte. Celui qui n'atteint pas les degrés intermédiaires de perfection ne l'enfreint pas davantage, pourvu qu'il atteigne le plus bas.

3. Il est une perfection naturelle que l'homme possède dès sa naissance sous peine de n'être pas un homme, et une autre perfection à laquelle il parvient en grandissant. De même, il existe une certaine perfection spécifique de la charité : qu'on aime Dieu par-dessus toutes choses, et qu'on n'aime rien contre lui. Et il existe, même en cette vie, une autre perfection de la charité à laquelle on parvient par voie de croissance spirituelle. Par exemple, lorsque l'on s'abstient même de choses permises pour vaquer plus librement au service de Dieu.

Article 4 : Quiconque est parfait se trouve-t-il dans l'état de perfection ?

Objections : 1. Il semble bien. Nous venons de remarquer que l'on parvenait à la perfection spirituelle par la croissance spirituelle, de même que l'on parvient à la perfection corporelle par la croissance corporelle. Or on dit de celui qui a accompli sa croissance corporelle qu'il se trouve dans l'état d'âge parfait. Donc il semble aussi qu'on doit dire, de celui que la croissance spirituelle a conduit à la perfection, qu'il se trouve dans l'état de perfection.

2. " Les mouvements qui s'effectuent du contraire au contraire et du moins au plus sont de même type ", dit Aristote. Mais lorsqu'un homme passe du péché à la grâce, on dit qu'il change d'état en tant qu'on distingue l'état de péché et l'état de grâce. Il semble donc au même titre, lorsqu'on progresse d'une grâce moindre à une grâce plus grande jusqu'à la perfection, que l'on atteint l'état de perfection.

3. Un homme acquiert un état du fait qu'il se trouve affranchi de la servitude. Mais la charité nous affranchit de la servitude du péché, puisque " la charité couvre toutes les fautes ", disent les Proverbes (10, 12). Mais on a dit que la charité rend l'homme parfait. Donc, semble-t-il, quiconque est parfait possède par cela même l'état de perfection.

En sens contraire, certains sont dans l'état de perfection et n'ont ni la charité, ni la grâce, par exemple les mauvais évêques et les mauvais religieux. Il semble donc qu'à l'inverse certains puissent avoir une vie parfaite sans se trouver dans l'état de perfection.

Réponse : Nous avons dit que l'état relève, à proprement parler, de la condition de liberté ou de servitude. Or, chez l'homme, la liberté ou la servitude spirituelle peuvent se présenter sous deux formes, l'une intérieure, l'autre extérieure. Et, comme il est écrit (1 S 16, 7) : " Les hommes ne voient que ce qui parent au-dehors, tandis que Dieu regarde le cœur. " Aussi la disposition intérieure de l'homme détermine-t-elle un état spirituel à l'égard du jugement de Dieu, tandis que ses actes extérieurs lui valent de posséder un état spirituel devant l'Église. Or c'est en ce dernier sens que nous parlons présentement des états, en tant que leur diversité procure à l'Église une certaine beauté.

Remarquons d'autre part que pour acquérir parmi les hommes un état de liberté ou de servitude, il faut premièrement qu'intervienne un acte par où l'on se trouve soit lié, soit affranchi. Le seul service d'autrui ne fait pas l'esclave, car les hommes libres aussi peuvent servir, suivant S. Paul (Ga 5, 13) : " Par la charité de l'esprit, mettez-vous au service les uns des autres. " Et le fait de cesser de servir ne suffit pas non plus à rendre libre. Il y a des esclaves fugitifs. Celui-là est vraiment serf qui est obligé à servir, et celui-là est vraiment libre qui est délié de l'obligation de servir. Secondement, il faut que l'acte par où l'on se trouve obligé revête une certaine solennité. Ainsi en va-t-il parmi les hommes pour tout ce qui doit avoir une valeur perpétuelle.

On dira de même qu'un homme se trouve dans l'état de perfection, non pas en raison de l'acte intérieur de charité qui est parfait en lui, mais parce qu'il s'est obligé, pour toujours et par un acte solennel, à une vie de perfection. Il arrive qu'après avoir promis on ne tienne pas sa promesse, tandis que d'autres font ce qu'ils n'ont pas promis. Par exemple, ces deux fils de l'Évangile (Mt 21, 28) dont l'un, à son père qui lui disait : " Travaille à ma vigne ", répondit : " je ne veux pas ", et puis y alla, tandis que l'autre répondit : " J'y vais ", et n'y alla pas. Rien n'empêche donc que certains soient parfaits sans être dans l'état de perfection, et que d'autres soient dans l'état de perfection sans être parfaits.

Solutions : 1. Par la croissance physique on progresse dans l'ordre de la nature et donc on parvient à l'état réclamé par la nature, surtout parce que ce qui est en conformité avec la nature est immuable de quelque façon, la nature étant déterminée à une certaine manière d'être. De même, par le progrès spirituel, on acquiert l'état intérieur de perfection pour ce qui regarde le jugement de Dieu. Mais, pour ce qui regarde la diversité des états ecclésiastiques, on n'acquiert l'état de perfection que par un progrès affectant la manière extérieure d'agir.

2. Cet argument vise encore l'état intérieur. D'ailleurs, lorsque quelqu'un passe du péché à la grâce, il passe effectivement de la servitude à la liberté. Ce qui n'arrive pas lorsqu'il s'agit d'un simple progrès dans la grâce, à moins qu'on ne s'y oblige.

3. Cet argument vaut lui aussi pour l'état intérieur. Et cette fois encore, il faut distinguer entre la charité elle-même, qui change la condition de servitude et de liberté spirituelles, et le simple progrès dans la charité, qui n'a pas ce pouvoir.

Article 5 : Les prélats et les religieux sont-ils spécialement dans l'état de perfection ?

Objections : 1. Il ne semble pas, car l'état de perfection se distingue de l'état des commençants et des progressants. Mais il n'y a pas de gens spécialement affectés à l'état de progressants ou de commençants. Donc il ne semble pas qu'ils doivent y avoir des catégories d'hommes affectés à l'état de perfection.

2. L'état extérieur doit répondre à l'état intérieur. Autrement, on commet le mensonge lequel, dit S. Ambroise, " ne consiste pas seulement en paroles fausses mais en œuvres simulées ". Mais il y a beaucoup de prélats ou de religieux qui n'ont pas la perfection intérieure de la charité. Donc, si les religieux et les prélats étaient tous dans l'état de perfection, il s'ensuivrait que tous ceux d'entre eux qui ne sont pas parfaits seraient en état de péché mortel, comme simulateurs et menteurs.

3. Nous avons dit que la perfection tient à la charité. Or il semble que la charité la plus parfaite se rencontre chez les martyrs : " Il n'y a pas de plus grande charité que de donner sa vie pour ses amis " (Jn 15, 13). Et sur ce texte (He 12, 4) : " Vous n'avez pas encore résisté jusqu'au sang ", la Glose dit " Il n'y a pas en cette vie d'amour plus parfait que celui auquel les martyrs ont atteint, eux qui ont combattu le péché jusqu'à verser le sang. " L'état de perfection semble donc devoir être attribué aux martyrs plutôt qu'aux religieux et aux évêques.

En sens contraire, Denys attribue la perfection aux évêques comme à des " agents de perfection ". Et ailleurs il l'attribue aux religieux, qu'il appelle " moines " ou " thérapeutes ", ce qui veut dire serviteurs de Dieu, comme à des " perfectionnés ".

Réponse : L'état de perfection requiert, on l'a dit v la perpétuelle obligation, accompagnée de solennité, à une vie de perfection. Or l'une et l'autre condition se vérifie dans le cas des religieux et des évêques. Les religieux s'engagent par vœu à s'abstenir des biens du siècle, dont il leur était loisible d'user, en vue de vaquer à Dieu plus librement, et c'est en cela que consiste la perfection de la vie présente. D'où ces paroles de Denys, sur les religieux : " certains les appellent "thérapeutes", c'est-à-dire serviteurs, parce qu'ils sont voués au culte et service de Dieu ; d'autres les appellent "moines", parce que leur vie, loin d'être divisée, demeure parfaitement une, parce qu'ils s'unifient eux-mêmes par un saint recueillement qui exclut toute division, de façon à tendre vers la perfection de l'amour divin ". D'autre part, l'engagement qu'ils prennent s'accompagne de la solennité de la profession et de la bénédiction. Aussi Denys ajoute-t-il : " C'est pourquoi la législation sacrée, leur octroyant une grâce parfaite, les honore d'une prière consécatoire. "

Les évêques pareillement s'obligent à une vie de perfection lorsqu'ils assument l'office pastoral qui les oblige à donner leur vie pour leurs brebis (Jn 10, 3). C'est ce qui fait dire à S. Paul (1 Tm 6, 12) : " Tu as fait une belle profession devant un grand nombre de témoins ", c'est-à-dire, explique la Glose, " lors de ton ordination ". Et cette profession s'accompagne d'une consécration solennelle, d'après S. Paul (2 Tm 1, 6) : " Ravive la grâce de Dieu que tu as reçue par l'imposition de mes mains ", ce que la Glose entend de la grâce épiscopale. Denys écrit : " Le souverain prêtre, c'est-à-dire l'évêque, se voit imposer sur la tête, dans son ordination, la sainte Parole, pour signifier qu'il reçoit la plénitude du pouvoir hiérarchique et qu'il lui appartient non seulement d'interpréter toutes les formules et les actions saintes mais encore de les communiquer aux autres. "

Solutions : 1. Le commencement et la croissance ne sont pas recherchés pour eux-mêmes, mais en vue de la perfection. C'est donc au seul état de perfection que certaines personnes sont promues avec obligation et solennité.

2. Les hommes qui embrassent l'état de perfection ne font pas profession d'être parfaits, mais de tendre à la perfection. Aussi S. Paul dit-il (Ph 3, 12) : " Non pas que j'aie déjà obtenu le prix ou que je sois parfait ; non, je poursuis ma course pour tâcher de saisir. " Et il ajoute : " Nous tous, qui sommes des "parfaits", c'est ainsi qu'il nous faut penser. " Celui qui, n'étant pas parfait, embrasse l'état de perfection n'est donc ni un menteur ni un simulateur. Il ne le devient que s'il révoque son propos de perfection.

3. Le martyre constitue l'acte suprême de la charité. Mais, nous l'avons dit, un acte de perfection ne suffit pas à créer un état.

Article 6 : Tous les prélats sont-ils dans l'état de perfection ?

Objections : 1. Il semble que tous les prélats ecclésiastiques soient dans l'état de perfection. S. Jérôme dit en effet : " Autrefois prêtre et évêque ne se distinguaient pas. " Et il ajoute : " Les prêtres doivent savoir que la coutume de l'Église les soumet à celui qui leur est préposé. Mais les évêques, de leur côté, se souviendront que c'est moins à la réelle disposition du Seigneur qu'à la coutume qu'ils doivent d'être supérieurs aux prêtres, et qu'ils ont à gouverner l'Église en union avec eux. " Or les évêques sont dans l'état de perfection. Donc aussi les prêtres, qui ont charge d'âmes.

2. Comme les évêques, les curés reçoivent charge d'âmes et bénéficient d'une consécration. Les archidiaques de même, dont, à propos des Actes (6, 3) : " Cherchez, frères, sept hommes de bon renom ", la Glose nous dit : " Les Apôtres, par ces paroles, prescrivait la désignation par l'Église de sept diacres qui occuperaient un rang plus élevé et se tiendraient comme des colonnes près de l'autel. " Il semble donc qu'eux aussi soient dans l'état de perfection.

3. De même que les évêques, les curés et archidiaques sont obligés de donner leur vie pour leurs brebis. Or cela appartient, on l'a dit, à la perfection de la charité. Il semble donc que les curés aussi et les archidiaques soient dans l'état de perfection.

En sens contraire, Denys écrit : " L'ordre des pontifes a mission de consommer et de conduire à la perfection, celui des prêtres d'illuminer et d'éclairer, celui des diacres de purifier et de discerner. " D'où il ressort que la perfection appartient aux seuls évêques.

Réponse : Chez les prêtres et les diacres ayant charge d'âmes, on peut distinguer l'ordre et la charge. Or l'ordre se rapporte à un acte particulier dans les offices divins. C'est pourquoi nous avons dit plus haut que la distinction des ordres rentrait dans la distinction des offices. Ceux qui reçoivent un ordre sacré reçoivent donc le pouvoir d'accomplir certains actes sacrés. Mais ils ne sont pas obligés par le fait même à une vie de perfection, à ceci près que, dans l'Église occidentale, la réception des ordres sacrés implique l'émission du vœu de continence, qui est l'un de ceux que requiert la perfection, comme on le verra plus loin. Ainsi donc, celui qui reçoit un ordre sacré n'est pas placé, à proprement parler, dans l'état de perfection, bien que la perfection intérieure soit requise pour exercer dignement ces sortes d'actes.

La charge qu'ils assument ne les place pas non plus dans l'état de perfection. En effet, ils ne sont pas obligés de ce chef et par un vœu perpétuel à conserver toute leur vie la charge d'âmes. Ils peuvent l'abandonner en entrant en religion, même sans la permission de l'évêque, comme il est spécifié dans les Décrets. Et avec la permission de l'évêque, ils peuvent même abandonner un archidiaconé ou une paroisse pour recevoir une simple prébende sans charge d'âmes. Ce qui ne leur serait aucunement permis s'ils étaient dans l'état de perfection. " Nul, en effet, s'il regarde en arrière après avoir mis la main à la charrue, n'est apte au royaume de Dieu " (Lc 9, 62). Les

évêques, par contre, qui sont dans l'état de perfection, ne peuvent abandonner la charge épiscopale que par l'autorité du souverain pontife, auquel il appartient de dispenser en matière de vœux perpétuels et pour des motifs déterminés, comme on le dira plus loin. Il est donc manifeste que tous les prélats ne sont pas dans l'état de perfection, mais seulement les évêques.

Solutions : 1. Lorsqu'on parle de prêtre et d'évêque, on peut se placer à deux points de vue différents. Au point de vue du nom : il est exact que jadis on ne distinguait pas entre prêtre et évêque. L'évêque est un " surintendant ", explique S. Augustin. Le prêtre est un " ancien ". S. Paul, pour les désigner l'un et l'autre, emploie indifféremment le mot soit de prêtre (1 Tm 5. 17) : " Les prêtres qui exercent bien leur présidence sont dignes d'un double honneur ", soit d'évêque, car il dit aux prêtres d'Éphèse (Ac 20, 28) : " Faites attention à vous et à tout le troupeau, au sein duquel l'Esprit Saint vous a établis comme évêques pour régir l'Église de Dieu. "

Mais au point de vue de la réalité, ils ont toujours été distincts, même au temps des Apôtres, comme on le voit chez Denys. Et sur le texte de Luc (10, 1), la Glose écrit : " De même que nous avons dans les Apôtres le prototype des évêques, nous avons dans les soixante douze disciples celui des prêtres du second ordre. "

Dans la suite, pour écarter le péril de schisme, il devint nécessaire de distinguer même les noms, les plus grands étant qualifiés d'évêques, et les moindres de prêtres. Prétendre que les prêtres ne diffèrent pas des évêques, c'est une erreur que S. Augustin range parmi les dogmes hérétiques lorsqu'il rapporte que les ariens se refusaient à mettre aucune différence entre prêtre et évêque.

2. C'est l'évêque, à titre principal, qui a la charge de toutes les âmes de son diocèse. Les curés et archidiaques exercent les ministères moindres qui leur sont confiés sous l'autorité de l'évêque. Aussi sur ce mot de S. Paul (1 Co 12, 28) : " A d'autres l'assistance, à d'autres le gouvernement ", la Glose explique : " L'assistance : c'est la fonction de ceux qui jouent le rôle d'auxiliaires près des supérieurs, comme Tite pour l'Apôtre ou les archidiaques pour les évêques. Le gouvernement, c'est l'autorité dont jouissent les personnes de moindre rang, tels les prêtres, chargés de former le peuple. " Et Denys : " De même que nous voyons la hiérarchie universelle culminer en Jésus, chacune des hiérarchies particulières atteint son sommet dans le divin hiérarque qui lui est propre, c'est-à-dire dans l'évêque. " Et on lit dans les Décrets : " Les prêtres et les diaques doivent tous prendre garde de ne rien faire sans la permission de leur propre évêque. " C'est dire qu'ils sont par rapport à l'évêque ce que sont les baillis et prévôts par rapport au roi. En conséquence, de même que le roi seul, entre toutes les puissances séculières, reçoit une bénédiction solennelle, les autres étant instituées par simple commission, de même, dans l'Église, la charge épiscopale est conférée par une solennelle consécration, tandis que les charges archidiaconale et curiale le sont par simple injonction. Cependant, avant même d'avoir cette charge, archidiaques et curés sont consacrés par leur ordination.

3. Les curés et archidiaques, n'ayant pas charge d'âmes à titre principal, mais une simple administration confiée par l'évêque, n'exercent pas en premier l'office pastoral et ne sont pas obligés de donner leur vie pour le troupeau, si ce n'est dans la mesure où ils ont part à la charge d'âmes. Il s'agit donc dans leur cas d'un office se rattachant à la perfection plutôt que d'un état de perfection.

Article 7 : Quel est le plus parfait : l'état religieux, ou l'état épiscopal ?

Objections : 1. Il semble que l'état religieux soit plus parfait que l'état épiscopal. En effet, le Seigneur a dit (Mt 19, 21) : " Si tu veux être parfait, va, vends ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres. " C'est ce que font les religieux. Mais les évêques n'y sont pas tenus. " Les évêques, est-il dit dans les Décrets, laisseront à leurs héritiers quelque chose de leurs biens patrimoniaux

ou acquis, ou leur appartenant personnellement. " Les religieux sont donc dans un état plus parfait que les évêques.

2. La perfection réside dans l'amour de Dieu plus que dans l'amour du prochain. Or l'état des religieux est directement ordonné à l'amour de Dieu, ce qui leur vaut, selon Denys " de tirer leur nom du culte et service de Dieu ". L'état épiscopal, lui, semble ordonné à l'amour du prochain, dont les évêques ont la charge en qualité de surintendants, comme l'atteste leur nom, suivant la remarque de S. Augustin. L'état religieux semble donc plus parfait que l'état épiscopal.

3. L'état religieux est ordonné à la vie contemplative, qui l'emporte sur la vie active à laquelle l'état épiscopal est ordonné selon S. Grégoire : " Isaïe, aspirant à l'office de la prédication, souhaitait d'être utile au prochain dans la vie active, tandis que Jérémie, voulant s'attacher diligemment à l'amour du Créateur par la contemplation, déclinait la mission de prédicateur. " Il apparaît donc que l'état religieux est plus parfait que l'état épiscopal.

En sens contraire, il n'est permis à personne de passer d'un état plus relevé à un état inférieur. Ce serait " regarder en arrière ". Mais on peut passer de l'état religieux à l'état épiscopal. Les Décrets disent en effet que " l'ordination sacrée fait du moine un évêque ". Il faut donc que l'état épiscopal soit plus relevé que l'état religieux.

Réponse : Comme dit S. Augustin " l'agent est toujours supérieur au patient ". Or, dans l'ordre de la perfection, les évêques, d'après Denys sont agents de perfection (perfectores) et les religieux, perfectionnés (perfecti). De ces deux conditions, l'une évoque l'idée d'activité, l'autre de passivité. D'où il est évident que l'état de perfection est supérieur chez les évêques à ce qu'il est chez les religieux.

Solutions : 1. Le renoncement aux biens propres peut revêtir deux formes différentes. D'abord, la forme de réalité actuelle : ainsi considéré, il n'est pas la perfection même, mais un simple moyen de perfection, nous l'avons dit. Donc rien ne s'oppose à ce que l'état de perfection puisse exister sans lui. Et ainsi des autres observances extérieures. D'autre part, le renoncement peut avoir la forme de disposition intérieure, l'homme étant prêt, s'il en était besoin, à tout abandonner ou distribuer. Et cela appartient directement à la perfection. " Le Seigneur, écrit S. Augustin fait voir que les fils de la Sagesse se rendent parfaitement compte que la justice ne consiste ni à jeûner ni à manger, mais à supporter l'indigence d'une âme égale. " Et S. Paul (Ph 4, 12) : " je sais vivre dans l'abondance, et manquer du nécessaire. " Or les évêques sont tenus plus que personne de mépriser tous leurs biens pour l'honneur de Dieu et le salut de leur troupeau, lorsque les circonstances l'exigeront, soit en les distribuant aux pauvres, soit en supportant avec joie qu'on les leur ravisse.

2. Si les évêques s'appliquent aux choses qui relèvent de l'amour du prochain, cela provient de l'abondance de leur amour pour Dieu. C'est pourquoi le Seigneur commença par demander à Pierre s'il l'aimait, et lui confia ensuite la charge du troupeau. S. Grégoire écrit : " Si la charge pastorale est une preuve d'amour, quiconque, pourvu des vertus nécessaires, refuse de paître le troupeau de Dieu, se trouve convaincu de ne pas aimer le Pasteur suprême. " C'est un signe de plus grand amour d'accepter, pour son ami, de servir un tiers, que de vouloir servir cet ami exclusivement.

3. Selon S. Grégoire. " que l'évêque soit le premier pour l'action et qu'il soit néanmoins plus que personne attaché à la contemplation ". Il lui appartient en effet de contempler, non pas seulement pour lui-même mais pour l'instruction d'autrui. C'est ce qui fait dire à S. Grégoire : " Aux hommes parfaits qui sortent de la contemplation s'applique le mot du Psaume (145, 7 Vg) : " Le goût de ta douceur leur revient à la bouche. "

Article 8 : Comparaison des religieux avec les curés et les archidiares

Objections : 1. Il semble que ces derniers soient eux aussi plus parfaits que les religieux. Car S. Jean Chrysostome dit : " Donne-moi un moine qui soit, disons, un autre Élie. Eh bien, on ne doit pas lui comparer celui qui, livré au peuple et obligé de porter les péchés de beaucoup, demeure immuable et fort. " Et un peu plus loin : " Si l'on me donnait à choisir où j'aimerais mieux plaire à Dieu : dans l'office sacerdotal, ou dans la solitude monacale, je choiserais d'emblée le premier " Et dans un autre endroit : " Si l'on compare au sacerdoce bien administré les sueurs de la profession monastique, on trouvera entre eux la même distance qui sépare un roi d'un simple particulier. " Il semble donc que les prêtres ayant charge d'âmes soient plus parfaits que les religieux.

2. S. Augustin écrit " Que ta religieuse prudence veuille considérer qu'il n'y a rien de plus difficile dans la vie, surtout en ce temps-ci, ni de plus laborieux, ni de plus périlleux, que l'office épiscopal, presbytéral ou diaconal ; mais devant Dieu rien ne les surpasse en béatitude, si l'on combat comme le commande notre chef " Les religieux ne sont donc pas plus parfaits que les prêtres et les diacres.

3. S. Augustin écrit encore : " Ce serait trop triste si nous exposions les moines à un orgueil si pernicieux, et si nous considérions les clercs comme méritant un si grave affront, que de dire qu'un mauvais moine fait un bon clerc, alors que c'est tout juste si un bon moine arrive à faire un bon clerc. " Et un peu plus haut, il avait dit : " N'allons pas donner lieu aux serviteurs de Dieu ", c'est-à-dire aux moines, " de penser qu'ils seront plus facilement choisis pour la cléricature s'ils deviennent pires ", c'est-à-dire s'ils abandonnent la vie monastique. Il semble donc que ceux qui sont dans l'état clérical soient plus parfaits que les religieux.

4. Il n'est pas permis de passer d'un état supérieur à un état inférieur. Mais on peut passer de l'état monastique à l'office de curé, comme le prouve ce décret du pape Gélase : " S'il se trouve un moine vénérable par le mérite de sa vie, estimé digne du sacerdoce, et si l'Abbé sous le commandement duquel il combat pour le Christ, demande qu'on le fasse prêtre, l'évêque devra le choisir et l'ordonner où il le jugera bon. " Et S. Jérôme écrit : " Vis dans le monastère de telle sorte que tu mérites de devenir clerc. " Donc curés et archidiaques sont plus parfaits que les religieux.

5. Les évêques sont, avons-nous dit à l'article précédent, dans un état plus parfait que les religieux. Or les curés et archidiaques, ayant charge d'âmes, ressemblent plus aux évêques que les religieux. Donc ils sont plus parfaits que ceux-ci.

6. " La vertu a pour objet le bien difficile ", dit Aristote. Mais il est plus difficile de bien vivre dans l'office de curé ou d'archidiacre que dans l'état religieux. Il s'ensuit que la vertu est plus parfaite chez les curés et les archidiaques que chez les religieux.

En sens contraire, il est dit dans les Décrets : " Si quelqu'un gouverne sous l'autorité de l'évêque le peuple de son Église et mène la vie séculière, et que le désir lui vienne, sous l'inspiration du Saint-Esprit, d'aller faire son salut parmi les moines ou les chanoines réguliers, c'est la loi particulière qui le guide et il n'y a pas lieu de lui opposer la loi publique. " Mais nul n'est conduit par la loi de l'Esprit Saint, que l'on appelle ici loi particulière, si ce n'est à un bien plus parfait. Il semble donc que les religieux soient plus parfaits que les curés et archidiaques.

Réponse : Il ne peut être question de supériorité des uns sur les autres sinon là où ils diffèrent, nullement là où ils se rejoignent. Chez les curés et archidiaques, trois points sont à considérer : l'état, l'ordre et l'office. Leur état, c'est l'état séculier ; leur ordre, c'est le sacerdoce ou le diaconat ; leur office, c'est la charge d'âmes qui leur est confiée.

Donc, si nous plaçons d'autre part des religieux qui soient prêtres ou diacres et qui aient en outre charge d'âmes, comme c'est le cas de la plupart des moines et des chanoines réguliers, les

religieux l'emportent sur le premier point et sont à égalité sur les autres. Si les seconds diffèrent des premiers par l'état et l'office, et leur ressemblent pour ce qui est de l'ordre, comme il arrive pour les religieux prêtres ou diacres qui n'ont pas charge d'âmes, ils leur seront supérieurs pour l'état, inférieurs pour l'office, égaux pour l'ordre.

Cela nous conduit à examiner laquelle de ces prééminences doit être tenue pour principale, celle de l'état ou celle de l'office. A ce propos il semble qu'on doive considérer deux choses, à savoir la bonté et la difficulté. Si la comparaison porte sur la bonté, l'état religieux doit être mis au-dessus de l'office de curé ou d'archidiacre. Le religieux s'engage pour toute la durée de sa vie à la poursuite de la perfection. Le curé et l'archidiacre ne s'engagent pas au soin des âmes pour toute la vie, à la différence de l'évêque. De plus cette charge des âmes qui leur sont confiées, ils ne l'exercent pas en premier : c'est le propre de l'évêque ; leur office se limite à certains actes déterminés de la charge d'âmes, nous l'avons montrée. L'état religieux est donc par rapport à leur office comme l'universel par rapport au particulier, comme l'holocauste par rapport au simple sacrifice, qui est inférieur à l'holocauste comme le montre S. Grégoire. Aussi lit-on dans les Décrets : " Aux clerics qui veulent devenir moines parce qu'ils aspirent à mener une vie meilleure, l'évêque doit accorder la liberté d'entrer au monastère. " Cette comparaison porte, bien entendu, sur les deux genres d'activité pris en eux-mêmes. Car, selon la charité du sujet, il arrive parfois qu'une œuvre, en soi moindre qu'une autre, devienne plus méritoire étant faite avec une plus grande charité.

Mais si l'on fait porter la comparaison sur la difficulté de bien vivre dans l'état religieux et dans la charge d'âmes, c'est cette dernière qui l'emporte. Du moins pour ce qui regarde les dangers extérieurs, car la vie religieuse est la plus difficile quant à la nature de l'œuvre à accomplir, en raison de la rigueur de l'observance régulière.

Mais s'il s'agit d'un religieux qui n'est pas dans les ordres, ce qui est le cas des convers, il est manifeste que le cleric dans les ordres l'emporte, et de beaucoup, pour la dignité. Par l'ordre sacré, le cleric se trouve député aux ministères les plus dignes qui soient, parce qu'il sert le Christ dans ce sacrement de l'autel qui requiert une sainteté supérieure à celle que demande l'état religieux lui-même. Comme dit Denys : " L'ordre monastique doit suivre les ordres sacerdotaux et s'élever aux choses divines en les imitant. " Aussi le cleric dans les ordres sacrés, s'il fait quelque chose de contraire à la sainteté, pêche-t-il plus gravement, toutes choses égales d'ailleurs, que le religieux non engagé dans les ordres sacrés. Cependant, il reste toujours que le religieux non cleric est astreint aux observances régulières, auxquelles ne sont pas obligés ceux qui sont dans les ordres sacrés.

Solutions : 1. On pourrait répondre à ces paroles de S. Jean Chrysostome qu'il n'a pas en vue les curés mais l'évêque, souverain prêtre. C'est bien le propos réel de ce livre, par lequel il se console, lui-même et S. Basile, de leur élection à l'épiscopat.

Mais laissons cela, et disons qu'il se place au point de vue de la difficulté. Il vient en effet de dire : " Lorsque le pilote sera au milieu des flots et qu'il aura réussi à sauver son bateau de la tempête, c'est à juste titre que tout le monde, reconnaissant son mérite, le saluera du nom de parfait pilote. " A quoi fait suite ce qu'il dit du moine, et qui a été transcrit plus haut : " Le moine ne peut être comparé à celui qui, livré au peuple, demeure immuable. " Et il en donne la raison : " Il a su se gouverner lui-même dans la tempête comme dans la tranquillité. " Or tout cela prouve une seule chose : que l'état de celui qui a charge d'âmes est plus périlleux que celui du moine. Et se conserver innocent dans un plus grand péril est le signe d'une vertu supérieure. Mais c'est aussi le signe d'une grande vertu d'éviter le péril en entrant en religion. Aussi ne dit-il pas qu'il



aimerait mieux être dans l'office sacerdotal que dans la solitude, mais qu'il préférerait plaire à Dieu en celui-là qu'en celle-ci, ce qui est, en effet, la preuve d'une plus grande vertu.

2. Cette parole de S. Augustin vise elle aussi la difficulté, laquelle, on l'a dit, fait valoir la supériorité de la vertu chez ceux qui s'y comportent bien.

3. S. Augustin compare ici les moines aux clercs quant à la distance que l'ordre met entre eux, et nullement quant à la valeur respective de la vie religieuse et de la vie séculière.

4. Ceux qui sont pris à l'état religieux pour être appliqués au soin des âmes, alors qu'ils sont déjà engagés dans les ordres sacrés, acquièrent quelque chose qu'ils n'avaient pas : l'office de la charge d'âmes, sans abandonner ce qu'ils avaient : l'état religieux. Les Décrets le disent expressément : " S'il arrive que des moines, qui ont vécu longtemps au monastère, parviennent aux ordres de la cléricature, nous statuons qu'ils ne doivent pas abandonner leur premier propos. " Les curés ou archidiaques, au contraire, quand ils entrent en religion, abandonnent la charge pour acquérir la perfection de l'état, ce qui montre bien la supériorité de la vie religieuse. Si des religieux laïcs sont élus pour la cléricature et les ordres sacrés, il est manifeste qu'ils sont promus à quelque chose de meilleur. On l'a dit plus haut et cela ressort de la manière de parler de S. Jérôme : " Vis dans le monastère de manière à mériter de devenir clerc. "

5. Les curés et archidiaques ressemblent davantage aux évêques sur un point : par la charge d'âmes qu'ils ont en second. Mais, pour ce qui est de l'obligation perpétuelle requise par l'état de perfection, ce que nous avons dit montre que ce sont les religieux qui ressemblent le plus aux évêques.

6. La difficulté qui tient au caractère ardu de l'œuvre elle-même ajoute quelque chose à la perfection de la vertu. Mais pour la difficulté qui vient des obstacles extérieurs, c'est différent. Tantôt elle diminue la perfection de la vertu, dans le cas de celui qui n'aime pas assez la vertu pour éviter les obstacles à la vertu, selon S. Paul (1 Co 9, 25) : " Celui qui lutte dans le stade s'abstient de tout. " Tantôt elle démontre la perfection de la vertu, dans le cas de celui devant qui surgissent inopinément ou par suite d'un juste motif des obstacles à la vertu, mais qui ne parviennent pas à l'en détourner. Dans l'état religieux, la difficulté qui vient des œuvres mêmes, qui sont ardues, est plus grande. Mais chez ceux qui vivent dans le siècle à un titre quelconque, la difficulté est plus grande du fait de ces obstacles que les religieux ont eu la sagesse d'éviter.

### **QUESTION 185 : L'ÉTAT ÉPISCOPAL**

1. Est-il permis de désirer l'épiscopat ? — 2. Est-il permis de refuser absolument l'épiscopat ? — 3. Faut-il élire le meilleur pour l'épiscopat ? — 4. L'évêque peut-il entrer en religion ? — 5. Peut-il abandonner physiquement ses sujets ? — 6. Peut-il posséder quelque chose en propre ? — 7. Pèche-t-il mortellement en ne distribuant pas aux pauvres les biens de l'Église ? — 8. Les religieux élevés à l'épiscopat sont-ils tenus aux observances régulières ?

Article 1 : Est-il permis de désirer l'épiscopat ?

Objections : 1. Il semble que oui, car S. Paul a écrit (1 Tm 3, 1) : " Celui qui désire l'épiscopat désire une œuvre bonne. " Or c'est une chose licite et louable de désirer une œuvre bonne.

2. L'épiscopat est plus parfait que l'état religieux, nous venons de le dire. Or il est louable de désirer embrasser l'état religieux. Il l'est donc aussi de souhaiter être promu à l'épiscopat.

3. Il est écrit (Pr 11, 26) : " Celui qui cache le blé sera maudit parmi les peuples, tandis qu'ils béniront celui qui le vend. " Mais celui que la vie et la science qualifient pour l'épiscopat, semble cacher le blé spirituel s'il s'y dérobe, tandis qu'en l'acceptant, il se trouve en situation de

dispenser le blé spirituel. Il semble donc que ce soit chose louable de désirer l'épiscopat, et chose blâmable de s'y dérober.

4. Les actes des saints rapportés dans l'Écriture nous sont donnés en exemple, selon cette parole (Rm 15, 4) : " Tout ce qui est écrit l'est pour notre instruction. " Or nous lisons qu'Isaïe (6, 8) s'offrit à remplir l'office de la prédication, qui est très spécialement celui des évêques. C'est donc, semble-t-il, un louable désir que celui de l'épiscopat.

En sens contraire, S. Augustin écrit " Cette fonction supérieure, dont l'existence est nécessaire au gouvernement du peuple, même si on l'administre comme il convient, il ne convient pas de la désirer. "

Réponse : Dans l'épiscopat, il y a trois éléments à considérer. Le premier qui est primordial et a valeur de fin, c'est le ministère épiscopal lui-même, par où l'on s'applique à procurer le bien du prochain, selon cette parole (Jn 21, 17) : " Pais mes brebis. " Le deuxième, c'est le grade élevé. En effet, l'évêque se trouve placé au-dessus des autres selon Mt (24, 45) : " Le serviteur fidèle et prudent que le Seigneur a établi sur sa famille. " Le troisième est la conséquence des deux autres. Il consiste dans la révérence, l'honneur, l'abondance de biens temporels dont parle S. Paul (1 Tm 5, 17) : " Les prêtres qui exercent bien leur présidence sont dignes d'un double honneur. " Désirer l'épiscopat pour les avantages qui s'y trouvent joints, c'est manifestement illicite. Cette manière d'agir relève de la cupidité et de l'ambition. Et c'est cela même que le Seigneur reprochait aux pharisiens (Mt 23, 6) : " Ils aiment les premières places dans les repas, les premiers sièges à la synagogue, d'être salués sur la place publique et qu'on les appelle : "Rabbi". " Quant à désirer l'épiscopat pour le rang élevé qu'il procure, c'est présomption. Aussi le Seigneur reprend-il les disciples pour leur recherche de la primauté (Mt 20, 25) : " Vous savez que les rois des nations exercent sur elles la domination. " Sur quoi S. Jean Chrysostome remarque : " Ainsi leur donne-t-il à comprendre que c'est le fait de païens d'ambitionner les primautés. Et en comparant leur conduite à celle des païens il convertit leur cœur ambitieux. "

Mais souhaiter être utile au prochain est de soi, chose louable et vertueuse. Pourtant, le service épiscopal du prochain entraînant l'élévation du rang, il semble que ce soit présomption, hors le cas d'urgente nécessité, d'aspirer à cette prééminence en vue d'être utile à ses inférieurs. " Le désir de l'épiscopat, écrit S. Grégoire, était louable au temps où il signifiait la certitude de supplices plus cruels. " Ce qui faisait que les candidats n'abondaient pas. Ce désir est surtout louable lorsqu'on y est divinement poussé par le zèle des âmes. C'était, au dire de S. Grégoire, le cas d'Isaïe, " qui, désireux d'être utile au prochain, ambitionna méritoirement la charge de prédicateur ". Ce que chacun cependant peut souhaiter sans présomption, c'est de faire de telles œuvres, s'il lui arrivait d'avoir cet office, ou encore d'être digne de les accomplir, si bien que ce qu'on désire, c'est l'œuvre bonne, non la primauté. Aussi S. Jean Chrysostome écrit-il : " Désirer l'œuvre bonne est bon. Mais c'est vanité d'ambitionner la primauté d'honneur. La primauté cherche qui la fuit, et fuit qui la cherche. "

Solutions : 1. Selon S. Grégoire, " l'apôtre a écrit cela en un temps où celui qui se trouvait placé à la tête des Églises se voyait désigné le premier pour les tourments du martyre. " Aussi l'épiscopat, offrait-il rien qu'on pût désirer en dehors de l'œuvre bonne. C'est ce qui fait dire à S. Augustin : " L'Apôtre, en écrivant : "Celui qui désire l'épiscopat désire une œuvre bonne", veut faire comprendre ce que c'est que l'épiscopat : ce mot parle de labeur et non d'honneur. Scopus, en grec signifie : " attention, soin ". Episcopus peut donc se traduire en latin par superintendere, " veiller sur " ; dès lors, celui qui veut commander sans servir ne doit pas s'imaginer être un évêque. " Un peu plus haut disait : " Dans l'action, ici-bas, ce n'est ni l'honneur ni la puissance qu'il faut aimer, car tout est vanité sous le soleil ; c'est l'œuvre même qui s'accomplit par le

moyen de cet honneur et de cette puissance. " Et cependant, dit S. Grégoire : " L'Apôtre qui vient de louer le désir de cette œuvre bonne tourne en sujet d'effroi ce qu'il vient de louer, lorsqu'il poursuit : "Il faut donc que l'évêque soit irréprochable." C'est comme s'il disait : "je loue ce que vous désirez mais apprenez bien vous-mêmes ce que vous avez à désirer." "

2. Il est différent de désirer l'état religieux ou de désirer l'état épiscopal. Et cela pour deux raisons. D'abord parce que l'état épiscopal présuppose la vie parfaite. Avant de lui confier la charge de pasteur, le Seigneur demanda à Pierre s'il l'aimait plus que les autres. L'état religieux, lui, ne présupposé pas la perfection, il est une voie qui y conduit. Aussi le Seigneur n'a-t-il pas dit : " Si tu es parfait, va et vends tout ce que tu possèdes ", mais (Mt 19, 2 1) : " Si tu veux être parfait... " La raison de cette différence est, selon Denys, que la perfection appartient à l'évêque dans le sens actif, comme à celui qui perfectionne, et au moine dans le sens passif, comme à celui qui est perfectionné. Or, pour pouvoir conduire les autres à la perfection, il est requis d'être soi-même parfait, ce qui n'est pas exigé de celui qui doit être conduit à la perfection. Mais si c'est présomption de s'estimer soi-même parfait, ce ne l'est pas de s'appliquer à le devenir.

La deuxième différence est que celui qui embrasse l'état religieux se soumet à d'autres pour recevoir d'eux une formation spirituelle. C'est une conduite permise à tous. " La recherche de la vérité, écrit S. Augustin., n'est interdite à personne ; elle fait partie du loisir digne de louange. " Mais celui qui est élevé à l'état épiscopal est ainsi promu afin de pourvoir aux besoins des autres. Or cette promotion, nul ne doit y prétendre de soi-même, selon l'épître aux Hébreux (5, 4) : " Nul ne peut s'emparer de cette dignité. Il faut y être appelé par Dieu. " S. Jean Chrysostome fait cette réflexion : " Il n'est ni juste ni utile de convoiter la présidence dans l'Église. Quel est le sage qui se jette de lui-même dans cette servitude et ce péril d'avoir à rendre compte de toute une Église ? Il faudrait ne pas craindre le jugement de Dieu et vouloir abuser de la primauté ecclésiastique comme d'un avantage séculier, c'est-à-dire se muer soi-même en séculier. "

3. La dispensation du blé spirituel ne doit pas se faire au gré de chacun. C'est à Dieu d'abord qu'il appartient d'en juger et décider. Ensuite, c'est aux prélats ecclésiastiques, que l'Écriture fait parler en ces termes (1 Co 4, 1) : " Que l'homme nous considère comme les serviteurs du Christ, les dispensateurs des mystères de Dieu. " On n'accuse donc pas de cacher le blé spirituel celui qui n'a pas reçu de charge ni d'ordre de ses supérieurs, s'il s'abstient de corriger ou de gouverner les autres. On ne peut le lui reprocher que s'il néglige ce service qui lui incomberait, ou il refusait obstinément l'ordre de l'accepter. Ce qui fait dire à S. Augustin : " L'amour de la vérité recherche le saint loisir ; la nécessité de la charité se soumet au juste labeur. Si personne ne nous impose ce fardeau, que l'on vaque à l'étude et à la contemplation. S'il est imposé, qu'on s'y soumette par nécessité de charité. "

4. Voici la réponse de S. Grégoire : " Isaïe, qui voulut être envoyé s'était vu purifier au préalable par le feu de l'autel. Car il importe que nul n'ose, sans purification préalable, se mêler des ministères sacrés. Et comme il est très difficile de s'assurer qu'on a été purifié, il est plus sûr de décliner l'office de la prédication. "

Article 2 : Est-il permis de refuser absolument l'épiscopat ?

Objections : 1. Il semble que oui. Car, selon S. Grégoire, " Isaïe, désireux de se rendre utile au prochain dans la vie active, aspire à l'office de la prédication, tandis que Jérémie désirant s'attacher étroitement à l'amour du Créateur par la vie contemplative refuse d'être envoyé prêcher. " Or nul ne pèche en refusant d'abandonner un bien meilleur pour s'attacher à un bien moindre. Donc, puisque l'amour de Dieu l'emporte sur l'amour du prochain, et la vie contemplative sur la vie active, comme en l'a dit précédemment. celui qui refuse obstinément l'épiscopat semble bien ne pas pécher.

2. S. Grégoire dit encore : " Il est très difficile à quelqu'un d'avoir l'assurance qu'il a été purifié. Et nul ne doit, s'il ne l'a été, se mêler des ministères sacrés. " Donc, si quelqu'un n'a pas cette assurance, il ne doit à aucun prix accepter l'épiscopat qu'on voudrait lui imposer.

3. S. Jérôme dit de S. Marc qu'il " se coupa, assure-t-on, le pouce, alors qu'il avait déjà embrassé la foi, pour se rendre inapte au sacerdoce ". D'autres s'obligent par vœu à ne jamais accepter l'épiscopat. Or, mettre obstacle à quelque chose ou s'y refuser absolument, c'est tout un. Il apparaît donc qu'on peut sans péché récuser absolument l'épiscopat.

En sens contraire, S. Augustin a écrit : " S'il arrive que la mère Église désire votre secours, vous ne devez pas accueillir sa demande avec un présomptueux empressement, ni la refuser par amour de la tranquillité. " Et il ajoute : " Ne mettez pas votre repos au-dessus des besoins de l'Église. Si nul d'entre les bons ne consentait à l'assister dans son enfantement, vous-mêmes auriez été bien empêchés de naître. "

Réponse : Deux points sont à considérer dans l'élévation à l'épiscopat. 1° Ce qu'il convient de désirer spontanément. 2° Ce qu'il convient d'accorder à la volonté d'autrui. Pour ce qui regarde le désir personnel, il convient de s'appliquer principalement à son propre salut, tandis que veiller au salut d'autrui, cela dépend des dispositions prises par l'autorité, on l'a montré plus haut. S'employer de soi-même à obtenir d'être préposé au gouvernement des autres, et refuser obstinément ce gouvernement en dépit de l'ordre des supérieurs, c'est donc pareillement faire preuve de volonté déréglée. Ce dernier refus s'oppose en premier lieu à la charité envers le prochain, pour le bien duquel on doit consentir à s'exposer soi-même en temps et lieu. D'où la parole de S. Augustin : " C'est le devoir de la charité qui fait accepter le travail légitime. " Elle s'oppose, en second lieu, à l'humilité, qui fait qu'on se soumet aux ordres des supérieurs. Aussi S. Grégoire a-t-il dit : " L'humilité est vraie devant Dieu lorsqu'elle ne s'obstine pas à rejeter ce que l'on nous commande d'accepter pour le bien général. "

Solutions : 1. A parler simplement et absolument, la vie contemplative l'emporte sur la vie active, et l'amour de Dieu sur celui du prochain. Mais d'un autre point de vue, le bien commun l'emporte sur le bien particulier. D'où la parole de S. Augustin : " Ne mettez pas votre repos au-dessus des besoins de l'Église. " D'autant plus que cela aussi intéresse l'amour de Dieu : prendre soin, comme pasteur, des brebis du Christ. Aussi, sur ce texte en S. Jean (21, 17) : " Sois le pasteur de mes brebis " S. Augustin nous dit : " Que ce soit un service d'amour de paître le troupeau du Seigneur, comme ce fut un témoignage de crainte de renier le pasteur. " En outre, les prélats ne sont pas transférés dans la vie active pour devoir abandonner la vie contemplative. C'est ce que dit S. Augustin : " Si le fardeau de l'office pastoral nous est mis sur les épaules, ce n'est pas une raison pour abandonner la délectation de la vérité " qu'on trouve dans la contemplation.

2. Nul n'est obligé d'obéir au prélat qui lui commande une action illicite, comme nous l'avons montré à propos de l'obéissance. Il peut arriver que celui auquel on veut imposer l'office de prélat sente en lui quelque chose qui lui interdit de l'accepter. Parfois cet obstacle peut être écarté par celui auquel on veut imposer la charge pastorale, par exemple, s'il a une volonté de pécher, qu'il peut abandonner. C'est pourquoi il n'est pas excusé de l'obligation finale d'obéir au prélat qui lui commande. D'autre fois, cet obstacle qui lui interdit d'accepter l'office pastoral, il ne peut l'écarter lui-même, mais bien le prélat qui lui commande, par exemple s'il était irrégulier ou excommunié. Il doit alors révéler son état au prélat qui lui commande, et si ce dernier juge bon de lever l'empêchement, il n'a plus qu'à obéir humblement. A Moïse qui venait de dire (Ex 4, 10. 12) : " je ne suis pas éloquent, ni d'hier, ni d'avant-hier ", le Seigneur répondit : " je serai dans ta bouche et je t'enseignerai ce que tu devras dire. " Mais parfois l'obstacle ne peut être

écarté ni par le prélat qui commande ni par celui auquel il commande, par exemple si l'archevêque n'a pas le pouvoir de dispenser d'une irrégularité. Dans ce cas l'inférieur n'est pas tenu de lui obéir et de recevoir l'épiscopat ou même les ordres sacrés, s'il est irrégulier.

3. L'acceptation de l'épiscopat n'est pas en elle-même nécessaire au salut. Mais elle peut le devenir du fait qu'un supérieur commande. Aux choses qui sont nécessaires au salut dans ce sens spécial, il est licite de mettre obstacle tant qu'il n'y a pas de précepte. Autrement, il faudrait dire par exemple, qu'il est interdit de se remarier pour ne pas se rendre inapte à l'épiscopat ou aux ordres sacrés. Mais faire obstacle n'est pas permis quand il s'agit de choses qui, par elles-mêmes, sont nécessaires au salut. Cette distinction permet de comprendre que S. Marc n'a pas agi contre le commandement en se coupant le pouce. Encore doit-on croire qu'il l'a fait par une impulsion du Saint-Esprit, sans laquelle il n'est permis à personne de se mutiler.

Quant à celui qui fait le vœu de ne pas recevoir l'épiscopat, de deux choses l'une. Ou bien il entend s'obliger à ne pas l'accepter, même par obéissance aux supérieurs, et alors son vœu est illicite. Ou bien il entend s'obliger, pour autant que cela dépend de lui, à ne pas rechercher ni même accepter l'épiscopat, sauf en cas de nécessité. Alors son vœu est licite, car il s'engage à faire ce qu'il convient à l'homme de faire.

Article 3 : Faut-il élire le meilleur pour l'épiscopat ?

Objections : 1. Il semble bien qu'il doive être meilleur que les autres. Sur le point de confier l'office pastoral à S. Pierre, le Seigneur lui demanda s'il l'aimait plus que les autres. Or c'est le fait d'aimer Dieu davantage qui rend l'homme meilleur.

2. Le pape Symmaque a écrit : " Celui qui l'emporte par la dignité doit être tenu pour très vil s'il ne l'emporte en même temps par la science et la sainteté. " Or le meilleur est celui qui l'emporte par la science et la sainteté. Donc nul ne doit être promu à l'épiscopat s'il n'est meilleur que les autres.

3. En tout ordre de choses, le moindre est régi par le plus grand. C'est ainsi que les êtres corporels sont régis par les spirituels, et les corps inférieurs par les supérieurs, remarque S. Augustin. Mais l'évêque est établi pour gouverner les autres. Il doit donc être meilleur qu'eux.

En sens contraire, une décrétale porte qu'il suffit de choisir un bon candidat, sans qu'il soit nécessaire de choisir le meilleur.

Réponse : Au sujet de l'élévation à l'épiscopat, il faut envisager d'une part le sujet, d'autre part l'auteur de cette élévation. Chez celui-ci, qui nomme par élection ou par provision, il est requis qu'il soit fidèle dans l'attribution des ministères divins. Or ceux-ci doivent être dispensés pour l'utilité de l'Église, selon S. Paul (1 Co 14, 12) : " Recherchez les dons spirituels en abondance pour édifier l'Église. " Les ministères divins ne sont pas confiés aux hommes comme une récompense ; ils ne doivent attendre celle-ci que de la vie future. C'est pourquoi celui qui doit choisir ou pourvoir à la nomination d'un évêque n'est pas tenu de choisir le meilleur absolu, c'est-à-dire au plan de la charité, mais le meilleur pour le gouvernement de l'Église, c'est-à-dire qu'il puisse l'organiser, la défendre et la gouverner pacifiquement. C'est pourquoi S. Jérôme a fait ce reproche à certains : " Ils ne cherchent pas à ériger comme des colonnes de l'Église ceux qu'ils savent les plus capables de la servir, mais ceux qu'ils aiment davantage, qui les ont conquis ou charmés par leurs assiduités, ou qui leur ont été recommandés par de hauts personnages, ou enfin, pour ne rien dire de pire, qui ont sollicité par des présents d'entrer dans le clergé. " Cette conduite relève de l'acceptation des personnes qui, en ces matières, est un péché grave. Aussi, sur ce mot de S. Jacques (2, 1) : " Mes frères, ne faites pas acception des personnes ", la Glose dit-elle : " Si nous rapportons aux dignités ecclésiastiques cette différence entre être assis ou debout, il ne faut pas croire que ce soit une faute légère de faire acception des personnes

lorsqu'il s'agit de confier le soin de la gloire de Dieu. Qui pourrait souffrir de voir choisir un riche pour occuper dans l'Église le siège d'honneur à l'exclusion d'un pauvre plus instruit et plus saint ? "

Du côté de celui qui est élevé à l'épiscopat, il n'est pas requis qu'il s'estime meilleur que les autres. De sa part, ce serait de l'orgueil et de la présomption. Il suffit qu'il ne découvre rien en lui qui rende illicite l'acceptation de l'office épiscopal. Aussi, bien que le Seigneur eût demandé à Pierre s'il l'aimait plus que les autres, celui-ci, dans sa réponse, ne se mit pas au-dessus d'eux mais se contenta d'affirmer simplement qu'il l'aimait.

Solutions : 1. Le Seigneur savait que Pierre, par sa grâce, était capable pour tout le reste de gouverner l'Église. Il l'interroge donc sur son plus grand amour pour montrer que, s'il se trouve un homme propre, par ailleurs, au gouvernement de l'Église, l'excellence de l'amour divin est ce qu'il faut rechercher surtout en lui.

2. Cette parole doit s'interpréter du zèle de celui qui est établi en dignité. Car il doit faire son possible pour se comporter de manière à surpasser les autres en science et en sainteté. Ce qui fait dire à S. Grégoire : " La conduite de l'évêque doit surpasser celle du peuple dans la mesure où la vie du pasteur diffère de celle du troupeau. " Mais il n'y a pas lieu de lui faire grief de ce que, avant d'être élevé à l'épiscopat, il n'avait rien de plus que les autres, et de le tenir à cause de cela pour méprisable.

3. " Il y a diverses sortes de dons spirituels, de ministères et d'opérations ", dit S. Paul (1 Co 12, 4). Rien n'empêche donc quelqu'un d'être plus apte à l'office de gouverner, sans exceller dans la grâce de la sainteté. Il en est autrement dans le gouvernement de l'ordre naturel, où ce qui est supérieur par sa nature est par cela même plus apte à diriger ses inférieurs.

Article 4 : L'évêque peut-il entrer en religion ?

Objections : 1. Il semble qu'il n'ait pas le droit d'abandonner sa charge épiscopale pour passer à la vie religieuse. Car il n'est permis à personne de passer à un état inférieur ; c'est regarder en arrière, ce que le Seigneur a condamné (Lc 9, 62) : " Celui qui met la main à la charrue puis regarde en arrière, n'est pas propre au royaume de Dieu. " Or nous avons dit que l'état épiscopal est supérieur à l'état religieux. Passer de l'état épiscopal à l'état religieux n'est donc pas plus licite que de quitter l'état religieux pour revenir au siècle.

2. L'ordre de la grâce est plus harmonieux que celui de la nature. Or, dans l'ordre naturel, le même être n'est pas mû dans des directions opposées. Il est impossible que la pierre, dont c'est la nature d'être attirée en bas soit par sa nature encore attirée en haut. Or, dans l'ordre de la grâce, il est permis de passer de l'état religieux à l'état épiscopal. Il n'est donc pas permis, à l'inverse, de quitter l'état épiscopal pour revenir à l'état religieux.

3. Il ne doit rien y avoir d'inutile dans les œuvres de la grâce. Mais celui qui a été promu à l'épiscopat conserve toujours le pouvoir spirituel de conférer les ordres et d'accomplir les autres actes qui appartiennent à l'office épiscopal ; pouvoir qui semble demeurer inutile chez celui qui renonce à la charge épiscopale. Donc il apparaît que l'évêque n'a pas le droit d'abandonner la charge épiscopale pour entrer en religion.

En sens contraire, nul ne peut être contraint à ce qui est illicite en soi. Or ceux qui demandent à se retirer de la charge épiscopale s'y voient contraindre, d'après une décrétale. Donc il n'est pas illicite d'abandonner la charge épiscopale.

Réponse : La perfection de l'office épiscopal consiste en ce qu'un homme s'oblige, par amour pour Dieu, à se consacrer au salut du prochain. Aussi est-il obligé de conserver la charge épiscopale aussi longtemps qu'il lui est possible de contribuer au salut de ses sujets. Il ne doit pas négliger ce salut, même pour jouir du repos de la contemplation divine, puisque S. Paul

supportait avec patience le retard de la contemplation bienheureuse pour le bien de ceux qui lui étaient confiés. Il écrivait (Ph 1, 22) : " J'hésite à faire un choix. je me sens pris dans cette alternative : d'une part, j'ai le désir de m'en aller et d'être avec le Christ, ce qui serait, et de beaucoup, bien préférable ; mais de l'autre, demeurer dans la chair est plus urgent pour votre bien. Et cela me persuade : je sais que je vais rester. " Il ne doit pas davantage s'en aller par souci d'éviter des difficultés ou d'obtenir des profits, car il est dit (Jn 10, 11) : " Le bon pasteur donne sa vie pour ses brebis. "

Mais il peut arriver qu'un évêque se trouve empêché de procurer le salut de ses sujets. Pour des raisons très diverses. Celle, par exemple, d'un défaut personnel, de l'ordre de la conscience, s'il est homicide ou simoniaque ; ou de l'ordre corporel, s'il est vieux ou infirme ; ou de l'ordre intellectuel, s'il n'a pas la science voulue pour gouverner ; ou de l'ordre des irrégularités canoniques, par exemple s'il a été marié deux fois. Cela peut venir aussi, chez ses sujets, d'une déficience qu'il ne peut surmonter. Ce qui fait dire à S. Grégoire : " Il faut supporter patiemment les méchants là où se trouve un certain nombre de bons auxquels on puisse rendre service. Mais là où, faute de bons, le fruit manque complètement, le mal que l'on se donne pour les mauvais devient superflu. Souvent il arrive aux âmes les plus parfaites que, voyant l'inutilité de leur labeur, elles émigrent ailleurs pour travailler avec fruit. " Enfin ces obstacles peuvent venir de tierces personnes, lorsque par exemple telle promotion à l'épiscopat est un sujet de grave scandale. Comme dit S. Paul (1 Co 8, 13) : " Si l'aliment que je prends scandalise mon frère, je ne mangerai plus jamais de viande. " Encore faut-il que ce scandale ne vienne pas de gens malintentionnés qui veulent détruire la foi ou la justice de l'Église. Pour ce scandale-là, on ne doit pas abandonner la charge pastorale, selon cette parole concernant ceux que scandalisait l'enseignement du Christ (Mt 15, 14) : " Laissez-les, ce sont des aveugles conducteurs d'aveugles. " Il faut cependant, pour abandonner la charge du gouvernement qu'on a assumée, même avec les motifs qu'on vient de dire, avoir la permission des supérieurs par l'autorité desquels on l'avait reçue. C'est pourquoi Innocent III a dit : " Il se peut que tu aies des ailes et qu'elles veuillent t'emporter dans la solitude. Elles sont liées par les préceptes, et tu n'as pas le droit de t'envoler sans notre permission. " En effet, il appartient au pape seul de dispenser de ce vœu perpétuel par lequel l'évêque s'est obligé à prendre soin de ses sujets lorsqu'il a reçu l'épiscopat.

Solutions : 1. La perfection des religieux et celle des évêques ne s'apprécient pas du même point de vue. La perfection de la vie religieuse tient à l'application de chacun à son propre salut. La perfection de l'état épiscopal tient au soin du salut d'autrui. Donc, aussi longtemps que l'évêque peut procurer efficacement le salut du prochain, il rétrograderait s'il entrait en religion pour y vaquer uniquement à son propre salut, lui qui s'est obligé à assurer tout ensemble son salut personnel et celui des autres. C'est pourquoi le même Innocent III écrit dans la même décrétale : " Il est plus facile d'accorder à un moine la permission de s'élever à l'épiscopat qu'à un évêque celle de descendre à la vie monastique. Cependant, s'il lui est impossible de procurer le salut des autres, il convient qu'il s'applique au sien propre. "

2. L'homme ne saurait abandonner, pour quelque obstacle que ce soit, la recherche de son propre salut, qui appartient à l'état religieux. Au contraire, il peut y avoir des obstacles à procurer le salut des autres. C'est pourquoi le moine peut être élevé à l'épiscopat, où il peut aussi pourvoir à son propre salut. De même, l'évêque a le droit d'entrer en religion, s'il surgit quelque obstacle qui l'empêche de procurer le salut du prochain. Cet obstacle disparaissant, il peut être rétabli dans la charge épiscopale, s'il arrive par exemple que ses sujets reviennent à de meilleurs sentiments ou que le scandale s'apaise, ou qu'il ait lui-même rétabli sa santé ou remédié à son

ignorance par l'acquisition de la science suffisante. Ou encore si, promu à son insu à la suite de manœuvres simoniaques, il a démissionné pour entrer en religion, il peut à nouveau être nommé à un autre évêché. Mais lorsqu'un évêque a été déposé en punition d'une faute, et relégué dans un monastère pour y faire pénitence, il ne peut être rétabli dans sa charge.

On lit donc dans les Décrets : " Le saint Synode ordonne, si quelqu'un est descendu de la dignité pontificale à la vie monastique et au régime de la pénitence, qu'il ne soit plus jamais promu au pontificat. "

3. Même dans le domaine naturel, il arrive qu'une puissance demeure sans pouvoir passer à l'acte à cause d'un obstacle. L'œil malade, par exemple, se trouve empêché de voir. Il n'y a donc rien d'anormal à ce que, par suite d'un obstacle survenu, la puissance épiscopale demeure sans passer à l'acte.

Article 5 : Est-il permis à l'évêque d'abandonner physiquement ses sujets ?

Objections : 1. Il ne semble pas que l'évêque puisse s'autoriser de la persécution pour s'éloigner de son troupeau, car le Seigneur a dit (Jn 10, 12) : " C'est un mercenaire et non pas un vrai pasteur, celui qui abandonne les brebis et s'enfuit quand il voit venir le loup. " Or, dit S. Grégoire, le loup vient sur les brebis lorsqu'un homme injuste et ravisseur opprime les fidèles et les humbles. " Donc, si l'évêque s'éloigne du troupeau qui lui est confié à cause des persécutions de quelque tyran, il semble bien être un mercenaire et non un pasteur. "

2. Il est écrit (Pr 6, 1 Vg) : " Mon fils, si tu as cautionné un ami, tu as engagé ta main à un étranger. " Et plus loin : " Cours, hâte-toi, et dégage ton ami. " Ce que S. Grégoire commente ainsi : " Cautionner son ami, c'est venir en aide à l'âme en danger. Celui qui est préposé aux autres pour que sa vie leur serve d'exemple doit non seulement veiller lui-même, mais porter secours à son ami. " Or l'évêque ne le peut pas s'il s'éloigne de son troupeau. Il semble donc que l'évêque n'ait pas le droit, pour cause de persécution, d'abandonner physiquement son troupeau.

3. La perfection de l'état épiscopal comporte l'obligation de prendre soin du prochain. Mais celui qui a fait profession de l'état de perfection ne peut abandonner entièrement ce qui touche à la perfection. Il semble donc que l'évêque ne puisse se soustraire physiquement à l'exercice de sa charge sinon, le cas échéant, pour vaquer aux œuvres de perfection dans un monastère.

En sens contraire, le Seigneur a prescrit aux Apôtres dont les évêques sont les successeurs : " Si l'on vous persécute dans une ville, fuyez dans une autre " (Mt 10, 23).

Réponse : En toute obligation, il faut considérer principalement quelle en est la fin. Or les évêques s'obligent à remplir la charge pastorale pour le salut de leurs sujets. C'est pourquoi, toutes les fois où le salut du troupeau exige la présence personnelle du pasteur, celui-ci n'a pas le droit de s'éloigner de son troupeau, ni pour un avantage temporel, ni à cause de l'imminence d'un danger personnel, puisque le bon pasteur est tenu de donner sa vie pour ses brebis. S'il est possible de pourvoir suffisamment par un autre au salut du troupeau, en l'absence du pasteur, c'est différent. Dans ce cas, il est permis au pasteur de s'éloigner de son troupeau, soit pour procurer à l'Église quelque avantage, soit pour échapper à quelque danger personnel. Aussi S. Augustin a-t-il écrit : " Que les serviteurs du Christ fuient de ville en ville, lorsque l'un d'entre eux est spécialement recherché par les persécuteurs, de façon néanmoins que ceux qui ne font pas l'objet de recherches aussi particulières n'abandonnent pas l'Église. Lorsque le danger est général, ceux qui ont besoin des autres ne doivent pas être abandonnés par les personnes dont ils ont besoin. " — " Si c'est de la part du pilote une conduite blâmable d'abandonner son bateau par beau temps, combien plus dans la tempête ", écrit le pape Nicolas Ier

Solutions : 1. Il agit comme un mercenaire, celui qui met son avantage temporel ou même sa vie corporelle au-dessus du salut du prochain. C'est la pensée de S. Grégoire. " Il ne peut tenir bon



quand les brebis sont en danger, celui qui leur commande sans les aimer mais par recherche d'un gain terrestre. Il craint, en s'opposant au danger, de perdre ce qu'il aime. " Mais celui qui se dérobe au péril sans dommage pour le troupeau ne fuit pas comme un mercenaire.

2. Il suffit pour celui qui cautionne autrui, qu'il remplisse ses engagements par un autre, s'il ne peut le faire lui-même. Aussi le prélat qui se trouve empêché de pourvoir lui-même au soin de ses sujets, satisfait-il à ses engagements s'il y pourvoit par un autre.

3. Celui qui est élevé à l'épiscopat assume l'état de perfection suivant une certaine forme. Si cette forme lui devient impossible, il n'est pas tenu d'en embrasser une autre, en ce sens qu'il soit obligé d'entrer en religion. Il est cependant de son devoir de conserver l'intention de s'employer au salut du prochain, si l'occasion lui en est offerte et que la nécessité l'exige.

Article 6 : Est-il permis à l'évêque de posséder quelque chose en propre ?

Objections : 1. Il ne semble pas. En effet, le Seigneur a dit (Mt 19, 21) : " Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres ; puis viens et suis-moi. " Il en ressort que la pauvreté volontaire est requise pour la perfection. Or les évêques sont élevés à l'état de perfection. Il semble donc qu'ils ne puissent rien posséder en propre. ,

2. Les évêques tiennent dans l'Église la place des Apôtres, dit la Glose sur Luc (10). Or le Seigneur commande aux Apôtres de ne rien avoir en propre (Mt 10, 9) : " Ne possédez ni or, ni argent, ni monnaie dans vos ceintures. " Ce qui fait dire à S. Pierre, parlant en son nom et en celui des autres Apôtres (Mt 19, 27) : " Voici que nous avons tout abandonné et que nous t'avons suivi. " Il semble que les évêques soient tenus d'observer ce commandement et de ne rien posséder à titre personnel.

3. S. Jérôme parle dans le même sens : " Le mot grec klêros a pour équivalent latin sers, c'est-à-dire lot. Le nom de "clercs" signifie que ceux qui le portent forment le lot du Seigneur, ou bien que le Seigneur en leur lot ou leur part. Or celui dont le Seigneur est la part d'héritage ne peut rien avoir en dehors du Seigneur. S'il possède de l'or, de l'argent, de biens, un abondant mobilier, le Seigneur ne se prête pas à faire figure de lot surajouté à tous ses lots. " Donc, semble-t-il, les évêques et même les clercs sont obligés de renoncer à avoir des biens propres.

En sens contraire, il est dit dans les Décrets : " L'évêque laissera à ses héritiers quelque chose de ses biens patrimoniaux ou acquis, ou des biens quelconques qu'il possède à titre personnel. "

Réponse : Nul n'est tenu, à moins de s'y être engagé par un vœu spécial, aux œuvres de surérogation. C'est la doctrine de S. Augustin : " Tu as fait vœu, tu es donc lié, et il ne t'est pas loisible d'agir autrement. Avant d'avoir fait vœu, tu avais la liberté d'être moins parfait. " Or il est manifeste que ne rien avoir en propre est une œuvre surérogatoire ; ce n'est pas matière de précepte, mais de conseil. C'est seulement après avoir dit au jeune homme (Mt 19, 17) : " Si tu veux entrer dans la vie, garde les commandements ", que le Seigneur poursuivit, ajoutant quelque chose à ce qu'il venait de prescrire : " Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres. " Or les évêques ne s'obligent pas, dans leur ordination, à vivre sans avoir rien en propre. En outre, ce n'est pas exigé par cet office pastoral auquel ils s'obligent. Les évêques ne sont donc pas tenus à ne rien posséder en propre.

Solutions : 1. La perfection de la vie chrétienne, nous l'avons déjà fait observer, ne consiste pas essentiellement dans la pauvreté volontaire. La pauvreté volontaire est un simple instrument pour acquérir la perfection. On ne doit donc pas croire que la perfection s'accroît à proportion que la pauvreté est plus absolue. Bien plus, la souveraine perfection est compatible avec l'opulence. Il fut dit à Abraham (Gn 17, 1) : " Marche en ma présence et sois parfait. " Et cependant il est écrit qu'il était riche.

2. Ces paroles du Seigneur peuvent recevoir trois interprétations. La première est d'ordre mystique : ne posséder ni or ni argent, cela veut dire que les prédicateurs ne doivent pas s'appuyer principalement sur la sagesse et l'éloquence séculières. C'est l'explication de S. Jérôme.

En voici une deuxième, qui est de S. Augustin. Ce n'est pas un ordre que le Seigneur donne là, mais plutôt une permission. Il leur permet de s'en aller en prédication sans prendre d'or ou d'argent, ni aucun moyen de subsistance. Il sera pourvu à leurs besoins par les personnes auxquelles ils prêcheront. Aussi ajoute-t-il : " L'ouvrier mérite sa nourriture. " Si bien cependant que, si quelqu'un pourvoit lui-même à sa subsistance tandis qu'il prêche l'Évangile, il fait en cela œuvre de surrogation. Ainsi se comportait S. Paul d'après ses propres dires (1 Co 9, 12. 15).

La troisième explication a été proposée par S. Jean Chrysostome. Les instructions du Seigneur visaient leur mission particulière de prêcher aux Juifs ; elles devaient les exercer à avoir confiance en leur Maître qui pourvoirait à tous leurs besoins sans qu'ils aient rien à déboursier. Ni eux-mêmes ni leurs successeurs ne se trouvaient obligés pour autant de prêcher l'Évangile sans aucune ressource. Nous lisons de S. Paul lui-même (2 Co 11, 8) qu'il recevait une subvention d'autres Églises pour pouvoir prêcher aux Corinthiens ; on voit ainsi qu'il possédait des ressources envoyées par d'autres. D'ailleurs c'est une folie de penser que tant de saints pontifes, Athanase, Ambroise, Augustin auraient transgressé ces préceptes du Seigneur, s'ils avaient cru y être obligés.

3. La partie est toujours moindre que le tout. Donc, celui dont le zèle pour les intérêts de Dieu diminue parce qu'il s'attache à ceux du monde, celui-là n'a plus Dieu pour seul partage. Ni les évêques ni les clercs ne doivent rien posséder en propre de telle manière qu'en se souciant de leurs possessions, ils négligent le culte divin.

Article 7 : L'évêque pèche-t-il mortellement en ne distribuant pas aux pauvres les biens de l'Église ?

Objections 1. Il semble bien. Sur cette parole (Lc 12,16) " Le domaine d'un homme riche produisit des fruits abondants ", S. Ambroise écrit : " Que personne ne s'approprie ce qui est le bien de tous. C'est violence de s'attribuer plus de biens qu'il n'en faut pour vivre. " Et plus loin : " C'est un crime égal de prendre à quelqu'un ce qui lui appartient et, lorsqu'on le peut et qu'on est dans l'abondance, de refuser aux indigents. " Mais prendre de force le bien d'autrui est péché mortel. Donc les évêques pèchent mortellement en ne donnant pas aux pauvres leur superflu.

2. Sur le texte d'Isaïe (3, 14) : " Le butin fait sur les pauvres est dans votre maison ", la Glose de S. Jérôme porte que les biens d'Église sont les biens des pauvres. Mais quiconque s'approprie le bien d'autrui ou le donne à d'autres pèche mortellement et est tenu à restitution. Donc, si les évêques gardent pour eux ou donnent à leurs parents et amis le superflu des biens ecclésiastiques, il apparaît qu'ils sont tenus à restitution.

3. User des biens de l'Église pour pourvoir à ses nécessités est beaucoup plus normal que de constituer une réserve avec le superflu. Or S. Jérôme écrit : " Les clercs dont les parents et les proches n'assurent pas la subsistance peuvent vivre des subsides de l'Église. Quant à ceux qui peuvent vivre de leur patrimoine, ils commettent un sacrilège s'ils acceptent ce qui appartient aux pauvres. " S. Paul s'exprime de même (1 Tm 5, 16) : " Si quelque fidèle a des veuves (dans sa parenté), qu'il pourvoie à leurs besoins et qu'elles ne soient pas à la charge de l'Église, afin que celle-ci puisse assister celles qui sont réellement veuves. " Donc, et à beaucoup plus forte raison, les évêques pèchent mortellement s'ils ne font pas bénéficier les pauvres des biens ecclésiastiques qu'ils ont en trop.

En sens contraire, beaucoup d'évêques ne distribuent pas aux pauvres le superflu des revenus ecclésiastiques. Ils les emploient à accroître les ressources de l'Église, ce qui semble louable.

Réponse : Il faut distinguer entre les biens personnels que les évêques peuvent posséder, et les biens ecclésiastiques. A l'égard de leurs biens personnels, les évêques sont de vrais propriétaires. Dans ces conditions, ils ne sont pas obligés de les donner à d'autres. Ils peuvent soit les conserver, soit les distribuer à leur guise. Ils peuvent cependant pécher dans l'usage qu'ils en font, soit par attache excessive en se réservant plus qu'il ne leur faut, soit en ne subvenant pas aux besoins d'autrui selon que l'exige la dette de la charité. Toutefois, ils ne sont pas tenus à restitution, car ils ont sur ces biens un vrai droit de propriété.

Mais à l'égard des biens ecclésiastiques, ils ne sont que des dispensateurs ou des administrateurs. S. Augustin écrit en effet : " Si nous avons des biens personnels qui nous suffisent, ces autres biens ne sont pas à nous, mais aux personnes de qui nous avons reçu procuration. N'allons pas, par une damnable usurpation, en revendiquer la propriété. " Or, pour remplir l'office de dispensateur la bonne foi est nécessaire, selon S. Paul (1 Co 4, 2) : " Au bout du compte ce qu'on demande à des dispensateurs c'est d'être fidèles. " Mais les biens ecclésiastiques sont destinés non seulement à soulager les pauvres, mais encore à assurer l'exercice du culte divin et à subvenir aux besoins des ministres. Les Décrets sont explicites : " Sur les revenus de l'Église et les oblations des fidèles, une seule part revient à l'évêque ; deux autres doivent être attribuées par le prêtre, sous peine de déposition, aux fonds d'entretien de l'Église et à la caisse destinée à alimenter les aumônes ; la dernière sera répartie entre les clercs, qui recevront chacun ce qui lui revient. " Si les biens destinés à l'évêque sont distincts de ceux qui doivent être employés au bénéfice des pauvres ou à l'entretien des ministres et du culte divin, l'évêque qui s'approprierait quelque chose des biens destinés aux pauvres, aux ministres ou au culte agirait, sans le moindre doute, contre la fidélité qui s'impose à un dispensateur. Il pécherait mortellement et serait tenu à restitution. Quant aux biens réservés à son usage, ils sont assimilables aux biens propres. L'évêque pêche par attachement et usage immodéré, s'il en conserve plus qu'il ne lui en faut et si il n'assiste pas autrui comme la charité l'y oblige. Si les biens dont il vient d'être parlé ne sont pas distincts, leur distribution est remise à sa fidélité. S'il s'écarte de la règle en plus ou en moins mais de peu, sa bonne foi peut n'être pas en cause. Car en ces sortes de choses il est difficile à l'homme d'atteindre une précision mathématique. Si, au contraire, c'est de beaucoup, il est impossible qu'il ne s'en aperçoive pas. Dans ce cas, la bonne foi est difficile à admettre, et le péché mortel apparaît. En effet, il est écrit (Mt 24, 48) : " Si le mauvais serviteur se dit - "Mon maître tarde à venir" (ici perçoit le mépris du jugement de Dieu), et s'il se met à battre ses compagnons (ce qui est le fait de l'orgueil) puis à faire bonne chère avec des ivrognes (à quoi l'on reconnaît la luxure) le maître de ce serviteur viendra au jour qu'il ne l'attend pas, il le séparera" de la société des bons, " et il lui assignera sa place parmi les hypocrites " (c'est-à-dire en enfer).

Solutions : 1. Cette parole de S. Ambroise ne doit pas être appliquée seulement à la dispensation de biens ecclésiastiques, mais à celle de tous les biens sur lesquels on est tenu, par dette de charité, secourir ceux qui sont dans le besoin. Mais il est impossible de déterminer les cas où l'on se trouve en présence d'une nécessité obligeant sous peine de péché mortel. Pas plus qu'on ne peut déterminer les circonstances particulières où les actes humains sont susceptibles de se présenter. Cette détermination est laissée à la prudence humaine

2. Les biens ecclésiastiques, nous venons de le dire, ne sont pas destinés seulement à secourir les pauvres, mais à d'autres usages encore. C'est pourquoi si, des biens destinés à l'usage d'un évêque ou d'un clerc, l'intéressé juge bon de réserver quelque chose pour le donner à ses parents

ou à d'autres, il ne pêche pas. A la condition qu'il le fasse avec modération, c'est-à-dire pour subvenir à leurs besoins, et non pour les enrichir. D'où la parole de S. Ambroise : " C'est une libéralité digne d'approbation, si tu vois tes proches dans le besoin, de ne pas t'en désintéresser. Il en serait autrement s'ils prétendaient s'enrichir avec ce que tu peux donner aux indigents. "

3. La totalité des biens ecclésiastiques n'a pas à être donnée aux pauvres, sauf le cas de nécessité où, pour le rachat des captifs et les autres besoins des pauvres, on peut, d'après S. Ambroise, aller jusqu'à vendre les vases sacrés. Dans une pareille nécessité, le clerc pécherait si, ayant des 'biens patrimoniaux, il voulait vivre sur ceux de l'Église.

4. Les biens de l'Église doivent pourvoir aux besoins réels des pauvres. Si donc, sans aucune nécessité de les assister, on emploie le superflu des revenus ecclésiastiques à acheter des biens, ou si on les met en réserve pour les besoins à venir de l'Église et des pauvres, cette conduite est louable. Mais s'il était urgent d'assister les pauvres, ce serait un soin superflu et déréglé, que le Seigneur condamne lorsqu'il dit (Mt 6, 34) — " Ne vous préoccupez pas du lendemains. "

Article 8 : Les religieux élevés à l'épiscopat sont-ils tenus aux observances régulières ?

Objections : 1. Il semble que non, d'après les Décrets. " L'élection canonique affranchit le moine du joug de la règle monastique ; et l'ordination sacrée fait du moine un évêque. " Or les observances régulières font partie du joug de la règle. Les religieux élevés à l'épiscopat ne sont donc plus tenus aux observances régulières.

2. Celui qui s'élève d'un rang inférieur à un rang supérieur ne semble plus tenu aux obligations du rang inférieur, comme nous avons dit que le religieux n'est pas tenu d'observer les vœux qu'il avait pu faire dans le siècle. Mais le religieux promu à l'épiscopat s'élève à un rang supérieur ; cela résulte de ce que nous avons dit plus haut. Il semble donc que l'évêque ne soit plus obligé aux observances de l'état religieux.

3. Il semble que les deux principales obligations du religieux soient l'obéissance et la renonciation aux biens propres. Or les religieux promus à l'épiscopat ne sont plus tenus d'obéir à leurs prélats réguliers leur étant devenus supérieurs. Ils ne sont pas non plus astreints à la pauvreté. Les Décrets cités plus haut le disent clairement : " Le moine dont l'ordination a fait un évêque a le droit de revendiquer la succession paternelle en qualité de légitime héritier. " De plus, il arrive qu'on leur accorde le droit de tester. Ils sont donc à plus forte raison dégagés de l'obligation de pratiquer les autres observances régulières.

En sens contraire, nous lisons dans les Décrets : " Au sujet des moines qui, après avoir longtemps vécu dans les monastères, se trouvent promus aux ordres de la cléricature, nous statuons qu'ils ne doivent pas abandonner leur premier propos. "

Réponse : L'état religieux, avons-nous dit, se rattache à la perfection au sens d'une voie par laquelle on tend à la perfection ; l'état épiscopal, lui, est un état de perfection, comme étant un magistère de perfection. L'état religieux est donc à l'égard de l'état épiscopal ce qu'est l'état de disciple à l'égard de celui de maître : ce qu'est la disposition par rapport à la perfection proprement dite. Or la disposition ne disparaît pas lorsque survient la perfection, sauf ce qui dans la disposition pourrait être incompatible avec la perfection. Mais, pour ce qui s'harmonise avec celle-ci, la disposition se trouve plutôt confirmée. Le disciple devenu maître n'a plus à être auditeur, mais il lui convient de lire et de méditer, et même plus qu'auparavant.

On doit dire pareillement que, s'il se trouve dans la vie religieuse des observances qui ne sont pas incompatibles avec la fonction pontificale, et qui contribuent plutôt à sauvegarder la perfection, comme la continence, la pauvreté, etc., le religieux, même promu à l'épiscopat, y demeure obligé. Donc aussi à porter l'habit religieux, qui est le signe de son obligation.

Mais si, parmi les observances régulières, il s'en trouve qui soient incompatibles avec la fonction de pontife, comme la solitude, le silence, certaines abstinences ou veilles pénibles, qui le rendraient physiquement incapable d'exercer sa charge, le religieux promu à l'épiscopat n'est pas tenu de les pratiquer.

Cependant, pour ce qui regarde les autres observances, il peut user de dispenses selon que l'exigent ses besoins personnels, les devoirs de sa charge ou la condition de son entourage, de la même manière que les prélats des religieux se donnent à eux-mêmes des dispenses en ces matières.

Solutions : 1. Celui qui de moine devient évêque est affranchi du joug de la profession monastique, non pas en tout mais relativement aux points qui sont incompatibles avec la fonction pontificale, nous venons de le dire.

2. Les vœux de la vie séculière, comparés aux vœux de religion, se trouvent dans la situation du particulier envers l'universel. Les vœux de religion, au contraire, sont avec la dignité pontificale dans le même rapport que la disposition avec la perfection. Le particulier devient superflu quand on possède l'universel. Mais la disposition est encore nécessaire après l'acquisition de la perfection.

3. C'est par accident que les évêques religieux ne sont plus tenus d'obéir aux prélats de leur ordre, parce qu'ils ont cessé d'être leurs sujets, comme les prélats des religieux eux-mêmes. L'obligation issue du vœu demeure virtuellement, au point que si on leur donnait légitimement un supérieur religieux, ils seraient tenus de lui obéir, de la même manière qu'ils sont tenus d'observer les prescriptions de la règle comme nous venons de le dire, et d'obéir à leurs supérieurs hiérarchiques, s'ils en ont. Quant aux biens propres, ils ne peuvent aucunement en posséder. Ils ne revendiquent pas l'héritage paternel- comme- leur appartenant en propre, mais comme dû à l'Église. C'est pourquoi les Décrets ajoutent : " Devenu évêque, il doit restituer ce qu'il a pu acquérir, à l'autel auquel il est consacré. " Il ne peut pas davantage faire de testament. Il n'a que l'administration des biens ecclésiastiques, et la mort y met fin, à partir de laquelle, selon S. Paul (He 9, 16) le testament devient valide. S'il arrive qu'il obtienne du pape la permission de tester, il ne faut pas l'entendre en ce sens qu'il dispose de quoi que ce soit comme d'un bien personnel. Cette permission se comprend comme une extension, par l'autorité apostolique, de son pouvoir d'administration, pour qu'il prenne encore effet après la mort.

#### L'ÉTAT RELIGIEUX

Nous avons maintenant à étudier l'état religieux. A son propos, quatre questions se posent. Elles concernent : I. Les éléments principaux de l'état religieux (Q. 186). II. Les fonctions qui peuvent convenir licitement aux religieux (Q. 187). III. La distinction des ordres religieux (Q. 188). IV. L'entrée en religion (Q. 189).

#### **QUESTION 186 : LES ÉLÉMENTS ESSENTIELS DE L'ÉTAT RELIGIEUX**

1. L'état religieux est-il parfait ? — 2. Les religieux sont-ils tenus d'observer tous les conseils ? — 3. La pauvreté volontaire est-elle requise à l'état religieux ? — 4. La continence ? -5. L'obéissance ? -6. Est-il requis que ces trois dispositions soient sanctionnées par des vœux ? — 7. Ces trois vœux suffisent-ils ? — 8. Comparaison des trois vœux. — 9. Les religieux commettent-ils un péché mortel toutes les fois qu'ils transgressent leur règle ? — 10. Toutes choses égales et dans le même genre de péché, le religieux pêche-t-il davantage que le séculier ?  
Article 1 : L'état religieux est-il parfait ?

Objections : 1. Il semble que la vie religieuse n'implique pas l'état de perfection, car ce qui est nécessaire au salut ne semble pas appartenir à l'état de perfection. Mais la religion est nécessaire au salut, puisque, dit S. Augustin c'est par elle que " nous sommes reliés au seul vrai Dieu ". Ou, comme il dit encore ce mot de religion signifie que " nous choisissons à nouveau le Dieu que notre négligence avait perdu ". La religion ne saurait donc désigner un état de perfection.

2. La religion, d'après Cicéron. " rend culte et hommage, à la nature divine ". Or rendre à Dieu culte et hommage se réfère plutôt aux ministères des ordres sacrés qu'à la diversité des états, nous l'avons dit précédemment. Il semble donc que la religion ne désigne pas un état de perfection.

3. L'état de perfection s'oppose à l'état des commençants et à celui des progressants. Mais dans l'état religieux même, il se rencontre des commençants et des progressants. L'état religieux ne désigne donc pas un état de perfection.

4. La vie religieuse semble bien être un lieu de Pénitence. Selon les Décrets, " le saint Synode prescrit que quiconque sera descendu de la dignité épiscopale à la vie monastique et au régime de pénitence, ne pourra jamais remonter au rang Épiscopat ". Mais le régime de pénitence s'oppose l'état de perfection. Aussi Denys place-t-il les pénitents au dernier rang, c'est-à-dire parmi ceux qui ont à se purifier. Il semble donc que la vie religieuse ne soit pas un état de perfection.

En sens contraire, l'abbé Moïse, parlant des religieux, dit : " Il importe de comprendre que nous devons embrasser la macération des jeûnes, les veilles, les travaux, la nudité corporelle, la lecture et les autres vertus, pour que nous puissions, par ces degrés, nous élever à la perfection de la charité. " Mais ce qui appartient au domaine des actes humains tire de la fin poursuivie sa spécification et son nom. Donc les religieux sont dans l'état de perfection. Et Denys écrit : " Ceux que l'on appelle serviteurs de Dieu s'unissent à l'aimable perfection par le moyen du culte sincère et du service de Dieu.

Réponse : Comme nous l'avons montré. une qualité commune à plusieurs êtres s'attribue par antonomase à l'être auquel elle convient par excellence. C'est ainsi que le nom de force se trouve réservé à la vertu qui affermit l'âme devant les choses les plus difficiles, et celui de tempérance, à la vertu qui modère les plus vives délectations. Or nous avons montrés que la religion est une vertu grâce à laquelle nous rendons à Dieu service et culte. C'est pourquoi l'on donne par antonomase le nom de religieux à ceux qui se consacrent entièrement au service de Dieu et qui s'offrent pour ainsi dire en holocauste à Dieu. C'est ce qui fait dire à S. Grégoire : " Certains ne se réservent rien. Leur pensée, leur langue, leur vie et tout ce qu'ils peuvent avoir de biens, ils l'immolent au Dieu tout-puissant. Or la perfection consiste pour l'homme, nous l'avons vu, dans l'union totale à Dieu. C'est ainsi que l'état religieux désigne un état de perfection. "

Solutions : 1. Il est nécessaire au salut de donner quelque chose au culte de Dieu. Mais se consacrer tout entier, personne et biens, au culte divin relève de la perfection.

2. Nous avons dit, en étudiant la vertu de religion, qu'elle dirige non seulement l'oblation des sacrifices et les autres actes qui lui appartiennent en propre, mais encore les actes de toutes les autres vertus : en tant que nous les ordonnons au service et à l'honneur de Dieu, ils deviennent des œuvres de religion. Donc, si quelqu'un consacre sa vie entière au service de Dieu, toute sa vie devient une œuvre de religion. C'est pourquoi, à cause de la vie religieuse qu'ils mènent, on appelle religieux ceux qui sont dans l'état de perfection.

3. Comme nous l'avons dit (argument en sens contraire), la religion désigne un état de perfection à cause de la fin poursuivie. Aussi n'est-il pas requis que tout religieux soit déjà parfait. Ce qui est requis, c'est qu'il tende à la perfection. Aussi sur cette parole (Mt 19, 2 1) : " Si tu veux être

parfait etc. " Origène remarque : " Celui qui a échangé les richesses contre la pauvreté en vue de devenir parfait, ne le devient pas à l'instant même où il abandonne ses biens aux pauvres. Mais à partir de ce moment, la contemplation de Dieu commence de l'acheminer à toutes les vertus. " Ainsi, dans la vie religieuse, tous ne sont pas parfaits, mais certains sont des commençants, et certains des progressants.

4. L'état religieux est principalement institué pour l'acquisition de la perfection par le moyen de certains exercices, grâce auxquels se trouvent écartés les obstacles à la charité parfaite. Une fois écartés ces obstacles, les occasions de péché disparaissent, et à bien plus forte raison de ce péché qui entraînerait la perte totale de la charité. Et puisqu'il appartient au pénitent de supprimer les causes du péché, il s'ensuit que l'état religieux se trouve être le plus efficace des lieux de pénitence. C'est pourquoi les Décrets conseillent à un homme qui avait tué sa femme d'entrer dans un monastère, ce qu'ils disent " meilleur et plus facile ", que de faire pénitence publique dans le monde.

Article 2 : Les religieux sont-ils tenus d'observer tous les conseils ?

Objections : 1. Il semble que tout religieux soit tenu d'observer tous les conseils. Car celui qui professe un état de vie est tenu d'observer tout ce qui convient à cet état. Or tout religieux professe l'état de perfection. Donc tout religieux est tenu d'observer tous les conseils, qui appartiennent tous à l'état de perfection.

2. Selon S. Grégoire : " Celui qui quitte le siècle et fait tout le bien qu'il peut, offre dans le désert le sacrifice qui suit la sortie d'Égypte. " Mais quitter le siècle, c'est précisément ce que font les religieux. Il leur incombe donc aussi de faire tout le bien qu'ils peuvent, ce qui revient, semble-t-il, à observer tous les conseils.

3. S'il n'est pas requis pour l'état de perfection d'observer tous les conseils, c'est qu'il suffit apparemment d'en observer quelques-uns. Or c'est faux, car beaucoup dans la vie séculière observent certains conseils, par exemple gardent la continence. Il semble donc que tout religieux, du fait qu'il se trouve dans l'état de perfection, doit pratiquer tout ce qui regarde la perfection et c'est le cas de tous les conseils.

En sens contraire, nul n'est tenu aux œuvres de surrogation que dans la mesure où il s'y est personnellement obligé. Mais chaque religieux s'oblige à certaines œuvres déterminées, l'un à celles-ci, l'autre à celles-là. Ils ne sont donc pas tenus tous à toutes.

Réponse : Quelque chose peut appartenir à la perfection de trois manières. D'abord essentiellement. Et c'est le cas, avons-nous dit, du parfait accomplissement des préceptes de la charité. Ensuite, à titre de conséquence. C'est le cas de tout ce qui se présente comme la suite normale de la parfaite charité, par exemple bénir qui nous maudit, etc. Le précepte divin exige que l'âme y soit préparée, pour les accomplir s'il arrive que les circonstances le requièrent. Mais c'est l'effet d'une charité surabondante de s'y porter parfois, en dehors même du cas de nécessité. Enfin à titre de moyen et de disposition. C'est le cas de la pauvreté, de la continence, de l'abstinence etc.

Or nous avons dit plus haut que la perfection de la charité est la fin de l'état religieux. L'état religieux lui-même se définit un régime de vie où l'on se forme et où l'on s'exerce à la perfection. Cela peut se faire par des exercices divers de même que le médecin peut employer, pour guérir, différents remèdes. Il est évident que celui qui travaille en vue d'une fin n'est pas obligé de l'avoir déjà obtenue. Ce qui est requis, c'est qu'il y tende par quelque moyen. Aussi celui qui embrasse l'état religieux n'est pas obligé de posséder la charité parfaite, mais d'y tendre et de s'y employer. Il n'est pas tenu davantage d'accomplir ce qui est la suite naturelle d'une charité parfaite, mais il est tenu d'en avoir l'intention. A quoi s'oppose le mépris. Il ne pêche

donc pas s'il ne l'accomplit pas, mais bien s'il le méprise. Il n'est pas tenu non plus à tous les exercices par où l'on parvient à la perfection, mais à ceux-là précisément qui lui sont prescrits par la règle dont il a fait profession.

Solutions : 1. Celui qui entre en religion ne fait pas profession d'être parfait, mais de travailler à le devenir. Pas plus que celui qui entre à l'école, ne fait profession d'être savant, mais d'étudier pour le devenir. C'est pourquoi, remarque S. Augustin. Pythagore ne voulut pas prendre le nom de sage, et se contenta de celui " d'ami de la sagesse ". Le religieux ne viole donc pas sa profession s'il n'est point parfait, mais seulement s'il dédaigne de tendre à la perfection.

2. Tout le monde est tenu d'aimer Dieu de tout son cœur. Cependant cela n'empêche pas qu'il y ait, dans cette totalité, une perfection qui ne peut pas être négligée sans péché, et une autre qui peut l'être sans péché, pourvu qu'il n'y ait pas de mépris. Nous avons expliqué cela à l'article précédent. Ainsi tous, religieux et séculiers, sont tenus de faire en quelque manière tout le bien qu'ils peuvent. C'est à tout le monde, en effet, que s'adresse la parole (Qo 9, 10) : " Tout ce dont ta main est capable, fais-le sans tarder. " Il y a cependant une certaine manière d'observer ce précepte qui suffit à faire éviter le péché : que chacun fasse ce qu'il peut selon que la condition de son état requiert. Pourvu qu'il n'ait pas envers des œuvres meilleures ce mépris qui bloque la volonté contre le progrès spirituel.

3. Il y a des conseils dont la négligence aurait pour effet d'engager la vie humaine tout entière dans les affaires séculières. Par exemple, le fait d'avoir des biens propres, d'user du mariage ou de faire quelque chose qui porte atteinte aux vœux essentiels de l'état religieux. Aussi les religieux sont-ils tenus d'observer tous les conseils de cette sorte. Mais il y a d'autres conseils relatifs à certaines actions meilleures plus spéciales, que l'on peut ne pas suivre sans que la vie humaine se trouve engagée pour autant dans les embarras du siècle. Et ces sortes de conseils, il n'est pas nécessaire que les religieux les observent tous.

Article 3 : La pauvreté est-elle requise à l'état religieux ?

Objections : Il semble que non. En effet, ce qui est illicite ne semble pas appartenir à l'état de perfection. Mais qu'un homme abandonne tous ses biens, c'est, semble-t-il, illicite. S. Paul formule en ces termes la règle que les fidèles doivent suivre en matière d'aumônes (2 Co 8, 12) : " Si le cœur y est, le don est bien accueilli qui est proportionné à l'avoir de chacun, c'est-à-dire en vous réservant le nécessaire. " Ce qu'il explique en disant : " Pour que le soulagement des autres ne vous apporte pas la tribulation ", " c'est-à-dire, précise la Glose, la pauvreté. " Et sur une autre parole de S. Paul (1 Tm 6, 8) : " Ayant la nourriture, et le vêtement " la Glose remarque : " Quoique nous n'ayons rien apporté en ce monde et n'en devions rien emporter, ce n'est pas un motif pour rejeter entièrement les biens temporels. " Il semble donc que la pauvreté volontaire n'est pas requise pour la perfection de la vie religieuse.

2. Quiconque s'expose au danger, pèche. Mais celui qui, par l'abandon de tous ses biens, embrasse la pauvreté volontaire s'expose au danger, même spirituel, d'après les Proverbes (30, 9) : " De peur que, pressé par la pauvreté, je ne vole et ne déshonore le nom de Dieu. " Et ailleurs (Si 27, 1 Vg) : " Beaucoup ont péri à cause de leur pauvreté. " Au danger corporel aussi. En effet, il est écrit (Qo 7, 12) — " L'argent est une protection, comme la sagesse en est une. " Et Aristote : " La perte des richesses semble être la perte de l'homme lui-même, dont les richesses assurent l'existence. " Il semble donc que la pauvreté volontaire ne puisse être requise pour la perfection de la vie religieuse.

3. " La vertu, d'après Aristote, consiste dans un juste milieu. " Mais celui qui abandonne tout par la pauvreté volontaire ne paraît pas tenir dans le juste milieu, mais plutôt aller à l'extrême. Il n'agit donc pas vertueusement, et cela n'appartient pas à la vie parfaite.



4. L'ultime perfection de l'homme réside en la béatitude. Or les richesses contribuent à la béatitude. " Bienheureux l'homme riche qui a été trouvé sans tache. " (Si 31, 8). Et le Philosophe Il déclare que les richesses sont d'utiles moyens de félicité. La pauvreté volontaire n'est donc pas requise pour la perfection de la vie religieuse.

5. L'état épiscopal est plus parfait que l'état religieux. Or nous avons vu que les évêques peuvent posséder des biens propres. Donc les religieux aussi.

6. Faire l'aumône est une œuvre souverainement agréable à Dieu, et selon S. Jean Chrysostome, " le remède le plus efficace en matière de pénitence ". Mais la pauvreté exclut la possibilité de faire l'aumône. La pauvreté ne semble donc pas appartenir à la perfection de la vie religieuse.

En sens contraire, S. Grégoire a écrit : " Il y a des justes qui, s'étant ceint les reins pour atteindre le sommet de la perfection, abandonnent tous les biens extérieurs dans leur désir des biens intérieurs plus relevés. " Mais c'est justement le fait des religieux de se ceindre les reins pour entreprendre l'ascension de la perfection, nous l'avons dit. Donc il leur convient de tout abandonner, en fait de biens extérieurs, par la pauvreté volontaire.

Réponse : Nous avons défini plus haut l'état religieux un régime de vie où l'on s'exerce et se forme à la perfection de la charité. Pour y parvenir, il est nécessaire de renoncer entièrement à l'amour du monde, car S. Augustin parle ainsi à Dieu : " Celui-là t'aime moins, qui aime en dehors de toi quelque chose qu'il n'aime pas en toi. " C'est ce qui lui fait dire ailleurs : " L'aliment de la charité, c'est la diminution de la convoitise ; sa perfection, l'absence de convoitise. " Or, du fait qu'on possède des biens terrestres, le cœur est attiré à les aimer. D'où ce mot encore de S. Augustin : " Les biens de la terre sont aimés davantage quand on les possède que quand on les désire. Pourquoi, en effet, ce jeune homme s'en alla-t-il tout triste, sinon parce qu'il avait de grands biens ? Il est bien différent de ne pas s'approprier ce qu'on ne possède pas, et de rejeter ce qu'on s'est déjà approprié. Dans le premier cas, ce ne sont jamais que des choses extérieures que l'on repousse ; dans le second, ce sont comme des membres qu'il faut se retrancher. " S. Jean Chrysostome écrit aussi : " L'afflux des richesses active la flamme, et la convoitise en devient plus vive. " C'est pourquoi, pour acquérir la perfection de la charité, le fondement premier est la pauvreté volontaire, qui fait vivre sans rien avoir en propre. Le Seigneur lui-même l'a dit (Mt 19, 21) : " Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres, puis viens et suis moi. "

Solutions : 1. Voici la Glose sur ce passage " L'Apôtre n'a pas écrit cela (c'est-à-dire : "pour qu'il n'en résulte pas pour vous la tribulation qui est la pauvreté, parce que ce serait meilleur. Mais il craint pour les faibles, et il les invite à donner de manière à ne pas souffrir de la pauvreté. " D'où il suit qu'on ne doit pas entendre l'autre Glose en ce sens qu'il est interdit de se dépouiller entièrement de ses biens temporels. Elle veut dire simplement que cette conduite n'est pas indispensable. C'est la pensée de S. Ambroise : " Le Seigneur ne veut pas, c'est-à-dire par la rigueur d'un précepte, que l'on disperse d'un seul coup ses biens, mais qu'on les distribue. A moins cependant que l'on n'imité Élisée, qui tua ses bœufs et nourrit les pauvres de ce qu'il en obtint pour se débarrasser de tout souci domestique. "

2. Celui qui abandonne tous ses biens pour le Christ ne s'expose à aucun danger, ni spirituel ni corporel. La pauvreté peut devenir une cause de danger spirituel quand elle n'est pas volontaire. Car ce désir d'amasser des richesses, qui tourmente ceux dont la pauvreté est involontaire, peut les jeter en beaucoup de péchés, selon S. Paul (1 Tm 6, 9) : " Ceux qui veulent amasser des richesses tombent dans la tentation et dans les pièges du diable. " Mais ce désir est abandonné par ceux qui embrassent la pauvreté volontaire. Il est, au contraire, plus impérieux chez ceux qui possèdent des richesses, comme nous venons de le montrer.

Le péril corporel ne menace pas non plus ceux qui, dans l'intention de suivre le Christ, abandonnent tous leurs biens en se confiant à la providence divine. Ce qui fait dire à S. Augustin : " Ceux qui cherchent le royaume de Dieu et sa justice ne doivent pas s'inquiéter de manquer du nécessaire. "

3. Le juste milieu de la vertu se mesure, d'après Aristote, en fonction de la droite raison et nullement au point de vue de la quantité. C'est pourquoi tout ce que la droite raison approuve ne saurait être tenu pour vicieux, si grande qu'en soit la quantité. Cette quantité au contraire rend l'acte plus vertueux. Ce serait aller contre la droite raison que de dépenser tous ses biens par intempérance ou sans utilité, mais c'est faire acte de raison droite que de s'en dépouiller pour vaquer à la contemplation de la sagesse, ce que même des philosophes ont fait, dit-on. Car S. Jérôme écrit : " Le fameux Cratès de Thèbes avait été fort riche. Se rendant à Athènes pour y vivre en philosophe, il jeta à terre une grosse quantité d'or. Il ne croyait pas pouvoir posséder à la fois la richesse et la vertu. " Donc, et bien plus encore, il est conforme à la droite raison de tout abandonner pour suivre parfaitement le Christ. D'où ce mot de S. Jérôme : " Suis nu le Christ nu. "

4. La béatitude ou félicité est double : la béatitude parfaite que nous attendons dans l'autre vie, et cette béatitude imparfaite qui vaut à certains, dès cette vie, le nom d'hommes heureux. La félicité de la vie présente est elle-même double : celle de la vie active et celle de la vie contemplative, comme Aristote l'a montré. A la félicité de la vie active, qui consiste en des opérations extérieures, la richesse concourt à titre d'instrument. En effet, observe Aristote : " Nous faisons beaucoup de choses, par nos amis, par la richesse, par la puissance publique, qui représentent autant de moyens d'action. " En revanche, la richesse a peu de valeur pour la félicité de la vie contemplative. Elle est même plutôt un empêchement, en tant que son souci empêche la tranquillité de l'âme, nécessaire par-dessus tout à celui qui contemple. C'est ce que dit Aristote : " Beaucoup de choses sont nécessaires pour l'action. L'homme qui contemple n'a pas besoin de tout cela ", c'est-à-dire des biens extérieurs. " Indispensables pour l'action, ils sont des obstacles à la contemplation. "

En ce qui regarde la béatitude future l'homme y est ordonné par la charité. Et parce que la pauvreté volontaire représente un exercice efficace pour parvenir à la parfaite charité, son pouvoir est grand pour obtenir la béatitude céleste. Aussi le Seigneur a-t-il dit : " Va, vends tout ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres ; tu auras ainsi un trésor dans le ciel. " Au contraire, la possession des richesses est de nature à empêcher la perfection de la charité, principalement en ce qu'elle séduit le cœur et le distrait. D'où cette parole (Mt 13, 22) : " Le souci du siècle et la séduction des richesses étouffent la parole de Dieu ", parce que, remarque S. Grégoire, " en fermant l'accès du cœur au bon désir, ils y interdisent l'entrée du souffle vivifiant ". C'est pourquoi il est difficile de conserver la charité parmi les richesses. Le Seigneur l'a dit (Mt 19, 23) : " Le riche entrera difficilement dans Le Royaume des cieux. " Ce qu'il faut entendre de celui qui possède effectivement des richesses.

Car pour celui qui a mis son cœur dans la richesse, il déclare la chose impossible, d'après S. Jean Chrysostome, quand le Seigneur ajoute " Il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le Royaume des cieux. "

C'est pourquoi ce n'est pas le riche qui est appelé bienheureux, mais " celui qui a été trouvé sans tache et n'a pas couru après l'or " (Si 31, 8). Et cela, parce qu'il a fait une chose difficile, car on ajoute : " Qui est-il, pour que nous lui décernions des louanges ? Il a réalisé dans sa vie, un prodige ", lorsque, se trouvant entouré de richesses, il n'a pas aimé les richesses.

5. L'état épiscopal n'est pas ordonné à l'acquisition de la perfection mais, à partir de la perfection supposée acquise, à gouverner les autres par la dispensation des biens non seulement spirituels, mais aussi temporels. Cela relève de la vie active, où beaucoup de choses, nous venons de le dire, veulent pour être exécutées ce moyen d'action qu'est la richesse. C'est pourquoi il n'est pas exigé des évêques, qui font profession de régir le troupeau du Christ, qu'ils ne possèdent rien, comme cela est exigé des religieux, qui font profession d'une discipline destinée à leur procurer la perfection.

6. Le renoncement aux biens propres, comparé à l'aumône, apparaît comme l'universel par rapport au particulier, comme l'holocauste en regard du simple sacrifice. C'est ce qui fait dire à S. Grégoire : " Ceux qui assistent les indigents de leurs ressources, avec ce qu'ils donnent de leurs biens offrent un sacrifice. C'est-à-dire qu'ils font deux parts, l'une qu'ils immolent à Dieu, l'autre qu'ils se réservent à eux-mêmes. Ceux qui ne se réservent rien offrent un holocauste, ce qui est plus qu'un sacrifice. " S. Jérôme s'exprime de même dans Contre Vigilantius : " Quand tu prétends qu'il est meilleur de profiter de ses biens et d'en distribuer peu à peu les revenus aux pauvres, ce n'est pas moi, c'est Dieu qui répond : "Si tu veux être parfait", etc. " Il ajoute plus loin : " Cette conduite que tu loues ne vient qu'au deuxième et troisième rang. Nous l'approuvons nous aussi, mais sous cette réserve de garder le premier rang à ce qui le mérite. " Toujours contre cette erreur de Vigilantius, on lit dans le livre Des Croyances ecclésiastiques : " Il est bien de distribuer peu à peu sa fortune aux pauvres.

Il est mieux, dans l'intention de suivre le Christ, de la donner d'un seul coup et, libre de soucis, d'être indigent avec le Christ. "

Article 4 : La continence est-elle requise à l'état religieux ?

Objections : 1. Il semble que la continence perpétuelle ne soit pas requise pour la perfection de l'état religieux. En effet, toute la perfection de la vie chrétienne a commencé à partir des Apôtres du Christ. Or nous ne voyons pas que les Apôtres aient pratiqué la continence : Pierre, par exemple était marié puisqu'on nous parle (Mt 8, 14) de sa belle-mère. Il semble donc que la continence perpétuelle n'est pas exigée pour la perfection de la vie religieuse.

2. Le premier modèle de perfection qui nous ait été montré, c'est Abraham à qui le Seigneur a dit (Gn 17, 1) : " Marche en ma présence et sois parfait. " Or la copie n'a pas à surpasser le modèle. La continence perpétuelle n'est donc pas requise pour la perfection de l'état religieux.

3. Ce qui est exigé pour la perfection de la vie religieuse doit se trouver en tout religieux. Or il y a des religieux qui vivent dans le mariage. La perfection de l'état religieux n'exige donc pas la continence perpétuelle.

En sens contraire, S. Paul a dit (2 Co 7, 1) " Purifions-nous de toute souillure de la chair et de l'esprit, et rendons parfaite notre sanctification dans la crainte de Dieu. " Or la pureté de la chair et de l'esprit se conserve par la continence. Il est écrit, en effet, (1 Co 7, 34) : " La femme non mariée, comme la vierge, se préoccupe de ce qui regarde le Seigneur pour être sainte d'esprit et de corps. " Donc la perfection de l'état religieux exige la continence.

Réponse : L'état religieux demande l'éloignement de tout ce qui empêche la volonté humaine de se porter tout entière au service de Dieu. Or la pratique de l'union charnelle empêche l'âme de se consacrer totalement au service de Dieu. Et cela de deux façons. D'abord à cause de la violence des délectations, dont l'expérience fréquente accroît la convoitise, observe Aristote. Par suite, la pratique de la vie sexuelle retire l'âme de cette parfaite intention de tendre à Dieu. C'est ce que dit S. Augustin : " je ne connais rien qui précipite de sa citadelle une âme virile comme les séductions de la femme et ce contact des corps sans lequel on ne peut posséder son épouse. "

Ensuite, à cause des soucis qu'apporte à l'homme le gouvernement de la femme, des enfants, et des biens temporels que demande leur entretien. Comme dit S. Paul (1 Co 7, 32) : " Celui qui n'a pas de femme se préoccupe des choses du Seigneur et de plaire à Dieu ; celui qui est marié se préoccupe des choses du monde et de plaire à sa femme. "

C'est pourquoi, au même titre que la pauvreté volontaire, la continence perpétuelle est requise pour la perfection de l'état religieux. Et de même que l'Église a condamné Vigilantius qui égalait la richesse à la pauvreté, elle a condamné Jovinien qui égalait le mariage à la virginité.

Solutions : 1. C'est le Christ qui a introduit la perfection, non seulement de la pauvreté, mais aussi de la continence, lorsqu'il a dit (Mt 19, 12) : " Il y a des eunuques qui se sont volontairement rendus tels pour le Royaume des cieux. " Et il ajoute. " Celui qui est capable de comprendre qu'il comprenne ! " Cependant, pour que l'espoir de parvenir à la perfection ne fût enlevé à personne, il a appelé à l'état de perfection même ceux qu'il trouvait engagés dans les liens du mariage. Or il était impossible que, sans leur faire tort, des maris abandonnent leur femme alors que des hommes pouvaient abandonner leurs richesses sans faire de tort. C'est pourquoi, il ne sépara pas de sa femme Pierre qu'il avait trouvé marié. " Cependant il détourna du mariage Jean qui s'y disposait. "

2. S. Augustin écrit : " La chasteté du célibat vaut mieux que la chasteté des noces. Abraham n'a pratiqué en fait que la seconde, mais toutes les deux par habitus. Il vivait chastement dans le mariage, et il était disposé à observer la chasteté du célibat. Mais le temps où il vivait ne la comportait pas. " C'était, chez les anciens Pères, la preuve d'une très grande vertu que de posséder la perfection de l'âme dans la richesse et dans le mariage. Les faibles ne doivent donc pas s'en prévaloir pour présumer de leur vertu au point de se croire capables de parvenir à la perfection parmi les richesses et dans le mariage ; comme si un homme sans armes avait la présomption d'attaquer des ennemis sous prétexte que Samson en tua un grand nombre sans autres armes qu'une mâchoire d'âne. D'ailleurs si le temps avait été venu de garder la continence et la pauvreté, ces Pères l'auraient fait avec un grand zèle.

3. Les régimes de vie où l'on use du mariage ne constituent pas, simplement et absolument parlant, des formes de vie religieuse. Ils ne le sont que d'une manière relative et pour autant qu'ils possèdent quelques-uns des éléments de l'état religieux.

Article 5 : L'obéissance est-elle requise à l'état religieux ?

Objections : 1. Il semble que ne soit pas requise à sa perfection. Car ce qui semble appartenir à sa perfection, ce sont des œuvres surrogatoires auxquelles tous ne sont pas tenus. Mais tout le monde est tenu d'obéir à ses supérieurs, selon l'Apôtre (He 13,17) : " Obéissez à ceux qui vous sont préposés et soyez-leur soumis. " Il semble donc que l'obéissance n'appartienne pas à la perfection de l'état religieux.

2. L'obéissance semble convenir en propre à ceux qui doivent être régis par le jugement d'autrui, parce qu'ils manquent de discernement. Mais S. Paul a écrit (He 5,14) : " La nourriture solide est réservée aux parfaits, dont les facultés sont exercées à discerner le bien et le mal. " Donc il apparaît que l'obéissance ne convient pas à l'état de perfection.

3. Si l'obéissance était requise à la perfection de l'état religieux, tous les religieux devraient la pratiquer. Or ce n'est pas ce qui arrive, car certains religieux vivent en ermites et n'ont pas de supérieurs à qui obéir. En outre, dans les ordres religieux, les supérieurs ne semblent pas astreints à l'obéissance. Donc l'obéissance ne paraît pas appartenir à la perfection de l'état religieux.

4. Si le vœu d'obéissance était requis à l'état religieux, il s'ensuivrait que les religieux seraient tenus d'obéir en toutes choses à leurs supérieurs. C'est ce qui arrive pour le vœu de continence,

qui oblige à s'abstenir de tout ce qui appartient à la vie sexuelle. Or ils ne sont pas tenus d'obéir en tout, nous l'avons expliqué Il en traitant de la vertu d'obéissance.

5. La manière de servir Dieu qui lui est le plus agréable est celle qu'inspire la libéralité et non pas la nécessité, selon S. Paul (2 Co 9, 7) : " Que chacun donne... non avec tristesse ou par nécessité. " Mais ce qui se fait par obéissance se fait sous la nécessité d'un précepte. Les bonnes œuvres auxquelles on se porte spontanément méritent donc plus de louange. Le vœu d'obéissance ne convient donc pas à la vie religieuse, par laquelle on cherche à atteindre ce qu'il y a de meilleur.

En sens contraire, la perfection de la vie religieuse consiste par-dessus tout à imiter le Christ suivant cette parole (Mt 19, 21) : " Si tu veux être parfait... suis-moi. " Mais la vertu la plus louée, chez le Christ, c'est l'obéissance (Ph 2, 8) " Il s'est rendu obéissant jusqu'à la mort. " Il apparaît donc bien que l'obéissance appartient à la perfection religieuse.

Réponse : Nous avons déjà dit que l'état religieux représente un régime de vie organisé en vue de former et d'exercer à la perfection. Celui qui est formé et exercé en vue d'atteindre une fin, doit suivre la direction d'un maître, sous la conduite duquel, tel un disciple, il s'instruit et s'entraîne. Il faut donc que les religieux, en ce qui regarde la vie religieuse, soient soumis à la direction et au commandement de quelqu'un. Aussi est-il dit dans les Décrets : " La vie des moines signifie l'assujettissement et la condition de disciple. " Or c'est l'obéissance qui soumet un homme au commandement et à la direction d'un autre. C'est pourquoi l'obéissance est requise à la perfection de la vie religieuse.

Solutions : 1. Obéir aux supérieurs en ce que la vertu exige n'est pas surrogatoire et s'impose à tous. Ce qui appartient en propre aux religieux, c'est obéir en ce qui regarde l'apprentissage de la perfection. Cette seconde obéissance est à la première ce qu'est l'universel au particulier. En effet, ceux qui vivent dans le siècle se réservent quelque chose, et accordent quelque chose à Dieu, et c'est dans cette mesure qu'ils se soumettent à leurs supérieurs. Ceux qui vivent dans l'état religieux se donnent entièrement à Dieu, eux et leurs biens, nous l'avons montré. Aussi leur obéissance est-elle universelle.

2. D'après Aristote, ceux qui s'exercent à une activité finissent par acquérir l'habitus correspondant, et quand ils l'ont acquis, ils peuvent exercer cette activité au maximum. C'est ainsi qu'en obéissant, ceux qui ne sont pas parfaits parviennent à la perfection. Ceux qui sont déjà parfaits sont les plus prompts à l'obéissance. Non pas comme ayant besoin d'être dirigés pour parvenir à la perfection, mais comme persévérant ainsi dans la perfection.

3. La sujétion des religieux les soumet principalement aux évêques, qui jouent à leur égard le rôle d'agents de perfection vis-à-vis de sujets à perfectionner, selon Denys : " L'ordre des moines est soumis aux vertus perfectionnantes des évêques et s'instruit par leurs illuminations. " Donc nul religieux, sans excepter les ermites et les supérieurs réguliers, n'est complètement exempté de l'obéissance aux évêques. S'ils se trouvent soustraits, en tout ou en partie, à l'autorité des évêques diocésains, ils demeurent tenus d'obéir au souverain pontife, non seulement dans ce qui est commun à tous, mais encore dans ce qui regarde la discipline religieuse elle-même.

4. Le vœu religieux d'obéissance s'étend à toute la conduite de la vie humaine. Cela lui donne une certaine universalité, bien qu'il ne s'étende pas à tous les actes particuliers. Certains actes en effet n'ont rien à voir avec la religion, parce qu'ils n'intéressent pas l'amour de Dieu et du prochain, comme se frotter la barbe, ramasser un fétu, etc., qui ne tombent ni sous le vœu ni sous la vertu d'obéissance. D'autres sont même contraires à l'état religieux. Cela ne peut se comparer

au vœu de continence par lequel on renonce à des actes qui sont entièrement contraires à la perfection de l'état religieux.

5. La nécessité qui vient de la contrainte rend l'acte involontaire et s'oppose à ce qu'il soit tenu pour louable et méritoire. Mais la nécessité issue de l'obéissance, bien loin d'exercer une contrainte sur la volonté, implique sa liberté, en tant que l'on veut obéir, bien que peut-être on n'aurait pas voulu accomplir l'objet du commandement considéré en lui-même. On se soumet donc pour Dieu, par le vœu d'obéissance, à la nécessité de faire certaines choses qui, en elles-mêmes, ne plaisent pas. De ce fait, ce que l'on accomplit plaît davantage à Dieu, même si c'est peu de chose, parce qu'on ne peut rien donner à Dieu de plus grand que de soumettre sa volonté propre à celle d'un autre, à cause de lui. Aussi lisons-nous dans les Conférences des Pères que " la pire catégorie de moines, ce sont les sarabaïtes, qui se gouvernant eux-mêmes, affranchis du joug des anciens, ont la liberté de faire ce qui leur plaît. Et pourtant, bien plus que ceux qui vivent en communauté, ils se tuent de travail jour et nuit ".

Article 6 : Est-il requis que ces trois dispositions soient sanctionnées par des vœux ?

Objections : 1. Il ne semble pas. La discipline de la perfection vient de la tradition du Seigneur. Or le Seigneur a formulé en ces termes le programme de la vie parfaite (Mt 19, 21) : " Si tu veux être parfait, va, vends, tout ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres ", sans qu'il soit parlé de vœu. Il apparaît donc que le vœu n'est pas requis à la discipline de la vie religieuse.

2. Le vœu est une promesse faite à Dieu. C'est pourquoi le Sage (Qo 5,3), après avoir dit : " Si tu as voué quelque chose à Dieu, hâte-toi de t'acquitter ", ajoute aussitôt : " Car la promesse menteuse et sottise lui déplaît. " Mais là où la réalité est présente, la promesse est superflue. Il suffit donc, pour la perfection de l'état religieux, de pratiquer la pauvreté, la continence et l'obéissance, sans qu'on fasse de vœu.

3. S. Augustin nous dit : " Nos devoirs les plus méritoires sont ceux dont nous pourrions nous dispenser, mais que nous accomplissons par amour. " Mais ce qui se fait sans qu'un vœu soit intervenu, il est loisible de ne pas le faire ; dans l'hypothèse d'un vœu, la situation est à l'opposé. Il semble donc que ce soit chose plus agréable à Dieu de pratiquer la pauvreté, la continence et l'obéissance sans vœu. Donc le vœu n'est pas requis à la perfection de la vie religieuse.

En sens contraire, dans la loi ancienne, les nazaréens étaient consacrés par un vœu (Nb 6, 2) : " Lorsqu'un homme ou une femme auront fait le vœu de se sanctifier et qu'ils voudront se consacrer au Seigneur, etc. " Or, d'après la Glose de S. Grégoire sur ce texte, ils figurent " ceux qui embrassent la suprême perfection ". Donc le vœu est requis à l'état de perfection.

Réponse : De ce que nous avons dit il ressort que les religieux doivent être dans l'état de perfection. Or celui-ci requiert l'obligation à la perfection, et l'obligation envers Dieu, c'est précisément le vœu. D'autre part, nous avons établi que la perfection de la vie chrétienne postulait la pauvreté, la continence et l'obéissance. C'est pourquoi l'état religieux exige qu'on s'oblige à ces trois choses par vœu. C'est la pensée de S. Grégoire : " Lorsqu'un homme voue au Dieu Tout-Puissant tout ce qu'il a, tout ce qui fait sa vie, tout ce qu'il aime, c'est un holocauste. " Et, Ajoute-t-il, " c'est ce que font ceux qui quittent siècle présent ".

Solutions : 1. Le Seigneur a dit que la vie parfaite consiste à le suivre, non pas de façon quelconque, mais de telle sorte qu'on ne retourne pas en arrière (Lc 9, 62) : " Nul, s'il met la main à la charrue et garde ensuite en arrière, n'est apte au royaume de Dieu. " Certains de ses disciples, à la vérité, retournèrent en arrière. Mais Pierre, au nom de tous, au Seigneur qui lui demandait (Jn 6, 67) " Et vous, voulez-vous partir aussi ? " répondit " Seigneur, qui irions-nous ? " Aussi S. Augustin fait-il cette flexion : " Suivant le récit de Matthieu et de Marc, erre et André, sans amener leur barque au rivage dans une pensée de retour, le suivirent comme on suit

quelqu'un qui vous en donne l'ordre. " Or cette persévérance à suivre le Christ est fortifiée par le vœu. C'est pourquoi celui-ci est requis à la perfection de la vie religieuse.

2. La perfection de la vie religieuse requiert, selon S. Grégoire qu'on donne à Dieu " toute sa vie ". Or l'homme ne peut donner effectivement" toute sa vie à Dieu, parce que sa vie n'existe jamais tout entière à la fois, mais est vécue dans une succession. L'homme ne peut donc donner toute sa vie à Dieu autrement qu'en s'y obligeant par vœu.

3. Parmi ce qu'il nous est permis de ne pas donner figure précisément notre liberté, ce que l'homme a de plus cher. Aussi est-ce un acte très agréable à Dieu que de s'ôter librement, par le moyen du vœu, la liberté même de s'abstenir de ce qui se rattache au service de Dieu. C'est ce qui fait dire à S. Augustin : " Ne regrette pas de t'être lié par un vœu. Réjouis-toi plutôt de n'avoir plus le droit de faire ce qui ne t'était permis qu'à ton détriment. Heureuse nécessité, qui oblige au meilleur. "

Article 7 : Ces trois vœux suffisent-ils ?

Objections : 1. Il semble inadmissible d'affirmer que la perfection de la religion consiste en ces trois vœux. En effet, la perfection de la vie réside plutôt en des actes intérieurs qu'en des œuvres extérieures, car il est écrit (Rm 14, 17) : " Le royaume de Dieu n'est pas dans ce qui se mange et se boit ; il est justice, paix et joie dans l'Esprit Saint. " Or c'est par le vœu de religion que l'on s'engage à la perfection. La religion devrait donc comporter des vœux portant sur des actes intérieurs, tels que la contemplation, l'amour de Dieu et du prochain etc., plutôt que les vœux de pauvreté, de continence et d'obéissance, qui ont pour matière des actes extérieurs.

2. Ces trois dispositions font l'objet des vœux de religion en tant qu'elles concernent un certain exercice en vue de la perfection. Mais les religieux s'exercent en beaucoup d'autres choses : les abstinences les veilles, etc. Il semble donc illogique de faire consister essentiellement l'état de perfection dans ces trois vœux.

3. Par le vœu d'obéissance on se trouve obligé d'accomplir, selon que le supérieur le commande, tout ce qui regarde l'apprentissage de la perfection. Le vœu d'obéissance suffit donc sans les deux autres.

4. Les biens extérieurs comprennent non seulement les richesses mais aussi les honneurs. Donc, si les religieux renoncent à la fortune par le vœu de pauvreté, il faut qu'il y ait un autre vœu par lequel ils renoncent aux honneurs du monde.

En sens contraire, le droit porte que " la garde de la chasteté et l'abdication de toute propriété sont annexées à la règle monacale ".

Réponse : L'état religieux peut être considéré sous un triple aspect : 1° Comme un exercice par où l'on tend à la perfection de la charité ; 2° Comme un régime de vie propre à affranchir le cœur humain des soucis extérieurs, selon cette parole : (1 Co 7, 32) : " je vous veux exempts de soucis. " 3° Comme un holocauste par lequel on s'offre à Dieu tout entier, personne et biens. Sous ces divers aspects, l'état religieux se trouve réellement constitué par les trois vœux.

1° En tant qu'exercice de perfection, il est nécessaire que le religieux se débarrasse de ce qui pourrait empêcher sa volonté de tendre à Dieu tout entière, en quoi consiste la perfection de la charité. Or ces obstacles sont au nombre de trois. Il y a d'abord l'amour des biens extérieurs. Le vœu de pauvreté l'abolit. Il y a ensuite la convoitise des jouissances sensibles, au premier rang desquelles se placent les voluptés charnelles. Le vœu de continence les exclut. Il y a enfin le dérèglement de la volonté humaine. Le vœu d'obéissance l'exclut.

2° Pareillement, le trouble des soucis du siècle envahit l'homme surtout sur trois points. Le premier est la gérance des biens extérieurs. Le vœu de pauvreté volontaire délivre de ce souci. Le deuxième est le gouvernement de sa femme et de ses enfants. Le vœu de continence en dispense.

Le troisième est la conduite de sa propre vie. Le vœu d'obéissance y pourvoit, par lequel on se remet au gouvernement d'un autre.

3° " L'holocauste est, d'après S. Grégoire l'offrande à Dieu de tout ce qu'on possède. " Or l'homme possède, selon Aristote, un triple bien. Le premier consiste dans les biens extérieurs. Par le vœu de pauvreté volontaire, il les offre à Dieu totalement. Le deuxième est l'ensemble des jouissances dont son corps est le siège. Il y renonce pour Dieu principalement par le vœu de continence, où il s'interdit tout usage volontaire des plus grandes délectations corporelles. Le troisième est le bien de l'âme. On l'offre totalement à Dieu par l'obéissance, grâce à laquelle on offre à Dieu sa volonté propre par laquelle l'homme est maître de toutes les puissances et habitus de son âme.

C'est donc très justement que l'on fait consister l'état religieux dans ces trois vœux.

Solutions : 1. L'état religieux, nous venons encore de le dire, est ordonné à la perfection de la charité comme à sa fin. Or, tous les actes intérieurs des vertus relèvent de la charité qui est leur mère, selon qu'il est écrit (1 Co 13,4) : " La charité est patiente, la charité est bénigne, etc. " Les actes intérieurs des vertus, d'humilité par exemple, de patience, et les autres, ne sauraient donc constituer la matière des vœux de religion, qui leur sont ordonnés comme à une fin.

2. Toutes les autres observances religieuses sont ordonnées à ces trois vœux principaux. Les unes peuvent être destinées à assurer la subsistance, par exemple le travail, la mendicité religieuse, etc. Elles sont ordonnées au vœu de pauvreté. C'est pour en assurer l'observation qu'il est prescrit aux religieux de pourvoir à leurs besoins de quelque une de ces manières. Celles qui ont pour objet la macération du corps : jeûnes, veilles, etc., sont directement ordonnées à la sauvegarde du vœu de continence. Celles qui ont trait aux actes humains par lesquels le religieux poursuit la fin qui lui est assignée, c'est-à-dire l'amour de Dieu et du prochain, ces activités, comme la lecture, la prière, la visite des malades, etc. sont comprises dans le vœu d'obéissance. Car celui-ci se rattache à la volonté, qui se conforme à ce que les autres ont disposé, pour ordonner ses actes à leur fin. Or le port d'un habit déterminé se rattache aux trois vœux, comme signifiant leur obligation. Si bien que l'habit régulier est donné ou béni en même temps que l'on fait profession.

3. Par l'obéissance on offre à Dieu sa volonté, dont relèvent toutes les réalités humaines, mais plus spécialement les actions humaines, dont elle est seule maîtresse, car les passions relèvent en outre de l'appétit sensible.

Aussi, pour réprimer les passions relatives aux jouissances charnelles et aux biens extérieurs, les vœux de continence et de pauvreté sont-ils nécessaires. Mais le vœu d'obéissance est requis pour conduire nos propres actions conformément aux exigences de l'état de perfection.

4. Suivant Aristote, l'honneur n'est dû, proprement et en vérité, qu'à la vertu. Si les biens extérieurs, lorsqu'ils sont considérables, valent à ceux qui les possèdent d'être honorés, par le vulgaire surtout qui ne connaît guère d'autre supériorité que celle-là, c'est, au bout du compte, parce qu'ils représentent des moyens de pratiquer certains actes de vertu. Les religieux qui tendent à la perfection de la vertu n'ont donc pas à renoncer à l'honneur que Dieu et les personnes saintes rendent à la vertu, selon le Psaume (139,17) : " Tes amis, mon Dieu, je les ai en grand honneur. " Quant à l'honneur dont on entoure la grandeur extérieure, ils y renoncent par le fait même qu'ils abandonnent la vie séculière. Ils n'ont donc pas à faire pour cela de vœu spécial.

Article 8 : Comparaison des trois vœux

Objections : 1. Le vœu d'obéissance ne semble pas être le plus important, car la perfection de la vie religieuse a commencé avec le Christ. Or on ne voit pas que le Christ, qui a fait de la



pauvreté l'objet d'un conseil spécial, ait donné celui de pratiquer l'obéissance. Le vœu de pauvreté est donc supérieur au vœu d'obéissance.

2. Il est écrit (Si 26, 2OVg) : " Tout l'or du monde ne vaut pas une âme continente. " Mais la valeur du vœu croît avec celle de son objet. Donc le vœu de continence surpasse en valeur le vœu d'obéissance.

3. Il semble que plus un vœu a de valeur, plus est difficile d'en dispenser. Or les vœux de pauvreté et de continence " sont si étroitement liés à la règle monacale, disent les Décrets, que le souverain pontife lui-même ne peut accorder aucune permission à leur rencontre ", alors qu'on peut dispenser le religieux d'obéir à son supérieur. Cela suppose que le vœu d'obéissance est inférieur, aux vœux de pauvreté et de continence.

En sens contraire, S. Grégoire déclare : " C'est à bon droit que l'obéissance est mise au-dessus des sacrifices. Dans le sacrifice, c'est la chair d'un autre, dans l'obéissance, c'est sa propre volonté que l'on immole. " Or les vœux de religion sont, avons-nous dit, des holocaustes. Le vœu d'obéissance est donc le principal parmi les vœux de religion.

Réponse : Le vœu d'obéissance est le principal pour trois raisons. 1° Parce que, dans le vœu d'obéissance, l'homme offre à Dieu quelque chose de plus grand que le reste : sa volonté, dont la valeur surpasse celle de son corps, qu'on offre à Dieu par le vœu de continence, et celle des biens extérieurs, qu'il offre à Dieu par le vœu de pauvreté. Aussi ce que l'on fait par obéissance est-il plus agréable à Dieu que ce qui procède du libre choix : " Tout mon discours n'a qu'un but : t'apprendre qu'il ne faut pas t'en rapporter à ta seule volonté ", écrit S. Jérôme. Et un peu plus loin : " Ne fais pas ta volonté : mange ce qu'on te sert, contente toi de ce que tu reçois, porte le vêtement qu'on te donne. " Le jeûne lui-même ne plaît pas à Dieu, s'il vient de la volonté propre, comme dit Isaïe (58, 3) : " Voici que dans vos jours de jeûne paraît votre volonté propre. "

2° Parce que le vœu d'obéissance contient les autres vœux, tandis que la réciproque n'est pas vraie. En effet, quoique le religieux soit tenu, par un vœu spécial, de pratiquer la continence et la pauvreté, elles n'en tombent pas moins sous le vœu d'obéissance, lequel porte aussi sur beaucoup d'autres choses.

3° Le vœu d'obéissance vise proprement des actes qui sont tout proches de la fin même de la vie religieuse. Or, plus une chose est proche de la fin, plus elle a de valeur. C'est ce qui fait que le vœu d'obéissance est le plus essentiel à l'état religieux. Quelqu'un peut observer, et même par vœu, la pauvreté volontaire et la continence, s'il n'a pas fait vœu d'obéissance, il n'est pas vraiment religieux. Et l'état religieux est supérieur même à la virginité consacrée par un vœu, car S. Augustin écrit : " Personne, je pense, n'osera mettre la virginité au-dessus du monastère. "

Solutions : 1. Le conseil d'obéissance est inclus dans l'invitation à suivre le Christ. Car celui qui obéit suit la volonté d'un autre. C'est pourquoi, il est plus essentiel à la perfection que le vœu de pauvreté. " Car, dit S. Jérôme, Pierre a précisé ce qui fait la perfection, lorsqu'il a dit : Et nous t'avons suivi. "

2. Ce texte n'élève pas la continence au-dessus de tous les autres actes de vertu. Elle la met seulement au-dessus de la chasteté conjugale, ou encore de richesses extérieures, or ou argent, qui s'évaluent au poids. Ou bien encore, elle entend par continence l'abstention générale de tout ce qui est mal comme il a été dit plus haut.

3. Le pape ne peut dispenser un religieux du vœu d'obéissance au point qu'il ne soit plus obligé d'obéir à aucun supérieur dans le domaine de la perfection. Car il ne peut le dispenser de lui obéir à lui-même. Ce qu'il peut faire, c'est le dispenser d'obéir au prélat inférieur. Mais ce n'est pas là dispenser vraiment du vœu d'obéissance.

Article 9 : Les religieux commettent-ils un péché mortel toutes les fois qu'ils transgressent leur règle ?

Objections : 1. Il semble que le religieux commette un péché mortel chaque fois qu'il transgresse la règle. En effet, agir contre son vœu est un péché grave. S. Paul le suppose clairement quand il dit (1 Tm 5, 11) que les veuves qui veulent se remarier méritent condamnation pour manquement à la foi donnée. Or leur vœu astreint les religieux à observer la règle. Donc ils pèchent mortellement en transgressant ce qui est dans la règle.

2. La règle est imposée au religieux comme une loi. Mais celui qui viole les prescriptions de la loi pèche mortellement. Il semble donc que le moine, en violant celles de la règle, pèche mortellement.

3. Le mépris entraîne le péché mortel. Or celui qui réitère souvent ce qu'il ne doit pas faire paraît bien pécher par mépris. Donc, si le religieux transgresse fréquemment la règle, il apparaît qu'il pèche mortellement.

En sens contraire, l'état religieux est plus sûr que la vie séculière. Aussi S. Grégoire compare-t-il la vie séculière à la mer agitée, et la vie religieuse au port tranquille. Mais si toute transgression du contenu de la règle entraînait péché mortel, l'état religieux serait infiniment dangereux, à cause de la multitude des observances. Toute transgression des prescriptions de la règle n'est donc pas péché mortel.

Réponse : 1. Il y a deux façons d'être contenu dans la règle, d'après ce que nous avons montré. Ce peut être à titre de fin, et c'est le cas des actes des vertus. La transgression de ce contenu particulier de la règle, dans la mesure du moins où il fait partie de ce qui est prescrit à tous, est péché mortel. Il n'en va pas de même si ce contenu dépasse l'obligation commune. Sa transgression n'entraîne alors un péché mortel que si elle procède du mépris, car, nous l'avons dit, le religieux, n'est pas tenu à être parfait, mais seulement à tendre à la perfection, ce que contredit le mépris de la perfection.

Autre chose peut être dans la règle à titre d'exercice extérieur, et tel est le cas de toutes les observances extérieures. A certaines, le religieux est obligé par son vœu même de religion. Or le vœu vise principalement la pauvreté, la continence et l'obéissance, à quoi tout le reste est ordonné. Il en résulte que la transgression de ces trois vœux entraîne un péché mortel. La transgression des autres observances ne constitue un péché mortel que s'il y a mépris de la règle (le mépris étant directement contraire à la profession que le religieux a faite de mener la vie régulière) ; ou s'il y a précepte, qu'il soit formulé de vive voix par le supérieur ou qu'il soit inscrit dans la règle même, parce que sa transgression va contre le vœu d'obéissance.

Solutions : 1. Celui qui professe une règle ne s'engage pas à observer tout ce qui se trouve dans la règle, mais il s'engage à la vie régulière, laquelle consiste essentiellement dans les trois vœux. Aussi dans certains ordres fait-on profession non pas de la règle, mais, ce qui est plus judicieux, de vivre selon la règle. Ce qui veut dire qu'on promet de s'appliquer à conformer sa vie à la règle considérée comme un modèle. Et c'est ce que le mépris supprime.

Dans certains ordres religieux, avec plus de prudence encore, on professe l'obéissance selon la règle, si bien que l'on ne s'oppose à sa profession que si l'on va contre le précepte de la règle. La transgression ou omission des autres points ne fait encourir que le péché véniel. Car, nous l'avons dit, ces autres points ne sont que des dispositions favorisant l'observance des vœux principaux. Et le péché véniel, nous l'avons dit plus haut, est lui-même une disposition au péché mortel, en tant qu'il fait obstacle à ce qui nous disposerait à l'observation des préceptes principaux de la loi du Christ, qui sont ceux de la charité.

Il existe cependant une religion, celle de l'ordre des Frères Prêcheurs, où cette transgression ou omission n'entraîne par elle-même aucune faute, ni mortelle ni vénielle, mais seulement une peine déterminée. La raison en est qu'ils se sont obligés de cette façon à l'observation de ces sortes de règlements. Il reste qu'ils peuvent pécher, véniellement ou mortellement, si leur conduite procède de la négligence, de la passion ou du mépris.

2. Tout ce qui est dans la loi, n'est pas promulgué à titre de précepte. Certains points représentent de simples règlements ou ordonnances, prescrits sous la sanction d'une peine déterminée à subir en cas d'infraction, de même que la loi civile ne punit pas de mort toute transgression d'une ordonnance légale. Dans la loi ecclésiastique non plus, tous les règlements ou ordonnances n'obligent pas sous peine de péché mortel. Il en va de même pour toutes les prescriptions de la règle.

3. Une transgression ou omission implique mépris lorsque la volonté de celui qui la commet se rebelle contre la prescription de la loi et de la règle, et lorsque c'est cette rébellion même qui le fait agir contre la loi ou la règle. Au contraire, quand c'est un motif particulier, la convoitise par exemple, ou la colère, qui le pousse à enfreindre les prescriptions de la loi ou la règle, il ne pèche point par mépris mais par quelque autre motif, même s'il lui arrive de réitérer fréquemment sa faute pour le même motif ou pour quelque autre semblable. De même, S. Augustin observe que tous les péchés n'ont pas pour origine le mépris d'orgueil. Cependant la fréquence de la faute dispose au mépris, selon cette parole (Pr 18, 3 Vg) : " L'impie, lorsqu'il est parvenu au fond des péchés, tombe dans le mépris. "

Article 10 : Toutes choses égales et dans le même genre de péché, le religieux pèche-t-il davantage que le séculier ?

Objections : 1. Il semble que sa faute ne soit pas plus grave. Car il est écrit (2 Ch 30, 18) : " Le Seigneur, qui est bon, se montrera propice à tous ceux qui cherchent de tout leur cœur le Dieu de leurs pères, et il ne leur fera pas grief d'être moins saints qu'ils ne devraient. " Mais il semble que les religieux recherchent de tout leur cœur le Dieu de leurs pères, plus que les séculiers qui, d'après S. Grégoire, donnent à Dieu une partie d'eux-mêmes et de leurs biens, et gardent l'autre pour eux. Il semble donc que si la sainteté n'est pas chez les religieux tout ce que devrait être, on le leur reproche moins.

2. Du fait qu'un homme accomplit des œuvres bonnes, Dieu s'irrite moins contre ses péchés : " Tu prêtes secours à l'impie et tu es lié d'amitié avec les ennemis de Dieu, et c'est pourquoi tu méritais la colère de Dieu ; mais des œuvres bonnes ont été trouvées en toi " (2 Ch 19, 2). Or les religieux accomplissent plus d'œuvres bonnes que les séculiers. Donc, s'il arrive qu'ils commettent des péchés, Dieu s'irrite moins contre eux.

3. La vie présente ne se passe pas sans péché, suivant cette parole (Jc 3, 2) : " Nous commettons tous beaucoup de fautes. " Donc, si les péchés des religieux étaient plus graves que ceux des séculiers, il s'ensuivrait que la condition des premiers serait pire que celle des seconds. Et ce ne serait pas un propos salutaire d'entrer en religion.

En sens contraire, d'un plus grand mal il semble qu'on doive s'affliger davantage. Mais il semble qu'on doive se désoler davantage des péchés de ceux qui sont dans un état de sainteté et de perfection. Comme dit Jérémie (23, 9) : " Mon cœur en moi est brisé. " Et il ajoute : " C'est que le prophète et le prêtre sont souillés et que dans ma maison j'ai vu leur iniquité. " Donc les religieux et tous ceux qui sont dans l'état de perfection pèchent plus gravement.. toutes choses égales d'ailleurs.

Réponse : Le péché que commettent des religieux, peut être plus grave que le même péché commis par des séculiers, de trois manières. D'abord, si ce péché atteint les vœux de religion ;

par exemple, si un religieux se rend coupable de vol ou de fornication, sa fornication viole le vœu de continence et son vol celui de pauvreté, et non pas seulement le précepte de la loi divine. Ensuite, si ce péché procède du mépris. Le religieux, dans ce cas, semble faire preuve de plus d'ingratitude à l'endroit des bienfaits de Dieu qui l'ont élevé à l'état de perfection. Comme dit l'Apôtre (He 10, 29), le croyant mérite de plus graves châtements pour ce fait que, par son péché, " il foule aux pieds ", c'est-à-dire méprise " le Fils de Dieu ". Aussi le Seigneur élève-t-il cette plainte en Jérémie (11, 15) : " Comment se peut-il que mon bien-aimé, dans ma maison, accumule les forfaits ? " Enfin, le péché du religieux peut avoir une gravité particulière en raison du scandale. Un plus grand nombre de gens, en effet, le regardent vivre. D'où cette parole (Jr 23, 14) : " J'ai vu chez les prophètes de Jérusalem l'image de l'adultère et la voie du mensonge. Ils se sont déclarés pour les méchants de telle sorte que nul ne s'est converti de sa malice. "

Mais si le religieux, sans y mettre de mépris, mais par faiblesse ou ignorance, commet sans scandale, en secret, quelque péché qui n'est pas contraire au vœu de sa profession, son péché est moins grave que le même péché chez le séculier. Car son péché, s'il est léger, est comme absorbé par les nombreuses œuvres bonnes qu'il accomplit. Et s'il arrive que ce péché soit mortel, il s'en relève plus facilement. Premièrement à cause de son intention, qu'il dirige ordinairement vers Dieu, et qui, un moment déviée, se redresse comme d'elle-même. C'est pourquoi Origène sur le Psaume (37, 24) : " S'il tombe, il ne se brisera pas ", a écrit : " L'homme injuste, s'il pèche, ne se repent pas, il ignore comment réparer sa faute. Le juste, lui, sait la réparer, la corriger. Ainsi fit celui qui venait de dire : "je ne connais pas cet homme", et qui un peu après, le Seigneur l'ayant regardé, se mit à verser des larmes amères (Mc 14, 72). Ou cet autre (2 S 11, 2) qui, de sa terrasse, ayant vu une femme et l'ayant désirée, sut dire : "J'ai péché, j'ai fait le mal devant toi." De plus, ses frères l'aident à se relever, suivant cette parole (Qo 4, 10) : "S'il y en a un qui tombe, l'autre le soutiendra. Mais malheur à l'isolé ; s'il tombe, il n'a personne qui lui porte secours." "

Solutions : 1. Ce texte s'entend des péchés de faiblesse ou d'ignorance et ne s'applique pas aux péchés de mépris.

2. Josaphat, lui aussi, dont il est question dans ce texte, avait péché non par malice mais par une certaine faiblesse d'affection humaine.

3. Les justes n'en viennent pas facilement à pécher par mépris, tandis qu'il leur arrive de tomber en quelque faute d'ignorance ou de faiblesse, dont ils se relèvent facilement. Mais quand ils se trouvent conduits à pécher par mépris, ils sont pires que les autres et rebelles à toute correction. C'est la pensée de Jérémie (2, 20) : " Tu as brisé ton joug, tu as rompu tous tes liens, tu as dit : "je ne servirai pas." Sur toute colline élevée, sous tout arbre feuillu, tu te couchais en prostituée. " Ce qui fait dire à S. Augustin : " Depuis que j'ai commencé de servir Dieu, j'ai expérimenté que si j'ai difficilement trouvé de plus saintes gens que ceux qui ont progressé dans les monastères, je n'en ai pas rencontré de pires que ceux qui, dans les monastères sont tombés. "

### **QUESTION 187 : LES ACTIVITÉS QUI CONVIENNENT AUX RELIGIEUX**

1. Leur est-il permis d'enseigner, de prêcher et d'exercer d'autres activités semblables ? -2. Leur est-il permis de se mêler d'affaires séculières ? -3. Sont-ils tenus de travailler de leurs mains ? — 4. Ont-ils le droit de vivre d'aumônes ? — 5. Leur est-il permis de mendier ? — 6. Leur est-il permis de porter des vêtements plus grossiers que les autres ?

Article 1 : Leur est-il permis d'enseigner, de prêcher et d'exercer d'autres fonctions semblables ?

Objections : 1. Il apparaît que non. En effet, nous lisons dans les Décrets : " La vie monastique signifie sujétion et apprentissage ; il n'y est pas question d'enseigner, d'exercer la présidence, ni l'office de pasteur. " De même S. Jérôme : " L'office du moine n'est pas d'enseigner mais de pleurer. " Le pape S. Léon dit aussi : " En dehors des prêtres du Seigneur, que nul ne se permette de prêcher, moine ou laïque, et quel que soit son renom de science. " Or il n'est pas permis d'outrepasser son office propre et de transgresser le statut de l'Église. Il semble donc bien que les religieux ne puissent enseigner, prêcher, etc.

2. Un décret du concile de Nicée porte " Nous donnons à tous l'ordre catégorique et immuable que les moines n'accordent la pénitence à personne, sauf entre eux, comme il est juste. Qu'ils ne fassent pas les funérailles d'un mort, à moins qu'il ne s'agisse d'un moine de ce monastère ou de quelque frère reçu comme hôte au monastère, s'il arrive qu'il y meure. " Mais la prédication et l'enseignement, tout autant que ces fonctions, appartiennent à l'office clérical. Et puisque, dit S. Jérôme, " autre est la situation du moine et autre celle du clerc ", il s'ensuit, semble-t-il, qu'il n'est pas permis aux religieux de prêcher, d'enseigner ni d'avoir d'autres activités semblables.

3. S. Grégoire écrit : " Nul ne peut accomplir les ministères ecclésiastiques et persévérer comme il faut sous la règle monastique. " Or les moines sont tenus de persévérer dans la vie monastique. On doit en conclure qu'ils ne peuvent exercer les ministères ecclésiastiques. Il ne leur est donc pas permis d'enseigner, de prêcher et d'accomplir d'autres activités qui sont d'authentiques ministères ecclésiastiques.

En sens contraire, S. Grégoire dit au même endroit : " En vertu de ce décret, que nous avons porté par l'autorité apostolique et pour le bien de la religion, qu'il soit permis aux moines prêtres qui, eux aussi, représentent les Apôtres, de prêcher, de baptiser, de donner la communion, de prier pour les pécheurs, d'imposer une pénitence et d'absoudre les péchés. "

Réponse : Quand on dit qu'une chose n'est pas permise à quelqu'un, cela peut s'entendre de deux manières. En ce sens d'abord qu'il y a chez cette personne quelque chose d'inconciliable avec l'acte qu'on assure lui être interdit. C'est ainsi qu'il n'est pas permis à l'homme de pécher parce qu'il a en lui-même la raison et l'obligation d'obéir à la loi divine, auxquelles s'oppose le péché. On dit en ce sens qu'il n'est pas permis à telle personne de prêcher, d'enseigner ou d'exercer quelque autre office semblable, parce qu'il y a en elle quelque chose qui s'y oppose. Ce peut être un précepte, comme dans le cas de ceux qui se trouvent sous le coup d'une irrégularité et auxquels le droit de l'Église interdit l'accès des ordres sacrés. Ce peut être le péché, selon ce mot du Psaume (50, 16) : " Dieu a dit au pécheur : "Qu'as tu à réciter mes lois ?" "

Dans ce sens, il n'est pas interdit aux religieux de prêcher, d'enseigner et d'exercer d'autres offices semblables. Ni leur vœu ni leur règle ne les obligent de s'en abstenir. D'autre part ils n'y sont pas rendus moins aptes à raison de quelque péché qu'ils auraient commis. Tout au contraire, cette application à la sainteté, dont ils se sont fait une obligation, les y dispose. C'est une absurdité de dire que le progrès en sainteté rend moins apte à exercer des fonctions spirituelles. Certains ont même professé cette opinion absurde que, par lui-même, l'état religieux constituerait un empêchement à l'accomplissement de telles fonctions. Cette opinion, le pape Boniface la réprovoque en ces termes . " Il y a des gens qui, sans avoir le moindre canon à alléguer, et tout brûlants d'un zèle impudent, non pas d'amour mais d'amertume, prétendent que les moines sont indignes de la puissance de l'office sacerdotal, parce qu'ils sont morts au monde et parce qu'ils vivent pour Dieu. Mais ils se trompent absolument. " Ce qu'il montre en observant que ce n'est pas contre la règle : " Car, ajoute-t-il, S. Benoît, le maître bienfaisant des moines, ne le défend aucunement, lui non plus. " Les autres règles ne l'interdisent pas davantage. Il réprovoque

ensuite cette erreur, en affirmant la capacité des moines : " Plus un homme est parfait, écrit-il à la fin du chapitre, et plus il a de puissance dans ces sortes de choses, c'est-à-dire dans les œuvres spirituelles. "

On dit encore dans un autre sens qu'une activité n'est pas permise à telle personne. Non que cette personne ait en elle-même rien qui s'y oppose. Mais il lui manque ce qu'il faut pour pouvoir l'accomplir. C'est ainsi qu'il n'est pas permis au diacre de célébrer la messe, pour cette raison qu'il ne possède pas l'ordre sacerdotal ; qu'il n'est pas permis au prêtre de prononcer une sentence, parce qu'il n'a pas l'autorité épiscopale. Là-dessus il faut encore distinguer. Les fonctions qui relèvent d'un ordre ne sauraient être confiées à celui qui ne possède pas cet ordre. Le diacre ne peut être autorisé à célébrer la messe, s'il n'est pas promu au sacerdoce. En revanche, les actes qui font appel au pouvoir de juridiction peuvent être délégués à ceux qui ne possèdent pas la juridiction ordinaire. C'est ainsi que l'évêque peut déléguer à un simple prêtre le pouvoir de prononcer une sentence. Et en ce sens il est juste de dire qu'il n'est pas permis aux moines et aux autres religieux de prêcher, d'enseigner et d'exercer d'autres fonctions semblables, parce que l'état religieux ne leur en confère pas le pouvoir. Mais ils peuvent les remplir s'ils reçoivent l'ordre requis, ou la juridiction ordinaire, ou encore la délégation de ceux qui la détiennent.

Solutions : 1. Ces paroles impliquent que les moines ne détiennent pas, du seul fait qu'ils sont moines, le pouvoir d'exercer ces sortes de fonctions. Elles ne signifient pas que le fait d'être moines les rende inapte à les remplir.

2. Ce décret du concile de Nicée prescrit pareillement aux moines de ne pas s'approprier, sous prétexte qu'ils sont moines, le pouvoir d'exercer de tels actes. Il n'interdit pas, en revanche, de leur accorder ce pouvoir.

3. Ce qui est incompatible, c'est d'avoir la charge ordinaire des ministères ecclésiastiques et d'observer la règle monastique dans le monastère. Mais il n'est pas exclu pour autant que les moines et les autres religieux puissent de temps à autre s'appliquer aux ministères ecclésiastiques, par commission des prélats qui en ont la charge ordinaire. Cette remarque vaut très particulièrement pour ceux qui appartiennent à des Ordres spécialement institués à cette fin. Nous y reviendrons plus loin.

Article 2 : Est-il permis aux religieux de se mêler d'affaires séculières ?

Objections : 1. Il semble que non. Nous lisons dans le décret déjà cité du pape Boniface : " S. Benoît leur a commandé de rester étrangers aux affaires séculières. C'est ce que prescrivent les enseignements apostoliques et les institutions, sans exception, des saints Pères, non seulement aux moines mais aux chanoines quels qu'ils soient, selon cette parole (2 Tm 2, 4) : "Nul, engagé au service de Dieu, ne doit se mêler d'affaires séculières." " Or il incombe à tous les religieux s'employer au service de Dieu. Il ne leur est donc pas permis de s'occuper d'affaires séculières.

2. S. Paul écrit (1 Th 4, 11) : " Mettez votre application à vivre en paix, et à vous occuper des propres affaires. " La Glose précise : " En il citant de vous mêler de celles des autres, ce qui importe à l'amendement de votre vie. " Mais c'est la tâche spéciale des religieux d'amender leur vie. Donc ils n'ont pas à se mêler d'affaires séculières.

3. A propos du mot rapporté en S. Matthieu (11, 8) " Les gens aux vêtements délicats vivent dans la demeure des rois " S. Jérôme écrit : " Ceci montre qu'une vie rigoureuse et une prédication austère doivent éviter la cour des rois et se tenir à l'écart des gens délicatement vêtus. " Mais le soin des affaires séculières contraint à fréquenter le palais des rois. Donc il n'est pas permis aux religieux de traiter des affaires séculières.

En sens contraire, S. Paul a écrit (Rm 16, 1) " je vous recommande Phœbé, notre sœur. " Puis il ajoute : " Assistez-la dans toute affaire pour laquelle elle aura besoin de votre appui. "

Réponse : Nous avons dit plus haut que l'état religieux est ordonné à l'acquisition de la charité parfaite : premièrement de l'amour de Dieu et, secondement, de l'amour du prochain. C'est pourquoi les religieux doivent surtout et essentiellement viser à être disponibles pour Dieu. Mais si l'intérêt du prochain l'exige, ils doivent par charité prendre en main ses affaires, selon cette parole (Ga 6, 5) : " Portez les fardeaux les uns des autres et vous accomplirez ainsi la loi du Christ. " En servant le prochain pour Dieu, ils font œuvre d'amour de Dieu. C'est pourquoi il est écrit (Jc 1, 27) : " La religion pure et sans tache devant Dieu notre Père, la voici : visiter les orphelins et les veuves dans leurs épreuves. " C'est-à-dire, précise la Glose, " assister dans leurs nécessités ceux qui n'ont pas d'appui ".

Disons donc qu'il n'est permis ni aux moines ni aux clercs de gérer des intérêts séculiers par cupidité. Mais ils peuvent, par charité et avec la permission de leurs supérieurs, s'occuper d'affaires séculières, soit comme agents d'exécution soit comme conseillers, bien entendu avec la modération qui s'impose. C'est pourquoi il est dit dans les Décrets : " Le concile décide que nul clerc ne pourra désormais gérer des propriétés ni se mêler d'affaires séculières, sauf pour le service des mineurs, des orphelins ou des veuves, ou encore dans le cas où son évêque lui imposerait l'administration des biens ecclésiastiques. " Ce qui est dit des clercs s'applique aux religieux, parce que nous avons fait remarquer que les affaires séculières leur sont pareillement interdites.

Solutions : 1. Il est interdit aux moines de traiter les affaires séculières par cupidité, mais non par charité.

2. Ce n'est pas curiosité mais charité, de s'occuper d'affaires lorsque la nécessité le demande.

3. Il ne convient pas aux religieux de fréquenter le palais des rois pour le plaisir, la gloire ou le profit. Mais s'y rendre pour des motifs de miséricorde est bien dans leur rôle. C'est pourquoi il est rapporté qu'Élisée dit à la Sunamite (2 R 4, 13) " As-tu quelque affaire, et veux-tu que j'en parle au roi ou au chef de l'armée ? " Pareillement il appartient aussi aux religieux de se rendre dans le palais des rois pour leur correction et direction. Qu'on se rappelle Jean Baptiste et ses remontrances à Hérode (Mt 14,4).

Article 3 : Les religieux sont-ils tenus de travailler de leurs mains ?

Objections : 1. Il semble bien. En effet, ils ne sont pas dispensés d'observer les commandements. Mais le travail manuel est de précepte, selon cette parole (1 Th 4, 11) : " Travaillez de vos mains comme nous vous l'avons commandé. " S. Augustin dit aussi : " Qui pourrait supporter de voir ces obstinés " (il s'agit de religieux qui ne voulaient pas travailler), " qui résistent aux salutaires monitions de l'Apôtres au lieu d'être tolérés comme les plus faibles, être célébrés comme les plus saints ? " Donc, semble-t-il, les religieux sont obligés de travailler de leurs mains.

2. Sur ce texte (2 Th 3, 10) : " Celui qui ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas non plus ", la Glose porte : " Certains prétendent que l'Apôtre parle du travail spirituel et non pas du labeur corporel auquel s'adonnent les laboureurs et les ouvriers... Mais c'est en vain qu'ils s'appliquent à se boucher les yeux et ceux des autres, non seulement pour se dispenser eux-mêmes de suivre ce salutaire avis de la charité, mais pour ne pas même le comprendre. " Et plus loin : " L'Apôtre veut que les serviteurs de Dieu demandent leur subsistance au travail des mains. " Mais ce nom de serviteurs de Dieu désigne plus spécialement les moines qui d'après Denys — se sont entièrement consacrés au service de Dieu. Comment ne seraient-ils pas tenus au travail des mains ? -

3. S. Augustin écrit : " Je voudrais bien savoir ce que font ceux qui refusent de travailler de leurs mains. Ce que nous ferons, répondent-ils, mais nous nous adonnerons à la prière, aux psaumes, à la lecture, à la prédication " Or il montre en détail que rien de tout cela ne les excuse. Ce n'est pas la prière : " Une seule prière de l'homme obéissant, remarque-t-il, est plus vite exaucée que dix mille prières chez l'arrogant. " Il entend par ces hommes dont la prière est indigne d'être exaucée ceux qui refusent de travailler de leurs mains. Ce ne sont pas les louanges divines qui les dispensent de travailler : " Les cantiques divins, même ceux qui travaillent manuellement peuvent facilement les chanter. " Ce n'est pas la lecture : " N'ont-ils pas rencontré dans leur lecture ce que l'Apôtre commande ? Quelle perversité de prétendre lire, et de ne pas mettre en pratique ce qu'on lit ? " Ce n'est pas la prédication : " Si quelqu'un doit faire un sermon et que ce soit une occupation telle qu'il devienne impossible de se livrer au travail manuel, tout le monde au monastère en est-il capable ? Et si tous n'en sont pas capables, pourquoi, sous ce prétexte tous prétendent-ils se reposer ? Même s'ils en sont tous capables, ils doivent le faire à tour de rôle, non seulement pour faire les travaux indispensables, mais aussi parce qu'il suffit d'un seul qui parle pour de nombreux auditeurs. " Il ne semble donc pas que les religieux doivent abandonner le travail manuel pour se livrer à ces sortes d'œuvres spirituelles.

4. Sur ce mot du Seigneur (Lc 12, 33) " Vendez ce que vous possédez ", la Glose remarque : " Ce n'est pas seulement votre pain qu'il faut partager avec les pauvres, ce sont vos biens qu'il faut vendre. Ayant ainsi méprisé toutes choses pour le Seigneur, vous gagnerez en travaillant de vos mains de quoi vivre et faire l'aumône. " Mais c'est le propre des religieux de se dépouiller de tout ce qu'ils possèdent. Il semble donc qu'à eux aussi s'adresse cet appel à gagner, par le travail de leurs mains, de quoi vivre et faire l'aumône.

5. Il semble que les religieux soient particulièrement obligés d'imiter la vie des Apôtres, parce qu'ils professent l'état de perfection. Or les Apôtres travaillaient de leurs mains, selon cette parole (1 Co 4, 12) : " Nous prenons la peine de travailler de nos mains. "

En sens contraire, religieux et séculiers sont tenus au même titre d'observer les préceptes donnés à tous indistinctement. Mais le précepte du travail manuel est donné à tous sans distinction, comme il paraît par ce texte (2 Th 3, 6) : " Éloignez-vous de tout frère qui se conduit de façon désordonnée ", etc. (Il appelle frère un chrétien quelconque, comme dans cet autre endroit (1 Co 7, 12) : " Si quelque frère a une femme incroyante ", etc.) D'autre part, il dit au même endroit : " Si quelqu'un refuse de travailler, qu'il se passe aussi de manger. " Les religieux ne sont donc pas obligés, plus que les séculiers, à travailler de leurs mains.

Réponse : Le travail manuel a un quadruple but. Le premier et principal, c'est d'assurer la subsistance. D'où cette parole adressée au premier homme (Gn 3, 19) : " Tu mangeras ton pain à la sueur de ton front. " Et cette autre d'un Psaume (128, 2) : " Alors tu te nourris du travail de tes mains. " Le deuxième, c'est de supprimer l'oisiveté, mère d'un grand nombre de maux. C'est pourquoi il est écrit : (Si 33, 28) : " Envoie ton serviteur travailler pour qu'il ne reste pas oisif l'oisiveté est une grande maîtresse de malice. " Le troisième, c'est de refréner les désirs mauvais en macérant le corps. Aussi est-il écrit (2 Co 6, 5) : " Dans les travaux, les jeûnes, les veilles, la chasteté. " Le quatrième, c'est de faire l'aumône, d'où cette parole (Ep 4, 28) : " Celui qui volait, qu'il ne vole plus. Qu'il travaille plutôt de ses mains à quelque ouvrage honnête, pour avoir de quoi donner à l'indigent. "

Or le travail manuel, en tant qu'il représente un moyen de gagner sa vie, est obligatoire dans la mesure où il est nécessaire. Ce qui est ordonné à une fin tire sa nécessité de cette fin même. C'est-à-dire qu'il est nécessaire dans la mesure où cette fin le requiert. Aussi, celui qui n'a pas de quoi vivre par ailleurs doit-il travailler de ses mains, quelle que soit sa condition. C'est ce que



veut dire S. Paul : " Celui qui refuse de travailler, qu'il se passe aussi de manger. " C'est comme s'il disait : Nécessité de travailler de ses mains et nécessité de manger, cela ne fait qu'un. Donc, si quelqu'un pouvait se passer de manger, il serait dispensé de travailler. Il en va de même pour ceux qui ont par ailleurs de quoi pouvoir vivre honnêtement. Car l'on ne doit pas entendre qu'ils le puissent, si on n'est pas honnête. Aussi ne voit-on pas que S. Paul ait prescrit le travail des mains autrement que pour réprover le péché de ceux qui se procuraient de quoi vivre par des moyens illicites. Il prescrit en effet le travail manuel d'abord pour éviter le vol : " Celui qui volait, qu'il ne vole plus. Qu'il travaille plutôt de ses mains à quelque ouvrage. " Ensuite, pour éviter la convoitise du bien d'autrui (1 Th 4, 11) : " Travaillez de vos mains, comme nous vous l'avons prescrit, afin de vous conduire honnêtement à l'égard de ceux du dehors. " Enfin, pour éviter les honteux trafics par lesquels certains gagnent leur vie (2 Th 3, 10) : " Lorsque nous étions parmi vous, nous vous disions que si quelqu'un refuse de travailler, il ne doit pas manger non plus. Nous avons appris, en effet, que certains d'entre vous mènent une vie agitée, ne faisant rien et se mêlant de tout (Glose : "Des gens qui se procurent le nécessaire par des moyens honteux.") A ceux-là, nous adressons cette déclaration, cette prière plutôt : qu'ils travaillent en silence pour manger du pain qui soit à eux. " C'est pourquoi S. Jérôme remarque que l'Apôtre agit ici " moins en docteur qu'en correcteur des vices ".

Il faut pourtant savoir que par " travail manuel " on doit entendre toutes les industries humaines propres à assurer honnêtement la subsistance, qu'elles mettent en œuvre les mains, les pieds ou la langue. Les veilleurs, courriers et autres gens vivant de leur travail, sont censés vivre du travail de leurs mains. La main étant l'outil par excellence, le travail des mains en est venu à désigner toute activité par laquelle on peut honnêtement gagner sa vie.

Si maintenant nous considérons le travail manuel comme un moyen d'écarter l'oisiveté ou de mortifier le corps, il n'est pas en lui-même obligatoire par précepte. Il y a bien d'autres moyens de mortifier la chair ou de supprimer l'oisiveté. Les jeûnes et les veilles mortifient la chair. La méditation des Saintes Écritures et la louange de Dieu empêchent l'oisiveté. Commentant le mot du Psaume (119, 82 Vg) : " Mes yeux ont défailli sur ta parole ", la Glose remarque : " Celui-là n'est pas oisif, qui se consacre à l'étude de la parole de Dieu. Celui qui se livre au travail matériel ne l'emporte pas sur celui qui s'applique à la connaissance de la vérité. " C'est pourquoi les religieux ne sont pas pour ces motifs obligés aux travaux manuels, pas plus d'ailleurs que les séculiers. A moins toutefois que les statuts de leur ordre ne leur en fassent une obligation. Tel est le cas visé par S. Jérôme : " Les monastères égyptiens ont cette coutume de ne recevoir aucun moine qui ne veuille s'occuper et travailler, moins pour se procurer la subsistance matérielle qu'en vue du salut de l'âme, et pour empêcher les pernicieuses divagations de l'esprit. "

Si nous considérons enfin le travail manuel comme moyen de faire l'aumône, il n'est pas non plus l'objet d'aucun précepte. Exceptons seulement le cas où l'on se trouverait dans la nécessité de faire l'aumône et où l'on ne pourrait se procurer autrement de quoi subvenir aux besoins des pauvres. Dans ce cas, religieux et séculiers seraient pareillement obligés de travailler de leurs mains.

Solutions : 1. Ce précepte, formulé par S. Paul est de droit naturel. Aussi sur ce texte (2 Th 3, 6) : " Pour que vous vous teniez à l'écart de tout frère dont la conduite est dérégulée ", la Glose dit-elle : " C'est-à-dire n'est pas conforme à ce que demande l'ordre de la nature. " Il s'agit de ceux qui abandonnaient le travail des mains. En effet, la nature elle-même a donné des mains à l'homme, au lieu des armes et des revêtements protecteurs dont elle a pourvu les autres animaux, afin que, par ses mains, l'homme se procure ces secours, et tout ce qui lui est nécessaire. Cela

montre que ce précepte, comme tous les préceptes de la loi naturelle, oblige pareillement les religieux et les séculiers.

Cependant, tous ceux qui ne travaillent pas de leurs mains ne pêchent pas. Ces préceptes de la loi naturelle, qui regardent le bien général, n'obligent pas chaque individu. Il suffit que celui-ci vaque à tels offices et celui-là à tel autre. Certains sont artisans, d'autres laboureurs, d'autres juges, d'autres docteurs, et ainsi de suite, selon le mot de S. Paul (1 Co 12, 17) : " Si tout ton corps est œil, où sera l'oreille ; s'il est tout entier oreille, où sera l'odorat ? "

2. Cette Glose est empruntée au livre que S. Augustin a dirigé contre certains moines qui déclaraient le travail manuel illicite pour les serviteurs de Dieu, alléguant la parole du Seigneur (Mt 6, 25) : " Ne vous inquiétez pas pour votre vie, ni de ce que vous mangerez. " Mais de ce texte de S. Augustin on ne peut conclure à la nécessité pour les religieux de se livrer au travail manuel, si leur subsistance est assurée par ailleurs. Il suffit, pour s'en convaincre, de prendre garde à ce qu'il écrit : " Il veut que les serviteurs de Dieu se procurent de quoi vivre par leur travail manuel. " Cette règle ne s'applique pas moins aux séculiers qu'aux religieux. Deux remarques suffiront à le montrer. D'abord, c'est assez de prendre garde aux termes mêmes dont S. Paul se sert (2 Th 3, 6) : " Tenez-vous à l'écart de tout frère qui mène une vie déréglée. " (Il appelle frères tous les chrétiens, car il n'y avait pas encore d'ordres religieux en ce temps-là.) Ensuite, les religieux n'ont, en plus des séculiers, que les obligations issues de la règle dont ils ont fait profession. Donc, si la règle ne leur impose rien en fait de travail manuel, ils n'ont pas sur ce point d'autres obligations que les séculiers.

3. On peut vaquer de deux manières à ces œuvres spirituelles dont parle S. Augustin : soit pour l'utilité commune, soit pour son utilité personnelle. Ceux qui s'adonnent à ces œuvres spirituelles pour un motif d'ordre public sont excusés par elles du travail manuel. D'abord, parce qu'ils doivent s'employer complètement à ces œuvres spirituelles. Ensuite, parce que l'exercice de ces œuvres leur donne droit à recevoir leur subsistance de ceux pour lesquels ils travaillent.

Mais ceux qui vaquent à ces œuvres non pas à titre officiel, mais à titre privé, ne sont pas dispensés par elles de travailler de leurs mains, et n'en retirent pas le droit de vivre aux dépens des fidèles. C'est d'eux que parle S. Augustin. Il dit : " On peut chanter des cantiques divins tout en travaillant des mains, comme le prouve l'exemple des artisans qui racontent toutes sortes d'histoires sans interrompre leur travail manuel. " Mais cela ne peut s'appliquer à ceux qui chantent à l'église les heures canoniques ; sa remarque concerne manifestement ceux qui disent des psaumes ou des hymnes comme prières privées. De même, ce qu'il dit de la lecture et de la prière s'entend des prières et lectures privées que font parfois les laïques eux-mêmes. Cela ne s'applique pas à ceux qui font des prières publiques dans les églises, ni à ceux qui font des cours publics dans les écoles. Aussi ne dit-il pas : qui prétendent vaquer à l'enseignement ou à l'instruction, mais bien : qui prétendent vaquer à la lecture. Enfin, c'est dans le même sens qu'il parle de la prédication. Il ne s'agit pas de celle qui se fait publiquement au peuple, mais d'une prédication qui s'adresse à un seul ou à un petit nombre, plutôt par manière d'admonition privée. Aussi est-ce à dessein qu'il dit : Si quelqu'un doit faire une causerie (sermo). Sur quoi la Glose remarque : " Le sermo se fait en privé, la praedicatio en public. " 4. Ceux qui méprisent tout pour Dieu sont tenus à travailler de leurs mains quand ils n'ont pas autrement de quoi vivre, ou de quoi faire l'aumône, dans le cas où faire l'aumône tombe sous le précepte, mais non autrement, nous venons de le dire. C'est en ce sens que parle la Glose.

5. Si les Apôtres ont travaillé de leurs mains, ils l'ont fait parfois par nécessité, parfois comme œuvre de surrogation. Par nécessité, quand ils ne pouvaient recevoir des autres la subsistance. S. Paul écrit : " Nous prenons la peine de travailler de nos mains " (1 Co 4, 12). Et la Glose

explique : " Parce que nul ne nous donne. " A titre d'œuvre de surrogation, ainsi qu'il ressort du mot de S. Paul (1 Co 9, 1. 14) rappelant qu'il n'a pas usé du droit qu'il avait de vivre de l'Évangile. Il agissait ainsi par surrogation pour trois motifs. D'abord, pour enlever le prétexte de prêcher aux faux apôtres, qui prêchaient uniquement pour des gains temporels. Car il dit (2 Co 11, 12) . " Ce que j'ai fait, je le ferai encore pour leur ôter tout prétexte, etc. " Ensuite, pour n'être pas à charge à ceux qu'il évangélisait, car il écrivait (2 Co 12, 13) : " Qu'avez-vous eu de moins que les autres, si ce n'est que, moi, je ne vous ai pas été à charge ? " Enfin, pour donner aux oisifs l'exemple du travail (2 Th 3, 8) : " Au travail jour et nuit pour vous donner l'exemple à suivre. " L'Apôtre, cependant, ne le faisait pas là où il trouvait la facilité de prêcher chaque jour, par exemple à Athènes, comme le remarque S. Augustin.

Les religieux ne sont pas pour cela tenus d'imiter S. Paul, attendu qu'ils ne sont pas astreints à toutes les œuvres de surrogation. Les autres Apôtres non plus ne travaillaient pas de leurs mains.

Article 4 : Les religieux ont-ils le droit de vivre d'aumônes ?

Objections : 1. Il semble que non. En effet, l'Apôtre (1 Tm 5, 16) défend aux veuves de vivre des aumônes de l'Église si elles peuvent subsister autrement, " afin que l'Église puisse subvenir aux besoins des veuves qui le sont vraiment ". S. Jérôme écrit : " Ceux qui peuvent être aidés dans leurs besoins par les biens de leurs parents, s'ils reçoivent ce qui revient aux pauvres, se rendent manifestement coupables de sacrilège et, par cet abus, mangent et boivent leur propre condamnation. " Or les religieux peuvent vivre du travail de leurs mains s'ils sont valides. Ils semblent donc qu'ils pèchent en mangeant les aumônes destinées aux pauvres.

2. Vivre aux dépens des fidèles, c'est le salaire réservé aux prédications de l'Évangile pour leur travail, selon cette parole (Mt 10, 10) : " L'ouvrier mérite, sa nourriture. " Mais la prédication de l'Évangile n'est pas l'office des religieux. C'est surtout celui des prélats, qui sont pasteurs et docteurs. Donc les religieux ne peuvent vivre licitement sur les aumônes des fidèles.

3. Les religieux sont dans l'état de perfection. Mais il est plus parfait de donner l'aumône que de la recevoir, selon cette parole (Ac 20, 35) " Il est plus heureux de donner que de recevoir. " Donc ils ne doivent pas vivre d'aumônes, mais plutôt faire l'aumône avec le produit du travail de leurs mains.

4. Il appartient aux religieux d'éviter les obstacles à la vertu et les occasions de péché. Mais l'usage de recevoir l'aumône fait naître des occasions de péché et empêche l'exercice de la vertu. C'est pourquoi sur ce texte (2 Th 3, 9) : " Pour vous proposer en nous-mêmes l'exemple etc. ", la Glose remarque : " Celui qui, adonné à l'oisiveté, prend l'habitude de s'asseoir à une table étrangère, en vient nécessairement à flatter qui le nourrit. " Il est écrit ailleurs (Ex 23, 8) : " Tu n'accepteras pas de présents. Car le présent aveugle les gens clairvoyants et ruine les causes des justes. " Et encore (Pr 22, 7) : " L'emprunteur devient l'esclave du prêteur ", ce qui est contraire à la religion. Aussi sur ce texte : " Pour vous proposer en nous-mêmes, etc. ", la Glose note-t-elle : " Notre religion appelle les hommes à la liberté. " Il semble donc que les religieux ne doivent pas vivre d'aumônes.

5. Les religieux sont spécialement tenus d'imiter la perfection des Apôtres. " Nous tous, qui sommes des parfaits, c'est ainsi que nous devons penser " a dit S. Paul (Ph 3, 15). Mais S. Paul ne voulait pas vivre aux dépens des fidèles pour enlever aux faux apôtres, dit-il lui-même, tout prétexte de le faire (2 Co 11, 12), et pour ne pas scandaliser les faibles, explique-t-il ailleurs (1 Co 9, 12). Il semble donc que, pour les mêmes raisons, les religieux doivent s'abstenir de vivre d'aumônes. D'où le mot de S. Augustin : " Supprimez les occasions de honteux trafics, qui portent atteinte à votre bon renom et qui scandalisent les faibles. Montrez aux hommes que vous

ne cherchez pas une vie facile dans l'oïveté, mais le royaume de Dieu par le chemin étroit et resserré. "

En sens contraire, selon S. Grégoire, pendant trois ans, S. Benoît dans la grotte d'où il ne sortait pas, se nourrit, ayant quitté sa maison et ses proches, de ce que lui donnait un moine appelé Romain. Et quoiqu'il fût en bonne santé, on ne nous dit pas qu'il ait gagné sa vie par le travail de ses mains. Donc les religieux peuvent légitimement vivre d'aumônes.

Réponse : Chacun a le droit de vivre de ce qui est à lui ou de ce qui lui est dû. Or un bien devient à nous par la libéralité du donateur. C'est pourquoi les religieux et les clercs, dont les monastères ou les églises, par la munificence des princes ou des autres fidèles, ont reçu des ressources pour assurer leur subsistance, peuvent légitimement vivre de ces biens sans avoir à travailler de leurs mains. Et cependant, il est certain que c'est là vivre d'aumônes. Pareillement, si les religieux reçoivent des fidèles des biens meubles, ils ont le droit d'en vivre. Il est absurde de prétendre qu'il est permis de recevoir de grandes propriétés en aumônes, mais qu'il est défendu d'accepter du pain ou un peu d'argent. Mais parce que ces libéralités semblent faites aux religieux pour qu'ils puissent vaquer plus librement aux activités de leur vie religieuse, dont leurs bienfaiteurs temporels souhaitent bénéficier, l'usage de ces dons deviendrait illicite si les religieux cessaient de s'appliquer à ces activités, car, autant qu'il dépend d'eux, ils décevraient l'intention de ceux qui leur ont fait ces largesses.

Quant à ce qui nous est dû, cela peut l'être à deux titres différents. Celui, d'abord, de la nécessité qui, d'après S. Ambroise fait toutes choses communes. Donc, si les religieux sont dans le besoin, ils peuvent licitement vivre d'aumônes. Et cette nécessité peut avoir plusieurs causes. L'infirmité corporelle, par exemple, qui les empêche de gagner leur vie en travaillant. Ou bien le peu que leur travail leur rapporte et qui ne suffit pas à leur subsistance. Ce qui fait dire à S. Augustin : " Les aumônes des fidèles ne doivent pas manquer aux serviteurs de Dieu qui travaillent de leurs mains, comme un secours pour suffire à leurs nécessités. Il ne faut pas que les heures qu'ils consacrent à la formation de l'esprit, et qui excluent toute occupation manuelle, deviennent la source d'une gêne excessive. " Une troisième cause de cette nécessité de l'aumône est la condition première de ceux qui n'avaient pas l'habitude du travail manuel. S. Augustin a écrit : " Si dans le siècle, ils avaient de quoi vivre sans pratiquer un métier, fortune qu'ils ont distribuée aux pauvres lors de leur conversion à Dieu, il faut croire à leur faiblesse et la supporter. D'ordinaire de telles gens, élevés trop mollement, ne peuvent endurer la fatigue des travaux corporels. "

D'autre part l'aumône est due à quelqu'un pour le service temporel ou spirituel qu'il fournit (1 Co 9, 11) : " Si nous avons semé en vous les biens spirituels, est-il extraordinaire que nous récoltions vos biens matériels ? " Et de ce point de vue, les religieux peuvent vivre d'aumônes comme leur étant dues dans l'un ou l'autre des quatre cas suivants. 1° S'ils prêchent par l'autorité de prélats. 2° S'ils sont ministres de l'autel (1 Co 9, 13) : " Ceux qui sont au service de l'autel ont part aux revenus de l'autel. De même, le Seigneur a établi que ceux qui prêchent l'Évangile, vivent de l'Évangile. " Et S. Augustin : " S'ils sont prédicateurs, je l'accorde, ils l'ont (la faculté de vivre aux dépens des fidèles) ; s'ils sont ministres de l'autel, dispensateurs des sacrements, j'accorde qu'ils n'usurpent pas, mais qu'ils sont fondés à revendiquer cette faculté. " Et la raison en est que le sacrement de l'autel, partout où il s'accomplit, intéresse le bien de tout le peuple fidèle. 3° S'ils s'appliquent à étudier la Sainte Écriture pour la commune utilité de toute l'Église. Aussi S. Jérôme écrit-il : " En Judée, cette coutume a persévéré jusqu'à maintenant, non seulement parmi nous mais parmi les juifs, que ceux qui méditent jour et nuit la loi du Seigneur et n'ont pas sur terre d'autre père que Dieu, bénéficient de l'assistance du monde

entier. " 4° Si les biens qu'ils possédaient ont été donnés au monastère, ils peuvent vivre des aumônes faites au monastère. C'est ce que dit S. Augustin II : " Ceux qui après avoir abandonné ou distribué leur fortune, grande ou médiocre, ont voulu prendre rang, par une pieuse et salutaire humilité, parmi les pauvres du Christ, ont le droit en retour de voir leur subsistance assurée par les ressources communes et la charité fraternelle. S'ils travaillent de leurs mains, cela mérite d'être loué. Mais s'ils ne le veulent pas, qui oserait les y contraindre ? " Et il ajoute " Il n'y a pas lieu de faire attention en quel monastère ou en quel endroit la fortune dont il s'agit a été distribuée à des frères pauvres : tous les chrétiens forment un seul état. "

Mais s'il se rencontre des religieux qui, sans cette excuse de la nécessité ou des services rendus, prétendent vivre dans l'oisiveté d'aumônes destinées aux pauvres, leur conduite est inadmissible, selon S. Augustin : " Le plus souvent, ce sont des gens de condition servile, des paysans, ou des artisans habitués au travail des mains qui veulent s'engager au service de Dieu par la profession religieuse. Il n'est pas toujours facile de voir si c'est le service de Dieu qui les attire, ou le désir d'échanger une vie pauvre et laborieuse contre une autre qui leur assurera, sans qu'ils aient à s'inquiéter de rien, le vivre et le vêtement, et par-dessus le marché, la considération de ceux dont ils avaient coutume de recevoir mépris et brutalités. Ceux-là seraient mal venus d'alléguer leur débilité corporelle pour échapper à l'obligation de travailler. Leur condition antérieure suffit à les réfuter. " Et plus loin : " S'ils ne veulent pas travailler, qu'ils ne mangent pas non plus. Car ce n'est pas vraiment pour que les pauvres fassent les fiers que les riches s'humilient jusqu'à embrasser la piété monastique. Dans une vie où les sénateurs se font laborieux, il n'est pas admissible que les ouvriers deviennent oisifs, et que là où viennent les possesseurs de grands domaines renonçant à leurs délices, les rustres fassent les délicats. "

Solutions : 1 — Ces textes visent le cas de nécessité, où il est impossible de subvenir autrement aux besoins des pauvres. Dans ce cas, les religieux seraient obligés, non seulement de ne pas accepter d'aumônes, mais de donner leurs biens, s'ils en ont, pour le soulagement des pauvres.

2. La prédication appartient aux prélats par office ; elle peut appartenir aux religieux par délégation. Et ainsi, puisqu'ils sont admis à travailler dans le champ du Seigneur, ils peuvent en vivre, selon S. Paul (2 Tm 2, 6) : " Il faut que le laboureur qui travaille bénéficie le premier de la récolte. " Cela s'entend, explique la Glose, " du prédicateur qui, dans le champ de l'Église, cultive, avec le soc de la divine parole, le cœur de ceux qui l'écoutent ". Peuvent aussi vivre d'aumônes les personnes qui servent les prédicateurs. A propos du mot de S. Paul (Rm 15, 27) : " Si les païens sont devenus participants de leurs biens spirituels, ils doivent les assister de leurs ressources matérielles ", la glose observe qu'il s'agit " des Juifs qui, de Jérusalem, ont envoyé des prédicateurs ". Nous avons énuméré d'autres motifs encore qui assurent à quelqu'un le droit de vivre aux dépens des fidèles.

3. Toutes choses égales d'ailleurs, il est plus parfait de donner que de recevoir. Mais donner ou abandonner pour le Christ tous ses biens, puis recevoir le peu qu'il faut pour vivre, nous venons de le montrer : c'est mieux que de faire aux pauvres des aumônes partielles.

4. Recevoir des dons pour accroître sa fortune, ou même recevoir d'un autre les aliments qu'il ne vous doit pas, sans qu'il y ait ni service rendu ni nécessité, expose en effet à pécher. Mais nous avons vu que ce n'est pas le cas des religieux.

5. Lorsque la nécessité et l'utilité, en raison desquelles certains religieux vivent d'aumônes sans travailler de leurs mains, apparaissent manifestement, il ne peut être question de scandale des faibles. Il n'y a de scandale que pour les pharisiens, et le Seigneur a commandé de le mépriser (Mt 15, 14). Mais s'il n'y avait pas de nécessité et d'utilité évidentes, les faibles pourraient s'en

trouver scandalisés, ce que l'on doit éviter. Cependant, le même scandale peut venir de ceux qui vivent paresseusement des ressources communes.

Article 5 : Est-il permis aux religieux de mendier ?

Objections : 1. Non. Car S. Augustin a écrit " L'astucieux ennemi a dispersé jusqu'à maintenant un si grand nombre d'hypocrites en habit de moines, qui vagabondent par les provinces... " Et plus loin : " Tous demandent, tous réclament qu'on assiste leur pauvreté lucrative ou qu'on récompense leur sainteté simulée. " Il semble donc que l'on doive réprover la vie des religieux mendiants.

2. Il est écrit (1 Th 4, 11) : " Travaillez de vos mains, comme nous vous l'avons prescrit, conduisez-vous honnêtement envers ceux du dehors et ne demandez rien à personne. " Ce que la Glose commente ainsi : " Il faut travailler et ne pas rester oisif, par dignité et pour être une lumière aux yeux des incroyants. Ne désirez même pas le bien d'autrui, bien loin de demander ou de prendre quelque chose. " Sur cet autre texte (2 Th 3, 10) : " Si quelqu'un ne veut pas travailler, etc. " elle remarque : " Il veut que les serviteurs de Dieu gagnent leur vie par leur travail corporel, pour qu'ils ne soient pas contraints par l'indigence à demander le nécessaire ", c'est-à-dire à mendier ; Donc il ne convient pas aux religieux de mendier.

3. Une conduite prohibée par la loi et contraire à la justice ne convient pas aux religieux. Mais la mendicité est prohibée par la loi de Dieu (Dt 15, 4) : " Il n'y aura parmi vous aucun indigent, aucun mendiant. " Et dans le Psaume (37, 25) : " je n'ai pas vu le juste dans l'abandon, ni ses enfants chercher leur pain. " Le droit civil punit de même le mendiant valide : c'est dans le code. Donc il ne convient pas aux religieux de mendier.

4. " On ne doit rougir que d'un acte honteux ", déclare S. Jean Damascène. Mais d'après S. Ambroise " la honte de demander trahit l'homme de bonne naissance ". Donc il est honteux de mendier et cela ne convient pas à des religieux.

5. Les prédicateurs de l'Évangile sont qualifiés entre tous pour vivre d'aumônes. Il existe à leur égard un ordre du Seigneur qui a été cité plus haut. Et cependant il ne leur appartient pas de mendier. Sur ce texte (2 Tm 2, 6) : " Le laboureur qui travaille, etc. ", la Glose dit : " L'Apôtre veut que l'évangéliste comprenne que s'il demande à ceux parmi lesquels il travaille d'assurer sa subsistance, ce n'est pas par mendicité, mais par autorité. " Il semble donc que les religieux n'aient pas le droit de mendier.

En sens contraire, il appartient aux religieux de vivre à l'imitation du Christ. Mais le Christ a mendié d'après le Psaume (40, 18) : " Pour moi, je suis mendiant et pauvre. " A ce sujet la Glose affirme : " Le Christ a dit cela de lui-même à cause de sa condition d'esclave. " Et plus loin : " Le mendiant est celui qui demande à autrui, et le pauvre est celui qui ne se suffit pas à lui-même. " Nous lisons dans un autre Psaume (70, 6) : " Moi, je suis indigent, c'est-à-dire un homme qui tend la main, et pauvre, c'est-à-dire incapable de me suffire, faute de ressources. " Et S. Jérôme dans une de ses lettres : " Prends garde, pendant que ton Seigneur mendie, lui le Christ, d'entasser des richesses qui appartiennent à autrui. " Donc, pour des religieux il est convenable de mendier.

Réponse : Au sujet de la mendicité, deux points de vue sont à envisager. Le premier part de l'acte même de mendier, qui implique une certaine abjection. En effet, parmi tous les hommes, on considère comme les plus vils ceux qui ne sont pas seulement pauvres, mais qui sont contraints d'obtenir d'autrui leur subsistance. De ce point de vue, mendier devient pour certains un acte louable d'humilité, comme c'en est un d'embrasser certaines pratiques humiliantes à titre de remèdes efficaces contre l'orgueil que l'on veut détruire en soi-même ou, par l'exemple, chez les autres. Ainsi le mal qui vient d'un excès de chaleur se guérit très efficacement par des

applications extrêmement froides. De même, la tendance à s'enorgueillir se traite avantageusement par les excès de l'humiliation. C'est pourquoi il est dit dans les Décrets : " C'est s'exercer à l'humilité que de se livrer à des tâches viles et à des services particulièrement indignes ; car on peut ainsi guérir le vice de l'arrogance et la gloire humaine. " Aussi S. Jérôme loue Fabiola parce qu'elle " souhaite après avoir distribué tous ses biens, recevoir elle-même l'aumône pour l'amour du Christ " C'est ce qu'a fait S. Alexis. Ayant tout quitté pour le Christ, il se faisait une joie de recevoir l'aumône de ses propres esclaves. De S. Arsène nous lisons pareillement qu'il rendit grâce de s'être trouvé dans la nécessité de demander l'aumône. C'est pourquoi l'on enjoint parfois comme pénitence pour des fautes graves de faire quelque pèlerinage en mendiant son pain. Cependant l'humilité, comme les autres vertus, doit s'accompagner de discrétion. Aussi convient-il de n'exercer qu'avec discernement la mendicité comme moyen de s'humilier, pour ne pas encourir le reproche de cupidité ou de tout autre vice. L'autre point de vue considère le résultat de la mendicité. A cet égard on peut être poussé à mendier par deux motifs différents. Par le désir de se procurer de l'argent ou une vie de paresse. Cette mendicité est illicite. Ou bien par raison de nécessité ou d'utilité. De nécessité, si l'on ne peut assurer par un autre moyen sa subsistance. D'utilité, si l'on se propose de faire quelque chose d'utile qui ne peut se réaliser que grâce aux aumônes des fidèles. Tel est le cas, par exemple, d'un pont ou d'une église à construire, et de toutes les entreprises qui intéressent le bien commun, comme d'entretenir des étudiants pour qu'ils puissent vaquer à l'étude de la sagesse. A cet égard, la mendicité est permise aux religieux comme aux séculiers.

Solutions : 1. S. Augustin, dans ce passage, vise expressément ceux qui mendient par cupidité.

2. La première Glose parle d'une demande inspirée par la cupidité, comme il ressort des paroles de S. Paul. La seconde vise ceux qui, sans rendre aucun service, demandent leur nécessaire pour vivre dans l'oisiveté. Mais on ne vit pas dans l'oisiveté si l'on se rend utile, de quelque manière que ce soit.

3. Ce précepte de la loi divine ne prohibe pas la mendicité. Il défend aux riches d'être d'une telle ladrerie que certains hommes se voient obligés de mendier par indigence. La loi civile punit les mendiants valides que ni l'utilité ni la nécessité n'obligent à mendier.

4. Il y a deux sortes de honte, celle qui s'attache au vice et celle qui s'attache à quelque défaut extérieur, l'infirmité, par exemple, ou la pauvreté. C'est dans ce second sens que la mendicité est dite honteuse. Elle n'a donc rien à voir avec le péché mais éventuellement avec l'humilité, nous venons de le dire.

5. La nourriture est due aux prédicateurs par ceux qu'ils évangélisent. S'il leur plaît toutefois de ne pas faire valoir leurs droits mais de tendre la main et de faire figure de mendiants, cette conduite tend à une plus grande humilité.

Article 6 : Est-il permis aux religieux de porter des vêtements plus grossiers que les autres ?

Objections : 1. Il semble que non. S. Paul écrit que nous devons nous abstenir de tout ce qui a mauvaise apparence (1 Th 5, 22). Tel est le cas du vêtement grossier à l'excès, car le Seigneur a dit (Mt 7, 15) : " Méfiez-vous des faux prophètes qui viennent à vous vêtus de peaux de moutons. " Sur ce texte (Ap 6, 8) : " Voici un cheval verdâtre, etc. ", la Glose explique : " Voyant qu'il ne gagne rien par les tribulations violentes ni par les hérésies manifestes, le diable envoie de faux frères qui, sous l'habit religieux, se muent en chevaux noirs et roux, pour pervertir la foi. " Il semble donc que les religieux ne doivent pas porter des vêtements grossiers.

2. S. Jérôme a écrit : " Évite les vêtements sombres, tout autant que les blancs. Le luxe et la malpropreté sont pareillement à éviter ; l'un sent la recherche du plaisir, l'autre la vaine gloire. " Mais la vaine gloire étant un péché plus grave que la recherche du plaisir, les religieux, qui

doivent tendre à la perfection, doivent éviter de porter des habits grossiers plus encore qu'un vêtement de prix.

3. Les religieux surtout doivent s'adonner aux œuvres de pénitence. Mais on doit s'abstenir, quand on fait pénitence, des marques extérieures de tristesse ; il est requis d'avoir l'air joyeux comme dit le Seigneur (Mt 6, 16) : " Lorsque vous jeûnez, ne prenez pas un air triste, comme les hypocrites. " Et plus loin : " Quand tu jeûnes, parfume-toi la tête et lave-toi le visage. " Ce que S. Augustin commente ainsi — : " On doit bien prendre garde, en lisant ce chapitre, que la prétention peut se rencontrer, non pas seulement dans la netteté et le luxe du corps, mais aussi dans la saleté et les habits de deuil ; et cette prétention là est la plus périlleuse, car elle séduit par l'apparence du service de Dieu. " Il semble donc que les religieux ne doivent pas porter de vêtements grossiers.

En sens contraire, l'Apôtre a dit (He 11, 37) " Ils erraient vêtus de peaux de moutons et de lièvres ", c'est-à-dire, selon la Glose, " comme Elie et ses pareils ". Nous lisons pareillement dans les Décrets : " Si on les voit se moquer des personnes qui portent des habits vils et religieux, qu'on les punisse. Car, aux temps anciens, toute personne consacrée portait un vêtement pauvre et grossier. "

Réponse : Quand il s'agit de biens extérieurs, observe S. Augustin, " ce n'est pas leur usage, mais la passion qu'on y met, qui fait la faute ". Pour discerner ce qu'il en est, on doit prendre garde qu'un habit rude et grossier peut s'envisager de deux manières différentes. Il peut être le signe d'une disposition ou d'un état. " Un homme se fait connaître à la manière dont il est vêtu " (Si 19, 30). Ainsi considérée, la grossièreté de l'habit peut signifier la tristesse. Aussi les personnes qui sont dans le chagrin ont-elles coutume de s'habiller grossièrement. Tandis qu'au contraire, en temps de fête et de réjouissance, on porte des vêtements plus recherchés. C'est pourquoi les pénitents sont revêtus d'habits grossiers. Témoins ce roi, au livre de Jonas (3, 6) qui " était vêtu d'un sac ", et Achab (1 R 21, 27) qui " se couvrit d'un cilice ". D'autres fois, elle signifie le mépris des richesses et du faste mondain. " Le vêtement sale est le signe d'une âme propre, écrit S. Jérôme ; une tunique grossière prouve le mépris du siècle. A condition toutefois que l'âme n'en conçoive pas d'orgueil et que l'habit ne soit pas en désaccord avec le langage. " Selon ces deux points de vue, il convient aux religieux de porter des vêtements grossiers parce que la vie religieuse est un état de pénitence et de mépris de la gloire mondaine.

Mais on peut avoir trois motifs d'en faire état vis-à-vis d'autrui. D'abord celui de s'humilier. De même, en effet, que l'éclat du vêtement rend fier le cœur d'un homme, sa bassesse l'humilie. Parlant d'Achab, qui s'était couvert d'un cilice, le Seigneur dit à Élie (1 R 21, 29) : " As-tu vu Achab humilié devant moi ? " Ensuite le motif de donner l'exemple sur ce texte (Mt 3, 4) : " Il portait un vêtement de poils de chameau, etc. ", la Glose dit : " Celui qui prêchait la pénitence, portait un vêtement de pénitence. " Enfin, un motif de vaine gloire, selon la parole de S. Augustin : " La prétention peut se trouver aussi dans la saleté et les habits de deuil. " Il est louable de porter des vêtements grossiers pour les deux premiers motifs ; pour le troisième, cela est vicieux.

Enfin un habit rude et grossier peut être considéré comme dénonçant l'avarice ou la négligence. Et de cette manière aussi, il y a là du vice.

Solutions : 1. La grossièreté du vêtement, par elle-même, ne reflète pas le mal. Elle reflète le bien, comme signifiant le mépris de la gloire mondaine. C'est pour cela que les méchants cachent leur malice sous la grossièreté du vêtement. D'où ce mot de S. Augustin : " Les brebis ne vont pas haïr leur vêtement parce que les loups ont coutume de s'y cacher. "

2. S. Jérôme parle en cet endroit de vêtements grossiers portés en vue de la gloire humaine.



3. L'enseignement du Seigneur est que les hommes ne doivent rien faire pour l'apparence en matière d'œuvres saintes. Ce qui est surtout à craindre lorsqu'on fait du nouveau. C'est pourquoi S. Jean Chrysostome écrit : " Celui qui prie ne fera rien d'insolite qui attire le regard des hommes, comme de crier, de se frapper la poitrine, d'étendre les bras en croix. " La nouveauté même de ces choses provoquerait l'attention. Ce qui ne veut pas dire que toute nouveauté, propre à attirer l'attention des hommes, soit répréhensible. On peut en user bien et mal. Aussi S. Augustin écrit-il : " Celui qui en professant le christianisme, attire sur lui le regard des hommes par une tenue sordide et une malpropreté insolite, s'il le fait par choix et non par nécessité, on peut voir d'après ses autres œuvres si c'est de sa part mépris de la recherche superflue, ou ambition. Quant aux religieux, il y a peu d'apparence qu'ils le fassent par ambition, puisqu'ils portent un habit grossier comme signe de leur profession, qui est justement celle de mépriser le monde. "

### **QUESTION 188 : LES DIVERSES FORMES DE VIE RELIGIEUSE**

1. Y a-t-il plusieurs formes de vie religieuse, ou une seule ? — 2. Un ordre religieux peut-il avoir pour but les œuvres de la vie active ? — 3. Un ordre religieux peut-il avoir pour but de faire la guerre ? — 4. Un ordre religieux peut-il être institué en vue de la prédication et des œuvres analogues ? — 5. Un ordre religieux peut-il être institué en vue de l'étude ? — 6. Un ordre religieux voué à la vie contemplative est-il supérieur à un ordre voué à la vie active ? — 7. Posséder quelque chose en commun rabaisse-t-il la perfection de la vie religieuse ? — 8. La vie religieuse des solitaires doit-elle être mise au-dessus de la vie en communauté ?

Article 1 : Y a-t-il plusieurs formes de vie religieuse, ou une seule ?

Objections : 1. Il semble qu'il ne puisse y en avoir qu'une. En effet, nulle diversité n'est possible en ce qui représente une réalisation totale et parfaite. C'est pour cela qu'il ne peut y avoir qu'un seul bien premier et suprême, comme nous l'avons établi dans la première Partie. Or S. Grégoire a dit : " Si quelqu'un voue au Dieu Tout-Puissant tout ce qu'il a, tout ce qui fait sa vie, tout ce que aime, c'est un holocauste ", et sans cela on ne peut parler de vie religieuse.

2. Ce qui, pour l'essentiel, est identique, ne saurait présenter que des différences accidentelles. Or nous avons établi que les trois vœux de religion composent l'essentiel de toute vie religieuse. Il semble donc qu'il ne puisse y avoir, entre les formes de la vie religieuse, de différence spécifique, mais seulement accidentelle.

3. Nous avons dit que religieux et évêques sont pareillement dans l'état de perfection. Or il n'y a pas plusieurs sortes de vie épiscopale mais une seule. Aussi S. Jérôme écrit-il : " Partout où il y a un évêque, à Rome ou à Gubbio, à Constantinople ou à Reggio, il a la même dignité et le même sacerdoce. " Au même titre il n'y a qu'une forme de vie religieuse.

4. Il faut exclure de l'Église tout ce qui peut engendrer la confusion. Or la diversité des formes de vie religieuse semble propre à jeter la confusion dans le peuple chrétien. C'est d'ailleurs, ce que dit une décrétale relative à l'état des moines et chanoines réguliers. Donc il ne doit pas y avoir plusieurs formes de vie religieuse.

En sens contraire, il est écrit dans le Psaume (45, 10 Vg) que la reine " porte un vêtement de couleurs variées ".

Réponse : Nous l'avons dit, l'état religieux nous exerce à la perfection de la charité. Or les œuvres de charité auxquelles l'homme peut s'adonner sont diverses, et diverses aussi les manières de s'y exercer. C'est pourquoi l'on peut distinguer à deux points de vue les formes de vie religieuse. Tout d'abord, en fonction de la diversité des fins auxquelles elles sont ordonnées.

Tel ordre religieux, par exemple, est destiné à héberger les pèlerins, tel autre à visiter ou à racheter les prisonniers. Ensuite, en fonction de la diversité des exercices prescrits. Tel ordre châtie le corps par l'abstinence, tel autre par le travail manuel, ou par la pauvreté du vêtement, etc. Mais parce que la fin est en toute affaire ce qui est le plus important, la diversité des ordres religieux qui tient à la diversité des fins qu'ils poursuivent est plus importante que celle qui tient à la diversité de leurs exercices.

Solutions : 1. Le don total de soi-même au service de Dieu se rencontre pareillement dans toutes les formes de vie religieuse. A cet égard il n'y a aucune différence entre les ordres religieux, comme si dans tel ordre on se réservait une chose et dans tel autre ordre, une autre. Leur diversité se prend des manières diverses dont il est possible de servir Dieu et des manières diverses dont on peut s'y disposer.

2. Les trois vœux essentiels de religion appartiennent à l'exercice de la vie religieuse à titre de parties principales auxquelles se ramènent les autres, nous l'avons dit plus haut. Mais on peut se préparer différemment à l'observation de chacun d'eux. C'est ainsi qu'on peut se disposer à l'observation du vœu de continence par la retraite dans un lieu solitaire, par l'abstinence, par la mutuelle sauvegarde de la vie en commun, et par beaucoup d'autres moyens analogues. Cela montre que la pratique commune de vœux essentiels admet la diversité des formes de vie religieuse, soit à cause de la diversité des dispositions choisies, soit à cause de la diversité des fins, on vient de l'expliquer.

3. L'évêque, à l'égard de la perfection, fait figure d'agent et le religieux de patient, nous l'avons dit plus haut. Même dans les choses de la nature, plus l'agent est élevé, plus il tend à l'unité ; au contraire, les patients sont multiples. Il est donc normal que l'état épiscopal soit un, et les formes de vie religieuse, multiples.

4. La confusion s'oppose à la distinction et à l'ordre. Ainsi donc, la multiplication des ordres religieux engendrerait la confusion s'il en existait plusieurs à poursuivre le même but par les mêmes moyens, sans nécessité ni utilité. Pour éviter cela on a établi cette règle salutaire qu'aucun ordre nouveau ne puisse être institué sans l'approbation du souverain pontife.

Article 2 : Un ordre religieux peut-il avoir pour but les œuvres de la vie active ?

Objections : 1. Il ne semble pas qu'on doive instituer d'ordre religieux pour les œuvres de la vie active. Tout ordre religieux, nous l'avons montrés, doit réaliser l'état de perfection. Or la perfection de l'état religieux consiste dans la contemplation des choses divines. Selon Denys " On les appelle moines parce qu'ils exercent de façon pure le culte, c'est-à-dire le service de Dieu, et parce que leur vie, loin d'être divisée, demeure parfaitement une, parce qu'ils s'unifient eux-mêmes par un saint recueillement qui exclut tout divertissement, de façon à tendre vers l'unité d'une vie déiforme et vers la perfection de l'amour divin. " Il semble donc qu'on ne puisse instituer d'ordre religieux pour les œuvres de la vie active.

2. Il semble que " l'on doive juger des chanoines réguliers comme des moines ", suivant une décrétale'. Une autre décrétale porte que les chanoines réguliers " ne sont pas regardés comme séparés de la société des saints moines ". Et la même remarque vaut pour tous les autres religieux. Or la vie monastique est instituée en vue de la contemplation. D'où le mot de S. Jérôme : " Si tu veux justifier ton nom de moine qui signifie seul, qu'as-tu à faire dans les villes ? " La même pensée se retrouve dans les Décrétales. Il semble donc que toute vie religieuse soit ordonnée à la contemplation, et aucune à l'action.

3. La vie active appartient au siècle présent. Or tous les religieux sont censés sortir du siècle. C'est ce que dit S. Grégoire : " Celui qui quitte le siècle et accomplit, le bien qu'il peut, comme

s'il était déjà sorti d'Égypte, offre au désert un sacrifice. " Il semble donc qu'aucune forme de vie religieuse ne puisse se proposer pour but la vie active.

En sens contraire, il est écrit (Jc 1, 27) : " La religion pure et sans tache devant Dieu notre père, c'est de visiter les orphelins et les veuves dans leur épreuve. " Mais cela relève de la vie active. Donc il est juste de donner la vie active pour but à un ordre religieux.

Réponse : L'état religieux, avons-nous dit, est ordonné à la perfection de la charité, qui comprend l'amour de Dieu et du prochain. A l'amour de Dieu ressortit directement la vie contemplative, où l'on désire vaquer à Dieu seul. A l'amour du prochain ressortit la vie active, qui se met au service des nécessités du prochain. Et de même que la charité aime le prochain pour Dieu, de même le service du prochain prend valeur de service de Dieu, selon cette parole (Mt 25, 40) : " Ce que vous faites au moindre des miens, c'est à moi que vous le faites. " C'est pourquoi ces services rendus au prochain, parce qu'ils se réfèrent ultérieurement à Dieu, sont qualifiés de sacrifices, suivant cette parole (He 13, 16) : " N'oubliez pas la bienfaisance et la mise en commun des ressources ; c'est par de tels sacrifices qu'on plaît à Dieu. "

Or il appartient proprement à la religion d'offrir des sacrifices à Dieu, nous l'avons montré. Il s'ensuit donc que des ordres religieux peuvent parfaitement être institués pour les œuvres de la vie active. Aussi l'abbé Nesteros a-t-il dit, en distinguant les divers objectifs des ordres religieux : " Certains concentrent leur attention sur la solitude du désert et la pureté du cœur ; d'autres sur la discipline des frères et des couvents ; d'autres trouvent leur joie dans le service de l'hospitalité. "

Solutions : 1. On observe aussi le culte et le service de Dieu dans les œuvres de la vie active, par lesquelles, nous venons de le dire, on sert le prochain pour l'amour de Dieu. On y observe aussi la vie unifiée, non en ce sens qu'on n'a aucun commerce avec les hommes, mais en ce sens qu'on s'adonne exclusivement aux œuvres qui regardent le service de Dieu. Et puisque ces religieux s'appliquent aux œuvres de la vie active en vue de Dieu, il s'ensuit que chez eux l'action dérive de la contemplation des choses divines. Ils ne sont donc pas entièrement privés du fruit de la vie contemplative.

2. Les moines et tous les autres religieux sont, en effet, à égalité pour ce qu'il y a de commun dans toutes les formes de vie religieuse. Tous doivent pareillement se donner tout entiers au service de Dieu, observer les vœux essentiels de religion, et se tenir éloignés des affaires séculières. Mais la comparaison ne tient plus pour les autres éléments propres à la profession monastique, et qui ont spécialement pour objet la vie contemplative. Aussi la décrétale alléguée ne dit pas simplement qu'il " faut appliquer aux chanoines réguliers la même règle qu'aux moines ", mais " pour ce qui regarde les choses dont elle a parlé ", à savoir qu'ils " ne doivent pas exercer l'office d'avocat dans les causes judiciaires ". Quant à la seconde décrétale, après avoir dit que les chanoines réguliers " ne sont pas regardés comme séparés de la société des moines ", elle ajoute : " Ils suivent néanmoins une règle plus large. " D'où il apparaît qu'ils ne sont pas astreints à toutes les obligations des moines.

3. On peut-être dans le siècle de deux manières : par le corps ou par l'esprit. Parlant à ses disciples, le Seigneur disait, en effet (Jn 15, 19) : " je vous ai choisis en vous tirant du monde. " Parlant d'eux à son Père, il disait en revanche (Jn 17, 11) : " Ceux-ci sont dans le monde, et moi je vais à toi. " Les religieux occupés aux œuvres de la vie active sont dans le monde par leur corps. Mais ils n'y sont pas par l'esprit. Car s'ils s'occupent de choses extérieures, ce n'est pas qu'ils cherchent quelque bien dans le monde, c'est uniquement pour le service de Dieu. Ils " usent de ce monde comme n'en usant pas ", ainsi qu'il est écrit (1 Co 7, 31). Aussi, après le texte déjà cité : " La religion pure et sans tache, c'est de visiter les orphelins et les veuves ", lisons-

nous cet autre (Jc 1, 27) : " et se garder sans tache à l'écart du monde ", ce qui veut dire qu'on ne doit pas laisser son cœur s'attacher au monde.

Article 3 : Un ordre religieux peut-il avoir pour but de faire la guerre ?

Objections : 1. Il apparaît que non. Tout ordre religieux doit réaliser l'état de perfection. Or la perfection de la vie chrétienne implique ce que disait le Seigneur (Mt 5, 39) : " Et moi je vous dis de ne pas résister au mal ; si quelqu'un te frappe sur la joue droite, présente-lui la gauche ", ce qui s'oppose au devoir militaire. Donc aucun ordre religieux ne peut être institué en vue de la vie militaire.

2. Le corps à corps des combats est plus brutal que les luttes verbales du prétoire. Mais l'office d'avocat est interdit aux religieux par la décrétale alléguée plus haut. A plus forte raison, semble-t-il, la vie militaire.

3. L'état religieux est un état de pénitence, on l'a dit. Mais le droit interdit la vie militaire aux pénitents : " Il est absolument contraire aux règles ecclésiastiques, lisons-nous dans les Décrets, de revenir à la milice séculière après qu'on s'est adonné à la pénitence. " Donc aucun ordre ne peut être institué en vue du métier des armes.

4. Aucun ordre religieux ne peut se proposer un but injuste. Or, d'après S. Isidore, " la guerre juste est celle qui s'entreprend en vertu d'un ordre de l'empereur ". Les religieux étant des personnes privées, il semble donc qu'il ne leur soit pas permis de faire la guerre. Il ne saurait donc être question d'instituer un ordre religieux à cette fin.

En sens contraire, S. Augustin a écrit : " Ne crois pas que nul de ceux qui portent les armes ne puisse plaire à Dieu. Parmi eux nous trouvons David, auquel le Seigneur a rendu un beau témoignage. " Or les ordres religieux sont institués pour que les hommes plaisent à Dieu. Rien n'empêche donc d'en instituer en vue de la vie militaire.

Réponse : Un ordre religieux, nous l'avons dit, peut être institué non seulement pour les œuvres de la vie contemplative, mais pour celles de la vie active en tant qu'elles concernent l'assistance du prochain et le service de Dieu, et non pas en tant qu'on s'y propose quelque objectif humain. Or la fonction militaire est susceptible d'être ordonnée au bien du prochain, et non pas au bien des particuliers uniquement, mais encore à la défense de tout l'état. Aussi est-il écrit de Judas Maccabée (1 M 3, 2) : " Il menait joyeusement le combat d'Israël, et il accrut la gloire de son peuple. " Le métier des armes peut aussi servir au maintien du culte divin. Or rapporte justement ce mot de Judas Maccabée (1 M 3, 21) : " Nous combattons pour nos âmes et pour notre loi. " Et celui-ci, de Simon (1 M 13, 3) : " Vous savez tout ce que moi et mes frères et la maison de mon père avons soutenu de combats pour notre loi et notre sanctuaire. " Il est donc convenable d'instituer un ordre religieux pour la vie militaire, non certes en vue d'un intérêt temporel, mais pour la défense du culte divin et le salut public, ou encore la défense des pauvres et des opprimés. Car il est écrit (Ps 82, 4) : " Sauvez le pauvre, arrachez l'indigent au pouvoir du pécheur. "

Solutions : 1. Il y a deux façons de ne pas résister au mal. La première consiste à pardonner une injure personnelle. Cette manière d'agir peut contribuer à la perfection, quand elle favorise le salut d'autrui. La seconde consiste à souffrir sans impatience l'injure faite à autrui. Et cela relève de l'imperfection ou même du vice, si l'on était capable de résister à l'insulteur. C'est pourquoi S. Ambroise écrit : " Ce courage qui, à la guerre, protège la patrie contre les barbares et, chez soi, défend les faibles et les familiers contre les bandits, c'est une parfaite justice. "

" Ne revendique pas ce qui t'appartient ", a dit le Seigneur (Lc 6, 30). Et pourtant, si l'on ne revendiquait pas ce qui appartient à autrui et dont on est chargé, on pécherait. Car il est louable d'abandonner ses propres biens, non ceux d'autrui. Et bien moins encore devons-nous nous

désintéresser de ce qui appartient à Dieu. " C'est un excès d'impiété, dit S. Jean Chrysostome, de ne pas se soucier des injures faites à Dieu. "

2. Exercer l'office d'avocat dans un intérêt terrestre est en effet contraire à l'état religieux. Mais non pas l'exercer, sur l'ordre de son supérieur, pour le bien de son monastère. La décrétale citée fait elle-même cette distinction.

Il n'est pas contraire non plus à l'état religieux d'exercer l'office dont il s'agit pour la défense des pauvres et des veuves. D'après les Décrets, " le saint Synode a décidé que nul clerc ne devra dorénavant se charger de l'administration d'un domaine ou se mêler d'affaires temporelles, sauf pour le service des mineurs, etc. ". Il en va de même pour le métier des armes. L'exercer au bénéfice d'intérêts temporels est contraire à toute vie religieuse, mais non pas s'y engager en vue de servir Dieu.

3. Le service militaire séculier est interdit aux pénitents, mais le service militaire pour la cause de Dieu l'est si peu qu'on l'impose à l'occasion comme pénitence. C'est ainsi qu'on enjoint à certains de prendre les armes pour la défense de la Terre sainte.

4. L'ordre religieux institué en vue de la vie militaire ne confère pas aux religieux le droit de faire la guerre de leur propre autorité. Ils ne le peuvent que par l'autorité des princes ou de l'Église.

Article 4 : Un ordre religieux peut-il être institué en vue de la prédication et des œuvres analogues ?

Objections : 1. Non, semble-t-il. Nous lisons en effet dans les Décrets : " Les moines, leur nom le dit, sont des sujets et des disciples. Il ne leur appartient pas d'enseigner, de présider ni de faire les pasteurs. " Il semble en être de même pour les autres religieux. Mais prêcher et confesser, c'est faire l'office de pasteur et de docteur. Il ne peut donc être institué d'ordre religieux à cette fin.

2. Le but que se propose un ordre religieux doit être éminemment propre à la vie religieuse elle-même, on l'a dit. Or ces activités, bien loin d'appartenir en propre aux religieux, relèvent plutôt de l'office des prélats. On ne peut donc instituer un ordre religieux pour de tels ministères.

3. Il y aurait des inconvénients à ce que le droit de prêcher et de confesser soit conféré à un nombre infini de gens. Mais le nombre de sujets qu'on peut recevoir dans un ordre religieux n'est pas déterminé. Donc il y aurait des inconvénients à instituer un ordre religieux en vue de ces activités.

4. Les fidèles du Christ doivent aux prédicateurs leur subsistance, d'après S. Paul (1 Co 9). Donc, si la prédication était confiée à un ordre religieux institué à cette fin, il s'ensuivrait que les fidèles se trouveraient obligés de faire vivre une infinité de gens, ce qui serait une lourde charge. On ne doit donc pas instituer d'ordre religieux pour exercer ce ministère.

5. L'institution de l'Église doit se modeler sur l'institution du Christ. Or le Christ a envoyé prêcher, premièrement les douze Apôtres, et deuxièmement les soixante-douze disciples (Lc 10, 1). Et la Glose fait cette remarque : " Les évêques tiennent la place des Apôtres, et les prêtres du second ordre, c'est-à-dire les curés, celle des soixante-douze disciples. " Donc, en plus des évêques et des prêtres de paroisse, on ne doit pas instituer d'ordre religieux chargé de prêcher ou de confesser.

En sens contraire, parlant de la diversité des familles religieuses, l'abbé Nesteros dit : " Certains ont préféré le soin des malades, d'autres la protection des malheureux et des opprimés, d'autres se consacrent à l'enseignement, d'autres enfin se vouent au soulagement des pauvres par l'aumône. Et tous ont brillé parmi les plus grands pour leur bonté et leur piété. " Donc, comme il

est permis d'instituer un ordre religieux pour prendre soin des malades, il est permis d'en instituer pour instruire le peuple par la prédication et des activités analogues.

Réponse : Nous avons dit qu'un ordre religieux pouvait fort bien être institué en vue des œuvres de la vie active, selon que celles-ci sont ordonnées à l'utilité du prochain, au service de Dieu et à la conservation de son culte. Or, on rend un plus grand service au prochain par ce qui concerne le salut de son âme, que par ce qui concerne ses besoins d'ordre corporel, dans la mesure où le spirituel l'emporte sur le corporel. Aussi a-t-on dit plus haut que les aumônes spirituelles sont supérieures aux aumônes matérielles. Les actes par où l'on concourt à assurer le bien spirituel du prochain intéressent aussi dans un plus haut degré le service de Dieu, auquel " nul sacrifice ne plaît autant que le zèle des âmes ", assure S. Grégoire. C'est une œuvre plus relevée, pareillement, de défendre les fidèles par les armes spirituelles contre les erreurs que propagent les hérétiques et contre les tentations que les démons suscitent, que de protéger le peuple chrétien par les armes matérielles. Aussi est-il souverainement convenable d'instituer un ordre religieux pour la prédication et les autres ministères utiles au salut des âmes.

Solutions : 1. Celui qui agit par la vertu d'un autre joue le rôle d'instrument. Or le ministre, d'après le Philosophe, peut être défini " un instrument vivant ". Donc le fait de prêcher ou d'exercer quelque autre fonction semblable par l'autorité des prélats ne fait pas sortir le religieux du rang des disciples et des sujets qui est le sien.

2. Les ordres religieux institués pour exercer le métier des armes ne le font pas de leur propre autorité, mais par celle du prince ou de l'Eglise, qui ont qualité pour cela. De même, certains ordres sont institués pour prêcher et confesser par délégation des prélats, supérieurs et subalternes, dont c'est l'office, et nullement par leur propre autorité. C'est justement le rôle propre de ces ordres d'assister les prélats dans ce ministère.

3. Les prélats ne concèdent pas à ces ordres le pouvoir d'appliquer à la prédication et à la confession tous leurs sujets indistinctement, mais ceux que leurs supérieurs en jugent capables, ou encore jusqu'à concurrence d'un chiffre fixé par les prélats eux-mêmes.

4. Le peuple chrétien n'est tenu en justice à assurer la subsistance que des prélats ordinaires, auxquels il appartient de percevoir les dîmes et oblations des fidèles et les autres revenus ecclésiastiques. Si les religieux veulent servir gratuitement les fidèles dans ces sortes de ministères sans exiger une rétribution, cela n'accable pas les fidèles. Ceux-ci peuvent avoir la libéralité de reconnaître les services de ces prédicateurs volontaires par l'octroi de subsides temporels. S'ils n'y sont pas tenus en justice, ils y sont obligés en charité. Non pas toutefois de telle manière qu'ils " en soient éprouvés, les autres étant soulagés " (2 Co 8, 13).

Cependant, s'il ne se trouvait personne pour évangéliser ainsi gratuitement le peuple chrétien, les prélats ordinaires seraient tenus, au cas où ils ne suffiraient pas à la tâche, de chercher des auxiliaires capables, dont ils auraient à assurer eux-mêmes la subsistance.

5. Les soixante-douze disciples ne figurent pas seulement les curés, mais tous ceux qui, inférieurs aux évêques, les assistent dans leur office. On ne voit pas en effet que le Seigneur ait assigné des paroisses déterminées à ces soixante-douze disciples (Lc 10, 1) : " Il les envoyait devant lui en toute ville et localité où il allait se rendre. " Or on a trouvé opportun d'appliquer certaines personnes à ce ministère en plus des prélats ordinaires, à cause de l'importance numérique du peuple fidèle et de la difficulté de trouver assez de responsables pour chaque groupe. C'est pour une raison analogue : le défaut de princes chrétiens capables de résister aux infidèles dans certaines régions, qu'on s'est vu obligé d'instituer des ordres religieux destinés au métier des armes.

Article 5 : Un ordre religieux peut-il être institué en vue de l'étude ?

Objections : 1. Il ne semble pas. En effet il est écrit (Ps 71, 15 Vg) : " Pour n'avoir pas connu la littérature, j'entrerai dans les puissances du Seigneur ", c'est-à-dire, explique la Glose, " dans la vertu chrétienne ". Mais la perfection de la vertu chrétienne semble regarder surtout les religieux. Ils n'ont donc pas à s'appliquer aux lettres.

2. Ce qui est un principe de dissensions ne sied pas aux religieux, qui s'assemblent en vue de l'unité de la paix. Or l'étude engendre les dissensions, d'où la multiplicité des sectes philosophiques. Aussi S. Jérôme a-t-il écrit : " Avant qu'on n'ait fait des études en religion à l'instigation du diable, et qu'on n'ait dit chez les gens : "Moi je suis de Paul, moi d'Apollos et moi de Céphas, etc. " Il semble donc qu'un ordre religieux ne puisse être institué en vue de l'étude.

3. La profession chrétienne doit différer de celle des païens. Or, parmi les païens, certains faisaient profession de philosophie. Maintenant encore, il se rencontre parmi les séculiers des professeurs de telle ou telle science. L'étude des lettres ne convient donc pas aux religieux.

En sens contraire, S. Jérôme écrivant à S. Paulin, l'invite à se consacrer à l'étude dans l'état monastique : " Étudions sur terre ce dont la science se maintiendra pour notre bonheur dans le ciel. " Et plus loin : " Toutes tes questions, je tâcherai d'y répondre avec toi. "

Réponse : Nous avons dit que la vie religieuse pouvait se proposer comme fin la vie active et la vie contemplative. Parmi les œuvres de la vie active, les principales sont celles qui ont pour objet le salut des âmes, comme la prédication et autres ministères semblables. L'étude des lettres convient donc à la vie religieuse à trois titres.

D'abord, au titre de la vie contemplative elle-même, pour laquelle l'étude des lettres offre une double utilité. 1° Une utilité directe, en éclairant l'esprit. La vie contemplative, dont nous parlons présentement, est principalement ordonnée à la contemplation des choses divines, dans laquelle l'homme est dirigé par l'étude. C'est pourquoi nous lisons à la louange de l'homme juste (Ps 1, 2) : " Dans la loi du Seigneur, il médite jour et nuit. " Et ailleurs (Si 39, 1) : " Le sage scrutera la sagesse des anciens et s'appliquera à l'étude des prophètes. " 2° Une utilité indirecte, en écartant les dangers de la contemplation, à savoir les erreurs où tombent souvent, dans la contemplation des choses divines, ceux qui ignorent les Écritures. C'est ainsi qu'on raconte de l'abbé Sérapion qu'il tomba, par simplicité, dans l'erreur des anthropomorphes, qui attribuent à Dieu une forme humaine. Sur quoi S. Grégoire remarque : " Certains cherchant dans la contemplation à dépasser leur capacité, en viennent à s'engager dans des dogmes pervers, et au lieu de demeurer les humbles disciples de la vérité deviennent des maîtres d'erreur. " C'est pourquoi il est écrit (Qo 2, 3 Vg) : " J'ai formé le dessein de priver mon corps de vin pour introduire mon esprit dans la sagesse et éviter la sottise. "

L'étude des lettres est nécessaire, en deuxième lieu, aux ordres religieux institués en vue de la prédication et des ministères analogues. Aussi l'Apôtre écrit-il au sujet de l'évêque, dont l'office comporte ces ministères (Tt 1, 9) : " Qu'il soit attaché à l'enseignement sûr, conforme à la doctrine, pour être capable d'exhorter dans la saine doctrine et de réduire les contradicteurs. " Qu'on n'objecte pas que les Apôtres ont été envoyés prêcher sans avoir étudié. Car, dit S. Jérôme, " Tout ce que l'ascèse et la méditation quotidienne de la loi divine a coutume de procurer aux autres, l'Esprit Saint le leur suggérait. "

En troisième lieu, l'étude des lettres convient aux ordres religieux en fonction de ce qui leur est commun à tous. La sensualité y trouve un remède efficace : " Aime l'étude des Écritures, écrivait S. Jérôme et tu n'aimeras pas les vices de la chair. " En effet, elle détourne l'esprit de la pensée de ces dérèglements, et elle mortifie la chair par le labeur quelle impose, selon cette parole (Si 31, 1 Vg) : " Les veilles de l'honnêteté épuisent la chair. " Elle est efficace aussi pour abolir

l'amour des richesses. C'est pourquoi il est écrit (Sg 7, 8) : " Au près d'elle, il m'a paru que les richesses n'étaient rien. " Et ailleurs (1 M 12, 9) : " Pour nous, nous n'avons eu besoin de rien de tout cela, ayant pour nous consoler les saints livres qui sont entre nos mains. " Elle vaut enfin pour former à l'obéissance, ce qui fait dire à S. Augustin : " Quelle est donc cette contradiction : ne pas vouloir obéir à ce qu'on lit tout en s'adonnant à la lecture ? "

Il est donc manifeste qu'il est parfaitement légitime d'instituer un ordre religieux en vue de l'étude des lettres.

Solutions : 1. La Glose entend ce texte de la lettre de la loi ancienne, dont l'Apôtre dit (2 Co 3, 6) : " La lettre tue. " " Ne pas connaître la littérature ", ce serait donc ne pas approuver la circoncision au sens littéral, et les autres observances charnelles.

2. L'étude est ordonnée à la science ; sans la charité, celle-ci enfle et produit des dissensions, selon cette parole (Pr 13, 10) : " Entre orgueilleux, ce ne sont que disputes. " Mais, accompagnée de charité, elle édifie et engendre la concorde. Aussi l'Apôtre qui vient de dire (1 Co 1, 5) : " Vous êtes devenus riches en toute espèce de discours et de science ", ajoute-t-il — " Dites tous de même, et qu'il n'y ait pas de divisions parmi vous. " Cependant S. Jérôme, en cet endroit, ne parle pas de l'étude des lettres mais de ce goût de dispute que les hérétiques et schismatiques ont introduit dans la religion chrétienne.

3. Les philosophes professaient l'étude des lettres sous l'angle des sciences humaines. Les religieux s'appliquent principalement à l'étude des lettres qui relèvent " de la piété ", pour employer la formule de S. Paul (Tt 1, 1). Pour ce qui regarde les autres enseignements, ce n'est pas l'affaire des religieux, dont la vie appartient tout entière au ministère divin, si ce n'est en tant qu'ils sont ordonnés à la théologie. C'est ce que dit S. Augustin : " Pour nous, estimant que nous ne pouvons nous désintéresser de ceux que les hérétiques trompent par la fausse promesse de donner les raisons et la science des choses, nous nous attardons à considérer les chemins par où l'on passe. Encore n'oserions-nous pas le faire, si nous ne constatons qu'un grand nombre de fils pieux de l'Église ont fait de même, et pour ce même motif de réfuter les hérétiques. "

Article 6 : Un ordre religieux voué à la vie contemplative est-il supérieur à un ordre voué à la vie active ?

Objections : 1. Il semble que les ordres contemplatifs ne sont pas supérieurs aux ordres actifs. Nous lisons en effet dans une décrétale : " De même qu'un bien plus grand l'emporte sur un bien moindre, de même l'utilité commune l'emporte sur l'utilité particulière. Dans ce cas, il est juste de préférer l'enseignement au silence, le souci à la contemplation, le labeur à la tranquillité. " Or l'ordre religieux ordonné au plus grand bien est le meilleur. Il semble donc que les ordres religieux voués à la vie active sont supérieurs à ceux qui sont voués à la vie contemplative.

2. Tous les ordres religieux, nous l'avons vu, sont ordonnés à la perfection de la charité. Mais sur ce texte (He 12, 4) : " Vous n'avez pas encore résisté jusqu'au sang ", la Glose dit : " Il n'y a pas en cette vie de charité plus parfaite que celle à laquelle sont parvenus les saints martyrs qui ont lutté jusqu'au sang contre le péché. " Lutter jusqu'au sang contre le péché, c'est le rôle des ordres religieux militaires, qui sont voués à la vie active. Donc ces ordres-là sont les plus importants.

3. Un ordre religieux est d'autant plus parfait que l'observance y est plus stricte. Or rien n'empêche que les ordres voués à la vie active aient une observance plus rigoureuse que les ordres contemplatifs. Ils leur sont donc supérieurs.

En sens contraire, le Seigneur dit (Lc 10, 42) que la bonne part appartient à Marie, qui figure la vie contemplative.



Réponse : Nous avons déjà fait observer qu'un ordre religieux diffère d'un autre principalement par la fin poursuivie, secondairement par les exercices à l'aide desquels il y tend. Et parce qu'un ordre religieux ne peut être dit supérieur à un autre que sur les points où il en diffère, la supériorité de l'un sur l'autre tient principalement à la valeur de leurs fins respectives, et secondairement à celle de leurs exercices. On remarquera toutefois la portée différente que prend la comparaison suivant qu'elle porte sur la fin ou sur les exercices. Par rapport à la fin, sa valeur est absolue puisque recherchée pour elle-même. Par rapport aux exercices, la supériorité est relative, puisque l'exercice n'est pas recherché pour lui-même, mais en vue de la fin. C'est pourquoi on estime supérieur l'ordre religieux voué à une fin absolument supérieure, soit parce qu'elle est un bien plus grand, soit parce qu'elle est ordonnée à un plus grand nombre de biens.

Mais, si deux ordres ont la même fin, celui qui l'emporte est jugé non selon l'importance quantitative de ses exercices, mais selon leur adaptation à la fin recherchée. C'est pourquoi les Conférences des Pères rapportent une consultation de S. Antoine faisant passer la discrétion, qui règle tout, avant les jeûnes, les veilles et toutes les observances analogues.

Ainsi donc faut-il dire que l'œuvre de la vie active est double. L'une découle de la plénitude de la contemplation, comme l'enseignement et la prédication. Aussi S. Grégoire dit-il : " Il est écrit dans le Psaume (145, 7) au sujet des hommes parfaits sortant de leur contemplation : "Ils savourent encore le souvenir de ta douceur." " Et cela est au-dessus de la simple contemplation. En effet, il est plus beau d'éclairer que de briller seulement ; de même est-il plus beau de transmettre aux autres ce qu'on a contemplé que de contempler seulement.

Il y a une autre occupation de la vie active qui ne comporte que des actions extérieures comme faire l'aumône, exercer l'hospitalité, etc. Ces œuvres-là sont inférieures aux œuvres de la contemplation, hormis le cas de nécessité, nous l'avons montré plus haut.

Ainsi donc, parmi les ordres religieux, ceux-là occupent le plus haut rang qui sont ordonnés à l'enseignement et à la prédication. Ils sont, de tous, les plus proches de la perfection des évêques. C'est la vérification du principe connu formulé par Denys : " Dans toute hiérarchie, ce que le premier ordre a de moins relevé se prolonge en quelque sorte dans ce que le second ordre a de plus parfait. " Le second rang appartient aux ordres voués à la contemplation. Au troisième rang se placent les ordres qui s'occupent d'activités extérieures.

Dans chacun de ces rangs la prééminence vient de ce qu'un ordre est voué à un acte plus élevé dans la même catégorie. C'est ainsi que, parmi les œuvres de la vie active, racheter les captifs l'emporte sur l'hospitalité ; et dans la vie contemplative, la prière l'emporte sur la lecture.

Un ordre religieux peut encore prétendre à la prééminence s'il est voué à un plus grand nombre d'œuvres bonnes, ou si ses statuts sont mieux adaptés au but qu'il poursuit.

Solutions : 1. Cette décrétale vise la vie active ordonnée au salut des âmes.

2. Les ordres militaires sont ordonnés à verser le sang des ennemis plus directement qu'à verser leur propre sang, ce qui appartient typiquement aux martyrs. Rien n'empêche d'ailleurs, que ces religieux puissent prétendre, dans un cas particulier, au mérite du martyre. Et alors ils prennent le premier rang par rapport aux autres religieux. Il peut arriver pareillement que les œuvres de la vie active l'emportent dans un cas donné sur la contemplation.

3. Ce qui fait la principale valeur d'un ordre religieux, S. Antoine l'a remarqué, ce n'est pas la rigueur de son observance. Et il est écrit (Is 58, 5) : " Est-ce là le jeûne que je demande, se mortifier toute la journée ? " Cette rigueur de l'observance est un élément de la vie religieuse en tant que nécessaire à la macération de la chair. Mais, suivant la remarque de S. Antoine, la macération de la chair pratiquée sans discrétion risque d'aboutir à ruiner les forces corporelles. Un ordre n'est donc pas supérieur à un autre pour avoir simplement des observances plus

rigoureuses. Il ne l'est que si elles sont plus discrètes et mieux adaptées à son but. Telles manières, par exemple, de macérer la chair assureront mieux la continence que telles autres. La macération par l'abstinence dans le boire et le manger, et donc par la faim et la soif, se révèle plus efficace que la macération par la privation de vêtements, c'est-à-dire par le froid et la nudité, ou que la macération par l'effort physique.

Article 7 : Posséder quelque chose en commun rabaisse-t-il la perfection de la vie religieuse ?

Objections : 1. Il semble bien. En effet, le Seigneur a dit (Mt 19, 21) : " Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres. " Cela montre que la perfection de la vie chrétienne comporte le dépouillement des biens terrestres. Mais ceux qui possèdent quelque chose en commun ne peuvent prétendre à ce dépouillement. Il semble donc qu'ils n'atteignent pas du tout à la perfection de la vie chrétienne.

2. La perfection des conseils demande que l'homme soit délivré des soucis terrestres. C'est ce que suppose l'Apôtre lorsqu'il conseille la virginité (1 Co 7, 32) : " je voudrais vous voir exempts de soucis. " Mais la mise en réserve de ressources pour l'avenir trahit le souci de la vie présente, souci que le Seigneur interdit à ses disciples (Mt 6, 34) : " N'ayez pas le souci du lendemain. " Il semble donc que la possession commune porte atteinte à la perfection de la vie chrétienne.

3. Dans une communauté, les biens de tous sont d'une certaine manière les biens de chacun. Parlant de certains, S. Jérôme écrit : " Moines, ils sont plus riches qu'ils n'étaient, séculiers. Sous le Christ pauvre, ils possèdent des biens qu'ils n'avaient jamais eus sous le diable riche. L'Église gémit de voir riches ceux que le monde tenait naguère pour des mendiants. " Mais la possession privée de richesses porte préjudice à la perfection religieuse. Donc pareillement, leur possession en commun.

4. A propos d'un saint homme nommé Isaac, S. Grégoire raconte ceci : " Ses disciples le suppliaient humblement de vouloir accepter pour l'usage du monastère les biens qu'on lui offrait. Mais lui, soucieux de sauvegarder sa pauvreté, maintenait son courageux propos : " Le moine qui cherche des propriétés sur la terre, disait-il, ce n'est pas un moine. " Or il s'agit de propriétés communes, que l'on offrait pour l'usage commun du monastère. Il semble donc que la possession de quelque chose en commun détruit la perfection religieuse.

5. Enseignant à ses disciples la perfection religieuse, le Seigneur leur disait (Mt 10, 9) : " Ne possédez ni or, ni argent, ni monnaie dans vos ceintures, ni besace. " C'était, remarque S. Jérôme " condamner ces philosophes que le peuple appelle les porte-besaces et qui, soi-disant contempteurs du siècle et tenant toutes choses pour néant, portent leur garde-manger avec eux ". Il semble donc que se constituer une réserve, soit en particulier, soit en commun, diminue la perfection religieuse.

En sens contraire, les Décrets se sont approprié cette maxime de S. Prosper " Il est bien clair que la perfection exige l'abandon des biens propres et qu'elle est compatible avec la possession des biens d'Église, qui sont manifestement des biens communs. "

Réponse : Nous avons déjà dit que la perfection ne consiste pas essentiellement dans la pauvreté, mais dans l'application à suivre le Christ, selon S. Jérôme : " Parce que ce n'est pas assez de tout laisser, S. Pierre ajoute ce qui fait la perfection même : "Nous t'avons suivi". " La pauvreté joue le rôle de moyen ou d'exercice propre à conduire à la perfection. Ainsi l'abbé Moïse dit-il : " Les jeûnes, les veilles, la méditation des Écritures, la nudité, l'absence de ressources ne sont pas la perfection, mais les instruments de la perfection. " Or l'absence de toutes les ressources, ou pauvreté, est un instrument de perfection en ce que l'abandon des richesses écarte certains obstacles à la charité. Il y en a trois principaux. D'abord, le souci que la

richesse apporte avec elle : " Le grain semé dans les épines, a dit le Seigneur (Mt 13, 22), c'est celui qui a entendu la parole, mais chez qui le souci de ce siècle et la séduction des richesses étouffent la parole. " Ensuite, l'amour des richesses, que leur possession développe. " Parce qu'il est difficile de mépriser les richesses qu'on possède, dit S. Jérôme le Seigneur n'a pas dit : "Il est impossible, mais il est difficile au riche d'entrer dans le royaume des cieux." " Le troisième obstacle à la charité c'est la vaine gloire et l'orgueil, causés par la richesse. " Ceux qui se fient à leur puissance, qui tirent gloire de la multitude de leurs richesses " (Ps 49, 7).

De ces trois obstacles, le premier ne peut être totalement séparé de la possession des richesses, qu'elles soient grandes ou petites. C'est une nécessité pour l'homme de prendre quelque souci d'acquérir ou de conserver les biens extérieurs. Mais si l'on ne recherche ou possède ces biens qu'en petite quantité et dans la mesure requise pour une vie modeste, le souci qu'ils donnent n'est pas un grand obstacle. C'est pourquoi il n'est pas contraire à la perfection chrétienne. Le Seigneur ne défend pas toute sollicitude mais seulement celle qui serait excessive et nuisible. Aussi sur ce texte (Mt 6, 25) : " Ne vous inquiétez pas de votre vie, de ce que vous mangerez, etc. " S. Augustin écrit-il : " Par ces paroles, il n'entend pas leur interdire de se procurer le nécessaire, mais de se faire un but de ces biens, et de porter dans la prédication de l'Évangile la préoccupation de les acquérir. " Mais la possession de grandes richesses entraîne de grands soucis, qui distraient et accaparent l'esprit humain et l'empêchent de s'appliquer entièrement à Dieu. Quant aux deux autres obstacles, l'amour des richesses et l'orgueil qu'elles inspirent, ils ne se rencontrent que dans le cas de personnes très riches.

Cependant, qu'il s'agisse de richesses modiques ou considérables, la situation est bien différente suivant qu'on les possède à titre individuel ou en commun. En effet, le soin que l'on prend de ses biens personnels relève de l'amour naturel dont on s'aime soi-même, tandis que la sollicitude pour les choses communes relève de cet amour de charité qui ne cherche pas son intérêt particulier, mais l'utilité commune. La vie religieuse étant ordonnée à la perfection de la charité, laquelle s'achève dans l'amour de Dieu poussé jusqu'au mépris de soi-même, il s'ensuit que la possession de biens personnels s'oppose à la perfection de l'état religieux. Mais le soin que l'on prend des biens de la communauté peut constituer une œuvre de charité, quoique susceptible d'en empêcher de plus relevées, telles que la contemplation divine et l'instruction du prochain. Il en découle que la possession, même commune, de biens surabondants, meubles ou immeubles, est un obstacle à la perfection, bien qu'elle ne l'exclue pas entièrement. La possession commune de biens mobiliers ou immobiliers en quantité simplement suffisante pour assurer la subsistance ne met pas obstacle à la perfection religieuse, pour autant du moins que l'on considère la pauvreté par rapport à la fin commune de toute vie religieuse, qui est de vaquer au service de Dieu. Mais il faut la considérer aussi en regard des fins particulières de tel ordre, qui demandent une plus ou moins grande pauvreté. Un ordre religieux est parfait à l'égard de la pauvreté, dans la mesure où il pratique une pauvreté mieux adaptée à la fin qu'il poursuit. Or il est évident que les œuvres extérieures et corporelles de la vie active exigent des ressources plus abondantes ; la contemplation, en revanche, n'a que peu de besoins. " Pour l'action, écrit Aristote, il faut une quantité de choses, et plus l'action est étendue et relevée, plus il en faut. Le contemplatif, lui, n'a pas besoin de tout cela. Le nécessaire lui suffit et le surplus ne ferait que l'encombrer. " Les ordres voués à l'action et aux œuvres corporelles, par exemple au métier des armes, à l'exercice de l'hospitalité, etc. seraient donc imparfaits s'ils ne possédaient pas en commun les ressources nécessaires. Au contraire, les ordres voués à la vie contemplative sont d'autant plus parfaits que la pauvreté diminue chez eux le souci des affaires matérielles. D'autre part, plus un ordre impose à ses membres le souci du spirituel, et plus la sollicitude des affaires matérielles lui est un

obstacle. Or il est évident qu'un ordre voué à la contemplation et à la prédication, impose à ses membres un plus grand souci du spirituel que les ordres qui se consacrent exclusivement à la contemplation. C'est pourquoi les ordres de ce type veulent un régime de pauvreté qui réduise au minimum les soucis matériels. Or il est manifeste que ce qui donne le moins de souci est de conserver les biens nécessaires, réunis en temps opportun.

Aux trois formes de vie religieuse dont il vient d'être question répondent donc trois degrés de pauvreté. Les ordres voués aux œuvres corporelles de la vie active possèdent normalement une certaine abondance de richesses communes. Les ordres voués à la vie contemplative peuvent se contenter de biens moins importants, hormis le cas où ils devraient directement ou indirectement pratiquer l'hospitalité ou assister les pauvres. Enfin les ordres qui ont mission de communiquer à autrui la vérité contemplée, doivent mener une vie aussi affranchie que possible des soucis extérieurs. Cela se réalise lorsqu'ils conservent le peu qui est nécessaire à leur subsistance, après se l'être procuré en temps voulu.

C'est ce que le Seigneur, qui a institué la pauvreté, nous a enseigné par son exemple. Il avait en effet une bourse, confiée à Judas, où était rangé ce qu'on lui offrait (Jn 12, 6). Qu'on n'objecte pas la réflexion de S. Jérôme : " Quelqu'un demandera peut-être : "Comment se fait-il que Judas portait de l'argent dans sa bourse ?" Je répondrai : "Parce que (Jésus) n'avait pas cru pouvoir employer à son usage personnel" ", c'est-à-dire pour acquitter le tribut, " ce qui appartenait aux pauvres ". Car, au premier rang de ces pauvres, se trouvaient les disciples, pour la subsistance desquels le Christ dépensait l'argent de cette bourse. En effet, il est écrit (Jn 4, 8) : " Les disciples étaient partis acheter des vivres à la ville ", et ailleurs (Jn 13, 29) — " Judas ayant la bourse, les disciples croyaient que Jésus lui avait dit : "Achète ce qu'il nous faut pour la fête", ou : "Fais une aumône aux pauvres." " Cela nous montre que conserver de l'argent ou d'autres biens communs pour assurer la subsistance des religieux de la communauté, ou celle des pauvres, est conforme à la perfection que le Christ nous a enseignée par son exemple. Les disciples, par qui toute forme de vie religieuse a débuté, conservaient après la résurrection le produit des biens vendus, et distribuaient à chacun ce dont il avait besoin.

Solutions : 1. Cette parole du Seigneur, nous l'avons déjà remarqué, ne signifie pas que la pauvreté est la perfection même. Ce n'est qu'un moyen de perfection et, nous l'avons montré, le moindre parmi les trois principaux moyens de perfection. Car le vœu de continence est supérieur à celui de pauvreté, et le vœu d'obéissance leur est supérieur à tous deux. Or le moyen n'est pas employé pour lui-même, mais pour une fin. Aussi n'est-il pas plus avantageux à proportion qu'il est plus grand. Ce qui fait sa valeur, c'est d'être proportionné à la fin. Le médecin ne guérit pas d'autant plus qu'il ordonne un médicament plus actif, mais dans la mesure où le remède est adapté à la maladie. On ne doit pas non plus penser que la perfection d'un ordre religieux augmente avec sa pauvreté. Mais elle est d'autant plus grande que sa pauvreté est mieux adaptée à sa fin commune et à sa fin particulière.

Admettons qu'une religion plus pauvre soit au titre de la pauvreté une religion plus parfaite, ce ne serait pas de façon absolue. Une autre religion pourrait l'emporter sur celle-là pour ce qui regarde la continence et l'obéissance, ce qui la rendrait plus parfaite de façon absolue. Car ce qui l'emporte sur des points de plus haute valeur selon une échelle absolue des valeurs est plus parfait absolument.

2. Cette parole du Seigneur : " N'ayez pas le souci du lendemain ", ne doit pas s'entendre comme une défense de rien mettre en réserve pour l'avenir. S. Antoine explique que ce serait une conduite périlleuse : " Ceux qui poursuivent le dénuement jusqu'à ne pas vouloir garder la subsistance d'un seul jour ou d'une seule pièce de monnaie " et ainsi du reste, " nous les voyons

si rapidement déçus qu'ils sont incapables de conduire à bon terme leur entreprise ". S. Augustin fait remarquer de même que si ce mot du Seigneur : " N'ayez pas le souci du lendemain ", devait s'entendre comme une défense de rien garder pour le lendemain, " ceux qui, retirés pour de longs jours du commerce des hommes, s'enferment vivants dans une pratique intense de l'oraison, ne pourraient l'observer ". Sur quoi il poursuit : " Ou bien, plus ils seront saints, moins ressembleront-ils aux oiseaux ? " Et plus loin : " Si l'on veut les contraindre, au nom de l'Évangile, à ne faire aucune provision pour le lendemain, ils répondent fort bien : " Pourquoi, dans ces conditions, le Seigneur avait-il une bourse pour y mettre l'argent reçu ? Pourquoi si longtemps auparavant, les saints patriarches furent-ils approvisionnés de blé ? Pourquoi les Apôtres ont-ils pourvu du nécessaire les saints tombés dans l'indigence ? " "

Aussi " n'ayez pas le soin du lendemain " est-il ainsi expliqué par S. Jérôme : " La pensée du présent nous suffit ; laissons à Dieu le souci de l'avenir qui est incertain. " Et S. Jean Chrysostome : " Il suffit du labeur que tu endures pour le nécessaire ; ne peine pas pour le superflu. " Et S. Augustin : " Lorsque nous faisons quelque bien, ne songeons pas aux biens temporels que signifie le lendemain, mais aux biens éternels. "

3. Le mot de S. Jérôme trouve son application dans le cas de richesses surabondantes regardées plus ou moins comme des biens propres, ou dont l'usage abusif achemine les membres de la communauté à l'intempérance et à l'orgueil. Il ne s'applique pas lorsqu'il s'agit de ressources modérées, conservées en commun en vue des besoins réels de chacun. L'usage individuel et la conservation en commun sont pareillement légitimes, lorsqu'il s'agit des choses nécessaires à la vie.

4. Si cet Isaac refusait d'accepter des biens, c'est qu'il craignait qu'on n'en vînt par cette voie aux richesses superflues, dont l'abus mettrait obstacle à la perfection de la vie religieuse. Aussi S. Grégoire, dit-il ensuite : " Il redoutait de perdre la sécurité de sa pauvreté, comme les riches avars craignent d'ordinaire de perdre leurs biens. " Mais on ne nous dit pas qu'il ait refusé de recevoir et de conserver en commun de quoi subsister.

5. Aristote qualifie le pain, le vin et autres choses semblables de richesses naturelles, et l'argent de richesses artificielles. Aussi certains philosophes repoussaient-ils l'usage de l'argent pour n'accepter que le reste, en vue de vivre selon la nature. C'est ce qui amène S. Jérôme, alléguant la sentence du Seigneur qui condamne pareillement ces deux richesses, à montrer que cela revient au même d'avoir de l'argent ou d'avoir les autres biens nécessaires à la vie. Cependant, bien que le Seigneur ait ordonné à ceux qui étaient envoyés en prédication de ne pas emporter avec eux ces sortes de biens, il n'a pas défendu de les conserver en commun. Nous avons d'ailleurs expliqué plus haut de quelle manière il fallait entendre ces paroles du Seigneur.

Article 8 : La vie religieuse des solitaires doit-elle être mise au-dessus de la vie en communauté ?  
Objections : 1. Il semble que la vie religieuse communautaire soit plus parfaite que la vie solitaire 9. Car il est écrit (Qo 4, 9) : " Mieux vaut être deux qu'un seul, car on a l'avantage d'être en société. " La vie religieuse des cénobites semble donc la plus parfaite.

2. Il est dit en S. Matthieu (18, 20) : " Là où deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis là moi-même au milieu d'eux. " Or rien ne peut être meilleur que la société du Christ. Il semble donc que la vie en communauté soit meilleure que la vie solitaire.

3. Parmi les vœux de religion, le plus excellent est celui d'obéissance, et l'humilité est souverainement agréable à Dieu. Mais l'obéissance et l'humilité se pratiquent mieux dans la vie commune qu'au désert. " Dans la solitude, écrit S. Jérôme. on est vite gagné par l'orgueil, on dort autant qu'on veut, on fait ce qu'on veut. " Mais il enseigne tout le contraire à celui qui vit en communauté : " N'agis pas à ta guise. Mange ce qu'on te sert, contente-toi de ce qu'on te

donne. Obéis contre ta volonté. Sers tes frères. Révère le supérieur du monastère comme Dieu même et chéris-le comme un père. " Il semble donc que la vie cénobitique soit plus parfaite que la vie solitaire.

4. Le Seigneur dit (Lc 11, 33) : " Personne n'allume une lampe pour la mettre dans un endroit caché ou sous le boisseau. " Or les solitaires mènent une vie cachée et dont les hommes ne tirent aucune utilité. Leur vie ne paraît donc pas être la plus parfaite.

5. Ce qui est contraire à la nature de l'homme ne peut appartenir à la perfection de la vertu. Or " l'homme est par nature un animal social ", assure Aristote. La vie solitaire ne doit donc pas être plus parfaite que la vie en société.

En sens contraire, S. Augustin tient pour " plus saints, ceux qui, retirés du commerce des hommes, et ne donnant accès à personne, vivent dans une pratique intense de l'oraison ".

Réponse : La solitude comme la pauvreté, n'est pas l'essence de la perfection. Ce n'en est qu'un instrument. Aussi l'abbé Moïse dit-il : " C'est en vue de la pureté du cœur que l'on doit adopter la solitude " de même que les jeûnes, etc. Il n'est personne qui ne comprenne que la solitude n'est pas un moyen adapté à l'action mais à la contemplation, selon Osée (2, 14) : " je la conduirai dans la solitude et je lui parlerai cœur à cœur. " Aussi ne convient-elle pas aux ordres religieux qui se livrent aux œuvres de la vie active corporelle et spirituelle. A moins que ce ne soit pour un temps, à l'exemple du Christ dont il est écrit (Lc 6, 12) qu'il " s'en alla prier dans la montagne et qu'il passait la nuit en prière ". En revanche, elle convient aux ordres contemplatifs.

Il faut cependant considérer que le solitaire doit être capable de se suffire à lui-même. Cela suppose qu'il ne lui manque rien, et c'est la définition même de l'homme parfait. La solitude convient donc au contemplatif déjà parvenu à la perfection. Ce qui arrive de deux manières. Par le seul don de Dieu. C'est le cas de Jean Baptiste, qui fut rempli de l'Esprit Saint alors qu'il était encore dans le sein de sa mère (Lc 1, 15). Aussi, tout enfant encore, " était-il dans les déserts " (Lc 1, 80). Ou bien par la pratique de la vie vertueuse, selon cette parole (He 5, 14) : " La nourriture solide convient aux parfaits qui, par une longue pratique, ont acquis le sûr discernement du bien et du mal. " Or, pour cet exercice de la vie vertueuse, l'homme trouve un double secours dans la société de ses semblables. Un secours pour son intelligence, sous forme d'instruction touchant l'objet de la contemplation. Comme dit S. Jérôme : " je préfère que tu sois dans une sainte communauté, et que tu ne sois pas ton propre maître. " Un secours pour la volonté qui assure la répression des sentiments nuisibles par l'exemple et la correction des autres. En effet, sur ce texte (Jb 39, 6 Vg) " A qui j'ai donné une demeure dans la solitude ", S. Grégoire écrit : " A quoi bon la solitude du corps, si la solitude du cœur fait défaut ? " Ainsi la vie en société est nécessaire à qui s'exerce à la perfection, tandis que la solitude convient à ceux qui l'ont déjà atteinte.

Aussi S. Jérôme écrit-il : " Nous n'avons que bien peu de part à la vie solitaire, que nous avons souvent louée. Mais nous voulons que l'exercice de ces monastères forme des lutteurs, que les rudiments n'effraient pas, qui aient fait longuement leurs preuves. "

Ainsi donc, la perfection acquise l'emporte sur son apprentissage. Pareillement, la vie solitaire, si on l'embrasse dans les conditions voulues, l'emporte sur la vie cénobitique. Mais si l'on se jette dans ce genre de vie sans s'être exercé au préalable, il peut être extrêmement dangereux. A moins que la grâce divine ne supplée à ce qui s'acquiert communément par l'exercice, comme ce fut le cas de S. Antoine et de S. Benoît.

Solutions : 1. Salomon montre que la vie à deux est meilleure que la vie solitaire, à cause du secours qu'ils peuvent se prêter l'un à l'autre, soit pour se relever, soit pour s'encourager, soit

pour accroître leur ardeur spirituelle. Mais ceux qui sont déjà parfaits n'ont plus besoin de ce secours.

2. Il est écrit (1 Jn 4, 16) : " Celui qui demeure dans la charité, demeure en Dieu, et Dieu en lui. " De même donc qu'il habite au milieu de ceux que l'amour du prochain assemble en société, le Christ fait son séjour dans le cœur de celui qui s'applique à la contemplation divine par amour pour Dieu.

3. L'obéissance effective est indispensable à ceux qui ont besoin d'être exercés à la perfection sous la direction d'autrui. Mais ceux qui sont déjà parfaits sont suffisamment conduits par le Saint-Esprit et n'ont pas besoin d'obéir à d'autres. Cependant ils demeurent prêts à obéir.

4. " La connaissance de la vérité, écrit S. Augustin, n'est interdite à personne : elle conduit à un loisir digne de louange. " Pour ce qui est " d'être placé sur le chandelier ", ce n'est pas l'intéressé mais ses supérieurs que cela regarde. " Si ce fardeau ne lui est pas imposé, ajoute S. Augustin, qu'il se consacre à la contemplation de la vérité ", à laquelle la solitude est si favorable. D'ailleurs ceux qui mènent la vie solitaire sont très utiles à l'humanité. S. Augustin écrit à leur sujet : " Se contentant de pain, qui leur est fourni à intervalles réguliers, et d'eau, ils vivent en des déserts écartés et y jouissent du colloque avec Dieu, auquel ils se sont attachés d'une âme pure. Quelques-uns jugeraient volontiers qu'ils se désintéressent plus qu'il ne faut des choses humaines. C'est qu'ils ne comprennent pas à quel point leur esprit de prière nous est utile, et profitable l'exemple de leur vie. Qu'importe que nous ne soyons pas admis à voir leur corps ! "

5. L'homme peut rechercher la solitude pour des raisons bien différentes. Ce peut être par inaptitude à la vie en société à cause d'une humeur sauvage, et c'est se comporter comme une bête. Ce peut être pour se donner tout entier aux choses divines, et c'est s'élever au-dessus de l'humanité. Aristote l'a dit : " Celui qui se soustrait au commerce des hommes, est une bête, ou un Dieu ", c'est-à-dire un homme divin.

### **QUESTION 189 : L'ENTRÉE EN RELIGION**

1. Ceux qui ne se sont pas exercés à l'observation des préceptes doivent-ils entrer en religion ? -2. Est-il licite d'obliger par vœu certaines personnes à entrer en religion ? -3. Ceux qui se sont obligés par vœu à entrer en religion sont-ils tenus d'accomplir leur vœu ? — 4. Ceux qui font vœu d'entrer en religion sont-ils obligés d'y demeurer toujours ? — 5. Doit-on recevoir les enfants dans la vie religieuse ? — 6. Faut-il détourner certains d'entrer en religion à cause du devoir d'assister leurs parents ? — 7. Les curés ou archidiacres peuvent-ils entrer en religion ? — 8. Peut-on passer d'un ordre religieux à un autre ? — 9. Doit-on engager les autres à entrer en religion ? — 10. Est-il requis de délibérer longuement avec sa parenté et ses amis pour entrer en religion.

Article 1 : Ceux qui ne se sont pas exercés à l'observation des préceptes doivent-ils entrer en religion ?

Objections : 1. Il semble que seuls doivent entrer en religion ceux qui se sont entraînés à l'obéissance des préceptes. C'est à un jeune homme qui venait de dire qu'il avait observé les commandements depuis son jeune âge que le Seigneur a donné le conseil de perfection (Mt 19, 20). Or la vie religieuse doit au Christ son origine. Il semble donc qu'on ne doit pas admettre en religion des sujets qui ne se seraient pas exercés au préalable à l'observation des préceptes.

2. S. Grégoire dit : " Nul ne parvient tout d'un coup au sommet. Dans la vie vertueuse, on commence au plus bas pour parvenir au plus haut. " Ce qui est " haut ", ce sont les conseils qui relèvent de la perfection ; " le plus bas " ce sont les préceptes qui concernent la justice commune.

On ne doit donc pas, semble-t-il, entrer en religion et y entreprendre d'observer les conseils avant de s'être entraîné à la pratique des commandements.

3. Comme les ordres sacrés, l'état religieux possède dans l'Église une certaine supériorité. Mais d'après une parole de S. Grégoire reproduite dans les Décrets : " Il faut accéder aux ordres dans l'ordre. Celui-là va au-devant de la chute, qui prétend escalader le sommet sans se soucier des degrés par où l'on y monte. Nous voyons en effet que les murs nouvellement bâtis ne reçoivent pas le poids de la charpente avant d'avoir séché. Il serait à craindre, s'ils devaient supporter ce poids avant d'avoir pris consistance, que toute la bâtisse ne s'écroule. " Il semble donc que ceux-là seulement doivent entrer en religion qui ont commencé par s'exercer dans l'observation des préceptes.

4. Sur ce texte (Ps 131, 2) : " Comme l'enfant sevré sur le sein de sa mère ", la Glose remarque : " Nous sommes premièrement conçus au sein de l'Église, lorsque nous sommes instruits des rudiments de la foi. Puis, nous sommes amenés à la lumière lorsque, par le baptême, nous sommes régénérés. Puis, nous sommes pour ainsi dire portés dans les bras de l'Église et nourris de son lait, quand, après le baptême, nous sommes formés aux bonnes œuvres et nourris du lait de la doctrine spirituelle jusqu'à ce que, déjà grandelets, nous puissions passer du lait maternel à la table paternelle, c'est-à-dire de l'enseignement élémentaire relatif au Verbe fait chair au Verbe du Père, qui dès le commencement était avec Dieu. " Plus loin, il revient sur cette idée : " Les nouveaux baptisés du Samedi saint sont pour ainsi dire portés dans les bras de l'Église et nourris de son lait jusqu'à la Pentecôte. Durant tout ce temps, il n'est rien imposé de difficile ; on ne jeûne pas, on ne se lève pas la nuit. Ensuite, lorsqu'ils ont été confirmés par le Saint-Esprit, pareils à des enfants sevrés, ils commencent de jeûner et d'accomplir d'autres choses difficiles. Or beaucoup renversent ce bel ordre, à l'exemple des hérétiques et schismatiques, et prétendent abandonner prématurément le régime du lait ; le résultat, c'est qu'ils périssent. " Mais ceux qui entrent en religion ou induisent les autres à y entrer avant de s'être exercés dans l'observation plus aisée des préceptes semblent, eux aussi, bouleverser l'ordre naturel. Ils font donc figure d'hérétiques et de schismatiques.

5. Il faut aller de ce qui vient en premier à ce qui vient ensuite. Or les préceptes viennent avant les conseils, étant plus généraux. Les conseils supposent, en effet, les préceptes tandis que la réciproque n'est pas vraie. Il est évident que quiconque observe les conseils observe les préceptes, mais non pas réciproquement. L'ordre normal, d'autre part, veut qu'on commence par les choses qui viennent en premier, et qu'on passe ensuite à celles qui viennent en second. Donc on ne doit pas se porter à la pratique des conseils dans l'état religieux avant de s'être exercé à l'observation des préceptes.

En sens contraire, le Seigneur a appelé le publicain Matthieu, qui ne s'était pas exercé dans la pratique des préceptes, à observer les conseils, car il est dit (Lc 5, 28) " qu'ayant tout laissé, il le suivit ". Il n'est donc pas nécessaire de s'être exercé au préalable dans l'observation des préceptes pour passer à la perfection des conseils.

Réponse : Nous avons défini l'état religieux un exercice spirituel en vue d'acquérir la perfection de la charité. Ce qui se fait quand on écarte par les observances de la vie religieuse ce qui fait obstacle à la charité parfaite, c'est-à-dire l'attachement de l'homme aux biens de la terre. Or il peut arriver que cet attachement, non seulement fasse obstacle à la perfection de la charité, mais encore détruise la charité elle-même. C'est ce qui se produit lorsque l'homme, poursuivant indûment les biens temporels, se détourne du Bien impérissable et pêche mortellement. Cela montre que les observances de la vie religieuse suppriment pareillement les obstacles à la charité parfaite et les occasions de péché. Il est évident par exemple que les jeûnes, les veilles,



l'obéissance éloignent l'homme des péchés de gourmandise, de luxure et de tous les autres. C'est pourquoi l'entrée en religion est appropriée non seulement à ceux qui sont déjà exercés dans les préceptes, afin de parvenir à une perfection plus haute, mais aussi à ceux qui ne le sont pas, afin d'éviter plus facilement le péché et d'atteindre la perfection.

Solutions : 1. S. Jérôme répond : " Le jeune homme ment. S'il avait réellement observé ce qui se trouve dans les commandements, à savoir : "Tu aimeras ton prochain comme toi-même", pourquoi s'en serait-il allé tout triste pour avoir entendu : "Va, vends tout ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres." "

Il faut toutefois entendre ce mensonge relativement à la parfaite observation de ce précepte. Nous lisons dans Origène : " Il est écrit dans l'Évangile selon les Hébreux que ce jeune homme riche, lorsqu'il eut entendu : "Va et vends tout ce que tu possèdes", se mit à s'arracher les cheveux. Sur quoi le Seigneur lui dit : "Comment peux-tu dire : 'J'ai accompli la loi et les prophètes ?' Il y a dans la loi : 'Tu aimeras ton prochain comme toi-même.' Or voici qu'un grand nombre de tes frères, fils d'Abraham comme toi, sont vêtus d'ordure et meurent de faim, tandis que ta maison regorge de biens et que l'on ne voit rien en sortir à leur intention ?" C'est pourquoi le Seigneur, condamnant sa conduite, lui dit : "Si tu veux être parfait", etc. Il est impossible d'accomplir le précepte qui porte : "Tu aimeras ton prochain comme toi-même" et d'être riche, de l'être à ce point surtout. " Ce qu'il faut entendre de la parfaite observation de ce précepte. Autrement, il est vrai qu'il avait observé les préceptes, mais d'une manière imparfaite et commune. Car, nous l'avons dit la perfection réside principalement dans l'observation des préceptes de la charité.

Le Seigneur donc, pour montrer que la perfection des conseils est avantageuse et aux innocents et aux pécheurs, n'a pas appelé seulement le jeune homme innocent, mais Matthieu le pécheur. Et c'est Matthieu et non pas le jeune homme, qui a répondu à l'appel du Seigneur. Les pécheurs se convertissent et entrent en religion plus facilement que ceux qui se glorifient de leur innocence et auxquels s'adresse la parole du Seigneur (Mt 21, 31) : " Les publicains et les prostituées vous précèdent dans le royaume de Dieu. "

2. On peut entendre de trois manières le plus haut et le plus bas. D'abord, par rapport au même état et à la même personne. Il est évident qu'en ce sens nul ne parvient d'un seul coup au plus haut, car tout homme qui mène une vie droite progresse tout au long de sa vie pour parvenir au plus haut. En deuxième lieu, par rapport à des états différents. Et alors, il n'est pas nécessaire que quiconque veut parvenir à un état supérieur commence par le plus bas ; il n'est pas nécessaire, par exemple, que celui qui veut être clerc commence par s'exercer dans la vie laïque. En troisième lieu, par rapport à diverses personnes. Et alors il est manifeste que tel se trouve établi dès le début, non seulement dans un état, mais dans une sainteté supérieure à l'état ou la sainteté les plus élevés, atteints par tel autre au cours de sa vie toute entière. C'est ce qui fait dire à S. Grégoire : " Que tous reconnaissent la grâce de Dieu dans la vie de Benoît enfant. Par quelle perfection a-t-il commencé ! "

3. Les ordres sacrés, nous l'avons dit, exigent la sainteté au préalable, tandis que l'état religieux n'est qu'un exercice en vue de l'acquérir. C'est pourquoi la charge des saints ordres doit être imposée aux murs que la sainteté a déjà séchés. La charge de la vie religieuse, au contraire, donne elle-même cette consistance aux murs, en épuisant le suintement des vices.

4. Il est manifeste que cette Glose vise surtout l'ordre à suivre dans l'enseignement, où il faut aller du plus facile au plus difficile. Et quand elle dit que les hérétiques et les schismatiques pervertissent cet ordre, ce qui suit montre bien qu'il s'agit de l'ordre à suivre dans la doctrine : " Celui-ci affirme avec serment qu'il a observé l'ordre susdit en ces termes ou à peu près : J'ai été

humble dans la science comme en tout le reste. Humble, j'ai d'abord été nourri de lait, c'est-à-dire du Verbe fait chair, pour devenir capable de manger le pain des Anges, c'est-à-dire le Verbe qui est au commencement avec Dieu. "

Quant à l'exemple allégué, c'est-à-dire qu'on n'impose pas de jeûnes aux nouveaux baptisés avant la Pentecôte, il prouve simplement qu'on ne doit pas les contraindre par voie d'autorité aux œuvres difficiles, avant qu'ils ne soient poussés par le Saint-Esprit à s'y appliquer de bon cœur. Aussi, après la Pentecôte et la réception du Saint-Esprit, l'Église célèbre-t-elle des jeûnes. " Or, remarque S. Ambroise. le Saint-Esprit n'est pas empêché par l'âge, la mort ne l'arrête pas, le sein ne lui est pas fermé. " Et S. Grégoire : " Il remplit l'enfant qui jouait de la cithare, et il en fait un psalmiste. Il remplit l'enfant qui jeûnait, et il le fait juge des vieillards. " Et plus loin : " Il n'a pas besoin de délai pour enseigner. Il lui suffit de toucher une âme pour lui enseigner tout ce qu'il veut. " Selon l'Ecclésiaste (Qo 8, 8) : " Aucun homme n'a le pouvoir d'arrêter l'Esprit. " Et S. Paul (1 Th 5, 19) : " N'allez pas éteindre l'Esprit. " enfin dans les Actes (7, 5 1), on dit contre certaines gens : " Toujours, vous résistez à l'Esprit Saint "

5. Parmi les préceptes, il y en a qui sont principaux et qui sont des fins pour les préceptes et les conseils. Ce sont les préceptes de la charité. Les conseils leur sont ordonnés, non pas qu'on ne puisse observer les préceptes si l'on ne pratique les conseils, mais ce sont des moyens d'en procurer une observation plus parfaite. Les autres préceptes sont secondaires. Ils sont ordonnés aux préceptes de la charité qui, sans eux, ne peuvent être aucunement accomplis. Ainsi donc, la parfaite observation des préceptes de la charité précède les conseils dans l'intention ; mais il arrive qu'elle les suive dans le temps. Tel est en effet l'ordre de la fin et des moyens. — L'observation des préceptes de la charité suivant la manière commune, et pareillement celle des autres préceptes sont avec les conseils dans le même rapport que le commun avec le propre parce que l'observation des préceptes peut exister sans les conseils, mais ce n'est pas réciproque. Ainsi donc l'observation des préceptes prise en général, est par nature antérieure à la pratique des conseils. Mais il n'est pas nécessaire qu'elle la précède dans le temps, pas plus que le genre n'existe avant ses espèces. — L'observation des préceptes sans les conseils est ordonnée à l'observation des préceptes avec les conseils, de la même manière que l'espèce imparfaite est ordonnée à l'espèce parfaite et l'animal sans raison à l'animal raisonnable. Or le parfait précède naturellement l'imparfait. " La nature, a dit Boèce commence par le parfait. " Pour ce qui regarde l'ordre dans le temps, il n'est aucunement nécessaire d'observer les préceptes sans les conseils avant d'observer les préceptes avec les conseils. Pas plus qu'il n'est requis d'être un âne avant de devenir un homme, ou d'avoir été marié avant d'embrasser la virginité. Il n'est pas davantage nécessaire de pratiquer les commandements dans le siècle avant d'entrer en religion. D'autant moins nécessaire que la vie séculière ne prépare pas à la perfection religieuse, mais bien plutôt l'empêche.

Article 2 : Est-il licite d'obliger par vœu certaines personnes à entrer en religion ?

Objections : 1. Il semble qu'on ne doive pas obliger par vœu à entrer en religion. En effet, par la profession on astreint au vœu de religion. Mais, avant la profession on accorde une année de probation selon la règle de S. Benoît et un statut d'Innocent IV, qui a même défendu de contraindre personne à faire profession avant l'achèvement de cette année de probation. Il semble donc que l'on puisse bien moins encore lier les personnes vivant dans le siècle par le vœu d'entrer en religion.

2. S. Grégoire a écrit ceci, que les Décrets sont appropriés : " On doit induire les Juifs à se convertir non pas par contrainte mais par persuasion. " Or c'est une nécessité pour celui qui s'est lié par un vœu de l'accomplir. Donc on ne doit obliger personne à entrer en religion.

3. Nul ne doit créer à autrui d'occasion de chute. Il est écrit (Ex 21, 33) : " Si quelqu'un ouvre une citerne, et qu'un bœuf ou un âne y tombe, le maître de la citerne paiera le prix de l'animal. " Mais il arrive souvent que, pour s'être obligés par vœu à entrer en religion, des gens tombent dans le désespoir et en divers péchés. Il semble donc que personne ne doit être obligé par vœu à entrer en religion.

En sens contraire, il est dit dans le Psaume (76, 12) : " Faites des vœux au Seigneur votre Dieu, et accomplissez-les. " Ce que la Glose commente ainsi : " Il y a des vœux appropriés à chaque personne, comme la chasteté, la virginité, etc. ; l'Écriture nous incite donc à faire des vœux. Or elle ne nous invite qu'à ce qui est meilleur. " Il est donc meilleur de s'obliger par vœu à entrer en religion.

Réponse : Nous avons dit plus haut, en parlant du vœu, qu'une même action accomplie en exécution d'un vœu mérite plus de louange que faite sans vœu. Faire un vœu est un acte de religion, c'est-à-dire d'une vertu particulièrement éminente. De plus, le vœu affermit la volonté de l'homme dans l'intention de bien faire. Or, de même que le péché est plus grave lorsqu'il procède d'une volonté obstinée dans le mal, de même l'œuvre bonne est plus louable lorsqu'elle vient d'une volonté confirmée dans le bien par un vœu. Il est donc louable en soi de s'obliger par vœu à entrer en religion.

Solutions : 1. Le vœu de religion est double. Il y a le vœu solennel qui d'un homme fait un moine ou un frère d'un autre ordre, qu'on appelle profession. Il doit effectivement être précédé d'une année de probation, comme le dit l'objection. Il y a aussi le vœu simple. Celui qui le prononce n'est pas moine ou religieux pour autant. Il est simplement obligé d'entrer en religion. Et ce vœu-là n'a pas besoin d'être précédé d'une année de probation.

2. Ce texte de S. Grégoire s'entend d'une violence absolue. Or la nécessité issue d'un vœu n'est pas une nécessité absolue, mais dépendant d'une fin. C'est-à-dire que celui qui a fait un vœu ne peut plus parvenir au salut à moins d'accomplir son vœu. Ce n'est pas une nécessité que l'on doive éviter. Tout au contraire, dit S. Augustin : " Heureuse nécessité qui nous conduit vers le meilleur ! "

3. Faire le vœu d'entrer en religion, c'est affermir sa volonté dans la poursuite du meilleur. Aussi ce vœu, considéré en lui-même, n'apporte-t-il pas à l'homme une occasion de chute, il l'écarte plutôt. Mais si quelqu'un, en transgressant son vœu, fait une chute plus grave, cela n'enlève rien à la bonté du vœu, pas plus que la bonté du baptême n'est compromise si certains, après le baptême, pèchent plus gravement.

Article 3 : Ceux qui se sont obligés par vœu à entrer en religion sont-ils tenus d'accomplir leur vœu ?

Objections : 1. Non, semble-t-il. Il est dit, en effet, dans les Décrets : " Le prêtre Consaldus, sous le coup de la maladie, promit de se faire moine. Cependant il ne se donna pas à un monastère ou à un abbé, ni ne mit par écrit sa promesse. Il se contenta de résigner son bénéfice entre les mains d'un avocat. Ayant ensuite recouvré sa santé, il refusa de se faire moine. " Or les Décrets ajoutent : " Nous décidons que le prêtre susdit recevra un bénéfice et des autels et qu'il en jouira en paix. " Ce qui n'aurait pas été possible s'il avait été tenu d'entrer en religion.

Donc on n'est pas tenu d'accomplir le vœu qu'on a pu faire d'entrer en religion.

2. Nul n'est tenu de faire ce qui n'est pas en son pouvoir. Mais il n'est pas au pouvoir de chacun d'entrer en religion. Il faut que ceux qui auraient à le recevoir y consentent. Il semble donc qu'on ne soit pas tenu d'accomplir le vœu par où l'on s'est obligé d'entrer en religion.

3. Un vœu moins utile ne saurait préjudicier à un vœu plus utile. Mais le vœu d'entrer en religion peut empêcher d'accomplir le vœu de se croiser pour secourir la Terre sainte. Or ce dernier vœu

paraît plus utile, parce qu'il entraîne la rémission des péchés. Il semble donc que le vœu d'entrer en religion ne doive pas nécessairement être accompli.

En sens contraire, il est écrit (Qo 5, 3) : " Si tu fais un vœu à Dieu, ne tarde pas à t'acquitter. C'est une chose qui déplaît à Dieu qu'une promesse sott et qu'on ne tient pas. " Et sur ce mot du Psaume (76, 12) : " Faites des vœux au Seigneur votre Dieu, et accomplissez-les ", la Glose porte : " Faire un vœu est matière de conseil. Mais quand le vœu a été fait, son accomplissement est rigoureusement exigé. "

Réponse : Nous avons expliqué plus haut, en parlant du vœu, que le vœu est une promesse faite à Dieu et portant sur des choses qui ont relation à Dieu. Or, dit S. Grégoire " si c'est une règle parmi les hommes que les contrats passés de bonne foi ne peuvent être rompus pour quelque motif que ce soit, combien plus cet engagement pris envers Dieu doit-il être tenu sous peine de châtement " C'est pourquoi l'on est tenu en rigueur de faire ce qu'on a voué, du moment qu'il s'agit de quelque chose qui soit relatif à Dieu. Or il est manifeste que l'entrée en religion est très particulièrement dans ce cas, puisqu'elle représente, nous l'avons dit, une consécration totale au service de Dieu. En conclusion, celui qui a fait vœu d'entrer en religion y est tenu suivant l'intention qu'il a eue de s'y obliger. C'est-à-dire que s'il a eu l'intention de s'y obliger absolument, il est tenu d'entrer le plus tôt possible et dès que les empêchements légitimes auront disparu. S'il s'est obligé pour une date déterminée ou sous telle condition, il est tenu d'entrer en religion au temps prévu ou lorsque la condition se trouve réalisée.

Solutions : 1. Ce prêtre n'avait pas fait un vœu solennel mais un vœu simple. De la sorte il n'était pas devenu moine et il n'y avait pas lieu de le contraindre à vivre dans un monastère, et à abandonner son église. Cependant, au for de la conscience, il s'imposait de lui conseiller de tout abandonner et d'entrer en religion. C'est ainsi que, dans une décrétale, on conseilla à un évêque de Grenoble, qui avait reçu l'épiscopat après avoir fait le vœu d'entrer en religion et sans l'avoir Accompli " de résigner le gouvernement de son Église, s'il désirait mettre ordre à sa conscience, et de rendre au Très-Haut ce qu'il avait voué ".

2. Nous l'avons expliqué plus haut en traitant du vœu : celui qui s'oblige par vœu à entrer dans tel ordre religieux, est tenu de faire son possible pour être admis dans cet ordre. S'il a eu l'intention de s'obliger purement et simplement à entrer en religion, il doit, si un ordre religieux refuse de l'accueillir, s'adresser à un autre. Si au contraire il a eu l'intention de s'obliger à entrer dans tel ordre déterminé, c'est à cela qu'il est tenu, et pas à autre chose.

3. Le vœu de religion, puisqu'il est perpétuel, l'emporte sur le vœu de faire le pèlerinage de Terre sainte, qui est temporaire. Les Décrets nous ont conservé cette décision d'Alexandre III : " Celui qu'on voit changer un service temporaire en l'observance perpétuelle de la vie religieuse n'est pas le moins du monde coupable d'avoir violé son vœu. "

Mais on peut raisonnablement prétendre que par l'entrée en religion on obtient aussi la rémission de tous ses péchés. Si l'on peut satisfaire pour ses péchés moyennant quelques aumônes, selon cette parole (Dn 4, 24) : " Rachète tes péchés par des aumônes ", à plus forte raison doit-on considérer comme satisfaction suffisante la consécration totale de soi-même au service de Dieu par l'entrée en religion. Cette manière de satisfaire surpasse toutes les autres, y compris, d'après les Décrets, la pénitence publique. S. Grégoire précise : " comme l'holocauste surpasse le sacrifice. " Aussi lisons-nous dans les Vies des Pères que ceux qui entrent en religion reçoivent la même grâce que les baptisés. Si cependant ils ne recevaient pas remise entière de la peine du péché, l'entrée en religion n'en demeurerait pas moins plus utile que le pèlerinage de Terre sainte pour ce qui regarde le progrès dans le bien. Et c'est une considération qui l'emporte sur le souci de se voir absous de la peine due au péché.

Article 4 : Ceux qui font vœu d'entrer en religion sont-ils obligés d'y demeurer toujours ?

Objections : 1. Il semble bien. Il vaut mieux en effet ne pas entrer en religion que d'en sortir après y être entré, selon cette parole (2 P 2, 2 1) : " Il valait mieux pour eux ne pas connaître la vérité que de l'abandonner après l'avoir connue. " Et dans S. Luc (9, 62) : " Quiconque a mis la main à la charrue et regarde en arrière est impropre au royaume de Dieu. " Or celui qui a fait vœu d'entrer en religion est obligé d'y entrer, avons-nous dit. Donc il est tenu aussi d'y demeurer toujours.

2. On doit éviter ce qui scandaliserait les autres et leur donnerait un mauvais exemple. Mais sortir de la vie religieuse après y être entré, et retourner au siècle, c'est donner un mauvais exemple aux autres et les scandaliser, en les détournant d'entrer en religion et en les provoquant à en sortir. Il semble donc que celui qui a fait vœu d'entrer en religion doit y demeurer toujours.

3. Le vœu de religion est considéré comme un vœu perpétuel. C'est même pour cela, avons-nous dit, qu'il doit être mis au-dessus des vœux temporaires. Mais cela ne serait pas si quelqu'un, ayant fait vœu d'entrer en religion, y entrait avec le propos d'en sortir. Il semble donc que celui qui a fait vœu d'entrer en religion, soit tenu, non seulement d'y entrer, mais d'y demeurer toujours.

En sens contraire, le vœu qui constitue la profession même, précisément parce qu'il oblige à demeurer toujours dans la vie religieuse, exige au préalable une année de probation, qui n'est pas requise pour le vœu simple, par où l'on s'oblige à entrer en religion. Il semble donc que celui qui fait vœu d'entrer en religion ne soit pas tenu d'y demeurer toujours.

Réponse : L'obligation du vœu a son origine dans la volonté. " Faire vœu, observe en effet S. Augustin, est un acte de volonté. " L'obligation du vœu a donc exactement la même étendue que la volonté et l'intention de celui qui fait vœu. Donc, s'il entend s'engager, non seulement à entrer en religion, mais à y demeurer toujours, il est tenu d'y persévérer. Mais s'il s'est proposé d'embrasser la vie religieuse à titre d'essai et en gardant la liberté d'y rester ou d'en sortir, il est évident qu'il n'est pas obligé de persévérer. Si sa pensée a été de s'obliger à entrer en religion, simplement et sans rien préciser touchant la possibilité d'en sortir ou la nécessité d'y demeurer, il semble que son obligation doive s'interpréter conformément au droit commun, qui accorde aux candidats à la vie religieuse une année de probation. D'où il suit qu'il n'est pas tenu de persévérer dans la vie religieuse.

Solutions : 1. Il vaut mieux entrer dans la vie religieuse à titre d'essai que de ne pas y entrer du tout. On se dispose, ce faisant, à y demeurer toujours. On n'est fondé à reprocher à quelqu'un de retourner ou de regarder en arrière que s'il n'accomplit pas ce qu'il a promis. Autrement, quiconque accomplit une œuvre bonne pendant un temps donné, s'il ne continuait pas indéfiniment, devrait être tenu pour inapte au royaume de Dieu. Ce qui est évidemment faux.

2. Celui qui entre en religion, s'il en sort, surtout pour un motif raisonnable, ne scandalise pas, ni ne donne le mauvais exemple. S'il arrivait que quelqu'un en fût scandalisé, ce scandale lui serait imputable à lui-même, nullement à celui qui abandonne. Celui-ci a fait ce qu'il avait le droit de faire, et avec une bonne raison, comme la maladie ou la faiblesse.

3. Celui qui n'entre que pour sortir sur-le-champ ne semble pas satisfaire à son vœu parce qu'il ne voulait pas cela quand il a fait son vœu. Il doit donc changer de propos et vouloir à tout le moins faire l'essai de la vie religieuse, pour expérimenter si elle lui convient. Mais il n'est pas tenu d'y demeurer toujours.

Article 5 : Doit-on recevoir les enfants dans la vie religieuse ?

Objections : 1. Il semble que non. En effet, une décrétale porte : " Que nul ne reçoive la tonsure s'il n'a l'âge requis et ne le demande. " Mais il ne semble pas que les enfants aient l'âge ou la

liberté voulus, puisqu'ils n'ont pas l'usage parfait de la raison. Donc, semble-t-il, on ne doit pas les recevoir dans la vie religieuse.

2. L'état religieux semble être un état de pénitence. Le mot religion vient, en effet, de relier (religare) ou de réélire (reeligere), si nous en croyons S. Augustin. Mais la pénitence ne convient pas aux enfants. Il semble donc qu'ils ne doivent pas entrer en religion.

3. L'obligation du vœu est pareille à celle du serment. Or, avant l'âge de quatorze ans, les enfants, disent les Décrets, ne doivent pas se lier par un serment. Il semble donc qu'ils ne puissent pas non plus se lier par un vœu.

4. Il semble illicite d'imposer à quelqu'un une obligation qui pourra être légitimement annulée. Or s'il arrive que des impubères s'obligent à la vie religieuse, leurs parents ou tuteurs ont le droit de les empêcher. C'est spécifié dans les Décrets : " S'il arrive qu'une jeune fille, avant d'avoir atteint douze ans, prenne d'elle-même le voile, ses parents et tuteurs, s'ils le veulent, peuvent sur-le-champ annuler son acte. " Il est donc illicite de recevoir les enfants à la vie religieuse ou de les laisser s'y obliger, surtout avant qu'ils aient atteint la puberté.

En sens contraire, le Seigneur a dit (Mt 19, 14) : " Laissez venir à moi les enfants et gardez-vous de les en empêcher. " Ce qu'Origène commente ainsi : " Avant d'avoir compris ce que c'est que la justice, les disciples de Jésus reprennent ceux qui présentent au Christ des adolescents et des enfants. Mais le Seigneur engage ses disciples à prendre à cœur le bien de ces petits. C'est à quoi nous devons faire attention pour ne pas mépriser, sous prétexte de sagesse supérieure, et comme des personnes qui se croient grandes, les petits parmi nos frères, en empêchant les enfants de venir à Jésus. "

Réponse : Nous l'avons dit, il y a deux sortes de vœux de religion. Il y a le vœu simple, qui consiste uniquement dans une promesse faite à Dieu après une juste délibération intérieure. Ce vœu tient son efficacité du droit divin. Il peut cependant être empêché pour deux raisons. D'abord, parce qu'il n'y a pas eu délibération. C'est ainsi que les Décrétales déclarent sans valeur les vœux des déments. Les enfants qui n'ont pas encore le parfait usage de la raison, ce qui les rend incapables de tromperie se trouvent dans le même cas. Communément, cet âge de raison, ou, comme l'on dit, de puberté, se place à quatorze ans pour les garçons, à douze ans pour les filles. Plus tôt chez certains, plus tard chez d'autres, selon les dispositions naturelles de chacun. Le vœu simple est sans effet, en outre, si l'on voue à Dieu ce dont on n'a pas la libre jouissance. Tel est le cas de l'esclave, même jouissant de l'usage de la raison, qui fait le vœu d'entrer en religion, ou qui reçoit les ordres à l'insu de son maître. Le maître, disent les Décrets, peut annuler cela. Or le petit garçon ou la petite fille qui n'ont pas encore atteint l'âge de puberté sont naturellement au pouvoir de leur père pour disposer de leur vie. Le père pourra donc révoquer leur vœu ou l'accepter, selon qu'il lui plaira. C'est ce qui est dit expressément au livre des Nombres (30, 4) au sujet de la femme. Ainsi donc, si un enfant, avant l'âge de puberté et n'ayant pas encore le plein usage de la raison, émet un vœu simple, il n'est pas lié par son vœu. Si, bien que n'ayant pas l'âge de puberté, il a l'usage de la raison, son vœu l'oblige pour ce qui le regarde. Mais cette obligation peut être enlevée par l'autorité de son père, au pouvoir duquel il se trouve toujours, parce que la loi en vertu de laquelle une personne est soumise à une autre envisage le cours habituel des choses. Mais s'il a dépassé l'âge de puberté, l'autorité des parents ne peut plus révoquer son vœu.

Toutefois, s'il n'avait pas l'usage parfait de la raison, son vœu ne l'obligerait pas devant Dieu. Il en est autrement du vœu solennel, qui fait le moine ou le religieux. Ce vœu est soumis au pouvoir de l'Église en raison de la solennité qui lui est jointe. Or l'Église envisage le cours habituel des choses. C'est pourquoi la profession faite avant l'âge de puberté, même par

quelqu'un qui a le plein usage de la raison et qui est capable de tromperie, ne saurait faire un religieux de celui qui l'a émise.

Mais si les enfants ne peuvent faire profession avant l'âge de puberté, ils peuvent, du consentement de leurs parents, être reçus en religion pour y être élevés. Nous lisons au sujet de S. Jean Baptiste (Lc 1, 80) " L'enfant grandissait et se fortifiait en esprit et vivait dans les déserts. " Aussi au dire de S. Grégoire, " les nobles romains se mirent-ils à donner leurs fils à S. Benoît, qui les élèverait pour le Dieu Tout-Puissant ". Et c'est une — excellente chose, selon cette parole (Lm 3, 27) : " C'est un bien pour l'homme d'avoir porté le joug depuis son adolescence. " C'est d'ailleurs la pratique commune d'appliquer les enfants aux professions et métiers où ils devront vivre.

Solutions : 1. L'âge légitime pour être tonsuré en faisant le vœu solennel de religion, c'est l'âge de puberté, où l'homme devient capable d'exercer sa libre volonté. Mais l'âge légitime pour être tonsuré en vue d'être élevé dans la vie religieuse peut devancer les années de la puberté.

2. Nous avons dit que l'état religieux était principalement ordonné à acquérir la perfection. A ce point de vue, il convient aux enfants, qui se laissent facilement former. C'est par voie de conséquence qu'on l'appelle un état de pénitence, en tant que les occasions de péché se trouvent supprimées par l'observance religieuse.

3. Les enfants, ainsi que le disent les Décrets, ne doivent pas être forcés de faire vœu pas plus que de faire serment. Mais s'ils s'obligent à quelque chose par vœu ou par serment, ils sont liés devant Dieu, pourvu qu'ils aient l'usage de la raison, bien qu'ils ne le soient pas devant l'Église avant l'âge de quatorze ans.

4. Ce texte des Nombres ne blâme pas la femme qui, n'étant encore qu'un enfant, fait un vœu sans le consentement de ses parents. Les parents peuvent cependant le révoquer. Ce qui montre bien qu'elle ne pèche pas en faisant un vœu. Il est seulement entendu qu'elle s'oblige pour ce qui la regarde elle-même, sans préjudice de l'autorité paternelle.

Article 6 : Faut-il détourner certains d'entrer en religion à cause du devoir d'assister leurs parents ?

Objections : 1. Il semble bien. En effet, il n'est pas permis d'omettre un devoir nécessaire au profit d'un acte facultatif Or l'assistance aux parents tire sa nécessité du précepte qui ordonne de les honorer. Aussi S. Paul a-t-il écrit (1 Tm 5, 4 Vg) : " Si une veuve a des enfants ou des petits-enfants, la première chose à lui apprendre, c'est à gouverner sa maison et à payer ses proches de retour. " L'entrée en religion, en revanche, est facultative. Il ne semble donc pas qu'on puisse, pour entrer en religion, négliger ses devoirs envers ses parents.

2. La dépendance du fils envers ses parents semble plus grande que celle de l'esclave envers son maître. Car la filiation est un fait naturel, tandis que l'esclavage a son origine dans la malédiction du péché (Gn 9, 25-26). Or l'esclave n'a pas le droit d'abandonner le service de son maître pour entrer en religion ou pour recevoir un ordre sacré. C'est dit dans les Décrets. Donc, on n'a pas le droit, et beaucoup moins encore, d'abandonner le service de ses parents pour entrer en religion.

3. La dette d'un fils vis-à-vis de ses parents est plus sacrée que celle d'un débiteur vis-à-vis d'un créancier. Mais ceux qui doivent de l'argent à d'autres ne peuvent entrer en religion. C'est interdit par les Décrets : " Ceux que la loi oblige à des redditions de comptes, s'il arrive qu'ils demandent à être reçus dans un monastère, on ne doit pas y consentir tant qu'ils n'ont pas obtenu décharge. " Donc beaucoup moins encore, semble-t-il, des fils ont-ils le droit de laisser le service de leurs parents pour entrer en religion.

En sens contraire, il est écrit de Jacques et Jean (Mt 4, 22) : " Laissant leurs filets et leur père, ils suivirent le Seigneur. " Sur quoi S. Hilaire remarque : " Cela nous apprend que nous devons

suivre le Christ sans nous laisser retenir par le souci de la vie du siècle et l'attachement à la maison paternelle. "

Réponse : Nous l'avons dit à propos de la piété filiale, les parents en tant que tels ont qualité de principes. C'est pourquoi il leur revient essentiellement d'avoir la charge de leurs enfants. Aussi ne serait-il pas permis à quelqu'un qui aurait des enfants d'entrer en religion sans se soucier aucunement d'eux et sans avoir pourvu à leur éducation. Il est écrit, en effet (1 Tm 5, 8) : " Si quelqu'un néglige de prendre soin des siens, il a renié la foi., il est pire qu'un infidèle. " Toutefois, par accident, il peut arriver que les parents aient droit à l'assistance de leurs enfants, s'ils se trouvent en quelque nécessité.

Donc, si les parents se trouvent dans une telle nécessité que seule l'aide de leurs enfants peut convenablement y pourvoir, ces enfants n'ont pas le droit d'abandonner le soin de leurs parents pour entrer en religion. Si leur nécessité n'est pas telle qu'ils aient sérieusement besoin de l'assistance de leurs enfants, ceux-ci peuvent abandonner le service de leurs parents et entrer en religion même contre leur défense. Parvenu à l'âge de puberté, quiconque n'est pas esclave jouit du droit de disposer de sa vie, et très particulièrement pour ce qui regarde le service de Dieu. " Nous devons, pour vivre, plus d'obéissance au Père des Esprits qu'à nos parents selon la chair ", dit l'Apôtre (He 12, 9). Aussi lisons-nous (Mt 8, 21 ; Lc 9, 59), que le Seigneur reprit ce disciple qui refusait de le suivre immédiatement en alléguant la nécessité de donner la sépulture à son père. " Il y avait d'autres personnes capables d'y pourvoir ", remarque S. Jean Chrysostome.

Solutions : 1. Le précepte d'honorer ses parents ne vise pas seulement l'assistance matérielle, mais encore le service spirituel, et les témoignages de respect. Ainsi ceux qui sont en religion peuvent-ils continuer d'observer ce précepte en priant pour leurs parents, en leur donnant les témoignages de respect et l'assistance compatibles avec l'état religieux. Ceux qui vivent dans le siècle observent eux-mêmes ce précepte de façon assez différente suivant la situation qu'ils occupent.

2. L'esclavage, étant un châtement du péché, prive l'homme de droits qui, autrement, lui appartiendraient. C'est ainsi que l'esclave ne peut plus disposer de sa personne. " L'esclave, en tout ce qu'il est, appartient à son maître. " Mais l'enfant ne doit pas souffrir préjudice du fait de sa dépendance à l'égard de son père, au point de ne pouvoir disposer librement de lui-même pour se consacrer au service de Dieu, car cela intéresse au plus haut degré le bien de l'homme.

3. Celui qui est sous le coup d'une obligation déterminée n'a pas le droit de s'y soustraire, même s'il en a la possibilité. Donc, si quelqu'un se trouve obligé de rendre des comptes ou d'acquitter une dette précise, il n'a pas le droit de passer outre à cette obligation pour entrer en religion. Toutefois, s'il doit de l'argent et qu'il n'ait pas de quoi s'acquitter, il est tenu de faire ce qu'il peut, comme d'abandonner une partie de ses biens à son créancier. Selon le droit civile un homme libre répond de ses dettes sur ses biens, mais non sur sa personne même. La personne d'un homme libre surpasse toute estimation pécuniaire. Aussi, lorsqu'il a fait abandon de ses biens, a-t-il le droit d'entrer en religion, sans être obligé de demeurer dans le monde pour y gagner de quoi éteindre sa dette. Mais le fils n'a pas vis-à-vis de son père de dette précise, du moins en dehors du cas de nécessité, comme nous venons de le dire.

Article 7 : Les curés ou archidiaques peuvent-ils entrer en religion ?

Objections : 1. Il ne semble pas. Parlant de celui qui a charge d'âmes, S. Grégoire a dit : " C'est pour lui un avertissement terrible que cette parole (Pr 6, 1 Vg) : "Mon fils, en cautionnant ton ami, tu t'es rendu prisonnier d'un étranger." Et il poursuit : "Cautionner son ami, c'est prendre à ses propres risques la responsabilité d'un autre." " Mais celui qui est lié à un autre en qualité de débiteur ne peut entrer en religion avant de s'être acquitté de sa dette s'il le peut. Donc, puisque



le prêtre peut prendre soin des âmes dont il a accepté la charge au péril de son salut, il apparaît qu'il n'a pas le droit de laisser sa charge pour entrer en religion.

2. Ce qui est permis à l'un est permis au même titre à tous ses semblables. Mais, si tous les prêtres ayant charge d'âmes entraient en religion, le peuple chrétien demeurerait sans pasteurs, ce qui est inadmissible. Donc les curés n'ont pas le droit d'entrer en religion.

3. Entre tous les actes auxquels sont ordonnés les religieux, le principal est la communication à autrui de leur contemplation. Mais ces sortes d'actes sont de la compétence des curés et archidiacres, dont c'est justement l'office de prêcher et de confesser. Il ne semble donc pas permis au curé et à l'archidiacre d'entrer en religion.

En sens contraire, nous lisons dans les Décrets : " S'il arrive qu'un prêtre séculier, gouvernant, sous l'autorité de l'évêque, une Église confiée à ses soins, se sent poussé par l'Esprit Saint d'aller faire son salut dans un monastère ou chez des chanoines réguliers, qu'il aille librement, de par notre autorité, même si l'évêque s'y oppose. "

Réponse : Nous avons dit plus haut que l'obligation du vœu perpétuel l'emporte sur toute autre. Or c'est le privilège des évêques et des religieux de s'obliger par un vœu perpétuel et solennel à s'appliquer au service de Dieu. Mais les curés et archidiacres ne sont pas, comme les évêques, voués au soin des âmes par un vœu perpétuel et solennel. Les évêques ne peuvent pour aucun motif se démettre de leur charge, à moins d'y avoir été autorisés par le pontife romain, d'après une décrétale. Mais les curés et archidiacres peuvent résigner leur charge entre les mains de l'évêque sans avoir besoin de la permission du pape, qui a seul le droit de dispense en matière de vœux perpétuels. Il est donc évident que curés et archidiacres sont libres d'entrer en religion.

Solutions : 1. Les curés et archidiacres se sont obligés de prendre soin de leurs sujets aussi longtemps qu'ils conserveraient leur charge. Mais ils ne se sont pas engagés à la conserver toujours.

2. S. Jérôme répond : " Et cependant, les religieux subissent la cruelle morsure de ta langue de vipère ! Si tout le monde se cloître, dis-tu, et se retire au désert, qui assurera le service des Églises ? Qui gagnera (à Dieu) les gens du monde ? Qui exhortera les pécheurs à la vertu ? A ce compte-là, si tout le monde se laisse gagner à ta folie, qui pourra être sage ? La virginité non plus, il ne faudra pas l'approuver. Si tout le monde allait se mettre à la pratiquer et à délaisser les noces, ce serait la fin du genre humain. Mais la vertu est rare et n'est pas désirée par le plus grand nombre. " Il est donc évident que cette crainte est stupide, comme celle de l'homme qui craindrait de puiser de l'eau pour ne pas mettre le fleuve à sec.

Article 8 : Peut-on passer d'un ordre religieux à un autre ?

Objections : 1. Il ne semble pas, même pour embrasser une vie plus rigoureuse. " Ne désertez pas notre assemblée, comme certains en ont l'habitude, " a écrit l'Apôtre (He 10, 25). Et la Glose commente : " C'est le cas de ceux qui cèdent à la crainte de la persécution ou qui, par le sentiment présomptueux de leur mérite propre, s'éloignent des pécheurs et des imparfaits pour faire figure de justes. " Mais c'est ce que semblent faire ceux qui passent d'une religion à une autre plus parfaite. Donc cela paraît interdit.

2. La profession des moines est plus rigoureuse que celle des chanoines réguliers, déclare une décrétale. Mais il n'est pas permis aux chanoines réguliers d'embrasser l'état monastique. Un Décret le leur défend : " Nous mandons et défendons à quiconque a fait profession de chanoine régulier d'entrer chez les moines, à moins qu'il n'ait commis, ce qu'à Dieu ne plaise, une faute publique. " Il semble donc qu'il ne soit pas permis de passer d'une religion à une autre, même plus parfaite.

3. Aussi longtemps qu'on le peut, on est obligé d'accomplir ce qu'on a promis par vœu. Si quelqu'un, par exemple, a voué la continence, même après avoir contracté mariage par l'échange des consentements et avant de s'unir charnellement à sa femme, il est tenu d'observer son vœu, ce qu'il peut faire en entrant en religion. Donc, si l'on peut passer licitement d'une religion à une autre, celui qui en aurait fait le vœu lorsqu'il était encore dans le monde se trouverait dans l'obligation de l'exécuter. Ce qu'on ne peut admettre, parce que cela ne va généralement pas sans scandale. Donc un religieux ne peut passer d'un ordre à un autre, même plus strict.

En sens contraire, nous lisons dans les Décrets : " Si des vierges consacrées, pour le salut de leur âme et en vue d'y trouver une vie plus sévère, veulent passer à un autre monastère pour, demeurer, le Concile le leur permet. " Apparemment, cette règle vaut pour tous les religieux. Donc on peut passer d'un ordre à un autre.

Réponse : Il n'est pas louable de passer d'un ordre à un autre, hormis le cas de grande utilité ou de nécessité. D'abord, c'est d'ordinaire un sujet de scandale pour ceux que l'on quitte. Ensuite, il est plus facile de progresser dans une religion à laquelle on est accoutumé que dans une religion à laquelle on ne l'est pas, toutes choses égales d'ailleurs. C'est ce que dit l'abbé Nesteros : " Il est utile à chacun de persévérer dans le dessein qu'il a formé et, avec grande application et diligence, de se hâter de conduire à sa perfection l'ouvrage qu'il a entrepris. jamais il ne faut Abandonner la profession qu'on a embrassée. " Et il en donne la raison : " Il est impossible à un homme d'exceller également dans toutes les vertus. S'il veut l'entreprendre, il se condamne fatalement, pour avoir voulu les poursuivre toutes, à n'en atteindre aucune parfaitement. " Or les divers ordres se surpassent mutuellement en telle ou telle œuvre de vertu.

Il peut cependant arriver qu'il soit louable de passer d'un ordre à un autre dans l'un ou l'autre des trois cas suivants. D'abord, lorsqu'on y est poussé par le désir d'une vie religieuse plus parfaite. Seulement, on voudra bien se rappeler ce que nous avons dit : que l'excellence d'un ordre religieux ne se mesure pas à la rigueur de sa discipline, mais premièrement à la valeur des fins qu'il poursuit, et secondement à la judicieuse adaptation de ses observances à la fin voulue. Ensuite, parce que l'ordre auquel on appartient est déchu de sa nécessaire régularité. Si, dans un ordre plus parfait, les religieux s'abandonnent à une vie relâchée, il peut devenir louable de passer à un ordre moins relevé mais de plus grande régularité. C'est ainsi que l'abbé Jeans raconte qu'il passa de la vie érémitique, dont il avait fait profession, à la vie cénobitique, moins parfaite, parce que la vie érémitique avait commencé de décliner et d'être médiocrement observée. Enfin, pour cause de maladie ou de mauvaise santé. Il arrive en effet que l'on ne puisse plus observer la discipline d'un ordre plus sévère, tout en demeurant capable de suivre l'observance d'un ordre plus large.

Il y a cependant une différence entre ces trois cas. Dans le premier, il convient par humilité de demander la permission. S'il est reconnu que l'ordre nouveau est plus parfait, cette permission ne peut être refusée. " S'il y a doute, c'est le jugement du supérieur qui fait loi ", déclare une décrétale. Le jugement du supérieur est pareillement requis dans le deuxième cas. Dans le troisième, il faut en plus une dispense proprement dite.

Solutions : 1. Ceux qui passent à un ordre plus relevé ne le font pas par présomption et pour paraître saints, mais par dévotion et pour le devenir.

2. L'une et l'autre religion, celle des moines et celle des chanoines réguliers, sont vouées aux œuvres de la vie contemplative. Parmi ces œuvres, les principales consistent dans la célébration des mystères divins, célébration à laquelle est directement ordonné l'ordre des chanoines réguliers, qui sont proprement des religieux clercs. Les moines au contraire, précisent les Décrets ne sont pas, nécessairement et de soi, des clercs. Aussi, bien que l'ordre monastique soit de plus

stricte observance, les moines laïcs auraient-ils le droit de passer à l'ordre des chanoines. C'est la pensée de S. Jérôme : " Vis dans le monastère de façon à mériter d'être promu au rang des clercs. " Mais la réciprocité n'est pas vraie, comme on peut le voir dans les Décrets. Cependant, si les moines sont des clercs voués aux saints mystères, ils possèdent ce qui fait le chanoine régulier, dans une observance sévère. C'est ce qui permet aux chanoines réguliers de passer à l'ordre monastique, après avoir demandé la permission à leur supérieur. Les Décrets le disent expressément.

3. Le vœu solennel par lequel le religieux s'est obligé à une vie religieuse de moindre perfection l'emporte sur le vœu simple par lequel il s'est engagé à une forme plus relevée de vie religieuse. S'il contractait mariage, ce mariage serait valide en dépit de son vœu simple, tandis qu'il ne l'est pas après le vœu solennel. Aussi celui qui a déjà fait profession dans un ordre moindre n'est-il pas tenu d'accomplir le vœu simple qu'il a émis d'entrer dans un ordre plus relevés.

Article 9 : Doit-on engager les autres à entrer en religion ?

Objections : 1. Il semble que personne ne doit engager les autres à entrer en religion. En effet, S. Benoît ordonne dans sa " Règle " " de ne pas accueillir facilement ceux qui demandent à entrer en religion et de s'assurer que c'est l'Esprit de Dieu qui les y pousse ". Cassien enseigne la même doctrine. Beaucoup moins encore est-il permis d'engager quelqu'un à entrer en religion.

2. Le Seigneur a dit (Mt 23, 15) : " Malheur à vous qui courez mers et continents pour faire un seul prosélyte. Et lorsque vous y avez réussi vous le rendez digne de la géhenne deux fois plus que vous " Mais c'est bien ce que semblent faire ceux qui recrutent des candidats pour la vie religieuse. Il semble donc que leur conduite soit blâmable.

3. Il n'est pas permis d'induire autrui à ce qui doit lui être préjudiciable. Or il arrive qu'en persuadant à quelqu'un d'entrer en religion, on lui porte préjudice. Il peut se faire en effet qu'il se soit obligé à embrasser une forme plus parfaite de vie religieuse. Il semble donc que ce ne soit pas une pratique louable d'engager certains à la vie religieuse.

En sens contraire, il est écrit (voir Ex 26, 3) " La courtine doit tirer à soi la courtine. " Donc un homme doit en attirer un autre au service de Dieu.

Réponse : Non seulement ceux qui en attirent d'autres à la vie religieuse ne pèchent pas, mais ils méritent une grande récompense. Il est écrit, en effet (Jc 5, 20) : " Celui qui ramène un pécheur de son égarement sauvera son âme de la mort et couvrira la multitude de ses péchés. " Et aussi (Dn 12, 3) : " Ceux qui enseignent la justice à un grand nombre brilleront comme des étoiles pour toute l'éternité. "

Un triple désordre pourrait cependant se produire dans cet appel. 1° Si l'on contraignait quelqu'un à entrer en religion en usant de violence, ce qui est interdit par les Décrets. 2° Si l'on attirait quelqu'un à la vie religieuse par des présents, ce qui est de la simonie, interdite aussi par les Décrets. Mais il ne s'agit pas de cela si l'on procure le nécessaire à un pauvre vivant dans le monde, pour l'élever en vue de la vie religieuse, où, si on lui fait de petits cadeaux pour gagner son amitié. 3° Si on l'alléchait par des mensonges, car on risquerait le danger de voir revenir en arrière, lorsqu'il découvrirait la tromperie, le candidat à la vie religieuse, dont " l'état final deviendrait ainsi pire que son état antérieur " (Lc 11, 26).

Solutions : 1. Ceux qui sont attirés à la vie religieuse n'en auront pas moins à subir une année de probation, où ils feront l'épreuve de ses difficultés. Il n'est donc pas question d'accueillir facilement ceux qui veulent entrer en religion.

2. D'après S. Hilaire, cette parole du Seigneur vise le zèle pervers des Juifs, qui, après la prédication du Christ, attirent au culte judaïque les païens et même les chrétiens. Par là ils les font deux fois fils de la géhenne, puisque leurs péchés antérieurs ne sont pas remis dans le

judaïsme, et qu'ils y ajoutent la faute nouvelle de l'incroyance judaïque. En ce sens, la parole qu'on nous objecte ne se rapporte pas à la question.

Mais d'après S. Jérôme elle viserait les juifs eux-mêmes de l'âge antérieur au Christ, où la pratique des observances légales était permise. Et voici quel en serait le sens : " Le converti au judaïsme, du temps qu'il était païen, était simplement dans l'erreur. Devant les vices de ses maîtres, il retourne à son vomissement et redevient païen ; le voilà donc prévaricateur et digne d'un châtement plus sévère. " En attirer d'autres au culte de Dieu ou à la vie religieuse n'est donc l'objet d'aucun blâme. Ce qui est répréhensible, c'est de donner le mauvais exemple à celui qu'on a converti, et de le rendre ainsi pire qu'il n'était.

3. Le moins est inclus dans le plus. C'est pourquoi celui qui est obligé par vœu ou par serment d'entrer dans un ordre moindre, peut parfaitement être attiré à un ordre plus parfait. Il faut cependant réserver le cas où quelque raison particulière y ferait obstacle, comme un motif de santé, ou l'espoir d'un plus grand progrès dans un ordre moindre. En revanche, celui qui est obligé par vœu ou par serment d'entrer dans un ordre plus parfait ne peut être légitimement attiré dans un ordre moindre. Sauf, bien entendu, pour une raison particulière et évidente, et avec dispense du supérieur.

Article 10 : Est-il requis de délibérer longuement avec sa parenté et ses amis pour entrer en religion ?

Objections : 1. Il paraît qu'on ne peut approuver celui qui entrerait en religion sans avoir pris conseil de beaucoup de gens et avoir commencé par une longue délibération. En effet, il est écrit (1 Jn 4, 1) : " N'allez pas croire à toutes les inspirations. Éprouvez-les pour voir si elles viennent de Dieu. " Or il arrive que le propos d'entrer en religion ne vienne pas de Dieu, puisque très souvent il est anéanti par la sortie du candidat. Car on lit dans les Actes (5, 38) : " Si ce dessein vient de Dieu, vous n'arriverez pas à le détruire. " Il semble donc qu'il faille longuement examiner toutes choses avant d'entrer en religion.

2. " Examine ton affaire avec ton ami ", disent les Proverbes (25, 9 Vg). Mais c'est pour un homme une grande affaire que de changer d'état. Donc, il semble qu'on ne doit pas entrer en religion sans en avoir d'abord discuté avec ses amis.

3. Le Seigneur présente cette parabole (Lc 14, 28) " de l'homme qui a conçu le projet de bâtir une tour, et qui commence par s'asseoir pour supputer la dépense nécessaire et voir s'il a ce qu'il faut pour mener à terme une pareille entreprise ". Il ne veut pas s'exposer à cette injure : " Voici un homme qui a commencé à bâtir, mais qui n'a pas pu achever. " Ces ressources nécessaires pour bâtir une tour, remarque S. Augustin, " ce n'est rien d'autre que l'abandon que chacun doit faire de tous ses biens ". Or il arrive que beaucoup n'en sont pas capables, pas plus que de porter le poids des autres observances religieuses. C'est à eux que pense l'Écriture lorsqu'elle dit (1 S 17, 39) : " David ne pouvait pas marcher avec l'armure de Saül, dont il n'avait pas l'habitude. " Il semble donc que l'on ne doive pas entrer en religion avant d'avoir longuement délibéré et pris conseil tout autour de soi.

En sens contraire, il est écrit (Mt 4, 20) qu'à l'appel du Seigneur Pierre et André, " sur-le-champ, abandonnant leurs filets, le suivirent. " Sur quoi S. Jean Chrysostome remarque : " Le Christ veut de nous une obéissance telle que nous ne tardions pas même un instant. "

Réponse : Les entreprises importantes et douteuses, dit Aristote, demandent qu'on en délibère longuement et qu'on s'entoure de conseils. En revanche, les consultations sont superflues lorsqu'il s'agit d'affaires sûres et bien déterminées. Touchant l'entrée en religion, on peut considérer trois choses. 1° Cette entrée elle-même, dont il est évident qu'elle représente un bien supérieur. Celui qui en doute fait injure au Christ, qui en fait l'objet d'un conseil. " L'Orient

t'appelle, c'est-à-dire le Christ, s'écrie S. Augustin et tu t'attardes à regarder le couchant ", c'est-à-dire l'homme mortel et faillible. 2° On peut considérer cette entrée par rapport aux forces de celui qui se dispose à l'accomplir. De ce point de vue non plus l'hésitation ne se justifie pas. En effet, ceux qui entrent en religion n'attendent pas leur persévérance de leur propre vertu, mais du secours de la puissance divine, selon Isaïe (40, 3 1) : " Ceux qui espèrent dans le Seigneur prendront de nouvelles forces. Ils élèveront leur vol comme les aigles. Ils courront et ne se fatigueront pas. Ils marcheront et n'éprouveront pas de lassitude. " Si toutefois il se présentait quelque empêchement spécial : mauvaise santé, dettes à régler, etc., il y aurait lieu d'en délibérer et de consulter des gens dont on peut espérer de l'aide plutôt que de l'opposition. Aussi nous est-il dit (Si 37, 12 Vg) : " Discute de sainteté avec un homme irrégulier, et de justice avec un injuste ", ce qui est une manière de dire : ne le fais pas. Aussi lit-on ensuite (37, 14-15 Vg) : " Ne les consulte pas à tout propos, mais fréquente assidûment le saint. " Cependant, sur ces questions, il ne faut pas délibérer longuement. Comme dit S. Jérôme : " Hâte-toi, je te prie ; ta barque est attachée au rivage ; coupe le cordage, plutôt que de le dénouer. " 3° On peut enfin considérer la façon d'entrer en religion, et dans quel ordre. Et là-dessus on peut aussi prendre conseil de ceux qui ne mettront pas d'obstacle au projet.

Solutions : 1. Cette règle trouve son application dans les affaires où l'on a sujet de douter que nos aspirations viennent réellement de Dieu. C'est ainsi par exemple que les religieux eux-mêmes peuvent se demander si le candidat à la vie religieuse est conduit par l'Esprit de Dieu, ou si sa démarche ne serait pas entachée de simulation. C'est pourquoi ils ont le devoir de l'éprouver et de s'assurer que sa démarche est bien inspirée par l'Esprit divin. Quant à celui qui veut entrer en religion, il ne peut douter que son propos vienne de l'Esprit de Dieu, auquel il appartient de " conduire l'homme dans le droit chemin ".

Le fait que quelques-uns retournent en arrière ne prouve pas que leur vocation ne vient pas de Dieu. Car tout ce qui vient de Dieu n'est pas incorruptible. Autrement les créatures corruptibles ne seraient pas l'œuvre de Dieu ; c'est ce que disent les manichéens. Ou bien encore il faudrait dire que ceux qui ont reçu de Dieu la grâce ne peuvent la perdre, ce qui est encore hérétique. Ce qui est indissoluble, c'est le conseil même de Dieu, suivant lequel il fait les réalités corruptibles et changeantes, selon cette parole d'Isaïe (46, 10) : " Mon conseil demeurera, et mon vouloir s'exécutera. "

Donc le propos d'entrer en religion n'a pas à être examiné sur le point de savoir s'il vient de Dieu. " Il ne comporte pas de discussion stricte ", dit la Glose sur ce texte (1 Th 5, 21) : " Vérifiez tout. "

2. Il est écrit (Ga 5, 17) : " La chair convoite contre l'esprit. " De même, les amis charnels s'opposent souvent au progrès spirituel, selon cette parole (Mi 7, 6) : " Chacun a pour ennemis les gens de sa maison. " La parole rapportée par S. Luc : " Laisse-moi d'abord faire mes adieux aux gens de ma maison " est ainsi commentée par S. Cyrille : " Ce souci laisse apercevoir le secret partage de l'esprit. Informer ses proches, consulter des gens réfractaires à la juste estimation des choses, c'est une pensée qui trahit l'âme molle et qui se dérobe. C'est pourquoi elle s'entend dire par le Seigneur : "Nul, s'il met la main à la charrue et regarde en arrière, n'est apte au royaume de Dieu." Car c'est regarder en arrière que de tirer les choses en longueur sous prétexte de retourner chez soi et de conférer avec ses proches. "

3. Cette tour qu'on bâtit, c'est la perfection de la vie chrétienne. La dépense nécessaire à sa construction, c'est l'abandon de ses biens. Or nul n'hésite ni ne délibère pour savoir s'il veut avoir les ressources nécessaires ou, supposé qu'il les ait, s'il peut bâtir cette tour. Toute la question est de savoir si l'on possède les ressources voulues. Pareillement, il n'y a pas à délibérer

sur le point de savoir si l'on doit abandonner tout ce qu'on possède, ni si, l'ayant fait, on pourra parvenir à la perfection. La seule chose sur laquelle on ait à délibérer est celle-ci : ce que l'on fait représente-t-il bien le total abandon de ses biens ? Car si cet abandon n'est pas réel, qui représente les ressources qu'il faut avoir, il est impossible, est-il précisé dans le même livre (Lc 14, 33), d'être " disciple du Christ ", c'est-à-dire de bâtir la tour.

La crainte dont certains sont agités, cette inquiétude de savoir si, par leur entrée en religion, ils pourront parvenir à la perfection, est déraisonnable et se voit contredite par l'exemple d'un grand nombre. Aussi S. Augustin écrit-il : " Du côté où j'avais tendu mon visage et où je tremblais de passer, je contemplais la chaste et noble figure de la continence qui m'encourageait à approcher sans crainte et qui, pour m'accueillir et m'embrasser, tendait vers moi ses mains pleines d'une multitude de beaux exemples. C'était une foule d'enfants, garçons et filles, une jeunesse innombrable, tous les âges, de graves veuves, des vierges à cheveux blancs. Elle m'invitait d'un si engageant sourire ! C'était comme si elle m'avait dit : "Eh quoi tu ne pourrais pas ce qu'ont pu ceux-ci et celles-là ? Crois-tu donc qu'ils l'ont pu par eux-mêmes, et non pas par leur Seigneur ? Pourquoi se tenir en toi-même ? Que dis-je : Te tenir, alors que tu ne tiens pas debout ! Allons, jette-toi en lui. N'aie pas peur. Il ne va pas se retirer et te laisser choir. jette-toi sans crainte. Il va te recevoir et te guérir." "

Quant à l'exemple de David qu'on allègue, il n'a rien à voir avec ce dont il s'agit. " Cette armure de Saül, dit la Glose, ce sont les sacrements de la Loi et leur pesanteur. " La vie religieuse, elle, c'est " le joug si doux du Christ ". S. Grégoire l'a dit : " Quel fardeau met-il sur les épaules de notre âme, celui qui commande de fuir les désirs troublants, qui enseigne à éviter les chemins laborieux de ce monde ? " A ceux qui prennent sur eux ce joug très doux il promet, pour se refaire, la jouissance de Dieu et l'éternel repos de l'âme. A quoi daigne nous conduire celui-là même qui nous en a fait la promesse, Jésus Christ, notre Seigneur, qui est au-dessus de tout, Dieu béni pour l'éternité. Amen.

### Tertia Pars

#### QUESTION 1 : LA CONVENANCE DE L'INCARNATION

1. Convenait-il à Dieu de s'incarner ? — 2. L'Incarnation était-elle nécessaire à la restauration du genre humain ? — 3. Si l'homme n'avait pas péché, Dieu se serait-il incarné ? — 4. Dieu s'est-il incarné principalement pour enlever le péché originel, plutôt que le péché actuel ? — 5. Aurait-il convenu que Dieu s'incarne dès le commencement du monde ? — 6. L'Incarnation aurait-elle dû être retardée jusqu'à la fin du monde ?

Article 1 : Convenait-il à Dieu de s'incarner ?

Objections : 1. De toute éternité, Dieu est l'essence même de la bonté, et son être est, de toute éternité, le meilleur possible. Il n'y avait donc pas de convenance à ce que Dieu s'incarne.

2. Il est incongru d'unir des êtres infiniment éloignés l'un de l'autre, comme de peindre une image où le cou d'un cheval se joindrait à une tête d'homme. Mais Dieu et la chair sont infiniment éloignés, puisque Dieu est souverainement simple, tandis que la chair, surtout chez l'homme, est complexe.

3. Le corps est aussi éloigné de l'esprit suprême que le mal est éloigné de la bonté suprême. Mais il serait absolument hors de convenance que Dieu, bonté suprême, s'unisse au mal. Il n'y aurait donc pas de convenance à ce que l'esprit suprême incréé assume un corps.

4. Il est inconcevable que celui qui dépasse toute grandeur se renferme dans ce qu'il y a de plus petit, et que l'être chargé des grandes choses s'abaisse à des petites. Mais Dieu, qui a la charge de tout l'univers, ne peut être renfermé dans cet univers. Il semble donc impossible, comme Volusianus l'écrit à S. Augustin, que " celui pour qui l'univers est comme rien, aille se cacher dans le corps vagissant d'un enfant, que ce Souverain s'absente si longtemps de son palais, et que tout le gouvernement du monde se transporte dans ce petit corps ".

En sens contraire, il apparaît de la plus haute convenance que par les choses visibles soient manifestés les attributs invisibles de Dieu. Le monde entier a été créé pour cela, selon l'Apôtre (Rm 1, 20) : " Les perfections invisibles de Dieu se découvrent à la pensée par ses œuvres. " Mais, dit S. Jean Damascène, c'est par le mystère de l'Incarnation que nous sont manifestées à la fois la bonté, la sagesse, la justice et la puissance de Dieu : sa bonté, car il n'a pas méprisé la faiblesse de notre chair ; sa justice car, l'homme ayant été vaincu par le tyran du monde, Dieu a voulu que ce tyran soit vaincu à son tour par l'homme lui-même, et c'est en respectant notre liberté qu'il nous a arrachés à la mort ; sa sagesse, car, à la situation la plus difficile, il a su donner la solution la plus adaptée ; sa puissance infinie, car rien n'est plus grand que ceci : Dieu qui se fait homme.

Réponse : Pour tout être, ce qui est convenable est ce qui lui incombe en raison de sa nature propre ; c'est ainsi qu'il convient à l'homme de raisonner puisque, par nature, il est un être raisonnable. Or la nature même de Dieu, c'est l'essence de la bonté, comme le montre Denys. Aussi tout ce qui ressortit à la raison de bien convient à Dieu. Or, il appartient à la raison de bien qu'il se communique à autrui comme le montre Denys. Aussi appartient-il à la raison du souverain bien qu'il se communique souverainement à la créature. Et cette souveraine communication se réalise quand Dieu " s'unit à la nature créée de façon à ne former qu'une seule personne de ces trois réalités : le Verbe, l'âme et la chair ", selon S. Augustin. La convenance de l'Incarnation apparaît donc à l'évidence.

Solutions : 1. Le mystère de l'Incarnation ne s'est pas accompli du fait que Dieu aurait changé de quelque manière l'état dans lequel il existe de toute éternité, mais du fait qu'il s'est uni à la créature, ou plutôt qu'il se l'est unie, de façon nouvelle. Or, il convient que la créature, qui est changeante par définition, n'existe pas toujours de la même façon. Aussi, de même que la créature a commencé d'exister alors qu'elle n'existait pas auparavant, ainsi est-il convenable que n'ayant pas été auparavant unie à Dieu dans la personne, elle l'ait été postérieurement.

2. Être unie à Dieu dans la personne ne convenait pas à la chair de l'homme selon la condition de sa nature, car cela était au-dessus de sa dignité. Cependant il convenait à Dieu, selon la transcendance infinie de sa bonté, de s'unir la chair pour le salut de l'homme.

3. Toutes les conditions qui rendent la créature différente du Créateur ont été instituées par la sagesse de Dieu et ordonnées à sa bonté. En effet, c'est par bonté que Dieu, immobile et incorporel, produit des créatures changeantes et corporelles ; de même, le mal de peine a été introduit par la justice de Dieu en vue de la gloire de Dieu. Tandis que le mal de faute est commis par éloignement du plan de la sagesse divine, et de l'ordre de la bonté divine. Et c'est pourquoi il a pu être convenable que Dieu assume une nature créée, changeante, corporelle et soumise au châtement ; mais il n'aurait pas été convenable qu'il assume le mal du péché.

4. Voici la réponse de S. Augustin à Volusianus : " La doctrine chrétienne ne comporte pas que Dieu, pour s'introduire dans la chair humaine, aurait délaissé ou perdu le gouvernement de l'univers, ni qu'il l'ait rétréci pour l'introduire dans ce corps fragile. Une telle conception vient de la pensée humaine, incapable d'imaginer autre chose que des corps. Dieu n'est pas grand par la masse, mais par la puissance. Si la parole de l'homme, en se propageant, est entendue tout

entière et en même temps par beaucoup et par chacun, il n'est pas incroyable que le Verbe de Dieu, qui est éternel, soit tout entier partout à la fois. " Aussi, que Dieu se soit incarné n'a rien d'inadmissible.

Article 2 : L'Incarnation était-elle nécessaire à la restauration du genre humain ?

Objections : 1. Le Verbe de Dieu, étant parfaitement Dieu, comme on l'a vu dans la première Partie, sa puissance n'a reçu de l'Incarnation aucun accroissement. Donc, si le Verbe incarné a restauré la nature humaine, il pouvait le faire même sans s'incarner.

2. Pour restaurer la nature humaine, ruinée par le péché, rien ne paraissait requis, sinon que l'homme satisfasse pour le péché. Or l'homme le pouvait, semble-t-il, car Dieu ne peut pas lui demander plus qu'il ne peut faire ; et puisqu'il est plus enclin à faire miséricorde qu'à punir, de même qu'il impute à l'homme l'acte de son péché pour le punir, de même doit-il lui imputer l'acte contraire pour son mérite. Il n'était donc pas nécessaire à la restauration de la nature humaine que le Verbe de Dieu s'incarne.

3. Le respect envers Dieu est une des conditions principales pour que l'homme obtienne le salut ; ce qui fait dire à Malachie (1, 6) : " Si je suis père, où est l'honneur qui m'est dû ? Si je suis maître, où est la crainte qui m'est due ? " Mais ce respect des hommes envers Dieu sera d'autant plus grand qu'ils le considéreront comme élevé au-dessus de tous et éloigné de la connaissance humaine. D'où la parole du Psaume (113, 4) : " Le Seigneur est élevé au-dessus de tous les peuples, sa gloire au-dessus de tous les cieux. Qui est semblable au Seigneur notre Dieu ? " Donc, il ne convient pas à notre salut que Dieu nous devienne semblable en assumant notre chair. En sens contraire, ce qui délivre le genre humain de la perdition est nécessaire au salut. Mais c'est ce que fait le mystère de l'incarnation divine selon S. Jean (3, 6) : " Dieu a tellement aimé le monde qu'il a donné son Fils unique pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas mais qu'il ait la vie éternelle. " Donc l'Incarnation était nécessaire au salut des hommes.

Réponse : Quelque chose est dit nécessaire à une fin de deux façons : de telle façon que sans cela quelque chose ne puisse pas exister ; c'est ainsi que la nourriture est nécessaire à la conservation de la vie humaine. Ou bien parce que cela permet de parvenir à la fin de façon meilleure et plus adaptée ; c'est ainsi qu'un cheval est nécessaire pour voyager. De la première façon l'Incarnation n'était pas nécessaire à la restauration de notre nature ; car Dieu, par sa vertu toute-puissante, aurait pu restaurer notre nature de bien d'autres manières. De la seconde façon, il était nécessaire que Dieu s'incarne pour restaurer notre nature. C'est ce que dit S. Augustin : " Montrons que Dieu, à la puissance de qui tout est également soumis, avait la possibilité d'employer un autre moyen, mais qu'il n'y en a eu aucun plus adapté à notre misère et à notre guérison. "

Et on peut l'envisager au point de vue de notre progrès dans le bien. 1° Notre foi devient plus assurée, du fait que l'on croit Dieu qui nous parle en personne. Selon S. Augustin : " Pour que l'homme marche avec plus de confiance vers la vérité, la Vérité en personne, le Fils de Dieu, en assumant l'humanité, a constitué et fondé la foi. " — 2° L'espérance est par là soulevée au maximum. Selon S. Augustin : " Rien n'était aussi nécessaire pour relever notre espérance que de nous montrer combien Dieu nous aimait. Quel signe plus évident pouvons-nous en avoir que l'union du Fils de Dieu à notre nature ? " — 3° Notre charité est réveillée au maximum par ce mystère, et S. Augustin dit ailleurs : " Quel plus grand motif y a-t-il de la venue du Seigneur que de nous montrer son amour pour nous ? " Il ajoute plus loin : " Si nous avons tardé à l'aimer, maintenant au moins ne tardons pas à lui rendre amour pour amour. " — 4° L'Incarnation nous donne un modèle de vie, par l'exemple que Jésus a présenté. Selon S. Augustin, " l'homme, que l'on pouvait voir, il ne fallait pas le suivre ; il fallait suivre Dieu, que l'on ne pouvait voir. C'est donc pour donner à l'homme un modèle visible par l'homme et que l'homme pouvait suivre, que



Dieu s'est fait homme ". — 5° L'Incarnation est nécessaire à la pleine participation de la divinité qui est la béatitude véritable de l'homme et la fin de la vie humaine. C'est cela qui nous a été conféré par l'humanité du Christ. Car S. Augustin — l'a prêché : " Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu. "

Pareillement, l'Incarnation était utile pour nous éloigner du mal. — 1° Par ce mystère l'homme apprend à n'avoir ni préférence ni respect pour le démon qui est l'auteur du péché. S. Augustin dit à ce sujet : " Si la nature humaine a été unie à Dieu au point de devenir une seule personne, que ces esprits mauvais et orgueilleux n'osent plus se préférer à l'homme sous prétexte qu'ils n'ont pas de chair. " — 2° Par ce mystère nous découvrons toute la dignité de la nature humaine, et qu'il ne faut pas la souiller par le péché. Ce qui fait dire à S. Augustin : " Dieu nous a montré la place éminente occupée par la nature humaine dans la création, par le fait qu'il est apparu aux hommes comme un homme véritable. " Et S. Léon dit aussi : " Chrétien, reconnais ta dignité et, après avoir été uni à la nature divine, ne va pas, par une conduite honteuse, retourner à ton ancienne bassesse. " — 3° Pour détruire la présomption de l'homme " la grâce de Dieu est mise en valeur pour nous, sans aucun mérite de notre part, chez le Christ homme ". — 4° " L'orgueil de l'homme, qui est le plus grand obstacle à l'union avec Dieu, peut être réfuté et guéri par cette grande humilité de Dieu. " — 5° L'Incarnation est utile pour délivrer l'homme de la servitude du péché. Cela, dit S. Augustin, " devait se faire de telle sorte que le diable fût vaincu par la justice de l'homme Jésus Christ ". Et cela s'est fait parce que le Christ a satisfait pour nous. Un simple homme ne pouvait pas satisfaire pour tout le genre humain ; et Dieu ne devait pas satisfaire ; il fallait donc que Jésus Christ fût à la fois Dieu et homme. C'est aussi l'affirmation de S. Léon : " La puissance assume la faiblesse, et la majesté la bassesse ; ainsi ce qui convenait à notre guérison, l'unique médiateur entre Dieu et les hommes pouvait mourir d'une part, et ressusciter de l'autre. S'il n'avait pas été vrai Dieu, il n'aurait pas apporté le remède, s'il n'avait pas été vrai homme, il n'aurait pas offert un modèle. "

Il y a encore beaucoup d'autres avantages venus de l'Incarnation, qui dépassent la connaissance humaine.

Solutions : 1. Cet argument s'applique au premier mode de la nécessité, sans lequel la fin ne peut être atteinte.

2. On peut dire qu'une satisfaction est suffisante de deux façons. D'abord parfaitement, parce qu'elle compense par une équivalence absolue la faute commise. En ce sens, la satisfaction offerte par un simple homme ne pouvait pas être suffisante, parce que toute la nature humaine était désorganisée par le péché, et que le bien d'une personne, ou même de plusieurs, ne pouvait compenser d'une façon équivalente le désastre de toute une nature. En outre, le péché commis contre Dieu reçoit une certaine infinité en raison de l'infinie majesté divine ; car l'offense est d'autant plus grave que l'offensé est de plus haut rang. Ainsi fallait-il, pour une satisfaction adéquate, que l'acte de celle-ci ait une efficacité infinie, comme venant de l'homme-Dieu.

Mais on peut parler aussi d'une satisfaction qui soit suffisante, mais imparfaitement, parce qu'elle est acceptée, malgré sa faiblesse, par celui qui veut bien s'en contenter. En ce sens la satisfaction offerte par un simple homme est suffisante. Et parce que l'imparfait suppose toujours une réalité parfaite qui le fonde, il s'ensuit que la satisfaction de tout homme ordinaire tient son efficacité de la satisfaction du Christ.

3. En assumant la chair, Dieu n'a pas diminué sa majesté, ni par conséquent le motif que nous avons de le révéler. Celui-ci s'accroît dans la mesure où s'accroît la connaissance de Dieu. Or, du fait qu'il a voulu se rendre proche de nous par l'Incarnation, il nous a attirés davantage à le connaître.

Article 3 : Si l'homme n'avait pas péché, Dieu se serait-il incarné ?

Objections : 1. Il semble que Dieu se serait incarné de toute façon, car l'effet demeure tant que demeure la cause. Mais, dit S. Augustin : " On peut penser à bien d'autres effets de l'Incarnation " en dehors de la libération du péché, dont on vient de parler. Donc, même si l'homme n'avait pas péché, Dieu se serait incarné.

2. Il revient à la toute-puissance divine d'accomplir parfaitement ses œuvres et de se manifester par un effet infini. Mais une simple créature ne peut être considérée comme un effet infini, puisqu'elle est finie par son essence. C'est seulement dans l'œuvre de l'Incarnation que se manifeste principalement l'effet infini de la puissance divine, puisqu'elle unit deux êtres infiniment éloignés l'un de l'autre, en tant qu'elle réalise l'homínisation de Dieu. C'est même dans cette œuvre que l'univers atteint sa perfection, puisque l'aboutissement de la création, qui est l'homme, s'unit à son premier principe, qui est Dieu. Donc, même si l'homme n'avait pas péché, Dieu se serait incarné.

3. Le péché n'a pas rendu la nature humaine plus capable de recevoir la grâce. Mais après le péché elle a été capable de l'union hypostatique, qui est la plus haute des grâces. Donc, si l'homme n'avait pas péché, la nature humaine aurait été capable de cette grâce. Et Dieu n'aurait pas privé la nature humaine de ce bien dont elle était capable.

4. La prédestination divine est éternelle. Mais il est dit du Christ, dans l'épître aux Romains (1, 4) : " Il a été prédestiné Fils de Dieu avec puissance. " Donc, même avant le péché, il était nécessaire que le Fils de Dieu s'incarne pour que la prédestination divine s'accomplisse.

5. Le mystère de l'Incarnation a été révélé au premier homme, comme le montre ce qu'il a dit (Gn 2, 23) : " Cette fois, c'est l'os de mes os, et la chair de ma chair ! " Et l'Apôtre déclare (Ep 5, 32) : " C'est un grand mystère, relativement au Christ et à l'Église. " Mais l'homme ne pouvait prévoir sa chute, pour le même motif qui la faisait ignorer à l'ange, comme le prouve S. Augustin. Donc, même si l'homme n'avait pas péché, Dieu se serait incarné.

En sens contraire, sur le texte de S. Luc (19, 10) : " Le Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu ", S. Augustin affirme : " Donc, si l'homme n'avait pas péché, le Fils de l'homme ne serait pas venu. " Et sur cette parole (1 Tm 1, 5) : " Le Christ est venu dans le monde pour sauver les pécheurs ", la Glose affirme : " Il n'y a pas d'autre motif à la venue du Christ Seigneur que le salut des pécheurs. Supprimez la maladie, supprimez les blessures, et il n'y a pas de motif pour recourir aux remèdes. "

Réponse : Diverses opinions ont été émises à ce sujet. Certains prétendent que, même si l'homme n'avait pas péché, le Fils de Dieu se serait incarné. D'autres soutiennent le contraire, et c'est plutôt à leur opinion qu'il faut se rallier. En effet, ce qui dépend de la seule volonté de Dieu et à quoi la créature n'a aucun droit, ne peut nous être connu que dans la mesure où c'est enseigné dans la Sainte Écriture, qui nous a fait connaître la volonté de Dieu. Aussi, puisque dans la Sainte Écriture le motif de l'Incarnation est toujours attribué au péché du premier homme, on dit avec plus de justesse que l'œuvre de l'Incarnation est ordonnée à remédier au péché, à tel point que si le péché n'avait eu lieu, il n'y aurait pas eu l'Incarnation. Cependant la puissance de Dieu ne se limite pas à cela, car il aurait pu s'incarner même en l'absence du péché.

Solutions : 1. Tous les autres motifs assignés à l'Incarnation se rattachent à la guérison du péché. Car si l'homme n'avait pas péché, il aurait été inondé par la lumière de la sagesse divine, et Dieu lui aurait donné la perfection de la justice pour tout ce qu'il avait besoin de connaître et de faire. Mais parce que l'homme, en abandonnant Dieu, s'était effondré au niveau des réalités corporelles, il convenait que Dieu, en s'incarnant, lui apporte le remède du salut par des moyens corporels. C'est pourquoi, sur la parole de Jean (1, 14) : " Le Verbe s'est fait chair ", S. Augustin

affirme : " La chair t'avait aveuglé, la chair te guérit ; car le Christ est venu pour éteindre par la chair les passions de la chair. "

2. Dans le mode de production des choses à partir de rien, la puissance infinie de Dieu se manifeste déjà. En outre, il suffit à la perfection de l'univers que la créature s'oriente vers Dieu comme vers sa fin, en vertu de sa nature. Mais que la créature s'unisse à Dieu dans la personne, cela dépasse les limites de sa perfection naturelle.

3. On peut considérer une double capacité dans la nature humaine. L'une est dans l'ordre de la puissance naturelle. Celle-là est toujours comblée par Dieu, qui donne à chaque être ce que demande la capacité de sa nature. L'autre capacité se mesure à la puissance divine, à qui toute créature obéit sans hésitation. Et c'est à celle-ci que se rapporte la capacité alléguée dans l'objection. Mais Dieu ne comble pas totalement cette capacité de la nature ; autrement il faudrait dire que Dieu n'aurait pas pu faire dans sa créature autre chose que ce qu'il a fait, ce qui est faux, comme on l'a établi dans la première Partie.

Mais rien n'empêche que la nature humaine ait été élevée à un niveau supérieur après le péché ; car Dieu permet le mal pour en tirer un plus grand bien. Comme dit S. Paul (Rm 5, 20) : " Là où le péché a abondé, la grâce a surabondé. " Et l'on chante dans la bénédiction du cierge pascal : " Heureuse faute, qui nous valut d'avoir un si grand Rédempteur ! "

4. La prédestination suppose la prescience de l'avenir. C'est pourquoi, de même que Dieu prédestine un homme au salut pour exaucer la prière d'autres hommes, de même a-t-il prédestiné l'œuvre de l'Incarnation à guérir le péché des hommes.

5. Rien n'empêche de révéler à quelqu'un un effet dont on ne lui révèle pas la cause. Le mystère de l'Incarnation a donc pu être révélé au premier homme sans qu'il puisse prévoir sa chute : car quiconque connaît un effet ne connaît pas toujours sa cause.

Article 4 : Dieu s'est-il incarné principalement pour enlever le péché originel, plutôt que le péché actuel ?

Objections : 1. Plus un péché est grave, plus il s'oppose au salut de l'homme, en vue duquel Dieu s'est incarné. Mais le péché actuel est plus grave que le péché originel, auquel est due une peine minime selon S. Augustin. L'incarnation du Christ est donc ordonnée primordialement à la destruction du péché actuel.

2. Par le péché originel l'homme est tenu à la peine du dam, et non à la peine du sens, comme on l'a établi dans la deuxième Partie. Or le Christ a satisfait en subissant la peine du sens sur la croix et non la peine du dam, car il n'a été aucunement privé de la vision et de la jouissance de Dieu. Donc il est venu pour effacer le péché actuel plus que pour effacer le péché originel.

3. Selon S. Jean Chrysostome, " tel est l'amour du serviteur fidèle que les bienfaits de son maître, accordés communément à tous, il les estime faits à lui seul (Ga 2, 20) : "Il m'a aimé, il s'est livré pour moi. " " Mais les péchés qui nous sont propres sont les péchés actuels, tandis que le péché originel est commun. Donc nous devons avoir cet amour, de penser que le Christ est venu pour expier en premier lieu nos péchés actuels.

En sens contraire, il est dit (Jn 1, 29) : " Voici l'Agneau de Dieu, voici celui qui enlève le péché du monde. " Ce que Bède commente ainsi : " Ce qu'on appelle péché du monde, c'est le péché originel, qui est commun au monde entier. "

Réponse : Il est certain que le Christ est venu en ce monde pour effacer non seulement le péché qui s'est transmis par origine à la postérité, mais encore tous les péchés qui s'y sont ajoutés par la suite. Tous, il est vrai, ne sont pas effacés, mais cela vient de la déficience des hommes qui ne s'unissent pas au Christ, selon la parole de S. Jean (3, 19) : " La lumière est venue dans le monde, et les hommes ont préféré les ténèbres à la lumière. " Mais le Christ, lui, a offert une

satisfaction suffisante pour tous les péchés, selon S. Paul (Rm 5,16) : " Il n'en va pas du don comme de la faute ; le jugement porté sur une seule faute aboutit à une condamnation ; la grâce appliquée à de nombreux péchés aboutit à la justification II. " Mais si le Christ est venu principalement pour détruire un péché, c'est dans la mesure où ce péché est le plus important. Or quelque chose est plus important de deux façons. Ce peut être en intensité, comme on appelle plus grande la blancheur la plus intense. De ce point de vue, le péché actuel est plus grand que le péché originel, parce que la raison de volontaire s'y réalise davantage, comme nous l'avons établi dans la deuxième Partie. D'un autre point de vue, quelque chose est plus grand en extension, comme on parle d'une blancheur plus grande parce qu'elle est plus étendue. Et de cette façon le péché originel, qui atteint le genre humain tout entier, est plus grand que le péché actuel, propre à une personne individuelle. Et à cet égard, le Christ est venu principalement pour enlever le péché originel, en tant que, selon Aristote " le bien de la nation est plus divin et plus éminent que le bien d'un seul ".

Solutions : 1. Cet argument s'appuie sur l'importance intensive du péché.

2. Dans la rétribution future le péché originel ne sera pas châtié de la peine du sens ; mais les pénalités sensibles que nous souffrons en cette vie : la faim, la soif, la mort, etc. proviennent du péché originel. C'est pourquoi le Christ, afin de satisfaire pleinement pour le péché originel, a voulu souffrir la douleur sensible afin d'abolir en lui la mort et les autres pénalités.

3. Comme dit S. Jean Chrysostome au même endroit, l'Apôtre parlait ainsi " non pour diminuer les dons immenses et universels du Christ, mais afin de se désigner, lui seul, comme en bénéficiant au nom de tous. A quoi bon les attribuer aux autres, lorsque ce que tu reçois est aussi complet et parfait que si rien ne leur avait été accordé ? ". De ce que l'on doit estimer les bienfaits du Christ comme accordés à soi-même, on ne doit pas estimer qu'ils n'ont pas été accordés aux autres. C'est pourquoi il n'est pas exclu que le Christ soit venu principalement pour abolir le péché de toute l'humanité plus que celui de l'individu. Mais ce péché de nature a été guéri aussi parfaitement en chacun que s'il avait été guéri chez un seul. Aussi, à cause de l'union réalisée par la charité, tout ce qui a été prodigué à tous, chacun peut le prendre en compte pour soi-même.

Article 5 : Aurait-il convenu que Dieu s'incarne dès le commencement du monde ?

Objections : 1. L'œuvre de l'Incarnation provient de l'immense amour de Dieu, selon S. Paul (Ep 2, 4) : " Dieu, dans la richesse de sa miséricorde et poussé par le grand amour dont il nous a aimés, alors que nous étions morts par suite de nos fautes, nous a rendu la vie avec le Christ. " Mais l'amour se porte sans retard au secours de l'ami dans le besoin ; il est écrit en effet (Pr 3, 28) : " Ne dis pas à ton ami : "Va-t'en, repasse, je te donnerai demain", quand tu peux donner sur l'heure. " Il semble donc que Dieu ne devait pas retarder l'œuvre de l'Incarnation, mais venir dès le début au secours du genre humain par l'Incarnation.

2. S. Paul écrit (1 Tm 1, 15) : " Le Christ est venu en ce monde sauver les pécheurs. " Mais ils auraient été sauvés en plus grand nombre si Dieu s'était incarné dès le début du genre humain ; car le plus grand nombre au cours des siècles, dans leur ignorance de Dieu, se sont perdus par leur péché.

3. L'œuvre de la grâce n'est pas moins organisée que l'œuvre de la nature. Or " la nature débute par ce qui est parfait ", dit Boèce Donc l'œuvre de la grâce aurait dû être parfaite dès le début. Mais c'est dans l'Incarnation que l'on découvre la perfection de la grâce, selon cette parole : " Le Verbe s'est fait chair ", à laquelle fait suite : " plein de grâce et de vérité " (Jn 1, 14). Donc le Christ aurait dû s'incarner au début du genre humain.

En sens contraire, S. Paul écrit (Ga 4, 4) : " Quand vint la plénitude des temps, Dieu envoya son Fils, né d'une femme. " Et la Glose nous dit que " la plénitude des temps désigne le temps fixé par Dieu pour envoyer son Fils ". Or Dieu a tout fixé dans sa sagesse. C'est donc au temps le plus opportun qu'il s'est incarné. Et ainsi ne convenait-il pas qu'il se soit incarné au commencement du monde.

Réponse : Puisque l'œuvre de l'Incarnation est ordonnée de façon primordiale à la restauration de la nature humaine par l'abolition du péché, il est évident que l'Incarnation de Dieu dès le commencement du genre humain, avant le péché, n'aurait pas eu de motif, car on ne donne de remède qu'à celui qui est déjà malade, selon cette parole du Seigneur (Mt 9, 12) : " Ce ne sont pas les bien portants qui ont besoin du médecin, mais les malades. Car je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs. "

Mais il ne convenait pas non plus que Dieu s'incarne aussitôt après le péché. 1° A cause de la condition du péché de l'homme, fruit de l'orgueil : il fallait que l'homme soit libéré après s'être humilié pour reconnaître son besoin d'un libérateur. C'est pourquoi, sur cette parole (Ga 3, 19). " La loi a été établie par le ministère des anges et l'intervention d'un médiateur ", la Glose explique : " C'est par une haute prudence qu'après la chute de l'homme, le Fils de Dieu n'a pas été envoyé aussitôt. En effet, Dieu a d'abord laissé l'homme à son libre arbitre, afin de lui faire connaître ainsi les forces de sa nature. Puis, à cause de son incapacité, l'homme reçut la loi.

Ensuite sa maladie s'aggrava, non par la faute de la loi, mais par celle de sa nature viciée ; ainsi, connaissant sa faiblesse, il appellerait le médecin et rechercherait le secours de la grâce. " 2° La progression dans le bien fait passer de l'imparfait au parfait, selon S. Paul (1 Co 15, 46) : " Ce n'est pas l'être spirituel qui paraît d'abord, c'est l'être naturel ; le spirituel ne vient qu'ensuite. Le premier homme, qui vient de la terre, est terrestre, le second homme, qui vient du ciel, est céleste. "

3° Ce délai convenait à la dignité du Verbe incarné car, à propos du texte des Galates. " Quand vint la plénitude des temps ", la Glose explique : " Plus le juge à venir était éminent, plus devait être longue la suite des hérauts qui l'annonçaient. "

4° Il ne fallait pas que la ferveur de la foi s'attédisse au cours d'une trop longue durée. Car il est écrit (Mt 24, 12) : " La charité de beaucoup se refroidira ", et (Lc 18, 8) : " Quand le Fils de l'homme viendra, croyez-vous qu'il trouvera encore la foi sur la terre ? "

Solutions : 1. Sans doute, la charité n'attend pas pour venir en aide à un ami, mais elle tient compte de l'opportunité des circonstances et de la condition des personnes. Car si un médecin donnait tel remède au malade dès le début de la maladie, ce serait peu efficace et peut-être même plus nocif qu'utile. C'est pourquoi Dieu n'a pas proposé dès le début le remède de l'Incarnation, pour éviter que l'homme ne le méprise par orgueil, s'il n'avait pas commencé par prendre conscience de sa faiblesse.

2. S. Augustin répond à cette objection en disant : " Le Christ a voulu apparaître aux hommes et leur prêcher sa doctrine dans le temps et le lieu où il savait rencontrer ceux qui croiraient en lui. Il prévoyait en effet que de tels hommes — non pas tous, mais beaucoup — en sa présence et malgré sa résurrection d'entre les morts, ne voudraient pas croire en lui. "

Mais le même S. Augustin rejette ailleurs cette réponse et déclare : " Pouvons-nous dire que les habitants de Tyr et de Sidon n'auraient pas voulu croire si de tels miracles avaient été accomplis parmi eux, alors que Dieu lui-même affirme qu'ils se seraient grandement repentis et humiliés ? " Ensuite, il ajoute : " Comme dit S. Paul (Rm 9, 16) : " Il n'est pas question de l'homme qui veut et qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde. " Dieu prévoit en effet quels sont ceux qui croiraient à ses miracles s'ils en étaient témoins ; il vient en aide aux uns parce qu'il le veut ; il

ne vient pas en aide aux autres parce que dans sa prédestination, cachée mais juste, il en a jugé autrement. Croyons donc sans hésiter à sa miséricorde envers ceux qu'il sauve, et à sa justice envers ceux qu'il punit. "

3. Le parfait précède l'imparfait : c'est vrai lorsqu'il s'agit de réalités diverses par leur époque et leur nature ; l'être imparfait suppose l'être parfait pour que celui-ci le mène à son achèvement. Mais dans une seule et même réalité, l'imparfait, bien que postérieur en nature, est antérieur temporellement. Ainsi, par rapport à l'imperfection de la nature humaine, la perfection éternelle de Dieu est antérieure en durée, mais l'achèvement de cette même nature par l'union à Dieu est postérieure.

Article 6 : L'Incarnation aurait-elle dû être retardée jusqu'à la fin du monde ?

Objections : 1. On dit dans le Psaume (92, 11 Vg) : " Ma vieillesse connaîtra une abondante miséricorde ", c'est-à-dire, d'après la Glose, " à la fin des temps ". Mais le temps de l'Incarnation est au plus haut point le temps de la miséricorde, selon le Psaume (102, 14) : " Car le temps est venu de prendre Sion en pitié. " Donc, l'Incarnation aurait dû être retardée jusqu'à la fin du monde.

2. Dans la même réalité, nous venons de le voir, le parfait est postérieur temporellement à l'imparfait. Donc, le plus haut degré de perfection doit occuper la dernière place dans le temps. Or la perfection suprême de la nature humaine est dans son union au Verbe. Car, selon S. Paul (Col 1, 19) : " Dieu s'est plu à faire habiter en lui toute la plénitude de la divinité. " Donc l'Incarnation aurait dû être retardée jusqu'à la fin du monde.

3. Il ne convient pas de réaliser par deux moyens ce qui peut l'être par un seul. Mais un seul avènement du Christ pouvait suffire à sauver la nature humaine, celui qui se produira à la fin du monde. Il ne fallait donc pas qu'il viennent auparavant par l'Incarnation, qui aurait donc dû être retardée jusqu'à la fin du monde.

En sens contraire, il est écrit dans Habacuc (3, 2 Vg) : " Tu te révéleras au milieu des années. " Le mystère de l'Incarnation, qui devait révéler le Christ au monde ne devait donc pas être retardé jusqu'à la fin du monde.

Réponse : Comme il ne convenait pas que l'Incarnation se produise dès le commencement du monde, de même ne convenait-il pas qu'elle soit retardée jusqu'à la fin du monde.

1° Cela se voit quand on considère l'union de la nature divine et de la nature humaine. Nous avons déjà dit qu'en un sens l'imparfait précède temporellement le parfait, et en autre sens le suit : dans une réalité qui progresse, l'imparfait précède le parfait ; dans une réalité qui est cause de progrès, le parfait au contraire précède l'imparfait. En effet, dans l'Incarnation la nature humaine est portée au degré suprême d'excellence ; c'est pourquoi il ne convenait pas que l'Incarnation se produise dès le commencement du genre humain. Mais d'autre part, le Verbe incarné est cause efficiente de perfection humaine, puisque " nous avons tous reçu de sa plénitude " (Jn 1, 16). Et c'est pourquoi l'Incarnation ne devait pas être retardée jusqu'à la fin du monde. Ce qui se produira alors, ce sera la consommation de la gloire à laquelle le Verbe incarné doit conduire la nature humaines.

2° Cela se déduit aussi de l'effet produit par le salut de l'homme. Selon un Père de l'Église : " Il est au pouvoir du donateur de faire miséricorde à l'époque et dans la mesure où il lui plaît. Donc le Christ est venu quand il a su qu'il devait nous secourir et que son bienfait serait bien accueilli. En effet, lorsque, par une certaine langueur du genre humain, la connaissance de Dieu commençait à s'effacer et les mœurs à se dégrader, Dieu daigna élire Abraham pour rénover en lui la connaissance de Dieu et la conscience morale. Puis, comme le respect avait encore diminué, Dieu donna par Moïse le texte de la loi. Parce que les païens le méprisèrent et

refusèrent de s'y soumettre, et parce que ceux qui l'avaient reçu ne l'observèrent pas, le Seigneur, mû par sa miséricorde, envoya son Fils pour que celui-ci, après avoir donné à tous la rémission de leurs péchés, puisse offrir à Dieu le Père les hommes justifiés. " Mais si ce remède avait été retardé jusqu'à la fin du monde, la connaissance et le culte de Dieu, comme l'honnêteté des mœurs, auraient totalement disparu sur la terre.

3° Ce retard n'était pas compatible avec la manifestation de la puissance divine, qui sauve l'homme de multiples façons : non seulement par la foi au Christ à venir, mais encore par la foi au Christ présent, et au Christ déjà venu.

Solutions : 1. La miséricorde dont la Glose parle là, c'est la miséricorde de Dieu conduisant à la gloire. Si cependant on veut la rapporter à la miséricorde manifestée au genre humain par l'Incarnation, il faut savoir que, selon S. Augustin, le temps de l'Incarnation peut se comparer à la jeunesse du genre humain " à cause de la vigueur et de la ferveur de la foi, qui agit par la charité " ; à sa vieillesse aussi, " car le Christ est venu au sixième âge ". Et bien que " dans le corps la jeunesse et la vieillesse ne puissent être simultanées, elles peuvent pourtant coexister dans l'âme : la jeunesse par son élan, la vieillesse par sa dignité ". C'est pourquoi S. Augustin affirme ailleurs : " Le Maître divin ne pouvait venir que dans la jeunesse de l'humanité pour l'élever par son exemple à la plus haute perfection morale. " Et ailleurs il dit qu'il est venu au sixième âge du genre humain, qui est la vieillesse.

2. Il ne s'agit pas seulement de considérer l'Incarnation comme terme du progrès de l'humanité, mais aussi comme principe de perfection dans notre nature humaine, nous venons de le dire.

3. Sur la parole de Jean (3, 17) : " Dieu n'a pas envoyé son Fils pour qu'il juge le monde ", Chrysostome déclare. " Il y a deux avènements du Christ : le premier pour qu'il remette les péchés, le second pour qu'il juge le monde. S'il n'avait pas fait cela, tous les hommes auraient été perdus ensemble, car tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu. " Il est donc évident que l'avènement de la miséricorde ne devait pas être retardé jusqu'à la fin du monde.

Il faut étudier maintenant la manière dont le Verbe s'est incarné : 1° La nature de cette union (Q. 2). — 2° Cette union quant à la personne qui assume (Q. 3). — 3° Quant à la nature assumée (Q. 4).

## **QUESTION 2 : LE MODE D'UNION DU VERBE INCARNÉ**

1. L'union du Verbe incarné s'est-elle faite dans la nature ? — 2. S'est-elle faite dans la personne ? — 3. S'est-elle faite dans le suppôt ou hypostase ? — 4. La personne ou hypostase du Christ après l'Incarnation, est-elle composée ? — 5. S'est-il produit une union entre l'âme et le corps dans le Christ ? — 6. La nature humaine s'est-elle unie au Verbe de façon accidentelle ? — 7. Cette union elle-même est-elle quelque chose de créé ? — 8. Est-elle identique à l'assomption ? — 9. Est-elle la plus parfaite de toutes les unions ? — 10. L'union des deux natures dans le Christ a-t-elle été réalisée par la grâce ? — 11. A-t-elle été précédée par des mérites ? — 12. La grâce d'union fut-elle naturelle au Christ en tant qu'homme ?

Article 1 : L'union du Verbe incarné s'est-elle faite dans la nature ?

Objections : 1. S. Cyrille a dit, ce qui figure dans les actes du concile de Chalcédoine : " On ne doit pas concevoir deux natures du Verbe de Dieu incarné, mais une seule. " Ce qui ne serait pas si l'union n'avait pas réalisé une seule nature.

2. S. Athanase dit, dans son Symbole : " De même que l'âme rationnelle et la chair, par leur union, forment une seule nature humaine, de même Dieu et l'homme, par leur union, forment une seule nature. " Donc l'union s'est faite dans la nature.

3. Une nature ne peut tirer sa dénomination d'une autre si elles ne sont de quelque manière changées l'une en l'autre. Mais dans le Christ la nature divine et la nature humaine sont dénommées l'une par l'autre. En effet, S. Cyrille dit que la nature divine " s'est incarnée " et S. Grégoire de Nazianze que la nature humaine " a été déifiée ", comme le montre le Damascène. Il apparent donc que ces deux natures en ont fait une seule.

En sens contraire, il y a la définition du concile de Chalcédoine : " Nous confessons la venue à la fin des temps du Fils de Dieu, unique engendré, que nous devons reconnaître en deux natures sans mélange, sans changement, sans division ni séparation, sans que l'union ait supprimé la différence de natures. " Donc l'union ne s'est pas faite dans la nature.

Réponse : Pour éclairer cette question, il faut d'abord considérer ce qu'on entend par " nature ". Ce mot vient du verbe latin signifiant " naître ", aussi a-t-il été employé d'abord pour désigner la génération des vivants, ce qu'on appelle naissance ou propagation. Puis le mot " nature " a signifié le principe de cette génération. Et, parce que le principe de la génération chez les vivants leur est intrinsèque, le mot " nature " en est venu à désigner tout principe intérieur de mouvement. C'est en ce sens qu'Aristote donne cette définition : " La nature est principe du mouvement dans l'être où ce mouvement existe par soi et non par accident. "

Or ce principe est soit la forme, soit la matière le mot " nature " signifiera donc tantôt l'une et tantôt l'autre. Et parce que la fin de la génération est, dans l'être engendré, l'essence de l'espèce, que signifie la définition, il s'ensuit que l'essence de l'espèce, elle aussi, est appelée " nature ". C'est ainsi que Boèce définit la nature : " La différence spécifique informant un être ", c'est-à-dire qui achève la définition de l'espèce. C'est donc ainsi que nous parlons de la nature, selon qu'elle signifie l'essence, ou la quiddité de l'espèce.

Or, selon cette acception du mot " nature ", il est impossible que l'union du Verbe incarné se soit faite dans la nature. Car c'est de trois façons qu'une seule réalité peut être faite de deux autres ou de davantage.

1. Elle est faite de deux réalités parfaites qui demeurent dans leur intégrité. Cela ne peut se produire autrement que par des réalités ayant pour forme la juxtaposition, l'ordre ou la figure.

Ainsi, avec beaucoup de pierres rassemblées sans ordre, simplement mises ensemble, on a un tas. Avec des pierres et des poutres disposées selon un certain ordre, de façon à présenter une certaine figure, on a une maison. Et certains ont prétendu que l'union était réalisée ainsi, par confusion, c'est-à-dire sans ordre ; ou bien par proportion, c'est-à-dire avec ordre.

Mais cela est impossible. 1° Parce que ni la juxtaposition, ni l'ordre, ni la figure n'est une forme substantielle, mais accidentelle. Il s'ensuivrait donc que l'union de l'Incarnation n'existerait pas par soi mais par accident, ce que nous repoussons plus loin — 2° Parce que l'unité ainsi réalisée ne serait pas absolue, mais sous un certain point de vue : en fait, il demeurerait plusieurs réalités. — 3° Parce que les formes de ce genre ne viennent pas de la nature, mais de l'art, comme la forme de la maison. Et ainsi, on n'aboutit pas à une seule nature dans le Christ, comme le veulent justement les partisans de cette opinion.

2. Selon une autre explication, une réalité peut être constituée de deux autres, parfaites en elles-mêmes, mais transformées par leur union, comme il arrive lorsque plusieurs éléments se mélangent. Et ainsi, pour certains, l'union de l'Incarnation se serait faite à la manière d'une combinaison.

Mais cela est impossible. 1° Parce que la nature divine est absolument immuable, nous l'avons dit dans la première Partie. Ainsi, ni elle-même ne peut être convertie en autre chose, puisqu'elle est incorruptible, ni autre chose ne peut être converti en elle, puisqu'elle-même ne peut être engendrée. — 2° Parce que le mélange n'est pas de même espèce que ses composants, car la



chair diffère spécifiquement de chacun de ses éléments. Le Christ ne serait donc pas de la même nature que son Père, ni de la même nature humaine que sa mère. — 3° Parce qu'on ne peut pas constituer un mélange avec des éléments trop éloignés les uns des autres, car alors l'un des deux voit son espèce disparaître, comme la goutte d'eau mise dans une amphore de vin. Et ainsi, puisque la nature divine dépasse à l'infini la nature humaine, il n'y aura pas mélange : seule demeurera la nature divine.

3. La troisième manière envisage des réalités qui ne sont ni changées, ni mélangées, mais imparfaites, comme l'âme et le corps qui constituent l'homme, et de même ses divers membres. Mais on ne peut attribuer cela au mystère de l'Incarnation. — 1° En effet, les deux natures, divine et humaine, sont parfaites chacune en son genre. — 2° Elles ne peuvent être unies comme des parties quantitatives, ainsi que le sont les membres du corps, car la nature divine est incorporelle. Ni comme forme et matière, surtout corporelle. En outre, il s'ensuivrait une espèce nouvelle, communicable à plusieurs, et ainsi il y aurait plusieurs Christs. -3° Le Christ n'appartiendrait ni à la nature humaine, ni à la nature divine ; car une différence ajoutée fait changer l'espèce, comme l'unité dans les nombres selon Aristote.

Solutions : 1. L'affirmation de S. Cyrille est ainsi expliquée par le Ve Concile œcuménique : " Si quelqu'un, reconnaissant une seule nature incarnée du Verbe de Dieu, ne l'entend pas selon l'enseignement des Pères, en ce sens que, de la nature divine et de la nature humaine, l'union selon l'hypostase étant réalisée, il est résulté un Christ, qu'il soit anathème. " Il ne s'agit donc pas, sur l'autorité de S. Cyrille, de reconnaître dans l'Incarnation une nature composée de deux autres, mais d'admettre que l'unique nature du Verbe de Dieu s'est unie une chair dans la personne.

2. L'âme et le corps constituent en chacun de nous une double unité : de nature et de personne. De nature en tant que l'âme s'unit au corps comme une forme qui lui donne son achèvement, et les deux constituent une nature unique, car ils sont l'un pour l'autre comme l'acte et la puissance, ou comme la forme et la matière. Ce n'est pas de ce point de vue que l'on peut trouver une ressemblance avec l'Incarnation, car la nature divine ne peut être la forme d'un corps, comme nous l'avons prouvé dans la première Partie. Mais il y a aussi en nous unité de personne en tant qu'un seul individu subsiste dans la chair et l'âme. Et sous ce rapport on peut trouver une ressemblance avec l'Incarnation car un seul Christ subsiste dans la nature divine et la nature humaine.

3. Selon le Damascène, on peut dire que la nature divine est incarnée en ce sens qu'elle est unie personnellement à la chair, non en ce sens qu'elle se serait convertie en elle. On peut dire également que la chair est déifiée, non par conversion, mais par son union au Verbe, ses propriétés naturelles étant sauvées ; en d'autres termes, la chair est déifiée non parce qu'elle serait devenue Dieu, mais parce qu'elle est devenue la chair du Verbe de Dieu.

Article 2 : L'union du Verbe incarné s'est-elle faite dans la personne ?

Objections : 1. La personne de Dieu ne diffère pas de sa nature, comme on l'a établi dans la première Partie. Donc si l'union ne s'est pas faite dans la nature, il s'ensuit qu'elle ne s'est pas faite dans la personne.

2. La nature humaine n'est pas d'une moindre dignité chez le Christ que chez nous. Or la personnalité est un élément de la dignité, on l'a montré dans la première Partie. Donc, puisque la nature humaine a en nous une personnalité propre, à bien plus forte raison en a-t-elle une chez le Christ.

3. Selon Boèce, " la personne est la substance individuelle d'une nature rationnelle ". Mais le Verbe de Dieu a pris une nature humaine individuelle car, remarque S. Jean Damascène " la

nature universelle n'existe pas réellement, mais seulement dans la pure contemplation de l'intelligence ". La nature humaine du Christ a donc sa personnalité propre, et donc l'union n'a pu se faire dans la personne.

En sens contraire, on lit dans les Actes du concile de Chalcédoine : " Nous confessons un seul et même Fils unique, Dieu le Verbe, notre Seigneur Jésus Christ, qui n'est ni partagé ni divisé en deux personnes. " Donc l'union du Verbe s'est faite dans la personne.

Réponse : Le mot " personne " signifie autre chose que le mot nature. Car la nature, on vient de le dire, signifie " l'essence qui spécifie un être et qui est désignée par la définition ". Et si rien d'autre de ce qui constitue la raison de l'espèce ne venait s'adjoindre, il ne serait pas nécessaire de distinguer la nature de son suppôt, qui est l'individu subsistant dans cette nature, car tout individu subsistant dans une nature quelconque serait absolument identique à celle-ci. Mais il arrive que, dans certaines réalités subsistantes, on trouve des éléments qui n'appartiennent pas à l'essence, comme les accidents et les principes individuants ; et cela apparaît surtout dans les êtres composés de matière et de forme. Dans ces réalités, par conséquent, la nature et le suppôt diffèrent réellement, non pas sans doute comme des éléments complètement séparés, mais parce que le suppôt renferme, outre la nature, certains autres éléments qui n'appartiennent pas à la raison de l'espèce. Aussi le suppôt apparaît-il comme un tout dont la nature est la partie formelle et perfective. Et de là vient que dans les composés de matière et de forme, on n'identifie pas la nature au suppôt ; on ne dit pas en effet que cet homme est son humanité. S'il se trouve au contraire une réalité en laquelle il n'y a rien que son essence ou sa nature, comme il arrive pour Dieu, nous n'aurons pas dans ce cas de distinction réelle entre suppôt et nature, mais seulement une distinction purement conceptuelle ; cette réalité sera dite " nature " parce qu'elle représente une certaine essence ; elle sera dite " suppôt " parce qu'elle est une nature subsistante. Ce que nous disons du suppôt, il faut l'entendre aussi à propos de la créature rationnelle ou intellectuelle, de la personne ; car la personne n'est pas autre chose, selon Boèce, que la substance individuelle d'une nature rationnelle.

Tout ce qui appartient à un être personnel, que cela appartienne en propre à sa nature ou non, lui est donc uni dans la personne. Donc, si la nature humaine n'est pas unie dans la personne au Verbe de Dieu, elle ne lui est unie d'aucune façon. Et du coup disparaît entièrement notre foi à l'Incarnation, et toute la foi chrétienne est ruinée. Donc, puisque le Verbe possède une nature humaine qui lui est unie, nature qui n'appartient pas à sa nature divine, il s'ensuit que l'union se fait dans la personne du Verbe et non dans sa nature.

Solutions : 1. En Dieu, nature et personne sont réellement identiques, mais n'ont pas la même signification, parce que le mot " personne ", appliqué à Dieu, le désigne comme un être subsistant. Puisque l'union de la nature humaine au Verbe fait que le Verbe subsiste en elle sans aucune addition ni transformation pour la nature divine, c'est donc bien que cette union se fait dans la personne et non dans la nature.

2. La personnalité est requise à la dignité et à la perfection d'un être dans la mesure où cette dignité et cette perfection exigent qu'il existe par soi, car c'est cela que signifie le mot " personne ". Mais il est plus noble pour un être d'exister dans un autre plus parfait que d'exister par soi. Et c'est pourquoi la nature humaine a plus de grandeur dans le Christ qu'en nous ; car en nous, ayant une existence propre, elle possède aussi sa propre personnalité, tandis que dans le Christ elle existe dans la personne du Verbe. Ainsi, il appartient à la dignité de la forme de constituer l'espèce ; pourtant l'élément sensitif qui, chez l'animal, représente une forme complète et capable de constituer une espèce, est moins noble que chez l'homme où il se trouve uni à une forme qui l'achève.

3. " Le Verbe de Dieu, dit Jean Damascène, n'a pas pris une nature humaine universelle, mais individuelle. " Autrement, il faudrait admettre qu'il convient à tout homme, aussi bien qu'au Christ, d'être le Verbe de Dieu. Mais il faut savoir que tout ce qui, dans le genre substance, est individuel, même s'il s'agit d'une nature rationnelle, ne constitue pas nécessairement une personne ; il faut pour cela qu'il existe par soi et non dans un être supérieur. La main de Socrate est quelque chose d'individuel ; elle n'est pas une personne, car elle n'existe pas par soi, mais dans un tout plus parfait. C'est ce que l'on veut dire lorsque l'on définit la personne une substance individuelle, car la main n'est pas une substance complète, mais une partie de la substance. Et donc, bien que la nature humaine soit individuelle et appartienne au genre substance, cependant, parce qu'elle n'existe pas par soi et séparément, mais dans un être plus parfait qui est la personne du Verbe de Dieu, il s'ensuit qu'elle n'a pas de personnalité propre. C'est pourquoi l'union se fait dans la personne.

Article 3 : L'union du Verbe incarné s'est-elle faite dans le suppôt ou hypostase ?

Objections : 1. S. Augustin écrit : " La substance divine et la substance humaine ne constituent l'une et l'autre qu'un seul Fils de Dieu, mais représentent autre chose par rapport au Verbe, et autre chose par rapport à l'homme. " Et S. Léon, pape, écrit : " L'un des deux brille par les miracles, l'autre succombe aux coups. " Or ce qui est autre diffère par le suppôt. L'union du Verbe incarné ne s'est donc pas faite dans le suppôt.

2. L'hypostase, dit Boèce, n'est rien d'autre qu'une substance particulière. Mais il est manifeste que dans le Christ, en plus de l'hypostase du Verbe, il y a d'autres substances particulières, telles que le corps et l'âme et leur composé. Donc il y a en lui une autre hypostase à côté de celle du Verbe.

3. L'hypostase du Verbe n'est renfermée ni dans un genre ni dans une espèce, comme on l'a vu dans la première Partie. Et pourtant le Christ, en tant qu'homme, appartient à l'espèce humaine, car Denys affirme : " Celui qui par sa nature surpasse suréminemment tout l'ordre de la nature, s'est enfermé lui-même dans notre nature. " Or, pour appartenir à l'espèce humaine, il faut être une hypostase de cette espèce. Il y a donc dans le Christ une autre hypostase que celle du Verbe de Dieu.

En sens contraire, S. Jean Damascène écrit : " Nous reconnaissons dans le Seigneur Jésus Christ deux natures en une seule hypostase. "

Réponse : Certains, ignorant le rapport de l'hypostase à la personne, tout en reconnaissant dans le Christ une seule personne, ont prétendu qu'il s'y trouvait l'hypostase de Dieu et celle de l'homme, comme si l'union s'était faite dans la personne et non dans l'hypostase. Une telle conception est erronée pour trois motifs.

1. Parce que " personne " n'ajoute rien à " hypostase ", sinon une nature déterminée, c'est-à-dire douée de raison, selon la définition de Boèce : " La personne est la substance individuelle d'une nature rationnelle. " Et c'est pourquoi cela revient au même d'attribuer à la nature humaine du Christ une hypostase qui lui serait propre, et de lui attribuer une personne propre. C'est ce que les Pères du Ve concile œcuménique célébré à Constantinople ont compris lorsqu'ils ont porté cette condamnation : " Si quelqu'un essaie d'introduire dans le mystère du Christ deux subsistances ou deux personnes, qu'il soit anathème : car, même par l'incarnation de l'un (des trois) de la sainte Trinité divine, le Dieu Verbe, cette sainte Trinité n'a subi aucune adjonction de personne ou de subsistance. " Or " subsistance " signifie ici réalité subsistante ; et c'est le propre de l'hypostase d'être telle, comme le montre Boèce.

2. A supposer que la personne ajoute à l'hypostase quelque chose en quoi l'union pourrait se faire, ce ne pourrait être autre chose qu'un certain caractère de dignité, et c'est en ce sens que

l'on définit parfois la personne : " Une hypostase dont le caractère distinctif est la dignité. " Donc, si l'union s'est faite dans la personne et non dans l'hypostase, il s'ensuit qu'il faut la concevoir comme se réalisant du point de vue de la dignité. Et c'est précisément ce que Cyrille d'Alexandrie, approuvé par le concile d'Éphèse, condamne en ces termes : " Si quelqu'un, dans le Christ un, divise les hypostases après l'union, les associant par une simple association de dignité ou d'autorité ou de puissance, au lieu d'admettre entre elles une union naturelle, qu'il soit anathème. "

3. C'est à l'hypostase que sont attribuées les opérations et les propriétés de la nature et tout ce qui, dans le concret, relève de la nature elle-même. On dit en effet de " cet homme " qu'il raisonne, qu'il possède la faculté de rire, qu'il est animal raisonnable. Et pour cette raison on lui donne le nom de suppôt, car il est sous-jacent à tout ce qui appartient à l'homme et il en reçoit l'attribution. Si donc, dans le Christ, il y avait une autre hypostase que celle du Verbe, il faudrait en conclure que ce qui se vérifie en lui au sujet de l'homme n'appartient pas au Verbe, mais à un autre sujet, comme par exemple qu'il est né de la Vierge, qu'il a souffert, qu'il a été crucifié et enseveli. Doctrine condamnée encore avec l'approbation du concile d'Éphèse, par ces paroles : " Si quelqu'un distribue entre deux personnes ou subsistances les expressions employées au sujet du Christ dans les écrits évangéliques et apostoliques, par les saints Pères ou par le Christ lui-même, et attribue les unes à l'homme considéré à part du Verbe de Dieu le Père, et les autres au seul Verbe de Dieu le Père, qu'il soit anathème. "

C'est donc manifestement une hérésie, condamnée jadis par l'Église, de soutenir que, dans le Christ, il y a deux hypostases ou deux suppôts, c'est-à-dire que l'union ne se fait ni dans l'hypostase, ni dans le suppôt. Aussi lit-on dans le même concile : " Si quelqu'un ne confesse pas que le Verbe de Dieu le Père est uni à la chair selon l'hypostase, et ne fait qu'un seul Christ avec sa propre chair, c'est-à-dire que le même est Dieu et homme tout ensemble, qu'il soit anathème. "

Solutions : 1. La différence accidentelle rend une réalité " autre " qualitativement ; la différence essentielle la rend autre substantiellement, elle en fait " autre chose ". Or, il est bien certain que, dans l'ordre des choses créées, plusieurs différences accidentelles peuvent se trouver réunies dans la même hypostase et le même suppôt ; il suffit pour cela qu'il y ait plusieurs accidents dans un seul et même sujet ; mais ce que l'on ne rencontre pas, c'est un même sujet subsistant en diverses essences ou natures substantielles. Dans le cas du Christ, au contraire, un seul et même sujet subsiste en deux natures. Dès lors si l'on dit à propos d'une créature : autre et autre est cette réalité, on signifiera par là non pas la diversité de suppôt, mais la diversité des formes accidentelles. De même, si l'on dit du Christ qu'il est autre chose et autre chose, cela n'impliquera pas une diversité de suppôt ou d'hypostase, mais seulement une diversité dans les natures. Aussi S. Grégoire de Nazianze écrit-il : " Autre chose et autre chose sont les éléments dont est constitué le Sauveur, mais lui n'est pas un autre et un autre. je dis autre chose et autre chose, contrairement à ce qui existe dans la Trinité ; car là il y a un autre et un autre, pour que nous ne confondions pas les hypostases, mais non pas autre chose et autre chose. "

2. L'hypostase signifie une substance particulière non pas quelconque, mais achevée et complète. Une substance particulière qui entre en union avec une autre plus complète, comme il arrive pour la main et le pied, n'est pas une hypostase. Ainsi, la nature humaine du Christ est une substance particulière, mais parce qu'elle est unie à ce tout achevé qu'est le Christ, Dieu et homme, elle ne saurait être appelée hypostase ou suppôt ; c'est cet être complet dont elle fait partie qui est hypostase ou suppôt.

3. Déjà, dans l'ordre des choses créées, une réalité individuelle n'appartient pas à un genre ou à une espèce en raison de son individuation, mais en raison de sa nature, que la forme détermine ; car l'individuation se fait plutôt par la matière dans les êtres composés. De même le Christ appartient à l'espèce humaine en raison de la nature qu'il s'est unie, et non en raison de l'hypostase par laquelle cette nature subsiste.

Article 4 : La personne ou hypostase du Christ, après l'Incarnation, est-elle composée ?

Objections : 1. La personne du Christ n'est autre que la personne ou hypostase du Verbe, on l'a montré. Mais la personne du Verbe est identique à sa nature, comme on l'a établi dans la première Partie. Et puisque la nature du Verbe est simple, comme on l'a montré dans la première Partie, il est impossible que la personne du Christ soit composée.

2. Toute composition apparaît constituée de parties. Mais la nature divine ne peut être partie d'un tout, car toute partie implique imperfection. Il est donc impossible que la personne du Christ soit composée de deux natures.

3. Le composé semble devoir être homogène à ses parties ; si par exemple les parties sont corporelles, le tout lui aussi sera corporel. Donc, si dans le Christ il y a un composé de deux natures, il s'ensuivra que ce composé ne sera pas une personne, mais une nature. L'union dans le Christ se fera donc dans la nature, contrairement à tout ce qu'on vient de dire.

En sens contraire, S. Jean Damascène écrit " Dans le Seigneur Jésus Christ nous reconnaissons deux natures, mais une seule hypostase, composée de l'une et de l'autre. "

Réponse : La personne ou hypostase du Christ peut être considérée à un double point de vue. En elle-même d'abord, et sous ce rapport elle est tout ce qu'il y a de plus simple, comme la nature du Verbe. Puis, en tant qu'elle est une personne ou hypostase à qui il revient de subsister dans une nature ; à ce point de vue, la personne du Christ subsiste en deux natures. Sans doute, il n'y a qu'un seul être subsistant, mais il y a deux motifs de subsister. Et en envisageant cet être unique subsistant en deux natures, on peut dire que la personne est composée.

Solutions : 1. Celle-ci ressort de ce qu'on vient de dire.

2. Nous disons que la personne est composée de deux natures, non en raison des parties qu'elles formeraient, mais plutôt en raison de leur nombre, de même que tout être en qui se réunissent deux éléments peut être dit composé de ceux-ci.

3. Le composé n'est pas nécessairement homogène aux composants ; cela ne se produit qu'à partir du continu dont les parties sont elles-mêmes continues. Mais l'animal est composé d'un corps et d'une âme, et ni l'un ni l'autre n'est l'animal.

Article 5 : S'est-il produit une union entre l'âme et le corps dans le Christ ?

Objections : 1. En nous l'union de l'âme et du corps produit la personne ou hypostase d'un homme. Donc, si l'âme et le corps sont unis dans le Christ, il s'ensuit que leur union constitue une hypostase. Or ce n'est pas l'hypostase du Verbe de Dieu, qui est éternelle. Il y aura donc dans le Christ une personne ou hypostase en plus de celle du Verbe, ce qui s'oppose à tout ce qu'on a dit.

2. L'union de l'âme et du corps constitue une nature de l'espèce humaine. Mais, d'après S. Jean Damascène, " on ne doit pas mettre dans le Seigneur Jésus Christ une espèce commune ". Il n'y a donc pas eu en lui union de l'âme et du corps.

3. L'âme n'est unie au corps que pour lui donner la vie. Mais le corps du Christ pouvait très bien être vivifié par le Verbe de Dieu, qui est source et principe de vie. Donc il n'y a pas eu dans le Christ union de l'âme et du corps.

En sens contraire, un corps ne peut être dit animé que s'il est uni à l'âme. Or le corps du Christ est qualifié ainsi selon ce que chante l'Église : " Prenant un corps animé, il daigna naître de la Vierge. " C'est donc qu'il y a eu chez le Christ union de l'âme et du corps.

Réponse : Le Christ est appelé homme de façon univoque, dans le même sens que les autres hommes, en ce qu'il existe dans la même espèce, selon S. Paul (Ph 2, 7) : " Il est devenu semblable aux hommes. " Mais il appartient à la raison de l'espèce humaine que l'âme soit unie au corps ; la forme en effet ne constitue l'espèce qu'à condition de devenir l'acte de la matière, et c'est précisément à cela que se termine la génération, en laquelle une nature tend à atteindre l'espèce. Par conséquent, il est nécessaire de dire que dans le Christ l'âme a été unie au corps ; soutenir le contraire est hérétique, car c'est nier la réalité du Christ.

Solutions : 1. Certains auteurs, voyant que l'union de l'âme et du corps, dans les hommes ordinaires, constituait une personne, ont refusé d'admettre cette union dans le Christ, pour éviter de placer en lui une nouvelle personne ou hypostase. Mais s'il en est ainsi chez les autres hommes, c'est que l'union de l'âme et du corps a pour résultat chez eux de les faire exister par eux-mêmes. Chez le Christ, au contraire, cette union aboutit à adjoindre la nature ainsi composée à une réalité supérieure qui subsistera en elle. Aussi l'union de l'âme et du corps chez le Christ ne constitue-t-elle pas une nouvelle hypostase ou personne, mais se fait au profit d'une personne ou d'une hypostase déjà préexistantes.

Il ne s'ensuit pas pour autant que l'union de l'âme et du corps ait moins d'efficacité chez le Christ que chez nous. L'adjonction d'une réalité à quelque chose de plus noble ne lui enlève pas sa puissance ou sa dignité, elle l'accroît plutôt ; c'est ainsi que l'âme sensitive qui, dans les animaux dont elle est la forme dernière, constitue l'espèce, croît encore en noblesse et en puissance chez l'homme, du fait que la perfection propre à l'âme rationnelle se trouve lui être ajoutée, comme nous l'avons dit plus haut.

2. On peut entendre la parole de S. Jean Damascène d'une double manière. Premièrement en la rapportant à la nature humaine. En ce sens, la nature humaine ne peut être une espèce commune qu'en tant qu'elle est abstraite par l'esprit de tout individu, ou en tant qu'elle se trouve chez tous les individus qui en participent. Or il est très vrai que le Fils de Dieu n'a pas pris une nature humaine existant seulement dans l'esprit, car alors il n'aurait pas assumé la réalité de la nature humaine. A moins que l'on ne tienne la nature humaine pour une idée séparée, comme les platoniciens qui posaient l'existence d'un homme sans matière. Mais alors le Fils de Dieu n'aurait pas pris chair, ce qui est opposé à sa parole dans l'Évangile (Lc 24, 39) : " Un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'en ai. " De même le Fils de Dieu n'a pas pu s'unir la nature humaine telle qu'elle se trouve dans tous les individus de l'espèce, autrement il se serait uni à tous les hommes. Il faut donc reconnaître, comme le dit un peu plus loin S. Jean Damascène, que le Christ a pris une nature humaine concrète et individuelle, mais qui ne constituait pas un individu, au sens de suppôt ou d'hypostase de cette nature, autre que la personne du Fils de Dieu.

On peut encore entendre la parole du Damascène en ce sens que l'union des deux natures divine et humaine ne produit pas une troisième nature, qui serait commune, c'est-à-dire attribuable à d'autres individus. Et c'est en effet ce que le saint Docteur a voulu dire, car il ajoute, après le texte allégué : " jamais il n'a été engendré, ni ne sera engendré un autre Christ, à partir de la divinité et de l'humanité, et subsistant en elles, qui serait à la fois parfaitement Dieu et parfaitement homme. "

3. Il y a un double principe de vie corporelle. Un principe efficient, et sous ce rapport le Verbe de Dieu est principe de toute vie. Et un principe formel ; car " vivre, pour les vivants, c'est leur être

même ", dit le Philosophe. De même que tout être existe formellement par sa forme, de même le corps vit par l'âme. En ce sens, le Verbe ne peut pas faire vivre le corps, car il ne peut pas être sa forme.

Article 6 : La nature humaine s'est-elle unie au Verbe de façon accidentelle ?

Objections : 1. S. Paul écrit (Ph 2, 7) au sujet du Fils de Dieu qu'il a été reconnu comme un homme à son " vêtement " (en latin : habitue).

Mais l'habitue s'ajoute à celui qui le possède comme un accident ; soit en tant qu'il est l'un des dix prédicaments ; soit en tant qu'il est une espèce de la qualité. Donc la nature humaine est unie de façon accidentelle au Fils de Dieu.

2. Tout ce qui appartient à un être déjà achevé lui est accidentel ; l'accident, c'est en effet ce qui peut être présent à un être ou lui manquer sans le détruire. Mais la nature humaine est advenue dans le temps au Fils de Dieu, qui possède toute éternité un être parfait. Cette union est donc accidentelle.

3. Tout ce qui n'appartient pas à la nature ou à l'essence d'un être en est l'accident, parce que tout ce qui est, est ou substance, ou accident. Mais la nature humaine n'appartient pas à l'essence ou à la nature divine du Fils de Dieu puisque, on l'a dit, l'union ne se fait pas dans la nature. Elle lui est donc unie accidentellement.

4. Tout instrument est employé de façon accidentelle. Or la nature humaine fut dans le Christ l'instrument de la divinité, selon S. Jean Damascène. Il semble donc qu'il n'y ait eu qu'une union accidentelle entre la nature humaine et le Fils de Dieu.

En sens contraire, l'accident ne s'attribue pas absolument comme étant quelque chose, mais par manière de quantité, de qualité ou de quelque autre mode d'être. Donc, si la nature humaine était unie accidentellement au Verbe, quand nous disons que le Christ est homme, nous ne lui attribuons pas quelque chose d'absolu, mais une qualité ou une quantité, ou quelque autre mode d'être. Or une telle manière de voir s'oppose à la décrétale du pape Alexandre III qui dit : " Puisque le Christ est Dieu parfait et homme parfait, par quelle téméraire audace certains prétendent-ils que le Christ, en tant qu'homme, n'est pas quelque chose ? "

Réponses : Pour voir clair dans cette question, il faut savoir qu'au sujet du mystère de l'union des deux natures dans le Christ, deux hérésies ont surgi. L'une aboutissait à la confusion des natures : Eutychès et Dioscore prétendirent que les deux natures n'en formaient plus qu'une seule. Ils professèrent donc que le Christ est constitué de deux natures distinctes avant leur union, mais qu'il ne subsiste pas en deux natures, la distinction de celles-ci cessant aussitôt après leur union.

L'autre hérésie fut celle de Nestorius et de Théodore de Mopsueste, qui séparaient les personnes. Ils soutenaient que la personne du Fils de Dieu était autre que celle du Fils de l'homme. A les en croire, ces deux personnes se trouvent unies — 1° par mode d'habitation, en ce sens que le Verbe de Dieu habite dans l'homme comme dans un temple ; 2° par l'unité de sentiment, en ce sens que la volonté de cet homme est toujours conforme à la volonté de Dieu ; 3° selon l'opération, car cet homme est l'instrument du Verbe de Dieu ; 4° du point de vue de la dignité et de l'honneur, car tout honneur rendu au Fils de Dieu, l'est aussi au Fils de l'homme, en vertu de son union au Fils de Dieu ; 5° du point de vue de la communication réciproque de leurs noms, en ce sens que nous appelons cet homme : Dieu et Fils de Dieu. Or, il est bien évident que toutes ces manières d'envisager l'union rendent celle-ci purement accidentelle.

Certains théologiens postérieurs, tout en croyant éviter ces hérésies, y sont tombés par ignorance. Les uns reconnurent une seule personne dans le Christ, mais y placèrent deux hypostases ou deux suppôts, affirmant qu'un homme, composé d'une âme et d'un corps, a été dès le principe de sa

conception assumé par le Verbe de Dieu. C'est la première opinion citée par le Maître des Sentences. D'autres, voulant sauver l'unité de personne, ont prétendu que l'âme du Christ n'était pas unie à son corps, mais que tous les deux, pris séparément, se trouvaient unis au Verbe de façon accidentelle ; ce qui évitait d'augmenter le nombre des personnes. C'est la troisième opinion rapportée par le Maître des Sentences au même endroit.

Ces deux opinions reviennent à l'hérésie de Nestorius. La première parce que mettre deux hypostases ou deux suppôts dans le Christ équivaut à mettre en lui deux personnes, nous l'avons dit plus haut. Et si l'on insiste sur la signification spéciale du mot " personne ", il faut se rappeler que Nestorius, lui aussi, entendait par unité de personne l'unité de dignité et d'honneur. D'où l'anathème porté par le cinquième concile œcuménique contre celui qui dit qu'il y a " unité de personne sous le rapport de la dignité de l'honneur et de l'adoration, comme l'ont écrit dans leur folie Théodore et Nestorius ".

Quant à l'autre opinion, elle rejoint l'erreur de Nestorius qui admettait une union accidentelle. Il n'y a pas de différence entre soutenir que le Verbe de Dieu est uni au Christ homme parce qu'il habite en lui comme dans un temple, ce que disait Nestorius, et soutenir, comme la troisième opinion, que le Verbe est uni à l'homme parce qu'il s'en revêt comme d'un vêtement. Elle a même quelque chose de pire que l'erreur de Nestorius, puisque pour elle le corps et l'âme ne sont pas unis.

La foi catholique tient le juste milieu entre ces positions ; elle n'affirme pas que l'union de Dieu et de l'homme s'est faite dans l'essence et la nature, ni d'une façon accidentelle ; entre ces deux extrêmes, elle professe que l'union s'est faite selon la subsistance ou hypostase. Aussi lit-on dans les Actes du cinquième concile œcuménique : " Comme on a compris cette union de diverses manières, les sectateurs de l'impiété d'Apollinaire et d'Euchychès, partisans de la disparition de ce qui est uni ", c'est-à-dire détruisant les deux natures, " parlent d'une union par confusion, et les sectateurs de Théodore et de Nestorius, favorables à la division, introduisent une union provisoire. Mais la sainte Église de Dieu, rejetant l'impiété de ces deux hérésies, confesse l'union du Verbe de Dieu à la chair par composition, c'est-à-dire selon l'hypostase ".

Il est donc évident que, parmi les trois opinions rapportées par le Maître des Sentences, la deuxième, qui affirme l'unité d'hypostase entre Dieu et l'homme dans l'Incarnation, ne doit pas être regardée comme une simple opinion, mais comme l'affirmation de la foi catholique. En revanche, la première opinion qui pose deux hypostases, et la troisième qui professe une union accidentelle, ne doivent pas être tenues comme des opinions, mais comme de véritables hérésies condamnées par l'Église dans ses conciles.

Solutions : 1. Selon S. Jean Damascène " Il n'est pas nécessaire qu'une comparaison s'applique à son objet exactement et de toutes manières ; car ce qui est semblable en tout n'est plus exemplaire mais identique. Et surtout dans l'étude des réalités divines, car il est impossible de trouver un modèle semblable en tout, aussi bien en "théologie", où l'on étudie la divinité des personnes, qu'en "économie", où l'on étudie le mystère de l'Incarnation. " Donc, si l'on compare la nature humaine du Christ à un habitue au sens de vêtement, ce n'est pas quant à l'union accidentelle, mais en tant que le Verbe se rend visible par cette nature, à la manière dont un homme nous apparaît par son vêtement. Et aussi en tant que le vêtement se modifie, c'est-à-dire prend la forme de celui qui le revêt, et dont la forme n'est pas changée par le vêtement. C'est ainsi que la nature humaine reçoit une promotion, du fait de son assumption par le Verbe de Dieu, tandis que le Verbe de Dieu n'est pas changé lui-même, comme l'explique S. Augustin.

2. Ce qui advient à un être déjà achevé ne lui est accidentel qu'à la condition que cet être ne lui soit pas communiqué. Ainsi, lors de la résurrection, le corps ne sera pas réuni à l'âme déjà



existante d'une façon simplement accidentelle, mais il participera à son être même, puisque le corps n'a de vie que par l'âme. Au contraire, la blancheur, advenant à un homme, lui est accidentelle car elle possède un être différent de l'être de l'homme. Or, le Verbe de Dieu possède de toute éternité un être complet sous le rapport de l'hypostase ou personne ; la nature humaine lui advient dans le temps, et se trouve unie à lui dans l'unité d'être, non pas sous le rapport de la nature, comme il arrive pour le corps uni à l'être de l'âme, mais sous le rapport de l'hypostase ou personne. Aussi faut-il reconnaître que la nature humaine n'est pas unie accidentellement au Fils de Dieu.

3. L'être se divise en substance et accident. Mais la substance possède une double signification, selon Aristote ; elle désigne soit l'essence ou nature, soit le suppôt ou hypostase. Pour qu'il n'y ait pas union accidentelle, il suffit donc que l'union se fasse sous le rapport de l'hypostase, et il n'est pas nécessaire qu'elle se produise sous le rapport de la nature.

4. Il est bien certain que tout instrument n'est pas uni dans l'être à l'hypostase de celui qui s'en sert, ainsi la hache ou le glaive. Mais rien n'empêche que ce qui se trouve élevé jusqu'à l'unité de l'hypostase se comporte à la manière d'un instrument, comme le corps de l'homme ou ses membres. Nestorius prétendait que la nature humaine est assumée par le Verbe à la manière d'un instrument qui ne participerait pas à l'unité de l'hypostase. Et c'est pourquoi il n'admettait pas que l'homme, dans le Christ, soit vraiment le Fils de Dieu, mais seulement son instrument. Aussi S. Cyrille écrit-il dans sa lettre aux moines d'Égypte : " L'Écriture ne regarde pas cet Emmanuel (entendez le Christ) comme un simple instrument, mais comme un Dieu vraiment hominisé ", c'est-à-dire devenu homme. Quant au Damascène, dans le texte allégué, c'est comme un instrument participant à l'unité de l'hypostase, qu'il considère la nature humaine dans le Christ.

Article 7 : L'union de la nature divine et de la nature humaine est-elle quelque chose de créé ?

Objections : 1. Rien de créé ne peut se trouver, en Dieu, parce que tout ce qui est en Dieu est Dieu. Mais cette union est en Dieu, puisque Dieu lui-même est uni à la nature humaine. Il ne semble donc pas que cette union soit quelque chose de créé.

2. En toute chose, c'est la fin qui est le plus important. Or la fin de l'union, c'est l'hypostase ou personne divine à laquelle se termine l'union. Il semble donc que l'on doive juger de l'union surtout d'après la condition de l'hypostase divine, laquelle est incréée. Par suite, l'union elle-même ne saurait être quelque chose de créé.

3. Ce que l'on attribue à l'effet doit être à plus forte raison attribué à la cause, dit Aristote. Mais dans le Christ, l'homme est dit Créateur à cause de l'union. A plus forte raison, par conséquent, devra-t-on reconnaître que l'union elle-même n'est pas quelque chose de créé, mais le Créateur.

En sens contraire, tout ce qui a un commencement dans le temps est créé. Or cette union n'est pas éternelle, mais a commencé dans le temps. Elle est donc quelque chose de créé.

Réponse : L'union dont nous parlons consiste en une certaine relation entre la nature divine et la nature humaine, résultat de leur conjonction en l'unique personne du Fils de Dieu. Or, nous l'avons dit dans la première Partie, toute relation entre Dieu et la créature est réelle dans la créature, parce qu'elle provient d'un changement opéré en celle-ci ; mais en Dieu elle n'est qu'une relation de raison, parce qu'elle ne suppose en lui aucun changement. Il faut donc admettre que l'union dont nous parlons n'est pas réelle en Dieu, mais seulement de raison, tandis qu'elle est réelle dans la nature humaine, puisque celle-ci est une créature. Et c'est pourquoi l'on doit dire qu'elle est quelque chose de créé.

Solutions : 1. Cette union, en Dieu, n'est pas réelle, mais seulement de raison. Car nous disons que Dieu est uni à la créature parce que dans la réalité la créature se trouve unie à Dieu, sans aucun changement en lui.

2. La nature de la relation, comme celle du mouvement, est déterminée par son terme ou sa fin ; mais son existence dépend du sujet en lequel elle se trouve. Et puisque l'union n'a d'existence réelle que dans la nature créée, il s'ensuit qu'elle possède un être créé.

3. L'homme, dans le Christ, est appelé Dieu en raison de l'union dont le terme est l'hypostase divine. Mais il ne s'ensuit pas que l'union elle-même soit le Créateur ou Dieu, car la qualification de créé se rapporte plutôt à l'existence même de la relation qu'à sa nature ou à son essence.

Article 8 : L'union est-elle identique à l'assomption ?

Objections : 1. Les relations, comme les mouvements, sont spécifiées par leur terme. Mais le terme de l'assomption est le même que celui de l'union : c'est l'hypostase divine. Il ne semble donc pas qu'il y ait entre elles de différence.

2. Dans le mystère de l'Incarnation, il paraît y avoir identité entre ce qui unit et ce qui assume, entre ce qui est uni et ce qui est assumé. Mais l'union et l'assomption résultent de l'action et de la passion considérées soit dans ce qui unit et ce qui est uni, soit dans ce qui assume et ce qui est assumé. L'union semble donc identique à l'assomption.

3. S. Jean Damascène écrit : " L'union signifie seulement la conjonction, sans déterminer encore son terme. Tandis que l'humanisation et l'Incarnation déterminent le terme auquel aboutit la conjonction. Mais pareillement l'assomption ne détermine pas l'aboutissement de la conjonction. " Il paraît donc bien que l'union et l'assomption sont identiques.

En sens contraire, on dit de la nature divine qu'elle est unie, on ne dit pas qu'elle est assumée.

Réponse : Comme nous venons de le dire, l'union implique une relation entre la nature divine et la nature humaine, selon qu'elles se rejoignent en une personne unique. Or, toute relation qui commence dans le temps provient d'un changement. Le changement comporte action et passion. Ainsi donc, la première et principale différence entre l'union et l'assomption consiste en ceci : l'union implique la relation elle-même, tandis que l'assomption implique l'action si nous parlons de celui qui assume, ou la passion si nous parlons de ce qui est assumé.

De cette première différence en dérive une deuxième. L'assomption signifie un devenir, au lieu que l'union signifie le fait accompli. Il en résulte que nous pouvons dire de celui qui réalise l'union, qu'il est uni, mais non, de celui qui assume, qu'il est assumé. En effet, la nature humaine, considérée au terme de son assomption à l'hypostase divine, possède une signification concrète, que l'on traduit en l'appelant homme ; et c'est pourquoi nous disons avec vérité que le Fils de Dieu, unissant à lui la nature humaine, est homme. Au contraire, la nature humaine, considérée en elle-même, c'est-à-dire abstraitement, est signifiée comme assumée ; or nous ne pouvons pas dire que le Fils de Dieu est la nature humaine.

Une troisième différence vient de ce que la relation, surtout la relation d'équivalence, se réfère indifféremment à l'un ou l'autre de ses termes ; l'action et la passion, au contraire, se réfèrent diversement à l'agent ou au patient, et aux différents termes. Et c'est pourquoi l'assomption suppose un point de départ et un point d'arrivée qui dit assomption dit qu'un être est comme pris par un autre, qui l'attire à soi. Mais l'union ne précise rien de tout cela. D'où l'on peut dire indifféremment que la nature divine est unie à la nature humaine et réciproquement. Mais on ne peut pas dire que la nature divine est assumée par la nature humaine ; le contraire seul est vrai ; car la nature humaine s'est jointe à la personnalité divine de manière que la personne divine subsiste dans la nature humaine.

Solutions : 1. Comme on l'a dit au cours de l'article, l'union et l'assomption ne se réfèrent pas de la même manière à leur terme.

2. Le facteur de l'union et le facteur de l'assomption ne sont pas tout à fait identiques. Car toutes les personnes divines concourent à l'union, mais non à l'assomption. La personne du Père a uni la nature humaine au Fils et non pas à elle-même ; et c'est pourquoi on dit qu'elle unit, et non qu'elle assume, au sens de prendre pour elle-même. De même, il n'y a pas identité entre ce qui est uni et ce qui est assumé, puisque la nature divine peut être dite unie et non pas assumée.

3. L'assomption précise pour qui est faite l'union du côté de celui qui assume, puisque assumer signifie Prendre pour soi. L'Incarnation et l'humanisation précisent ce qui est assumé : la chair ou la nature humaine. L'assomption diffère donc conceptuellement et de l'union, et de l'Incarnation ou humanisation.

Article 9 : L'union du Verbe incarné est-elle l'union la plus parfaite ?

Objections : 1. Ce qui est uni n'atteint pas aussi parfaitement la raison d'unité que ce qui est un, du fait qu'on est dit uni par participation, et non par essence. Or, dans les réalités créées, il n'est pas impossible de trouver un être qui soit purement et simplement un ; comme on le voit surtout avec l'unité qui est principe du nombre. L'union dont nous parlons ne possède donc pas le maximum d'unité.

2. L'union est d'autant plus faible que ses éléments sont plus éloignés l'une de l'autre. Or les éléments de l'union hypostatique, nature divine et nature humaine, sont à une distance infinie l'une de l'autre. Une telle union est donc la plus faible.

3. L'union aboutit à quelque chose d'un. Mais par l'union en nous de l'âme et du corps se trouve réalisé un être qui est un à la fois sous le rapport de la personne et de la nature ; tandis que l'union de la nature divine et de la nature humaine ne constitue un être un que sous le rapport de la personne. L'union de l'âme et du corps est donc plus étroite que celle de la nature divine et de la nature humaine.

En sens contraire, S. Augustin affirme " L'homme est plus intimement uni au Fils, que le Fils au Père. " Mais le Fils est uni au Père par l'unité de leur essence, l'homme est uni au Fils par l'union de l'Incarnation. Donc l'union de l'Incarnation est plus parfaite que l'unité de l'essence divine, laquelle pourtant réalise une souveraine unité ; et par conséquent l'union de l'Incarnation implique le maximum d'unité.

Réponse : L'union implique la conjonction de divers éléments en une réalité unique. L'union de l'Incarnation peut donc être envisagée d'une telle manière : soit du point de vue des éléments unis, soit du point de vue de la réalité en laquelle ils sont unis. Sous ce dernier rapport, l'union de l'Incarnation l'emporte sur toutes les autres unions, car l'unité de la personne divine, en laquelle sont unies les deux natures, est la plus grande qui soit. Mais elle n'a pas la prééminence du côté des composants de l'union.

Solutions : 1. L'unité de la personne divine est plus grande que l'unité numérique, principe du nombre. Car l'unité de la personne divine est une unité subsistante, non reçue dans un autre être par participation, complète en elle-même, et possédant en soi tout ce qui relève du concept d'unité. Il ne lui appartient pas d'être partie, comme à l'unité numérique qui est partie du nombre et qui se trouve participée par les réalités sujettes au nombre. Aussi, à cet égard, l'union de l'Incarnation l'emporte sur l'unité numérique, en raison de l'unité de la personne, mais non pas en raison de la nature humaine ; car cela n'est pas l'unité de la personne divine : elle lui est seulement unie.

2. L'objection vaut du point de vue des éléments unis, non pas sous le rapport de la personne en laquelle se fait l'union.

3. L'unité de la personne divine est plus grande que l'unité de personne et de nature en nous. C'est pourquoi l'union de l'Incarnation l'emporte sur l'union de l'âme et du corps.

4. Quant à l'argument en sens contraire, opposé aux objections précédentes, il suppose faussement que l'union de l'Incarnation est plus grande que l'unité essentielle des personnes divines. Le texte de S. Augustin ne doit pas s'entendre en ce sens que la nature humaine est davantage dans le Fils de Dieu que celui-ci n'est dans le Père. Elle l'est beaucoup moins. Mais, sous un certain rapport, elle l'est davantage, en tant que l'homme est dans le Fils plus que le Fils n'est dans le Père, c'est-à-dire en tant que lorsque je dis " l'homme ", ce mot désigne le Christ aussi bien que lorsque je dis : " le Fils de Dieu ". Tandis qu'il n'y a pas identité de suppôt entre le Père et le Fils.

Article 10 : L'union des deux natures dans le Christ a-t-elle été réalisée par la grâce ?

Objections : 1. La grâce est un accident, comme on l'a vu dans la deuxième Partie. Mais on a montré plus haut que l'union de la nature humaine à la nature divine ne s'est pas réalisée par accident. Il apparaît donc que l'union de l'Incarnation n'a pas été réalisée par la grâce.

2. Le siège de la grâce, c'est l'âme. Mais, dit S. Paul (Col 2, 9) : " Dans le Christ habite corporellement la plénitude de la divinité. " Il apparaît donc que cette union n'a pas été réalisée par la grâce.

3. Tous les saints sont unis à Dieu par la grâce. Donc, si l'union de l'Incarnation a été réalisée par la grâce, il semble que le Christ n'est pas appelé Dieu en un autre sens que les autres saints hommes.

En sens contraire, il y a cette affirmation de S. Augustin : " Cette grâce qui fait de tout homme un chrétien dès qu'il a commencé à croire, c'est la grâce qui a fait de cet homme le Christ, dès qu'il a commencé d'être. " Mais cet homme est devenu le Christ par son union à la nature divine. Donc cette union a été réalisée par la grâce.

Réponse : Comme nous l'avons dit dans la deuxième Partie, " grâce " se dit en deux sens. D'une part elle signifie la volonté de Dieu donnant gratuitement quelque chose ; d'autre part elle signifie le don lui-même fait gratuitement par Dieu. Or, la nature humaine a besoin de la volonté miséricordieuse de Dieu pour être élevée jusqu'à lui, car c'est au-dessus des capacités de sa nature. Et cette surélévation est double ; tantôt elle affecte l'opération par laquelle les saints connaissent et aiment Dieu ; tantôt elle affecte l'être personnel ; c'est le cas particulier du Christ, dont la nature humaine est assumée pour qu'il devienne la personne du Fils de Dieu. Il est évident que, pour parfaire l'opération, la faculté doit être elle-même surélevée par une disposition habituelle ; pour qu'une nature existe dans son suppôt, au contraire, il n'est nullement besoin d'une telle disposition.

Concluons donc : si par grâce on entend la volonté de Dieu dispensant quelque don gratuit ou accordant à quelqu'un son agrément ou sa bienveillance, il est très vrai que l'union de l'Incarnation se fait par grâce, comme l'union des saints à Dieu par la connaissance et l'amour. Mais si l'on entend par grâce le don gratuit de Dieu, alors le fait pour la nature humaine d'être unie à la personne divine peut être appelé une grâce, puisqu'il n'a été précédé d'aucun mérite ; mais on ne peut admettre qu'une telle union se soit faite par le moyen d'une grâce habituelle.

Solutions : 1. La grâce, considérée comme un accident, est une certaine ressemblance de la divinité, participée par l'homme. Mais on ne peut pas dire que, par l'Incarnation, la nature humaine participe d'une ressemblance avec la nature divine. Il faut dire qu'elle est unie à la nature divine elle-même en la personne du Fils. Or la réalité l'emporte sur la ressemblance participée de cette même réalité.

2. La grâce habituelle existe seulement dans l'âme. Mais la grâce ou le don gratuit de Dieu qui consiste à être uni à une personne divine, appartient à toute la nature humaine, composée de l'âme et du corps. Et pour cette raison il est dit que la plénitude de la divinité habite

corporellement dans le Christ, parce que la nature divine est unie non seulement à l'âme, mais aussi au corps.

Cependant on pourrait dire aussi qu'elle habite dans le Christ corporellement, pour l'opposer aux sacrements de la loi ancienne, qui sont " l'ombre des réalités à venir, tandis que le corps, ou la réalité, c'est le Christ " (Col 2, 17).

Certains expliquent encore que la divinité est dite habiter corporellement dans le Christ parce qu'elle s'y trouve de trois manières, de même que le corps a trois dimensions. Elle s'y trouve en effet d'abord par essence, présence et puissance, comme chez toutes les créatures ; en outre, par la grâce sanctifiante, comme chez les saints ; enfin par l'union personnelle qui est propre au Christ.

3. Cela donne la réponse à la dernière objection : l'union du Christ à Dieu ne se fait pas seulement par la grâce habituelle, comme chez les autres saints ; mais elle se fait selon l'hypostase ou personne.

Article 11 : Cette union a-t-elle été précédée par des mérites ?

Objections : 1. Sur le Psaume (33, 22) : " Que ta miséricorde soit sur nous comme notre espoir est en toi ", la Glose donne cette interprétation : " Ceci fait allusion au désir de l'Incarnation chez les prophètes, et au mérite qui en obtint l'accomplissement. " Donc l'Incarnation est objet de mérite.

2. Lorsqu'on mérite quelque chose, on mérite ce qui est nécessaire pour l'obtenir. Or, les anciens Pères méritaient la vie éternelle, à laquelle ils ne pouvaient parvenir que par l'Incarnation, comme dit S. Grégoire : " Ceux qui sont venus en ce monde avant la venue du Christ, quelle que fût la valeur de leur justice, ne pouvaient aucunement, sortis de leur corps, être accueillis aussitôt dans le sein de la patrie céleste, parce qu'il n'était pas encore venu, celui qui établirait les âmes des justes dans leur séjour perpétuel ". Il semble donc qu'ils ont mérité l'Incarnation.

3. On chante de la Bienheureuse Vierge : " Elle a mérité de porter le Seigneur de tous ", ce qui s'est fait par l'Incarnation. Donc celle-ci est objet de mérite.

En sens contraire, S. Augustin déclare " Quiconque aura trouvé dans notre Chef des mérites qui aient précédé sa génération sans pareille, qu'il cherche en nous, ses membres, des mérites qui aient précédé nos innombrables régénérations ! " Mais notre génération n'est précédé d'aucun mérite selon S. Paul (1<sup>re</sup> Th 3, 5) : " Ce n'est pas à cause d'œuvres de justice que nous aurions accomplies par nous-mêmes, mais selon sa miséricorde qu'il nous a sauvés par le bain de la régénération. " Donc aucun mérite non plus n'a précédé la génération du Christ.

Réponse : En ce qui concerne le Christ lui-même, il est évident, d'après ce que nous avons déjà dit qu'aucun de ses mérites n'a pu précéder l'union hypostatique. Nous ne prétendons pas en effet, comme Photin, qu'il fut d'abord un homme ordinaire et qu'ensuite, par le mérite d'une vie sainte, il obtint d'être le Fils de Dieu. Nous tenons que, dès le début de sa conception, cet homme-là fut vraiment le Fils de Dieu, comme n'ayant d'autre hypostase que celle du Fils de Dieu, selon S. Luc (1, 35) : " L'être saint qui naîtra de toi sera appelé Fils de Dieu. " C'est pourquoi toute activité de cet homme-là est consécutive en lui à l'union. Aucune de ses actions n'a donc pu mériter cette union.

Bien moins encore les œuvres d'un autre homme, quel qu'il soit, n'ont pu mériter en stricte justice l'union de l'Incarnation. — 1° Parce que les œuvres méritoires de l'homme sont ordonnées à la béatitude, qui est la récompense de la vertu et consiste dans la pleine jouissance de Dieu. Or l'union de l'Incarnation, qui se réalise en l'être personnel du Verbe, dépasse l'union de l'esprit bienheureux à Dieu, qui s'opère par un acte de l'élu. — 2° Parce que la grâce, étant principe de mérite, ne peut être objet de mérite. Bien moins encore l'Incarnation ne l'est-elle pas,

car elle est principe de la grâce selon S. Jean (1, 17) : " La grâce et la vérité nous sont venues par Jésus Christ. " — 3° Parce que l'incarnation du Christ restaure la nature humaine tout entière ; elle ne saurait donc être méritée par un homme particulier, car la bonté d'un homme ordinaire ne peut causer la bonté de toute une nature.

Cependant il est exact que les saints Pères, par leurs désirs et leurs prières, ont mérité l'Incarnation d'un mérite de convenance. Il convenait en effet que Dieu exauce ceux qui lui obéissaient.

Solutions : 1. Cela répond à la première objection.

2. Il n'est pas vrai que toutes les conditions nécessaires pour obtenir la récompense sont objet de mérite. Certaines conditions, en effet, sont requises préalablement non seulement à la récompense, mais encore au mérite lui-même, comme la bonté de Dieu, sa grâce, et la nature de l'homme elle-même. Pareillement, le mystère de l'Incarnation est principe de mérite car " de la plénitude du Christ nous avons tous reçu " (Jn 1, 16).

3. On dit que la Bienheureuse Vierge a mérité de porter le Seigneur de tous, non pas qu'elle ait mérité l'Incarnation, mais parce que, en vertu de la grâce qui lui était donnée, elle a mérité un degré de pureté et de sainteté telles qu'elle puisse être dignement la Mère de Dieu 18.

Article 12 : La grâce d'union fut-elle naturelle au Christ en tant qu'homme ?

Objections : 1. L'union de l'Incarnation s'est faite dans la personne et non dans la nature, on l'a vu II. Mais tout être est déterminé par son terme. La grâce d'union doit donc être dite personnelle plutôt que naturelle.

2. Grâce et nature s'opposent comme les dons gratuits, qui viennent de Dieu, se distinguent des dons naturels qui viennent d'un principe intrinsèque. Mais deux réalités opposées ne peuvent être dénommées l'une par l'autre. On ne peut donc pas dire que la grâce du Christ lui soit naturelle.

3. On appelle naturel ce qui est conforme à la nature. Mais la grâce d'union n'est pas naturelle au Christ, parce que conforme à la nature divine, autrement elle conviendrait aussi aux autres personnes divines. Elle ne lui est pas davantage naturelle parce que conforme à la nature humaine ; car alors elle conviendrait à tous les hommes, qui possèdent la même nature que le Christ. Il semble donc que d'aucune façon la grâce d'union ne soit naturelle au Christ.

En sens contraire, S. Augustin écrit : " Dans l'assomption de la nature humaine par le Verbe, la grâce, qui rend cet homme impeccable, devient pour lui en quelque sorte naturelle. "

Réponse : D'après Aristote, le mot " nature " signifie tantôt la naissance d'un être, tantôt son essence. En sorte qu'une réalité peut être dite naturelle de deux façons. En ce sens qu'elle procède uniquement de ses principes essentiels : ainsi est-il naturel au feu de s'élever. Ou bien on dit qu'une réalité est naturelle à l'homme parce qu'il la possède de naissance. Ainsi est-il écrit (Ep 2, 3) : " Nous étions par nature des fils de colère ", et (Sg 12, 10) : " Leur nation est perverse, et la malice leur est naturelle. "

Donc la grâce du Christ, grâce d'union ou grâce habituelle, ne peut être dite naturelle au sens où elle serait causée par les principes de la nature humaine. Mais elle peut être dite naturelle en tant qu'elle provient, dans la nature humaine du Christ, de sa propre nature divine qui la cause. Et l'une comme l'autre grâce est naturelle chez le Christ en ce sens qu'il la possède depuis sa naissance ; car, dès le premier instant de sa conception, la nature humaine fut unie à la personne divine, et l'âme du Christ fut remplie du don de la grâce.

Solutions : 1. Bien que l'union ne se soit pas faite dans la nature, elle est cependant produite par la puissance de la nature divine, laquelle est vraiment la nature du Christ. De plus elle appartient au Christ dès sa naissance.

2. Nous n'appliquons pas au Christ sous le même rapport les mots " grâce " et " naturel ". Nous parlons de grâce pour désigner ce qui n'est pas objet de mérite ; mais nous disons que cette grâce est naturelle, parce qu'elle provient dans l'humanité du Christ de la puissance de sa nature divine, et qu'il la possède dès sa naissance.

3. La grâce d'union n'est pas naturelle au Christ selon la nature humaine, comme si elle dérivait des principes de cette nature. Et c'est pourquoi il ne faut pas qu'elle convienne à tous les hommes. Elle lui est cependant naturelle sous ce rapport de la nature humaine, parce qu'elle lui appartient dès sa naissance : le Christ, parce qu'il a été conçu du Saint-Esprit, fut à la fois par nature fils de Dieu et fils de l'homme. Mais la grâce d'union est naturelle au Christ sous le rapport de la nature divine qui en est la cause. Il convient d'ailleurs à toute la Trinité d'être le principe actif de cette grâce.

### QUESTION 3 : LE MODE D'UNION DU VERBE INCARNÉ QUANT A LA PERSONNE QUI ASSUME

1. Assumer convient-il à une personne divine ? — 2. Assumer convient-il à la nature divine ? — 3. La nature peut-elle assumer, abstraction faite de la personnalité ? — 4. Une personne divine peut-elle assumer sans une autre ? — 5. N'importe quelle personne divine peut-elle assumer ? — 6. Plusieurs personnes peuvent-elles assumer une seule nature ? — 7. Une seule personne peut-elle assumer deux natures ? — 8. Convenait-il à la personne du Fils, plutôt qu'à une autre personne divine, d'assumer la nature humaine ?

Article 1 : Assumer convient-il à une personne divine ?

Objections : 1. " Personne divine " signifie un être très parfait. Or, à ce qui est parfait on ne peut rien ajouter. Donc, puisque assumer c'est prendre pour soi, en sorte que ce qui est assumé s'ajoute à ce qui assume, il paraît qu'il ne convient pas à une personne divine d'assumer une nature créée.

2. Le terme de l'assomption se communique de quelque façon à la réalité assumée ; ainsi la dignité se communique à ce qui est assumé en vue de la dignité. Mais, par définition, la personne est incommunicable, on l'a dit dans la première Partie. Donc il ne convient pas à une personne divine d'assumer, c'est-à-dire de prendre pour soi.

3. La nature est constitutive de la personne. Mais il est contradictoire que le constitué assume le constituant, car l'effet n'agit pas sur sa cause.

En sens contraire, d'après S. Augustin, le Fils unique de Dieu " a pris en sa personne la forme, c'est-à-dire la nature, de l'esclave ". Or le Fils unique de Dieu est une personne. Il revient donc de façon tout à fait propre à la personne de prendre la nature, c'est-à-dire de l'assumer.

Réponse Le mot " assomption " implique deux éléments le principe de l'acte et son terme. Or la personne est à la fois principe et terme de l'assomption. Elle est principe, car agir appartient en propre à la personne, et l'assomption de la chair a été réalisée par une action divine. Pareillement, la personne est encore le terme de cette prise de possession, parce que, nous l'avons dit, l'union s'est faite dans la personne, non dans la nature. Il est donc évident qu'assumer la nature revient de façon tout à fait propre à la personne.

Solutions : 1. Puisque la personne divine est infinie, rien ne peut lui être ajouté. Et c'est pourquoi S. Cyrille écrit : " Nous n'admettons pas un mode d'union qui serait une juxtaposition. " Ainsi, dans l'union de l'homme à Dieu par la grâce d'adoption, rien n'est ajouté à Dieu, mais le divin est communiqué à l'homme, si bien que ce n'est pas Dieu, mais l'homme, qui en est perfectionné.

2. La personne est dite incommunicable, en ce sens qu'elle ne peut être attribuée à plusieurs suppôts. Mais rien n'empêche que plusieurs qualités soit attribuées à la personne. Aussi, que la personne soit communiquée de façon à subsister en plusieurs natures, cela ne va pas contre sa raison de personne. Déjà, dans une personne créée, plusieurs natures peuvent se rencontrer par accident : ainsi la quantité et la qualité dans la personne d'un seul homme. Il appartient en propre à la personne divine, en raison de son infinité, de réaliser en elle une convergence de natures, non pas par accident, mais sous le rapport de la subsistance.

3. On l'a déjà dit la nature humaine ne constitue pas la personne divine de façon absolue ; elle la constitue seulement selon que cette personne reçoit son nom d'une telle nature. Elle ne donne pas au Fils de Dieu l'être pur et simple, puisqu'il existe de toute éternité, elle lui donne seulement d'être homme. Au contraire, la nature divine constitue absolument la personne divine, et c'est pourquoi on ne dit pas que la personne divine assume la nature divine, mais la nature humaine.

Article 2 : Assumer convient-il à la nature divine ?

Objections : 1. On l'a vu, assumer signifie prendre pour soi. Mais la nature divine n'a pas pris pour elle la nature humaine, parce que l'union ne s'est pas faite dans la nature mais dans la personne, on l'a vu aussi. Ce n'est donc pas à la nature divine d'assumer la nature humaine.

2. La nature divine est commune aux trois personnes. Donc, s'il convient à la nature d'assumer, il s'ensuivra que cela conviendra aux trois personnes. Et ainsi le Père a assumé la nature humaine, comme le Fils. Ce qui est faux.

3. Assumer, c'est agir. Or, agir convient à la personne, non à la nature, qui désigne plutôt le principe par lequel l'agent agit. Assumer ne convient donc pas à la nature.

En sens contraire, S. Augustin dit : " Cette nature qui demeure toujours engendrée par le Père ", c'est-à-dire qui est reçue du Père par la génération éternelle, " a pris notre nature sans le péché ".

Réponse : Nous l'avons déjà dit, le mot assumption implique deux éléments : le principe de l'acte et son terme. Or être principe d'assumption convient à la nature divine en elle-même, car c'est par sa puissance que l'assumption s'est réalisée. Au contraire, être terme de l'assumption ne convient pas à la nature divine en elle-même, mais seulement en raison de la personne en qui on la considère. Aussi, premièrement et en toute rigueur de terme, est-ce la personne qui assume ; mais on peut dire secondairement que la nature aussi assume pour sa propre personne une autre nature.

Et c'est en ce sens que l'on parle de nature incarnée, non qu'elle se soit changée en chair, mais parce qu'elle a assumé une nature charnelle. De là cette parole du Damascène : " Nous confessons, avec les bienheureux Athanase et Cyrille, que la nature divine s'est incarnée. "

Solutions : 1. Dans l'expression " prendre pour soi ", le mot " soi " est réfléchi et se rapporte au sujet lui-même ou suppôt. Or, la nature divine est identique à ce suppôt qu'est la personne du Verbe. C'est pourquoi quand la nature divine unit la nature humaine à la personne du Verbe, on peut dire qu'elle prend pour soi cette nature. Mais s'il est vrai que le Père unit la nature humaine à la personne du Verbe, cependant, de ce fait, il ne la prend pas pour soi ; car le Père et le Fils sont deux suppôts différents. Aussi, à proprement parler, ne peut-on pas dire que le Père assume la nature humaine.

2. Ce qui convient à la nature divine, en raison de ce qu'elle est, convient aux trois personnes, comme la bonté, la sagesse, etc. Mais l'assumption ne lui convient qu'en raison de la personne du Verbe, et c'est pourquoi elle appartient seulement à cette personne.

3. De même qu'en Dieu il y a identité entre " ce qui est " et " ce par quoi il est ", de même y a-t-il en lui identité entre " ce qui agit " et " ce par quoi il agit ", parce que tout ce qui agit le fait en



tant qu'il est de l'être. La nature divine est donc à la fois ce par quoi Dieu agit, et Dieu lui-même agissant.

Article 3 : La nature peut-elle assumer, abstraction faite de la personnalité ?

Objections : 1. On vient de le dire : s'il convient à la nature d'assumer, c'est en raison de la personne. Mais ce qui convient à une réalité en raison d'une autre ne peut lui convenir encore lorsque le corps, lorsque cette réalité est supprimée ; ainsi le corps, visible en raison de la couleur, ne l'est plus sans elle. Donc, si l'intelligence fait abstraction de la personnalité, la nature ne peut l'assumer.

2. L'assomption, on l'a dit, implique le terme de l'union. Or l'union ne peut se faire dans la nature, mais seulement dans la personne. Abstraction faite de la personne, la nature divine ne peut donc pas assumer.

3. On a dit dans la première Partie que, dans la divinité, si l'on abstrait la personnalité, il ne reste rien. Mais celui qui assume est quelque chose de réel. C'est donc que, sans la personnalité, la nature divine ne peut assumer.

En sens contraire, la personnalité, en Dieu, représente une triple propriété personnelle, à savoir la paternité, la filiation et la procession, comme on l'a vu dans la première Partie. Or, si l'on abstrait par l'intelligence ces trois propriétés, il reste encore la toute-puissance de Dieu, par laquelle s'est faite l'Incarnation, selon cette parole de l'Ange (Lc 1, 37) : " Il n'est rien d'impossible à Dieu. " Il semble donc que, même si l'on enlève la personnalité, la nature divine peut assumer.

Réponse : L'intellect a un double rapport avec le divin. Premièrement, pour connaître Dieu tel qu'il est. Et de cette manière, il est impossible de délimiter quelque chose chez Dieu en l'isolant d'autre chose, car tout ce qui est en Dieu est un, sauf la distinction des personnes ; cependant, si l'une d'elles est enlevée, l'autre l'est également, car elles ne se distinguent que par leurs relations, qui sont forcément simultanées.

Mais l'intellect a un autre rapport avec le divin, connaissant Dieu non pas tel qu'il est, mais à sa manière à lui, c'est-à-dire en considérant de façon multiple et divisée ce qui en Dieu est un. De cette manière, notre intellect peut saisir la bonté, la sagesse divine et les autres attributs essentiels, comme la paternité ou la filiation. A cet égard, en faisant abstraction de la personnalité par notre intellect, nous pouvons comprendre que la nature assume.

Solutions : 1. En Dieu il y a identité entre " ce par quoi il est " et " ce qu'il est ". Donc, tout ce que l'on attribue à Dieu par abstraction, et que l'on considère séparément du reste, est nécessairement quelque chose de subsistant. Par conséquent, c'est une personne, puisqu'un tel attribut appartient à une nature intellectuelle. Dès lors, de même qu'en posant en Dieu les propriétés personnelles, nous pouvons parler de trois personnes, de même, en abstrayant par l'intelligence ces mêmes propriétés, il nous reste encore à considérer la nature divine comme subsistante et personnelle. De cette manière, on comprend qu'elle puisse assumer la nature humaine en raison de sa subsistance ou de sa personnalité.

2. Même si l'intellect isole les personnalités des trois personnes, il reste encore dans l'intellect un Dieu personnel unique, ainsi que les Juifs le comprennent. A cette personne l'assomption peut se terminer, tout aussi bien qu'à la personne du Verbe.

3. Lorsque, par l'intellect, on fait abstraction de la personnalité, on dit que rien ne reste en Dieu lorsque cette abstraction est faite par mode de séparation, comme s'il y avait une diversité entre le sujet de la relation et la relation elle-même ; or tout ce que l'on considère en Dieu, on le considère comme un suppôt subsistant. Cependant on peut considérer certains attributs de Dieu sans les autres, non par mode de séparation, mais de la façon présentée dans la Réponse.

Article 4 : Une personne divine peut-elle assumer sans une autre ?

Objections : 1. Il semble impossible qu'une personne assume la nature créée sans qu'une autre personne l'assume. En effet, " les œuvres de la Trinité sont indivises " selon S. Augustin. De même en effet qu'il n'y a pour les trois personnes qu'une seule essence, de même aussi n'y a-t-il pour elles qu'une seule opération. Mais assumer est une opération. Elle ne peut donc convenir à une personne divine sans convenir à une autre.

2. Nous disons que la personne du Fils est incarnée, et nous le disons aussi bien de sa nature car, selon S. Jean Damascène, " toute la nature divine s'est incarnée en l'une de ses hypostases ".

Mais la nature est commune aux trois personnes ; donc aussi l'assomption.

3. De même que la nature humaine dans le Christ est assumée par Dieu, de même les hommes sont assumés par lui en vertu de la grâce. C'est ainsi que S. Paul dit d'un homme (Rm 14, 3) : " Dieu l'a assumé. " Mais cette assomption est l'œuvre commune des trois personnes. Donc aussi celle du Christ.

En sens contraire, Denys enseigne que le mystère de l'Incarnation appartient à cette théologie selon laquelle on fait une distinction entre ce qui se dit de chacune des personnes divines.

Réponse : Nous l'avons déjà dit l'assomption comporte deux éléments : l'acte de celui qui assume, et le terme de l'assomption. Or, l'acte de celui qui assume procède de la puissance divine, qui est commune aux trois personnes ; mais le terme de l'assomption est la personne, nous l'avons dit. C'est pourquoi ce qui, dans l'assomption, relève de l'agir est commun aux trois personnes ; ce qui au contraire a raison de terme convient à une seule personne et non aux autres. En effet, les trois personnes ont fait que la nature humaine soit unie à la seule personne du Fils.

Solutions : 1. Cet argument est valable du côté de l'opération, indépendamment de son terme, qui est la personne.

2. On dit que la nature est incarnée, comme on dit qu'elle assume, en raison de la personne à laquelle se termine l'union, nous l'avons dit, et non pas en ce sens que l'union est commune aux trois personnes. On dit encore que " toute la nature divine est incarnée ", non parce que toutes les personnes se seraient incarnées, mais parce que rien ne manque à la personne incarnée de ce qui fait la perfection de la nature divine.

3. L'assomption qui se fait par la grâce d'adoption a pour terme une certaine participation de la nature divine par assimilation à sa bonté, selon la parole de S. Pierre (2 P 1, 4) : " Pour que vous deveniez participants de la nature divine. . . " Et c'est pourquoi une telle assomption est commune aux trois personnes tant du côté de son principe que du côté de son terme. Mais l'assomption qui s'accomplit par la grâce de l'union ne leur est commune que du côté du principe, non du côté du terme, ainsi qu'on l'a dit dans la Réponse.

Article 5 : N'importe quelle personne divine peut-elle assumer ?

Objections : 1. Il semble qu'aucune personne divine, autre que celle du Fils, n'ait pu assumer la nature humaine. Car une telle assomption devait aboutir à ce que Dieu soit fils de l'homme. Mais il serait incohérent pour le Père ou l'Esprit Saint d'être fils, car cela aboutirait à la confusion des personnes divines. Donc le Père ou l'Esprit Saint ne pouvait s'incarner.

2. Par l'incarnation divine, les hommes ont reçu la filiation adoptive selon S. Paul (Rm 8, 15) : " Vous n'avez pas reçu un esprit d'esclavage pour retomber dans la crainte, mais un esprit de fils adoptifs. " Mais la filiation adoptive est une ressemblance participée de la filiation naturelle, qui ne convient ni au Père ni à l'Esprit Saint, selon cette parole (Rm 8, 29) : " Ceux qu'il a discernés d'avance, il les a aussi prédestinés à reproduire l'image de son Fils. " Il semble donc qu'aucune personne autre que le Fils ne pouvait s'incarner.

3. On dit du Fils qu'il est envoyé et engendré par une naissance temporelle, en tant qu'il s'est incarné ; mais il ne convient pas au Père d'être envoyé, de même qu'il ne peut naître, nous l'avons dit dans la première Partie. Donc, au moins la personne du Père ne pouvait s'incarner. En sens contraire, tout ce que peut le Fils, le Père peut le faire également. Autrement les trois personnes ne posséderaient pas la même puissance. Or le Fils a pu s'incarner. Donc pareillement le Père et le Saint-Esprit.

Réponse : Nous l'avons dit, on distingue dans l'assomption l'acte d'assumer et le terme de l'assomption. Le principe de l'acte est, la vertu divine ; le terme est la personne. La vertu divine est commune et se rapporte indifféremment à toutes les personnes, bien que les propriétés personnelles soient différentes. Or, quand une vertu active se porte indifféremment sur plusieurs objets, son action peut se terminer à l'un aussi bien qu'à l'autre ; c'est ce que l'on voit dans les puissances rationnelles qui sont indifférentes à l'égard de deux opposés et dont l'action peut se terminer à l'un ou à l'autre. Ainsi la vertu divine pouvait unir la nature humaine soit à la personne du Père, soit à la personne de l'Esprit Saint, aussi bien qu'à celle du Fils. Et c'est pourquoi le Père et le Saint-Esprit auraient pu s'incarner, comme le Fils.

Solutions : 1. La filiation temporelle, selon laquelle le Christ est dit fils de l'homme, ne constitue pas sa personne, comme la filiation éternelle. Mais elle est une conséquence de sa naissance temporelle. C'est pourquoi, si de cette manière le nom de fils était appliqué au Père ou à l'Esprit Saint, il ne s'ensuivait aucune confusion entre les personnes divines.

2. La filiation adoptive est une ressemblance participée de la filiation naturelle. Par appropriation, nous disons qu'elle est produite en nous par le Père, qui est le principe de la filiation naturelle ; et par le don du Saint-Esprit, qui est l'amour du Père et du Fils selon l'Apôtre (Ga 4, 6) : " Dieu a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de son Fils, qui crie : Abba, Père " C'est pourquoi le Fils s'étant incarné, nous recevons la filiation adoptive à l'image de sa filiation naturelle ; et de même, si le Père s'était incarné, nous recevions de lui la filiation adoptive comme du principe de la filiation naturelle ; et si le Saint-Esprit s'était incarné, nous la recevions de lui, comme de celui qui est le lien d'amour entre le Père et le Fils.

3. Il convient au Père, selon sa génération éternelle, de ne pouvoir naître ; mais cela n'exclut pas la possibilité d'une naissance temporelle. D'autre part, on dit du Fils qu'il est " envoyé " dans son incarnation, parce qu'il procède d'une autre personne. L'Incarnation à elle seule ne suffirait pas à la notion de mission divine.

Article 6 : Plusieurs personnes divines peuvent-elles assumer une seule nature ?

Objections : 1. Il semble que deux personnes divines ne puissent pas assumer une seule et même nature individuelle. Car alors, ou il y aurait un seul homme, ou il y en aurait plusieurs. Or il ne peut pas y en avoir plusieurs ; de même qu'une seule nature divine en plusieurs personnes ne saurait constituer plusieurs dieux, de même une seule nature humaine en plusieurs personnes ne saurait constituer plusieurs hommes. Pareillement, il ne peut y avoir un seul homme, car un seul homme, c'est " tel " homme, c'est-à-dire une personne unique ; cela détruirait la distinction des trois personnes divines. Deux ou trois personnes ne peuvent donc assumer une seule nature humaine.

2. L'assomption, a-t-on dit, se termine à l'unité de la personne. Mais le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne forment pas une personne unique. Trois personnes ne peuvent donc assumer une seule nature humaine.

3. Selon S. Jean Damascène et S. Augustin, une des conséquences de l'Incarnation est que tout ce qui se dit du Fils de Dieu se dit aussi du fils de l'homme, et réciproquement. Donc, si les trois personnes assumaient une seule nature humaine, tout ce qui se dit de chacune des trois personnes

se dirait également de cet homme-là ; et réciproquement, ce qui serait attribué à cet homme-là pourrait l'être aussi à chacune des trois personnes. Ainsi on pourrait attribuer à cet homme ce qui est propre au Père, à savoir d'engendrer le Fils de toute éternité, et par suite on pourrait l'attribuer également au Fils de Dieu. Cela est inadmissible. Il n'est donc pas possible que les trois personnes divines assument une seule nature humaine.

En sens contraire, la personne incarnée subsiste en deux natures, la divine et l'humaine. Mais les trois personnes subsistent en une seule nature divine. Elles peuvent donc aussi subsister en une seule nature humaine, de telle sorte qu'une seule nature soit assumée par les trois personnes.

Réponse : Nous l'avons déjà dit, l'union de l'âme et du corps dans le Christ ne forme pas une nouvelle personne ou une seule hypostase, mais une nature assumée en la personne ou hypostase divine. Et cela se fait non par la puissance de la nature humaine, mais par la puissance de la personne divine. Or, telle est la condition des personnes divines que l'une n'exclut pas l'autre de la communion d'une même nature, mais seulement de la communion à une même personnalité. Donc, puisque, selon S. Augustin, il ne faut pas chercher d'autre raison à ce qui s'est fait en ce mystère que la puissance de celui qui l'a produit, il faut plutôt en juger d'après la condition de la personne qui assume que d'après la condition de la nature humaine assumée. C'est pourquoi il n'est pas impossible que deux ou trois personnes divines assument une seule nature humaine.

Cependant, il serait impossible qu'elles assument une seule hypostase ou personne humaine ; comme dit S. Anselme : " Plusieurs personnes ne peuvent assumer un seul et même homme. "

Solutions : 1. Supposons que les personnes assument une seule nature humaine. Il serait vrai de dire que les trois personnes seraient un seul homme à cause de l'unité de la nature humaine. De même qu'il est vrai de dire qu'elles ne sont qu'un seul Dieu à cause de l'unité de la nature divine. " Un seul " n'impliquerait pas l'unité de personne, mais l'unité de la nature humaine. De ce que les trois personnes font un seul homme, on ne pourrait conclure à l'unité pure et simple, car rien n'empêche de dire que des hommes qui sont plusieurs, absolument parlant, ne font qu'un sous un certain rapport, par exemple quand ils forment un seul peuple. Comme dit S. Augustin : " L'esprit de l'homme et l'esprit de Dieu sont divers, mais leur union en fait un seul esprit, selon S. Paul (1 Co 6, 17) : "Celui qui s'unit à Dieu ne fait avec lui qu'un seul esprit. " "

2. Dans l'hypothèse envisagée, la nature humaine serait assumée non dans l'unité d'une seule personne, mais dans l'unité de chacune d'elles ; et de même que la nature divine possède une unité naturelle en chacune des trois personnes, ainsi la nature humaine, par l'assomption, ne ferait qu'un avec chacune d'elles.

3. Dans le mystère de l'Incarnation, il y a communication des propriétés appartenant à la nature ; car tout ce qui convient à la nature peut être attribué à la personne subsistant en cette nature, quelle que soit la nature désignée par tel ou tel nom. Dès lors, dans l'hypothèse où l'on se place, les propriétés de la nature humaine et celles de la nature divine pourront être attribuées à la personne du Père ; de même à la personne du Fils et à la personne du Saint-Esprit. Mais ce qui convient à la personne du Père, à raison même de sa personne propre, ne saurait convenir à la personne du Fils ou à celle du Saint-Esprit, à cause de la distinction des personnes, qui demeurerait. On pourrait donc dire : de même que le Père est inengendré, de même cet homme est inengendré, au sens où les mots " cet homme " représenteraient la personne du Père. Mais si l'on continuait à raisonner ainsi : cet homme est inengendré, or le Fils est homme, dont le Fils est inengendré, on commettrait un sophisme de mots ou un sophisme d'accident. C'est ainsi que nous disons que Dieu est inengendré, et cependant nous ne pouvons conclure que le Fils est inengendré, bien qu'il soit Dieu.

Article 7 : Une seule personne divine peut-elle assumer deux natures ?

Objections : 1. Il ne semble pas. La nature assumée dans le mystère de l'Incarnation n'a pas d'autre suppôt que le suppôt de la personne divine comme on l'a montré précédemment. Par conséquent, dans l'hypothèse où une seule personne divine assumerait deux natures humaines, il y aurait un seul suppôt pour les deux natures de même espèce. Cela semble impliquer contradiction ; car les natures d'une même espèce ne se multiplient que par la distinction des suppôts.

2. Dans cette même hypothèse, on ne pourrait pas dire que la personne divine incarnée serait un homme unique, puisqu'elle n'aurait pas une nature humaine unique. Pareillement, on ne pourrait parler davantage de plusieurs hommes, puisque plusieurs hommes sont autant de suppôts distincts et qu'il n'y aurait ici qu'un seul suppôt. Une telle hypothèse est donc totalement impossible.

3. Dans le mystère de l'Incarnation, toute la nature divine est unie à la nature assumée, et donc à chacune de ses parties. Le Christ est en effet, selon S. Jean Damascène, " Dieu parfait et homme parfait, Dieu total et homme total ". Mais deux natures humaines ne peuvent être totalement unies l'une à l'autre ; il faudrait en

effet que l'âme de l'une soit unie au corps de l'autre, et que les deux corps soient ensemble, ce qui amènerait la confusion des natures. Il n'est donc pas possible qu'une seule personne divine assume deux natures humaines.

En sens contraire, tout ce que le Père peut faire, le Fils le peut aussi. Mais le Père, après l'incarnation du Fils, peut assumer une nature humaine autre numériquement que celle assumée par le Fils ; par l'incarnation du Fils, la puissance du Père ou du Fils n'a été diminuée en rien. Il semble donc qu'après l'incarnation, le Fils puisse assumer une nature humaine en dehors de celle qu'il a déjà prise.

Réponse : Pouvoir faire une chose déterminée et pas davantage, c'est posséder une puissance limitée. Or, la puissance d'une personne divine est infinie et ne peut se limiter à quelque chose de créé. On ne doit donc pas dire qu'en assumant une nature humaine, la personne divine se rend incapable d'en assumer une autre. Ce serait en effet admettre que la personnalité de la nature divine est limitée à ce point par une nature humaine qu'une autre ne puisse être encore assumée par elle. Et cela est impossible, car l'incréé ne peut être renfermé dans le créé. Donc, soit que nous la considérons dans sa puissance qui est principe de l'union, soit que nous la considérons dans sa personnalité qui est terme de l'union, il faut dire que la personne divine, en plus de la nature humaine qu'elle s'est unie, pourrait encore en assumer une autre.

Solutions : 1. Une nature créée est accomplie dans son espèce par la forme ; et elle se multiplie par la division de la matière. C'est pourquoi, si la composition de matière et de forme constitue un nouveau suppôt, il s'ensuit que la nature se multiplie selon la multiplication des suppôts. Mais dans le mystère de l'Incarnation, l'union de la forme et de la matière, c'est-à-dire de l'âme et du corps, ne constitue pas un nouveau suppôt, on l'a dit plus haut. La nature peut donc être multiple numériquement, par division de la matière, sans qu'il y ait distinction de suppôts.

2. Dans l'hypothèse envisagée, il semble au premier abord qu'il y aurait deux hommes, puisqu'il y aurait deux natures, sans pourtant qu'il y ait deux suppôts ; de même qu'à l'inverse trois personnes seraient considérées comme un seul homme, s'il n'y avait qu'une seule nature humaine assumée. Mais cela ne paraît pas vrai. En effet, on doit se servir des mots d'après leur signification, et cette signification se trouve déterminée par l'usage commun. Or jamais un nom concret désignant le sujet d'une forme quelconque ne se met au pluriel, si ce n'est en raison de la pluralité des suppôts. C'est ainsi qu'à propos d'un homme qui porte deux vêtements, on ne parle pas de deux sujets vêtus mais d'un seul, vêtu de deux habits ; de même celui qui possède deux

qualités est qualifié au singulier selon l'une et l'autre. Précisément, la nature assumée joue, sous un certain rapport, le rôle d'un vêtement, bien que l'analogie ne soit pas parfaite, on l'a vue. C'est pourquoi, si une personne divine assumait deux natures humaines, on devrait parler, du fait qu'il y a un seul suppôt, d'un seul homme ayant deux natures humaines. Il arrive qu'un grand nombre d'hommes sont dits former un seul peuple, parce qu'ils sont unis sous un certain rapport, mais non quant à l'unité de suppôt. Pareillement, si deux personnes divines assumaient une seule nature humaine, elles formeraient, comme on l'a dit, un seul homme, non pas à cause de l'unité de suppôt, mais en tant qu'elles se rejoignent dans une certaine unité.

3. La nature divine et la nature humaine ne se rapportent pas dans le même ordre à une personne divine". En premier lieu et par soi, il appartient à la nature divine d'être rapportée à la personne avec laquelle elle ne fait qu'un de toute éternité. Tandis que la nature humaine se rapporte à la personne divine postérieurement, du fait de son assumption dans le temps par cette personne, et le résultat de cette assumption n'est pas que la nature s'identifie à la personne, mais bien que la personne subsiste en la nature. En effet, le Fils de Dieu est sa propre déité, mais il n'est pas son humanité. Dès lors, pour que la nature humaine soit assumée par la personne divine, il faut que la nature divine soit unie personnellement à toute la nature assumée, c'est-à-dire à toutes ses parties. Mais s'il y avait deux natures assumées, la relation de l'une et de l'autre à la personne divine serait uniforme, et l'une n'assumerait pas l'autre. Par suite, il ne faudrait pas que l'une d'elles soit unie à l'autre, c'est-à-dire que toutes les parties de l'une soient unies à toutes les parties de l'autre.

Article 8 : Convenait-il à la personne du Fils, plutôt qu'à une autre personne divine, d'assumer la nature humaine ?

Objections : 1. Par le mystère de l'Incarnation, les hommes sont conduits à la véritable connaissance de Dieu selon cette parole (Jn 18, 37) : " je suis né et je suis venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité. " Mais, pour beaucoup, l'incarnation de la personne du Fils de Dieu a été un obstacle à la connaissance véritable de Dieu, parce qu'ils attribuaient les propriétés de la nature humaine à la personne même du Fils. Ainsi Arius a-t-il prétendu que les personnes étaient inégales, pour cette raison que Jésus dit en S. Jean (14, 28) : " Le Père est plus grand que moi. " Or, cette erreur ne se serait pas produite si la personne du Père s'était incarnée : personne en effet n'aurait pensé à juger le Père inférieur au Fils. Il était donc préférable, semble-t-il, que la personne du Père s'incarne, plutôt que la personne du Fils.

2. L'Incarnation semble devoir aboutir à une nouvelle création de la nature humaine selon l'épître aux Galates (6, 15 Vg) : " Dans le Christ Jésus la circoncision n'est rien, ni l'incirconcision ; il s'agit d'être une créature nouvelle. " Mais le pouvoir de créer appartient par appropriation au Père. Il aurait donc été plus indiqué que le Père s'incarne, de préférence au Fils.

3. L'Incarnation est ordonnée à la rémission des péchés selon la parole (Mt 1, 21) : " Tu lui donneras le nom de Jésus, car il sauvera son peuple de leurs péchés. " Or la rémission des péchés est attribuée au Saint-Esprit, selon cette parole (Jn 20, 22) : " Recevez le Saint-Esprit : ceux à qui vous remettrez leurs péchés, ils leur seront remis. " S'incarner convenait donc à la personne du Saint-Esprit, plutôt qu'à celle du Fils.

En sens contraire, S. Jean Damascène écrit : " Dans le mystère de l'Incarnation ont été manifestées la sagesse et la puissance de Dieu ; sa sagesse, car il a su donner la solution la meilleure à la situation la plus difficile ; sa puissance, car d'un vaincu il a fait un vainqueur. " Mais la puissance et la sagesse appartiennent par appropriation au Christ, puisque S. Paul écrit (1 Co 1, 24) : " Le Christ puissance de Dieu et sagesse de Dieu. " Il était donc convenable que la personne du Fils s'incarnât.

Réponse : Il convenait parfaitement à la personne du Fils de s'incarner.

1° Du point de vue de l'union. Il convient que celle-ci se réalise entre semblables. Or la personne du Fils, qui est le Verbe de Dieu, possède une relation commune avec toute créature. Le verbe ou la conception de l'artiste, en effet, est l'image exemplaire de ses œuvres. Aussi le Verbe de Dieu, qui est son concept éternel, est aussi l'image exemplaire de toute la création. Puisque, en participant de cette image, les créatures sont constituées dans leurs espèces propres, tout en étant changeantes et corruptibles, il était normal que, par l'union personnelle au Verbe, et non plus seulement par simple participation, la créature déchue soit restaurée dans sa relation à la perfection éternelle et immuable. En effet, c'est par le moyen de la forme idéale qui lui a fait réaliser son œuvre que l'artisan restaure celle-ci, si elle s'est effondrée.

D'autre part, le Verbe de Dieu a un point de contact spécial avec la nature humaine, du fait qu'il est le concept de la Sagesse éternelle, de laquelle dérive toute sagesse humaine. C'est pourquoi le perfectionnement de l'homme dans la sagesse, en quoi se réalise sa perfection d'être raisonnable, se mesure à ce qu'il participe du Verbe de Dieu. C'est ainsi que le disciple s'instruit dans la mesure où il reçoit la parole du maître, expression de son verbe intérieur. De là cette parole de l'Ecclésiastique (1, 5 Vg) : " La source de la sagesse, c'est le Verbe de Dieu, au plus haut des cieux. " Il convenait donc, pour consommer la perfection de l'homme, que le Verbe de Dieu fût uni personnellement à la nature humaine.

2° On peut trouver un nouveau motif à cette convenance dans la fin de l'union hypostatique : cette fin, c'est l'accomplissement de la prédestination pour ceux qui ont été ordonnés d'avance à l'héritage céleste, dû seulement aux fils, selon S. Paul (Rm 8, 17) : " Si nous sommes fils, nous sommes aussi héritiers. " Il revenait donc à celui qui est le Fils naturel de Dieu de communiquer aux hommes une image de cette filiation par l'adoption divine, ainsi que l'Apôtre l'écrit au même chapitre (v. 29) : " Ceux qu'il a discernés d'avance, il les a aussi prédestinés à reproduire l'image de son Fils. "

3° On peut encore tirer une raison de convenance du péché de notre premier père, auquel vient remédier l'Incarnation. Le premier, homme avait péché en désirant la science, comme il ressort des paroles mêmes du serpent lui promettant la science du bien et du mal. Il convenait donc qu'après s'être éloigné de Dieu par un désir déréglé de science, l'homme soit ramené à Dieu par le Verbe de la vraie sagesse.

Solutions : 1. Il n'est rien dont la malice humaine ne puisse abuser, même de la bonté de Dieu, dit S. Paul (Rm 2, 4) : " Méprises-tu les richesses de sa bonté ? " Si la personne du Père s'était incarnée, l'homme aurait pu tomber dans quelque autre erreur, et s'imaginer par exemple que le Fils ne pouvait à lui seul restaurer la nature humaine.

2. La première création des choses vient de la puissance de Dieu le Père, par son Verbe. Cette nouvelle création doit venir, elle aussi, par le Verbe, de la puissance de Dieu le Père. Ainsi la seconde création répond à la première, selon S. Paul (2 Co 5, 9) : " C'était Dieu qui, dans le Christ, se réconciliait le monde. "

3. Le propre de l'Esprit Saint, c'est d'être le don du Père et du Fils. Or, la rémission des péchés se fait par l'Esprit Saint en ce sens que, l'Esprit Saint nous étant donné par Dieu, nous sommes purifiés de nos fautes. Il est donc plus approprié, pour la justification de l'homme, que l'incarnation soit celle du Christ, qui nous donne l'Esprit Saint.

Il faut maintenant étudier l'union du côté de ce qui est assumé. À ce sujet, il faut étudier : 1° Les réalités assumées par le Verbe. 2° Les réalités assumées par voie de conséquence, qui sont les perfections et les déficiences (Q. 7).

Mais le Fils de Dieu a assumé la nature humaine et ses parties. D'où, sur le premier point, une triple étude se présente : I. Quant à la nature humaine elle-même (Q. 4). — II. Quant à ses parties (Q. 5). — III. Quant à l'ordre de leur assumption (Q. 6).

#### QUESTION 4 : LE MODE DE L'UNION, DU CÔTÉ DE LA NATURE HUMAINE ASSUMÉE

1. La nature humaine était-elle plus apte que toute autre nature à être assumée par le Fils de Dieu ? — 2. Le Fils de Dieu a-t-il assumé une personne ? — 3. A-t-il assumé un homme ? — 4. Aurait-il été convenable qu'il assume la nature humaine abstraite de tous ses individus ? — 5. Aurait-il été convenable qu'il assume la nature humaine dans tous ses individus ? — 6. A-t-il été convenable qu'il assume la nature humaine dans un homme de la descendance d'Adam ?

Article 1 : La nature humaine était-elle plus apte que toute autre nature à être assumée par le Fils de Dieu ?

Objections : 1. Il ne semble pas, car S. Augustin a écrit : " Dans les événements miraculeux, ce qui se produit n'a d'autre explication que la puissance de celui qui opère. " Mais la puissance de Dieu opérant l'Incarnation, l'œuvre la plus miraculeuse qui soit, ne se limite pas à une nature déterminée, puisque cette puissance est infinie. La nature humaine n'est donc pas plus apte à être assumée par Dieu que toute autre créature.

2. On a vu que la ressemblance est une raison de convenance pour l'incarnation d'une personne divine. Mais si, dans la nature raisonnable, se trouve la ressemblance propre à l'image, dans la nature irrationnelle il y a la ressemblance propre au vestige. La créature irrationnelle est donc, comme la nature humaine, apte à être assumée.

3. En introduisant le texte d'Ézéchiel (28, 12) : " Tu étais le sceau de la ressemblance ", S. Grégoire affirme qu'il y a dans la nature angélique une ressemblance avec Dieu plus frappante que dans la nature humaine. En outre, on trouve le péché chez l'ange comme chez l'homme, selon Job (4,18) : " Chez ses anges il a trouvé du mal. " Donc la nature angélique était aussi apte que la nature de l'homme à être assumée.

4. Puisque la souveraine perfection appartient à Dieu, plus un être est semblable à Dieu, plus il est parfait. Mais tout l'univers est plus parfait que ses parties, parmi lesquelles il y a la nature humaine. L'univers tout entier était donc plus digne d'assumption que la nature humaine.

En sens contraire, le livre des Proverbes (8, 31) fait parler ainsi la Sagesse engendrée : " je trouve mes délices parmi les enfants des hommes. " Il semble donc qu'il y ait quelque convenance à ce que le Fils de Dieu s'unisse la nature humaine.

Réponse : On dit d'un être qu'il est assumable pour désigner son aptitude à être assumé par une personne divine. Cette aptitude ne peut s'entendre d'une puissance passive naturelle, car celle-ci ne s'étend pas à ce qui transcende l'ordre de la nature, lequel se trouve dépassé par l'union personnelle de la créature à Dieu. Il reste donc que l'on entende cette aptitude au sens d'une convenance à l'union en question. Or, une telle convenance peut se prendre, à propos de la nature humaine, à deux points de vue : selon la dignité et selon la nécessité. Selon la dignité, la nature humaine, parce qu'elle est rationnelle et intellectuelle, est capable d'atteindre de quelque manière le Verbe lui-même par son opération, en le connaissant et en l'aimant. Selon la nécessité, la nature humaine étant soumise au péché originel avait besoin d'être restaurée. Ces deux raisons de convenance sont valables pour la seule nature humaine : à la créature irrationnelle en effet manque le motif de dignité ; à la nature angélique, le motif de nécessité. Il s'ensuit par conséquent que seule la nature humaine est assumable.



Solutions : 1. Les créatures sont qualifiées d'après les caractères qu'elles tiennent de leurs causes propres, et non d'après les caractères qu'elles tiennent des causes premières et universelles. C'est ainsi que l'on parle d'une maladie incurable, non parce qu'elle ne peut être guérie par Dieu, mais parce qu'elle ne peut pas l'être par les principes propres du sujet. Donc, si l'on dit qu'une créature n'est pas apte à être assumée, ce n'est pas pour soustraire quelque chose à la puissance divine, mais pour montrer la condition d'une créature qui ne possède pas cette aptitude.

2. La ressemblance par image est considérée dans la nature humaine en ce qu'elle est capable de Dieu, c'est-à-dire capable de l'atteindre par son opération propre de connaissance et d'amour. La ressemblance par vestige consiste seulement en une certaine représentation que la frappe divine laisse dans la créature ; et c'est la seule ressemblance qui se trouve dans la créature irrationnelle, incapable d'atteindre Dieu par son opération. Or ce qui n'est pas apte à moins ne l'est pas davantage à plus ; ainsi le corps, qui n'est pas adapté à recevoir son achèvement d'une âme sensible, est encore bien moins adapté à être achevé par une âme intellectuelle. Mais l'union à Dieu dans l'être personnel est beaucoup plus haute et plus parfaite que l'union dans l'opération. Par conséquent la créature irrationnelle, qui ne peut être unie à Dieu dans l'opération, ne se trouve pas adaptée à l'union dans l'être personnel.

3. Certains prétendent que l'ange n'est pas apte à être assumé, parce que, dès le principe de sa création, il fut constitué dans sa personnalité, et que d'autre part il n'est susceptible ni de génération, ni de corruption. Il n'aurait donc pu être élevé à l'unité de la personne divine qu'à la condition que sa propre personnalité fût détruite, ce qui ne convient ni à l'incorruptibilité de sa nature, ni à la bonté de celui qui assume ; cette bonté s'oppose en effet à ce qu'aucune perfection soit détruite dans la créature assumée. — Mais ces raisons ne semblent pas exclure entièrement toute convenance d'assomption dans la nature angélique. En effet, Dieu peut produire une nouvelle créature angélique et se l'unir personnellement ; et ainsi aucune perfection préexistante ne serait détruite dans cette nature. Mais, comme nous venons de le dire, ce qui fait défaut ici, c'est un motif de convenance du point de vue de la nécessité. Car, bien que la nature angélique, en certains de ses représentants, soit coupable de péché, cependant ce péché est sans remède, comme on l'a établi dans la première Partie.

4. La perfection de l'univers n'est pas la perfection d'une personne ou d'un suppôt unique ; c'est une perfection d'ordre et d'harmonie ; et la plupart des êtres qui composent cet ordre ne sont pas dignes d'assomption, nous venons de le dire. Il reste donc que seule la nature humaine est apte à être assumée.

Article 2 : Le Fils de Dieu a-t-il assumé une personne ?

Objections : S. Jean Damascène écrit : " Le Fils de Dieu a assumé la nature humaine dans un être concret ", c'est-à-dire dans un individu. Mais un individu de nature rationnelle est une personne, comme le montre Boèce. Le Fils de Dieu a donc assumé une personne.

2. S. Jean Damascène écrit que le Fils de Dieu a assumé " les éléments qu'il a établis dans notre nature ". Mais parmi ces éléments se trouve la personnalité. Le Fils de Dieu a donc assumé une personne.

3. Rien n'est consumé que ce qui est. Mais Innocent III écrit dans une décrétale que " la personne de Dieu a consumé la personne de l'homme ". Il semble donc que la personne de l'homme a dû d'abord être assumée.

En sens contraire, S. Augustin écrit : " Dieu a assumé la nature de l'homme et non la personne. " Réponse : Être assumé, c'est être pris pour être uni à quelque chose. Ce qui est assumé doit donc être présumé à l'assomption ; de même le mobile est présumé au mouvement local lui-même. Or, d'après ce que nous avons déjà dit, dans la nature humaine assumée la personne n'est

pas présumée à l'assomption ; elle doit plutôt être envisagée comme le terme de l'assomption. Si elle était présumée, en effet, ou bien elle se trouverait dissoute et par suite serait assumée inutilement ; ou bien elle demeurerait après l'union, et alors il y aurait deux personnes, l'une assumant et l'autre assumée ; ce qui est erroné, nous l'avons montré plus haut. Il reste donc que d'aucune manière le Fils de Dieu n'a assumé une personne humaine.

Solutions : 1. Le Fils de Dieu a assumé la nature humaine dans un être concret, c'est-à-dire dans un individu qui n'était autre que ce suppôt incréé qui est la personne même du Fils de Dieu. On ne peut donc pas dire qu'il a assumé une personne.

2. La personnalité propre ne fait pas défaut à la nature assumée par suite de la privation d'une perfection propre à la nature humaine, mais en raison de l'addition d'un élément nouveau qui dépasse cette nature, et qui est l'union à la personne divine.

3. Consumer ne signifie pas ici détruire ce qui existait déjà, mais faire obstacle à ce qui aurait pu être autrement. En effet, si la nature humaine n'avait pas été assumée par la personne divine, elle aurait eu sa personnalité propre. Et pour autant on dit que la personne a consommé la personne, bien qu'en un sens impropre, parce que la personne divine, par son union, a empêché la nature humaine d'avoir sa propre personnalité.

Article 3 : Le Fils de Dieu a-t-il assumé un homme ?

Objections : 1. Il semble que la personne divine ait assumé un homme. Il est écrit en effet (Ps 65, 5) : " Bienheureux celui que tu as choisi et que tu as assumé " ; parole que la Glose applique au Christ. D'autre part, S. Augustin écrit : " Le Fils de Dieu a assumé l'homme, et en lui il a souffert la misère humaine. "

2. Ce mot " homme " signifie la nature humaine. Mais puisque le Fils de Dieu a assumé la nature humaine, il a donc assumé l'homme.

3. Le Fils de Dieu est homme ; mais il n'est pas l'homme qu'il n'a pas assumé ; car alors il serait tout aussi bien Pierre ou un homme quelconque. Il est donc bien l'homme qu'il a assumé.

En sens contraire, voici l'enseignement de S. Félix pape et martyr, reproduit par le concile d'Ephèse : " Nous croyons en Notre Seigneur Jésus Christ, né de la Vierge Marie, parce qu'il est Fils éternel et Verbe de Dieu, non pas homme assumé par Dieu pour être autre que lui, car le Fils de Dieu en effet n'a pas assumé un homme qui serait autre que lui-même. "

Réponse : Nous l'avons dit, ce qui est assumé n'est pas le terme de l'assomption, mais se trouve présumé à elle. Et nous savons aussi que l'individu en lequel la nature humaine a été assumée n'est autre que la personne divine, terme de l'assomption. Et ce mot " homme " signifie la nature humaine en tant qu'elle est destinée à exister dans un suppôt. En effet, selon S. Jean Damascène, " de même que le mot "Dieu" signifie celui qui possède la nature divine, de même le mot "homme" signifie celui qui possède la nature humaine ". Et c'est pourquoi on ne dit pas à proprement parler que le Fils de Dieu a assumé un homme, si l'on sous-entend par là, ce qui est vrai, que dans le Christ il y a un seul suppôt et une seule hypostase. Mais, selon ceux qui mettent dans le Christ deux hypostases ou deux suppôts, on pourrait dire à juste titre et en propriété de termes que le Fils de Dieu a assumé un homme. C'est pourquoi la première opinion rapportée par le Maître des Sentences concède qu'un homme a été assumé. Mais cette opinion est erronée, nous l'avons dit plus haut.

Solutions : 1. Il ne faut pas trop pousser ces expressions, comme si elles étaient exactes. Mais il faut les expliquer avec délicatesse quand on les rencontre chez les saints Pères. On parle ici d'homme assumé parce que sa nature a été assumée, et parce que l'assomption a eu pour terme que le Fils de Dieu soit un homme.

2. Le mot " homme " signifie la nature humaine au concret, en tant qu'elle se trouve dans un suppôt. De même qu'il est impossible de dire que le suppôt a été assumé, de même ne peut-on soutenir que l'homme a été assumé.

3. Le Fils de Dieu n'est pas l'homme qu'il a assumé, mais il est celui dont il a assumé la nature.

Article 4 : Aurait-il été convenable que le Fils de Dieu assume la nature humaine abstraite de tous ses individus ?

Objections : 1. L'assomption de la nature humaine s'est faite en vue du salut général de tous les hommes, et c'est pourquoi l'Apôtre déclare (1 Tm 4, 10) que le Christ est " le Sauveur de tous les hommes, surtout des croyants ". Mais la nature, en tant qu'elle existe dans les individus, perd son universalité. Le Fils de Dieu devait donc assumer la nature humaine en tant qu'elle est abstraite de tous les individus.

2. Il faut toujours attribuer à Dieu ce qu'il y a de plus noble. Or, dans n'importe quel genre, le plus important est ce qui est par soi. Le Fils de Dieu a donc dû assumer l'homme en tant que tel et par soi ; mais, d'après les platoniciens, cet homme n'est pas autre chose que la nature humaine abstraite des individus. C'est donc bien cette nature que le Fils de Dieu a dû assumer.

3. D'après ce que nous avons dit à l'article précédent, on ne peut pas soutenir que le Fils de Dieu a pris une nature humaine telle que l'on puisse la signifier au concret par le mot " homme ". Or, la nature ne possède une telle signification que dans les singuliers. C'est donc que le Fils de Dieu a pris la nature humaine en tant qu'elle est abstraite des individus.

En sens contraire, S. Jean Damascène écrit : " La nature que le Verbe incarné a assumée n'est pas celle que nous contemplons dans un acte de pure intellection. Ce ne serait pas là l'incarnation, mais une illusion et un mensonge. " Or la nature humaine, en tant qu'elle est séparée ou abstraite des individus, est objet de pensée et d'intellection pure, car, dit encore le Damascène au même endroit, elle ne subsiste pas par elle-même. Donc le Fils de Dieu n'a pas assumé la nature humaine en tant qu'elle est séparée des singuliers.

Réponse : La nature de l'homme, ou de toute autre réalité sensible, en dehors de l'être qu'elle possède dans les singuliers, peut être envisagée d'une double manière. On peut la considérer comme ayant l'être par elle-même, en dehors de la matière, comme le prétendaient les platoniciens ; ou bien on peut encore la considérer comme existant dans l'intelligence, soit divine, soit humaine.

À vrai dire, une telle nature ne peut subsister par elle-même, ainsi que le prouve le Philosophe, car la matière sensible appartient à la nature spécifique des réalités sensibles, et entre dans leur définition ; par exemple, les chairs et les os font partie de la définition de l'homme. Il n'est donc pas possible que la nature humaine existe en dehors de la nature sensible.

Si pourtant la nature humaine existait de cette manière, il ne conviendrait pas qu'elle soit assumée par le Verbe de Dieu. — 1° Parce que l'assomption se termine à la personne ; or il est contraire à la nature d'une forme universelle d'exister dans une personne ; personnifiée en effet, elle serait individuée. — 2° Parce que, à une nature commune, on ne peut attribuer que des opérations communes et universelles, qui ne peuvent pas être principes de mérite ou de démerite ; et cependant, c'est afin de mériter pour nous que le Fils de Dieu a assumé la nature humaine. — 3° Parce qu'une telle nature n'est pas objet de connaissance sensible, mais intelligible. Or, le Fils de Dieu a pris la nature humaine pour se rendre visible aux hommes, selon Baruch (3, 38) : " Puis il est apparu sur la terre, et il a vécu avec les hommes. "

De même encore, la nature humaine, en tant qu'elle se trouve dans l'intelligence divine, n'a pu être assumée par le Fils de Dieu. Car sous ce rapport elle ne diffère pas de la nature divine ; et par suite c'est de toute éternité que la nature humaine aurait été unie au Fils de Dieu.

Pareillement, il ne convient pas de dire que le Fils de Dieu a assumé la nature humaine en tant qu'elle se trouve dans l'intelligence humaine. Cela signifierait simplement que l'assomption de la nature humaine est objet de connaissance intellectuelle. Et si la nature n'était pas réellement assumée, une telle connaissance serait fautive. L'assomption de la nature humaine ne serait pas autre chose, comme dit le Damascène, qu'une incarnation fictive.

Solutions : 1. Le Fils de Dieu incarné est le Sauveur universel, non pas en ce sens qu'il possède cette universalité de genre ou d'espèce que l'on attribue à une nature abstraite des singuliers, mais en ce sens qu'il est la cause universelle du salut du genre humain.

2. L'homme par soi ne se trouve pas dans la réalité en dehors des individus, comme ont prétendu les platoniciens. Certains disent, il est vrai, que Platon n'aurait admis l'existence de l'homme séparé que dans l'intelligence divine. Mais même en ce sens l'assomption serait impossible, puisque de toute éternité la nature humaine est présente à l'intelligence du Verbe divin.

3. La nature humaine n'a pas été assumée au concret en ce sens que le suppôt aurait été préalable à l'assomption ; mais elle a été assumée dans un individu parce qu'elle a été assumée pour exister individuellement.

Article 5 : Aurait-il été convenable que le Fils de Dieu assume la nature humaine dans tous ses individus ?

Objections : 1. Ce qui est assumé premièrement et par soi, c'est la nature humaine. Or, ce qui convient par soi à une nature convient à tous les individus qui possèdent cette nature. Il convenait donc que la nature humaine soit assumée dans tous ses individus par le Verbe de Dieu.

2. L'Incarnation procède de la charité divine ; de là cette parole de S. Jean (3, 16) -. " Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique. " Mais l'amour fait que l'on se donne à ses amis dans toute la mesure du possible. Or, nous l'avons vu, il était possible au Fils de Dieu d'assumer plusieurs natures humaines, et toutes au même titre. Il convenait donc que le Fils de Dieu assume la nature humaine dans tous ses individus.

3. Un bon ouvrier mène son œuvre à la perfection par le plus court chemin possible. Or le chemin aurait été plus court si tous les hommes avaient été assumés pour réaliser une filiation naturelle, au lieu qu'un seul Fils naturel " en conduise un grand nombre à la filiation adoptive " selon l'épître aux Galates (4, 5). Donc la nature humaine aurait dû être assumée dans tous ses individus par le Fils de Dieu.

En sens contraire, le Damascène écrit : " Le Fils de Dieu n'a pas pris la nature humaine dans son universalité spécifique ; il ne l'a pas davantage assumée dans tous ses suppôts. "

Réponse : Il ne convient pas que la nature humaine soit assumée par le Verbe dans tous ses suppôts. — 1° Cela aurait enlevé à la nature humaine la pluralité de suppôts qui lui est naturelle.

En effet, il n'y a pas dans la nature assumée d'autre suppôt que la personne qui assume ; donc, si la nature humaine entière était assumée, il n'y aurait plus qu'un seul suppôt en elle, à savoir la personne qui assume. — 2° Cela dérogerait à la dignité du Fils de Dieu incarné qui, selon la nature humaine, est " le premier-né parmi beaucoup de frères ", comme il est, selon la nature divine " le premier-né de toute créature ". Tous les hommes en effet posséderaient la même dignité. — 3° Il convient que, si une seule personne divine s'incarne, une seule nature humaine aussi soit assumée, afin que l'unité se trouve des deux côtés.

Solutions : 1. Il revient en propre à la nature humaine d'être assumée, en ce sens que cela ne lui appartient pas en raison de la personne, comme il arrive pour la nature divine à laquelle il convient d'assumer précisément en raison de la personne. Mais l'assomption ne relève pas des principes essentiels de la nature humaine, ni ne constitue une de ses propriétés naturelles, qu'il faudrait attribuer à tous les suppôts de cette nature.

2. L'amour de Dieu envers les hommes ne se manifeste pas seulement par l'assomption de la nature humaine, mais surtout par les souffrances qu'il a endurées dans sa nature humaine pour les autres hommes, selon S. Paul (Rom 5, 8) : " La preuve que Dieu nous aime, c'est que le Christ est mort pour nous, alors que nous étions des ennemis. " Or cela n'aurait pas eu lieu si le Fils de Dieu avait assumé la nature humaine dans tous les hommes.

3. La méthode brève, qu'observe un opérateur avisé, demande qu'on n'emploie pas de multiples moyens là où un seul suffit. C'est pourquoi il était excellent que par un seul homme tous les autres soient sauvés.

Article 6 : A-t-il été convenable que le Fils de Dieu assume la nature humaine dans un homme de la descendance d'Adam ?

Objections : 1. Il semble que non. L'Apôtre écrit en effet (He 7, 26) : " Il convenait que notre grand prêtre fût séparé des pécheurs. " Mais il l'aurait été davantage s'il n'avait pas pris une nature humaine de la race d'Adam pécheur.

2. Dans toute catégorie de l'être, le principe est plus noble que ses dérivés. Donc, si le Fils de Dieu voulait prendre la nature humaine, il aurait dû plutôt l'assumer chez Adam lui-même.

3. Les païens furent de plus grands pécheurs que les Juifs, si l'on en croit la Glose interprétant l'épître aux Galates (2, 5) : " Nous sommes Juifs de naissance, et non pécheurs comme les païens. " Donc, si le Fils de Dieu voulait assumer une nature humaine tirée d'une race de pécheurs, il aurait dû la prendre chez les païens, plutôt que dans la race d'Abraham le juste.

En sens contraire, dans l'évangile de S. Luc (3,23) la généalogie du Seigneur remonte jusqu'à à Adam.

Réponse : Comme dit S. Augustin : " Dieu pouvait prendre un homme ailleurs que dans la race d'Adam qui avait enchaîné le genre humain à son péché. Mais il jugea qu'il valait mieux prendre, dans une race de vaincus, un homme qui deviendrait vainqueur de l'ennemi du genre humain. " Et cela pour trois raisons. — 1° Il semble appartenir à la justice que celui qui a péché satisfasse ; il convenait donc que ce fût de la nature corrompue par le péché que fût tiré ce qui servirait à satisfaire pour toute la nature. — 2° Il est plus honorable pour l'homme que le vainqueur du diable sorte de la race vaincue par le diable. — 3° La puissance de Dieu se trouve par là davantage manifestée puisqu'il assume, dans une nature corrompue et faible, ce qui est élevé à une telle puissance et à une si haute dignité.

Solutions : 1. Le Christ devait être séparé des pécheurs sous le rapport de la faute qu'il venait détruire, non sous le rapport de la nature qu'il venait sauver, selon laquelle " il devait être en tout semblable à ses frères ", comme dit la même épître aux Hébreux (2, 17). En outre, en assumant cette nature prise dans la masse humaine esclave du péché, il a montré une innocence et une pureté d'autant plus admirables.

2. Comme nous venons de le dire, il fallait que le Christ soit séparé des pécheurs quant à la faute ; or Adam était coupable, et le Christ l'" a délivré de son péché " (Sg 10, 2). Celui qui venait purifier les autres ne devait pas avoir besoin d'être purifié lui-même ; car dans tout système de mouvement le premier moteur est immobile par rapport à ce mouvement même et le premier agent d'une altération est lui-même inaltérable. Il ne convenait donc pas d'assumer la nature humaine chez Adam lui-même.

3. Puisque le Christ devait absolument être séparé des pécheurs quant à la faute et atteindre le degré le plus élevé de pureté, il convenait qu'à partir du premier homme pécheur on parvienne au Christ en passant par quelques justes en qui brilleraient les marques de la sainteté future. C'est pourquoi, dans le peuple dont le Christ devait naître, Dieu institua certains signes de sainteté, à

commencer par Abraham qui le premier reçut la promesse du Christ à venir et fut circoncis en témoignage d'une alliance durable, comme il est écrit dans la Genèse (17, 11).

### **QUESTION 5 : LES MODES DE L'UNION DU CÔTÉ DES PARTIES DE LA NATURE HUMAINE ASSUMÉE**

1. Le Fils de Dieu devait-il assumer un corps véritable ? — 2. Devait-il assumer un corps terrestre, c'est-à-dire fait de chair et de sang ? — 3. A-t-il assumé l'âme ? — 4. Devait-il assumer l'intelligence ?

Article 1 : Le Fils de Dieu devait-il assumer un corps véritable ?

Objections : 1. S. Paul écrit " Il est devenu semblable aux hommes " (Ph 2, 7). Mais on n'appelle pas " semblable " ce qui est réel. Ce n'est donc pas un véritable corps que le Fils de Dieu a assumé.

2. L'assomption d'un corps n'a dérogé en rien à la dignité divine. Le pape Léon écrit en effet : " Le resplendissement de la gloire divine n'a pas absorbé la nature inférieure, et l'assomption n'a pas amoindri la nature supérieure. " Mais il revient à la dignité de Dieu d'être totalement incorporel. Il semble donc que, par l'assomption, Dieu ne s'est pas uni à un corps.

3. Le signe doit répondre à la chose signifiée. Mais les apparitions de l'Ancien Testament qui préfiguraient la manifestation du Christ, ne se firent pas avec un corps réel, mais dans une vision de l'imagination, comme on le voit chez Isaïe (6, 1) : " J'ai vu le Seigneur assis, etc. " Il semble donc que la venue du Fils de Dieu ne s'est pas faite avec un corps véritable, mais pour l'imagination.

En sens contraire, S. Augustin écrit : " Si le corps du Christ n'a été qu'un fantôme, le Christ nous a trompés. Et s'il nous a trompés, il n'est pas la vérité. Or le Christ est la vérité. Donc son corps ne fut pas un fantôme. " Il est donc évident que le Christ a assumé un corps véritable.

Réponse : On lit dans le livre des Croyances ecclésiastiques : " Ce n'est pas d'une manière fictive que le Fils de Dieu est né, comme s'il avait eu un corps imaginaire, mais il est né avec un corps véritable. " On peut assigner à cette conduite de Dieu un triple motif : le premier se tire du concept de la nature humaine à laquelle il appartient d'avoir un véritable corps. Si l'on suppose, d'après ce qui précède qu'il convient au Fils de Dieu d'assumer la nature humaine, il s'ensuit qu'il a dû prendre un corps véritable.

Le deuxième motif se prend des actes accomplis dans le mystère de l'Incarnation. Si le Christ n'a eu qu'un corps imaginaire, alors sa mort n'a pas été véritable ; et tout ce que les évangélistes nous racontent à son sujet ne s'est pas produit réellement, mais seulement en apparence. Il faudrait donc conclure que le salut de l'homme n'a pas été obtenu en réalité, car l'effet est analogue à la cause.

Le troisième motif peut être pris de la dignité de la personne qui assume : elle est la vérité, et il ne convient pas que dans son œuvre il y ait du mensonge. D'ailleurs le Seigneur a pris soin de dissiper lui-même cette erreur, lorsqu'il se présenta à ses disciples troublés et terrifiés, qui croyaient voir un esprit et non un corps véritable ; et qu'il leur dit (Lc 24, 37) — " Touchez et constatez qu'un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'en ai. "

Solutions : 1. La ressemblance dont il s'agit exprime la vérité de la nature humaine dans le Christ, parce qu'elle est prise au sens où l'on dit que tous ceux qui possèdent la nature humaine sont semblables spécifiquement. Il ne s'agit donc pas d'une ressemblance seulement apparente ; et c'est pourquoi l'Apôtre ajoute : " Il s'est rendu obéissant jusqu'à la mort, et la mort de la croix ", ce qui ne pourrait se faire s'il s'agissait seulement d'une ressemblance apparente.

2. Le fait pour le Fils de Dieu d'avoir pris un véritable corps n'a diminué en rien sa dignité. Et c'est pourquoi S. Augustin déclare : " Il s'est anéanti lui-même en prenant la forme d'esclave, afin de devenir esclave ; mais il n'a pas perdu la plénitude de la forme de Dieu. " En effet, le Fils de Dieu n'a pas assumé un véritable corps en vue de devenir forme de ce corps ; cela est contraire à la simplicité et à la pureté divines ; car ce serait assumer un corps dans l'unité de la nature, ce qui est impossible, nous l'avons vu. Mais la distinction des natures étant sauve, le Fils de Dieu a assumé un corps dans l'unité de la personne.

3. La figure doit correspondre à la réalité sous le rapport de la ressemblance, non sous le rapport de la réalité elle-même. Si la ressemblance était totale en effet, ce ne serait plus un signe, mais la chose signifiée elle-même, dit S. Jean Damascène. Il convenait donc que les apparitions de l'Ancien Testament, qui étaient des figures, se produisent selon l'apparence ; tandis que la manifestation du Fils de Dieu dans le monde devait se faire avec un corps réel, celui-ci étant la réalité représentée par ces figures. Aussi S. Paul écrit-il (Col 2, 17) : " Ce n'est là que l'ombre de ce qui devait venir ensuite ; la réalité appartient au Christ. "

Article 2 : Le Fils de Dieu devait-il assumer un corps terrestre, c'est-à-dire fait de chair et de sang ?

Objections : 1. L'Apôtre écrit (1 Co 15, 47) : " Le premier homme était terrestre, venant de la terre ; le second homme est céleste, venant du ciel ; " Mais le corps du premier homme, Adam, fut formé de la terre, comme le montre la Genèse ; donc le corps du second homme, le Christ, est du ciel.

2. S. Paul écrit aux Corinthiens (1 Co 15, 50) : " La chair et le sang ne posséderont pas le royaume de Dieu. " Mais le royaume de Dieu se trouve principalement dans le Christ ; c'est donc qu'en lui il n'y a ni chair ni sang, mais plutôt un corps céleste.

3. On doit attribuer à Dieu tout ce qui est le meilleur ; mais parmi tous les corps, le plus noble est le corps céleste, c'est donc un tel corps que le Christ a assumé.

En sens contraire, le Seigneur dit en Luc (24, 39) : " Un esprit n'a pas de chair ni d'os, comme vous voyez que j'en ai. " Or la chair et les os ne viennent pas de la matière d'un corps céleste, mais des éléments inférieurs. Donc le corps du Christ n'était pas un corps céleste, mais un corps charnel et terrestre.

Réponse : Les raisons qui montrent que le corps du Christ ne pouvait être imaginaire valent également pour montrer qu'il ne devait pas être un corps céleste. 1° De même que la réalité de la nature humaine du Christ ne serait pas sauvegardée s'il avait un corps imaginaire, comme le voulaient les manichéens ; de même elle ne le serait pas davantage si, comme le prétendait Valentin, le Christ possédait un corps céleste. Puisque la forme de l'homme est une réalité naturelle, elle requiert une matière déterminée, avec de la chair et des os qu'il faut faire entrer dans la définition de l'homme, comme le montre le Philosophe. — 2° Une telle conception s'oppose à la vérité des actes accomplis par le Christ avec son corps. Puisque le corps céleste est impassible et incorruptible, comme le démontre Aristote. si le Fils de Dieu avait assumé un corps céleste, il n'aurait pas eu vraiment faim ni vraiment soif ; il n'aurait pu ni souffrir ni mourir. — 3° Cette conception attenterait à la vérité divine. Puisque le Fils de Dieu s'est montré aux hommes comme ayant un corps charnel et terrestre, une telle manifestation serait fautive, s'il avait eu un corps céleste. Et c'est pourquoi il est écrit au livre des Croyances ecclésiastiques : " Le Fils de Dieu est né en prenant sa chair du corps de la Vierge, et non en l'apportant avec lui du ciel. "

Solutions : 1. On dit que le Christ est descendu du ciel en deux sens différents. Premièrement en raison de sa nature divine ; non pas que la nature divine ait cessé d'être au ciel, mais parce

qu'elle a commencé d'être ici-bas d'une nouvelle manière, à savoir dans une nature assumée, selon S. Jean (3, 13) : " Personne n'est monté au ciel, si ce n'est celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme qui est dans les cieux. "

Deuxièmement, le Christ est descendu du ciel en raison de son corps, non pas que ce corps, dans sa substance, soit descendu du ciel ; mais parce qu'il a été formé par la puissance céleste du Saint-Esprit. C'est pourquoi S. Augustin explique ainsi la parole alléguée : " Je dis que le Christ est céleste, parce qu'il n'a pas été conçu d'une semence humaine. " Et c'est de la même manière que parle S. Hilaire.

2. " La chair et le sang " ne sont pas pris ici pour la réalité substantielle, chair et sang ; mais pour la corruption de la chair et du sang. Cette corruption ne se trouvait pas dans le Christ comme étant une faute, mais comme étant une peine temporaire, pour lui faire accomplir l'œuvre de notre rédemption.

3. Le fait même, pour un corps infirme et terrestre, d'être élevé à une telle sublimité contribue à la plus grande gloire de Dieu. Et c'est ce qu'enseigne le concile d'Éphèse, rapportant la parole de S. Théophile : " Les bons artisans ne sont pas seulement dignes d'admiration lorsqu'ils travaillent sur des matières précieuses ; ils le sont bien plus encore lorsque, avec de la boue grossière et de la terre détremnée, ils manifestent la vigueur de leur talent. C'est ainsi que l'Artisan suprême, le Verbe de Dieu, est venu à nous sans prendre la matière précieuse d'un corps céleste, mais a montré avec la boue d'un corps terrestre la magnificence de son art. "

Article 3 : Le Fils de Dieu a-t-il assumé l'âme ?

Objections : 1. S. Jean, écrit au sujet du mystère de l'Incarnation : " Le Verbe s'est fait chair ", sans faire aucune mention de l'âme. Or, quand on dit que le Verbe s'est fait chair, cela ne veut pas dire qu'il s'est changé en la chair, mais qu'il l'a assumée. Il ne semble donc pas qu'il ait assumé l'âme.

2. L'âme est nécessaire au corps. Mais le corps du Christ n'avait pas besoin d'âme pour cela, puisqu'il est dit dans un Psaume (36, 10), au sujet du Verbe de Dieu : " Seigneur, la source de la vie est en toi. " L'âme n'avait donc pas de raison d'être, là où le Verbe se trouvait présent. Et comme " Dieu et la nature ne font rien d'inutile ", selon le Philosophe, il semble que le Fils de Dieu n'a pas dû assumer l'âme.

3. L'union de l'âme et du corps constitue une nature commune qui est l'espèce humaine. " Mais dans le Seigneur Jésus Christ, dit S. Jean Damascène, " il ne peut y avoir une espèce commune. " Le Fils de Dieu n'a donc pas assumé l'âme.

En sens contraire, S. Augustin déclare " N'écoutons pas ceux qui prétendent que le Verbe de Dieu n'a pris qu'un corps humain, et qui entendent cette parole : (Le Verbe s'est fait chair) en ce sens que, se faisant homme, il n'aurait assumé ni l'âme, ni rien d'humain, que la chair seule. "

Réponse : Comme l'écrit S. Augustin ce fut d'abord l'opinion d'Arius, puis d'Apollinaire, que le Fils de Dieu avait assumé une chair sans âme, et que le Verbe lui tenait lieu d'âme. Il s'ensuivrait que dans le Christ, il n'y avait pas deux natures, mais une seule, car c'est l'union de l'âme et du corps qui constitue la nature humaine.

Or une telle opinion ne peut se soutenir pour trois raisons. — 1° Elle est contraire à l'enseignement de l'Écriture, où nous voyons le Seigneur lui-même faire mention de son âme (Mt 26, 38) : " Mon âme est triste jusqu'à la mort ", et (Jn 10, 18) : " J'ai le pouvoir de déposer mon âme. " Apollinaire répondait que, dans ces textes, l'âme est prise métaphoriquement ; c'est en ce sens, par exemple, que dans l'Ancien Testament, on parle de l'âme de Dieu (Is 1, 14) : " Mon âme a en horreur vos fêtes et vos solennités. " Mais, ainsi que le note S. Augustin les évangélistes racontent que Jésus a admiré, qu'il s'est mis en colère, qu'il s'est attristé, qu'il a eu



faim. De tels faits démontrent qu'il a eu vraiment une âme, comme le fait de manger, de dormir, d'être fatigué prouve qu'il avait un véritable corps humain. Autrement, si l'on voit dans toutes ces expressions des métaphores, sous prétexte que des choses semblables se lisent au sujet de Dieu dans l'Ancien Testament, notre foi au récit évangélique disparaîtra. Autre chose est l'annonce prophétique faite en langage symbolique, autre chose le récit historique des évangélistes portant sur la réalité même des faits.

2° Cette erreur détruit l'utilité de l'Incarnation, en empêchant la rédemption de l'homme. Voici en effet comment argumente S. Augustin : " Si le Fils de Dieu a assumé la chair en omettant l'âme, ou bien, la considérant comme innocente, il n'a pas cru qu'elle eût besoin de remède ; ou bien, estimant qu'elle lui était étrangère, il ne lui a pas accordé le bienfait de la rédemption ; ou bien encore, la jugeant absolument incurable, il n'a pu la guérir ; ou bien enfin, la jugeant trop vile et impropre à tout usage, il l'a rejetée. Or, deux de ces hypothèses constituent un blasphème contre Dieu. Comment serait-il le Tout-Puissant, s'il n'a pu guérir un cas désespéré ? Ou comment serait-il le Dieu de tous les êtres, si ce n'est pas lui qui a créé notre âme ? Quant aux deux autres hypothèses, l'une ignore le cas spécial de l'âme, l'autre ne tient pas compte de sa valeur. Est-ce comprendre le cas de l'âme que de s'efforcer de la rendre innocente de tout péché de transgression volontaire, alors que la raison naturelle la rendait apte à connaître et à accepter la loi ? Est-ce apprécier sa valeur que la dire méprisée et vile ? Si l'on regarde son origine, la substance de l'âme est plus précieuse que la chair ; si l'on considère le péché, par lequel elle transgresse la loi, l'âme, à cause de son intelligence, est pire que la chair. Mais moi, je dis et je sais que le Christ est la parfaite sagesse, et ne mets pas en doute sa très grande miséricorde ; en raison de sa sagesse, il n'a pas méprisé l'excellence de l'âme et son aptitude à la vertu ; à cause de sa miséricorde, il l'a prise et assumée, parce qu'elle était blessée davantage. " 3° L'opinion d'Arius et d'Apollinaire va contre la vérité même de l'Incarnation. En effet, la chair et les autres parties de l'homme n'acquièrent leur nature spécifique que par l'âme ; s'il n'y a pas d'âme, les os, la chair ne sont tels que dans un sens équivoque, comme le prouve Aristote.

Solutions : 1. Quand on dit : " Le Verbe s'est fait chair ", la chair est prise ici pour l'homme tout entier ; c'est comme si l'on disait : " Le Verbe s'est fait homme. " Ainsi est-il dit dans Isaïe (40, 5) : " Toute chair verra le salut de Dieu. " Cette manière de parler est motivée par ce fait que, dans la chair, le Fils de Dieu nous a été rendu visible ; et c'est pourquoi le texte de Jean ajoute : " Et nous avons vu sa gloire. " On peut encore donner cette autre raison avec S. Augustin : " Dans toute cette assumption très une, le Verbe est l'élément principal, la chair l'élément inférieur et dernier. Aussi l'évangéliste, voulant nous faire aimer l'humilité de Dieu, a nommé le Verbe et la chair, et a passé sous silence l'âme qui est inférieure au Verbe et supérieure à la chair. " Il convenait en effet de nommer la chair qui est plus éloignée du Verbe et paraît le moins susceptible d'être assumée.

2. Le Verbe est source de la vie, comme sa première cause efficiente. Mais l'âme est principe de la vie corporelle, en tant que forme du corps. Or, la forme est un effet de la cause efficiente. Aussi, de la présence du Verbe, on peut conclure davantage que ce corps a une âme ; comme de la présence du feu, on peut conclure que le corps, avec lequel il est en contact, est chaud.

3. Rien n'empêche, et il est même nécessaire de dire que, dans le Christ, il y a une nature, constituée par l'âme unie au corps. Ce que nie le Damascène, c'est qu'il y ait dans le Christ une espèce commune, sorte de composé résultant de l'union de la divinité et de l'humanité.

Article 4 : Le Fils de Dieu devait-il assumer l'intelligence ?

Objections : 1. Le Fils de Dieu ne semble pas avoir assumé l'esprit ou l'intelligence humaine. Là, en effet, où se trouve présente la réalité, l'image est inutile. Mais " l'homme, par son esprit,

est à l'image de Dieu " enseigne S. Augustin. Par conséquent, dans le Christ où se trouvait présent le Verbe divin, il ne devait pas y avoir d'esprit humain.

2. Une forte lumière fait disparaître une lumière moins vive. Mais le Verbe de Dieu, " lumière qui illumine tout homme venant en ce monde " (Jn 1, 9), est à l'esprit humain ce qu'une puissante lumière est à une autre moins vive ; l'esprit humain est comme une lampe éclairée par la lumière éternelle, selon cette parole (Pr 20, 27) : " L'âme de l'homme est une lampe du Seigneur. " Dans le Christ, qui est le Verbe de Dieu, il n'y avait donc pas besoin d'esprit humain.

3. L'assomption de la nature humaine par le Verbe de Dieu est appelée son incarnation. Mais l'intelligence n'est ni chair, ni l'acte d'une chair, car, comme le prouve Aristote, elle n'est l'acte d'aucun corps. Il semble donc que le Fils de Dieu n'a pas assumé l'intelligence humaine.

En sens contraire, S. Augustin déclare " Tiens fermement et sans hésitation que le Christ, Fils de Dieu, a une véritable chair, comme la nôtre, et une âme rationnelle. Il dit en effet au sujet de sa chair (Lc 24, 39) : " Touchez et voyez qu'un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'en ai " ; il démontre qu'il a une âme lorsqu'il dit (Jn 10, 17) : " je dépose mon âme, et de nouveau je la reprends " ; il manifeste qu'il a une intelligence, lorsqu'il dit (Mt 11, 29) " Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur ". Et c'est de lui que Dieu dit par le prophète (Is 52,13) : " Voici que mon serviteur aura l'intelligence. " "

Réponse : Comme dit S. Augustin : " Les apollinaristes se séparèrent de l'Église catholique au sujet de l'âme du Christ, en soutenant, comme les ariens, que le Christ Dieu n'avait pris qu'une chair sans âme ; puis, vaincus sur ce point par les témoignages évangéliques, ils prétendirent que l'intelligence avait fait défaut à l'âme du Christ, et que le Verbe lui-même en tenait lieu. "

Mais cette opinion se réfute par les mêmes raisons que précédemment. — 1° Elle contredit le récit évangélique qui rapporte que le Christ a admiré (Mt 8, 10) ; or l'admiration n'est pas possible sans la raison, car elle suppose la comparaison de l'effet et de sa cause, et se produit quand, voyant un effet, on ignore et on cherche sa cause, selon Aristote.

2° Elle contredit l'utilité de l'Incarnation, qui est de justifier l'homme du péché. L'âme humaine n'est capable de péché et de grâce sanctifiante qu'en raison de l'intelligence ; il fallait donc que l'intelligence humaine surtout fût assumée. Et c'est pourquoi le Damascène affirme : " Le Verbe de Dieu a pris un corps, et une âme intellectuelle et rationnelle " ; puis il ajoute : " Le tout est uni au tout, afin qu'à tout moi-même le salut soit accordé ; car ce qui n'est pas assumé ne peut être guéri. "

3° Cette opinion contredit la vérité de l'Incarnation. Puisque le corps est proportionné à l'âme comme la matière à sa forme propre, une chair qui ne possède pas une âme humaine rationnelle n'est pas une véritable chair humaine. C'est pourquoi, si le Christ avait eu une âme sans intelligence, il n'aurait pas eu une chair véritablement humaine, mais une chair animale ; car c'est par la seule intelligence que notre âme diffère de l'âme des bêtes. Et c'est pourquoi S. Augustin affirme qu'en suivant cette erreur, il faudrait conclure que le Fils de Dieu " aurait assumé un animal à figure humaine " ce qui s'oppose à la vérité divine laquelle ne supporte pas de faux semblant.

Solutions : 1. Là où la réalité elle-même est présente, l'image n'est pas nécessaire pour tenir sa place ; c'est ainsi que lorsque l'empereur était présent, les soldats ne vénéraient pas son image. Mais l'image est requise avec la réalité, quand la présence de celle-ci doit la parfaire ; c'est ainsi que l'image dans la cire n'est produite que par l'impression du sceau ; de même l'image d'un homme ne se reflète dans le miroir que si cet homme est présent. Aussi était-il nécessaire que le Verbe de Dieu unît à lui-même l'intelligence humaine pour le parfaire.

2. Une lumière puissante fait disparaître la lumière moins vive d'un autre corps éclairant, mais elle n'efface pas l'éclat d'un corps éclairé, elle le renforce. C'est ainsi qu'en présence du soleil, la lumière de l'air s'accroît. Or l'intelligence humaine est comme une lumière éclairée par celle du Verbe divin, c'est pourquoi la personne du Verbe ne fait pas disparaître, mais plutôt perfectionne l'intelligence humaine.

3. Sans doute la faculté intellectuelle n'est pas l'acte d'un corps. Mais l'essence de l'âme humaine qui est forme du corps exige, pour être la plus noble, d'avoir la faculté de l'intelligence ; et c'est pourquoi il lui faut un corps mieux disposé.

### **QUESTION 6 : LE MODE DE L'UNION QUANT À L'ORDRE DANS LEQUEL S'EST RÉALISÉE L'ASSOMPTION DES PARTIES DE LA NATURE HUMAINE**

1. Le Fils de Dieu a-t-il assumé la chair par l'intermédiaire de l'âme ? 2. A-t-il assumé l'âme par l'intermédiaire de l'esprit ou de l'intelligence ? — 3. L'âme a-t-elle été assumée avant la chair ? — 4. La chair du Christ a-t-elle été assumée par le Verbe avant d'être unie à l'âme ? — 5. La nature humaine tout entière a-t-elle été assumée par l'intermédiaire de ses parties ? — 6. A-t-elle été assumée par l'intermédiaire de la grâce ?

Article 1 : Le Fils de Dieu a-t-il assumé la chair par l'intermédiaire de l'âme ?

Objections : 1. Le mode d'union du Fils de Dieu à la nature humaine est plus parfait que celui par lequel il existe dans toutes les créatures. Or il y existe de façon immédiate par son essence, sa puissance et sa présence. A plus forte raison par conséquent se trouve-t-il uni immédiatement à la chair, sans intermédiaire de l'âme.

2. L'âme et la chair sont unies au Verbe de Dieu dans l'unité de l'hypostase ou personne ; mais le corps appartient immédiatement à l'hypostase ou personne de l'homme. Bien plus, il semble que le corps de l'homme, qui constitue la matière, soit plus près de l'hypostase que l'âme, qui constitue la forme de l'être humain ; car le principe d'individuation impliqué dans le terme " hypostase " semble être la matière. Ce n'est donc pas par l'intermédiaire de l'âme que le Fils de Dieu a assumé la chair.

3. Quand on supprime un intermédiaire, les extrêmes dont il est le lien se trouvent séparés ; ainsi supprimez la surface, et la couleur qui se trouve dans le corps par son intermédiaire est séparée du corps. Or, l'âme ayant été séparée du corps par la mort, l'union du Verbe à la chair est demeurée, comme on le montrera plus tard. Le Verbe n'est donc pas uni à la chair par l'intermédiaire de l'âme.

En sens contraire, S. Augustin affirme : " La grandeur de la puissance divine s'est uni une âme rationnelle, et par elle un corps humain ; elle s'est ajusté l'homme tout entier afin de le rendre meilleur. "

Réponse : L'intermédiaire est ainsi appelé à l'égard du principe et de la fin. Aussi, de même que le principe et la fin impliquent un ordre, de même l'intermédiaire. Or il y a deux sortes d'ordre : l'ordre de temps et l'ordre de nature. Selon l'ordre temporel, on ne peut parler d'intermédiaire dans le mystère de l'Incarnation, parce que le Verbe de Dieu s'est uni à la fois toute la nature humaine, comme on le montrera dans la suite. Quand à l'ordre de nature, il peut s'entendre de deux manières : ou bien il s'agit d'un ordre de dignité ; c'est ainsi que nous disons que les anges sont intermédiaires entre les hommes et Dieu ; ou bien il s'agit d'un ordre de causalité ; c'est ainsi que l'on parle d'une cause intermédiaire entre la cause première et l'effet ultime. Ce second ordre est de quelque façon une conséquence du premier, car, dit Denys : " Dieu, par les substances qui sont les plus proches de lui, agit sur les plus éloignées. " Donc, si nous

considérons le degré de dignité, l'âme apparaît comme un intermédiaire entre Dieu et la chair ; et en ce sens on peut dire que le Fils de Dieu s'est uni à la chair par l'intermédiaire de l'âme. Mais si nous considérons l'ordre de causalité, l'âme est de quelque manière cause de l'union de la chair au Fils de Dieu. Car celle-ci n'est susceptible d'être assumée que par le rapport qu'elle soutient avec l'âme rationnelle, qui en fait une chair humaine. Comme nous l'avons dit la nature humaine est plus que toute autre nature susceptible d'être assumée.

Solutions : 1. On peut envisager un double rapport entre la créature et Dieu. Le premier tient à ce que les créatures sont causées par Dieu et dépendent de lui comme du principe de leur existence. De ce point de vue, en vertu de l'infinité de sa puissance, Dieu atteint immédiatement toutes choses, en les causant et en les conservant. C'est à cela qu'il faut rattacher son existence en toutes choses par son essence, sa présence et sa puissance.

Le second rapport vient de ce que les choses se ramènent à Dieu comme à leur fin. De ce point de vue, on trouve des intermédiaires entre la créature et Dieu ; car " les créatures inférieures se ramènent à Dieu par les supérieures ", enseigne Denys. C'est à ce rapport qu'appartient l'assomption de la nature humaine par le Verbe de Dieu, qui est le terme de l'assomption. Et c'est pourquoi il est uni à la chair par l'âme.

2. Si l'hypostase du Verbe de Dieu était constituée simplement par la nature humaine, le corps serait plus près de cette hypostase, puisqu'il est la matière, laquelle est principe d'individuation ; comme l'âme, qui est la forme spécifique, est en relation plus proche avec la nature humaine. Mais parce que l'hypostase du Verbe est première et plus haute, ce seront les parties supérieures de la nature humaine qui seront les plus proches de cette hypostase. Et c'est pourquoi l'âme est plus proche du Verbe de Dieu que le corps.

3. Ce qui est cause sous le rapport de l'aptitude, ou de la convenance, peut disparaître sans que l'effet soit supprimé ; car un être qui dépend d'un autre dans son devenir, n'en dépend plus une fois réalisé. Ainsi l'amitié est produite parfois par une circonstance, qui disparaît ensuite sans que l'amitié cesse ; ainsi encore, dans le mariage, la beauté de la femme concourt à l'union conjugale, laquelle n'en demeure pas moins, une fois la beauté disparue. C'est de la même manière qu'une fois l'âme séparée du corps, l'union du Verbe à la chair demeure.

Article 2 : Le Fils de Dieu a-t-il assumé l'âme par l'intermédiaire de l'esprit ou de l'intelligence ?

Objections : 1. Une même réalité ne peut être intermédiaire entre elle-même et autre chose. Or l'esprit ou intelligence n'est pas autre chose essentiellement que l'âme elle-même, comme on l'a établi dans la première Partie. Le Fils de Dieu n'a donc pas assumé l'âme par l'intermédiaire de l'esprit ou intelligence.

2. Ce qui est moyen d'assomption semble devoir être lui-même plus susceptible d'être assumé. Mais l'esprit ou intelligence ne l'est pas plus que l'âme ; et la preuve en est que les esprits angéliques ne le sont pas, nous l'avons dit. Le Fils de Dieu n'a donc pas assumé l'âme par le moyen de l'esprit.

3. Le moyen d'assomption doit être antérieur à ce qui est assumé ; mais par l'âme nous entendons l'essence elle-même qui est logiquement antérieure à sa puissance, à savoir l'intelligence. Il ne semble donc pas que le Fils de Dieu ait assumé l'âme par l'intermédiaire de l'esprit ou de l'intelligence.

En sens contraire, S. Augustin affirme " La vérité invisible et immuable a assumé l'âme par le moyen de l'esprit, et le corps par le moyen de l'âme. "

Réponse : Nous avons montré que, soit au point de vue de l'ordre de dignité, soit au point de vue de la possibilité d'être assumé, on peut dire que le Fils de Dieu a assumé la chair par le moyen de

l'âme. Ces deux points de vue se retrouvent si nous comparons l'intelligence que l'on appelle aussi l'esprit, aux autres parties de l'âme. En effet, l'âme est susceptible d'être assumée sous le rapport de la convenance uniquement parce qu'elle est capable de Dieu et faite à son image ; et cela selon l'intelligence ou esprit, d'après S. Paul (Ep 4, 23) : " Renouvelez-vous dans l'esprit de votre intelligence. " Pareillement, l'intelligence est de toutes les parties de l'âme la plus haute, la plus digne, la plus semblable à Dieu. On peut donc dire avec S. Jean Damascène : " Le Verbe de Dieu s'est uni à la chair par l'intermédiaire de l'intelligence ; l'intelligence est en effet la partie la plus pure de l'âme ; or Dieu est intelligence. "

Solutions : 1. L'intelligence ne se distingue pas essentiellement de l'âme ; mais comme puissance, elle se distingue des autres parties de l'âme ; et en ce sens il lui revient d'être intermédiaire.

2. Ce n'est pas par défaut de dignité que l'esprit angélique est inapte à l'assomption, mais parce que sa faute est irréparable ; or on ne peut en dire autant de l'esprit humain, d'après ce que nous avons montré dans la première Partie.

3. Par l'âme, qui a l'intelligence pour intermédiaire entre elle et le Verbe de Dieu, nous n'entendons pas l'essence de l'âme, commune à toutes les puissances, mais les puissances inférieures, communes à toute âme.

Article 3 : L'âme a-t-elle été assumée avant la chair ?

Objections : 1. Le Fils de Dieu, on l'a dit, a assumé la chair par l'intermédiaire de l'âme. Mais on parvient à l'intermédiaire avant de parvenir au terme. Le Fils de Dieu a donc assumé l'âme avant le corps.

2. L'âme du Christ est plus noble que les anges, selon cette parole du Psaume (97, 7) : " Vous tous, ses anges, adorez-le. " Mais les anges ont été créés dès le principe, selon notre première Partie. Donc aussi l'âme du Christ. Or cette âme n'a pas été créée avant d'être assumée, car, comme dit le Damascène : " Jamais l'âme ni le corps du Christ n'ont eu d'hypostase propre. " Il semble donc que l'âme fut assumée avant la chair, laquelle fut conçue dans le sein de la Vierge.

3. On lit dans S. Jean (1, 14) : " Nous l'avons vu plein de grâce et de vérité ", et l'évangéliste ajoute que " nous recevons tous de sa plénitude ". Tous, c'est-à-dire, explique S. Jean Chrysostome, tous les fidèles à quelque époque que ce soit. Mais cela ne serait pas si l'âme du Christ n'avait pas eu la plénitude de la grâce et de la vérité avant tous les saints qui existèrent depuis l'origine du monde, car la cause ne peut être postérieure à son effet. Donc, la plénitude de grâce et de vérité était dans l'âme du Christ à cause de son union au Verbe, selon cette parole : " Nous avons vu sa gloire, comme celle du Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité. "

Il semble en découler que dès le commencement du monde l'âme du Christ fut assumée par le Verbe de Dieu.

En sens contraire, le Damascène écrit " L'intelligence n'a pas été unie au Dieu Verbe, comme certains le prétendent mensongèrement, avant l'Incarnation, qui s'est faite de la Vierge, et à partir de laquelle le Fils de Dieu s'est appelé le Christ. "

Réponse : Origène a prétendu que toutes les âmes avaient été créées dès le principe, et parmi elles l'âme du Christ. Mais c'est déraisonnable, car si l'on admet qu'elle fut créée à ce moment, sans être aussitôt unie au Verbe, il s'ensuivrait qu'à un moment donné cette âme a eu une substance propre en dehors du Verbe. Et quand elle a été assumée par le Verbe, ou bien l'union ne se serait pas faite sous le rapport de la subsistance, ou bien la première subsistance de l'âme aurait été détruite.

On aboutit à un inconvénient semblable, si l'on admet que dès le principe l'âme a été unie au Verbe, et qu'ensuite elle a été incarnée dans le sein de la Vierge. Car alors l'âme du Christ ne

semblerait pas être de même nature que les nôtres, qui sont créées en même temps qu'elles sont unies à leurs corps. De là cette parole du pape S. Léon : " Sa chair n'était pas d'une nature différente de la nôtre, son âme n'est pas vivifiée par un principe différent de celui des autres hommes. "

Solutions : 1. Comme on l'a déjà vu quand nous disons que l'âme du Christ est intermédiaire dans l'union de la chair au Verbe, il s'agit d'un ordre de nature et non d'un ordre temporel.

2. Comme l'écrit le pape S. Léon : " L'âme du Christ surpasse les nôtres non par un genre différent, mais par l'élévation de sa puissance. " En effet, elle est du même genre que les nôtres, mais elle dépasse même les anges en plénitude de grâce et de vérité. Or le mode de création pour l'âme correspond à sa nature ; parce qu'elle est forme du corps, elle doit être unie au corps en même temps que créée ; ce qui ne convient pas aux anges, dont les substances sont totalement indépendantes d'un corps.

3. Tous les hommes reçoivent de la plénitude du Christ selon la foi qu'ils ont en lui, car S. Paul affirme (Rm 3, 22) : " La justice de Dieu par la foi en Jésus Christ est octroyée à tous ceux qui croient en lui. " Or, de même que nous croyons en lui comme déjà né, ainsi les anciens ont cru en lui comme devant naître : " Possédant le même esprit de foi, nous aussi nous croyons " (2 Co 4, 13). Or la foi au Christ a la vertu de justifier, selon le dessein de la grâce de Dieu, d'après S. Paul (Rm 4, 5) : " L'homme qui n'a pas d'œuvres, mais qui croit en celui qui justifie l'impie, sa foi lui est imputée à justice selon le dessein de la grâce de Dieu. " Et puisque ce dessein est éternel, rien n'empêche que par la foi au Christ Jésus certains soient justifiés même avant que son âme ait été pleine de grâce et de vérité.

Article 4 : La chair du Christ a-t-elle été assumée par le Verbe avant d'être unie à l'âme ?

Objections : 1. S. Augustin affirme. " Tiens fermement et sans aucune hésitation que la chair du Christ n'a pas été conçue dans le sein de la Vierge avant d'être assumée par le Verbe. " Or il semble que la chair du Christ a été conçue avant d'être unie à l'âme rationnelle ; en effet, la matière ou la disposition est antérieure, dans l'ordre de génération, à la forme perfective. La chair du Christ a donc été assumée avant d'être unie à l'âme.

2. L'âme est une partie de la nature humaine ; de même le corps. Mais l'âme humaine, chez le Christ, n'a pas un autre principe d'existence que chez les autres hommes, comme le montre l'enseignement de S. Léon rapporté plus haut. Il semble donc que le corps du Christ, lui non plus, ne doit pas avoir un principe d'existence différent du nôtre. Mais chez nous la chair est conçue avant que l'âme rationnelle lui soit unie ; donc aussi chez le Christ. Et ainsi la chair a été assumée par le Verbe avant d'être unie à l'âme.

3. On lit dans le livre Des Causes : " La cause première influe davantage sur l'effet que la cause seconde et lui est unie avant celle-ci. " Or, l'âme du Christ par rapport au Verbe est comme la cause seconde par rapport à la cause première. Le Verbe est donc uni à la chair, avant de l'être à l'âme.

En sens contraire, S. Jean Damascène écrit : " C'est en même temps que la chair est devenue la chair du Verbe de Dieu et la chair animée d'une âme rationnelle et intellectuelle. " L'union du Verbe à la chair n'a donc pas précédé son union à l'âme.

Réponse : La chair humaine peut être assumée par le Verbe selon le rapport qu'elle soutient avec l'âme rationnelle, qui est sa forme propre. Mais elle ne possède pas ce rapport avant d'être unie à l'âme rationnelle, car une matière ne devient matière propre d'une forme quelconque que lorsqu'elle reçoit cette forme, et de là vient que l'altération n'est achevée qu'au moment même où la forme substantielle est introduite. C'est pourquoi la chair n'a pas été assumée avant d'être devenue une chair humaine, c'est-à-dire avant d'être unie à l'âme rationnelle. De même donc que

l'âme ne pouvait être assumée avant la chair, parce qu'il est contraire à la nature de l'âme d'exister avant d'être unie au corps ; de même la chair ne pouvait être assumée avant l'âme, parce qu'elle n'est pas chair humaine avant de posséder une âme rationnelle.

Solutions : 1. La chair humaine acquiert son être par l'âme. Et c'est pourquoi, avant son union à l'âme, elle n'est pas chair humaine, mais seulement en disposition à devenir telle. Pourtant, dans la conception du Christ, l'Esprit Saint, agent d'une puissance infinie, a disposé la matière et au même instant lui a donné son achèvement.

2. La forme donne la spécification en acte ; la matière, pour autant qu'il est en elle, est en puissance à cette spécification. C'est pourquoi il est contraire à la raison de forme de préexister à la nature spécifiée, car celle-ci n'est constituée que par son union à la forme ; mais rien ne s'oppose à ce que la matière préexiste. La différence qu'il y a entre notre génération et celle du Christ, c'est que notre chair est conçue avant d'être animée, tandis qu'il n'en est pas ainsi du Christ. De même, nous sommes conçus à partir d'une semence virile, mais non pas le Christ. Nous ne pouvons en dire autant au sujet de la production de l'âme : ce serait admettre entre celle du Christ et la nôtre une diversité de nature.

3. Nous admettons que le Verbe de Dieu est uni à la chair avant de l'être à l'âme, s'il s'agit de cette union commune qui le fait se trouver dans les créatures par essence, puissance et présence ; cependant je parle d'une priorité de nature et non d'une priorité temporelle. Il faut en effet reconnaître que la chair est un être, et que le Verbe la constitue telle, avant qu'elle soit animée par l'âme. Mais s'il s'agit de l'union personnelle, il faut concevoir que la chair est unie à l'âme avant de l'être au Verbe, car c'est son union à l'âme qui la rend apte à être unie à la personne du Verbe, étant donné surtout qu'il n'y a de personne que dans une nature rationnelle.

Article 5 : La nature humaine tout entière a-t-elle été assumée par l'intermédiaire de ses parties ?

Objections : 1. S. Augustin écrit : " La Vérité invisible et immuable a assumé l'âme par le moyen de l'esprit, le corps par le moyen de l'âme, et de cette manière l'homme dans sa totalité. " Mais l'esprit, l'âme et le corps sont les parties du tout humain. Ce tout a donc été assumé par l'intermédiaire des parties.

2. Le Fils de Dieu a assumé la chair par l'intermédiaire de l'âme, parce que l'âme est plus semblable à Dieu que le corps. Mais les parties de la nature humaine étant plus simples que le tout, il semble qu'elles sont plus semblables à Dieu qui est absolument simple. Le Fils de Dieu a donc assumé le tout par l'intermédiaire des parties.

3. Le tout résulte de l'union des parties ; mais l'union doit être regardée comme le terme de l'assomption, tandis que les parties sont comprises préalablement à l'assomption. L'assomption du tout se fait donc par les parties.

En sens contraire, S. Jean Damascène déclare : " En notre Seigneur Jésus Christ nous n'envisageons pas les parties des parties, mais seulement les composants immédiats, c'est-à-dire la divinité et l'humanité. " Or l'humanité est un tout composé de l'âme et du corps qui sont ses parties. Le Fils de Dieu a donc assumé les parties par l'intermédiaire du tout.

Réponse : Quand on parle d'intermédiaire dans l'assomption de l'Incarnation, il ne s'agit pas d'un ordre temporel, car l'assomption du tout et de toutes ses parties s'est faite en même temps. Nous avons montré qu'au même instant le corps et l'âme ont été unis pour constituer la nature humaine dans le Verbe. Il s'agit ici seulement d'un ordre de nature, et ce qui est postérieur en nature est assumé par l'intermédiaire de ce qui est premier. Mais la priorité de nature est double, selon que l'on se place du côté de l'agent, ou du côté de la matière ; car ces deux causes préexistent à l'effet. Du côté de l'agent, est absolument premier ce qui se trouve dans son intention ; n'est premier que relativement ce qui constitue le point de départ de l'opération, et

cela parce que l'intention est antérieure en effet à l'opération. Du côté de la matière est premier ce qui se trouve au début de la transformation de la matière.

Mais, dans l'Incarnation, ce qu'il faut surtout considérer, c'est l'ordre du côté de l'agent, car, comme l'écrit S. Augustin : " En ces sortes de choses, toute l'explication de l'œuvre se trouve dans la puissance de celui qui opère " Or, il est manifeste que dans l'intention de celui qui opère, l'achevé est antérieur à l'inachevé, et donc le tout précède les parties. Par conséquent, il faut reconnaître que le Verbe de Dieu a assumé les parties de la nature humaine par l'intermédiaire du tout. De même qu'il a assumé le corps à cause du rapport qu'il soutient avec l'âme rationnelle, de même il a assumé le corps et l'âme à cause du rapport qu'ils ont avec la nature humaine.

Solutions : 1. Le texte cité signifie seulement que le Verbe, en assumant les parties de la nature humaine, a assumé toutes les parties de cette nature. Ainsi, pour l'esprit, l'assomption des parties est première dans l'ordre de réalisation, non dans le temps. Dans l'ordre d'intention, au contraire, l'assomption de la nature est première, et cette priorité-là est absolue, comme on vient de le dire.

2. Dieu est si simple qu'il est la perfection absolue. C'est pourquoi le tout, en tant qu'il est plus parfait, est plus semblable à Dieu que les parties.

3. L'union personnelle est le terme de l'assomption ; mais non l'union de nature qui résulte de la conjonction des parties.

Article 6 : La nature humaine a-t-elle été assumée par l'intermédiaire de la grâce ?

Objections : 1. La grâce nous unit à Dieu. Mais dans le Christ la nature humaine fut unie à Dieu au maximum. Donc cette union a été réalisée par la grâce.

2. De même que le corps vit par l'âme qui le perfectionne, de même l'âme vit par la grâce. Mais la nature humaine est rendue apte à l'assomption par l'âme. Donc l'âme est rendue apte à l'assomption par la grâce, et le Fils de Dieu a assumé l'âme par le moyen de la grâce.

3. S. Augustin dit que le Verbe incarné est comparable à notre verbe intérieur se manifestant par la voix ; mais notre verbe est uni à la parole par l'intermédiaire de l'esprit (ou souffle). Le Verbe de Dieu est donc uni à la chair par l'intermédiaire de l'Esprit Saint, et ainsi par l'intermédiaire de la grâce, que l'Apôtre attribue à l'Esprit Saint (1 Co 12, 4) : " Les grâces sont diverses, mais l'Esprit est unique. "

En sens contraire, la grâce est un accident de l'âme, comme on l'a vu dans la première Partie. Or l'union du Verbe à la nature humaine s'est faite hypostatiquement et non par accident, on l'a montré plus haut. Donc la nature humaine n'a pas été assumée par l'intermédiaire de la grâce.

Réponse : Dans le Christ on discerne la grâce d'union et la grâce habituelle. Donc, que nous parlions de l'une ou de l'autre, on ne peut faire de la grâce un intermédiaire dans l'assomption de la nature humaine. En effet, la grâce d'union, c'est l'être personnel lui-même qui a été donné gratuitement par Dieu à la nature humaine en la personne du Verbe, lequel est le terme de l'assomption. Quant à la grâce habituelle, qui sanctifie cet homme spirituel, elle est un effet de l'union, selon S. Jean (1, 14) : " Nous avons vu sa gloire, comme celle du Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité. " Cela signifie que, du fait que cet homme est Fils unique du Père (et il l'est par l'union), il possède la plénitude de la grâce et de la vérité.

Mais si, par grâce, on entend la volonté de Dieu faisant un don gratuit, il est vrai de dire que l'union s'est faite par grâce : la grâce n'est pas alors moyen, mais cause efficiente de l'union.

Solutions : 1. Notre union à Dieu se fait par notre activité, en tant que nous le connaissons et l'aimons. C'est pourquoi une telle union se fait par la grâce habituelle, en tant que l'opération parfaite procède de l'habitus. Mais l'union de la nature humaine au Verbe de Dieu se fait dans l'être personnel, lequel ne dépend pas d'un habitus, mais immédiatement de la nature elle-même.



2. L'âme parfait le corps substantiellement, la grâce parfait l'âme accidentellement. Et c'est pourquoi la grâce ne peut ordonner l'âme à cette union, qui n'est pas accidentelle, pas plus que celle de l'âme et du corps.

3. Notre verbe est uni à la voix, par l'intermédiaire de l'esprit (ou souffle) 8 ; Celui-ci n'est pas l'intermédiaire formel, mais plutôt l'intermédiaire efficient ; car de notre verbe conçu intérieurement procède l'esprit qui forme la voix parlée. Pareillement, du Verbe éternel procède l'Esprit Saint, qui a formé le corps du Christ, comme nous le verrons plus loin Mais il ne s'ensuit pas que la grâce du Saint-Esprit soit le moyen formel de cette union.

Il faut maintenant étudier les réalités assumées par le Fils de Dieu dans la nature humaine par voie de conséquence. Ce sont : 1° Celles qui ressortissent à sa perfection. — 2° Celles qui ressortissent à ses déficiences (Q. 14).

Au sujet de sa perfection, il faudra étudier : I. La grâce du Christ (Q. 7-8). — II. Sa science (Q. 9-12). — III. Sa puissance (Q. 13).

Sur la grâce du Christ, l'étude se partagera en deux. Premièrement sa grâce en tant qu'il est un homme individuel (Q. 7). Deuxièmement sa grâce en tant qu'il est la tête, le chef de l'Église (Q. 8).

### **QUESTION 7 : LA GRÂCE DU CHRIST EN TANT QU'HOMME INDIVIDUEL**

1. Y a-t-il dans l'âme du Christ la grâce habituelle ? — 2. Y a-t-il eu chez lui des vertus ? — 3. A-t-il eu la foi ? — 4. A-t-il eu l'espérance ? — 5. A-t-il possédé les dons du Saint-Esprit ? — 6. A-t-il eu le don de crainte ? — 7. A-t-il eu les charismes ? — 8. A-t-il eu le charisme de prophétie ? — 9. A-t-il eu la plénitude de la grâce ? — 10. Une telle plénitude lui est-elle propre ? — 11. La grâce du Christ est-elle infinie ? — 12. A-t-elle pu s'accroître ? — 13. Quel rapport cette grâce a-t-elle avec l'union hypostatique ?

Article 1 : Y a-t-il dans l'âme du Christ la grâce habituelle ?

Objections : 1. La grâce est, chez la créature raisonnable, une certaine participation de la divinité, selon S. Pierre (2 P 1, 4) : " Les précieuses, les plus grandes promesses nous été données pour que nous devenions participants de la nature divine. " Or le Christ n'est pas Dieu par participation, il l'est en vérité. Donc il n'y avait pas en lui de grâce habituelle.

2. La grâce est nécessaire à l'homme pour qu'il agisse bien, comme dit S. Paul (2 Co 15, 10) : " J'ai travaillé plus que tous. Quand je dis Moi, j'entends la grâce de Dieu avec moi. " Et aussi pour qu'il obtienne la vie éternelle : " La grâce de Dieu, c'est la vie éternelle " (Rm 6, 23). Mais le Christ, du seul fait qu'il était Fils de Dieu par nature, avait droit à l'héritage de la vie éternelle. Du fait également qu'il était le Verbe, par qui tout a été fait, il avait le pouvoir de bien agir en tout. Sa nature humaine n'avait donc aucun besoin d'une autre grâce que celle de l'union au Verbe.

3. L'être qui opère à la manière d'un instrument n'a pas besoin d'un habitus pour accomplir ses activités propres ; mais l'habitus a son fondement dans l'agent principal. Or la nature humaine du Christ était " l'instrument de sa divinité " pour S. Jean Damascène. Donc le Christ n'avait pas besoin de la grâce habituelle.

En sens contraire, il y a l'oracle d'Isaïe (11, 2) : " L'Esprit du Seigneur reposera sur lui. " Or cet Esprit existe dans l'homme par la grâce habituelle, on l'a dit dans la première Partie. Le Christ avait donc la grâce habituelle.

Réponse : Il est nécessaire d'admettre la grâce habituelle dans le Christ, pour trois motifs.

1° A cause de l'union de son âme avec le Verbe de Dieu. En effet, plus l'être qui reçoit est proche de la cause qui l'influence, plus il participe de celle-ci. Or l'influx de la grâce vient de Dieu, selon le Psaume (84, 12) : " Le Seigneur donne la grâce et la gloire. " Et c'est pourquoi il convenait souverainement que l'âme du Christ reçoive l'influx de la grâce divine.

2° À cause de la noblesse de cette âme : elle exigeait que celle-ci pût atteindre Dieu au plus près par ses activités de connaissance et d'amour, ce qui exige que la nature raisonnable soit surélevée par la grâce.

3° À cause de la relation du Christ lui-même avec le genre humain. En effet, le Christ en tant qu'homme est " le médiateur entre Dieu et les hommes " (1 Tm 2, 5). Et c'est pourquoi il lui fallait posséder aussi une grâce rejaillissant sur les autres, selon S. Jean (1, 26) : " Nous avons tous reçu de sa plénitude, et grâce après grâce. "

Solutions : 1. Le Christ est vrai Dieu selon la personne et la nature divines. Mais, parce que l'unité de personne laisse subsister la distinction des natures, on l'a dit, il s'ensuit que l'âme du Christ n'est pas divine par essence. C'est pourquoi il faut qu'elle devienne divine par participation, c'est-à-dire selon la grâce.

2. Le Christ, Fils de Dieu par nature, a droit à l'héritage éternel, c'est-à-dire à la béatitude incréée qui se consomme en l'acte incréé de connaissance et d'amour de Dieu, l'acte même par lequel le Père se connaît et s'aime. Or l'âme n'est pas capable d'un tel acte à cause de la différence de nature. Il fallait donc qu'elle puisse atteindre Dieu par un acte créé de béatitude, lequel ne peut exister que par la grâce.

Pareillement, en tant qu'il est le Verbe de Dieu, le Christ a le pouvoir de bien agir en tout par son opération proprement divine. Mais, en dehors de cette opération, il y a aussi en lui une activité humaine : c'est pour la parfaire que la grâce habituelle est requise, comme on le verrait.

3. L'humanité du Christ n'est pas pour la divinité un instrument inanimé qui serait mû sans se mouvoir lui-même. C'est un instrument animé par une âme rationnelle, qui se meut en même temps qu'il est mû. Et c'est pourquoi, pour parfaire son action propre, il lui faut la grâce habituelle.

Article 2 : Y a-t-il chez le Christ des vertus ?

Objections : 1. Le Christ possède la grâce en abondance. Or, pour bien agir en toutes choses, il n'est requis que la grâce, selon cette parole (2 Co 12, 9) : " Ma grâce te suffit. "

2. Si l'on en croit Aristote, il faut distinguer nettement la vertu et l'héroïsme, qui est un état d'âme en quelque sorte divin et ne s'attribue qu'à des humains. Mais cela convient souverainement au Christ. Le Christ n'a donc pas eu de vertus, étant élevé à un plan d'activité supérieur.

3. On ne peut posséder les vertus que toutes ensemble, nous l'avons dit dans la deuxième Partie. Or la libéralité et la magnificence, qui ont pour objet le bon emploi des richesses, ne sont pas de mise chez le Christ, qui les a méprisées, selon cette parole (Mt 8, 20) : " Le Fils de l'homme n'a pas où reposer sa tête. " Et comment le Christ aurait-il pu posséder la tempérance et la continence qui s'exercent à réfréner les mauvais désirs, qui ne se trouvaient pas en lui ? C'est donc que le Christ n'avait pas de vertus.

En sens contraire, à propos de cette parole du Psaume (1, 2) " Il met son plaisir dans la loi du Seigneur ", il est écrit dans la Glose : " Ce passage montre qu'il y avait dans le Christ une plénitude de bonté. " Mais, une qualité de l'âme ordonnée au bien, c'est la vertu. Il devait donc y avoir dans le Christ une plénitude de vertu.

Réponse : Comme on l'a dit dans la deuxième Partie de même que la grâce se rapporte à l'essence de l'âme, ainsi la vertu se rapporte à ses puissances. C'est pourquoi, de même que les

puissances de l'âme dérivent de son essence, ainsi les vertus sont comme des dérivations de la grâce. Or, plus un principe a de perfection, plus cette perfection rejaillit sur ses effets. La grâce du Christ étant très parfaite, les vertus qui en procèdent devaient donc parfaire également toutes les puissances de son âme, et leurs actes. D'où il suit que le Christ a possédé toutes les vertus.

Solutions : 1. La grâce suffit à l'homme pour tout ce qui a rapport à la béatitude. Sur certains points cependant, elle le parfait par elle-même immédiatement, par exemple en le rendant agréable à Dieu ; sur d'autres points, elle ne le parfait que par le moyen des vertus, qui procèdent de la grâce.

2. L'héroïsme ne diffère de la vertu commune que par le degré plus élevé de perfection morale auquel il dispose l'homme. Il ne suit donc pas, du fait que le Christ a été héroïque, qu'il n'a pas eu toutes les vertus, mais qu'il les a possédées d'une manière très parfaite et supérieure au commun des hommes. C'est en ce sens que Plotin parle d'un mode sublime des vertus, qu'il appelle les vertus de l'âme purifiée.

3. La libéralité et la magnificence sont louables en ce que l'on n'estime pas les richesses au point de manquer à son devoir pour les retenir. Mais ce n'est avoir aucune estime des richesses, que de les mépriser et les rejeter par amour de la perfection. En manifestant son mépris pour les richesses, le Christ démontrait donc qu'il possédait à leur degré suprême les vertus de libéralité et de magnificence. Ce qui ne l'a pas empêché d'exercer comme il le fallait sa libéralité, en faisant distribuer aux pauvres les dons qui lui étaient faits. Nous en avons une preuve dans cette parole à Judas (Jn 13, 27) : " Ce que tu as à faire, fais-le vite ", où les Apôtres crurent voir un ordre de donner aux pauvres quelque aumône.

Quant aux convoitises mauvaises, le Christ ne les a connues d'aucune manière, comme on le verrai. Il n'en a pourtant pas moins possédé la vertu de tempérance, qui est d'autant plus parfaite chez un homme que celui-ci n'a pas de convoitises mauvaises. Pour Aristote en effet, le tempérant diffère du continent en ce qu'il n'y a pas en lui de tendances dépravées. Et en ce sens, il est très vrai que le Christ ne connaissait pas la continence, qui ne mérite pas le nom de vertu, étant quelque chose d'inférieur à la vertu.

Article 3 : Le Christ a-t-il eu la foi ?

Objections : 1. La foi est une vertu plus noble que les vertus morales, comme la tempérance et la libéralité. Mais puisque le Christ possédait ces vertus, comme on l'a dit, il a eu bien davantage la foi.

2. Le Christ ne nous a pas appris à pratiquer des vertus qu'il n'avait pas, selon les Actes des Apôtres (1, 1) : " Jésus se mit à agir et à enseigner. " Or, selon l'épître aux Hébreux (12, 2), le Christ est " l'auteur et le consommateur de la foi ". C'est donc qu'il possédait lui-même cette vertu.

3. Il ne peut y avoir d'imperfection chez les bienheureux. Or les bienheureux ont la foi : la Glose en effet, commentant cette parole de l'Apôtre (Rm 1, 17) : " En lui la justice de Dieu se révèle, qui va de la foi à la foi ", explique qu'il faut l'entendre " de la foi aux paroles d'espoir, à la foi aux réalités vues ". Le Christ, en qui ne se trouve aucune imperfection, devait donc lui aussi avoir la foi.

En sens contraire, il est écrit (He 11, 1) : " La foi est une assurance de ce qu'on ne voit pas. " Or rien n'était caché au Christ, selon cette parole de S. Pierre (Jn 21, 17) : " Seigneur, tu connais toutes choses. " Le Christ ne pouvait donc avoir la foi.

Réponse : Nous l'avons dit dans la deuxième Partie, la foi a pour objet la réalité divine, en tant qu'elle n'est pas vue. Et l'habitus vertueux, comme tout habitus, est spécifié par son objet. C'est pourquoi, si l'on admet que la réalité divine soit vue, la raison de foi est exclue. Or le Christ, dès

le premier instant de sa conception, a vu l'essence divine, comme on le montrera plus loin ; il n'a donc pas pu avoir la foi.

Solutions : 1. La foi est plus noble que les vertus morales, parce que son objet est plus noble ; cependant, par rapport au même objet, elle comporte une certaine déficience, qui ne se trouvait pas dans le Christ. Et c'est pourquoi il ne pouvait pas avoir la foi, bien qu'il ait eu les vertus morales, dont la raison n'implique pas cette déficience à l'égard de leurs objets.

2. Le mérite de la foi consiste en ce que l'homme, par soumission volontaire à Dieu, donne son assentiment à ce qu'il ne voit pas, selon l'Apôtre (Rm 1, 5) : " Pour amener en son nom à l'obéissance de la foi tous les païens. " Or le Christ a manifesté une parfaite obéissance à l'égard de Dieu, ainsi qu'il est écrit aux Philippiens (2, 8) : " Il s'est fait obéissant jusqu'à la mort. " Aussi pouvons-nous dire qu'il ne nous a rien enseigné qui se rapporte au mérite sans l'avoir pratiqué lui-même excellemment.

3. Comme dit la Glose : " La foi consiste à croire ce que l'on ne voit pas. " C'est en un sens impropre que l'on parle de foi aux réalités vues, parce que cette vision s'accompagne d'une certitude et d'une fermeté d'adhésion qui ressemblent à celles de la foi.

Article 4 : Le Christ avait-il l'espérance ?

Objections : 1. On lit dans le Psaume (30, 2), qui fait parler le Christ, d'après la Glose : " Seigneur, j'ai espéré en toi. " Mais c'est par la vertu d'espérance que l'homme espère en Dieu. Le Christ possédait donc cette vertu.

2. L'espérance est l'attente de la béatitude future, on l'a dit dans la deuxième Partie. Or, le Christ était dans l'attente d'une certaine béatitude, à savoir la gloire corporelle. Il avait donc l'espérance.

3. Est objet d'espérance ce qui a rapport à notre perfection dans l'avenir. Mais certains éléments de la perfection du Christ ne devaient se réaliser que dans l'avenir, puisqu'il est écrit (Ep 4, 12) : " En vue du perfectionnement des saints, pour l'œuvre du ministère, pour l'édification du corps du Christ. " Il semble donc que le Christ pouvait posséder l'espérance.

En sens contraire, il est écrit (Rm 8, 24) " Voir ce qu'on espère, ce n'est plus espérer. " Il apparaît donc que l'espérance, comme la foi, a pour objet ce qu'on ne voit pas. Or le Christ, n'ayant pas eu la foi, ne devait pas avoir non plus l'espérance.

Réponse : De même qu'il appartient à la notion même de foi de donner son assentiment à ce qu'on ne voit pas, de même il appartient en propre à la notion d'espérance d'attendre ce qu'on n'a pas encore. Et comme la foi, vertu théologale, n'a pas pour objet n'importe quelle réalité non vue, mais seulement Dieu lui-même ; ainsi l'espérance, vertu théologale, a pour objet la jouissance même de Dieu, que l'on attend avant tout par la vertu d'espérance. Par voie de conséquence, la vertu d'espérance se porte sur les secours divins par lesquels il nous est possible de parvenir jusqu'à Dieu ; il en va de même pour la foi qui, sur la parole de Dieu, adhère non pas seulement aux réalités divines, mais encore à toutes les autres réalités divinement révélées.

Le Christ, dès le premier instant de sa conception, a joui pleinement de la possession de Dieu, comme nous le dirons plus loin. Il ne pouvait donc avoir la vertu d'espérance. Cependant, il pouvait avoir l'espérance de certaines réalités qu'il ne possédait pas encore, bien qu'il n'ait pas eu la foi à l'égard de quoi que ce fût. Car, bien qu'il connût parfaitement toutes choses, ce qui excluait de lui toute foi, il ne se trouvait pas encore en possession de tout ce qui convenait à sa perfection, comme l'immortalité et la gloire corporelles il pouvait donc les espérer.

Solutions 1. La parole du Psaume ne s'applique pas à l'espérance, vertu théologale, mais à l'espérance que le Christ pouvait avoir de certaines choses non encore possédées, comme on vient de le dire.

2. La gloire du corps n'est pas l'objet principal de la béatitude, étant un rejaillissement de la gloire de l'âme, comme on l'a dit dans la deuxième Partie. C'est pourquoi l'espérance, vertu théologale, n'a pas pour objet la béatitude du corps, mais bien celle de l'âme, qui consiste dans la jouissance de Dieu.

3. L'édification de l'Église par la conversion des fidèles ne contribue pas à la perfection personnelle du Christ ; ce sont au contraire les fidèles qu'il fait participer de sa propre perfection. Et puisque l'espérance se dit formellement par rapport à ce que l'on espère pour soi, on ne peut, pour attribuer cette vertu au Christ, alléguer un tel motif.

Article 5 : Le Christ a-t-il possédé les dons du Saint-Esprit ?

Objections : 1. On admet communément que le rôle des dons est de venir en aide aux vertus. Mais ce qui est parfait en soi n'a nul besoin de secours extérieur. Et puisque les vertus du Christ étaient parfaites, il ne paraît pas qu'il ait possédé les dons.

2. Il n'appartient pas au même individu de donner et de recevoir ; car celui-là donne qui possède, et celui-là reçoit qui ne possède pas. Mais il revient au Christ de communiquer les dons du Saint-Esprit, selon cette parole du Psaume (68, 19) : " Il a accordé ses dons aux hommes. " Il n'a donc pas à les recevoir.

3. Parmi les dons, quatre appartiennent à la vie contemplative d'ici-bas : ce sont la sagesse, la science, l'intelligence et le conseil, qui se rattache à la prudence ; aussi le Philosophe les range-t-il parmi les vertus intellectuelles. Mais le Christ a possédé la contemplation du ciel ; il n'avait donc pas les dons en question.

En sens contraire, il est écrit dans Isaïe (4, 1) : " sept femmes saisiront un homme ", et la Glose applique ce texte aux sept dons du Saint-Esprit possédés par le Christ.

Réponse : D'après ce qui a été dit dans la deuxième Partie les dons sont des perfections apportées aux puissances de l'âme, pour les rendre aptes à être mues par le Saint-Esprit. Or il est manifeste que l'âme du Christ était mue de la manière la plus parfaite par le Saint-Esprit, car il est écrit en S. Luc (4, 1) : " Jésus, rempli de l'Esprit Saint, revint du Jourdain, et il fut poussé par l'Esprit dans le désert. " Il est donc évident que les dons se trouvaient dans le Christ sous un mode très excellents.

Solutions : 1. Ce qui est parfait dans les limites de sa propre nature a besoin d'être aidé par ce qui est d'une nature plus élevée ; c'est ainsi que l'homme, si parfait qu'il soit, a besoin cependant du secours de Dieu. En ce sens nous disons que les vertus doivent être aidées par les dons qui viennent parfaire les puissances de l'âme et leur permettre d'être mues par le Saint-Esprit.

2. Ce n'est pas sous le même rapport que le Christ reçoit et communique les dons du Saint-Esprit : il les donne comme Dieu, il les reçoit comme homme. Et c'est pourquoi S. Grégoire écrit : " L'Esprit Saint, qui procède de la divinité du Christ, n'a jamais abandonné son humanité. "

3. Il n'y eut pas seulement dans le Christ la connaissance propre à la vie du ciel, mais aussi la connaissance propre à la vie terrestre, comme on le dira plus loin. Pourtant, même dans la patrie, les dons du Saint-Esprit demeurent de quelque manière, ainsi que nous l'avons noté dans la deuxième Partie.

Article 6 : Le Christ a-t-il eu le don de crainte ?

Objections : 1. L'espérance est plus importante que la crainte, car elle a pour objet le bien, tandis que la crainte a pour objet le mal. Mais le Christ ne possédait pas la vertu d'espérance ; à plus forte raison ne devait-il pas avoir le don de crainte.

2. Par le don de crainte, on redoute soit la séparation d'avec Dieu : c'est alors la crainte " chaste " ; soit les châtiments qu'il inflige : et c'est la crainte " servile ", pour employer les expressions

de S. Augustin. Mais le Christ n'avait pas à redouter d'être séparé de Dieu par le péché, ni d'être puni par lui pour ses fautes, puisqu'il lui était impossible de pécher, comme on le dira plus loin ; on ne craint pas en effet un mal impossible. Le Christ n'avait donc pas le don de crainte.

3. S. Jean a écrit (1 Jn 4, 8) : " L'amour parfait bannit la crainte. " Or, la charité du Christ était très parfaite, puisque l'apôtre (Ep 3, 19) parle de " l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance ". Le don de crainte ne pouvait donc se trouver dans le Christ.

En sens contraire, nous lisons dans Isaïe (11, 3) : " L'Esprit de la crainte du Seigneur le comblera de sa plénitude. "

Réponse : Comme nous l'avons noté dans la deuxième Partie, la crainte a un double objet : elle porte soit sur un mal redoutable, soit sur celui qui a le pouvoir de l'infliger ; c'est ainsi que l'on craint le roi, parce qu'il a le pouvoir de mettre à mort. Cependant l'on ne craint l'auteur possible d'un mal que s'il possède un pouvoir auquel il est difficile de résister : car, ce que nous pouvons facilement écarter, nous ne le craignons pas. On ne craint donc quelqu'un que pour sa supériorité.

Ceci posé, il faut reconnaître que le Christ n'avait à redouter ni d'être séparé de Dieu par le péché, ni d'être puni par lui pour une faute. Sa crainte de Dieu se référait seulement à la supériorité divine, car c'est par un mouvement d'affectueuse révérence que l'Esprit Saint portait son âme vers Dieu. Aussi lisons-nous dans l'épître aux Hébreux (5, 7) qu'il fut exaucé en tout à cause de sa piété révérentielle. Cette affectueuse révérence envers Dieu, le Christ, comme homme, l'a possédée plus pleinement que tous les autres. Et c'est pourquoi l'Écriture lui attribue la plénitude du don de crainte.

Solutions : 1. Les habitus des vertus et des dons visent le bien proprement et essentiellement, et le mal seulement par voie de conséquence. Car il est essentiel à la vertu de rendre l'œuvre bonne, dit Aristote. C'est pourquoi l'objet essentiel du don de crainte n'est pas le mal envisagé par la passion de crainte, mais la supériorité du bien divin, dont la puissance peut infliger du mal. Or, l'espérance en tant que vertu, envisage non seulement celui qui produit le bien, mais encore ce bien lui-même en tant qu'il n'est pas possédé. Et c'est pourquoi, parce que le Christ avait déjà le bien parfait de la béatitude, on ne lui attribue pas la vertu d'espérance, mais le don de crainte.

2. Cet argument procède de la crainte, selon qu'elle envisage le mal comme son objet.

3. La charité parfaite bannit la crainte servile, qui envisage principalement le châtement. Mais cette crainte-là n'existait pas chez le Christ.

Article 7 : Le Christ a-t-il eu les charismes ?

Objections : 1. Il ne convient pas à celui qui possède un bien en plénitude de le posséder par participation. Or le Christ a eu la plénitude de la grâce, étant " plein de grâce et de vérité " (Jn 1, 14). Or les charismes semblent être des participations divines accordées différemment et partiellement à des bénéficiaires divers, car " il y a diversité de dons " (1 Co 7, 11). Il semble donc que le Christ n'a pas eu de charismes.

2. Ce que l'on doit à quelqu'un ne peut lui être donné gratuitement. Or le Christ avait le droit de posséder en abondance une parole de sagesse et une parole de science ; il avait aussi, par droit, le pouvoir de faire des miracles, et tous ces autres pouvoirs que les charismes confèrent gratuitement, car il est " la puissance et la sagesse de Dieu " (1 Co 1, 24). Il ne lui convenait donc pas de posséder ces dons gratuits que sont les charismes.

3. Les charismes sont ordonnés au bien des fidèles, selon cette parole de l'Apôtre (1 Co 7, 7) : " A chacun la manifestation de l'Esprit est départie selon que le demande l'utilité commune. " Or, tout habitus ou disposition dont l'homme ne se sert pas semble parfaitement inutile, car " à quoi servent une sagesse cachée et un trésor invisible ? " (Si 20, 30). Mais on ne voit pas que le Christ

ait usé de tous les charismes, et particulièrement du don des langues. Il ne possédait donc pas tous les charismes.

En sens contraire, S. Augustin écrit que, comme dans la tête se trouvent les cinq sens, de même dans le Christ, qui est tête de l'Église, se trouvent toutes les grâces.

Réponse : Comme on l'a vu les charismes sont ordonnés à la manifestation de la foi et de l'enseignement spirituel. Il faut en effet que celui qui enseigne ait les moyens de manifester la vérité de son enseignement, autrement celui-ci serait inutile. Or, le Christ est le premier et le principal Maître de l'enseignement spirituel et de la foi, selon l'épître aux Hébreux (2, 3) : " Le message du salut, publié en premier lieu par le Seigneur, nous a été attesté par ceux qui l'avaient entendu, Dieu confirmant leur témoignage par des signes, des prodiges, etc. " Il est donc manifeste que le Christ a dû, comme premier et principal Docteur de la foi, posséder excellemment tous les charismes.

Solutions : 1. Tandis que la grâce sanctifiante est ordonnée aux actes méritoires intérieurs ou extérieurs, le charisme est ordonné à certains actes extérieurs qui manifestent la vérité de la foi, comme les miracles ou autres choses semblables. Or, dans ces deux domaines, le Christ a eu la plénitude de la grâce ; son âme, en effet, unie à la divinité, se trouvait parfaitement apte à accomplir tous les actes de ces deux domaines. Au contraire, les autres saints qui ne sont pas, entre les mains de Dieu, des instruments conjoints, mais des instruments séparés, ne reçoivent que partiellement le pouvoir de produire de tels actes. Et c'est pourquoi, à la différence du Christ, ils ne possèdent pas tous les charismes.

2. C'est en tant que Fils éternel de Dieu, que le Christ est appelé " puissance et sagesse de Dieu ". Sous ce rapport il ne lui appartient pas de posséder la grâce, mais plutôt de la communiquer. Il lui revient au contraire de la posséder selon sa nature humaine.

3. Le don des langues a été accordé aux Apôtres parce qu'ils étaient envoyés pour enseigner toutes les nations. Mais le Christ n'a voulu prêcher personnellement qu'au seul peuple juif. Il disait (Mt 15, 24) : " je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël " et l'Apôtre écrivait (Rm 15, 8) : " J'affirme que le Christ Jésus a été ministre des circoncis. " Aussi le Christ n'a-t-il pas eu à employer diverses langues. Pourtant la connaissance de ces langues ne lui a pas fait défaut, car les pensées secrètes des cœurs, dont les mots ne sont que les signes, ne lui étaient pas cachées. Cette connaissance ne fut pourtant pas inutile : pas plus que n'est inutile un habitus dont on ne se sert pas quand cela n'est pas nécessaire.

Article 8 : Le Christ a-t-il eu le charisme de prophétie ?

Objections : 1. La prophétie comporte une certaine connaissance confuse et imparfaite, selon ce texte (Nb 12, 6) : " S'il y a un prophète parmi vous, c'est dans un songe et en vision que je lui parlerai. " Mais le Christ a eu une connaissance parfaite, bien supérieure même à celle de Moïse dont il est dit ensuite (v. 8) : " Il vit Dieu à découvert et non par énigme. " Le Christ ne fut donc pas prophète.

2. De même que la foi concerne ce que l'on ne voit pas, et l'espérance ce que l'on ne possède pas, ainsi la prophétie concerne ce qui n'est pas présent, mais éloigné, car prophète vient de proculfans (parlant de loin). Or on n'attribue au Christ ni foi ni espérance, on ne doit pas non plus lui attribuer la prophétie.

3. Le prophète est d'un rang inférieur à l'ange ; aussi avons-nous dit de Moïse dans la deuxième Partie, qu'il fut le prophète suprême, et il est écrit dans les Actes (7, 38) : " Il conversait avec l'ange au désert. " Mais le Christ n'est pas inférieur aux anges en connaissance intellectuelle, il l'est seulement " sous le rapport de la possibilité corporelle " (He 2, 9). Il apparaît donc que le Christ ne fut pas prophète.

En sens contraire, il y a la prédiction du Deutéronome (18, 15) : " Dieu vous suscitera un prophète parmi vos frères ", et ce que le Christ disait en parlant de lui-même (Mt 13, 57 ; Jn 4,44) : " Un prophète n'est sans honneur que dans sa patrie. "

Réponse : On appelle prophète celui qui annonce ou qui voit ce qui est éloigné, en ce sens qu'il connaît et dit des choses qui dépassent la portée de la connaissance humaine, selon S. Augustin. Mais, pour être prophète, il ne suffit pas de connaître et d'annoncer ce qu'ils ignorent à des gens dont on est éloigné. Et cela est évident, tant pour le lieu que pour le temps. Par exemple, si un habitant de la France annonçait à ses compatriotes résidant en France ce qui se passe en Syrie, il serait prophète : c'est ainsi qu'Elisée annonça à Giesi qu'un homme descendait de son char et venait à sa rencontre (2 R 5, 26). Il n'y aurait rien de prophétique au contraire, pour un individu résidant en Syrie, à annoncer ce qui se passe dans ce pays. De même en ce qui concerne le temps, Isaïe (44, 28) était prophète lorsqu'il prédisait que Cyrus, roi des Perses, réédifierait le temple de Dieu ; tandis que Esdras (Ch 1 et 3) ne l'était pas lorsqu'il narrait le fait, qui se passait de son temps.

Donc, quand Dieu, les anges ou les bienheureux connaissent et annoncent des choses qui échappent à notre connaissance, cela ne relève pas de la prophétie, car ils ne partagent d'aucune manière notre état de vie. Le Christ, au contraire, avant sa passion, se trouvait dans le même état que nous, puisqu'il était non seulement compréhenseur, mais encore voyageur. Il pouvait donc, à la manière d'un prophète, connaître et annoncer les choses qui n'étaient pas à la portée des autres voyageurs. Sous ce rapport on peut dire qu'il possédait le don de prophétie.

Solutions : 1. Le texte cité ne signifie pas que la connaissance énigmatique par songe et vision fait partie de la raison de prophétie ; mais il tend à comparer les autres prophètes, qui connurent les réalités divines en songe et par vision, avec Moïse qui vit Dieu à découvert et sans énigme, ce qui ne l'empêche pas d'être appelé prophète, selon cette parole : " Il ne s'est plus levé en Israël de prophète semblable à Moïse (Dt 34, 10).

On peut dire néanmoins que le Christ, tout en ayant une pleine et parfaite connaissance intellectuelle, eut encore dans son imagination des images où il pouvait contempler un reflet du divin, précisément parce qu'il n'était pas seulement compréhenseur, mais aussi voyageur.

2. La foi a pour objet ce qui n'est pas vu par celui qui croit ; de même, l'espérance a pour objet ce qui n'est pas possédé par celui qui espère. Mais la prophétie vise des réalités qui ne sont pas à la portée de la connaissance commune des hommes, et que le prophète possède et communique, tout en demeurant dans l'état de voyage. C'est pourquoi, dans le Christ, la foi et l'espérance s'opposent à la perfection de son état bienheureux, mais non à la prophétie.

3. L'ange, puisqu'il est compréhenseur, est au-dessus du prophète, qui n'est pas simple voyageur terrestre ; mais il n'est pas au-dessus du Christ qui fut à la fois voyageur et compréhenseur.

Article 9 : Le Christ a-t-il eu la plénitude de la grâce ?

Objections : 1. Comme on l'a vu dans la deuxième Partie, les vertus dérivent de la grâce. Mais le Christ n'a pas possédé toutes les vertus, puisqu'il n'avait, nous l'avons vu, ni la foi ni l'espérance. La grâce ne se trouvait donc pas chez lui en plénitude.

2. Nous savons en outre que la grâce se divise en opérante et coopérante. Mais la grâce opérante est celle qui justifie l'impie ; or le Christ n'a pas à être justifié, puisqu'il n'a jamais connu le péché. Il n'a donc pas eu la plénitude de la grâce.

3. On lit dans l'épître de S. Jacques (1, 17) " Tout don excellent, toute grâce parfaite vient d'en-haut et descend du Père des lumières. " Mais ce qui descend par dérivation n'est reçu que partiellement, et non en plénitude. Aucune créature par conséquent, pas même l'âme du Christ, ne peut posséder la plénitude des dons de la grâce.



En sens contraire, il est écrit en S. Jean (1, 14) : " Nous l'avons vu plein de grâce et de vérité. " Réponse : Posséder quelque chose en plénitude, c'est en avoir la possession totale et parfaite. Cependant cette totalité et cette perfection peuvent être envisagées de deux points de vue. Ou bien par rapport à l'intensité quantitative selon laquelle une chose est possédée : c'est ainsi que l'on dit de quelqu'un qu'il possède la blancheur en plénitude lorsqu'il la détient au plus haut degré. Ou bien selon un point de vue dynamique : ainsi l'on possède pleinement la vie, quand on bénéficie de tous ses effets et de toutes ses opérations ; sous ce rapport l'homme est pleinement vivant, à la différence de l'animal ou de la plante.

A l'un ou l'autre point de vue, le Christ a eu la plénitude de la grâce. Il l'a eue tout d'abord au plus haut degré où il soit possible de la posséder. Et cela tient premièrement à ce que l'âme du Christ était proche de la cause de la grâce. Comme nous l'avons déjà dit en effet, plus un être, soumis à l'action d'une cause, est à proximité de celle-ci, plus il reçoit de son influence. Et puisque l'âme du Christ est plus intimement unie à Dieu que toutes les créatures rationnelles, elle se trouve de la manière la plus parfaite sous l'influence de sa grâce. — En second lieu, cela se rapporte à l'effet que l'âme du Christ avait mission de produire, car il lui fallait recevoir la grâce de manière à pouvoir de quelque façon la diffuser sur les autres. Pour cela, l'âme du Christ devait avoir la grâce à son plus haut degré ; comme le feu qui, étant cause de la chaleur des autres corps, possède celle-ci au maximum.

D'autre part, sous le rapport de sa puissance de rayonnement, le Christ a encore possédé la grâce en plénitude, car il la possédait selon tous ses effets et toutes ses opérations. La grâce lui était donnée comme à un principe universel commandant toute la catégorie des êtres qui ont la grâce. Or, la puissance du premier principe dans un genre donné s'étend universellement à tous les effets inclus dans ce genre : ainsi le soleil qui, selon Denys est cause universelle de la génération, déploie sa puissance sur tout ce qui a trait à la génération. De même, la grâce du Christ comportait cette plénitude qui la faisait s'épanouir selon toutes ses virtualités vertus, dons et autres effets du même genre.

Solutions : 1. La foi et l'espérance sont des effets de la grâce qui impliquent une certaine déficience chez leur sujet : car la foi a pour objet ce que l'on ne voit pas, et l'espérance ce que l'on ne possède pas. Il ne fallait donc pas que le Christ, qui est l'auteur de la grâce, connût les déficiences inhérentes à la foi et à l'espérance. Mais tout ce qu'il y a de perfection dans ces deux vertus se trouvait d'une manière plus parfaite encore chez lui. Ainsi le feu ne possède pas tous les modes imparfaits de chaleur qui tiennent à la défectuosité de leur sujet, mais seulement tout ce qui se rattache à la perfection de la chaleur.

2. Il appartient à la grâce opérante de produire la justification ; mais qu'elle justifie un impie, cela lui est accidentel, et provient de ce que le sujet justifié se trouvait en état de péché. L'âme du Christ a donc été justifiée par la grâce opérante, en ce sens que celle-ci l'a rendue juste et sainte dès le premier instant de la conception, non pas en ce sens qu'elle aurait été pécheresse, ou encore sans justice.

3. La plénitude de la grâce accordée à l'âme du Christ doit se juger d'après la capacité de la créature, et non d'après l'infinie richesse de la bonté divine.

Article 10 : La plénitude de la grâce est-elle propre au Christ ?

Objections : 1. Ce qui appartient en propre à quelqu'un ne convient qu'à lui seul. Mais la plénitude de la grâce est attribuée à d'autres qu'au Christ. C'est ainsi que l'Ange salue la Vierge en ces termes : " je te salue, pleine de, grâce " ; et nous lisons dans les Actes (6, 8) : " Étienne était plein de grâce et de force. "

2. Ce que le Christ peut communiquer à d'autres ne semble pas lui appartenir en propre. Mais comme l'écrit S. Paul (Ep 2, 19) : " Vous serez comblés jusqu'à entrer dans la plénitude de Dieu. "

3. L'état du voyage doit correspondre proportionnellement à l'état de la patrie. Mais dans cet état nous goûterons une certaine plénitude, car, selon S. Grégoire, dans la patrie céleste, où se trouve la plénitude de tout bien, quoique certains dons soient accordés d'une manière excellente, il n'y en a pas qui soient possédés par un élu d'une manière exclusive. Par suite, dans l'état de voyageur aussi tous doivent posséder la plénitude de la grâce ; celle-ci n'appartient donc pas en propre au Christ.

En sens contraire, on attribue au Christ la plénitude de la grâce en tant qu'il est le Fils unique du Père. Il est écrit en effet dans S. Jean (1, 14) :

" Nous l'avons vu comme Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité. " Mais une telle filiation est propre au Christ ; la plénitude de grâce et de vérité doit donc aussi lui appartenir en propre.

Réponse : La plénitude de la grâce peut être envisagée d'une double manière : soit du côté de la grâce elle-même, soit du côté du sujet qui la possède. Du côté de la grâce elle-même, la plénitude consiste à la recevoir à son plus haut degré, quant à son essence ou quant à son dynamisme : on possède alors la grâce à la fois de la manière la plus excellente dont il est possible de la posséder, et selon toute sa puissance effective de rayonnement. Une telle plénitude de grâce est propre au Christ. — Du côté du sujet, la plénitude consiste en ce qu'il reçoit la grâce dans toute la mesure réclamée par sa condition ; soit qu'il s'agisse du degré d'intensité fixé par Dieu, selon cette parole de l'Apôtre (Ep 4, 7) : " A chacun de nous la grâce a été donnée selon la mesure du don du Christ " ; soit qu'il s'agisse du degré d'extension virtuelle, par lequel le sujet se trouve capable d'accomplir tous les devoirs de sa charge ou de son état, selon cette autre parole de l'Apôtre (Ep 3, 8) : " C'est à moi, le moindre de tous les saints, qu'a été accordée cette grâce d'éclairer les hommes ", etc. Une telle plénitude de grâce n'est pas propre au Christ, mais est communiquée par lui aux autres hommes.

Solutions : 1. La Bienheureuse Vierge est appelée pleine de grâce, non en raison de la grâce elle-même, qu'elle n'a pas eue à son plus haut degré et dont elle n'a pas mis en œuvre tous les effets ; mais parce qu'elle a reçu la grâce qui devait suffire à cet état de mère de Dieu pour lequel Dieu l'avait choisie. De même on dit que S. Étienne était " plein de grâce ", parce qu'il avait reçu la grâce appropriée à la fonction pour laquelle il avait été choisi, de ministre et de témoin de Dieu. Même chose pour les autres saints. Néanmoins, parmi toutes ces plénitudes, il y a des degrés qui tiennent à ce qu'un saint a été prédestiné par Dieu à un état plus ou moins éminent.

2. L'Apôtre parle de la plénitude de la grâce considérée du côté du sujet, et par rapport à sa prédestination divine. Cette prédestination peut être commune et s'appliquer à tous les saints ; ou bien elle est plus spéciale et se rapporte à l'excellence de quelques-uns d'entre eux. Au premier sens, on peut parler d'une plénitude de grâce, commune à tous, qui leur permet de mériter la vie éternelle, c'est-à-dire la pleine jouissance de Dieu. C'est précisément cette plénitude que l'Apôtre souhaite aux fidèles d'Éphèse.

3. Les dons qui sont communs dans la patrie céleste, comme la vision, la possession et la jouissance, ont des dons qui leur correspondent dans l'état de voyage, et qui sont aussi communs à tous les états. Mais il y a, au ciel et sur la terre, certaines prérogatives qui sont particulières à quelques-uns, et que tous ne possèdent pas.

Article 11 : La grâce du Christ est-elle infinie ?

Objections : 1. Tout ce qui est sans mesure est infini ; mais la grâce du Christ est sans mesure, puisqu'il est dit en S. Jean (3, 34) : " Dieu ne lui donne pas l'Esprit avec mesure. " La grâce du Christ est donc infinie.

2. Un effet infini manifeste une puissance infinie ; celle-ci à son tour ne peut se fonder que sur une essence infinie. Mais la grâce du Christ produit un effet infini, puisqu'elle a pour résultat le salut de tout le genre humain, selon cette parole de S. Jean (1 Jn 2, 2) : " Il est lui-même victime de propitiation pour les péchés du monde entier. " La grâce du Christ est donc infinie.

3. Toute quantité finie peut parvenir par addition à égaler tout autre quantité, si grande soit-elle. Donc, si la grâce du Christ est finie, il n'est pas de grâce, conférée à un autre homme, qui ne puisse croître jusqu'à l'égaliser. Or, d'après S. Grégoire, c'est contre une telle conception qu'il est écrit dans Job (28, 17) : " Ni l'or ni le verre n'atteignent sa valeur. " La grâce du Christ est donc infinie.

En sens contraire, la grâce est quelque chose de créé dans l'âme. Mais tout ce qui est créé est fini, selon cette parole de la Sagesse (11, 21) : " Tu as tout disposé avec nombre, poids et mesure. " La grâce du Christ n'est donc pas infinie.

Réponse : D'après ce qui a été dit précédemment, il y a lieu de distinguer dans le Christ une double grâce : l'une est la grâce d'union, et qui consiste dans l'union personnelle au Fils de Dieu, accordée gratuitement à la nature humaine. Il est évident que cette grâce est infinie, comme la personne du Verbe elle-même.

L'autre grâce est la grâce habituelle. On peut l'envisager sous un double point de vue : premièrement en tant qu'elle consiste en un certain être. A cet égard, elle est nécessairement un être fini ; car elle se trouve dans l'âme du Christ comme dans son sujet ; or l'âme du Christ étant une créature, a une capacité finie. Et puisque l'être de la grâce ne peut dépasser celui de son sujet, il ne peut pas non plus être infini.

En second lieu, on peut considérer la grâce habituelle du Christ sous sa raison propre de grâce. A ce point de vue elle peut être dite infinie, parce qu'illimitée ; elle possède en effet tout ce qui appartient à l'essence de la grâce, sans aucune restriction ; et cela tient à ce que, selon le plan de Dieu, auquel il appartient de mesurer la grâce, celle-ci est conférée au Christ comme à un principe universel, qui donne la grâce à la nature humaine, selon cette parole de S. Paul (Ep 1, 6) : " Il nous a dotés de sa grâce dans son Fils bien-aimé. " Ainsi pouvons-nous dire que la lumière du soleil est infinie, non pas certes dans son être, mais comme lumière, en ce sens qu'elle possède tout ce qui appartient à l'essence de la lumière.

Solutions : 1. Quand on dit que " le Père ne lui donne pas l'Esprit avec mesure " on peut l'entendre du don que Dieu le Père fait éternellement au Fils, en lui communiquant la nature divine qui est un don infini. Et c'est en ce sens qu'une Glose ajoute : " En sorte que le Fils est aussi grand que le Père. "

Mais on peut l'entendre aussi du don qui est fait à la nature humaine par son union à une personne divine, don qui est infini lui aussi. Et c'est pourquoi la Glose explique ainsi le texte en question : " De même que le Père a engendré un Verbe accompli et parfait, de même ce Verbe, dans sa plénitude et sa perfection, a été uni à la nature humaine. "

Enfin, on peut l'entendre encore de la grâce habituelle, en tant que la grâce du Christ s'étend à tout ce qui relève de la grâce. D'où ce commentaire de S. Augustin : " La mesure est une division des dons : à l'un, en effet, est accordée, par le moyen de l'Esprit une parole de sagesse ; à l'autre, une parole de science. Mais le Christ qui donne ne reçoit pas avec mesure. " 2. La grâce du Christ possède un effet infini, en raison de son infinité, expliquée comme nous venons de le dire, et aussi en raison de l'unité de la personne divine, à laquelle l'âme du Christ se trouve jointe.

3. Le moins peut parvenir par addition à égaler le plus, lorsqu'il s'agit de quantités de même nature. Mais la grâce d'un autre homme est envers la grâce du Christ comme une puissance particulière envers une puissance universelle. Aussi, de même que la puissance du feu, si grand que soit son accroissement, ne parviendra jamais à égaler la puissance du soleil, ainsi la grâce d'un autre homme, quel que soit son accroissement, n'égalera jamais la grâce du Christ.

Article 12 : La grâce du Christ a-t-elle pu s'accroître ?

Objections : 1. A tout être fini on peut ajouter. Or, on vient de voir que la grâce du Christ était finie. Donc elle a pu s'accroître.

2. L'augmentation de la grâce se fait par la puissance divine, selon l'Apôtre (2 Co 9, 8) : " Dieu a le pouvoir de faire abonder en vous toute grâce. " Et puisque la puissance divine est infinie, elle ne saurait être enfermée en des limites. Il semble donc que la grâce du Christ aurait pu être plus grande. 3. On lit en S. Luc (2, 52) : " L'enfant Jésus progressait en âge, en sagesse et en grâce devant Dieu et devant les hommes. " C'est donc que la grâce du Christ a pu s'accroître.

En sens contraire, il est dit en S. Jean (1, 14) : " Nous l'avons vu comme le Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité. " Mais on ne peut rien concevoir de plus grand que d'être le Fils unique du Père. C'est donc qu'il ne peut pas exister, et qu'on ne peut pas concevoir, une grâce plus grande que celle dont le Christ fut rempli.

Réponse : L'accroissement d'une forme peut être impossible pour un double motif : soit en raison du sujet de cette forme, soit en raison de la forme elle-même. En raison du sujet, quand celui-ci a atteint la limite de participation qui revient à sa nature ; ainsi disons-nous que la chaleur de l'air ne peut pas augmenter, quand elle est parvenue à l'ultime degré au-delà duquel la nature de l'air est détruite, ce qui n'empêche pas qu'un degré de chaleur supérieur puisse exister dans la nature, avec le feu par exemple. — En raison de la forme, la possibilité d'augmentation se trouve exclue quand un sujet réalise cette forme en la perfection la plus haute avec laquelle elle puisse être possédée : ainsi la chaleur du feu ne peut s'accroître parce qu'il n'est pas de degré de chaleur plus parfait que celui du feu.

Or, de même qu'aux autres formes la sagesse divine a fixé une limite qui leur est propre, ainsi en est-il pour la grâce, selon cette parole du livre de la Sagesse (11, 21) : " Tu as disposé toutes choses avec nombre, poids et mesure. " Cette limite propre à chaque forme est déterminée par sa fin ; ainsi il n'est pas, pour la pesanteur, d'attraction plus forte que celle de la terre, parce qu'il n'est pas de lieu inférieur à celui de la terre. Or, la fin de la grâce, c'est l'union de la nature rationnelle à Dieu ; et il n'est pas possible de réaliser, ni même de concevoir union plus intime que celle qui se fait dans la personne. C'est pourquoi la grâce atteint son degré suprême dans le Christ, et il est manifeste que, en tant que grâce, elle n'a pu augmenter.

Même impossibilité si l'on considère le sujet de cette grâce. Le Christ, comme homme, fut, dès le premier instant de sa conception, vraiment et pleinement compréhenseur. Il ne peut donc y avoir eu en lui augmentation de la grâce, pas plus qu'il ne peut y avoir augmentation chez les autres bienheureux qui, du fait qu'ils sont parvenus au terme, ne peuvent croître en grâce. Au contraire, chez les hommes qui sont uniquement voyageurs, la grâce peut grandir, tant du côté de sa forme qui n'atteint pas en eux son degré suprême, que du côté de son sujet qui n'est pas encore parvenu au terme.

Solutions : 1. Lorsqu'il s'agit de quantités mathématiques, on peut ajouter à toute quantité finie ; car, dans la quantité finie, il n'y a rien qui s'oppose à une addition. Mais s'il s'agit d'une quantité naturelle, il peut y avoir opposition du côté de la forme qui, comme tout accident déterminé, exige une quantité définie. Aussi le Philosophe écrit-il que, pour toutes les réalités stables, la nature est le terme et la raison de leur grandeur et de leur croissance. C'est pour ce motif qu'à la

quantité de tout le ciel on ne peut rien ajouter. A plus forte raison, dans les formes elles-mêmes, faut-il reconnaître un terme au-delà duquel il leur est impossible de progresser. Aussi, bien que la grâce du Christ soit finie en son essence, est-il impossible d'y faire une addition quelconque.

2. La puissance divine pourrait sans doute faire quelque chose de plus grand et de meilleur que la grâce habituelle du Christ ; mais elle ne pourrait pas faire que cela soit ordonné à quelque chose de plus grand que l'union personnelle au Fils unique du Père. A cette union répond d'une manière très suffisante telle mesure de grâce définie par la sagesse divine.

3. On peut croître en sagesse et en grâce d'une double manière ; en ce sens tout d'abord que les habits eux-mêmes de sagesse et de grâce augmentent : sous ce rapport le Christ n'a pas progressé ; en ce sens encore que l'on réalise des effets plus considérables de sagesse et de vertu : sous ce rapport le Christ a progressé en sagesse et en grâce aussi bien qu'en âge, car à mesure qu'il avançait en âge, il produisait des œuvres plus parfaites : il montrait ainsi qu'il était homme véritable, aussi bien à l'égard de Dieu qu'à l'égard des hommes.

Article 13 : Quel rapport la grâce habituelle du Christ a-t-elle avec l'union hypostatique ?

Objections : 1. Une réalité ne peut être à elle-même sa propre conséquence. Mais cette grâce habituelle paraît être identique à la grâce d'union, puisque S. Augustin écrit — : " Cette grâce par laquelle, dès le principe de sa foi, un homme quelconque devient chrétien, est celle-là même par laquelle dès le premier instant cet homme-ci a été fait Christ. " De ces deux grâces, la première appartient à la grâce habituelle, la seconde à la grâce d'union. C'est donc que la grâce habituelle n'est pas une conséquence de la grâce d'union.

2. La disposition précède l'achèvement, soit dans l'ordre du temps, soit au moins dans l'ordre des concepts. Mais la grâce habituelle apparaît comme une certaine disposition préparant la nature humaine à l'union personnelle. C'est donc que, loin de suivre l'union, elle la précède plutôt.

3. Ce qui est commun est antérieur à ce qui est propre. Mais la grâce habituelle est commune au Christ et aux saints hommes ; la grâce d'union, elle, est propre au Christ. Logiquement, la grâce habituelle est donc antérieure à la grâce d'union, elle ne la suit pas.

En sens contraire, il est écrit dans Isaïe (42, 1) : " Voici mon serviteur, je le soutiendrai " ; et ensuite : " je lui ai donné mon Esprit ", parole qui se réfère à la grâce habituelle. Il apparaît donc que chez le Christ l'assomption de la nature humaine dans l'unité de personne précède la grâce habituelle.

Réponse : L'union de la nature humaine à la personne divine, que nous avons appelée grâce d'union précède la grâce habituelle dans le Christ, non selon l'ordre chronologique, mais selon l'ordre de la nature et de l'intellect. Et cela pour un triple motif :

1° Selon l'ordre des principes de ces deux grâces. En effet, le principe de l'union est la personne du Fils qui assume la nature humaine, et qui, pour cette raison, est dite " envoyée en ce monde " (Jn 3, 17). Le principe de la grâce habituelle, laquelle est donnée avec la charité, est le Saint-Esprit, et celui-ci est dit envoyé, parce qu'il habite dans l'âme par la charité. Or, la mission du Fils est, selon l'ordre de nature, antérieure à la mission du Saint-Esprit ; de même que, dans cet ordre, l'Esprit Saint procède du Fils, et l'amour procède de la sagesse. Par conséquent l'union personnelle, considérée comme découlant de la mission du Fils, est antérieure à la grâce habituelle, considérée comme découlant de la mission du Saint-Esprit.

2° Le motif de ce tord retient au rapport de la grâce avec sa cause. La grâce, en effet, est causée dans l'homme par la présence de la divinité, de même que la lumière est produite dans l'air par la présence du soleil. C'est pourquoi il est dit dans Ézéchiël (43, 2) : " La gloire du Dieu d'Israël venait du côté de l'orient. . . et la terre resplendissait de sa gloire. " Mais la présence de Dieu

dans le Christ s'entend de l'union de la nature humaine avec la personne divine. On comprend donc que, a grâce habituelle du Christ résulte de cette union, comme l'éclat de la lumière résulte de la présence du soleil.

3° La raison de cet ordre peut se prendre de la fin de la grâce. Celle-ci est ordonnée à nous permettre de bien agir ; mais les actions appartiennent aux suppôts et aux individus. Aussi l'action, et donc la grâce qui ordonne à l'action, présupposent-elles l'hypostase ou le suppôt. Mais, ainsi que nous l'avons montré, l'hypostase, dans la nature humaine du Christ, n'est pas présupposée à l'union. La grâce d'union précède donc logiquement la grâce habituelle.

Solutions : 1. Par grâce, S. Augustin entend ici la volonté libérale de Dieu qui dispense ses bienfaits gratuitement. Et en ce sens il dit que la même grâce qui rend chrétien un homme quelconque fait aussi qu'un homme est devenu Christ, car ces deux effets proviennent, sans aucun mérite, de la bonté toute gratuite de Dieu.

2. Pour les choses qui se réalisent progressivement, la disposition précède, dans l'ordre de la génération, l'achèvement auquel elle prépare ; au contraire, elle suit naturellement l'achèvement quand celui-ci est déjà acquis. Ainsi la chaleur, qui est la disposition à la forme de feu, est aussi l'effet qui résulte de cette forme, lorsque celle-ci préexiste. Or, la nature humaine du Christ est unie à la personne du Verbe dès le principe et sans étapes progressives. Par suite, la grâce habituelle ne peut pas être envisagée comme précédant l'union, mais comme en résultant, à la manière d'une propriété naturelle ; et c'est en ce sens que S. Augustin écrit : " La grâce est en quelque sorte naturelle au Christ homme. "

3. Ce qui est commun est antérieur à ce qui est propre, s'il s'agit de réalités du même genre ; mais dans les réalités de genres différents, rien n'empêche que ce qui est propre précède ce qui est commun. Or, la grâce d'union n'est pas dans le genre de la grâce habituelle ; elle est au-dessus de tout genre, comme la personne divine elle-même. Aussi rien n'empêche que cette réalité propre au Christ soit antérieure à la réalité commune ; car elle ne vient pas s'ajouter à l'élément commun, mais elle en est plutôt le principe et l'origine.

### **QUESTION 8 : LA GRÂCE DU CHRIST COMME TÊTE DE L'ÉGLISE**

1. Le Christ est-il la tête de l'Église ? — 2. Est-il la tête des hommes pour leurs corps, ou seulement pour leurs âmes ? — 3. Est-il la tête de tous les hommes ? — 4. Est-il la tête des anges ? — 5. Sa grâce comme tête de l'Église est-elle identique à la grâce habituelle d'homme individuel ? — 6. Lui appartient-il en propre d'être la tête de l'Église ? — 7. Le diable est-il la tête de tous les méchants ? — 8. L'Anti-Christ peut-il être appelé la tête de tous les méchants ?

Article 1 : Le Christ est-il la tête de l'Église ?

Objections : 1. La tête communique le sens et le mouvement aux membres ; or le sens et le mouvement spirituels, qui supposent la grâce, ne nous sont pas communiqués par le Christ homme, car, dit S. Augustin, ce n'est pas comme homme, mais comme Dieu que le Christ donne le Saint-Esprit. Le Christ en tant qu'homme, n'est donc pas la tête de l'Église.

2. Celui qui possède déjà une tête ne peut soi-même être tête. Mai le Christ, comme homme, a Dieu pour tête, selon cette parole de l'Apôtre (1 Co 11, 3) : " Le chef du Christ, c'est Dieu. " Le Christ n'est donc pas tête.

3. Chez l'homme, la tête est un membre particulier sur lequel le cœur exerce son influence. Mais le Christ est pour toute l'Église un principe universel : il ne peut donc être tête de l'Église.

En sens contraire, il est écrit (Ep 1, 22) : " (Dieu) l'a donné pour tête de toute l'Église. "

Réponse : De même que l'on donne à toute l'Église le nom de corps mystique par analogie avec le corps naturel de l'homme, dont les divers membres ont des actes divers, ainsi que l'enseigne l'Apôtre (Rm 12, 4 ; 1 Co 12, 12), de même on appelle le Christ tête de l'Église par analogie avec la tête humaine. Celle-ci en effet peut être considérée à trois points de vue différents : au point de vue de l'ordre, de la perfection et de la puissance. Sous le rapport de l'ordre, la tête est l'élément premier de l'homme, en commençant par le haut ; de là vient que l'on a coutume d'appeler tête tout ce qui est un principe, selon cette expression d'Ézéchiel (16, 24) : " A la tête des rues, tu as élevé le signe de la prostitution. " — Sous le rapport de la perfection, c'est dans la tête que se trouvent tous les sens intérieurs et extérieurs, alors que dans les autres membres, il n'y a que le sens du toucher ; de là vient qu'il est dit dans Isaïe (9, 15) : " L'ancien et le dignitaire, c'est la tête. " — Sous le rapport de la puissance, c'est encore la tête qui, par sa vertu sensible et motrice, donne aux autres membres force et mouvement, et les gouverne dans leurs actes. Voilà pourquoi l'on donne au chef du peuple le titre de tête, selon cette parole (1 S 16, 17) : " Lorsque tu étais petit à tes propres yeux, n'es-tu pas devenu la tête des tribus d'Israël ? "

Or ces trois fonctions de la tête appartiennent spirituellement au Christ. En raison de sa proximité avec Dieu, sa grâce est en effet la plus élevée et la première, sinon chronologiquement, du moins en ce sens que tous ont reçu la grâce en relation avec la sienne, selon cette parole (Rm 8, 29) : " Ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, afin qu'il soit le premier-né parmi un grand nombre de frères. " — De même, sous le rapport de la perfection, le Christ possède la plénitude de toutes les grâces, selon cette parole (Jn 1, 14) : " Nous l'avons vu plein de grâce et de vérité. " — Enfin pour ce qui est de la puissance, le Christ peut communiquer la grâce à tous les membres de l'Église, ainsi qu'il est dit encore (Jn 1, 16) " De sa plénitude nous avons tous reçu. " apparaît donc avec évidence que l'on peut à bon droit donner au Christ le titre de tête de l'Église.

Solutions : 1. En tant que Dieu, il convient au Christ de donner la grâce ou le Saint-Esprit par autorité. En tant qu'homme, cela lui convient encore comme instrument, parce que son humanité était l'instrument de sa divinité. Et ainsi ses actions, par la puissance de sa divinité, nous donnaient le salut en causant en nous la grâce, à la fois par mérite et par une certaine efficence.

S. Augustin nie que le Christ, comme homme, puisse nous communiquer d'autorité le Saint-Esprit ; mais par mode instrumental ou ministériel, même d'autres saints peuvent communiquer le Saint-Esprit, selon cette parole (Ga 3, 5) : " Celui qui vous confère l'Esprit ", etc.

2. Dans le langage métaphorique, l'analogie ne s'applique pas sous tous les rapports ; autrement ce ne serait plus une analogie, mais l'expression exacte de la réalité. Sans doute, dans la nature, la tête ne peut dépendre d'une autre tête, car le corps humain ne fait pas partie d'un autre corps. Mais le corps, que l'on appelle ainsi par analogie, et qui représente une multitude ordonnée, peut faire partie d'une autre multitude ; ainsi la société domestique fait partie de la société civile. Et c'est pourquoi le père de famille, qui est la tête de la société domestique, a au-dessus de lui une autre tête qui est le gouvernement de la cité. En ce sens rien n'empêche que Dieu soit la tête du Christ, alors que le Christ est la tête de l'Église.

3. La tête a une supériorité manifeste sur les autres membres extérieurs ; le cœur, lui, exerce une influence cachée. C'est pourquoi l'on compare au cœur le Saint-Esprit, qui vivifie et unifie invisiblement l'Église ; et l'on compare à la tête le Christ, dans sa nature visible, parce que, comme homme, il l'emporte sur les autres hommes.

Article 2 : Le Christ est-il la tête des hommes pour leurs corps, ou seulement pour leurs âmes ?

Objections : 1. Le Christ est appelé tête de l'Église en tant qu'il lui communique le sens spirituel et le mouvement de la grâce. Mais le corps n'est susceptible ni de l'un ni de l'autre. Donc le Christ n'est pas la tête des hommes pour leurs corps.

2. Le corps est ce que nous avons de commun avec les animaux. Si le Christ était la tête des hommes sous le rapport du corps, il le serait aussi des animaux, ce qui est inadmissible.

3. Le Christ a reçu son corps des autres hommes, comme il est manifeste d'après les généalogies de Matthieu et de Luc. Or la tête est première parmi tous les autres membres, on vient de le dire. Le Christ ne peut donc pas être tête de l'Église du point de vue corporel.

En sens contraire, nous lisons dans l'épître aux Philippiens (3, 11) : " Il transformera notre corps misérable, en le rendant semblable à son corps de gloire. "

Réponse : Le corps humain est ordonné par nature à l'âme raisonnable, qui est sa forme propre et son moteur. En tant que telle est sa forme, l'âme lui communique la vie et les autres propriétés qui appartiennent spécifiquement au corps humain ; en tant qu'elle est son moteur, l'âme se sert du corps instrumentalement.

Ainsi doit-on dire que l'humanité du Christ possède un pouvoir d'influence, parce qu'elle est conjointe au Verbe de Dieu, auquel le corps est uni par l'intermédiaire de l'âme, comme nous l'avons dit plus hauts. De ce fait l'humanité du Christ, aussi bien son âme que son corps, exerce une influence sur les hommes, sur leurs âmes comme sur leurs corps ; premièrement sur leurs âmes, il est vrai ; et sur leurs corps secondairement. En ce sens d'abord que, selon l'Apôtre (Rm 6, 13) : " Les membres du corps sont offerts pour être des armes de la justice " qui, grâce au Christ, se trouve dans l'âme ; en ce sens encore que la vie de gloire dérive de l'âme jusqu'au corps, comme il est écrit (Rm 8, 11) : " Celui qui a ressuscité le Christ d'entre les morts, rendra aussi la vie à vos corps mortels, à cause de son Esprit qui habite en vous. "

Solutions : 1. Le sens spirituel de la grâce ne parvient pas au corps premièrement et principalement, mais d'une manière secondaire et instrumentale, on vient de le dire.

2. Le corps de l'animal n'a pas, comme le corps humain, de rapport à l'âme rationnelle ; et par conséquent le cas n'est pas semblable.

3. Bien que le Christ ait reçu d'autres hommes la matière de ; ; son corps, cependant tous les hommes reçoivent de lui la vie immortelle du corps, selon cette parole (1 Co 15, 22) : " Comme tous meurent, en Adam, de même aussi c'est dans le Christ que tous revivront. "

Article 3 : Le Christ est-il la tête de tous les hommes ?

Objections : 1. La tête n'a de rapport qu'aux membres de son corps. Mais les infidèles ne sont d'aucune manière membres de l'Église " qui est le corps du Christ " (Ep 1, 23). Le Christ n'est donc pas la tête de tous les hommes.

2. L'Apôtre écrit (Ep 5, 25. 27) : " Le Christ s'est livré pour l'Église ; il voulait se la présenter glorieuse, sans tache ni ride ni rien de semblable. " Mais il y en a beaucoup, même parmi les fidèles, en qui se trouve la tache ou la ride du péché. Le Christ n'est donc pas la tête de tous les fidèles.

3. Les sacrements de l'ancienne loi se rattachent au Christ, comme l'ombre au corps, dit l'épître aux Colossiens (2, 17). Mais les Pères de l'Ancien Testament, en leur temps, servaient Dieu par ces sacrements (He 8, 5) : " Ils célèbrent un culte qui n'est qu'une image et une ombre des choses célestes. " Ils n'appartenaient donc pas au corps du Christ, et par suite le Christ n'est pas la tête de tous les hommes.

En sens contraire, S. Paul affirme (1 Tm4, 10) -. " Il est le sauveur de tous les hommes, et spécialement des fidèles " ; et la 1ère épître de S. Jean (2, 2) : " Il est lui-même victime de propitiation pour nos péchés, non seulement pour les nôtres, mais pour ceux du monde entier. "



Or, sauver les hommes, être victime de propitiation pour leurs péchés, revient au Christ précisément parce qu'il est tête. Le Christ est donc la tête de tous les hommes.

Réponse : Il y a cette différence entre le corps naturel de l'homme et le corps mystique de l'Église, que les membres du corps naturel existent tous en même temps, mais non les membres du corps mystique ; ni quant à leur être de nature, car le corps de l'Église est constitué par les hommes qui vécurent depuis le commencement du monde jusqu'à sa fin ; ni quant à leur être de grâce, car, parmi les membres de l'Église qui vivent à la même époque, certains sont privés de la grâce et l'auront plus tard, tandis que d'autres la possèdent déjà. Il faut donc regarder comme membres du corps mystique non seulement ceux qui le sont en acte, mais aussi ceux qui le sont en puissance. Parmi ces derniers, les uns le sont en puissance sans jamais le devenir en acte ; les autres le deviennent en acte à un moment donné selon trois degrés : par la foi, par la charité en cette vie, et enfin par la béatitude de la patrie céleste.

Donc, si nous considérons en général toutes les époques du monde, le Christ est la tête de tous les hommes, mais à divers degrés : 1° d'abord et avant tout, il est la tête de ceux qui lui sont unis en acte par la gloire ; 2° il est la tête de ceux qui lui sont unis en acte par la charité ; 3° de ceux qui lui sont unis en acte par la foi ; 4° de ceux qui lui sont unis en puissance mais qui, dans les desseins de la prédestination divine, le seront un jour en acte ; 5° il est la tête de ceux qui lui sont unis en puissance et ne le seront jamais en acte, comme les hommes qui vivent en ce monde et ne sont pas prédestinés. Ceux-ci, quand ils quittent cette vie, cessent entièrement d'être membres du Christ, car ils ne sont plus en puissance à lui être unis.

Solutions : 1. Les infidèles, bien qu'ils ne soient pas en acte membres de l'Église, lui appartiennent cependant en puissance. Cette puissance a deux fondements : d'abord, et comme principe, la vertu du Christ qui suffit au salut de tout le genre humain ensuite le libre arbitre.

2. L'Église " glorieuse, sans tache ni ride ", est la fin ultime à laquelle nous sommes conduits par la passion du Christ. Elle ne se réalisera donc que dans la patrie céleste, et non en cette vie où " nous nous trompons nous-mêmes si nous prétendons être sans péché " (1 Jn 1, 8). Il y a cependant certains péchés, les péchés mortels, dont sont indemnes les membres du Christ qui lui sont unis en acte par la charité. Quant à ceux qui sont esclaves de tels péchés, ils ne sont pas membres du Christ en acte, mais en puissance, sauf peut-être d'une manière imparfaite par la foi informe. Car celle-ci unit au Christ de façon relative, et non de cette façon absolue qui permet à l'homme d'obtenir par le Christ la vie de la grâce, selon S. Jacques (2, 20) : " La foi sans les œuvres est morte. " De tels membres reçoivent du Christ l'acte vital de croire, et ils sont semblables à un membre mort que l'homme parvient à remuer quelque peu.

3. Les saints Pères ne s'arrêtaient pas aux sacrements de l'ancienne loi comme à des réalités, mais comme à des images et à des ombres de ce qui devait venir. Or, c'est par le même sacrement que l'on se porte et sur l'image en tant que telle, et sur la réalité qu'elle représente, comme le montre Aristote. C'est pourquoi les anciens Pères, en observant les sacrements de l'ancienne loi, étaient portés vers le Christ par la même foi et le même amour qui nous portent nous-mêmes vers lui. Ils appartenaient donc bien, comme nous, au corps de l'Église.

Article 4 : Le Christ est-il la tête des anges ?

Objections : 1. La tête et les membres sont de même nature ; mais le Christ, en tant qu'homme, n'est pas de même nature que les anges, car il est écrit : " Ce n'est pas à des anges qu'il vient en aide, mais à la postérité d'Abraham " (He 2, 16). Le Christ, en tant qu'homme, n'est donc pas la tête des anges.

2. Le Christ est la tête de ceux qui appartiennent à l'Église, " qui est son corps ", selon l'épître aux Éphésiens (1, 23). Mais les anges n'appartiennent pas à l'Église : celle-ci est en effet

l'assemblée des fidèles ; or les anges n'ont pas la foi, ils marchent non dans la foi, mais dans la vision ; autrement, ils seraient " en exil, loin du Seigneur ", comme le remarque l'Apôtre (2 Co 5, 6). Le Christ, en tant qu'homme, n'est donc pas la tête des anges.

3. S. Augustin écrit : De même que le Verbe " qui dès le principe était auprès du Père " vivifie les âmes, de même " le Verbe fait chair " vivifie les corps. Mais les anges n'ont pas de corps ; et le Verbe fait chair, c'est le Christ homme. Donc le Christ, en tant qu'homme, n'exerce pas d'influence vitale sur les anges, et n'est pas leur tête.

En sens contraire, l'Apôtre écrit aux Colossiens (2, 10) : " Il est la tête de toute Principauté et de toute Puissance. " Or ceci vaut aussi bien pour tous les anges. Le Christ est donc la tête des anges.

Réponse : Là où il y a un seul corps, il faut nécessairement placer une seule tête : or, par analogie, nous appelons corps une multitude ordonnée dans l'unité, selon des activités et des fonctions distinctes ; et il est manifeste que les hommes et les anges sont ordonnés à une seule fin qui est la gloire de la béatitude divine. Le corps mystique de l'Église ne se compose donc pas seulement des hommes, mais aussi des anges.

De toute cette multitude, le Christ est la tête ; il est plus près de Dieu en effet et reçoit ses dons avec une plus entière plénitude que les hommes et même que les anges ; en outre, les anges, aussi bien que les hommes, reçoivent son influence : il est écrit en effet aux Éphésiens (1, 20) : " (Dieu le Père) l'a fait asseoir à sa droite dans les cieux, au-dessus de toute Principauté, Vertu, Seigneurie, et de tout autre Puissance, nom qui peut se nommer, non seulement dans le siècle présent, mais encore dans le siècle à venir : et il a tout mis sous ses pieds. " Le Christ n'est donc pas seulement la tête des hommes, mais aussi des anges. Aussi est-il écrit (Mt 4, 11) : " Les anges s'approchèrent et ils le servaient. "

Solutions : 1. L'influence du Christ sur les hommes s'exerce en premier lieu quant à leurs âmes ; selon celles-ci, les hommes sont de même nature que les anges, bien qu'ils diffèrent d'eux spécifiquement. En raison de cette conformité, le Christ peut être dit la tête des anges, bien que cette conformité n'existe pas quant aux corps.

2. L'Église, dans son état de voyage, c'est l'ensemble des croyants ; mais, dans l'état de la patrie, c'est l'assemblée des élus qui voient Dieu. Or le Christ ne fut pas seulement voyageur ; il fut aussi compréhenseur. A ce titre, et parce qu'il possède en plénitude la grâce et la gloire, il est la tête non seulement des croyants, mais aussi de ceux qui voient Dieu.

3. S. Augustin parle ici en assimilant la cause à l'effet, en tant que la réalité corporelle agit sur les corps, et la réalité spirituelle sur les réalités du même genre. Cependant l'humanité du Christ, en vertu de sa nature spirituelle, c'est-à-dire divine, peut agir non seulement sur les esprits des hommes, mais encore sur les esprits des anges, à cause de son union intime avec Dieu, qui est une union personnelle.

Article 5 : La grâce du Christ comme tête de l'Église est-elle identique à sa grâce habituelle d'homme individuel ?

Objections : 1. S. Paul affirme (Rm 6, 15) : " Si par la faute d'un seul tous les hommes sont morts, combien plus la grâce de Dieu et le don conféré par la grâce d'un seul homme, Jésus Christ, se sont-ils répandus à profusion sur la multitude. " Mais le péché actuel d'Adam n'est pas le même que le péché originel qu'il transmet à sa postérité. Par conséquent, autre est la grâce personnelle, propre au Christ, et autre celle qu'il possède comme tête de l'Église et qui découle de lui sur les autres.

2. Les habitus se distinguent par leurs actes.

Mais la grâce personnelle du Christ est ordonnée à un acte qui est la sanctification de son âme ; sa grâce capitale est ordonnée à un autre acte qui est la sanctification des hommes. Donc la grâce personnelle du Christ est distincte de sa grâce en tant que tête de l'Église.

3. Comme on l'a dit, dans le Christ on distingue une triple grâce : la grâce d'union, la grâce capitale et la grâce individuelle. Mais la grâce individuelle du Christ est différente de sa grâce d'union ; elle doit donc l'être également de sa grâce capitale.

En sens contraire, il est écrit en S. Jean (1, 16) : " De sa plénitude nous avons tous reçu. " Or, c'est parce que nous recevons de lui que le Christ est notre tête ; il est donc aussi notre tête parce qu'il a possédé la plénitude de la grâce. Mais si le Christ a possédé la plénitude de la grâce, c'est que la grâce qui lui était donnée à titre personnel, était parfaite en lui, ainsi que nous l'avons déjà noté. Donc, c'est par sa grâce personnelle que le Christ est notre tête, et par conséquent sa grâce capitale ne diffère pas de sa grâce personnelle.

Réponse : Tout être agit autant qu'il est en acte ; d'où il suit que le même acte est à la fois pour un être raison de son actualité et de son agir. Ainsi c'est la même chaleur qui fait que le feu est chaud et qu'il chauffe. Pourtant, l'acte qui donne à un être son actualité n'est pas toujours principe suffisant d'actualité au-dehors. Étant donné que l'agent doit être supérieur au patient, ainsi que le remarquent S. Augustin et Aristote il en résulte que celui qui exerce une activité sur les autres doit être en acte d'une manière éminente. Or nous avons vu que l'âme du Christ possède une grâce suréminente. Donc, en raison de cette supériorité de sa grâce, il lui revient de la faire dériver vers les autres. C'est précisément en quoi consiste la grâce de chef. Par conséquent la grâce personnelle, qui justifie l'âme du Christ, est essentiellement la même que celle qui lui permet d'être tête de l'Église et de justifier les autres : il n'y a entre elles qu'une distinction de raison.

Solutions : 1. En Adam le péché originel, qui est un péché de nature, vient de son péché actuel qui est un péché personnel. Chez lui, en effet, la personne a corrompu la nature, et, par cette corruption, le péché du premier homme est passé à ses descendants, chez lesquels la nature corrompue corrompt à son tour la personne. Mais la grâce ne se transmet pas du Christ à nous par la nature humaine ; elle nous est communiquée par la seule action personnelle du Christ. C'est pourquoi il ne faut pas distinguer dans le Christ une double grâce, dont l'une répondrait à la nature et l'autre à la personne, de la même manière que nous distinguons en Adam le péché de nature et le péché de personne.

2. Des actes divers, dont l'un est la raison et la cause de l'autre, se diversifient par l'habitus. Or, l'acte de la grâce personnelle qui rend son sujet formellement saint est aussi cause de justification pour les autres, justification qui relève de la grâce de chef. La diversité que nous rencontrons ici ne suffit donc pas à diversifier l'habitus.

3. La grâce personnelle et la grâce de chef ont rapport à une certaine activité, tandis que la grâce d'union se réfère à l'être personnel. C'est pourquoi la grâce personnelle et la grâce de chef appartiennent essentiellement au même habitus, et non la grâce d'union. Pourtant, d'une certaine manière, la grâce personnelle peut être appelée grâce d'union, en ce sens qu'elle crée une certaine convenance à l'union. De ce point de vue, grâce d'union, grâce personnelle et grâce de chef sont essentiellement une seule et même grâce, avec une distinction de pure raison.

Article 6 : Appartient-il en propre au Christ 'être la tête de l'Église ?

Objections : 1. Il est écrit (1 S 15, 17) : " Lorsque tu étais petit à tes propres yeux, tu es devenu la tête des tribus d'Israël. " Or, il n'y a qu'une seule Église sous l'ancienne et la nouvelle alliance. Il semble donc, par le fait même, que quelqu'un d'autre que le Christ a pu être la tête de l'Église.

2. C'est parce que le Christ communique la grâce aux membres de l'Église que nous l'appelons tête de l'Église. Mais il appartient à d'autres que lui de communiquer la grâce, selon cette parole (Ep 4, 29) : " Qu'il ne sorte de votre bouche aucune parole mauvaise, mais quelque bon discours propre à édifier, selon le besoin, afin de donner la grâce à ceux qui l'entendent. " Il apparaît donc que d'autres que le Christ peuvent être tête de l'Église.

3. Du fait de sa primauté sur l'Église, le Christ n'est pas seulement à pelé tête, mais aussi pasteur ,et fondement de l'Église. Or, le Christ ne s'est pas réservé le titre de pasteur, puisqu'il est écrit (1 P 5, 4) : " Quand le Prince des pasteurs paraîtra, vous recevrez la couronne de gloire. " Il ne s'est pas davantage réservé le titre de fondement, puisque nous lisons dans l'Apocalypse (21, 14) : " La muraille de la ville a douze fondements. " On ne voit donc pas pourquoi le Christ se serait réservé le titre de tête.

En sens contraire, on lit dans l'épître aux Colossiens (2, 19) " Il est la tête de l'Église, par l'influence de laquelle tout le corps qui se nourrit et tient ensemble grâce aux jointures et ligaments, réalise sa croissance divine. " Or cela convient seulement au Christ. Le Christ seul est donc la tête de l'Église.

Réponse : La tête exerce son influence sur les membres d'une double manière. Tout d'abord par influx intérieur, en transmettant par sa vertu le mouvement et la sensibilité aux autres membres. Puis par gouvernement extérieur, dans la mesure où l'homme se dirige dans son activité extérieure par la vue et les autres sens siégeant dans la tête.

Or, l'influx intérieur de la grâce nous vient du Christ seul, dont l'humanité, par son union à la divinité, possède la vertu de justifier. Mais l'influence exercée sur les membres de l'Église par mode de gouvernement extérieur peut appartenir à d'autres qu'au Christ, et c'est en ce sens que certains sont appelés têtes de l'Église, selon cette parole d'Amos (6, 1) : " Les princes sont les têtes des peuples. " Il faut cependant noter des différences avec le Christ. En premier lieu, le Christ est la tête de tous ceux qui appartiennent à l'Église, en quelque lieu, temps ou situation qu'ils se trouvent ; les autres hommes ne sont têtes que par rapport à certains lieux déterminés, comme les évêques pour leurs Églises ; ou par rapport à un temps déterminé, comme le pape qui est tête de toute l'Église durant le temps de son pontificat ; et par rapport enfin à une situation déterminée, à savoir l'état de voyageur sur terre. En second lieu, le Christ est la tête de l'Église par sa propre puissance et sa propre autorité, tandis que les autres ne sont têtes que parce qu'ils tiennent la place du Christ, selon cette parole (2 Co 2, 10) : " Si j'ai donné quelque chose, c'est pour vous et en la personne du Christ " ; et encore (2 Co 5, 20) : " C'est pour le Christ que nous faisons fonction d'ambassadeur, Dieu lui-même exhortant par nous. "

Solutions : 1. Cette parole doit s'entendre au sens où la tête signifie le gouvernement extérieur, et où nous disons que le roi est la tête de son royaume.

2. L'homme ne donne pas la grâce par influx intérieur, mais par une persuasion extérieure concernant les moyens de la grâce.

3. S. Augustin écrit : " Si les chefs de l'Église sont Pasteurs, comment y a-t-il un seul pasteur, sinon parce que tous sont membres du pasteur unique ? " Ainsi donnons-nous à d'autres que le Christ le titre de fondement et de tête, parce qu'ils sont membres d'une tête et d'un fondement unique. Et cependant, comme l'écrit encore S. Augustin : " S'il a donné à ses membres d'être pasteurs, il s'est réservé à lui seul d'être la porte " ; car la porte signifie l'autorité principale, puisque c'est par elle que tous entrent dans la maison ; et c'est par le Christ seul que " nous avons accès à cette grâce en laquelle nous demeurons " (Rm 5, 2). Au contraire, les autres noms peuvent se rapporter non seulement à une autorité principale, mais aussi à une autorité secondaire.

Article 7 : Le diable est-il la tête de tous les méchants ?

Objections : 1. Il est essentiel à la tête de communiquer aux membres la sensibilité et le mouvement, comme dit la Glose sur le texte de l'épître aux Éphésiens (1, 22) : " Il en a fait la tête. . . " etc. Mais le diable n'a pas le pouvoir de communiquer la malice du péché, qui provient de la volonté du pécheur. Le diable ne peut donc être appelé la tête des méchants.

2. Tout péché rend l'homme mauvais ; mais tous les péchés ne viennent pas du diable. Cela est manifeste s'il s'agit des péchés des démons, car ceux-ci n'ont pas péché sous l'influence d'un autre. Mais cela est encore vrai de certains péchés des hommes : on lit en effet dans le livre des Croyances ecclésiastiques : " Toutes nos pensées mauvaises ne sont pas inspirées par le diable ; quelquefois elles surgissent par un mouvement de notre libre arbitre. " Le diable n'est donc pas la tête de tous les méchants.

3. Une seule tête préside à un corps unique. Mais toute la multitude des méchants ne semble pas avoir un principe d'unité, car il arrive que les maux se contrarient lorsqu'ils proviennent de défauts divers, remarque Denys. Le diable ne peut donc être appelé la tête de tous les méchants.

En sens contraire, au sujet de cette parole de Job (8, 17) : " Que sa mémoire disparaisse de la terre ", nous lisons dans la Glose : " Ce vœu s'applique à tout méchant, pour qu'il fasse retour à son chef, c'est-à-dire au diable. "

Réponse : Comme il a été dit précédemment non seulement la tête exerce une influence intérieure sur les membres, mais encore elle les gouverne extérieurement en dirigeant leur activité vers une fin. On peut donc donner à quelqu'un le nom de tête par rapport à une multitude, ou bien dans les deux sens d'influx intérieur et de gouvernement extérieur, et c'est ce qui arrive pour le, Christ quand nous disons qu'il est tête de l'Église. Ou bien seulement au sens de gouvernement extérieur : en ce dernier sens tout prince ou prélat est tête de la multitude qui lui est soumise. C'est également de cette manière que le diable est la tête de tous les méchants, car ainsi qu'il est dit dans Job (41, 26) " Il est le roi de tous les fils d'orgueil. "

Or il appartient à celui qui gouverne de conduire ses sujets à sa propre fin. La fin du diable, c'est que la créature rationnelle se détourne de Dieu ; c'est pourquoi, dès le commencement, il chercha à détourner l'homme de l'obéissance au précepte divin. Et l'aversion loin de Dieu a raison de fin quand elle est désirée par le libre arbitre, selon Jérémie (2, 20) : " Depuis longtemps tu as brisé le joug, tu as rompu tes liens, et tu as dit : je ne servirai pas. " Donc, lorsque des hommes, en commettant le péché, sont conduits à cette fin, ils tombent sous le régime et le gouvernement du diable, et celui-ci peut être appelé leur tête.

Solutions : 1. Le diable n'exerce pas une influence intérieure sur l'âme rationnelle, mais, par ses suggestions, il induit au mal.

2. Celui qui gouverne ne pousse pas chacun de ses sujets à obéir à sa volonté, mais à tous il notifie sa volonté par un signe ; les uns se trouvent excités à la suivre, les autres le font spontanément. Ainsi arrive-t-il que les soldats suivent l'étendard de leur chef, sans qu'il soit nécessaire de les y pousser. Le diable a péché le premier, car il est écrit (1 Jn 3, 8) : " Il pèche dès le commencement ", et son péché fut proposé à tous les autres comme un exemple à suivre certains l'imitèrent parce qu'ils y furent poussés par lui, d'autres le firent de leur propre mouvement et sans aucune suggestion de sa part. En ce sens le diable est tête de tous les méchants, parce qu'ils suivent son exemple, selon cette parole de la Sagesse (2, 24) : " C'est par l'envie du diable que la mort est venue dans le monde. Ceux-là l'imitent qui lui appartiennent. "

3. Tous les péchés se ressemblent quant à l'aversion loin de Dieu ; ils diffèrent selon la conversion à des biens changeants et divers.

Article 8 : L'Anti-Christ peut-il être appelé la tête de tous les méchants ?

Objections : 1. Un corps unique ne peut avoir plusieurs têtes ; mais nous venons de dire que le diable est la tête de la multitude des méchants ; l'Anti-Christ ne peut donc être aussi leur tête.

2. L'Anti-Christ est membre du diable ; mais la tête se distingue des membres ; l'Anti-Christ n'est donc pas la tête des méchants.

3. La tête exerce une influence sur les membres ; mais l'Anti-Christ ne peut agir d'aucune manière sur les méchants qui l'ont précédé. Il ne peut donc être leur tête.

En sens contraire, au sujet de cette parole de Job (21, 29) : " Interrogez l'un des voyageurs " la Glose écrit : " Tandis que l'auteur parlait du corps de tous les méchants, subitement il tourne son discours vers leur tête, l'Anti-Christ. "

Réponse : Comme nous l'avons déjà dit il y a trois choses à considérer au sujet de la tête naturelle : l'ordre, la perfection et le pouvoir d'influence. Dans l'ordre du temps, l'Anti-Christ n'est pas la tête des méchants, car son péché ne les a pas précédés, comme cela s'est produit pour le péché du diable. Il ne l'est pas davantage au point de vue du pouvoir d'influence, bien qu'il doive en effet, par suggestion extérieure, entraîner au mal ceux qui vivront de son temps ; cependant ceux qui ont vécu avant lui n'ont pu être entraînés par lui, ni même imiter sa malice. En ce sens, il ne pourrait être la tête que de quelques méchants. Mais il reste qu'il est appelé la tête de tous les méchants, en raison de la perfection de sa malice. Aussi, à propos de cette parole (2 Th 2, 4) : " Il se présente comme s'il était Dieu ", la Glose écrit-elle : " De même que dans le Christ habite la plénitude de la divinité, ainsi dans l'Anti-Christ se trouve la plénitude de toute malice. " Certes, l'humanité de l'Anti-Christ ne doit pas être assumée par le diable dans l'unité de personne, comme l'a été l'humanité du Christ par le Fils de Dieu ; mais le diable lui communiquera par suggestion sa malice plus qu'à tous les autres. Et c'est pourquoi tous les autres méchants qui l'ont précédé sont comme une image de l'Anti-Christ, selon cette parole de l'Apôtre (2 Th 2, 7) : " Dès maintenant le mystère de l'impiété est à l'œuvre. "

Solutions : 1. Le diable et l'Anti-Christ ne constituent pas deux têtes, mais une seule ; car l'Anti-Christ est appelé tête parce qu'en lui la malice du diable se trouve reproduite en plénitude. C'est pourquoi au sujet de cette parole (2 Th 2,4) : " Il se présente comme s'il était Dieu ", la Glose écrit encore : " En lui se trouve la tête de tous les méchants c'est-à-dire le diable qui est le roi de tous les fils d'orgueil. " Mais il ne s'y trouve pas par union personnelle ou par habitation intime, car il appartient à la Trinité seule de pénétrer l'intime de l'âme. Il ne s'y trouve que par l'effet de sa malice, selon le livre des Croyances ecclésiastiques.

2. Comme nous l'avons déjà dit, bien que Dieu soit la tête du Christ, le Christ n'en est pas moins la tête de l'Église ; ainsi tout en étant membre du diable, l'Anti-Christ est la tête des méchants.

3. Quand nous disons que l'Anti-Christ est appelé la tête de tous les méchants, nous faisons porter l'analogie non sur son influence, mais sur sa perfection. En lui en effet le diable porte sa malice au degré suprême, tout comme nous disons que quelqu'un mène son dessein au sommet de la perfection, lorsqu'il l'a pleinement réalisé.

Il faut maintenant étudier la science du Christ : I. Son étude globale (Q. 9). II. L'étude de chacune de ses sciences (Q. 10-12).

### **QUESTION 9 : LA SCIENCE DU CHRIST**

1. Le Christ a-t-il possédé une autre science que la science divine ? — 2. A-t-il possédé la science des bienheureux ou compréhenseurs ? — 3. A-t-il possédé la science infuse ? — 4. A-t-il possédé une science acquise ?

Article 1 : Le Christ a-t-il possédé une science autre que la science divine ?

Objections : 1. La science est nécessaire pour connaître certaines choses. Mais par sa science divine le Christ connaissait tout. En lui une autre science aurait donc été superflue.

2. Une lumière moindre disparaît dans une lumière plus vive. Mais toute science créée comparée à la science de Dieu incréée, est une lumière moindre. Donc le Christ n'a pas eu la lumière d'une science autre que la science divine.

3. L'union de la nature humaine à la nature divine s'est réalisée dans la personne, on l'a montré précédemment. Or certains mettent dans le Christ une science d'union par laquelle il connaît beaucoup plus parfaitement qu'un autre ce qui concerne le mystère de l'Incarnation. Puisque l'union personnelle englobe deux natures, il semble donc qu'il ne puisse y avoir dans le Christ deux sciences, mais une seule appartenant aux deux natures.

En sens contraire, S. Ambroise écrit : " Dieu a assumé dans la chair la perfection de la nature humaine ; il a pris le sens de l'homme, mais non le sens orgueilleux de la chair. " Mais la science créée appartient au sens de l'homme ; il y eut donc dans le Christ une science créée.

Réponse : Comme nous l'avons déjà montré, le Fils de Dieu a pris une nature humaine complète, non seulement un corps, mais aussi une âme ; non seulement une âme sensible, mais aussi une âme rationnelle. Il devait donc posséder une science créée pour trois motifs.

1° Pour la perfection de son âme. L'âme, en effet, considérée en elle-même, est en puissance à connaître tous les intelligibles ; elle est comme un tableau sur lequel rien ne se trouve écrit, mais où l'on peut écrire, car, par l'intellect possible, elle peut " devenir toutes choses ", selon Aristote. Or, ce qui est en puissance est imparfait tant qu'il n'est pas amené à l'acte. D'autre part, il ne convenait pas que le Fils de Dieu assume une nature humaine imparfaite, puisque, par son intermédiaire, il devait conduire tout le genre humain à la perfection. Il fallait donc que l'âme du Christ fût dotée d'une science qui constituât sa perfection propre, et par suite d'une science distincte de la science proprement divine. Autrement l'âme du Christ serait plus imparfaite que les âmes des autres hommes.

2° Étant donné que toute chose existe en vue de son opération, dit Aristote, c'est en vain que le Christ aurait une âme intellectuelle, s'il ne pouvait faire acte d'intelligence. Ce qui relève d'une science créée.

3° Il y a une science créée qui est naturelle à l'âme humaine ; c'est celle par laquelle nous connaissons les premiers principes ; nous prenons en effet ici le mot science au sens large, pour toute connaissance de l'intellect humain. Mais rien de ce qui est naturel ne pouvait manquer au Christ, puisqu'il a assumé toute la nature humaine, nous l'avons dit C'est pourquoi le sixième Concile œcuménique a condamné la doctrine de ceux qui nient que dans le Christ il y ait eu deux sciences ou deux sagesse.

Solutions : 1. Le Christ a connu toutes choses par la science divine dans l'opération incréée qui est l'essence même de Dieu ; l'intellection de Dieu est en effet sa propre substance, comme le démontre le Philosophe. Cette intellection n'a donc pu être un acte de l'âme du Christ, puisque cette âme est d'une autre nature. Donc, si dans l'âme du Christ, il n'y avait pas eu d'autre science que la science divine, son âme n'aurait rien connu. Elle aurait donc été assumée en vain, puisque toute chose existe en vue de son opération.

2. Lorsqu'on a deux lumières de même ordre, la plus faible disparaît devant la plus forte ; c'est ainsi que la lumière du soleil efface celle d'un simple flambeau, parce que l'un et l'autre sont des sources de lumière ; mais si l'on a deux lumières dont l'une est source d'illumination, et dont l'autre ne fait que recevoir cette illumination, la première, loin d'affaiblir la seconde, ne fait que l'accroître en proportion de son éclat ; ainsi la lumière de l'air est augmentée par la lumière du soleil. De même, dans l'âme du Christ, la lumière de la science n'est pas effacée, mais bien

plutôt renforcée par la lumière de la science divine, laquelle est " la véritable lumière illuminant tout homme venant en ce monde " (Jn 1, 9).

3. En se plaçant au point de vue des réalités unies, nous mettons dans le Christ une science se référant et à sa nature divine et à sa nature humaine. Ainsi, à cause de l'union de l'homme et de Dieu en une même hypostase, nous attribuons à l'homme ce qui est de Dieu, et à Dieu ce qui est de l'homme, nous l'avons déjà dit. Mais si l'on se place au point de vue de l'union elle-même, on ne saurait poser dans le Christ une science quelconque, car l'union se rapporte à l'être personnel, et la science ne convient à la personne qu'en raison d'une nature donnée.

Article 2 : Le Christ a-t-il possédé la science des bienheureux ou compréhenseurs ?

Objections : 1. La science des bienheureux est une participation de la lumière divine, selon le Psaume (35, 10) : " Dans ta lumière, nous verrons la lumière. " Mais le Christ n'a pas eu la lumière divine en participation, puisque la divinité demeurait en lui substantiellement. Nous lisons en effet dans l'épître aux Colossiens (2, 9) : " Toute la plénitude de la divinité habite corporellement en lui. " Le Christ n'a donc pas eu la science des bienheureux.

2. La science des bienheureux fait leur béatitude, selon ce qui est écrit en S. Jean (17, 3) : " La vie éternelle est qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus Christ. " Mais le Christ homme fut bienheureux par le fait même de son union personnelle à Dieu, selon cette parole du Psaume (65, 5) : " Bienheureux celui que tu as choisi et que tu as assumé. " Il n'y a donc pas lieu de placer dans le Christ la science des bienheureux.

3. Une double science convient à l'homme l'une conforme à sa nature, l'autre qui la dépasse. Mais la science des bienheureux, qui consiste dans la vision de Dieu, est au-dessus de la nature humaine. Or dans le Christ il y avait une science surnaturelle beaucoup plus élevée, à savoir la science divine elle-même. Le Christ n'a donc pas eu la science des bienheureux.

En sens contraire, la science des bienheureux consiste dans la connaissance de Dieu ; or le Christ, même en tant qu'homme, a connu Dieu pleinement, selon cette parole en S. Jean (6, 55) : " je le connais et je garde sa parole. " Le Christ possédait donc la science des bienheureux.

Réponse : Ce qui est en puissance est amené à l'acte par ce qui est déjà en acte ; ainsi faut-il qu'un corps soit chaud pour chauffer d'autres corps. Or, l'homme est en puissance à la science des bienheureux qui consiste dans la vision de Dieu, et il se trouve ordonné à elle comme à sa fin ; créature raisonnable, en effet, il est capable de cette connaissance bienheureuse, parce qu'il est à l'image de Dieu. Et les hommes sont conduits à cette fin de la béatitude par l'humanité du Christ selon l'épître aux Hébreux (2, 10) : " Il convenait que, voulant conduire à la gloire un grand nombre de fils, celui pour qui et par qui sont toutes choses, rendît parfait par des souffrances le chef qui devait les guider vers leur salut. " Et c'est pourquoi il fallait que sa connaissance bienheureuse qui consiste en la vision de Dieu, convienne souverainement au Christ homme, parce que la cause doit toujours être plus parfaite que son effet.

Solutions : 1. La divinité est unie à l'humanité du Christ selon la personne et non selon la nature, mais l'unité personnelle ne supprime pas la distinction des natures. Et c'est pourquoi l'âme du Christ, qui fait partie de sa nature humaine, a été, par une lumière participée de la nature divine, élevée à la science bienheureuse par laquelle Dieu est vu dans son essence.

2. Par l'union, cet homme qu'est le Christ est bienheureux de la béatitude créée, tout aussi bien que, par l'union, il est Dieu. Mais en dehors de la béatitude créée, il faut que la nature humaine du Christ possède une béatitude créée qui lui permette d'atteindre sa fin ultime.

3. La vision ou science bienheureuse est d'une certaine manière au-dessus de la nature de l'âme rationnelle, car celle-ci ne peut y parvenir par sa propre vertu. En un autre sens pourtant elle est conforme à sa nature, car, par nature, l'âme est capable de Dieu, étant créée à son image, comme



on vient de le dire. Mais la science incréée dépasse de toutes manières la nature de l'âme humaine.

Article 3 : Le Christ a-t-il possédé la science infuse ?

Objections : 1. Comparée à la science bienheureuse, toute autre science est imparfaite. Or la présence d'une connaissance parfaite exclut toute connaissance imparfaite ; c'est ainsi que la claire vision face à face exclut la vision obscure de la foi. Puisque le Christ possédait la science bienheureuse, comme on vient de le voir, il ne semble donc pas qu'il ait pu exister en lui une autre science, qui aurait été infuse.

2. Un mode moins parfait de connaissance dispose au mode plus parfait ; ainsi l'opinion fondée sur le syllogisme dialectique dispose à la science, laquelle se fonde sur le syllogisme démonstratif. Mais lorsqu'on est parvenu à la perfection, la disposition devient inutile ; quand on a atteint le but, le mouvement n'est plus nécessaire. Puisque toute autre connaissance créée, comparée à la connaissance bienheureuse, est imparfaite, et qu'elle est comme la disposition qui prépare au terme, et puisque le Christ a possédé la connaissance bienheureuse, il ne semble pas nécessaire de mettre en lui une autre connaissance.

3. De même que la matière corporelle est en puissance à la forme sensible, de même l'intellect possible est en puissance à la forme intelligible. Mais la matière corporelle ne peut recevoir à la fois deux formes sensibles, l'une plus parfaite et l'autre moins parfaite. Par conséquent l'âme non plus ne peut recevoir une double science, l'une plus parfaite et l'autre moins parfaite. Il faut donc conclure comme précédemment.

En sens contraire, S. Paul nous dit (Col 2., 3) : " Dans le Christ se trouvent, cachés, tous les trésors de la sagesse et de la science. "

Réponse : Nous l'avons déjà remarqués, il convenait que la nature humaine assumée par le Verbe de Dieu ne soit pas imparfaite. Or, tout ce qui est en puissance est imparfait, s'il n'est amené à l'acte par les espèces intelligibles qui sont comme des formes qui l'achèvent, d'après Aristote. C'est pourquoi il faut placer dans le Christ une science infuse : par le Verbe de Dieu qui lui est uni personnellement, l'âme du Christ reçoit les espèces intelligibles de tout ce envers quoi l'intellect possible est en puissance ; de la même manière, par le Verbe de Dieu, au moment de la création du monde,

furent imprimées des espèces intelligibles dans l'intelligence angélique, selon la doctrine de S. Augustin. De même, au dire encore de S. Augustin, il faut placer dans les anges une double connaissance : l'une, celle " du matin ", qui leur fait connaître les réalités dans le Verbe ; l'autre, celle " du soir ", qui leur fait connaître les réalités en elles-mêmes, par le moyen d'espèces infuses. De même, en dehors de la science divine et incréée, il faut attribuer au Christ une science bienheureuse qui lui fait voir le Verbe et les réalités dans le Verbe, et une science infuse qui lui permet de connaître les choses dans leur nature propre par des espèces intelligibles proportionnées à l'esprit humain.

Solutions : 1. La vision imparfaite de la foi inclut par sa nature même l'opposé de la claire vision ; car il est essentiel à la foi d'avoir pour objet ce qu'on ne voit pas, comme nous l'avons dit dans la deuxième Partie. Mais la connaissance par espèces infuses ne comporte en soi rien qui s'oppose à la connaissance bienheureuse. Le cas n'est donc pas le même.

2. La disposition possède un double rapport à la perfection : en premier lieu elle est comme la voie qui y conduit ; en second lieu elle est comme l'effet qui en procède. Ainsi par la chaleur la matière est disposée à recevoir la forme de feu ; et, celle-ci étant acquise, la chaleur ne cesse pas pour autant, mais elle demeure comme un effet de cette forme. De même, l'opinion produite par le syllogisme dialectique est la voie qui mène à la science, laquelle s'acquiert par démonstration ;

une fois la science obtenue, la connaissance par syllogisme dialectique peut demeurer comme une conséquence de la science démonstrative qui établit la cause des faits ; car celui qui connaît la cause peut à plus forte raison connaître les signes de probabilité sur lesquels s'appuie le syllogisme dialectique. De même, dans le Christ, la science infuse peut coexister avec la science bienheureuse, non pas comme conduisant à la béatitude, mais comme affermie et confirmée par elle.

3. La connaissance bienheureuse n'emploie pas d'espèce intelligible qui serait l'image de l'essence divine et des réalités connues en elle, ainsi que nous l'avons montré dans la première Partie. Elle est une connaissance immédiate de l'essence divine, car celle-ci se trouve unie à l'esprit bienheureux comme l'intelligible l'est à l'intellect. Mais parce que l'essence divine est pour la créature une forme qui la dépasse, rien n'empêche l'âme rationnelle de recevoir en même temps des espèces intelligibles proportionnées à sa nature.

Article 4 : Le Christ a-t-il possédé une science acquise ?

Objections : 1. Tout ce qui convient au Christ, celui-ci l'a possédé de la manière la plus excellente. Mais le Christ n'a pas possédé à un tel degré la science acquise, il ne s'est pas appliqué à l'étude des lettres, qui lui eût permis de l'acquérir, puisqu'il est dit en S. Jean (7, 15) : " Les Juifs s'étonnaient et disaient : "Comment, sans avoir appris, connaît-il les Écritures ?" " Il n'y a donc pas eu dans le Christ de science acquise.

2. A ce qui est comble on ne peut rien ajouter ; mais la puissance de l'âme du Christ fut comblée par les espèces intelligibles divinement infuses, comme on vient de le dire. Des espèces acquises ne pouvaient donc s'ajouter à son âme.

3. Celui qui possède déjà l'habitus de la science n'acquiert pas un nouvel habitus quand il reçoit des sens de nouvelles connaissances ; autrement il faudrait admettre qu'il peut y avoir dans un même sujet deux formes de même espèce. Mais l'habitus qui existait déjà se trouve confirmé et accru par ces connaissances nouvelles. Il ne semble donc pas, puisque le Christ possédait déjà l'habitus de science infuse, qu'il ait pu, par les connaissances qu'il a reçues des sens, acquérir une nouvelle science.

En sens contraire, il est écrit (He 5, 8) : " Tout Fils de Dieu qu'il était, il apprit par ses propres souffrances, à obéir ", ce que la Glose entend d'une connaissance expérimentale. Il y a donc eu dans le Christ une science expérimentale ou science acquise.

Réponse : Nous l'avons montré plus haut, rien de ce que Dieu a mis dans notre nature n'a fait défaut à la nature humaine assumée par le Verbe de Dieu. Or, il est manifeste que, dans la nature humaine, Dieu a mis non seulement un intellect possible, mais aussi un intellect agent. Il faut donc admettre que, dans l'âme du Christ, il y a eu, en plus de l'intellect possible, un intellect agent. Mais s'il est vrai, comme l'enseigne Aristote, que, dans les autres êtres, Dieu et la nature ne font rien en vain, à plus forte raison en devra-t-il être ainsi pour l'âme du Christ. D'autre part, toute réalité qui n'a pas d'opération propre est vaine et inutile, car toute chose n'existe qu'en vue de son opération, dit encore Aristote. L'opération propre de l'intellect agent, c'est de rendre les espèces intelligibles en acte, en les abstrayant des images ; aussi lisons-nous encore chez Aristote qu'il appartient à l'intellect agent " de faire (intelligibles) toutes choses ". Ainsi est-il nécessaire de dire que chez le Christ, il y eut des espèces intelligibles reçues dans son intellect possible par l'action de l'intellect agent. C'est donc qu'il y eut en lui une science acquise, que certains appellent expérimentale.

C'est pourquoi, bien que j'aie soutenu dans un écrit antérieur une opinion différente, on doit dire que le Christ a possédé une science acquise. Cette science en effet est proprement à la mesure humaine, non seulement du côté du sujet qui la reçoit, mais aussi du côté de la cause qui la

produit ; on l'attribuera donc au Christ en raison de la lumière de l'intellect agent qui est connaturel à l'âme humaine. Au contraire, la science infuse n'est attribuée à l'âme humaine qu'en raison d'une lumière donnée d'en haut, mode de connaissance qui est propre à la nature angélique. Quant à la science bienheureuse, qui nous fait voir l'essence divine elle-même, elle est propre et connaturelle à Dieu seul, comme nous l'avons dit dans la première Partie.

Solutions : 1. Il y a une double manière d'acquérir la science : par découverte personnelle ou par enseignement reçu. La première manière est supérieure, l'autre n'est que secondaire. Aussi le Philosophe dit-il : " Celui-là est parfait qui comprend tout par lui-même ; celui-là est bon qui se montre docile envers un bon maître. " Il revenait donc au Christ d'acquérir la science par découverte personnelle plutôt que par enseignement reçu étant donné surtout que le Christ était établi par Dieu docteur de tous les hommes, selon Joël (2, 23) : " Réjouissez-vous dans le Seigneur votre Dieu, parce qu'il vous a donné un docteur de justice. "

2. L'esprit humain possède un double rapport l'un aux réalités supérieures, et c'est pourquoi l'âme du Christ fut remplie de science infuse ; l'autre aux réalités inférieures, c'est-à-dire aux images qui sont aptes à mouvoir l'esprit par la vertu de l'intellect agent. A ce point de vue encore il fallait que le Christ fût rempli de science, non pas que la première plénitude ne puisse suffire par elle-même à l'esprit humain, mais celui-ci devait atteindre sa perfection en ce qui concerne son rapport aux images.

3. Autre est la nature de l'habitus de science acquise, et autre la nature de l'habitus infus. Le premier s'acquiert en effet par le recours de l'esprit humain aux images, et sous ce rapport on ne peut acquérir deux habitus de même espèce. Le second est tout différent, car il descend d'en haut dans l'âme, sans aucun recours aux images. on ne peut donc le comparer au premier.

Il faut maintenant étudier chacune des sciences dont nous venons de parler. Mais, parce que l'on a traité de la science divine dans la première Partie (Q. 14), il reste maintenant à parler des trois autres sciences : I. La science bienheureuse (Q. 10). — II. La science infuse (Q. 11). — III. La science acquise (Q. 12).

Mais parce que, de la science bienheureuse, qui consiste dans la vision de Dieu, nous avons longuement parlé aussi dans la première Partie (Q. 12) nous nous contenterons d'étudier ce qui concerne proprement l'âme du Christ.

### **QUESTION 10 : LA SCIENCE BIENHEUREUSE DE L'ÂME DU CHRIST**

1. L'âme du Christ a-t-elle eu la compréhension du Verbe, c'est-à-dire de l'essence divine ? — 2. Dans le Verbe a-t-elle connu toutes choses ? — 3. Dans le Verbe a-t-elle connu une infinité de choses ? — 4. Voit-elle le Verbe, ou l'essence divine, plus clairement qu'aucune autre créature ?

Article 1 : L'âme du Christ a-t-elle eu la compréhension du Verbe ou de l'essence divine ?

Objections : 1. S. Isidore a dit que la Trinité est connue d'elle seule et de l'homme assumé. Donc cette connaissance d'elle-même, qui est propre à la sainte Trinité, se trouve communiquée à l'homme assumé. Or cette connaissance est compréhensive. L'âme du Christ comprend donc l'essence divine.

2. Il est plus parfait d'être uni à Dieu selon l'existence personnelle que selon la vision. Mais ainsi que l'enseigne S. Jean Damascène " toute la divinité en l'une de ses personnes est unie dans le Christ à la nature humaine ". A plus forte raison toute la nature divine est-elle vue par l'âme du Christ ; cette âme a donc eu la compréhension de l'essence divine.

3. " Ce qui convient au Fils de Dieu par nature, convient au Fils de l'homme par grâce ", remarque S. Augustin. Mais comprendre l'essence divine est naturel au Fils de Dieu ; cette

compréhension appartient donc par grâce au Fils de l'homme. Dès lors, il semble que l'âme du Christ a eu, par grâce, la compréhension du Verbe.

En sens contraire, S. Augustin écrit : " On enferme dans ses propres limites ce que l'on comprend. " Mais l'essence divine dépasse infiniment l'âme du Christ, et ne saurait être limitée par elle. L'âme du Christ n'a donc pas la compréhension du Verbe.

Réponse : Comme nous l'avons déjà montré, l'union des natures s'est faite en la personne du Christ, sans que leurs propriétés se soient confondues, en sorte que " l'incréé est demeuré l'incréé, et le créé est resté dans les limites de la créature ", dit S. Jean Damascène. Or, il est impossible à une créature de comprendre l'essence divine, ainsi que nous l'avons démontré dans la première Partie, car l'infini ne peut être compris par le fini. Il faut donc admettre que d'aucune manière l'âme du Christ n'a eu la compréhension de l'essence divine.

Solutions : 1. L'homme assumé est comparé, dans le texte cité, à la Trinité divine, non parce que sa connaissance serait compréhensive, mais parce que elle surpasse celle de toutes les créatures.

2. Il n'est pas vrai que, même dans son union personnelle, la nature humaine comprend le Verbe de Dieu ou la nature divine, car, bien que toute la nature divine soit, en la personne du Fils, unie à la nature humaine, la puissance de la divinité ne se trouve pas pour autant circonscrite par elle. Aussi S. Augustin écrit-il : " je veux que tu le saches, l'enseignement chrétien n'admet pas que Dieu, en s'unissant à la chair, ait abandonné ou perdu le gouvernement du monde, ou qu'il ait rétréci sa puissance aux limites d'un pauvre corps. " Pareillement, l'âme du Christ voit toute l'essence de Dieu ; mais elle n'en a pas la compréhension, car elle ne la voit pas d'une manière totale, c'est-à-dire aussi parfaitement que elle est visible, comme on l'a exposé dans la première Partie.

3. Cette parole de S. Augustin doit s'entendre de la grâce d'union, selon laquelle tout ce que l'on dit du Fils de Dieu considéré en sa nature divine, peut être dit également du Fils de l'homme, à cause de l'identité de suppôt. En ce sens on peut dire que le Fils de l'homme a la compréhension de l'essence divine non par son âme, mais par sa nature divine. C'est aussi de cette façon que l'on peut dire que le Fils de l'homme est créateur.

Article 2 : Dans le Verbe, l'âme du Christ a-t-elle connu toutes choses ?

Objections : 1. On lit en S. Marc (13, 32) " Personne, ni les anges dans le ciel, ni le Fils ne connaît ce jour, si ce n'est le Père. " L'âme du Christ ne connaît donc pas toutes choses dans le Verbe.

2. On connaît d'autant plus de choses dans un principe que l'on connaît celui-ci plus parfaitement. Mais Dieu voit son essence d'une manière plus parfaite que l'âme du Christ ne la voit. Dieu connaît donc plus de choses dans le Verbe, et par suite l'âme du Christ ne les connaît pas toutes.

3. La richesse d'une science se mesure à la quantité de réalités connaissables. Donc, si l'âme du Christ connaissait dans le Verbe tout ce que le Verbe lui-même connaît, sa science égalerait sa science divine, le créé égalerait l'incréé, ce qui est impossible.

En sens contraire, quand l'Apocalypse (5,12) dit : " L'Agneau immolé est digne de recevoir divinité et sagesse ", la Glose interprète ce dernier mot comme signifiant la connaissance de toutes choses.

Réponse : Quand on se demande si le Christ a connu toutes choses dans le Verbe, on peut l'entendre au sens propre de tout ce qui est, a été ou sera fait, dit ou pensé par qui que ce soit, en n'importe quel temps. En ce sens, l'âme du Christ connaît toutes choses dans le Verbe. L'intelligence créée, en effet, si elle ne connaît pas absolument tout dans le Verbe, saisit cependant d'autant plus de choses que elle connaît le Verbe plus parfaitement. Et chaque

intelligence bienheureuse connaît dans le Verbe tout ce qui a rapport à elle-même. Or, toutes choses ont rapport d'une certaine manière au Christ et à sa dignité, car toutes choses lui sont soumises. Il est " le juge universel constitué par Dieu, parce qu'il est Fils de l'homme ", dit S. Jean (5,27). C'est pourquoi l'âme du Christ connaît dans le Verbe toutes les réalités, à quelque moment qu'elles existent, et même les pensées des hommes, dont il est le juge. Aussi cette parole de S. Jean (2, 25) : " Il savait ce qu'il y avait dans l'homme ". peut s'entendre non seulement de sa science divine, mais aussi de cette science que son âme possédait dans la vision du Verbe.

Par ailleurs, on peut prendre " toutes choses " en un sens plus large, englobant non seulement tout ce qui existe en acte, à n'importe quelle époque, mais même tout ce qui est en puissance et ne sera jamais amené à l'acte. De telles choses n'ont d'existence que dans la puissance divine. En ce sens, l'âme du Christ ne connaît pas toutes choses dans le Verbe. Il lui faudrait en effet comprendre tout ce que Dieu peut faire, en d'autres termes comprendre la puissance divine et par suite l'essence divine elle-même. La puissance d'un être se détermine en effet par la connaissance de tout ce qu'il peut faire.

Pourtant s'il s'agit de tout ce qui est non pas seulement dans la puissance divine, mais aussi dans la puissance de la créature, l'âme du Christ connaît toutes choses dans le Verbe. Car elle comprend en lui l'essence de toute créature, et par conséquent la puissance, la vertu et tout ce qui est au pouvoir de la créature.

Solutions : 1. Arius et Eunomius ont appliqué ce texte non pas à la science de l'âme du Christ, dont ils n'admettaient pas l'exigence mais à la connaissance divine du Fils, prétendant qu'il était sous ce rapport inférieur au Père. Cette doctrine est inadmissible, car " par le Verbe toutes choses ont été faites ", dit S. Jean (1, 3), et parmi elles également tous les temps. Or, rien n'a été fait par le Verbe qui fût ignoré de lui.

On doit donc dire que, dans ce cas, ignorer le jour et l'heure du jugement signifie ne pas le faire connaître. Interrogé en effet à ce sujet par ses Apôtres, le Christ n'a rien voulu leur révéler. C'est ainsi qu'en sens contraire nous lisons dans la Genèse (22, 12) : " Maintenant j'ai connu que tu crains Dieu ", ce qui signifie : j'ai fait connaître que tu crains Dieu. On dit que le Père connaît le jour du jugement, parce qu'il communique cette connaissance au Fils. Dès lors cette expression : " si ce n'est le Père ", signifie précisément que le Fils connaît le jour du jugement, non seulement selon sa nature divine, mais même selon sa nature humaine. Comme le montre en effet S. Jean Chrysostome, " s'il a été donné au Christ homme de savoir de quelle manière il devait juger, à plus forte raison devait-il connaître l'époque du jugement, qui est une chose moins importante ". Origène il est vrai, entend ce texte du corps du Christ, qui est l'Église et qui ignore cette époque. D'autres enfin disent qu'il faut l'entendre du fils adoptif de Dieu et non de son Fils par nature.

2. Dieu connaît plus parfaitement sa propre essence que ne la connaît l'âme du Christ, parce qu'il en a la compréhension. Aussi connaît-il toutes choses, non seulement les réalités qui existent en acte à n'importe quelle époque, et qui sont l'objet de sa science de vision, mais aussi tout ce qu'il peut faire et qui se rapporte à sa science de simple intelligence, comme on l'a vu dans la première Partie. L'âme du Christ sait donc tout ce que Dieu connaît en lui-même par sa science de vision, mais non ce qu'il connaît par sa science de simple intelligence. Et par suite Dieu sait en lui-même plus de choses que l'âme du Christ.

3. La richesse d'une science ne se mesure pas seulement au nombre de choses sues, mais aussi à la clarté avec laquelle on les connaît. Aussi, bien que la science du Christ dans le Verbe égale la science de vision de Dieu sous le rapport du nombre des choses sues, cependant celle de Dieu la dépasse infiniment sous le rapport de la clarté. Car la lumière créée de l'intelligence divine surpasse à l'infini toute lumière créée reçue par l'âme du Christ. Ce qui n'empêche pas la science

divine, absolument parlant, de dépasser celle du Christ, même sous le rapport du nombre des choses connues, on vient de le dire.

Article 3 : Dans le Verbe, l'âme du Christ a-t-elle connu une infinité de choses ?

Objections : 1. Que l'infini soit objet de connaissance, cela contredit la notion d'infini, car, selon Aristote, " l'infini suppose une grandeur qui dépasse toujours la considération que l'on peut en prendre ". Or il est impossible d'enlever à un objet sa définition, ce qui équivaldrait à admettre la coexistence de deux contradictoires. Il est donc impossible que l'âme du Christ connaisse une infinité de choses.

2. La science d'une infinité de choses est elle-même infinie. Or la science de l'âme du Christ ne peut être infinie, puisque, étant créée, elle comporte nécessairement des limites. L'âme du Christ ne peut donc connaître une infinité de choses.

3. Il ne peut y avoir rien de plus grand que l'infini ; mais la science divine embrasse, absolument parlant, beaucoup plus de choses que la science du Christ, on l'a dit". L'âme du Christ ne connaît donc pas une infinité de choses.

En sens contraire, l'âme du Christ connaît toute sa puissance, et toutes les possibilités de celle-ci. Or elle peut nous purifier d'une infinité de péchés, selon cette parole (1 Jn 2, 2) : " Il est lui-même victime de propiation pour nos péchés, non seulement pour les nôtres, mais pour ceux du monde entier. " L'âme du Christ connaît donc une infinité de choses.

Réponse : Il n'y a de science que de l'être, car l'être et le vrai sont convertibles. Mais on donne à une chose le nom d'être d'une double manière : d'une manière absolue, s'il s'agit d'un être en acte ; d'une manière relative, s'il s'agit d'un être en puissance. Et comme d'autre part, selon Aristote rien n'est connu sinon autant qu'il est en acte, et non en puissance, il s'ensuit que l'objet premier et principal de la science, c'est l'être en acte ; son objet secondaire, c'est l'être en puissance. Mais celui-ci n'est pas connaissable en lui-même, il ne l'est que par l'être en la puissance duquel il existe.

Donc, en ce qui regarde le premier mode de connaissance, l'âme du Christ ne connaît pas une infinité de choses, car cette infinité ne se trouve jamais réalisée en acte, même si l'on considère tout ce qui existe en acte, en quelque temps que ce soit ; car l'état des choses qui sont soumises à la génération et à la corruption ne dure pas indéfiniment ; aussi y a-t-il un nombre limité non seulement des réalités inengendrées et incorruptibles, mais même des réalités soumises à la génération et à la corruption.

Pour ce qui est du second mode de connaissance, il faut reconnaître que l'âme du Christ connaît dans le Verbe une infinité de choses. Elle connaît, ainsi que nous venons de le dire, tout ce qui se trouve dans la puissance de la créature. Et comme, dans la puissance de la créature, il y a une infinité de choses, elle peut donc sous ce rapport atteindre à l'infini par la science de simple intelligence, et non par la science de vision.

Solutions : 1. L'infini, nous l'avons dit dans la première Partie revêt un double aspect selon qu'on le considère du point de vue de la forme ou du point de vue de la matière. Du point de vue de la forme, on l'appelle infini par négation ; la forme ou l'acte n'est pas limité par la matière ou le sujet qui le reçoit. Un tel infini, de soi, est parfaitement connaissable en raison de la perfection de l'acte, bien qu'il ne soit pas compréhensible par la puissance finie de la créature. C'est de cette manière que nous disons que Dieu est infini : cet infini, l'âme du Christ le connaît, sans pourtant le comprendre totalement.

Ce qui est infini du point de vue de la matière est appelé ainsi par privation, du fait qu'il ne possède pas la forme qu'il est apte à recevoir. C'est le cas de l'infini qui se rapporte à la quantité. Un tel infini est inconnu par définition, selon Aristote, or la connaissance n'est possible que par

la forme ou l'acte. Connaître cet infini selon le mode qui lui est propre est donc impossible, car ce mode suppose que l'on considère les parties l'une après l'autre, comme dit encore Aristote. En ce sens, il est vrai que l'infini est une grandeur qui dépasse toujours la considération que l'on peut en prendre, puisqu'on ne peut l'envisager que partie par partie, en allant toujours plus loin. Mais, de même que les réalités matérielles peuvent être appréhendées par l'intellect d'une manière immatérielle, et que le multiple peut être appréhendé par le mode de l'unité de même une infinité de choses peut être saisie par l'intellect non pas sous le mode de l'infinité, mais pour ainsi dire d'une manière finie ; de cette façon des réalités infinies en soi deviennent finies dans l'intellect de celui qui les connaît. Et c'est ainsi que l'âme du Christ connaît une infinité de choses, non pas en les parcourant une par une, mais en les envisageant dans une réalité unique, dans une créature par exemple, en la puissance de laquelle se trouvent une infinité de choses, et d'abord dans le Verbe lui-même.

2. Rien n'empêche qu'une réalité soit infinie sous un certain rapport, et ce sous un autre : ainsi nous pouvons imaginer, dans l'ordre de la quantité, une surface infinie en longueur et finie en largeur. Ainsi encore des hommes qui seraient en nombre infini posséderaient une infinité relative à la multitude, et n'en demeureraient pas moins finis dans leur essence, car l'essence de tous les êtres est limitée par l'unité de leur espèce ; seul Dieu est infini absolument sous le rapport de son essence, nous l'avons dit dans la première Partie'. Or " l'objet propre de l'intellect est la quiddité " dit Aristote", et c'est à cette essence propre que s'applique la notion d'espèce.

Ainsi donc l'âme du Christ, ayant une capacité finie, peut bien atteindre en son essence ce qui est infini absolument, mais elle ne peut le comprendre totalement, nous l'avons dit. Au contraire, l'infini qui se trouve en puissance dans la créature peut être objet de compréhension pour l'âme du Christ qui atteint cet infini par le moyen de l'essence, et sous ce rapport la créature n'est pas infinie. Car même notre intellect atteint l'universel, comme la nature du genre ou de l'espèce, universel qui est infini d'une certaine manière, puisqu'il peut être attribué à une infinité d'individus.

3. Ce qui est infini de toutes manières, ne peut être qu'un ; c'est pourquoi le Philosophe observe que, le corps étant soumis à la dimension dans toutes ses parties, il est impossible qu'il y ait plusieurs corps infinis. Mais si une chose est infinie en un sens seulement, rien n'empêcherait qu'il y ait plusieurs choses infinies ; ainsi on peut concevoir plusieurs lignes infinies en longueur, tracées sur une surface finie en largeur. Puisque l'infini dans les choses n'est pas une substance mais un accident, selon les Physiques, en même temps que se multiplie l'infini d'après ses divers sujets, se multiplient aussi les propriétés de l'infini, c'est-à-dire que ses propriétés lui conviennent en chacun des sujets qui le possèdent. Or, c'est une des propriétés de l'infini qu'il n'y ait rien de plus grand que lui. Ainsi donc, si nous considérons une ligne infinie, il n'y a en elle rien de plus grand que l'infini ; de même si nous considérons l'une quelconque des autres lignes infinies, il est manifeste qu'en chacune d'elles les parties sont infinies. Il faut donc que, dans une ligne donnée, il n'y ait rien de plus grand que l'infinité de toutes ses parties ; pourtant, dans une autre ligne, et dans une troisième, il pourra y avoir une infinité plus grande de parties. C'est ce que l'on peut constater encore pour les nombres : les nombres pairs constituent une infinité, et de même les nombres impairs ; et cependant les nombres pairs et impairs forment ensemble une infinité plus grande que les nombres pairs.

Concluons donc que, s'il s'agit d'un infini pur et simple, et en toutes ses parties, il n'y a rien de plus grand que lui. Mais s'il s'agit d'un infini relatif, il n'y a pas plus grand que lui dans cet ordre, bien qu'il puisse y avoir plus grand que lui dans un autre ordre. Sous ce rapport, les choses qui sont en la puissance de la créature constituent une infinité, et cependant il y a plus de choses

dans la puissance de Dieu que dans la puissance de la créature. Pareillement, l'âme du Christ connaît une infinité de choses par science de simple intelligence ; et Dieu néanmoins, par ce même mode de science, en connaît davantage.

Article 4 : L'âme du Christ voit-elle le Verbe, ou l'essence divine, plus clairement qu'aucune autre créature ?

Objections : 1. La perfection de la connaissance se juge d'après le moyen de connaître : ainsi la connaissance par syllogisme démonstratif est plus parfaite que la connaissance par syllogisme dialectique. Mais tous les bienheureux voient le Verbe immédiatement par l'essence divine, nous l'avons dit dans la première Partie. L'âme du Christ ne voit donc pas le Verbe plus parfaitement que ne le voit toute autre créature.

2. La perfection de la vision ne dépasse pas la puissance de voir ; mais la puissance rationnelle d'une âme comme celle du Christ est inférieure à la puissance intellectuelle de l'ange, ainsi que le montre Denys. L'âme du Christ ne voit donc pas le Verbe plus parfaitement que ne le voient les anges.

3. Dieu voit son Verbe d'une façon infiniment plus parfaite que ne le voit l'âme du Christ ; il peut donc y avoir des degrés à l'infini entre la manière dont Dieu voit son Verbe, et celle dont l'âme du Christ le voit. On ne peut donc affirmer que l'âme du Christ voit plus parfaitement que toute autre créature le Verbe ou l'essence divine.

En sens contraire, l'Apôtre écrit (Ep 1, 20) : " Dieu a fait asseoir le Christ à sa droite dans les cieux au-dessus de toute Principauté, Puissance, Vertu, Domination et de tout nom quel qu'il soit, non seulement dans ce siècle-ci, mais dans le siècle à venir. " Or, plus un élu se trouve élevé dans la gloire céleste, plus il voit Dieu parfaitement. L'âme du Christ voit donc Dieu plus parfaitement que ne le voit aucune autre créature.

Réponse : La vision de l'essence divine convient à tous les bienheureux dans la mesure où ils participent de la lumière qui leur est communiquée par le Verbe de Dieu, selon cette parole de l'Ecclésiastique (1, 5 Vg) : " La source de la sagesse, c'est le Verbe de Dieu au plus haut des cieux. " Or l'âme du Christ, unie au Verbe dans sa personne, est plus proche de lui qu'aucune autre créature. Elle reçoit donc plus parfaitement qu'une autre la communication de la lumière en laquelle Dieu est vu par le Verbe. Elle voit donc plus parfaitement que les autres créatures la vérité première, qui est l'essence de Dieu. C'est pourquoi S. Jean écrit (1, 14) : " Nous avons vu sa gloire, comme celle du Fils unique du Père plein " non seulement " de grâce ", mais aussi " de vérité ".

Solutions : 1. Oui, la perfection de la connaissance, à l'égard de ce qui est connu, se juge d'après le moyen de connaître ; mais à l'égard du sujet connaissant, elle se juge d'après la puissance ou l'habitus. De là vient que, parmi les hommes qui emploient un même moyen de connaître, les uns connaissent une conclusion plus parfaitement que les autres. Ainsi l'âme du Christ, remplie d'une lumière plus abondante, connaît plus parfaitement l'essence divine que les autres bienheureux, bien que tous voient l'essence divine par elle-même.

2. La vision de l'essence divine dépasse la puissance de toute créature'. Il faut donc juger son degré de perfection d'après l'ordre de la grâce, où le Christ occupe la place la plus haute, plutôt que d'après l'ordre de la nature, où la nature angélique l'emporte sur la nature humaine.

3. Comme nous l'avons dit plus haut. il ne peut y avoir de grâce plus grande que celle du Christ, parce qu'elle se trouve en rapport avec l'union hypostatique. Ce que nous disons de la grâce, il faut le dire aussi de la perfection de la vision divine, bien qu'absolument parlant on puisse concevoir un degré plus élevé, selon l'infinité de la puissance divine.



## QUESTION 11 : LA SCIENCE INFUSE DE L'ÂME DU CHRIST

1. Par cette science le Christ connaît-il toutes choses ? — 2. A-t-il pu employer cette science sans recourir aux images ? — 3. Cette science était-elle discursive ? — 4. Son rapport avec la science angélique. — 5. Était-elle à l'état d'habitus ? — 6. Y distinguait-on plusieurs habitus ?

Article 1 : Par sa science infuse, le Christ connaît-il toutes choses ?

Objections : 1. Cette science a été infusée au Christ pour perfectionner son intellect possible. Or l'intellect possible de l'âme humaine ne paraît pas être en puissance à toutes choses absolument, mais seulement à celles pour lesquelles l'intellect agent, qui est son principe actif propre, peut l'amener à l'acte : ce sont les réalités connaissables par la raison naturelle. Donc, selon cette science, le Christ n'a pas connu les réalités qui dépassent la raison naturelle.

2. Les images sont dans le même rapport avec l'intelligence humaine que les couleurs avec la vue, enseigne Aristote. Mais la perfection de la puissance visuelle ne requiert pas la connaissance des objets totalement incolores. De même par conséquent la perfection de l'intelligence humaine n'exige pas la connaissance des réalités qui ne peuvent être imaginées ; or, tel est le cas des substances séparées. Et puisque la science infuse du Christ n'a d'autre but que de parfaire son âme intellectuelle, on ne voit pas qu'il soit nécessaire que cette science lui donne la connaissance des substances séparées.

3. La perfection de l'intelligence ne requiert pas non plus la connaissance des singuliers. Il semble donc que par cette science le Christ n'a pas connu les singuliers.

En sens contraire, on lit dans Isaïe (11, 2) " Sur lui reposera l'esprit de sagesse et d'intelligence, de science et de conseil. " Or, sous ces expressions, il faut entendre tout ce que l'on peut connaître. A la sagesse, en effet, revient la connaissance de toutes les choses divines ; à l'intelligence, la connaissance de toutes les réalités immatérielles ; à la science, la connaissance de toutes les conclusions ; au conseil, la connaissance de tout ce qui concerne l'action. Il semble donc que le Christ, par la science infuse que le Saint-Esprit lui communique, a connu toutes choses.

Réponse : Nous l'avons déjà dit il convenait, pour que l'âme du Christ soit de tout point parfaite, que toute sa potentialité soit amenée à l'acte. Or il faut considérer que dans l'âme du Christ, comme d'ailleurs en toute créature, il y a une double puissance passive : l'une a rapport à l'agent naturel, l'autre se réfère au premier Agent, lequel peut amener toute créature à un acte plus élevé que ne peut le faire l'agent naturel. On a coutume de donner à cette dernière puissance de la créature le nom de puissance obédientielle. Précisément, l'une et l'autre puissance, dans l'âme du Christ, furent amenées à l'acte par la science divinement infuse ; en sorte que par elle, l'âme du Christ connut d'abord tout ce qui peut être connu par la lumière de l'intellect agent, comme par exemple tout ce qui relève des sciences humaines. Puis, par cette même science, l'âme du Christ connut encore tout ce que les hommes connaissent par révélation divine, que cela relève du don de sagesse, de prophétie, ou de tout autre don du Saint-Esprit. Et toutes ces choses, le Christ les connut d'une manière plus abondante et plus achevée que les autres hommes. Pourtant cette science ne lui fit pas connaître l'essence même de Dieu ; un tel objet appartient à la première science dont nous avons parlé dans la question précédente.

Solutions : 1. Un tel argument n'envisage que la puissance naturelle de l'âme intellectuelle ; or, cette puissance se réfère à son agent naturel, qui est l'intellect agent.

2. L'âme humaine, dans l'état de la vie présente, est comme liée au corps et ne peut, sans image, faire acte d'intelligence ; c'est pourquoi elle ne peut connaître les substances séparées. Mais après cette vie, l'âme humaine pourra d'une certaine façon connaître par elle-même ces

substances, comme nous l'avons dit dans la première Partie. Et cela est surtout vrai des âmes des bienheureux. Or le Christ, avant sa passion, ne fut pas seulement voyageur, mais aussi compréhenseur. Son âme pouvait donc connaître les substances séparées de la façon dont l'âme séparée les connaît.

3. La connaissance des singuliers n'appartient pas à la perfection de l'âme intellectuelle, s'il s'agit de la connaissance spéculative ; mais elle en relève s'il s'agit de la connaissance pratique, car il n'y a pas d'opération possible sans la connaissance des singuliers, dit Aristote. De là vient que la prudence requiert le souvenir du passé, la connaissance du présent et la prévision de l'avenir, enseigne Cicéron. Et puisque le Christ a eu, dans le don de conseil, la plénitude de la prudence, il s'ensuit qu'il a connu tous les singuliers, présents, passés et futurs.

Article 2 : Le Christ a-t-il pu employer cette science sans recourir aux images ?

Objections : 1. Selon Aristote les images sont avec l'âme intellectuelle humaine dans le même rapport que les couleurs avec la vue. Mais la puissance visuelle du Christ ne pouvait exercer son acte sans recourir aux couleurs ; de même, semble-t-il, son âme intellectuelle ne pouvait comprendre quelque chose qu'en recourant aux images.

2. L'âme du Christ est de même nature que la nôtre, autrement le Christ appartiendrait à une autre espèce que nous, ce qui est contredit par cette parole de l'Apôtre (Ph 2, 7) : " Il est devenu semblable aux hommes. " Or notre âme ne peut faire acte d'intelligence qu'en ayant recours aux images ; donc l'âme du Christ non plus.

3. Les sens ont été donnés à l'homme pour servir son intelligence. Donc, si l'âme du Christ pouvait faire acte d'intelligence sans avoir recours aux images perçues par les sens, il s'ensuivrait que ceux-ci ne lui serviraient à rien, ce qui est absurde. Il semble donc que l'âme du Christ n'a pu faire acte d'intelligence sans se tourner vers les images.

En sens contraire, l'âme du Christ connaît certaines réalités, comme les substances séparées, qui ne peuvent être connues par le moyen des images. Elle a donc pu faire acte d'intelligence sans se tourner vers les images.

Réponse : Le Christ, avant sa passion, fut à la fois voyageur et compréhenseur, nous le montrerons mieux plus loin. Il fut soumis à la condition du voyageur avant tout sous le rapport du corps en tant qu'il était capable de souffrir. Il participa à la condition du compréhenseur surtout sous le rapport de l'âme intellectuelle. Et cette condition de l'âme du compréhenseur, c'est qu'elle n'est en aucune manière soumise à son corps ni dépendante de lui, mais qu'elle le domine totalement ; et de là vient qu'après la résurrection, la gloire rejaillira de l'âme sur le corps. Quant à l'âme du voyageur, si elle a besoin de se tourner vers les images, c'est qu'elle est liée au corps comme soumise à lui et comme dépendant de lui. C'est pourquoi les âmes bienheureuses, avant comme après la résurrection, peuvent faire acte d'intelligence sans se tourner vers les images. Et c'est ce qu'il faut dire également de l'âme du Christ, qui avait toute la capacité de compréhenseur.

Solutions : 1. Cette analogie, affirmée par le Philosophe, entre la vue et l'intelligence, ne vaut pas à tous les points de vue. Il est manifeste en effet que le but de la puissance visuelle est de connaître les couleurs ; tandis que la fin de la puissance intellectuelle n'est pas de connaître les images, mais les espèces intelligibles qu'elles appréhendent à partir des images et dans les images, selon la condition de la vie présente. Il y a donc analogie du point de vue de l'objet qui tombe sous le regard de l'une et l'autre puissance ; mais non du point de vue du terme auquel aboutit la condition de chacune. Or, rien n'empêche une chose de parvenir à sa fin de diverses manières selon ses différents états ; cette fin qui lui est propre reste toujours unique. Dès lors, s'il

apparaît impossible que la vue puisse connaître sans couleur, on comprend que l'intelligence, dans un état donné, peut connaître sans image, mais non sans espèce intelligible.

2. L'âme du Christ, tout en étant de même nature que les nôtres, a possédé un état que nos âmes ne possèdent pas en réalité, mais seulement en espérance, à savoir l'état où l'on comprend Dieu.

3. L'âme du Christ pouvait faire acte d'intelligence sans recourir aux images ; mais elle pouvait tout aussi bien y faire appel. Les sens ne lui étaient donc pas inutiles, d'autant moins que les sens sont donnés à l'homme non seulement pour sa connaissance intellectuelle, mais aussi pour les besoins de sa vie animale.

Article 3 : Cette science était-elle discursive ?

Objections : 1. S. Jean Damascène écrit : "Nous n'attribuons au Christ ni le conseil ni l'élection." Or ces actes sont écartés du Christ uniquement parce qu'ils impliquent comparaison et discours. Il apparaît donc que la science du Christ n'était ni comparative ni discursive.

2. L'homme a besoin du raisonnement et du discours rationnel pour rechercher ce qu'il ignore ; mais l'âme du Christ a connu toutes choses, on l'a dit ; elle n'a donc pas eu de science discursive, impliquant le raisonnement.

3. L'âme du Christ a possédé la science à la manière des compréhenseurs, qui sont assimilés aux anges (Mt 22, 30). Mais les anges n'ont pas de science discursive ou comparative, comme le montre Denys ; il en fut donc de même pour le Christ.

En sens contraire, le Christ a possédé une âme rationnelle, nous l'avons vu. Or l'opération propre de l'âme rationnelle, c'est d'inférer et de progresser d'un point à un autre. Il y a donc eu chez le Christ une science discursive, ou comparative.

Réponse : Une science peut être discursive de deux façons. D'abord quant à son acquisition, ce qui nous arrive quand nous connaissons une chose par l'intermédiaire d'une autre, comme les effets par les causes, ou inversement. En ce sens, la science du Christ ne fut pas discursive, car cette science dont nous parlons ne fut pas acquise par investigation rationnelle, mais donnée par Dieu.

En second lieu, une science peut-être dite discursive pour l'usage que l'on en fait ; ainsi les savants déduisent les effets des causes non pour les réapprendre, mais pour utiliser une science qu'ils possèdent déjà. En ce sens, la science du Christ pouvait être discursive, car il pouvait à son gré conclure une chose à partir d'une autre. Ainsi, selon S. Matthieu (17, 24), il avait un jour demandé à Pierre de qui les rois de la terre perçoivent le tribut, de leurs fils ou des étrangers. Pierre lui ayant répondu : " Des étrangers ", le Christ conclut : " Donc les fils en sont exempts. "

Solutions : 1. On n'attribue pas le conseil au Christ pour autant qu'il comporte quelque hésitation, ni par suite l'élection, dont la nature est d'inclure un tel genre de conseil. Mais il n'est pas exclu que le Christ ait fait usage du conseil.

2. Cet argument envisage le raisonnement discursif dans l'acquisition de la science.

3. Les bienheureux sont assimilés aux anges sous le rapport des dons de la grâce ; mais la différence demeure du point de vue de la nature. C'est pourquoi l'usage du raisonnement est connaturel aux âmes bienheureuses, non aux anges.

Article 4 : La science infuse du Christ a-t-elle été inférieure à celle des anges ?

Objections : 1. La perfection se mesure au sujet que l'on doit parfaire ; mais l'âme humaine, dans l'ordre naturel, est inférieure à la nature angélique. Puisque la science dont nous parlons est communiquée à l'âme du Christ en vue de la parfaire, il semble donc que cette science ait été inférieure à celle qui vient parfaire la nature angélique.

2. La science du Christ fut de quelque manière discursive, ce que l'on ne peut pas dire de la science angélique. C'est là une infériorité pour la science du Christ.

3. Plus une science est immatérielle, plus elle est puissante. Mais la science des anges est plus immatérielle que celle du Christ, car l'acte du Christ est l'acte d'un corps, et elle peut recourir aux images, tandis que l'on ne saurait en dire autant des anges. La science des anges est donc plus puissante que celle du Christ.

En sens contraire, l'Apôtre écrit (He 2, 9) " Abaissé un moment au-dessous des anges, il a reçu une couronne de gloire et d'honneur parce qu'il a souffert la mort. " D'où il ressort que c'est uniquement pour avoir souffert la mort que le Christ a été abaissé au-dessous des anges, et non en raison de sa science.

Réponse : La science infusée à l'âme du Christ peut être envisagée à deux points de vue : premièrement par rapport à la cause qui la produit ; deuxièmement par rapport au sujet qui la reçoit. Sous le premier point de vue la science du Christ fut plus excellente que celle des anges, soit pour le nombre des objets connus, soit pour la certitude de la connaissance ; car la lumière surnaturelle communiquée à l'âme du Christ est beaucoup plus parfaite que celle qui revient à la nature angélique. Sous le second point de vue, la science infusée à l'âme du Christ est inférieure à la science angélique, car le mode de connaissance naturel à l'âme humaine implique le recours aux images et le raisonnement.

Solutions : Et par là, nous résolvons les Objections.

Article 5 : Cette science était-elle à l'état d'habitus ?

Objections : 1. On a dit qu'une science souverainement parfaite convenait à l'âme du Christ. Mais il est plus parfait pour une science d'exister en acte que d'exister à l'état de puissance ou d'habitus. Il convenait donc, semble-t-il, que le Christ connaisse toutes choses en acte, et non seulement d'une manière habituelle.

2. Tout habitus est ordonné à l'acte, et par conséquent un habitus de science qui n'est jamais amené à l'acte semble inutile. D'autre part, le Christ savait toutes choses, on l'a déjà dit, mais il ne pouvait pourtant les considérer les unes après les autres, car on ne saurait épuiser l'infini par énumération. Une science à l'état d'habitus eût donc été inutile chez le Christ, ce qui est choquant. Le Christ a donc connu toutes choses d'une manière actuelle et non d'une manière habituelle.

3. Une science à l'état d'habitus est une perfection pour celui qui la possède ; mais la perfection est plus noble que ce qui est perfectible. Donc, s'il y avait eu dans l'âme du Christ un habitus créé de science, il s'ensuivrait que quelque chose de créé serait plus noble que l'âme du Christ.

En sens contraire, quand nous parlons de science chez le Christ, ce mot se dit dans le même sens que pour nous, de même que son âme était de la même espèce que la nôtre. Or notre science appartient au genre de l'habitus ; c'est donc que la science du Christ fut aussi à l'état d'habitus.

Réponse : Nous l'avons déjà dit, le mode de cette science infuse était en rapport de convenance avec le sujet auquel elle était communiquée ; car ce qui est reçu dans un sujet se conforme à la manière d'être de ce sujet. Or, il est connaturel à l'âme humaine d'être intelligente tantôt en acte et tantôt en puissance. D'autre part, l'habitus est intermédiaire entre la pure puissance et l'acte réalisé ; et, comme l'intermédiaire appartient au même genre que les extrêmes, il est donc connaturel à l'âme humaine de recevoir la science par manière d'habitus. D'où l'on doit conclure que la science infuse du Christ était à l'état d'habitus, et qu'il pouvait en faire usage quand il voulait.

Solutions : 1. Dans l'âme du Christ il y eut une double connaissance, et chacune était très parfaite en son genre. La première dépassait le mode de la nature humaine et faisait voir au Christ l'essence divine et en elle tout le reste. Ce fut une connaissance absolument parfaite ; elle n'était pas à l'état d'habitus, mais en acte à l'égard de tous ses objets. La seconde connaissance

se trouvait dans le Christ sous un mode proportionné à la nature humaine ; elle lui faisait connaître les réalités par des espèces intelligibles divinement infuses. Cette connaissance, dont il s'agit ici, ne fut pas parfaite de façon absolue, mais elle fut très parfaite dans son genre de connaissance humaine. Et c'est pourquoi il n'était pas requis qu'elle fût toujours en acte.

2. L'habitus est amené à l'acte sur l'ordre de la volonté, car l'habitus est ce qui permet à quelqu'un d'agir à sa guise. Par ailleurs la volonté est indéterminée envers une infinité de choses ; pour autant, cette indétermination n'est pas vaine, bien que la volonté ne se porte pas actuellement vers toutes choses, car il suffit quelle s'y porte au moment et dans le lieu qui conviennent. De même l'habitus, lui non plus, n'est pas inutile, même si tout ce qui lui est soumis n'est pas amené à l'acte. Il suffit que cette actualisation se produise conformément aux fins de la volonté et aux exigences des circonstances et du temps.

3. Le bien, comme l'être, possède une double signification : l'une absolue et que l'on applique à la substance qui subsiste dans son être et dans sa bonté ; l'autre relative et que l'on applique à l'accident, non qu'il possède l'être et la bonté, mais parce que son sujet, lui, est être et bonté. Ainsi l'habitus de science n'est pas meilleur et plus noble que l'âme du Christ d'une manière absolue, mais seulement d'une manière relative ; et en définitive toute la bonté de l'habitus de science aboutit à la bonté du sujet.

Article 6 : Distinguaient-on dans cette science plusieurs habitus ?

Objections : 1. Plus la science est parfaite, plus elle est unifiée ; de là vient que les anges supérieurs connaissent par des formes plus universelles, on l'a vu dans la première Partie,. Mais la science du Christ fut très parfaite ; elle fut donc très une, et ne se divisait pas en plusieurs habitus.

2. Notre foi dérive de la science du Christ de là cette parole (He 12, 2) : " Gardons les yeux fixés sur l'auteur et le consommateur de notre foi. " Mais il n'y a qu'un seul habitus de foi pour toutes les vérités à croire, nous l'avons dit dans la deuxième Partie ; à plus forte raison n'y eut-il dans le Christ qu'un seul habitus de science.

3. Les sciences se distinguent d'après leurs différents objets formels ; mais l'âme du Christ connut toutes choses sous un seul objet formel, à savoir sous la lumière divinement infusée par Dieu. Il n'y eut donc en lui qu'un seul habitus de science.

En sens contraire, nous lisons dans Zacharie (3, 9) que " sur la pierre unique ", c'est-à-dire sur le Christ, " il y a sept yeux ". Or par œil il faut entendre ici la science ; il semble donc qu'il y avait dans le Christ plusieurs habitus de science.

Réponse : Comme nous l'avons dit, la science infuse se trouvait dans le Christ sous un mode connaturel à l'âme humaine. Or ce qui est connaturel à l'âme humaine, c'est de recevoir des espèces intelligibles moins universelles que celles des anges ; de là vient qu'il y a en nous autant d'habitus de science que de genres d'objets à connaître, tout ce qui appartient à un même genre se trouvant connu par le même habitus de science. C'est pourquoi nous lisons dans Aristote : " L'unité de science tient à l'unité numérique de sujet. " La science infuse de l'âme du Christ comprenait donc plusieurs habitus.

Solutions : 1. Nous l'avons déjà dit. la science du Christ est très parfaite et surpasse la science des anges si on la considère du côté de Dieu qui la cause. Mais elle est inférieure à la science angélique en ce qui regarde le mode de réception dans le sujet, car ce mode suppose qu'elle se distingue en de nombreux habitus, comme en autant d'espèces intelligibles plus particulières.

2. Notre foi se fonde sur la vérité première ; et c'est par sa science divine absolument une que le Christ est l'auteur de notre foi.

3. La lumière divinement infuse est le moyen commun que nous avons de connaître ce qui nous est révélé par Dieu ; de même que la lumière de l'intellect agent nous permet d'atteindre les objets de notre connaissance naturelle. Aussi devait-il y avoir dans l'âme du Christ des espèces particulières de chaque chose, pour qu'il pût en prendre une connaissance propre, d'où la nécessité d'admettre en lui plusieurs habitus de science.

### **QUESTION 12 : LA SCIENCE ACQUISE OU EXPÉRIMENTALE DE L'ÂME DU CHRIST**

1. Par cette science le Christ a-t-il connu toutes choses ? — 2. A-t-il progressé dans cette science ? — 3. A-t-il été instruit par l'homme ? — 4. A-t-il été instruit par les anges ?

Article 1 : Par cette science le Christ a-t-il connu toutes choses ?

Objections : 1. Une telle science s'acquiert par l'expérience ; mais le Christ n'a pas tout expérimenté. Il n'a donc pas connu toutes choses par cette science.

2. L'homme acquiert la science par le moyen des sens. Mais tous les objets sensibles n'ont pas été proposés aux sens corporels du Christ. Le Christ n'a donc pas connu toutes choses par cette science.

3. Le degré d'une science s'apprécie au nombre de ses objets. Si le Christ avait connu toutes choses par cette science, sa science acquise eût été égale à sa science infuse et à sa science bienheureuse, ce qui est inadmissible.

En sens contraire, il n'y eut dans le Christ, en ce qui regarde l'âme, rien d'imparfait. Or, cette science eût été imparfaite si par elle il n'avait pas connu toutes choses. Car ce à quoi on peut ajouter quelque chose est imparfait. Par cette science, le Christ a donc connu toutes choses.

Réponse : La science acquise, avons-nous dit a sa place dans l'âme du Christ, parce qu'il convient que l'intellect agent ne reste pas oisif, mais exerce son action qui est de rendre les objets intelligibles en acte. Ainsi avons-nous requis la science infuse dans l'âme du Christ pour la perfection de l'intellect possible. Par celui-ci, en effet, on devient, comme dit Aristote intelligiblement toutes choses ; par l'intellect agent on rend toutes choses intelligibles. C'est pourquoi, de même que, par la science infuse, l'âme du Christ a connu tout ce à quoi l'intellect possible est en puissance de quelque manière que ce soit ; ainsi, par la science acquise, elle a obtenu tout ce qui peut être connu par l'action de l'intellect agent.

Solutions : 1. La science des choses peut être acquise non seulement par l'expérience que l'on fait à leur sujet, mais aussi par l'expérience que l'on a d'autres choses. Par la vertu de la lumière de l'intellect agent, l'homme peut arriver à connaître les effets par leurs causes, les causes par leurs effets, le semblable par le semblable, le contraire par le contraire. C'est de cette manière que le Christ, bien que son expérience ne fût pas universelle, est parvenu à la connaissance de toutes choses, grâce à celles qu'il a pu expérimenter.

2. Tous les objets sensibles n'ont pas été proposés aux sens corporels du Christ ; cependant un certain nombre lui furent proposés, grâce auxquels il a pu, à cause de la puissance extraordinaire de sa raison, parvenir à la connaissance des autres. C'est ainsi qu'en voyant les corps célestes, il a pu se rendre compte de leurs vertus, et des effets qu'ils produisent sur les corps inférieurs, effets qui échappaient à ses sens. Pour la même raison, il a pu, à partir de n'importe quelles réalités, parvenir à la connaissance d'autres réalités.

3. Par cette science, l'âme du Christ n'a pas connu absolument tout, mais seulement tout ce qui est connaissable à l'homme par la lumière de l'intellect agent. Cette science ne lui a donc pas fait connaître les substances séparées, ni les singuliers passés et futurs, objets de sa science infuse.

Article 2 : Le Christ a-t-il progressé dans cette science ?

Objections : 1. On vient de voir que, par sa science acquise, le Christ a connu toutes choses. Il en était de même pour sa science infuse et sa science bienheureuse ; mais il n'a pas progressé dans ces deux dernières, et donc non plus, semble-t-il, dans la science acquise.

2. Progresser appartient à ce qui est imparfait, car on ne peut rien ajouter à ce qui est parfait. Mais on ne peut pas admettre chez le Christ une science imparfaite. Le Christ n'a donc pas progressé dans sa science acquise.

3. S. Jean Damascène écrit : " Ceux qui prétendent que le Christ a progressé dans la sagesse et la grâce, comme recevant un accroissement de celles-ci, ne respectent pas l'union " qu'on appelle hypostatique. Or il est impie de ne pas respecter cette union ; il est donc impie de prétendre que la science acquise du Christ s'est accrue de quelque connaissance.

En sens contraire, nous lisons chez S. Luc (2, 52) : " Jésus croissait en sagesse, en âge et en grâce devant Dieu et devant les hommes ", et S. Ambroise expliquer : " Il croissait en sagesse humaine. " Mais la sagesse humaine est celle qui s'acquiert d'une manière humaine. Le Christ a donc progressé en science acquise.

Réponse : Il y a un double progrès de la science. L'un dans son essence, parce que l'habitus de science s'accroît. L'autre dans ses effets, et qui consiste, avec un habitus de science de même intensité, par exemple, à démontrer aux autres, d'abord des vérités moins importantes, puis des choses plus difficiles et plus subtiles.

Il est évident qu'à ce second point de vue, le Christ a progressé en sagesse et en grâce, tout aussi bien qu'en âge car, à mesure qu'il croissait en âge, il faisait des œuvres plus grandes qui manifestaient une science et une grâce plus élevées. Mais, sous le rapport de l'habitus même de science, il est évident que son habitus de science infuse ne s'est pas développé puisque, dès le principe, il a possédé pleinement la science infuse de toutes choses.

Encore moins sa science bienheureuse a-t-elle pu s'accroître ; quant à la science proprement divine, nous avons montré dans la première Partie qu'elle ne peut pas grandir.

Certains estiment, et je l'ai pensé moi-même autrefois qu'en plus de l'habitus de science infuse, il n'y avait pas dans le Christ un habitus de science acquise. Mais alors aucune science n'aurait progressé chez le Christ en elle-même. Il n'y aurait eu de progrès que par l'expérience, c'est-à-dire par l'application aux images des espèces intelligibles infuses. Dans cette ligne, on dit que la science du Christ a progressé par l'expérience, en appliquant les espèces intelligibles aux données nouvelles reçues par les sens.

Mais il semble inadmissible qu'une action naturelle à l'intelligence ait fait défaut au Christ. Abstraire les espèces intelligibles à partir des images est une opération de l'intellect agent qui est naturelle à l'homme. Il est donc normal de reconnaître cette opération chez le Christ. Il s'ensuit qu'il y a eu chez le Christ un habitus de science qui pouvait s'accroître par cette abstraction des espèces. De ce fait, l'intellect agent, après avoir abstrait les premières espèces intelligibles à partir des images, pouvait encore en abstraire d'autres, et ainsi de suite.

Solutions : 1. La science infusée dans l'âme du Christ aussi bien que sa science bienheureuse fut l'effet d'un agent de puissance infinie qui peut tout produire du premier coup. C'est ainsi que le Christ n'a progressé en aucune de ces deux sciences : dès le début il les a possédées en perfection. Mais la science acquise est produite par l'intellect agent qui n'opère pas de façon simultanée. C'est pourquoi, par cette science, le Christ n'a pas connu toutes choses dès le principe, mais peu à peu, et après un certain temps, c'est-à-dire à l'âge parfait ; et c'est ce que montre manifestement l'évangéliste lorsqu'il dit qu'il progressait en science et en âge.

2. Cette science acquise fut toujours parfaite, relativement à l'âge du Christ ; elle ne fut pas parfaite de façon absolue ni par nature, et c'est pourquoi elle put progresser.

3. La parole du Damascène doit s'appliquer à ceux qui disent que la science du Christ a progressé, sans préciser laquelle ; et surtout à ceux qui attribuent ce progrès à la science infuse, laquelle est causée dans l'âme du Christ par son union au Verbe. Mais il en va tout autrement s'il s'agit du progrès de la science produite par une cause naturelle.

Article 3 : Le Christ a-t-il été instruit par l'homme ?

Objections : 1. On lit dans S. Luc (2, 46) que les parents de Jésus le découvrirent dans le Temple au milieu des docteurs, " les interrogeant et leur répondant ". Or interroger et répondre est le propre de celui qui s'instruit. Donc le Christ a été instruit par les hommes.

2. Acquérir la science d'un homme qui enseigne semble plus noble que l'acquérir des réalités sensibles, car, dans l'âme de l'homme qui enseigne, les espèces intelligibles sont en acte, tandis qu'elles ne se trouvent dans les réalités sensibles qu'en puissance. Mais nous avons vu que le Christ recevait sa science expérimentale des réalités sensibles. A plus forte raison par conséquent pouvait-il acquérir la science en l'apprenant des hommes.

3. Nous venons de voir que le Christ, par sa science expérimentale, n'a pas connu toutes choses dès le principe, mais qu'il y a eu progrès dans sa connaissance.

Or, quiconque entend un discours signifiant quelque chose, peut en apprendre ce qu'il ignore. Le Christ a donc pu apprendre des hommes certaines choses que sa science acquise ne lui avait pas encore fournies.

En sens contraire, on lit dans Isaïe (55, 4) " Voici le témoin que j'ai établi auprès des peuples, le chef et le docteur que j'ai donné aux nations. " Or, il n'appartient pas au docteur d'être enseigné, mais d'enseigner. Le Christ n'a donc acquis aucune science par l'enseignement d'un homme.

Réponse : Dans un genre donné, le premier moteur n'est pas mû de ce mouvement spécial qu'il lui revient de communiquer, de même que le premier principe de l'altération n'est pas lui-même altéré. Or le Christ a été constitué tête de l'Église, mieux encore tête de tous les hommes, nous l'avons dit, si bien que tous reçoivent de lui non seulement la grâce, mais aussi la doctrine de vérité. C'est pourquoi il dit lui-même en S. Jean (18, 37) : " je suis né et je suis venu en ce monde pour rendre témoignage à la vérité. " Il ne convenait donc pas à la dignité du Christ d'être enseigné par un homme.

Solutions : 1. Origène expliquant ce texte de S. Luc, écrit : " Le Seigneur interrogeait non pour apprendre quelque chose, mais pour instruire en interrogeant ; car d'une même source de doctrine émanent et les interrogations et les réponses sages. " C'est pourquoi l'évangile ajoute à cet endroit : " Tous ceux qui l'entendaient étaient stupéfaits de son intelligence et de ses réponses. "

2. Celui qui reçoit un enseignement d'un homme n'acquiert pas la science immédiatement à l'aide des espèces intelligibles qui sont dans l'esprit de celui-ci, mais par le moyen des paroles sensibles, signes des conceptions de l'intelligence. Or, de même que les mots formés par l'homme sont comme les signes de sa science, de même les créatures fondées par Dieu sont les signes de sa sagesse ; d'où cette parole de l'Éclésiastique (1, 8) : " Dieu a répandu sa sagesse sur toutes ses œuvres. " Et comme il est plus noble d'être enseigné par Dieu que par l'homme, il vaut mieux acquérir la science par le moyen des créatures sensibles que par un enseignement humain.

3. Jésus progressait en science expérimentale en même temps qu'il croissait en âge, nous l'avons dit. Mais il est un âge requis pour que l'homme acquière la science par ses propres recherches, et un autre pour qu'il la reçoive par enseignement. Or le Seigneur n'a rien fait qui ne convînt à son âge. C'est pourquoi il n'a prêté l'oreille aux discours de doctrine que dans le temps où il pouvait acquérir les mêmes connaissances par la voie de l'expérience. De là cette parole de S. Grégoire :



" Lors de sa douzième année, il daigna interroger les hommes sur la terre, parce que, selon le développement de la raison, on n'est capable d'enseigner que dans l'âge parfait. "

Article 4 : Le Christ a-t-il été instruit par les anges ?

Objections : 1. Il est écrit en S. Luc (22, 43) " Du ciel apparut au Christ un ange qui le réconfortait. " Mais le réconfort se fait par des paroles d'encouragement doctrinal, comme il est écrit dans Job (4, 3) : " Voici que tu as enseigné la sagesse à beaucoup, tu as fortifié les mains débiles, tes paroles ont relevé ceux qui chancelaient. " Le Christ a donc été instruit par les anges.

2. Denys écrit : " je constate que Jésus lui-même, cause suressentielle des essences supracélestes, venu jusqu'à notre niveau sans perdre son immutabilité, se soumet docilement aux desseins de Dieu son Père, que lui transmettent les anges. " Il semble donc que le Christ a voulu se soumettre à l'ordre de la loi divine selon lequel les hommes sont instruits par l'intermédiaire des anges.

3. De même que le corps humain est soumis par nature aux corps célestes, de même l'esprit humain est soumis aux esprits angéliques. Mais le corps du Christ fut soumis aux impressions des corps célestes : il a éprouvé en effet la chaleur en été et le froid en hiver, ainsi que les autres impressions humaines. Son esprit humain était donc lui aussi soumis aux illuminations des esprits supra-célestes.

En sens contraire, le même Denys écrit : " Les anges supérieurs interrogent Jésus et apprennent à connaître son œuvre divine et son incarnation ; et lui-même les enseigne sans intermédiaire. " Or, un même individu ne peut à la fois enseigner et être enseigné. Le Christ n'a donc pas reçu sa science des anges.

Réponse : L'âme humaine tient le milieu entre les substances spirituelles et les réalités corporelles ; aussi lui revient-il d'être perfectionnée de deux manières : d'une part au moyen de la science qu'elle tire des réalités sensibles ; d'autre part au moyen de la science infuse, imprimée en elle par l'illumination des substances spirituelles. Or l'âme du Christ fut perfectionnée de ces deux manières : des réalités sensibles elle reçut sa science expérimentale, ce qui ne requiert pas la lumière angélique, la lumière de l'intellect agent étant suffisante. Quant à la science infuse, l'âme du Christ la reçut par une influence supérieure qui venait immédiatement de Dieu. C'est d'une manière extraordinaire que son âme fut unie au Verbe de Dieu en l'unité de personne, et c'est également d'une manière extraordinaire qu'elle fut immédiatement remplie de science par ce même Verbe de Dieu. Cela ne se fit pas par l'intermédiaire des anges, car ceux-ci reçurent du Verbe la connaissance des choses dès leur principe, dit S. Augustin.

Solutions : 1. Ce réconfort, apporté par l'ange, ne se fit pas par manière d'enseignement ; son but était seulement de manifester la réalité de la nature humaine dans le Christ. C'est pourquoi Bède écrit : " C'est pour manifester l'une et l'autre nature que nous voyons les anges d'une part le servir, et d'autre part le réconforter. Le Créateur en effet n'a pas besoin du secours de sa créature, mais, s'étant fait homme, de même qu'il consent pour nous à être triste, de même pour nous il consent à être réconforté ", afin qu'en nous la foi en son incarnation se trouve affermie.

2. Denys dit que le Christ a été soumis aux instructions angéliques, non pas pour lui-même, mais en raison de ce qui devait se produire lors de son incarnation et en raison du service que les anges devaient lui rendre pendant son enfance. Aussi ajoute-t-il que " par l'intermédiaire des anges Joseph apprit du Père que Jésus devait se rendre en Égypte, puis revenir en Judée ".

3. Le Fils de Dieu a pris un corps passible, nous le dirons plus loin mais son âme fut parfaite en science et en grâce. C'est pourquoi il convenait que son corps fût soumis à l'influence des corps célestes, tandis que son âme devait rester indépendante de l'action des esprits célestes.

### QUESTION 13 : LA PUISSANCE DE L'ÂME DU CHRIST

1. L'âme du Christ a-t-elle possédé la toute-puissance de façon absolue ? — 2. A-t-elle possédé la toute-puissance pour les changements à produire dans les créatures ? — 3. A-t-elle possédé la toute-puissance relativement à son propre corps ? — 4. A-t-elle possédé la toute-puissance relativement à l'exécution de sa propre volonté ?

Article 1 : L'âme du Christ a-t-elle possédé la toute-puissance de façon absolue ?

Objections : 1. S. Ambroise a écrit : " La puissance que le Fils de Dieu possède naturellement, l'homme devait la recevoir dans le temps. "

Mais cela devait se faire, semble-t-il, avant tout quant à l'âme qui est la partie principale de l'homme. Puisque le Fils de Dieu possède éternellement la toute-puissance, il apparaît donc que l'âme du Christ a dû recevoir la toute-puissance dans le temps.

2. La puissance de Dieu est infinie, comme sa science. Mais l'âme du Christ a eu d'une certaine manière la science de tout ce que Dieu connaît, on l'a dit plus haut. Il semble donc qu'elle a eu également la puissance sur toutes choses, et qu'elle était par le fait même toute-puissante.

3. L'âme du Christ a possédé toute science. Mais la science se distingue en science pratique et science spéculative. Le Christ a donc eu la science pratique des choses qu'il connaissait ; en d'autres termes, il savait faire les choses qu'il connaissait ; et par suite il semble qu'il pouvait faire toutes choses.

En sens contraire, ce qui est propre à Dieu ne saurait convenir à la créature. Mais la toute-puissance appartient en propre à Dieu, selon cette parole de l'Exode (15, 2) : " C'est lui qui est mon Dieu, et je le glorifierai ", parole suivie de cette autre : " Son nom est le Tout-Puissant. " L'âme du Christ, étant une créature, ne possède donc pas la toute-puissance.

Réponse : Dans le mystère de l'Incarnation, nous l'avons déjà dite. l'union est faite dans la personne, tout en maintenant la distinction des natures, qui conservent ce qui leur est propre. Or, la puissance active d'une chose suit sa forme, laquelle est principe d'agir. Tantôt la forme s'identifie à la nature même de la chose, comme dans les êtres simples ; tantôt elle est le constitutif de cette nature, comme dans les êtres composés de matière et de forme. Il est donc manifeste que la puissance active d'une chose suit sa propre nature. C'est de cette manière que la toute-puissance est une conséquence de la nature divine. Car la nature divine, comme le montre Denys, c'est l'être même de Dieu incircoscrit ; sa puissance active s'étend donc à tout ce qui peut exister, et c'est précisément en quoi consiste la toute-puissance, de même que les autres choses ont une puissance active déterminée par tout ce à quoi s'étend la perfection de leur nature : le corps chaud peut chauffer. Puisque l'âme du Christ est une partie de la nature humaine, il lui est donc impossible de posséder la toute-puissance.

Solutions : 1. Si l'homme reçoit dans le temps la toute-puissance que le Fils de Dieu possède de toute éternité, c'est par le fait de l'union personnelle. Grâce à elle, on peut dire que l'homme est Dieu, et l'on peut dire de même qu'il est tout-puissant ; non pas que la toute-puissance, pas plus qu'un autre attribut divin, attribuée à l'homme, soit différente de celle du Fils de Dieu, mais parce qu'il n'y a qu'une seule personne, à la fois Dieu et homme.

2. Certains répondent à cette difficulté en disant qu'il n'en va pas de la science comme de la puissance active. En effet, la puissance active est pour une chose la conséquence de sa propre nature, car l'action nous apparaît comme émanant de l'agent. Au contraire, la science ne vient pas de la nature de celui qui connaît ; elle s'acquiert par l'association du connaissant aux choses connues, à l'aide de similitudes qu'il reçoit.

Mais cette réponse semble insuffisante. S'il est vrai que la connaissance s'acquiert par similitude reçue d'un autre, il est également vrai que l'on peut agir par le moyen d'une forme reçue du dehors ; ainsi l'eau ou le fer chauffent par le moyen de la chaleur qu'ils reçoivent du feu. Une telle réponse n'empêche donc pas que l'âme du Christ, qui peut connaître toutes choses à l'aide des similitudes qui lui sont infusées par Dieu, ne puisse également, par ces mêmes similitudes, produire toutes choses.

Il faut donc aller plus loin, et considérer ceci ce qu'une nature inférieure reçoit d'une nature supérieure est toujours possédée par elle d'une manière moins parfaite ; en effet, la chaleur ne se trouve pas dans l'eau avec la même perfection et la même puissance que dans le feu. Puisque l'âme du Christ est d'une nature inférieure à la nature divine, les similitudes des choses ne seront donc pas reçues en elle avec la perfection et la puissance qu'elles ont dans la nature divine. De là vient que la science de l'âme du Christ est inférieure à la science divine, soit en ce qui concerne le mode de connaître, puisque Dieu connaît d'une manière plus parfaite que l'âme du Christ ; soit en ce qui concerne le nombre des choses sues, puisque l'âme du Christ ne connaît pas toutes les choses que Dieu peut faire et qui sont l'objet de sa science de simple intelligence ; néanmoins elle connaît tout le présent, le passé et le futur que Dieu connaît par sa science de vision. De même, les similitudes des choses, imprimées dans l'âme du Christ, n'élèvent pas son activité jusqu'à égaler la puissance divine ; elles ne lui permettent pas de faire tout ce que Dieu peut faire, ni non plus d'agir de la manière dont Dieu agit, c'est-à-dire par une puissance infinie, dont la créature n'est pas capable. En outre, aucune chose ne requiert, pour être connue de quelque manière, une puissance infinie, bien qu'il y ait un mode de connaître qui suppose cette puissance infinie ; au contraire, il y a des choses que l'on ne peut faire qu'à la condition de posséder une puissance infinie, telles la création et autres actions semblables, nous l'avons montré dans la première Partie. L'âme du Christ, parce qu'elle est une créature et qu'elle possède une puissance limitée, peut sans doute connaître toutes choses, mais non les connaître de toute manière ; et elle ne peut pas produire toutes choses, car cela appartient en propre à la toute-puissance ; en particulier, il est manifeste qu'elle ne peut se créer elle-même.

3. L'âme du Christ a possédée la science pratique et la science spéculative ; il n'était pas nécessaire cependant qu'elle eût la science pratique de toutes les réalités dont elle avait la science spéculative. Pour posséder la science spéculative il suffit en effet de la seule conformité ou assimilation du connaissant à la chose connue ; pour la science pratique au contraire, il faut que les formes des choses qui se trouvent dans l'intelligence soient opérationnelles. Or, posséder une forme et imprimer cette forme dans un autre être, c'est davantage que posséder simplement la forme ; de même, être à la fois lumineux et éclairant, c'est davantage que d'être simplement lumineux. C'est pourquoi l'âme du Christ possède sans doute la science spéculative de la création car elle sait de quelle manière Dieu crée ; mais elle n'en possède pas la science pratique, parce qu'elle n'a pas la science opérationnelle de la création.

Article 2 : L'âme du Christ a-t-elle possédée la toute-puissance pour transformer les créatures ?

Objections : 1. Nous lisons en S. Matthieu (28, 18) : " Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre. " Mais par ces mots " ciel " et " terre " il faut entendre toute créature, comme le montre bien la parole de la Genèse : " Au commencement Dieu créa le ciel et la terre. " L'âme du Christ a donc possédée la toute-puissance pour transformer les créatures.

2. L'âme du Christ est plus parfaite que toute autre créature. Mais toute créature peut être mue par une autre ; S. Augustin écrit en effet : " De même que les corps grossiers et inférieurs sont régis par de plus subtils et de plus puissants selon un certain ordre, ainsi tous les corps sont régis par l'esprit, principe rationnel de vie ; à son tour, l'esprit dévoyé et pécheur se trouve régi par

l'esprit qui est demeuré pieux et juste. " Or, l'âme du Christ meut même les esprits suprêmes, en les éclairant, affirme Denys. Il semble donc qu'elle possède la toute-puissance pour transformer les créatures.

3. L'âme du Christ a possédé en plénitude la grâce des miracles, aussi bien que les autres grâces. Mais tout changement opéré sur la créature peut appartenir à la grâce des miracles ; c'est ainsi que miraculeusement les corps célestes ont pu subir un changement dans leur cours, comme le prouve Denys. L'âme du Christ a donc possédé la toute-puissance pour transformer les créatures. En sens contraire, changer les créatures appartient à celui qui les conserve. Or cela est l'œuvre de Dieu seul, selon l'épître aux Hébreux (1, 3) : " Il soutient l'univers par sa parole puissante. " Dieu seul possède donc la toute-puissance pour changer les créatures. Cela ne convient donc pas à l'âme du Christ.

Réponse : Il faut faire ici une double distinction. La première concerne le changement des créatures.

Il y en a trois sortes : l'un, naturel, qui a pour cause un agent propre et qui respecte l'ordre de la nature ; le deuxième, miraculeux, qui a pour cause un agent surnaturel, et qui dépasse l'ordre et le cours ordinaires de la nature : ainsi la résurrection des morts ; le troisième enfin est que toute créature peut retourner au néant.

La seconde distinction concerne l'âme du Christ, que l'on peut envisager à un double point de vue : premièrement dans sa propre nature, et dans sa puissance de nature ou de grâce ; deuxièmement en tant qu'elle est l'instrument du Verbe de Dieu uni personnellement à elle.

Si nous envisageons l'âme du Christ dans sa propre nature, et dans sa puissance de nature ou de grâce, on doit dire qu'elle pouvait produire les effets qui lui sont appropriés : ainsi elle pouvait gouverner son corps, régler ses actes humains ; de même elle pouvait, par la plénitude de la grâce et de la science, éclairer toutes les créatures rationnelles, inférieures à elle en perfection, de la manière qui convient à la créature rationnelle.

Mais si nous envisageons l'âme du Christ en tant qu'elle est l'instrument du Verbe qui lui est uni, elle possédait ainsi une puissance instrumentale capable de produire tous les changements miraculeux se référant à la fin de l'Incarnation qui est " de restaurer toutes choses, celles qui sont au ciel et celles qui sont sur la terre " (Ep 1, 10).

Quant au changement qui consiste à faire retourner les créatures au néant, il correspond à la création, puisque les choses y sont tirées du néant. Aussi, de même que Dieu seul peut créer, de même lui seul peut annihiler les créatures ; lui seul également les conserve dans l'être pour les empêcher de retomber au néant. Il faut donc conclure que l'âme du Christ ne possède pas la toute-puissance en ce qui concerne les changements à produire dans les créatures.

Solutions : 1. Comme le dit S. Jérôme. " la puissance a été donnée à celui qui ayant été crucifié et enseveli dans le tombeau, ressuscita ensuite ", c'est-à-dire au Christ en tant qu'homme. On dit que la toute-puissance lui a été donnée en raison de l'union, qui a rendu l'homme tout-puissant, nous l'avons signalée. Et bien que cette vérité fût connue des anges avant la résurrection, elle ne fut connue de tous les hommes qu'après la résurrection, ainsi que l'enseigne Rémi. Or on dit qu'un événement se produit quand il parvient à notre connaissance. C'est donc en ce sens que le Seigneur déclare, après sa résurrection, que toute puissance lui a été donnée au ciel et sur la terre.

2. Il est vrai que toute créature peut subir un changement de la part d'une autre créature, sauf l'ange le plus élevé, qui peut cependant être éclairé par l'âme du Christ. Mais il n'est pas vrai que tout changement possible dans une créature peut être accompli par une créature : certains ne peuvent être faits que par Dieu. Cependant tous les changements que peuvent accomplir les créatures peuvent également être accomplis par l'âme du Christ selon qu'elle est l'instrument du

Verbe. Mais cela n'est pas possible selon sa nature et son pouvoir propres, car certains de ces changements dépassent la puissance de son âme tant dans l'ordre de la nature que dans l'ordre de la grâce.

3. Nous l'avons déjà remarqué dans la deuxième Partie la grâce des miracles permet à l'âme d'un saint de les produire, non par sa propre puissance, mais par la puissance divine. Or cette grâce a été accordée à l'âme du Christ d'une manière très excellente, à tel point qu'il pouvait non seulement faire des miracles, mais encore communiquer ce pouvoir à d'autres. Et c'est pourquoi nous lisons (Mt 10, 1) : " Ayant appelé ses douze disciples, il leur donna pouvoir sur les esprits impurs, pour qu'ils les chassent et qu'ils guérissent toute maladie et toute infirmité. "

Article 3 : L'âme du Christ a-t-elle possédé la toute-puissance relativement à son propre corps ?

Objections : 1. S. Jean Damascène écrit que tout ce qui nous est naturel était volontaire chez le Christ : " C'est en effet parce qu'il l'a voulu qu'il a eu faim et soif, qu'il a éprouvé de la crainte et qu'il est mort. " Mais on dit que Dieu est tout-puissant, précisément parce qu'" il a réalisé tout ce qu'il a voulu " (Ps 113, 11). Donc l'âme du Christ a possédé toute puissance par les opérations naturelles de son propre corps.

2. La nature humaine du Christ était plus parfaite que celle d'Adam ; or, dans l'état d'innocence et de justice originelle, le corps d'Adam était entièrement soumis à son âme, si bien que rien ne pouvait s'y produire contre la volonté de l'âme. A plus forte raison, par conséquent, l'âme du Christ devait-elle être toute-puissante relativement à son propre corps.

3. Comme nous l'avons montré dans la première Partie les changements du corps dépendent naturellement de l'imagination, et cette dépendance est d'autant plus grande que l'imagination est plus forte. Mais l'imagination du Christ, comme les autres facultés de son âme, était très parfaite. L'âme du Christ était donc toute-puissante sur son propre corps.

En sens contraire, on lit dans l'épître aux Hébreux (2, 17) : " Il a dû devenir en tout semblable à ses frères ", et principalement en ce qui regarde la condition de la nature humaine. Or, dans cette condition, la santé du corps, sa nutrition, sa croissance, ne sont pas soumis aux décisions de la raison ni de la volonté ; car les propriétés naturelles ne dépendent que de Dieu, auteur de la nature. Elles ne pouvaient donc dépendre du Christ ; et par suite son âme ne fut pas toute-puissante sur son propre corps.

Réponse : Comme nous l'avons dit, l'âme du Christ peut être envisagée à un double point de vue : premièrement selon la puissance et la nature qui lui sont propres ; sous ce rapport, de même que son âme ne pouvait détourner les corps extérieurs de leur cours et de leur ordre naturel, de même elle ne pouvait modifier la disposition naturelle de son propre corps ; car l'âme, par sa nature propre, est adaptée de façon déterminée à son propre corps.

En second lieu, on peut considérer l'âme du Christ en tant qu'elle est l'instrument uni personnellement au Verbe de Dieu. A cet égard, toute disposition de son propre corps était entièrement en son pouvoir. Mais, étant donné que la puissance active ne se réfère pas à proprement parler à l'instrument, mais à l'agent principal, cette toute-puissance à l'égard du corps est attribuée davantage au Verbe de Dieu lui-même qu'à l'âme du Christ.

Solutions : 1. Cette parole doit s'entendre de la volonté divine du Christ ; car, dit le Damascène au chapitre précédent : " La volonté divine permettait à la chair de souffrir et d'opérer ce qui lui était propre. "

2. La justice originelle, qu'Adam possédait dans l'état d'innocence, ne lui permettait pas de transformer son corps à volonté, mais seulement de le préserver de tout ce qui pouvait lui nuire. Le Christ aurait pu assumer une telle puissance s'il l'avait voulu. Mais il y a pour l'homme trois états : l'état d'innocence, l'état de culpabilité et l'état de gloire. De l'état de gloire le Christ a

assumé la vision béatifique ; de l'état d'innocence il a assumé l'exemption de péché ; enfin de l'état de culpabilité il a assumé la nécessité de se soumettre aux pénalités de cette vie, ainsi que nous le verrons plus loin.

3. Quand l'imagination est forte, le corps lui obéit par nature, en certains cas ; c'est ainsi qu'elle fait tomber d'une poutre haut placée ; l'imagination est en effet par nature principe du mouvement local, enseigne Aristote. De même, en ce qui concerne les altérations de chaleur et de froid subies par le corps, et leurs suites, du fait que l'imagination provoque naturellement les passions de l'âme : celles-ci mettent en mouvement le cœur, et par l'ébranlement des esprits animaux, tout le corps se trouve altéré. Mais il y a d'autres dispositions corporelles qui n'ont pas de rapport naturel avec l'imagination et ne sauraient être atteintes par elle, quelque puissante qu'elle soit ; ainsi la forme de la main ou du pied, ou autre chose semblable.

Article 4 : L'âme du Christ a-t-elle possédé la toute-puissance pour l'exécution de sa propre volonté ?

Objections : 1. On lit en S. Marc (7, 24) : " Étant entré dans une maison, il voulait que personne ne le sût, mais il ne put demeurer caché. " C'est donc que le Christ n'a pas pu réaliser tout ce qu'il voulait.

2. Le précepte est un signe de volonté, nous l'avons dit dans la première Partie. Mais le Seigneur a formulé certains préceptes, et c'est le contraire qui s'est produit ; on lit en effet (Mt 9, 30) qu'à des aveugles guéris " il dit d'un ton sévère : "Prenez garde que personne ne le sache. " Mais s'en étant allés, ils publièrent ses louanges dans tout le pays. " Le Christ n'a donc pas pu réaliser tout ce que se proposait sa volonté.

3. Ce que l'on peut faire soi-même, on ne le demande pas à un autre. Or, dans la prière, le Seigneur a demandé à son Père ce qu'il désirait ; il est dit en effet (Lc 6, 12) : " Il se retira sur la montagne pour prier, et il passa toute la nuit à prier Dieu. " Le Christ n'a donc pas pu réaliser lui-même tous les objectifs de sa volonté.

En sens contraire, S. Augustin, écrit : " Il est impossible que la volonté du Sauveur ne s'accomplisse pas ; et il ne peut pas vouloir ce qu'il sait ne devoir pas se réaliser. "

Réponse : L'âme du Christ a voulu quelque chose de deux façons : premièrement en voulant ce qu'elle pouvait accomplir par elle-même ; et en ce sens, il est très vrai que tout ce qu'elle a voulu, elle a pu le réaliser, car il ne convenait pas à sa sagesse de vouloir faire par elle-même ce qui ne dépendait pas de son pouvoir.

En second lieu, l'âme du Christ a voulu quelque chose qui devait s'accomplir par la puissance divine, comme la résurrection de son propre corps, et les autres œuvres miraculeuses du même genre. A vrai dire, elle ne pouvait pas accomplir de telles œuvres par sa propre puissance, mais seulement en tant qu'instrument de la divinité, comme nous l'avons déjà dit.

Solutions : 1. Selon S. Augustin il faut dire que " le Christ a voulu ce que rapporte Marc. Il faut remarquer, en effet, que cela se passait aux frontières de la gentilité, où le temps n'était pas encore venu de porter la prédication. Pourtant, il eût été odieux de ne pas accueillir ceux qui venaient à la foi. Le Christ n'a donc pas voulu être annoncé par les siens ; mais il a consenti à ce qu'on le cherchât et c'est ce qui s'est passé ".

Ou bien l'on peut dire que cette volonté du Christ concernait un objet à réaliser non par lui-même, mais par d'autres et qui n'était pas soumis à sa volonté humaine. Aussi lisons-nous dans la lettre du pape Agathon au sixième Concile : " Le Créateur et le Rédempteur du monde ne pouvait-il donc pas se cacher, alors qu'il le voulait ? A moins que nous rapportions ce texte à la volonté humaine qu'il a daigné assumer dans le temps. "

2. Comme le dit S. Grégoire, " le Seigneur en prescrivant de taire ses miracles, donnait l'exemple aux serviteurs qui le suivent, afin qu'eux-mêmes cherchent à cacher leurs miracles, mais que d'autres se sanctifient à cet exemple involontaire ". Le précepte en question indiquait donc la volonté du Maître de fuir la gloire humaine, selon sa parole en S. Jean (8, 50) : " je ne cherche pas ma propre gloire. " Mais Jésus voulait d'une façon réelle et absolue, surtout par sa volonté divine, que le miracle accompli fût publié, pour le bien d'autrui.

3. Le Christ priaït pour les choses qui devaient être réalisées par la puissance divine, mais aussi pour celles que sa volonté humaine devait produire car la puissance et l'opération de l'âme du Christ se trouvaient en dépendance de Dieu " qui opère en nous le vouloir et le faire " (Ph 2, 13). Il faut envisager maintenant les déficiences que le Christ a assumées avec la nature humaine. Les déficiences du corps (Q. 14). — II. Les déficiences de l'âme (Q. 15).

#### **QUESTION 14 : LES DÉFICIENCES DU CORPS ASSUMÉES PAR LE FILS DE DIEU**

1. Le Fils de Dieu a-t-il dû assumer, avec la nature humaine, les déficiences du corps ? — 2. A-t-il assumé la nécessité de les subir ? — 3. A-t-il contracté ces déficiences ? — 4. A-t-il assumé toutes les déficiences de ce genre ?

Article 1 : Le Fils de Dieu a-t-il dû assumer, avec la nature humaine, les déficiences du corps ?

Objections : 1. De même que l'âme est unie dans la personne au Verbe de Dieu, de même le corps. Mais l'âme du Christ avait une perfection universelle quant à la grâce et quant à la science, on l'a dit plus haut. Donc son corps aussi devait être parfait à tous égards, sans aucune déficience.

2. L'âme du Christ voyait le Verbe de Dieu de cette vision dont les bienheureux le voient, on l'a déjà dit : ainsi l'âme du Christ était bienheureuse. Mais par la béatitude de l'âme, le corps est glorifié, dit S. Augustin : " Dieu a donné à l'âme une nature si puissante que sa béatitude plénière rejaillit sur la nature inférieure qui est le corps ; et celui-ci ne reçoit pas la béatitude qui appartient en propre à la jouissance et à l'intelligence, mais cette plénitude de santé qu'est la vigueur de l'incorruption. " Le corps du Christ était donc incorruptible et par suite sans aucune déficience.

3. La peine est une conséquence de la faute. Mais chez le Christ, il n'y avait aucune faute, selon cette parole (1 P 2, 22) : " Il n'a pas commis de péché. " Il ne devait donc pas y avoir en lui ces déficiences corporelles qui sont les peines du péché.

4. Aucun sage n'assume ce qui l'empêche d'atteindre sa fin propre. Mais il semble que les déficiences corporelles créent de multiples obstacles à la fin de l'Incarnation. En premier lieu elles empêchent l'homme de la connaître, selon Isaïe (5, 22) : " Il était méprisé et le dernier des hommes, homme de douleurs et connaissant la souffrance : son visage était comme caché et en butte au mépris ; c'est pourquoi nous n'avons fait de lui aucun cas. " En second lieu, le souhait des saints patriarches ne semble pas s'être réalisé, alors qu'il s'exprimait ainsi dans Isaïe (51, 9) : " Lève-toi, lève-toi, revêts-toi de force, bras du Seigneur. "

Enfin il aurait été normal que la puissance du diable fût vaincue, et l'infirmité humaine guérie, par la force plutôt que par la faiblesse. Il ne convenait donc pas que le Fils de Dieu assumât la nature humaine avec ses infirmités ou ses déficiences corporelles.

En sens contraire, nous lisons (He 2, 8) " Parce qu'il a souffert et a été lui-même éprouvé, il peut secourir ceux qui sont éprouvés. " Or le Fils de Dieu est venu en ce monde précisément pour nous venir en aide ; et c'est pourquoi David disait (Ps 121, 1) : " J'ai levé les yeux vers les montagnes, d'où me viendra le secours. " Il convenait donc que le Fils de Dieu assumât une chair

soumise aux infirmités humaines, afin de pouvoir en elle souffrir, être éprouvé, ainsi nous porter secours.

Réponse : Il convenait que le corps assumé par le Fils de Dieu fût soumis aux infirmités et aux souffrances humaines principalement pour trois motifs.

1° Le Fils de Dieu, en assumant la chair, est venu en ce monde satisfaire pour le péché du genre humain. Or, on satisfait pour le péché d'un autre en prenant sur soi la peine due au péché de l'autre. Les infirmités corporelles, comme la mort, la faim, la soif, etc. , sont le châtement du péché, lequel a été introduit dans le monde par Adam, selon l'épître aux Romains (5, 11) : " Par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort. " Il était donc convenable, relativement à la fin de l'Incarnation, que le Christ assumât pour nous ces pénalités de notre chair, selon la parole d'Isaïe (53, 4) " Il a véritablement porté nos souffrances. "

2° Il le fallait pour confirmer notre foi en l'Incarnation. La nature humaine n'était connue des hommes qu'avec cette sujétion à des déficiences corporelles. Si le Fils de Dieu avait assumé la nature humaine sans ces déficiences on aurait donc pu croire qu'il n'était pas homme véritable, et qu'il n'avait qu'une chair irréaliste, comme l'ont prétendu les manichéens. C'est pourquoi, dit l'épître aux Philippiens (2, 7) : " Il s'est anéanti lui-même en prenant la forme d'un esclave, en se rendant semblable aux hommes, et il a été reconnu pour homme en tout ce qui a paru de lui. " C'est pourquoi également Thomas fut ramené à la foi par la vue des plaies (Jn 20, 26).

3° Le Christ nous donne l'exemple de la patience en supportant courageusement les souffrances et les infirmités humaines. De là cette parole (He 12, 3) : " Il a soutenu de la part des pécheurs une violente opposition, afin que vous ne vous laissiez pas abattre par le découragement. "

Solutions : 1. La satisfaction pour les péchés d'autrui a, en guise de matière, les peines qu'on souffre pour eux, mais elle a pour principe la disposition habituelle de l'âme qui incline la volonté à satisfaire pour autrui, et dont la satisfaction tire son efficacité. Car cette satisfaction ne serait pas efficace si elle ne procédait pas de la charité, comme on le dira plus tard. Il a donc fallu que l'âme du Christ soit parfaite quant aux habitus de science et de vertu, pour être capable de satisfaire ; il a fallu que son corps soit sujet aux infirmités pour que la satisfaction ne soit pas privée de matière.

2. Selon le rapport naturel qui existe entre l'âme et le corps, il est très vrai que la gloire de l'âme rejaillit sur le corps. Mais ce rapport naturel était soumis chez le Christ à la volonté divine qui renfermait la béatitude dans l'âme et l'empêchait de rejaillir sur le corps. La chair éprouvait les souffrances d'une nature passible, dit le Damascène : " La volonté divine permettait à la chair de pâtir et d'agir conformément à ses propriétés naturelles. "

3. La peine suit toujours la faute, actuelle ou originelle, soit de celui qui est puni, soit d'un autre, pour lequel satisfait celui qui subit la peine. Ce dernier cas est celui du Christ, selon Isaïe (53, 6) : " Il a été transpercé à cause de nos iniquités, broyé à cause de nos crimes. "

4. La faiblesse assumée par le Christ, loin d'être un obstacle à la fin de l'Incarnation, l'a extrêmement favorisée, nous venons de le dire. Et bien qu'elle ait voilé sa divinité, elle manifestait néanmoins son humanité, qui est la voie par laquelle nous parvenons à la divinité, selon l'épître aux Romains (5, 1) : " Nous avons accès à Dieu par Jésus Christ. " — D'autre part, ce que les anciens patriarches désiraient chez le Christ, ce n'était pas la force corporelle, mais bien la force spirituelle par laquelle le Sauveur a vaincu le diable et guéri notre faiblesse humaine.

Article 2 : Le Christ a-t-il assumé la nécessité de subir les déficiences du corps ?



Objections : 1. En effet, on lit dans Isaïe (53, 7) " Il s'est offert parce que lui-même l'a voulu ", et il s'agit de son offrande à la passion. Or la volonté s'oppose à la nécessité. Donc ce n'est pas par nécessité que le Christ a été soumis aux déficiences du corps.

2. S. Jean Damascène écrit : " On ne doit admettre rien de forcé dans le Christ ; tout en lui est volontaire. " Mais ce qui est volontaire ne saurait être nécessaire. Les déficiences corporelles ne se trouvaient donc pas dans le Christ d'une manière nécessaire.

3. La nécessité est imposée par quelqu'un de plus puissant. Mais aucune créature n'est plus puissante que l'âme du Christ, à laquelle il appartenait de conserver son propre corps. Les déficiences ou les infirmités corporelles n'étaient donc pas nécessaires chez le Christ.

En sens contraire, l'Apôtre écrit (Rm 8, 3) : " Dieu a envoyé son Fils dans une chair semblable à celle du péché. " Or la condition de notre chair de péché, c'est de se trouver dans la nécessité de mourir et de subir les autres genres de souffrance. Il faut donc également admettre une telle nécessité dans la chair du Christ.

Réponse : Il y a un double genre de nécessité la nécessité de coaction imposée par un agent extérieur : cette nécessité contrarie à la fois la nature et la volonté, qui sont toutes deux des principes intrinsèques ; — et une nécessité naturelle, qui vient des principes naturels d'un être, tels que la forme : c'est ainsi qu'il est nécessaire que le feu chauffe ; — ou la matière : ainsi est-il nécessaire que le corps composé d'éléments contraires soit corruptible.

Si l'on considère la nécessité qui vient de la matière, le corps du Christ était nécessairement soumis à la mort et aux autres déficiences analogues car, on l'a dit " la volonté divine permettait à la chair de pâtre et d'agir conformément à ses propriétés naturelles ". Or une telle nécessité, nous venons de le voir, vient des principes du corps humain.

Mais si nous parlons de la nécessité de coaction en tant qu'elle contrarie la nature corporelle, ici aussi le corps du Christ, selon la condition de sa nature propre, était soumis par nécessité aux clous qui le perdaient et au fouet qui le frappait. Mais en tant qu'une telle nécessité contrarie la volonté, il est évident que le Christ ne subissait pas ces déficiences par nécessité, ni à l'égard de la volonté divine, ni à l'égard de la volonté humaine considérée absolument, en tant qu'elle suit la délibération de la raison, mais seulement par rapport au mouvement naturel de sa volonté, en tant que, par nature, elle fuit la mort et tout dommage corporel.

Solutions : 1. Il faut dire que le Christ " s'est offert parce qu'il l'a voulu " par sa volonté divine, et par sa volonté humaine délibérée. Mais la mort était contraire au mouvement naturel de la volonté humaine, remarque S. Jean Damascène.

2. Cette objection est résolue par ce que nous venons de dire.

3. Rien ne fut plus puissant que l'âme du Christ, absolument parlant. Pourtant, il n'en reste pas moins vrai que quelque chose pouvait être plus puissant qu'elle par rapport à un effet particulier, comme par exemple la pénétration des clous dans sa chair, si l'on considère l'âme du Christ dans la nature et la puissance qui lui sont propres.

Article 3 : Le Christ a-t-il contracté les déficiences du corps ?

Objections : 1. On dit que nous " contractons " ce que nous tirons, avec la nature, de notre origine. Mais le Christ, par son origine, a dû recevoir de sa mère, avec la nature humaine, les déficiences et les infirmités corporelles, car la chair de sa mère était soumise à ces mêmes déficiences. Il semble donc que le Christ les a vraiment contractées.

2. Ce qui vient des principes mêmes de la nature est reçu en même temps qu'elle, et par là se trouve contracté. Or les pénalités dont nous parlons viennent des principes de la nature humaine. Le Christ les a donc contractées.

3. Par ces déficiences, le Christ est rendu semblable aux autres hommes, selon l'épître aux Hébreux (2, 17). Mais les autres hommes ont contracté ces déficiences. Il semble donc que le Christ, lui aussi, les a contractées.

En sens contraire, ces déficiences sont contractées du fait du péché (Rm 5, 12) : " Par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort. " Mais chez le Christ le péché n'avait pas sa place. Le Christ n'a donc pas contracté les déficiences corporelles.

Réponse : Le verbe " contracter " (contrahere : attirer : de tirer : trahere ; ensemble : cum) signifie un rapport entre l'effet et sa cause, c'est-à-dire que l'on " contracte " ce que l'on attire nécessairement à soi en même temps que sa cause. Or, la cause de la mort et des déficiences de la nature humaine, c'est le péché ; car " par le péché la mort est entrée dans ce monde " (Rm 5, 12). Donc ces déficiences sont " contractées " à proprement parler par ceux-là seulement qui les encourent du fait de la dette du péché. Mais le Christ n'a pas connu ces déficiences à cause de la dette du péché ; car, en commentant S. Jean (3, 31) : " Celui qui vient d'en haut est au-dessus de tout ", S. Augustin nous dit : " Le Christ vient d'en haut, c'est-à-dire de ces hauteurs que connut la nature humaine avant le péché du premier homme. " Il a pris en effet la nature humaine sans péché, avec cette pureté où elle se trouvait dans l'état d'innocence.

Et de la même manière il aurait pu assumer une nature humaine sans ses déficiences. Il est donc évident que le Christ n'a pas contracté les déficiences corporelles comme s'il les avait reçues en vertu d'une dette de péché, mais qu'il les a assumées de sa propre volonté.

Solutions : 1. La chair de la Vierge a été conçue dans le péché originel : et c'est pourquoi elle a contracté ces déficiences. Mais le Christ a assumé de la Vierge une nature sans péché. De la même manière il aurait pu assumer une nature exempte de peine ; mais pour accomplir l'œuvre de notre rédemption, il a voulu prendre sur lui la peine, nous l'avons dit. Il n'a donc pas contracté les déficiences corporelles, mais il les a assumées volontairement.

2. Il faut dire que la cause de la mort et des autres misères corporelles de la nature humaine est double. Il y a une cause éloignée qui vient des principes matériels du corps humain, en tant qu'il est composé d'éléments contraires. Mais cette cause se trouvait empêchée par la justice originelle. C'est pourquoi la cause prochaine de la mort et des autres misères est le péché qui détruit la justice originelle. Et puisque le Christ était sans péché, on ne peut pas dire qu'il avait contracté les déficiences corporelles, mais qu'il les avait assumées volontairement.

3. Le Christ a été rendu semblable aux autres hommes par ces déficiences quant à leur qualité, non quant à leur cause. Et c'est pourquoi il ne les a pas contractées comme les autres hommes.

Article 4 : Le Christ a-t-il assumé toutes les déficiences corporelles ?

Objections : 1. Selon S. Jean Damascène : " Ce qui ne peut être assumé ne peut être guéri. " Mais le Christ venait guérir toutes nos déficiences. Il devait donc les assumer toutes.

2. On a dit précédemment que le Christ, afin de satisfaire pour nous, devait posséder dans l'âme des habitus capables de la parfaire, et dans le corps, des déficiences. Mais dans son âme, le Christ a assumé la plénitude de toute grâce ; il a donc dû, dans son corps, assumer toutes les déficiences.

3. Parmi toutes les déficiences corporelles, la mort tient la première place. Mais le Christ a voulu mourir. A plus forte raison devait-il assumer toutes les déficiences.

En sens contraire, des réalités opposées ne peuvent se trouver en même temps dans le même sujet. Or certaines infirmités se contrarient mutuellement, étant causées par des principes opposés. Le Christ n'a donc pas pu assumer toutes les infirmités humaines.

Réponse : Le Christ a assumé les déficiences de l'homme afin de satisfaire pour le péché de la nature humaine ; pour cela il fallait qu'il possédât aussi dans son âme la perfection de la science

et de la grâce. Le Christ devait donc assumer les déficiences qui viennent du péché commun à toute la nature, et qui pourtant ne s'opposent pas à la perfection de la science et de la grâce.

Ainsi donc il ne convenait pas qu'il prît sur lui toutes les déficiences ou infirmités humaines. Il y en a parmi elles, en effet, qui s'opposent à la perfection de la science et de la grâce, telles l'ignorance, l'inclination au mal, la difficulté à faire le bien.

D'autre part il y a certaines déficiences qui ne sont pas encourues par toute la nature humaine à cause du péché de notre premier père. Elles se trouvent chez certains individus et ont des causes spéciales, comme la lèpre, l'épilepsie, etc. Tantôt elles sont produites par la faute de l'homme, comme une vie dérégulée ; tantôt elles proviennent d'une malformation. Or ni l'une ni l'autre de ces causes ne s'appliquent au Christ, car sa chair a été conçue du Saint-Esprit, dont la sagesse et la puissance sont infinies, et qui ne peut ni errer ni faillir ; et le Christ lui-même n'a mis aucun désordre dans la conduite de sa vie.

Mais il y a certaines déficiences qui se trouvent communément chez tous les hommes, du fait du péché de notre premier père : ce sont la mort, la faim, la soif, etc. Toutes ces déficiences, le Christ les a prises à son compte. Le Damascène les appelle " les passions naturelles et irréprochables " : naturelles, parce que communes à toute la nature humaine ; irréprochables, parce qu'elles n'impliquent pas un manque de science ou de grâce.

Solutions : 1. Toutes les déficiences particulières des hommes proviennent de la corruptibilité et de la possibilité du corps, auxquelles se surajoutent certaines causes particulières. Le Christ est venu en aide à la possibilité et à la corruptibilité de notre corps en les prenant sur lui, et par voie de conséquence il a guéri toutes nos autres déficiences.

2. La plénitude de toute grâce et de toute science était due à l'âme du Christ, considérée en elle-même du fait qu'elle était assumée par le Verbe de Dieu. C'est pourquoi le Christ possédait absolument toute plénitude de sagesse et de grâce. Mais il n'assuma nos déficiences que par miséricorde, afin de satisfaire pour notre péché, et non parce qu'elles lui convenaient par elles-mêmes ; aussi ne devait-il pas les assumer toutes, mais seulement celles qui, lui permettaient de satisfaire pour le péché de toute la nature humaine.

3. La mort s'est transmise à tous les hommes à partir du péché de notre premier père ; il n'en est pas de même de certaines autres déficiences, moins graves pourtant que la mort. C'est pourquoi la comparaison alléguée ne vaut pas.

### **QUESTION 15 : LES DÉFICIENCES DE L'ÂME ASSUMÉES PAR LE CHRIST**

1. Y a-t-il eu chez le Christ du péché ? — 2. Y avait-il chez le Christ le foyer du péché ? — 3. Y a-t-il eu chez le Christ de l'ignorance ? — 4. L'âme du Christ était-elle passible ? — 5. Y a-t-il eu chez le Christ de la douleur sensible ? — 6. De la tristesse ? — 7. De la crainte ? — 8. De l'étonnement ? — 9. De la colère ? — 10. Le Christ a-t-il été à la fois voyageur et compréhenseur ?

Article 1 : Y a-t-il eu chez le Christ du péché ?

Objections : 1. On dit dans le Psaume (22, 2) " Mon Dieu, mon Dieu, regarde-moi, pourquoi m'as-tu abandonné ? Le cri de mes fautes éloigne de moi le salut. " Or ces paroles s'appliquent au Christ en personne, puisque lui-même les a prononcées sur la croix. C'est donc qu'il y eut en lui des fautes.

2. L'Apôtre écrit (Rm 5, 12) : " Tous ont péché en Adam, parce que tous se trouvent en lui par leur origine. " Il a donc péché en Adam.

3. L'Apôtre écrit (He 2, 18) : " Du fait que le Christ a souffert et a été éprouvé, il peut secourir ceux qui ont été éprouvés. " Mais c'est surtout contre le péché que nous avons besoin de son secours. Il apparaît donc qu'il y avait chez lui du péché.

4. Il est écrit (2 Co 5, 21) : " Celui qui n'avait pas connu le péché ", le Christ, " Dieu l'a fait péché pour nous. " Mais ce qui est fait par Dieu existe vraiment. Donc, chez le Christ, il y a eu vraiment du péché.

5. Selon S. Augustin " dans le Christ homme, le Fils de Dieu s'est offert à nous en exemple de vie ". Mais l'homme avait besoin d'exemple non seulement pour bien vivre, mais aussi pour se repentir de ses péchés. Il semble donc que le Christ a dû connaître le péché afin de pouvoir donner par son repentir l'exemple de la pénitence.

En sens contraire, le Christ lui-même a dit (Jn 8, 46) : " Qui de vous me convaincra de péché ? "

Réponse : Nous l'avons dit plus haut, le Christ a pris nos déficiences afin de satisfaire pour nous, pour manifester la vérité de sa nature humaine, et enfin pour nous donner l'exemple de la vertu. De ces trois points de vue, il est évident qu'il ne devait pas assumer la déficience du péché. En premier lieu parce que le péché ne sert à rien pour la satisfaction ; bien plus il empêche son efficacité car, selon

l'Ecclésiastique (34, 19) : " Le Très-Haut n'agrée pas les dons des méchants. " De même, le péché n'est pas une preuve de la vérité de la nature humaine, car il ne fait pas partie de cette nature qui a Dieu pour cause ; il est plutôt introduit contre la nature " par une semence du diable ", comme dit le Damascène. Enfin, en péchant, le Christ ne pouvait pas donner l'exemple de la vertu, le péché étant son contraire. Le Christ n'a donc d'aucune manière assumé la déficience du péché, ni originel, ni actuel, selon S. Pierre (1 P 2, 22) " Il n'a pas commis de péché. "

Solutions 1. Comme dit le Damascène on attribue quelque chose au Christ tantôt par appropriation naturelle et hypostatique, comme lorsqu'on dit qu'il s'est fait homme et qu'il a souffert pour nous ; tantôt par appropriation personnelle et relative en ce qu'on lui attribue en notre nom personnel certaines choses qui ne lui conviennent d'aucune façon lorsqu'on le considère en lui-même. Aussi, parmi les sept règles de Ticonius présentées par S. Augustin, la première a trait " au Seigneur et à son corps, le Christ et l'Église étant regardés comme une seule personne ". Sous ce rapport, le Christ parle, au nom de ses membres, du cri de ses fautes, alors qu'en lui, qui est la tête, il n'y avait aucune faute.

2. Comme le dit encore S. Augustin, le Christ ne se trouvait pas tout à fait de la même manière que nous en Adam et en les autres patriarches. Car nous avons été en Adam en ce sens que nous procédons de lui selon le principe séminal et selon la substance corporelle. En effet, poursuit S. Augustin, " il y a dans la semence une matière corporelle visible et un principe invisible : tous les deux proviennent d'Adam. Mais si le Christ a pris la substance visible de sa chair du corps de la Vierge, en revanche le principe de sa conception ne vient pas de la semence d'un homme, il est tout autre et vient d'en haut ". Le Christ ne se trouvait donc pas en Adam par voie d'origine séminale, mais seulement par voie d'origine matérielle. Voilà pourquoi le Christ n'a pas reçu sa nature d'Adam, comme d'un principe actif, mais seulement d'une manière matérielle, et le principe actif en fut le Saint-Esprit. De même Adam a pris son corps matériellement du limon de la terre, tandis qu'il l'a reçu de Dieu comme principe actif. Voilà pourquoi le Christ n'a pas péché en Adam, car il ne se trouvait en lui qu'en raison de sa matière.

3. Le Christ, par ses épreuves et ses souffrances, nous a porté secours en satisfaisant pour nous. Mais le péché, loin de concourir à la satisfaction, l'entrave bien plutôt, nous venons de le dire. Aussi était-il nécessaire que le Christ fût pur de tout péché ; autrement la peine qu'il endurait eût été due pour ses propres fautes.

4. Dieu " a fait le Christ péché ", non en ce sens qu'il y a chez lui du péché, mais en ce sens qu'il a fait de lui une victime pour le péché. C'est ainsi qu'il est dit dans Osée (4, 8), à propos des prêtres qui, selon la loi, mangeaient les victimes offertes pour le péché : " Ils mangeront les péchés de mon peuple. " De même il est dit dans Isaïe (53, 6) : " Le Seigneur a placé sur lui les iniquités de nous tous ", ce qui signifie que Dieu a livré le Christ en victime pour les péchés de tous les hommes.

Ou bien on pourrait dire que Dieu " l'a fait péché " parce qu'il lui a donné " une chair semblable à celle du péché " (Rm 8, 3) : ce qui se réfère au corps passible et mortel assumé par le Christ.

5. Le pénitent peut donner un louable exemple, non pas du fait qu'il a péché, mais parce qu'il subit volontiers la peine due à son péché. Aussi le Christ a-t-il donné un plus grand exemple aux pénitents en acceptant de subir la peine non pour ses propres fautes, mais pour les péchés des autres.

Article 2 : Y avait-il chez le Christ le foyer du péché ?

Objections : 1. Le foyer du péché dérive du même principe que la possibilité ou la mortalité du corps, à savoir la perte de la justice originelle. C'est grâce à celle-ci en effet que les puissances inférieures de l'âme se trouvaient soumises à la raison, et le corps à l'âme. Or, le corps du Christ était passible et mortel. Il devait donc y avoir chez lui aussi le foyer du péché.

2. S. Jean Damascène écrit : " La volonté divine permettait à la chair du Christ de souffrir et d'opérer ce qui lui était propre. " Mais le propre de la chair est de désirer ce qui lui procure du plaisir. Et puisque le foyer du péché n'est autre que la convoitise, ainsi que le remarque la Glose sur l'épître aux Romains (7, 8), il semble bien qu'il y avait chez le Christ le foyer du péché.

3. En raison de ce foyer du péché, " la chair convoite contre l'esprit " (Ga 5, 17). Mais l'esprit se montre d'autant plus fort et digne de la couronne qu'il maîtrise davantage son ennemi, c'est-à-dire la convoitise de la chair, selon cette parole (2 Tm 2, 5) : " On ne couronnera que celui qui aura combattu selon les règles. " Or, le Christ avait un esprit très fort, très victorieux et suprêmement digne de la couronne, selon l'Apocalypse (6, 2) : " La couronne lui a été donnée, et il partit en vainqueur, pour vaincre encore. " Il semble donc qu'il devait y avoir, chez le Christ surtout, le foyer du péché.

En sens contraire, il est décrit (Mt 1, 20) " Ce qui est né en elle vient du Saint-Esprit. " Mais le Saint-Esprit exclut le péché, et cette inclination au mal que l'on appelle le foyer du péché. Ce foyer ne pouvait donc se trouver dans le Christ.

Réponse : Nous l'avons déjà dit le Christ a possédé d'une manière très parfaite la grâce et toutes les vertus. Or, la vertu morale qui se trouve dans la partie irrationnelle de l'âme, rend cette partie soumise à la raison, et elle le fait d'autant plus qu'elle-même est plus parfaite. Ainsi la tempérance soumet le concupiscible ; la force et la douceur soumettent l'irascible, comme nous l'avons montré dans la deuxième Partie. D'autre part le foyer du péché consiste dans une inclination de l'appétit sensible vers ce qui est contraire à la raison. Il apparaît donc avec évidence que plus la vertu est parfaite dans un individu, plus elle affaiblit le foyer du péché. Et puisque le Christ possédait la vertu au suprême degré, il s'ensuit que le foyer du péché n'existait pas chez lui, d'autant plus qu'une telle déficience ne peut s'ordonner à la satisfaction, mais porte plutôt vers son contraire.

Solutions : 1. Les puissances inférieures appartenant à l'appétit sensible sont aptes par nature à obéir à la raison ; il n'en est pas de même des forces et des humeurs corporelles, ni non plus de l'âme végétative comme le montre Aristote. C'est pourquoi la vertu parfaite, qui se conforme à la droite raison, n'exclut pas la possibilité du corps ; tandis qu'elle exclut le foyer du péché, qui se définit par la résistance de l'appétit sensible à la raison.

2. La chair convoite naturellement tout ce qui lui apporte du plaisir, par la convoitise de l'appétit sensible. Mais l'homme étant animal raisonnable, sa chair ne convoite un objet que conformément à l'ordre de la raison. C'est ainsi que la chair du Christ, par un désir de l'appétit sensible, convoitait naturellement le manger, le boire, le sommeil et les autres biens de ce genre, qui sont objet de désir raisonnable, comme le montre S. Jean Damascène ; il ne suit donc pas de là que le Christ avait en lui le foyer du péché, qui suppose un désir déraisonnable des biens sensibles.

3. Une certaine force de l'esprit se manifeste par la résistance aux convoitises de la chair qui la contrarient ; mais cette force de l'esprit se manifeste bien davantage, si elle est capable de dominer totalement la chair pour qu'elle ne puisse plus convoiter contre l'esprit. Et tel était le cas du Christ, dont l'esprit atteignait le plus haut degré de force. Et bien que le Christ n'ait pas eu à soutenir ces combats intérieurs suscités par le foyer du péché, il a enduré les assauts extérieurs du monde et du diable ; c'est en les repoussant qu'il a mérité la couronne du vainqueur.

Article 3 : Y a-t-il eu chez le Christ de l'ignorance ?

Objections : 1. Il existe vraiment chez le Christ ce qui lui revient selon la nature humaine, bien que cela ne lui revienne pas selon la nature divine, comme la souffrance et la mort. Mais l'ignorance convient au Christ selon la nature humaine, car le Damascène dit : " Il assumait une nature ignorante et servile. " Il y eut donc vraiment de l'ignorance chez le Christ.

2. On est ignorant par défaut de connaissance. Mais il y a au moins une connaissance qui fit défaut au Christ, puisque l'Apôtre écrit (2 Co 5, 21) : " Celui qui n'a pas connu le péché a été fait péché pour nous. " Le Christ ignorait donc quelque chose.

3. Nous lisons dans Isaïe (8, 4) : " Avant que l'enfant sache dire "papa" et "maman", la puissance de Damas sera enlevée. " Or l'enfant en question, c'est le Christ. Le Christ ignorait donc certaines choses.

En sens contraire, on ne supprime pas l'ignorance par l'ignorance. Or le Christ est venu pour détruire nos ignorances, car il est venu pour apporter la lumière à ceux qui sont assis dans les ténèbres et à l'ombre de la mort. Il ne pouvait donc y avoir de l'ignorance dans le Christ.

Réponse : De même que le Christ possédait la plénitude de la grâce et de la vertu, de même il possédait aussi la plénitude de toute science, comme nous l'avons montré. Et de même que la plénitude de grâce et de vertu exclut en lui le foyer du péché, ainsi la plénitude de science exclut l'ignorance à laquelle elle s'oppose. Il n'y eut donc pas plus d'ignorance en lui qu'il n'y eut de foyer de péché.

Solutions : 1. La nature assumée par le Christ peut être envisagée à un double point de vue : ' tout d'abord dans sa raison spécifique ; c'est sous ce rapport que le Damascène la déclare ignorante et servile, car il ajoute : " La nature de l'homme est en effet au service de Dieu qui l'a faite, et elle ne possède pas la connaissance de l'avenir. " En second lieu on peut considérer la nature assumée par le Christ dans son union à l'hypostase divine, d'où lui vient la plénitude de science et de grâce, selon S. Jean : " Nous l'avons vu, comme Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité. " A ce point de vue, il n'y avait pas d'ignorance dans la nature humaine du Christ.

2. On dit que le Christ n'a pas connu le péché, en ce sens qu'il n'en a pas fait l'expérience. Il l'a connu cependant par connaissance objective.

3. Le prophète parle ici de la connaissance humaine du Christ. Il veut donc dire ceci : Avant que l'enfant sache humainement nommer son père, c'est-à-dire Joseph, qui était son père putatif, et sa mère, c'est à dire Marie, la puissance de Damas sera enlevée. Il ne faut pas l'entendre en ce sens qu'à un moment donné le Christ fut homme et ignore quelque chose : mais " avant qu'il sache ", c'est-à-dire avant qu'il devienne un homme possédant une science humaine, la puissance

de Damas et les dépouilles de Samarie devaient être enlevées par le roi d'Assyrie, si l'on prend le texte au sens littéral ; et si on le prend au sens spirituel, comme le fait S. Jérôme " Avant sa naissance, le Christ devait sauver son peuple par la seule invocation de son nom. "

Pourtant S. Augustin, dans un sermon sur l'Épiphanie, explique que la prophétie s'est accomplie au moment de l'adoration des Mages. Il dit en effet : " Avant que son corps humain pût proférer des paroles humaines, il a reçu la puissance de Damas, c'est-à-dire les richesses dont Damas s'enorgueillissait ; et, parmi les richesses, on donne le premier rang à l'or. Quant aux dépouilles de Samarie, elles lui appartenaient également. La Samarie en effet est mise ici pour l'idolâtrie, car le peuple de ce pays s'est tourné vers le culte des idoles. Ce furent donc les premières dépouilles que l'enfant arracha à l'idolâtrie. Comme on le voit d'après cette interprétation, les mots " avant que l'enfant sache " signifient " avant qu'il montre sa science " .

Article 4 : L'âme du Christ était-elle passible ?

Objections : 1. Aucun être ne pâtit que par l'action d'un plus puissant que lui, car " l'agent l'emporte sur le patient ", ainsi que le démontrent S. Augustin et Aristote. Mais aucune créature ne fut plus éminente que l'âme du Christ. Celle-ci n'a donc pu pâtir d'aucune créature. Ainsi elle ne devait pas être passible, car la puissance de pâtir aurait été vaine en lui.

2. Cicéron dit que les passions de l'âme sont des maladies. Mais l'âme du Christ ne pouvait être malade, car la maladie de l'âme est une conséquence du péché, selon le Psaume (41, 5). " Guéris mon âme, parce que j'ai péché contre toi. " Il n'y avait donc pas de passions de l'âme chez le Christ.

3. Les passions de l'âme semblent être identiques au foyer du péché ; et c'est pour cette raison que l'apôtre les appelle " passions pécheresses " (Rm 7,5). Or dans le Christ, il n'y avait pas de foyer de péché comme on l'a dit. Il n'y eut donc de passions pas en lui semble-t-il, de passion ; et par conséquent son âme n'était pas passible.

En sens contraire, le psalmiste parlant au nom du Christ, dit (88, 4) " Mon âme est rassasiée de maux ", ce qui s'entend non de péchés, mais de maux humains, ou comme l'explique la Glose, " de douleurs ". L'âme du Christ était donc passible.

Réponse : L'âme, unie au corps, peut pâtir d'une double manière, selon qu'il s'agit d'une passion corporelle ou d'une passion psychique, animale. Elle pâtit corporellement par une lésion du corps. L'âme, en effet, étant la forme du corps, ne constitue avec lui qu'un seul être ; aussi, quand le corps subit une passion corporelle, l'âme se trouve-t-elle atteinte par accident, sous le rapport de son existence dans le corps. Et comme le corps du Christ, nous l'avons dit était passible et mortel, il s'ensuit nécessairement que l'âme aussi était passible de cette manière.

Mais l'âme peut pâtir encore d'une passion psychique ou animale, dans les opérations qui lui sont propres, et dans celles où elle a plus de part que le corps. Et l'on dit, de ce point de vue, que l'âme pâtit, même selon l'intellection et la sensation. Cependant, comme nous l'avons dit dans la deuxième Partie, les véritables passions de l'âme, à proprement parler, sont les affections de l'appétit sensible. Or, celles-ci se trouvaient dans le Christ tout aussi bien que les autres éléments de la nature humaine. De là cette parole de S. Augustin : " Quand, sous la forme d'esclave, le Seigneur a daigné vivre de la vie humaine, lui-même a fait des affections l'usage qu'il jugeait nécessaire. Si le corps et l'âme humaine sont en lui une vérité, la sensibilité humaine en lui n'est pas un mensonge. "

Il faut reconnaître néanmoins que ces passions ne se trouvaient pas dans le Christ de la même manière qu'en nous, selon une triple différence.

1° Sous le rapport de leur objet : les passions nous portent la plupart du temps vers des biens illicites, ce qui ne pouvait se produire dans le Christ.

2° Sous le rapport de leur principe : nos passions devançant souvent le jugement de la raison, tandis que, dans le Christ, tous les mouvements de l'appétit sensible naissaient sous le contrôle de la raison. Ce qui fait dire à S. Augustin : " Ces mouvements, le Christ les a accueillis quand il l'a voulu, en vertu d'un plan très précis, de même qu'il est devenu homme quand il l'a voulu. "

3° Sous le rapport de leur effet : en nous il arrive que les mouvements passionnels ne se cantonnent pas dans l'appétit sensible, mais qu'ils entraînent la raison. Cela ne se produit pas chez le Christ. Il maîtrisait les mouvements de la nature charnelle de telle sorte qu'ils demeuraient dans l'appétit sensible sans entraver d'aucune manière le droit usage de la raison. Et c'est ce que dit S. Jérôme : " Notre Seigneur, pour montrer qu'il était devenu homme véritable, a éprouvé véritablement de la tristesse ; mais, parce que cette passion ne dominait pas son âme, il est dit seulement dans l'Évangile qu'il commença à s'attrister, comme s'il s'agissait plutôt d'une pro-passion. " D'après ce texte, la passion proprement dite serait donc celle qui domine l'esprit, c'est-à-dire la raison ; la pro-passion, c'est la passion qui, commencée dans l'appétit sensible, ne s'étend pas au-delà.

Solutions : 1. L'âme du Christ, surtout par la puissance divine, pouvait résister aux passions et les empêcher de dominer. Mais, de sa propre volonté, le Christ consentait à les subir, tant dans son corps que dans son âme.

2. Cicéron se range ici à l'opinion des stoïciens qui ne donnaient pas le nom de passions à tous les mouvements de l'appétit sensible, mais seulement à ceux qui étaient désordonnés. Il est bien évident que des passions de ce genre ne se trouvaient pas chez le Christ.

3. Les " passions pécheresses " sont des mouvements de l'appétit sensible inclinant aux actions illicites. Il ne peut pas en être question à propos du Christ, pas plus que du foyer du péché.

Article 5 : Y a-t-il eu chez le Christ de la douleur sensible ?

Objections : 1. S. Hilaire écrit : " Puisque mourir pour le Christ, c'est vivre, pourquoi s'imaginer que dans le mystère de sa mort, il a éprouvé de la douleur, lui qui donne la vie en récompense à ceux qui meurent pour lui ? " Et plus loin : " Le Fils unique de Dieu s'est fait homme véritable sans cesser d'être Dieu : frappé de coups, accablé de blessures, chargé de chaînes, suspendu à la croix, tout cela le faisait sans doute pâtir du choc reçu, mais sans lui faire éprouver de douleur. " Le Christ n'a donc pas éprouvé de véritable douleur.

2. C'est le propre de la chair conçue dans le péché, que d'être soumise à la nécessité de la douleur. Mais la chair du Christ n'a pas été conçue avec le péché, puisqu'elle a été conçue du Saint-Esprit dans le sein de la Vierge. Elle n'a donc pas été soumise à la nécessité de connaître la douleur.

3. La jouissance que l'on éprouve à contempler les choses divines diminue le sentiment de la douleur : c'est ainsi que la considération de l'amour divin, chez les martyrs soumis aux supplices, rendait leur douleur plus tolérable. Or l'âme du Christ jouissait souverainement de la contemplation de Dieu, dont elle voyait l'essence, comme on l'a dit plus haut. Elle ne pouvait donc pas éprouver de douleur.

En sens contraire, nous lisons dans Isaïe (53, 4) : " Il a véritablement porté nos douleurs. "

Réponse : Comme il ressort de ce que nous avons dit dans la deuxième Partie, pour qu'il y ait véritablement douleur sensible, il faut une lésion du corps, et le sentiment de cette lésion. Or le corps du Christ pouvait subir une lésion, étant passible et mortel, nous l'avons dit plus haut. D'autre part, le sentiment de cette lésion ne pouvait lui faire défaut, puisque son âme était en possession parfaite de toutes ses puissances naturelles. Sans aucun doute par conséquent, le Christ a véritablement éprouvé de la douleur.



Solutions : 1. Dans le passage cité et d'autres semblables, S. Hilaire n'entend pas exclure de la chair du Christ la vérité de la douleur, mais seulement sa nécessité. Aussi, après les paroles que nous avons rapportées, ajoute-t-il : " Ce n'est pas parce qu'il avait faim ou soif, ou parce qu'il pleurait que le Seigneur s'est montré en train de boire, de manger ou de s'affliger, mais c'était afin de prouver la réalité de son corps ; il s'est plié aux habitudes du corps, en leur donnant satisfaction, conformément à notre nature. Autrement dit, lorsqu'il a pris de la boisson ou de la nourriture, il n'a pas cédé à une nécessité corporelle, mais à la manière de faire habituelle. " Et en parlant de nécessité, l'auteur se réfère ici à la cause première de ces déficiences, qui est le péché, comme nous l'avons dite, ce qui revient à dire que la chair du Christ n'a pas été soumise nécessairement à ces déficiences, du fait qu'elle n'a pas connu le péché. C'est pourquoi S. Hilaire ajoute : " Le Christ a possédé un corps avec une origine propre ; son existence ne lui vient pas d'une conception humaine viciée, mais c'est de la vertu de sa propre puissance qu'il subsiste en la forme de notre corps. " Néanmoins, si l'on considère la cause prochaine de ces déficiences, qui est le rassemblement d'éléments contraires, il faut reconnaître que la chair du Christ s'y est trouvée soumise nécessairement.

2. La chair conçue dans le péché est soumise à la douleur non seulement par le déterminisme de ses principes naturels, mais encore par la nécessité que crée la responsabilité du péché. Or cette nécessité ne se trouve pas chez le Christ, mais seulement le déterminisme des principes naturels.

3. Comme on l'a dit, par une dispensation de la puissance divine du Christ, la béatitude était contenue et, ne rejaillissant pas sur le corps, ne lui enlevait pas la possibilité ni la mortalité. Pour la même raison, la jouissance de la contemplation était contenue dans l'esprit, et ne s'écoulait pas vers les puissances sensibles, ce qui les aurait préservées de la douleur.

Article 6 : Y a-t-il eu chez le Christ de la tristesse ?

Objections : 1. Il semble qu'il n'y a pas eu en lui de tristesse, selon Isaïe (42, 4 Vg) " Il ne sera ni triste ni turbulent. "

2. On lit dans les Proverbes (12, 21 Vg) " Aucun malheur ne contristera le juste. " Et les stoïciens en donnaient cette raison que l'on ne s'attriste que de la perte de ses biens ; or, le juste ne regarde comme ses biens propres que la justice et la vertu, qu'il ne peut pas perdre. Car il serait soumis à la fortune, s'il s'attristait de la perte des richesses. Mais le Christ fut souverainement juste, selon Jérémie (23, 6) : " Voici le nom qu'on lui donnera : le Seigneur, notre juste. " Donc il n'y a pas eu de tristesse chez le Christ.

3. Le Philosophe dit que toute tristesse est un mal, qu'il faut fuir. Mais dans le Christ il n'y avait pas de mal, ni rien qui dût être évité. Il n'y avait donc pas en lui de tristesse.

4. S. Augustin écrit : " La tristesse a pour objet les choses qui nous arrivent contre notre volonté. " Mais le Christ n'a rien souffert qu'il n'ait voulu ; il est dit en effet dans Isaïe (53, 7) : " Il s'est offert, parce qu'il l'a voulu. " Le Christ n'a donc pas connu la tristesse.

En sens contraire, nous lisons (Mt 26, 38) cette parole du Seigneur : " Mon âme est triste jusqu'à la mort. " Et Ambroise écrit : " Comme homme, il a éprouvé de la tristesse, car il s'est chargé de ma tristesse. C'est avec confiance que je parle de tristesse, moi qui prêche la croix. "

Réponse : Comme nous l'avons dit, par une dispensation de la puissance divine, la jouissance de la contemplation de Dieu était contenue dans l'esprit du Christ et, ne rejaillissant pas sur les puissances sensibles, ne les préservait pas de la douleur. Or la tristesse, comme la douleur sensible, se trouve dans l'appétit sensible ; elle a seulement un motif ou un objet différent. L'objet et le motif de la douleur, c'est la lésion perçue par le sens du toucher, comme il arrive lorsque l'on est blessé. L'objet et le motif de la tristesse, c'est un dommage ou un mal appréhendé intérieurement soit par la raison, soit par l'imagination, comme nous l'avons montré

dans la deuxième Partie ; c'est ainsi que l'on s'attriste d'avoir perdu une protection ou de l'argent.

Or, l'âme du Christ pouvait appréhender intérieurement un objet comme constituant un dommage soit pour elle-même, comme sa passion et sa mort ; soit pour les autres, comme les péchés de ses disciples ou des juifs qui le mirent à mort. De même que le Christ pouvait éprouver une véritable douleur, de même il pouvait éprouver une véritable tristesse. Il y avait cependant de ce point de vue entre lui et nous cette triple différence que nous avons déjà signalées en parlant de la possibilité du Christ en général.

Solutions : 1. La tristesse doit être écartée du Christ, comme passion proprement dite ; il n'y avait en lui qu'un commencement de tristesse, une pro-passion. C'est pourquoi il est dit dans S. Matthieu (26, 37) : " Il commença à éprouver de la tristesse et de l'angoisse. " Et, comme l'écrit S. Jérôme : " Autre chose est de s'attrister, autre chose de commencer à s'attrister. "

2. Selon S. Augustin : " A la place des trois perturbations de l'âme (le désir, le plaisir et la crainte), les stoïciens plaçaient dans l'âme du sage trois passions bonnes ; à la place du désir, la volonté ; à la place du plaisir, la joie ; à la place de la crainte, la prudence. Mais à la place de la tristesse, ils prétendaient qu'il ne pouvait rien y avoir dans l'âme du sage, car la tristesse a pour objet le mal déjà survenu ; or ils estimaient qu'aucun mal ne pouvait arriver au sage ". Car ils ne pensaient pas qu'il y eût d'autre bien que le bien honnête, qui rend les hommes bons ; ni d'autre mal que le mal déshonnête, qui rend les hommes mauvais.

Sans doute, le bien honnête est le plus grand bien de l'homme, et le mal déshonnête est son plus grand mal, car ils se rapportent à la raison qui est la partie principale de son être. Néanmoins il y a pour l'homme des biens secondaires, relatifs à son corps, ou aux choses extérieures qui lui sont utiles. Sous ce rapport, l'âme du sage peut éprouver de la tristesse dans l'appétit sensible, par l'appréhension de maux sensibles, pourvu que cette tristesse ne trouble pas sa raison. En ce sens, on comprend qu'" aucun malheur ne contristera le juste ", car aucun accident n'est capable de troubler sa raison. Et c'est de cette manière que la tristesse pouvait se trouver dans le Christ, à titre de pro-passion, non à titre de passion.

3. Toute tristesse est un mal de peine ; mais elle n'est un mal de faute que lorsqu'elle procède d'une affectivité désordonnée. Aussi S. Augustin écrit-il " Si ces affections suivent la droite raison, et si l'on en fait usage au temps et au lieu voulus, qui donc oserait les qualifier de passions morbides ou vicieuses ? "

4. Rien ne s'oppose à ce qu'un objet qui en lui-même contrarie la volonté, soit cependant voulu en raison de la fin à laquelle il est ordonné ; ainsi une médecine amère n'est pas voulue pour elle-même, mais pour obtenir la santé. C'est de cette manière que la mort et la passion, considérées en elles-mêmes, furent involontaires chez le Christ et lui causèrent de la tristesse ; ce qui ne les empêcha pas d'être voulues pour obtenir la rédemption du genre humain.

Article 7 : Y a-t-il eu chez le Christ de la crainte ?

Objections : 1. On lit dans les Proverbes (28, 1 Vg) — " Le juste possédera l'assurance d'un lion ; il sera sans terreur. " Mais le Christ fut souverainement juste. Donc il n'y a eu aucune crainte chez lui.

2. S. Hilaire écrit " je le demande à ceux qui pensent ainsi : Serait-il raisonnable que le Christ ait craint la mort, lui qui, après avoir détruit chez ses Apôtres toute crainte de la mort, les a exhortés à la gloire du martyre ? "

3. La crainte semble avoir pour seul objet le mal que l'homme ne peut éviter. Mais le Christ pouvait éviter et le mal de peine qu'il a souffert, et le mal de faute qui affecte les autres hommes. Il n'y a donc pas eu de crainte chez le Christ.

En sens contraire, on lit en S. Marc (14, 33) : " Jésus commença à éprouver de la crainte et de l'angoisse. "

Réponse : De même que la tristesse est produite par la connaissance du mal présent, de même la crainte est produite par la connaissance d'un mal futur. Cependant la connaissance d'un mal futur qui se présente avec une certitude absolue n'engendre pas la crainte. Le Philosophe dit que la crainte n'existe que là où l'on espère échapper au mal ; car, lorsqu'il n'y a aucun espoir d'y échapper, le mal est connu comme présent, et ainsi il cause de la tristesse plus que de la crainte. Ainsi la crainte peut être envisagée à deux points de vue. Selon le premier, l'appétit sensible s'oppose à toute atteinte corporelle : par la tristesse si elle est présente, et par la crainte si elle est future. A ce point de vue, on peut dire que le Christ a eu de la crainte, aussi bien que de la tristesse.

En second lieu, on peut envisager l'incertitude de l'événement futur ; c'est ainsi que la nuit un bruit insolite nous fait peur parce que nous n'en connaissons pas l'origine. En ce sens, dit le Damascène, le Christ n'a pas éprouvé de crainte.

Solutions : 1. On dit que le juste est " sans crainte " en ce que la terreur implique une véritable passion, qui détourne l'homme du bien raisonnable. Or la crainte ne se trouvait pas ainsi chez le Christ, mais sous la forme d'une propassion. C'est pourquoi l'évangile dit que Jésus " commença à éprouver de la crainte et de l'angoisse ", signifiant par là, explique S. Jérôme, qu'il s'agit d'une pro-passion.

2. S. Hilaire exclut chez le Christ la crainte comme il exclut la tristesse, quant à leur nécessité. Mais afin de manifester la vérité de sa nature humaine, le Christ a ressenti volontairement de la crainte et aussi de la tristesse.

3. Le Christ pouvait, par sa puissance divine, éviter les maux qui le menaçaient ; mais ils étaient inévitables, ou difficilement évitables, à cause de la faiblesse de sa chair.

Article 8 : Y a-t-il eu chez le Christ de l'étonnement ?

Objections : 1. Le Philosophe enseigne que l'étonnement est produit par un effet dont on ignore la cause : ainsi l'étonnement vient de l'ignorance. Mais le Christ n'ignorait rien, on l'a montré.

2. S. Jean Damascène, écrit : " L'étonnement est une crainte produite par une forte imagination " et d'après le Philosophe, " le magnanime ne s'étonne de rien ". Le Christ, qui fut souverainement magnanime, n'a donc pas eu d'étonnement.

3. Nul ne s'étonne de ce qu'il peut faire lui-même. Mais le Christ pouvait réaliser les plus grandes choses. Il ne pouvait donc s'étonner de rien.

En sens contraire, on lit (Mt 8, 10) : " Jésus, entendant " les paroles du centurion " fut dans l'étonnement ".

Réponse : L'étonnement a pour objet propre quelque chose de nouveau et d'insolite. Or, chez le Christ, il ne pouvait rien y avoir de nouveau ni d'insolite pour sa science divine, ni pour sa science humaine, par laquelle il connaît les réalités dans le Verbe, ou par laquelle il les connaît par des espèces infuses. Mais il a pu rencontrer du nouveau et de l'insolite selon sa science expérimentale, qui lui permettait de rencontrer chaque jour du nouveau.

Par conséquent au point de vue de la science divine, de la science bienheureuse, ou de la science infuse du Christ, il n'y a pas eu chez lui d'étonnement. Mais il n'en est pas de même pour sa science expérimentale : avec celle-ci, il a pu connaître l'étonnement. Et il a assumé cette déficience pour nous instruire, et pour nous apprendre à nous étonner de ce qui l'étonnait lui-même. Aussi S. Augustin écrit-il : " L'étonnement du Seigneur signifie qu'il faut nous étonner, nous aussi, car nous en avons encore besoin. De tels mouvements ne sont donc pas chez lui le signe d'une perturbation de l'âme, mais font partie de l'enseignement du Maître. "

Solutions : 1. Le Christ n'ignorait rien ; pourtant quelque chose de nouveau pouvait devenir l'objet de sa science expérimentale et produire en lui de l'étonnement.

2. Le Christ s'étonnait de la foi du centurion, non pas qu'elle fût quelque chose de grand par rapport à lui-même, mais par rapport aux autres.

3. Le Christ pouvait tout faire par sa puissance divine ; de ce point de vue, rien ne pouvait l'étonner. Mais il était capable d'éprouver l'étonnement selon sa science humaine expérimentale, nous venons de le dire.

Article 9 : Y a-t-il eu chez le Christ de la colère ?

Objections : 1. Il est écrit (Jc 1, 20) : " La colère de l'homme n'accomplit pas la justice de Dieu. " Mais il n'y avait rien dans le Christ qui n'appartînt à la justice de Dieu, car lui-même " par Dieu est devenu pour nous justice " (1 Co 1, 30). Il semble donc qu'il n'a pas dû y avoir de la colère chez le Christ.

2. La colère est opposée à la mansuétude, ainsi que le prouve Aristote. Mais le Christ fut plein de mansuétude. Il n'a donc pas éprouvé de colère.

3. S. Grégoire dit que " la colère causée par le péché aveugle l'œil de l'esprit, tandis que la colère causée par le zèle le trouble ". Mais dans le Christ, le regard de l'esprit ne fut jamais aveuglé ou troublé. Ni le péché ni le zèle n'ont donc poussé le Christ à la colère.

En sens contraire, on lit en S. Jean (2, 17) qu'il a réalisé la prophétie du Psaume (69, 10) " Le zèle de ta maison me dévore. "

Réponse : Comme nous l'avons dit dans la deuxième Partie, la colère est un effet de la tristesse ; car, lorsque l'on cause de la tristesse à quelqu'un, celui-ci éprouve, dans sa partie sensible, le désir de repousser l'injustice commise, que celle-ci s'adresse à lui ou à d'autres. Ainsi la colère est-elle une passion composée de tristesse et de désir de vengeance. Or nous avons vu que le Christ pouvait éprouver de la tristesse. Quant au désir de vengeance, il peut quelquefois s'accompagner de péché, quand on cherche à se venger d'une manière déraisonnable. En ce sens, le Christ n'a pu connaître la colère, car une telle colère est celle qu'on appelle " colère provoquée par le vice ". Mais il peut y avoir aussi un désir de vengeance qui non seulement est sans péché, mais qui est digne de louange ; c'est le cas du désir qui se conforme à l'ordre de la justice, et qu'on appelle " colère provoquée par le zèle ". S. Augustin a écrit en effet " Il est dévoré du zèle de la maison de Dieu, celui qui désire corriger tout le mal qu'il voit, et qui, lorsqu'il ne peut le corriger, le tolère en gémissant. " Telle fut la colère du Christ.

Solutions : 1. Comme le remarque S. Grégoire, la colère chez l'homme se présente sous une double forme. Tantôt elle surprend la raison et l'entraîne avec elle dans l'action ; et alors on peut dire que la colère " opère ", car l'opération s'attribue à l'agent principal. A ce point de vue l'on comprend que " la colère de l'homme n'accomplit pas la justice de Dieu ". Tantôt la colère suit la raison et devient comme son instrument. Et alors l'opération qui a pour objet la justice ne s'attribue pas à la colère, mais à la raison.

2. La colère qui transgresse l'ordre de la raison est opposée à la mansuétude ; mais non la colère qui est modérée et maintenue par la raison dans un juste milieu, car ce juste milieu, c'est précisément la mansuétude.

3. Chez nous, dans l'ordre naturel, les puissances de l'âme se gênent naturellement si bien que, lorsque l'opération d'une puissance est intense, l'opération d'une autre puissance s'affaiblit. Cela explique que le mouvement de la colère, même lorsqu'il est mesuré selon la raison brouille plus ou moins le regard de l'âme en contemplation. Mais dans le Christ, par la modération venant de la puissance divine, il était permis à chaque puissance d'exercer son activité propre, si bien qu'aucune puissance n'était paralysée par une autre. C'est pourquoi, de même que la délectation

de l'âme en train de contempler n'entravait pas la tristesse ou la douleur des facultés inférieures, de même les passions de celles-ci ne mettaient aucun obstacle à l'activité de la raison.

Article 10 : Le Christ a-t-il été à la fois voyageur et compréhenseur ?

Objections : 1. Il appartient au voyageur de se mouvoir vers la fin de la béatitude ; et au compréhenseur il appartient de se reposer dans cette fin. Mais il est impossible à un même sujet de se mouvoir vers une fin et en même temps de se reposer en elle. Donc il était impossible que le Christ soit en même temps voyageur et compréhenseur.

2. Se mouvoir vers la béatitude, ou l'obtenir ne concerne pas le corps, mais l'âme. Aussi S. Augustin dit-il : " Ce qui rejailit de l'âme sur la nature inférieure qui est le corps, ce n'est pas la béatitude, (car celle-ci est propre à ce qui, en nous, jouit et comprend), mais c'est la plénitude de la santé, la vigueur indestructible. " Or le Christ, tout en ayant un corps passible, jouissait pleinement de Dieu dans son esprit. Donc il n'était pas voyageur, mais uniquement compréhenseur.

3. Les saints, dont les âmes sont au ciel et les corps au tombeau, jouissent dans leur âme de la béatitude, bien que leurs corps demeurent soumis à la mort. pourtant on ne les appelle pas voyageurs, mais seulement compréhenseurs. Pour la même raison, bien que le corps du Christ fût mortel, il semble, puisque son esprit jouissait de Dieu, qu'il fut seulement compréhenseur et nullement voyageur.

En sens contraire, il est écrit (Jr 14, 8) " Pourquoi seras-tu comme un étranger sur la terre et comme un voyageur qui fait un détour pour t'arrêter ? "

Réponse : On est appelé " voyageur " lorsque l'on tend vers la béatitude ; on est dit compréhenseur lorsqu'on l'a déjà saisie, selon S. Paul : " Courez afin de saisir (comprendre) le prix " (1 Co 9, 24) ; et : " Je poursuis ma course afin de saisir " (Ph 3, 12). Or la béatitude parfaite réside dans l'âme et dans le corps, comme nous l'avons établi dans la deuxième Partie. Celle de l'âme, quant à ce qui lui est propre, qui lui fait voir Dieu et jouir de lui. Celle du corps, selon que celui-ci " ressuscitera corps spirituel, dans la puissance, la gloire et l'incorruptibilité " (1 Co 15, 42).

Or le Christ, avant la Passion, voyait pleinement Dieu par son esprit ; ainsi possédait-il la béatitude en ce qui est propre à l'âme. Quant au reste, cela manquait à la béatitude, parce que son âme était passible, son corps était passible et mortel, comme nous l'avons montré plus haute. C'est pourquoi il était en même temps compréhenseur, parce qu'il possédait la béatitude propre à l'âme, et voyageur parce que, pour tout le reste qui manquait à la béatitude, il tendait vers celle-ci.

Solutions : 1. Il est impossible de se mouvoir vers une fin et de se reposer en elle sous le même rapport. Mais cela est possible sous des rapports différents ; ainsi un homme peut en même temps connaître ce qu'il sait déjà, et apprendre ce qu'il ne sait pas encore.

2. La béatitude, dans l'âme, siège proprement et de façon primordiale dans l'esprit. Mais à titre secondaire et comme instrumental, les biens du corps sont nécessaires à la béatitude, selon Aristote pour qui les biens extérieurs contribuent à la béatitude à titre d'instruments.

3. La comparaison entre les âmes des saints et le Christ est sans valeur pour deux motifs. D'abord les âmes des saints ne sont pas passibles, comme était l'âme du Christ. Ensuite parce que leur corps ne font rien pour tendre à la béatitude, alors que le Christ, par ses souffrances corporelles, tendait à la béatitude, quant à la gloire de son corps.

Il faut maintenant étudier les conséquences de l'union hypostatique : 1° Ce qui convient au Christ lui-même (Q. 16-19). — 2° Ce qui convient au Christ par rapport à Dieu le Père (Q. 20-24). — 3° Ce qui convient au Christ par rapport à nous (Q. 25-26).

Sur ce qui convient au Christ lui-même, nous étudierons : I. Ce qui lui convient selon l'être et le devenir (Q. 16). II. Ce qui lui convient en raison de son unité (Q. 17-19).

**QUESTION 16: LES CONSÉQUENCES DE L'UNION HYPOSTATIQUE POUR CE QU'ON PEUT ATTRIBUER AU CHRIST SELON L'ÊTRE ET LE DEVENIR**

1. Est-il vrai de dire : " Dieu est homme " ? — 2. Est-il vrai de dire : " L'homme est Dieu " ? — 3. Le Christ peut-il être appelé " homme du Seigneur " ? — 4. Ce qui convient au Fils de l'homme peut-il être attribué à la nature divine, et inversement ? — 5. Ce qui convient au Fils de l'homme peut-il être attribué au Fils de Dieu, et ce qui convient au Fils de Dieu, à la nature humaine ? — 6. Est-il vrai de dire : " Le Fils de Dieu a été fait homme " ? — 7. Est-il vrai de dire " L'homme a été fait Dieu " ? — 8. Est-il vrai de dire : " Le Christ est une créature " ? 9. Est-il vrai de dire du Christ : " Cet homme a commencé d'exister " ? — 10. Est-il vrai de dire : " Le Christ, en tant qu'homme, est une créature " ? — 11. Est-il vrai de dire : " Le Christ, en tant qu'homme, est Dieu " ? — 12. Est-il vrai de dire : " le Christ, en tant qu'homme, est une hypostase ou personne " ?

Article 1 : Est-il vrai de dire : " Dieu est homme " ?

Objections : 1. Toute proposition affirmative qui unit deux termes éloignés est fausse. Or, c'est le cas de cette proposition, parce que les formes signifiées par le sujet et le prédicat sont éloignées au maximum. Donc, puisque la proposition en question est affirmative, il apparaît qu'elle est fausse.

2. Trois personnes divines ont plus de proximité entre elles que la nature divine et la nature humaine. Or, dans le mystère de la Trinité, on n'attribue pas une personne à une autre : nous ne disons pas que le Père est le Fils, ou réciproquement. Il apparaît donc que l'on ne peut pas attribuer à Dieu la nature humaine en disant " Dieu est homme. "

3. S. Athanase dit : " De même que l'âme raisonnable et le corps font un homme, de même Dieu et l'homme font un Christ. " Mais cette proposition : " L'âme est le corps " est fausse, donc également : " Dieu est homme. "

4. Comme on l'a établi dans la première Partie ce que l'on attribue à Dieu d'une façon non pas relative mais absolue convient à toute la Trinité et à chacune des personnes. Or, le mot " homme " n'est pas relatif, mais absolu. Donc si on l'attribue véritablement à Dieu, il s'ensuivra que toute la Trinité est un homme, et aussi chaque personne. Ce qui est évidemment faux.

En sens contraire, il est écrit (Ph 2, 6). " Lui, de condition divine, s'anéantit, prenant condition d'esclave et devenant semblable aux hommes et se comportant comme un homme. " Ainsi, celui qui est de condition divine est un homme. Mais celui qui est de condition divine est Dieu. Donc Dieu est homme.

Réponse : Cette proposition : " Dieu est homme " est acceptée par tous les chrétiens ; cependant elle n'est pas entendue par tous dans le même sens. Quelques-uns l'acceptent en effet, mais non pas en propriété de termes. Les manichéens disent que le Verbe de Dieu est un homme, non véritablement, mais par métaphore en tant qu'il aurait assumé un corps irréel ; ainsi peut-on dire qu'il est homme comme on le dit d'une statue de bronze qui a la figure d'un homme. Pareillement, ceux pour qui, dans le Christ, l'âme et le corps n'étaient pas unis, ne peuvent dire que Dieu est un homme véritable, mais qu'on l'appelle homme à cause de son apparence, en raison des parties qui le constituent. Mais ces deux opinions ont été désapprouvées plus haut.

D'autres, à l'opposé, soutiennent la réalité du côté de l'homme, mais la nient du côté de Dieu. Car ils affirment que le Christ, Dieu et homme, est Dieu non par nature mais de façon participée,

c'est-à-dire par la grâce, de même qu'on appelle tous les saints hommes des dieux. Mais ils accordent plus d'excellence au Christ, à cause de sa grâce plus abondante. Ainsi lorsqu'on dit : " Dieu est homme ", le terme " Dieu " ne représente pas le vrai Dieu dans sa nature propre. Et c'est l'hérésie de Photin, que nous avons déjà réfutée

Mais d'autres acceptent cette proposition en accordant à ses deux termes leur sens -, réaliste, ils affirment que le Christ est vrai Dieu et vrai homme ; cependant, ils ne sauvegardent pas la vérité de l'attribution. Ils disent en effet que " homme " est attribué à Dieu à cause d'un certain lien : de dignité, d'autorité, ou encore d'affection et d'habitation. C'est en ce sens que Nestorius admettait que Dieu soit homme. Mais de telle façon que Dieu serait uni à l'homme par une union qui ferait que Dieu habite en lui et lui serait uni, par l'amour et par une participation de l'autorité et de la gloire divines.

Ils se trompent pareillement, tous ceux qui mettent dans le Christ deux hypostases ou deux suppôts. Parce qu'il est impossible de concevoir que, de deux réalités distinctes au point de vue du suppôt ou hypostase, l'une soit attribuée à l'autre en propriété de termes ; ce n'est possible que par métaphore et pour autant qu'il y a entre elles un certain lien ; ainsi disons-nous que Pierre est Jean, parce qu'une certaine liaison les réunit. Et ces opinions, elles aussi, ont été réfutées plus haut.

C'est pourquoi, en professant selon la vraie foi catholique que la véritable nature divine s'est unie à une nature humaine véritable, non seulement dans la personne mais aussi dans le suppôt ou hypostase, nous disons que cette proposition : " Dieu est homme " est vraie en propriété de termes, non seulement à cause de la vérité des termes, c'est-à-dire que le Christ est vrai Dieu et vrai homme -, mais encore à cause de la vérité de cette attribution. Car le mot qui signifie une nature commune au concret peut représenter n'importe lequel des êtres englobés dans cette nature commune ; ainsi le mot " homme " peut représenter tout individu humain. Et ainsi le mot " Dieu ", étant donné son mode de signification, peut représenter la personne du Fils de Dieu, comme nous l'avons montré dans la première Partie. Et d'autre part, on peut vraiment et proprement attribuer à tout suppôt d'une nature quelconque le nom qui représente cette nature au concret, attribuer par exemple le nom d'homme à Socrate et à Platon. Donc, puisque la personne du Fils de Dieu est suppôt de la nature humaine, on peut attribuer vraiment au sens propre le mot " homme " au mot " Dieu " pour autant que celui-ci représente la personne du Fils.

Solutions : 1. Quand deux formes diverses ne peuvent se rejoindre dans un seul et même suppôt, la proposition que l'on établit alors est nécessairement en matière éloignée, le sujet signifiant l'une de ces formes, et le prédicat l'autre forme. Mais quand deux formes peuvent se rejoindre dans un seul et même suppôt, la matière de la proposition n'est pas éloignée, mais naturelle, ou contingente, comme lorsque je dis : " Ce qui est blanc est musicien. " Or la nature divine et la nature humaine, bien qu'extrêmement éloignées, se rejoignent par le mystère de l'Incarnation en un seul suppôt, auquel ni l'une ni l'autre n'est unie par accident, mais par elle-même. Et c'est pourquoi cette proposition : " Dieu est homme " ne concerne ni une matière éloignée ni une matière contingente, mais une matière naturelle. Et le prédicat " homme " n'est pas attribué à Dieu par accident, mais par soi, comme il le serait à la personne divine elle-même ; non pas que l'attribut convienne au sujet en raison de la forme signifiée par le mot " Dieu ", mais en raison du suppôt, qui est l'hypostase d'une nature humaine.

2. Les trois personnes divines se rejoignent dans la nature, mais se distinguent par leur suppôt, et c'est pourquoi on ne peut attribuer l'une à l'autre. Mais dans le mystère de l'Incarnation, les natures, parce qu'elles sont distinctes, ne peuvent être attribuées l'une à l'autre sous leur forme

abstraite ; en effet, la nature divine n'est pas la nature humaine. Mais, parce qu'elles sont unies dans un même suppôt, l'attribution peut se faire réciproquement de manière concrète.

3. L'âme et la chair ont une signification abstraite, comme la divinité et l'humanité. Au concret, on parle d'" animé " et de " charnel ", comme on dit " Dieu " et " homme ". L'attribution d'un terme abstrait à un autre n'est pas possible, mais seule l'attribution concrète est légitime.

4. Le mot " homme " est attribué à Dieu en raison de l'union dans la personne, et cette union implique une relation. De là vient que la règle des noms absolus, attribués à Dieu de toute éternité, ne s'applique pas ici.

Article 2 : Est-il vrai de dire " L'homme est Dieu " ?

Objections : 1. Le nom de Dieu est incommunicable, et l'Écriture (Sg 14, 21) reproche aux idolâtres de " donner à des morceaux de bois et à des pierres ce nom incommunicable ". Pour la même raison, il semble inadmissible d'attribuer ce nom à l'homme.

2. Tout ce qui est attribué au prédicat est attribué au sujet. Or il est vrai de dire : " Dieu est Père ", ou : " Dieu est Trinité. " Et s'il est vrai de dire : " L'homme est Dieu ", il semble qu'il sera aussi vrai de dire : " L'homme est le Père ", ou : " L'homme est la Trinité. " Mais ces propositions sont fausses, donc la première aussi.

3. Dans le Psaume (81, 10 Vg), il est écrit : " Il n'y aura pas chez toi de dieu nouveau. " Mais l'homme est quelque chose de récent, car le Christ n'a pas toujours été un homme. Donc la proposition : " L'homme est Dieu " est fausse.

En sens contraire, il est écrit (Rm 9, 5) " C'est d'eux (les Israélites) que le Christ est issu selon la chair, lui qui est au-dessus de tout, Dieu béni éternellement! " Or, selon la chair, le Christ est homme. Il est donc vrai de dire : " L'homme est Dieu. "

Réponse : Une fois posée la vérité des deux natures, divine et humaine, et leur union dans la personne et l'hypostase, cette proposition : " L'homme est Dieu " est vraie en propriété de termes comme celle-ci : " Dieu est homme. " En effet, ce mot " homme " peut représenter toute hypostase de la nature humaine, et ainsi peut-il représenter la personne du Fils de Dieu, que nous affirmons être l'hypostase de la nature humaine. Or, il est évident que le mot " Dieu " peut être véritablement et proprement attribué à la personne du Fils, comme nous l'avons démontré dans la première Partie. Il reste donc que cette proposition est vraie en propriété de termes : " L'homme est Dieu. "

Solutions : 1. Les idolâtres attribuent le nom de la déité à des pierres et à des morceaux de bois considérés dans leur nature propre parce qu'ils mettaient en eux quelque chose de divin. Quant à nous, nous n'attribuons pas la divinité à l'homme en raison de sa nature humaine, mais seulement parce que le suppôt éternel se trouve être, du fait de l'union, suppôt de la nature humaine, comme nous venons de le dire.

2. Le mot " Père " est attribué au mot " Dieu " parce que " Dieu " représente ici la personne du Père. En ce sens, on ne l'attribue pas à la personne du Fils, car la personne du Fils n'est pas la personne du Père. On ne doit donc pas attribuer le mot " Père " au mot " homme ", puisque ce dernier terme représente ici la personne du Fils.

3. Bien que la nature humaine soit, dans le Christ, quelque chose de nouveau, le suppôt de cette nature n'est pas nouveau, il est éternel. Et puisque le mot " Dieu " n'est pas attribué à l'homme en raison de la nature humaine, mais en raison du suppôt, il ne s'ensuit pas que nous posions un dieu nouveau. Ce serait vrai si nous ans que " l'homme ", dans le Christ, représente un suppôt créé, comme sont obligés de le dire ceux qui placent en lui deux suppôts.

Article 3 : Le Christ peut-il être appelé " homme du Seigneur " ?



Objections : 1. Il semble que le Christ peut être appelé homo dominicus : " homme du Seigneur ". En effet, S. Augustin affirme : " Il faut espérer ces biens qui existaient chez cet homme du Seigneur. " Or il parle du Christ, qui est donc " homme du Seigneur ".

2. De même que la seigneurie (dominium) convient au Christ en raison de sa nature divine, de même l'humanité convient à la nature humaine. Mais on dit de Dieu qu'il est " hominisé ", comme on le voit chez le Damascène appelant " hominisation ce qui montre l'union à l'homme ". Donc, au même titre, on peut dire pour désigner le Christ qu'il est " l'homme du Seigneur ".

3. Dominicus dérive de Dominus (Seigneur comme divinus dérive de Deus. Mais Denys nomme le Christ : " le très divin Jésus ". On peut donc au même titre dire que le Christ est l'homme du Seigneur.

En sens contraire, S. Augustin déclare dans le livre de ses Révisions : " je ne vois pas s'il est juste d'appeler homo dominicus (homme du Seigneur) Jésus Christ, puisqu'il est vraiment le Seigneur. "

Réponse : Nous l'avons dit à l'article précédent, quand nous parlons de " l'homme qui est le Christ Jésus ", nous désignons un suppôt éternel qui est la personne du Fils de Dieu, à cause du fait que deux natures ont un unique suppôt. Or, les termes " Dieu " et " Seigneur " sont attribués essentiellement à la personne du Fils de Dieu. C'est pourquoi on ne doit pas les lui attribuer sous une forme dérivée, car cela ne satisfait pas à la vérité de l'union. Et, puisque dominicus dérive de Dominus, " Seigneur ", on ne peut pas dire, à proprement parler, que cet homme est " du Seigneur ", mais plutôt qu'il est " le Seigneur ".

Mais si, en parlant de cet homme qui est le Christ Jésus, on désignait un suppôt créé, comme font ceux qui placent deux suppôts dans le Christ, on pourrait dire alors que cet homme est " du Seigneur ", selon ceux qui mettent en lui deux suppôts, en tant que participant des honneurs divins. C'est la position des nestoriens.

En outre, de cette manière on ne dit pas que la nature humaine est essentiellement divine, mais déifiée, non parce qu'elle serait changée en la nature divine, mais par sa conjonction à cette même nature en une seule hypostase, comme le montre bien S. Jean Damascène.

Solutions : 1. S. Augustin a corrigé cette affirmation comme bien d'autre, dans le livre de ses Révisions, où nous lisons après les paroles citées dans l'objection : " Partout où j'ai employé cette expression " — que le Christ est homo dominicus -, " je voudrais ne l'avoir pas fait. J'ai vu en effet plus tard qu'il ne fallait pas parler ainsi, bien qu'on puisse avancer quelques motifs pour le faire ". On pourrait dire, en effet, que le Christ est " homme du Seigneur " en raison de la nature humaine que signifie le mot " homme ", mais non en raison du suppôt.

2. Ce suppôt unique de la nature divine et de la nature humaine l'est premièrement de la nature divine, puisqu'il l'est éternellement ; puis, dans le temps et du fait de l'Incarnation, il est devenu suppôt de la nature humaine. Pour ce motif, on le dit " hominisé ", non qu'il ait assumé un homme, mais parce qu'il s'est uni une nature humaine. Il n'est pas vrai, inversement, que le suppôt de la nature humaine ait assumé la nature divine ; on ne pourra donc pas dire que l'homme est déifié, ou qu'il est " du Seigneur ".

3. On donne ordinairement l'attribut de " divin " aux réalités qui reçoivent essentiellement pour attribut le mot " Dieu ". En effet, nous disons que l'essence divine est Dieu, pour motif d'identité ; et que l'essence est celle de Dieu, ou qu'elle est divine, à cause des divers modes de signification. Nous parlons du Verbe divin, quoique le Verbe soit Dieu. Et pareillement nous parlons de la personne de Platon, à cause des divers modes de signification. Mais on n'appelle pas " du Seigneur " les réalités auxquelles on attribue le terme de Seigneur.

En effet, on n'a pas coutume d'appeler " du Seigneur " un homme qui est seigneur. Mais tout ce qui lui appartient d'une façon ou d'une autre est appelé " du Seigneur " : on parle de volonté du seigneur, de main du seigneur, de passion du seigneur. C'est pourquoi cet homme qu'est le Christ et qui est Seigneur, ne peut être appelé " du Seigneur ", mais on peut parler de sa chair ou de sa passion comme de la chair du Seigneur, ou de la passion du Seigneur.

Article 4 : Ce qui convient au Fils de l'homme peut-il être attribué au Fils de Dieu, et réciproquement ?

Objections : 1. Il est impossible d'attribuer à un même sujet des réalités opposées. Or les attributs qui appartiennent à la nature humaine sont contraires à ceux qui sont propres à Dieu ; en effet Dieu est incréé, immuable, éternel ; la nature humaine est créée, temporelle et changeante. On ne peut donc attribuer à Dieu ce qui appartient à la nature humaine.

2. Attribuer à Dieu des déficiences, c'est lui enlever l'honneur divin qui lui est dû, ce qui constitue un blasphème. Mais la nature humaine comporte des déficiences, telles que la mort, la souffrance, etc. Or ne peut donc d'aucune manière attribuer à Dieu ce qui convient à la nature humaine.

3. Être assumé convient à la nature humaine, mais non à Dieu. Donc ce qui appartient à la nature humaine ne peut se dire de Dieu.

En sens contraire, S. Jean Damascène, affirme : " Dieu a assumé les propriétés de la chair, car on dit que Dieu est passible, et que le Dieu de gloire a été crucifié. "

Réponse : Sur cette question il y a eu divergence entre les nestoriens et les catholiques. Les nestoriens voulaient séparer les termes attribués au Christ : ce qui appartient à la nature humaine ne devait pas se dire de Dieu, ni ce qui appartient à la nature divine, se dire de l'homme. Si bien que Nestorius a soutenu : " Si quelqu'un ose attribuer les passions au Verbe de Dieu, qu'il soit anathème. " Mais si certains noms peuvent se rattacher aux deux natures, on les attribuait aux réalités communes aux deux, comme les mots " Christ " ou " Seigneur ". Aussi concédaient-ils que le Christ est né de la Vierge, qu'il a existé de toute éternité, mais ils ne disaient pas que Dieu est né de la Vierge, ni que l'homme ait existé éternellement.

Les catholiques, au contraire, affirmèrent que de tels attributs qui se disent du Christ soit selon la nature divine, soit selon la nature humaine, peuvent se dire aussi bien de Dieu que de l'homme. En ce sens, S. Cyrille a déclaré : " Si quelqu'un partage entre deux personnes ou hypostases les expressions qui se trouvent dans les écrits évangéliques ou apostoliques, ou celles qu'ont employées les saints sur le Christ ou celles qu'il a employées sur lui-même, et s'il rapporte les unes à un homme, et les autres au seul Verbe de Dieu : qu'il soit anathème. "

En voici la raison : puisque les deux natures ont une seule hypostase, c'est celle-ci qui est représentée par le nom de l'une et l'autre nature ; et donc, que l'on emploie le mot " homme " ou le mot " Dieu ", il représente toujours la même hypostase sous le nom d'une nature ou de l'autre. Et c'est pourquoi on peut attribuer à l'homme ce qui appartient à la nature divine, comme concernant l'hypostase de la nature divine ; et à Dieu ce qui appartient à la nature humaine.

Remarquons cependant que, dans une proposition où une réalité est attribuée à une autre, il convient de prêter attention non seulement à la nature du sujet, mais aussi au mode d'attribution. Et, bien que nous ne fassions pas de différence entre, les réalités attribuées au Christ, néanmoins nous distinguons le mode selon lequel elles sont attribuées. Et effet, ce qui appartient à la nature divine est attribué au Christ selon sa nature divine, et ce qui relève de la nature humaine selon sa nature humaine. C'est pourquoi. Augustin écrit : " Distinguons dans les Écritures ce qui, par l'expression, a rapport à la forme divine, et ce qui a rapport à la forme d'esclave. " Et plus loin il ajoute, : " Un lecteur prudent, diligent et pieux saisira la raison et le mode de l'attribution. "

Solutions : 1. Il est impossible d'attribuer des réalités opposées à un même sujet et sous le même rapport, mais non selon des rapports différents. De cette manière on attribue au Christ des réalités contraires non selon le même rapport, mais selon les diverses natures.

2. Attribuer à Dieu des déficiences concernant sa nature divine serait blasphématoire, car ce serait diminuer son honneur ; mais on ne lui fait pas injure si on les lui attribue selon la nature assumée. Aussi dit-on dans un discours au concile d'Éphèse : " Dieu ne regarde pas comme une injure ce qui est occasion de salut pour les hommes ; car aucun des abaissements qu'il a choisis de souffrir pour nous ne fait injure à cette nature qui ne peut être atteinte par les injures. Cela abaisse ce qui nous appartient, afin de sauver notre nature. Donc, quand ces injures sont abjectes et viles, qu'elles ne font aucun tort à la nature divine, mais produisent notre salut, comment peux-tu dire qu'elles occasionnent un outrage envers Dieu ? "

3. Être assumé convient à la nature humaine non en raison du suppôt, mais en raison d'elle-même. Et c'est pourquoi cela ne convient pas à Dieu.

Article 5 : Ce qui convient au Fils de l'homme peut-il être attribué à la nature divine, et réciproquement ?

Objections : 1. Ce qui appartient à la nature humaine s'attribue au Fils de Dieu et à Dieu. Mais Dieu est sa nature ; on peut donc attribuer à la nature divine ce qui appartient à la nature humaine.

2. La chair appartient à la nature humaine. Mais selon S. Jean Damascène : " Nous disons que la nature du Verbe s'est incarnée, selon les bienheureux Athanase et Cyrille. " Il paraît donc que ce qui appartient à la nature humaine, on peut l'attribuer à la nature divine.

3. Ce qui appartient à la nature divine convient à la nature humaine du Christ, comme connaître l'avenir, avoir la puissance de sauver. Il semble donc qu'au même titre, ce qui appartient à la nature humaine peut se dire de la nature divine.

En sens contraire, S. Jean Damascène écrit : " Quand nous parlons de la déité, nous ne lui attribuons pas ce qui est propre à l'humanité ; nous ne disons pas que la déité est passible ou qu'elle peut être créée. " Or la déité, c'est la nature divine. Donc, ce qui appartient à la nature humaine, ne peut être dit de la nature divine.

Réponse : Les propriétés d'un être ne peuvent vraiment être attribuées qu'à une réalité qui lui soit identique ; c'est ainsi qu'il convient à l'homme seulement de pouvoir rire. Or, dans le mystère de l'Incarnation, la nature divine et la nature humaine ne sont pas identiques ; il n'y a d'identique que l'hypostase des deux natures. C'est pourquoi, quand on prend ces deux natures abstraitement, ce qui appartient à l'une ne peut pas être attribué à l'autre. Au contraire, les noms concrets représentent la nature hypostasiée. Aussi peut-on attribuer indifféremment des noms concrets à ce qui convient aux deux natures ; soit que le nom en question désigne à la fois les deux natures, comme le mot " Christ " qui signifie et la divinité, principe d'onction, et l'humanité qui est ointe ; soit qu'il désigne seulement la nature divine comme le mot " Dieu " ou " Fils de Dieu ", ou seulement la nature humaine comme le mot " homme " ou " Jésus ". De là cette parole du pape S. Léon : " Il importe peu de savoir à partir de quelle nature nous nommons le Christ, car, l'unité de personne demeurant inséparablement, c'est le même qui est tout entier Fils de l'homme en raison de la chair, et tout entier Fils de Dieu en raison de la divinité possédée dans l'unité avec le Père. "

Solutions : 1. En Dieu, personne et nature sont réellement identiques, et en raison de cette identité la nature divine est attribuée au Fils de Dieu. Pourtant les deux mots n'ont pas le même mode de signification, et c'est pour cela qu'on attribue au Fils de Dieu des choses que l'on n'attribue pas à la nature divine ; ainsi nous disons que le Fils de Dieu est engendré, et nous ne le

disons pas de la nature divine, comme nous l'avons montré dans la première Partie. De même, dans le mystère de l'Incarnation, nous disons que le Fils de Dieu a souffert, mais nous ne disons pas que la nature divine a souffert.

2. Le mot " incarnation " implique plutôt l'union à la chair qu'une propriété de celle-ci. Or chacune des natures dans le Christ a été unie à l'autre dans la personne et, en raison de cette union, on dit que la nature divine est incarnée, et que la nature humaine est déifiée, comme nous l'avons déjà vu.

3. Ce qui appartient à la nature divine se dit de la nature humaine non pas selon que cela convient essentiellement à la nature divine, mais selon que cela en dérive sur la nature humaine par mode de participation. Ce qui ne peut être participé par la nature humaine, comme d'être incréé ou tout-puissant, ne peut donc lui être attribué en aucune manière. Or la nature divine ne reçoit rien de la nature humaine par mode de participation ; on ne pourra donc rien lui attribuer de ce qui appartient à la nature humaine.

Article 6 : Est-il vrai de dire : " Le Fils de Dieu a été fait homme " ?

Objections : 1. Puisque " homme " désigne une substance, être fait homme est être fait tout court, c'est un devenir absolu. Mais il est faux de dire : " Dieu a été fait. " Donc il est faux de dire : " Dieu a été fait homme. "

2. Être fait homme, c'est subir un changement. Mais Dieu ne peut être soumis au changement, selon cette parole (Mt 3, 6) : " je suis le Seigneur, et je ne change pas. "

3. Le mot homme, attribué au Christ, représente la personne du Fils de Dieu. Mais il est faux de dire : " Dieu a été fait personne du Fils de Dieu. "

En sens contraire, il y a la parole en S. Jean (1, 14) : " Le Verbe a été fait chair ", et S. Athanase explique : " C'est comme si l'on disait : "Dieu a été fait homme. "

Réponse : On dit qu'un être a été fait ceci, quel qu'il soit, lorsqu'on lui attribue ceci à nouveau. Or, être homme est véritablement attribué à Dieu, nous l'avons dit, de telle façon cependant qu'il ne lui convient pas d'être homme de toute éternité, mais dans le temps, par l'assomption de la nature humaine. Il est donc vrai de dire : " Dieu a été fait homme. " Toutefois cette proposition est entendue diversement par divers auteurs comme " Dieu est homme ", dont nous avons parlé plus haut.

Solutions : 1. Être fait homme est un devenir absolu dans tous les cas où la nature humaine commence d'exister dans un suppôt nouvellement créé. Mais on dit que Dieu a été fait homme en ce sens que la nature humaine commence d'exister dans le suppôt de la nature divine qui préexiste de toute éternité. Ce n'est donc pas là pour Dieu un devenir absolu.

2. " Être fait " implique une attribution différente et nouvelle. Aussi, toutes les fois que cette attribution nouvelle comporte un changement dans celui dont on parle, " devenir " est synonyme de " changer ". Et c'est le cas de toutes les attributions absolues ; ainsi la blancheur et la grandeur ne sont données à un être que si celui-ci change nouvellement pour acquérir la blancheur ou la grandeur. Mais ce qui est relatif peut être attribué nouvellement à un être sans que celui-ci soit changé. C'est ainsi que par le déplacement d'un objet qui passe à sa gauche, un homme peut se trouver à sa droite sans subir lui-même aucun changement. Dans ce cas, tout ce qui devient n'est pas forcément changé, parce que cela a pu devenir par le changement d'autrui. On dit à Dieu, en ce sens (Ps 90, 1) : " Seigneur tu es devenu pour nous un refuge. " Or, être homme convient à Dieu en raison de l'union hypostatique, qui est une relation. On peut donc faire à Dieu une attribution nouvelle, en disant qu'il est homme, sans que cela comporte d'autre changement que celui de la nature humaine assumée dans la personne divine. Et c'est pourquoi, lorsqu'on dit : "

Dieu a été fait homme ", on n'entend pas mettre un changement du côté de Dieu, mais seulement du côté de la nature humaine.

3. Le mot " homme " représente la personne du Fils de Dieu, non pas dans l'abstrait, mais en tant qu'elle subsiste dans la nature humaine. Mais, bien qu'il soit faux de dire : " Dieu a été fait la personne du Fils ", il est vrai de dire : " Dieu a été fait homme " parce qu'il est uni à la nature humaine.

Article 7 : Est-il vrai de dire : " L'homme a été fait Dieu " ?

Objections : 1. Il est écrit (Rm 1, 2) : Cet évangile que Dieu " avait promis par ses prophètes dans les Saintes Écritures, concernant son Fils qui a été fait pour lui de la descendance de David selon la chair. . . " Mais le Christ en tant qu'homme est de la descendance de David selon la chair. Donc l'homme a été fait Fils de Dieu.

2. S. Augustin écrit : " Cette assumption était capable de faire de Dieu un homme, et de l'homme un Dieu. " Mais, à cause de cette assumption, il est vrai de dire : " Dieu a été fait homme. " Pareillement, il est donc vrai de dire : " L'homme a été fait Dieu. "

3. S. Grégoire de Nazianze écrit : " Dieu a été humanisé, et l'homme a été déifié, que vous le disiez de n'importe quelle façon. " Mais Dieu a été humanisé en ce sens qu'il a été fait homme. Au même titre, nous disons que l'homme est déifié parce qu'il a été fait Dieu. Ainsi est-il vrai de dire : " L'homme a été fait Dieu. "

4. Quand on dit : " Dieu a été fait homme ", le sujet du changement n'est pas Dieu, mais la nature humaine signifiée par le mot " homme ". Mais il semble que le sujet du changement est celui à qui on l'attribue. Il est donc plus véridique de dire : " L'homme a été fait Dieu ", plutôt que " Dieu a été fait homme. "

En sens contraire, S. Jean Damascène précise : " Nous ne disons pas que l'homme a été déifié, mais que Dieu a été humanisé. " Or devenir Dieu et être déifié sont synonymes. Donc il est faux de dire : " L'homme a été fait Dieu. "

Réponse : Cette proposition peut s'entendre de trois manières.

1° Le participe " fait " détermine d'une façon absolue soit le sujet, soit le prédicat. En ce sens, la proposition est fautive, car ni le prédicat " a été fait Dieu " ne se dit absolument de l'homme, ni " être fait " ne se dit absolument de Dieu, nous le dirons plus loin Dans le même sens il serait faux de dire : " Dieu a été fait homme. " Mais ce n'est pas ce sens qui est ici en question.

2° Le participe " fait " peut être compris comme déterminant la composition du sujet et du prédicat, si bien que " l'homme a été fait Dieu " signifierait : " Il a été fait que l'homme est Dieu. " En ce sens il est vrai de dire aussi bien : " L'homme a été fait Dieu " et " Dieu a été fait homme. " Mais tel n'est pas le sens propre des locutions de ce genre ; à moins peut-être de ne pas représenter par le mot " homme " une personne, mais l'homme en général. On ne peut pas dire en effet que cet homme a été fait Dieu, puisque cet homme ou ce suppôt n'est autre que la personne du Fils de Dieu, qui est Dieu de toute éternité ; il reste vrai cependant que l'homme, à le prendre en général, n'a pas toujours été Dieu.

3° Enfin, au sens propre de la proposition, le participe " fait " implique un devenir de l'homme, dont le terme serait Dieu. Sous ce rapport, étant donné qu'il n'y a qu'une seule personne, hypostase ou suppôt, de l'homme et de Dieu, comme nous l'avons montré plus haut, la proposition est fautive. Car, quand nous disons : " L'homme a été fait Dieu ", le mot " homme " désigne une personne ; ce n'est pas en effet en raison de la nature humaine que l'homme peut être dit Dieu, mais en raison du suppôt. Or ce suppôt de la nature humaine, dont nous disons qu'il est Dieu, n'est pas autre chose que l'hypostase ou la personne du Fils de Dieu, qui a

toujours été Dieu. On ne peut donc pas dire que cet homme a commencé d'être Dieu, ou qu'il devient Dieu, ou qu'il a été fait Dieu.

Les nestoriens prétendent au contraire que Dieu et l'homme constituent, dans le Christ, des personnes ou hypostases distinctes, et qu'on les attribue l'un à l'autre en les associant sous le rapport de la dignité personnelle, ou de l'amour, ou de l'habitation. Dans cette opinion, l'on pourrait dire au même titre : " L'homme a été fait Dieu ", c'est-à-dire uni à Dieu, ou : " Dieu a été fait homme ", c'est-à-dire uni à l'homme.

Solutions : 1. Dans le texte de l'Apôtres le relatif " qui ", se rapportant à la personne du Fils de Dieu, ne doit pas se comprendre du côté du prédicat, comme si un être déjà existant, issu de David selon la chair, avait été fait Fils de Dieu. C'est le sens de l'objection. Il faut comprendre ce relatif du côté du sujet. Le sens est alors que " le Fils de Dieu a été fait ", c'est-à-dire homme, " pour lui ", c'est-à-dire, selon la Glose, à l'honneur du Père, alors qu'il existe comme issu de la race de David selon la chair. C'est comme si l'on disait : " Le Fils de Dieu est devenu possesseur d'une chair issue de la race de David, pour la gloire de Dieu. "

2. La parole de S. Augustin doit s'entendre en ce sens que, du fait de l'Incarnation, il s'est fait que l'homme soit Dieu et que Dieu soit homme. Les deux locutions, entendues de cette manière, sont vraies, nous l'avons noté.

3. La même réponse s'applique ici, car être déifié et être fait Dieu sont synonymes.

4. Le terme sujet doit être pris matériellement, comme désignant le suppôt ; au contraire, le terme prédicat doit être pris formellement comme signifiant la nature. Par conséquent, lorsqu'on dit : " L'homme a été fait Dieu ", le devenir est attribué, non à la nature humaine, mais au suppôt de cette nature, lequel, étant Dieu de toute éternité, ne peut pas devenir Dieu. Et quand on dit : " Dieu a été fait homme ", on signifie que le devenir se termine à la nature humaine elle-même. C'est pourquoi on peut dire, à proprement parler : " Dieu a été fait homme ", tandis qu'il est faux d'affirmer : " L'homme a été fait Dieu. " Ainsi, lorsque Socrate, qui est déjà homme, devient ensuite blanc, on peut dire en désignant Socrate : " Cet homme, aujourd'hui, est devenu blanc " ; mais on ne peut pas dire : " Ce blanc, aujourd'hui, a été fait homme. "

Pourtant, à supposer que l'on représente la nature humaine par un nom abstrait, on pourrait en faire le sujet du devenir et employer l'expression suivante : " La nature humaine a été faite nature du Fils de Dieu. "

Article 8 : Est-il vrai de dire " Le Christ est une créature " ?

Objections : 1. Nous lisons dans un sermon de S. Léon pape : " Quelle union nouvelle et inouïe ! Dieu qui est et qui était, devient créature. " Mais ce que le Fils de Dieu est devenu du fait de l'Incarnation, on peut l'attribuer au Christ. Il est donc vrai de dire : " Le Christ est une créature. "

2. Les propriétés des deux natures peuvent être attribuées à l'hypostase qui leur est commune, quel que soit le nom par lequel on désigne cette hypostase, nous l'avons dit. Or, être créature est une propriété de la nature humaine, de même que le fait d'être Créateur relève en propre de la nature divine. Ces deux choses peuvent donc se dire du Christ : qu'il est une créature, et qu'il est increé et Créateur.

3. La partie principale de l'homme, c'est l'âme plutôt que le corps. Mais, en raison du corps qu'il a reçu de la Vierge, on dit purement et simplement que le Christ est né de la Vierge Marie. On devra donc dire purement et simplement en raison de son âme qui a été créée par Dieu, que le Christ est une créature.

En sens contraire, S. Ambroise écrit " Est-ce que, sur une parole, le Christ a été fait ? Est-ce que, sur un commandement, le Christ a été créé ? " Cette interrogation équivaut à une négation, car

l'auteur ajoute aussitôt : " Comment peut-il y avoir de la créature en Dieu ? Car Dieu possède une nature simple et non composée. " On ne peut donc admettre que le Christ soit une créature.

Réponse : Comme dit S. Jérôme " en parlant inconsidérément, on tombe dans l'hérésie ". Aussi nos expressions ne doivent-elles avoir rien de commun avec celles des hérétiques, pour ne pas paraître favoriser leur erreur. Or les ariens disaient que le Christ est une créature, et qu'il est inférieur au Père, non seulement du point de vue de sa nature humaine, mais même en tant que personne divine. C'est pourquoi nous ne devons pas dire d'une manière absolue que le Christ est une créature, ni qu'il est inférieur au Père ; il faut toujours ajouter cette réserve que le Christ est tel selon sa nature humaine. Quant aux choses qui, sans aucun doute possible, ne peuvent convenir à la personne divine en elle-même, nous pouvons les dire du Christ purement et simplement en raison de sa nature humaine ; c'est ainsi que nous affirmons sans autre précision que le Christ a souffert, est mort et a été enseveli. Ainsi, dans le domaine corporel et humain, quand il peut y avoir erreur, nous n'attribuons pas au tout ce qui convient à la partie ; nous ne disons pas par exemple purement et simplement qu'un nègre est blanc, mais qu'il a les dents blanches. Mais nous disons tout court qu'il est crépu, car cela ne peut convenir qu'à sa chevelure.

Solutions : 1. Quelquefois, il est vrai, les saints Docteurs, pour faire bref, ont omis de préciser, en tant que le Christ est une créature ; mais il faut sous-entendre une limite.

2. Toutes les propriétés de la nature humaine, comme celles de la nature divine, peuvent être attribuées de quelque manière au Christ. Et c'est pourquoi, selon S. Jean Damascène, " le Christ, qui est Dieu et homme, est à la fois susceptible d'être créé et de ne pas être créé, d'être partagé et de ne pas l'être ". Mais quand il y a hésitation sur l'une ou sur l'autre nature, on ne doit pas parler sans précision. C'est pourquoi il dit plus loin : " Une seule et même hypostase ", celle du Christ, " est créée du fait de sa déité, et créée du fait de son humanité ". De même, en sens inverse, il ne faudrait pas dire sans précision : le Christ est incorporel, ou impassible, pour éviter l'erreur des manichéens pour qui le Christ n'avait pas un corps véritable et n'a pas véritablement souffert. Mais il faut ajouter cette précision que le Christ, selon sa divinité, est incorporel et impassible.

3. Jésus est né de la Vierge : il ne peut y avoir aucun doute que cela convienne à la personne du Fils de Dieu, alors qu'on peut en douter sur le fait d'être créé. La comparaison n'est donc pas valable.

Article 9 : Est-il vrai de dire du Christ " Cet homme a commencé d'exister " ?

Objections : 1. S. Augustin écrit : " Avant que le monde fût, nous n'existions pas, ni non plus le médiateur de Dieu et des hommes, l'homme Jésus Christ. " Mais ce qui n'a pas toujours existé a commencé. Donc cet homme — désignant le Christ — a commencé d'exister.

2. Le Christ a commencé d'être homme. Mais être homme, c'est être absolument. Donc cet homme a commencé d'exister absolument.

3. " Homme " implique un suppôt de la nature humaine. Mais le Christ n'a pas toujours été suppôt de la nature humaine. On peut donc dire de lui : " Cet homme a commencé d'exister. "

En sens contraire, il est écrit (He 13, 8) : " Jésus Christ est le même hier et aujourd'hui, il le sera à jamais. "

Réponse : On ne doit pas dire, en montrant le Christ : " Cet homme a commencé d'exister ", sans ajouter aucune précision. Et cela pour un double motif.

1° Parce que cette façon de parler est fautive de façon absolue car, selon l'enseignement de la foi catholique, il n'y a dans le Christ qu'un seul suppôt, une seule hypostase, une seule personne. Les mots " cet homme " appliqués au Christ désignent donc un suppôt éternel, dont l'éternité est

incompatible avec un commencement dans l'existence. Aussi la proposition : " Cet homme a commencé d'exister " est-elle fautive. Sans doute, commencer d'exister convient à la nature humaine signifiée par ce mot " homme ", mais le sujet de la proposition n'est pas pris formellement pour la nature, mais matériellement pour le suppôt, nous l'avons dit plus haut.

2° Parce que, même si cette proposition était vraie, il ne faudrait pas l'employer sans précision, afin d'éviter l'hérésie d'Arius. Celui-ci prétendait que la personne du Fils de Dieu était une créature inférieure au Père, et de même il lui attribuait d'avoir commencé d'exister, en affirmant qu'il fut un temps où il n'existait pas.

Solutions : 1. La parole de S. Augustin doit s'entendre en ce sens que l'homme Jésus Christ, selon son humanité, n'a pas existé avant que le monde fût.

2. Avec le verbe " commencer " on ne peut passer, comme fait l'objection, d'un genre inférieur à un genre supérieur et dire par exemple : " Ceci a commencé d'être blanc, donc ceci a commencé d'être coloré. " Tout commencement, en effet, implique un fait nouveau en acte, qui n'existant pas antérieurement. On ne peut pas dire : " Ceci n'était pas blanc auparavant, donc ceci n'était pas coloré auparavant. " De même, exister de façon absolue représente un genre supérieur au fait d'exister comme homme. On ne pourra donc pas faire cette déduction : " Le Christ a commencé d'être homme donc il a commencé d'exister. "

3. Le mot " homme " en tant qu'il désigne le Christ, signifie bien la nature humaine qui a commencé d'exister, mais il implique aussi le suppôt éternel qui, lui, n'a pas eu de commencement. Et, puisque le sujet d'une proposition se réfère au suppôt, tandis que le prédicat se rapporte à la nature, il sera faux de dire : " L'homme Christ a commencé d'exister " ; mais on pourra affirmer : " Le Christ a commencé d'être homme. "

Article 10 : Est-il vrai de dire : " Le Christ, en tant qu'homme, est une créature " ?

Objections : 1. Rien n'est créé dans le Christ, sauf la nature humaine. Mais il est faux de dire : " Le Christ, en tant qu'homme, est la nature humaine. " Donc cela encore est faux : " Le Christ, en tant qu'homme, est une créature. "

2. Le prédicat ne se réfère pas tellement au sujet de la proposition qu'au terme qui vient préciser le sujet. Si je dis, par exemple, que le corps, en tant que coloré, est visible, il s'ensuivra que le coloré est visible. Mais, nous venons de le dire on ne peut admettre que l'homme Christ soit une créature. Donc, pas davantage : " Le Christ, en tant qu'homme, est une créature. "

3. Tout ce que l'on attribue à un homme en tant que tel lui est attribué par soi et absolument. Car, selon Aristote, les expressions " par soi " et " en tant que tel " sont synonymes. Donc, il est faux de dire : " Le Christ est par soi et absolument une créature. " Il sera également faux d'affirmer : " Le Christ, en tant qu'homme, est une créature. "

En sens contraire, tout ce qui existe est ou bien le Créateur, ou bien une créature. Or il est faux de dire : " Le Christ, en tant qu'homme, est le Créateur. " Il est donc vrai de dire : " Le Christ, en tant qu'homme, est une créature. "

Réponse : Dans l'expression : " Le Christ en tant qu'homme ", le mot " homme " peut désigner soit le suppôt, soit la nature. S'il désigne le suppôt, étant donné que le suppôt de la nature humaine dans le Christ est éternel et incréé, il est faux de dire : " Le Christ, en tant qu'homme, est une créature. " Mais si le mot " homme " désigne la nature humaine, la proposition est vraie, car du point de vue de sa nature humaine, le Christ, nous l'avons dit, est une créature.

Remarquons cependant que, dans la formule employée, le mot " homme " se réfère davantage à la nature qu'au suppôt, car il y joue le rôle d'un prédicat et doit être pris formellement ; l'expression : " Le Christ en tant qu'homme " équivaut en effet à celle-ci : " Le Christ en tant qu'il est homme. " Il vaut donc mieux accepter que refuser l'expression : " Le Christ, en tant



qu'homme, est une créature. " Cependant, si l'on ajoutait un terme qui orienterait vers le suppôt, il en irait autrement, et l'on devrait refuser une proposition telle que : " Le Christ, en tant qu'il est cet homme, est une créature. "

Solutions : 1. Bien que le Christ ne soit pas sa nature humaine, il possède cependant la nature humaine. Or le terme de créature peut être attribué non seulement aux noms abstraits, mais aussi aux noms concrets. Nous disons en effet tout aussi bien : " L'humanité est une créature ". et " L'homme est une créature. "

2. Le mot " homme " pris comme sujet, désigne plutôt le suppôt ; mis en apposition au sujet, il signifie plutôt la nature, comme on vient de le dire. Et parce que la nature est créée, tandis que le suppôt est incréé, on ne peut pas admettre telle quelle la proposition : " L'homme Christ est une créature ", mais on admet celle-ci : " Le Christ en tant qu'homme est une créature. "

3. Tout homme qui est suppôt de la seule nature humaine ne possède l'existence que selon cette nature. C'est pourquoi le fait, pour un tel suppôt, d'être en tant qu'homme une créature, le constitue créature purement et simplement. Mais le Christ n'est pas seulement suppôt de la nature humaine, il l'est aussi de la nature divine, qui lui donne une existence incréée. Et c'est pourquoi, du fait que le Christ en tant qu'homme est une créature, il ne s'ensuit pas qu'il soit purement et simplement une créature.

Article 11 : Est-il vrai de dire : " Le Christ, en tant qu'homme, est Dieu " ?

Objections : 1. Le Christ est Dieu par la grâce d'union. Mais c'est en tant qu'homme que le Christ possède cette grâce ; donc le Christ, en tant qu'homme, est Dieu.

2. Remettre les péchés est le propre de Dieu, selon Isaïe (43, 25) : " C'est moi qui efface les iniquités pour l'amour de moi. " Mais le Christ, en tant qu'homme, remet les péchés, puisqu'il dit (Mt 9, 6) : " Pour que vous sachiez que le Fils de l'homme a le pouvoir sur la terre de remettre les péchés ", etc. Donc le Christ, en tant qu'homme, est Dieu.

3. Le Christ n'est pas l'homme en général, mais il est cet homme en particulier. Or le Christ, en tant qu'il est cet homme, est Dieu, car l'expression " cet homme " désigne un suppôt éternel qui est Dieu par nature. Donc, le Christ, en tant qu'homme, est Dieu.

En sens contraire, ce qui convient au Christ en tant qu'homme, convient à tout homme. Donc, si le Christ, en tant qu'homme, est Dieu, il s'ensuit que tout homme est Dieu. Ce qui est évidemment faux.

Réponse : Le mot " homme ", placé en apposition, peut être pris en deux sens. Premièrement quant à la nature ; et alors il n'est pas vrai que le Christ, en tant qu'homme, soit Dieu, car il y a, entre la nature humaine et la nature divine, une différence essentielle. En un second sens, le mot " homme " est employé en raison du suppôt. Or, le suppôt de la nature humaine dans le Christ, c'est la personne du Fils de Dieu, qui, par elle-même, est Dieu ; sous ce rapport, il est donc vrai que le Christ, en tant qu'homme, est Dieu.

Mais parce que le terme placé en apposition signifie proprement la nature plutôt que le suppôt, comme nous l'avons dit. il faut plutôt récuser cette affirmation : " Le Christ, en tant qu'homme, est Dieu. "

Solutions : 1. Ce n'est pas sous le même rapport qu'on est mû vers un terme, et que l'on est ce terme en acte ; le mouvement s'applique en effet à la matière ou au sujet, tandis que l'être en acte relève de la forme. Pareillement, ce n'est pas sous le même rapport qu'il convient au Christ d'être ordonné à être Dieu par la grâce d'union, et d'être Dieu. L'un lui convient selon sa nature humaine, et l'autre selon sa nature divine. C'est pourquoi il est vrai de dire : " Le Christ, en tant qu'homme, possède la grâce d'union " ; mais non pas : " Le Christ, en tant qu'homme, est Dieu. "

2. " Le Fils de l'homme a le pouvoir, sur la terre, de remettre les péchés ", en vertu non de sa nature humaine, mais de sa nature divine, où réside le pouvoir souverain de remettre les péchés. Dans la nature humaine, ce pouvoir n'existe qu'à titre d'instrument, par ministère. C'est pourquoi S. Jean Chrysostome explique ainsi ce texte : " Il a dit de façon caractéristique : "pouvoir, sur la terre, de remettre les péchés", pour montrer l'union indivisible qui existe entre la puissance divine et la nature humaine. Car, bien qu'il soit devenu homme, il est demeuré le Verbe de Dieu. "

3. Dans l'expression " cet homme ", le mot " homme ", par le pronom démonstratif, oriente vers le suppôt. C'est pourquoi dire : " Le Christ, en tant qu'il est cet homme est Dieu ", vaut mieux que de dire : " Le Christ, en tant qu'homme, est Dieu. "

Article 12 : Est-il vrai de dire : " Le Christ, en tant qu'homme, est une hypostase ou personne " ?

Objections : 1. Ce qui convient à tout homme convient au Christ en tant qu'il est homme, selon ce texte (Ph 2, 7) : " Il est devenu semblable aux hommes. " Or tout homme est une personne. Donc le Christ, en tant qu'homme, est une personne.

2. Le Christ, en tant qu'homme, est une substance de nature rationnelle, non une substance universelle, mais une substance individuelle. Or, selon Boèce v, la personne n'est pas autre chose qu'une substance individuelle de nature rationnelle. Donc, le Christ, en tant qu'homme, est une personne.

3. Le Christ, en tant qu'homme, est une réalité de la nature humaine, un suppôt, une hypostase de cette même nature. Mais tout suppôt humain, toute hypostase, toute nature humaine réelle est une personne. Donc, le Christ, en tant qu'homme, est une personne.

En sens contraire, le Christ, en tant qu'homme, n'est pas une personne éternelle. Donc, s'il est une personne en tant qu'homme, il s'ensuit qu'il y aura en lui deux personnes, l'une temporelle et l'autre éternelle. Ce qui est faux, nous l'avons dit.

Réponse : Comme nous l'avons déjà montré, le mot " homme ", placé en apposition, peut être pris soit pour le suppôt, soit pour la nature. Donc, quand on dit : " Le Christ, en tant qu'homme, est une personne ", si l'on prend le mot " homme " au sens de suppôt, il est évident que la proposition est vraie ; car le suppôt de la nature humaine n'est pas autre que la personne du Fils de Dieu.

Mais si l'on prend le mot " homme " au sens de nature, cela peut avoir deux sens. Ou bien l'on veut dire qu'il convient à la nature humaine d'exister dans une personne ; et cette manière de parler est vraie, car tout ce qui subsiste dans la nature humaine est une personne. Ou bien l'on entend que la nature humaine doit avoir dans le Christ une personnalité propre, causée par les principes mêmes de cette nature, et sous ce rapport le Christ en tant qu'homme n'est pas une personne ; car sa nature humaine n'existe pas par elle-même séparément de la nature divine, ce qui serait requis pour qu'elle soit une personne.

Solutions : 1. Il convient à tout homme d'être une personne, en ce sens que tout ce qui subsiste dans une nature humaine est une personne. Mais ceci est propre à l'homme qu'est le Christ : la personne qui subsiste dans sa nature humaine n'est pas causée par les principes de cette nature ; elle est éternelle. Et c'est pourquoi, d'une manière, le Christ en tant qu'homme est une personne ; mais, d'une autre manière, il ne l'est pas, au sens où nous venons de le dire.

2. La substance individuelle dont il est question dans la définition de Boèce est une substance complète, subsistant par soi et séparément des autres substances. Autrement, il faudrait dire que la main de l'homme est une personne, puisqu'elle est une substance individuelle, alors que cette substance individuelle existe dans un sujet et ne peut être appelée une personne. Pour la même

raison, la nature humaine dans le Christ, n'est pas une personne, bien qu'elle puisse être appelée un être individuel et singulier.

3. La personne, l'hypostase, le suppôt, la réalité substantielle signifient quelque chose de complet et de subsistant par soi. Aussi, puisque la nature humaine n'existe pas par soi, séparément de la personne du Fils de Dieu, on ne peut pas dire qu'elle soit par elle-même une hypostase, ou un suppôt, ou une réalité substantielle.

C'est pourquoi, dans le sens où nous nions la proposition : " Le Christ, en tant qu'homme, est une personne ", il faut également nier toutes les autres propositions semblables.

Il faut maintenant étudier ce qui se rattache à l'unité du Christ en général. Car ce qui se rattache à l'unité ou à la pluralité sur des points particuliers doit être précisé en son lieu. C'est ainsi qu'on a déterminé plus haut qu'il n'y a pas dans le Christ qu'une seule science

(Q. 9-12) ; et plus loin on déterminera que chez le Christ il n'y a qu'une seule naissance (Q. 35 ,a. 2).

Il faut donc étudier : I. L'unité du Christ quant à l'existence (Q. 17). — II. Quant au vouloir (Q. 18). — III. Quant à l'activité (Q. 19).

### **QUESTION 17 : L'UNITÉ DU CHRIST QUANT A SON ÊTRE**

1. Le Christ est-il une unité ou une dualité ? — 2. N'y a-t-il dans le Christ qu'une seule existence ?

Article 1 : Le Christ est-il une unité, ou une dualité ?

Objections : 1. S. Augustin a écrit : " Puisque la forme de Dieu a pris la forme d'esclave, l'un et l'autre est Dieu en raison de Dieu qui assume ; l'un et l'autre est homme, en raison de l'homme assumé. " Mais " l'un et l'autre " ne peut se dire que là où il y a dualité. Donc le Christ est une dualité.

2. Partout où il y a " autre chose et autre chose " il y a dualité. Mais c'est le cas du Christ selon S. Augustin : " Alors qu'il était en la forme de Dieu, il prit la forme d'esclave ; l'un et l'autre ne font qu'un, mais différemment : l'un par rapport au Verbe, et l'autre par rapport à l'homme. " Le Christ est donc une dualité.

3. Le Christ n'est pas seulement homme ; car il serait alors un homme comme les autres. Il y a donc en lui autre chose qu'un homme, et par conséquent une dualité.

4. Le Christ est identique au Père et différent du Père. Il est donc une dualité.

5. De même que dans le mystère de la Trinité il y a trois personnes en une seule nature, de même dans le mystère de l'Incarnation il y a deux natures en une seule personne. Mais en raison de l'unité de nature et malgré la distinction des personnes, on dit que le Père et le Fils sont un, selon cette parole en S. Jean (10, 30) : " Moi et le Père, nous sommes un. " Ainsi, semble-t-il, en raison de la dualité des natures et malgré l'unité de personne, le Christ est deux.

6. Aristote écrit que les termes " un " et " deux " se disent par mode de dénomination. Le Christ possède une dualité de natures. Donc le Christ est deux.

7. Selon Porphyre, la forme accidentelle rend autre le sujet, tandis que la forme substantielle en fait autre chose. Mais dans le Christ il y a deux natures substantielles, la divine et l'humaine. Donc le Christ est autre chose et autre chose, et il constitue une dualité.

En sens contraire, nous lisons dans Boèce : " Tout être, sous le rapport où il est être, est un. " Mais, dans notre foi, nous attribuons l'être au Christ. Donc le Christ est un.

Réponse : La nature, considérée en elle-même et exprimée sous une forme abstraite, ne saurait être attribuée au suppôt ou à la personne, si ce n'est en Dieu où " ce qui est " et " ce par quoi il

est " sont identiques, comme nous l'avons montré dans la première Partie Or, dans le Christ, il y a deux natures : divine et humaine. La nature divine peut lui être attribuée aussi bien sous une forme abstraite que sous une forme concrète ; nous disons en effet que le Fils de Dieu, qui est représenté par le nom de Christ, est sa nature divine, et qu'il est Dieu. Mais la nature humaine ne saurait être attribuée au Christ en elle-même et abstraitement ; elle ne peut l'être qu'au concret, en tant qu'elle est signifiée comme existant dans le suppôt. On ne peut pas dire en vérité que le Christ est sa nature humaine, car la nature humaine n'est pas attribuable à son suppôt ; mais on dit que le Christ est homme de la même manière dont on dit que le Christ est Dieu.

Or le mot " Dieu " signifie celui qui possède la divinité, et le mot " homme " celui qui possède l'humanité. Mais celui qui possède l'humanité est désigné différemment par le nom d'homme, ou par le nom de Pierre ou de Jésus. Car " homme " implique celui qui possède l'humanité sans distinction, comme le nom " Dieu " implique celui qui possède la divinité sans distinction. Au contraire " Pierre " ou " Jésus " signifient un sujet humain d'une façon précise et avec des propriétés individuelles déterminées ; de même, le nom de " Fils de Dieu " désigne un sujet divin avec une propriété personnelle précise.

Or, la dualité se trouve dans le Christ quant à ses natures. C'est pourquoi, si les deux natures pouvaient être attribuées au Christ sous une forme abstraite, il s'ensuivrait que le Christ serait une dualité. Mais puisqu'elles ne peuvent l'être qu'en tant qu'elles sont signifiées comme étant dans le suppôt, l'unité ou la pluralité ne se diront du Christ qu'en raison du suppôt. Certains auteurs ont prétendu qu'il y avait dans le Christ deux suppôts et une personne unique, la personne n'étant d'après eux, que l'ultime complément du suppôt. Dès lors, à les entendre, en raison des deux suppôts, le Christ serait deux, si l'on met le mot " deux " au neutre ; au contraire, à cause de l'unité de personne, le Christ serait un, en mettant le mot " un " au masculin ; car le genre neutre désigne quelque chose d'informe et d'imparfait, et le genre masculin, quelque chose de parfait et d'achevé. — Les nestoriens qui mettaient dans le Christ deux personnes, prétendaient qu'il était deux, en prenant le mot aussi bien au masculin qu'au neutre. — Mais nous, qui plaçons dans le Christ une seule personne et un suppôt unique, nous disons que le Christ est un, en prenant le mot " un " non seulement au masculin, mais même au neutre.

Solutions : 1. Dans le texte de S. Augustin, on ne doit pas entendre l'expression " l'un et l'autre " à la manière d'un prédicat, comme si l'on disait : " le Christ est l'un et l'autre " ; mais à la manière d'un sujet. En ce sens " l'un et l'autre " est mis non pour deux suppôts, mais pour deux noms signifiant les deux natures au concret. je puis dire en effet : " l'un et l'autre ", c'est-à-dire Dieu et l'homme, " est Dieu en raison de Dieu qui assume " ; — et : " l'un et l'autre ", à savoir Dieu et l'homme, " est homme en raison de l'homme assumé ".

2. Quand on dit que le Christ est autre chose et autre chose, il faut l'entendre en ce sens que le Christ possède deux natures différentes. Et c'est l'explication donnée par S. Augustin. lorsqu'après avoir écrit : " Dans le médiateur entre Dieu et les hommes, autre chose est le Fils de Dieu et autre chose est le fils de l'homme ", il ajoute : " Autre chose, dis-je, en raison de la distinction des substances ; mais non pas un autre en raison de l'unité de personne. " — Et S. Grégoire de Nazianze écrit : " A parler brièvement, autre chose et autre chose sont les éléments dont est constitué le Sauveur, car le visible n'est pas l'invisible, le temporel n'est pas l'éternel. Mais le Christ n'est pas un autre et un autre, car ces deux choses ne font qu'un. "

3. La proposition : " Le Christ est seulement un homme ", est fautive, car elle exclut la possibilité non d'un autre suppôt, mais d'une autre nature, le prédicat signifiant formellement la nature. Si l'on ajoutait une précision qui orienterait vers le suppôt, la proposition serait vraie. Ainsi l'on pourrait dire : " Le Christ est seulement ce sujet qui est homme. " Cependant, du fait que le

Christ n'est pas seulement homme, on ne peut pas conclure " qu'il est quelque autre chose qu'homme " ; car le mot " autre ", ayant rapport à la diversité des substances, se réfère proprement au suppôt ; et il en est ainsi de tous les relatifs qui établissent une relation personnelle. La conclusion est seulement : donc, le Christ possède une autre nature.

4. Quand on dit que le Christ est quelque chose d'identique au Père, le mot " quelque chose " est mis pour la nature divine, laquelle peut être attribuée, même abstraitement, au Père et au Fils. Mais quand on dit : " Le Christ est quelque chose de différent du Père ", le " quelque chose " désigne la nature humaine au concret, sans préciser le suppôt qui hypostasie, ni marquer ses propriétés individuelles. On ne peut donc pas conclure que le Christ est autre chose et autre chose, ou qu'il est une dualité ; car le suppôt de la nature humaine, qui est la personne du Fils de Dieu, ne compose pas numériquement avec la nature divine qui est attribuée au Père et au Fils.

5. Dans le mystère de la Trinité, la nature divine est attribuée encore sous une forme abstraite aux trois personnes ; c'est pourquoi l'on peut dire absolument que les trois personnes sont un. Mais, dans le mystère de l'Incarnation, les deux natures ne sont pas attribuées abstraitement au Christ ; et c'est pourquoi l'on ne peut dire absolument que le Christ est une dualité.

6. Le mot " deux " signifie une dualité qui est possédée par le sujet même auquel on l'attribue. Or, ici, l'attribution est faite au suppôt, car c'est lui qui est signifié par le mot " Christ ". Donc, bien qu'il y ait dans le Christ une dualité de natures, cependant, comme il n'y a pas en lui une dualité de suppôts, on ne peut pas dire qu'il soit deux.

7. Le mot " autre " signifie une diversité accidentelle ; et c'est pourquoi une simple différence accidentelle suffit pour que l'on puisse dire purement et simplement d'une réalité qu'elle est autre. Mais l'expression " autre chose " comporte une diversité substantielle. Or on donne le nom de substance non seulement à la nature mais aussi au suppôt, comme dit Aristote. C'est pourquoi une diversité de nature ne suffit pas pour que l'on puisse dire purement et simplement d'une réalité qu'elle est autre chose ; il y faut une diversité de suppôt. Quand celle-ci n'existe pas, la réalité n'est autre chose que sous un certain rapport, à savoir sous le rapport de la nature.

Article 2 : N'y a-t-il dans le Christ qu'une seule existence ?

Objections : 1. Selon le Damascène<sup>7</sup>, tout ce qui est une conséquence de la nature implique dans le Christ une dualité. Mais l'existence est une conséquence de la nature, car elle est donnée par la forme. Donc il y a deux existences dans le Christ.

2. L'existence du Fils de Dieu, c'est la nature divine elle-même, et elle est éternelle. Or l'existence du Christ n'est pas la nature divine, mais une existence temporelle. Donc, dans le Christ, il n'y a pas une seule existence.

3. Dans la Trinité, bien qu'il y ait trois personnes, il n'y a pourtant qu'une seule existence à cause de l'unité de nature. Mais dans le Christ il y a deux natures, bien qu'il y ait une seule personne. Donc, dans le Christ, il n'y aura pas, seulement une existence, mais deux.

4. Dans le Christ, l'âme donne une certaine existence au corps, puisqu'elle est sa forme. Mais elle ne lui donne pas une existence divine, qui serait créée. Elle lui confère donc une autre existence, distincte de l'existence divine.

En sens contraire, toute réalité, dans la mesure où elle mérite le nom d'être, est une, car l'unité et l'être sont convertibles. Donc, s'il y a deux existences dans le Christ, il faudra dire que le Christ n'est pas un, mais qu'il est une dualité.

Réponse : Puisque, dans le Christ, il y a deux natures et une seule hypostase, tout ce qui se rapporte à la nature implique nécessairement en lui une dualité ; au contraire, tout ce qui se rapporte à l'hypostase est un. Or, l'existence relève à la fois de la nature et de l'hypostase : de l'hypostase, car l'hypostase est " ce qui " possède l'existence ; de la nature, car la nature est " ce

par quoi " quelque chose possède l'existence. Nous nous représentons en effet la nature à la manière d'une forme, et lui donnons le nom d'être parce que, par elle, quelque chose est ; ainsi par la blancheur une réalité est blanche ; par l'humanité, un individu est homme.

Il convient de remarquer en outre que, lorsqu'une forme ou une nature n'appartient pas en propre à l'existence personnelle d'une hypostase subsistante, l'existence de cette forme ou de cette nature ne doit pas s'attribuer purement et simplement à la personne en question, mais seulement sous un certain rapport ; ainsi l'existence qui revient à Socrate du fait de sa blancheur, ne lui appartient pas en tant précisément qu'il est Socrate, mais en tant qu'il est blanc. A ce point de vue, rien n'empêche de multiplier l'existence dans une hypostase ou une personne ; est autre en effet l'existence qui fait de Socrate un individu blanc, et autre l'existence qui le rend musicien. On ne saurait, au contraire, multiplier l'existence qui appartient en propre à l'hypostase ou à la personne ; car à une réalité unique doit répondre une existence unique.

Donc, si la nature humaine s'ajoutait au Fils de Dieu, non pas hypostatiquement ou personnellement, mais par une union accidentelle, comme certains l'ont prétendus, il faudrait mettre dans le Christ deux existences : l'une en tant qu'il est Dieu ; l'autre en tant qu'il est homme. Ainsi met-on en Socrate une existence selon qu'il est blanc, et une autre selon qu'il est homme, parce qu'être blanc n'appartient pas à l'existence personnelle de Socrate. Or avoir une tête, un corps, une âme, tout cela appartient à l'unique personne de Socrate, et c'est pourquoi toutes ces composantes ne font qu'une seule existence en Socrate. Et s'il arrivait qu'après la constitution de la personne de Socrate, on lui ajoutait des mains, des pieds ou des yeux comme il est arrivé à l'aveugle-né, cela n'ajouterait pas à Socrate une nouvelle existence, mais seulement une relation à ces différents membres, parce qu'ainsi l'on dirait qu'il existe non seulement selon ses éléments antérieurs, mais encore selon ceux qui lui ont été ajoutés ensuite.

Ainsi donc, puisque la nature humaine s'unit au Fils de Dieu de façon hypostatique, c'est-à-dire personnelle, comme nous l'avons dit plus haut, et non de manière accidentelle, il s'ensuit que, selon la nature humaine, il ne lui est pas ajouté une nouvelle existence personnelle, mais seulement une nouvelle relation de son existence personnelle préexistant à l'égard de la nature humaine ; c'est-à-dire que désormais cette personne subsiste non seulement selon la nature divine, mais aussi selon la nature humaine.

Solutions : 1. L'existence suit la nature non pas en ce sens que la nature est " ce qui " a l'existence, mais en ce sens qu'elle est " ce par quoi " quelque chose existe. L'existence suit la personne ou hypostase parce que la personne est " ce qui " possède l'existence. Et c'est pourquoi l'unité lui appartient selon l'union hypostatique plus que la dualité ne lui appartient selon la dualité des deux natures.

2. L'existence éternelle du Fils de Dieu, qui est identique à la nature divine, devient l'existence de l'homme en tant précisément que la nature humaine est assumée par le Fils de Dieu dans l'unité de la personne.

3. Nous l'avons dit dans la première Partie parce que la personne divine est identique à sa nature, chez les personnes divines l'existence de la personne n'est pas différente de l'existence de la nature ; et c'est pourquoi les trois personnes n'ont qu'une seule existence. Tandis qu'elles en auraient une triple si chez elles l'existence de la personne était différente de celle de la nature.

4. Chez le Christ, l'âme donne l'existence au corps en tant qu'elle l'anime en acte, lui donnant par là l'achèvement de sa nature et de son espèce. Mais si nous concevons un corps achevé par l'âme, sans que l'hypostase possède l'un et l'autre, ce tout, composé d'une âme et d'un corps que nous désignons par le mot " humanité ", ne s'entend pas comme quelque chose qui existe, mais ce par quoi quelque chose existe. C'est pourquoi l'existence appartient à la personne subsistante,

en tant qu'elle possède une relation à telle nature ; et dans le cas présent, cette relation est produite par l'âme, du simple fait que celle-ci achève la nature humaine en informant le corps.

### QUESTION 18 : L'UNITÉ DU CHRIST QUANT À SA VOLONTÉ

1. Y a-t-il chez le Christ deux volontés, l'une divine et l'autre humaine ? -2. Dans la nature humaine du Christ, y a-t-il une volonté de sensualité, et une autre de raison ? — 3. Dans la raison y a-t-il eu chez le Christ plusieurs volontés ? — 4. Le Christ avait-il le libre arbitre ? — 5. La volonté humaine du Christ a-t-elle été, dans tous ses vouloirs, conforme à la volonté du Père ? — 6. Y eut-il chez le Christ contrariété entre les volontés ?

Article 1 : Y a-t-il chez le Christ deux volontés, l'une divine et l'autre humaine ?

Objections : 1. Chez un être qui veut, la volonté est le premier principe qui met en mouvement et qui commande. Mais chez le Christ ce premier principe était la volonté divine, parce que, chez lui, tout ce qu'il y avait d'humain était mis en mouvement selon la volonté divine. Il semble donc qu'il n'y avait chez le Christ que la seule volonté divine.

2. L'instrument n'est pas mû par sa propre volonté mais par la volonté de celui qui le meut. Or chez le Christ la nature humaine était comme l'instrument de sa divinité. Donc elle n'était pas mue par sa propre volonté, mais par la volonté divine.

3. On ne doit multiplier chez le Christ que ce qui ressortit à la nature ; or tel n'est pas le cas de la volonté. Car ce qui est naturel est nécessaire ; ce qui est volontaire ne l'est pas. Donc la volonté est unique chez le Christ.

4. S. Jean Damascène enseigne que " vouloir d'une certaine manière, cela ne relève pas de la nature, mais de notre intelligence " ; c'est donc une activité personnelle. Mais toute volonté est une volonté particulière, car on ne fait partie d'un genre qu'en faisant partie de l'une de ses espèces. Donc toute volonté relève de la personne. Mais dans le Christ il n'y a eu et il n'y a qu'une seule personne, et donc une seule volonté.

En sens contraire, il y a la parole du Seigneur (Lc 22, 42) " Père, si tu veux, éloigne de moi cette coupe Cependant que ce ne soit pas ma volonté, mais la tienne qui se fasse. " En citant ce texte, S. Ambroise écrit : " Comme il avait pris ma volonté, il a pris ma tristesse. " Et il dit ailleurs " Il rapporte sa volonté à son humanité, celle du Père à la divinité. Car la volonté de l'homme est temporelle ; la volonté de Dieu est éternelle. "

Réponse : Certains ont affirmé qu'il y avait dans le Christ une seule volonté, mais ils sont venus à cette position pour des motifs différents. Pour Apollinaire, il n'y avait pas d'âme intellectuelle chez le Christ, c'est le Verbe qui tenait lieu d'âme, ou même d'intelligence. Aussi, puisque " la volonté est dans la raison " selon Aristote. il s'ensuivait qu'il n'y avait pas de volonté humaine chez le Christ, et ainsi il n'y avait chez lui qu'une seule volonté. Et pareillement Eutychès, comme tous ceux qui n'admettaient dans le Christ qu'une seule nature composée, étaient contraints de ne mettre en lui qu'une seule volonté. Nestorius également, parce qu'il prétendait que l'union de l'homme et de Dieu se fait seulement par l'amour et la volonté, ne mettait qu'une seule volonté dans le Christ.

Plus tard, Macaire patriarche d'Antioche, Cyrus d'Alexandrie, Sergius de Constantinople et leurs partisans ne reconnurent chez le Christ qu'une seule volonté, tout en maintenant l'union des deux natures sous le rapport de l'hypostase ; ils pensaient que la nature humaine du Christ n'était jamais mue de son propre mouvement mais uniquement par la divinité, comme on le voit par la " lettre synodales " du pape Agathon. Et c'est pourquoi le VI<sup>e</sup> Concile œcuménique célébré à Constantinople détermina qu'il fallait admettre deux volontés dans le Christ, en ces termes : "

Conformément à ce que les prophètes nous ont jadis enseigné sur le Christ, à ce que lui-même nous a enseigné et à ce que nous a transmis le Symbole des saints Pères, nous proclamons qu'il y a dans le Christ deux volontés et deux opérations selon ses deux natures. "

Et il était nécessaire de parler ainsi. Car il est évident que le Fils de Dieu a assumé une nature humaine parfaite, nous l'avons montré plus haut. Or la volonté appartient à la perfection de la nature humaine, dont elle est une puissance naturelle, comme l'intelligence, cela se déduit de nos exposés de la première Partie. Aussi est-il nécessaire de dire que le Fils de Dieu devait assumer, avec la nature humaine, une volonté humaine. Toutefois, en assumant la nature humaine, le Fils de Dieu n'a éprouvé aucun amoindrissement dans ce qui appartient à la nature divine, à laquelle convient la volonté, nous l'avons établi dans la première Partie. Aussi est-il nécessaire de dire que dans le Christ il y a deux volontés : divine et humaine.

Solutions : 1. Tout ce qui se trouvait dans la nature humaine du Christ était mû au gré de la volonté divine ; mais il ne s'ensuit pas qu'il n'y avait pas chez le Christ de mouvement volontaire propre à sa nature humaine. Parce que les volontés pieuses des autres saints, elles aussi, sont mues conformément à la volonté de Dieu " qui opère en eux le vouloir et le faire " (Ph 2, 13). Car bien que la volonté ne puisse être mue du dedans par aucune créature, elle peut l'être par Dieu, comme nous l'avons dit dans la première Partie. Et ainsi le Christ, selon sa volonté humaine, suivait la volonté divine, selon le Psaume (40, 9) : " Mon Dieu, j'ai voulu faire ta volonté. " Et S. Augustin écrit : " Quand le Fils dit au Père : "Non ce que je veux, mais ce que tu veux", à quoi bon ajouter ce commentaire : "Il montre par là que sa volonté est vraiment soumise à son Père". Comme si nous pouvions nier que la volonté de l'homme doit être soumise à celle de Dieu ? "

2. Il est propre à l'instrument d'être mû par l'agent principal, mais différemment selon les propriétés de sa nature. Car l'instrument inanimé, comme la hache ou la scie, n'est mû par l'artisan que d'un mouvement matériel. Un instrument animé par une âme sensible est mû par l'appétit sensible, comme le cheval par son cavalier. Mais l'instrument animé par l'âme raisonnable est mû par sa volonté, comme l'esclave est mû par l'ordre de son maître à faire un travail, " car l'esclave est comme un instrument animé " selon Aristote. Ainsi donc la nature humaine chez le Christ fut l'instrument de la divinité en ce qu'elle était mue par sa propre volonté.

3. La puissance de la volonté est naturelle et découle nécessairement de la nature. Mais le mouvement ou acte de cette puissance, appelé aussi volonté, est parfois naturel et nécessaire, par exemple dans la visée du bonheur, et parfois émane du libre arbitre, qui n'est ni naturel ni nécessaires nous avons montré comment dans la première Partie. Et cependant, même la raison, principe de ce mouvement, est naturelle. Et c'est pourquoi, outre la volonté divine, il faut mettre chez le Christ une volonté humaine, non seulement en tant qu'elle est une puissance ou un mouvement naturel, mais aussi en tant qu'elle est un mouvement rationnel.

4. Vouloir d'une certaine manière désigne bien un mode déterminé du vouloir. Mais un mode déterminé affecte la réalité même dont il est le mode. De ce fait, puisque la volonté appartient à la nature, le fait de vouloir d'une certaine manière relève aussi de la nature, non pas considérée en elle-même absolument, mais envisagée dans telle hypostase. La volonté humaine du Christ, se trouvant dans l'hypostase divine, possédait donc un mode déterminé, car elle était toujours mue au gré de la volonté divine.

Article 2 : Dans la volonté humaine du Christ y a-t-il une volonté de sensualité, et une autre de raison ?



Objections : 1. Le Philosophe enseigne : " La volonté est dans la raison ; dans l'appétit sensible, il y a l'irascible et le concupiscible. " Mais la sensualité désigne l'appétit sensible. Donc il n'y a pas eu chez le Christ une volonté de sensualité.

2. D'après S. Augustin, la sensualité est symbolisée par le serpent. Or le Christ n'avait rien de commun avec le serpent, car il eut la ressemblance de cet animal venimeux sans en avoir le venin, dit encore S. Augustin en commentant la parole de S. Jean (3, 14) : " De même que Moïse éleva le serpent dans le désert. . . " Donc il n'y avait pas chez le Christ de volonté de sensualité.

3. La volonté découle de la nature, nous l'avons dit. Mais chez le Christ il n'y avait qu'une seule nature, en dehors de la nature divine. Donc il n'y avait chez le Christ qu'une seule volonté humaine.

En sens contraire, S. Ambroise, écrit " C'est ma volonté qu'il appelle la sienne car, en tant qu'homme, il a pris ma tristesse. Il faut comprendre par là que la tristesse se rattache, chez le Christ, à la sensualité, comme on l'a montré dans la deuxième Partie. Il apparaît donc qu'il y a chez le Christ, outre la volonté de raison, la volonté de sensualité.

Réponse : Comme nous l'avons dit à l'article précédent, le Fils de Dieu a assumé la nature humaine avec tout ce qui appartient à la perfection de celle-ci. Or la nature animale est incluse dans la nature humaine, comme le genre est inclus dans l'espèce. Aussi faut-il que le Fils de Dieu ait assumé avec la nature humaine tout ce qui appartient aussi à la perfection de la nature animale, dont fait partie l'appétit sensible appelé sensualité. Et c'est pourquoi il faut dire qu'il y avait de la sensualité chez le Christ.

Il faut encore savoir que la sensualité ou appétit sensuel, en tant qu'il est fait par nature pour obéir à la raison, est dit rationnel par participation, comme le montre Aristote. Et parce que la volonté " est dans la raison v ", on peut dire au même titre que la sensualité est une volonté par participations.

Solutions : 1. Le motif invoqué vaut pour la volonté proprement dit, qui ne se trouve que dans la partie intellectuelle de l'âme. Mais la volonté participée peut se trouver dans la partie sensitive, pour autant que celle-ci obéit à la raison.

2. La sensualité symbolisée par le serpent n'est pas la nature sensible assumée par le Christ, mais se réfère au foyer de péché et de corruption, qui ne se trouvait pas chez le Christ.

3. Quand une réalité existe en vue d'une autre, les deux semblent ne faire qu'un, ainsi la surface rendue visible par la couleur constitue avec elle un seul objet visible. Pareillement, la sensualité n'est appelée volonté que pour sa participation à la volonté rationnelle ; de même donc qu'il n'y a qu'une nature humaine chez le Christ, de même il n'y aura en lui qu'une seule volonté humaine.

Article 3 : Y a-t-il eu chez le Christ deux volontés rationnelles ?

Objections : 1. S. Jean Damascène écrit que la volonté humaine est double : l'une naturelle, qu'on appelle thélèsis ; l'autre rationnelle, qu'on appelle boulèsis. Mais le Christ possédait, avec la nature humaine, tout ce qui appartient à la perfection de celle-ci. Donc ces deux volontés ont existé chez le Christ.

2. Chez l'homme, la distinction des facultés appetitives correspond à la distinction des facultés de connaissance ; et c'est pourquoi l'appétit sensible et l'appétit intellectuel se distinguent de la même manière que les sens et l'intellect. Mais on distingue également, du point de vue de la connaissance, la raison et l'intellect, qui ont existé tous deux chez le Christ. Il y a donc eu chez lui une double volonté : intellectuelle et rationnelle.

3. Certains mettent chez le Christ une " volonté de piété ", qui ne peut se trouver que du côté de la raison. Donc il y a dans le Christ plusieurs volontés rationnelles.

En sens contraire, dans un ordre donné, il y a toujours un premier moteur unique. Or, dans l'ordre des actes humains, la volonté est premier moteur. Il ne peut donc y avoir chez un homme qu'une seule volonté proprement dite, qui est la volonté rationnelle ; et puisque le Christ est un homme, il n'y a en lui qu'une seule volonté humaine.

Réponse : Comme nous l'avons dit, la volonté se prend tantôt pour la puissance, et tantôt pour l'acte. En ce dernier sens, il est vrai qu'il faut reconnaître chez le Christ deux volontés, c'est-à-dire deux espèces d'actes volontaires. Nous avons vu en effet, dans la deuxième Partie, que la volonté a pour objet d'une part la fin, et d'autre part ce qui a rapport à la fin, et qu'elle ne se porte pas de la même manière sur l'un et l'autre objet. Elle se porte vers la fin d'une façon absolue, comme vers ce qui est bon purement et simplement, elle se porte au contraire vers le moyen ordonné à la fin parce qu'elle le rapporte à cette fin, et qu'elle trouve en lui de la bonté, du fait de son ordre à autre chose que lui. L'acte volontaire qui se porte sur un objet voulu pour lui-même, comme la santé, n'est donc pas de même sorte que l'acte volontaire qui se porte sur un objet voulu seulement dans son rapport à autre chose comme l'absorption d'un remède. Le premier acte est appelé par S. Jean Damascène thélèsis ou simple vouloir et les Maîtres lui donnent le nom de volonté de nature ; le second est appelé par le Damascène boulèsis ou volonté prudentielle ; et les Maîtres lui donnent le nom de volonté de raison. Mais cette diversité d'actes ne diversifie pas la puissance, car tous deux visent dans l'objet la même raison de bien. C'est pourquoi, si nous parlons de la puissance volontaire, nous devons dire que, chez le Christ, il n'y a qu'une seule volonté humaine, essentielle et non participée. Mais si nous parlons de l'acte volontaire, nous distinguons alors chez le Christ une volonté de nature, appelée thélèsis et une volonté de raison, appelée boulèsis.

Solutions : 1. Les volontés en question ne se distinguent pas sous le rapport de la puissance, mais sous le rapport de l'acte, ainsi que nous l'avons exposé dans la Réponse.

2. On a montré dans la première Partie que l'intelligence et la raison ne sont pas des puissances diverses.

3. La volonté de piété n'est pas autre chose, semble-t-il, que la volonté de nature envisagée sous cet aspect que l'on fuit le mal d'autrui comme un mal absolu.

Article 4 : Le Christ avait-il le libre arbitre ?

Objections : 1. S. Jean Damascène écrit : " Si nous voulons parler en propriété de termes, il est impossible d'attribuer au Christ la gnomè (perspicacité morale), et la proairésis " (principe de choix), impliquant une réflexion laborieuse. Or, la propriété des termes est surtout importante en matière de foi. On ne peut donc pas attribuer au Christ le choix, ni donc le libre arbitre, qui agit par choix ou élection.

2. Selon Aristote, " l'élection est l'acte de l'appétit qui suit le conseil ". Mais le Christ ne semble pas avoir possédé le conseil, car celui-ci ne s'exerce que pour les problèmes où nous n'avons pas de certitude. Il n'y a donc pas chez le Christ d'élection, ni par conséquent de libre arbitre.

3. Le libre arbitre est indifférent à l'égard des contraires. Mais la volonté du Christ était déterminée au bien, puisqu'elle ne pouvait pas pécher, on l'a dit plus haut. Le Christ n'avait donc pas le libre arbitre.

En sens contraire, nous lisons dans Isaïe (7, 15) : " Il mangera de la crème et du miel, jusqu'à ce qu'il sache rejeter le mal et choisir le bien ", ce qui est l'acte du libre arbitre. Le Christ avait donc le libre arbitre.

Réponse : Nous l'avons dit, il y avait dans le Christ deux actes de volonté ; l'un par lequel sa volonté se portait sur un objet voulu pour lui-même ; l'autre par lequel elle se portait sur un objet en raison de son rapport à un autre pour lequel il a raison de moyen. Or l'élection, dit Aristote,

diffère de la volonté en ce que celle-ci " a pour objet, à proprement parler, la fin, tandis que l'élection a pour objet les moyens ". Ainsi, le simple vouloir n'est pas autre chose que ce que nous avons appelé la volonté de nature ; et l'élection est identique à la volonté de raison ; de plus, elle est l'acte propre du libre arbitre, comme nous l'avons montré dans la première Partie C'est pourquoi, du moment que nous admettons chez le Christ la volonté de raison, nous devons aussi admettre chez lui la volonté d'élection, et par conséquent le libre arbitre, dont l'élection est l'acte.

Solutions : 1. Le Damascène refuse au Christ l'élection pour autant qu'elle comporte de l'hésitation. Mais elle n'en comporte pas nécessairement ; car Dieu même fait acte d'élection, selon S. Paul (Ep 1, 4) : " Il nous a élus en lui avant la création du monde ", alors qu'en Dieu il n'y a pas d'hésitation. Celle-ci intervient en tant que l'élection est le fait d'une nature ignorante. Il faut en dire autant des autres faiblesses mentionnées par ce texte.

2. L'élection suppose le conseil ; mais celui-ci est déterminé par le jugement ; car nous choisissons après l'enquête du conseil, ce que nous jugeons devoir faire, dit Aristote Et c'est pourquoi si l'on juge que l'on doit agir de telle façon sans qu'il y ait eu auparavant hésitation ni enquête, cela suffit pour qu'il y ait élection. Il est donc clair que l'hésitation ou l'enquête n'appartiennent pas essentiellement à l'élection, mais seulement si celle-ci est le fait d'une nature ignorante.

3. La volonté du Christ, bien que déterminée au bien, n'est cependant pas déterminée à tel ou tel bien. C'est pourquoi il appartenait au Christ de faire un choix par son libre arbitre, comme font les bienheureux.

Article 5 : La volonté humaine du Christ a-t-elle dans tous ses vouloirs, conforme à la volonté du Père ?

Objections : 1. Il semble que la volonté humaine, chez le Christ, n'a pas voulu autre chose que ce que Dieu veut. En effet, il est dit dans un Psaume (40, 9) mis dans la bouche du Christ : " Mon Dieu, j'ai voulu faire ta volonté. " Or, faire la volonté de quelqu'un, c'est vouloir ce qu'il veut. La volonté humaine du Christ avait donc le même objet que sa volonté divine.

2. L'âme du Christ a eu une charité très parfaite, et même qui dépasse tout ce que nous pouvons comprendre, selon l'Apôtre (Ep 9, 19) : " La charité du Christ surpasse toute connaissance. " Mais, par la charité, l'homme conforme son vouloir à celui de Dieu : au dire d'Aristote l'un des caractères de l'amitié, c'est de vouloir et de choisir les mêmes choses. La volonté humaine du Christ ne pouvait donc vouloir autre chose que la volonté divine.

3. Le Christ était véritablement compréhenseur ; or les saints qui sont compréhenseurs dans la patrie, ne veulent pas autre chose que ce que Dieu veut ; autrement ils ne seraient pas bienheureux, puisqu'ils ne posséderaient pas tout ce qu'ils veulent. Car le bienheureux, dit S. Augustin " est celui qui a tout ce qu'il veut, et ne veut rien de mal ". Donc le Christ, par sa volonté humaine, n'a rien voulu d'autre que ce que voulait sa volonté divine.

En sens contraire, selon S. Augustin : " En disant : "Non ce je veux, mais ce que tu veux", le Christ montre qu'il a voulu autre chose que ce que voulait le Père. Or il ne le pouvait que par son cœur humain. Ayant pris sur lui notre faiblesse, il en avait fait sa propre affectivité, non pas divine, mais humaine. "

Réponse : Nous l'avons dit il y a dans la nature humaine du Christ plusieurs volontés : une volonté de sensualité, que l'on appelle volonté par participation, et une volonté rationnelle que l'on peut envisager soit comme volonté de nature, soit comme volonté de raison. Nous avons remarqué également que, par une disposition providentielle, le Fils de Dieu permettait à sa chair d'agir et de pâtir en conformité avec ses propriétés naturelles. Semblablement, il permettait à

toutes les facultés de son âme d'agir conformément à leur nature. Or il est manifeste que la volonté de sensualité s'oppose naturellement à la douleur sensible et à toute lésion corporelle ; de même la volonté de nature s'oppose à tout ce qui est contraire à la nature et mauvais en soi, comme la mort, etc. Néanmoins, la volonté de raison peut parfois choisir ces maux en considération de la fin ; ainsi, chez un homme ordinaire, la sensibilité et la volonté de nature fuient la brûlure, mais la volonté de raison l'accepte pour guérir. Précisément, la volonté de Dieu était que le Christ subît la douleur, la passion et la mort. Non pas que ces maux fussent voulus par Dieu pour eux-mêmes, mais parce qu'ils étaient ordonnés, comme à leur fin, au salut du genre humain. De ce fait il est clair que le Christ, par sa volonté de sensualité et par sa volonté de nature, pouvait vouloir autre chose que ce que Dieu voulait ; mais sa volonté de raison demeurait toujours conforme à celle de Dieu. Et nous le voyons clairement à cette parole : " Non ce que je veux, mais ce que tu veux. " Sa volonté de raison voulait accomplir la volonté divine, tandis qu'il affirmait vouloir autre chose selon son autre volonté.

Solutions : 1. Le Christ voulait par sa volonté de raison que la volonté de son Père fût accomplie ; mais ce vouloir ne relevait pas de sa volonté de sensualité qui ne peut s'élever jusqu'à la volonté de Dieu ; il n'était pas davantage le fait de la volonté de nature qui se porte sur un objet considéré absolument, et non dans son rapport à la volonté divine.

2. La conformité de la volonté humaine à la volonté divine relève de la volonté de raison, et c'est sous ce rapport que les vouloirs des amis concordent, car la raison considère l'objet dans sa relation avec la volonté de l'ami.

3. Le Christ était à la fois compréhenseur et voyageur, en tant que par l'esprit il jouissait de Dieu et en tant qu'il avait une chair capable de souffrir. Et c'est pourquoi, de ce côté, il pouvait rencontrer des objets qui contrariaient sa volonté naturelle, et même son appétit sensible.

Article 6 : Y a-t-il eu contrariété entre les volontés du Christ ?

Objections : 1. Il semble bien, car la contrariété des volontés se prend de la contrariété de leurs objets, de même que la contrariété des mouvements se prend de la contrariété de leurs termes, selon Aristote. Mais, par ses diverses volontés, le Christ voulait des objets contraires ; en effet, par sa volonté divine il voulait la mort, et par sa volonté humaine il la fuyait. D'où cette parole de S. Athanase" : " Quand le Christ dit : "Père, si c'est possible, que cette coupe passe loin de moi, et pourtant que ce ne soit pas ma volonté, mais la tienne qui ne fasse", et encore : "L'esprit est résolu, mais la chair est faible", il montre deux volontés : l'une, humaine, qui fuyait la passion, à cause de la faiblesse de la chair ; l'autre, divine, résolue à souffrir la passion. " Le Christ a donc eu des volontés contraires.

2. Nous lisons dans l'épître aux Galates (5, 17) : " La chair convoite contre l'esprit, et l'esprit contre la chair. " Il y a donc ontrariété de volontés quand l'esprit désire une chose, et la chair une autre. Mais ce fut le cas du Christ ; car, par l'amour de charité que le Saint-Esprit produisait en son âme, il voulait la souffrances selon Isaïe (53, 7) " Il s'est offert parce qu'il !'a voulu. " Et cependant, selon la chair, il fuyait la souffrance. Il y avait donc en lui contrariété de volontés.

3. Nous lisons dans S. Luc (22, 43, " Entré en agonie, il priait avec plus d'insistance. " Mais l'agonie semble comporter un conflit intérieur entre tendances contraires. Il y avait donc dans le Christ contrariété de volontés.

En sens contraire, nous lisons dans les décret du sixième Concile œcuméniques : " Nous proclamons (dans le Christ) deux volontés naturelles, qui ne sont pas contraires, comme prétendaient les hérétiques impies ; mais sa volonté humaine, obéissant sans résistance ni révolte, est pleinement soumise à sa volonté dite toute-puissante. "

Réponse : La contrariété ne peut être qu'une opposition considérée dans un même sujet et sous le même point de vue. Une diversité existant chez des sujets et à des points de vue différents ne suffit pas à constituer la contrariété, ni non plus la contradiction : ainsi un homme peut être beau et bien portant quant à sa main, et ne pas l'être quant à son pied, sans qu'il y ait contrariété.

Pour qu'il y ait contrariété de volontés chez quelqu'un, il est donc requis tout d'abord que la diversité de ses vouloirs considère le même point de vue. Quand un homme veut quelque chose pour un motif général, et qu'un autre homme n'en veut pas pour un motif particulier, il n'y a nullement contrariété de volontés. Ainsi le roi, qui veut qu'un voleur soit pendu pour le bien de l'État et le parent de ce voleur qui, en raison de son affection particulière, veut qu'il ne soit pas pendu, n'ont pas pour autant des vouloirs contraires. Mais il en serait autrement si l'amour du bien privé allait, pour le sauvegarder, jusqu'à vouloir empêcher le bien général ; alors en effet les vouloirs seraient opposés sous le même point de vue.

Ensuite, pour qu'il y ait contrariété de vouloirs, il est encore requis que cette contrariété concerne la même puissance volontaire. Quand un homme veut une chose par son appétit intellectuel, et en veut une autre par son appétit sensible, il n'en résulte pas une contrariété, sauf si l'appétit sensible l'emportait sur l'appétit rationnel au point de changer ou d'entraver celui-ci ; car ainsi la volonté rationnelle elle-même serait influencée par le mouvement contraire de l'appétit sensible. Il faut donc reconnaître que la volonté naturelle et la volonté de sensualité du Christ voulaient autre chose que sa volonté divine et sa volonté rationnelle, mais qu'elles ne leur étaient pas contraires.

1° Ni sa volonté naturelle ni sa volonté de sensualité ne repoussaient le motif qui portait la volonté divine et la volonté humaine rationnelle à vouloir la Passion. La volonté de nature voulait absolument le salut du genre humain, mais il ne lui appartenait pas de vouloir ceci comme moyen de cela ; quant au mouvement de la volonté de sensualité, il ne pouvait s'étendre jusque-là.

2° Ni la volonté divine ni la volonté rationnelle du Christ n'étaient empêchées ou entravées par la volonté naturelle ou par l'appétit de sensualité. De même, et à l'inverse, le mouvement de ces deux dernières facultés n'était entravé ni retardé par les deux premières. Car le Christ jugeait bon, selon la volonté divine et la volonté rationnelle, qu'en lui la volonté naturelle et la volonté de sensualité soient mues selon la loi de leur nature.

Aussi est-il clair qu'il n'y avait chez le Christ aucune opposition ou contrariété des vouloirs.

Solutions : 1. Le fait, pour la volonté humaine du Christ, de vouloir autre chose que sa volonté divine, avait pour principe cette volonté divine elle-même ; car c'était avec son consentement que la nature humaine était animée de ses mouvements propres, selon le Damascène.

2. En nous la convoitise de la chair empêche ou retarde ce que convoite l'esprit, ce qui ne se produisait pas chez le Christ. C'est pourquoi chez lui il n'y avait pas comme chez nous opposition entre la chair et l'esprit.

3. Il n'y a pas eu d'agonie chez le Christ quant à la partie rationnelle de son âme, comme s'il y avait eu lutte entre les vouloirs découlant de la diversité des motifs, par exemple lorsque, selon que la raison considère ceci, on le veut ; et selon qu'elle considère cela, on veut le contraire. Ceci tient à la faiblesse de notre raison, qui ne sait pas discerner ce qui est absolument meilleur. Ce n'est pas le cas du Christ ; par sa raison il jugeait absolument meilleur d'accomplir par sa Passion la volonté divine concernant le salut du genre humain. Néanmoins il connut l'agonie dans la partie sensible de son âme, du fait qu'il éprouva la crainte d'un malheur imminent, selon le Damascène.

## QUESTION 19 : L'UNITÉ D'OPÉRATION CHEZ LE CHRIST

1. N'y a-t-il chez le Christ qu'une seule opération, à la fois divine et humaine ? — 2. Y a-t-il chez le Christ plusieurs opérations selon sa nature humaine ?- 3. Par l'activité de sa nature humaine, le Christ a-t-il pu mériter pour lui-même ? — 4. Par cette même activité, a-t-il mérité pour nous ?

Article 1 : N'y a-t-il chez le Christ qu'une seule opération, à la fois divine et humaine ?

Objections : 1. Nous lisons chez Denys " L'action miséricordieuse de Dieu à notre égard s'est manifestée en ce que, comme nous et à partir de nous, le Verbe suressentiel s'est entièrement et vraiment humanisé, et qu'il a accompli et souffert tout ce qui convenait à son opération humano-divine. " L'auteur, on le voit, ne parle que d'une opération à la fois divine et humaine, que les Grecs appellent théandrique, c'est-à-dire divino-humaine. Il semble donc qu'il y a chez le Christ une opération unique, mais composée.

2. L'agent principal et son instrument ont une même et unique opération. Or, nous l'avons déjà dit la nature humaine chez le Christ fut l'instrument de la nature divine. C'est donc que les deux natures, dans le Christ, ont une même opération.

3. Puisque les deux natures du Christ sont unies en une seule hypostase ou personne, il en résulte nécessairement un seul et même être appartenant à l'hypostase ou personne. Mais l'opération appartient elle aussi à l'hypostase ou personne, car il n'y a à agir que les suppôts subsistants ; de là ce mot du Philosophe — " L'action relève des êtres individuels. " Dans le Christ, il y aura donc une seule et même opération, à la fois divine et humaine.

4. L'agir, comme l'être, appartient à l'hypostase subsistante. Or, en raison de l'unité d'hypostase, il y a dans le Christ une existence unique, comme on l'a vu ; il y aura donc aussi une seule opération.

5. A une œuvre unique répond une opération unique. Or une même œuvre du Christ, comme la guérison d'un lépreux ou la résurrection d'un mort, relevait à la fois de sa divinité et de son humanité. Il y avait donc chez le Christ une seule opération.

En sens contraire, S. Ambroise écrit " Comment la même opération peut-elle provenir de puissances diverses ? Une puissance inférieure peut-elle agir de la même manière qu'une puissance supérieure ? Peut-il enfin y avoir une seule opération là où il y a diversité de substance ? "

Réponse : Nous l'avons noté, les hérétiques qui prétendent ne mettre dans le Christ qu'une seule volonté affirmaient également en lui une seule opération. Pour mieux comprendre leur erreur, il faut remarquer que, lorsque plusieurs agents sont ordonnés entre eux, l'agent inférieur est toujours mû par l'agent supérieur ; ainsi, chez l'homme, le corps est mû par l'âme, et les facultés inférieures par la raison. Ainsi donc les actions et les mouvements du principe inférieur sont plutôt des actions opérées que de véritables opérations ; et c'est au principe suprême que l'opération appartient à proprement parler. Ainsi le fait de marcher et le fait de palper sont des œuvres humaines que l'âme opère par le moyen des pieds, dans le premier cas, et par le moyen des mains dans le second cas ; et puisque c'est la même âme qui opère chaque fois, du côté de l'agent lui-même, qui est premier principe du mouvement, il n'y a qu'une opération unique et indifférenciée ; la différence ne se trouve que du côté des œuvres produites. Or, de même que, chez un homme ordinaire, le corps est mû par l'âme, et l'appétit sensible par l'appétit rationnel, de même, chez le Christ Jésus, la nature humaine était mue et régie par la nature divine. C'est pourquoi les hérétiques prétendaient que, du côté de la divinité agissante, l'opération était identique et indifférenciée ; mais que les œuvres produites étaient diverses ; tantôt en effet la

divinité du Christ agissait par sa propre vertu ; ainsi lisons-nous qu'" elle portait tout par sa parole toute-puissante " (He 1, 3) ; tantôt elle agissait par le moyen de la nature humaine, comme en marchant corporellement. De là les paroles de l'hérétique Sévère rapportées par le sixième Concile œcuménique : " Les œuvres accomplies et produites par le Christ sont très différentes : les unes sont attribuées à Dieu ; les autres sont humaines. Ainsi marcher corporellement sur le sol est évidemment humain ; guérir ceux auxquels leurs jambes malades interdisent de marcher est attribuable à Dieu. Mais c'est un être unique, le Verbe incarné, qui accomplit l'une et l'autre œuvre ; il ne faut nullement attribuer telle œuvre à telle nature, et telle autre œuvre à telle autre nature. Et du fait qu'il y a diversité dans les œuvres produites, nous aurions tort de prétendre qu'il y a deux natures ou formes agissantes. "

Sur ce point, les hérétiques se trompaient.

L'action de celui qui est mû par un autre, est double : l'une qu'il tient de sa propre forme ; l'autre, qu'il reçoit de l'agent qui le meut. Ainsi la hache possède par sa forme une action, qui est de couper ; en tant qu'elle est actionnée par l'artisan, son action est de fabriquer un escabeau. L'opération qu'une chose possède par sa forme, lui est donc propre, et elle ne devient celle de l'agent moteur que parce que celui-ci s'en sert pour sa propre opération ; l'action de chauffer est propre au feu, et elle devient celle de l'ouvrier en tant que celui-ci utilise le feu pour chauffer le fer.

Quant à l'opération que la chose tient de celui qui la meut, elle ne diffère pas de l'opération du moteur lui-même ; faire un escabeau n'est pas pour la hache une opération séparée de celle de l'artisan. Par conséquent, toutes les fois que le moteur et le mobile ont des formes ou des puissances d'action diverses, l'opération propre du moteur sera nécessairement différente de l'opération propre du mobile ; mais le mobile participera de l'opération du moteur, et le moteur utilisera l'opération du mobile ; chacun d'eux agira donc en communion avec l'autre.

Or, chez le Christ, la nature humaine a une forme propre et une puissance qui est principe d'opération ; de même, la nature divine. Par conséquent, la nature humaine possède une opération propre distincte de l'opération divine, et réciproquement. Cependant la nature divine se sert de l'opération de la nature humaine à la manière dont l'agent principal utilise l'opération de son instrument. Pareillement la nature humaine participe à l'opération de la nature divine, comme l'instrument à l'opération de l'agent principal. C'est ce qu'affirme le pape S. Léon : " L'une et l'autre forme ", c'est-à-dire la nature divine et la nature humaine " accomplissent ce qui leur est propre en communion l'une avec l'autre : le Verbe opère ce qui appartient au Verbe, et la chair exécute de qui est propre à la chair ".

S'il n'y avait qu'une seule opération attribuable à la fois à la divinité et à l'humanité chez le Christ, il faudrait dire que la nature humaine n'a pas de forme ou de vertu propre (car évidemment on ne peut pas le dire de la nature divine) ; il s'ensuivrait que chez le Christ, il n'y aurait que l'opération divine, ou bien que la vertu divine et la vertu humaine se fondraient en une seule. Ces deux hypothèses sont inadmissibles, car, dans le premier cas, la nature humaine du Christ serait imparfaite, et, dans le second, on aboutirait à la confusion des natures.

C'est donc avec raison que le sixième Concile œcuménique condamne cette opinion, et définit ainsi la doctrine catholiques : " Nous proclamons qu'il y a dans le même Seigneur Jésus Christ, notre vrai Dieu, deux opérations naturelles, sans division, sans changement, sans confusion, sans séparation " : l'opération divine et l'opération humaine.

Solutions : 1. Denys admet dans le Christ une opération théandrique ou divino-humaine, non pas en confondant les opérations ou les vertus des deux natures, mais parce que l'opération divine utilise l'opération humaine, et que celle-ci participe de la vertu de la première. Aussi écrit-il : "

Le Christ opérait d'une manière surhumaine des choses propres à la nature humaine, comme le montrent sa conception surnaturelle dans le sein de la Vierge, et sa marche sur les eaux. " Il est manifeste en effet qu'être conçu et marcher relèvent de la nature humaine, mais furent accomplis chez le Christ surnaturellement. De même le Christ opérait humainement des choses divines, par exemple il guérissait un lépreux en le touchant. C'est pourquoi Denys ajoute dans cette même lettre " Il n'a pas accompli à titre de Dieu des opérations divines, et à titre d'homme des opérations humaines ; mais à titre de Dieu fait homme, il a fait des choses inouïes par une opération divine et humaine. "

Cela veut dire qu'il y a dans le Christ deux opérations, l'une appartenant à la nature divine et l'autre à la nature humaine, car notre auteur affirme que, pour les choses qui relèvent de la nature humaine, " le Père et le Saint-Esprit n'y ont aucune part, à moins qu'on ne l'entende de leur bienveillante et miséricordieuse volonté ", en tant que le Père et le Saint-Esprit ont voulu dans leur miséricorde que le Christ agisse et souffre humainement. Et le même Denys ajoute ". . . à moins qu'on ne l'entende de la très sublime et ineffable opération divine que le Christ, devenu semblable à nous, mais demeurant immuable, accomplissait en tant que Dieu et Verbe de Dieu. " Ainsi donc il est évident qu'autre est l'opération humaine du Christ à laquelle le Père et le Saint-Esprit ne participent que sous le rapport de leur consentement miséricordieux ; et autre son opération en tant que Verbe de Dieu, en laquelle communient le Père et le Saint-Esprit.

2. On appelle instrument ce qui est mû par un agent principal, mais qui peut très bien avoir en outre une opération propre, laquelle lui vient de sa forme ; ainsi en est-il du feu, nous l'avons vu. En sorte que l'action de l'instrument comme tel n'est pas différente de l'action de l'agent principal ; mais cela ne l'empêche pas d'avoir une autre opération selon sa réalité propre. Ainsi donc, chez le Christ, l'opération de la nature humaine, en tant qu'elle est instrument de la divinité, ne diffère pas de l'opération divine ; notre salut est l'œuvre unique de l'humanité et de la divinité du Christ. Mais la nature humaine du Christ, en tant que telle, a une opération propre différente de celle de la nature divine, on vient de le dire.

3. L'action appartient à l'hypostase subsistante, mais dérive de la forme ou nature qui spécifie cette action. C'est pourquoi là où il y a diversité de formes ou de natures, il y a aussi diversité spécifique dans les opérations ; l'unité de l'hypostase donne seulement à l'opération son unité numérique. Ainsi le feu a deux opérations spécifiques différentes : éclairer et chauffer, qui lui viennent de la différence entre lumière et chaleur. Pourtant, au moment où il éclaire, sa clarté est numériquement unique. Pareillement, dans le Christ, il y a deux opérations spécifiques différentes, relatives à ses deux natures ; et cependant, chacune de ses opérations, au moment où elle se produit, est une numériquement ; elle constitue, par exemple, une marche unique, une guérison unique.

4. L'existence et l'agir relèvent de la personne par la nature, mais de façon différente. L'être appartient à la constitution même de la personne, et sous ce rapport il a raison de terme ; c'est pourquoi l'unité de personne requiert l'unité de l'être même, complet et personnel. Mais l'opération est un effet de la personne, et elle est produite en fonction d'une forme ou nature. La pluralité des opérations ne porte donc pas préjudice à l'unité personnelle.

5. Dans le Christ, l'œuvre propre à l'agir divin est distincte de l'œuvre propre à l'agir humain ; l'agir divin consistera par exemple à guérir un lépreux ; l'agir humain à toucher ce même lépreux. Pourtant les deux opérations concourent à une même œuvre, sous le rapport où une nature agit en communion avec l'autre, ainsi que nous l'avons expliqué.

Article 2 : Y a-t-il chez le Christ plusieurs opérations selon sa nature humaine ?



Objections : 1. Le Christ, en tant qu'homme, participe de la nature végétative des plantes, de la nature sensible des animaux, de la nature intellectuelle des anges, ainsi que les autres hommes. Mais l'opération de la plante comme plante est différente de l'opération de l'animal comme animal. Donc le Christ, en tant qu'il est homme, a plusieurs opérations.

2. Les puissances et les habitus se distinguent selon leurs actes. Mais il y avait dans l'âme du Christ des puissances et des habitus divers, et donc des opérations diverses.

3. Les instruments doivent être adaptés à leurs opérations. Or le corps humain possède des membres de formes différentes, adaptés par conséquent à des opérations diverses. Il y a donc chez le Christ, selon sa nature humaine, plusieurs opérations distinctes.

En sens contraire, le Damascène écrit " L'opération suit la nature. " Mais chez le Christ il n'y avait qu'une seule nature humaine. Il n'y eut donc en lui qu'une seule opération humaine.

Réponse : L'homme étant par essence un être raisonnable, l'opération proprement humaine sera celle qui procédera de la raison par le moyen de la volonté, qui est un appétit rationnel. S'il y a chez l'homme une opération qui ne procède pas de la raison et de la volonté, on ne peut pas dire qu'elle soit proprement humaine ; elle convient seulement à l'homme considéré en l'une des parties de sa nature : tantôt elle est le fait des éléments corporels qui la composent, comme d'être soumis aux lois de la pesanteur ; tantôt elle est le fait de la puissance végétative de l'âme, comme de se nourrir et de grandir ; tantôt elle relève de la partie sensible comme voir et entendre, imaginer et se souvenir, désirer et se mettre en colère. Entre ces multiples opérations, il y a cependant une certaine différence. Car les opérations sensibles de l'âme obéissent de quelque manière à la raison ; et dans la mesure même où elles lui sont soumises, elles sont raisonnables et humaines, comme le montre Aristote. Au contraire, les opérations qui relèvent de l'âme végétative ou des éléments matériels du corps ne sont pas soumises à la raison ; par conséquent elles ne sont aucunement raisonnables ni humaines de façon absolue, mais rattachées seulement à une partie de la nature humaine.

Or, nous l'avons dit, lorsqu'un agent inférieur agit par sa forme propre, son opération et celle de l'agent supérieur sont distinctes ; au contraire, quand l'agent inférieur n'agit que sous la motion de l'agent supérieur, il n'y a qu'une seule et même opération, attribuable à l'un et à l'autre. Ainsi donc, chez tout homme ordinaire, l'action des éléments corporels et de l'âme végétative est distincte de l'opération volontaire qui est proprement humaine. Pareillement, l'action de l'âme sensitive, pour autant que celle-ci n'est pas mue par la raison ; mais, dans le cas contraire, il n'y a qu'une même opération de la partie sensible et de la partie rationnelle. Quant à l'opération de l'âme rationnelle elle-même, elle est unique, si nous envisageons le principe de cette opération qui est la raison ou la volonté ; mais elle se diversifie selon son rapport à divers objets. Certains, il est vrai, attribuent cette diversité aux œuvres produites plutôt qu'aux opérations ; ils estiment que l'unité d'opération doit se juger d'après l'unité du principe actif ; et c'est en ce sens que nous posons la question de l'unité ou de la pluralité des opérations dans le Christ.

Ainsi donc, chez tout homme ordinaire, il n'y a qu'une seule opération qui soit proprement humaine : les autres opérations ne sont pas humaines à proprement parler. Mais, chez l'homme Jésus Christ, il n'y avait aucun mouvement de la partie sensible qui ne fût réglé par la raison. Bien plus, les opérations naturelles et corporelles relevaient en quelque façon de sa volonté, car, nous l'avons dit, le Christ voulait que " sa chair accomplisse et souffre tout ce qui lui revenait en propre ". C'est pourquoi il y a beaucoup plus d'unité dans l'opération du Christ que dans celle d'aucun autre homme.

Solutions : 1. L'opération de la partie sensible et de la partie végétative n'est pas proprement humaine, on vient de le dire. Néanmoins, chez le Christ elle l'était davantage que chez les autres hommes.

2. Les puissances et les habitus se diversifient par rapport à leurs objets ; par suite, la diversité des opérations répond à la diversité des puissances et des habitus, aussi bien qu'à la diversité des objets. Une telle diversité d'opérations, nous n'entendons pas l'exclure de l'activité humaine du Christ, ni celle qui a pour origine la diversité des instruments. Nous ne voulons exclure ici que la pluralité d'opérations, envisagée par rapport au premier principe actif, comme on l'a dit dans la Réponse.

3. Cela répond également à la troisième objection.

Article 3 : Par l'activité de sa nature humaine, le Christ a-t-il pu mériter pour lui-même ?

Objections : 1. Le Christ avant sa mort était compréhenseur, comme il l'est maintenant. Mais le compréhenseur ne mérite plus ; sa charité appartient à la récompense de la béatitude, car c'est par la charité qu'il jouit de celle-ci. La charité ne peut donc être principe de mérite, car le mérite et la récompense sont distincts. Donc le Christ, avant sa passion, ne méritait pas plus qu'il ne mérite maintenant.

2. Nul ne mérite ce qui lui est dû. Mais du fait que le Christ est Fils de Dieu par nature, l'héritage éternel, que les autres hommes méritent par leurs bonnes œuvres, lui est dû. Fils de Dieu dès le principe, il ne pouvait donc mériter pour lui-même.

3. Quand on possède ce qui est le principe, on ne mérite pas à proprement parler ce qui en est la conséquence. Or, le Christ possédait la gloire de l'âme, d'où découle ordinairement la gloire du corps, selon S. Augustin ; dans le Christ cependant, par une dispensation divine, la gloire de l'âme ne découlait pas sur le corps. Le Christ n'a donc pas mérité la gloire corporelle.

4. La manifestation de l'excellence du Christ n'est pas un bien appartenant au Christ lui-même, mais à ceux qui le connaissent ; aussi cette manifestation est-elle la récompense promise à ceux qui aiment le Christ, selon sa parole en S. Jean (14, 21) : " Celui qui m'aime sera aimé de mon Père ; et je l'aimerai et je me manifesterai à lui. " Le Christ n'a donc pas mérité la manifestation de son élévation.

En sens contraire, S. Paul écrit (Ph 2, 6) " Il s'est fait obéissant jusqu'à la mort ; et c'est pourquoi Dieu l'a exalté. " Le Christ, par son obéissance, a donc mérité son exaltation, et ainsi il a mérité pour lui-même.

Réponse : Il est plus noble de posséder un bien par soi-même que de le tenir d'un autre car, selon Aristote " la cause par soi est toujours préférable à celle qui vient d'autrui ". Or, on possède par soi-même ce dont on est de quelque manière cause pour soi. Or, la cause première et souveraine de tous nos biens, c'est Dieu ; sous ce rapport, la créature ne possède rien de bon par elle-même selon S. Paul (1 Co 4, 7) : " Qu'as-tu que tu n'aies reçu ? " Pourtant on peut, à titre de cause seconde, c'est-à-dire en coopérant avec Dieu, être cause d'un bien que l'on acquiert. En ce sens, celui qui possède quelque chose par son propre mérite le possède d'une certaine manière par lui-même. C'est pourquoi il est plus noble de posséder un bien par mérite que de le posséder sans le mériter.

Parce que l'on doit attribuer au Christ toute perfection et toute noblesse, il a dû posséder par mérite ce que les autres acquièrent eux-mêmes par mérite ; sauf le cas où l'absence de tel bien porterait à sa dignité et à sa perfection un préjudice que le mérite ne saurait compenser. En conséquence, le Christ n'a mérité ni la grâce, ni la science, ni la béatitude de l'âme, ni sa divinité ; car on ne mérite que ce que l'on ne possède pas. Il aurait alors fallu qu'à un moment donné, le Christ ait manqué de ces biens ; et ce manque eût porté atteinte à sa dignité, plus que le

mérite ne l'augmente. Mais la gloire du corps, ou tout autre avantage analogue, est inférieure à la valeur du mérite, qui se rattache à la vertu de charité. Il faut donc affirmer que le Christ a mérité cette gloire corporelle et tous les biens qui contribuent à son excellence extérieure, comme l'Ascension, la vénération des hommes, etc. Il est donc clair qu'il a pu mériter pour lui-même.

Solutions : 1. La jouissance, qui est un acte de la charité, appartient à la gloire de l'âme, que le Christ n'a pas méritée. Donc, si le Christ a mérité par sa charité, il ne s'ensuit pas que mérite et récompense s'identifient. Cependant, cette charité par laquelle il a mérité n'était pas la sienne en tant que compréhenseur mais en tant que voyageur ; car il fut à la fois l'un et l'autre, nous l'avons montré. Et c'est parce qu'il n'est plus voyageur maintenant qu'il n'est pas en état de mériter.

2. La gloire divine et la maîtrise sur toutes choses sont dues au Christ, comme au premier et suprême Seigneur, en tant qu'il est Dieu et Fils de Dieu par nature. Toutefois la gloire lui est due comme à un homme bienheureux ; elle lui est due pour une part sans mérite, et pour une autre part avec mérite, comme nous l'avons montré dans la Réponse.

3. Le rejaillissement de la gloire de l'âme sur le corps vient d'une dispensation divine qui tient compte des mérites humains ; de même que l'homme mérite par l'action que l'âme exerce sur le corps, ainsi est-il récompensé par la gloire de l'âme rejaillissant sur le corps. C'est pourquoi non seulement la gloire de l'âme, mais aussi celle du corps est objet de mérite selon S. Paul (Rm 8, 11) : " Il vivifiera nos corps mortels par sien esprit qui habite en nous. " La gloire corporelle pouvait donc être objet de mérite pour le Christ.

4. La manifestation de l'excellence du Christ contribue à son bien, selon l'être nouveau qu'elle lui procure dans la connaissance d'autrui, bien qu'elle contribue en premier lieu au bien de ceux qui le connaissent, selon qu'ils le possèdent en eux-mêmes. Mais cela même se rapporte au Christ en tant qu'ils sont ses membres.

Article 4 : Par l'activité de sa nature humaine, le Christ a-t-il mérité pour nous ?

Objections : 1. Il est écrit (Ez 18, 20) : " L'âme qui a péché, c'est elle qui mourra. " Pour la même raison, l'âme qui méritera, c'est elle qui sera récompensée. Il n'est donc pas possible que le Christ ait mérité pour les autres.

2. " C'est de la plénitude de la grâce du Christ que tous reçoivent " (Jn 1, 16). Mais les autres hommes qui possèdent la grâce du Christ ne peuvent pas mériter pour les autres. On lit en effet (Ez 18, 20) : " S'il y avait dans la ville Noé, Daniel et Job, ils ne sauveraient ni fils ni fille ; mais eux, par leur justice, sauveront leurs âmes. " Donc le Christ non plus n'a pu mériter pour nous.

3. " La récompense que l'on mérite est due en justice et non par grâce " (Rm 4, 4). Donc, si le Christ a mérité notre salut, il s'ensuit que notre salut ne vient pas de la grâce de Dieu, mais de sa justice, et que Dieu agit injustement avec ceux qu'il ne sauve pas, puisque le mérite du Christ s'étend à tous.

En sens contraire, il est écrit (Rm 5, 18) " Comme la faute d'un seul a entraîné la condamnation de tous les hommes, ainsi la justice d'un seul procure à tous les hommes la justification qui donne la vie. " Or le démérite d'Adam a entraîné la condamnation des autres hommes. A plus forte raison le mérite du Christ rejaillit sur les autres.

Réponse : Comme nous l'avons dit, le Christ ne possédait pas seulement la grâce à titre individuel, mais aussi comme tête de toute l'Église, à qui tous sont unis comme les membres à leur tête, pour constituer avec lui une seule personne mystique. Aussi le mérite du Christ s'étend-il aux autres hommes en tant qu'ils sont ses membres ; ainsi, dans un individu, l'action de la tête appartient de quelque manière à tous ses membres, car ce n'est pas seulement pour elle que ses sens agissent, mais pour tous ses membres.

Solutions : 1. Le péché d'un individu ne fait de mal qu'à lui-même. Mais Adam ayant été constitué par Dieu principe de toute la nature humaine, son péché se transmet aux autres par la propagation de la vie charnelle. Et pareillement, le Christ ayant été constitué par Dieu tête de tous les hommes à l'égard de la grâce, son mérite s'étend à tous ses membres.

2. Les autres reçoivent de la plénitude du Christ non pas la source de la grâce, mais une grâce individuelle. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire que les autres hommes méritent pour autrui, à la différence du Christ.

3. De même que le péché d'Adam ne se transmet aux autres hommes que par voie de génération charnelle, de même le mérite du Christ ne leur est communiqué que par une régénération spirituelle qui se réalise dans le baptême et par laquelle ils sont incorporés au Christ, selon l'épître aux Galates (2, 27) : " Vous tous, qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ. " Et cela même est l'œuvre de la grâce, qu'il soit accordé à l'homme d'être régénéré dans le Christ. Et c'est ainsi que le salut de l'homme vient de la grâce.

Il faut étudier maintenant les activités qui conviennent au Christ par rapport au Père.

Certaines lui sont attribuées selon que lui-même se rattache au Père : par exemple qu'il lui est soumis ; qu'il l'a prié ; qu'il l'a servi par son sacerdoce.

D'autres activités lui sont attribuées, ou peuvent l'être, selon la relation du Père à son égard. Par exemple on peut se demander si le Père l'a adopté, et étudier sa prédestination par le Père.

Il faut donc étudier ; I. La soumission du Christ à son père (Q. 20). — II. Sa prière (Q. 21). — III. Son sacerdoce (Q. 22). IV. Lui convient-il d'être adopté ? (Q. 23). — V. Sa prédestination (Q. 24).

### **QUESTION 20 : LA SOUMISSION DU CHRIST À SON PÈRE**

1. Le Christ a-t-il été soumis à son Père ? — 2. A-t-il été soumis à lui-même ?

Article 1 : Le Christ a-t-il été soumis à son Père ?

Objections : 1. Tout ce qui est soumis à Dieu le Père est créature, ainsi qu'il est dit dans le livre des Croyances ecclésiastiques,, : " Dans la Trinité, personne ne sert ni n'est soumis. " Or, on ne peut dire purement et simplement que le Christ soit une créature, nous l'avons montré plus haut. On ne peut donc pas dire non plus à proprement parler que le Christ a été soumis à Dieu le Père.

2. La soumission à Dieu suppose la servitude à l'égard de sa domination suprême. Mais on ne peut attribuer à la nature humaine du Christ la servitude, car, selon S. Jean Damascène : " Nous ne pouvons pas dire qu'elle (la nature humaine du Christ) est servante. La servitude et la domination ne sont pas des propriétés révélant la nature, mais de simples relations, comme la paternité et la filiation. " Le Christ, selon sa nature humaine, n'est donc pas soumis à Dieu le Père.

3. S. Paul nous dit (1 Co 15, 28) : " Quand tout lui aura été soumis, alors le Fils lui-même sera soumis à celui qui lui a tout soumis. " Mais selon l'épître aux Hébreux (2, 8) : " Pour le moment, nous ne voyons pas encore que tout lui soit soumis. " C'est donc que le Christ n'était pas encore soumis au Père qui lui a soumis toutes choses.

En sens contraire, le Seigneur déclare en S. Jean (14, 28) : " Le Père est plus grand que moi. " Et S. Augustin commente ainsi cette parole : " C'est à bon droit que l'Écriture affirme les deux choses : d'une part que le Fils est égal au Père, et d'autre part que le Père est plus grand que le Fils. Il faut entendre la première de la forme de Dieu ; la seconde de la forme de serviteur, mais sans les confondre. " Or le plus petit est soumis au plus grand. Le Christ, considéré sous sa forme de serviteur, est donc soumis au Père.

Réponse : Les propriétés d'une nature conviennent au sujet qui possède cette nature. Or la nature humaine, par sa condition même, est soumise à Dieu de trois manières.

1° Sous le rapport de la bonté, en tant que la nature divine est la bonté par essence, comme le montre Denys, la nature humaine ne possède qu'une certaine participation de la bonté divine, et se trouve soumise pour ainsi dire au rayonnement de cette bonté.

2° La nature humaine est soumise à Dieu en raison de la puissance de Dieu parce que, comme toute créature, elle obéit à l'activité réglée par lui.

3° Sous le rapport de son acte propre, en tant que la nature humaine doit une obéissance volontaire aux préceptes divins.

Cette triple soumission, le Christ la confesse à l'égard de son Père. En ce qui concerne la première, nous lisons (Mt 19, 17) : " Pourquoi m'interrogues-tu sur ce qui est bon ? Dieu seul est bon. " S. Jérôme explique : " Parce que le jeune homme l'avait appelé bon Maître, et ne l'avait pas proclamé Dieu ou Fils de Dieu, Jésus répond que, malgré sa sainteté humaine, et en comparaison avec Dieu, il n'est pas bon. " Il nous faisait comprendre ainsi que, sous le rapport de la nature humaine, il n'atteignait pas au degré de la bonté divine. Et puisque, selon S. Augustin " en ces matières qui ne relèvent pas de la quantité matérielle, plus grand est synonyme de meilleur ", pour cette raison on dit que le Père est plus grand que le Christ selon sa nature humaine.

La deuxième soumission est encore attribuée au Christ en tant que tous les faits se rapportant à son humanité ont été l'objet d'une disposition providentielle de Dieu. C'est pourquoi Denys affirme que " le Christ est soumis aux ordres de son Père ". Et c'est la soumission de servitude selon laquelle toute créature sert Dieu, en se soumettant à son ordonnance, selon cette parole (Sg 16, 24) : " La création est à ton service, à toi son Créateur. " C'est en ce sens encore qu'il est écrit aux Philippiens (2, 7) : Le Fils de Dieu " a pris la forme de serviteur ".

Enfin, la troisième soumission, le Christ se l'attribue à lui-même quand il dit (Jn 8, 29) : " Tout ce qui lui plaît, je le fais toujours. " C'est la soumission d'obéissance. De là cette parole aux Philippiens (2, 8) : " Il s'est fait obéissant au Père jusqu'à la mort. "

Solutions : 1. Comme nous l'avons expliqué, quand on dit que le Christ est une créature, il ne faut pas l'entendre de façon absolue, mais selon sa nature humaine, que cette précision soit explicite ou non. De même dans le cas présent, il ne faut pas croire que le Christ a été soumis à son Père de façon absolue, mais seulement selon la nature humaine, même si l'on n'apporte pas explicitement cette précision. Il est préférable néanmoins de le faire, afin d'éviter l'erreur d'Arius qui prétendait que le Fils est inférieur au Père.

2. La relation de serviteur à maître se fonde sur l'action et la passion, car il appartient au maître de mouvoir son serviteur par le commandement. Or, l'agir ne s'attribue pas à la nature comme sujet de l'action, mais à la personne : " Les actes appartiennent aux suppôts et aux individus ", dit Aristote. L'action est attribuée à la nature comme au principe selon lequel la personne ou hypostase agit. Dès lors, bien qu'on ne puisse dire qu'une nature est maîtresse ou servante, on peut le dire néanmoins d'une personne ou hypostase selon telle ou telle nature. Et à ce titre rien n'empêche de dire que le Christ est soumis au Père, ou qu'il est son serviteur, sous le rapport de la nature humaine.

3. Comme le remarque S. Augustin. " le Christ remettra le royaume à Dieu son Père, quand il aura conduit à la vision directe les justes sur lesquels il règne maintenant par la foi ", si bien qu'ils verront l'essence divine elle-même, commune au Père et au Fils. Alors il sera soumis totalement au Père non seulement en lui-même, mais dans ses membres, par une participation plénière de la bonté divine. Alors aussi toutes choses lui seront pleinement soumises par

l'accomplissement dernier de sa volonté en elles. Et pourtant, dès à présent toutes choses sont soumises à sa puissance, selon sa parole en S. Matthieu (28, 18) : " Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre. "

Article 2 : Le Christ a-t-il été soumis à lui-même ?

Objections : 1. S. Cyrille écrit dans une lettre approuvée par le Concile d'Éphèse : " Le Christ n'a été, par rapport à lui-même, ni serviteur ni maître. Il est fou et impie de parler et de penser ainsi. " Et S. Jean Damascène affirme aussi : " Le Christ, puisqu'il est un être unique, ne peut être serviteur ni maître par rapport à lui-même. " Or, nous disons que le Christ est serviteur du Père en tant qu'il lui est soumis. Le Christ n'est donc pas soumis à lui-même.

2. " Serviteur " est relatif à " maître ". Or on n'est pas en relation avec soi-même car, dit S. Hilaire " rien n'est semblable ou égal à soi ". Donc le Christ ne peut être dit serviteur de lui-même, ni par suite soumis à lui-même.

3. Selon S. Athanase. " de même que l'âme et la chair constituent un homme unique, ainsi Dieu et l'Homme constituent un seul Christ ". Mais on ne dit pas que l'homme est soumis à lui-même, ni qu'il est serviteur de lui-même, ni qu'il est plus grand que lui-même, du seul fait que son corps est soumis à son âme. Donc on ne dit pas non plus que le Christ est soumis à lui-même parce que son humanité est soumise à sa divinité.

En sens contraire, S. Augustin écrit : " A ce point de vue (c'est-à-dire en tant que le Père est plus grand que le Christ selon la nature humaine), le Fils est inférieur à lui-même. ". Comme le prouve S. Augustin, au même endroit, le Fils de Dieu a pris la forme de serviteur sans perdre la forme de Dieu. Mais selon la forme divine, qui est commune au Père et au Fils, le Père est plus grand que le Fils selon la nature humaine. Le Fils est donc plus grand que lui-même selon la nature humaine.

6. Le Christ, selon la nature humaine, est serviteur de Dieu le Père selon sa parole en S. Jean (20, 17) : " je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu. " Mais quiconque est serviteur du Père l'est aussi du Fils ; autrement, tout ce qui appartient au Père n'appartiendrait pas au Fils. Donc le Christ est serviteur de lui-même, et soumis à lui-même.

Réponse : Comme nous venons de le dire, être seigneur et serviteur est attribuable à l'hypostase ou personne selon une nature donnée. Quand on dit que le Christ est Seigneur ou serviteur de lui-même, ou que le Verbe de Dieu est Seigneur du Christ homme, on peut donc l'entendre d'une double manière. D'abord en ce sens que ce serait affirmé en raison de personnes différentes : la personne du Verbe de Dieu exerçant sa domination sur une autre personne, celle de l'homme, soumise à cette domination ; c'est l'hérésie de Nestorius. Aussi lisons-nous dans sa condamnation par le Concile d'Éphèse : " Si quelqu'un ose dire que le Verbe de Dieu le Père est Dieu ou maître du Christ, plutôt que de confesser qu'il est à la fois Dieu et homme, puisque "Verbe fait chair" selon les Écritures, qu'il soit anathème. " On trouve la même négation chez S. Cyrille et chez le Damascène. Et dans le même sens on doit nier que le Christ soit inférieur ou soumis à lui-même.

Dans un autre sens, on peut l'entendre selon la diversité des natures dans une même personne ou hypostase. Ainsi nous pouvons dire que, selon la nature qui lui est commune avec nous, le Christ est sujet et serviteur. Et c'est en ce sens que S. Augustin peut dire que le Christ est inférieur à lui-même.

Cependant, il faut savoir que le nom de Christ est un nom personnel, comme celui de Fils. Aussi, tout ce qui convient au Christ en raison de sa personne, qui est éternelle, peut lui être attribué essentiellement et absolument, surtout ces relations dont nous parlons, qui semblent appartenir plus proprement à la personne ou hypostase. Mais ce qui convient au Christ selon la nature

humaine doit plutôt lui être attribué avec des précisions. On dira donc de manière absolue que le Christ est le Très-Haut, le Seigneur et le Maître ; mais quand on dira qu'il est sujet, serviteur ou inférieur, il conviendra de préciser : selon la nature humaine.

Solutions : 1. S. Cyrille et S. Jean Damascène nient que le Christ soit Seigneur par rapport à lui-même au sens où cela impliquerait une pluralité de suppôts, et si l'on dit de façon absolue que quelqu'un est le maître d'un autre. .

2. A parler de façon absolue, il faut que maître et serviteur désignent des êtres différents'. On peut cependant sauvegarder les notions de maîtrise et de service quand on dit que le même être est maître et serviteur de soi-même selon des points de vue différents.

3. En raison des diverses parties de l'homme, dont l'une est supérieure et l'autre inférieure, Aristote reconnaît qu'il y a une justice que l'homme se doit à lui-même, en tant que l'irascible et le concupiscible obéissent à la raison. Sous ce rapport, un même homme peut être dit sujet et serviteur de lui-même, selon les diverses parties de son être.

4. 5. 6. Quant aux arguments en sens contraire, la réponse est claire. S. Augustin affirme en effet que le Christ est inférieur ou soumis à lui-même selon sa nature humaine, et non selon la diversité des suppôts.

### **QUESTION 21 : LA PRIÈRE DU CHRIST**

1. Convient-il au Christ de prier ? — 2. Cela convient-il selon sa sensualité ? — 3. Lui convient-il de prier pour lui-même, ou seulement pour les autres ? — 4. Toute prière du Christ est-elle exaucée ?

Article 1 : Convient-il au Christ de prier ?

Objections : 1. Selon S. Jean Damascène, " la prière est une demande à Dieu de ce qui est opportun ". Mais le Christ pouvait tout faire ; il n'avait donc rien à demander à personne.

2. On ne demande pas ce que l'on sait devoir arriver certainement ; ainsi nous ne prions pas pour que le soleil se lève demain. Il ne convient pas davantage de demander ce dont on sait que cela ne se réalisera en aucune façon. Or le Christ avait une science certaine de l'avenir ; il n'avait donc rien à demander par la prière.

3. Le Damascène écrit : " La Prière est une élévation de l'intelligence vers Dieu. " Mais l'intelligence du Christ n'avait nul besoin de monter vers Dieu, puisqu'elle lui était unie non seulement par l'union hypostatique, mais encore par la vision bienheureuse.

En sens contraire, on lit dans S. Luc (6, 12) " En ces jours-là il sortit dans la montagne pour prier, et il passait la nuit à prier Dieu. "

Réponse : Nous l'avons dit dans la deuxième Partie, la prière est un exposé fait à Dieu de notre vouloir propre, pour qu'il l'exauce. Donc, s'il n'y avait dans le Christ qu'une seule volonté, la volonté divine, il ne lui conviendrait aucunement de prier, car la volonté divine est par elle-même réalisatrice de ses propres vouloirs, selon le Psaume (135, 6) : " Tout ce que le Seigneur a voulu, il l'a fait. " Mais chez le Christ il y a une volonté divine et une volonté humaine ; et la volonté humaine n'est capable de réaliser ce qu'elle veut que grâce à la puissance divine. C'est pourquoi il convient au Christ de prier, en tant qu'homme possédant une volonté humaine.

Solutions : 1. Le Christ pouvait faire tout ce qu'il voulait en tant que Dieu, mais non en tant qu'homme ; car en tant que tel il n'avait pas la toute-puissance, nous l'avons dit. Et bien qu'il fût à la fois Dieu et homme, il voulut néanmoins présenter la prière à son Père, non pas par impuissance, mais afin de nous instruire. D'abord pour nous montrer qu'il vient du Père. C'est pourquoi il dit lui-même (Jn 11, 42) : " J'ai prié à cause du peuple qui m'entoure, afin qu'ils

croient que tu m'as envoyé. " Aussi, S. Hilaire écrit-il : " Il n'avait pas besoin de prière, mais il pria à cause de nous, pour que nous n'ignorions pas qu'il est le Fils. "

Ensuite il a prié pour nous donner l'exemple, dit S. Ambroise : " Ne l'écoutez pas avec malveillance, vous figurant que le Christ demande par faiblesse pour obtenir ce qu'il ne peut accomplir. Auteur du pouvoir, maître d'obéissance, il nous façonne par son exemple aux préceptes de la vertu. " Et S. Augustin : " Le Seigneur, en sa forme d'esclave, pouvait, s'il en était besoin, prier silencieusement. Mais il voulait se faire voir en train de prier son Père, pour rappeler qu'il est chargé de nous instruire. "

2. Parmi les choses que le Christ savait devoir arriver, il savait que certaines se réaliseraient à sa prière ; il convenait donc qu'il les demande à Dieu.

3. L'ascension n'est pas autre chose qu'un mouvement vers le haut. Or on peut parler de mouvement de deux manières, selon Aristote. D'une manière, il peut s'agir d'un mouvement proprement dit, qui comporte un passage de la puissance à l'acte, et qui est l'acte d'un être imparfait. En ce sens, monter se dit de celui qui est en puissance, mais non en acte, à être en haut. Sous ce rapport, le Damascène écrit : " Le Christ n'a pas besoin de monter vers Dieu, car il est toujours uni à Dieu par son être personnel et par sa contemplation bienheureuse. " D'une autre manière, le mouvement peut signifier l'acte d'un être parfait, qui est déjà en acte ; en ce sens comprendre et sentir sont appelés des mouvements. Et c'est de cette manière que l'intelligence du Christ monte toujours vers Dieu, parce qu'elle le contemple toujours comme étant au-dessus d'elle-même.

Article 2 : Convient-il au Christ de prier selon sa sensualité ?

Objections : 1. C'est vraisemblable puisqu'il est dit dans un Psaume (84, 3) mis sur les lèvres du Christ : " Mon cœur et ma chair ont tressailli vers le Dieu vivant. " Donc la sensualité du Christ a pu monter vers le Dieu vivant en tressaillant, et donc aussi en le priant.

2. Prier est le fait de celui qui désire ce qu'il demande. Or le Christ a demandé ce que désirait sa sensualité lorsqu'il a dit : " Que cette coupe s'éloigne de moi " (Mt 21, 39). Donc la sensualité du Christ a prié.

3. Il est mieux d'être uni à Dieu dans la personne que de monter vers lui par la prière. Mais la sensualité fut assumée par Dieu dans l'unité de la personne, comme toutes les composantes de la nature humaine. A plus forte raison a-t-elle pu monter vers Dieu par la prière.

En sens contraire, il est écrit (Ph 2, 7) que le Fils de Dieu par la nature qu'il a assumée " a été fait semblable aux hommes ". Mais les autres hommes ne prient pas selon leur sensualité. Le Christ n'a donc pas, lui non plus, prié de cette manière.

Réponse : Prier selon la sensualité peut s'entendre en deux sens. En ce sens, tout d'abord, que la prière serait un acte de la sensualité ; en ce sens le Christ n'a pas prié selon la sensualité. Car la sienne était de même nature que la nôtre ; or, en nous, la sensualité ne peut prier pour une double raison. D'abord parce que le mouvement de la sensualité ne peut dépasser le domaine du sensible, et donc monter vers Dieu, ce qui est requis pour la prière. Ensuite, parce que la prière suppose un certain ordre, en tant que l'on désire un bien comme devant être réalisé par Dieu ; et cela, la raison seule peut le faire. C'est pourquoi, nous l'avons dit dans la deuxième Partie la prière est un acte de la raison.

Dans un autre sens, on peut dire que quelqu'un prie selon sa sensualité en ce sens que la raison, dans la prière, expose à Dieu le désir de son appétit sensible. Sous ce rapport, le Christ a prié selon sa sensualité en tant que sa prière se faisait l'avocat de sa sensualité. Et le Christ a agi ainsi pour nous instruire en nous montrant trois choses : 1° qu'il a assumé une véritable nature humaine avec toute son affectivité naturelle ; 2° qu'il est permis à l'homme de vouloir d'une



affection naturelle ce que Dieu ne veut pas ; 3° que l'homme doit soumettre sa propre affectivité à la volonté divine. De là ces paroles de S. Augustin : " Le Christ, se comportant en homme, montre la volonté particulière de l'homme, quand il dit : "Que cette coupe s'éloigne de moi. " Il y avait là en effet une volonté humaine ayant un objet propre et comme privé. Mais parce qu'il veut être un homme droit et aller à Dieu, il ajoute : "Cependant, non pas comme je veux, mais comme tu veux. " Comme s'il disait à chacun de nous : Regarde-toi en moi ; car tu peux vouloir personnellement quelque chose, bien que Dieu veuille autrement. "

Solutions : 1. La chair tressaille vers le Dieu vivant, non par un acte de la chair montant vers Dieu, mais par rejaillissement du cœur sur la chair, en tant que l'appétit sensible suit le mouvement de l'appétit rationnel.

2. Bien que la sensualité ait voulu ce que la raison demandait, le demander dans la prière n'appartient pas à la sensualité, mais à la raison, nous l'avons dit dans la Réponse.

3. L'union hypostatique se fait selon l'être personnel, qui se rattache à toutes les composantes de la nature humaine. Mais l'ascension de la prière se fait par un acte qui ne convient qu'à la raison. Donc la comparaison ne vaut pas.

Article 3 : Convenait-il au Christ de prier pour lui-même, ou seulement pour les autres ?

Objections : 1. S. Hilaire écrit : " Les paroles de sa prière ne lui profitaient pas, mais il parlait au profit de notre foi. " Il apparaît donc ainsi que le Christ n'a pas prié pour lui-même, mais pour nous.

2. Nul ne prie que pour obtenir ce qu'il désire, car, nous l'avons noté In, la prière est un exposé fait à Dieu de notre vouloir, pour qu'il l'exauce.

Mais le Christ voulait subir sa passion ; S. Augustin écrit : " L'homme, la plupart du temps, s'attriste sans le vouloir ; il dort sans le vouloir, sans le vouloir il a faim et soif. Le Christ au contraire a subi tout cela parce qu'il l'a voulu. " Il ne lui convenait donc pas de prier pour lui-même.

3. S. Cyprien écrit : " Le maître de la paix et de l'unité n'a pas voulu prier en particulier et privé, pour éviter qu'on prie seulement pour soi. " Mais le Christ a accompli ce qu'il enseignait : " Jésus commença à agir et à enseigner. " Donc le Christ n'a jamais prié pour lui seul.

En sens contraire, le Seigneur lui-même a dit dans sa prière : " Glorifie ton Fils " (Jn 17, 1).

Réponse : Le Christ a prié pour lui-même d'une double manière. D'abord en exprimant le sentiment de sa sensualité, comme nous l'avons dit plus haut ou de sa volonté considérée comme nature, ainsi lorsqu'il pria pour que s'éloigne la coupe de sa passion. D'une autre manière en exprimant le sentiment de sa volonté délibérée, considérée comme raison, ainsi lorsqu'il demanda la gloire de la résurrection. Et cela était logique. Car, nous l'avons dit le Christ a voulu prier son Père pour nous donner l'exemple de la prière ; et aussi pour montrer que le Père est l'auteur duquel il procède éternellement selon la nature divine, et de qui, selon la nature humaine, il possède tout ce qu'il a de bon. Or, dans sa nature humaine, de même qu'il possédait déjà certains biens venus du Père, de même il en attendait d'autres qu'il lui restait à obtenir. Et c'est pourquoi, pour les biens déjà reçus par sa nature humaine, il rendait grâce au Père qu'il reconnaissait en être l'auteur, comme on le voit clairement dans l'évangile (Mt 26, 17 ; Jn 11, 41). Et c'est encore pour reconnaître le Père comme l'auteur de tout bien qu'il lui demandait par la prière ce qui lui manquait selon sa nature humaine, comme la gloire du corps. En cela aussi le Christ nous donnait l'exemple, afin que nous rendions grâce pour les dons reçus, et que nous demandions par la prière les bienfaits que nous ne possédons pas encore.

Solutions : 1. S. Hilaire parle de la prière vocale, qui n'était pas nécessaire au Christ pour lui-même, mais seulement pour nous. Aussi dit-il expressément : " Les paroles de sa prière ne lui profitaient pas. " En effet si, selon le Psaume (10, 17), " le Seigneur exauce le désir des pauvres ", à bien plus forte raison la volonté du Christ à elle seule a-t-elle force de prière auprès du Père. Si bien que le Christ affirmait lui-même (Jn 11, 42) : " je savais que tu m'exauces toujours, mais j'ai parlé à cause du peuple qui m'entoure, pour qu'ils croient que tu m'as envoyé. "

2. Certes, le Christ voulait subir toutes les souffrances de sa passion au moment de celle-ci, mais il voulait, après celle-ci, obtenir la gloire temporelle qu'il ne possédait pas encore. Et cette gloire il l'attendait du Père comme de son auteur. Et c'est pourquoi il convenait qu'il la demande.

3. La gloire qu'il demandait dans sa prière se rattachait aussi au salut des autres hommes, selon S. Paul (Rm 4, 25) : " Il est ressuscité pour notre justification. " La prière qu'il faisait pour lui-même était d'une certaine façon pour les autres. Ainsi tout homme qui demande à Dieu un bien pour l'employer au profit des autres ne prie pas pour lui seul, mais aussi pour les autres.

Article 4 : Toute prière du Christ est-elle exaucée ?

Objections : 1. Il semble que non, car le Christ a demandé l'éloignement de la coupe (Mt 26, 39), qui ne s'est pas fait.

2. Il a prié pour le pardon de ceux qui le crucifiaient (Lc 23, 34). Cependant tous n'ont pas eu le pardon de leur péché, car les Juifs furent punis pour ce péché.

3. Il a prié pour ceux qui croiraient en lui par la parole des Apôtres, pour que tous soient un et parviennent à être avec lui. Mais tous n'y parviennent pas.

4. Il est dit dans un Psaume (22, 3) mis sur les lèvres du Christ : " je crierai tout le jour, et tu ne m'exauceras pas. "

En sens contraire, il est écrit (He 5, 7) " Ayant présenté, avec un grand cri et des larmes, des prières et des supplications, il a été exaucé pour sa piété. "

Réponse : Nous l'avons dit. la prière est comme l'expression de la volonté humaine. On peut donc dire que la prière de quelqu'un est exaucée quand sa volonté est accomplie. Or, la volonté de l'homme comme tel est une volonté rationnelle, car nous voulons absolument ce que nous voulons par délibération de la raison. Au contraire, ce que nous voulons par un mouvement de sensualité, ou même par un mouvement de notre volonté considérée comme émanant de la nature, nous ne le voulons pas absolument, mais seulement sous cette condition : si la délibération de la raison n'y met aucun obstacle. Il y a là une velléité plutôt qu'une volonté absolue, parce qu'on le voudrait si autre chose ne s'y opposait pas.

Selon sa volonté rationnelle, le Christ n'a rien voulu d'autre que ce qu'il savait être voulu par Dieu. C'est pourquoi toute volonté absolue du Christ, même humaine, fut accomplie, parce que conforme à la volonté de Dieu, et par conséquent toutes ses prières furent exaucées. Car c'est ainsi que les prières des autres hommes sont exaucées selon S. Paul (Rm 8, 27) : " Celui qui sonde les cœurs connaît ", c'est-à-dire approuve, " ce que l'Esprit désire ", c'est-à-dire ce qu'il fait désirer aux saints, " car selon Dieu ", c'est-à-dire conformément à la volonté divine, " il intercède pour les saints ".

Solutions : 1. La demande du Christ : que la coupe passe loin de lui, a été diversement présentée par les Pères. Car S. Hilaire, dit " Il demande que la coupe passe non pour que lui-même l'évite, mais pour qu'elle aboutisse à un autre. Il prie pour ceux qui devront souffrir après lui ; c'est comme s'il disait : De même que cette coupe de la Passion est bue par moi, qu'elle soit bue par eux, sans perdre l'espérance, sans ressentir la douleur, sans craindre la mort. "

Ou bien, selon S. Jérôme'. " C'est expressément qu'il dit : "Cette coupe", c'est-à-dire celle du peuple des Juifs qui ne peuvent avoir l'excuse de l'ignorance, s'ils me mettent à mort, car ils ont la Loi et les Prophètes qui me prophétisent chaque jour. "

Ou bien, selon Denys d'Alexandrie : " Le Christ dit : "Éloigne de moi cette coupe". Cela ne signifie pas : qu'elle ne s'approche pas de moi, car si elle ne s'est pas approchée, elle ne peut pas être éloignée. Mais, de même que ce qui passe seulement ne touche pas et ne demeure pas, ainsi le Sauveur demande que l'épreuve qui l'assaille légèrement soit repoussée. "

Mais S. Ambroise Origène et Chrysostome disent qu'il fit cette demande comme un homme qui repousse la mort par sa volonté de nature.

Ainsi donc, si l'on comprend avec S. Hilaire qu'il demanda ainsi que les autres martyrs deviennent les imitateurs de sa passion ; ou qu'il demanda de ne pas être bouleversé par la crainte de boire la coupe ; ou de ne pas être retenu par la mort, on peut dire que sa prière fut entièrement exaucée.

Mais si l'on comprend qu'il a demandé de ne pas boire la coupe de la mort et de la Passion, ou de ne pas la recevoir des Juifs, ce qu'il demandait ne s'est pas réalisé parce que la raison qui présentait cette demande ne voulait pas son accomplissement. Mais il voulait, pour nous instruire, nous faire connaître sa volonté de nature et le mouvement de sensualité qu'il avait comme homme.

2. Le Seigneur n'a pas prié pour tous ceux qui le crucifiaient, ni pour tous ceux qui croiraient en lui, mais seulement pour ceux qui étaient prédestinés à obtenir par lui la vie éternelles.

3. Cela répond également à la troisième objection.

4. Lorsqu'il dit : " Je crierai et tu n'exauceras pas ", il faut le comprendre du désir de sa sensualité, qui fuyait la mort. Il est cependant exaucé quant au désir de sa raison.

## **QUESTION 22 : LE SACERDOCE DU CHRIST**

1. Convient-il au Christ d'être prêtre ? — 2. La victime de ce sacerdoce. — 3. L'effet de ce sacerdoce. — 4. Cet effet le concerne-t-il, ou seulement les autres hommes ? — 5. L'éternité de ce sacerdoce — 6. Le Christ doit-il être appelé prêtre à la manière de Melchisédech ?

Article 1 : Convient-il au Christ d'être prêtre ?

Objections : 1. Il ne semble pas, car le prêtre est inférieur à l'ange, selon Zacharie (3, 1) : " Dieu m'a montré un grand prêtre se tenant devant l'ange du Seigneur. " Or le Christ est supérieur aux anges selon l'épître aux Hébreux (1, 4) : " Il est d'autant supérieur aux anges qu'il possède par héritage un nom bien plus grand que les leurs. " Il ne convient donc pas au Christ d'être prêtre.

2. Les événements de l'Ancien Testament préfigurent le Christ, selon S. Paul (Col 2, 17) : " Tout cela n'est que l'ombre des choses à venir. . . " Mais le Christ n'a pas tiré son origine humaine des prêtres de l'ancienne loi, car l'Apôtre écrit (He 7, 14) " Il est manifeste que notre Seigneur est issu de Juda, tribu dont Moïse ne dit rien quand il parle des prêtres. "

3. Dans l'ancienne loi, qui préfigure le Christ, le même homme ne fut pas législateur et prêtre. C'est pourquoi le Seigneur dit à Moïse (Ex 28, 1) : " Prends Aaron, ton frère, pour qu'il soit prêtre à mon service. " Or le Christ est le législateur de la loi nouvelle selon Jérémie (31, 3) : " je mettrai une loi dans leur cœur. " Donc il ne convenait pas au Christ d'être prêtre.

En sens contraire, il y a l'affirmation de l'épître aux Hébreux : " Nous avons un grand prêtre qui a pénétré dans les cieux : Jésus, le Fils de Dieu. "

Réponse : L'office propre du prêtre est d'être médiateur entre Dieu et le peuple en tant qu'il transmet au peuple les biens divins, d'où son nom de sacer-dos, c'est-à-dire sacra dans : " qui

donne les choses saintes " ; selon Malachie (2, 7) : " C'est de sa bouche qu'on attend l'enseignement. " De plus, le prêtre est médiateur en tant qu'il offre à Dieu les prières du peuple et satisfait à Dieu en quelque manière pour les péchés ; de là cette parole (He 5, 1) : " Tout grand prêtre, pris d'entre les hommes, est établi en faveur des hommes dans ce qui a rapport à Dieu, afin d'offrir des oblations et des sacrifices pour les péchés. " Or cela convient parfaitement au Christ. Par lui en effet, les dons de Dieu sont transmis aux hommes, selon S. Pierre (2 P 1, 4) : " Par lui nous avons été mis en possession de grandes et précieuses promesses, afin de devenir ainsi participants de la nature divine. " De même le Christ a réconcilié avec Dieu le genre humain, comme il est écrit aux Colossiens (1, 19) : " Il a plu à Dieu de faire habiter en lui toute la Plénitude, et par lui de tout se réconcilier. " Il convient donc souverainement au Christ d'être prêtre.

Solutions : 1. La puissance hiérarchique convient aux anges, en tant qu'ils sont eux-mêmes intermédiaires entre Dieu et l'homme, comme l'enseigne Denys ; c'est pourquoi le prêtre, parce qu'il est lui aussi intermédiaire entre Dieu et le peuple, reçoit le nom d'ange selon Malachie : " Il est l'ange du Seigneur de l'univers. " Or le Christ fut supérieur aux anges, non seulement sous le rapport de sa divinité, mais même sous le rapport de son humanité, car il possède la plénitude de grâce et de gloire. Il avait donc de façon beaucoup plus excellente que les anges la puissance hiérarchique ou sacerdotale ; à tel point que les anges eux-mêmes furent les ministres de son sacerdoce, comme dit S. Matthieu (4, 11) : " Des anges s'approchèrent et le servaient. " Pourtant, sous le rapport de la possibilité, il fut abaissé un moment au-dessous des anges (He 2, 9). Et en cela il fut semblable aux hommes voyageurs constitués dans le sacerdoce.

2. Selon S. Jean Damascène " la similitude absolue constitue une identité, non une exemplarité ". Et puisque le sacerdoce de l'ancienne loi n'était que la figure de celui du Christ, le Christ n'a pas voulu naître de la race des prêtres préfiguratifs, afin de montrer que son sacerdoce n'était pas identique à l'ancien, mais en différait comme la vérité de sa préfiguration.

3. Comme nous l'avons déjà dit les autres hommes possèdent certaines grâces particulières, mais le Christ, tête de tous les hommes, a reçu en perfection toutes les grâces. C'est pourquoi, en ce qui regarde les autres hommes, l'un est législateur, l'autre prêtre, l'autre roi ; chez le Christ au contraire, tout cela se rejoint, comme chez celui qui est la source de toutes les grâces. Aussi lisons-nous dans Isaïe (33,22) : " Le Seigneur est notre juge, le Seigneur est notre législateur, notre roi ; il viendra et nous sauvera. "

Article 2 : Le Christ a-t-il été lui-même et à la fois, le prêtre et la victime ?

Objections : 1. Il appartient au prêtre de tuer la victime. Mais le Christ ne s'est pas tué. Donc il n'a pas été à la fois prêtre et victime.

2. Le sacerdoce du Christ ressemble davantage à celui des juifs, qui fut constitué par Dieu, qu'à celui des païens qui rendaient un culte aux démons. Or, dans la loi ancienne on n'offrait jamais un homme en sacrifice ; c'est ce que l'Écriture reproche le plus aux païens (Ps 106, 38) : " Ils ont répandu le sang innocent, le sang de leurs fils et de leurs filles, en les immolant aux idoles de Canaan. " Donc, dans le sacerdoce du Christ, le Christ homme ne devait pas être victime.

3. Toute victime, du fait qu'on l'offre à Dieu, lui est consacrée. Mais l'humanité du Christ fut consacrée et unie à Dieu dès le principe. On ne peut donc pas dire que le Christ, en tant qu'homme, fut victime.

En sens contraire, il y a cette parole de l'Apôtre (Ep 5, 2) : " Le Christ nous a aimés et s'est livré pour nous en oblation et en victime d'agréable odeur. "

Réponse : S. Augustin écrit : " Tout sacrifice visible est le sacrement ou signe sacré d'un sacrifice invisible. " Or le sacrifice invisible consiste pour l'homme à offrir son esprit à Dieu,

selon le Psaume (51, 19) : " Le sacrifice à Dieu, c'est un esprit broyé. " C'est pourquoi tout ce qui est offert à Dieu en vue de porter l'esprit de l'homme vers Dieu, peut être appelé sacrifice.

L'homme a donc besoin du sacrifice pour trois motifs. 1° Pour la rémission du péché qui le détourne de Dieu ; c'est pourquoi l'Apôtre dit (He 5, 1) qu'il appartient au prêtre " d'offrir des dons et des sacrifices pour les péchés ". 2° Pour que l'homme se maintienne dans l'état de grâce et d'union à Dieu en qui se trouvent sa paix et son salut. De là, dans l'ancienne loi, l'immolation de la victime pacifique pour le salut de ceux qui l'offraient, prescrit par le Lévitique (chap. 3).

3° Pour que l'esprit de l'homme soit parfaitement uni à Dieu, ce qui se réalisera dans la gloire. C'est pourquoi, dans l'ancienne loi, on offrait l'holocauste où tout était brûlé, comme dit encore le Lévitique (chap. 1).

Or tous ces bienfaits nous sont venus à travers l'humanité du Christ. Par elle, en effet, nos péchés ont été effacés, selon l'épître aux Romains (4, 25) : " Il s'est livré pour nos péchés. " Par le Christ encore nous recevons la grâce qui nous sauve, comme dit l'épître aux Hébreux (5, 9) : " Il est devenu pour tous ceux qui lui obéissent principe de salut éternel. " Par lui enfin nous obtenons la perfection de la gloire, car, dit l'épître aux Hébreux (10, 19) : " Voici que nous possédons, par le sang de Jésus, l'accès assuré dans le sanctuaire ", c'est-à-dire dans la gloire céleste. Le Christ, en tant qu'homme, fut donc non seulement prêtre, mais victime parfaite, étant à la fois victime pour le péché, victime pacifique, et holocauste.

Solutions : 1. Le Christ ne s'est pas tué lui-même, mais il s'est livré volontairement à la mort, selon Isaïe (53, 7) : " Il s'est offert parce qu'il l'a voulu. " Il s'est donc offert lui-même.

2. La mort du Christ homme peut se référer à une double volonté. La volonté de ceux qui l'ont tué, et sous ce rapport le Christ n'a pas eu raison de victime ; ses bourreaux n'ont pas offert une victime à Dieu, mais ont péché gravement. En ce sens, ils étaient semblables aux païens qui, dans leurs sacrifices, immolaient des hommes aux idoles. La mort du Christ peut aussi être considérée par référence à la volonté du patient qui volontairement s'est offert à la souffrance. A ce point de vue, le Christ a raison de victime, et son sacrifice n'a aucun rapport avec celui des païens.

3. La sanctification, dès le commencement, de l'humanité du Christ, n'empêche pas que sa nature humaine elle-même, lorsqu'elle fut offerte à Dieu dans la Passion, ait été sanctifiée d'une manière nouvelle, comme une victime effectivement présentée à Dieu. Elle acquit alors une sanctification effective de victime, à partir de la charité antécédente et de la grâce d'union qui le sanctifiait de façon absolue.

Article 3 : Le sacerdoce du Christ a-t-il pour effet l'expiation des péchés ?

Objections : 1. Il appartient à Dieu seul d'effacer les péchés, selon Isaïe (43, 25) : " C'est moi seul qui efface les iniquités pour l'amour de moi. " Or ce n'est pas en tant qu'il est Dieu, que le Christ est prêtre, mais en tant qu'il est homme. Son sacerdoce ne produit donc pas l'expiation des péchés.

2. L'Apôtre écrit (He 10, 1) que les sacrifices de l'ancienne loi " ne purent rendre parfaits ceux qui y prenaient part ; autrement on aurait cessé de les offrir parce que, purifiés une bonne fois, ceux qui rendaient ce culte n'auraient plus eu aucune conscience de leurs péchés, alors qu'au contraire on renouvelait chaque année, par ces sacrifices, le souvenir des péchés. " Or, de même, sous le sacerdoce du Christ, on rappelle le souvenir des péchés, quand on dit : " Pardonnez-nous nos offenses. " On offre aussi continuellement dans l'Église le sacrifice ; de là cette prière : " Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien. " Donc, par le sacerdoce du Christ, nos péchés ne sont pas expiés.

3. Dans l'ancienne loi, on immolait un bouc pour le péché du prince, une chèvre pour le péché d'un membre du peuple, un jeune taureau pour le péché d'un prêtre (Lv 4, 3. 23. 28). Or, le

Christ n'est comparé à aucun de ces animaux, mais à l'agneau, selon Jérémie (11, 19) : " je suis comme un agneau confiant qu'on mène à l'abattoir. " Il semble donc que le sacerdoce du Christ ne soit pas capable d'expier les péchés.

En sens contraire, l'Apôtre écrit (He 9, 14) " Le sang du Christ qui, par l'Esprit Saint s'est offert lui-même sans tache à Dieu, purifiera nos consciences des œuvres mortes pour servir le Dieu vivant. " Or les œuvres mortes sont les péchés. C'est donc que le sacerdoce du Christ a la puissance de purifier les péchés.

Réponse : Deux choses sont nécessaires à la purification parfaite des péchés, en tant qu'il y a deux éléments à considérer dans le péché : la tache de la faute et l'obligation à la peine. La tache de la faute est enlevée par la grâce qui tourne le cœur du pécheur vers Dieu ; l'obligation à la peine disparaît du fait que l'homme satisfait à Dieu. Or ces deux effets sont réalisés par le sacerdoce du Christ. Par la vertu de ce sacerdoce la grâce nous est donnée et nos cœurs sont tournés vers Dieu, selon l'épître aux Romains (3, 24) : " Tous sont justifiés gratuitement par sa grâce, en vertu de la rédemption qui est dans le Christ Jésus, que Dieu a établi d'avance comme moyen de propitiation par la foi en son sang. " De plus, le Christ a pleinement satisfait pour nous, car " il s'est chargé de nos infirmités et il a porté nos douleurs " (Is 53, 4). Il est donc bien évident que le sacerdoce du Christ a pleine puissance pour expier les péchés.

Solutions : 1. Bien que le Christ ne soit pas prêtre en tant que Dieu, mais en tant qu'homme, c'est la même et unique personne qui est à la fois prêtre et Dieu. C'est pourquoi nous lisons dans les actes du concile d'Éphèse : " Si quelqu'un dit que notre Pontife et Apôtre n'est pas le Verbe de Dieu quand il s'est fait chair, et homme comme nous, mais un autre distinct de lui et fils de la femme. . . qu'il soit anathème. " Aussi, en tant que son humanité agissait en vertu de sa divinité, son sacrifice était parfaitement efficace pour effacer les péchés. De là cette parole de S. Augustin : " Quatre choses sont à considérer dans le sacrifice : à qui il est offert, par qui il est offert, ce qui est offert et ceux pour qui il est offert. Or l'unique et véritable médiateur, en nous réconciliant avec Dieu par un sacrifice de paix, demeurerait un avec celui à qui il offrait, unifiant en lui ceux pour lesquels il offrait, réalisait enfin l'unité entre l'offrant et la victime offerte. "

2. Si dans la loi nouvelle nous rappelons le souvenir des péchés, ce n'est pas à cause de l'inefficacité du sacerdoce du Christ, ou de son insuffisance à expier les péchés ; mais c'est à cause de ceux qui ne veulent pas participer à son sacrifice, tels les infidèles pour lesquels nous prions afin qu'ils se convertissent de leurs péchés ; c'est encore à cause de ceux qui, après avoir participé au sacrifice du Christ, s'en écartent en tombant dans le péché.

Quant au sacrifice quotidien qui est offert dans l'Église, il n'est pas un sacrifice différent de celui du Christ, mais il en est la communication. C'est pourquoi S. Augustin écrit : " Le Christ est le prêtre qui offre, et il est lui-même l'oblation ; et de cette offrande et de cette oblation, il a voulu que le sacrifice de l'Église soit le sacrement quotidien. "

3. Ainsi que le remarque Origène h, bien que dans l'ancienne loi divers animaux fussent offerts en sacrifice, cependant le sacrifice quotidien, offert matin et soir, consistait en un agneau, comme disent les Nombres (28, 8). Par là était signifié que l'oblation du véritable agneau, c'est-à-dire du Christ, devait consommer tous les autres sacrifices, selon cette parole en S. Jean (1, 29) : " Voici l'Agneau de Dieu, qui enlève les péchés du monde. "

Article 4 : Cet effet concerne-t-il le Christ, ou seulement les autres hommes ?

Objections : 1. Il appartient à l'office du prêtre de prier pour le peuple, car il est écrit (2 M 1, 23) : " Les prêtres faisaient la prière pendant que se consumait le sacrifice. " Or Christ n'a pas seulement prié pour les autres, mais aussi pour lui-même, comme nous l'avons déjà dit et comme il est dit expressément dans l'épître aux Hébreux (5, 7) : " Durant sa vie mortelle, avec de grands

cris et des larmes, il adressa des prières et des supplications à celui qui pouvait le sauver de la mort. " C'est donc que son sacerdoce a eu effet non seulement pour les autres, mais aussi pour lui.

2. Le Christ s'est offert lui-même en sacrifice dans sa passion. Mais, par sa passion, il n'a pas seulement mérité pour les autres, mais aussi pour lui-même, comme nous l'avons remarqué. Sort sacerdoce a donc produit son effet non seulement pour les autres, mais aussi pour lui-même.

3. Le sacerdoce de l'ancienne loi fut la figure du sacerdoce du Christ. Or le prêtre de l'ancienne loi n'offrait pas seulement le sacrifice pour les autres, mais aussi pour lui. Nous lisons en effet dans le Lévitique(16,17) : " Le grand prêtre était dans le sanctuaire afin de prier pour lui, pour sa maison et pour toute l'assemblée des fils d'Israël. " Le sacerdoce du Christ ne profite donc pas seulement aux autres, mais au Christ

En sens contraire, nous lisons dans les actes du concile d'Éphèse : " Si quelqu'un dit que le Christ a offert son oblation pour lui, et non pas seulement pour nous (car celui qui n'a pas péché n'a pas besoin de sacrifice), qu'il soit anathème. "

Réponse : Comme nous l'avons dit, le prêtre est constitué intermédiaire entre Dieu et le peuple. Or, celui qui ne peut accéder à Dieu par lui-même a besoin d'un intermédiaire pour aller à Dieu. Ce qui ne s'applique évidemment pas au Christ ; l'Apôtre écrit en effet (He 7, 25) " Il a accès par lui-même auprès de Dieu, et il est toujours vivant pour intercéder en notre faveur. " Il ne convient donc pas au Christ de recevoir l'effet de son sacerdoce, mais plutôt de le communiquer aux autres. Dans un ordre donné, l'agent premier exerce une influence qu'il ne reçoit pas : le soleil éclaire, mais il n'est pas éclairé ; le feu chauffe, mais il n'est pas chauffé. Or le Christ est la source de tout le sacerdoce, car le prêtre de l'ancienne loi était la figure du Christ ; et le prêtre de la loi nouvelle agit en sa personne, selon S. Paul (2 Co 2, 10) : " Ce que j'ai pardonné, si vraiment j'ai pardonné quelque chose, par considération pour vous, je l'ai fait en la personne du Christ. " Il ne convient donc pas que le Christ reçoive l'effet de son sacerdoce.

Solutions : 1. La prière, bien qu'elle convienne aux prêtres, n'est cependant pas leur office propre ; il appartient à quiconque de prier pour soi et pour les autres, selon cette parole de S. Jacques (5, 16) : " Priez les uns pour les autres afin d'être sauvés. " On pourrait donc dire que la prière du Christ pour lui-même n'était pas un acte de son sacerdoce.

Mais cette réponse semble exclue par l'enseignement de l'Apôtres quand il dit (He 5, 6) : " Tu es prêtre pour l'éternité à la manière de Melchisédech ", et il ajoute : " Durant sa vie mortelle, le Christ adressa des prières, " etc. Il semble donc que la prière du Christ appartienne à son sacerdoce. C'est pourquoi il faut dire que les autres prêtres bénéficient de l'effet de leur sacerdoce, non en tant que prêtres, mais en tant que pécheurs, comme nous allons le dire. Le Christ au contraire, absolument parlant, n'eut pas de péché ; il eut seulement " une chair semblable à celle du péché ", selon l'épître aux Romains (8, 3). On ne doit donc pas soutenir que le Christ bénéficia, absolument parlant, de l'effet de son sacerdoce, mais seulement sous un certain rapport, à savoir au point de vue de la possibilité de la chair : de là précisément cette parole (He 5, 7) " Dieu pouvait le sauver de la mort. "

2. Dans l'oblation du sacrifice par n'importe quel prêtre, on peut considérer deux éléments : le sacrifice offert, en lui-même ; la dévotion de l'offrant. Or l'effet propre du sacerdoce est ce qui découle du sacrifice en lui-même. Et le Christ a obtenu par sa passion la gloire de sa résurrection, non en vertu du sacrifice, offert par mode de satisfaction, mais en vertu de la dévotion qui lui a fait supporter humblement sa passion par charité.

3. La préfiguration ne peut égaler la vérité. Aussi le prêtre de la loi ancienne préfigurative ne pouvait atteindre à une perfection telle qu'il n'eût pas besoin de sacrifice satisfactoire. Mais le

Christ n'en avait pas besoin. Aussi la comparaison est-elle impossible. Et c'est ce que dit l'Apôtre (He 7, 28) : " La loi établit comme grands prêtres des hommes sujets à la faiblesse ; mais la parole du serment — postérieur à la loi — établit le Fils rendu parfait pour l'éternité. "

Article 5 : L'éternité du sacerdoce du Christ

Objections : 1. Nous l'avons dit, les pécheurs seuls ont besoin de participer aux effets du sacerdoce, car leurs fautes sont expiées par le sacrifice du prêtre. Mais ce ne sera pas éternel, car les saints ne connaîtront plus de défaillances, selon Isaïe (60, 11) : " Ton peuple ne comprendra que les justes " ; quant à la faiblesse des pécheurs, elle ne pourra pas être pardonnée, car en enfer, il n'y a pas de rédemption. Le sacerdoce du Christ n'est donc pas éternel.

2. Le sacerdoce du Christ s'est surtout manifesté dans sa passion et dans sa mort, lorsque le Christ " par son propre sang pénétra dans le sanctuaire ", dit l'épître aux Hébreux (9, 12). Mais la passion et la mort du Christ ne sont pas éternelles, car, selon l'épître aux Romains (6, 9), " le Christ ressuscité ne meurt plus ". Son sacerdoce n'est donc pas éternel.

3. Le Christ est prêtre, non pas en tant que Dieu, mais en tant qu'homme. Or le Christ n'a pas toujours été homme, par exemple pendant son séjour au tombeau. Son sacerdoce n'est donc pas éternel.

En sens contraire, il est écrit dans le Psaume (110, 4) " Tu es prêtre pour l'éternité. "

Réponse : Dans l'office du prêtre on peut considérer deux choses : l'oblation du sacrifice, et la consommation de celui-ci. Elle consiste en ce que ceux pour lesquels le sacrifice est offert obtiennent la fin poursuivie. Or, la fin du sacrifice offert par le Christ, ce ne sont pas les biens temporels, mais les biens éternels qu'il nous a acquis par sa mort ; de là cette parole de l'épître aux Hébreux (9, 11) : " Le Christ est le grand prêtre des biens à venir. " Sous ce rapport, son sacerdoce est éternel. Cette consommation du sacrifice du Christ était préfigurée par ce fait que le prêtre de l'ancienne loi entrait une fois par an dans le Saint des saints, selon le Lévitique (16, 11), avec le sang des boucs et des taureaux, lesquels n'étaient pas immolés au sanctuaire, mais en dehors. Pareillement, le Christ est entré dans le sanctuaire, c'est-à-dire le ciel, et il nous a frayé la voie pour que nous entrions par la vertu de son sang, qu'il a répandu sur la terre pour nous.

Solutions : 1. Les saints qui seront dans la patrie n'auront pas besoin d'expiation ultérieure par le sacerdoce du Christ, mais, pardonnés, ils auront besoin d'être portés à la perfection par le Christ, dont leur gloire dépend ce qui a fait écrire dans l'Apocalypse (21, 23) " La gloire de Dieu l'illumine (la cité des saints) et l'Agneau est son flambeau. "

2. Bien que la passion et la mort n'aient pas été renouvelées, cependant la vertu d'une telle victime, offerte une seule fois, demeure éternellement.

3. Cela répond à la troisième objection car, dit l'épître aux Hébreux (10, 14) : " Par une oblation unique, il a rendu parfaits pour toujours ceux qui sont sanctifiés. "

L'unité de cette oblation était préfigurée dans l'ancienne loi par ce fait que le grand prêtre entrait dans le sanctuaire une seule fois par an, pour l'oblation solennelle du sang, comme il est prescrit par le Lévitique (16, 11). Mais la figure était inférieure à la réalité en ce qu'une telle victime n'avait pas une vertu perpétuelle, et qu'il fallait renouveler le sacrifice chaque année.

Article 6 : Le Christ doit-il être appelé prêtre selon l'ordre de Melchisédech ?

Objections : 1. Le Christ, comme prêtre principal, est la source de tout sacerdoce. Or ce qui est principal ne peut suivre l'acte d'autrui, c'est aux autres de suivre le sien. Donc le Christ ne doit pas être appelé prêtre selon l'ordre de Melchisédech.

2. Le sacerdoce de l'ancienne loi est plus proche de celui du Christ que le sacerdoce antérieur à la loi. Or les sacrements signifiaient d'autant plus expressément le Christ qu'ils étaient plus proches de lui, ainsi que nous l'avons montré dans la deuxième Partie. Donc le sacerdoce du



Christ doit être nommé d'après le sacerdoce de la loi plutôt que d'après le sacerdoce de Melchisédech, antérieur à la loi.

3. Il est écrit (He 7, 2) : Melchisédech " veut dire : "roi de la paix". Sans père, sans mère, sans généalogie, dont les jours n'ont pas de commencement et dont la vie n'a pas de fin ". Tout cela convient uniquement au Fils de Dieu. Le Christ ne doit donc pas être appelé prêtre selon l'ordre de Melchisédech, comme de quelqu'un d'autre, mais selon un ordre qui est propre à lui-même.

En sens contraire, il est écrit dans le Psaume (110, 4) : " Tu es prêtre pour l'éternité selon l'ordre de Melchisédech. "

Réponse : Comme nous l'avons dit, le sacerdoce légal fut la préfiguration du sacerdoce du Christ, non certes en égalant la vérité, mais d'une manière très inférieure : et parce que le sacerdoce légal ne purifiait pas les péchés, et parce qu'il n'était pas éternel comme celui du Christ. Or, cette supériorité du sacerdoce du Christ sur le sacerdoce lévitique fut préfigurée dans le sacerdoce de Melchisédech, lequel perçut la dîme sur Abraham, et en celui-ci sur le sacerdoce lévitique qui devait descendre de lui. Aussi dit-on que le sacerdoce du Christ est " selon l'ordre de Melchisédech ", à cause de la supériorité du sacerdoce véritable sur le sacerdoce légal, qui n'était que préfiguratif.

Solutions : 1. Cette façon de parler ne comprend pas Melchisédech comme étant le prêtre principal, mais comme préfigurant la supériorité du sacerdoce du Christ sur le sacerdoce lévitique.

2. Dans le sacerdoce du Christ on peut distinguer son oblation et sa participation. Quant à l'oblation elle-même, le sacerdoce du Christ était préfiguré plus expressément par le sacerdoce légal, qui répandait le sang, que par le sacerdoce de Melchisédech, où le sang n'est pas répandu. Mais quant à la participation à ce sacrifice et à son effet, à quoi on mesure surtout la supériorité du sacerdoce du Christ sur le sacerdoce légal, elle était plus expressément préfigurée par le sacerdoce de Melchisédech qui offrait du pain et du vin lesquels, pour S. Augustin symbolisent l'unité de l'Église, que constitue la participation au sacrifice du Christ. Et c'est pourquoi, dans la loi nouvelle, le véritable sacrifice du Christ est communiqué aux fidèles sous les espèces du pain et du vin.

3. Si l'on dit que Melchisédech est " sans père, sans mère et sans génération ", que " ses jours n'ont pas de commencement ni de fin ", ce n'est pas parce qu'il n'en avait pas, mais parce que la Sainte Écriture n'en parle pas. Et par cela même, comme l'Apôtre le dit au même endroit, " il est assimilé au Fils de Dieu " qui sur terre est sans père, et au ciel sans mère et sans généalogie, selon Isaïe (53,8) : " Qui racontera sa génération ? " Et selon sa divinité il n'a ni commencement ni fin de ses jours.

### **QUESTION 23 : L'ADOPTION DU CHRIST**

Il faut maintenant étudier si l'adoption convient au Christ.

1. Convient-il à Dieu d'adopter des fils ? — 2. Cela convient-il à toute la Trinité ? — 3. Être adoptés comme fils de Dieu est-il propre aux hommes ? — 4. Le Christ peut-il être appelé fils adoptif ?

Article 1 : Convient-il à Dieu d'adopter des fils ?

Objections : 1. Juridiquement, on ne peut adopter que des personnes étrangères. Mais aucune personne n'est étrangère à Dieu, puisqu'il est le créateur de toutes. Il ne convient donc pas à Dieu d'adopter.

2. L'adoption semble être introduite pour remédier au défaut de filiation naturelle. Mais en Dieu, il y a une filiation naturelle, ainsi que nous l'avons montré dans la première Partie. L'adoption ne convient donc pas à Dieu.

3. On est adopté pour succéder à l'adoptant dans la possession de l'héritage. Mais on ne peut succéder à Dieu qui ne meurt pas. Dieu n'a donc pas à adopter des fils.

En sens contraire, il est écrit (Ep 1, 5) " Il nous a prédestinés à être fils adoptifs de Dieu. " Or la prédestination divine ne saurait être sans effet. C'est donc que Dieu adopte certains hommes comme fils.

Réponse : Un homme en adopte un autre comme fils, lorsque par bonté il l'admet à la participation de son héritage. Or Dieu est l'infinie bonté ; en vertu de cette bonté, il appelle les créatures à la participation de ses biens, et spécialement les créatures rationnelles qui, créées à l'image de Dieu, sont capables de la béatitude divine. Celle-ci consiste en la jouissance de Dieu, par laquelle Dieu lui-même est bienheureux et riche par lui-même en tant qu'il jouit de lui-même. En effet, on parle de l'héritage d'un homme lorsqu'il est riche. Et c'est pourquoi quand Dieu par bonté admet des hommes à hériter sa béatitude, on dit qu'il les adopte.

Mais l'adoption divine est supérieure à l'adoption humaine, car Dieu, en adoptant un homme, le rend capable, par le don de sa grâce, de recevoir l'héritage céleste ; tandis que l'homme ne crée pas d'aptitude chez celui qu'il adopte, mais plutôt il choisit de l'adopter à cause de son aptitude.

Solutions : 1. L'homme, considéré dans sa nature, n'est pas étranger à Dieu quant aux biens naturels qu'il reçoit, mais lui est étranger quant aux biens de la grâce et de la gloire ; et c'est ainsi qu'il est adopté.

2. L'homme agit pour suppléer à son indigence ; mais Dieu agit pour communiquer l'abondance de sa perfection. C'est pourquoi, de même que, par l'acte créateur, la bonté divine est communiquée à toutes les créatures, de même, par l'acte d'adoption, une ressemblance de la filiation naturelle est communiquée aux hommes, selon l'épître aux Romains (8, 29) — " Ceux qu'il a distingués d'avance pour être conformes à l'image de son Fils. "

3. Les biens spirituels peuvent être possédés par plusieurs à la fois, mais non les biens corporels. C'est pourquoi l'héritage corporel ne peut être perçu par le successeur qu'à la mort du propriétaire. L'héritage spirituel au contraire est possédé intégralement par tous sans aucun détriment pour le Père toujours vivant.

On pourrait cependant parler du décès de Dieu, en ce sens qu'il cesse d'être en nous par la foi, pour commencer d'exister en nous par, la vision, comme dit la Glose sur ce texte (Rm 8, 17) : " Fils, et donc héritiers. "

Article 2 : Adapter des fils convient-il à toute la Trinité ?

Objections : 1. L'adoption est appliquée à Dieu par analogie avec ce qui se passe chez l'homme. Or, chez l'homme, celui-là seul peut adopter qui peut engendrer, ce qui, chez Dieu, ne convient qu'au Père. Donc, seul Dieu le Père peut adopter.

2. Par l'adoption les hommes deviennent frères du Christ, selon S. Paul (Rm 8, 29) : " Pour qu'il soit le premier-né d'une multitude, de frères. " Or on appelle frères ceux qui sont nés du même père, ce qui fait dire au Seigneur (Jn 20, 17) : " je monte vers mon Père et votre Père. " Seul, le Père du Christ peut donc avoir des fils adoptifs.

3. On lit dans l'épître aux Galates (4,4) : " Dieu envoya son Fils pour que nous recevions l'adoption. Parce que vous êtes fils de Dieu, Dieu a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie — "Abba, Père". " Donc, celui-là seul peut adopter qui possède le Fils et le Saint-Esprit ; mais cela n'appartient qu'à la personne du Père, c'est donc à elle seule qu'il revient d'adopter des fils.

En sens contraire, nous adopter comme fils appartient à celui que nous pouvons appeler Père, selon l'épître aux Romains (8, 15) : " Vous avez reçu un esprit d'adoption dans lequel nous crions : "Abba, Père". " Mais, lorsque nous disons, " Notre Père " cela s'adresse à toute la Trinité, de même que les autres noms attribués à Dieu par relation à la créature, nous l'avons montré dans la première Partie. Donc adopter convient à la Trinité tout entière.

Réponse : Il y a cette différence entre le fils adoptif de Dieu et son Fils par nature que celui-ci est " engendré, non fait ", tandis que le fils adoptif est fait tel, selon S. Jean (1, 12) : " Il leur a donné le pouvoir d'être faits fils de Dieu. " Pourtant on dit parfois que le fils adoptif est engendré, à cause de sa régénération spirituelle, qui vient de la grâce non de la nature, ainsi que dit S. Jacques (1, 8) : " Il a voulu nous engendrer par la parole de vérité. " Bien que la génération en Dieu soit propre à la personne du Père, cependant toute production d'un effet quelconque chez les créatures est commune à toute la Trinité, en raison de son unité de nature, parce que là où il y a unité de nature il y a unité de puissance et d'opération. D'où cette parole du Seigneur (Jn 5, 19) : " Tout ce que fait le Père, le Fils le fait également. " Aussi est-ce à toute la Trinité qu'il convient d'adopter des hommes pour en faire des fils de Dieu.

Solutions : 1. Toutes les personnes humaines ne forment pas une seule nature individuelle, ce qu'il faudrait pour produire une seule opération ou un seul effet, comme il arrive en Dieu. Sur ce point on ne peut admettre une analogie entre les deux cas.

2. Par l'adoption nous devenons frères du Christ, ayant un même Père avec lui ; mais, il est de manière différente le Père du Christ et notre Père. C'est pourquoi notre Seigneur disait clairement (Jn 20, 17) : " Mon Père " et séparément : " Votre Père ". Car il est le Père du Christ par génération de nature ; et il est notre Père en agissant par sa volonté, ce qui lui est commun avec le Fils et le Saint-Esprit. C'est pourquoi le Christ n'est pas, comme nous, fils de toute la Trinité.

3. Nous l'avons dit la filiation adoptive est une image de la filiation éternelle, comme tout ce qui a été créé dans le temps est une image des réalités éternelles. Or, l'homme est assimilé à la splendeur du Fils éternel par la lumière de la grâce que l'on attribue au Saint-Esprit. En sorte que l'adoption, bien qu'elle soit commune à toute la Trinité, est appropriée au Père comme à son auteur, au Fils comme à son exemplaire, au Saint-Esprit comme à ce qui imprime en nous l'image de cet exemplaire.

Article 3 : Être adoptés comme fils de Dieu est-il propre aux hommes ?

Objections : 1. Dieu n'est appelé Père de la créature rationnelle que du fait de l'adoption. Mais on le nomme aussi Père de la créature irrationnelle, selon Job (28, 28) : " Qui est père de la pluie ? Qui engendre les gouttes de rosée ? " Il n'appartient donc pas en propre à la créature rationnelle d'être adoptée.

2. On est appelé fils de Dieu à cause de l'adoption. Or ce titre de fils de Dieu semble être réservé, dans l'Écriture, aux anges, ainsi qu'il est écrit dans Job (1, 6) : " Il arriva un jour que les fils de Dieu étaient venus se présenter devant le Seigneur. " Ce n'est donc pas le fait de toute créature rationnelle d'être adoptée.

3. Ce qui est propre à une nature convient à tous ceux qui la possèdent ; ainsi la faculté de rire convient à tous les hommes. Mais être adopté ne convient pas à toute nature rationnelle ; cela ne lui appartient donc pas en propre.

En sens contraire, il est écrit (Rm 8, 17) que les fils adoptés sont " héritiers de Dieu ". Or un tel héritage convient à la seule créature rationnelle. Être adopté lui revient donc en propre.

Réponse : Comme nous l'avons dit, la filiation adoptive est une image de la filiation naturelle. Or le Fils de Dieu, par nature, procède du Père comme Verbe intellectuel, demeurant un avec lui.

L'assimilation à ce Verbe peut se faire de trois manières. Tout d'abord au point de vue de la forme et non de l'intellectualité. C'est ainsi que la forme extérieure de la maison est assimilée au verbe mental de l'architecte, sans l'être au point de vue de l'intelligibilité ; la forme de la maison réalisée dans la matière n'est pas intelligible comme elle l'est dans l'esprit de l'architecte. Sous ce rapport, toute créature est assimilée au Verbe éternel, car elle a été faite par lui. — Ensuite, une créature peut être assimilée au Verbe non seulement sous son aspect formel, mais encore en raison de son intellectualité ; ainsi la science possédée par l'esprit du disciple est une ressemblance du verbe qui se trouve dans l'esprit du maître. A ce point de vue, la créature rationnelle, même selon sa nature, est assimilée au Verbe de Dieu. — Enfin la créature peut être assimilée au Verbe éternel selon l'unité que celui-ci possède avec le Père, et une telle assimilation se fait par la grâce et la charité ; d'où la prière du Seigneur (Jn 17, 21) : " Qu'ils soient en un nous, comme nous sommes un. " C'est par cette ressemblance que se réalise l'adoption, et c'est à ceux qui en sont les bénéficiaires qu'est dû l'héritage éternel.

Il est donc manifeste qu'être adopté convient aux seules créatures rationnelles, non pas à toutes, mais à celles-là seulement qui possèdent la charité, laquelle " est répandue dans nos cœurs par le Saint-Esprit ", selon S. Paul (Rm 5, 15), qui appelle donc le Saint-Esprit " l'Esprit des fils d'adoption " (Rm 8, 15).

Solutions : 1. Si l'on peut dire que Dieu est Père de la créature irrationnelle, ce n'est pas à proprement parler du fait de l'adoption, mais du fait de la création, et en se plaçant au point de vue du premier mode d'assimilation.

2. Les anges sont appelés fils de Dieu parce qu'ils le sont par adoption, non pas que l'adoption leur convienne en premier, mais parce qu'ils l'ont reçue les premiers.

3. L'adoption n'est pas une propriété de la nature, mais une conséquence de la grâce dont la nature rationnelle est capable. Il n'est donc pas nécessaire qu'elle convienne à toute créature rationnelle, il suffit que celle-ci puisse la recevoir.

Article 4 : Le Christ peut-il être appelé fils adoptif ?

Objections : 1. Il semble bien, car S. Hilaire dit en parlant du Christ : " La dignité de la puissance n'est pas perdue du fait que l'humanité de la chair est adoptée. " Donc le Christ, en tant qu'homme, est fils adoptif.

2. S. Augustin écrit : " La grâce qui fait de cet homme le Christ, est la même qui, dès le premier mouvement de foi, fait de tout homme un chrétien. " Or les autres hommes sont chrétiens par la grâce d'adoption ; c'est donc que la grâce du Christ est aussi une grâce d'adoption, et qu'il est lui-même fils adoptif.

3. Le Christ, en tant qu'homme, est serviteur, mais il est plus digne d'être fils adoptif que d'être serviteur. A plus forte raison par conséquent le Christ, en tant qu'homme, est fils adoptif.

En sens contraire, S. Ambroise écrit : " Nous ne disons pas que le fils adoptif est fils par nature ; nous réservons ce titre au seul vrai fils. " Or le Christ est le fils véritable et naturel de Dieu, selon S. Jean (1 Jn 5, 20) : " Nous sommes dans le Véritable, en son Fils, Jésus Christ. " Le Christ, en tant qu'homme, n'est donc pas fils adoptif.

Réponse : La filiation convient proprement à l'hypostase ou personne, mais non à la nature ; et c'est pourquoi nous avons dit dans la première Partie que la filiation est une propriété personnelle. Or, dans le Christ, il n'y a pas d'autre personne que la personne créée à laquelle il convient d'être Fils par nature. Et, nous l'avons dit plus haut, la filiation adoptive est une similitude participée de la filiation naturelle. Comme ce qui est attribué par soi ne peut l'être par participation, il s'ensuit que, d'aucune manière, le Christ, Fils de Dieu par nature, ne peut être dit fils adoptif

Pour ceux au contraire qui placent dans le Christ deux personnes ou deux hypostases ou deux suppôts, rien ne s'oppose à ce que le Christ puisse être dit fils adoptif.

Solutions : 1. L'adoption, pas plus que la filiation, ne convient proprement à la nature. Aussi est-ce d'une manière impropre que l'on dit que " l'humanité de la chair a été adoptée ". Le mot " adoption " désigne ici l'union de la nature humaine à la personne du Fils.

2. Cette comparaison de S. Augustin porte sur le point de départ de la grâce accordée au Christ et au chrétien ; en effet, c'est sans aucun mérite de leur part qu'un homme ordinaire obtient de devenir chrétien, et que l'homme dans le Christ a été élevé à la dignité de Christ. Mais il y a une différence quant au terme ; car le Christ, par la grâce d'union, est Fils naturel ; tandis que l'homme, par la grâce habituelle, est fils adoptif. En sorte que la grâce habituelle, dans le Christ, ne rend pas fils adoptif quelqu'un qui n'était pas encore fils ; elle est seulement, dans l'âme du Christ, un effet de sa propre filiation, selon cette parole de S. Jean (1, 14) : " Nous avons vu sa gloire, comme celle qu'un fils unique tient de son Père, plein de grâce et de vérité. "

3. Le fait d'être une créature, ou d'être au service de Dieu, soumis à lui, ne regarde pas seulement la personne, mais aussi la nature ; on ne peut en dire autant de la filiation.

### **QUESTION 24 : LA PRÉDESTINATION DU CHRIST**

1. Le Christ a-t-il été prédestiné ? — 2. A-t-il été prédestiné en tant qu'homme ? — 3. Sa prédestination est-elle le modèle de la nôtre ? — 4. Est-elle la cause de la nôtre ?

Article 1 : Le Christ a-t-il été prédestiné ?

Objections : 1. Le terme de toute prédestination, c'est la filiation adoptive selon S. Paul (Ep 1, 5) : " Il nous a prédestinés à devenir ses fils adoptifs. " Or, nous l'avons dit, le Christ ne peut être fils adoptif ; il ne lui convient donc pas d'avoir été prédestiné.

2. Il faut considérer chez le Christ la nature humaine et la personne. Mais on ne peut pas dire qu'il a été prédestiné en raison de la nature humaine, car il est faux de dire : " La nature humaine est Fils de Dieu. " Ce ne peut être davantage en raison de la personne, car cette personne n'est pas Fils de Dieu par grâce, mais par nature ; et la prédestination est un effet de la grâce, comme nous l'avons dit dans la première Partie. Le Christ n'a donc pas été prédestiné à être Fils de Dieu.

3. Comme tout ce qui a été fait n'a pas toujours existé, de même ce qui a été prédestiné, du fait que la prédestination suppose une antériorité. Mais, puisque le Christ a toujours été Dieu et Fils de Dieu, on ne peut pas dire que cet homme a été fait Fils de Dieu. Donc, pour la même raison, on ne peut pas dire que le Christ a été prédestiné comme Fils de Dieu.

En sens contraire, l'Apôtre écrit en parlant du Christ (Rm 1, 4) : " Lui qui a été prédestiné à être Fils de Dieu avec puissance. "

Réponse : Comme le montre clairement ce que nous avons dit dans la première Partie, la prédestination proprement dite est une prédestination divine éternelle, touchant les réalités qui doivent se réaliser dans le temps par la grâce de Dieu. Or, par la grâce d'union, Dieu a réalisé dans le temps que l'homme fût Dieu, et que Dieu fût homme. On ne peut soutenir que Dieu n'a pas ordonné de toute éternité cette réalisation dans le temps, parce qu'il s'ensuivrait que, pour l'entendement divin, quelque chose de nouveau peut se produire. Aussi faut-il dire que l'union des deux natures dans la personne du Christ tombe sous la préordination éternelle de Dieu. Pour cette raison, l'on dit que le Christ a été prédestiné.

Solutions : 1. Dans le texte cité, l'Apôtre parle de notre prédestination à être fils adoptifs. Mais, de même que le Christ, par un privilège très particulier, est Fils de Dieu par nature, de même a-t-il été prédestiné d'une façon très particulière.

2. Comme dit la Glose, certains ont soutenu que cette prédestination devait s'entendre de la nature, et non de la personne, en ce sens que la nature humaine a cette grâce d'être unie au Fils de Dieu dans l'unité de la personne.

Mais ainsi entendue, l'expression de l'Apôtre est impropre, pour deux motifs. D'abord pour un motif général. Nous ne disons pas que la nature de quelqu'un est prédestinée, mais bien son suppôt, car être prédestiné c'est être conduit au salut, et cela appartient au suppôt, lequel agit en vue de la béatitude qui est la fin. Ensuite pour un motif spécial, parce qu'il ne convient pas à la nature humaine d'être Fils de Dieu, car il est faux de dire : la nature humaine est Fils de Dieu. A moins qu'on ne veuille expliquer la parole de S. Paul : " Il a été prédestiné à être Fils de Dieu avec puissance " en ce sens forcé : que la nature humaine soit unie au Fils de Dieu dans la personne, cela a été objet de prédestination.

Il reste donc que la prédestination doit être attribuée à la personne même du Fils, non pas considérée en elle-même ou selon qu'elle subsiste dans la nature divine, mais selon qu'elle subsiste dans la nature humaine. C'est pourquoi, après avoir dit : " Celui qui a été fait de la race de David selon la chair ", l'Apôtre ajoute : " Qui a été à être Fils de Dieu avec puissance ", pour faire comprendre que, sous le rapport où le Fils de Dieu a été fait de la race de David selon la chair, il a été prédestiné à être Fils de Dieu avec puissance. Bien qu'il soit naturel à cette personne considérée en elle-même d'être telle, cependant, considérée dans sa nature humaine, cela ne lui est pas naturel et ne lui convient que par la grâce de l'union.

3. Origène dit que le texte de l'Apôtre est celui-ci : " Lui qui a été destiné à être Fils de Dieu avec puissance " ; de cette manière il n'est pas question d'antériorité et la difficulté disparaît.

Selon d'autres, l'antériorité contenue dans le mot " pré-destiné " ne porte pas sur le fait d'être Fils de Dieu mais sur sa manifestation, car c'est une manière de parler courante dans l'Écriture : on dit qu'une chose se fait quand elle est connue. Ce sens serait que le Christ a été prédestiné à être manifesté comme Fils de Dieu. Mais ce n'est pas la véritable acceptation du mot " prédestination ". Car on dit en toute propriété que quelqu'un est prédestiné en tant qu'il est conduit à sa fin : la béatitude ; or la béatitude du Christ ne dépend pas de notre connaissance.

Aussi vaut-il mieux dire que cette antériorité impliquée dans la participe " prédestiné " ne se réfère pas à la personne considérée en elle-même, mais à la personne considérée en raison de la nature de la humaine ; en ce sens, s'il est vrai que cette personne a été de toute éternité Fils de Dieu, il n'est pas vrai de dire depuis toujours une personne subsistant dans une nature humaine a été Fils de Dieu. De là cette affirmation de S. Augustin : " Jésus, qui allait être Fils de David selon la chair, a été prédestiné à être Fils de Dieu avec puissance ".

En outre, il faut considérer que si le participe " prédestiné " implique une antériorité, il faut en dire autant du participe " fait ", mais différemment. Car " être fait " appartient à la chose elle-même dans la réalité ; " être prédestiné " appartient à quelqu'un selon qu'il existe dans la connaissance de celui qui prédestine. Or, ce qui possède une forme ou une nature dans la réalité peut être appréhendé par l'esprit soit en tant qu'il possède cette forme, soit de façon absolue. Et parce qu'il ne convient pas à la personne du Christ, prise absolument, de commencer d'être Fils de Dieu, cela lui convient selon qu'elle est conçue ou appréhendée comme existant dans une nature humaine ; car, à un moment donné, il commence à être Fils de l'homme existe dans la nature humaine. Cette proposition : " Le Christ a été prédestiné à être Fils de Dieu " est donc plus vraie que celle-ci : " Le Christ a été fait Fils de Dieu. "

Article 2 : Le Christ a-t-il été prédestiné en tant qu'homme ?

Objections : 1. Chacun réalise en un certain temps ce qu'il est prédestiné à être, parce que la prédestination divine est infaillible. Donc, si le Christ, en tant qu'homme, a été prédestiné à être

Fils de Dieu, il apparaît en conséquence qu'il est Fils de Dieu en tant qu'homme. Or, cela est faux, et aussi la proposition antécédente.

2. Ce qui convient au Christ en tant qu'homme convient à tout homme du fait qu'il est de la même espèce que les autres hommes. Donc, si le Christ a été prédestiné, en tant qu'homme, à être Fils de Dieu, il devrait s'ensuivre que l'on peut en dire autant de tous les autres hommes. Or cela est faux, et aussi la proposition antécédente.

3. Ce qui doit s'accomplir un jour dans le temps a été éternellement prédestiné. Mais il est plus vrai de dire : " Le Fils de Dieu a été fait homme ", que de dire : " L'homme a été fait fils de Dieu ", comme on l'a vu. Donc il sera plus vrai de dire : " Le Christ, en tant que Fils de Dieu, a été prédestiné à être homme ", que l'inverse : " Le Christ, en tant qu'homme, a été prédestiné à être Fils de Dieu. "

En sens contraire, S. Augustin écrit : " Nous disons que le Seigneur de gloire lui-même a été prédestiné en tant que le Fils de Dieu a été fait homme. "

Réponse : On peut envisager deux points de vue dans la prédestination. D'abord, du côté de la prédestination éternelle elle-même, qui implique une antériorité par rapport à son objet. En second lieu, on peut considérer son effet temporel, qui est un certain don de Dieu. Or, à ce double point de vue, la prédestination est attribuée au Christ en raison de sa seule nature humaine, car celle-ci n'a pas toujours été unie au Verbe ; et en outre, c'est par grâce qu'elle a été unie au Fils de Dieu dans la personne. Et c'est pourquoi la prédestination n'appartient au Christ qu'en raison de la nature humaine. D'où cette parole de S. Augustin : " Elle a été l'objet d'une prédestination, cette assumption de la nature humaine qui l'élevait à une si grande, si sublime hauteur qu'elle ne pouvait être élevée plus haut. " Et ce qui convient à quelqu'un en raison de sa nature humaine lui est attribué en tant qu'homme. C'est pourquoi il faut dire que le Christ, en tant qu'homme, a été prédestiné à être le Fils de Dieu.

Solutions : 1. Quand on parle ainsi, l'expression " en tant qu'homme " peut se rapporter de deux manières à l'acte signifié par le participe. D'abord, comme représentant l'objet matériel de la prédestination, et en ce sens la proposition est fautive. Car elle signifie : " Il a été prédestiné que le Christ, précisément parce qu'il est homme, serait le Fils de Dieu. " Tel est d'ailleurs le sens supposé par l'objection.

Mais cette même expression " en tant qu'homme " peut se rapporter à l'acte de prédestination en tant que celui-ci implique dans sa raison même une antériorité et un effet gratuit. En ce sens la prédestination convient au Christ en raison de sa nature humaine, et l'on peut dire qu'il a été prédestiné en tant qu'homme.

2. Quelque chose peut convenir à un homme en raison de sa nature humaine d'une double manière. Premièrement, du fait que la nature humaine est cause de l'attribut en question ; ainsi la faculté de rire convient à Socrate en raison de sa nature humaine qui en est cause. En ce sens la prédestination ne convient ni au Christ ni à aucun autre homme. Et l'objection supposerait ce sens.

En second lieu, quelque chose peut convenir à un homme en raison de sa nature humaine, du fait que sa nature est capable de le recevoir. Et c'est ainsi que nous disons que le Christ a été prédestiné en raison de sa nature humaine ; car la prédestination se rapporte à l'exaltation de la nature humaine en lui, comme on vient de le dire.

3. S. Augustin écrit : " Telle est la singularité de cette ineffable assumption de l'homme par le Dieu Verbe, que le Christ peut être dit vraiment et proprement fils de l'homme à cause de l'homme assumé, et Fils de Dieu à cause du Fils de Dieu assumant. " Et c'est pourquoi, puisque cette assumption, en tant que gratuite, tombe sous la prédestination, on peut dire également que

le Fils de Dieu a été prédestiné à être homme, et que le Fils de l'homme a été prédestiné à être le Fils de Dieu. Pourtant, étant donné que le fait d'être homme n'est pas une grâce pour le Fils de Dieu, tandis que c'est une grâce pour la nature humaine d'être unie au Fils de Dieu, il sera plus juste de dire, à proprement parler : " Le Christ, en tant qu'homme, a été prédestiné à être le Fils de Dieu ", que de dire : " Le Christ, en tant que Fils de Dieu, a été prédestiné à être homme. "

Article 3 : La prédestination du Christ est-elle le modèle de la nôtre ?

Objections : 1. Un modèle préexiste nécessairement à son image. Or, rien ne préexiste à l'éternel. Donc, puisque notre prédestination est éternelle, il apparaît que celle du Christ ne peut en être le modèle.

2. C'est d'après le modèle que l'on conçoit l'image qui le représente. Mais Dieu n'avait pas besoin d'être amené par autre chose à la connaissance de notre prédestination puisqu'il est écrit (Rm 8, 29) : " Ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi prédestinés. " La prédestination du Christ n'est donc pas le modèle de la nôtre.

3. Le modèle est conforme à l'image. Mais la prédestination du Christ n'est pas de la même nature que la nôtre ; car nous sommes prédestinés à être fils adoptifs, tandis que le Christ est prédestiné à être " Fils de Dieu avec puissance. " Sa prédestination n'est donc pas le modèle de la nôtre.

En sens contraire, S. Augustin écrit : " Le Christ Jésus, dans son humanité, Sauveur et médiateur entre Dieu et les hommes, est la très glorieuse lumière de la prédestination et de la grâce ", ce qui signifie que par sa prédestination et sa grâce notre prédestination est manifestée ; et c'est là précisément le rôle du modèle. La prédestination du Christ est donc bien le modèle de la nôtre.

Réponse : La prédestination peut s'entendre d'une double manière. D'abord en tant qu'elle désigne l'acte même de celui qui prédestine. Sous ce rapport, on ne peut pas dire que la prédestination du Christ soit le modèle de la nôtre ; car c'est par un seul et même acte que Dieu nous prédestine et qu'il prédestine le Christ.

On peut entendre aussi par prédestination ce à quoi l'on est prédestiné, c'est-à-dire le terme et l'effet de la prédestination. En ce sens, la prédestination du Christ est le modèle de la nôtre. Elle l'est tout d'abord quant au bien auquel nous sommes prédestinés. Le Christ a été prédestiné à être Fils de Dieu par nature ; nous, nous sommes prédestinés à être fils par l'adoption qui est une ressemblance participée de la filiation naturelle. C'est pourquoi S. Paul dit (Rm 8, 29) : " Ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi prédestinés à devenir conformes à l'image de son Fils. "

Cela est encore vrai quant au mode d'acquisition de ce bien, qui est acquis par grâce. Cela est surtout manifeste pour le Christ, car la nature humaine a été unie au Fils de Dieu sans qu'elle y ait aucun mérite antécédent. Quant à nous, " de la plénitude de sa grâce nous avons tous reçu " (Jn 1, 16).

Solutions : 1. L'objection est valable du côté de l'acte qui prédestine.

2. Même réponse.

3. Il n'est pas nécessaire que l'image soit de tout point conforme au modèle ; il suffit qu'elle lui ressemble en quelque manière.

ARTICILE 4 : La prédestination du Christ est-elle la cause de la nôtre ?

Objections : 1. Ce qui est éternel n'a pas de cause. Or notre prédestination est éternelle. Donc celle du Christ ne peut en être cause.

2. Ce qui dépend du simple vouloir de Dieu n'a d'autre cause que ce même vouloir. Or telle est bien notre prédestination, car nous lisons (Ep 1, 11) : " Prédestinés suivant le dessein de celui qui accomplit toute chose au gré de sa volonté. " La prédestination du Christ n'est donc pas cause de la nôtre.



3. Si l'on enlève la cause, l'effet se trouve supprimé. Mais à supposer que la prédestination du Christ n'existe pas, la nôtre n'en demeure pas moins ; car, même si le Fils de Dieu ne s'était pas incarné, nous aurions pu être sauvés d'une autre manière, remarque S. Augustin. Donc la prédestination du Christ n'est pas cause de la nôtre.

En sens contraire, il est écrit (Ep 1, 5) : " Il nous a prédestinés à être ses fils adoptifs par Jésus Christ. "

Réponse : Si l'on considère la prédestination dans son acte même, celle du Christ n'est pas cause de la nôtre, puisque c'est par un seul et même acte que Dieu nous a prédestinés, le Christ et nous. Si au contraire on considère la prédestination dans son terme, alors celle du Christ est vraiment cause de la nôtre, car Dieu a décrété de toute éternité que notre salut serait accompli par le Christ. En effet, la prédestination éternelle règle non seulement ce qui doit être réalisé dans le temps, mais encore le mode et l'ordre selon lesquels cela doit être réalisé.

Solutions : 1 et 2. Ces objections valent pour la prédestination considérée dans son acte.

3. Si le Christ ne s'était pas incarné, Dieu aurait préordonné notre salut selon d'autres moyens. Mais, ayant décrété l'incarnation du Christ, il a préordonné en même temps qu'elle serait cause de notre salut.

Il faut maintenant étudier ce qui appartient au Christ par rapport à nous. D'abord l'adoration du Christ, c'est-à-dire celle que nous lui rendons (Q. 25). Puis nous l'envisagerons comme notre médiateur auprès de Dieu (Q. 26).

### **QUESTION 25 : NOTRE ADORATION DU CHRIST**

1. Est-ce une seule et même adoration que nous rendons à la divinité du Christ et à son humanité ? — 2. Doit-on rendre un culte de latrie à sa chair ? — 3. A son image ? — 4. A sa croix ? — 5. A sa mère ? — 6. L'adoration des reliques des saints.

Article 1 : Est-ce une seule et même adoration que nous rendons à la divinité du Christ et à son humanité ?

Objections : 1. Il faut adorer la divinité du Christ parce qu'elle est commune au Père et au Fils. Aussi est-il écrit en S. Jean (5, 23) : " Que tous honorent le Fils comme ils honorent le Père. " Mais l'humanité du Christ ne lui est pas commune avec le Père. Donc on ne doit pas la même adoration à son humanité qu'à sa divinité.

2. " L'honneur est à proprement parler la récompense de la vertu ". dit Aristote. Or la vertu mérite la récompense par ses actes ; et puisque chez le Christ l'activité de la nature divine et celle de la nature humaine sont distinctes, on doit honorer son humanité autrement que sa divinité.

3. L'âme du Christ, si elle n'était pas unie au Verbe, aurait droit à la vénération en raison de l'excellence de sa sagesse et de sa grâce. Mais l'union au Verbe ne lui a rien enlevé de sa dignité. La nature humaine a donc droit à une vénération propre, distincte de celle que l'on rend à sa divinité.

En sens contraire, nous lisons dans les chapitres du cinquième Concile œcuménique de Constantinople : " Si quelqu'un dit que le Christ est adoré dans ses deux natures de telle manière que cela implique deux adorations. . . , et s'il n'adore pas d'une seule adoration Dieu Verbe incarné avec sa propre chair, comme le veut la tradition constante de l'Église de Dieu, qu'il soit anathème. "

Réponse : Chez celui auquel on rend honneur, nous pouvons considérer deux points : celui-là même que l'on honore, et le motif de l'honneur. A proprement parler, l'honneur est rendu à tout l'être subsistant ; ce n'est pas la main de l'homme que l'on honore, mais l'homme lui-même. Et

s'il arrive parfois que l'on parle d'honorer la main ou le pied de quelqu'un, cela signifie non pas que l'on vénère ces membres pour eux-mêmes, mais dans ces membres on honore le tout. C'est de cette manière que l'on peut honorer un homme en quelque chose qui lui est extérieur, comme un vêtement, une image ou un messager.

Le motif de l'honneur se prend d'une certaine excellence possédée par celui qui est objet de vénération. L'honneur est la révérence témoignée à quelqu'un en raison de son excellence, comme nous l'avons dit dans la deuxième Partie. C'est pourquoi, s'il y a chez un homme plusieurs motifs d'honneur, comme la prélature, la science et la vertu, l'honneur rendu à cet homme sera un quant à son sujet, multiple quant à ses motifs ; car c'est le même homme qui est honoré en raison de sa science et en raison de sa vertu.

Puisque dans le Christ il n'y a qu'une seule personne en deux natures, une seule hypostase, un seul suppôt, il n'y aura, par rapport au sujet honoré, qu'une seule adoration et un seul honneur. Mais au point de vue des motifs, on pourra dire qu'il y a plusieurs adorations, l'une par exemple ayant pour motif la sagesse incréée, l'autre, la sagesse créée du Christ.

Si l'on admettait dans le Christ plusieurs personnes ou hypostases, il s'ensuivrait qu'il y aurait purement et simplement plusieurs adorations. Et c'est ce qui est réprouvé par les conciles. Nous lisons en effet dans les chapitres de S. Cyrille : " Si quelqu'un ose dire qu'il faut adorer l'homme assumé en même temps que le Dieu verbe, comme différents l'un de l'autre, et s'il n'adore pas plutôt d'une seule adoration l'Emmanuel, en tant qu'il est le Verbe fait chair, qu'il soit anathème. "

Solutions : 1. Dans la Trinité, trois personnes sont honorées, mais le motif d'honneur est unique. Dans le mystère de l'Incarnation, c'est le contraire. Ce n'est donc pas dans le même sens que nous pouvons parler d'honneur unique à propos de la Trinité et à propos du Christ.

2. L'opération n'est pas sujet, mais motif d'honneur. Du fait qu'il y a dans le Christ deux opérations, il ne s'ensuit donc pas qu'il y a deux adorations, mais deux motifs d'adoration.

3. L'âme du Christ, si elle n'était pas unie au Verbe de Dieu, serait ce qu'il y a de principal chez cet homme. Et c'est pourquoi on lui devrait un honneur particulier, car l'homme serait ce qu'il y a de meilleur en lui. Mais parce que l'âme du Christ est unie à une personne plus digne, c'est à cette personne que l'honneur doit aller avant tout. Pour autant, la dignité de l'âme du Christ n'en est pas diminuée, mais plutôt augmentée, nous l'avons déjà dit.

Article 2 : Doit-on adorer la chair du Christ d'une adoration de latrie ?

Objection : 1. Sur le Psaume (99, 5) : " Adorez l'escabeau de ses pieds, parce qu'il est saint ", la Glose nous dit : " La chair assumée par le Verbe de Dieu est adorée par nous sans impiété, car personne ne mange spirituellement sa chair s'il ne l'adore auparavant, non pas cependant de cette adoration de latrie qui est due au Créateur seul. " Or la chair fait partie de l'humanité du Christ : celle-ci ne doit donc pas être l'objet d'une adoration de latrie.

2. Le culte de latrie ne doit être rendu à aucune créature ; c'est pourquoi S. Paul (Rm 1, 25) blâme les païens, parce qu'" ils adorent et servent la créature ". Mais l'humanité du Christ est une créature ; on ne lui doit donc pas un culte de latrie.

3. L'adoration de latrie est due à Dieu en reconnaissance de son souverain domaine sur toutes choses, selon le Deutéronome (6, 13) : " Tu adoreras le Seigneur ton Dieu, et tu ne serviras que lui seul. " Or le Christ, comme homme, est inférieur au Père. On ne doit donc pas à son humanité une adoration de latrie.

En sens contraire, S. Jean Damascène écrit : " Dieu le Verbe s'étant incarné, la chair du Christ est adorée, non pour elle-même, mais parce que le Verbe de Dieu lui est uni selon l'hypostase. " Et au sujet de la parole du Psaume (99, 5) : " Adorez l'escabeau de ses pieds ", la Glose écrit : "

Celui qui adore le corps du Christ ne regarde pas la terre, mais plutôt celui dont elle est l'escabeau, et en l'honneur de qui il adore l'escabeau. " Or, le Verbe incarné est adoré d'une adoration de latrie. Donc aussi son corps ou son humanité.

Réponse : Nous l'avons dit l'honneur de l'adoration est dû proprement à l'hypostase subsistante ; cependant le motif de l'adoration peut être pris d'une réalité non subsistante, pour laquelle on honore la personne qui en est dotée. L'adoration de l'humanité du Christ peut donc être envisagée à un double point de vue. Premièrement, en tant qu'elle appartient à celui que l'on adore. Ainsi, adorer la chair du Christ n'est pas autre chose qu'adorer le Verbe de Dieu incarné, comme vénérer le vêtement du roi n'est pas autre chose que vénérer le roi qui le porte. De ce chef, l'adoration de l'humanité du Christ est une adoration de latrie.

En second lieu, on peut adorer l'humanité du Christ en raison de l'humanité elle-même perfectionnée par tous les dons de la grâce. En ce sens, une telle adoration n'est pas une adoration de latrie, mais de dulia. Si bien que la même et unique personne du Christ est adorée d'une adoration de latrie à cause de sa divinité, et d'une adoration de dulia à cause de la perfection de son humanité.

Cela n'a rien de contradictoire ; car Dieu le Père lui-même doit recevoir une adoration de latrie en raison de sa divinité, et une adoration de dulia pour la souveraineté avec laquelle il gouverne les créatures. Aussi, à propos de cette parole du Psaume (7, 1) : " Seigneur mon Dieu, j'ai espéré en toi ", lisons-nous dans la Glose : Seigneur de tous " à cause de la puissance ", à qui est dû le culte de dulia ; Dieu de tous " par la création ", à qui est dû le culte de latrie.

Solutions : 1. Cette glose ne doit pas s'entendre en ce sens que l'on doit adorer la chair du Christ séparément de sa divinité ; cela ne serait possible que s'il y avait une hypostase humaine distincte de l'hypostase divine. Mais, comme remarque S. Jean

Damascène : " Si l'on divise (dans le Christ), par des concepts subtils, ce qui est objet de vision et ce qui est objet d'intellection, on ne peut adorer le Christ, comme créature, d'une adoration de latrie. Ainsi donc, à la créature, en tant que conçue comme séparée du Verbe de Dieu, on doit une adoration de dulia, non pas quelconque et semblable à celle qui est communément rendue aux créatures, mais plus excellente, et que l'on appelle hyperdulia.

2. 3. Nous répondons par là aux autres objections. Car l'adoration de latrie n'est pas rendue à l'humanité du Christ pour elle-même, mais pour la divinité à laquelle elle est unie et selon laquelle le Christ n'est pas inférieur au Père.

Article 3 : Doit-on rendre un culte de latrie à l'image du Christ ?

Objections : 1. Il est écrit (Ex 20, 4) : " Tu ne feras pas de statue ni aucune image. " Or, on doit éviter toute adoration contraire au précepte divin. Donc on ne doit pas rendre à l'image du Christ l'adoration de latrie.

2. Nous ne devons avoir rien de commun avec les œuvres des païens, nous dit l'Apôtre (Ep 5, 11). Mais ce que l'on reproche surtout aux païens c'est " qu'ils ont échangé la majesté du Dieu incorruptible contre l'image d'un homme corruptible " (Rm 1, 23).

3. On doit au Christ une adoration de latrie en raison de sa divinité, non en raison de son humanité. Mais l'image de sa divinité, imprimée dans l'âme rationnelle, n'a pas droit à une telle adoration. Bien moins encore l'image corporelle qui représente son humanité.

4. On ne doit rien faire dans le culte divin qui n'ait été institué par Dieu. Aussi l'Apôtre lui-même, quand il va donner un enseignement sur le sacrifice de l'Église, dit-il (1 Co 11, 23) : " J'ai reçu du Seigneur ce que je vous ai transmis. " Or on ne trouve dans l'Écriture aucun enseignement en faveur de l'adoration des images du Christ.

En sens contraire, S. Jean Damascène dit en citant S. Basile : " L'honneur rendu à l'image atteint le prototype ", c'est-à-dire le modèle. Mais le modèle, qui est le Christ, doit recevoir une adoration de latrie. Donc aussi son image.

Réponse : Comme dit Aristote il y a un double mouvement de l'âme vers l'image : l'un se portant vers l'image elle-même en tant qu'elle est une réalité, l'autre se portant vers l'image en tant qu'elle est l'image d'autre chose. Il y a cette différence entre ces deux mouvements, que le premier est différent de celui qui se porte vers la réalité représentée, tandis que le second, qui se porte vers l'image en tant qu'image, est identique à celui qui se porte vers la réalité représentée. Ainsi donc, il faut dire qu'on ne doit aucune vénération à l'image du Christ en tant qu'elle est une chose, comme du bois sculpté ou peint, parce qu'on ne doit de vénération qu'à la créature raisonnable. Il reste donc qu'on lui manifeste de la vénération seulement en tant qu'elle est une image. Et il en résulte qu'on doit la même vénération à l'image du Christ et au Christ lui-même. Donc, puisque le Christ est adoré d'une adoration de latrie, il est logique d'adorer de même son image.

Solutions : 1. Le précepte en question n'interdit pas de faire une sculpture ou une image, mais de la faire en vue de l'adorer, si bien que l'Exode ajoute : " Tu ne te prosterner pas devant ces dieux, et tu ne les adoreras pas. " Et puisque, nous venons de le dire, c'est le même mouvement qui se porte sur l'image et sur la réalité, la même défense interdit l'adoration de la réalité et celle de l'image. Il faut donc comprendre que l'adoration prohibée est celle des images que les païens fabriquaient pour vénérer leurs dieux, c'est-à-dire les démons ; et c'est pourquoi le texte avait dit d'abord : " Tu n'auras pas d'autres dieux devant moi. " Quant à Dieu lui-même, puisqu'il est incorporel, aucune image de lui ne pouvait être proposée car, dit S. Jean Damascène : " C'est le comble de la sottise et de l'impiété que de modeler une image de ce qui est divin. " Mais parce que sous la nouvelle alliance Dieu s'est fait homme, il peut être adoré sous son image corporelle.

2. L'Apôtre interdit de communier aux " œuvres stériles " des païens (Ep 5, 4), mais non à leurs œuvres utiles. Or l'adoration des images doit être comptée parmi les œuvres stériles pour deux motifs. D'abord en ce que certains des païens adoraient les images comme des réalités, croyant qu'elles contenaient quelque chose de divin à cause des réponses que les démons donnaient par elles, ou à cause d'autres prodiges. Puis du fait que ces images représentaient des créatures auxquelles ils rendaient un culte de latrie. Quant à nous, nous rendons une adoration de latrie à l'image du Christ, vrai Dieu, non pas à cause de l'image elle-même, mais à cause de la réalité qu'elle représente.

3. On doit à la créature rationnelle comme telle une certaine vénération. C'est pourquoi si, parce qu'elle est l'image de Dieu, on lui rendait une adoration de latrie, on pourrait tomber dans l'erreur, car le mouvement d'adoration pourrait s'arrêter à l'homme en tant qu'il est une réalité, et ne pas se porter jusqu'à Dieu dont il est l'image. Le même danger n'est pas à craindre pour une image sculptée ou peinte dans une matière insensible.

4. Les Apôtres, guidés par l'impulsion intérieure de l'Esprit Saint, ont transmis aux Églises certaines traditions qu'ils n'avaient pas laissées dans leurs écrits, mais dans la pratique de l'Église, que les fidèles se transmettaient. C'est ainsi que S. Paul dit aux Thessaloniens (2 Th 2,14) : " Tenez ferme et attachez-vous aux traditions que vous avez reçues de nous, de vive voix ou par lettre. " Et parmi ces traditions il y a l'adoration des images du Christ. C'est pourquoi on attribue à S. Luc une peinture du Christ qui se trouve à Rome.

Article 4 : Doit-on rendre un culte de latrie à la croix du Christ ?

Objections : 1. Un fils affectueux ne vénère pas ce qui a outragé son père, par exemple le fouet avec lequel celui-ci a été flagellé, ou le gibet auquel il a été suspendu. Il en aurait plutôt de

l'horreur. Or, sur le bois de la croix, le Christ a subi la mort la plus ignominieuse, selon la Sagesse (2, 20). " Condamnons-le à la mort la plus honteuse. " Nous ne devons donc pas vénérer la croix, mais l'avoir en horreur.

2. On rend à l'humanité du Christ l'adoration de latrie en tant qu'elle est unie à la personne du Fils de Dieu ; ce qu'on ne peut pas dire de la croix. On ne peut donc pas rendre à celle-ci un culte de latrie.

3. La croix du Christ fut l'instrument de sa passion et de sa mort, mais il y en eut bien d'autres : les clous, la couronne d'épines, la lance ; pourtant nous ne leur rendons pas un culte de latrie. Donc on ne doit pas le rendre non plus à la croix.

En sens contraire, nous adorons d'un culte de latrie ce en quoi nous mettons l'espérance de notre salut. Or nous mettons une telle espérance dans la croix du Christ, puisque l'Église chante : " Salut, ô croix, unique espérance! donne aux coupables le pardon. " Donc la croix du Christ a droit à l'adoration de latrie.

Réponse : Nous l'avons déjà dit, l'honneur ou la vénération n'est dû qu'à la créature raisonnable ; c'est seulement à cause d'elle que l'on honore ou révère une créature insensible. Et cela pour deux motifs : soit parce qu'elle représente la créature raisonnable soit parce qu'elle lui est unie de quelque façon. Pour le premier motif, les hommes ont coutume de révérer l'image du roi ; pour le second, son vêtement. Ils vénèrent ces objets comme le roi lui-même.

Donc, si nous parlons de la croix même sur laquelle le Christ a été cloué, on doit la révérer pour les mêmes motifs : et parce qu'elle nous présente la figure du Christ étendu sur elle, et aussi parce qu'elle a été touchée par ses membres et inondée de son sang. Pour ce double motif nous devons lui rendre le même culte de latrie qu'au Christ lui-même. C'est pourquoi nous invoquons la croix, et nous la prions comme le Crucifié en personne.

Mais s'il s'agit de l'effigie de la croix, faite de toute autre matière : pierre, bois, argent ou or, la croix n'est vénérée que comme image du Christ, à laquelle nous rendons un culte de latrie, au sens dont nous avons parlé à l'article précédent.

Solutions : 1. Dans l'intention et l'opinion des infidèles, la croix est considérée comme un outrage pour le Christ ; mais, quant à la réalisation de notre salut, on considère sa vertu divine, qui a triomphé des ennemis, selon l'Apôtre (Col 2, 14) : " Il a supprimé le billet de notre dette en le clouant à la croix. Il a dépouillé les Principautés et les Puissances et les a traînées dans le triomphe de sa victoire. " Ce qui fait dire encore à S. Paul (1 Co 1, 18) : " Le langage de la croix est folie pour ceux qui se perdent, mais pour ceux qui se sauvent, pour nous, il est puissance de Dieu. "

2. Si la croix du Christ n'a pas été unie personnellement au Verbe de Dieu, elle lui a été unie d'une autre manière : par représentation et par contact. C'est pour ce seul motif qu'on la révère.

3. Nous n'adorons pas seulement la croix, mais aussi tout ce qui a été en contact avec les membres du Christ. C'est pourquoi S. Jean Damascène écrit : " Le bois précieux, sanctifié par le contact du corps sacré et du sang, doit être à juste raison adoré ; de même les clous, les vêtements, la lance ; de même ses saintes demeures comme la mangeoire, la grotte, etc. " Cependant, ces objets ne présentent pas l'image du Christ comme la croix, qui est appelée dans l'Écriture " le signe du Fils de l'homme ", et qui " apparaîtra dans le ciel ", comme il est dit en S. Matthieu (24, 30). C'est pourquoi l'Ange dit aux saintes femmes (Mc 16, 6) : " Vous cherchez Jésus de Nazareth qui a été crucifié ", et non " qui a été percé de la lance ", mais " qui a été crucifié ". Aussi vénérons-nous toute représentation de la croix, en quelque matière qu'elle soit faite, mais non l'image des clous ou de quelque autre objet.

Article 5 : Doit-on rendre un culte de latrie à la mère du Christ ?

Objections : 1. On doit rendre les mêmes honneurs au roi et à la mère du roi, puisqu'on lit (1 R 2, 19) : " Un trône fut dressé pour la mère du roi, et elle s'assit à sa droite. " Et S. Augustin dit : " Celle qui est la mère de Dieu, la couche nuptiale du Seigneur du ciel, la tente du Christ, est digne de se trouver là où il se trouve lui-même. " Or on rend au Christ un culte de latrie ; on doit donc agir ainsi envers sa mère.

2. S. Jean Damascène écrit : " L'honneur que l'on rend à la mère se reporte sur le fils. " Mais le Christ reçoit un culte de latrie. Donc sa mère aussi.

3. La mère du Christ lui fut plus intimement unie que ne fut la croix. Or on rend à celle-ci un culte de latrie. Donc à la mère du Christ aussi.

En sens contraire, la mère du Christ est une simple créature. Donc on ne doit pas lui rendre un culte de latrie.

Réponse : Parce que le culte de latrie est dû à Dieu seul, on ne le doit à aucune créature, si nous vénérons la créature pour elle-même. Or, si les créatures insensibles ne peuvent être vénérées pour elles-mêmes, il en va autrement de la créature raisonnable. Aussi ne doit-on jamais rendre un culte de latrie à une simple créature raisonnable. Et puisque la Bienheureuse Vierge est une simple créature raisonnable, on ne lui doit pas un culte de latrie, mais seulement une vénération de dulie ; vénération plus haut qu'aux autres créatures, parce qu'elle est la mère de Dieu. C'est pourquoi le culte qu'on lui doit n'est pas un culte de dulie quelconque, mais d'hyperdulie.

Solutions : 1. On ne doit pas à la mère du roi le même honneur qu'au roi, mais seulement un honneur comparable en raison d'une certaine excellence. C'est ce que signifient les textes allégués.

2. L'honneur se reporte sur le fils parce que la mère est honorée à cause du fils. Mais il ne s'agit pas ici de l'honneur rendu à l'image en tant que cet honneur se reporte sur le modèle, car l'image en elle-même, considérée comme une réalité, ne mérite aucune vénération.

3. La croix considérée en elle-même n'est pas, nous l'avons vu, objet de vénération. Au contraire, la Bienheureuse Vierge en elle-même, est digne de vénération. Donc la comparaison ne vaut pas.

Article 6 : L'adoration des reliques des saints

Objections : 1. On ne doit rien faire qui puisse être occasion d'erreur. Or, adorer les restes des morts semble se rattacher à l'erreur des païens, qui rendaient un culte aux défunts.

2. Il est sot de vénérer un objet insensible, ce que sont pourtant les restes des saints.

3. Un corps mort n'est pas de la même espèce que le corps vivant ; il n'est donc pas numériquement le même. Il apparaît donc qu'après la mort d'un saint, on ne doit pas adorer son corps.

En sens contraire, on lit dans le livre des Croyances ecclésiastiques : " Nous croyons que l'on doit vénérer très sincèrement les corps des saints, et principalement les restes des bienheureux martyrs, comme s'ils étaient les membres du Christ. " Et plus loin : " Si quelqu'un contredit cette doctrine, il n'est pas chrétien, mais sectateur d'Eunomius et de Vigilantius. "

Réponse : S. Augustin écrit : " Si les vêtements et l'anneau d'un père sont d'autant plus chers aux enfants qu'ils aiment davantage leurs parents, on ne doit aucunement mépriser les corps qui nous sont encore beaucoup plus familiers et intimement unis que les vêtements que nous portons ; ils se rattachent en effet à la nature même de l'homme. " Il est clair que celui qui aime quelqu'un vénère après sa mort ce qui reste de lui ; non seulement son corps et des parties de son corps, mais aussi des objets extérieurs, comme des vêtements. Il est donc évident que nous devons avoir de la vénération pour les saints de Dieu, qui sont les membres du Christ, les fils et les amis de Dieu et nos intercesseurs auprès de lui. Il est donc évident aussi que nous devons, en

souvenir d'eux, vénérer dignement tout ce qu'ils nous ont laissé, et principalement leurs corps, qui furent les temples et les organes du

Saint-Esprit, habitant et agissant en eux, et qui doivent être configurés au corps du Christ par la résurrection glorieuse. C'est pourquoi Dieu lui-même glorifie comme il convient leurs reliques, par les miracles qu'il opère en leur présence.

Solutions : 1. Ce fut le motif invoqué par Vigilantius et rapporté par S. Jérôme dans le livre écrit contre lui : " C'est un rite presque païen que nous voyons s'introduire sous prétexte de religion. Ils adorent, en la baisant, je ne sais quelle poussière enfermée dans un petit vase enveloppé dans un linge précieux. " Contre quoi Jérôme écrit : " Nous n'adorons pas les reliques des saints, ni non plus le soleil, la lune ni les anges " d'une adoration de latrie. Mais nous honorons les reliques des martyrs, afin d'adorer celui dont ils sont les martyrs ; nous honorons les serviteurs afin que l'honneur rendu à ceux-ci rejaillisse sur le Seigneur. " Ainsi donc, en honorant les reliques des saints, nous ne tombons pas dans l'erreur des païens qui rendaient aux morts un culte de latrie.

2. Nous n'adorons pas ce corps insensible pour lui-même, mais à cause de l'âme qui lui fut unie et qui jouit maintenant de Dieu, et à cause de Dieu, dont l'âme et le corps furent les serviteurs.

3. Le corps mort d'un saint n'est pas identique numériquement à son corps vivant, lequel avait une forme différente : l'âme. Mais il est le même par identité de matière, laquelle sera de nouveau unie à l'âme, sa forme.

### **QUESTION 26 : LA MÉDIATION DU CHRIST ENTRE DIEU ET LES HOMMES**

1. Est-il propre au Christ d'être médiateur entre Dieu et les hommes ? — 2. Cela lui convient-il selon sa nature humaine ?

Article 1 : Est-il propre au Christ d'être médiateur entre Dieu et les hommes ?

Objections : 1. De même que le prêtre, le prophète paraît être un médiateur entre Dieu et les hommes, comme dit Moïse (Dt 5, 5) : " je me tenais alors entre le Seigneur et vous. " Mais être prophète et prêtre n'est pas propre au Christ, donc être médiateur non plus.

2. Ce qui convient aux anges, bons ou mauvais, ne peut être attribué en propre au Christ. Or il convient aux bons anges d'être intermédiaires entre Dieu et les hommes, affirme Denys. Cela convient aussi aux mauvais anges ou démons ; ils ont en effet certains points communs avec Dieu comme l'immortalité, et certains en commun avec les hommes, comme d'être sujets aux passions quant à l'âme, et donc malheureux, d'après S. Augustin. Donc, être médiateur entre Dieu et les hommes n'est pas propre au Christ.

3. La fonction du médiateur le fait intercéder auprès de l'un des extrêmes en faveur de l'autre. Mais S. Paul écrit (Rm 8, 26) : " L'Esprit Saint intercède pour nous auprès de Dieu par des gémissements inexprimables. " Donc l'Esprit Saint est médiateur entre Dieu et les hommes, et cette fonction n'est pas propre au Christ.

En sens contraire, il est écrit (1 Tm 2, 5) " Il y a un seul médiateur entre Dieu et les hommes, l'homme Jésus Christ. "

Réponse : L'office de médiateur consiste à unir ceux entre lesquels il est médiateur, car les extrêmes sont unis par le milieu. Or, unir parfaitement les hommes à Dieu convient au Christ puisque, par lui, les hommes sont réconciliés avec Dieu, selon S. Paul (2 Co 5, 19) : " Dieu réconciliait le monde avec lui dans le Christ. " C'est pourquoi le Christ seul, en tant que par sa mort il a réconcilié le genre humain avec Dieu, est le parfait médiateur entre Dieu et les hommes.

C'est pourquoi l'Apôtre après avoir dit : " L'homme Jésus Christ est médiateur entre Dieu et les hommes " ajoute : " lui qui s'est livré pour le rachat de tous ".

Rien n'empêche cependant que quelques autres soient appelés, sous un certain rapport, médiateurs entre Dieu et les hommes en tant qu'ils coopèrent à unir les hommes à Dieu de façon diapositive et subordonnée.

Solutions : 1. Les prophètes et les prêtres de l'ancienne alliance étaient médiateurs entre Dieu et les hommes de cette façon diapositive et subordonnée, en tant qu'ils annonçaient et préfiguraient le médiateur véritable et parfait.

Quant aux prêtres de la nouvelle alliance, ils peuvent être appelés médiateurs entre Dieu et les hommes parce qu'ils sont les ministres du véritable médiateur, et qu'ils confèrent aux hommes en son nom les sacrements du salut.

2. Les bons anges, remarque S. Augustin ne peuvent être appelés vraiment des médiateurs entre Dieu et les hommes : " Puisqu'ils ont en commun avec Dieu la béatitude et l'immortalité, mais n'ont rien de commun avec les hommes misérables et mortels, comment ne sont-ils pas plutôt éloignés des hommes et unis à Dieu, que placés comme intermédiaires entre les deux ? " Cependant Denys les appelle des intermédiaires parce que, selon le degré de leur nature, ils sont au-dessous de Dieu et au-dessus de l'homme. Et ils exercent l'office de médiateurs non pas d'une manière primordiale et perfective, mais ministérielle et dispositive, selon S. Matthieu (4, 11) " Les anges s'approchaient et ils le servaient " entendez le Christ.

Quant aux démons, ils ont en commun avec Dieu l'immortalité, et avec l'homme la misère. " Et c'est pourquoi le démon immortel et malheureux s'interpose comme médiateur pour nous empêcher de parvenir à l'immortalité bienheureuse "I et pour nous conduire au malheur éternel. Il agit donc comme " un mauvais médiateur qui sépare des amis ".

Le Christ, lui, a en commun avec Dieu la béatitude, et avec l'homme la nature mortelle. C'est pourquoi " il s'est interposé comme médiateur afin que, ayant passé par la mort, il nous rendît immortels, nous qui étions mortels, et il nous en a donné la preuve dans sa résurrection ; afin encore de nous rendre bienheureux, nous qui étions misérables, lui qui n'a jamais abandonné la béatitude. " Et c'est pourquoi il est " le bon médiateur qui réconcilie les ennemis ".

3. L'Esprit Saint étant en toutes choses égal à Dieu, ne peut être appelé intermédiaire ou médiateur entre Dieu et les hommes. Cela appartient au Christ seul qui, tout en étant égal au Père sous le rapport de la divinité, lui est cependant inférieur sous le rapport de l'humanité, nous l'avons dit plus haut. Aussi, à propos de cette parole de l'épître aux Galates (3, 20) : " Le Christ est médiateur ", lisons-nous dans la Glose : " Non pas le Père ni l'Esprit Saint. " Et si l'on dit que le Saint-Esprit interpelle pour nous, c'est en ce sens qu'il nous pousse à interpeller.

Article 2 : La médiation convient-elle au Christ selon sa nature humaine ?

Objections : 1. Nous lisons chez S. Augustin, : " Le Christ est une personne unique ; loin de nous la pensée de dire que le Christ n'est pas un, n'est pas une seule substance, qu'il n'est pas médiateur selon le plan divin, ou qu'il est Fils de Dieu seulement ou Fils de l'homme. " Or, si le Christ est fils de Dieu et de l'homme, ce n'est pas en tant qu'homme, mais en tant que Dieu et homme. On ne doit donc pas dire non plus qu'il est médiateur simplement en tant qu'homme.

2. Le Christ, en tant que Dieu, rejoint le Père et le Saint-Esprit ; en tant qu'homme, il rejoint les autres hommes. Précisément, puisque, en tant que Dieu, il rejoint le Père et le Saint-Esprit, il ne peut sous ce rapport être médiateur ; aussi, à propos du texte de l'Apôtre (1 Tm 2, 5) : " Médiateur entre Dieu et les hommes ", la Glose écrit : " En tant que Verbe, il n'est pas intermédiaire ; car il est égal à Dieu, Dieu auprès de Dieu, le même Dieu unique. " Mais le Christ



ne peut davantage être médiateur en tant qu'homme, à cause de son égalité avec les autres hommes.

3. Le Christ est appelé médiateur en tant qu'il nous a réconciliés avec Dieu, en enlevant le péché qui nous séparait de Dieu. Or, le fait d'enlever le péché convient au Christ non pas en tant qu'homme, mais en tant que Dieu. Ce n'est donc pas en tant qu'homme que le Christ est médiateur, mais en tant que Dieu.

En sens contraire, S. Augustin écrit : " Ce n'est pas en tant que Verbe que le Christ est médiateur, car le Verbe, souverainement immortel et souverainement bienheureux, est loin des mortels malheureux. " Mais il est médiateur en tant qu'homme.

Réponse : Deux points sont à considérer dans un médiateur : la raison qui fait de lui un intermédiaire, et son office de liaison. L'intermédiaire, par sa nature même, est à distance des deux extrêmes ; il fait office de liaison en transmettant à l'un des extrêmes ce qui appartient à l'autre. Or, aucun de ces deux caractères ne convient au Christ en tant que Dieu, mais seulement en tant qu'homme. En tant que Dieu, en effet, il ne diffère du Père et du Saint-Esprit ni en nature ni en puissance dominatrice. De plus, le Père et le Saint-Esprit n'ont rien qui ne soit au Fils, en sorte que le Fils puisse transmettre à d'autres, et comme quelque chose venant d'autres que lui, ce qui appartient au Père et au Saint-Esprit. Mais il n'en est pas de même si l'on considère le Christ en tant qu'homme ; sous ce rapport, en effet, il est à distance de Dieu par nature, et des hommes par dignité de grâce et de gloire. De plus, il lui revient, comme homme, d'unir les hommes à Dieu en apportant aux hommes les préceptes et les dons de Dieu, et en satisfaisant et en intercédant pour les hommes auprès de Dieu. En toute vérité, le Christ est donc médiateur en tant qu'homme.

Solutions : 1. Si l'on enlève au Christ sa nature divine, on lui enlèvera par le fait même sa plénitude singulière de grâce, qui lui convient en tant qu'il est " le Fils unique du Père ", comme dit S. Jean (1, 14). C'est cette plénitude qui le situe au-dessus de tous les hommes, et lui permet d'avoir accès auprès de Dieu.

2. Le Christ, en tant que Dieu est en tout égal au Père ; mais encore, dans sa nature humaine, il dépasse les autres hommes. Et c'est pourquoi il est médiateur en tant qu'homme et non en tant que Dieu.

3. Bien qu'il convienne au Christ, en tant que Dieu, d'enlever le péché par son autorité, il lui revient en tant qu'homme, de satisfaire pour le péché du genre humain ; et c'est à ce titre que le Christ est appelé médiateur entre Dieu et les hommes.

#### LA VIE DU CHRIST

Nous venons d'étudier l'union entre Dieu et l'homme, puis ses conséquences. Il reste à examiner quelles ont été, dans la nature humaine qu'il s'est unie, les actions et les souffrances du Fils de Dieu incarné.

Cette étude comportera quatre grande parties : I. L'entrée du Fils de Dieu en ce monde (Q. 27-39). — II. Le déroulement de sa vie en ce monde (Q. 40-45). — III. Sa sortie de ce monde (Q. 45-52). — IV. Ce qui concerne son exaltation après cette vie (Q. 53-59).

Sur son entrée en ce monde, 4 autre points sont à étudier : 1. Sa conception (Q. 27-34). — 2. Sa nativité (Q. 35-36). — 3. Sa circoncision (Q. 37). — 4. Son baptême (Q. 38-39).

Sur sa conception il faut envisager : 1° La mère qui l'a conçu (Q. 27-30). — 2° Le mode de cette conception (Q. 31-33). — 3° La perfection de l'enfant ainsi conçu (Q. 34).

Enfin, au sujet de la mère du Christ, on examinera : I. Sa sanctification (Q. 27). — II. Sa virginité (Q. 28). — III. Ses fiançailles (Q. 29). — IV. Son annonce, c'est-à-dire sa préparation à la conception (Q. 30).

## QUESTION 27 : LA SANCTIFICATION DE LA BIENHEUREUSE VIERGE MARIE

1. La bienheureuse Vierge Mère de Dieu a-t-elle été sanctifiée avant sa naissance ? — 2. A-t-elle été sanctifiée avant son animation ? — 3. Cette sanctification a-t-elle supprimé totalement en elle le foyer du péché ? — 4. Lui a-t-elle donné de ne jamais pécher ? — 5. Lui a-t-elle procuré la plénitude de grâces ? — 6. Lui est-il propre d'avoir été ainsi sanctifiée ?

Article 1 : La Bienheureuse Vierge Mère de Dieu a-t-elle été sanctifiée avant sa naissance ?

Objections : 1. S. Paul écrit (1 Co 15, 46) : " Ce n'est pas l'être spirituel qui paraît d'abord, c'est l'être animal ; l'être spirituel vient ensuite. " Mais c'est par la grâce sanctifiante que l'homme naît spirituellement pour devenir fils de Dieu selon S. Jean (1, 13) : " Ils sont nés de Dieu. " Or la naissance hors du sein maternel est une naissance animale. Donc la Vierge Marie n'a pas été sanctifiée avant de naître du sein maternel.

2. S. Augustin écrit : " La sanctification qui fait de nous le temple de Dieu n'appartient qu'à ceux qui renaissent. " Or, pour renaître, il faut d'abord être né.

3. Être sanctifié par la grâce, c'est être purifié du péché originel et du péché actuel. Donc, si la Bienheureuse Vierge avait été sanctifiée avant sa naissance, il s'ensuivrait qu'elle fut purifiée alors du péché originel. Mais seul le péché originel pouvait lui interdire l'entrée du Royaume céleste. Si donc elle était morte alors, il semble qu'elle aurait franchi l'entrée du Royaume céleste. Cependant cela ne pouvait se réaliser avant la passion du Christ, car selon l'épître aux Hébreux (10, 19) : " C'est par son sang que nous avons l'assurance d'entrer dans le sanctuaire. " Il semble donc que la Bienheureuse Vierge n'a pas été sanctifiée avant de naître.

4. Le péché originel se contracte par origine, comme le péché actuel par un acte. Or, tant que dure l'acte peccamineux, on ne peut être purifié du péché actuel. Donc, la Vierge ne pouvait être purifiée du péché originel tandis qu'elle était encore en acte d'origine, puisqu'elle se trouvait dans le sein de sa mère.

En sens contraire, l'Église célèbre la Nativité de la Bienheureuse Vierge. Or on ne célèbre de fête, dans l'Église, que pour un saint. Donc la Bienheureuse Vierge était sainte à sa naissance même. Elle avait donc été sanctifiée dans le sein de sa mère.

Réponse : L'Écriture sainte ne nous apprend rien à ce sujet ; elle ne fait même pas mention de la naissance de Marie. Cependant S. Augustin, dans un sermon sur l'Assomption, établit de façon rationnelle qu'elle a été enlevée au ciel avec son corps, ce que l'Écriture ne nous révèle pas. De même peut-on établir de façon rationnelle qu'elle fut sanctifiée dès le sein de sa mère. En effet, on a de bonnes raisons de croire qu'elle a reçu des privilèges de grâce supérieurs à ceux de tous les autres hommes, elle qui a unique du Père, plein de grâce et de vérité " (Jn 1, 14). Aussi l'ange lui dit-il " Je vous salut Marie, comblée de grâce " (Lc 1, 28). Et nous voyons que le privilège de la sanctification dans le sein maternel a été accordé à certains hommes, à Jérémie, par exemple, à qui Dieu adresse ces paroles (1, 5) : " Avant de te former au sein maternel, je t'ai connu " ; et à Jean Baptiste dont il est dit (Lc 1, 15) : " Il sera rempli du Saint-Esprit dès le sein de sa mère. " Il est donc raisonnable de croire que la Bienheureuse Vierge fut sanctifiée avant de naître.

Solutions : 1. Même chez la Bienheureuse Vierge ce qui est animal a précédé ce qui est spirituel, car elle a d'abord été conçue selon la chair, et ensuite sanctifiée selon l'esprit.

2. S. Augustin parle selon la loi commune : on ne peut être régénéré par les sacrements avant d'être né. Mais Dieu n'a pas lié sa puissance à cette loi des sacrements ; par privilège spécial il peut conférer sa grâce à certains hommes avant leur naissance.

3. Si la Bienheureuse Vierge a été purifiée du péché originel dans le sein de sa mère, ce fut quant à la souillure-ci communique la nature humaine, qui est atteinte en elle-même par le péché

originel. Cela se produit quand le fruit de la conception est doté d'une âme. Aussi rien n'empêche que le fruit de la conception soit sanctifié après son animation ; ensuite s'il demeure personnelle ; elle n'a pas été soustraite à la peine qui atteignait toute la nature humaine. C'est dire qu'elle n'aurait pu entrer au paradis que par le sacrifice du Christ, comme les patriarches antérieurs à celui-ci.

4. Le péché originel se transmet par l'origine, en tant que celle-ci communique la nature humaine, qui est atteinte en elle-même par le péché originel. Cela se produit quand le fruit de la conception est doté d'une âme. Aussi rien n'empêche que le fruit de la conception soit sanctifié avant son animation ; ensuite s'il demeure dans le sein maternel, ce n'est plus pour recevoir la nature humaine, mais un perfectionnement de ce qu'il a déjà reçu.

Article 2 : La Bienheureuse Vierge a-t-elle été sanctifiée avant son animation ?

Objections : 1. On vient de le dire, la Vierge Mère de Dieu a reçu plus de grâce que n'importe quel saint. Mais certains ont été sanctifiés avant leur animation. Dieu dit à Jérémie (1, 5) : " Avant que tu sois sorti du sein maternel, je t'ai sanctifié. " Or l'âme n'est pas infusée avant que le corps soit formé. Pareillement pour S. Jean Baptiste, dont S. Ambroise affirme : " L'esprit de vie n'était pas encore en lui que déjà l'Esprit Saint l'habitait. " Donc, à plus forte raison, la Bienheureuse Vierge a pu être sanctifiée avant son animation.

2. Il convenait, a dit S. Anselme " que cette Vierge brillât d'une pureté telle qu'on ne peut en concevoir une plus éclatante, hormis celle de Dieu ". Aussi est-il dit dans le Cantique des Cantiques (4, 7) : " Tu es toute belle, ma bien-aimée, et il n'y a pas de tache en toi. " Or, si la Bienheureuse Vierge n'avait jamais été souillée par la contagion du péché originel, sa pureté eût été plus grande. Il lui a donc été accordé que sa chair fut sanctifiée avant même d'être dotée d'une âme.

3. On l'a dit plus haut, on ne célèbre la fête que des saints. Or certaines Églises célèbrent la fête de la Conception de la Bienheureuse Vierge. Il apparaît donc que Marie a été sainte dans sa conception même et ainsi a été sanctifiée avant son animation.

4. Suivant l'Apôtre (Rm 11, 16), " si la racine est sainte, les branches le sont aussi ". Or la racine des enfants, ce sont leurs parents. Donc la Bienheureuse Vierge a pu être sanctifiée en ses parents, avant d'avoir une âme.

En sens contraire, les événements de l'Ancien Testament préfigurent le Nouveau selon la 1ère épître aux Corinthiens (10, 11) : " Cela leur arrivait en figure. " Mais le Psaume (47, 5) dit que " le Très-Haut a sanctifié son tabernacle " et cela paraît symboliser la sanctification de la Mère de Dieu, selon un autre Psaume (19, 6) : " Il a établi son tabernacle dans le soleil ", et l'Exode (40, 31) dit au sujet de ce tabernacle : " Lorsque tout fut terminé, la nuée recouvrit le tabernacle du Témoignage, et la gloire du Seigneur le remplit. " De même, la Bienheureuse Vierge n'a été sanctifiée qu'après l'achèvement de tout son être, corps et âme.

Réponse : La sanctification de la Bienheureuse Vierge n'a pu s'accomplir avant son animation pour deux raisons :

1° La sanctification dont nous parlons désigne la purification du péché originel ; en effet, d'après Denys la sainteté est " la pureté parfaite ". Or la faute ne peut être purifiée que par la grâce, et celle-ci ne peut exister que dans une créature raisonnable. C'est pourquoi la Bienheureuse Vierge n'a pas été sanctifiée avant que l'âme rationnelle lui ait été donnée.

2° Seule la créature raisonnable est susceptible de faute. Le fruit de la conception n'est donc sujet à la faute que lorsqu'il a reçu l'âme rationnelle. Si la Bienheureuse Vierge avait été sanctifiée, de quelque manière que ce fût, avant son animation, elle n'aurait jamais encouru la tache de la faute originelle. Ainsi elle n'aurait pas eu besoin de la rédemption et du salut apportés

par le Christ, dont il est dit en S. Matthieu (1, 21) : " Il sauvera son peuple de ses péchés. " Or il est inadmissible que le Christ ne soit pas " le sauveur de tous les hommes " (1 Tm 4, 10). Il reste donc que la sanctification de la Bienheureuse Vierge Marie s'est accomplie après son animations.

Solutions : 1. Lorsque le Seigneur dit avoir connu Jérémie avant qu'il fût formé dans le sein maternel, c'est d'une connaissance de prédestination ; il ajoute même expressément qu'il l'a sanctifié non pas avant sa formation, mais " avant qu'il sortît du sein de sa mère ".

Quant à l'affirmation de S. Ambroise, que l'esprit de vie n'était pas encore en Jean Baptiste, quand il avait déjà l'Esprit de grâce, l'esprit de vie désigne ici non pas l'âme qui vivifie, mais l'air que l'on respire au-dehors. — On peut dire aussi qu'il n'avait pas encore l'esprit de vie, c'est-à-dire l'âme, quant aux actes visibles et achevés de celle-ci.

2. Si l'âme de la Bienheureuse Vierge n'avait jamais été souillée par la contagion du péché originel, c'eût été une atteinte à la dignité du Christ, qui est le Sauveur universel de tous les hommes. Voilà pourquoi la pureté de la Bienheureuse Vierge est la plus grande, mais après celle du Christ, qui n'avait pas besoin d'être sauvé puisqu'il est le Sauveur universel. Car le Christ n'a nullement contracté le péché originel ; mais il a été saint dans sa conception même, selon S. Luc (2, 35) : " Ce qui naîtra de toi sera saint, et on l'appellera Fils de Dieu. " La Bienheureuse Vierge, elle, a contracté le péché originel, mais elle en a été purifiée avant de naître du sein maternel. C'est là ce que vise le livre de Job (3, 9), où il est dit de la nuit du péché originel : " Qu'elle attende la lumière ", c'est-à-dire le Christ, " et qu'elle ne voie pas le lever de l'aurore naissante ", c'est-à-dire de la Bienheureuse Vierge, qui à sa naissance fut indemne du péché originel, car, d'après la Sagesse (7, 25), " rien de souillé n'est entré en elle ".

3. Bien que l'Église romaine ne célèbre pas la fête de la Conception de la Vierge, elle tolère la coutume de certaines Églises qui la célèbrent. Mais, du fait qu'on célèbre la fête de la Conception, il ne faut pas penser que la Bienheureuse Vierge a été sainte dans sa conception. Toutefois, parce que l'on ignore à quel moment elle a été sanctifiée, on célèbre, le jour même de sa conception, la fête de sa sanctification.

4. Il y a deux sortes de sanctification. L'une concerne la nature tout entière, qui sera délivrée de toute corruption de péché et de peine. Cette sanctification se fera à la résurrection. L'autre est la sanctification personnelle. Elle ne se transmet pas au fruit engendré charnellement, car elle regarde non la chair, mais l'esprit. Donc, si les parents de la Bienheureuse Vierge ont été purifiés du péché originel, la Bienheureuse Vierge l'a néanmoins contracté, puisqu'elle a été conçue selon la convoitise de la chair et par le commerce de l'homme et de la femme, " Tout ce qui naît de ce commerce, écrit S. Augustin est chair de péché. "

Article 2 : Cette sanctification a-t-elle totalement supprimé chez la Bienheureuse Vierge le foyer du péché ?

Objections : 1. Le " foyer de péché ", qui consiste en la rébellion des puissances inférieures contre la raison, est une peine sanctionnant le péché originel. De même la mort et les autres pénalités corporelles. Mais la Bienheureuse Vierge a subi ces dernières pénalités. Pareillement le foyer du péché n'a pu être totalement détruit en elle.

2. S. Paul écrit (2 Co 12, 9) : " Ma vertu trouve sa perfection dans la faiblesse ", et il parle là de la faiblesse du foyer de péché qui lui faisait sentir " l'aiguillon de la chair ". Or rien de ce qui touche à la perfection de la vertu ne doit être enlevé à la Bienheureuse Vierge. La sanctification n'a donc pas supprimé complètement son foyer de péché

3. S. Jean Damascène déclare : " Chez la Bienheureuse Vierge survint le Saint-Esprit, qui la purifia avant qu'elle conçût le Fils de Dieu. Il ne peut s'agir que du " foyer ", car elle n'a pas

commis de péché, affirme S. Augustin. Donc la sanctification dans le sein de sa mère ne l'a pas entièrement purifiée du foyer de péché.

En sens contraire, il est écrit (Ct 4, 7) " T es toute belle, ma bien-aimée, et il n'y a pas de tache en toi. " Or le foyer de péché est une tache au moins pour la chair. Il n'y en a donc pas eu chez la Bienheureuse Vierge.

Réponse : Sur cette question on observe une grande diversité d'opinions. — Certains ont dit que le foyer de péché aurait été totalement supprimé chez la Bienheureuse Vierge par la sanctification qu'elle a reçue dans le sein de sa mère. — D'autres soutenaient que le foyer de péché lui serait resté, mais seulement pour autant qu'il rend difficile de faire le bien ; il lui aurait été enlevé en ce qui concerne le penchant au mal. — Selon d'autres, la Bienheureuse Vierge n'aurait plus eu le foyer de péché en tant qu'il est une corruption de la personne, qui pousse au mal et entrave le bien ; il lui serait demeuré en tant qu'il est une corruption de la nature d'où provient la transmission du péché originel à la descendance. — D'après certains enfin, le foyer pris en lui-même aurait subsisté chez la Bienheureuse Vierge lors de sa première sanctification, mais lié ; et au moment même de la conception du Fils de Dieu, il aurait été totalement supprimé. Afin de pouvoir comprendre ce problème, il faut considérer ce qu'est le " foyer " : rien d'autre qu'une convoitise désordonnée de l'appétit sensible. Convoitise habituelle, car la convoitise actuelle constitue un véritable mouvement de péché. Or on appelle " désordonnée " la convoitise de sensualité lorsqu'elle s'oppose à la raison c'est-à-dire lorsqu'elle incline au mal ou fait obstacle au bien. Et c'est pourquoi l'inclination au mal ou l'obstacle au bien appartiennent à la raison même de " foyer ". Aussi soutenir que ce foyer est demeuré chez la Bienheureuse Vierge sans l'incliner au mal, c'est vouloir concilier deux réalités opposées.

Pareillement, on semble aboutir à une contradiction si l'on admet chez la Bienheureuse Vierge la persistance du foyer en tant qu'il ressortit à la corruption de la nature, non à celle de la personne. Car, selon S. Augustin, c'est le désir sensuel qui transmet aux enfants le péché originel. Or la sensualité implique une convoitise déréglée qui ne se soumet pas totalement à la raison. Et c'est pourquoi, si le foyer était totalement enlevé en tant qu'il ressortit à la corruption de la personne, il ne pourrait pas subsister en tant qu'il ressortit à la corruption de la nature.

Il ne reste donc plus que cette alternative : ou bien le foyer a été complètement enlevé chez la Bienheureuse Vierge par sa première sanctification, ou bien il est demeuré, mais lié.

Voici comment expliquer que le foyer aurait été totalement enlevé chez elle : cela lui aurait été accordé en tant que, par l'abondance des grâces descendant sur elle, les puissances de son âme auraient été disposées de telle sorte que les puissances inférieures n'auraient jamais agi sans l'accord de sa raison. Nous avons dit qu'il en était ainsi chez le Christ, dont il est certain qu'il n'a pas eu le foyer de péché, et chez Adam avant le péché par l'effet de la justice originelle. A cet égard, la grâce de sanctification chez la Vierge aurait eu la même efficacité que la justice originelles. Et bien que cette position semble contribuer à la dignité de la Vierge Mère, elle porte atteinte sur un point à la dignité du Christ en ce que, hors de sa vertu, personne n'est délivré de la première condamnation. Sans doute, par une foi au Christ inspirée par l'Esprit, certains ont été délivrés, selon l'esprit, de cette condamnation ; cependant, la chair de personne ne pouvait en être délivrée qu'après l'incarnation du Christ. Car si quelqu'un devait être libéré, selon la chair, de cette condamnation, il semble que cette immunité devait apparaître en lui d'abord.

C'est pourquoi personne n'a pu bénéficier de l'immortalité corporelle avant que le Christ ait ressuscité dans son immortalité corporelle. Et de même il semble inadmissible de dire qu'avant la chair du Christ, qui fut sans péché, la chair de la Vierge sa mère ou de n'importe qui, aurait été exempte de ce foyer appelé " loi de la chair ", ou " des membres " .

C'est pourquoi il vaut mieux dire, semble-t-il, que la sanctification dans le sein de sa mère n'a pas délivré la Bienheureuse Vierge du foyer, dans ce qu'il y a d'essentiel ; il est demeuré, mais lié. Ce ne fut pas par un acte de sa raison, comme chez les saints, car dans le sein de sa mère elle n'avait pas l'usage de son libre arbitre. Cela est le privilège spécial du Christ. Ce fut par l'abondance de la grâce qu'elle reçut dans sa sanctification, et plus parfaitement encore par la providence divine qui préserva son appétit de tout mouvement désordonné. Mais ensuite, lorsqu'elle conçut la chair du Christ, dans laquelle devait resplendir en premier l'exemption de tout péché, on doit croire que celle-ci rejaillit de l'enfant sur la mère, et que le foyer fut totalement su primé. C'est ce qu'annonçait symboliquement Ezéchiel (43, 2) : " Voici que la gloire du Dieu d'Israël arrivait par la route de l'orient ", c'est-à-dire par la Bienheureuse Vierge, " et la terre ", c'est-à-dire la chair de celle-ci, " resplendissait de sa gloire ", celle du Christ.

Solutions : 1. De soi, la mort et les autres pénalités corporelles n'inclinent pas au péché. Aussi le Christ, bien qu'il les ait assumées, n'a-t-il pas assumé le foyer. Aussi encore, chez la Bienheureuse Vierge qui devait être conforme à son Fils qui, de sa plénitude lui donnait la grâce, le foyer fut-il d'abord lié, et ensuite supprimé. Mais elle n'a pas été libérée de la mort et des autres pénalités.

2. La faiblesse de la chair se rattache au foyer de péché. Chez les saints elle est bien l'occasion d'une vertu parfaite, mais non une cause indispensable de perfection. Il suffit donc d'attribuer à la Bienheureuse Vierge une vertu parfaite et une abondance de grâce, sans mettre en elle toutes les occasions de perfection.

3. Le Saint-Esprit a produit chez la Bienheureuse Vierge une double purification. La première la préparait pour ainsi dire à concevoir le Christ, et elle a eu pour effet non pas de lui enlever l'impureté d'une faute ou du foyer de péché, mais d'unifier davantage son esprit et de la soustraire à la dispersion. C'est ainsi que l'on parle de purification pour les anges chez lesquels, selon Denys, on ne trouve aucune impureté. — Une autre purification a été accomplie en elle par le Saint-Esprit au moyen de la conception du Christ, qui est l'œuvre du Saint-Esprit. Et à cet égard on peut dire qu'il l'a purifiée totalement du foyer.

Article 5 : Cette sanctification a-t-elle donné à la Bienheureuse de ne jamais pécher ?

Objections : 1. On vient de le dire, ce foyer de péché est demeuré en elle après sa première sanctification. Or le mouvement du foyer, même s'il devance la raison, est un péché véniel, mais " très léger " selon S. Augustin. Donc il y a eu chez la Bienheureuse Vierge quelque péché véniel.

2. Sur ce texte de Luc (2, 35) : " Toi-même, une épée te transpercera l'âme ", S. Augustin dit que la Bienheureuse Vierge " à la mort du Seigneur douta, dans son accablement ". Mais douter de la foi est un péché.

3. Pour expliquer ce texte (Mt 12, 47) : " Voici dehors ta mère et tes frères qui te demandent ", S. Jean Chrysostome nous dit : " Il est évident qu'ils n'agissaient que par vaine gloire. " Et sur la parole : " Ils n'ont pas de vin " (Jn 2, 3) Chrysostome dit encore : " Elle voulait se concilier la faveur de son entourage et se mettre en vue grâce à son Fils. Peut-être même éprouvait-elle un sentiment humain, comme les frères de Jésus qui lui disaient : " Manifeste-toi au monde. " " Et il ajoute un peu plus loin : " Elle n'avait pas encore sur Jésus l'opinion qu'il fallait. " Il est évident que tout cela est du péché. Donc la Bienheureuse Vierge n'a pas été préservée de tout péché.

En sens contraire, voici ce que dit S. Augustin : " Quand il s'agit de péché, je ne veux pas, pour l'honneur du Christ, qu'il soit aucunement question de la Sainte Vierge Marie. C'est à cela que nous connaissons quel surcroît de grâce lui a été attribué pour vaincre totalement le péché, qu'elle a obtenu de concevoir et d'enfanter celui qui, à l'évidence, n'a jamais eu aucun péché. "

Réponse : Ceux que Dieu a choisis pour une tâche, il les prépare et les dispose pour qu'ils soient reconnus capables de cette tâche, selon S. Paul (2 Co 3, 6) : " Dieu nous a rendus capables d'être ministres de la nouvelle alliance. " Or la Bienheureuse Vierge a été divinement choisie pour être la mère de Dieu. Aussi ne peut-on douter que Dieu, par sa grâce, l'ait rendue digne d'un tel honneur, selon la parole de l'ange (Lc 1, 30) : " Tu as trouvé grâce auprès de Dieu, voici que tu concevras, etc. " Or elle n'aurait pas été la digne mère de Dieu si elle avait jamais péché.

D'abord parce que l'honneur des parents rejaillit sur les enfants, selon les Proverbes (17, 6) : " La gloire des enfants, c'est leur père. " Aussi, à l'inverse, l'indignité de la mère aurait rejailli sur le Fils.

Ensuite, la Vierge avait avec le Christ une affinité sans pareille, puisqu'il avait reçu d'elle sa chair. Or il est écrit (2 Co 6, 15) : " Quelle complicité peut-il y avoir entre le Christ et Bélial ? "

Enfin le Fils de Dieu, qui est " Sagesse de Dieu " (1 Co 1, 24), a résidé en elle, d'une façon unique, non seulement dans son âme, mais dans son sein. Or il est écrit (Sg 1, 4) : " La Sagesse n'entrera pas dans une âme mauvaise ; elle n'habitera pas un corps esclave du péché. "

Pour toutes ces raisons, il faut proclamer sans aucune réserve que la Bienheureuse Vierge n'a commis aucun péché actuel, ni mortel ni véniel, si bien que s'accomplit en elle la parole du Cantique (4, 7) : " Tu es toute belle, ma bien-aimée, et il n'y a pas de tache en toi. "

Solutions : 1. Si le foyer de péché a subsisté chez la Vierge après la sanctification reçue dans le sein de sa mère, il était cependant lié ; il ne pouvait donner naissance à aucun mouvement désordonné qui eût devancé la raison. A cela contribuait la grâce de sanctification, sans pourtant y suffire ; autrement, l'efficacité de cette grâce eût été telle que dans l'appétit sensible de la Vierge aucun mouvement n'aurait pu se produire sans être devancé par la raison ; et ainsi la Vierge n'aurait pas eu de foyer de péché, contrairement à ce qu'on a dit. Il faut donc dire que la perfection de cette maîtrise venait de la providence divine, qui ne permettait pas qu'un mouvement déréglé émanât du foyer de péché.

2. Cette parole de Siméon, Origène et d'autres docteurs la rapportent à la douleur que la Bienheureuse Vierge souffrit dans la passion du Christ. S. Ambroise dit que le glaive symbolise " la prudence de Marie, informée du mystère céleste. Car la parole de Dieu est vivante et vigoureuse, plus aiguë que le glaive le plus tranchant ". S. Basile écrit en effet : " La Bienheureuse Vierge, auprès de la croix, regardait toutes choses ; après le témoignage de Gabriel, après la connaissance inexprimable de la conception divine, après la grande manifestation des miracles du Christ, son âme était incertaine. " D'une part elle le voyait souffrir ignominieusement, et d'autre part elle méditait ses merveilles.

3. Ces paroles de Chrysostome vont trop loin. On peut cependant les expliquer, en comprenant que le Seigneur aurait réprimé dans la Vierge non pas un mouvement déréglé de vaine gloire qui serait né en elle, mais ce qui pouvait être jugé tel par d'autres.

Article 5 : Cette sanctification a-t-elle procuré à la Bienheureuse Vierge la plénitude de grâces ?

Objections : 1. Cela paraît être un privilège du Christ, selon S. Jean (1, 14) : " Nous l'avons vu, comme le Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité. " Mais ce qui est propre au Christ ne doit pas être attribué à quelqu'un d'autre. Donc la Bienheureuse Vierge n'a pas reçu, dans sa sanctification, la plénitude de grâces.

2. A la plénitude et à la perfection rien ne peut s'ajouter, parce que, dit Aristote " est parfait ce à quoi rien ne manque ". Mais la Vierge Marie a reçu dans la suite un surcroît de grâce quand elle a conçu le Christ, car il lui fut dit (Lc 1, 35) : " L'Esprit Saint viendra sur toi ", et ensuite lorsqu'elle a été enlevée dans la gloire. On voit donc qu'elle n'a pas reçu la plénitude de grâces dans sa première sanctification.

3. " Dieu ne fait rien en vain ", dit Aristote. Or elle aurait eu certaines grâces pour rien, parce que elle n'en aurait jamais usé, car on ne lit pas qu'elle ait enseigné, ce qui est un acte de la sagesse, ni qu'elle ait fait des miracles, ce qui est l'exercice d'un charisme. Elle n'a donc pas eu plénitude de grâces.

En sens contraire, l'Ange lui a dit (Lc 1, 28) " Salut, comblée de grâce. " Ce que S. Jérôme commente ainsi : " Oui, pleine de grâce, car les autres n'ont reçu la grâce que de façon fragmentaire ; mais en Marie la plénitude de la grâce s'est répandue tout entière à la fois. "

Réponse : Plus on est proche du principe, en n'importe quel genre, plus on participe de son effet. Ainsi Denys dit-il que les anges qui sont tout près de Dieu participent des bontés divines plus que les hommes. Or le Christ est principe de la grâce : par sa divinité comme premier auteur ; par son humanité comme instrument : " La grâce et la vérité sont venues par Jésus Christ " (Jn 1, 17). Or la Vierge Marie fut la plus proche du Christ selon l'humanité, parce qu'il a reçu d'elle la nature humaine. Et c'est pourquoi elle devait obtenir du Christ, plus que tous les autres, plénitude de grâce.

Solutions : 1. Dieu donne à chacun la grâce conforme à la tâche pour laquelle il l'a choisi. Et parce que le Christ en tant qu'homme a été prédestiné et choisi pour être Fils de Dieu avec puissance de sanctifier, il lui appartenait en propre d'avoir une telle plénitude de grâce qu'elle rejaillirait sur tous selon la parole (Jn 1, 16) : " De sa plénitude nous avons tous reçu. " La Bienheureuse Vierge Marie a obtenu une plénitude de grâce assez grande pour être la plus proche possible de l'auteur de la grâce, au point de recevoir en elle celui qui est plein de toute grâce ; et en l'enfantant elle a pour ainsi dire fait découler la grâce vers tous.

2. Dans les êtres de la nature, il y a d'abord la perfection de la disposition de la matière à la forme, en ce sens que la matière est parfaitement disposée à recevoir la forme. Deuxièmement, il y a la perfection de la forme, qui est plus puissante, car la chaleur qui provient de la forme du feu est plus parfaite que celle qui disposait seulement à recevoir cette forme. Troisièmement, il y a la perfection de la fin ; c'est ainsi que le feu manifeste plus parfaitement ses qualités propres quand il est parvenu à son lieu propre.

Pareillement, chez la Bienheureuse Vierge, il y a eu une triple perfection de la grâce. La première était comme diapositive et la rendait capable d'être la mère du Christ ; ce fut la perfection de sa sanctification. Sa deuxième perfection de grâce est venue à la Bienheureuse Vierge de la présence du Fils de Dieu incarné dans son sein. La troisième perfection est celle de la fin, qu'elle possède dans la gloire.

Que la deuxième perfection soit plus puissante que la première, et la troisième que la deuxième, cela se manifeste quant à la libération du mal. Car 1°, dans sa sanctification elle a été libérée de la faute originelle ; 2°, en concevant le Fils de Dieu elle a été totalement délivrée du foyer de convoitise ; 3° dans sa glorification elle a été délivrée de toute la misère humaine.

On retrouve cette progression dans la relation au bien. Dans sa sanctification elle a obtenu la grâce l'inclinant au bien ; ensuite, dans la conception du Fils de Dieu sa grâce a été consommée allant jusqu'à la confirmer dans le bien ; enfin dans sa glorification a été consommée la grâce qui lui donnait cette perfection où l'on jouit de tout bien.

3. Il n'y a aucun doute que la Vierge a reçu, comme le Christ, selon un mode éminent, le don de sagesse, la grâce des miracles et aussi la grâce de la prophétie. Cependant elle n'a pas reçu toutes ces grâces, ni d'autres semblables, pour les exercer comme l'a fait le Christ, mais selon ce qui convenait à sa condition. En effet, elle a usé du don de sagesse dans sa contemplation, car " Marie gardait toutes ces paroles, les méditant dans son cœur " (Lc 2, 19). Mais elle n'avait pas à employer cette sagesse dans l'enseignement, car cela ne convenait pas aux femmes, selon S. Paul



(1 Tm 2, 12) : " je ne permets pas à la femme d'enseigner. " Quant aux miracles, il ne lui convenait pas d'en faire pendant sa vie parce qu'à ce moment les miracles devaient servir à confirmer l'enseignement du Christ, et c'est pourquoi faire des miracles convenait seulement au Christ et à ses disciples, messagers de sa doctrine. Aussi est-il dit de Jean Baptiste lui-même : " Il n'a fait aucun miracle " (Jn 10, 41), afin que tous fussent attentifs au Christ. Quant au charisme de prophétie, Marie l'a exercé, comme on le voit dans son cantique : " Mon âme exalte le Seigneur. . . "

Article 6 : Est-il propre à la Bienheureuse Vierge d'avoir été ainsi sanctifiée ?

Objections : 1. On a dit que la Vierge a été sanctifiée ainsi pour être digne de devenir la mère de Dieu. Or cela lui est propre.

2. Jérémie et Jean Baptiste, dit-on, furent sanctifiés dans le sein maternel. Mais d'autres semblent avoir été plus proches du Christ. Celui-ci est appelé spécialement " fils de David, fils d'Abraham " (Mt 1, 1) parce qu'il leur avait été spécialement promis. En outre, Isaïe l'a prophétisé de la façon la plus claire. Puis les Apôtres ont vécu avec lui. Et pourtant l'Écriture ne nous dit pas qu'ils ont été sanctifiés dans le sein maternel. Donc il ne convenait pas non plus à Jérémie et à Jean Baptiste d'être ainsi sanctifiés.

3. Job dit de lui-même (31, 18 Vg) : " Dès mon enfance la miséricorde a grandi avec moi, elle est sortie avec moi du sein maternel. " Nous ne disons pas pour autant qu'il a été sanctifié dans le sein de sa mère. Nous ne sommes donc pas tenus de le dire pour Jérémie et Jean Baptiste.

En sens contraire, il est écrit au sujet de Jérémie (1, 5) : " Avant que tu sois sorti du sein, je t'ai sanctifié ", et au sujet de Jean Baptiste (Lc 1, 15) : " Il sera rempli du Saint-Esprit dès le sein de sa mère. "

Réponse : S. Augustin semble avoir laissé planer un doute sur leur sanctification. Quant au tressaillement de Jean dans le sein de sa mère, " il a pu, écrit-il, être l'indice d'une si grande réalité " qu'une femme était la mère de Dieu, " que ses parents et non l'enfant reconnaîtraient. Voilà pourquoi l'Évangile ne dit pas l'enfant, dans le sein de sa mère, eut la foi, mais il tressaillit. Or, nous voyons tressaillir, outre les enfants, les animaux eux-mêmes. Ce qui est inhabituel, c'est que ce tressaillement s'est produit dans le sein. Ainsi — telle est la loi de tout miracle, — s'est-il produit divinement chez cet enfant, et non humainement, par lui. Même si ce petit avait eu par anticipation, dès le sein maternel, l'usage de la raison et de la volonté, au point de pouvoir déjà connaître, croire, consentir, — toutes opérations qui requièrent normalement un certain âge -, je pense que cet événement serait à classer parmi les miracles de la puissance divine. "

Néanmoins l'Écriture déclare expressément que Jean Baptiste " sera rempli du Saint-Esprit dès le sein de sa mère. " De même pour Jérémie : " Avant que tu sois sorti du sein maternel, je t'ai sanctifié. " Il faut donc affirmer, semble-t-il, qu'ils ont été sanctifiés dans le sein de leur mère, bien qu'ils n'y aient pas eu l'usage de leur libre arbitre. Sur cette question, soulevée par S. Augustin, on remarquera de même que les enfants sanctifiés par le baptême n'ont pas aussitôt l'usage du libre arbitre. — Et il ne faut pas croire qu'en dehors de Jérémie et de Jean Baptiste, d'autres, que l'Écriture ne mentionne pas, auraient reçu cette sanctification dans le sein maternel. Ces privilèges de la grâce, qui sortent de la loi commune, sont ordonnés à l'utilité d'autrui selon S. Paul (1 Co 12, 7) : " A chacun la manifestation de l'Esprit est donnée pour l'utilité de tous. " Or cette sanctification n'en aurait aucune si elle était ignorée de l'Église.

Sans doute on ne peut assigner une raison aux desseins de Dieu. Pourquoi, en effet, ce don de la grâce est-il départi aux uns et non aux autres ? Il est possible toutefois d'indiquer un motif de convenance pour lequel Jérémie et Jean Baptiste ont été sanctifiés ainsi. Ce fut apparemment afin

de préfigurer la sanctification que le Christ devait apporter. D'abord par sa passion, selon l'épître aux Hébreux (13, 12) : " Jésus, pour sanctifier le peuple par son sang, a souffert hors de la porte. " Or cette passion, Jérémie l'a annoncée très clairement par ses oracles et ses actions mystérieuses et l'a figurée aussi de façon très expressive par ses propres souffrances. Ensuite il convenait de préfigurer la sanctification apportée aux hommes par le baptême du Christ : " Vous avez été lavés, vous avez été sanctifiés " (1 Co 6, 11). Or c'est à ce baptême que Jean a préparé les hommes par le baptême qu'il administrait.

Solutions : 1. La Bienheureuse Vierge, élue par Dieu pour être sa mère, eut une plus grande grâce de sanctification que Jean Baptiste et Jérémie, élus pour être des préfigurations partielles de la sanctification du Christ. Nous en avons ce signe : à la Bienheureuse Vierge il fut donné de ne jamais commettre aucun péché, ni mortel ni véniel. Aux autres sanctifiés on croit qu'il fut accordé de ne pas pécher mortellement, par protection de la grâce divine.

2. Il est vrai que, sous d'autres rapports des saints ont pu être unis au Christ plus étroitement que Jean Baptiste et Jérémie. Mais, comme nous venons de le dire, si l'on envisage la sanctification du Christ que ceux-ci ont figurée expressément, c'est eux qui lui ont été le plus unis.

3. La miséricorde dont parle Job dans ce texte ne désigne pas la vertu infuse, mais seulement une inclination naturelle à l'acte de cette vertu.

### **QUESTION 28 : LA VIRGINITÉ DE LA BIENHEUREUSE MARIE**

1. La Mère de Dieu a-t-elle été vierge en concevant le Christ ? — 2. Est-elle demeurée vierge en l'enfantant ? — 3. L'est-elle demeurée après l'enfantement ? — 4. Avait-elle fait vœu de virginité ?

Article 1 : La Mère de Dieu a-t-elle été vierge en concevant le Christ ?

Objections : 1. Aucun enfant ayant père et mère n'est conçu d'une vierge mère. Mais on ne dit pas que le Christ a eu seulement une mère, mais aussi un père : " Son père et sa mère étaient dans l'étonnement de ce qui se disait de lui " (Lc 1, 33). Et plus loin sa mère lui dit : " Ton père et moi nous te cherchions, angoissés " (1, 48). Donc le Christ n'a pas été conçu par une mère vierge.

2. Le début de S. Matthieu prouve que le Christ fut le fils d'Abraham et de David par le fait que Joseph descendait de David. Cette preuve ne vaudrait rien si Joseph n'avait pas été le père du Christ. Il semble donc que la mère du Christ l'a conçu par l'union avec S. Joseph et qu'ainsi elle n'a pas été vierge dans la conception du Christ.

3. Il est écrit (Ga 4, 4) : " Dieu envoya son Fils, né d'une femme. " Or ce terme de " femme " dans le langage courant désigne l'épouse d'un homme.

4. Ce qui est de même espèce requiert le même mode de génération, parce que la génération, comme tout mouvement, est spécifiée par son terme. Or le Christ a été de même espèce que nous, dit l'Apôtre (Ph 2, 7) : " Devenu semblable aux hommes et reconnu comme un homme à son comportement. " Puisque les autres hommes sont engendrés par l'union de l'homme et de la femme, il semble que le Christ aussi a été engendré de cette manière.

5. Toute forme naturelle a une matière qui lui est destinée, hors de laquelle elle ne peut exister. Or la matière de la forme humaine, c'est la semence du père et de la mère. Donc si le corps du Christ n'avait pas été conçu ainsi, il n'aurait pas été un vrai corps d'homme.

En sens contraire, il y a l'oracle d'Isaïe (7, 14) : " Voici que la Vierge concevra. "

Réponse : Il faut absolument confesser que la mère du Christ a conçu en restant vierge. Soutenir le contraire serait verser dans l'hérésie des ébionites et de Cérinthe, qui faisaient du Christ un homme ordinaire et attribuaient sa naissance à l'union des sexes.

Que le Christ ait été conçu d'une vierge, cela convient pour quatre motifs : 1° Pour sauvegarder la dignité de celui qui l'envoie. En effet, puisque le Christ est vraiment Fils de Dieu par nature, il ne convenait pas qu'il eût un autre père que Dieu, pour que la dignité de Dieu ne se reporte pas sur un autre.

2° Cela convenait à ce qui est le propre du Fils de Dieu, qui est envoyé. Il est le Verbe de Dieu. Or le verbe (la parole) est conçu sans aucune corruption de notre cœur ; au contraire, la corruption du cœur est incompatible avec la conception d'un verbe parfait. Parce que la chair a été assumée par le Verbe de Dieu pour être vraiment sa chair, il convenait qu'elle-même fût conçue sans aucune atteinte à l'intégrité de la mère.

3° Cela convenait à la dignité de l'humanité du Christ, où le péché ne pouvait trouver place, puisque c'est elle qui devait enlever le péché du monde selon la parole rapportée par S. Jean (1, 29) : " Voici l'Agneau de Dieu ", l'être innocent, " qui enlève le péché du monde ". Dans une nature déjà corrompue par l'acte conjugal, la chair n'aurait pu naître sans être imprégnée du péché originel. C'est pourquoi S. Augustin a pu écrire : " Une seule absence ici ", dans le mariage de Marie et de Joseph, " celle des rapports conjugaux, car ils ne pouvaient s'accomplir dans la chair de péché, sans cette convoitise de la chair qui vient du péché et sans laquelle voulut être conçu celui qui devait être sans péché. "

4° Cela convenait à cause de la fin même de l'incarnation du Christ, qui est de faire renaître les hommes en fils de Dieu " non d'un vouloir de chair ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu " (Jn 1, 13) c'est-à-dire par la puissance divine. Le modèle de cette renaissance devait se montrer dans la conception du Christ. S. Augustin l'affirme : " Il fallait que notre tête naquît, selon la chair, d'une vierge par un miracle insigne, pour montrer que ses membres devaient naître, selon l'esprit, de cette vierge qu'est l'Église. "

Solutions : 1. D'après S. Bède, " Joseph est appelé le père du Sauveur, non qu'il le fût vraiment, comme disent les photiniens, mais parce qu'il passait pour tel afin de sauvegarder la réputation de Marie. " Ce qui fait dire à S. Luc (3, 23) : " On croyait Jésus fils de Joseph. "

Ou bien, selon S. Augustin. Joseph est appelé père du Christ de la même manière " qu'il est connu comme l'époux de Marie, sans commerce charnel, par le lien même du mariage, ce qui l'unissait plus étroitement au Christ que s'il l'avait adopté autrement. On devait l'appeler le père du Christ non parce qu'il l'aurait engendré par une union charnelle, mais parce qu'il aurait été le père de l'enfant qu'il aurait adopté, même si son épouse ne l'avait pas mis au monde ".

2. Selon S. Jérôme " la généalogie du Sauveur est amenée jusqu'à Joseph d'abord parce que ce n'est pas l'usage des Écritures de constituer une généalogie par les femmes. Ensuite parce que Marie et Joseph étaient de la même tribu. Aussi était-il obligé par la loi de l'épouser ". Et comme dit S. Augustin " Il fallait faire aboutir la série des générations jusqu'à Joseph pour ne pas déprécier, à propos de ce mariage, le sexe masculin qui est le plus fort, et la vérité n'y perdrait rien, puisque Joseph et Marie descendaient tous deux de David. "

3. Comme dit la Glose, " le mot "femme" désigne, selon l'usage des Hébreux, non celles qui ont perdu leur virginité, mais toutes celles du sexe féminin ".

4. Cet argument est valable pour les êtres qui viennent à l'existence par des voies naturelles, du fait que la nature, de même qu'elle est déterminée à produire un seul effet, est aussi déterminée à le produire d'une seule façon. Mais la vertu surnaturelle de Dieu, qui est infinie, n'est pas déterminée à produire un seul effet, ni à le produire d'une façon particulière. Voilà pourquoi la puissance divine a pu former le premier homme " de la glaise du sol " et le corps du Christ du sein d'une vierge, sans intervention de l'homme.

5. Selon le Philosophe, la semence du mâle ne joue pas le rôle de matière dans la conception de l'être vivant. Elle en est seulement le principe actif ; c'est la femme seule qui fournit la matière de la conception. Aussi, du fait que la semence du mâle a fait défaut dans la conception du corps du Christ, il ne s'ensuit pas que ce corps n'ait pas eu la matière qui lui était due.

Mais à supposer que chez les animaux la semence du mâle soit vraiment la matière de la conception, il est évident que cette matière ne subsiste pas sous la même forme, mais qu'elle doit se transformer. De même que Dieu a transformé la glaise du sol pour en faire le corps d'Adam, de même a-t-il pu transformer la matière fournie par la mère pour en faire le corps du Christ, même si ce n'était pas une matière suffisante pour une conception naturelle.

Article 2 : La Mère de Dieu est-elle demeurée vierge en l'enfantant ?

Objections : 1. S. Ambroise écrit : " Celui qui a sanctifié, en vue de la naissance d'un prophète, un sein étranger, c'est lui qui a ouvert le sein de sa propre mère pour en sortir immaculé. " Mais un sein ne peut s'ouvrir sans exclure la virginité.

2. Rien, dans le mystère du Christ, ne devait faire paraître son corps comme imaginaire. Mais qu'il puisse traverser des lieux clos, cela ne peut convenir qu'à un corps non réel, mais imaginaire, du fait que deux corps ne peuvent coexister dans le même lieu. Donc le corps du Christ ne pouvait sortir du sein maternel si celui-ci demeurait fermé.

3. Comme dit S. Grégoire dans une homélie sur l'octave de Pâques, du fait qu'après sa résurrection le Seigneur a pénétré à travers les portes closes jusqu'à ses disciples " montre que son corps avait gardé sa nature et reçu une nouvelle gloire ". Ainsi, traverser les lieux clos doit être attribué au corps glorieux. Or dans sa conception, le corps du Christ n'était pas glorieux mais passible car, selon l'Apôtre (Rm 8, 3), " le Christ avait une chair semblable à celle du péché ". Il n'est donc pas sorti du sein de la Vierge resté fermé.

En sens contraire, on dit dans un discours du Concile d'Éphèse : " La nature, après l'enfantement, ne connaît plus de vierge. Mais la grâce a montré une mère qui enfante sans que sa virginité en souffre. "

Réponse : Sans aucun doute, il faut affirmer que la mère du Christ est demeurée vierge même en enfantant. Car le prophète ne dit pas seulement " Voici que la Vierge concevra ", mais il ajoute " Elle enfantera un fils. " Et l'on peut en donner trois raisons de convenance.

1° Cela convenait à ce qui est le propre de celui qui naîtrait, et qui est le Verbe de Dieu. Car non seulement le verbe est conçu dans notre cœur sans le corrompre, mais c'est aussi sans corruption qu'il sort du cœur. Aussi, pour montrer qu'il y avait là le corps du Verbe de Dieu en personne, convenait-il qu'il naquît du sein intact d'une vierge. On lit encore dans un discours du Concile d'Éphèse : " Celle qui engendre la chair seule cesse d'être vierge. Mais parce que le Verbe est né de la chair, il protège la virginité de sa mère, montrant par là qu'il est le Verbe. . . Car ni notre verbe, lorsqu'il est engendré, ne corrompt notre âme, ni Dieu, le Verbe substantiel, lorsqu'il choisit de naître, ne supprime la virginité. "

2° Cela convient quant à l'effet de l'Incarnation. Car le Christ est venu pour enlever notre corruption. Aussi n'aurait-il pas été convenable qu'il détruisît par sa naissance la virginité de sa mère. Aussi S. Augustin dit-il " Il aurait été malheureux que l'intégrité fût détruite par la naissance de celui qui venait guérir la corruption. "

3° Celui qui a prescrit d'honorer ses parents ne pouvait en naissant diminuer l'honneur de sa mère.

Solutions : 1. Ce passage de S. Ambroise commente la loi citée par l'Évangile (Lc 2, 23) : " Tout mâle qui ouvre le sein maternel sera consacré au Seigneur. " C'est ainsi, explique Bède, " qu'on parle d'une naissance ordinaire ; il ne faudrait pas en conclure que le Seigneur, après avoir

sanctifié cette demeure en y entrant, lui ait fait perdre, en en sortant, sa virginité ". Aussi " ouvrir le sein " ne signifie pas comme d'ordinaire que le sceau de la pudeur virginale est brisé, mais seulement que l'enfant est sorti du sein de sa mère.

2. Tout en voulant attester la réalité de son corps, le Christ a voulu aussi manifester sa divinité. C'est pourquoi il a mêlé les prodiges avec l'humilité. Aussi, afin de montrer la réalité de son corps, il naît d'une femme. Mais afin de montrer sa divinité, il procède d'une vierge. " Un tel enfantement convient à Dieu ", chante S. Ambroise dans un hymne de Noël.

3. Certains ont dit qu'à sa naissance le Christ avait pris la subtilité des corps glorieux, de même qu'en marchant sur la mer il a pris leur agilité.

Mais cela ne s'accorde pas avec ce que nous avons précisé antérieurement. En effet, ces " dots ", ou qualités des corps glorieux, proviennent de ce que la gloire de l'âme rejaillit sur le corps, comme nous le dirons plus loin en traitant des corps glorieux. Mais nous avons dit plus haut que le Christ, avant la passion, permettait à sa chair d'agir et de souffrir comme cela lui est propre, et que ce rejaillissement de la gloire de l'âme sur le corps ne se produisait pas. Et c'est pourquoi il faut dire que tout cela a été réalisé miraculeusement par la vertu divine. Aussi S. Augustin dit-il : " Les portes closes n'ont pas été un obstacle pour la masse du corps où se trouvait la divinité. Il a pu entrer sans qu'elles s'ouvrent comme, en naissant, il avait laissé inviolée la virginité de sa mère. " Et Denys, écrit : " Le Christ produisait d'une manière surhumaine ce qui appartient à l'homme. C'est ce que montrent une vierge qui le conçoit surnaturellement, et une eau fluide qui supporte la charge de ses pas terrestres. "

Article 3 : La Mère de Dieu est-elle demeurée vierge après l'enfantement ?

Objections : 1. On lit en S. Matthieu (1, 18) " Avant que Joseph et Marie se fussent unis, elle se trouva enceinte par l'action du Saint-Esprit. " L'évangéliste n'aurait pas dit : " Avant qu'ils se fussent unis " s'ils ne devaient pas le faire, car personne ne dit de quelqu'un qui ne va pas déjeuner : " avant qu'il ne déjeune ". Il apparaît donc qu'à un moment donné la Bienheureuse Vierge s'est unie charnellement à Joseph et qu'elle n'est donc pas demeurée vierge après l'enfantement.

2. On trouve un peu plus loin, dans les paroles adressées à Joseph par l'ange : " Ne crains pas de prendre Marie ton épouse. " Or les épousailles se consomment par l'union charnelle. Il apparaît donc qu'à un certain moment, celle-ci est intervenue entre Marie et Joseph.

3. On trouve un peu plus loin " Il prit chez lui son épouse, et il ne la connut pas jusqu'au jour où elle enfanta son fils premier-né. " " Or ce mot "jusque" désigne habituellement un délai après lequel on fait ce qu'on n'avait pas fait jusqu'à ce moment Il. " Et le Verbe " connaître " a ici un sens charnel comme lorsqu'il est dit (Gn 4, 1). " Adam connut son épouse. " Il semble donc qu'après l'enfantement la Vierge a eu des rapports charnels avec Joseph.

4. On ne peut appeler " premier-né " que le fils suivi de plusieurs frères. S. Paul dit (Rm 8, 29) : " Il les a prédestiné à reproduire l'image de son Fils, pour qu'il soit le premier-né d'une multitude de frères. " Mais l'évangéliste (Lc 2, 7) appelle le Christ le — Premier-né " de sa mère. Elle a donc eu d'autres fils après lui.

5. On lit (Jn 2, 5) : " Après cela (le Christ) descendit à Capharnaüm ainsi que sa mère et ses frères. " Mais on appelle frères ceux qui sont nés du même lit. Il semble donc que la Bienheureuse Vierge a eu d'autres fils après le Christ.

6. Nous lisons (Mt 25, 55) : " Il y avait là ", près de la croix du Christ, " beaucoup de femmes venues de loin qui avaient suivi Jésus depuis la Galilée pour le servir. Parmi elles étaient Marie Madeleine, Marie mère de Jacques et de Joseph et la mère des fils de Zébédée ". Cette Marie appelée ici mère de Jacques et de Joseph semble être aussi la mère du Christ, car Jean nous dit

(19, 25) : " Debout près de la croix se tenait Marie, sa mère. " Il semble donc que la mère du Christ n'est pas demeurée vierge après l'enfantement de celui-ci.

En sens contraire, il est écrit dans Ézéchiël (44, 2) : " Cette porte sera fermée ; elle ne s'ouvrira point ; et l'homme n'y passera pas parce que le Seigneur Dieu d'Israël est entré par elle. " S. Augustin explique ainsi ce texte : " Que signifie cette porte fermée dans la maison du Seigneur, sinon que Marie sera toujours intacte ? Et que "l'homme n'y passera pas" sinon que Joseph ne la connaîtra pas ? Que signifie : "Seul le Seigneur entre et sort par elle", sinon que le Saint-Esprit la fécondera et que le Seigneur des anges naîtra d'elle ? Et "elle sera fermée pour toujours", sinon que Marie est vierge avant l'enfantement, vierge dans l'enfantement et vierge après l'enfantement ? "

Réponse : Il faut sans aucun doute rejeter l'erreur d'Helvidius, qui a osé dire que la mère du Christ, après l'avoir enfanté, a eu des rapports conjugaux avec Joseph et a engendré d'autres fils.

1° Cela porte atteinte à la perfection du Christ. Étant, selon sa nature divine, le fils unique du Père, comme étant parfait à tous égards, il convenait qu'il fût le fils unique de sa mère, son fruit très parfait.

2° Cette erreur fait injure au Saint-Esprit, car le sein virginal fut le sanctuaire où il forma la chair du Christ ; aussi aurait-il été indécent qu'il fût ensuite profané par une union avec l'homme.

3° Elle rabaisse la dignité et la sainteté de la Mère de Dieu, qui aurait paru très ingrate si elle ne s'était pas contentée d'un Fils pareil et si elle avait voulu perdre par une union charnelle la virginité qui s'était miraculeusement conservée en elle.

4° On devrait encore reprocher à Joseph la plus grande audace s'il avait essayé de souiller celle dont l'ange lui avait révélé qu'elle a conçu Dieu par l'opération du Saint-Esprit. C'est pourquoi il faut affirmer sans aucune réserve que la Mère de Dieu, qui était restée vierge en concevant et en enfantant, est encore restée perpétuellement vierge après avoir enfanté.

Solutions : 1. Comme dit S. Jérôme " Il faut comprendre que cette préposition, avant, bien qu'elle indique souvent des faits postérieurs, montre parfois les faits qu'on avait placés auparavant par la pensée ; et il n'est pas nécessaire que ces faits se réalisent, parce que autre chose est intervenu pour empêcher ce projet de se réaliser. Par exemple, si quelqu'un dit : "Avant de déjeuner dans le port, j'ai navigué", on ne comprend pas qu'il a déjeuné au port après avoir navigué, mais seulement qu'il avait l'intention de déjeuner au port. " Pareillement, l'évangéliste dit : " Avant qu'ils fussent unis, elle se trouve enceinte par l'action du Saint-Esprit " non parce qu'ils se seraient unis ensuite mais parce que, tandis qu'ils paraissaient devoir le faire, ils ont été devancés par la conception due au Saint-Esprit, à cause de quoi ils ne se sont pas unis dans la suite.

2. Comme dit S. Augustin. la Mère de Dieu est appelée " épouse de Joseph en raison du premier engagement des fiançailles avec celle qu'il n'avait pas connue ni ne devait connaître charnellement ". Comme dit S. Ambroise : " L'Écriture n'affirme pas la perte de la virginité, mais le lien conjugal et la célébration des noces. "

3. Certains disent que dans ce texte " connaître " n'est pas à prendre au sens de l'union charnelle, mais concerne la connaissance qui éclaire l'esprit. En effet, S. Jean Chrysostome dit : " Avant que Marie eût enfanté, Joseph ne connut pas sa dignité, mais il la connut ensuite car, par son enfantement, elle devint plus belle et plus noble que tout l'univers parce que, celui que l'univers entier ne pouvait contenir, elle seule l'avait reçu dans le secret de ses entrailles. "

Mais d'autres parlent de " connaissance " par la vue. De même que le visage de Moïse s'entretenant avec le Seigneur fut resplendissant de gloire au point que les fils d'Israël ne pouvaient plus le regarder, de même Marie, que l'éclat de la vertu du Très-Haut recouvrait de

son ombre, ne pouvait être regardée par Joseph avant d'enfanter. Mais après l'enfantement, Joseph la connut à l'aspect de son visage et non par un contact charnel.

S. Jérôme, lui, concède qu'on doit entendre cette " connaissance " dans son acception charnelle. Mais il dit que " jusque ", dans l'Écriture, peut s'entendre de deux façons. Parfois il désigne un temps déterminé, par exemple (Ga 3, 19) : " La loi fut ajoutée en vue des transgressions, jusqu'à la venue de la descendance à qui était destinée la promesse. " Mais parfois elle désigne un temps indéterminé comme dans le Psaume (123, 2) : " Nos regards sont tournés vers le Seigneur notre Dieu jusqu'à ce qu'il nous prenne en pitié ", ce qui ne doit pas se comprendre comme si, après avoir obtenu miséricorde, nos regards devaient se détourner de Dieu. Et selon cette manière de parler on exprime " ce dont on pourrait douter si ce n'était pas écrit, mais tout le reste est confié à notre intelligence b ". Et c'est en ce sens que l'évangéliste dit que la Mère de Dieu " n'a pas été connue d'un homme jusqu'à son enfantement, afin que nous comprenions bien plutôt qu'elle ne l'a pas été après ".

4. L'usage de la Sainte Écriture est d'appeler premier-né non seulement celui qui a des frères après lui, mais celui qui est né le premier. " Autrement, s'il n'y a de premier-né que lorsque des frères le suivent, la loi ne devait pas réclamer les prémices avant une autre naissances. " Il est évident que c'est faux, puisque la loi prescrivait de racheter les premiers-nés dans le délai d'un mois.

5. "Certains, dit S. Jérôme supposent que les frères du Seigneur étaient les fils d'une première épouse de Joseph. Mais nous, nous comprenons que les frères du Seigneur n'étaient pas des fils de Joseph, mais des cousins germains du Sauveur, fils d'une sœur de Marie, mère du Seigneur. " En effet l'Écriture parle de " frères " en quatre sens : " par la nature, la nation, la parenté, l'affection ". Aussi les frères du Seigneur sont-ils appelés ainsi non selon la nature, car ils ne sont pas nés de la même mère, mais selon la parenté, car ils sont du même sang que lui. Quant à Joseph, selon S. Jérôme il semble plus croyable qu'il est resté vierge, car " l'Écriture ne dit pas qu'il a eu une autre épouse, et un saint homme ne succombe pas à la fornication ".

6. Cette Marie " mère de Jacques et de Joseph " ne doit pas être prise pour la mère du Seigneur, car dans l'Évangile, celle-ci est habituellement signalée par sa dignité de mère de Jésus. Tandis que cette Marie est identifiée comme l'épouse d'Alphée, dont le fils est Jacques le Mineur, appelé frère du Seigneur.

Article 4 : La Mère de Dieu avait-elle fait vœu de virginité ?

Objections : 1. Il est écrit (Dt 8, 14) " Il n'y aura chez toi ni homme ni femme stérile. " Or la stérilité est une conséquence de la virginité. Donc observer la virginité était contraire au précepte de la loi ancienne. Mais celle-ci demeurerait en vigueur tant que le Christ n'était pas né. Donc, à cette époque, la Bienheureuse Vierge ne pouvait licitement faire vœu de virginité.

2. L'Apôtre déclare (1 Co 7, 25) : " Au sujet des vierges je n'ai aucun précepte du Seigneur, mais je donne un conseil. " Or la perfection des conseils devait commencer avec le Christ, qui est " la fin de la loi " (Rm 10, 4). Il ne convenait donc pas que la Vierge fit vœu de virginité.

3. L'Apôtre déclare (1 Tm 5, 12) : " Pour ceux qui font vœu de chasteté, non seulement le mariage, mais le désir du mariage est condamnable. " Or, la mère du Christ n'a commis aucun péché condamnable, comme on l'a établi précédemment. Donc, puisqu'elle a été " fiancée " dit S. Luc (1, 27), il apparaît qu'elle n'avait pas fait vœu de virginité.

En sens contraire, S. Augustin, écrit " A l'annonce faite par l'Ange, Marie répond : "Comment cela se fera-t-il, puisque je ne connais pas d'homme ?" " Ce qu'elle n'aurait certainement pas dit si elle n'avait pas antérieurement consacré à Dieu sa virginité.

Réponse : Comme nous l'avons dit dans la deuxième Partie, les œuvres de perfection méritent plus de louanges quand elles sont solennisées par un vœu. Or, chez la Mère de Dieu, c'est la virginité qui devait avoir le plus d'éclat, comme cela apparait d'après nos arguments. Il convenait donc que sa virginité fût consacrée à Dieu par un vœu. Il est vrai qu'au temps de la loi il fallait pousser à la fécondité les femmes aussi bien que des hommes, parce que c'était par la descendance charnelle que se propageait le culte de Dieu, avant que le Christ naquît de ce peuple. Aussi ne croit-on pas que la Mère de Dieu, avant ses fiançailles avec Joseph, ait fait catégoriquement le vœu de virginité ; mais bien qu'elle en ait eu le désir, elle a remis sur ce point sa volonté à la décision de Dieu. Plus tard, quand elle eut pris un époux, comme l'exigeaient les mœurs du temps, elle fit avec lui vœu de virginité.

Solutions : 1. Parce qu'il semblait interdit par la loi de ne pas travailler à laisser une descendance sur terre, la Mère de Dieu ne fit pas vœu de virginité sans réserve, mais sous la condition que cela plairait à Dieu. Ensuite, sachant que cela lui plairait, elle fit vœu de virginité avant l'annonciation.

2. De même que la plénitude de la grâce fut parfaite dans le Christ, mais qu'une ébauche la précéda chez sa mère, de même l'observation des conseils qui se fait par la grâce de Dieu, a trouvé sa première perfection chez le Christ, mais avait en quelque sorte commencé chez la Vierge sa mère.

3. La parole de S. Paul est à entendre de ceux qui ont voué la virginité d'une manière absolue. Ce n'était pas le cas de la Mère de Dieu avant ses fiançailles avec Joseph. Mais après ses fiançailles, en même temps que son époux et d'un commun accord, elle fit vœu de virginité.

### **QUESTION 29 : LES FIANÇAILLES DE LA MÈRE DE DIEU**

1. Le Christ devait-il naître d'une fiancée ? — 2. Y eut-il un vrai mariage entre Marie, mère du Seigneur, et Joseph ?

Article 1 : Le Christ devait-il naître d'une fiancée ?

Objections : 1. Les fiançailles sont ordonnées à l'acte du mariage. Mais la Mère du Seigneur n'a jamais voulu user du mariage parce qu'elle aurait ainsi dérogé à sa virginité spirituelle.

2. Que le Christ soit né d'une vierge, ce fut un miracle. Aussi S. Augustin écrit-il : " La vertu même de Dieu a fait sortir les membres d'un enfant à travers le sein virginal de sa mère inviolée, comme plus tard elle fera entrer les membres d'un adulte par des portes closes. Si l'on en cherche une raison, la merveille s'évanouit ; si l'on veut y trouver un exemple, ce n'est plus un cas unique. " Mais les miracles ont pour but de confirmer la foi et c'est pourquoi ils doivent être évidents. Donc, puisque les fiançailles auraient obscurci ce miracle, il ne semble pas que le Christ naquît d'une fiancée.

3. D'après S. Jérôme le martyr S. Ignace donne de ces fiançailles le motif suivant : " Pour que son enfantement soit caché au diable, parce que celui-ci le croirait engendré non d'une vierge mais d'une épouse. " Mais ce motif semble sans aucune valeur. D'abord parce que le diable connaît, grâce à sa perspicacité, tout ce qui concerne les corps. En outre, les démons ont plus tard quelque peu connu le Christ par de nombreux signes évidents. On lit ainsi (Mc 1, 23) " Un homme possédé de l'esprit impur s'écria "Que nous veux-tu, Jésus de Nazareth ? Es-tu venu avant le temps pour nous perdre ? je sais qui tu es : le Saint de Dieu. " " Il ne paraît donc pas que la Mère de Dieu ait été fiancée.

4. S. Jérôme indique un autre motif : " Pour qu'elle ne soit pas lapidée par les juifs comme adultère. " Mais ce motif paraît sans valeur, car si elle n'avait pas été fiancée, elle n'aurait pas pu



être condamnée pour adultère. Ainsi ne paraît-il pas rationnel que le Christ naquît d'une vierge fiancée.

En sens contraire, on lit chez S. Matthieu (1, 18) : " Marie, la mère de Jésus, était fiancée à Joseph. " Et chez S. Luc (1, 26) : " L'ange Gabriel fut envoyé à Marie, une vierge fiancée à un homme appelé Joseph. "

Réponse : Il convenait que la vierge dont le Christ devait naître fût fiancée, à cause du Christ lui-même, à cause de sa mère et à cause de nous.

A cause du Christ pour quatre raisons. 1° Afin qu'il ne soit pas rejeté par les infidèles comme un enfant illégitime. " Qu'aurait-on pu reprocher aux Juifs et à Hérode, demande S. Ambroise s'ils avaient persécuté un enfant apparemment né de l'adultère ? " — 2° Afin que l'on pût dresser la généalogie du Christ, selon l'usage, en ligne masculine. Ce qui fait dire à S. Ambroise : " Celui qui est venu dans le monde est décrit à la manière du monde. On recherche l'homme à qui doivent échoir, au Sénat ou dans les autres assemblées, les honneurs dus à une famille. C'est le même usage qu'attestent les Écritures, en recherchant toujours l'origine d'un homme. " — 3° Afin de protéger le nouveau-né contre les attaques que le diable aurait lancées contre lui avec plus de violence. Et c'est pourquoi S. Ignace soutient qu'elle fut fiancée " afin que son enfantement fût caché au diable ".

En outre, cela convenait à l'égard de la Vierge elle-même. 1° Elle échappait ainsi au châtement " afin de ne pas être lapidée par les juifs comme adultère " selon S. Jérôme. — 2° Elle était ainsi protégée contre le déshonneur, ce qui fait dire à S. Ambroise : " Elle a été fiancée pour soustraire au stigmate infamant d'une virginité perdue celle dont la grossesse aurait semblé faire éclater la déchéance. " — 3° " Pour montrer l'aide que lui apporta S. Joseph ", dit S. Jérôme.

Cela convenait aussi en ce qui nous concerne.

1° Parce que le témoignage de Joseph atteste que le Christ est né d'une vierge, comme le remarque S. Ambroise : " Personne ne témoigne avec plus d'autorité de la pudeur d'une femme que son mari qui pourrait ressentir l'injure et venger l'affront s'il n'avait reconnu là un mystère. " — 2° Parce que les propres paroles de la Vierge affirmant sa virginité en reçoivent plus de crédit. S. Ambroise le dit aussi : " Cela donne plus de poids aux paroles de Marie et enlève tout motif de mensonge. Car une vierge qui aurait été enceinte sans être mariée aurait voulu voiler sa faute par un mensonge. Fiancée, elle n'avait aucune raison de mentir puisque, pour les femmes, la fécondité est la récompense du mariage et le bienfait des noces. " Ces deux motifs viennent confirmer notre foi. — 3° Pour enlever toute excuse aux vierges qui, par leur imprudence, n'évitent pas le déshonneur. Ce que dit encore S. Ambroise : " Il ne convenait pas de laisser aux vierges dont la conduite a mauvaise réputation le prétexte et l'excuse de voir diffamée jusqu'à la Mère du Seigneur. " 4° Parce qu'il y avait là un symbole de toute l'Église qui, " bien que vierge, a été fiancée à un unique époux, le Christ ", dit S. Augustin. — On peut encore ajouter une cinquième raison à ce que la Mère du Seigneur fût une vierge fiancée : en sa personne sont honorés et la virginité et le mariage, contre les hérétiques qui rabaissent l'un ou l'autre.

Solutions : 1. Il faut croire que la Bienheureuse Vierge Mère de Dieu a voulu se fiancer par une impulsion secrète du Saint-Esprit. Comptant sur le secours divin pour n'avoir jamais à s'unir charnellement, elle a cependant remis cela à la décision divine, si bien que sa virginité n'a subi aucune atteinte.

2. Comme dit S. Ambroise, " le Seigneur a préféré laisser certains mettre en doute son origine plutôt que la pureté de sa mère. Il savait combien est délicate la pudeur d'une vierge et fragile son renom de pureté, et il n'a pas jugé devoir établir la vérité de son origine en faisant mal juger sa mère ". Il faut pourtant savoir que parmi les miracles de Dieu, certains sont de foi comme

celui de l'enfantement virginal et celui de la résurrection du Seigneur, et aussi celui du sacrement de l'autel. Et c'est pourquoi le Seigneur a voulu qu'ils soient plus cachés afin qu'on ait plus de mérite à y croire. Mais certains miracles ont pour but de confirmer la foi, et ceux-là doivent être manifestes.

3. Comme dit S. Augustin, le diable a par nature une grande puissance, mais celle-ci est empêchée par la puissance divine. Et ainsi peut-on dire que si, par la puissance de sa nature, le diable pouvait savoir que la Mère de Dieu n'avait pas été souillée mais était demeurée vierge, Dieu l'empêchait de connaître le mode de l'enfantement divin. Que par la suite le diable ait pu découvrir que Jésus était le Fils de Dieu, cela ne s'y oppose pas, parce qu'il était temps alors pour le Christ de montrer sa puissance contre le diable et de subir la persécution soulevée par celui-ci. Aussi S. Léon dit-il : " Les mages trouvèrent Jésus petit comme un enfant, ayant besoin de l'aide d'autrui, incapable de parler, bref ne différant en rien de tous les autres enfants des hommes. " Cependant S. Ambroise semble appliquer cela plutôt aux membres du diable. En effet, après avoir donné ce motif : de tromper le prince de ce monde, il ajoute : " Mais il a plus encore trompé les princes de ce monde. Car la nature des démons parvient à pénétrer même les choses cachées, mais ceux qui sont absorbés par les vanités de ce monde ne peuvent connaître les réalités divines. "

4. Selon la loi, le châtement des adultères, c'est-à-dire la lapidation était infligée non seulement à la femme déjà fiancée ou mariée, mais encore à la vierge gardée dans la maison paternelle en attendant le mariage. Aussi est-il écrit (Dt 22, 20) : " Si une jeune fille n'a pas été trouvée vierge, elle sera lapidée par les gens de la cité et elle mourra, parce qu'elle a commis une infamie en Israël, en se prostituant dans la maison de son père. " Ou bien l'on peut dire que la Bienheureuse Vierge était de la race d'Aaron, d'où sa parenté avec Élisabeth notée par Luc (1, 36). Or la vierge de race sacerdotale, quand elle se déshonorait, était mise à mort selon le Lévitique (21, 9) : " Si la fille d'un prêtre est surprise à se prostituer et déshonore le nom de son père, elle sera brûlée. " Certains rattachent la parole de S. Jérôme à cette lapidation pour déshonneur.

Article 2 : Y eut-il un vrai mariage entre Marie, mère du Seigneur, et Joseph ?

Objections : 1. S. Jérôme dit que " Joseph fut le gardien de Marie plutôt que son époux ". Mais s'il y avait eu un vrai mariage, Joseph aurait été vraiment son époux.

2. Sur le texte (Mt 1, 16) : " Jacob engendra Joseph époux de Marie ", S. Jérôme nous dit : " Que ce terme d'époux n'évoque pas en toi l'idée de mariage. Souviens-toi que c'est l'habitude des Écritures d'appeler épouses les fiancées. " Or ce qui fait le vrai mariage, ce ne sont pas les fiançailles, mais les noces. Il n'y a donc pas eu mariage entre la Bienheureuse Vierge et Joseph.

3. On lit en S. Matthieu (1, 19) : " Joseph, son époux, parce qu'il était juste et ne voulait pas l'emmener " (dans sa maison pour une cohabitation constante, selon une Glose), " résolu de la répudier secrètement ", c'est-à-dire de retarder la date des noces, explique S. Rémi d'Auxerre. Donc, puisque les noces n'avaient pas été célébrées, il n'y avait pas encore de vrai mariage, d'autant plus qu'après avoir contracté mariage, il n'était plus permis de répudier son épouse.

En sens contraire, il y a l'affirmation de S. Augustin : " Il serait impie de croire que, d'après l'évangéliste, Joseph aurait refusé de prendre Marie pour épouse parce que, sans s'être unie à lui, elle aurait enfanté le Christ en restant vierge. Par cet exemple il est clairement manifesté aux fidèles mariés qu'ils peuvent demeurer de véritables époux et en mériter le nom tout en gardant la continence d'un commun accord, sans avoir de relations conjugales. "

Réponse : On appelle véritable le mariage ou union conjugale qui atteint sa perfection. Or il y a une double perfection pour un être : la première et la seconde. La première perfection d'un être consiste proprement dans sa forme, qui lui donne son espèce. La perfection seconde consiste

dans l'opération par laquelle cet être atteint en quelque sorte sa fin. Or la forme du mariage consiste en l'union indissoluble des esprits, par laquelle chaque époux est tenu de garder une foi inviolable à son conjoint. Quant à la fin du mariage, elle est d'engendrer et d'élever des enfants. On les engendre par l'acte conjugal ; et ils sont élevés par les services que le père et la mère se rendent réciproquement pour nourrir leurs enfants.

Ainsi donc, en ce qui concerne la perfection première du mariage, il faut dire que l'union entre la Vierge Marie, mère de Dieu, et S. Joseph fut un mariage absolument véritable. Car l'un et l'autre ont consenti à l'union conjugale, mais non expressément à l'union charnelle, sauf sous condition : si Dieu le voulait. Aussi l'ange appelle-t-il Marie l'épouse de Joseph quand il dit à celui-ci (Mt 1, 20) : " Ne crains pas de prendre chez toi Marie ton épouse. " Ce que S. Augustin explique ainsi : " Elle est appelée épouse en raison du premier engagement des fiançailles, elle qui n'avait connu et ne devait jamais connaître l'union charnelle. "

Mais quant à la perfection seconde, laquelle s'accomplit par l'acte du mariage, si l'on entend celui-ci de l'union charnelle qui engendre les enfants, ce mariage n'a pas été consommé. Ce qui fait dire à S. Ambroise : " Ne sois pas ému si l'Écriture l'appelle souvent épouse : ce n'est pas pour lui enlever sa virginité, mais pour attester le lien du mariage et la célébration des noces. " — Cependant ce mariage a eu aussi la perfection seconde quant à l'éducation de l'enfant, comme dit S. Augustin : " Tout le bien du mariage est accompli chez les parents du Christ : l'enfant, la fidélité et le sacrement. L'enfant, nous le reconnaissons en le Seigneur Jésus ; la fidélité en ce qu'il n'y eut aucun adultère ; le sacrement en ce qu'il n'y eut aucune séparation. Une seule chose est absente : l'union charnelle. "

Solutions : 1. S. Jérôme prend le mot " époux " en l'entendant d'un mariage consommé.

2. S. Jérôme appelle " noces " l'union nuptiale.

3. Comme dit S. Jean Chrysostome : La Bienheureuse Vierge fut fiancée à S. Joseph de telle manière qu'elle habitait déjà sa maison. " Car si, chez la femme qui conçoit au domicile de son mari, la conception est estimée légitime, ainsi prête-t-on des relations suspectes à celle qui conçoit ailleurs. " Et ainsi la réputation de la Bienheureuse Vierge n'aurait pas été suffisamment sauvegardée par ses fiançailles, si elle n'avait pas déjà habité la maison de Joseph. Aussi la parole " il ne voulait pas l'emmener " se comprend-elle mieux, puisqu'" il ne voulait pas la diffamer en public ", plutôt que dans le fait de la conduire dans sa maison. Aussi l'évangéliste ajoute-t-il " qu'il voulait la répudier en secret ". Bien quelle habitât la maison de Joseph à cause de l'engagement des fiançailles, il n'y avait pas encore eu la célébration solennelle des noces ; et c'est pourquoi il n'y avait pas eu de rapports conjugaux. Aussi, remarque Chrysostome, " l'évangéliste ne dit pas : avant d'être conduite dans la maison de l'époux, car elle y était déjà. En effet, la coutume des anciens était très souvent d'avoir chez eux leurs fiancées. " Et c'est encore pour cela que l'ange dit à Joseph : " Ne crains pas de prendre Marie ton épouse ", c'est-à-dire : " Ne crains pas de célébrer avec elle la solennité des noces. "

Cependant, pour d'autres auteurs, elle n'avait pas encore été introduite dans la maison, elle n'était que fiancée. Mais la première explication s'harmonise mieux avec l'Évangile.

Il faut maintenant étudier en elle-même la conception du Sauveur. I. Quant à la matière à partir de laquelle son corps fut conçu (Q. 31). — II. Quant à l'auteur de cette conception (Q. 32). — III. Quant au mode et à son ordre (Q. 33).

### **QUESTION 30 : L'ANNONCIATION DE LA BIENHEUREUSE VIERGE MARIE**

1. Convenait-il de lui annoncer ce qui allait se faire en elle ? — 2. Qui devait lui faire cette annonce ? — 3. De quelle manière ? — 4. Dans quel ordre ?

Article 1 : Convenait-il d'annoncer à la Bienheureuse Vierge ce qui allait se faire en elle ?

Objections : 1. Cette annonce paraissait uniquement nécessaire pour obtenir son consentement. Mais celui-ci ne paraît pas avoir été nécessaire ; car cette conception par une Vierge avait été annoncée à l'avance par une prophétie de prédestination " qui s'accomplit sans notre décision ", dit une Glose sur S. Matthieu (1, 22). Donc une telle annonciation n'était pas nécessaire.

2. La Bienheureuse Vierge avait la foi en l'incarnation, foi sans laquelle personne ne pouvait être en état de salut parce que, dit l'Apôtre aux Romains (3, 22), " la justice de Dieu est donnée par la foi en Jésus Christ ". Mais lorsque l'on croit quelque chose avec certitude, on n'a pas besoin d'être instruit davantage. Donc il n'était pas nécessaire à la Bienheureuse Vierge que l'incarnation du Fils de Dieu lui soit annoncée.

3. De même que la Bienheureuse Vierge a conçu le Christ corporellement, ainsi toute âme sainte le conçoit spirituellement, ce qui fait dire à S. Paul (Ga 4, 19) : " Mes petits enfants, vous que j'enfante à nouveau jusqu'à ce que le Christ soit formé en vous. " Mais à ceux qui doivent concevoir le Christ spirituellement, une telle conception n'est pas annoncée. Il n'y avait donc pas à annoncer à la Bienheureuse Vierge qu'elle concevrait dans son sein le Fils de Dieu.

En sens contraire, on trouve en S. Luc (1, 31) que l'ange lui a dit : " Voici que tu concevras dans ton sein, et que tu enfanteras un fils. "

Réponse : Il convenait d'annoncer à la Bienheureuse Vierge qu'elle concevrait le Christ.

1° Pour suivre l'ordre qui convenait à cette union du Fils de Dieu avec la Vierge : que son esprit soit informé avant qu'elle le conçoive dans sa chair. Ce qui a fait dire à S. Augustin : " Marie fut plus heureuse de recevoir la foi au Christ que de concevoir la chair du Christ. " Et il ajoute peu après : " Cette intimité maternelle n'aurait servi de rien à Marie, si elle n'avait eu plus de bonheur à porter le Christ dans son cœur que dans sa chair. "

2° Pour lui permettre d'attester avec plus de certitude ce mystère quand elle en avait été instruite par Dieu.

3° Pour qu'elle offrît à Dieu les services volontaires de son dévouement, ce qu'elle fit avec promptitude en disant : " Voici la servante du Seigneur. "

4° Pour montrer ainsi un certain mariage spirituel entre le Fils de Dieu et la nature humaine. Et voilà pourquoi l'annonciation demandait le consentement de la Vierge représentant toute la nature humaine.

Solutions : 1. La prophétie de prédestination s'accomplit sans que notre libre arbitre en soit cause, mais non sans qu'il y consente.

2. La Bienheureuse Vierge avait une foi expresse en l'Incarnation future. Mais son humilité l'empêchait d'avoir une si haute idée d'elle-même. C'est pourquoi il fallait qu'elle en fût instruite.

3. La conception spirituelle du Christ qui se réalise par la foi est bien précédée d'une annonciation par la prédication de la foi selon ce principe " la foi vient de ce qu'on entend " (Rm 10, 17). Cependant cela ne nous donne pas la certitude d'avoir la grâce, mais nous enseigne que la foi reçue par nous est la vraie.

Article 2 : Qui devait faire cette annonce ?

Objections : 1. Les anges suprêmes sont en relation immédiate avec Dieu, dit Denys. Mais la Mère de Dieu a été élevée au-dessus de tous les anges. Il semble donc que le mystère de l'Incarnation aurait dû lui être annoncé immédiatement par Dieu et non par un ange.

2. S'il fallait en cela observer l'ordre commun selon lequel les mystères divins sont annoncés aux hommes par les anges, c'est aussi par l'homme que les mystères divins sont proposés à la femme. Car S. Paul dit (1 Co 14, 34) : " Que les femmes gardent le silence dans l'église ; si elles veulent apprendre quelque chose, qu'elles interrogent leurs maris à la maison. " Il semble donc qu'à la Bienheureuse Vierge le mystère de l'Incarnation aurait dû être annoncé par un homme, étant donné surtout que S. Joseph, son époux, en avait été instruit par un ange (Mt 1, 20).

3. Nul ne peut annoncer comme il faut ce qu'il ignore. Or même les anges les plus élevés n'ont pas connu pleinement le mystère de l'Incarnation ; aussi Denys dit-il qu'il faut leur attribuer la question posée en Isaïe (63, 1) : " Qui est celui-ci qui vient d'Édom ? " Il semble donc qu'aucun ange n'a pu annoncer comme il faut la réalisation de l'Incarnation.

4. Les plus grandes nouvelles doivent être annoncées par les plus grands messagers. Mais le mystère de l'Incarnation est le plus grand de tous ceux qui ont été annoncés aux hommes par les anges. Il semble donc que, s'il devait être annoncé par un ange, celui-ci aurait dû appartenir à l'ordre le plus élevé. Or ce n'est pas le cas de Gabriel, qui appartient à l'ordre des archanges, lequel n'est pas le plus haut, mais l'avant-dernier ; aussi l'Église chante-t-elle : " Nous savons que l'archange Gabriel t'a parlé de la part de Dieu. " Donc l'annonciation n'aurait pas dû, semble-t-il, être faite par l'ange Gabriel.

En sens contraire, il y a cette parole en S. Luc : " L'ange Gabriel fut envoyé par Dieu. . . "

Réponse : Il convenait que le mystère de l'incarnation divine fût annoncé à la Mère de Dieu par un ange, et cela pour trois raisons.

1° Afin d'observer en cela aussi l'ordonnance divine selon laquelle les mystères divins parviennent aux hommes par l'intermédiaire des anges. Aussi Denys enseigne-t-il : " Au divin mystère de l'amour de Jésus pour les hommes, des anges d'abord furent initiés, et ensuite par eux la grâce de cette naissance nous fut communiquée. Ainsi donc le très divin Gabriel révéla à Zacharie que l'enfant qui naîtrait de lui serait le prophète Jean, et à Marie comment s'accomplirait en elle le mystère théarchique de l'ineffable formation de Dieu. "

2° Cela convenait à la régénération du genre humain qui devait être accomplie par le Christ. Aussi Bède dit-il : " Il convenait, pour commencer la restauration de l'humanité, que Dieu envoie un ange à la Vierge qui devait être consacrée par l'enfantement de Dieu. Car la première cause de la perte de l'humanité fut l'envoi à la femme, par le diable, du serpent qui devait la tromper par un esprit d'orgueil. "

3° Cela convenait à la virginité de la Mère de Dieu. Aussi S. Jérôme dit-il : " Il est bien qu'un ange soit envoyé à la Vierge, parce que la virginité a toujours été apparentée aux anges. Certes, vivre hors de la chair quand on est dans la chair, ce n'est pas une vie terrestre, mais céleste. "

Solutions : 1. La Mère de Dieu était supérieure aux anges quant à la dignité à laquelle l'élevait le choix de Dieu. Mais son état de vie la rendait alors inférieure aux anges. Parce que le Christ lui-même, en raison de sa vie exposée à la souffrance, était " abaissé un peu au-dessous des anges " (He 2, 9). Cependant, parce que le Christ était à la fois voyageur et compréhenseur, il n'avait pas besoin d'être instruit des mystères divins par les anges. Mais la Mère de Dieu, qui n'était pas encore dans l'état des compréhenseurs, avait besoin d'apprendre par les anges qu'elle concevrait Dieu.

2. Comme dit S. Augustin c'est à juste titre que la Vierge Marie est considérée comme échappant à certaines lois communes, " car ses conceptions ne se sont pas multipliées et elle n'a pas vécu au pouvoir d'un mari, elle qui avait reçu du Saint-Esprit le Christ dans son sein très pur. " Et c'est pourquoi elle ne devait pas être instruite du mystère de l'Incarnation par un homme, mais par un

ange. C'est pourquoi, en outre, c'est elle qui fut instruite la première, avant Joseph, car elle le fut avant la conception, et Joseph après.

3. Comme le montre bien ce texte de Denys, les anges ont eu connaissance du mystère de l'Incarnation. Leur interrogation témoigne du désir qu'ils avaient d'apprendre plus parfaitement du Christ les raisons de ce mystère, qui sont incompréhensibles pour tout esprit créé. Ce qui fait dire à Maxime le Confesseur, : " Que les anges aient connu par avance l'Incarnation, il ne faut pas en douter. Ce qui leur est demeuré caché, c'est la mystérieuse conception du Seigneur et le mode suivant lequel le Fils, tout entier dans le Père qui l'a engendré, pouvait aussi demeurer tout entier en tous, et aussi dans un sein virginal. "

4. Certains affirment que Gabriel appartient à l'ordre suprême des anges, et c'est pourquoi S. Grégoire écrit : " Il était digne du plus élevé des anges d'annoncer le plus élevé des mystères. " Mais on ne peut en conclure qu'il occupe le premier rang par rapport à tous les ordres ; il est seulement le plus élevé par rapport aux anges, car il appartient à l'ordre des archanges. L'Église l'appelle ainsi, et S. Grégoire dit : " On appelle archanges les messagers des plus hauts mystères. " Il est donc plausible qu'il soit au sommet de l'ordre des archanges et, dit S. Grégoire : " Son nom convient à son office, car Gabriel signifie "force de Dieu". " C'est donc bien par la force de Dieu que devait être annoncé celui qui, Seigneur de l'univers et puissant dans le combat, venait pour vaincre les puissances mauvaises répandues dans l'air.

Article 3 : De quelle manière l'annonciation devait-elle se faire ?

Objections : 1. Selon S. Augustin, " la vision spirituelle est plus noble que la vision corporelle ", et surtout elle convient davantage pour un ange, car par une vision spirituelle on voit l'ange dans sa substance, tandis que dans une vision corporelle on le voit sous une forme corporelle d'emprunt. Il semble donc que l'ange de l'Annonciation est apparu à la Vierge Marie dans une vision intellectuelle.

2. La vision en imagination paraît aussi plus noble que la vision corporelle, de même que l'imagination est une puissance supérieure au sens. Or " l'ange apparut en songe à Joseph " (Mt 1, 20 et 2, 13) selon une vision de l'imagination. Il semble donc qu'il aurait dû apparaître aussi à la Bienheureuse Vierge dans une vision de l'imagination, et non dans une vision corporelle.

3. L'apparition corporelle d'une substance spirituelle ne peut que stupéfier ceux qui la voient, c'est pourquoi on chante : " La Vierge fut épouvantée par la lumière. " Il ne convenait donc pas que cette annonce se fit par une vision corporelle.

En sens contraire, S. Augustin dans un sermon prêche à la Bienheureuse Vierge ces paroles : " L'archange Gabriel vint à moi, le visage brillant, dans un vêtement éclatant, avec une démarche admirable. " Mais cela ne peut appartenir qu'à une vision corporelle. C'est donc sous une forme corporelle que l'ange annonciateur apparut à la Mère de Dieu.

Réponse : L'ange annonciateur apparut à la Mère de Dieu de façon corporelle. Cela convenait pour trois raisons.

1° Quant au contenu de son message. Il venait en effet annoncer l'incarnation du Dieu invisible. Aussi est-il approprié, pour dévoiler ce fait, qu'une créature invisible assume pour apparaître une forme visible. En outre, toutes les apparitions de l'Ancien Testament préfiguraient cette apparition du Fils de Dieu dans la chair.

2° Cela s'accordait avec la dignité de la Mère de Dieu, qui devait accueillir le Fils de Dieu non seulement dans son esprit mais dans ses entrailles. C'est pourquoi non seulement son esprit, mais encore ses sens corporels devaient être réconfortés par la vision de l'ange.

3° Cela convenait à la certitude du message. Nous appréhendons avec plus de certitude ce que nous avons sous les yeux. Aussi Chrysostome dit-il que l'ange ne s'est pas présenté à la Vierge

dans son sommeil, mais de façon visible. " Car, ayant à recevoir de l'ange une grande révélation, elle avait besoin d'une apparition solennelle avant un événement d'une telle importance. "

Solutions : 1. La vision intellectuelle est supérieure à la vision par l'imagination ou par les sens si elle est seule. Mais S. Augustin lui-même dit que la prophétie qui comporte à la fois vision par l'intellect et vision par l'imagination est supérieure à la prophétie qui comporte seulement l'une des deux. Or la Vierge n'a pas perçu seulement une apparition corporelle, mais aussi une illumination intellectuelle. Aussi cette apparition fut-elle plus noble. Elle l'aurait été davantage encore si la Vierge avait vu l'ange lui-même dans sa substance par une vision intellectuelle. Mais l'état de l'homme voyageur ne permettait pas de voir l'ange dans son essence.

2. L'imagination est une puissance plus haut que le sens extérieur ; cependant, parce que le sens est le principe de la connaissance humaine, c'est en lui que réside la plus grande certitude, parce qu'il faut toujours que, dans la connaissance, les principes soient le plus assurés. C'est pourquoi Joseph à qui l'ange est apparu dans son sommeil n'a pas eu une apparition aussi excellente que la Bienheureuse Vierge.

3. Comme dit S. Ambroise : " Nous sommes troublés et hors de notre sens quand nous sommes saisis par la rencontre de quelque puissance supérieure. " Et cela n'arrive pas seulement dans la vision corporelle mais aussi dans celle qui frappe l'imagination. Aussi est-il écrit (Gn 15, 12) : " Au coucher du soleil, un torpeur tomba sur Abraham et un grand effroi le saisit. " Toutefois, ce trouble n'est pas tellement dangereux pour l'homme qu'il devienne nécessaire d'éviter toute apparition angélique. D'abord parce que, du fait que l'homme est soulevé au-dessus de lui-même, ce qui contribue à sa dignité, ses puissances inférieures sont affaiblies, et c'est ce qui produit son trouble ; ainsi, quand la chaleur naturelle se concentre au-dedans de nous, nos extrémités se mettent à trembler. Ensuite parce que, selon Origène, " l'ange qui apparaît connaît la nature humaine et s'empresse de remédier au trouble qu'il produit ". C'est pourquoi l'ange a dit à Zacharie comme à Marie, après ce trouble : " Ne crains pas. " Et c'est pourquoi, comme on le lit dans la vie de S. Antoine : " Le discernement est facile entre esprits bons et mauvais. Car si la joie succède à la crainte, nous savons que ce secours est venu du Seigneur, parce que la sécurité de l'âme indique la présence de la majesté divine. Mais si la terreur persiste, c'est que l'apparition vient de l'ennemi. " L'émoi de la Vierge s'accordait bien avec sa pudeur virginale, parce que, selon S. Ambroise : " C'est le fait des vierges d'être troublées et intimidées chaque fois qu'un homme les aborde, de redouter tout entretien avec un homme. "

Cependant, certains disent que la Bienheureuse Vierge, étant accoutumée aux apparitions angéliques, ne fut pas troublée par la vue de l'ange, mais par l'étonnement d'entendre tout ce que l'ange lui disait, parce qu'elle n'avait pas une si haute idée d'elle-même. Aussi l'évangéliste ne dit pas qu'elle fut troublée par la vue de l'ange, mais par sa parole.

Article 4 : Dans quel ordre s'est accompli l'Annonciation ?

Objections : 1. La dignité de la Mère de Dieu dépend de l'enfant qu'elle conçoit. Mais on doit manifester la cause avant son effet. Donc l'ange aurait dû annoncer à la Vierge la dignité de son enfant avant de proclamer sa dignité en la saluant.

2. La preuve doit être omise dans les matières qui ne soulèvent aucun doute, ou bien on doit commencer par donner la preuve dans ce qui peut être douteux. Or l'ange semble avoir annoncé d'abord ce dont la Vierge douterait, et qui lui ferait demander dans son doute : " Comment cela se fera-t-il ? " Ensuite seulement il a apporté une preuve, tirée de l'exemple d'Élisabeth et de la toute-puissance de Dieu. Donc l'annonciation a été réalisée par l'ange dans un ordre peu satisfaisant.

3. On ne prouve pas le plus par le moins. Mais l'enfantement par une vierge est un plus grand prodige que l'enfantement par une vieille femme. Donc la preuve donnée par l'ange pour faire admettre qu'une vierge concevrait était insuffisante.

En sens contraire, il est écrit (Rm 12, 1) " Tout ce qui vient de Dieu se fait avec ordre. " Or, dit S. Luc, " l'ange fut envoyé par Dieu " pour porter l'annonce à Marie. Donc l'annonciation fut accomplie par l'ange de la façon la mieux ordonnée.

Réponse : L'annonciation s'est accomplie dans un ordre bien adapté. En effet, l'ange avait un triple devoir concernant la Vierge.

1° Rendre son esprit attentif à considérer une si haute réalité. Il le fait en lui adressant une salutation nouvelle et insolite, car, observe Origène " si la vierge avait su qu'une parole semblable avait été adressée à quelqu'un d'autre, car elle avait la science de la loi, jamais une telle salutation ne l'eût apeurée par son étrangeté ".

Dans cette salutation il a mentionné en premier lieu que la Vierge était digne de cette conception lorsqu'il a dit : " pleine de grâce ". Il a révélé qui serait conçu en disant : " Le Seigneur avec toi " et il a annoncé d'avance l'honneur qui en découlait : " Tu es bénie entre toutes les femmes. " 2° Il voulait l'instruire du mystère de l'Incarnation, qui allait s'accomplir en elle. Il l'a fait en annonçant d'avance la conception et l'enfantement : " Voici que tu concevras dans ton sein. . . " et en montrant le mode de la conception, lorsqu'il dit : " le Saint-Esprit viendra sur toi. . . ".

3° Il voulait amener son esprit à consentir. Il le fait par l'exemple d'Élisabeth et un argument tiré de la toute-puissance divine.

Solutions : 1. Rien n'est plus étonnant pour un cœur humble que d'entendre proclamer sa supériorité. Mais l'étonnement rend l'esprit particulièrement attentif. Et c'est pourquoi l'ange, voulant rendre l'esprit de la Vierge attentif à entendre un si grand mystère, a commencé par son éloge.

2. S. Ambroise dit expressément que la Bienheureuse Vierge n'a pas douté des paroles de l'ange. Il dit en effet : " Combien la réponse de la Vierge est plus mesurée que celle du prêtre ! Elle demande : "Comment cela se fera-t-il ?" Et lui réplique : "Comment le saurai-je ?" Il refuse de croire, en refusant de savoir. Mais elle ne doute pas que cela ait lieu, puisqu'elle demande comment cela pourra se faire. "

Cependant S. Augustin semble dire qu'elle a douté " A Marie qui doute de cette conception, l'ange affirme sa possibilité. " Mais un tel doute vient de l'étonnement plus que de l'incrédulité. Et c'est pourquoi l'ange apporte une preuve non pour dissiper l'incrédulité de Marie, mais plutôt pour mettre un terme à son étonnement.

3. Comme dit S. Ambroise " c'est pour cela que beaucoup de femmes stériles ont précédé " Marie, pour que l'on croie que la Vierge enfanterait. Et c'est pourquoi la conception d'une femme stérile chez Elisabeth est invoquée par l'ange non comme un argument contraignant, mais par manière d'exemple préfiguratif. Et c'est pourquoi, afin de confirmer cet exemple, l'ange ajoute un argument décisif tiré de la toute-puissance divine.

Il faut maintenant étudier en elle-même la conception du Sauveur. I. Quant à la matière à partir de laquelle son corps fut conçu (Q. 31). — II. Quant à l'auteur de cette conception (Q. 32). — III. Quant au mode et à son ordre (Q. 33).

### **QUESTION 31 : LA MATIÈRE À PARTIR DE LAQUELLE FUT CONÇU LE CORPS DU SAUVEUR**



1. La chair du Christ a-t-elle été prise d'Adam ? — 2. A-t-elle été prise de David ? — 3. La généalogie du Christ d'après les évangiles. — 4. Convenait-il que le Christ naisse d'une femme ? — 5. Son corps a-t-il été formé du sang le plus pur de la Vierge ? — 6. La chair du Christ a-t-elle existé chez les anciens patriarches selon un élément déterminé ? — 7. La chair du Christ, chez les patriarches, fut-elle sujette au péché ? — 8. Le Christ a-t-il payé la dîme comme étant présent dans son aïeul Abraham ?

Article 1 : La chair du Christ a-t-elle été prise d'Adam ?

Objections : 1. L'Apôtre a écrit (1 Co 15, 47) -. " Le premier homme venu de la terre, est terrestre ; le second homme, venu du ciel, est céleste. " Or le premier homme est Adam et le second, le Christ. Donc le Christ ne vient pas d'Adam, car il a une origine différente.

2. La conception du Christ a dû être hautement miraculeuse. Or former le corps de l'homme avec le limon de la terre est un plus grand miracle que de le former avec une matière humaine tirée d'Adam. Il ne convenait donc pas que le Christ ait tiré sa chair d'Adam, et son corps n'aurait pas dû être formé de la masse du genre humain dérivée d'Adam, mais d'une autre matière.

3. " Le péché est entré dans le monde par un seul homme ", Adam, parce que tous les hommes ont péché originellement du fait qu'ils existaient en lui, comme le montre S. Paul (Rm 5, 12). Mais si le corps du Christ avait été tiré d'Adam, lui-même aurait existé originellement en celui-ci quand il péchait. Donc il aurait contracté le péché originel, ce qui ne convenait pas à la pureté du Christ. Donc son corps n'a pas été formé avec une matière tirée d'Adam.

En sens contraire, il y a l'affirmation de l'Apôtre (He 2, 16) : " jamais le Fils de Dieu n'a assumé des anges, mais c'est la descendance d'Abraham qu'il a assumée. " Or cette descendance a été tirée d'Adam. Donc le corps du Christ a été formé par une matière tirée d'Adam.

Réponse : Le Christ a assumé la nature humaine pour la purifier de la corruption. Or cette nature humaine avait besoin de purification uniquement parce qu'elle avait été atteinte par l'origine viciée qu'elle tenait d'Adam. C'est pourquoi il convenait que le Christ prenne une chair dont la matière venait d'Adam, afin de guérir, en l'assumant, la nature humaine elle-même.

Solutions : 1. Le second homme, le Christ, est appelé céleste non quant à la matière de son corps, mais ou bien quant à la puissance qui a formé son corps, ou même quant à sa divinité. Mais, selon la matière, le corps du Christ était terrestre, comme le corps d'Adam.

2. Nous l'avons dit plus haut le mystère de l'incarnation du Christ est quelque chose de miraculeux, non parce qu'il serait destiné à confirmer la foi, mais en tant qu'il est un article de foi. Et c'est pourquoi il n'est pas requis qu'il soit un miracle parmi les plus grands, comme ceux qui doivent confirmer la foi, mais qu'il soit le mieux accordé à la sagesse divine et le plus profitable au salut de l'homme, ce qui est requis de tous les objets de foi.

On peut dire aussi que dans le mystère de l'Incarnation non seulement on apprécie le miracle d'après la matière de ce qui est conçu, mais davantage d'après le mode de la conception et de l'enfantement, du fait qu'une vierge a conçu et enfanté.

3. Comme nous l'avons dit plus haut, le corps du Christ existait en Adam selon sa substance corporelle, en ce sens que sa matière a dérivé de celle d'Adam, mais non selon un principe séminal, puisqu'elle n'a pas été conçue par le sperme d'un homme. Aussi le Christ n'a-t-il pas contracté le péché originel, comme les autres hommes qui descendent d'Adam par origine séminale.

Article 2 : La chair du Christ a-t-elle été prise de David ?

Objections : 1. S. Matthieu, en composant sa généalogie, l'a conduite jusqu'à Joseph. Or Joseph n'était pas le père du Christ, on l'a dit plus haut. Il ne paraît donc pas que le Christ descende de David.

2. Aaron était de la tribu de Lévi (Ex 6, 16). Marie, mère du Christ, est appelée " parente d'Élisabeth ", qui est " fille d'Aaron " (Le 1, 5). Donc, puisque David était de la tribu de Juda (Mt 1, 3), il apparaît que le Christ ne descendait pas de David.

3. Il est écrit (Jr 22, 30) au sujet de Jéchonias : " Inscrivez cet homme : "Sans enfant" car nul de sa race ne réussira à siéger sur le trône de David. " Donc le Christ ne descendait pas de Jéchonias, ni par conséquent de David, parce que S. Matthieu fait passer par Jéchonias la série des générations à partir de David.

En sens contraire, il est écrit (Rm 1, 3) : le Christ " est issu de la race de David selon la chair ".

Réponse : Le Christ est appelé spécialement le fils de deux anciens Pères : Abraham et David (Mt 1, 1), pour plusieurs raisons.

1° C'est à eux que la promesse du Christ a été adressée spécialement. Car il a été dit à Abraham (Gn 22, 38) : " Toutes les nations de la terre seront bénies dans ta descendance ", ce que S. Paul (Ga 3, 6) applique au Christ : " Les promesses ont été faites au Christ et à sa descendance. L'Écriture ne dit pas : et à ses descendants, comme s'ils étaient plusieurs mais, comme à un seul : "et à sa descendance", c'est-à-dire au Christ. " Quant à David, il lui a été dit (Ps 132, 11) : " C'est le fruit de tes entrailles que je mettrai sur ton trône. " Voilà pourquoi le peuple juif, pour accueillir son roi avec honneur, criait : " Hosanna au fils de David ! " (Mt 21, 9).

2° Le Christ devait être roi, prophète et prêtre. Or Abraham fut prêtre, comme on le voit à ce que le Seigneur lui a dit (Gn 15, 9) : " Prends une génisse de trois ans, etc. " Il fut aussi prophète selon cette parole (Gn 30, 7) : " Il est prophète et il intercédéra pour toi. " Quant à David il fut roi et prophète.

3° C'est avec Abraham qu'a commencé la circoncision (Gn 17, 10). Mais c'est surtout en David que s'est manifestée l'élection divine (1 S 13, 14) : " Le Seigneur s'est cherché un homme selon son cœur. " Et c'est pourquoi le Christ est appelé très spécialement le fils de l'un et l'autre, pour montrer qu'il venait apporter le salut et aux Juifs de la circoncision, et aux païens bénéficiant de l'élection.

Solutions : 1. C'était là l'objection du manichéen Faustus : il voulait prouver que le Christ n'était pas fils de David parce qu'il n'avait pas été conçu par Joseph, qui est le dernier terme de la généalogie selon S. Matthieu. S. Augustin lui répond ainsi : " Puisque le même évangéliste nous dit que l'époux de Marie était Joseph, que la mère du Christ était vierge, et que le Christ est de la descendance de David, que reste-t-il à croire, sinon que Marie n'était pas étrangère à la parenté de David ; qu'elle n'est pas appelée en vain l'épouse de Joseph, à cause de l'union de leurs âmes, bien qu'il n'ait pas eu avec elle de rapports charnels ; et que si la série des générations est poussée jusqu'à Joseph, c'est par considération pour la dignité du mari. Ainsi donc, nous croyons que Marie aussi était de la parenté de David, parce que nous croyons les Écritures qui nous disent l'un et l'autre : et que le Christ descend de David selon la chair, et que Marie est sa mère sans qu'elle eût de commerce avec son époux, mais en demeurant vierge. " S. Jérôme dit en effet : " Joseph et Marie étaient de la même tribu, et d'après la loi il était contraint de l'épouser, comme étant sa parente. Et c'est pourquoi ils se font recenser à Bethléem, comme étant issus de la même souche. "

2. A cette objection S. Grégoire de Nazianze répond que, par décision divine, une race royale s'est unie à une race sacerdotale, afin que le Christ, qui est roi et prêtre, naisse selon la chair de l'une et de l'autre. C'est ainsi qu'Aaron, le premier grand prêtre de la loi ancienne, a pris une épouse dans la tribu de Juda : Élisabeth, fille d'Aminadab. Ainsi donc il a pu se faire que le père d'Élisabeth ait épousé une femme de la race de David, si bien que la Bienheureuse Vierge Marie,

qui descendait de David, était la parente d'Élisabeth. Ou plutôt, inversement, le père de la Bienheureuse Vierge, descendant de David, aurait épousé une descendante d'Aaron.

Ou encore, selon S. Augustin si Joachim, père de la Bienheureuse Vierge, était descendant d'Aaron, comme l'hérétique Faustus l'affirmait d'après certains écrits apocryphes, il faut croire que la mère de Joachim, ou encore son épouse, descendait de David. Ainsi dirions-nous que, de toute façon, Marie descendait de David.

3. L'oracle de Jérémie, selon S. Ambroise ne nie pas que Jéchonias aura des descendants, et ainsi le Christ est de sa race ". Et que le Christ ait régné, cela n'est pas contraire à la prophétie, car il n'a pas été roi avec les honneurs du monde, lui qui a dit (Jn 18, 36) : " Mon règne n'est pas de ce monde. "

Article 3 : La généalogie du Christ d'après les évangiles

Objections : 1. Il semble que la généalogie du Christ ait été mal composée par les évangélistes. Car il est écrit au sujet du Christ (Is 53, 8 Vg) : " Sa génération, qui la racontera ? " Il ne fallait donc pas la raconter.

2. Il est impossible à un seul homme d'avoir deux pères. Or Matthieu dit : " Jacob engendra Joseph, époux de Marie. " Et S. Luc : " Joseph était fils d'Héli. " Leurs affirmations sont donc inconciliables.

3. Ils diffèrent sur d'autres points. En effet, Matthieu, au début de son livre, commençant à Abraham pour descendre jusqu'à Joseph, énumère quarante-deux générations. Luc donne la généalogie du Christ après son baptême ; il commence au Christ et il parcourt soixante-dix-sept générations, compte tenu des deux extrêmes. Il apparaît donc qu'ils rapportent la généalogie du Christ d'une façon inacceptable.

4. Il est écrit (2 R 8, 24) que Joram engendra Ochozias, à qui succéda son fils Joas, à qui succéda son fils Amazias. Ensuite régna son fils Azarias, appelé Ozias, à qui succéda Joathan son fils. Or S. Matthieu dit : " Joram engendra Ozias. " Donc il semble qu'il ait mal composé sa généalogie du Christ, puisqu'il y a omis les noms de trois rois.

5. Tous ceux qui sont énumérés dans la généalogie du Christ ont eu des pères et des mères, et la plupart ont eu des frères, et S. Matthieu, dans sa généalogie du Christ, énumère trois mères seulement : Tamar, Ruth et l'épouse d'Urie. Il nomme les frères de Juda et de Jéchonias, et aussi Pharès et Zara. Luc ne dit rien de tous ces gens. Donc il apparaît que les évangélistes ont mal organisé leur généalogie du Christ.

En sens contraire, il y a l'autorité de l'Écriture.

Réponse : Selon S. Paul (2 Tm 3, 16) : " Toute, l'Écriture sainte est inspirée par Dieu. " Or ce qui est fait par Dieu s'accomplit dans un ordre parfait selon cette parole (Rm 13, 1) : " Tout ce qui vient de Dieu est parfaitement ordonné. " Donc la généalogie du Christ a été présentée par les évangélistes dans un ordre satisfaisant.

Solutions : 1. Comme dit S. Jérôme, Isaïe parle de la génération divine du Christ, tandis que Matthieu rapporte sa génération humaine. Non qu'il explique le mode de l'Incarnation, qui est inexplicable, mais il énumère les ancêtres desquels le Christ procède selon la chair.

2. On a répondu de façon diverse à cette objection, soulevée par Julien l'Apostat. Car certains, comme S. Grégoire de Nazianze, disent que les deux évangélistes nomment les mêmes personnages, mais sous des noms différents, comme ayant chacun deux noms. Mais cela ne tient pas, car Matthieu nomme un fils de David qui est Salomon, et Luc un autre qui est Nathan ; or nous voyons par les livres historiques (2 S 5, 14) qu'ils étaient frères.

Aussi d'autres ont soutenu que Matthieu a donné la généalogie réelle du Christ, et Luc sa généalogie légale, puisqu'il la commence en disant : " Il était, croyait-on, le fils de Joseph. " Car

certains juifs croyaient, à cause des péchés des rois de Juda, que le Messie ne naîtrait pas de David par les rois, mais par une autre branche de simples particuliers.

D'autres encore ont dit que Matthieu énumérait les pères charnels, et Luc, les pères spirituels, appelés pères à cause d'une dignité comparable.

Mais dans le livre Questions sur le Nouveau et l'Ancien Testament on répond : " Il ne faut pas comprendre que Luc fait de Joseph le fils d'Héli, mais que Héli et Joseph furent des ancêtres du Christ, descendant de David selon des lignes différentes. " Aussi est-il dit du Christ (Lc 3, 23) : " On le croyait fils de Joseph ", et que lui encore, le Christ, " était fils d'Héli ". Cela veut dire que le Christ, pour la même raison qui le fait appeler fils de Joseph, peut être appelé fils d'Héli et de tous les descendants de David. L'Apôtre le dit (Rm 9, 5) : " C'est d'eux (les Juifs) que le Christ est né selon la chair. "

S. Augustin propose une triple solution " Trois partis se présentent que l'évangéliste a pu adopter. Ou bien l'un d'eux a nommé le père qui a engendré Joseph, tandis que l'autre a désigné son grand-père maternel, ou l'un de ses parents les plus anciens. — Ou bien l'un était le père naturel de Joseph, et l'autre le père adoptif. — Ou bien, d'après la coutume des Juifs, lorsqu'un homme mourait sans enfants, l'un de ses proches épousait sa femme, et le fils qu'il engendrait était considéré comme celui du mort. " Comme le dit ailleurs S. Augustin, c'était un genre d'adoption légale. Et ce dernier motif est le plus vrai. Il est avancé par S. Jérôme, et Eusèbe de Césarée assure qu'il a été donné par l'historien Jules l'Africain. Ils disent en effet que Nathan et Melchi avaient eu, à des époques différentes, d'une seule et même épouse nommée Estha, plusieurs enfants. Nathan, qui descendait de Salomon l'avait eue le premier pour épouse, et il mourut en laissant un seul fils du nom de Jacob. Après sa mort, sa veuve, que la loi n'empêchait pas d'épouser un autre homme, avait été épousée par Melchi qui était de la même tribu, mais non de la même lignée. Melchi en avait eu un fils, appelé Héli. C'est ainsi que, nés de deux pères différents, Jacob et Héli, ont été frères utérins. L'un d'eux, Jacob, son frère Héli étant mort sans enfants, épousa, conformément à la loi la femme de son frère et engendra Joseph, qui était son fils selon la nature mais qui, selon la disposition de la loi est devenu le fils d'Héli. Et voilà pourquoi Matthieu dit " Jacob engendra Joseph ", tandis que Luc, qui suit la génération légale, ne dit d'aucun homme qu'il " engendra).

Et le Damascène a beau dire que la Bienheureuse Vierge se rattachait à Joseph selon cette origine par laquelle son père s'appelait Héli, puisqu'il dit qu'elle descendait elle-même de Melchi, il faut croire aussi qu'elle est issue de Salomon, de quelque manière, par ces anciens énumérés par Matthieu, dont on dit qu'il établit une généalogie selon la chair, d'autant plus que, selon S. Ambroise, le Christ descend de Jéchonias.

3. Comme dit S. Augustin, " Matthieu avait cherché à suggérer le rôle royal du Christ, Luc son rôle sacerdotal. Aussi la généalogie de Matthieu symbolise-t-elle que le Christ s'est chargé de nos péchés " en tant que, par son origine charnelle, il a assumé la ressemblance de notre chair de péché. Dans la généalogie de Luc est symbolisée la purification de nos péchés, qui s'opère par le sacrifice du Christ. " Et c'est pourquoi Matthieu énumère les générations dans un ordre descendant, et Luc dans un ordre ascendant. " De là vient encore que " Matthieu fait Descendre Jésus de David par Salomon parce que c'est avec la mère de celui-ci que David a péché. Luc remonte vers David par Nathan car Dieu avait pardonné le péché de David par un prophète de ce nom. "

Il en découle encore ceci : " Matthieu, voulant marquer que le Christ était descendu jusqu'à notre condition mortelle, a rappelé, dès le début de son évangile, sa généalogie descendante, d'Abraham jusqu'à Joseph, et jusqu'à la naissance du Christ lui-même. Quant à Luc, il a inséré

sa généalogie non au début de son évangile mais après le baptême du Christ, et voici pourquoi : en plaçant sa généalogie au moment où Jean (1, 29) rend ce témoignage : "Voici celui qui enlève le péché du monde", Luc tenait surtout à ce que l'on considère le Christ comme le prêtre chargé d'effacer les péchés ; en suivant un ordre ascendant qui passe par Abraham pour aboutir à Dieu, il laissait entendre que c'est avec Dieu que, purifiés et pardonnés, nous sommes réconciliés.

" C'est ainsi à juste titre que Luc a indiqué, dans sa généalogie, l'ordre d'adoption, car c'est par adoption que nous sommes fils de Dieu, tandis que par la génération charnelle, le Fils de Dieu est devenu fils de l'homme. Luc a montré assez clairement que s'il a dit Joseph fils d'Héli, ce n'est pas parce que celui-ci l'avait engendré, mais parce qu'il l'avait adopté. Il l'a fait comprendre en nommant Adam lui-même "fils de Dieu", alors que Dieu l'a créé. "

Le nombre de quarante se rapporte au temps de la vie présente, à cause des quatre parties du monde où nous menons cette vie sous le règne du Christ. Or quarante contient quatre fois dix, et le nombre dix lui-même résulte de l'addition des nombres qui vont de un à quatre. Le nombre dix pourrait aussi se rapporter au décalogue, le nombre quatre à la vie présente, ou encore aux quatre évangiles, selon lesquels le Christ règne en nous. Voilà pourquoi, remarque encore S. Augustin, : " Matthieu, pour mettre en valeur la personne royale du Christ, a énuméré quarante personnages, sans compter le Christ lui-même. " Mais ce calcul ne se comprend que si, comme le veut S. Augustin, Jéchonias, qui vient à la fin de la deuxième série de quatorze générations, est le même que celui mentionné au début de la troisième série. D'après S. Augustin, cette double mention de Jéchonias signifie que " par lui s'est fait un détour vers les nations étrangères, quant il fut déporté à Babylone ; cela préfigurait que le Christ passerait des peuples circoncis aux nations des incirconcis ".

S. Jérôme dit qu'il y a eu deux Joachim, ou Jéchonias, le père et le fils, qui figurent tous deux dans la généalogie du Christ, comme le prouve le nombre des générations que l'évangéliste répartit en trois séries de quatorze. Ce qui monte à quarante-deux personnes. Et ce nombre saint convient encore à la sainte Église. Car ce nombre vient de six, qui signifie le labeur de la vie présente, et de sept qui signifie le repos de la vie future, et six fois sept fait quarante-deux. En outre, quatorze, formé par l'addition de dix et de quatre peut se rattacher à la même signification attribuée à quarante, qui est le produit des mêmes chiffres par multiplication.

Quant au nombre employé par Luc dans sa généalogie du Christ, il symbolise l'universalité des péchés. " Car dix, comme chiffre de la justice, apparaît dans les dix commandements de la loi. Or le péché consiste à transgresser la loi. Mais le chiffre qui transgresse dix, c'est onze. " Or sept symbolise l'universalité " parce que tout le temps se déroule selon le chiffre de sept jours ". Sept fois onze fait soixante dix-sept. C'est ainsi que ce chiffre symbolise l'universalité des péchés enlevés par le Christ.

4. Selon S. Jérôme " la race de l'impie Jézabel s'étant mêlée à celle de Joram, l'évangéliste en fait disparaître le souvenir jusqu'à la troisième génération pour qu'elle ne soit point placée dans la généalogie de la sainte Nativité. " Et ainsi, dit Chrysostome, " autant Jéhu a été béni pour avoir exercé la vengeance sur la maison d'Achab et Jézabel, autant la maison de Joram a été maudite à cause de la fille de l'impie Achab et de Jézabel, si bien que ses enfants ont été retranchés du nombre des rois jusqu'à la quatrième génération, comme il est écrit (Ex 20, 5) : " Je punis le péché du père sur les enfants, jusqu'à la troisième et quatrième génération. "

Il faut encore noter que d'autres rois furent des pécheurs, parmi ceux qui figurent dans la généalogie du Christ, mais leur impiété ne fut pas constante. Car, comme on le lit au livre des Questions sur le Nouveau et l'Ancien Testament, " Salomon fut pardonné comme roi par le

mérite de son père, et Roboam par celui de son descendant Asa. Tandis que l'impiété des trois rois dont nous parlions fut constante.

5. Comme dit S. Jérôme : " La généalogie du Sauveur ne comporte la mention d'aucune sainte femme, mais seulement de celles que blâme l'Écriture, pour faire comprendre que celui qui étant venu pour les pécheurs, descendant de pécheurs, effacerait les péchés de tous. " C'est ainsi qu'on nomme Tamar qui est blâmée pour ses relations avec son beau-père ; Rahab, qui était une prostituée ; Ruth qui était une étrangère ; et Bethsabée, l'épouse d'Urie, qui commit l'adultère. Mais celle-ci n'est pas désignée par son nom mais par celui de son mari, pour indiquer qu'elle eut conscience de l'adultère et de l'homicide, tandis qu'on nomme son mari pour rappeler le souvenir du péché de David. Et Luc ne mentionne pas ces femmes parce qu'il veut présenter le Christ comme celui qui expie les péchés.

Matthieu mentionne les frères de Juda afin de montrer qu'ils appartiennent au peuple de Dieu, tandis qu'Ismaël, frère d'Isaac, et Ésaü, frère de Jacob, ont été séparés du peuple de Dieu, ce pourquoi la généalogie du Christ les omet. Si les frères de Juda sont mentionnés, c'est aussi pour exclure tout orgueil nobiliaire, car beaucoup des frères de Juda étaient fils de servantes, mais ils étaient tous à égalité patriarches et chefs de tribus. Pharès et Zara sont nommés ensemble, dit S. Ambroise parce qu'ils montrent les deux vies que doivent mener les peuples : selon la loi, symbolisée par Zara ; selon la foi, symbolisée par Pharès.

Quant aux frères de Jéchonias, Matthieu les nomme parce que tous ont régné à diverses époques, ce qui ne s'était pas produit avec les autres rois. Et c'est aussi parce qu'ils se ressemblent dans leur iniquité et dans leur misère.

Article 4 : Convenait-il que le Christ naisse d'une femme ?

Objections : 1. Le sexe masculin est plus noble que le sexe féminin. Mais il convenait souverainement que le Christ assume ce qui est parfait dans la nature humaine. Il apparaît donc qu'il n'aurait pas dû prendre sa chair à la femme, mais plutôt à l'homme, comme Ève fut formée à partir du côté d'Adam.

2. Celui qui est conçu par la femme est enfermé dans son sein. Dieu qui " remplit le ciel et la terre " (Jr 23, 24) ne peut donc s'enfermer dans ces étroites limites. Il semble donc qu'il n'aurait pas dû être conçu par la femme.

3. Ceux qui sont conçus par la femme subissent une certaine impureté. Comme il est dit dans le livre de Job (25, 4) : " L'homme serait juste devant Dieu ? Il serait pur, l'enfant de la femme ? " Or le Christ est la Sagesse de Dieu, dont il est écrit (Sg 7, 24) : " Rien de souillé n'entre en elle. " Il ne semble donc pas qu'il aurait dû prendre chair de la femme.

En sens contraire, il y a la parole de S. Paul (Ga 4, 4) : " Dieu envoya son Fils, né d'une femme. "

Réponse : Le Fils de Dieu aurait pu à son gré tirer sa chair humaine de n'importe quelle matière, mais il fut souverainement convenable qu'il prît chair de la femme.

1° Parce qu'ainsi la nature humaine tout entière a été ennoblie. Aussi S. Augustin dit-il : " Il fallait que la libération de l'homme apparaisse dans les deux sexes. Donc, puisque c'est l'humanité mâle qu'il convenait d'assumer, comme le sexe le plus honorable, il convenait que la libération du sexe féminin apparaisse du fait que cet homme naîtrait de la femme. "

2° Parce que cela garantit la réalité de l'Incarnation. Aussi S. Ambroise dit-il : " Tu trouveras dans le Christ beaucoup de choses conformes à la nature, et beaucoup de choses qui la dépassent. Il était conforme à la condition naturelle qu'il fût dans le sein d'une femme. Mais il était au-dessus de cette condition qu'une vierge conçoive, qu'une vierge enfante. Afin que tu croies qu'il était Dieu, lui qui transformait la nature ; et qu'il était homme, lui qui naîtrait d'un être humain "

selon la nature. " Et S. Augustin : " Si Dieu tout-puissant avait créé un homme je ne sais comment, mais non à partir d'un sein maternel, et qu'il l'eût présenté subitement à nos regards, n'aurait-il pas fortifié le sentiment d'une illusion ? On aurait cru qu'il n'avait aucunement assumé un homme réel. Et lui, qui produit tout de façon admirable, il aurait détruit l'œuvre de sa miséricorde ? Au contraire, médiateur entre Dieu et l'homme, réunissant dans l'unité de sa personne l'une et l'autre nature, il a voulu surélever l'habituel par l'insolite, et atténuer l'insolite par l'habituel. " 3° Parce que cela complète les diverses manières dont l'homme a été engendré. En effet, le premier homme a été tiré " du limon de la terre ", sans le concours de l'homme ni de la femme. Ève a été tirée de l'homme sans l'intervention d'une femme. Les autres hommes sont engendrés à la fois par l'homme et par la femme. Un quatrième mode de production : être issu de la femme sans intervention de l'homme a été pour ainsi dire laissé au Christ comme lui appartenant en propre.

Solutions : 1. Le sexe masculin est plus noble que le sexe féminin ; c'est pourquoi le Christ a pris la nature humaine avec le sexe masculin. Toutefois, afin que le sexe féminin ne soit pas méprisé, il convenait que le Christ prenne chair d'une femme. C'est ce qui fait dire à S. Augustin : " Ne vous méprisez pas vous-mêmes, hommes : le Fils de Dieu a revêtu un homme. Ne vous méprisez pas vous-mêmes, femmes. le Fils de Dieu est né d'une femme. "

2. Comme dit S. Augustin contre Faustus qui employait cette objection : " La foi catholique croit que le Christ Fils de Dieu est né, selon la chair, d'une vierge ; mais elle n'entend aucunement l'enfermer dans le sein d'une femme comme s'il n'était pas ailleurs, comme s'il avait abandonné le gouvernement du ciel et de la terre, comme s'il s'était éloigné du Père. Mais c'est vous, manichéens, qui ne pouvez aucunement comprendre ces mystères, avec un cœur incapable de dépasser les images corporelles. "

Et comme il dit ailleurs : " Ces hommes ont un esprit incapable de se représenter autre chose que des corps, dont aucun ne peut être tout entier partout, puisqu'il doit se trouver différemment, dans ses parties innombrables, en divers endroits. La nature de l'âme est bien différente de celle des corps. Et combien plus encore la nature de Dieu, créateur de l'âme et du corps ! Lui, il peut être tout entier partout sans qu'un lieu le contienne ; il peut venir dans un endroit sans s'éloigner de celui où il était ; il sait qu'il peut s'en aller d'un lieu sans quitter celui où il était venu. "

3. Dans la conception de l'homme par la femme il n'y a rien d'impur en tant que c'est l'œuvre de Dieu, comme il est dit dans les Actes (10, 15) : " Ce que Dieu a créé, garde-toi de le déclarer impur. " Cependant, il y a là une certaine impureté provenant du péché, pour autant que toute conception s'accompagne de convoitise charnelle dans l'union de l'homme et de la femme. Mais cela était absent de la conception du Christ, nous l'avons montré. Si cependant il y avait là une impureté, elle ne souillerait pas le Verbe de Dieu qui ne peut, en aucune manière, subir de changement ou d'altération. D'où cette interrogation formulée par S. Augustin : " Dieu parle, le créateur de l'homme : Qu'est-ce qui t'émeut dans cette naissance ? je n'ai pas été conçu dans la convoitise charnelle. La mère dont je devais naître, c'est moi qui l'ai créée. Si le rayon de soleil peut dessécher les immondices des égoûts sans en être souillé, combien plus la splendeur de la lumière éternelle peut-elle purifier ce qu'elle irradie, sans être elle-même salie! "

Article 5 : Le corps du Christ a-t-il été formé du sang le plus pur de la Vierge ?

Objections : 1. On dit dans une collecte " Seigneur, tu as voulu que ton Verbe prît chair dans le sein de la Vierge Marie. . . " Mais la chair est autre chose que le sang. Donc le corps du Christ n'est pas tiré du sang de la Vierge.

2. De même que la femme a été formée miraculeusement de l'homme, ainsi le corps du Christ a été formé miraculeusement de la Vierge. Mais on ne dit pas que la femme a été formée du sang

de l'homme, mais plutôt de sa chair et de ses os, selon la Genèse (2, 23) : " Cette fois, celle-ci est chair de ma chair et os de mes os. "

Il semble donc que le corps du Christ non plus n'aurait pas dû être formé du sang de la Vierge, mais de sa chair et de ses os.

3. Le corps du Christ était de la même espèce que les corps des autres hommes. Mais ceux-ci ne sont pas formés du sang le plus pur, mais du sperme et du sang menstruel. Il apparaît donc que le corps du Christ non plus ne fut pas conçu du sang le plus pur de la Vierge.

En sens contraire, S. Jean Damascène écrit " Le Fils de Dieu s'est édifié une chair animée par l'âme raisonnable, à partir du sang le plus chaste et le plus pur de la Vierge. "

Réponse : Comme nous l'avons dit plus haut dans la conception du Christ, ce qui est conforme aux conditions de la nature, c'est qu'il soit né d'une femme ; ce qui dépasse la nature, c'est qu'il soit né d'une vierge. Or la condition naturelle dans la génération d'un animal, c'est que la femme fournisse la matière, et que le principe actif de la génération vienne du mari, comme le prouve Aristote. Or la femme qui conçoit des œuvres de l'homme n'est pas vierge. Et c'est pourquoi le mode surnaturel consiste en ce que, dans cette génération-là, le principe actif a été la vertu divine ; mais le mode naturel consiste en ce que la matière de laquelle son corps a été conçu était semblable à celle que fournissent les autres femmes pour la conception de leur enfant. Or cette matière, selon le Philosophe, n'est pas un sang quelconque, mais le sang qu'une transformation ultérieure, due à la puissance génératrice de la mère, rend apte à la conception. C'est donc d'une telle matière que le corps du Christ fut conçu.

Solutions : 1. Puisque la Bienheureuse Vierge était de la même nature que les autres femmes, il s'ensuit qu'elle avait de la chair et des os de même nature. Or la chair et les os des autres femmes sont des parties en acte de leur corps, qui confèrent à celui-ci son intégrité ; et c'est pourquoi on ne peut rien en soustraire sans détruire ou diminuer le corps. Le Christ, venant réparer ce qui était détruit, ne devait infliger ni destruction ni diminution à l'intégrité de sa mère, nous l'avons déjà dit. Et c'est pourquoi le Christ ne devait pas être formé de la chair ou des os de la Vierge, mais de son sang, car celui-ci n'est pas encore une partie en acte du corps, mais il est tout le corps en puissance, dit Aristote. Et c'est pourquoi l'on dit qu'il a pris chair de la Vierge, non parce que la matière de son corps aurait été de la chair en acte, mais du sang, qui est de la chair en puissance.

2. Comme nous l'avons dit dans la première Partie, Adam avait été créé comme un principe de la nature humaine. A ce titre il avait dans son corps de la chair et des os qui ne rassortissaient pas à son intégrité personnelle mais seulement à sa fonction de principe. Et c'est de cela que la femme a été formée, sans aucun dommage pour lui. Mais dans le corps de la Vierge il n'y avait rien de tel qui eût permis la formation du corps du Christ sans destruction du corps maternel.

3. La semence de la femme n'est pas apte à la génération ; c'est une semence imparfaite, et qui le demeure en raison de l'insuffisance de la puissance féminine. Et c'est pourquoi une telle semence n'est pas la matière nécessairement requise à la conception, selon le Philosophe. C'est pourquoi il n'y en eut pas dans la conception du Christ, d'autant plus que, tout imparfaite qu'elle soit, cette semence est émise, comme le sperme de l'homme, avec une certaine convoitise ; or, dans cette conception virginale, la convoitise ne pouvait avoir de place et c'est pourquoi S. Jean Damascène, écrit : " Le corps du Christ n'a pas été conçu par un processus séminal. "

Quant au sang menstruel, il contient une impureté naturelle, comme les autres superfluités que le corps élimine parce qu'il n'en a pas besoin. La conception ne se fait pas avec ce sang corrompu, mais avec un sang plus pur et plus parfait qu'une transformation rend apte à cette fin. Néanmoins, dans la conception des autres hommes, ce sang, pur par lui-même, conserve une



certaine impureté due à la sensualité ; car il n'est attiré dans le lieu propre à la génération que par l'union de l'homme et de la femme. Mais cela n'a pas existé dans la conception du Christ. C'est en effet par l'opération du Saint-Esprit que ce sang s'est amassé dans le sein de la Vierge pour former le corps du Christ. Voilà pourquoi S. Jean Damascène a écrit que le corps du Christ a été " formé du sang le plus pur et le plus chaste de la Vierge ".

Article 6 : La chair du Christ a-t-elle existé chez les anciens patriarches selon un élément déterminé ?

Objections : 1. S. Augustin dit que la chair du Christ a existé chez Adam et Abraham " selon sa substance corporelle ". Mais celle-ci est quelque chose de déterminé. Donc la chair du Christ existait chez Adam, Abraham et les autres ancêtres selon un élément déterminé.

2. Il est écrit (Rm 1, 3) que le Christ " est né de la semence de David selon la chair ". Mais la semence de David était en lui un élément déterminé. Donc le Christ existait en David selon un élément déterminé et, au même titre, chez les autres pères.

3. Le Christ s'apparente au genre humain en tant qu'il a pris de lui sa chair. Or, si cette chair n'a pas existé en Adam selon un élément déterminé, il semble qu'elle n'ait aucune parenté avec le genre humain, qui descend d'Adam. Elle est plutôt apparentée à d'autres réalités d'où la matière de sa chair a été prise. Il apparaît donc que la chair du Christ a existé en Adam et d'autres pères selon un élément déterminé.

En sens contraire, selon S. Augustin de quelque manière que le Christ ait existé en Adam, Abraham et les autres pères, tous les autres hommes y ont existé aussi, mais la réciproque n'est pas vraie. Or les autres hommes n'ont pas existé en Adam et Abraham selon une matière déterminée, mais seulement selon leur origine, comme nous l'avons établi dans la première Partie. Donc le Christ non plus ni, pour la même raison, chez les autres patriarches.

Réponse : Comme nous l'avons dit plus haut, la matière du corps du Christ, ce ne furent pas la chair et les os de la Bienheureuse Vierge, ni quoi que ce soit qui ait été en acte une partie de son corps, mais son sang qui est de la chair en puissance. Or tout ce qui était en la Sainte Vierge comme reçu de ses parents a été en acte une partie de son corps. Donc rien de tout cela ne fut la matière du corps du Christ. Et c'est pourquoi il faut dire que le corps du Christ n'a pas existé en Adam ni chez les autres pères selon un élément déterminé, en ce sens qu'une partie du corps d'Adam, ou d'un autre, pourrait être désignée avec précision comme devant fournir une matière déterminée pour former le corps du Christ ; il n'y a existé que par son origine, comme la chair des autres hommes. En effet, le corps du Christ se rattache au corps d'Adam et des autres patriarches par l'intermédiaire du corps de sa mère. Donc ce corps n'a pas existé dans les patriarches autrement que le corps de sa mère, qui n'a pas existé chez ses ancêtres selon une matière déterminée, pas plus que les corps des autres hommes, comme nous l'avons dit dans la première Partie.

Solutions : 1. Lorsque l'on dit que le Christ a existé en Adam selon sa substance corporelle, il ne faut pas le comprendre en ce sens que le corps du Christ aurait existé en Adam comme une substance corporelle ; mais que la substance corporelle du corps du Christ, c'est-à-dire la matière qu'il a prise de la Vierge, a existé en Adam comme en son principe actif, non comme dans son principe matériel. Ainsi, par la vertu génératrice d'Adam, et de ses autres descendants jusqu'à la Bienheureuse Vierge, cette matière a été préparée à recevoir le corps du Christ. Mais cette matière ne fut pas formée dans le corps du Christ par une vertu séminale venue d'Adam. Et c'est pourquoi l'on peut dire que le Christ a existé en Adam originellement selon sa substance corporelle, mais non par raison séminale.

2. Bien que le corps du Christ n'ait pas existé en Adam et chez les autres ancêtres par raison séminale, le corps de la Bienheureuse Vierge, qui a été conçu par la semence d'un homme, a été conçu ainsi. C'est pourquoi on peut dire que le Christ " est né de la semence de David selon la chair ", par l'intermédiaire de la Bienheureuse Vierge et en raison de son origine.

3. La parenté du Christ avec le genre humain consiste en une ressemblance spécifique. Or celle-ci ne tient pas à la matière éloignée, mais à la matière prochaine, et selon le principe actif qui engendre un être spécifiquement semblable à lui. Ainsi donc la parenté du Christ avec le genre humain est suffisamment sauvegardée du fait que le corps du Christ a été formé du sang de la Vierge, qui a son origine en Adam et les autres patriarches. Peu importe pour cette parenté d'où vient la matière du sang de la Vierge ; cela n'a pas d'importance non plus dans la génération des autres hommes, comme nous l'avons dit dans la première Partie.

Article 7 : La chair du Christ, chez les patriarches, fut-elle sujette au péché ?

Objections : 1. Il est écrit (Sg 7, 25) de la Sagesse divine : " Rien de souillé ne s'introduit en elle ", c'est-à-dire dans le Christ qui est " Sagesse de Dieu " (1 Co 1, 24). Donc la chair du Christ n'a jamais été souillée par le péché.

2. Le Damascène écrit : " Le Christ a assumé les prémices de notre nature. " Mais dans son premier état la chair humaine n'était pas atteinte par le péché. Donc la chair du Christ n'en a été atteinte ni en Adam ni chez les autres Pères.

3. S. Augustin dit : " La nature humaine a toujours eu, avec la blessure, le remède à la blessure. " Or ce qui est infecté ne peut être le remède à la blessure, mais c'est cela plutôt qui a besoin de remède. Donc il y a toujours eu dans la nature humaine quelque chose de non infecté, d'où le corps du Christ a été ensuite formé.

En sens contraire, le corps du Christ ne se rattache à Adam et aux autres Pères que par l'intermédiaire de la Bienheureuse Vierge sa mère, dont il a pris chair. Mais le corps de la Bienheureuse Vierge fut conçu tout entier dans le péché originel, nous l'avons dit plus haut ; et ainsi même, selon qu'il a existé chez les Pères, il fut sujet au péché. Donc la chair du Christ, selon qu'elle a existé chez les Pères, a été sujette au péché.

Réponse : Lorsque nous disons que le Christ, selon sa chair, a existé en Adam et les autres ancêtres, nous le comparons, lui ou sa chair, à Adam et aux autres ancêtres. Or il est évident que leur condition est différente de celle du Christ, car les ancêtres ont été soumis au péché, et le Christ en a été totalement indemne. Or dans cette comparaison il y a deux manières de se tromper. La première est d'attribuer au Christ ou à sa chair la condition qui fut celle des ancêtres, par exemple si nous disons que le Christ a péché en Adam parce qu'il a, d'une certaine manière, existé en lui. Ce qui est faux, parce qu'il n'a pas existé en Adam de telle sorte que le péché d'Adam parvienne jusqu'à lui, car il ne descend pas d'Adam selon la loi de la convoitise ou par raison séminale, nous l'avons dit.

On se trompe d'une autre manière si l'on attribue aux patriarches la condition du Christ ou de sa chair, en ce sens que la chair du Christ, selon qu'elle existait en lui, n'était pas sujette au péché, si bien qu'en Adam et les autres Pères il y aurait eu une partie du corps qui n'ait pas été sujette au péché, parce que postérieurement elle devait servir à former le corps du Christ, comme certains l'ont soutenu. Mais cela est impossible. D'abord parce que, comme on l'a vu à l'article précédent, il n'y a pas eu chez Adam et les autres Pères un élément déterminé, qu'on pût distinguer du reste de la chair comme on distingue le pur de l'impur, nous l'avons dit aussi. Ensuite, c'est impossible parce que, la chair humaine étant atteinte par le péché du fait qu'elle est conçue par convoitise, elle est souillée tout entière par le péché. C'est pourquoi il faut dire que

toute la chair des anciens pères fut sujette au péché, et qu'il n'y avait en elle aucune partie qui échappât au péché et dont, par la suite, le corps du Christ serait formé.

Solutions : 1. Le Christ a assumé la chair du genre humain non pas soumise au péché, mais purifiée de toute atteinte de péché. Et c'est pourquoi rien de souillé ne s'introduit dans la Sagesse de Dieu.

2. On dit que le Christ a " assumé les prémices de notre nature " en ce sens qu'il en a revêtu la condition première, c'est-à-dire qu'il a assumé une chair indemne de péché comme celle de l'homme avant la chute. Mais on ne veut pas signifier par là que cette chair du premier homme a toujours conservé cette pureté, comme si cette chair d'un homme ordinaire devait demeurer indemne de péché jusqu'à la formation du corps du Christ.

3. Avant le Christ il y avait dans la nature humaine une blessure en acte : l'infection du péché originel. Tandis que le remède à la blessure n'y était pas en acte, mais seulement par la vertu de son origine, en tant que la chair du Christ devait descendre de ces patriarches.

Article 8 : Le Christ a-t-il payé la dîme comme étant présent dans son aïeul Abraham ?

Objections : 1. D'après l'Apôtre (He 7, 9), Lévi, arrière-petit-fils d'Abraham, a payé la dîme en la personne d'Abraham parce que, lorsque celui-ci versa la dîme à Melchisédech, Lévi était présent dans ses reins. Donc le Christ aussi a payé la dîme en la personne d'Abraham.

2. Le Christ est de la descendance d'Abraham selon la chair qu'il a reçue de sa mère. Mais celle-ci a payé la dîme dans la chair d'Abraham, donc le Christ au même titre.

3. Selon S. Augustin, " ce qui était soumis à la dîme dans la chair d'Abraham, c'est ce qui avait besoin de guérison ". Or ce qui avait besoin de guérison, c'est toute chair sujette au péché. Et puisque c'était le cas de la chair du Christ, nous l'avons dit à l'article précédent, il apparaît qu'en Abraham la chair du Christ a payé la dîme.

4. Cela ne semble en aucune manière déroger à la dignité du Christ. Car si le père d'un pontife paie la dîme à un prêtre, rien n'empêche son fils, qui est pontife, d'être supérieur au simple prêtre. Que le Christ ait payé la dîme en ce qu'Abraham l'a payée à Melchisédech, n'empêche pas le Christ d'être supérieur à Melchisédech.

En sens contraire, S. Augustin affirme : " Le Christ n'a pas payé la dîme en Abraham parce que sa chair n'a pas trouvé en celui-ci l'inflammation d'une blessure mais la matière d'un remède. "

Réponse : Selon la perspective de l'épître aux Hébreux, il faut dire que par sa présence dans les reins d'Abraham le Christ n'a pas payé la dîme. En effet, l'Apôtre prouve que le sacerdoce selon l'ordre de Melchisédech est supérieur au sacerdoce lévitique. Il en donne comme preuve qu'Abraham a payé la dîme à Melchisédech, alors que Lévi, à qui appartient le sacerdoce légal, était déjà dans ses reins. Si le Christ, lui aussi, avait payé la dîme en Abraham, son sacerdoce ne serait pas selon l'ordre de Melchisédech, mais d'une nature inférieure. Et c'est pourquoi il faut dire que le Christ n'a pas offert la dîme, comme Lévi, dans les reins d'Abraham.

En effet, celui qui acquitte la dîme garde neuf parts pour lui et donne la dixième ; cette dixième part est symbole de perfection, car elle est en quelque sorte le terme de tous les nombres qui vont jusqu'à dix. Celui qui paie la dîme atteste donc qu'il est imparfait par rapport au décimateur à qui il reconnaît la perfection. Or l'imperfection du genre humain vient du péché ; elle a besoin de la perfection de celui qui guérit le péché. Et guérir le péché est réservé au Christ, dont il est dit (Jn 1, 29) qu'il est " l'Agneau qui enlève le péché du monde ".

Mais Melchisédech préfigurait le Christ comme le prouve l'Apôtre (He 7). Donc, du fait qu'Abraham a versé la dîme à Melchisédech, il avoue en figure que lui, qui a été conçu dans le péché, et avec lui tous ceux qui descendent de lui, pour ce motif qu'ils contracteraient le péché originel, ont besoin de la guérison apportée par le Christ. Or Isaac, Jacob, Lévi et tous les autres

ont existé en Abraham comme devant descendre de lui non seulement selon leur substance corporelle, mais aussi selon la raison séminale par laquelle on contracte le péché originel. Et c'est pourquoi tous ont payé la dîme, c'est-à-dire ont préfiguré leur besoin d'être guéris par le Christ. Lui seul a existé en Abraham de telle façon qu'il ne descendrait pas de lui selon la raison séminale, mais selon la substance corporelle. Et c'est pourquoi il a préexisté en Abraham non comme ayant besoin de guérison, mais plutôt comme étant le remède à la blessure. Voilà pourquoi il n'a pas payé la dîme dans les reins d'Abraham.

Solutions : 1. Cela répond à la première objection.

2. Parce que la Bienheureuse Vierge a été conçue dans le péché originel, elle a existé en Abraham comme ayant besoin de guérison. Et c'est pourquoi elle y a payé la dîme, comme descendant de lui par raison séminale. Il n'en est pas ainsi pour le corps du Christ, on vient de le dire.

3. On dit que la chair du Christ fut sujette au péché dans les anciens Pères selon la condition qu'elle avait chez ces anciens qui ont payé la dîme. Mais non selon la condition qu'elle eut comme existant en acte dans le Christ, qui n'a pas payé la dîme.

4. Le sacerdoce lévitique se transmettait selon l'origine charnelle. Aussi n'existait-il pas moins chez Abraham que chez Lévi. Aussi en payant la dîme à Melchisédech comme à son supérieur, Abraham montre-t-il que le sacerdoce de Melchisédech, en tant que celui-ci préfigure le Christ, est plus grand que le sacerdoce lévitique. Or le sacerdoce du Christ ne vient pas de l'origine charnelle, mais d'une grâce spirituelle. Aussi un pontife, dont le père aurait reconnu la supériorité d'un prêtre en lui offrant la dîme, peut-il lui même demeurer supérieur à ce prêtre, non pas en raison de son origine charnelle, mais en vertu de sa grâce spirituelle, qu'il détient du Christ.

### **QUESTION 32 : LE PRINCIPE ACTIF DE LA CONCEPTION DU CHRIST**

1. Le Saint-Esprit a-t-il été le principe actif de la conception du Christ ? — 2. Peut-on dire que le Christ a été conçu du Saint-Esprit ? — 3. Peut-on dire que le Saint-Esprit est père du Christ selon la chair ? — 4. La Bienheureuse Vierge a-t-elle eu un rôle actif dans la conception du Christ ?

Article 1 : Le Saint-Esprit a-t-il été le principe actif de la conception du Christ ?

Objections : 1. Selon S. Augustin a, " les œuvres de la Trinité sont indivises, comme son essence ". Or c'est une œuvre divine que réaliser la conception du Christ. Il apparaît donc que cela ne doit pas s'attribuer au Saint-Esprit plus qu'au Père et au Fils.

2. S. Paul écrit (Ga 4, 4) : " Quand vint la plénitude des temps, Dieu envoya son Fils, né d'une femme ", ce que S. Augustin explique ainsi : " Assurément il a été envoyé par celui qui l'a fait naître " d'une femme. Mais l'envoi du Fils est attribué surtout au Père, comme on l'a montré dans la première Partie. Donc la conception selon laquelle il est né de la femme doit être attribuée surtout au Père.

3. On lit dans les Proverbes (9, 1) : " La Sagesse s'est bâti une maison. " Or la Sagesse de Dieu, c'est le Christ en personne selon S. Paul (1 Co 1, 24) : " Le Christ, puissance de Dieu et sagesse de Dieu. " La maison de cette Sagesse est le corps du Christ qu'on appelle son temple d'après S. Jean (2, 21) : " Il disait cela du temple de son corps. " Il apparaît donc que réaliser la conception du corps du Christ doit être surtout attribué au Christ et non au Saint-Esprit.

En sens contraire, S. Luc a cette affirmation (1, 35) : " L'Esprit Saint viendra sur toi. "

Réponse : La conception du corps du Christ est l'œuvre de toute la Trinité. Cependant on l'attribue au Saint-Esprit pour trois raisons.

1° Cela convient au motif de l'Incarnation envisagé du côté de Dieu. En effet, l'Esprit Saint est l'amour du Père et du Fils, comme nous l'avons établi dans la première Partie. Or, que le Fils de Dieu ait assumé la chair dans un sein virginal, cela vient d'un très grand amour de Dieu : " Dieu a tellement aimé le monde, qu'il a donné son Fils unique " (Jn 3, 16).

2° Cela convient au motif de l'Incarnation envisagé du côté de la nature assumée. On veut dire par là que cette assumption de la nature humaine par le Fils de Dieu dans l'unité de sa personne ne vient pas de ses mérites mais uniquement de la grâce, laquelle est attribuée au Saint-Esprit : " Il y a diversité de grâces, mais c'est le même Esprit " (2 Co 12, 4). Ce qui fait dire à S. Augustin : " Le mode par lequel le Christ est né du Saint-Esprit nous fait comprendre la grâce de Dieu ; par elle l'homme, au moment même où sa nature a commencé d'exister, a été uni au Verbe de Dieu dans une si intime unité de personne que lui-même était identiquement Fils de Dieu. "

3° Cela convient au terme de l'Incarnation, qui consiste en ce que cet homme, une fois conçu, était le Saint et le Fils de Dieu, deux effets que l'on attribue au Saint-Esprit. Car c'est par lui que les hommes deviennent fils de Dieu, selon l'Apôtre (Ga 4, 6) : " La preuve que vous êtes des fils, c'est que Dieu a envoyé dans nos cœurs l'esprit de son Fils qui crie : Abba ! Père ! " Et en outre il est " l'Esprit de sanctification " (Rm 2, 4). Donc, comme nous-mêmes sommes sanctifiés spirituellement par le Saint-Esprit pour devenir fils adoptifs de Dieu, ainsi le Christ a-t-il été conçu dans la sainteté par le Saint-Esprit pour être Fils de Dieu selon la nature divine. C'est ainsi que, selon une Glose, le début du texte de Paul : " Celui qui a été établi fils de Dieu avec puissance. . . " est éclairé par ce qui suit immédiatement : " selon l'Esprit qui sanctifie ", c'est-à-dire par le fait qu'il est conçu de l'Esprit Saint. Et l'ange annonciateur, parce qu'il dit d'abord : " Le Saint-Esprit viendra sur toi " conclut : " C'est pourquoi l'être saint qui naîtra sera appelé Fils de Dieu. "

Solutions : 1. Sans doute, l'œuvre de conception est commune à toute la Trinité ; cependant, suivant tel ou tel aspect on peut l'attribuer à chacune des personnes. Ainsi l'on attribue au Père l'autorité sur la personne de son Fils qui, par la conception, a assumé la nature humaine ; au Fils, l'assomption même de la chair ; mais au Saint-Esprit la formation du corps que le Fils a assumé. Le Saint-Esprit est en effet l'Esprit du Fils, selon l'épître aux Galates (4, 6) : " Dieu a envoyé l'Esprit de son Fils. " De même que, dans la génération des autres hommes, la force de l'âme contenue dans la semence forme le corps par l'intermédiaire de l'esprit vital que renferme celle-ci, de même, la force de Dieu, qui est le Christ selon S. Paul (1 Co 1, 24), a formé, par l'intermédiaire de l'Esprit Saint, le corps qu'il a assumé. Et c'est ce que montrent encore les paroles de l'ange : " L'Esprit Saint viendra sur toi " comme pour préparer et former la matière du corps du Christ ; et " la force du Très-Haut ", c'est-à-dire le Christ, " te couvrira de son ombre ". Selon S. Grégoire, " la lumière divine incorporelle recevra en toi un corps humain ; car l'ombre naît d'une lumière et d'un corps ". Le Très-Haut désigne ici le Père, dont le Fils est la force.

2. Dans l'Incarnation, la mission se rapporte à la personne qui l'assume et qui est envoyée par le Père. La conception se rapporte au corps assumé par la personne, lequel est formé par l'opération du Saint-Esprit. Et c'est pourquoi, bien que mission et conception s'identifient dans le sujet, comme elles diffèrent en raison, envoyer est attribué au Père, réaliser la conception est attribué au Saint-Esprit, mais assumer la chair est attribué au Fils.

3. Comme dit S. Augustin " la maison du Christ peut s'entendre en un double sens. Car la première maison, c'est l'Église, qu'il a bâtie par son sang. Ensuite on peut appeler maison son corps, de même que celui-ci est appelé un temple. L'œuvre du Saint-Esprit est l'œuvre du Fils de Dieu à cause de leur unité de nature et de volonté " .

Article 2 : Peut-on dire que le Christ a été conçu du Saint-Esprit ?

Objections : 1. Sur ce texte (Rm 11, 36) : " Tout est à partir de lui, par lui et en lui ", la Glose de S. Augustin remarque : " Il faut prendre garde qu'il ne dit pas "de lui" (de ipso) mais "à partir de lui" (ex ipso). "A partir de lui" sont le ciel et la terre, parce qu'il les a créés. Mais non "de lui" parce qu'ils ne sont pas de sa substance. " Mais l'Esprit Saint n'a pas formé le corps de sa substance. On ne doit donc pas dire que le Christ a été conçu " de " l'Esprit Saint.

2. Le principe actif par lequel un être est conçu se comporte comme la semence dans la génération. Mais ce n'a pas été le fait du Saint-Esprit dans la génération du Christ. S. Jérôme écrit : " Nous ne disons pas, comme certains le pensent avec une grande impiété, que le Saint-Esprit a tenu lieu de père, ton créateur ? N'est-ce pas lui qui t'a façonné, formé et créé ? " Mais l'Esprit Saint a fait le corps du Christ, comme on l'a dit aux articles précédents. Donc l'Esprit Saint doit être appelé père du Christ, en raison du corps qu'il a formé.

En sens contraire, S. Augustin déclare : " le Christ n'est pas né fils du Saint-Esprit, mais fils de la Vierge Marie ".

Réponse : Les noms de père, de mère et de fils sont la conséquence d'une génération ; non pas génération quelconque, mais génération au sens propre d'êtres vivants, et surtout d'animaux. Nous ne disons pas, en effet, que le feu est fils du feu qui l'engendre, sinon peut-être par métaphore. Mais nous parlons ainsi des animaux, dont la génération est plus parfaite. Cependant, tout ce qu'engendrent les animaux n'est pas appelé fils. Comme dit S. Augustin, nous ne disons pas que le cheveu, qui vient de l'homme, soit fils de l'homme ; et nous ne disons pas non plus que l'homme qui naît soit fils de la semence, parce que ni le cheveu ne ressemble à l'homme, ni le nouveau-né de la semence ne ressemble à celle-ci, mais à l'homme qui engendre. Et si la ressemblance est parfaite, il y aura filiation parfaite aussi bien sur le plan humain que sur le plan divin. Aussi y a-t-il en l'homme une certaine ressemblance imparfaite en tant qu'il a été créé à l'image de Dieu, et en tant qu'il a été recréé selon la ressemblance de la grâce ; et c'est pourquoi des deux manières l'homme peut être appelé fils de Dieu : et parce qu'il a été créé à son image, et parce qu'il est venu à la ressemblance que donne la grâce.

Or il faut considérer que, lorsqu'un nom convient selon son sens parfait à un être, on ne doit pas le lui appliquer suivant les sens imparfaits qu'il comporte. Par exemple, Socrate étant un homme dans toute la propriété de cette raison d'homme, on ne devra pas dire de lui qu'il est un homme au sens où l'est un portrait, même à supposer que Socrate lui-même ressemble à un autre homme. Or le Christ est Fils de Dieu selon une parfaite raison de filiation ; aussi, bien que selon la nature humaine il ait été créé et justifié, il ne doit être appelé Fils de Dieu ni en raison de la création ni en raison de la justification, mais seulement en raison de la génération éternelle qui fait de lui le Fils du Père seul. Et voilà pourquoi on ne doit l'appeler d'aucune manière ni Fils du Saint-Esprit, ni même Fils de toute la Trinité.

Solutions : 1. Le Christ a été conçu de la Vierge Marie qui lui fournissait la matière d'une ressemblance spécifique, et c'est pourquoi on l'appelle son fils. Mais, en tant qu'homme, il a été conçu du Saint-Esprit comme d'un principe actif, mais non selon la ressemblance spécifique d'un fils à l'égard de son Père. Et c'est pourquoi le Christ n'est pas appelé fils du Saint-Esprit.

2. Les hommes spirituellement formés par le Saint-Esprit ne peuvent être appelés fils de Dieu selon une raison parfaite de filiation ; et c'est pourquoi ils sont appelés fils de Dieu selon une filiation imparfaite, en vertu de la ressemblance divine que leur donne la grâce et qui vient de la Trinité tout entière. Mais, comme on vient de le dire, le cas du Christ est différent.

3. La même réponse vaut pour cette objection.

Article 4 : La Bienheureuse Vierge a-t-elle eu un rôle actif dans la conception du Christ ?

Objections : 1. S. Jean Damascène écrit " L'Esprit Saint venant sur la Vierge, l'a purifiée et lui a donné la force de recevoir le Verbe de Dieu en même temps que de l'engendrer. " Or elle avait déjà par nature, comme toutes les femmes, la force passive d'engendrer. Donc la vertu qu'il lui a donnée était active, et elle a joué un rôle actif dans la conception du Christ.

2. Toutes les puissances de l'âme végétative sont des puissances actives selon le Commentateur d'Aristote. Or la puissance génératrice, tant du père que de la mère, est une puissance de l'âme végétative. Il y a donc chez la femme comme chez l'homme une contribution active à la conception de l'enfant.

3. Dans la conception, la femme fournit la matière à partir de laquelle le corps de l'enfant est formé par la nature. Mais la nature est un principe intrinsèque de mouvement. Il apparaît donc que précisément par la matière qu'elle a fournie à la conception du Christ, la Bienheureuse Vierge a été un principe actif.

En sens contraire, le principe actif de la génération est appelé raison séminale. Mais, dit S. Augustin, le corps du Christ " a été pris à cette seule matière corporelle du corps de la Vierge, selon le plan divin de sa conception et de sa formation, sans recours à une raison séminale humaine. " Donc la Bienheureuse Vierge n'est pas intervenue activement dans la conception du corps du Christ.

Réponse : Certains prétendent que, dans la conception du Christ, la Bienheureuse Vierge a agi activement de deux façons : par une force naturelle, et par une force surnaturelle.

Tout d'abord par une force naturelle. Ils avancent en effet que dans toute matière naturelle il y a un principe actif. Autrement, croient-ils, il n'y aurait pas de transformation naturelle. En cela ils se trompent. Car une transformation n'est pas seulement naturelle quand un principe intrinsèque est actif ; elle l'est encore quand ce principe n'est que passif. Le Philosophe le dit expressément : dans les corps lourds et légers, le principe du mouvement naturel n'est pas actif, mais uniquement passif. Et il n'est pas possible que la matière agisse pour se donner une forme à elle-même, puisqu'elle n'est pas en acte. Il est pareillement impossible qu'un être se meuve lui-même s'il ne se compose pas de deux parties, l'une motrice, l'autre mue, ce qui arrive seulement dans les êtres animés comme il est prouvé dans le même ouvrage.

En second lieu, d'après ces mêmes théologiens, la Vierge aurait agi par une force surnaturelle. Dans la conception, la mère fournirait non seulement une matière, le sang menstruel, mais aussi une semence qui, mêlée à celle de l'homme, aurait une vertu active dans la génération. Or, la Bienheureuse Vierge n'ayant produit aucune semence à cause de sa parfaite virginité, le Saint-Esprit lui aurait octroyé surnaturellement, dans la conception du Christ, la force active qu'exerce ordinairement la mère. Mais ce raisonnement ne tient pas. Car, dit Aristote, " tout être existe en vue de son opération ". Or la nature n'aurait pas distingué les deux sexes pour l'œuvre de la génération, si l'action du père n'était pas différente de celle de la mère. Dans la génération on distingue l'action de l'agent et celle du patient. Il reste donc que toute la force active vient du père, tandis que la mère n'est que principe passif. Et c'est la raison pour laquelle dans les plantes, où les deux forces, active et passive, sont mêlées, il n'y a pas de distinction entre mâle et femelle. Donc, parce que la Bienheureuse Vierge n'a pas été chargée d'être le père du Christ, mais sa mère, il s'ensuit qu'elle n'a pas reçu de puissance active dans la conception du Christ. Car, si elle avait agi activement, elle aurait été le père du Christ ; si, comme certains le disent, elle n'avait rien fait, il s'ensuivrait que cette puissance active lui aurait été donnée pour rien. Il faut donc tenir que dans la conception du Christ, la Bienheureuse Vierge n'a exercé aucune activité, elle n'a fourni que la matière. Néanmoins, avant la conception, elle a été active en préparant la matière, pour qu'elle soit apte à la conception.

Solutions : 1. Cette conception a comporté trois privilèges : d'échapper au péché originel ; de venir non de l'homme seul, mais de Dieu et de l'homme ; d'être une conception virginale. Et ces trois privilèges lui sont venus du Saint-Esprit. Du premier S. Jean Damascène dit : " L'Esprit Saint, venant sur la Vierge, l'a purifiée ", c'est-à-dire qu'il l'a préservée de concevoir ayant le péché originel. Relativement au deuxième il dit " Il lui a donné la force de recevoir le Verbe de Dieu ", c'est-à-dire de le concevoir. Et quant au troisième, il dit : " en même temps que de l'engendrer ", c'est-à-dire qu'en demeurant vierge, elle puisse engendrer, non certes d'une manière active, mais d'une manière passive, comme les autres mères qui tiennent cela de la semence du père.

2. Chez la mère la puissance génératrice est imparfaite, en regard de celle du père. Aussi, de même que, dans les arts, l'art subalterne dispose la matière, tandis que l'art supérieur, selon Aristote, imprime la forme ; de même, la vertu génératrice de la femme prépare la matière, et la vertu active du mari communique la forme à la matière préparée.

3. Nous venons de le dire, pour qu'une transformation soit naturelle, il n'est pas exigé qu'il y ait dans la matière un principe actif, mais seulement un principe passif.

### **QUESTION 33 : LE MODE ET L'ORDRE DE LA CONCEPTION DU CHRIST**

1. Le corps du Christ a-t-il été formé au premier instant de sa conception ? — 2. A-t-il été animé dès ce premier instant ? — 3. A-t-il été assumé par le Verbe dès ce premier instant ? — 4. Cette conception a-t-elle été naturelle ou surnaturelle ?

Article 1 : Le corps du Christ a-t-il été formé au premier instant de sa conception ?

Objections : 1. On lit en S. Jean (2, 20) : " Ce temple a été construit depuis quarante-six ans ", ce que S. Augustin explique ainsi : " Ce nombre convient parfaitement à la perfection du corps du Christ. " Et ailleurs : " Il n'est pas absurde de dire qu'on a bâti en quarante-six ans le Temple qui préfigurait son corps, de sorte qu'il y eut autant de jours pour la formation du corps du Seigneur qu'il y eut d'années pour la construction du Temple. " Le corps du Christ ne fut donc pas parfaitement formé dès le premier instant de sa conception.

2. Sa formation exigeait un mouvement local, le sang très pur de la Vierge ayant à passer de son corps dans le lieu favorable à la génération. Or aucun corps ne peut se mouvoir localement de façon instantanée, comme le prouve Aristote, parce que le temps du mouvement se divise selon la division du mobile.

3. Le corps du Christ fut formé du sang le plus pur de la Vierge, comme on l'a établi plus haut. Or ce sang n'a pu être au même instant du sang et de la chair, car la même matière aurait alors existé en même temps sous deux formes. Il y a donc eu un instant ultime où cette matière a cessé d'être du sang, et un instant où elle a commencé à être de la chair. Mais entre ces deux instants il y a un temps intermédiaire. Il s'ensuit que le corps du Christ a été formé non instantanément, mais pendant un certain temps.

4. De même que la puissance qui fait grandir exige un temps déterminé pour agir, de même la puissance génératrice, car l'une comme l'autre est une puissance naturelle ressortissant à l'âme végétative. Mais le corps du Christ a grandi pendant un temps déterminé, comme celui des autres hommes, car on lit en S. Luc (2, 52) : " Il progressait en sagesse et en âge. " Il semble donc qu'au même titre la formation de son corps, qui ressortit à la puissance génératrice, ne s'est pas réalisée instantanément mais dans le délai fixé pour cette formation chez les autres hommes.

En sens contraire, il y a cette affirmation de S. Grégoire : " A l'annonce de l'ange et à la venue de l'Esprit Saint, aussitôt que le Verbe est dans le sein de la Vierge, il devient chair. "



Réponse : Dans la conception du corps du Christ il faut envisager trois phases : 1) le mouvement local du sang vers le lieu de la génération ; 2) la formation du corps à partir de telle matière ; 3) la croissance qui l'amène à sa quantité parfaite.

C'est dans la phase intermédiaire que se réalise la raison de conception proprement dite ; la première phase ne fait qu'y préparer, et la troisième en est la conséquence.

La première phase n'a pu être instantanée parce que c'est contraire à la raison même de mouvement local chez n'importe quel corps, dont les parties n'entrent que successivement dans un lieu nouveau.

Pareillement la troisième phase est forcément successive, parce que la croissance ne peut se faire sans mouvement local, et aussi parce que cette croissance provient de la vertu de l'âme agissant dans le corps déjà formé, et qui ne peut agir que dans le temps.

Mais la formation même du corps, en quoi consiste principalement la conception, s'est produite en un instant pour un double motif. D'abord à cause de la vertu infinie de l'agent, c'est-à-dire du Saint-Esprit, par qui le corps du Christ est formé, nous l'avons dit récemment. En effet, un principe actif peut disposer la matière d'autant plus rapidement que sa puissance est plus grande. Aussi l'agent d'une puissance infinie peut-il instantanément disposer la matière à la forme qui lui est due.

Ensuite cette formation a été instantanée du côté de la personne du Christ dont le corps se formait. Car il ne lui convenait pas d'assumer un corps humain qui n'aurait pas été formé. Mais, si la conception avait exigé un certain délai avant la formation complète, la conception n'aurait pu être attribuée tout entière au Fils de Dieu, car on ne la lui attribue qu'en raison de l'assomption d'un corps humain. Et c'est pourquoi, au premier instant où la matière s'est trouvée rassemblée et parvenait au lieu de la génération, le corps du Christ a été parfaitement formé et assumé. Et c'est ainsi que l'on peut dire que le Fils de Dieu lui-même a été conçu, — ce que l'on ne pourrait dire autrement.

Solutions : 1. Les deux textes de S. Augustin ne se rapportent pas uniquement à la formation du corps du Christ, mais aussi à sa croissance jusqu'au temps de l'enfement. Aussi le nombre de jours indiqués amène à sa perfection le temps de neuf mois que le Christ a passés dans le sein de la Vierge.

2. Le mouvement local en question ne fait pas partie de la conception proprement dite, mais fi la précède.

3. On peut fixer non pas l'instant ultime où cette matière était encore du sang, mais la fin du temps qui se relie sans aucun intervalle au premier instant où fut formée la chair du Christ. Et cet instant fut aussi la fin du temps du mouvement local de la matière jusqu'au lieu de la génération.

4. La croissance se fait bien par la puissance de croissance de celui-là même qui grandit ; tandis que la formation du corps se fait par la puissance génératrice non de celui qui est engendré, mais de celui qui engendre par sa semence, dans laquelle opère la vertu formatrice dérivée de l'âme du père. Or le corps du Christ n'a pas été formé à partir d'une semence virile, nous l'avons dit, mais de l'opération du Saint-Esprit. Il a donc fallu que cette formation soit digne du Saint-Esprit. Mais la croissance du corps du Christ s'est faite par la puissance de l'âme du Christ ; et puisque cette âme est de la même espèce que la nôtre, fi fallait que son corps augmente de la même manière que ceux des autres hommes, pour montrer la réalité de sa nature humaine.

Article 2 : Le corps du Christ a-t-il été animé dès le premier instant de sa conception ?

Objections : 1. Le pape S. Léon écrit à Julien d'Éclane : " La chair du Christ n'était pas d'une autre nature que la nôtre ; et son âme ne lui a pas été insufflée par un autre principe qu'à nous. " Mais l'âme des autres hommes ne leur est pas infusée au premier moment de leur conception.

Donc l'âme ne devait pas être infusée dans le corps du Christ au premier instant de sa conception.

2. L'âme, comme toute forme matérielle, requiert une quantité déterminée de matière. Or, au premier instant de sa conception, le corps du Christ n'a pas eu autant de volume qu'en ont les corps des autres hommes au moment de leur animation. Autrement, s'il avait continué à se développer, ou bien il serait né trop tôt, ou bien il aurait été à sa naissance plus gros que les autres enfants. La première hypothèse contredit S. Augustin affirmant que le Christ est resté neuf mois dans le sein de sa mère. La seconde contredit le pape S. Léon pour qui " les mages trouvèrent l'enfant Jésus, qui ne différait en rien de l'ensemble des enfants des hommes ".

3. Partout où il y a un avant et un après, il y a forcément plusieurs instants. Mais, selon le Philosophe, la génération de l'homme requiert un avant et un après : il y a d'abord le vivant, ensuite l'animal et ensuite l'homme. Donc l'animation du Christ ne pouvait se réaliser au premier instant de sa conception.

En sens contraire, S. Jean Damascène nous dit : " C'est en même temps qu'il y a eu la chair, la chair du Verbe de Dieu, et la chair animée par une âme rationnelle et intellectuelle. "

Réponse : Pour que la conception soit attribuée au Fils de Dieu lui-même, comme nous le confessons quand nous disons dans le Symbole. " Qui a été conçu du Saint-Esprit ", nous devons dire que le corps même, pendant qu'il était conçu, était assumé par le Verbe de Dieu. Or nous avons montré plus haut que le Verbe de Dieu a assumé le corps par l'intermédiaire de l'âme, et l'âme par l'intermédiaire de l'esprit, c'est-à-dire de l'intellect. Aussi a-t-il fallu qu'au premier instant de sa conception le corps du Christ soit animé par une âme rationnelle.

Solutions : 1. Le principe de l'insufflation de l'âme peut être envisagé de deux côtés. D'une part, selon la disposition du corps, et à cet égard l'âme n'a pas été insufflée au corps du Christ autrement qu'aux corps des autres hommes. De même en effet qu'un homme reçoit son âme aussitôt que son corps est formé, de même le Christ. Mais d'autre part on peut envisager ce principe seulement par rapport au temps. Et ainsi, parce que le corps du Christ fut parfaitement formé plus tôt que le nôtre, c'est plus tôt aussi qu'il fut animé.

2. L'âme ne peut être infusée que dans une matière ayant atteint un certain volume ; mais ce volume admet une certaine latitude, il peut être plus ou moins grand. Le volume que le corps possède quand l'âme lui est infusée est proportionnel au volume parfait auquel il parviendra en grandissant, si bien que les corps des hommes destinés à avoir une grande taille sont déjà plus volumineux au moment de leur animation. La taille du Christ à l'âge parfait était dans un juste milieu, auquel était proportionné le volume que son corps avait à l'époque où les corps des autres hommes sont animés ; il était cependant plus petit au moment de son animation. Cependant ce petit volume a été suffisant, comme chez les hommes de petite taille, dont les corps sont animés malgré leur petit volume.

3. Ce que dit là le Philosophe s'applique à la génération des autres hommes, parce que c'est de façon progressive que leur corps se forme et se dispose à recevoir l'âme. Étant d'abord imparfaitement disposé, il reçoit une âme imparfaite. Ensuite, quand il est parfaitement disposé, il reçoit une âme parfaite. Mais le corps du Christ, à cause de la puissance infinie de l'agent, fut instantanément disposé de façon parfaite. Aussi reçut-il dès le premier instant une forme parfaite, c'est-à-dire une âme rationnelles.

Article 3 : Le corps du Christ a-t-il été assumé par le Verbe dès le premier instant de sa conception ?

Objections : 1. Ce qui n'existe pas ne peut être assumé. Mais la chair du Christ a commencé d'exister par la conception. Il apparaît donc qu'elle fut assumée par le Verbe de Dieu après avoir été conçue.

2. Le Verbe de Dieu a assumé la chair du Christ par l'intermédiaire de l'âme rationnelle. Mais c'est au terme de la conception que la chair a reçu cette âme, et donc que celle-ci fut assumée. Or, au terme de la conception, elle était déjà conçue. Donc elle fut conçue d'abord, et assumée ensuite.

3. Chez tout être engendré, ce qui est imparfait précède dans le temps ce qui est parfait, comme le montre Aristote. Mais le corps du Christ est engendré. Donc, il n'est pas parvenu à l'ultime perfection, qui consiste dans l'union du Verbe de Dieu dès le premier instant de la conception ; la chair fut conçue d'abord, et assumée ensuite.

En sens contraire, S. Augustin nous dit " Tiens avec la plus grande fermeté et ne doute aucunement que la chair du Christ n'a pas été conçue dans le sein de la Vierge avant d'être prise par le Verbe. "

Réponse : Comme nous l'avons déjà dit, c'est au sens propre que Dieu s'est fait homme, mais nous ne disons pas au sens propre que l'homme est devenu Dieu. Parce que Dieu a assumé ce qui appartient à l'homme sans que cela ait d'abord existé comme subsistant par soi avant d'être pris par le Verbe. Or, si la chair du Christ avait été conçue avant d'être unie au Verbe, elle aurait eu à ce moment une hypostase autre que celle du Verbe de Dieu. Ce qui est contraire à la notion d'Incarnation, selon laquelle le Verbe de Dieu s'est uni à la nature humaine et à tous ses éléments dans l'unité de son hypostase ; et il ne convenait pas que le Verbe de Dieu détruise par son union l'hypostase préexistante de la nature humaine ou de l'un de ses éléments. C'est pourquoi il est contraire à la foi de soutenir que la chair du Christ a d'abord été conçue, et ensuite assumée par le Verbe de Dieu.

Solutions : 1. Si la chair du Christ n'avait pas été formée ou conçue en un instant, mais dans une succession de temps, il faudrait choisir une de ces hypothèses : ou bien que le Verbe s'est uni à ce qui n'était pas encore de la chair, ou bien que la conception de la chair précéda son assumption. Or, puisque nous soutenons que la conception fut instantanément parfaite, il s'ensuit que, dans cette chair, l'acte de la conception et son résultat ont été simultanés. Et, selon S. Augustin : " Nous disons que le Verbe de Dieu a été conçu par son union à la chair, et que cette chair elle-même a été conçue par l'incarnation du Verbe. "

2. Cela répond aussi à la deuxième objection. Car c'est simultanément, quand cette chair a été conçue, qu'elle reçoit conception et animation.

3. Dans le mystère de l'Incarnation on n'envisage pas une montée, comme si une réalité préexistante se haussait jusqu'à la dignité de l'union, selon la position de l'hérétique Photin. On doit plutôt considérer l'Incarnation comme une descente, en tant que le Verbe de Dieu a assumé l'imperfection de notre nature, selon sa parole en S. Jean (6, 38. 51) : " je suis descendu du ciel. " Article 4 : La conception du Christ a-t-elle été naturelle ou surnaturelle ?

Objections : 1. Le Christ est appelé fils de l'homme selon la conception de sa chair. Or il est véritablement et par nature fils de l'homme comme il est véritablement et par nature le Fils de Dieu. Donc sa conception fut naturelle.

2. Aucune créature ne réalise une action miraculeuse. Mais la conception du Christ est attribuée à la Bienheureuse Vierge, qui n'est qu'une créature ; car on dit que la Vierge a conçu le Christ. Il apparaît donc que cette conception n'a pas été miraculeuse mais naturelle.

3. Pour qu'une transformation soit naturelle il suffit que son principe passif soit naturel, comme on l'a vu plus haut. Mais le principe passif dans la conception du Christ a été naturel du côté de sa mère, on le voit par ce qui a été dit. Donc la conception du Christ fut naturelle.

En sens contraire, Denys écrit : " Le Christ faisait les actions de l'homme d'une manière surhumaine, et c'est ce que montre la Vierge qui conçoit surnaturellement. "

Réponse : Selon S. Ambroise, " tu rencontreras dans ce mystère beaucoup de choses conformes à la nature, et beaucoup supérieures à la nature ". En effet, si nous considérons la conception du côté de la matière fournie par la mère, tout est naturel. Mais si nous la considérons du côté de son principe actif, tout est miraculeux. Or, le jugement que l'on porte sur un être quelconque doit tenir compte de sa forme plus que de sa matière, et de l'agent plus que du patient. Il s'ensuit que la conception du Christ doit être dite absolument miraculeuse et surnaturelle, bien qu'elle soit naturelle à certains égards.

Solutions : 1. Le Christ est dit fils de l'homme au sens naturel en tant qu'il a une nature humaine véritable, par laquelle il est fils d'homme, bien qu'il l'ait reçue miraculeusement. C'est ainsi qu'un aveugle recouvrant la vue a bien une vision naturelle par la puissance visuelle qu'il a reçue d'un miracle.

2. La conception est attribuée à la Bienheureuse Vierge non parce qu'elle en serait le principe actif, mais parce qu'elle a fourni la matière de la conception et que celle-ci s'est accomplie dans son sein.

3. Un principe passif naturel suffit pour une transformation naturelle quand il est mû lui-même d'une manière naturelle et ordinaire par un principe qui lui est propre. Mais cela n'a pas lieu dans le cas envisagé. C'est pourquoi la conception du Christ ne peut pas être appelée purement naturelle.

### **QUESTION 34 : LA PERFECTION DU CHRIST DÈS SA CONCEPTION**

1. Au premier instant de sa conception, le Christ a-t-il été sanctifié par la grâce ? — 2. A-t-il eu alors l'usage de son libre arbitre ? — 3. A-t-il pu alors mériter ? — 4. A-t-il alors pleinement joui de la vision béatifique ?

Article 1 : Au premier instant de sa conception, le Christ a-t-il été sanctifié par la grâce ?

Objections : 1. Il est écrit (1 Co 15, 16) : " Ce qui vient en premier n'est pas le spirituel. " Or la sanctification de la grâce appartient au spirituel. Ce n'est donc pas aussitôt, dès le premier instant de sa conception, que le Christ a reçu la grâce de la sanctification, mais après un certain délai.

2. La sanctification implique l'éloignement du péché, selon S. Paul (1 Co 6, 11) : " Et cela ", c'est-à-dire pécheurs, " vous l'avez été jadis. Mais vous avez été lavés, vous avez été sanctifiés ". Mais chez le Christ il n'y a jamais eu de péché. Il ne lui convient donc pas d'être sanctifié par la grâce.

3. De même que tout a été fait par le Verbe de Dieu, ainsi, par le Verbe incarné ont été sanctifiés tous les hommes qui le sont, selon l'épître aux Hébreux (2, 11) : " Le sanctificateur et les sanctifiés ont tous même origine. " Mais, selon S. Augustin a " le Verbe de Dieu, par qui tout a été fait, n'a pas été fait ". Donc le Christ, par qui tous sont sanctifiés, n'a pas été sanctifié lui-même.

En sens contraire, il est écrit en S. Luc (1, 35) : " L'être saint qui naîtra de toi sera appelé Fils de Dieu. " Et en S. Jean (10, 36) : " Celui que le Père a sanctifié et envoyé dans le monde. "

Réponse : Comme nous l'avons dit plus haut, l'abondance de la grâce qui sanctifie l'âme du Christ dérive de son union au Verbe, selon cette parole en S. Jean (1, 14) : " Nous avons vu sa

gloire, gloire qu'il tient de son Père comme Fils unique plein de grâce et de vérité. " Or nous venons de montrer que le corps du Christ a été animé et assumé dès le premier instant de sa conception par le Verbe de Dieu. Il s'ensuit qu'au premier instant de sa conception, le Christ a eu la plénitude de la grâce qui sanctifiait son âme et son corps.

Solutions : 1. L'ordre présenté dans ce texte par S. Paul concerne ceux qui progressent vers un état spirituel. Or dans le mystère de l'Incarnation on envisage la descente de la plénitude divine dans la nature humaine plutôt que la progression jusqu'à Dieu d'une nature humaine préexistante. Et c'est pourquoi l'état spirituel de l'homme Christ fut parfait dès le principe.

2. La sanctification consiste en ce que quelque chose devient saint. Or on devient quelque chose non seulement à partir d'un état contraire, mais aussi à partir d'un terme opposé seulement par négation ou privation ; ainsi devient-on blanc à partir du noir, mais aussi à partir du non-blanc. Nous, de pécheurs que nous étions, devenons saints, et c'est ainsi que notre sanctification part du péché. Mais le Christ en tant qu'homme est devenu saint parce qu'il n'a pas toujours eu cette sainteté de la grâce ; cependant il n'est pas devenu saint après avoir été pécheur parce qu'il n'a jamais eu de péché ; mais en tant qu'homme il est devenu saint, de non saint qu'il était ; mais ce n'est pas à entendre à partir d'une privation : c'est-à-dire qu'à un moment il aurait été homme sans être saint ; mais d'une négation : c'est-à-dire que lorsqu'il n'était pas homme, il n'avait pas de sainteté humaine. Et c'est pourquoi il est devenu à la fois homme et homme saint. Ce qui fait dire à l'ange (Lc 1, 35) : " L'être saint qui naîtra de toi. " Parole que S. Grégoire explique ainsi : " Pour distinguer de la nôtre la sainteté de Jésus, on dit qu'il naîtra saint. Nous, nous devenons saints, nous ne naissons pas saints parce que nous sommes captifs par la condition de notre nature corruptible. Lui seul est vraiment saint de naissance, lui qui n'a pas été conçu dans une union charnelle. "

3. Le Père ne réalise pas la création du monde par son Fils de la même manière dont toute la Trinité opère la sanctification des hommes par le Christ homme. Car le Verbe de Dieu a la même vertu et la même opération que Dieu le Père ; aussi le Père n'agit-il pas par le Fils comme par un instrument qui meut en étant mû, nous l'avons dit plus haut. Tandis que l'humanité du Christ est à la fois sanctifiante et sanctifiée.

Article 2 : Au premier instant de sa conception, le Christ a-t-il eu l'usage de son libre arbitre ?

Objections : 1. Un être doit exister avant d'agir. Or, user de son libre arbitre, c'est agir. L'âme du Christ ayant commencé d'exister au premier instant de sa conception ainsi qu'on l'a il paraît impossible qu'au premier instant de sa conception, il ait eu l'usage de son libre arbitre.

2. L'usage du libre arbitre consiste dans le choix. Or le choix doit être précédé par la délibération du conseil ; car, selon le Philosophe " le choix est un désir de ce dont on a délibéré ". Il semble donc impossible qu'au premier instant de sa conception, le Christ ait eu l'usage de son libre arbitre.

3. Le libre arbitre est une faculté de volonté et de raison, comme on l'a établi dans la première Partie ; ainsi son usage est un acte de volonté et de raison, c'est-à-dire d'intellect. Mais l'acte d'intellect présuppose un acte du sens, qui ne peut se produire sans une harmonie des organes qui ne semblent pas avoir existé au premier instant de la conception du Christ.

En sens contraire, voici une affirmation de S. Augustin : " Dès que le Verbe vint dans le sein de sa mère, il a vraiment gardé sa propre nature et il est devenu chair et homme parfait. " Or un homme parfait a l'usage de son libre arbitre. Donc le Christ, au premier instant de sa conception, a eu l'usage de son libre arbitre.

Réponse : Nous l'avons dit à l'article précédent la nature humaine assumée par le Christ doit avoir la perfection spirituelle qu'elle n'a pas atteinte progressivement, mais qu'elle a possédée

dès le début. Or la perfection ultime ne se trouve ni dans la puissance ni dans l'habitus, mais dans l'opération, aussi Aristote dit-il que celle-ci est l'acte second. C'est pourquoi il faut affirmer que le Christ, au premier instant de sa conception, eut cette opération de l'âme qui peut être instantanée. Telle est l'opération de la volonté et de l'intelligence en quoi consiste l'usage du libre arbitre. Car elle s'effectue soudainement et en un seul instant, avec plus de rapidité encore que la vision corporelle ; la raison en est que les actes de comprendre, de vouloir et de sentir ne sont pas des mouvements, c'est-à-dire " les actes d'un sujet imparfait " accomplis de façon successive, mais " les actes d'un sujet déjà parfait " selon Aristote. On en conclura donc que le Christ a eu l'usage du libre arbitre dès le premier instant de sa conception.

Solutions : 1. Un être a toujours une antériorité de nature par rapport à son activité, non une antériorité de temps, mais au moment même où l'agent possède son être parfait, il commence d'agir, à moins d'un obstacle. Ainsi le feu, en même temps qu'il est engendré, commence à chauffer et à éclairer ; mais tandis qu'il ne chauffe que progressivement, l'illumination est instantanée. Et l'usage du libre arbitre est une opération de ce genre, on vient de le dire.

2. Le choix peut coïncider avec le terme du conseil, ou délibération. Ceux qui ont besoin de délibérer font leur choix aussitôt que, leur conseil achevé, ils ont la certitude du choix à faire, et c'est pourquoi ils ne choisissent pas aussitôt. Cela montre que la délibération n'est requise avant le choix que pour examiner ce qui est incertain. Or le Christ, au premier instant de sa conception, comme il a eu la plénitude de la grâce sanctifiante, a eu de même la plénitude de la vérité comme il a eu celle de la grâce sanctifiante selon la parole de S. Jean : " plein de grâce et de vérité ". Aussi, ayant la certitude de toutes choses, il a pu faire son choix instantanément.

3. L'intellect du Christ, selon sa science infuse, pouvait comprendre même sans se tourner vers les images, nous l'avons montré plus haut. Aussi pouvait-il y avoir en lui activité de la volonté et de l'intellect sans activité sensible. Cependant il a pu y avoir en lui une première opération du sens également, au premier instant de sa conception, surtout pour le sens du toucher, sens par lequel l'enfant dans le sein de sa mère éprouve des sensations avant même d'avoir reçu une âme raisonnable, dit Aristote. Puisque le Christ, au premier instant de sa conception, a eu une âme raisonnable, parce que son corps était déjà formé et doté de ses organes, à beaucoup plus forte raison pouvait-il au même instant exercer son sens du toucher.

Article 3 : Au premier instant de sa conception, le Christ a-t-il pu mériter ?

Objections : 1. Le libre arbitre a le même rapport à l'égard du mérite ou du démérite. Mais le démon, au premier instant de sa création, n'a pas pu pécher, ainsi qu'on l'a montré dans la première Partie. Donc l'âme du Christ non plus, au premier instant de sa création, qui fut le premier instant de la conception du Christ, n'a pas pu mériter.

2. Ce que l'homme possède au premier instant de sa conception semble lui être naturel parce que c'est à cela que se termine sa génération naturelle.

Mais nous ne méritons pas par les dons naturels, comme on l'a montré dans la deuxième Partie,. Il apparaît donc que l'usage du libre arbitre, que le Christ a possédé en tant qu'homme au premier instant de sa conception, n'a pas été méritoire.

3. Ce qu'on a mérité une seule fois, on l'a en quelque sorte acquis comme sien, et il semble ainsi qu'on ne peut plus le mériter, car personne ne mérite ce qui lui appartient. Donc, si le Christ avait mérité au premier instant de sa conception, il s'ensuivrait qu'il n'a rien mérité ensuite, ce qui est évidemment faux.

En sens contraire, S. Augustin affirme : " Le Christ n'a eu absolument rien, quant au mérite de l'âme, par où il puisse progresser. " Or il aurait pu progresser en mérite s'il n'avait pas mérité au premier instant de sa conception. Donc, au premier instant de sa conception, le Christ a mérité.

Réponse : On l'a dit plus haut le Christ, au premier instant de sa conception, fut sanctifié par la grâce. Or il y a une double sanctification : celle des adultes, qui se sanctifient par leurs propres actes, et celle des enfants, qui sont sanctifiés non par leur propre acte de foi, mais selon la foi de leurs parents ou de l'Église. La première de ces sanctifications est plus parfaite que la seconde, de même que l'acte est plus parfait que l'habitus, et ce qui est par soi plus que ce qui est par un autre. Donc, puisque la sanctification du Christ a été absolument parfaite, parce qu'il était sanctifié ainsi pour sanctifier les autres, il s'ensuit que lui-même a été sanctifié selon le propre mouvement de son libre arbitre. Mouvement qui est méritoire. En conséquence, le Christ a mérité au premier instant de sa conception.

Solutions : 1. Non, le libre arbitre n'est pas dans le même rapport avec le bien et avec le mal ; car il se porte vers le bien par lui-même et selon sa nature, et vers le mal par déficience et hors de sa nature. Comme dit le Philosophe. " ce qui est contraire à la nature est postérieur à ce qui lui est conforme ; parce que ce qui est contraire à la nature est comme une brisure par rapport à ce qui lui est conforme ". Et c'est pourquoi le libre arbitre de la créature peut dès le premier instant de sa création se mouvoir vers le bien en méritant, et non vers le mal en péchant, du moins si la nature est intègre.

2. Ce que l'homme possède au principe de sa création, selon le cours commun de la nature, il est naturel. Cependant rien n'empêche qu'aussitôt créée une créature reçoive de Dieu quelque bienfait de la grâce. Et c'est de cette manière que l'âme du Christ, au principe de sa création a reçu la grâce qui lui permettrait de mériter. Pour cette raison l'on dit que cette grâce, selon une certaine ressemblance, a été naturelle à cet homme qu'était le Christ, selon S. Augustin.

3. Rien n'empêche de posséder une même réalité en vertu de causes différentes. C'est ainsi que le Christ a mérité la gloire de son immortalité dès le premier instant de sa conception, et il a pu la mériter encore par ses actions et ses souffrances postérieures. Non que cette gloire lui ait été due davantage, mais elle lui était due pour de plus nombreux motifs.

Article 4 : Le Christ a-t-il pleinement joui de la vision béatifique au premier instant de sa conception ?

Objections : 1. Le mérite précède la récompense de même que la faute précède la peine. Or, on vient de le dire à l'article précédent, le Christ a mérité au premier instant de sa conception. Puisque l'état de compréhenseur est la récompense primordiale, il apparaît que le Christ n'en a pas joui dès le premier instant de sa conception.

2. Le Seigneur a dit (Lc 24, 26) : " Ne fallait-il pas que le Christ souffrît et entrât ainsi dans sa gloire ? " Mais la gloire appartient à l'état de compréhenseur. Donc le Christ n'a pas été dans cet état dès le premier instant de sa conception, 3. Ce qui ne convient ni à l'homme ni à l'ange apparaît comme le propre de Dieu et ainsi ne convient pas au Christ en tant qu'homme. Mais être toujours bienheureux ne convient ni à l'homme ni à l'ange ; car s'ils avaient été créés dans la béatitude, ils n'auraient pas péché par la suite. Donc le Christ en tant qu'homme n'a pas été dans la béatitude au premier instant de sa conception.

En sens contraire, il y a le Psaume (65, 5) qui dit : " Bienheureux, celui que tu as choisi et assumé. " Ce que la Glose a appliqué à la nature humaine du Christ, qui a été assumée par le Verbe de Dieu dans l'unité de sa personne. Mais c'est au premier instant de sa conception que la nature humaine a été assumée ainsi. Donc en ce même instant le Christ en tant qu'homme a été bienheureux, c'est-à-dire compréhenseur.

Réponse : Comme le montraient les considérations précédentes, il ne convenait pas que le Christ, dans sa conception, reçoive la grâce à l'état habituel sans en exercer l'acte. Or il a reçu la grâce sans mesure, comme nous l'avons établi plus haut. Or la grâce du voyageur, puisqu'elle

n'égale pas celle du compréhenseur, a une mesure moindre. Il est donc évident que le Christ, au premier instant de sa conception, a reçu non seulement autant de grâce que les compréhenseurs, mais même une grâce supérieure à celle de tous les bienheureux. Et puisque cette grâce n'a pas existé sans s'exercer en acte, il s'ensuit qu'il a eu en acte la vision bienheureuse : il a vu Dieu dans son essence plus clairement que n'ont pu le faire les autres créatures.

Solutions : 1. Nous l'avons dit précédemment le Christ n'a pas mérité la gloire de son âme, selon laquelle il est appelé compréhenseur, mais la gloire de son corps, à laquelle il est parvenu par sa passion.

2. Cela répond aussi à la deuxième objection.

3. Il faut dire que le Christ, du fait qu'il fut Dieu et homme, a eu dans son humanité même cette supériorité sur toutes les autres créatures : d'avoir été bienheureux dès le début de sa conception.

Après avoir étudié la conception du Christ il faut traiter de sa naissance : I. Sa naissance elle-même (Q. 35) II. La manifestation du Christ à sa naissance (Q. 36).

### **QUESTION 35 : LA NAISSANCE DU CHRIST**

1. La naissance appartient-elle à la nature ou à la personne ? — 2. Faut-il attribuer au Christ une autre naissance que sa naissance éternelle ? — 3. La Bienheureuse Vierge est-elle la mère du Christ selon sa naissance temporelle ? — 4. Doit-elle être appelée Mère de Dieu ? — 5. Le Christ est-il Fils de Dieu le Père et de la Vierge-Mère selon deux filiations ? — 6. Le mode de sa naissance. — 7. Le lieu de sa naissance. — 8. L'époque de sa naissance.

Article 1 : La naissance appartient-elle à la nature ou à la personne ?

Objections : 1. S. Augustin écrit : " La nature éternelle et divine ne peut être conçue et naître de la nature humaine que selon la réalité de cette nature. " Donc, s'il convient à la nature divine d'être conçue et de naître en raison de la nature humaine, cela convient bien davantage à la nature humaine elle-même.

2. Selon Aristote, " nature " dérive de " naître ". Or ces dérivations de mots correspondent à des ressemblances entre les réalités. Il semble donc que la naissance se rattache à la nature plus qu'à la personne.

3. On ne parle de " naître " au sens propre, que pour ce qui commence d'exister par la naissance. Or ce qui commence d'exister par la naissance du Christ, ce n'est pas sa personne, c'est sa nature humaine. La naissance convient donc en propre à la nature, non à la personne.

En sens contraire, S. Jean Damascène écrit : " La naissance regarde l'hypostase, non la nature. "

Réponse : On peut attribuer la naissance à un être de deux façons : comme à un sujet, ou comme à un terme. Comme à un sujet, on l'attribue à ce qui naît. Or l'être qui naît, c'est proprement l'hypostase, non la nature. En effet, puisque naître, c'est être engendré, le but de la naissance est le même que celui de la génération : qu'un être existe. Or l'existence n'appartient proprement qu'à l'être subsistant ; à la forme non subsistante on attribue l'existence pour autant seulement que par elle un être existe. D'autre part, la personne ou hypostase possède tous les caractères de l'être subsistant, tandis que la nature se définit à la manière d'une forme en laquelle un être subsiste. Donc, si l'on veut désigner le véritable sujet de la naissance, il faudra attribuer celle-ci à la personne ou hypostase, non à la nature.

En revanche, si l'on pense au terme de la naissance, on attribuera celle-ci à la nature. Car le terme de la génération et de n'importe quelle naissance, c'est la forme. Or, la nature se définit à la manière d'une forme. Aussi la naissance est-elle définie par Aristote, une voie qui mène à la nature " — l'intention de la nature, en effet, vise la forme ou la nature de l'espèce.



Solutions : 1. En Dieu l'identité entre la nature et l'hypostase fait que parfois on parle de nature au sens de personne. C'est la raison pour laquelle le texte allégué dit que la nature a été conçue et est née : il faut l'entendre en ce sens que la personne du Fils a été conçue et est née selon la nature humaine.

2. Quant aux dérivations de mots, on remarquera que tout mouvement ou changement ne tire pas son nom du sujet soumis au mouvement, mais du terme auquel il aboutit et qui lui donne son espèce. Voilà pourquoi la " naissance " ne reçoit pas son nom de la personne qui naît, mais de la " nature " à laquelle aboutit la naissance.

3. En rigueur de termes, ce n'est pas la nature qui commence d'exister, c'est plutôt la personne qui commence d'exister dans une nature. Car, on vient de le voir, la nature est ce par quoi un être existe, tandis que la personne est ce qui possède l'être subsistant.

Article 2 : Faut-il attribuer au Christ une autre naissance que sa naissance éternelle ?

Objections : 1. " La naissance est comme le mouvement d'une réalité qui n'existait pas avant de naître et à laquelle le bienfait de la naissance donne d'exister. " Or le Christ a existé de toute éternité. Il n'a donc pas pu naître temporellement.

2. Ce qui est parfait en soi n'a pas besoin de naissance. Or la personne du Christ a été parfaite de toute éternité. Elle n'a donc pas eu besoin de naissance temporelle.

3. La naissance convient en propre à la personne. Mais dans le Christ il n'y a qu'une seule personne. Donc il n'y a en lui qu'une seule naissance.

4. S'il y avait eu deux naissances, le Christ serait né deux fois. Or cela est faux, car la naissance par laquelle il est né du Père ne souffre pas d'interruption, étant éternelle. Pour parler de " deux fois ", il faudrait pourtant qu'il y ait eu interruption ; car on ne dit de quelqu'un qu'il a couru deux fois que s'il a interrompu sa course. Il semble donc que l'on ne doit pas poser dans le Christ une double naissance.

En sens contraire, avec S. Jean Damascène " nous confessons deux naissances du Christ ; l'une éternelle qui est du Père ; et l'autre qui a lieu dans les derniers temps, pour nous ".

Réponse : Comme nous l'avons dit à l'article précédent, la nature a le même rapport avec la naissance que le terme avec le mouvement ou changement. Or des termes divers appellent des mouvements divers, dit Aristote. Et dans le Christ il y a deux natures : l'une qu'il a reçue du Père, de toute éternité ; l'autre qu'il a reçue de sa mère, dans le temps. Il est donc nécessaire d'attribuer au Christ deux naissances : l'une par laquelle il est né éternellement du Père ; l'autre par laquelle il est né de sa mère dans le temps.

Solutions : 1. Cette objection a été soulevée par un hérétique appelé Félicien, et S. Augustin l'a résolue ainsi : " Imaginons, comme plusieurs le veulent, qu'il y a dans le monde une âme commune qui, par un mouvement inexplicable, vivifie tous les germes, de telle manière qu'elle ne soit pas produite avec ce qui est engendré, mais qu'elle donne elle-même la vie à ce qu'elle engendre. Cette âme commune, quand elle sera parvenue dans le sein où elle doit former à son usage une matière passible, composera une seule personne avec cette réalité, qui n'a pourtant pas la même substance qu'elle ; de l'union de ces deux substances : l'âme commune qui agit et la matière qui subit son action, résultera un seul homme. Et ainsi nous dirons que l'âme naît de sa mère, non pas toutefois, qu'avant de naître, en ce qui la concerne, elle n'ait pas existé du tout. De même donc, et d'une manière bien plus sublime, le Fils de Dieu est né de sa mère en tant qu'homme, dans les mêmes conditions qu'un esprit naît avec un corps ; ni l'esprit ni le corps ne sont de même substance, mais de l'un et l'autre résulte une seule personne. Toutefois, nous ne disons pas que le Fils de Dieu a commencé d'exister à partir de ce moment, pour qu'on ne croie pas que la divinité est dans le temps. Nous ne reconnaissons pas non plus que la chair du Fils de

Dieu a existé de toute éternité, pour qu'on ne pense pas que le Fils de Dieu n'avait pas pris un corps humain réel, mais seulement une image de ce corps. "

2. Cette objection, c'est l'argument de Nestorius. S. Cyrille y répond de la façon suivante : " Nous ne disons pas que le Fils de Dieu ait eu besoin nécessairement pour lui-même d'une seconde naissance après celle qui vient du Père ; c'est faire preuve de sottise et d'ignorance de soutenir que le Fils, antérieur à tous les siècles et coéternel au Père, a eu besoin d'un commencement pour exister une seconde fois. On dit qu'il est né selon la chair parce que, pour nous et pour notre salut, en unissant à lui, de façon permanente, ce qui est humain, il a procédé de la femme. "

3. La naissance appartient à la personne comme à son sujet, à la nature comme à son terme. Or un même sujet peut être soumis à plusieurs changements, et ces changements varient nécessairement selon leurs termes. Néanmoins, nous parlons ainsi, non parce que la naissance éternelle serait un changement ou un mouvement, mais parce qu'on la présente à la manière d'un changement ou d'un mouvement.

4. On peut dire que le Christ est né deux fois, en raison de ses deux naissances. Comme le coureur qui court à deux moments différents est dit courir deux fois, de même peut-on dire que naître une fois dans l'éternité, et une fois dans le temps, qui désignent tous deux une mesure de durée, diffèrent entre eux beaucoup plus que deux moments du temps.

Article 3 : La Bienheureuse Vierge est-elle la mère du Christ selon sa naissance temporelle ?

Objections : 1. On l'a dit plus haut la Bienheureuse Vierge Marie n'a rien opéré dans la génération du Christ par mode de principe actif, elle a seulement fourni la matière. Mais cela ne semble pas suffire pour qu'elle soit considérée comme mère, autrement le bois serait appelé la mère du lit ou du banc. Il apparaît donc que la Bienheureuse Vierge ne peut être appelée la mère du Christ.

2. Le Christ est né miraculeusement de la Bienheureuse Vierge. Mais la génération miraculeuse ne suffit pas à fonder la raison de maternité ou de filiation, car nous ne disons pas qu'Ève est la fille d'Adam. Il semble donc que le Christ ne doit pas non plus être appelé le fils de la Bienheureuse Vierge.

3. Il revient à la mère d'émettre sa semence. Mais, dit S. Jean Damascène : " Le corps du Christ n'a pas été formé par voie séminale, mais par l'action créatrice de l'Esprit Saint. " Il semble donc que la Bienheureuse Vierge ne doit pas être appelée la mère du Christ.

En sens contraire, il y a ce texte de S. Matthieu (1, 18) : " Telle fut la génération du Christ. Marie sa mère était fiancée à Joseph. "

Réponse : La Bienheureuse Vierge est vraiment et au sens naturel la mère du Christ. On l'a dit déjà le corps du Christ n'a pas été apporté du ciel comme le prétendait l'hérétique Valentin, mais il a été pris de la Vierge mère, et formé de son sang le plus pur. Et cela seul est requis pour constituer la raison de mère, nous l'avons montré. Donc la Bienheureuse Vierge est vraiment la mère du Christ.

Solutions : 1. On sait déjà que la paternité, la maternité et la filiation ne se trouvent pas dans n'importe quelle génération, mais seulement dans la génération des vivants. Lorsque des êtres inanimés proviennent d'une matière, il n'en découle pas pour autant une relation de maternité et de filiation, mais seulement dans la génération des vivants, qui est appelée à proprement parler une naissance.

2. Selon S. Jean Damascène, la naissance temporelle, par laquelle le Christ naquit pour notre salut, est d'une certaine façon " conforme à la nôtre, puisqu'il est né homme, d'une femme, et au temps requis après la conception ; mais elle dépasse la nôtre parce qu'il n'est pas né d'une

semence, mais du Saint-Esprit et de la Sainte Vierge, par-dessus la loi de la conception ". Ainsi, du côté de la mère, cette naissance a été naturelle, mais du côté de l'opération du Saint-Esprit, elle a été miraculeuse. La Bienheureuse Vierge est donc vraiment, et au sens naturel, mère du Christ.

3. La semence de la femme n'est pas nécessaire à la conception, vous l'avons vu. Elle n'est donc pas requise à la maternité.

Article 4 : La Bienheureuse Vierge doit-elle être appelée Mère de Dieu ?

Objections : 1. Au sujet des mystères divins, il ne faut dire que ce qu'on trouve dans la Sainte Écriture. Or celle-ci ne dit jamais que la Bienheureuse Vierge soit la mère ou la génératrice de Dieu, mais qu'elle est " la mère du Christ (Mt 1, 8), ou la mère de l'enfant " (Mt 2, 11. 19).

2. Le Christ est appelé Dieu selon sa nature divine. Mais celle-ci n'a pas commencé d'exister par la Vierge. Donc on ne doit pas appeler mère de Dieu la Bienheureuse Vierge.

3. Ce nom de Dieu est attribué à la fois au Père, au Fils et au Saint-Esprit. Donc, si la Bienheureuse Vierge est la mère de Dieu, il s'ensuivrait qu'elle est la mère du Père et du Saint-Esprit, ce qui est absurde.

En sens contraire, on lit dans les chapitres de S. Cyrille approuvés par le Concile d'Éphèse : " Si quelqu'un ne confesse pas que l'Emmanuel est vraiment Dieu, et que, par suite, la Sainte Vierge est mère de Dieu, puisqu'elle a engendré selon la chair, la chair qui est devenue celle du Dieu Verbe, qu'il soit anathème. "

Réponse : On l'a dit ailleurs. tout nom qui désigne une nature au concret peut représenter l'hypostase ou personne qui possède cette nature. Or, ainsi qu'on l'a montré, l'union de l'Incarnation s'étant faite dans la personne, il est clair que ce nom : " Dieu " peut représenter une personne ayant la nature humaine et la nature divine. C'est pourquoi tout ce qui convient à la nature divine et à la nature humaine peut être attribué à cette personne, qu'il s'agisse de noms désignant la nature divine, ou se rapportant à la nature humaine. Or, on dit d'une personne ou hypostase qu'elle est conçue et qu'elle naît, en raison de la nature où se produisent la conception et la naissance. Étant donné que dès le début de sa conception la nature humaine a été assumée par la personne divine, comme nous l'avons dit plus haut, il s'ensuit que l'on peut dire en toute vérité que Dieu a été conçu et est né de la Vierge. Or, on donne à une femme le titre de mère de tel enfant parce qu'elle l'a conçu et engendré. Aussi est-il logique que la Bienheureuse Vierge soit appelée en toute vérité mère de Dieu.

On ne pouvait nier, en effet, que la Bienheureuse Vierge est mère de Dieu que dans deux hypothèses. Ou bien parce que l'humanité aurait été le sujet de la conception et de la naissance, avant que cet homme ait été Fils de Dieu : c'est la position de Photin. Ou bien parce que l'humanité n'aurait pas été assumée dans l'unité de la personne ou hypostase du Verbe de Dieu : c'est la position de Nestorius. Mais l'une et l'autre position est erronée. Il est donc hérétique de nier que la Bienheureuse Vierge est la mère de Dieu.

Solutions : 1. C'est l'objection de Nestorius. Voici comment on peut la résoudre ; Quoiqu'on ne trouve pas expressément dans l'Écriture que la Vierge soit la mère de Dieu, on y trouve pourtant explicitement que Jésus Christ est " le Dieu véritable " (1 Jn 5, 20) et que la Bienheureuse Vierge est " mère de Jésus Christ " (Mt 1, 18). Il résulte donc nécessairement des paroles de l'Écriture que la Vierge est mère de Dieu.

En outre, il est écrit (Rm 9, 5) : " C'est des Juifs qu'est issu le Christ selon la chair, lequel est au-dessus de tout, Dieu béni éternellement ! " Or, il n'est issu des juifs que par l'intermédiaire de la Bienheureuse Vierge. Par conséquent, celui qui " est au-dessus de tout, Dieu béni éternellement " est véritablement né de la Bienheureuse Vierge et l'a eue pour mère.

2. C'est là encore une objection de Nestorius. Mais S. Cyrille la résout ainsi : " L'âme humaine naît avec son propre corps et est considérée comme ne faisant qu'un avec lui ; donc, si quelqu'un veut dire que la Vierge a engendré la chair sans avoir engendré l'âme, il parle pour ne rien dire. Nous percevons quelque chose d'analogue dans la génération du Christ ; car le Verbe de Dieu est né de la substance de Dieu le Père ; mais parce qu'il a assumé la chair, il est nécessaire de confesser qu'il est né d'une femme selon la chair. " Il faut donc affirmer que la Bienheureuse Vierge est appelée " mère de Dieu ", non pas qu'elle soit la mère de la divinité, mais parce qu'elle est la mère, selon l'humanité, de la personne qui possède la divinité et l'humanité.

3. Ce nom de Dieu a beau être attribué à la fois au Père, au Fils et au Saint-Esprit, tantôt il représente la seule personne du Père, tantôt la seule personne du Fils, ou celle du Saint-Esprit, comme nous l'avons montré ailleurs". Ainsi, lorsqu'on dit : " La Bienheureuse Vierge est mère de Dieu ", le nom " Dieu " représente uniquement la personne du Fils incarné.

Article 5 : Le Christ est-il Fils de Dieu le Père et de la Vierge-Mère selon deux filiations ?

Objections : 1. La naissance est cause de filiation. Mais dans le Christ il y a deux naissances. Il y a donc aussi deux filiations.

2. La filiation, qui est la relation du fils à son père ou à sa mère, dépend en quelque manière de ce fils, parce que l'être de la relation est de se trouver en rapport avec autre chose ; si l'un des termes disparaît, l'autre disparaît aussi. Or la filiation éternelle du Christ, en vertu de laquelle il est Fils de Dieu le Père, ne dépend pas de sa mère, puisque rien d'éternel ne dépend d'un être temporel. Le Christ n'est donc pas Fils de sa mère par une filiation éternelle. Ou bien donc le Christ n'est d'aucune manière son fils, à l'encontre de ce qu'on vient d'établir, ou bien il est son fils par une filiation temporelle. Il y a donc dans le Christ deux filiations.

3. Dans la définition d'un terme relatif figure toujours l'autre, ce qui montre que chacun d'eux est spécifié par l'autre. Mais un seul et même être ne peut exister dans des espèces diverses. Il paraît donc impossible qu'une seule et même relation ait pour termes des extrêmes totalement divers. Or le Christ est le Fils du Père éternel et d'une mère temporelle ; ce sont là des termes totalement divers. Il apparaît donc que le Fils ne peut être le Fils du Père et de sa mère par la même relation. Il y a donc dans le Christ deux filiations.

En sens contraire, d'après S. Jean Damascène, on peut multiplier dans le Christ tout ce qui convient à la nature, mais non ce qui relève de sa personne. Or, la filiation appartient au premier chef à la personne, car c'est une propriété personnelle, comme on a pu le voir dans la première partie. Il n'y a donc dans le Christ qu'une seule filiation.

Réponse : À ce sujet on a émis des opinions diverses. Certains, attentifs à la cause de la filiation, qui est la naissance, mettent dans le Christ deux filiations comme deux naissances. D'autres, attentifs au sujet de la filiation qui est la personne ou hypostase, mettent dans le Christ une seule filiation comme il n'y a qu'une seule hypostase ou personne.

En effet, l'unité ou la pluralité de la relation ne tient pas aux termes, mais à la cause ou au sujet. Car si elle tenait aux termes, il faudrait que tout homme ait en lui deux filiations. l'une se rapportant à son père, et l'autre à sa mère. Mais, à bien considérer, il apparaît que chacun est en rapport avec son père et sa mère par la même relation, à cause de l'unité de la cause. En effet, par une même naissance on naît de son père et de sa mère, si bien qu'on se rattache à tous deux par la même relation. Et il en est de même pour le maître qui dispense le même enseignement à de nombreux élèves, comme pour le seigneur qui gouverne divers sujets par le même pouvoir.

Au contraire, lorsque les causes diffèrent spécifiquement, les relations qu'elles produisent diffèrent aussi spécifiquement. Alors rien n'empêche que plusieurs relations de cette nature se trouvent dans le même sujet. C'est ainsi que le maître qui enseigne aux uns la grammaire, et à

d'autres la logique, n'exerce pas le même magistère. Les relations d'un seul et même maître seront donc différentes avec des élèves différents, ou avec les mêmes, auxquels il donne des enseignements différents.

Il arrive parfois que l'on soit en relation avec plusieurs personnes pour des causes diverses, mais de même espèce ; on peut par exemple être père de divers fils en vertu d'actes divers de génération. En ce cas la paternité ne peut différer spécifiquement puisque les actes de générations sont de même espèce. Et parce que plusieurs formes de même espèce ne peuvent exister simultanément dans un même sujet, il est impossible qu'il y ait plusieurs paternités en celui qui a engendré plusieurs fils. Mais il en serait autrement si l'on était père de l'un par génération naturelle, et de l'autre par adoption.

Or, il est évident que ce n'est pas par une seule et même naissance que le Christ est né de son Père dans l'éternité, et de sa mère dans le temps. Ces naissances ne sont pas les mêmes spécifiquement. En se plaçant à ce point de vue, il faudrait donc dire qu'il y a dans le Christ des filiations diverses, l'une temporelle, l'autre éternelle. Mais, parce que le sujet de la filiation n'est pas la nature ou une partie de la nature, mais seulement la personne ou hypostase ; et parce qu'il n'y a dans le Christ pas d'autre hypostase ou personne que la personne éternelle, il ne peut y avoir en lui qu'une seule filiation : celle qui est dans sa personne éternelle. Toute relation que l'on applique à Dieu en fonction du temps ne pose rien de réel en Dieu. lui-même qui est éternel, mais seulement un être de raison, comme on l'a montré dans la première Partie. Voilà pourquoi la filiation qui met le Christ en rapport avec sa mère ne peut pas être une relation réelle, mais seulement une relation de raison.

Les deux opinions exposées plus haut ont donc chacune une part de vérité. Car, si l'on envisage les raisons parfaites de filiation, on dira qu'il y a deux filiations, puisqu'il y a deux naissances. Mais si l'on considère le sujet de la filiation, qui ne peut être que le suppôt éternel, il ne peut y avoir dans le Christ, comme relation réelle, que la filiation éternelle.

Toutefois, on donne au Christ le nom de fils relativement à sa mère, en vertu d'une relation que l'on conçoit simultanément avec celle qui unit sa mère à lui. Il en va de même pour Dieu, que l'on appelle Seigneur en vertu de la relation que l'on conçoit simultanément avec la relation réelle par laquelle la créature est soumise à Dieu. En Dieu, cette relation de domination n'est pas réelle, et pourtant Dieu est vraiment Seigneur, en vertu de la soumission réelle de la créature envers lui. Pareillement, le Christ est appelé réellement fils de la Vierge sa mère, en raison de la relation réelle de maternité entre elle et le Christ.

Solutions : 1. La naissance temporelle causerait dans le Christ une filiation temporelle réelle, s'il y avait là un sujet capable de recevoir cette relation. Mais cela est impossible ; car le suppôt éternel ne peut lui-même recevoir une relation temporelle, on vient de le voir.

On ne peut pas dire non plus que le Christ reçoit une filiation temporelle en raison de la nature humaine, de même qu'il est sujet à une naissance temporelle ; car il faudrait que la nature humaine soit d'une certaine manière sujette à la filiation, comme elle est, d'une certaine manière sujette à la naissance ; lorsque l'on dit du nègre qu'il est blanc en raison de ses dents, il faut que ses dents soient le sujet de la blancheur. Or, la nature humaine ne peut d'aucune manière être le sujet de la filiation, car cette relation regarde directement la personne.

2. La filiation éternelle ne dépend pas d'une mère temporelle ; mais avec cette filiation éternelle on conçoit un rapport temporel qui dépend de cette mère, et qui suffit pour affirmer du Christ qu'il est fils de sa mère.

3. Comme dit Aristote, " l'un et l'être s'engendrent réciproquement ". Aussi parfois, dans l'un des deux extrêmes en relation, la relation est un être réel, alors qu'elle n'est dans l'autre extrême

qu'un être de raison ; c'est le cas de la science et de son objet, ainsi que le dit encore Aristote. Parfois aussi, dans l'un des deux extrêmes en relation, il n'y a qu'une seule relation, alors que du côté de l'autre on en compte un grand nombre. C'est ainsi que chez les parents on trouve une double relation : l'une de paternité, l'autre de maternité ; ces deux relations sont différentes spécifiquement, car c'est pour des raisons différentes que le père et la mère sont principes de génération. (En revanche, si c'était sous le même aspect que plusieurs individus seraient principes d'une seule action, par exemple du halage d'un bateau, il n'y aurait chez tous qu'une seule et même relation. ) Du côté de l'enfant, il n'existe qu'une seule relation selon la réalité ; mais cette filiation est conçue comme double par la raison, en tant qu'elle correspond aux deux relations que l'on constate chez les parents, selon deux points de vue de l'esprit. Pareillement donc, d'une certaine manière, il n'y a dans le Christ qu'une seule filiation réelle, celle qui regarde le Père éternel ; et cependant on y conçoit aussi un autre point de vue, temporel, celui qui regarde la mère temporelle.

Article 6 : Le mode de naissance du Christ

Objections : 1. La mort des hommes dérive du péché des premiers parents (Gn 2, 17) : " Le jour où vous en mangerez, vous mourrez certainement. " De même aussi les douleurs de l'enfantement (Gn 3, 16) : " Tu enfanteras tes fils dans la douleur. " Mais le Christ a voulu subir la mort. Il semble au même titre que son enfantement a dû s'accompagner de douleurs.

2. La fin est proportionnelle au principe. Or, la vie du Christ s'est achevée dans la douleur (Is 53, 4) : " Il a vraiment porté nos douleurs. " Il apparent donc que même dans sa naissance il devait y avoir les douleurs de l'enfantement.

3. Dans le Protévangile de Jacques on voit des sages-femmes accourir à la naissance du Christ, qui semblent avoir été nécessaires à cause des douleurs de l'enfantement. Il semble donc que la Bienheureuse Vierge a enfanté dans la douleur.

En sens contraire, dans un sermon qu'on lui attribue, S. Augustin s'adresse ainsi à la Vierge Marie : " Tu n'as connu ni flétrissure en concevant, ni douleur en enfantant. "

Réponse : Les douleurs de l'enfantement sont causées par la distension des organes à travers lesquels l'enfant sort du sein de la mère. Or, nous avons dit précédemment que le Christ est sorti du sein de sa mère resté fermé, ce qui n'a imposé aucune violence aux organes. C'est pourquoi cet enfantement n'a comporté aucune douleur, ni aucune lésion physique. Au contraire, il y a eu là une très grande joie, du fait que l'homme Dieu est né dans le monde, selon la parole d'Isaïe (75, 1) : " La terre fleurira comme le lis, elle exultera dans la joie et la louange. "

Solutions : 1. Les douleurs de l'enfantement sont chez la femme une conséquence de son union charnelle avec l'homme. C'est ce que suggère la Genèse quand, après avoir dit (3, 16) " Tu enfanteras dans la douleur ", elle ajoute " Et l'homme te dominera. " Mais comme le remarque un sermon attribué à S. Augustin, sur l'Assomption de la Vierge mère de Dieu a été exceptée de cette sentence : " Ayant reçu le Christ sans la souillure du péché et sans l'abaissement d'un commerce charnel avec l'homme, elle a engendré sans douleur, et sans atteinte à son intégrité, et elle est demeurée dans une parfaite virginité. ,Et si le Christ a subi la mort, c'est volontairement, afin de satisfaire pour nous ; il n'y fut point comme forcé par cette sentence, car lui-même n'était pas astreint à la mort.

2. De même que le Christ en mourant a détruit notre mort, ainsi, par sa douleur, nous a-t-il délivrés de nos douleurs ; c'est pourquoi il a voulu mourir dans la souffrance. Mais les douleurs de l'enfantement qu'aurait subies sa mère ne concernaient pas le Christ qui venait satisfaire pour nos péchés. C'est pourquoi il n'a pas fallu que sa mère l'enfante dans la douleur.

3. D'après S. Luc (2, 7), la Bienheureuse Vierge elle-même " enveloppa de langes et posa dans une mangeoire " l'enfant qu'elle venait de mettre au monde : ce qui montre la fausseté du Protévangile de Jacques, livre apocryphe. Aussi S. Jérôme, écrit-il : " Il n'y eut là aucune sage-femme, aucune activité de commères, Marie fut à la fois la mère et la sage-femme. "Elle enveloppa son enfant de langes et le posa dans une mangeoire" : cette phrase condamne les extravagances des apocryphes. "

Article 7 : Le lieu de la naissance du Christ

Objections : 1. Il est dit en Isaïe (2, 3) : " C'est de Sion que sortira la Loi, et la parole du Seigneur, de Jérusalem. " Mais le Christ est véritablement la Parole de Dieu. Il aurait donc dû venir au monde à Jérusalem.

2. Selon S. Matthieu (2, 23), il était écrit du Christ : " On l'appellera Nazaréen ", ce qui vient de la prophétie d'Isaïe (11, 1) : " Une fleur montera de sa tige ", Nazareth en effet veut dire " fleur ". Mais on tire son nom surtout de son lieu de naissance. Il semble donc qu'il aurait dû naître à Nazareth, où il avait été conçu et où il devait grandir.

3. Le Seigneur est venu en ce monde pour annoncer la foi en la Vérité, comme il le dit en S. Jean (18, 37) : " je suis né et je suis venu dans le monde afin de rendre témoignage à la vérité. " Mais cette mission lui aurait été facilitée s'il était né dans la ville de Rome, qui tenait alors le monde sous sa domination. C'est ce qui faisait dire à S. Paul écrivant aux Romains (1, 8) : " Votre foi est annoncée à tout l'univers. " On voit donc qu'il n'aurait pas dû naître à Bethléem.

En sens contraire, il est écrit dans Michée (5, 2) : " Et toi, Bethléem Éphrata, tu es toute petite parmi les chefs-lieux de Juda ; c'est de toi que sortira pour moi celui qui doit régner sur Israël. "

Réponse : Le Christ a voulu naître à Bethléem pour deux motifs. Le premier, c'est que " il est né de la race de David selon la chair " (Rm 1, 3). C'est à David qu'avait été faite une promesse spéciale au sujet du Christ (2 S 23, 1) : " Oracle de l'homme haut placé, du Messie du Dieu de Jacob. " Et c'est pourquoi le Christ voulut naître à Bethléem, où David était né, afin de montrer par le lieu même de sa naissance l'accomplissement de la promesse qui lui avait été faite. C'est ce que souligne l'évangile disant (Lc 2, 4) : " Parce que Joseph était de la maison et de la famille de David. "

Deuxième motif pour naître à Bethléem. Comme dit S. Grégoire : " Bethléem se traduit : Maison du pain. Or le Christ est celui qui a dit : "je suis le pain vivant, qui suis descendu du ciel. " "

Solutions : 1. De même que David est né à Bethléem, c'est Jérusalem qu'il a choisie pour établir le siège de sa royauté et y construire le temple de Dieu ; c'est ainsi qu'il choisit Jérusalem pour qu'elle soit une cité à la fois royale et sacerdotale. Or le sacerdoce du Christ et sa royauté se sont consommés surtout dans sa passion. Ainsi convenait-il que le Christ ait choisi Bethléem comme lieu de sa naissance, et Jérusalem comme lieu de sa passion.

Par là, en outre, le Christ a confondu la vaine gloire des hommes qui s'enorgueillissent de naître dans des villes réputées et cherchent à y être honorés. A l'inverse, le Christ a voulu naître dans une cité sans gloire, et souffrir l'opprobre dans une cité illustre.

2. Le Christ voulut se signaler par sa vie vertueuse, et non par son origine charnelle. C'est pourquoi il voulut être élevé et formé dans la ville de Nazareth, tandis qu'il ne voulut naître à Bethléem que comme un hôte de passage. Selon S. Grégoire : " Par l'humanité qu'il avait assumée, il naissait comme à l'étranger, non selon sa puissance, mais selon sa nature. " Et, dit encore Bède, " il cherchait une place à l'hôtellerie pour nous préparer de nombreuses demeures dans la maison de son Père ".

3. Comme il est dit dans un sermon du Concile d'Éphèse : " Si le Christ avait choisi la grande cité de Rome, on aurait attribué la conversion du monde au prestige de ses concitoyens. S'il avait

été le fils de l'Empereur, on aurait rattaché sa réussite à sa puissance. Mais afin de faire reconnaître que sa divinité avait transformé le monde, il choisit une mère très pauvre et une patrie plus pauvre encore. " Comme dit S. Paul (1 Co 1, 27) : " Dieu choisit ce qui est faible ici-bas pour confondre ce qui est fort. " C'est pourquoi, afin de montrer davantage son pouvoir, c'est de Rome même, capitale du monde, qu'il fit la capitale de son Église, en signe de victoire parfaite. De là devait se répandre la foi dans le monde entier, selon cet oracle d'Isaïe (26, 8) : " Il humiliera la cité altière. Elle sera foulée aux pieds par le pauvre ", c'est-à-dire le Christ, " par les pas des indigents ", c'est-à-dire des Apôtres Pierre et Paul.

Article 8 : L'époque de la naissance du Christ

Objections : 1. Le Christ venait pour rendre aux siens la liberté. Or il est né au temps de l'esclavage, où le monde entier est recensé sur l'ordre d'Auguste, parce que soumis à l'impôt, selon S. Luc (2, 1).

2. Ce n'est pas aux païens qu'avait été promise la naissance du Christ, d'après S. Paul (Rm 9, 4) : " Les promesses appartiennent à Israël. " Mais le Christ est né à l'époque où dominait en Judée un roi étranger : " Jésus étant né au temps du roi Hérode " (Mt 2, 1).

3. Le temps de la présence du Christ dans le monde est comparé au jour parce qu'il est lui-même la lumière du monde ; ce qui lui fait dire (Jn 9, 4) : " Tant qu'il fait jour, il faut que j'accomplisse les œuvres de celui qui m'a envoyé " Mais en été les jours sont plus longs qu'en hiver. Donc, puisqu'il est né au cœur de l'hiver, le huit des calendes de janvier (25 décembre), il apparait que l'époque de sa naissance était mal choisie.

En sens contraire, il y a cette parole de S. Paul (Ga 4, 4) : " Lorsqu'est venue la plénitude des temps, Dieu a envoyé son Fils, né d'une femme, né sujet de la loi. "

Réponse : Il y a cette différence entre le Christ et les autres hommes que ceux-ci naissent soumis à la nécessité du temps, et que le Christ, comme Seigneur et Créateur de tous les temps, a choisi la date où il naîtrait, ainsi que sa mère et le lieu de sa naissance. Et parce que ce qui vient de Dieu est parfaitement ordonné et harmonieusement disposé, il s'ensuit que le Christ naîtrait au moment le mieux choisi.

Solutions : 1. Oui, le Christ était venu pour nous ramener de l'état de servitude à l'état de liberté. Et c'est pourquoi, de même qu'il a adopté notre mortalité afin de nous ramener à la vie, de même, dit S. Bède " il a daigné s'incarner au moment où, dès sa naissance, il serait enregistré par le recensement de César et, pour notre libération, se soumettrait lui-même à la servitude. "

De plus, à cette époque où l'univers entier vivait sous un seul prince, une paix parfaite régnait sur le monde. Et c'est pourquoi il convenait que le Christ naisse à cette époque, lui qui est " notre paix, faisant de deux peuples un seul " (Ep 2,14). Aussi, S. Jérôme dit-il : " Déroulons l'histoire ancienne : nous y trouvons que la discorde a régné dans le monde entier jusqu'à la vingt-huitième année de César Auguste ; mais à la naissance du Seigneur, toutes les guerres cessèrent ", selon cette prédiction d'Isaïe (2, 4) : " Aucun peuple ne lèvera l'épée contre un autre. "

En outre, il convenait que sa naissance ait lieu au temps où un seul prince dominait le monde, puisque lui-même venait " rassembler les siens dans l'unité, afin qu'il n'y ait plus qu'un seul troupeau et un seul pasteur " (Jn 10, 16).

2. Le Christ a voulu naître au temps d'un roi étranger, pour accomplir la prophétie de Jacob disant (Gn 50, 10) : " Le sceptre ne s'éloignera pas de Juda, ni le chef ne s'éloignera de sa race, jusqu'à ce que vienne celui qui doit être envoyé. " S. Jean Chrysostome explique : " Tant que la nation juive fut régie par des rois juifs, même pécheurs, les prophètes lui furent envoyés pour lui porter remède. Mais, lorsque la loi de Dieu fut sous le pouvoir d'un roi inique, le Christ naquit ; car le mal souverain et implacable appelait un médecin d'autant plus habile. "



3. " Ce fut quand la lumière du jour commence à croître que le Christ a voulu naître m " pour montrer qu'il venait pour faire grandir les hommes dans la lumière divine, selon la prophétie (Lc 1, 79) : " Éclairer ceux qui sont assis dans les ténèbres et l'ombre de la mort. " De même encore, il a choisi pour naître les rigueurs de l'hiver afin de souffrir pour nous, dès ce moment, dans sa chair.

### QUESTION 36 : LA MANIFESTATION DU CHRIST À LA NAISSANCE

1. La naissance du Christ devait-elle être manifestée à tous ? -2. Devait-elle être manifestée à quelques-uns ? — 3. A qui devait-elle être manifestée ? — 4. Devait-il se manifester lui-même, ou plutôt par d'autres ? — 5. Par quels autres moyens aurait-il dû se manifester ? — 6. L'ordre de ses manifestations. — 7. L'étoile par laquelle sa naissance fut manifestée. — 8. L'adoration des mages qui ont connu par l'étoile la naissance du Christ.

Article 1 : La naissance du Christ devait-elle être manifestée à tous ?

Objections : 1. L'accomplissement doit correspondre à la promesse. Or un Psaume (50, 3) promet ainsi l'avènement du Christ : " Dieu viendra d'une façon manifeste. " Or il est venu par sa naissance charnelle. Il semble donc que cette naissance aurait dû être manifeste pour le monde entier.

2. Paul écrit (1 Tm 1, 15) : " Le Christ est venu en ce monde pour sauver les pécheurs. " Mais cela ne se réalise que dans la mesure où la grâce de Dieu se manifeste à eux selon l'épître à Tite (2, 11) : " La grâce du Sauveur notre Dieu s'est manifestée à tous les hommes, nous enseignant à renoncer à l'impiété et aux convoitises mondaines pour que nous vivions en ce monde avec tempérance, piété et justice. " Il apparaît donc que la naissance du Christ aurait dû être manifeste à tous.

3. Dieu est enclin par-dessus tout à faire miséricorde, selon le Psaume (145, 9) : " Ses miséricordes sont pour toutes ses œuvres. " Mais au second avènement, où la justice exercera son jugement, sa venue sera manifeste à tous selon S. Matthieu (25, 27) : " Comme l'éclair part de l'orient et brille jusqu'à l'occident, ainsi sera l'avènement du Fils de l'homme. " Donc, à plus forte raison, le premier avènement, par lequel il est né charnellement dans le monde, doit être manifeste à tous.

En sens contraire, on lit dans Isaïe (45, 15) " Vraiment tu es un Dieu caché, Saint d'Israël, Sauveur. " Et on y lit encore (53, 3) : " Son visage était comme caché et méprisé. "

Réponse : La naissance du Christ ne devait pas être manifestée communément à tous.

1° Parce que cela aurait empêché la rédemption des hommes, qui s'est réalisée par la croix du Christ, car, dit S. Paul (1 Co 2, 8), " s'ils l'avaient connu, jamais ils n'auraient crucifié le Seigneur de gloire ".

2° Parce que cela aurait diminué le mérite de la foi, par laquelle il était venu justifier les hommes selon cette parole (Rm 3, 22) : " La justice de Dieu est par la foi en Jésus Christ. " Car si, à la naissance du Christ, des indices manifestes l'avaient révélé à tous, la foi aurait perdu sa raison d'être puisqu'elle est d'après l'épître aux Hébreux (11, 1) " la conviction des réalités qu'on ne voit pas ".

3° Parce que cela aurait jeté le doute sur la réalité de son humanité. Aussi S. Augustin écrit-il : " S'il était passé directement de la petite enfance à la jeunesse, s'il n'avait pris aucune nourriture, aucun sommeil, n'aurait-il pas donné des armes à l'erreur ? N'aurait-on pas cru qu'il n'avait en rien assumé l'homme véritable ? En produisant tout par miracle, n'aurait-il pas détruit l'œuvre de sa miséricorde ?

Solutions : 1. Ce Psaume s'entend de la venue du Christ pour le jugement, selon l'explication de ce passage par la Glose.

2. Il fallait bien que tous les hommes soient instruits pour leur salut de la grâce du Christ, non dès sa naissance mais plus tard, au cours des temps, après qu'il aurait " opéré le salut au milieu de la terre " (Ps 74, 12). Voilà pourquoi le Christ, après sa passion et sa résurrection, a dit à ses disciples : " Allez, enseignez toutes les nations. " 3. Il est requis pour le jugement que l'autorité du juge soit connue ; aussi faut-il que l'avènement du Christ pour le jugement soit manifeste. Mais son premier avènement s'est fait pour le salut de tous, qui s'obtient par la foi, laquelle a pour objet des réalités qu'on ne voit pas. Et c'est pourquoi le premier avènement du Christ devait être caché.

Article 2 : La naissance du Christ devait-elle être manifestée à quelques-uns ?

Objections : 1. On vient de le dire, il convenait au salut de l'humanité que le premier avènement du Christ soit caché. Mais le Christ est venu pour sauver tous les hommes, selon S. Paul (1 Tm 4, 10) " Il est le Sauveur de tous les hommes, surtout des croyants. " Donc sa naissance n'aurait dû être manifestée à personne.

2. La future naissance du Christ avait été manifestée à la Bienheureuse Vierge et à Joseph. Il n'était donc pas nécessaire, après sa naissance, de manifester celle-ci à d'autres.

3. Le sage ne manifeste pas ce qui provoque du trouble et du dommage chez les autres. Or la manifestation de la naissance du Christ a provoqué du trouble selon S. Matthieu (2, 3) : " A cette nouvelle, Hérode fut troublé et tout Jérusalem avec lui. " En outre, on sait le mal que cela fit à d'autres, car à cette occasion " Hérode fit massacrer à Bethléem et aux alentours, les enfants âgés de deux ans et au-dessous ".

En sens contraire, la naissance du Christ n'aurait profité à personne si elle avait été cachée à tous. Mais il fallait que sa naissance soit profitable ; autrement il serait né pour rien. Il semble donc qu'elle devait être manifestée à quelques-uns.

Réponse : Comme dit l'Apôtre (Rm 13, 1), " ce qui vient de Dieu est fait avec ordre ". Or, c'est une loi de la sagesse divine que les dons de Dieu et les secrets de sa sagesse ne parviennent pas uniformément à tous. Ils sont d'abord communiqués directement à certains, et par leur intermédiaire les autres en bénéficient. Il en fut ainsi pour le mystère de la Résurrection : on lit dans les Actes (10, 40) : " Dieu a donné au Christ ressuscité de se faire voir, non à tout le peuple, mais aux témoins qu'il avait choisis d'avance. " La même règle s'était imposée au sujet de la naissance du Christ : manifester celle-ci non pas à tous, mais à quelques-uns, par l'entremise desquels la connaissance en parviendrait aux autres hommes.

Solutions : 1. Il aurait été également préjudiciable au salut de l'humanité que la naissance de Dieu soit manifestée à tous les hommes, ou qu'elle ne soit connue d'aucun. Dans les deux cas, la foi disparaissait. Dans le premier, parce que cette naissance aurait été entièrement manifeste ; dans le second, parce qu'elle n'aurait été connue par personne dont on puisse entendre le témoignage ; car, suivant l'Apôtre (Rm 10, 17), " la foi vient de ce qu'on a entendu ".

2. Marie et Joseph devaient être instruits de la naissance du Christ parce qu'il leur revenait de montrer du respect à l'enfant attendu, et de l'accueillir à sa naissance. Mais leur témoignage, à cause de son caractère familial, n'aurait pas été reçu comme un hommage à la grandeur du Christ. Il fallait donc que sa naissance soit manifestée à des étrangers dont le témoignage ne pouvait être suspect.

3. Le trouble qui a suivi cette manifestation s'harmonise lui-même avec la naissance du Christ. D'abord parce que la dignité céleste du Christ s'y révèle, comme dit S. Grégoire : " A la

naissance du roi du ciel, le roi de la terre se trouble : la grandeur humaine est confondue quand se découvre la dignité céleste. "

Ensuite on y voyait préfiguré le pouvoir judiciaire du Christ. C'est ce qui fait dire à S. Augustin dans un sermon sur l'Épiphanie " Que sera le tribunal du Christ, si déjà le berceau d'un enfant a terrorisé les rois orgueilleux ? "

Enfin ce trouble symbolisait la destruction du règne des démons. Car, selon S. Léon, " Hérode n'est pas tellement troublé en lui-même que le démon en Hérode. Car Hérode voyait un homme terrestre là où le démon voyait Dieu. Et tous deux redoutaient un successeur à leur royauté : le démon un successeur céleste, Hérode un successeur terrestre ". Mais cette crainte était superflue parce que le Christ n'était pas venu pour régner sur terre. Comme dit le pape S. Léon en s'adressant à Hérode : " Ton royaume ne suffit pas à contenter le Christ, et le maître du monde ne peut être enfermé dans les étroites limites de ton pouvoir. "

Que les Juifs se soient troublés, alors qu'ils auraient dû se réjouir, cela tient, dit Chrysostome " à ce que des gens iniques ne pouvaient se réjouir de l'avènement du juste " ; ou bien, c'est parce qu'ils voulaient flatter Hérode qu'ils craignaient, car " la foule flatte plus qu'il n'est juste ceux dont elle subit la cruauté ".

Et que des enfants aient été massacrés par Hérode, cela n'a pas été à leur détriment, mais à leur avantage. Car S. Augustin dit dans un sermon pour l'Épiphanie : " Ne croyez pas que le Christ, venu afin de délivrer les hommes, n'a rien fait pour récompenser ceux qui étaient massacrés pour lui, alors que sur la croix il pria pour ses meurtriers. "

Article 3 : A qui la naissance du Christ devait-elle être manifestée ?

Objections : 1. Le Seigneur a ordonné à ses disciples (Mt 10, 5) : " Ne prenez pas le chemin des païens ", parce qu'il voulait d'abord se manifester aux Juifs. Il était encore beaucoup moins indiqué que la naissance du Christ soit révélée à des païens " qui venaient d'Orient " (Mt 2, 1).

2. La manifestation de la vérité divine doit se faire d'abord aux amis de Dieu, selon le livre de Job (36, 33 Vg) : " Il l'annoncera à son ami. " Mais les mages étaient des ennemis de Dieu, selon ce texte (Lv 19, 31 Vg) : " N'allez pas vers les mages et ne consultez pas les devins. " La naissance du Christ n'aurait donc pas dû être manifestée aux mages.

3. Le Christ était venu délivrer le monde entier de la puissance du diable, aussi est-il dit en Malachie (1, 11) : " Du levant au couchant, mon nom est grand parmi les nations. " Il ne devait donc pas se manifester seulement à l'orient, mais aussi sur toute la terre.

4. Tous les sacrements de l'ancienne loi préfiguraient le Christ. Or ils étaient dispensés par le ministère des prêtres de cette loi. Il semble donc que la naissance du Christ aurait dû être manifestée aux prêtres dans le Temple, plutôt qu'à des bergers dans la campagne.

5. Le Christ est né d'une vierge mère, et c'était un tout-petit. Il aurait donc paru mieux de manifester sa naissance à des jeunes gens et à des vierges, plutôt qu'à des gens âgés et mariés comme Syméon et Anne.

En sens contraire, il y a cette parole du Christ (Jn 13, 18) : " je connais ceux que j'ai choisis. " Or, ce qui se fait selon la sagesse de Dieu est bien fait. Donc ceux à qui a été manifestée la naissance du Christ ont été bien choisis.

Réponse : Le salut qui devait être réalisé par le Christ concernait toutes les catégories d'hommes parce que, dit S. Paul (Col 3, 11), " dans le Christ Jésus il n'y a plus ni homme ni femme, ni païens ni Juifs, ni esclaves ni homme libre " et ainsi des autres différences. Et pour que cela soit préfiguré dans la naissance même du Christ il a été manifesté à des hommes de toutes conditions. Parce que, dit S. Augustin, " les bergers étaient des Israélites et les mages des païens. Les uns habitaient tout près, les autres venaient de loin. Les uns et les autres se rejoignirent en s'unissant

à la pierre angulaire ". Il y eut entre eux d'autres différences : les mages étaient sages et puissants, les bergers ignorants et grossiers. Il s'est aussi manifesté à des justes comme Syméon et Anne, et à des pécheurs comme les mages ; il s'est encore manifesté à des hommes et à des femmes, comme Anne, pour montrer que nulle condition humaine n'est exclue du salut du Christ.

Solutions : 1. Cette manifestation de la naissance du Christ fut comme les prémices de la manifestation plénière qui se produirait plus tard. " Et de même qu'à cette seconde manifestation la grâce du Christ fut annoncée par le Christ et ses Apôtres d'abord aux Juifs et ensuite aux païens ; de même les premiers à s'approcher du Christ furent les bergers, qui étaient les prémices des juifs comme étant ses voisins ; et ensuite les mages qui venaient de loin, eux qui furent les prémices des nations ", selon S. Augustin.

2. Comme dit encore S. Augustin : " Si le manque de culture domine dans la rusticité des bergers, l'impiété domine dans les sacrilèges des mages. Et pourtant, celui qui était la pierre angulaire s'est adjoint les uns et les autres ; car il venait choisir ce qui était ignorant pour confondre les sages, et appeler non les justes, mais les pécheurs, afin qu'aucune grandeur ne pût s'enorgueillir et aucune faiblesse désespérer. " Toutefois, certains disent que les mages n'étaient pas des magiciens, mais de savants astronomes, appelés " mages " par les Perses ou les Chaldéens.

3. Selon S. Jean Chrysostome, " les mages sont venus de l'orient parce que la foi a commencé là où naît le jour, parce que la foi est la lumière des âmes ". Ou bien " parce que tous ceux qui viennent au Christ, viennent de lui et par lui ", dont Zacharie nous dit (6, 12 Vg) : " Voici un homme, Orient est son nom. " On dit qu'ils sont venus d'Orient, littéralement, c'est-à-dire du fond de l'Orient, pour certains ; ou bien de régions proches de la Judée, mais à l'orient de celle-ci. Cependant il est vraisemblable que certains signes de la naissance du Christ sont apparus aussi dans d'autres parties du monde. Ainsi de l'huile a jailli à Rome, et en Espagne apparurent trois soleils qui, peu à peu, se réunirent en un seul.

4. Comme dit Chrysostome, pour manifester la naissance du Christ, " l'ange n'est pas allé à Jérusalem, et n'a pas appelé les scribes et les pharisiens, car ils étaient corrompus et dévorés d'envie. Mais les bergers étaient sincères, pratiquant l'ancien mode de vie des patriarches et de Moïse ". De plus ces bergers préfiguraient les docteurs de l'Église, à qui sont révélés les mystères du Christ, qui échappaient aux Juifs.

5. Selon S. Ambroise, " la naissance du Seigneur devait recevoir le témoignage non seulement des bergers, mais aussi des vieillards et des justes ", dont le témoignage, à cause de leur justice, avait plus de crédit.

Article 4 : Le Christ devait-il se manifester lui-même ou par d'autres ?

Objections : 1. " La cause qui agit par soi est supérieure à celle qui agit par autrui ", dit Aristote". Mais le Christ a manifesté sa naissance par d'autres, ainsi aux bergers par des anges, aux mages par une étoile. Il aurait donc dû bien davantage la manifester par lui-même.

2. On lit (Si 20, 30) : " Sagesse cachée et trésor ignoré, à quoi cela sert-il ? " Mais le Christ, dès le début de sa conception a possédé pleinement le trésor de la sagesse et de la grâce. Donc, s'il n'avait pas manifesté cette plénitude par des œuvres et des paroles, cette sagesse et cette grâce lui auraient été données pour rien. Ce qui est inadmissible, car " Dieu ne fait rien en vain " selon Aristote.

3. Dans le Protévangile de Jacques on lit que le Christ, dans son enfance, a fait beaucoup de miracles. Et l'on voit ainsi qu'il a manifesté sa naissance par lui-même.

En sens contraire, S. Léon dit que les mages trouvèrent l'enfant Jésus " qui ne différait en rien de l'ensemble des enfants des hommes ". Mais les autres enfants ne se manifestent pas eux-mêmes. Il ne convenait donc pas que le Christ manifeste sa naissance par lui-même.

Réponse : La naissance du Christ était ordonnée au salut des hommes, et ce salut s'obtient par la foi. Or la foi salutaire confesse la divinité et l'humanité du Christ. Il fallait donc manifester la naissance du Christ en montrant sa divinité sans nuire à la foi en son humanité. Cela s'est réalisé du fait que le Christ a montré en lui-même une naissance pareille à celle des faibles hommes, tandis qu'il a montré par l'intermédiaire des créatures de Dieu qu'il possédait la puissance de la divinité. Voilà pourquoi ce n'est pas par lui-même que le Christ a manifesté sa naissance, mais par d'autres créatures.

Solutions : 1. En toute génération et en tout mouvement, l'imparfait mène au parfait. Aussi le Christ a-t-il d'abord été manifesté par d'autres créatures ; puis il s'est manifesté par lui-même d'une manifestation parfaite.

2. Sans doute la sagesse cachée est inutile. Cependant, il appartient au sage de se manifester lui-même en temps opportun et non à n'importe quel moment. " Tel se tait parce qu'il n'a rien à répondre : tel autre se tait parce qu'il connaît le temps propice " (Si 20, 6). Ainsi donc la donnée au Christ n'a pas été inutile, parce qu'il s'est manifesté lui-même en temps opportun. Et le fait qu'il se cachait au temps voulu est une preuve de sagesse.

3. Ce livre est un apocryphe. Et S. Jean Chrysostome soutient que le Christ n'a pas fait de miracle avant de changer l'eau en vin puisque S. Jean (2, 11) dit : " Tel fut le commencement des signes de Jésus. " En effet, " s'il avait accompli des miracles dès le premier âge, les Israélites n'auraient eu besoin de personne d'autre pour le leur manifester ". Et cependant Jean Baptiste déclare (Jn 1, 3) : " C'est pour qu'il soit manifesté à Israël que je suis venu baptiser dans l'eau. " " C'est donc avec raison que Jésus n'a pas commencé à faire des miracles dès le premier âge. En effet, les juifs auraient pensé que son incarnation était une illusion et, rongés d'envie, ils l'auraient livré à la croix avant le temps fixé. "

Article 5 : Par quels autres moyens le Christ aurait-il dû se manifester ?

Objections : 1. Les anges sont des créatures spirituelles selon le Psaume (104, 4) : " Des esprits il fait ses anges. " Mais la naissance du Christ concernait sa chair, non sa substance spirituelle. Elle ne devait donc pas être manifestée par des anges.

2. Les justes ont plus d'affinités avec les anges qu'avec n'importe quelle créature, selon le Psaume (34, 8) : " L'Ange du Seigneur campera à l'entour pour libérer ceux qui le craignent. " Mais ce ne sont pas des anges qui ont manifesté la naissance du Christ aux justes que sont Syméon et Anne. Donc ce ne sont pas des anges qui auraient dû la manifester aux bergers.

3. Il semble qu'elle n'aurait pas dû non plus se manifester aux mages par une étoile. Car il semble que ce soit une occasion d'erreur pour ceux qui croient que les astres président à la naissance des hommes. Mais on doit éloigner des hommes les occasions de pécher.

4. Pour qu'un signe manifeste quelque chose, il faut qu'il soit certain. Mais une étoile ne semble pas être un signe certain de la naissance du Christ.

En sens contraire, on lit (Dt 32, 4) : " Les œuvres de Dieu sont parfaites. " Or cette manifestation fut une œuvre de Dieu. Donc elle fut réalisée par des signes appropriés.

Réponse : La manifestation d'une vérité au moyen d'un syllogisme passe par des notions connues de celui à qui s'adresse cette manifestation. De même la manifestation au moyen de signes doit employer ceux qui sont familiers aux destinataires de cette manifestation. Or, il est évident que les justes sont intimement et ordinairement enseignés par une impulsion intérieure du Saint-Esprit, sans production de signes sensibles, c'est-à-dire par l'esprit de prophétie.

D'autres, adonnés à des activités corporelles, sont conduits par des moyens sensibles aux vérités intelligibles. Or les juifs étaient accoutumés à recevoir les réponses divines par l'entremise des anges, qui leur avaient aussi transmis la loi, comme le rappelle le livre des Actes (7, 53) : " Vous avez reçu la loi par le ministère des anges. " Mais les païens, et surtout les astrologues, étaient accoutumés à observer le cours des étoiles ;. Et c'est pourquoi, aux justes, Syméon et Anne, la naissance du Christ a été manifestée par une impulsion intérieure du Saint-Esprit, selon S. Luc (2, 26) : " Il avait été divinement averti par l'Esprit Saint qu'il ne verrait pas la mort avant d'avoir vu le Christ du Seigneur. " Aux bergers et aux mages, comme adonnés à des activités corporelles, la naissance du Christ a été manifestée par des apparitions visibles. Et parce que cette naissance n'était pas purement terrestre mais aussi, en un sens, céleste, c'est par des signes célestes qu'elle a été manifestée aux uns et aux autres, car selon S. Augustin, : " Les cieux sont habités par les anges et embellis par les astres ; c'est donc par les uns et les autres que les cieux racontent la gloire de Dieu. "

Cela est logique : puisque les bergers étaient des juifs chez qui les apparitions d'anges étaient fréquentes, la naissance du Christ leur a été révélée par des anges ; quant aux mages, accoutumés à observer les corps célestes, elle leur fut manifestée par le signe de l'étoile. Comme dit S. Jean Chrysostome : " Par condescendance, Dieu a voulu les appeler par des signes qui leur étaient familiers. " S. Grégoire découvre un autre motif : " Les Juifs, comme usant de la raison, devaient être avertis par la prédication d'un être raisonnable, l'ange. Mais les païens, qui ne savaient pas employer leur raison à connaître le Seigneur, sont conduits non par la parole, mais par des signes. Et de même que des prédicateurs annoncèrent aux païens le Seigneur qui avait pris la parole, de même des éléments muets le prêchèrent lorsqu'il ne parlait pas encore. "

Il y a encore un autre motif donné par S. Augustin : " Abraham avait reçu la promesse d'une postérité innombrable, qui ne serait pas engendrée selon la chair, mais selon la fécondité de sa foi ; postérité que l'on comparait à la multitude des étoiles, pour faire espérer une descendance céleste. " C'est pourquoi les païens " désignés par ces astres sont encouragés par le lever d'un astre nouveau " à rejoindre le Christ, par qui ils deviendront postérité d'Abraham.

Solutions : 1. Ce qui de soi est caché a besoin d'être manifesté, mais non ce qui, de soi, est manifesté. Or la chair du nouveau-né était manifeste, mais sa divinité était cachée. Voilà pourquoi cette naissance a été manifestée par des anges, qui sont les ministres de Dieu. Et si l'ange est apparu dans la clarté, c'était pour montrer que le nouveau-né était le resplendissement de la gloire du Père.

2. Les justes n'avaient pas besoin d'une apparition visible des anges mais, à cause de leur perfection, l'impulsion intérieure du Saint-Esprit leur suffisait.

3. L'étoile, en manifestant la naissance du Christ, a supprimé toute occasion d'erreur. Comme dit S. Augustin : " Aucun des astrologues n'a établi le destin des hommes par l'influence des étoiles de telle façon qu'à la naissance d'un homme il affirmerait que l'une d'elles aurait abandonné le tracé de son orbite pour se rendre auprès du nouveau-né ", comme c'est arrivé à l'étoile qui manifesta la naissance du Christ. Et c'est pourquoi cette étoile n'a pas confirmé l'erreur de ceux qui " estiment que le destin des hommes est lié à la disposition des astres au moment de leur naissance, mais qui ne croient pas que cette disposition puisse changer à la naissance d'un homme ". Pareillement, dit S. Jean Chrysostome " la tâche de l'astronomie n'est pas de connaître, d'après les étoiles, quels sont les nouveaux-nés, mais de prédire leur avenir d'après les étoiles ". Les mages n'ont pas connu l'époque de la naissance afin de découvrir l'avenir par le mouvement des étoiles à partir de cette naissance, mais plutôt à l'inverse.

4. Selon S. Chrysostome : " Dans certaines Écritures apocryphes, on lit qu'une nation d'Extrême-Orient, proche de l'Océan, conservait un écrit attribué à Seth, sur cette étoile et les offrandes des mages. Cette nation observait attentivement l'apparition de cette étoile en postant douze veilleurs qui, à dates fixes, montaient de nuit sur la montagne. De là, par la suite, ils l'observèrent ayant pris la forme d'un enfant, et surmontée de l'image de la croix. "

On peut encore dire : " Ces mages suivaient la tradition de Balaam, qui a dit (Nb 24, 17) : "Une étoile sortira de Jacob. " Aussi, en voyant une étoile en dehors du cours ordinaire de l'univers, ils comprirent que c'était celle dont Balaam avait prophétisé qu'elle signifierait le roi des Juifs. "

On peut dire aussi, avec S. Augustin : " Ces mages ont appris, par un avertissement des anges ", que l'étoile annonçait la naissance du Christ. Et il semble probable que ces anges " furent de bons anges, puisque les mages cherchaient leur salut dans l'adoration du Christ ". Enfin on peut dire avec S. Léon : " Outre l'éclat qui frappait leur regard corporel, un rayon plus brillant encore de la vérité pénétrait jusque dans leur cœur et les enseignait : ce qui se rattache à la lumière de la foi. "

Article 6 : L'ordre de ces manifestations

Objections : 1. La naissance du Christ aurait dû être manifestée en premier à ceux qui étaient plus proches de lui et qui le désiraient davantage, selon ce qui est écrit de la Sagesse (6, 13) : " Elle devance ceux qui la désirent en se faisant connaître la première. " Or, ce sont les justes qui étaient les plus proches du Christ par la foi, et qui désiraient le plus son avènement. S. Luc (2, 25) dit de Syméon : " Il était un homme juste et craignant Dieu, attendant la délivrance d'Israël. " C'est donc à lui que devait être manifestée la naissance du Christ, avant de l'être aux bergers et aux mages.

2. Selon S. Augustin les mages étaient " les prémices des nations " qui devaient croire au Christ. Mais d'abord, c'est " la totalité des nations qui entre dans la foi ", et ensuite " tout Israël sera sauvé " (Rm 11, 25). Donc la naissance du Christ aurait dû être manifestée aux mages avant de l'être aux bergers.

3. S. Matthieu (2, 16) nous dit : " Hérode envoya tuer à Bethléem et dans les environs tous les enfants de moins de deux ans, d'après le temps qu'il s'était fait préciser par les mages. " Il semble donc que les mages n'ont trouvé le Christ que deux ans après sa naissance. On est choqué qu'il ait fallu un si long délai avant que la naissance du Christ soit manifestée aux païens.

En sens contraire, il est écrit (Dn 2, 21) : " C'est Dieu qui fait alterner périodes et temps. " Aussi le temps où s'est manifestée la naissance du Christ paraît-il avoir été organisé de façon satisfaisante.

Réponse : 1° La naissance du Christ s'est manifestée d'abord aux bergers le jour même. Comme dit en effet S. Luc (2, 8. 15) " Il y avait aux environs des bergers qui passaient la nuit aux champs veillant la nuit sur leurs troupeaux. . . quand les anges les eurent quittés pour le ciel, ils se dirent entre eux : "Allons jusqu'à Bethléem". Ils y allèrent en hâte. "

2° Les mages arrivèrent auprès du Christ treize jours après la naissance, jour où l'on célèbre l'Épiphanie. Car s'ils étaient venus après un an ou même deux, ils ne l'auraient pas trouvé à Bethléem, puisqu'il est écrit (Lc 2, 39) : " Après avoir tout accompli selon la loi du Seigneur ", c'est-à-dire avoir offert l'enfant Jésus dans le Temple " ils retournèrent en Galilée dans leur ville de Nazareth ".

3° La manifestation aux justes dans le Temple eut lieu le quarantième jour après la naissance du Christ (Lc 2, 12).

Et voici la raison de cet ordre. Les bergers symbolisaient les Apôtres et les autres Juifs croyants, auxquels la foi au Christ fut manifestée en premier, parmi lesquels, dit S. Paul (1 Co 1, 20), il n'y

eut " pas beaucoup de puissants ni beaucoup de nobles ". Ensuite la foi au Christ parvint à la plénitude des nations, préfigurée par les mages, et enfin à la plénitude des juifs, préfigurée par les justes. De là vient aussi que le Christ leur fut manifesté dans le temple des juifs.

Solutions : 1. Selon l'apôtre (Rm 9, 30) : " Israël, qui cherchait une loi de justice, ne l'a pas atteinte " ; mais les païens qui " ne cherchaient pas la justice " ont généralement devancé les Juifs dans la justice de la foi. Pour figurer cela, Syméon, " qui attendait la consolation d'Israël " n'a connu la naissance du Christ que le dernier ; les mages et les bergers l'ont devancé, alors qu'ils n'attendaient pas la naissance du Christ avec autant d'ardeur.

2. Sans doute, la plénitude des nations est venue à la foi avant la masse des Juifs ; cependant, les prémices de Juifs ont devancé dans la foi les prémices des nations. Aussi la naissance du Christ a-t-elle été manifestée aux bergers avant de l'être aux mages.

3. En ce qui concerne l'apparition de l'étoile aux mages, on constate une double opinion. Pour S. Jean Chrysostome et S. Augustin, l'étoile est apparue aux mages deux ans avant la naissance du Christ ; c'est alors que les mages, après avoir réfléchi et s'être préparés au voyage, arrivèrent auprès du Christ le treizième jour après sa naissance. Voilà pourquoi Hérode, aussitôt après le départ des mages, ordonna, quand il se vit joué par eux, de tuer les enfants de deux ans et au-dessous, car il se demandait si le Christ n'était pas né au moment où, d'après les mages, l'étoile était apparue.

D'après la seconde opinion, l'étoile est apparue aussitôt que le Christ est né, et aussitôt qu'ils l'eurent aperçue, les mages se mirent en route et, parcourant cette très longue distance en treize jours, grâce à l'assistance spéciale de Dieu et aussi à la vélocité de leurs dromadaires. Et je dis cela pour le cas où ils seraient venus du fond de l'orient. Cependant, certains pensent qu'ils vinrent de la contrée toute proche d'où était originaire Balaam, dont ils avaient adopté l'enseignement ; cette contrée se trouvant à l'est du pays des Juifs, on dit qu'ils sont venus de l'orient. En ce cas, Hérode n'a pas fait tuer les enfants aussitôt après le départ des mages, mais au bout de deux ans. Soit parce que, dans l'intervalle, il aurait gagné Rome pour se défendre contre une accusation ; soit que, agité par la terreur d'autres dangers, il ait été momentanément détourné du projet de ce massacre. Ou encore Hérode a pu croire que les mages, " trompés par la vision d'une étoile imaginaire, n'avaient pas trouvé le nouveau-né qu'ils cherchaient et auraient eu honte de revenir vers lui ", comme le suppose S. Augustin Et c'est pourquoi Hérode fit tuer non seulement les enfants de deux ans, mais encore les plus jeunes, parce que, selon S. Augustin " il craignait que cet enfant, servi par les astres, n'eût changé son aspect pour paraître plus âgé ou moins âgé ".

Article 7 : L'étoile par laquelle la naissance du Christ fut manifestée

Objections : 1. Il semble que l'étoile apparue aux mages fut une des étoiles du ciel, car S. Augustin a dit : " Tandis que Dieu est suspendu à un sein et qu'il est revêtu de misérables langes, un nouvel astre répand du ciel sa clarté. " L'étoile apparue aux mages était donc véritablement une étoile du ciel.

2. S. Augustin dit encore : " Aux bergers, ce sont les anges qui montrent le Christ ; aux mages c'est une étoile. Aux uns et aux autres n'est-ce pas le langage des cieus qui se fait entendre, puisque la langue des prophètes s'était tue ? " Mais les anges qui apparurent aux bergers étaient de vrais anges célestes. Donc l'étoile des mages était vraiment, elle aussi, une étoile du ciel.

3. Les étoiles qui ne sont pas au ciel mais dans l'air s'appellent des comètes, qui n'apparaissent pas à la naissance des rois, mais qui sont plutôt les présages de leur mort. Mais cette étoile désignait la naissance du roi, si bien que les mages demandent (Mt 2, 2) : " Où est le roi des Juifs



qui vient de naître ? Car nous avons vu son étoile à l'orient. " Donc il apparaît que c'était une étoile du ciel.

En sens contraire, S. Augustin le nie

" Ce n'était pas l'une des étoiles qui, depuis le début de la création, gardent l'ordre de leur course sous la loi du Créateur, mais c'est un astre nouveau apparu pour l'enfantement nouveau d'une vierge. "

Réponse : Comme le dit S. Jean Chrysostome, que cette étoile apparue aux mages n'ait pas été une étoile du ciel, de nombreux indices le manifestent.

1° Aucune autre étoile ne suit cette direction, car celle-ci se portait du nord au midi ; c'est en effet la situation de la Judée par rapport à la Perse, d'où les mages sont venus.

2° C'est évident quant au temps. Car non seulement cette étoile apparaissait la nuit, mais aussi en plein jour. Ce qui n'est au pouvoir d'aucune étoile, ni même de la lune.

3° Parfois elle se montrait et parfois elle se cachait. En effet, quand les mages entrèrent à Jérusalem elle se cacha ; ensuite, quand ils quittèrent Hérode, elle se montra.

4° Elle n'avait pas un mouvement continu, mais quand il fallait que les mages se mettent en marche, elle marchait, et quand ils devaient s'arrêter, elle s'arrêtait.

5° Elle ne montrait pas seulement l'enfantement de la Vierge en demeurant en l'air, mais aussi en descendant. On lit en effet (Mt 2, 9) : " L'étoile qu'avaient vue les mages à l'orient les précédait jusqu'à ce qu'elle s'arrêtât au-dessus du lieu où était l'enfant. " Cela montre que la parole des mages : " Nous avons vu son étoile à l'orient " ne doit pas se comprendre comme si, eux-mêmes étant situés à l'orient, l'étoile leur apparut alors qu'elle se trouvait en Judée, mais en ce sens qu'ils la virent située à l'orient et qu'elle les précéda jusqu'en Judée ; bien que cela demeure encore douteux pour certains. Elle n'aurait pas pu indiquer distinctement la maison, si elle n'avait été voisine de la terre. Et comme Chrysostome le dit lui-même, ce n'est pas là le fait d'une étoile, mais d'une puissance raisonnable. Aussi apparaît-il que cette étoile était une vertu invisible qui aurait emprunté cette apparence.

Aussi certains disent-ils que le Saint-Esprit est apparu aux mages sous l'aspect d'une étoile, de même qu'il est descendu sur le Seigneur à son baptême sous l'aspect d'une colombe. D'autres disent que l'ange apparu aux bergers sous un aspect humain apparut aux mages sous l'aspect d'une étoile.

Cependant, il semble plus probable qu'elle a été une étoile créée à nouveau, non dans le ciel, mais dans l'air proche de la terre, et qu'elle se mouvait selon la volonté de Dieu. Aussi S. Léon a-t-il prêché : " Trois mages des pays de l'orient voient apparaître une étoile d'une clarté nouvelle : plus brillante, plus belle que les autres astres, elle attire aisément les regards et captive les cœurs de ceux qui l'observent ; ils comprennent d'emblée qu'un fait aussi insolite n'est pas sans portée. "

Solutions : 1. Dans la Sainte Écriture, on dit parfois " le ciel " pour parler de l'air, ainsi : " Les oiseaux du ciel et les poissons de la mer " (Ps 8, 9).

2. Les anges célestes, en vertu de leur office doivent descendre jusqu'à nous, puisqu'ils sont " envoyés pour le service " (He 1, 14). Mais les étoiles du ciel ne peuvent changer de position. Aussi la comparaison ne vaut pas.

3. Cette étoile ne suivait pas le mouvement des étoiles du ciel, ni non plus, par conséquent, le mouvement des comètes, car celles-ci n'apparaissent pas durant le jour, ni ne modifient leur cours ordinaire. Et pourtant le symbolisme que l'on attribue aux comètes n'était pas complètement absent ici. Le royaume céleste du Christ, en effet, " brisera et anéantira tous les royaumes de la terre, tandis que lui-même subsistera toujours " (Dn 2, 44).

## Article 8 : L'adoration des mages

Objections : 1. Il semble que la façon dont les mages sont venus vénérer le Christ n'était pas ce qu'elle aurait dû être. En effet, tout roi doit recevoir l'hommage de ses propres sujets. Or les mages n'appartenaient pas au royaume des Juifs. Donc, lorsque la vue de l'étoile leur fit connaître la naissance du roi des Juifs, il semble qu'ils n'auraient pas dû venir l'adorer.

2. Il est sot, quand le roi est vivant, d'annoncer un roi étranger. Mais le royaume de Judée avait Hérode pour roi. Les mages ont donc agi sottement en annonçant la naissance d'un autre roi.

3. Un renseignement venu du ciel est plus sûr qu'un renseignement humain. Mais les mages étaient venus d'orient en Judée, guidés par un renseignement venu du ciel. Ils ont donc agi déraisonnablement, alors qu'une étoile les guidait, en cherchant un renseignement humain par cette question : " Où est le roi des Juifs qui vient de naître ? "

4. L'offrande de présents et les marques d'adoration ne sont dues qu'aux rois qui règnent déjà. Mais les mages n'ont pas trouvé le Christ décoré de la dignité royale. C'est donc sans raison qu'ils lui ont offert des présents et rendu des honneurs royaux.

En sens contraire, il y a l'oracle d'Isaïe (60, 3) : " Les nations marcheront vers ta lumière, et les rois vers la clarté de ton aurore. " Or ceux qui sont conduits par la lumière divine ne se trompent pas. C'est donc sans erreur que les mages ont montré de la vénération envers le Christ.

Réponse : Comme nous l'avons dit, les mages sont les prémices des nations qui croient au Christ. En eux apparurent, comme en un présage, la foi et la dévotion des nations venues de loin vers le Christ. C'est pourquoi, de même que la dévotion et la foi des nations est préservée de l'erreur par l'inspiration du Saint-Esprit, de même faut-il croire que les mages, inspirés par l'Esprit Saint, ont agi sagement en rendant hommage au Christ.

Solutions : 1. Comme dit S. Augustin : " Alors que beaucoup de rois des Juifs étaient nés et étaient morts, les mages n'ont cherché à en adorer aucun. " " Ce n'est donc pas à un roi des Juifs ordinaire que ces visiteurs, venus de loin et totalement étrangers à ce royaume, pensaient devoir rendre de si grands honneurs. Mais le roi dont ils avaient appris la naissance était tel qu'en l'adorant, ils ne doutaient absolument pas d'obtenir le salut auprès de Dieu. "

2. Cette annonce par les mages préfigurait la constance des nations qui confessaient le Christ jusqu'à la mort. D'après S. Jean Chrysostome, en considérant le Roi à venir, ils ne craignaient pas le roi présent. Ils n'avaient pas encore vu le Christ et déjà ils étaient prêts à mourir pour lui.

3. Dans le même sermon pour l'Épiphanie, S. Augustin ajoute : " L'étoile qui avait guidé les mages jusqu'au lieu où l'enfant Dieu se trouvait avec sa mère vierge, pouvait les conduire jusqu'à la cité même de Bethléem où était né le Christ. Cependant elle se déroba jusqu'à ce que les Juifs eux-mêmes eussent rendu témoignage au sujet de la cité où devait naître le Christ. " Et, comme dit S. Léon : " Rassurés par deux témoignages convergents, ils se mettent à chercher avec une foi plus ardente celui que leur manifestent et la clarté de l'étoile et l'autorité de la prophétie. "

Selon S. Augustin, " eux-mêmes annoncent " aux Juifs la naissance du Christ, " et leur demandent " le lieu, " ils croient et ils cherchent, comme pour symboliser ceux qui marchent par la foi et désirent la claire vision ". Quant aux Juifs, qui leur indiquèrent le lieu de la naissance du Christ " ils ressemblèrent aux ouvriers qui bâtirent l'arche de Noé : ils fournirent aux autres le moyen d'échapper, mais eux-mêmes périrent dans le déluge. Alors que ceux qui enquêtaient écoutèrent et partirent, les savants parlèrent et restèrent, pareils aux bornes milliaires, qui indiquent la route, mais ne marchent pas ".

Ce fut aussi par la volonté divine que les mages, qui avaient perdu de vue l'étoile, se rendirent avec bon sens à Jérusalem, cherchant dans la cité royale le roi qui venait de naître, afin que la

naissance du Christ soit annoncée publiquement pour la première fois à Jérusalem, selon la prophétie d'Isaïe (2, 3) : " De Sion sortira la Loi, et de Jérusalem la parole du Seigneur. " En outre, l'empressement des mages venus de loin condamnerait la paresse des juifs tout proches.

4. Selon S. Jean Chrysostome, " si les mages étaient venus chercher un roi de la terre, ils auraient été déçus ; car ils auraient supporté sans raison la fatigue d'un si long trajet ". Mais, cherchant le roi du ciel, " quoique ne voyant rien en lui de la dignité royale, ils se contentèrent cependant du témoignage de l'étoile, et ils l'adorèrent ". En effet, ils voient un homme et ils reconnaissent Dieu. Et ils offrent des présents accordés à la dignité du Christ. " L'or, comme au grand Roi ; l'encens, qui sert dans les sacrifices divins, comme à Dieu ; la myrrhe, dont on embaume les corps des défunts, comme à celui qui doit mourir pour le salut des hommes. " S. Grégoire dit encore : Nous apprenons par là " à offrir au Roi nouveau-né l'or ", qui symbolise la sagesse, " lorsque nous resplendissons en sa présence de la lumière de la sagesse ; l'encens " qui exprime le don de soi dans la prière, " nous l'offrons quand, par l'ardeur de notre prière, nous exhalons devant Dieu une bonne odeur ; et la myrrhe, qui symbolise la mortification de la chair, nous l'offrons si nous mortifions nos vices charnels par l'abstinence ".

### **QUESTION 37 : LES PRESCRIPTIONS LÉGALES OBSERVÉES AU SUJET DE JÉSUS ENFANT**

Il faut maintenant considérer la circoncision du Christ. Or la circoncision est une profession de la loi à observer selon l'épître aux Galates (5,3) : " je l'atteste à tout homme qui se fait circoncire : il est tenu à l'observance de la loi. " C'est pourquoi, avec la circoncision a faut étudier les autres prescriptions de la loi observées au sujet de Jésus enfant.

1. Sa circoncision. — 2. L'imposition du nom de Jésus. — 3. Son oblation au Temple. — 4. La purification de sa mère.

Article 1 : La circoncision du Christ

Objections : 1. Lorsque survient la réalité, la figure disparaît. Or la circoncision avait été prescrite à Abraham en signe de l'alliance qui se ferait avec ses descendants (Gn 17). Or cette alliance s'est accomplie par la naissance du Christ. Elle aurait donc dû cesser aussitôt.

2. " Toutes les actions du Christ doivent nous instruire " si bien qu'on lit en S. Jean (13, 15) : " Je vous ai donné l'exemple afin que, ce que je vous ai fait, vous le fassiez vous-mêmes. " Or, nous ne devons pas nous faire circoncire, selon l'avertissement de S. Paul (Ga 5, 2) : " Si vous vous faites circoncire, le Christ ne vous servira de rien. " Donc il semble que le Christ non plus n'aurait pas dû être circoncis.

3. La circoncision est ordonnée à remédier au péché originel. Or, on l'a vu, le Christ n'a pas contracté le péché originel. Donc il n'aurait pas dû être circoncis.

En sens contraire, il y a cette mention chez S. Luc (2, 21) : " Les huit jours écoulés, l'enfant fut circoncis. "

Réponse : Le Christ devait être circoncis pour plusieurs motifs.

1° Pour montrer la réalité de sa chair humaine contre le manichéisme qui lui attribuait un corps irréel ; contre Apollinaire, qui disait le corps du Christ consubstantiel à la divinité ; contre Valentin d'après qui le Christ avait apporté son corps du ciel.

2° Pour approuver la circoncision, jadis instituée par Dieu.

3° Pour prouver que le Christ était de la descendance d'Abraham, qui avait reçu le précepte de la circoncision.

4° Pour retirer aux Juifs une excuse de ne pas le recevoir, sous prétexte qu'il était incirconcis.

5° Pour nous recommander par son exemple la vertu d'obéissance. Aussi a-t-il été circoncis le huitième jour selon le précepte de la loi.

6° Puisqu'il était venu dans la ressemblance avec la chair du péché, pour qu'il ne repousse pas le remède qui purifiait ordinairement la chair du péché.

7° Pour délivrer les autres du fardeau de la loi, en portant ce fardeau lui-même, selon l'épître aux Galates (4, 4) : " Dieu a envoyé son Fils né sous la loi pour racheter ceux qui étaient sous la loi. " Solutions : 1. La circoncision, en dénudant le membre de la génération, signifiait que l'on dépouillait l'ancienne génération. De cet ancien état de choses nous sommes libérés par la passion du Christ. Et c'est pourquoi la vérité de cette figure ne fut pas pleinement accomplie à la naissance du Christ, mais à sa passion, avant laquelle la circoncision gardait son efficacité et son statut. Voilà pourquoi il convenait que le Christ, en tant que fils d'Abraham, fût circoncis.

2. Le Christ a reçu la circoncision à l'époque où elle était de précepte. Nous devons donc imiter son action en observant ce qui est de précepte à notre époque car " il y a un temps opportun pour tout ", dit l'Ecclésiaste (8, 6). Et en outre, dit Origène " si nous sommes morts avec la mort du Christ, et ressuscités avec sa résurrection, de même sommes-nous circoncis spirituellement par le Christ. Et c'est pourquoi nous n'avons pas besoin de circoncision charnelle ". Et c'est ce que S. Paul écrivait (Col 2, 11) : " En lui (le Christ) vous avez été circoncis, d'une circoncision qui n'est pas de main d'homme, par l'entier dépouillement de votre corps charnel, dans la circoncision du Christ. "

3. Le Christ, par sa propre volonté, a accepté notre mort, qui est l'effet du péché, alors qu'il n'avait en lui aucun péché, pour nous délivrer de la mort et nous faire mourir spirituellement au péché. Pareillement, il a accepté la circoncision qui est un remède contre le péché originel, alors qu'il n'avait pas le péché originel, pour nous libérer du joug de la loi et produire en nous la circoncision spirituelle ; c'est-à-dire qu'il voulait, en acceptant la figure, accomplir la réalité.

Article 2 : L'imposition du nom de Jésus

Objections : 1. La réalité évangélique doit correspondre à l'annonce prophétique. Or les prophètes avaient annoncé un autre nom pour le Christ. Car on lit en Isaïe (7, 14) : " Voici que la Vierge concevra et enfantera un fils> et on lui donnera le nom d'Emmanuel. " Et encore (8, 3) : " Appelle-le Prompt-Butin, Proche-Pillage. " Et encore (9, 6) : " On lui donnera comme nom : Admirable, Conseiller, Dieu, Fort, Père du monde à venir, Prince de la paix " Et Zacharie (6, 12) avait prédit : " Voici un homme dont le nom est Orient " Il ne convenait donc pas de le nommer Jésus.

2. On lit dans Isaïe (42, 2) : " On te nommera d'un nom nouveau que la bouche du Seigneur nommera. " Or le nom de Jésus n'est pas un nom nouveau, car il avait été donné à plusieurs personnages de l'Ancien Testament. On le voit même dans la généalogie du Christ (Lc 3, 29).

3. Ce nom de Jésus signifie " salut ", comme le montre cette parole (Mt 1, 21) : " Elle enfantera un fils, et elle lui donnera le nom de Jésus, car c'est lui qui sauvera son peuple de ses péchés. " Mais le salut par le Christ n'a pas été accordé seulement " aux circoncis, mais également aux incirconcis " (Rm 4, 11). Il était donc mal à propos de donner ce nom au Christ lors de sa circoncision.

En sens contraire, il y a l'autorité de la Sainte Écriture, où il est dit (Lc 2, 21) : " Quand fut écoulé le huitième jour, celui de la circoncision, l'enfant reçut le nom de Jésus. "

Réponse : Les noms doivent correspondre aux propriétés des choses. C'est évident pour les noms des genres et des espèces parce que, dit Aristote, " l'idée ou raison signifiée par le nom est la définition ". qui désigne la nature propre de la chose.

Or le nom individuel que l'on donne à chaque homme est toujours justifié par une particularité de celui qui reçoit le nom. Soit d'une circonstance de temps, comme on donne à certains hommes le nom de certains saints fêtés le jour de leur naissance. Soit de la parenté, comme lorsque l'on donne à un fils le nom de son père ou d'un parent de celui-ci ; c'est ainsi que les proches de Jean Baptiste voulaient l'appeler " Zacharie du nom de son père ", et non pas Jean " parce qu'il n'y avait personne dans sa parenté qui portait ce nom-là ". Ou bien encore à partir d'un événement comme Joseph " appela son premier-né Manassé car, dit-il, Dieu m'a fait oublier toutes mes peines " (Gn 41, 51). Ou encore d'une caractéristique de celui que l'on nomme, comme on lit dans la Genèse (15, 25) : " Celui qui sortit le premier du sein de sa mère était roux et tout entier comme un manteau de poil, aussi fut-il appelé Esaü " qui se traduit par " roux ".

Quant aux noms donnés par Dieu, ils signifient toujours un don gratuit de sa part. Ainsi dans la Genèse (17, 5) il est dit à Abraham : " Tu t'appelleras Abraham, car je t'ai établi père de nombreuses nations. " Et en S. Matthieu (16, 18), il est dit à Pierre : " Tu es Pierre, et sur cette pierre, je bâtirai mon Église. "

Le Christ en tant qu'homme avait reçu ce don gratuit de sauver tous les hommes ; c'est donc très justement qu'on l'a appelé du nom de Jésus, c'est-à-dire Sauveur ; l'ange avait annoncé ce nom d'avance non seulement à sa mère mais aussi à Joseph, qui allait être son père nourricier.

Solutions : 1. Dans tous ces noms on retrouve la signification du nom de Jésus qui signifie le salut. Car en l'appelant " Emmanuel, ce qui se traduit : Dieu avec nous " on désigne la cause du salut qui est l'union de la nature divine à la nature humaine dans la personne du Fils de Dieu, union par laquelle Dieu serait avec nous, comme participant de notre nature. — En lui disant : " Appelle-le Prompt-Butin, Proche-Pillage ", on désigne l'ennemi dont il nous a sauvés, le démon, dont il a enlevé les dépouilles, selon l'épître aux Colossiens (2, 15) : " Il a dépouillé les principautés et les puissances et les a livrées en spectacle. "

Les noms : " Admirable, etc. " expriment la voie et le terme de notre salut ; c'est en effet par le conseil et la force admirables de la divinité que nous sommes conduits à l'héritage du monde à venir, dans lequel sera la paix parfaite des fils de Dieu, avec Dieu lui-même comme Prince.

Quant à la parole. " Voici un homme dont le nom est Orient ", elle se réfère elle aussi au mystère de l'Incarnation, selon que " la lumière s'est levée dans les ténèbres pour les cœurs droits " (Ps 112, 4).

2. Le nom de Jésus a pu convenir à des personnages qui ont vécu avant le Christ, par exemple parce qu'ils ont procuré un salut particulier et temporel. Mais si l'on envisage le salut dans son sens spirituel et universel, ce nom est propre au Christ. Et c'est dans ce sens qu'on l'appelle un nom nouveau.

3. Comme il est écrit (Gn 17), Abraham a reçu tout à la fois l'imposition de son nom par Dieu et le précepte de la circoncision. Aussi, chez les Juifs, avait-on coutume de donner leur nom aux enfants le jour même de leur circoncision, comme si auparavant les enfants n'avaient pas encore atteint leur être parfait ; comme aujourd'hui encore on donne un nom aux enfants quand on les baptise. Sur le texte des Proverbes (4, 3) : " Je fus un fils pour mon père, un enfant tendre et unique aux yeux de ma mère ", la Glose donne ce commentaire : " Pourquoi Salomon se désigne-t-il comme un enfant unique aux yeux de sa mère, alors que l'Écriture nous affirme qu'il avait été précédé par un frère utérin, sinon parce que ce frère, mort sans avoir porté de nom, est sorti de la vie comme s'il n'avait jamais existé. " Voilà pourquoi le Christ a reçu son nom au moment où il a été circoncis.

Article 3 : L'oblation de Jésus au Temple

Objections : 1. Il semble étrange que Jésus ait été offert au Temple. Car il est écrit (Ex 3, 2) : " Consacre-moi tout premier-né qui ouvrira le sein de sa mère, parmi les fils d'Israël. " Mais le Christ est sorti du sein de sa mère sans l'ouvrir, Donc, en vertu de cette loi il ne devait pas être offert dans le Temple.

2. On ne présente pas à quelqu'un ce qui lui est toujours présent. Mais l'humanité du Christ a toujours été suprêmement présente à Dieu puisqu'elle lui a toujours été unie dans l'unité de personne. Elle n'avait donc pas à être présentée devant le Seigneur.

3. Le Christ est la victime principale à laquelle toutes les victimes de l'ancienne loi se réfèrent, comme les figures à la réalité. Mais une victime n'exige pas une autre victime. Il n'a donc pas été normal qu'une autre victime soit offerte à la place du Christ.

4. Parmi les victimes légales, la principale était l'agneau qui était " le sacrifice perpétuel " (Nb 28, 3. 6). Voilà pourquoi le Christ aussi est appelé agneau par S. Jean (Jn 1, 28) : " Voici l'Agneau de Dieu " Il eût donc été juste d'offrir pour le Christ un agneau plutôt qu'une paire de tourterelles ou deux jeunes colombes ".

En sens contraire, il y a l'autorité de l'Écriture qui atteste ce fait (Lc 2, 22).

Réponse : Comme nous l'avons dit, le Christ a voulu naître sous la loi afin de racheter tous ceux qui étaient sous la loi, et afin d'accomplir spirituellement dans ses membres la justification de la loi. Or, au sujet des nouveau-nés, la loi comportait deux préceptes. L'un, général, concernait toutes les naissances : au terme des jours de la purification de la mère, on devait offrir un sacrifice pour le fils ou la fille, prescrit par le Lévitique (12, 6). Et ce sacrifice avait pour but d'expié le péché dans lequel l'enfant avait été conçu et était né, et aussi de le consacrer en quelque sorte, parce qu'on le présentait alors au Temple pour la première fois. Et c'est pourquoi on faisait une offrande en holocauste, et une autre pour le péché.

L'autre précepte était spécial et ne visait que les premiers-nés, chez les animaux comme chez les hommes, car le Seigneur s'était réservé tout premier-né des fils d'Israël du fait que, pour libérer son peuple, " il avait frappé les premiers-nés de l'Égypte, hommes et bêtes ", et ce commandement se trouve dans l'Exode (13, 2. 12). Cela préfigurait aussi le Christ " premier-né d'une multitude de frères " (Rm 8, 29).

Donc, parce que le Christ était né de la femme comme un premier-né et avait voulu être sous la loi, l'évangéliste Luc montre que ces deux préceptes ont été observés à son propos. D'abord ce qui concerne les premiers-nés, lorsqu'il dit : " Ils le portèrent à Jérusalem pour le présenter au Seigneur, selon qu'il est écrit dans la loi du Seigneur : "Tout mâle ouvrant le sein de sa mère sera consacré au Seigneur. " " Puis, en ce qui concerne toutes les naissances, lorsqu'il dit : " Pour offrir en sacrifices, selon ce qui était dit dans la loi du Seigneur : "une paire de tourterelles ou deux jeunes colombes". "

Solutions : 1. D'après Grégoire de Nysse " le précepte de l'Exode paraît s'être accompli dans le Dieu incarné d'une manière spéciale et différente des autres. Lui seul, en effet, a été conçu d'une manière inexprimable et mis au monde d'une manière incompréhensible. Il a ouvert le sein virginal de sa mère, sans que le mariage l'eût préalablement défloré, car il gardait intact, même après l'enfantement, le sceau de sa virginité ". Les mots : " Il a ouvert le sein " signifient donc que rien auparavant n'y était entré ni n'en était sorti. Le terme de " mâle " indique " que le Christ n'a rien porté de la faute de la femme ", " lui à qui toute atteinte de la corruption terrestre a été épargnée par la nouveauté de son enfantement sans tache ".

2. Le Fils de Dieu " s'est fait homme et a été circoncis dans sa chair, non pour lui-même, mais en vue de nous faire dieux par sa grâce et de nous circonscire spirituellement ; pareillement, c'est pour nous qu'il est présenté au Seigneur afin de nous enseigner à nous présenter nous-mêmes à

Dieu ". Et cela s'est fait après la circoncision du Christ pour montrer que " personne n'est digne d'être regardé par Dieu, s'il n'est pas circoncis de ses vices ".

3. Le Christ, qui était la vraie victime, a voulu que les victimes prescrites par la loi fussent offertes à sa place, afin que la figure se joignît à la réalité et fût approuvée par elle : cela contredit ceux qui nient que le Christ, par l'Évangile, ait proclamé ce Dieu de la loi. Car on ne doit pas croire, dit Origène " que le Dieu bon aurait soumis son Fils à la loi de son ennemi, une loi qu'il n'aurait pas accordée lui-même ".

4. Le Lévitique (12, 6) " prescrit à ceux qui le peuvent d'offrir pour leur fils ou leur fille un agneau en même temps qu'une tourterelle ou une colombe ", et que ceux qui n'ont pas les moyens d'offrir un agneau présentent deux tourterelles ou deux jeunes colombes. Donc le Seigneur " qui étant riche, s'est fait pauvre pour nous, afin de nous enrichir par sa pauvreté " (2 Co 8, 9), a voulu qu'on offre pour lui le sacrifice des pauvres, de même qu'à sa naissance il est enveloppé de langes et couché dans une mangeoire.

Néanmoins ces oiseaux ont une portée figurative. En effet, la tourterelle qu'on entend sans cesse symbolise la prédication de la profession de foi ; parce qu'elle est chaste, elle symbolise la chasteté ; parce qu'elle est solitaire, elle symbolise la contemplation. Quant à la colombe, animal doux et simple, elle symbolise la douceur et la simplicité. En outre, c'est un animal grégaire si bien qu'elle symbolise la vie active. Et c'est pourquoi une telle victime préfigurait la perfection du Christ et de ses membres. " Ces deux oiseaux à cause de leurs gémissements symbolisent les pleurs actuels des saints ; mais la tourterelle, qui est solitaire, symbolise les larmes secrètes de la prière ; et la colombe, qui est grégaire symbolise les prières publiques de l'Église. " Et chacun de ces oiseaux est offert par paire, pour que la sainteté ne soit pas seulement dans l'âme, mais aussi dans le corps.

Article 4 : La purification de la Mère de Dieu

Objections : 1. On ne purifie que d'une souillure. Mais chez la Bienheureuse Vierge, il n'y avait aucune souillure, comme on l'a montré.

2. Il est prescrit dans le Lévitique (12, 2) : " La femme qui, de la semence de l'homme, aura enfanté un enfant mâle sera impure pendant sept jours. " Et il est donc prescrit " qu'elle n'entrera pas au sanctuaire jusqu'à ce que soient accomplis les jours de sa purification ". Mais la Bienheureuse Vierge a enfanté un garçon sans avoir eu de relation charnelle.

3. La purification d'une souillure ne se fait que par la grâce. Or les sacrements de l'ancienne loi ne conféraient pas la grâce, mais la Vierge avait beaucoup mieux avec elle : l'auteur de la grâce. En sens contraire, il y a l'autorité de l'Écriture qui affirme (Lc 2, 22) que " furent accomplis les jours de la purification de Marie, selon la loi de Moïse ".

Réponse : De même que la plénitude de la grâce découle du Christ sur sa mère, il convenait que la mère se modelât sur l'humilité de son fils car, dit S. Jacques (4, 6), " Dieu donne sa grâce aux humbles ". C'est pourquoi, bien qu'il ne fût pas soumis à la loi, le Christ a cependant voulu subir la circoncision et les autres contraintes de la loi afin de donner l'exemple de l'humilité et de l'obéissance, d'approuver la loi et d'enlever aux Juifs l'occasion de le calomnier. Pour la même raison, il a voulu que sa mère aussi accomplît les observances de la loi, auxquelles pourtant elle n'était pas soumise.

Solutions : 1. Bien que la Bienheureuse Vierge n'ait eu aucune souillure, elle a voulu cependant accomplir l'observance de la purification, non par nécessité, mais à cause du précepte de la loi. Et c'est pourquoi l'évangéliste dit que les jours de sa purification furent accomplis " selon la Loi " ; car, personnellement, elle n'avait pas besoin de purification.

2. Moïse paraît avoir choisi intentionnellement ses termes, afin d'excepter de la souillure la Mère de Dieu, qui n'a pas enfanté " de la semence de l'homme ". Il est donc évident qu'elle n'était pas tenue d'accomplir ce précepte, mais qu'elle a volontairement accompli l'observance de la purification, comme nous venons de le dire.

3. Les sacrements de la loi ne purifient pas de la souillure de la faute, ce qui est l'œuvre de la grâce ; ils ne pouvaient que préfigurer cette purification, en purifiant, d'une certaine manière charnelle, de la souillure qui consiste en une irrégularité, comme on l'a montré dans la deuxième Partie.

Il faut maintenant étudier le baptême reçu par le Christ'. Et parce que le Christ a reçu le baptême de Jean, il faut étudier : I. Le baptême de Jean en général (Q. 38). — II. Le baptême reçu par le Christ (Q. 39).

### **QUESTION 38 : LE BAPTÊME DE JEAN**

1. Convenait-il à Jean de baptiser ? — 2. Ce baptême venait-il de Dieu ? — 3. Conférait-il la grâce ? — 4. D'autres que le Christ devaient-ils le recevoir ? — 5. Ce baptême devait-il cesser après avoir été reçu par le Christ ? — 6. Ceux qui avaient reçu le baptême de Jean devaient-ils recevoir ensuite le baptême institué par le Christ ?

Article 1 : Convenait-il à Jean de baptiser ?

Objections : 1. Tout rite sacramentel se rattache à une loi. Or Jean n'a pas introduit de loi nouvelle. Il ne convenait donc pas qu'il introduisît un rite nouveau.

2. Jean a été envoyé par Dieu en témoignage comme prophète, selon le texte de S. Luc (1, 76) : " Toi, petit enfant, tu seras appelé prophète du Très-Haut. " Or, les prophètes antérieurs au Christ n'ont pas établi de nouveau rite, mais poussaient à observer les rites de la loi, comme faisait Malachie (3, 22) : " Rappelez-vous la loi de Moïse, mon serviteur. "

3. On n'ajoute pas à ce qui est déjà surabondant. Or les Juifs multipliaient les baptêmes, comme l'explique S. Marc (7, 3 Vg) : " Les pharisiens et les Juifs ne mangent pas sans s'être soigneusement lavé les mains ; lorsqu'ils reviennent du marché, ils ne mangent pas sans avoir pratiqué des ablutions. Ils pratiquent encore beaucoup d'autres observances traditionnelles, la purification des coupes, des cruches, des vases de bronze et des lits. " Il était donc superflu que Jean baptise.

En sens contraire, il y a l'autorité de l'Écriture en S. Matthieu (3, 5), où, après avoir fait mention de la sainteté de S. Jean, elle ajoute que beaucoup allaient vers lui " et étaient baptisés dans le Jourdain ".

Réponse : Il convenait que Jean baptisât pour quatre raisons.

1° Il fallait que le Christ soit baptisé par lui afin de consacrer le baptême, dit S. Augustin.

2° Afin de manifester le Christ. Aussi Jean Baptiste lui-même déclare-t-il : " C'est afin que le Christ soit manifesté que moi je suis venu baptiser dans l'eau. " Aux foules accourues vers lui, Jean annonçait le Christ, ce qu'il n'aurait pu faire aussi facilement s'il avait dû aller trouver chacun, dit S. Jean Chrysostome.

3° Afin d'accoutumer les hommes, par son baptême, à celui du Christ. S. Grégoire dit que Jean a baptisé " afin de remplir sa fonction de précurseur : sa naissance avait précédé celle du Seigneur ; de même son baptême préparait celui du Seigneur ".

4° Afin de pousser les hommes à la pénitence et par là les préparer à recevoir dignement le baptême du Christ. Aussi Bède dit-il sur le même passage : " On peut comparer le profit que retirent les catéchumènes de l'enseignement de la foi avant leur baptême, au bien que procurait le



baptême de Jean avant celui du Christ. Jean prêchait, en effet, la pénitence, annonçait le baptême du Christ, et attirait à la connaissance de la vérité qui s'est manifestée au monde ; pareillement les ministres du Christ, qui commencent par enseigner, réprouvent ensuite les péchés et en promettent la rémission dans le baptême du Christ. "

Solutions : 1. Le baptême de Jean n'était pas par lui-même un sacrement, mais comme une sorte de sacramental disposant au baptême du Christ ; aussi se rattachait-il quelque peu à la loi du Christ et non à la loi de Moïse.

2. Jean ne fut pas seulement un prophète mais, comme dit le Christ en S. Matthieu (11, 9), " plus qu'un prophète ". Il fut en effet le terme de la loi et le commencement de l'Évangile. Il lui revenait donc d'amener les hommes, par sa parole et par ses actes, à la loi du Christ plutôt qu'à l'observance de l'ancienne loi.

3. Les ablutions (ou baptêmes) des pharisiens étaient inutiles, car elles ne visaient qu'à purifier la chair. Mais le baptême de Jean visait à purifier l'esprit, car il amenait les hommes à la pénitence, comme nous venons de le montrer.

Article 2 : Le baptême de Jean venait-il de Dieu ?

Objections : 1. Aucune réalité sacramentelle venant de Dieu ne porte le nom d'un homme. Ainsi le baptême de la loi nouvelle n'est-il pas appelé baptême de Pierre ou de Paul, mais du Christ. Or le baptême administré par Jean porte son nom, car on lit en S. Matthieu (21, 25) : " Le baptême de Jean, d'où venait-il ? Du ciel, ou des hommes ? " Il ne pouvait donc venir de Dieu.

2. Tout enseignement nouveau qui vient de Dieu doit être confirmé par des signes ; c'est pourquoi le Seigneur a donné à Moïse le pouvoir d'en accomplir (Ex 4, 2) et on lit dans l'épître aux Hébreux (2, 3) : " Notre foi, inaugurée par la prédication du Seigneur, nous a été confirmée par ceux qui l'ont entendue, Dieu appuyant leur témoignage par des signes et des prodiges. " Or, on nous dit dans le quatrième évangile (10, 41) : " Jean n'a fait aucun signe ". Il semble donc que son baptême ne venait pas de Dieu.

3. Les sacrements institués par Dieu sont prescrits par la Sainte Écriture. Mais ce n'est pas le cas du baptême de Jean, qui ne vient donc pas de Dieu.

En sens contraire, Jean Baptiste déclare lui-même, selon le quatrième évangile (1, 33) : " Celui qui m'a envoyé baptiser dans l'eau, c'est lui qui m'a dit : Celui sur qui tu verras l'Esprit, etc. "

Réponse : Dans le baptême de Jean on peut considérer deux réalités : le rite même du baptême, et l'effet du baptême. Le rite du baptême n'a pas été institué par les hommes mais par Dieu ; c'est Dieu qui, par une révélation intime du Saint-Esprit, a envoyé Jean baptiser. En revanche, l'effet de ce baptême venait de l'homme, car ce baptême ne produisait rien que l'homme ne puisse faire. Par suite, le baptême de Jean n'est pas venu de Dieu seul, sinon dans la mesure où Dieu agit dans l'homme.

Solutions : 1. Par le baptême de la loi nouvelle, les hommes sont baptisés intérieurement par le Saint-Esprit, ce qui est l'œuvre de Dieu seul. Mais par le baptême de Jean le corps seul était purifié par l'eau. Voilà pourquoi Jean lui-même affirme (Mt 3, 11) : " Moi, je vous baptise dans l'eau ; lui vous baptisera dans l'Esprit Saint. " Aussi le baptême administré par Jean porte-il son nom, car tout ce qui s'y faisait était fait par lui. Mais le baptême de la loi nouvelle ne porte pas le nom du ministre, car celui-ci ne produit pas l'effet principal du baptême, qui est la purification intérieure.

2. L'enseignement et l'action de Jean étaient tout entiers ordonnés au Christ, qui a confirmé par une multitude de signes sa propre doctrine et celle de Jean. Si Jean avait fait des miracles, les hommes lui auraient porté la même attention qu'au Christ. Pour que les hommes s'attachent principalement au Christ, il n'a pas été accordé à Jean de faire des miracles. Cependant, aux juifs

qui lui demandaient pourquoi il baptisait, il a confirmé sa mission par l'autorité de la Sainte Écriture en disant (Jn 1, 19) : " je suis la voix qui crie dans le désert. " L'austérité de sa vie était encore une preuve de sa mission car, d'après S. Jean Chrysostome, " c'était chose étonnante de voir dans un corps humain une telle endurance ".

3. Le baptême de Jean ne fut prévu par Dieu que pour durer peu de temps, on a dit pourquoi à l'article précédent. Aussi ne fut-il pas recommandé par précepte promulgué pour tous dans la Sainte Écriture, mais par une révélation intime de l'Esprit Saint, comme nous venons de le dire.

Article 3 : Le baptême de Jean conférait-il la grâce ?

Objections : 1. On lit en S. Marc (1, 4) : " Jean baptisait dans le désert, et il prêchait un baptême de pénitence pour la rémission des péchés. " Or la pénitence et la rémission des péchés requièrent la grâce. Donc le baptême de Jean conférait la grâce.

2. Ceux que Jean devait baptiser confessaient leurs péchés, comme on le lit en Matthieu (3, 6) et Marc (1, 5). Or la confession des péchés se fait en vue de leur pardon, qui se réalise par la grâce. Le baptême de Jean conférait donc la grâce.

3. Le baptême de Jean était plus proche du baptême du Christ que la circoncision. Or la circoncision remettait le péché originel ; car, d'après Bède, " sous la loi, la circoncision apportait contre la blessure du péché originel le même remède de guérison salutaire que le baptême apporte maintenant au temps de la révélation de la grâce ". Donc, à plus forte raison, le baptême de Jean apportait-il la rémission des péchés ; ce qui ne peut se faire sans la grâce.

En sens contraire, Jean Baptiste déclare en saint Matthieu (3, 11) : " Moi, je vous baptise dans l'eau, pour la pénitence. " Ce que S. Grégoire explique ainsi : " Jean ne baptisa pas dans l'Esprit, mais dans l'eau, parce qu'il ne pouvait pas enlever les péchés. " Or la grâce vient du Saint-Esprit, et c'est par elle que les péchés sont enlevés. Le baptême de Jean ne conférait donc pas la grâce.

Réponse : On le sait par l'article précédent, l'enseignement et l'action de Jean ne faisaient que préparer ceux du Christ. C'est ainsi que l'apprenti et l'ouvrier subalterne préparent une matière à recevoir la forme que lui donnera le maître d'œuvre. Or la grâce devait être conférée aux hommes par le Christ, suivant cette parole de Jean l'évangéliste (1, 17) : " La grâce et la vérité sont venues par Jésus Christ. " Il en résulte que le baptême de Jean ne conférait pas la grâce, mais y préparait seulement. De trois manières : 1° par l'enseignement de Jean, qui amenait les auditeurs à la foi au Christ ; 2° en accoutumant les hommes au rite du baptême du Christ ; 3° par la pénitence, qui les préparait à recevoir l'effet du baptême du Christ.

Solutions : 1. D'après Bède, le mot " baptême " peut se comprendre de deux façons. Ou bien c'est le baptême administré par Jean lui-même, lequel est un " baptême de pénitence " en ce sens qu'il incite à pratiquer la pénitence et constitue une protestation par laquelle on professait qu'on ferait pénitence. Le baptême du Christ est différent : ce baptême-là, qui remet les péchés, Jean ne pouvait pas le donner ; il ne faisait que le prêcher en disant : " Lui, il vous baptisera dans l'Esprit Saint. "

On peut soutenir aussi que Jean prêchait le baptême de pénitence, c'est-à-dire le baptême qui conduit à la pénitence, laquelle conduit à son tour à la rémission des péchés.

Ou bien encore on peut suivre l'opinion de S. Jérôme : " La grâce qui remet gratuitement les péchés est donnée par le, baptême du Christ. Mais ce qui est achevé par l'Époux est commencé par l'ami de l'Époux ", c'est-à-dire Jean. Si donc " Jean baptisait et prêchait le baptême de la pénitence pour la rémission des péchés ", cela ne veut pas dire qu'il achevait toute cette œuvre de la grâce ; mais il la commençait en y préparant les hommes.

2. Cette confession des péchés ne se faisait pas pour obtenir immédiatement leur pardon par le baptême de Jean, mais pour le recevoir par la pénitence qui suivait, et par le baptême du Christ auquel cette pénitence préparait.

3. La circoncision avait été instituée comme remède du péché originel. Mais le baptême de Jean n'avait pas été institué à cette fin ; il ne faisait que préparer au baptême du Christ, comme nous venons de le dire. Si les sacrements sont efficaces, c'est en vertu de l'institution divine.

Article 4 : D'autres que le Christ devaient-ils recevoir le baptême de Jean ?

Objections : 1. On l'a dit, Jean baptisait pour que le Christ soit baptisé, selon S. Augustin. Mais ce qui est propre au Christ ne doit pas convenir aux autres. Donc il ne fallait pas qu'un autre reçoive le baptême de Jean.

2. Quiconque est baptisé ou bien reçoit quelque effet du baptême, ou bien lui confère quelque qualité. Or, personne ne pouvait rien recevoir du baptême de Jean, qui ne donnait pas la grâce, nous venons de le dire. Et personne ne pouvait rien conférer au baptême de Jean, sauf le Christ, qui " a sanctifié les eaux par le contact de sa chair très pure ". Donc le Christ seul devait recevoir le baptême de Jean.

3. Si d'autres recevaient ce baptême, ce n'était que pour se préparer à celui du Christ ; ainsi, de même que le baptême du Christ est administré à tous, grands et petits, païens et Juifs, il aurait convenu que tous reçoivent le baptême de Jean. Mais l'Écriture ne dit pas que celui-ci ait baptisé des enfants ni des païens car, selon S. Marc (1, 5), " tous les Israélites allaient à Jean et étaient baptisés par lui ". Il semble donc que le Christ aurait dû être le seul à recevoir le baptême de Jean.

En sens contraire, on lit en S. Luc (3, 21) : " Une fois que tout le peuple eut été baptisé, Jésus fut baptisé lui aussi et pendant qu'il pria le ciel s'ouvrit. "

Réponse : D'autres que le Christ devaient être baptisés par Jean, pour deux motifs. D'abord, dit S. Augustin, " si le Christ seul avait reçu le baptême de Jean, il n'aurait pas manqué d'hommes pour dire que le baptême de Jean, reçu par le Christ, était supérieur à celui du Christ, reçu par les autres ". Ensuite il fallait, comme nous l'avons dit, que les autres soient préparés par le baptême de Jean à recevoir le baptême du Christ.

Solutions : 1. Si le baptême de Jean a été institué, ce n'était pas seulement pour que le Christ soit baptisé, mais aussi pour d'autres motifs, comme nous l'avons dit à l'article premier. Pourtant, même si le baptême de Jean avait été institué uniquement pour cela, il aurait fallu éviter les inconvénients indiqués, en donnant ce baptême à d'autres.

2. Les autres hommes qui venaient au baptême de Jean ne pouvaient rien conférer à ce baptême ; cependant ils n'en recevaient pas la grâce, mais seulement le signe de la pénitence.

3. Puisque ce baptême était " de pénitence " et que celle-ci ne convient pas aux enfants, il n'était pas donné à ceux-ci. Quant aux païens, leur ouvrir le chemin du salut était réservé au Christ " attente des nations " (Gn 49, 10 Vg). Et lui-même a interdit aux Apôtres de prêcher l'Évangile aux païens avant sa passion et sa résurrection. Aussi convenait-il beaucoup moins que Jean admette des païens au baptême.

Article 5 : Ce baptême devait-il cesser après avoir été reçu par le Christ ?

Objections : 1. Il est écrit (Jn 1, 31) : " C'est pour qu'il soit manifesté à Israël que je suis venu baptiser dans l'eau. " Or, après son baptême, le Christ était suffisamment manifesté : par le témoignage de Jean, par la descente de la colombe, par le témoignage de la voix du Père. Il semble donc que le baptême de Jean n'aurait pas dû continuer ensuite.

2. S. Augustin l'affirme : " Le Seigneur a été baptisé du baptême de Jean, et celui-ci a pris fin. "

3. Le baptême de Jean préparait à celui du Christ. Or le baptême administré par le Christ a commencé aussitôt que celui-ci eut été baptisé, car, dit Bède, " c'est par le contact de sa chair très pure qu'il a conféré aux eaux la vertu de régénérer ". Il apparaît donc que le baptême de Jean a pris fin aussitôt que le Christ l'eut reçu.

En sens contraire, il est écrit (Jn 3, 22) : " Jésus vint au pays de Judée... et il y baptisait. Jean aussi baptisait. " Mais le Christ n'a baptisé qu'après avoir reçu le baptême. Il apparaît donc que Jean a continué ensuite de baptiser.

Réponse : Le baptême de Jean ne devait pas prendre fin après que le Christ eut été baptisé.

1° Parce que, selon S. Jean Chrysostome, " si Jean avait cessé de baptiser après le baptême du Christ, on aurait pensé que c'était par jalousie ou par colère ".

2° Parce que s'il avait cessé de baptiser au moment où le Christ baptisait, " il aurait accru la jalousie de ses disciples ".

3° En continuant à baptiser, " il envoyait ses auditeurs au Christ ".

4° Comme dit Bède " l'ombre de la loi ancienne demeurait encore, et le Précurseur ne devait pas cesser son ministère jusqu'à la manifestation de la vérité ".

Solutions : 1. Une fois baptisé, le Christ n'était pas encore pleinement manifesté. Il était donc nécessaire que Jean continue à baptiser.

2. On peut dire que, le Christ une fois baptisé, le baptême de Jean a pris fin ; non aussitôt, mais après l'emprisonnement du Précurseur. Ce qui fait dire à S. Jean Chrysostome : " A mon sens, voici pourquoi la mort de Jean a été permise et pourquoi, après sa disparition, le Christ s'est mis à prêcher abondamment : pour que tout l'attachement de la foule se reporte sur le Christ, et qu'on ne soit plus divisé par l'opinion que l'on avait de l'un et de l'autre. "

3. Le baptême de Jean était une préparation non seulement au baptême que le Christ devait recevoir, mais aussi à ce que d'autres parviennent au baptême du Christ. Ce qui ne s'était pas encore réalisé lorsque le Christ fut baptisé.

Article 6 : Ceux qui avaient reçu le baptême de Jean devaient-ils recevoir ensuite le baptême institué par le Christ ?

Objections : 1. Jean n'était pas inférieur aux Apôtres, puisqu'il est écrit de lui (Mt 11, 11) : " Parmi les enfants des hommes, il ne s'en est pas levé de plus grand que Jean Baptiste. " Or ceux à qui les Apôtres avaient donné le baptême n'étaient pas baptisés à nouveau, mais on se bornait à leur imposer les mains ; on dit en effet dans les Actes (8, 16) de ceux qui " avaient été seulement baptisés par Philippe au nom du Seigneur Jésus, que les Apôtres Pierre et Jean leur imposaient les mains et ils recevaient le Saint-Esprit ". Il semble donc que ceux qui avaient été baptisés par Jean n'avaient pas dû recevoir le baptême du Christ.

2. Les Apôtres ont reçu le baptême de Jean, car quelques-uns avaient été ses disciples comme on le voit dans le quatrième évangile (1, 37). Mais les Apôtres ne semblent pas avoir reçu le baptême du Christ : " Jésus ne baptisait pas lui-même, mais seulement ses disciples " (Jn 4, 2).

3. Celui qui est baptisé est inférieur à celui qui baptise. Or nous ne lisons pas que Jean lui-même ait reçu le baptême du Christ. Donc, bien moins encore ceux que Jean avait baptisés ont-ils eu besoin du baptême du Christ.

4. On lit dans les Actes (19, 1) : " Paul, ayant rencontré quelques disciples, leur dit : "Avez-vous reçu le Saint-Esprit, quand vous avez cru ?" Ils lui répondirent : "Nous n'avons même pas entendu dire qu'il y ait un Saint-Esprit. " Il dit : "Quel baptême avez-vous donc reçu ?" Et ils répondirent : "Le baptême de Jean. " Ils furent alors baptisés à nouveau au nom du Seigneur Jésus Christ. " Il semble donc qu'il avait fallu les baptiser à nouveau parce qu'ils ignoraient l'Esprit Saint ; telle est l'opinion de S. Jérôme dans un commentaire sur Joël et sa lettre " Sur

l'époux d'une seule femme u ", et celle de S. Ambroise. Mais certains de ceux qui reçurent le baptême de Jean avaient une pleine connaissance de la Trinité. Ceux-là n'avaient donc pas à recevoir le baptême du Christ.

5. La parole de S. Paul (Rm 10, 8) : " Voici la parole de foi que nous prêchons " est ainsi commentée par une Glose de S. Augustin : " D'où vient à l'eau une vertu telle qu'en touchant le corps elle lave le cœur, sinon de l'efficacité de la parole, celle que l'on croit, non celle qui est prononcée ? " Cela montre bien que là vertu du baptême dépend de la foi. Or la forme du baptême de Jean signifiait la foi au Christ, en laquelle nous sommes baptisés ; Paul déclare en effet, d'après les Actes (19, 11) : " Jean a baptisé du baptême de pénitence, disant au peuple de croire en celui qui venait après lui, c'est-à-dire en Jésus. " Il semble donc que ceux qui avaient reçu le baptême de Jean n'avaient pas besoin de recevoir celui de Jésus.

En sens contraire, S. Augustin nous dit " Ceux qui ont été baptisés du baptême de Jean, il fallait qu'ils soient baptisés du baptême du Christ. "

Réponse : Selon l'opinion du Maître des Sentences : " Ceux qui avaient reçu le baptême de Jean en ignorant l'existence du Saint-Esprit et en mettant leur espérance dans ce baptême, ont été baptisés ensuite du baptême du Christ. Quant à ceux qui n'avaient pas mis leur espoir dans ce baptême et qui croyaient au Père, au Fils et au Saint-Esprit, on ne les baptisa pas dans la suite ; mais ils reçurent l'Esprit Saint par l'imposition des mains que les Apôtres firent sur eux. "

La première partie de cette opinion est vraie de multiples autorités la confirment.

La seconde partie est tout à fait déraisonnable. D'abord parce que le baptême de Jean ne conférait pas la grâce, ni n'imprimait de caractère ; il était seulement donné dans l'eau, comme Jean le dit lui-même en Matthieu (3, 11). La foi ou l'espérance que le baptisé avait dans le Christ ne pouvait donc pas suppléer à ce défaut. En second lieu parce que, si l'on omet dans un sacrement quelque chose de nécessaire, non seulement il faut suppléer ce qui a été omis, mais il faut tout recommencer. Or, le baptême du Christ exige nécessairement qu'il soit fait non seulement dans l'eau, mais aussi dans le Saint-Esprit, selon S. Jean (3, 5) : " Si quelqu'un ne renaît de l'eau et de l'Esprit Saint, il ne peut pas entrer dans le royaume de Dieu. " Aussi, pour ceux qui, par le baptême de Jean, n'avaient été baptisés que dans l'eau, il ne fallait pas seulement suppléer ce qui manquait, en leur donnant l'Esprit Saint par l'imposition des mains, il fallait encore les baptiser à nouveau totalement dans l'eau et dans le Saint-Esprit.

Solutions : 1. D'après S. Augustin " On a baptisé après Jean, parce qu'il ne donnait pas le baptême du Christ, mais le sien. . . Le baptême donné par Pierre, et celui qu'a pu donner Judas était le baptême du Christ. . . Et c'est pourquoi si Judas a célébré des baptêmes, on n'a pas rebaptisé. . . "

" Car la valeur du baptême vient de celui par le pouvoir de qui il est donné, et non en fonction de celui qui l'administre. " C'est aussi la raison pour laquelle ceux qu'avait baptisés le diacre Philippe, qui administrait le baptême du Christ, n'ont pas été baptisés à nouveau, mais ont reçu des Apôtres l'imposition des mains ; de même que ceux que les prêtres ont baptisés sont confirmés par les évêques.

2. S. Augustin écrit : " Nous croyons que les disciples du Christ ont reçu soit le baptême de Jean, comme quelques-uns le pensent, soit plus probablement le baptême du Christ. Car il aurait bien pu administrer le baptême afin d'avoir des serviteurs qui le donneraient à d'autres, lui qui a exercé le ministère de l'humilité en leur lavant les pieds. "

3. Comme dit S. Jean Chrysostome, " lorsque, à Jean qui lui dit : "C'est moi qui ai besoin d'être baptisé par toi", le Christ répond : "laisse maintenant", cela montre que, par la suite, le Christ baptisa Jean ". Il ajoute : " Cela est écrit dans certains livres apocryphes. "

Il est cependant certain, d'après S. Jérôme, " que si le Christ devait être baptisé dans l'eau, Jean devait l'être par le Christ dans l'Esprit ".

4. Quant à ceux dont on nous dit qu'ils furent baptisés à nouveau après le baptême de Jean, tout le motif n'en est pas qu'ils ignoraient l'existence du Saint-Esprit, mais qu'ils n'avaient pas reçu le baptême du Christ.

5. Comme écrit S. Augustin : " Nos sacrements sont des signes de la grâce présente, tandis que les sacrements de l'ancienne loi étaient les signes de la grâce future. Aussi, du fait même que Jean baptisait au nom de celui qui doit venir, nous devons comprendre qu'il n'administrerait pas le baptême du Christ, qui est un sacrement de la loi nouvelle. "

### **QUESTION 39 : LE BAPTÊME REÇU PAR LE CHRIST**

1. Le Christ devait-il être baptisé ? — 2. Devait-il être baptisé du baptême de Jean ? — 3. L'âge auquel le Christ reçut le baptême. — 4. Le lieu de ce baptême. — 5. " Les cieux se sont ouverts. " — 6. L'apparition du Saint-Esprit sous forme de colombe. — 7. Cette colombe fut-elle un véritable animal ? — 8. Le témoignage de la voix du Père.

Article 1 : Le Christ devait-il être baptisé ?

Objections : 1. Être baptisé, c'est être lavé. Mais il ne convenait pas au Christ d'être lavé, puisqu'il n'y avait en lui aucune impureté.

2. Le Christ a été circoncis pour accomplir la loi. Mais le baptême ne faisait pas partie de la loi. Donc le Christ ne devait pas être baptisé.

3. En chaque genre de mouvements, le premier moteur ne peut lui-même recevoir le mouvement qu'il imprime. Ainsi le ciel, qui est le premier agent d'altération, ne peut subir lui-même d'altération. Mais le Christ a été le premier à baptiser, selon cette parole (Jn 1, 33) : " Celui sur qui tu verras l'Esprit descendre et demeurer, c'est lui qui baptise dans l'Esprit Saint. " Mais il ne convenait pas que lui-même reçût le baptême.

En sens contraire, on lit (Mt 3, 13) : " Jésus arrive de la Galilée au Jourdain vers Jean, pour être baptisé par lui. "

Réponse : Il convenait que le Christ soit baptisé. 1° Selon S. Ambroise, " le Seigneur fut baptisé non pour être purifié mais pour purifier les eaux, afin que, purifiées par la chair du Christ, qui n'a pas connu le péché, elles aient le pouvoir de baptiser ". Et, dit S. Jean Chrysostome " afin qu'il les laisse sanctifiées pour ceux qui seraient baptisés dans la suite ".

2° Parce que, dit Chrysostome, " bien qu'il ne fût pas pécheur lui-même, il a pris une nature pécheresse et une chair semblable à la chair du péché. C'est pourquoi, bien qu'il n'eût pas besoin du baptême pour lui, la nature charnelle des autres en avait besoin ". Et, dit S. Grégoire de Nazianze " le Christ fut baptisé afin d'engloutir dans l'eau le vieil Adam tout entier ".

3° Il a voulu être baptisé, dit S. Augustin " parce qu'il a voulu faire ce qu'il a demandé à tous de faire ". Et c'est ce qu'il dit lui-même (Mt 3, 15) : " C'est ainsi qu'il nous convient d'accomplir toute justice. " " Car, déclare S. Ambroise la justice, c'est que l'on fasse le premier ce que l'on veut que les autres fassent, et qu'on les entraîne par son exemple. "

Solutions : 1. Le Christ n'a pas été baptisé pour être purifié, mais pour purifier, on vient de le dire.

2. Le Christ ne devait pas seulement accomplir les prescriptions de la loi ancienne, mais aussi inaugurer ce que commande la loi nouvelle. Et c'est pourquoi il n'a pas voulu seulement être circoncis, mais aussi être baptisé.

3. Le Christ a été le premier à baptiser dans l'Esprit. Et ce n'est pas ainsi qu'il a été baptisé, mais seulement dans l'eau.

Article 2 : Le Christ devait-il être baptisé du baptême de Jean ?

Objections : 1. Le baptême de Jean fut un baptême de pénitence. Mais la pénitence ne convient pas au Christ, car il n'eut aucun péché.

2. Le baptême de Jean, dit S. Chrysostome, a tenu le milieu entre le baptême des juifs et le baptême chrétien. Mais ce qui est au milieu est homogène à la nature des deux extrêmes. Donc, puisque le Christ n'a pas reçu le baptême juif, ni non plus son propre baptême, il semble que, à titre égal, il n'aurait pas dû recevoir le baptême de Jean.

En sens contraire, il est écrit (Mt 3, 13) : " Jésus arrive au Jourdain pour être baptisé par Jean ".

Réponse : Comme dit S. Augustin, " une fois baptisé, le Seigneur baptisait, mais non du baptême dont lui-même avait été baptisé ". De ce fait, puisque lui-même baptisait de son baptême à lui, il s'ensuit qu'il n'a pas été baptisé de son baptême à lui, mais du baptême de Jean. Et c'est cela qui convenait.

1° A cause de ce qui caractérise le baptême de Jean, baptême non dans l'Esprit, mais dans l'eau seulement. Or, le Christ n'avait pas besoin d'un baptême dans l'Esprit, lui qui, dès le commencement de sa conception, fut rempli de la grâce du Saint-Esprit, comme on l'a montré précédemment Et tel est le motif donné par S. Chrysostome.

2° Selon Bède le Christ fut baptisé du baptême de Jean " afin d'approuver le baptême de Jean en le recevant lui-même ".

3° Selon S. Grégoire de Nazianze, " Jésus est venu au baptême de Jean afin de sanctifier le baptême ".

Solutions : 1. Nous l'avons dit à l'article précédent, le Christ a voulu recevoir le baptême pour nous y inciter par son exemple. Aussi, pour rendre son imitation plus efficace, il a voulu recevoir un baptême dont manifestement il n'avait pas besoin, afin que les hommes s'approchent du baptême dont ils avaient besoin. Ce qui fait dire à S. Ambroise — : " Que personne ne se dérobe au bain de la grâce, quand le Christ ne s'est pas dérobé au bain de la pénitence. "

2. Le baptême prescrit dans la loi juive était seulement figuratif ; mais le baptême de Jean contenait déjà une certaine réalité, en tant qu'il incitait les hommes à s'abstenir du péché ; quant au baptême chrétien, il est efficace pour purifier du péché et pour conférer la grâce. Or, le Christ n'avait pas besoin de recevoir la rémission des péchés, puisqu'il n'avait pas de péché, ni de recevoir la grâce, puisqu'il la possédait en plénitude. En outre, et pareillement, étant la vérité en personne, ce qui était une simple figure ne lui convenait pas. Et c'est pourquoi il lui convenait de recevoir le baptême placé entre le baptême juif et le baptême chrétien, plutôt que l'un de ceux-ci.

3. Le baptême est un remède spirituel. Or, plus on est parfait, moins on a besoin de remède. Aussi, du fait même que le Christ est souverainement parfait, il convenait qu'il ne reçoive pas le baptême le plus parfait, comme celui qui est en bonne santé n'a pas besoin d'un traitement efficace.

Article 3 : L'âge auquel le Christ reçut le baptême

Objections : 1. Le Christ a été baptisé pour inciter les autres, en leur donnant l'exemple, à se faire baptiser. Mais il est louable pour les fidèles du Christ d'être baptisés non seulement avoir trente ans, mais dans la petite enfance. Il semble donc que le Christ n'aurait pas dû être baptisé à l'âge de trente ans.

2. L'Écriture ne dit pas que le Christ ait enseigné ou fait des miracles avant son baptême. Or, s'il avait commencé plus tôt à enseigner, dès sa vingtième année ou même avant, cela aurait été plus

avantageux pour le monde. Donc, le Christ, qui était venu pour le bien des hommes, aurait dû être baptisé avant l'âge de trente ans.

3. C'est surtout chez le Christ qu'a dû se manifester la sagesse divine. Or, elle s'est manifestée chez Daniel dans son enfance (Dn 13, 43) : " Le Seigneur suscita l'esprit saint d'un jeune enfant nommé Daniel. " Donc, à plus forte raison, le Christ aurait dû être baptisé et se mettre à enseigner dans son enfance.

4. Le baptême est ordonné au baptême reçu par le Christ comme à sa fin. Or la fin est première dans l'ordre d'intention, mais dernière dans l'ordre d'exécution. Donc le Christ devait être baptisé par Jean soit le premier, soit le dernier.

En sens contraire, il y a le texte de Luc (3, 21) : " Il advint, une fois que tout le peuple eut été baptisé et au moment où Jésus, baptisé lui aussi, se trouvait en prière. . . " et plus loin : " Jésus, lors de ses débuts, avait environ trente ans. "

Réponse : Il est tout à fait convenable que le Christ ait été baptisé à trente ans.

1° Il a été baptisé pour commencer dès lors à enseigner et à prêcher. Ce qui requiert l'âge parfait, qui est trente ans. Aussi lit-on dans la Genèse (41, 46) que " Joseph avait, trente ans " quand il reçut le gouvernement de l'Égypte. Il est écrit également de David ( 2 S 5, 4 ) " qu'il avait trente ans quand il commença de régner ". Ézéchiël aussi (1, 1) commença de prophétiser " à trente ans "

2° Selon S. Chrysostome, " après le baptême du Christ, la loi allait prendre fin. Et c'est pourquoi le Christ est venu au baptême à l'âge où l'on peut endosser tous les péchés ; ainsi, puisqu'il avait observé la loi, personne ne dirait qu'il l'avait abolie parce qu'il ne pouvait pas l'accomplir ".

3° Le fait que le Christ est baptisé à l'âge parfait, nous donne à entendre que le baptême engendre des hommes parfaits, selon S. Paul (Ep 4, 13) : " Nous devons parvenir tous ensemble à ne faire plus qu'un dans la foi et la connaissance du Fils de Dieu, et à constituer cet homme parfait, dans la force de l'âge, qui réalise la plénitude du Christ. " A cela semble se rattacher ce qui est propre au chiffre trente. Il est le produit de trois par dix ; trois évoque la foi en la Trinité ; et dix, l'accomplissement des préceptes de la loi : c'est en ces deux points que consiste la perfection de la vie chrétienne.

Solutions : 1. Comme dit S. Grégoire de Nazianze, le Christ n'a pas été baptisé " comme s'il avait besoin d'être purifié. . . ou comme s'il eût été dangereux pour lui de retarder le baptême. Mais pour tout autre, ce serait un grand danger de sortir de ce monde sans avoir revêtu la robe d'immortalité ", la grâce. Et s'il est bon de garder sa pureté après le baptême, " il vaut mieux ", dit le même auteur, " recevoir parfois quelques taches que d'être entièrement démuné de la grâce "

2. Le bien que le Christ apporte aux hommes leur vient principalement de la foi et de l'humilité. Or, pour l'une et l'autre, il importe que le Christ n'ait pas commencé à enseigner dans son enfance ou son adolescence, mais à l'âge parfait. Pour la foi, parce que la réalité de l'humanité du Christ se manifeste par la croissance de son corps ; et pour que cette croissance ne soit pas tenue pour imaginaire, il n'a pas voulu manifester sa sagesse ou sa force avant d'avoir atteint l'âge parfait de son développement physique. Pour l'humilité, afin que personne, avant d'avoir atteint l'âge parfait, n'ait la prétention de prendre un titre de supérieur ni une fonction d'enseignement.

3. Le Christ était proposé en exemple aux hommes en toutes choses. C'est pourquoi il devait montrer en lui ce qui convient à tous selon la loi commune, et donc n'enseigner qu'à l'âge parfait. Mais, dit S. Grégoire de Nazianze : " La loi commune n'est pas ce qui arrive rarement, de même qu'une hirondelle ne fait pas le printemps ". Car il a été accordé à quelques-uns, par une



disposition spéciale voulue par la sagesse divine et contraire à la loi commune, de recevoir avant l'âge parfait la fonction de gouverner ou d'enseigner, comme ce fut le cas pour Salomon, Daniel et Jérémie.

4. Le Christ ne devait être baptisé par Jean ni le premier, ni le dernier. Car, dit S. Chrysostome le Christ était baptisé " pour confirmer la prédication et le baptême de Jean, et pour recevoir le témoignage de celui-ci ". Or, on n'aurait pas cru au témoignage de Jean si d'abord beaucoup d'hommes n'avaient été baptisés par lui. Et c'est pourquoi le Christ ne devait pas être baptisé le premier. Et non plus le dernier. Car, ajoute le même auteur, " de même que le soleil n'attend pas que décline l'étoile du matin, mais qu'il se lève tandis que celle-ci poursuit sa course, et qu'il en efface l'éclat par sa lumière, de même le Christ n'a pas attendu que Jean ait accompli sa course, mais est apparu tandis que celui-ci continuait à enseigner et à baptiser "

Article 4 : Le lieu de baptême du Christ

Objections : 1. La vérité doit correspondre à la figure. Mais la préfiguration du, baptême fut le passage de la mer Rouge, où les Égyptiens furent engloutis comme les péchés sont effacés par le baptême. Il semble donc que le Christ aurait dû être baptisé dans la mer plutôt que dans le Jourdain.

2. " Jourdain " se traduit par " descente ". Mais dans le baptême on monte beaucoup plus qu'on ne descend, aussi est-il écrit (Mt 3, 16) : " Jésus, aussitôt baptisé, remonta de l'eau. "

3. Lorsque les fils d'Israël passèrent le Jourdain, " ses eaux retournèrent en arrière " (Jos 3, 16. 17 ; Ps 114, 3. 5). Or les baptisés ne retournent pas en arrière, ils vont de l'avant. Il ne convenait donc pas que le Christ soit baptisé dans le Jourdain.

En sens contraire, il est écrit (Mc 1, 9) : " Jésus fut baptisé par Jean dans le Jourdain. "

Réponse : C'est en traversant le Jourdain que les fils d'Israël entrèrent dans la Terre promise. Or le baptême du Christ a ceci de particulier par rapport aux autres baptêmes, qu'il introduit dans le royaume de Dieu, symbolisé par la Terre promise. D'où ce texte de S. Jean (3, 5) : " Nul, s'il ne renaît de l'eau et de l'Esprit Saint, ne peut entrer dans le royaume de Dieu. " A cela se rattache le fait qu'Élie a divisé les eaux du Jourdain avant d'être enlevé au ciel par un char de feu (2 R 2, 7), parce que, pour ceux qui traversent les eaux du baptême, le feu de l'Esprit Saint ouvre l'accès au ciel. Aussi convenait-il que le Christ fût baptisé dans le Jourdain.

Solutions : 1. Le passage de la mer Rouge préfigurait le baptême en ce que celui-ci efface les péchés. Mais le passage du Jourdain le préfigurait en ce qu'il ouvre la porte du royaume céleste, ce qui est l'effet principal du baptême, et qui n'est accompli que par le Christ. Il convenait donc que le Christ soit baptisé dans le Jourdain plutôt que dans la mer.

2. Il y a dans le baptême une montée par le progrès de la grâce ; elle requiert la descente par l'humilité, selon S. Jacques (4, 6) : " Aux humbles le Seigneur donne la grâce. " Et c'est à cette descente que se rapporte le nom de Jourdain.

3. Selon S. Augustin " de même que jadis les eaux du Jourdain sont retournées en arrière, de même, le Christ une fois baptisé, les péchés sont retourner en arrière ".  
Ou bien cela peut symboliser qu'à l'opposé des eaux qui descendent, le fleuve des bénédictions se portait vers le haut.

Article 5 : " Les cieus se sont ouverts "

Objections : 1. Les cieus doivent s'ouvrir pour celui qui a besoin d'y entrer parce qu'il se trouve en dehors. Or le Christ se trouvait toujours dans le ciel, selon la parole en S. Jean (3, 13) : " Le Fils de l'homme, qui est dans le ciel. . . "

2. L'ouverture des cieus peut s'entendre ou d'une manière spirituelle, ou d'une manière physique. On ne peut l'entendre d'une manière physique, car les corps célestes sont inaltérables

et infrangibles selon le livre de Job (37, 18) : " C'est peut-être toi qui as fabriqué les cieux, aussi solides que le bronze ? " On ne peut l'entendre non plus d'une manière spirituelle, car aux regards du Fils de Dieu, les cieux n'étaient pas fermés auparavant. C'est pourquoi il est inexact de dire qu'après le baptême du Christ " les cieux se sont ouverts ".

3. Pour les fidèles le ciel s'est ouvert par la passion du Christ, selon l'épître aux Hébreux (10, 19) : " Nous avons confiance d'entrer dans le Saint des saints par le sang du Christ. " C'est pourquoi même les baptisés du baptême du Christ, s'ils étaient morts avant sa passion, n'auraient pu entrer au ciel. Donc les cieux auraient dû s'ouvrir pendant sa passion et non après son baptême.

En sens contraire, il y a l'affirmation de Luc (3, 21) : " Au moment où Jésus, après son baptême, était en prière, le ciel s'ouvrit. "

Réponse : Nous l'avons dit. le Christ a voulu être baptisé pour consacrer par son baptême celui que nous recevions. Aussi le baptême qu'il a reçu devait-il manifester ce qui ressortit à l'efficacité de notre baptême. A ce sujet trois points sont à considérer.

1° La vertu principale d'où le baptême tient son efficacité, et qui est une vertu céleste. C'est pourquoi, au baptême du Christ, le ciel s'est ouvert pour montrer que désormais une vertu céleste sanctifierait notre baptême.

2° Ce qui agit pour l'efficacité du baptême. C'est la foi de l'Église et du baptisé ; de là vient que les baptisés professent la foi et que le baptême est appelé " sacrement de la foi ". Or, par la foi notre regard pénètre les mystères célestes qui dépassent le sens et la raison de l'homme. C'est pour symboliser cela que les cieux se sont ouverts après le baptême du Christ.

3° C'est spécialement par le baptême du Christ que nous est ouverte l'entrée du royaume céleste, que le péché avait fermée au premier homme. Aussi, au baptême du Christ, les cieux s'ouvrirent-ils afin de montrer que le chemin du ciel était ouvert aux baptisés.

D'autre part, après le baptême, pour que l'homme entre au ciel, la prière continuelle lui est nécessaire. Certes, par le baptême les péchés sont remis, mais il reste le foyer de convoitise qui nous attaque intérieurement, et le monde et les démons qui nous attaquent extérieurement. C'est pourquoi S. Luc dit nettement : " Au moment où Jésus, après son baptême, était en prière ", parce que la prière est nécessaire aux fidèles après le baptême.

Ou bien on veut nous faire entendre que le fait même de l'ouverture du ciel aux croyants par le baptême, tient à la vertu de la prière du Christ. Aussi Matthieu (3, 16) écrit-il nettement : " Le ciel fut ouvert pour lui ", c'est-à-dire " à tous à cause de lui ", comme si un empereur disait à quelqu'un qui l'implore pour un autre : " Ce bienfait, je ne le donne pas à lui, mais à toi ", c'est-à-dire " à cause de toi ", selon le commentaire de S. Jean Chrysostome.

Solutions : 1. Comme dit S. Jean Chrysostome u, " de même que le Christ selon sa condition humaine a été baptisé, quoiqu'il n'eût pas besoin de baptême pour lui-même ; de même, selon cette condition humaine, les cieux se sont ouverts pour lui, mais selon sa nature divine, il était toujours dans les cieux ".

2. D'après S. Jérôme, " les cieux s'ouvrirent pour le Christ baptisé, non par une ouverture matérielle mais pour les yeux de son esprit, ces yeux avec lesquels Ézéchiël aussi les vit ouverts, comme il le rapporte au début de son livre ". Et S. Jean Chrysostome le prouve en disant : " Si la créature (les cieux) s'était brisée, on n'aurait pas dit : "les cieux lui furent ouverts", car ce qui s'ouvre corporellement est ouvert pour tous. " Aussi Marc (1, 10) dit-il expressément : " Aussitôt, Jésus, remonta de l'eau, vit les cieux s'ouvrir ", comme si l'ouverture des cieux était en relation avec la vision du Christ. Certains la ramènent à une vision physique, disant qu'autour du Christ, au moment du baptême, il y eut une telle splendeur que les cieux parurent ouverts. Cela

peut encore se rattacher à une vision par l'imagination, à la manière dont Ézéchiel vit les cieux ouverts ; car elle était formée dans l'imagination du Christ par la vertu divine et la volonté rationnelle, pour signifier que par le baptême l'entrée du ciel est ouverte aux hommes. On peut encore la rattacher à une vision intellectuelle, en tant que le Christ vit, quand le baptême venait d'être sanctifié, que le ciel est ouvert aux hommes ; mais déjà avant son baptême, il avait vu que cela devait se réaliser.

3. La passion du Christ ouvre le ciel aux hommes comme une cause universelle de l'ouverture des cieux. Mais il faut encore appliquer cette cause universelle aux individus ; ce qui se fait par le baptême, selon S. Paul (Rm 6, 3) : " Nous tous, qui avons été baptisés dans le Christ, c'est dans sa mort que nous avons été baptisés. " Et c'est pourquoi l'on fait mention de l'ouverture des cieux au baptême du Christ plutôt, que lors de sa passion. Ou bien, dit S. Jean Chrysostome : " Au baptême du Christ, les cieux se sont seulement ouverts, mais c'est plus tard qu'il a vaincu le tyran par la croix. Alors les portes n'étaient plus nécessaires, le ciel ne devant plus être fermé. C'est pourquoi les anges ne disent pas : "Ouvrez les portes" car elles étaient déjà ouvertes, mais : "Enlevez les portes" (Ps 24, 7. 9). " Chrysostome donne ainsi à entendre que les obstacles empêchant les âmes des défunts d'entrer au ciel ont été totalement enlevés par la passion du Christ ; mais au baptême du Christ, elles ont été ouvertes en ce sens que la route par laquelle les hommes entreraient au ciel, avait déjà été montrée.

Article 6 : L'apparition du Saint-Esprit sous forme de colombe

Objections : 1. L'Esprit Saint habite dans l'homme par la grâce. Mais l'homme Christ a eu la plénitude de la grâce dès le principe de sa conception comme Fils unique du Père, on l'a dit plus haut. Donc ce n'est pas au baptême que le Saint-Esprit devait lui être envoyé.

2. On dit que le Christ " est descendu " dans le monde par le mystère de l'Incarnation, quand " il s'est anéanti lui-même prenant condition d'esclave " (Ph 2, 7). Mais le Saint-Esprit ne s'est pas incarné. Il n'est donc pas juste de dire que le Saint-Esprit " est descendu sur lui ".

3. Le baptême du Christ devait, comme une sorte de prototype, montrer ce qui se passerait dans notre propre baptême. Mais le nôtre ne comporte pas de mission visible du Saint-Esprit. Donc le baptême du Christ, lui non plus, n'aurait pas dû en comporter.

4. Le Saint-Esprit découle du Christ sur tous les autres hommes, selon S. Jean (1, 16) : " De sa plénitude nous avons tous reçu. " Mais sur les Apôtres le Saint-Esprit n'est pas descendu sous la forme d'une colombe, mais sous la forme du feu. Il aurait donc dû en être de même au baptême du Christ.

En sens contraire, l'évangile (Lc 3, 22) est formel : " Le Saint-Esprit descendit sur lui sous une forme corporelle, pareil à une colombe. "

Réponse : Selon S. Jean Chrysostome, ce qui s'est accompli au sujet du Christ dans son baptême se rattache au mystère accompli en tous ceux qui devaient être baptisés ensuite. Or, tous ceux qui reçoivent le baptême du Christ reçoivent le Saint-Esprit, sauf s'ils ne sont pas sincères, selon cette parole du Baptiste (Mt 3, 11) : " C'est lui qui vous baptisera dans l'Esprit Saint. " Et c'est pourquoi il convenait que celui-ci descende sur le Christ lors de son baptême.

Solutions : 1. Pour S. Augustin, " il est absolument ridicule de croire que le Christ avait déjà trente ans quand il reçut l'Esprit Saint ; quand il vint au baptême, il était sans péché, il n'était donc pas dans l'Esprit Saint. S'il est écrit de Jean qu'il sera rempli du Saint-Esprit dès le sein de sa mère, que devons-nous dire du Christ homme, dont la chair n'a pas été conçue charnellement, mais spirituellement ? . . . Alors donc ", dans le baptême, " il a daigné préfigurer son corps, c'est-à-dire l'Église, en laquelle on reçoit le Saint-Esprit, spécialement au moment du baptême "

2. Comme dit S. Augustin, si le Saint-Esprit est descendu sur le Christ sous une forme corporelle semblable à une colombe, ce n'est pas qu'on ait vu la substance même du Saint-Esprit, qui est invisible. Ce n'est pas non plus que cette créature visible ait été assumée dans l'unité de la personne divine ; car on ne dit pas que le Saint-Esprit est une colombe comme on dit que le Fils de Dieu est un homme, en raison de son union avec lui. Ce n'est pas davantage qu'on ait vu alors le Saint-Esprit sous la forme d'une colombe de la façon dont Jean a vu l'agneau immolé selon l'Apocalypse (5, 6). Car cette vision s'est faite en esprit, par les images spirituelles des corps, tandis que la colombe du baptême, personne n'a jamais douté qu'on l'ait vue de ses yeux. Le Saint-Esprit n'est pas apparu non plus sous l'apparence d'une colombe, ainsi qu'il est écrit (1 Co 10, 4) : " Le rocher était le Christ. " Car ce rocher faisait partie de la création, mais on lui a donné le nom de Christ, qu'il préfigurait par sa manière d'agir. Mais cette colombe a existé soudainement pour exercer son symbolisme et a disparu ensuite, comme la flamme apparue à Moïse dans le buisson.

On dit donc que le Saint-Esprit est descendu sur le Christ non en raison de son union avec la colombe, mais ou bien en raison du symbolisme de la colombe elle-même à l'égard du Saint-Esprit, elle qui est venue sur le Christ en descendant ; ou encore en raison de la grâce spirituelle qui découle de Dieu sur la créature par une sorte de descente spirituelle, selon S. Jacques (1, 17) : " Tout don excellent, toute donation parfaite vient d'en haut et descend du Père des lumières. "

3. Selon S. Jean Chrysostome, " au début des communications spirituelles apparaissent toujours des visions sensibles, au profit de ceux qui ne peuvent avoir aucune intelligence de la nature incorporelle ; mais ensuite, si ces visions ne se produisent plus, on accepte la foi parce qu'elles se sont produites un jour ". Et c'est pourquoi le Saint-Esprit est descendu visiblement sous une apparence corporelle, afin que l'on crût dans la suite qu'il descend invisiblement sur tous les baptisés.

4. Que le Saint-Esprit ait apparu sur le Christ à son baptême sous la forme d'une colombe, on peut en donner quatre raisons.

1° A cause de la disposition requise du baptisé qu'il ne vienne pas sans sincérité. Car, selon le livre de la Sagesse (1, 5) : " L'Esprit Saint, l'éducateur, fuit l'hypocrisie. " La colombe est en effet un animal simple, sans ruse ni tromperie. Aussi nous est-il dit (Mt 10, 16) : " Soyez simples comme des colombes. "

2° Pour symboliser les sept dons du Saint-Esprit par les caractéristiques de la colombe. Elle niche près des cours d'eau, et dès qu'elle voit l'épervier, elle plonge et s'échappe. Cela se rattache au don de la sagesse, par lequel les saints demeurent le long des eaux de la divine Écriture et échappent ainsi aux assauts du démon. — La colombe choisit les meilleurs grains. Cela se rattache au don de science, par lequel les saints choisissent pour leur nourriture les opinions saines. — La colombe nourrit les petits qui lui sont étrangers. Cela se rattache au don de conseil par lequel les saints nourrissent les hommes qui furent les petits du démon, c'est-à-dire ses imitateurs, par leur enseignement et leur exemple. — La colombe ne déchire pas avec son bec, ce qui se rattache au don d'intelligence, par lequel les saints ne pervertissent pas les opinions saines en les lacérant, comme font les hérétiques. — La colombe n'a pas de fiel, ce qui se rattache au don de piété, par lequel les saints évitent la colère déraisonnable. — La colombe fait son nid dans les anfractuosités des rochers. Cela se rattache au don de force, par lequel les saints font leur nid, c'est-à-dire mettent leur refuge et leur espoir dans les plaies et la mort du Christ. — La colombe gémit au lieu de chanter. Cela se rattache au don de crainte, par lequel les saints se plaisent à déplorer leurs péchés.

3° Le Saint-Esprit est apparu sous la forme d'une colombe pour indiquer l'effet propre du baptême, qui est la rémission des péchés et la réconciliation avec Dieu ; or la colombe est un animal plein de douceur. Et c'est pourquoi, note S. Jean Chrysostome " au déluge cet animal est apparu portant un rameau d'olivier et annonçant ainsi la tranquillité générale de tout l'univers ; et maintenant c'est encore la colombe qui apparaît au baptême du Christ, nous annonçant la délivrance " .

4° Le Saint-Esprit est apparu ainsi pour désigner l'effet général du baptême, qui est de construire l'unité de l'Église. Comme dit S. Paul (Ep 5, 25) : " Le Christ s'est livré afin de se présenter à lui-même l'Église toute resplendissante, sans tache ni ride, en la purifiant par le bain d'eau dans la parole de vie. " Et c'est pourquoi il convenait qu'au baptême l'Esprit-Saint se montrât sous la forme d'une colombe, animal aimable et social. Aussi, dans le Cantique (6, 8) est-il dit de l'Église : " Elle est unique, ma colombe. "

Mais sur les Apôtres, c'est sous forme de feu que le Saint-Esprit est descendu, pour deux motifs. D'abord pour montrer la ferveur qui devait animer leur cœur pour prêcher partout le Christ au milieu des persécutions. Et c'est aussi pourquoi il est apparu sous forme de langues de feu. Aussi S. Augustin remarque-t-il : " Le Seigneur a rendu visible l'Esprit Saint de deux manières : par la colombe sur le Seigneur après son baptême ; par le feu sur les disciples réunis. Là nous est montrée la simplicité ; ici, la ferveur. . . La colombe enseigne à ceux qui sont sanctifiés par l'Esprit à ne pas employer la ruse ; et le feu enseigne à la simplicité qu'elle ne doit pas demeurer froide. Ne te laisse pas ébranler par la division des langues : reconnais l'unité dans la colombe. " Le deuxième motif, d'après Chrysostome est, puisqu'il fallait pardonner les fautes, ce qui se fait dans le baptême, " la douceur était nécessaire ", et la colombe en était le symbole. Mais, quand nous avons reçu la grâce, reste le temps du jugement, figuré par le feu " .

Article 7 : Cette colombe fut-elle un véritable animal ?

Objections : 1. Dans une apparition, ce que l'on voit n'a qu'une apparence de réalité. Mais S. Luc (3, 2) nous dit : " L'Esprit Saint descendit sur lui sous une forme corporelle, pareil à une colombe. " Ce ne fut donc pas une colombe véritable, mais un semblant de colombe.

2. " La nature ne fait rien en vain, ni Dieu ", dit Aristote. Or cette colombe ne venant " que pour symboliser et ensuite disparaître ", dit S. Augustin. aurait été inutilement une colombe véritable, parce que ce rôle pouvait être joué par un simulacre de colombe. Elle n'a donc pas été un animal réel.

3. Les propriétés d'un être font connaître sa nature. Donc si cette colombe avait été un animal réel, ses propriétés auraient révélé la nature d'un animal réel, non les effets du Saint-Esprit.

En sens contraire, S. Augustin affirme " Nous ne prétendons pas dire que seul le Seigneur Jésus Christ eut un vrai corps et que l'Esprit Saint est apparu aux yeux des hommes sous une forme trompeuse. Nous croyons bien que ces deux corps étaient de vrais corps. "

Réponse : Comme nous l'avons déjà dit il ne convenait pas que le Fils de Dieu, qui est la Vérité du Père, emploie de faux semblants, et c'est pourquoi il n'a pas pris un corps irréel, mais un vrai corps. Et parce que le Saint-Esprit est appelé " l'Esprit de Vérité " (Jn 16, 13), lui-même aussi a formé une colombe véritable dans laquelle il apparaîtrait, bien qu'il ne l'ait pas assumée pour l'unir à sa personne. Aussitôt après les paroles citées plus haut, S. Augustin écrit : " Il ne fallait pas que le Fils de Dieu trompe les hommes ; de même il ne convenait pas que le Saint-Esprit les trompe. Mais, au Dieu tout-puissant, qui a fabriqué de rien la création universelle, il n'était pas difficile de former un vrai corps de colombe, sans l'aide d'autres colombes, pas plus qu'il ne lui avait été difficile de façonner un vrai corps dans le sein de Marie sans la semence d'un homme. Puisque la nature corporelle, aussi bien dans les entrailles d'une femme pour former un homme,

que dans le monde pour former une colombe, obéit au commandement et à la volonté du Seigneur. "

Solutions : 1. On dit que l'Esprit Saint est descendu sous l'apparence ou la ressemblance d'une colombe non pour exclure sa réalité, mais pour montrer qu'il n'est pas apparu sous la forme de sa substance.

2. Il n'était pas superflu de former une colombe véritable, afin que le Saint-Esprit apparaisse en elle, car précisément la réalité de la colombe symbolise la réalité de l'Esprit Saint et de ses effets.

3. C'est de la même manière que les propriétés de la colombe conduisent à découvrir et la nature de la colombe et les effets du Saint-Esprit. Car, par le fait même que la colombe possède de telles propriétés, il se trouve qu'elle symbolise le Saint-Esprit.

Article 8 : Le témoignage de la voix du Père

Objections : 1. On dit du Fils et de l'Esprit-Saint, du fait qu'ils sont apparus d'une manière sensible, qu'ils ont été chargés d'une mission visible. Mais il ne convenait pas au Père d'être envoyé, comme l'a montré S. Augustin. Donc il ne lui convenait pas non plus d'apparaître.

2. La voix signifie le verbe conçu dans le cœur. Mais le Père n'est pas le verbe. Il est donc étrange qu'il se soit manifesté par une voix.

3. Le Christ homme n'a pas commencé d'être Fils de Dieu au baptême, comme certains hérétiques l'ont pensé ; il était Fils de Dieu dès le début de sa conception. C'est donc à sa naissance que la voix du Père aurait dû attester la divinité du Christ, plutôt qu'à son baptême.

En sens contraire, on lit en S. Matthieu (3, 17) : " Voici qu'une voix venue des cieux disait : "Celui-ci est mon Fils bien-aimé ; en lui j'ai mis tout mon amour. " "

Réponse : Nous l'avons dit : dans le baptême du Christ devait se montrer tout ce qui s'accomplit dans notre baptême, dont il est le prototype. Or le baptême que reçoivent les fidèles est consacré par l'invocation et la vertu de la Trinité, selon S. Matthieu (28, 19) : " Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. " Et c'est pourquoi au baptême du Christ, dit S. Jérôme " c'est le mystère de la Trinité qui se manifeste. Car le Seigneur, dans sa nature humaine, est baptisé ; l'Esprit Saint descend sous l'aspect d'une colombe ; on entend la voix du Père rendant témoignage au Fils ". Et c'est pourquoi il convenait que, dans ce baptême, le Père se manifeste par sa voix.

Solutions : 1. La mission visible implique que non seulement l'envoyé apparaisse, mais que l'envoyeur ait autorité. Et c'est pourquoi du Fils et du Saint-Esprit, qui dépendent d'un autre, on ne dit pas seulement qu'ils apparaissent, mais aussi qu'ils sont envoyés d'une manière visible. Tandis que le Père, qui ne dépend pas d'un autre, peut bien apparaître, mais non être envoyé de façon visible.

2. Le Père ne se fait connaître par une voix que comme l'auteur de cette voix, ou celui qui parle par elle. Et parce qu'il est propre au Père de produire le Verbe, ce qui est dire ou parler, il convient parfaitement que le Père se manifeste par la voix, laquelle signifie le Verbe. Il en résulte que la voix émise par le Père atteste la filiation du Verbe. Et de même que la forme de colombe, où se montre le Saint-Esprit, n'est pas la nature même de celui-ci ; de même que la forme d'homme, où se montre le Fils en personne n'est pas non plus la nature même du Fils de Dieu : de même encore cette voix n'appartient pas à la nature du Verbe, ou du Père, qui parlait. Le Seigneur le dit en S. Jean (5, 37) : " Vous n'avez jamais entendu la voix du Père, vous n'avez jamais vu sa figure. " Par là, dit S. Jean Chrysostome, " Jésus les introduisant peu à peu dans une croyance philosophique, leur montre qu'il n'y a en Dieu ni voix ni figure, mais que Dieu est supérieur aux formes extérieures et à de telles paroles. "

Et de même que la Trinité tout entière a formé la colombe, ainsi que la nature humaine assumée par le Christ, c'est elle aussi qui a formé cette voix.

Pourtant, le Père est seul à se manifester dans la voix parce qu'il parle, de même que le Fils seul a assumé la nature humaine, et ainsi le Saint-Esprit seul s'est manifesté dans la colombe, comme le montre S. Augustin.

3. La divinité du Christ ne devait pas se manifester à tous dès sa naissance, mais plutôt se cacher sous les faiblesses de l'enfance. Mais dès qu'il est venu à l'âge parfait, où il lui fallait enseigner, faire des miracles et attirer à lui les hommes, c'est alors que sa divinité devait être manifestée par le témoignage du Père pour rendre son enseignement plus crédible. Aussi dit-il lui-même (Jn 5, 37) : " Le Père qui m'a envoyé, c'est lui qui rend témoignage de moi. " Et cela surtout au baptême, par lequel les hommes renaissent en fils adoptifs de Dieu ; en effet, les fils adoptifs de Dieu sont constitués tels à la ressemblance de son Fils par nature, comme dit S. Paul (Rm 5, 29) : " Ceux que d'avance il a discernés, il les a aussi prédestinés à reproduire l'image de son Fils. " Aussi, d'après S. Hilaire, le Saint-Esprit descendit sur Jésus après son baptême, et l'on entendit la voix du Père disant : " Celui-ci est mon Fils bien-aimé ". Ainsi " d'après ce qui se réalisait pleinement dans le Christ, nous apprendrions qu'après le baptême d'eau, le Saint-Esprit vole sur nous depuis les portes des cieux, et que nous devenons fils de Dieu en vertu de l'adoption déclarée par la voix du Père ".

Nous venons d'étudier ce qui concerne l'entrée du Christ dans le monde, c'est-à-dire ses débuts. Il nous faut, à la suite, étudier ce qui concerne le déploiement de son activité.

Son genre de vie (Q. 40). — II. Sa tentation (Q. 41). — III. Son enseignement (Q. 42). — IV. Ses miracles (Q. 43-44).

#### **QUESTION 40 : LE GENRE DE VIE DU CHRIST**

1. Devait-il mener la vie solitaire, ou bien vivre parmi les hommes ? — 2. Devait-il mener une vie austère en matière de nourriture, de boisson et de vêtements, ou bien vivre comme tout le monde ? — 3. Devait-il vivre en ce monde en étant méprisé, ou bien riche et honoré ? — 4. Devait-il vivre selon la loi.

Article 1 : Le Christ devait-il mener la vie solitaire, ou bien vivre parmi les hommes ?

Objections : 1. La vie du Christ ne devait pas seulement montrer qu'il était homme, mais aussi qu'il est Dieu. Mais il ne convient pas que Dieu vive avec les hommes, comme il est écrit (Dn 2, 11) : " Les dieux ne demeurent pas parmi les mortels " et Aristote écrit : " Celui qui mène la vie solitaire, ou bien est une brute ", s'il le fait par sauvagerie, " ou bien est un dieu ", s'il le fait pour contempler la vérité. Donc il apparaît qu'il ne convenait pas au Christ de vivre parmi les hommes.

2. Tant qu'il vivait dans une chair mortelle, le Christ devait mener la vie la plus parfaite, qui est la vie contemplative, comme on l'a montré dans la deuxième Partie. Or la solitude convient souverainement à la vie contemplative selon Osée (2, 4) : " je la conduirai au désert, et je parlerai à son cœur. "

3. La vie du Christ devait être constante, car il devait toujours montrer ce qui est le meilleur. Or parfois il cherchait la solitude en s'éloignant de la foule, ce qui fait dire à Rémi d'Auxerre : " Le Seigneur avait trois refuges : la barque, la montagne et le désert ; il recourait à l'un d'eux chaque fois qu'il était pressé par la foule. " Donc il aurait dû mener constamment la vie solitaire.

En sens contraire, il y a le texte de Baruch (3, 38 Vg) : " Après cela Dieu se fit voir sur la terre et vécut parmi les hommes. "

Réponse : Le genre de vie du Christ devait s'accorder avec la fin de l'Incarnation, selon laquelle il est venu dans le monde.

1° Il est venu d'abord pour manifester la vérité, comme il l'a dit lui-même (Jn 18, 37) : " je suis né et je suis venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité. " C'est pourquoi il ne devait pas se cacher en menant la vie solitaire, mais se montrer en public en prêchant ouvertement. A ceux qui voulaient le retenir il a dit (Lc 4, 42) : " Il faut aussi que j'aie annoncé le règne de Dieu aux autres cités, car c'est pour cela que j'ai été envoyé. "

2° Il est venu pour délivrer les hommes de leurs péchés : " Le Christ Jésus est venu en ce monde pour sauver les pécheurs " (1 Tm 1, 15). Et c'est pourquoi, dit S. Jean Chrysostome " le Christ aurait pu en demeurant au même endroit attirer à lui tous les auditeurs de sa prédication, mais il ne l'a pas fait ; il nous a donné l'exemple pour que nous allions à la recherche de ceux qui se perdent, comme le pasteur cherche la brebis perdue et le médecin vient auprès du malade ".

3° Il est venu afin que " par lui nous ayons accès à Dieu " (Rm 5, 2). Et ainsi convenait-il que, vivant familièrement avec les hommes, il inspire à tous la confiance d'aller vers lui. On lit en S. Matthieu (9, 10) " Il arriva, comme il était à table dans la maison, que beaucoup de publicains et de pécheurs vinrent s'attabler avec lui et ses disciples. " Ce que S. Jérôme commente ainsi : " Ils avaient vu un publicain converti de ses péchés à une vie meilleure, admis à la pénitence. Aussi eux-mêmes ne désespéraient-ils pas de leur salut. "

Solutions : 1. C'est par son humanité que le Christ a voulu manifester sa divinité. Par suite, c'est en vivant avec les hommes, (ce qui est le propre de l'homme), qu'il a manifesté à tous sa divinité, en prêchant, en faisant des miracles, et en menant parmi les hommes une vie innocente et juste.

2. Comme on l'a vu dans la deuxième Partie, la vie contemplative est meilleure absolument que la vie active qui ne comporte que des activités corporelles. Mais la vie a trois motifs. Parfois pour obtenir un repos physique.

D'après S. Marc (6, 31), " il disait à ses disciples : "Venez à l'écart dans un désert et reposez-vous un peu. " Car les gens ne cessaient d'aller et venir, et on n'avait plus le temps de manger ". Parfois, c'était pour prier. S. Luc nous dit (6, 12) : " En ces jours-là, il se retira dans la montagne pour prier, et il passait la nuit à prier Dieu. " Sur quoi S. Ambroise dit : " Le maître nous façonne par son exemple aux préceptes de la vertu. " Parfois il le faisait pour enseigner à éviter la faveur humaine. Aussi, sur S. Matthieu (5, 1) : " Voyant les foules, Jésus gravit la montagne ", S. Jean Chrysostome nous dit : " En siégeant non pas dans la ville et sur le forum, mais dans la montagne et la solitude, il nous a enseigné à ne jamais agir par ostentation et à nous éloigner de l'agitation, surtout lorsqu'il faut discuter de ce qui est nécessaire au salut. "

Article 2 : Le Christ devait-il mener une vie austère ?

Objections : 1. Le Christ a prêché la perfection beaucoup plus que Jean Baptiste. Mais celui-ci a mené une vie austère afin de provoquer les hommes par son exemple à la vie parfaite. S. Matthieu (3, 4) nous dit " Il portait un vêtement de poils de chameau et une ceinture de cuir autour des reins ; et il se nourrissait de sauterelles et de miel sauvage. " S. Jean Chrysostome commente ainsi ce verset : " Il était étonnant de voir une telle endurance dans un corps humain, c'est ce qui attirait le plus les Juifs. " Il semble donc que cette austérité aurait convenu bien davantage au Christ.

2. L'abstinence est ordonnée à la continence, selon Osée (4, 10) : " Ils mangeront et ne seront pas rassasiés ; ils se prostitueront, mais sans s'accroître. " Or le Christ a gardé lui-même la continence et a proposé aux autres de l'observer, lorsqu'il dit (Mt 19, 12) : " Il y a des eunuques



qui le sont volontairement en vue du Royaume des cieux ; qui peut comprendre, qu'il comprenne ! " Il semble donc que le Christ aurait dû lui-même, avec ses disciples, mener une vie austère.

3. Il semble ridicule de commencer par mener une vie sévère pour en revenir vers lus de relâchement ; car on peut dire alors (Lc 14, 30) : " Cet homme a commencé par bâtir et n'a pas pu achever. " Or le Christ a mené une vie très sévère après son baptême, demeurant au désert et jeûnant quarante jours et quarante nuits. Il ne semble pas normal qu'après une si grande rigueur, il soit revenu à la vie de tout le monde.

En sens contraire, il y a cette affirmation (Mt 11, 19) : " Le Fils de l'homme est venu, mangeant et buvant. . . "

Réponse : On l'a dit à l'article précédent, il était conforme au but de l'Incarnation que le Christ ne mène pas la vie solitaire, mais vive parmi les hommes. Or il convient souverainement que celui qui vit parmi d'autres se conforme à leur genre de vie, selon l'Apôtre (1 Co 9, 22) : " je me suis fait tout à tous. " C'est pourquoi il était souverainement convenable que le Christ fasse comme tout le monde en matière de nourriture et de boisson. Aussi S. Augustin écrit-il : " On disait que Jean ne mangeait pas, ne buvait pas, parce qu'il ne se nourrissait pas comme les Juifs. Donc, si le Seigneur n'avait pas fait comme eux, on n'aurait pas dit de lui, par comparaison, qu'il était mangeur et buveur. "

Solutions : 1. Dans son genre de vie, le Seigneur a donné l'exemple de la perfection en tout ce qui se rapporte essentiellement au salut. Ce n'est pas le cas de l'abstinence dans la nourriture et la boisson, selon S. Paul (Rm 14, 17) : " Le règne de Dieu n'est pas dans le manger et le boire. " Et sur la parole (Mt 11, 19) : " La sagesse de Dieu a été justifiée par ses enfants ", S. Augustin donne ce commentaire : " Parce que les saints Apôtres ont compris que le règne de Dieu ne consiste pas dans le manger et le boire mais dans une parfaite égalité d'âme ", eux que l'abondance n'enfle pas et que la disette ne déprime pas. Et il dit encore : " En tout cela ce n'est pas l'usage des biens qui est coupable, mais la sensualité de celui qui en use. " Les deux façons de vivre sont licites et louables : qu'on observe l'abstinence en se séparant de la compagnie des hommes, ou que, dans leur société, on vive comme tout le monde. Et c'est pourquoi le Seigneur a voulu donner aux hommes l'exemple de ces deux genres de vie.

Quant au Baptiste, dit Chrysostome, " il ne pouvait montrer autre chose que sa vie et sa justice ; tandis que le Christ avait en outre le témoignage de ses miracles. Laissant donc à Jean le prestige de son jeûne, il a suivi un chemin contraire : il a pris place à la table des publicains, il y a mangé et il y a bu ".

2. Comme les autres hommes obtiennent par l'abstinence le pouvoir de garder la continence, de même le Christ, en lui-même et en ses disciples, dominait la chair par la vertu de sa divinité. Aussi comme il est écrit (Mt 9, 4) : " Les pharisiens et les disciples de Jean jeûnaient, mais non les disciples du Christ " ; S. Bède dit à ce propos : " Jean ne buvait ni vin ni boisson fermentée, parce que l'abstinence augmente le mérite de celui qui ne trouvait aucune aide dans sa nature. Mais le Seigneur, qui possédait par nature le pouvoir de remettre les péchés, pourquoi aurait-il éloigné ceux qu'il était capable de rendre plus purs que les abstinents ? "

3. Selon S. Jean Chrysostome, " pour que tu apprennes comme est grand le bienfait du jeûne, comment il est un bouclier contre le diable, et combien après le baptême il faut s'adonner non à l'intempérance mais au jeûne, lui-même a jeûné, non qu'il en eût besoin, mais pour nous former. Mais il n'a pas poussé son jeûne plus loin que Moïse et Élie, afin que son incarnation ne parût pas incroyable ".

S. Grégoire donne cette explication mystique : " On observe le chiffre quarante dans le jeûne à l'exemple du Christ, parce que la vertu du décalogue atteint sa plénitude dans les quatre

évangiles, car quatre fois dix donne quarante. Ou bien, c'est parce que nous subsistons grâce aux quatre éléments dans ce corps mortel, dont la volonté s'oppose aux préceptes du Seigneur que nous recevons du décalogue. " Selon S. Augustin, " toute l'initiation à la sagesse, qui a pour but l'instruction de l'homme, consiste à distinguer le Créateur et la créature. Le Créateur, c'est la Trinité, Père, Fils et Saint-Esprit. Quant aux créatures, il en est d'invisibles, comme l'âme. A l'invisible convient le chiffre trois, car il nous est prescrit d'aimer Dieu triplement : de tout notre cœur, de toute notre âme, et de tout notre esprit ". Au visible, comme le corps, convient le chiffre quatre, à cause du chaud, du froid, de l'humide et du sec. " Et le chiffre dix, qui suggère toute la connaissance, multiplié par quatre, chiffre de la complexion corporelle, donne le chiffre quarante. Voilà pourquoi l'on célèbre quarante jours le temps que nous passons dans les gémissements et l'affliction. "

Et pourtant il n'a pas été anormal qu'après avoir jeûné au désert, le Christ soit revenu à la vie ordinaire. Car cela convenait au genre de vie selon laquelle on transmet le fruit de sa contemplation, genre de vie qu'il a adopté pour vaquer d'abord à la contemplation et ensuite descendre à l'action publique en vivant avec les autres hommes. C'est ce qui fait dire à S. Bède : " Le Christ a jeûné pour que tu ne te détournes pas du précepte. Il a mangé avec les pécheurs pour qu'en voyant sa miséricorde tu reconnaisses son pouvoir. "

Article 3 : Le Christ devait-il vivre en ce monde en étant méprisé, ou bien riche et honoré ?

Objections : 1. Le Christ aurait dû adopter la vie la plus souhaitable. Mais la plus souhaitable est celle qui tient le milieu entre la richesse et la pauvreté. Car il est écrit (Pr 30, 8) : " Ne me donne ni pauvreté ni richesse, mais seulement ce qui est nécessaire pour vivre. " Donc le Christ n'aurait pas dû mener une vie pauvre, mais une vie modeste.

2. Les richesses extérieures sont au service du corps, pour le nourrir et le vêtir. Mais le Christ, sur ce point, a mené la vie ordinaire des gens qu'il fréquentait. Il semble donc que même sur le chapitre des richesses et de la pauvreté, il aurait dû mener la vie de tout le monde, et non pratiquer une pauvreté extrême.

3. Le Christ a proposé aux hommes avant tout un exemple d'humilité, lui qui a dit (Mt 11, 9) : " Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur. " Mais c'est surtout en matière de richesses que l'humilité est recommandée, aussi S. Paul écrit-il (1 Tm 6, 17) : " Prescrits aux riches de ce monde de ne pas juger de haut. "

En sens contraire, on trouve en S. Matthieu (8, 20) : " Le Fils de l'homme n'a pas de lieu où reposer la tête. " Comme s'il disait, selon S. Jérôme : " Pourquoi veux-tu me suivre pour les richesses et les profits du siècle, quand ma pauvreté est si grande que je n'ai pas le moindre petit asile, et que le toit qui m'abrite n'est pas à moi ? " Et sur cette parole (Mt 17, 26) : " Pour éviter de les scandaliser, va à la mer jeter l'hameçon ", S. Jérôme écrit " Même dans son sens littéral, l'épisode édifie le lecteur : il découvre que la pauvreté du Seigneur était si grande qu'il n'a pas de quoi payer le tribut pour lui-même et son Apôtre. "

Réponse : Il convenait au Christ de mener une vie pauvre en ce monde.

1° Parce que cela s'accordait avec l'office de la prédication pour lequel il dit être venu (Mc 1, 38) : " Allons dans les bourgs et les cités voisines pour que j'y prêche, car c'est pour cela que je suis venu. " Or il faut que les prédicateurs de la parole de Dieu, pour se consacrer totalement à la prédication, soient totalement affranchis du souci des affaires séculières. Cela est impossible à ceux qui possèdent des richesses. C'est pourquoi lorsqu'il envoie ses Apôtres prêcher, le Seigneur leur dit (Mt 10, 9) : " Ne possédez ni or ni argent. " Et les Apôtres disent eux-mêmes (Ac 6, 2) — " Il ne faut pas que nous délaissions la parole de Dieu pour servir aux tables. "

2° De même qu'il a assumé la mort corporelle pour nous conférer la vie spirituelle, de même a-t-il supporté la pauvreté corporelle pour nous accorder les richesses spirituelles, comme dit S. Paul (2 Co 8, 9) : " Vous connaissez la libéralité de notre Seigneur Jésus Christ qui pour nous s'est fait pauvre, de riche qu'il était, afin de nous enrichir par sa pauvreté. "

3° Parce que, s'il avait possédé des richesses, on aurait pu attribuer sa prédication à la cupidité. Aussi S. Jérôme écrit-il que, si les disciples avaient eu des richesses " ils auraient semblé prêcher non pour le salut des hommes, mais pour le gain ". Et le même motif aurait valu pour le Christ.

4° Afin que la vertu de sa divinité se montre d'autant mieux que sa pauvreté semblait l'abaisser davantage. Aussi est-il dit dans un sermon du Concile d'Ephèse : " Il a choisi tout ce qu'il y avait de pauvre et de vil, tout ce qu'il y avait de modeste et d'obscur, pour faire reconnaître que sa divinité avait transformé le monde. C'est pourquoi il a choisi une mère pauvre, et une patrie plus pauvre encore. Voilà ce que la crèche te fait comprendre. "

Solutions : 1. La surabondance de richesses et la mendicité sont à éviter par ceux qui veulent vivre vertueusement, en tant qu'elles sont des occasions de pécher, car l'abondance de richesses est une occasion d'orgueil, tandis que la mendicité expose à voler, à mentir ou même à se parjurer. Mais parce que le Christ n'était pas capable de péché, il n'a pas évité ces extrêmes pour la même raison qui les faisait éviter à Salomon, auteur des Proverbes. Cependant toute mendicité n'est pas occasion de voler et de se parjurer, comme Salomon semble le sous-entendre dans ce passage, mais seulement celle que l'on subit malgré soi, si bien que l'on vole et que l'on se parjure pour l'éviter. Mais la pauvreté volontaire ne présente pas ce danger, et c'est elle que le Christ a choisie.

2. On peut vivre comme tout le monde en matière de nourriture et de vêtements non seulement en possédant des richesses, mais aussi en recevant des riches le nécessaire. C'est ce qui s'est produit pour le Christ. S. Luc nous dit en effet (8, 2. 3) que des femmes suivaient le Christ " et l'aidaient de leurs ressources ". Ainsi que S. Jérôme II l'écrit : " C'était un usage chez les Juifs, et personne n'eût jugé coupable cette ancienne coutume, que des femmes prennent sur leur fortune pour donner à leurs guides spirituels nourriture et vêtement. S. Paul rappelle qu'il a rejeté cet usage parce qu'il aurait pu scandaliser chez les peuples païens. " Ainsi donc on pouvait suivre la manière commune de vivre sans se charger d'un souci qui aurait entravé, comme la possession des richesses, la tâche de la prédication.

3. Chez celui qui est pauvre par nécessité, l'humilité n'est pas d'un grand mérite. Mais chez celui qui pratique la pauvreté volontaire, comme le Christ, la pauvreté est elle-même l'indice de la plus profonde humilité.

Article 4 : Le Christ devait-il vivre selon la loi ?

Objections : 1. La loi prescrivait de ne faire aucun travail le jour du sabbat, comme " Dieu qui, le septième jour, s'était reposé de tout son travail " (Gn 2, 2). Mais le Christ a guéri un homme le jour du sabbat et lui a ordonné d'emporter son grabat. Il apparaît donc qu'il ne vivait pas conformément à la loi.

2. Selon les Actes (1, 1) " Jésus se mit à agir et à enseigner ". Et lui-même a enseigné (Mt 15, 11) que " tout ce qui entre dans la bouche ne souille pas l'homme ", ce qui est contraire au précepte de la loi qui déclarait impurs ceux qui avaient mangé ou touché certains animaux, comme on le voit au chapitre 11 du Lévitique. Il semble donc que le Christ ne vivait pas conformément à la loi.

3. On porte le même jugement sur celui qui accomplit une action et sur celui qui l'approuve, selon S. Paul (Rm 1, 32). Mais le Christ a été d'accord avec ses disciples qui enfreignaient la loi

en arrachant des épis le jour du sabbat, car il les excusait, comme on le voit en S. Matthieu (12,1-8).

En sens contraire, Il y a cette parole du Seigneur en S. Matthieu (5, 17) : " Ne croyez pas que je sois venu abolir la Loi et les Prophètes ", ce que S. Jean Chrysostome commente ainsi : " Le Christ a accompli la loi, d'abord en ne transgressant aucune de ses prescriptions, ensuite en justifiant par la foi ce que la lettre de la loi ne pouvait pas faire. "

Réponse : Le Christ a mené une vie entièrement conforme aux préceptes de la loi. En signe de cela, il a voulu être circoncis, car la circoncision équivaut à professer qu'on accomplira la loi, selon S. Paul (Ga 5, 3) : " J'atteste à tout homme qui se fait circoncire qu'il est tenu d'accomplir toute la loi. "

Or le Christ a voulu vivre conformément à la loi. 1° Pour approuver la loi ancienne. — 2° Pour, en l'observant, la porter en lui-même à sa consommation et à son terme, et se montrer lui-même comme étant la fin assignée à la loi. — 3° Pour enlever aux Juifs un prétexte à le calomnier. — 4° Afin de libérer les hommes de l'esclavage de la loi, selon cette parole (Ga 4, 5) : " Dieu a envoyé son Fils né sous la loi pour qu'il rachète ceux qui étaient sujets de la loi. "

Solutions : 1. Sur ce point, le Seigneur s'excuse de trois façons d'avoir transgressé la loi.

1° Le précepte de sanctifier le sabbat n'interdit pas un ouvrage divin, mais un ouvrage humain car, bien que Dieu ait cessé le septième jour de produire des créatures nouvelles, il est toujours à l'œuvre pour la conservation et le gouvernement du monde. Or, faire des miracles était bien, de la part du Christ, une œuvre divine. Aussi dit-il lui-même (Jn 5, 17) : " Mon Père est à l'œuvre jusqu'à présent, et moi aussi. "

2° Ce précepte n'interdisait pas les œuvres nécessaires au salut, même à celui du corps. Aussi Jésus demanda-t-il (Lc 13, 15) : " Chacun de vous ne détache-t-il pas de la mangeoire son bœuf ou son âne pour le mener boire ? " Et il dit plus loin (14, 5) : " Lequel d'entre vous, si son âne ou son bœuf tombe dans un puits ne l'en retire pas le jour du sabbat ? " Or, il est évident que les miracles du Christ avaient pour but le salut du corps et de l'âme.

3° Ce précepte n'interdisait pas les œuvres qui rassortissaient au culte divin. C'est pourquoi il dit (Mt 12, 5) : " Ne lisez-vous pas, dans la loi, qu'à chaque sabbat les prêtres, dans le Temple, enfreignent la loi du sabbat sans être coupables ? "

Il est donc évident que le Christ ne violait pas le sabbat, bien que ce fût le reproche que les Juifs lui faisaient faussement, d'après Jean (9, 16) : " Cet homme ne vient pas de Dieu, puisqu'il n'observe pas le sabbat. "

2. Par ces paroles, le Christ a voulu montrer que l'homme n'est pas souillé dans son âme par certains aliments en raison de leur nature, mais en raison de leur symbolisme. S. Augustin écrit à ce sujet : " Si l'on nous demande au sujet du porc ou de l'agneau, s'il est pur par nature, nous répondons que toute créature de Dieu est bonne, mais en raison de leur symbolisme, l'agneau est pur, le porc est impur. "

3. Même les disciples qui, ayant faim, arrachaient des épis, étaient excusés d'enfreindre la loi, à cause de leur faim qui les y contraignait ; de même David n'avait pas transgressé la loi quand, poussé par la faim, il avait mangé les pains sacrés qui étaient interdits.

### **QUESTION 41 : LA TENTATION DU CHRIST**

1. Était-il convenable que le Christ fût tenté ? — 2. Le lieu de la tentation. — 3. Son moment. — 4. Le genre et l'ordre des tentations.

Article 1 : Était-il convenable que le Christ fût tenté ?

Objections : 1. Tenter, c'est faire une expérience, ce qu'on ne fait que pour une chose inconnue. Mais la vertu du Christ était connue des démons eux-mêmes, puisqu'on lit en S. Luc (4,41) : " Il ne laissait pas les démons parler, parce qu'ils savaient qu'il était le Christ. " Donc il apparaît que la tentation du Christ ne se justifiait pas.

2. " Le Christ est apparu afin de ruiner les œuvres du démon " (1 Jn 3, 8). Mais ruiner ses œuvres est tout autre chose que les subir. Ainsi semble-t-il étrange que le Christ ait subi la tentation démoniaque.

3. La tentation vient de la chair, du monde ou du démon. Mais Jésus, qui n'a été tenté ni par la chair ni par le monde, ne devait pas non plus l'être par le démon.

En sens contraire, il est écrit (Mt 4, 1) : " Jésus fut conduit par l'Esprit dans le désert, pour y être tenté par le diable. "

Réponse : C'est le Christ qui a voulu être tenté. 1° Pour nous fournir un secours contre la tentation. C'est ainsi que S. Grégoire nous dit : " Il n'était pas indigne de notre Rédempteur de vouloir être tenté, lui qui était venu pour être mis à mort ; de la sorte il vaincrait nos tentations par les siennes, comme il a triomphé de notre mort par la sienne. "

2° Pour notre sauvegarde, afin que personne, si saint soit-il, ne se juge en sécurité et à l'abri de toute tentation. Aussi a-t-il voulu être tenté après le baptême, dit S. Hilaire. parce que " les tentations du diable s'acharnent surtout contre les sanctifiés, car c'est sur les saints qu'il désire le plus remporter la victoire ". D'où la parole de l'Ecclésiastique (2, 1). " Mon fils, si tu entreprends de servir Dieu, demeure dans la justice et la crainte, et prépare ton âme à la tentation. "

3° Pour nous donner l'exemple, c'est-à-dire nous apprendre comment vaincre les tentations du diable. S. Augustin écrit : " Le Christ s'offrit au démon pour être tenté, afin d'être le médiateur qui nous ferait surmonter nos tentations non seulement par son aide, mais aussi par son exemple. "

4° Pour nous donner confiance en sa miséricorde : " Nous n'avons pas un grand prêtre incapable de compatir à nos faiblesses : il a été tenté en toutes choses, comme nous, à l'exception du péché " (He 4, 15).

Solutions : 1. Selon S. Augustin, " les démons ont connu le Christ dans la mesure où il l'a voulu, non par le fait qu'il est la vie éternelle, mais par certains effets temporels de sa puissance " qui leur faisait plus ou moins conjecturer qu'il était le Fils de Dieu. Mais d'autre part, voyant en lui des signes de la faiblesse humaine, ils n'en étaient pas sûrs. Et c'est pourquoi le démon a voulu le tenter. S. Matthieu (4, 2) le signale en disant : " Quand il eut faim, le tentateur s'approcha de lui. " En effet, dit S. Hilaire, " le diable n'aurait pas osé tenter le Christ, s'il n'avait pas reconnu ce qui est propre à l'homme dans la faiblesse de la faim ". Et cela se voit bien à la manière dont le démon l'a tenté, en disant : " Si tu es le Fils de Dieu. . . " Ce que S. Ambroise explique ainsi : " Que signifie cette entrée en matière, sinon qu'il savait que le Fils de Dieu viendrait, mais sans se douter qu'il viendrait dans la faiblesse du corps humain ? "

2. Oui, le Christ venait ruiner les œuvres du démon, non en agissant avec puissance mais plutôt en souffrant de la part du démon et de ses membres, de façon à vaincre " non par la puissance de Dieu mais par la justice " dit S. Augustin. Et c'est pourquoi il faut distinguer, dans la tentation du Christ, ce qu'il a fait par sa propre volonté, et ce qu'il a souffert du diable. Qu'il se soit présenté au tentateur était volontaire. Aussi est-il écrit (Mt 4, 1) : " Jésus fut conduit par l'Esprit dans le désert, pour y être tenté par le diable. " S. Grégoire explique qu'il faut l'entendre de l'Esprit Saint en ce sens que " celui-ci le conduirait là où l'esprit malin le trouverait pour le tenter ". Mais c'est du diable qu'il souffrit d'être emporté soit sur le pinacle du Temple, soit sur une haute montagne. Et il n'est pas étonnant, ajoute S. Grégoire, " qu'il ait permis de le conduire sur la

montagne à celui qui permettrait aux membres de son corps de le crucifier ". Et l'on comprend qu'il ait été enlevé par le diable en ce sens qu'il n'a pas subi de contrainte, mais qu'il le suivait " pour rejoindre le lieu de la tentation ", dit Origène " comme un athlète qui s'avance librement ".

3. Selon l'Apôtre (He 4, 15) : " Le Christ voulut être tenté en toutes choses, mais sans pécher. " La tentation qui vient de l'ennemi peut être sans péché, car elle n'est qu'une suggestion extérieure. La tentation qui vient de la chair ne peut pas être sans péché parce qu'elle a pour cause le plaisir et la convoitise. Et, dit S. Augustin, " il y a du péché lorsque la chair convoite contre l'esprit ". C'est pourquoi le Christ a bien voulu être tenté par l'ennemi, mais non par la chair.

Article 2 : Le lieu de la tentation

Objections : 1. Le Christ a voulu être tenté, on vient de le dire, pour nous donner l'exemple. Mais on doit proposer l'exemple de façon manifeste, pour qu'il forme les intéressés. Le Christ n'aurait donc pas dû être tenté dans le désert.

2. S. Jean Chrysostome dit " que le diable s'obstine surtout à tenter ceux qu'il voit solitaires. Aussi, à l'origine, a-t-il tenté la femme lorsqu'il l'a trouvée sans son mari ". Il apparaît ainsi qu'en allant au désert pour y être tenté, le Christ s'est exposé à la tentation. Donc, puisque sa tentation est notre modèle, il semble que nous devrions aussi aller au-devant des tentations. Ce qui semble périlleux, puisque nous devons plutôt en éviter les occasions.

3. Pour la deuxième tentation, S. Matthieu (4, 5) nous dit : " Le diable emporta le Christ dans la cité sainte et le plaça sur le pinacle du Temple ", qui n'était pas dans le désert. Donc celui-ci ne fut pas le seul lieu de la tentation.

En sens contraire, on lit en S. Marc (2, 13) " Jésus demeurait quarante jours et quarante nuits dans le désert, et il était tenté par Satan. "

Réponse : Comme nous l'avons dit à l'article précédent, le Christ s'est présenté volontairement au diable pour être tenté, de même qu'il devait se présenter volontairement à ses membres pour être mis à mort ; autrement le diable n'aurait pas pu l'aborder. Et le diable s'attaque davantage à celui qui est solitaire parce que, dit l'Ecclésiaste (4, 12), " là où un homme seul est vaincu, deux tiennent bon ". Et c'est pourquoi le Christ s'en est allé au désert, comme sur un terrain de combat, pour y être tenté par le diable. Aussi S. Ambroise dit-il : " Jésus était conduit dans le désert à dessein pour provoquer le diable, car si celui-ci n'avait pas combattu, le Seigneur n'aurait pas vaincu. " Il ajoute encore d'autres motifs : " Il l'a fait pour réaliser le mystère, en délivrant de l'exil Adam ", qui avait été chassé du paradis dans le désert, " et pour donner l'exemple, en montrant que le diable jalouse ceux qui s'efforcent de progresser ".

Solutions : 1. C'est par la foi que le Christ est proposé à nous tous en exemple, selon l'épître aux Hébreux (12, 2) : " Fixons nos regards sur l'auteur de notre foi, qui la mène à sa perfection. " Or la foi " vient de ce qu'on entend " (Rm 10, 17), non de ce qu'on voit ; au contraire, il est dit en S. Jean (20, 29) : " Heureux ceux qui n'ont pas vu, et qui ont cru. " Et c'est pourquoi, pour nous servir d'exemple, la tentation du Christ n'avait pas besoin d'être vue par les hommes, il suffisait qu'elle leur soit racontée.

2. Il y a deux sortes d'occasions de tentation. L'une vient de l'homme, par exemple lorsque l'on s'approche du péché en n'évitant pas les occasions de pécher. Et il faut éviter de telles occasions, selon ce qui est dit à Lot (Gn 19, 17) : " Ne t'arrête pas dans toute la région qui entoure Sodome. " Une autre sorte d'occasion vient du diable qui " jalouse ceux qui s'efforcent de progresser ", selon S. Ambroise. Et cette occasion-là, il ne faut pas l'éviter. Selon S. Jean Chrysostome : " Le Christ n'est pas le seul à être conduit au désert par l'Esprit, mais il y a aussi tous les fils de Dieu qui ont le Saint-Esprit. Car ils ne se contentent pas de rester oisifs, mais l'Esprit Saint nous

presse d'entreprendre une grande œuvre ; c'est cela, être au désert pour le démon, car on n'y trouve pas l'injustice où le démon se complait. Et de même, toute œuvre bonne est un désert pour la chair et le monde, parce qu'elle n'est pas conforme à la volonté de la chair et du monde. " Offrir au démon une telle occasion de tentation est sans danger parce que le secours du Saint-Esprit, auteur de toute œuvre parfaite, triomphe des assauts du démon jaloux.

3. Pour certains, toutes les tentations ont eu lieu au désert. Certains d'entre eux disent que le Christ a été emmené dans la cité sainte en imagination, et non réellement. D'après d'autres, la cité sainte elle-même, Jérusalem, serait le désert parce qu'elle avait été abandonnée par Dieu. Mais cela n'est pas nécessaire. S. Marc dit qu'au désert Jésus était tenté par le diable, mais il ne dit pas que ce fut seulement au désert.

Article 3 : Le moment de la tentation

Objections : 1. Nous avons vu plus haut qu'il ne convenait pas au Christ de mener une vie austère. Mais qu'il n'ait rien mangé pendant quarante jours et quarante nuits est d'une austérité extrême car, dit S. Grégoire, " pendant ce temps il n'a pris absolument aucune nourriture ". Donc il semble qu'il n'aurait pas dû faire précéder sa tentation d'un jeûne pareil.

2. On lit dans S. Marc (1, 13) " Il demeurait quarante jours et quarante nuits dans le désert, et il était tenté par Satan. " Or c'est pendant tout ce temps qu'il a jeûné. Il apparaît donc que ce n'est pas après son jeûne, mais en même temps, qu'il fut tenté par le diable.

3. D'après les textes, le Christ n'a jeûné qu'une seule fois. Mais il a été tenté plus d'une fois par le diable puisque S. Luc nous dit (4, 13) : " Après avoir épuisé tous les genres de tentation, le démon s'éloigna de lui pour un temps. " De même que le jeûne n'a pas précédé cette deuxième tentation, il ne devait pas non plus précéder la première.

En sens contraire, on lit dans S. Matthieu (4, 2) : " Après avoir jeûné quarante jours et quarante nuits, il eut faim " ; et c'est alors que " le tentateur s'approcha de lui ".

Réponse : C'est à juste titre que le Christ voulut être tenté après son jeûne.

1° Pour l'exemple. Parce que, nous l'avons dit il s'impose à tous de se prémunir contre les tentations ; du fait que le Christ a jeûné avant la tentation, il nous a enseigné à nous armer par le jeûne contre la tentation, et c'est pourquoi l'Apôtre énumère les jeûnes parmi " les armes de la justice " (2 Co 6, 5. 7).

2° Pour montrer que le démon assaille de ses tentations ceux qui jeûnent comme ceux qui s'adonnent aux bonnes œuvres. Et c'est pourquoi le Christ est tenté après son baptême et après son jeûne. " Apprenez, dit S. Jean Chrysostome. quel est le bienfait du jeûne, quel bouclier il constitue contre le démon ; et puisque, après le baptême, il ne faut pas s'adonner au plaisir, mais au jeûne, le Christ a jeûné non parce qu'il en avait besoin, mais pour nous instruire. "

3° Parce que son jeûne fut suivi de la faim qui donna au démon l'audace de l'attaquer, comme nous l'avons dit. Mais lorsque le Seigneur eut faim, dit S. Hilaire. " ce ne fut pas l'effet sournois de l'inanition, mais l'abandon de l'homme à sa nature. Car le diable devait être vaincu non par Dieu mais par la chair ". Aussi encore, dit S. Jean Chrysostome, " il n'est pas allé plus loin dans son jeûne que Moïse et Elie, pour ne pas rendre incroyable son incarnation ".

Solutions : 1. Il ne convenait pas au Christ de mener une vie austère, pour se montrer semblable à ceux auxquels il prêchait. Cependant nul ne doit assumer l'office de la prédication avant d'être purifié et rendu parfait en vertu, à l'exemple du Christ, qui, selon les Actes (1, 1) a " commencé par agir et enseigner ". c'est pourquoi le Christ, aussitôt après son baptême, a adopté une vie austère afin d'enseigner qu'on ne doit aborder l'office de prêcher aux autres qu'après avoir dompté sa chair, selon cette parole de S. Paul (1 Co 9, 7) : " Je châtie mon corps et je le réduis en servitude, de peur qu'après avoir prêché aux autres, je ne sois moi-même réprouvé. "

2. On peut comprendre ainsi le texte de S. Marc : " Jésus était dans le désert pendant quarante jours et quarante nuits ", et c'est alors qu'il jeûna. La suite : " Et il était tenté par Satan " doit s'entendre non pendant quarante jours et quarante nuits, mais après, car S. Matthieu dit : " Après avoir jeûné quarante jours et quarante nuits, ensuite il eut faim ", ce qui a fourni au tentateur l'occasion de s'approcher. Aussi ce qui suit - " Et les anges le servaient " doit s'entendre comme un événement consécutif, du fait qu'il est dit en Matthieu : " Alors le diable le quitta ", c'est-à-dire après la tentation " et voici que les anges s'approchèrent et ils le servaient ". Quant à l'incise de Marc " et il était avec les bêtes sauvages ", elle est là pour indiquer, selon Chrysostome v, la nature de ce désert : inaccessible aux hommes et rempli de bêtes sauvages.

Cependant, d'après le commentaire de S. Bède, le Seigneur a été tenté pendant quarante jours et quarante nuits. Mais il ne s'agit pas des tentations visibles racontées par Matthieu et Luc, qui ont lieu évidemment après le jeûne, mais d'autres attaques que le Christ a pu subir de la part du diable pendant ce temps de jeûne.

3. S. Ambroise dit que le diable s'éloigna du Christ pour un temps, parce qu'ensuite " il ne viendra plus le tenter mais le combattre ouvertement ", c'est-à-dire au temps de la Passion. Et cependant, par ce nouvel assaut, il semble tenter le Christ en lui suggérant la tristesse et la haine de ses proches, comme il l'avait tenté au désert pour le faire jouir par la gourmandise et mépriser Dieu par l'idolâtrie.

Article 4 : Le genre et l'ordre des tentations

Objections : 1. Il semble que leur genre et leur ordre aient été mal adaptés. Car la tentation du diable pousse à pécher. Mais, si le Christ avait soulagé sa faim corporelle en changeant les pierres en pains, il n'aurait pas plus péché que lorsqu'il a multiplié les pains, ce qui ne fut pas un moindre miracle, pour subvenir à la faim de la multitude. Il semble donc qu'il n'y a eu là aucune tentation.

2. Aucun séducteur ne cherche à persuader du contraire de ce qu'il veut obtenir. Mais le diable, en plaçant le Christ sur le pinacle du Temple, visait à le tenter par l'orgueil ou la vaine gloire. Donc il est absurde de l'inviter à se jeter en bas, contrairement à l'orgueil et à la vaine gloire qui poussent toujours à monter.

3. Une tentation efficace doit porter sur un seul péché. Mais dans la tentation sur la montagne, le démon a suggéré deux péchés : la cupidité et l'idolâtrie. L'agencement de cette tentation semble donc maladroit.

4. Les tentations sont ordonnées au péché. Mais on a vu dans la deuxième Partie qu'il y a sept vices capitaux. Or le diable n'a tenté que sur trois : la gourmandise, la vaine gloire et la cupidité. Il semble donc que la méthode de cette tentation était insuffisante.

5. Après avoir triomphé de tous les vices, l'homme est exposé à la tentation d'orgueil et de vaine gloire parce que " l'orgueil s'insinue jusque dans les œuvres bonnes pour les détruire ", dit S. Augustin. Il est donc malheureux que Matthieu place en dernier la tentation de cupidité sur la montagne, et au milieu la tentation de vaine gloire au Temple, d'autant plus que Luc suit l'ordre inverse.

6. S. Jérôme dit que " le propos du Christ fut de vaincre le diable par l'humilité, non par la puissance ". Il n'aurait donc pas dû le repousser de façon impérieuse et sévère en lui disant " Arrière, Satan ! "

7. Le récit de l'évangile semble contenir des erreurs. Car il ne semble pas possible que le Christ ait été placé sur le pinacle du Temple sans que d'autres l'aient vu. Et il n'existe pas de montagne assez haute pour que, de son sommet, on puisse voir le monde entier et montrer au Christ tous les royaumes de la terre. Le récit de la tentation du Christ semble donc mal fait.



En sens contraire, il y a l'autorité de la Sainte Écriture.

Réponse : Selon S. Grégoire " la tentation qui vient de l'ennemi se fait par mode de suggestion ". Or, on ne peut pas suggérer quelque chose à tout le monde de la même manière, mais on suggère à chacun selon son penchant. Et c'est pourquoi le diable commence par tenter l'homme spirituel en lui proposant non des péchés graves, mais des péchés légers, à partir desquels il le conduira à des péchés plus graves. Aussi, dans son commentaire sur Job (39, 25) : " Il flaire de loin le combat, les appels des chefs et les clameurs de l'armée ", S. Grégoire nous dit : " On a raison de dire que les chefs appellent et que l'armée pousse des clameurs. Car les premiers vices trompent l'âme et s'y insinuant sous des apparences de raison. Mais les vices innombrables qui suivent et qui entraînent l'âme à toutes sortes d'actions honteuses, se fondent dans une sorte de clameur bestiale. "

Et le démon a observé cette tactique dans la tentation du premier homme. Car il a commencé par inquiéter son âme à propos du fruit de l'arbre défendu, en disant (Gn 3, 1) : " Pourquoi Dieu vous a-t-il prescrit de ne manger le fruit d'aucun arbre du paradis ? " Puis, il lui a suggéré de la vaine gloire, lorsqu'il a dit : " Vos yeux s'ouvriront. " Enfin, il a poussé la tentation au comble de l'orgueil, quand il a dit : " Vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal. "

Et il a encore suivi le même ordre pour tenter le Christ. Car il l'a d'abord tenté sur ce que désirent, si peu que ce soit, les hommes spirituels : soutenir sa vie par la nourriture. Ensuite, il s'est avancé jusqu'à ce qui fait tomber les hommes spirituels : agir par ostentation, ce qui relève de la vaine gloire. Enfin, il a poussé la tentation jusqu'à ce qui n'appartient plus aux hommes spirituels, mais aux hommes charnels : la convoitise des richesses et de la gloire du monde, poussée jusqu'au mépris de Dieu. Et c'est pourquoi, s'il a dit dans les deux premières tentations : " Si tu es le Fils de Dieu ", il ne le dit plus pour la troisième, car elle ne peut convenir aux hommes spirituels qui sont par adoption fils de Dieu, contrairement aux deux premières.

Ces tentations, le Christ les repousse par des textes de la loi, non par sa puissance divine. " Par là même il honorait davantage l'homme et il punissait l'adversaire davantage, puisque l'ennemi du genre humain paraissait vaincu non par Dieu mais par l'homme ", dit le pape S. Léon.

Solutions : 1. Pourvoir aux nécessités de la vie pour se sustenter n'est pas pécher par gourmandise ; mais ce qui peut relever de ce vice, c'est que l'on agisse de façon désordonnée par désir de se sustenter. Or, il est désordonné, lorsqu'on peut recourir à des moyens humains, de vouloir obtenir de la nourriture par un miracle, pour le soutien du corps seul. Aussi le Seigneur a-t-il procuré miraculeusement la manne aux fils d'Israël, dans le désert, où l'on ne pouvait trouver de nourriture autrement. Pareillement, le Christ a nourri miraculeusement les foules dans le désert où elles ne pouvaient se procurer de nourriture autrement. Mais le Christ, pour subvenir à sa faim, pouvait se pourvoir autrement qu'en faisant des miracles. Il pouvait se nourrir comme faisait Jean Baptiste (Mt 3, 4) ou même en gagnant des localités voisines. C'est pourquoi le démon escomptait que le Christ pécherait si, pour subvenir à sa faim, il essaierait de faire des miracles, alors qu'il ne serait qu'un homme.

2. Par abaissement extérieur on cherche souvent la gloire qui nous élèvera dans le domaine des biens spirituels. Aussi S. Augustin dit-il : " Remarquez-le : ce n'est pas seulement dans l'éclat et la pompe des ornements extérieurs que peut se loger la prétention, mais aussi dans les haillons crasseux. "

3. Désirer les richesses et les honneurs du monde est un péché quand on le fait de façon désordonnée. Cela se manifeste surtout lorsque, pour les obtenir, on commet une action déshonnête. Et c'est pourquoi le démon ne s'est pas contenté de pousser à la convoitise de la richesse et des honneurs, mais il a engagé le Christ à l'adorer pour les obtenir, ce qui est un très

grand crime, qui va contre Dieu. Et il n'a pas dit seulement : " Si tu m'adores ", il a ajouté : " en te prosternant ". Parce que, dit S. Ambroise " l'ambition comporte un péril intérieur : pour dominer les autres, elle commence par être esclave : elle se prodigue en courbettes pour recevoir des honneurs, et plus elle a de hautes visées, plus elle fait de bassesses ".

Pareillement encore, dans les tentations précédentes, le démon s'est efforcé d'amener du désir d'un péché à un autre péché, par exemple du désir de nourriture à la vanité de faire des miracles sans motif ; et du désir de la gloire il a essayé de conduire au péché de tenter Dieu en se précipitant du haut du Temple.

4. Selon S. Ambroise, " l'Écriture n'aurait pas dit que le diable s'était éloigné de lui après avoir épuisé toutes sortes de tentation, si ces trois points ne renfermaient pas toute la matière du péché. Car les causes des tentations sont les causes des convoitises : la jouissance de la chair, l'espérance de la gloire et l'avidité du pouvoir ".

5. Comme dit S. Augustin : " On ne sait pas quelle a été la première tentation : les royaumes de la terre lui ont-ils été montrés tout d'abord, et a-t-il été ensuite placé sur le pinacle du Temple ? Ou bien est-ce l'inverse ? Cependant c'est sans importance pourvu qu'il soit bien évident que tout cela a eu lieu. " Il semble que les évangélistes n'ont pas suivi le même ordre parce que l'on peut parfois aller de la vaine gloire à la cupidité, et parfois inversement.

6. Lorsque le Christ a subi l'assaut de la tentation, quand le diable lui disait : " Si tu es le Fils de Dieu, jette-toi en bas ", il n'a pas été troublé et il n'a pas fait de reproche au démon. Mais c'est quand celui-ci a usurpé l'honneur dû à Dieu en disant : " je te donnerai tout cela si tu m'adores en te prosternant ", que le Christ s'est irrité et le repoussa en disant : " Arrière, Satan ! " pour que nous sachions à son exemple supporter avec magnanimité les offenses qui nous sont faites, et ne pas même supporter d'entendre offenser Dieu.

7. Selon S. Jean Chrysostome " le diable plaçait ainsi le Christ " sur le pinacle du Temple " pour le faire voir à tous ; mais lui, à l'insu du démon, s'arrangerait pour n'être vu de personne ". Quant à la parole : " Il lui montra tous les royaumes du monde avec leur gloire ", il ne faut pas l'entendre en ce sens " qu'il aurait vu les royaumes eux-mêmes, leurs cités, leur population, leur or et leur argent, mais les régions de la terre où se situait chaque royaume ou chaque cité. . . Le diable les désignait du doigt au Christ, et il présentait en paroles les honneurs et la situation de chaque royaume ".

Ou bien, selon Origène " le démon lui montra comment lui-même, par des vices divers, régnait sur le monde ".

#### **QUESTION 42 : L'ENSEIGNEMENT DU CHRIST**

1. Le Christ devait-il prêcher aux Juifs seulement ou bien aux païens aussi ? — 2. Dans sa prédication aurait-il dû éviter de heurter les Juifs ? — 3. Devait-il enseigner en public ou secrètement ? — 4. Devait-il enseigner seulement par la parole, ou aussi par l'écrit ?

Quant au temps où il a commencé à enseigner, on en a parlé plus haut, en traitant de son baptême (Q. 39, a. 3).

Article 1 : Le Christ devait-il prêcher aux Juifs seulement ou bien aux païens aussi ?

Objections : 1. On lit en Isaïe (49, 6) : " C'est trop peu que tu sois mon serviteur pour relever les tribus d'Israël et ramener les survivants de Jacob ; je fais de toi la lumière des nations pour que mon salut atteigne jusqu'aux extrémités de la terre. " Mais le Christ a apporté la lumière et le salut par son enseignement. Cela semble donc trop peu qu'il n'ait prêché qu'aux Juifs et non aux païens.

2. Selon S. Matthieu (7, 29), " il enseignait comme ayant autorité ". Mais la puissance de l'enseignement se montre dans l'instruction de ceux qui n'ont reçu aucun enseignement, ce qui était le cas des païens. Aussi S. Paul écrit-il (Rm 15, 20) : " J'ai proclamé l'Évangile là où le nom du Christ n'avait pas encore été prononcé, afin de ne pas construire sur les fondations d'un autre. " Donc, le Christ aurait dû bien davantage prêcher à la multitude des païens.

3. Instruire plusieurs est plus utile que d'instruire un seul individu. Mais le Christ a instruit quelques païens, comme la Samaritaine (Jn 4, 7) et la Cananéenne (Mt 15, 22). Il semble donc que, bien davantage, le Christ aurait dû prêcher à la multitude des païens.

En sens contraire, le Seigneur déclare en S. Matthieu (15, 24) : " je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël. " Mais on lit en S. Paul (Rm 10, 15) : " Comment prêcher, si l'on n'a pas été envoyé ? "

Réponse : Il convenait que la prédication du Christ, par lui-même et par les Apôtres, fût adressée aux seuls Juifs pour commencer.

1° Afin de montrer que la venue du Christ accomplissait les promesses faites anciennement aux Juifs, mais non aux païens. Et S. Paul le dit bien (Rm 15, 8) : " J'affirme que le Christ Jésus a été ministre des circoncis ", c'est-à-dire apôtre et prédicateur des juifs, " pour manifester la fidélité de Dieu, en accomplissant les promesses faites à leurs pères ".

2° Cela prouvait que sa venue était voulue par Dieu car, dit S. Paul (Rm 13, 1), " tout ce qui vient de Dieu s'accomplit avec ordre ". Or cet ordre nécessaire exigeait que l'enseignement du Christ fût d'abord proposé aux Juifs, qui étaient plus proches de Dieu par leur foi et leur culte monothéiste, pour être ensuite transmis par eux aux païens. C'est ainsi que, dans la hiérarchie céleste, les illuminations divines parviennent aux anges inférieurs par l'intermédiaire des anges supérieurs. Aussi, sur cette parole en S. Matthieu : " Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël ", S. Jérôme fait-il ce commentaire : " Il ne dit pas cela parce qu'il n'aurait pas été envoyé aussi aux païens, mais parce qu'il l'a été d'abord à Israël. " Aussi Isaïe (66, 19) avait-il écrit : " J'enverrai, parmi les sauvés ", c'est-à-dire les Juifs, " vers les nations, auxquelles ils annonceront ma gloire.

3° Pour enlever aux Juifs un prétexte à calomnie. En effet, sur cette parole (Mt 15, 24), " N'allez pas chez les païens ", S. Jérôme ; écrit " Il fallait annoncer la venue du Messie tout d'abord aux Juifs, pour qu'ils n'aient pas une juste excuse en disant qu'ils l'avaient rejeté parce qu'il avait envoyé ses Apôtres auprès des païens et des Samaritains. "

4° Parce que le Christ a mérité le pouvoir et la domination sur les païens par la victoire de la croix. C'est pourquoi on lit dans l'Apocalypse (2, 26-28) : " Au vainqueur je donnerai pouvoir sur les nations. . . comme je l'ai reçu de mon Père. " Et dans l'épître aux Philippiens (2, 8) : " Parce qu'il s'est fait obéissant jusqu'à la mort de la croix, Dieu l'a exalté pour qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse et que toute langue le proclame. " C'est pourquoi, avant sa passion, le Christ n'a pas voulu prêcher aux païens son enseignement, mais après la passion, il a dit aux disciples (Mt 28, 19) : " Allez, enseignez toutes les nations. " Cela explique ce qu'on lit en S. Jean (12, 20) : la Passion étant imminente, lorsque certains païens voulurent voir Jésus, celui-ci répondit : " Si le grain de froment ne tombe en terre et ne meurt, il reste seul ; mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruits. " Et comme dit S. Augustin sur ce passage : " Ce grain était destiné à mourir, en sa personne, par l'incroyance des Juifs, et à se multiplier par la foi des nations païennes. "

Solutions : 1. Le Christ a été la lumière et le salut des païens par les disciples qu'il a envoyés leur prêcher.

2. Faire quelque chose par d'autres montre une plus grande puissance que le faire par soi-même.

Et c'est pourquoi la puissance divine du Christ s'est manifestée hautement du fait qu'il a conféré à ses disciples une telle efficacité d'enseignement qu'ils convertissaient à lui des païens qui n'avaient jamais entendu parler de lui. Or la puissance de l'enseignement du Christ se mesure aux miracles par lesquels il confirmait cet enseignement, à son efficacité de persuasion, et à l'autorité de celui qui parle, parce qu'il s'exprimait comme ayant autorité sur la loi, quand il disait : " Eh bien, moi, je vous dis. . . " Et sa puissance divine s'est manifestée par la rectitude vertueuse où il vivait, sans aucun péché.

3. De même que le Christ ne devait pas, dès le début, communiquer sa doctrine indifféremment aux païens, de même il ne devait pas repousser totalement ceux-ci, pour ne pas leur enlever l'espérance du salut. Et c'est pourquoi quelques païens en particulier ont été accueillis à cause de l'éminence de leur foi et de leur dévouement.

Article 2 : Dans sa prédication, le Christ aurait-il dû éviter de heurter les Juifs ?

Objections : 1. S. Augustin a dit : " Dans l'homme Jésus Christ, le Fils de Dieu s'est offert à nous en modèle de vie. " Mais nous devons éviter de scandaliser, non seulement les fidèles mais aussi les infidèles, selon cette recommandation de S. Paul (1 Co 10, 32) : " Ne scandalisez ni les Juifs, ni les païens, ni l'Église de Dieu. " Il semble donc que le Christ aussi, dans son enseignement aurait dû éviter de heurter les Juifs.

2. Aucun sage ne doit empêcher son œuvre de réussir. Mais, du fait que Jésus troublait les Juifs par son enseignement, il empêchait celui-ci de porter ses fruits. S. Luc (11, 53) rapporte en effet que les pharisiens et les scribes, après avoir été repris par lui, " se mirent à lui en vouloir terriblement et à le faire parler sur une foule de choses, lui tendant des pièges pour surprendre ses paroles et pouvoir l'accuser ".

3. L'Apôtre conseille (1 Tm 5, 1) : " Ne rudoie pas le vieillard, honore-le comme un père. " Or les prêtres et les chefs des Juifs étaient les anciens de ce peuple. Ils n'auraient donc pas dû recevoir de durs reproches.

En sens contraire, il était prophétisé en Isaïe (8, 14) que le Messie serait " un caillou qui fait tomber, et une pierre de scandale pour les deux dynasties d'Israël ".

Réponse : Le salut de la multitude doit passer avant la paix de quelques individus. C'est pourquoi, quand certains empêchent par leur perversité le salut du grand nombre, il ne faut pas craindre qu'un prédicateur ou un docteur les heurte afin de pourvoir au salut de la multitude. Or les scribes, les pharisiens et les chefs des Juifs empêchaient gravement le salut du peuple par leur malice, parce qu'ils s'opposaient à l'enseignement du Christ qui seul pouvait procurer le salut, et parce qu'ils corrompaient la vie du peuple par leur conduite mauvaise. Et c'est pourquoi le Seigneur, sans se laisser arrêter par leur scandale, enseignait publiquement la vérité et leur reprochait leurs vices. Et c'est pourquoi il est rapporté (Mt 15, 12. 14) que, les disciples de Jésus lui disant : " Sais-tu que les Juifs, en entendant cette parole, en sont scandalisés ? " Jésus répondit : " Laissez-les. Ce sont des aveugles conducteurs d'aveugles. Si un aveugle se fait le guide d'un aveugle, tous deux tombent dans un trou. "

Solutions : 1. On doit éviter de scandaliser quiconque pour ne donner à personne, par une action ou une parole déplacée, une occasion de chute. " Mais quand le scandale naît de la vérité, il vaut mieux endurer le scandale qu'abandonner la vérité ". dit S. Grégoire.

2. En blâmant publiquement les scribes et les pharisiens, le Christ n'a pas empêché mais plutôt favorisé l'effet de son enseignement. Parce que, leurs vices étant connus du peuple, celui-ci n'était guère détourné du Christ à cause des paroles des scribes et des pharisiens, qui s'opposaient toujours à l'enseignement du Christ.

3. Cette parole de l'Apôtre doit s'entendre des " anciens " qui ne le sont pas seulement par l'âge et l'autorité, mais qui sont aussi des vieillards par leur dignité morale, selon les Nombres (11, 16) : " Rassemble-moi soixante-dix des anciens d'Israël, que tu connais comme de vrais anciens du peuple. " Mais ceux qui font servir à la malice le prestige de la vieillesse en péchant publiquement, il faut les condamner ouvertement et sévèrement comme l'a fait Daniel (13, 52) : " Toi qui as vieilli dans le crime. . . "

Article 3 : Le Christ devait-il enseigner en public ou secrètement ?

Objections : 1. On lit que le Christ a dit bien des choses à ses disciples en particulier, comme on le voit dans le discours de la Cène. Aussi a-t-il dit (Mt 10, 27) : " Ce que vous entendez à l'oreille dans votre chambre, proclamez-le sur les toits. " Donc il n'a pas tout enseigné en public.

2. On ne doit exposer qu'aux parfaits les profondeurs de la sagesse, selon S. Paul (1 Co 2, 6) : " Nous parlons de sagesse parmi les parfaits. " Mais l'enseignement du Christ contenait une très profonde sagesse. Il ne fallait donc pas le communiquer à la multitude imparfaite.

3. C'est pareil, de cacher une vérité en la taisant, ou en l'enveloppant de mots obscurs. Mais, pour les foules, le Christ dissimulait la vérité qu'il prêchait sous l'obscurité de ses paroles, car " il ne leur parlait pas sans paraboles " (Mt 13, 34). Donc, au même titre, il pouvait cacher la vérité par le silence.

En sens contraire, il y a cette parole du Christ lui-même (Jn 18, 20) : " je n'ai rien dit en secret. "

Réponse : Un enseignement peut être dissimulé de trois façons.

1° Par la volonté de l'enseignant qui ne désire pas manifester son enseignement à beaucoup, mais plutôt le cacher. Cela se produit de deux façons.

Parfois cela vient de ce que l'enseignant est envieux : parce qu'il veut dominer par sa science, il ne veut pas la communiquer à d'autres. Ce qui était impossible chez le Christ, car c'est en son nom que la Sagesse parle ainsi (Sg 7,13) : " je l'ai apprise sans arrière-pensée ; je la communique sans envie ; et je ne cache pas sa dignité. " Mais parfois cela se produit à cause de l'immoralité de l'enseignement, dont S. Augustin nous dit : " Il y a certains maux que la pudeur humaine ne peut aucunement supporter. C'est pourquoi il est dit de la doctrine des hérétiques (Pr 9, 17) : "Les eaux dérobées sont les plus douces. " Et c'est pourquoi le Seigneur demande (Mc 4, 21) : "Est-ce que la lampe", l'enseignement véritable et honorable, vient pour être mise sous le boisseau ?" "

Une deuxième façon d'être caché, pour un enseignement, c'est qu'on le propose à un petit nombre. Et de cette façon non plus, le Christ n'a rien enseigné en secret, parce qu'il a proposé sa doctrine ou bien à toute la foule, ou bien à tous ses disciples rassemblés. Aussi, S. Augustin remarque-t-il : " Parle-t-il dans le secret, celui qui parle devant tant de gens ? Surtout s'il parle à un petit nombre parce qu'il veut, par ceux-ci, instruire beaucoup de gens ? "

Il y a une troisième façon pour un enseignement d'être caché, qui tient à la manière d'enseigner. Et c'est ainsi que le Christ parlait aux foules de façon secrète, en employant des paraboles pour leur enseigner des mystères spirituels dont elles étaient incapables ou indignes. Et cependant il valait mieux pour elles d'entendre cette doctrine spirituelle ainsi, sous l'écorce des paraboles, que d'en être totalement privés. Cependant le Seigneur en expliquait la vérité claire et nue à ses disciples, qui la transmettraient à ceux qui en seraient capables, selon l'invitation de S. Paul (2 Tm 2, 2) : " Les enseignements que tu as entendus de moi en présence de nombreux témoins, confie-les à des hommes sûrs, capables de les transmettre à d'autres. " Et cette conduite est symbolisée par l'ordre donnée aux fils d'Aaron d'envelopper les vases du sanctuaire, que les lévites porteraient enveloppés (Nb 4, 5).

Solutions : 1. Comme dit S. Hilaire en commentant la parole citée dans l'objection : " Nous ne lisons pas que le Seigneur avait l'habitude de faire des déclarations la nuit et de donner son enseignement dans les ténèbres, mais il parle ainsi parce que tout propos de lui est ténèbres pour les hommes charnels, que sa parole est obscurité pour les incroyants. C'est pourquoi ce qu'il a dit doit être annoncé parmi les incroyants avec la liberté de professer la foi. "

Ou bien, selon S. Jérôme i, il faut entendre cette proposition en ce que le Christ enseignait dans un petit coin de Judée, comparativement au monde entier où la prédication des Apôtres devait répandre son enseignement.

2. Dans son enseignement, le Seigneur n'a pas manifesté aux foules toutes les profondeurs de sa sagesse, ni même à ses disciples, auxquels il a dit (Jn 16, 12) : " J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pouvez pas les porter maintenant. " Cependant, tout ce que sa Sagesse a jugé digne d'être communiqué aux autres, il l'a proposé non en secret mais ouvertement, bien que tous n'en aient pas eu l'intelligence. Ce qui fait dire à S. Augustin : " Quand le Seigneur dit "J'ai parlé ouvertement", cela veut dire Beaucoup m'ont entendu. . . Et d'ailleurs, ce n'était pas ouvertement car ils ne comprenaient pas. "

3. Comme nous l'avons dit à l'instant, le Seigneur parlait en paraboles aux foules parce qu'elles n'étaient ni dignes ni capables de saisir la vérité nue qu'il exposait aux disciples. Quant à l'affirmation qu'il ne leur parlait pas sans paraboles, il faut la comprendre selon S. Jean Chrysostome : cela ne concerne que ce discours précis car, d'autres fois, Jésus a enseigné beaucoup de choses sans paraboles.

Ou bien, selon S. Augustin, on dit cela " non parce qu'il n'a jamais parlé en termes propres, mais parce qu'il n'a développé presque aucun discours sans y avoir employé de paraboles, bien qu'il y ait aussi donné certains enseignements en termes clairs ".

Article 4 : Le Christ devait-il enseigner seulement par la parole, ou aussi par l'écrit ?

Objections : 1. L'écriture a été inventée pour permettre de confier une doctrine à la mémoire en vue de l'avenir. Or la doctrine du Christ doit durer pour toujours, comme il l'a dit (Lc 21, 33) : " Le ciel et la terre passeront, mes paroles ne passeront pas. " Il semble donc que le Christ aurait dû confier sa doctrine à l'écriture.

2. La loi ancienne a précédé le Christ pour le préfigurer selon l'épître aux Hébreux (10, 1) : " La loi n'avait que l'ombre des biens à venir. " Mais la loi ancienne fut écrite par Dieu, selon l'Exode (24, 12) : " je te donnerai deux tables de pierre, avec la loi et les commandements que j'ai écrits. " Il semble donc que le Christ aurait dû écrire sa doctrine.

3. Puisque le Christ était venu " éclairer ceux qui sont assis dans les ténèbres et l'ombre de la mort " (Lc 1, 79), il lui appartenait d'exclure les occasions d'erreur et d'ouvrir le chemin de la foi. Mais il l'aurait fait en écrivant son enseignement. En effet, selon S. Augustin, " souvent certains s'étonnent de ce que le Christ lui-même n'ait rien écrit, si bien qu'on est obligé de croire ceux qui ont écrit sur lui. Ces gens-là et surtout les païens se le demandent sans oser inculper le Christ ou blasphémer contre lui, et ils lui attribuent une sagesse très profonde, mais en le considérant comme un homme. Ils disent que ses disciples ont accordé à leur maître plus qu'il n'était, pour déclarer qu'il est le Fils de Dieu et le Verbe de Dieu par qui tout a été fait ". Et il ajoute plus loin : " Ils semblent avoir été prêts à croire de lui ce qu'il aurait écrit de lui-même, non ce que d'autres en ont prêché à leur manière. " Il semble donc que le Christ en personne aurait dû confier par écrit son enseignement.

En sens contraire, le canon des Écritures ne contient aucun livre qui aurait été écrit par le Christ.

Réponse : Il convenait que le Christ n'ait pas mis par écrit son enseignement.

1° A cause de sa dignité. Plus un docteur est éminent, et plus le mode de son enseignement doit l'être. Et c'est pourquoi il convenait au Christ, comme au plus éminent des docteurs, de graver sa doctrine dans le cœur de ses auditeurs. C'est pourquoi il est dit en S. Matthieu (7, 29) : " Il les enseignait comme ayant autorité. " Aussi, même chez les païens, Pythagore et Socrate, qui furent les plus éminents docteurs, ne voulurent rien écrire. En effet l'écriture n'est qu'un moyen ordonné, comme à sa fin, à graver la doctrine dans le cœur des auditeurs.

2° A cause de la supériorité de la doctrine du Christ, qui ne pouvait s'enfermer dans un texte comme il est dit en S. Jean (21, 25) " Jésus a fait encore beaucoup d'autres choses si on les rapportait en détail, je ne crois pas que le monde entier pourrait contenir les livres qu'il faudrait écrire. " S. Augustin nous demande de " ne pas l'entendre en ce sens que le monde ne pourrait les loger, mais qu'ils dépassent la capacité des lecteurs ". Mais si le Christ avait consigné par écrit sa doctrine, on penserait qu'on n'y trouve rien de plus profond que ce qui est dans la formulation écrite.

3° Le Christ n'a rien écrit afin que son enseignement parvienne à tous, à partir de lui, dans un certain ordre, c'est-à-dire que lui-même instruisait immédiatement ses disciples, qui ensuite ont instruit les autres par leur parole et par leurs écrits. Tandis que, si lui-même avait écrit, son enseignement serait parvenu immédiatement à tous. Il est dit de la Sagesse de Dieu (Pr 9, 3) " qu'elle a envoyé ses servantes inviter vers les hauteurs de la ville " à son festin.

Cependant il faut savoir, à la suite de S. Augustin que certains païens ont cru le Christ auteur de certains livres contenant des formules magiques pour ses miracles, alors que la discipline chrétienne condamne la magie. " Et cependant, ceux qui affirment avoir lu de tels livres n'opèrent rien de ce qui, dans ces livres, fait leur admiration. Par le jugement de Dieu, ils poussent si loin leur erreur qu'ils affirment que ces livres portent une dédicace à Pierre et à Paul. . . parce qu'en plusieurs endroits ils ont vu des peintures qui les représentaient avec le Christ. . . il n'est pas surprenant qu'ils aient été induits en erreur par ces peintures mêmes. Car tout le temps que le Christ a vécu avec ses disciples dans sa chair mortelle, Paul n'était pas encore son disciple. "

Solutions : 1. Comme le dit S. Augustin : " Par rapport à tous les disciples qui sont ses membres, le Christ est comme la tête. Aussi, puisque c'est eux qui ont écrit ce qu'il avait montré et déclaré, on ne doit pas dire que ce n'est pas lui qui a écrit, puisque ses membres ont consigné ce qu'ils ont appris sous la dictée de la tête. Tout ce qu'il a voulu nous faire lire, au sujet de ses actions et de ses paroles, il leur a commandé de l'écrire comme s'ils étaient ses mains. "

2. Puisque la loi ancienne était donnée sous des figures sensibles, il convenait aussi qu'elle soit écrite avec des caractères visibles. Mais l'enseignement du Christ, qui est la loi de l'Esprit de vie devait être écrit " non avec de l'encre, mais par l'Esprit du Dieu vivant, non sur des tables de pierre, mais sur les tables de chair du cœur ", dit S. Paul (2 Co 3, 3).

3. Ceux qui n'ont pas voulu croire les écrits des Apôtres sur le Christ n'auraient pas cru davantage au Christ écrivain, car ils pensaient que ses miracles étaient accomplis par des procédés magiques.

#### LES MIRACLES DU CHRIST

Nous étudierons : I. Leur ensemble (Q. 43). — II. Le détail des diverses catégories de miracles (Q. 44). — III. Le cas particulier de la Transfiguration (Q. 45).

#### **QUESTION 43 : LES MIRACLES DU CHRIST DANS LEUR ENSEMBLE**

1. Le Christ devait-il faire des miracles ? — 2. Les a-t-il faits par une vertu divine ? — 3. A quel moment a-t-il commencé d'en faire ? — 4. Ont-ils suffisamment montré sa divinité ?

Article 1 : Le Christ devait-il faire des miracles ?

Objections : 1. Il aurait dû agir conformément à ses paroles. Il a dit (Mt 16, 4) : " Cette génération perverse et adultère demande un signe, et il ne lui en sera pas donné, sinon le signe du prophète Jonas. " 2. Si le Christ, lors de son second avènement, doit venir " en grande puissance et majesté " (Mt 24, 30), dans son premier avènement il vient dans la faiblesse selon Isaïe (53, 3) : " Homme de douleurs, connaissant la faiblesse. " Mais l'accomplissement des miracles ressortit à la puissance plus qu'à la faiblesse. Donc il aurait été bien qu'à son premier avènement il ne fit pas de miracles.

3. Le Christ est venu pour sauver les hommes par la foi, selon l'épître aux Hébreux (12,2) : " Celui qui est l'initiateur de la foi et qui la mène à son accomplissement, Jésus. " Mais les miracles diminuent le mérite de la foi, aussi le Seigneur dit-il (Jn 4, 48) : " Si vous ne voyez pas des signes et des prodiges, vous ne croyez pas. " Il semble donc que le Christ n'aurait pas dû faire de miracles.

En sens contraire, ce sont ses adversaires qui disent (Jn 11, 47) : " Qu'allons-nous faire ? Cet homme accomplit un grand nombre de miracles. "

Réponse : Dieu concède à l'homme de faire des miracles pour deux motifs. D'abord et à titre primordial pour confirmer la vérité que quelqu'un enseigne. En effet, les vérités de foi dépassent la raison humaine et ne peuvent être prouvées par des raisonnements humains ; elles doivent être prouvées par l'argument de la puissance divine, afin que, lorsqu'un homme accomplit des œuvres que Dieu seul peut faire, on croie que ce qu'il dit vient de Dieu. Ainsi, lorsque quelqu'un présente une lettre marquée par le sceau royal, on croit que son contenu procède de la volonté royale.

Enfin, Dieu accomplit des miracles pour montrer la présence de Dieu dans l'homme par la grâce du Saint-Esprit : lorsqu'un homme accomplit les œuvres de Dieu, on croit que Dieu habite en lui par la grâce. D'où cette parole (Ga 3, 5) : " Celui qui nous a donné l'Esprit Saint accomplit par nous des miracles. "

Au sujet du Christ, il fallait manifester aux hommes ces deux vérités : que Dieu était en lui par la grâce, grâce d'union et non d'adoption ; et que sa doctrine surnaturelle venait de Dieu. Et c'est pourquoi il convenait au plus haut point qu'il fit des miracles. Aussi dit-il lui-même (Jn 10, 38) : " Si vous ne voulez pas me croire, croyez mes œuvres. " Et aussi (Jn 5, 36) : " Les œuvres que mon Père m'a données à faire, c'est elles qui rendent témoignage de Moi. "

Solutions : 1. Cette parole du Christ : " Il ne lui sera pas donné de signe, sinon celui du prophète Jonas " signifie, d'après S. Jean Chrysostome, qu'alors " ils ne reçurent pas le genre de signe qu'ils demandaient ", c'est-à-dire un signe du ciel, " mais non qu'il ne leur a donné aucun signe. Ou bien qu'il faisait des signes, non pour eux qu'il savait de pierre, mais afin d'amener les autres ". Et c'est pourquoi ce n'est pas à eux, mais aux autres, que ces signes étaient donnés.

2. Bien que le Christ soit venu " dans la faiblesse de la chair ", ce que manifestent ses souffrances, il est cependant venu dans la force de Dieu. Ce qu'il allait manifester par ses miracles.

3. Les miracles diminuent le mérite de la foi dans la mesure où ils montrent la dureté de ceux qui ne veulent pas croire ce qui est prouvé par la Sainte Écriture à moins qu'il ne voient des miracles. Cependant, il valait mieux pour eux d'être convertis à la foi, fût-ce par des miracles, que de demeurer entièrement dans l'infidélité. S. Paul dit en effet (1 Co 14, 22) que " les miracles sont pour les incrédules " afin qu'ils se convertissent à la foi.



Article 2 : Le Christ a-t-il fait des miracles par une vertu divine ?

Objections : 1. La vertu divine est toute-puissante. Mais il semble que le Christ, dans l'accomplissement de ses miracles, n'était pas tout-puissant, car on lit dans S. Marc (6, 5) " Il ne pouvait faire là ", dans sa patrie, " aucun miracle ".

2. Il n'appartient pas à Dieu de prier. Mais le Christ priait parfois en faisant des miracles, comme on le voit à la résurrection de Lazare (Jn 11, 41) et à la multiplication des pains (Mt 14, 19).

3. Ce qui se fait par la vertu divine ne peut se faire en vertu d'une créature. Mais les miracles que Jésus faisait pouvaient se faire en vertu d'une créature ; aussi les pharisiens disaient-ils : " C'est par Bézéboul, prince des démons, qu'il chasse les démons " (Lc 11, 15).

En sens contraire, le Seigneur dit (Jn 14, 10) : " C'est le Père, qui demeure en moi, qui fait toutes ces œuvres. "

Réponse : Comme nous l'avons établi dans la première Partie, les vrais miracles ne peuvent s'accomplir que par la vertu divine, parce que Dieu seul peut changer l'ordre de la nature, ce qui relève de la raison de miracle. Aussi le pape S. Léon écrit-il que, le Christ ayant deux natures, l'une, la nature divine, " brille par les miracles " ; l'autre, la nature humaine, " est accablée par les outrages " et cependant " chacune agit en communication avec l'autre ", parce que la nature humaine est l'instrument de la nature divine, et l'action humaine a reçu une vertu de la nature divine, nous l'avons dit plus haut.

Solutions : 1. Cette façon de parler " Il ne put faire aucun miracle " ne doit pas être rapportée à la puissance absolue, mais à ce qui pouvait se faire de façon cohérente, car il n'était pas cohérent d'accomplir des miracles parmi les incrédules. Aussi ajoute-t-on : " Et il s'étonnait de leur incrédulité. " C'est de la même manière que Dieu dit (Gn 18, 17) : " je ne peux pas cacher à Abraham ce que je vais faire ", et aussi (Gn 19, 22) : " je ne puis rien faire (contre Sodome) avant que tu n'y sois arrivé. "

2. Voici ce que dit S. Jean Chrysostome sur cette prière au moment de la multiplication des pains : " Il fallait croire que le Christ vient du Père, et qu'il est égal à lui. Et c'est pourquoi, afin de montrer l'un et l'autre, il fait ses miracles tantôt avec puissance, tantôt en priant. C'est dans les miracles moindres qu'il regarde vers le ciel, comme à la multiplication des pains ; dans les grands miracles, qui viennent de Dieu seul, il agit avec puissance, ainsi quand il a remis les péchés ou ressuscité les morts. " Si l'on dit qu'à la résurrection de Lazare " il leva les yeux vers le ciel ", il l'a fait non parce qu'il avait besoin d'appui, mais pour donner l'exemple. Aussi dit-il : " J'ai parlé ainsi à cause de la foule qui m'entoure, afin qu'ils croient que tu m'as envoyé. "

3. Le Christ ne chassait pas les démons de la façon dont agissait la vertu des démons. Car, par la vertu des démons supérieurs, les démons sont bien chassés des corps, mais de telle sorte qu'ils gardent leur pouvoir sur l'âme, car le démon n'agit pas contre son règne. Tandis que le Christ chassait les démons du corps, mais bien davantage de l'âme. Aussi a-t-il condamné le blasphème des pharisiens prétendant qu'il chassait les démons par la vertu des démons : 1° Parce que Satan n'est pas divisé contre lui-même. 2° Par l'exemple de ceux qui chassaient les démons par l'Esprit de Dieu. 3° Parce qu'il ne pourrait chasser les démons s'il ne les avait pas vaincus par la vertu divine. 4° Parce qu'il n'y avait dans ses œuvres ou dans leurs effets aucun accord entre lui et Satan, puisque Satan cherchait à disperser ce que lui-même, le Christ, rassemblait.

Article 3 : A quel moment le Christ a-t-il commencé de faire des miracles ?

Objections : 1. Il semble que le Christ n'a pas commencé de faire des miracles aux noces de Cana, en changeant l'eau en vin. Car on lit dans le Protévangile de Jacques qu'il a fait beaucoup de miracles dans son enfance, tandis qu'il a fait le miracle des noces de Cana dans sa trentième ou trente-et-unième année. Ce n'est donc pas alors qu'il a commencé à faire des miracles.

2. Le Christ faisait des miracles par la vertu divine. Or celle-ci fut en lui dès le début de sa conception, car il fut Dieu et homme dès ce moment. Il semble donc qu'il a fait des miracles dès le début.

3. D'après S. Matthieu (4, 18) et S. Jean (1, 35) le Christ a commencé de rassembler ses disciples après son baptême et après sa tentation. Or les disciples se sont rassemblés autour de lui surtout à cause de ses miracles. Ainsi S. Luc (5, 4) raconte qu'il appela Pierre, stupéfait de la pêche miraculeuse. Il semble donc qu'il a fait d'autres miracles avant celui des noces de Cana.

En sens contraire, on lit en S. Jean (2, 11) : " Ce fut le commencement des miracles de Jésus à Cana de Galilée. "

Réponse : Le Christ a fait des miracles pour confirmer son enseignement, et pour montrer qu'il avait la puissance divine. Et c'est pourquoi, relativement au premier point, il ne devait pas faire de miracles avant d'avoir commencé à enseigner, et il ne devait pas enseigner avant d'être parvenu à l'âge parfait comme nous l'avons établi à propos de son baptême.

Quant au second point, il devait par ses miracles montrer sa divinité de telle manière que l'on crût à la réalité de son humanité. Et c'est pourquoi, selon S. Jean Chrysostome " il a eu raison de ne pas commencer à faire des miracles dès son premier âge, car on aurait estimé que son incarnation était irréaliste, et on l'aurait livré à la croix avant le temps opportun ".

Solutions : 1. D'après la parole du Baptiste (Jn 1, 31) : " je suis venu baptiser dans l'eau pour qu'il soit manifesté en Israël ", " il est évident, dit S. Jean Chrysostome que les miracles accomplis par le Christ dans son enfance ne sont que mensonges et inventions. Car si le Christ avait fait des miracles dans son premier âge, il n'aurait pas été inconnu de Jean, et le reste de la foule n'aurait pas eu besoin d'un maître pour le lui manifester ".

2. La vertu divine agissait dans le monde où c'était nécessaire pour le salut des hommes, but de l'Incarnation. Et c'est pourquoi il a fait des miracles par la vertu de Dieu de telle sorte que cela ne nuise pas à la foi en la réalité de sa chair.

3. Cela même est à l'éloge des disciples, " qu'ils ont suivi le Christ alors qu'ils ne lui avaient vu accomplir aucun miracle ", dit S. Grégoire. Et, selon S. Jean Chrysostome : " Il était surtout nécessaire de faire des miracles quand les disciples étaient déjà rassemblés, dévoués, attentifs à tout ce qui se faisait. Aussi ajoute-t-on (Jean 2, 11) : "Et ses disciples crurent en lui", non parce qu'ils crurent alors pour la première fois, mais parce qu'alors ils crurent avec plus de zèle et de perfection. " Ou bien, explique S. Augustin on appelle disciples " ceux qui le seraient plus tard ".

Article 4 : Les miracles du Christ ont-ils suffisamment montré sa divinité ?

Objections : 1. Être Dieu et homme est propre au Christ. Mais les miracles accomplis par le Christ ont été faits aussi par d'autres. Il semble donc qu'ils ne suffisaient pas à montrer sa divinité.

2. Rien n'est plus grand que la vertu divine. Mais certains ont fait de plus grands miracles que le Christ, car il dit lui-même (Jn 14, 12) : " Celui qui croit en moi fera lui-même les œuvres que je fais, et il en fera de plus grandes. " Il semble donc que les miracles accomplis par Jésus n'ont pas été suffisants pour montrer sa divinité.

3. Le particulier n'est pas suffisant pour montrer l'universel. Mais chaque miracle du Christ fut une œuvre particulière. Donc aucun d'entre eux n'a pu manifester suffisamment la divinité du Christ, à laquelle il appartient de posséder un pouvoir universel sur toutes choses.

En sens contraire, il y a cette parole du Seigneur (Jn 5, 36) : " Les œuvres que mon Père m'a données à faire, ce sont elles qui rendent témoignage de moi. "

Réponse : Il faut affirmer que les miracles du Christ étaient suffisants pour manifester sa divinité selon trois points de vue.

1° En raison de la nature spécifique de ces œuvres, qui dépassaient la puissance de toute vertu créée et par conséquent ne pouvaient être accomplies que par la vertu divine. Et c'est pourquoi l'aveugle-né disait après sa guérison (Jn 9, 32) : " On n'a jamais entendu dire que quelqu'un ait rendu la vue à un aveugle de naissance. Si celui-ci ne venait pas de Dieu, il ne pourrait rien faire. "

2° A cause de la façon d'accomplir ces miracles, en ce sens que Jésus les accomplissait comme par son propre pouvoir, sans prier, comme les autres. Aussi est-il écrit (Le 6, 19) : " Une vertu sortait de lui et les guérissait tous. " Cela montre, dit S. Cyrille " qu'il ne recevait pas une vertu étrangère mais, puisqu'il était Dieu par nature, il montrait sa propre puissance sur les malades. Et c'est pourquoi il faisait d'innombrables miracles ". Aussi, sur ces paroles (Mt 8, 16) : " D'un mot il chassait les esprits et il guérissait tous les malades ", S. Jean Chrysostome — nous dit : " Remarquez quelle multitude de guérisons nous rapportent les évangélistes. Ils ne racontent pas chaque cure en détail, mais ils évoquent d'un mot une mer infinie de miracles. " Et par là il montrait qu'il avait une puissance égale à celle du Père selon cette parole (Jn 5, 19. 21) : " Tout ce que fait le Père, le Fils le fait pareillement. . . De même que le Père ressuscite les morts et leur donne la vie, ainsi le Fils de l'homme donne la vie à qui il veut. " 3° En raison de la doctrine par laquelle il se disait Dieu : si elle n'avait pas été vraie, elle n'aurait pas été confirmée par des miracles dus à la puissance divine. D'où cette réflexion (Mc 1, 27) : " Quel est cet enseignement nouveau ? Il commande avec autorité aux esprits mauvais, et ceux-ci lui obéissent ! "

Solutions : 1. C'était là l'objection des païens. Aussi S. Augustin écrit-il : " Une si grande majesté, disent-ils, n'est ni prouvée ni éclairée par des signes suffisants. Car cette expulsion de spectres ", quand il chassait les démons, " cette guérison des malades, cette résurrection des morts, et tout le reste, c'est peu de chose pour Dieu ". A cela S. Augustin répond : " Nous-mêmes reconnaissons que les prophètes ont fait des miracles semblables. . . Moïse et les autres prophètes ont prophétisé le Seigneur Jésus et lui ont donné une grande gloire. . . C'est pour cela que lui-même a voulu faire des miracles semblables, de peur qu'il n'eût semblé absurde qu'il ne fit point par lui-même ce qu'il avait fait par eux. Cependant il devait faire aussi des miracles qui lui fussent propres : naître de la Vierge, ressusciter d'entre les morts, monter au ciel. Celui qui estime que pour Dieu c'est peu de chose, j'ignore ce qu'il peut attendre de plus. Après s'être uni l'homme, aurait-il dû créer un autre monde pour que nous puissions croire que le monde a été fait par lui ? Mais il n'aurait pu faire en ce monde un monde supérieur ni égal à celui-ci. Et s'il avait fait un monde inférieur, on aurait encore trouvé que c'était peu de chose. "

Mais ce que d'autres ont fait, le Christ l'a fait d'une manière supérieure. Aussi, sur cette parole (Jn 15, 24) : " Si je n'avais pas fait en eux ce que personne d'autre n'a fait. . . ", S. Augustin,, explique : " Parmi les œuvres du Christ, aucune ne semble plus grande que la résurrection des morts, et nous savons que les anciens prophètes l'ont aussi accomplie. . . Cependant le Christ a fait certains miracles que personne d'autre n'a faits. Mais on nous répond que d'autres en ont faits que ni lui ni aucun autre n'ont faits. Cependant, qu'il ait guéri tant d'infirmités, de maladies, de détresses humaines avec une telle puissance, on ne lit cela d'aucun ancien. Car pour ne pas parler des guérisons individuelles qu'il accordait à tous ceux qui se présentaient, Marc dit (6, 56) : "En tout lieu où il pénétrait, villages, villes ou fermes, on mettait les malades sur les places et le priaient de les laisser toucher ne fût-ce que la frange de son manteau, et tous ceux qui le touchaient étaient sauvés. " Cela, personne d'autre ne l'a fait en eux. On doit comprendre en effet qu'il a bien dit "en eux". Ni "parmi eux", ni "devant eux", mais bien "en eux", parce qu'il les a guéris. Et personne n'a fait en eux de telles œuvres, car si un autre homme a fait l'une ou l'autre, c'est parce que lui-même les a faites ; mais lui-même les a faites sans que d'autres les aient faites. "

2. S. Augustin, expliquant ce texte de S. Jean, se demande : " Quelles sont ces œuvres plus grandes " que doivent faire ceux qui croient en lui ? " Serait-ce que les malades, à leur passage, étaient guéris par leur ombre ? Que l'ombre guérisse, c'est un miracle plus grand que d'obtenir la guérison en touchant une frange de manteau. Néanmoins, quand le Christ parlait ainsi, il mettait en valeur les faits et les œuvres de ses propres paroles. En effet, quand il a dit (Jn 14, 10) : "C'est le Père demeurant en moi qui fait ces œuvres" de quelles œuvres parlait-il, sinon de ses propres paroles ? Et le fruit de ses paroles, c'était la foi de ses disciples. Toutefois, lorsque ceux-ci annoncèrent l'Évangile, ceux qui crurent ne furent pas aussi peu nombreux qu'eux-mêmes : ce sont les nations qui ont cru. "

" N'est-ce pas sur une parole de sa bouche que le riche se retira tout triste ? Et pourtant ce que ce seul homme n'avait pas fait après avoir entendu le Christ, de nombreux riches l'ont fait après avoir entendu les disciples. Voilà comment, prêché par des croyants, le Christ a fait des œuvres plus grandes que lorsqu'il parlait lui-même. " "

" Pourtant ceci encore nous ébranle : ces œuvres plus grandes, il les a faites par les Apôtres, et pourtant il ne désignait pas seulement eux lorsqu'il disait : "Celui qui croit en moi, fera aussi les œuvres que je fais. . . " Écoute donc et comprends ainsi : "Celui qui croit en moi, les œuvres que je fais, il les fera aussi. " C'est moi qui fais d'abord, et ensuite c'est lui qui les fera, car je fais qu'il les fasse. " Quelles œuvres sinon la justification de l'impie ? C'est en lui, mais ce n'est pas sans lui que le Christ agit. Certes, je dirai que c'est une œuvre plus grande que la création du ciel et de la terre, car le ciel et la terre passeront, mais le salut et la justification des prédestinés dureront toujours. Mais dans les cieux les anges sont les œuvres du Christ. Est-ce qu'il n'accomplit pas des œuvres plus grandes, celui qui coopère avec le Christ pour sa propre justification ? Qu'on juge, si c'est possible, si créer des justes est une œuvre plus grande que de justifier des impies ? Certes, si ces deux œuvres demandent une égale puissance, la seconde demande plus de miséricorde. Mais rien ne nous oblige à penser que, lorsque le Christ dit : "Il fera des œuvres plus grandes", cela concerne toutes les œuvres du Christ. Peut-être parlait-il seulement de celles qu'il faisait à ce moment. Alors il disait des paroles de foi et, certes, proclamer des paroles de justice, ce qu'il a fait sans nous, est une œuvre moins grande que justifier des impies, ce qu'il fait en nous, afin que nous le fassions à notre tour. "

3. Lorsque l'œuvre particulière d'un agent lui est propre, elle prouve toute la vertu de cet agent. Ainsi, puisque raisonner est le propre de l'homme, un individu montre qu'il est un homme du fait qu'il raisonne sur n'importe quel sujet particulier. Pareillement, puisque faire des miracles par sa propre puissance appartient à Dieu seul, le fait que le Christ a accompli par sa propre puissance n'importe quel miracle montre suffisamment qu'il est Dieu.

#### **QUESTION 44 : LES DIVERSES CATÉGORIES DE MIRACLES DU CHRIST**

1. Ses miracles sur les substances spirituelles. — 2. Sur les corps célestes. — 3. Sur les hommes. — 4. Sur les créatures dépourvues de raison.

Article 1 : Les miracles opérés par le Christ sur les substances spirituelles

Objections : 1. Parmi les substances spirituelles, les saints anges l'emportent sur les démons, parce que, dit S. Augustin " les esprits pécheurs qui ont déserté la vie spirituelle sont régis par les esprits justes et pieux ". Mais l'Évangile ne dit pas que le Christ ait fait des miracles concernant les bons anges. Il n'aurait donc pas dû en faire concernant les démons.

2. Les miracles du Christ étaient ordonnés à manifester sa divinité. Mais celle-ci n'avait pas à être manifestée aux démons, parce que cela aurait empêché le mystère de sa passion, selon S.

Paul (2 Co 2, 8) : " S'ils l'avaient connu, ils n'auraient jamais crucifié le Seigneur de gloire. " Le Christ ne devait donc pas faire de miracles sur les démons.

3. Les miracles du Christ étaient ordonnés à la gloire de Dieu. C'est pourquoi S. Matthieu (9, 8) écrit : " Les foules en voyant cela (le paralytique guéri par le Christ), furent saisies de crainte et rendirent gloire à Dieu qui a donné aux hommes une telle puissance. " Mais il ne revient pas aux démons de glorifier Dieu, parce que " la louange n'est pas belle dans la bouche du pécheur " (Si 15, 9). Aussi, nous disent Marc (1, 34) et Luc (4, 41) " il ne permettait pas aux démons de parler " de ce qui touchait à sa gloire. Il ne semble donc pas bien ordonné qu'il ait fait des miracles sur les démons.

4. Les miracles du Christ étaient ordonnés au salut des hommes. Mais il est arrivé que des hommes aient souffert du dommage, lorsque le Christ en chassa les démons. Soit un dommage corporel, par exemple (Mc 9, 24) lorsque le démon, sur l'ordre du Christ, " poussa un grand cri et sortit de l'enfant en l'agitant avec violence et en le laissant inanimé ", si bien que beaucoup disaient : " Il est mort. " Soit du dommage pécuniaire, par exemple (Mt 8, 31) quand, à la prière des démons, le Christ envoya ceux-ci dans des porcs qu'ils précipitèrent dans la mer, de sorte que les habitants de cette région " lui demandèrent de quitter leur territoire ". On voit donc les inconvénients de tels miracles.

En sens contraire, Zacharie (13, 2) avait prédit cela quand il disait : " J'ôterai du pays l'esprit impur. "

Réponse : Les miracles du Christ venaient à l'appui de la foi qu'il enseignait. Or, il devait se faire que, par la puissance de sa divinité, il détruirait le pouvoir des démons chez les hommes qui croiraient en lui, selon sa parole (Jn 12, 31) : " Maintenant, le prince de ce monde va être jeté dehors. " Et c'est pourquoi il était bon que, entre autres miracles, il délivre les hommes esclaves du démon.

Solutions : 1. De même que les hommes devaient être délivrés par le Christ du pouvoir des démons, de même devaient-ils être par lui associés aux anges, selon la parole de S. Paul (Col 1, 20) : " Pacifiant par le sang de sa croix ce qui est au ciel et ce qui est sur terre. " Et c'est pourquoi, concernant les anges, il ne convenait pas de montrer aux hommes d'autres miracles que ceux de leurs apparitions, qui se sont produites à sa naissance, à sa résurrection et à son ascension.

2. Selon S. Augustin : " Le Christ s'est fait connaître aux démons autant qu'il l'a voulu ; et il l'a voulu dans la mesure où il l'a fallu. Mais il s'est fait connaître à eux, non comme aux saints anges par le fait qu'il est la vie éternelle, mais par certains effets temporels de sa puissance. " Et d'abord, en voyant le Christ avoir faim après son jeûne, ils ont pensé qu'il n'était pas le Fils de Dieu. C'est pourquoi, sur ce texte (Lc 4, 3) : " Si tu es le Fils de Dieu. . . " S. Ambroise écrit : " Que signifie cette entrée en matière, sinon qu'il savait que le Fils de Dieu viendrait ; mais il ne pensait pas qu'il viendrait dans la faiblesse d'un corps. " Mais plus tard, après avoir vu ses miracles, il soupçonna par conjecture que le Christ était le Fils de Dieu. Aussi, sur le texte de Marc (1, 24) : " je sais que tu es le Fils de Dieu ", S. Jean Chrysostome nous dit-il : " Il n'avait pas une connaissance certaine et ferme de la venue de Dieu. " Il savait cependant qu'il était " le Messie promis dans la Loi ", aussi Luc dit-il (4, 41) : " Parce qu'ils savaient qu'il était le Messie. " Mais, s'ils reconnaissaient en lui le Fils de Dieu, c'était davantage un soupçon qu'une certitude. Ce qui fait dire à Bède : " Les démons confessent le Fils de Dieu et, comme on dit dans la suite, ils savaient qu'il était le Messie. " Parce que le diable, le voyant fatigué par le jeûne, comprit qu'il était réellement un homme ; mais parce qu'il n'avait pu le vaincre par la tentation, il se demandait s'il était le Fils de Dieu. " Plus tard la puissance des miracles lui fit comprendre,

ou plutôt soupçonner, qu'il était le Fils de Dieu. Donc, s'il persuada aux juifs de le crucifier, ce n'était pas parce qu'il ne pensait pas qu'il était le Messie ou le Fils de Dieu, mais parce qu'il ne prévit pas que lui-même serait condamné par sa mort. Car l'Apôtre dit (1 Co 2, 8) de ce mystère : "Nul des princes de ce monde ne l'a connu. Car s'ils l'avaient connu, ils n'auraient jamais crucifié le Seigneur de gloire. "

3. Le Christ n'a pas fait le miracle d'expulser des démons dans leur intérêt, mais dans l'intérêt des hommes afin que ceux-ci le glorifient. Et c'est pourquoi il leur interdisait de publier ce qui aurait servi à sa propre louange. D'abord, pour donner l'exemple. Selon S. Athanase : " il faisait taire le démon, bien que celui-ci proclamât la vérité, pour nous habituer à ne pas attacher d'importance à de tels propos, même s'ils semblent vrais. Il serait impie, en effet, quand nous avons la divine Écriture, de nous faire instruire par le démon. " C'est dangereux, d'ailleurs, parce que les démons mêlent souvent des mensonges à la vérité. — Ensuite, dit Chrysostome " il ne fallait pas permettre aux démons d'usurper la gloire du ministère apostolique, et il ne convenait pas que le mystère du Christ soit publié par une langue fétide, parce que "la louange n'est pas belle dans la bouche des pécheurs" (Si 15, 9). — Enfin, parce que, dit Bède il ne voulait pas attiser la haine des Juifs ". Et c'est aussi pourquoi " il ordonne aux Apôtres eux-mêmes de se taire à son sujet, pour éviter que la révélation de sa majesté divine ne retarde l'échéance de la Passion ".

4. Le but spécial de la venue du Christ a été d'enseigner et de faire des miracles dans l'intérêt des hommes, principalement quant au salut de leur âme. Et c'est pourquoi il permit aux démons qu'il expulsait de nuire aux hommes, soit dans leur corps, soit dans leurs biens, en vue du salut de leur âme, c'est-à-dire pour leur instruction. S. Jean Chrysostome dit que le Christ " permit aux démons d'aller dans les porcs, non parce qu'il se serait plié à leur volonté, mais premièrement pour faire connaître la grandeur du dommage que les pièges du démon infligent aux hommes ; deuxièmement pour apprendre à tous qu'ils n'auraient rien osé faire aux porcs si lui-même n'y avait consenti ; troisièmement pour montrer que les démons auraient fait un mal plus grand aux hommes qu'à ces porcs, si les hommes n'avaient pas été secourus par la providence divine ".

Et pour les mêmes motifs, il a permis que l'enfant délivré des démons fût plus gravement affligé momentanément, puisqu'il le délivra aussitôt de cette affliction. Cela montre, selon Bède, " que souvent lorsque nous essayons, après nos péchés, de nous convertir à Dieu, l'antique ennemi nous assaille par des ruses plus dangereuses et nouvelles. Il agit ainsi soit pour inspirer la haine de la vertu, soit pour se venger de la honte de son expulsion ". En outre, l'enfant guéri a semblé mort, d'après S. Jérôme " parce que c'est aux hommes guéris que l'on dit : "Vous êtes morts, et votre vie est cachée avec le Christ en Dieu" (Col 3, 3) ".

Article 2 : Les miracles opérés par le Christ sur les corps célestes

Objections : 1. Selon Denys, " il ne convient pas à la providence divine de détruire la nature, mais de la conserver ". Or les corps célestes sont, par leur nature, indestructibles et inaltérables, comme le prouve Aristote. Donc il ne convenait pas que le Christ apporte aucun changement à l'ordre des corps célestes.

2. Le mouvement des astres sert à marquer le cours du temps, selon la Genèse (2, 14) : " Qu'il y ait des luminaires dans le firmament du ciel, et qu'ils servent de signes pour les fêtes, les jours et les années. " Tout changement dans le cours des astres change donc la distinction et l'ordre des temps. Mais on ne lit nulle part que cela ait été constaté par des astronomes qui, selon Isaïe (47, 13), " contemplent les astres et comptent les mois ". Il apparaît donc que le Christ n'a opéré aucun changement dans le cours des astres.

3. Il convenait davantage au Christ de faire des miracles tandis qu'il vivait et enseignait, plutôt qu'au moment de sa mort parce que, dit S. Paul (2 Co 13, 4) " il a été crucifié en raison de sa faiblesse, mais il est vivant par la puissance de Dieu " selon laquelle il faisait ses miracles. Et aussi parce que ses miracles servaient à confirmer son enseignement. Mais on ne lit pas que, pendant sa vie, le Christ ait fait aucun miracle sur les astres. Bien au contraire, aux pharisiens qui lui demandaient " un signe du ciel " il a refusé (Mt 12, 38 et 16, 1). Il apparaît donc que, dans sa mort non plus, il n'aurait pas dû faire de miracle sur les astres.

En sens contraire, on lit en S. Luc (23, 44) " Les ténèbres s'étendirent sur la terre jusqu'à la neuvième heure, et le soleil s'obscurcit. "

Réponse : Nous l'avons dit plus haut. les miracles du Christ devaient pouvoir suffire à montrer qu'il est Dieu. Or cela n'est pas montré avec autant d'évidence par des transformations de corps inférieurs, qui peuvent être actionnés par d'autres causes, que par une transformation du cours des astres, dont l'ordre immuable est fixé par Dieu seul. Et c'est ce que dit Denys : " Certaines perturbations dans l'ordre et le mouvement des astres ne peuvent avoir d'autre cause que l'intervention de celui qui crée tout et qui change tout par sa parole. " Aussi convenait-il que le Christ fit aussi des miracles concernant les astres.

Solutions : 1. De même qu'il est naturel pour les corps inférieurs d'être mus par les corps célestes qui leur sont supérieurs dans l'ordre de la nature, de même est-il naturel pour toute créature de subir les changements que Dieu lui impose par sa volonté. Aussi S. Augustin dit-il : " Dieu " qui a créé et constitué tous les êtres, " ne fait rien de contraire à la nature, car la nature de chaque être, c'est ce qu'il crée ". Ainsi la nature des astres n'est pas détruite quand leur cours est changé par Dieu, alors qu'elle serait détruite si elle était changée par toute autre cause.

2. Le miracle accompli par le Christ n'a pas renversé l'ordre des temps. Car, pour certains, ces ténèbres, cet obscurcissement du soleil qui arriva au cours de la Passion, s'explique par le fait que le soleil a ramené à lui ses rayons, sans que se produise aucune modification dans les mouvements des astres qui mesurent le temps. C'est pourquoi S. Jérôme écrit : " Le grand luminaire retira ses rayons pour ne pas voir le Seigneur suspendu au gibet, ou pour priver de sa lumière des blasphémateurs impies. "

Il ne faut pas comprendre cette rétraction comme si le soleil avait le pouvoir d'émettre ou de retirer ses rayons ; car il n'est pas libre d'émettre ses rayons, mais il le fait par nature, dit Denys. On dit que le soleil a retiré ses rayons en ce sens que la vertu divine empêchait ses rayons de parvenir jusqu'à la terre.

Origène dit qu'ils ont été arrêtés par des nuages : " Il faut comprendre que des nuages très obscurs et très étendus se sont amassés au-dessus de Jérusalem et de la Judée, et c'est ainsi que se sont produites des ténèbres profondes de la sixième à la neuvième heure. J'estime en effet que, comme les autres signes qui ont marqué la Passion, tels que le voile qui se déchire, la terre qui tremble, etc. ne se sont produits qu'à Jérusalem, il en est de même en ce cas ; ou bien si l'on veut que ces ténèbres se soient étendues davantage, ce serait à toute la terre de Judée, parce qu'il est dit (Lc 23, 44) : "Les ténèbres couvrirent toute la terre", et que cela peut s'entendre de la terre de Judée. C'est ainsi qu'Obadya dit à Élie (1 R 18, 10) : "Par le Seigneur qui est vivant il n'y a pas de nation ni de royaume où mon maître m'ait envoyé te chercher", alors qu'on l'avait évidemment cherché seulement dans les nations qui avoisinent la Judée. "

Mais à ce sujet il vaut mieux se fier à Denys qui fut témoin oculaire. Il a vu que c'est arrivé parce que la lune s'est interposée entre le soleil et nous. Il écrit en effet dans sa lettre à Polycarpe : " De façon imprévisible ", de l'Égypte où il se trouvait, dit-il, " nous voyions la lune passer devant le soleil ". Et il note quatre miracles.

1° L'éclipse naturelle du soleil par interposition de la lune n'arrive qu'au moment où tous deux se rencontrent. Alors, pourtant, la lune était à l'opposite, puisqu'elle en était à son quinzième jour, où l'on célébrait la Pâque des Juifs.

2° C'était encore un miracle que la lune, qu'on voyait cachant le soleil au milieu du ciel à la sixième heure, soit apparue le soir à sa place, c'est-à-dire à l'Orient, à l'opposé du soleil. C'est pourquoi Denys écrit : " Nous l'avons revue (la lune) à partir de la neuvième heure " où elle s'est éloignée du soleil, ce qui a fait cesser les ténèbres ; " jusqu'à l'heure de vêpres, quand elle eût été ramenée surnaturellement dans une direction diamétralement opposée à celle du soleil ". Ainsi voit-on clairement que le cours habituel des temps n'a pas été troublé, puisque c'est par la vertu divine que la lune s'approcha surnaturellement du soleil en dehors du temps normal, et qu'elle s'en éloigna pour revenir à son lieu propre en temps voulu.

3° Autre miracle. Une éclipse naturelle commence toujours à l'ouest pour finir à l'est ; et cela parce que la lune, selon son mouvement propre, qui va de l'ouest en est, est plus rapide que celui du soleil qui se fait d'est en ouest. Et c'est pourquoi la lune, venant à l'ouest, atteint le soleil et le dépasse, en allant vers l'est. Mais alors la lune avait déjà dépassé le soleil et en était distante d'environ la moitié du cercle, puisqu'elle se trouvait à l'opposé. Aussi fallait-il qu'elle revînt de l'est vers le soleil et l'atteignît d'abord dans sa partie orientale, en progressant vers l'ouest. Et c'est bien ce qu'écrivit Denys : " Nous avons même vu l'éclipse elle-même commencer par l'est et gagner jusqu'à l'extrémité du soleil " parce qu'elle cacha le soleil entier, " puis revenir en arrière "

4° Dans une éclipse naturelle, le soleil commence à reparaître du côté par lequel il a commencé de s'obscurcir ; car la lune, en se plaçant devant le soleil, le dépasse par son mouvement naturel vers l'est ; et ainsi la partie occidentale du soleil, qu'elle a d'abord cachée, est aussi la première qu'elle découvre. Or, ce jour-là, la lune, revenant miraculeusement de l'est à l'ouest, n'a pas dépassé le soleil de façon à être plus à l'ouest que lui ; mais, après avoir atteint l'extrémité occidentale du soleil, elle retourna vers l'est ; et ainsi, la partie du soleil qu'elle avait cachée en dernier lieu fut aussi la première qu'elle découvrit. L'éclipse commença donc par la partie orientale du soleil, mais la lumière réapparut tout d'abord dans sa partie occidentale. Denys écrit en effet : " Puis nous vîmes la disparition et le retour de la lumière, non pas du même côté du soleil, mais du côté diamétralement opposé. "

5° S. Jean Chrysostome" ajoute un autre miracle : " Les ténèbres durèrent trois heures, alors que l'éclipse du soleil ne dure qu'un moment, comme le savent les observateurs. " On donne à entendre par là que la lune s'est attardée sous le soleil. A moins que cela ne veuille dire que la durée des ténèbres se compte de l'instant où le soleil a commencé à s'obscurcir jusqu'à celui où il a retrouvé tout son éclat.

Mais, dit Origène : " Contre ce miracle, les fils de ce siècle objectent : "Comment aucun auteur, Grec ou Barbare, n'a-t-il signalé un fait aussi étonnant ?" Et il répond qu'un certain Phlégon " a écrit dans ses Chroniques que le fait s'est passé sous le règne de l'empereur Tibère, mais sans signaler que c'était au moment de la pleine lune ". Ce silence peut donc s'expliquer par le fait que les astronomes existant alors dans le monde n'avaient pas eu leur attention attirée sur cette éclipse inopinée et attribuèrent cette obscurité à une perturbation atmosphérique. Mais en Égypte où les nuages sont rares, à cause de la sérénité du climat, Denys et ses compagnons furent amenés à faire sur cet obscurcissement les observations que nous avons citées.

3. Il fallait que le Christ montre par ses miracles sa divinité, alors qu'apparaissait surtout la faiblesse de sa nature humaine. C'est pourquoi, à sa naissance, apparut dans le ciel une étoile nouvelle. Aussi S. Maxime de Turin dit-il, dans un sermon de Noël : " Si tu dédaignes la



mangeoire, lève un peu les yeux et regarde dans le ciel l'étoile nouvelle qui annonce au monde la naissance du Seigneur. " Mais dans sa passion, la faiblesse du Christ dans son humanité apparut plus grande encore. Et c'est pourquoi il fallait que des miracles plus extraordinaires se fassent voir concernant les principaux luminaires du monde. Et, dit S. Jean Chrysostome : " Tel est le signe qu'il promettait de donner quand il disait : "Cette génération perverse et adultère demande un signe, et on ne lui en donnera pas d'autre que celui du prophète Jonas", qui symbolisait la croix et la résurrection. En effet, ce signe était beaucoup plus merveilleux, accompli au moment de sa crucifixion, que s'il avait encore cheminé sur cette terre. "

Article 3 : Les miracles accomplis par le Christ sur les hommes

Objections : 1. Chez l'homme, l'âme est supérieure au corps. Or le Christ a fait beaucoup de miracles en faveur des corps, mais on ne lit jamais qu'il ait fait des miracles en faveur des âmes. Car, s'il a converti certains incroyants à la foi, cela n'a jamais été par miracle, mais par des exhortations et la présentation de miracles extérieurs ; de même on ne lit pas qu'il ait donné la sagesse à des fous.

2. On l'a dit, le Christ faisait ses miracles par la puissance divine, dont le propre est d'agir instantanément et sans aucune aide. Or le Christ n'a pas toujours guéri les corps instantanément, car S. Marc (8, 22) raconte : " Prenant l'aveugle par la main, Jésus le fit sortir de la ville. Après lui avoir mis de la salive sur les yeux, et lui avoir imposé les mains, il lui demandait : "Aperçois-tu quelque chose ?" Et l'autre, qui commençait à voir, répondit : "je vois les gens, ils sont comme des arbres qui marchent. " Après cela il lui imposa de nouveau les mains sur les yeux, et l'homme vit clair, il fut rétabli et il voyait tout clairement. " Il est donc évident que la guérison n'a pas été instantanée, mais qu'elle a été d'abord imparfaite et que la salive y a contribué. Il apparaît donc que les miracles du Christ sur les hommes se présentent mal.

3. Quand des effets ne sont pas réciproques, il ne s'impose pas de les supprimer ensemble. Or la maladie physique n'a pas toujours le péché pour cause, le Seigneur l'a dit lui-même (Jn 9, 2) : " Ni lui-même ni ses parents n'ont péché, pour que cet homme soit né aveugle. " Il ne fallait donc pas remettre les péchés aux hommes cherchant une guérison physique, comme Jésus l'a fait pour un paralytique (Mt 9, 2) ; d'autant plus que la guérison physique, étant un effet moindre que la guérison des péchés, ne peut constituer une preuve suffisante que le Christ pouvait remettre les péchés.

4. Les miracles du Christ avaient pour but de confirmer son enseignement et d'attester sa divinité, on l'a dit plus haut. Mais nul ne doit empêcher ce qui est le but de son activité. Il paraît donc incohérent que le Christ ait prescrit à ceux qu'il avait miraculeusement guéris, de ne le dire à personne, comme on le voit dans l'évangile (Mt 9, 30 ; Mc 8, 26). D'autant plus qu'il a prescrit à d'autres de publier les miracles dont ils avaient bénéficié ; ainsi lit-on (Mc 5, 19) qu'il dit à un homme qu'il avait délivré des démons : " Rentre chez toi, auprès des tiens, et annonce leur tout ce que Seigneur a fait pour toi. "

En sens contraire, on lit (Mc 7, 37) " Il a bien fait toutes choses : il a rendu l'ouïe aux sourds, et la parole aux muets. "

Réponse : Les moyens ordonnés à une fin doivent lui être proportionnés. Or, si le Christ était venu dans le monde et enseignait, c'était pour sauver les hommes, selon ce texte de S. Jean (3, 17) : " Car le Fils de l'homme n'est pas venu dans le monde pour le juger, mais afin que par lui le monde soit sauvé. " Et c'est pourquoi il était bon que le Christ guérisse miraculeusement certains hommes en particulier, afin de montrer qu'il est le Sauveur universel et spirituels.

Solutions : 1. Les moyens ordonnés à la fin se distinguent de celle-ci. Or les miracles du Christ étaient ordonnés, comme à leur fin, au salut de la partie rationnelle, qui consiste en l'illumination

de celle-ci par la sagesse, et en sa purification. Le premier de ces deux effets présuppose le second, car il est écrit (Sg 1, 4) : " La sagesse n'entrera pas dans une âme malfaisante et n'habitera pas un corps esclave du péché. " Or justifier les hommes ne convenait qu'à ceux qui le veulent ; autrement on serait allé contre la notion de justice, qui implique la rectitude de la volonté et aussi contre la notion de nature humaine, qui doit être amenée au bien par son libre arbitre et non par la contrainte. Donc le Christ, par sa vertu divine, a justifié les hommes intérieurement, mais non malgré eux. Et cela n'est pas un miracle, mais c'est le but auquel sont ordonnés les miracles.

Semblablement aussi, par la vertu divine, le Christ a infusé la sagesse à des hommes simples qu'étaient ses disciples, car il leur a dit (Lc 21, 15) : " Moi, je vous donnerai une parole et une sagesse que tous vos adversaires ne pourront ni supporter ni contredire. " L'illumination intérieure de cette sagesse n'est pas comptée parmi les miracles visibles, sinon par son effet extérieur, c'est-à-dire en tant qu'on voyait ces hommes, connus pour être ignorants et sans culture, parler avec tant de sagesse et de fermeté. Aussi dit-on dans les Actes (4, 13) : " Les juifs, voyant la constance de Pierre et de Jean, et sachant que ces hommes étaient des ignorants de condition modeste, étaient dans l'étonnement. " Et cependant, ces effets spirituels, bien qu'ils se distinguent des miracles visibles, sont des témoignages à l'appui de l'enseignement et de la puissance du Christ selon l'épître aux Hébreux (2, 4) : le salut annoncé, " Dieu l'atteste par des signes, des prodiges, des miracles de toutes sortes, ainsi que par des communications d'Esprit Saint qu'il distribue à son gré ".

Cependant, le Christ a fait quelques miracles concernant les âmes des hommes, surtout en agissant sur leurs puissances inférieures. Ainsi S. Jérôme sur ce texte (Mt 9, 9) : " Il se leva et le suivit ", explique-t-il : " L'éclat et la majesté de la divinité cachée qui resplendissait même sur son visage humain avaient le pouvoir d'attirer à lui dès le premier regard. " Et sur le texte (Mt 21, 12) : " Il chassait tous ceux qui vendaient et achetaient. . . " S. Jérôme encore nous dit : " De tous les miracles du Seigneur, celui-ci me paraît le plus étonnant : qu'un homme, alors méprisable, ait pu à coups de fouet chasser une telle multitude. C'est que ses yeux jetaient une flamme céleste et que la majesté divine brillait sur son visage. " Et Origène dit aussi : " C'est là un plus grand miracle que de changer l'eau en vin, parce que là subsiste une matière inanimée, alors qu'ici il domine les esprits de milliers d'hommes. " Et sur le texte de S. Jean (18, 6) : " Ils reculèrent et tombèrent sur le sol ", S. Augustin écrit : " Un seul mot, sans aucune arme, a frappé, repoussé et renversé une troupe à la haine féroce et aux armes terribles, car Dieu était caché dans la chair. " Et sur ce texte : " Jésus, passant au milieu d'eux, allait son chemin " (Lc 4, 30), S. Jean Chrysostome exprime la même idée : " Passer au milieu d'ennemis menaçants sans se laisser prendre, montrait l'éminence de sa divinité. " Et sur cette notation (Jn 8, 59) : " Jésus se cacha et sortit du Temple ", S. Augustin dit : " Il ne se cacha pas dans un recoin du Temple comme apeuré, derrière un mur ou une colonne, mais par la puissance divine il se rendit invisible à ses ennemis et sortit en passant au milieu d'eux. "

De tout cela il ressort que le Christ, quand il le voulut, changea les âmes des hommes, non seulement en les justifiant et en y infusant la sagesse, ce qui est le but même des miracles, mais aussi en agissant extérieurement par un attrait, une terreur ou une stupéfaction, qui relèvent du miracle.

2. Le Christ était venu sauver le monde non seulement par la vertu divine, mais par le mystère de son incarnation. Et c'est pourquoi, dans la guérison des malades, non seulement il employait souvent la puissance divine en guérissant par mode de commandement, mais aussi en y ajoutant une action relevant de sa nature humaine. C'est pourquoi sur ce texte (Lc 4, 40) : " En imposant

les mains à chacun, il les guérissait tous ", S. Cyrille remarque : " Comme Dieu, il aurait pu chasser d'un mot toutes les maladies, mais il les touche tous pour montrer que sa chair est efficace pour y porter remède. " Et sur ce texte de S. Marc (8, 23) : " Avoir mis de la salive sur les yeux de l'aveugle, il lui imposa les mains ", S. Jean Chrysostome dit : " Il fait de la salive et il impose les mains à l'aveugle afin de prouver que la parole divine jointe à l'action, accomplit des merveilles ; car la main indique l'action, et la salive, la parole proférée par la bouche. " Et sur le texte de S. Jean (9, 6) : " Il fit de la boue avec sa salive et enduisit de cette boue les yeux de l'aveugle ", S. Augustin donne ce commentaire : " Il a fait de la boue avec sa salive, parce que le Verbe s'est fait chair. " Ou encore, pour symboliser que c'était lui qui avait formé l'homme de la boue de la terre, selon S. Jean Chrysostome.

Il faut encore, au sujet des miracles du Christ, remarquer ceci : il accomplissait constamment des œuvres absolument parfaites. Sur la remarque (Jn 2, 10) : " Tout homme sert d'abord le bon vin ", S. Jean Chrysostome explique : " Les miracles du Christ sont tels qu'ils dépassent, en beauté et en utilité, les œuvres de la nature. " Pareillement, il conférait instantanément aux malades une santé parfaite. Sur cette phrase de S. Matthieu (8, 15) : " La belle-mère de Pierre se leva et se mit à les servir ", S. Jérôme — souligne : " La santé que confère le Seigneur revient tout entière d'un seul coup. "

Le cas de l'aveugle est spécial, et le Christ a agi de façon opposée à cause de l'incroyance de cet homme, selon Chrysostome. Ou bien, pour S. Bède " celui qu'il aurait pu guérir tout entier d'un mot, il le guérit progressivement pour montrer la gravité de l'aveuglement humain qui, péniblement et par degrés, revient à la lumière, et afin de nous faire prendre garde à la grâce par laquelle se soutient chacun de nos progrès vers la perfection ".

3. Nous l'avons dit plus haut le Christ accomplissait des miracles par la vertu divine. Or " les œuvres de Dieu sont parfaites " (Dt 32, 4). Mais une action n'est parfaite que si elle réalise sa fin. Or la fin de la guérison extérieure opérée par le Christ, c'est la guérison de l'âme. C'est pourquoi il ne convenait pas que le Christ guérisse un corps sans guérir aussi l'âme. Aussi sur cette parole (Jn 7, 23) : " J'ai guéri un homme tout entier le jour du sabbat ", S. Augustin nous dit : " Il fut guéri pour avoir la santé dans son corps ; il crut pour avoir la santé dans son âme. "

Au paralytique, il est dit spécialement : " Tes péchés te sont remis " parce que, dit S. Jérôme : " Par là, il nous est donné de comprendre que la plupart des infirmités corporelles sont l'effet de péchés ; et peut-être, si la rémission des péchés précède, c'est pour que, une fois disparues les causes de l'infirmité, la santé soit rétablie. " Aussi est-il dit au paralytique guéri (Jn 5, 14) : " Ne pêche plus, de peur qu'il ne t'arrive quelque chose de pire ", et S. Jean Chrysostome en conclut : " Nous apprenons que cette maladie avait été produite par le péché. "

Pourtant, dit le même Père " Autant l'âme vaut mieux que le corps, autant remettre le péché est une œuvre plus grande que guérir le corps. Mais parce que ce n'est pas manifeste, le Christ accomplit l'œuvre moindre, qui est visible, afin de montrer l'œuvre qui est la plus grande et la plus cachée. "

4. Sur cette parole (Mt 9, 30) : " Prenez garde! Que personne ne le sache " S. Jean Chrysostome commente : " Ce qui est dit là ne contredit pas ce qui est dit à un autre (Lc 9, 60) : "Va et annonce la gloire de Dieu. " Cela nous enseigne à faire taire ceux qui veulent nous louer pour nous-mêmes. Mais si cette louange est rapportée à la gloire de Dieu, nous ne devons pas l'interdire, mais au contraire la prescrire. "

Article 4 : Les miracles accomplis par le Christ sur des créatures dépourvues de raison

Objections : 1. Les bêtes sont supérieures aux plantes. Or le Christ a fait des miracles sur les plantes, par exemple quand le figuier s'est desséché sur son ordre (Mt 21, 19). Il semble donc qu'il aurait dû faire des miracles sur les bêtes.

2. On n'inflige de châtement que pour une faute. Mais il n'y avait pas de faute chez le figuier où le Christ ne trouva pas de fruits quand ce n'était pas la saison. Il est donc choquant qu'il l'ait desséché.

3. L'eau et l'air sont intermédiaires entre le ciel et la terre. Mais le Christ a fait des miracles dans le ciel, comme on l'a vu à l'article 2. Pareillement dans la terre quand, au moment de sa passion, celle-là a tremblé. Il semble donc qu'il aurait dû en faire aussi dans l'air et dans l'eau, en divisant la mer comme Moïse, ou même le Jourdain, comme Josué et Élie ; et aussi dans les airs, produire du tonnerre comme au Sinaï quand la loi fut donnée, et comme le fit Élie (1 R 18, 45).

4. Les œuvres miraculeuses ressortissent à l'œuvre du gouvernement du monde par la providence divine. Or cette œuvre présuppose la création. Il paraît donc désordonné que le Christ, dans ses miracles, ait usé du pouvoir créateur, lorsqu'il a multiplié les pains. Les miracles sur les créatures irrationnelles semblent donc difficiles à admettre.

En sens contraire, le Christ est la " sagesse de Dieu " (1 Co 1, 24) dont il est dit (Sg 8, 1) " qu'elle dispose tout harmonieusement ".

Réponse : Comme nous l'avons dit plus haut, les miracles du Christ étaient ordonnés à faire connaître que la vertu de la divinité était en lui pour procurer le salut des hommes. Or il appartient à la puissance divine que toute créature lui soit soumise. Et c'est pourquoi il fallait qu'il fasse des miracles sur toutes les catégories de créatures, et non seulement sur les hommes, mais aussi sur les créatures dépourvues de raison.

Solutions : 1. Par leur genre, les bêtes sont proches de l'homme, et c'est pourquoi elles ont été créées le même jour que lui. Et ce n'est pas parce qu'il faisait beaucoup de miracles sur les hommes qu'il aurait dû en faire sur les corps des bêtes, d'autant plus que, pour la nature sensible et corporelle, les hommes sont pareils aux animaux, surtout terrestres. Les poissons, du fait qu'ils vivent dans l'eau, sont plus différents des hommes par nature, et c'est pourquoi il ont été créés un autre jour. Le Christ a fait des miracles sur eux avec la pêche miraculeuse rapportée par Luc (5, 4) et Jean (21, 6), et aussi avec le poisson que Pierre pêcha et dans lequel il trouva une pièce d'un statère. Que des porcs se soient précipités dans la mer, ce n'était pas l'effet d'un miracle divin, mais d'une activité démoniaque permise par Dieu.

2. Selon S. Jean Chrysostome, " lorsque le Seigneur agit ainsi sur des plantes ou des bêtes, ne cherchez pas à savoir s'il était juste de dessécher le figuier, parce que ce n'était pas la saison des fruits, car une telle recherche est de la dernière démence ", car en tout cela on ne trouve ni faute ni châtement, " mais contemple le miracle et admire son auteur ". Et le Créateur ne fait aucun tort au propriétaire, s'il use librement de sa créature pour le salut d'autrui ; mais plutôt, dit S. Hilaire " nous trouvons là une preuve de la bonté divine. En effet, quand il a voulu offrir un exemple du salut qu'il apporte, il a exercé la puissance de sa vertu sur les corps humains ; mais là où il fixait la norme de sa sévérité envers les obstinés, il révéla la figure de l'avenir dans le dommage causé à cet arbre ". Et surtout parce que c'est un figuier : " Cet arbre étant gorgé d'eau, le miracle devait paraître d'autant plus grand. "

3. Même dans l'eau et dans l'air le Christ a fait des miracles qui convenaient à sa mission, par exemple quand on lit (Mt 8, 26) " Il commanda à la mer et aux vents, et il se fit un grand calme. " Mais il ne lui convenait pas, à lui qui venait ramener toutes choses à la paix et à la tranquillité, de produire des perturbations dans l'air ou de diviser les eaux. D'où cette parole (He 12, 18) : "

Vous ne vous êtes pas approchés d'une réalité palpable : feu ardent, tourbillon, ténèbres et tempête. "

Cependant, au moment de la Passion " le voile se déchira " (Mt 27, 51) pour montrer que les mystères de la loi étaient dévoilés ; " les tombeaux s'ouvrirent " pour montrer que par sa mort les morts recevaient la vie ; " la terre trembla et les rochers se fendirent ", pour montrer que les cœurs de pierre des humains seraient attendris par sa Passion, et que par la vertu de sa Passion, le monde entier allait s'améliorer.

4. La multiplication des pains ne s'est pas réalisée par mode de création, mais par addition d'une matière étrangère, convertie en pain. Ce qui fait dire à S. Augustin : " Comme il multiplie quelques grains en moissons, il a multiplié dans ses mains les cinq pains. " Or il est évident que c'est par conversion que les grains se multiplient pour donner des moissons.

### **QUESTION 45 : LA TRANSFIGURATION DU CHRIST**

1. Convenait-il que le Christ soit transfiguré ? — 2. La lumière de la Transfiguration est-elle la lumière de gloire ? — 3. Les témoins de la Transfiguration. — 4. Le témoignage de la voix du Père.

Article 1 : Convenait-il que le Christ soit transfiguré ?

Objections : 1. Il ne convient pas à un corps réel mais à un corps imaginaire de changer en présentant diverses figures. Or le corps du Christ n'était pas un corps imaginaire, mais un corps réel on l'a établi plus haut. Il semble donc qu'il n'aurait pas dû se transfigurer.

2. La " figure " rentre dans la quatrième espèce de qualité, et la clarté, puisqu'elle est une qualité sensible, dans la troisième. Donc, que le Christ ait été enveloppé de clarté ne doit pas être appelé une " transfiguration " .

3. Les corps glorieux ont quatre " dots " ou propriétés, comme on le verra plus loin. Le Christ ne devait donc pas plus se transfigurer en étant revêtu de clarté que par les autres propriétés.

En sens contraire, on lit dans l'évangile (Mt 17, 2) : " Jésus fut transfiguré " devant trois de ses disciples.

Réponse : Le Seigneur, après avoir annoncé sa passion à ses disciples les avait engagés à suivre sa passion. Or, pour que quelqu'un marche avec assurance sur une route, il faut qu'il connaisse plus ou moins par avance le but du voyage, de même que l'archer ne lance pas bien la flèche s'il n'a pas vu la cible qu'il faut viser. C'est ainsi que Thomas disait (Jn 14, 5) : " Seigneur, nous ne savons pas où tu vas : comment pourrions-nous connaître le chemin ? " Et cela est particulièrement nécessaire quand la voie est difficile et escarpée, le trajet pénible, et la fin joyeuse. Or le Christ par sa passion est parvenu à obtenir la gloire non seulement de l'âme, gloire qu'il avait depuis le premier instant de sa conception, mais aussi du corps, comme il l'a dit (Lc 24, 26) : " Il fallait que le Christ souffrit cela et entrât ainsi dans sa gloire. " C'est à elle qu'il conduit ceux qui suivent les traces de sa passion, selon la parole de S. Paul -. " Il nous faut traverser bien des épreuves pour entrer dans le Royaume des cieux " (Ac 14, 21). Et c'est pourquoi il convenait qu'il montre à ses disciples sa gloire lumineuse, qui est sa transfiguration, à laquelle il configurera les siens, selon l'épître aux Philippiens (3, 24) " Il transfigurera notre corps de misère pour le conformer à son corps de gloire. " Si bien que Bède déclare : " Il a pourvu dans sa bonté à ce que ses disciples, ayant goûté peu de temps la contemplation de la joie définitive, soient capables de supporter plus courageusement l'adversité. "

Solutions : 1. S. Jérôme le dit bien : " Que personne ne pense que le Christ ", parce qu'il s'est transfiguré, " ait perdu la figure et le visage qu'il avait auparavant, où qu'il ait abandonné son

corps réel pour prendre un corps spirituel ou aérien. Comment il s'est transformé, l'évangéliste nous le dit : "Son visage resplendit comme le soleil, ses vêtements devinrent blancs comme neige". Si l'on montre la splendeur de son visage, si l'on décrit l'éclat de son vêtement, ce n'est pas que la substance disparaisse, mais elle est transformée par la gloire".

2. La figure caractérise ce qui limite le corps elle est en effet ce qui est inclus dans des limites. Et c'est pourquoi tout ce qui concerne l'extérieur d'un corps semble appartenir plus ou moins à la figure. Comme la couleur, la lumière d'un corps non transparent s'observe à la surface de ce corps. C'est pourquoi on le dit transfiguré quand il se revêt de clarté.

3. Parmi ces quatre propriétés, la clarté seule est une qualité de la personne en elle-même ; les autres propriétés ne se perçoivent que dans un acte, ou un mouvement, c'est-à-dire une passion. Donc le Christ a présenté dans son corps quelques indices de ces trois propriétés : l'agilité quand il a marché sur les eaux de la mer ; la subtilité quand il est sorti du sein intact de la Vierge Marie ; l'impassibilité quand il a échappé indemne aux mains des juifs qui voulaient le précipiter d'une hauteur, ou le lapider. Cependant on ne le dit pas transfiguré à cause de ces qualités ; on le dit uniquement à cause de la clarté qui concerne l'aspect de sa personne même.

Article 2 : La lumière de la Transfiguration était-elle la lumière de gloire ?

Objections : 1. Sur Matthieu (17, 2) " Il fut transfiguré devant eux ", une glose de Bède nous dit : " Il montra dans son corps mortel non l'immortalité, mais une clarté semblable à l'immortalité future. " Or la clarté de gloire est celle de l'immortalité. Donc cette clarté que le Christ montra à ses disciples n'était pas la lumière de gloire.

2. Sur Luc (9, 27) : " Ils ne goûteront pas la mort avant d'avoir vu le règne de Dieu ", la glose interlinéaire précise : " C'est-à-dire la glorification du corps dans une image représentant la béatitude future. " Mais l'image d'une réalité n'est pas la réalité elle-même. Donc cette clarté n'était pas celle de la béatitude.

3. La lumière de gloire ne se trouve que dans le corps humain. Mais cette lumière de la Transfiguration n'apparut pas seulement dans le corps du Christ, mais aussi dans ses vêtements, et dans la nuée lumineuse qui recouvrit les disciples. Il semble donc que cette lumière n'était pas la lumière de gloire.

En sens contraire, sur " il fut transfiguré devant eux ", S. Jérôme déclare : " Tel il sera au jugement, tel il apparut à ses Apôtres. " Et sur " jusqu'à ce qu'ils voient le Fils de l'homme venir dans son règne " (Mt 16, 18), Chrysostome dit aussi : " Voulant montrer quelle est cette gloire dans laquelle il reviendra plus tard, il la leur révèle dans la vie présente, autant qu'il était possible de le leur apprendre, pour qu'ils ne se laissent pas accabler par la douleur de sa mort. "

Réponse : Cette clarté que le Christ a revêtue dans sa Transfiguration était la lumière de gloire quant à son essence, mais non quant à son mode d'être. En effet, la clarté du corps glorieux dérive de la clarté de l'âme, écrit S. Augustin. Et pareillement la clarté du corps du Christ transfiguré dérivait de sa divinité, dit le Damascène. et de la gloire de son âme.

Car si, dès le début de la conception du Christ, la gloire de son âme ne rejaillissait pas sur son corps, cela venait d'un plan divin, afin qu'il puisse accomplir les mystères de notre rédemption dans un corps passible, comme nous l'avons dit plus haut.

Mais cela n'enlevait pas au Christ le pouvoir de faire dériver sur le corps la gloire de l'âme. Et c'est ce qu'il a fait, quant à la lumière de gloire, dans la Transfiguration, mais d'une autre manière que dans un corps glorifié. Car, sur un corps glorifié la clarté rejaillit, venant de l'âme, comme une qualité qui affecte le corps d'une façon permanente. Aussi le resplendissement corporel dans un corps glorieux n'est-il par un miracle. Mais, dans la Transfiguration, la clarté a dérivé de sa divinité et de son âme sur son corps non comme une qualité permanente affectant le

corps lui-même, mais plutôt par mode de passion transitoire, comme lorsque l'air est illuminé par le soleil. Aussi ce resplendissement qui apparut alors dans le corps du Christ, était-il miraculeux, comme sa marche sur les eaux. C'est pourquoi Denys écrit : " Le Christ opérait d'une manière surhumaine les actes propres à l'homme ; et c'est ce que montrent sa conception surnaturelle par la Vierge, et sa marche sur une eau liquide qui supporte le poids de ses pas matériels et terrestres. "

Aussi ne faut-il pas dire, comme Hugues de Saint-Victor, que le Christ a revêtu les quatre propriétés des corps glorieux : la clarté dans la Transfiguration, l'agilité en marchant sur la mer, la subtilité en sortant du sein intact de la Vierge, et l'impassibilité à la Cène, quand il a donné son corps en nourriture sans qu'il soit divisé, car ces " dots ", ou propriétés, désignent des qualités immanentes aux corps glorieux. Mais il a possédé miraculeusement ce qui relève de ces propriétés. Et c'est comparable, chez l'âme, à la vision par laquelle S. Paul vit Dieu dans un ravissement, comme nous l'avons montré dans la deuxième Partie.

Solutions : 1. Cette phrase de Bède ne prouve pas que la clarté du Christ n'était pas la lumière de gloire, mais qu'elle n'était pas la clarté d'un corps glorieux, parce que son corps n'était pas encore immortel. Car, de même que, grâce à une disposition spéciale de Dieu, chez le Christ la gloire de l'âme ne rejaillissait pas sur le corps, il a pu se faire par une disposition analogue qu'elle rejaillisse sur le corps seulement quant à la clarté, et non quant à l'impassibilité.

2. On dit que cette clarté a été une image, non pour nier qu'elle ait été une réelle clarté de gloire, mais en ce sens qu'elle représentait cette perfection de la gloire en vertu de laquelle le corps sera glorieux.

3. De même que la clarté qui enveloppait le corps du Christ transfiguré représentait la clarté future de son corps, ainsi la clarté de ses vêtements désigne la future clarté des saints, qui sera surpassée par celle du Christ, comme l'éclat de la neige est surpassé par la splendeur du soleil. Aussi S. Grégoire dit-il que les vêtements du Christ sont devenus resplendissants " parce que, au sommet de la clarté céleste, tous les saints adhéreront à lui, resplendissant de la lumière de justice. Car ses vêtements symbolisent les justes qu'il unira à lui ", selon la parole d'Isaïe (49, 18) : " Ils sont tous comme une parure dont tu te vêtiras. "

Quant à la nuée lumineuse, elle symbolise la gloire du Saint-Esprit, ou " la naissance du Père " selon Origène, par laquelle les saints seront protégés dans la gloire future. Cependant elle peut aussi symboliser de façon vraisemblable la clarté du monde renouvelé qui sera la tente des saints. Aussi, tandis que Pierre se dispose à dresser des tentes, la nuée lumineuse recouvrit-elle les disciples.

Article 3 : Les témoins de la Transfiguration

Objections : 1. On ne peut porter témoignage que sur des faits connus. Mais quelle serait la gloire future, aucun homme ne le savait encore par expérience, au moment de la transfiguration du Christ, mais seulement les anges. Les témoins de la Transfiguration auraient donc dû être des anges plutôt que des hommes.

2. Ce qui convient aux témoins de la vérité, ce n'est aucune fiction, mais la vérité. Or Moïse et Élie n'étaient pas présents réellement, mais pour l'imagination. C'est ce que dit une Glose sur Luc (9, 30) : " Il y avait là Moïse et Élie. . . " : " Il faut savoir que ni les corps ni les âmes de Moïse et d'Élie n'ont apparu là, mais que ces corps ont été formés d'une créature d'emprunt. On peut croire aussi que ce fut réalisé par le ministère des anges, qui figurèrent ces deux personnages. " Il semble donc que ce n'étaient pas des témoins valables.

3. Il est écrit (Ac 10, 43) que " tous les prophètes rendent témoignage " au Christ. Donc Moïse et Élie n'auraient pas dû être les seuls témoins présents, mais aussi tous les prophètes.

4. La gloire du Christ est promise à tous les fidèles, et par sa transfiguration lui-même a voulu attiser en eux le désir de cette gloire. Il n'aurait donc pas dû prendre seulement Pierre, Jacques et Jean comme témoins de sa transfiguration, mais tous les disciples.

En sens contraire, il y a l'autorité de l'Écriture évangélique.

Réponse : Le Christ a voulu être transfiguré pour montrer sa gloire aux hommes et les provoquer à la désirer, comme nous l'avons dit à l'article premier. Or le Christ amène à la gloire de la béatitude éternelle non seulement les hommes qui ont existé après lui, mais aussi ceux qui l'ont précédé ; ainsi, tandis qu'il s'acheminait vers sa passion, " aussi bien les foules qui le suivaient que celles qui le précédaient criaient : Hosanna ", selon Matthieu (21, 9), comme pour lui demander le salut. Et c'est pourquoi il était justifié que, parmi ses témoins, soient présents quelques-uns de ceux qui l'avaient précédé : Moïse et Elie, et de ceux qui le suivaient : Pierre, Jacques et Jean " pour que sur la parole de deux témoins le fait soit garanti " (Mt 18, 16).

Solutions : 1. Le Christ, par sa transfiguration, manifesta à ses disciples sa gloire corporelle, qui n'intéresse que les hommes. Logiquement, ce n'est donc pas des anges, mais des hommes qui sont appelés comme témoins.

2. La glose en question est empruntée au livre Des Merveilles de la Sainte Écriture, qui n'a pas d'autorité, étant attribué faussement à S. Augustin. Et c'est pourquoi il ne faut pas s'appuyer sur cette glose. Car selon S. Jérôme : " Il faut remarquer qu'aux scribes et aux pharisiens demandant des signes venus du ciel, il les refusa. Ici, au contraire, pour fortifier la foi des Apôtres, il donne un signe venu du ciel : Élie descend d'où il était monté, et Moïse remonte des enfers. " Ce n'est pas à comprendre comme si l'âme de Moïse aurait repris son corps, mais son âme apparut au moyen d'un corps qu'elle aurait pris, comme les anges lorsqu'ils apparaissent. Quant à Élie, il apparut avec son propre corps venu non du ciel empyrée, mais du lieu supérieur où il avait été enlevé dans un char de feu.

3. Comme dit Chrysostome, " Moïse et Élie entrent en scène pour de multiples raisons ".

1° " Parce que les foules disaient qu'il était Élie, Jérémie ou l'un des prophètes, le Christ amène avec lui les chefs de file des prophètes, afin qu'au moins par là apparaisse la différence entre les serviteurs et le Seigneur. "

2° " Parce que Moïse a donné la loi, tandis qu'Élie fut le zéléteur de la gloire divine. " Aussi, leur présence avec le Christ exclut la calomnie des Juifs " qui accusaient le Christ de transgresser la loi et de blasphémer en s'appropriant la gloire de Dieu ".

3° " Afin de montrer qu'il a pouvoir sur la mort et sur la vie, et qu'il est juge des vivants et des morts, par le fait qu'il amène avec lui Moïse déjà mort, et Élie toujours vivant. "

4° Parce que, selon S. Luc (9, 31), " ils parlaient avec lui de son départ qui devait s'accomplir à Jérusalem ", c'est-à-dire de sa passion et de sa mort. Et c'est pourquoi, " afin de fortifier les cœurs de ses disciples à ce sujet ", il met en scène ceux qui se sont exposés à la mort pour Dieu, car c'est en risquant la mort que Moïse s'est présenté devant le Pharaon, et Elie devant le roi Achab.

5° " Parce qu'il voulait inviter ses disciples à imiter la douceur de Moïse et le zèle d'Elie. "

6° Cette raison est ajoutée par S. Hilaire : afin de montrer que lui-même avait été annoncé par la loi, que donna Moïse, et par les prophètes, dont le principal fut Élie.

4. Les profonds mystères ne doivent pas être exposés à tous mais, par le moyen des supérieurs, parvenir aux autres hommes en temps voulu. Et c'est pourquoi, dit S. Jean Chrysostome " il prit les trois disciples les plus importants ". Car Pierre " fut éminent par l'amour qu'il portait au Christ ", et aussi à cause du pouvoir qui lui fut confié ; Jean par le privilège de l'amour dont le Christ l'aimait à cause de sa virginité, et aussi à cause de la supériorité doctrinale de son



évangile. Jacques à cause de la primauté que lui conférerait son martyre. Et cependant il leur interdit d'annoncer ce qu'ils avaient vu, de crainte, dit S. Jérôme. que " à cause de son caractère prodigieux, l'événement ne soit incroyable, et qu'après une si grande gloire, la croix ne soit scandale ", ou même qu'elle soit empêchée par le peuple ; " en sorte qu'ils soient les témoins de ces événements spirituels seulement après avoir été remplis de l'Esprit Saint ".

Article 4 : Le témoignage de la voix du Père

Objections : 1. Selon le livre de Job (33, 14 Vg), " Dieu parle une fois et ne répète pas deux fois la même chose ". Mais au baptême, la voix du Père avait déjà donné cette attestation.

2. Au baptême, en même temps que la voix du Père, le Saint-Esprit avait été présent sous la forme d'une colombe. Mais cela ne s'est pas produit à la Transfiguration. L'attestation du Père n'y avait donc pas sa place.

3. Le Christ a commencé à enseigner après son baptême. Et pourtant au baptême la voix du Père n'avait pas engagé les hommes à l'écouter. Donc il n'aurait pas dû le faire à la Transfiguration.

4. Il ne faut pas dire aux gens ce qu'ils ne peuvent porter, selon cette parole (Jn 16, 12) : " J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pouvez les porter maintenant. " Or les disciples ne pouvaient pas supporter la voix du Père, car il est dit (Mt 17, 6) : " En l'entendant les disciples tombèrent la face contre terre et furent saisis de crainte. " Donc la voix du Père n'aurait pas dû s'adresser à eux.

En sens contraire, il y a l'autorité de l'Écriture évangélique.

Réponse : L'adoption des fils de Dieu se fait par une certaine image qui les rend conformes au Fils de Dieu par nature. Cela se fait d'une double manière, d'abord par la grâce du voyage, qui donne une conformité imparfaite. Ensuite par la gloire de la patrie qui donnera une conformité parfaite, selon ce que dit S. Jean (1 Jn 3, 2) : " Dès maintenant nous sommes enfants de Dieu, et ce que nous serons n'a pas encore paru. Nous savons que lorsque cela paraîtra, nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est. " Donc, parce que nous obtenons la grâce par le baptême, ce qui nous est montré dans la Transfiguration, c'est la clarté de la gloire future ; et c'est pourquoi, tant au baptême du Christ qu'à sa transfiguration, il convenait de manifester la filiation naturelle du Fils par le témoignage du Père, parce que lui seul a parfaitement conscience de cette génération parfaite, avec le Fils et l'Esprit Saint.

Solutions : 1. Ce texte doit être rapporté à la parole éternelle du Père par laquelle Dieu le Père a proféré le Verbe unique qui lui est coéternel. Et pourtant on peut dire que, si Dieu a rendu deux fois le même témoignage, ce n'est pas pour le même but mais pour montrer les différents modes selon lesquels les hommes peuvent recevoir en participation une ressemblance de la filiation éternelle.

2. Dans le baptême où fut mis en lumière le mystère de la première régénération, c'est l'opération de la Trinité tout entière qui fut montrée, du fait qu'il y avait là le Fils incarné, que le Saint-Esprit apparut sous la forme d'une colombe, et que le Père fit entendre sa voix. De même dans la Transfiguration, qui est le sacrement de la seconde régénération, toute la Trinité apparut : le Père par sa voix, le Fils en tant qu'homme, l'Esprit Saint dans la nuée lumineuse. Car, de même qu'au baptême il donne l'innocence, symbolisée par la simplicité de la colombe, de même à la résurrection il donnera à ses élus la lumière de gloire et le rafraîchissement contre tout mal, dont la nuée lumineuse est la figure.

3. Le Christ était venu donner effectivement la grâce, et promettre la gloire par sa parole. Et c'est pourquoi il convenait d'engager les hommes à l'écouter lors de la Transfiguration plutôt que lors du baptême.

4. Il était normal que les disciples soient terrifiés par la voix du Père et se prosternent pour montrer que la supériorité de la gloire ainsi manifestée dépasse toute convenance et toute capacité des mortels, selon cette parole de l'Exode (33, 20) : " L'homme ne peut pas me voir et vivre. " S. Jérôme le dit aussi : " La fragilité ne soutient pas la vue d'une trop grande gloire. " Mais le Christ guérit les hommes de cette fragilité quand il les introduit dans la gloire. C'est le sens de ce qu'il leur dit alors : " Levez-vous, soyez sans crainte. "

Il faut maintenant étudier comment le Christ est sorti du monde, c'est-à-dire : I. Sa passion (Q. 46-49). — II. Sa mort (Q. 50). — III. Son ensevelissement (Q. 51). — IV. La descente aux enfers (Q. 52).

L'étude de sa passion comporte trois parties : I. Sa passion en elle-même (Q. 46). — 2. La cause efficiente de sa passion (Q. 47-48). — 3. Le fruit de sa passion (Q. 49).

### **QUESTION 46 : LA PASSION DU CHRIST**

1. Était-il nécessaire que le Christ souffrit pour délivrer les hommes ? — 2. Y avait-il une autre manière possible de délivrer les hommes ? — 3. Cette manière était-elle la plus appropriée ? — 4. Convenait-il que le Christ souffre sur la croix ? — 5. Le caractère universel de sa passion. — 6. La douleur qu'il a endurée dans sa passion fut-elle la plus grande ? — 7. Toute son âme a-t-elle souffert ? — 8. Sa passion a-t-elle empêché la joie de la jouissance béatifique ? — 9. Le temps de sa passion. — 10. Le lieu de sa passion. — 11. Convenait-il qu'il soit crucifié avec des bandits ? — 12. La passion du Christ doit-elle être attribuée à la divinité ?

Article 1 : Était-il nécessaire que le Christ souffrît pour délivrer les hommes ?

Objections : 1. Le genre humain ne pouvait être libéré que par Dieu, selon Isaïe (45,21) : " N'est-ce pas moi, le Seigneur ? Il n'y a pas d'autre Dieu que moi. Un Dieu juste et sauveur, il n'y en a pas excepté moi. " Or Dieu ne subit aucune nécessité, car cela serait contraire à sa toute-puissance. Donc il n'était pas nécessaire que le Christ souffrît.

2. Le nécessaire s'oppose au volontaire. Or le Christ a souffert par sa propre volonté (Is 53, 7) : " Il a souffert parce que lui-même l'a voulu. " Sa souffrance n'était donc pas nécessaire.

3. Il est dit dans le Psaume (25, 10) : " Toutes les voies du Seigneur sont miséricorde et vérité. " Mais il ne semble pas nécessaire qu'il souffre, ni du côté de la miséricorde divine, qui distribue gratuitement ses dons, si bien qu'elle remet gratuitement les dettes sans exiger aucune satisfaction ; ni non plus du côté de la justice divine, selon laquelle l'homme avait mérité la damnation éternelle.

4. La nature angélique est supérieure à la nature humaine, comme le montre Denys. Mais le Christ n'a pas souffert pour restaurer la nature angélique, qui avait péché. Il n'était donc pas nécessaire non plus qu'il souffrît pour le salut du genre humain.

En sens contraire, il y a cette parole de S. Jean (3, 16) : " De même que Moïse a élevé le serpent dans le déserts il faut que le Fils de l'homme soit élevé, afin que tout homme qui croit en lui ne périsse pas, mais qu'il ait la vie éternelle. " Ce qui s'entend de l'élévation du Christ en croix. Il apparaît donc que le Christ devait souffrir.

Réponse : Selon l'enseignement d'Aristote, " nécessaire " se dit en plusieurs sens.

I. Au sens de ce qui, par sa nature, ne peut pas être autrement. En ce sens, il est évident que la souffrance du Christ n'était pas nécessaire, ni de la part de Dieu, ni de la part de l'homme.

II. Au sens où quelque chose est nécessaire du fait d'une cause extérieure. Si c'est une cause extérieure ou motrice, elle produit une nécessité de contrainte, par exemple si quelqu'un ne peut marcher à cause de la violence de celui qui le retient. Mais si la cause extérieure qui introduit la

nécessité est une cause finale, l'acte sera dit nécessaire en raison de la fin, par exemple dans le cas où une fin ne peut être aucunement réalisée, ou ne peut l'être de façon appropriée, si telle autre fin n'est pas présumée.

Donc la souffrance du Christ n'a pas été nécessaire d'une nécessité de contrainte, ni de la part de Dieu qui a décidé cette souffrance, ni de la part du Christ qui a souffert volontairement. Mais elle a été nécessaire en raison de la fin, ce qu'on peut comprendre à trois points de vue.

1° Par rapport à nous, qui avons été délivrés par la passion, selon la parole de S. Jean (3, 15) : " Il faut que le Fils de l'homme soit élevé, afin que tout homme qui croit en lui ne périsse pas, mais qu'il ait la vie éternelle. "

2° Par rapport au Christ lui-même : par l'abaissement de sa passion, il a mérité la gloire de l'exaltation, comme il le dit en S. Luc (24, 26) : " Ne fallait-il pas que le Christ souffrît tout cela pour entrer dans la gloire ? "

3° Par rapport à Dieu : il fallait accomplir ce qu'il avait décidé concernant la passion du Christ prophétisée dans l'Écriture et préfigurée dans l'ancienne loi : " Le Fils de l'homme s'en va selon ce qui a été décidé ", dit-il en S. Luc (22, 22) ; et encore (Lc 24, 44. 46) : " C'est là ce que je vous disais étant encore avec vous : il fallait que s'accomplisse tout ce qui est écrit de moi dans la loi de Moïse, les prophètes et les psaumes. . . Car il était écrit que le Christ devait souffrir, et ressusciter d'entre les morts le troisième jour. "

Solutions : 1. Cet argument procède de la nécessité de contrainte du côté de Dieu.

2. Celui-ci procède de la nécessité de contrainte du côté de l'humanité du Christ.

3. Que l'homme soit délivré par la passion du Christ, cela convenait et à la justice et à la miséricorde de celui-ci. A sa justice parce que le Christ par sa passion a satisfait pour le péché du genre humain, et ainsi l'homme a été délivré par la justice du Christ. Mais cela convenait aussi à la miséricorde parce que, l'homme ne pouvant par lui-même satisfaire pour le péché de toute la nature humaine, comme nous l'avons déjà dit Dieu lui a donné son Fils pour opérer cette satisfaction ; S. Paul le dit (Rm 3, 24) : " Vous avez été justifiés gratuitement par sa grâce, par la rédemption qui est dans le Christ Jésus, lui que Dieu a destiné à servir d'expiation par la foi en son sang. " Et cela venait d'une miséricorde plus abondante que s'il avait remis les péchés sans satisfaction : " Dieu qui est riche en miséricorde, à cause du grand amour dont il nous a aimés, alors que nous étions morts du fait de nos péchés, nous a vivifiés dans le Christ " (Ep 2, 4).

4. Le péché de l'ange n'était pas réparable comme celui de l'homme, nous l'avons montré dans la première Partie.

Article 2 : Y avait-il une autre manière possible de délivrer les hommes ?

Objections : 1. Le Seigneur a dit (Jn 12, 24) " Si le grain de froment tombé en terre ne meurt pas, il reste seul ; mais s'il meurt il porte beaucoup de fruit. " Et S. Augustin explique : " C'est lui-même qu'il désignait comme le grain. " Donc, s'il n'avait pas subi la mort, il n'aurait pas pu produire le fruit de notre libération.

2. Le Seigneur a dit à son Père (Mt 26, 42) " Mon Père, si cette coupe ne peut passer sans que je la boive, que ta volonté soit faite. " La coupe dont il parle est celle de sa passion. Donc la passion du Christ ne pouvait être esquivée, comme dit S. Hilaire : " Si le calice ne peut pas passer loin de lui sans qu'il le boive, c'est parce que nous ne pouvons être rachetés que par sa passion. "

3. La justice de Dieu exigeait que l'homme soit délivré du péché par la satisfaction que procurait la passion du Christ. Mais le Christ ne pouvait transgresser sa propre justice, car S. Paul dit (2 Tm 2, 13) : " Si nous devenons infidèles, lui demeure fidèle, car il ne peut se renier lui-même ". Or il se renierait s'il reniait sa justice, puisqu'il est lui-même la justice. Il semble donc qu'il aurait été impossible que l'homme ait été libéré autrement que par la passion du Christ.

4. La foi ne peut comporter d'erreur. Mais les anciens pères ont cru que le Christ souffrirait. Il semble donc avoir été impossible que le Christ ne souffre pas.

En sens contraire, voici ce qu'écrit S. Augustin : " Ce moyen que Dieu a daigné choisir pour nous libérer : par le médiateur entre Dieu et les hommes, l'homme Jésus Christ, nous affirmons qu'il est bon et conforme à la dignité divine, et même nous montrerons que Dieu pouvait employer un autre moyen, car tous les êtres sont également soumis à sa puissance. "

Réponse : Possible et impossible peuvent s'entendre de deux façons différentes : ou bien simplement et absolument, ou bien en tenant compte d'une condition. A parler simplement et absolument, il était possible que Dieu délivre l'homme par un autre moyen que la passion du Christ " parce que rien n'est impossible à Dieu " (Lc 1, 37).

Mais si l'on se place dans une condition donnée, cela était impossible. En effet, il est impossible que la prescience de Dieu se trompe ou que sa volonté ou son plan soit annulé. Or, si l'on tient comme établi que la passion du Christ a été connue et préordonnée par Dieu, il n'était pas possible en même temps que le Christ ne souffre pas, ou que l'homme soit libéré autrement que par sa passion. Et l'argument est le même pour tout ce qui est su et ordonné préalablement par Dieu, comme on l'a vu dans la première Partie.

Solutions : 1. A cet endroit, le Seigneur parle en supposant la prescience et la préordination divine ; dans cette hypothèse, le fruit du salut de l'humanité ne pouvait être obtenu que par la passion du Christ.

2. Même réponse. " Si cette coupe ne peut passer sans que je la boive ", c'est parce que tu l'as ainsi disposé. Aussi le Seigneur ajoute-t-il " Que ta volonté se fasse. "

3. La justice de Dieu dépend elle-même de la volonté divine, qui exige du genre humain satisfaction pour le péché. Car si Dieu avait voulu libérer l'homme du péché sans aucune satisfaction, il n'aurait pas agi contre la justice. Un juge ne peut sans léser la justice remettre une faute ou une peine, car il est là pour punir la faute commise contre un autre, soit un tiers, soit tout l'État, soit le chef qui lui commande. Mais Dieu n'a pas de chef, il est lui-même le bien suprême et commun de tout l'univers. C'est pourquoi, s'il remet le péché, qui a raison de faute en ce qu'il est commis contre lui, il ne fait de tort à personne, pas plus qu'un homme ordinaire qui remet, sans exiger de satisfaction, une offense commise contre lui ; il agit alors avec miséricorde, non d'une manière injuste. Et c'est pourquoi David demandait miséricorde en disant (Ps 51, 6) : " Contre toi seul j'ai péché " comme pour dire : Tu peux me pardonner sans injustice.

4. La foi de l'homme, et aussi les Saintes Écritures qui l'établissent s'appuient sur la prescience et la préordination divines. Aussi la nécessité qui découle des assertions de la foi est-elle de même nature que la nécessité qui provient de la prescience et de la volonté divines.

Article 3 : Cette manière de délivrer les hommes était-elle la plus appropriée ?

Objections : 1. La nature, dans son activité, imite les œuvres divines, car elle est mue et réglée par Dieu. Mais la nature n'emploie pas deux moyens là où elle peut agir par un seul. Puisque Dieu aurait pu délivrer l'homme par sa seule volonté, il ne semble pas normal d'y ajouter la passion du Christ pour le même but.

2. Ce qui se fait selon la nature se fait mieux que par la violence, parce que, dit Aristote, " la violence est une brisure ou une chute de ce qui est conforme à la nature ". Mais la passion du Christ entraîne sa mort violente. Donc le Christ aurait délivré l'homme de façon plus appropriée par une mort naturelle que par la souffrance.

3. Il semble tout à fait approprié que celui qui retient un butin par la violence et l'injustice en soit dépouillé par une puissance supérieure. Car, selon Isaïe (52, 3) : " Vous avez été vendus pour rien, vous serez rachetés sans argent. " Mais le démon n'avait aucun droit sur l'homme, il l'avait

trompé par le mensonge et le maintenait en esclavage par une sorte de violence. Il semble donc qu'il aurait été tout à fait approprié, pour le Christ, de dépouiller le diable par sa seule puissance, et sans endurer la passion.

En sens contraire, S. Augustin écrit : " Pour guérir notre misère, il n'y avait pas de moyen plus adapté " que la passion du Christ.

Réponse : Un moyen est d'autant plus adapté à une fin qu'il procure à cette fin un plus grand nombre d'avantages. Or, du fait que l'homme a été délivré par la passion du Christ, celle-ci, outre la libération du péché, lui a procuré beaucoup d'avantages pour son salut.

1° Par elle, l'homme connaît combien Dieu l'aime et par là il est provoqué à l'aimer, et c'est en cet amour que consiste la perfection du salut de l'homme. Aussi S. Paul dit-il (Rm 5, 8) : " La preuve que Dieu nous aime, c'est que le Christ, alors que nous étions encore pécheurs, est mort pour nous. "

2° Par la passion, le Christ nous a donné l'exemple de l'obéissance, de l'humilité, de la constance, de la justice et des autres vertus nécessaires au salut de l'homme. Comme dit S. Pierre (1 P 2, 21) : " Le Christ a souffert pour nous, nous laissant un modèle afin que nous suivions ses traces. "

3° Le Christ, par sa passion, n'a pas seulement délivré l'homme du péché ; il lui a en outre mérité la grâce de la justification et la gloire de la béatitude, comme nous le dirons plus loin.

4° Du fait de la Passion, l'homme comprend qu'il est obligé de se garder pur de tout péché lorsqu'il pense qu'il a été racheté du péché par le sang du Christ, selon S. Paul (1 Co 6, 20) : " Vous avez été rachetés assez cher ! Glorifiez donc Dieu dans votre corps. "

5° La Passion a conféré à l'homme une plus haute dignité : vaincu et trompé par le diable, l'homme devait le vaincre à son tour, ayant mérité la mort, il devait aussi, en mourant, la dominer elle-même, et S. Paul nous dit (1 Co 15, 57) : " Rendons grâce à Dieu qui nous a donné la victoire par Jésus Christ. "

Et pour toutes ces raisons, il valait mieux que nous soyons délivrés par la passion du Christ plutôt que par la seule volonté de Dieu.

Solutions : 1. La nature elle-même, pour mieux accomplir son œuvre, utilise parfois plusieurs moyens, par exemple elle nous donne deux yeux pour voir. Et on pourrait citer d'autres exemples.

2. S. Jean Chrysostome répond ainsi à cette objection : " Le Christ est venu afin de consommer non sa propre mort, puisqu'il est la vie, mais celle des hommes. Il ne déposa pas son corps par une mort qui aurait été naturelle, mais il accepte celle que lui infligeaient les hommes. Si son corps avait été malade, et que le Verbe s'en soit séparé à la vue de tous, il n'aurait pas été convenable que celui qui avait guéri le corps des autres ait son corps épuisé par la maladie. Mais s'il était mort sans aucune maladie, et qu'il ait caché son corps quelque part pour se montrer ensuite, on ne l'aurait pas cru lorsqu'il aurait affirmé qu'il était ressuscité. Comment la victoire du Christ sur la mort aurait-elle éclaté, si en supportant la mort devant tous, il n'avait pas prouvé qu'elle était anéantie par l'incorruption de son corps ? "

3. Le diable avait attaqué l'homme injustement ; cependant il était juste que l'homme, en raison de son péché, soit abandonné par Dieu à la servitude du diable. C'est pourquoi il convenait que l'homme soit libéré en justice, grâce à la satisfaction payée pour lui par le Christ dans sa passion. Il convenait aussi, pour vaincre l'orgueil du diable " qui fuit la justice et recherche la puissance ", que le Christ " vainque le démon et libère l'homme, non par la seule puissance de la divinité, mais aussi par la justice et l'humilité de sa passion ", remarque S. Augustin.

Article 4 : Convenait-il que le Christ souffre sur la croix ?

Objections : 1. La réalité doit répondre à la figure. Mais dans tous les sacrifices de l'Ancien Testament qui ont préfiguré le Christ, les animaux étaient mis à mort par le glaive, puis brûlés. Il semble donc que le Christ ne devait pas mourir sur la croix, mais plutôt par le glaive et par le feu.

2. Selon S. Jean Damascène le Christ ne devait pas accepter des " souffrances dégradantes ". Mais la mort de la croix paraît avoir été souverainement dégradante et ignominieuse. Comme il est écrit (Sg 2, 20) : " Condamnons-le à la mort la plus honteuse. "

3. On a acclamé le Christ en disant : " Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur " (Mt 21, 9). Or la mort de la croix était un supplice de malédiction, selon le Deutéronome (21, 23) : " Il est maudit de Dieu, celui qui est pendu au bois. " Donc la crucifixion du Christ n'était pas acceptable.

En sens contraire, il est écrit (Ph 2, 8) " Il s'est fait obéissant jusqu'à la mort, la mort sur une croix. "

Réponse : Il convenait au plus haut point que le Christ souffre la mort de la croix.

1° Pour nous donner un exemple de vertu. C'est ce qu'écrit S. Augustin : " La Sagesse de Dieu assume l'humanité pour nous donner l'exemple d'une vie droite. Or une condition de la vie droite, c'est de ne pas craindre ce qui n'est pas à craindre. . . Or il y a des hommes qui, sans craindre la mort elle-même, ont horreur de tel genre de mort. Donc, que nul genre de mort ne soit à craindre par l'homme dont la vie est droite, c'est ce que nous a montré la croix de cet homme, car, entre tous les genres de mort, c'est le plus odieux et le plus redoutable. "

2° Ce genre de mort était parfaitement apte à satisfaire pour le péché de notre premier père ; celui-ci l'avait commis en mangeant le fruit de l'arbre interdit, contrairement à l'ordre de Dieu. Il convenait donc que le Christ, en vue de satisfaire pour ce péché, souffre d'être attaché à l'arbre de la croix, comme pour restituer ce qu'Adam avait enlevé, selon le Psaume (69, 5) : " Ce que je n'ai pas pris, devrai-je le rendre ? " C'est pourquoi S. Augustin dit : " Adam méprise le précepte en prenant le fruit de l'arbre, mais tout ce qu'Adam avait perdu, le Christ l'a retrouvé sur la croix. "

3° Comme dit S. Jean Chrysostome : " Le Christ a souffert sur un arbre élevé et non sous un toit, afin de purifier la nature de l'air. La terre elle-même a ressenti les effets de la Passion ; car elle a été purifiée par le sang qui coulait goutte à goutte du côté du Crucifié. " Et à propos de ce verset de S. Jean (3, 14) : " Il faut que le Fils de l'homme soit élevé ", il écrit : " Par "fut élevé", entendons que le Christ fut suspendu entre ciel et terre, afin de sanctifier l'air, lui qui avait sanctifié la terre en y marchant. "

4° " Par sa mort sur la croix, le Christ a préparé notre ascension au ciel ", d'après Chrysostome. C'est pourquoi il a dit lui-même (Jn 12, 32) : " Moi, lorsque j'aurai été élevé de terre, j'attirerai tout à moi. "

5° Cela convenait au salut de tout le genre humain. C'est pourquoi S. Grégoire de Nysse a pu dire : " La figure de la croix, où se rejoignent au centre quatre branches opposées, symbolise que la puissance et la providence de celui qui y est suspendu se répandent partout. " Et S. Jean Chrysostome dit encore : " Il meurt en étendant les mains sur la croix ; de l'une il attire l'ancien peuple, de l'autre ceux qui viennent des nations. "

6° Par ce genre de mort sont symbolisées diverses vertus, selon S. Augustin : " Ce n'est pas pour rien que le Christ a choisi ce genre de mort, pour montrer qu'il est le maître de la largeur et de la hauteur, de la longueur et de la profondeur " dont parle S. Paul (Ep 3, 18). " Car la largeur se trouve dans la traverse supérieure : elle figure les bonnes œuvres parce que les mains y sont étendues. La longueur est ce que l'on voit du bois au-dessus de la terre, car c'est là qu'on se tient pour ainsi dire debout, ce qui figure la persistance et la persévérance, fruits de la longanimité. La

hauteur se trouve dans la partie du bois située au-dessus de la traverse ; elle se tourne vers le haut, c'est-à-dire vers la tête du crucifié parce qu'elle est la suprême attente de ceux qui ont la vertu d'espérance. Enfin la profondeur comprend la partie du bois qui est cachée en terre ; toute la croix semble en surgir, ce qui symbolise la profondeur de la grâce gratuite. " Et comme S. Augustin le dit ailleurs : " Le bois auquel étaient cloués les membres du crucifié était aussi la chaire d'où le maître enseignait. "

7° Ce genre de mort répond à de très nombreuses préfigurations. Comme dit S. Augustin : " Une arche de bois a sauvé le genre humain du déluge. Lorsque le peuple de Dieu quittait l'Égypte, Moïse a divisé la mer à l'aide d'un bâton et, terrassant ainsi le pharaon, il a racheté le peuple de Dieu. Ce même bâton, Moïse l'a plongé dans une eau amère qu'il a rendue douce. Et c'est encore avec un bâton que Moïse a fait jaillir du rocher préfiguratif une eau salutaire. Pour vaincre Amalec, Moïse tenait les mains étendues sur son bâton. La loi de Dieu était confiée à l'arche d'Alliance, qui était en bois. Par là tous étaient, comme par degrés, amenés au bois de la croix. " Solutions : 1. L'autel des holocaustes, sur lequel on offrait les sacrifices d'animaux, était fait de bois (Ex 27, 1). Et à cet égard la réalité correspond à la figure. " Mais il ne faut pas qu'elle y corresponde totalement, sinon la figure serait déjà la réalité ", remarque S. Jean Damascène. Toutefois, d'après Chrysostome. " on ne l'a pas décapité comme Jean Baptiste, ni scié comme Isaïe, pour qu'il garde dans la mort son corps entier et indivis, afin d'enlever tout prétexte à ceux qui veulent diviser l'Église ". Mais au lieu d'un feu matériel, il y eut dans l'holocauste du Christ le feu de la charité.

2. Le Christ a refusé de se soumettre aux souffrances qui proviennent d'un défaut de science, de grâce, ou même de force, mais non aux atteintes infligées de l'extérieur. Bien plus, selon l'épître aux Hébreux (12, 2) " Il a enduré, sans avoir de honte, l'humiliation de la croix. "

3. Selon S. Augustin, le péché est une malédiction, et par conséquent la mort et la mortalité qui résultent du péché. " Or la chair du Christ était mortelle, puisqu'elle était semblable à une chair de péché. " Et c'est ainsi que Moïse l'a qualifiée de " maudite " ; de la même manière, l'Apôtre l'appelle " péché " (2 Co 5, 21) : " Il a fait péché celui qui ne connaissait pas le péché ", c'est-à-dire qu'il lui a imposé la peine du péché. Lorsque Moïse prédit du Christ qu'il est " maudit de Dieu ", " il ne marque donc pas une plus grande haine de la part de Dieu. Car, si Dieu n'avait pas détesté le péché et, par suite, notre mort, il n'aurait pas envoyé son Fils endosser et supprimer cette mort. . . Donc, confesser qu'il a endossé la malédiction pour nous revient à confesser qu'il est mort pour nous ". C'est ce que dit S. Paul (Ga 3, 13) : " Le Christ nous a rachetés de la malédiction de la loi en se faisant pour nous malédiction. "

Article 5 : Le caractère universel de la Passion

Objections : 1. S. Hilaire écrit : " Le Fils unique de Dieu, pour accomplir le mystère de sa mort, a attesté qu'il avait consommé tous les genres de souffrances humaines lorsqu'il inclina la tête et rendit l'esprit. " Il semble donc qu'il a enduré toutes les souffrances humaines.

2. Isaïe (52, 13) avait prédit : " Voici que mon serviteur prospérera et grandira, il sera exalté et souverainement élevé. De même, beaucoup ont été dans la stupeur en le voyant, car son apparence était sans gloire parmi les hommes, et son aspect parmi les fils des hommes. " Or le Christ a été exalté en ce sens qu'il a possédé toute grâce et toute science, ce qui a plongé dans la stupeur beaucoup de ses admirateurs. Il semble donc qu'il a été sans gloire en endurant toutes les souffrances humaines.

3. La passion du Christ, on l'a dit ' était ordonnée à libérer l'homme du péché. Or le Christ est venu délivrer les hommes de tous les genres de péché. Il semble donc qu'il devait supporter tous les genres de souffrances.

En sens contraire, nous savons par S. Jean (19, 32) que " les soldats brisèrent les jambes du premier, puis du second qui avaient été crucifiés avec Jésus ; mais venant à lui, ils ne lui rompirent pas les jambes ". Le Christ n'a donc pas enduré toutes les souffrances humaines.

Réponse : Les souffrances humaines peuvent être considérées à deux points de vue.

Tout d'abord selon leur espèce. De ce point de vue, il n'était pas nécessaire que le Christ les endure toutes. Beaucoup de ces souffrances sont, par leur espèce, opposées les unes aux autres, comme par exemple être dévoré par le feu ou submergé par l'eau. Nous n'envisageons ici, en effet, que les souffrances infligées de l'extérieur ; celles qui ont une cause intérieure, comme les infirmités corporelles, ne lui auraient pas convenu, nous l'avons déjà montré.

Mais, selon leur genre, le Christ les a endurées toutes, sous un triple rapport.

1° De la part des hommes qui les lui ont infligées. Il a souffert de la part des païens et des juifs, des hommes et des femmes, comme on le voit avec les servantes qui accusaient Pierre. Il a encore souffert de la part des chefs et de leurs serviteurs, et aussi de la part du peuple, comme l'avait annoncé le psalmiste (2, 1) : " Pourquoi ce tumulte des nations, ce vain murmure des peuples ? Les rois de la terre se soulèvent, les grands se liguent entre eux contre le Seigneur et son Christ. " Il a aussi été affligé par tous ceux qui vivaient dans son entourage et sa familiarité, puisque Judas l'a trahi et que Pierre l'a renié.

2° Dans tout ce qui peut faire souffrir un homme. Le Christ a souffert dans ses amis qui l'ont abandonné ; dans sa réputation par les blasphèmes proférés contre lui ; dans son honneur et dans sa gloire par les moqueries et les affronts qu'il dut supporter ; dans ses biens lorsqu'il fut dépouillé de ses vêtements ; dans son âme par la tristesse, le dégoût et la peur ; dans son corps par les blessures et les coups.

3° Dans tous les membres de son corps. Le Christ a enduré : à la tête les blessures de la couronne d'épines ; aux mains et aux pieds le percement des clous ; au visage les soufflets, les crachats et, sur tout le corps, la flagellation. De plus il a souffert par tous ses sens corporels : par le toucher quand il a été flagellé et cloué à la croix ; par le goût quand on lui a présenté du fiel et du vinaigre ; par l'odorat quand il fut suspendu au gibet en ce lieu, appelé Calvaire, rendu fétide par les cadavres des suppliciés ; par l'ouïe, lorsque ses oreilles furent assaillies de blasphèmes et de railleries ; et enfin par la vue, quand il vit pleurer sa mère et le disciple qu'il aimait.

Solutions : 1. Les paroles de S. Hilaire visent tous les genres de souffrances endurées par le Christ, mais non leurs espèces.

2. Cette comparaison ne porte pas sur le nombre des souffrances et des grâces, mais sur leur grandeur. Si le Christ a été élevé au-dessus de tous les hommes par les dons de la grâce, il a été abaissé au-dessous de tous par l'ignominie de sa passion.

3. En ce qui concerne leur efficacité, la moindre des souffrances du Christ aurait suffi pour racheter le genre humain de tous les péchés ; mais si l'on considère ce qui convenait il suffisait qu'il endure tous les genres de passion, comme on vient de le dire.

Article 6 : La douleur que le Christ a endurée dans sa passion fut-elle la plus grande ?

Objections : 1. La douleur augmente avec la violence et la durée de la souffrance. Mais certains martyrs ont enduré des supplices plus terribles et plus prolongés que le Christ, par exemple S. Laurent qui a été rôti sur un gril, ou S. Vincent dont la chair a été déchirée par des crocs de fer. Il apparaît donc que la douleur du Christ dans sa passion n'a pas été la plus grande.

2. La force de l'esprit atténue la douleur, si bien que les stoïciens prétendaient que " la tristesse ne s'introduit pas dans l'âme du sage ". Et Aristote enseigne que la vertu morale fait garder le juste milieu dans les passions. Or le Christ possédait la force morale la plus parfaite. Il apparaît donc que sa douleur n'a pas été la plus grande.



3. Plus le patient est sensible, plus sa souffrance lui inflige de douleur. Or l'âme est plus sensible que le corps, puisque le corps est sensible par elle. Et même, dans l'état d'innocence Adam eut un corps plus sensible que le Christ, qui a assumé un corps humain avec ses défauts de nature. Il apparaît donc que la douleur de l'âme, chez celui qui souffre au purgatoire ou en enfer, ou même la douleur d'Adam s'il avait souffert, aurait été plus grande que celle du Christ dans sa passion.

4. Plus le bien que l'on perd est grand, plus la douleur est grande. Mais l'homme, en péchant, perd un plus grand bien que le Christ en souffrant, parce que la vie de la grâce est supérieure à la vie naturelle. Et même, le Christ, qui a perdu la vie pour ressusciter trois jours plus tard, a perdu moins que ceux qui perdent la vie pour demeurer dans la mort. Il apparaît donc que la douleur du Christ ne fut pas la pire des douleurs.

5. L'innocence de celui qui souffre diminue sa douleur. Or le Christ a souffert innocemment selon Jérémie (11, 19) : " Mais moi, je suis comme un agneau docile que l'on mène à l'abattoir. "

6. Dans le Christ il n'y avait rien de superflu. Mais la plus petite douleur du Christ aurait suffi pour obtenir le salut du genre humain, car elle aurait eu, en vertu de sa personne divine, une puissance infinie. Il aurait donc été superflu qu'il assume le maximum de douleurs.

En sens contraire, on lit dans les Lamentations (1, 12) cette parole attribuée au Christ : " Regardez et voyez s'il est une douleur comparable à ma douleur. "

Réponse : Nous l'avons déjà dit, à propos des déficiences assumées par le Christ : dans sa passion, le Christ a ressenti une douleur réelle et sensible, causée par les supplices corporels ; et une douleur intérieure, la tristesse, produite par la perception de quelque nuisance. L'une et l'autre de ces douleurs, chez le Christ, furent les plus intenses que l'on puisse endurer dans la vie présente. Et cela pour quatre raisons.

1° Par rapport aux causes de la douleur. La douleur sensible fut produite par une lésion corporelle. Elle atteignit au paroxysme, soit en raison de tous les genres de souffrances dont il a été parlé à l'article précédent, soit aussi en raison du mode de la passion ; car la mort des crucifiés est la plus cruelle : ils sont en effet cloués à des endroits très innervés et extrêmement sensibles, les mains et les pieds. De plus le poids du corps augmente continuellement cette douleur ; et à tout cela s'ajoute la longue durée du supplice, car les crucifiés ne meurent pas immédiatement, comme ceux qui périssent par le glaive. — Quant à la douleur intérieure du cœur, elle avait plusieurs causes ; en premier lieu, tous les péchés du genre humain pour lesquels il satisfaisait en souffrant, si bien qu'il les prend à son compte en parlant dans le Psaume (22, 2) du " cri de mes péchés ". Puis, particulièrement, la chute des juifs et de ceux qui lui infligèrent la mort, et surtout des disciples qui tombèrent pendant sa Passion. Enfin, la perte de la vie corporelle, qui par nature fait horreur à la nature humaine.

On peut mesurer l'intensité de la douleur à la sensibilité de celui qui souffre, dans son âme et dans son corps. Or le corps du Christ était d'une complexion parfaite, puisqu'il avait été formé miraculeusement par l'Esprit Saint. Rien n'est plus parfait que ce qui souffrants la tristesse intérieure, et même la douleur extérieure sont tempérées par la raison, en vertu de la dérivation ou rejaillissement des puissances supérieures sur les puissances inférieures. Or, chez le Christ souffrant, cela ne s'est pas produit, puisque, à chacune de ses puissances " il permit d'agir selon sa loi propre ", dit S. Jean Damascène.

4° On peut enfin évaluer l'intensité de la douleur du Christ d'après le fait que sa souffrance et sa douleur furent assumées volontairement en vue de cette fin : libérer l'homme du péché. Et c'est pourquoi il a assumé toute la charge de douleur qui était proportionnée à la grandeur ou fruit de sa passion.

Toutes ces causes réunies montrent à l'évidence que la douleur du Christ fut la plus grande.

Solutions : 1. Cette objection est fondée sur une seule des causes de souffrance que nous avons énumérées : la lésion corporelle qui cause la douleur sensible. Mais la douleur du Christ en sa passion s'est accrue bien davantage en raison des autres causes, nous venons de le dire.

2. La vertu morale n'atténue pas de la même façon la tristesse intérieure et la douleur sensible extérieure, car elle y établit un juste milieu, et c'est là sa matière propre. Or c'est la vertu morale qui établit le juste milieu dans les passions, nous l'avons montré dans la deuxième Partie non d'après une quantité matérielle, mais selon une quantité de proportion, de sorte que la passion n'outrepasse pas la règle de raison. Et parce qu'ils croyaient que la tristesse n'avait aucune utilité, les stoïciens la croyaient en désaccord total avec la raison ; par suite ils jugeaient que le sage devait l'éviter totalement. Il est pourtant vrai, comme le prouve S. Augustin, qu'une certaine tristesse mérite l'éloge lorsqu'elle procède d'un saint amour ; ainsi lorsque l'on s'attriste de ses propres péchés ou de ceux des autres ; la tristesse a aussi son utilité lorsqu'elle a pour but de satisfaire pour le péché, selon S. Paul (2 Co 7, 10) : " La tristesse selon Dieu produit un repentir salutaire que l'on ne regrette pas. " Et c'est pourquoi le Christ, afin de satisfaire pour les péchés de tous les hommes, a souffert la tristesse la plus profonde, en mesure absolue, sans néanmoins qu'elle dépasse la règle de la raison.

Quant à la douleur extérieure des sens, la vertu morale ne la diminue pas directement ; car cette douleur n'obéit pas à la raison, mais elle suit la nature du corps. Cependant, la vertu morale diminue indirectement la tristesse, par voie de rejaillissement des puissances supérieures sur les puissances inférieures. Ce qui ne s'est pas produit chez le Christ, nous l'avons dit.

3. La douleur de l'âme séparée appartient à l'état de damnation, qui dépasse tous les maux de cette vie, comme la gloire des saints en dépasse tous les biens. Lorsque nous disons que la douleur du Christ était la plus grande, nous ne voulons donc pas la comparer à celle de l'âme séparée.

D'autre part, le corps d'Adam ne pouvait souffrir avant de pécher et de devenir ainsi mortel et passible ; et ses souffrances furent alors moins douloureuses que celles endurées par le Christ, nous venons d'en donner les raisons. Ces raisons montrent aussi que, même si, par impossible, Adam avait pu souffrir dans l'état d'innocence, sa douleur aurait été moindre que celle du Christ.

4. Le Christ s'est affligé non seulement de la perte de sa vie corporelle, mais aussi des péchés de tous les autres hommes. Sous cet aspect, sa douleur a dépassé celle que pouvait provoquer la contrition chez n'importe quel homme. Car elle avait sa source dans une sagesse et une charité plus grandes et augmentait en proportion. D'autre part, le Christ souffrait pour tous les péchés à la fois, selon Isaïe (53, 4) " Il a vraiment porté nos douleurs. "

Quant à la vie corporelle, elle était dans le Christ d'une dignité telle, surtout par la divinité qui se l'était unie, qu'il souffrit davantage de sa perte, même momentanée, qu'un homme ne peut souffrir en la perdant pour un grand laps de temps. Aussi, remarque Aristote, le vertueux aime-t-il d'autant plus sa vie qu'il la sait meilleure, mais il l'expose à cause du bien de la vertu. De même le Christ a offert, pour le bien de la charité, sa vie qu'il aimait au plus haut point, comme l'a dit Jérémie (12, 7 Vg) : " J'ai remis mon âme bien-aimée aux mains de mes ennemis. "

5. L'innocence diminue la douleur de la souffrance quant au nombre, parce que le coupable souffre non seulement de la peine, mais aussi quant à la culpabilité, tandis que l'innocent souffre uniquement de la peine. Toutefois cette douleur augmente en lui en raison de son innocence, en tant qu'il saisit combien ce qu'il souffre est plus injuste. C'est pourquoi les autres sont plus répréhensibles s'ils ne compatissent pas à sa peine, selon Isaïe (57, 1) : " Le juste périt, et nul ne s'en inquiète. "

6. Le Christ a voulu délivrer le genre humain du péché, non seulement par sa puissance, mais encore par sa justice. C'est ainsi qu'il a tenu compte, non seulement de la puissance que sa douleur tirait de l'union à sa divinité, mais aussi de l'importance qu'elle aurait selon la nature humaine, pour procurer une si totale satisfaction

Article 7 : Toute l'âme du Christ a-t-elle souffert dans sa passion ?

Objections : 1. Si l'âme souffre en même temps que le corps, c'est par accident, en tant qu'elle est l'acte de ce corps. Or, elle n'est pas l'acte du corps dans toutes ses parties, car l'intellect n'est l'acte d'aucun corps, écrit Aristote. Il semble donc que le Christ n'a pas souffert selon toute son âme.

2. Chaque puissance de l'âme pâtit de son objet propre. Mais l'objet de la partie supérieure de l'âme consiste dans les idées éternelles, " qu'elle s'applique à contempler et à consulter ", dit S. Augustin. Or le Christ ne pouvait ressentir aucune souffrance des idées éternelles, puisqu'elles ne lui étaient contraires en rien.

3. Lorsque la passion sensible va jusqu'à la raison, on le nomme une passion accomplie. Or il n'y eut pas chez le Christ de passion parfaite, mais seulement, selon S. Jérôme une " propassion ". Aussi Denys écrit-il à S. Jean l'Évangéliste : " Tu ne ressens les souffrances qui te sont infligées que dans la mesure où tu les perçois. "

4. La passion ou souffrance cause la douleur. Mais dans l'intellect spéculatif il n'y a pas de douleur parce que, selon Aristote, " on ne peut opposer aucune tristesse à la délectation qui naît de la contemplation ". Le Christ n'a donc pas souffert, semble-t-il, selon toute son âme.

En sens contraire, il y a cette parole du Psaume (88, 4) mise sur les lèvres du Christ : " Mon âme est rassasiée de maux " qui, selon la Glose, " ne sont pas des vices, mais des douleurs par lesquelles l'âme compatit à la chair, ou aux maux du peuple en train de se perdre ". Donc le Christ a souffert selon toute son âme.

Réponse : Le tout se dit par rapport aux parties. On appelle les parties de l'âme ses puissances. Pour l'âme, pâtir tout entière, c'est pâtir selon son essence, ou selon toutes ses puissances.

Mais il faut remarquer que chaque puissance de l'âme peut pâtir d'une double manière : en premier lieu d'une souffrance qui lui vient de son objet propre ; la vue, par exemple pâtit d'un objet visible éblouissant. En second lieu, la puissance pâtit de la souffrance de l'organe où elle siège ; la vue pâtit si l'on touche l'œil qui est son organe, par exemple si on le pique, ou s'il est affecté par la chaleur

Donc, si l'on entend " toute l'âme " selon son essence, il est évident que l'âme du Christ a pâti ; car l'essence de l'âme est tout entière unie au corps, de telle sorte qu'elle est tout entière dans tout le corps et dans chacune de ses parties. Voilà pourquoi, lorsque le corps du Christ souffrait et allait être séparé de l'âme, toute son âme pâtissait.

Mais si l'on entend par " toute l'âme " toutes ses puissances, en parlant des passions propres à chacune d'elles, l'âme du Christ pâtissait selon toutes ses puissances inférieures ; car, dans chacune de ses puissances qui ont pour objet les réalités temporelles, il se trouvait une cause de douleur dans le Christ, ainsi que nous l'avons montré. Mais sous ce rapport, la raison supérieure, dans le Christ, n'a point pâti de la part de son objet, qui est Dieu, car Dieu n'était pas pour l'âme du Christ une cause de douleur, mais de délectation et de joie.

Cependant, si l'on considère la souffrance qui affecte une puissance du fait de son sujet, on peut dire que toutes les puissances de l'âme ont pâti. Car elles sont toutes enracinées dans l'essence de l'âme, et l'âme pâtit quand le corps, dont elle est l'acte, souffre.

Solutions : 1. L'intellect, en tant que puissance, n'est pas l'acte du corps ; c'est l'essence de l'âme qui en est l'acte, et c'est en elle que s'enracine la puissance intellectuelle, comme nous l'avons vu dans la première Partie.

2. Cet argument se fonde sur la souffrance ou passion qui vient de l'objet propre, selon laquelle la raison supérieure, chez le Christ, n'a pas souffert.

3. La douleur est appelée une passion accomplie, qui trouble l'âme, lorsque la souffrance de la partie sensible va jusqu'à faire dévier la raison de la rectitude de son acte au point qu'elle suit la passion et ne la dirige plus par son libre arbitre. Mais chez le Christ la souffrance sensible n'est point parvenue jusqu'à la raison ; elle ne l'a atteinte que par l'intermédiaire du sujet, comme nous venons de le préciser.

4. L'intellect spéculatif ne peut endurer ni douleur ni tristesse de la part de son objet. Celui-ci est le vrai, considéré de façon absolue, et qui est la perfection de l'intellect. La douleur ou sa cause peuvent toutefois l'atteindre de la manière exposée dans la Réponse.

Article 8 : Sa passion a-t-elle empêché le Christ d'éprouver la joie béatifique ?

Objections : 1. Il est impossible de souffrir et de se réjouir en même temps, puisque la tristesse et la joie sont contraires l'une à l'autre. Mais l'âme du Christ souffrait tout entière pendant sa passion, comme on l'a vu à l'article précédent. Il lui était donc impossible de jouir tout entière.

2. Aristote enseigne que la tristesse violente empêche non seulement la délectation qui lui est directement contraire, mais encore toute délectation et réciproquement. Or la douleur de la passion du Christ a été la plus intense, on l'a vu plus haut et, de même, la délectation de la jouissance béatifique est la plus intense, comme on l'a établi dans la première section de la deuxième Partie. Il a donc été impossible que l'âme du Christ tout entière ait souffert et joui en même temps.

3. La jouissance bienheureuse se rattache à la connaissance et à l'amour des réalités divines, dit S. Augustin. Or toutes les puissances de l'âme ne parviennent pas à connaître et à aimer Dieu. L'âme du Christ n'a donc pas joui tout entière de la vision béatifique.

En sens contraire, S. Jean Damascène écrit : " La divinité du Christ a permis à sa chair de faire et de souffrir ce qui lui était propre. " Au même titre, la jouissance qui était propre à l'âme du Christ en tant que bienheureuse n'a pas été empêchée par sa passion.

Réponse : Comme nous l'avons dit à l'article précédent, on peut entendre " toute l'âme " ou selon son essence ou selon toutes ses puissances. Selon son essence, toute l'âme du Christ jouissait, en tant qu'elle est le siège de la partie supérieure de l'âme à laquelle appartient la jouissance de Dieu, de même que, réciproquement, la jouissance est attribuée à l'essence en raison de la partie supérieure de l'âme.

Mais, selon toutes ses puissances, l'âme ne jouissait pas tout entière ; ni directement, la jouissance ne pouvant être l'acte de chacune des parties de l'âme ; ni non plus par un rejaillissement de gloire, car, lorsque le Christ était voyageur sur cette terre, il n'y avait pas rejaillissement de gloire de la partie supérieure de son âme sur la partie inférieure, ni de l'âme sur le corps. Mais, réciproquement, la partie supérieure de l'âme du Christ, n'étant pas entravée dans son opération propre par la partie inférieure, il en résulte qu'elle a joui parfaitement de la vision bienheureuse tandis que le Christ souffrait.

Solutions : 1. La joie de la vision n'est pas directement contraire à la douleur de la passion, car l'une et l'autre n'ont pas le même objet. Rien n'empêche, en effet, que des contraires existent dans un même être quand ils ne portent pas sur un même objet. Ainsi la joie de la vision peut appartenir à la partie supérieure de la raison par son acte propre, et la douleur de la passion par le

sujet qui la supporte. La douleur de la passion appartient à l'essence de l'âme, du côté du corps dont cette âme est la forme ; et la joie de la vision, du côté de la puissance dont elle est le siège.

2. Cet enseignement du Philosophe est vrai, en raison du rejaillissement qui se fait naturellement d'une puissance de l'âme sur l'autre ; mais cela n'a pas eu lieu chez le Christ, nous l'avons dit.

3. Cette objection est valable pour la totalité de l'âme selon ses puissances.

Article 9 : Le temps de la Passion

Objections 1. Cette passion était préfigurée par l'immolation de l'Agneau pascal, selon l'Apôtre (1 Co 5, 7) " Notre Agneau pascal, le Christ, a été immolé. " Mais l'Agneau pascal était immolé le quatorzième jour au soir, comme le prescrit l'Exode (12, 6). Il apparaît donc que le Christ aurait dû souffrir à ce moment. Or cela est évidemment faux, car c'est alors qu'il célébra la Pâque avec ses disciples, selon S. Marc (14, 12) : " Ils immolaient la Pâque, le premier jour des azymes. " Et il n'a souffert que le lendemain.

2. La passion du Christ est appelée son exaltation, selon S. Jean (3, 14) : " Il faut que le Fils de l'homme soit exalté. " Or le Christ est désigné par Malachie (3, 20) comme " le Soleil de justice ". Il semble donc qu'il aurait dû souffrir à la sixième heure (midi) où le soleil est le plus élevé. Tout au contraire, S. Marc (15, 25) rapporte : " C'est vers la troisième heure qu'ils le crucifièrent. "

3. De même que le soleil est le plus élevé chaque jour à midi, de même est-ce au solstice d'été qu'il est le plus élevé chaque année. Le Christ aurait donc dû souffrir sa passion au solstice d'été plutôt qu'à l'équinoxe de printemps.

4. Le monde a été éclairé par la présence du Christ : " Tant que je suis dans le monde, je suis la lumière du monde " (Jean 9, 5). Il convenait donc au salut du genre humain qu'il vive plus longtemps en ce monde, ce qui l'aurait fait mourir dans sa vieillesse et non dans sa jeunesse.

En sens contraire, on lit en S. Jean (13, 1) " Jésus, sachant que son heure était venue de passer de ce monde à son Père. . . " Et aussi (Jn 2, 4) : " Mon heure n'est pas encore venue. " Ce que S. Augustin commente ainsi : " Dès qu'il eut accompli ce qu'il jugea suffisant, l'heure vint, non celle de la nécessité, mais celle de la volonté. " Il a donc subi sa passion au moment approprié.

Réponse : La passion du Christ était soumise à sa volonté, nous l'avons dit plus haut. Or sa volonté était régie par la sagesse divine qui, d'après l'Écriture (Sg 8, 1) dispose tout avec harmonie et douceur. Il faut donc dire que la passion du Christ a eu lieu au temps voulu. Aussi S. Augustin écrit-il : " Le Sauveur a accompli toutes choses aux lieux et temps appropriés. "

Solutions : 1. Certains pensent que Jésus a souffert le quatorzième jour de la lune, quand les juifs immolaient la Pâque. Ils s'appuient sur ces paroles de S. Jean (13, 18) : " Les Juifs n'entrèrent pas dans le prétoire " de Pilate le jour même de la Passion, " afin de ne pas se souiller mais de pouvoir manger la Pâque ". Aussi S. Jean Chrysostome écrit-il : " C'est alors que les Juifs ont célébré la Pâque ; mais le Christ l'avait célébrée la veille, réservant son immolation pour le vendredi, alors que s'accomplirait la Pâque ancienne. " Cette opinion s'accorde avec un autre texte de S. Jean (13, 1) : " Avant la fête de la Pâque, après le repas, le Christ lava les pieds de ses disciples. "

Au contraire on lit dans Matthieu (26, 17) : " Le premier jour des azymes, les disciples vinrent trouver Jésus et lui dirent : "Où veux-tu que nous préparions le repas pascal ?" Or, le premier jour des azymes, remarque S. Jérôme " tombait le quatorzième jour du premier mois, lorsque l'on immolait l'agneau et que l'on était à la pleine lune ". D'où il résulte que c'est le quatorzième jour de la lune que le Christ a célébré la Cène, et le quinzième qu'il a souffert. Et ceci est manifesté plus explicitement par ce que dit S. Marc (14, 12) : " Le premier jour des azymes, lorsqu'ils immolaient la Pâque. . . "

C'est pourquoi certains disent que le Christ mangea la Pâque avec ses disciples au jour voulu, c'est-à-dire le quatorzième, " montrant ainsi jusqu'au dernier jour qu'il ne s'opposait pas à la loi ", observe S. Jean Chrysostome ; les Juifs, occupés à faire condamner le Christ, remirent au lendemain, malgré la loi, la célébration de la Pâque ; c'est la raison pour laquelle, le jour de la passion du Christ, ils ne voulurent pas entrer dans le prétoire, afin de ne pas se souiller et de pouvoir manger la Pâque.

Mais cela non plus ne s'accorde pas avec les paroles de S. Marc : " Le premier jour des azymes, lorsqu'ils immolaient la Pâque. . . " Donc le Christ et les Juifs ont célébré le même jour l'ancienne Pâque. Et comme dit S. Bède, " bien que le Christ, qui est notre Pâque, ait été crucifié le jour suivant, à savoir le quinzième du mois, ce fut toutefois dans la nuit où l'on immolait l'agneau qu'il livra son corps et son sang à ses disciples pour la célébration des saints mystères ; et que, pris et ligoté par les Juifs, il consacra le début de son immolation, c'est-à-dire de sa passion ".

Lorsqu'on lit dans S. Jean : " Avant la fête de la Pâque ", il faut entendre que ce fut le quatorzième jour du mois, qui était cette année-là un jeudi ; car c'était le quinzième jour de la me jour, mais la nourriture pascale, c'est-à-dire les pains azymes qui devaient être mangés par ceux qui étaient purs.

S. Jean Chrysostome donne une autre explication : il dit que la Pâque peut s'entendre de toute la fête des Juifs, qui durait sept jours.

2. Comme dit S. Augustin : " Ce fut aux environs de la sixième heure que le Christ fut livré pour être crucifié, dit S. Jean (19, 14). En effet, ce n'était pas la sixième heure, mais environ la sixième heure : la cinquième était passée, et la sixième commencée. Lorsque celle-ci s'acheva, le Christ étant en croix, l'obscurité se fit. Ce fut à la troisième heure que les Juifs demandèrent à grands cris la crucifixion du Seigneur. On peut donc dire en toute vérité qu'ils le crucifièrent quand ils poussèrent des cris. Afin qu'on ne décharge pas les juifs pour accuser les soldats d'avoir eu le dessein d'un tel crime, S. Marc écrit : "On était à la troisième heure lorsqu'ils le crucifièrent" faisant ainsi ressortir qu'on doit attribuer la crucifixion du Christ surtout à ceux qui avaient réclamé sa mort à la troisième heure. " " Cependant certains veulent l'interpréter de la troisième heure du jour de la Parascève dont parle S. Jean (19, 14) : "C'était la Parascève de la Pâque, vers la sixième heure. " Parascève se traduit "Préparation". La préparation de la vraie Pâque, célébrée dans la passion du Seigneur, a commencé à la neuvième heure de la nuit, lorsque tous les chefs des prêtres dirent (Mt 26, 66) "il mérite la mort !" C'est à partir de cette heure de la nuit jusqu'à la crucifixion que se compte la sixième heure de la Parascève, d'après S. Jean, et la troisième heure du jour, d'après S. Marc. "

D'autres pensent toutefois que cette divergence d'heures est due à une erreur de copiste chez les grecs, la forme des chiffres trois et six étant presque semblable chez eux.

3. Selon le livre Questions du Nouveau et de l'Ancien Testament, " le Seigneur voulut racheter et restaurer le monde par sa passion à l'époque même où il l'avait créé, c'est-à-dire à l'équinoxe : c'est à cette saison que le monde a commencé et c'est alors que le jour augmente par rapport à la nuit car, par sa passion, le Seigneur nous a conduits des ténèbres à la lumière ". L'illumination parfaite se produira au second avènement du Christ ; aussi, selon S. Matthieu (24, 32), ce second avènement est-il comparé à l'été : " Lorsque les rameaux du figuier deviennent tendres et que poussent les feuilles, vous savez que l'été est proche. Ainsi vous, lorsque vous verrez tout cela, sachez que le Fils de l'homme est proche, qu'il est à la porte. " Et ce sera alors l'exaltation suprême du Christ.

4. Le Christ a voulu subir sa passion dans sa jeunesse pour trois motifs. 1° Pour mettre davantage son amour en valeur, parce qu'il a donné sa vie pour nous dans l'état le plus parfait. — 2° Parce qu'il ne convenait pas qu'apparaisse en lui une diminution physique, pas plus que de la maladie, nous l'avons dit plus haut. — 3° Pour montrer en lui par avance, en mourant et ressuscitant dans sa jeunesse, la nature que posséderont les corps après la résurrection. Comme dit S. Paul (Ep 4, 13) : " Jusqu'à ce que nous soyons tous parvenus à l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu, à l'état d'homme fait, à la mesure de la stature parfaite du Christ. "

Article 10 : Le lieu de la Passion

Objections : 1. Le Christ a souffert dans sa chair d'homme, qui a été conçue de la Vierge Marie à Nazareth et est née à Bethléem. Ce n'était donc pas à Jérusalem, mais à Nazareth ou à Bethléem, que le Christ devait souffrir.

2. La réalité doit correspondre à la figure. Or les sacrifices de l'ancienne loi, qui symbolisaient la Passion, étaient offerts dans le Temple. Il semble donc que le Christ aurait dû souffrir dans le Temple, et non hors des portes de la ville.

3. Le remède doit s'adapter à la maladie. Or Adam n'a pas été enterré à Jérusalem, mais à Hébron, car on lit dans Josué (14, 15 Vg) : " Autrefois le nom d'Hébron était Qiryat-Arba ; Adam était le plus grand des Anaqim. " Il semble donc que le Christ devait souffrir à Hébron, et non à Jérusalem.

En sens contraire, le Seigneur dit en S. Luc (13, 33) : " Il ne convient pas qu'un prophète meure hors de Jérusalem. " Mais le Christ était prophète. Il convenait donc qu'il souffre à Jérusalem.

Réponse : Selon S. Augustin, " le Seigneur a accompli toutes choses aux lieux et temps appropriés " parce que, si tous les temps sont en son pouvoir, il en est de même pour les lieux. C'est pourquoi, de même que le Christ a souffert au temps approprié, il a souffert au lieu qui convenait.

Solutions : 1. Il convenait au plus haut point que le Christ souffre à Jérusalem.

1° Parce que c'était le lieu choisi par Dieu pour qu'on lui offre des sacrifices. Ces sacrifices figuratifs symbolisaient la passion du Christ, sacrifice véritable, selon S. Paul (Ep 5, 2) : " Il s'est livré lui-même comme une victime et une oblation d'agréable odeur. " Selon S. Bède, " tandis qu'approchait l'heure de la passion, le Seigneur voulut s'approcher du lieu de la passion ", c'est-à-dire de Jérusalem, où il arriva six jours avant la Pâque, le sixième jour de la lune, selon la loi, au lieu de son immolation.

2° La vertu de sa passion devant se répandre dans le monde entier, le Christ a voulu souffrir au centre de la terre habitable, à Jérusalem, car il est écrit (Ps 75, 12 Vg) : " Mon Roi dès l'origine a opéré le salut au milieu de la terre ", à Jérusalem, centre du monde.

3° Ce lieu convenait au plus haut point à l'humilité du Christ, lui qui avait choisi le genre de mort le plus honteux, il ne devait pas refuser de souffrir la honte dans un lieu aussi fréquenté. C'est pourquoi S. Léon disait : " Celui qui avait assumé la condition de l'esclave choisit à l'avance Bethléem pour sa naissance, Jérusalem pour sa passion. "

4° Il a voulu mourir à Jérusalem où résidaient les chefs du peuple juif pour montrer qu'ils étaient responsables de l'iniquité commise par ses meurtriers. D'où cette affirmation du livre des Actes (4,27) : " Ils se sont ligués dans cette ville contre ton serviteur Jésus, consacré par ton onction, Hérode et Ponce Pilate, avec les païens et les peuples d'Israël. "

2. Le Christ a souffert non pas dans le Temple ou dans la ville, mais hors des portes, pour trois raisons.

1° Pour que la réalité réponde à la figure. Car le taureau et le bouc, offerts dans le sacrifice le plus solennel pour l'expiation de tout le peuple, étaient brûlés hors du camp, selon la prescription

du Lévitique (16, 27). Aussi lit-on dans l'épître aux Hébreux (13, 17) : " Les animaux dont le sang est porté par le grand prêtre dans le sanctuaire ont leur corps brûlé hors du camp. Et c'est pour cela que Jésus, afin de sanctifier le peuple par son sang, a souffert hors de la porte. "

2° Afin de nous enseigner à quitter la vie du monde. On lit donc au même endroit : " Pour aller au Christ, sortons hors du camp en portant son opprobre. "

3° D'après S. Jean Chrysostome : " Le Seigneur n'a pas voulu souffrir sous un toit ni dans le Temple juif pour empêcher les juifs d'accaparer ce sacrifice du salut en faisant croire qu'il avait été offert seulement pour leur peuple. Aussi a-t-il souffert hors de la ville, hors des remparts, pour vous faire savoir que ce sacrifice a été offert pour tous, puisqu'il est l'oblation de toute la terre, et la purification de tous. "

3. A cette objection, il faut répondre avec S. Jérôme : " Quelqu'un a soutenu que le Calvaire, ou Lieu-du-Crâne, était celui où fut enterré Adam, et aurait été ainsi appelé parce que la tête du premier homme y aurait été ensevelie. Interprétation séduisante, qui flatte l'oreille du peuple, mais qui n'est pas exacte. En effet, c'est en dehors de la ville, hors des portes, que se trouvent les lieux où l'on tranchait la tête des condamnés, et ils ont pris le nom de Lieu-du-Crâne, c'est-à-dire des décapités. C'est là que fut crucifié Jésus pour que, là où précédemment se trouvait le champ des condamnés, se dresse l'étendard du martyr. Quant à Adam, il fut enseveli près d'Hébron, comme on le lit dans le livre de Josué. " Le Christ devait être crucifié dans le terrain commun des condamnés plutôt qu'auprès du tombeau d'Adam, pour montrer que la croix du Christ guérissait non seulement le péché personnel d'Adam, mais aussi le péché du monde entier.

Article 11 : Convenait-il que le Christ soit crucifié avec des bandits ?

Objections : 1. Selon S. Paul (2 Co 6, 14) — " Quel rapport y a-t-il entre la justice et l'iniquité ? " Mais le Christ " a été constitué pour nous justice venant de Dieu " (1 Co 1, 30), tandis que l'iniquité appartient aux bandits.

2. Ce texte (Mt 26, 35) : " Quand il faudrait mourir avec toi, je ne te renierai pas " est ainsi commenté par Origène : " Mourir avec Jésus qui mourait pour tous n'était pas l'affaire des hommes. " Et sur le texte de Luc (22, 33) : " je suis prêt à aller avec toi et en prison et à la mort ", S. Ambroise nous dit : " La passion du Seigneur a des imitateurs, elle n'a pas d'égaux. " Il convenait donc encore moins que le Christ souffre en même temps que des malfaiteurs.

3. On lit dans S. Matthieu (27, 44) : " Les bandits qui étaient en croix avec lui l'insultaient. " Mais S. Luc rapporte que l'un d'eux disait au Christ : " Souviens-toi de moi, Seigneur, quand tu viendras régner. " Il semble donc qu'en plus des bandits qui blasphémaient il y en avait un autre qui ne blasphémait pas. Il semble donc peu exact, de la part des évangélistes, de dire que le Christ a été crucifié avec des malfaiteurs.

En sens contraire, c'est une prophétie d'Isaïe (53, 12) : " Il a été compté parmi les criminels. "

Réponse : Les raisons pour lesquelles le Christ a été crucifié entre deux bandits ne sont pas les mêmes selon qu'on les regarde par rapport à l'intention des juifs, ou par rapport au plan divin.

Par rapport à l'intention des Juifs, S. Jean Chrysostome fait observer : " Ils crucifièrent deux bandits de part et d'autre ", pour lui faire partager leur honte. Mais ce n'est pas ce qui s'est produit. Car on ne parle plus des bandits, tandis que la croix du Christ est honorée partout : les rois, déposant les diadèmes, prennent la croix : sur la pourpre, sur les diadèmes, sur les armes, sur l'autel, dans tout l'univers, brille la croix.

Par rapport au plan divin, le Christ a été crucifié avec des bandits pour trois raisons.

1° D'après S. Jérôme. " de même que pour nous le Christ s'est fait malédiction sur la croix, il a été crucifié comme un criminel entre des criminels pour le salut de tous ".



2° Selon S. Léon. " deux bandits furent crucifiés, l'un à sa droite, l'autre à sa gauche, pour que même le spectacle du gibet montre la séparation qui sera opérée entre tous les hommes au jour du jugement par le Christ ". Et S. Augustin dit aussi : " Si tu fais attention, la croix elle-même est un tribunal ; le juge en effet siégeait au milieu, l'un des voleurs qui a cru a été libéré, l'autre qui a outragé le Seigneur a été condamné. Il manifestait déjà ce qu'il ferait un jour à l'égard des vivants et des morts en plaçant les uns à sa droite et les autres à sa gauche. " 3° Selon S. Hilaire, " à sa droite et à sa gauche sont crucifiés deux bandits qui montrent que la totalité du genre humain est appelée au mystère de la passion du Seigneur. Le partage des fidèles et des infidèles se fait entre la droite et la gauche ; aussi le bandit placé à droite est-il sauvé par la justification de la foi ".

4° Selon S. Bède, " les bandits crucifiés avec le Seigneur représentent ceux qui sous la foi et la confession du Christ subissent le combat du martyr ou embrassent une forme de vie plus austère. Ceux qui agissent pour la gloire éternelle sont figurés par le bandit de droite ; mais ceux qui agissent pour recevoir la louange des hommes imitent le bandit de gauche dans son esprit et dans ses actes ".

Solutions : 1. Le Christ n'était pas tenu à la mort comme à un dû, mais il a subi la mort volontairement afin de vaincre la mort par sa puissance. De même il n'avait pas mérité d'être placé avec les bandits, mais il a voulu être compté avec des gens iniques afin de détruire l'iniquité par sa puissance. Aussi S. Jean Chrysostome dit-il : " Convertir le bandit sur la croix et l'introduire en paradis, ce ne fut pas une œuvre moins grande que de briser les rochers. "

2. Il ne convenait pas que d'autres souffrent avec le Christ pour la même cause, ce qui fait dire à Origène : " Tous étaient pécheurs et tous avaient besoin qu'un autre meure pour eux, mais non eux pour les autres. "

3. D'après S. Augustin, " nous pouvons entendre que Matthieu a employé le pluriel pour le singulier, quand il a dit : "les bandits l'insultaient" ".

Selon S. Jérôme " tous deux ont blasphémé d'abord, puis, à la vue des miracles, l'un d'eux se mit à croire ".

Article 12 : La passion du Christ doit-elle être attribuée à sa divinité ?

Objections : 1. S. Paul a dit (1 Co 2, 8) : " S'ils l'avaient connu, jamais ils n'auraient crucifié le Seigneur de gloire. " Mais le Seigneur de gloire c'est le Christ selon sa divinité. La passion du Christ doit donc lui être attribuée selon sa divinité.

2. Le principe du salut du genre humain appartient à la divinité selon le Psaume (37, 39) : " Le salut des justes vient du Seigneur. " Si la passion du Christ ne se rattachait pas à sa divinité, il semblerait donc qu'elle ne pouvait pas être fructueuse pour nous.

3. Les juifs ont été punis pour le péché d'avoir tué le Christ, comme les meurtriers de Dieu lui-même, ce que montre la grandeur du châtement. Or cela ne serait pas si la passion du Christ n'avait pas atteint sa divinité.

En sens contraire, S. Athanase écrit : " Le Verbe, demeurant Dieu par nature, est impassible. " Mais ce qui est impassible ne peut souffrir. Donc la passion du Christ ne se rattachait pas à sa divinité.

Réponse : Nous l'avons dit, l'union de la nature humaine et de la nature divine s'est faite dans la personne, l'hypostase et le suppôt, mais les natures sont restées distinctes. Aussi, bien que l'hypostase ou la personne soit la même pour la nature divine et la nature humaine, les propriétés de chaque nature sont demeurées sauvées. Et c'est pourquoi, d'après ce que nous avons établi plus haut, il faut attribuer la passion au suppôt de la nature divine, non pas en raison de cette nature qui est impassible, mais en raison de la nature humaine. C'est pourquoi on lit dans une lettre de

S. Cyrille : " Si quelqu'un refuse de confesser que le Verbe de Dieu a souffert et a été crucifié dans sa chair, qu'il soit anathème ! " La passion du Christ appartient donc au suppôt de la nature divine, en raison de la nature passible qu'il a assumée, non en raison de la nature divine, qui est impassible.

Solutions : 1. On dit que le Seigneur de gloire a été crucifié, non en tant qu'il est Seigneur de gloire, mais en tant qu'il était un homme passible.

2. On lit dans un sermon du concile d'Éphèse : " La mort du Christ, parce qu'elle était celle de Dieu " par l'union dans la personne, " a détruit la mort, parce que celui qui souffrait était Dieu et homme. Car ce n'est pas la nature de Dieu, mais la nature humaine, qui a été blessée, et les souffrances ne lui ont apporté aucun changement ".

3. Le même sermon ajoute : " Les juifs n'ont pas crucifié seulement un homme. C'est à Dieu même qu'ils se sont attaqués. Supposez un prince qui donne des instructions orales, et les consigne dans des lettres qu'il envoie à ses villes. Si un rebelle déchire la lettre, il sera condamné à mort non pour avoir déchiré du papier, mais pour avoir déchiré la parole impériale. Les juifs ne doivent donc pas se croire en sécurité comme s'ils n'avaient crucifié qu'un homme. Ce qu'ils voyaient, c'était comme le papier, mais ce qui y était caché, c'était le Verbe, la parole impériale, née de la nature divine, non proféré par la langue. "

#### **QUESTION 47 : LA CAUSE EFFICIENTE DE LA PASSION**

1. Le Christ a-t-il été mis à mort par autrui ou par lui-même ? — 2. Pour quel motif s'est-il livré à la Passion ? — 3. Est-ce le Père qui l'a livré à la Passion ? — 4. Convenait-il qu'il souffre par la main des païens, ou plutôt des Juifs ? — 5. Ses meurtriers l'ont-ils connu ? — 6. Le péché de ses meurtriers.

Article 1 : Le Christ a-t-il été mis à mort par autrui ou par lui-même ?

Objections : 1. Le Christ lui-même dit (Jn 10, 18) : " Personne ne me prend ma vie, c'est moi qui la donne. " Le Christ n'a donc pas été mis à mort par d'autres, mais par lui-même.

2. Ceux qui sont mis à mort par d'autres s'éteignent peu à peu par l'affaiblissement de leur nature ; cela se remarque surtout chez les crucifiés car, selon S. Augustin ils " étaient torturés par une longue agonie ". Mais ce ne fut pas le cas du Christ car " poussant un grand cri, il expira " (Mt 27, 50). Le Christ n'a donc pas été mis à mort par d'autres, mais par lui-même.

3. Être mis à mort, c'est mourir d'une mort violente et par suite, ce qui est violent s'opposant à ce qui est volontaire, mourir d'une mort subie contre son gré. Or, S. Augustin le fait observer, " l'esprit du Christ n'a pas quitté sa chair malgré lui, mais parce qu'il le voulut, quand il le voulut, et comme il le voulut ". C'est donc par lui-même et non par autrui que le Christ a été mis à mort. En sens contraire, le Christ annonçait en parlant de lui-même (Lc 18, 33) : " Après l'avoir flagellé, ils le tueront. "

Réponse : Il y a deux manières d'être cause d'un effet.

1° En agissant directement pour cela. C'est de cette manière que les persécuteurs du Christ l'ont mis à mort ; car ils lui ont fait subir les traitements qui devaient amener la mort, avec l'intention de la lui donner. Et la mort qui s'en est suivie a été réellement produite par cette cause.

2° Indirectement, en n'empêchant pas cet effet ; par exemple on dira qu'on mouille quelqu'un en ne fermant pas la fenêtre par laquelle entre la pluie. En ce sens, le Chr s'écarté de son propre corps les coups qui lui étaient portés, mais a voulu que sa nature corporelle succombe sous ces coups, on peut dire que le Christ a donné sa vie ou qu'il est mort volontairement.

Solutions : 1. " Personne ne prend ma vie ", dit le Christ ; entendez : " sans que j'y consente ", car prendre, au sens propre du mot, c'est enlever quelque chose à quelqu'un contre son gré et sans qu'il puisse résister.

2. Pour montrer que la passion qu'il subissait par violence ne lui arrachait pas son âme, le Christ a gardé sa nature corporelle dans toute sa force ; aussi, à ses derniers instants, a-t-il poussé un grand cri ; c'est là un des miracles de sa mort. D'où la parole de Marc (15, 39) : " Le centurion qui se tenait en face, voyant qu'il avait expiré en criant ainsi, déclara : "Vraiment cet homme était le Fils de Dieu !" "

Il y eut encore ceci d'admirable dans la mort du Christ, qu'il mourut plus rapidement que les hommes soumis au même supplice. On lit dans S. Jean (19, 32) qu'on " brisa les jambes " de ceux qui étaient crucifiés avec le Christ " pour hâter leur mort " : mais " lorsqu'ils vinrent à Jésus, ils virent qu'il était déjà mort et ils ne lui rompirent pas les jambes ". D'après S. Marc (15, 44), " Pilate s'étonna qu'il fût déjà mort ". De même que, par sa volonté, sa nature corporelle avait été gardée dans toute sa vigueur jusqu'à la fin, de même c'est lorsqu'il le voulut qu'il céda aux coups qu'on lui avait portés.

3. En mourant le Christ, tout à la fois, a subi la violence et est mort volontairement, puisque la violence faite à son corps n'a pu dominer celui-ci que dans la mesure où il l'a voulu lui-même.

Article 2 : Pour quel motif le Christ s'est-il livré à la Passion ?

Objections : 1. L'obéissance répond au précepte. Or aucun texte ne nous dit que le Christ ait reçu le précepte de souffrir.

2. On ne fait par obéissance que ce que l'on accomplit sous la contrainte d'un précepte. Or le Christ n'a pas souffert par contrainte mais volontairement.

3. La charité est une vertu supérieure à l'obéissance. Mais il est écrit que le Christ a souffert par charité (Ep 5, 2) : " Vivez dans l'amour, de même que le Christ nous a aimés et s'est livré lui-même pour nous. " La passion du Christ doit donc être attribuée à la charité plus qu'à l'obéissance.

En sens contraire, il est écrit (Ph 2, 8) " Il s'est fait obéissant à son Père jusqu'à la mort. "

Réponse : Il est de la plus haute convenance que le Christ ait souffert par obéissance.

1° Parce que cela convenait à la justification des hommes : " De même que par la désobéissance d'un seul, beaucoup ont été constitués pécheurs, de même aussi, par l'obéissance d'un seul, beaucoup sont constitués justes " (Rm 5, 19).

2° Cela convenait à la réconciliation de Dieu avec les hommes. " Nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils " (Rm 5, 10), c'est-à-dire en tant que la mort du Christ fut elle-même un sacrifice très agréable à Dieu : " Il s'est livré lui-même à Dieu pour nous en oblation et en sacrifice d'agréable odeur " (Ep 5, 2). Or l'obéissance est préférée à tous les sacrifices d'après l'Écriture (1 S 15, 22) : " L'obéissance vaut mieux que les sacrifices. " Aussi convenait-il que le sacrifice de la passion du Christ eût sa source dans l'obéissance.

3° Cela convenait à la victoire par laquelle il triompha de la mort et de l'auteur de la mort. Car un soldat ne peut vaincre s'il n'obéit à son chef. Et ainsi l'homme Christ a obtenu la victoire en obéissant à Dieu : " L'homme obéissant remportera la victoire " (Pr 21, 28 Vg).

Solutions : 1. Le Christ avait reçu de son Père le précepte de souffrir. On lit en effet en S. Jean (10, 18) : " J'ai le pouvoir de donner ma vie, et le pouvoir de la reprendre, tel est le commandement que j'ai reçu de mon Père. "

S. Jean Chrysostome explique : " Ce n'est pas qu'il ait dû entendre ce commandement et qu'il ait eu besoin de l'apprendre, mais il a montré qu'il agissait volontairement, et il a détruit tout soupçon d'opposition à son Père. "

Cependant, parce que la foi ancienne a atteint son terme avec la mort du Christ, puisqu'il a dit lui-même en mourant (Jn 19, 30) : " Tout est consommé ", on peut comprendre que par sa passion le Christ a accompli tous les préceptes de la loi ancienne. Les préceptes moraux fondés sur le précepte de la charité, il les a accomplis en tant qu'il a souffert par amour pour son Père, d'après sa parole en S. Jean (14, 31) : " Pour que le monde sache que j'aime mon Père, et que j'agis comme mon Père me l'a ordonné, levez-vous, sortons d'ici " pour aller au lieu de la Passion ; et il a souffert également par amour du prochain, selon S. Paul (Ga 2, 20) " Il m'a aimé et s'est livré pour moi ".

Quant aux préceptes cérémoniels de la loi, qui sont surtout ordonnés aux sacrifices et aux oblations, il les a accomplis par sa passion, en tant que tous les anciens sacrifices étaient des figures de ce vrai sacrifice que le Christ a offert en mourant pour nous. Aussi est-il écrit (Col 2, 16) : " Que personne ne vous critique sur la nourriture et la boisson, ou à cause des jours de fête ou des néoménies, qui ne sont que l'ombre des choses à venir, tandis que la réalité, c'est le corps du Christ ", en ce sens que le Christ leur est comparé comme le corps à l'ombre.

Quant aux préceptes judiciaires de la loi, qui ont surtout pour but de satisfaire aux dommages subis, le Christ les a aussi accomplis par sa passion ; car, selon le Psaume (69, 5), " ce qu'il n'a pas pris, il l'a rendu ", permettant qu'on le cloue au bois à cause du fruit que l'homme avait dérobé à l'arbre du paradis, contre le commandement de Dieu.

2. L'obéissance implique une contrainte à l'égard de ce qui est prescrit ; mais elle suppose aussi l'acceptation volontaire à l'égard de l'accomplissement du précepte. Et telle fut l'obéissance du Christ. La passion et la mort, considérées en elles-mêmes, étaient opposées à sa volonté naturelle ; cependant il a voulu accomplir sur ce point la volonté de Dieu d'après le Psaume (40, 9) : " Faire ta volonté, mon Dieu, je l'ai voulu ", ce qui lui a fait dire (Mt 26, 42) : " Si cette coupe ne peut passer loin de moi sans que je la boive, que ta volonté soit faite. "

3. Que le Christ ait souffert par charité et par obéissance, c'est pour une seule et même raison : il a accompli les préceptes de la charité par obéissance, et il a été obéissant par amour pour le Père lui donnait ces préceptes.

Article 3 : Est-ce le Père qui a livré le Christ à la Passion ?

Objections : 1. Il semble inique et cruel qu'un innocent soit livré à la passion et à la mort. Or " Dieu est fidèle et sans aucune iniquité " (Dt 32, 4). Donc il n'a pas livré le Christ innocent à la passion et à la mort.

2. On n'est pas livré à la mort par soi-même en même temps que par un autre. Or le Christ s'est livré lui-même pour nous selon Isaïe (53, 12) : " Il s'est livré à la mort. " Donc il ne semble pas que Dieu le Père l'ait livré.

3. Judas est incriminé d'avoir livré le Christ aux Juifs, selon cette parole rapportée par S. Jean (6, 70) : " L'un de vous est un démon. " Jésus parlait de Judas qui devait le livrer. " De même encore les Juifs sont incriminés de l'avoir livré à Pilate, qui disait lui-même (Jn 18, 35) : " Ta nation et tes grands prêtres t'ont livré à moi. " Pilate aussi " le livra pour qu'il soit crucifié " ( Jn 19, 16). Or, dit S. Paul (2 Co 6, 14), " il n'y a aucun rapport entre la justice et l'iniquité ". Il semble donc que Dieu le Père n'a pas livré le Christ à la passion.

En sens contraire, il est écrit (Rm 8, 32) : " Dieu n'a pas épargné son Fils unique, mais il l'a livré pour nous tous. "

Réponse : Nous l'avons montré à l'article précédent : le Christ a souffert volontairement, par obéissance à son Père. Aussi Dieu le Père a-t-il livré le Christ à la passion de trois façons.

1° Selon sa volonté éternelle, il a ordonné par avance la passion du Christ à la libération du genre humain, selon cette prophétie d'Isaïe (53, 6) : " Le Seigneur a fait retomber sur lui l'iniquité de nous tous. " Et il ajoute : " Le Seigneur a voulu le broyer par la souffrance. "

2° Il lui a inspiré la volonté de souffrir pour nous, en infusant en lui la charité. Aussi Isaïe ajoutait-il " Il s'est livré en sacrifice parce qu'il l'a voulu. " 3° Il ne l'a pas mis à l'abri de la passion, mais il l'a abandonné à ses persécuteurs. C'est pourquoi il est écrit (Mt 27, 46) que, sur la croix, le Christ disait : " Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? " Parce que, remarque S. Augustin Dieu a abandonné le Christ à ses persécuteurs.

Solutions : 1. Il est impie et cruel de livrer un homme innocent à la passion et à la mort contre sa volonté. Ce n'est pas ainsi que le Père a livré le Christ, mais en lui inspirant la volonté de souffrir pour nous. Par là on constate tout d'abord la sévérité de Dieu qui n'a pas voulu remettre le péché sans châtement, ce que souligne l'Apôtre (Rm 8, 32) : " Il n'a pas épargné son propre Fils " ; et sa bonté en ce que l'homme ne pouvant pas satisfaire en souffrant n'importe quel châtement, il lui a donné quelqu'un qui satisferait pour lui, ce que l'Apôtre a souligné ainsi : " Il l'a livré pour nous tous. " Et il dit (Rm 3, 25) : " Lui dont Dieu a fait notre propitiation par son sang. "

2. En tant que Dieu, le Christ s'est livré lui-même à la mort par le même vouloir et la même action par lesquels le Père le livra. Mais en tant qu'homme, le Christ s'est livré lui-même, par un vouloir que son Père inspirait. Il n'y a donc aucune opposition en ce que le Père a livré le Christ, et que celui-ci s'est livré lui-même.

3. La même action se juge diversement, en bien ou en mal, suivant la racine dont elle procède. En effet, le Père a livré le Christ et le Christ s'est livré lui-même, par amour, et on les en loue. Mais Judas a livré le Christ par cupidité, les Juifs par envie, Pilate par crainte ambitieuse envers César, et c'est pourquoi on les blâme.

Article 4 : Convenait-il que le Christ souffre de la part des païens ?

Objections : 1. Par la mort du Christ, les hommes devaient être libérés du péché, et il paraissait convenable que très peu d'entre eux commettent le péché de le faire mourir. Or les Juifs ont commis le péché, car c'est à eux que l'on attribue cette parole (Mt 21, 38) : " Voici l'héritier, venez, tuons-le. " Donc il aurait été convenable que dans le péché du meurtre du Christ, les païens n'aient pas été impliqués.

2. La vérité doit correspondre à la figure. Or les sacrifices figuratifs de l'ancienne loi n'étaient pas offerts par les païens, mais par les Juifs. Donc la passion du Christ qui était le sacrifice véritable, n'aurait pas dû non plus être accompli par les païens.

3. D'après S. Jean (5, 18), " les Juifs cherchaient à faire périr Jésus non seulement parce qu'il violait le sabbat, mais aussi parce qu'il appelait Dieu son Père, se faisant ainsi l'égal de Dieu ". Mais cela paraissait s'opposer seulement à la loi des Juifs. Du reste eux-mêmes le disaient (Jn 19, 7) : " Selon notre loi il doit mourir, parce qu'il s'est fait Fils de Dieu. " Il aurait donc été convenable que le Christ ait dû souffrir non de la part des païens, mais de celle des Juifs, et il semble que ceux-ci ont menti en disant : " Il ne nous est pas permis de mettre à mort quelqu'un " (Jn 18, 31) puisque beaucoup de péchés étaient punis de mort selon la loi, comme on le voit dans le Lévitique (20, 31).

En sens contraire, il y a cette parole du Seigneur lui-même (Mt 20, 19) : " Ils le livreront aux païens pour qu'il soit bafoué, flagellé et crucifié. "

Réponse : Les circonstances mêmes de la passion du Christ ont préfiguré l'effet de celle-ci. D'abord, elle a eu un effet salutaire sur les Juifs, dont beaucoup furent baptisés, d'après les Actes (2, 41 et 4, 42), dans la mort du Christ. Mais ensuite, par la prédication des Juifs, l'effet de la passion du Christ est passé aux païens. Et c'est pourquoi il convenait que le Christ commence à

souffrir de la part des Juifs, et ensuite, les juifs le livrant aux païens, que sa passion soit achevée par ceux-ci.

Solutions : 1. Afin de montrer l'abondance de sa charité, à cause de laquelle il souffrait, le Christ en croix a imploré le pardon de ses persécuteurs ; et c'est pour que le fruit de cette prière parvienne aux Juifs et aux païens que le Christ a voulu souffrir de la part des uns et des autres.

2. La passion du Christ a été l'oblation d'un sacrifice en tant que, de son plein gré, il a subi la mort par amour. Mais en tant que le Christ a souffert de la part de ses persécuteurs, ce ne fut pas un sacrifice mais un péché infiniment grave.

3. Comme dit S. Augustin : " Les Juifs en disant : "Il ne nous est pas permis de mettre à mort quelqu'un", veulent dire que cela ne leur est pas permis à cause de la sainteté de la fête dont ils avaient commencé la célébration. " Ou bien ils parlaient ainsi, d'après Chrysostome, parce qu'ils voulaient le mettre à mort non comme transgressent de la loi, mais comme ennemi public, parce qu'il s'était fait roi, ce dont il ne leur appartenait pas de juger. Ou bien parce qu'ils n'avaient pas le droit de crucifier, ce qu'ils désiraient, mais de lapider, ce qu'ils ont fait pour S. Étienne.

La meilleure réponse est que les Romains, dont ils étaient les sujets, leur avaient enlevé le pouvoir de mettre à mort.

Article 5 : Les meurtriers du Christ l'ont-ils connu ?

Objections : 1. D'après S. Matthieu (21, 38) " Les vigneron, en le voyant, dirent entre eux "Voici l'héritier, venez, tuons-le. " " S. Jérôme commente : " Par ces paroles, le Seigneur prouve clairement que les chefs des juifs ont crucifié le Fils de Dieu non par ignorance, mais par envie. Car ils ont compris qu'il est celui à qui le Père avait dit par le prophète (Ps 2, 8) : "Demande-moi et je te donnerai les nations en héritage. " " Il semble donc qu'ils ont connu qu'il était le Christ, ou le Fils de Dieu.

2. Le Seigneur dit (Jn 15, 24) : " Maintenant ils ont vu, et ils nous haïssent, moi et mon Père. " Or, ce qu'on voit, on le connaît clairement. Donc, les Juifs connaissant le Christ, c'est par haine qu'ils lui ont infligé la passion.

3. On lit dans un sermon du concile d'Éphèse " Celui qui déchire une lettre impériale est traité comme s'il déchirait la parole de l'empereur et condamné à mort. Ainsi le juif qui a crucifié celui qu'il voyait sera châtié comme s'il avait osé s'attaquer au Dieu Verbe lui-même. " Il n'en serait pas ainsi s'ils n'avaient pas su qu'il était le Fils de Dieu, parce que leur ignorance les aurait excusés. Il apparaît donc que les Juifs qui ont crucifié le Christ ont su qu'il est le Fils de Dieu.

En sens contraire, il y a la parole de S. Paul (1 Co 2, 8) : " S'ils l'avaient connu, jamais ils n'auraient crucifié le Seigneur de gloire ", et celle-ci de S. Pierre aux Juifs (Ac 3, 17) : " je sais que vous avez agi par ignorance, comme vos chefs " et le Seigneur sur la croix demande (Lc 23, 34) : " Père, pardonne-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font. "

Réponse : Chez les Juifs, il y avait les grands et les petits.

Les grands, qui étaient leurs chefs, comme dit un auteur ont su " qu'il était le Messie promis dans la loi ; car ils voyaient en lui tous les signes annoncés par les prophètes ; mais ils ignoraient le mystère de sa divinité ". Et c'est pourquoi S. Paul dit : " S'ils l'avaient connu, jamais ils n'auraient crucifié le Seigneur de gloire. "

Il faut cependant remarquer que leur ignorance n'excusait pas leur crime, puisque c'était en quelque manière une ignorance volontaire. En effet, ils voyaient les signes évidents de sa divinité ; mais par haine et jalousie, ils les prenaient en mauvaise part, et ils refusèrent de croire aux paroles par lesquelles il se révélait comme le Fils de Dieu. Aussi dit-il lui-même à leur sujet (Jn 15, 22) : " Si je n'étais pas venu, et si je ne leur avais pas parlé, ils n'auraient pas de péché ; mais maintenant ils n'ont pas d'excuse à leur péché. " Et il ajoute : " Si je n'avais fait parmi eux

les œuvres que personne d'autre n'a faites, ils n'auraient pas de péché. " On peut donc leur appliquer ce texte (Job 21, 14) : " Ils ont dit à Dieu : "Éloigne-toi de nous, nous ne voulons pas connaître tes chemins". "

Quant aux petits, c'est-à-dire les gens du peuple, qui ne connaissaient pas les mystères de l'Écriture, ils ne connurent pleinement ni qu'il était le Messie, ni qu'il était le Fils de Dieu. Car bien que quelques-uns aient cru en lui, la multitude n'a pas cru. Parfois elle se demanda si Jésus n'était pas le Messie, à cause de ses nombreux miracles et de l'autorité de son enseignement, comme on le voit chez S. Jean (7, 31). Mais ces gens furent ensuite trompés par leurs chefs au point qu'ils ne croyaient plus ni qu'il soit le Fils de Dieu ni qu'il soit le Messie. Aussi Pierre leur dit-il : " je sais que vous avez agi par ignorance, comme vos chefs " ; c'est-à-dire que ceux-ci les avaient trompés.

Solutions : 1. Ces paroles sont attribuées aux vigneron, qui symbolisent les dirigeants du peuple. Et ceux-ci savaient bien qu'il était l'héritier, le connaissant comme le Messie promis dans la loi.

Mais cette réponse semble contredite par les paroles du Psaume (2) : " Demande-moi, et je te donnerai les nations en héritage ", adressées au même personnage que celles-ci : " Tu es mon Fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré. " Donc, s'ils avaient su que c'est à Jésus qu'étaient adressés ces mots : " Demande-moi. . . " ils devaient par suite savoir qu'il était le Fils de Dieu. Chrysostome dit aussi à cet endroit : " Ils savaient qu'il était le Fils de Dieu. " Et sur la parole : " Car ils ne savent pas ce qu'ils font ", Bède précise : " Il faut croire qu'il ne prie pas pour ceux qui ont compris qu'il était le Fils de Dieu, mais qui ont préféré le crucifier plutôt que le confesser. "

2. Avant de dire ces paroles, Jésus avait dit " Si je n'avais pas fait parmi eux les œuvres que personne d'autre n'a faites, ils n'auraient pas de péché. " Et il dit ensuite : " Mais maintenant ils ont vu, et ils ont haï moi et mon Père. " Cela montre que, voyant les œuvres admirables du Christ, ce fut par haine qu'ils ne le reconnurent pas comme le Fils de Dieu.

3. L'ignorance volontaire n'excuse pas la faute, mais l'aggrave plutôt ; car elle prouve que l'on veut si violemment accomplir le péché que l'on préfère demeurer dans l'ignorance pour ne pas éviter le péché, et c'est pourquoi les Juifs ont péché comme ayant crucifié le Christ non seulement comme homme, mais comme Dieu.

Article 6 : Le péché des meurtriers du Christ

Objections : 1. Le péché qui a une excuse n'est pas le plus grave. Or le Seigneur lui-même a excusé le péché de ceux qui l'ont crucifié, en disant : " Père, pardonne-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font. "

2. Le Seigneur a dit à Pilate (Jn 19, 11) : " Celui qui m'a livré à toi a commis un péché plus grand. " Or Pilate a fait crucifier Jésus par ses subordonnés. Il apparaît donc que le péché de Judas qui l'a livré était plus grand que celui des exécuteurs.

3. Selon le Philosophe, " personne ne souffre d'injustice, s'il y consent ", et comme il le dit au même endroit, " si nul ne souffre une injustice, nul ne la commet ". Donc on ne commet pas d'injustice contre celui qui est consentant. Or on a vu que le Christ a souffert volontairement. Donc les bourreaux du Christ n'ont rien fait d'injuste, et ainsi leur péché n'est pas le plus grave.

En sens contraire, sur le texte de S. Matthieu (23, 32) : " Et vous, vous dépassez la mesure de vos pères ", il y a ce commentaire de S. Jean Chrysostome : " En vérité, ils ont dépassé la mesure de leurs pères. Car ceux-là tuaient des hommes, et eux ils ont crucifié Dieu. "

Réponse : Nous l'avons dit à l'article précédent, les chefs des Juifs ont connu le Christ, et s'il y a eu chez eux de l'ignorance, elle fut volontaire et ne peut les excuser. C'est pourquoi leur péché fut le plus grave, que l'on considère le genre de leur péché ou la malice de leur volonté.

Quant aux " petits ", aux gens du peuple, ils ont péché très gravement, si l'on regarde le genre de leur péché, mais celui-ci est atténué quelque peu à cause de leur ignorance. Aussi sur la parole : " Ils ne savent pas ce qu'ils font ", Bède nous dit-il : " Le Christ prie pour ceux qui ne savaient pas ce qu'ils faisaient, ayant le zèle de Dieu, mais dépourvus de connaissance. "

Beaucoup plus excusable fut le péché des païens qui l'ont crucifié de leurs mains, parce qu'ils n'avaient pas la science de la loi.

Solutions : 1. Cette excuse du Seigneur ne vise pas les chefs des Juifs, nous venons de le montrer, mais les petites gens du peuple.

2. Judas a livré le Christ non à Pilate mais aux chefs des prêtres, qui le livrèrent à Pilate selon cette parole (Jn 18, 35) : " Ta nation et tes grands prêtres t'ont livré à moi. " Cependant le péché de tous ces gens fut plus grave que celui de Pilate qui tua le Christ par peur de César ; et il fut plus grand que celui des soldats qui crucifièrent le Christ sur l'ordre de leurs chefs, non par cupidité comme Judas, ni par envie et par haine comme les chefs des prêtres.

3. Le Christ a voulu sa passion, c'est vrai, comme Dieu l'a voulue, mais il n'a pas voulu l'action inique des Juifs. Et c'est pourquoi les meurtriers du Christ ne sont pas excusés d'injustice. Et pourtant celui qui met à mort un homme ne fait pas tort seulement à cet homme, mais aussi à Dieu et à la société, comme du reste celui qui se tue, selon le Philosophe. Aussi

David condamna-t-il à mort celui qui n'avait pas craint de porter la main sur le Messie du Seigneur afin de le tuer, quoique celui-ci l'eût demandé (2 S 1, 6).

Il faut maintenant étudier les effets de la passion du Christ. D'abord le mode de son efficacité (Q. 48). Ensuite ses effets proprement dits (Q. 49).

#### **QUESTION 48 : LA MANIÈRE DONT LA PASSION DU CHRIST A PRODUIT SES EFFETS**

1. La passion du Christ a-t-elle causé notre salut par mode de mérite ? — 2. Par mode de satisfaction ? — 3. Par mode de sacrifice ? — 4. Par mode de rachat ? — 5. Est-il propre au Christ d'être le Rédempteur ? — 6. A-t-il produit les effets de notre salut par mode d'efficacité ?  
Article 1 : La passion du Christ a-t-elle causé notre salut par mode de mérite ?

Objections : 1. Les principes des passions que l'on souffre ne sont pas en nous. Or, on ne reçoit du mérite ou de la louange que pour ce dont le principe est en nous. Donc la passion du Christ n'a rien opéré par mode de mérite.

2. Le Christ a mérité pour lui et pour nous dès le début de sa conception, on l'a vu plus haut. Or il est superflu de mériter de nouveau ce qu'on a déjà mérité auparavant.

3. La racine du mérite est la charité. Or la charité du Christ n'a pas progressé davantage pendant sa passion qu'auparavant. Il n'a donc pas plus mérité notre salut en souffrant qu'il ne l'avait mérité auparavant.

En sens contraire, sur ce texte (Ph 2, 9) " C'est pourquoi Dieu l'a exalté. . . ", S. Augustin écrit : " L'humilité de la passion est ce qui mérite la gloire. La gloire est la récompense de l'humilité. " Or le Christ a été glorifié en lui-même et aussi dans ses fidèles, comme il le dit lui-même (Jn 17, 10). Donc il apparaît que lui-même a mérité le salut de ses fidèles.

Réponse : Nous l'avons dit précédemment, le Christ a reçu la grâce non seulement à titre individuel, mais aussi comme tête de l'Église, de telle façon que sa grâce rejaillisse de lui sur ses membres. Voilà pourquoi les actions du Christ ont pour ses membres aussi bien que pour lui les mêmes effets que les actions d'un homme en état de grâce en ont pour lui-même. Or, il est évident que tout homme en état de grâce qui souffre pour la justice mérite par le fait même le



salut pour lui, d'après cette parole en S. Matthieu : " Heureux ceux qui souffrent persécution pour la justice. " Il s'ensuit que le Christ par sa passion a mérité le salut non seulement pour lui, mais aussi pour tous ses membres.

Solutions : 1. La passion, en tant que telle, n'est pas méritoire, car elle a son principe à l'extérieur. Mais en tant qu'on la supporte volontairement, elle a son principe à l'intérieur, et sous ce rapport elle est méritoire.

2. Dès le début de sa conception le Christ nous a mérité le salut éternel, mais, de notre part, il y avait certains obstacles qui nous empêchaient d'obtenir l'effet des mérites acquis précédemment ; aussi, pour écarter ces obstacles, a-t-il fallu que le Christ souffre, comme on l'a dit plus haut.

3. La passion du Christ a eu un effet que n'avaient pas produit ses mérites antérieurs, non pas en raison d'une plus grande charité, mais en raison du genre d'action qui convenait à cet effet, comme on l'a vu quand on a indiqué les motifs de la passion du Christ.

Article 2 : La passion du Christ a-t-elle causé notre salut par mode de satisfaction ?

Objections : 1. Celui qui a péché est celui qui doit satisfaire, comme c'est évident pour les autres parties de la pénitence ; car c'est à celui qui a péché qu'il appartient de se repentir et de se confesser. Mais le Christ, selon S. Pierre (1 P 2, 22) " n'a pas commis de péché ". Il n'a donc pas satisfait par sa propre passion.

2. On n'opère aucune satisfaction en commettant une plus grande offense. Or la plus grande offense fut commise dans la passion du Christ, puisque ceux qui l'ont tué ont commis le plus grave des péchés, comme on l'a vu plus haut. Il semble donc que l'on ne pouvait fournir de satisfaction à Dieu par la passion du Christ.

3. Toute satisfaction implique une certaine égalité avec la faute, puisque c'est un acte de justice. Or la passion du Christ ne peut égaler tous les péchés du genre humain. Le Christ, en effet, n'a pas souffert selon sa divinité, mais " selon sa chair ", dit S. Pierre (1 P 4, 1). Et l'âme, qui est le siège du péché, est plus importante que la chair. Le Christ n'a donc pas satisfait pour nos péchés par sa passion.

En sens contraire, on attribue au Christ cette parole du Psaume (69, 5 Vg) : " Ce que je n'ai pas pris, je l'ai rendu. " Or on ne rend pas si l'on ne satisfait pas intégralement. Il apparaît donc que le Christ, en souffrant, a parfaitement satisfait pour nos péchés.

Réponse : On satisfait évidemment pour une offense, si l'on offre à l'offensé ce que celui-ci aime autant ou davantage qu'il n'a détesté l'offense. Or le Christ, en souffrant par charité et par obéissance, a offert à Dieu quelque chose de plus grand que ne l'exigeait la compensation de toutes les offenses du genre humain : 1° à cause de la grandeur de la charité en vertu de laquelle il souffrait ; 2° à cause de la dignité de la vie qu'il donnait comme satisfaction, parce que c'était la vie de celui qui était Dieu et homme ; 3° à cause de l'universalité de ses souffrances et de l'acuité de sa douleur, nous l'avons dit plus haut. Et c'est pourquoi la passion du Christ a été une satisfaction non seulement suffisante, mais surabondante pour les péchés du genre humain, selon S. Jean (1 Jn 2, 2) : " Il est lui-même propitiation pour nos péchés, non seulement pour les nôtres, mais pour ceux du monde entier ".

Solutions : 1. La tête et les membres forment comme une seule personne mystique ; aussi la satisfaction du Christ s'étend-elle à tous les fidèles, comme à ses membres. De plus, en tant que deux hommes sont unis dans la charité, l'un d'eux peut aussi satisfaire pour l'autre, nous le dirons plus loin.

2. La charité du Christ souffrant a surpassé la malice de ceux qui l'ont crucifié ; aussi la satisfaction offerte par le Christ dans sa passion a-t-elle été plus grande que l'offense que ses

meurtriers ont commise en le tuant. C'est au point que la passion du Christ a été une satisfaction suffisante et même surabondante pour les péchés de ses meurtriers.

3. La dignité de la chair du Christ n'est pas à estimer seulement d'après la nature de cette chair, mais aussi d'après la personne qui l'a prise. En tant qu'elle était la chair de Dieu elle possédait une dignité infinie.

Article 3 : La passion du Christ a-t-elle causé notre salut par mode de sacrifice ?

Objections : 1. La réalité doit correspondre à la figure. Or, dans les sacrifices de l'ancienne loi, qui étaient des figures du Christ, on n'offrait jamais de chair humaine. Au contraire, les sacrifices humains étaient tenus pour abominables selon ce texte du Psaume (106, 38) : " Ils ont répandu le sang innocent, le sang de leurs fils et de leurs filles, qu'ils ont immolés aux idoles de Canaan. " Il semble donc que la passion du Christ n'est pas un sacrifice.

2. " Le sacrifice visible, dit S. Augustin est le sacrement, c'est-à-dire le signe sacré du sacrifice invisible. " Or la passion du Christ n'est pas un signe, elle est plutôt symbolisée par d'autres signes.

3. Offrir un sacrifice, c'est faire du sacré, comme le mot même de sacrifice le montre. Or ceux qui ont tué le Christ n'ont pas fait quelque chose de sacré, mais ont agi avec une grande méchanceté. La passion du Christ fut donc un maléfice, un crime, plutôt qu'un sacrifice.

En sens contraire, il y a ce texte de S. Paul (Ep 5, 2) : " Il s'est livré lui-même à Dieu pour nous en oblation et en sacrifice d'agréable odeur. "

Réponse : Le sacrifice, au sens propre, désigne ce que l'on offre à Dieu pour lui rendre l'honneur qui lui est dû, en vue de l'apaiser. De là vient cette définition de S. Augustin : " Le vrai sacrifice est toute œuvre qui contribue à nous unir à Dieu dans une sainte société, c'est-à-dire rapportée à ce bien suprême grâce auquel nous pouvons être véritablement heureux. " Or le Christ " s'est offert lui-même pour nous dans sa passion " ; et cette œuvre : supporter volontairement sa passion, fut souverainement agréable à Dieu, comme provenant de la charité. Il est donc évident que la passion du Christ fut un véritable sacrifice. Et comme S. Augustin le remarque un peu plus loin : " De ce vrai sacrifice les anciens sacrifices des saints étaient les signes multiples et variés, ne figurant que lui sous des formes nombreuses, de même qu'une seule chose se dit en beaucoup de mots pour la faire valoir au maximum et sans ennui. " Il note aussi : " Il y a quatre choses à considérer en tout sacrifice : celui à qui on l'offre, celui qui l'offre, ce qu'on offre, ceux pour qui on l'offre. Or le seul, unique et véritable médiateur, qui nous réconcilie avec Dieu par le sacrifice de paix devait demeurer un avec celui à qui il offrait ce sacrifice, faire un en lui ceux pour qui il l'offrait, être le seul et le même qui offrait, et ce qu'il offrait. "

Solutions : 1. La réalité correspond à la figure dans une certaine mesure, mais non totalement, car la vérité dépasse forcément la figure. Aussi convenait-il que la figure du sacrifice où la chair du Christ est offerte pour nous, n'utilisât que la chair des animaux et non celle des hommes. La chair du Christ est le sacrifice le plus parfait. Voici pourquoi.

1° Appartenant à la nature humaine, elle est offerte à juste titre pour des hommes, et elle est consommée par eux sacramentellement. 2° Passible et mortelle, elle se prêtait à l'immolation. 3° Sans péché, elle était efficace pour purifier les péchés. 4° Étant la chair de l'offrant lui-même, elle était agréée de Dieu à cause de la charité de celui qui offrait sa chair.

C'est l'avis de S. Augustin : " Qu'est-ce que les hommes pouvaient prendre et offrir pour eux-mêmes, de plus adapté qu'une chair humaine ? Quoi de plus apte à l'immolation qu'une chair mortelle ? Quoi d'aussi pur pour purifier les vices des mortels qu'une chair née sans la corruption de la convoitise charnelle, dans un sein et d'un sein virginal ? Qu'est-ce qui pouvait

être offert et accepté avec plus de grâce que la chair de notre sacrifice, devenu le corps de notre prêtre ? "

2. Dans ce texte S. Augustin parle des sacrifices figuratifs visibles. En outre, la passion même du Christ, bien que symbolisée par les autres sacrifices figuratifs, est à son tour le signe d'une réalité que nous devons observer (1 P 4, 1) : " Le Christ ayant souffert dans sa chair, armez-vous aussi de cette pensée : celui qui a souffert dans sa chair a rompu avec le péché, afin de passer le temps qu'il reste à passer dans la chair, non plus selon les convoitises des hommes, mais selon la volonté de Dieu. "

3. La passion, considérée de la part de ceux qui ont tué le Christ fut un maléfice, un crime, mais de la part du Christ qui a souffert par charité, elle fut un sacrifice. Aussi dit-on que c'est le Christ lui-même qui l'a offert, et non pas ses meurtriers.

Article 4 : La passion du Christ a-t-elle causé notre salut par mode de rachat ?

Objections : 1. Nul n'achète ni ne rachète ce qui n'a pas cessé de lui appartenir. Or les hommes n'ont pas cessé d'être à Dieu : " Au Seigneur le monde et sa richesse, la terre et tous ses habitants " (Ps 24, 1).

2. D'après S. Augustin, " le démon devait être dominé par la justice du Christ ". Mais la justice exige que le ravisseur frauduleux du bien d'autrui en soit dépouillé, parce que " la fraude et la ruse ne doivent profiter à personne " ainsi que le dit le droit humain lui-même. Donc, puisque le diable a trompé frauduleusement et asservi la créature de Dieu qu'est l'homme, il apparaît que l'homme n'aurait pas dû être arraché à son pouvoir par mode de rachat.

3. Quiconque achète ou rachète un objet en verse le prix à celui qui le possédait. Or le Christ n'a pas versé le sang, prix de notre rédemption, au démon qui nous tenait captifs. Le Christ ne nous a donc pas rachetés par sa passion.

En sens contraire, S. Pierre écrit (1 P 1, 18) " Ce n'est pas avec de l'or ou de l'argent corruptible que vous avez été rachetés des vaines pratiques que vous teniez de vos pères, mais par le sang précieux du Christ, comme d'un agneau sans tache et sans souillure. " Et S. Paul aux Galates (3, 13) : " Le Christ nous a rachetés de la malédiction de la loi en se faisant pour nous malédiction. " Or, si le Christ s'est fait pour nous malédiction, c'est en souffrant pour nous sur l'arbre de la croix, comme nous l'avons déjà dit. Donc il nous a rachetés par sa passion.

Réponse : Par le péché l'homme avait contracté une double obligation.

1° Celle de l'esclavage du péché, car " celui qui pèche est esclave du péché " (Jn 8, 35), et " on est esclave de celui par qui on s'est laissé vaincre " (2 P 2, 19). Donc, parce que le démon avait vaincu l'homme en l'induisant à pécher, l'homme était soumis à l'esclavage du démon.

2° Quant à la responsabilité de la peine, l'homme était débiteur envers la justice divine. Et c'est là aussi un esclavage, car c'est un esclavage, que de subir ce qu'on ne veut pas, alors que l'homme libre dispose de lui-même comme il veut.

Donc, parce que la passion du Christ a été une satisfaction adéquate et surabondante pour le péché et pour la peine due par le genre humain, sa passion a été comme une rançon par laquelle nous avons été libérés de cette double obligation. Car la satisfaction offerte pour soi ou pour autrui, est comme une rançon par laquelle on rachète soi-même ou autrui du péché et de la peine, selon cette parole de Daniel (4, 24) : " Rachète tes péchés par des aumônes. " Or, si le Christ a satisfait, ce n'est évidemment pas en donnant de l'argent ou quelque chose de semblable, mais en donnant pour nous ce qui était le plus précieux, c'est-à-dire lui-même. Et voilà pourquoi on dit que la passion du Christ est notre rachat et notre rédemption.

Solutions : 1. L'homme appartient à Dieu de deux manières. 1° En tant qu'il est soumis à sa puissance. Et sous ce rapport, l'homme n'a jamais cessé d'appartenir à Dieu, selon le texte de

Daniel (4, 29) : " Le Très-Haut domine sur le royaume des hommes, et il le donne à qui il veut. "  
2° L'homme appartient à Dieu en lui étant uni par la charité, dit S. Paul (Rm 8, 9) : " Qui n'a pas l'esprit du Christ ne lui appartient pas. "

De la première manière, l'homme n'a jamais cessé d'être à Dieu. De la deuxième manière, il l'a cessé par le péché. Et c'est pourquoi, en tant qu'il a été libéré par le Christ qui satisfaisait en souffrant pour lui, on dit qu'il a été racheté par la passion du Christ.

2. En péchant, l'homme avait contracté une obligation envers Dieu et envers le démon. Quant à la faute, il avait offensé Dieu et s'était soumis au démon, en lui cédant. Aussi, en raison de la faute, il n'était pas devenu l'esclave de Dieu, mais il s'était plutôt écarté de son service et il était tombé sous la servitude du démon, Dieu le permettant avec justice à cause de l'offense commise contre lui. Mais quant à la peine, c'est envers Dieu que l'homme s'était lié, comme envers son souverain juge ; et envers le démon comme envers son bourreau, selon cette parole de S. Matthieu (5, 25) : " De peur que ton adversaire ne te livre au juge, et que le juge ne te livre à l'exécuteur ", c'est-à-dire, selon S. Jean Chrysostome, " à l'ange cruel du châtiment ". Si le démon gardait injustement sous son esclavage autant qu'il était en lui, l'homme trompé par sa ruse et quant à la faute et quant à la peine, il était juste cependant que l'homme souffre cela, car Dieu avait permis quant à la faute, et l'avait prescrit quant à la peine. Voilà pourquoi la justice exigeait par rapport à Dieu que l'homme soit racheté.

3. Pour libérer l'homme, le rachat était requis par rapport à Dieu, non par rapport au démon. Le prix ne devait donc pas en être payé au démon, mais à Dieu. Aussi ne dit-on pas que le Christ a offert son sang, prix de notre rachat, au démon, mais à Dieu.

Article 5 : Est-il propre au Christ d'être le Rédempteur ?

Objections : 1. On dit dans le Psaume (31, 6) " Tu m'as racheté, Seigneur, Dieu de vérité. " Mais être " Seigneur, Dieu de vérité " convient à toute la Trinité et n'est donc pas propre au Christ.

2. Est rédempteur celui qui verse le prix du rachat. Mais Dieu le Père a donné son Fils en rédemption pour nos péchés selon le Psaume (111, 9) : " Le Seigneur a envoyé la rédemption à son peuple ", c'est-à-dire, pour la Glose, " le Christ qui donne la rédemption aux captifs ". Donc, non seulement le Christ, mais aussi Dieu le Père nous a rachetés.

3. Non seulement la passion du Christ, mais celle des autres saints a été profitable à notre salut selon S. Paul (Col 1, 24) : " je me réjouis dans mes souffrances pour vous, et j'achève dans ma chair ce qui manque aux épreuves du Christ, pour son corps qui est l'Église. " Le Christ ne doit donc pas être seul à être appelé le Rédempteur, mais aussi les autres saints.

En sens contraire, il y a cette parole de S. Paul (Ga 3, 13) : " Le Christ nous a rachetés de la malédiction de la loi, en se faisant pour nous malédiction. " Or, seul le Christ est devenu pour nous malédiction. Seul donc, il doit être appelé notre Rédempteur.

Réponse : Pour un rachat, deux choses sont requises : l'acte de paiement et le prix à payer. Si, pour un rachat, on paie non avec son bien, mais avec le bien d'autrui, on n'est pas l'acheteur principal : c'est celui dont le bien a servi au paiement. Or, le prix de notre rédemption, c'est le sang du Christ ou sa vie corporelle, qui est dans le sang, et c'est le Christ lui-même qui l'a payé. Il s'ensuit que l'acte du paiement et le prix du paiement appartiennent immédiatement au Christ en tant qu'homme ; ils appartiennent aussi à la Trinité tout entière, comme à leur cause première et éloignée ; car la vie même du Christ appartenait à la Trinité, comme à son premier auteur, et c'est la Trinité qui a inspiré au Christ homme de souffrir pour nous. Voilà pourquoi il est propre au Christ, en tant qu'homme, d'être le Rédempteur d'une manière immédiate, mais la rédemption elle-même peut être attribuée à la Trinité comme à sa cause première.

Solutions : 1. La Glose explique ainsi ce texte " "Toi, Seigneur, Dieu de vérité, tu m'as racheté" : cela s'est accompli lorsque le Christ a crié : "En tes mains, Seigneur, je remets mon esprit. " " Et ainsi la rédemption appartient immédiatement au Christ homme, et à Dieu comme principe.

2. La rançon de notre rachat, le Christ homme l'a payée, sans intermédiaire, mais sur l'ordre du Père, auteur primordial.

3. Les souffrances des saints profitent à l'Église, non par mode de rédemption, mais à titre d'exhortation et d'exemple, comme dit S. Paul (2 Co 1, 6) : " Nous sommes dans la détresse pour votre exhortation et votre salut. "

Article 6 : La passion du Christ a-t-elle produit les effets de notre salut par mode d'efficace ?

Objections : 1. La cause efficiente de notre salut, c'est la grandeur de la puissance divine, d'après Isaïe (59, 1) : " Non, la main du Seigneur n'est pas trop courte pour nous sauver. " Or le Christ, dit S. Paul (2 Co 13, 4), " a été crucifié en raison de sa faiblesse ". La passion du Christ n'a donc pas produit notre salut par efficace.

2. Une cause corporelle n'agit d'une manière efficiente que par contact. C'est ainsi que le Christ a guéri le lépreux en le touchant, " afin de montrer, dit S. Jean Chrysostome, que sa chair avait une vertu salutaire ". Mais la passion du Christ n'a pas pu être en contact avec tous les hommes. Donc elle n'a pas pu opérer leur salut par efficace.

3. Le même homme ne peut pas agir à la fois par mode de mérite et par mode d'efficace, car celui qui mérite attend d'autrui sa réalisation. Or la passion du Christ a produit notre salut par mode de mérite. Elle ne l'a donc pas produit par efficace.

En sens contraire, on lit dans la première épître aux Corinthiens (1, 18) : " La parole de la croix, pour ceux qui se sauvent, est vertu de Dieu. " Or la vertu de Dieu produit notre salut par efficace.

Réponse : Il y a une double cause efficiente principale et instrumentale. La cause efficiente principale du salut des hommes est Dieu. Mais l'humanité du Christ, étant l'instrument de sa divinité, comme on l'a dit précédemment il s'ensuit que toutes les actions et souffrances du Christ agissent instrumentalement, en vertu de la divinité, pour le salut des hommes. A ce titre, la passion du Christ cause le salut des hommes par efficace.

Solutions : 1. La passion du Christ, par rapport à sa chair, convient à la faiblesse qu'il a prise ; mais, par rapport à sa divinité, elle en retire une vertu infinie, d'après S. Paul (1 Co 1, 25) : " Ce qui est faiblesse en Dieu est plus fort que les hommes ", car la faiblesse du Christ, en tant qu'elle appartient à Dieu, possède une puissance qui dépasse toute puissance humaine.

2. Quoique corporelle, la passion du Christ est dotée cependant d'une puissance spirituelle en raison de la divinité qui se l'est unie. Aussi obtient-elle son efficacité par un contact spirituel c'est-à-dire par la foi et les sacrements de la foi, selon la parole de S. Paul (Rm 3, 25) : " Dieu a destiné le Christ à servir de propitiation par la foi en son sang. "

3. Par rapport à sa divinité, la passion du Christ agit par mode de cause efficiente ; par rapport à la volonté de l'âme du Christ, elle agit par mode de mérite ; par rapport à la chair même du Christ, elle agit par mode de satisfaction, en tant que par elle nous sommes délivrés de l'obligation de la peine ; par mode de rachat ou rédemption, en tant que par elle nous sommes délivrés de l'esclavage de la faute ; par mode de sacrifice, en tant que par elle nous sommes réconciliés avec Dieu, comme on le dira à la question suivante.

#### **QUESTION 49 : LES EFFETS DE LA PASSION DU CHRIST**

1. Par la passion du Christ sommes-nous délivrés du péché ? — 2. Sommes-nous délivrés de la puissance du démon ? — 3. Sommes-nous délivrés de l'obligation du châtement ? — 4. Sommes-nous réconciliés avec Dieu ? — 5. Par elle, la porte du ciel nous a-t-elle été ouverte ? 6. Est-ce par elle que le Christ a obtenu son exaltation dans la gloire ?

Article 1 : Par la passion du Christ sommes-nous délivrés du péché ?

Objections : 1. Délivrer des péchés est propre à Dieu, selon Isaïe (43, 25) : " C'est moi qui efface tes iniquités, par égard pour moi. " Or le Christ n'a pas souffert en tant que Dieu, mais en tant qu'homme. Donc nous ne sommes pas délivrés du péché par sa passion.

2. Le corporel n'agit pas sur le spirituel. Or la passion du Christ est corporelle, tandis que le péché n'existe que dans l'âme, qui est une créature spirituelle. La passion du Christ n'a donc pas pu nous purifier du péché.

3. Nul ne peut être délivré du péché qu'il n'a pas commis, mais qu'il commettra dans la suite. Donc, puisque beaucoup de péchés ont été commis après la passion du Christ et qu'il s'en commet tous les jours, il apparaît que nous ne sommes pas délivrés du péché par la passion du Christ.

4. Une fois posée la cause suffisante pour produire un effet, rien d'autre n'est requis. Or, pour la rémission des péchés, on requiert encore le baptême et la pénitence. Il semble donc que la passion du Christ ne soit pas cause suffisante de la rémission des péchés.

5. Il est écrit dans les Proverbes (10, 12) : " La charité couvre toutes les offenses. " Et aussi (15, 27 Vg) : " Les péchés sont purifiés par la miséricorde et la foi. " Or la foi a beaucoup d'autres objets, et la charité beaucoup d'autres motifs que la passion du Christ.

En sens contraire, il est écrit dans l'Apocalypse (1, 5) : " Il nous a aimés et il nous a lavés de nos péchés dans son sang. "

Réponse : La passion du Christ est la cause propre de la rémission des péchés de trois manières.

1° Par mode d'excitation à la charité ; car selon S. Paul (Rm 6, 8) : " La preuve que Dieu nous aime, c'est que dans le temps où nous étions encore pécheurs, le Christ est mort pour nous. " Or, par la charité, nous obtenons le pardon des péchés, suivant cette parole (Lc 7, 47) : " Ses nombreux péchés lui ont été remis parce qu'elle a beaucoup aimé. "

2° Par mode de rédemption. En effet, le Christ est notre tête. Par la passion qu'il a subie en vertu de son obéissance et de son amour, il nous a délivrés de nos péchés, nous qui sommes ses membres, comme si sa passion était le prix de notre rachat. C'est comme si un homme, au moyen d'une œuvre méritoire accomplie par sa main, se rachetait du péché commis par ses pieds. Car, de même que le corps naturel est un, alors qu'il consiste en membres divers, l'Église tout entière, corps mystique du Christ, est comptée pour une seule personne avec sa tête, qui est le Christ.

3° Par mode d'efficiace. La chair dans laquelle le Christ a souffert sa passion est l'instrument de sa divinité, et c'est en raison de sa divinité que ses souffrances et ses actions agissent dans la vertu divine, en vue de chasser le péché.

Solutions : 1. Le Christ n'a pas souffert en tant que Dieu ; cependant sa chair a été l'instrument de sa divinité. De ce fait sa passion a eu, comme on vient de le dire, la vertu divine de remettre les péchés.

2. La passion du Christ est corporelle ; cependant elle reçoit une vertu spirituelle de la divinité à laquelle sa chair a été unie comme instrument. Par cette vertu la passion du Christ est cause de la rémission des péchés.

3. Par sa passion le Christ nous a délivrés de nos péchés par mode de causalité : elle institue en effet la cause de notre libération, cause par laquelle peuvent être remis, à tout moment, n'importe

quels péchés, présents ou futurs ; comme un médecin qui ferait un remède capable de guérir n'importe quelle maladie, même dans l'avenir.

4. La passion du Christ, nous venons de le dire, est comme la cause préalable de la rémission des péchés. Il est pourtant nécessaire qu'on l'applique à chacun, pour que ses propres péchés soient effacés. Cela se fait par le baptême, la pénitence et les autres sacrements, qui tiennent leur vertu de la passion du Christ, comme on le dira plus loin.

5. C'est aussi par la foi que la passion du Christ nous est appliquée, afin que nous en percevions les fruits, d'après S. Paul (Rm 9, 25) : " Dieu a destiné le Christ à servir de propitiation par la foi en son sang. " Or, la foi par laquelle nous sommes purifiés du péché, n'est pas la foi informe, qui peut subsister même avec le péché, mais la foi informée par la charité ; la passion du Christ nous est donc appliquée non seulement quant à l'intelligence, mais aussi quant à l'affectivité. Et de cette manière encore, c'est par la vertu de la passion du Christ que les péchés sont remis.

Article 2 : Par la passion du Christ sommes-nous délivrés de la puissance du démon ?

Objections : 1. On n'a aucun pouvoir si l'on ne peut l'exercer sans la permission d'un autre. Or, c'est le cas du démon, comme on le voit dans le livre de Job : ce n'est qu'après en avoir reçu de Dieu le pouvoir que le démon a frappé Job, d'abord dans ses biens, puis dans son corps. On lit aussi (Mt 8, 31) que les démons n'ont pu entrer dans les porcs qu'avec la permission du Christ.

Donc le démon n'a jamais eu de pouvoir sur les hommes. Et ainsi on ne peut pas dire que par la passion du Christ nous avons été libérés de la puissance du démon.

2. Le démon exerce son pouvoir sur les hommes par ses tentations et par ses vexations corporelles. Or, il continue, après la passion du Christ, à exercer ce pouvoir sur les hommes. Donc nous n'avons pas été libérés de son pouvoir par la passion du Christ.

3. La vertu de la passion du Christ dure perpétuellement d'après l'épître aux Hébreux (10, 14) : " Par une seule oblation il a rendu parfaits pour toujours ceux qui ont été sanctifiés. " Or les hommes ne sont pas délivrés en tous lieux du pouvoir du démon, car en beaucoup de parties du monde il y a encore des idolâtres ; et ils n'en sont pas non plus délivrés pour toujours, car au temps de l'Antéchrist le démon exercera sa puissance au maximum pour nuire aux hommes, car " il viendra par l'opération de Satan, au milieu de toutes sortes de miracles, de signes, de prodiges mensongers, et avec toutes les tromperies du mal " (2 Th 2, 9). Il semble donc que la passion du Christ n'a pas délivré le genre humain de la puissance du démon.

En sens contraire, le Seigneur dit en S. Jean (12, 31) à l'approche de la passion : " Maintenant le prince de ce monde va être jeté dehors ; et moi, quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai tout à moi. " Or le Christ a été élevé de terre par la passion de la croix. C'est donc par elle que le démon a été dépouillé de son pouvoir sur les hommes.

Réponse : Au sujet du pouvoir que le diable exerçait sur les hommes avant la passion du Christ, trois points de vue entrent en ligne de compte.

1° Celui de l'homme qui, par son péché, a mérité d'être livré au pouvoir du péché, dont la tentation l'avait dominé. — 2° Celui de Dieu que l'homme avait offensé en péchant, et qui en vertu de la justice l'avait abandonné au pouvoir du diable. — 3° Celui du démon qui, par sa volonté très perverse, empêchait l'homme d'atteindre son salut.

Or, 1° l'homme a été délivré du pouvoir du démon par la passion du Christ en tant que celle-ci est cause de la rémission des péchés. — 2° Elle nous a délivrés du pouvoir du démon en tant qu'elle nous a réconciliés avec Dieu, comme on le verra tout à l'heure. — 3° Elle nous a délivrés du pouvoir du démon en tant que celui-ci a dépassé la mesure du pouvoir que Dieu lui avait accordé, en complotant la mort du Christ, qui n'avait pas mérité la mort, puisqu'il était sans péché. Ce qui fait dire à S. Augustin : " Le démon a été vaincu par la justice de Jésus Christ,

parce qu'il l'a tué, bien qu'il n'ait rien trouvé en lui qui mérite la mort. Dès lors il est juste que les débiteurs retenus par lui soient libérés, puisqu'ils mettent leur confiance en celui que le démon a mis à mort sans aucun droit. "

Solutions : 1. On ne dit pas que le démon a eu pouvoir sur les hommes au point qu'il aurait pu leur nuire sans la permission de Dieu. Mais il lui était permis en toute justice de nuire aux hommes qu'il avait amenés, en les tentant, à lui obéir.

2. Encore maintenant le démon peut, avec la permission de Dieu, tenter les hommes dans leurs âmes, et les tourmenter dans leurs corps ; cependant ils trouvent dans la passion du Christ un remède préparé pour qu'ils se protègent contre les assauts de l'ennemi en évitant d'être entraînés dans le désastre de la mort éternelle. Avant la passion du Christ, tous ceux qui résistaient au démon le pouvaient grâce à leur foi en la passion du Christ, quoique cette passion ne fût pas accomplie. Sur un point cependant, personne n'avait pu échapper au pouvoir du démon en ne descendant pas aux enfers. Mais après la passion du Christ et grâce à sa vertu, les hommes peuvent en être préservés.

3. Dieu permet au démon de tromper les hommes quant à certaines personnes, certains temps et certains lieux, selon le dessein caché de ses jugements. Toujours, cependant, par la passion du Christ, les hommes trouvent un remède préparé pour se protéger contre les fourberies du démon, même au temps de l'Anti-Christ. Mais si quelques-uns négligent d'employer ce remède, cela n'enlève rien à l'efficacité de la passion du Christ.

Article 3 : Par la passion du Christ sommes-nous délivrés de l'obligation du châtement ?

Objections : 1. Le principal châtement du péché, c'est la damnation éternelle. Or ceux qui étaient damnés en enfer pour leurs péchés n'ont pas été délivrés par la passion du Christ, car en enfer il n'y a pas de rédemption.

2. A ceux qui ont été délivrés de leur obligation à la peine, on ne doit pas en imposer une autre. Or on impose aux pénitents une peine satisfactorie. Donc la passion du Christ n'a pas délivré de l'obligation du châtement.

3. La mort est le châtement du péché selon S. Paul (Rm 6, 23) : " Le salaire du péché, c'est la mort. " Or après la passion du Christ les hommes continuent à mourir. Donc par la passion du Christ les hommes n'ont pas été délivrés de l'obligation du châtement.

En sens contraire, il y a la prophétie d'Isaïe (53, 4) : " Vraiment il a pris nos maladies, il a porté lui-même nos douleurs. "

Réponse : Par la passion du Christ nous avons été libérés de l'obligation de la peine de deux manières. 1° Directement : la passion du Christ a été une satisfaction adéquate et surabondante pour les péchés de tout le genre humain. Or, dès que la satisfaction adéquate est fournie, l'obligation de la peine est enlevée. — 2° Indirectement : la passion du Christ est la cause de la rémission du péché, sur lequel se fonde l'obligation de la peine.

Solutions : 1. La passion du Christ obtient son effet sur ceux à qui elle est appliquée par la foi et la charité, et par les sacrements de la foi. Et c'est pourquoi les damnés en enfer, qui ne sont pas unis de cette manière à la passion du Christ, ne peuvent percevoir ses effets.

2. Nous l'avons déjà dit d, pour obtenir les effets de la passion du Christ, il faut que nous lui soyons configurés sacramentellement. " Nous avons été ensevelis avec lui par le baptême dans la mort ", dit S. Paul (Rm 6, 4). C'est pourquoi on n'impose aucune peine satisfactorie aux baptisés, car ils sont totalement libérés par la satisfaction du Christ. Mais étant donné que " le Christ est mort une seule fois pour nos péchés ", selon S. Pierre (1 P 3, 18), l'homme ne peut une seconde fois être configuré au Christ par le sacrement de baptême. Il faut donc que ceux qui pèchent après le baptême soient configurés au Christ souffrant par une pénalité ou par une souffrance



qu'ils subissent en eux-mêmes. Cependant cette peine suffit, tout en étant beaucoup moindre que ne le réclamait le péché, à cause de la satisfaction du Christ qui agit avec elle.

3. Si la satisfaction du Christ a ses effets en nous, c'est en tant que nous sommes incorporés au Christ, comme les membres à leur tête, ainsi qu'on vient de le dire. Or il faut que les membres soient conformes à la tête. Le Christ a eu d'abord la grâce dans l'âme, tout en ayant un corps passible, et il est parvenu à la gloire de l'immortalité par le moyen de la passion. De même nous, qui sommes ses membres, sommes libérés de toute obligation de peine par sa propre passion. Cependant, nous recevons d'abord dans l'âme l'Esprit des fils d'adoption, qui nous marque pour l'héritage de la gloire immortelle, tandis que nous avons maintenant un corps passible et mortel ; puis, configurés aux souffrances et à la mort du Christ, nous sommes conduits à la gloire immortelle, selon l'Apôtre (Rm 8, 17) : " Si nous sommes enfants de Dieu, nous sommes aussi ses héritiers, héritiers de Dieu et cohéritiers du Christ ; à condition toutefois que nous souffrions avec lui pour être glorifiés avec lui. "

Article 4 : Par la passion du Christ sommes-nous réconciliés avec Dieu ?

Objections : 1. Il n'y a pas de réconciliation entre amis. Or Dieu nous a toujours aimés : " Tu aimes tout ce qui existe et tu ne hais rien de ce que tu as fait " (Sg 11, 25).

2. La même réalité ne peut être à la fois principe et effet ; c'est pourquoi la grâce, qui est principe de mérite n'est pas méritoire. Or l'amour de Dieu est le principe de la passion du Christ, comme le montre S. Jean (3, 16) : " Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique. " Il ne semble donc pas que par la passion du Christ nous avons été réconciliés avec Dieu de telle sorte qu'il ait commencé de nous aimer à nouveau.

3. La passion du Christ a été accomplie par les meurtriers du Christ qui, de ce fait, ont gravement offensé Dieu. La passion est donc pour Dieu un motif d'indignation plus que de réconciliation.

En sens contraire, il y a cette parole de S. Paul (Rm 5, 10) : " Nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils. "

Réponse : La passion du Christ est la cause de notre réconciliation avec Dieu sous deux rapports : 1° En tant qu'elle écarte le péché, par lequel les hommes sont constitués ennemis de Dieu, selon le livre de la Sagesse (14, 9) : " Dieu déteste également l'impie et son impiété ", et selon le Psaume (5, 7) : " Tu hais tous les malfaisants. " 2° En tant qu'elle est un sacrifice souverainement agréable à Dieu. Car l'effet propre du sacrifice, c'est de nous rendre Dieu favorable. Ainsi un homme pardonne une offense commise contre lui, à cause d'un service agréable qu'on lui rend. Aussi est-il écrit (1 S 26, 19) : " Si c'est le Seigneur qui t'excite contre moi, qu'il soit apaisé par l'odeur d'un sacrifice. " Et pareillement, que le Christ ait souffert volontairement, ce fut un si grand bien que Dieu, à cause de ce si grand bien trouvé dans la nature humaine, s'est apaisé au sujet de toute offense du genre humain, pour tous ceux qui s'unissent de la manière qu'on a indiquée au Christ qui a souffert.

Solutions : 1. Dieu aime dans tous les hommes la nature que lui-même a faite. Mais il les hait quant à la faute commise contre lui, selon l'Ecclésiastique (12, 6) : " Le Très-Haut a les pécheurs en haine. "

2. On ne dit pas que le Christ nous a réconciliés avec Dieu en ce sens qu'il aurait commencé de nous aimer à nouveau, puisqu'il est écrit dans Jérémie (31, 3) : " je t'ai aimé d'un amour éternel. " C'est parce que la passion du Christ a supprimé toute cause de haine, aussi bien en enlevant le péché qu'en le compensant par un bien plus agréable.

3. Si les meurtriers du Christ étaient des hommes, de même le Christ mis à mort. Or la charité du Christ souffrant a été plus grande que l'iniquité des meurtriers. Et c'est pourquoi la passion du

Christ a été plus puissante pour réconcilier Dieu avec tout le genre humain que pour provoquer sa colère.

Article 5 : Par la passion du Christ, la porte du ciel nous a-t-elle été ouverte ?

Objections : 1. Il est écrit (Pr 11, 18) : " A qui sème la justice, la récompense est assurée. " Mais la récompense de la justice, c'est l'entrée dans le royaume céleste. Donc il apparaît que les saints patriarches, qui ont accompli des œuvres de justice, auraient obtenu assurément l'entrée dans le royaume céleste, même sans la passion du Christ. Elle n'est donc pas la cause qui a ouvert la porte du royaume céleste.

2. Avant la passion du Christ, Élie fut enlevé au ciel (2 R 2, 11). Mais l'effet ne précède pas la cause. Il apparaît donc que l'ouverture de la porte du ciel n'est pas l'effet de la passion du Christ.

3. On lit en S. Matthieu (3, 16) qu'au baptême du Christ " les cieus se sont ouverts ". Mais son baptême a précédé la passion.

4. On lit en Michée (2, 13) : " Il monte, frayant le chemin devant eux. " Mais frayer le chemin du ciel est identique à en ouvrir la porte. Il semble donc que la porte du ciel nous a été ouverte non par la passion du Christ, mais par son ascension.

En sens contraire, il est écrit (He 10, 19) : " Nous avons l'assurance d'entrer au sanctuaire " c'est-à-dire au ciel, " par le sang du Christ ".

Réponse : La fermeture d'une porte est un obstacle qui empêche les gens d'entrer. Or les gens étaient empêchés d'entrer dans le royaume céleste par le péché, parce que, dit Isaïe (35, 8) : " On appellera cette voie la voie sacrée, et l'impur n'y passera pas. " Le péché qui empêche d'entrer dans le royaume du ciel est de deux sortes : 1° L'un est le péché commun à toute la nature humaine : c'est le péché du premier père. Par ce péché l'entrée du royaume céleste était fermée à tout homme. Aussi lit-on dans la Genèse (3, 24) qu'après le péché du premier homme " Dieu plaça un Chérubin avec un glaive de feu tournoyant pour garder le chemin de l'arbre de vie ". — 2° L'autre est le péché spécial à chaque personne : c'est le péché que chaque homme commet par son acte personnel.

Or, par la passion du Christ non seulement nous avons été délivrés du péché commun à toute la nature humaine et quant à la faute, et quant à l'obligation de la peine, lui-même en payant le prix à notre place ; mais encore nous sommes délivrés des péchés individuels de chacun de ceux qui communient à sa passion par la foi et la charité, et par les sacrements de la foi, on l'a dit Et c'est pourquoi la passion du Christ nous a ouvert la porte du royaume céleste. C'est ce que dit l'Apôtre (He 9, 11. 12) : " Le Christ, survenu comme grand prêtre des biens à venir, entra une fois pour toutes dans le sanctuaire par son sang, nous ayant acquis une rédemption éternelle. " Et cela est symbolisé au livre des Nombres (35, 25 s. ) : L'homicide " demeurera là ", dans la ville de refuge, " jusqu'à ce que meure le grand prêtre consacré par l'huile sainte " ; après la mort de celui-ci, il pourra retourner dans sa maison.

Solutions : 1. Les saints patriarches, en accomplissant des œuvres de justice, ont mérité d'entrer dans le royaume céleste par leur foi en la passion du Christ, selon l'épître aux Hébreux (11, 33) : " Les saints, par la foi, ont vaincu des royaumes, ils ont pratiqué la justice. " C'est aussi par cette foi que chacun d'eux était purifié de ses péchés en ce qui regarde leur purification strictement personnelle. Néanmoins, la foi ni la justice de personne ne suffisait pour enlever l'obstacle produit par la culpabilité de toute la race humaine ; cet obstacle n'a été enlevé que par la rançon du sang du Christ. Aussi, avant la passion du Christ, personne ne pouvait entrer dans le royaume céleste en obtenant la béatitude éternelle, qui consiste en la jouissance plénière de Dieu.

2. Élie fut enlevé dans le ciel de l'air, non dans le ciel empyrée qui est le lieu des bienheureux. De même Énoch, qui a été enlevé dans le paradis terrestre où l'on croit qu'il vit avec Élie jusqu'à l'avènement de l'Anti-Christ.

3. Comme nous l'avons dit plus haut lorsque le Christ eut été baptisé, les cieux s'ouvrirent, non pas pour le Christ lui-même, à qui le ciel était toujours ouvert, mais pour signifier que le ciel s'ouvre à ceux qui sont baptisés du baptême du Christ, lequel tient son efficacité de la Passion.

4. Par sa passion, le Christ nous a mérité l'entrée du royaume céleste et en a écarté l'obstacle, mais par son ascension, il nous a introduits dans la possession de ce royaume. Voilà pourquoi Michée écrit " Il monte, frayant le chemin devant eux. "

Article 6 : Est-ce par la passion que le Christ a obtenu son exaltation dans la gloire ?

Objections : 1. Comme la connaissance de la vérité, la sublimité est propre à Dieu, selon le Psaume (113, 4) : " Le Seigneur domine tous les peuples, sa gloire s'élève au-dessus des cieux. " Or le Christ, en tant qu'homme, a eu la connaissance de toute vérité, non pas en raison d'un mérite antérieur, mais en vertu de l'union même entre Dieu et l'homme, selon la parole de S. Jean (1, 14) : " Nous avons vu sa gloire, qu'il tient de son Père, comme Fils unique, plein de grâce et de vérité. " Le Christ n'a donc pas reçu non plus son exaltation du mérite de sa passion, mais uniquement en raison de l'union hypostatique.

2. Comme on l'a vu plus haut c'est dès le premier instant de sa conception que le Christ a mérité pour lui-même. Or sa charité n'a pas été plus grande au temps de la Passion qu'elle ne l'était auparavant. Donc, la charité étant le principe du mérite, il semble que le Christ n'a pas plus mérité son exaltation glorieuse qu'il ne l'avait méritée auparavant.

3. La gloire du corps résulte de la gloire de l'âme, dit S. Augustin. Or, par sa passion, le Christ n'a pas mérité l'exaltation glorieuse de son âme. Car celle-ci fut bienheureuse dès le premier instant de sa conception. Il n'a donc pas non plus mérité par sa passion l'exaltation glorieuse de son corps.

En sens contraire, il est écrit (Ph 2, 8) " Le Christ s'est fait obéissant jusqu'à la mort, et la mort de la croix ; et c'est pourquoi Dieu l'a exalté. "

Réponse : Le mérite comporte une certaine égalité de justice. Selon S. Paul (Rm 4, 4), " à celui qui travaille, le salaire est imputé comme un dû ". Si quelqu'un, par une volonté injuste s'attribue plus qu'il ne lui est dû, il est juste qu'on lui enlève même ce qui lui était dû : " Celui qui vole une brebis en rendra quatre ", prescrit l'Exode (22, 1). En ce cas l'on dit qu'il le mérite, pour autant que l'on punit ainsi sa volonté injuste. De même encore, celui qui, par volonté de justice, se retranche ce qu'il devait avoir, mérite quelque chose de plus en récompense de son acte de justice. C'est pourquoi, d'après S. Luc (14, 11) " Qui s'abaisse sera élevé. "

Or le Christ, dans sa passion, s'est abaissé au-dessous de sa dignité, de quatre manières : 1° Quant à sa passion et à sa mort, qui ne lui étaient pas dues. — 2° Quant au lieu, car son corps a été déposé dans le sépulcre, et son âme est descendue aux enfers. — 3° Quant à la confusion et aux opprobres qu'il a subis. — 4° Quant au fait qu'il a été livré à un pouvoir humain, selon ce qu'il dit à Pilate (Jn 19, 4) : " Tu n'aurais aucun pouvoir sur moi, s'il ne t'avait été donné d'en haut. "

Et c'est pourquoi, par sa passion, le Christ a mérité d'être exalté dans la gloire, de quatre manières également : Quant à sa résurrection glorieuse ; aussi est-il dit dans le Psaume (139, 2) : " Tu as connu mon abaissement ", c'est-à-dire l'humilité de ma passion, " et ma résurrection ". — 2° Quant à son ascension au ciel, qui fait dire à S. Paul (Ep 4, 9) : " Il est d'abord descendu dans les parties inférieures de la terre ; lui qui est descendu, c'est lui qui monte au-dessus de tous les cieux. " — 3° Quant à sa session à la droite du Père et à la manifestation de sa propre divinité,

selon Isaïe (52, 13) : " Il grandira, il sera exalté, souverainement élevé ; beaucoup ont été dans la stupeur en le voyant, tant son apparence parmi les hommes était sans gloire. " Comme dit la lettre aux Philippiens (2, 8) : " Il s'est fait obéissant jusqu'à la mort, et la mort sur la croix ; et c'est pourquoi Dieu l'a exalté et lui a donné le nom qui est au-dessus de tous les noms ", c'est-à-dire qu'il doit être nommé Dieu par tous, et que tous doivent lui rendre hommage comme à Dieu. Et c'est ce que Paul dit ensuite : " Afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse au ciel, sur terre et dans les enfers. " — 4° Quant au pouvoir judiciaire ; car il est écrit dans Job (36, 17 Vg) " Ta cause a été jugée comme celle d'un impie tu recevras toute cause et tout jugement. "

Solutions : 1. Le principe du mérite est dans l'âme, et le corps est l'instrument de l'acte méritoire. C'est pourquoi la perfection de l'âme du Christ, qui est au principe du mérite, ne devait pas être acquise en lui par voie de mérite, comme la perfection du corps, qui fut le sujet de sa passion et a été par là l'instrument du mérite lui-même.

2. Par ses mérites antérieurs, le Christ a mérité l'exaltation glorieuse de son âme, dont la volonté était informée par la charité et les autres vertus. Mais, dans sa passion, il a mérité l'exaltation glorieuse de son corps par mode de récompense. Il était juste, en effet, que son corps, qui avait été soumis à la passion par charité, reçut sa récompense dans la gloire.

3. C'était par une économie divine que, chez le Christ, la gloire de son âme ne rejaillissait pas sur son corps avant la passion. Ainsi obtiendrait-il avec plus d'honneur la gloire de son corps, quand il l'aurait méritée par sa passion. Quant à la gloire de son âme, il ne convenait pas de la retarder, car son âme était unie immédiatement au Verbe, et, de ce fait, elle devait être comblée de gloire par le Verbe lui-même. Le corps, au contraire, était uni au Verbe par l'intermédiaire de l'âme.

### **QUESTION 50 : LA MORT DU CHRIST**

1. Convenait-il au Christ de mourir ? — 2. Par la mort sa divinité a-t-elle été séparée de sa chair ? — 3. Sa divinité a-t-elle été séparée de son âme ? — 4. Durant les trois jours de sa mort, le Christ est-il resté homme ? — 5. Y avait-il identité numérique entre son corps mort et son corps vivant ? — 6. Sa mort a-t-elle contribué à notre salut ?

Article 1 : Convenait-il au Christ de mourir ?

Objections : 1. Le premier principe dans un genre donné ne reçoit aucune altération de ce qui est contraire à ce genre ; le feu, par exemple, ne peut jamais être froid, parce qu'il est le principe de la chaleur. Or, le Fils de Dieu est la source et le principe de toute vie, d'après le psaume (36, 10) : " En toi est la source de la vie. " Donc il ne convenait pas au Christ de mourir.

2. La mort est pire que la maladie, car la maladie est le chemin qui mène à la mort. Or, il ne convient pas au Christ d'être affecté d'une maladie, dit S. Jean Chrysostome. Il ne convenait donc pas non plus au Christ de mourir.

3. Le Seigneur déclare (Jn 10, 10) : " je suis venu pour qu'ils aient la vie et qu'ils l'aient avec surabondance. " Or, le contraire d'une qualité ne peut produire celle-ci. Il semble donc qu'il ne convenait pas au Christ de mourir.

En sens contraire, on lit en S. Jean (11, 50) " Il est bon qu'un seul homme meure pour le peuple, et que toute la nation ne périsse pas. " Cette sentence,, Caïphe l'a prononcée de façon prophétique, l'Évangéliste l'atteste.

Réponse : Il convenait au Christ de mourir pour cinq raisons : 1° Satisfaire pour le genre humain qui était condamné à la mort à cause du péché, selon la Genèse (2, 17) : " Le jour où vous mangerez du fruit de l'arbre, vous mourrez de mort. " Or, c'est bien satisfaire pour un autre, que de se soumettre à la peine qu'il a méritée. C'est pourquoi le Christ a voulu mourir, afin de

satisfaire pour nous en mourant : " Le Christ est mort une seule fois pour nos péchés " (1 P 3, 18) 2.

2° Prouver la réalité de la nature qu'il avait prise ; car, comme l'écrit Eusèbe, " si, après avoir vécu avec les hommes, il s'était échappé subitement, en disparaissant et en évitant la mort, tous l'auraient pris pour un fantôme ".

3° Nous délivrer, en mourant, de la crainte de la mort ; aussi est-il écrit (He 2, 14) : Il a participé avec nous " à la chair et au sang, afin de détruire par sa mort celui qui détenait l'empire de la mort, le démon, et de libérer ceux qui, par peur de la mort, étaient pour toute leur vie soumis à la servitude ".

4° Nous donner l'exemple, en mourant corporellement à la " similitude du péché ", c'est-à-dire à la pénalité, de mourir spirituellement au péché, comme dit S. Paul (Rm 6, 10) : " S'il est mort au péché, il est mort une seule fois ; et s'il vit, il vit pour Dieu ; ainsi vous, estimez-vous morts au péché et vivants pour Dieu. "

5° Montrer, en ressuscitant des morts, la vertu par laquelle il a triomphé de la mort, et nous inculquer l'espoir de ressusciter des morts. " Si l'on prêche que le Christ est ressuscité des morts, comment quelques-uns parmi vous disent-ils qu'il n'y a pas de résurrection des morts ? " (1 Co 15,12).

Solutions : 1. Le Christ est source de la vie en tant que Dieu, mais non en tant qu'homme. Or, s'il est mort, c'est en tant qu'homme et non en tant que Dieu. Aussi S. Augustin écrit-il : " Il faut exclure que le Christ ait subi la mort, comme s'il avait perdu la vie en tant qu'il est la vie elle-même ; s'il en était ainsi, la source de la vie aurait tari. Il a donc subi la mort en raison de la nature humaine qu'il avait prise spontanément ; mais il n'a pas perdu la puissance de la nature divine, par laquelle il vivifie toutes choses. "

2. Si le Christ n'a pas subi une mort provenant de la maladie, c'est qu'il ne voulait pas paraître mourir par nécessité, par faiblesse de nature ; mais il a souffert une mort qui lui était imposée de l'extérieur et à laquelle il s'est soumis spontanément pour montrer que sa mort était volontaire.

3. De soi, le contraire d'une qualité ne saurait produire celle-ci, mais parfois on trouve la production accidentelle d'une qualité par son contraire ; le froid, par exemple, peut accidentellement réchauffer. C'est de cette manière que le Christ nous a conduits à la vie par sa mort, puisque par sa mort il a détruit notre mort ; pareillement, celui qui subit une peine pour un autre écarte la peine que celui-ci devait subir.

Article 2 : Par la mort du Christ, sa divinité a-t-elle été séparée de sa chair ?

Objections : 1. Le Seigneur, attaché à la croix, s'est écrié ; " Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? " (Mt 27, 46). Ce que S. Ambroise commente ainsi : " Il a crié comme un homme que sa séparation de la divinité allait faire mourir ; car, la divinité étant exempte de mort, la mort ne pouvait se produire que si la divinité se retirait ; et la vie, c'est la divinité. " Il semble donc qu'à la mort du Christ, sa divinité a été séparée de sa chair.

2. Enlevez l'intermédiaire, et les termes qu'il unissait se séparent. Or, la divinité a été unie à la chair par l'intermédiaire de l'âme, on l'a vue. A la mort du Christ, son âme ayant été séparée de sa chair, il s'ensuit que sa divinité a été aussi séparée de sa chair.

3. La puissance vivificatrice de Dieu est plus forte que celle de l'âme. Or, le corps du Christ ne pouvait mourir que si son âme en était séparée. Il y avait donc encore moins de raison qu'il meure, si sa divinité n'en était pas séparée.

En sens contraire, ce qui appartient à la nature humaine ne se dit du Fils de Dieu qu'en raison de l'union, comme on l'a montré. Or, on attribue au Fils de Dieu ce qui convient au corps du Christ après la mort, par exemple d'avoir été enseveli, comme on le voit dans le symbole de foi où l'on

dit que le Fils de Dieu " a été conçu, est né de la Vierge, a souffert, est mort et a été enseveli ". Le corps du Christ, à la mort, n'a donc pas été séparé de la divinité.

Réponse : Ce que Dieu concède par grâce, il ne le reprend jamais sans qu'il y ait eu faute : " Les dons de Dieu et son appel sont sans repentance " (Rm 11, 29). Or, la grâce d'union, en vertu de laquelle la divinité a été unie à la chair du Christ dans la même personne, dépasse de beaucoup la grâce d'adoption, en vertu de laquelle nous sommes sanctifiés ; elle est même plus permanente, de sa nature, parce que cette grâce est ordonnée à une union personnelle, tandis que la grâce d'adoption est ordonnée à une union d'affection. Et pourtant, nous voyons que la grâce d'adoption n'est jamais perdue sans une faute. Puisqu'il n'y a eu aucun péché dans le Christ, il a été impossible que l'union de sa divinité à sa chair ait été dissoute. Et c'est pourquoi la chair du Christ ayant été unie au Fils de Dieu dans la même personne et hypostase avant la mort, elle lui est demeurée unie même après la mort. Comme le remarque S. Jean Damascène après la mort du Christ l'hypostase de la chair du Christ n'a pas été autre que l'hypostase du Verbe de Dieu.

Solutions : 1. Il ne faut pas rapporter l'abandon du Christ sur la croix à une rupture de l'union personnelle, mais à ce fait que Dieu le Père a exposé le Christ à la passion ; abandonner, ici, n'a pas d'autre signification que celle de ne pas protéger contre les persécuteurs.

Ou bien encore, comme le note S. Augustin, le Christ se dit abandonné, eu égard à la prière où il disait : " Père, s'il est possible, que ce calice s'éloigne de moi ! "

2. Le Verbe de Dieu s'est uni à la chair par l'intermédiaire de l'âme, en ce sens que la chair appartient par l'âme à la nature humaine, que le Fils de Dieu voulait assumer ; mais non en ce sens que l'âme serait l'intermédiaire qui relie entre elles la divinité et la chair. La chair doit à l'âme d'appartenir à la nature humaine, même après que l'âme en a été séparée ; car le cadavre conserve, en vertu du plan divin, un ordre à la résurrection. Aussi l'union de la divinité à la chair n'a-t-elle pas été détruite.

3. L'âme du Christ possède la vertu de vivifier le corps à titre de principe formel ; aussi, tant qu'elle est présente et unie formellement au corps, est-il nécessaire que celui-ci soit vivant. Mais la divinité possède la vertu de vivifier non à titre de principe formel, mais comme cause efficiente ; la divinité, en effet, ne peut être forme du corps ; aussi n'est-il pas nécessaire que la chair soit vivante tant que dure son union à la divinité, car Dieu n'agit point par nécessité, mais par volonté.

Article 3 : A la mort du Christ, la divinité a-t-elle été séparée de son âme ?

Objections : 1. Le Seigneur dit (Jn 10, 18) " Personne ne m'enlève mon âme, mais je la donne de moi-même ; j'ai le pouvoir de la donner et j'ai le pouvoir de la reprendre. " Or, le corps ne peut livrer son âme en se séparant d'elle, car l'âme n'est pas soumise au pouvoir du corps, mais c'est plutôt l'inverse. Par suite, c'est au Christ, comme Verbe de Dieu, qu'il appartient de donner son âme. Or, c'est là s'en séparer. Par la mort du Christ, son âme a donc été séparée de la divinité.

2. S. Athanase écrit : " Maudit celui qui ne confesse pas que tout l'homme assumé par le Fils de Dieu a été repris ou libéré pour ressusciter des morts le troisième jour. " Mais tout l'homme ne pouvait pas être repris s'il n'avait pas été séparé quelque temps du Verbe de Dieu. Or, l'homme en sa totalité est composé d'âme et de corps. Il y a donc eu une séparation momentanée entre la divinité d'une part, et le corps et l'âme d'autre part.

3. C'est par son union à l'homme tout entier que le Fils de Dieu mérite le nom d'homme. Donc, si l'union entre son âme et son corps étant dissoute, le Verbe de Dieu était demeuré uni à l'âme, il s'ensuivrait qu'on aurait pu donner le nom d'âme au Fils de Dieu. Or, cela est faux ; car, l'âme étant forme du corps, il en résulterait que le Verbe de Dieu aurait été forme du corps, ce qui est impossible. A la mort du Christ, son âme a donc été séparée du Verbe de Dieu.

4. Lorsque l'âme et le corps sont séparés l'un de l'autre, il n'y a plus une seule hypostase, mais deux. Donc, si le Verbe de Dieu est demeuré uni tant au corps qu'à l'âme du Christ, séparés tous deux l'un de l'autre par la mort, il paraît s'ensuivre que le Verbe de Dieu, aussi longtemps qu'a duré la mort du Christ, a eu deux hypostases. Ce qui est inadmissible. Après la mort du Christ, son âme n'est donc pas demeurée unie au Verbe.

En sens contraire, S. Jean Damascène écrit : " Bien que le Christ soit mort comme homme, et que sa sainte âme se soit séparée de son corps non soumis à la corruption, sa divinité est demeurée inséparable de l'un et de l'autre, de son âme et de son corps. "

Réponse : L'âme est unie au Verbe de Dieu d'une manière plus immédiate et plus prochaine que le corps ; car le corps est uni au Verbe de Dieu par l'intermédiaire de l'âme, nous l'avons déjà dit. Donc, puisque le Verbe de Dieu n'a pas été, à la mort, séparé du corps, il a été encore moins séparé de l'âme. Aussi, de même que l'on attribue au Fils de Dieu ce qui appartient au corps séparé de l'âme, à savoir qu'" il a été enseveli ", de même dit-on dans le Symbole qu'" il est descendu aux enfers ", parce que son âme, séparée du corps, y est descendue.

Solutions : 1. S. Augustin, commentant ce texte de S. Jean se demande, puisque le Christ est " Verbe, âme et chair, en vertu de quel principe il a livré son âme ; comme Verbe, comme âme, ou comme chair ? " Et il répond : " Si l'on prétend que c'est comme Verbe, il s'ensuit qu'à un moment son âme a été séparée du Verbe ; ce qui est faux, car la mort a séparé le corps de l'âme ; mais je ne dis pas que l'âme a été séparée du Verbe. Si l'on affirme au contraire que l'âme s'est livrée elle-même ; il en résulte que l'âme a été séparée d'elle-même : ce qui est absurde. " Il reste donc que " la chair elle-même a livré son âme et l'a reprise ensuite, non par sa propre puissance, mais par la puissance du Verbe qui habitait dans la chair " ; car, on vient de le dire, par la mort la divinité du Verbe n'a pas été séparée de la chair.

2. Ces paroles ne signifient pas que l'homme tout entier, c'est-à-dire toutes ses composantes, a été repris, comme si le Verbe de Dieu avait quitté par la mort les deux composantes de la nature humaine. Mais que la totalité de la nature qui avait été assumée avait été réintégrée dans la résurrection en vertu de l'union rétablie entre le corps et l'âme.

3. Le Verbe de Dieu, en raison de son union avec la nature humaine, n'est pas une nature humaine, mais un homme, ce qui veut dire qu'il possède la nature humaine. Or, l'âme et le corps sont des parties essentielles de la nature humaine. Aussi, à cause de l'union du Verbe avec l'un et l'autre, il ne s'ensuit pas que le Verbe de Dieu soit une âme ou un corps, mais qu'il existe en ayant une âme et un corps.

4. D'après S. Jean Damascène " au fait qu'à la mort du Christ l'âme a été séparée de la chair, l'hypostase unique ne s'est pas trouvée divisée en deux hypostases ; car le corps et l'âme du Christ ont existé au même titre dès le principe dans l'hypostase du Verbe ; et dans la mort, quoique divisés l'un et l'autre, ils sont restés chacun avec la même et unique hypostase du Verbe. est pourquoi la même et unique hypostase du Verbe est demeurée l'hypostase et du Verbe, et de l'âme, et du corps. jamais en effet ni l'âme, ni le corps n'ont eu d'hypostase propre en dehors de l'hypostase du Verbe, car il y eut toujours une seule hypostase, celle du Verbe ; il n'y en eut jamais deux. "

Article 4 : Durant les trois jours de sa mort, le Christ est-il resté homme ?

Objections : 1. S. Augustin écrit : " Telle était cette union qu'elle ferait Dieu homme, et l'homme Dieu. " Or, cette union n'a pas cessé par la mort. Il semble donc que par la mort le Christ n'a pas cessé d'être homme.

2. D'après le Philosophe, " tout homme est son intelligence " ; aussi, après la mort de S. Pierre par exemple, nous adressons-nous à son âme en disant : " S. Pierre, priez pour nous. " Or, après

la mort, le Fils de Dieu n'a pas été séparé de son âme intellectuelle. Donc, pendant les trois jours de sa mort, le Fils de Dieu est resté homme.

3. Tout prêtre est homme. Or, pendant ces trois jours, le Christ est demeuré prêtre ; autrement, il n'aurait pas été vrai de dire avec le Psaume (110, 4) : " Tu es prêtre pour toujours. " Donc, le Christ est resté homme pendant les trois jours de sa mort.

En sens contraire, enlevez le genre supérieur, le genre inférieur disparaît. Or, l'être vivant et animé est supérieur à l'animal ou à l'homme. L'animal est en effet une substance animée sensible. Pendant les trois jours de sa mort, le corps du Christ, ayant cessé d'être vivant et animé, il s'ensuit qu'il n'était plus homme.

Réponse : Que le Christ ait été vraiment mort est un article de foi. Il en résulte que toute affirmation qui va contre la réalité de la mort du Christ est une erreur contre la foi. Aussi est-il dit dans la lettre synodale de S. Cyrille : " Si quelqu'un ne confesse pas que le Verbe de Dieu a souffert, a été crucifié et a goûté la mort dans sa chair, qu'il soit anathème. " Or, pour que la mort d'un homme ou d'un animal soit réelle, il importe que par la mort on cesse d'être homme ou animal ; en effet, la mort d'un homme ou d'un animal provient de la séparation de l'âme, élément qui complète l'idée d'homme ou d'animal. Et voilà pourquoi affirmer que le Christ, pendant les trois jours de sa mort, a été homme, en parlant d'une manière simple et absolue, est erroné. On peut dire cependant que le Christ, pendant ces trois jours, a été " un homme mort ".

Néanmoins, certains ont soutenu que le Christ avait été un homme durant ces trois jours ; s'il est vrai qu'ils ont avancé une proposition erronée, on ne peut les incriminer d'erreur dans la foi. Ainsi, Hugues de Saint-Victor a prétendu que le Christ, pendant les trois jours de sa mort, avait été homme, parce qu'il pensait que l'âme constituait l'homme ; ce qui est faux, ainsi que nous l'avons montré dans la première Partie.

Le Maître des Sentences a soutenu la même opinion, mais pour une autre raison ; il a cru que l'union de l'âme et du corps n'était pas impliquée dans l'idée d'homme, mais qu'il suffisait pour être homme d'avoir une âme et un corps, unis ou non entre eux ; cela aussi est faux d'après ce que nous avons prouvé dans la première Partie, et ce que nous avons dit plus haut sur le mode d'union.

Solutions : 1. Le Verbe de Dieu a pris une âme et une chair qu'il s'est unies ; ce fut donc cette union avec le Verbe qui a fait Dieu homme, et l'homme Dieu. Or, cette union n'a pas cessé d'exister, comme si le Verbe s'était séparé de l'âme ou de la chair ; ce qui a cessé d'exister, pourtant, c'est l'union de la chair et de l'âme.

2. On dit que l'homme est son intelligence : non pas que l'intelligence soit tout l'homme, mais l'intelligence est sa partie principale, et en elle se trouve virtuellement toute l'ordonnance de l'homme : ainsi le chef de la cité est appelé parfois toute la cité, parce qu'en lui se trouve tout le gouvernement de la ville.

3. L'homme est prêtre en raison de son âme, qui reçoit le caractère de l'ordre ; aussi, par la mort, l'homme ne perd-il pas son caractère sacerdotal. Et beaucoup moins encore, le Christ, source de tout le sacerdoce.

Article 5 : Y avait-il identité numérique entre son corps mort et son corps vivant ?

Objections : 1. Le Christ est mort vraiment, comme meurent les autres hommes. Or, au point de vue numérique, le corps de n'importe quel autre homme n'est pas purement et simplement le même, lorsqu'il est vivant et lorsqu'il est mort ; car il intervient là une différence essentielle. Le corps du Christ non plus n'est donc pas purement et simplement le même, au point de vue numérique.



2. D'après le Philosophe, ce qui est divers spécifiquement l'est aussi numériquement. Or, le corps du Christ vivant et du Christ mort a été divers spécifiquement. Comme dit Aristote, l'œil ou la chair d'un mort ne sont appelés tels que d'une manière équivoque. Le corps du Christ vivant et du Christ mort ne fut donc pas le même purement et simplement, au point de vue numérique.

3. La mort est une corruption. Or, ce qui est soumis à une corruption substantielle n'existe plus après qu'il a été corrompu, puisque la corruption est un passage de l'être au non-être. Le corps du Christ n'est donc pas demeuré le même numériquement après la mort, puisque la mort est une corruption substantielle.

En sens contraire, S. Athanase écrit : " Le corps qui a été circoncis, qui a bu et mangé, qui a souffert, qui a été cloué à la croix, était le corps du Verbe impassible et incorporel ; c'est le même qui a été déposé dans le sépulcre. " Or le corps qui a été circoncis et cloué à la croix, c'est le corps vivant du Christ ; et le corps qui a été déposé dans le sépulcre, c'est son corps mort. Donc le corps qui avait été vivant est le même que celui qui était mort.

Réponse : L'expression " purement et simplement " a deux sens : 1° Celui d'" absolument " ; d'après le Philosophe, " purement et simplement équivaut à : sans qu'on y ajoute rien ". En ce sens, le corps du Christ mort et vivant, est demeuré le même purement et simplement, au point de vue numérique. Car un être demeure le même purement et simplement au point de vue numérique lorsqu'il a le même suppôt. Or, le corps du Christ, vivant et mort, a eu le même suppôt ; car, vivant et mort, il n'a eu d'autre hypostase que celle du Verbe, nous l'avons montré plus haut. Et c'est en ce sens que parle S. Athanase dans le texte cité en sens contraire.

2° Celui de " tout à fait " ou de " totalement ". De la sorte, le corps du Christ, mort et vivant, ne fut pas purement et simplement le même, au point de vue numérique ; car il ne fut pas tout à fait le même, puisque la vie fait partie de l'essence du corps vivant ; en effet, c'est un attribut essentiel et non accidentel ; d'où il résulte que le corps qui cesse d'être vivant ne demeure pas tout à fait le même.

Si l'on disait que le corps du Christ mort est demeuré totalement le même, il s'en suivrait qu'il n'aurait pas été soumis à la corruption, je veux dire à la corruption de la mort : c'est là l'hérésie des gaïanites, ainsi que le rapporte S. Isidore, et comme on le trouve dans les Décrets. D'après S. Jean Damascène " le mot de corruption a deux significations : tout d'abord la séparation de l'âme et du corps, et autres choses semblables ; en second

lieu, la dissolution complète d'un être en ses éléments ". Par suite, dire que le corps du Seigneur était, au sens de Julien et de Gaïen, incorruptible selon le premier mode de corruption, avant la résurrection, est une chose impie ; car le corps du Christ ne nous aurait pas été consubstantiel, il ne serait pas mort en toute vérité, et nous ne serions pas sauvés réellement. Mais, suivant la seconde signification du mot corruption, le corps du Christ n'a pas été soumis à la corruption.

Solutions : 1. Le corps mort d'un homme, quel qu'il soit, ne demeure pas uni à une hypostase permanente, comme le corps mort du Christ. Aussi le corps mort d'un homme ne reste-t-il pas le même purement et simplement, mais d'une manière toute relative : il conserve la même matière, mais non la même forme. Or, le corps du Christ demeure le même purement et simplement, à cause de l'identité du suppôt, comme on vient de le dire.

2. L'identité numérique se prend du suppôt, l'identité spécifique se prend de la forme. Là où le suppôt subsiste dans une seule nature, il est nécessaire que l'unité spécifique étant détruite, l'unité numérique disparaisse également. Mais l'hypostase du Verbe de Dieu subsiste en Deux natures : il s'ensuit que dans le Christ le corps peut ne pas conserver l'unité spécifique, propre à la nature humaine ; l'unité numérique demeure pourtant, en raison du suppôt du Verbe de Dieu.

3. La corruption et la mort ne conviennent pas au Christ en raison du suppôt, qui donne l'unité numérique, mais en raison de la nature qui, elle, peut se trouver sous les états différents de vie ou de mort.

Article 6 : La mort du Christ a-t-elle contribué à notre salut ?

Objections : 1. La mort est la privation de la vie ; or, une privation, n'étant rien, ne peut avoir aucune puissance active. Elle n'a donc pu avoir aucun effet pour notre salut.

2. La passion du Christ a produit notre salut par mode de mérite. La mort du Christ n'a pu agir de cette manière ; car, à la mort, l'âme est séparée du corps ; et c'est elle qui est principe de mérite.

3. Ce qui est corporel ne peut-être cause de ce qui est spirituel. Or, la mort du Christ a été corporelle. Elle n'a donc pu être cause spirituelle de notre salut.

En sens contraire, S. Augustin écrit : " Une seule mort de notre Sauveur ", sa mort corporelle, " a été salutaire pour nos deux morts à nous ", la mort de l'âme et la mort du corps.

Réponse : On peut parler de la mort du Christ de deux manières : pendant qu'elle est en devenir et quand elle est achevée. La mort est en devenir lorsque, par une souffrance naturelle ou violente, on s'achemine vers la mort : parler de cette manière de la mort du Christ, c'est parler de sa passion. A ce point de vue, la mort du Christ est cause de notre salut de la façon que nous avons dit plus haut à propos de la passion.

La mort du Christ est achevée lorsqu'on l'envisage après la séparation du corps et de l'âme. Et c'est ainsi que nous en parlons présentement. Or, sous cet aspect, la mort du Christ ne peut pas être cause de notre salut par mode de mérite, elle ne l'est que par mode d'efficience ; par la mort, en effet, la divinité n'a pas été séparée de la chair du Christ ; aussi tout ce qui a rapport à la chair du Christ, même séparée de son âme, nous a-t-il été salutaire en vertu de la divinité qui lui était unie.

Or, lorsque l'on considère un effet en tant que tel, on y découvre une ressemblance avec sa cause. Aussi, parce que la mort est la privation de la vie, l'effet de la mort du Christ visera à écarter ce qui peut-être contraire à notre salut : la mort de l'âme et la mort du corps. Et voilà pourquoi l'on dit que la mort du Christ a détruit en nous la mort de l'âme, produite par notre péché, selon S. Paul (Rm 4,25) : " Il s'est livré " à la mort " à cause de nos péchés ". Et la mort du Christ a aussi détruit la mort du corps produite par la séparation de l'âme : " La mort a été engloutie dans la victoire " (1 Co 15, 54).

Solutions : 1. La mort du Christ a produit notre salut, en vertu de la divinité qui lui était unie, et non pas au seul titre de la mort.

2. Considérée dans son achèvement, la mort du Christ n'a pas produit notre salut par mode de mérite ; mais elle l'a pourtant produite par mode d'efficience, on vient de le dire.

3. La mort du Christ a été corporelle ; mais ce corps a été l'instrument de la divinité qui lui était unie ; il agissait par sa vertu, même étant mort.

### **QUESTION 51 : L'ENSEVELISSEMENT DU CHRIST**

1. Convenait-il au Christ d'être enseveli ? — 2. Le mode de son ensevelissement. — 3. Dans le sépulcre son corps s'est-il décomposé ? — 4. Combien de temps est-il resté dans le sépulcre ?

Article 1 : Convenait-il au Christ d'être enseveli ?

Objections : 1. Le Psaume (88, 5) dit du Christ : " Il est devenu comme un homme sans secours, libre parmi les morts. " Or, dans le tombeau, les corps des morts sont enfermés ; ce qui est contraire à leur liberté. Il semble donc qu'il ne convenait pas d'ensevelir le corps du Christ.

2. Tout ce qui arrivait au Christ devait nous être salutaire. Or que le Christ ait été enseveli ne semble avoir aucun rapport avec notre salut.

3. Dieu est élevé au-dessus des cieux. Il est donc choquant qu'il soit enseveli dans la terre. Or ce qui convient au Christ mort est attribué à Dieu, en raison de l'union hypostatique. Il est donc choquant que le Christ ait été enseveli.

En sens contraire, le Seigneur dit de la femme qui l'avait oint (Mt 26,10) : " Elle a fait une bonne œuvre à mon égard " ; et il ajoute : " En répandant ce parfum sur mon corps, elle l'a fait en vue de mon ensevelissement. "

Réponse : Il convenait que le Christ soit enseveli : 1° Afin de prouver la réalité de sa mort : en effet, on ne met un corps au tombeau, que si l'on est certain de la réalité de la mort. Aussi lit-on dans S. Marc (15, 44) que Pilate, avant de permettre que le Christ soit enseveli, s'assura, par une enquête soigneuse, qu'il était bien mort.

2° Afin de donner par sa résurrection du sépulcre, l'espoir de ressusciter par lui à ceux qui sont dans le tombeau, d'après ce texte de S. Jean (5, 28) : " Tous ceux qui sont dans les tombeaux entendront la voix du Fils de l'homme, et ceux qui l'auront entendue vivront. "

3° Afin de donner l'exemple à ceux qui par la mort du Christ meurent spirituellement aux péchés, c'est-à-dire à " ceux qui sont protégés contre les perturbations des hommes " (Ps 31, 21). Aussi S. Paul dit-il (Col 3, 3) : " Vous êtes morts, et votre vie est cachée en Dieu avec le Christ. " De là vient que les baptisés, qui par la mort du Christ meurent aux péchés, sont comme ensevelis avec le Christ par l'immersion, d'après cette parole : " Nous avons été ensevelis avec le Christ dans la mort par le baptême " (Rm 6, 4).

Solutions : 1. Le Christ enseveli a montré qu'il était resté libre parmi les morts, en ce que le tombeau n'a pu l'empêcher d'en sortir par la résurrection.

2. De même que la mort du Christ a opéré notre salut de façon efficiente, de même son ensevelissement. Aussi S. Jérôme écrit-il : " Nous ressuscitons par l'ensevelissement du Christ. " Le texte d'Isaïe (53, 9 Vg) : " Il donnera les impies pour sa sépulture ", la Glose l'interprète de cette manière : " Il donnera à Dieu son Père les nations qui étaient sans pitié ; car il les a acquises par sa mort et son ensevelissement. "

3. Il est dit dans un sermon du concile d'Éphèse : " De tout ce qui sauve les hommes, rien ne fait insulte à Dieu, car cela montre non qu'il est passible, mais qu'il est clément. " Et dans un autre sermon du même concile on lit : " Dieu ne se juge insulté par rien de ce qui est occasion de salut pour les hommes. Et toi, garde-toi de tenir la nature de Dieu pour si vile qu'elle ait pu être exposée jamais à l'insulte. "

Article 2 : Le mode de l'ensevelissement du Christ

Objections : 1. Son ensevelissement répond à sa mort. Or, le Christ a subi la mort la plus infâme, d'après cette parole : " Condamnons-le à la mort la plus honteuse " (Sg 2, 29). Il semble donc incohérent qu'on ait offert au Christ une sépulture honorable, puisqu'il a été mis au tombeau par des notables, comme Joseph d'Arimathie, " noble décurion " d'après S. Marc (15, 43 Vg), et Nicodème, " prince des Juifs " selon S. Jean (3, 1).

2. On n'aurait pas dû, en faveur du Christ, donner un exemple de prodigalité. C'est ce que semble avoir fait " Nicodème venu porter un mélange de myrrhe et d'aloès d'environ cent livres " (Jn 19, 39), d'autant plus que d'après S. Marc (14, 8), " une femme avait par avance oint son corps en vue de la sépulture ".

3. Il ne convient pas qu'un fait comporte des éléments contradictoires. Or, d'un côté, l'ensevelissement du Christ fut simple, puisque Joseph " enveloppa le corps dans un linceul

propre " (Mt 27, 59) " et non dans l'or, les gemmes et la soie ", dit S. Jérôme. Et d'un autre côté, il semble avoir été fastueux, en tant qu'on a enseveli le Christ avec des aromates.

4. D'après S. Paul (Rm 15, 4), " tout ce qui se trouve dans l'Écriture a été écrit pour notre instruction ". Mais on trouve dans les évangiles des détails sur la sépulture du Christ qui semblent n'avoir aucun rapport avec notre instruction : qu'il a été enseveli dans un jardin, dans un sépulcre neuf qui ne lui appartenait pas, et taillé dans le roc. . .

En sens contraire, il est prédit dans Isaïe (11, 10 Vg) : " Son sépulcre sera glorieux. "

Réponse : On peut indiquer trois raisons qui justifient la manière dont le Christ a été enseveli : —

1° Confirmer la foi en sa mort et sa résurrection. — 2° Louer la piété de ceux qui l'ont enseveli : " C'est avec louange, écrit S. Augustin qu'on , mentionne dans l'Évangile ceux qui ont pris soin d'envelopper et d'ensevelir avec sollicitude et honneur le corps du Christ descendu de la croix. "

— 3° Instruire par ce mystère ceux qui sont ensevelis avec le Christ dans la mort.

Solutions : 1. Dans la mort du Christ se manifestent sa patience et sa constance, et cela d'autant plus que sa mort a été ignominieuse. Mais dans son ensevelissement honorable se montre la vertu du Christ mourant, qui, même après sa mort, a été enseveli avec honneur contre l'intention de ses meurtriers ; en cette sépulture se trouve aussi symbolisée la dévotion des fidèles, qui se mettraient au service du Christ mort.

2. D'après S. Augustin en disant qu'" on a enseveli Jésus selon la coutume des Juifs ", S. Jean " nous avertit qu'en ces sortes de devoirs rendus aux morts il faut suivre les usages de chaque nation. Or, c'était la coutume des Juifs d'oindre d'aromates divers les corps des morts, afin de les conserver plus longtemps intacts ". Ailleurs, S. Augustin remarque que " dans de tels cas ce n'est pas l'usage, mais la passion de celui qui en use, qui est coupable " ; et il ajoute : " Ce qui pour d'autres est le plus souvent un opprobre est, pour une personne divine ou pour un prophète, le signe d'un très grand honneur. " La myrrhe et l'aloès, en effet, à cause de leur amertume, symbolisent la pénitence, par laquelle on conserve en soi le Christ sans la corruption du péché. Et le parfum des aromates est le symbole d'une bonne renommée.

3. La myrrhe et l'aloès furent employés pour le corps du Christ, afin de le garder à l'abri de la corruption, ce qui paraissait une nécessité. Cela nous montre que nous pouvons user de certains remèdes coûteux afin de conserver notre corps. Mais, si l'on a enveloppé le corps du Christ, ce fut par décence, et en de telles circonstances il faut nous contenter de choses simples. Cependant, S. Jérôme apporte une raison mystique : " Celui-là enveloppe Jésus dans un linceul propre, qui le reçoit dans un cœur pur. " De là vient, d'après S. Bède, que " l'usage s'est établi dans l'Église de célébrer le sacrifice de l'autel, non pas sur des linges de soie ou de couleur, mais sur des linges de lin, comme le corps du Christ avait été enseveli dans un linge blanc ".

4. Le Christ est enseveli " dans un jardin " afin de symboliser que par sa mort et sa sépulture nous sommes libérés de la mort que nous avons encourue par le péché d'Adam commis dans le jardin du paradis.

Comme dit S. Augustin : " Si le Sauveur est déposé dans un tombeau étranger, c'est parce qu'il était mort pour le salut des autres ; or, le tombeau est la demeure de la mort. " — Par là aussi on peut mesurer le degré de la pauvreté acceptée pour nous par le Christ. Car celui qui durant sa vie n'avait pas eu de maison est enfermé aussi après sa mort dans un tombeau étranger et sa nudité est recouverte par le linceul de Joseph d'Arimatee.

Selon S. Jérôme, il est déposé dans un " tombeau neuf ", " pour éviter qu'après la résurrection, s'il y avait eu d'autres cadavres dans le tombeau, on crût que c'était l'un d'entre eux qui était ressuscité. Le tombeau neuf peut aussi symboliser le sein virginal de Marie ". — Autre

symbolisme : par la sépulture du Christ, nous sommes " renouvelés ", la mort et la corruption étant détruites.

Le Christ a été enfermé dans un tombeau " taillé dans le roc ", afin que, " s'il avait été construit en pierres, qu'on ne puisse pas dire, écrit S. Jérôme qu'on avait dérobé le Christ en enlevant les fondements du tombeau ". Aussi la " grande pierre ", qui fut roulée devant le tombeau, " prouve-t-elle que le sépulcre n'aurait pu être ouvert sans l'aide de plusieurs hommes ". " Pareillement, si le Christ avait été enseveli en terre, on aurait pu prétendre : ils ont fouillé la terre et ils ont dérobé le corps ", note S. Augustin. — A ce dernier détail du tombeau taillé dans le roc, S. Hilaire trouve un sens mystique : " Par la doctrine des Apôtres, le Christ est introduit dans le cœur dur des païens, entamé par la prédication, cœur non taillé et nouveau, jadis impénétrable à la crainte de Dieu. Et, parce que rien, sauf lui, ne doit plus pénétrer dans notre cœur, une pierre est roulée devant l'entrée.

Comme l'observe aussi Origène, " ce n'est point par hasard qu'il est écrit que Joseph enveloppa le corps du Christ dans un linceul blanc, le déposa dans un sépulcre neuf et roula une grande pierre ; car tout ce qui touche au corps du Christ, est pur, nouveau et aussi très grand ".

Article 3 : Dans le sépulcre, le corps du Christ s'est-il décomposé ?

Objections : 1. Il est vraisemblable que dans le sépulcre le corps du Christ a été réduit en poussière. Car c'est là, comme de mourir, une peine du péché du premier père. Il a été dit au premier homme après son péché : " Tu es poussière et tu retourneras en poussière. " Or le Christ a subi la mort pour nous délivrer d'elle. Son corps devait donc aussi être réduit en poussière, afin de nous délivrer de la décomposition.

2. Le corps du Christ était de même nature que le nôtre. Or, notre corps, aussitôt après la mort, commence à se décomposer et est soumis à la corruption ; car, tandis que se dissipe la chaleur naturelle, survient une chaleur étrangère qui produit la corruption. Il semble donc qu'il en fut de même pour le corps du Christ.

3. On l'a dit, le Christ a voulu être enseveli pour donner aux hommes l'espoir qu'ils ressusciteraient aussi du tombeau. Il a donc dû aussi être réduit en poussière, afin de donner à tous l'espoir qu'ils en ressusciteraient.

En sens contraire, il est écrit dans le Psaume (16, 10) : " Tu ne permettras pas à ton Saint de voir la corruption ", ce que S. Jean Damascène entend de la corruption qui se produit par le retour aux éléments naturels.

Réponse : Il ne convenait pas au corps du Christ de se corrompre ou d'être réduit en poussière, de quelque manière que ce fût. La corruption d'un corps provient de la faiblesse de sa nature, qui ne peut plus le maintenir dans son unité. Or, nous l'avons dit ' la mort du Christ ne devait pas être causée par la faiblesse de sa nature, car on aurait pu croire que cette mort n'était pas volontaire. Aussi a-t-il voulu mourir non pas de maladie, mais par la Passion à laquelle il s'était offert spontanément. Et c'est pourquoi le Christ, afin d'éviter que l'on attribue sa mort à la faiblesse de sa nature, n'a pas voulu que son corps se corrompe, ou soit réduit en ses éléments, de quelque manière que ce fût. Afin de montrer sa vertu divine, il a voulu au contraire que son corps demeure sans corruption. S. Jean Chrysostome remarque : " Pour les hommes, s'ils agissent avec vaillance durant leur vie, leurs actions leur sourient ; mais avec leur mort tout disparaît. Dans le Christ, ce fut tout l'opposé. Car, avant la croix, tout est triste et faible ; mais dès qu'il a été crucifié, tout devient éclatant. Reconnais que ce n'est pas un pur homme qui a été crucifié. "

Solutions : 1. N'ayant pas été soumis au péché, le Christ n'était nullement tenu de mourir ni d'être réduit en poussière. Toutefois, c'est volontairement qu'il a subi la mort à cause de notre

salut, pour les raisons que nous avons exposées. Mais, si son corps avait été soumis à la corruption ou réduit en cendres, cela aurait plutôt tourné au détriment de notre salut : n'aurait-on pas pensé qu'il n'y avait pas en lui de vertu divine ? C'est en son nom que parle le Psalmiste (30, 10) en s'écriant : " Quelle utilité y a-t-il dans mon sang, si je descends dans la corruption ? " C'est comme s'il disait : " Si mon corps se corrompt, l'utilité du sang que j'ai versé sera perdue. "

2. Par sa nature passible, le corps du Christ était apte à se corrompre ; mais cette corruption, il ne la méritait pas ; car c'est par le péché qu'on la mérite. Toutefois, la vertu divine a préservé le corps du Christ de la corruption, de même qu'elle l'a ressuscité.

3. Si le Christ est ressuscité du sépulcre, c'est par la vertu divine, qui ne connaît aucune limite. Voilà pourquoi il suffisait qu'il ressuscitât du tombeau pour prouver aux hommes que, par la vertu divine, ils ressusciteraient, non seulement de leurs sépulcres, mais aussi de n'importe quelles cendres.

Article 4 : Combien de temps le Christ est-il resté dans le sépulcre ?

Objections : 1. Le Christ a dit lui-même " Comme Jonas fut dans le ventre du poisson trois jours et trois nuits, ainsi le Fils de l'homme sera dans le sein de la terre trois jours et trois nuits " (Mt 12, 40).

2. S. Grégoire écrit : " De même que Samson enleva les portes de Gaza au milieu de la nuit, c'est aussi au milieu de la nuit que le Christ enleva les portes de l'enfer et ressuscita. " Il n'est donc pas resté dans le sépulcre deux nuits entières.

3. Par la mort du Christ la lumière a triomphé des ténèbres. Or, la nuit appartient aux ténèbres, tandis que le jour appartient à la lumière. Il aurait donc mieux valu que le Christ demeurât dans le sépulcre deux jours et une nuit, plutôt que deux nuits et un jour.

En sens contraire, S. Augustin écrit : " Du soir de la sépulture à l'aube de la résurrection se sont écoulées trente six-heures, c'est-à-dire une journée complète entre deux nuits entières. "

Réponse : Le temps où le Christ a demeuré au tombeau symbolise les effets de sa mort. Or, nous l'avons dit, par la mort du Christ nous sommes libérés d'une double mort, la mort de l'âme et la mort du corps ; ces deux morts sont symbolisées par les deux nuits que le Christ a passées au tombeau. Quant à sa mort, elle ne venait pas du péché, mais elle avait été acceptée par amour ; elle ressemblait donc au jour et non à la nuit ; aussi est-elle symbolisée par le jour complet que le Christ a passé dans le sépulcre. Il convenait donc que le Christ demeurât dans le tombeau un jour et deux nuits.

Solutions : 1. S. Augustin écrit : " Certains ignorent le mode de parler des Écritures ; ils ont voulu compter pour une nuit les trois heures durant lesquelles, de sexte à none, le soleil s'est obscurci ; et pour un jour, les trois autres heures durant lesquelles le soleil a été rendu à la terre, c'est-à-dire de none à son coucher. Vient ensuite la nuit du samedi ; si on la compte avec son jour, on obtient comme total deux nuits et deux jours. Au samedi succède la nuit du dimanche, jour où le Seigneur ressuscita. Mais, même ainsi, on n'obtient pas le compte des trois jours et des trois nuits. On ne peut le trouver que si, d'après la manière de parler des Écritures, on admet que le tout est compris dans la partie. " Il faut donc prendre une nuit et un jour pour un jour naturel. De cette façon, le premier jour comprend la fin du vendredi, où le Christ est mort et a été enseveli ; le deuxième jour est entier avec ses vingt-quatre heures de nuit et de jour ; quant à la nuit suivante, elle fait partie du troisième jour. " Les premiers jours du monde étaient comptés de la lumière à la nuit, à cause de la future chute de l'homme ; mais les trois jours du tombeau sont comptés des ténèbres à la lumière à cause de la restauration de l'homme. "

2. Comme l'observe S. Augustin, le Christ ressuscita au matin, alors que la lumière apparaîait déjà, mais qu'il reste encore un peu des ténèbres de la nuit. Aussi S. Jean (20, 1) écrit-il à propos des femmes : " Elles vinrent au tombeau tandis qu'il y avait encore des ténèbres. " A cause de ces ténèbres, S. Grégoire écrit que le Christ ressuscita en pleine nuit, non pas juste au milieu, mais au cours de la nuit ; car l'aube peut-être appelée une partie de la nuit ou une partie du jour, à cause de son union avec la nuit et avec le jour.

3. Dans la mort du Christ, la lumière (désignée par un seul jour) a prévalu pour autant qu'elle a écarté les ténèbres de deux nuits, c'est-à-dire de notre double mort, nous l'avons dit dans la réponse.

### **QUESTION 52 : LA DESCENTE DU CHRIST AUX ENFERS**

1. Convenait-il au Christ de descendre aux enfers ? — 2. En quel enfer est-il descendu ? — 3. A-t-il été tout entier dans les enfers ? — 4. Y a-t-il séjourné quelque temps ? — 5. A-t-il délivré de l'enfer les saints patriarches ? — 6. A-t-il délivré de l'enfer des damnés ? — 7. A-t-il délivré les enfants morts avec le seul péché originel ? — 8. A-t-il délivré les hommes du purgatoire ?

Article 1 : Convenait-il au Christ de descendre aux enfers ?

Objections : 1. S. Augustin écrit : " Nulle part, dans les Écritures, je n'ai pu trouver ce mot employé dans un sens favorable. " Or, l'âme du Christ n'est pas descendue en un lieu mauvais, pas plus que les âmes des justes. Le Christ n'est donc pas descendu aux enfers.

2. Il ne pouvait y descendre avec sa nature divine, qui est tout à fait immuable ; il ne le pouvait qu'avec la nature qu'il avait assumée. Or, ce que le Christ a fait ou souffert dans cette nature est ordonné au salut des hommes. Celui-ci ne paraît pas exiger qu'il descende aux enfers, puisque, par la passion qu'il avait subie en ce monde, il nous avait délivrés de la faute et de la peine, comme on l'a prouvé'.

3. Par la mort du Christ, son âme a été séparée de son corps, qui a été déposé dans le sépulcre, on vient de le voir. Comment le Christ serait-il descendu aux enfers avec son âme seulement ? L'âme étant incorporelle ne peut se mouvoir d'un mouvement local ; ce mouvement est propre au corps, comme le démontre Aristote. Or, descendre implique un mouvement corporel.

En sens contraire, on dit dans le Symbole : " Il est descendu aux enfers. " Et S. Paul écrit (Ep 4, 9) : " S'il est monté, qu'est-ce à dire, sinon qu'il est d'abord descendu dans les régions inférieures de la terre ? " Ce que la Glose entend des " enfers ".

Réponse : Il convenait que le Christ descende aux enfers pour plusieurs raisons : 1° Afin de nous arracher à la peine qu'il était venu supporter, d'après Isaïe (53, 4) : " En vérité, il a pris nos maladies et porté lui-même nos douleurs. " Or, par le péché, l'homme avait mérité non seulement la mort du corps, mais aussi la descente aux enfers. Donc, si le Christ devait mourir pour nous délivrer de la mort, il convenait aussi qu'il descende aux enfers, afin de nous préserver d'y descendre nous-mêmes. De là cette parole d'Osée (13, 14) : " je serai ta mort, ô mort ; je serai ta destruction, ô enfer ! "

2° Puisqu'il avait vaincu le démon par sa passion, il convenait qu'il aille délivrer ceux que celui-ci détenait captifs en enfer, selon Zacharie (9, 11 Vg) : " Toi aussi, dans le sang de ton alliance tu as retiré les captifs de la fosse. " Et S. Paul : " Dépouillant les principautés et les puissances, il les a emmenées triomphalement " (Col 2, 15).

3° De même qu'il avait montré son pouvoir en vivant et en mourant sur terre, il lui convenait de montrer aussi son pouvoir dans les enfers en les visitant et en y répandant la lumière. Aussi le Psalmiste s'écrie-t-il (24, 7) : " Élevez vos portes, ô princes " ; et la Glose commente : " Princes

de l'enfer, renoncez à la puissance en vertu de laquelle vous déteniez jusqu'à présent les hommes dans l'enfer " ; et ainsi, " au nom de Jésus tout genou fléchit ", non seulement " dans les cieux ", mais aussi " dans les enfers ", selon S. Paul (Ph 2, 10).

Solutions : 1. Le nom d'enfers évoque le mal de peine, mais non le mal de faute. Il convenait donc que le Christ descende dans les enfers, non comme si lui-même portait la dette de la peine, mais pour délivrer ceux qui l'avaient contractée.

2. La passion du Christ est comme la cause universelle du salut des hommes, tant vivants que morts. Or. pour appliquer une cause universelle à des effets particuliers, il faut une action spéciale. Aux vivants, la vertu de la passion du Christ est appliquée par le moyen des sacrements qui nous configurent à la passion du Christ ; aux morts, elle a été appliquée par la descente du Christ aux enfers. Aussi est-ce à dessein que Zacharie écrit (9, 11) qu'il a " retiré les captifs de la fosse, dans le sang de son alliance ", c'est-à-dire par la vertu de sa passion.

3. L'âme du Christ n'est pas descendue aux enfers à la manière des corps, mais à la manière dont les anges se meuvent, ce dont nous avons traité dans la première Partie.

Article 2 : En quel enfer le Christ est-il descendu ?

Objections : 1. Il est dit par la bouche de la Sagesse divine (Si 24, 45 Vg) : " je pénétrerai toutes les parties inférieures de la terre. " Or, parmi ces parties inférieures de la terre, on compte aussi l'enfer des damnés (Psaume 63, 10 Vg) : " Ils entreront dans les lieux inférieurs de la terre. " Donc le Christ, qui est la Sagesse de Dieu, est descendu aussi jusqu'à l'enfer des damnés.

2. De plus, S. Pierre dit (Ac 2, 24) : " Dieu a ressuscité le Christ, le délivrant des douleurs de l'enfer ; car il était impossible qu'il y soit retenu. " Or, il n'y a pas de douleurs dans l'enfer des patriarches ; il n'y en a pas non plus dans l'enfer des enfants, qui ne sont pas punis de la peine du sens à cause du péché actuel, mais seulement de la peine du dam à cause du péché originel. Donc le Christ est descendu dans l'enfer des damnés, ou même au purgatoire, où les hommes sont punis de la peine du sens pour leurs péchés actuels.

3. S. Pierre écrit (1 P 3, 19) : " Le Christ est venu par l'esprit pour prêcher à ceux qui étaient retenus en prison et qui avaient été autrefois incrédules. " S. Athanase interprète ce texte de la descente du Christ aux enfers. Il dit en effet : " Le corps du Christ fut mis au tombeau, quand lui-même alla prêcher aux esprits qui étaient en prison, comme dit S. Pierre. " Il est évident d'autre part, que les incrédules se trouvaient dans l'enfer des damnés. Le Christ y est donc descendu.

4. S. Augustin écrit : " Si la Sainte Écriture avait dit que le Christ était venu dans le sein d'Abraham, sans nommer l'enfer et ses douleurs, je m'étonnerais qu'on ose affirmer qu'il est descendu aux enfers. Mais des témoignages évidents mentionnent l'enfer et ses douleurs ; aussi n'y a-t-il aucune raison de croire que le Sauveur y soit venu sinon pour délivrer de ces douleurs. " Or, le lieu de douleurs, c'est l'enfer des damnés.

5. S. Augustin enseigne encore qu'en descendant aux enfers le Christ " a délié tous les justes qui y étaient attachés par le péché originel ". Or, parmi ceux-ci, se trouvait aussi Job qui dit de lui-même (17, 16 Vg) : " Tout ce qui est à moi descendra au plus profond de l'enfer. " Le Christ aussi est donc descendu au plus profond de l'enfer.

En sens contraire, de l'enfer des damnés il est dit dans Job (10, 21) : " Avant que j'aie, sans en revenir, à la terre ténébreuse et couverte de l'ombre de la mort, où il n'y a aucun ordre, mais où habite une horreur éternelle. " Or, dit S. Paul (2 Co 6, 14) : " Il n'y a rien de commun entre la lumière et les ténèbres. " Donc le Christ, qui est la lumière, n'est pas descendu dans l'enfer des damnés.

Réponse : On peut se trouver dans un lieu de deux manières.



1° D'abord, par l'effet qu'on y produit. De cette manière, le Christ est descendu dans chacun des enfers ; mais de façon différente. Car, dans l'enfer des damnés, il est descendu pour les confondre de leur incrédulité et de leur malice. A ceux qui étaient détenus dans le purgatoire, il a donné l'espoir d'obtenir la gloire ; quant aux saints patriarches qui étaient retenus dans les enfers à cause du seul péché originel, il leur a donné la lumière de la gloire éternelle.

2° En second lieu par son essence, et de cette manière l'âme du Christ n'est descendue que dans les enfers où les justes étaient retenus, afin de visiter aussi, dans leur lieu même et par son âme, ceux qu'il visitait intérieurement par sa divinité en leur accordant sa grâce. C'est ainsi que, en se trouvant en l'une seulement des parties de l'enfer, il a fait rayonner d'une certaine façon son action dans l'enfer entier, de même qu'en souffrant en un seul lieu de la terre il a libéré par sa passion le monde tout entier.

Solutions : 1. Le Christ, qui est la Sagesse de Dieu, " a pénétré toutes les parties inférieures de la terre ", non pas en les parcourant toutes localement avec son âme, mais en étendant à toutes en quelque sorte l'effet de sa puissance. Néanmoins, il n'a communiqué sa lumière qu'aux seuls justes. Aussi l'Ecclésiastique ajoute-t-il : " J'illuminerai tous ceux qui espèrent dans le Seigneur. "

2. On distingue deux sortes de douleurs. L'une est celle de la peine que souffrent les hommes pour un péché actuel : " Les douleurs de l'enfer m'ont enveloppé ", dit le Psaume (18, 6). — L'autre est celle qui est causée par le délai de la gloire que l'on espère : " L'espérance qui est différée afflige l'âme ", disent les Proverbes (13, 18). C'est cette douleur que ressentaient les saints patriarches en enfer ; et pour la décrire S. Augustin dit : " Ils priaient le Seigneur en le suppliant avec larmes. " En descendant aux enfers, le Christ a mis un terme à ces deux douleurs, mais diversement. Car à la douleur des peines il a mis fin en en préservant les patriarches, comme un médecin coupe court à une maladie dont il préserve par un remède. Quant aux douleurs causées par le retard de la gloire, il en a délivré sur-le-champ, en accordant la gloire aux patriarches.

3. Certains rapportent le texte de S. Pierre à la descente du Christ aux enfers, et le commentent de la façon suivante : " A ceux qui étaient retenus en prison ", c'est-à-dire en enfer, " par l'esprit ", à savoir son âme, " le Christ est venu prêcher, à eux qui autrefois avaient été incrédules ". Aussi S. Jean Damascène écrit : " Il a évangélisé ceux qui étaient en enfer comme il avait porté la bonne nouvelle à ceux qui se trouvaient sur la terre ", non pas certes pour convertir des incrédules à la foi, mais " pour confondre les incrédules ". Car cette prédication elle-même ne peut pas être autre chose que la manifestation de sa divinité, manifestation faite à ceux qui étaient en enfer, et produite par la descente pleine de puissance du Christ aux enfers.

Cependant S. Augustin fournit une meilleure explication dans une lettre : il ne rapporte pas le texte de S. Pierre à la descente du Christ aux enfers, mais à l'action de sa divinité, qu'il a exercée depuis le début du monde. Le sens du passage devient le suivant : " A ceux qui étaient retenus en prison ", c'est-à-dire à ceux qui vivaient dans un corps mortel, qui est comme une prison de l'âme, " par l'esprit " de sa divinité, " il est venu prêcher ", au moyen d'inspirations intérieures, et aussi d'avertissements extérieurs donnés par la bouche des justes ; " à ceux-là il a prêché, à eux qui autrefois avaient été incrédules ", lors de la prédication de Noé, " tandis qu'ils se reposaient sur la patience de Dieu ", qui différerait le châtement du déluge ; aussi S. Pierre ajoute-t-il : " Aux jours de Noé, pendant qu'on construisait l'arche. "

4. Le sein d'Abraham peut se considérer sous deux aspects : 1° Sous celui du repos que l'on goûtait là sans aucune peine sensible ; à ce point de vue, le nom d'enfer ne lui convient pas et il n'y a là aucune douleur. 2° Sous celui de privation de la gloire escomptée ; à ce point de vue, le

sein d'Abraham évoque l'idée d'enfer et de douleur. Aussi cette expression du sein d'Abraham désigne-t-elle le repos des bienheureux ; on ne lui donne plus le nom d'enfer ; et on ne parle plus maintenant de douleurs à son sujet.

5. D'après S. Grégoire : " Ce sont les lieux supérieurs de l'enfer que Job appelle le plus profond de l'enfer. Comparée, en effet, à la hauteur du ciel, toute atmosphère est un enfer ténébreux ; comparée à la hauteur de cette atmosphère, la terre, qui se trouve au-dessous, peut-être appelée un enfer et un lieu profond ; comparée à la hauteur de cette terre, les lieux de l'enfer qui sont au-dessus de tous les autres réceptacles de l'enfer peuvent aussi être désignés par l'expression : le plus profond de l'enfer.

Article 3 : Le Christ a-t-il été tout entier dans les enfers ?

Objections : 1. L'une des composantes du Christ, son corps, n'a pas été dans les enfers.

2. De plus, on ne peut donner le nom de " tout " à ce dont les parties sont séparées l'une de l'autre. Or, on le sait, après la mort, le corps et l'âme, qui sont les composantes de la nature humaine, ont été séparés l'un de l'autre dans le Christ, et c'est seulement après la mort que le Christ est descendu dans les enfers. Il n'a donc pas pu y être tout entier.

3. D'ailleurs, on dit exister tout entier dans un lieu l'être dont aucune partie n'existe ailleurs. Or, le Christ avait hors de l'enfer son corps, qui se trouvait dans le sépulcre, et sa divinité, qui était partout. Il ne fut donc pas tout entier dans les enfers.

En sens contraire, S. Augustin écrit : " Le Fils était tout entier chez le Père, tout entier dans le ciel, sur la terre, dans le sein de la Vierge, tout entier sur la croix, tout entier en enfer, tout entier dans le paradis où il a introduit le bon larron. "

Réponse : On a noté dans la première Partie que les noms masculins se rapportent à l'hypostase ou personne ; les noms neutres à la nature. A la mort du Christ, si son âme fut séparée de son corps, ni son âme ni son corps ne furent pourtant séparés de la personne du Fils de Dieu, nous l'avons montré plus haut. C'est pourquoi, pendant les trois jours de sa mort, le Christ fut tout entier dans le sépulcre, car toute sa personne s'y trouva par le corps qui lui était uni. Et, pareillement, il fut tout entier dans les enfers, car toute sa personne s'y trouva en raison de l'âme qu'il s'était unie. De même aussi le Christ était tout entier partout, en raison de sa nature divine.

Solutions : 1. Le corps du Christ, qui était alors dans le sépulcre, n'était pas une composante de sa personne créée, mais de la nature qu'il avait assumée. Aussi, que le corps du Christ n'ait pas été dans les enfers, cela n'exclut pas que le Christ y était tout entier, mais cela prouve que tout ce qui appartient à la nature humaine ne s'y trouvait pas.

2. La totalité de la nature humaine est constituée par l'union de l'âme et du corps ; mais non la totalité de la personne divine. Aussi, quand l'union de l'âme et du corps a été rompue par la mort, le Christ est-il demeuré tout entier, mais la nature humaine n'est pas restée dans sa totalité.

3. La personne du Christ est tout entière dans chaque lieu, mais elle n'y est pas totalement ; car elle n'est circonscrite par aucun lieu. Même tous les lieux pris ensemble ne peuvent pas enfermer son immensité. Mais c'est bien plutôt la personne du Christ elle-même qui, par son immensité, enferme toutes choses. Il n'y a que les réalités qui sont corporellement dans leur lieu et qui sont circonscrites par lui, dont on puisse dire que, si elles sont tout entières quelque part, aucune de leurs parties ne se trouve ailleurs. Or, tel n'est pas le cas de Dieu. Aussi S. Augustin affirme-t-il ; " Ce n'est pas en raison de la diversité des temps ou des lieux que nous disons le Christ tout entier partout, comme si maintenant il était tout entier ici, et ensuite tout entier autre part ; mais il est tout entier partout et toujours. "

Article 4 : Le Christ a-t-il séjourné quelque temps dans les enfers ?

Objections : 1. Si le Christ est descendu aux enfers, ce fut pour libérer les hommes. Or, cette libération s'est faite aussitôt, dans sa descente même. k( Il est facile de relever subitement le pauvre en présence de Dieu ", dit l'Écclésiastique (11, 22 Vg). Il semble donc que le Christ n'a pas prolongé son séjour dans les enfers.

2. S. Augustin s'écrie : " Sans aucun retard, au commandement du Seigneur et Sauveur, tous les verrous de fer se sont brisés. " Aussi est-il dit, à l'adresse des anges qui accompagnaient le Christ : " Enlevez vos portes, ô princes " (Ps 24, 7). Or, le Christ est descendu pour briser les verrous des enfers. Le Christ n'a donc pas séjourné dans les enfers.

3. S. Luc (23, 43) rapporte que le Christ sur la croix a annoncé au bon larron : " Aujourd'hui, tu seras avec moi dans le paradis. " Il est donc clair que le Christ fut dans le paradis le jour même. Or, ce ne fut pas avec son corps, qui avait été mis au tombeau, mais avec son âme, qui était descendue dans les enfers. Il semble ainsi que le Christ ne séjourna pas dans les enfers.

En sens contraire, S. Pierre dit (Ac 2, 24) " Dieu l'a ressuscité, en brisant les douleurs de l'enfer, parce qu'il était impossible qu'il y soit retenu. " Il semble donc que le Christ a demeuré dans les enfers jusqu'à l'heure de la résurrection.

Réponse : Pour prendre sur lui nos peines, le Christ a voulu que son corps soit déposé dans le sépulcre, et aussi que son âme descende aux enfers. Or, son corps est demeuré dans le sépulcre pendant un jour entier et deux nuits, afin de prouver la réalité de sa mort. Par conséquent, il faut croire que son âme a demeuré dans les enfers juste aussi longtemps, afin que simultanément son âme soit tirée des enfers et son corps du tombeau.

Solutions : 1. En descendant aux enfers, le Christ a délivré aussitôt les saints qui s'y trouvaient ; à la vérité, il ne les a pas emmenés immédiatement du lieu de l'enfer, mais il les a illuminés de la lumière de sa gloire dans les enfers mêmes. Et pourtant il convenait que son âme demeure dans les enfers aussi longtemps que son corps restait dans le sépulcre.

2. Les verrous de l'enfer, ce sont les obstacles qui empêchaient les saints patriarches de sortir des enfers, en raison de la faute du premier père. Ces verrous, le Christ les a brisés par la vertu de sa passion et de sa mort, aussitôt qu'il fut descendu aux enfers. Toutefois, il a voulu y demeurer quelque temps, pour le motif que venons de dire.

3. La parole du Seigneur au bon larron est à entendre non du paradis terrestre et corporel, mais du paradis spirituel, où se trouvent tous ceux qui jouissent de la gloire divine. Aussi le bon larron, en ce qui concerne le lieu, est-il descendu aux enfers avec le Christ, afin d'être avec lui, ainsi qu'il lui avait été promis : " Tu seras avec moi dans le paradis. " Toutefois, en ce qui regarde la récompense, il fut au paradis, car il jouissait là de la divinité du Christ, comme les autres saints.

Article 5 : Le Christ a-t-il délivré des enfers les saints patriarches ?

Objections : 1. S. Augustin écrit : " Chez les justes qui étaient dans le sein d'Abraham, je n'ai pas encore trouvé quel bienfait le Christ leur aurait apporté en descendant aux enfers ; car je ne vois pas qu'il se soit jamais retiré d'eux quant à la présence béatifiante de sa divinité. " Or, il leur aurait apporté un grand bienfait, s'il les avait délivrés des enfers.

2. Personne n'est retenu dans les enfers sinon pour un péché. Or, durant leur vie, les saints patriarches avaient été justifiés de leur péché par la foi au Christ. Ils n'avaient donc pas besoin d'être libérés par la descente du Christ aux enfers. 3. Si l'on écarte la cause, on supprime l'effet. Mais la cause de la descente aux enfers est le péché, qui avait été écarté, nous l'avons dit, par la passion du Christ. Les saints patriarches n'ont donc pas été ramenés des enfers par le Christ qui y était descendu.

En sens contraire, S. Augustin dit que lorsque le Christ est descendu aux enfers, " il en a brisé la porte et les verrous de fer, et il a délivré tous les justes qui s'y trouvaient enchaînés par le péché originel ".

Réponse : On vient de le dire lors de sa descente aux enfers, le Christ a agi en vertu de sa passion. Par sa passion, il a libéré le genre humain non seulement du péché, mais aussi de l'obligation de la peine, nous l'avons montré plus haut. Les hommes étaient astreints à l'obligation de la peine d'une double manière : 1° à cause du péché actuel, que chacun commet personnellement ; 2° à cause du péché de toute la nature humaine, qui, dit S. Paul (Rm 5, 12), passe du premier père chez tous les hommes, par voie d'origine. La peine de ce péché originel, c'est la mort corporelle et la perte de la vie de gloire, comme on le voit dans la Genèse (2, 17 ; 3, 3) ; car l'homme que Dieu avait menacé de mort, s'il venait à pécher, il l'a chassé du paradis après le péché. Et c'est pourquoi, en descendant aux enfers, le Christ, par la vertu de sa passion, a délivré les saints de cette contrainte en raison de laquelle ils étaient exclus de la vie de gloire, de sorte qu'ils ne pouvaient voir Dieu par essence, ce qui constitue la parfaite béatitude de l'homme, comme nous l'avons dit dans la deuxième Partie. Or, les saints patriarches étaient retenus dans les enfers parce que l'entrée dans la vie de gloire ne leur était pas ouverte à cause du péché du premier père. Et ainsi, en descendant aux enfers, le Christ en a délivré les saints patriarches. C'est ce qu'avait dit le prophète Zacharie (9, 11 Vg) : " Toi, c'est dans le sang de ton alliance, que tu as retiré les captifs de la fosse sans eau. " Et S. Paul écrit (Col 2, 15) : " Dépouillant les principautés et les puissances, le Christ les a emmenées. " La Glose commente en disant que " le Christ a dépouillé les principautés et les puissances de l'enfer, et, ayant enlevé Abraham, Isaac, Jacob et les autres justes, les a emmenés au ciel loin de ce royaume de ténèbres ".

Solutions : 1. Dans le texte cité, S. Augustin s'élève contre ceux qui croyaient que, avant la venue du Christ, les anciens justes avaient été soumis dans les enfers à des peines douloureuses. Aussi un peu auparavant avait-il écrit : " Certains prétendent qu'aux anciens justes avait été aussi concédé le bienfait d'être délivrés des douleurs, lorsque le Seigneur était venu dans les enfers. Mais, comment entendre qu'Abraham, dans le sein duquel le saint pauvre Lazare avait été reçu, aurait subi ces douleurs, moi je ne le vois pas. " Voilà pourquoi, quand S. Augustin ajoute ensuite " qu'il n'a pas encore trouvé quel bienfait la descente du Christ aux enfers avait pu apporter aux anciens justes ", il faut l'entendre d'une délivrance de peines douloureuses.

Toutefois, le Christ leur a procuré l'acquisition de la gloire et, par conséquent, les a délivrés de la douleur qu'ils ressentaient de la voir retardée. Cependant, l'espoir qu'ils avaient de posséder cette gloire leur donnait une grande joie, d'après cette parole en S. Jean (3, 56) : " Abraham, votre père, exulta à la pensée de voir mon jour. " Et voilà pourquoi S. Augustin continue : " je ne vois pas qu'il se soit jamais retiré d'eux quant à la présence bienfaisante de sa divinité " ; avant l'arrivée du Christ, en effet, ils étaient bienheureux en espérance, quoique sans l'être parfaitement en réalité.

2. Durant leur vie, les saints patriarches ont été libérés, par la foi au Christ, de tout péché, aussi bien originel qu'actuel ; ils ont été libérés aussi de l'obligation à la peine due pour leurs péchés actuels, mais non de la peine due pour le péché originel, qui les excluait de la gloire, tant que n'était pas acquitté le prix de la rédemption humaine. Pareillement, maintenant, les fidèles du Christ sont délivrés, par le baptême, de la peine due pour leurs péchés actuels ; quant à la peine due pour le péché originel, ils ne sont plus condamnés à être exclus de la gloire, mais ils demeurent pourtant encore soumis à la nécessité de mourir d'une mort corporelle, car ils sont

renouvelés selon l'esprit, mais pas encore selon la chair, selon le mot de S. Paul (Rm 8, 10) : " Le corps est mort, à cause du péché ; mais l'esprit est vivant, à cause de la justification. "

3. Aussitôt que le Christ eut subi la mort, son âme descendit aux enfers et communiqua le fruit de sa passion aux saints qui y étaient enfermés. Cependant, ils ne sont pas sortis de ce lieu tant que le Christ est demeuré dans les enfers, car la présence même du Christ les comblait de gloire.

Article 6 : Le Christ a-t-il délivré de l'enfer des damnés ?

Objections : 1. Isaïe écrit (24, 22) : " Ils seront réunis en groupe dans la fosse et enfermés là dans une prison ; après de nombreux jours, ils seront visités. " Comme l'explique S. Jérôme , Isaïe parle ici des damnés qui ont adoré " la milice du ciel ". Il semble donc que, lorsque le Christ est descendu aux enfers, même les damnés ont été visités. Ce qui devait être pour leur libération.

2. Ce texte de Zacharie (3, 11 Vg) : " Toi, c'est dans le sang de ton alliance que tu as retiré les captifs de la fosse sans eau ", la Glose le commente ainsi : " Tu as délivré ceux qui étaient tenus captifs dans les prisons où aucune miséricorde ne les rafraîchissait, cette miséricorde à laquelle faisait appel le riche de l'Évangile. " Or, seuls les damnés sont enfermés dans les prisons sans aucune miséricorde. Donc le Christ en a délivré quelques-uns de l'enfer.

3. La puissance du Christ n'est pas moindre dans l'enfer qu'en ce monde ; car, de part et d'autre, le Christ a opéré par la puissance de sa divinité. Or, dans ce monde, il a délivré certains hommes de toutes sortes d'état. Donc, dans l'enfer aussi, il a libéré certains hommes de la damnation.

En sens contraire, il est dit dans Osée (13, 14) : " je serai ta mort, ô mort, ta destruction, ô enfer! " La Glose ajoute : " En emmenant les élus et en y laissant les réprouvés. " Or, seuls, les réprouvés sont dans l'enfer des damnés. Donc, par la descente du Christ aux enfers, personne n'a été libéré de l'enfer des damnés.

Réponse : On vient de le voir, en descendant aux enfers, le Christ a opéré en vertu de sa passion. Aussi sa descente aux enfers n'a-t-elle apporté le fruit de la délivrance qu'à ceux qui avaient été unis à la passion du Christ par la foi jointe à la charité, qui en est la forme et qui enlève les péchés. Or, ceux qui se trouvaient dans l'enfer des damnés ou bien n'avaient possédé la foi d'aucune manière, comme les infidèles, ou bien, s'ils avaient possédé la foi, n'avaient eu aucune conformité avec la charité du Christ souffrant. Ils n'avaient donc pas été purifiés de leurs péchés. Telle est la raison pour laquelle la descente du Christ aux enfers ne leur a pas apporté la délivrance de leur obligation à la peine de l'enfer.

Solutions : 1. Lors de la descente du Christ aux enfers, tous ceux qui se trouvaient dans quelque partie de l'enfer ont été d'une certaine façon visités ; les uns pour leur consolation et leur délivrance ; les autres pour leur condamnation et leur confusion ; ceux-ci sont les damnés. Aussi Isaïe ajoute-t-il dans le texte cité (24, 23) : " La lune rougira et le soleil sera confondu. "

On peut aussi rapporter ce texte d'Isaïe à la visite que recevront les damnés au jour du jugement, non pour être délivrés, mais pour être condamnés davantage encore, selon le mot de Sophonie (1, 12). " je visiterai les hommes qui croupissent sur leurs ordures. "

2. Le commentaire de la Glose : " Là, aucune miséricorde ne les rafraîchissait ", doit s'entendre du rafraîchissement que donne la délivrance parfaite ; car les saints patriarches ne pouvaient être délivrés de ces prisons de l'enfer avant l'arrivée du Christ.

3. Ce ne fut pas à cause de l'impuissance du Christ que des âmes n'ont pas été délivrées de chacun des états où elles pouvaient se trouver dans les enfers, comme des hommes ont été délivrés de chacun des états où ils se trouvaient en ce monde ; mais ce fut à cause de la différence de leurs conditions. Car les hommes, tant qu'ils vivent, peuvent se convertir à la foi et à la charité, étant donné que durant cette vie ils ne sont pas confirmés dans le bien ou dans le mal comme ils le seront après leur sortie de ce monde.

Article 7 : Le Christ a-t-il délivré les enfants morts avec le seul péché originel ?

Objections : 1. Les enfants morts avec le péché originel n'étaient détenus dans les enfers que pour ce péché originel. De même que les anciens patriarches. Mais on vient de voir que ceux-ci ont été libérés des enfers par le Christ. Donc pareillement les enfants.

2. S. Paul écrit (Rm 5, 15) : " Si, par la faute d'un seul, beaucoup sont morts, à plus forte raison la grâce de Dieu et ses dons ont-ils abondé en un plus grand nombre dans la grâce d'un seul homme : Jésus Christ. " Or, c'est à cause du péché du premier père que les enfants morts avec le seul péché originel sont détenus dans les enfers. Donc, à plus forte raison, ont-ils été délivrés par la grâce du Christ.

3. De même que le baptême agit en vertu de la passion, de même la descente du Christ aux enfers, comme il est clair par ce que l'on vient de dire. Or, par le baptême, les enfants sont délivrés du péché originel et de l'enfer. Donc, pareillement, ils sont délivrés par la descente du Christ aux enfers.

En sens contraire, l'Apôtre écrit (Rm 3, 25) : " Dieu a exposé le Christ comme instrument de propitiation par la foi en son sang. " Or, les enfants qui étaient morts avec le seul péché originel n'avaient participé d'aucune manière à la foi dans le Christ. Ils n'ont donc pas perçu le fruit de la propitiation du Christ, en vue d'être délivrés par lui de l'enfer.

Réponse : La descente du Christ aux enfers n'a apporté la délivrance qu'à ceux qui étaient unis par la foi et la charité à sa passion ; c'est en effet par elle seulement que la descente du Christ était libératrice. Or, les enfants qui étaient morts avec le péché originel n'étaient nullement unis à la passion du Christ par la foi et par l'amour. La foi, ils n'avaient pu l'avoir en propre, puisqu'ils n'avaient pas eu l'usage de leur libre arbitre ; et ils n'avaient pas non plus été purifiés du péché originel par la foi de leurs parents, ni par quelque sacrement de la foi. C'est pour cela que la descente du Christ aux enfers n'a pas délivré les enfants qui s'y trouvaient.

D'ailleurs, si les saints patriarches ont été délivrés des enfers, c'est qu'ils ont été admis à la gloire de la vision divine. Or, à cette gloire personne ne peut parvenir que par la grâce, d'après S. Paul (Rm 6, 23) : " La vie éternelle est une grâce de Dieu. " Puisque les enfants morts avec le péché originel, n'ont pas reçu la grâce, ils n'ont pas été libérés des enfers.

Solutions : 1. Si les saints patriarches encourageaient encore la contrainte du péché originel en tant qu'elle concerne la nature humaine, cependant par la foi au Christ ils avaient été délivrés de toute souillure du péché. Aussi étaient-ils capables de cette délivrance que le Christ a apportée en descendant aux enfers. Mais, on vient de le montrer, il n'en était pas de même pour les enfants.

2. Lorsque l'Apôtre écrit que " la grâce de Dieu a abondé en un plus grand nombre ", ce plus grand nombre ne doit pas, être pris comparativement, comme si les hommes sauvés par la grâce du Christ étaient plus nombreux que les hommes damnés par le péché d'Adam ; mais il faut l'entendre d'une manière absolue, comme si S. Paul disait que la grâce d'un seul, le Christ, a abondé en beaucoup d'hommes, de même que le péché d'un seul, Adam, est parvenu à beaucoup d'hommes aussi. Or le péché d'Adam a atteint seulement ceux qui étaient nés d'Adam d'une manière charnelle et par voie séminale. Pareillement, la grâce du Christ parvient seulement à ceux qui sont devenus ses membres par une régénération spirituelle. Ce qui n'est pas le cas des enfants morts avec le péché originel.

3. Le baptême est conféré en cette vie, où l'on peut passer de la faute à la grâce ; mais la descente du Christ aux enfers n'eut d'effet sur les âmes que dans l'au-delà, où un tel passage à la grâce n'est plus possible. Aussi les enfants sont-ils libérés du péché originel par le baptême, mais non par la descente du Christ aux enfers.

Article 8 : Par sa descente aux enfers, le Christ a-t-il libéré les hommes du purgatoire ?

Objections : 1. S. Augustin écrit : " Des témoignages évidents mentionnent l'enfer avec ses douleurs ; il n'y a aucun motif de croire que le Sauveur y soit venu, sinon pour délivrer de ces douleurs. Mais a-t-il délivré tous ceux qu'il y a trouvés, ou seulement ceux qu'il a jugé dignes de cette faveur, je le cherche encore. Il est pourtant indubitable que le Christ est venu dans les enfers et qu'il a octroyé le bienfait de la délivrance à ceux qui s'y trouvaient dans les douleurs. " Or, ainsi qu'on l'a vu il n'a pas accordé ce bienfait aux damnés. En dehors d'eux, il n'y a, pour souffrir ces peines, que ceux qui sont au purgatoire. Donc le Christ a délivré les âmes du purgatoire.

2. La présence du Christ n'aurait pas eu moins d'effet que ses sacrements. Or, par les sacrements du Christ, les âmes sont délivrées du purgatoire ; surtout par le sacrement de l'eucharistie, on le montrera plus loin. Donc à plus forte raison, par la présence même du Christ qui était descendu aux enfers, les âmes ont été délivrées du purgatoire.

3. Tous ceux qu'il a guéris en cette vie, le Christ les a guéris totalement, ainsi que l'écrit S. Augustin. Le Seigneur lui-même le dit aussi (Jn 7, 23) : " J'ai sauvé totalement cet homme le jour du sabbat. " Or, ceux qui se trouvaient dans le purgatoire, le Christ les a délivrés de l'obligation à la peine du dam, qui les excluait de la gloire. Il les a donc aussi libérés de la peine du purgatoire.

En sens contraire, S. Grégoire écrit : " Après avoir franchi les portes de l'enfer, notre Créateur et Rédempteur en a ramené les âmes des élus ; il ne souffre donc pas que nous allions dans les lieux où il est déjà descendu, pour libérer d'autres âmes. " Or, il souffre que nous allions dans le purgatoire. En descendant dans les enfers, il n'a donc pas délivré les âmes du purgatoire.

Réponse : Nous l'avons déjà dit à plusieurs reprises. la descente du Christ aux enfers a produit la délivrance en vertu de sa passion. Or, cette passion ne possède pas une vertu temporaire et transitoire, mais une vertu éternelle : " Par une seule oblation, il a parfait pour toujours les sanctifiés " (He 10, 14). Et ainsi, il est clair que la passion du Christ n'a pas eu alors plus d'efficacité qu'elle n'en a maintenant. Voilà pourquoi ceux qui étaient à ce moment dans l'état où sont maintenant les âmes du purgatoire n'ont pas été délivrés du purgatoire par la descente du Christ aux enfers. Si, toutefois, certaines âmes se sont alors trouvées dans la condition où sont actuellement les âmes qui sont délivrées du purgatoire, rien ne s'oppose à ce qu'elles aient été libérées du purgatoire par la descente du Christ aux enfers.

Solutions : 1. Du texte de S. Augustin on ne peut conclure que tous ceux qui se trouvaient dans le purgatoire en ont été délivrés, mais que cette faveur a été octroyée à quelques-uns d'entre eux, c'est-à-dire à ceux qui étaient déjà suffisamment purifiés, ou même à ceux qui avaient mérité durant leur vie, par leur foi et leur dévotion à la mort du Christ, d'être libérés de la peine temporelle du purgatoire, lorsque le Christ descendrait aux enfers.

2. La vertu du Christ agit dans les sacrements par mode de guérison et d'expiation. Le sacrement de l'eucharistie libère donc l'homme du purgatoire autant qu'elle est un sacrifice satisfactoire pour le péché. Or, la descente du Christ aux enfers n'a pas été satisfactoire. Elle agissait pourtant en vertu de la passion, qui, a été satisfactoire, ainsi qu'on l'a vu plus haut ; mais la passion n'était elle-même satisfactoire qu'en général ; sa vertu devait être appliquée aux hommes par des moyens particuliers et spéciaux à chacun d'entre eux. Il n'était donc pas nécessaire que la descente du Christ aux enfers les libère tous du purgatoire.

3. Les faiblesses, dont le Christ guérissait simultanément les hommes en cette vie, étaient personnelles et propres à chacun d'eux. Mais l'exclusion de la gloire de Dieu était une déficience générale qui atteignait toute la nature humaine. Aussi rien n'empêche que ceux qui étaient dans le purgatoire aient été délivrés par le Christ de cette peine qu'est l'exclusion de la gloire, sans

être libérés de l'obligation à la peine du purgatoire, qui est personnelle à chacun. Les saints patriarches, au contraire, ont été libérés, avant l'arrivée du Christ, de leurs peines personnelles, mais non de la peine commune, comme on l'a dit plus haut.

#### L'EXALTATION DU CHRIST

1. Sa résurrection (Q. 53-56). — II. Son ascension (Q. 57). — III. Sa session à la droite du Père (Q. 58). — IV. Son pouvoir judiciaire (Q. 59).

#### SA RÉSURRECTION

L'étude de la résurrection considérera : 1° La résurrection en elle-même. (Q. 53) — 2° Les qualités du Christ ressuscité (Q. 54). — 3° La manifestation de la résurrection (Q. 55). — 4° La causalité de la résurrection (Q. 56).

### **QUESTION 53 : LA RÉSURRECTION DU CHRIST EN ELLE-MÊME**

1. Sa nécessité. — 2. Au troisième jour. — 3. Dans quel ordre elle s'est accomplie. — 4. Sa cause.

Article 1 : La nécessité de la Résurrection

Objections : 1. S. Jean Damascène écrit : " Pour un être vivant, la résurrection c'est le fait de se relever quand son corps s'était dissous ou était tombé. " Or, le Christ n'est pas tombé par le péché, ni son corps ne s'est dissous, on vient de le montrer. Il ne lui convient donc pas au sens propre de ressusciter.

2. Ressusciter, c'est être promu à un état plus élevé. Car c'est surgir, et surgir implique un mouvement vers le haut. Or, le corps du Christ, après la mort, est demeuré uni à la divinité, et il ne pouvait pas monter plus haut. Il ne lui convenait donc pas de ressusciter.

3. Tout ce qui touche l'humanité du Christ est ordonné à notre salut. Or, la passion du Christ suffisait pleinement à notre salut, puisque par elle nous sommes délivrés de la peine et de la faute, on l'a montré. Il n'était donc pas nécessaire que le Christ ressuscite d'entre les morts.

En sens contraire, on lit dans S. Luc (24, 46) : " Il fallait que le Christ souffre et ressuscite d'entre les morts. "

Réponse : Qu'il ait été nécessaire que le Christ ressuscite, on peut en donner cinq raisons :

1° La glorification de la justice divine. Il lui convient en effet d'exalter ceux qui s'humilient à cause de Dieu, d'après S. Luc (1, 52) : " Il a déposé les puissants de leur trône, et il a élevé les humbles. " Le Christ s'étant humilié jusqu'à la mort de la croix par charité et par obéissance à Dieu, il fallait que Dieu l'exalte jusqu'à la résurrection glorieuse. C'est en sa personne que le Psalmiste dit (139, 2) : " Tu as connu ", c'est-à-dire tu as approuvé, " ma chute ", c'est-à-dire mon humiliation et ma passion, " et aussi ma résurrection ", c'est-à-dire ma glorification dans la résurrection : ces explications du Psaume sont de la Glose.

2° L'instruction de notre foi. Par la résurrection notre foi en la divinité du Christ se trouve confirmée car, dit S. Paul (2 Co 13,4) : " Quoiqu'il ait été crucifié en raison de sa faiblesse, il vit cependant par la vertu de Dieu. " Aussi dit-il encore (1 Co 15, 14) : " Si le Christ n'est pas ressuscité, vaine est notre prédication, vaine aussi notre foi. " Et le Psalmiste (30, 10) affirme : " Quelle utilité y a-t-il dans mon sang ", c'est-à-dire dans l'effusion de mon sang, " tandis que je descends ", comme par une échelle de malheurs, " dans la corruption ? ". Comme s'il disait : Il n'y a aucune utilité. " Si, en effet, je ne ressuscite pas aussitôt et que mon corps se corrompe, explique la Glose, je ne l'annoncerai à personne, je ne gagnerai personne. "

3° Le relèvement de notre espérance. En voyant ressusciter le Christ, qui est notre tête, nous espérons ressusciter nous aussi. Aussi est-il écrit (1 Co 15, 12) : " Si l'on prêche que le Christ est



ressuscité, comment certains parmi vous disent-ils qu'il n'y a pas de résurrection des morts ? " Et Job (19, 25) assurait : " je sais ", par la certitude de la foi, " que mon Rédempteur ", le Christ, " est vivant ", ressuscité d'entre les morts ; aussi " au dernier jour me lèverai-je de terre ; telle est l'espérance qui est fixée dans mon cœur ".

4° La formation morale des fidèles. S. Paul écrit (Rm 6, 4) — " Le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père ; de même, nous, marchons dans une vie renouvelée. " Et il ajoute : " Le Christ ressuscité des morts ne meurt plus ; de même vous, croyez que vous êtes morts au péché et vivants pour Dieu. "

5° L'achèvement de notre salut. Si en mourant il a supporté les maux afin de nous en délivrer, en ressuscitant il a été glorifié afin de nous pousser vers le bien, suivant cette parole (Rm 4, 25) : " Il s'est livré pour nos péchés, et il a ressuscité pour notre justification. "

Solutions : 1. Le Christ n'est pas tombé par le péché, et pourtant il est tombé par la mort ; car, si le péché est une chute par rapport à la justice, la mort en est une par rapport à la vie. Aussi peut-on considérer comme dit par le Christ cette parole de Michée (7, 8) : " Ne te réjouis pas à mon sujet, ô mon ennemie, parce que je suis tombé ; car je me relèverai. "

De même aussi le corps du Christ ne s'est pas dissous comme s'il avait été réduit en poussière ; cependant on peut appeler dissolution la séparation de l'âme et du corps.

2. La divinité était unie à la chair du Christ, après sa mort, d'une union personnelle ; elle ne l'était pas d'une union de nature, selon laquelle l'âme est unie au corps comme une forme afin de constituer la nature humaine. Voilà pourquoi, en s'unissant de nouveau à l'âme, le corps du Christ a été promu à un état plus élevé dans l'ordre de la nature, mais non pas plus élevé dans l'ordre de la personne.

3. La passion du Christ a accompli notre salut, à proprement parler, en écartant les maux qui s'y opposaient ; mais la résurrection l'a accompli en ouvrant la série des biens dont elle est le modèle.

Article 2 : La résurrection du Christ au troisième jour

Objections : 1. Les membres doivent se conformer à leur tête. Or nous, qui sommes les membres du Christ, nous ne ressuscitons pas le troisième jour après notre mort, mais notre résurrection est retardée jusqu'à la fin du monde. Il semble donc que le Christ, notre tête, n'aurait pas dû ressusciter le troisième jour, mais que sa résurrection aurait dû être retardée jusqu'à la fin du monde.

2. S. Pierre dit (Ac 2, 24) : " Il était impossible que le Christ fût détenu par l'enfer " et par la mort. C'est donc le jour même de sa mort que le Christ aurait dû ressusciter, et non le troisième jour. D'autant plus que la Glose citée à l'article précédent remarque : " Il n'y aurait eu aucune utilité dans l'effusion du sang du Christ, s'il n'était ressuscité aussitôt. "

3. Le jour commence au lever du soleil, dont la présence cause le jour. Or, le Christ est ressuscité avant le lever du soleil. On lit, en effet, en S. Jean (20, 1) : " Le premier jour après le sabbat, Marie-Madeleine vint le matin au tombeau, alors qu'il faisait encore sombre. " Et pourtant, le Christ était déjà ressuscité, car S. Jean ajoute : " Et elle vit la pierre roulée de devant le tombeau. " Le Christ n'est donc pas ressuscité le troisième jour.

En sens contraire, il est prédit en S. Matthieu (20, 19) : " Ils livreront le Fils de l'homme aux païens afin de le bafouer, de le flageller et de le crucifier, et il ressuscitera le troisième jour. "

Réponse : On vient de le dire, la résurrection du Christ était nécessaire à l'instruction de notre foi.

Or, notre foi porte sur la divinité et sur l'humanité du Christ ; comme nous l'avons montré il ne suffit pas de croire à l'une sans croire à l'autre. C'est pourquoi, afin de confirmer la foi en la

réalité de la divinité du Christ, il a fallu qu'il ressuscite promptement, et que sa résurrection ne soit pas différée jusqu'à la fin du monde. D'autre part, afin de confirmer la foi en la réalité de son humanité et de sa mort, il était nécessaire qu'il y ait un intervalle de temps entre la mort et la résurrection. Si, en effet, il avait ressuscité aussitôt après sa mort, il aurait pu sembler que sa mort n'était pas réelle, et que, par conséquent, sa résurrection ne l'était pas non plus. Or, pour manifester la réalité de la mort du Christ, il suffisait que sa résurrection soit retardée jusqu'au troisième jour ; il n'est pas possible, en effet, que durant ce laps de temps un homme qui paraît mort continue à vivre sans donner des signes de vie.

Le fait que le Christ est ressuscité le troisième jour souligne aussi la perfection du nombre trois ; c'est le nombre de toute réalité, puisqu'" il a un commencement, un milieu et une fin ", selon Aristote.

Ce fait offre aussi un autre symbolisme : par son unique mort corporelle, qui a été lumière en raison de la justice, le Christ a détruit nos deux morts, celle du corps et celle de l'âme, qui sont ténébreuses en raison du péché ; et c'est pourquoi le Christ est demeuré dans la mort pendant un jour entier et deux nuits, remarque S. Augustin Ce fait montre encore que par la résurrection du Christ une troisième période commençait. La première s'était déroulée avant la loi, la seconde se place sous la réalité de la foi, le troisième allait se dérouler sous la grâce.

Avec la résurrection du Christ a commencé aussi une troisième époque pour les saints. La première se situait sous les figures de la loi, la seconde sous la réalité de la foi, la troisième se placera dans l'éternité de la gloire, que le Christ a inaugurée en ressuscitant.

Solutions : 1. La tête et les membres sont conformes en nature, mais non en puissance ; car la puissance de la tête est plus forte que celle des membres. Aussi, pour démontrer l'excellence de la puissance du Christ, convenait-il que le Christ ressuscite le troisième jour, tandis que notre résurrection est retardée jusqu'à la fin du monde.

2. Toute détention implique une violence. Or, le Christ n'était nullement détenu par la mort, mais il restait " libre parmi les morts ". S'il est demeuré quelque temps dans la mort, ce ne fut donc pas comme un détenu, mais de son plein gré, aussi longtemps qu'il le jugea nécessaire à l'instruction de notre foi. Or, ce qui se fait après un bref intervalle est dit se produire tout de suite.

3. On l'a remarqué plus haut le Christ est ressuscité au point du jour, quand la lumière commence à paraître, afin de symboliser que par sa résurrection il nous introduisait à la lumière de la gloire ; pareillement, il est mort lorsque le jour s'approchait du soir et des ténèbres, afin de montrer que par sa mort il détruisait les ténèbres de la faute et de la peine. On dit toutefois qu'il a ressuscité le troisième jour, en prenant le mot " jour " dans le sens de jour naturel comprenant un espace de vingt-quatre heures. D'après S. Augustin, " la nuit jusqu'au matin où la résurrection du Seigneur s'est manifestée appartient au troisième jour. Dieu a dit en effet : "Que la lumière sorte des ténèbres", afin que la grâce du Nouveau Testament et par la participation à la résurrection du Christ nous comprenions le sens de cette parole (Ep 5, 8) : "Vous avez été jadis ténèbres, mais maintenant vous êtes lumière dans le Seigneur. " Par là il nous suggère en quelque sorte que le jour tire de la nuit son commencement. Les premiers jours du monde étaient comptés de la lumière à la nuit, à cause de la future chute de l'homme ; mais les trois jours du tombeau sont comptés des ténèbres à la lumière, à cause de la restauration de l'homme. "

Et ainsi il est clair que, même si le Christ avait ressuscité au milieu de la nuit, on pourrait dire encore qu'il a ressuscité le troisième jour, en l'entendant du jour naturel. Mais, étant donné qu'il a ressuscité au point du jour, on peut dire qu'il a ressuscité le troisième jour, même en le comprenant du jour solaire, puisque déjà le soleil commençait à éclairer l'atmosphère. — Aussi

S. Marc (16, 2) dit-il que les femmes vinrent au tombeau " lorsque le soleil était déjà levé " ; ce qui ne contredit pas le mot de S. Jean : " Alors qu'il faisait encore sombre " ; car, observe S. Augustin, " quand le jour se lève, les ténèbres disparaissent peu à peu, à mesure que monte la lumière. Quant à la précision de S. Marc : "Lorsque le soleil était déjà levé", il ne faut pas l'entendre comme si le soleil lui-même avait déjà paru au-dessus de l'horizon, mais comme près de se lever pour ces régions.

Article 3 : Dans quel ordre s'est accomplie la résurrection du Christ ?

Objections : 1. Dans l'Ancien Testament, Élie et Elisée ont ressuscité des morts. Comme l'affirme l'épître aux Hébreux (11, 35) : " Des femmes ont retrouvé leurs morts ressuscités par eux. " Pareillement, le Christ avant sa passion a ressuscité trois morts. Donc il n'est pas le premier des ressuscités.

2. Entre autres miracles qui se sont produits lors de la passion du Christ, S. Matthieu raconte (7, 52) : " Les tombeaux s'ouvrirent, et de nombreux corps de saints qui étaient morts ressuscitèrent. "

3. Par sa résurrection le Christ est cause de notre résurrection, comme par sa grâce il est cause de notre grâce, car il est dit en S. Jean (1, 16) : " De sa plénitude nous avons tous reçu. " Or, avant le Christ, certains avaient reçu la grâce, par exemple les saints patriarches de l'Ancien Testament. Certains sont donc aussi parvenus à la résurrection corporelle avant le Christ.

En sens contraire, sur le texte (1 Co 15, 20) " Le Christ est ressuscité d'entre les morts, premier de ceux qui dorment ", la Glose explique : " C'est lui qui est ressuscité en premier, comme il convenait à sa dignité. "

Réponse : La résurrection est le retour de la mort à la vie. Or, on peut être arraché à la mort de deux manières : 1° en commençant à mener sa vie dans les mêmes conditions que jadis, après avoir subi la mort : 2° en étant délivré non seulement de la mort, mais même de la nécessité, et, qui plus est, de la possibilité de mourir. Et telle est la vraie et parfaite résurrection ; car, aussi longtemps que l'on vit soumis à la nécessité de mourir, on demeure dominé en quelque façon par la mort : " Le corps est mort à cause du péché " (Rm 8, 10). De même, pouvoir être, ce n'est être que d'une manière relative, c'est-à-dire en puissance. Par où il est clair que la résurrection en vertu de laquelle on est arraché seulement à la mort actuelle est une résurrection imparfaite.

Ainsi donc, si l'on parle de résurrection parfaite, le Christ est le premier des ressuscités ; car, en ressuscitant, lui-même est parvenu le premier à la vie pleinement immortelle, selon l'épître aux Romains (6, 9) : " Le Christ, ressuscité des morts, ne meurt plus. " Mais, si l'on parle de résurrection imparfaite, certains autres ont ressuscité avant le Christ, afin de montrer à l'avance, comme dans un symbole, sa résurrection à lui.

Solutions : 1. Par là se trouve résolue la première objection ; car ceux qui ont été ressuscités dans l'Ancien Testament, ou ceux qui ont été ressuscités par le Christ sont revenus à la vie, mais pour mourir de nouveau.

2. Au sujet de ceux qui ont ressuscité avec le Christ, on constate une double opinion. Certains affirment qu'ils sont revenus à la vie pour ne plus mourir ; ce leur eût été en effet un plus grand tourment de mourir une seconde fois que de ne pas ressusciter. En ce sens, il faut entendre avec S. Jérôme, qu'" ils ne ressuscitèrent pas avant la résurrection du Seigneur ". Aussi l'Évangéliste écrit-il : " Ils sortirent de leurs tombeaux après la résurrection du Christ et vinrent dans la cité sainte, où ils apparurent à beaucoup. "

Mais, en citant cette opinion, S. Augustin remarque : " je sais que, d'après certains, lors de la mort du Christ Seigneur, la résurrection telle qu'elle nous est promise pour la fin aurait déjà été accordée à quelques justes. Pourtant, si ces justes ne se sont pas de nouveau endormis en laissant

une seconde fois leurs corps, comment comprendre que le Christ soit le premier-né d'entre les morts, puisqu'un si grand nombre l'ont précédé dans cette résurrection ? On répondra peut-être que l'Évangéliste parle par anticipation : les tombeaux se seraient ouverts au moment du tremblement de terre, pendant que le Christ était suspendu à la croix, tandis que les corps des justes ne seraient pas ressuscités à cet instant, mais seulement après la résurrection du Christ. Il reste alors une difficulté : comment S. Pierre aurait-il pu affirmer devant les Juifs qu'il fallait appliquer non à David mais au Christ la prédiction que sa chair ne verrait pas la corruption, pour ce motif que le tombeau de David était encore parmi eux ? Les aurait-il convaincus, si le corps de David ne s'était plus trouvé dans le tombeau ? Car, même si David était ressuscité auparavant et peu de temps après sa mort, et que sa chair n'ait pas vu la corruption, son tombeau pouvait néanmoins subsister. Par ailleurs, il semble dur que David n'ait pas été parmi les justes ressuscités, si cette résurrection leur est déjà donnée pour l'éternité, puisque le Christ est acclamé comme descendant de David. En outre, comment soutenir ce que l'épître aux Hébreux (11, 40) dit des anciens justes : "Ils ne seront pas conduits sans nous à leur consommation finale", s'ils avaient déjà été établis dans l'incorruptibilité de la résurrection qui nous est promise pour la fin comme notre perfection dernière ? "

Ainsi donc, S. Augustin semble être d'avis que les justes ont ressuscité pour mourir de nouveau. De ce sentiment se rapproche ce qu'écrit S. Jérôme : " Comme Lazare, beaucoup de corps de saints ont ressuscité pour prouver la résurrection du Seigneur. " Toutefois, ailleurs il laisse la chose en doute. En fin de compte, les arguments de S. Augustin paraissent beaucoup plus efficaces.

3. Ce qui a précédé l'arrivée du Christ fut une préparation à sa venue ; de même la grâce est une disposition à la gloire. C'est pourquoi, tout ce qui appartient à la gloire, soit de l'âme, comme la jouissance parfaite de Dieu, soit du corps, comme la résurrection glorieuse, devait d'abord se produire dans le Christ, auteur de la gloire. Mais il convenait que la grâce soit d'abord en ceux qui étaient ordonnés au Christ.

Article 4 : La cause de la résurrection du Christ

Objections : 1. Lorsque l'on est ressuscité par un autre, on ne saurait être la cause de sa résurrection. Or le Christ a été ressuscité par Dieu, dit S. Pierre (Ac 2, 24) : " Dieu l'a ressuscité, brisant les douleurs de l'enfer. " Et S. Paul (Rm 8, 11) : " Dieu qui a ressuscité Jésus Christ d'entre les morts rendra aussi la vie à nos corps mortels. "

2. On ne mérite pas et on ne demande pas à un autre ce dont on est soi-même la cause. Or, par sa passion, le Christ a mérité sa résurrection ; comme dit S. Augustin n, " l'humilité de la Passion mérite la gloire de la Résurrection ". Lui-même a demandé aussi à son Père de le ressusciter : " Toi, Seigneur, s'écrie le Psalmiste (41, 11), aie pitié de moi et ressuscite-moi. " Il n'a donc pas été cause de sa résurrection.

En sens contraire, le Seigneur dit (Jn 10, 17) : " Personne ne m'enlève la vie ; mais moi-même je la dépose et de nouveau je la prends. " Or, ressusciter n'est pas autre chose que prendre de nouveau sa vie. Il semble donc que le Christ a ressuscité par sa propre vertu.

Réponse : On l'a déjà noté, la mort n'a séparé la divinité ni de l'âme du Christ, ni de son corps. L'âme du Christ mort, aussi bien que son corps, peut donc être considérée à un double point de vue : ou au titre de la divinité, ou au titre de la nature créée elle-même. Au titre de la divinité qui lui était unie, le corps du Christ a repris l'âme qu'il avait déposée et son âme a repris le corps qu'elle avait quitté. Et c'est ce que S. Paul (2 Co 13, 4) déclare du Christ : " S'il a été crucifié en raison de l'infirmité de sa chair, le Christ vit par la vertu de Dieu. "

Mais si nous considérons le corps et l'âme du Christ mort selon la vertu de la nature créée, ils ne pouvaient pas se réunir l'un à l'autre, mais il a fallu que le Christ soit ressuscité par Dieu.

Solutions : 1. La vertu divine du Père et du Fils et leur action sont les mêmes ; ces deux propositions s'impliquent l'une l'autre, que le Christ ait été ressuscité par la vertu du Père, ou qu'il ait ressuscité par sa propre vertu.

2. C'est comme homme et non comme Dieu que le Christ a demandé par la prière et mérité sa résurrection.

3. Selon sa nature créée, le corps n'est pas plus puissant que l'âme du Christ ; il l'est pourtant selon la vertu divine. L'âme, à son tour, selon son union à la divinité, est plus puissante que le corps selon sa nature créée. Voilà pourquoi le corps et l'âme se sont repris mutuellement l'un l'autre selon la vertu divine, mais non selon la vertu de la nature créée.

### **QUESTION 54 : LES QUALITÉS DU CHRIST RESSUSCITÉ**

1. Après la résurrection, le Christ a-t-il eu un corps véritable ? — 2. Son corps était-il glorieux ? -3. Est-il ressuscité avec l'intégrité de son corps ? -4. Les cicatrices que l'on voyait sur son corps.

Article 1 : Après la résurrection, le Christ a-t-il eu un corps véritable ?

Objections : 1. Un corps véritable ne peut-être simultanément avec un autre dans le même lieu. Or, après la résurrection le corps du Christ s'est trouvé simultanément avec un autre dans le même lieu, car il est entré chez ses disciples " les portes étant fermées ", dit S. Jean (20, 26). Il semble donc qu'après la résurrection le Christ n'a pas eu un corps véritable.

2. Un corps véritable ne peut disparaître à la vue de ceux qui le regardent, sauf s'il se corrompt. Or, d'après S. Luc (24, 31), " le corps du Christ a disparu aux yeux des disciples " qui le regardaient. 3. Tout véritable corps a un aspect déterminé. Or, le corps du Christ, d'après S. Marc (16, 12), a apparu aux disciples " sous un autre aspect ". Il semble donc que le Christ, après sa résurrection, n'a pas eu un corps humain véritable.

En sens contraire, d'après S. Luc (24, 37), lorsque le Christ apparut aux disciples, ceux-ci " furent troublés et effrayés, car ils croyaient voir un esprit ", comme s'il n'avait pas un corps véritable, mais imaginaire. Pour écarter cette erreur, le Christ lui-même ajoute ensuite ; " Touchez et voyez ; car un esprit n'a ni chair, ni os, comme vous voyez que j'en ai. " Le Christ n'a donc pas eu un corps imaginaire, mais un corps véritable.

Réponse : Selon S. Jean Damascène, " ne se relève que ce qui est tombé ". Or, le corps du Christ est tombé par la mort, parce que son âme qui était la perfection formelle du corps, en a été séparée. Il a donc fallu pour que la résurrection du Christ soit véritable, que le même corps soit de nouveau uni à la même âme. Et parce que la réalité de la nature du corps vient de sa forme, il s'ensuit que le corps du Christ, après la résurrection, a été un corps véritable et a eu la même nature que précédemment. Si le corps du Christ avait été imaginaire, sa résurrection n'aurait été qu'apparente et non pas réelle.

Solutions : 1. Ce ne fut pas par un miracle, mais par suite des conditions de la gloire, comme le soutiennent certains, que le corps du Christ, après la résurrection, entra chez les disciples les portes étant closes, et se trouva simultanément avec un autre corps dans le même lieu. Était-ce en vertu d'une propriété qui lui était inhérente ? On en discutera plus loin, en traitant de la résurrection en général. Pour notre propos, il suffit de dire que ce n'est pas en raison de la nature du corps, mais plutôt en raison de la divinité qui lui était unie, que ce corps, tout en étant véritable, est entré chez les disciples les portes closes. Aussi S. Augustin rapporte-t-il que certains se demandent : " Si c'était un corps, si c'était le même corps qui avait été pendu à la

croix et qui était ressuscité, comment a-t-il pu entrer portes closes ? " Et il répond : " Si vous comprenez comment, ce n'est plus un miracle. La foi commence là où la raison fait défaut " Ailleurs il écrit : " A la masse du corps où se trouvait la divinité les portes closes n'ont pas opposé d'obstacle. Car il put entrer sans les ouvrir, celui dont la naissance avait laissé inviolée la virginité de sa mère. "

S. Grégoire exprime les mêmes pensées dans son homélie pour l'octave de Pâques.

2. On l'a dit précédemment le Christ est ressuscité à la vie immortelle de la gloire. Or, telle est la condition du corps glorieux qu'il soit " spirituel " comme l'écrit S. Paul (1 Co 15, 44) c'est-à-dire soumis à l'esprit. Pour que le corps soit entièrement soumis à l'esprit, il est requis que toute action du corps soit soumise à la volonté de l'esprit. D'après le Philosophe la vision s'explique par l'action de l'objet visible sur la vue. C'est pourquoi quiconque a un corps glorifié possède en son pouvoir d'être vu ou de ne pas être vu, à son gré. Ce pouvoir, le Christ l'a eu non seulement par sa condition de corps glorieux, mais aussi en vertu de sa divinité ; par cette divinité il peut se faire que même les corps non glorieux échappent miraculeusement aux regards ; ce fut le privilège de S. Barthélemy qui pouvait miraculeusement, à son gré, être vu ou non. " Donc, si le Christ disparut aux yeux des disciples, ce ne fut pas parce que son corps fut détruit ou dissous en des éléments invisibles, mais parce qu'il cessa, par la volonté du Christ, d'être vu, soit qu'il restât présent, soit même qu'il se fût éloigné rapidement grâce à l'agilité, propriété du corps glorieux.

3. Comme le remarque Sévérien " personne ne doit penser que le Christ, par sa résurrection, ait changé l'aspect de son visage ". Ce qu'il faut entendre de ses traits ; car, dans le corps du Christ formé par le Saint-Esprit, il n'y avait rien de désordonné ou de difforme qui dût être rectifié à la résurrection. Pourtant, quand il ressuscita, le Christ reçut la gloire de la clarté. Aussi Sévérien ajoute-t-il : " Toutefois son aspect a changé, lorsque de mortel il est devenu immortel ; c'est-à-dire qu'il a acquis un visage de gloire, mais non qu'il a perdu la réalité de son visage. "

Néanmoins, ce n'est pas sous son aspect glorieux qu'il apparut à ses disciples. Mais, comme il était en son pouvoir que son corps fût vu ou non, de même dépendait-il de sa volonté que son aspect produisît dans les yeux de ceux qui le voyaient une forme glorieuse ou non, ou même une forme intermédiaire, ou n'importe quelle autre forme. Il suffit d'ailleurs d'une très légère modification que l'on change d'aspect aux yeux de quelqu'un.

Article 2 : Le corps du Christ ressuscité était-il glorieux ?

Objections : 1. Les corps glorieux sont brillants. " Les justes brilleront comme le soleil dans le royaume de leur Père " (Mt 13, 43). Or, les corps brillants tombent sous le regard parce qu'ils sont lumineux, non parce qu'ils sont colorés. Le corps du Christ ayant été vu avec les couleurs de jadis, il semble donc ; qu'il n'a pas été glorieux.

2. Un corps glorieux est incorruptible. Or, le corps du Christ ne semble pas avoir été incorruptible. On pouvait le toucher : " Touchez et voyez ", dit le Christ lui-même (Lc 24, 39) ; mais, d'après S. Grégoire " ce qui se touche doit nécessairement se corrompre, et ce qui ne se corrompt pas ne peut se toucher ". Le corps du Christ n'a donc pas été glorieux.

3. D'après S. Paul (1 Co 15, 36), le corps glorieux n'est pas animal, mais spirituel. Or le corps du Christ semble avoir eu encore la vie animale, puisque d'après S. Luc (24, 41) et S. Jean (21, 9) le Christ a mangé et bu avec ses disciples. Il semble donc que le corps du Christ n'a pas été glorieux.

En sens contraire, l'Apôtre écrit (Ph 3, 21) " Le Christ transfigurera notre corps de misère, le rendant semblable à son corps de gloire. "

Réponse : Le corps du Christ ressuscité fut glorieux. On peut en donner trois raisons :

1° La résurrection du Christ est le modèle et la cause de la nôtre, comme le montre S. Paul (1 Co 15, 12). Or, les saints, à la résurrection, auront un corps glorieux (1 Co 15, 43) " Il est semé dans l'ignominie ; il ressuscitera dans la gloire. " La cause l'emportant sur l'effet et le modèle sur la copie, à plus forte raison le corps du Christ ressuscité a-t-il été glorieux.

2° Par l'humilité de sa passion, le Christ a mérité la gloire de sa résurrection. Aussi lui-même disait-il (Jn 12, 27) : " Maintenant, mon âme est troublée ", ce qui a trait à la Passion. Et il ajoutait : " Père, glorifie ton nom ", par quoi il demandait la gloire de la résurrection.

3° Nous l'avons dit précédemment, l'âme du Christ a été glorieuse dès le début de sa conception grâce à la jouissance parfaite de la divinité. Or, nous l'avons vu, c'est par un dessein providentiel que dans le Christ la gloire n'a pas rejailli de l'âme sur le corps, afin qu'il accomplisse par sa passion le mystère de notre rédemption. C'est pourquoi, lorsque ce mystère de la passion et de la mort du Christ fut accompli, aussitôt l'âme fit rejaillir sa gloire sur le corps qu'elle avait repris à la résurrection ; et c'est ainsi que le corps est devenu glorieux.

Solutions : 1. Tout ce qui est reçu dans un sujet l'est selon le mode de ce sujet. S. Augustin remarque que, la gloire du corps dérivant de l'âme, l'éclat ou la clarté du corps glorieux s'accorde avec la couleur naturelle à ce corps ; c'est ainsi que le verre de telle ou telle teinte reçoit des rayons du soleil une lumière qui varie suivant sa teinte. On vient de dire qu'il est au pouvoir de l'homme glorifié que son corps soit vu ou non ; il dépend pareillement de lui que sa clarté frappe ou non les regards. Tout corps glorifié peut donc être vu suivant sa propre couleur, sans aucune clarté. Et telle est la manière dont le Christ apparut à ses disciples après la résurrection.

2. Un corps est palpable, non seulement en raison de sa résistance, mais aussi en raison de sa densité. Selon qu'il est raréfié ou dense, un corps est lourd ou léger, chaud ou froid ; ces qualités contraires, et d'autres encore sont les principes de corruption des corps élémentaires. Il en résulte que le corps palpable au toucher de l'homme est naturellement corruptible. Mais un corps qui résiste au toucher et n'offre pas ces qualités, objets propres du sens du toucher, le corps céleste, par exemple, n'est pas palpable. Or, après la résurrection, le corps du Christ par sa nature était vraiment composé d'éléments et possédait en lui ces qualités perceptibles au toucher. Il était donc naturellement palpable, et, s'il n'avait eu que sa nature de corps humain, il aurait aussi été corruptible. Mais il possédait quelque chose d'autre qui le rendait incorruptible, non pas une nature de corps céleste, comme le prétendent quelques-uns, ainsi qu'on le verra mieux plus loin,, mais la gloire qui rejaillissait de l'âme bienheureuse ; car, " Dieu a fait l'âme d'une nature si puissante, écrit S. Augustin, que de la parfaite plénitude de sa béatitude rejaillit sur le corps la plénitude de la santé, C'est-à-dire une force d'incorruptibilité ". Et c'est pourquoi, d'après S. Grégoire : " Le corps du Christ, après la résurrection, se montre d'une même nature, mais d'une gloire différentes. "

3. Comme dit S. Augustin : " Après la résurrection, notre Sauveur a eu une chair spirituelle, quoique véritable ; il a pris avec ses disciples de la nourriture et de la boisson, non par nécessité, mais en vertu du pouvoir qu'il avait de le faire. " De son côté, S. Bède, remarque : " Ce n'est pas de la même manière que la terre assoiffée et le rayon d'un soleil brûlant absorbent l'eau : l'une, c'est par besoin, l'autre, c'est par puissance. " Donc, si le Christ a pris de la nourriture, après la résurrection, ce n'est pas par nécessité, mais pour montrer la nature de son corps ressuscité. Il ne s'ensuit donc pas que ce corps ait été un corps animal, qui aurait eu besoin de se nourrir.

Article 3 : Le Christ est-il ressuscité avec l'intégrité de son corps ?

Objections : 1. La chair et le sang font partie de l'intégrité du corps humain. Le Christ ne semble pas les avoir eus, car il est dit (1 Co 15, 50). " La chair et le sang ne posséderont pas le royaume

de Dieu. " Or, le Christ est ressuscité dans la gloire du royaume de Dieu. Il semble donc qu'il n'a eu ni chair ni sang.

2. Le sang est une des quatre humeurs. Si donc le Christ a eu du sang, pour la même raison il a eu les autres humeurs, qui causent la corruption dans le corps des animaux. Par suite, le corps du Christ aurait été corruptible, ce qui est inadmissible. Le Christ n'a donc pas eu de chair et de sang.

3. Le corps du Christ ressuscité est monté au ciel. Or, certaines Églises conservent comme une relique un peu de sang du Christ. Son corps n'est donc pas ressuscité dans l'intégrité de toutes ses parties.

En sens contraire, le Seigneur dit en parlant à ses disciples après la résurrection (Lc 24, 39) : " Un esprit n'a ni chair, ni os, comme vous voyez que j'en ai. "

Réponse : On vient de le dire, le corps du Christ, à la résurrection, " s'est montré d'une même nature, mais d'une gloire différente ". Or, tout ce qui appartient à la nature du corps humain, s'est trouvé intégralement dans le corps du Christ ressuscité. Il est évident qu'à la nature du corps humain appartiennent les chairs, les os, le sang, etc. Aussi tout cela s'est-il trouvé dans le corps du Christ ressuscité, et même intégralement, sans aucune diminution ; autrement, si tout ce qui était tombé par la mort n'avait pas été réintégré, il n'y aurait pas eu de résurrection parfaite. De là vient que le Seigneur a fait cette promesse à ses fidèles, d'après S. Matthieu (10, 30) : " Les cheveux de votre tête sont tous comptés. " Et encore d'après S. Luc (21, 18) : " Pas un cheveu de votre tête ne périra. "

Dire que le corps du Christ n'a pas eu la chair, les os, et les autres parties naturelles au corps humain relève de l'erreur d'Eutychès, évêque de Constantinople, qui prétendait que " notre corps, à la résurrection glorieuse, sera impalpable et plus subtil que le vent et l'air ; et que le Seigneur, après avoir réconforté le cœur des disciples qui le touchaient, avait rendu subtil tout ce que l'on pouvait toucher en lui ". S. Grégoire combat cette erreur, car le corps du Christ, après la résurrection, n'a pas été changé : " Le Christ ressuscité d'entre les morts désormais ne meurt plus " (Rm 6, 9). Aussi Eutychès, à sa mort, a-t-il rétracté son opinion. S'il est faux, en effet, que le Christ ait reçu lors de sa conception un corps d'une autre nature, par exemple, un corps céleste, comme l'affirmait Valentin, il est bien plus faux encore que lors de sa résurrection il ait repris un corps d'une autre nature ; il a repris alors pour une vie immortelle le corps qu'il avait assumé pour une vie mortelle lors de sa conception.

Solutions : 1. La chair et le sang dont parle S. Paul désigne non leur nature physique, mais, d'après S. Grégoire, la faute dont ils sont le siège, ou encore, d'après S. Augustin, la corruption à laquelle ils sont soumis ; celui-ci écrit, en effet : " Il n'y aura là ni corruption ni mortalité de la chair et du sang. " Par conséquent, la chair, dans sa réalité physique, possédera le royaume de Dieu, selon le mot du Seigneur en S. Luc : " Un esprit n'a point de chair ni d'os, comme vous voyez que j'en ai " ; mais la chair sujette à la corruption n'entrera pas dans ce royaume ; aussi S. Paul ajoute-t-il aussitôt après le texte cité dans la première objection : " La corruption ne possédera pas l'incorruptibilité. "

2. S. Augustin continue dans le même traité ; " Peut-être, à l'occasion du sang, notre contradicteur insistera-t-il pour nous embarrasser en disant : "Si le sang s'est trouvé dans le corps du Christ ressuscité, pourquoi pas aussi la pituite", c'est-à-dire le flegme ? "Pourquoi pas le fiel jaune", c'est-à-dire la bile ? "Pourquoi pas le fiel noir", c'est-à-dire l'humeur noire ? La science médicale elle-même ne nous atteste-t-elle pas que la nature de la chair résulte de ces quatre humeurs ? Qu'on ajoute tout ce que l'on voudra, pourvu qu'on évite d'y mettre la corruption ; autrement l'on corromprait la santé et la pureté de sa foi. La puissance divine est capable



d'enlever de cette nature visible et palpable des corps les qualités qu'il lui plaît, et de laisser celles qu'il veut, de sorte que l'aspect demeure sans aucune souillure (de la corruption), que le mouvement subsiste sans aucune fatigue, que le pouvoir de se nourrir existe sans aucun besoin de nourriture. "

3. Puisque tout le sang qui a coulé du corps du Christ appartenait à la réalité de la nature humaine, il a ressuscité avec le corps du Christ. La raison est la même pour toutes les autres parties du corps qui appartiennent à la réalité et à l'intégrité de la nature humaine. Quant au sang que certaines Églises gardent comme une relique, il n'a pas coulé du côté du Christ, mais miraculeusement, dit-on, d'une image du Christ qu'on avait frappée.

Article 4 : Les cicatrices que l'on voyait sur le corps du Ressuscité

Objections : 1. Il est écrit (1 Co 15, 32) : " Les morts ressuscitent incorruptibles. " Or, les cicatrices et les blessures impliquent une corruption et une déficience. Il ne convenait donc pas que le Christ, auteur de la résurrection, ressuscite avec ses cicatrices.

2. Le corps du Christ est ressuscité dans son intégrité, on l'a dit précédemment. Or, les ouvertures des plaies sont contraires à l'intégrité du corps dont elles rompent la continuité. Il ne convenait donc pas que dans le corps du Christ demeurent les ouvertures de ses plaies ; certaines traces de ces blessures suffisaient pour qu'on y croie, comme Thomas à qui il fut dit (Jn 20, 29) : " Parce que tu as vu, Thomas, tu as cru. "

3. Selon S. Jean Damascène, " après la résurrection, le Christ a présenté certaines particularités, qu'il possédait non pas naturellement, mais selon un dessein providentiel, afin de certifier que le corps qui avait souffert était le même qui était ressuscité, par exemple les cicatrices ". L'effet cesse avec la cause. Il semble donc que, lorsque les disciples furent certains de la résurrection, le Christ n'aurait plus eu de cicatrices. Mais il ne convenait pas à l'immortalité de la gloire que le Christ assume ce qui ne demeurerait pas, toujours en lui. Il semble donc qu'à la résurrection il ne devait pas reprendre son corps avec ses cicatrices.

En sens contraire, il y a la parole du Christ à Thomas (20, 27) : " Mets ton doigt ici, et vois mes mains ; avance ta main et mets-la dans mon côté. "

Réponse : Il convenait que l'âme du Christ à la résurrection reprenne son corps avec ses cicatrices pour plusieurs raisons :

1° A cause de la gloire du Christ lui-même. S. Bède écrit que, si le Christ a gardé ses cicatrices, ce n'est pas par impuissance de les guérir, mais " pour faire connaître à jamais le triomphe de sa victoire ". Aussi S. Augustin fait-il cette remarque : " Sans doute, dans le royaume de Dieu, verrons nous dans les corps des martyrs les cicatrices des blessures qu'ils ont reçues pour le nom du Christ. Car ce ne sera pas chez eux une difformité, mais un honneur ; et en eux resplendira une beauté qui ne sera pas celle du corps, tout en étant dans le corps, mais celle de la vertu. "

2° Pour raffermir les cœurs de ses disciples au sujet " de la foi en sa résurrection b ".

3° " Pour montrer constamment à son Père, en suppliant pour nous, quel genre de mort il avait subi pour l'humanité. "

4° " Pour insinuer à ceux qu'il rachetait par sa mort, avec quelle miséricorde il les avait aidés, en mettant sous leurs yeux les marques de sa mort même. "

5° Enfin, " pour faire connaître, au jour du jugement, combien juste sera la condamnation portée ". Aussi, comme l'observe S. Augustin, : " Le Christ savait pourquoi il conservait dans son corps ses cicatrices. Il les a montrées à Thomas, qui ne voulait pas croire à moins de les toucher et de les voir ; il les montrera aussi un jour à ses ennemis et leur dira en les convainquant par sa vérité : "Voilà l'homme que vous avez crucifié ; voyez les blessures que vous lui avez faites ;

reconnaissez le côté que vous avez percé ; car c'est par vous et pour vous qu'il a été ouvert, pourtant vous n'avez pas voulu y croire. " "

Solutions : 1. Les cicatrices qui sont restées dans le corps du Christ n'impliquent ni corruption ni déficience, mais marquent le plus haut comble de gloire ; car elles sont comme des traces de sa vertu, et une beauté spéciale apparaîtra aux emplacements de ces blessures.

2. L'ouverture des plaies implique une solution de continuité dans le corps du Christ ; néanmoins tout cela est compensé par un plus grand éclat de gloire. Donc, si le corps est moins intègre, il est plus parfait. Quant à Thomas, non seulement il a vu les blessures, mais il les a touchées, car, dit le pape S. Léon d, " il lui suffisait, pour sa foi personnelle, de voir ; mais il a travaillé pour nous en touchant ce qu'il voyait ".

3. Le Christ a voulu que les cicatrices de ses blessures demeurent dans son corps non seulement pour rendre certaine la foi de ses disciples, mais aussi pour les raisons que l'on a dites. Ces raisons montrent que les cicatrices resteront toujours dans son corps. S. Augustin écrit : " je crois que le corps du Seigneur se trouve dans le ciel tel qu'il était au moment de son ascension. " Et S. Grégoire écrit à son tour : " Si quelque chose a pu changer dans le corps du Christ après la résurrection, c'est que, contrairement à la doctrine véridique de S. Paul, le Seigneur après la résurrection est retourné à la mort. Qui oserait l'affirmer, sinon l'insensé qui nierait que la chair est vraiment ressuscitée ? " Il est donc évident que les cicatrices que le Christ a montrées sur son corps après la résurrection n'ont jamais, dans la suite, disparu de ce corps.

### **QUESTION 55 : LA MANIFESTATION DE LA RÉSURRECTION**

1. La résurrection du Christ devait-elle être manifestée à tous, ou seulement à quelques personnes en particulier ? — 2. Aurait-il convenu qu'il ressuscite à la vue de ses disciples ? — 3. Après sa résurrection aurait-il dû continuer à vivre avec ses disciples ? — 4. Convenait-il qu'il apparaisse à ses disciples sous un autre visage — 5. Devait-il manifester sa résurrection par des preuves ? — 6. Ces preuves ont-elles été suffisantes ?

Article 1 : La résurrection du Christ devait-elle être manifestée à tous ?

Objections : 1. A un péché public est due une peine publique, selon la 1<sup>ère</sup> lettre à Timothée (5,20). — " Les pécheurs, reprends-les devant tous. " Aussi, à un mérite public est due pareillement une récompense publique. Or, d'après S. Augustin, " l'éclat de la résurrection récompense l'humilité de la passion ". Donc, puisque la passion du Christ a été montrée à tous, car il avait souffert publiquement, il semble que la gloire de la résurrection devait aussi être manifestée à tous.

2. Comme la passion du Christ, sa résurrection est ordonnée à notre salut, selon S. Paul (Rm 4, 25) : " Il est ressuscité pour notre justification. " Or, ce qui concerne l'utilité commune doit être signalé à tous. Il en est donc de même de la résurrection.

3. Ceux à qui a été dévoilée la résurrection du Christ en ont été ensuite les témoins ; aussi, lit-on dans les Actes (3, 15) : " Nous sommes les témoins de celui que Dieu a ressuscité d'entre les morts. " Ce témoignage, ils l'ont rendu en prêchant publiquement. Or, la prédication est interdite aux femmes, d'après S. Paul (1 Co 14, 34) : " Que les femmes se taisent dans les assemblées ", et encore (1 Tm 2, 18) : " je ne permets pas à la femme d'enseigner. " Ce fut donc mal à propos que la résurrection du Christ a été manifestée aux femmes, avant de l'être à tous en général.

En sens contraire, on lit dans les Actes (10, 40) : " Dieu l'a ressuscité le troisième jour et l'a manifesté non à tout le peuple, mais aux témoins que Dieu avait désignés d'avance. "

Réponse : Parmi les réalités connues, les unes le sont en vertu d'une loi commune de la nature, d'autres par un don de la grâce, comme ce qui est révélé par Dieu. Or, telle est la loi qui préside, d'après Denys, à ces révélations : c'est que Dieu les fasse connaître immédiatement aux êtres supérieurs et par leur intermédiaire aux êtres inférieurs, ainsi qu'on le voit dans la hiérarchie des êtres célestes. D'autre part, ce qui appartient à la gloire future dépasse la connaissance commune des hommes, d'après Isaïe (64, 4) : " L'œil n'a pas vu, ô Dieu, en dehors de toi, ce que tu as préparé à ceux qui t'attendent. " Il s'ensuit que ces réalités ne peuvent être connues que par une révélation divine, dit l'Apôtre (1 Co 2, 10) : " C'est Dieu qui nous l'a révélé par son esprit. " Donc, parce que le Christ a eu une résurrection glorieuse, cette résurrection n'a pas été dévoilée à tout le peuple, mais seulement à certains, dont le témoignage l'a portée à la connaissance de tous. Solutions : 1. La passion du Christ s'est accomplie dans un corps qui avait encore une nature passible. Or, cette nature passible avait été connue de tous, suivant la loi commune. C'est pourquoi la Passion a pu être montrée immédiatement à tout le peuple. Mais la résurrection du Christ s'est faite " par la gloire du Père ", dit l'Apôtre (Rm 6, 4). Aussi a-t-elle été manifestée immédiatement, non à tous, mais à certains'

Qu'on impose une peine publique aux pécheurs publics, il faut l'entendre des peines de la vie présente. De même, il faut récompenser publiquement les mérites publics, afin de stimuler les autres. Tandis que les peines et les récompenses de la vie future ne sont pas révélées publiquement à tous, mais spécialement à ceux que Dieu a désignés d'avance.

2. La résurrection du Christ intéresse le salut commun de tous ; elle est donc parvenue à la connaissance de tous. Elle n'a pourtant pas été montrée à tous immédiatement, mais à certains, par qui l'attestation en parviendrait à tous.

3. On ne permet pas à la femme d'enseigner publiquement dans l'église ; mais il lui est permis d'instruire en particulier sous forme d'admonition privée. Voilà pourquoi, dit S. Ambroise : " On envoie la femme à ceux qui sont de la maison ", mais on ne la délègue pas pour porter au peuple le témoignage de la résurrection.

Ainsi donc, le Christ est apparu d'abord aux femmes, afin que la femme, qui la première avait porté à l'homme le principe de la mort, fût la première aussi à proclamer les débuts du Christ ressuscité dans la gloire. Aussi S. Cyrille écrit-il : " La femme, qui avait été jadis l'instrument de la mort, a perçu et annoncé, la première, le mystère de la vénérable résurrection. Toutes les femmes ont donc reçu l'absolution de leur honte et ont rompu avec la malédiction. "

Cela montre aussi que, à cause de leur sexe, les femmes ne souffriront aucun dommage au point de vue de l'état de gloire ; mais si elles font preuve d'une plus grande charité, elles jouiront d'une plus grande gloire dans la vision divine. Car les femmes, qui avaient aimé plus étroitement le Seigneur, puisqu'elles n'avaient pas quitté le sépulcre comme les disciples, furent les premières à voir le Seigneur ressuscitant dans la gloire.

Article 2 : Aurait-il convenu que le Christ ressuscite à la vue de ses disciples ?

Objections : 1. Il appartenait, en effet, aux disciples d'attester la résurrection du Christ (Ac 4, 33) : " Avec grande puissance, les Apôtres rendaient témoignage à la résurrection de Jésus Christ, notre Seigneur. " Or, le témoignage oculaire est le plus certain. Il convenait donc que les disciples voient directement la résurrection du Christ.

2. Afin d'avoir une foi certaine, les disciples ont assisté à l'ascension du Christ, selon les Actes (1, 9) : " Sous leurs regards, il s'éleva. " Or, pareillement, il est nécessaire d'avoir une foi certaine à la résurrection du Christ. Il semble donc que le Christ aurait dû ressusciter sous les yeux des disciples.

3. La résurrection de Lazare était un signe de la résurrection du Christ. Or, le Seigneur a ressuscité Lazare sous les yeux de ses disciples. Il semble donc que le Christ aurait dû lui aussi ressusciter à leurs yeux.

En sens contraire, on lit en S. Marc (16, 9) " Le Seigneur étant ressuscité le matin du premier jour après le sabbat apparut d'abord à Marie Madeleine. " Or, Marie Madeleine ne l'a pas vu ressusciter ; mais tandis qu'elle le cherchait dans le sépulcre, elle entendit l'ange lui dire : " Il est ressuscité, il n'est pas ici. " Donc personne ne l'a vu ressusciter.

Réponse : Selon S. Paul (Rm 10, 1) : " Ce qui vient de Dieu se fait avec ordre. " Or, l'ordre institué par Dieu exige que ce qui dépasse les hommes leur soit révélé par les anges, comme le montre Denys. Le Christ ressuscité n'est pas revenu à la vie que connaissent ordinairement les hommes, mais il est entré dans une vie immortelle et conforme à Dieu, selon l'épître aux Romains (Rm 6, 10) : " Ce qui vit, vit pour Dieu. " C'est pourquoi la résurrection même du Christ ne devait pas être directement vue par les hommes, mais leur être annoncée par les anges. Aussi S. Hilaire écrit-il : " L'ange est le premier annonciateur de la résurrection afin d'être le messager de la volonté du Père pour proclamer la résurrection. "

Solutions : 1. Les Apôtres ont pu attester la résurrection du Christ même comme témoins oculaires ; car ils ont vu de leurs yeux celui auquel ils croyaient, le Christ, vivant après la résurrection, alors qu'ils avaient vu sa mort. Mais, s'il est vrai que l'on ne parvient à la vision bienheureuse que par l'audition de la foi, les hommes ne sont parvenus également à la vision du Christ que par ce qu'ils en avaient d'abord entendu de la part des anges.

2. L'ascension du Christ ne dépassait pas la connaissance commune des hommes quant à son point de départ, mais seulement quant à son point d'arrivée. Et c'est pourquoi les disciples ont pu voir l'ascension du Christ à son point de départ, lorsqu'il s'est élevé de terre ; mais ils ne le virent pas à son point d'arrivée, car ils n'assistèrent pas à son accueil dans le ciel. Mais la résurrection du Christ dépassait la connaissance commune quant à son point de départ : lorsque l'âme du Christ est revenue des enfers et que son corps est sorti du sépulcre fermé ; et quant à son point d'arrivée : lorsque le Christ a acquis la vie glorieuse. La résurrection ne devait donc pas se faire de manière à être vue par des hommes.

3. Lazare a été ressuscité pour revenir à la vie qu'il avait menée précédemment, et cette vie ne dépasse pas la connaissance commune des hommes. C'est pourquoi la comparaison ne vaut pas.

Article 3 : Après sa résurrection, le Christ aurait-il dû continuer à vivre avec ses disciples ?

Objections : 1. Le Christ apparut à ses disciples après la résurrection pour leur donner la certitude de la foi en sa résurrection et apporter la consolation à leurs âmes troublées, d'après S. Jean (20, 20) : " Les disciples furent dans la joie à la vue du Seigneur. " Or, leur certitude et leur consolation auraient été bien plus grandes s'il leur avait offert une présence continuelle.

2. Le Christ ressuscité d'entre les morts n'est pas monté aussitôt au ciel, mais seulement " après quarante jours " (Ac 2, 3). Or, durant ce temps intermédiaire, il ne pouvait être mieux à sa place que là où ses disciples étaient tous rassemblés.

3. Le jour même de sa résurrection, le Christ apparut cinq fois, d'après S. Augustin : " 1. aux femmes près du tombeau ; 2. aux femmes sur leur chemin de retour du tombeau ; 3. à S. Pierre ; 4. aux deux disciples qui allaient au bourg d'Emmaüs ; 5. à plusieurs à Jérusalem lorsque S. Thomas n'était pas là. " Il semble donc aussi que le Christ aurait dû apparaître au moins plusieurs fois les autres jours, jusqu'à son ascension.

4. Avant sa passion, le Christ avait dit à ses disciples (Mt 26, 32) : " Lorsque je serai ressuscité, je vous précéderai en Galilée. " Après la résurrection, l'ange et le Seigneur lui-même font aux femmes la même annonce. Et pourtant, auparavant, à Jérusalem, le Christ apparut aux regards

des disciples le jour même de la résurrection, comme on vient de le dire, et aussi huit jours après, ainsi qu'on le lit en S. Jean (20, 26). Il ne semble donc pas qu'après la résurrection, le Christ ait vécu avec ses disciples, comme cela convenait.

En sens contraire, S. Jean écrit que, " huit jours après ", le Christ apparut à ses disciples. Il n'a donc pas vécu continuellement avec eux.

Réponse : Au sujet de la résurrection du Christ, deux choses devaient être claires pour les disciples : la réalité même de la résurrection, et la gloire du ressuscité. Pour montrer la réalité de la résurrection, il a suffi qu'il leur apparaisse plusieurs fois, qu'il leur parle familièrement, qu'il mange et boive, et qu'il les invite à le toucher. C'est pour manifester la gloire du ressuscité, qu'il n'a pas voulu vivre continuellement avec eux, comme il l'avait fait jadis, car ils auraient pu croire qu'il était revenu à la même vie qu'auparavant. Aussi, d'après S. Luc (24, 44), leur dit-il : " Telles sont les paroles que je vous adressais lorsque j'étais encore avec vous. " Certes, il leur était maintenant présent corporellement ; jadis, outre cette présence corporelle, il avait avec eux une ressemblance : comme eux il était mortel. Aussi S. Bède commente-t-il ces paroles de la manière suivante : " Lorsque j'étais encore dans la chair mortelle en laquelle vous êtes. Il était, en effet, ressuscité dans la même chair, mais il n'avait plus leur mortalité. "

Solutions : 1. Les apparitions fréquentes du Christ suffisaient à rendre les disciples certains de la réalité de la résurrection ; mais une vie continue avec eux auraient pu les induire en erreur en leur faisant croire qu'il était revenu à la vie d'autrefois. Quant à la consolation que pouvait leur apporter sa présence continue, c'est pour une autre vie qu'il l'a promise par ces paroles conservées en S. Jean (16, 22) : " je vous verrai de nouveau ; votre cœur se réjouira, et votre joie, personne ne vous l'enlèvera. "

2. Si le Christ n'a pas vécu continuellement avec ses disciples, ce n'est pas parce qu'il jugeait qu'il lui convenait mieux d'être ailleurs, mais parce qu'il estimait que cela était préférable pour instruire ses disciples, pour le motif que nous venons de dire. Quant aux lieux où il a pu se trouver corporellement durant cet intervalle, ils sont inconnus ; car la Sainte Écriture ne nous fournit aucune donnée à ce sujet, et c'est en tout lieu que s'exerce sa domination.

3. Le Christ apparut plus fréquemment le premier jour parce qu'il fallait donner aux disciples plus de preuves afin de faire accepter la foi à la résurrection dès le premier moment. Mais, dès qu'ils l'eurent acceptée, il n'y avait plus à les instruire par d'autres apparitions fréquentes, eux qui étaient maintenant établis dans la certitude. Aussi l'Évangile ne nous rapporte-t-il, après le premier jour, que cinq autres apparitions. Selon S. Augustin, après les cinq premières apparitions, il leur apparut : " 6. quand S. Thomas le vit ; 7. au bord du lac de Tibériade, lors de la pêche ; 8. sur la montagne de Galilée, d'après S. Matthieu ; 9. selon S. Marc, lorsqu'ils prirent avec lui leur dernier repas, car ils ne devaient plus vivre avec lui sur cette terre ; 10. le même jour, non plus ici-bas, mais dans la nuée où il s'élevait puisqu'il montait au ciel. Cependant, comme le reconnaît S. Jean (20, 30 ; 21, 25), toutes les apparitions ne nous sont pas décrites. Les rapports du Christ avec ses disciples furent fréquents avant son ascension ", et cela en vue de leur consolation ; aussi S. Paul rapporte-t-il (1 Co 15, 6) : " Il apparut à plus de cinq cents frères réunis ; il apparut ensuite à Jacques. " Apparitions dont l'Évangile ne fait pas mention.

4. Ce texte : " Lorsque je serai ressuscité je vous précéderai en Galilée ", S. Jean Chrysostome le commente ainsi : " Pour leur apparaître, il ne s'en va pas dans une région lointaine, mais il demeure dans son propre pays et presque dans les mêmes régions " où il avait vécu avec eux le plus longtemps. " Ils pourraient ainsi se convaincre que celui qui avait été crucifié était aussi le même qui était ressuscité. " Pareillement " il leur dit qu'il va en Galilée, pour les délivrer de la crainte des juifs ". "

" Ainsi donc, d'après S. Ambroise. le Seigneur avait prescrit à ses disciples d'aller le voir en Galilée, mais puisque la peur les tenait enfermés dans le Cénacle, il vint d'abord lui-même à leur rencontre ; ce n'est pas là une transgression de sa promesse, mais bien plutôt une anticipation due à sa bonté. Plus tard, quand leurs âmes eurent été réconfortées, ils gagnèrent la Galilée. " Rien n'empêche non plus de dire que dans le Cénacle ils étaient peu nombreux, mais qu'ils étaient bien plus sur la montagne. " Car, explique Eusèbe deux Évangélistes, S. Luc et S. Jean, écrivent que le Christ apparut à Jérusalem à onze disciples seulement, mais les deux autres disent que l'ange et le Sauveur ont ordonné non seulement aux onze, mais à tous les disciples et à tous les frères, de se rendre en hâte en Galilée. " C'est d'eux que parle S. Paul quand il écrit : " Ensuite il est apparu à plus de cinq cents frères réunis. " " La vraie solution est donc que le Christ a été vu une ou deux fois d'abord à Jérusalem par les disciples qui s'y cachaient, afin de les consoler ; en Galilée au contraire au contraire, ce n'est ni en secret, ni une fois ou deux, mais dans un grand déploiement de puissance qu'il s'est montré vivant après sa passion par de nombreux signes, comme l'atteste S. Luc dans les Actes. "

Avec S. Augustin on pourrait dire que "l'annonce de l'ange et du Seigneur", qu'il les précéderait en Galilée, " est à prendre comme une prophétie. Galilée, en effet, signifie "transmigration" ; par où il faut entendre que la grâce du Christ émigrerait du peuple d'Israël aux païens ; ceux-ci n'ajouteraient pas foi à la prédication des Apôtres si le Seigneur lui-même ne préparait les voies dans le cœur des hommes ; c'est là ce que signifient ces mots : "Il vous précédera en Galilée. " Galilée a aussi le sens de "révélation" ; il ne faut plus alors l'entendre du Christ dans sa forme d'esclave, mais dans la forme où il est égal à son Père ; cette forme, il l'a promise à ceux qui l'aiment ; et il nous a précédés là où il ne nous a pas abandonnés en nous précédant ".

Article 4 : Convenait-il que le Christ apparaisse à ses disciples sous un autre visage ?

Objections : 1. Ne peut apparaître réellement que ce qui existe. Or le Christ n'a eu qu'un seul visage. Donc, s'il est apparu sous d'autres traits, ce ne fut pas une apparition réelle, mais simulée. Ce qui est inadmissible, car d'après S. Augustin " si le Christ trompe, il n'est plus la vérité ; or, le Christ est la vérité ". Il semble donc que le Christ n'a pas dû apparaître aux disciples sous un autre visage.

2. Pour apparaître sous un autre visage que le sien, il faut que des prodiges captivent les yeux des spectateurs. Or, des prodiges, opérés par magie, ne conviennent pas au Christ, d'après S. Paul (2 Co 10, 25) : " Qu'y a-t-il de commun entre le Christ et Bélial ? "

3. Notre foi est certifiée par la Sainte Écriture mais la foi des disciples à la résurrection a été certifiée par les apparitions du Christ. Or, dit S. Augustin dans sa lettre à S. Jérôme, " si l'on accepte un seul mensonge dans la Sainte Écriture, toute autorité en est ruinée ". Pareillement, si le Christ, dans une seule de ses apparitions, apparut à ses disciples autrement qu'il n'était, tout ce que les disciples ont vu dans le Christ après la résurrection en sera infirmé : ce qui est inadmissible. Le Christ n'a donc pas dû apparaître sous un autre visage.

En sens contraire, il est écrit (Mc 16, 12) " Ensuite, le Christ apparut sous un autre aspect à deux de ses disciples qui s'en allaient à la campagne. "

Réponse : On vient de le dire la manifestation de la résurrection du Christ revêt le mode de la révélation des réalités divines. Or, les réalités divines sont connues des hommes suivant la diversité de leurs dispositions. Car ceux qui ont l'esprit bien disposé perçoivent ces réalités dans leur vérité ; mais ceux qui ont des dispositions contraires les perçoivent avec un mélange de doute ou d'erreur ; en effet, " livré à ses seules forces, l'homme ne perçoit pas les réalités divines ", dit S. Paul (1 Co 2, 14). C'est pourquoi, après la résurrection, le Christ apparut sous son propre visage à ceux qui étaient disposés à croire ; mais à ceux qui n'avaient qu'une foi tiède il apparut

sous un autre ; aussi disaient-ils (Lc 24, 21) : " Nous espérions que c'était lui qui rachèterait Israël. " Selon S. Grégoire " il s'est montré corporellement tel qu'il était dans leur esprit ; dans leur cœur, en effet, il était encore comme un étranger loin de la foi, aussi feignit-il d'aller plus loin ", comme s'il était vraiment un voyageur.

Solutions : 1. D'après S. Augustin " tout ce que nous simulons n'est pas mensonge ; il n'y a mensonge que lorsque nous simulons ce qui n'a aucune réalité. Donc, lorsque nos simulations ont un sens, ce ne sont pas des mensonges, mais des symboles ; autrement tout ce que les sages, les saints, ou même Dieu ont exprimé sous une forme figurée sera tenu pour mensonge ; car, selon le sens ordinaire, il n'y a pas de vérité dans ces symboles. A l'instar de ces simulations parlées, des faits peuvent être pris sans aucun mensonge pour symboliser une réalité ". On vient de dire que c'est précisément le cas ici.

2. Au témoignage encore de S. Augustin, " le Seigneur pouvait transformer sa chair de manière à lui donner un visage différent de celui qu'on avait coutume de lui voir ; c'est ainsi qu'avant sa passion il s'était transfiguré sur la montagne, au point que sa face brillait comme le soleil. Mais ce ne fut pas le cas ici. Ce n'est pas en effet sans raison que nous pouvons attribuer à Satan le fait que leurs yeux n'ont pas reconnu Jésus". Aussi S. Luc écrit-il (24, 16) : " Leurs yeux étaient empêchés de le reconnaître. "

3. L'objection porterait si les disciples n'avaient pas été ramenés, de cette apparence d'un visage étranger, à reconnaître le véritable visage du Christ. Comme dit S. Augustin : "Le Christ a permis que leurs yeux soient ainsi empêchés jusqu'au mystère du pain, pour que la participation à l'unité de son corps écarte l'obstacle par lequel l'ennemi les empêchait de reconnaître le Christ. " Aussi S. Luc ajoute-t-il que " leurs yeux s'ouvrirent et ils le reconnurent" ; ils ne marchaient pas auparavant les yeux fermés, mais il y avait comme un voile ou comme un brouillard qui ne leur permettait pas de reconnaître ce qu'ils voyaient.

Article 5 : Le Christ devait-il manifester la réalité de sa résurrection par des preuves ?

Objections : 1. S. Ambroise écrit : " Enlève les preuves, là où tu cherches la foi. " Or, au sujet de la résurrection du Christ, ce qu'on cherche, c'est la foi. Les preuves ne sauraient donc trouver place ici.

2. S. Grégoire remarque : " La foi n'a pas de mérite là où la raison humaine fournit des arguments. " Or, il n'appartenait pas au Christ d'affaiblir le mérite de la foi. Donc il ne lui convenait pas de confirmer sa résurrection par des preuves.

3. Le Christ est venu dans le monde pour procurer aux hommes le bonheur. Il dit lui-même en S. Jean (10, 10) : " je suis venu pour qu'ils aient la vie, et qu'ils l'aient en surabondance. " Or, en offrant des preuves, il semble que l'on mette obstacle au bonheur des hommes : " Bienheureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru ", dit le Christ lui-même (Jn 20, 19). Selon toute apparence, le Christ n'aurait donc pas dû manifester sa résurrection par des preuves.

En sens contraire, il est écrit (Ac 1, 3) : " Le Christ apparut à ses disciples durant quarante jours, leur donnant beaucoup de preuves et leur parlant du royaume de Dieu. "

Réponse : Il y a deux sortes de preuves : tout d'abord n'importe quelle " raison qui fait foi en matière douteuse " ; puis le signe sensible qui est donné pour manifester une vérité, et c'est ainsi qu'Aristote emploie parfois dans ses livres le mot de preuve. Si l'on entend le mot de preuve dans le premier sens, le Christ n'a pas démontré à ses disciples sa résurrection par des preuves. Car une telle argumentation aurait dû procéder de certains principes ; si ces principes n'avaient pas été connus des disciples, ils ne leur auraient rien manifesté ; de l'inconnu, en effet, on ne peut rien tirer de connu ; mais si ces principes leur étaient connus, c'est qu'ils ne dépassaient pas la vertu humaine et, en ce cas, ils n'avaient aucune efficacité pour établir la foi en la résurrection,

car la résurrection dépasse la raison humaine. Or, il est nécessaire, dit Aristote que les principes soient toujours du même genre que la conclusion. — En revanche, le Christ a prouvé sa résurrection aux disciples par l'autorité de la Sainte Écriture qui, elle, est le fondement de la foi, lorsqu'il a dit, d'après S. Luc (24, 44) " Il faut que s'accomplisse tout ce qui est écrit de moi dans la Loi, les Psaumes et les Prophètes. "

Si l'on entend le mot de preuve dans le second sens, on peut dire que le Christ a manifesté sa résurrection par des preuves, car il a montré par des signes évidents qu'il était vraiment ressuscité. Aussi le grec, là où nous avons : " beaucoup de preuves ", porte le mot tekmerion, qui veut dire " signe manifeste pour prouver " .

Ces signes de la résurrection, le Christ les a montrés à ses disciples pour deux motifs : 1° Parce que leur cœur n'était pas disposé à accepter facilement la foi en la résurrection ; aussi leur dit-il lui-même (Lc 24, 25) : " Ô insensés et lents à croire ! " Et encore (Mc 16, 14) : " Il leur reprocha leur incrédulité et leur dureté de cœur. " — 2° Afin qu'à la suite de ces signes leur témoignage soit rendu plus efficace, selon cette parole de S. Jean (1 Jn 1, 1) : " Ce que nous avons vu, ce que nous avons entendu, ce que nous avons touché, voilà ce dont nous sommes témoins. "

Solutions : 1. S. Ambroise dans son texte parle des preuves que trouve la raison humaine ; on vient de le voir, ces preuves n'ont pas de valeur pour démontrer les vérités de foi.

2. Le mérite de la foi vient de ce que l'homme croit, sur l'ordre de Dieu, ce que son esprit ne voit pas. La preuve, qui fait voir par la science ce qui est proposé à la foi, est donc seule à exclure le mérite, et c'est le cas de la raison démonstrative. Mais le Christ n'apporte pas de raisons de cette sorte pour manifester sa résurrection.

3. On vient de le dire, le mérite de la béatitude, causé par la foi, n'est totalement exclu que si l'homme ne veut croire que ce qu'il voit ; mais si, à la vue de certains signes, on croit ce que l'on ne voit pas, la foi n'est pas rendue totalement vaine, ni son mérite non plus ; S. Thomas, par exemple, à qui il a été dit : " Parce que tu m'as vu, tu as cru ", a vu une chose et en a cru une autre : il a vu les blessures et il a cru Dieu. Mais la foi qui ne requiert pas de tels secours pour croire est plus parfaite. Aussi, pour blâmer le manque de foi chez certains, le Seigneur dit-il (Jn 4, 48) : " Si vous ne voyez pas des signes et des prodiges, vous ne croyez pas. " Et, de ce point de vue, on peut comprendre que ceux qui ont le cœur assez docile pour croire en Dieu, même lorsqu'ils ne voient pas de signes, sont heureux en comparaison de ceux qui ne croient que s'ils en voient.

Article 6 : Les preuves apportées par le Christ ont-elles suffisamment manifesté la réalité de sa résurrection ?

Objections : 1. Après sa résurrection, le Christ n'a rien fait voir à ses disciples que les anges en apparaissant aux hommes n'aient montré ou n'aient pu montrer eux-mêmes ; car les anges se sont présentés fréquemment sous une forme humaine et ils ont parlé, vécu et mangé avec eux, comme s'ils avaient été des hommes véritables, par exemple, dans la Genèse (18), les anges qu'Abraham a reçus dans son hospitalité, et dans le livre de Tobie (5, 5), l'ange qui a conduit et ramené celui-ci. Pourtant, les anges n'ont pas de corps véritable qui leur soit uni naturellement. Or, cela est requis pour une résurrection. Les preuves que le Christ a présentées à ses disciples n'ont donc pas été suffisantes pour manifester sa résurrection.

2. Le Christ a eu une résurrection glorieuse, c'est-à-dire qu'il a possédé une nature humaine en même temps que la gloire. Or, le Christ a manifesté à ses disciples certains signes qui semblent contraires à la nature humaine, comme de " disparaître à leurs yeux " (Lc 24, 31), ou d'entrer auprès d'eux " les portes closes " (Jn 20, 19. 26). D'autre part, certaines actions semblent contraires à la gloire, comme de manger et de boire (Lc 24, 43 ; Ac 1, 4 ; 10, 41), et de porter les



cicatrices de ses blessures (Jn 20, 20. 27). Il semble donc que ces signes n'aient pas été suffisants ni appropriés pour éveiller la foi en sa résurrection.

3. Le corps du Christ n'était pas tel après la résurrection qu'il puisse être touché par un mortel, aussi dit-il lui-même à Madeleine (Jn 20, 17) : "Ne me touche pas, car je ne suis pas encore remonté vers mon Père. " Il ne lui convenait donc pas de se donner à toucher à ses disciples, afin de manifester la réalité de sa résurrection.

4. Parmi les propriétés du corps glorifié, la principale semble être la clarté. Or, cette clarté, il ne la montre par aucune preuve dans la résurrection.

5. Les anges, donnés comme témoins de la résurrection, ne sont pas présentés de la même manière par les évangélistes. D'après S. Matthieu, l'ange est assis sur la pierre qu'on a roulée près du monument ; d'après S. Marc, l'ange se trouve à l'intérieur du sépulcre, et c'est là qu'il fut aperçu par les femmes qui y étaient entrées. Ces deux évangélistes ne parlent que d'un seul ange ; S. Jean nous dit qu'il y en avait deux assis ; S. Luc, qu'il y en avait deux debout. Les témoignages de la résurrection semblent donc insuffisants.

En sens contraire, le Christ qui est la Sagesse de Dieu " a tout disposé d'une façon suave " et harmonieuse (Sg 8, 1).

Réponse : Le Christ a manifesté sa résurrection d'une double manière : par des témoignages et par des preuves ou signes. Et chacune de ces manifestations a été suffisante en son genre.

En effet, pour prouver sa résurrection à ses disciples le Christ a usé de deux sortes de témoignages, dont aucun ne peut être rejeté. Le premier est le témoignage des anges qui ont annoncé aux femmes la résurrection, ce qu'on voit chez tous les évangélistes. — L'autre est le témoignage des Écritures que lui-même a proposées pour prouver sa résurrection (Lc 24, 25-44).

Les preuves aussi furent suffisantes pour établir que sa résurrection était réelle, et glorieuse. Qu'elle soit réelle, il le montra, en ce qui concerne son corps, sous trois aspects. Il montre, en effet : 1° que c'était un corps réel et résistant, et non pas un corps imaginaire ou éthéré comme l'air. C'est pourquoi il donna son corps à toucher en disant : " Touchez et voyez ; un esprit n'a ni chair, ni os, comme vous voyez que j'en ai " ; — 2° que c'était un corps humain ; le Christ présenta à ses disciples son visage véritable, qu'ils pouvaient voir de leurs yeux ; — 3° que c'était aussi le même corps individuel qu'il avait auparavant ; car il leur fit constater les cicatrices de ses blessures ; aussi leur dit-il (Lc 24, 38) : " Voyez mes mains et mes pieds, c'est bien moi. "

Que sa résurrection soit réelle, il le montra d'autre part, en ce qui concerne l'âme qu'il a de nouveau unie à son corps, par des actions de chacune des trois vies ; 1° la vie végétative, en mangeant et en buvant avec ses disciples (Lc 24, 30. 43) ; — 2° la vie sensitive, en répondant aux questions de ses disciples et en saluant ceux qui étaient présents ; — 3° la vie intellectuelle, en conversant avec les disciples et en expliquant les Écritures.

Et, pour que rien ne manque à cette manifestation, il révéla aussi qu'il possédait la nature divine, en faisant un miracle, celui de la pêche, et plus tard en montant au ciel sous leurs yeux ; car il est dit (Jn 3, 13) : " Personne ne monte au ciel si ce n'est celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme qui est dans le ciel. "

Quant à la gloire de sa résurrection, le Christ la montra à ses disciples en entrant auprès d'eux, "portes closes" ; d'après S. Grégoire, "le Seigneur offrit à toucher la chair qu'il avait introduite, portes closes, afin de prouver qu'après la résurrection son corps avait une autre gloire, tout en gardant la même nature ". De même, c'était une propriété de la gloire " de disparaître subitement à leurs yeux " (Lc 24, 31). Il montrait par là qu'il avait le pouvoir d'être vu ou non ; ce qui est, on l'a dit, l'une des prérogatives du corps glorieux.

Solutions : 1. Chacune des preuves ne suffit pas à manifester la résurrection du Christ. Cependant, toutes prises ensemble manifestent parfaitement la résurrection du Christ, surtout à cause du témoignage de l'Écritures des paroles des anges et de l'affirmation du Christ lui-même, confirmée par des miracles. Or, les anges, dans leurs apparitions, n'affirmaient pas qu'ils étaient des hommes, tandis que le Christ affirmait être un homme réel.

Et si les anges ont mangé des aliments, c'est d'une autre manière que le Christ ; les corps pris par les anges n'étaient pas des corps vivants ou animés, il n'y avait pas de véritable manducation, bien que les aliments aient été vraiment broyés et soient passés à l'intérieur du corps qu'ils avaient pris ; aussi l'ange dit-il à Tobie (12, 8) : " Quand j'étais avec vous, je paraissais manger et boire vraiment avec vous ; or moi, j'use d'une nourriture invisible. " Mais, parce que le corps du Christ était réellement animé, il a mangé réellement. Comme dit S. Augustin " ce n'est pas le pouvoir, mais le besoin de manger qui est enlevé aux corps des ressuscités". Aussi, d'après S. Bède "le Christ a mangé par puissance et non par indigence ".

2. On l'a dit dans la Réponse, certaines preuves étaient apportées par le Christ pour démontrer la réalité de sa nature humaine, d'autres pour faire éclater la gloire du Ressuscité. Or, la condition de la nature humaine, considérée en elle-même, dans son état présent, s'oppose à la condition de la gloire, selon S. Paul (1 Co 15, 43) : " Le corps est semé dans la faiblesse, il ressuscitera dans la puissance. " Voilà pourquoi ce qui tend à montrer la condition de la gloire semble s'opposer à la nature, prise non pas d'une manière absolue, mais dans son état présent, et réciproquement. Aussi S. Grégoire écrit-il : " Le Seigneur a montré deux choses admirables, qui, pour la raison humaine, sont contraires entre elles : après la résurrection, il a prouvé que son corps était incorruptible et que, pourtant, il pouvait être touché. "

3. Selon S. Augustin, en disant à Madeleine : "Ne me touche pas, car je ne suis pas encore monté vers mon Père ", le Seigneur a voulu figurer dans cette femme l'Église des païens qui n'a cru au Christ qu'après son ascension vers son Père. Ou encore Jésus a voulu que l'on crût en lui, c'est-à-dire qu'on le touchât spirituellement, parce que lui-même et son Père ne sont qu'un. D'une certaine façon, le Christ monte vers son Père par les sens intimes de celui qui progresse jusqu'à le reconnaître égal au Père. Or, Madeleine croyait encore en lui d'une manière charnelle, elle qui le pleurait comme on pleure un homme. On lit ailleurs que Marie toucha le Christ, quand en même temps que les autres femmes, elle " s'approcha et embrassa ses pieds ". Comme dit Séverin "cela ne fait pas de difficulté ; dans le premier cas, il s'agit d'une préfiguration de la grâce divine ; dans le second cas, Jésus refuse le contact d'une femme, au plan de la nature humaine ".

Ou bien encore, écrit S. Jean Chrysostome, " cette femme voulait continuer à vivre avec le Christ comme avant la passion. Dans sa joie, elle ne concevait rien de grand, bien que la chair du Christ, en ressuscitant, fût devenue d'une condition beaucoup plus haut ". Et c'est pourquoi le Christ lui dit : " je ne suis pas encore monté vers mon Père ". comme s'il disait : " Ne pense pas que je mène encore une vie terrestre. Si tu me vois sur terre, c'est que je ne suis pas encore monté vers mon Père, mais le moment est proche où je vais monter. " Aussi ajoute-t-il : " je monte vers mon Père et votre Père. "

4. Comme l'écrit aussi S. Augustin " le Seigneur est ressuscité avec une chair dotée de clarté : mais il n'a pas voulu apparaître à ses disciples avec cette clarté, car leurs yeux ne pouvaient la fixer. Si, en effet, avant qu'il meure pour nous et qu'il ressuscite, ses disciples n'ont pu soutenir sa vue lors de sa transfiguration sur la montagne, à plus forte raison quand sa chair fut glorifiée ! "

Il faut aussi se rappeler qu'après la résurrection le Seigneur voulait surtout prouver son identité avec celui qui était mort. Or, c'eût été un grand obstacle que de leur montrer la clarté de son corps. Aucune modification ne contribue, en effet, à révéler la diversité des choses comme le changement d'aspect ; car les sensibles communs, parmi lesquels se trouvent l'un et le multiple, le même et le divers, relèvent surtout de la vue. Avant la passion, au contraire, pour détourner les disciples de mépriser la faiblesse de sa passion, le Christ cherchait à leur manifester la gloire de sa majesté. Or, cette gloire, rien ne la fait mieux connaître que la clarté du corps. Voilà pourquoi le Christ a prouvé à ses disciples sa gloire avant la passion, par la clarté, mais après la résurrection, par d'autres indices.

5. D'après S. Augustin encore : "Nous pouvons entendre qu'il n'y a eu qu'un seul ange vu par les femmes, selon S. Matthieu et S. Marc, au moment où elles entrèrent dans le sépulcre, c'est-à-dire dans la chambre qui le précédait. Là, elles ont aperçu un ange assis sur la pierre roulée d'auprès du tombeau, dit S. Matthieu ; assis à droite, selon S. Marc. Puis, en regardant le lieu où gisait le corps du Seigneur, elle virent deux autres anges, qui étaient d'abord assis, selon S. Jean, et qui ensuite, après s'être levés, se tinrent debout, selon S. Luc. "

### **QUESTION 56 : LA CAUSALITÉ DE LA RÉSURRECTION DU CHRIST**

1. La résurrection du Christ est-elle la cause de notre résurrection ? — 2. Est-elle la cause de notre justification ?

Article 1 : La résurrection du Christ est-elle la cause de notre résurrection ?

Objections : 1. Dès qu'une cause suffisante est posée, son effet suit immédiatement. Donc, si la résurrection du Christ est la cause suffisante de la résurrection des corps, tous les morts ont dû ressusciter aussitôt après cette résurrection.

2. La cause de la résurrection des morts, c'est la justice divine, afin que les corps soient récompensés ou punis en même temps que les âmes, de même qu'ils ont communié dans le même mérite ou dans le péché. C'est l'opinion de Denys et aussi de S. Jean Damascène. Or, même si le Christ n'était pas ressuscité, la justice de Dieu se serait accomplie nécessairement. Les morts seraient donc ressuscités, même si le Christ n'était pas ressuscité. Sa résurrection n'est donc pas la cause de la résurrection des morts.

3. Si elle était la cause de la résurrection des corps, elle en serait ou la cause exemplaire, ou la cause efficiente, ou la cause méritoire. Elle n'en est pas la cause exemplaire, car c'est Dieu qui produira la résurrection des corps, selon le Christ en S. Jean (5, 21) : " Le Père ressuscite les morts " ; or, Dieu n'a pas besoin de regarder un modèle hors de lui. — Elle n'en est pas non plus la cause efficiente ; car la cause efficiente agit uniquement par contact spirituel ou corporel ; or, il est manifeste que la résurrection du Christ n'a pas de contact corporel avec les morts qui ressuscitent, à cause de la distance dans le temps et dans l'espace ; ni non plus de contact spirituel, puisque ce contact se fait par la foi et la charité et que même les infidèles et les pécheurs ressuscitent. — Elle n'en est pas enfin la cause méritoire ; car le Christ ressuscité n'est plus voyageur et par suite, ne se trouve plus en état de mérite. — Ainsi, la résurrection du Christ ne semble être d'aucune manière la cause de notre résurrection.

4. La mort étant une privation de la vie, détruire la mort n'est pas autre chose que ramener la vie, ce que fait la résurrection. Or, en mourant le Christ a détruit notre mort. C'est donc la mort du Christ et non sa résurrection qui est la cause de notre résurrection.

En sens contraire, sur ce texte (1 Co 15, 12) : " Si l'on prêche que le Christ est ressuscité des morts. . . " la Glose remarque : " Le Christ est la cause efficiente de notre résurrection. "

Réponse. Aristote dit : " Ce qui est premier dans un genre est cause de tout ce qui en fait partie. " Or, dans l'ordre de notre résurrection, ce qui est premier c'est la résurrection du Christ, on l'a vu plus haut. Il faut donc que la résurrection du Christ soit la cause de notre résurrection. L'Apôtre écrit (1 Co 15, 20) : " Le Christ est ressuscité d'entre les morts, prémices de tous les dormants ; car si la mort a été causée par un seul homme, c'est aussi par un seul homme qu'est causée la résurrection des morts. "

Et cela est conforme à la raison. Le principe de la vie des hommes, c'est le Verbe de Dieu, dont il est dit dans le Psaume (36, 10) : " En toi est la source de la vie. " Aussi lui-même déclare-t-il en S. Jean (5, 21) : " Comme le Père ressuscite les morts et les vivifie, le Fils vivifie ceux qu'il veut. " Or, l'ordre naturel institué par Dieu dans les choses veut que chaque cause agisse d'abord sur l'être qui lui est le plus proche et, par cet être, sur les plus éloignés ; par exemple, le feu chauffe d'abord l'air qui est tout près de lui et, par l'air, les corps qui sont plus distants ; Dieu lui-même illumine en premier lieu les substances qui sont le plus rapprochées de lui, et, par elles, éclaire celles qui sont le plus éloignées de lui, selon Denys. C'est pourquoi le Verbe de Dieu a d'abord conféré la vie immortelle au corps qui lui était uni par nature et, par lui, il opère la résurrection de tous les autres hommes.

Solutions : 1. On vient de le dire, la résurrection du Christ est cause de notre résurrection par la vertu du Verbe. Or, le Verbe agit par sa volonté. Il n'est donc pas nécessaire que l'effet produit le soit immédiatement, mais qu'il soit réalisé dans les conditions voulues par le Verbe de Dieu ; c'est ainsi que nous sommes d'abord conformes au Christ souffrant et mourant en cette vie passible et mortelle, et que nous acquérons ensuite la ressemblance de sa résurrection.

2. La justice de Dieu est la cause première de notre résurrection ; mais la résurrection du Christ en est la cause secondaire et comme instrumentale. Il est vrai que la vertu de la cause principale n'est jamais déterminée à se servir de tel ou tel instrument ; mais du fait qu'elle agit par tel instrument, cet instrument est cause de l'effet produit. Ainsi donc, la justice divine, considérée en elle-même, n'est pas tenue de causer notre résurrection par la résurrection du Christ ; elle aurait pu, en effet, comme on l'a fait remarquer plus haut nous délivrer par un autre moyen que par la Passion et la Résurrection. Mais, étant donné qu'elle a décrété de nous délivrer de cette façon, il est évident que la résurrection du Christ est cause de notre résurrection.

3. A proprement parler, la résurrection du Christ n'est pas cause méritoire de notre résurrection ; mais elle en est la cause efficiente et la cause exemplaire. Elle en est tout d'abord la cause efficiente : l'humanité du Christ, selon laquelle il est ressuscité, est d'une certaine manière l'instrument de sa divinité et agit par sa vertu, ainsi qu'on l'a montré plus haut. Voilà pourquoi tout ce que le Christ a fait ou souffert dans son humanité nous étant salutaire par la vertu de sa divinité, comme on l'a prouvé précédemment, la résurrection du Christ est aussi la cause efficiente de notre résurrection par la vertu divine, dont le propre est de rendre la vie aux morts. Cette vertu atteint par sa présence tous les lieux et tous les temps, et son contact suffit pour qu'il y ait véritable efficacité. Par suite, on vient de le dire, la cause primordiale de la résurrection des hommes est la justice divine, en vertu de laquelle le Christ a le pouvoir de faire le jugement, en tant que Fils de l'homme ; et la vertu efficiente de sa résurrection s'étend non seulement aux bons, mais aussi aux méchants, qui sont soumis à son jugement.

Parce que le corps du Christ était uni personnellement au Verbe, sa résurrection est la première dans le temps ; elle est aussi, dit la Glose, "la première en dignité et en perfection ". Or, ce qui est le plus parfait est toujours le modèle qu'imite à sa manière ce qui est moins parfait. Aussi la résurrection du Christ est-elle la cause exemplaire de notre résurrection. Et cela est nécessaire, non pas du côté de celui qui cause la résurrection, car il n'a pas besoin de modèle, mais du côté

de ceux qui ressuscitent, car les ressuscités doivent être conformes à cette résurrection du Christ, d'après S. Paul (Ph 3, 21) : " Il transfigurera notre corps de misère pour le conformer à son corps de gloire. " La causalité efficiente de la résurrection du Christ s'étend à la résurrection tant des bons que des méchants ; néanmoins, sa causalité exemplaire n'atteint que les bons ; ceux-ci sont rendus conformes à la filiation du Christ, dit S. Paul (Rm 8, 29).

4. Au point de vue de l'efficace, qui dépend de la vertu divine, la mort du Christ comme aussi sa résurrection est d'une manière générale cause de la destruction de la mort tout autant que de la restauration de la vie. Pourtant, au point de vue de la causalité exemplaire, la mort du Christ, étant la privation de la vie mortelle qu'il menait, est cause de la destruction de notre mort ; mais sa résurrection étant l'inauguration de sa vie immortelle, est la cause de la restauration de notre vie. Toutefois la passion du Christ offre en outre un caractère spécial comme on l'a dit plus haut elle est cause méritoire.

Article 2 : La résurrection du Christ est-elle la cause de notre justification ?

Objections : 1. D'après S. Augustin, " les corps ressuscitent par l'économie humaine du Christ, mais les âmes ressuscitent par la substance de Dieu ". Or, la résurrection du Christ ne concerne pas la substance de Dieu, mais relève de l'économie humaine. La résurrection du Christ, tout en étant la cause de la résurrection des corps, ne semble donc pas être la cause de la résurrection des âmes.

2. Le corps ne peut agir sur l'esprit. Or, la résurrection du Christ regarde son corps abattu par la mort. La résurrection du Christ n'est donc pas la cause de la résurrection des âmes.

3. Parce que la résurrection du Christ est la cause de la résurrection des corps, " tous les corps, ressusciteront", selon S. Paul (1 Co 15, 51) : " Tous, nous ressusciterons. " Mais les âmes de tous les hommes ne ressusciteront pas, car certains " iront au supplice éternel " (Mt 25, 46).

La résurrection du Christ n'est donc pas la cause de la résurrection des âmes.

4. La résurrection des âmes se fait par la rémission des péchés. Or, c'est là l'effet de la passion du Christ, d'après l'Apocalypse (1, 5) : " Il nous a lavés de nos péchés dans son sang. " Donc c'est la passion du Christ qui est la cause de la résurrection des âmes, bien plus que sa résurrection.

En sens contraire, l'Apôtre écrit (Rm 4, 25) " Le Christ est ressuscité pour notre justification ", et la justification n'est rien d'autre que la résurrection des âmes. Et sur ce texte du Psaume (30, 6) : "Vers le soir, il y aura des pleurs", la Glose écrit : "La résurrection du Christ est la cause de notre résurrection : celle de notre âme dans la vie présente, celle de notre corps dans l'avenir. "

Réponse : On vient de le voir la résurrection du Christ agit par la vertu de la divinité. Cette vertu s'étend non seulement à la résurrection des corps, mais aussi à la résurrection des âmes ; car c'est Dieu qui fait que l'âme vit par la grâce et que le corps vit par l'âme. C'est pourquoi la résurrection du Christ possède, d'une manière instrumentale, une vertu efficiente, non seulement pour la résurrection des corps, mais aussi pour la résurrection des âmes.

Pareillement, elle est aussi cause exemplaire par rapport à la résurrection des âmes, car nous devons aussi être conformes par notre âme au Christ ressuscité, selon S. Paul (Rm 6, 4) : " Le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père ; de même, nous aussi, nous devons marcher dans une vie nouvelle. Ressuscité d'entre les morts, le Christ ne meurt plus ; de même, nous aussi, nous devons nous considérer comme morts au péché, afin que, de nouveau, nous vivions par lui. "

Solutions : 1. Lorsque S. Augustin écrit que la résurrection des âmes se fait par la substance de Dieu, il faut l'entendre d'une participation ; les âmes deviennent, en effet, bonnes et justes, en participant de la bonté divine, et non pas en participant d'une créature quelconque. Aussi, après

avoir dit : " Les âmes ressuscitent par la substance de Dieu ", S. Augustin ajoute-t-il : " L'âme devient bienheureuse en participant de Dieu, mais non en participant d'une âme sainte. " Quant à nos corps, ils deviennent glorieux en participant de la gloire du corps du Christ.

2. La causalité efficiente de la résurrection du Christ atteint les âmes, non pas par la vertu propre du corps ressuscité lui-même, mais par la vertu de la divinité, à laquelle il est personnellement uni.

3. La résurrection des âmes ressortit au mérite, et le mérite est un effet de la justification ; mais la résurrection des corps est ordonnée à la peine ou à la récompense, qui sont l'effet de la sentence du juge. Or, il appartient au Christ non de justifier tous les hommes, mais de les juger tous. C'est pourquoi, s'il ressuscite tous les corps, il ne ressuscite pas toutes les âmes.

4. Deux facteurs concourent à la justification des âmes : la rémission de la faute et la nouveauté de vie par la grâce. Quant à la causalité efficiente, qui vient de la vertu divine, la passion du Christ, et aussi sa résurrection, sont causes de la justification sous ses deux aspects. Mais au point de vue de la causalité exemplaire, la passion et la mort du Christ sont la cause propre de la rémission de la faute qui nous fait mourir au péché ; et la résurrection du Christ est la cause d'une vie nouvelle ; car cette vie nouvelle s'exerce par la grâce ou la justice. Aussi S. Paul écrit-il (Rm 4, 25) que le Christ " a été livré " à la mort pour enlever " nos péchés ; et qu'il est ressuscité pour notre justification ". Mais la passion du Christ est aussi cause méritoire, nous l'avons dit.

### **QUESTION 57 : L'ASCENSION DU CHRIST**

1. Convenait-il que le Christ monte au ciel ? — 2. Selon quelle nature l'ascension lui convenait-elle ? — 3. Est-il monté par sa propre puissance ? — 4. Est-il monté au-dessus de tous les cieux corporels ? — 5. Est-il monté au-dessus de toutes les créatures spirituelles ?- 6. Les effets de l'Ascension.

Article 1 : Convenait-il que le Christ monte au ciel ?

Objections : 1. D'après le Philosophe, "les réalités les plus parfaites possèdent leur bien sans se mouvoir ". Or, le Christ tient le rang le plus élevé ; car, selon sa nature divine, il est le souverain bien, et selon sa nature humaine, il est au sommet de la gloire. L'ascension étant un mouvement, il ne convenait pas que le Christ monte au ciel.

2. Tout mouvement se fait en vue d'un bien meilleur. Or, le Christ n'eut pas une meilleure existence au ciel que sur la terre, car il n'a rien acquis au ciel, ni pour son âme, ni pour son corps. Il semble donc que le Christ ne devait pas monter au ciel.

3. Le Fils de Dieu a pris la nature humaine pour notre salut. Mais il aurait été plus salutaire pour les hommes qu'il vive toujours avec nous sur la terre. Il le déclare lui-même à ses disciples (Lc 17, 22) : " Des jours viennent où vous désirerez voir un seul des jours du Fils de l'homme, et vous ne le verrez pas. " Il semble donc qu'il ne convenait pas au Christ de monter au ciel.

4. Selon S. Grégoire le corps du Christ n'a subi aucun changement après sa résurrection. Or, ce n'est pas immédiatement après la résurrection qu'il est monté au ciel, puisque le Seigneur dit lui-même aussitôt après sa résurrection (Jn 20, 17) : "je ne suis pas encore monté vers mon Père. " Il semble donc qu'il ne devait pas davantage monter au ciel quarante jours plus tard.

En sens contraire, le Seigneur l'affirme (Jn 20, 17) : " je monte vers mon Père et votre Père. "

Réponse : Le lieu doit être proportionné à ce qui y réside. Le Christ, par sa résurrection, a commencé une vie immortelle et incorruptible. Or, le lieu où nous habitons est celui de la génération et de la corruption, mais le ciel est celui de l'incorruption. Il ne convenait donc pas

qu'après sa résurrection le Christ demeure sur la terre ; mais bien au contraire, il fallait qu'il mont au ciel.

Solutions : 1. La réalité la plus parfaite qui possède son bien sans se mouvoir est Dieu lui-même. Il est, en effet, absolument immuable (Mt 3, 6) : " Moi, le Seigneur, je ne change pas. " Or, d'après S. Augustin, toute créature est de quelque manière soumise au changement. La nature prise par le Fils de Dieu étant demeurée toujours une nature créée, nous l'avons dit il n'y a pas d'inconvénient à lui attribuer quelque mouvement.

2. L'ascension du Christ au ciel ne lui a rien procuré de ce qui appartient à l'essence de la gloire, soit du corps, soit de l'âme ; elle lui a donné toutefois un lieu honorable, ce qui constitue un supplément accidentel de gloire. Non que son corps ait rien acquis des corps célestes, ni de leur perfection, ni de leur conservation, mais il a obtenu uniquement un lieu plus honorable. Or, cela contribuait de quelque façon à sa gloire. De fait, le Christ a éprouvé de la joie ; non pas qu'il ait commencé de s'en réjouir pour la première fois, au moment où il est monté au ciel ; mais il s'en est réjoui d'une nouvelle manière comme d'une réalité qui arrive à son achèvement. Aussi, ce verset du Psaume (16, 11) : " Délices éternelles à ta droite ", la Glose le commente en ces termes : " La dilatation et la joie s'empareront de moi lorsque je serai assis à ton côté, loin des regards des hommes. "

3. L'ascension a retiré aux fidèles la présence corporelle du Christ ; cependant, par sa divinité, le Christ reste toujours présent parmi eux. Aussi dit-il lui-même en S. Matthieu (28, 20) : "Voici que je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles. " Celui " qui est monté aux cieux, dit S. Léon n'abandonne pas ceux qu'il a adoptés. " Mais l'ascension du Christ qui nous a privés de sa présence corporelle, nous a été plus utile que ne l'aurait été cette présence elle-même, pour les raisons suivantes :

1° Elle augmente notre foi, qui a pour objet ce qu'on ne voit pas. Le Seigneur lui-même dit en S. Jean (16, 8) que l'Esprit Saint, lorsqu'il sera venu, " convaincra le monde au sujet de la justice ", la justice " de ceux qui auront cru", remarque S. Augustin : " car la comparaison des fidèles avec les infidèles est par elle-même la condamnation de ces derniers ". Aussi le Seigneur ajoute-t-il : " je vais au Père, et vous ne me verrez plus. " S. Augustin reprend : " Bienheureux ceux qui ne voient pas et qui croient. Ce sera donc par notre justice que le monde sera condamné, car vous croirez en moi sans me voir. "

2° Elle relève notre espérance. Le Seigneur déclare (Jn 14, 3) : " Lorsque je m'en serai allé et que je vous aurai préparé une place, je reviendrai et je vous prendrai avec moi, afin que là où je suis, vous y soyez aussi. " Et le Christ, en emmenant au ciel la nature humaine qu'il avait prise, nous a donné l'espoir d'y parvenir, car " partout où sera le corps s'assembleront les aigles " (Mt 24, 28). Et Michée (2, 13) avait prophétisé " Il monte en frayant le chemin devant eux. "

3° Elle dirige vers les réalités célestes l'affection de notre charité : " Recherchez les choses d'en haut, où le Christ demeure assis à la droite de Dieu ; affectionnez-vous aux choses d'en haut, et non à celles de la terre " (Col 3, 1). Car, d'après S. Matthieu, " où est ton trésor, là aussi est ton cœur ". L'Esprit Saint étant l'amour qui nous ravit vers les réalités du ciel, le Seigneur dit aux disciples (Jn 16, 7) : " Il vous est bon que je m'en aille car, si je ne m'en vais pas, le Défenseur ne viendra pas à vous ; mais si je m'en vais, je vous l'enverrai. " Ce que S. Augustin commente ainsi : "Vous ne pouvez saisir l'Esprit Saint tant que vous persistez à connaître le Christ selon la chair. Lorsque le Christ se fut éloigné corporellement, non seulement l'Esprit Saint, mais encore le Père et le Fils leur furent présents spirituellement. "

4° Au Christ ressuscité pour la vie immortelle il convenait d'être dans un lieu céleste ; toutefois, il a retardé son ascension afin de prouver la réalité de sa résurrection. Aussi lit-on dans les Actes

(1, 3) : " Après sa passion, il se montra vivant à ses disciples, leur en donnant des preuves nombreuses pendant quarante jours. " La Glose fournit plusieurs explications de ce texte : " Ayant subi la mort pendant quarante heures, il a voulu pendant quarante jours confirmer qu'il était vivant. Par ces quarante jours, on peut aussi entendre le temps du monde présent durant lequel le Christ vit avec son Église ; l'homme est composé en effet de quatre éléments, et il est instruit à ne pas transgresser les dix commandements. "

Article 2 : Selon quelle nature convenait-il au Christ de monter au ciel ?

Objections : 1. On lit dans le Psaume (47, 6) " Dieu monte au milieu des acclamations ", et dans le Deutéronome (33, 26) : " Il chevauche les cieux pour te secourir. " Or, ces paroles sont appliquées à Dieu avant même l'incarnation du Christ. Il convenait donc au Christ de monter au ciel en tant que Dieu.

2. Celui qui monte au ciel est celui-là même qui en est descendu, selon cette parole (Jn 3, 13) : " Personne ne monte au ciel, sinon celui qui en est descendu ", et selon S. Paul (Ep 4, 10) : " Celui qui est descendu, c'est celui-là même qui monte. " Or, le Christ est descendu du ciel non comme homme, mais comme Dieu. C'est donc en tant que Dieu qu'il y est monté.

3. Par son ascension, le Christ monte vers le Père. Or, ce n'est pas comme homme qu'il est parvenu à l'égalité avec le Père ; il dit en effet (Jn 14, 28) -. " Le Père est plus grand que moi. " Il semble donc que le Christ est monté au ciel en tant que Dieu.

En sens contraire, sur l'épître aux Éphésiens (4, 9) : " Que signifie : Il est monté, sinon qu'il était d'abord descendu ", la Glose remarque : " Il est évident que c'est selon son humanité que le Christ est monté et descendu. "

Réponse : L'expression " en tant que " peut servir à désigner deux choses : soit la condition de celui qui monte, soit la cause de l'ascension.

Si elle désigne la condition de celui qui monte, le fait de monter ne peut convenir au Christ selon la condition de la nature divine. Tout d'abord, parce que rien, où l'on puisse monter, n'est plus élevé que la divinité. Ensuite, parce que l'ascension est un mouvement local, lequel ne convient pas à la nature divine, qui est immobile et n'a pas de lieu. Mais de cette manière au contraire l'ascension convient au Christ en tant qu'homme, car la nature humaine est contenue dans un lieu et peut être soumise au mouvement. Voilà pourquoi, dans ce sens, on peut dire que le Christ est monté au ciel en tant qu'homme, mais non en tant que Dieu.

Par contre, si l'expression " en tant que " désigne la cause de l'ascension, le Christ étant aussi monté au ciel par la vertu de sa divinité, mais non par celle de sa nature humaine, il faut dire que le Christ est monté au ciel non en tant qu'homme, mais en tant que Dieu. Aussi S. Augustin écrit-il : "C'est par ce qu'il tenait de nous que le Fils de Dieu a été suspendu à la croix, mais c'est par ce qu'il tenait de lui qu'il est monté aux cieux. "

Solutions : 1. Les témoignages invoqués s'appliquent prophétiquement à Dieu, en tant qu'il devait s'incarner. Toutefois, on peut dire que si le fait de monter n'appartient pas en propre à Dieu, cela peut du moins lui convenir par métaphore. On dit en effet que Dieu "monte dans le cœur de l'homme " lorsque ce cœur se soumet à Dieu et s'humilie devant lui. Ainsi dit-on métaphoriquement de Dieu qu'il s'élève au-dessus d'une créature lorsqu'il se la soumet.

2. Celui qui monte au ciel est celui-là même qui en descend. S. Augustin écrit en effet : " Qui est celui qui descend ? L'Homme-Dieu. Qui est celui qui monte ? Le même Homme-Dieu. "

Toutefois deux sortes de descentes sont attribuées au Christ. L'une par laquelle il est descendu du ciel. On l'attribue à l'Homme-Dieu en tant que Dieu. Cette descente est à entendre, non selon un mouvement local, mais selon " l'anéantissement par lequel, étant dans la forme de Dieu, il a pris celle d'un esclave " (Ph 2, 7). Il s'est anéanti, non pas en perdant sa plénitude, mais en



prenant notre petitesse. Pareillement, on dit qu'il est descendu du ciel, non parce qu'il a quitté le ciel, mais parce qu'il a pris une nature terrestre dans l'unité de sa personne.

L'autre descente est celle par laquelle, " il est descendu dans les parties inférieures de la terre" (Ep 4, 9). Il s'agit ici d'une descente locale. Elle convient donc au Christ en tant qu'homme.

3. On dit que le Christ est monté vers son Père pour autant qu'il est monté s'asseoir à sa droite. Or, cela convient au Christ et selon sa nature divine, et selon sa nature humaine, ainsi qu'on l'exposera dans la question suivante.

Article 3 : Le Christ est-il monté au ciel par sa propre puissance ?

Objections : 1. On lit en S. Marc (16, 9) : " Après avoir parlé à ses disciples, le Seigneur Jésus fut enlevé au ciel", et dans les Actes des Apôtres (1, 9) : " Il fut élevé en leur présence et une nuée le déroba à leurs regards. " Or, ce qui est pris et enlevé est mû par un autre. Ce n'est donc pas par sa propre puissance, mais par celle d'un autre, que le Christ a été porté au ciel.

2. Le corps du Christ était un corps terrestre comme le nôtre. Or, il est contraire à la nature d'un corps terrestre d'être élevé en l'air, et aucun mouvement ne peut venir de la propre puissance de ce qui est mû contre sa nature. Le Christ ne s'est donc pas élevé au ciel par sa propre puissance.

3. La puissance propre du Christ est la puissance divine. Mais ce mouvement de montée ne pouvait venir de la puissance divine parce que, celle-ci étant infinie, l'ascension aurait dû être instantanée. Mais alors le Christ n'aurait pas pu "s'élever dans le ciel sous les regards de ses disciples", comme on le lit dans les Actes. Le Christ n'est donc pas monté au ciel par sa propre puissance.

En sens contraire, Isaïe (63, 1) prophétise au sujet du Christ : "Il est magnifique dans son vêtement, et il s'avance dans la grandeur de sa force. " Et S. Grégoire remarquer : " Il est dit d'Élie qu'il est monté au ciel dans un char ; c'est pour montrer avec évidence que celui qui n'est qu'un homme avait besoin d'un secours étranger. Quant à notre Rédempteur, il ne s'est élevé ni dans un char, ni avec l'aide des anges : lui qui a fait toutes choses, il a été porté au-dessus de toutes choses par sa propre puissance. "

Réponse : Il y a dans le Christ deux natures, la nature divine et la nature humaine. On peut entendre la puissance propre du Christ selon l'une et l'autre nature. Selon sa nature humaine, on peut aussi entendre une double puissance du Christ : l'une naturelle, qui procède des principes de la nature ; il est évident que, par cette puissance, le Christ ne pouvait s'élever dans le ciel. L'autre puissance dans la nature humaine du Christ est la vertu de la gloire ; c'est selon cette puissance que le Christ est monté au ciel.

Certains cherchent la raison de cette puissance dans une " quinte essence ", la lumière. Celle-ci, affirment-ils, entre dans la composition du corps humain, et c'est par elle que les éléments contraires s'harmonisent dans l'unité. Il en résulte que, dans l'état présent de la vie mortelle, la nature des éléments prédomine dans le corps humain et, suivant cette prédominance de la nature des éléments, le corps humain se trouve attiré en bas par sa puissance. Mais, dans l'état de gloire, ce sera la nature céleste qui prédominera ; aussi est-ce suivant l'inclination et la puissance de cette nature que le corps du Christ et celui des saints sont portés au ciel. On a déjà discuté cette opinion dans la première Partie et elle sera exposée avec plus de développement dans le traité de la résurrection générale.

Cette opinion étant rejetée, d'autres trouvent la source de cette puissance du côté de l'âme glorifiée, dont le rejaillissement glorifiera le corps, ainsi que le déclare S. Augustin. La soumission du corps glorieux à l'âme bienheureuse sera telle, dit encore S. Augustin, que "le corps sera à l'instant même là où le voudra l'esprit ; et l'esprit ne voudra rien qui ne puisse lui convenir, non plus qu'au corps ". Or, nous l'avons établi ' il convenait au corps glorieux et

immortel d'être dans un lieu céleste. Aussi est-ce par la puissance de l'âme qui le voulait, que le corps du Christ est monté au ciel.

De même que le corps devient glorieux en participant de l'âme, " de même en participant de Dieu, l'âme devient bienheureuse ", remarque S. Augustin. C'est pourquoi la première cause de l'ascension du Christ au ciel est la vertu divine. Ainsi donc, si le Christ est monté au ciel, c'est par sa propre puissance ; tout d'abord, par la puissance divine ; en second lieu, par la puissance de l'âme glorifiée qui meut le corps comme elle le veut.

Solutions : 1. Bien que le Christ ait été ressuscité par le Père, on dit cependant qu'il est ressuscité par sa propre puissance, parce que la puissance du Père et celle du Fils est la même. Pareillement, le Christ est monté au ciel par sa propre puissance, quoiqu'il ait été élevé et pris par le Père.

2. L'objection montre que sa propre puissance, par laquelle le Christ est monté au ciel, n'est pas celle qui est naturelle à sa nature humaine, mais celle de sa vertu divine, et aussi celle qui appartient à son âme bienheureuse. Il est vrai que le fait de monter vers les hauteurs est contraire à la nature du corps humain dans son état présent, où notre corps n'est pas entièrement soumis à l'esprit ; mais cette ascension ne sera ni un acte contraire à la nature du corps glorieux, ni un acte de violence, puisque toute la nature du corps glorieux est parfaitement soumise à l'esprit.

3. Bien que la puissance divine soit infinie et opère d'une manière infinie, en ce qui dépend de celui qui agit, l'effet de sa vertu est reçu dans les choses selon leur capacité et selon le plan de Dieu. Or, le corps n'est pas capable de changer de lieu instantanément ; car il faut qu'il se mesure à l'espace et, comme le prouve Aristote, ce sont les divisions de l'espace qui divisent le temps. Aussi n'est-il pas nécessaire que le corps mû par Dieu le soit instantanément ; il l'est avec la rapidité que Dieu lui assigne.

Article 4 : Le Christ est-il monté au-dessus de tous les cieux corporels ?

Objections : 1. On dit dans le Psaume (11, 4) " Le Seigneur est dans son temple saint, il a son trône dans les cieux. " Or, ce qui est dans le ciel n'est pas au-dessus des cieux. Le Christ n'est donc pas monté au-dessus de tous les cieux.

2. Deux corps ne peuvent être situés en un même lieu, comme le prouve Aristote. Or, un corps ne peut se déplacer d'une extrémité à l'autre sans passer par le milieu. Il semble alors que le Christ ne pouvait monter au-dessus des cieux sans que le ciel lui-même fût divisé. Ce qui est impossible.

3. Il est dit dans les Actes (1, 9) : " Une nuée le déroba à leurs yeux. " Mais les nuées ne peuvent monter au-dessus du ciel. Le Christ n'est donc pas monté au-dessus de tous les cieux.

4. Nous croyons que le Christ demeure pour toujours là où il est monté. Or, ce qui est contre nature ne peut exister toujours ; car ce qui est conforme à la nature ne se trouve réalisé que le plus souvent et dans la plupart des cas seulement. Étant donné qu'il est contraire à la nature qu'un corps céleste soit élevé au-dessus des cieux, il semble donc que le Christ ne s'est pas élevé au-dessus des cieux.

En sens contraire, S. Paul écrit (Ep 4, 10) " Le Christ s'est élevé au-dessus de tous les cieux afin de tout accomplir. "

Réponse : Plus certains corps participent d'une manière parfaite de la bonté divine, plus ils sont supérieurs à l'ordre corporel qui est un ordre local. Aussi remarque-t-on que les corps qui réalisent le plus de forme appartiennent à un ordre naturellement plus élevé, comme l'enseigne le Philosophe ; c'est en effet par la forme qu'un corps participe de l'être divin, dit encore Aristote. Or, un corps participe plus de la bonté divine par la gloire que tout autre corps naturel par la forme de sa nature. Et, parmi les corps glorieux, il est évident que le corps du Christ est le plus

resplendissant de gloire. Il lui convenait donc éminemment d'être établi au-dessus de tous les corps. Voilà pourquoi sur ce verset (Ep 4, 8) : " Il s'est élevé dans les hauteurs ", la Glose précise " par le lieu et la dignité ".

Solutions : 1. Le trône de Dieu est dans le ciel, non que celui-ci le renferme, mais c'est plutôt ce trône qui contient le ciel. Aussi, bien loin que quelque partie du ciel lui soit supérieure, doit-il se trouver lui-même au-dessus de tous les cieux comme dit le Psaume (8, 2 Vg) " Ô Dieu, ta gloire s'est élevée au-dessus de tous les cieux. "

2. Il n'est pas dans la nature d'un corps de subsister avec un autre en un même lieu. Cependant, Dieu peut faire par un miracle que deux corps existent simultanément dans un même lieu. Ainsi a-t-il fait que " le corps du Christ sorte du sein fermé de la Bienheureuse Vierge " et que ce corps vienne vers les disciples " portes closes ", remarque S. Grégoire. Il en résulte que le corps du Christ peut être simultanément avec un autre corps dans un même lieu ; non pas en vertu de ses propriétés naturelles, mais grâce à la vertu divine qui l'aide et qui produit cet effet.

3. La nuée n'a pas fourni au Christ, lors de son ascension, une aide semblable à celle d'un véhicule. Elle apparut comme un signe de la divinité, de même que la gloire du Dieu d'Israël s'était montrée dans une nuée au-dessus du tabernacle.

4. Le corps glorieux, en vertu des principes de sa nature, n'a pas le pouvoir d'être dans le ciel ou au-dessus du ciel. Ce pouvoir lui vient de l'âme bienheureuse dont il reçoit sa gloire. Et de même que le mouvement du corps glorieux vers les hauteurs n'est pas violent, de même son repos. Donc, rien ne s'oppose à ce que ce repos dure toujours.

Article 5 : Le corps du Christ est-il monté au-dessus de toutes les créatures spirituelles ?

Objections : 1. On ne peut comparer des réalités dépourvues de raison commune. Or le lieu n'est pas attribué pour la même raison aux corps et aux créatures spirituelles, on l'a prouvé dans la première Partie. On ne peut donc pas dire, semble-t-il, que le corps du Christ est monté au-dessus de toute créature spirituelle.

2. D'après S. Augustin,, " l'esprit surpasse tout corps ". Or la réalité la plus noble doit occuper le lieu le plus élevé. Il semble donc que le Christ n'est pas monté au-dessus de toutes les créatures spirituelles.

3. Dans tout lieu il y a un corps, puisque le vide n'existe pas dans la nature. Donc, si aucun corps n'obtient une place plus élevée que l'esprit dans l'ordre des corps naturels, il n'y aura aucun lieu au-dessus de toute créature spirituelle. Le corps du Christ n'a donc pu s'élever au-dessus de ces créatures.

En sens contraire, l'Apôtre écrit (Ep 1, 20) : " Il l'a établi au-dessus de toute principauté, de toute autorité, de toute puissance, de toute domination et de tout ce qui peut se nommer, non seulement dans le siècle passé, mais encore dans le siècle à venir. "

Réponse : Une réalité doit occuper un lieu d'autant plus élevé qu'elle est plus parfaite, que ce lieu lui soit dû par mode de contact corporel comme pour les corps, ou par mode de contact spirituel comme pour les substances spirituelles. De ce fait, les réalités spirituelles ont droit à occuper un lieu céleste qui est le lieu suprême, parce que ces substances sont les plus élevées dans l'ordre des substances. Or le corps du Christ, si l'on considère la condition de sa nature corporelle, est inférieur aux substances spirituelles. Mais si l'on considère la dignité de l'union par laquelle il est personnellement uni à Dieu, il surpasse en dignité toutes les substances spirituelles. Aussi, pour le motif que nous avons dit, lui convient-il d'occuper un lieu plus élevé, au-dessus de toute créature, même spirituelle. Voilà pourquoi S. Grégoire dit : " Celui qui a fait toutes choses a été porté au-dessus de toutes par sa propre puissance. "

Solutions : 1. Ce n'est pas pour la même raison que l'on attribue un lieu aux substances corporelles et aux substances spirituelles. Cependant, dans les deux cas, il reste que le lieu le plus élevé est attribué à la réalité la plus digne.

2. Cette objection ne considère le corps du Christ que selon la condition de sa nature corporelle, et non selon les exigences de l'union hypostatique.

3. Cette comparaison peut s'entendre de deux manières. Si l'on ne prête attention qu'aux lieux matériels, il n'y en a pas un qui soit tellement élevé qu'il surpasse la dignité de la substance spirituelle ; en ce sens l'objection est valable. Mais si l'on examine la dignité de ceux à qui l'on attribue un lieu, il convient au corps du Christ de se trouver au-dessus des créatures spirituelles.

Article 6 : Les effets de l'Ascension

Objections : 1. Le Christ a été cause de notre salut en tant qu'il l'a mérité. Or, par son ascension il ne nous a rien mérité. Cette ascension appartient en effet à la récompense de son exaltation ; or, le mérite et la récompense ne sont pas identiques, pas plus que le chemin n'est le but. Il semble donc que l'ascension du Christ n'a pas été la cause de notre salut.

2. Si l'ascension du Christ est cause de notre salut, cela doit surtout se vérifier comme cause de notre propre ascension. Or, celle-ci nous est garantie par la passion du Christ : " Nous avons par le sang du Christ libre accès dans le sanctuaire " (He 10, 19). L'ascension du Christ ne semble donc pas avoir été la cause de notre salut.

3. Le salut qui nous est conféré par le Christ est éternel. " Mon salut demeurera à jamais ", dit Isaïe (51, 6). Or, le Christ n'est pas monté au ciel pour y rester toujours. " Ce Jésus que vous avez vu monter au ciel en reviendra de la même manière ", lit-on dans les Actes (1, 11). Et il est écrit aussi qu'il s'est montré sur terre après son ascension à beaucoup de saints, comme à S. Paul (Ac 9). L'ascension du Christ n'a donc pas été la cause de notre salut.

En sens contraire, le Christ déclare en S. Jean (16, 7) : " Il vous est utile que je m'en aille ", c'est-à-dire que je m'éloigne de vous par l'ascension.

Réponse : L'ascension du Christ est la cause de notre salut de deux façons : tout d'abord par rapport à nous ; puis par rapport au Christ lui-même.

Par rapport à nous, l'ascension du Christ est cause de notre salut : grâce à elle, en effet, notre esprit se tourne vers lui. Ainsi qu'on vient de le voir, l'ascension est utile : 1° à notre foi ; 2° à notre espérance ; 3° à notre charité. 4° En outre, notre respect pour le Christ s'augmente, car nous ne le considérons plus comme un homme terrestre, mais comme Dieu. Aussi l'Apôtre écrit-il (2 Co 5, 16) : " Si nous avons connu le Christ selon la chair ", c'est-à-dire, d'après la Glose, selon une chair mortelle qui nous faisait penser qu'il n'était qu'un homme, " à présent, nous ne le connaissons plus comme tel ".

Par rapport au Christ lui-même, l'ascension est cause de notre salut.

1° Il nous a préparé la voie pour monter au ciel, comme il le dit en S. Jean (14, 2) : " je vais vous préparer une place " ; et ainsi que l'écrit Michée (2, 13) : " Il est monté en ouvrant le chemin. " Il est en effet notre chef, et là où le chef a passé, il faut que passent les membres. Aussi le Christ affirme-t-il (Jn 14, 3) : " Il faut que là où je suis, vous soyez aussi. " La preuve en est que les âmes des saints qu'il avait libérées de l'enfer, il les a conduites au ciel, comme le chante le Psaume (68, 19) : " En montant au ciel, il a emmené captive la captivité. " Ceux qui avaient été faits captifs par le démon, il les a emmenés avec lui au ciel, comme en un lieu étranger à la nature humaine, captifs d'une bonne capture, puisqu'il les a acquis par la victoire.

2° De même que le grand prêtre de l'Ancien Testament entrait dans le sanctuaire afin de se tenir devant Dieu et de représenter le peuple, ainsi le Christ " est entré au ciel afin d'intercéder pour nous " (He 7, 25). Sa présence même, par la nature humaine qu'il a introduite au ciel, est en effet

une intercession pour nous. Dieu, qui a exalté de la sorte la nature humaine du Christ, aura aussi pitié de ceux pour lesquels le Fils de Dieu a assumé la nature humaine.

3° Le Christ siégeant ainsi dans les cieux comme Dieu et Seigneur, envoie de là-haut les biens divins aux hommes. " Il s'est élevé au-dessus de tous les cieux, afin de remplir toutes choses " (Ep 4, 10), de les remplir " de ses dons ", explique la Glose.

Solutions : 1. L'ascension du Christ est la cause de notre salut, non par mode de mérite, mais par mode d'efficace, comme nous l'avons montré pour la résurrection.

2. La passion du Christ est au sens propre la cause de notre ascension au ciel, en écartant le péché qui nous en fermait l'entrée, et par mode de mérite. Et l'ascension du Christ est la cause directe de la nôtre, parce qu'elle l'a commencée dans notre chef, auquel il faut que ses membres soient unis.

3. Le Christ, qui est monté une seule fois au ciel, a acquis à jamais pour lui et pour nous le droit et la dignité d'y résider. Toutefois, il n'y a aucune dérogation à cette dignité, si le Christ, pour quelque motif, descend parfois corporellement, c'est-à-dire en vertu d'une apparition quelconque. Le contraire ressort de ce que l'Apôtre dit de lui-même (1 Co 15, 8) afin de confirmer la foi en la résurrection — " Et il apparut aussi à moi, qui suis comme le dernier de tous, comme l'avorton. " Du moins, cette vision ne témoignerait pas en faveur de la résurrection si S. Paul n'avait pas vu le vrai corps du Christ.

### **QUESTION 58 : LA SESSION DU CHRIST À LA DROITE DU PÈRE**

1. Convient-il que le Christ siège à la droite du Père ? — 2. Cela lui convient-il en tant que Dieu ? — 3. Selon sa nature humaine ? — 4. Cela lui est-il propre ?

Article 1 : Convient-il que le Christ siège à la droite du Père ?

Objections : 1. La droite et la gauche se distinguent par des positions corporelles. Or, rien de corporel ne convient à Dieu ; car "Dieu est esprit " (Jn 4, 24).

2. Quand un homme est assis à la droite d'un autre, celui-ci est assis à sa gauche. Donc, si le Christ est assis à la droite du Père, il s'ensuit que le Père est assis à la gauche du Fils. Ce qui est inadmissible.

3. Être assis et être debout s'opposent. Or, S. Étienne dit (Ac 7, 55) : " Voici, je vois les cieux ouverts et le Fils de l'homme debout à la droite de Dieu. " Il semble donc que le Christ n'est pas assis à la droite du Père.

En sens contraire, on lit en S. Marc (16, 19) " Après avoir parlé à ses disciples, le Seigneur Jésus monta au ciel, et il est assis à la droite de Dieu. "

Réponse : Sous le nom de "session" nous pouvons considérer deux choses : le fait de demeurer, d'après S. Luc (24, 49) — " Asseyez-vous (sedete) à Jérusalem " ; et aussi le pouvoir royal ou judiciaire, selon les Proverbes (20, 8) : " Le roi, siégeant au tribunal, dissipe tout mal de son regard. " Il convient au Christ de s'asseoir à la droite du Père dans les deux sens. Tout d'abord, il y goûte le repos, en tant qu'il demeure éternellement incorruptible dans la béatitude du Père, que l'on signifie par sa droite : " A ta droite, éternité de délices ! " (Ps 16, 11). Aussi S. Augustin écrit-il : "Il est assis à la droite du Père : il siège ou il est assis ; entendez qu'il habite, comme nous disons d'un homme : il a siégé dans ce pays pendant trois ans. Ainsi donc, croyez que le Christ habite à la droite de Dieu le Père ; car il est bienheureux, et le nom de sa béatitude est la droite du Père. "

Le Christ siège aussi à la droite de Dieu le Père parce qu'il règne avec lui et tient de lui son pouvoir judiciaire, comme celui qui siège à la droite du roi l'assiste en régnant et en jugeant avec

lui. D'après S. Augustin : " Par la droite, entendez le pouvoir que cet homme, pris par Dieu, a reçu pour venir juger, lui qui était venu d'abord pour être jugé. "

Solutions : 1. D'après S. Jean Damascène " ce n'est pas au sens local que nous parlons de la droite de Dieu. Comment celui qui n'a pas de limite aurait-il une droite, entendue en ce sens ? Il n'y a que les êtres ayant des limites qui possèdent une droite et une gauche. La droite du Père, c'est la gloire et l'honneur de la divinité ".

2. La seconde objection prend au sens matériel " s'asseoir à la droite ". Aussi S. Augustin dit-il. "Si l'on entend dans un sens corporel que le Christ est assis à la droite du Père, celui-ci sera à la gauche du Christ. Mais là (dans la béatitude éternelle) tout est à la droite, car il n'y a aucune misère. "

3. Comme l'écrit S. Grégoire : "Siéger ou s'asseoir est l'attitude du juge, se tenir debout celle du combat ou du secours. S. Étienne, étant encore dans la peine du combat, a vu debout celui qui venait à son secours. Mais celui-là même, S. Marc nous le décrit après son ascension comme étant assis ; car, après la gloire de son ascension, il apparaîtra à la fin comme juge. "

Article 2 : Siéger à la droite du Père convient-il au Christ en tant que Dieu ?

Objections : 1. Le Christ, en tant que Dieu, est la droite même du Père. Or, on ne peut à la fois être la droite de quelqu'un et être assis à sa droite. Le Christ, en tant que Dieu, n'est donc pas assis à la droite du Père.

2. D'après S. Marc (16, 19) " le Seigneur Jésus fut enlevé au ciel et s'est assis à la droite de Dieu ". Or, ce n'est pas comme Dieu que le Christ est monté au ciel. Donc ce n'est pas non plus comme Dieu qu'il est assis à la droite de Dieu.

3. En tant que Dieu, le Christ est égal au Père et au Saint-Esprit. Donc, si le Christ, comme Dieu est assis à la droite du Père, pour la même raison le Saint-Esprit sera assis à la droite du Père et du Fils, et le Père à la droite du Fils et du Saint-Esprit. Ce qui n'est écrit nulle part.

En sens contraire, S. Jean Damascène écrit : " La droite du Père, c'est la gloire et l'honneur de la divinité, en laquelle le Fils de Dieu existe avant les siècles, comme Dieu et en tant qu'il est consubstantiel au Père. "

Réponse : A partir de ce qui précède par le nom de " droite " on peut entendre, d'après S. Jean Damascène, la gloire de la divinité ; d'après S. Augustin, la béatitude du Père ; d'après S. Augustin encore, le pouvoir judiciaire. Par contre, la " session " désigne, ainsi qu'on l'a dit, soit le séjour, soit la dignité royale ou judiciaire. " Siéger à la droite du Père", ce n'est donc rien d'autre que de posséder, comme le Père, la gloire de la divinité, la béatitude et le pouvoir judiciaire ; et cela d'une manière immuable et royale. Or, c'est là un privilège qui convient au Fils en tant que Dieu. Par suite, il est évident que le Christ, en tant que Dieu, est assis à la droite du Père. Toutefois, la préposition " à ", qui est transitive, n'implique qu'une distinction personnelle et un ordre d'origine, non un degré de nature ou de dignité ; car, dans les personnes divines, il n'y a pas de degré, ainsi qu'on l'a prouvé dans la première Partie.

Solutions : 1. Si le Fils de Dieu est appelé la droite du Père, c'est par appropriation, de la même manière qu'il est appelé aussi la puissance du Père. Mais la droite du Père, suivant les trois sens signalés, est quelque chose de commun aux trois personnes.

2. En montant au ciel, le Christ, comme homme, a été admis aux honneurs divins : c'est ce que désigne le mot de session. Pourtant, ces honneurs divins conviennent au Christ comme Dieu, non en vertu d'une faveur mais en vertu de son origine éternelle.

3. On ne peut dire d'aucune façon que le Père est assis à la droite du Fils et du Saint-Esprit ; car le Fils et le Saint-Esprit tirent leur origine du Père, et non réciproquement. Mais du Saint-Esprit on peut dire vraiment qu'il est assis à la droite du Père et du Fils, selon les trois sens que nous

avons donnés. Toutefois, à parler par appropriation, on réserve la session au Fils, parce qu'on lui attribue l'égalité, selon cette parole de S. Augustin : " Dans le Père est l'unité, dans le Fils l'égalité, dans le Saint-Esprit l'harmonie entre l'unité et l'égalité. "

Article 3 : Siéger à la droite du Père convient-il au Christ en tant qu'homme ?

Objections : 1. D'après S. Jean Damascène, "la droite du Père c'est la gloire et l'honneur de la divinité ". Or, l'honneur et la gloire de la divinité ne conviennent pas au Christ en tant qu'homme. Il semble donc que le Christ, en tant qu'homme, ne siège pas à la droite du Père.

2. D'ailleurs, siéger à la droite d'un roi n'est-ce pas exclure la sujétion ? Or, le Christ en tant qu'homme demeure "soumis au Père" (1 Co 15, 23). Il semble donc que le Christ en tant qu'homme ne soit pas à la droite du Père.

3. Ce texte (Rm 8, 34) : " Qui est à la droite de Dieu ". la Glose le commente ainsi : " Égal au Père en honneur divin ou dans les biens les meilleurs de Dieu. " Quant au texte de l'épître aux Hébreux (1, 3) : " Il siège au ciel à la droite de Dieu", la Glose l'entend ainsi : "Il possède l'égalité avec le Père, au-dessus de toutes choses par le lieu et par la dignité. " Or, il ne convient pas au Christ en tant qu'homme d'être l'égal de Dieu. Lui-même l'affirme en S. Jean (14, 28) : " Le Père est plus grand que moi. " Il semble donc qu'il ne convient pas au Christ en tant qu'homme de siéger à la droite du Père.

En sens contraire, S. Augustin déclare " Par la droite de Dieu entendez le pouvoir que cet homme, assumé par Dieu, a reçu pour venir juger, lui qui était venu pour être jugé. "

Réponse : On vient de le dire : la " droite du Père " signifie ou la gloire de la divinité elle-même, ou sa béatitude éternelle, ou son pouvoir judiciaire et royal. La préposition " à " désigne l'accès à la droite du Père ; par quoi on entend, nous l'avons vu. une conjonction entre des réalités et aussi une certaine distinction entre elles. Or, cela peut exister de trois manières : 1° Il peut y avoir conjonction entre les natures et distinction entre les personnes. C'est ainsi que le Christ, en tant que Fils de Dieu, est assis à la droite du Père ; car il possède la même nature que le Père. Aussi tous les sens que l'on a déclarés plus haut conviennent-ils essentiellement au Fils comme au Père ; et c'est là être à égalité avec le Père.

2° La grâce d'union implique, au contraire, la distinction de nature et l'unité de personne. Et c'est ainsi que le Christ, en tant qu'homme, est Fils de Dieu et, par conséquent, est assis à la droite du Père ; l'expression " en tant que ", toutefois ne désigne pas la condition de la nature, mais l'unité de suppôt, nous l'avons expliqué plus haut.

3° L'accès à la droite du Père peut s'entendre selon la grâce habituelle : cette grâce est plus abondante chez le Christ que chez les autres créatures, en tant que la nature humaine est elle-même, chez le Christ, dans un état de béatitude plus parfait que chez les autres créatures, et sur toutes ces créatures elle exerce un pouvoir royal et judiciaire.

Ainsi donc, si l'expression " en tant que " désigne la condition de la nature, le Christ, en tant que Dieu, est assis à la droite de Dieu, c'est-à-dire à égalité avec le Père. Mais le Christ, en tant qu'homme, est assis à la droite du Père en ce sens qu'il participe à des biens plus importants que les autres créatures ; il jouit, en effet, d'une béatitude plus parfaite, et possède le pouvoir judiciaire. — Mais si l'expression " en tant que " désigne l'unité de suppôt, le Christ, en tant qu'homme, est pareillement assis à la droite du Père ; il a droit à des honneurs égaux ; les honneurs dus au Père, nous les accordons, en effet, au Fils de Dieu avec la nature qu'il a prise, ainsi qu'on l'a dit précédemment.

Solutions : 1. Selon les conditions de sa nature, l'humanité du Christ n'a pas droit à la gloire ou aux honneurs de la divinité ; elle n'y a droit qu'en raison de la personne à laquelle elle est unie. Aussi S. Jean Damascène ajoute-t-il : " Dans la gloire de la divinité, le Fils de Dieu, qui existe

avant les siècles comme Dieu et en tant qu'il est consubstantiel au Père, siège avec sa chair associée à sa gloire ; car c'est d'une seule et même adoration que toute créature adore une seule et même personne avec sa chair. "

2. Si l'expression "en tant que" désigne la condition de la nature, le Christ, en tant qu'homme, est soumis au Père ; et, à ce point de vue, il ne convient pas au Christ de siéger à la droite du Père dans l'égalité parfaite avec lui. Mais il lui convient seulement de siéger à la droite du Père en ce sens qu'il possède au-dessus de toute créature l'excellence de la béatitude et le pouvoir judiciaire.

3. Être égal au Père n'appartient pas à la nature humaine du Christ, mais uniquement à la personne qui a pris cette nature. Toutefois, participer aux biens les plus éminents de Dieu, suivant un mode qui dépasse celui de toutes les créatures, convient à la nature elle-même qui a été prise par le Christ.

Article 4 : Siéger à la droite du Père est-il propre au Christ ?

Objections : 1. L'Apôtre écrit (Ep 2, 6) : " Dieu nous a ressuscités et nous a fait siéger dans le ciel avec le Christ Jésus. " Or, il n'est pas propre au Christ de ressusciter. Par suite, il ne lui est pas propre non plus d'être assis à la droite de Dieu.

2. D'après S. Augustin " pour le Christ, siéger à la droite du Père, c'est habiter dans sa béatitude ". Or, cela convient à beaucoup d'autres.

3. Le Christ lui-même déclare dans l'Apocalypse (3, 21) : " Le vainqueur, je lui donnerai de siéger avec moi sur mon trône ; comme moi aussi j'ai vaincu et je siège avec mon père sur son trône. " Or, le Christ siège à la droite du Père par le fait qu'il est assis sur son trône. Donc, les vainqueurs siègent pareillement à la droite du Père.

4. Le Seigneur dit en S. Matthieu (20, 23) "Siéger à ma droite ou à ma gauche, il ne m'appartient pas de vous le donner ; mais ce sera pour ceux pour qui mon Père l'a préparé. " Or, si cela n'avait pas été vraiment préparé pour quelques-uns, cette promesse aurait été vaine. Siéger à la droite du Père ne convient donc pas au Christ seul.

En sens contraire, il est écrit dans l'épître aux Hébreux (1, 13) : " Auquel des anges a-t-il jamais été dit : "Siège à ma droite" ?" c'est-à-dire, comme l'interprète la Glose " Participe à mes biens les plus éminents ", ou " Sois mon égal en divinité. " Comme s'il disait " Cela n'a jamais été dit à personne. " Donc, à plus forte raison, ne convient-il à personne d'autre qu'au Christ d'être assis à la droite du Père.

Réponse : On vient de l'expliquer le Christ siège à la droite du Père en ce sens que selon sa nature divine il est égal au Père, et que selon sa nature humaine il possède les biens divins plus excellemment que toutes les autres créatures. Or, l'un et l'autre privilèges conviennent au Christ seul.

Donc il n'appartient à nul autre qu'au Christ, ange ou homme, de siéger à la droite du Père.

Solutions : 1. Le Christ étant notre tête, ce qui lui est conféré nous est aussi attribué en lui. Voilà pourquoi, lui-même étant déjà ressuscité, l'Apôtre écrit que Dieu nous a d'une certaine façon ressuscités avec lui, et pourtant nous ne sommes pas encore ressuscités en personne, mais nous ressusciterons un jour : " Celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts rendra aussi la vie à nos corps mortels " (Rm 8, 11). C'est suivant la même manière de parler que l'Apôtre écrit encore : " Il nous fait siéger avec lui dans le ciel ", car le Christ, qui est notre tête, siège dans le ciel.

2. La droite symbolisant la béatitude divine, siéger à la droite ne signifie pas simplement être dans la béatitude, mais posséder la béatitude avec une puissance dominatrice, et d'une manière pour ainsi dire propre et naturelle. Or, cela convient uniquement au Christ et nullement à une autre créature. — On peut dire néanmoins que tout saint qui est parvenu à la béatitude " est établi



à la droite de Dieu " ; aussi est-il écrit en S. Matthieu (25, 33) : " Le Fils de l'homme mettra les brebis à sa droite. "

3. Le " trône " symbolise le pouvoir judiciaire que le Christ tient de son Père ; ainsi est-il écrit qu'il " siège sur le trône de son Père ". Mais les autres saints, c'est du Christ qu'ils tiennent ce pouvoir ; et, en ce sens, on dit pareillement qu'ils " siègent sur le trône du Christ ", suivant S. Matthieu (19, 28) : " Vous siégerez, vous aussi, sur douze trônes, pour juger les douze tribus d'Israël. "

4. D'après S. Jean Chrysostome " Ce lieu ", c'est-à-dire la droite du Père où il siège, " est envié non seulement de tous les hommes, mais aussi des anges ". Car S. Paul l'assigne comme la prérogative du Fils unique, quand il écrit : " Auquel des anges a-t-il jamais été dit : "Siège à ma droite" ? " Le Seigneur a donc parlé non comme à des hommes qui devaient siéger à sa droite, mais par condescendance envers ceux qui lui adressaient une prière. Car ils ne cherchaient qu'une chose : être auprès de lui avant tous les autres.

On peut répondre aussi que les fils de Zébédée demandaient d'avoir la préséance sur les autres en participant au pouvoir judiciaire du Christ. Ils ne demandaient donc pas d'être assis à la droite ou à la gauche du Père, mais à la droite ou à la gauche du Christ.

### **QUESTION 59 : LE POUVOIR JUDICIAIRE DU CHRIST**

1. Le pouvoir judiciaire doit-il être attribué au Christ ? -2. Ce pouvoir convient-il au Christ en tant qu'homme ? — 3. Le Christ l'a-t-il obtenu par ses mérites ? — 4. Son pouvoir judiciaire est-il universel par rapport à toutes les affaires humaines ? — 5. Outre le jugement que le Christ exerce dans le temps présent, faut-il attendre qu'il exerce un autre jugement universel dans les temps à venir ? — 6. Le pouvoir judiciaire du Christ s'étend-il même aux anges ?

Quant à l'exécution du jugement final, il sera plus à propos d'en traiter quand nous étudierons la fin du monde. Pour le moment, il suffit que nous parlions de ce qui touche à la dignité du Christ.

Article 1 : Le pouvoir judiciaire doit-il être attribué au Christ ?

Objections : 1. Le jugement appartient au maître, selon S. Paul (Rm 14, 4) : " Qui es-tu, toi, pour juger le serviteur d'autrui ? " Or, être maître des créatures est commun à toute la Trinité. Le pouvoir judiciaire ne doit donc pas être attribué spécialement au Christ.

2. On lit dans Daniel (7, 9) : " L'Ancien des jours est assis ", et un peu plus loin : " Le tribunal est constitué et les livres sont ouverts. " Or, l'Ancien des jours désigne le Père, puisque, d'après S. Hilaire "dans le Père se trouve l'éternité". Le pouvoir judiciaire doit donc être attribué au Père plutôt qu'au Christ.

3. Il appartient de juger à celui qui accuse. Or cela est du ressort du Saint-Esprit, car le Seigneur dit en S. Jean (16, 8) : " Lorsque le Saint-Esprit viendra, il accusera le monde, à propos du péché, de la justice et du jugement. " Le pouvoir judiciaire appartient donc au Saint-Esprit plutôt qu'au Christ.

En sens contraire, il est écrit dans les Actes (10, 42) au sujet du Christ : " C'est lui qui est établi par Dieu juge des vivants et des morts. "

Réponse : Trois qualités sont requises pour prononcer un jugement : 1° Le pouvoir de contraindre les sujets. Aussi est-il dit dans l'Ecclésiastique (7, 6) - " Ne cherche pas à devenir juge, si tu n'es pas capable d'extirper l'injustice. " 2° Le zèle de la droiture, afin de rendre les jugements, non par haine ou par envie, mais par amour de la justice, selon les Proverbes (3, 12) : " Dieu châtie ceux qu'il aime, et comme un père se complaît en son fils. " 3° La sagesse, qui sert à établir le jugement, selon l'Ecclésiastique (10, 1) : "Le juge sage jugera son peuple. " Les deux

premières qualités sont nécessaires avant le jugement. Mais la troisième est proprement celle qui concourt à établir le jugement ; la norme même du jugement, en effet, c'est la loi de la sagesse ou de la vérité selon laquelle on juge.

Le Fils étant la " Sagesse engendrée ", la Vérité qui procède du Père et le représente parfaitement, il s'ensuit que le pouvoir judiciaire est attribué en propre au Fils de Dieu. Aussi S. Augustin écrit-il : " Telle est cette Vérité immuable qu'on appelle justement la loi de tous les arts, et l'art de l'Artiste tout-puissant. Nous et toutes les âmes raisonnables, nous jugeons avec rectitude et selon la vérité des choses qui nous sont inférieures ; ainsi seule la Vérité elle-même juge de nous, quand nous lui sommes unis. De la Vérité elle-même personne ne juge, pas même le Père ; car elle ne lui est pas inférieure. Aussi ce que le Père juge, c'est par elle qu'il le juge. " Et il conclut : " Le Père ne juge personne, mais il a livré tout jugement à son Fils. "

Solutions : 1. Cet argument prouve que le pouvoir judiciaire est un privilège commun à toute la Trinité ; et cela est vrai. Néanmoins, le pouvoir judiciaire est attribué au Fils, en vertu d'une appropriation, on vient de le dire.

2. D'après S. Augustin l'éternité est attribuée au Père à titre de principe, car elle-même implique dans sa notion cette idée de principe. S. Augustin dit aussi en ce même endroit que le Fils est " l'art du Père ". Ainsi donc l'autorité nécessaire pour juger est attribuée au Père, en tant qu'il est le principe du Fils ; mais la raison même de jugement est attribuée au Fils qui est l'art et la sagesse du Père ; par suite, le Père a tout fait par son Fils en tant que celui-ci est son art, et il jugera aussi toutes choses par son Fils en tant que celui-ci est sa sagesse et sa vérité. Cela est signifié dans Daniel : on y lit d'abord (7, 9) : " L'Ancien des jours est assis " ; puis : " Le Fils de l'homme parvint jusqu'à l'Ancien des jours et il lui donna la puissance, l'honneur et la royauté " (7, 13). Par là on donne à entendre que l'autorité requise pour juger réside dans le Père, de qui le Fils a reçu pouvoir de juger.

3. D'après S. Augustin. si le Christ déclare que le Saint-Esprit accusera le monde à propos du péché, " c'est comme s'il disait : lui-même répandra dans vos cœurs la charité ; car, une fois la crainte chassée, vous aurez la liberté d'accuser ". Ainsi donc, le jugement est attribué au Saint Esprit, non quant à la notion de jugement, mais pour les dispositions affectives que le jugement implique de la part des hommes.

Article 2 : Le pouvoir judiciaire convient-il au Christ en tant qu'homme ?

Objections : 1. S. Augustin dit : " Le jugement est attribué au Fils en tant qu'il est la loi même de la vérité suprême. " Or, c'est là une prérogative du Christ en tant que Dieu. Le pouvoir judiciaire ne convient donc pas au Christ en tant qu'homme.

2. Le rôle du pouvoir judiciaire est de récompenser ceux qui agissent bien, et de punir les méchants. Mais la récompense des bonnes œuvres, c'est la béatitude éternelle qui n'est donnée que par Dieu. " C'est en participant de Dieu, et non d'une âme sainte, que l'âme devient bienheureuse ", remarque S. Augustin. Il semble donc que le pouvoir judiciaire ne convienne pas au Christ en tant qu'homme, mais en tant que Dieu.

3. C'est au pouvoir judiciaire du Christ qu'il revient de juger les pensées secrètes des cœurs, selon S. Paul (1 Co 4, 8) : " Ne jugez de rien avant le temps, jusqu'à ce que vienne le Seigneur ; il mettra en lumière ce qui est caché dans les ténèbres et manifestera les desseins des cœurs. " Or, cela appartient seulement à la puissance divine, d'après Jérémie (17, 9) : "Le cœur de l'homme est dépravé et insondable : qui le connaîtra ? Moi, le Seigneur, qui sonde les cœurs et éprouve les reins, et cela pour rendre à chacun selon sa conduite. " Le pouvoir judiciaire convient donc au Christ, non en tant qu'homme, mais en tant que Dieu.

En sens contraire, on lit en S. Jean (5, 27) " Le Père lui a donné le pouvoir de juger parce qu'il est le Fils de l'homme. "

Réponse : S. Jean Chrysostome semble penser que le pouvoir judiciaire appartient au Christ, non en tant qu'homme, mais seulement en tant que Dieu. Voici comme il présente les paroles de S. Jean : " Le Père lui a donné le pouvoir de juger. N'en soyons pas étonnés parce qu'il est le Fils de l'homme. " Et il commente : " Ce n'est pas, en effet, parce qu'il est homme qu'il a reçu le pouvoir de juger ; mais, s'il est juge, c'est qu'il est le Fils de Dieu ineffable. Cette prérogative du Christ dépassant le pouvoir de l'homme, le Seigneur lui-même écarte cette objection en ajoutant : "Ne vous étonnez point parce qu'il est le Fils de l'homme ; car lui-même est aussi le Fils de Dieu. " Et le Christ prouve son affirmation par les effets de la résurrection en ajoutant : "L'heure vient où tous ceux qui sont dans les sépulcres entendront la voix du Fils de Dieu. " "

Toutefois, bien que le pouvoir de juger réside en Dieu tout d'abord, les hommes reçoivent de lui un pouvoir judiciaire envers tous ceux qui sont soumis à leur juridiction. Aussi lit-on dans le Deutéronome (1, 16) "Jugez ce qui est juste " ; et ensuite : " Car la sentence est à Dieu " ; c'est en effet par l'autorité de Dieu que vous jugez. Or, nous avons dit précédemment que le Christ, même dans sa nature humaine, est le chef de l'Église tout entière, et que Dieu a mis toutes choses sous ses pieds. Il lui appartient donc, même dans sa nature humaine, d'avoir le pouvoir judiciaire. Aussi convient-il d'entendre ainsi le passage de l'Évangile rapporté plus haut : " Le pouvoir de juger a été donné au Christ parce qu'il est le Fils de l'homme ", non pas certes en raison de sa nature, autrement tous les hommes auraient ce pouvoir, comme l'objecte S. Jean Chrysostome. Mais ce pouvoir, le Christ le possède en vertu de la grâce capitale qu'il a reçue dans sa nature humaine.

Le pouvoir judiciaire convient de la sorte au Christ selon sa nature humaine pour trois raisons :

1° A cause de sa communauté et de son affinité avec les autres hommes. Or, Dieu agit par l'intermédiaire des causes secondes parce qu'elles sont plus proches des effets qu'il produit. Ainsi juge-t-il les hommes par le Christ-Homme, afin que son jugement leur soit plus indulgent. " Nous n'avons pas un grand prêtre incapable de compatir à nos infirmités, dit l'épître aux Hébreux (4, 15) ; pour nous ressembler, il les a toutes éprouvées, hormis le péché. Approchons-nous donc avec assurance du trône de sa grâce. "

2° Comme on le lit dans S. Augustin : " Au jugement dernier, lors de la résurrection des morts, Dieu ressuscite les corps par le Fils de l'homme, comme il ressuscite les âmes par le même Christ, en tant qu'il est le Fils de Dieu. "

3° D'après S. Augustin encore, " il est juste que ceux qui doivent être jugés voient leur juge. Or, ceux qui doivent être jugés ce sont à la fois les bons et les méchants. Il faut donc que dans le jugement la forme de l'esclave soit montrée aux méchants comme aux bons, et que la forme de Dieu soit réservée aux seuls bons. "

Solutions : 1. Le jugement relève de la vérité comme de sa règle propre ; mais il relève aussi de l'homme qui est pénétré de vérité, car celui-ci ne fait qu'un, en quelque sorte, avec la vérité, étant comme une loi et une justice vivantes. Aussi S. Augustin invoque-t-il dans son commentaire, cité dans l'objection, ce mot de l'Apôtre (1 Co 2, 15) : " L'homme spirituel juge toutes choses. " Or l'âme du Christ a été plus unie à la vérité et en a été plus remplie que toutes les autres créatures, selon S. Jean (1, 14) : " Nous l'avons vu plein de grâce et de vérité. " Il convient donc éminemment à l'âme du Christ de juger toutes choses.

2. Dieu seul peut rendre les âmes bienheureuses par la participation de lui-même. Mais il appartient au Christ de conduire les âmes à la béatitude comme chef et comme auteur de leur

salut, selon l'épître aux Hébreux (2, 10) : " Celui qui avait amené à la gloire un grand nombre de fils devait rendre parfait, à force de souffrances, l'auteur de leur salut. "

3. Par soi, Dieu seul a le pouvoir de connaître et de juger les pensées secrètes des cœurs. Cependant, en vertu du rejaillissement de sa divinité sur son âme, il convient également au Christ de connaître et de juger les desseins secrets des cœurs, comme nous l'avons établi plus haut en parlant de la science du Christ. C'est ainsi que l'Apôtre écrit (Rm 2, 16) : " Ce jour-là, Dieu jugera les pensées secrètes des hommes par Jésus Christ. "

Article 3 : Le Christ a-t-il obtenu le pouvoir judiciaire par ses mérites ?

Objections : 1. Le pouvoir judiciaire relève de la dignité royale selon les Proverbes (20, 8) : " Le roi assis sur le trône de la justice dissipe tout mal par son regard. " Or, le Christ a reçu la dignité royale en dehors de tout mérite, car elle lui convient du fait même qu'il est fils unique de Dieu, aussi est-il dit dans S. Luc (1, 33) : " Le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David son père, et il régnera éternellement sur la maison de Jacob. " Le Christ n'a donc pas obtenu le pouvoir judiciaire par ses mérites.

2. On vient de le dire, le pouvoir judiciaire convient au Christ en tant qu'il est notre chef. Or, la grâce capitale du Christ ne lui appartient pas à cause de ses mérites, mais elle est la conséquence de son union personnelle entre la nature divine et la nature humaine, selon S. Jean (1, 14. 16) " Nous avons contemplé sa gloire, gloire qu'il tient de son Père comme Fils unique plein de grâce et de vérité, et de sa plénitude nous avons tous reçu ", ce qui fait appel à la notion de chef. Il semble donc que le Christ n'a pas obtenu le pouvoir judiciaire par ses mérites.

3. L'Apôtre écrit (1 Co 2, 15) — " L'homme spirituel juge de toutes choses. " Or, l'homme devient spirituel par la grâce, et celle-ci ne provient pas des mérites, " sinon la grâce ne serait plus la grâce " (Rm 2, 8). Il apparaît donc que le pouvoir judiciaire ne convient ni au Christ, ni à personne par mérite, mais seulement par grâce.

En sens contraire, on lit dans Job (36, 17, Vg) : " Ta cause a été jugée comme celle de l'impie ; tu recevras le jugement de toutes causes. " Et S. Augustin écrit : " Il siègera comme juge, lui qui a été soumis à un juge ; il condamnera les vrais coupables, lui qui a été faussement déclaré coupable. "

Réponse : Rien n'empêche qu'une seule et même qualité soit attribuée à quelqu'un à des titres divers. Ainsi, la gloire des corps ressuscités était-elle due au Christ non seulement eu égard à sa divinité et à la gloire de son âme, mais aussi en vertu du mérite acquis par l'abaissement de sa passion. Pareillement, il faut dire que le pouvoir judiciaire appartient tout ensemble au Christ-Homme en raison de sa personne divine, de sa dignité de chef et de la plénitude de sa grâce habituelle ; toutefois, il l'a aussi reçu en vertu de ses mérites. C'est ainsi que, selon la justice de Dieu, celui-là devait être établi juge, qui avait lutté et vaincu pour la justice de Dieu et qui avait été jugé injustement. Ainsi dit-il lui-même dans l'Apocalypse (3, 22) : " J'ai vaincu et je me suis assis sur le trône de mon Père. " Le trône symbolise ici le pouvoir judiciaire, selon le Psaume (9, 5) : " Il est assis sur un trône, et il rend la justice. "

Solutions : 1. La première objection entend le pouvoir judiciaire en tant qu'il est dû au Christ à cause de l'union elle-même au Verbe de Dieu.

2. La seconde objection l'entend selon que ce pouvoir relève de la grâce capitale.

3. Celle-ci le considère par rapport à la grâce habituelle qui parfait l'âme du Christ. Néanmoins, bien que le pouvoir judiciaire revienne au Christ à ces divers titres, cela n'empêche pas qu'il lui soit dû en vertu de ses mérites.

Article 4 : Le pouvoir judiciaire du Christ est-il universel par rapport à toutes les affaires humaines ?

Objections : 1. Quelqu'un du milieu de la foule ayant dit au Christ (Lc 13, 13) : " Ordonne à mon frère qu'il partage avec moi l'héritage ", le Seigneur lui répondit : " Homme, qui m'a établi pour être votre juge et pour faire vos partages ? " Il ne porte donc pas de jugement sur toutes les affaires humaines.

2. Nul ne porte de jugement que sur ce qui lui est soumis. Or, " nous ne voyons pas encore que toutes choses soient soumises " au Christ (He 2, 8). Le Christ n'a donc pas le pouvoir d'exercer son jugement sur toutes les affaires humaines.

3. Selon S. Augustin il ressortit au jugement divin que, en ce monde, les bons soient tantôt dans l'affliction, tantôt dans la prospérité ; et les mauvais de même. Mais il en était ainsi même avant l'incarnation du Christ. Donc tous les jugements de Dieu concernant les affaires humaines ne ressortissent pas au pouvoir judiciaire du Christ.

En sens contraire, il est dit en S. Jean (5, 12) " Le Père a donné tout jugement au Fils. "

Réponse : Si l'on parle du Christ selon sa nature divine, il est évident que tout jugement appartient au Fils : de même en effet que le Père a fait toutes choses par son Verbe, ainsi juge-t-il tout par lui.

Mais si l'on parle du Christ selon sa nature humaine, il est également manifeste que toutes choses sont soumises à son jugement, et cela pour trois raisons :

1° A cause de la relation particulière qui existe entre l'âme du Christ et le Verbe de Dieu ; si, en effet, " l'homme spirituel juge de tout " (1 Co 2, 15) en tant que son esprit est uni au Verbe de Dieu, à plus forte raison l'âme du Christ, qui est remplie par la vérité du Verbe de Dieu, porte-t-elle un jugement sur toutes choses.

2° Le mérite de la mort du Christ le montre aussi : " Le Christ est mort et ressuscité afin d'être le Seigneur des vivants et des morts " (Rm 14, 9). Et tel est le motif pour lequel il juge tous les hommes. Aussi S. Paul ajoute-t-il aussitôt : " Nous comparâtrons tous au tribunal du Christ. " Et Daniel (7, 14) avait déjà dit " Il lui a été donné pouvoir, honneur et royauté et tous les peuples, toutes les tribus, toutes les langues le serviront. " 3° On le voit encore si l'on considère le rapport des réalités humaines à la fin du salut de l'homme. En effet, à celui qui a la charge du principal, on confie aussi l'accessoire. Or, les réalités humaines sont toutes ordonnées à cette fin : la béatitude ; cette béatitude, c'est le salut éternel, et les hommes y sont admis ou rejetés par le jugement du Christ, comme on le lit en S. Matthieu (25, 21). Il est donc évident que toutes les réalités humaines sont soumises au pouvoir judiciaire du Christ.

Solutions : 1. Le pouvoir judiciaire, on l'a vu, relève de la dignité royale. Or, bien qu'établi roi par Dieu, le Christ n'a pas voulu, pendant qu'il vivait sur la terre, administrer temporellement un royaume terrestre. Ainsi dit-il lui-même en S. Jean (18, 36) : " Ma royauté ne vient pas de ce monde. " Pareillement, le Christ, qui venait conduire les hommes à Dieu, n'a pas voulu exercer le pouvoir judiciaire sur les réalités temporelles. Voilà pourquoi S. Ambroise écrit : " C'est à bon droit que le Christ rejette les biens terrestres, lui qui était descendu sur terre à cause des biens divins. Et il n'a pas daigné se faire juge des litiges et arbitre des fortunes, lui qui a la faculté d'être juge des vivants et des morts et l'arbitre des mérites. "

2. Toutes les réalités sont soumises au Christ en raison du pouvoir qu'il a reçu de son Père sur toutes choses. " Tout pouvoir, dit-il, m'a été donné au ciel et sur la terre " (Mt 28, 18). Cependant, tout ne lui est pas soumis dès maintenant, en ce qui concerne la réalisation de son pouvoir ; celle-ci n'aura lieu que plus tard, lorsque le Christ accomplira sa volonté sur tous en sauvant les uns et en punissant les autres.

3. Avant l'Incarnation, les jugements sur les hommes étaient rendus par le Christ en tant que Fils de Dieu. A ce pouvoir judiciaire, l'âme du Christ qui lui est personnellement unie participe grâce à l'Incarnation.

Article 5 : Outre le jugement que le Christ exerce dans le temps présent, faut-il attendre qu'il exerce un autre jugement universel dans les temps à venir ?

Objections : 1. Après la dernière distribution des récompenses et des peines, il est inutile d'instituer un autre jugement. Or, cette distribution se fait dans le temps présent ; car selon S. Luc (23, 49), le Seigneur a déclaré au larron en croix : " Aujourd'hui, tu seras avec moi dans le paradis " ; et S. Luc rapporte aussi (16, 22) : " Le riche, après sa mort, fut enseveli dans l'enfer. " Il est donc inutile d'attendre le jugement final.

2. D'après une version, on lit dans le livre de Nahum (1, 9) : " Dieu ne jugera pas deux fois la même cause. " Or, le jugement de Dieu s'exerce dans le temps quant au temporel et au spirituel. Il ne semble donc pas qu'il faille attendre un autre jugement final.

3. La récompense et le châtement correspondent au mérite et au démérite. Mais ceux-ci ne concernent le corps que dans la mesure où celui-ci est l'instrument de l'âme. Donc, ce n'est pas par l'intermédiaire de l'âme que la récompense ou le châtement sont dus au corps. Pour que l'homme soit récompensé ou puni dans son corps, il n'est donc pas requis d'autre jugement final en dehors de celui par lequel les âmes sont maintenant punies ou récompensées.

En sens contraire, le Seigneur dit en S. Jean (12, 48) : " La parole que je vous ai dit, c'est elle qui vous jugera au dernier jour. " Au dernier jour, il y aura donc un jugement en dehors du jugement rendu présentement.

Réponse : Un jugement ne peut être définitivement rendu sur une réalité changeante avant qu'elle ait atteint sa consommation. Ainsi une activité, quelle qu'elle soit, ne peut être définitivement jugée avant d'être achevée en elle-même et dans son effet ; beaucoup d'actions semblent en effet utiles, alors que leurs conséquences les dénoncent comme nuisibles. Pareillement, sur un homme, on ne peut prononcer aucun jugement définitif avant que sa vie soit terminée ; il peut en effet, de multiples façons, passer du bien au mal et inversement, ou du bien au mieux, ou du mal au pire. Aussi l'Apôtre affirme-t-il (He 9, 27) : " Il est établi que les hommes meurent une fois ; après quoi ils sont jugés. "

Toutefois, si la vie temporelle de l'homme s'achève en elle-même par la mort, elle demeure encore, de quelque manière, dépendante de ce qui la suivra. L'homme, en effet, peut se survivre 1° Dans la mémoire des autres hommes. Or, parfois à tort, tel ou tel conserve une bonne ou une mauvaise réputation. — 2° Dans ses enfants qui sont comme quelque chose du père. " Si le père meurt c'est comme s'il n'était pas mort ; car il laisse après lui quelqu'un qui lui ressemble " (Si 30, 4). Cependant, beaucoup d'hommes bons ont de mauvais fils, et inversement. — 3° Dans les conséquences de ses actes. Ainsi, par l'imposture d'Arius et des autres mauvais guides, l'infidélité se répand-elle jusqu'à la fin du monde. Et jusqu'alors aussi, la foi progresse à cause de la prédication des Apôtres — 4° Dans son corps. Celui-ci est parfois enseveli avec honneur, parfois aussi laissé sans sépulture ; et quelquefois même, réduit en poussière, il disparaît complètement. — 5° Dans des réalités où l'homme a mis son affection, comme par exemple en certains biens temporels, dont les uns finissent rapidement, et d'autres durent plus longtemps.

Or, tout cela est soumis à l'appréciation du jugement divin. Et voilà pourquoi l'on ne peut, sur toutes ces choses, porter de jugement définitif et public tant que le cours de ce temps se poursuit. Il suit de là qu'un jugement final est nécessaire : tout ce qui appartient à chaque homme, en quelque manière que ce soit, sera alors jugé d'une façon définitive et manifeste.

Solutions : 1. Certains ont pensé qu'avant le jour du jugement les âmes des saints n'étaient pas récompensées dans le ciel, ni les âmes des damnés punies en enfer. Or, cela semble faux. L'Apôtre écrit en effet (2 Co 5, 6) : " Nous avons bon courage et nous préférons nous exiler de ce corps pour aller vivre avec le Seigneur " ; comme il ressort des versets suivants, ce n'est plus là " marcher par la foi, mais selon la claire vision ". C'est là voir Dieu dans son essence, ce qui est l'objet même de la vie éternelle, d'après S. Jean (17, 3). Il est donc évident que les âmes séparées des corps sont dans la vie éternelle.

Et c'est pourquoi il faut soutenir qu'après la mort, l'homme, pour tout ce qui touche à l'âme, obtient un statut immuable ; par suite, en ce qui concerne la récompense de l'âme, il n'est pas nécessaire de retarder davantage le jugement. Quant aux choses humaines qui restent soumises à la marche du temps, et ne sauraient cependant être étrangères au jugement de Dieu, elles doivent à la fin du temps être appelées de nouveau en jugement. Bien que l'homme n'ait pas mérité ni démérité au sujet de ces choses, elles concourent cependant de quelque manière à sa récompense ou à sa peine. Il est donc nécessaire que tout cela soit apprécié dans un jugement final(.

2. " Dieu ne jugera pas deux fois la même cause ", à savoir sous le même rapport. Mais il n'est pas impossible que Dieu juge deux fois la même cause sous des points de vue divers.

3. La récompense du corps ou son châtement dépend de la récompense ou du châtement de l'âme. Cependant, l'âme n'étant soumise au changement qu'accidentellement et à cause du corps, aussitôt qu'elle est séparée du corps elle possède un statut immuable et reçoit son jugement. Le corps, au contraire, demeure soumis au changement jusqu'à la fin du temps. Il faut donc qu'il reçoive alors sa récompense ou son châtement dans le jugement final.

Article 6 : Le pouvoir judiciaire du Christ s'étend-il même aux anges ?

Objections : 1. Les anges, tant bons que mauvais, ont été jugés au commencement du monde, lorsque les uns sont tombés par le péché et que les autres ont été confirmés dans la béatitude. Or, ceux qui ont été jugés n'ont plus besoin d'autre jugement. Le pouvoir judiciaire du Christ ne s'étend donc pas aux anges.

2. Un même être ne peut à la fois juger et être jugé. Or, les anges viendront avec le Christ pour juger, comme on le dit en S. Matthieu (25, 31) : " Le Fils de l'homme viendra dans sa majesté et avec tous ses anges. " Les anges ne doivent donc pas être jugés par le Christ.

3. En outre, les anges sont plus parfaits que les autres créatures. Donc, si le Christ est non seulement le juge des hommes, mais encore celui des anges, par la même raison il sera le juge de toutes les créatures. Or, cela semble faux, puisque c'est le propre de la providence de Dieu. On lit dans Job (34, 13) : " Qui lui a remis le gouvernement de la terre ? Qui lui a confié l'univers ? " Le Christ n'est donc pas le juge des anges.

En sens contraire, l'Apôtre écrit (1 Co 6, 3) " Ne savez-vous pas que nous jugerons les anges ? " Mais les saints ne pourront juger que par l'autorité du Christ. Le Christ a donc, avec plus de raison encore, un pouvoir judiciaire sur les anges.

Réponse : Les anges sont soumis au pouvoir judiciaire du Christ non seulement selon sa nature divine, mais encore en raison de sa nature humaine. Trois motifs le mettent en évidence :

1° L'union étroite entre Dieu et la nature que le Christ a assumée. Car, dit l'épître aux Hébreux (2, 16) : " Ce n'est pas des anges qu'il se charge, mais de la postérité d'Abraham. " C'est pourquoi l'âme du Christ plus qu'aucun ange fut remplie de la vérité du Verbe de Dieu. Aussi, comme le remarque Denys l'âme du Christ illumine-t-elle les anges. D'où il suit qu'elle a le pouvoir de les juger.

2° En raison de l'abaissement de sa passion, la nature humaine du Christ mérite d'être élevée au-dessus des anges, de sorte que, selon la parole de S. Paul (Ph 2, 10), " au nom de Jésus tout

genou fléchisse au ciel, sur la terre et dans les enfers ". C'est pourquoi le pouvoir judiciaire du Christ s'étend même aux anges, bons et mauvais. En signe de quoi il est dit dans l'Apocalypse (7, 11) : " Tous les anges se tenaient autour de son trône. "

3° La mission que les anges exercent auprès des hommes dont le Christ est le chef, d'une manière spéciale. Aussi lit-on (He 1, 14) : " Tous sont des esprits au service de Dieu, envoyés en ministère pour ceux qui reçoivent l'héritage du salut. "

Les anges sont soumis au jugement du Christ à trois titres divers :

1° Dans la répartition de leurs charges. Cette répartition se fait aussi par le Christ-Homme : " Les anges étaient à son service " (Mt 4, 11), et les démons lui demandaient d'être envoyés dans un troupeau de porcs (Mt 8, 31).

2° Dans les autres récompenses accidentelles que reçoivent les bons anges, à savoir la joie qu'ils éprouvent du salut des hommes, selon le mot du Seigneur en S. Luc (15, 10) : " Il y aura de la joie parmi les anges de Dieu pour un seul pécheur qui fait pénitence. " Et aussi dans les peines accidentelles que subissent les démons et qui font leurs tourments ici-bas ou dans l'enfer. Cela même, en effet, appartient encore au Christ-Homme, puisqu'on lit dans S. Marc (1, 24) qu'un démon s'écria : " Qu'y a-t-il entre nous et toi, Jésus de Nazareth ? Es-tu venu pour nous perdre ? "

3° Dans la récompense essentielle des bons anges, qui est la vie éternelle, et dans la peine essentielle des démons, qui est la damnation éternelle. Mais ce jugement a été porté depuis l'origine du monde par le Christ, en tant qu'il est le Verbe de Dieu.

Solutions : 1. Cette objection est prise du jugement relatif à la récompense essentielle et à la peine principale.

2. D'après S. Augustin, bien que " l'être spirituel juge de toutes choses ", il est toutefois jugé par la vérité elle-même. C'est pourquoi les anges, tout en exerçant un jugement du fait qu'ils sont des créatures spirituelles, sont néanmoins jugés par le Christ en tant qu'il est le Verbe.

3. Le pouvoir judiciaire du Christ s'étend non seulement aux anges, mais au gouvernement de toute la création. Au témoignage de S. Augustin les êtres inférieurs sont régis par Dieu selon un certain ordre, au moyen des créatures supérieures. L'âme du Christ qui est au-dessus de toute créature régit donc toutes choses. Aussi l'Apôtre écrit-il aux Hébreux (2, 5) : " Ce n'est pas à des anges que Dieu a soumis le monde terrestre à venir " ; comme l'explique la Glose, " le monde est soumis à celui dont nous parlons : au Christ ".

Et voilà la raison pour laquelle Dieu n'a remis à aucun autre le gouvernement de la terre. Car c'est un seul et même être qui est à la fois Dieu et homme : le Seigneur Jésus Christ. Ce que nous avons dit sur le mystère de son Incarnation suffit présentement.

Après l'étude des mystères du Verbe incarné doit venir celle des sacrements de l'Église, car c'est du Verbe incarné qu'ils tiennent leur efficacité. Cette étude comprend premièrement le traité général des sacrements (Q. 60-65), deuxièmement les traités concernant chaque sacrement en particulier.

Le traité des sacrements en général examine les cinq points suivants : 1° l'essence du sacrement (Q. 60) ; 2° la nécessité des sacrements (61) ; 3° les effets des sacrements (62-63) ; 4° leur cause (Q. 64) ; 5° leur nombre (65).

### **QUESTION 60 : L'ESSENCE DU SACREMENT**

Cette étude se divise en huit articles : — 1. Le sacrement entre-t-il dans le genre du signe ? — 2. Tout signe d'une réalité sacrée est-il un sacrement ? — 3. Le sacrement est-il signe d'une réalité unique ou de plusieurs ? — 4. Le signe sacramentel est-il une chose sensible ? — 5. Requiert-il



une chose sensible déterminée ? — 6. Le sacrement requiert-il une signification opérée par des paroles ? — 7. Les sacrements requièrent-ils des paroles déterminées ? — 8. Peut-on ajouter ou enlever quelque chose à ces paroles ?

Article 1 : Le sacrement entre-t-il dans le genre du signe ?

Objections : 1. Il semble que non, car sacrement s'apparente à l'action de sacrer, comme médicament à celle de remédier ; c'est là une dérivation rattachée à la causalité plutôt qu'à la signification.

2. Sacramentum se dit d'une chose cachée ; ainsi dans le livre de Tobie (12, 7) : " Il est bon de cacher le secret (Vg : sacramentum) du roi " ; et dans l'épître aux Éphésiens (3, 9) : " L'économie du mystère (Vg : sacramentum) caché depuis l'origine des siècles, en Dieu. . . ". Mais le fait d'être caché est contraire à la notion même de signe, que

S. Augustin définit ainsi : " Ce qui, au-delà de l'image qu'il apporte aux sens, fait connaître quelque chose d'autre. "

3. L'action de jurer est appelée parfois sacramentum, car on lit dans les Décrets de Gratien : " Les enfants qui n'ont pas l'âge de raison ne doivent pas jurer ; et celui qui aura juré une fois ne sera plus témoin ni admis au sacramentum ", c'est-à-dire au serment. Mais le serment ne se rattache pas à la raison de signe. Il semble donc que le sacrement n'entre pas dans le genre du signe.

En sens contraire, S. Augustin affirme que " le sacrifice visible est le sacrement du sacrifice invisible ", en ce sens qu'il en est le signe sacré.

Réponse : Tous les êtres ordonnés, même sous des rapports divers, à une seule et même réalité, peuvent lui emprunter leur nom. C'est ainsi que la santé, qui se trouve dans l'animal, permet d'appeler sain non seulement l'animal qui la possède, mais le remède qui la produit, le régime qui la conserve, l'urine qui en présente les signes.

De même on peut d'abord appeler sacrement une chose ayant en soi une sainteté cachée, et alors sacrement équivaut à secret sacré ; mais on peut encore appeler sacrement ce qui est ordonné à cette sainteté, comme cause, ou comme signe, ou sous tout autre rapport. Or, en ce moment nous parlons des sacrements à ce point de vue particulier : comme impliquant le rapport de signe. A ce point de vue le sacrement se classe donc dans le genre signe.

Solutions : 1. La médecine est cause efficiente de la santé ; tous les dérivés du mot médecine impliquent donc référence à ce même et unique agent premier, et c'est pourquoi le mot de médicament exprime la causalité. Tandis que la sainteté, cette réalité sacrée d'où le sacrement tire son nom, n'est pas signifiée par mode de cause efficiente, mais plutôt de cause formelle ou finale. C'est pourquoi le mot sacrement n'implique pas toujours causalité.

2. Cette objection porte selon que sacrement équivaut à secret sacré. Or on ne parle pas seulement du secret de Dieu mais aussi de celui du roi, comme étant sacré et sacrement. C'est parce que, pour les anciens, on appelait saint ou sacro-saint tout ce qu'il était interdit de violer, comme les remparts de la cité et les personnes constituées en dignité. C'est pourquoi ces secrets, divins ou humains, qu'on ne peut violer en les révélant à tous, sont appelés sacrés ou sacrements.

3. Le serment lui aussi, a quelque rapport aux réalités sacrées : il est une attestation faite au nom d'une réalité sacrée ; on peut donc l'appeler sacrement, en un sens différent de celui où nous parlons maintenant des sacrements ; il n'y a pas là équivoque mais analogie, c'est-à-dire rapports divers à un seul et même être, ici la réalité sacrée.

Article 2 : Tout signe d'une réalité sacrée est-il un sacrement ?

Objections : 1. Il ne le semble pas car toutes les créatures sensibles sont des signes de réalités sacrées, comme dit S. Paul (Rm 1, 20) : " Les perfections invisibles de Dieu se font connaître par ses créatures. " Et pourtant on ne peut dire que toutes les choses sensibles sont des sacrements.

2. Tous les faits de l'ancienne loi figuraient le Christ qui est bien une réalité sacrée, puisqu'il est " le Saint des saints ". Car " tout leur arrivait en figure " selon S. Paul (1 Co 10, 11), qui dit encore : " C'est l'ombre de ce qui doit venir ensuite. La réalité est au Christ " (Col 2, 17). Et cependant toutes les actions des Pères de l'Ancien Testament, toutes les cérémonies de la loi ne sont pas des sacrements, sauf cas particuliers traités dans la deuxième Partie.

3. Sous la loi nouvelle également, bien des choses jouent ce rôle de signes d'une réalité sacrée, sans pourtant qu'on les appelle des sacrements : par exemple l'aspersion d'eau bénite, la consécration de l'autel, etc. Donc tout signe d'une réalité sacrée n'est pas un sacrement.

En sens contraire, la définition est adéquate au défini. Or certains définissent le sacrement comme le signe d'une réalité sacrée, et le texte de S. Augustin cité plus haut appuie cette définition.

Réponse : On ne donne des signes proprement dits qu'aux hommes, car c'est leur condition de parvenir à ce qu'ils ignorent au moyen de ce qu'ils connaissent. Aussi appelle-t-on sacrement, à proprement parler, ce qui est le signe d'une réalité sacrée intéressant les hommes ; de telle sorte qu'à proprement parler on appelle sacrement, dans le sens où nous traitons ici des sacrements, ce qui est le signe d'une réalité sacrée, en tant qu'elle est sanctifiante pour les hommes.

Solutions : 1. Les créatures sensibles signifient quelque chose de sacré, c'est vrai, car elles manifestent la sagesse et la bonté divines en tant qu'elles sont sacrées en elles-mêmes, mais non en tant qu'elles servent à notre sanctification. C'est pourquoi on ne peut les appeler des sacrements au sens où nous en parlons ici.

2. Certains faits de l'Ancien Testament signifiaient la sainteté du Christ en tant qu'il est saint en lui-même. Mais d'autres signifiaient sa sainteté en tant que sanctifiante pour nous ; ainsi l'immolation de l'agneau pascal signifiait l'immolation du Christ par laquelle nous avons été sanctifiés. Ce sont ceux-là seuls qu'on appelle sacrements de l'ancienne loi.

3. On qualifie une chose d'après ce qui lui est attribué à titre de fin et d'achèvement. Or c'est la perfection qui est la fin, ce n'est pas la disposition. Les choses auxquelles se rapporte l'objection signifient seulement la disposition à la sainteté et ne portent pas le nom de sacrement. On réserve ce nom à ce qui signifie la sainteté comme complètement constituée dans son sujet humain.

Article 3 : Le sacrement est-il signe d'une réalité unique ou de plusieurs ?

Objections : 1. Il semble que le sacrement ne soit signe que d'une seule réalité, car un signe qui signifie plusieurs choses est un signe ambigu qui prête à l'erreur : tels sont les noms équivoques. Mais la religion chrétienne doit rejeter toute cause d'erreur, selon l'exhortation de S. Paul (Col 2, 8) : " Veillez à ce que personne ne vous séduise par la philosophie et par une vaine tromperie. "

2. On vient d'établir que le sacrement signifie une réalité sacrée en tant qu'elle cause la sanctification des hommes. Mais leur sanctification, d'après l'épître aux Hébreux (13, 12), n'a qu'une seule cause, le sang du Christ : " Jésus a souffert hors de la ville pour sanctifier le peuple par son sang. "

3. On vient de le dire le sacrement signifie proprement la sanctification arrivée à son achèvement, à sa fin. Mais la fin de la sanctification, selon l'épître aux Romains (6, 22), c'est la vie éternelle : " Vous avez votre fruit pour la sanctification, et la fin c'est la vie éternelle. "

En sens contraire, dans le sacrement de l'autel une double réalité est signifiée : le corps véritable du Christ et son corps mystique, selon S. Augustin cité dans les Sentences de Prosper.

Réponse : Nous venons de le dire : on appelle sacrement à proprement parler ce qui est ordonné à signifier notre sanctification. Or on peut distinguer trois aspects de notre sanctification : sa cause proprement dite, qui est la passion du Christ ; sa forme, qui consiste dans la grâce et les vertus ; sa fin ultime, qui est la vie éternelle. Les sacrements signifient tout cela.

Un sacrement est donc un signe qui remémore la cause passée, la passion du Christ ; manifeste l'effet de cette Passion en nous, la grâce ; et qui prédit la gloire future.

Solutions : 1. Un signe est ambigu et prête à l'erreur quand il signifie plusieurs choses qui ne sont pas ordonnées entre elles. Mais quand il signifie plusieurs choses unifiées par un certain ordre de rapports, il est un signe non ambigu, mais parfaitement déterminé. C'est ainsi que le nom d'homme signifie l'âme et le corps, comme éléments constitutifs de la nature humaine. De même le sacrement signifie trois réalités unifiées par un certain ordre de rapports.

2. Le sacrement, en signifiant une réalité qui sanctifie, signifie forcément du même coup son effet, qui est compris dans la cause sanctifiante en tant que telle.

3. Il suffit, pour la notion de sacrement, que celui-ci signifie la perfection essentielle qu'est la forme et il n'est pas besoin qu'il signifie seulement cette perfection qu'est la fin.

Article 4 : Le signe sacramentel est-il une chose sensible ?

Objections : 1. Il semble que ce ne soit pas toujours le cas. Car, selon Aristote, " tout effet est signe de sa cause ". Mais s'il y a des effets sensibles, il y a aussi des effets intelligibles, comme la science, effet de la démonstration. Il n'y a donc pas que des signes sensibles. Or, nous l'avons dit, il suffit, pour constituer la notion de sacrement, du signe d'une chose sacrée, en tant que par elle l'homme est sanctifié. Il n'est donc pas nécessaire que le sacrement soit une chose sensible.

2. Les sacrements concernent le culte et le règne de Dieu, auxquels les choses sensibles sont étrangères, car il est dit en S. Jean (4, 24) : " Dieu est esprit, et ceux qui l'adorent doivent l'adorer en esprit et en vérité. " Et S. Paul (Rm 14, 17) : " Le royaume de Dieu n'est pas affaire de nourriture et de boisson. "

3. S. Augustin prétend que " les choses sensibles sont les moindres de tous les biens : l'homme peut s'en passer et vivre vertueusement ". Tandis que les sacrements, nous le verrons, sont nécessaires au salut.

En sens contraire, on connaît la phrase de S. Augustin : " La parole se joint à l'élément, et voilà le sacrement. " Or, il s'agit bien dans cette phrase d'un élément sensible : l'eau. Donc des réalités sensibles sont requises aux sacrements.

Réponse : La sagesse divine pourvoit à chaque être selon son mode : " elle dispose tout harmonieusement " dit le livre de la Sagesse (8, 1). Et en S. Matthieu (25, 15) : " Il donne à chacun à la mesure de ses forces. " Or, il est dans la nature de l'homme de parvenir à la connaissance des choses intelligibles au moyen des choses sensibles. Et le signe est le moyen de parvenir à la connaissance d'autre chose. Aussi, puisque les choses sacrées que les sacrements doivent signifier sont des biens spirituels et intelligibles par lesquels l'homme se sanctifie, c'est au moyen de choses sensibles que la signification sacramentelle sera pleinement accomplie. C'est ainsi encore que la divine Écriture présente les réalités spirituelles au moyen de comparaisons tirées des choses sensibles. Les sacrements requièrent donc des choses sensibles, comme Denys le prouve de son côté.

Solutions : 1. Tout être reçoit son nom et sa définition à titre premier de ce qui lui convient immédiatement et par soi, non de ce qui lui convient par autrui. Or, l'effet sensible est capable par lui-même de conduire à la connaissance d'autre chose, car c'est immédiatement et par soi que l'effet sensible se manifeste à l'homme, chez qui toute connaissance est d'origine sensible. Au contraire, les effets intelligibles ne sont capables de conduire à la connaissance d'autre chose

que dans la mesure où ils sont déjà manifestés eux-mêmes par le moyen de choses sensibles. C'est pourquoi on appelle signe, immédiatement et à titre premier, les choses offertes aux sens. S. Augustin le dit : " Le signe est ce qui, au-delà de l'image qu'il apporte aux sens, fait connaître quelque chose d'autre. " Ainsi les effets intelligibles n'ont valeur de signe que dans la mesure où ils sont eux-mêmes connus par des signes proprement dits. C'est par ce biais que des choses d'elles-mêmes inaccessibles aux sens peuvent être appelées sacrements, comme nous le verrons.

2. Évidemment, si l'on regarde les choses sensibles dans leur nature propre, elles ne se rapportent pas au culte ou au règne de Dieu. Elles n'y ont rapport que dans la mesure où elles sont signes de ces réalités spirituelles en quoi consiste le règne de Dieu.

3. De même S. Augustin parle ici des choses sensibles prises dans leur nature propre, non en tant qu'elles servent à signifier les biens spirituels, qui sont les plus précieux.

Article 5 : Le signe sacramentel requiert-il une chose sensible déterminée ?

Objections : 1. Il semble que non, car, on vient de le voir, on emploie dans les sacrements des choses sensibles pour leur signification. Or, rien n'empêche diverses choses sensibles d'avoir une signification identique. C'est ainsi que la Sainte Écriture emploie pour désigner Dieu diverses métaphores : rocher, lion, soleil, etc. Il semble donc que des choses diverses pourraient convenir pour le même sacrement et que des choses déterminées ne sont pas requises.

2. Le salut de l'âme est plus nécessaire que la santé du corps. Or, pour les remèdes matériels destinés à la santé du corps, on peut employer une chose à défaut d'une autre. A beaucoup plus forte raison, dans les sacrements qui sont des remèdes spirituels destinés au salut de l'âme, pourra-t-on prendre une chose à défaut d'une autre.

3. Il ne convient pas que le salut de l'homme soit restreint par la loi divine et surtout par la loi du Christ qui est venu sauver tous les hommes. Or, sous le régime de la loi de nature, la pratique des sacrements ne requerrait pas des choses déterminées : on employait celles qu'on voulait. C'est ce qu'on voit dans la Genèse (28, 20), où Jacob s'engage envers Dieu par le vœu de lui offrir des dîmes et des sacrifices pacifiques. Il semble donc que, surtout dans la loi nouvelle, l'homme ne doit pas être contraint par l'obligation d'employer pour les sacrements des choses déterminées.

En sens contraire, le Seigneur a dit (Jn 3, 5) " Si quelqu'un ne renaît de l'eau et de l'Esprit Saint, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu. "

Réponse : On peut considérer deux aspects dans la pratique des sacrements : le culte divin et la sanctification de l'homme. Le premier point de vue regarde l'homme dans ses rapports avec Dieu. Le second, à l'inverse, regarde Dieu dans ses rapports avec l'homme. Personne n'est chargé de fixer des règles dans ce qui dépend du pouvoir d'un autre, mais seulement dans ce qui est en son pouvoir. Donc puisque la sanctification de l'homme est au pouvoir de Dieu, qui sanctifie, l'homme n'est pas juge de ce qu'il doit employer pour sa sanctification, et c'est à l'institution divine de le déterminer. C'est pourquoi, dans les sacrements de la nouvelle loi qui sanctifient les hommes, selon la parole de S. Paul (1 Co 6, 11) : " Vous avez été lavés, vous avez été sanctifiés ", les choses qu'on y emploie doivent être déterminées par l'institution divine.

Solutions : 1. Il est vrai que la même réalité peut être signifiée par des signes divers. Mais déterminer quel signe doit servir à cette signification, cela regarde l'auteur de cette sanctification. Or, c'est Dieu qui nous signifie des réalités spirituelles par des choses sensibles dans les sacrements, et par des expressions métaphoriques dans l'Écriture. Donc, de même que le Saint-Esprit a décidé l'emploi de métaphores déterminées pour signifier des réalités spirituelles dans tel passage de l'Écriture, de même c'est l'institution divine qui doit déterminer pour tel ou tel sacrement l'emploi des choses chargées de signification.

2. Les choses sensibles possèdent en elles-mêmes par un don de la nature les vertus qui les rendent bonnes pour la santé du corps. Si deux d'entre elles possèdent la même vertu, peu importe donc qu'on emploie l'une ou l'autre. Tandis qu'elles ne sont ordonnées à la sanctification par aucune vertu naturelle contenue en elles, mais seulement par institution divine. Il a donc fallu que Dieu déterminât quelles choses sensibles on emploierait dans les sacrements.

3. A des temps différents, selon S. Augustin, conviennent des sacrements différents, comme aussi on emploie des formes verbales différentes (présent, passé ou futur) pour signifier des temps différents. Sous la loi de nature une inspiration intérieure, sans nulle loi imposée du dehors, portait les hommes à honorer Dieu ; de même une inspiration intérieure déterminait quelles choses sensibles employer à ce culte. Mais la promulgation d'une loi extérieure fut ensuite rendue nécessaire parce que les péchés des hommes avaient obnubilé cette loi de nature, et aussi afin que la grâce du Christ qui sanctifie le genre humain, fût signifiée d'une façon plus expressive. Il fut donc nécessaire de déterminer quelles choses les hommes emploieraient dans les sacrements. La voie du salut n'en est pas resserrée, car les sacrements ne requièrent que des choses usuelles, ou du moins que l'on peut facilement se procurer.

Article 6 : Le sacrement requiert-il une signification opérée par des paroles ?

Objections : 1. Il ne semble pas car, selon S. Augustin : " Les sacrements matériels sont-ils autre chose, pour ainsi dire, que des paroles visibles ? " En ce cas, ajouter des paroles aux choses sensibles requises par les sacrements consisterait à ajouter des paroles à des paroles, ce qui est superflu.

2. Le sacrement est un être qui est un. Comment constituer un être qui soit un en unissant des êtres de genres disparates ? Les choses sensibles étant des produits de la nature, et les paroles des produits de la raison, il semble que les sacrements ne requièrent pas qu'on ajoute des paroles aux choses sensibles.

3. Les sacrements de la loi nouvelle ont succédé aux sacrements de la loi ancienne : à l'abolition de ceux-ci, ceux-là ont été institués, dit S. Augustin. Mais les sacrements de l'ancienne loi ne nécessitaient aucune formule verbale. Les sacrements de la loi nouvelle ne doivent pas en comporter non plus.

En sens contraire, l'Apôtre nous dit (Ep 5, 25) : " Le Christ a aimé l'Église et s'est livré pour elle afin de la sanctifier en la purifiant dans le bain d'eau que la parole de vie accompagne. " Et S. Augustin : " La parole se joint à l'élément, et voilà le sacrement. "

Réponse : Les sacrements, nous l'avons vu, sont employés à la sanctification de l'homme comme étant des signes. Nous pouvons tirer de là trois considérations montrant chacune une convenance à ce que des paroles viennent s'adjoindre aux choses sensibles.

1° On peut envisager dans les sacrements la cause qui sanctifie : c'est le Verbe incarné auquel le sacrement se conforme en ce qu'il joint le " verbe " à la chose sensible ; ainsi dans le mystère de l'Incarnation, le Verbe de Dieu est-il uni à une chair sensible.

2° On peut envisager l'homme qu'il s'agit de sanctifier par les sacrements. L'homme est un composé d'âme et de corps, auquel s'adapte parfaitement le remède sacramentel qui, par la chose visible, touche le corps, et, par la parole, devient un objet de foi pour l'âme. Aussi, le texte : " Déjà vous êtes purs à cause de la parole. . . (Jn 15, 3) " inspire-t-il à S. Augustin cette réflexion v : " D'où vient à l'eau une si grande vertu qu'elle touche le corps et lave le cœur ? Ne lui vient-elle pas de la parole qui opère non parce qu'elle est dite, mais parce qu'elle est crue ? " 3° On peut envisager la signification sacramentelle proprement dite. S. Augustin remarque que " chez les hommes, les paroles occupent la première place entre les autres signes ". parce qu'on peut en tirer des combinaisons variées pour leur faire signifier les diverses conceptions de l'esprit ; aussi

est-ce par elles que nous pouvons le plus distinctement exprimer nos conceptions. Pour la perfection de la signification sacramentelle, il était donc nécessaire que la signification des choses sensibles fût précisée par des paroles. C'est ainsi que l'eau peut également signifier l'ablution puisqu'elle est liquide, ou le rafraîchissement puisqu'elle est froide. Mais lorsqu'on dit : " je te baptise " il devient évident que dans le baptême on se sert de l'eau pour signifier la purification spirituelle.

Solutions : 1. C'est par analogie que les choses visibles des sacrements sont appelées des paroles : en tant qu'elles participent d'une certaine valeur de signification qui se trouve à titre premier dans les paroles proprement dites, nous venons de le dire. C'est pourquoi il n'y a pas redoublement superflu de paroles lorsqu'on ajoute des paroles aux choses sensibles, parce que les unes précisent la signification des autres, comme nous l'avons dit.

2. Sans doute, les paroles et les choses sensibles appartiennent à des genres disparates en ce qui regarde leur nature de choses. Mais elles se rejoignent dans la raison de signe qui d'ailleurs se trouve plus parfaitement réalisée dans les paroles que dans les autres moyens d'expression, nous venons de le dire. Paroles et choses, jointes dans le sacrement, constituent donc quelque chose d'un, à la manière d'une forme et d'une matière dans la mesure où les paroles achèvent la signification des choses. Par choses, d'ailleurs, on entend aussi bien les actions sensibles : ablution, onction, etc. car la raison de signe se réalise en elles de la même façon que dans les choses proprement dites.

3. Comme le dit S. Augustin, autres doivent être les sacrements d'une réalité présente et autres les sacrements d'une réalité à venir. Les sacrements de la loi ancienne annonçaient le Christ à venir. C'est pourquoi ils ne pouvaient le signifier d'une façon aussi expressive que les sacrements de la loi nouvelle, qui découlent du Christ lui-même et ont en eux comme une ressemblance du Christ, nous venons de le dire. D'ailleurs, sous la loi ancienne également, des paroles étaient employées aux cérémonies du culte divin ; soit par les prêtres, ministres de ces sacrements, selon le texte des Nombres (6, 23) : " Vous bénirez ainsi les enfants d'Israël et vous leur dire : Que le Seigneur te bénisse, etc. " soit par les sujets de ces sacrements, comme on lit au Deutéronome (26, 3) : " (Tu diras au prêtre) : Je déclare aujourd'hui devant le Seigneur ton Dieu, etc. "

Article 7 : Les sacrements requièrent-ils des paroles déterminées ?

Objections 1. Il ne semble pas car, d'après le Philosophe " Les mots ne sont pas les mêmes chez tous. " Mais le salut que l'on demande par les sacrements est le même chez tous. Des paroles déterminées ne sont donc pas requises dans les sacrements.

2. Les sacrements requièrent des paroles en tant que celles-ci sont significatives au premier chef, nous venons de le dire. Mais il arrive que la même chose soit signifiée par des paroles différentes ; des paroles déterminées ne sont donc pas requises.

3. Ce qui déforme une chose change son espèce. Mais certains déforment les paroles en les prononçant ; on ne croit pourtant pas que l'effet des sacrements en soit empêché. Sans quoi les ignorants et les bègues qui administrent les sacrements les rendraient fréquemment nuls. C'est donc que les sacrements ne requièrent pas des paroles déterminées.

En sens contraire, le Seigneur a prononcé des paroles déterminées en consacrant le sacrement de l'eucharistie, lui qui a dit (Mt 26, 26) : " Ceci est mon corps. " De même, il a donné ordre à ses disciples de baptiser sous forme verbale déterminée (Mt 28, 19) : " Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit. "

Réponse : On vient de le voir a : dans le sacrement, les paroles se comportent à la façon d'une forme et les choses sensibles à la façon d'une matière. Or, dans tout ce qui est composé de

matière et de forme, le principe de détermination est du côté de la forme, laquelle est en quelque sorte la fin et le terme de la matière. Aussi ce qui est requis tout d'abord et à titre de principe pour qu'une chose existe, c'est une forme déterminée ; car une matière déterminée n'est requise que pour être proportionnée à la forme déterminée. Puisque les sacrements requièrent des choses sensibles déterminées qui s'y comportent comme une matière, ils requièrent bien davantage une forme verbale déterminée.

Solutions : 1. Selon S. Augustin " la parole opère dans les sacrements, non parce qu'elle est dite ", c'est-à-dire non pas selon le son extérieur du mot, " mais parce qu'elle est crue " c'est-à-dire selon le sens des paroles auquel la foi s'attache. Et c'est ce sens qui est le même pour tous, malgré la diversité des sons. Un tel sens peut donc s'exprimer dans les paroles de n'importe quelle langue ; le sacrement ne s'en réalise pas moins.

2. Sans doute, en toute langue, la même chose peut être signifiée par des mots divers. Cependant il y a toujours un mot que cette langue emploie de préférence et plus communément pour signifier telle chose. Et c'est ce mot qu'on doit affecter à la signification sacramentelle. De même pour les choses sensibles : on affecte à la signification sacramentelle celles qu'on emploie le plus communément pour l'acte qui signifie l'effet du sacrement. Ainsi, comme on emploie communément de l'eau pour l'ablution corporelle, signe d'ablution spirituelle, c'est de l'eau qu'on prend comme matière du baptême.

3. Celui qui déforme les paroles sacramentelles, s'il le fait exprès, semble bien ne pas avoir l'intention de faire ce que fait l'Église, et vraisemblablement le sacrement ne se réalise pas.

Dans le cas d'erreur ou de lapsus linguae, si cette déformation va jusqu'à détruire entièrement le sens de la phrase, il ne semble pas que le sacrement se réalise. Cela arrive surtout quand cette altération atteint le commencement du mot, par exemple, si au lieu de " in nomine Patris ", on dit " in nomine Matris ". Mais si cette corruption ne détruit pas entièrement le sens de la phrase, le sacrement se réalise néanmoins. Cela arrive surtout quand l'altération atteint la désinence, par exemple si on dit : " in nomine Patrias et Filias ". Sans doute ces mots ainsi défigurés n'ont pas de signification en vertu d'une institution quelconque, mais on concède qu'ils en ont une selon que l'usage s'en accommode. Et c'est pourquoi, malgré le changement pour l'oreille, le sens demeure le même.

Ce qu'on a dit sur la différence entre la déformation située au début ou à la fin d'un mot s'explique du fait que, chez nous, le changement du début d'un mot change sa signification, ce qui n'est pas le cas pour le changement d'une désinence. Mais chez les Grecs il y a aussi, des changements au début du mot dans la conjugaison des verbes. Cependant, plus qu'à la place de l'altération, c'est à son importance qu'il faut prendre garde ; car, soit au commencement soit à la fin du mot, elle peut être assez légère pour ne pas détruire le sens des paroles ou, au contraire, assez importante pour le détruire. Mais le premier cas se produit plus facilement du côté du début, et le second cas du côté de la fin.

Article 8 : Peut-on ajouter ou enlever quelque chose à ces paroles ?

Objections : 1. Il semble qu'il ne soit pas permis d'ajouter aux paroles qui constituent la forme des sacrements. En effet, ces paroles sacramentelles ne sont pas moins essentielles que les paroles de la Sainte Écriture. Or, on lit dans le Deutéronome (4,2) : "Vous n'ajouterez rien à la parole que je vous dis et vous n'en retrancherez rien. " Et dans l'Apocalypse (22, 18) : " J'atteste à quiconque entend les paroles de la prophétie de ce livre : si quelqu'un y ajoute, Dieu ajoutera sur lui les plaies qui ont été décrites dans ce livre ; et si quelqu'un en retranche, Dieu retranchera sa part du livre de vie. " Il ne doit donc pas être permis non plus d'ajouter ou de retrancher dans la forme des sacrements.

2. Les paroles se comportent dans les sacrements à la façon d'une forme, nous l'avons dit. Mais toute addition ou soustraction dans une forme varie son espèce de même que dans les nombres, selon Aristote. Donc il apparaît que si l'on ajoute ou si l'on retranche quelque chose dans la forme du sacrement, celui-ci ne sera plus le même.

3. La forme des sacrements requiert, outre un nombre déterminé de syllabes, que les mots soient émis dans un ordre déterminé et par un discours continu. Si ajouter ou retrancher des paroles ne détruit pas la vérité du sacrement, il devrait en être de même lorsqu'on les prononce dans un ordre différent, ou de façon discontinue.

En sens contraire, tous ne mettent pas les mêmes paroles dans les formules sacramentelles. Ainsi les Latins baptisent sous cette forme : " je te baptise au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. " et les Grecs avec celle-ci : " Que le serviteur du Christ N. soit baptisé, au nom du Père, etc. " Et pourtant les uns et les autres confèrent vraiment le sacrement. Il est donc permis d'ajouter ou de retrancher dans les formules sacramentelles.

Réponse : Au sujet de tous ces changements qui peuvent se produire dans les formules sacramentelles, il faut faire intervenir deux considérations.

1° L'intention de celui qui prononce ces paroles est requise au sacrement, comme nous le verrons plus loin. C'est pourquoi, s'il a l'intention, par cette addition ou ce retranchement, d'introduire un nouveau rite, non agréé par l'Église, le sacrement ne semble pas réalisé, car le ministre ne semble pas avoir l'intention de faire ce que fait l'Église.

2° Il faut considérer la signification des paroles. En effet, les paroles opèrent dans les sacrements selon le sens qu'elles offrent, nous l'avons dit Il faut donc se demander si le changement en question supprime ce sens exigé, car, en ce cas, il est évident que la vérité du sacrement est supprimée. Or, si l'on retranche un élément essentiel dans la forme sacramentelle, il est évident que le sens des paroles disparaît. Ainsi, selon Didyme : " Si quelqu'un a bien l'intention de baptiser, mais omet un de ces noms (ceux du Père, ou du Fils, ou du Saint-Esprit) le baptême ne s'accomplira pas. " Tandis que si l'on retranche un élément qui n'appartient pas à la substance de la forme, cette soustraction ne supprime pas le sens requis, ni, par suite, l'accomplissement du sacrement. Ainsi dans la forme de l'eucharistie : Hoc est enim corpus meum, l'omission de enim ne supprime pas le sens requis des mots, et par conséquent n'empêche pas le sacrement de s'accomplir, bien que, peut-être, l'auteur de l'omission commette un péché par négligence ou par irrévérence.

De même pour ce qui est des additions. On peut ajouter quelque chose qui détruise le sens requis ; si l'on dit, par exemple, selon la formule arienne du baptême : " je te baptise au nom du Père qui est supérieur, et du Fils qui est moindre ", une addition de ce genre détruit la vérité du sacrement. Mais si l'addition n'enlève pas le sens requis, elle ne fait pas disparaître la vérité du sacrement. Et peu importe que cette addition ait lieu au commencement, au milieu ou à la fin. Si l'on dit, par exemple : " je te baptise au nom de Dieu Tout-Puissant, et du Fils son unique engendré, et du Saint-Esprit Paraclet " il y aura vraiment baptême. Semblablement si l'on disait : " je te baptise au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit ; et que la Sainte Vierge te soit en aide " il y aura vraiment baptême. Mais si l'on disait : " je te baptise au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, et de la Sainte Vierge Marie " peut-être n'y aurait-il pas baptême. Car S. Paul a dit (1 Co 1, 13) : " Est-ce Paul qui a été crucifié pour vous ? Est-ce au nom de Paul que vous avez été baptisés ? " Cependant, pour que cette adjonction du nom de la Vierge rende le baptême invalide, il faudrait qu'on ait entendu par là baptiser au nom de la Sainte Vierge de la même façon qu'au nom de la Trinité par lequel le baptême est consacré ; un tel sens serait, en effet, contraire à la vraie foi et par suite supprimerait la vérité du sacrement. Mais si, au lieu d'ajouter "



et au nom de la Sainte Vierge " pour signifier que le nom de la Sainte Vierge opérerait quelque chose dans le baptême, on l'ajoute simplement pour assurer au baptisé le bénéfice de son intercession afin qu'il conserve la grâce baptismale, on ne fait pas disparaître l'effet du sacrement.

Solutions : 1. On n'a pas le droit d'ajouter quelque chose aux paroles de la Sainte Écriture pour leur apporter un sens nouveau ; mais s'il s'agit d'expliquer la Sainte Écriture, on voit que les professeurs y ajoutent bien des paroles. Seulement, on n'a pas le droit d'y ajouter ces paroles en prétendant qu'elles appartiennent à l'intégrité du texte : ce serait une falsification. Il en serait de même pour les sacrements si l'on affirmait faussement que quelque chose appartient à l'intégrité essentielle de la forme sacramentelle.

2. Les paroles appartiennent à la forme du sacrement en raison du sens qu'elles signifient. Toute addition ou soustraction de paroles qui n'ajoute ou ne retranche rien au sens requis ne détruit pas l'espèce du sacrement.

3. Si l'arrêt des paroles est assez important pour suspendre l'intention de celui qui les prononce, le sens du sacrement disparaît et par conséquent sa vérité. Mais elle ne disparaît pas quand l'interruption est trop brève pour annuler l'intention de celui qui parle et le sens de ses paroles. De même pour un changement dans l'ordre des mots. S'il détruit le sens de la phrase, le sacrement ne s'accomplit pas ; un cas évident est celui d'une négation précédant ou suivant la parole significative. Mais si cette transposition n'est pas de nature à changer le sens de la phrase, elle ne détruit pas la vérité du sacrement, car, selon la remarque d'Aristote, " les noms et les verbes, même transposés, gardent leur signification ".

### **QUESTION 61 : LA NÉCESSITÉ DES SACREMENTS**

Quatre questions : 1. Les sacrements sont-ils nécessaires au salut de l'homme ? — 2. Étaient-ils nécessaires dans l'état qui a précédé le péché ? — 3. Étaient-ils nécessaires dans l'état qui a suivi le péché et précédé le Christ ? — 4. Étaient-ils nécessaires après la venue du Christ ?

Article 1 : Les sacrements sont-ils nécessaires au salut de l'homme ?

Objections : 1. Il semble que non, puisque S. Paul affirme (1 Tm 4, 8) : " L'activité corporelle a peu d'utilité. " Mais les sacrements engagent une activité corporelle puisqu'ils sont constitués par la signification de choses sensibles accompagnées de paroles. Ils ne sont donc pas nécessaires au salut.

2. Il a été dit à S. Paul (2 Col 2, 9) : " Ma grâce te suffit. " Elle ne suffirait pas si les sacrements étaient nécessaires au salut.

3. Une fois posée la cause efficace, rien d'autre n'est nécessaire à la réalisation de l'effet. Mais la passion du Christ est cause efficace de notre salut, car S. Paul affirme (Rm 5, 10) : " Si, lorsque nous étions ennemis, nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils, à plus forte raison, maintenant que nous sommes réconciliés, serons-nous sauvés en sa vie. " Les sacrements ne sont donc pas requis au salut des hommes.

En sens contraire, S. Augustin écrit : "On ne peut unir des hommes en aucune confession religieuse, vraie ou fausse, sans les assembler par une communauté d'insignes, c'est-à-dire de sacrements visibles. " Mais il est nécessaire au salut des hommes que ceux-ci soient unis en une seule confession de la vraie religion. Les sacrements sont donc nécessaires au salut des hommes.

Réponse : Les sacrements sont nécessaires au salut de l'homme pour trois raisons. La première se tire de la condition de la nature humaine : il lui est propre de s'acheminer par le corporel et le sensible au spirituel et à l'intelligible. Or, il appartient à la providence divine de pourvoir à

chaque être selon le mode de sa condition. La sagesse divine agit donc harmonieusement en conférant à l'homme les secours du salut sous des signes corporels et sensibles qu'on appelle les sacrements.

La deuxième raison se tire de l'état de fait où se trouve l'homme : en péchant, il s'est soumis par sa sensibilité aux choses corporelles. Or, on doit appliquer le remède à l'endroit du mal. Il convenait donc que Dieu se servit de signes corporels pour administrer à l'homme un remède spirituel qui, présenté à découvert, serait inaccessible à un esprit livré aux intérêts corporels.

La troisième raison se tire du goût prépondérant de l'homme pour les occupations corporelles. L'en retirer totalement serait trop dur, aussi lui propose-t-on dans les sacrements des activités corporelles qui l'habituent salutairement à éviter des activités superstitieuses — c'est-à-dire le culte des démons — ou, en général, les activités pécheresses qui lui nuisent de toute façon.

Ainsi, par l'institution des sacrements, l'homme est instruit au moyen du sensible d'une façon adaptée à sa nature ; il s'humilie par le recours au corporel dont il reconnaît ainsi la domination ; enfin, les salubres activités sacramentelles le gardent des actions nuisibles.

Solutions : 1. Certes, l'activité corporelle, entant que corporelle, n'est guère utile ; mais la pratique des sacrements n'est pas purement corporelle ; elle est spirituelle dans sa signification et dans son efficacité.

2. La grâce divine est cause pleinement efficace du salut. Mais Dieu donne la grâce aux hommes selon le mode adapté à leur nature. C'est pourquoi les sacrements sont nécessaires à l'obtention de la grâce.

3. La passion du Christ est cause pleinement efficace du salut de l'homme. Mais il ne s'ensuit pas que les sacrements ne sont pas nécessaires au salut ; au contraire, ils opèrent en vertu de la passion du Christ, et c'est par eux que celle-ci est comme mise à la portée des hommes, selon l'épître aux Romains (6, 3) : " Nous tous qui avons été baptisés dans le Christ Jésus, c'est dans sa mort que nous avons été baptisés. "

Article 2 : Les sacrements étaient-ils nécessaires dans l'état qui a précédé le péché ?

Objections : 1. Il semble que, même avant le péché, les sacrements furent nécessaires à l'homme, puisqu'ils sont nécessaires, avons-nous dit pour obtenir la grâce. Or l'homme avait besoin de la grâce dans l'état d'innocence, nous l'avons vu dans la première Partie. Donc, même en cet état, les sacrements étaient nécessaires.

2. Les sacrements sont nécessaires à l'homme selon la condition de sa nature d'homme, nous venons de le dire. Mais celle-ci est la même avant comme après le péché, il semble donc que l'homme avait besoin des sacrements.

3. Le mariage est un sacrement d'après l'épître aux Éphésiens (5, 32) : "Ceci est un grand sacrement. je parle, moi, du Christ et de l'Église. " Mais on voit dans la Genèse (2, 22) que le mariage a été institué avant le péché originel. Les sacrements étaient donc nécessaires à l'homme avant le péché originel.

En sens contraire, la médecine n'est nécessaire qu'au malade : " Les gens bien portants n'ont pas besoin du médecin" (Mt 9, 12). Mais les sacrements sont des médecines spirituelles qu'on emploie contre les blessures du péché.

Réponse : Dans l'état d'innocence qui précéda le péché originel les sacrements ne furent pas nécessaires. On peut en donner comme raison le bon ordre qui régnait dans cet état où le supérieur dominait l'inférieur et ne dépendait de lui en aucune façon ; car, de même que l'âme rationnelle était soumise à Dieu, les puissances inférieures étaient soumises à l'âme rationnelle, et le corps à l'âme. Il eût été contraire à cet ordre que l'âme fût perfectionnée soit quant à la science, soit quant à la grâce, par un moyen corporel tel que les sacrements. C'est pourquoi, dans

l'état d'innocence, l'homme n'avait pas besoin de sacrements, non seulement en tant qu'ils sont ordonnés à guérir le péché, mais aussi en tant qu'ils sont ordonnés à la perfection de l'âme.

Solutions : 1. Sans doute l'homme, dans l'état d'innocence, avait besoin de la grâce ; toutefois, il n'avait pas à l'obtenir par des signes sensibles, mais de façon spirituelle et invisible.

2. Avant comme après le péché la nature de l'homme est la même ; mais l'état de cette nature n'est pas le même. Car après le péché l'âme, même dans sa partie la plus haute, a besoin pour sa perfection de recourir aux choses sensibles, ce qui ne s'imposait pas à l'homme dans l'état d'innocence.

3. Le mariage fut institué dans l'état d'innocence non en tant qu'il est sacrement, mais en tant qu'il répond à un office naturel. Cependant, par voie de conséquence, il symbolisait, un mystère à venir relativement au Christ et à l'Église, comme toutes les figures qui ont précédé le Christ.

Article 3 : Les sacrements étaient-ils nécessaires dans l'état qui a suivi le péché ?

Objections : 1. Il semble que non. Car nous avons vu que les sacrements servent à appliquer aux hommes la passion du Christ. Celle-ci est donc comme leur cause. Donc les sacrements n'ont pas dû exister avant la venue du Christ.

2. Les sacrements doivent s'adapter à l'état du genre humain, comme le montre S. Augustin. Mais l'état du genre humain n'a pas changé après le péché jusqu'à la réparation opérée par le Christ. Donc les sacrements n'ont pas dû changer non plus ; ainsi la loi de Moïse n'a pas dû instituer de nouveaux sacrements outre ceux de la loi de nature.

3. Plus on s'approche de ce qui est parfait, plus on doit y ressembler. Mais la perfection du salut de l'homme a été réalisée par le Christ, et les sacrements de l'ancienne loi étaient plus proches du Christ que les sacrements antérieurs à la loi. Les sacrements de la loi devraient donc être les plus semblables aux sacrements du Christ. Or, on constate le contraire puisqu'il était prédit que le sacerdoce du Christ serait selon l'ordre de Melchisédech et non selon l'ordre d'Aaron (He 7, 11). L'institution des sacrements antérieurs au Christ semble donc avoir été mal organisée.

En sens contraire, selon S. Augustin " les premiers sacrements célébrés et observés en vertu de la loi étaient les précurseurs du Christ à venir ". Mais il était nécessaire au salut de l'homme que la venue du Christ fût annoncée à l'avance. Il était donc nécessaire qu'avant le Christ certains sacrements fussent établis.

Réponse : Les sacrements sont nécessaires au salut de l'homme à titre de signes sensibles des réalités invisibles par lesquelles l'homme est sanctifié. Or nul ne peut être sanctifié après le péché, si ce n'est par le Christ " que Dieu a établi d'avance comme auteur de la propitiation par la foi en son sang pour la manifestation de sa justice. . . pour se montrer juste en justifiant celui qui s'attache à la foi en Jésus Christ" (Rm 3, 25-26). C'est pourquoi, avant la venue du Christ, il fallait déjà des signes visibles par lesquels l'homme professerait sa foi en la venue future du Sauveur. Ce sont ces signes qu'on appelle sacrements. Ainsi est-il évident que l'institution de certains sacrements s'imposait avant la venue du Christ.

Solutions : 1. La passion du Christ est la cause finale des anciens sacrements, en ce sens qu'ils ont été institués pour la symboliser. Or, la cause finale, si elle ne vient pas la première dans le temps, est première dans l'intention de celui qui agit. Il n'y a donc pas d'illogisme à ce que des sacrements aient existé avant la passion du Christ.

2. On peut envisager à deux points de vue l'état où s'est trouvé le genre humain après le péché et avant le Christ. Si l'on considère le régime de la foi, cet état est toujours demeuré identiquement le même, car les hommes étaient justifiés par la foi en la venue future du Christ. Mais on peut aussi le considérer selon différents degrés dans le péché et dans une connaissance du Christ plus ou moins explicite. Car, avec le déroulement du temps, le péché prit sur l'homme un empire

croissant et obscurcit à tel point sa raison que les préceptes de la loi naturelle ne suffisaient plus pour le faire vivre vertueusement, et il fallut déterminer des préceptes en établissant une loi positive, et, outre cela, certains sacrements de la foi. Il fallait aussi qu'avec le progrès du temps, la connaissance de foi s'explicitât davantage. S. Grégoire dit en effet : " La connaissance divine s'accrut avec le progrès du temps. " C'est pourquoi il fut encore nécessaire, dans la loi ancienne, de déterminer des sacrements de la foi dans le Christ à venir ; c'était le déterminé succédant à l'indéterminé ; en effet, avant la loi, on n'avait pas prescrit à l'homme d'une façon arrêtée quels sacrements pratiquer. La loi le fit et c'était nécessaire par suite de l'obscurcissement de la loi naturelle et afin de rendre plus précise la signification de la foi.

3. Le sacrement de Melchisédech qui exista avant la loi, ressemble davantage au sacrement de la loi nouvelle quant à la matière, puisque, nous dit la Genèse (14, 18), " il offrit du pain et du vin ", et que le sacrifice de la loi nouvelle consiste lui aussi dans l'oblation du pain et du vin. Mais les sacrements de la loi mosaïque ressemblaient davantage à la réalité signifiée par nos sacrements, c'est-à-dire à la passion du Christ : on le voit avec l'agneau pascal et les rites analogues. Autrement, si les mêmes apparences sacramentelles s'étaient perpétuées à travers les époques successives, on aurait pu croire à la continuation d'un même sacrement.

Article 4 : Les sacrements étaient-ils nécessaires après la venue du Christ ?

Objections : 1. Il semble que non, car lorsque la réalité apparent, la figure doit disparaître. Mais " la grâce et la vérité sont venues par Jésus Christ " (Jn 1, 17). Les sacrements étant signe ou figures de la réalité, il semble qu'après la passion du Christ, les sacrements n'auraient pas dû exister.

2. Les sacrements consistent en certains éléments, nous l'avons montré plus haut. Or, l'Apôtre affirme (Ga 4,3. 7) : " Lorsque nous étions enfants, nous servions sous les éléments du monde ". Mais maintenant " la plénitude des temps est arrivée " et nous ne sommes plus enfants. Il semble donc que nous ne devons plus servir Dieu sous les éléments de ce monde, en pratiquant des sacrements corporels.

3. " En Dieu, il n'y a ni changement ni ombre de vicissitude " (Jc 1, 17). Mais cela entraîne un changement dans la volonté divine, si elle offre maintenant, au temps de la grâce, des sacrements différents de ceux qu'elle proposait avant le Christ pour la sanctification des hommes. Il semble donc qu'après le Christ d'autres sacrements n'auraient pas dû être institués.

En sens contraire, S. Augustin nous dit " Les sacrements de l'ancienne loi ont été abolis parce qu'accomplis ; et d'autres ont été institués, d'une plus grande vertu, d'une meilleure utilité, d'une pratique plus facile, en nombre plus restreint. "

Réponse : De même que les anciens Pères ont été sauvés par la foi dans le Christ à venir, ainsi sommes-nous sauvés par la foi au Christ qui, maintenant, est né et a souffert. Les sacrements sont des signes professant cette foi qui justifie. Or, il faut des signes différents pour signifier des réalités futures, des réalités passées ou des réalités présentes. " On énonce différemment la même chose selon qu'elle est à faire ou déjà faite, dit S. Augustin c'est ainsi que les mots même "qui souffrira" ou "qui a souffert" n'ont pas le même son. " C'est pourquoi il faut, dans la loi nouvelle, pour signifier les actions du Christ déjà accomplies, des sacrements différents de ceux de l'ancienne loi qui annonçaient des réalités à venir.

Solutions : 1. Selon Denys l'état de la loi nouvelle tient le milieu entre l'état de la loi ancienne dont les figures se réalisent dans la loi nouvelle ; et l'état de la gloire, dans lequel toute la vérité se manifestera à découvert et complètement. C'est pourquoi dans ce dernier état, il n'y aura plus aucun sacrement. Mais présentement, tant que nous connaissons " par miroir et obscurément ",

selon S. Paul (1 Co 13, 12), il nous faut passer par des signes sensibles pour arriver aux réalités spirituelles : ce qui concorde avec la définition des sacrements.

2. Ce sont les sacrements de l'ancienne loi que l'Apôtre appelle " des éléments infirmes et indigents " parce qu'ils ne contenaient ni ne causaient la grâce. Aussi dit-il que les usagers de ces sacrements " servaient Dieu sous les éléments du monde " car ces éléments n'étaient que cela. Mais nos sacrements contiennent et causent la grâce.

3. On n'accuse pas un maître de maison d'être capricieux parce qu'il donne à ses gens des ordres différents suivant les saisons. De même si, après la venue du Christ, Dieu institue des sacrements différents de ceux qui existaient sous la loi, cela ne met en lui aucun changement, car les uns convenaient à une grâce qu'il s'agissait de préfigurer, les autres conviennent à une grâce qu'il faut montrer comme présente.

### **QUESTION 62 : L'EFFET PRINCIPAL DES SACREMENTS QUI EST LA GRÂCE**

Il faut étudier maintenant l'effet des sacrements. Premièrement, leur effet principal, qui est la grâce (Q. 62) ; deuxièmement leur effet secondaire, qui est le caractère (Q. 63).

Au sujet de la grâce, six questions : 1. Les sacrements de la loi nouvelle sont-ils cause de la grâce ? — 2. La grâce sacramentelle ajoute-t-elle quelque chose à la grâce des vertus et des dons ? — 3. Les sacrements contiennent-ils la grâce ? — 4. Y a-t-il en eux une vertu pour causer la grâce ? — 5. Cette vertu des sacrements découle-t-elle de la passion du Christ ? — 6. Les sacrements de l'ancienne loi causaient-ils la grâce ?

Article 1 : Les sacrements de la loi nouvelle sont-ils cause de la grâce ?

Objections : 1. Il semble que les sacrements ne sont pas cause de la grâce. Signe et cause ne s'identifient pas, car la raison de signe convient davantage à l'effet. Or le sacrement est signe de la grâce, il n'en est donc pas cause.

2. Nul être corporel ne peut agir sur une réalité spirituelle car " l'agent est plus noble que le patient " dit S. Augustin. Mais le sujet de la grâce, c'est l'âme de l'homme, qui est chose spirituelle. Les sacrements ne peuvent donc causer la grâce.

3. Ce qui appartient en propre à Dieu ne doit pas être attribué à une créature. Mais causer la grâce appartient en propre à Dieu, selon le Psaume (84,12) : "Le Seigneur donnera la grâce et la gloire. " Les sacrements étant des créatures — paroles et choses créées — on ne voit pas qu'ils puissent causer la grâce.

En sens contraire, S. Augustin affirme que l'eau baptismale " touche le corps et lave le cœur ". Or le cœur n'est lavé que par la grâce. C'est donc que l'eau baptismale cause la grâce, et de même les autres sacrements de l'Église.

Réponse : Il est impossible de le nier : les sacrements de la loi nouvelle, de quelque façon, causent la grâce. Il est manifeste, en effet, que, par les sacrements de la loi nouvelle, l'homme est incorporé au Christ ; l'Apôtre le dit pour le baptême (Ga 3, 27) : "Vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ. " Or, l'homme n'est fait membre du Christ que par la grâce.

Certains disent pourtant que les sacrements ne sont pas cause de la grâce en ce qu'ils opéreraient un effet réel, mais en ce sens que Dieu, lorsqu'on a usé des sacrements, produit la grâce dans l'âme. Ils donnent l'exemple d'un homme qui, sur la présentation d'un jeton de plomb reçoit cent francs, en vertu d'une ordonnance royale ; non que ce jeton ait une efficacité quelconque pour procurer cette somme, la seule cause en est la volonté du roi. S. Bernard dit en ce sens : " De

même que l'investiture est donnée à un chanoine par le livre, à un abbé par la crosse, à un évêque par l'anneau, ainsi les divers partages de grâces sont-ils conférés par les sacrements. "

Mais, à y bien regarder, une telle explication ne s'élève pas au-dessus de la raison de signe. Le jeton de plomb n'est qu'un signe de l'ordonnance royale selon laquelle on doit donner de l'argent au porteur de ce signe ; de même, le livre est un signe de canonicat conféré. A s'en tenir à cette explication, les sacrements de la loi nouvelle ne seraient rien de plus que des signes de la grâce, tandis que d'après l'enseignement des Pères, on doit tenir que les sacrements de la nouvelle loi non seulement signifient, mais causent la grâce.

Il faut donc parler autrement et distinguer deux sortes de cause efficiente : la cause principale et la cause instrumentale. La cause principale opère par la vertu de sa forme, dont son effet est une ressemblance : c'est ainsi que le feu, en vertu de sa chaleur, rend chaud. Au titre de cette causalité principale, aucun être ne peut causer la grâce, hormis Dieu, parce que la grâce n'est pas autre chose qu'une certaine ressemblance de la nature divine reçue en participation, selon la parole de S. Pierre (2 P 1,4) : " Il nous a donné de grandes et précieuses promesses pour que nous soyons participants de la nature divine. " La cause instrumentale, elle, n'agit pas par la vertu de sa forme propre mais seulement par le mouvement que lui imprime l'agent principal. Aussi l'effet de la cause instrumentale ne ressemble-t-il pas à l'instrument, mais à l'agent principal : le lit ne ressemble pas à la hache, mais au projet contenu dans l'esprit de l'artisan. Et c'est ainsi que les sacrements de la loi nouvelle causent la grâce : sous l'influence d'une ordination divine ils sont offerts aux hommes pour causer en eux la grâce. Ainsi s'explique la parole de S. Augustin : " Toutes ces choses — il s'agit des sacrements apparaissent et disparaissent ; mais la vertu, c'est-à-dire Dieu, qui opère par elles, demeure en permanence. " Et c'est là ce qu'on appelle proprement un instrument : ce par quoi quelqu'un opère. Ainsi s'exprime l'épître à Tite (3, 5) : " Il nous a sauvés par le bain de régénérations. "

Solutions : 1. Sans doute, la cause principale ne peut être dite proprement le signe de son effet, celui-ci fût-il caché, et elle-même fût-elle sensible et apparente. Mais la cause instrumentale, pourvu qu'elle soit apparente, peut être dite signe d'un effet caché ; car elle n'est pas seulement cause, elle est encore de quelque manière un effet, en tant qu'elle est mue par l'agent principal. Ainsi les sacrements de la loi nouvelle sont-ils à la fois des causes et des signes ; d'où cet adage : " Ils réalisent ce qu'ils représentent. " Il en ressort aussi qu'ils ont parfaitement raison de sacrement en tant qu'ils ordonnent à quelque chose de sacré non seulement par mode de signe, mais encore par mode de cause.

2. L'instrument a une double action : une action instrumentale selon laquelle il opère non par sa vertu propre, mais par la vertu de l'agent principal ; et aussi une action propre qui lui revient en vertu de sa forme propre, comme il revient à la hache de couper en raison de son tranchant, tandis qu'il lui revient de faire un lit en tant qu'elle est l'instrument de l'idée artistique. Toutefois, elle n'accomplit son action instrumentale qu'en exerçant son action propre : c'est en coupant qu'elle fait le lit.

De même les sacrements corporels : par leur opération propre exercée à l'égard du corps qu'ils touchent, ils effectuent leur opération instrumentale, qui procède de la puissance divine, et qui atteint l'âme. Ainsi l'eau du baptême, en lavant le corps, selon sa vertu propre, lave l'âme selon qu'elle-même est instrument de la vertu divine, car l'âme et le corps constituent un seul être. Ainsi s'explique la parole de S. Augustin : " Elle touche le corps et lave le cœur. "

3. Cet argument porterait si l'on voulait attribuer aux sacrements, à l'égard de la grâce, une causalité principale qui, en effet, appartient en propre à Dieu comme nous venons de le dire.

Article 2 : La grâce sacramentelle ajoute-t-elle quelque chose à la grâce des vertus et des dons ?

Objections : 1. Il ne le semble pas. En effet, par la grâce des vertus et des dons, l'âme est pleinement perfectionnée quant à son essence et quant à ses puissances, nous l'avons montré dans la deuxième Partie. Mais la grâce est ordonnée à la perfection de l'âme. La grâce sacramentelle ne peut donc ajouter quoi que ce soit à la grâce des vertus et des dons.

2. Les défauts de l'âme ont les péchés pour cause. Mais tous les péchés sont efficacement exclus par la grâce des vertus et des dons, puisque tout péché s'oppose à une vertu. La grâce sacramentelle étant ordonnée à enlever les défauts de l'âme ne peut donc ajouter quoi que ce soit à la grâce des vertus et des dons.

3. Toute addition ou soustraction dans les formes les fait changer d'espèce, d'après Aristote. Donc, si la grâce sacramentelle ajoute quelque chose à la grâce des vertus et des dons, il s'ensuit que le mot grâce est employé de façon équivoque ; alors on ne nous apprend rien de sûr lorsqu'on affirme que les sacrements causent la grâce.

En sens contraire, si la grâce sacramentelle n'ajoute pas quelque chose à la grâce des vertus et des dons, c'est inutilement que les sacrements sont conférés à ceux qui ont les dons et les vertus. Mais il n'y a rien d'inutile dans les œuvres de Dieu. Il semble donc que la grâce sacramentelle ajoute quelque chose à la grâce des vertus et des dons.

Réponse : Comme nous l'avons dit dans la deuxième Partie la grâce considérée en elle-même, en tant qu'elle participe d'une certaine ressemblance avec l'être divin, perfectionne l'essence de l'âme. Et de même que les puissances de l'âme découlent de son essence, ainsi de la grâce découlent certaines perfections pour les puissances de l'âme ; ce sont les vertus et les dons qui perfectionnent les puissances en vue de leurs actes. Or les sacrements sont ordonnés à certains effets spéciaux nécessaires dans la vie chrétienne ; ainsi le baptême est ordonné à une régénération spirituelle par laquelle l'homme meurt aux vices et devient membre du Christ ; cet effet est une réalité spéciale, différente des actes des puissances de l'âme ; et la même raison vaut pour les autres sacrements. Donc si les vertus et les dons ajoutent à la grâce prise en général une certaine perfection ordonnée de façon déterminée aux actes propres des puissances, de même la grâce sacramentelle ajoute à la grâce prise en général, ainsi qu'aux vertus et aux dons, un certain secours divin pour l'obtention de la fin du sacrement. De cette façon, la grâce sacramentelle ajoute quelque chose à la grâce des vertus et des dons.

Solutions : 1. La grâce des vertus et des dons perfectionne pleinement l'essence et les puissances de l'âme quant à la bonne disposition générale des actes de l'âme : mais la grâce sacramentelle est nécessaire à certains effets spéciaux que la vie chrétienne requiert.

2. Les vertus et les dons excluent pleinement les vices et les péchés pour le présent et pour l'avenir, c'est-à-dire qu'ils retiennent l'homme de pécher. Mais quant aux péchés passés, si l'acte est écoulé la culpabilité demeure, et l'homme trouve contre eux un remède spécifique dans les sacrements.

3. La grâce sacramentelle se trouve avec la grâce en général dans le rapport d'espèce à genre. Or, le terme d'animal n'est pas équivoque du fait qu'on l'applique à l'animal en général et à l'homme ; ainsi il n'y a pas d'équivoque à employer le même terme de grâce pour désigner la grâce prise en général et la grâce sacramentelle.

Article 3 : Les sacrements contiennent-ils la grâce ?

Objections : 1. Il semble que non, car le contenu est dans le contenant. Or, la grâce n'est pas dans le sacrement : ni comme un sujet, car le sujet de la grâce, c'est un esprit et non un corps ; ni comme un vase, car selon la définition d'Aristote, " un vase est un lieu mobile " et être dans le lieu ne peut pas être le fait d'un accident comme la grâce.

2. Les sacrements sont ordonnés à faire parvenir la grâce aux hommes. Mais la grâce, étant un accident, ne peut passer de sujet en sujet. Si elle était dans les sacrements, ce serait donc pour rien.

3. Le spirituel, fût-il dans le corporel, n'y est pas contenu ; l'âme n'est pas contenue dans le corps, elle le contient plutôt. La grâce, être spirituel, ne doit donc pas être contenue dans le sacrement, être corporel.

En sens contraire, Hugues de Saint-Victor affirme : " Le sacrement, en vertu de sa sanctification, contient la grâce invisible. "

Réponse : Il y a mainte façon pour une chose d'être dans une autre. Ainsi la grâce est dans les sacrements de deux façons. D'abord comme dans un signe, car le sacrement est signe de la grâce. Elle y est aussi comme dans une cause. Car le sacrement de la loi nouvelle est cause instrumentale de la grâce, nous l'avons dit. Aussi la grâce est-elle dans le sacrement de la loi nouvelle, non pas sous la forme spécifique ainsi que l'effet se trouve dans la cause univoque ; ni même selon une forme modifiée et permanente qui se proportionnerait à tel effet, à la façon dont les effets se trouvent dans les causes supérieures, ainsi que, par exemple, tous les vivants produits par la génération se trouvent dans le soleil. Mais la grâce se trouve dans les sacrements selon une certaine vertu instrumentale qui est une réalité en devenir et inachevée dans son être naturel, vertu que l'on étudiera à l'article suivant.

Solutions : 1. On ne dit pas que la grâce est dans le sacrement comme dans son sujet ; on ne dit pas non plus qu'elle y soit comme dans un vase, en entendant ce mot d'un lieu ; on donne à ce mot le sens d'instrument d'une œuvre à faire, sens qu'il a dans le texte d'Ézéchiel (9, 1) : " Chacun tient en main un vase (un instrument) de destruction. "

2. Certes, l'accident ne passe pas de sujet en sujet. Cependant, par l'instrument, il passe en quelque façon de la cause au sujet ; il ne se trouve pas en l'un et l'autre selon le même mode, mais en chacun selon un mode approprié à sa raison propre.

3. L'être spirituel qui existe d'une façon achevée dans un autre être le contient, au lieu d'être contenu par lui. Mais la grâce se trouve dans le sacrement selon une existence en devenir et inachevée. Il n'y a donc pas de contradiction à dire que le sacrement contient la grâce.

Article 4 : Y a-t-il dans les sacrements une vertu pour causer la grâce ?

Objections : 1. C'est impossible, car une vertu productrice de grâce est une vertu spirituelle. Or il ne peut y avoir de vertu spirituelle dans un corps ; ce ne peut être une vertu propre, parce que la vertu propre découle de l'essence de la chose et ne peut donc lui être supérieure ; ni une vertu qu'il recevrait d'un autre, car ce qui est reçu par un être y existe selon le mode de celui qui le reçoit. Donc il ne peut y avoir dans les sacrements une vertu qui cause la grâce.

2. Tout ce qui est se ramène à un genre de l'être et à un degré du bien. Mais on peut parcourir tous les genres sans trouver où y loger cette vertu sacramentelle. On ne peut davantage le ramener à un degré de bien. Elle ne se range pas parmi les biens moindres, puisque les sacrements sont nécessaires au salut ; ni parmi les biens intermédiaires tels que les puissances de l'âme, car celles-ci sont des puissances naturelles ; ni parmi les biens suprêmes, puisqu'elle n'est ni la grâce ni une vertu de l'âme. Il n'existe donc dans les sacrements aucune vertu productrice de grâce.

3. S'il y a une telle vertu dans les sacrements, elle n'est causée en eux que par Dieu et par voie de création. Mais alors il est choquant qu'une créature aussi noble cesse d'exister une fois que le sacrement est accompli.



4. Un être unique ne peut exister dans plusieurs êtres disparates. Les sacrements sont constitués par le concours de réalités disparates les paroles et les choses ; or dans un sacrement ne peut y avoir qu'une seule vertu. Il n'y a donc aucune vertu dans les sacrements.

En sens contraire, S. Augustin demande : " Quelle est donc cette puissance de l'eau, assez forte pour toucher le corps et laver le cœur ? " Et S. Bède déclare " Le Seigneur, en touchant les eaux de sa chair très pure, leur a conféré une puissance de régénération. "

Réponse : Pour ceux qui réduisent les sacrements à ne causer la grâce que par une sorte de concomitance, il n'y a pas en eux de vertu qui joue un rôle efficace dans la production du sacrement. Il y a seulement une vertu divine qui se rend présente au rendez-vous du sacrement et opère l'effet sacramentel.

Mais si l'on tient que le sacrement est cause instrumentale de la grâce, il faut nécessairement poser du même coup dans le sacrement l'existence d'une certaine vertu instrumentale pour amener l'effet sacramentel. Et cette vertu se proportionne à l'instrument. Elle se trouve donc, avec la vertu constituée et achevée qui appartient à un être, dans le même rapport que l'instrument avec l'agent principal. Car l'instrument, nous le savons, n'opère que sous la motion de l'agent principal, tandis que celui-ci opère par lui-même. C'est pourquoi la vertu de l'agent principal a un être stable et achevé dans sa nature ; quant à la vertu instrumentale, son être passe d'un terme à l'autre, c'est un être en devenir, de même que le mouvement est l'acte en devenir issu de l'agent pour aboutir au patient.

Solutions : 1. Certes, une vertu spirituelle ne peut exister dans un être corporel par mode d'être stable et achevé. Mais rien n'interdit l'existence, dans un corps, d'une vertu spirituelle si celle-ci est instrumentale ; car un corps peut être mû par une substance spirituelle à engager un effet spirituel. C'est ainsi qu'il y a dans la parole sensible une puissance spirituelle capable d'éveiller l'intelligence humaine, du fait que cette parole procède d'une conception de l'âme. C'est de cette manière qu'une puissance spirituelle existe dans les sacrements, en tant que Dieu les ordonne à un effet spirituel.

2. Le mouvement, étant un acte imparfait, ne se range proprement dans aucune catégorie, mais se ramène à la catégorie où l'on range l'acte parfait ; c'est ainsi que le mouvement d'altération se réduit au genre qualité. Ainsi la vertu instrumentale n'est-elle à proprement parler dans aucune catégorie, mais on la réduit au genre et à l'espèce de la vertu parfaite.

3. De même que la vertu instrumentale acquise à l'instrument du fait qu'il est l'agent principal, de même le sacrement a la vertu spirituelle de sa bénédiction par le Christ et de sa mise en usage par le ministre. C'est l'explication de S. Augustin dans une homélie sur l'Épiphanie " Il ne faut pas s'étonner si nous disons que l'eau, substance corporelle, atteint l'âme pour la purifier. Oui, elle l'atteint, et elle pénètre tous les replis de la conscience. Car si l'eau est déjà subtile et souple par nature, la bénédiction du Christ la rend plus subtile encore, et elle traverse comme une fine rosée les principes vitaux les plus profonds, et jusqu'aux dernières retraites de l'âme. "

4. La même puissance de l'agent principal se retrouve à l'état instrumental dans tous les instruments ordonnés en vue de l'effet, puisqu'il y a entre eux unité d'ordre. Ainsi la puissance sacramentelle se retrouve-t-elle dans les paroles et dans les choses puisque paroles et choses constituent un seul sacrement.

Article 5 : Cette vertu des sacrements découle-t-elle de la passion du Christ ?

Objections : 1. Il semble que non, car si les sacrements ont une vertu, c'est pour causer la grâce, vie spirituelle de l'âme. Mais, selon S. Augustin : " Le Verbe, en tant qu'il existait dès le principe en Dieu, vivifie les âmes ; en tant qu'il est incarné, il vivifie les corps. " Donc, puisque

la passion du Christ appartient au Verbe en tant qu'il est incarné, elle ne peut causer la vertu des sacrements.

2. La vertu des sacrements dépend de la foi car pour S. Augustin le Verbe de Dieu accomplit le sacrement " non parce qu'il est dit, mais parce qu'il est cru". Mais notre foi ne se limite pas à la passion du Christ, elle vise aussi les Centres mystères de son humanité et aussi, au premier chef, sa divinité. Il paraît donc que les sacrements ne tiennent pas leur vertu spécialement de la passion du Christ.

3. Les sacrements sont ordonnés à la justification hommes, selon S. Paul (1 Co 6, 11) : " Vous avez été lavés et vous avez été justifiés. " Mais on attribue la justification à la résurrection, à preuve l'épître aux Romains (4, 25) : " Il est ressuscité en vue de notre justification. " Les sacrements semblent donc tenir leur vertu plutôt de la résurrection du Christ que de sa passion.

En sens contraire, on lit dans la Glose (sur Rm 5, 14) : " Les sacrements, par lesquels l'Église est sauvée, jaillirent du côté du Christ endormi sur la croix. "

Réponse : Le sacrement opère, pour causer la grâce, par mode d'instrument, nous l'avons dit. Mais il y a deux sortes d'instruments : séparé, comme le bâton ; conjoint, comme la main. C'est par l'intermédiaire de l'instrument conjoint qu'on meut l'instrument séparé : le bâton est mû par la main. La cause efficiente principale de la grâce est Dieu lui-même, pour qui l'humanité du Christ est un instrument conjoint, et le sacrement un instrument séparé. C'est pourquoi il faut que la vertu salutaire découle de la divinité du Christ par son humanité jusqu'aux sacrements.

La grâce sacramentelle paraît ordonnée surtout à deux fins : supprimer les défauts des péchés passés (car si leur acte est écoulé, leur culpabilité demeure) ; et en outre perfectionner l'âme en ce qui regarde le culte de Dieu selon l'observance de la vie chrétienne. Il est évident, d'après ce que nous avons dit antérieurement que c'est surtout la passion du Christ qui nous a délivrés de nos péchés par manière d'efficace, de mérite, mais aussi de satisfaction. De même encore est-ce par sa passion que le Christ a inauguré le régime cultuel de la religion chrétienne en " s'offrant lui-même en offrande et en victime à Dieu ", dit l'épître aux Éphésiens (5, 2). Il est donc évident que les sacrements de l'Église tiennent spécialement leur vertu de la passion du Christ ; c'est la réception des sacrements qui nous met en communication avec la vertu de la passion du Christ. L'eau et le sang jaillis du côté du Christ en croix symbolisent cette vérité, l'eau se rapporte au baptême et le sang à l'eucharistie, car ce sont les sacrements les plus importants.

Solutions : 1. Le Verbe, comme existant dès le principe en Dieu, vivifie les âmes à titre d'agent principal : sa chair et les mystères qui s'y sont accomplis opèrent instrumentalement pour la vie de l'âme. Sur la vie du corps, ils agissent non seulement à titre instrumental, mais encore par une certaine exemplarité, nous l'avons dit.

2. " Par la, foi, le Christ habite en nous ", dit l'épître aux Éphésiens (3, 17). C'est pourquoi la vertu du Christ nous est unie par la foi. La vertu de remettre les péchés ressortit d'une façon spéciale à sa passion. Les hommes sont donc délivrés de leurs péchés spécialement par la foi à sa passion, selon l'épître aux Romains (3, 25) : " Dieu l'a établi comme moyen de propitiation par la foi en son sang. " C'est pourquoi la vertu des sacrements, ordonnée à la destruction du péché, vient surtout de la foi à la passion du Christ.

3. Si la justification est attribuée à la résurrection, c'est parce que le terme auquel elle mène est la nouveauté de vie établie par la grâce. Mais elle est attribuée à la passion comme à son origine, car le pardon de la faute est fruit de la passion.

Article 6 : Les sacrements de l'ancienne loi causaient-ils la grâce

Objections : 1. Il le semble bien, car, on vient de le voir', les sacrements de la loi nouvelle tiennent leur efficacité de la foi à la passion du Christ. Mais cette foi a existé dans la loi ancienne comme elle existe dans la loi nouvelle : " Nous avons le même esprit de foi " dit S. Paul (2 Co 4, 13). Puisque les sacrements de la loi nouvelle confèrent la grâce, les sacrements de la loi ancienne la conféraient aussi.

2. Il n'y a de sanctification que par la grâce. Mais les hommes se sanctifiaient par les sacrements de la loi ancienne, car il est dit dans le Lévitique (8, 31) : "Lorsque Moïse eut sanctifié Aaron et ses fils et leurs vêtements. . . "

3. " Sous la loi, la circoncision fournissait le même secours de guérison contre la blessure du péché originel que le baptême au temps de la révélation de la grâce", dit S. Bède. Mais aujourd'hui le baptême confère la grâce. La circoncision la conférait donc. Il en va de même pour les autres sacrements de la loi ; car si le baptême est la porte des sacrements de la loi nouvelle, la circoncision était la porte des sacrements de la loi ancienne. Ce qui fait dire à l'Apôtre (Ga 5, 3) : " J'atteste à quiconque se fait circoncire qu'il est tenu d'observer toute la loi. "

En sens contraire, il est écrit dans l'épître aux Galates (4, 9) : " Est-ce que vous revenez à des éléments infirmes et indigents ? " c'est-à-dire, explique la Glose, " à la loi qui est appelée infirme parce que elle ne justifie pas parfaitement ". Mais la grâce justifie parfaitement. Donc les sacrements de la loi ancienne ne conféraient pas la grâce.

Réponse : On ne peut soutenir que les sacrements de la loi ancienne conféraient la grâce justifiante par eux-mêmes, c'est-à-dire par leur vertu propre car, en ce cas, la passion du Christ n'aurait pas été nécessaire, selon l'épître aux Galates (2, 21) : " Si la justice vient de la loi, le Christ est mort pour rien. " Mais on ne peut pas soutenir non plus que les sacrements de la loi ancienne tenaient de la passion du Christ la vertu de conférer la grâce justifiante. On vient de le voir v, nous sommes mis en communication avec la vertu de la passion du Christ par le moyen de la foi et des sacrements, de façon différente toutefois ; car la conjonction au moyen de la foi est réalisée par un acte de l'âme, la conjonction au moyen des sacrements est réalisée par l'emploi de choses extérieures. Or, ce qui est temporellement postérieur peut très bien agir avant d'exister réellement, à condition d'être antérieur dans l'acte de l'âme ; c'est ainsi que la fin, temporellement postérieure, meut celui qui agit en tant qu'elle est appréhendée et désirée par lui. Mais, s'il s'agit de moyens extérieurs, ceux qui n'existent pas encore sont sans effets. C'est ainsi que la cause efficiente ne peut, comme la cause finale, agir en étant postérieure dans l'existence selon l'ordre de succession chronologique. Il en ressort donc avec évidence que la passion du Christ, cause de la justification des hommes, produit bien une vertu justifiante pour les sacrements de la loi nouvelle, mais non pour ceux de la loi ancienne.

Cependant, les anciens Pères étaient justifiés comme nous par la foi à la passion du Christ. Or, les sacrements de la loi ancienne étaient comme des protestations de cette foi, en tant qu'ils signifiaient la passion du Christ et ses effets. Il est donc clair que les sacrements de la loi ancienne n'avaient en eux aucune vertu capable de conférer la grâce justifiante ; ils se bornaient à signifier la foi par laquelle on était justifié.

Solutions : 1. Les anciens Pères avaient foi en la passion future du Christ ; celle-ci pouvait les justifier en tant qu'elle existait dans leur âme à titre de représentation. Mais nous, nous avons foi en la passion du Christ qui nous est antérieure et qui peut donc justifier en outre lorsque nous employons, à titre de moyens objectifs, les réalités sacramentelles, comme nous venons de le dire.

2. Cette sanctification était en figure ; on les disait sanctifiés en ce sens qu'ils étaient députés au culte divin selon le régime rituel de la loi ancienne qui, tout entier, était ordonné à figurer la passion du Christ.

3. Sur la circoncision, il y a eu diverses opinions. On a dit qu'elle ne conférait pas la grâce et se bornait à enlever le péché. Mais c'est impossible, car l'homme n'est justifié du péché que par la grâce. "Vous avez été justifiés gratuitement par sa grâce", dit S. Paul (Rm 3, 24).

Aussi d'autres ont-ils soutenu que la circoncision conférait la grâce quant à ses effets destructeurs de la faute, mais non quant à ses effets positifs. Cela encore est faux car, par la circoncision, les enfants recevaient la faculté de parvenir à la gloire, ultime effet positif de la grâce. En outre, dans l'ordre de la causalité formelle, les effets positifs sont antérieurs par nature aux effets privatifs, bien que ce soit l'inverse dans l'ordre de la causalité matérielle ; car la forme n'exclut la privation qu'en informant le sujet.

C'est pourquoi d'autres ont dit que la circoncision conférait bien la grâce quant à cet effet positif qui rend digne de la vie éternelle, mais non pour ce qui est de réprimer la convoitise poussant au péché. J'ai partagé quelque temps cette manière de voir. Mais si l'on y regarde de plus près, on remarque que cette réponse n'est pas encore la vraie, car la plus petite grâce peut résister à n'importe quelle convoitise et mériter la vie éternelle.

La meilleure réponse est donc que la circoncision, comme les autres sacrements de la loi ancienne, était signe de la foi justificante, ce qui fait dire à S. Paul (Rm 4, 11) : "Abraham reçut le signe de la circoncision comme le sceau de la justice obtenue par la foi." La grâce était donc conférée dans la circoncision en tant qu'elle était signe de la passion future du Christ, comme on le verra plus loin.

### **QUESTION 63 : L'EFFET SECOND DES SACREMENTS QUI EST LE CARACTÈRE**

1. Les sacrements produisent-ils dans l'âme un caractère ? — 2. Quelle est l'essence de ce caractère ? — 3. De qui est-il l'empreinte ? — 4. Quel est le sujet dans lequel il réside ? — 5. Est-il indélébile ? — 6. Tous les sacrements impriment-ils un caractère ?

Article 1 : Les sacrements produisent-ils dans l'âme un caractère ?

Objections : 1. Il semble que non, car le mot caractère semble signifier un signe distinctif. Or, les membres du Christ sont distingués des autres hommes par la prédestination éternelle, qui ne met rien de réel dans les prédestinés, mais seulement en Dieu qui prédestine, comme nous l'avons établi dans la première Partie. S. Paul (2 Tm 2, 19) dit en effet : " Le fondement solide posé par Dieu demeure, portant en guise de sceau : Le Seigneur connaît ceux qui lui appartiennent. "

2. Le caractère est un signe distinctif. Mais S. Augustin définit le signe : "Ce qui, au-delà de l'image qu'il fournit aux sens, fait connaître quelque chose d'autre." Or, il n'y a rien dans l'âme qui fournisse une image aux sens.

3. Si le fidèle est distingué de l'infidèle par le sacrement de la loi nouvelle, il en était de même par les sacrements de la loi ancienne. Mais ceux-ci n'imprimaient pas de caractère dans l'âme, d'où leur appellation par l'Apôtre (He 9, 10) d'" ordonnances charnelles ". Il semble donc que les sacrements de la loi nouvelle eux non plus n'impriment pas de caractère.

En sens contraire, selon l'Apôtre (2 Co 1, 21) : " Celui qui nous a oints, c'est Dieu, qui nous a aussi marqués d'un sceau et a donné comme gage le Saint-Esprit dans nos cœurs. " Mais tout ce que le caractère implique, c'est justement l'impression d'un sceau. Il semble donc que Dieu, par les sacrements, nous imprime son caractère.

Réponse : Comme on l'a montré plus haut, les sacrements de la loi nouvelle sont ordonnés à une double fin : remédier aux péchés et parfaire l'âme en vue du culte de Dieu tel qu'il convient au rite de la vie chrétienne. Or tous ceux que l'on députe à une fonction précise, il est d'usage de les marquer par un signe approprié ; ainsi, dans l'antiquité, les soldats enrôlés au service militaire portaient certains caractères sur leur corps, du fait qu'ils étaient députés à un service corporel. Aussi, puisque les hommes

sont députés par les sacrements au service spirituel du culte de Dieu, il est logique que ces sacrements marquent les fidèles d'un certain caractère spirituel. D'où la parole de S. Augustin : " Supposons un soldat qui, pris de peur, a fui le combat, reniant ainsi le caractère imprimé dans son corps ; s'il a recouru ensuite à la clémence du chef, obtenu son pardon à force de prières et retourne au combat, maintenant que cet homme est libre, qu'il s'est amendé, va-t-on lui renouveler son caractère, alors qu'il suffit de le reconnaître et de l'approuver ? Les sacrements du Christ seraient-ils moins profondément imprimés que cette marque corporelle ? "

Solutions : 1. Concédonsons que les fidèles du Christ sont députés à la récompense de la gloire future par le sceau de la prédestination divine ; mais ils sont députés, aux actes qui conviennent à l'état présent de l'Église par un certain sceau spirituel, imprimé en eux, que l'on nomme le caractère.

2. Le caractère imprimé dans l'âme a raison de signe en tant qu'imprimé par un sacrement sensible ; car on connaît qu'un homme est marqué du caractère baptismal à ce qu'il a été lavé par l'eau perceptible aux sens. Mais on peut aussi appeler caractère ou sceau, par métaphore, tout ce qui sert à configurer ou à distinguer, même s'il ne s'agit pas d'un signe sensible ; c'est ainsi que l'Apôtre nomme le Christ figure ou caractère de la substance du Père (He 1, 3).

3. Ainsi qu'on l'a dit précédemment, les sacrements de l'ancienne loi n'avaient pas en eux-mêmes le pouvoir spirituel de produire un effet spirituel. C'est pourquoi ces sacrements n'exigeaient pas un caractère spirituel : la circoncision corporelle, que l'Apôtre appelle un sceau (Rm 4, 11) était un signe pleinement suffisant.

Article 2 : Quelle est l'essence de ce caractères ?

Objections : 1. Il ne semble pas que le caractère soit une puissance spirituelle. En effet, " caractère " semble synonyme de " figure ", si bien que dans le passage de l'épître aux Hébreux (1, 3), où le Christ est appelé " figure de la substance " du Père, le grec porte character au lieu de " figure ". Mais la figure rentre dans la quatrième espèce de qualité ; elle diffère donc de la puissance qui est de la deuxième espèce.

2. " La divinité bienheureuse, dit Denys,, reçoit le baptisé à la participation d'elle-même et lui confère cette participation par sa propre lumière comme par un signe. " Ainsi le caractère semble-t-il être une sorte de lumière. Mais la lumière appartient à la troisième espèce de qualité. Le caractère n'est donc pas une puissance, puisque celle-ci appartient à la deuxième espèce de qualité.

3. Certains définissent le caractère " un signe sacré de la communion dans la foi et de l'ordination sainte, conféré par le pontife ". Mais le signe est dans le genre de la relation, et non dans le genre de la puissance.

4. La puissance a raison de cause et de principe, d'après Aristote Mais le signe, qui entre dans la définition du caractère, s'apparente plutôt à la raison d'effet. Le caractère n'est donc pas une puissance spirituelle.

En sens contraire, au dire d'Aristote " Il y a trois choses dans l'âme : la puissance, l'habitus et la passion. " Or, le caractère n'est pas une passion, car la passion disparaît vite, alors que le caractère est indélébile comme nous le dirons plus loin. De même, il n'est pas un habitus, car il

n'est pas d'habitus qui soit indéterminé au bien ou au mal ; or, le caractère est indéterminé, car certains en usent bien, d'autres mal, ce qui n'arrive pas dans les habitus ; car personne ne fait mauvais usage de l'habitus vertueux, et personne ne fait bon usage de l'habitus vicieux. Il reste donc que le caractère est une puissance.

Réponse : Les sacrements de la loi nouvelle, nous l'avons vu impriment un caractère en tant qu'ils députent les hommes au culte de Dieu tel qu'il convient au rite de la religion chrétienne. Aussi, après avoir dit que " Dieu, par l'impression d'un certain signe, donne au baptisé une participation de lui-même ", Denys ajoute-t-il : " Il le parfait ainsi en le faisant divin et transmetteur du divin. " Or, le culte divin consiste à recevoir des choses divines ou à les transmettre à autrui. Mais, pour chacun de ces offices, une puissance est nécessaire, puissance active pour transmettre, puissance passive pour recevoir. C'est pourquoi le caractère comporte une puissance spirituelle ordonnée au culte divin.

Il faut bien savoir cependant que cette puissance spirituelle est instrumentale, ainsi qu'on l'a dit pour la vertu contenue dans les sacrements. Car posséder le caractère sacramentel revient aux ministres de Dieu ; mais d'après le Philosophe " le ministre se comporte à la manière d'un instrument ". Et comme la vertu qui est dans les sacrements ne rentre que par réduction dans un genre déterminé, car elle est quelque chose d'instable par soi, et d'inachevé ; ainsi le caractère n'est pas proprement dans un genre ou une espèce, mais il se ramène à la deuxième espèce de qualité.

Solutions : 1. La figure termine pour ainsi dire la quantité. Elle n'existe donc à proprement parler que dans l'ordre corporel ; on n'en parle que par métaphore dans l'ordre spirituel. Mais un être est toujours rangé dans un genre ou dans une espèce par ce qu'on lui attribue en propre. Le caractère ne peut donc être dans la quatrième espèce de la qualité, en dépit de certaines opinions.

2. Il n'y a dans la troisième espèce de qualité que des passions sensibles ou des qualités sensibles. Or le caractère n'est pas une lumière sensible. Il n'est donc pas de la troisième espèce de qualité où certains ont voulu le mettre.

3. La relation qu'implique le mot signe doit être fondée sur une réalité. Or la relation de ce signe qu'est le caractère ne peut avoir pour fondement immédiat l'essence de l'âme, car elle conviendrait alors par nature à toute âme. Il faut donc admettre en l'âme quelque chose qui fonde une telle relation : et c'est l'essence du caractère. Aussi ne faut-il pas qu'il soit dans le genre de la relation comme certains l'ont prétendu.

4. Le caractère a raison de signe si on le rapporte au sacrement sensible qui l'imprime ; mais, considéré en lui-même, il a raison de principe de la façon qu'on a dite.

Article 3 : De qui est-il l'empreinte ?

Objections : 1. Il ne semble pas que le caractère sacramentel soit l'empreinte du Christ. On lit en effet dans l'épître aux Éphésiens (4, 30) : " Ne contrastez pas le Saint-Esprit de Dieu dans lequel vous avez été marqués d'un signe. " Mais l'impression d'un signe est impliquée dans le mot de caractère. Il faut donc attribuer le caractère sacramentel au Saint-Esprit plutôt qu'au Christ.

2. Le caractère a raison de signe. Il est signe de la grâce que confère le sacrement. Mais la grâce est infusée dans l'âme par la Trinité tout entière ; d'où la parole du Psaume (84, 12) : " La grâce et la gloire, c'est le Seigneur qui les donne. " Il ne semble donc pas que le caractère sacramentel doive être attribué spécialement au Christ.

3. Si quelqu'un reçoit un caractère, c'est pour être distingué des autres. Mais c'est la charité qui distingue les saints d'avec les autres hommes, car selon S. Augustin " elle seule distingue entre les fils du royaume et les fils de perdition " ; c'est aussi pourquoi l'on dit que les fils de perdition portent le caractère de la bête, comme il est écrit dans l'Apocalypse (13, 16). Or la charité n'est

pas appropriée au Christ, mais plutôt au Saint-Esprit, selon l'épître aux Romains (5, 5) : " La charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné ", — ou même au Père selon la 2ème épître aux Corinthiens (13, 13) : " La grâce de notre Seigneur Jésus Christ et la charité de Dieu. . . " Donc, semble-t-il, le caractère sacramentel ne doit pas être attribué au Christ.

En sens contraire, certains donnent cette définition du caractère : " Le caractère est une marque distinctive imprimée par le Caractère éternel dans l'âme rationnelle selon qu'il est image, configurant la trinité créée à la Trinité créatrice et recreatrice, et distinguant les fidèles de ceux qui ne sont pas configurés selon la condition stable de la foi. " Mais le Caractère éternel, c'est le Christ lui-même qui est, selon l'épître aux Hébreux (1, 3) : " le rayonnement de la gloire, et la figure (ou caractère) de la substance du Père. " C'est donc au Christ que l'on doit attribuer en propre le caractère sacramentel.

Réponse : Comme on l'a montré plus haut, le caractère est proprement un sceau qui désigne une chose ordonnée à une fin déterminée ; ainsi, c'est par un caractère que le denier est désigné pour servir au commerce, et les soldats sont marqués d'un caractère qui les députe au service militaire. Or le fidèle est député à deux choses. D'abord et à titre principal à la jouissance de la gloire, et pour cela, il est marqué du sceau de la grâce ; c'est ce que dit Ézéchiël (9, 4) : " Marque d'un Tau le front des hommes qui gémissent et qui souffrent ", et de même l'Apocalypse (7, 3) : " Ne nuisez pas à la terre, ni aux arbres, jusqu'à ce que nous ayons marqué au front les serviteurs de notre Dieu. " En second lieu, chaque fidèle est député à recevoir ou à donner aux autres ce qui concerne le culte de Dieu ; et c'est là le rôle propre du caractère sacramentel. Or, tout le rite de la religion chrétienne découle du sacerdoce du Christ. C'est pourquoi il est évident que le caractère sacramentel est spécialement caractère du Christ, au sacerdoce de qui les fidèles sont configurés selon les caractères sacramentels ; et ceux-ci ne sont pas autre chose que des sortes de participations du sacerdoce du Christ, qui découlent du Christ même.

Solutions : 1. L'Apôtre parle ici de cette configuration par laquelle on est député à la gloire future. Cette configuration est l'œuvre de la grâce, et elle est attribuée au Saint-Esprit, car le Saint-Esprit est amour, et c'est par amour que Dieu nous fait ces dons gratuits, ce qui ressortit à la raison de grâce. Aussi S. Paul écrit-il (1 Co 12, 4) : " Les grâces sont diverses, mais l'Esprit est le même. "

2. Le caractère sacramentel est réalisé par rapport au signe extérieur et il est signe par rapport à l'effet ultime. On peut donc attribuer quelque chose au caractère de deux façons. Ou bien sous la raison de signe ; en ce sens il est le signe de la grâce invisible que confère le sacrement. Ou bien sous sa raison propre de caractère ; en ce sens, il est un signe configurant au chef qui possède l'autorité souveraine sur la tâche à laquelle on est député ; par exemple, les soldats qui sont députés au combat sont marqués de la marque du chef, et lui sont ainsi comme configurés. De même, ceux qui sont députés au culte chrétien dont le souverain est le Christ, reçoivent un caractère qui les configure au Christ ; il est donc bien proprement caractère du Christ.

3. Le caractère établit une distinction par rapport à une fin à laquelle est ordonné celui qui reçoit ce caractère, nous l'avons dit ; c'est en vue du combat que le caractère militaire distingue le soldat du roi d'avec le soldat ennemi. De même, le caractère des fidèles est ce qui distingue les fidèles du Christ d'avec les esclaves du démon, soit en vue de la vie éternelle, soit en vue du culte de l'Église présente ; le premier rôle est rempli par la charité et la grâce — c'est ce que démontre l'objection — le second, par le caractère sacramentel. Si bien qu'à l'opposé, on peut entendre par " caractère de la bête " ou bien une malice obstinée qui députe à la peine éternelle, ou bien la profession d'un culte illicite.

Article 4 : Quel est le sujet dans lequel réside le caractère ?

Objections : 1. Il semble que le caractère ne réside pas dans les puissances de l'âme. Car on dit que le caractère est une disposition à la grâce. Or celle-ci a pour sujet l'essence de l'âme, comme on l'a dit dans la deuxième Partie.

2. Une puissance de l'âme ne peut être le sujet que d'un habitus ou d'une disposition. Or, le caractère, on l'a dit, n'est pas un habitus ou une disposition, mais plutôt une puissance qui n'a pas d'autre sujet que l'essence de l'âme. Donc il semble que le caractère ne réside pas dans une puissance de l'âme, mais plutôt dans son essence.

3. Les puissances de l'âme rationnelle se divisent en puissance de connaissance et puissance appétitive. Mais on ne peut dire que le caractère soit seulement dans une puissance de connaissance, ni seulement dans une puissance appétitive. On ne peut dire non plus qu'il soit dans les deux à la fois, car un même accident ne peut avoir des sujets divers. Il semble donc que le sujet du caractère soit l'essence de l'âme, plutôt qu'une de ses puissances.

En sens contraire, selon la définition du caractère que nous avons citée plus haut, le caractère est imprimé en l'âme rationnelle selon qu'il est une image. Si l'on voit une image de la Trinité dans l'âme, c'est selon ses puissances. Le caractère existe donc dans les puissances de l'âme.

Réponse : Nous l'avons dit, le caractère est un certain sceau par lequel l'âme est désignée pour recevoir ou transmettre aux autres ce qui concerne le culte divin. Or, le culte divin consiste en certains actes, et ce sont les puissances de l'âme qui sont proprement ordonnées aux actes comme l'essence à l'existence. Le caractère n'a donc pas pour sujet l'essence de l'âme, mais l'une de ses puissances.

Solutions : 1. Pour attribuer son sujet à un accident, on tient compte de la disposition prochaine que cet accident produit, non d'une disposition éloignée ou indirecte. Or, le caractère dispose l'âme de façon directe et prochaine à l'accomplissement du culte divin. Et parce que le culte n'est accompli dignement qu'avec le secours de la grâce, car " ceux qui adorent Dieu doivent l'adorer en esprit et en vérité " (Jn 4, 24), il s'ensuit que la libéralité divine accorde la grâce à ceux qui reçoivent le caractère, pour leur permettre de remplir dignement les fonctions auxquelles ils sont députés. Pour désigner le sujet du caractère, il faut donc tenir compte des actes relatifs au culte divin, plutôt que de la grâce.

2. L'essence de l'âme est le sujet de la puissance naturelle qui découle des principes de l'essence. Or, le caractère n'est pas une puissance de cette sorte, mais une certaine puissance spirituelle survenant du dehors. Aussi, de même que l'essence de l'âme, principe de la vie naturelle de l'homme, est perfectionnée par la grâce qui donne à l'âme la vie spirituelle, de même la puissance naturelle de l'âme est perfectionnée par cette puissance spirituelle qu'est le caractère. Si en effet l'habitus et la disposition appartiennent aux puissances de l'âme, c'est qu'elles sont ordonnées aux actes dont les puissances sont les principes ; et pour la même raison, tout ce qui est ordonné à l'acte doit être attribué à la puissance.

3. Comme nous venons de le dire, le caractère est ordonné au culte divin, lequel est une protestation de foi par des signes extérieurs. Il faut donc que le caractère soit dans cette puissance connaissante de l'âme où réside la foi.

Article 5 : Le caractère est-il indélébile ?

Objections : 1. Il ne semble pas. Un accident est en effet d'autant mieux fixé en son sujet qu'il est plus parfait. Or, la grâce est plus parfaite que le caractère qui s'ordonne à elle comme à une fin ultérieure. Or la grâce est détruite par le péché. Donc à plus forte raison le caractère.



2. Par le caractère, on est député au culte divin, on vient de le dire ; mais certains passent du culte divin à un culte contraire par l'apostasie de la foi. Ces gens-là semblent donc bien perdre le caractère sacramentel.

3. Lorsque la fin disparaît, ce qui est ordonné à la fin doit aussi disparaître sous peine de subsister pour rien. Ainsi, après la résurrection, il n'y aura plus de mariage, car la génération, fin du mariage, aura disparu. Or le culte extérieur, fin du caractère, ne subsistera pas dans la patrie où l'on ne fera rien par figure, mais selon une vérité sans ombre. Donc le caractère sacramentel ne subsiste pas perpétuellement en l'âme, et ainsi n'y est pas imprimé de façon indélébile.

En sens contraire, S. Augustin écrit : " Les sacrements chrétiens ne son pas moins profondément imprimés, que la marque corporelle du service militaire. " Or ce caractère militaire n'est pas renouvelé, mais il est " reconnu et approuvé " en celui qui, après une faute, mérite le pardon de son chef. Donc le caractère sacramentel non plus ne peut être effacé.

Réponse : Comme nous l'avons dit, les sacrements de la loi nouvelle ont un double objet : le remède au péché et le culte divin. Or il est commun à tous les sacrements de fournir un remède contre le péché du fait qu'ils confèrent la grâce. Mais tous les sacrements ne sont pas ordonnés directement au culte divin ; il est évident, par exemple, que le sacrement de pénitence, qui délivre l'homme du péché, ne lui fournit rien de nouveau pour le culte divin, mais le rétablit dans son état premier.

Or, un sacrement peut se rapporter au culte divin de trois façons différentes : 1° dans l'action sacramentelle elle-même, 2° en lui fournissant des ministres ou agents, 3° en lui fournissant des bénéficiaires. Le sacrement qui concerne le culte divin dans l'action sacramentelle elle-même, c'est l'eucharistie en quoi consiste comme en son principe le culte divin, du fait qu'elle est le sacrifice de l'Église ; et ce sacrement n'imprime pas de caractère en l'homme, car il ne l'ordonne pas à agir ou à recevoir ultérieurement dans l'ordre sacramentel, étant plutôt, selon Denys, "la fin et la consommation de tous les sacrements ". Cependant il contient le Christ lui-même, qui n'a pas le caractère, mais toute la plénitude du sacerdoce.

Ensuite, le sacrement qui se rapporte au culte divin pour lui fournir des ministres, c'est l'ordre, qui députe certains hommes à donner les sacrements.

Enfin, le sacrement qui se rapporte au culte divin pour lui fournir des bénéficiaires, c'est le baptême, car il donne à l'homme le pouvoir de recevoir les autres sacrements de l'Église ; aussi le nomme-t-on la porte de tous les autres sacrements. A cela aussi est ordonnée d'une certaine façon la confirmation, comme nous le verrons en son lieu.

Ainsi trois sacrements impriment un caractère le baptême, la confirmation et l'ordre.

Solutions : 1. Par tous les sacrements l'homme est fait participant du sacerdoce du Christ, en ce sens qu'il en reçoit quelque effet ; mais tous les sacrements ne le députent pas au culte en qualité de membre actif ou passif du sacerdoce du Christ. Or, c'est cela qui est requis pour qu'un sacrement imprime un caractère.

2. Par tous les sacrements l'homme est sanctifié en tant que la sainteté comporte la purification du péché, œuvre de la grâce. Mais, d'une façon plus spéciale, par certains sacrements qui impriment un caractère, l'homme est sanctifié par une consécration, en ce sens qu'il est député au culte divin ; de même que les objets inanimés sont dits sanctifiés par une semblable députation.

3. Bien que le caractère soit déjà réalité et encore sacrement, tout ce qui est tel n'est pas nécessairement caractère. Nous verrons plus loin, à propos des divers sacrements, ce qui est en eux déjà réalité et encore sacrement.

## QUESTION 64 : LA CAUSE DES SACREMENTS

Il faut maintenant étudier la cause des sacrements, qu'il s'agisse de la cause souveraine ou qu'il s'agisse de la cause ministérielle. Dix questions se posent — 1. Dieu est-il seul à réaliser l'effet intérieur du sacrement ? — 2. L'institution des sacrements a-t-elle Dieu seul pour auteur ? — 3. Le pouvoir du Christ sur les sacrements. — 4. Le Christ pouvait-il communiquer à d'autres son pouvoir sur les sacrements ? — 5. Les mauvais peuvent-ils avoir un pouvoir ministériel sur les sacrements ? — 6. Les mauvais pêchent-ils en administrant les sacrements ? — 7. Les anges peuvent-ils être ministres des sacrements ? — 8. L'intention du ministre est-elle requise dans les sacrements ? — 9. Une foi droite est-elle requise au point qu'un infidèle ne puisse donner les sacrements ? — 10. L'intention droite est-elle requise ?

Article 1 : Dieu est-il seul à réaliser l'effet intérieur du sacrement ?

Objections : 1. Il semble que Dieu ne soit pas seul à réaliser l'effet intérieur du sacrement mais que cela appartienne aussi au ministre. Car cet effet intérieur consiste à purifier l'homme de ses péchés et à l'illuminer par la grâce. Or il appartient aux ministres de l'Église de " purifier, illuminer et parfaire ", selon l'enseignement de Denys.

2. Dans l'administration des sacrements, certains suffrages sont présentés à Dieu sous forme de prières. Mais les prières des justes ont plus de chance d'être exaucées par Dieu que les prières du premier venu, comme il est dit en S. Jean (9, 31) : " Si quelqu'un rend hommage à Dieu et fait sa volonté, Dieu l'exaucera. " Il semble donc que l'on bénéficie davantage du sacrement si on le reçoit d'un ministre vertueux. Donc le ministre aussi réalise l'effet intérieur et pas seulement Dieu.

3. L'homme est plus digne qu'une chose inanimée, et cependant il y a des choses inanimées qui concourent à l'effet intérieur : " L'eau touche le corps et lave le cœur", dit S. Augustin. Donc, l'homme concourt à l'effet intérieur, et pas seulement Dieu.

En sens contraire, il est dit dans l'épître aux Romains (8, 33) : " C'est Dieu qui justifie. " Puisque l'effet intérieur de tous les sacrements est la justification, on voit que Dieu seul réalise l'effet intérieur du sacrement.

Réponse : Il y a deux façons de réaliser un effet : en qualité d'agent principal ou en qualité d'instrument. Selon la première manière, c'est Dieu seul qui réalise l'effet intérieur du sacrement. C'est parce que Dieu seul pénètre dans l'âme où réside l'effet du sacrement, et un être ne peut agir directement là où il n'est pas. C'est aussi parce qu'il appartient à Dieu seul de produire la grâce, qui est l'effet intérieur du sacrement, nous l'avons dit dans la deuxième Partie. En outre, le caractère, effet intérieur de certains sacrements, est une vertu instrumentale dérivant de l'agent principal qui est Dieu. Mais, de la seconde manière, c'est-à-dire en agissant en qualité de ministre, l'homme peut réaliser l'effet intérieur du sacrement ; car le ministre et l'instrument ont la même définition : l'action de l'un et de l'autre s'exerce à l'extérieur et aboutit à un effet intérieur sous la motion de l'agent principal qui est Dieu.

Solutions : 1. La purification qui est attribuée aux ministres de l'Église n'est pas la purification du péché ; on dit que les diacres purifient parce qu'ils écartent les impurs de l'assemblée des fidèles, ou parce qu'ils les préparent par de saintes admonitions à la réception des sacrements. De même, on dit que les prêtres illuminent le peuple saint, non parce qu'ils infusent la grâce, mais parce qu'ils administrent les sacrements de la grâce, comme le montre Denys au même endroit.

2. Les prières prononcées dans l'administration des sacrements ne sont pas adressées à Dieu de la part d'une personne privée, mais de la part de toute l'Église, dont les prières sont agréables à Dieu : " Si deux parmi vous s'accordent sur la terre, quelque chose qu'ils demandent, ils

l'obtiendront de mon Père ", est-il dit en S. Matthieu (18, 19). D'ailleurs, rien n'empêche que la dévotion d'un juste concoure à ce résultat. Mais ce qui est proprement l'effet du sacrement n'est pas obtenu par la prière de l'Église ou du ministre, mais par le mérite de la passion du Christ, dont la vertu agit dans les sacrements, nous l'avons déjà dit d. Aussi l'effet du sacrement n'est-il pas rendu meilleur parce que le ministre est meilleur.

Cependant un bien annexe peut être obtenu au bénéficiaire du sacrement par la dévotion du ministre ; cependant ce n'est pas le ministre qui le réalise, mais celui-ci en obtient de Dieu la réalisation.

3. Les choses inanimées ne concourent à l'effet intérieur qu'en qualité d'instruments, on l'a dit. De même les hommes n'y concourent qu'en qualité de ministres, on vient de le dire aussi.

ARTICILE 2 : L'institution des sacrements a-t-elle Dieu seul pour auteur ?

Objections : 1. Il ne semble pas, car c'est la Sainte Écriture qui nous fait connaître les institutions divines. Mais il est certains éléments des rites sacramentels dont on ne trouve nulle mention dans la Sainte Écriture, ainsi le saint chrême avec lequel on donne la confirmation et l'huile dont on oint les prêtres, et bien d'autres paroles ou gestes dont on use dans les sacrements.

2. Les sacrements sont des signes. Or les choses sensibles ont une signification naturelle ; et l'on ne peut pourtant pas dire que Dieu se complaise en certaines significations plutôt qu'en d'autres, car il approuve tout ce qu'il a fait. Il semble au contraire que ce soit le propre des démons d'être attirés par des signes pour produire certains effets, suivant la parole de S. Augustin : " Comme les démons s'insinuent dans des créatures qui ne sont pas leur ouvrage mais l'ouvrage de Dieu, ils sont alléchés par des attraits conformes au goût de chacun ; ce n'est pas l'attrait de l'animal pour la nourriture, mais de l'esprit pour les signes. " Il semble donc inutile de faire intervenir l'institution divine dans les sacrements.

3. Les Apôtres ont été sur terre les vicaires de Dieu ; c'est pourquoi l'Apôtre écrit (2 Co 2, 10) : " Car pour moi le don que j'ai fait — si tant est que j'aie donné quelque chose — c'est par considération pour vous et en tenant la place du Christ ", c'est-à-dire comme si le Christ avait fait ce don lui-même. Il semble donc que les Apôtres et leurs successeurs puissent instituer de nouveaux sacrements.

En sens contraire, c'est celui qui donne à une institution sa force et sa vertu qui est l'auteur de cette institution ; on le voit chez ceux qui instituent des lois. Mais la vertu du sacrement vient de Dieu seul, nous venons de le montrer Donc Dieu seul peut instituer le sacrements.

Réponse : C'est à titre d'instrument, on l'a vu que les sacrements réalisent des effets spirituels. Or, l'instrument tient sa vertu de l'agent principal. Il y a deux agents, dans le cas du sacrement : celui qui l'institue, et celui qui use du sacrement déjà institué en l'appliquant à produire son effet. Mais la vertu du sacrement ne peut pas venir de celui qui ne fait qu'en user, car il n'agit ainsi qu'à la façon d'un ministre. Il reste donc que la vertu du sacrement lui vienne de celui qui l'a institué. La vertu du sacrement ne venant que de Dieu, il en résulte que Dieu seul a institué les sacrements.

Solutions : 1. Les éléments du rite sacramentel qui sont d'institution humaine ne sont pas nécessaires au sacrement, mais contribuent à la solennité dont on l'entoure pour exciter dévotion et respect en ceux qui les reçoivent. Quant aux éléments nécessaires au sacrement, ils ont été institués par le Christ lui-même. . qui es t à la fois. Dieu et homme ; et s'ils ne nous sont pas tous révélés dans les Écritures, l'Église cependant les a reçus de l'enseignement ordinaire des Apôtres ; c'est ainsi que S. Paul écrit (1 Co 11, 34) : " Pour les autres points, je les réglerai lors de ma venue ".

2. Les choses sensibles ont par leur nature une certaine aptitude à signifier des effets spirituels ; mais cette aptitude encore indéterminée est précisée par l'institution divine qui lui donne une signification particulière. C'est ce qu'entend Hugues de Saint-Victor lorsqu'il dit que "le sacrement signifie en vertu de l'institution". Cependant Dieu a choisi certaines réalités de préférence à d'autres pour les significations sacramentelles, non qu'il limite son action à ces seules réalités, mais afin que la signification soit mieux adaptée.

3. Les Apôtres et leurs successeurs sont les vicaires de Dieu pour le gouvernement de cette Église qui est constituée par la foi et les sacrements de la foi. Aussi, de même qu'ils ne peuvent constituer une autre Église, ils ne peuvent transmettre une autre foi, ni instituer d'autres sacrements ; c'est " par les sacrements qui coulèrent du côté du Christ crucifié " que l'Église du Christ a été constituée.

Article 3 : Le pouvoir du Christ sur les sacrements

Objections : 1. Il semble que le Christ, en tant qu'homme, avait le pouvoir de produire l'effet intérieur des sacrements. En effet, S. Jean Baptiste a déclaré (Jn 1, 33) : " Celui qui m'a envoyé baptiser dans l'eau m'a dit : "Celui sur qui tu verras descendre et demeurer l'Esprit, c'est celui-là qui baptise dans l'Esprit Saint. " " Mais baptiser dans l'Esprit Saint c'est conférer intérieurement la grâce de l'Esprit Saint. Or, l'Esprit Saint est descendu sur le Christ en tant qu'homme ; car en tant que Dieu c'est lui-même qui donne l'Esprit Saint. Le Christ, comme homme, avait donc le pouvoir de produire l'effet intérieur des sacrements.

2. Notre Seigneur a dit (Mt 9, 6) : " Sachez que le Fils de l'homme a le pouvoir sur terre de remettre les péchés. " Or la rémission des péchés est l'effet intérieur du sacrement.

3. L'institution des sacrements appartient à celui qui est l'agent principal dans la production de leur effet intérieur. Or, il est évident que c'est le Christ qui a institué les sacrements.

4. Nul ne peut produire l'effet du sacrement sans conférer le sacrement, à moins qu'il ne produise cet effet par sa vertu propre. Or le Christ, en dehors du rite sacramentel, en a produit l'effet, comme on peut le voir pour Madeleine à qui il a dit (Luc 7, 48) : " Tes péchés te sont remis. "

5. L'être par la vertu duquel agit le sacrement, est l'agent principal qui produit l'effet intérieur. Or les sacrements tiennent leur vertu de la passion du Christ et de l'invocation de son nom, d'après S. Paul (1 Co 1, 13) : " Paul est-il mort pour vous, ou bien avez-vous été baptisés au nom de Paul ? "

Donc le Christ en tant qu'homme produit l'effet intérieur du sacrement.

En sens contraire, S. Augustin enseigne que " dans les sacrements, c'est la vertu divine qui produit secrètement le salut ". Or la vertu divine appartient au Christ non en tant qu'il est homme, mais en tant qu'il est Dieu.

Réponse : Le Christ produit l'effet intérieur des sacrements en tant qu'il est Dieu et en tant qu'il est homme, mais de façon différente dans les deux cas.

En tant que Dieu, il agit dans les sacrements à titre d'auteur souverain. En tant qu'homme, il en opère les effets intérieurs de façon méritoire et aussi par mode d'efficience, mais alors il s'agit seulement d'une efficience instrumentale. On a vu en effets que la passion du Christ, qu'il a soufferte en sa nature humaine, est cause de notre justification et en la méritant et en la réalisant effectivement, cela non par mode d'agent principal, comme un auteur souverain, mais à la façon d'un instrument, en tant que son humanité est l'instrument de sa divinité, nous l'avons déjà dit.

Cependant, parce qu'elle est l'instrument conjoint à la divinité dans l'unité d'une seule personne, cette humanité possède une sorte de primauté et de causalité à l'égard des, instruments séparés que sont les ministres de l'Église. C'est pourquoi, de même que le Christ, en tant que Dieu, a un

pouvoir souverain sur les sacrements, de même, en tant qu'homme, il a un pouvoir de ministre principal, ou pouvoir d'excellence. Ce pouvoir consiste en quatre prérogatives :

1° En ce que c'est le mérite et la vertu de sa passion qui agissent dans les sacrements, on l'a dit.

2° C'est par la foi que nous entrons en communication avec la vertu de sa passion, car "c'est lui que Dieu a établi d'avance comme moyen de propitiation par la foi en son sang" (Rm 3, 25), — foi que nous professons par l'invocation du nom du Christ ; c'est pourquoi le fait que les sacrements sont consacrés au nom du Christ relève du pouvoir d'excellence qu'il exerce sur les sacrements.

3° C'est de leur institution par le Christ qu'ils tiennent leur vertu. Il appartient donc à l'excellence du pouvoir du Christ que celui qui a donné aux sacrements leur vertu ait pu les instituer.

4° Comme la cause ne dépend pas de son effet, mais bien plutôt l'effet de sa cause, il appartient à l'excellence du pouvoir du Christ qu'il ait pu produire l'effet des sacrements sans accomplir le rite sacramentel extérieur.

Solutions : La réponse aux objections et à l'argument en sens contraire est ainsi évidente, car il y a du vrai des deux côtés, on vient de le dire.

Article 4 : Le Christ pouvait-il communiquer à d'autres son pouvoir sur les sacrements ?

Objections : 1. Il semble que le Christ ne pouvait pas communiquer à ses ministres le pouvoir qu'il avait sur les sacrements. En effet, S. Augustin raisonne ainsi m : " S'il le pouvait et s'il ne l'a pas voulu, c'est qu'il était jaloux de son pouvoir. " Mais il n'y avait aucune jalousie dans le Christ en qui résidait toute la plénitude de la charité. Donc, puisque le Christ n'a pas communiqué son pouvoir à des ministres, c'est qu'il ne le pouvait pas.

2. A propos de cette parole en S. Jean (14, 12) : " Il fera de plus grandes choses ", S. Augustin écrit : " je l'affirme hautement, c'est une plus grande chose " de justifier un homme " que de créer le ciel et la terre ". Mais le Christ ne pouvait communiquer à ses disciples le pouvoir de créer le ciel et la terre. Il ne pouvait donc leur communiquer celui de justifier un impie. Donc, puisque la justification de l'impie s'accomplit par le pouvoir que le Christ exerce dans les sacrements, il semble qu'il ne pouvait communiquer ce pouvoir à des ministres.

3. Il revient au Christ comme tête de l'Église que la grâce découle de lui jusqu'aux autres hommes selon S. Jean (1, 16) : " De sa plénitude, nous avons tous reçu. " Mais cela 'n'était pas communicable à d'autres, sans quoi l'Église serait un monstre, ayant plusieurs têtes. Il apparaît donc que le Christ n'a donc pu communiquer son pouvoir à des ministres.

En sens contraire, sur cette parole de S. Jean Baptiste (Jn 1, 31) : " Et moi, je ne le connaissais pas ", S. Augustin écrit : " Il ne savait pas que le Seigneur lui-même aurait le pouvoir baptismal et se le réserverait. " Jean Baptiste ne l'aurait pas ignoré si un pouvoir de cette sorte était incommunicable.

Donc le Christ a pu communiquer ce pouvoir à ses ministres.

Réponse : Le Christ avait un double pouvoir sur les sacrements, nous venons de le dire : un pouvoir souverain qui lui appartient en tant qu'il est Dieu. Et ce pouvoir ne pouvait être communiqué à aucune créature, pas plus que l'essence divine. Il avait un autre pouvoir, celui d'excellence, qui lui appartient en tant qu'il est homme. Ce pouvoir-là, il pouvait le communiquer à des ministres, en leur donnant une telle plénitude de grâce que leur mérite aurait produit les effets des sacrements, qu'à l'invocation de leurs noms les sacrements auraient été sanctifiés, qu'ils auraient pu eux-mêmes instituer des sacrements et, sans les rites sacramentels, conférer l'effet des sacrements par leur seul commandement. L'instrument conjoint peut en effet

transmettre d'autant mieux sa vertu à l'instrument séparé qu'il est lui-même plus puissant, comme la main à l'égard du bâton.

Solutions : 1. Ce n'est pas par jalousie que le Christ s'est abstenu de communiquer son pouvoir d'excellence aux ministres de l'Église, mais pour l'utilité des fidèles, afin qu'ils ne mettent pas leur espoir en l'homme, et qu'il n'y ait pas de multiples catégories de sacrements d'où naîtrait la division dans l'Église ; comme il arriva pour ceux qui disaient : " Moi, je suis à Paul. Et moi, à Apollos, et moi à Céphas " (1 Co 1, 12).

2. Cette objection se réfère au pouvoir d'autorité souveraine qui appartient au Christ selon qu'il est Dieu. Mais, comparé aux pouvoirs des autres ministres, le pouvoir d'excellence, lui aussi, peut être appelé souveraineté. Aussi, sur ce mot de la 1ère épître aux Corinthiens (1, 13), " le Christ est divisé ", la Glose enseigne " qu'il pouvait donner autorité sur le baptême à ceux qu'il a chargés de ce ministère ".

3. Pour éviter qu'il y ait plusieurs têtes dans l'Église, le Christ n'a pas voulu communiquer à des ministres son pouvoir d'excellence. D'ailleurs, s'il l'avait communiqué, il serait lui-même tête à titre principal, et les autres seulement de façon secondaire et dérivée.

Article 5 : Les mauvais peuvent-ils avoir un pouvoir ministériel sur les sacrements ?

Objections : 1. Cela paraît impossible, car les sacrements de la loi nouvelle ont pour but de purifier du péché et de conférer la grâce. Mais les méchants, étant impurs, ne peuvent pas purifier les autres de leurs péchés : " Qu'est-ce qu'un impur pourrait bien purifier ? " dit l'Ecclésiastique (34,4). De plus, n'ayant pas la grâce, ils ne sauraient la conférer, puisqu'on ne donne que ce que l'on a.

2. Toute la vertu des sacrements découle du Christ, on l'a dit q. Mais les méchants sont séparés du Christ ; car ils n'ont pas la charité qui unit les membres à la tête : " Celui qui demeure dans la charité, demeure en Dieu et Dieu en lui " (1 Jn 4, 16).

3. Si l'un des éléments requis dans les sacrements vient à manquer, le sacrement n'est pas réalisé ; par exemple s'il manque la forme ou la matière requise. Mais le ministre requis pour le sacrement, c'est celui qui n'est pas souillé par le péché selon le Lévitique (31, 17) : " Tout homme de ta race, dans toutes les familles, qui aura contracté une souillure, n'offrira pas le pain à son Dieu, et n'accédera pas à son ministère. " Donc, si le ministre est un mauvais, rien ne se produit dans le sacrement.

En sens contraire, sur ce passage de S. Jean (1, 33) : " Celui sur qui tu verras l'Esprit, etc. ", S. Augustin écrit : " Qu'est-ce que S. Jean Baptiste ignorait dans le Christ ? Que le Seigneur posséderait et se réserverait le pouvoir souverain sur le baptême, mais en transmettrait le ministère aux bons comme aux mauvais. Que peut te faire un ministre mauvais quand le Seigneur est bon ? "

Réponse : Comme nous l'avons dit, les ministres de l'Église agissent instrumentalement dans les sacrements car, d'une certaine façon, la définition du ministre est identique à celle de l'instrument. Or, comme nous l'avons vu, l'instrument n'agit pas selon sa forme ou sa vertu propres, mais selon une vertu qui appartient à celui qui le meut. C'est pourquoi il est accidentel à l'instrument comme instrument d'avoir telle forme ou telle vertu, en dehors de ce qui est requis à sa raison d'instrument ; ainsi est-il indifférent que le corps du médecin soit sain ou malade, car il n'est que l'instrument de l'âme en qui réside l'art médical ; peu importe que le conduit par où l'eau passe soit, en argent ou en plomb. Aussi les ministres de l'Église peuvent-ils conférer les sacrements, même s'ils sont mauvais.

Solutions : 1. Si les ministres de l'Église purifient de leurs péchés les hommes qui s'approchent des sacrements, et s'ils leur confèrent la grâce, ce n'est pas par leur vertu, mais c'est le Christ

qui, par son pouvoir, réalise ces effets en utilisant ses ministres comme instruments. Aussi le résultat produit en ceux qui reçoivent les sacrements ne les fait-il pas ressembler aux ministres, mais les configure au Christ.

2. Par la charité, les membres du Christ sont unis à leur chef pour recevoir de lui la vie, car " celui qui n'aime pas demeure dans la mort " (1 Jn 3. 14). Mais on peut agir à l'aide d'un instrument privé de vie et qui soit séparé quant à l'appartenance corporelle, pourvu qu'il soit conjoint par la motion qu'on lui imprime ; l'artiste n'agit pas de la même façon avec sa main et avec une hache. Ainsi donc le Christ agit dans les sacrements avec les bons comme avec des membres vivants, avec les mauvais comme avec des instruments privés de vie.

3. Une chose peut être requise de deux façons dans le sacrement. 1° Elle est requise comme absolument nécessaire ; et alors, si elle vient à manquer, le sacrement n'est pas réalisé : s'il manque, par exemple, la forme requise ou la matière requise.

2° Mais une chose peut encore être requise dans le sacrement pour une raison de bienséance ; c'est à ce titre que la bonté des ministres est requise.

Article 6 : Les mauvais pèchent-ils en administrant les sacrements ?

Objections : 1. Il semble que non, car on est le ministre de Dieu par les œuvres de charité, comme on est son ministre dans les sacrements ; c'est pourquoi on lit dans l'épître aux Hébreux (13, 16) : " Ne négligez pas la bienfaisance, ni la solidarité : car Dieu est favorable à de tels sacrifices. " Mais les mauvais ne pèchent pas en se faisant les ministres de Dieu dans les œuvres de charité ; au contraire il faut le leur conseiller selon cette parole de Daniel (4, 24) : " Écoute mon conseil : rachète tes péchés par des aumônes. " Donc il semble que les mauvais ne pèchent pas en administrant les sacrements.

2. Quiconque se solidarise avec le pécheur est lui-même coupable de péché, car selon l'épître aux Romains (1, 32) : " Sont dignes de mort, non seulement ceux qui commettent des péchés mais aussi ceux qui approuvent ceux qui les commettent. " Si les ministres mauvais pèchent en administrant les sacrements, ceux qui reçoivent d'eux les sacrements se solidarisent avec eux dans le péché. Ils pécheraient donc également, ce qui semble absurde.

3. Il semble que jamais la conscience ne puisse se trouver dans une impasse, car l'homme serait alors acculé au désespoir. Mais c'est ce qui se produirait si les mauvais péchaient en administrant les sacrements, car parfois ils pécheraient aussi en ne les administrant pas, par exemple alors que leur charge les y oblige. S. Paul dit en effet (1 Co 9, 16) : " Malheur à moi si je n'évangélise pas car l'obligation m'en incombe. " Parfois aussi ils pécheraient par leur abstention en présence d'un péril : par exemple, si on apporte un enfant en danger de mort à un pécheur pour qu'il le baptise. Il n'est donc pas possible que les mauvais pèchent en administrant les sacrements.

En sens contraire, Denys enseigne qu'" aux mauvais il n'est pas même permis de toucher les symboles ", c'est-à-dire les signes sacramentels ; et, dans sa lettre à Démophile, il écrit : " Un tel homme ", c'est-à-dire un pécheur " est bien audacieux d'imposer les mains dans des rites sacerdotaux ; il n'a ni crainte ni pudeur à poursuivre des actions divines sans la divinité ; il croit que Dieu ignore ce que lui-même connaît bien au dedans de lui ; il pense tromper par l'emploi d'un nom mensonger celui qu'il appelle son Père, et ses infamies immondes — je ne puis pas dire ses prières — il ose les proférer sur les signes divins, en se montrant semblable au Christ ".

Réponse : On pèche par action en agissant " non selon ce qu'il faut ", dit Aristote. Or, on l'a vu , il convient que les ministres des sacrements soient des justes, car les ministres doivent se conformer à Dieu selon ces paroles du Lévitique (19, 16) : "Vous serez saints, car je suis saint " et de l'Ecclésiastique (10, 2) : " Tel est le chef du peuple, et tels ses ministres. " Il est donc certain que les mauvais qui se présentent comme ministres de Dieu et de l'Église pèchent en

dispensant les sacrements. Et parce que ce péché est une irrévérence à l'égard de Dieu, qu'il souille les sacrements pour autant que le pécheur en a le pouvoir (car, de soi, les sacrements ne sauraient être souillés) : il en résulte qu'un tel péché, par nature, est mortel.

Solutions : 1. Les œuvres de charité ne sont pas sanctifiées par une consécration, mais ce sont elles qui contribuent à la sainteté d'une vie juste, comme étant des éléments de la justice. C'est pourquoi l'homme qui se montre le ministre de Dieu dans les œuvres de charité est sanctifié davantage s'il est déjà juste, et il est préparé à la sainteté s'il est pécheur. Tandis que les sacrements comportent en eux-mêmes une certaine sanctification par une consécration mystique ; le ministre doit donc avoir d'abord la sainteté d'une vie juste pour être accordé à son ministère. Il agit donc de façon discordante et il pêche s'il accède dans l'état de péché à un tel ministère.

2. Celui qui s'approche des sacrements les reçoit du ministre de l'Église, non pas en tant que celui-ci est tel ou tel, mais en tant qu'il est ministre de l'Église. C'est pourquoi, aussi longtemps que l'Église lui laisse son ministère, celui à qui il donne le sacrement ne se met pas en communion avec son péché, mais en communion avec l'Église qui le présente comme son ministre. Mais si l'Église ne le supporte plus, par exemple si elle le dégrade, l'excommunie ou le suspend, on pêche lorsqu'on reçoit de lui un sacrement, car on entre en communion avec son péché.

3. Celui qui est dans l'état de péché mortel n'est pas contraint de pécher de toute façon si, par sa charge, il lui incombe de distribuer les sacrements, car il peut se repentir de son péché, puis administrer licitement. Il n'est d'ailleurs pas inconcevable qu'il soit perplexe, c'est-à-dire contraint à pécher, à supposer qu'il veuille demeurer dans son péché. Dans le cas de nécessité absolue cependant, il ne pécherait pas en baptisant là où un laïc pourrait baptiser. Car il est évident alors, qu'il ne se présenterait pas comme le ministre de l'Église, mais qu'il viendrait en aide à celui qui est pris par la nécessité. Il n'en est pas de même pour les autres sacrements, qui ne sont pas aussi nécessaires que le baptême, comme on le verra plus loin.

Article 7 : Les anges peuvent-ils être ministres des sacrements ?

Objections : 1. Cela paraît possible, car tout ce qu'un ministre supérieur peut faire, un ministre inférieur le peut : tous les pouvoirs du diacre, le prêtre les possède, mais non inversement. Or, dans l'organisation de la hiérarchie, selon Denys, les anges sont supérieurs à n'importe quels hommes. Donc, puisque les hommes peuvent administrer les sacrements, à plus forte raison les anges.

2. Dans le ciel, les saints deviennent semblables aux anges, d'après l'Évangile (Mt 22, 30). Mais certains saints du ciel peuvent administrer les sacrements, puisque le caractère sacramentel est indélébile, on l'a dit. Il semble donc que les anges peuvent administrer les sacrements.

3. Comme on l'a dit le diable est le chef des mauvais, qui sont ses membres. Or, les mauvais peuvent administrer les sacrements. Donc, les démons aussi.

En sens contraire, l'épître aux Hébreux (5, 1) enseigne : " Tout grand prêtre, pris d'entre les hommes, est établi en faveur des hommes dans leurs relations avec Dieu. " Or, les anges, bons ou mauvais, ne sont pas pris d'entre les hommes. Ils ne sont donc pas établis ministres dans les relations avec Dieu, c'est-à-dire dans les sacrements.

Réponse : Nous avons vu que toute la vertu des sacrements découle de la passion du Christ, qui est le fait du Christ en tant qu'homme. Ce sont les hommes qui ont la même nature que lui, et non les anges. C'est en raison de sa passion précisément qu'il est dit "abaissé un moment au-dessous des anges ", comme le montre l'épître aux Hébreux (2, 9). C'est donc aux hommes et non aux anges qu'il appartient de dispenser les sacrements et d'en être les ministres.



Il faut noter cependant que Dieu, s'il n'a pas lié sa vertu aux sacrements au point de ne pouvoir sans eux conférer l'effet sacramentel, n'a pas davantage lié sa vertu aux ministres de l'Église, au point de ne pouvoir donner aux anges celle d'administrer les sacrements. Et, parce que les bons anges sont des messagers de vérité, si un ministère sacramentel était accompli par de bons anges, on devrait le tenir pour authentique, car il serait indubitable que cela s'est fait de par la volonté divine ; c'est ainsi que certains temples ont été consacrés par le ministère des anges, dit-on. Mais si des démons, qui sont esprits de mensonge, se donnaient comme ministres d'un sacrement, on ne devrait pas tenir leur ministère pour valable.

Solutions : 1. Ce que les hommes font sous un mode inférieur, c'est-à-dire au moyen de sacrements sensibles qui sont proportionnés à leur nature, les anges, ministres supérieurs, le font sous un mode supérieur " en purifiant, illuminant et perfectionnant " de façon invisible.

2. Les saints dans le ciel sont semblables aux anges en ce qu'ils participent de la même gloire divine, non en ce qu'ils posséderaient une même nature. Par suite ils ne leur sont pas semblables dans leurs relations avec les sacrements.

3. Si les mauvais peuvent être les ministres des sacrements, ce n'est pas parce que leur méchanceté fait d'eux les membres du diable. Aussi, de ce que le diable est leur chef, on ne peut pas conclure qu'il ait plus de pouvoir qu'eux sur les sacrements.

Article 8 : L'intention du ministre est-elle requise dans les sacrements ?

Objections : 1. Elle ne semble pas nécessaire à l'accomplissement du sacrement, car le ministre agit dans les sacrements en qualité d'instrument. Or, l'accomplissement de l'action ne répond pas à l'intention de l'instrument, mais à celle de l'agent principal. L'intention du ministre n'est donc pas requise pour l'accomplissement du sacrement.

2. Aucun homme ne peut connaître l'intention d'un autre. Si l'intention du ministre était requise pour l'accomplissement du sacrement, celui qui s'y présente ne pourrait savoir s'il l'a vraiment reçu. Ainsi il ne pourrait être certain de son salut, étant donné surtout que certains sacrements sont nécessaires au salut, comme on le verra plus loin. L'intention ne se sépare pas de l'attention. Mais parfois les ministres du sacrement pensent à autre chose et ne font pas attention à ce qu'ils disent et à ce qu'ils font. Et, en ce cas, comme il y aurait défaut d'intention, le sacrement ne s'accomplirait pas.

En sens contraire, les œuvres accomplies hors de toute intention sont le produit du hasard. Mais on ne peut dire cela de l'opération sacramentelle ; celle-ci requiert donc l'intention du ministre.

Réponse : Quand un être est capable de plusieurs réalisations possibles, il faut faire intervenir un principe de détermination qui le limitera à l'œuvre unique qu'il s'agit de produire.

Les actions sacramentelles peuvent avoir une portée multiple ; ainsi l'ablution de l'eau dans le baptême peut avoir pour raison d'être la propreté ou la santé corporelle, le jeu, etc. Il faut donc faire intervenir l'intention de celui qui fait l'ablution pour déterminer celle-ci à un seul effet qui sera celui du sacrement. Et cette intention est exprimée par les paroles prononcées dans l'administration des sacrements, telles que : " je te baptise au nom du Père, etc. "

Solutions : 1. L'instrument inanimé n'a pas d'intention à l'égard de l'effet ; ce qui en tient lieu c'est le mouvement que lui imprime l'agent principal. Mais l'instrument animé, tel que le ministre, n'est pas seulement mû ; il se meut encore lui-même, en tant que par sa volonté il meut ses membres pour leur faire produire l'œuvre à faire. Son intention est donc requise pour qu'il se soumette lui-même à l'agent principal, c'est-à-dire pour qu'il ait l'intention de faire ce que fait le Christ et l'Église.

2. Ici, deux opinions sont en présence. Certains exigent du ministre l'intention mentale sans laquelle le sacrement n'est pas accompli. Cependant, ce défaut d'intention de la part du ministre

est suppléé : chez les enfants qui ne désirent pas le baptême, par le Christ qui baptise invisiblement ; et chez les adultes qui désirent le baptême, par leur foi et leur dévotion. Mais si cette opinion se soutient assez bien en ce qui concerne l'effet dernier, c'est-à-dire la justification, en ce qui concerne l'effet intermédiaire qui est " déjà réalité et encore sacrement ", c'est-à-dire le caractère, on ne peut admettre que la dévotion du sujet puisse suppléer ; car le caractère n'est jamais imprimé en dehors du sacrement.

C'est pourquoi d'autres ont une position meilleure : ils disent que le ministre du sacrement agit comme représentant de l'Église tout entière dont il est le ministre ; les paroles qu'il prononce expriment l'intention de l'Église, qui suffit pleinement à l'accomplissement du sacrement, pourvu que ni le ministre ni le sujet ne manifestent extérieurement une intention contraire.

3. Celui qui pense à autre chose n'a pas l'intention actuelle ; il a pourtant l'intention habituelle qui suffit à l'accomplissement du sacrement. Par exemple, un prêtre qui vient donner le baptême a l'intention de faire, en baptisant, ce que fait l'Église. Si par la suite sa pensée est entraînée d'un autre côté, le sacrement est accompli en vertu de l'intention première. Certes, le ministre du sacrement doit s'appliquer consciencieusement à avoir l'intention actuelle ; mais ce n'est pas entièrement au pouvoir de l'homme et il a beau vouloir fermement être attentif, il se met à penser à autre chose, comme dit le Psaume (40, 13) " Mon cœur m'a abandonné ".

Article 9 : Une foi droite est-elle requise au point qu'un infidèle ne puisse donner les sacrements ?

Objections : 1. La foi du ministre semble nécessaire au sacrement. Car, nous venons de le dire, son intention est nécessaire à l'accomplissement du sacrement. Mais "la foi dirige l'intention", selon S. Augustin.

2. Si un ministre de l'Église n'a pas la vraie foi, il est hérétique. Mais les hérétiques, semble-t-il ne peuvent conférer les sacrements. " Toutes les œuvres des hérétiques, écrit S. Cyprien sont charnelles, vaines et fausses, si bien que nous ne devons ratifier aucun de leurs actes. " Et S. Léon affirme : " Sans aucun doute, cette aberration très cruelle et très folle a éteint toute la lumière des sacrements célestes dans l'Église d'Alexandrie ; l'offrande du sacrifice est interrompue ; elle a cessé, la consécration du chrême ; et dans les mains parricides des impies se sont dérobés tous les mystères. " Une vraie foi, chez le ministre est donc nécessaire au sacrement.

3. Ceux qui n'ont pas la vraie foi semblent être séparés de l'Église par l'excommunication. S. Jean écrit dans sa deuxième épître (10) : "Si quelqu'un vient à vous sans vous apporter cette doctrine, ne le recevez pas dans votre maison et ne le saluez même pas" ; et S. Paul à Tite (3, 10) : " Quant à l'hérétique, après un premier et un second avertissement, éloigne-le de toi. " Mais l'excommunié ne peut pas conférer les sacrements de l'Église, étant séparé de l'Église, au ministère de qui est confiée la distribution des sacrements.

En sens contraire, S. Augustin soutient en face des donatistes : " Souvenez-vous que les mœurs des méchants ne peuvent nuire aux sacrements de Dieu ni en les rendant nuls ni en les rendant moins saints. "

Réponse : Nous l'avons dit plus haut parce que le ministre agit instrumentalement dans les sacrements, il n'agit pas par sa vertu propre, mais par la vertu du Christ. Or, on met la foi d'un homme, de même que sa charité, au compte de sa vertu propre. Aussi, de même que la charité du ministre n'est pas requise pour l'accomplissement du sacrement, puisque les pécheurs peuvent administrer les sacrements comme nous venons de le voir la foi n'est pas davantage requise ; et un infidèle peut procurer un vrai sacrement du moment que toutes les autres conditions nécessaires sont réalisées.

Solutions Il peut arriver que la foi d'un homme soit défaillante sur un point, mais non sur la vérité du sacrement qu'il administre. Par exemple, si un homme croit que le serment est illicite en toute circonstance, tout en croyant que le baptême est le moyen efficace du salut. L'infidélité, en ce cas, n'empêche pas d'avoir l'intention de conférer le sacrement. Mais supposons que le ministre n'ait pas la foi, précisément au sujet du sacrement dont il célèbre le rite : fi ne croit pas que l'action extérieure qu'il accomplit soit suivie d'aucun effet intérieur ; malgré cela, il n'ignore pas que l'Église catholique a l'intention, en accomplissant cette action extérieure de produire le sacrement ; il peut donc, en dépit de son incroyance, avoir l'intention de faire ce que fait l'Église, tout en croyant que cela ne sert de rien. Une telle intention suffit pour le sacrement, car, nous l'avons vu le ministre du sacrement agit comme représentant de toute l'Église dont la foi supplée ce qui manque à la sienne.

2. Certains hérétiques administrent les sacrements sans observer la forme de l'Église ; ceux-là ne confèrent ni le sacrement ni l'effet du sacrement. D'autres observent la forme de l'Église ; ils confèrent le sacrement, mais non l'effet du sacrement. A condition qu'ils soient séparés de l'Église de façon patente, car dans ce cas celui qui reçoit d'eux le sacrement pèche par le fait même, et c'est cela qui l'empêche d'obtenir l'effet du sacrement. C'est ce qui explique la parole de S. Augustin : " Tiens avec pleine certitude et ne doute aucunement que ceux qui ont reçu le baptême hors de l'Église, s'ils ne reviennent pas à l'Église, le baptême achève leur perdition. " C'est en ce sens qu'il faut également interpréter la parole de S. Léon : " Toute la lumière des sacrements est éteinte dans l'Église d'Alexandrie. " Il l'entend de l'effet du sacrement, mais non du rite sacramentel lui-même.

Quant à S. Cyprien, il croyait que les hérétiques ne pouvaient pas conférer les sacrements. Mais, sur ce point son opinion n'est pas suivie. Comme le dit S. Augustin : "Le martyr Cyprien ne voulait pas reconnaître le baptême donné chez les hérétiques ou les schismatiques ; mais il a accumulé de si grands mérites, jusqu'à obtenir le triomphe du martyre, que sa charité éclatante dissipe cette ombre légère ; et ce qu'il pouvait y avoir à émonder sur ce point a été retranché par la faux de la souffrance. "

3. La puissance d'administrer les sacrements relève du caractère spirituel qui est indélébile, nous l'avons montré. Aussi, du fait qu'un homme est suspendu, excommunié ou même dégradé par l'Église, il ne perd pas le pouvoir de conférer le sacrement, mais la permission d'user de ce pouvoir. Cet homme confère donc le sacrement mais, ce faisant, il pèche. Et celui qui reçoit le sacrement d'un tel ministre pèche de son côté, et ne reçoit pas l'effet du sacrement, à moins d'être excusé par l'ignorance.

Article 10 : L'intention droite est-elle requise ?

Objections : 1. Il semble que l'intention droite du ministre est requise à l'accomplissement du sacrement. Car, d'après ce qui a été dit l'intention du ministre doit se conformer à l'intention de l'Église. Mais celle-ci est toujours droite. Une intention droite de la part du ministre est donc nécessairement requise à l'accomplissement du sacrement.

2. L'intention perverse est pire que l'intention de s'amuser. Mais l'intention de s'amuser annule le sacrement, par exemple dans le cas d'un baptême administré par jeu. A plus forte raison par conséquent, l'intention perverse annule-t-elle le sacrement, par exemple si l'on baptise quelqu'un afin de le tuer ensuite.

3. L'intention perverse vicie toute l'œuvre selon la parole de Notre Seigneur : " Si ton œil est mauvais, tout ton corps est dans les ténèbres " (Lc 11, 34). Mais les sacrements du Christ ne peuvent être viciés par la méchanceté des hommes, dit S. Augustin. Donc, s'il y a intention perverse du ministre, il apparaît qu'il n'y a pas vrai sacrement.

En sens contraire, l'intention perverse relève de la malice du ministre et nous savons que celle-ci n'annule pas le sacrement. Donc l'intention perverse non plus.

Réponse : L'intention du ministre peut être perverse de deux façons. 1° A l'égard du sacrement lui-même ; par exemple, on ne veut pas conférer le sacrement, mais agir par plaisanterie ; une telle perversion détruit la vérité du sacrement, surtout si l'intention est extérieurement manifeste.

2° L'intention du ministre peut être perverse à l'égard de ce qui suivra le sacrement ; par exemple, si un prêtre veut baptiser une femme pour abuser d'elle, ou s'il consacre le corps du Christ pour en faire un poison. Comme ce qui est premier ne dépend pas de ce qui est postérieur, la vérité du sacrement n'est pas détruite par cette intention perverse. Mais en ayant une pareille intention le ministre commet un péché grave.

Solutions : 1. L'intention de l'Église est droite quant à la réalisation et quant à l'usage du sacrement. Mais si la première rectitude est réalisatrice du sacrement, la seconde est seulement cause de mérite. Ainsi le ministre qui conforme son intention à celle de l'Église quant au premier point et non quant au second, réalise le sacrement mais n'en retire pas de mérite.

2. L'intention de s'amuser ou de plaisanter exclut même la première rectitude de l'intention, celle qui réalise le sacrement. Par conséquent, la comparaison avec l'intention perverse ne porte pas.

3. L'intention perverse ne pervertit que l'œuvre de son auteur, non celle d'un autre. L'intention perverse du ministre ne pervertit dans l'action sacramentelle que ce qui est l'œuvre du ministre, non ce qui est l'œuvre du Christ dont il est le ministre. C'est comme si un intendant avait une mauvaise intention en distribuant aux pauvres des aumônes que son maître lui aurait prescrites avec une intention droite.

### **QUESTION 65 : LE NOMBRE DES SACREMENTS**

Quatre questions : — 1. Y a-t-il sept sacrements ? — 2. Leur ordre réciproque. — 3. Leur hiérarchie. — 4. Sont-ils tous nécessaires au salut ?

Article 1 : Y a-t-il sept sacrements

Objections : 1. Il semble qu'il ne doit pas y en avoir sept, car ils tiennent leur efficacité de la vertu divine qui est une, et de la vertu de la passion du Christ, qui est une aussi. Car, selon l'épître aux Hébreux (10, 14) : " Par une oblation unique, il a rendu parfaits pour toujours ceux qui sont sanctifiés. " Il ne devrait donc y avoir qu'un seul sacrement.

2. Le sacrement est fait pour remédier au défaut du péché, qui est double : la peine et la faute. Deux sacrements suffiraient donc.

3. Les sacrements sont des actions de la hiérarchie ecclésiastique comme on le voit dans Denys. Mais, comme il le dit lui-même, la hiérarchie a trois actions : purifier, illuminer et parfaire. Il ne doit donc y avoir que trois sacrements.

4. D'après S. Augustin. les sacrements de la loi nouvelle sont moins nombreux que ceux de la loi ancienne. Or, il n'y avait dans la loi ancienne aucun sacrement correspondant à la confirmation et à l'extrême-onction. Donc ceux-ci ne doivent pas compter non plus parmi les sacrements de la loi nouvelle.

5. La luxure n'est pas le plus grave des péchés, nous l'avons montré dans la deuxième Partie : Puisqu'on n'a pas institué de sacrement pour remédier aux autres péchés, il était inutile d'instituer le mariage pour combattre la luxure.

En sens contraire, Les sacrements semblent être plus de sept. Car on appelle sacrements des signes sacrés. Mais il y a dans l'Église bien d'autres réalités saintes exprimées par des signes sensibles, comme l'eau bénite, la consécration de l'autel, etc.

7. Selon Hugues de Saint-Victor, les sacrements de la loi ancienne furent les oblations, les dîmes et les sacrifices. Mais le sacrifice de l'Église est un sacrement : l'eucharistie. Donc les oblations et les dîmes, elles aussi, doivent être appelées des sacrements.

8. Il y a trois catégories de péché : originel, mortel et véniel. Mais le baptême est dirigé contre le péché originel, et contre le péché mortel il y a la pénitence. Il devrait donc y avoir un sacrement, outre les sept que l'on connaît, dirigé contre le péché véniel.

Réponse : Les sacrements de l'Église ont un double objet, avons-nous dite : perfectionner l'homme en ce qui concerne le culte divin réglé par la religion de la vie chrétienne, et présenter un remède contre le mal du péché. Le nombre de sept sacrements se justifie à ces deux points de vue. En effet la vie spirituelle a une certaine ressemblance avec la vie corporelle, selon la ressemblance générale du corporel avec le spirituel. Or, la vie corporelle comporte un double achèvement : l'un personnel, l'autre relatif à toute la communauté sociale où vit la personne, car l'homme, par sa nature, est un animal social.

Relativement à lui-même, l'homme est achevé de deux façons dans sa vie corporelle : d'une façon essentielle, en acquérant un achèvement de sa vie ; d'une façon accidentelle, en écartant les obstacles à la vie, tels que les maladies et autres maux de même genre.

D'une façon essentielle et directe, la vie corporelle atteint son achèvement selon trois modes.

1° Par la génération qui inaugure l'existence et la vie de l'homme ; ce qui en tient lieu dans sa vie spirituelle, c'est le baptême, régénération spirituelle, selon l'épître à Tite (3, 5) : "Par le bain de régénération. . ."

2° Par la croissance qui fait atteindre à l'homme sa taille et sa force parfaites ; ce qui en tient lieu dans la vie spirituelle, c'est la confirmation où l'on reçoit le Saint-Esprit pour être fortifié. D'où cette parole aux disciples, une fois baptisés : " Demeurez dans la ville jusqu'à ce que vous soyez revêtus de la force d'en-haut " (Luc 24, 49).

3° Par la nutrition, qui conserve dans l'homme la vie et la force ; ce qui en tient lieu dans la vie spirituelle, c'est l'eucharistie. Comme dit Notre Seigneur en S. Jean (6, 54) : " Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous. "

Et ce serait suffisant si l'homme avait, au corporel et au spirituel, une vie qui ne souffre aucune atteinte. Mais, comme il est sujet à l'infirmité corporelle et à l'infirmité spirituelle, qui est le péché, il lui faut un traitement contre cette infirmité. Celui-ci est double : il y a cette guérison qui rend la santé, et ce qui en tient lieu dans la vie spirituelle, c'est la pénitence, selon la parole du Psaume (41, 5) : " Guéris mon âme, car j'ai péché contre toi " ; et il y a ce rétablissement de la vigueur première qu'on obtient par un régime et un exercice appropriés ; ce qui en tient lieu dans la vie spirituelle, c'est l'extrême-onction qui enlève les séquelles du péché et rend l'homme prêt pour la gloire finale. Aussi, selon l'épître de S. Jacques (5, 15) - " Et s'il a commis des péchés, ils lui seront pardonnés. "

Relativement à toute la communauté, l'homme est perfectionné de deux façons. D'abord, du fait qu'il reçoit le pouvoir de gouverner la multitude et d'exercer des fonctions publiques. Ce qui correspond à cela dans la vie spirituelle, c'est le sacrement de l'ordre, puisque, d'après l'épître aux Hébreux (7, 27), les prêtres n'offrent pas des victimes pour eux seulement, mais aussi pour le peuple.

Ensuite, à l'égard de la propagation de l'espèce, l'homme est perfectionné par le mariage tant dans la vie corporelle que dans la vie spirituelle, du fait que ce n'est pas là seulement un sacrement, mais d'abord un office naturel.

C'est encore ainsi que se justifie le nombre des sacrements, selon qu'ils sont dirigés contre le défaut du péché ; le baptême est dirigé contre le manque de vie spirituelle ; la confirmation contre la faiblesse de l'âme qui se trouve chez les nouveau-nés ; l'eucharistie contre la fragilité de l'âme en face du péché ; la pénitence contre le péché actuel commis après le baptême ; l'extrême-onction contre les séquelles du péché qui n'ont pas été suffisamment enlevées par la pénitence, du fait de la négligence ou de l'ignorance ; l'ordre contre la désorganisation de la multitude ; le mariage est un remède à la fois contre la convoitise personnelle et contre la diminution de la multitude causée par la mort.

Enfin, certains justifient le nombre des sacrements en les adaptant aux vertus, et aux défauts produits par les péchés et leurs châtiments. Selon ces théologiens, à la foi correspond le baptême, dirigé contre la faute originelle ; à l'espérance, l'extrême-onction dirigée contre la faute vénielle ; à la charité, l'eucharistie dirigée contre la blessure de malice ; à la prudence, l'ordre dirigé contre la blessure d'ignorance ; à la justice, la pénitence dirigée contre le péché mortel ; à la tempérance, le mariage dirigé contre la convoitise ; à la force, la confirmation dirigée contre la blessure de faiblesse.

Solutions : 1. Un même agent principal emploie des instruments divers pour produire divers effets, en harmonie avec l'œuvre à faire. De même la vertu divine et la passion du Christ opèrent en nous par des sacrements divers comme par divers instruments.

2. La faute et la peine diffèrent selon l'espèce en tant qu'il y a des espèces diverses de fautes et de peines ; et elles diffèrent encore selon les états et les positions diverses des hommes. C'est cela qui a obligé à multiplier les sacrements, nous venons de le dire.

3. Dans les actions hiérarchiques, on considère les agents, les bénéficiaires et les actions. Les agents sont les ministres de l'Église, que concerne le sacrement de l'ordre. Les bénéficiaires sont ceux qui s'approchent des sacrements, et ils sont produits par le mariage. Quant aux actions, elles consistent à purifier, illuminer et perfectionner. Mais la purification, considérée isolément, ne peut être un sacrement de la loi nouvelle, qui confère la grâce ; elle n'est le fait que de sacramentaux : la catéchèse et l'exorcisme préparatoires au baptême. Selon Denys la purification et l'illumination réunies sont le fait du baptême et, secondairement, en raison de la rechute, sont le fait de la pénitence et de l'extrême-onction. Enfin, le perfectionnement, quant à la vertu qui est comme la perfection de la forme, ressortit à la confirmation ; et quant à l'obtention de la fin, ressortit à l'eucharistie.

4. Dans le sacrement de confirmation on reçoit la plénitude du Saint-Esprit pour être fortifié ; par l'extrême-onction, on est rendu prêt à recevoir la gloire sans délai. Mais ni l'une ni l'autre ne convient à l'ancienne alliance. C'est pourquoi, dans la loi ancienne, il ne pouvait rien y avoir qui correspondit à ces deux sacrements. Cette absence n'empêche pas les sacrements anciens d'avoir été plus nombreux à cause de la diversité des sacrifices et des cérémonies.

5. Il a fallu employer contre la convoitise charnelle un remède spécial, au moyen d'un sacrement ; d'abord parce que cette convoitise corrompt la nature et pas seulement la personne ; ensuite à cause de son impétuosité qui submerge la raison.

6. L'eau bénite et les autres choses consacrées ne sont pas appelées des sacrements, parce qu'elles ne conduisent pas jusqu'à l'effet du sacrement qui est l'obtention de la grâce. Mais ce sont là des dispositions aux sacrements qui opèrent en écartant un obstacle ; c'est ainsi que l'eau bénite est dirigée contre les pièges du démon et contre les péchés véniels ; ou encore en

produisant une certaine capacité à l'égard de l'accomplissement et de la réception des sacrements ; c'est ainsi que, par révérence pour l'eucharistie, on consacre l'autel et les vases qu'on y emploie.

7. Aussi bien dans la loi de nature que dans la loi mosaïque, les oblations et les dîmes n'avaient pas pour seule fin l'entretien des ministres du culte et des pauvres, mais encore une préfiguration ; c'est à cause de celle-ci qu'elles étaient des sacrements. Mais aujourd'hui elles ont perdu leur symbolisme figuratif, c'est pourquoi elles n'ont plus rang de sacrement.

8. L'infusion de la grâce n'est pas requise à l'effacement du péché véniel. C'est pourquoi, puisque tout sacrement de la loi nouvelle produit une infusion de grâce, aucun n'est institué directement contre le péché véniel, que certains sacramentaux comme l'eau bénite et les rites analogues suffisent à enlever. Certains affirment pourtant que l'extrême-onction est dirigée contre le péché véniel. Mais nous traiterons cette question en son lieu.

Article 2 : L'ordre réciproque des sacrements

Objections : 1. L'énumération qui précède ne présente pas un ordre satisfaisant. Car l'Apôtre dit (1 Co 15, 46) : " Ce qui est animal vient en premier, et ensuite ce qui est spirituel. " Or, tandis que le mariage engendre l'homme selon la génération animale, le baptême le réengendre, par une seconde génération, spirituelle cette fois. Le mariage doit donc passer avant le baptême dans l'énumération des sacrements.

2. Le sacrement de l'ordre confère le pouvoir d'être agent dans les actions sacramentelles. Mais l'agent précède son action. L'ordre doit donc avoir le premier rang, avant le baptême et les autres sacrements.

3. L'eucharistie est une nourriture spirituelle, et la confirmation est définie par analogie avec la croissance. Mais la nourriture étant cause de la croissance, doit la précéder. Donc l'eucharistie précède la confirmation.

4. La pénitence prépare l'homme à l'eucharistie ; elle doit donc la précéder comme la préparation précède le plein accomplissement.

5. Le plus proche de la fin ultime est ce qui vient en dernier. L'extrême-onction est, de tous les sacrements, le plus proche de la béatitude, notre fin ultime. C'est donc à elle de clore la liste des sacrements.

En sens contraire, tout le monde range habituellement les sacrements dans l'ordre adopté à l'article précédent.

Réponse : On peut facilement justifier l'ordre des sacrements d'après ce que nous avons dit. Car, de même que l'unité précède la multiplicité, les sacrements ordonnés à la perfection personnelle précèdent naturellement ceux qui sont ordonnés à la perfection du groupe. C'est pourquoi l'on range en tout dernier lieu l'ordre et le mariage ; et si l'on met le mariage après l'ordre, c'est parce qu'il réalise moins parfaitement la notion de vie spirituelle à laquelle les sacrements sont ordonnés.

Parmi les sacrements ordonnés à la perfection personnelle, ceux qui sont ordonnés essentiellement à la perfection de la vie spirituelle passent par nature avant ceux qui n'y sont ordonnés qu'accidentellement, c'est-à-dire pour écarter les suites nuisibles d'un accident survenu. Les derniers sacrements sont donc la pénitence et l'extrême-onction, et celle-ci qui consomme la guérison, est rangée après la pénitence qui l'inaugure.

Parmi les trois autres sacrements, évidemment le baptême, régénération spirituelle, vient en premier ; la confirmation vient ensuite, qui est ordonnée à procurer une force spirituelle pleinement possédée ; on nomme en dernier lieu l'eucharistie, ordonnée à l'achèvement final.

Solutions : 1. Le mariage, en tant qu'ordonné à la vie animale, est un office naturel. Mais en tant qu'il comporte quelque spiritualité, il est un sacrement ; et comme il est celui des sacrements qui en comporte le moins, on le met en fin de liste.

2. Avant d'agir, il faut être en pleine possession de son être. C'est pourquoi les sacrements qui achèvent l'être personnel viennent avant le sacrement de l'ordre par lequel on est établi dans l'office de perfectionner les autres.

3. La nourriture précède la croissance pour la causer, elle la suit également pour conserver à l'homme toute la corpulence et toute la force à laquelle la croissance l'a fait parvenir. C'est pourquoi on peut mettre l'eucharistie avant la confirmation, avec Denys, ou après, avec le Maître des Sentences.

4. Cet argument serait juste si la pénitence était nécessaire pour préparer à l'eucharistie. Or, cela n'est pas, car un homme indemne de péché mortel n'a pas besoin de se préparer par la pénitence à la réception de l'eucharistie. On voit donc que la pénitence ne prépare à l'eucharistie que par accident, c'est-à-dire dans l'hypothèse du péché. Comme il est dit dans l'Écritures : " Toi, Seigneur, Dieu des justes, tu n'as pas imposé de pénitence aux justes. "

5. Nous avons expliqué pour quelle raison l'extrême-onction occupe la dernière place parmi les sacrements ordonnés à la perfection personnelle.

Article 3 : La hiérarchie des sacrements

Objections : 1. Il semble que l'eucharistie ne soit pas le plus important des sacrements, car, dit Aristote le bien commun est plus important que le bien d'un seul. Le mariage est ordonné au bien commun de l'espèce humaine réalisé par la génération, et l'eucharistie est ordonnée au bien propre de celui qui la reçoit. Donc celle-ci n'est pas le plus important des sacrements.

2. Les sacrements conférés par un ministre supérieur semblent les plus dignes. La confirmation et l'ordre sont conférés exclusivement par l'évêque qui est supérieur à un simple prêtre, lequel confère l'eucharistie. Ces deux sacrements sont donc plus importants que l'eucharistie.

3. Les sacrements sont d'autant plus importants qu'ils ont plus d'efficacité. Les sacrements qui impriment un caractère : le baptême, la confirmation et l'ordre, sont donc plus importants que l'eucharistie qui n'en imprime pas.

4. L'être dont d'autres êtres dépendent semble plus important qu'eux. Mais l'eucharistie dépend du baptême, car on ne peut recevoir l'eucharistie si l'on n'est baptisé. Le baptême est donc plus important que l'eucharistie.

En sens contraire, Denys affirme : " On voit qu'aucune fonction sacramentelle n'est achevée sans la très sainte eucharistie. Ce sacrement est donc le plus important, celui qui achève tous les autres. "

Réponse : En thèse absolue, l'eucharistie est le plus important de tous les sacrements. Cela se manifeste de trois façons.

1° En raison du contenu de ce sacrement l'eucharistie contient substantiellement le Christ lui-même, tandis que les autres sacrements ne contiennent qu'une vertu instrumentale reçue du Christ en participation, nous l'avons montré plus haut ; or, en tout domaine, l'être par essence est plus important que l'être participé.

2° Cela se voit par la connexion interne de l'organisme sacramentel, car tous les autres sacrements sont ordonnés à celui-ci comme à leur fin. En effet, il est évident que le sacrement de l'ordre a pour fin la consécration de l'eucharistie. Le sacrement de baptême est ordonné à la réception de l'eucharistie, et il est perfectionné par la confirmation, qui empêche de se soustraire, par crainte, à un si grand sacrement. Puis, la pénitence et l'extrême-onction préparent l'homme à recevoir dignement le corps du Christ. Le mariage aussi rejoint ce sacrement, au moins par son



symbolisme, en tant qu'il représente la conjonction du Christ et de l'Église, dont l'union est figurée par le sacrement de l'eucharistie. D'où la parole de l'Apôtre (Ep 5, 23) : " Ce sacrement (le mariage) est grand. Je parle, moi, du Christ et de l'Église. "

3° Cette supériorité de l'eucharistie apparaît dans les rites sacramentels. Car l'administration de presque tous les sacrements se consomme dans l'eucharistie, comme le remarque Denys (argument en sens contraire) ; ainsi voit-on les nouveaux ordonnés communier et aussi les nouveaux baptisés s'ils sont adultes.

Quant aux autres sacrements, on peut les hiérarchiser selon de multiples points de vue. Au point de vue de la nécessité, le baptême est le plus important des sacrements ; au point de vue de la perfection, c'est l'ordre ; et la confirmation se situe entre les deux. Quant à la pénitence et à l'extrême-onction, ils appartiennent à une catégorie inférieure par rapport aux précédents, parce que, nous l'avons dit ils sont ordonnés à la vie chrétienne non pas essentiellement, mais par accident, c'est-à-dire pour remédier à un défaut survenu. Dans cette catégorie, toutefois, l'extrême-onction se rapporte à la pénitence comme la confirmation au baptême ; c'est-à-dire que si la pénitence est plus nécessaire, l'extrême-onction confère une perfection plus haute.

Solutions : 1. Le mariage est ordonné au bien commun corporel. Mais le bien commun spirituel de toute l'Église réside substantiellement dans le sacrement de l'eucharistie lui-même.

2. L'ordre et la confirmation députent les fidèles du Christ à des fonctions spéciales qui se rattachent à la fonction du prince. C'est pourquoi l'administration de ces deux sacrements est réservée à l'évêque qui, dans l'Église, est comme le prince. Mais le sacrement de l'eucharistie ne députe à aucune fonction, étant plutôt la fin de toutes les fonctions, nous venons de le dire.

3. Le caractère sacramentel est, nous l'avons dit une certaine participation du sacerdoce du Christ. Aussi le sacrement qui unit à l'homme le Christ lui-même est-il plus digne que le sacrement qui imprime le caractère du Christ.

4. Cet argument porte si on se place au point de vue de la nécessité. Ainsi le baptême est le plus important des sacrements en tant qu'il est le plus nécessaire. De même l'ordre et la confirmation jouissent d'une certaine prééminence en raison de celui qui les administre, et le mariage en raison de son symbolisme : car rien n'empêche un être qui n'est pas purement et simplement le plus digne, d'être le plus digne à un point de vue particulier.

Article 4 : Les sacrements sont-ils tous nécessaires au salut ?

Objections : 1. Tous les sacrements sont nécessaires au salut. En effet, ce qui n'est pas nécessaire est superflu, et aucun sacrement n'est superflu, car Dieu ne fait rien en vain.

2. De même que Notre Seigneur a dit du baptême (Jn 3, 5) : " Nul, s'il ne renaît de l'eau et de l'Esprit Saint, ne peut entrer dans le royaume de Dieu ", de même a-t-il dit de l'eucharistie (Jn 6, 54) : " Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous. " L'eucharistie est donc un sacrement aussi nécessaire que le baptême.

3. On peut être sauvé sans le sacrement de baptême, pourvu que ce soit la nécessité et non le mépris de la religion qui ait exclu le sacrement comme on le verra plus loin. Mais il est vrai pour n'importe quel sacrement que le mépris de la religion est un obstacle au salut. C'est donc à un titre égal que tous les sacrements sont nécessaires au salut.

En sens contraire, les enfants sont sauvés par le seul baptême, sans qu'il soit besoin des autres sacrements.

Réponse : La qualification de " nécessaire " à l'égard de la fin — et telle est la nécessité dont il s'agit ici — peut être attribuée de deux façons.

On peut appeler nécessaire ce sans quoi on ne peut obtenir la fin ; ainsi la nourriture est nécessaire à la vie humaine. C'est là quelque chose d'absolument nécessaire à la fin. Mais on

appelle aussi nécessaire ce sans quoi on n'obtient pas la fin aussi commodément ; c'est ainsi qu'un cheval est nécessaire au voyage. Ce n'est pas là quelque chose d'absolument nécessaire à la fin.

Trois sacrements sont nécessaires au premier sens : deux pour l'individu, le baptême absolument, la pénitence en raison d'un péché mortel commis après le baptême. Le sacrement de l'ordre est nécessaire de la même façon, mais pour l'Église, car "où il n'y a pas de chef, la communauté s'écroule ", constatent les Proverbes (11, 14). Quant aux autres sacrements, ils ne sont nécessaires qu'au second sens : car la confirmation achève, pour ainsi dire le baptême, et l'extrême onction achève la pénitence ; quant au mariage, il conserve la communauté de l'Église en renouvelant ses membres.

Solutions : 1. Pour qu'un être ne soit pas superflu il suffit qu'il soit nécessaire au premier ou au second des sens que nous avons distingués ; c'est ainsi que tous les sacrements sont nécessaires, on vient de le dire.

2. Il faut entendre cette parole de Notre Seigneur de la manducation spirituelle et non pas seulement de la manducation sacramentelle ; c'est l'explication de S. Augustin.

3. Le mépris de n'importe quel sacrement est un obstacle au salut, mais il n'y a pas mépris du fait qu'on ne s'inquiète pas de recevoir un sacrement qui n'est pas nécessaire au salut. Autrement tous ceux qui ne reçoivent pas le sacrement de l'ordre et qui ne contractent pas mariage, mépriseraient ces sacrements.

#### LE BAPTÊME

Il faut maintenant étudier les sacrements les uns après les autres en ce qu'ils ont de propre : le baptême d'abord, puis la confirmation, l'eucharistie, la pénitence, l'extrême-onction, l'ordre et le mariage. Au sujet du baptême, nous étudierons : 1° Le baptême lui-même (Q. 66-69). — 2° Les rites qui y préparent (Q. 70-72).

Sur le baptême lui-même nous considérerons : I. La nature du sacrement (Q. 66). — II. Son ministre (Q. 67). — III. Ceux qui le reçoivent (Q. 68). — IV. Ses effets (Q. 69).

#### **QUESTION 66 : LA NATURE DU SACREMENT DE BAPTÊME**

1. Qu'est-ce que le baptême ? est-ce l'ablution ? — 2. L'institution de ce sacrement. — 3. L'eau en est-elle la matière propre ? — 4. Faut-il de l'eau pure ? — 5. La forme : " Moi, je te baptise au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit " convient-elle à ce sacrement ? — 6. Pourrait-on baptiser sous cette forme " Moi, je te baptise au nom du Christ ? " — 7. L'immersion est-elle nécessaire au baptême ? 8. Faut-il une triple immersion ? — 9. Le baptême peut-il être réitéré ? — 10. La liturgie du baptême. — 11. Les différentes sortes de baptême. — 12. Comparaison entre ces baptêmes.

Article 1 : Qu'est-ce que le baptême ? Est-ce une ablution ?

Objections : 1. L'ablution du corps passe et le baptême demeure. Donc le baptême n'est pas l'ablution elle-même, mais plutôt, comme dit le Damascène, " une régénération, un sceau, une sauvegarde, une illumination ".

2. Hugues de Saint-Victor dit que "le baptême c'est l'eau sanctifiée par la parole de Dieu pour laver nos fautes ". Mais l'eau n'est pas l'ablution elle-même, c'est plutôt l'ablution qui est l'usage qu'on fait de l'eau.

3. S. Augustin dit : " La parole s'ajoute à l'élément pour faire le sacrement. " Or ici l'élément c'est l'eau ; le baptême est donc l'eau elle-même, et non pas l'ablution.

En sens contraire, il est écrit (Si 34, 25) " Celui qui se lave après avoir touché un mort et de nouveau le touche, que lui sert son ablution ? " Il semble donc que le baptême soit l'ablution elle-même.

Réponse : Dans le baptême, trois choses sont à considérer : ce qui est seulement signe (sacramentum tantum), ce qui est à la fois réalité et signe (res et sacramentum) ; ce qui est seulement réalité (res tantum). Ce qui n'est que sacrement, est quelque chose de visible et d'extérieur, signe d'un effet intérieur : c'est bien cela qui constitue le sacrement. Or ici, ce qui se présente aux sens, c'est l'eau elle-même, et l'usage qu'on en fait, c'est-à-dire l'ablution. C'est pourquoi certains ont pris l'eau elle-même pour le sacrement. Tel semble être le sens des mots d'Hugues de Saint-Victor. qui définit tout sacrement : " un élément matériel ", et le baptême : " de l'eau ".

Mais cela n'est pas vrai. Puisque les sacrements de la loi nouvelle opèrent une certaine sanctification, le sacrement se réalise là où se réalise cette sanctification. Or ce n'est pas dans l'eau que se réalise cette sanctification ; l'eau ne possède qu'une vertu sanctifiante instrumentale, qui n'est pas permanente, mais qui s'écoule dans l'homme, sujet de la sanctification proprement dite. Ce n'est donc pas dans l'eau que s'accomplit le sacrement, mais dans l'application de cette eau à l'homme, c'est-à-dire dans l'ablution. Aussi le Maître des Sentences dit-il que " le baptême est une ablution extérieure du corps, accomplie avec les paroles prescrites ".

Quant à ce qui est à la fois réalité et sacrement, c'est le caractère baptismal : réalité signifiée par l'ablution extérieure, et par là même signe sacramentel de la justification intérieure. Celle-ci dans ce sacrement, est seulement réalité signifiée et non point signe.

Solutions : 1. Ce qui est réalité et sacrement le caractère ; et ce qui est réalité seulement : la justification intérieure, sont deux effets permanents ; mais si le caractère demeure et ne peut être effacé, la justification intérieure demeure et peut se perdre. Le Damascène a donc défini le baptême non quant à son élément extérieur, qui est sacrement seulement, mais quant à son effet intérieur.

Deux des définitions qu'il a données s'appliquent au caractère : le "sceau" et la "sauvegarde", parce que de soi le caractère, qu'on appelle aussi "sceau", garde l'âme dans le bien. — Deux autres définitions s'appliquent à la réalité ultime du sacrement : elle est une "régénération", en ce que par le baptême l'homme commence la vie nouvelle de la justice ; et une "illumination" : ce qui s'entend spécialement de la foi par laquelle l'homme reçoit la vie spirituelle, selon le mot d'Habacuc (2, 4) : " Le juste vit de la foi. " Or le baptême est une profession de foi : c'est pourquoi on l'appelle "sacrement de la foi".

De même Denys définit le baptême par rapport aux autres sacrements, quand il dit qu'il est "comme le principe des plus saintes prescriptions de l'action sacrée, qui donne à notre âme les dispositions capables de les recevoir". Et par rapport à la gloire céleste, qui est la fin générale de tous les sacrements, quand il ajoute que le baptême ouvre le chemin qui nous fait monter jusqu'au repos du ciel. Et encore par rapport au principe de la vie spirituelle, quand il l'appelle "la transmission de notre sacrée et très divine régénération".

2. Nous venons de le dire : il n'est pas nécessaire de suivre sur ce point l'opinion d'Hugues de Saint-Victor. — On peut cependant l'entendre correctement en disant que le baptême est l'eau, parce que l'eau est le principe matériel du baptême. Ce serait alors définir le baptême par sa cause.

3. Si l'union de la parole à l'élément sensible constitue le sacrement, celui-ci se réalise non pas dans l'élément lui-même, mais dans l'homme à qui l'on applique cet élément sous forme d'ablution. Et c'est ce que signifient les paroles qui s'ajoutent à l'élément : "Je te baptise, etc. "

## Article 2 : L'institution de ce sacrement

Objections : 1. Il semble que le baptême fut institué après la passion du Christ, car la cause précède son effet : or c'est la passion du Christ qui agit dans les sacrements de la loi nouvelle. La passion du Christ a donc précédé l'institution des sacrements de la loi nouvelle, et particulièrement l'institution du baptême, puisque l'Apôtre dit (Rm 6, 3) : " Nous tous qui avons été baptisés dans le Christ Jésus, c'est en sa mort que nous avons été baptisés. "

2. Les sacrements de la loi nouvelle tiennent leur efficacité du commandement du Christ. Or le Christ a donné à ses disciples l'ordre de baptiser après sa passion et sa résurrection, en disant (Mt 28, 19) : " Allez, enseignez toutes les nations, baptisez-les au nom du Père, etc. " Il semble donc que c'est après la passion du Christ que le baptême fut institué.

3. Le baptême est un sacrement nécessaire, on l'a dit plus haut ; aussi semble-t-il que dès son institution, les hommes étaient obligés de le recevoir. Or, avant la passion du Christ, les hommes n'étaient pas obligés au baptême, puisque la circoncision, à laquelle a succédé le baptême, gardait encore toute sa valeur. Il semble donc que le baptême n'a pas été institué avant la passion du Christ.

En sens contraire, S. Augustin dit : " C'est par l'immersion du Christ dans l'eau que l'eau lave tous nos péchés. " Mais cela se fit avant la Passion. Donc le baptême a été institué avant la Passion.

Réponse : On l'a dit plus haut. Les sacrements tiennent de leur institution le pouvoir de conférer la grâce. Il semble donc qu'un sacrement est institué au moment où il reçoit le pouvoir de produire son effet. Or le baptême a reçu ce pouvoir lors du baptême du Christ. C'est donc alors vraiment que le baptême a été institué, quant au sacrement lui-même.

Mais l'obligation de recevoir ce sacrement ne fut imposée aux hommes qu'après la Passion et la résurrection. D'abord parce que la passion du Christ mit fin aux sacrements figuratifs, que remplacent le baptême et les autres sacrements de la loi nouvelle. Puis parce que le baptême configure l'homme à la passion et à la résurrection du Christ, en le faisant mourir au péché et renaître à une vie nouvelle dans la justice. Aussi fallait-il que le Christ souffre et ressuscite avant que soit imposée aux hommes la nécessité de se configurer à sa mort et à sa résurrection.

Solutions : 1. Même avant la passion du Christ, le baptême tenait son efficacité de cette passion, en tant qu'il la préfigurait. Cependant c'était autrement que les sacrements de la loi ancienne : ceux-ci n'étaient que des figures ; mais le baptême tenait sa vertu justificatrice du Christ lui-même, de qui la passion elle-même tient son pouvoir salutaire.

2. Il ne fallait pas que le Christ contraigne les hommes à observer des figures multiples, puisqu'il venait par sa vérité abolir les figures en les accomplissant. Aussi avant sa passion, il n'a pu faire un précepte du baptême qu'il avait institué, mais il a voulu que les hommes s'accoutument peu à peu à en faire usage et cela surtout pour le peuple juif, dont tous les actes étaient figuratifs, dit S. Augustin. Mais après sa passion et sa résurrection, ce n'est pas seulement aux Juifs, mais aussi aux païens, qu'il imposa par son commandement l'obligation du baptême en disant : " Allez, enseignez toutes les nations. . . "

3. Les sacrements ne sont obligatoires que quand ils sont l'objet d'un précepte. Or on l'a dit, cela n'eut pas lieu avant la Passion. Par conséquent, ce que le Seigneur dit à Nicodème (Jn 3, 5) : " Nul, s'il ne renaît de l'eau et de l'Esprit Saint, ne peut entrer dans le royaume de Dieu ", semble viser l'avenir plus que le présent.

## Article 3 : L'eau est-elle la matière propre du baptême ?

Objections : 1. Il semble que non, car le baptême, selon Denys et le Damascène a le pouvoir d'illuminer. Or cela convient surtout au feu. Donc le baptême devrait se faire dans le feu plutôt

que dans l'eau, et d'autant plus que Jean Baptiste, en annonçant le baptême du Christ, dit : " Il vous baptisera dans l'Esprit Saint et le feu " (Mt 3, 11).

2. Le baptême signifie l'ablution des péchés ; mais on peut laver avec d'autres liquides que l'eau : avec le vin, l'huile, etc. Donc on pourrait aussi s'en servir pour le baptême, et l'eau n'est pas la matière propre du baptême.

3. Les sacrements de l'Église, on l'a vu, ont coulé du côté du Christ fixé à la croix. Or il en coula non seulement de l'eau, mais aussi du sang. Il semble donc qu'on puisse baptiser aussi avec du sang. Et cela semble convenir davantage à l'effet du baptême, puisque l'Apocalypse dit (1, 5) : "Il nous a lavés de nos péchés en son sang. "

4. S. Augustin et Bède disent que " par le contact de sa chair très pure le Christ a conféré aux eaux le pouvoir de régénérer et de purifier ". Mais toutes les eaux ne sont pas en communication avec l'eau du Jourdain que le Christ a touchée avec sa chair. N'importe quelle eau ne peut donc pas servir au baptême, et par conséquent ce n'est pas l'eau, comme telle, qui est la matière propre du baptême.

5. Si l'eau comme telle était la matière propre du baptême, il ne serait pas nécessaire de la soumettre à d'autres rites, avant de s'en servir pour le baptême. Mais on exorcise et on bénit l'eau qui doit servir au baptême solennel. Il semble donc que l'eau en tant que telle n'est pas la matière propre du baptême.

En sens contraire, le Seigneur dit (Jn 3, 5) "Nul, s'il ne renaît de l'eau et de l'Esprit Saint, ne peut entrer dans le royaume de Dieu. "

Réponse : Par l'institution divine, l'eau est la matière propre du baptême. Et cela est plein de convenances. 1° La nature du baptême, c'est de nous engendrer à la vie spirituelle ; et cela convient absolument à l'eau : les germes, d'où naissent tous les vivants, plantes et animaux, sont humides, au point que certains philosophes ont fait de l'eau le principe de toutes choses.

2° Les propriétés de l'eau conviennent aux effets du baptême. Par l'humidité, elle lave ; et par là elle est apte à signifier et à causer l'ablution des péchés. Sa fraîcheur tempère l'excès de chaleur, et par là elle peut apaiser le feu de la convoitise. Elle est transparente et peut recevoir la lumière, et par là elle convient au baptême qui est " le sacrement de la foi ".

3° L'eau peut convenablement représenter les mystères du Christ par lesquels nous sommes justifiés. Comme le dit S. Jean Chrysostome : " Quand nous plongeons la tête dans l'eau, c'est comme un tombeau dans lequel le vieil homme est enseveli, il y est plongé et y disparaît ; ensuite c'est un homme nouveau qui renaît. "

4° L'eau est une matière commune et abondante ; elle convient donc à un sacrement aussi nécessaire, puisqu'on peut facilement la trouver partout.

Solutions : 1. L'illumination appartient au feu comme à son principe actif Or celui qui est baptisé ne devient pas source de lumière, mais il est illuminé par la foi qui vient " de l'audition " de la Parole (Rm 10, 17). L'eau convient donc au baptême plus que le feu.

Quant à ce que dit Jean Baptiste " Il vous baptisera dans l'Esprit Saint et le feu ", cela peut s'entendre, avec S. Jérôme, de l'Esprit Saint qui apparut sur les disciples sous la forme de langues de feu ; — ou avec S. Jean Chrysostome de la tribulation qui purifie les péchés et apaise la convoitise ; — ou, comme dit S. Hilaire. " ceux qui ont été baptisés dans l'Esprit Saint, il reste encore à recevoir la purification finale dans le feu du jugement ".

2. Le vin et l'huile ne servent pas aussi communément que l'eau pour les ablutions. Et ils ne lavent pas aussi parfaitement, car ils laissent après eux une odeur, ce qui n'est pas le cas de l'eau. De plus on ne les trouve pas aussi communément et aussi abondamment que l'eau.

3. Du côté du Christ l'eau coula pour nous laver, le sang pour nous racheter. Aussi le sang se rapporte-t-il à l'eucharistie, et l'eau au baptême. Celui-ci cependant tient sa puissance purificatrice de la vertu du sang du Christ.

4. La vertu du Christ s'est transmise à toutes les eaux, non à cause d'une continuité locale, mais à cause de leur communauté spécifique. Comme dit S. Augustin., " la bénédiction qui a jailli du baptême du Sauveur, s'est répandue comme un fleuve spirituel, et a rempli le lit de tous les fleuves et les profondeurs de toutes les sources ".

5. La bénédiction de l'eau n'est pas nécessaire au baptême, mais elle appartient à une solennité qui sert à exciter la dévotion des fidèles et à empêcher que la ruse du démon ne fasse obstacle à l'effet du baptême.

Article 4 : Faut-il de l'eau pure ?

Objections : 1. Il semble que non, car l'eau que nous connaissons n'est pas de l'eau pure ; cela est évident pour l'eau de mer, à laquelle sont mélangés beaucoup d'éléments terrestres, comme le montre Aristote. Et cependant on peut s'en servir pour le baptême. Donc l'eau pure n'est pas requise pour le baptême.

2. Dans la célébration solennelle du baptême, on mélange du chrême à l'eau. Mais cela corrompt la pureté et la simplicité de l'eau.

3. L'eau qui a coulé du côté du Christ fixé à la croix était, on l'a dit, la figure du baptême. Mais il semble que ce n'était pas de l'eau pure, car dans un corps mixte, comme était le corps du Christ, les éléments ne sont pas à l'état pur.

4. L'eau de lessive n'est pas de l'eau pure, puisqu'elle a des propriétés opposées à celles de l'eau, comme de chauffer et de dessécher. Et cependant on peut s'en servir pour le baptême, comme des eaux thermales qui passent par des veines sulfureuses, de même que la lessive est filtrée sur de la cendre.

5. L'eau de rose est produite par la distillation des roses, et les autres eaux chimiques par la distillation de certains corps. Mais il semble qu'on puisse s'en servir pour le baptême, comme des eaux de pluie, produites par condensation des vapeurs. Et comme ces eaux ne sont pas pures et sans mélange, il semble donc que l'eau pure et sans mélange n'est pas requise pour le baptême.

En sens contraire, on vient de dire que la matière propre du baptême est l'eau. Mais il n'y a que de l'eau sans mélange à être spécifiquement de l'eau. Donc l'eau pure et sans mélange est de toute nécessité requise pour le baptême.

Réponse : L'eau peut perdre sa pureté et sa simplicité de deux façons : par mélange avec un autre corps, ou par altération. Et l'un et l'autre peut être naturel ou artificiel. Mais l'art est moins puissant que la nature : la nature donne la forme substantielle, ce que l'art ne peut pas faire. Aussi toutes les formes artificielles sont accidentelles, sauf si l'art fait agir un agent approprié sur la matière correspondante, comme le feu sur le combustible. C'est ainsi que certains animaux naissent de matières en décomposition.

Toute modification artificielle de l'eau, soit par mélange, soit par altération, n'en change donc pas la nature. Aussi peut-on s'en servir pour le baptême, à moins que l'eau ne soit mélangée à un corps en si petite quantité que le composé serait autre chose que de l'eau ; la boue par exemple est de la terre plutôt que de l'eau, et le vin coupé est du vin plus que de l'eau.

Mais les changements naturels peuvent parfois modifier l'espèce de l'eau ; cela se produit quand l'eau devient, par la nature, élément d'un corps mixte : ainsi l'eau, changée en jus de raisin, est du vin, et n'a plus les caractères spécifiques de l'eau. Parfois aussi la nature peut produire des changements qui ne modifient pas l'espèce, qu'il s'agisse d'altération, comme pour l'eau

chauffée par le soleil, ou de mélange, comme l'eau de rivière troublée par le mélange de parcelles de terre.

Par conséquent l'eau, quelle qu'elle soit, quelque changement qu'elle ait subi, qui n'a pas perdu sa nature d'eau, peut servir pour le baptême. Mais si elle l'a perdue, on ne peut s'en servir.

Solutions : 1. Les changements que subit l'eau de mer, ou les eaux que l'on rencontre communément, ne sont pas tels qu'ils changent la nature de l'eau. Par conséquent, on peut s'en servir pour le baptême.

2. Le mélange de chrême ne change pas la nature de l'eau. Il en est de même pour l'eau de cuisson des viandes, ou autres préparations semblables, à moins que les matières qui ont ainsi cuit dans l'eau n'y soient tellement dissoutes que le liquide ainsi obtenu soit moins de l'eau qu'une substance étrangère ; on pourra en juger à sa consistance. Cependant si de cette gelée on peut extraire de l'eau limpide, on pourra s'en servir pour le baptême, ainsi qu'on peut le faire avec l'eau exprimée de la boue, bien qu'on ne puisse pas baptiser avec de la boue.

3. L'eau qui a coulé du côté du Christ suspendu à la croix ne fut pas une humeur lymphatique, comme l'ont dit certains auteurs. On ne pourrait en effet conférer le baptême avec un tel liquide, non plus qu'avec du sang, du vin, un suc de plante quelconque. Ce fut de l'eau pure, sortant miraculeusement du corps mort, comme le sang, pour prouver la vérité du corps du Seigneur, contre l'hérésie des manichéens : l'eau, un des quatre éléments, montrait que le corps du Christ était vraiment composé des quatre éléments, et le sang montrait qu'il était composé de quatre humeurs.

4. On peut employer pour le baptême l'eau de lessive, et l'eau des bains sulfureux ; ces eaux ne sont ni artificiellement ni naturellement incorporées à des corps mixtes, mais elles reçoivent seulement quelques modifications pour être passées à travers certains corps.

5. L'eau de rose est un suc extrait de la rose ; on ne peut donc s'en servir pour le baptême, ni, pour la même raison, des eaux chimiques ou du vin. Il n'en est pas de même des eaux de pluie, qui sont produites par la condensation des vapeurs nées de l'eau, et ne renferment qu'une très faible proportion de liquides venant des corps mixtes ; ceux-ci d'ailleurs, sous l'action de la nature qui est plus puissante que l'art, sont lors de cette condensation réduits en eau véritable, ce que l'art ne saurait faire. Aussi l'eau de pluie ne garde aucune propriété des corps mixtes ; on n'en peut dire autant de l'eau de rose et des eaux chimiques.

Article 5 : La forme : " Moi, je te baptise au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit ", convient-elle à ce sacrement ?

Objections : 1. Il semble que non, car une action doit être attribuée à l'agent principal plutôt qu'au ministre. Or, dans le sacrement, le ministre agit comme un instrument, mais l'agent principal du baptême est le Christ, comme il est dit en S. Jean (1, 33) : " Celui sur qui tu verras l'Esprit descendre et se reposer, c'est lui qui baptise. " Il ne convient donc pas que le ministre dise : "je te baptise", et d'autant moins que dans le mot baptizo (je baptise) le pronom ego (moi) est sous-entendu, il est donc superflu de l'ajouter.

2. Il n'est pas nécessaire que celui qui exerce une activité quelconque fasse mention expresse de l'activité qu'il exerce ; ainsi celui qui enseigne n'a pas besoin de dire : " je vous enseigne. " Or le Seigneur a donné en même temps l'ordre de baptiser et celui d'enseigner, quand il a dit (Mt 28, 19) : " Allez, enseignez toutes les nations, etc. " Il n'est donc pas nécessaire que dans la forme du baptême on fasse mention de l'acte du baptême.

3. Parfois le baptisé n'entend pas les paroles, par exemple si c'est un sourd ou un petit enfant. Il est donc inutile de lui adresser la parole : " Lorsqu'on ne t'écoute pas, garde tes discours " (Si 32, 6 Vg). Il ne convient donc pas de dire : " je te baptise " en s'adressant à celui que l'on baptise.

4. Il peut arriver que plusieurs personnes soient baptisées en même temps par plusieurs ministres, comme lorsque les Apôtres baptisèrent le même jour trois mille personnes, et un autre jour cinq mille (Ac 2, 41 ; 4, 4). La forme du baptême ne devrait donc pas se limiter au singulier ("je te baptise"), mais on devrait pouvoir dire : " Nous vous baptisons. "

5. Le baptême tient sa vertu de la passion du Christ. Or, c'est sa forme qui fait du baptême un rite saint. Il semble donc que la forme du baptême devrait faire mention de la passion du Christ.

6. Le nom désigne les propriétés de la chose. Mais les propriétés personnelles des personnes divines sont au nombre de trois, nous l'avons dit dans la première Partie. On ne devrait donc pas dire : "Au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit ", mais bien " aux noms ".

7. La personne du Père n'est pas désignée seulement par le nom de Père, mais aussi par celui d'Innascible et de Générateur ; le Fils est désigné aussi par les noms de Verbe, d'Image, d'Engendré ; le Saint-Esprit peut être aussi désigné par les noms de Don et d'Amour, de Celui qui procède. Il semble donc qu'on pourrait employer ces noms pour conférer le baptême.

En sens contraire, le Seigneur a dit (Mt 28, 19) : "Allez, enseignez toutes les nations, et baptisez-les au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. "

Réponse : Le baptême est consacré par sa forme, dit S. Paul (Ep 5, 26) : " Il l'a purifiée par le bain d'eau avec la parole de vie. " Et S. Augustin : " Le baptême est consacré par les paroles évangéliques. " Il faut donc que la forme exprime la cause du baptême.

Or cette cause est double : l'une, la cause principale d'où il tient sa vertu, c'est la sainte Trinité ; l'autre, instrumentale, c'est le ministre qui confère le rite sacramentel. La forme du baptême doit donc faire mention de l'une et de l'autre. On désigne le ministre quand on dit : " je te baptise ", et la cause principale, quand on dit : " Au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit. " Ainsi cette formule convient bien au baptême.

Solutions : 1. Une action est attribuée à l'instrument comme à l'agent immédiat, et à l'agent principal comme à celui par la vertu duquel agit l'instrument. Aussi la forme du baptême désigne-t-elle justement le ministre dans l'exercice de son rôle, quand on dit : " je te baptise ", et d'ailleurs le Seigneur lui-même a attribué aux ministres l'action du baptême, en disant : " Baptisez-les, etc. " — La cause principale, par la vertu de laquelle est donné le sacrement, est désignée quand on dit : " Au nom du Père, etc. ", car le Christ ne baptise pas sans le Père et sans l'Esprit Saint.

Les Grecs n'attribuent pas au ministre l'acte du baptême, pour éviter l'erreur des anciens qui attribuaient au baptiseur la vertu du baptême, et disaient : " Moi je suis de Paul et moi de Céphas " (1 Co 1, 12). C'est pourquoi ils disent : " Que le serviteur du Christ un tel soit baptisé au nom du Père, etc. " Et comme ces mots expriment l'acte posé par le ministre, avec l'invocation de la Trinité, c'est un vrai sacrement.

L'addition du pronom ego dans notre formule n'appartient pas à la substance de la forme, mais n'est là que pour exprimer plus fortement l'intention.

2. L'homme peut se laver dans l'eau pour bien des raisons ; il faut donc que la formule sacramentelle détermine le sens de cette ablution. Cela ne se ferait pas en disant : " Au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit ", car nous devons tout faire au nom des trois Personnes (Col 3, 17). Donc si l'acte même du baptême n'est pas exprimé, soit à notre façon, soit à celle des Grecs, le baptême n'est pas valide, d'après une décrétale d'Alexandre III : " Si l'on plonge trois fois un enfant dans l'eau au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit, Amen, sans dire : je te baptise au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit, Amen, — l'enfant n'est pas baptisé. "

3. Les paroles employées dans la formule sacramentelle sont prononcées non seulement pour signifier, mais aussi pour produire ce qu'elles signifient, puisqu'elles tiennent leur efficacité de



la Parole " par qui tout a été fait " (Jn 1, 3). Aussi convient-il de les adresser non seulement aux hommes, mais aussi à des créatures insensibles, comme lorsqu'on dit : " je t'exorcise, créature du sel. "

4. Plusieurs ministres ne peuvent pas baptiser en même temps un seul sujet ; car les actions se multiplient avec les agents qui les accomplissent intégralement. S'il y avait ensemble deux ministres, un muet qui ne pourrait proférer les paroles, et un manchot qui ne pourrait pas faire les gestes, ils ne pourraient pas se mettre à deux pour baptiser, l'un prononçant les paroles, et l'autre faisant les gestes.

Si la nécessité l'exige, on peut baptiser en même temps plusieurs personnes ; chacune d'elles ne recevra qu'un seul baptême. Mais il faudra alors dire " Je vous baptise. " Et cela ne change pas la forme : " vous " n'est pas autre chose que " toi et toi ". Mais quand on dit " nous ", ce n'est pas la même chose que " moi et moi ", mais bien " moi et toi ". Et cela serait changer la forme.

On la changerait aussi en disant : " je me baptise. " C'est pourquoi personne ne peut se baptiser soi-même. Aussi le Christ lui-même a-t-il voulu être baptisé par Jean.

5. La passion du Christ est cause principale par rapport au ministre, elle n'est pourtant que cause instrumentale par rapport à la sainte Trinité. Aussi fait-on mention de la Trinité plutôt que de la passion du Christ.

6. Bien qu'il y ait trois noms personnels pour les trois Personnes, il n'y a pourtant qu'un seul nom essentiel. Or la puissance divine qui agit dans le sacrement, appartient à l'essence. C'est pourquoi on dit " au nom " (singulier), et non pas " aux noms " (pluriel).

7. De même que l'eau est employée pour le baptême parce qu'on s'en sert le plus communément pour les ablutions, de même pour désigner les trois personnes divines dans la forme du baptême, on emploie les noms qui servent le plus communément à les désigner dans telle langue donnée. Et si on se servait d'autres noms, il n'y aurait pas baptême.

Article 6 : Peut-on baptiser sous cette forme " Je te baptise au nom du Christ " ?

Objections : 1. C'est vraisemblable, car notre baptême est un comme notre foi est une. Mais on lit dans les Actes (8, 12) : " Hommes et femmes étaient baptisés au nom de Jésus Christ. " Donc maintenant encore on peut baptiser au nom du Christ.

2. Selon S. Ambroise : " En disant : le Christ, vous nommez aussi le Père qui l'a oint, et le Fils lui-même qui a été oint, et le Saint-Esprit en qui il a été oint. " Mais on peut donner le baptême au nom de la Trinité. Donc aussi au nom du Christ.

3. Le pape Nicolas répondant à une consultation des Bulgares, dit : " Ceux qui ont été baptisés au nom de la sainte Trinité, ou même seulement au nom du Christ, comme on le lit dans les Actes des Apôtres, ne doivent pas être rebaptisés, car, comme dit S. Ambroise, c'est une seule et même chose. " Or il faudrait les rebaptiser si, ayant été baptisés sous cette forme, ils n'avaient pas reçu le baptême. Le baptême peut donc être administré au nom du Christ avec cette formule : " je te baptise au nom du Christ. "

En sens contraire, le pape Gélase II écrit à l'évêque Gaudentius : " Si ceux qui habitent dans le voisinage de Votre Dilection déclarent qu'ils ont été baptisés seulement au nom du Seigneur, sans aucune hésitation, quand ils viendront à la foi catholique, vous les baptiserez au nom de la Trinité. " — Et Didyme dit : " Il peut arriver que quelqu'un ait l'esprit assez dérangé pour baptiser en omettant un des noms susdits " — c'est-à-dire d'une des trois Personnes, — " ce baptême sera invalide ".

Réponse : On l'a dit ci-dessus, les sacrements tiennent leur efficacité de l'institution du Christ. C'est pourquoi, si l'on omet une des conditions posées par le Christ pour tel sacrement, celui-ci perd toute son efficacité, à moins d'une disposition spéciale du Christ, qui n'a pas lié sa

puissance aux sacrements. Or le Christ a institué que le baptême serait donné sous l'invocation de la Trinité. Par conséquent, tout ce qui manque à la totalité de cette invocation ruine l'intégrité du baptême.

Qu'on n'objecte pas que le nom d'une Personne suppose le nom d'une autre, comme le nom du Père laisse entendre le nom du Fils ; ni que celui qui ne désigne qu'une seule Personne peut avoir des trois une foi correcte. Car le sacrement requiert une forme sensible, aussi bien qu'une matière sensible ; aussi l'intelligence de la Trinité ou la foi en elle ne suffisent-elles pas à la perfection du sacrement si la Trinité n'est pas exprimée de façon sensible par des mots. Aussi au baptême du Christ, qui fut à l'origine de l'institution de notre baptême, la Trinité s'est fait connaître à nos sens : le Père par la voix, le Fils en sa nature humaine, l'Esprit Saint par la colombe.

Solutions : 1. C'est par une révélation spéciale du Christ que, dans la primitive Église, les Apôtres baptisaient au nom du Christ, pour que ce nom, odieux aux juifs et aux païens, soit mis en honneur, du fait que le Saint-Esprit était donné au baptême à l'invocation de ce nom.

2. S. Ambroise nous explique pourquoi il convenait que cette dispense fût donnée dans la primitive Église : dans le nom du Christ on entend toute la Trinité. Et par là on gardait au moins dans son contenu intellectuel l'intégrité de la forme que Jésus avait donnée dans l'Évangile.

3. Le pape Nicolas s'appuie sur les deux autorités précédentes. Par conséquent sa réponse s'explique par les deux solutions ci-dessus.

Article 7 : L'immersion est-elle nécessaire au baptême ?

Objections : 1. C'est vraisemblable car, dit S. Paul (Ep 4, 5) " Il n'y a qu'une seule foi, un seul baptême. " Mais l'usage courant, en bien des régions, est de baptiser par immersion. Il semble donc qu'on ne peut baptiser autrement.

2. L'Apôtre dit aux Romains (6, 3) : " Nous tous qui avons été baptisés dans le Christ Jésus, c'est dans sa mort que nous avons été baptisés, car nous avons été ensevelis avec lui par le baptême en sa mort. " Mais cela se fait par l'immersion. Car Chrysostome,, sur ces mots de

S. Jean (3, 5) : " Nul, s'il ne tenait de l'eau et de l'Esprit Saint ", dit : " Quand nous plongeons la tête dans l'eau, c'est comme un tombeau dans lequel le vieil homme est enseveli, il y est plongé et y disparaît ; ensuite c'est un homme nouveau qui renaît. " Il semble donc que l'immersion soit nécessaire au baptême.

3. Si l'on pouvait baptiser sans immerger tout le corps, il suffirait également de verser de l'eau sur n'importe quelle partie du corps. Mais cela ne convient pas, puisque le péché originel, contre lequel principalement est donné le baptême, n'est pas localisé dans une partie du corps seulement. Il semble donc que l'immersion est requise pour le baptême, et que la seule infusion ne suffit pas.

En sens contraire, il est écrit (He 10, 22) : " Approchons-nous de lui avec un cœur sincère, le cœur purifié des souillures d'une conscience mauvaise, et le corps lavé dans une eau pure. "

Réponse : Dans le sacrement de baptême, on emploie l'eau sous forme d'ablution pour signifier la purification intérieure du péché. Mais l'ablution dans l'eau peut se faire non seulement par immersion, mais aussi par aspersion ou effusion. Aussi, bien qu'il soit plus sûr de baptiser par immersion, puisque tel est l'usage commun, on peut aussi baptiser par aspersion, ou par effusion, selon le mot d'Ézéchiel (36, 25) : " je verserai sur vous une eau pure ", et comme on dit aussi que baptisa S. Laurent.

Et cela peut se faire surtout en cas de nécessité ; soit à cause du grand nombre des candidats au baptême, comme on dit dans les Actes (2, 41 ; 4, 4) qu'un jour trois mille personnes reçurent le baptême, et un autre jour cinq mille. Ou bien si l'eau n'est pas assez abondante, ou si le ministre

n'est pas assez robuste pour soutenir le baptisé, ou à cause de la faiblesse du baptisé que l'immersion pourrait mettre en péril de mort. Il faut donc dire que l'immersion n'est pas nécessaire au baptême.

Solutions : 1. Ce qui n'est qu'accidentel ne change pas la nature d'une chose. De soi, le baptême requiert l'ablution du corps avec de l'eau : c'est pourquoi on appelle le baptême " bain " : " La purifiant dans le bain d'eau avec la parole de vie " (Ep 5, 26). Mais que cette ablution se fasse de telle ou telle manière, cela est accidentel au baptême. Aussi la diversité des usages en cette matière ne ruine-t-elle pas l'unité du baptême.

2. L'immersion signifie de façon plus expressive la sépulture du Christ ; aussi est-elle la manière de baptiser la plus commune et la plus recommandable. Mais dans les autres manières de baptiser, cette sépulture est représentée d'une façon ou d'une autre bien que moins expressément ; et de quelque façon que se fasse l'ablution, le corps de l'homme, au moins en partie, est recouvert d'eau, comme le corps du Christ fut mis sous la terre.

3. La partie principale du corps, surtout par rapport aux membres extérieurs, c'est la tête, où siègent tous les sens, internes et externes. C'est pourquoi, si l'on ne peut verser de l'eau sur tout le corps, soit par pénurie d'eau, soit pour quelque autre raison, c'est sur la tête qu'il faut répandre l'eau, comme sur la partie où se manifeste le principe de la vie animale.

Bien que les organes de la génération soient les transmetteurs du péché originel, ce ne sont pas ces organes qu'il faut laver, mais plutôt la tête, car le baptême ne met pas fin à la transmission du péché originel par la génération, mais il délivre l'âme de la tache et de la culpabilité du péché qu'elle encourt. Il faut donc laver de préférence la partie du corps où se manifestent les opérations de l'âme.

Dans l'ancienne loi cependant, le remède contre le péché originel avait été institué dans l'organe de la génération, car celui qui devait ôter le péché originel était encore à naître de la race d'Abraham, dont la foi était signifiée par la circoncision.

Article 8 : Faut-il une triple immersion ?

Objections : 1. Il semble qu'elle soit nécessaire. En effet S. Augustin dit dans un sermon aux néophytes : " On a eu raison de vous plonger trois fois dans l'eau, puisque c'est au nom de la Trinité que vous avez été baptisés. On a eu raison aussi puisque vous avez reçu le baptême au nom de Jésus Christ qui est ressuscité des morts le troisième jour. Cette immersion répétée trois fois, par laquelle vous avez été ensevelis avec le Christ dans le baptême, est la figure de la sépulture du Seigneur. " Mais il paraît nécessaire au baptême que la Trinité y soit exprimée, et que le néophyte soit configuré à la sépulture du Christ. Il semble donc que la triple immersion soit nécessaire au baptême.

2. Les sacrements tiennent leur efficacité du commandement du Christ. Mais cette triple immersion se fait sur l'ordre du Christ. Le pape Gélase écrit en effet à l'évêque Gaudentius : " Le précepte évangélique, donné par Jésus Christ lui-même, le Seigneur Dieu et notre Sauveur, nous ordonne de baptiser au nom de la Trinité, et même par une triple immersion. " Ainsi, comme il est nécessaire de baptiser au nom de la Trinité, il semble bien que la triple immersion soit également nécessaire pour le baptême.

3. Si la triple immersion n'est pas nécessaire au baptême, le sacrement, semble-t-il, sera conféré dès la première immersion. Si donc on en ajoute une deuxième et une troisième, on paraît baptiser une deuxième et une troisième fois : ce qui ne convient pas. Une seule immersion ne suffit donc pas pour le baptême, mais les trois sont nécessaires.

En sens contraire, S. Grégoire écrit à l'évêque Léandre : " Il n'y a rien de répréhensible à plonger un enfant dans l'eau baptismale trois fois ou une seule, car trois immersions signifient la trinité des Personnes, mais une seule peut signifier l'unité de la divinité. "

Réponse : Nous l'avons dit le baptême requiert de soi l'ablution dans l'eau, qui est nécessaire au sacrement ; mais la façon dont se fait cette ablution est accidentelle au sacrement. Aussi, selon l'autorité de S. Grégoire citée ci-dessus, il est, de soi, également licite de pratiquer une ou trois immersions : l'unique immersion signifie l'unité de la mort du Christ et l'unité de la divinité ; la triple immersion signifie les trois jours de la sépulture du Christ et la trinité des Personnes.

Mais pour diverses raisons, la législation de l'Église a établi tantôt l'une, tantôt l'autre. Au début de l'Église naissante, certains avaient des idées fausses sur la Trinité, pensant que le Christ était un homme ordinaire, qui, surtout par sa mort, avait mérité d'être appelé Fils de Dieu et Dieu ; aussi ne baptisaient-ils pas au nom de la Trinité, mais seulement en mémoire de la mort du Christ, et par une seule immersion. Mais cela fut réprouvé dans la primitive Église ; ainsi on lit dans les Canons des Apôtres : " Si un prêtre ou un évêque baptise non par une triple immersion, mais par une seule, comme, dit-on, font certains "dans la mort du Seigneur", qu'il soit déposé, car le Seigneur n'a pas dit : "Baptisez en ma mort", mais, au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit". " Plus tard se répandit l'erreur de certains schismatiques et hérétiques qui rebaptisaient, comme S. Augustin le rapporte des donatistes. Aussi, pour écarter leur erreur, le concile de Tolède décida qu'il n'y aurait qu'une seule immersion : " Pour éviter le scandale du schisme ou la pratique d'une doctrine hérétique, nous nous en tiendrons à une immersion simple. "

Mais puisque cette raison n'existe plus, la triple immersion est la pratique commune pour le baptême. Aussi, en baptisant autrement, on pécherait gravement, car on n'observerait pas le rite de l'Église. Néanmoins le baptême serait valide.

Solutions : 1. La Trinité est comme l'agent principal du baptême. La ressemblance de l'agent s'imprime dans l'effet par la forme et non par la matière. Ainsi la Trinité est-elle représentée dans le baptême par les paroles qui constituent la forme. Il n'est pas nécessaire que la Trinité soit représentée par l'usage qu'on fait de la matière ; si elle l'est, c'est pour rendre la signification plus expressive.

De même une seule immersion suffit à signifier la mort du Christ. Les trois jours de la sépulture n'étaient pas nécessaires à notre salut ; même s'il n'était resté qu'un seul jour dans la mort ou dans le tombeau, cela aurait suffi pour achever notre rédemption. Mais, comme on l'a dit plus haut, ces trois jours ont pour but de manifester la réalité de la mort.

Donc, ni du point de vue de la Trinité, ni de celui de la Passion, la triple immersion n'est nécessaire au sacrement.

2. Si le pape Pélagie a compris que le Christ avait prescrit la triple immersion, c'est par analogie avec la formule baptismale qu'il a prescrite : " Au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit. " Mais comme on vient de le dire, on ne peut pas employer le même argument sur la forme et sur l'usage de la matière.

3. On a dit plus haut que l'intention est requise pour le baptême. Ainsi l'intention du ministre de l'Église, qui entend donner par une triple immersion un seul baptême, ne fait-elle qu'un seul baptême. Ainsi S. Jérôme dit-il : " Bien que le sujet soit baptisé " c'est-à-dire immergé, " trois fois, en l'honneur du mystère de la Trinité, il n'y a cependant qu'un seul baptême ".

Cependant, si à chaque immersion il y avait l'intention de donner un baptême, en répétant à chacune les paroles de la forme, il pécherait en ce qui dépend de lui, comme baptisant plusieurs fois.

Article 9 : Le baptême peut-il être réitéré ?

Objections : 1. Le baptême a été institué pour nous purifier de nos péchés. Le baptême devrait donc être renouvelé, et d'autant plus que la miséricorde du Christ dépasse la faute de l'homme.

2. Jean Baptiste fut plus qu'un autre loué par le Christ, qui a dit de lui (Mt 11, 11) : " Parmi les enfants des femmes, nul n'a été plus grand que Jean Baptiste. " Mais ceux qui avaient été baptisés par lui étaient rebaptisés, comme nous voyons dans les Actes (19, 5) que Paul rebaptisa ceux qui avaient reçu le baptême de Jean. A plus forte raison faut-il rebaptiser ceux qui ont été baptisés par des hérétiques ou des pécheurs.

3. Le Concile de Nicée a décidé qu'il fallait baptiser ceux qui venaient à l'Église de la secte des paulianistes et des cataphrygiens. Il semble que le même motif joue pour les autres hérétiques. Donc ceux qui ont été baptisés par les hérétiques doivent être rebaptisés.

4. Le baptême est nécessaire au salut. Or il y a des baptisés dont le baptême est douteux. Il faut donc les rebaptiser.

5. L'eucharistie est un sacrement plus parfait que le baptême. Mais on peut recevoir plusieurs fois l'eucharistie. Donc et à plus forte raison on peut renouveler le baptême.

En sens contraire, S. Paul dit (Ep 4, 5) : " Une seule foi et un seul baptême. "

Réponse : Le baptême ne peut pas être renouvelé.

1° Il est une sorte de renaissance spirituelle, puisque par lui on meurt à la vie passée pour commencer à mener une vie nouvelle : " Personne, à moins d'être né à nouveau de l'eau et de l'Esprit Saint, ne peut voir le royaume de Dieu " (Jn 3, 5). Mais chaque homme ne naît qu'une fois. Aussi le baptême ne peut-il être renouvelé, pas plus que la génération charnelle. Et S. Augustin, sur ce mot en S. Jean : " Peut-on entrer à nouveau dans le sein de sa mère et en ressortir ? " ajoute : " Tu dois comprendre la naissance spirituelle comme Nicodème a compris la naissance charnelle. On ne peut rentrer dans le sein maternel, on ne peut non plus retourner au baptême. "

2° " Nous sommes baptisés dans la mort du Christ " (Rm 6, 3), par laquelle nous mourons au péché et ressuscitons pour une vie nouvelle. Or le Christ est " mort au péché une fois pour toutes " (v. 10), et c'est pourquoi le baptême ne peut être réitéré. L'épître aux Hébreux (6, 6) dit de certains qui voulaient se faire rebaptiser " qu'ils crucifient à nouveau le Fils de Dieu pour eux-mêmes ". Et la Glose ajoute : " L'unique mort du Christ a consacré un baptême unique. "

3° Le baptême imprime un caractère qui est ineffaçable, et qui est conféré avec une sorte de consécration. Or dans l'Église les consécrations ne se renouvellent pas, et le baptême non plus. " Le caractère militaire ne se donne pas deux fois ", dit S. Augustin et il ajoute : " Le sacrement du Christ n'est pas moins permanent que cette marque corporelle, et nous voyons que les apostats eux-mêmes ne perdent pas le baptême, puisqu'on ne les rebaptise pas quand ils reviennent par la pénitence. "

4° Le baptême nous est donné surtout pour nous libérer du péché originel. Et comme le péché originel ne se renouvelle pas, le baptême non plus n'a pas à être renouvelé : " Comme par la faute d'un seul la condamnation s'est étendue à tous les hommes, ainsi par la justice d'un seul vient pour tous les hommes la justification qui donne la vie " (Rm 5, 18).

Solutions : 1. Le baptême agit par la vertu de la passion du Christ. Aussi, comme les péchés qui sont venus après elle n'enlèvent rien à la puissance de la passion du Christ, ils n'enlèvent non plus rien au baptême au point qu'il faille le renouveler. Mais la pénitence supprime le péché qui faisait obstacle à l'effet du baptême.

2. Sur ce mot de S. Jean (1, 33) : " Moi, je ne le connaissais pas ", S. Augustin dit : " Voilà que l'on baptise après que Jean a baptisé, et on ne baptise pas après qu'un homicide a baptisé. C'est

que Jean a donné son baptême à lui, et l'homicide a donné le baptême du Christ ; le sacrement est si saint que même l'homicide qui l'administre ne peut le souiller. "

3. Les pauliens et les cataphrygiens ne baptisaient pas au nom de la Trinité. S. Grégoire écrit à l'évêque Quirice : " Les hérétiques qui ne sont pas baptisés au nom de la Trinité, comme les bonosiens et les cataphrygiens ", qui partageaient l'erreur des pauliens, " ceux-ci qui ne croient pas à la divinité du Christ ", ne voyant en lui qu'un homme ordinaire, " et ceux-là ", les cataphrygiens, " dont l'esprit pervers croit que le Saint-Esprit est un homme (Montan), quand ils reviennent à la sainte Église, ils sont baptisés, parce que ce n'est pas un baptême, ce que, dans l'hérésie, ils ont reçu sans l'invocation de la sainte Trinité ". Mais on lit dans les Croyances ecclésiastiques : " Si ceux qui ont été baptisés chez les hérétiques qui baptisent au nom de la sainte Trinité viennent à la foi catholique, qu'on les reçoive comme déjà baptisés. "

4. Une décrétale d'Alexandre III dit : " Ceux dont on doute s'ils ont été baptisés, qu'on les baptise en disant d'abord : "Si tu es baptisé, je ne te rebaptise pas ; mais si tu n'est pas baptisé, je te baptise, etc. " Cela n'est pas recommencer, puisqu'on ne sait pas si cela a déjà été fait. "

5. Le baptême et l'eucharistie représentent tous deux la mort et la passion du Seigneur, mais chacun à sa manière. Le baptême rappelle la mort du Christ parce qu'il fait mourir avec le Christ pour naître à une vie nouvelle. Mais le sacrement de l'eucharistie rappelle la mort du Christ en nous présentant le Christ lui-même en sa passion comme notre repas pascal, d'après S. Paul (1 Co 5, 7-8) : " Le Christ notre Pâque a été immolé, prenons donc part au festin. " Et de même que l'homme ne naît qu'une fois, mais mange souvent, ainsi on ne donne qu'une seule fois le baptême, mais plus d'une fois l'eucharistie.

Article 10 : La liturgie du baptême

Objections : 1. Il semble que le rite employé par l'Église dans la célébration du baptême ne soit pas satisfaisant. En effet, S. Jean Chrysostome dit : " Les eaux du baptême ne seraient jamais capables de purifier les croyants de leurs péchés, si elles n'avaient été sanctifiées par le contact du corps du Seigneur. " Or cela s'est produit le jour du baptême du Christ, que nous célébrons le jour de l'Épiphanie. Le baptême solennel devrait donc être conféré à la fête de l'Épiphanie, plutôt qu'à la vigile de Pâques ou à celle de la Pentecôte.

2. Le même sacrement ne doit pas comporter l'usage de plusieurs matières. Mais la matière du baptême est l'ablution dans l'eau. Il ne convient donc pas de faire au baptisé une double onction d'huile sainte, d'abord sur la poitrine, puis sur les épaules, et une troisième de chrême sur le sommet de la tête.

3. " Dans le Christ Jésus, il n'y a ni homme ni femme, ni barbare ni Scythe " (Ga 3, 28 ; Col 3, 11), ni aucune différence de cette sorte. A plus forte raison la diversité des vêtements n'a-t-elle rien à faire dans la foi chrétienne. Il ne convient donc pas de donner une robe blanche aux nouveaux baptisés.

4. Le baptême peut être valide sans toutes les cérémonies que nous venons de dire. Elles paraissent donc superflues, et il ne semble pas convenable qu'elles aient été introduites par l'Église dans le rite du baptême.

En sens contraire, l'Église est dirigée par l'Esprit Saint, qui ne fait rien de contraire à l'ordre.

Réponse : Dans le baptême, certains éléments sont nécessaires au sacrement, et d'autres n'ont pour but que de lui donner une certaine solennité. Ce qui est nécessaire au sacrement, c'est la forme, qui désigne sa cause principale ; le ministre, qui est la cause instrumentale ; et l'usage de la matière, l'ablution dans l'eau, qui en désigne l'effet principal. Toutes les autres cérémonies dont l'Église se sert dans le rite du baptême ont pour objet de lui donner une certaine solennité.

Mais on les pratique pour trois raisons : 1° Pour exciter la dévotion des fidèles et leur respect pour le sacrement. S'il n'y avait qu'une simple ablution dans l'eau, sans solennité, certains croiraient facilement qu'il ne s'agit que d'une ablution ordinaire.

2° Pour instruire les fidèles. En effet, les gens simples, qui n'étudient pas dans les livres, ont besoin d'être instruits par des signes sensibles, comme des images ou d'autres moyens semblables. Ainsi les rites sacramentels les instruisent, ou les poussent à chercher les vérités que signifient ces signes sensibles. Et comme il nous faut connaître, à propos du baptême, outre l'effet principal, d'autres choses encore, il convenait que celles-ci soient représentées par des signes extérieurs.

3° Les oraisons, bénédictions, etc. , font obstacle à la puissance des démons, qui cherchent à empêcher les effets du sacrement.

Solutions : 1. Le jour de l'Épiphanie, le Christ a reçu le baptême de Jean ; mais ce n'est pas ce baptême-là que reçoivent les fidèles mais celui du Christ. Celui-ci tient son efficacité de la passion du Christ, comme dit S. Paul (Rm 6, 3) : " Nous tous qui avons été baptisés dans le Christ Jésus, c'est dans sa mort que nous avons été baptisés ", — et du Saint-Esprit, comme dit S. Jean (3, 5) : " Si l'on ne renaît de l'eau et de l'Esprit Saint. . . " C'est pourquoi le baptême solennel est conféré dans l'Église durant la veillée pascale, quand on commémore l'ensevelissement du Seigneur et sa résurrection, et c'est pourquoi c'est après sa résurrection que le Seigneur a donné à ses disciples le précepte de baptiser. Et à la vigile de la Pentecôte, quand commencent les solennités du Saint-Esprit ; aussi voit-on que les Apôtres ont baptisé trois mille personnes le jour de la Pentecôte où ils avaient reçu le Saint-Esprit.

2. L'emploi de l'eau dans le baptême appartient à la substance du sacrement, mais l'emploi de l'huile ou du chrême sert pour lui donner une certaine solennité. Le catéchumène est oint d'huile sur la poitrine et sur les épaules " comme un athlète de Dieu ", dit S. Ambroise parce que c'était la coutume des pugilistes. " Ou bien, dit Innocent III le catéchumène est oint sur la poitrine, pour qu'il reçoive le don du Saint-Esprit, rejette l'erreur et l'ignorance, et reçoive la vraie foi, car le juste vit de la foi ; entre les épaules, pour qu'il revête la grâce du Saint-Esprit, se dépouille de la négligence et accomplisse des œuvres saintes, de sorte que le sacrement de la foi lui donne dans le cœur la pureté des pensées, et sur les épaules la force des travaux. "

Mais après le baptême, dit Raban Maur " il est aussitôt signé sur la tête par le prêtre avec le saint chrême, accompagné d'une oraison, pour qu'il puisse participer au règne du Christ et recevoir du Christ le nom de chrétien ". Ou, dit S. Ambroise, l'huile parfumée est répandue sur la tête, " parce que la sagesse du sage est sur sa tête, et pour qu'il soit prêt à rendre raison de sa foi à qui le lui demande ".

3. On remet au baptisé un vêtement blanc, non pas qu'il ne lui soit plus permis de porter d'autres vêtements, mais en signe de la glorieuse résurrection à laquelle le baptême fait renaître, et pour désigner la pureté de vie qu'il doit garder après le baptême, selon le mot de S. Paul : " que nous marchions dans une vie nouvelle " (Rm 6, 4).

4. Tous ces rites qui appartiennent à la solennité du sacrement, bien qu'ils ne soient pas nécessaires à celui-ci, ne sont pas pour autant superflus, car, nous venons de le dire, ils contribuent à sa perfection.

Article 11 : Les différentes sortes de baptême

Objections : 1. Il semble malheureux de distinguer trois baptêmes, car l'Apôtre dit (Ep 4, 5) : " Une seule foi, un seul baptême. " Donc il ne doit pas y avoir trois baptêmes.

2. Le baptême est un sacrement, on l'a établi plus haut. Mais seul le baptême d'eau est un sacrement. Il ne faut donc pas poser deux autres baptêmes.

3. S. Jean Damascène énumère plusieurs autres sortes de baptêmes. Il ne faut donc pas en poser seulement trois.

En sens contraire, au passage de l'épître aux Hébreux sur " la doctrine des baptêmes ", la Glose ajoute : " L'auteur emploie le pluriel, car il y a le baptême d'eau, le baptême de pénitence et le baptême de sang. "

Réponse : Comme on l'a dit, le baptême d'eau tire son efficacité de la passion du Christ, à laquelle l'homme est configuré par le baptême ; et au-delà, comme de sa cause première, de l'Esprit Saint. Mais si l'effet dépend de la cause première, la cause domine son effet, et n'en dépend pas.

Aussi, en dehors du baptême d'eau, on peut recevoir l'effet du sacrement de la passion du Christ en tant qu'on se conforme à lui en souffrant pour lui ; c'est ce que dit l'Apocalypse (7, 14) : " Ceux-ci sont venus de la grande épreuve, ils ont lavé leurs robes et les ont blanchies dans le sang de l'agneau. "

Pour la même raison, on peut aussi recevoir l'effet du baptême par la vertu du Saint-Esprit, non seulement sans le baptême d'eau, mais même sans le baptême de sang : quand le cœur est mû par le Saint-Esprit à croire en Dieu et à se repentir de son péché. C'est pourquoi on dit aussi " baptême de pénitence ". C'est de lui que parle Isaïe quand il dit (4, 4) : " Quand le Seigneur aura lavé les souillures des filles de Sion, et purifié Jérusalem du sang qui est au milieu d'elle, par l'esprit de jugement et par l'esprit de feu. "

Ces deux autres baptêmes sont donc appelés baptêmes parce qu'ils suppléent au baptême. Ainsi parle S. Augustin : " Que le martyre remplace quelquefois le baptême, le bienheureux Cyprien en trouve un argument qui n'est pas sans poids, dans le larron qui n'était pas baptisé, et à qui il a été dit : "Aujourd'hui tu seras avec moi dans le paradis. " En y réfléchissant de plus en plus, je trouve que ce n'est pas seulement la souffrance subie pour le nom du Christ qui peut suppléer au défaut de baptême, mais aussi la foi et la conversion du cœur, si le manque de temps empêche de célébrer le mystère du baptême. "

Solutions : 1. Les deux autres baptêmes (de sang et d'esprit) sont inclus dans le baptême d'eau, qui tient son efficacité de la passion du Christ. L'unité du baptême n'est donc pas atteinte.

2. Comme on l'a dit plus haut, le sacrement est essentiellement signe. Ce que les deux autres baptêmes ont de commun avec le baptême d'eau, ce n'est pas la raison de signe, mais l'effet du baptême. Aussi ne sont-ils pas des sacrements.

3. Le Damascène parle des baptêmes figuratifs. Ainsi le déluge, qui fut le signe de notre baptême, en ce sens que les fidèles sont sauvés dans l'Église et y trouvent le salut, comme " un petit nombre de personnes furent sauvées dans l'arche " (1 P 3, 20). — Ou le passage de la mer Rouge, qui signifie notre baptême, en ce sens qu'il nous délivre de la servitude du péché ; ainsi l'Apôtre dit que " tous furent baptisés dans la nuée et dans la mer " (1 Co 10, 2). — Ou encore les ablutions diverses de la loi ancienne, préfigurant notre baptême qui nous purifie de nos péchés. — Ou aussi le baptême de Jean, qui préparait au baptême chrétien.

Article 12 : Comparaison entre ces baptêmes

Objections : 1. Il semble que le baptême de sang ne soit pas le plus important. En effet, le baptême d'eau imprime un caractère, ce que ne fait pas le baptême de sang. Donc le baptême de sang n'est pas supérieur au baptême d'eau.

2. Le baptême de sang n'a aucune valeur sans le baptême de l'esprit qui consiste dans la charité. S. Paul dit en effet (1 Co 13, 3) : " Quand je livrerais mon corps aux flammes, si je n'ai pas la charité, cela ne me sert de rien. " Mais le baptême de l'esprit vaut sans le baptême de sang,



puisque les martyrs ne sont pas les seuls à être sauvés. Le baptême de sang n'est donc pas le principal.

3. Le baptême d'eau tient son efficacité de la passion du Christ, à laquelle, comme on l'a dit répond le baptême de sang. Mais la passion du Christ elle-même tient sa vertu de l'Esprit Saint. " Le sang du Christ, qui par le Saint-Esprit s'est offert lui-même pour nous, purifiera notre conscience de ses œuvres mortes " (He 9, 14). Donc le baptême de l'esprit est supérieur au baptême de sang, et le baptême de sang n'est pas le principal.

En sens contraire, S. Augustin, comparant entre eux ces baptêmes, dit : " Le baptisé confesse sa foi devant l'évêque, le martyr devant le persécuteur. Après cette confession, l'un est arrosé d'eau, l'autre de sang ; l'un par l'imposition des mains du pontife reçoit le Saint-Esprit, l'autre devient le temple du Saint-Esprit. "

Réponse : Comme on l'a dit à l'article précédent, l'effusion de sang pour le Christ et l'action intérieure de l'Esprit Saint sont appelées des " baptêmes " parce qu'elles produisent l'effet du baptême d'eau ; et le baptême d'eau tient son efficacité de la passion du Christ et du Saint-Esprit, nous l'avons dit. Or ces deux causes agissent en chacun de ces trois baptêmes, mais d'une façon tout à fait supérieure dans le baptême de sang.

Car la passion du Christ opère dans le baptême d'eau où elle est représentée symboliquement ; dans le baptême d'esprit ou de pénitence elle agit par un mouvement du cœur (qu'elle suscite) ; mais dans le baptême de sang, elle agit par l'imitation des œuvres elles-mêmes. Pareillement, la vertu du Saint-Esprit agit dans le baptême d'eau par sa vertu qui y est cachée, et dans le baptême de pénitence par la conversion du cœur ; mais dans le baptême de sang elle agit par la plus intense ferveur de l'amour et de l'attachement, selon le mot de l'Évangile (Jn 15, 13) — " Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis. "

Solutions : 1. Le caractère est à la fois réalité et sacrement. Mais si nous donnons la prééminence au baptême de sang, ce n'est pas sous la raison de sacrement, c'est quant à l'effet du sacrement.

2. Répandre son sang n'a pas de valeur si cela se fait sans charité. Aussi le baptême de sang implique le baptême d'esprit, mais l'inverse n'est pas vrai, et cela prouve sa supériorité.

3. Le baptême de sang tient sa supériorité non seulement de la passion du Christ, mais aussi de l'action du Saint-Esprit.

### **QUESTION 67 : LES MINISTRES DU BAPTÊME**

1. Est-ce au diacre qu'il appartient de baptiser ? — 2. Est-ce au prêtre ou seulement à . Un laïc peut-il conférer le baptême ? -4. Une femme peut-elle le faire ? -5. Un non-baptisé peut-il conférer le baptême ? — 6. Plusieurs ministres peuvent-ils baptiser en même temps un seul et même sujet ? — 7. Est-il nécessaire que quelqu'un reçoive le baptisé au sortir des fonts ? — 8. Celui-ci qui reçoit ainsi le baptisé est-il tenu de l'instruire ?

Article 1 : Est-ce au diacre qu'il appartient de baptiser ?

Objections : 1. Le Seigneur impose en même temps le devoir de prêcher et celui de baptiser (Mt 28, 19) : " Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant, etc. ". Or la prédication de l'Évangile relève de l'office du diacre. Il semble donc qu'il lui appartienne aussi de baptiser.

2. D'après Denys le diacre est le ministre de la purification. Mais c'est par le baptême surtout que se fait la purification des péchés, selon S. Paul (Ep 5, 26) : " Il purifie (l'Église) dans le bain avec la parole de vie. " Il appartient donc au diacre de baptiser.

3. On lit de S. Laurent que, étant diacre, il fit de nombreux baptêmes. Il appartient donc aux diacres de baptiser.

En sens contraire, le pape Gélase dit " Nous ordonnons que les diacres gardent le rang qui leur est propre ", et plus loin : " Qu'ils n'aient pas l'audace de baptiser en l'absence de l'évêque ou du prêtre, à moins que, ceux-ci étant trop éloignés, une extrême nécessité ne les y pousse. "

Réponse : De même que, d'après Denys, les propriétés des ordres célestes et leurs fonctions nous sont connues par les noms qu'ils portent, de même aussi les noms des ordres ecclésiastiques nous font connaître le rôle de chacun d'eux.

Or le nom de diacre signifie "serviteur" ; c'est-à-dire qu'il n'appartient pas aux diacres de donner les sacrements à titre principal et en vertu de leur charge, mais ils doivent assister les ministres supérieurs dans l'administration des sacrements. Ainsi il n'appartient pas au diacre de baptiser en vertu de sa charge, mais seulement d'assister et de servir les supérieurs dans la collation de ce sacrement et des autres. Ainsi Isidore dit-il : " Il appartient au diacre d'assister et de servir les prêtres dans toutes leurs fonctions sacramentelles, c'est-à-dire dans le baptême, le chrême, la patène et le calice. "

Solutions : 1. Il appartient au diacre de lire l'évangile dans l'église, et de prêcher sur l'évangile par mode de catéchisme. Aussi Denys dit-il que le diacre a pouvoir sur les impurs, parmi lesquels il compte les catéchumènes. Mais enseigner, c'est-à-dire expliquer l'Évangile, est la fonction propre de l'évêque, dont l'activité a pour effet de "perfectionner", comme dit encore Denys ; et perfectionner, c'est la même chose qu'instruire. Il ne s'ensuit donc pas que les diacres aient la charge de baptiser.

2. Denys dit que le baptême est non seulement une purification, mais aussi une illumination. Il dépasse donc la charge du diacre, à qui il ne revient que de purifier, soit en écartant les impurs, soit en les préparant à recevoir le sacrement.

3. Parce que le baptême est un sacrement de première nécessité, on permet aux diacres de baptiser en cas d'urgence et en l'absence des ministres supérieurs. C'est le sens de l'autorité de Gélase alléguée ci-dessus, et c'est ainsi que S. Laurent baptisa étant diacre.

Article 2 : Est-ce au prêtre ou seulement à l'évêque qu'il appartient de baptiser ?

Objections : 1. Comme on l'a dit à l'article précédent, c'est le même commandement qui impose la charge d'enseigner et celle de baptiser. Mais enseigner, qui est "perfectionner" est une fonction épiscopale. Il semble donc que baptiser le soit aussi.

2. Par le baptême l'homme est incorporé au peuple chrétien ; or c'est là l'office du prince seul. Mais dans l'Église, les princes sont les évêques, qui tiennent la place des Apôtres dont il est dit (Ps 45, 17) : " Tu les établiras princes sur toute la terre. " Il semble donc que le baptême revienne à l'évêque seul.

3. Isidore dit : " Il appartient à l'évêque de consacrer les basiliques, d'oindre les autels et de faire le chrême ; c'est lui aussi qui distribue les ordres ecclésiastiques et bénit les vierges sacrées. " Mais le sacrement de baptême est bien supérieur à tous ces rites. A plus forte raison donc appartient-il à l'évêque seul.

En sens contraire, Isidore dit : "Il est reconnu que le baptême n'a été confié qu'aux prêtres. "

Réponse : Les prêtres sont consacrés pour faire le sacrement du corps du Christ, comme on l'a dit plus haut. Ce sacrement est le signe de l'unité de l'Église, selon S. Paul (1 Co 10, 17) : " Tout en étant plusieurs, nous ne faisons qu'un seul pain et un seul corps, car nous participons tous à un seul pain et à un seul calice. " Mais c'est le baptême qui nous fait participer à l'unité de, l'Église et nous donne le droit d'approcher de la table du Seigneur. Par conséquent, puisqu'il appartient au prêtre de consacrer l'eucharistie, et que c'est à cela qu'est ordonné principalement le sacerdoce, il appartient au prêtre, comme son office propre, de baptiser ; car c'est au même qu'il appartient d'opérer le tout et d'en organiser les parties.

Solutions : 1. Le Seigneur a confié aux Apôtres et aux évêques qui tiennent leur place la double mission d'enseigner et de baptiser, mais à des titres différents. Le Christ leur a confié la charge d'enseigner pour qu'ils l'exercent par eux-mêmes, comme leur fonction principale. Aussi les Apôtres eux-mêmes ont-ils dit : " Il ne convient pas que nous laissions la parole de Dieu pour servir aux tables " (Ac 6, 2). Mais il a confié aux Apôtres la charge de baptiser pour qu'ils l'exercent par d'autres ; aussi l'Apôtre dit-il (1 Co 1, 17) : "Le Christ ne m'a pas envoyé baptiser, mais prêcher l'Évangile. " La raison en est que dans le baptême le mérite et la sagesse du ministre ne font rien, à la différence de l'enseignement, nous l'avons montré plus haut On en trouve un signe dans le fait que le Seigneur " ne baptisait pas lui-même, mais c'étaient ses disciples " (Jn 4, 2). — Et cela n'exclut pas que les évêques puissent baptiser : ce que peut un pouvoir inférieur, le supérieur peut aussi le faire. Et l'Apôtre au même endroit dit qu'il a baptisé quelques personnes.

2. Dans toute communauté, les affaires de moindre importance sont laissées aux fonctions inférieures, mais les plus importantes sont réservées aux supérieurs, comme dit l'Écriture (Ex 18, 22) : " Ils porteront devant toi les litiges les plus importants, et eux-mêmes ne jugeront que les choses de moindre importance. " Et ainsi dans une ville, les fonctionnaires subalternes ont la charge du petit peuple ; mais les premiers dignitaires prennent soin de ce qui regarde les classes supérieures.

Or le baptême ne nous donne que le dernier rang dans le peuple chrétien. Sa collation appartient donc aux chefs subalternes de l'Église, qui tiennent la place des soixante-douze disciples du Christ.

3. Comme on l'a dit plus haut, le sacrement de baptême est le plus important quant à la nécessité ; mais s'il s'agit de la perfection, d'autres sont plus importants et sont réservés à l'évêque.

Article 3 : Un laïc peut-il conférer le baptême ?

Objections : 1. Baptiser, on vient de le dire, appartient proprement à l'ordre sacerdotal. Mais les fonctions d'un ordre ne peuvent pas être confiées à celui qui n'a pas cet ordre. Il semble donc qu'un laïc, qui n'a pas reçu les ordres, ne peut pas baptiser.

2. Baptiser est davantage que d'accomplir les autres rites sacramentels du baptême, comme le catéchisme, les exorcismes et la bénédiction de l'eau. Or ceux-ci ne peuvent être accomplis par les laïcs, mais bien par les seuls prêtres. Il semble donc qu'à plus forte raison les laïcs ne peuvent pas baptiser.

3. Si le baptême est un sacrement absolument nécessaire, la pénitence aussi. Mais un laïc ne peut absoudre au for sacramentel. Il ne peut donc pas davantage baptiser.

En sens contraire, le pape Gélase et S. Isidore,, disent qu'en cas d'urgence on autorise généralement les laïcs chrétiens à baptiser.

Réponse : Il appartient à la miséricorde de celui qui veut que tous les hommes soient sauvés, de permettre à l'homme, en ce qui est nécessaire au salut, de trouver facilement un moyen de salut. Or, parmi tous les autres sacrements, le baptême par lequel l'homme renaît à la vie spirituelle est de la plus haute nécessité ; les enfants n'ont pas d'autre moyen d'être sauvés, et les adultes ne peuvent recevoir que par le baptême la pleine rémission de la faute et de la peine.

Aussi pour que l'homme ne risque pas d'être privé d'un moyen aussi nécessaire, il a été établi que la matière du baptême soit une matière commune, l'eau, que n'importe qui peut trouver ; et que le ministre du baptême soit aussi n'importe quel homme, même s'il n'est pas ordonné, pour que l'impossibilité de recevoir le baptême ne prive pas l'homme du salut.

Solutions : 1. Si le baptême est réservé à l'ordre sacerdotal, c'est pour une raison de convenance et de solennité ; mais cela n'appartient pas nécessairement au sacrement. Donc, si un laïc baptise en dehors du cas de nécessité, il pèche assurément, mais il confère cependant le sacrement, et celui qu'il a ainsi baptisé n'a pas à être rebaptisé.

2. Ces sacramentaux appartiennent à la solennité du baptême, mais ne lui sont pas nécessaires. Par conséquent, un laïc ne peut ni ne doit les administrer, mais seulement le prêtre, à qui est réservé le baptême solennel.

3. La pénitence n'est pas aussi nécessaire que le baptême, puisque la contrition peut suppléer au défaut d'absolution sacerdotale. Celle-ci d'ailleurs ne libère pas de toute la peine, et ne peut être appliquée aux petits enfants. Il n'en va donc pas de même pour le baptême, dont l'effet ne peut être remplacé par rien d'autre.

Article 4 : Une femme peut-elle baptiser ?

Objections : 1. On lit dans un concile de Carthage : " Que la femme, si docte et sainte soit-elle, n'ait pas l'audace d'enseigner les hommes dans l'assemblée chrétienne, ou de baptiser. " Or en aucun cas il n'est permis à une femme d'enseigner publiquement, selon S. Paul (1 Co 14, 35) " Il est inconvenant pour une femme de prendre la parole dans l'assemblée. " Il semble donc qu'en aucune façon il n'est permis à une femme de baptiser.

2. Baptiser est la fonction d'un supérieur : c'est pourquoi il faut demander le baptême aux prêtres qui ont charge d'âmes. Mais cette supériorité n'appartient pas à la femme, selon S. Paul (1 Tm 2, 12) : " je ne permets pas à la femme d'enseigner, ni de prendre autorité sur l'homme, mais qu'elle lui soit soumise. " Donc une femme ne peut baptiser.

3. Dans la régénération spirituelle l'eau semble remplacer le sein maternel, comme dit S. Augustin à propos du texte de S. Jean (3, 4) : " Est-ce que l'homme peut entrer à nouveau dans le sein de sa mère et renaître ? " Et celui qui baptise tient plutôt le rôle du père. Mais ce rôle ne convient pas à la femme. Donc la femme ne peut baptiser.

En sens contraire, le pape Urbain II enseigne : "A la question que m'a posée Votre Dilection, voici ma réponse : Il y a baptême quand en cas de nécessité, une femme a baptisé un enfant au nom de la Trinité. "

Réponse : C'est le Christ qui baptise à titre de cause principale, selon ce mot de S. Jean (1, 33) : " Celui sur qui tu verras l'Esprit descendre et se reposer, c'est lui qui baptise. " Or l'épître aux Colossiens (3, 11) dit que " dans le Christ il n'y a ni homme ni femme ". Donc, de même qu'un laïc de sexe masculin peut baptiser, comme ministre du Christ, une femme peut le faire aussi.

Cependant, comme " le chef de la femme c'est l'homme, et le chef de l'homme c'est le Christ " (1 Co 11, 3), une femme ne doit pas baptiser si un homme est là, pas plus qu'un laïc ne peut baptiser en présence d'un clerc, ni un clerc en présence d'un prêtre. Mais celui-ci peut baptiser en présence de l'évêque, car le baptême appartient à l'office du prêtre.

Solutions : 1. La femme ne peut pas enseigner en public ; elle peut cependant en privé donner quelque instruction ou quelque conseil. De même il ne lui est pas permis de donner le baptême public et solennel, mais elle peut baptiser en cas de nécessité.

2. Lorsque le baptême est célébré solennellement et selon toutes les règles, il doit être conféré par un prêtre qui a charge d'âmes, ou par son délégué. Mais cela n'est pas requis en cas de nécessité, et alors une femme peut baptiser.

3. Dans la génération charnelle, l'homme et la femme agissent selon la vertu propre de leur sexe ; la femme ne peut donc être principe actif de la génération, mais seulement principe passif. Mais dans la génération spirituelle, ni l'un ni l'autre n'agit selon sa vertu propre, ils ne sont que

les instruments de la vertu du Christ. Ainsi l'homme et la femme peuvent également baptiser en cas de nécessité.

Si cependant une femme baptise en dehors du cas de nécessité, il ne faudrait pas rebaptiser, comme on l'a dit au sujet du laïc. Elle pécherait cependant, ainsi que ceux qui coopéreraient à ce baptême, soit en recevant d'elle le baptême, soit en lui présentant quelqu'un à baptiser.

Article 5 : Un non-baptisé peut-il conférer le baptême ?

Objections : 1. " personne ne donne ce qu'il n'a pas. " Mais un non-baptisé n'a pas le baptême. Donc il ne peut pas le conférer.

2. Celui qui confère le baptême le fait en tant que ministre de l'Église. Mais celui qui n'est pas baptisé n'appartient en aucune façon à l'Église, ni en réalité, ni par le sacrement. Il ne peut donc conférer le sacrement de baptême.

3. Donner un sacrement c'est plus que le recevoir. Or le non-baptisé ne peut recevoir les autres sacrements. A plus forte raison ne peut-il en donner aucun.

En sens contraire, S. Isidore dit : " Le pontife romain juge que ce n'est pas le ministre du baptême, mais l'Esprit de Dieu qui donne la grâce du baptême, même si celui qui baptise est un païen. " Mais on n'appelle pas païen un baptisé. Donc un non-baptisé peut conférer le sacrement de baptême.

Réponse : S. Augustin a laissé cette question sans la trancher. Il dit : " C'est une autre question de savoir si même ceux qui n'ont jamais été chrétiens peuvent donner le baptême ; il faut se garder ici de toute affirmation téméraire, sans l'autorité d'un saint concile assez considérable pour une matière aussi importante. "

Mais plus tard, l'Église a déterminé que les non-baptisés, Juifs ou païens, peuvent conférer le sacrement de baptême, pourvu qu'ils le fassent selon la forme de l'Église. Ainsi le pape Nicolas I répond aux Bulgares : "Vous dites que dans votre patrie beaucoup de gens ont été baptisés par quelqu'un dont vous ne savez pas s'il est chrétien ou païen. S'ils ont été baptisés au nom de la Trinité, vous n'avez pas à les rebaptiser. " Mais si la forme de l'Église n'a pas été observée, il n'y a pas de baptême. C'est ainsi qu'il faut comprendre la lettre de Grégoire à l'évêque Boniface : " Ceux que vous dites avoir été baptisés par des païens " — c'est-à-dire sans observer la forme de l'Église -, " nous vous ordonnons de les baptiser de nouveau au nom de la Trinité. "

Et en voici la raison : de même que du côté de la matière n'importe quelle eau suffit pour la validité du sacrement, de même aussi, du côté du ministre, n'importe quel homme suffit. Par conséquent, même un non-baptisé peut baptiser en cas de nécessité. Ainsi deux non-baptisés peuvent se baptiser l'un l'autre, le premier baptisant le second et étant ensuite baptisé par lui ; tous deux recevraient non seulement le sacrement, mais ses effets. Cependant, s'ils le faisaient en dehors de toute nécessité, ils pécheraient tous les deux, le baptiseur et le baptisé ; et par là ils empêcheraient l'effet du sacrement, bien que le sacrement lui-même subsiste.

Solutions : 1. L'homme qui baptise apporte seulement son ministère extérieur ; mais c'est le Christ qui baptise intérieurement, lui qui peut se servir de tout homme pour tout ce qu'il voudra. Aussi ceux qui ne sont pas baptisés peuvent-ils baptiser, car, comme dit le pape Nicolas, ce n'est pas leur baptême qu'ils donnent, mais celui du Christ.

2. Celui qui n'est pas baptisé n'appartient à l'Église ni réellement, ni sacramentellement, mais il peut lui appartenir par l'intention et par la conformité de son action, s'il a l'intention de faire ce que fait l'Église, et si, en donnant le baptême, il observe la forme dont se sert l'Église. Il agit ainsi comme ministre du Christ, qui n'a pas lié sa puissance à ceux qui sont baptisés, pas plus qu'aux sacrements.

3. Les autres sacrements ne sont pas aussi nécessaires que le baptême. C'est pourquoi on accorde à un non-baptisé de baptiser plutôt que de recevoir les autres sacrements.

Article 6 : Plusieurs ministres peuvent-ils baptiser en même temps un seul et même sujet ?

Objections : 1. La multitude contient l'unité, mais la réciproque n'est pas vraie. Aussi semble-t-il, que ce qu'un seul peut faire, plusieurs peuvent le faire aussi, mais non l'inverse ; ainsi plusieurs peuvent tirer un bateau qu'un seul ne pourrait pas tirer. Mais un homme seul peut baptiser ; donc plusieurs aussi peuvent baptiser ensemble le même sujet.

2. Il est plus difficile à un agent unique d'agir sur plusieurs sujets qu'à plusieurs agents d'agir sur un seul sujet. Donc, et à plus forte raison, plusieurs peuvent baptiser en même temps un seul sujet.

3. Le baptême est un sacrement d'absolue nécessité. Mais en certains cas il semble nécessaire que plusieurs se mettent ensemble pour baptiser un même sujet. Par exemple si un petit enfant était en danger de mort, et qu'il y eût là deux hommes dont l'un serait muet et l'autre n'aurait pas de mains ou de bras, alors il faudrait que le mutilé prononce les paroles et que le second accomplisse le baptême. Il semble donc que plusieurs peuvent baptiser en même temps un seul sujet.

En sens contraire, un seul agent n'exerce qu'une seule action. Donc, si plusieurs baptisaient un seul sujet, il s'ensuivrait qu'il y aurait, plusieurs baptêmes, contrairement à l'épître aux Éphésiens (4, 5) : " une seule foi, un seul baptême ".

Réponse : La vertu du sacrement de baptême lui vient principalement de sa forme, que l'Apôtre (Ep 5, 26) appelle " la parole de vie ". Il faut donc examiner, au cas où plusieurs ministres baptiseraient en même temps un seul sujet, quelle forme ils emploieraient.

S'ils disaient : " Nous te baptisons au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit ", certains tiennent qu'il n'y aurait pas alors de baptême, parce que ce ne serait pas observer la forme de l'Église, qui est celle-ci : " je te baptise, etc. " Mais cette raison est à écarter, étant donné la forme dont se servent les Grecs. Ils pourraient dire en effet : " Le serviteur de Dieu N. est baptisé. . . " qui est la formule grecque, formule beaucoup plus éloignée de la nôtre que celle qui dirait : " Nous te baptisons. . . "

Mais il faut remarquer que cette formule "Nous te baptisons. . . " exprime l'intention de plusieurs de concourir à un baptême unique. Et cela semble aller contre la notion même de ministère : en effet l'homme ne baptise que comme ministre du Christ et comme tenant sa place. Aussi, comme il n'y a qu'un seul Christ, il faut aussi qu'il n'y ait qu'un seul ministre qui représente le Christ. C'est ce que dit précisément S. Paul : " Un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême. " Ainsi l'intention contraire semble exclure le sacrement de baptême.

Si les ministres disaient tous les deux : " je te baptise. . . ", l'un et l'autre exprimerait son intention de conférer lui-même individuellement le baptême. Ce qui pourrait arriver dans les cas où tous les deux en se querellant voudraient conférer le baptême au même sujet. Dans ce cas, il est évident que celui qui prononcerait les paroles le premier donnerait le sacrement de baptême, et que l'autre, quel que soit son droit à baptiser, s'il voulait quand même prononcer les paroles, devrait être puni comme rebaptiseur.

Mais si tous les deux, exactement en même temps, prononçaient les paroles, et immergeaient ou aspergeaient le sujet, ils devraient être punis pour ce rite insolite, mais non pour avoir réitéré le baptême. Chacun en effet aurait l'intention de baptiser quelqu'un qui ne l'est pas, et chacun, pour ce qui est de lui, baptiserait. Et ils ne donneraient pas deux sacrements, mais le Christ, qui seul baptise intérieurement, conférerait par tous deux un seul sacrement.

Solutions : 1. Cette raison vaut pour les causes qui agissent par leur vertu propre. Or les hommes ne baptisent pas par leur vertu propre, mais par la vertu du Christ, qui, étant un, accomplit son œuvre par un seul ministre.

2. En cas de nécessité, un seul ministre pourrait baptiser plusieurs sujets avec cette formule : " je vous baptise. . . ", par exemple dans l'imminence d'une catastrophe ou d'une exécution, qui ne laisserait pas le temps de les baptiser les uns après les autres. Et ce ne serait pas modifier la forme qu'emploie l'Église, car le pluriel n'est que le singulier répété, et d'autant plus que le Christ a dit au pluriel ; " Baptisez-les, etc. " — Mais il n'en va pas de même du baptiseur et du baptisé : car le Christ, qui baptise à titre principal, est un ; tandis que par le baptême plusieurs deviennent un dans le Christ.

3. Comme on l'a dit plus haut, l'intégrité du baptême consiste dans la forme des paroles et l'usage de la matière. Par conséquent, ne baptisent ni celui qui ne prononce que les paroles, ni celui qui ne fait qu'immerger. C'est pourquoi, si l'un prononce les paroles, et que l'autre immerge, aucune forme ne conviendrait. On ne pourrait pas dire : "je te baptise", parce que le premier n'immerge pas et donc ne baptise pas. Et l'on ne pourrait pas dire non plus : " Nous te baptisons ", puisque ni l'un ni l'autre ne baptiserait.

Quand deux auteurs ont écrit chacun une partie d'un livre et qu'ils disent : " Nous avons écrit ce livre ", ce n'est pas une expression propre, mais une synecdoque qui prend le tout pour la partie.

Article 7 : Est-il nécessaire que quelqu'un reçoive le baptisé au sortir des fonts ?

Objections : 1. Notre baptême est consacré par le baptême du Christ et s'y conforme. Or le Christ après son baptême n'a été tiré de l'eau par personne, mais, comme dit S. Matthieu (3, 16), " après son baptême Jésus sortit aussitôt de l'eau ". Il semble donc que dans le baptême des autres, il n'est pas nécessaire que quelqu'un soit là pour faire sortir des fonts le baptisé.

2. Comme on l'a dit le baptême est une régénération spirituelle. Mais la génération charnelle ne requiert qu'un principe actif, qui est le père, et un principe passif, qui est la mère. Or dans le baptême, selon S. Augustin, le baptiseur tient lieu de père, et l'eau baptismale de mère. Il n'est donc pas requis qu'un autre encore reçoive le baptisé au sortir de la fontaine sacrée.

3. Dans les sacrements de l'Église rien ne doit prêter à rire. Mais il semble dérisoire que des adultes qui peuvent se tenir eux-mêmes et sortir tout seuls des fonts, soient soutenus par quelqu'un. Il ne semble donc pas nécessaire, surtout dans le baptême des adultes, que quelqu'un reçoive le baptisé au sortir des fonts.

En sens contraire, Denys a dit : " Les prêtres reçoivent le baptisé et le confient à son parrain, responsable de son éducation. "

Réponse : La régénération spirituelle opérée par le baptême est comparable à la génération charnelle, dit S. Pierre (1 P 2, 2) : " Comme des enfants nouveau-nés, désirez le pur lait spirituel. " Or dans la génération charnelle le nouveau-né a besoin d'une nourrice et d'un éducateur. Aussi dans la génération spirituelle du baptême, faut-il quelqu'un qui assume les fonctions de la nourrice et de l'éducateur, pour former celui qui est novice dans la foi et l'instruire des choses de la foi et de la vie chrétienne. Les supérieurs ecclésiastiques ne peuvent s'en charger, absorbés qu'ils sont par le soin de la communauté, alors que les petits enfants et les néophytes réclament des soins tout particuliers. Il faut donc que quelqu'un reçoive le baptisé au sortir de la piscine sacrée, comme pour l'instruire et le protéger. C'est ce que dit Denys : " Nos maîtres divins ", — c'est-à-dire les Apôtres, — " ont pensé et décidé d'admettre les enfants, à condition que les parents de l'enfant confient leur fils à quelque pédagogue instruit dans les choses divines, pour qu'il vive sous sa conduite, sous la garde d'un père spirituel chargé de son salut ".

Solutions : 1. Si le Christ a été baptisé, ce n'est pas pour sa propre régénération, mais pour régénérer les autres. Après le baptême, il n'avait donc pas besoin d'un maître, comme s'il avait été un petit enfant.

2. La génération charnelle ne requiert absolument que le père et la mère ; mais pour faciliter l'accouchement, et pour l'éducation de l'enfant, il faut une sage-femme, une nourrice et un pédagogue. Dans le baptême, ces fonctions sont assurées par celui qui retire l'enfant du baptistère. Il n'est donc pas absolument nécessaire au sacrement, mais en cas de nécessité un seul ministre peut baptiser dans l'eau.

3. Ce n'est pas à cause de sa faiblesse corporelle que le baptisé est reçu par son parrain au sortir de la fontaine sacrée, mais à cause de sa faiblesse spirituelle.

ARTICILE 8 : Son parrain est-il tenu d'instruire le baptisé ?

Objections : 1. Personne ne peut instruire, s'il n'est lui-même instruit. Mais on prend souvent comme parrains des gens simples et sans instruction. Le parrain n'est donc pas tenu d'instruire son filleul.

2. Un fils est mieux instruit par son père que par un étranger, car c'est de son père, dit le Philosophe, que le fils reçoit l'être, la nourriture et l'instruction. Donc, si le parrain doit instruire son filleul, il conviendrait que le père selon la chair fût plutôt qu'un autre le parrain de son fils, mais cela est interdit par le droit.

3. Plusieurs maîtres instruisent mieux qu'un seul. Si le parrain est obligé d'instruire son filleul, il faudrait donc qu'il y eût plusieurs parrains plutôt qu'un seul. Mais c'est le contraire que prescrit le pape Léon : " Qu'il n'y ait pas plusieurs parrains à recevoir l'enfant au sortir du baptême, mais qu'il n'y en ait qu'un seul, homme ou femme. "

En sens contraire, S. Augustin dit : " Vous, hommes et femmes, qui avez reçu des fils au baptême, je vous avertis avant tout d'avoir à vous considérer comme responsables devant Dieu de ceux qu'on vous a vus recevoir au sortir de la fontaine sacrée. "

Réponse : Chacun est tenu de remplir la charge qu'il accepte. Or nous avons dit que celui qui reçoit quelqu'un au sortir des fonts assume la charge de précepteur. Il est donc obligé de prendre soin de lui, si c'est nécessaire, comme cela arrive en des temps ou des lieux où des néophytes sont élevés parmi les infidèles. Pourtant, s'ils sont élevés parmi des chrétiens catholiques, les parrains peuvent s'estimer libérés de ce soin, en présumant que leurs filleuls sont instruits soigneusement par leurs parents. Mais si d'une façon ou d'une autre ils se rendaient compte qu'il n'en est pas ainsi, ils seraient tenus de s'employer de leur mieux au salut de leurs enfants spirituels.

Solutions : 1. S'il y avait quelque danger, il faudrait que ce soit quelqu'un " d'instruit dans les choses divines ", comme dit Denys qui reçoit le néophyte au sortir de la fontaine sacrée. Mais si ce danger n'existe pas, parce que les enfants sont élevés dans un milieu catholique, n'importe qui peut être admis à cette fonction, car tout le monde connaît ce qui appartient à la foi et à la vie chrétienne.

Et cependant un non-baptisé ne peut être parrain, comme l'a déclaré un concile de Mayence, bien qu'il puisse baptiser ; car le ministre est indispensable au sacrement, mais non le parrain, nous l'avons dit.

2. De même qu'il y a une génération spirituelle différente de la génération charnelle, il doit aussi y avoir une autre éducation, selon l'épître aux Hébreux (12, 9) : " Nous avons eu nos pères selon la chair comme éducateurs et nous les respectons ; combien plus devons-nous nous soumettre au Père des esprits pour avoir la vie ? Il faut donc, à moins que la nécessité n'exige le contraire, que le père spirituel ne soit pas le même que le père selon la chair. "



3. Il y aurait confusion dans l'éducation s'il n'y avait pas un unique éducateur principal. C'est pourquoi dans le baptême, il ne doit y avoir qu'un seul parrain principal. D'autres cependant peuvent être admis comme auxiliaires.

### **QUESTION 68 : CEUX QUI REÇOIVENT LE BAPTÊME**

1. Tous les hommes sont-ils tenus de recevoir le baptême ? — 2. Peut-on être sauvé sans le baptême ? — 3. Le baptême doit-il être retardé ? — 4. Faut-il baptiser les pécheurs ? — 5. Faut-il imposer des œuvres satisfaisantes aux pécheurs qu'on a baptisés ? — 6. La confession des péchés est-elle requise ? — 7. L'intention est-elle requise chez le baptisé ? — 8. La foi est-elle requise ? — 9. Faut-il baptiser les enfants ? — 10. Faut-il baptiser les enfants des Juifs malgré leurs parents ? — 11. Faut-il baptiser les enfants qui sont encore dans le sein de leur mère ? — 12. Faut-il baptiser les fous et les déments ?

Article 1 : Tous les hommes sont-ils tenus de recevoir le baptême ?

Objections : 1. Le Christ n'est pas venu resserrer pour les hommes le chemin du salut. Mais avant la venue du Christ les hommes pouvaient être sauvés sans le baptême. Donc ils le peuvent encore après sa venue.

2. Le baptême, semble-t-il, a été institué surtout comme remède contre le péché originel. Mais celui qui a été baptisé, n'ayant plus le péché originel, ne peut plus le transmettre à ses enfants. Il ne semble donc pas qu'il faille baptiser les enfants des baptisés.

3. Le baptême nous est donné pour nous purifier du péché par la grâce. Mais cela, ceux qui sont sanctifiés dès le sein de leur mère l'obtiennent sans le baptême. Ils ne sont donc pas tenus de recevoir le baptême.

En sens contraire, on lit en S. Jean (3, 5) " Si l'on ne renaît de l'eau et de l'Esprit Saint, on ne peut entrer dans le royaume de Dieu ", et dans le livre des Croyances ecclésiastiques : " Nous croyons qu'il n'y a de chemin de salut que pour les baptisés. "

Réponse : Les hommes sont tenus de prendre les moyens sans lesquels leur salut est impossible. Or il est évident que nul ne peut trouver le salut que par le Christ ; aussi l'Apôtre dit-il (Rm 5, 12) : " De même que par la faute d'un seul ce fut la condamnation pour tous les hommes, de même par la justice d'un seul, c'est pour tous les hommes la justification qui donne la vie. " Or le baptême est donné pour que, régénéré par lui, on soit incorporé au Christ en devenant un de ses membres ; c'est ce que dit S. Paul (Ga 3, 27) : " Vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ. " Il est donc évident que tous sont tenus au baptême, et que sans lui il ne saurait y avoir de salut pour les hommes.

Solutions : 1. Jamais les hommes ne purent être sauvés, même avant la venue du Christ, s'ils ne devenaient membres du Christ, car " il n'y a aucun autre nom qui ait été donné aux hommes par lequel nous devons être sauvés " (Ac 4, 12). Avant la venue du Christ les hommes étaient incorporés au Christ par la foi à sa venue future, foi dont le " sceau " était la circoncision (Rm 4, 11). Avant l'institution de la circoncision, c'était par la foi seule, dit S. Grégoire, que les hommes étaient incorporés au Christ, foi accompagnée d'offrandes et de sacrifices, par lesquels les anciens Pères professaient leur foi.

Mais depuis la venue du Christ, c'est encore par la foi que les hommes sont incorporés au Christ (Ep 3, 17) : " Le Christ habite dans vos cœurs par la foi. " Mais la foi à une réalité présente s'exprime par un signe autre que celui qui la manifestait quand cette réalité était encore à venir ; de même que c'est par des mots différents que l'on exprime le présent, le passé et le futur. Ainsi,

bien que le sacrement de baptême lui-même n'ait pas toujours été nécessaire au salut, la foi, dont le baptême est le sacrement, a toujours été indispensable.

2. Comme on l'a dit dans la deuxième Partie, ceux qui sont baptisés sont renouvelés spirituellement par le baptême, mais leur corps reste soumis à la vétusté du péché, dit S. Paul (Rm 8, 10) : " Le corps est mort à cause du péché, mais l'esprit vit à cause de la justification. " Et S. Augustin en conclut que " n'est pas baptisé tout ce qui est dans l'homme". Or il est évident que par la génération charnelle l'homme n'engendre pas selon l'esprit, mais selon la chair. Par conséquent les enfants des baptisés naissent avec le péché originel. Aussi ont-ils besoin d'être baptisés.

3. Ceux qui sont sanctifiés dans le sein de leur mère reçoivent sans doute la grâce qui les purifie du péché originel, mais ils n'en reçoivent pas pour autant le caractère qui les configurerait au Christ. Par conséquent, si maintenant encore il y avait des enfants qui soient sanctifiés dans le sein maternel, il serait nécessaire de les baptiser, pour que, en recevant le caractère, ils soient conformés aux autres membres du Christ.

Article 2 : Peut-on être sauvé sans le baptême ?

Objections : 1. Le Seigneur dit (Jn 3, 5) : " Nul, s'il ne renaît de l'eau et de l'Esprit Saint, ne peut entrer dans le royaume de Dieu. " Mais ceux-là seuls sont sauvés qui entrent dans le royaume de Dieu. Personne donc ne peut être sauvé sans le baptême, qui régénère dans l'eau et l'Esprit Saint.

2. On lit dans le livre des Croyances ecclésiastiques : " Nous croyons qu'aucun catéchumène, fut-il mort dans les bonnes œuvres, ne peut obtenir la vie éternelle, excepté dans le cas du martyr, en lequel est accompli tout le sacrement du baptême. " Mais si quelqu'un pouvait être sauvé sans le baptême, ce serait précisément le cas des catéchumènes qui ont les bonnes œuvres, et qui semblent avoir la foi qui agit par la charité. Par conséquent personne ne peut être sauvé sans le baptême.

3. Comme on l'a dit plus haut le sacrement de baptême est nécessaire au salut. Or le nécessaire est " ce sans quoi une chose ne peut être ". Il semble donc que personne ne peut sans le baptême obtenir le salut.

En sens contraire, S. Augustin dit : " Certains ont pu recevoir le bienfait de la sanctification invisible en dehors des sacrements visibles ; mais la sanctification visible que réalise le sacrement visible, peut être donnée sans la sanctification invisible, mais alors elle ne sert de rien. " Comme le sacrement de baptême appartient à la sanctification visible, il semble que sans le sacrement de baptême on puisse obtenir le salut par la sanctification invisible.

Réponse : Il y a deux façons de ne pas être baptisé. D'une part, ne l'être ni de fait ni de désir ; c'est le cas de ceux qui ne sont pas baptisés et ne veulent pas l'être. Et c'est manifestement mépriser le sacrement, au moins chez ceux qui ont l'usage du libre arbitre. Ceux à qui le baptême fait défaut de cette façon ne peuvent parvenir au salut, puisque ni sacramentellement, ni spirituellement, ils ne sont incorporés au Christ qui seul peut nous sauver.

D'autre part, on peut n'être pas baptisé de fait, mais en avoir le désir. C'est le cas de celui qui désire être baptisé, mais qui par accident est surpris par la mort avant d'avoir pu recevoir le baptême. Celui-là, sans avoir reçu de fait le baptême, peut parvenir au salut, à cause du désir du baptême, qui procède de la foi " qui agit par la charité ", et par laquelle Dieu, dont la puissance n'est pas liée aux sacrements visibles, sanctifie intérieurement l'homme. Ainsi S. Ambroise dit-il de Valentinien qui mourut catéchumène : " Celui que je devais régénérer, je l'ai perdu, mais lui n'a pas perdu la grâce qu'il avait demandée. "

Solutions : 1. Comme dit l'Écriture (1 S 16, 7) " Les hommes voient ce qui paraît, mais Dieu regarde les cœurs. " Or celui qui désire être régénéré par le baptême dans l'eau et l'Esprit Saint

est régénéré de cœur, mais non de corps ; comme dit l'Apôtre (Rm 2, 29), " la circoncision du cœur est dans l'esprit et non dans la lettre ; c'est elle qui sera louée non par les hommes, mais par Dieu ".

2. Personne ne parvient à la vie éternelle s'il n'est absous de toute faute et de toute peine. Cette absolution totale est donnée dans la réception du baptême, et dans le martyre. Aussi dit-on que le martyre accomplit tout le sacrement du baptême, en tant qu'il libère entièrement de la faute et de la peine. Donc, si un catéchumène a le désir du baptême (autrement il ne mourrait pas dans les bonnes œuvres, qui ne peuvent exister sans la foi, qui agit par la charité), et si ce catéchumène vient à mourir, il ne parvient pas aussitôt à la vie éternelle, mais il subira la peine de ses péchés passés : " Pourtant il sera sauvé comme à travers le feu " (1 Co 3, 15).

3. Si l'on dit que le sacrement de baptême est nécessaire au salut, c'est que l'homme ne peut être sauvé s'il ne le possède au moins par sa volonté, et Dieu tient cette volonté pour une chose faite.

Article 3 : Le baptême doit-il être retardé ?

Objections : 1. Le pape Léon dit : " Le pontife romain a fixé deux époques, Pâques et la Pentecôte, où il serait légalement permis de baptiser. Nous engageons donc Votre Dilection à ne pas ajouter d'autres jours à cette prescription. " Il ne faut donc baptiser personne immédiatement, mais différer le baptême jusqu'aux époques susdites.

2. On lit dans les actes d'un concile d'Agde : " Si les Juifs, que leur infidélité fait souvent revenir à leur vomissement, désirent se mettre sous la loi de l'Église catholique, qu'ils restent pendant huit mois avec les catéchumènes à l'entrée de l'église ; et si l'on voit qu'ils viennent avec une intention pure, on les jugera dignes de la grâce du baptême. " On ne doit donc pas donner immédiatement le baptême, mais il faut attendre quelque temps.

3. On lit dans Isaïe (27, 9) : " Tout le fruit, c'est que disparaisse le péché. " Mais le péché disparaîtrait plus complètement, ou du moins serait diminué, si l'on différât le baptême. D'abord, parce que ceux qui pèchent après le baptême commettent une faute plus grave : " Quel châtement plus grave pensez-vous que méritera celui qui aura tenu pour profane le sang de l'alliance dans lequel il a été sanctifié ?" (He 10, 29), c'est-à-dire le baptême ? Ensuite le baptême efface les péchés passés, mais non les péchés futurs ; par conséquent, plus on retardera le baptême, plus il remettra de péchés. On doit donc, semble-t-il, le différer longtemps.

En sens contraire, il est écrit (Si 5, 7) : " Ne tarde pas à te convertir au Seigneur, et ne diffère pas de jour en jour. " Mais la parfaite conversion à Dieu est le fait de ceux qui sont régénérés dans le Christ par le baptême. Il ne faut donc pas remettre celui-ci de jour en jour.

Réponse : Ici il faut distinguer selon que les candidats au baptême sont des enfants ou des adultes. Si ce sont des enfants, il ne faut pas différer le baptême, d'abord parce qu'il n'y a pas à attendre chez eux une instruction plus avancée ou une conversion plus complète ; ensuite à cause du danger de mort, puisque pour eux il n'y a pas d'autre remède que le sacrement de baptême.

Quant aux adultes, ils peuvent avoir le secours du seul baptême de désir, comme nous l'avons dit à l'article précédent. Par conséquent, il ne faut pas leur conférer le sacrement dès leur conversion, mais il faut leur imposer un certain délai. D'abord par prudence, pour que l'Église ne se laisse pas tromper par ceux qui viendraient avec des sentiments feints (1 Jn 4, 1) : " Ne vous fiez pas à tout esprit, mais éprouvez les esprits, pour voir s'ils viennent de Dieu. " Pour les candidats au baptême, cette épreuve consistera à examiner leur foi et leur conduite pendant un certain temps. — Ensuite, cela est nécessaire pour le profit des candidats eux-mêmes ; ils ont besoin de quelque délai pour être pleinement instruits de la foi, et pour s'exercer aux devoirs de la vie chrétienne. — Enfin cela est nécessaire pour le respect que nous devons aux sacrements ;

si les candidats sont admis au baptême lors des solennités majeures de Pâques et de la Pentecôte, ils reçoivent le sacrement avec plus de dévotion.

Ce délai peut être supprimé pour deux raisons. D'abord quand ceux qui doivent être baptisés paraissent parfaitement instruits dans la foi et aptes au baptême ; ainsi Philippe baptise immédiatement l'eunuque, et Pierre, Corneille et ses compagnons (Ac 8, 36 et 10, 47). — Ensuite en cas de maladie ou de danger de mort. Aussi le pape Léon II, dit-il : "Ceux que pressent le danger de mort, la maladie, un siège, la persécution ou le naufrage, doivent être baptisés en tout temps. " Si pourtant quelqu'un qui attend l'époque fixée par l'Église est surpris par la mort et empêché de recevoir le baptême, il est sauvé, comme nous l'avons dit "à travers le feu". Et il y aurait cependant péché à différer le baptême au-delà du temps fixé par l'Église, sans raison et sans autorisation des supérieurs ecclésiastiques. Mais ce péché peut comme les autres être effacé par la contrition qui tient lieu du baptême, nous l'avons dit.

Solutions : 1. Cette prescription du pape Léon de s'en tenir pour l'administration du baptême aux deux jours de fête doit s'entendre, comme on l'a dit, " hors du péril de mort ", qui est toujours à craindre pour les enfants.

2. Cette mesure concernant les juifs a été prise pour la sécurité de l'Église, afin qu'ils ne corrompent pas la foi des simples au cas où il ne seraient pas pleinement convertis. Et cependant, comme on l'ajoute, " si durant le délai prescrit ils tombent malades et courent quelque danger, il faut les baptiser ".

3. Par la grâce qu'il confère, le baptême non seulement remet les péchés passés, mais empêche aussi d'en commettre à l'avenir. Et que les hommes ne pèchent pas, c'est cela qu'il faut considérer ; que leurs fautes soient moins graves, ou même que leurs péchés soient lavés, cela est secondaire, selon ce que dit S. Jean : " Mes petits enfants, je vous écris cela pour que vous ne péchiez pas. Mais si quelqu'un a péché, nous avons un avocat auprès du Père, Jésus Christ le juste ; lui-même est la propitiation pour nos péchés " (1 Jn 2, 1-2).

Article 4 : Faut-il baptiser les pécheurs ?

Objections : 1. On lit dans Zacharie (13, 1) : " En ce jour-là, il y aura une source ouverte à la maison de David et aux habitants de Jérusalem, pour laver le péché et la souillure ", ce qui s'entend de la fontaine baptismale. Il semble donc qu'il faut donner le sacrement de baptême même aux pécheurs.

2. Le Seigneur dit (Mt 9, 12) : " Ce ne sont pas les bien-portants qui ont besoin du médecin, mais les malades. " Les malades, ce sont les pécheurs. Et comme le remède que donne ce médecin spirituel, le Christ, c'est le baptême, il semble qu'il faut donner aux pécheurs le sacrement de baptême.

3. Aucun secours spirituel ne doit être refusé aux pécheurs. Mais les pécheurs baptisés sont aidés spirituellement par le caractère baptismal, qui est une disposition à la grâce ; il semble donc qu'il faut donner aux pécheurs le sacrement de baptême.

En sens contraire, S. Augustin dit : " Celui qui t'a créé sans toi ne te justifiera pas sans toi. " Mais le pécheur, qui n'a pas la volonté bien disposée, ne coopère pas à l'œuvre de Dieu. Donc lui donner le baptême ne servirait pas à sa justification.

Réponse : On peut être pécheur de deux façons. D'abord à cause de la souillure d'une faute passée. A ceux qui sont pécheurs en ce sens il faut conférer le baptême, qui a été institué précisément pour nous purifier de la souillure du péché, comme dit S. Paul (Ep 5, 2) : " La purifiant, — l'Église dans le bain d'eau avec la parole de vie. "

Mais on peut aussi être pécheur par la volonté de pécher et le propos de demeurer dans le péché. A ceux qui sont pécheurs en ce sens il ne faut pas conférer le baptême. D'abord parce que le

baptême nous incorpore au Christ (Ga 3, 27) : " Vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ. " Or, aussi longtemps qu'on a la volonté de pécher, on ne peut être uni au Christ (2 Co 6, 14) : " Qu'y a-t-il de commun entre la justice et l'iniquité ? " Aussi S. Augustin dit-il que " nul homme, en possession du libre arbitre, ne peut commencer une vie nouvelle sans se repentir de l'ancienne ". — Ensuite, parce qu'il ne doit y avoir rien d'inutile dans les œuvres du Christ et de l'Église. Or est inutile ce qui n'atteint pas la fin à laquelle il est destiné. Et personne ne peut avoir la volonté de pécher et en même temps être purifié du péché, ce qui est le but du baptême : ce serait contradictoire. — Enfin, parce qu'il ne doit y avoir aucune fausseté dans les signes sacramentels. Or un signe est faux quand la chose signifiée n'y correspond pas. Mais quand un homme se présente à l'ablution baptismale, cela signifie qu'il se dispose à la purification intérieure. Or ce n'est pas le cas pour celui qui a le propos de demeurer dans son péché. Il est donc clair qu'à des pécheurs de cette sorte on ne doit pas administrer le baptême.

Solutions : 1. Ce texte doit s'entendre des pécheurs qui ont la volonté de sortir de leur péché.

2. Le médecin des âmes, le Christ, agit de deux façons. D'abord, à l'intérieur et par lui-même, et c'est ainsi qu'il prépare la volonté de l'homme à vouloir le bien et détester le mal. D'autre part, il agit par ses ministres, en employant extérieurement les sacrements, et ainsi il agit en achevant à l'extérieur ce qu'il a commencé à l'intérieur.

Aussi le baptême ne doit-il être administré qu'à celui qui présente quelque signe de conversion intérieure, de même qu'on ne donne de médicaments corporels qu'au malade en qui apparaît quelque signe de vie.

3. Le baptême est le sacrement de la foi. Or la foi informe ne suffit pas au salut, et elle n'en est pas le fondement ; il y faut la foi formée, " qui agit par la charité", dit S. Augustin. Ainsi le baptême ne peut pas non plus donner le salut, si l'on garde la volonté de pécher, qui exclut la forme de la foi. — Et l'impression du caractère baptismal ne peut disposer à la grâce aussi longtemps qu'apparaît la volonté de péché, car, dit S. Jean Damascène : " Dieu ne force personne à la vertu. "

Article 5 : Faut-il imposer des œuvres satisfactoires aux pécheurs qu'on a baptisés ?

Objections : 1. Il appartient à la justice divine de punir tout péché — "Toutes les actions, Dieu les citera en jugement" (Qo 12, 14). Mais on impose des œuvres satisfactoires aux pécheurs en punition de leurs fautes passées. Il semble donc qu'il faut imposer des œuvres satisfactoires aux pécheurs qui reçoivent le baptême.

2. Les œuvres satisfactoires exercent à la justice les pécheurs nouvellement convertis, et leur évitent les occasions de rechute, car "la satisfaction supprime les causes du péché et ne laisse pas entrer le péché ". Mais cela est extrêmement nécessaire aux nouveaux baptisés. Il semble donc qu'il faut leur imposer des œuvres satisfactoires.

3. Il n'est pas moins nécessaire de satisfaire à Dieu qu'aux hommes. Si les nouveaux baptisés ont causé quelque dommage à leur prochain, on doit leur enjoindre de le réparer. Donc il faut aussi leur enjoindre de satisfaire envers Dieu par des œuvres de pénitence.

En sens contraire, sur ce texte (Rm 11, 29) "Les dons de Dieu et son appel sont sans repentance", S. Ambroise dit : "La grâce de Dieu ne demande dans le baptême ni gémissements ni lamentations, ni une œuvre quelconque, mais la foi seule, et elle pardonne tout gratuitement. "

Réponse : L'Apôtre dit aux Romains (6, 3) " Nous tous, qui avons été baptisés dans le Christ Jésus, c'est dans sa mort que nous avons été baptisés ; nous avons été ensevelis avec lui par le baptême en sa mort. " Ainsi par le baptême l'homme est incorporé à la mort même du Christ. Or, d'après ce qui a été dit plus haut, il est clair que la mort du Christ a satisfait suffisamment pour

les péchés, " non seulement pour les nôtres, mais pour ceux du monde entier" (1 Jn 2, 2). Par conséquent, à celui qui est baptisé, quelles que soient ses fautes, on ne doit imposer aucune satisfaction, car ce serait faire injure à la passion et à la mort du Christ, comme si elles ne suffisaient pas à satisfaire pleinement pour les péchés des baptisés.

Solutions : 1. S. Augustin dit : " L'effet du baptême est d'incorporer les baptisés au Christ comme ses membres. " Donc la peine même du Christ a satisfait pour les péchés des baptisés, comme la peine d'un membre peut satisfaire pour le péché d'un autre membre. Aussi Isaïe dit-il (53, 4) " Il a vraiment porté nos maladies, il s'est chargé de nos iniquités. "

2. Les néophytes doivent être exercés à pratiquer la justice, mais par des œuvres faciles, et non par des œuvres douloureuses, " pour les conduire comme par le lait d'un exercice facile jusqu'à une haute perfection ", dit la Glose sur le Psaume (131, 2) : "comme un enfant sevré près de sa mère. . . ". Aussi le Seigneur exempta de jeûner ses disciples récemment convertis (Mt 9, 14). Et c'est ce que dit S. Pierre (1 P 2, 2) : "Comme des nouveau-nés désirez le lait, pour qu'il vous fasse grandir pour le salut. "

3. Restituer le bien mal acquis, et réparer les torts commis envers le prochain, c'est abandonner le péché, puisque c'est un péché de retenir le bien d'autrui et de ne pas se réconcilier avec le prochain. C'est pourquoi il faut enjoindre aux nouveaux baptisés de réparer envers le prochain, comme on leur enjoint d'abandonner le péché. Mais il n'y a pas à leur imposer une peine quelconque pour les péchés passés.

Article 6 : La confession des péchés est-elle requise ?

Objections : 1. On lit en S. Matthieu (3, 6) que " beaucoup de gens étaient baptisés par Jean dans le Jourdain, confessant leurs péchés ". Il semble donc qu'à plus forte raison ceux qui se font baptiser du baptême du Christ doivent confesser leurs péchés.

2. On lit dans les Proverbes (28, 13) : " Celui qui cache ses fautes ne prospérera pas ; mais celui qui les avoue et les quitte, obtiendra miséricorde. " Mais on se fait baptiser pour obtenir le pardon de ses péchés. Donc ceux qui se font baptiser doivent confesser leurs péchés.

3. La pénitence est requise avant le baptême, suivant cette parole des Actes (2, 38) : " Faites pénitence et que chacun de vous se fasse baptiser. " Mais la confession est une partie de la pénitence. Il semble donc qu'elle est requise avant le baptême.

En sens contraire, c'est avec des larmes que nous devons confesser nos péchés : "Il faut repasser dans son cœur toute cette multiplicité de péchés et les pleurer ", dit S. Augustin. Mais S. Ambroise dit que " la grâce de Dieu ne demande dans le baptême ni gémissements ni lamentations ". Ceux qui vont être baptisés ne doivent donc pas confesser leurs péchés.

Réponse : Il y a deux façons de confesser ses péchés. L'une est intérieure et s'adresse à Dieu. Celle-là est requise avant le baptême : l'homme doit se souvenir de ses péchés et les regretter, " car personne, dit S. Augustin, ne peut commencer une vie nouvelle s'il ne se repent de l'ancienne ".

L'autre confession est extérieure et se fait au prêtre. Celle-là n'est pas requise avant le baptême. D'abord parce que cette confession, qui s'adresse à la personne du ministre, appartient au sacrement de pénitence, qui n'est pas exigé avant le baptême, "porte de tous les sacrements". — Puis cette confession extérieure se fait au prêtre pour qu'il absolve le pénitent de ses péchés et lui impose des œuvres satisfactoires ; mais, on l'a dit ci-dessus, il ne faut pas en imposer aux baptisés. — Enfin, cette confession détaillée faite à un homme a quelque chose de pénible, à cause de la honte qu'on a de s'accuser. Et il ne faut imposer au baptisé aucune peine extérieure.

Par conséquent, on ne demande pas aux baptisés une confession détaillée de leurs péchés ; mais il suffit de la confession générale qu'ils font quand, selon le rite de l'Église, ils renoncent à Satan

et à toutes ses œuvres. Aussi la Glose dit-elle que le baptême de Jean donne aux catéchumènes l'exemple de confesser leurs péchés et de promettre une vie meilleure.

Pourtant si, par dévotion, certains voulaient confesser leurs péchés, il faudrait entendre leur confession, non pas pour leur imposer une pénitence, mais pour leur donner, contre leurs fautes coutumières, une formation à la vie spirituelle.

Solutions : 1. Le baptême de Jean ne remettait pas les péchés, mais c'était un baptême de repentance. C'est pourquoi ceux qui venaient le recevoir faisaient bien de confesser leurs péchés, pour recevoir une pénitence proportionnée. Mais le baptême du Christ, dit S. Ambroise, ne comporte pas de pénitence extérieure. Le cas n'est donc pas le même.

2. L'aveu intérieur fait à Dieu, et même la confession extérieure générale suffisent pour que les baptisés puissent être mis dans la voie droite et obtenir miséricorde. Mais, nous l'avons dit, une confession extérieure détaillée n'est pas requise.

3. La confession est une partie de la pénitence sacramentelle, laquelle, nous venons de le dire, n'est pas requise avant le baptême ; mais ce qui est requis c'est la vertu de la pénitence intérieure.

Article 7 : L'intention est-elle requise chez le baptisé ?

Objections : 1. Le baptisé, dans le sacrement, n'a que le rôle de patient. Or l'intention est requise, non chez le patient, mais chez l'agent.

2. Si l'on omet un élément essentiel au baptême, il faut que le sujet soit rebaptisé, comme si l'on omet l'invocation de la Trinité. Mais il ne semble pas qu'il faille rebaptiser celui qui n'avait pas l'intention de recevoir le baptême. Autrement, comme on ne peut être certain de l'intention, n'importe qui pourrait demander à être rebaptisé à cause de son défaut d'intention. Il ne semble donc pas que l'intention de recevoir le sacrement soit requise chez le baptisé.

3. Le baptême est donné contre le péché originel. Or, on contracte le péché originel à la naissance, sans aucune intention. De même, semble-t-il, le baptême ne requiert pas l'intention de la part du baptisé.

En sens contraire, selon le rite de l'Église, les catéchumènes affirment publiquement qu'ils demandent à l'Église le baptême. Par là ils affirment leur intention de recevoir ce sacrement.

Réponse : Par le baptême, on meurt à l'ancienne vie de péché pour commencer une vie nouvelle : " Nous avons été ensevelis avec le Christ par le baptême en sa mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts, nous aussi nous marchions dans une vie nouvelle " (Rm 6, 4). Or, pour mourir à sa vie ancienne, il faut, dit S. Augustin, chez l'homme qui dispose de son libre arbitre, la volonté de regretter le passé ; de même est requise la volonté de commencer la vie nouvelle dont le principe est la réception même du sacrement. Par conséquent, il est requis du baptisé qu'il ait la volonté, ou l'intention, de recevoir le sacrement.

Solutions : 1. Dans la justification opérée par le baptême, la passivité n'est pas contrainte, mais volontaire. Aussi l'intention de recevoir ce qui est donné là est-elle requise.

2. Si un adulte n'avait pas eu l'intention de recevoir le sacrement, il faudrait le rebaptiser. Si l'on n'en était pas certain, il faudrait dire : " Si tu n'es pas baptisé, je te baptise. "

3. Le baptême est donné non seulement contre le péché originel, mais aussi contre le péché actuel qui provient de la volonté et de l'intention.

Article 8 : La foi est-elle requise chez le baptisé ?

Objections : 1. Le baptême a été institué par le Christ. Mais le Christ, en prescrivant la forme du baptême, suppose la foi avant le baptême (Mc 16, 16) : " Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé. " Il semble donc que sans la foi il ne peut y avoir de baptême.

2. Rien n'est inutile dans les sacrements de l'Église. Mais selon le rite de l'Église, on interroge sur sa foi celui qui s'approche du baptême, quand on lui demande : " Crois-tu en Dieu, le Père tout-puissant ?" Il semble donc que la foi est requise pour le baptême.

3. Le baptême requiert l'intention de recevoir le sacrement. Mais cette intention n'est possible qu'avec une foi droite, puisque le baptême est le sacrement de la foi droite ; car c'est par lui que les hommes sont incorporés au Christ, dit S. Augustin , et cela n'est possible qu'avec une foi droite : " le Christ habite dans vos cœurs par la foi " (Ep 3, 17). Il semble donc que celui qui n'a pas la vraie foi ne peut recevoir le sacrement de baptême.

4. L'infidélité est le plus grave des péchés, comme on l'a montré dans la deuxième Partie. Mais il ne faut pas baptiser ceux qui demeurent dans le péché. Ni non plus, donc, ceux qui persistent dans l'infidélité.

En sens contraire, S. Grégoire écrit à l'évêque Quirice : "Les anciennes décisions des Pères nous ont appris que ceux qui dans l'hérésie ont été baptisés au nom de la Trinité, s'ils reviennent à l'Église, doivent être reçus dans le sein de la Mère Église par l'onction du chrême, ou par l'imposition des mains, ou seulement par la profession de foi. " Il n'en serait pas ainsi si la foi était nécessairement requise pour recevoir le baptême.

Réponse : Comme il ressort de ce que nous avons dit baptême produit dans l'âme deux effets, le caractère et la grâce. Aussi une condition peut-elle être nécessaire pour le baptême à double titre. Il y a d'une part ce qui est nécessaire à la réception de la grâce, effet ultime du sacrement. Et dans ce sens, la foi est nécessaire pour le baptême, car, comme dit S. Paul (Rm 3, 22) : " la justice de Dieu est par la foi en Jésus Christ ".

Il y a d'autre part ce qui est requis nécessairement pour l'impression du caractère baptismal. Et à ce titre la foi du baptisé n'est pas requise nécessairement pour le baptême, pas plus que la foi de celui qui baptise, pourvu que soient remplies les autres conditions nécessaires au sacrement. Car le sacrement n'est pas l'œuvre de la justice de l'homme, ni de celui qui le donne, ni de celui qui le reçoit, mais il est l'œuvre de la puissance de Dieu.

Solutions : 1. Le Seigneur parle ici du baptême comme du moyen de conduire les hommes au salut par la grâce sanctifiante, ce qui est impossible sans la vraie foi. Aussi dit-il expressément : " Celui qui croira et sera baptisé, sera sauvé. "

2. L'intention de l'Église est de baptiser les hommes pour les purifier de leurs péchés, selon la parole d'Isaïe (27, 9) : " Tout le fruit, c'est le pardon de leurs péchés. " Aussi elle ne veut, pour ce qui est d'elle, donner le baptême qu'à ceux qui ont la vraie foi, sans laquelle il n'y a pas de rémission des péchés. Aussi interroge-t-elle ceux qui viennent au baptême, pour leur demander s'ils croient.

Mais si quelqu'un reçoit le baptême en dehors de l'Église et sans avoir la vraie foi, le sacrement n'est pas utile à son salut. Aussi S. Augustin dit-il : " Comparer l'Église au paradis nous apprend que les hommes peuvent, même en dehors d'elle, recevoir son baptême, mais que sans elle nul ne peut recevoir ni garder le salut de la béatitude. "

3. Même sans avoir la vraie foi aux autres articles, on peut avoir la vraie foi à l'égard du sacrement de baptême ; ainsi rien n'empêche qu'on puisse avoir l'intention de recevoir le baptême. Et même si l'on n'a pas une idée juste de ce sacrement, il suffit pour le recevoir d'avoir l'intention générale de recevoir le baptême tel que le Christ l'a institué et tel que l'Église le donne.

4. De même qu'il ne faut pas conférer le sacrement de baptême à celui qui ne veut pas sortir de ses autres péchés, de même en va-t-il de celui qui ne veut pas abandonner l'infidélité. Pourtant si on le leur confère, l'un et l'autre reçoivent le sacrement, mais sans profit pour leur salut.



Article 9 : Faut-il baptiser les enfants ?

Objections : 1. Chez celui qui reçoit le baptême est requise, comme on l'a dit l'intention de recevoir le sacrement. Or les enfants, qui n'ont pas l'usage de leur libre arbitre, ne peuvent avoir cette intention. Il semble donc qu'ils ne peuvent pas recevoir le sacrement de baptême.

2. Le baptême, comme on l'a dit plus haut, est le sacrement de la foi. Mais les enfants n'ont pas la foi, puisqu'elle consiste, dit S. Augustin " dans la volonté de ceux qui croient ". On ne peut pas dire non plus qu'ils sont sauvés par la foi des parents, puisque parfois les parents sont infidèles, et que leur infidélité pourrait perdre leurs enfants. Il semble donc que les enfants ne peuvent pas être baptisés.

3. S. Pierre dit (1 P 3, 21) : " Le baptême qui sauve les hommes, ce n'est pas l'ablution des souillures du corps, mais la demande à Dieu d'une bonne conscience. " Or la conscience des enfants ne peut être ni bonne ni mauvaise, puisqu'ils n'ont pas l'usage de la raison. Il ne convient pas non plus de les interroger, puisqu'ils ne comprennent pas. Donc il ne faut pas les baptiser.

En sens contraire, Denys affirme : " Nos chefs divins (les Apôtres) ont jugé bon d'admettre les enfants au baptême. "

Réponse : L'Apôtre dit aux Romains (5, 17) : " Si par le péché d'un seul la mort a régné par un seul (c'est-à-dire par Adam) à plus forte raison ceux qui reçoivent l'abondance de la grâce et du don et de la justice, régneront-ils dans la vie par un seul, Jésus Christ. " Or les enfants, par le péché d'Adam, contractent le péché originel : on le voit à ce qu'ils sont soumis à la mortalité qui, par le péché du premier homme, est passée à tous les autres, dit l'Apôtre au même endroit. Aussi, et à plus forte raison, les enfants peuvent-ils par le Christ recevoir la grâce qui les fera régner dans la vie éternelle. Mais le Seigneur lui-même a dit (Jn 3, 5) : "Nul, s'il n'est rené de l'eau et de l'Esprit Saint, ne peut entrer dans le royaume de Dieu. " Aussi est-il nécessaire de baptiser les enfants ; puisqu'à leur naissance ils encourent par Adam leur condamnation, il faut qu'en renaissant ils reçoivent du Christ leur salut.

Il convient aussi de baptiser les enfants pour que, nourris dès l'enfance dans la vie chrétienne, ils y persévèrent avec plus de fermeté, selon ce que disent les Proverbes (22, 6) : "Le jeune homme, une fois engagé dans sa voie, ne la quittera pas, même devenu vieux. " Et c'est la raison que donne Denys dans le texte cité.

Solutions : 1. La régénération spirituelle opérée par le baptême ressemble à la génération charnelle en ceci : dans le sein maternel les enfants ne se nourrissent pas eux-mêmes, mais sont alimentés par la nourriture que prend leur mère ; ainsi les enfants qui n'ont pas l'usage de la raison, comme s'ils étaient dans le sein de la Mère Église, reçoivent-ils le salut, non par eux-mêmes, mais par les actes, de l'Église. " La Mère Église, dit S. Augustin, prête aux enfants sa bouche maternelle pour qu'ils soient abreuvés des saints mystères, puisqu'ils ne peuvent encore croire pour la justice avec leur propre cœur, ni confesser la foi pour le salut avec leur propre bouche. Mais si l'on a raison de les appeler fidèles parce qu'ils professent d'une certaine manière leur foi par la bouche de ceux qui les portent, pourquoi ne les appellerait-on pas aussi pénitents, puisque par la bouche de ceux qui les portent on les entend renoncer au diable et au monde ? " Et pour la même raison, on peut dire qu'ils ont l'intention de recevoir le baptême, non pas certes par un acte d'intention personnelle, puisqu'il leur arrive parfois de s'y opposer et de pleurer, mais par l'acte de ceux qui les présentent.

2. S. Augustin écrit à Boniface : " Dans l'Église du Sauveur les petits enfants croient par les autres, de même que c'est par les autres qu'ils ont contracté les péchés qui sont remis dans le baptême. " Leur salut n'est pas empêché par l'infidélité de leurs parents puisque, dit encore S. Augustin écrivant au même Boniface, "les petits enfants sont présentés pour recevoir la grâce

spirituelle, moins par ceux dont les mains les portent (qui pourtant eux aussi les présentent, s'ils sont fidèles), que par toute la société des saints et des fidèles. On a raison de croire qu'ils sont offerts par tous ceux qui le veulent et dont la charité les admet à la communion du Saint-Esprit ". Et si des parents infidèles s'efforcent d'initier ces enfants au culte des démons après leur baptême, cette infidélité ne nuit pas aux enfants. Car, dit S. Augustin, "une fois engendrés par la volonté des autres, l'enfant ne peut ensuite être pris dans, les liens de l'iniquité d'autrui, selon la parole d'Ézéchiel (18, 4) : "Comme l'âme du père est à moi, ainsi l'âme du fils ; l'âme qui pèche, c'est elle qui mourra. " Et si l'enfant a contracté en Adam la souillure dont la grâce du sacrement devait le libérer, c'est parce qu'il ne vivait pas encore d'une vie personnelle".

Mais la foi d'un seul, ou plutôt la foi de toute l'Église, sert à l'enfant par l'opération du Saint-Esprit qui fait l'unité de l'Église et par qui les biens de chacun sont communs à tous les autres.

3. De même qu'à son baptême l'enfant croit non d'une foi personnelle, mais par une foi des autres, de même il est interrogé, non lui-même, mais en la personne des autres, et ceux qui sont interrogés confessent la foi de l'Église en son nom ; il est agrégé à cette foi par le sacrement de la foi. Quant à la "bonne conscience ", l'enfant l'acquiert en lui-même, non pas encore en acte, mais en habitus, par la grâce sanctifiante.

Article 10 : Faut-il baptiser les enfants des juifs malgré leurs parents ?

Objections : 1. On doit sauver un homme du danger de la mort éternelle plus encore que du danger de la mort temporelle. Or si un enfant est en danger de mort temporelle, on doit lui porter secours, même si par méchanceté ses parents s'y opposaient. A plus forte raison faut-il donc, malgré leurs parents, préserver du danger de la mort éternelle les enfants qui sont fils d'infidèles.

2. Les fils d'esclaves sont esclaves et au pouvoir de leurs maîtres. Mais les juifs et tous les autres infidèles sont esclaves des rois et des princes. Les princes peuvent donc, sans aucune injustice, faire baptiser les enfants des juifs et ceux de leurs autres esclaves infidèles.

3. Un homme appartient à Dieu, de qui il tient son âme, plus qu'à son père de qui il tient son corps. Il n'y a donc pas d'injustice à enlever à leurs parents selon la chair les enfants des infidèles pour les consacrer à Dieu par le baptême.

En sens contraire, on lit dans les décrétales ce canon d'un concile de Tolède : " Quant aux Juifs, le saint concile a décrété que désormais personne ne doit être amené à la foi par violence ; ce n'est pas malgré eux qu'il faut les sauver, mais de leur plein gré, pour que reste entière la forme de la justice. "

Réponse : Les enfants qui sont fils d'infidèles ont l'usage de la raison, ou ils ne l'ont pas. S'ils l'ont, ils commencent à pouvoir disposer d'eux-mêmes en ce qui est de droit divin et de droit naturel. Ils peuvent donc, de leur propre volonté et malgré leurs parents, se faire baptiser, tout comme ils peuvent contracter mariage, et c'est pourquoi on peut licitement les exhorter et les inviter à recevoir le baptême.

Mais s'ils n'ont pas encore l'usage de la raison, ils sont, de droit naturel, sous la tutelle de leurs parents, aussi longtemps qu'ils ne peuvent pas se gouverner eux-mêmes. Ainsi dit-on que sous la loi ancienne les enfants étaient sauvés par la foi de leurs parents. Ce serait donc contraire à la justice naturelle que de baptiser ces enfants contre le gré de leurs parents, comme de baptiser malgré lui un homme qui a l'usage de la raison. Il serait de plus dangereux de baptiser les enfants des infidèles, car ils retourneraient facilement à l'infidélité, à cause de l'affection naturelle qu'ils ont pour leurs parents. Par conséquent, ce n'est pas l'habitude de l'Église de baptiser les enfants des infidèles malgré leurs parents.

Solutions : 1. Il n'est pas permis d'arracher quelqu'un à la mort corporelle au mépris du droit civil ; par exemple on n'a pas le droit d'arracher à la mort par violence celui qui a été condamné

à mort par le juge. De même, il n'est pas permis, pour préserver un enfant du danger de la mort éternelle, de violer l'ordre du droit naturel qui le met sous la tutelle de son père.

2. Les juifs sont les esclaves des princes, mais d'un esclavage purement civil, qui n'exclut pas l'ordre du droit naturel ou du droit divin.

3. L'homme est ordonné à Dieu par sa raison, qui lui permet de le connaître. Par conséquent avant d'avoir l'usage de la raison, l'enfant, d'après l'ordre de la nature, est ordonné à Dieu par la raison de ses parents, aux soins desquels la nature l'a soumis. C'est en suivant leurs décisions qu'il faut agir envers lui dans les choses divines.

Article 11 : Peut-on baptiser les enfants qui sont encore dans le sein de leur mère ?

Objections : 1. Le don du Christ est plus efficace pour notre salut que ne l'est le péché d'Adam pour notre damnation, dit S. Paul (Rm 5, 15). Mais les enfants sont, dès le sein de leur mère, condamnés à cause du péché d'Adam. Donc, et à plus forte raison, peuvent-ils être sauvés par le don du Christ, ce que fait le baptême. On peut donc baptiser les enfants dans le sein de leur mère.

2. L'enfant dans le sein de sa mère est quelque chose d'elle. Mais si l'on baptise la mère, tout ce qui est d'elle sera baptisé aussi. Il semble donc que si l'on baptise la mère, l'enfant qui est dans son sein sera baptisé aussi.

3. La mort éternelle est pire que la mort corporelle. Mais de deux maux il faut choisir le moindre. Donc, si un enfant dans le sein de sa mère ne peut être baptisé, il vaudrait mieux ouvrir la mère et en extraire l'enfant pour le baptiser, plutôt que de laisser l'enfant mourir sans baptême et aller à la mort éternelle.

4. Il arrive parfois qu'une partie seulement de l'enfant vienne d'abord, comme on le lit à propos de Thamar (Gn 38, 27) : " Lorsqu'elle accoucha, un des enfants étendit la main ; la sage-femme y attacha un fil écarlate en disant : "Celui-ci est le premier. " Mais l'enfant retira sa main, et l'autre sortit. " Mais il arrive en pareil cas qu'il y ait péril de mort. Il semble donc qu'il faille baptiser la partie qui se présente, alors que l'enfant est encore dans le sein maternel.

En sens contraire, S. Augustin écrit "Personne ne peut renaître qui ne soit né d'abord. " Mais le baptême est une renaissance spirituelle. On ne peut donc baptiser quelqu'un avant qu'il sorte du sein maternel.

Réponse : Il est nécessaire au baptême que le corps du baptisé soit en quelque façon lavé dans l'eau, puisque le baptême, comme on l'a dit, est une ablution. Mais le corps d'un enfant, avant qu'il sorte du sein maternel, ne peut en aucune façon être lavé dans l'eau. A moins qu'on n'aille dire que l'ablution baptismale, qui lave le corps de la mère, atteint l'enfant qu'elle porte en son sein. Mais cela ne peut se faire, d'abord parce que l'âme de l'enfant, que le baptême est destiné à sanctifier, est distincte de l'âme de sa mère, — puis parce que le corps d'un enfant animé est déjà formé, et donc distinct du corps de sa mère. Ainsi le baptême que reçoit la mère ne rejaillit pas sur l'enfant. Aussi S. Augustin écrit-il contre Julien : " Si le fœtus appartenait au corps de la mère au point d'être considéré comme une partie d'elle-même, on ne baptiserait pas l'enfant dont la mère a été baptisée en cas de danger de mort au cours de sa grossesse. Comme néanmoins on baptise l'enfant, c'est donc que, même dans le sein de sa mère, il n'appartient pas au corps de celle-ci. "

Ainsi reste-t-il qu'en aucune manière on ne peut baptiser les enfants qui sont encore dans le sein maternel.

Solutions : 1. Les enfants dans le sein de leur mère ne sont pas encore venus à la lumière pour partager la vie des autres hommes. Aussi ne peuvent-ils être soumis à l'action de ceux-ci pour recevoir par leur ministère les sacrements qui leur donneraient le salut. Mais ils peuvent être

soumis à l'action de Dieu, pour qui ils sont vivants, et par privilège recevoir la grâce de la sanctification, comme cela se voit pour les saints qui furent sanctifiés dans le sein de leur mère.

2. Les organes internes de la mère sont quelque chose d'elle par la continuité et l'union d'une partie matérielle avec le tout. Mais l'enfant dans le sein de sa mère est quelque chose d'elle par le lien qui attache l'un à l'autre deux corps distincts. Le cas n'est donc pas le même.

3. On ne doit pas faire le mal pour qu'en sorte le bien ", dit S. Paul (Rm 3, 8). Il n'est donc pas permis de tuer la mère pour baptiser son enfant. Cependant, si la mère est morte et que l'enfant vive encore dans son sein, il faut l'ouvrir pour baptiser l'enfant.

4. A moins qu'il y ait péril de mort, il faut attendre, pour donner le baptême, que l'enfant soit entièrement sorti. S'il y avait danger de mort imminente, et que sorte la première la tête, qui est le siège du sentiment, il faudrait baptiser l'enfant. Et il n'y aurait pas à le rebaptiser ensuite, s'il vient à naître entièrement. Il faudrait faire de même, en cas de péril imminent, quelle que soit la partie du corps qui se présente. Cependant, comme la perfection de l'homme ne réside en aucune partie comme dans la tête, certains tiennent qu'à cause du doute il faut, l'accouchement achevé, et quelle que soit la partie du corps qui a reçu l'eau, que l'enfant soit baptisé ainsi " Si tu n'es pas baptisé, je te baptise. "

Article 12 : Faut-il baptiser les fous et les déments ?

Objections : 1. La réception du baptême requiert, comme on l'a dit, l'intention du sujet. Mais les fous et les déments, qui sont privés de l'usage de la raison, ne peuvent avoir une intention réglée. Ils ne doivent donc pas être baptisés.

2. C'est par la raison que l'homme est supérieur aux animaux. Mais les fous et les déments n'ont pas l'usage de la raison, et parfois même on ne peut attendre, comme chez l'enfant qu'elle s'éveille en eux. Il semble donc que, comme on ne baptise pas les animaux, on ne doit pas non plus baptiser les fous et les déments.

3. L'usage de la raison est plus étroitement lié par la folie ou la démence que par le sommeil. Mais on n'a pas l'habitude de donner le baptême aux gens qui dorment. On ne doit donc pas non plus le donner aux déments et aux fous.

En sens contraire, S. Augustin dit de l'un de ses amis qu'on le baptisa alors qu'il était dans un état désespéré. Et cependant ce baptême fut efficace. On doit donc quelquefois donner le baptême à ceux qui n'ont pas l'usage de la raison.

Réponse : Au sujet des fous et des déments, il faut distinguer. Certains sont dans cet état depuis leur naissance, n'ont pas d'intervalles lucides, et aucun usage de la raison n'apparaît en eux. En ce qui concerne le baptême, il faut en juger comme des enfants, que l'on baptise dans la foi de l'Église.

Il y en a d'autres qui, après avoir été sains d'esprit, sont tombés dans la folie. Il faut en juger selon la volonté qu'ils avaient exprimée alors qu'ils étaient sains d'esprit. S'ils ont alors manifesté la volonté de recevoir le baptême, on doit le leur donner dans leur état de folie ou démence, même si maintenant ils y contredisent. Si au contraire, ils n'ont manifesté, alors qu'ils étaient sains d'esprit, aucune volonté de recevoir le baptême, il ne faut pas les baptiser.

Certains sont fous ou déments depuis leur naissance, mais ont cependant des intervalles lucides pendant lesquels ils peuvent user droitement de leur raison. Si alors ils veulent être baptisés, on peut les baptiser, même s'ils sont retombés dans leur démence, et même on le doit, s'ils sont en danger de mort ; sinon il vaut mieux attendre un moment de lucidité pour qu'ils puissent recevoir le sacrement avec plus de dévotion. Mais si, dans leurs intervalles de lucidité, ils ne manifestent aucune intention de recevoir le baptême, il ne faut pas les baptiser quand ils retombent dans leur état.

D'autres enfin, même s'ils ne sont pas absolument sains d'esprit, ont cependant assez de raison pour pouvoir penser à leur salut et comprendre la vertu du sacrement. Il faut juger de ceux-ci comme de ceux qui sont sains d'esprit, et que l'on baptise de leur plein gré, et non malgré eux.

Solutions : 1. Les déments qui n'ont jamais eu et n'ont pas l'usage de la raison sont baptisés en vertu de l'intention de l'Église, comme on l'a dit au sujet des enfants. Ceux qui ont eu quelque temps l'usage de la raison, ou qui l'ont maintenant, sont baptisés selon leur propre intention, qu'ils ont maintenant ou qu'ils ont eue quand ils étaient sains d'esprit.

2. Les fous et les déments sont privés de l'usage de la raison accidentellement, à cause de quelque obstacle provenant des organes corporels et non pas, comme les animaux, parce qu'ils n'auraient pas une âme raisonnable. Le cas n'est donc pas le même.

3. Ceux qui dorment ne doivent être baptisés qu'en danger de mort imminente. Et dans ce cas on doit les baptiser si auparavant ils ont manifesté le désir de recevoir le baptême, comme on l'a dit des fous. C'est ce que S. Augustin raconte de son ami qui fut baptisé sans le savoir, à cause du danger de mort.

### **QUESTION 69 : LES EFFETS DU BAPTÊME**

1. Le baptême enlève-t-il tous les péchés ? — 2. Le baptême délivre-t-il de toute peine ? — 3. Le baptême enlève-t-il les maux de cette vie ? — 4. Le baptême confère-t-il la grâce et les vertus ? — 5. Les effets des vertus conférées par le baptême. — 6. Même les petits enfants reçoivent-ils au baptême la grâce et les vertus ? — 7. Le baptême ouvre-t-il aux baptisés la porte du royaume des cieux ? — 8. Le baptême produit-il un effet égal chez tous les baptisés ? — 9. La " fiction " empêche-t-elle l'effet du baptême ? — 10. Quand la fiction disparaît, le baptême obtient-il son effet ?

Article 1 : Le baptême enlève-t-il tous les péchés ?

Objections : 1. Le baptême est comme une régénération spirituelle, qui correspond à la génération charnelle. Mais par la génération charnelle, l'homme ne contracte que le péché originel. Donc le baptême n'efface que le péché originel.

2. La pénitence suffit à remettre les péchés actuels. Mais la pénitence est exigée chez les adultes, avant le baptême (Ac 2, 38) : "Faites pénitence, et que chacun de vous soit baptisé. " Donc le baptême ne joue aucun rôle dans la rémission des péchés actuels.

3. Des maladies différentes réclament des remèdes différents, dit S. Jérôme : " Ce qui guérit le talon ne peut pas guérir l'œil. " Mais le péché originel, que remet le baptême, est d'un autre genre que le péché actuel. Donc ce ne sont pas tous les péchés qui sont remis par le baptême.

En sens contraire, Ézéchiël dit (36, 25) : " je répandrai sur vous une eau pure, et vous serez purifiés de toutes vos souillures. "

Réponse : L'Apôtre dit aux Romains (6, 3)

" Nous tous qui avons été baptisés dans le Christ Jésus, c'est dans sa mort que nous avons été baptisés. " Et plus loin (6, 11) il conclut : " Aussi vous-mêmes regardez-vous comme morts au péché et vivant pour Dieu en Jésus Christ notre Seigneur. " Cela montre que par le baptême l'homme meurt à la vétusté du péché, et commence à vivre dans la nouveauté de la grâce. Or tout péché appartient à cette vétusté passée. Tout péché, par conséquent, est effacé par le baptême.

Solutions : 1. Comme dit l'Apôtre (Rm 5, 15), le péché d'Adam n'a pas autant de puissance que le don du Christ, que nous recevons par le baptême, " car le jugement a été porté à cause d'une seule faute pour la condamnation, mais la grâce apporte la justification de beaucoup de fautes ". Aussi, dit S. Augustin, " la génération de la chair n'entraîne que le péché originel, mais la

régénération par l'Esprit remet non seulement le péché originel, mais aussi les fautes volontaires".

2. Aucun péché ne peut être remis que par la vertu de la passion du Christ, dit l'Apôtre (He 9,22) : " Sans effusion de sang il n'y a pas de rémission. " Aussi le mouvement de la volonté humaine ne suffirait pas à remettre la faute sans la foi en la passion du Christ et le propos d'y participer, soit en recevant le baptême, soit en se soumettant aux clefs de l'Église. Ainsi, quand un adulte repentant vient au baptême, il obtient sans doute la rémission de tous ses péchés par le désir du baptême, mais il l'obtient plus parfaitement par sa réception réelle.

3. Il s'agit dans cette objection de remèdes particuliers. Mais le baptême agit en vertu de la passion du Christ, qui est le remède universel pour tous les péchés ; aussi le baptême remet-il tous les péchés.

Article 2 : Le baptême délivre-t-il de toute peine ?

Objections : 1. L'Apôtre écrit (Rm 13, 1) : " Ce qui vient de Dieu est bien ordonné. " Mais la faute n'est remise en ordre que par le châtement, dit S. Augustin. Le baptême n'enlève donc pas la peine méritée par les fautes passées.

2. L'effet du sacrement a quelque ressemblance avec le sacrement lui-même, puisque les sacrements de la loi nouvelle réalisent ce qu'ils signifient, comme on l'a dit plus haut. Mais si l'ablution baptismale a quelque ressemblance avec la purification d'une souillure, elle semble n'en avoir aucune avec la remise d'une peine. Donc le baptême n'enlève pas la peine.

3. Une fois sa peine remise, l'homme ne mérite plus de châtement, et il serait injuste de le punir. Donc, si le baptême remet la peine, il serait injuste de pendre après le baptême le brigand qui aurait auparavant commis un homicide. Ainsi le baptême relâcherait la rigueur de la justice humaine, ce qui ne convient pas. Le baptême ne remet donc pas la peine.

En sens contraire, sur la parole de S. Paul (Rm 11, 29) : " Les dons de Dieu et son appel sont sans repentance ", S. Ambroise dit : " La grâce de Dieu dans le baptême remet tout gratuitement. "

Réponse : Nous l'avons déjà dit le baptême nous incorpore à la passion et à la mort du Christ ; comme dit S. Paul (Rm 6, 8) : " Si nous sommes morts avec le Christ, nous croyons que nous vivrons aussi avec lui. " Cela montre que tout baptisé participe à la passion du Christ pour y trouver un remède, aussi bien que s'il avait souffert et était mort lui-même. Or la passion du Christ, nous l'avons dit est une satisfaction suffisante pour tous les péchés de tous les hommes. Ainsi le baptisé est libéré de la peine qu'il devait acquitter pour ses péchés, comme si lui-même avait pleinement satisfait pour tous ses péchés.

Solutions : 1. Puisque le baptisé participe à la peine de la passion du Christ, au titre de membre du Christ, comme si lui-même avait enduré cette peine, c'est par la peine de la passion du Christ que ses péchés sont remis en ordre.

2. L'eau lave, mais elle rafraîchit aussi. Et ainsi ce rafraîchissement signifie la rémission de la peine, comme l'ablution signifie que l'âme est lavée de ses péchés.

3. Dans les châtements infligés par la justice humaine, on ne doit pas considérer seulement la peine que le coupable a méritée devant Dieu, mais aussi la dette qu'il a contractée envers les hommes, qui ont été lésés et scandalisés par son péché. Ainsi, bien qu'un assassin soit par le baptême libéré de toute peine devant Dieu, il demeure cependant lié devant les hommes, qu'il doit édifier en subissant son châtement comme il les a scandalisés par sa faute. Cependant le prince pourrait par miséricorde lui remettre sa peine.

Article 3 : Le baptême enlève-t-il les maux de cette vie ?

Objections : 1. Selon l'Apôtre (Rm 5, 15), le don du Christ est plus puissant que le péché d'Adam. Mais par le péché d'Adam, dit l'Apôtre au même endroit, " la mort est entrée dans le monde ", et après elle, toutes les autres peines de la vie présente. A plus forte raison, par conséquent, le don du Christ reçu au baptême doit-il libérer l'homme des peines de la vie présente.

2. Le baptême, on l'a dit plus haut remet la faute originelle et la faute actuelle. Et il remet le péché actuel de telle sorte qu'il libère de toute la peine qui lui était due. Donc il libère aussi des peines de la vie présente, qui sont le châtement du péché originel.

3. Si l'on supprime la cause, ses effets disparaissent. Mais la cause des peines de cette vie, c'est le péché originel, que le baptême supprime. Donc les peines de cette vie ne devraient pas subsister.

En sens contraire, sur la parole de S. Paul (Rm 6, 6) : " Que le corps du péché soit détruit ", la Glose dit : " Le baptême a pour effet de crucifier le vieil homme et de détruire le corps du péché : non pas que la convoitise mêlée à la chair vivante et née avec elle, soit aussitôt consumée et n'existe plus, mais, présente en l'homme à sa naissance, elle ne peut plus lui nuire après sa mort. "

" Pour la même raison, les autres peines de la vie ne sont pas enlevées par le baptême.

Réponse : Le baptême a la puissance d'enlever les peines de la vie présente ; cependant il ne les enlève pas en cette vie, mais c'est par sa vertu que les justes en seront libérés à la résurrection, " quand ce corps mortel revêtira l'immortalité " (1 Co 15, 54). Et il est raisonnable qu'il en soit ainsi.

D'abord, parce que l'homme est incorporé au Christ par le baptême et devient ainsi l'un de ses membres. Il convient donc que ce qui s'est passé pour la tête se passe aussi pour les membres. Or, si le Christ a été depuis sa conception plein de grâce et de vérité, il a eu cependant un corps passible qui par sa passion et sa mort est ressuscité à la vie glorieuse. Ainsi le chrétien reçoit-il par le baptême la grâce en son âme, alors qu'il a un corps passible, dans lequel il peut souffrir pour le Christ ; mais à la fin il ressuscitera pour une vie impassible. Aussi l'Apôtre dit-il (Rm 8, 11) : " Celui qui a ressuscité Jésus Christ d'entre les morts rendra aussi la vie à nos corps mortels à cause de son Esprit qui habite en nous. " Et plus loin (v. 17) : " Nous sommes les héritiers de Dieu et les cohéritiers du Christ, si toutefois nous souffrons avec lui pour être glorifiés avec lui. " De plus, cela convient aussi pour l'exercice de la vie spirituelle : c'est en luttant contre la convoitise et les autres faiblesses que l'homme recevra la couronne de la victoire. Aussi sur ce mot de S. Paul (Rm 6, 6) : " Pour que soit détruit le corps du péché ", la Glose dit : " Si après le baptême l'homme vit encore dans la chair, il garde la convoitise qu'il doit combattre, et vaincre avec l'aide de Dieu. " C'est ce que figure cette parole (Jg 3, 1-2) : " Voici les nations que le Seigneur a laissées pour éprouver par elles Israël, et pour qu'ensuite leurs fils apprennent à combattre les ennemis et qu'ils gardent l'habite combat. "

Enfin cela convient aussi pour que les hommes ne viennent pas au baptême en vue d'obtenir l'impassibilité dans la vie présente, plutôt que la gloire de la vie éternelle. C'est ce que dit l'Apôtre (1 Co 15, 19) : " Si nous n'avons d'espérance dans le Christ que pour cette vie seulement, nous sommes les plus malheureux des hommes. "

Solutions : 1. Sur le verset de l'épître aux Romains (6, 6) : " Pour que nous ne soyons plus les esclaves du péché ", la Glose dit : " De même que celui qui s'empare d'un ennemi très cruel ne le tue pas sur le champ, mais le laisse vivre quelque temps dans la honte et la douleur, ainsi le Christ a commencé par enchaîner la peine du péché, et l'anéantira dans la vie future. "

2. La Glose dit encore sur le même passage " La peine du péché est double, celle de la géhenne et celle de cette vie. Celle de la géhenne, le Christ l'a totalement détruite, de sorte que les baptisés

et ceux qui font vraiment pénitence ne puissent plus l'éprouver. Mais celle de cette vie, il ne l'a pas supprimée totalement, et la faim, la soif, la mort sont toujours là. Mais il a renversé leur royaume et leur puissance ", c'est-à-dire que l'homme ne doit plus les craindre, " et au dernier jour, enfin, il les exterminera totalement ".

3. Comme il a été dit dans la deuxième Partie, le péché originel s'est répandu de telle façon que c'est d'abord la personne qui a infecté la nature, puis la nature qui a infecté la personne. Le Christ à l'inverse répare d'abord ce qui appartient à la personne, puis plus tard et chez tous en même temps, il réparera ce qui appartient à la nature. Ainsi la culpabilité du péché originel, et même la peine de la privation de la vision de Dieu, qui concernent la personne, sont aussitôt remises par le baptême. Mais les peines de la vie présente, comme la mort, la faim, la soif et le reste, concernent la nature, parce qu'elles dérivent des principes qui la constituent en tant qu'elle est déchue de la justice originelle. C'est pourquoi ces défauts ne disparaîtront que dans l'ultime réparation de la nature par la résurrection glorieuse.

Article 4 : Le baptême confère-t-il à l'homme la grâce et les vertus ?

Objections : 1. On l'a dit plus haut les sacrements de la loi nouvelle " produisent ce qu'ils signifient ". Mais l'ablution baptismale signifie que l'âme est purifiée de ses fautes, non qu'elle est informée par la grâce et les vertus. Il semble donc que le baptême ne confère pas à l'homme la grâce et les vertus.

2. Ce que l'on a déjà reçu, on n'a plus besoin de le recevoir une seconde fois. Mais certains viennent au baptême qui ont déjà la grâce et les vertus : ainsi lit-on dans les Actes (10, 1-2) " qu'il y avait à Césarée un homme nommé Corneille, centurion dans la cohorte italique, religieux et craignant Dieu ", à qui pourtant Pierre a donné le baptême. Ce n'est donc pas le baptême qui donne la grâce et les vertus.

3. La vertu est un habitus, c'est-à-dire une qualité qui disparaît difficilement, qui fait agir facilement et avec plaisir. Or, même après le baptême, l'homme reste enclin au mal, qui fait perdre la vertu, et il éprouve de la difficulté pour le bien, qui est l'acte de la vertu. Donc le baptême ne lui donne pas la grâce et les vertus.

En sens contraire, l'Apôtre écrit à Tite (3, 5-6) : " Il nous a sauvés par le bain de la régénération ", c'est-à-dire par le baptême, " et en nous renouvelant dans l'Esprit Saint, qu'il a répandu sur nous en abondance ", c'est-à-dire explique la Glose, " pour la rémission des péchés et l'abondance des vertus ". Ainsi dans le baptême nous sont données la grâce de l'Esprit Saint et l'abondance des vertus.

Réponse : Comme dit S. Augustin. le baptême a pour effet d'incorporer les baptisés au Christ comme ses membres. Or, de la tête qui est le Christ découle en tous ses membres la plénitude de la grâce et de la vertu, comme dit S. Jean (1, 16) : " De sa plénitude nous avons tous reçu. " Il est donc évident que par le baptême on reçoit la grâce et les vertus.

Solutions : 1. Si l'eau du baptême signifie par l'ablution la purification de la faute et par le rafraîchissement la remise de la peine, elle signifie par sa clarté naturelle la splendeur de la grâce et des vertus.

2. Comme on l'a dit plus haut. on reçoit la rémission des péchés avant le baptême, si l'on a implicitement ou explicitement le désir du baptême ; et cependant la réception réelle du baptême procure une rémission plus complète, en ce sens qu'elle libère de toute la peine. Ainsi, même avant le baptême, Corneille et ceux qui sont dans le même cas, reçoivent la grâce et les vertus par la foi au Christ et le désir, implicite ou explicite, du baptême ; ils reçoivent dans le baptême une abondance plus grande de grâce et de vertus. Aussi sur ce verset du Psaume (22, 2) : " Il me conduit près des eaux rafraîchissantes ", la Glose dit : " Dans le baptême, il m'a conduit par un



accroissement de vertus et d'œuvres bonnes. " 3. Si les baptisés gardent de la difficulté pour le bien et de l'inclination au mal, ce n'est pas que l'habitus des vertus fasse défaut, mais c'est à cause de la convoitise, que le baptême ne supprime pas. Cependant elle est diminuée par le baptême, en sorte qu'elle ne règne plus en maîtresse ; de même cette difficulté et cette inclination sont diminuées elles aussi, pour que l'homme ne soit pas écrasé par elles.

Article 5 : Les effets des vertus conférées par le baptême

Objections : 1. On ne donne le baptême aux adultes que s'ils ont la foi, selon S. Marc (16, 16) : " Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé. " Mais c'est la foi qui incorpore au Christ (Ep 3, 17) : " Le Christ habite dans vos cœurs par la foi. " Ainsi personne n'est baptisé qui ne soit déjà incorporé au Christ, et cette incorporation n'est donc pas l'effet du baptême.

2. C'est l'enseignement qui illumine les âmes, selon S. Paul (Ep 3, 5) : " A moi, le moindre de tous les saints, a été accordée cette grâce d'illuminer tous les fidèles, etc. " Mais l'enseignement précède le baptême avec la catéchèse. Il n'est donc pas l'effet du baptême.

3. La fécondité est le fait de celui qui engendre. Or, par le baptême on est engendré spirituellement. Donc le baptême n'a pas pour effet la fécondité.

En sens contraire, S. Augustin dit que le baptême a pour effet d'incorporer au Christ les baptisés. Denys n'attribue au baptême l'illumination. Et sur ce verset du Psaume (23, 2) : " Il me conduit près des eaux rafraîchissantes ", la Glose ajoute, "L'âme du pécheur, stérilisée par la sécheresse, est fécondée par le baptême. "

Réponse : Par le baptême on est régénéré pour la vie spirituelle, qui est proprement la vie des fidèles du Christ, comme dit l'Apôtre (Ga 2, 20) : " Ce que je vis maintenant dans la chair, je le vis dans la foi au Fils de Dieu. " Mais il n'y a de vie que pour les membres qui sont unis à la tête d'où ils reçoivent le sens et le mouvement. Il est donc nécessaire que par le baptême on soit incorporé au Christ comme un de ses membres.

Mais de la tête naturelle dérivent dans les membres le sens et le mouvement ; de même, de la tête spirituelle, qui est le Christ, dérivent dans ses membres un sens spirituel, la connaissance de la vérité, et un mouvement spirituel, l'impulsion de la grâce. Aussi S. Jean dit-il (1, 14-16) : " Nous l'avons vu, plein de grâce et de vérité, et de sa plénitude nous avons tous reçu. " Il s'ensuit que le Christ illumine les baptisés pour qu'ils connaissent la vérité, et qu'en leur infusant la grâce il leur donne la fécondité des bonnes œuvres.

Solutions : 1. Les adultes qui croient au Christ avant le baptême lui sont incorporés spirituellement ; quand ensuite ils reçoivent le baptême, ils sont incorporés d'une certaine façon corporellement, c'est-à-dire par le sacrement visible, sans le désir duquel ils n'auraient pas pu être incorporés, même spirituellement.

2. Le docteur n'éclaire pas du dehors par le ministère du catéchisme. Mais c'est Dieu qui illumine au-dedans les baptisés, en préparant leur cœur à recevoir la doctrine de vérité, selon S. Jean (6,45) : " Il est écrit : Tous seront enseignés par Dieu. "

3. La fécondité qu'on met parmi les effets du baptême, c'est la fécondité qui fait produire de bonnes actions, et non celle qui permet d'engendrer les autres au Christ, dit l'Apôtre (1 Co 4, 15) : " C'est moi qui vous ai engendrés à Jésus Christ par l'Évangile. "

Article 6 : Même les petits enfants reçoivent-ils au baptême la grâce et les vertus ?

Objections : 1. Il semble que non, car on ne peut avoir la grâce et les vertus sans la foi et la charité Mais la foi, dit S. Augustin, réside dans la volonté des croyants, et de même la charité réside dans la volonté de ceux qui aiment. Comme les enfants n'ont pas l'usage de leur volonté, ils n'ont ni la foi ni la charité. Ils ne reçoivent donc pas au baptême la grâce et les vertus.

2. Sur ce mot en S. Jean (14, 12) " Il fera de plus grandes choses ", S. Augustin dit que faire un juste d'un impie, " le Christ le fait en lui, mais non pas sans lui". Mais l'enfant, qui n'a pas l'usage de son libre arbitre, ne peut coopérer avec le Christ à sa justification, parfois même il s'y oppose de toutes ses forces. Il n'est donc pas justifié par la grâce et les vertus.

3. S. Paul écrit (Rm 4, 5) : " Celui qui ne fait aucune œuvre, mais qui croit en celui qui justifie l'impie, sa foi lui est imputée à justice, selon le décret de la grâce de Dieu. " Mais l'enfant n'est pas " croyant en celui qui justifie l'impie ". Il ne reçoit donc ni la grâce qui justifie, ni les vertus.

4. Ce que motive une intention charnelle ne peut avoir un effet spirituel. Or parfois des enfants sont présentés au baptême pour une intention charnelle, c'est-à-dire pour qu'ils soient guéris physiquement. Ils ne reçoivent donc pas l'effet spirituel de la grâce et des vertus.

En sens contraire, S. Augustin dit : " En renaissant, les petits enfants meurent au péché qu'ils ont contracté en naissant. Et par là leur convient aussi cette parole (Rm 6, 4) : "Par le baptême nous avons été ensevelis avec lui dans la mort. " " Et il ajoute " Afin que comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous aussi nous marchions dans une vie nouvelle. " Mais cette vie nouvelle, c'est celle de la grâce et des vertus. Donc les enfants reçoivent au baptême la grâce et les vertus.

Réponse : Quelques anciens ont enseigné que le baptême ne donne pas aux enfants la grâce et les vertus, mais qu'il leur imprime le caractère du Christ, en vertu duquel, une fois parvenus à l'âge parfait, ils recevront la grâce et les vertus.

Mais cela est faux, pour deux raisons. D'abord parce que les enfants, comme les adultes, deviennent par le baptême membres du Christ ; ils doivent donc recevoir du chef l'influx de la grâce et des vertus. — De plus, parce qu'à ce compte les enfants morts après le baptême ne pourraient pas parvenir à la vie éternelle, puisque " la grâce de Dieu, c'est la vie éternelle " (Rm 6, 23). Il ne leur servirait de rien pour le salut d'avoir été baptisés.

La cause de cette erreur fut que ces docteurs ne surent pas distinguer l'habitus et l'acte. Voyant que les enfants sont incapables de faire les actes des vertus, ils crurent qu'après le baptême ils n'avaient aucunement les vertus. Mais cette impuissance à agir provient chez les enfants non de l'absence de l'habitus, mais d'un empêchement corporel, de même que ceux qui dorment, bien qu'ils aient l'habitus des vertus, sont empêchés par le sommeil d'en faire les actes.

Solutions : 1. La foi et la charité résident dans la volonté de l'homme, mais si ces habitus et ceux des autres vertus requièrent la puissance de la volonté, qui existe chez les enfants, les actes des vertus requièrent l'acte de la volonté, qui n'existe pas chez les enfants. C'est en ce sens que S. Augustin dit : " Ce qui fait du petit enfant un croyant, ce n'est pas encore la foi qui réside en la volonté du croyant, mais bien déjà le sacrement de la foi", qui cause l'habitus de la foi.

2. S. Augustin dit, que " personne sans le vouloir ne renaît de l'eau et de l'Esprit Saint ". Cela ne s'entend que des adultes. C'est des adultes aussi qu'il faut entendre que " le Christ ne justifie pas l'homme sans lui ". Que les petits enfants qu'on apporte au baptême s'y opposent de toutes leurs forces, " cela, dit S. Augustin. ne leur est pas imputé, parce qu'ils ignorent tellement ce qu'ils font qu'on doit les considérer comme ne le faisant pas. "

3. S. Augustin dit " Aux petits enfants la Mère Église prête les pieds des autres pour qu'ils viennent, le cœur des autres pour qu'ils croient, la langue des autres pour qu'ils affirment leur foi. " Ainsi les enfants croient, non par un acte propre, mais par la foi de l'Église, qui leur est communiquée. Et c'est par la vertu de cette foi que la grâce et les vertus leur sont conférées.

4. L'intention charnelle des parents qui présentent au baptême leurs enfants ne fait aucun tort à ceux-ci, pas plus que la faute d'un homme ne peut nuire à un autre s'il n'y consent. Aussi S. Augustin écrit-il : " Ne te trouble pas si certains présentent des enfants au baptême, non parce

qu'ils croient que la grâce spirituelle les fera renaître pour la vie éternelle, mais parce qu'ils pensent que ce remède leur gardera ou leur rendra la santé du corps. Si l'on n'a pas présenté ces enfants avec l'intention qu'ils soient régénérés, cela ne les empêchera pas de l'être. "

Article 7 : Le baptême ouvre-t-il aux baptisés la porte du royaume des cieux ?

Objections : 1. Ce qui est déjà ouvert n'a pas besoin de l'être à nouveau. Or la porte du royaume des cieux a été ouverte par la passion du Christ : " Après cela, je vis une porte grande ouverte dans les cieux " (Ap 4, 1). Ce n'est donc pas l'effet du baptême, de nous ouvrir la porte du royaume des cieux.

2. Le baptême possède son efficacité depuis son institution. Or certains ont été baptisés du baptême du Christ avant la Passion, et ceux-là, s'ils étaient morts, n'auraient pas trouvé le ciel ouvert, puisque personne n'y entra avant le Christ, suivant le mot de Michée (2, 13) : "Il est monté en leur ouvrant la route. " Ce n'est donc pas l'effet du baptême d'ouvrir la porte des cieux.

3. Les baptisés restent encore sujets à la mort et aux autres peines de la vie présente, comme on l'a dit plus haut. Mais l'entrée du royaume des cieux n'est pas ouverte à celui qui est encore soumis à un châtement, comme c'est le cas de ceux qui sont en purgatoire. Ce n'est donc pas un effet du baptême d'ouvrir la porte du royaume des cieux.

En sens contraire, sur ce mot de S. Luc (3, 21) : " Les cieux s'ouvrirent ", la Glose dit : " Ceci nous montre la puissance du baptême : la porte des cieux s'ouvre pour quiconque sort du baptême. "

Réponse : Ouvrir la porte des cieux, c'est enlever l'obstacle qui empêche d'y entrer. Cet obstacle, c'est la faute et la peine qui lui est due. Or on a montré que le baptême remet absolument tous les péchés, et toutes les peines. Par conséquent, il a pour effet d'ouvrir le royaume des cieux.

Solutions : 1. Le baptême ouvre au baptisé la porte du royaume des cieux parce qu'il l'incorpore à la passion du Christ et lui en applique la vertu.

2. Quand la passion du Christ n'était pas encore accomplie en réalité, mais n'existait que dans la foi des croyants, le baptême, de la même façon, ouvrait la porte du ciel, non en réalité, mais en espérance. Les baptisés qui mouraient alors attendaient avec une espérance certaine l'entrée au royaume des cieux.

3. Si le baptisé reste sujet à la mort et aux peines de la vie présente, c'est à cause, non de sa culpabilité personnelle, mais de l'état de la nature. Aussi rien ne l'empêche d'entrer dans le royaume des cieux quand la mort sépare l'âme de son corps : par là il a payé sa dette à la nature.

Article 8 : Le baptême produit-il un effet égal chez tous les baptisés ?

Objections : 1. L'effet du baptême est de remettre les fautes. Or le baptême remet plus de péchés chez les uns que chez les autres : chez les enfants il ne remet que le péché originel, mais chez les adultes il remet aussi les péchés actuels, qui sont nombreux chez les uns, moins nombreux chez les autres. Donc les effets ne sont pas les mêmes chez tous.

2. Le baptême nous donne la grâce et les vertus. Mais après le baptême, certains paraissent avoir une grâce plus abondante et une vertu plus parfaite que d'autres baptisés. Donc le baptême n'a pas chez tous le même effet.

3. La grâce perfectionne la nature, comme la forme perfectionne la matière. Mais la matière reçoit la forme à la mesure de sa capacité. Comme certains baptisés, même des enfants, ont une capacité naturelle plus grande que d'autres, il semble que ceux-là reçoivent une grâce plus abondante que d'autres.

4. Certains trouvent dans le baptême non seulement la santé de l'âme, mais aussi celle du corps : on le voit chez Constantin que le baptême guérit de sa lèpre. Mais tous les malades ne trouvent pas dans le baptême la santé du corps. Le baptême n'a donc pas le même effet chez tous.

En sens contraire, il est écrit (Ep 4, 5) : " Une seule foi, un seul baptême. " Mais une même cause ne peut produire qu'un même effet. Donc le baptême a chez tous le même effet.

Réponse : L'effet du baptême est double. L'un qui est essentiel, l'autre qui est accidentel.

L'effet essentiel est celui pour lequel le baptême a été institué : la naissance à la vie spirituelle. Aussi, comme tous les enfants sont dans la même disposition à l'égard du baptême, puisqu'ils sont baptisés non dans leur foi propre, mais dans la foi de l'Église, ils reçoivent tous au baptême un effet égal. Quant aux adultes, qui apportent au baptême leur foi personnelle, ils n'ont pas tous les mêmes dispositions, et viennent au baptême, les uns avec plus, les autres avec moins de dévotion. Aussi les uns reçoivent-ils plus, les autres moins de cette grâce de renouvellement ; bien que, par soi, le feu répande une chaleur égale pour tous, ceux qui en approchent davantage en reçoivent plus de chaleur.

L'effet accidentel du baptême est celui pour lequel le baptême n'a pas été ordonné, mais qui est l'œuvre miraculeuse de la puissance divine dans le baptême. Sur cette parole de S. Paul (Rm 6, 6) : " Pour que nous ne soyons plus esclaves du péché. . . ", la Glose a dit : " Sans un miracle ineffable du Créateur, le baptême n'a pas pour résultat d'éteindre absolument la loi du péché qui est dans nos membres. " Et ces effets-là, tous les baptisés ne les reçoivent pas également, même s'ils s'approchent avec une égale dévotion, car ces effets sont distribués suivant le plan de la providence divine.

Solutions : 1. La moindre grâce baptismale est suffisante pour effacer tous les péchés. Si le baptême remet plus de péchés chez les uns, moins de péchés chez les autres, cela ne tient pas à une plus grande efficacité, mais à la disposition du sujet : le baptême remet en chacun tout le péché qu'il y trouve.

2. Si l'on voit chez les baptisés une grâce plus ou moins grande, cela peut tenir à deux raisons. D'abord parce que l'on reçoit dans le baptême une grâce plus grande à cause de sa plus grande dévotion, comme on vient de le dire. Puis, même si tous reçoivent une grâce égale, ils ne l'utilisent pas tous également, mais l'un en profite avec plus de zèle, tandis que l'autre, par sa négligence, manque à la grâce de Dieu.

3. Les diverses capacités des hommes ne viennent pas d'une différence de l'âme qui est renouvelée par le baptême — puisque tous les hommes, qui appartiennent à une seule espèce, ont tous la même forme -, mais de la diversité des corps. Il en va autrement pour les anges, qui diffèrent en espèce. Aussi les dons gratuits sont-ils donnés aux anges selon la diversité de leurs capacités naturelles. Mais ce n'est pas le cas pour les hommes.

4. La santé du corps n'est pas de soi un effet du baptême, mais une œuvre miraculeuse de la providence divine.

Article 9 : La " fiction " empêche-t-elle l'effet du baptême ?

Objections : 1. L'Apôtre affirme (Ga 3, 27) " Vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ. " Or tous ceux qui reçoivent le baptême du Christ sont baptisés dans le Christ. Donc tous revêtent le Christ. Et c'est là recevoir le fruit du baptême. Ainsi la fiction n'empêche pas l'effet du baptême.

2. La puissance divine, qui agit dans le baptême, est capable de tourner vers le bien la volonté humaine. Mais l'effet d'une cause efficiente ne peut être empêché par cela même qu'elle peut supprimer. La fiction ne peut donc empêcher l'effet du baptême.

3. L'effet du baptême est la grâce, à laquelle s'oppose le péché. Mais il y a beaucoup d'autres péchés plus graves que la fiction, dont on ne dit pourtant pas qu'ils empêchent l'effet du baptême. Donc la fiction n'empêche pas non plus l'effet du baptême.

En sens contraire, on lit dans la Sagesse (1, 5) : " L'Esprit Saint qui nous éduque, fuit le simulateur (fictum). " Mais l'effet du baptême vient de l'Esprit Saint. La fiction empêche donc l'effet du baptême.

Réponse : Comme dit S. Jean Damascène " Dieu ne force pas l'homme à la justice. " Aussi, pour que le baptême justifie un homme, il faut que sa volonté embrasse et le baptême et ses effets ; et l'on parlera de " fiction " quand cette volonté s'oppose au baptême ou à ses effets. Selon S. Augustin, on peut parler aussi de fiction de quatre manières : d'abord quand le baptisé n'a pas la foi, alors que le baptême est " le sacrement de la foi " ; — puis quand il méprise le sacrement lui-même ; — puis quand il célèbre ce sacrement sans observer les rites de l'Église ; — enfin quand il s'y présente sans dévotion. — Il est donc évident que la fiction empêche l'effet du baptême.

Solutions : 1. " Être baptisé dans le Christ " peut s'entendre de deux façons. " Dans le Christ " veut dire " en conformité avec le Christ ". Alors, tous ceux qui sont baptisés dans le Christ, se conformant à lui par la foi et la charité, revêtent le Christ par la grâce. — Dans un autre sens on dira que quelqu'un est baptisé dans le Christ s'il reçoit le sacrement du Christ. Et ainsi tous les baptisés le revêtent en étant configurés à lui par le caractère, mais non de cette conformité qui vient de la grâce.

2. Quand Dieu change la volonté de l'homme en la faisant passer du mal au bien, l'homme ne vient pas au baptême avec fiction. Mais Dieu ne le fait pas toujours et le sacrement n'a pas pour but de transformer la fiction en sincérité, mais de justifier celui qui se présente sans aucune fiction.

3. On appelle fictus (simulateur) celui qui exprime une intention qu'il n'a pas. Or celui qui vient au baptême montre par là même qu'il a la vraie foi au Christ, qu'il respecte le sacrement, qu'il veut se conformer à l'Église, et sortir du péché. Aussi, quel que soit le péché auquel on veut rester attaché tout en s'approchant du baptême, c'est s'en approcher avec fiction, c'est-à-dire sans dévotion. Cela s'entend du péché mortel, qui est contraire à la grâce, mais non du péché véniel. C'est ainsi que le mot de "fiction" englobe n'importe quel péché.

Article 10 : Quand la fiction disparaît, le baptême obtient-il son effet ?

Objections : 1. Une œuvre morte, c'est-à-dire sans charité, ne peut jamais revivre. Mais celui qui vient au baptême avec fiction reçoit le sacrement sans charité. Par conséquent ce sacrement ne pourra jamais être vivifié de sorte qu'il puisse produire la grâce.

2. La fiction paraît être plus puissante que le baptême, puisqu'elle en empêche l'effet. Mais le plus fort ne peut être détruit par le plus faible. Par conséquent, le péché de fiction ne peut être détruit par le baptême que la fiction elle-même empêche. Et ainsi le baptême ne produit pas son effet, qui est la rémission de tous les péchés.

3. Il peut arriver qu'un homme s'approche du baptême avec fiction, et qu'après le baptême, il commette de nombreux péchés. Ces péchés ne sont pas enlevés par le baptême, qui efface les fautes passées, mais non les fautes à venir. Par conséquent le baptême ne produira jamais son effet, qui est la rémission de tous les péchés.

En sens contraire, S. Augustin dit : "Le baptême retrouve son efficacité salutaire, lorsqu'une confession sincère fait disparaître cette fiction qui, aussi longtemps que le cœur persévérerait dans la malice et le sacrilège, empêchait l'ablution des péchés. "

Réponse : Comme on l'a dit plus haut le baptême est une régénération spirituelle. Or, quand un être est engendré, il reçoit en même temps la forme et l'effet de cette forme, à moins qu'il n'y ait

un obstacle ; mais dès que cet obstacle est écarté, la forme de l'être engendré produit son effet. Par exemple un corps lourd, dès sa génération, est attiré vers le bas, à moins qu'un obstacle ne l'arrête ; dès que cet obstacle est écarté, il commence à tomber. De même, quand un homme est baptisé, il reçoit le caractère, comme une forme, et il reçoit l'effet propre de cette forme, la grâce qui remet tous les péchés. Mais cet effet peut être empêché par la fiction. Aussi, dès que celle-ci est écartée par la pénitence, il est certain que le baptême produit aussitôt son effet.

Solutions : 1. Le baptême est l'œuvre de Dieu, et non de l'homme. Par conséquent il n'est pas une œuvre morte chez celui qui se fait baptiser avec fiction et sans charité.

2. Ce n'est pas le baptême qui enlève la fiction, mais la pénitence. Une fois la fiction écartée, le baptême enlève toute la faute et toute la peine des péchés commis avant le baptême, et même des péchés commis dans le baptême. Aussi S. Augustin dit-il : " Hier est pardonné, et tout ce qui reste est pardonné, et l'heure même et le moment qui précèdent le baptême, et le moment du baptême. C'est après seulement que l'on commence à redevenir coupable. " Et ainsi le baptême et la pénitence concourent tous deux à produire l'effet du baptême, mais le baptême comme la cause directe, la pénitence comme une cause accidentelle, qui écarte les obstacles.

3. Le baptême n'a pas pour effet d'effacer les péchés futurs, mais seulement les péchés présents ou passés. Aussi, la fiction disparue, les péchés qui ont suivi le baptême sont remis sans doute, mais par la pénitence, et non par le baptême. Aussi la peine qu'ils ont méritée n'est-elle pas entièrement remise, comme l'était celle des péchés commis avant le baptême.

Il faut étudier maintenant les rites préparatoires au baptême. D'abord un rite préparatoire qui a précédé le baptême : la circoncision (Q. 70).

Ensuite les rites préparatoires qui accompagnent le baptême : le catéchisme et l'exorcisme (Q. 71)

### **QUESTION 70 : LA CIRCONCISION**

1. A-t-elle préparé et préfiguré le baptême ? — 2. Son institution. — 3. Son rite. — 4. Son effet.

Article 1 : La circoncision a-t-elle préparé et préfiguré le baptême ?

Objections : 1. Toute figure ressemble à ce qu'elle représente. Or la circoncision n'a aucune ressemblance avec le baptême. Il semble donc qu'elle n'était pas une préparation et une figure du baptême.

2. L'Apôtre dit, en parlant des anciens Pères (1 Co 10, 2) : " Tous ont été baptisés dans la nuée et dans la mer " ; mais il ne dit pas qu'ils aient été baptisés dans la circoncision. Ainsi la protection de la colonne de nuée et le passage de la mer Rouge ont été, plus que la circoncision, une préparation et une figure du baptême.

3. On a dit plus haut que le baptême de Jean préparait au baptême du Christ. Donc, si la circoncision a été une préparation et une figure du baptême, il semble que le baptême de Jean a été superflu ; ce qui est inadmissible. La circoncision n'est donc pas une préparation et une figure du baptême.

En sens contraire, l'Apôtre écrit (Col 2,11-13) : " Vous avez été circoncis d'une circoncision qui n'a pas été faite de main d'homme par le dépouillement de votre corps de chair, mais de la circoncision de Jésus Christ par votre ensevelissement avec lui dans le baptême. "

Réponse : Le baptême est appelé " sacrement de la foi " parce qu'il comporte une profession de foi, et que par lui l'homme est agrégé à la société des croyants. Or, notre foi est la même que celle des anciens Pères, dit S. Paul (2 Co 4, 13) : " C'est animés du même esprit de foi que nous croyons. " Mais la circoncision était comme une profession de foi ; aussi par la circoncision les

anciens étaient-ils incorporés à la communauté des croyants. Ainsi est-il évident que la circoncision était une préparation et une figure du baptême, puisque, pour les anciens Pères, tout était une figure de l'avenir (1 Co 10, 11), de même que leur foi avait l'avenir pour objet.

Solutions : 1. La circoncision ressemblait au baptême quant à son effet spirituel. De même que la circoncision enlève à l'homme une petite membrane de chair, de même le baptême dépouille l'homme de ses mœurs charnelles.

2. La protection de la colonne de nuée et le passage de la mer Rouge furent bien des figures de notre baptême, puisque par le baptême nous renaissions de l'eau, symbolisée par la mer Rouge, et de l'Esprit Saint, signifié par la colonne de nuée. Mais ces deux figures n'étaient pas, comme la circoncision, une profession de foi. Aussi n'étaient-elles que des figures, et non des sacrements. Mais la circoncision était un sacrement, préparatoire au baptême. Cependant son rite extérieur figurait le baptême de façon moins expressive que les autres symboles ; aussi l'Apôtre fait-il mention de ceux-ci plutôt que de la circoncision.

3. Le baptême de Jean fut une préparation au baptême du Christ quant au geste extérieur. Mais la circoncision l'avait été quant à la profession de foi requise au baptême.

Article 2 : L'institution de la circoncision

Objections : 1. On vient de dire que la circoncision était comme une profession de foi. Mais depuis le péché du premier homme personne ne put jamais être sauvé que par la foi à la passion du Christ, selon l'épître aux Romains (3, 25) : " C'est lui que Dieu a montré comme victime de propitiation par son sang au moyen de la foi. " Donc, c'est aussitôt après le péché du premier homme que la circoncision aurait dû être instituée, et non pas au temps d'Abraham.

2. Par la circoncision l'homme s'engageait à observer la loi ancienne, comme par le baptême il s'engage à observer la loi nouvelle. Aussi l'Apôtre dit-il (Ga 5, 3) : "je l'atteste à tout homme qui se fait circoncire : il est tenu d'observer la loi tout entière. " Mais ce n'est pas au temps d'Abraham, que fut mise en vigueur l'observation de la loi, ce fut plutôt au temps de Moïse. Donc il ne convenait pas d'instituer ce sacrement au temps d'Abraham.

3. La circoncision fut la figure et la préparation du baptême. Mais le baptême est offert à tous les peuples (Mt 28, 19) : " Allez, enseignez toutes les nations et baptisez-les. " La circoncision n'aurait donc pas dû être instituée comme un rite à observer par le seul peuple juif, mais bien par tous les peuples.

4. La circoncision charnelle doit correspondre à la circoncision spirituelle, comme la figure à la réalité. Mais la circoncision spirituelle que donne le Christ convient indifféremment aux deux sexes, puisque, dit l'épître aux Galates (3, 2) : " Dans le Christ Jésus, il n'y a ni homme ni femme. " Donc il ne convenait pas d'instituer la circoncision, qui n'est applicable qu'aux hommes.

En sens contraire, nous lisons dans la Genèse (17, 10), que la circoncision fut instituée par Dieu, dont les œuvres sont parfaites.

Réponse : Comme on vient de le dire, la circoncision préparait au baptême parce qu'elle était une profession de foi au Christ, foi que nous professons aussi au baptême. Mais parmi les anciens Pères, Abraham fut le premier à recevoir la promesse du Christ à venir, quand il lui fut dit (Gn 22, 18) : " Dans ta race seront bénies toutes les tribus de la terre. " Il fut aussi le premier à se séparer de la société des infidèles pour obéir à l'ordre de Dieu qui lui disait (Gn 12, 1) : " Sors de ton pays et de ta famille. " Il convenait donc que la circoncision fût instituée en Abraham.

Solutions : 1. Immédiatement après le péché du premier homme, la science personnelle d'Adam, qui avait été plus parfaitement instruit des choses de Dieu, maintenait assez de foi et de raison naturelle chez l'homme pour qu'il ne soit pas nécessaire d'instituer pour les hommes des signes

de la foi et du salut, et chacun témoignait de sa foi à sa guise par des signes qui la manifestaient. Mais à l'époque d'Abraham la foi avait diminué, et beaucoup d'hommes inclinaient à l'idolâtrie. De plus, la raison naturelle avait été obscurcie par les progrès de la convoitise, jusqu'à commettre des péchés contre nature. Aussi était-ce alors et non plus tôt qu'il convenait que fût instituée la circoncision, comme profession de foi, et comme remède à la convoitise charnelle.

2. Les observances légales ne devaient être imposées qu'une fois le peuple rassemblé, puisque la loi est ordonnée au bien public, comme on l'a dit dans la deuxième Partie. Pourtant il fallait que le peuple des croyants fût rassemblé par quelque signe sensible, nécessaire, comme dit S. Augustin. pour rassembler les hommes en quelque religion que ce soit. Il fallait donc instituer la circoncision avant de donner la loi.

Mais les Patriarches qui vécurent avant la loi instruisirent leur famille des choses divines sous forme d'exhortation paternelle. Aussi le Seigneur dit-il d'Abraham (Gn 18, 19) : "je sais qu'il ordonnera à ses fils et à sa maison après lui de garder la voie du Seigneur. "

3. Le baptême contient en lui la perfection du salut, auquel Dieu appelle tous les hommes, selon S. Paul (1 Tm 2, 4) : " Il veut que tous les hommes soient sauvés. " Aussi le baptême est-il offert à tous les peuples. Mais la circoncision ne comportait pas cette perfection du salut ; elle ne faisait que le signifier comme devant s'accomplir par le Christ, qui naîtrait du peuple juif Aussi est-ce à ce seul peuple que la circoncision a été donnée.

4. La circoncision a été instituée comme le signe de la foi d'Abraham, qui crut à la promesse qu'il serait le père du Christ. Aussi convient-elle aux seuls mâles. De plus le péché originel, contre lequel la circoncision était spécialement instituée, se transmet par le père et non par la mère, comme on l'a dit dans la deuxième Partie. Mais le baptême contient la vertu du Christ qui est la cause universelle du salut de tous les hommes, et la rémission de tous les péchés.

Article 3 : Le rite de la circoncision

Objections : 1. La circoncision, on l'a dite est une profession de foi. Mais la foi réside dans les facultés de connaissance, dont les opérations se manifestent surtout dans la tête. Ainsi le signe de la circoncision devait-il se faire sur la tête plutôt que sur l'organe de la génération.

2. Nous prenons, pour les sacrements, les matières qui sont d'un usage courant, comme l'eau pour laver et le pain pour nourrir. Mais pour couper, on se sert plus communément de couteaux de fer que de couteaux de pierre. On ne devait donc pas se servir de couteaux de pierre pour la circoncision.

3. Comme le baptême, la circoncision a été instituée comme remède du péché originel. Mais maintenant on ne retarde pas le baptême jusqu'au huitième jour, pour que les enfants ne risquent pas la damnation à cause du péché originel, s'ils mouraient sans baptême. Il ne fallait donc pas fixer la circoncision au huitième jour, mais il fallait tantôt l'avancer tantôt aussi la retarder.

En sens contraire, sur ce mot de S. Paul (Rm 4, 11) : " Il reçut le signe de la circoncision ", la Glose détermine comme il a été dit le rite de la circoncision.

Réponse : Nous l'avons dit, la circoncision est un signe de foi institué par Dieu, " dont la sagesse est sans limites " (Ps 147, 5). Or c'est l'œuvre de la sagesse de déterminer ce qui convient. Donc il faut accorder que le rite de la circoncision fut ce qu'il devait être.

Solutions : 1. Il était convenable que la circoncision se fasse dans l'organe de la génération. D'abord parce qu'elle était le signe de la foi par laquelle Abraham crut que le Christ naîtrait de sa race. Puis parce qu'elle était le remède au péché originel, qui se transmet par la génération. Enfin parce qu'elle avait pour but de diminuer la convoitise charnelle, qui réside surtout dans ces organes, à cause de l'intensité de la délectation charnelle.



2. Le couteau de pierre n'était pas nécessaire à la circoncision. Aussi on ne voit pas que le commandement divin ait prescrit cet instrument, et les Juifs ne s'en servaient pas communément pour la circoncision. Cependant on voit que certaines circoncisions fameuses ont été opérées avec un couteau de pierre ; ainsi on lit dans l'Exode (4, 25) que " Séphora prit une pierre tranchante et circoncit le prépuce de son fils " et en Josué (5, 2) : " Fais-toi des couteaux de pierre, et circoncis de nouveau les enfants d'Israël. " Par là on signifiait que la circoncision spirituelle était l'œuvre du Christ, de qui il est dit : " La pierre était le Christ " (1 Co 10, 4).

3. Le huitième jour avait été fixé pour la circoncision, d'abord à cause du mystère signifié par là : c'est au huitième âge du monde, l'âge de la résurrection, que le Christ, comme si c'était le huitième jour, achèvera la circoncision spirituelle, quand il délivrera les élus, non seulement de toute faute, mais aussi de tout châtement. Puis, à cause de la fragilité de l'enfant avant le huitième jour, si bien que le Lévitique dit, au sujet des animaux eux-mêmes (22, 27) : " Un bœuf, une brebis ou une chèvre, quand ils naîtront, resteront huit jours sous la mamelle de leur mère ; après le huitième jour, ils pourront être offerts au Seigneur. "

D'autre part, le huitième jour était prescrit absolument par le précepte, en sorte que l'on ne pouvait sans faute laisser passer le huitième jour, même si c'était le sabbat, selon le mot de l'évangile (Jn 7, 23) : " On circoncit le huitième jour, pour ne pas violer la loi de Moïse. " Mais ce n'était pas nécessaire au sacrement, et ceux qui n'avaient pas été circoncis le huitième jour pouvaient l'être plus tard.

D'après certains le danger de mort pouvait faire devancer le huitième jour. Mais ce n'est attesté ni par l'autorité de l'Écriture, ni par la coutume des Juifs ; il vaut donc mieux dire, avec Hugues de Saint-Victor, qu'aucune nécessité n'autorisait à devancer le huitième jour. Aussi sur ce texte des Proverbes (4, 3) : "J'étais le fils unique de ma mère", la Glose remarque que l'autre fils de Betsabée n'était pas compté, parce que, mort avant le huitième jour, il n'avait pas encore reçu de nom, et par conséquent n'avait pas été circoncis (cf. 2 R 12, 18).

Article 4 : L'effet de la circoncision

Objections : 1. Il semble que ne conférerait pas la grâce qui justifie, car l'Apôtre écrit aux Galates (2, 21) : "Si la justice vient de la loi, le Christ est donc mort pour rien ", c'est-à-dire sans raison. Mais la circoncision était une obligation de cette loi qu'il fallait accomplir, selon cette parole (Ga 5, 3) : " je déclare à tout homme qui se fait circoncire qu'il est tenu d'accomplir toute la loi. " Donc si la circoncision confère la justice, " le Christ est mort pour rien ", c'est-à-dire sans raison. Ce qui est inadmissible. La circoncision ne donnait donc pas la grâce qui justifie du péché.

2. Avant l'institution de la circoncision, la foi seule suffisait pour la justification, comme dit S. Grégoire : " Ce que peut pour nous l'eau du baptême, la foi seule le faisait pour les petits enfants chez les anciens. " Mais la puissance de la foi n'a pas été diminuée par le précepte de la circoncision. C'est donc la foi seule qui justifiait les petits enfants, et non la circoncision.

3. On lit dans Josué (5, 5-6) : " Tout le peuple qui était né dans le désert pendant quarante ans, n'avait pas été circoncis. " Donc, si la circoncision enlevait le péché originel, il semble que tous ceux qui moururent dans le désert, aussi bien les petits enfants que les adultes, furent damnés. Et l'on peut faire la même objection pour les enfants qui mouraient avant le huitième jour, puisque comme on l'a dit la circoncision ne devait pas être avancée.

4. Seul le péché empêche l'entrée au royaume des cieux. Mais même les circoncis ne pouvaient, avant la passion du Christ, entrer dans le royaume des cieux. Par conséquent la circoncision ne les justifiait pas de leur péché.

5. Le péché originel n'est pas remis sans les péchés actuels : " Il est impie, dit S. Augustin de n'attendre de Dieu qu'un demi-pardon. " Mais on ne voit nulle part que la circoncision ait remis les péchés actuels. Donc elle ne remettait pas non plus le péché originel.

En sens contraire, S. Augustin dit : "Dès que la circoncision fut établie dans le peuple de Dieu comme le signe de la justice par la foi, elle fut capable de sanctifier les petits enfants et de les purifier de l'antique péché originel, comme le baptême, dès qu'il fut institué, fut capable de renouveler l'homme. "

Réponse : Tout le monde s'accorde à dire que la circoncision remettait le péché originel. Certains cependant disent qu'il ne conférait pas la grâce, mais qu'elle ne faisait que remettre le péché. Ainsi le Maître des Sentences et la Glose sur Romains (4, 11). Mais cela est impossible, puisque le péché n'est remis que par la grâce, selon ce mot (Rm 3, 24) : " justifiés gratuitement par la grâce de Dieu, etc. "

Aussi d'autres ont-ils dit que la circoncision conférait la grâce, mais seulement en tant que celle-ci remet la faute, mais non dans ses effets positifs. — C'était pour ne pas être obligé de dire que la grâce reçue dans la circoncision suffisait pour accomplir les commandements de la loi, et qu'ainsi la venue du Christ était inutile. Mais cette opinion non plus ne peut se soutenir. D'abord parce que la circoncision donnait aux petits enfants la possibilité de parvenir en temps voulu à la gloire ; or celle-ci est l'ultime effet positif de la grâce. De plus parce que, dans l'ordre de la causalité formelle, les effets positifs précèdent naturellement les effets privatifs (bien que ce soit l'inverse dans l'ordre de la causalité matérielle), car la forme n'exclut la privation qu'en informant le sujet.

Aussi d'autres encore ont-ils dit que la circoncision conférait la grâce, même pour l'un de ses effets positifs, qui est de rendre digne de la vie éternelle, mais non pour tous ses effets, parce que ne suffisait pas à réprimer le foyer de la convoitise, ni même à observer tous les commandements de la loi. Et cela fut autrefois mon opinion m. — Mais en y regardant de plus près, il apparaît que cela non plus n'est pas vrai. Car la moindre grâce est capable de résister à n'importe quelle convoitise, et d'éviter le péché mortel qui se commet en transgressant les commandements de la loi, car la plus petite charité aime Dieu plus que la cupidité n'aime des milliers de pièces d'or et d'argent (Ps 119, 72).

Aussi faut-il dire que la circoncision conférait la grâce avec tous ses effets, mais autrement que ne fait le baptême. Le baptême confère la grâce par sa vertu propre, qu'il possède au titre d'instrument de la passion du Christ, déjà réalisée. Mais la circoncision conférait la grâce parce qu'elle était signe de la foi à la passion future : l'homme qui recevait la circoncision professait qu'il embrassait cette foi, l'adulte pour lui-même, et un autre pour les enfants. Aussi l'Apôtre dit-il (Rm 4, 11) : " Abraham reçut le signe de la circoncision comme sceau de sa justification par la foi. " C'est-à-dire que la justice venait de la foi signifiée par la circoncision, et non de la circoncision qui la signifiait.

Et parce que le baptême, au contraire de la circoncision, opère comme un instrument en vertu de la passion du Christ, le baptême imprime un caractère qui nous incorpore au Christ, et il donne une grâce plus abondante que la circoncision, car une réalité présente est plus efficace qu'une simple espérance.

Solutions : 1. Cet argument vaudrait si la justice provenait de la circoncision autrement que par la foi à la passion du Christ.

2. Avant l'institution de la circoncision, la foi au Christ à venir justifiait aussi bien les enfants que les adultes, et il en fut de même ensuite. Mais auparavant aucun signe manifestant cette foi n'était requis, car les croyants n'étaient pas encore séparés des infidèles et réunis dans le culte du

seul vrai Dieu. Il est probable cependant que les parents fidèles adressaient certaines prières à Dieu pour leurs enfants nouveau-nés, ou leur donnaient quelque bénédiction, surtout en cas de danger de mort ; c'était là comme le sceau de leur foi, de même que les adultes offraient pour eux-mêmes des prières et des sacrifices.

3. Au désert, le peuple était excusé de ne pas observer le précepte de la circoncision, soit parce qu'on ne savait jamais quand il faudrait lever le camp, soit, comme dit S. Jean Damascène, parce que, vivant à l'écart des autres peuples, il n'avait pas besoin d'un signe pour s'en distinguer. Cependant, dit S. Augustin, ceux qui négligeaient le commandement par mépris étaient coupables de désobéissance.

Il semble qu'aucun incirconcis ne mourut dans le désert, puisque le Psaume (105, 37) dit : " Il n'y avait pas de malades dans leurs tribus. " Il semble que seuls sont morts au désert ceux qui avaient été circoncis en Égypte. Si cependant quelques incirconcis moururent, il en fut d'eux comme de ceux qui moururent avant l'institution de la circoncision. Et c'est ce qu'il faut entendre aussi des enfants qui, au temps de la loi, mouraient avant le huitième jour.

4. La circoncision effaçait le péché originel dans ses conséquences pour la personne, mais elle laissait subsister l'empêchement d'entrer dans le ciel, qui tenait à la nature tout entière, et que fit disparaître la passion du Christ. C'est pourquoi le baptême lui-même, avant la passion du Christ, n'introduisait pas dans le Royaume, et la circoncision, si elle avait subsisté après la passion du Christ, aurait introduit dans le Royaume.

5. Quand les adultes étaient circoncis, ils recevaient la rémission, non seulement du péché originel, mais aussi des péchés actuels, mais non au point d'être libérés de toute peine due à ceux-ci, comme fait le baptême qui confère une grâce plus abondante.

### **QUESTION 71 : LE CATÉCHISME ET L'EXORCISME**

1. Le catéchisme doit-il précéder le baptême ? -2. L'exorcisme doit-il précéder le baptême ? — 3. Ce qui se fait dans l'exorcisme a-t-il une efficacité ou seulement valeur de signe ? — 4. Est-ce le prêtre qui doit catéchiser et exorciser les candidats au baptême ?

Article 1 : Le catéchisme doit-il précéder le baptême ?

Objections : 1. Le baptême fait renaître l'homme à la vie spirituelle. Mais on reçoit la vie avant de recevoir l'enseignement. Donc l'homme n'a pas à être catéchisé avant d'être baptisé.

2. Le baptême est conféré non seulement aux adultes, mais aussi aux enfants, qui ne peuvent recevoir aucun enseignement, du fait qu'ils n'ont pas l'usage de la raison. Il est donc ridicule de les catéchiser.

3. Dans le catéchisme le catéchumène confesse sa foi. Mais les enfants ne peuvent confesser leur foi, ni par eux-mêmes ni par un autre, parce que personne ne peut engager autrui, et parce que l'on ne peut savoir si l'enfant, arrivé à l'âge voulu, donnera son assentiment à cette foi. Le catéchisme ne doit donc pas précéder le baptême.

En sens contraire, Raban Maur affirme " Avant le baptême, il faut catéchiser le candidat, afin que le catéchumène reçoive les premiers rudiments de la foi. "

Réponse : Le baptême, nous l'avons dit, est le " sacrement de la foi ", puisqu'il est une profession de foi chrétienne. Mais pour recevoir la foi, il faut en être instruit, selon S. Paul (Rm 10, 14) : " Comment croire en celui dont on n'a pas entendu parler ? Et comment entendre sans prédicateur ? " Aussi convient-il que le baptême soit précédé par le catéchisme. Et c'est pourquoi le Seigneur, donnant aux disciples l'ordre de baptiser, leur commande d'enseigner avant de baptiser, quand il dit (Mt 28, 19) : " Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant, etc. "

Solutions : 1. La vie de la grâce, qui nous régénère, présuppose la vie de la nature raisonnable, qui permet à l'homme de recevoir l'instruction.

2. La Mère Église, nous l'avons dit, prête aux petits enfants les pieds des autres pour qu'ils viennent au baptême, et leur cœur pour qu'ils croient ; elle leur prête aussi les oreilles des autres pour qu'ils entendent, et leur intelligence pour qu'ils soient instruits par les autres. Il faut donc les catéchiser de même qu'il faut les baptiser.

3. Celui qui répond pour l'enfant baptisé : " je crois ", ne prédit pas que l'enfant croira une fois arrivé à l'âge adulte ; autrement, il dirait : "Il croira. " Mais il professe au nom de l'enfant la foi de l'Église, foi à laquelle celui-ci est associé, dont le sacrement lui est conféré, et à laquelle il s'engage par un autre. Car il n'y a pas d'inconvénient à ce qu'on soit engagé par un autre en ce qui est nécessaire au salut. De même, le parrain qui répond pour l'enfant promet qu'il donnera tous ses soins pour que l'enfant garde sa foi. Mais cela ne suffirait pas dans le cas d'adultes jouissant de leur raison.

Article 2 : L'exorcisme doit-il précéder le baptême ?

Objections : 1. L'exorcisme est destiné aux énergumènes, c'est-à-dire aux possédés. Mais tous les catéchumènes ne sont pas possédés. L'exorcisme ne doit donc pas précéder le baptême.

2. Aussi longtemps que l'homme est dans le péché, le démon a pouvoir sur lui, puisque " celui qui commet le péché est esclave du péché " (Jn 8, 34). Mais le baptême efface le péché. Il n'y a donc pas lieu d'exorciser ceux qui vont être baptisés.

3. L'eau bénite a été instituée pour écarter la puissance du démon. Il n'y a donc pas à utiliser pour cela ces autres remèdes que sont les exorcismes.

En sens contraire, le pape Célestin dit " Que ce soient des petits enfants, ou des jeunes gens qui se présentent au sacrement de la régénération, qu'ils n'approchent pas de la fontaine de vie avant que l'esprit immonde ait été chassé loin d'eux par les exorcismes et les exsudations des clercs. "

Réponse : Quiconque veut accomplir sagement une œuvre, commence par écarter les obstacles qui s'y opposent : " Défrichez vos jachères, dit Jérémie (4, 3), et ne semez pas dans les épines. "

Le diable est l'ennemi du salut des hommes, salut que le baptême leur assure, et il a un certain pouvoir sur les hommes parce qu'ils sont sous l'empire du péché, originel ou actuel. Il convient donc avant le baptême de chasser les démons par les exorcismes, pour qu'ils ne fassent pas obstacle au salut de l'homme.

C'est cette expulsion que signifie l'exsufflation. La bénédiction, avec l'imposition des mains, ferme au démon expulsé le chemin du retour. Le sel mis dans la bouche, et la salive dont on touche le nez et les oreilles, signifient que les oreilles reçoivent la foi, que les narines en approuvent le parfum, et que la bouche le confesse. Quant à l'onction d'huile, elle signifie la force de l'homme pour lutter contre les démons.

Solutions : 1. On appelle énergumènes ceux qui souffrent en eux-mêmes d'une action extérieure du démon. Et bien que tous ceux qui s'approchent du baptême ne soient pas l'objet de telles vexations corporelles, cependant tous les non-baptisés sont soumis au pouvoir du démon, au moins à cause du péché originel.

2. L'ablution baptismale délivre l'homme du pouvoir du démon, en tant que celui-ci l'empêche de parvenir à la gloire. Mais les exorcismes en délivrent en tant qu'il empêche de recevoir le sacrement.

3. L'eau bénite est employée contre les attaques du démon qui viennent de l'extérieur, mais l'exorcisme est dirigé contre celles qui viennent du dedans ; aussi appelle-t-on énergumènes, c'est-à-dire " travaillés intérieurement ", ceux qu'on exorcise.

On peut dire encore ceci : de même que la pénitence est un second remède contre le péché, puisque le baptême ne se renouvelle pas, ainsi l'eau bénite est un second remède contre les attaques du démon, puisque les exorcismes du baptême ne se renouvellent pas.

Article 3 : Ce qui se fait dans l'exorcisme a-t-il une efficacité ou seulement valeur de signe ?

Objections : 1. Si un enfant meurt après les exorcismes, et avant le baptême, il n'obtient pas le salut. Mais l'effet des rites sacramentels est ordonné au salut de l'homme (Mc 16,16) : " Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé. " Donc les exorcismes n'ont aucun effet, et ne sont que des signes.

2. Pour le sacrement de la foi nouvelle, deux choses seulement sont requises : qu'il soit signe, et qu'il soit cause, comme on l'a dit plus haut. Par conséquent si les exorcismes avaient quelque efficacité, chacun d'eux serait un sacrement.

3. Puisque l'exorcisme prépare au baptême, si l'exorcisme a quelque effet, celui-ci prépare à l'effet du baptême. Mais la disposition précède nécessairement la forme parfaite, puisque la forme n'est reçue que dans une matière déjà disposée. Il s'ensuivrait donc que personne ne pourrait recevoir l'effet du baptême sans avoir auparavant reçu les exorcismes, ce qui est manifestement faux. Les exorcismes n'ont donc aucun effet.

4. Certains exorcismes se font avant le baptême, d'autres après, comme l'onction faite par le prêtre sur la tête du baptisé. Mais ce qui se fait après le baptême n'a, semble-t-il, aucune efficacité, puisque alors l'effet du baptême lui-même serait imparfait. Donc les exorcismes qui se font avant le baptême n'ont aucune efficacité eux non plus.

En sens contraire, S. Augustin dit : " On souffle sur les petits enfants et on les exorcise, pour chasser d'eux la puissance hostile du diable qui a trompé l'homme. " Comme l'Église ne fait rien d'inutile, ces exsudations ont pour effet de chasser la puissance du démon.

Réponse : Certains disent que les exorcismes n'ont aucune efficacité, et ne sont que des signes. Mais cela est évidemment faux, puisque l'Église, dans les exorcismes, use de paroles impératives pour chasser la puissance du démon, par exemple quand elle dit : " Donc, diable maudit, sors de cet homme, etc. "

Il faut donc dire que ces rites ont une certaine efficacité, mais différente de celle du baptême lui-même. Car le baptême donne à l'homme la grâce par la pleine rémission de ses fautes. Mais les rites de l'exorcisme écartent un double obstacle qui s'oppose à la réception de la grâce du salut. De ces obstacles, l'un est extérieur : c'est le démon qui s'efforce d'empêcher le salut de l'homme. Cet obstacle est écarté par l'exsufflation, qui repousse le pouvoir du démon, comme le montre l'autorité alléguée de S. Augustin, pour qu'il n'empêche pas de recevoir le sacrement. Mais le pouvoir du démon sur l'homme subsiste par la tache du péché et la dette de la peine, aussi longtemps que le baptême ne les a pas enlevées. C'est pourquoi S. Cyprien dit : " Sache que la malice du démon peut se maintenir jusqu'à l'eau salulaire, mais le baptême écarte toute malice. "

L'autre obstacle est intérieur, en ce sens que, imprégnés par le péché originel, nos sens sont fermés à la réception des mystères du salut. Aussi Raban Maur dit-il : " Par la salive symbolique et le toucher du prêtre, la sagesse et la puissance de Dieu opèrent le salut des catéchumènes en ouvrant leurs narines pour qu'elles perçoivent le parfum de la connaissance de Dieu, en ouvrant leurs oreilles pour qu'elles écoutent les commandements de Dieu, en ouvrant leur sens pour qu'ils y répondent du fond du cœur. "

Solutions : 1. Les rites de l'exorcisme n'enlèvent pas la faute dont l'homme sera puni après la mort, ils enlèvent seulement les obstacles à la rémission de cette faute par le sacrement. Aussi l'exorcisme sans le baptême n'a-t-il aucune valeur après la mort.

Prévôtin dit que les enfants qui ont reçu l'exorcisme, et qui mourraient avant le baptême, souffriront de ténèbres moins profondes. Mais cela ne paraît pas être vrai, car ces ténèbres sont la privation de la vision de Dieu, laquelle ne comporte pas de plus ou de moins.

2. Il est essentiel au sacrement de produire son effet principal, la grâce, qui remet la faute ou supplée à quelque défaut. Mais cela, les exorcismes ne le font pas ; ils ne font que supprimer les obstacles. Aussi ne sont-ils pas des sacrements, mais seulement des sacramentaux.

3. La disposition qui suffit pour recevoir la grâce baptismale, c'est la foi et l'intention, celle du baptisé s'il est adulte, celle de l'Église si c'est un petit enfant. Mais les rites de l'exorcisme sont ordonnés à la disparition des obstacles, et on peut sans eux obtenir l'effet du baptême.

Il ne faut pourtant pas les omettre hors le cas de nécessité. Et alors, le péril passé, il faut les suppléer, pour que soit gardée l'uniformité du baptême. Et cette suppléance après le baptême n'est pas inutile, car de même que l'effet du baptême peut être empêché avant qu'on le reçoive, il peut l'être aussi après qu'on l'aura reçu.

4. Des cérémonies qui suivent le baptême, certaines sont non seulement des signes mais aussi des causes : ainsi l'onction sur la tête, qui est destinée à conserver la grâce baptismale. D'autres ne sont que des signes, sans efficacité : par exemple le vêtement blanc, qui signifie la vie nouvelle.

Article 4 : Est-ce le prêtre qui doit catéchiser et exorciser les candidats au baptême ?

Objections : 1. Le rôle du ministre, selon Denys est de s'occuper des " impurs ". Or les catéchumènes, qui sont instruits ou catéchisés, et les énergumènes, que purifient les exorcismes, sont au nombre des impurs, dit encore Denys. Donc le catéchisme et les exorcismes appartiennent à l'office des ministres, non des prêtres.

2. Les catéchumènes sont instruits des vérités de la foi par la Sainte Écriture, qui est lue à l'église par les ministres : les lecteurs font les lectures de l'Ancien Testament, les diacres et les sous-diacres celles du Nouveau. Ainsi appartient-il aux ministres de catéchiser. — De même l'exorcisme appartient aux ministres. Isidore écrit : "L'exorciste doit retenir par cœur les exorcismes, et imposer les mains sur les énergumènes et les catéchumènes au cours de la cérémonie." Il n'appartient donc pas au prêtre de catéchiser et d'exorciser.

3. Catéchiser, c'est enseigner, et enseigner, c'est perfectionner. Or cela est réservé aux évêques, selon Denys. Cela n'appartient donc pas au prêtre.

En sens contraire, le pape Nicolas écrit : " Les prêtres de chaque église peuvent faire le catéchisme à ceux qui doivent être baptisés." Et S. Grégoire : " Quand les prêtres, par la grâce de l'exorcisme, imposent les mains aux croyants, que font-ils d'autre que de chasser le démon ?"

Réponse : Le ministre est par rapport au prêtre comme l'agent secondaire et instrumental par rapport à l'agent principal ; c'est ce qu'indique le nom même de ministre. Or l'agent secondaire, en produisant l'œuvre, n'agit pas en dehors de l'agent principal. Et plus l'œuvre est excellente, plus l'agent principal a besoin d'agents de haute qualité. Or c'est une œuvre plus haute pour le prêtre de conférer le sacrement lui-même que de préparer au sacrement. Aussi les ministres supérieurs, qu'on appelle diacres, coopèrent avec le prêtre dans l'administration même des sacrements ; comme dit Isidore " Il appartient au diacre d'assister les prêtres et de les servir en tout ce qui se fait dans les sacrements du Christ, c'est-à-dire le baptême, le chrême, la patène, et le calice." Mais les ministres inférieurs coopèrent avec le prêtre en tout ce qui prépare au sacrement, les lecteurs pour le catéchisme, les exorcistes pour les exorcismes.

Solutions : 1. Les ministres exercent sur les impurs une action ministérielle et quasi instrumentale, mais le prêtre exerce l'action principale.

2. Les lecteurs et les exorcistes sont chargés d'enseigner et de catéchiser, non à titre principal, mais comme étant au service du prêtre.

3. Il y a diverses sortes d'instruction. L'une est destinée à convertir à la foi, et Denys l'attribue à l'évêque ; mais elle peut revenir à n'importe quel prédicateur, ou même à n'importe quel fidèle. — Une autre enseigne les rudiments de la foi et la manière de recevoir les sacrements ; elle incombe secondairement aux ministres, et principalement aux prêtres. — Une autre encore enseigne à vivre chrétiennement, et celle-là revient aux parrains. La quatrième enfin enseigne les profondeurs des mystères de la foi et la perfection de la vie chrétienne. Et celle-là, d'office, appartient aux évêques.

#### L'EUCCHARISTIE

L'ordre normal des choses nous invite à étudier maintenant le sacrement d'eucharistie. 1° le sacrement en tant que tel (Q. 73) ; 2° sa matière (Q. 74-77) ; 3° sa forme (Q. 78) ; 4° ses effets (Q. 79) ; 5° ceux qui reçoivent ce sacrement (Q. 80-81) ; 6° son ministre (Q. 82) ; 7° son rite (Q. 83).

### QUESTION 72 : LE SACREMENT DE CONFIRMATION

1. La confirmation est-elle un sacrement ? — 2. Sa matière. — 3. Est-il nécessaire au sacrement que le chrême ait été consacré par l'évêque ? — 4. Sa forme. — 5. Imprime-t-elle un caractère ? — 6. Le caractère de la confirmation suppose-t-il le caractère baptismal ? — 7. Confère-t-elle la grâce ? — 8. A qui convient-il de recevoir ce sacrement ? — 9. Sur quelle partie du corps ? — 10. Faut-il quelqu'un pour tenir le confirmand ? — 11. Ce sacrement est-il donné seulement par l'évêque ? — 12. Son rite.

Article 1 : La confirmation est-elle un sacrement ?

Objections : 1. Il semble que non. Les sacrements, comme on l'a dit plus haut tiennent leur efficacité de l'institution divine. Mais on ne lit nulle part que le Christ ait institué la confirmation.

Elle n'est donc pas un sacrement.

2. Les sacrements de la loi nouvelle ont été préfigurés dans la loi ancienne, selon l'Apôtre (1 Co 10, 2) : " Tous ont été baptisés en Moïse dans la nuée et dans la mer ; tous ont mangé le même aliment spirituel, et tous ont bu la même boisson spirituelle. " Mais la confirmation n'a pas été préfigurée dans l'Ancien Testament, elle n'est donc pas un sacrement.

3. Les sacrements ont été ordonnés au salut des hommes. Mais on peut obtenir le salut sans la confirmation, puisque les enfants baptisés qui meurent sans la confirmation sont sauvés. La confirmation n'est donc pas un sacrement.

4. Tous les sacrements de l'Église conforment l'homme au Christ, auteur des sacrements. Mais la confirmation ne peut conformer l'homme au Christ, dont on ne lit pas qu'il ait été confirmé.

En sens contraire, le pape Melchiade écrit aux évêques d'Espagne : "Quant au point sur lequel vous désirez être instruit par nous, à savoir quel est le plus grand sacrement, l'imposition des mains par les évêques ou le baptême, sachez que l'un et l'autre sont de grands sacrements. "

Réponse : Les sacrements de la loi nouvelle sont ordonnés à produire des effets spéciaux de grâce. Par conséquent, là où se rencontre un effet spécial de grâce, il y a un sacrement spécial. Mais les choses sensibles et corporelles sont à l'image des réalités spirituelles et intelligibles, et ce qui se passe dans la vie corporelle nous permet de comprendre les particularités de la vie spirituelle. Or, visiblement, il y a dans la vie corporelle une perfection spéciale quand l'homme arrive à l'âge adulte et peut accomplir parfaitement les actes de l'homme, comme dit l'Apôtre (1 Co 13, 11) : " Quand je suis devenu homme, j'ai abandonné ce qui était infantin. " Aussi, après le mouvement de la génération qui donne la vie corporelle, y a-t-il celui de la croissance qui

conduit à l'âge parfait. Ainsi l'homme reçoit la vie spirituelle par le baptême, qui est une génération spirituelle, et dans la confirmation il reçoit pour ainsi dire l'âge adulte dans la vie spirituelles.

Aussi le pape Melchiade écrit-il : " Le Saint-Esprit, qui est descendu sur les eaux du baptême pour notre salut, nous accorde dans la fontaine baptismale la plénitude de l'innocence, et dans la confirmation l'accroissement de la grâce. Dans le baptême nous naissons à la vie ; après le baptême, nous sommes affermis. " Il est donc visible que la confirmation est un sacrement spécial.

Solutions : 1. Sur l'institution de ce sacrement, il y a trois opinions. Certains ont soutenu que ce sacrement n'a été institué ni par le Christ, ni par les Apôtres, mais plus tard, au cours des temps, par un concile. D'autres au contraire disent qu'il a été institué par les Apôtres. — Mais cela ne peut être, car instituer un nouveau sacrement relève du pouvoir d'excellence qui n'appartient qu'au Christ.

Aussi faut-il dire que c'est le Christ qui a institué ce sacrement, non en le conférant, mais en le promettant, comme il dit en S. Jean (16, 7) : " Si je ne m'en vais pas, le Paraclet ne viendra pas à vous ; mais si je m'en vais, je vous l'enverrai. " Et cela parce que ce sacrement nous donne la plénitude de l'Esprit Saint, qui ne devait pas être donnée avant la résurrection et l'ascension du Christ, comme dit S. Jean (7, 39) : " L'Esprit n'avait pas encore été donné, parce que Jésus n'avais pas encore été glorifié. "

2. La confirmation est le sacrement de la plénitude de la grâce ; aussi ne pouvait-elle avoir d'équivalent dans l'ancienne loi, puisque " la loi n'a rien conduit à la perfection " (He 7, 19).

3. Comme on l'a dit plus haut, tous les sacrements sont en quelque façon nécessaires au salut ; mais il en est certains sans lesquels le salut est impossible, et d'autres qui servent à rendre ce salut plus parfait. C'est en ce sens que la confirmation est nécessaire au salut : on peut se sauver sans elle, pourvu qu'on ne l'ait pas refusée par mépris du sacrement.

4. Ceux qui reçoivent la confirmation, sacrement de la plénitude de la grâce, sont conformés au Christ en ce que lui-même, dès le premier instant de sa conception, fut "plein de grâce et de vérité " (Jn 1, 14). Cette plénitude fut manifestée au baptême, lorsque " le Saint-Esprit descendit sur lui sous une forme corporelle " (Lc 3, 22) ; aussi S. Luc (4, 1) dit-il que "Jésus, rempli du Saint-Esprit, s'éloigna du Jourdain ". Mais il ne convenait pas à la dignité du Christ, qui est l'auteur des sacrements, de recevoir d'un sacrement la plénitude de la grâce.

Article 2 : La matière de la confirmation

Objections : 1. Il semble que le chrême n'est pas une matière qui convienne à ce sacrement. Celui-ci, on vient de le dire, a été institué par le Christ quand il a promis l'Esprit Saint à ses disciples. Mais il leur a envoyé l'Esprit Saint sans aucune onction de chrême. Et les Apôtres eux-mêmes conféraient ce sacrement par la seule imposition des mains, sans onction ; les Actes (8, 17) disent que " les Apôtres imposaient les mains sur les baptisés, et ceux-ci recevaient le Saint-Esprit. " Donc le chrême n'est pas la matière de ce sacrement, puisque la matière est nécessaire au sacrement.

2. Comme on l'a dit plus haut, la confirmation est en quelque sorte l'achèvement du baptême ; elle doit donc lui ressembler comme la perfection ressemble à ce qui est perfectible. Or la matière du baptême est un élément simple, l'eau. Le chrême, composé d'huile et de baume, est donc une matière qui ne convient pas au sacrement.

3. L'huile est utilisée comme matière de ce sacrement, pour oindre. Mais on peut faire une onction avec n'importe quelle huile, par exemple l'huile de noix, ou de toute autre origine. Ce n'est donc pas la seule huile d'olive qui doit être employée pour ce sacrement.



4. On a dit que l'eau a été choisie pour matière du baptême parce qu'on la trouve facilement partout. Mais l'huile d'olive ne se trouve pas partout, et encore moins le baume. Ainsi le chrême, composé d'huile et de baume, n'est-il pas une matière qui convienne à ce sacrement.

En sens contraire, S. Grégoire dit : "Que les prêtres ne se permettent pas de signer avec le saint chrême le front des enfants qui viennent d'être baptisés. " Donc le chrême est la matière de ce sacrement.

Réponse : Le chrême est la matière qui convient à ce sacrement. Comme on l'a dit ce sacrement donne la plénitude du Saint-Esprit pour la force spirituelle qui convient à l'âge adulte. Mais arrivé à l'âge adulte, l'homme commence à entrer par son activité en communication avec les autres -, jusque-là il vivait isolément et pour lui seul. Or la grâce du Saint-Esprit est signifiée par l'huile ; on dit du Christ qu'il a été "oint d'une huile d'allégresse " (Ps 45, 8), à cause du Saint-Esprit dont il a été rempli. Ainsi l'huile consacrée est la matière de ce sacrement. On y mêle du baume, à cause de la force pénétrante de son parfum, qui se répand sur les autres. Aussi l'Apôtre dit-il (2 Co 2, 15) : " Nous sommes la bonne odeur du Christ. " Et bien qu'il y ait beaucoup d'autres matières odoriférantes, on a choisi celle-ci à cause de l'excellence de son parfum, et parce qu'elle communique l'incorruptibilité. Aussi l'Ecclésiastique dit-il (24, 21 Vg) : " Mon parfum est celui d'un baume sans mélange. "

Solutions : 1. Le Christ, à cause du pouvoir qu'il a sur les sacrements, a donné aux Apôtres la réalité de ce sacrement, c'est-à-dire la plénitude de l'Esprit Saint, sans le signe sacramentel, parce que, dit S. Paul (Rm 8, 23) : " Ils ont reçu les prémices de l'Esprit Saint. "

Néanmoins quand les Apôtres reçurent le Saint-Esprit sous forme sensible, il y eut là quelque chose de conforme à la matière de ce sacrement. Si le Saint-Esprit descendit sur eux sous la forme sensible du feu, cela a quelque analogie avec le symbolisme de l'huile, avec cette différence que le feu est doué de force active, et l'huile, qui est la matière et l'aliment du feu, de force passive. Et ceci encore était assez convenable, puisque la grâce du Saint-Esprit devait arriver jusqu'aux autres par les Apôtres. — Le Saint-Esprit descendit aussi sur les Apôtres sous forme de langues. Et cela a quelque analogie avec le symbolisme du baume : les langues expriment la communication aux autres par la parole, le baume l'exprime par l'odeur ; et les Apôtres étaient remplis de l'Esprit Saint comme docteurs de la foi, et les autres fidèles comme les ouvriers de ce qui se rattache à l'édification de l'Église.

De même, lorsque les Apôtres imposaient les mains, ou même seulement prêchaient, la plénitude de l'Esprit Saint descendait sur les fidèles sous des signes visibles, comme elle était descendue à l'origine sur les Apôtres. Ainsi Pierre dit-il (Ac 11, 15) : " Lorsque j'eus commencé à parler, l'Esprit Saint descendit sur eux, comme sur nous au commencement. " Aussi, n'était-il pas nécessaire d'employer la matière sensible d'un sacrement, quand Dieu donnait miraculeusement des signes sensibles.

Cependant les Apôtres se servaient généralement de chrême en administrant ce sacrement, quand ces signes sensibles ne se produisaient pas. Denys dit en effet : " Il y a une opération perfective que nos chefs " — c'est-à-dire les Apôtres -, " appellent l'hostie du chrême ".

2. Le baptême nous est donné pour que nous recevions purement et simplement la vie spirituelle ; aussi une matière toute simple lui suffit-elle. Mais ce sacrement est donné pour que nous recevions la plénitude du Saint-Esprit, dont l'opération est multiple, comme dit la Sagesse (7, 22) : " Il y a en elle un Esprit unique et multiforme ", et S. Paul (1 Co 12, 4) : " Les dons sont divers, mais l'Esprit est unique. " Il convient donc que la matière du sacrement soit composée.

3. Les propriétés de l'huile, qui symbolisent le Saint-Esprit, se trouvent dans l'huile d'olive plus que dans n'importe quelle huile. Et l'olivier lui-même, au feuillage toujours vert, symbolise la force et la miséricorde du Saint-Esprit.

De plus, c'est cette huile qu'on appelle proprement huile, et que l'on emploie de préférence là où on peut la trouver. D'autres liquides qui lui ressemblent s'appellent aussi huile, et on ne les utilise que pour remplacer l'huile d'olive là où elle fait défaut. Aussi c'est celle-là seule dont on se sert pour ce sacrement et pour certains autres.

4. Le baptême est un sacrement absolument nécessaire, aussi sa matière doit-elle se trouver partout. Quant à ce sacrement, qui n'est pas aussi nécessaire, il suffit que sa matière puisse être transportée facilement en tous les points du monde.

Article 3 : Est-il nécessaire au sacrement que le chrême ait été consacré par l'évêque ?

Objections : 1. Cela ne paraît pas nécessaire. Car le baptême, qui remet tous les péchés, n'est pas moins efficace que la confirmation. Mais, bien que l'on consacre l'eau baptismale avant le baptême, cette consécration n'est pas nécessaire au sacrement, puisqu'on peut s'en passer en cas de nécessité. Il n'est donc pas non plus nécessaire à ce sacrement que le chrême ait été consacré par l'évêque.

2. On ne doit pas consacrer deux fois la même chose. Mais la matière d'un sacrement est consacrée dans la collation même du sacrement, par les paroles de la forme sacramentelle, comme dit S. Augustin : " La parole se joint à l'élément, et le sacrement est fait. " Donc il ne faut pas consacrer le chrême avant d'administrer le sacrement.

3. Toute consécration sacramentelle est destinée à donner la grâce. Mais une matière sensible, faite d'un mélange d'huile et de baume, n'est pas capable de recevoir la grâce. Il ne faut donc pas lui donner une consécration.

En sens contraire, le pape Innocent dit " Quand les prêtres baptisent, qu'on leur permette d'oindre les baptisés avec le chrême qui a été consacré par l'évêque ; mais ils ne doivent pas signer le front avec cette huile, ce qui est réservé à l'évêque, lorsqu'il donne le Paraclet ", ce qui se fait dans la confirmation. Il est donc requis pour ce sacrement que la matière ait été auparavant consacrée par l'évêque.

Réponse : Comme on l'a dit plus haut, toute la vertu sanctificatrice des sacrements découle du Christ. Or il faut considérer que le Christ lui-même s'est servi de certains sacrements, le baptême et l'eucharistie, qui comportent un élément matériel ; et c'est le fait même que le Christ en a fait usage, qui a donné à cette matière l'aptitude à constituer un sacrement. " jamais, dit S. Jean Chrysostome, les eaux du baptême n'auraient pu purifier les croyants de leurs péchés, si elles n'avaient été sanctifiées par le contact du corps du Seigneur. " De même, le Seigneur lui-même " prit du pain, et le bénit. . . et pareillement la coupe " (Mt 26, 26-27 ; Lc 22, 19-20). Et c'est pourquoi il n'est pas nécessaire à ces sacrements que la matière en soit d'abord bénite : la bénédiction du Christ y suffit. Et si l'on y fait quelque bénédiction, celle-ci appartient à la solennité du sacrement, et non à sa nécessité.

Mais le Christ ne s'est pas servi d'onctions visibles, pour ne pas porter préjudice à l'onction invisible par laquelle il a été " oint de préférence à ses compagnons " (Ps 45, 8). Par conséquent, et le chrême et l'huile des malades doivent être bénits avant de servir au sacrement.

Solutions : 1. On vient d'y répondre.

2. Les deux consécrations du chrême ne répondent pas au même but. Un instrument reçoit deux fois la vertu instrumentale : d'abord quand il reçoit sa forme d'instrument, puis quand il est mêlé par l'agent principal. Ainsi la matière du sacrement a besoin d'une double sanctification, l'une qui en fait la matière propre du sacrement, l'autre qui lui fait produire son effet.

3. La matière corporelle, comme on l'a dit plus haut, est capable de recevoir la grâce non pas comme sujet, mais comme instrument. Et c'est pour cela que la matière du sacrement est consacrée, soit par le Christ lui-même, soit par l'évêque, qui tient dans l'Église la place du Christ.

Article 4 : La forme de la confirmation

Objections : 1. La forme de ce sacrement ne semble pas bien adaptée. Elle dit : " je te marque du signe de la croix, et je te confirme avec le chrême du salut, au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit. Amen. " Car c'est du Christ et des Apôtres que vient l'usage des sacrements. Or le Christ n'a pas institué cette forme, et l'on ne voit pas que les Apôtres en aient usé. Elle ne convient donc pas à ce sacrement.

2. Puisque le sacrement est le même pour tous, sa forme doit être aussi la même ; toute chose en effet tient son unité, comme son être, de sa forme. Mais la forme en question n'est pas en usage partout, puisque certains disent : " je te confirme avec le chrême de la sanctification. " Elle n'est donc pas celle qui convient à ce sacrement.

3. Ce sacrement doit ressembler au baptême, comme la perfection ressemble à ce qui doit être perfectionné, comme on l'a dit plus haut ". Mais la forme du baptême ne mentionne pas l'empreinte du caractère, ni la croix du Christ, bien que le baptême nous fasse mourir avec le Christ, dit l'Apôtre (Rm 6, 3) ; et elle ne fait pas mention non plus de l'effet salutaire, bien que le baptême soit nécessaire au salut. De plus la forme du baptême n'exprime qu'un seul acte, et désigne la personne du ministre par ces mots : " je te baptise. " C'est le contraire que l'on voit dans la forme en question. Celle-ci ne convient donc pas à ce sacrement.

En sens contraire, il y a l'autorité de l'Église, qui se sert communément de cette forme.

Réponse : Cette forme convient au sacrement. De même que la forme d'un être naturel lui donne son espèce, ainsi la forme sacramentelle doit contenir tout le caractère spécifique du sacrement. Comme il ressort de ce qui a été dit plus haut, ce sacrement donne le Saint-Esprit pour nous fortifier dans le combat spirituel. Trois choses sont donc nécessaires dans ce sacrement, et elles sont contenues dans la forme en question. D'abord la cause qui confère cette plénitude de force spirituelle, c'est la Trinité sainte, qu'expriment les mots : " Au nom du Père, etc. " — Ensuite, cette force spirituelle elle-même, communiquée à l'homme pour son salut par le sacrement d'une matière visible. Elle est indiquée par ces mots : " je te confirme avec le chrême du salut. " — Enfin le signe donné au combattant, comme dans les combats corporels les soldats sont marqués des insignes de leur chef. Et c'est pourquoi on dit : " je te marque du signe de la croix ", cette croix par laquelle, dit S. Paul, " notre Roi a triomphé (Col 2, 15). "

Solutions : 1. Comme on l'a dit plus haut, l'effet de ce sacrement, c'est-à-dire la plénitude de l'Esprit, a été quelquefois donné par le ministère des Apôtres, sous des signes visibles accomplis miraculeusement par Dieu, qui peut sans le sacrement donner l'effet du sacrement. Et alors ni la matière ni la forme de ce sacrement n'étaient nécessaires.

Parfois aussi les Apôtres conféraient ce sacrement comme étant les ministres des sacrements. Et alors ils se servaient de matière et de forme selon les ordres du Christ. Les Apôtres en effet observaient dans la collation des sacrements des rites qui n'ont pas été rapportés dans les Écritures présentées à tous. Ainsi Denys dit-il " qu'il n'est pas juste que ceux qui interprètent les Écritures tirent du secret, pour les présenter à tous, les invocations consécatoires " — c'est-à-dire les paroles qui constituent les sacrements -, " ni qu'ils révèlent leur sens mystique ni les merveilles que Dieu opère par elles ; mais que notre saint enseignement les transmette sans pompe ", c'est-à-dire en secret. Aussi l'Apôtre dit-il, au sujet de la célébration de l'eucharistie (1 Co 11, 34) : " je réglerai le reste à mon retour. "

2. La sainteté est cause du salut. Il revient donc au même de dire " chrême du salut " et " chrême de sanctification " .

3. Le baptême nous régénère à la vie spirituelle individuelle. Aussi la forme baptismale ne mentionne-t-elle que l'acte qui sanctifie l'homme en lui-même. Mais ce sacrement est ordonné à sanctifier l'homme non seulement en lui-même, mais en tant qu'il est exposé à une lutte extérieure.

Aussi on ne fait pas mention seulement de la sanctification intérieure, quand on dit : "je te confirme du chrême du salut " , — mais aussi du signe par lequel l'homme est marqué à l'extérieur, comme de l'étendard de la croix, pour la lutte spirituelle extérieure, ce qui est exprimé quand on dit : "je te marque du signe de la croix. " Le mot même de baptême, qui signifie ablution, peut indiquer en même temps la matière, qui est l'eau avec laquelle on est lavé, et l'effet salutaire. Mais le mot " confirmer " n'exprime pas tout cela ; il a donc fallu ajouter ces précisions.

On a dit plus haut, que le mot " je " n'est pas nécessaire à la forme du baptême, parce qu'il est compris dans le verbe à la première personne. On l'ajoute cependant pour exprimer l'intention. Ce qui est moins nécessaire dans la confirmation, qui, comme on le dira plus bas, n'est conféré que par des ministres supérieurs.

Article 5 : La confirmation imprime-t-elle un caractère ?

Objections : 1. Il semble que non, car le caractère implique un signe distinctif. Mais le sacrement de confirmation ne distingue pas les fidèles des païens, puisque cela est fait par le baptême ; ni les confirmés des autres fidèles, puisque ce sacrement est ordonné au combat spirituel, qui s'impose à tous. Ce sacrement n'imprime donc pas un caractère.

2. On a dit plus haut que le caractère est une puissance spirituelle. Or une puissance spirituelle ne peut être qu'active ou passive. Dans les sacrements, la puissance active est conférée par le sacrement de l'ordre ; la puissance passive, ou réceptive, par le sacrement de baptême. Ainsi le sacrement de confirmation n'imprime pas de caractère.

3. La circoncision, qui est une marque corporelle, n'imprime pas de caractère spirituel. Mais dans ce sacrement on imprime une marque corporelle quand le confirmé est marqué avec le chrême du signe de la croix sur le front. Donc ce sacrement non plus n'imprime pas un caractère spirituel.

En sens contraire, tout sacrement qui n'est pas réitéré imprime un caractère. Mais ce sacrement ne se réitère pas, dit Grégoire : "Quant à celui qui a été confirmé de nouveau par le pontife, cette réitération est interdite. " Donc la confirmation imprime un caractère.

Réponse : Comme nous l'avons dit, le caractère est une puissance spirituelle ordonnée à certains actes sacrés. Or nous avons dit que, si le baptême est comme une naissance spirituelle à la vie chrétienne, la confirmation est la croissance spirituelle qui amène l'homme à l'âge adulte dans la vie spirituelle. Or, il est visible, par l'analogie de la vie corporelle, que l'activité de l'homme à sa naissance, et celle qui lui convient quand il est parvenu à l'âge adulte, sont différentes. Aussi le sacrement donne-t-il à l'homme le pouvoir d'accomplir certaines actions sacrées autres que celles dont le baptême lui donne le pouvoir. Dans le baptême, il reçoit le pouvoir de faire ce qui concerne son salut personnel, en tant qu'il vit pour lui-même ; mais dans la confirmation, il reçoit le pouvoir de faire ce qui concerne la lutte spirituelle contre les ennemis de la foi. On le voit par l'exemple des Apôtres qui, avant de recevoir la plénitude du Saint-Esprit, étaient au cénacle, "persévérant dans la prière " (Ac 1, 13) ; mais ensuite ils en sortirent, et ne craignirent pas de confesser publiquement leur foi, même devant les ennemis de la foi chrétienne.

Il est donc évident que la confirmation imprime un caractère.

Solutions : 1. Le combat spirituel contre les ennemis invisibles est le fait de tous les baptisés. Mais combattre contre les ennemis visibles, c'est-à-dire contre les persécuteurs de la foi, en confessant le nom du Christ, est le fait des confirmés, qui ont été conduits spirituellement jusqu'à l'âge adulte, selon S. Jean (1 Jn 2, 14) : "je vous écris, jeunes gens, parce que vous êtes forts, et que la parole de Dieu demeure en vous, et que vous avez vaincu le malin." Ainsi le caractère de la confirmation est un signe qui distingue non les fidèles des infidèles, mais ceux qui ont grandi spirituellement de ceux que S. Pierre appelle (1 P 2, 2) "des enfants nouveau nés".

2. Tous les sacrements sont des protestations de foi. Par conséquent, si le baptisé reçoit le pouvoir spirituel de protester sa foi en recevant les autres sacrements, le confirmé reçoit le pouvoir de confesser la foi du Christ publiquement, et comme en vertu de sa charge.

3. Les sacrements de l'ancienne loi sont appelés "justice de la chair" (He 9, 10), parce qu'ils n'avaient aucune efficacité intérieure ; c'est pourquoi la circoncision imprimait un signe dans le corps seul et non dans l'âme. Mais la confirmation, qui est un sacrement de la loi nouvelle, imprime, en même temps qu'une marque corporelle, un caractère spirituel.

Article 6 : Le caractère de la confirmation suppose-t-il le caractère baptismal ?

Objections : 1. Il semble que non, car le sacrement de confirmation est ordonné à la confession publique de la foi au Christ. Or beaucoup, même avant le baptême, ont confessé publiquement la foi au Christ, en répandant leur sang pour elle. Le caractère de la confirmation ne présuppose donc pas le caractère du baptême.

2. On ne dit pas des Apôtres qu'ils aient été baptisés ; et même on dit que le Christ "ne baptisait pas lui-même, mais c'étaient ses disciples" (Jn 4, 2). Et cependant il furent ensuite confirmés par la venue du Saint-Esprit. Par conséquent d'autres peuvent pareillement être confirmés avant le baptême.

3. On lit dans les Actes (10, 44) : "Pierre parlait encore, quand le Saint-Esprit descendit sur tous ceux qui écoutaient la parole, et on les entendait parler en langues". Et ensuite "il ordonna de les baptiser". Donc d'autres peuvent pareillement être confirmés avant le baptême.

En sens contraire, Raban Maur dit : "En dernier lieu, par l'imposition des mains du Souverain Prêtre, le baptisé reçoit le Paraclet afin d'être fortifié par le Saint-Esprit pour proclamer sa foi".

Réponse : Le caractère de la confirmation présuppose nécessairement le caractère du baptême, au point que si un non-baptisé était confirmé, il ne recevrait rien, mais il faudrait à nouveau le confirmer après son baptême. La raison en est que, comme nous l'avons dit, la confirmation est au baptême comme la croissance est à la génération. Or il est manifeste que nul ne peut atteindre l'âge adulte s'il n'est pas déjà né. Et pareillement, si l'on n'a pas d'abord été baptisé, on ne peut recevoir le sacrement de confirmation.

Solutions : 1. La puissance divine n'est pas liée aux sacrements. Un homme peut donc, sans le sacrement de confirmation, recevoir la force spirituelle pour confesser publiquement la foi du Christ, comme on peut recevoir la rémission des péchés sans le baptême. Cependant, comme personne ne reçoit l'effet du baptême sans le désir du baptême, personne non plus ne reçoit l'effet de la confirmation sans le désir de celle-ci ; et cela, on peut l'avoir avant d'être baptisé.

2. Sur la parole du Seigneur (Jn 13, 10) : "Celui qui a pris un bain n'a besoin que de se laver les pieds." S. Augustin dit : "Nous comprenons que Pierre et les autres disciples du Christ aient été baptisés, soit du baptême de Jean, comme le pensent quelques-uns, soit, ce qui est plus croyable, du baptême du Christ. Car il n'a pas refusé d'exercer ce ministère du baptême, pour avoir des serviteurs par qui il pourrait baptiser les autres."

3. Ceux qui entendaient la prédication de Pierre reçurent miraculeusement l'effet de la confirmation, mais non le sacrement. Or, nous avons dit que l'effet de la confirmation peut être

reçu avant le baptême, mais non le sacrement de la confirmation. Ainsi, de même que l'effet de la confirmation, qui est la force spirituelle, présuppose l'effet du baptême, qui est la justification, de même le sacrement de confirmation présuppose le sacrement de baptême.

Article 7 : La confirmation confère-t-elle la grâce ?

Objections : 1. Il semble que ce sacrement ne confère pas la grâce sanctifiante. Celle-ci est dirigée contre le péché. Mais ce sacrement, comme on l'a dit, ne se donne qu'aux baptisés, qui sont purifiés du péché. Donc il ne confère pas la grâce sanctifiante.

2. Ce sont les pécheurs surtout qui ont besoin de la grâce sanctifiante pour être justifiés. Donc, si ce sacrement donne la grâce, il semble qu'il faudrait le donner à ceux qui sont en état de péché. Mais cela n'est pas vrai.

3. Dans la grâce sanctifiante, il n'y a pas d'espèces différentes, puisqu'elle est ordonnée à un effet unique. Mais deux formes de la même espèce ne peuvent coexister dans le même sujet. Puisque la grâce sanctifiante est donnée à l'homme dans le baptême, il semble donc que le sacrement de confirmation, qui n'est administré qu'aux baptisés, ne confère pas la grâce sanctifiante.

En sens contraire, le pape Melchiade dit " Aux fonts baptismaux l'Esprit Saint donne la plénitude de l'innocence ; dans la confirmation il donne l'augmentation de la grâce. "

Réponse : Dans ce sacrement, nous l'avons dit l'Esprit Saint est donné aux baptisés pour les fortifier, comme il le fut aux Apôtres le jour de la Pentecôte (Ac 2, 2), et aux baptisés par l'imposition des mains des Apôtres (Ac 8, 17). Or on a montré dans la première Partie que la mission ou le don du Saint-Esprit est toujours liée à la grâce sanctifiante. Il est donc manifeste que la confirmation donne cette grâce.

Solutions : 1. La grâce sanctifiante remet le péché, mais elle a aussi d'autres effets, car elle suffit à faire monter les hommes par tous les degrés jusqu'à la vie éternelle. Aussi a-t-il été dit à S. Paul (2 Co 12, 9) : " Ma grâce te suffit ", et il a dit de lui-même (1 Co 15, 10) : " La grâce de Dieu m'a fait ce que je suis. " La grâce sanctifiante est donc donnée non seulement pour remettre les fautes, mais aussi pour augmenter et affermir la justice. Et c'est ainsi qu'elle est donnée dans ce sacrement.

2. Comme son nom l'indique, ce sacrement est destiné à " confirmer " ce qu'il a trouvé dans l'âme. Aussi ne faut-il pas le donner à ceux qui n'ont pas la grâce. Et c'est pourquoi, comme on ne le donne pas aux non-baptisés, on ne doit pas non plus le donner aux adultes pécheurs, à moins qu'ils n'aient recouvré la grâce par la pénitence. Ainsi un concile d'Orléans dit-il : " Que ceux qui se présentent à la confirmation viennent à jeun, et qu'on les avertisse de se confesser auparavant, pour qu'ils soient purs pour recevoir le don du Saint-Esprit. " Ainsi ce sacrement achève l'effet de la pénitence, comme celui du baptême ; la grâce reçue dans ce sacrement donne au pénitent une rémission plus entière de son péché. Et si un adulte se présente à la confirmation avec un péché dont il n'a pas conscience, ou même s'il n'a pas la contrition parfaite, la grâce reçue dans ce sacrement lui remettra son péché.

3. Comme nous l'avons dit, la grâce sacramentelle ajoute à la grâce sanctifiante prise en général la puissance de réaliser l'effet spécial auquel est ordonné le sacrement. Par conséquent, si l'on considère la grâce reçue dans ce sacrement en ce qu'elle a de commun, ce sacrement ne confère pas une autre grâce que celle du baptême, il augmente celle qui existait déjà. Mais si on la considère en ce qu'elle a de spécial, qui est surajouté à la grâce du baptême, elle n'est pas de la même espèce que celle-ci.

Article 8 : A qui convient-il de recevoir ce sacrement ?

Objections : 1. Il semble que ce sacrement ne doit pas être donné à tous. En effet, il confère une certaine supériorité. Mais la supériorité ne convient pas à tous.

2. Ce sacrement fait grandir l'homme spirituellement jusqu'à l'âge adulte. Mais il y a opposition entre l'âge adulte et l'enfance. Donc les enfants au moins ne doivent pas le recevoir.

3. Le pape Melchiade dit : " Après le baptême nous sommes confirmés pour le combat. " Mais le combat ne convient pas aux femmes, à cause de la fragilité de leur sexe. Donc aux femmes non plus on ne doit pas donner ce sacrement.

4. Le pape Melchiade dit : " A ceux qui vont bientôt passer, suffisent les bienfaits de la régénération, mais à ceux qui doivent vivre est nécessaire le bienfait de la confirmation. La confirmation arme et équipe ceux qui restent pour les luttes et les combats de ce monde. Quant à celui qui après le baptême arrive à la mort sans tache et avec l'innocence qu'il a reçue, il est confirmé par la mort, puisque après la mort il ne peut plus pécher. " Donc ce sacrement ne doit pas être administré aux mourants. Et ainsi il ne doit pas être donné à tous.

En sens contraire, les Actes (2, 2-4) disent que le Saint-Esprit " remplit toute la maison ", qui symbolise l'Église, et ensuite on ajoute que " tous furent remplis de l'Esprit Saint. " Mais c'est pour recevoir cette plénitude que ce sacrement est donné ; il faut donc l'administrer à tous ceux qui sont dans l'Église.

Réponse : Nous avons dit que ce sacrement conduit l'homme spirituellement à l'âge parfait. Or il est dans l'intention de la nature que tous ceux qui naissent corporellement arrivent à l'âge parfait ; mais cela est parfois empêché par la corruptibilité du corps qui est prévenu par la mort. A plus forte raison il est dans l'intention de Dieu, — et la nature l'imite en participant de cette intention -, de conduire tous les êtres à leur perfection ; aussi est-il écrit (Dt 32, 4) que " toutes les œuvres de Dieu sont parfaites. " Mais l'âme, sujet de cette naissance et de cet âge adulte au plan spirituel, est immortelle ; elle peut donc dans la vieillesse recevoir la naissance spirituelle, comme dans la jeunesse et même dans l'enfance parvenir à l'âge adulte ; car l'âge du corps ne fait aucun tort à l'âme. Par conséquent il faut administrer à tous ce sacrement.

Solutions : 1. Ce sacrement confère une certaine supériorité, non pas la supériorité d'un homme sur un autre, comme le sacrement de l'ordre ; mais la supériorité d'un homme par rapport à lui-même ; ainsi le même homme, devenu adulte, possède une certaine supériorité par rapport à ce qu'il était dans son enfance.

2. Comme on l'a dit l'âge du corps ne fait aucun tort à l'âme. Ainsi, même dans l'enfance, l'homme peut recevoir la perfection de l'âge spirituel dont parle la Sagesse (4, 8) : "La vieillesse honorable n'est pas celle que donnent de longs jours, elle ne se mesure pas au nombre des années. " C'est ainsi que de nombreux enfants, grâce à la force du Saint-Esprit qu'ils avaient reçue, ont lutté courageusement et jusqu'au sang pour le Christ.

3. S. Jean Chrysostome dit que " pour les combats de ce monde on recherche la qualité de l'âge, de la beauté ou de la naissance, et c'est pourquoi on les interdit aux esclaves et aux femmes, aux vieillards et aux enfants. Mais dans les combats pour le ciel, le stade est ouvert à tous sans distinction de personne, d'âge ou de sexe ". Et ailleurs : " Devant Dieu, même le sexe féminin livre bataille ; beaucoup de femmes ont avec un courage viril combattu dans la milice spirituelle. Et dans la lutte du martyr, certaines ont égalé les hommes par la force de l'homme intérieur ; certaines même ont été plus courageuses que les hommes. " Par conséquent les femmes aussi doivent recevoir ce sacrement.

4. Comme on l'a dit, l'âme, sujet de l'âge spirituel, est immortelle. Donc, les mourants doivent recevoir ce sacrement, pour qu'à la résurrection ils apparaissent avec la perfection dont parle S. Paul (Ep 4, 13) : " jusqu'à ce que nous parvenions à l'état d'homme parfait, à la mesure de la

pleine stature du Christ. " C'est pourquoi Hugues de Saint-Victor dit : " Il serait très périlleux que quelqu'un sorte de cette vie sans la confirmation. " Non parce qu'il serait damné, sauf le cas de mépris, mais parce qu'il serait privé de cette perfection. Aussi les enfants qui meurent confirmés reçoivent-ils une gloire plus grande, comme ici-bas ils obtiennent une grâce plus abondante. L'autorité citée se comprend en ce sens que la confirmation n'est pas nécessaire aux mourants pour affronter le combat de la vie présente.

Article 9 : Sur quelle partie du corps ce sacrement doit-il être administré ?

Objections : 1. Il semble que ce sacrement ne doit pas être donné sur le front. Nous l'avons dit il est l'achèvement du baptême. Mais le baptême est donné à l'homme sur tout le corps.

Donc ce sacrement ne doit pas être donné à l'homme seulement sur le front.

2. Ce sacrement est donné pour la force spirituelle. Mais la force spirituelle réside surtout dans le cœur. Donc ce sacrement devrait être donné sur le cœur plutôt que sur le front.

3. Ce sacrement est donné à l'homme pour qu'il confesse librement la foi du Christ. Mais " c'est en confessant de bouche que l'on parvient au salut " (Rm 10, 10). Donc ce sacrement devrait être donné sur la bouche plutôt que sur le front.

En sens contraire, Raban Maur écrit : " Le baptisé est marqué du chrême par le prêtre sur le sommet de la tête, mais par l'évêque sur le front. "

Réponse : Comme nous l'avons dit, dans ce sacrement l'homme reçoit l'Esprit Saint pour être fort dans le combat spirituel, et confesser courageusement la foi du Christ même au milieu des adversaires de la foi. Aussi convient-il qu'il soit marqué avec le chrême du signe de la croix sur le front, et cela pour deux raisons. D'abord parce qu'il est marqué du signe de la croix comme le soldat est marqué du signe de son chef, signe qui doit être apparent et visible. Or, de toutes les parties du corps humain, c'est certainement le front qui est le plus visible, puisqu'il n'est presque jamais couvert. Ainsi le confirmé reçoit l'onction de chrême sur le front, pour manifester ouvertement qu'il est chrétien, comme les Apôtres, qui d'abord cachés au cénacle, se montrèrent publiquement après avoir reçu le Saint-Esprit.

En second lieu, parce qu'il y a deux choses qui empêchent l'homme de confesser librement le nom du Christ, la crainte et la honte. Or l'une et l'autre se manifestent particulièrement sur le front, à cause du voisinage de l'imagination, et parce que les esprits animaux montent directement du cœur au front ; de là vient que " les honteux rougissent et que les peureux pâlisent ", dit Aristote. Aussi le confirmé est-il marqué du chrême sur le front, pour que ni la crainte ni la honte ne l'empêchent de confesser le nom du Christ.

Solutions : 1. Par le baptême, nous renaissions à la vie spirituelle, qui est le fait de l'homme tout entier. Mais la confirmation nous fortifie pour le combat, dont il nous faut porter le signe sur le front, comme en un lieu bien visible.

2. Le principe de la force est dans le cœur, mais le signe de la force apparaît sur le front, comme il est dit dans Ézéchiël (3, 8) : " Voici que j'ai rendu ton front plus dur que leur front. " C'est pourquoi l'eucharistie, qui fortifie l'homme au-dedans de lui-même, est en relation avec le cœur, selon ce mot du Psaume (104, 15) : " Le pain fortifie le cœur de l'homme. " Mais le sacrement de confirmation est nécessaire comme signe de notre force envers les autres. Aussi est-il donné sur le front.

3. Ce sacrement est donné en vue d'une confession libre, et non pour une confession pure et simple, car cela se fait aussi dans le baptême. Donc il ne doit pas être administré sur la bouche, mais sur le front, où apparaissent les signes des passions qui empêchent cette libre confession.

Article 10 : Faut-il quelqu'un pour tenir le confirmand ?



Objections : 1. Il semble que celui qui est confirmé ne doive pas être tenu par quelqu'un. Ce sacrement est conféré non seulement aux enfants, mais aussi aux adultes. Or ceux-ci peuvent se tenir seuls. Il est donc ridicule qu'ils soient tenus par un autre.

2. Celui qui est déjà membre de l'Église a libre accès au prince de l'Église, c'est-à-dire à l'évêque. Mais ce sacrement, comme on l'a dit n'est donné qu'aux baptisés, qui sont déjà membres de l'Église. Il semble donc que pour recevoir ce sacrement, ils n'ont pas besoin qu'un autre les présente à l'évêque.

3. Ce sacrement est donné en vue de la force spirituelle, qui est plus vigoureuse chez les hommes que chez les femmes, suivant ce mot des Proverbes (31, 10) : " Qui trouvera une femme forte ? " Donc au moins une femme ne doit pas tenir un homme pour la confirmation.

En sens contraire, le pape Innocent dit : " Si l'un des deux époux a reçu au sortir des fonts, ou tenu pour le chrême, le fils ou la fille d'une autre famille, . . . " Donc, comme il est nécessaire que quelqu'un aide le baptisé à sortir de la fontaine sacrée, de même quelqu'un doit-il tenir celui qui reçoit le sacrement de confirmation.

Réponse : Nous l'avons dit, ce sacrement est donné à l'homme pour le fortifier dans la lutte spirituelle. Or, de même que le nouveau-né a besoin d'un éducateur qui lui apprenne à se comporter dans la vie, selon l'épître aux Hébreux (12, 9) : " Nous avons eu pour maîtres nos pères selon la chair et nous les respections ", — de même, ceux qui sont enrôlés pour le combat ont besoin d'instructeurs qui les exercent au métier des armes ; aussi dans les guerres d'ici-bas établit-on des généraux et des centurions pour commander les autres. Et c'est pourquoi aussi celui qui reçoit ce sacrement est tenu par un autre, qui doit pour ainsi dire l'exercer au combat.

Pareillement, comme ce sacrement, nous l'avons dit, confère à l'homme la perfection de l'âge adulte, celui qui s'approche pour le recevoir est soutenu par un autre, comme étant encore, spirituellement, un faible enfant.

Solutions : 1. Bien que le confirmé soit adulte corporellement, il ne l'est pas encore spirituellement.

2. Bien que le baptisé soit devenu membre de l'Église, il n'est pas encore inscrit dans la milice chrétienne. Aussi est-il présenté à l'évêque, comme au chef de cette armée, par un autre qui est déjà inscrit dans la milice chrétienne. Car celui qui n'est pas encore confirmé ne peut tenir un autre pour la confirmation.

3. Comme dit l'épître aux Galates (3, 28) " dans le Christ Jésus il n'y a ni homme ni femme ". Cela ne change donc rien si c'est un homme ou une femme qui tient le confirmand.

Article 11 : Ce sacrement est-il donné seulement par l'évêque ?

Objections : 1. Il semble que ce n'est pas l'évêque seul qui peut conférer ce sacrement. S. Grégoire écrit à l'évêque Januarius : " Il nous est revenu que certains ont été scandalisés de ce que nous avons interdit aux prêtres d'oindre de chrême les baptisés. Sans doute nous avons suivi l'antique usage de notre Église ; mais s'il en est que cela contraste trop, nous accordons qu'en l'absence de l'évêque, les prêtres aussi puissent oindre de chrême les baptisés même sur le front. " Pourtant ce qui appartient nécessairement au sacrement ne peut être modifié pour éviter le scandale. Il semble donc qu'il ne soit pas nécessaire à ce sacrement d'être conféré par l'évêque.

2. Le sacrement de baptême paraît avoir plus d'efficacité que le sacrement de confirmation, puisque le baptême opère la pleine rémission des péchés, et quant à la faute et quant à la peine, ce que ne fait pas la confirmation. Mais un simple prêtre peut, par son office, conférer le sacrement de baptême, et, en cas de nécessité, n'importe qui, même s'il n'est pas dans les ordres, peut baptiser. Il n'est donc pas nécessaire que la confirmation soit conférée par l'évêque.

3. Le sommet de la tête, qui, selon les médecins, est le siège de la raison, de cette raison particulière qu'on appelle cogitative, est plus noble que le front, qui est le siège de l'imagination. Mais un simple prêtre peut oindre de chrême les baptisés sur le sommet de la tête. A plus forte raison peut-il les marquer de chrême sur le front, ce qui est le rite de ce sacrement.

En sens contraire, le pape Eusèbe dit : " Le sacrement de l'imposition des mains doit être tenu en grande vénération, parce qu'il ne peut être conféré que par les grands prêtres. Au temps des Apôtres on ne lit pas et on ne sait pas qu'il ait été administré par d'autres que les Apôtres eux-mêmes ; et jamais il ne peut et ne doit l'être que par ceux qui tiennent leur place. Si l'on osait faire autrement, que cet acte soit tenu pour nul et sans effet, et on ne le comptera jamais parmi les sacrements de l'Église. Il est donc nécessaire que ce sacrement, appelé ici sacrement de l'imposition des mains, soit conféré par l'évêque.

Réponse : En toute œuvre le dernier achèvement est réservé à l'art ou à la puissance la plus haute ; par exemple les ouvriers inférieurs préparent les matériaux, et c'est un artiste supérieur qui donne la forme. Mais c'est au mettre qu'est réservé l'usage, qui est la fin de l'œuvre d'art ; ainsi la lettre, qui est écrite par un secrétaire, est signée par son maître.

Les fidèles du Christ sont une œuvre divine, selon cette parole (1 Co 3, 9) : " Vous êtes l'édifice de Dieu " ; ils sont aussi comme " une lettre écrite par l'Esprit Saint ", dit encore S. Paul (2 Co 3, 2). Or le sacrement de confirmation est l'ultime consommation du baptême. Par le baptême l'homme est construit comme une demeure spirituelle, il est écrit comme une lettre spirituelle ; mais le sacrement de confirmation consacre au Saint-Esprit cette maison déjà construite, et scelle du signe de la croix cette lettre déjà écrite. Et c'est pourquoi la collation de ce sacrement est réservée aux évêques, qui détiennent dans l'Église le pouvoir souverain, comme dans la primitive Église la plénitude de l'Esprit Saint était donnée par l'imposition des mains des Apôtres (Ac 8, 14), dont les évêques sont les successeurs. Aussi le pape Urbain I dit-il : " Tous les fidèles doivent après le baptême recevoir le Saint-Esprit par l'imposition des mains de l'évêque, pour devenir parfaits chrétiens. "

Solutions : 1. Le pape a dans l'Église la plénitude du pouvoir, qui lui permet de confier aux ordres inférieurs certaines des fonctions qui reviennent aux ordres supérieurs. C'est ainsi qu'il accorde à des prêtres de conférer les ordres mineurs, ce qui relève du pouvoir épiscopal. C'est en vertu de ce pouvoir souverain que le bienheureux pape Grégoire a permis à de simples prêtres d'administrer la confirmation, jusqu'à ce que le scandale ait cessé.

2. Le sacrement de baptême est plus efficace que la confirmation pour écarter le mal, parce qu'il est une génération spirituelle, c'est-à-dire un passage du non-être à l'être. Mais la confirmation est plus efficace pour faire progresser dans le bien, puisqu'elle est une croissance spirituelle qui fait passer de l'être imparfait jusqu'à l'être parfait. Et c'est pourquoi ce sacrement est confié à un ministre plus digne.

3. Raban Maur dit que " le baptisé est marqué du chrême sur le sommet de la tête par le prêtre, et par l'évêque sur le front, pour que la première onction signifie la descente du Saint-Esprit sur lui comme sur une demeure qui doit être consacrée à Dieu, et que la seconde onction montre que la grâce septiforme du même Esprit Saint vient à l'homme avec toute la plénitude de la sainteté, de la science et de la vertu ". Cette onction est donc réservée aux évêques, à cause de sa plus grande efficacité, et non à cause de la supériorité de la partie du corps qui la reçoit.

Article 12 : Le rite de la confirmation

Objections : 1. Il semble que le rite de ce sacrement n'est pas ce qu'il doit être. Le sacrement de baptême est plus nécessaire que celui-ci, comme on l'a dit ;. Mais on réserve le baptême pour

certaines époques, Pâques et Pentecôte. On doit donc aussi fixer pour la confirmation un temps déterminé.

2. Ce sacrement requiert la dévotion du ministre et du sujet, comme le baptême. Mais pour le baptême on n'exige pas que celui qui le reçoit et celui qui le confère soient à jeun. Il semble donc hors de propos qu'un concile d'Orléans ait statué que l'on soit à jeun pour être confirmé, et un concile de Meaux que les évêques soient à jeun pour donner le Saint-Esprit par l'imposition des mains.

3. Le Chrême, comme on l'a dit a, est le signe de la plénitude du Saint-Esprit. Mais la plénitude du Saint-Esprit a été donnée aux fidèles du Christ le jour de la Pentecôte. Donc le chrême devrait être préparé et béni le jour de la Pentecôte plutôt que le jeudi saint.

En sens contraire, tel est l'usage de l'Église, qui est gouvernée par l'Esprit Saint.

Réponse : Le Seigneur a fait cette promesse à ses fidèles (Mt 18, 20) : " Là où deux ou trois sont assemblés en mon nom, je suis au milieu d'eux. " Aussi faut-il tenir fermement que les décisions de l'Église sont dirigées par la sagesse du Christ. Par conséquent il est certain que les rites que l'Église observe dans ce sacrement comme dans les autres sont ce qu'ils doivent être.

Solutions : 1. Le pape Melchiade dit que " ces deux sacrements, — baptême et confirmation, — sont si étroitement unis que, sauf danger de mort, on ne doit pas les séparer et que l'un ne peut régulièrement être administré sans l'autre ". Les dates prévues sont donc les mêmes pour la célébration solennelle du baptême et pour la confirmation. Mais comme celle-ci n'est donnée que par les évêques, qui ne sont pas toujours là quand les prêtres baptisent, il a fallu, dans la pratique courante, renvoyer à d'autres temps la confirmation.

2. " Les malades et ceux qui sont en danger de mort ne sont pas touchés par cette défense ", lit-on dans les statuts du concile de Meaux. Ainsi, à cause de la multitude des fidèles et des dangers qui les menaçaient, on admet que ce sacrement, qui ne peut être donné que par les évêques, puisse être donné ou reçu même par ceux qui ne sont pas à jeun ; car, un seul évêque, surtout dans un grand diocèse, ne pourrait suffire à confirmer tout le monde, si le temps lui était mesuré. Mais là où cela peut être commodément observé, il est plus convenable que le ministre et le sujet soient à jeun.

3. D'après un concile tenu sous le pape Martin, " il était permis de consacrer le chrême en tout temps ". Mais comme le baptême solennel, qui requiert l'usage du chrême, est conféré durant la vigile pascale, il a été sagement ordonné que l'évêque bénirait le chrême deux jours avant, afin qu'il puisse être distribué dans le diocèse. — De plus, ce jour convient assez à la bénédiction de la matière des sacrements, puisque c'est le jour où fut institué le sacrement de l'eucharistie, auquel sont ordonnés tous les autres sacrements.

### **QUESTION 73 : LE SACREMENT D'EUCARISTIE EN TANT QUE TEL**

1. L'eucharistie est-elle un sacrement ? — 2. Est-elle un seul sacrement ou plusieurs ? — 3. Est-elle nécessaire au salut ? — 4. Ses noms. — 5. Son institution. — 6. Ses figures.

Article 1 : L'eucharistie est-elle un sacrement ?

Objections : 1. Il semble que non. Car deux sacrements ne doivent pas avoir la même fin, puisque tout sacrement est capable de produire son effet. Si la perfection est le but de la confirmation comme de l'eucharistie, selon Denys, il semble que l'eucharistie n'est pas un sacrement, puisque la confirmation en est déjà un, comme nous venons de le voir.

2. Dans tout sacrement de la loi nouvelle, l'objet visible proposé aux sens produit l'effet invisible du sacrement. Ainsi l'ablution d'eau produit, nous l'avons vue, et le caractère sacramentel et

l'ablution spirituelle. Mais les espèces du pain et du vin, qui sont proposées aux sens dans ce sacrement, ne produisent ni le vrai corps du Christ en lui-même (qui est réalité et signe) ni le corps mystique (qui est réalité seulement) dans l'eucharistie. Il semble donc que l'eucharistie n'est pas un sacrement de la loi nouvelle.

3. Les sacrements de la loi nouvelle qui ont une matière sont pleinement réalisés dans l'usage de cette matière : ainsi le baptême dans l'ablution, et la confirmation dans la consignation avec le chrême. Donc, si l'eucharistie était un sacrement, elle se réaliserait dans l'usage de la matière, et non dans sa consécration. Or cela est évidemment faux puisque la forme de ce sacrement consiste dans les paroles qu'on prononce en consacrant sa matière, comme on le verra plus loin. L'eucharistie n'est donc pas un sacrement.

En sens contraire, on dit dans une collecte " Votre sacrement que voici puisse-t-il ne pas nous rendre coupables de peine ".

Réponse : Les sacrements de l'Église ont pour fin de soutenir l'homme dans sa vie spirituelle ; or la vie spirituelle s'harmonise à la vie corporelle, du fait que les réalités corporelles portent la ressemblance des réalités spirituelles. Il est bien évident que la vie corporelle, si elle requiert la génération par quoi l'homme reçoit la vie, et la croissance par quoi l'homme est conduit à la perfection de sa vie, requiert aussi la nourriture par quoi l'homme est conservé en vie. Par conséquent, de même que la vie spirituelle a requis le baptême, qui est génération spirituelle, et la confirmation, qui est croissance spirituelle, de même elle a requis le sacrement d'eucharistie, qui est nourriture spirituelle.

Solutions : 1. Il y a deux espèces de perfection. L'une est dans l'homme lui-même, il y est amené par la croissance, et telle est la perfection qui revient à la confirmation. L'autre est obtenue par l'homme du fait qu'on lui ajoute un élément extérieur qui le conserve, par exemple, de la nourriture, un vêtement, etc. Telle est la perfection qui revient à l'eucharistie, réfection spirituelle.

2. L'eau du baptême ne cause pas d'effet spirituel par elle-même, mais à cause de la vertu du Saint-Esprit qui se trouve en elle. Aussi S. Jean Chrysostome sur le texte de S. Jean (5, 4) : "L'ange du Seigneur par moment... ", fait-il ce commentaire: " Dans les baptisés ce n'est pas l'eau toute seule qui opère : mais celle-ci, lorsqu'elle a reçu la grâce du Saint-Esprit, efface tous les péchés ". La vertu du Saint-Esprit est dans le même rapport avec l'eau du baptême que le véritable corps du Christ avec les espèces du pain et du vin ; ainsi les espèces du pain et du vin ne produisent-elles aucun effet sinon par la vertu du véritable corps du Christ.

3. On appelle sacrement ce qui contient quelque chose de sacré. Et une chose peut être sacrée de deux façons : en elle-même, absolument, ou bien par relation à autre chose. Or il y a cette différence, entre l'eucharistie et les autres sacrements qui ont une matière sensible, que l'eucharistie contient quelque chose de sacré en elle-même, absolument, à savoir le Christ lui-même ; tandis que l'eau du baptême contient quelque chose de sacré par relation à autre chose, c'est-à-dire qu'elle contient une vertu capable de sanctifier l'âme ; et il en est de même pour le chrême et les éléments analogues. C'est pourquoi le sacrement de l'eucharistie est pleinement réalisé dans la consécration même de la matière, tandis que les autres sacrements ne sont pleinement réalisés que dans l'application de la matière à l'homme qu'il s'agit de sanctifier. De là résulte une autre différence : dans le sacrement de l'eucharistie, ce qui est réalité et signe réside dans la matière elle-même, mais ce qui est réalité seulement, c'est-à-dire la grâce conférée, réside en celui qui reçoit l'eucharistie. Dans le baptême, au contraire, l'un et l'autre résident dans le sujet du sacrement : le caractère, qui est réalité et signe, la grâce de la rémission des péchés, qui est réalité seulement. On retrouve la même structure dans les autres sacrements.

Article 2 : L'eucharistie est-elle un seul sacrement ou plusieurs ?

Objections : 1. Il semble que l'eucharistie ne soit pas un seul sacrement mais plusieurs. Car on dit dans une collecte : " Qu'ils nous purifient, Seigneur, les sacrements que nous avons consommés ", en référence à la réception de l'eucharistie. Celle-ci n'est donc pas un seul sacrement, mais plusieurs.

2. Il est impossible, lorsqu'on multiplie le genre, que l'espèce ne soit pas multipliée : qu'il n'y ait qu'un seul homme en plusieurs animaux. Mais on a vu, que le signe joue le rôle de genre dans le sacrement ; et puisqu'il y a dans l'eucharistie plusieurs signes, à savoir le pain et le vin, il apparaît par conséquent qu'il y a là plusieurs sacrements.

3. Ce sacrement, on vient de le voir, est pleinement réalisé dans la consécration de la matière ; mais ce sacrement comporte double consécration de matière ; c'est donc un sacrement double.

En sens contraire, l'Apôtre dit (1 Co 10, 17) " Tous, si nombreux que nous soyons, nous ne formons qu'un seul pain et un seul corps, nous qui prenons part à un seul pain et à une seule coupe. " Ce texte établit clairement que l'eucharistie est le sacrement de l'unité ecclésiale ; or le sacrement ressemble à la réalité dont il est le signe ; donc l'eucharistie est un sacrement unique.

Réponse : Selon Aristote, on attribue l'unité non seulement à ce qui possède une unité matérielle par indivision ou continuité, mais encore à ce qui possède une unité d'intégrité et de perfection ; ainsi dit-on " une " maison et " un " homme. Cette unité de perfection est celle d'un être qui rassemble intégralement tous les éléments requis à sa fin. Un homme est complet s'il rassemble tous les membres nécessaires à l'opération de l'âme. Une maison est complète si elle comporte toutes les parties nécessaires pour qu'on puisse y habiter. C'est en ce sens que ce sacrement est un, car il est ordonné à la réfection spirituelle, qui ressemble à la réfection corporelle. Or celle-ci réclame deux choses : la nourriture, qui est l'aliment sec, et la boisson, qui est l'aliment humide. De même, deux choses concourent à l'intégrité de ce sacrement : la nourriture spirituelle et la boisson spirituelle, selon la parole de Notre Seigneur en S. Jean (6, 56) : " Ma chair est vraiment nourriture et mon sang est vraiment boisson 8. " Si ce sacrement comporte une pluralité du côté de la matière, il est donc un du côté de la forme et de la perfection.

Solutions : 1. Dans la même collecte on parle d'abord au pluriel : " Qu'ils nous purifient, les sacrements que nous avons consommés ", et on ajoute ensuite au singulier : " Votre sacrement, que voici, puisse-t-il ne pas nous rendre coupables de peine " pour montrer que si ce sacrement, à un certain point de vue, est multiple, il est pourtant un, en définitive.

2. Le pain et le vin, pris matériellement, constituent plusieurs signes, mais, pris formellement et du côté de la perfection finale, ils n'en font qu'un, en tant qu'ils aboutissent à accomplir une seule réfection.

3. De ce que ce sacrement comporte une double consécration de matière, tout ce qu'on peut déduire, c'est que, du côté de la matière, il est multiple, comme on l'a vu.

Article 3 : Ce sacrement est-il nécessaire au salut ?

Objections : 1. Il apparaît que ce sacrement est nécessaire au salut. Car le Seigneur dit en S. Jean (6, 54) : " Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous. " Or c'est dans ce sacrement qu'on mange la chair du Christ et qu'on boit son sang. Sans ce sacrement l'homme ne peut donc avoir le salut de la vie spirituelle.

2. Ce sacrement est un aliment spirituel. Or l'aliment corporel est nécessaire au salut du corps. Donc ce sacrement est nécessaire lui aussi au salut spirituel.

3. Le baptême est le sacrement de la passion du Seigneur, sans laquelle il n'est pas de salut. Il en est de même de l'eucharistie, car l'Apôtre dit (1 Co 11, 26) : "Chaque fois que vous mangerez ce

pain et que vous boirez cette coupe, vous proclamerez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne. " Donc, si le baptême est nécessaire au salut, ce sacrement l'est aussi.

En sens contraire, S. Augustin a écrit : " Ne vous imaginez pas que les tout-petits ne peuvent avoir la vie, eux qui n'ont pas reçu le corps et le sang du Christ. "

Réponse : Dans ce sacrement il faut considérer deux choses : le sacrement lui-même et la réalité du sacrement. Or on vient de voir que la réalité de ce sacrement est l'unité du corps mystique, sans laquelle il ne peut y avoir de salut ; car personne ne peut accéder au salut hors de l'Église, de même que dans le déluge il n'y avait pas de salut hors de l'arche de Noé, qui figure l'Église, dit S. Pierre (1 P 3, 20). Or on a vu précédemment que la réalité d'un sacrement peut être obtenue avant la réception rituelle de ce sacrement, du fait même qu'on aspire à le recevoir. Par conséquent on peut obtenir le salut avant de recevoir ce sacrement du fait qu'on y aspire, de même qu'avant le baptême, si l'on aspire au baptême, comme nous l'avons dit.

Il y a cependant une différence et elle porte sur deux points. Premièrement, le baptême est le principe de la vie spirituelle et la porte des sacrements ; tandis que l'eucharistie est comme la consommation de la vie spirituelle et la fin de tous les sacrements, nous l'avons déjà dit. En effet, les sanctifications procurées par tous les sacrements préparent à recevoir ou à consacrer l'eucharistie. Par conséquent la réception du baptême est nécessaire à l'inauguration de la vie spirituelle, tandis que la réception de l'eucharistie est nécessaire à sa consommation, mais non à sa possession pure et simple : il suffit pour cela de la posséder dans l'aspiration qui nous y porte. C'est ainsi que la fin est possédée par le désir et l'intention. L'autre différence vient de ce que, par le baptême, on est ordonné à l'eucharistie. Par conséquent, du fait que les enfants sont baptisés, ils sont ordonnés par l'Église à l'eucharistie. Et, de même qu'ils croient par la foi de l'Église, par son intention ils désirent l'eucharistie et en reçoivent la réalité. Mais ils ne sont pas ordonnés au baptême par un sacrement antérieur, et c'est pourquoi, avant la réception du baptême, les enfants ne possèdent aucunement la réalité du baptême en y aspirant : cela est réservé aux adultes. Ils ne peuvent donc recevoir la réalité du sacrement sans recevoir extérieurement le sacrement. Par conséquent l'eucharistie n'est pas nécessaire au salut de la même façon que le baptême.

Solutions : 1. En commentant la parole de S. Jean : " Cette nourriture et cette boisson " (de sa chair et de son sang), S. Augustin donne cette explication : " Notre Seigneur veut faire entendre par là la société de son corps et de ses membres, qui est l'Église dans les saints prédestinés, appelés et justifiés, et dans ses fidèles. " Aussi, comme il le dit dans sa lettre à Boniface (sur le texte de l'épître aux Corinthiens : " La coupe de bénédiction ") : " Personne ne doit aucunement hésiter à admettre que tout fidèle participe au corps et au sang du Seigneur quand, par le baptême, il devient membre du corps du Christ ; et on ne doit pas le juger étranger à la communion de ce pain et de cette coupe, même s'il quitte ce monde avant de manger ce pain et de boire cette coupe, lui qui est établi dans l'unité du corps du Christ. "

2. Il y a cette différence, entre l'aliment corporel et l'aliment spirituel, que l'aliment corporel est transformé en la substance de celui qui s'en nourrit. Par conséquent l'aliment corporel ne peut servir à la conservation de la vie s'il n'est pas réellement consommé. Mais l'aliment spirituel transforme en lui-même celui qui le mange, selon S. Augustin qui attribue au Christ cette parole, : " Tu ne me changes pas en toi, comme tu fais pour la nourriture de ta chair, mais c'est toi qui seras changé en moi. " Quelqu'un peut donc être assimilé au Christ et lui être incorporé par une aspiration purement intérieure même sans recevoir ce sacrement. Le cas de l'aliment corporel n'est donc pas comparable.

3. Le baptême est le sacrement de la mort et de la passion du Christ en tant que l'homme est régénéré dans le Christ en vertu de sa passion. Tandis que l'eucharistie est le sacrement de la passion du Christ en tant que l'homme est rendu parfait par son union au Christ dans la passion. Par suite, comme le baptême est appelé sacrement de la foi, laquelle est le fondement de la vie spirituelle, l'eucharistie est appelée sacrement de la charité, laquelle est le lien de la perfection selon l'épître aux Colossiens (3, 14).

Article 4 : Convient-il que ce sacrement soit désigné par plusieurs noms ?

Objections : 1. Il paraît illogique que ce sacrement soit désigné par plusieurs noms, car les noms doivent correspondre aux réalités qu'ils désignent. Ce sacrement est un, nous l'avons vu ; il ne doit donc pas être désigné par plusieurs noms.

2. Il n'est pas à propos de faire connaître l'espèce par ce qui est commun à tout le genre. Mais l'eucharistie est un sacrement de la loi nouvelle. Or il est commun à tous ces sacrements que la grâce soit conférée par eux, ce que signifie le nom d'" eucharistie ", synonyme de " bonne grâce ". En outre, tous les sacrements nous apportent un remède dans le voyage de la vie présente: telle est la signification du nom de " viatique ". Puis, dans tous les sacrements s'accomplit quelque chose de sacré, ce que signifie le nom de " sacrifice " ; et tous les sacrements établissent une communication des fidèles entre eux, ce que signifie le nom grec de " synaxe ", ou le nom latin de " communion ". Par conséquent tous ces noms ne sont pas logiquement appropriés à ce sacrement.

3. Hostie est synonyme de sacrifice. Puisque le nom de sacrifice ne peut lui convenir en propre, de même le nom d'" hostie ".

En sens contraire, il y a l'usage des fidèles.

Réponse : Ce sacrement a une triple signification : la première à l'égard du passé, en tant qu'il commémore la passion du Seigneur, qui fut un véritable sacrifice, nous l'avons vu ; et à ce point de vue il est appelé un sacrifice.

Il a une deuxième signification à l'égard de la réalité présente, qui est l'unité ecclésiale à laquelle les hommes s'agrègent par ce sacrement ; et à ce titre on l'appelle communion ou synaxe ; en effet, selon S. Jean Damascène, "on le nomme ainsi parce que c'est lui qui nous unit au Christ, nous fait participer à sa chair et à sa divinité, et c'est lui qui nous relie, nous met en communication les uns avec les autres ".

Ce sacrement a une troisième signification à l'égard de l'avenir, en tant qu'il préfigure la jouissance de Dieu dans la patrie. A ce titre, il est appelé viatique parce qu'il nous donne ici-bas la voie pour y parvenir ; à ce titre encore il est appelé eucharistie, c'est-à-dire bonne grâce, parce que " la grâce de Dieu c'est la vie éternelle ", selon l'épître aux Romains (6, 23) ; ou encore parce qu'il contient réellement le Christ, qui possède la grâce en plénitude. On l'appelle encore en grec métalepsis, c'est-à-dire assumption, parce que, selon S. Jean Damascène, "par lui nous assumons la divinité du Fils ".

Solutions : 1. Rien n'empêche que le même être porte plusieurs noms, selon des propriétés ou des effets divers.

2. Ce qui est commun à tous les sacrements est attribué à celui-ci par antonomase, à cause de son excellence.

3. Ce sacrement est appelé sacrifice en tant qu'il représente la passion même du Christ, et il est appelé hostie en tant qu'il contient le Christ lui-même, qui est une victime salutaire selon l'épître aux Éphésiens (5, 2).

Article 5 : Ce sacrement a-t-il été judicieusement institué ?

Objections : 1. Il semble que non, car, selon le Philosophe, "nous sommes nourris des mêmes éléments qui nous font exister." Or, par le baptême, qui est une régénération spirituelle, nous avons reçu l'existence spirituelle, selon Denys. Nous sommes donc nourris par le baptême également, et il n'était pas nécessaire d'instituer ce sacrement comme une nutrition spirituelle.

2. Par ce sacrement les hommes sont unis au Christ comme les membres à la tête. Mais le Christ est tête de tous les hommes, même de ceux qui ont existé depuis l'origine du monde, nous l'avons vu. Il ne fallait donc pas différer l'institution de ce sacrement jusqu'à la Cène du Seigneur.

3. Ce sacrement est appelé le mémorial de la passion du Seigneur, comme il est dit en S. Luc (22, 19) : "Faites cela en mémoire de moi." Mais la mémoire regarde les événements passés. Ce sacrement n'aurait donc pas dû être institué avant la passion du Christ.

4. C'est par le baptême que nous sommes ordonnés à l'eucharistie, laquelle ne doit être donnée qu'aux baptisés. Mais le baptême, comme on le voit au dernier chapitre de S. Matthieu (19), fut institué après la passion et la résurrection du Christ. On ne peut donc pas justifier que ce sacrement ait été institué avant la passion.

En sens contraire, ce sacrement a été institué par le Christ dont il est dit en S. Marc (7, 17) "Il a bien fait toutes choses."

Réponse : Il est très logique que ce sacrement ait été institué à la Cène, où le Christ eut son dernier entretien avec ses disciples.

1° En raison du contenu de ce sacrement. C'est le Christ lui-même qui est contenu sacramentellement dans l'eucharistie. C'est pourquoi, au moment où le Christ, sous son aspect naturel, allait quitter ses disciples, il se légua à eux sous son aspect sacramentel, de même qu'en l'absence de l'empereur on offre son image à la vénération de ses sujets. Ce qui fait dire à Eusèbe : "Puisque, relativement au corps assumé par l'incarnation, il devait être ôté de leurs yeux et emporté au ciel, il était nécessaire qu'au jour de la Cène le Christ consacrat pour nous le sacrement de son corps et de son sang, afin qu'on honore continuellement par mode de mystère ce qui était offert une seule fois en rançon."

2° Parce que, sans la foi à la passion du Christ, le salut a toujours été impossible, selon l'épître aux Romains (3, 25). "Celui que Dieu a présenté comme propitiatoire par la foi en son sang..." Il fallait donc qu'il y eût en tout temps chez les hommes quelque chose qui représentât la passion du Seigneur dont, sous l'Ancien Testament, la principale figure sacramentelle était l'agneau pascal, ce qui fait dire à S. Paul (1 Co 5, 7) : "Le Christ, notre agneau pascal, a été immolé." Cette figure a été remplacée dans le Nouveau Testament par le sacrement d'eucharistie, qui commémore la passion passée comme l'agneau pascal avait préfiguré la passion future. C'est pourquoi il a été logique qu'à l'approche de la passion, le premier sacrement ayant été célébré, un nouveau sacrement fût institué. D'où la parole de S. Léon : "Pour que les ombres disparaissent devant le corps, l'antique observance est éliminée par le nouveau sacrement ; l'hostie disparaît devant l'hostie ; le sang est enlevé par le sang, et la fête légale, en étant changée, est accomplie."

3° Parce que les paroles suprêmes, particulièrement lorsqu'elles sont prononcées par des amis qui s'en vont, s'imposent davantage à la mémoire, surtout parce qu'alors nous portons à nos amis une affection plus ardente. En effet, ce qui nous touche davantage s'imprime plus profondément dans le cœur. Et donc, parce que, selon la parole du pape S. Alexandre, "il ne peut y avoir de sacrifice plus grand que celui du corps et du sang du Christ et aucune oblation n'est supérieure", afin que ce sacrement fût tenu en plus grande vénération, le Seigneur l'institua au moment de quitter ses disciples. C'est ce que dit S. Augustin : "Le Sauveur, pour mettre plus fortement en



valeur la profondeur de ce mystère, voulut l'imprimer le dernier dans les cœurs et dans la mémoire de ses disciples, qu'il allait quitter pour subir sa passion.

Solutions : 1. Nous sommes nourris par les mêmes éléments qui nous font exister, mais ils ne nous sont pas fournis de la même façon. Car les éléments qui nous font exister nous sont fournis par la génération. Les mêmes éléments, en tant qu'ils nous alimentent, nous sont fournis par la manducation. Ainsi, comme nous sommes régénérés dans le Christ par le baptême, de même nous mangeons le Christ par l'eucharistie.

2. L'eucharistie est le sacrement parfait de la passion du Seigneur, en tant qu'elle contient le Christ dans sa passion. Elle n'a donc pu être instituée avant l'incarnation. Mais alors sa place était tenue par ces sacrements qui se bornaient à préfigurer la Passion.

3. Ce sacrement fut institué à la Cène pour être dans l'avenir le mémorial de la passion du Seigneur, une fois que celle-ci serait accomplie. C'est pourquoi il dit expressément : " Toutes les fois que vous ferez cela " en parlant de l'avenir.

4. L'institution répond à l'ordre d'intention. Or le sacrement d'eucharistie, quoiqu'il soit postérieur au baptême dans sa réception, est cependant premier en intention. Il devait donc être institué le premier. Ou bien on peut répondre que le baptême était déjà, d'une certaine façon, institué dans le baptême du Christ, si bien que quelques-uns avaient déjà été baptisés du baptême du Christ, comme on le lit en S. Jean (3, 22).

Article 6 : L'agneau pascal fut-il la principale figure de ce sacrement ?

Objections : 1. Il semble que non. Car le Christ est appelé prêtre selon l'ordre de Melchisédech (Ps 110, 4), et cela parce que Melchisédech a préfiguré le sacrifice du Christ en offrant du pain et du vin (Gn 14, 18). Or, si l'on transfère le nom d'un être à un autre, c'est pour exprimer la ressemblance qui existe entre eux. Il semble donc que l'oblation de Melchisédech fut la meilleure figure de ce sacrement.

2. Le passage de la mer Rouge fut une préfiguration du baptême (1 Co 10, 2) : "Tous furent baptisés dans la nuée et dans la mer. " Mais l'immolation de l'agneau pascal a précédé le passage de la mer Rouge ; la manne, au contraire, l'a suivi, comme l'eucharistie suit le baptême. La manne est donc une figure plus éloquente de ce sacrement.

3. La plus puissante vertu de ce sacrement, c'est qu'il nous introduit dans le royaume des cieux, comme un viatique. Mais ce qui a le mieux préfiguré cette vertu, c'est le sacrement de l'Expiation, lorsque le grand prêtre entrait une fois par an, avec le sang, dans le saint des saints, comme le prouve S. Paul dans l'épître aux Hébreux (9, 7). Il semble donc que ce sacrifice préfigura l'eucharistie de façon plus expressive que l'agneau pascal.

En sens contraire, S. Paul écrit (1 Co 5, 5) " Le Christ, notre agneau pascal, a été immolé ; festoyons donc avec les azymes de la sincérité et de la vérité. "

Réponse : Dans ce sacrement, nous pouvons considérer trois choses: ce qui est sacrement seul, et c'est le pain et le vin ; ce qui est réalité et sacrement, et c'est le véritable corps du Christ ; et ce qui est réalité seule : c'est l'effet de ce sacrement.

Or, en ce qui concerne le sacrement seul, la plus claire figure en fut l'oblation de ce sacrement par Melchisédech, qui offrit du pain et du vin. Mais pour ce qui est du Christ en sa passion, qui est contenu dans ce sacrement, tous les sacrifices de l'Ancien Testament l'ont préfiguré, et principalement le sacrifice de l'Expiation, qui était le plus solennel. Enfin, quant à l'effet, sa principale figure fut la manne qui, dit la Sagesse (16, 20), " avait en soi la douceur de tous les goûts ", de même que la grâce de ce sacrement restaure l'âme selon tous ses besoins.

Mais l'agneau pascal préfigurait le sacrement d'eucharistie selon ces trois aspects : quant au premier, parce qu'on le mangeait avec des pains azymes selon le précepte de l'Exode (12, 8) : "

Ils mangeront les chairs et les pains azymes. " Selon le second, parce qu'il était immolé le quatorzième jour du mois par toute l'assemblée des enfants d'Israël, et c'était là une figure de la passion du Christ, qui est appelé agneau à cause de son innocence. Enfin, quant à l'effet c'est par le sang de l'agneau que les enfants d'Israël furent protégés contre l'ange exterminateur et délivrés de la servitude d'Égypte. C'est pourquoi l'agneau pascal est donné comme la principale figure de ce sacrement, puisqu'il le représente sous tous ses aspects.

Solutions : Et cela donne la réponse aux Objections.

Il faut ensuite étudier la matière de ce sacrement. 1° Ce qui détermine cette matière (Q. 74). 2° La conversion du pain et du vin au corps du Christ (Q. 75). 3° Le mode selon lequel le corps du Christ existe dans ce sacrement (Q. 76). 4° Les accidents du pain et du vin qui subsistent dans ce sacrement (Q. 77).

### **QUESTION 74 : CE QUI DÉTERMINE LA MATIÈRE DE L'EUCCHARISTIE**

1. Le pain et le vin sont-ils la matière de ce sacrement ? — 2. Une quantité déterminée est-elle requise à la matière de ce sacrement ? — 3. La matière de ce sacrement est-elle le pain de froment ? — 4. Est-ce le pain azyme, ou le pain fermenté ? — 5. La matière de ce sacrement est-elle le vin de la vigne ? — 6. Faut-il y mêler de l'eau ? — 7. L'eau est-elle nécessaire ? — 8. La quantité d'eau à mettre.

Article 1 : La matière de ce sacrement est-elle le pain et le vin ?

Objections : 1. Il apparaît que non. Car ce sacrement doit représenter la passion du Christ plus parfaitement que ne faisaient les sacrements de la loi ancienne. Or ceux-ci avaient pour matière des chairs d'animaux, qui représentent la passion du Christ de façon plus vive que le pain et le vin. Ce sacrement devrait donc avoir pour matière des chairs d'animaux, plutôt que le pain et le vin.

2. Ce sacrement doit se célébrer partout. Mais en beaucoup de régions on ne trouve pas de pain de froment, et dans quelques-unes on ne trouve pas de vin. Le pain et le vin ne sont donc pas la matière idoine de ce sacrements.

3. Ce sacrement s'adresse aux bien portants et aux malades. Mais le vin est nuisible à certains malades. Il semble donc que le vin ne doive pas être la matière de ce sacrement.

En sens contraire, le pape Alexandre Ier dit : " Que dans les oblations sacramentelles on n'offre pour le sacrifice que du pain et du vin mêlé d'eau. "

Réponse : Sur la matière de ce sacrement, on a commis de multiples erreurs. Certains, appelés artotyrites, au dire de S. Augustin " offrent " dans ce sacrement "du pain et du fromage, sous prétexte que les oblations célébrées par les premiers hommes le furent avec des produits de la terre et des brebis. " D'autres, les cataphrygiens et les pépuziens, " célèbrent leur eucharistie, paraît-il, en faisant du pain avec du sang de petits enfants, qu'ils tirent de tout leur corps par de petites piqûres, et qu'ils mêlent à la farine ". D'autres, appelés aquariens, sous prétexte de sobriété, n'offrent dans ce sacrement que de l'eau.

Toutes ces erreurs et d'autres du même genre sont éliminées par le fait que le Christ a institué ce sacrement sous l'espèce du pain et du vin, comme on le voit au chapitre 26 de S. Matthieu. Donc le pain et le vin sont la matière idoine de ce sacrement. Et cela s'explique

1° Quant à l'usage de ce sacrement, qui consiste en sa manducation. De même qu'on prend de l'eau, dans le sacrement de baptême où l'on pratique une ablution de l'âme, parce que les ablutions du corps se font généralement avec de l'eau ; de même dans ce sacrement, où l'on

pratique une manducation spirituelle, on prend du pain et du vin qui sont les aliments habituels de l'homme.

2° Quant à la passion du Christ, dans laquelle le sang est séparé du corps ; c'est pourquoi, dans ce sacrement qui est le mémorial de la passion du Seigneur, on prend séparément le pain comme sacrement du corps, et le vin comme sacrement du sang.

3° Quant à l'effet considéré en chacun de ceux qui consomment le pain et le vin eucharistiques ; comme le note S. Ambroise : " Ce sacrement sert à la protection du corps et de l'âme ; et c'est pourquoi le corps du Christ est offert sous l'espèce du pain pour le salut du corps, le sang est offert sous l'espèce du vin pour le salut de l'âme " car le Lévitique dit (17, 14) : " L'âme de la chair est dans le sang. "

4° Quant à l'effet de l'eucharistie à l'égard de toute l'Église, qui est constituée de divers fidèles " comme le pain est fait de divers grains et comme le vin coule de diverses grappes 4 " selon la Glose sur ce passage (1 Co 10, 17) : " Tous, si nombreux que nous soyons, nous ne formons qu'un seul corps... ".

Solutions : 1. Bien que les chairs d'animaux mis à mort représentent plus vivement la passion du Christ, elles sont moins appropriées à l'usage fréquent de ce sacrement et à son symbolisme d'unité ecclésiastique.

2. Bien que le blé ou le vin ne soient pas produits dans toutes les régions, on peut les transporter facilement partout, autant que c'est nécessaire pour l'usage qu'on en fait dans ce sacrement. Et si l'un des deux manque, on ne doit pas consacrer l'un sans l'autre, parce que ce ne serait pas alors un sacrement complètement achevé.

3. Le vin pris en petite quantité ne peut guère incommoder un malade. Pourtant, si on craint qu'il fasse mal, il n'est pas nécessaire que tous ceux qui reçoivent le corps du Christ reçoivent aussi son sang, comme on le verra plus loin.

Article 2 : Une quantité déterminée de pain et de vin est-elle requise à la matière de ce sacrement ?

Objections : 1. Il semble qu'une quantité déterminée de pain et de vin est requise à la matière de ce sacrement. Car les effets de la grâce ne sont pas moins bien réglés que les effets de la nature. Or, dit Aristote : " Tous les éléments de la nature ont une limite fixée, une mesure de grandeur et de croissance. " Donc à bien plus forte raison, dans ce sacrement appelé eucharistie c'est-à-dire " bonne grâce ", est requise une quantité déterminée de pain et de vin.

2. Le Christ n'a pas donné à ses ministres un pouvoir tel qu'ils puissent exposer au ridicule la foi et ses sacrements (2 Co 10, 8) : " Dieu nous a donné pouvoir pour l'édification et non pour la destruction. " Mais le sacrement serait exposé au ridicule si un prêtre voulait consacrer tout le pain qu'on vend au marché et tout le vin qui est à la cave. Il ne peut donc le faire.

3. Si quelqu'un baptise dans la mer, la forme du baptême ne sanctifie pas toute l'eau de la mer, mais seulement l'eau qui lave le corps du baptisé. Donc dans ce sacrement, on ne peut consacrer une quantité superflue de pain et de vin.

En sens contraire, beaucoup est le contraire de peu, grand est le contraire de petit, mais il n'y a pas une quantité de pain et de vin si petite qu'on ne puisse la consacrer. De même donc, il n'y a pas une quantité si grande qu'on ne puisse la consacrer.

Réponse : Certains ont dit qu'un prêtre ne peut consacrer une quantité illimitée de pain ou de vin : par exemple tout le pain qui se vend au marché ou tout le vin qui est dans le tonneau. Mais cela ne semble pas vrai. Car, dans tous les êtres qui comportent une matière, la mesure qui détermine la matière se prend par relation à la fin. C'est ainsi qu'on fait une scie avec du fer, pour que cette scie soit capable de couper. Or la fin de ce sacrement, c'est l'usage qu'en font les fidèles. Ainsi

faut-il que la quantité de matière, dans ce sacrement, soit déterminée par rapport à l'usage des fidèles. Mais il est impossible de le déterminer par rapport à l'usage des fidèles qui se présentent maintenant. Autrement, un prêtre ayant peu de paroissiens ne pourrait pas consacrer beaucoup d'hosties. Il s'ensuit donc que la matière de ce sacrement se détermine par rapport à l'usage des fidèles, sans aucune autre considération. Or le nombre des fidèles n'est pas mesuré. Aussi ne peut-on dire que la quantité de matière, dans ce sacrement, est déterminée.

Solutions : 1. La matière de tout être naturel reçoit une quantité déterminée par rapport à une forme déterminée. Mais le nombre des fidèles, qui règle l'usage de ce sacrement, n'est pas déterminé. Le cas n'est donc pas le même.

2. Le pouvoir des ministres de l'Église est ordonné à deux fins : 1° à l'effet propre du sacrement ; 2° à la fin de cet effet, et la seconde fin ne supprime pas la première. Donc si un prêtre a l'intention de consacrer le corps du Christ en vue d'une fin mauvaise, pour le tourner en dérision ou pour en confectionner un poison, il pèche parce que son intention vise une fin mauvaise. Néanmoins, à cause du pouvoir qui lui a été conféré, il consacre valablement.

3. Le sacrement de baptême s'accomplit dans l'usage de la matière ; c'est pourquoi la forme du baptême ne sanctifie pas plus d'eau qu'on n'en emploie. Mais le sacrement d'eucharistie s'accomplit dans la consécration de la matière. Par conséquent la comparaison ne vaut pas.

Article 3 : Le pain de froment est-il requis à la matière de ce sacrement ?

Objections : 1. Il apparaît que non. Car l'eucharistie est le mémorial de la passion du Seigneur. Or le pain d'orge s'accorde mieux à la passion du Seigneur, parce qu'il est plus grossier, et en outre le Seigneur en a nourri les foules sur la montagne (Jn 6, 9). Le pain de froment n'est donc pas la matière propre de ce sacrement.

2. C'est la forme extérieure, chez les êtres produits par la nature, qui permet de reconnaître leur espèce. Mais il y a certaines céréales qui ressemblent extérieurement au froment, comme l'engrain et l'épeautre dont, en certains endroits, on fait du pain pour l'usage de ce sacrement. Le pain de froment n'en est donc pas la matière propre.

3. Le mélange détruit l'espèce. Mais on ne trouve guère de farine de froment qui soit pure de tout mélange, à moins qu'on ne trie les grains avec grand soin. Il ne semble donc pas que le pain de froment soit la matière propre de ce sacrement.

4. La dissolution d'un être change son espèce. Mais certains consacrent avec du pain en décomposition qui, de ce fait, ne se présente plus comme du pain de froment. Il semble donc qu'un tel pain ne soit pas la matière propre de ce sacrement.

En sens contraire, ce sacrement contient le Christ qui se compare au grain de froment, lorsqu'il dit (Jn 12, 24) : " Si le grain de froment tombé en terre, ne meurt pas, il reste seul. " Donc le pain de froment est la matière de ce sacrement.

Réponse : Nous l'avons déjà dit, on prend pour l'usage des sacrements telle matière que les hommes emploient le plus communément pour cet usage. Entre toutes les sortes de pain, les hommes usent plus communément du pain de froment, car les autres sortes de pain semblent avoir été employées à défaut de celui-là. C'est pourquoi on croit que le Christ a institué ce sacrement sous l'espèce de ce pain. En outre, c'est là le pain le plus fortifiant, et à ce titre c'est la matière la mieux adaptée à signifier l'effet de ce sacrement. C'est pourquoi la matière propre de ce sacrement est le pain de froment.

Solutions : 1. Le pain d'orge convient pour symboliser la dureté de la loi ancienne, tant à cause de la dureté de ce pain que parce que, dit S. Augustin, " le grain de l'orge, qui est recouvert d'une balle très résistante, symbolise la loi, dans laquelle l'aliment vital de l'âme était enveloppé dans des signes corporels ; elle symbolise aussi le peuple lui-même qui n'était pas encore

dépouillé de ces désirs charnels qui adhèrent à son cœur comme la balle adhère au grain. " Or ce sacrement se rattache au joug du Christ, qui est suave, à la vérité rendue désormais manifeste, et au peuple spirituel. Le pain d'orge ne serait donc pas une matière appropriée à ce sacrement.

2. Celui qui engendre, engendre un être de même espèce. Il y a cependant parfois une dissemblance entre celui qui engendre et celui qui est engendré, quant aux accidents, et cela soit à cause de la matière engendrée qui est différente, soit à cause des déficiences de la vertu générative.

Par conséquent, s'il y a des céréales qui peuvent être engendrées par une semence de froment (comme de la fleur de froment peut naître de grain semé dans des terres pauvres) le pain fabriqué avec une telle céréale peut être la matière de ce sacrement. Mais le cas ne semble pas réalisé avec de l'orge, de l'épeautre, ou même de l'engrain, qui est, de toutes les céréales, la plus semblable au grain de froment. La ressemblance extérieure, chez ces céréales, semble signifier une parenté plutôt qu'une identité d'espèces. Ainsi la ressemblance extérieure entre le chien et le loup prouve qu'ils sont d'espèces voisines mais non identiques. Par conséquent, avec de telles céréales, qui ne peuvent aucunement naître d'une semence de froment, on ne peut fabriquer du pain qui soit la matière exigée pour ce sacrement.

3. Un léger mélange ne change pas l'espèce, car ce qui est en petite quantité est comme absorbé par ce qui est en plus grande quantité. Par conséquent si une autre céréale est mélangée en faible proportion à une quantité très supérieure de froment, on pourra en fabriquer du vrai pain, qui est la matière de ce sacrement. Mais si le mélange est en plus grande proportion, par exemple à égalité ou à peu près, un tel mélange change l'espèce, et le pain ainsi fabriqué ne sera pas la matière exigée pour ce sacrement.

4. Parfois le pain est si corrompu que la nature du pain disparaît. Si la consistance, le goût, la couleur disparaissent ou que d'autres accidents soient changés, on ne peut avec une telle matière produire le corps du Christ. Parfois, la décomposition n'est pas assez avancée pour détruire l'espèce, mais la matière est sur le point de se décomposer, ce que décèle un changement de saveur. Avec un tel pain on peut produire le corps du Christ, mais celui qui le fait commet un péché par irrévérence envers le sacrement. Quant à l'amidon, qui vient d'un froment profondément altéré, il ne semble pas que du pain fait avec ce produit puisse être transformé au corps du Christ, bien que certains affirment le contraire.

Article 4 : Ce sacrement doit-il être fait avec du pain azyme ?

Objections : 1. Il semble que non. Car nous devons, en célébrant ce sacrement, nous conformer à ce que le Christ a institué. Or il semble que le Christ a institué ce sacrement avec du pain fermenté car, comme on le voit au livre de l'Exode (12, 15), les Juifs, conformément à la loi, ne commençaient à user de pain azyme que le jour de la Pâque, qui se célébrait le quatorzième jour du mois. Or le Christ a institué ce sacrement à la Cène qu'il célébra " avant le jour de la fête pascale" dit S. Jean (13, 1). Donc nous devons à notre tour célébrer ce sacrement avec du pain fermenté.

2. Les prescriptions légales ne doivent plus être observées sous le régime de la grâce. Mais l'usage de pains azymes était une cérémonie légale, comme on le voit bien dans l'Exode. Dans ce sacrement de la grâce nous ne devons donc pas employer de pains azymes.

3. Comme on l'a vu plus haut, l'eucharistie est le sacrement de la charité, comme le baptême est le sacrement de la foi. Mais la ferveur de la charité est symbolisée par le levain, comme le montre bien la Glose sur le texte de S. Matthieu (13, 33) : " Le royaume des cieux est semblable à du levain... " Ce sacrement doit donc être fait avec du pain levé.

4. Être azyme ou fermenté, pour du pain, ce sont des accidents qui ne changent pas l'espèce. Or dans le baptême on ne tient aucun compte des accidents divers qui affectent l'eau, par exemple que celle-ci soit salée ou douce, chaude ou froide. De même dans ce sacrement on ne doit pas tenir compte de ce que le pain est ou azyme ou fermenté.

En sens contraire, la décrétale sur la célébration de la messe punit le prêtre qui " s'est permis de célébrer la messe avec du pain fermenté et une coupe de bois ".

Réponse : Au sujet de la matière de ce sacrement on peut envisager deux points de vue : celui de la nécessité, et celui de la convenance. Ce qui est nécessaire, on l'a vu, c'est que le pain soit fait avec du froment, sans quoi le sacrement n'est pas accompli. Or il n'est pas nécessaire au sacrement que ce pain soit azyme ou fermenté: l'un ou l'autre permet une consécration valide. Mais ce qui est convenable, c'est que chacun observe le rite de son Église dans la célébration du sacrement. Or, sur ce point, les Églises ont des coutumes divergentes. Ainsi S. Grégoire écrit k : " L'Église romaine offre des pains azymes parce que le Seigneur a pris une chair très pure. Mais certaines Églises offrent du pain fermenté parce que le Verbe du Père s'est revêtu de chair, de même que le ferment est mêlé à la farine. " Ainsi, de même que le prêtre de l'Église latine pêche s'il célèbre avec du pain fermenté, de même le prêtre de l'Église grecque qui célébrerait avec du pain azyme, parce qu'il bouleverse le rite de son Église. Cependant la coutume de célébrer avec du pain azyme est plus justifiée.

1° A cause de l'institution du Christ, qui a institué ce sacrement "le premier jour des azymes " selon S. Matthieu (26, 17), S. Marc et S. Luc, alors que rien de fermenté ne devait demeurer dans les maisons des juifs, comme le prescrit l'Exode (12, 15.19).

2° Parce que le pain est proprement le sacrement du corps du Christ, qui a été conçu dans la pureté, plus qu'il n'est le sacrement de sa divinité comme on l'établira plus loin.

3° Parce que cela convient mieux à la sincérité des fidèles, qui est requise pour qu'ils s'approchent de ce sacrement, selon la parole de S. Paul (1 Co 5, 7) : " Le Christ, notre agneau pascal, a été immolé. Aussi nous devons festoyer avec les azymes de la sincérité et de la vérité. " Cependant la coutume des Grecs n'est pas dénuée de raison : à cause du symbolisme que signale S. Grégoire, et pour repousser l'hérésie des nazaréens qui mêlaient les observances légales à l'Évangile

Solutions : 1. Comme on le voit dans l'Exode (12, 7.18), la solennité pascale commençait au soir du quatorzième jour, et c'est alors que le Christ, après l'immolation de l'agneau pascal, a institué ce sacrement. C'est pourquoi ce même jour est donné par S. Jean comme précédant le jour de la Pâque, tandis que les trois autres évangélistes l'appellent le " premier jour des azymes ", lorsqu'on ne trouvait plus rien de fermenté dans les maisons des Juifs, comme nous venons de le dire. Nous avons signalé cela plus longuement au traité de la passion du Seigneur.

2. Ceux qui consacrent avec du pain azyme n'ont pas l'intention d'observer les cérémonies de l'ancienne loi, mais de se conformer à l'institution du Christ. Par conséquent, ils ne " judaïsent " pas. Autrement, ceux qui emploient du pain fermenté judaïseraient également. Car les Juifs offraient pour les prémices des pains fermentés.

3. Le levain symbolise la charité à cause de certains de ses effets, parce qu'il donne au pain plus de goût et plus de volume. Mais il symbolise la corruption à cause de sa nature même.

4. Parce que le ferment est un principe de décomposition et qu'avec du pain corrompu on ne peut consacrer valablement ce sacrement, nous l'avons vu, la différence entre le pain azyme et le pain fermenté a plus d'importance que la différence entre l'eau chaude et l'eau froide pour le baptême. Car la corruption introduite par le levain pourrait être poussée si loin qu'elle empêcherait la consécration sacramentelle.

Article 5 : Le vin de la vigne est-il la matière propre de ce sacrement ?

Objections : 1. Il apparaît que non. Comme l'eau est la matière du baptême, ainsi le vin est-il la matière de ce sacrement. Mais on peut célébrer le baptême avec n'importe quelle eau. On peut donc consacrer ce sacrement avec du vin de grenades, de mûres, etc. D'autant plus qu'il y a des pays où la vigne ne pousse pas.

2. Le vinaigre est une espèce de vin, car il est tiré de la vigne, selon S. Isidore n. Mais on ne peut consacrer ce sacrement avec du vinaigre. Il semble donc que le vin de la vigne n'est pas la matière propre de ce sacrement.

3. De la vigne on tire non seulement du vin clarifié, mais du verjus et du moût. Pourtant il ne semble pas qu'on puisse consacrer ce sacrement avec de tels produits. On lit en effet dans les actes du Concile in Trullo : " Nous avons appris que, dans certaines Églises, des prêtres joignent du raisin au vin de l'oblation, et distribuent au peuple ce mélange. Nous prescrivons qu'aucun prêtre n'agisse plus ainsi à l'avenir. " Et le pape Jules Ier réprimande des prêtres qui, dans le sacrement de la coupe du Seigneur, offrent du vin fait de raisin pressé. Il semble donc que le vin de la vigne n'est pas la matière propre de ce sacrement.

En sens contraire, de même que le Seigneur s'est comparé au grain de froment, il s'est comparé à la vigne lorsqu'il dit (Jn 15, 1) : " je suis la vraie vigne. " Mais seul le pain de froment est la matière de ce sacrement, nous l'avons vu. Donc seul le vin de la vigne est la matière propre de ce sacrement.

Réponse : C'est seulement avec le vin de la vigne qu'on peut consacrer ce sacrement.

1° A cause de l'institution du Christ, qui a institué ce sacrement avec du vin de la vigne : c'est chose claire d'après ce qu'il dit lui-même touchant l'institution de ce sacrement (Mt 26, 29) " je ne boirai plus de ce fruit de la vigne. "

2° Nous l'avons déjà dit, on prend comme matière des sacrements ce qui, au sens propre et dans l'usage universel, a telle nature. Or on donne proprement le nom de vin au liquide tiré de la vigne. Les autres liquides ne sont appelés vins que par une certaine ressemblance avec le vin de la vigne.

3° Parce que le vin de la vigne convient davantage à l'effet de ce sacrement, qui est la joie spirituelle, car il est écrit (Ps 104, 15) : " Le vin réjouit le cœur de l'homme. "

Solutions : 1. Ces liquides ne sont pas appelés du vin au sens propre du terme, mais par suite d'une certaine ressemblance. Et, dans les pays où la vigne ne pousse pas, l'on peut toujours transporter du vrai vin en quantité suffisante pour célébrer ce sacrement.

2. Le vin devient du vinaigre en se décomposant, si bien que le vinaigre ne peut redevenir du vin, dit Aristote. Aussi, de même qu'on ne peut consacrer ce sacrement avec du pain complètement décomposé, on ne peut pas davantage le consacrer avec du vinaigre. On peut cependant le consacrer avec du vin qui tourne à l'aigre, comme avec du pain qui est en train de se corrompre, quoique celui qui agisse ainsi commette un péché, nous l'avons vu.

3. Le verjus est du vin en train de se faire, il n'a donc pas la nature du vin, et pour cette raison on ne peut consacrer le sacrement avec ce produit. Le moût a déjà la nature du vin, car sa douceur atteste qu'il est déjà digéré " ce qui est un achèvement produit par la chaleur naturelle ", dit Aristote. Par conséquent on peut consacrer ce sacrement avec du moût. Mais on ne doit pas mélanger des raisins naturels à ce sacrement, car alors il y aurait autre chose que du vin. Il est en outre interdit d'offrir dans le calice du moût qui vient d'être exprimé du raisin, car cela est inconvenant à cause de l'impureté du moût. Cela peut se faire toutefois en cas de nécessité. Car le pape Jules Ier ajoute : " Si c'est nécessaire, qu'on presse une grappe dans le calice. "

Article 6 : Faut-il mêler de l'eau au vin ?

Objections : 1. Il apparaît que non, car le sacrifice du Christ fut préfiguré par l'oblation de Melchisédech. Or la Genèse (14, 18) ne dit pas que celui-ci ait offert autre chose que du pain et du vin. Il semble donc qu'on ne doive pas ajouter de l'eau dans ce sacrement.

2. Autant de sacrements, autant de matières. Mais l'eau est déjà la matière du baptême. On ne doit donc pas l'employer comme matière de l'eucharistie.

3. Le pain et le vin sont la matière de ce sacrement. Mais on n'ajoute rien au pain. Pas davantage ne doit-on ajouter quoi que ce soit au vin.

En sens contraire, le pape Alexandre Ier écrit : "Dans les oblations sacramentelles qui sont offertes au Seigneur à la messe, qu'on offre du pain seulement, et du vin mêlé d'eau. "

Réponse : On doit mêler de l'eau au vin qui est offert dans ce sacrement.

1° A cause de l'institution. On croit en effet avec de bonnes raisons que le Seigneur a institué ce sacrement avec du vin mêlé d'eau selon la coutume du pays. C'est pourquoi il est écrit dans les Proverbes (9, 5) : " Buvez le vin que j'ai mêlé pour vous. "

2° Parce que cela convient à la représentation de la passion du Seigneur. Ce qui fait dire au pape Alexandre Ier : "On ne doit pas offrir dans le calice du vin seul ou de l'eau seule, mais un mélange des deux, car nous lisons dans le récit de la Passion que l'un et l'autre ont jailli de son côté. "

3° Parce que cela convient pour symboliser l'effet de ce sacrement, qui est l'union au Christ du peuple chrétien car, comme dit le pape Jules Ier " nous voyons que l'eau signifie le peuple, et que le vrai vin signale le sang du Christ. Donc, lorsque l'eau est mêlée au vin dans le calice, le peuple est uni au Christ ".

4° Parce que cela répond à l'effet ultime de ce sacrement, qui est l'entrée dans la vie éternelle. D'où la parole de S. Ambroise : " L'eau coule dans le calice et jaillit en vie éternelle. "

Solutions : 1. Comme S. Ambroise le dit au même endroit, si le sacrifice du Christ a été symbolisé par l'oblation de Melchisédech, il a encore été symbolisé par l'eau qui, dans le désert, a jailli du rocher, selon la parole de S. Paul (1 Co 10, 4) : " Ils buvaient au rocher spirituel qui les suivait. "

2. L'eau est employée dans le baptême pour laver. Dans l'eucharistie, elle est employée pour rafraîchir, selon la parole (Ps 23, 2) : "Il m'a conduit auprès des eaux rafraîchissantes. "

3. Le pain est fait avec de l'eau et de la farine. Par conséquent, lorsqu'on mêle de l'eau au vin, ni le pain ni le vin ne se trouvent sans mélange d'eau.

Article 7 : Le mélange d'eau avec le vin est-il nécessaire à ce sacrement ?

Objections : 1. Il semble que oui. Car S. Cyprien écrit à Cecilus : "Ainsi la coupe du Seigneur, ce n'est pas l'eau seule, ni le vin seul, mais le mélange des deux, de même que le corps du Seigneur ne peut être la farine seule, mais tous les deux " (la farine et l'eau). Or le mélange de l'eau à la farine est nécessaire à ce sacrement. Il en est donc de même pour le mélange de l'eau au vin.

2. Dans la passion du Seigneur, dont ce sacrement est le mémorial, il est sorti de son côté non seulement du sang, mais encore de l'eau. Mais le vin, qui est le symbole du sang, est nécessaire à ce sacrement. Il en est donc de même pour l'eau.

3. Si l'eau n'était pas nécessaire à ce sacrement, on pourrait y mettre n'importe quelle eau ; ainsi on pourrait y mettre de l'eau de roses ou n'importe quelle eau analogue, ce que l'usage de l'Église n'admet pas. L'eau est donc nécessaire à ce sacrement.

En sens contraire, S. Cyprien dit ceci : " Si l'un de nos prédécesseurs, par ignorance ou par simplicité, n'a pas observé cette règle " de mêler de l'eau au vin dans le sacrement, "on peut



pardonne à sa simplicité ". Ce qui serait impossible si l'eau était nécessaire à ce sacrement, comme le sont le vin et le pain. Le mélange d'eau n'est donc pas nécessaire au sacrement.

Réponse : On doit juger un signe d'après ce qu'il signifie. L'adjonction d'eau au vin a pour but de signifier la participation des fidèles à ce sacrement, en ce que l'eau mélangée au vin symbolise le peuple uni au Christ, nous venons de le voir. Et cela même, que de l'eau ait jailli du côté du Christ crucifié, a la même signification ; car l'eau signifie la purification des péchés, qui a été accomplie par la passion du Christ. Or on a vu plus haut que ce sacrement est accompli dans la consécration de la matière. Tandis que l'usage qu'en font les fidèles n'est pas nécessaire au sacrement, car il n'est qu'une conséquence du sacrement. Il s'ensuit donc que le mélange d'eau n'est pas nécessaire au sacrement.

Solutions : 1. Lorsque S. Cyprien parle ici d'impossibilité, il faut l'entendre d'une simple impossibilité de convenance. Ainsi sa comparaison porte sur ce qu'on doit faire, mais elle n'engage pas une nécessité ; car l'eau est essentielle au pain, mais non au vin.

2. L'effusion de sang appartenait directement à la passion du Christ. En effet, il est naturel que d'un corps humain blessé il jaillisse du sang. Mais l'effusion d'eau ne fut pas une conséquence nécessaire de la passion. Elle servait à signaler un effet de la passion, qui est de laver les péchés et de refroidir l'ardeur de la concupiscence. C'est pourquoi l'eau n'est pas offerte à part du vin, dans ce sacrement, comme le vin est offert séparément du pain. Mais l'eau est offerte mêlée au vin pour montrer que le vin, de soi, appartient à ce sacrement, comme en faisant nécessairement partie, tandis que l'eau n'est offerte que comme un élément ajouté au vin.

3. Parce que le mélange d'eau au vin n'est pas nécessaire au sacrement, peu importe au point de vue de la nécessité, qu'on mélange au vin n'importe quelle eau, soit naturelle, soit artificielle comme l'eau de roses. Cependant, pour des raisons de convenance à l'égard du sacrement, on pécherait en offrant une eau qui ne serait pas naturelle et véritable. Car ce qui a coulé du côté de Jésus crucifié c'est de l'eau véritable et non pas, comme certains l'ont dit, de la lymphe. Cela, afin de montrer que le corps du Christ était vraiment composé des quatre éléments ; de même l'effusion du sang montrait que son corps était composé des quatre humeurs, dit Innocent III. Mais puisque le mélange de l'eau et de la farine est nécessaire à ce sacrement, comme constituant la substance du pain, si à la farine on mêle de l'eau de roses, ou tout liquide autre que de l'eau véritable, on ne pourrait consacrer le sacrement avec ce pain qui ne serait pas du vrai pain.

Article 8 : La quantité d'eau à mettre

Objections : 1. Il semble qu'il faudrait mettre de l'eau en grande quantité. De même que le sang a coulé du côté du Christ de façon visible, de même l'eau. Ce qui a permis à S. Jean de dire (19, 25) : " Celui qui l'a vu en rend témoignage. " Mais l'eau ne peut se trouver de façon visible dans ce sacrement si elle n'y est mise en grande quantité.

2. Un peu d'eau mélangée à beaucoup de vin perd sa nature propre, et ce qui disparaît ainsi n'existe plus. C'est donc pareil de mettre dans ce sacrement un peu d'eau ou pas du tout. Mais il n'est pas permis de n'en pas mettre du tout. Il n'est donc pas permis d'en mettre un peu seulement.

3. S'il suffisait d'en mettre un peu, il serait donc suffisant de jeter une goutte d'eau dans tout un tonneau. Mais cela paraît ridicule. Il ne suffit donc pas d'en mettre en petite quantité.

En sens contraire, on lit dans la décrétale sur la célébration de la messe : " Dans vos régions s'est développé un abus funeste. Dans la célébration du sacrifice on met plus d'eau que de vin, alors que, selon la coutume raisonnable de l'Église universelle, on doit mettre plus de vin que d'eau. "

Réponse : Au sujet de l'eau mêlée au vin, une décrétale d'Innocent III reconnaît l'existence de trois opinions.

Pour certains, l'eau ajoutée au vin demeure telle quelle, une fois le vin converti au sang. Mais cette opinion ne peut tenir parce que, dans le sacrement de l'autel, après la consécration, il n'y a plus rien que le corps et le sang du Christ. Car, dit S. Ambroise : " Avant la bénédiction on nomme une autre nature, après la bénédiction c'est le corps du Christ qui est ici désigné. " Autrement on ne pourrait adorer l'oblation. C'est pourquoi, selon d'autres auteurs, de même que le vin est converti au sang, de même l'eau est convertie en l'eau qui a coulé du côté du Christ. Mais on ne peut dire cela raisonnablement, car en ce cas on consacrerait l'eau à part du vin, de même qu'on consacre séparément le pain et le vin. Et c'est pourquoi, comme Innocent III le professe lui-même, la troisième opinion est la mieux fondée, selon laquelle l'eau est convertie au vin, et le vin au sang. Or cela ne peut se produire que si on met de l'eau en quantité assez petite pour qu'elle soit convertie au vin. Par conséquent il est toujours plus sûr de mettre peu d'eau, surtout si le vin est faible. Car si l'on mettait tellement d'eau que le vin en perdrait sa nature, le sacrement ne pourrait être accompli. Aussi le pape Jules Ier réprimande-t-il ceux qui " gardent toute l'année un linge imbibé de moût et qui, au moment du sacrifice, font l'offrande avec de l'eau dans laquelle ils ont trempé ce linge ".

Solutions : 1. Il suffit pour la signification de ce sacrement que l'eau soit visible au moment où on la met dans le vin. Mais il n'est pas requis qu'elle reste sensible après le mélange.

2. Si on ne mettait pas d'eau du tout, on évacuerait complètement la signification de ce sacrement. Mais lorsque l'eau se convertit au vin, cela signifie que le peuple est incorporé au Christ.

3. Si l'on mettait de l'eau dans le tonneau, cela ne servirait pas à la signification sacramentelle. Il faut mettre de l'eau dans le vin au moment même de la célébration sacramentelle.

### **QUESTION 75 : LA CONVERSION DU PAIN ET DU VIN AU CORPS ET AU SANG DU CHRIST**

1. Dans ce sacrement le corps du Christ est-il présent en toute vérité, ou bien par mode de figure, ou comme dans un signe ? — 2. La substance du pain et du vin subsiste-t-elle dans ce sacrement après la consécration ? — 3. La substance du pain et du vin, après la consécration de ce sacrement, est-elle anéantie ou se résout-elle en une matière préexistante ? — 4. Le pain peut-il être converti au corps du Christ ? — 5. Les accidents du pain et du vin subsistent-ils dans ce sacrement après la consécration ? — 6. Après la consécration, la forme substantielle du pain subsiste-t-elle dans ce sacrement ? — 7. Cette conversion se fait-elle instantanément ? — 8. Cette proposition est-elle vraie : " A partir du pain devient le corps du Christ " ?

Article 1 : Le corps du Christ est-il dans ce sacrement en vérité, ou seulement en figure ou comme dans un signe

Objections : 1. Il est écrit en S. Jean (6, 54.61.64) que lorsque le Seigneur eut dit : " Si vous ne mangez pas la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez pas son sang ", etc. " beaucoup de disciples, en l'entendant, dirent : cette parole est dure ". Et il leur répliqua : " C'est l'esprit qui vivifie. La chair ne sert de rien. " Comme s'il disait, explique S. Augustin : " Comprenez spirituellement mes paroles. Le corps que vous voyez ce n'est pas lui que vous allez manger, et vous ne boirez pas le sang que vont répandre mes bourreaux. Je vous ai confié un mystère. Compris spirituellement, il vous vivifiera, alors que la chair ne sert de rien. "

2. Le Seigneur dit en S. Matthieu (28, 20) " Voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation du monde ", ce que S. Augustin explique ainsi : " Le Christ est au ciel jusqu'à la fin du monde ; et pourtant le Seigneur, qui est la Vérité, est avec nous ici-bas. Car le corps dans lequel il a ressuscité doit être en un seul lieu ; mais sa vérité a été répandue partout. " Le corps du Christ n'est donc pas dans ce sacrement en toute vérité mais seulement comme un signe.

3. Aucun corps ne peut-être simultanément en plusieurs lieux, puisque c'est impossible à l'ange lui-même, car, pour la même raison, il pourrait être partout. Mais le corps du Christ est un vrai corps, et il est au ciel. Il ne peut donc se trouver en vérité dans le sacrement de l'autel, mais seulement comme dans un signe.

4. Les sacrements de l'Église ont pour fin l'utilité des fidèles. Or selon S. Grégoire e, Notre Seigneur reproche à l'officier royal (Jn 4, 48) de " rechercher la présence corporelle du Christ ". En outre, c'était leur attachement à cette présence corporelle qui empêchait les Apôtres de recevoir le Saint-Esprit.

C'est ce que dit S. Augustin sur le texte (Jn 16, 7) : " Si je ne m'en vais pas, le Paraclet ne viendra pas à vous. " Le Christ n'est donc pas dans le sacrement de l'autel par présence corporelle.

En sens contraire, S. Hilaire dit : " On ne peut mettre en doute la vérité de la chair et du sang du Christ. C'est affirmé par la déclaration du Seigneur et par notre foi : sa chair est vraiment une nourriture et son sang est vraiment une boisson. " Et S. Ambroise : " De même que le Seigneur Jésus Christ est vraiment le Fils de Dieu, de même c'est sa vraie chair que nous mangeons, et son vrai sang qui est une boisson. "

Réponse : Que le vrai corps du Christ et son sang soient dans le sacrement, les sens ne peuvent le saisir, mais seulement la foi qui s'appuie sur l'autorité divine. Aussi le texte de S. Luc (22, 19) : " Ceci est mon corps, qui sera livré pour vous " est commenté ainsi par S. Cyrille 9: " Ne doutez pas que ce soit vrai, mais plutôt recevez les paroles du Sauveur dans la foi: puisqu'il est la vérité, il ne ment pas. "

1° Or cela s'accorde à la perfection de la loi nouvelle. Car les sacrifices de la loi ancienne ne contenaient qu'en figure ce vrai sacrifice de la passion du Christ, selon ce que dit l'épître aux Hébreux (10, 1) : " La loi a l'ombre des biens à venir, non l'image même des réalités. " Il fallait donc que le sacrifice de la loi nouvelle, institué par le Christ, eût quelque chose de plus, c'est-à-dire qu'il contint le Christ en sa passion, non seulement par mode de signification ou de figure, mais bien en vérité réelle. Et c'est pourquoi ce sacrement, parce qu'il contient réellement le Christ lui-même est, au dire de Denys " celui qui achève tous les autres sacrements ", dans lesquels on trouve seulement une participation de la vertu du Christ.

2° Cela convient à la charité du Christ : c'est par charité qu'il a pris, pour notre salut, un vrai corps de même nature que le nôtre. Et parce que la propriété essentielle de l'amitié, selon Aristote, est " qu'on partage la vie de ses amis ", il nous a promis pour récompense sa présence corporelle : " Là où sera le corps, dit-il (Mt 24, 28), là se rassembleront les aigles. " En attendant toutefois, il ne nous a pas privés de sa présence corporelle pour le temps de notre pèlerinage, mais, par la vérité de son corps et de son sang, il nous unit à lui dans ce sacrement. Ce qui lui fait dire (Jn 6, 57) : " Qui mange ma chair et boit mon sang, demeure en moi, et moi en lui. " Ce sacrement est ainsi le signe de la suprême charité et le réconfort de notre espérance, puisqu'il opère une si intime union entre le Christ et nous.

3° Cette présence réelle ressortit à la perfection de la foi, qui doit être aussi ferme à l'égard de l'humanité du Christ qu'à l'égard de sa divinité, comme il l'a dit (Jn 14, 1): " Vous croyez en Dieu, croyez aussi en moi. " Or la foi porte sur des réalités invisibles : de même que le Christ

nous présente invisiblement sa divinité, de même, en ce sacrement, nous présente-t-il sa chair sous un mode invisible.

Certains, négligeant toutes ces considérations, ont professé que le corps et le sang du Christ ne se trouvent dans ce sacrement que comme le signifié se trouve dans le signe. Cette position est à rejeter comme hérétique, car elle contredit les paroles du Christ. C'est pourquoi Bérenger, initiateur de cette erreur, fut ensuite contraint de la rétracter et de confesser la vraie foi.

Solutions : 1. Les hérétiques dont on vient de parler ont trouvé l'occasion de leur erreur justement dans le texte allégué par l'objectant. Mais ils ont mal compris les paroles de S. Augustin. Lorsque celui-ci disait : " Vous ne mangerez pas ce corps que vous voyez ", il ne voulait pas nier la vérité du corps du Christ, mais seulement affirmer qu'on ne le mangerait pas sous le même aspect où les disciples le voyaient. Lorsqu'il ajoute : " je vous ai confié un mystère. Compris spirituellement, il vous vivifiera ", il ne veut pas dire que le corps du Christ n'est dans ce sacrement que par une signification mystique : " spirituellement " veut dire invisiblement et par la vertu de l'esprit. C'est pourquoi, commentant l'évangile de S. Jean à propos de la parole (6, 64) : " La chair ne sert de rien ", il donne cette explication : " Sans doute, elle ne sert de rien à la manière dont ils l'ont comprise. Car ils ont compris qu'il fallait manger une chair pareille à celle qu'on arrache d'un cadavre, ou qu'on vend à la boucherie ; ils ne l'ont pas compris sous le mode où un esprit peut-être nourri. Que l'esprit vienne se joindre à la chair, alors la chair sert beaucoup, car si la chair ne servait de rien, le Verbe ne se serait pas fait chair pour habiter parmi nous. "

2. Cette parole de S. Augustin et bien d'autres paroles semblables doivent s'entendre du corps du Christ tel qu'il est vu dans son apparence propre, selon le sens où lui-même dit (Mt 26, 11) : " Mais moi, vous ne m'aurez pas toujours. " Cependant il se trouve de manière invisible sous les apparences de ce sacrement, partout où celui-ci est réalisé.

3. Le corps du Christ ne s'y trouve pas de la manière dont un corps se trouve dans le lieu avec lequel ses dimensions coïncident, mais selon un mode spécial, qui est propre à ce sacrement. C'est pourquoi nous disons que le corps du Christ se trouve sur divers autels non pas comme en des lieux divers mais comme dans le sacrement. Bien que le sacrement soit dans le genre signe, nous n'entendons pas que le Christ s'y trouve uniquement comme dans un signe ; nous entendons que le Christ est là, encore une fois, selon le mode propre à ce sacrement.

4. Cet argument envisage la présence du corps du Christ en tant qu'il est présent selon le mode propre à un corps, c'est-à-dire selon qu'il est visible sous son apparence propre. L'objection ne vaut pas pour une présence spirituelle, c'est-à-dire invisible, selon le mode et les propriétés d'un esprit. Aussi S. Augustin dit-il : " Si vous comprenez spirituellement les paroles du Christ au sujet de sa chair, elles sont pour vous esprit et vie ; si vous les comprenez charnellement, elles sont bien encore esprit et vie, mais pas pour vous. "

Article 2 : La substance du pain et du vin subsiste-t-elle dans ce sacrement après la consécration ?

Objections : 1. On lit dans S. Jean Damascène " Parce que la pain et le vin sont l'aliment habituel de l'homme, il leur a uni sa divinité et en a fait son corps et son sang. " Et plus loin : " Le pain auquel nous communions n'est pas du simple pain, mais du pain uni à la divinité. " Or on ne peut unir que deux réalités existant en acte. Donc le pain et le vin coexistent dans ce sacrement avec le corps et le sang du Christ.

2. Il faut qu'il y ait une ressemblance entre les sacrements de l'Église. Or, dans les autres sacrements, la substance de la matière subsiste ainsi dans le baptême la substance de l'eau, et

dans la confirmation la substance du chrême. La substance du pain et du vin subsiste donc dans l'eucharistie.

3. On emploie du pain et du vin dans ce sacrement en tant qu'ils signifient l'unité de l'Église puisque " un seul pain est fait d'une multitude de grains, et un seul vin d'une multitude de grappes ", dit S. Augustin. Or cette signification appartient à la substance même du pain et du vin. Donc leur substance demeure dans ce sacrement.

En sens contraire, S. Ambroise écrit : " Bien qu'on voie la forme extérieure du pain et du vin, on doit croire qu'après la consécration il n'y a pas autre chose que la chair et le sang du Christ. "

Réponse : Certains auteurs ont soutenu qu'après la consécration, la substance du pain et du vin subsiste dans ce sacrement. Mais cette position ne peut tenir.

1° Parce qu'elle supprime la vérité de ce sacrement, pour laquelle il est nécessaire que le vrai corps du Christ existe dans ce sacrement. Or il n'y est pas avant la consécration. Et une chose ne peut se trouver là où elle n'était pas précédemment, sinon par changement de lieu, ou parce qu'une autre réalité est transformée en elle. Ainsi, dans une maison, le feu ne peut apparaître que si on l'y apporte ou si on l'y allume. Or il est évident que le corps du Christ ne commence pas à se trouver dans ce sacrement par suite d'un transfert local. D'abord parce qu'il s'ensuivrait qu'il cesserait de se trouver au ciel : un être qu'on transfère localement ne parvient à un nouveau lieu que s'il quitte le lieu précédent. Ensuite parce que tout corps transféré localement doit traverser tous les points intermédiaires, ce qu'on ne peut soutenir ici. Enfin parce qu'il est impossible qu'un seul mouvement, affectant un seul corps localement transféré, aboutisse simultanément à divers lieux ; or le corps du Christ, sous ce sacrement, commence d'exister simultanément en plusieurs lieux. On est donc obligé d'admettre que le corps du Christ ne peut commencer d'exister sous ce sacrement autrement que parce que la substance du pain est convertie en ce corps. Or, lorsqu'un être est converti en un autre, il ne subsiste plus, une fois la conversion accomplie. On est donc réduit à admettre, pour sauvegarder la vérité de ce sacrement, que la substance du pain ne peut subsister après la consécration.

2° Cette thèse contredit la forme de ce sacrement, qui consiste à dire : " Ceci est mon corps. " Ce ne serait pas vrai si la substance du pain y subsistait, car jamais la substance du pain n'est le corps du Christ. Il faudrait plutôt dire : " Ici est mon corps. "

3° C'est contraire à la vénération due à ce sacrement, car il y aurait là une substance créée, à laquelle on ne pourrait accorder l'adoration de latrie.

4° Ce serait contraire au rite de l'Église, selon lequel on ne peut manger le corps du Christ après avoir pris une nourriture corporelle ; alors qu'il est permis, après avoir mangé une hostie consacrée, d'en manger une autre

Pour toutes ces raisons, il faut éviter cette thèse comme hérétique.

Solutions : 1. Dieu a uni au pain et au vin sa divinité, c'est-à-dire la vertu divine, non pas pour que le pain et vin subsistent dans ce sacrement, mais pour qu'il en fasse son corps et son sang.

2. Dans les autres sacrements, il n'y a pas, comme dans celui-ci, présence réelle du Christ. C'est pourquoi la substance de la matière demeure dans les autres sacrements, mais non dans celui-ci.

3. Les espèces qui subsistent dans ce sacrement, comme on le verra plus loin, suffisent à assurer sa signification : car c'est aux accidents qu'on reconnaît la nature de la substance.

Article 3 : La substance du pain, après la consécration de ce sacrement, est-elle anéantie, ou se résout-elle en une matière antérieure ?

Objections : 1. Tout être corporel doit être quelque part. Mais on vient de voir que la substance du pain, qui est quelque chose de corporel, ne subsiste pas dans ce sacrement, et l'on ne voit pas

un autre lieu où elle puisse se trouver. Elle n'existe donc plus après la consécration. C'est qu'elle est ou bien anéantie ou bien réduite à une matière préexistante.

2. Le point de départ de tout changement ne subsiste pas, sinon peut-être dans la puissance matérielle. Ainsi, quand l'air devient du feu, la forme de l'air ne subsiste que dans la puissance matérielle ; de même quand le blanc devient noir. Dans ce sacrement, la substance du pain et du vin joue le rôle d'un point de départ, le corps et le sang du Christ sont comme un point d'arrivée. Car S. Ambroise affirme : " Avant la bénédiction, on lui donne le nom d'une autre nature ; après la bénédiction, on l'appelle corps. " Donc, une fois accomplie la consécration, la substance du pain et du vin ne subsiste pas, sinon peut-être en tant qu'elle est réduite à sa matière préalable.

3. De deux propositions contradictoires, l'une est forcément vraie. Or celle-ci est fautive : " Une fois accomplie la consécration, la substance du pain et du vin est quelque chose. " Donc cette proposition est vraie : " La substance du pain et du vin n'est rien. "

En sens contraire, S. Augustin a dit : " Dieu n'est pas cause de la tendance au non-être. " Mais ce sacrement est accompli par la vertu divine. Donc, dans ce sacrement, la substance du pain et du vin n'est pas anéantie.

Réponse : Parce que la substance du pain et du vin ne subsiste pas dans ce sacrement, certains auteurs, jugeant impossible que la substance du pain et du vin se convertisse au corps et au sang du Christ, ont supposé que, par la consécration, la substance du pain et du vin se résout en la matière préexistante, ou bien est anéantie. La matière préexistante en laquelle peuvent se résoudre les corps mixtes, ce sont les quatre éléments ; car il ne peut y avoir résolution en la matière première, celle qui est sans forme, parce que la matière ne peut exister sans une forme. Puisque, après la consécration, rien ne subsiste sous les espèces du pain et du vin, que le corps et le sang, il faudra dire que les éléments, en quoi s'est réduite la substance du pain et du vin, s'en vont par un mouvement local. Mais ce mouvement serait perçu par nos sens.

De même la substance du pain et du vin subsiste jusqu'au dernier instant de la consécration. Or, au dernier instant de la consécration, la substance du corps et du sang du Christ est déjà là, de même que la forme engendrée apparaît dès le dernier instant de la génération. On ne peut donc trouver aucun instant où la matière préexistante soit là. Car on ne peut dire que la substance du pain ou du vin se résolve progressivement en la matière préexistante, ou qu'elle sorte progressivement du lieu occupé par les espèces. Car, si cela commençait de se produire au dernier instant de la consécration, il y aurait en même temps, sous une partie de l'hostie, le corps du Christ à côté de la substance du pain, hypothèse que nous avons éliminée'. Et si ce changement graduel commençait avant la consécration, il faudrait admettre qu'à un certain moment il n'y aurait dans une partie de l'hostie, ni la substance du pain ni le corps du Christ. Ce qui est absurde.

Nos auteurs eux-mêmes se sont rendu compte de ces difficultés. Aussi ont-ils posé le second terme de l'alternative : l'anéantissement. Mais cela aussi est impossible. Car on ne peut admettre aucun mode selon lequel le vrai corps du Christ commence à être dans ce sacrement, sinon par la conversion du pain en ce corps ; mais cette conversion est supprimée si l'on admet soit l'anéantissement du pain, soit sa résolution en la matière préexistante. De même encore on ne trouve rien qui puisse être cause d'une telle résolution ou annihilation dans le sacrement, car l'effet du sacrement est signifié par la forme. Or les paroles qui constituent cette forme : " Ceci est mon corps ", ne signifient rien de tel. La thèse de ces auteurs est donc évidemment fautive.

Solutions : 1. La substance du pain et du vin, une fois la consécration accomplie, ne subsiste ni sous les espèces sacramentelles ni ailleurs. Il ne s'ensuit pas qu'elle soit anéantie ; elle est

convertie au corps du Christ. De même, lorsque l'air se transforme en feu, il n'est plus là et il n'est pas ailleurs ; il ne s'ensuit pas qu'il soit anéanti.

2. La forme qui est au point de départ ne se convertit pas en une autre forme, mais une forme en remplace une autre dans le même sujet ; la première forme ne subsiste donc que dans la puissance de la matière. Or ici la substance du pain est convertie au corps du Christ, nous l'avons vu. Donc l'objection ne vaut pas.

3. Après la consécration, c'est émettre une proposition fautive que de dire : " La substance du pain est quelque chose. " Mais ce en quoi la substance du pain a été convertie, est bien quelque chose. Donc la substance du pain n'est pas anéantie.

Article 4 : Le pain peut-il être converti au corps du Christ ?

Objections : 1. La conversion est une espèce du genre changement. Mais en tout changement, il faut qu'il y ait un sujet, lequel est d'abord en puissance et ensuite en acte. Comme dit Aristote : " Le mouvement est l'acte de ce qui existe en puissance. " Mais on ne peut trouver aucun sujet commun à la substance du pain et à celle du corps du Christ. Car il est dit dans les Catégories d'Aristote que, par définition, la substance n'a pas de sujet. Il n'est donc pas possible que toute la substance du pain soit convertie au corps du Christ.

2. La forme à laquelle aboutit la conversion commence d'exister dans la matière qui supportait la forme précédente ; ainsi, lorsque l'air est converti en un feu qui n'existait pas d'abord, la forme du feu commence d'exister dans la matière de l'air ; de même, lorsque l'aliment est converti en un homme qui n'existait pas d'abord, la forme de l'homme commence d'exister dans la matière de l'aliment. Donc, si le pain est converti au corps du Christ, il est nécessaire que la forme du corps du Christ commence d'exister dans la matière du pain, ce qui est évidemment faux. Le pain ne se convertit donc pas en la substance du corps du Christ.

3. Lorsque deux réalités sont essentiellement opposées, jamais l'une ne devient l'autre : ainsi la blancheur ne devient jamais noirceur, mais le sujet de la blancheur devient sujet de la noirceur, selon Aristote. Or, de même que deux formes contraires sont essentiellement opposées, puisqu'elles se posent en principes de la différence formelle ; de même deux matières déterminées sont essentiellement opposées, puisqu'elles se posent en principes de l'opposition matérielle. Il est donc impossible que cette matière déterminée du pain devienne cette matière par laquelle le corps du Christ est individualisé. Et ainsi il est impossible que la substance de ce pain soit convertie en la substance du corps du Christ.

En sens contraire, Eusèbe d'Émèse affirme : " Tu ne dois pas juger inouï et impossible que des éléments terrestres et mortels soient convertis en la substance du Christ. "

Réponse : Comme on l'a vu plus haut, puisqu'il y a dans ce sacrement le vrai corps du Christ et qu'il ne commence pas d'y être par un mouvement local ; puisqu'en outre, nous l'avons montré, le corps du Christ n'est pas là comme dans un lieu : on est bien obligé d'affirmer qu'il commence à y être par conversion de la substance du pain en lui.

Certes, cette conversion n'est pas semblable aux conversions naturelles, mais elle est totalement surnaturelle, accomplie par la seule vertu de Dieu. Ce qui fait dire à S. Ambroise : " Il est clair que la Vierge engendra hors des lois de la nature. Et ce que nous consacrons, c'est le corps né de la Vierge. Pourquoi donc chercher si les lois de la nature ont été observées à l'égard de ce corps, puisque c'est en dehors de l'ordre naturel que le Seigneur Jésus a été enfanté par la Vierge ? " Pour commenter le texte (Jn 6, 64) : " Les paroles que je vous ai dites " au sujet de ce sacrement " sont esprit et vie ", S. Chrysostome explique : " Elles sont spirituelles, n'ayant rien de charnel, ni aucune logique naturelle, mais elles sont affranchies de toute nécessité terrestre et de ces lois qui règnent ici-bas. "

Car il est évident que tout agent agit en tant qu'il est en acte. Or tout agent créé est déterminé dans son acte, puisqu'il appartient à un genre et à une espèce déterminés. L'action de tout agent créé se porte donc sur un acte déterminé. Ce qui détermine un être quelconque dans son existence actuelle, c'est sa forme. Donc aucun agent naturel ou créé ne peut agir que pour changer une forme. C'est pourquoi toute conversion qui s'opère selon les lois de la nature est une conversion formelle. Mais Dieu est l'acte infini, nous l'avons vu dans la première Partie. Aussi son action atteint-elle toute la profondeur de l'être. Il peut donc accomplir non seulement une conversion formelle, c'est-à-dire obtenir que des formes se remplacent dans un même sujet ; mais il peut produire une conversion de tout l'être, c'est-à-dire dans laquelle toute la substance de ceci se convertisse en toute la substance de cela.

Et c'est ce qui se produit, par la vertu divine, dans ce sacrement. Car toute la substance du pain est convertie en toute la substance du corps du Christ, et toute la substance du vin en toute la substance du sang du Christ. Cette conversion n'est donc pas formelle mais substantielle. Elle ne figure pas parmi les diverses espèces de mouvements naturels, mais on peut l'appeler " transsubstantiation ", ce qui est son nom propre.

Solutions : 1. Cette objection vaut pour le changement formel, car il est propre à la forme d'exister dans la matière ou dans le sujet. Mais elle ne porte pas dans le cas d'une conversion de toute la substance. Aussi, comme cette conversion substantielle importe un certain ordre entre les substances dont l'une se convertit en l'autre, elle est comme dans son sujet dans chacune de ces substances, à la manière des relations d'ordre et de nombre.

2. Cette objection, elle aussi, vaut pour la conversion formelle, ou mutation, car il est nécessaire, nous venons de le concéder". que la forme existe dans la matière ou dans le sujet. Mais elle ne porte pas dans le cas d'une conversion de toute la substance, puisqu'on ne peut y admettre aucun sujet.

3. Par la vertu d'un agent fini on ne peut ni changer- une forme en une autre, ni une matière en une autre. Mais par la vertu de l'agent infini, dont l'action s'étend à tout l'être, une telle conversion peut se réaliser, car les deux formes et les deux matières ont quelque chose de commun : l'appartenance à l'être. Et ce qu'il y a d'être dans l'une, l'auteur de l'être peut le convertir en ce qu'il y a d'être dans l'autre, en supprimant ce qui les distinguait.

Article 5 : Les accidents du pain et du vin subsistent-ils dans ce sacrement ?

Objections : 1. Enlevez l'être antérieur, vous enlevez par le fait même l'être qui vient ensuite. Or la substance est essentiellement antérieure à l'accident, comme le montre Aristote. Puisque, la consécration une fois accomplie, la substance du pain ne subsiste pas dans ce sacrement, il apparaît que ses accidents ne peuvent pas subsister.

2. Dans le sacrement de vérité il ne peut y avoir de tromperie. Or c'est par les accidents que nous jugeons de la substance. Il semble que le jugement humain serait trompé si, tandis que les accidents subsisteraient, la substance du pain ne subsistait pas. Cela est donc incompatible avec ce sacrement.

3. Bien que notre foi ne soit pas soumise à la raison, elle n'est cependant pas contre elle, mais au-dessus d'elle, comme on l'a dit au début de cet ouvrage. Or notre raison tire son origine de la connaissance sensible. Notre foi ne doit donc pas être contre les sens. C'est pourtant ce qui arrive lorsque nos sens jugent qu'il y a là du pain tandis que notre foi croit qu'il y a là la substance du corps du Christ. Il ne convient donc pas à ce sacrement que les accidents du pain, objets des sens, subsistent, et que la substance du pain ne subsiste pas.

4. Ce qui subsiste, une fois la conversion accomplie, semble être le sujet de ce changement. Donc, si les accidents du pain subsistent une fois la conversion accomplie, il semble que ces



accidents mêmes soient le sujet de la conversion. Ce qui est impossible car " il n'y a pas d'accident de l'accident ". Donc, dans ce sacrement, les accidents du pain et du vin ne doivent pas subsister.

En sens contraire, S. Augustin dit : " Sous l'apparence du pain et du vin, que nous voyons, nous honorons des réalités invisibles, c'est-à-dire la chair et le sang. "

Réponse : Ce qui apparaît aux sens, une fois la consécration faite, c'est-à-dire tous les accidents du pain et du vin, tout cela subsiste. C'est raisonnablement que la divine providence agit ainsi.

1° Les hommes n'ont pas coutume de manger la chair et de boire le sang de l'homme, mais cela leur inspire de l'horreur ; c'est pourquoi la chair et le sang du Christ nous sont offerts sous les espèces des substances dont nous usons le plus souvent, et qui sont le pain et le vin.

2° C'est pour que ce sacrement ne soit pas exposé aux moqueries des infidèles, ce qui arriverait si nous mangions notre Seigneur sous son aspect propre.

3° C'est pour que, consommant invisiblement le corps et le sang de notre Seigneur, nous augmentions le mérite de notre foi.

Solutions : 1. Comme il est dit au livre Des Causes, l'effet dépend davantage de la cause première que la cause seconde. C'est pourquoi la vertu de Dieu, qui est la cause première de tout, peut faire que des êtres postérieurs subsistent après la disparition des êtres antérieurs.

2. Dans ce sacrement, il n'y a aucune tromperie : les accidents discernés par notre connaissance sensible existent là réellement. Et l'intellect qui a la substance pour objet propre, selon Aristote, est préservé de toute tromperie par la foi.

3. Cet argument répond aussi à la troisième objection. Car la foi ne s'oppose pas au sens, mais elle concerne des réalités auxquelles le sens n'atteint pas.

4. Cette conversion n'a pas de sujet à proprement parler, nous l'avons dit. Mais les accidents qui subsistent ont une certaine apparence de sujet.

Article 6 : Après la consécration, la forme substantielle du pain subsiste-t-elle dans ce sacrement ?

Objections : 1. Nous venons de voir que, la consécration une fois accomplie, les accidents subsistent. Mais puisque le pain est un être artificiel, sa forme elle-même est un accident. Elle subsiste donc après la consécration.

2. La forme du corps du Christ, c'est son âme, car celle-ci est définie par Aristote comme " l'acte d'un corps naturel ayant la vie en puissance ". Mais on ne peut pas soutenir que la forme substantielle du pain se convertisse en l'âme du Christ. Il paraît donc que cette forme substantielle subsiste après la consécration.

3. L'opération propre d'un être découle de sa forme substantielle. Mais ce qui subsiste dans ce sacrement garde sa valeur nutritive et a toutes les vertus du pain ; c'est donc que la forme substantielle du pain subsiste après la consécration.

En sens contraire, la forme substantielle du pain appartient à la substance du pain. Or on a vu que la substance du pain se convertit au corps du Christ. Donc la forme substantielle du pain ne subsiste pas.

Réponse : Selon certains auteurs, après la consécration subsisteraient non seulement les accidents du pain, mais encore sa forme substantielle. C'est impossible.

1° Parce que si la forme substantielle subsistait, c'est que, seule, la matière du pain aurait été convertie au corps du Christ. Et, par conséquent, cette conversion n'aurait pas pour terme le corps tout entier du Christ, mais sa matière seule. C'est contraire à la forme du sacrement où l'on dit " Ceci est mon corps. "

2° Si la forme substantielle du pain subsistait, ce serait ou bien dans la matière ou bien séparément de la matière. La première hypothèse est impossible. Car si cette forme substantielle subsistait dans la matière du pain, c'est qu'alors toute la substance du pain subsisterait, et nous avons vu le contraire. Et elle ne peut subsister dans une autre matière, car la forme propre n'existe que dans la matière propre. Si la forme substantielle subsistait séparément de la matière, c'est qu'elle serait déjà une forme intelligible en acte et même un intellect, car tel est le cas de toutes les formes séparées de la matière.

3° Ce serait incompatible avec ce sacrement. Car les accidents du pain y subsistent pour que ce soit en eux qu'on voie le corps du Christ, et non pas sous son aspect propre, nous venons de le voir.

C'est pourquoi on doit dire que la forme substantielle du pain ne subsiste pas.

Solutions : 1. Rien n'empêche qu'on puisse fabriquer artificiellement un être dont la forme n'est pas accidentelle mais substantielle : ainsi peut-on produire artificiellement des grenouilles et des serpents. Car l'art ne produit pas une telle forme par sa vertu propre, mais par la vertu des principes naturels. C'est de cette façon que le boulanger produit la forme substantielle du pain par la vertu du feu, qui cuit une matière confectionnée avec de la farine et de l'eau.

2. L'âme est la forme du corps, elle lui confère toute la hiérarchie de son être parfait, c'est-à-dire l'être existant, l'être corporel, l'être animé et ainsi de suite. La forme du pain se convertit donc en la forme du corps du Christ selon que cette forme lui donne l'être corporel, mais non selon qu'elle lui donne d'être animé par telle âme,

3. Parmi les opérations du pain, certaines lui appartiennent en raison de ses accidents, comme d'affecter nos sens. Et l'on constate des opérations de ce genre dans les espèces du pain après la consécration, à cause des accidents eux-mêmes, qui subsistent. Mais d'autres opérations appartiennent au pain, soit en raison de sa matière, comme sa conversion en un autre être ; soit en raison de sa forme substantielle, comme l'opération qui découle de son espèce, par exemple qu'il " fortifie le cœur de l'homme ". Et ce sont de telles opérations que l'on constate dans ce sacrement, non pas à cause de la forme ou de la matière qui subsisterait, mais parce que ces opérations sont miraculeusement accordées aux accidents eux-mêmes, comme on le verra plus loin.

Article 7 : Cette conversion se fait-elle instantanément ?

Objections : 1. Dans cette conversion il y a d'abord la substance du pain, et ensuite la substance du corps du Christ. Ces deux êtres n'occupent donc pas le même instant, mais deux instants différents. Or entre deux instants il y a toujours un temps intermédiaire. Il faut donc que cette conversion se déroule selon la succession du temps qui occupe l'intervalle entre le dernier instant où il y a le pain et le premier instant où il y a le corps du Christ.

2. Dans toute conversion il y a le devenir et son résultat. Mais ceux-ci ne sont pas simultanés, car ce qui devient n'est pas ; et ce qui est devenu existe désormais. Dans cette conversion, il y a donc un avant et un après . par conséquent elle n'est pas instantanée, mais progressive.

3. S. Ambroise dit que ce sacrement " est accompli par la parole du Christ ". Or la parole du Christ est faite de mots qui se succèdent. Cette conversion se fait donc progressivement.

En sens contraire, cette conversion est accomplie par la vertu infinie, à qui il appartient d'opérer d'un seul coup.

Réponse : Un changement peut être instantané pour trois motifs.

D'abord à cause de la forme qui est le terme du changement. S'il s'agit d'une forme qui comporte du plus ou du moins, comme la santé, le sujet s'en empare progressivement. Et parce

que la forme substantielle ne comporte pas de plus et de moins, elle est introduite d'un seul coup dans la matière.

Puis à cause du sujet, qui peut-être préparé graduellement à la réception de la forme ; c'est ainsi que l'eau devient chaude progressivement. Mais quand le sujet lui-même est en disposition ultime à recevoir la forme, il la reçoit d'un seul coup : par exemple lorsqu'un corps diaphane est subitement éclairé.

Enfin à cause de l'agent, lorsqu'il est d'une puissance infinie, si bien qu'il peut disposer aussitôt la matière à la forme. Ainsi S. Marc rapporte-t-il que, lorsque le Christ eut dit : " Ephpheta, c'est-à-dire ouvre-toi, aussitôt les oreilles de cet homme s'ouvrirent et sa langue fut déliée. "

Or la conversion eucharistique est instantanée à ce triple titre.

1° Parce que le terme de cette conversion est la substance du corps du Christ, qui ne comporte pas de degrés.

2° Parce que cette conversion ne suppose pas de sujet, ni par conséquent une préparation progressive.

3° Parce qu'elle est accomplie par la puissance infinie de Dieu.

Solutions : 1. Certains ne concèdent pas absolument qu'entre deux instants il y ait toujours un intervalle de temps. A leur avis cela se trouve entre deux instants qui se réfèrent au même mouvement, mais non entre deux instants qui se réfèrent à des mouvements différents. Ainsi, entre l'instant qui mesure la fin du repos et l'instant qui mesure le début du mouvement, il n'y a pas de temps intermédiaire. Mais c'est là une erreur. Car l'unité du temps et de l'instant, ou leur pluralité, ne se prend pas selon des mouvements quelconques, mais selon le premier mouvement du ciel, qui est la mesure de tout mouvement et de tout repos.

Aussi d'autres concèdent-ils l'existence de cet intervalle dans le temps qui mesure le mouvement dépendant du mouvement du ciel. Or il y a des mouvements qui ne dépendent pas du mouvement du ciel et ne sont pas mesurés par lui : on l'a vu dans la première Partie pour les mouvements des anges. Entre deux instants correspondant aux mouvements de ce genre, il n'y a pas de temps intermédiaire. Mais cela n'a rien à voir ici. Car bien que cette conversion, prise en elle-même, n'ait aucun rapport avec le mouvement du ciel, elle est l'effet d'une émission de paroles, nécessairement mesurée par le mouvement du ciel. Il y a donc nécessairement un temps intermédiaire entre deux instants marqués par cette conversion.

C'est pourquoi, selon certains auteurs, le dernier instant où il y a du pain et le premier instant où il y a le corps du Christ sont bien deux par rapport aux réalités mesurées, mais ne sont qu'un par rapport au temps qui les mesure ; ainsi, lorsque deux lignes se rejoignent, il y a bien deux points à l'égard des deux lignes, mais il n'y a qu'un point si l'on considère le lieu où elles se rejoignent. Mais la comparaison ne vaut pas. Car l'instant et le temps, dans des mouvements particuliers, n'est pas une mesure intrinsèque, comme la ligne et le point pour les corps ; c'est une mesure extrinsèque, comme le lieu pour les corps.

D'autres encore disent alors que c'est le même instant en réalité, divers seulement pour la raison. Mais il s'ensuivrait que des êtres opposés coexisteraient réellement. Car la diversité de raison ne change rien à la réalité.

Il faut donc dire que cette conversion, comme nous l'avons dit, est accomplie par les paroles du Christ que le prêtre prononce ; ainsi le dernier instant de l'émission des paroles est le premier instant où le corps du Christ existe dans le sacrement ; et pendant tout le temps qui précède, la substance du pain est là. Dans ce temps, il ne faut pas considérer un instant qui précéderait immédiatement le dernier, car le temps n'est pas composé d'instant qui se suivent, comme Aristote l'a établi. Par conséquent, on peut bien considérer un instant où le corps du Christ est là,

mais on ne peut pas admettre un instant dernier où il y ait la substance du pain : on peut admettre seulement un temps arrivant à son terme. Il en est de même dans les changements naturels, comme le montre encore Aristote.

2. Dans les changements instantanés, le devenir et son résultat sont simultanés, comme sont simultanés l'illumination active et l'illumination passive. Dans ces cas, le résultat est attribué à ce qui existe déjà, et le devenir à ce qui n'existait pas auparavant.

3. Cette conversion, on vient de le dire, se fait au dernier instant de l'émission des paroles ; c'est alors en effet que s'achève la signification des paroles, qui est efficace dans la forme des sacrements. Il ne s'ensuit donc pas que cette conversion soit progressive.

Article 8 : Cette proposition est-elle vraie " À partir du pain devient le corps du Christ " ?

Objections : 1. Tout être à partir duquel un autre devient, est cela même qu'il devient, mais non réciproquement. Nous disons en effet qu'à partir du blanc vient le noir, et que le blanc devient noir ; et nous pouvons bien dire que l'homme devient noir, nous ne disons pourtant pas qu'à partir de l'homme vient le noir, remarque Aristote. Donc, s'il est vrai qu'à partir du pain devient le corps du Christ, il sera vrai de dire que le pain devient le corps du Christ. Ce qui apparaît faux, car le pain n'est pas le sujet de ce devenir, il en est plutôt un terme. C'est donc une affirmation fautive de dire qu'à partir du pain devient le corps du Christ.

2. Le devenir a pour terme l'être ou l'être-fait. Mais jamais ne sera vraie l'une de ces propositions : " Le pain est le corps du Christ ", ou " Le pain est devenu corps du Christ ", ou même " Le pain sera le corps du Christ. " Donc celle-ci non plus n'est pas vraie : " A partir du pain devient le corps du Christ. "

3. Tout être, à partir duquel devient un autre être, se dit réciproquement de l'être qui devient à partir de lui. Mais cette proposition paraît fautive : " Le pain se convertit au corps du Christ ", car cette conversion semble plus miraculeuse que la création. Et pourtant, dans la création, on ne dit pas que le non-être se convertisse en l'être. Il apparaît donc que cette proposition, elle aussi, est fautive : " A partir du pain devient le corps du Christ. "

4. L'être à partir duquel devient un autre être, peut-être ce même être. Mais cette proposition est fautive : " Le pain peut être le corps du Christ. " Donc celle-ci aussi est fautive : " A partir du pain devient le corps du Christ. "

En sens contraire, S. Ambroise a dit " Lorsque survient la consécration, à partir du pain devient le corps du Christ. "

Réponse : Cette conversion du pain au corps du Christ a quelque chose de commun avec la création et avec les transformations naturelles, mais elle en diffère à d'autres égards.

Ces trois devenirs ont en commun l'ordre des termes : après ceci, voici cela. Dans la création, il y a l'être après le non-être ; dans ce sacrement, il y a le corps du Christ après la substance du pain ; dans la transformation naturelle il y a le blanc après le noir, ou le feu après l'air ; c'est-à-dire que ces différents termes ne sont pas simultanés.

Entre la conversion qui nous occupe et la création, il y a ceci de commun: dans l'une comme dans l'autre, pas de sujet unissant les deux termes extrêmes, contrairement à ce qui se passe dans les transformations naturelles.

La conversion eucharistique rejoint sur deux points la transformation naturelle, mais diversement. D'abord, dans toutes deux, l'un des extrêmes aboutit à l'autre : le pain se convertit au corps du Christ, l'air se transforme en feu ; tandis que, dans la création, le non-être ne se convertit pas en être. Mais ce passage se réalise différemment dans les deux cas. Dans notre sacrement, c'est toute la substance du pain qui aboutit à tout le corps du Christ, tandis que, dans

la transformation naturelle, la matière de l'un épouse la forme de l'autre après avoir quitté la forme précédente.

Autre point commun entre conversion eucharistique et transformation naturelle : dans les deux changements subsiste un élément identique, ce qu'on ne trouve pas dans la création. Mais cela se produit différemment : dans la transformation naturelle, ce qui subsiste identique c'est la matière ou le sujet ; dans ce sacrement, ce qui demeure identique ce sont les accidents.

Ces distinctions nous montrent comment approprier notre langage aux différents cas. Puisque dans aucun cas les termes extrêmes ne coexistent, on ne pourra jamais attribuer l'un à l'autre par le verbe être employé au présent. Car nous ne disons pas : le non-être est l'être, ni : le pain est le corps du Christ, ni : l'air est le feu, ni : le blanc est le noir.

Mais à cause de l'ordre de succession des termes, nous pouvons dans tous les cas, employer la locution " à partir de " qui signifie l'ordre. Nous pouvons en effet, dire en toute vérité et propriété : à partir du non-être vient l'être ; à partir du pain vient le corps du Christ ; à partir de l'air vient le feu ; à partir du blanc vient le noir. Comme, dans la création, l'un des termes n'aboutit pas à l'autre, nous ne pouvons pas, à son sujet, employer le mot de conversion et dire par exemple : le non-être se convertit en l'être. C'est un mot, en revanche, que nous pouvons employer pour ce sacrement comme pour une transformation naturelle. Mais comme, dans ce sacrement, toute la substance est changée en toute une substance différente, cette conversion s'appelle proprement une transsubstantiation.

En outre, puisque nous ne trouvons aucun sujet à cette conversion, des expressions qui sont vraies lorsqu'on parle d'une transformation naturelle, à cause de la communauté de sujet, ne peuvent être admises pour parler de cette conversion. Et d'abord il est évident que le pouvoir de passer au terme opposé découle de ce qu'il y a un sujet ; c'est pourquoi nous disons : le blanc peut être noir, ou : l'air peut être feu. Mais cette seconde proposition est moins juste que la première. Car le sujet du blanc, où se trouve la puissance à la noirceur, c'est toute la substance du blanc, le blanc n'en est pas une partie ; tandis que le sujet de la forme de l'air en est une partie ; lorsque nous disons que l'air peut être le feu, cela est vrai à l'égard d'une partie de l'air, en parlant par synecdoque. Mais dans la conversion eucharistique comme dans la création, parce qu'il n'y a aucun sujet, on ne dit pas que l'un des termes puisse être l'autre, que le non-être puisse être l'être, ou que le pain puisse être le corps du Christ. Et pour la même raison on ne peut dire à proprement parler que " avec du non-être, on fait de l'être ", ou : " avec le pain on fait le corps du Christ ", parce que la préposition " avec " évoque une cause consubstantielle, et cette consubstantialité des termes dans les transformations naturelles tient à la communauté du sujet qui les réunit. Pour la même raison on ne concède pas que le pain sera ou deviendra le corps du Christ ; de même qu'on ne concède pas, à propos de la création, que le non-être sera ou deviendra l'être, alors que ce langage est vrai quand il concerne les transformations naturelles, en raison de leur sujet, ainsi quand nous disons : le blanc devient noir, ou le blanc sera noir.

Mais parce que, dans ce sacrement, une fois la conversion opérée, il y a quelque chose qui subsiste identique, savoir les accidents du pain, comme on l'a vu, on peut admettre quelques-unes de ces expressions selon une certaine ressemblance. Ainsi : le pain est le corps du Christ, ou bien : le pain sera le corps du Christ, avec le pain sera le corps du Christ, ou bien : avec le pain on fait le corps du Christ. C'est qu'alors le mot de pain ne désigne pas la substance du pain mais, d'une façon globale, ce qui est contenu sous les espèces du pain, sous lesquelles se trouve d'abord la substance du pain et ensuite le corps du Christ.

Solutions : 1. L'être à partir duquel un autre être procède peut désigner à la fois le sujet avec un des termes de la transformation, comme lorsqu'on dit : à partir du blanc vient le noir. Mais

parfois on ne désigne qu'un seul des opposés, ou termes extrêmes, comme lorsqu'on dit : à partir du matin vient le jour. Et alors on ne peut pas accorder que l'un devienne l'autre, que " le matin devienne le jour ". Et c'est encore le cas dans notre propos ; on dira à juste titre : " à partir du pain devient le corps du Christ ", mais on ne dira pas à juste titre : " le pain devient le corps du Christ " sinon, comme on l'a dit, selon une certaine ressemblance.

2. L'être à partir duquel devient quelque chose sera parfois cet être même, à cause du sujet que cela implique. Aussi, puisque, dans la conversion eucharistique, il n'y a aucun sujet, on ne peut faire le même raisonnement.

3. Dans cette conversion il y a plus de choses difficiles que dans la création. Dans la création cela seul est difficile : que quelque chose devienne à partir du non-être. Cela tient au mode de production propre à la cause première, qui ne présuppose rien à son action. Mais dans la conversion eucharistique, il y a non seulement cette difficulté que tout ceci se convertisse en tout cela, en quoi rien ne subsiste de ce qui précédait, ce qui ne tient au mode commun de production d'aucune cause. Mais il y a encore cette difficulté: que les accidents demeurent quand la substance a disparu, et beaucoup d'autres difficultés dont on traitera plus loin. Cependant on emploie le terme de conversion au sujet de l'eucharistie, et non au sujet de la création, comme on vient de le voir.

4. Comme on l'a vu aussi dans la Réponse, la puissance regarde le sujet, et on ne trouve pas de sujet dans la conversion eucharistique. C'est pourquoi on ne concède pas que le pain puisse être le corps du Christ: car cette conversion ne se fait pas par la puissance passive de la créature, mais seulement par la puissance active du Créateur.

#### **QUESTION 76 : LE MODE D'EXISTENCE DU CHRIST DANS CE SACREMENT**

1. Le Christ est-il tout entier dans ce sacrement ? — 2. Le Christ est-il tout entier dans chacune des deux espèces ? — 3. Le Christ est-il tout entier sous chaque partie des espèces ? — 4. Les dimensions du corps du Christ sont-elles tout entières dans ce sacrement ? — 5. Le corps du Christ est-il dans ce sacrement comme dans un lieu ? — 6. Le corps du Christ est-il déplacé lorsque l'on déplace l'hostie ou la coupe après la consécration ? — 7. Le corps du Christ, tel qu'il est sous ce sacrement, peut-il être vu par un œil au moins glorifié ? — 8. Le vrai corps du Christ subsiste-t-il dans ce sacrement quand il apparaît miraculeusement sous l'apparence d'un enfant ou d'un morceau de chair ?

Article 1 : Le Christ tout entier est-il contenu dans ce sacrement ?

Objections : 1. Le Christ commence à exister dans ce sacrement par la conversion du pain et du vin comme on l'a vu. Mais il est évident que le pain et le vin ne peuvent se convertir ni en la divinité du Christ ni en son âme. Donc, puisque le Christ est composé de trois substances, la divinité, l'âme et le corps, comme nous l'avons vu, il apparaît que le Christ n'est pas tout entier dans ce sacrement.

2. Le Christ est dans ce sacrement selon ce qui convient pour restaurer les fidèles, et qui consiste dans la nourriture et la boisson, nous l'avons vu. Or, le Seigneur dit en S. Jean (6, 56) : " Ma chair est vraiment nourriture et mon sang est vraiment boisson. " Donc, seuls la chair et le sang du Christ sont contenus dans ce sacrement. Mais le corps du Christ comporte bien d'autres parties: les nerfs, les os, etc. Donc le Christ n'est pas contenu tout entier dans ce sacrement.

3. Un corps d'une qualité supérieure ne peut pas être contenu tout entier dans la mesure d'une plus petite quantité. Mais la mesure du pain et du vin consacrés est beaucoup plus petite que la

mesure propre du corps du Christ. Il n'est donc pas possible que le Christ se trouve tout entier dans ce sacrement.

En sens contraire, S. Ambroise affirme " Dans ce sacrement, il y a le Christ. "

Réponse : Il faut absolument professer, selon la foi catholique, que le Christ tout entier est dans ce sacrement. Mais on doit savoir que ce qui appartient au Christ se trouve dans ce sacrement de deux façons : d'une façon, comme en vertu du sacrement ; d'une autre façon, en vertu de la concomitance naturelle.

En vertu du sacrement, il y a sous les espèces sacramentelles le terme direct de la conversion subie par la substance préexistante du pain et du vin, en tant que cette conversion est signifiée par les paroles de la forme, qui sont efficaces dans ce sacrement comme dans les autres, ainsi lorsqu'on dit : " Ceci est mon corps " ou : " Ceci est mon sang. "

En vertu de la concomitance naturelle, il y a dans ce sacrement ce qui, dans la réalité, est uni au terme de cette conversion. Si deux choses sont unies réellement, partout où l'une se trouve réellement, l'autre doit se trouver aussi. C'est seulement par une opération mentale qu'on peut discerner les choses qui sont unies dans la réalité.

Solutions : 1. Puisque la conversion du pain et du vin n'a pas pour terme la divinité ni l'âme du Christ, il s'ensuit que sa divinité ou son âme ne se trouvent pas dans ce sacrement en vertu du sacrement, mais en vertu de la concomitance réelle. Car la divinité n'a jamais abandonné le corps que elle a assumé dans l'Incarnation ; partout donc où se trouve le corps du Christ, sa divinité s'y trouve forcément aussi. Par conséquent, dans ce sacrement, la divinité du Christ accompagne forcément son corps. C'est pourquoi on lit dans le Symbole d'Éphèse : " Nous devenons participants du corps et du sang du Christ ; ce n'est pas comme recevant une chair ordinaire, ou comme des hommes sanctifiés et unis au Verbe par une unité morale, mais comme recevant une chair vraiment vivifiante et devenue la propre chair du Verbe. "

Quant à l'âme, elle fut réellement séparée du corps, nous l'avons vu. Par conséquent, si l'on avait célébré ce sacrement pendant les trois jours où le Christ demeura dans la mort, l'âme n'y aurait pas été présente, ni en vertu du sacrement, ni en vertu de la concomitance réelle. Mais parce que " le Christ ressuscité des morts ne meurt plus " (Rm 6, 9), son âme est toujours réellement unie à son corps. Et par conséquent, dans ce sacrement, le corps du Christ se trouve en vertu du sacrement, et son âme en vertu de la concomitance réelle.

2. C'est en vertu du sacrement que sont contenus dans l'eucharistie, quant aux espèces du pain, non seulement la chair mais le corps tout entier du Christ, c'est-à-dire les os, les nerfs et tout le reste. Et cela se voit à la forme du sacrement où l'on ne dit pas : " Ceci est ma chair ", mais : " Ceci est mon corps. " Par conséquent, lorsque le Seigneur dit, en S. Jean (6, 56) : " Ma chair est vraiment nourriture ", la chair est mise là pour le corps tout entier parce que, dans l'usage des hommes, c'est la chair qui paraît plus propre à la manducation, car les hommes se nourrissent ordinairement de la chair des animaux, et non pas de leurs os ou des autres choses semblables.

3. Comme on l'a vu, après la conversion du pain au corps du Christ ou du vin en son sang, les accidents du pain et du vin subsistent. Il en découle évidemment que les dimensions du pain et du vin ne sont pas converties aux dimensions du corps du Christ, mais qu'il y a conversion de substance à substance. Ainsi, c'est la substance du corps du Christ ou de son sang qui est dans ce sacrement en vertu du sacrement, mais non les dimensions du corps ou du sang du Christ. Il est donc évident que le corps du Christ est dans ce sacrement par mode de substance et non par mode de quantité. Or la totalité propre à la substance est contenue indifféremment dans une quantité grande ou petite : ainsi toute la nature de l'air se trouve dans une grande ou une petite quantité d'air, et toute la nature de l'homme dans un homme petit aussi bien que dans un homme

grand. Donc toute la substance du corps et du sang du Christ est contenue dans ce sacrement après la consécration, comme avant la consécration y était contenue la substance du pain et du vin.

Article 2 : Le Christ est-il tout entier dans chacune des deux espèces ?

Objections : 1. Ce sacrement a pour fin le salut des fidèles, non pas en vertu des espèces mais en vertu de ce qu'elles contiennent ; parce que les espèces existaient même avant la consécration, qui donne à ce sacrement sa vertu. Donc, si rien n'est contenu sous une espèce qui ne soit contenu dans l'autre, et si le Christ tout entier est contenu sous chacune, il apparaît que l'une des deux est superflue.

2. On a vu que sous le nom de " chair " sont contenues toutes les autres parties du corps, comme les os, les nerfs, etc. Mais le sang est une des parties du corps humain, comme le montre Aristote. Donc, si le sang du Christ est contenu sous l'espèce du pain comme y sont contenues aussi les autres parties du corps, on ne devrait pas consacrer le sang séparément, pas plus qu'on ne consacre séparément aucune autre partie du corps.

3. Ce qui est déjà accompli ne peut se faire une seconde fois. Or le corps du Christ a déjà commencé à exister dans ce sacrement par la consécration du pain. Il est donc impossible qu'il commence à y exister de nouveau par la consécration du vin. Ainsi le corps du Christ ne sera pas contenu sous l'espèce du vin ; ni, par conséquent, le Christ tout entier. Donc le Christ tout entier n'est pas contenu sous chaque espèce.

En sens contraire, au sujet du " calice ", la Glose dit (sur 1 Co 11, 25) que sous chacune des deux espèces, c'est-à-dire du pain et du vin, on reçoit la même chose. Il apparaît ainsi que le Christ tout entier est sous chacune des deux espèces.

Réponse : Il faut affirmer en toute certitude, en vertu de l'exposé précédent, que sous chacune des deux espèces sacramentelles il y a le corps du Christ tout entier, mais différemment dans les deux cas. Car sous les espèces du pain, il y a le corps du Christ en vertu du sacrement, et son sang en vertu de la concomitance réelle, comme on vient de le voir au sujet de son âme et de sa divinité. Sous les espèces du vin, il y a le sang du Christ en vertu du sacrement, et son corps en vertu de la concomitance réelle, ainsi que son âme et sa divinité, du fait que maintenant le sang du Christ n'est pas séparé de son corps, comme il l'avait été au moment de sa passion et de sa mort. Par conséquent, si l'on avait alors célébré l'eucharistie, le corps du Christ aurait existé sans son sang sous les espèces du pain et, sous les espèces du vin, son sang sans son corps, comme il existait dans la réalité.

Solutions : 1. Bien que le Christ tout entier se trouve sous chacune des deux espèces, ce n'est pas en vain.

1° Parce que cela sert à représenter la passion du Christ, dans laquelle son sang fut séparé de son corps. C'est pourquoi, dans la forme de la consécration du sang, on mentionne l'effusion de celui-ci.

2° Cela convient à l'usage de ce sacrement, pour qu'on présente séparément aux fidèles le corps du Christ en nourriture et son sang en boisson.

3° Quant aux effets du sacrement. On a vu plus haut que le corps nous est donné pour la santé du corps, le sang pour la santé de l'âme.

2. Dans la passion du Christ, dont ce sacrement est le mémorial, les autres parties du corps ne furent pas séparées les unes des autres, comme ce fut le cas pour le sang, mais le corps demeura entier, selon la prescription de l'Exode (12, 46) : " Vous ne briserez aucun de ses os. " C'est pourquoi dans ce sacrement on consacre le sang à part du corps, ce qu'on ne fait pas pour les autres parties de ce corps.



3. Comme on vient de le voir, le corps du Christ ne se trouve pas sous l'espèce du vin en vertu du sacrement, mais en vertu de la concomitance réelle. Donc, par la consécration du vin, le corps du Christ n'est pas là de lui-même, mais par concomitance.

Article 3 : Le Christ est-il tout entier sous chaque partie des espèces ?

Objections : 1. Ces espèces peuvent se diviser à l'infini. Donc, si le Christ était tout entier sous n'importe quelle partie des espèces, il s'ensuivrait qu'il serait présent une infinité de fois dans ce sacrement. Ce qui est absurde, car l'infini est incompatible non seulement avec la nature mais encore avec la grâce.

2. Le corps du Christ, étant un corps organisé, a des parties dont les distances sont déterminées ; qu'il y ait une distance déterminée de chacune des parties à l'égard des autres, comme d'un œil à l'autre œil et de l'œil à l'oreille, cela appartient à la notion même d'un corps organisé. Mais cela deviendrait impossible si le Christ tout entier se trouvait sous chaque partie des espèces, car il faudrait alors que chaque partie se trouve sous chaque partie ; et, à ce compte il faudrait que là où serait une partie, l'autre y soit aussi. Il n'est donc pas possible que le Christ tout entier se trouve sous chaque partie de l'hostie, ou du vin contenu dans le calice.

3. Le corps du Christ garde toujours la vraie nature d'un corps et n'est jamais changé en esprit. Or il est essentiel à la notion de corps qu'il soit une " quantité ayant position ", selon Aristote. Mais il appartient à la notion d'une telle quantité que les parties diverses existent en diverses parties de l'espace. Il est donc impossible, on le voit, que le Christ tout entier soit présent sous chaque partie des espèces.

En sens contraire, S. Augustin dit : " Chacun reçoit le Christ Seigneur ; et dans chaque fragment il est tout entier, il n'est pas amenuisé dans chacun, mais en chacun il se présente tout entier. "

Réponse : On vient de voir que dans ce sacrement se trouve la substance du corps du Christ en vertu du sacrement, et la quantité déterminée par les dimensions en vertu de la concomitance réelle. Aussi le corps du Christ est-il dans ce sacrement par mode de substance, c'est-à-dire selon le mode dont la substance se trouve sous les dimensions. Mais il ne s'y trouve pas par mode de dimensions, c'est-à-dire selon le mode où les dimensions d'un corps occupent les dimensions de l'espace. Or il est clair que la nature de la substance est tout entière sous n'importe quelle partie des dimensions dans lesquelles elle est contenue ; ainsi, sous n'importe quelle partie de l'air il y a toute la nature de l'air, et sous n'importe quelle partie de pain il y a toute la nature du pain. Et cela indifféremment, que les dimensions soient divisées en acte, comme lorsqu'on divise l'air ou qu'on coupe le pain ; ou qu'elles soient indivisées en acte, divisibles seulement en puissance. Il est donc clair que le Christ tout entier est sous chaque partie des espèces du pain, même quand l'hostie demeure entière, et non seulement lorsqu'elle est rompue, selon l'opinion de certains, qui prennent pour exemple l'image reflétée dans le miroir, qui apparaît une dans le miroir entier, mais qui apparaît multipliée dans chacune des parties du miroir, lorsqu'on brise celui-ci. Le cas n'est pas du tout comparable. Car la multiplication de ces images se produit dans le miroir brisé à cause des diverses réflexions qui viennent frapper les divers fragments du miroir. Or ici il n'y a qu'une seule consécration, en vertu de laquelle le corps du Christ se trouve dans le sacrement.

Solutions : 1. Le nombre est une conséquence de la division. Par conséquent, aussi longtemps que la quantité demeure indivisée en acte, ni la substance d'aucune chose n'est multipliée sous ses dimensions propres, ni le corps du Christ sous les dimensions du pain. Par conséquent il n'est pas non plus multiplié à l'infini, mais autant de fois que le pain est partagé.

2. Cette distance déterminée des parties dans un corps organisé se fonde sur ses dimensions. La nature même de la substance précède déjà ces dimensions. Et parce que la conversion de la substance du pain a directement pour terme la substance du corps du Christ, selon le mode de

laquelle le corps du Christ est proprement et directement dans ce sacrement, cette distance des parties existe bien dans le vrai corps du Christ ; cependant celui-ci ne se rattache pas à ce sacrement selon cette distance, mais selon le mode de sa substance, comme on l'a vu.

3. Cet argument est tiré de la nature que le corps possède selon ses dimensions. Or on a vu que le corps du Christ ne se rattache pas à ce sacrement en raison des dimensions de la quantité, mais en raison de la substance, comme on l'a vu.

Article 4 : Les dimensions du corps du Christ sont-elles tout entières dans ce sacrement ?

Objections : 1. On a vu que tout le corps du Christ est contenu sous chaque partie de l'hostie consacrée. Mais jamais les dimensions de la quantité ne sont contenues à la fois dans un tout et dans chacune de ses parties. Il est donc impossible que toutes les dimensions du corps du Christ soient contenues dans ce sacrement.

2. Il est impossible que deux dimensions coexistent, même si l'une est séparée tandis que l'autre est dans un corps naturel, comme le montre Aristote r. Mais dans ce sacrement subsiste la dimension du pain : c'est là une évidence sensible. Il n'y a donc pas ici les dimensions du corps du Christ.

3. Si deux dimensions inégales sont superposées, la plus grande déborde la plus petite. Mais les dimensions du corps du Christ sont beaucoup plus grandes que les dimensions de l'hostie consacrée, quelle que soit la dimension considérée. Donc, s'il y a dans ce sacrement les dimensions du corps du Christ en même temps que les dimensions de l'hostie consacrée, les dimensions du corps du Christ s'étendront bien au-delà de la quantité de l'hostie.

Celle-ci pourtant n'est pas séparée de la substance du corps du Christ. Donc la substance du corps du Christ sera dans ce sacrement même en dehors des espèces du pain. Ce qui est inadmissible, puisque la substance du corps du Christ ne se trouve dans ce sacrement que par la consécration du pain, comme on l'a vu,. Il est donc impossible que toute la quantité du corps du Christ soit dans ce sacrement.

En sens contraire, les dimensions d'un corps ne se séparent pas réellement de sa substance. Or, dans ce sacrement, il y a toute la substance du corps du Christ, nous l'avons déjà vu. Donc toutes les dimensions du corps du Christ sont dans ce sacrement.

Réponse : On l'a vu, ce qui appartient au Christ se trouve dans ce sacrement de deux façons : en vertu du sacrement et en vertu de la concomitance naturelle. En vertu du sacrement, les dimensions du corps du Christ ne sont pas dans ce sacrement. Car, en vertu du sacrement, il y a dans ce sacrement ce qui est le terme directement atteint par la conversion. La conversion qui se produit dans ce sacrement a pour terme direct la substance du corps du Christ et non ses dimensions. Cela est évident du fait que les dimensions du pain demeurent les mêmes après la consécration, tandis que seule la substance du pain a disparu. Mais comme la substance du corps du Christ n'est pas réellement dépouillée de ses dimensions et des autres accidents, il s'ensuit qu'en vertu de la concomitance réelle, il y a dans ce sacrement toutes les dimensions du corps du Christ, comme tous ses autres accidents.

Solutions : 1. Le mode d'existence d'une chose se détermine selon ce qui lui est essentiel, et non selon ce qui lui est accidentel. Ainsi un corps est saisi par la vue selon qu'il est blanc et non selon qu'il est doux, bien que le même corps soit blanc et doux. Donc la douceur est saisie par la vue selon le mode de la blancheur, et non selon le mode de la douceur. En vertu de ce sacrement, il y a sur l'autel la substance du corps du Christ, tandis que ses dimensions s'y trouvent par mode de concomitance et comme par accident. Donc les dimensions du corps du Christ ne se trouvent pas dans ce sacrement selon leur mode propre, si bien que le tout serait dans le tout et chaque

partie dans chaque partie, mais par mode de substance, et la nature de la substance est d'être tout entière dans le tout et tout entière dans chaque partie.

2. Deux dimensions ne peuvent, selon l'ordre naturel, coexister dans le même être de telle façon que toutes deux s'y trouvent selon leur mode propre de dimensions. Mais dans ce sacrement la dimension du pain se trouve selon son mode propre, c'est-à-dire selon une certaine mesure déterminée. Tandis que la dimension du corps du Christ est là par mode de substance, nous venons de le voir.

3. Les dimensions du corps du Christ ne sont pas dans le sacrement selon le mode d'une mesure déterminée, qui est le mode propre — la quantité, selon lequel la quantité la plus grande s'étend au-delà de la plus petite ; mais elles s'y trouvent selon le mode qu'on vient de signaler.

Article 5 : Le corps du Christ est-il dans ce sacrement comme dans un lieu ?

Objections : 1. Exister quelque part en étant limité ou entouré est une manière particulière d'exister dans un lieu. Or le corps du Christ est dans ce sacrement comme limité, parce qu'il est là où sont les espèces du pain et du vin, et non pas dans un autre endroit de l'autel. Il apparaît aussi qu'il y est comme entouré, parce qu'il est contenu sous la surface de l'hostie, de telle façon qu'il ne la déborde pas et n'en est pas débordé. Donc le corps du Christ est dans ce sacrement comme dans un lieu.

2. Le lieu des espèces du pain n'est pas vide, car la nature ne souffre pas le vide. Or il n'y a pas ici la substance du pain, on l'a vu, mais seulement le corps du Christ. Donc le corps du Christ remplit ce lieu. Mais tout ce qui remplit un lieu s'y trouve localement. Donc le corps du Christ est localement dans ce sacrement.

3. On a vu que le corps du Christ est dans ce sacrement avec ses dimensions et tous ses accidents. Mais exister dans le lieu c'est un accident du corps, aussi le lieu est-il énuméré parmi les neuf catégories d'accidents. Donc le corps du Christ est localement dans ce sacrement.

En sens contraire, il faut que le lieu et l'être localisé soient égaux, comme le montre Aristote. Mais le lieu où se trouve ce sacrement est beaucoup plus petit que le corps du Christ. Donc le corps du Christ n'est pas dans ce sacrement comme dans un lieu.

Réponse : On a vu que le corps du Christ n'est pas dans ce sacrement selon le mode propre aux dimensions, mais davantage selon le mode de la substance.

Or tout corps localisé est dans le lieu selon le mode des dimensions, en tant qu'il est mesuré par le lieu selon ses dimensions. On en conclut que le corps du Christ n'est pas dans ce sacrement comme dans un lieu, mais par mode de substance, c'est-à-dire de la façon dont la substance est contenue par les dimensions. La substance du corps du Christ remplace dans ce sacrement la substance du pain. Donc, de même que la substance du pain n'était pas sous ses propres dimensions localement mais par mode de substance, il en est de même pour la substance du corps du Christ. Mais la substance du corps du Christ n'est pas soumise à ces dimensions, comme l'était la substance du pain. C'est pourquoi celle-ci, en raison de ses dimensions, était là localement parce qu'elle se rattachait à ce lieu par l'intermédiaire de ses propres dimensions. Tandis que la substance du corps du Christ se rattache au lieu par l'intermédiaire de dimensions qui lui sont étrangères. Si bien que, inversement, les dimensions propres du corps du Christ se rattachent à ce lieu par l'intermédiaire de la substance. Ce qui est contraire à la notion de corps localisé. Donc, d'aucune manière, le corps du Christ n'est localement dans ce sacrement.

Solutions : 1. Le corps du Christ n'est pas dans ce sacrement comme limité. Car alors il ne serait pas ailleurs que sur cet autel où l'on consacre telle eucharistie. Tandis qu'il se trouve au ciel sous son aspect propre, et sur nombre d'autres autels sous l'aspect sacramentel. Semblablement, il est clair qu'il n'est pas dans ce sacrement comme entouré, parce qu'il n'est pas là selon la mesure de

ses dimensions propres, nous venons de le voir. Qu'il ne se trouve pas hors de la surface du sacrement ou en un autre endroit de l'autel, cela ne tient pas à ce qu'il soit là comme limité et entouré, mais à ce qu'il commence d'être là par la consécration et le conversion du pain et du vin, comme on l'a vu plus haut.

2. Le lieu où se trouve le corps du Christ n'est pas vide. Et pourtant il n'est pas, à proprement parler, rempli par la substance du Christ, qui n'est pas là localement, on vient de le voir. Mais il est rempli par les espèces sacramentelles qui peuvent remplir le lieu soit à cause de leurs dimensions naturelles, soit en vertu d'un miracle, de même qu'elles subsistent miraculeusement par mode de substance.

3. Les accidents du corps du Christ se trouvent dans ce sacrement, comme on l'a vu, selon la concomitance réelle. C'est pourquoi on trouve dans ce sacrement les accidents du corps du Christ qui lui sont intrinsèques. Or exister dans le lieu est un accident qui se rattache à une contenance extrinsèque. Par conséquent on ne doit pas dire que le Christ est dans ce sacrement comme dans un lieu.

Article 6 : Le corps du Christ est-il déplacé lorsque l'on déplace l'hostie ou la coupe après la consécration ?

Objections : 1. Aristote dit que " lorsque nous nous mouvons, tout ce qu'il y a en nous se meut ". Ce qui est vrai même de la substance spirituelle de l'âme. Or le Christ est dans ce sacrement, comme on l'a vu. Le Christ est donc déplacé lorsque l'on déplace ce sacrement.

2. La vérité doit correspondre à la figure. Or il est prescrit dans l'Exode (12, 10), au sujet de l'agneau pascal qui était la figure de ce sacrement : " Vous n'en laisserez rien jusqu'au matin. " Donc, même si ce sacrement est conservé jusqu'au lendemain, le corps du Christ n'y sera plus. Ainsi, il n'est pas dans ce sacrement de telle façon qu'il ne puisse se déplacer.

3. Si le corps du Christ persiste dans ce sacrement même le lendemain, au même titre il persistera pendant tout le temps qui suit, car on ne peut pas dire qu'il cesserait d'y être lorsque les espèces cesseraient, parce que l'être du corps du Christ ne dépend pas de ces espèces. Or le Christ ne persiste pas dans ce sacrement pendant tout le temps à venir. Par conséquent il cesse d'être sous ce sacrement dès le lendemain, ou bien après peu de temps. Et ainsi il apparaît que le Christ, dans ce sacrement, est capable de se déplacer.

En sens contraire, il est impossible que le même être soit à la fois en mouvement et en repos, parce qu'alors les contraires seraient vrais en même temps dans le même sujet. Mais le corps du Christ est en repos dans le ciel où il réside. Il ne peut donc pas être déplacé dans ce sacrement.

Réponse : Lorsqu'un être est un par son sujet et multiple par son mode d'être, rien n'empêche qu'il se déplace selon un certain point de vue et que, selon un autre point de vue, il demeure immobile ; ainsi, pour un corps, autre chose est d'être blanc, autre chose est d'être grand, si bien qu'il peut se mouvoir dans sa blancheur et demeurer immobile en grandeur. Or le Christ n'a pas le même mode d'être en lui-même et dans le sacrement ; car par cela même que nous le disons exister dans le sacrement, nous signifions un certain rapport qui l'affecte à l'égard de ce sacrement. Donc, selon cet être sacramentel, le Christ ne se meut localement que par accident et non immédiatement de lui-même. Car le Christ n'est pas dans ce sacrement comme dans un lieu, on l'a déjà dit. Or ce qui n'est pas dans un lieu ne se meut pas immédiatement et de soi-même dans le lieu, mais seulement par rapport au mouvement de l'être dans lequel il se trouve.

Semblablement, il ne se meut pas non plus de lui-même, selon l'être qu'il a dans le sacrement, par un changement quelconque, par exemple en cessant d'être dans ce sacrement. Car ce qui, de soi, possède un être indéficient ne peut être un principe de déficience ; mais lorsqu'un autre être disparaît, cet être cesse d'exister en lui ; ainsi Dieu, à qui il appartient d'être indéficient et

immortel, cesse-t-il d'être dans une créature corruptible du fait que cette créature corruptible cesse d'exister. De la même manière, puisque le Christ a un être indéfectible et incorruptible, il ne cesse pas d'exister dans le sacrement parce que lui-même cesserait d'exister, ni même parce qu'il subirait un mouvement local, ce qui est évident par ce que nous avons dit : il ne cesse d'exister dans ce sacrement que parce que les espèces de ce sacrement cessent d'être.

Il est donc clair que le Christ, à parler absolument, se trouve dans ce sacrement sans aucune mobilité.

Solutions : 1. Cet argument vaut pour le mouvement par accident, par lequel, lorsque nous nous déplaçons, se déplace ce qui est en nous. Mais il en va différemment des êtres qui, d'eux-mêmes, peuvent exister dans un lieu, comme les corps, et des êtres qui, d'eux-mêmes, ne peuvent exister dans un lieu, comme les formes et les substances spirituelles. C'est à ce mode qu'on peut ramener ce que nous disions du Christ : qu'il peut se mouvoir par accident selon l'être qu'il a dans ce sacrement, où il ne se trouve pas comme dans un lieu.

2. C'est en vertu de cet argument que pour certains le corps du Christ ne subsisterait pas dans ce sacrement lorsqu'on le réserve pour le lendemain. S. Cyrille les réfute ainsi : " Ils déraisonnent, ceux qui prétendent que la bénédiction sacramentelle perd sa vertu sanctifiante si des restes subsistent pour le lendemain. Car le corps sacro-saint du Christ ne subira pas de changement, mais la vertu de la bénédiction et la grâce vivifiante est permanente en lui. " De même que toutes les autres consécration subsistent sans changer, tant que subsistent les choses consacrées, et c'est pourquoi on ne les renouvelle pas. — Mais bien que la vérité corresponde à la figure, pourtant la figure peut ne pas coïncider entièrement avec la vérité.

3. Le corps du Christ persiste dans ce sacrement non seulement jusqu'au lendemain mais même ensuite, tant que subsistent les espèces sacramentelles. Lorsque celles-ci disparaissent, le corps du Christ cesse de s'y trouver ; ce n'est pas qu'il dépende d'elles, mais c'est parce que la relation du corps du Christ à l'égard de ces espèces est supprimée. C'est de cette façon que Dieu cesse d'être le Seigneur d'une créature, lorsque celle-ci disparaît.

Article 7 : Le corps du Christ, tel qu'il est dans ce sacrement, peut-il être vu par un œil au moins glorifié ?

Objections : 1. Ce qui empêche notre œil de voir le corps du Christ existant dans ce sacrement, ce sont les espèces sacramentelles qui le voilent. Mais rien ne peut empêcher un œil glorifié de voir tous les corps tels qu'ils sont. Donc un œil glorifié peut voir le corps du Christ tel qu'il est dans ce sacrement.

2. Les corps glorieux des saints seront " rendus semblables au corps glorieux du Christ " (Ph 3, 21). Mais l'œil du Christ se voit lui-même tel qu'il est dans ce sacrement. Donc, au même titre, n'importe quel œil glorifié peut le voir.

3. Les saints, à la résurrection générale, seront " comme les anges " (Lc 20, 36). Mais les anges voient le corps du Christ tel qu'il est dans ce sacrement, puisque l'on constate que même les démons lui manifestent du respect et le redoutent. Donc, au même titre, un œil glorifié peut le voir tel qu'il est dans ce sacrement.

En sens contraire, un être qui demeure le même ne peut être vu simultanément par un même observateur sous des espèces diverses. Or l'œil glorifié voit toujours le Christ tel qu'il est sous son espèce propre, selon la parole d'Isaïe (33, 17) : " Ils verront le roi dans sa gloire. " Il apparaît donc qu'il ne voit pas le Christ tel qu'il est sous l'espèce de ce sacrement.

Réponse : Il y a deux sortes d'yeux : l'œil du corps, ou œil proprement dit, et l'œil de l'intelligence, appelé ainsi par métaphore. Or aucun œil corporel ne peut voir le Christ tel qu'il est dans ce sacrement. D'abord parce qu'un corps se rend visible en modifiant l'air intermédiaire

par ses accidents. Or les accidents du corps du Christ se trouvent dans ce sacrement par l'intermédiaire de la substance, si bien que ces accidents n'ont de rapport immédiat ni avec ce sacrement ni avec les corps qui l'entourent. Par conséquent, ils ne peuvent modifier le milieu de façon à pouvoir être vus par un œil corporel.

Ensuite, parce que, comme on l'a vu, le corps du Christ se trouve dans ce sacrement par mode de substance. Or la substance, en tant que telle, n'est pas visible pour l'œil du corps, et ne donne prise à aucun organe des sens, ni à l'imagination, mais à l'intelligence seule, dont l'objet est l'essence des choses, dit Aristote. Aussi, à proprement parler, le corps du Christ, selon le mode d'être qu'il a dans ce sacrement, n'est perceptible ni aux sens ni à l'imagination, mais à l'intellect seul, qu'on peut appeler un œil spirituel.

Mais il est perçu diversement par divers intellects. Car le mode d'être qui affecte le Christ dans ce sacrement est entièrement surnaturel ; il est donc visible, de soi, pour un intellect surnaturel, c'est-à-dire pour l'intellect divin ; par suite il est visible pour l'intellect bienheureux, soit de l'ange soit de l'homme, qui voit les réalités surnaturelles dans la vision de l'essence divine, selon une clarté participée de l'intellect divin. L'intellect de l'homme voyageur ne peut percevoir le corps du Christ, comme les autres réalités surnaturelles, que par la foi. Mais l'intellect angélique lui-même, par sa capacité naturelle, est incapable de le contempler. Donc les démons ne peuvent pas, par leur intellect, voir le Christ dans ce sacrement, sinon par la foi ; une foi à laquelle leur volonté ne consent pas, mais ils y sont contraints par l'évidence des signes selon la parole de S. Jacques (2, 19) : " Les démons croient, et ils tremblent. "

Solutions : 1. Notre œil corporel est empêché par les espèces sacramentelles de voir le corps du Christ qui existe sous ces apparences, non seulement parce qu'elles le recouvrent, ainsi que nous sommes empêchés de voir ce qui est recouvert d'un voile corporel ; mais parce que le corps du Christ est en rapport avec le milieu qui entoure ce sacrement non pas par l'intermédiaire de ses propres accidents, mais par l'intermédiaire des espèces sacramentelles.

2. L'œil corporel du Christ se voit lui-même existant sous le sacrement ; mais il ne peut voir le mode d'être qui est sous le sacrement, ce qui est l'affaire de l'intellect. Cependant on ne peut parler ici de ressemblance avec un autre œil glorieux, car l'œil du Christ, lui, est sous le sacrement et aucun œil glorieux ne lui ressemble à cet égard.

3. L'ange bon ou mauvais ne peut rien voir avec les yeux du corps, mais seulement avec l'œil de son intelligence. C'est pourquoi l'argument ne peut s'appliquer au cas de l'œil humain, comme nous venons de le montrer.

Article 8 : Le vrai corps du Christ subsiste-t-il dans ce sacrement quand il apparaît miraculeusement sous l'apparence d'un enfant ou d'un morceau de chair ?

Objections : 1. Nous avons vu que le corps du Christ cesse de se trouver dans ce sacrement quand les espèces sacramentelles cessent d'exister. Mais lorsque apparaît de la chair ou un enfant, les espèces sacramentelles disparaissent. Donc le corps du Christ n'est pas vraiment là.

2. Partout où se trouve le corps du Christ, c'est ou bien sous son aspect propre ou bien sous l'aspect sacramentel. Mais quand se produisent de telles apparitions, il est évident que le Christ n'est pas là sous son aspect propre, car dans ce sacrement est contenu le Christ tout entier, qui demeure intégralement sous la forme avec laquelle U est monté au ciel ; alors que ce qui apparaît miraculeusement dans ce sacrement est vu tantôt comme un peu de chair, tantôt comme un petit enfant. Il est évident, en outre, qu'il n'est pas là sous l'aspect sacramentel, c'est-à-dire sous les espèces du pain ou du vin. Il semble donc que le corps du Christ n'est là d'aucune façon.

3. Le corps du Christ commence d'exister sous ce sacrement, nous l'avons dit plus haut, par la consécration et la conversion. Mais la chair ou le sang qui apparaissent miraculeusement ne sont

pas consacrés ni convertis au vrai corps et au vrai sang du Christ. Sous ces espèces miraculeuses il n'y a donc ni le corps ni le sang du Christ.

En sens contraire, lorsque se produit une apparition de ce genre, on rend à ce qui apparaît ainsi les mêmes hommages qu'à ce qui se montrait auparavant. Or on n'agirait pas de la sorte si le Christ n'était pas vraiment présent, car c'est à lui que nous rendons l'hommage de latrerie. Donc, même lorsque se produit une telle apparition, c'est le Christ qui est dans ce sacrement.

Réponse : Une apparition de ce genre se produit de deux façons ; parfois on voit par miracle dans ce sacrement de la chair, ou du sang, ou même un enfant.

Car quelquefois cela se produit chez les voyants, dont les yeux sont impressionnés de la même façon que s'ils voyaient de la chair, du sang ou un enfant objectivement et de l'extérieur, sans qu'aucune modification se soit produite dans le sacrement. C'est ce qui semble arriver quand le sacrement se manifeste à un seul témoin sous une apparence de chair ou d'enfant, tandis que les autres continuent à le voir sous l'apparence du pain, ou quand le même témoin le voit un moment sous une apparence de chair ou d'enfant, et ensuite sous l'apparence du pain. Il n'y a pas là cependant d'illusion, comme en produisent les prestiges des magiciens, car c'est Dieu qui forme dans l'œil du voyant cette apparence, pour symboliser une vérité, c'est-à-dire pour manifester que le corps du Christ existe vraiment dans ce sacrement ; c'est ainsi que le Christ est apparu aux disciples marchant vers Emmaüs, sans les rendre victimes d'une illusion. Car S. Augustin écrit : " Lorsque l'image que nous formons a une valeur significative, elle n'est pas un mensonge mais un symbole de la vérité. " Et parce que, dans ce cas, il n'y a aucune modification dans le sacrement, il est évident que le Christ ne cesse pas d'exister dans ce sacrement, lorsque se produit une apparition de ce genre.

Il arrive aussi parfois qu'une telle apparition ne consiste pas seulement dans une modification produite chez les voyants, mais la forme qu'ils voient a une existence réelle. Il semble que ce soit le cas quand tout le monde voit le sacrement sous cette forme, et cela non pas pour un moment mais pendant un long espace de temps. En ce cas, prétendent certains, c'est l'aspect propre du corps du Christ qui se manifeste. Peu importe que parfois on ne voie pas le Christ tout entier, mais une partie de sa chair ; ou encore qu'on le voie non sous l'aspect d'un homme jeune, mais avec la ressemblance d'un enfant. Car il est au pouvoir d'un corps glorieux, comme on le verra plus loin, d'être vu par un œil non glorifié soit en totalité soit en partie, soit sous l'aspect qui lui est propre, soit sous une ressemblance étrangère.

Mais cela semble inadmissible. D'abord parce que le corps du Christ ne peut être vu sous son aspect propre que dans un seul lieu où il est contenu comme dans des limites. Aussi puisque c'est au ciel qu'on le voit et qu'on l'adore, ce n'est pas sous son aspect propre qu'il est vu dans ce sacrement. — Ensuite parce que le corps glorieux, qui apparaît comme il veut, après son apparition disparaît quand il veut, selon S. Luc (24, 31) : " Le Seigneur disparut aux yeux des disciples. " Or, ce qui apparaît sous l'aspect de la chair, dans ce sacrement, demeure longtemps ainsi. Bien plus, on lit parfois qu'il a été enfermé et, par la décision de nombreux évêques, mis en réserve dans un ciboire ; façon de faire qui serait impie, s'adressant au Christ sous son aspect propre.

Il faut donc dire qu'ici les dimensions antérieures subsistent, tandis que d'autres accidents tels que la figure, la couleur, etc. sont miraculeusement modifiés pour faire apparaître de la chair, du sang, ou même un enfant. Et, comme nous l'avons dit plus haut, il n'y a pas là d'illusion, car cela se fait " en figure d'une vérité ", c'est-à-dire pour montrer par cette apparition miraculeuse que dans ce sacrement se trouvent vraiment le corps et le sang du Christ. Ainsi est-il clair que les

dimensions demeurent, qui sont les fondements des autres accidents, comme on le montrera plus loin : c'est ainsi que le corps du Christ demeure vraiment dans ce sacrement.

Solutions : 1. Lorsqu'une telle apparition se produit, tantôt les espèces subsistent totalement en elles-mêmes, et tantôt subsistent seulement selon ce qui est principal en elles, on vient de le voir.

2. Dans ces apparitions, nous le savons, on ne voit pas l'aspect propre du Christ, mais un aspect formé miraculeusement soit dans l'œil des témoins, soit encore dans les dimensions sacramentelles elles-mêmes, on vient de le dire.

3. Les dimensions du pain et du vin consacrés subsistent, tandis qu'il se produit miraculeusement une modification qui affecte, à côté d'elles, les autres accidents, on vient de le dire.

### **QUESTION 77 : LES ACCIDENTS QUI SUBSISTENT DANS CE SACREMENT**

1. Les accidents qui subsistent sont-ils privés de sujet ? — 2. La quantité est-elle le sujet des autres accidents ? — 3. Ces accidents peuvent-ils modifier un corps extérieur ? — 4. Peuvent-ils se dissoudre ? — 5. Peuvent-ils engendrer une autre réalité ? — 6. Peuvent-ils nourrir ? — 7. La fraction du pain consacré. — 8. Peut-on mélanger un liquide au vin consacré ?

Article 1 : Les accidents qui subsistent sont-ils privés de sujet ?

Objections : 1. Il ne doit y avoir ni désordre ni fausseté dans ce sacrement de vérité. Mais que des accidents existent sans sujet, c'est contraire à l'ordre établi par Dieu dans la nature. En outre, cela aboutit à une certaine fausseté puisque les accidents sont des signes qui révèlent la nature du sujet. Dans ce sacrement il n'y a donc pas d'accidents sans sujet.

2. Même un miracle ne peut faire qu'une chose soit séparée de sa définition, ou qu'à une chose convienne la définition d'une autre, par exemple qu'un homme, tout en restant homme, soit un animal sans raison. Car il s'ensuivrait que les contradictoires coexisteraient puisque, selon Aristote " la définition, c'est cela même que signifie le nom de la chose ". Or il appartient à la définition de l'accident d'exister dans un sujet, et à la définition de la substance de subsister par elle-même en dehors d'un sujet. Il est donc impossible que, même miraculeusement, les accidents soient sans sujet dans ce sacrement.

3. L'accident est individué par son sujet. Donc, si les accidents demeurent sans sujet dans ce sacrement ils ne seront pas individuels mais universels. Ce qui est évidemment faux, car alors ce seraient des accidents intelligibles et non plus des accidents sensibles.

4. La consécration de ce sacrement ne confère aux accidents aucune composition nouvelle. Mais, avant la consécration, ils n'étaient composés ni de matière et de forme, ni d'existence et d'essence. Donc, même après la consécration, ils ne sont composés selon aucun de ces modes de composition. Mais c'est impensable parce qu'ils seraient alors plus simples que les anges, tandis qu'au contraire ces accidents sont des accidents sensibles. Ces accidents ne demeurent donc pas sans sujet dans ce sacrement.

En sens contraire, S. Grégoire dit que " les espèces sacramentelles sont les attributs de ces réalités qui existaient auparavant, c'est-à-dire du pain et du vin ". Et ainsi, puisque la substance du pain et du vin ne demeure pas, il semble que ces espèces existent sans sujet.

Réponse : Les accidents du pain et du vin, que les sens appréhendent dans ce sacrement comme subsistant après la consécration, n'ont pas pour sujet la substance du pain et du vin, qui ne subsiste pas, comme on l'a vu. Ils n'ont pas non plus pour sujet leur forme substantielle, qui ne subsiste pas ; et subsisterait-elle que, selon Boèce " elle ne pourrait être un sujet ". En outre, il est évident que ces accidents n'ont pas pour sujet la substance du corps et du sang du Christ, car la substance d'un corps humain ne peut aucunement être affectée de ces accidents ; en outre, il est



impossible que le corps du Christ, qui existe dans la gloire et l'impassibilité, soit altéré de façon à recevoir des qualités de ce genre.

Certains prétendent qu'ils ont pour sujet l'air ambiant. Mais c'est impossible aussi. 1° Parce que l'air ne peut recevoir de tels accidents. 2° Parce que de tels accidents ne sont pas dans le même lieu que l'air ; au contraire, le déplacement de ces espèces chasse l'air. 3° Parce que " les accidents ne passent pas d'un sujet à l'autre ", c'est-à-dire que le même accident déterminé ne peut pas, après avoir existé dans un sujet, exister ensuite dans un autre. En effet, l'accident reçoit sa détermination individuelle du sujet qui le supporte. Il est donc impossible qu'en gardant la même unité déterminée il soit tantôt dans un sujet, tantôt dans un autre. 4° Parce que, l'air n'étant pas dépouillé de ses accidents propres, il aurait en même temps ses accidents propres et des accidents étrangers. Et l'on ne peut pas dire que cela soit réalisé miraculeusement en vertu de la consécration, car les paroles de la consécration ne signifient rien de tel ; or elles ne réalisent que ce qu'elles signifient.

On est donc contraint d'admettre que, dans ce sacrement, les accidents subsistent sans sujet. Ce qui peut être produit par la vertu divine. Car, puisque l'effet dépend davantage de la cause première que de la cause seconde, Dieu, qui est la cause première de la substance et de l'accident, peut par sa vertu infinie conserver dans l'être un accident dont la substance a été enlevée, alors que cette substance le conservait dans l'être comme étant sa cause propre. C'est ainsi que Dieu peut produire d'autres effets des causes naturelles en se passant de ces causes naturelles ; par exemple, il a formé un corps humain dans le sein de la Vierge " sans la semence d'un homme ".

Solutions : 1. Rien n'empêche qu'un être soit ordonné selon la loi commune de la nature, alors que, cependant, son contraire est ordonné selon un privilège spécial de la grâce, comme c'est évident lorsque des morts ressuscitent ou que des aveugles recouvrent la lumière. Dans l'ordre humain, on voit bien que des concessions sont faites à certains individus par privilège spécial en dehors de la loi commune. Et ainsi, bien qu'il soit conforme à l'ordre commun que l'accident existe dans le sujet, cependant, pour une raison spéciale, selon l'ordre de la grâce, les accidents existent dans ce sacrement sans avoir de sujet, pour les raisons que nous avons fait valoir plus haut.

2. L'être n'étant pas un genre, l'être (l'" exister ") lui-même ne peut être l'essence soit de la substance soit de l'accident. La définition de la substance n'est donc pas : " l'être qui par soi existe sans sujet ", ni celle de l'accident ; " l'être qui existe dans un sujet ". Mais à la quiddité, ou essence de la substance, " il appartient d'avoir l'exister non pas dans un sujet " ; à la quiddité, ou essence de l'accident, " il appartient d'avoir l'exister dans un sujet ". Or, dans ce sacrement, s'il est accordé aux accidents d'exister sans sujet, ce n'est pas par la vertu de leur essence, mais par la vertu divine qui les soutient. C'est pourquoi ils ne cessent pas d'être des accidents, car on ne les prive pas de leur définition d'accident et on ne leur attribue pas la définition de la substance.

3. De tels accidents ont acquis leur être individuel dans la substance du pain et du vin. Lorsque celle-ci est convertie au corps et au sang du Christ, ils subsistent par la vertu divine comme accidents doués de l'être individuel qu'ils possédaient précédemment. Ils ne cessent donc pas d'être singuliers et sensibles.

4. De tels accidents, tant que demeurait la substance du pain et du vin, n'avaient pas l'existence par eux-mêmes, pas plus que les autres accidents ; mais c'est à eux que leur substance devait d'être telle ; c'est ainsi que la neige est blanche par la blancheur. Mais après la consécration, les accidents qui subsistent ont l'existence. Ils sont donc composés d'existence et d'essence, comme

on l'a vu dans la première Partie, au sujet des anges. Et avec cela, ils sont composés comme ayant des parties quantitatives.

Article 2 : La quantité est-elle le sujet des autres accidents ?

Objections : 1. " Il n'y a pas d'accident de l'accident ", car aucune forme ne peut être sujet, puisque être sujet est une propriété de la matière. Mais la quantité est un accident. Elle ne peut donc être le sujet d'autres accidents.

2. La quantité est individuée par la matière, et il en est ainsi des autres accidents. Donc, si la quantité du pain ou du vin demeure individuée selon l'être qu'elle possédait antérieurement, dans lequel elle se maintient, les autres accidents eux aussi demeurent au même titre individués selon l'être qu'ils possédaient antérieurement dans la substance. Ils ne sont donc pas dans la quantité comme dans un sujet, puisque tout accident est individué par son sujet.

3. Entre les divers accidents du pain et du vin qui subsistent après la consécration, le rare et le dense sont eux aussi appréhendés par les sens. Or ils ne peuvent exister dans une quantité qui existerait en dehors de la matière. Car le rare est ce qui a peu de matière sous de grandes dimensions, et le dense, ce qui a beaucoup de matière sous de petites dimensions, comme le montre Aristote. Il apparaît donc que la quantité ne peut être le sujet des accidents qui subsistent dans ce sacrement.

4. La quantité séparée du sujet semble être la quantité mathématique. Or celle-ci n'est pas le sujet des qualités sensibles. Puisque les accidents qui subsistent dans ce sacrement sont sensibles, il apparaît donc qu'ils ne peuvent, dans ce sacrement, avoir pour sujet la quantité du pain et du vin, qui subsiste après la consécration.

En sens contraire, les qualités ne sont divisibles que par accident, c'est-à-dire en raison de leur sujet. Or, les qualités qui subsistent dans ce sacrement sont divisées par la division de leur quantité, ce dont nos sens ont l'évidence. Donc la quantité est le sujet des accidents qui subsistent dans ce sacrement.

Réponse : On est contraint d'affirmer que tous les accidents qui subsistent dans ce sacrement ont, en guise de sujet, la quantité du pain et du vin, laquelle subsiste. En effet : 1° Il apparaît aux sens qu'une certaine quantité existe ici comme colorée et affectée d'autres accidents. Et en ces matières les sens ne se trompent pas.

2° La première disposition de la matière est la quantité mesurée par les dimensions. C'est pourquoi Platon a donné le " grand " et le " petit " comme étant les premières différences de la matière. Et puisque le premier sujet est la matière, il s'ensuit que tous les autres accidents se réfèrent au sujet par l'intermédiaire de la quantité déterminée par les dimensions : de même dit-on que la surface est le premier sujet de la couleur ; c'est pourquoi certains ont donné les dimensions comme constituant les substances des corps, selon Aristote. Et parce que, alors qu'on a enlevé le sujet, les accidents demeurent selon l'être qu'ils possédaient antérieurement, il s'ensuit que tous les accidents demeurent fondés sur la quantité.

3° Puisque le sujet est le principe d'individuation des accidents, il faut que ce que l'on donne comme sujet de certains accidents soit de quelque manière leur principe d'individuation. Car il appartient à la raison d'individu de ne pouvoir exister en plusieurs êtres. Ce qui arrive de deux façons. Ou bien parce qu'il n'est pas dans sa nature d'exister dans quelque être que ce soit : c'est ainsi que les formes immatérielles séparées, subsistant par elles-mêmes dans l'être, sont aussi individuées par elles-mêmes. Ou bien parce qu'il est naturel à une forme substantielle ou accidentelle d'exister dans un sujet, mais non dans plusieurs, comme cette blancheur qui est dans ce corps. En ce qui concerne le premier point (exister ou non dans un sujet), la matière est le principe d'individuation de toutes les formes engagées ; car, puisque ces formes, autant qu'il

leur appartient, existent naturellement dans un être comme dans leur sujet, du fait que l'une d'elles est reçue dans la matière qui n'est pas dans un autre être, désormais cette forme, douée d'une telle existence, ne peut plus exister ailleurs. À l'égard du second point (ne pas exister dans plusieurs êtres), il faut dire que le principe d'individuation est la quantité déterminée par ses dimensions. En effet il est naturel à un être d'exister dans un seul sujet du fait que celui-ci est indivisé en soi-même et divisé de tous les autres. Or la division échoit à la substance en raison de la quantité, dit Aristote. Et c'est pourquoi la quantité déterminée par les dimensions est précisément un certain principe d'individuation, en tant que des formes numériquement diverses existent dans des parties diverses de la matière. Donc la quantité a précisément par elle-même une certaine individuation ; ainsi nous pouvons imaginer plusieurs lignes de même espèce, différentes par la position qui entre dans la notion d'une telle quantité ; il convient en effet à la dimension d'être une " quantité ayant position ". C'est pourquoi la quantité peut-être le sujet des autres accidents, plutôt que l'inverse.

Solutions : 1. L'accident ne peut par lui-même être le sujet d'un autre accident ; parce qu'il n'existe pas par lui-même. Mais selon qu'il existe dans un autre être, un accident est appelé le sujet d'un autre, en tant qu'un accident est reçu dans le sujet par l'intermédiaire d'un autre ; c'est ainsi qu'on dit de la surface qu'elle est le sujet de la couleur. Donc, quand la vertu divine accorde à un accident d'exister par lui-même, il peut encore par lui-même être le sujet d'un autre accident.

2. Les autres accidents, même selon l'existence qu'ils avaient dans la substance du pain, étaient individués par l'intermédiaire de la quantité, comme on vient de le voir. Et c'est pourquoi la quantité est le sujet des autres accidents demeurant dans ce sacrement, plutôt que l'inverse.

3. Le rare et le dense sont des qualités conférées aux corps du fait qu'ils ont beaucoup ou peu de matière sous les dimensions. De même aussi que tous les autres accidents découlent des principes de la substance. Et de même que, lorsque la substance est retirée, la vertu divine conserve les autres accidents ; de même, lorsque la matière est retirée, la vertu divine conserve les qualités qui accompagnent la matière, comme le rare et le dense.

4. La quantité mathématique ne fait pas abstraction de la matière intelligible, mais de la matière sensible, selon Aristote. Or la matière est dite sensible du fait qu'elle est le sujet de qualités sensibles. Par conséquent, il est évident que la quantité déterminée par la dimension qui subsiste sans sujet dans ce sacrement, n'est pas la quantité mathématique.

Article 3 : Ces accidents peuvent-ils modifier un corps extérieur ?

Objections : 1. Il est prouvé par le Philosophe que les formes qui existent dans la matière viennent de formes matérielles et non de formes séparées, parce que le semblable produit une action semblable à lui. Mais les espèces sacramentelles sont des espèces sans matière, puisque, comme nous l'avons vu, elles subsistent sans sujet. Elles ne peuvent donc modifier une matière extérieure en lui donnant une nouvelle forme.

2. Lorsque cesse l'action de l'agent premier, l'action de l'instrument cesse nécessairement ; ainsi lorsque le forgeron se repose, le marteau ne bouge pas. Mais toutes les formes accidentelles agissent comme des instruments en vertu de la forme substantielle qui joue le rôle d'agent principal. Puisque, dans ce sacrement, la forme substantielle du pain et du vin ne subsiste pas, comme on l'a vu plus haut, il apparaît que les formes accidentelles qui subsistent ne peuvent agir pour modifier une matière extérieure.

3. Aucun être n'agit au-delà de son espèce, car l'effet ne peut être supérieur à la cause. Mais toutes les espèces sacramentelles sont des accidents. Elles ne peuvent donc modifier une matière extérieure, au moins à l'égard de sa forme substantielle.

En sens contraire, si ces espèces ne pouvaient modifier les corps extérieurs, elles ne pourraient être perçues par les sens, car la perception consiste en ce que le sens est modifié par le sensible, selon Aristote.

Réponse : Puisque tout être agit selon qu'il est un être en acte, il s'ensuit que tout être est dans la même relation avec son agir qu'avec son être. Puisque, selon ce qui précède, la vertu divine accorde aux espèces sacramentelles de subsister dans l'être qu'elles possédaient lorsque existait encore la substance du pain et du vin, il s'ensuit qu'elles conservent encore leur agir. Et c'est pourquoi toute l'action qu'elles pouvaient exercer lorsque la substance du pain et du vin existait encore, elles peuvent aussi l'exercer lorsque la substance du pain et du vin se convertit au corps et au sang du Christ. Il n'est donc pas douteux quelles peuvent modifier les corps extérieurs.

Solutions : 1. Les espèces sacramentelles, bien qu'elles soient des formes existant sans matière, gardent cependant le même être qu'elles avaient antérieurement dans la matière. C'est pourquoi, selon leur être, elles sont assimilées aux formes qui existent dans la matière.

2. L'action de la forme accidentelle dépend de l'action de la forme substantielle, comme l'être de l'accident dépend de l'être de la substance. Et par conséquent, de même que la vertu divine accorde aux espèces sacramentelles de pouvoir exister sans substance, de même elle leur accorde d'agir sans forme substantielle, par la vertu de Dieu de qui, comme premier agent, dépend toute action d'une forme, qu'elle soit substantielle ou accidentelle.

3. La modification qui atteint la forme substantielle ne provient pas de la forme substantielle immédiatement, mais par l'intermédiaire des qualités actives et passives qui agissent en vertu de la forme substantielle. Or, dans les espèces sacramentelles, cette vertu instrumentale est conservée par la vertu divine telle qu'elle existait avant la consécration. Et par conséquent, les espèces sacramentelles peuvent agir instrumentalement sur la forme substantielle ; c'est ainsi qu'un être peut agir au-delà de son espèce, non par sa vertu propre, mais par la vertu de l'agent principal.

Article 4 : Ces accidents peuvent-ils se dissoudre ?

Objections : 1. Un être se dissout par la séparation de la forme d'avec la matière. Mais la matière du pain ne subsiste pas dans ce sacrement, comme on l'a vu. Donc ces espèces ne peuvent se dissoudre.

2. Aucune forme ne se dissout sinon par accident, lorsque le sujet s'est dissous ; si bien que les formes subsistantes par elles-mêmes sont incorruptibles, comme c'est évident pour les substances spirituelles. Mais les espèces sacramentelles sont des formes sans sujet. Donc elles ne peuvent se dissoudre.

3. Si elles se dissolvent, ce sera naturellement ou miraculeusement. Mais ce ne peut être naturellement, car on ne peut ici désigner un sujet de la dissolution, qui demeurerait une fois la dissolution terminée. De même ce ne sera pas miraculeusement ; car les miracles qui se produisent dans ce sacrement se font en vertu de la consécration, par laquelle les espèces sacramentelles sont conservées ; le même être ne peut causer à la fois la conservation et la dissolution. Donc, en aucune manière, les espèces sacramentelles ne peuvent se dissoudre.

En sens contraire, les sens perçoivent que des hosties consacrées pourrissent et se dissolvent.

Réponse : La dissolution est " un mouvement de l'être vers le non-être ". Or on a vu plus haut que les espèces sacramentelles gardent le même être qu'elles avaient auparavant, quand la substance du pain et du vin existait. C'est pourquoi, de même que l'être de ces accidents pouvait se dissoudre lorsque la substance du pain et du vin existait, de même peut-il se dissoudre lorsque cette substance s'en va.

Ces accidents pouvaient alors se dissoudre de deux façons : par soi et par accident. Par soi, par exemple lorsque les qualités s'altéraient ou que la quantité augmentait ou diminuait. Il ne pouvait s'agir de ce mode d'augmentation ou de diminution qui est réservé aux corps animés. Les substances du pain et du vin ne pouvaient augmenter ou diminuer que par addition ou division : car, selon Aristote, par division une dimension se dissout et en donne deux ; par addition, à l'inverse, deux dimensions en donnent une seule. C'est de cette manière, évidemment, que peuvent se dissoudre ces accidents après la consécration, car la dimension qui subsiste peut subir une division aussi bien qu'une addition ; et puisqu'elle est le sujet de qualités sensibles, elle peut encore être le sujet de leur altération, par exemple si la couleur ou la saveur du pain ou du vin est changée.

Ces espèces peuvent encore se dissoudre par accident, à cause de la dissolution du sujet. Et elles peuvent se dissoudre de cette façon même après la consécration. Bien que le sujet, en effet, ne subsiste pas, l'être que ces accidents possédaient dans le sujet subsiste cependant, et c'est un être propre et conforme au sujet. C'est pourquoi cet être peut être dissous par un agent contraire, de la manière dont se dissolvait la substance du pain et du vin ; et d'ailleurs celle-ci ne se dissolvait qu'à la suite d'une altération portant sur des accidents.

Il faut cependant distinguer entre ces deux modes de dissolution. Car, comme le corps et le sang du Christ remplacent dans ce sacrement la substance du pain et du vin, s'il se produisait une modification telle, du côté des accidents, qu'elle ne suffirait pas à la dissolution du pain et du vin, une telle modification ne fait pas disparaître de ce sacrement le corps et le sang du Christ. Soit que la modification se fasse du côté de la qualité, par exemple lorsque la couleur ou la saveur du pain ou du vin est légèrement modifiée ; ou bien du côté de la quantité, comme lorsqu'on divise le pain ou le vin de telle façon que la nature du pain ou du vin peut être sauvegardée dans les parties qui résultent de cette division. Mais, si la modification était telle que la substance du pain et du vin en auraient été dissoutes, le corps et le sang du Christ ne subsistent pas sous ce sacrement. Et cela aussi bien du côté des qualités, comme lorsque la couleur, la saveur et les autres qualités du pain ou du vin sont tellement modifiées que la nature du pain ou du vin ne peut d'aucune manière subsister après cette modification ; soit encore du côté de la quantité, par exemple si le pain est réduit en poussière, ou le vin divisé en parties si petites que désormais les espèces du pain et du vin ne subsistent plus.

Solutions : 1. Il appartient essentiellement à la dissolution d'enlever l'existence de la chose envisagée. Donc, en tant que l'être d'une forme existe dans la matière, il s'ensuit que la dissolution sépare la forme de la matière. Mais si cet être, sans exister dans la matière, était cependant semblable à l'être qui existe dans la matière, il pourrait être supprimé par dissolution, même en dehors de l'existence de la matière : c'est ce qui arrive dans ce sacrement, comme nous l'avons fait voir.

2. Bien que les espèces sacramentelles soient des formes existant en dehors de la matière, elles ont cependant l'être qu'elles avaient auparavant dans la matière.

3. Cette dissolution des espèces n'est pas miraculeuse mais naturelle. Cependant elle présuppose le miracle qui s'est produit dans la consécration, c'est-à-dire que ces espèces sacramentelles gardent sans sujet l'être qu'elles avaient antérieurement dans le sujet ; c'est ainsi qu'un aveugle, à qui la vue est rendue par un miracle, voit de façon naturelle.

Article 5 : Ces accidents peuvent-ils engendrer une autre réalité ?

Objections : 1. Tout ce qui est engendré est engendré à partir d'une matière. A partir de rien, rien n'est engendré, quoique dans la création quelque chose soit fait à partir de rien. Mais les espèces sacramentelles n'ont aucune matière qui les supporte, sinon le corps du Christ qui n'est pas

susceptible de changement. Il apparaît donc que les espèces sacramentelles ne peuvent donner naissance à rien.

2. Les êtres qui n'appartiennent pas au même genre ne peuvent naître l'un de l'autre, car la ligne ne peut naître de la blancheur. Mais l'accident et la substance diffèrent par le genre. Puisque les espèces sacramentelles sont des accidents il apparaît qu'aucune substance ne peut naître d'elles.

3. Si une substance corporelle naît des espèces sacramentelles, elle ne sera pas dépourvue d'accidents. Donc, si une substance corporelle naît des espèces sacramentelles, il faudra qu'un accident donne naissance à la substance et à l'accident, que deux êtres divers naissent d'un seul, ce qui est impossible. Il est donc impossible que les espèces sacramentelles donnent naissance à une substance corporelle.

En sens contraire, on voit sensiblement que les espèces sacramentelles peuvent donner naissance à des êtres nouveaux : de la cendre si on les brûle ; des vers si elles pourrissent ; de la poussière si on les broie.

Réponse : " La dissolution d'un être donne naissance à un autre être ", dit Aristote. Il est donc nécessaire que les espèces sacramentelles donnent naissance à un autre être lorsqu'elles se dissolvent, ce qui leur arrive, nous venons de le voir. Or elles ne se dissolvent pas de façon à disparaître entièrement comme si elles étaient réduites à rien, mais il est manifeste qu'un être sensible les remplace.

Comment elles peuvent donner naissance à un autre être, il est difficile de le voir. Car il est évident que le corps et le sang du Christ, qui s'y trouvent véritablement, ne peuvent donner naissance à rien, puisqu'ils sont incorruptibles. Si la substance du pain ou du vin, ou leur matière, subsistait dans ce sacrement, il serait facile de déterminer que c'est eux qui donnent naissance à cet être sensible qui prend leur place, comme certains l'ont prétendu". Mais c'est faux, selon les principes que nous avons posés.

C'est pourquoi certains ont affirmé que ce qui naît ne provient pas des espèces sacramentelles, mais de l'air ambiant. Ce qui apparaît impossible pour bien des raisons. 1° Parce que l'être nouveau naît d'un être qu'on a vu précédemment s'altérer et se dissoudre. Or aucune altération ou dissolution n'est apparue précédemment dans l'air ambiant qui, ainsi, ne donne pas naissance à des vers ou à de la cendre. 2° Parce que la nature de l'air n'est pas telle qu'il puisse donner naissance à autre chose par de telles altérations. 3° Parce qu'il peut arriver que des hosties consacrées soient brûlées ou pourrissent en grande quantité, et il ne sera pas possible qu'une si grande quantité de matière terrestre naisse de l'air, sinon par un très important et très notable épaissement de cet air. 4° Parce que le même phénomène peut arriver aux corps solides environnants, par exemple à du fer ou des pierres : or ceux-ci demeurent entiers après cette naissance. Cette explication ne peut donc se soutenir car elle contredit les évidences sensibles.

C'est pourquoi d'autres ont affirmé que dans cette dissolution des espèces se produit un retour de la substance du pain et du vin, et qu'alors cette substance revenue donne naissance aux cendres, aux vers, etc. Mais cette explication n'est pas possible. D'abord parce que, si la substance du pain et du vin a été convertie au corps et au sang, comme on l'a vu, elle ne pourrait revenir que si le corps et le sang du Christ se reconvertissaient en la substance du pain et du vin, ce qui est impossible ; de même, si l'air se convertit en feu, l'air ne peut revenir que si le feu se reconvertit en air. Mais si la substance du pain ou du vin était anéantie, elle ne pourrait revenir, car ce qui tombe dans le néant ne revient pas dans le même être, numériquement identique, sauf peut-être à dire que la substance revient parce que Dieu crée entièrement une substance nouvelle au lieu de la première. Ensuite, cette solution paraît impossible parce qu'on ne peut fixer le moment où la substance du pain reviendrait. Car il est évident, d'après tout ce que nous avons dit, que, tant que

subsistent les espèces du pain et du vin, subsistent le corps et le sang du Christ, qui ne coexistent pas dans ce sacrement, nous l'avons vu, avec la substance du pain et du vin. Donc la substance du pain et du vin ne peut revenir tandis que les espèces du pain et du vin subsistent. Et semblablement lorsqu'elles disparaissent ; car désormais la substance du pain et du vin subsisterait sans accidents propres, ce qui est impossible. A moins qu'on ne dise peut-être qu'au dernier instant de la dissolution des espèces revient non pas la substance du pain et du vin, car cet instant est celui-là même où les substances engendrées commencent d'exister ; mais la matière du pain et du vin, comme créée de nouveau, serait dite revenir à proprement parler. En ce sens, l'explication ci-dessus pourrait se soutenir.

Mais il ne semble pas rationnel de dire que quelque chose arrive miraculeusement dans ce sacrement, sinon précisément par la consécration en vertu de laquelle il n'est pas question qu'une matière soit créée ou revienne. Il semble donc qu'il vaut mieux dire ceci : C'est la consécration qui accorde miraculeusement à la quantité du pain et du vin d'être le premier sujet des formes qui viendront ensuite. Tel est le propre de la matière. Et c'est pourquoi, par voie de conséquence, il est accordé à cette quantité tout ce qui est attribuable à la matière.

Et c'est pourquoi tout ce qui pourrait naître de la matière du pain si elle existait, tout cela peut naître de cette quantité du pain et du vin, non pas par un nouveau miracle, mais en vertu du miracle antérieur.

Solutions : 1. Bien qu'il n'y ait pas là de matière pour donner naissance à un être nouveau, la quantité joue le rôle de matière, on vient de le voir.

2. Ces espèces sacramentelles sont bien des accidents, mais elles ont l'acte et la vertu de la substance, nous venons de le dire.

3. La quantité du pain et du vin garde sa nature propre et reçoit miraculeusement la vertu et la propriété de la substance. C'est pourquoi elle peut aboutir à l'une et à l'autre, c'est-à-dire à la substance et à la dimension.

Article 6 : Les accidents peuvent-ils nourrir ?

Objections : 1. S. Ambroise affirme : " Ce pain n'est pas destiné au corps. Mais il est le pain de la vie éternelle, qui soutient la substance de notre âme. " Or tout ce qui nourrit est destiné au corps. Donc ce pain ne nourrit pas. Et le même argument vaut pour le vin.

2. Comme dit Aristote : " Nous sommes nourris par les éléments qui composent notre être. " Or les espèces sacramentelles sont des accidents dont l'homme n'est pas constitué, car l'accident n'est pas une partie de la substance. Il apparaît donc que les espèces sacramentelles ne peuvent nourrir.

3. Aristote dit aussi : " L'aliment nourrit en tant qu'il est une certaine substance, et il fait croître en tant qu'il est une certaine quantité. " Mais les espèces sacramentelles ne sont pas une substance. Elles ne peuvent donc pas nourrir.

En sens contraire, S. Paul, parlant de ce sacrement, écrit (1 Co 11, 21): " L'un a faim tandis que l'autre est ivre. " Sur quoi la Glose : " Il désigne ceux qui, après la célébration du mystère sacré et la consécration du pain et du vin, récupéraient leurs oblations et, sans en faire part aux autres, les consommaient tout seuls, si bien même qu'ils s'enivraient. " Or cela ne pouvait arriver si les espèces sacramentelles n'étaient pas nourrissantes. Donc les espèces sacramentelles nourrissent.

Réponse : Cette question ne présente pas de difficultés, maintenant que nous avons résolu la précédente. L'aliment nourrit, selon Aristote, du fait qu'il se convertit en la substance de celui qui est nourri. Or nous avons dit que les espèces sacramentelles peuvent se convertir en une substance engendrée à partir d'elles. Pour les mêmes raisons par lesquelles elles peuvent se

convertir en cendres ou en vers, elles peuvent se convertir au corps humain. C'est pourquoi il est évident qu'elles nourrissent.

Certains disent bien qu'elles ne nourrissent pas vraiment, en se convertissant au corps humain, mais qu'elles restaurent et confortent par une certaine influence sur les sens ; c'est ainsi qu'un homme est conforté par l'odeur de la nourriture et enivré par l'odeur du vin. Mais nos sens montrent que c'est faux. Une telle réfection ne suffit pas à l'homme, dont le corps, soumis à une déperdition constante, a besoin d'être restauré. Et pourtant un homme pourrait se soutenir longtemps s'il consommait en grande quantité des hosties et du vin consacrés.

De même, on ne peut admettre la position de certains, pour qui les espèces sacramentelles nourrissent par la forme substantielle du pain et du vin, qui subsiste. D'abord parce que nous avons vu qu'elle ne subsiste pas. Ensuite parce que nourrir n'est pas l'acte de la forme mais plutôt de la matière, qui prend la forme de celui qui se nourrit, tandis qu'elle perd sa forme primitive. C'est pourquoi, dit Aristote, l'aliment au commencement est dissemblable, à la fin semblable.

Solutions : 1. On peut dire qu'après la consécration ce sacrement contient du pain à un double titre. D'abord, il y a les espèces du pain, qui gardent le nom de la substance antérieure : c'est ainsi que parle S. Grégoire. Ou bien on peut appeler pain le corps même du Christ, qui est le pain mystique " qui descend du ciel ". Lorsque S. Ambroise dit que " ce pain n'est pas destiné au corps ", il prend le pain en ce second sens : en effet le corps du Christ n'est pas converti au corps de l'homme mais il restaure son âme. Il n'est pas question ici de pain au premier sens.

2. Les espèces sacramentelles, bien qu'elles n'appartiennent pas aux éléments qui constituent le corps, se convertissent cependant en eux, on vient de le voir.

3. Les espèces sacramentelles, bien que n'étant pas une substance, ont cependant la vertu de la substance, nous l'avons dit.

Article 7 : La fraction du pain consacré

Objections : 1. Selon Aristote, les corps sont dits frangibles à cause d'une disposition déterminée de leurs pores. Ce qu'on ne peut attribuer aux espèces sacramentelles ; celles-ci ne peuvent donc être rompues.

2. La rupture d'un corps produit un son. Mais les espèces sacramentelles ne sont pas sonores, car Aristote dit que le corps sonore est un corps dur ayant une surface légère. Donc les espèces sacramentelles ne sont pas rompues.

3. Être mangé, rompu ou mâché revient au même. Mais c'est le vrai corps du Christ qui est mangé, selon le texte de S. Jean (6, 55.57) : " Celui qui mange ma chair et boit mon sang, etc. " C'est donc le corps du Christ qui est rompu et mâché. Aussi est-il dit dans la confession de foi de Bérenger : " Je reconnais avec la sainte Église romaine, je professe de cœur et de bouche que le pain et le vin placés sur l'autel sont, après la consécration, le vrai corps et le vrai sang du Christ, qui sont en vérité maniés et rompus par les mains des prêtres, et broyés par les dents des fidèles. " La fraction ne doit donc pas être attribuée aux espèces sacramentelles.

En sens contraire, la fraction se fait par division de la quantité. Mais ici on ne rompt aucun être doué de quantité, sinon les espèces sacramentelles. Car ce n'est ni le corps du Christ — qui est incorruptible -, ni la substance du pain — qui ne subsiste pas -. Ce sont donc les espèces du pain qui sont rompues.

Réponse : De multiples opinions ont été émises à ce sujet par les vieux auteurs. Certains ont dit que dans ce sacrement il n'y avait pas de fraction réelle, mais seulement fraction apparente. Cette position ne tient pas car, dans ce sacrement de vérité, les sens ne sont pas trompés en ce qui est



soumis à leur jugement: tel est le cas de la fraction, par laquelle un seul être en devient plusieurs, ce qui rentre dans le cas des sensibles communs, pour Aristote.

Aussi d'autres ont-ils dit qu'il y avait là une vraie fraction, sans aucune substance. Mais cela aussi contredit la constatation des sens. Car on voit dans ce sacrement un être doué de quantité, qui existe dans l'unité, partagé ensuite en nombreux fragments ; c'est donc cela qui doit être le sujet de la fraction.

Mais on ne peut pas dire que le vrai corps du Christ soit lui-même rompu. D'abord parce qu'il est incorruptible et impassible. Ensuite parce qu'il est tout entier sous chaque partie, comme on l'a vu : ce qui s'oppose par définition à ce qu'il soit rompu.

Il faut donc dire finalement que la fraction, de même que les autres accidents, a pour sujet la quantité. Et comme les espèces sacramentelles sont le signe du vrai corps du Christ, ainsi la fraction de ces espèces est le signe de la passion du Seigneur, qui est accomplie dans le vrai corps du Christ.

Solutions : 1. De même que le rare et le dense subsistent dans les espèces sacramentelles comme on l'a déjà dit, de même y subsiste la porosité et par conséquent la frangibilité.

2. La densité accompagne la dureté. C'est pourquoi, du fait que la densité subsiste dans les espèces sacramentelles, la dureté y demeure aussi, et donc la sonorité.

3. Ce qui est mangé sous son aspect propre, c'est cela même qui sous le même aspect est rompu et mâché. Or le corps du Christ n'est pas mangé sous son aspect propre, mais sous son aspect sacramentel. Aussi sur le texte de S. Jean : " La chair ne sert de rien ", S. Augustin fait-il cette remarque : " Ceci est à entendre de ceux qui comprenaient charnellement. Ils comprenaient la chair de la manière dont elle est déchirée sur un cadavre ou vendue à la boucherie. " Voilà pourquoi ce n'est pas en lui-même que le corps du Christ est rompu, mais sous son aspect sacramentel. C'est ainsi qu'il faut entendre la confession de foi de Bérenger : la fraction et le broiement des dents se réfèrent à l'aspect sacramentel sous lequel se trouve vraiment le corps du Christ.

Article 8 : Peut-on mélanger un liquide au vin consacré ?

Objections : 1. Tout liquide mélangé à un autre reçoit la qualité de celui-ci. Mais aucun liquide ne peut recevoir la qualité des espèces sacramentelles, parce que ces accidents existent en dehors de tout sujet, comme on l'avu. Il apparaît donc que nul liquide ne peut être mélangé aux espèces sacramentelles du vin.

2. Si un liquide est mélangé à ces espèces, il faut qu'il en résulte un seul être. Mais on ne peut faire un seul être ni en mélangeant un liquide, qui est une substance, avec les espèces sacramentelles, qui sont des accidents ; ni en mélangeant un liquide avec le sang du Christ, car celui-ci, en raison de son incorruptibilité, n'admet ni addition ni diminution. Donc aucun liquide ne peut être mêlé au vin consacré.

3. Si un liquide est mêlé au vin consacré, il semble que lui-même deviendra consacré, comme de l'eau ordinaire qu'on mélange à de l'eau bénite devient elle-même bénite. Mais le vin consacré est le vrai sang du Christ. Donc le liquide lui-même, qu'on mélange, serait le sang du Christ. Et ainsi le sang du Christ serait produit autrement que par la consécration, ce qui est inadmissible. Donc on ne peut mélanger aucun liquide au vin consacré.

4. " Si de deux êtres l'un est totalement corrompu, il n'y aura pas de mélange ", dit Aristote. Mais le mélange d'un liquide quelconque semble corrompre les espèces sacramentelles du vin, de telle sorte que le sang du Christ cesse d'y exister. D'abord parce que le grand et le petit sont des différences de la quantité et la diversifient, comme le blanc et le noir diversifient la couleur. Ensuite parce que le liquide mélangé, ne rencontrant pas d'obstacle, se répand dans tout le

mélange ; et ainsi le sang du Christ cesse d'y exister, car il ne coexiste ici avec aucune autre substance. Donc aucun liquide ne peut être mélangé au vin consacré.

En sens contraire, les sens constatent avec évidence qu'on peut mélanger au vin un autre liquide, aussi bien après la consécration qu'avant celle-ci.

Réponse : La vraie solution de ce problème découle de tout ce qui précède. On a vu déjà que les espèces qui subsistent dans ce sacrement, de même qu'elles reçoivent en vertu de la consécration le mode d'exister de la substance, reçoivent semblablement son mode d'agir et de pâtir. C'est-à-dire qu'elles peuvent agir et pâtir exactement comme ferait la substance si elle était présente. Or il est évident que si la substance du vin était là on pourrait y mélanger un autre liquide.

Cependant ce mélange aurait des effets divers, selon la nature du liquide et selon sa quantité. Si en effet on mélangeait un liquide en telle quantité qu'il pût se répandre dans tout le vin, le mélange serait total. Ce qui résulte du mélange de deux êtres n'est ni l'un ni l'autre des composants, mais l'un et l'autre aboutissent à une troisième réalité, composée des deux premières. Il s'ensuivrait donc que le vin existant précédemment ne subsisterait pas, si le liquide qu'on y mêle était d'une autre espèce : par exemple, si on y mélangeait de l'eau, l'espèce du vin serait détruite et on aurait un liquide d'une autre espèce. Mais, si le liquide ajouté était de la même espèce, par exemple si on mêlait du vin au vin, la même espèce demeurerait, mais non le même vin dans son individualité. C'est ce que montrerait la diversité des accidents, par exemple si un vin était blanc et l'autre rouge.

Mais si le liquide ajouté était en si petite quantité qu'il ne pût se répandre partout, on n'aurait pas un mélange de tout le vin, mais seulement d'une de ses parties. Celle-ci ne demeurerait pas la même dans son identité individuelle à cause du mélange d'une matière extérieure. Il demeurerait cependant de la même espèce, non seulement si ce peu de liquide était de la même espèce, mais même s'il était d'une autre espèce : car une goutte d'eau mélangée à beaucoup de vin épouse l'espèce du vin, selon le Philosophe.

Or il est évident, par tout ce qui précède, que le corps et le sang du Christ subsistent dans ce sacrement aussi longtemps que les espèces demeurent dans leur identité individuelle, car ce qui est consacré c'est ce pain et ce vin. Donc, si l'on fait un mélange avec un liquide quelconque, mais en si grande quantité que ce liquide atteigne tout le vin, qui sera entièrement mêlé et par conséquent changera d'individualité, le sang du Christ ne subsistera pas. Mais si l'on ajoute une assez petite quantité pour qu'elle ne puisse pas se répandre partout mais seulement dans une partie des espèces, le sang du Christ cessera d'être sous cette partie du vin consacré et subsistera sous le reste.

Solutions : 1. Innocent III dit dans une décrétale : " Les accidents eux-mêmes semblent affecter le vin qu'on ajoute : car si l'on a ajouté de l'eau, elle prend la saveur du vin. Il arrive donc que les accidents changent le sujet, comme il arrive que le sujet change les accidents. La nature s'efface devant le miracle et sa vertu opère au-dessus de son action accoutumée. " Mais il ne faut pas entendre cette parole comme si le même accident, dans l'individualité qu'il avait dans le vin avant la consécration, se retrouvait ensuite dans le vin ajouté ; mais un tel changement se fait par l'action. Car les accidents du vin qui subsistent gardent l'action de la substance, selon ce que nous venons de dire, et c'est ainsi qu'en le transformant ils affectent le liquide ajouté.

2. Le liquide ajouté au vin consacré ne se mêle aucunement à la substance du sang du Christ. Il se mêle cependant aux espèces sacramentelles ; de telle sorte toutefois qu'après le mélange ces espèces se dissolvent, soit en totalité, soit en partie, selon le mode qu'on a déterminé x au sujet des êtres qui peuvent naître de ces espèces. Et si elles se dissolvent en totalité, il n'y a plus de question, car alors le tout sera homogène. Si elles ne se dissolvent que partiellement, il y aura

bien une seule dimension selon la continuité de la quantité, mais non pas une seule selon le mode d'être, car si une seule partie est sans sujet, l'autre existera dans un sujet ; de même que, si un corps est constitué de deux métaux, il y aura un seul corps au point de vue de la quantité, mais non selon la nature spécifique.

3. Comme le dit Innocent III dans la décrétale alléguée plus haut : " Si, après la consécration, on met d'autre vin dans le calice, cet autre vin ne devient pas du sang et ne se mêle pas au sang ; mais mêlé aux accidents du premier vin, il entoure de tous côtés le corps qui s'y trouve caché, sans mouiller ce corps ainsi entouré. " Cela doit s'entendre quand on ne mélange pas une telle quantité de liquide ajouté que le sang du Christ cesse d'exister sous le tout. Alors en effet on dit qu'il est entouré de tous côtés parce qu'il toucherait le sang du Christ non pas selon ses dimensions propres, mais selon les dimensions sacramentelles sous lesquelles il est contenu. Il n'en va pas de même pour l'eau bénite, parce que la bénédiction ne change rien à la substance de l'eau, comme fait la consécration pour le vin.

4. Certains ont affirmé que, si petit que soit le mélange de liquide étranger, la substance du sang du Christ cessera d'exister sous l'ensemble. Et cela pour la raison introduite dans l'objection. Mais cette raison n'est pas contraignante. Car le grand et le petit ne diversifient pas la quantité dans son essence mais dans la détermination de sa mesure.

Pareillement, le liquide ajouté peut être en si petite quantité qu'il ne puisse se répandre dans le tout, à cause de sa petitesse et non seulement de ses dimensions ; car bien que celles-ci soient sans sujet, elles font obstacle à l'autre liquide, comme ferait la substance si elle était là, selon ce qu'on vient de déterminer.

### **QUESTION 78 : LA FORME DE CE SACREMENT**

1. Quelle est la forme de ce sacrement ? — 2. La forme de la consécration du pain est-elle appropriée ? — 3. La forme de la consécration du sang est-elle appropriée ? — 4. La vertu de ces deux formes. — 5. La vérité de leur langage. — 6. Les relations entre les deux formes.

Article 1 : Quelle est la forme de ce sacrement ?

Objections : 1. Il semble que " Ceci est mon corps " et " Ceci est la coupe de mon sang " ne soit pas la forme de ce sacrement. En effet ces paroles semblent appartenir à la forme par laquelle le Christ a consacré son corps et son sang. Mais le Christ a d'abord béni le pain qu'il avait pris en mains et il a dit ensuite : " Prenez et mangez : ceci est mon corps " (Mt 26, 26). Et il a fait de même pour le calice. Les paroles en question ne sont donc pas la forme du sacrement.

2. Eusèbe dit que le prêtre invisible convertit en son corps des créatures visibles en disant : " Prenez et mangez, ceci est mon corps. " C'est donc toute cette phrase qui paraît appartenir à la forme du sacrement. Et le même argument vaut pour les paroles qui se rapportent au sang.

3. Dans la forme du baptême on exprime la personne du ministre et son acte, en disant : " Moi, je te baptise. " Mais dans les paroles en question il n'est fait aucune mention ni de la personne du ministre, ni de son acte. Donc elles ne sont pas la forme sacramentelle appropriée.

4. La forme sacramentelle est suffisante pour accomplir entièrement le sacrement. C'est pourquoi l'on peut parfois accomplir le sacrement de baptême en se contentant de prononcer les paroles de la forme, et en omettant toutes les autres paroles. Donc, si les paroles en question sont la forme de ce sacrement, il apparaît qu'on pourrait parfois accomplir ce sacrement en se contentant de prononcer les paroles en question et en omettant toutes les autres paroles que la messe comporte. Cependant cela paraît faux, car, si l'on omettait ces autres paroles, les paroles en question s'entendraient de la personne du prêtre qui les prononce, et pourtant le pain et le vin ne sont pas

convertis au corps et au sang du prêtre. Les paroles en question ne sont donc pas la forme de ce sacrement.

En sens contraire, S. Ambroise affirme : " La consécration se fait par les mots et les paroles du Seigneur Jésus. Car tout ce qu'on dit d'autre rend gloire à Dieu, sert à prier pour le peuple, pour les rois, pour tous. Lorsque l'on accomplit le sacrement, le prêtre n'emploie plus ses propres paroles, il emploie celles du Christ. C'est donc la parole du Christ qui accomplit ce sacrement. "

Réponse : Ce sacrement diffère des autres en deux points. D'abord en ce qu'il est achevé dans la consécration de la matière, tandis que les autres s'achèvent dans l'usage de la matière consacrée. Ensuite parce que, dans les autres sacrements, la consécration de la matière consiste seulement en une bénédiction d'où la matière consacrée reçoit à titre d'instrument une vertu spirituelle qui, par le ministre, — lequel est un instrument animé, — peut atteindre jusqu'aux instruments inanimés. Tandis que, dans ce sacrement, la consécration de la matière consiste en une conversion miraculeuse de la substance, que Dieu seul peut accomplir. C'est pourquoi le ministre en accomplissant ce sacrement n'a pas d'autre action que d'émettre des paroles.

Et parce que la forme doit être appropriée à la réalité sacramentelle, la forme de ce sacrement diffère de celles des autres sacrements en deux points. Le premier, c'est que les formes des autres sacrements se rapportent à l'emploi de la matière, par exemple le baptême ou la chrismation ; tandis que la forme de ce sacrement se rapporte uniquement à la consécration de la matière, qui consiste dans la transsubstantiation, lorsqu'on dit : " Ceci est mon corps " ou : " Ceci est la coupe de mon sang. " La deuxième différence, c'est que les formes des autres sacrements sont émises au nom personnel du ministre, soit en le désignant comme exerçant un acte, quand il dit : " je te baptise " ou " je te confirme " ; ou à l'impératif, comme on dit dans le sacrement de l'ordre : " Recevez le pouvoir... " ; ou par mode déprécatif, comme on dit dans le sacrement de l'extrême-onction : " Que par cette onction et notre intercession... " Tandis que la forme de ce sacrement est émise à la place du Christ lui-même qui parle ; on donne ainsi à entendre que, dans l'accomplissement de ce sacrement, le ministre ne fait rien d'autre que de proférer les paroles du Christ.

Solutions : 1. A ce sujet il y a de nombreuses opinions. Certains ont dit que le Christ, qui avait un pouvoir d'excellence sur les sacrements, réalisa ce sacrement sans aucune forme verbale, et qu'ensuite il émit les paroles par lesquelles les autres prêtres consacraient ensuite. Tel paraît le sens de ces mots d'Innocent III — " On peut vraiment dire que le Christ réalisa par la vertu divine et ensuite exprima la forme sous laquelle ses successeurs béniraient. " Mais cette opinion est expressément contraire aux termes de l'Évangile, selon lesquels le Christ " bénit ", bénédiction qui fut faite avec des paroles. Le texte d'Innocent III exprime donc plutôt une opinion personnelle qu'une définition.

Certains ont encore prétendu que cette bénédiction fut faite avec des paroles que nous ignorons. Mais cela non plus ne tient pas. Car la bénédiction consécrationnaire se fait maintenant par le récit de ce qui s'est passé alors. Donc, si ce n'est pas ces paroles qui ont accompli la consécration, elles ne l'accompliraient pas davantage maintenant.

Et c'est pourquoi d'autres ont avancé que cette bénédiction a été accomplie avec les mêmes paroles que maintenant, mais que le Christ les a proférées deux fois. Une première fois tout bas, pour consacrer. Une deuxième fois ouvertement, pour instruire. Mais cela non plus ne tient pas. Car le prêtre consacre en proférant ces paroles non pas en tant que prononcées par le Christ dans une bénédiction secrète, mais en tant que proférées publiquement. Donc, comme ces paroles tirent toute leur force de leur émission par le Christ, il apparaît que le Christ lui aussi a consacré en les proférant ouvertement.

C'est pourquoi d'autres ont dit que les Évangélistes, dans leur récit, n'ont pas toujours observé l'ordre des événements : S. Augustin le montre. Il faut donc comprendre que l'ordre réel des événements peut être rétabli ainsi : " Prenant du pain, il le bénit en disant : "Ceci est mon corps" et ensuite il le rompit et le donna à ses disciples. " Mais on peut dégager le même sens des paroles de l'Évangile, sans rien y changer. Car ce participe " en disant " signale une certaine simultanéité des paroles prononcées avec ce qui précède. Et il n'est pas nécessaire d'entendre cette simultanéité seulement avec la dernière parole prononcée, comme si le Christ avait prononcé ces paroles-là quand il donna l'eucharistie à ses disciples. Mais on peut l'entendre avec tout ce qui précède. Le sens serait alors : " Tandis qu'il bénissait, rompait et donnait à ses disciples, il dit ces paroles : "Prenez, etc." "

2. Ces paroles " Prenez et mangez " désignent l'usage de la matière consacrée, qui n'appartient pas nécessairement à ce sacrement, comme on l'a vu. C'est pourquoi ces paroles n'appartiennent pas à la substance de la forme.

Cependant, parce que l'usage de la matière consacrée appartient à une certaine perfection du sacrement, de même que l'opération n'est pas la première, mais la seconde perfection d'un être, toutes ces paroles expriment l'entière perfection de ce sacrement. Ainsi Eusèbe a-t-il compris que le sacrement est accompli avec ces paroles, quant à sa première et à sa seconde perfection.

3. Dans le sacrement de baptême, le ministre exerce un certain acte concernant l'usage de la matière, qui appartient à l'essence du sacrement, ce qui n'est pas le cas dans l'eucharistie, si bien que la comparaison ne vaut pas.

4. Certains ont dit que ce sacrement ne peut être accompli si l'on prononce les paroles en question en omettant les autres, surtout celles du canon de la messe. Mais cela est évidemment faux. D'abord, d'après les paroles de S. Ambroise citées dans l'argument en sens contraire. Ensuite parce que le canon de la messe n'est pas le même chez tous et a varié avec le temps, ayant reçu des adjonctions de divers auteurs.

Il faut donc soutenir que si le prêtre ne disait que les paroles en question, avec l'intention d'accomplir ce sacrement, celui-ci serait réalisé, parce que l'intention ferait comprendre que ces paroles sont prononcées au nom du Christ, même si ce n'était pas signalé par le récit des paroles précédentes. Cependant ce prêtre pécherait gravement, comme n'observant pas le rite de l'Église. Le cas n'est pas le même dans le baptême, qui est le sacrement indispensable, tandis que si l'eucharistie fait défaut, on peut y suppléer par la manducation spirituelle, dit S. Augustin.

Article 2 : La forme de la consécration du pain est-elle appropriée ?

Objections : 1. La forme de ce sacrement doit exprimer son effet. Mais l'effet qui s'accomplit dans la consécration du pain, c'est la conversion de la substance du pain au corps du Christ, qui s'exprime mieux par le verbe devenir que par le verbe être. On devrait donc dire dans la forme de ce sacrement : " Ceci devient mon corps. "

2. S. Ambroise nous dit : " La parole du Christ accomplit ce sacrement. Quelle parole du Christ ? Celle par qui tout a été fait : le Seigneur a ordonné et les cieux et la terre furent créés. " La forme de ce sacrement aurait donc été mieux appropriée, formulée à l'impératif, ce qui ferait dire : " Que ceci soit mon corps. "

3. Le sujet de cette phrase concerne ce qui est converti, de même que son attribut concerne le terme de la conversion. Mais, de même que nous avons établi le terme de la conversion, qui est le corps du Christ, nous en avons établi le sujet, qui n'est autre que le pain. Donc, de même qu'on met un nom du côté de l'attribut, de même doit-on en mettre un du côté du sujet, ce qui ferait dire " Ce pain est mon corps. "

4. De même que le terme de la conversion est d'une nature déterminée, puisque c'est le corps, de même il appartient à une personne déterminée. Pour déterminer cette personne on devrait donc dire : " Ceci est le corps du Christ. "

5. Dans les paroles de la forme, on ne doit rien mettre qui n'appartienne à sa substance. C'est donc à tort que dans certains livres on a introduit la conjonction " car " qui n'appartient pas à la substance de la forme.

En sens contraire, le Seigneur a employé cette forme pour consacrer, comme on le voit en S. Matthieu (26, 26).

Réponse : Cette forme de consécration du pain est parfaitement appropriée. On a vu en effet que cette consécration consiste en la conversion de la substance du pain au corps du Christ. Or il faut que la forme du sacrement signifie ce qui se réalise dans le sacrement. Par conséquent la forme de la consécration du pain doit signifier précisément la conversion du pain au corps du Christ. On peut en considérer trois éléments : la conversion elle-même, son point de départ et son point d'arrivée.

La conversion peut être considérée à deux points de vue : dans son devenir et dans son résultat. Or dans cette forme on devait signifier la conversion non pas dans son devenir mais dans son résultat. D'abord parce que cette conversion n'est pas successive, nous l'avons vu, mais instantanée. Or, dans les changements instantanés, le devenir est identique à son résultat. Ensuite, parce que les formes sacramentelles signifient l'effet du sacrement de la même façon que les formes artificielles révèlent l'effet de l'art. La forme artificielle est la ressemblance de l'effet ultime auquel se porte l'intention de l'artiste. C'est ainsi que la forme de l'art dans l'âme du constructeur est la forme de la maison construite, comme principe de son action ; et par voie de conséquence, c'est la forme de la construction. Ainsi, dans cette forme sacramentelle, doit s'exprimer la conversion dans son résultat, vers quoi se porte l'intention.

Et parce que cette forme signifie la conversion dans son résultat, il faut qu'elle signifie les termes de la conversion tels qu'ils se trouvent dans ce résultat. Alors le point d'arrivée a la propre nature de sa substance ; mais le point de départ ne subsiste pas selon sa substance, mais seulement selon les accidents qui le proposent à la connaissance sensible, qui peut les discerner. Il est donc approprié de désigner le point de départ de la conversion par un pronom démonstratif rapporté aux accidents sensibles qui y subsistent. Quant au point d'arrivée, il est exprimé par le nom signifiant la substance de l'être auquel aboutit la conversion, lequel est tout le corps du Christ et non pas seulement sa chair, nous l'avons vu. Par conséquent cette forme est tout à fait appropriée : " Ceci est mon corps. "

Solutions : 1. Ce n'est pas le devenir mais son résultat qui est le dernier effet de cette consécration, nous venons de le dire. C'est donc plutôt le résultat qui doit être exprimé par la forme.

2. La parole de Dieu a opéré dans la création du monde, et elle opère encore dans cette consécration, mais différemment. Car ici elle opère sacramentellement, c'est-à-dire selon sa puissance de signification. Et c'est pourquoi il faut dans cette parole signifier le dernier effet de la consécration par le verbe être au mode indicatif et au temps présent. Mais dans la création du monde la parole divine opère par sa seule efficacité, laquelle est commandée par sa sagesse. C'est pourquoi dans la création du monde la parole du Seigneur s'exprime par un verbe à l'impératif, selon la Genèse (1, 3) : " Que la lumière soit, et la lumière fut. "

3. Lorsque la conversion est réalisée, le terme de départ ne garde pas la nature de sa substance, comme le terme d'arrivée. Par conséquent la comparaison ne vaut pas.

4. L'adjectif " mon " qui inclut la démonstration de la première personne, celle de celui qui parle, exprime suffisamment la personne du Christ au nom de qui ces paroles sont prononcées, comme on l'a vu.

5. Cette conjonction ",car " est ajoutée à cette forme selon l'usage de l'Église romaine, hérité de l'apôtre S. Pierre. Et cela pour marquer la continuité avec les paroles précédentes ; c'est pourquoi elle n'appartient pas plus à la forme que les paroles qui la précèdent.

Article 3 : La forme de la consécration du sang est-elle appropriée ?

Objections: 1. De même que le pain est converti au corps du Christ par la vertu de la consécration, ainsi le vin au sang du Christ, comme on l'a vu. Mais dans la forme de la consécration du pain, le corps du Christ est désigné directement et l'on n'ajoute rien d'autre. Il n'est donc pas approprié dans cette forme de désigner le sang du Christ indirectement, et d'ajouter comme attribut direct " le calice " en disant : " Ceci est la coupe de mon sang. "

2. Les paroles prononcées dans la consécration du pain ne sont pas d'une plus grande efficacité que celles qui sont prononcées dans la consécration du vin, puisque ce sont dans les deux cas des paroles du Christ. Mais dès qu'on a dit : " Ceci est mon corps ", la consécration du pain est achevée. Donc, dès qu'on a dit: " Ceci est la coupe de mon sang ", la consécration du sang est achevée. Et par conséquent toutes les paroles qui suivent ne paraissent pas appartenir à la substance de la forme ; d'autant plus qu'elles ne concernent que les propriétés de ce sacrement.

3. La nouvelle alliance semble relever de l'inspiration intérieure comme on le voit du fait que S. Paul, dans l'épître aux Hébreux (8, 6. 10) cite ces paroles de Jérémie (31, 31. 33) : " J'accomplirai avec la maison d'Israël une alliance nouvelle en mettant mes lois dans leurs esprits. " Or le sacrement agit à l'extérieur d'une façon visible. Il ne convient donc pas de dire, dans la forme du sacrement : " de la nouvelle alliance ".

4. On dit que quelque chose est nouveau quand il est près du commencement de son être. Mais ce qui est éternel n'a pas de commencement de son être. Il est donc illogique de dire : " nouvelle et éternelle alliance ", car cela semble impliquer contradiction.

5. Il faut enlever aux hommes les occasions d'erreur, selon la parole d'Isaïe (57, 4) : " Enlevez tout obstacle du chemin de mon peuple ". Mais certains se sont égarés, estimant qu'il y avait seulement dans ce sacrement une présence mystique du corps et du sang du Christ. Il ne convient donc pas de mentionner dans cette forme " mystère de foi ".

6. On a vu plus haut que, si le baptême est le sacrement de la foi, l'eucharistie est le sacrement de la charité. Dans cette forme on aurait mieux fait de mentionner la charité plutôt que la foi.

7. Tout ce sacrement, à l'égard du corps comme à l'égard du sang, est le mémorial de la passion du Seigneur, selon S. Paul (1 Co 11, 26): " Chaque fois que vous mangerez ce pain et que vous boirez ce calice, vous annoncerez la mort du Seigneur. " Il ne fallait donc pas faire mention de la passion du Christ et de ses effets dans la formule de consécration du sang, quand elle ne figure pas dans celle du corps. D'autant plus que, selon S. Luc (22, 19), le Seigneur a dit : " Ceci est mon corps, qui sera livré pour vous. "

8. La passion du Christ, on l'a vu n, a profité à tous, par sa pleine suffisance radicale. Quant à son efficacité effective, elle a profité à beaucoup. Il fallait donc dire " qui sera répandu pour tous " ou " pour beaucoup " sans ajouter " pour vous ".

9. Les paroles par lesquelles on accomplit ce sacrement tiennent leur efficacité de l'institution du Christ. Mais aucun évangéliste ne rapporte que le Christ ait dit toutes ces paroles. Cette forme de consécration du vin n'est donc pas celle qui convient.

En sens contraire, l'Église, instruite par les Apôtres, emploie cette forme dans la consécration du vin.

Réponse : Deux opinions se sont manifestées au sujet de cette forme. Certains ont dit que seules les paroles : " Ceci est la coupe de mon sang " appartiennent à la substance de cette forme, et non les paroles qui suivent. Mais cela paraît illogique, car les paroles qui suivent sont des déterminations de l'attribut, qui est le sang du Christ, et par conséquent elles appartiennent à l'intégrité de la phrase.

C'est pourquoi d'autres disent, avec plus de raison, que tout ce qui suit appartient à la substance de la forme jusqu'à ce qui vient ensuite : " Toutes les fois que vous ferez cela... ", phrase qui concerne l'usage du sacrement, si bien qu'elle n'appartient pas à la substance de la forme. Et c'est pourquoi le prêtre prononce toutes ces paroles de la même façon et en accomplissant le même rite, c'est-à-dire en tenant le calice en mains. Même, dans S. Luc (22, 20), les paroles qui suivent sont placées au milieu des premières, puisqu'on y dit : " Cette coupe est la nouvelle alliance dans mon sang. "

Il faut donc affirmer que toutes ces paroles appartiennent à la substance de la forme ; mais les premières paroles : " Ceci est la coupe de mon sang " signifient précisément la conversion du vin au sang, de la manière qu'on a dite à propos de la consécration du pain ; et les paroles qui suivent désignent la vertu du sang répandu dans la passion, vertu qui opère dans ce sacrement. Cette vertu a un triple effet. Premièrement et principalement elle nous fait obtenir l'héritage éternel, selon l'épître aux Hébreux (10, 19) : " Nous avons un accès assuré au sanctuaire par son sang. " Et pour désigner cela on dit : " de la nouvelle et éternelle alliance ". Deuxièmement elle nous fait obtenir la justification gratuite, qui est le fruit de la foi (Rm 3, 25) : " Dieu l'a destiné à être, par son propre sang, moyen de propitiation grâce à la foi, afin qu'il soit juste et cause de justice pour qui a la foi en Jésus Christ. " Et à cet égard on ajoute : " mystère de la foi ". Troisièmement, cette vertu du sang écarte les obstacles à l'héritage éternel et à la justification, qui sont les péchés, selon l'épître aux Hébreux (9, 14) : " Le sang du Christ purifiera nos consciences des œuvres mortes ", c'est-à-dire des péchés. Et à cet égard on ajoute : " qui pour vous et pour beaucoup sera répandu en rémission des péchés ".

Solutions : 1. Lorsqu'on dit : " Ceci est la coupe de mon sang ", c'est une expression figurée, que l'on peut comprendre de deux façons. D'abord par métonymie, le contenant étant pris pour le contenu, ce qui donne ce sens : " Voici mon sang contenu dans la coupe. " On fait mention de celui-ci parce que le sang du Christ est consacré dans ce sacrement en tant qu'il est la boisson des fidèles, ce qui n'est pas impliqué dans la notion de sang ; il a donc fallu que ce sang fût désigné par le vase dont on se sert pour boire.

On peut entendre aussi cette phrase comme comportant une métaphore : la coupe fait comprendre par comparaison qu'il s'agit ici de la passion du Christ, laquelle enivre à la manière d'un calice selon les Lamentations (3, 15) : " Il m'a comblé d'amertumes, il m'a enivré d'absinthe ", si bien que le Seigneur lui-même appelle sa passion un calice lorsqu'il dit (Mt 26, 39) : " Que ce calice passe loin de moi. " Le sens est alors : " Voici le calice de ma passion. " On fait mention de celle-ci en consacrant le sang à part du corps, parce que c'est la passion qui a séparé le sang du corps.

2. Puisque, comme on l'a vu, le sang consacré à part représente explicitement la passion du Christ, c'est dans la consécration du sang qu'on fait mention de l'effet de la passion du Christ, plutôt que dans la consécration du corps qui est le sujet de la passion. Ceci est encore signifié dans cette parole du Seigneur " qui sera livré pour vous ", comme s'il disait " qui pour vous sera soumis à la passion ".

3. Le testament consiste à disposer d'un héritage. Or Dieu a disposé que l'héritage céleste serait donné aux hommes par la vertu du sang de Jésus-Christ. Car dit l'épître aux Hébreux (9, 16) : "



Là où il y a testament, il est nécessaire qu'intervienne la mort du testateur. " Or le sang du Christ a été donné aux hommes de deux façons. D'abord en figure, ce qui appartient à l'ancienne alliance. C'est pourquoi l'Apôtre conclut ainsi le même passage: " De là vient que la première alliance elle-même n'a pas été inaugurée sans effusion de sang. " C'est évident si l'on se souvient de l'Exode (24, 19) : " Moïse, après avoir lu tout le dispositif de la loi, aspergea tout le peuple en disant : Voici le sang de l'alliance que le Seigneur a conclue avec vous. " Ensuite le sang du Christ a été donné aux hommes dans sa réalité, ce qui revient à la nouvelle alliance. C'est ce que S. Paul dit avant le texte précédemment cité: " C'est pour cela que le Christ est le médiateur d'une nouvelle alliance afin que, la mort étant intervenue, ceux qui ont été appelés reçoivent la promesse de l'héritage éternel ". On dit donc ici : " le sang de la nouvelle alliance ", parce qu'il nous est donné désormais en réalité et non plus en figure. C'est pourquoi on ajoute " qui sera répandu pour vous ". — Quant à l'inspiration intérieure, elle procède de la vertu du sang selon que nous sommes justifiés par la passion du Christ.

4. Cette alliance est nouvelle en raison du don qui en est fait ; on l'appelle éternelle tant en raison de la préordination éternelle de Dieu qu'en raison de l'héritage éternel qui est réglé par ce testament. En outre, la personne même du Christ, dont le sang règle ce testament, est éternelle.

5. On parle ici de " mystère " non pas pour exclure la vérité mais pour signaler qu'elle est cachée. Car le sang du Christ, précisément, se trouve dans ce sacrement d'une façon cachée ; et c'est d'une façon cachée qu'elle fut préfigurée dans l'Ancien Testament.

6. On l'appelle " mystère de foi " au sens d'objet de foi. Effectivement, que le sang du Christ se trouve réellement dans ce sacrement, la foi seule nous le garantit. En outre, la passion du Christ elle-même nous justifie par la foi. Quant au baptême, on l'appelle " le sacrement de la foi " parce qu'il est une protestation de foi. Et notre sacrement est le " sacrement de la charité " en tant qu'il la signifie et la produit.

7. Comme on l'a vu, le sang consacré à part du corps représente d'une façon plus expressive la passion du Christ. C'est pourquoi dans la consécration du sang en fait mention de la passion du Christ et de ses effets, plutôt que dans la consécration du corps.

8. Le sang de la passion du Christ n'a pas seulement d'efficacité chez les juifs élus, auxquels avait été donné le sang de l'ancienne alliance, mais encore chez les païens ; ni seulement chez les prêtres qui accomplissent ce sacrement ou chez les autres qui le reçoivent, mais encore chez ceux pour qui il est offert. C'est pourquoi le Seigneur dit expressément " pour vous ", les Juifs, " et pour beaucoup ", c'est-à-dire pour les païens ; ou bien " pour vous ", qui mangez, " et pour beaucoup " pour qui il est offert.

9. Le but des évangélistes n'était pas de transmettre les formes des sacrements qui, dans la primitive Église, devaient rester cachées, comme dit Denys. Mais ils ont écrit pour tisser l'histoire du Christ.

Et cependant presque tous ces mots peuvent se retrouver dans divers passages de l'Écriture. Car l'expression : " Ceci est la coupe " se trouve chez S. Luc (22, 20) et chez S. Paul (1 Co 11, 25). On trouve dans S. Matthieu (26, 28) : " Ceci est mon sang de la nouvelle alliance, qui sera répandu pour beaucoup en rémission des péchés. " Les paroles ajoutées : " éternelles " et " mystère de foi ", viennent de la tradition du Seigneur, qui est parvenue à l'Église par l'intermédiaire des Apôtres, selon ce que dit S. Paul (1 Co 11, 23) : " J'ai reçu du Seigneur ce que je vous ai transmis. "

Article 4 : La vertu de ces deux formes

Objections : 1. S. Jean Damascène dit : " C'est par la seule vertu de l'Esprit Saint que se fait la conversion du pain au corps du Christ. " Mais la vertu du Saint-Esprit est une vertu créée. Ce sacrement n'est donc accompli par aucune vertu créée qui se trouverait dans ces paroles.

2. Les œuvres miraculeuses ne se font pas par une vertu créée, mais par la seule vertu divine, comme on l'a vu dans la première Partie. Or la conversion du pain et du vin au corps et au sang du Christ n'est pas une œuvre moins miraculeuse que la création du monde, ou même que la formation du corps du Christ dans le sein de la Vierge, qui n'ont pu être accomplies par aucune vertu créée. Donc ce sacrement n'est pas davantage consacré par une vertu créée résidant dans ces paroles.

3. Ces paroles ne sont pas simples mais composées de beaucoup d'éléments ; et elles ne sont pas proférées simultanément, mais successivement. Or, en étudiant cette conversion, nous avons vu qu'elle est instantanée : il faut donc qu'elle se fasse par une vertu simple, et ce ne peut être par la vertu de ces paroles.

En sens contraire, S. Ambroise écrit : " S'il y a une telle vertu dans la parole du Seigneur Jésus pour que ce qui n'existait pas commence à exister, combien plus efficace est-elle pour faire que ce qui était existant et soit changé en autre chose ? Et ainsi, ce qui était du pain avant la consécration est désormais le corps du Christ après la consécration, parce que la parole du Christ change la créature. "

Réponse : Certains ont prétendu qu'il n'existe aucune vertu créée, pour accomplir la transsubstantiation, dans les paroles que nous avons étudiées, pas plus que dans les autres formes sacramentelles, ni dans ces sacrements eux-mêmes pour produire les effets de ces sacrements. Position, comme on l'a dit, qui contredit aux affirmations des Pères et déroge à la dignité des sacrements de la loi nouvelle. Aussi, comme ce sacrement est plus digne que les autres, nous l'avons vu aussi, il s'ensuit que, dans les paroles constituant la forme de ce sacrement, il y a une vertu créée pour produire la conversion de ce sacrement ; vertu instrumentale, cependant, comme dans les autres sacrements. Car, puisque ces paroles sont prononcées à la place du Christ, elles reçoivent, par son ordre, une vertu instrumentale dérivée de lui, de même que toutes ses actions et paroles possèdent instrumentalement une vertu porteuse de salut, comme on l'a vu précédemment.

Solutions : 1. Lorsqu'on dit que seule la vertu du Saint-Esprit convertit le pain au corps du Christ, on n'exclut pas la vertu instrumentale qui se trouve dans la forme de ce sacrement. Ainsi, lorsqu'on dit que seul l'artisan fabrique un couteau on n'exclut pas la vertu de son marteau.

2. Aucune créature ne peut accomplir des œuvres miraculeuses à titre d'agent principal. Mais elle peut les accomplir instrumentalement ; c'est ainsi que le lépreux a été guéri précisément par le contact de la main du Christ. C'est de cette manière que les paroles convertissent le pain au corps du Christ. Cela n'a pu se produire dans la conception par laquelle le corps du Christ a été formé, parce que rien ne pouvait recevoir du corps du Christ une vertu instrumentale pour former ce même corps. Dans la création, d'autre part, il n'y avait pas de terme qui pût servir de point de départ à l'action instrumentale de la créature. L'argument par similitude ne vaut donc pas ici.

3. Ces paroles qui réalisent la consécration opèrent sacramentellement. C'est pourquoi la vertu de conversion qui se trouve dans les formes de ces sacrements dépend de leur signification, qui se termine lorsqu'on prononce le dernier mot. Aussi est-ce au dernier instant de l'émission des paroles que celles-ci sont en possession de leur vertu, mais en relation avec les paroles qui précèdent. Et cette vertu est simple en raison de la signification, bien qu'il y ait une certaine complexité dans la teneur extérieure des paroles prononcées.

Article 5 : La vérité de ces paroles

Objections : 1. Lorsque l'on dit : " Ceci est mon corps ", " ceci " est un démonstratif qui désigne la substance. Mais d'après ce que nous avons vu, lorsque l'on profère ce pronom " ceci ", la substance présente est encore celle 'du pain, puisque la transsubstantiation ne s'opère qu'au dernier instant de l'émission des paroles. Mais cette proposition est fausse : " Le pain est le corps du Christ. " Donc celle-ci aussi est fausse : " Ceci est mon corps. "

2. Le pronom " ceci " adresse sa démonstration aux sens. Mais les espèces sensibles qui existent dans ce sacrement ne sont ni le corps du Christ lui-même, ni les accidents du corps du Christ. Donc " Ceci est mon corps " ne peut être une proposition vraie.

3. Ces paroles, comme on vient de le voir, réalisent par leur signification la conversion du pain au corps du Christ. Mais la cause réalisatrice d'un effet précède cet effet. Donc la signification de ces paroles est comprise avant que se réalise la conversion du pain au corps du Christ. Mais, avant la conversion, " Ceci est mon corps " est une proposition fausse. Il faut donc juger qu'elle est fausse absolument. Et le même argument vaut pour cette proposition : " Ceci est la coupe de mon sang, etc. "

En sens contraire, ces paroles sont proférées au nom du Christ, qui dit de lui-même (Jn 14, 6) " je suis la Vérité. "

Réponse : Autour de ce problème les opinions se sont multipliées. Certains ont dit que dans la proposition " Ceci est mon corps ", le mot " ceci " comporte une démonstration pensée et non exercée, car toute cette proposition est prise matériellement, puisqu'elle est proférée par mode de récit. En effet le prêtre rapporte que le Christ a dit : " Ceci est mon corps. "

Mais cette position ne tient pas. Car, à ce compte, les paroles ne s'appliqueraient pas à la matière corporelle présente, et ainsi le sacrement ne se réaliserait pas. Car S. Augustin écrit : " La parole se joint à l'élément et voilà le sacrement. " D'ailleurs cette solution n'évite pas totalement la difficulté de notre problème: les mêmes arguments valent pour ces paroles prononcées la première fois par le Christ ; car il est évident qu'alors elles n'étaient pas employées matériellement, mais pour leur valeur de signification. Il faut donc dire que, même quand elles sont proférées par le prêtre, elles sont employées pour leur valeur de signification et non matériellement. Et il n'y a pas à objecter que le prêtre les profère par manière de récit, comme dites par le Christ. Car, à cause de la vertu infinie du Christ (de même qu'au contact de sa chair la vertu d'opérer une nouvelle naissance n'a pas atteint seulement les eaux touchées par le Christ mais toutes les eaux de la terre, et cela pour tous les siècles à venir), de même aussi, parce que ces paroles ont été émises par le Christ, elles ont obtenu une vertu consécrationnaire, quel que soit le prêtre qui les prononce, comme si le Christ les proférait présentement.

C'est pourquoi d'autres ont avancé que le mot " ceci ", dans cette proposition, adresse sa démonstration non pas aux sens mais à l'intellect. Le sens de " Ceci est mon corps " serait : " Ce qui est signifié par ceci est mon corps. "

Mais cela non plus ne peut tenir. Car puisque, dans les sacrements, est produit ce qui est signifié, cette forme ne ferait pas que le corps du Christ soit dans ce sacrement d'une façon réelle, mais seulement par mode de signe. Ce qui est hérétique, nous l'avons dit précédemment.

Et c'est pourquoi d'autres ont soutenu que le mot " ceci " adresse sa démonstration aux sens, mais que cette démonstration doit se comprendre non pas pour l'instant où ce mot est prononcé, mais pour le dernier instant de la proposition. Ainsi, lorsque quelqu'un dit : " Maintenant, je me tais ", l'adverbe " maintenant " indique l'instant qui suivra immédiatement le prononcé de la proposition. Le sens est : " Aussitôt après avoir dit ces paroles, je me tais. "

Mais ceci encore est insoutenable. Car, à ce compte, le sens de la proposition serait : " Mon corps est mon corps. " Or ce n'est pas l'objet de cette proposition, car les choses existaient ainsi même avant l'émission des paroles. Tel n'est donc pas le sens de cette proposition.

Il faut donc parler autrement. Comme on l'a vu, cette proposition a la vertu de réaliser la conversion du pain au corps du Christ. C'est pourquoi elle est dans le même rapport avec les autres propositions qui n'ont qu'une vertu significative et non réalisatrice, que la conception de l'intellect pratique, qui est réalisatrice, avec la conception de notre intellect spéculatif, qui est tirée du réel. Car " les mots sont les signes des idées ", selon Aristote. C'est pourquoi, de même que la conception de l'intellect pratique ne présuppose pas la réalité que elle conçoit mais la réalise, ainsi la vérité de notre proposition ne présuppose pas la réalité mais la produit. Tel est le rapport qui existe entre le verbe de Dieu et les réalités produites par ce verbe. Or cette conversion ne s'accomplit pas graduellement mais instantanément, comme on l'a vu. Il faut donc entendre cette proposition selon le dernier instant de l'émission des paroles ; non pas que l'on présuppose du côté du sujet ce qui est le terme de la conversion, c'est-à-dire que le corps du Christ soit le corps du Christ ; ni même cela qui existait avant la conversion, c'est-à-dire du pain ; mais ce qui est commun aux deux., comme contenu à la manière d'un genre commun à ces deux termes sous ces espèces. En effet, ces paroles ne font pas que le corps du Christ soit le corps du Christ, ni que le pain soit le corps du Christ ; mais que ce qui est contenu sous ces espèces, qui était d'abord du pain, soit le corps du Christ. C'est pourquoi, explicitement, le Seigneur n'a pas dit : " Ce pain est mon corps ", ce qui serait conforme à l'interprétation de la deuxième thèse ; ni : " Ce corps est mon corps ", ce qui serait conforme à l'interprétation de la troisième, mais, d'une façon indéterminée : " Ceci est mon corps ", sans mettre aucun nom du côté du sujet, mais seulement un pronom qui signifie la substance d'une façon globale, sans qualité, c'est-à-dire sans forme déterminée.

Solutions : 1. Le mot " ceci " désigne la substance, mais sans déterminer de nature particulière, on vient de le dire.

2. Le pronom " ceci " ne montre pas les accidents eux-mêmes, mais la substance contenue sous les accidents, laquelle était d'abord du pain et est ensuite le corps du Christ. Car si ces accidents n'informent pas celui-ci, ils le contiennent cependant.

3. La signification de cette proposition est comprise préalablement à la réalité signifiée selon l'ordre de nature, comme la cause est naturellement antérieure à l'effet, mais non selon l'ordre du temps, car cette cause coexiste avec son effet. Et cela suffit pour que cette proposition soit vraie.

Article 6 : Les relations entre les deux formes

Objections : 1. De même que le corps du Christ commence à exister dans ce sacrement par la consécration du pain, de même le sang commence à exister par la consécration du vin. Donc, si les paroles de la consécration du pain produisaient leur effet avant la consécration du vin, il s'ensuivrait que dans ce sacrement on produirait le corps du Christ privé de sang. Ce qui est inadmissible.

2. Un sacrement unique ne comporte qu'un seul achèvement. C'est pourquoi, bien que le baptême comporte une triple immersion, la première immersion n'obtient pas son effet avant que la troisième soit terminée. Mais tout ce sacrement ne fait qu'un seul sacrement, comme on l'a vu plus haut. Donc les paroles consécatoires du pain n'obtiennent pas leur effet sans les paroles sacramentelles qui consacrent le vin.

3. Dans la forme de consécration du pain, déjà, il y a plusieurs paroles, dont les premières ne produisent leur effet que lorsque la dernière a été prononcée, comme on l'a vu. Donc, en vertu du

même raisonnement, les paroles qui consacrent le corps du Christ n'ont d'effet que lorsqu'on a prononcé les paroles qui consacrent le sang du Christ.

En sens contraire, aussitôt dites les paroles de consécration du pain, on offre l'hostie consacrée à l'adoration des fidèles. On ne le ferait pas s'il n'y avait pas là le corps du Christ, car ce serait de l'idolâtrie. Donc les paroles de la consécration du pain obtiennent leur effet avant que soient prononcées les paroles de la consécration du vin.

Réponse : Certains docteurs anciens ont prétendu que ces deux formes, celles de la consécration du pain et du vin, s'attendent l'une l'autre pour agir, de telle façon que la première n'accomplit pas son effet avant que la seconde soit prononcée.

Mais cela est insoutenable. Car, comme on l'a vu, il est requis pour que la proposition : " Ceci est mon corps " soit vraie, à cause du verbe au présent, que la réalité signifiée coëxiste dans le temps avec la signification même de la proposition. Autrement, si l'on devait attendre pour l'avenir la réalisation de ce qui est signifié, on emploierait un verbe au futur et non au présent on ne dirait pas : " Ceci est mon corps ", mais " Ceci sera mon corps. " Or la signification de cette proposition est achevée aussitôt qu'est achevée l'émission de ces paroles. C'est pourquoi il faut que la réalité signifiée soit aussitôt présente, car elle est l'effet de ce sacrement ; autrement la proposition ne serait pas vraie. Cette thèse est contredite en outre par le rite de l'Église, qui adore le corps du Christ aussitôt après l'émission des paroles.

C'est pourquoi il ne faut pas dire que la première forme attend la seconde pour agir, mais qu'elle a son effet aussitôt.

Solutions : 1. C'est de ce raisonnement qu'est née l'erreur de ceux qui ont avancé la thèse susdites. Il faut donc comprendre que, après la consécration du pain, il y a là le corps du Christ en vertu du sacrement, et le sang en vertu de la concomitance réelle. Mais ensuite, après la consécration du vin, il y a là, inversement, le sang du Christ en vertu du sacrement et le corps du Christ en vertu de la concomitance réelle. Si bien que le Christ tout entier est présent sous chacune des deux espèces, comme on l'a déjà dit.

2. Ce sacrement est un par sa perfection, comme on l'a vu en commençant, c'est-à-dire en tant qu'il est constitué de deux choses : de nourriture et de boisson qui, toutes deux, possèdent par soi-même leur perfection. Tandis que les trois immersions du baptême sont ordonnées à un seul effet. C'est pourquoi la comparaison ne vaut pas.

3. Les diverses paroles qui se trouvent dans la forme consécrationnaire du pain constituent la vérité d'une seule proposition ; ce qui n'est pas le cas pour les paroles des diverses formes. C'est pourquoi la comparaison ne vaut pas.

### **QUESTION 79 : LES EFFETS DE CE SACREMENT**

1. Ce sacrement confère-t-il la grâce ? — 2. L'effet de ce sacrement est-il l'obtention de la gloire, ? — 3. L'effet de ce sacrement est-il la rémission du péché mortel ? — 4. Le péché véniel est-il remis par ce sacrement ? — 5. Toute la peine du péché est-elle remise par ce sacrement ? — 6. Ce sacrement préserve-t-il des péchés futurs ? — 7. Ce sacrement profite-t-il à d'autres qu'à ceux le consommant ? — 8. Ce qui empêche l'effet de ce sacrement.

Article 1 : Ce sacrement confère-t-il la grâce ?

Objections : 1. Ce sacrement est une nourriture spirituelle. Or on ne donne de nourriture qu'au vivant. Puisque la vie spirituelle est constituée par la grâce, ce sacrement ne convient qu'à celui qui a déjà la grâce. La grâce n'est donc pas conférée par ce sacrement, en tant qu'il donnerait la grâce première. Semblablement, il ne la donne pas davantage en tant qu'il augmenterait la grâce ;

car la croissance spirituelle appartient, on l'a vu a, au sacrement de confirmation. La grâce n'est donc pas conférée par ce sacrement.

2. Ce sacrement est employé comme une réfection spirituelle. Mais la réfection spirituelle semble se rattacher davantage à l'utilisation de la grâce qu'au don de la grâce. Il apparaît donc que la grâce n'est pas conférée par ce sacrement.

3. Comme on l'a vu plus haut, dans ce sacrement " le corps du Christ est offert pour le salut du corps et le sang pour le salut de l'âme ". Mais ce n'est pas le corps qui est sujet de la grâce : c'est l'âme, comme on l'a montré dans la deuxième Partie. Donc, au moins à l'égard du corps, la grâce n'est pas conférée par ce sacrement.

En sens contraire, le Seigneur dit en S. Jean (6, 52) : " Le pain que je donnerai, c'est ma chair, pour la vie du monde. " Mais la vie spirituelle est donnée par la grâce. Donc la grâce est conférée par ce sacrement.

Réponse : L'effet de ce sacrement doit être considéré : 1° et à titre de principe à partir de ce qui est contenu dans ce sacrement, et qui est le Christ. Celui-ci, venant visiblement dans le monde, a apporté au monde la vie de la grâce (Jn 1, 17) : " La grâce et la vérité a été faite par Jésus-Christ. " Et de même, venant sacramentellement dans l'homme, il produit la vie de la grâce, selon cette parole (Jn 6, 58) : " Celui qui me mange vivra par moi. " Ce qui fait dire à S. Cyrille : " Le Verbe de Dieu vivifiant, s'unissant à la chair qui lui est propre, la rend vivifiante à son tour. Il convenait donc qu'il s'unisse d'une certaine façon à nos corps par sa chair sacrée et son sang précieux, que nous recevons pour une bénédiction vivifiante, dans le pain et le vin. "

2° On considère l'effet de ce sacrement à partir de ce qui est représenté par ce sacrement, et c'est, comme on l'a vu, la passion du Christ. Et c'est pourquoi ce sacrement opère dans l'homme l'effet que la passion du Christ a opéré dans le monde.

D'où cette parole de Chrysostome commentant S. Jean (19, 34) : " Aussitôt il jaillit du sang et de l'eau " : " Puisque c'est de là que les saints mystères tirent leur principe, lorsque tu t'approches de la coupe redoutable, c'est comme si tu t'approchais du côté du Christ pour y boire. " D'où cette parole du Seigneur lui-même, en S. Matthieu (26, 28) : " Ceci est mon sang, qui sera répandu pour vous, en rémission des péchés. "

3° On considère l'effet de ce sacrement à partir du mode selon lequel ce sacrement nous est donné ; or il est donné par mode de nourriture et de boisson. Aussi tout l'effet que la nourriture et la boisson matérielle produisent à l'égard de la vie matérielle — sustenter, accroître, réparer et délecter — tout cela, ce sacrement le fait à l'égard de la vie spirituelle. Ainsi S. Ambroise : " Ceci est le pain de la vie éternelle, qui fortifie la substance de notre âme. " Et Chrysostome, commentant S. Jean : " Il se présente à nous, qui désirons le toucher, le manger et l'embrasser. " Si bien que le Seigneur dit lui-même (Jn 6, 56) : " Ma chair est vraiment nourriture et mon sang est vraiment boisson. "

4° On considère l'effet de ce sacrement à partir des espèces sous lesquelles ce sacrement est donné. D'où cette parole de S. Augustin : " Notre Seigneur a présenté son corps et son sang dans ces éléments qui, à partir d'une multitude, sont réduits à l'unité car l'un ", le pain, " est une seule masse faite de multiples grains ; l'autre ", le vin, " est un seul liquide fait de multiples grappes ". Et il dit ailleurs : " Ô mystère de bonté, ô signe d'unité, ô lien de charité ! "

Et puisque le Christ et sa passion sont cause de la grâce, et que la réfection spirituelle et la charité ne peuvent exister sans la grâce : de tout ce qu'on vient de dire il apparaît avec évidence que ce sacrement confère la grâce.

Solutions : 1. On doit dire que ce sacrement possède par lui-même la vertu de conférer la grâce ; car personne ne possède la grâce avant la réception de ce sacrement à moins qu'il ne l'ait reçu

par un certain vœu, soit par lui-même, comme les adultes, soit par le vœu de l'Église, comme les tout-petits, ainsi qu'on l'a dit plus haut. Aussi revient-il à l'efficacité de sa vertu, au moins par le vœu qu'on en a, qu'on obtienne la grâce par laquelle on est vivifié spirituellement. Il reste donc que, lorsque le sacrement est reçu réellement, la grâce est augmentée et la vie spirituelle perfectionnée. Mais c'est autrement que par le sacrement de confirmation, dans lequel la grâce est augmentée et perfectionnée pour nous faire tenir bon contre les assauts extérieurs des ennemis du Christ. Tandis que, par notre sacrement, la grâce est augmentée et la vie spirituelle perfectionnée pour que l'homme soit parfait en lui-même, par union à Dieu.

2. Ce sacrement confère la grâce d'une façon spirituelle, avec la vertu de charité. Aussi le Damascène compare-t-il ce sacrement à la braise de la vision d'Isaïe. Car " la braise n'est pas du bois ordinaire, mais du bois uni au feu : c'est ainsi que le pain de la communion n'est pas du pain brditaire, mais du pain uni à la divinité ". Comme le dit S. Grégoire : " L'amour de Dieu n'est pas oisif ; car, s'il existe, il fait de grandes choses. " Aussi ce sacrement, autant que cela dépend de sa vertu, non seulement confère l'habitus de la grâce et de la vertu, mais encore l'excite à produire son acte, comme dit S. Paul (2 Co 5, 14) : " La charité du Christ nous presse. " De là vient que, par la vertu de ce sacrement, l'âme est spirituellement restaurée, du fait qu'elle est délectée et d'une certaine manière enivrée par la douceur de la bonté divine, selon la parole du Cantique (5, 1) : " Mangez, mes amis, et buvez ; et enivrez-vous, mes bien-aimés. "

3. Parce que les sacrements opèrent le salut qu'ils signifient, on dit, selon une certaine assimilation, que, dans ce sacrement, " le corps est offert pour le salut du corps, et le sang pour le salut de l'âme ", bien que l'un et l'autre opèrent pour le salut de tous deux, puisque le Christ tout entier est sous chacun d'eux, comme on l'a vu. Et bien que le corps ne soit pas sujet immédiat de la grâce, cependant l'effet de la grâce rejailit sur le corps ; puisque, présentement, " nous faisons de nos membres des armes pour la justice de Dieu " (Rm 6, 13) et que, dans l'avenir, notre corps partagera l'incorruption et la gloire de l'âme.

Article 2 : L'effet de ce sacrement est-il l'obtention de la gloire ?

Objections : 1. L'effet est proportionné à sa cause. Mais ce sacrement convient aux voyageurs, d'où son nom de " viatique ". Donc, puisque les voyageurs ne sont pas encore capables de posséder la gloire, il apparaît que ce sacrement ne cause pas l'obtention de la gloire.

2. La cause suffisante étant posée, l'effet est posé. Mais beaucoup reçoivent ce sacrement, qui ne parviendront jamais à la gloire, comme le montre S. Augustin. Ce sacrement n'est donc pas cause de l'obtention de la gloire.

3. Un être plus grand n'est pas produit par un être moindre. Car rien n'agit au-delà de son espèce. Mais c'est chose moindre de recevoir le Christ sous une apparence étrangère, ce qui a lieu dans ce sacrement, que de jouir de lui sous son apparence propre, ce qui est le fait de la gloire. Donc ce sacrement ne cause pas l'obtention de la gloire.

En sens contraire, il est dit en S. Jean (6, 52) : " Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement. " Mais la vie éternelle est la vie de la gloire. L'effet de ce sacrement est donc l'obtention de la gloire.

Réponse : On peut considérer dans ce sacrement d'une part ce dont il tient son effet, c'est-à-dire le Christ en personne, qu'il contient, et sa passion, qu'il représente. Et d'autre part ce par quoi il produit son effet, c'est-à-dire l'usage du sacrement et les espèces sacramentelles. Et à ce double point de vue, il revient à ce sacrement de causer l'obtention de la vie éternelle. En effet le Christ en personne, par sa passion, nous a ouvert l'accès de la vie éternelle: " Il est médiateur de la nouvelle alliance pour que, par l'intermédiaire de sa mort, ceux qui sont appelés reçoivent l'éternel héritage promis " (He 9, 15). C'est pourquoi on dit, dans la forme de ce sacrement : "

Ceci est la coupe de mon sang, de la nouvelle et éternelle alliance. " De même encore, la réfection produite par la nourriture spirituelle, et l'unité signifiée par les espèces du pain et du vin, sont bien possédées présentement, mais de manière imparfaite, alors qu'elles seront possédées de manière parfaite dans l'état de gloire. Aussi S. Augustin dit-il, sur le texte de S. Jean (6, 56) : " Ma chair est vraiment une nourriture " : " Puisque les hommes demandent à la nourriture et à la boisson de n'avoir plus faim ni soif, en vérité cela n'est accordé que par cette nourriture et cette boisson qui rendent ceux qui les consomment immortels et incorruptibles dans la société des saints, où il y aura la paix, et une unité complète et parfaite. "

Solutions : 1. La passion du Christ, en vertu de quoi ce sacrement opère, est bien cause suffisante de la gloire, mais non pas à ce point que par elle nous soyons introduits aussitôt dans la gloire : il faut d'abord " que nous souffrions avec lui ", pour ensuite " être glorifiés avec lui " (Rm 8, 17). De la même façon ce sacrement ne nous introduit pas aussitôt dans la gloire, mais il nous donne la force de parvenir à la gloire. Et c'est pourquoi il est appelé " viatique ". Ceci est figuré au 1er livre des Rois (19, 8), où l'on raconte qu'Élie " mangea et but, et il marcha, dans la force procurée par cette nourriture, pendant quarante jours et quarante nuits, jusqu'à l'Horeb, la montagne de Dieu ".

2. La passion du Christ ne produit pas son effet chez ceux qui ne se comportent pas envers elle comme ils le doivent ; de même, ce sacrement ne procure pas la gloire à ceux qui ne le reçoivent pas comme il faut. Ce qui fait dire à S. Augustin : " Le sacrement est une chose, et la vertu du sacrement en est une autre. Beaucoup participent à l'autel et y trouvent la mort. Mangez donc spirituellement le pain du ciel : présentez-vous à l'autel avec innocence. " Il n'y a donc pas à s'étonner si ceux qui ne gardent pas l'innocence n'obtiennent pas l'effet de ce sacrement.

3. Si l'on mange le Christ sous une apparence étrangère, cela tient à la notion même du sacrement, qui agit comme une cause instrumentale. Or rien n'empêche une cause instrumentale de produire un effet qui la dépasse, comme on l'a montré plus haut.

Article 3 : L'effet de ce sacrement est-il la rémission du péché mortel ?

Objections : 1. On dit dans une oraison : " Que ce sacrement lave nos crimes. " Mais les " crimes " désignent les péchés mortels. Donc les péchés mortels sont lavés par ce sacrement.

2. Ce sacrement agit par la vertu de la passion du Christ, de même que le baptême. Mais nous avons vu que les péchés mortels sont remis par le baptême. Ils le sont donc aussi par ce sacrement ; d'autant plus qu'on dit, dans la forme de ce sacrement : " Qui sera répandu pour la multitude, en rémission des péchés. "

3. On vient de voir que la grâce est conférée par ce sacrement. Mais c'est par la grâce que l'homme est justifié des péchés mortels, selon S. Paul (Rm 3, 24) : " Nous avons été justifiés gratuitement par sa grâce. " Donc les péchés mortels sont remis par ce sacrement.

En sens contraire, on lit dans la 1ère aux Corinthiens (11, 29) : " Celui qui mange et boit indignement mange et boit son propre jugement. " Or la Glose dit à cet endroit que " celui qui mange et boit indignement, c'est celui qui est dans le crime, ou qui se comporte sans respect ; et celui-là mange et boit son propre jugement, c'est-à-dire sa damnation ". Donc celui qui est dans le péché mortel, du fait qu'il reçoit ce sacrement, accumule sur lui-même les péchés, plus qu'il n'obtient la rémission de son péché.

Réponse : On peut considérer la vertu de ce sacrement en se plaçant à deux points de vue. On peut considérer le sacrement en lui-même. A ce point de vue, ce sacrement a la vertu qu'il faut pour remettre n'importe quels péchés, en vertu de la passion du Christ, qui est la source et la cause de la rémission des péchés.



Mais on peut se placer à un autre point de vue et considérer ce sacrement par rapport à celui qui le reçoit, selon qu'on trouve en lui, ou non, obstacle à percevoir l'effet de ce sacrement. Or quiconque a conscience d'un péché mortel possède en lui-même un obstacle à percevoir l'effet de ce sacrement, parce qu'il n'est pas un sujet adapté à ce sacrement ; d'une part, parce que spirituellement il n'a pas la vie, et ainsi il ne doit pas prendre une nourriture spirituelle, ce qui n'appartient qu'à un vivant ; d'autre part, parce qu'il ne peut pas s'unir au Christ, — ce que réalise ce sacrement —, aussi longtemps qu'il est attaché au péché mortel. C'est pourquoi il est dit, au livre des Croyances ecclésiastiques : " Si l'âme est attachée au péché, la réception de l'eucharistie la charge plus qu'elle ne la purifie. " Par conséquent, chez celui qui reçoit l'eucharistie avec la conscience d'un péché mortel, ce sacrement n'opère pas la rémission du péché.

Ce sacrement peut toutefois opérer la rémission du péché de deux façons. D'abord lorsqu'il n'est pas reçu effectivement, mais par vœu : c'est le cas de l'homme qui reçoit la justification première de son péché. Ensuite, lorsqu'il est reçu par un homme en péché mortel, mais qui n'a pas conscience de son péché et n'y est pas attaché. Peut-être en effet que, tout d'abord, il n'avait pas été suffisamment contrit ; mais, venant avec dévotion et respect, il obtiendra par ce sacrement la grâce de la charité, qui rendra parfaites sa contrition et la rémission de son péchés.

Solutions : 1. Nous demandons " que ce sacrement lave nos crimes ". Ou bien il s'agit de ceux dont nous n'avons pas conscience, selon la parole du Psaume (19, 13) : " Purifie-moi, Seigneur, des fautes qui me sont cachées " ; ou bien nous demandons que la contrition devienne parfaite en nous pour la rémission de nos péchés ; ou bien encore nous prions pour obtenir la force d'éviter les crimes.

2. Le baptême est une génération spirituelle, qui est un passage du non-être spirituel à l'existence spirituelle ; et il est donné par mode d'ablution. Aussi, à ces deux points de vue, il n'est pas illogique qu'un homme vienne au baptême avec la conscience du péché mortel. Mais, par l'eucharistie, l'homme absorbe le Christ par mode de nourriture spirituelle ; ce qui ne convient pas à celui dont ses péchés font un mort. C'est pourquoi la comparaison ne vaut pas.

3. La grâce est cause suffisante de la rémission du péché mortel ; toutefois elle ne remet effectivement le péché mortel que lorsqu'elle est donnée au pécheur pour la première fois. Or ce n'est pas ainsi qu'elle est donnée dans ce sacrement. Par conséquent, l'argument ne porte pas.

Article 4 : Le péché véniel est-il remis par ce sacrement ?

Objections : 1. Ce sacrement, dit S. Augustin, est " le sacrement de la charité ". Mais les péchés véniels ne sont pas contraires à la charité, comme on l'a vu dans la deuxième Partie. Puisque le contraire est enlevé par son contraire, il apparaît donc que les péchés véniels ne sont pas remis par ce sacrement.

2. Si les péchés véniels étaient remis par ce sacrement, la même raison pour laquelle un seul est remis ferait que tous le seraient. Mais il n'apparaît pas que tous soient remis ; autrement il arriverait souvent qu'on n'aurait aucun péché véniel, ce qui s'oppose à la parole de S. Jean (1 Jn 1, 8) : " Si nous disons que nous n'avons pas de péché, nous nous trompons nous-même. " Donc aucun péché véniel n'est remis par ce sacrement.

3. Les contraires s'excluent réciproquement. Mais les péchés véniels n'interdisent pas de recevoir ce sacrement, car la parole en S. Jean (6, 59) : " Si quelqu'un en mange, il ne mourra jamais " est ainsi commentée par S. Augustin " Approchez-vous de l'autel dans l'innocence pourvu que les péchés, fussent-ils quotidiens, ne soient pas mortels. " Donc les péchés véniels, eux non plus, ne sont pas ôtés par ce sacrement.

En sens contraire, Innocent III dit que ce sacrement " détruit le péché véniel et préserve des péchés mortels ".

Réponse : On peut considérer deux choses dans ce sacrement : le sacrement lui-même, et la " réalité " du sacrement.

Et des deux côtés on voit que ce sacrement possède une vertu pour la rémission des péchés véniels. Car ce sacrement se prend sous l'aspect d'un aliment nourrissant. Or la nutrition procurée par l'aliment est nécessaire au corps pour restaurer ce que perd quotidiennement par l'action de la chaleur naturelle. Et, sur le plan spirituel, il se produit en nous, quotidiennement, une déperdition due à l'ardeur de la convoitise, par les péchés véniels qui diminuent la ferveur de la charité, comme on l'a montré dans la deuxième Partie. C'est pourquoi il appartient à ce sacrement de remettre les péchés véniels. Aussi S. Ambroise dit-il qu'on mange ce pain quotidien " pour remédier à la faiblesse quotidienne ".

Quant à la " réalité " de ce sacrement, c'est la charité, dont ce sacrement excite non seulement l'habitus, mais l'acte : c'est par là que les péchés véniels sont effacés. Il est donc évident que les péchés véniels sont remis par la vertu de ce sacrement.

Solutions : 1. Les péchés véniels, bien qu'ils ne s'opposent pas à la charité quant à son habitus, s'opposent cependant à la charité quant à la ferveur de son acte, qui est excitée par ce sacrement. C'est pour ce motif qu'il enlève les péchés véniels.

2. Il ne faut pas entendre cette parole de S. Jean en ce sens qu'il serait impossible, à aucun moment, de n'avoir à se reprocher aucun péché véniel, mais en ce sens que même les saints ne passent pas la vie présente sans commettre de péchés véniels.

3. La charité, que donne ce sacrement, a plus de force que les péchés véniels ; car la charité, par son acte, enlève les péchés véniels, et cependant ceux-ci ne peuvent totalement empêcher l'acte de la charité. Et le même raisonnement vaut pour ce sacrement.

Article 5 : Toute la peine du péché est-elle remise par ce sacrement ?

Objections : 1. Par ce sacrement, l'homme reçoit en lui l'effet de la passion du Christ, on l'a dit a, de même que par le baptême. Mais par le baptême l'homme reçoit la rémission de toute la peine, en vertu de la passion du Christ, qui a suffisamment satisfait pour tous les péchés, comme on l'a montré plus haut. Il apparaît donc que, par ce sacrement, l'homme reçoit rémission de toute la dette de peine.

2. Le pape Alexandre dit : " Il ne peut rien y avoir dans les sacrifices de plus grand que le corps et le sang du Christ. " Mais par les sacrifices de l'ancienne loi l'homme satisfaisait pour ses péchés, car il est écrit dans le Lévitique (4 et 5) : " Si un homme a péché, qu'il offre (ceci ou cela) pour son péché, et son péché lui sera remis. " Donc, à bien plus forte raison, ce sacrement vaut-il pour la remise de toute la peine.

3. Il est évident que, par ce sacrement, quelque chose est acquitté de la dette de peine ; c'est pourquoi on enjoint à certains, comme satisfaction, de faire célébrer des messes pour eux-mêmes. Mais la raison pour laquelle une partie de la peine est remise vaut aussi pour le reste, puisque la vertu du Christ, qui est contenue dans ce sacrement, est infinie. Il apparaît donc que, par ce sacrement, toute la peine est enlevée.

En sens contraire, à ce compte, on ne devrait imposer à personne aucune autre peine, comme on fait pour celui qui vient de recevoir le baptême.

Réponse : Ce sacrement est tout ensemble sacrifice et sacrement. Mais il a raison de sacrifice en tant qu'il est offert ; et il a raison de sacrement en tant qu'il est mangé. Et c'est pourquoi il produit l'effet du sacrement en celui qui mange, tandis qu'il produit l'effet du sacrifice en celui qui offre, ou en ceux pour qui il est offert.

Donc, si on le considère en tant que sacrement, il a un double effet : l'un directement, en vertu du sacrement ; l'autre en vertu d'une certaine concomitance, comme on l'a dit au sujet de ce qui est contenu dans les sacrements. En vertu du sacrement, il produit directement cet effet pour lequel il a été institué. Or, il n'a pas été institué en vue de satisfaire, mais pour produire une nutrition spirituelle par union au Christ et à ses membres, de même que la nourriture s'unit à celui qui est nourri. Mais, parce que cette unité se fait par la charité, dont la ferveur nous obtient la rémission non seulement de la faute, mais encore de la peine, il s'ensuit que, par voie de conséquence, grâce à une certaine concomitance qui accompagne l'effet principal, on obtient rémission de la peine ; non sans doute de la peine entière, mais selon la mesure de sa dévotion et de sa ferveur.

En tant qu'elle est sacrifice, au contraire, l'eucharistie a une puissance satisfaisante. Mais dans la satisfaction on considère davantage le sentiment de l'offrant que la quantité de l'oblation. Aussi le Seigneur dit-il en S. Luc (21, 4), au sujet de la veuve qui avait offert deux piécettes, qu'elle " a donné plus que tout le monde ". Aussi, bien que cette oblation de l'eucharistie, quant à sa quantité, suffise à satisfaire pour toute la peine, cependant elle a valeur satisfaisante à l'égard de ceux pour qui elle est offerte, ou même à l'égard de ceux qui l'offrent, selon la quantité de leur dévotion, et non pour toute la peine.

Solutions : 1. Le sacrement de baptême est directement ordonné à la rémission de la faute et de la peine, mais non l'eucharistie ; car le baptême est donné à l'homme comme mourant avec le Christ ; l'eucharistie lui est donnée comme devant être nourri et perfectionné par le Christ. La comparaison n'est donc pas valable.

2. Les autres sacrifices et oblations n'opéraient pas la rémission de toute la peine, ni selon la valeur de la chose offerte, comme c'est le cas dans notre sacrifice ; ni selon la dévotion de l'homme, à cause de laquelle il arrive, ici aussi, que toute la peine n'est pas ôtée.

3. Si, par ce sacrement, une partie seulement de la peine est ôtée et non la peine tout entière, cela ne vient pas d'une insuffisance de la vertu du Christ, mais d'une insuffisance de dévotion chez l'homme.

Article 6 : Ce sacrement préserve-t-il des péchés futurs ?

Objections : 1. Beaucoup, qui prennent comme il faut ce sacrement, tombent ensuite dans le péché. Cela n'arriverait pas si ce sacrement préservait des péchés futurs. L'effet de ce sacrement n'est donc pas de préserver des péchés futurs.

2. L'eucharistie est " le sacrement de la charité ", on l'a déjà dite. Mais il n'apparaît pas que la charité préserve des péchés futurs. Car celui qui a possédé une fois la charité peut la perdre par le péché, comme on l'a établi dans la deuxième Partie. Il apparaît donc que ce sacrement non plus ne préserve pas l'homme du péché.

3. L'origine du péché en nous est " la loi du péché, qui est dans nos membres " (Rm 7, 23). Mais l'atténuation de ce foyer de convoitise qu'est la loi du péché n'est pas donnée comme l'effet de ce sacrement mais plutôt du baptême. Préserver des péchés futurs n'est donc pas l'effet de ce sacrement.

En sens contraire, le Seigneur dit en S. Jean (6, 50) : " Tel est le pain qui descend du ciel, que celui qui en mange ne meurt pas. " Cela ne peut évidemment pas s'entendre de la mort corporelle. Il faut donc comprendre que ce sacrement préserve de la mort spirituelle, qui est le péché.

Réponse : Le péché est comme la mort spirituelle de l'âme. On est donc préservé du péché futur à la manière dont le corps est préservé de la mort future. Cela se fait de deux façons. D'abord en ce que la nature de l'homme est fortifiée intérieurement contre les forces intérieures de destruction ; c'est ainsi qu'on est préservé de la mort par la nourriture et les remèdes. Ensuite

parce qu'on est protégé contre les attaques extérieures ; et c'est ainsi qu'on est préservé par les armes dont on protège son corps.

Notre sacrement préserve du péché de ces deux façons. Car d'abord, du fait qu'il unit au Christ par la grâce, il fortifie la vie spirituelle de l'homme à la manière d'un aliment spirituel et d'un remède spirituel, selon cette parole du Psaume (104, 15) : " Le pain fortifie le cœur de l'homme. " Et S. Augustin dit : " Approche sans crainte, c'est du pain, non du poison. "

Puis, en tant que ce sacrement est un signe de la passion du Christ, par quoi les démons ont été vaincus, il repousse toute attaque des démons. D'où cette parole de Chrysostome : " Nous quittons cette table comme des lions, en soufflant le feu, devenus redoutables au démon. "

Solutions : 1. L'effet de ce sacrement est reçu dans l'homme selon sa condition d'homme, comme il arrive pour n'importe quelle cause active, dont l'effet est reçu dans une matière selon le mode de cette matière. Or l'homme, dans son état de voyageur, est dans une condition telle que son libre arbitre peut s'incliner au bien ou au mal<sup>13</sup>. Aussi, bien que ce sacrement, autant qu'il dépend de lui, ait la vertu de préserver du péché, il n'enlève pourtant pas à l'homme la possibilité de pécher.

2. La charité aussi, autant qu'il dépend d'elle, préserve l'homme du péché : " L'amour du prochain ne fait pas le mal " (Rm 13, 10). Mais, à cause de l'inconstance du libre arbitre, il arrive qu'on pèche après avoir eu la charité ; de même après avoir reçu ce sacrement.

3. Bien que ce sacrement ne soit pas directement ordonné à l'atténuation du foyer, il l'atténue cependant en vertu d'une certaine conséquence, en tant qu'il accroît la charité. Car, dit S. Augustin : " L'accroissement de la charité est la diminution de la convoitise. " Et, directement, ce sacrement confirme le cœur de l'homme dans le bien. Par là encore, l'homme est préservé du péché.

Article 7 : Ce sacrement profite-t-il à d'autres qu'à ceux qui le consomment ?

Objections : 1. Ce sacrement est du même genre que les autres, puisqu'on le comprend dans la même énumération. Or, les autres sacrements ne profitent qu'à ceux qui les reçoivent. Ainsi le baptisé seul reçoit l'effet du baptême. Donc ce sacrement, lui aussi, ne profite qu'à celui qui le consomme.

2. L'effet de ce sacrement est l'obtention de la grâce et de la gloire, et la rémission de la faute, au moins vénielle. Donc, si ce sacrement produisait un effet chez d'autres que ceux qui le consomment, il pourrait arriver que quelqu'un obtienne et la grâce, et la gloire, et la rémission de la faute, sans avoir rien fait ni rien subi lui-même, parce qu'un autre aurait consommé ou offert ce sacrement.

3. Multipliez la cause, et vous multipliez l'effet. Donc, si ce sacrement profitait à d'autres qu'à ceux qui le consomment, il s'ensuivrait qu'il profiterait davantage à quelqu'un, si beaucoup le consommaient en mangeant beaucoup d'hosties consacrées à une seule messe. Or, telle n'est pas la coutume de l'Église, à savoir que beaucoup communient pour le salut de quelqu'un. Il n'apparaît donc pas que ce sacrement profite à un autre qu'à celui qui le consomme.

En sens contraire, dans la célébration de ce sacrement, on prie beaucoup pour les autres. Ce serait en vain si ce sacrement ne profitait pas à d'autres. Donc il ne profite pas seulement à ceux qui le consomment.

Réponse : Comme on l'a déjà dit, ce sacrement n'est pas seulement sacrement, il est encore sacrifice. Car en tant que, dans ce sacrement, la passion du Christ est rendue présente, par laquelle le Christ " s'est offert à Dieu en victime " (Ep 5, 2), il a raison de sacrifice. Mais en tant que, dans ce sacrement, la grâce est invisiblement donnée sous une apparence visible, il a raison de sacrement. Ainsi donc, ce sacrement profite à ceux qui le consomment et par mode de

sacrement, et par mode de sacrifice, car il est offert pour tous ceux qui le consomment ; en effet on dit dans le canon de la messe : " Quand nous recevrons, en communiant ici à l'autel, le Corps et le Sang infiniment saints de ton Fils, puissions-nous tous être comblés des grâces et des bénédictions du ciel " Mais aux autres, qui ne le consomment pas, il profite par mode de sacrifice, en tant qu'il est offert pour leur salut ; aussi dit-on, au canon de la messe : " Souviens-toi, Seigneur, de tes serviteurs et de tes servantes... pour qui nous t'offrons, ou qui t'offrent eux-mêmes ce sacrifice de louange pour eux et pour tous les leurs, afin d'obtenir leur propre rédemption, la sécurité et le salut dont ils ont l'espérance. " Et le Seigneur a manifesté ce double profit lorsqu'il a dit en S. Matthieu (26, 28) : " qui pour vous " qui le consommez, " et pour beaucoup " d'autres, " sera répandu en rémission des péchés ".

Solutions : 1. Ce sacrement l'emporte sur les autres en ce qu'il est sacrifice. Par conséquent la comparaison ne vaut pas.

2. La passion du Christ profite bien à tous en tant que est suffisante et pour la rémission de la faute, et pour l'obtention de la grâce et de la gloire, mais elle ne produit son effet qu'en ceux qui s'unissent à la passion du Christ par la foi et la charité ; de même ce sacrifice, qui est le mémorial de la passion du Seigneur, ne produit son effet qu'en ceux qui sont unis à ce sacrement par la foi et la charité. Ce qui fait dire à S. Augustin : " Offre-t-on le corps du Christ, sinon pour ceux qui sont membres du Christ ? " Aussi, au canon de la messe, ne prie-t-on pas pour ceux qui sont hors de l'Église. Quant aux autres, il leur profite plus ou moins, selon la mesure de leur dévotion.

3. Consommer l'eucharistie ressortit à sa raison de sacrement ; mais l'offrir ressortit à sa raison de sacrifice. Et c'est pourquoi, du fait qu'un homme, ou même plusieurs, consomment le corps du Christ, cela n'augmente pas le secours que d'autres peuvent en recevoir. De même aussi, le fait qu'un prêtre consacre, à la même messe, un plus grand nombre d'hosties, ne multiplie pas l'effet de ce sacrement, parce qu'il n'y a jamais qu'un seul sacrifice. Car il n'y a pas plus de vertu dans un grand nombre d'hosties consacrées que dans une seule, puisque, dans toutes ou dans une seule, il n'y a jamais que le Christ tout entier. Et c'est pourquoi, si quelqu'un, au cours d'une seule messe, consomme beaucoup d'hosties consacrées, il ne participera pas à une plus grande efficacité du sacrement ; tandis qu'en un plus grand nombre de messes, l'oblation du sacrifice est multipliée. Et c'est pourquoi l'efficacité du sacrifice et du sacrement est alors multipliées.

Article 8 : Ce qui empêche l'effet de ce sacrement

Objections : 1. Commentant S. Jean (6, 59) " Vos pères, ont mangé la manne ", S. Augustin dit : " Mangez spirituellement le pain du ciel, présentez-vous à l'autel avec innocence ; pourvu que les péchés, fussent-ils quotidiens, ne soient pas mortels. " Il en ressort que les péchés véniels, appelés ici quotidiens, n'empêchent pas la manducation spirituelle. Mais ceux qui mangent spirituellement perçoivent l'effet de ce sacrement. Donc les péchés véniels n'empêchent pas l'effet de ce sacrement.

2. En outre, ce sacrement n'a pas une moindre vertu que le baptême. Mais, on l'a dit plus haut, seule la " fiction " empêche l'effet du baptême, et les péchés véniels n'y ont pas de rapport, car, selon le livre de la Sagesse (1, 5) " L'Esprit-Saint, qui nous instruit, fuira l'homme menteur " ; et l'Esprit Saint n'est cependant pas mis en fuite par les péchés véniels. Donc l'effet de ce sacrement, lui non plus, n'est pas empêché par les péchés véniels.

3. Rien de ce qui est écarté par l'action d'une cause ne peut empêcher l'effet de cette cause. Mais les péchés véniels sont ôtés par ce sacrement. Ils n'empêchent donc pas son effet.

En sens contraire, le Damascène dit : " Que le feu du désir qui est en nous, accru par l'ardeur qui vient de cette braise ", c'est-à-dire de ce sacrement, " brûle nos péchés et illumine nos cœurs, pour que nous soyons transformés en feu et déifiés par la participation au feu divin ". Mais le feu de notre désir, c'est-à-dire de notre amour, est empêché par les péchés véniels, qui empêchent la ferveur de la charité, comme on l'a établi dans la deuxième Partie. Donc les péchés véniels empêchent l'effet de ce sacrement.

Réponse : On peut prendre les péchés véniels à deux points de vue : selon qu'ils sont passés, ou selon qu'ils sont actuellement commis. Au premier point de vue, les péchés véniels n'empêchent aucunement l'effet de ce sacrement. Car il peut arriver que quelqu'un, après avoir commis de nombreux péchés véniels, s'approche avec dévotion de ce sacrement et en obtienne pleinement l'effet.

Au second point de vue, les péchés véniels n'empêchent pas totalement, mais partiellement, l'effet de ce sacrement. Car, nous l'avons dit, l'effet de ce sacrement n'est pas seulement l'obtention de la grâce habituelle ou de la charité, mais aussi une certaine réfection actuelle de douceur spirituelle. Or celle-ci est empêchée si quelqu'un s'approche de ce sacrement avec une âme distraite par les péchés véniels. Mais cela n'empêche pas l'accroissement de la grâce habituelle ou de la charité.

Solutions : 1. Celui qui s'approche de ce sacrement avec un péché véniel actuel, le mange spirituellement d'une façon habituelle, mais non actuelle. Par conséquent, il perçoit l'effet habituel de ce sacrement, mais non son effet actuel.

2 Le baptême n'est pas ordonné, comme ce sacrement, à l'effet actuel, c'est-à-dire à la ferveur de la charité. Car le baptême est une régénération spirituelle, par laquelle on acquiert la perfection première, qui est un habitus ou une forme ; tandis que ce sacrement est une manducation spirituelle, qui comporte une délectation actuelle.

3. Cet argument vaut pour les péchés véniels passés, qui sont ôtés par ce sacrement.

Il faut ensuite étudier l'usage, ou manducation de ce sacrement. D'abord en général (Q. 80) ; ensuite nous verrons comment le Christ a usé de ce sacrement (Q. 81).

### **QUESTION 80 : L'USAGE OU MANDUCATION DE CE SACREMENT, EN GÉNÉRAL**

1. Y a-t-il deux manières de manger ce sacrement : sacramentellement et spirituellement ? 2. Le manger spirituellement convient-il seulement à l'homme ? — 3. Le manger sacramentellement convient-il seulement à l'homme juste ? — 4. Le pécheur commet-il un péché en le mangeant sacramentellement ? — 5. La gravité de ce péché. — 6. Doit-on repousser le pécheur qui vient à ce sacrement ? — 7. La pollution nocturne empêche-t-elle de recevoir ce sacrement ? — 8. Doit-il être reçu seulement par ceux qui sont à jeun ? — 9. Doit-on le proposer à ceux qui n'ont pas l'usage de la raison ? — 10. Faut-il le recevoir quotidiennement ? — 11. Est-il permis de s'en abstenir entièrement ? — 12. Est-il permis de recevoir le corps du Christ sans recevoir son sang ?  
Article 1 : Y a-t-il deux manières de manger ce sacrement : sacramentellement et spirituellement ?

Objections : 1. Le baptême est une régénération spirituelle, selon la parole du Seigneur en S. Jean (3, 5) : " Si quelqu'un ne tenait pas de l'eau et de l'Esprit Saint... " De même, ce sacrement est une nourriture spirituelle. Aussi le Seigneur dit-il à son sujet (Jn 6, 64) : " Les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie. " Mais à l'égard du baptême on ne distingue pas un double mode, sacramentel et spirituel. Cette distinction ne doit donc pas être employée non plus au sujet de notre sacrement.

2. Deux réalités, dont l'une est en vue de l'autre, ne doivent pas être distinguées comme appartenant à des espèces différentes, car l'une reçoit de l'autre son espèce. Mais la manducation sacramentelle s'ordonne à la manducation spirituelle comme à sa fin. On ne doit donc pas distinguer en les opposant manducation sacramentelle et manducation spirituelle.

3. Deux êtres, dont l'un ne peut exister sans l'autre, ne peuvent être distingués par opposition. Mais il apparaît que nul ne peut manger spirituellement s'il ne mange aussi sacramentellement ; autrement les Pères de l'ancienne loi auraient mangé spirituellement ce sacrement. En outre, la manducation sacramentelle serait inutile si l'on pouvait, sans elle, obtenir la manducation spirituelle. Il est donc illogique de distinguer deux manducations, l'une sacramentelle et l'autre spirituelle.

En sens contraire, le texte de S. Paul (1 Co 11, 29) : " Celui qui mange et boit indignement, etc. " est ainsi commenté par la Glose : " Nous disons qu'il y a deux manières de manger : l'une est sacramentelle, et l'autre spirituelle. "

Réponse : Dans la manducation de ce sacrement, deux choses sont à considérer : le sacrement en lui-même, et son effet. Nous avons déjà parlé des deux. La manière parfaite de manger ce sacrement est celle où on le reçoit de telle façon qu'on perçoit son effet. Mais il arrive parfois, nous l'avons dit, qu'on soit empêché de percevoir l'effet de ce sacrement ; et cette manière de le manger est imparfaite. Puisque la différence entre le parfait et l'imparfait est un principe de division, la manducation sacramentelle, par laquelle on consomme le sacrement sans obtenir son effet, est distinguée, par opposition, de la manducation spirituelle par laquelle on perçoit l'effet de ce sacrement, lequel unit spirituellement au Christ par la foi et la charité.

Solutions : 1. Même à l'égard du baptême et des autres sacrements on emploie une distinction semblable, car certains reçoivent seulement le sacrement, tandis que d'autres reçoivent en outre la " réalité " du sacrement. Il y a cependant une différence, car, du fait que les autres sacrements s'accomplissent dans l'emploi de la matière, recevoir le sacrement est l'accomplissement même du sacrement. Tandis que l'eucharistie s'accomplit dans la consécration de la matière, si bien que l'usage, qu'il soit sacramentel ou spirituel, est consécutif au sacrement.

D'autre part, dans le baptême aussi, et dans les autres sacrements qui impriment un caractère, ceux qui reçoivent le sacrement obtiennent toujours un effet spirituel qui est le caractère, ce qui n'arrive pas dans l'eucharistie. Par conséquent, dans l'eucharistie, l'usage sacramentel se distingue davantage de l'usage spirituel que dans le cas du baptême.

2. La manducation sacramentelle qui produit la manducation spirituelle ne se distingue pas de celle-ci par opposition, mais elle y est incluse. La manducation sacramentelle, qu'on distingue par opposition de la manducation spirituelle, est celle qui n'atteint pas son effet ; c'est ainsi que l'être imparfait qui n'atteint pas à la perfection de l'espèce se distingue par opposition de l'être achevé.

3. Comme on l'a dit déjà, un homme peut percevoir l'effet du sacrement s'il possède celui-ci par vœu, bien qu'il ne le reçoive pas en réalité.

C'est ainsi que certains sont baptisés du " baptême d'Esprit ", à cause de leur désir du baptême, avant d'être baptisés du baptême d'eau ; et de même, certains mangent spirituellement ce sacrement avant de le consommer sacramentellement. Mais cela arrive de deux façons. La première vient du désir de manger le sacrement lui-même ; c'est ainsi qu'on dit qu'ils sont baptisés, ou qu'ils mangent spirituellement, mais non sacramentellement, ceux qui désirent recevoir ces sacrements depuis qu'ils sont institués. L'autre manière est figurative. C'est ainsi, d'après S. Paul, que les Pères de l'ancienne loi " ont été baptisés dans la nuée et dans la mer Rouge " et que " ils ont mangé la nourriture spirituelle et bu la boisson spirituelle " (1 Co 10, 2).

Cependant la manducation sacramentelle n'est pas inutile ; car la réception même du sacrement produit l'effet du sacrement avec plus de plénitude que le simple désir, comme on l'a vu plus haut à propos du baptême.

Article 2 : Manger spirituellement ce sacrement convient-il seulement à l'homme ?

Objections : 1. La parole du Psaume (78, 25) " L'homme a mangé le pain des anges " est ainsi commentée par la glose : " C'est-à-dire le corps du Christ, qui est vraiment la nourriture des anges. " Mais il n'en serait pas ainsi si les anges ne mangeaient pas spirituellement le Christ.

2. S. Augustin écrit : " Le Seigneur veut nous faire entendre que cette nourriture et cette boisson est la société de son corps et de ses membres, qui est l'Église dans les prédestinés. " Mais les hommes ne sont pas seuls à appartenir à cette société. Les saints anges aussi. Donc les saints anges mangent spirituellement l'eucharistie.

3. S. Augustin dit : " Il faut manger spirituellement le Christ, parce qu'il dit lui-même (Jn 6, 57): "Celui qui mange ma chair et boit mon sang, demeure en moi, et moi en lui." " Or cela ne convient pas seulement aux hommes, mais aussi aux saints anges, dans lesquels le Christ demeure par la charité, et eux en lui. Il apparent donc que la manducation spirituelle n'est pas réservée aux hommes, mais appartient aussi aux anges.

En sens contraire, S. Augustin écrit " Mangez spirituellement le pain pris à l'autel, approchez-vous de l'autel avec innocence. " Mais il n'appartient pas aux anges de s'approcher de l'autel, comme pour y prendre quelque chose. Il n'appartient donc pas aux anges de manger spirituellement l'eucharistie.

Réponse : Ce sacrement contient bien le Christ lui-même, non pas sous son aspect propre, mais sous l'aspect du sacrement. On peut donc manger spirituellement le Christ lui-même de deux manières. Selon la première, on mange le Christ selon qu'il existe sous son aspect propre. C'est selon cette manière que les anges mangent spirituellement le Christ lui-même, en tant qu'ils lui sont unis par la jouissance de la charité parfaite et par la vision à découvert (c'est le pain que nous espérons manger dans la patrie), non par la foi, qui nous unit à lui ici-bas.

On peut manger spirituellement le Christ d'une seconde manière, en tant qu'il existe sous les espèces sacramentelles : c'est-à-dire en tant qu'on croit au Christ, avec le désir de manger ce sacrement. Et cela n'est pas seulement manger spirituellement le Christ, mais encore manger spirituellement ce sacrement. Cela n'appartient pas aux anges. C'est pourquoi, s'il est vrai que les anges mangent spirituellement le Christ, il ne leur convient pas de manger spirituellement ce sacrement.

Solutions : 1. La manducation du Christ dans ce sacrement est ordonnée, comme à sa fin, à la jouissance de la patrie : c'est ainsi que les anges jouissent de lui. Et puisque les moyens ordonnés à la fin découlent de cette fin, il s'ensuit que la manducation du Christ par laquelle nous le recevons dans ce sacrement découle en quelque sorte de la manducation par laquelle les anges jouissent du Christ dans la patrie. Et pour cette raison on dit que l'homme mange " le pain des anges " : parce que ce pain est, à titre premier et originel, celui des anges, qui jouissent de lui sous son aspect propre ; d'une façon seconde et dérivée, il est le pain des hommes, qui reçoivent le Christ sous ce sacrement.

2. A la société du corps mystique appartiennent et les hommes et les anges ; mais les hommes par la foi, et les anges par la vision à découvert. Or les sacrements sont proportionnés à la foi, par laquelle on voit la vérité " dans un miroir et d'une manière obscure ". Et c'est pourquoi, dans le régime actuel, à parler en rigueur de termes, ce n'est pas aux anges mais aux hommes qu'il appartient de manger spirituellement ce sacrement.



3. Le Christ demeure dans les hommes, selon leur état présent, par la foi ; mais il demeure dans les anges bienheureux par la vision à découvert. Et c'est pourquoi le cas est différent, comme on vient de le dire.

Article 3 : Manger le Christ sacramentellement convient-il seulement à l'homme juste ?

Objections : 1. S. Augustin écrit " A quoi bon préparer tes dents et ton ventre ? Crois, et tu manges. Car croire en lui, c'est manger le pain vivant. " Mais le pécheur ne croit pas en lui, c'est-à-dire qu'il n'a pas la foi formée, qui consiste à croire " en Dieu ", comme on l'a établi dans la deuxième Partie. Le pécheur ne peut donc pas manger ce sacrement, qui est " le pain vivant ".

2. Ce sacrement est appelé par excellence " sacrement de la charité ", comme on l'a vu i. Mais de même que les infidèles sont privés de la foi, de même tous les pécheurs sont privés de la charité. Or, les infidèles ne semblent pas pouvoir manger sacramentellement ce sacrement, puisqu'on l'appelle, dans la formule sacramentelle, " le mystère de la foi ". Donc, pour la même raison, aucun pécheur ne peut manger sacramentellement le corps du Christ.

3. Le pécheur est plus abominable à Dieu que la créature privée de raison, car le Psaume (49, 2 1) dit, au sujet du pécheur : " L'homme établi dans les honneurs a manqué d'intelligence, il a été mis au rang des bêtes sans raison, et il leur est devenu semblable. " Mais la bête sans raison, comme une souris ou un chien, ne peut recevoir ce sacrement, de même que ne peut recevoir le sacrement de baptême. Donc, pour la même raison, aucun pécheur ne peut manger sacramentellement le corps du Christ.

En sens contraire, la parole du Seigneur en S. Jean (6, 59) : " Si quelqu'un en mange, il ne mourra pas " est ainsi commentée par S. Augustin : " Beaucoup mangent à l'autel et y trouvent la mort ; d'où la parole de l'Apôtre -. "Il mange et boit son jugement." " Mais il n'y a que les pécheurs qui meurent du fait de la communion. Donc les pécheurs aussi mangent sacramentellement le corps du Christ, et pas seulement les justes.

Réponse : Certains théologiens anciens se sont trompés à ce sujet, affamant que le corps du Christ n'est pas même mangé sacramentellement par les pécheurs, mais que, aussitôt qu'il touche les lèvres du pécheur, le corps du Christ cesse d'exister sous les espèces sacramentelles.

Mais cette position est erronée. Car elle déroge à la vérité de ce sacrement ; celle-ci implique, nous l'avons dit, que le corps du Christ ne cesse pas d'exister sous les espèces sacramentelles tant que celles-ci subsistent. Or les espèces subsistent, nous l'avons dit, aussi longtemps que subsisterait la substance du pain, si elle était là. Et il est évident que la substance du pain, lorsqu'elle est absorbée par un pécheur, ne disparaît pas aussitôt, mais demeure jusqu'à l'achèvement de la digestion par la chaleur naturelle. En conséquence est-ce aussi longtemps que le corps du Christ subsiste sous les espèces sacramentelles absorbées par le pécheur. On doit donc affirmer que le pécheur peut, lui aussi, manger sacramentellement le corps du Christ, et que ce n'est pas réservé au juste.

Solutions : 1. Ces paroles et d'autres semblables doivent s'entendre de la manducation spirituelle, qui ne convient pas aux pécheurs. C'est une mauvaise intelligence de ces paroles qui a amené l'erreur réfutée ci-dessus, parce que ses auteurs n'ont pas su distinguer entre manducation corporelle et manducation spirituelle.

2. Même si c'est un infidèle qui mange les espèces sacramentelles, il mange le corps du Christ dans le sacrement. C'est pourquoi l'on peut dire qu'il mange sacramentellement, si l'on détermine par cet adverbe ce qui est mangé. Mais si l'on se met au point de vue de celui qui mange, alors, à proprement parler, il ne mange pas sacramentellement, parce qu'il ne traite pas ce qu'il mange comme un sacrement, mais comme un aliment ordinaire. Sauf peut-être si cet

infidèle avait l'intention de recevoir ce que l'Église confère, quand bien même il n'aurait pas la vraie foi à l'égard des autres articles, ou même à l'égard de ce sacrement.

3. Même si une souris ou un chien mange une hostie consacrée, la substance du corps du Christ ne cesse pas d'exister sous les espèces aussi longtemps que ces espèces subsistent, c'est-à-dire aussi longtemps que la substance du pain subsisterait ; il en serait encore de même si l'hostie était jetée dans la boue. Et cela n'attente en rien à la dignité du corps du Christ, lequel a voulu être crucifié par les pécheurs sans que sa dignité en fût abaissée, d'autant plus que la souris ou le chien ne toucherait pas le corps du Christ sous son aspect propre, mais seulement sous les espèces sacramentelles.

Certains auteurs ont bien dit que, dès que le sacrement est touché par une souris ou un chien, aussitôt le corps du Christ cesse de s'y trouver. Cela encore déroge à la vérité du sacrement, comme on l'a dit ci-dessus.

Il ne faut pas dire, cependant, que l'animal sans raison mange sacramentellement le corps du Christ, car par sa nature il ne peut pas le traiter comme un sacrement. Ce n'est donc pas sacramentellement, mais c'est par accident qu'il mange le corps du Christ, comme un homme qui mangerait une hostie consacrée sans savoir qu'elle est consacrée. Et puisque ce qui est tel par accident ne forme pas une espèce, dans aucun genre, par conséquent cette manière de manger le corps du Christ ne peut former une troisième manière qu'on distinguerait de la manducation sacramentelle et de la manducation spirituelle.

Article 4 : Le pécheur commet-il un péché en mangeant sacramentellement le corps du Christ ?

Objections : 1. Le Christ ne jouit pas, sous les espèces sacramentelles, d'une dignité supérieure à celle dont il jouit sous son aspect propre. Mais les pécheurs qui touchaient le corps du Christ dans sa nature propre ne péchaient pas ; bien au contraire, ils recevaient le pardon de leurs péchés, comme la pécheresse de S. Luc (7, 36). Et S. Matthieu dit (14, 36) : " Tous ceux qui touchaient la frange de son vêtement ont été sauvés. " Donc ils ne pêchent pas, mais au contraire ils obtiennent le salut en mangeant le sacrement du corps du Christ.

2. Ce sacrement est, comme les autres, un remède spirituel. Mais on administre un remède aux malades pour les sauver ; le Seigneur dit en S. Matthieu (9, 12) : " Ce ne sont pas les bien portants mais les mal portants qui ont besoin de médecin. " Or, les malades ou les mal portants, dans le domaine spirituel, ce sont les pécheurs. Donc ceux-ci peuvent manger ce sacrement sans pécher.

3. Ce sacrement, puisqu'il contient le Christ, appartient à la catégorie des biens suprêmes, que S. Augustin définit : " Ceux dont nul ne peut faire mauvais usage. " Or nul ne pèche sinon en faisant mauvais usage d'une chose. Donc aucun pécheur ne commet de péché en mangeant ce sacrement.

4. Ce sacrement est perçu par la vue tout aussi bien que par le goût et par le toucher. Donc, si un pécheur commettait un péché en prenant ce sacrement, il pécherait aussi en le voyant. Ce qui est évidemment faux, puisque l'Église propose ce sacrement à la vue et à l'adoration de tous. Donc un pécheur ne commet pas de péché du fait qu'il mange ce sacrement.

5. Il arrive parfois qu'un pécheur n'a pas conscience de son péché. Et cependant il ne semble pas qu'un tel homme commette un péché en mangeant le corps du Christ ; car, à ce compte, tous ceux qui le mangent commettraient un péché, comme s'exposant au danger, puisque l'Apôtre dit (1 Co 4, 4) : " Ma conscience ne me reproche rien, mais je n'en suis pas justifié pour autant. " Il n'apparaît donc pas que le pécheur tombe dans une nouvelle faute s'il mange ce sacrement.

En sens contraire, S. Paul dit (1 Co 11, 29) " Celui qui mange et qui boit indignement mange et boit son propre jugement ", c'est-à-dire sa condamnation. Et la Glose précise ce passage : " Il

mange et boit indignement, celui qui est dans le péché, ou qui traite le sacrement avec irrévérence. " Donc celui qui est dans le péché mortel, s'il reçoit ce sacrement, acquiert sa condamnation, en commettant un nouveau péché mortel.

Réponse : Dans ce sacrement comme dans les autres, ce qui est sacrement est signe de ce qui est la réalité du sacrement. Or celle-ci est double, nous l'avons vu. L'une est signifiée et contenue, c'est le Christ lui-même. L'autre est signifiée et non contenue, c'est le corps mystique du Christ, c'est-à-dire la société des saints. Quiconque mange ce sacrement signifie donc par là même qu'il est uni au Christ et incorporé à ses membres. C'est là le fait de la foi formée, qui ne coexiste jamais avec le péché mortel. Il est évident, par conséquent, que quiconque mange ce sacrement avec un péché mortel commet une fausseté dans ce sacrement. Il encourt donc le sacrilège, comme violant le sacrement. Et c'est pour cela qu'il commet un nouveau péché mortel.

Solutions : 1. Le Christ qui se manifestait sous son aspect propre ne s'offrait pas au contact des hommes en signe d'union spirituelle avec lui, ainsi qu'il le fait à ceux qui vont le manger dans ce sacrement. Par conséquent les pécheurs qui le touchaient sous son aspect propre n'encourageaient pas le crime de fausseté à l'égard des réalités divines, comme les pécheurs qui mangent ce sacrement.

En outre, le Christ présentait encore " une chair semblable à celle du péché " : il était donc normal qu'il s'offrît au contact des pécheurs. Mais lorsque cette ressemblance fut écartée par la gloire de la résurrection, il interdit de le toucher à la femme dont la foi était insuffisante à son égard. Aussi lui dit-il, en S. Jean (20, 17) : " Ne me touche pas : car je ne suis pas encore monté vers mon Père " c'est-à-dire " dans ton cœur ", commente S. Augustin. Par conséquent les pécheurs, qui manquent de foi formée envers le Christ, se voient interdire le contact de ce sacrement.

2. N'importe quel remède ne convient pas ; cela dépend de l'état du malade. Le fortifiant qu'on donne à un malade dont la fièvre est tombée ferait du mal à un févreux. C'est ainsi que le baptême et la pénitence sont comme des remèdes destinés à purifier de la fièvre du péché, tandis que ce sacrement est un fortifiant, réservé à ceux qui sont délivrés du péché.

3. Par ces " biens suprêmes ", S. Augustin entend les vertus de l'âme " dont nul ne peut faire mauvais usage ", pour en faire les principes d'un usage mauvais. Mais on peut en faire mauvais usage, à titre d'objets de celui-ci : on le voit bien chez ceux qui tirent orgueil de leurs vertus. C'est ainsi que ce sacrement, autant qu'il est en lui, n'est pas principe, mais peut être objet d'un mauvais usage. Ce qui fait dire à S. Augustin : " Beaucoup reçoivent indignement le corps du Christ ; cela nous enseigne combien il faut se garder de mal user d'une bonne chose. Voilà en effet que le mal s'accomplit par le bien, lorsqu'une chose bonne est prise de mauvaise façon. Le contraire est arrivé à l'Apôtres lorsqu'il prit le mal de bonne façon, c'est-à-dire lorsqu'il supporta avec patience l'aiguillon de Satan. "

4. Par la vue on ne perçoit pas le corps même du Christ, mais seulement son sacrement, c'est-à-dire que la vue n'atteint pas la substance du corps du Christ, mais seulement les espèces sacramentelles, comme on l'a déjà dit. Tandis que celui qui mange, ne mange pas seulement les espèces sacramentelles mais aussi le Christ qui leur est présent. Par suite, la vue du corps du Christ n'est interdite à aucun de ceux qui ont reçu le sacrement du Christ, à savoir le baptême. Tandis que les non-baptisés ne sont même pas admis à regarder ce sacrement, comme le montre Denys. Mais on ne doit admettre à manger le sacrement que ceux qui sont unis au Christ, non seulement sacramentellement, mais encore réellement.

5. Si quelqu'un n'a pas conscience de son péché, cela peut arriver de deux façons. Ou bien c'est sa faute : soit que, par son ignorance du droit, laquelle n'est pas excusable, il ne tienne pas pour

péché ce qui est péché, par exemple si un fornicateur estime que la fornication simple n'est pas un péché mortel ; soit qu'il s'examine avec négligence, contrairement au précepte de l'Apôtre (1 Co 11, 28) : " Que chacun se scrute soi-même, et qu'alors seulement il mange de ce pain et boive à cette coupe. " En ce cas le pécheur ne commet pas moins un nouveau péché en mangeant le corps du Christ, bien qu'il n'ait pas conscience de son péché, car cette ignorance même est chez lui un péché.

Ou bien cela peut arriver sans qu'il commette de faute — par exemple le pécheur a regretté son péché, mais sa contrition n'était pas suffisante. Dans ce cas il ne pèche pas en mangeant le corps du Christ, parce que l'homme ne peut savoir avec certitude s'il a une véritable contrition. Car il suffit qu'il trouve en lui des signes de contrition, par exemple qu'il s'afflige des péchés passés et se propose de prendre garde aux péchés futurs.

S'il ignore que ce qu'il a fait était un péché, en raison de son ignorance du fait, laquelle est excusante, par exemple s'il s'est approché d'une femme étrangère en croyant que c'était sa femme, on ne doit pas pour cela le déclarer pécheur.

De même encore, s'il a totalement oublié son péché, il suffit, pour effacer celui-ci, d'une contrition générale, comme on le dira plus loin. Il ne faut donc plus le déclarer pécheur.

Article 5 : La gravité de ce péché

Objections : 1. Sur la parole de S. Paul (1 Co 11, 27) : " Quiconque mangera indignement le pain et boira indignement le calice du Seigneur, sera coupable du corps et du sang du Seigneur ", la Glose commente : " Il sera puni comme s'il avait tué le Christ. " Mais il semble que le péché de ceux qui ont tué le Christ fut le plus grave de tous. Le péché de celui qui s'approche de la table du Seigneur en ayant conscience d'un péché est donc le plus grave de tous les péchés.

2. S. Jérôme écrit : " Qu'as-tu à faire avec les femmes toi qui, à l'autel, converses avec Dieu ? Dis-moi, prêtre, dis-moi, clerc, comment baises-tu le Fils de Dieu avec les mêmes lèvres dont tu as baisé les lèvres de la prostituée ? Ô Judas, c'est par un baiser que tu trahis le Fils de l'homme " Ainsi apparaît-il que le débauché qui s'approche de la table du Christ pèche comme a péché Judas, dont le péché fut le plus grave. Mais beaucoup de péchés sont plus graves que le péché de débauche ; et surtout le péché d'infidélité. Donc le péché de n'importe quel pécheur qui s'approche de la table du Christ est le plus grave de tous.

3. L'impureté spirituelle est plus abominable à Dieu que l'impureté corporelle. Mais si un homme jetait le corps du Christ dans la boue ou dans le fumier, son péché serait considéré comme très grave. Il pèche donc plus gravement encore s'il le mange en état de péché, ce qui est l'impureté spirituelle. Donc ce péché est le plus grave de tous.

En sens contraire, sur cette parole en S. Jean (15, 22) : " Si je n'étais pas venu, et si je ne leur avais pas parlé, ils n'auraient pas de péché ", S. Augustin" explique qu'il faut l'entendre du péché d'infidélité " qui englobe tous les péchés ". Il apparaît ainsi que ce péché n'est pas le plus grave de tous, mais plutôt le péché d'infidélité.

Réponse : Comme on l'a établi dans la deuxième Partie, un péché peut être dit plus grave qu'un autre de deux façons : par soi, ou par accident. Par soi, c'est-à-dire selon sa notion spécifique, qui se prend du côté de son objet. A ce titre, plus le bien auquel le péché s'oppose est important, plus le péché est grave. Et parce que la divinité du Christ l'emporte sur son humanité, et que son humanité l'emporte sur les sacrements de son humanité, il s'ensuit que les péchés les plus graves sont ceux que l'on commet contre la divinité elle-même, comme le péché d'infidélité et le péché de blasphème. En deuxième lieu, vient la gravité des péchés commis contre l'humanité du Christ ; d'où cette sentence en S. Matthieu (12, 32) : " Quiconque dira une parole contre le Fils de l'homme, cela lui sera pardonné ; mais pour qui l'aura dite contre l'Esprit Saint, il n'y aura de

pardon ni dans ce monde-ci, ni dans le monde à venir. " En troisième lieu viennent les péchés commis contre les sacrements, lesquels se rattachent à l'humanité du Christ. Et après ceux-là viennent les autres péchés, contre les simples créatures.

Mais par accident, un péché est plus grave qu'un autre du côté de celui qui pèche. Par exemple le péché qui vient de l'ignorance ou de la faiblesse est plus léger que celui qui vient du mépris ou d'une connaissance certaine ; et la même considération vaut pour les autres circonstances. A ce titre, ce péché peut être plus grave chez certains, comme chez ceux qui s'approchent de ce sacrement par mépris actuel, avec conscience de leur péché ; chez d'autres il sera moins grave, par exemple chez ceux qui s'approchent de ce sacrement avec conscience de leur péché, parce qu'ils craignent de dévoiler celui-ci.

On voit ainsi que ce péché est plus grave que beaucoup d'autres objectivement, en raison de son espèce, mais qu'il n'est pas le plus grave de tous.

Solutions : 1. Le péché de ceux qui mangent indignement ce sacrement est comparé au péché des meurtriers du Christ parce que ces deux péchés se ressemblent, étant commis contre le corps du Christ ; mais ils diffèrent quant à la gravité du crime. Car le péché des meurtriers du Christ fut beaucoup plus grave. D'abord parce que leur péché s'attaqua au corps du Christ sous son aspect propre, tandis que celui dont nous parlons affecte le corps du Christ sous son aspect sacramentel. Ensuite parce que le péché des meurtriers venait de l'intention de nuire au Christ, à la différence du péché qui nous occupe.

2. Le débauché qui reçoit le corps du Christ est comparé à Judas donnant un baiser au Christ, selon une ressemblance dans leur crime parce que tous deux offensent le Christ avec le signe de l'amour, mais non pas quant à la gravité du crime, comme on vient de le dire. Et cette ressemblance s'applique aussi bien aux autres pécheurs qu'aux débauchés ; car tous les péchés mortels s'opposent à l'amour du Christ, dont ce sacrement est le signe, et d'autant plus que les péchés sont plus graves. Cependant, à un certain point de vue, le péché d'impureté rend l'homme moins capable de recevoir ce sacrement, en tant que par ce péché l'esprit est davantage soumis à la chair, et qu'ainsi la ferveur de la dilection, requise dans ce sacrement, se trouve empêchée.

Mais l'obstacle qui s'oppose à la charité en elle-même a plus de poids que celui qui entrave sa ferveur. C'est pourquoi le péché d'infidélité, qui sépare radicalement l'homme de l'unité de l'Église, à parler dans l'absolu, rend l'homme tout à fait incapable de recevoir ce sacrement, qui est le sacrement de l'unité ecclésiastique, comme nous l'avons dit. Par conséquent l'infidèle en recevant ce sacrement pèche plus gravement que le fidèle pécheur ; et il méprise davantage le Christ en tant qu'il est dans ce sacrement, surtout s'il ne croit pas que le Christ y est vraiment. Car, autant qu'il dépend de lui, il diminue la sainteté de ce sacrement, ainsi que la vertu du Christ qui opère dans ce sacrement, ce qui est mépriser précisément le sacrement en lui-même. Tandis que le fidèle qui le mange avec conscience de son péché ne méprise pas ce sacrement en lui-même mais plutôt dans son usage, en le recevant indignement. Aussi l'Apôtre pour définir le motif de ce péché, dit-il (1 Co 11, 29) qu'on " ne discerne pas le corps du Seigneur ", c'est-à-dire qu'on ne le distingue pas des autres nourritures ; et c'est ce que fait au suprême degré celui qui ne croit pas à la présence du Christ dans ce sacrement.

3. Celui qui jetterait ce sacrement dans la boue pécherait beaucoup plus gravement que celui qui s'en approche avec la conscience d'un péché mortel. D'abord parce qu'il le ferait dans l'intention de souiller ce sacrement ; ce qui n'est pas l'intention du pécheur recevant indignement le corps du Christ.

Ensuite parce que l'homme pécheur est capable de grâce ; il est donc davantage en mesure de recevoir ce sacrement que n'importe quelle créature dénuée de raison. Il traiterait donc ce

sacrement de la façon la plus contraire à son institution, celui qui le jetterait pour être mangé par les chiens ou pour être piétiné dans la boue.

Article 6 : Doit-on repousser le pécheur qui vient à ce sacrement ?

Objections : 1. On ne doit jamais enfreindre un précepte du Christ, ni pour éviter le scandale, ni pour épargner le déshonneur à qui que ce soit. Mais le Seigneur a donné ce précepte (Mt 7, 6) : " Ne donnez pas aux chiens ce qui est sacré. " C'est ce qu'on fait au plus haut point lorsqu'on accorde ce sacrement aux pécheurs. Donc, ni pour éviter le scandale, ni pour éviter le déshonneur à qui que ce soit, on ne doit donner ce sacrement au pécheur qui le demande.

2. De deux maux il faut choisir le moindre. Mais il semble qu'il y ait un moindre mal si un pécheur est diffamé, ou même si on lui donne une hostie non consacrée, que s'il mange le corps du Christ et pêche ainsi mortellement. Il semble donc qu'on doit choisir plutôt de diffamer le pécheur qui demande le corps du Christ, ou de lui donner une hostie non consacrée.

3. On donne parfois le corps du Christ à ceux qui sont suspects d'un crime, pour les démasquer. On lit en effet dans les Décrets : " Il arrive souvent que des vols soient commis dans les monastères. Aussi avons-nous décidé que, quand les frères eux-mêmes doivent se justifier de tels crimes, la messe soit célébrée par l'abbé, ou par un des frères présents, et qu'à la fin de la messe, tous communient avec ces paroles : " Voici le corps du Christ, pour te servir d'épreuve aujourd'hui. " Et plus loin : " Si l'on accuse un évêque ou un prêtre d'un maléfice, il doit chaque fois célébrer la messe et communier, et chaque fois montrer qu'il est innocent de ce dont on l'accuse. " Mais il ne faut pas dénoncer les pécheurs occultes, parce que, s'ils ont perdu toute vergogne, ils pécheront plus hardiment, dit S. Augustin. Donc on ne doit pas donner le corps du Christ aux pécheurs occultes, même s'ils le demandent.

En sens contraire, sur la parole du Psaume (22, 30) : " Tous les puissants de la terre mangeront et adoreront ", S. Augustin dit : " Le ministre sacramentel n'interdisait pas aux puissants de la terre ", c'est-à-dire aux pécheurs, " de manger à la table du Seigneur ".

Réponse : Au sujet des pécheurs, il faut distinguer. Les uns sont des pécheurs occultes. D'autres sont des pécheurs publics, soit parce que le fait est évident, comme pour les usuriers et les brigands avérés, ou bien par suite d'un jugement ecclésiastique ou civil. Aux pécheurs publics, on ne doit pas, même s'ils la demandent, donner la sainte communion. Aussi S. Cyprien écrit-il : " Dans ta charité, tu as jugé bon de me consulter sur ce que je pense des comédiens et de ce magicien qui, installé chez vous, s'obstine encore dans ses pratiques infâmes : faut-il leur donner la sainte communion avec les autres chrétiens ? Je pense qu'il ne convient ni à la majesté divine, ni à l'enseignement de l'Évangile que la pureté et l'honneur de l'Église soient souillés par un contact aussi honteux et infâme. "

Mais si, au lieu d'être des pécheurs publics, ce sont des pécheurs occultes, on ne peut leur refuser la sainte communion, s'ils la demandent. Puisque tout chrétien, du fait même qu'il a été baptisé, a été admis à la table du Seigneur, on ne peut le priver de son droit que pour un motif manifeste. C'est pourquoi, sur le texte (1 Co 5, 11) : " Si quelqu'un parmi vous porte le nom de frère... " la glose d'Augustin donne cette explication : " Nous ne pouvons interdire la communion à qui que ce soit, à moins qu'il ait avoué de lui-même, ou qu'il ait été cité et confondu par un jugement ecclésiastique ou civil. "

Cependant, le prêtre qui a connaissance d'un crime peut avertir en secret le pécheur occulte, ou avertir en public tous les fidèles d'une façon générale, de ne pas s'approcher de la table du Seigneur avant de s'être repentis et de s'être réconciliés avec l'Église. Car, après la pénitence et la réconciliation, on ne doit pas refuser la communion même aux pécheurs publics, surtout à l'article de la mort. Aussi trouve-t-on cette prescription dans un concile de Carthage : " Aux

comédiens et aux gens de condition analogue, ou aux apostats, qui sont revenus à Dieu, qu'on ne refuse pas la réconciliation. "

Solutions : 1. Il est interdit de donner les choses saintes aux " chiens ", c'est-à-dire aux pécheurs publics. Mais on ne peut pas punir publiquement les péchés occultes : il faut les laisser au jugement de Dieu.

2. Sans doute, qu'un pécheur occulte commette un nouveau péché mortel en mangeant le corps du Christ, cela est pire que sa diffamation ; cependant, pour le prêtre qui donne le corps du Christ, il est pire de pécher mortellement en diffamant injustement un pécheur occulte que de permettre à celui-ci de pécher lui-même mortellement. Car personne ne peut commettre un péché mortel pour délivrer autrui du péché. Aussi S. Augustin dit-il : " Il serait très dangereux d'admettre cet échange, de faire nous-mêmes quelque chose de mal pour qu'un autre ne fasse pas un mal plus grave. " Cependant le pécheur occulte devrait choisir plus volontiers d'être diffamé que d'approcher indignement de la table du Seigneur.

En tout cas on ne doit pas donner une hostie non consacrée à la place d'une hostie consacrée ; car le prêtre qui ferait cela, autant qu'il dépendrait de lui, ferait commettre une idolâtrie à ceux qui croient l'hostie consacrée, qu'il s'agisse des autres assistants, ou du communiant lui-même. Comme dit S. Augustin : " Que personne ne mange la chair du Christ qu'il ne l'ait d'abord adorée. " Aussi est-il écrit dans la décrétale sur la célébration de la messe : " Bien que celui qui a conscience d'un crime et se juge indigne pêche gravement s'il passe outre, cependant il semble plus coupable, celui qui a l'audace d'accomplir une démarche simulée. "

3. Ces décrets ont été abrogés par des documents En sens contraire des pontifes romains. Le pape Étienne dit en effet : " Les sacrés canons ne permettent pas d'extorquer un aveu à qui que ce soit par l'épreuve du fer rouge ou de l'eau bouillante. Dans notre droit, les délits doivent être jugés sur un aveu spontané, ou sur une preuve faite par l'audition publique de témoins. Quant aux délits occultes et inconnus, il faut les laisser à celui qui, seul, connaît les cœurs des enfants des hommes. " Et l'on trouve la même décision dans la décrétale sur les expiations car en tout cela, on semble tenter Dieu ; aussi de tels procédés ne peuvent-ils être employés sans péché. Et il semblerait très grave que dans ce sacrement, qui a été institué pour être un remède de salut, quelqu'un trouve un jugement de mort. Donc, en aucun cas, on ne doit donner le corps du Christ à un suspect par manière d'épreuve.

Article 7 : La pollution nocturne empêche-t-elle de recevoir ce sacrements ?

Objections : 1. Nul n'est empêché de recevoir le corps du Christ, sinon par le péché. Mais la pollution nocturne est un accident qui ne comporte pas de péché. S. Augustin dit en effet : " L'image qui accompagne la réflexion du prédicateur, lorsqu'elle se reproduit dans la vision d'un rêve, de telle sorte qu'on ne fasse pas de différence entre elle et un rapprochement réel des corps, cette image émeut aussitôt la chair, et ce mouvement de la chair a ses suites habituelles ; mais cela se fait sans péché, du moment qu'en état de veille on a parlé de ces choses sans péché — et, pour en parler, il fallait bien y avoir réfléchi. " Donc la pollution nocturne n'interdit pas à l'homme de recevoir ce sacrement.

2. S. Grégoire dit dans une lettre à S. Augustin de Cantorbéry : " Si quelqu'un s'unit à sa femme non pas dans l'entraînement de la convoitise, mais seulement pour procréer des enfants, nous devons le laisser libre d'entrer dans l'église ou de recevoir le sacrement du corps du Seigneur : car il ne doit pas subir d'interdiction de notre part, celui qui, au milieu du feu, sait échapper à la flamme. " Ainsi est-il évident que la pollution charnelle, même pendant la veille, si elle ne comporte pas de péché, n'interdit pas à l'homme de recevoir le corps du Christ. Beaucoup moins encore, par conséquent, une pollution nocturne qui s'est produite pendant le sommeil.

3. La pollution nocturne semble ne comporter qu'une impureté corporelle. Mais d'autres impuretés corporelles qui, dans l'ancienne loi, interdisaient l'entrée du sanctuaire, n'empêchent pas, dans la loi nouvelle, de recevoir ce sacrement, comme celles de la femme qui vient d'accoucher, qui a ses règles, ou qui souffre d'un flux de sang, selon la lettre de S. Grégoire à S. Augustin de Cantorbéry. Il apparaît donc que la pollution nocturne n'empêche pas davantage de recevoir ce sacrement.

4. Le péché véniel n'empêche pas de recevoir ce sacrement, et pas même le péché mortel, après qu'on en a fait pénitence. Mais supposé que la pollution nocturne ait eu pour cause un péché antécédent, l'intempérance ou des pensées impures : la plupart du temps un tel péché est véniel ; et si parfois il est mortel, il peut arriver que le matin on se repente et que l'on confesse son péché. Il apparaît donc qu'on ne doit pas être écarté de la réception de ce sacrement.

5. L'homicide est un péché plus grave que la fornication. Mais si quelqu'un rêve la nuit qu'il commet un homicide ou un vol, ou tout autre péché, on ne l'écarte pas pour autant de la réception du corps du Christ. Il apparaît donc qu'une fornication qu'on a rêvée, avec la pollution qui en a résulté, empêche moins encore de recevoir ce sacrement.

En sens contraire, il est écrit dans le Lévitique (15, 16) : " Lorsqu'un homme aura un épanchement sémiinal, il sera impur jusqu'au soir. " Mais celui qui est impur n'a pas accès aux sacrements. Il apparaît donc que la pollution nocturne interdit de recevoir ce sacrement, qui est le plus grand de tous.

Réponse : Au sujet de la pollution nocturne on peut considérer deux points de vue : selon le premier, elle interdit nécessairement la réception de ce sacrement ; selon le second, elle l'interdit non pas nécessairement, mais pour une raison de convenance.

Ce qui écarte nécessairement de la réception de ce sacrement, c'est uniquement le péché mortel. Et bien que la pollution nocturne, considérée en elle-même, ne puisse être péché mortel, il arrive parfois néanmoins, en raison de sa cause, qu'un péché mortel y soit attaché. Il faut donc considérer la cause de la pollution nocturne. Parfois, en effet, la pollution provient d'une cause spirituelle extrinsèque, c'est-à-dire d'une illusion des démons qui, on l'a vu dans la première Partie, peuvent susciter des images dont l'apparition entraîne quelque fois une pollution. Parfois aussi la pollution provient d'une cause spirituelle intrinsèque, c'est-à-dire de pensées antérieures. Et parfois d'une cause corporelle intrinsèque : soit d'un excès soit d'une faiblesse de la nature, ou encore de la surabondance de nourriture ou de boisson. Chacune de ces trois causes peut être indemne de péché, comme aussi être liée à un péché véniel ou à un péché mortel. Et si elle est sans péché, ou avec un péché véniel, elle n'interdit pas nécessairement la réception sacramentelle, parce que, en communiant, on serait " coupable du corps et du sang du Seigneur ". Mais si elle est liée à un péché mortel, elle l'interdit nécessairement.

L'illusion produite par les démons provient parfois de ce que, précédemment, on a négligé de s'exciter à la dévotion, ce qui peut être ou péché mortel, ou péché véniel. Mais parfois cette illusion n'a pas d'autre cause que la méchanceté des démons qui veulent empêcher l'homme de recevoir ce sacrement. C'est pourquoi on lit dans les Conférences des Pères du Désert qu'un moine éprouvait toujours une pollution aux fêtes où il devait communier ; les anciens, ayant constaté qu'aucun motif de sa part n'expliquait cela, décidèrent qu'il ne devait pas, pour autant, s'abstenir de communier ; et l'illusion démoniaque disparut ainsi.

De même, les pensées impures antécédentes peuvent parfois être absolument exemptes de péché ; par exemple lorsque quelqu'un est obligé de penser à ces choses pour cause d'enseignement ou de controverse. Et si cela se fait sans convoitise ni complaisance, ce ne sont pas des pensées impures, mais honnêtes ; pourtant elles peuvent entraîner la pollution, comme on



le voit dans le texte de S. Augustin que nous avons allégué. Mais parfois les pensées antécédentes procèdent de la convoitise et de la complaisance ; et s'il y a consentement, il y aura péché mortel ; sinon, péché véniel.

De même encore, la cause corporelle est parfois exempte de péché, par exemple, lorsqu'elle vient de la faiblesse de la nature, à cause de laquelle certains, en pleine veille, éprouvent un épanchement sémiinal sans qu'il y ait péché ; ou encore cela vient d'une pléthore de la nature, comme il arrive qu'il y ait épanchement de sang, sans qu'il y ait péché, et de même pour la semence qui est le surplus du sang, selon Aristote. Mais parfois, cela s'accompagne de péché, par exemple lorsque cela provient d'un excès de nourriture ou de boisson. En ce cas aussi, le péché peut être soit véniel, soit mortel ; bien que le péché mortel arrive plus souvent à propos de pensées impures qu'à propos de la consommation de nourriture ou de boisson. C'est pourquoi S. Grégoire, dans sa lettre à S. Augustin de Cantorbéry, dit qu'il faut s'abstenir de la communion quand cela vient de pensées impures, mais non quand cela vient du superflu de nourriture ou de boisson, surtout s'il y a nécessité.

Ainsi donc on peut rechercher, selon la cause de la pollution, si la pollution nocturne empêche nécessairement la réception du sacrement.

Mais elle l'empêche pour un motif de convenance qui tient à deux causes. L'une d'elles intervient toujours : c'est une certaine malpropreté corporelle, à cause de laquelle, par respect pour le sacrement, il ne convient pas d'approcher de l'autel ; c'est pourquoi ceux qui veulent toucher quelque chose de sacré se lavent les mains ; à moins qu'une telle impureté soit perpétuelle ou chronique comme la lèpre, le flux de sang et les infirmités analogues. L'autre cause, c'est le trouble de l'âme qu'entraîne la pollution nocturne, surtout lorsqu'elle s'accompagne d'une imagination impure.

Cependant, on doit passer outre à cet empêchement de convenance en cas de nécessité, par exemple, comme dit S. Grégoire, " lorsque peut-être un jour de fête l'exige, ou bien l'exercice du ministère, parce qu'il n'y a pas d'autre prêtre ; c'est alors la nécessité qui commande ".

Solutions : 1. On n'est écarté nécessairement de la réception de ce sacrement que par le péché mortel ; mais par convenance, on peut en être empêché pour d'autres motifs, on vient de le dire.

2. L'acte de mariage s'il est accompli sans péché, par exemple pour engendrer des enfants ou pour s'acquitter du devoir conjugal, n'interdit pas de recevoir le sacrement, comme on l'a dit au sujet de la pollution nocturne qui se produit sans péché, sinon à cause de la souillure corporelle et de la dispersion d'esprit. C'est pourquoi S. Jérôme écrit : " Si les pains de proposition ne pouvaient être mangés par ceux qui avaient eu des rapports conjugaux, combien davantage le pain qui descend du ciel ne peut-il être profané et touché par ceux qui, peu auparavant, se sont livrés aux embrassements du mariage! Non pas que nous condamnions les noces ; mais au temps où nous allons manger les chairs de l'Agneau, nous devons nous abstenir des œuvres charnelles. " Mais parce que cela doit s'entendre d'une convenance et non d'une nécessité, S. Grégoire dit que chacun doit " être libre de décider. Surtout si ce n'est pas le désir de procréer des enfants, mais la volupté qui l'emporte dans cette œuvre ", ajoute S. Grégoire, alors on doit interdire l'accès au sacrement.

3. Comme le dit S. Grégoire, dans sa lettre citée plus haut à S. Augustin de Cantorbéry, dans l'Ancien Testament certains étaient déclarés impurs d'une manière figurative, qui s'entend spirituellement dans le peuple de la loi nouvelle. Par conséquent, de telles impuretés corporelles, si elles sont perpétuelles ou chroniques, n'empêchent pas de recevoir ce sacrement du salut, comme elles interdisaient l'accès aux sacrements figuratifs. Mais si elles sont passagères, comme l'impureté de la pollution nocturne, pour un motif de convenance elles interdisent la réception de

ce sacrement pendant le jour où s'est produit cet accident. Aussi est-il dit dans le Deutéronome (23, 10) : " Si parmi vous un homme a eu une pollution, à l'occasion d'un rêve nocturne, qu'il sorte du camp et qu'il ne revienne pas avant de s'être lavé sur le soir. "

4. Bien que la contrition et la confession enlèvent la culpabilité de la faute, elles n'enlèvent pas l'impureté corporelle et la dispersion de l'esprit consécutives à la pollution.

5. Rêver de commettre un homicide n'entraîne pas d'impureté corporelle, ni même une dispersion de l'esprit aussi grande que la fornication accomplie en rêve, à cause de l'intensité du plaisir. Mais si l'on rêve de commettre un homicide par suite d'une cause qui est un péché, surtout si c'est un péché mortel, ce rêve interdit de recevoir sacrement, en raison de sa cause.

Article 8 : Ce sacrement doit-il être reçu seulement par ceux qui sont à jeun ?

Objections : 1. Ce sacrement a été institué par le Seigneur à la Cène. Mais le Seigneur a donné ce sacrement à ses disciples " à la fin du souper "I comme on le voit en S. Luc (22, 20) et dans la 1ère aux Corinthiens (11, 25). Il apparaît donc que nous devons manger ce sacrement même après avoir pris d'autres aliments.

2. S. Paul dit (1 Co 11, 33) : " Lorsque vous vous rassemblez pour manger ", savoir, le corps du Seigneur, " attendez-vous les uns les autres ; si quelqu'un a faim, qu'il mange à la maison ". Il apparaît ainsi que quelqu'un qui vient de manger à la maison peut ensuite, à l'église, manger le corps du Christ.

3. On lit dans un concile de Carthage ce qu'on retrouve dans les Décrets : " Le sacrement de l'autel ne doit être célébré que par des hommes à jeun, sauf uniquement au jour anniversaire où l'on célèbre la Cène du Seigneur. " Donc, au moins ce jour-là, on peut prendre le corps du Christ après d'autres aliments.

4. Si l'on prend de l'eau, ou un remède, de la nourriture ou de la boisson en très petite quantité, ou si l'on avale les restes de nourriture qui demeurent dans la bouche, on ne rompt pas le jeûne ecclésiastique, et l'on ne manque pas à la sobriété qui est exigée pour une réception respectueuse de ce sacrement. Donc tout cela n'empêche pas de recevoir ce sacrement.

5. Il y a des gens qui mangent ou boivent en pleine nuit, passent peut-être toute la nuit sans dormir et qui, au matin, reçoivent les saints mystères, alors qu'ils n'ont pas achevé la digestion. La sobriété serait beaucoup moins compromise si l'on mangeait un peu le matin et que l'on prit ensuite ce sacrement vers la neuvième heure ; d'autant plus qu'il y a ainsi parfois un plus grand intervalle de temps. Il apparaît donc que cette nourriture préalable n'écarte pas de l'eucharistie.

6. On ne doit pas avoir moins de respect envers ce sacrement après sa réception qu'avant celle-ci. Or, après la réception du sacrement, il est permis de manger et de boire. C'est donc permis aussi avant.

En sens contraire, S. Augustin écrit " L'Esprit Saint a décidé que, pour honorer un si grand sacrement, le corps du Seigneur devait pénétrer dans la bouche du chrétien avant toute autre nourriture. "

Réponse : Deux causes interdisent de recevoir ce sacrement. L'une est essentielle : c'est le péché mortel, qui est en contradiction avec la signification de ce sacrement, nous l'avons dit.

L'autre vient d'une défense de l'Église. Et c'est ainsi qu'on ne peut prendre ce sacrement après avoir pris de la nourriture ou de la boisson, et cela pour trois motifs. D'abord, selon S. Augustin " pour honorer un si grand sacrement ". C'est-à-dire qu'il ne doit pas entrer dans une bouche imprégnée de nourriture et de boisson. Le second motif est symbolique : pour faire entendre que le Christ, qui est la " réalité " de ce sacrement, et sa charité, doivent être établis avant tout dans nos cœurs, selon cette parole, en S. Matthieu (6, 33) : " Cherchez d'abord le royaume de Dieu. " Le troisième est que l'on risque le vomissement ou l'ivresse, qui se produisent parfois du fait

qu'on use de la nourriture de manière déraisonnable. C'est ainsi que l'Apôtre remarque (1 Co 11, 21) : " L'un a faim tandis que l'autre est ivre. "

Mais les malades sont exceptés de cette règle commune, car il faut les communier sans tarder, même après le repas, si on les suppose en danger, pour qu'ils ne meurent pas sans la communion, car " nécessité n'a pas de loi ". Aussi est-il statué : " Le prêtre doit communier le malade sans tarder, pour qu'il ne meure pas sans communion. "

Solutions : 1. Comme dit S. Augustin : " Ce n'est pas parce que le Seigneur l'a donné après le repas, que les frères doivent se réunir pour recevoir ce sacrement après qu'ils ont dîné ou soupé, ni le mêler à leurs festins, comme faisaient ceux à qui l'Apôtre adresse ses réprimandes et ses corrections. Car le Sauveur, pour mettre plus fortement en valeur la profondeur de ce mystère, a voulu le fixer en dernier lieu dans le cœur et le souvenir des disciples. C'est pourquoi il ne leur prescrit pas de le prendre ensuite selon le même ordre, afin de laisser la décision en cette matière aux Apôtres qui devaient organiser les Églises en son nom. "

2. Cette parole est ainsi expliquée dans la Glose : " Si quelqu'un a faim et, dans son impatience, ne veut pas attendre les autres, qu'il mange à la maison, c'est-à-dire qu'il se nourrisse du pain terrestre. Mais ensuite il ne doit pas prendre l'eucharistie. "

3. Ce chapitre parle conformément à une coutume qui fut parfois observée ici ou là, de manger le corps du Christ sans être à jeun ce jour-là, pour représenter la Cène du Seigneur. Mais aujourd'hui, cela est abrogé. Car, selon S. Augustin au même endroit, " cette coutume " de prendre à jeun le corps du Christ " est observée dans le monde entier ".

4. Comme on l'a dit dans la deuxième Partie, il y a deux sortes de jeûnes. Le premier est le jeûne naturel, qui interdit de prendre quoi que ce soit auparavant par mode d'aliment ou de boisson. Et c'est un tel jeûne qui est requis à ce sacrement, pour les motifs que nous avons donnés. Par conséquent, il n'est pas permis de prendre ce sacrement après avoir pris de l'eau, ni une autre nourriture ou boisson, ni même un remède, en si petite quantité que ce soit. Et peu importe que cela nourrisse ou ne nourrisse pas, par soi-même ou bien mélangé à autre chose, du moment que c'est pris par mode de nourriture ou de boisson.

Les restes de nourriture qui demeurent dans la bouche, si on les avale par hasard, n'interdisent pas de prendre ce sacrement, car ils ne sont pas absorbés à la manière d'un aliment, mais à la manière de la salive. Et le même motif vaut pour les restes de l'eau ou du vin avec quoi on s'est lavé la bouche, du moment qu'ils ne sont pas absorbés en grande quantité, mais mêlés à la salive, car cela est inévitable.

Tout différent est le jeûne ecclésiastique, qui a pour but la mortification corporelle. Un tel jeûne n'est pas détruit par tout ce qu'on vient de dire, car tout cela ne nourrit pas beaucoup mais sert plutôt à obtenir une modification qualitative.

5. Lorsque l'on dit : " Ce sacrement doit entrer dans la bouche du chrétien avant toute autre nourriture ", cela ne doit pas s'entendre d'une manière absolue, sans tenir compte du temps. Autrement, celui qui aurait mangé ou bu une seule fois ne pourrait plus jamais recevoir ce sacrement. Mais cela doit s'entendre du même jour. Et sans doute, le début du jour est compté différemment suivant les différents peuples, car les uns font commencer le jour à midi, d'autres au coucher du soleil, d'autres, à minuit, d'autres au lever du soleil ; mais l'Église romaine fait commencer le jour à minuit. C'est pourquoi, si l'on a pris quelque chose par mode de nourriture ou de boisson après minuit, on ne peut recevoir ce sacrement le même jour ; mais on le peut, si c'était avant minuit.

Et qu'on ait dormi après avoir mangé ou bu, ou même qu'on ait digéré, cela importe peu à l'égard du précepte. Mais cela importe relativement au trouble d'esprit que les hommes subissent

du fait de l'insomnie ou d'une digestion inachevée ; si cela trouble beaucoup l'esprit, on est mis dans l'incapacité de recevoir ce sacrement.

6. La plus grande dévotion est requise dans la réception même de ce sacrement : car c'est alors qu'on perçoit l'effet du sacrement. Or cette dévotion est davantage empêchée par ce qui précède que par ce qui suit. C'est pourquoi on a institué que les hommes s'abstiennent de nourriture avant la réception de ce sacrement plutôt qu'après. On doit pourtant mettre un certain délai entre la réception de ce sacrement et les autres aliments. C'est pourquoi, à la messe, on dit une prière d'action de grâce après la communion, et les communicants y ajoutent leurs prières privées.

Cependant, selon d'anciens canons, cela fut décidé par le pape Clément : " Si l'on prend le matin le repas du Seigneur, les ministres qui y ont participé jeûneront jusqu'à la sixième heure ; et s'ils y ont participé à la troisième ou à la quatrième heure, ils jeûneront jusqu'au soir. " En effet, dans l'antiquité, on célébrait la messe plus rarement que de nos jours, et avec une plus grande préparation. Mais maintenant, parce qu'il faut célébrer plus souvent les saints mystères, on ne peut facilement observer de tels préceptes. C'est pourquoi ils ont été abrogés par la coutume contraire.

Article 9 : Doit-on proposer ce sacrement à ceux qui n'ont pas l'usage de la raison ?

Objections : 1. Il est requis, pour s'approcher de ce sacrement, d'y mettre de la dévotion et de s'être examiné auparavant, selon S. Paul (1 Co 11, 28) : " Que chacun s'éprouve soi-même, et qu'alors seulement il mange de ce pain et boive à cette coupe. " Mais cela est impossible chez ceux qui n'ont pas l'usage de la raison. Il ne faut donc pas leur donner ce sacrement.

2. Parmi tous ceux qui n'ont pas l'usage de la raison, il y a les possédés ou énérgumènes. Mais ceux-ci, d'après Denys, sont écartés même de la vue du sacrement. Il ne faut donc pas donner ce sacrement à ceux qui n'ont pas l'usage de la raison.

3. Parmi tous ceux qui n'ont pas l'usage de la raison, les plus innocents semblent bien être les enfants. Mais on ne donne pas ce sacrement aux enfants. Donc, bien moins encore aux autres hommes dénués de raison.

En sens contraire, on lit dans un concile d'Orange et on trouve dans les décrets : " Il faut donner aux fous tout ce qui concerne la piété. " Ainsi faut-il leur donner ce sacrement, qui est " le sacrement de la piété ".

Réponse : On attribue le manque de raison à deux catégories d'hommes. D'abord à ceux qui n'en ont qu'un faible usage. Ainsi, de quelqu'un qui voit mal dit-on qu'il ne voit pas. Et puisque ces gens-là peuvent concevoir quelque dévotion à l'égard de ce sacrement, il ne faut pas le leur refuser.

Il y en a d'autres qui n'ont aucunement l'usage de la raison. Ou bien ils ne l'ont jamais eu, et ils sont restés dans cet état depuis leur naissance ; il ne faut donc pas leur donner ce sacrement, parce que, auparavant, ils n'ont jamais eu aucune dévotion pour ce sacrement. Ou bien, ils n'ont pas toujours été privés de l'usage de la raison. Alors, si jadis, quand ils étaient en possession de leurs facultés, ils ont manifesté quelque dévotion pour ce sacrement, on doit le leur donner à l'article de la mort, sauf si l'on redoute qu'ils ne le rendent ou le recrachent. C'est pourquoi on lit, dans un concile de Carthage, ce qu'on retrouve dans les Décrets : " Si quelqu'un, étant malade, demande la pénitence, mais s'il arrive que le prêtre appelé auprès de lui le trouve muet, comme écrasé par la maladie, ou tombé dans le délire, que ceux qui l'ont entendu en rendent témoignage, qu'il reçoive la pénitence, et si l'on croit qu'il doit bientôt mourir, qu'on le réconcilie par l'imposition des mains, et qu'on dépose l'eucharistie dans sa bouche. "

Solutions : 1. Ceux qui n'ont pas l'usage de la raison peuvent avoir de la dévotion pour le sacrement, les uns l'ayant dans le présent et d'autres l'ayant eue dans le passé.

2. Denys parle ici des énergumènes qui n'ont pas encore été baptisés, c'est-à-dire chez qui la puissance du démon n'a pas été détruite, parce qu'elle règne en eux par le péché originel. Mais pour les baptisés qui sont tourmentés dans leur corps par les mauvais esprits, on doit les juger comme les autres fous. Aussi Cassien dit-il : " Ceux " qui sont tourmentés par les mauvais esprits, " nous ne nous souvenons pas que la sainte communion leur ait jamais été interdite par nos anciens " .

3. On doit porter le même jugement sur les enfants nouveau-nés et sur les fous qui n'ont jamais eu l'usage de la raison. Il ne faut donc pas leur donner les saints mystères, quoique certains Grecs fassent le contraire : ils s'appuient sur ce que dit Denys, sans comprendre que Denys parle là du baptême des adultes. Cependant il ne faut pas croire que les enfants en souffrent aucun dommage vital. Sans doute, le Seigneur dit en S. Jean (6, 54): " Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie. " Mais, dit S. Augustin " tout fidèle prend part " — entendez-le spirituellement — " au corps et au sang du Seigneur, quand il devient dans le baptême membre du corps du Christ " .

Mais quand les enfants commencent à avoir un certain usage de la raison, si bien qu'ils peuvent concevoir de la dévotion pour ce sacrement, alors on peut leur conférer celui-ci.

Article 10 : Faut-il recevoir ce sacrement quotidiennement ?

Objections : 1. Ce sacrement représente la passion du Seigneur, comme le baptême. Or, il n'est pas permis de se faire baptiser plusieurs fois, mais une fois seulement, parce que " le Christ est mort pour nos péchés, une fois seulement " (1 P 3, 18). Il semble donc qu'il n'est pas permis de recevoir ce sacrement quotidiennement.

2. La réalité doit correspondre à la figure. Mais l'agneau pascal, qui fut la principale figure de ce sacrement, comme nous l'avons dit, n'était mangé qu'une fois par an. C'est aussi une fois par an que l'Église célèbre la passion du Christ, dont ce sacrement est le mémorial. Il apparaît donc qu'il n'est pas permis de manger ce sacrement quotidiennement, mais seulement une fois par an.

3. Ce sacrement, dans lequel est contenu le Christ tout entier, mérite le plus grand respect. Lorsqu'on s'abstient de ce sacrement, cela procède du respect. Aussi donne-t-on des louanges au centurion qui a dit (Mt 8, 8) : " Seigneur, je ne suis pas digne que tu entres sous mon toit ", et à S. Pierre qui a dit (Lc 5, 8) : " Éloigne-toi de moi, Seigneur, parce que je suis un homme pécheur. " Il n'est donc pas louable de recevoir quotidiennement ce sacrement.

4. S'il était louable de recevoir souvent ce sacrement, plus on le recevrait souvent, plus ce serait louable. Et on le recevrait plus souvent si on le recevait plusieurs fois par jour. Il serait donc louable de communier plusieurs fois par jour. Cependant la coutume de l'Église ne l'admet pas. Il ne paraît donc pas louable de recevoir quotidiennement ce sacrement.

5. Par ses lois, l'Église veut pourvoir à l'utilité des fidèles. Mais, par la loi de l'Église, les fidèles ne sont tenus à communier qu'une fois par an. C'est pourquoi il est dit dans la décrétale sur la pénitence et le pardon : " Tout fidèle, de l'un et l'autre sexe, doit recevoir avec respect le sacrement d'eucharistie au moins à Pâques ; à moins que, sur le conseil de son propre prêtre, pour un motif raisonnable, il ne juge qu'il doit temporairement s'abstenir de sa réception. " Il n'est donc pas louable de recevoir ce sacrement quotidiennement.

En sens contraire, S. Augustin dit : " Ce pain est quotidien, reçois-le quotidiennement, pour qu'il te profite quotidiennement. "

Réponse : Au sujet de l'usage du sacrement, on peut se placer à deux points de vue. Le premier à l'égard du sacrement lui-même, dont la vertu est salutaire aux hommes. C'est pourquoi il est utile de le recevoir quotidiennement, pour en percevoir quotidiennement le fruit. Aussi S. Ambroise dit-il : " Si, chaque fois que le sang du Christ est répandu, il est répandu pour la

rémission des péchés, je dois toujours le recevoir ; moi qui pêche toujours, je dois toujours prendre ce remède. "

On peut aussi considérer l'usage du sacrement à l'égard du communiant, de qui l'on exige qu'il s'approche de ce sacrement avec beaucoup de dévotion et de respect. Et c'est pourquoi, si quelqu'un se trouve chaque jour bien préparé, il est louable qu'il le reçoive chaque jour. Aussi S. Augustin, après avoir dit : " Reçois-le pour qu'il te profite quotidiennement ", ajoute-t-il : " Vis de telle sorte que tu mérites quotidiennement de le recevoir. " Mais, parce que très souvent, chez la plupart des hommes, surgissent beaucoup d'obstacles à cette dévotion, par suite d'une mauvaise disposition du corps ou de l'âme, il n'est pas avantageux à tous les hommes d'accéder quotidiennement à ce sacrement, mais aussi souvent qu'on s'y jugera préparé. Aussi est-il dit, dans le livre des Croyances ecclésiastiques : " je ne loue ni ne blâme la communion quotidienne. "

Solutions : 1. Par le sacrement de baptême, l'homme est configuré à la mort du Christ dont il reçoit le caractère ; et c'est pourquoi, de même que le Christ " est mort une fois pour toutes ", de même l'homme ne doit être baptisé qu'une seule fois. Or, par notre sacrement, l'homme ne reçoit pas le caractère du Christ, mais le Christ lui-même, dont la vertu demeure toujours. Aussi est-il dit (He 10, 14) : " Par une offrande unique, il a rendu parfaits pour toujours ceux qu'il a sanctifiés. " Et c'est pourquoi, parce que l'homme a quotidiennement besoin de la vertu salutaire du Christ, il peut avantageusement recevoir chaque jour ce sacrement.

Et parce que le baptême est principalement une régénération spirituelle, de même que l'homme ne naît qu'une fois selon la chair, il doit renaître une seule fois selon l'esprit, comme le dit S. Augustin sur le texte de S. Jean (3, 4) : " Comment peut-on renaître quand on est vieux ? " Tandis que notre sacrement est une nourriture spirituelle ; aussi, de même qu'on prend quotidiennement la nourriture corporelle, de même est-il louable de prendre quotidiennement ce sacrement. Aussi le Seigneur nous enseigne-t-il à demander (Le 11, 3) : " Donne-nous aujourd'hui notre pain quotidien. " Ce que S. Augustin explique ainsi : " Si tu reçois quotidiennement " ce sacrement, " quotidiennement, pour toi c'est aujourd'hui ; pour toi le Christ ressuscite quotidiennement : car c'est aujourd'hui, quand le Christ ressuscite ".

2. L'agneau pascal fut la figure principale de ce sacrement quant à la passion du Christ, que ce sacrement représente. Et c'est pourquoi on ne le mangeait qu'une fois par an, car " le Christ est mort une seule fois ". Et c'est pour cette raison aussi que l'Église ne célèbre qu'une fois par an la mémoire de la passion du Christ. Mais dans ce sacrement le mémorial de la passion du Christ nous est livré par mode de nourriture, et la nourriture se prend quotidiennement. Et c'est pourquoi, à cet égard, l'eucharistie était préfigurée par la manne, que le peuple recevait quotidiennement au désert.

3. Le respect envers ce sacrement comporte de la crainte jointe à l'amour ; c'est pourquoi la crainte respectueuse envers Dieu est appelée crainte filiale, comme on l'a vu dans la deuxième Partie. C'est l'amour, en effet, qui provoque le désir de prendre le sacrement, tandis que la crainte engendre l'humilité de révérence. Ce qui fait dire à S. Augustin : " Celui-ci peut dire qu'il ne faut pas recevoir l'eucharistie quotidiennement, tandis que celui-là affirme le contraire ; que chacun fasse ce qu'il juge, dans sa bonne foi, devoir faire avec piété. Car il n'y a pas eu de dispute entre Zachée et le centurion, alors que le premier se réjouissait de recevoir le Seigneur, tandis que le second disait : "je ne suis pas digne que tu entres sous mon toit" : tous deux ont honoré le Seigneur, quoique ce ne fût pas de la même façon. " Cependant l'amour et l'espérance, auxquels la Sainte Écriture nous excite toujours l'emportent sur la crainte. Aussi, quand Pierre

disait : " Éloigne-toi de moi, Seigneur, parce que je suis un homme pécheur ", Jésus répondit-il : " Ne crains point. "

4. Parce que le Seigneur a dit : " Donne-nous aujourd'hui notre pain quotidien ", il ne faut pas communier plusieurs fois par jour, afin qu'au moins, du fait que l'on communie une seule fois par jour, soit représentée la passion du Christ, qui est unique.

5. Des décisions diverses ont paru selon les divers états de l'Église. Car, dans la primitive Église, lorsque la dévotion de la foi chrétienne était plus forte, il fut décidé que les fidèles communieraient quotidiennement. Aussi le pape Anaclét dit-il : " Après la consécration, que tous communient, s'ils ne veulent pas se mettre hors des frontières de l'Église : car c'est ainsi que les Apôtres en ont décidé, et c'est l'usage de la sainte Église romaine. " Ensuite, la ferveur de la foi ayant baissé, le pape Fabien concéda " que tous communient, s'ils ne le peuvent plus fréquemment, au moins trois fois par an, à Pâques, à la Pentecôte, et à la Nativité du Seigneur ". Le pape Soter dit qu'il faut aussi communier le Jeudi saint, en la Cène du Seigneur, ce qu'on trouve dans la décrétale sur la Consécration.

Mais ensuite " la charité d'un grand nombre se refroidit, à cause de l'abondance des péchés ", et Innocent III décida que tous les fidèles devaient communier " au moins une fois l'an, à Pâques ". Mais dans le livre des Croyances ecclésiastiques, il est conseillé " de communier tous les dimanches ".

Article 11 : Est-il permis de s'abstenir totalement de la communion ?

Objections : 1. On loue le centurion de ce qu'il dit en S. Matthieu (8, 8) : " Seigneur, je ne suis pas digne que tu entres sous mon toit. " On peut lui comparer, nous l'avons vu, celui qui juge devoir s'abstenir de la communion. Et comme l'Écriture ne dit pas que le Christ soit jamais venu dans sa maison, il semble qu'il soit permis à quelqu'un de s'abstenir de la communion pendant toute sa vie.

2. Il est permis à chacun de s'abstenir de ce qui n'est pas nécessaire au salut. Mais, comme on l'a dit plus haut, ce sacrement n'est pas nécessaire au salut. Il est donc permis de cesser totalement de le recevoir.

3. Les pécheurs ne sont pas tenus à communier. Aussi le pape Fabien, après avoir dit : " Que tous communient trois fois par an ", ajoute-t-il : " à moins que quelqu'un n'en soit empêché par des péchés graves ". Donc, si ceux qui ne sont pas dans le péché sont tenus de communier, il apparaît que les pécheurs sont en meilleure situation que les justes, ce qui est illogique. Il semble donc que pour les justes aussi, il soit permis de cesser de communier.

En sens contraire, le Seigneur dit en S. Jean (6, 54) : " Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous. "

Réponse : Comme nous l'avons dit plus haut, il y a deux modes de recevoir ce sacrement, la discrétion pour apporter toutes les précautions requises dans l'usage de ce sacrement, on agit prudemment, dans certaines Églises, en observant l'usage de ne pas donner le sang à boire au peuple, le prêtre étant seul à le boire.

Solutions : 1. Le pape Gélase parle pour les prêtres : de même qu'ils consacrent tout le sacrement, de même ils doivent communier au sacrement tout entier. Comme on lit dans un concile de Tolède : " Quel sera le sacrifice, si le sacrificateur lui-même ne se manifeste pas comme y participant ? "

2. La perfection de ce sacrifice ne réside pas dans l'usage qu'en font les fidèles, mais dans la consécration de la matière. C'est pourquoi rien ne manque à la perfection de ce sacrement si le peuple consomme le corps sans consommer le sang, du moment que le prêtre qui consacre consomme les deux.

3. La représentation de la passion du Seigneur se réalise dans la consécration même de ce sacrement, dans laquelle on ne doit pas consacrer le corps sans consacrer le sang. Mais le corps peut être consommé par le peuple sans qu'il consomme le sang, et il n'en découle pour lui aucun dommage, parce que le prêtre offre et consomme le sang en tenant la place de tous, et parce que le Christ tout entier est présent sous chacune des deux espèces, comme on l'a vu plus haut.

### QUESTION 81 : COMMENT LE CHRIST A USÉ DE CE SACREMENT DANS SA PREMIÈRE INSTITUTION

1. Le Christ a-t-il consommé son corps et son sang ? — 2. L'a-t-il donné à Judas ? — 3. Quel corps a-t-il consommé et donné : passible, ou impassible ? — 4. En quel état se serait trouvé le Christ dans ce sacrement, si celui-ci avait été conservé ou consacré pendant les trois jours où il était mort ?

Article 1 : Le Christ a-t-il consommé son corps et son sang ?

Objections : 1. On ne doit affirmer, touchant les actions et les paroles du Christ, que ce qui est transmis par l'autorité de la Sainte Écriture. Mais l'Évangile ne dit pas que le Christ ait mangé son propre corps ou bu son propre sang. On ne doit donc pas affirmer cela.

2. Aucun être ne peut exister en lui-même sinon au titre des parties, c'est-à-dire en tant qu'une partie se trouve dans une autre, selon le Philosophe. Mais ce qui est mangé et bu se trouve dans celui qui mange et boit. Puisque le Christ tout entier se trouve sous chacune des deux espèces sacramentelles, il semble impossible que lui-même ait consommé ce sacrement.

3. Il y a une double manière de consommer ce sacrement — spirituelle et sacramentelle. Mais la manière spirituelle ne convenait pas au Christ, car il n'a rien reçu du sacrement. Et par conséquent la manière sacramentelle non plus, qui est inachevée si elle n'aboutit pas à la manducation spirituelle. Donc le Christ n'a consommé ce sacrement en aucune manière.

En sens contraire, S. Jérôme dit : " Le Seigneur Jésus est lui-même le convive et le banquet, celui qui mange et celui qui est mangé. "

Réponse : Certains auteurs ont dit que le Christ, à la Cène, donna son corps et son sang aux disciples, et toutefois ne les consumma pas lui-même. Mais cette affirmation ne paraît pas juste. Car le Christ a observé lui-même le premier les institutions qu'il voulut faire observer aux autres ; c'est pourquoi lui-même voulut être baptisé avant d'imposer le baptême aux autres, conformément à la parole des Actes (1, 1) : " Jésus commença à faire et à enseigner. " C'est pourquoi lui aussi tout d'abord consumma son corps et son sang, et ensuite les donna à ses disciples qui devaient les consommer. De là vient que sur le texte de Ruth (3, 7) : " Quand (Booz) eut mangé et bu " la Glose dit que " le Christ mangea et but à la Cène, lorsqu'il donna à ses disciples le sacrement de son corps et de son sang. Aussi, puisque les serviteurs ont communié à son corps et à son sang, il y a participé lui aussi ".

Solutions: 1. On lit dans les évangiles (Mc 14, 22 par.) que le Christ " prit le pain et la coupe ". Or il ne faut pas comprendre qu'il les ait pris seulement dans ses mains, comme prétendent certains ; mais il les a pris de la manière dont devaient les prendre ceux à qui il les a donnés. C'est pourquoi, lorsqu'il a dit à ses disciples : " Prenez et mangez ", et ensuite : " prenez et buvez ", il faut comprendre que lui-même en a pris pour manger et pour boire. Aussi certains ont-ils dit en vers : " Le Roi trône à la Cène, Entouré par la troupe des Douze : Il se tient dans ses mains, Il se nourrit, lui, la nourriture. "

2. Comme on l'a vu plus haut e, le Christ, en tant qu'il est sous ce sacrement, est en relation avec le lieu, non pas selon ses dimensions propres, mais selon les dimensions des espèces



sacramentelles, de telle sorte que, en tout lieu où sont ces espèces, le Christ lui-même y est. Et puisque ces espèces ont pu se trouver dans les mains et dans la bouche du Christ, le Christ tout entier a pu se trouver lui-même dans ses propres mains et dans sa propre bouche. Mais cela n'aurait pas pu se produire selon qu'il est en relation avec le lieu par ses dimensions propres.

3. Comme on l'a vu plus haut, ce sacrement n'a pas seulement pour effet l'accroissement de la grâce habituelle, mais aussi une certaine délectation actuelle de douceur spirituelle. Or, bien que la grâce du Christ n'ait pas été augmentée par la réception de ce sacrement, il a éprouvé cependant une certaine délectation spirituelle dans l'institution de ce sacrement. Aussi disait-il lui-même, en S. Luc (22, 15) : " J'ai désiré d'un grand désir manger cette Pâque avec vous ", ce qu'Eusèbe explique en le rapportant au nouveau mystère de cette nouvelle alliance, qu'il donnait aux disciples. C'est pourquoi il a mangé spirituellement, et tout aussi bien sacramentellement, en tant qu'il a consommé son propre corps dans ce sacrement qu'il a conçu et organisé comme le sacrement de son corps. Mais autrement que le reste des hommes ne le mangent sacramentellement et spirituellement, car ils reçoivent un accroissement de grâce sous les signes sacramentels dont ils ont besoin pour recevoir la réalité.

Article 2 : Le Christ a-t-il donné son corps à Judas ?

Objections : 1. On lit en S. Matthieu (26, 29) que, lorsque le Seigneur eut donné son corps et son sang aux disciples, il leur dit : " je ne boirai plus désormais de ce fruit de la vigne, jusqu'au jour où j'en boirai avec vous du nouveau dans le royaume de mon Père. " On voit par ces paroles que ceux qui venaient de recevoir son corps et son sang devaient boire avec lui de nouveau. Mais Judas n'a pas bu avec lui ensuite. Il n'a donc pas reçu le corps et le sang du Christ avec les autres disciples.

2. Le Seigneur a accompli ce qu'il a prescrit, selon le prologue des Actes (1, 1) : " Jésus commença à faire et à enseigner. " Mais lui-même a donné cette prescription (Mt 7, 6) : " Ne donnez pas aux chiens ce qui est sacré. " Puisque lui-même savait que Judas était un pécheur, il apparaît qu'il ne lui a pas donné son corps et son sang.

3. On lit expressément dans S. Jean (13, 26) que le Christ tendit à Judas " du pain trempé ". Donc, s'il lui avait donné son corps, il semble qu'il le lui aurait donné avec cette bouchée, d'autant plus qu'on lit, au même passage : " Et après la bouchée, Satan entra en lui. " S. Augustin dit sur ce passage : " Cela nous enseigne combien il faut se garder de mal recevoir ce qui est bon... Car si l'on réprimande celui qui "ne discerne pas", c'est-à-dire qui ne distingue pas le corps du Christ des autres aliments, comment condamnera-t-on celui qui s'approche en ennemi de cette table et en faisant semblant d'être un ami ? " Mais, avec la bouchée trempée, Judas n'a pas reçu le corps du Christ, dit S. Augustin 9 sur S. Jean : " Lorsqu'il eut trempé le pain, il le donna à Judas, fils de Simon Iscariote. Ce n'est pas alors, comme le croient des lecteurs étourdis, que Judas a reçu le corps du Christ. " Il apparaît donc que Judas n'a pas reçu le corps du Christ.

En sens contraire, S. Chrysostome dit : " Judas a participé aux mystères et ne s'est pas converti. C'est ce qui rend son crime doublement horrible : d'abord, il a accédé aux mystères étant occupé d'un pareil dessein ; puis, en y accédant, il n'est pas devenu meilleur, n'ayant été touché ni par la crainte, ni par le bienfait, ni par l'honneur. "

Réponse : S. Hilaire a affirmé que le Christ n'a pas donné son corps et son sang à Judas. Et cela aurait été normal, si l'on considère la malice de Judas. Mais, parce que le Christ devait être pour nous un modèle de justice, il ne convenait pas à son magistère de séparer Judas de la communion des autres, quand il était un pécheur occulte, sans accusateur ni preuve évidente, afin de ne pas donner aux prélats de l'Église un exemple qui les autoriserait à agir ainsi ; et Judas lui-même,

poussé à bout, en aurait tiré occasion de pécher. C'est pourquoi il faut dire que Judas a reçu le corps et le sang du Seigneur avec les autres disciples, comme le disent Denys et S. Augustin.

Solutions : 1. Tel est l'argument employé par S. Hilaire pour montrer que Judas n'a pas reçu le corps du Christ. Mais il n'est pas déterminant. Car le Christ parle à ses disciples, dont Judas a quitté le collège, mais le Christ n'en a pas exclu Judas. Et c'est pourquoi le Christ, autant qu'il dépend de lui, boit le vin dans le royaume de Dieu, même avec Judas ; mais c'est Judas lui-même qui a refusé ce festin.

2. L'iniquité de Judas était connue du Christ en tant que celui-ci est Dieu, mais elle n'était pas connue de lui de la manière dont elle se révèle aux hommes. Et c'est pourquoi le Christ n'a pas exclu Judas de la communion, afin de montrer par son exemple que de tels pécheurs occultes ne devraient pas, dans l'avenir, être repoussés par les autres prêtres.

3. Sans aucun doute, avec le pain trempé, Judas n'a pas pris le corps du Christ, mais du pain ordinaire : " Peut-être, dit S. Augustin à l'endroit cité, le pain trempé signifie-t-il l'hypocrisie de Judas, car on trempe certains objets pour les teindre. Et si ce pain trempé signifie quelque chose de bon ", c'est-à-dire la douceur de la bonté divine, car le pain trempé devient plus savoureux, " ce n'est pas sans cause que la damnation a été encourue par celui qui se montra ingrat envers un tel bienfait ". Et c'est à cause de cette ingratitude que " ce qui est bon est devenu mauvais pour lui ", comme il arrive à ceux qui reçoivent le corps du Christ indignement.

Et comme le dit S. Augustin au même endroit : " Il faut comprendre que le Seigneur avait déjà distribué auparavant à tous ses disciples " le sacrement de son corps et de son sang, " alors que Judas lui-même se trouvait là, selon le récit de S. Luc. Et ensuite on en est arrivé au moment où, selon la narration de S. Jean, le Seigneur, en trempant du pain et en le tendant à Judas dénonce celui qui va le livrer ".

Article 3 : Quel corps le Christ a-t-il consommé et donné : passible, ou impassible ?

Objections : 1. Sur le texte de S. Matthieu (17, 2) : " Il fut transfiguré devant eux ", la Glose dit : " Il donna aux disciples à la Cène ce corps qu'il avait par nature, non pas son corps mortel et passible. " Et le passage du Lévitique (2, 5) : " Lorsque tu offriras une oblation de pâte cuite au four... " est ainsi commenté par la Glose : " La croix, plus forte que tout, a rendu la chair du Christ, après la passion, apte à être mangée, alors qu'elle ne l'était pas auparavant. " Mais le Christ a donné son corps comme apte à être mangé. Il l'a donc donné tel qu'il le possédait après la passion, c'est-à-dire impassible et immortel.

2. Tout corps passible pâtit du contact et de la manducation. Donc, si le corps du Christ était passible, il aurait pâti en étant touché et mangé par les disciples.

3. Les paroles sacramentelles n'ont pas une plus grande vertu maintenant, quand elles sont prononcées par un prêtre qui tient la place du Christ, que lorsqu'elles furent prononcées par le Christ lui-même. Mais maintenant, par la vertu des paroles sacramentelles, c'est le corps du Christ impassible et immortel qui est consacré sur l'autel. Donc il l'était bien plus alors.

En sens contraire, il y a cette affirmation d'Innocent III : " Il donna à ses disciples son corps dans l'état où il le possédait. " Or il possédait alors un corps passible et mortel. C'est donc un corps passible et mortel qu'il donna à ses disciples.

Réponse : Hugues de Saint-Victor a prétendu que le Christ, avant la passion, assumait à des époques diverses les quatre dons d'un corps glorifié : la subtilité lors de sa naissance, quand il sortit du sein intact de la Vierge l'agilité, lorsqu'il marcha à pied sec sur la mer la clarté, dans la transfiguration ; l'impassibilité à la Cène, lorsqu'il donna à ses disciples son corps à manger. Et selon cette thèse, il donna à ses disciples un corps impassible et immortel.

Mais, quoi qu'il en soit des autres dons — nous avons dit plus haut ce qu'il faut penser à leur sujet -, au sujet de l'impassibilité les choses n'ont pas pu se passer conformément à cette thèse. Il est évident, en effet, que c'était le même vrai corps du Christ qui était vu alors par les disciples sous son aspect propre, et qui était mangé par eux sous son aspect sacramentel. Or, il n'était pas impassible selon qu'il était vu sous son aspect propre ; tout au contraire, il était prêt pour la passion. Par conséquent, le corps même qui était donné sous l'aspect sacramentel n'était pas non plus impassible.

Cependant ce qui, en soi-même, était passible, existait selon un mode impassible sous l'aspect sacramentel ; de même que ce qui, en soi-même, était visible, s'y trouvait de façon invisible. En effet, de même que la vision requiert le contact du corps qui est vu avec le milieu ambiant qui permet la vision, de même la passion requiert le contact du corps qui pâtit avec les objets qui agissent sur lui. Or, le corps du Christ, en tant qu'il est dans le sacrement, n'est pas, comme on l'a vu, en relation avec ce qui l'entoure au moyen de ses dimensions propres, par lesquelles les corps se touchent, mais au moyen des dimensions des espèces du pain et du vin. C'est pourquoi ce sont les espèces qui pâtiennent et qui sont vues, et non le corps même du Christ.

Solutions : 1. Il faut dire que le Christ n'a pas donné à la Cène son corps mortel et passible, parce qu'il ne l'a pas donné sous un mode corporel et passible. La croix a rendu la chair du Christ susceptible d'être mangée, en tant que ce sacrement rend présente la passion du Christ.

2. Cet argument porterait si le corps du Christ, de même qu'il était passible, s'était trouvé aussi dans le sacrement sous un mode passible.

3. Comme on l'a vu plus haut, les accidents du corps du Christ se trouvent dans ce sacrement en vertu de la concomitance réelle, et non par la vertu du sacrement, laquelle rend présente la substance du corps du Christ. Et c'est pourquoi la vertu des paroles sacramentelles aboutit à ce qu'il y ait, sous ce sacrement, le corps, celui du Christ, quels que soient les accidents qui y existent dans la réalité.

Article 4 : En quel état se serait trouvé le Christ dans ce sacrement si celui-ci avait été conservé ou consacré pendant les trois jours où il était mort ?

Objections : 1. Il n'y serait pas mort. Car le Christ a subi la mort du fait de sa passion. Mais, même alors, le Christ se trouvait dans ce sacrement sous un mode impassible. Il ne pouvait donc pas mourir dans ce sacrement.

2. Dans la mort du Christ son sang fut séparé de son corps. Mais, dans ce sacrement, le corps du Christ et son sang existent ensemble. Donc le Christ ne serait pas mort dans ce sacrement.

3. La mort se produit parce que l'âme se sépare du corps. Mais ce sacrement contient le corps du Christ en même temps que son âme. Donc le Christ ne pouvait pas mourir dans ce sacrement.

En sens contraire, c'est le même Christ, qui était sur la croix, qui aurait été dans le sacrement. Mais sur la croix il mourait. Donc il serait mort aussi dans ce sacrement qu'on aurait conservé.

Réponse : C'est le corps du Christ, substantiellement le même, qui se trouve et dans ce sacrement et sous son aspect propre, mais non pas de la même manière ; car, sous son aspect propre, il touche les corps environnants par ses dimensions propres, ce qu'il ne fait pas en tant qu'il est dans ce sacrement, nous l'avons dit. Et c'est pourquoi on peut attribuer au Christ, en tant qu'il existe sous son aspect propre et en tant qu'il existe dans ce sacrement, tout ce qui lui appartient selon qu'il est en lui-même, comme vivre, mourir, souffrir, être animé ou inanimé, etc. Mais ce qui lui convient selon sa relation avec les corps extérieurs peut bien lui être attribué en tant qu'il existe sous son aspect propre, non en tant qu'il existe dans le sacrement, comme subir les moqueries, les crachats, la crucifixion, la flagellation, etc. C'est pourquoi on a dit en vers: "

Lorsqu'il est conservé dans le ciboire, tu peux lui associer une douleur d'origine intérieure, mais une douleur infligée du dehors ne lui convient pas. "

Solutions : 1. On vient de le dire, la passion convient au corps qui pâtit, par relation avec un agent extérieur. Et c'est pourquoi le Christ, selon qu'il est dans le sacrement, ne peut pâtir. Cependant il peut mourir.

2. Comme on l'a vu plus haut, sous l'espèce du pain, il y a le corps du Christ en vertu de la consécration, et le sang sous l'espèce du vin. Mais maintenant que, dans la réalité, le sang du Christ n'est pas séparé de son corps, en vertu de la concomitance réelle, le sang du Christ existe sous l'espèce du pain ensemble avec son corps, et son corps sous l'espèce du vin ensemble avec son sang. Mais si l'on avait consacré ce sacrement au moment de la passion du Christ, quand le sang fut réellement séparé du corps, il n'y aurait eu que le corps sous l'espèce du pain, et sous l'espèce du vin il n'y aurait eu que le sang.

3. Comme on l'a vu plus haut, l'âme du Christ est dans ce sacrement en vertu de la concomitance réelle, parce qu'elle n'existe pas séparée du corps. Mais ce n'est pas en vertu de la consécration. Et c'est pourquoi, si alors on avait consacré ou conservé ce sacrement quand l'âme était réellement séparée du corps, l'âme du Christ n'aurait pas été présente sous ce sacrement ; non pas à cause d'une insuffisance dans la vertu des paroles, mais à cause d'un autre agencement de la réalité.

### **QUESTION 82 : LE MINISTRE DE CE SACREMENT**

1. Consacrer ce sacrement est-il le propre du prêtre ? — 2. Plusieurs prêtres peuvent-ils consacrer ensemble la même hostie ? — 3. La dispensation de ce sacrement appartient-elle au seul prêtre ? — 4. Est-il permis au prêtre qui consacre de s'abstenir de communier ? — 5. Un prêtre pécheur peut-il consacrer ce sacrement ? 6. La messe d'un mauvais prêtre a-t-elle moins de valeur que la messe d'un bon prêtre ? 7. Les hérétiques, les schismatiques et les excommuniés peuvent-ils consacrer ce sacrement ? — 8. Et les prêtres dégradés ? — 9. Ceux qui reçoivent la communion donnée par de tels prêtres commettent-ils un péché ? — 10. Est-il permis à un prêtre de s'abstenir totalement de célébrer ?

Article 1 : Consacrer ce sacrement est-il le propre du prêtre ?

Objections : 1. On a dit plus haut que ce sacrement est consacré par la vertu des paroles qui sont la forme de ce sacrement. Mais ces paroles ne changent pas, qu'elles soient prononcées par un prêtre ou par quelqu'un d'autre. Il apparaît donc que non seulement le prêtre, mais n'importe qui d'autre peut consacrer ce sacrement.

2. Le prêtre consacre ce sacrement en tenant la place du Christ. Mais le laïc qui est saint est uni au Christ par la charité. Il apparaît donc que même un laïc peut consacrer ce sacrement. Aussi S. Chrysostome dit-il : " Tout saint est prêtre. "

3. Ce sacrement est ordonné au salut de l'homme, comme le baptême, on l'a montré plus haut. Mais même un laïc peut baptiser, comme on l'a dit. Donc il n'est pas réservé au prêtre de consacrer ce sacrement.

4. Ce sacrement s'accomplit dans la consécration de la matière. Mais la consécration d'autres matières — le chrême, l'huile sainte et l'huile bénite — appartient à l'évêque seul. Pourtant leur consécration n'a pas une aussi grande dignité que la consécration de l'eucharistie, dans laquelle il y a le Christ tout entier. Il n'est donc pas réservé au prêtre, mais à l'évêque seul, de consacrer ce sacrement.

En sens contraire, Isidore dit dans une lettre, et l'on retrouve ce texte dans les Décrets de Gratien : " Il appartient au prêtre de consacrer le sacrement du corps et du sang du Seigneur sur l'autel de Dieu. "

Réponse : Comme nous l'avons dit, ce sacrement est d'une telle dignité qu'il n'est consacré que par celui qui tient la place du Christ. Or quiconque agit à la place d'un autre doit le faire en vertu d'un pouvoir que celui-ci lui a concédé. Or, de même que le baptisé a reçu du Christ le pouvoir de consommer ce sacrement, de même le prêtre, lorsqu'il est ordonné, reçoit le pouvoir de consacrer ce sacrement en tenant la place du Christ. Car c'est par là qu'il est mis au rang de ceux à qui le Seigneur a dit (Lc 22, 19) : " Faites cela en mémoire de moi. " Et par conséquent il faut dire que la consécration de ce sacrement appartient en propre aux prêtres.

Solutions : 1. La vertu sacramentelle réside en plusieurs réalités et non en une seule. C'est ainsi que la vertu du baptême réside et dans les paroles et dans l'eau. C'est pourquoi la vertu de consacrer l'eucharistie ne réside pas seulement dans les paroles elles-mêmes, mais aussi dans le pouvoir qui est confié au prêtre dans sa consécration ou ordination, quand l'évêque lui dit : " Recevez le pouvoir d'offrir le sacrifice dans l'Église, tant pour les vivants que pour les morts. " Car la vertu instrumentale réside dans les divers instruments que l'agent principal emploie dans son action.

2. Le laïc qui est juste est uni au Christ d'une union spirituelle par la foi et la charité, mais non par un pouvoir sacramentel. Et c'est pourquoi il possède un sacerdoce spirituel pour offrir ces hosties spirituelles dont il est parlé dans le Psaume (51, 19) : " Le sacrifice offert à Dieu, c'est le cœur contrit " et, dans l'épître aux Romains (12, 1) : " Offrez vos corps comme une hostie vivante. " Aussi parle-t-on aussi (1 P 2, 5) d'" un sacerdoce saint pour offrir des sacrifices spirituels ".

3. La réception de ce sacrement n'est pas d'une aussi grande nécessité que la réception du baptême, comme on l'a établi plus haut. Et c'est pourquoi, bien que, en cas de nécessité, un laïc puisse baptiser, il ne peut cependant pas consacrer ce sacrement.

4. L'évêque a reçu le pouvoir d'agir à la place du Christ sur son corps mystique, c'est-à-dire sur l'Église : or ce pouvoir, le prêtre ne l'a pas reçu dans sa consécration, bien qu'il puisse l'avoir par mandat de l'évêque. Et c'est pourquoi les actes qui ne ressortissent pas à l'organisation du corps mystique ne sont pas réservés à l'évêque : ainsi la consécration de ce sacrement. A l'évêque il appartient de transmettre non seulement au peuple, mais encore aux prêtres ce dont ils peuvent user dans leurs fonctions propres. Et parce que la bénédiction du chrême, de l'huile sainte et de l'huile des infirmes, et des autres choses qui reçoivent une consécration, comme l'autel, l'église, les vêtements et les vases sacrés, confèrent à ces choses une certaine capacité pour l'accomplissement des sacrements qui ressortissent à la fonction des prêtres, c'est pour cela que de telles consécrations sont réservées à l'évêque comme au chef de tout l'ordre ecclésiastique.

Article 2 : Plusieurs prêtres peuvent-ils consacrer ensemble la même hostie ?

Objections : 1. On a dit plus haut que plusieurs hommes ne peuvent en baptiser un seul. Mais le prêtre qui consacre n'a pas une moindre force que l'homme qui baptise. Donc plusieurs prêtres ne peuvent pas davantage consacrer ensemble une seule hostie.

2. Il est superflu de faire par beaucoup ce qui peut être fait par un seul. Or, dans les sacrements il ne doit rien y avoir de superflu. Puisqu'un seul suffit à consacrer, il apparaît donc que plusieurs ne peuvent consacrer une seule hostie.

3. Comme dit S. Augustin, ce sacrement est " le sacrement de l'unité ". Mais la multitude est le contraire de l'unité. Il n'apparaît donc pas normal, pour ce sacrement, que plusieurs prêtres consacrent la même hostie.

En sens contraire, selon la coutume de certaines Églises, les prêtres qui sont nouvellement ordonnés concélébrent avec l'évêque qui fait l'ordination.

Réponse : Comme nous l'avons dit, le prêtre, lorsqu'il est ordonné, est établi dans le rang de ceux qui ont reçu du Seigneur, à la Cène, le pouvoir de consacrer. Et c'est pourquoi, selon la coutume de certaines Églises, de même que les Apôtres à la Cène ont partagé le repas du Christ, de même les nouveaux ordonnés concélébrent avec l'évêque qui fait l'ordination. Et par là on ne redouble pas la consécration sur la même hostie car, dit Innocent III. l'intention de tous doit se porter sur le même instant de la consécration.

Solutions : 1. On ne lit pas que le Christ ait baptisé avec les Apôtres quand il leur enjoignit l'office de baptiser. Par conséquent, la comparaison ne vaut pas.

2. Si l'un des prêtres agissait par sa vertu propre, les autres prêtres agiraient de façon superflue, puisqu'un seul célébrerait suffisamment. Mais parce que le prêtre ne consacre qu'en tenant la place du Christ, et que beaucoup sont un dans le Christ, peu importe que ce sacrement soit consacré par un seul ou par beaucoup ; mais ce qu'il faut, c'est que le rite de l'Église soit observé.

3. L'eucharistie est bien le sacrement de l'unité ecclésiastique ; mais celle-ci consiste en ce que beaucoup sont un dans le Christ.

Article 3 : La dispensation de ce sacrement appartient-elle au seul prêtre ?

Objections : 1. Le sang du Christ n'appartient pas moins à ce sacrement que son corps. Mais le sang du Christ est administré par les diacres. De là cette parole de S. Laurent à S. Sixte : " Éprouve si tu as choisi un ministre capable, celui à qui tu as confié la dispensation du sang du Seigneur. " Donc, pour la même raison, la dispensation du corps du Seigneur n'appartient pas aux seuls prêtres.

2. Les prêtres sont établis ministres des sacrements. Mais ce sacrement est accompli dans la consécration de la matière, non dans son usage, auquel se rattache la dispensation. Il apparaît donc qu'il n'appartient pas au prêtre de dispenser le corps du Seigneur.

3. Denys dit que ce sacrement a " une vertu perfective ", de même que le chrême. Or, la signation des baptisés avec le chrême n'appartient pas au prêtre, mais à l'évêque. Donc, dispenser ce sacrement appartient aussi à l'évêque, et non au prêtre.

En sens contraire, on dit dans les Décrets de Gratien : " Nous avons appris que certains prêtres confient le corps du Seigneur à un laïc ou à une femme, pour le faire porter aux malades. Le Synode interdit donc de renouveler cette pratique audacieuse : mais le prêtre doit communier les malades lui-même. "

Réponse : La dispensation du corps du Christ appartient au prêtre pour trois motifs.

1° Parce que, nous l'avons dit, c'est lui qui consacre en tenant la place du Christ. Or, c'est le Christ lui-même, comme il a consacré son corps à la Cène, qui l'a donné aux autres à manger. Donc, de même que la consécration du corps du Christ appartient au prêtre, de même c'est à lui qu'en appartient la dispensation.

2° Parce que le prêtre est établi intermédiaire entre Dieu et le peuple. Par conséquent, de même que c'est à lui qu'il appartient d'offrir à Dieu les dons du peuple, de même c'est à lui qu'il appartient de donner au peuple les dons sanctifiés par Dieu.

3° Parce que, par respect pour ce sacrement, il n'est touché par rien qui ne soit consacré : c'est pourquoi le corporal et le calice sont consacrés, et semblablement les mains du prêtre sont

consacrées pour toucher ce sacrement. Aussi personne d'autre n'a le droit de le toucher, sinon en cas de nécessité, par exemple si le sacrement tombait à terre, ou dans un autre cas de nécessité.

Solutions : 1. Le diacre, parce qu'il approche de l'ordre sacerdotal, participe quelque peu de sa fonction ; c'est pour cela qu'il dispense le sang, mais non le corps, sinon en cas de nécessité, sur l'ordre de l'évêque ou du prêtre. 1° Parce que le sang du Christ est contenu dans un vase, si bien qu'il n'est pas nécessaire que celui qui le dispense y touche, comme c'est le cas pour le corps du Christ. 2° Parce que le sang signifie la rédemption du Christ qui se communique au peuple ; c'est pourquoi, au sang se mêle de l'eau, laquelle symbolise le peuple. Et parce que les diacres sont entre le prêtre et le peuple, il convient davantage aux diacres de dispenser le sang que de dispenser le corps.

2. Il appartient au même de dispenser le sacrement et de le consacrer, pour les raisons que nous avons dites.

3. De même que le diacre participe en quelque chose de la " vertu illuminative " du prêtre, en tant qu'il dispense le sang ; de même le prêtre participe de la " dispensation perfective " de l'évêque, en tant qu'il dispense ce sacrement, par lequel l'homme est perfectionné en lui-même par l'union au Christ. Mais les autres actes par lesquels l'homme est perfectionné par rapport aux autres sont réservés à l'évêque.

Article 4 : Est-il permis au prêtre qui consacre de s'abstenir de communier ?

Objections : 1. Dans les autres consécration, celui qui consacre une matière sacramentelle n'use pas de celle-ci ; ainsi l'évêque qui consacre le chrême n'en reçoit pas l'onction. Mais ce sacrement consiste dans la consécration de la matière. Donc le prêtre qui accomplit ce sacrement n'est pas obligé d'en user, mais peut licitement s'abstenir de le consommer.

2. Dans les autres sacrements le ministre ne se donne pas le sacrement à lui-même, car nul ne peut se baptiser soi-même, comme on l'a vu plus haut. Mais, de même que la dispensation du baptême se fait selon un ordre déterminé, de même celle de ce sacrement. Donc le prêtre qui accomplit ce sacrement ne doit pas le recevoir de lui-même. 3. Il arrive parfois que le corps du Christ apparaît miraculeusement sur l'autel sous l'aspect de chair, et le sang sous l'aspect de sang. Or cela ne se prête pas à être mangé ou bu ; c'est pourquoi, comme on l'a déjà dit, le corps et le sang sont donnés sous un autre aspect pour ne pas faire horreur aux communiants. Donc le prêtre qui consacre n'est pas toujours tenu de consommer ce sacrement.

En sens contraire, on lit dans un concile de Tolède et on retrouve dans les Décrets : " Il faut tenir de toute façon que chaque fois qu'un prêtre immole sur l'autel le corps et le sang de notre Seigneur Jésus Christ, chaque fois il doit montrer qu'il participe à la réception du corps et du sang du Christ. "

Réponse : Nous l'avons dit plus haut, l'eucharistie n'est pas seulement sacrement, mais aussi sacrifice. Or quiconque offre le sacrifice doit en devenir participants. Parce que le sacrifice qu'on offre extérieurement est signe du sacrifice intérieur par lequel on s'offre soi-même à Dieu, dit S. Augustin. Donc, par le fait qu'on participe au sacrifice, on montre qu'on s'associe au sacrifice intérieur.

De même encore, par le fait qu'il dispense le sacrifice au peuple, il montre qu'il est le dispensateur des biens divins pour le peuple. Lui-même doit être le premier à participer à ces biens, comme dit Denys. Et c'est pourquoi il doit lui-même consommer avant de dispenser au peuple. Aussi lit-on dans le chapitre cité ci-dessus : " Quel est ce sacrifice auquel le sacrificateur lui-même ne participe pas visiblement ? "

Or, on participe au sacrifice du fait qu'on en mange, selon S. Paul (1 Co 10, 18) : " Ceux qui mangent les victimes ne participent-ils pas de l'autel ? " Et c'est pourquoi il est nécessaire que le prêtre, chaque fois qu'il consacre, consomme ce sacrement dans son intégrité.

Solutions : 1. La consécration du chrême, ou de toute autre matière, n'est pas un sacrifice, comme la consécration de l'eucharistie. Et par conséquent, la comparaison ne vaut pas.

2. Le sacrement de baptême s'accomplit dans l'usage même de la matière. Et c'est pourquoi nul ne peut se baptiser soi-même, car dans le sacrement le même ne peut être agent et patient. Aussi, dans l'eucharistie non plus, le prêtre ne se consacre pas lui-même, mais il consacre le pain et le vin, et c'est dans cette consécration que s'accomplit notre sacrement. Or, l'usage de ce sacrement vient à la suite du sacrement. C'est pourquoi la comparaison ne vaut pas.

3. Si, miraculeusement, le corps du Christ apparent sur l'autel sous l'aspect de chair, ou le sang sous l'aspect de sang, il ne faut pas les consommer. S. Jérôme dit en effet, commentant le Lévitique : " De cette victime qui se réalise merveilleusement dans la commémoration du Christ, il est permis de manger, mais de celle que le Christ offrit en sa personne sur l'autel de la croix, il n'est permis à personne de manger. " Et pour autant le prêtre ne transgresse pas la loi, car les faits miraculeux ne sont pas soumis aux lois. Cependant il faut conseiller au prêtre de consacrer de nouveau le corps et le sang du Seigneur, et de les consommer".

Article 5 : Un prêtre pécheur peut-il consacrer l'eucharistie ?

Objections : 1. S. Jérôme écrit : " Les prêtres, qui sont ministres de l'eucharistie et distribuent le sang du Seigneur au peuple, agissent de façon impie contre la loi du Christ, s'ils pensent que ce qui fait l'eucharistie ce sont les paroles et non la vie de celui qui prononce l'invocation ; que ce qui est nécessaire, c'est l'oraison solennelle, et non les mérites du prêtre. De ces prêtres-là on dit : "Tout prêtre en qui il y a une souillure, ne sera pas admis à offrir les oblations au Seigneur". " Mais le prêtre pécheur, étant souillé, n'a ni la vie ni les mérites qui s'accordent avec ce sacrement. Donc le prêtre pécheur ne peut consacrer l'eucharistie.

2. S. Jean Damascène dit que " le pain et le vin, par la venue du Saint-Esprit, deviennent surnaturellement le corps et le sang du Seigneur ". Mais le pape Gélase dit cette parole, recueillie dans les Décrets de Gratien : " Comment l'Esprit céleste se rendra-t-il à l'invocation pour la consécration du divin mystère, si le prêtre qui implore son intervention est convaincu de mener une conduite criminelle ? " L'eucharistie ne peut donc être consacrée par un mauvais prêtre.

3. Ce sacrement est consacré par la bénédiction du prêtre. Mais la bénédiction d'un prêtre pécheur n'est pas efficace pour la consécration de ce sacrement, puisqu'il est écrit (MI 2, 2) : " je maudirai vos bénédictions. " Et Denys : " Il est entièrement déchu de l'ordre sacerdotal, celui qui n'est pas illuminé. Il me semble donc bien audacieux, l'homme de cette sorte, qui porte la main sur les mystères sacerdotaux ; qui ose emprunter la forme du Christ pour prononcer, je ne dis pas des prières, mais d'impurs blasphèmes sur les divins mystères. "

En sens contraire, S. Augustin dit : " Dans l'Église catholique, le bon prêtre n'accomplit rien de plus, le mauvais prêtre n'accomplit rien de moins, en ce qui concerne le mystère du corps et du sang du Seigneur ; car il ne s'accomplit pas par le mérite de celui qui consacre, mais par la parole du Créateur et la vertu du Saint-Esprit. "

Réponse : Nous l'avons déjà dit, le prêtre ne consacre pas ce sacrement par sa vertu propre, mais comme étant le ministre du Christ dont il tient la place quand il consacre ce sacrement. Or, on ne cesse pas d'être ministre du Christ du fait qu'on est mauvais. Car le Seigneur a de bons ministres, ou serviteurs, et il en a de mauvais. Aussi dit-il, en S. Matthieu (24, 45) : " Qui est, à votre avis, un serviteur fidèle et prudent ", et plus loin il ajoute : " Si le mauvais serviteur dit en son cœur, etc. " L'Apôtre dit (1 Co 4, 1) : " Qu'on nous considère comme ministres du Christ ",



et cependant il ajoute ensuite : " Ma conscience, il est vrai, ne me reproche rien, mais je n'en suis pas justifié pour autant. " Il avait donc la certitude d'être ministre du Christ, et cependant il n'avait pas la certitude d'être juste. On peut donc être ministre du Christ, même sans être juste. Et cela tient à l'excellence du Christ, qui, comme vrai Dieu, a pour serviteurs non seulement les biens mais aussi les maux qui sont ordonnés à sa gloire par sa providence. Il est donc évident que les prêtres, même s'ils ne sont pas justes mais pécheurs, peuvent consacrer l'eucharistie.

Solutions : 1. Par ces paroles, S. Jérôme condamne l'erreur de prêtres qui croyaient pouvoir dignement consacrer l'eucharistie du seul fait qu'ils sont prêtres, même s'ils sont pécheurs. C'est cela que S. Jérôme condamne, du fait qu'il est interdit à ceux qui sont souillés d'approcher de l'autel. Mais cela n'empêche pas que, s'ils en approchent, le sacrifice qu'ils offrent est vrai.

2. Avant ces paroles, le pape Gélase avait dit " Le culte sacré conforme à la discipline catholique revendique une telle révérence que nul n'ose s'en approcher sans une conscience pure. " Cela montre à l'évidence l'intention de son propos: que le prêtre pécheur ne doit pas approcher de ce sacrement. Aussi, lorsqu'il ajoute : " Comment l'Esprit céleste se rendra-t-il à l'invocation ", il faut comprendre qu'il ne se rend pas présent par le mérite du prêtre, mais par la vertu du Christ, dont le prêtre profère les paroles.

3. La même action, en tant qu'elle vient de la mauvaise intention du serviteur peut être mauvaise, et bonne en tant qu'elle vient de la bonne intention du maître ; de même la bénédiction du prêtre pécheur, en tant qu'elle est impie, venant de lui, est digne de malédiction, et mérite le nom d'infamie ou de blasphème plutôt que de prière ; mais en tant qu'elle est prononcée par celui qui tient la place du Christ, elle est sainte et efficace pour sanctifier. C'est pourquoi il est dit expressément " Je maudirai vos bénédictions. "

Article 6 : La messe d'un mauvais prêtre a-t-elle moins de valeur que la messe d'un bon prêtre ?

Objections : 1. S. Grégoire dit dans sa correspondance : " Hélas ! dans quel redoutable piège tombent ceux qui croient que les divins et secrets mystères peuvent être plus sanctifiés par ceux-ci que par ceux-là, puisqu'un seul et même Esprit sanctifie ces mystères par son opération secrète et invisible. " Mais c'est à la messe que se célèbrent ces secrets mystères.

Donc la messe d'un mauvais prêtre n'a pas moins de valeur que celle d'un bon prêtre.

2. De même que le baptême est donné par un ministre qui agit dans la vertu du Christ, car c'est le Christ qui baptise, de même ce sacrement est consacré par quelqu'un qui tient la place du Christ. Mais un meilleur ministre ne donne pas un meilleur baptême, comme on l'a dit plus haut. Donc la messe célébrée par un meilleur prêtre, elle non plus, n'est pas meilleure.

3. De même que les mérites des prêtres diffèrent selon le bien et le mieux, ils diffèrent aussi selon le bien et le mal. Donc, si la messe d'un meilleur prêtre est meilleure, il s'ensuit que la messe d'un mauvais prêtre est mauvaise. Ce qui est inadmissible, car la méchanceté des ministres ne peut rejaillir sur les mystères du Christ, comme le montre S. Augustin. Donc la messe d'un prêtre meilleur n'est pas meilleure.

En sens contraire, on trouve dans les Décrets : " Plus les prêtres sont dignes, plus facilement ils sont exaucés dans les besoins pour lesquels ils implorent. "

Réponse : Deux choses sont à considérer dans la messe le sacrement proprement dit, qui est le principal, et les prières qui se font à la messe pour les vivants et pour les morts. En ce qui concerne le sacrement, la messe d'un mauvais prêtre ne vaut pas moins que celle d'un bon, car, de part et d'autre, c'est le même sacrement qui est consacré.

De plus, la prière qui se fait à la messe peut encore être considérée à deux points de vue. D'une part, en tant qu'elle tire son efficacité de la dévotion du prêtre qui prie. Et à ce point de vue, il est hors de doute que la messe d'un meilleur prêtre est plus fructueuse. D'autre part, en tant que la

prière est prononcée à la messe par le prêtre qui tient la place de toute l'Église, dont il est le ministre. Or ce ministère subsiste même chez les pécheurs, comme on l'a dit à l'article précédent, à propos du service du Christ. Donc, à cet égard, non seulement la prière que le prêtre pécheur fait à la messe est fructueuse, mais encore toutes les autres prières qu'il fait dans les offices ecclésiastiques, où il tient la place de l'Église. Mais ses prières privées ne sont pas fructueuses, selon la parole des Proverbes (28, 9): " Celui qui détourne l'oreille pour ne pas entendre la loi, sa prière sera exécration. "

Solutions : 1. S. Grégoire parle ici au point de vue de la sainteté du sacrement divin.

2. Dans le sacrement de baptême on ne fait pas de prières solennelles pour tous les fidèles, comme à la messe. À cet égard, la comparaison ne vaut pas. Mais elle vaut quant à l'effet du sacrement.

3. A cause de la vertu du Saint-Esprit qui, par l'unité de la charité, établit une communication réciproque de biens entre les membres du Christ, il se produit que le bien particulier qui se trouve dans la messe d'un bon prêtre est fructueux pour les autres. Mais le mal particulier d'un seul homme ne peut nuire à un autre, sinon parce que celui-ci y consent de quelque manière, comme dit S. Augustin.

Article 7 : Les hérétiques, les schismatiques et les excommuniés peuvent-ils consacrer ce sacrement ?

Objections : 1. S. Augustin dit : " Hors de l'Église catholique, il ne peut y avoir de vrai sacrifice ", et S. Léon dit, ce qu'on trouve dans les Décrets de Gratien — " Ailleurs (que dans l'Église, qui est le corps du Christ) il n'y a ni sacerdoce valables, ni vrais sacrifices. " Mais les hérétiques, les schismatiques et les excommuniés sont séparés de l'Église. ils ne peuvent donc pas consacrer un vrai sacrifice.

2. Au même endroits, on trouve cette parole du pape Innocent : " Quant à l'arianisme, et aux autres pestes de ce genre, parce que nous accueillons leurs laïcs sous le signe de la pénitence, on ne doit pas croire qu'il faut accueillir leurs clercs avec la dignité du sacerdoce ou de tout autre mystère ; nous permettons seulement qu'on admette leur baptême. " Mais on ne peut consacrer l'eucharistie si l'on n'a pas la dignité du sacerdoce. Donc les hérétiques et tous les gens semblables ne peuvent consacrer l'eucharistie.

3. Celui qui est hors de l'Église ne semble pas pouvoir faire quelque chose en tenant la place de toute l'Église. Mais le prêtre qui consacre l'eucharistie le fait en tenant la place de toute l'Église, ce qui est manifeste du fait qu'il prononce toutes les prières à la place de l'Église. Il apparaît donc que ceux qui sont hors de l'Église, c'est-à-dire les hérétiques, les schismatiques et les excommuniés, ne peuvent consacrer l'eucharistie.

En sens contraire, S. Augustin écrit : " De même que le baptême, ainsi l'ordination est demeurée intacte en eux ", c'est-à-dire les hérétiques, les schismatiques et les excommuniés. Mais par la vertu de l'ordination le prêtre peut consacrer l'eucharistie. Donc les hérétiques, les schismatiques et les excommuniés, puisqu'en eux l'ordination demeure intacte, semblent bien pouvoir consacrer l'eucharistie.

Réponse : Certains ont dit que les hérétiques, les schismatiques et les excommuniés, parce qu'ils sont hors de l'Église, ne peuvent consacrer ce sacrement.

Mais ils se trompent en cela. Car, dit S. Augustin : " C'est différent de ne pas posséder du tout quelque chose, et de ne pas le posséder régulièrement " et, semblablement, " c'est encore différent de ne pas donner et de ne pas donner régulièrement ". Ceux donc qui, établis dans l'Église, ont reçu par l'ordination sacerdotale le pouvoir de consacrer, ont bien le pouvoir, mais n'en usent pas régulièrement si dans la suite, par l'hérésie, le schisme ou l'excommunication, ils

sont séparés de l'Église. Quant à ceux qui sont ordonnés dans cet état de séparation, ils ne possèdent pas régulièrement le pouvoir, et ils n'en usent pas régulièrement. Que cependant les uns et les autres possèdent le pouvoir, c'est évident du fait que, comme le remarque S. Augustin au même endroit -, lorsqu'ils reviennent à l'unité de l'Église, ils ne sont pas réordonnés, mais on les réintègre dans leurs ordres. Et, parce que la consécration de l'eucharistie est un acte qui découle du pouvoir d'ordre, ceux qui ont été séparés de l'Église par l'hérésie, le schisme ou l'excommunication, peuvent bien consacrer l'eucharistie, et celle-ci, consacrée par eux, contient vraiment le corps et le sang du Christ ; mais ils ne le font pas régulièrement, car ils pèchent en le faisant. C'est pourquoi ils ne perçoivent pas le fruit du sacrifice, qui est le sacrifice spirituel.

Solutions : 1. Ces textes et d'autres semblables doivent s'entendre en ce sens qu'il n'est pas régulier d'offrir le sacrifice hors de l'Église. C'est pourquoi, hors de l'Église, il ne peut y avoir le sacrifice spirituel, qui est le vrai sacrifice, quant à la réalité de ses fruits, bien que ce sacrifice, offert hors de l'Église, soit un vrai sacrifice quant à la vérité sacramentelle. De même que, on l'a vu plus haut, le pécheur mange le corps du Christ sacramentellement, mais non spirituellement.

2. Parmi les sacrements donnés par des hérétiques et des schismatiques, le baptême seul est admis comme valable, parce qu'ils peuvent baptiser licitement en cas de nécessité. Mais en aucun cas ils ne peuvent licitement consacrer l'eucharistie, ou conférer les autres sacrements.

3. Le prêtre, dans les prières qu'il prononce à la messe, parle bien en tenant la place de l'Église, parce qu'il se tient dans son unité. Mais dans la consécration du sacrement, il parle en tenant la place du Christ, dont il joue le rôle alors par son pouvoir d'ordre. Et c'est pourquoi, si un prêtre séparé de l'unité de l'Église célèbre la messe, il consacre vraiment le corps et le sang du Christ parce qu'il n'a pas perdu le pouvoir d'ordre ; mais, parce qu'il est séparé de l'unité de l'Église, ses prières n'ont pas d'efficacité.

Article 8 : Un prêtre dégradé peut-il consacrer ce sacrement ?

Objections : 1. Nul n'accomplit ce sacrement sinon par le pouvoir de consacrer qu'il possède. Mais " celui qui est dégradé n'a pas le pouvoir de consacrer, bien qu'il ait le pouvoir de baptiser ", dit un canon. Il apparaît donc qu'un prêtre dégradé ne peut consacrer l'eucharistie.

2. Celui qui donne quelque chose peut aussi l'enlever. Mais l'évêque donne au prêtre, en l'ordonnant, le pouvoir de consacrer. Il peut donc aussi le lui enlever en le dégradant.

3. Le prêtre, par la dégradation, perd ou bien le pouvoir de consacrer ou seulement l'exercice de ce pouvoir. Mais ce ne peut pas être seulement l'exercice, parce qu'ainsi le prêtre dégradé ne perdrait rien de plus que le prêtre excommunié, qui, lui non plus, ne peut exercer son pouvoir. Il apparaît donc que le prêtre dégradé perd le pouvoir de consacrer. Et il apparaît ainsi qu'il ne peut accomplir ce sacrement.

En sens contraire, S. Augustin prouve que " les apostats " de la foi " ne sont pas privés du baptême " par le fait que celui-ci " n'est pas rendu à ceux qui se réconcilient par la pénitence : on juge donc qu'ils n'ont pas pu le perdre ". Mais semblablement, le prêtre dégradé, si on le réconcilie, ne doit pas être ordonné de nouveau. Il n'a donc pas perdu le pouvoir de consacrer. Et ainsi le prêtre dégradé peut consacrer ce sacrement.

Réponse : Le pouvoir de consacrer l'eucharistie se rattache au caractère de l'ordre sacerdotal. Or tout caractère, parce qu'il s'accompagne d'une consécration, est indélébile, nous l'avons vu plus haut ; de même que toutes les consécrations accordées à des choses sont perpétuelles et ne peuvent ni se perdre ni être réitérées. Il est donc évident que le pouvoir de consacrer ne se perd pas par la dégradation. S. Augustin dit en effet : " L'un comme l'autre ", le baptême et l'ordre, " est un sacrement, et l'un comme l'autre est donné à l'homme par une certaine consécration, qu'il

s'agisse du baptême ou de l'ordination. Par conséquent, il n'est pas permis aux catholiques de réitérer l'un ou l'autre ". Ainsi est-il certain que le prêtre dégradé peut consacrer ce sacrement.

Solutions : 1. Ce canon ne parle pas affirmativement, mais interrogativement, comme on peut le voir par le contexte.

2. L'évêque ne donne pas le pouvoir de l'ordre sacerdotal par sa vertu propre, mais par sa vertu d'instrument, en tant que ministre de Dieu dont l'action ne peut être détruite par l'homme, selon cette parole en S. Matthieu (19, 6) : " Ceux que Dieu a unis, que l'homme ne les sépare pas. " Et c'est pourquoi l'évêque ne peut enlever ce pouvoir, pas plus que celui qui baptise ne peut enlever le caractère baptismal.

3. L'excommunication est une sanction médicinale. Et c'est pourquoi on ne prive pas les excommuniés de l'exercice du pouvoir sacerdotal pour toujours, mais en vue de leur amendement, d'une façon temporaire. Tandis que les dégradés sont privés de cet exercice comme étant définitivement condamnés.

Article 9 : Ceux qui reçoivent la communion donnée par de tels prêtres commettent-ils un péché ?

Objections : 1. Il semble qu'il soit licite de recevoir la communion de prêtres hérétiques ou excommuniés, voire pécheurs, et d'entendre leur messe. S. Augustin écrit en effet : " Soit dans l'homme bon soit dans l'homme mauvais, que personne ne fuie les sacrements de Dieu. " Mais les prêtres, qu'ils soient pécheurs, hérétiques ou excommuniés, consacrent un vrai sacrement. Il apparaît donc qu'on ne doit pas éviter de recevoir d'eux la communion, ou d'entendre la messe qu'ils célèbrent.

2. Le vrai corps du Christ est représentatif du Corps mystique, comme on l'a dit plus haut. Mais de tels prêtres consacrent le vrai corps du Christ. Il apparaît donc que ceux qui appartiennent au corps mystique peuvent communier à leurs sacrifices.

3. Beaucoup de péchés sont plus graves que la fornication. Mais il n'est pas interdit d'entendre la messe des prêtres qui commettent d'autres péchés. Donc il ne doit pas être interdit non plus d'entendre la messe des prêtres fornicateurs.

En sens contraire, il est dit dans les Décrets " Que nul n'entende la messe d'un prêtre dont il sait évidemment qu'il vit en concubinage. " Et S. Grégoire : " Le père incroyant envoya à son fils un évêque arien, pour lui faire recevoir la communion consacrée par une main sacrilège ; mais l'homme fidèle à Dieu adressa à l'évêque arien, lorsqu'il se présenta, les reproches qu'il méritait. "

Réponse : Comme nous l'avons déjà dit, les prêtres qui sont hérétiques, schismatiques ou excommuniés, ou encore pécheurs, bien qu'ils aient le pouvoir de consacrer l'eucharistie, n'en usent pas régulièrement ; au contraire, ils pèchent en exerçant ce pouvoir. Or, quiconque communie avec autrui dans le péché partage à son tour son péché. C'est pourquoi on lit dans la 2<sup>e</sup> épître de S. Jean (v. 11) que " celui qui aura dit : Salut " à l'hérétique " communie à ses œuvres mauvaises ". Et c'est pourquoi il n'est pas permis de recevoir la communion ou d'entendre la messe célébrée par de tels prêtres.

Cependant il y a une différence entre ces diverses catégories. Car les hérétiques, les schismatiques et les excommuniés sont privés par sentence ecclésiastique d'exercer le pouvoir de consacrer. Aussi pèche-t-on si l'on entend leur messe ou si l'on reçoit d'eux le sacrement. Mais tous les pécheurs ne sont pas privés par sentence de l'Église de l'exercice de ce pouvoir. Et ainsi, bien qu'ils soient suspens en ce qui les concerne par sentence divine, ils ne le sont pas à l'égard des autres par sentence de l'Église. Et c'est pourquoi, jusqu'à ce que l'Église ait prononcé sa sentence, il est permis de recevoir d'eux la communion et d'entendre leur messe. Aussi,

commentant S. Paul (1 Co 5, 11) : " Ne pas même prendre de repas avec un tel homme ", la Glose d'Augustin dit-elle : " Par cette parole, il n'a pas voulu que l'homme fût jugé par l'homme sur un simple soupçon, ou même par un jugement extraordinaire, mais plutôt en vertu de la loi de Dieu, selon l'ordre de l'Église, soit qu'il ait avoué ensuite, soit qu'il ait été accusé et convaincu. "

Solutions : 1. Du fait que nous évitons d'entendre la messe de ces prêtres, ou de recevoir d'eux la communion, nous ne fuyons pas les sacrements de Dieu, nous les vénérons plutôt. C'est pourquoi l'hostie consacrée par de tels prêtres doit être adorée et, si elle est réservée, elle peut être licitement consommée par un prêtre en situation régulière. Ce que nous fuyons, c'est la faute de ceux qui exercent indignement le ministère.

2. L'unité du Corps mystique est le fruit du vrai corps que l'on a reçu. Mais ceux qui le reçoivent ou l'administrent indignement sont privés de son fruit, on l'a dit plus haut. Et c'est pourquoi ceux qui sont dans l'unité de l'Église ne doivent pas consommer le vrai corps du Christ qui leur serait dispensé par de tels prêtres.

3. Bien que la fornication ne soit pas plus grave que d'autres péchés, cependant les hommes y sont davantage enclins à cause de la convoitise de la chair. Et c'est pourquoi l'Église a spécialement interdit ce péché aux prêtres, et défendu qu'on entende la messe d'un prêtre concubinaire. Mais cela doit s'entendre d'un pécheur notoire : soit " par sentence " portée contre celui qui a été convaincu de péché, soit " par aveu juridiquement obtenu ", soit quand " le péché ne peut être caché parce qu'indubitable ".

Article 10 : Est-il permis à un prêtre de s'abstenir totalement de célébrer ?

Objections : 1. De même qu'il appartient à l'office sacerdotal de consacrer l'eucharistie, ainsi de baptiser et d'administrer les autres sacrements. Mais le prêtre n'est pas tenu d'administrer les autres sacrements, si ce n'est parce qu'il a reçu charge d'âmes. Il apparaît donc qu'il n'est pas tenu non plus de consacrer l'eucharistie s'il n'a pas charge d'âmes.

2. Nul n'est tenu de faire ce qui ne lui est pas permis ; autrement il serait acculé au péché. Mais nous avons vu qu'il n'est pas permis au prêtre pécheur ou excommunié de consacrer l'eucharistie. Il apparaît donc que de tels prêtres ne sont pas tenus de célébrer. Ni par conséquent les autres prêtres, autrement ceux-là tireraient avantage de leur faute.

3. La dignité sacerdotale ne se perd pas par une infirmité ultérieure. Le pape Gélase dit en effet, ce qu'on trouve dans les Décrets de Gratien : " Les préceptes canoniques ne permettent pas d'admettre au sacerdoce les infirmes ; en revanche, si quelqu'un reçoit une blessure après son ordination, il ne peut perdre ce qu'il a reçu au temps de son intégrité. " Or, il arrive parfois que des prêtres ordonnés subissent ensuite des déficiences qui les empêchent de célébrer, comme la lèpre, l'épilepsie, etc. Il ne paraît donc pas que les prêtres soient tenus de célébrer.

En sens contraire, S. Ambroise dit dans une prière : " C'est mal, si nous ne venons pas à votre table avec un cœur pur et des mains innocentes ; mais c'est pire encore si, par crainte du péché, nous allions jusqu'à ne pas acquitter le devoir du sacrifice. "

Réponse : Certains ont prétendu qu'un prêtre peut licitement s'abstenir totalement de célébrer, à moins qu'il ne soit tenu par la charge qui lui a été confiée de célébrer pour le peuple et de lui donner les sacrements.

Mais cette opinion n'est pas raisonnable. Car chacun est tenu d'user de la grâce qui lui a été donnée, lorsqu'il en a l'opportunité, selon S. Paul (2 Co 6, 1) : " Nous vous exhortons à ne pas recevoir en vain la grâce de Dieu. " Or, l'opportunité d'offrir le sacrifice n'est pas à considérer seulement par rapport aux fidèles du Christ, auxquels il faut administrer les sacrements, mais à titre principal par rapport à Dieu, à qui le sacrifice est offert dans la consécration de ce

sacrement. C'est pourquoi un prêtre, même s'il n'a pas charge d'âmes, ne peut pas s'abstenir totalement de célébrer ; mais il apparaît qu'il est tenu de célébrer au moins aux principales fêtes, et surtout aux jours où les fidèles ont coutume de communier. Aussi est-il écrit contre certains prêtres qu'" ils ne montraient plus aucun zèle pour le service de l'autel, qu'ils méprisaient le Temple et négligeaient les sacrifices " (2 M 4, 14).

Solutions : 1. Les autres sacrements sont accomplis dans l'usage qu'en font les fidèles. Et c'est pourquoi l'administration de ces sacrements n'est obligatoire que pour celui qui a reçu des fidèles en charge. Mais notre sacrement est accompli dans la consécration eucharistique, où l'on offre le sacrifice à Dieu ; à cela le prêtre est obligé envers Dieu, par l'ordre qu'il a reçu.

2. Le prêtre pécheur qui, par sentence de l'Église, est privé absolument ou temporairement d'exercer son ordre, est rendu impuissant à offrir le sacrifice, et par conséquent l'obligation disparaît. Et cela lui fait perdre des fruits spirituels, bien loin de tourner à son avantage. Mais s'il n'est pas privé du pouvoir de célébrer, l'obligation n'est pas enlevée. Cependant il n'est pas acculé au péché, car il peut faire pénitence de son péché et célébrer ensuite.

3. La faiblesse ou la maladie qui survient après l'ordination sacerdotale ne détruit pas celle-ci ; elle empêche seulement l'exercice de l'ordre, quant à la consécration eucharistique. Parfois cela arrive parce que cet exercice est tout à fait impossible ; par exemple, si l'on a perdu les yeux, les doigts, ou la parole. Parfois, parce que la célébration serait périlleuse ; c'est évidemment le cas de celui qui souffre d'épilepsie ou encore de n'importe quelle aliénation mentale. Parfois c'est à cause du dégoût qu'on pourrait provoquer ; c'est le cas du lépreux qui ne doit pas célébrer en public. Il peut cependant dire la messe en secret, à moins que la lèpre n'ait fait de tels progrès qu'en rongant ses membres elle l'en ait rendu totalement incapable.

### **QUESTION 83 : LE RITE DE CE SACREMENT**

1. Dans la célébration de ce mystère le Christ est-il immolé ? — 2. Le temps de la célébration. — 3. Le lieu, et tout l'apparat de cette célébration. — 4. Les paroles que l'on dit en célébrant ce mystère. — 5. Les actions qui accompagnent la célébration de ce mystère. — 6. Les défauts qui se rencontrent dans la célébration de ce sacrement.

Article 1 : Dans la célébration de ce mystère, le Christ est-il immolé ?

Objections : 1. Il est écrit (He 10, 14) que le Christ " par une oblation unique a rendu parfaits pour toujours ceux qu'il sanctifie ". Mais cette oblation, ce fut son immolation. Le Christ n'est donc pas immolé dans la célébration de ce sacrement.

2. L'immolation du Christ s'est faite sur la croix où " il s'est livré lui-même à Dieu en oblation et en sacrifice d'agréable odeur " (Ep 5, 2). Mais dans la célébration de ce mystère le Christ n'est pas crucifié. Il n'est donc pas immolé non plus.

3. Comme dit S. Augustin, dans l'immolation du Christ le même est prêtre et victime. Mais dans la célébration de ce sacrement, ce n'est pas le même qui est prêtre et victime. Donc la célébration de ce sacrement n'est pas l'immolation du Christ.

En sens contraire, S. Augustin dit : " Le Christ a été immolé une seule fois en lui-même, et cependant il est immolé chaque jour dans le sacrement. "

Réponse : C'est pour un double motif que la célébration de ce sacrement est appelée immolation du Christ. Tout d'abord parce que, dit S. Augustin : " On a coutume de désigner les images par les noms des choses qu'elles représentent ; ainsi lorsque nous regardons un tableau ou une peinture murale, nous disons : Voilà Cicéron, et : Voilà Salluste. " Or la célébration de ce sacrement, ainsi qu'on l'a dit plus haut, est comme une image qui représente la passion du

Christ, laquelle est sa véritable immolation ; et c'est pourquoi la célébration de ce sacrement est appelée immolation du Christ. D'où cette parole de S. Ambroise : " Dans le Christ a été offerte une seule fois la victime qui est efficace pour le salut éternel. Que faisons-nous alors ? Est-ce que nous ne l'offrons pas chaque jour, mais pour commémorer sa mort ? "

L'autre motif concerne l'effet de la passion du Christ : c'est-à-dire que, par ce sacrement, nous devenons participants du fruit de la passion du Seigneur. C'est pourquoi l'on dit dans la secrète d'un dimanche : " Chaque fois qu'on célèbre ce sacrifice en mémorial, c'est l'œuvre de notre rédemption qui s'accomplit. "

Quant au premier mode, on pouvait dire que le Christ était immolé aussi dans les figures de l'Ancien Testament ; d'où la parole de l'Apocalypse (13, 8) : " Leurs noms ne sont pas inscrits au livre de vie de l'Agneau, lequel a été immolé dès l'origine du monde. " Mais quant au second mode, il est propre à ce sacrement que, dans sa célébration, le Christ soit immolé.

Solutions : 1. Comme dit S. Ambroise au même endroits : " Il y a une seule victime ", celle que le Christ a offerte et que nous offrons, " et non plusieurs, parce que le Christ a été offert une seule fois et que ce sacrifice-ci est le modèle de celui-là. De même que ce qui est offert partout est un seul corps et non plusieurs corps, de même c'est un unique sacrifice 4 ".

2. De même que la célébration de ce sacrement est une image qui représente la passion du Christ, de même l'autel représente sa croix sur laquelle il a été immolé sous son aspect propre.

3. C'est pour la même raison que le prêtre aussi est l'image du Christ, à la place et par la vertu de qui il prononce les paroles consécatoires, comme on l'a vu plus haut. Et ainsi, d'une certaine manière, c'est le même qui est prêtre et hostie.

Article 2 : Le temps de la célébration

Objections : 1. Ce sacrement représente la passion du Seigneur, on vient de le dire. Mais la commémoration de la Passion ne se fait dans l'Église qu'une fois par an. Car S. Augustin écrit : " Chaque fois que la Pâque est célébrée, le Christ n'est-il pas immolé ? Cependant la commémoration anniversaire représente ce qui s'est passé jadis, et ainsi elle nous émeut comme si nous voyions devant nous le Seigneur en croix. " Ce sacrement ne doit donc se célébrer qu'une fois par an.

2. La passion du Christ est commémorée dans l'Église le vendredi avant Pâques, et non à la fête de Noël. Donc, puisque ce sacrement commémore la passion du Seigneur, il paraît anormal qu'on le célèbre trois fois le jour de Noël, et qu'on l'omette totalement le Vendredi saint.

3. Dans la célébration de ce sacrement, l'Église doit imiter l'institution du Christ. Mais le Christ a consacré ce sacrement dans la soirée. Il apparaît donc que c'est à une heure semblable qu'on doit célébrer ce sacrement.

4. Le pape Léon, dans une lettre recueillie dans les Décrets de Gratien, affirme qu'il est permis de célébrer la messe " dans la première partie du jour ". Mais le jour commence à minuit, nous l'avons vu. Il apparaît donc qu'il est permis aussi de célébrer après minuit.

5. Dans la secrète d'un dimanche, on dit " Accorde-nous, Seigneur, de venir nombreux à ces mystères. " Mais il y aurait davantage d'affluence si le prêtre pouvait célébrer le même jour à plusieurs heures. Il apparaît donc qu'on ne doit pas interdire au prêtre de célébrer plusieurs fois le même jour.

En sens contraire, telle n'est pas la coutume observée par l'Église, selon les statuts canoniques.

Réponse : Nous l'avons dit, dans la célébration de ce mystère, on vise et la représentation de la passion du Seigneur, et la participation à son fruit. Et c'est selon ces deux points de vue qu'il a fallu déterminer le temps approprié à la célébration de ce sacrement. Parce que nous avons quotidiennement besoin du fruit de la passion du Seigneur, à cause de nos défaillances

quotidiennes, il est normal que, dans l'Église, on offre quotidiennement ce sacrement. C'est pourquoi le Seigneur nous enseigne à demander: " Donne-nous aujourd'hui notre pain quotidien. " Ce que S. Augustin explique ainsi: " Si le pain est quotidien, pourquoi le manges-tu au bout d'un an, selon la coutume des Grecs en Orient? Prends quotidiennement ce qui te soutient quotidiennement. " — Et parce que la passion du Seigneur fut célébrée depuis la troisième jusqu'à la neuvième heure, il est normal que ce soit dans cette partie du jour que ce sacrement est solennellement célébré dans l'Église.

Solutions: 1. Dans ce sacrement on commémore la passion du Christ en tant que son effet se communique aux fidèles. Mais au temps de la Passion, on commémore la passion du Christ seulement en tant qu'elle a été accomplie dans la personne de notre chef. Or cela ne s'est produit qu'une fois; mais c'est chaque jour que les fidèles perçoivent le fruit de la passion du Seigneur. C'est pourquoi ce qui est simple commémoration ne se fait qu'une fois par an, mais ce sacrement se célèbre chaque jour, et pour appliquer le fruit de la passion et pour en renouveler sans cesse la mémoire.

2. A l'avènement de la vérité, la figure disparaît. Or, ce sacrement est une figure et une ressemblance de la passion du Seigneur, on vient de le dire. Et c'est pourquoi au jour où l'on commémore la passion du Seigneur en elle-même, selon que s'est passée dans la réalité, on ne célèbre pas la consécration de ce sacrement. Cependant, pour que l'Église, même ce jour-là, ne soit pas privée du fruit de la passion que nous procure ce sacrement, on réserve le corps du Christ consacré le jour précédent, pour le consommer ce jour-là. Mais non le sang, parce qu'on risque de le répandre, et parce que le sang est plus spécialement l'image de la passion du Seigneur, comme on l'a dit précédemment. Et il n'est pas vrai, quoique certains l'affirment, qu'en laissant tomber dans le vin une parcelle du corps, on change le vin en sang. Car cette conversion ne peut se faire autrement que par la consécration qui s'accomplit avec la formule verbale prescrite.

Au jour de la Nativité, on célèbre plusieurs messes à cause de la triple naissance du Christ. La première est éternelle qui, pour nous, est cachée. C'est pourquoi l'on chante une messe la nuit, où l'on dit à l'introït (Ps 2, 7): " Le Seigneur m'a dit: tu es mon Fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré. " La deuxième est sa naissance selon le temps, mais dans les âmes, par laquelle le Christ " se lève dans nos cœurs comme l'étoile du matin " (2 P 1, 19). Et c'est pourquoi l'on chante une messe à l'aurore, où l'on dit à l'introït (Is 9, 2): " La lumière brillera aujourd'hui sur nous. " La troisième est la naissance du Christ selon le temps et dans son corps, selon laquelle il s'est produit visiblement hors du sein virginal, revêtu de notre chair. Et c'est pourquoi on chante la troisième messe à la pleine lumière et l'on chante dans son introït (Is 9, 5): " Un enfant nous est né. " — Cependant on peut dire, inversement, que la naissance éternelle, considérée en elle-même, est en pleine lumière: et c'est pourquoi, dans l'évangile de la troisième messe, on fait mention de la naissance éternelle. Mais selon la naissance corporelle il est né, à la lettre, pendant la nuit, pour signifier qu'il venait vers les ténèbres de notre faiblesse: aussi, dans la messe nocturne, lit-on l'évangile de la naissance corporelle du Christ.

Et c'est encore ainsi qu'à d'autres jours où se rencontrent plusieurs bienfaits du Christ à honorer ou à implorer, on célèbre plusieurs messes le même jour, par exemple une pour la fête, et les autres pour le jeûne ou pour les morts.

3. On a déjà fait remarquera que le Christ voulut laisser ce sacrement à ses disciples au dernier moment, afin de l'imprimer plus profondément dans leurs cœurs. Et c'est pourquoi il a consacré ce sacrement et l'a donné à ses disciples après le souper et à la fin du jour. Mais, par nous, ce sacrement est célébré à l'heure de la passion du Seigneur: soit, aux jours de fête, à tierce, quand il fut crucifié par les clameurs des juifs, comme le note S. Marc (15, 25), et quand le Saint-Esprit



descendit sur les disciples (Ac 2, 15) ; soit aux jours de férie à sexte, quand il fut crucifié par les mains des soldats, comme on le lit en S. Jean (19, 14) ; soit, aux jours de jeûne, à none, quand " il rendit l'esprit après avoir poussé un grand cri ", comme dit S. Matthieu (27, 46-50).

On peut cependant célébrer plus tard : surtout quand il y a des ordinations et en particulier le Samedi saint ; soit à cause de la longueur de l'office, soit parce que les ordinations appartiennent au dimanche, comme on le voit dans les Décrets de Gratien.

On peut encore, cependant, célébrer la messe " dans la première partie du jour " pour motif de nécessité, comme on le voit dans les Décrets.

4. Régulièrement la messe doit se célébrer de jour et non de nuit: parce que le Christ lui-même est présent dans ce sacrement, lui qui dit en S. Jean (9, 4) : " Il faut que j'accomplisse les œuvres de celui qui m'a envoyé, tandis qu'il fait jour. La nuit approche, où personne ne peut rien faire. Tant que je suis dans le monde, je suis la lumière du monde. " De telle sorte cependant que le début du jour ne soit pas compté à partir de minuit, ni non plus à partir du lever du soleil, c'est-à-dire quand l'astre lui-même se montre au-dessus de la terre ; mais quand l'aurore commence à paraître. Alors en effet on dit que le soleil est levé, en tant que paraît la lumière de ses rayons. C'est pourquoi il est dit en S. Marc (16, 2) que les femmes vinrent au sépulcre " le soleil étant déjà levé ", et pourtant lorsqu'elles arrivèrent au tombeau " il faisait encore nuit ", selon S. Jean (20, 1). Car c'est ainsi que S. Augustin résout cette contradiction.

Cependant la messe est célébrée dans la nuit de Noël par une exception particulière, parce que le Seigneur est né la nuit, comme disent les Décrets de Gratien. Et de même encore le Samedi saint vers le début de la nuit, parce que le Seigneur est ressuscité la nuit, c'est-à-dire " quand il faisait encore nuit ", avant que n'apparût le soleil levant.

5. Comme on lit dans les Décrets de Gratien citant un décret du pape Alexandre II : " Il suffit au prêtre de célébrer une seule messe par jour : car le Christ a souffert une seule fois et a racheté le monde entier ; et il a bien de la chance, celui qui peut dignement célébrer une seule messe ! Cependant certains célèbrent une messe pour les défunts et une autre de la liturgie du jour, si c'est nécessaire. Quant à ceux qui ont l'audace de célébrer plusieurs messes le même jour, pour recevoir de l'argent ou des flatteries des séculiers, j'estime qu'ils n'échappent pas à la damnation. " Et Innocent III dit que " sauf le jour de la Nativité du Seigneur, à moins qu'un motif de nécessité n'y engage, il suffit au prêtre de célébrer seulement une messe par jour ".

Article 3 : Le lieu et tout l'apparat de cette célébration

Objections : 1. Ce sacrement représente la passion du Seigneur. Or le Seigneur n'a pas souffert dans une demeure, mais hors de l'enceinte de la ville : " Jésus, pour sanctifier le peuple par son sang, a souffert hors de la porte " (He 13, 12). Il apparaît donc que ce sacrement ne doit pas se célébrer dans une demeure, mais plutôt en plein air.

2. Dans la célébration de ce sacrement, l'Église doit imiter la manière de célébrer du Christ et des Apôtres. Mais la maison dans laquelle le Christ accomplit ce sacrement pour la première fois n'était pas consacrée : ce fut une salle à manger ordinaire, préparée par le maître de la maison, comme on le voit en S. Luc (22, 11). Et on lit dans les Actes (2, 46) que les Apôtres " d'un même cœur fréquentaient assidûment le Temple ; et, rompant le pain dans leurs maisons, ils mangeaient avec allégresse ". Donc maintenant non plus, il ne faut pas qu'il y ait des demeures consacrées pour célébrer ce sacrement.

3. Rien ne doit se faire d'inutile dans l'Église, qui est gouvernée par le Saint-Esprit. Mais il semble inutile de conférer une consécration à l'église, ou à l'autel, et à d'autres choses inanimées qui sont incapables de recevoir la grâce ou une vertu spirituelle. Il est donc déplacé de faire, dans l'Église, de telles consécrations.

4. Seules les œuvres divines doivent être commémorées avec quelque solennité, selon la parole du Psaume (92, 5) : " J'exulterai dans l'œuvre de tes mains. " Mais la consécration de l'église ou de l'autel est une œuvre humaine, comme celle du calice, du ministre, et toutes les autres. Et ces dernières consécrations ne sont pas commémorées publiquement dans l'Église. Donc on ne doit pas non plus commémorer avec solennité la consécration de l'église ou de l'autel.

5. La réalité doit répondre à la figure. Mais dans l'Ancien Testament, qui était la figure du Nouveau, on ne faisait pas l'autel avec des pierres taillées. Car il est dit dans l'Exode (20, 24) : " Vous me ferez un autel de terre. Et si vous me faites un autel de pierre, vous ne le bâtirez pas avec des pierres taillées. " Dans l'Exode encore (25, 1), on prescrit de faire " l'autel de bois d'acacia " revêtu de " bronze ", ou même " d'or ". L'usage observé dans l'Église de ne faire l'autel qu'en pierre ne paraît donc pas justifié.

6. Le calice avec la patène figure le sépulcre du Christ. Or celui-ci fut " taillé dans la pierre ", disent les évangiles. Donc le calice doit être fait de pierre, et non pas seulement d'argent, d'or ou d'étain.

7. De même que l'or est la matière la plus précieuse pour faire un vase, de même les étoffes de soie sont les étoffes les plus précieuses. Donc, de même que le calice est en or, les nappes de l'autel devraient être en soie et non pas seulement en tissu de lin.

8. La dispensation des sacrements et leur ordonnance appartient aux ministres de l'Église, comme la dispensation des choses temporelles est soumise aux ordonnances des princes séculiers. D'où la parole de l'Apôtre (1 Co 4, 1) : " Que l'on nous considère comme les ministres du Christ et les dispensateurs des mystères de Dieu. " Mais si, dans l'administration des choses temporelles, on agit contrairement aux décrets des princes, c'est tenu pour nul. Donc, si ce dont on vient de parler a été réglé comme il faut par les prélats de l'Église, il apparaît que l'on ne peut, sans elles, consacrer le corps du Christ. Et il en découlerait que les paroles du Christ ne sont pas suffisantes pour consacrer ce sacrement, ce qui est inadmissible. Il ne paraît donc pas justifié qu'on ait établi toutes ces règles pour la célébration de l'eucharistie.

En sens contraire, les décisions prises par l'Église sont réglées par le Christ lui-même qui dit, en S. Matthieu (18, 20) : " Là où deux ou trois seront assemblés en mon nom, je suis au milieu d'eux. "

Réponse : Dans ce qui encadre ce sacrement, deux motifs entrent en ligne de compte. L'un concerne la représentation de ce qui s'est passé lors de la passion du Seigneur. L'autre concerne le respect dû à ce sacrement, qui contient le Christ réellement et non seulement en figure. C'est pourquoi on recourt à des consécrations pour les choses qui interviennent dans la pratique de ce sacrement, soit par respect envers le sacrement, soit pour représenter son effet, qui découle de la passion du Christ, selon l'épître aux Hébreux (13, 12) : " Le Christ, pour sanctifier le peuple par son sang, etc. "

Solutions : 1. Régulièrement, ce sacrement doit se célébrer dans une demeure qui symbolise l'Église, selon la 1ère épître à Timothée (3, 15) : " je veux que tu saches la conduite à tenir dans la maison de Dieu, qui est l'Église du Dieu vivant. " Car, " hors de l'Église il n'y a pas de place pour le vrai sacrifice ", selon S. Augustin. Et parce que l'Église ne devait pas être renfermée dans les frontières de la nation juive, mais être établie dans le monde entier, la passion du Christ n'a pas été célébrée dans la cité des juifs, mais en plein air, afin que le monde entier fût regardé, à l'égard de la passion du Christ, comme une demeure.

Et cependant, comme il est dit dans les Décrets de Gratien : " Nous permettons à ceux qui voyagent, s'ils ne trouvent pas d'église, de célébrer la messe en plein air ou sous la tente, pourvu qu'ils aient là une table consacrée et les autres objets consacrés nécessaires à cet office. "

2. La demeure dans laquelle ce sacrement se célèbre symbolise l'Église, et c'est pourquoi on l'appelle une " église ", et il est normal qu'elle soit consacrée : afin de représenter la sanctification procurée à l'Église par la passion du Christ, et aussi afin de symboliser la sainteté requise chez ceux qui doivent recevoir ce sacrement. Quant à l'autel, il symbolise le Christ lui-même dont il est écrit (He 13, 15) : " C'est par lui que nous offrons le sacrifice de louange. " Aussi la consécration de l'autel signifie-t-elle la sainteté du Christ, de qui il est dit en S. Luc (1, 35) : " L'être saint qui naîtra de toi sera appelé Fils de Dieu. " D'où la prescription des Décrets : " On a décidé de consacrer les autels non seulement par l'onction du chrême, mais encore par la bénédiction sacerdotale. "

Et c'est pourquoi, régulièrement, il n'est pas permis de célébrer ce sacrement ailleurs que dans des demeures consacrées. D'où cette règle des Décrets : " Qu'aucun prêtre n'ait l'audace de célébrer la messe ailleurs que dans des lieux consacrés par l'évêque. " Et c'est pourquoi aussi, parce que les païens, et les autres infidèles, n'appartiennent pas à l'Église, on lit dans la même Distinction : " Il n'est pas permis de consacrer l'église dans laquelle on ensevelit les cadavres des infidèles ; mais, si elle paraît apte à être consacrée, qu'après en avoir exhumé les corps, en avoir rasé les murs ou les charpentes, on la reconstruise. Mais si cette église a été consacrée antérieurement, il est permis d'y célébrer la messe ; à condition cependant que ce soient des fidèles qui y aient été ensevelis. "

Cependant, en cas de nécessité, on peut accomplir ce sacrement dans des demeures non consacrées, ou profanées, toutefois avec le consentement de l'évêque. C'est pourquoi on lit dans la même Distinction : " Nous jugeons qu'il ne faut pas célébrer la messe n'importe où, mais dans les lieux consacrés par l'évêque, ou autorisés par lui. " Non toutefois sans un autel portatif consacré, si bien qu'on lit dans la même Distinction : " Nous accordons, si les églises ont été brûlées, qu'on reprenne la célébration de la messe dans les chapelles, avec une table consacrée. " En effet, parce que la sainteté du Christ est la source de toute la sainteté de l'Église, en cas de nécessité il suffit pour accomplir ce sacrement d'avoir un autel consacré. C'est pourquoi encore une église n'est jamais consacrée sans que l'on consacre un autel ; alors que parfois, sans consacrer d'église, on consacre un autel, avec les reliques des saints dont " la vie est cachée avec le Christ en Dieu ". Aussi lit-on dans la même Distinction : " On a décidé que les autels où l'on constate qu'on n'a déposé ni corps ni reliques de martyrs seront détruits, si c'est possible, par les évêques qui ont l'autorité en ces lieux. "

3. L'église, l'autel et les autres objets inanimés sont consacrés, non parce qu'ils seraient capables de recevoir la grâce mais parce que, en vertu de la consécration, ils reçoivent une certaine vertu spirituelle qui les rend aptes au culte divin ; c'est-à-dire pour que les hommes en retirent une certaine dévotion, afin d'être mieux préparés aux mystères divins, si le manque de respect n'y fait pas obstacle. D'où ce texte (2 M 3, 38) " Vraiment, il y a dans ce lieu une vertu divine car celui qui a son habitation dans les cieux visite ce lieu et le protège. "

Et de là vient que ces objets, avant leur consécration, sont purifiés et exorcisés, pour que la vertu de l'ennemi en soit chassée. Et pour la même raison on réconcilie les églises " qui auront été souillées par une effusion de sang ou de semence ", parce que le péché qui y a été commis décèle une activité de l'ennemi en cet endroit. Et c'est pourquoi on lit aussi dans cette Distinction : " Partout où vous trouverez des églises des ariens, consacrez-les sans retard, pour en faire des églises catholiques par les prières et les rites divins. " Aussi certains disent-ils avec raison que par l'entrée dans une église consacrée on obtient la rémission des péchés véniels, comme par l'aspersion de l'eau bénite. Ils avancent à l'appui de cette opinion la parole du Psaume (85, 2) : " Tu as béni ta terre, Seigneur, tu as pardonné à ton peuple son iniquité. "

Et c'est pourquoi, à cause de la vertu que l'église acquiert par sa consécration, celle-ci ne se renouvelle pas. Aussi lit-on dans la même Distinction cette prescription empruntée au concile de Nicée : " On ne doit pas conférer une nouvelle consécration aux églises une fois consacrées à Dieu, à moins qu'elles n'aient été entièrement détruites par le feu, ou souillées par une effusion de sang ou de semence ; car, de même que l'enfant une fois baptisé par n'importe quel prêtre au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit ne doit pas être baptisé à nouveau, ainsi un lieu dédié à Dieu ne doit pas être consacré à nouveau, sinon pour les motifs signalés ci-dessus ; pourvu du moins que ceux qui l'ont consacré aient eu la foi en la sainte Trinité. " D'autre part, ceux qui sont hors de l'Église ne peuvent pas consacrer. Mais, comme on lit dans la même Distinction : " Que l'on consacre les églises et les autels dont la consécration est douteuse. "

Et parce que, par la consécration, ces objets acquièrent une certaine vertu spirituelle, on lit ce décret, dans la même Distinction : " Les bois employés dans une église consacrée ne doivent pas être employés à un autre usage, si ce n'est pour une autre église ; ou bien il faut les brûler, ou bien les donner pour l'agrandissement d'un monastère ; ils ne doivent pas entrer dans des ouvrages destinés aux laïcs. " Et on lit au même endroit : " La nappe d'autel, la cathèdre, le candélabre et le voile, s'ils sont rongés de vieillesse, doivent être livrés au feu ; que les cendres soient portées à la piscine, ou jetées dans la muraille ou dans les cavités du pavement, pour n'être pas souillées par les pas de ceux qui entrent. "

4. Parce que la consécration de l'autel représente la sainteté du Christ, et que la consécration de la demeure représente la sainteté de toute l'Église, il est tout à fait à propos de commémorer solennellement la consécration de l'église ou de l'autel. C'est pourquoi aussi la solennité de la dédicace se poursuit pendant huit jours, pour symboliser la bienheureuse résurrection du Christ et des membres de l'Église. Et la consécration de l'église et de l'autel n'est pas une œuvre purement humaine puisqu'elle a une vertu spirituelle. Aussi est-il dit, dans la même Distinction : " Les solennités de la dédicace des églises doivent se célébrer solennellement chaque année. Que ces dédicaces doivent être célébrées pendant huit jours, vous le verrez au premier livre des Rois (8, 66), en lisant le récit de la dédicace du Temple. "

5. Comme disent les Décrets : " Si les autels ne sont pas de pierre, il ne faut pas les consacrer par l'onction du chrême. " Cela convient à la signification de notre sacrement ; d'abord parce que l'autel signifie le Christ, et il est écrit (1 Co 10, 4) : " La pierre était le Christ " ; et aussi parce que le corps du Christ fut déposé dans un sépulcre de pierre. Cela convient encore à la pratique du sacrement ; la pierre, en effet, est solide, et peut facilement se trouver partout. Ce qui n'était pas nécessaire dans la loi ancienne, où il n'y avait d'autel qu'en un seul lieu. Quant à l'ordre de faire l'autel avec de la terre ou des pierres non taillées, il avait pour but d'écarter l'idolâtrie.

6. Comme dit la même Distinction : " jadis les prêtres n'employaient pas des calices d'or, mais de bois. Mais le pape Zéphyrin décida qu'on célébrerait la messe avec des patènes de verre. Enfin le pape Urbain fit faire tout cela en argent. " Ensuite il fut décrété " que le calice du Seigneur, avec la patène, soit d'argent ou d'or ; ou au moins qu'on ait un calice d'étain. Mais qu'il ne soit pas fait de bronze ou de cuivre : car ces métaux, sous l'action du vin, se rouillent, ce qui provoque des nausées. Et que personne n'ait l'audace de chanter la messe avec un calice de bois ou de verre ", car le bois est poreux, et le sang consacré y pénétrerait ; quant au verre, il est fragile et risque de se briser. Et le même motif fait interdire la pierre. Et c'est pourquoi, par respect pour le sacrement, il a été décrété que le calice serait fait avec les matières indiquées.

7. Là où cela pouvait se faire sans danger, l'Église a décrété d'environner ce sacrement de ce qui représente le plus vivement la passion du Christ. Ce danger n'était pas aussi grand à l'égard du corps, qu'on pose sur le corporal, qu'à l'égard du sang contenu dans le calice. Et c'est pourquoi,

bien qu'on ne fasse pas de calice en pierre, on fait le corporal d'une étoffe de lin, car le corps du Christ y fut enseveli. Aussi lit-on, dans la même Distinction, ce texte tiré d'une lettre du pape Silvestre — " Avec l'accord de tous, nous établissons que personne n'ait l'audace de célébrer le sacrifice de l'autel sur une étoffe de soie, ou sur une étoffe de couleur, mais sur une pièce de lin, consacrée par l'évêque, de même que le corps du Christ fut enseveli dans un suaire de lin blanc. " L'étoffe de lin convient encore à cause de sa propreté, pour symboliser la pureté de conscience ; et, à cause de la multiplicité des travaux qu'exige la préparation d'une telle étoffe, pour symboliser la passion du Christ.

8. La dispensation des sacrements appartient aux ministres de l'Église, mais leur consécration vient de Dieu lui-même. Et c'est pourquoi les ministres de l'Église n'ont rien à décider sur la forme de la consécration, mais sur la pratique du sacrement et la manière de célébrer. Et c'est pourquoi, si un prêtre prononce les paroles de la consécration sur la matière requise, avec l'intention de consacrer, en se passant de tout ce que nous avons dit : local, autel, calice et corporal consacrés, et les autres objets réglementés par l'Église, il consacre bien réellement le corps du Christ, mais il pèche gravement, en n'observant pas le rite de l'Église.

Article 4 : Les paroles que l'on dit en célébrant ce mystère

Objections : 1. Ce sacrement est consacré par les paroles du Christ, dit S. Ambroise. On ne doit donc, dans ce sacrement, dire rien d'autre que les paroles du Christ.

2. Nous connaissons les paroles et les actions du Christ par l'Évangile. Mais on dit, dans la consécration de ce sacrement, des paroles qui ne s'y trouvent pas. Car on ne lit pas dans l'Évangile que le Christ, en instituant ce sacrement, ait levé les yeux au ciel ; de même encore, on dit dans l'Évangile " Prenez et mangez " mais il n'y a pas " tous " ; pourtant on dit, en célébrant ce sacrement " Les yeux levés au ciel " et aussi : " Prenez et mangez-en tous. " C'est donc à tort que l'on dit de telles paroles dans la célébration de ce sacrement.

3. Tous les sacrements sont ordonnés au salut des fidèles. Mais dans la célébration des autres sacrements il n'y a pas de prière générale pour le salut des fidèles défunts. C'est donc sans raison que l'on dit de telles paroles en célébrant ce sacrement.

4. Le baptême est appelé spécialement " le sacrement de la foi ". Ce qui regarde l'instruction de la foi doit donc être transmis plutôt dans le baptême que dans ce sacrement, comme l'enseignement de l'Apôtre et de l'Évangile.

5. La dévotion des fidèles est requise en tout sacrement. On ne devrait donc, pas plus dans ce sacrement que dans les autres, exciter la dévotion des fidèles par des louanges divines et des avertissements, comme lorsqu'on dit : " Élevons notre cœur ! "

6. C'est le prêtre qui est le ministre de ce sacrement, nous l'avons dit. Tout ce qui se dit dans ce sacrement devrait donc être dit par le prêtre, et non pas certaines paroles par les ministres, et d'autres par le chœur.

7. C'est la vertu divine qui, en toute certitude, réalise ce sacrement. Il est donc superflu que le prêtre demande l'achèvement de ce sacrement, lorsqu'il dit : " Sanctifie pleinement cette offrande... "

8. Le sacrifice de la loi nouvelle est beaucoup plus excellent que le sacrifice des anciens Pères. Le prêtre a donc tort de demander que ce sacrifice soit considéré de même que le sacrifice d'Abel, d'Abraham et de Melchisédech.

9. Le corps du Christ n'a pas commencé d'être en ce sacrement par un changement local, comme on l'a dit plus haut : de même il ne cesse pas d'y être. Le prêtre demande donc sans raison : " Que cette offrande soit portée par ton ange... sur ton autel céleste. "

En sens contraire, on dit dans les Décrets " C'est Jacques, frère du Seigneur selon la chair, et Basile, évêque de Césarée, qui ont établi la célébration de la messe. " Leur autorité prouve la convenance de toutes les paroles qui accompagnent ce sacrement.

Réponse : Parce que ce sacrement embrasse tout le mystère de notre salut, il est célébré avec une plus grande solennité que les autres sacrements. Et parce qu'il est écrit dans l'Ecclésiaste (4, 17) : " Surveille tes pas lorsque tu entres dans la maison du Seigneur ", et dans l'Ecclésiastique (18,23 Vg): " Avant la prière, prépare ton âme ", avant la célébration de ce mystère intervient une préparation, pour qu'on accomplisse dignement ce qui va suivre. La première partie de cette préparation est la louange divine, qui se fait dans l'introït, selon cette parole du Psaume (50, 23) : " Le sacrifice de louange m'honorera, et c'est là le chemin où je lui montrerai le salut de Dieu. " Et cet introït est tiré des Psaumes le plus souvent, ou du moins on le chante avec un Psaume, parce que, selon Denys e . les Psaumes embrassent, par mode de louange, tout le contenu de la Sainte Écriture. — La seconde partie de la préparation comporte le rappel de la misère présente, lorsqu'on demande miséricorde, par le chant du Kyrie, eleison, trois fois pour la personne du Père, trois fois pour la personne du Fils, quand on dit Christe, eleison ; et trois fois pour la personne du Saint-Esprit, lorsqu'on dit encore Kyrie, eleison ; cette triple invocation se dit contre la triple misère, d'ignorance, de culpabilité et de peine ; ou bien pour signifier que toutes les Personnes se contiennent réciproquement. — La troisième partie de la préparation rappelle la gloire céleste, à laquelle nous tendons, après la vie et la misère présente, en disant : Gloria in excelsis Deo. On le chante aux fêtes, où l'on rappelle la gloire céleste ; on l'omet aux offices de deuil, qui concernent le rappel de notre misère. Enfin, la quatrième partie de la préparation comprend la prière que le prêtre fait pour le peuple, afin qu'il soit digne de si grands mystères. Ensuite on fait précéder la célébration par l'instruction du peuple fidèle ; car ce sacrement est " le mystère de la foi ", comme on l'a vu plus haut. Cette instruction se fait d'une manière préparatoire par l'enseignement des Prophètes et des Apôtres qui, dans l'église, est lu par les lecteurs et les sous-diacres. Après cette lecture, le chœur chante le graduel, qui symbolise le progrès de la vie ; et l'alléluia, qui signifie l'exultation spirituelle ; ou, dans les offices de deuil, le trait, qui signifie le gémissement spirituel. Ces chants doivent parvenir au peuple comme une suite de l'enseignement que nous avons dit. Le peuple reçoit ensuite une instruction parfaite par l'enseignement du Christ, contenu dans l'évangile, qui est lu par les ministres les plus élevés, c'est-à-dire les diacres. Et parce que nous croyons au Christ comme à la vérité divine, selon sa parole en S. Jean (8, 46) : " Si je dis la vérité, pourquoi ne me croyez-vous pas ? ", après la lecture de l'évangile, on chante le Symbole de foi, dans lequel le peuple montre qu'il adhère par la foi à l'enseignement du Christ. On chante ce symbole aux fêtes de ceux qui sont mentionnés dans le Symbole, comme aux fêtes du Christ, de la Sainte Vierge, et des Apôtres, qui ont fondé cette foi, et aux fêtes analogues.

Une fois que le peuple a été ainsi préparé et instruit, on en vient logiquement à la célébration du mystère. Celui-ci est offert en tant que sacrifice, consacré et mangé en tant que sacrement. Aussi, en premier lieu s'accomplit l'oblation ; en deuxième lieu, la consécration de la matière offerte ; en troisième lieu, sa réception. Deux actes accompagnent l'oblation : la louange du peuple, dans le chant de l'offertoire, par quoi s'exprime la joie de ceux qui offrent ; et la prière du prêtre, qui demande que l'oblation du peuple soit agréée par Dieu. C'est ainsi que David a dit (1 Ch 29, 17) : " Moi, dans la simplicité de mon cœur, j'ai offert toutes ces choses, et ton peuple qui se trouve ici, je l'ai vu avec grande joie te présenter ses offrandes ", et ensuite il prie en disant : " Seigneur Dieu, garde-leur cette volonté. "

Puis, pour la consécration, qui s'accomplit par une puissance surnaturelle, on excite d'abord le peuple à la dévotion, dans la préface ; c'est pourquoi on l'avertit d'" avoir le cœur élevé vers le Seigneur ". Et c'est pourquoi, la préface achevée, le peuple, avec dévotion, loue la divinité du Christ avec les anges, en disant: " Saint, Saint, Saint... " Et il loue son humanité, avec les enfants, en disant : " Béni, celui qui vient... " Puis : 1° Le prêtre, à voix basse, commémore ceux pour qui ce sacrifice est offert, c'est-à-dire l'Église universelle, et ceux qui, selon S. Paul (1 Tm 2, 2) " sont établis en dignité ", et spécialement ceux " qui offrent ou pour qui l'on offre ". 2° Il commémore les saints, dont il implore le patronage pour ceux qu'on vient de dire, avec la prière " Dans la communion de toute l'Église... " 3° Il conclut sa demande lorsqu'il dit : " Que cette offrande soit salutaire à ceux pour qui elle est offerte. "

Ensuite il arrive à la consécration elle-même. 1° Il y demande la réalisation de la consécration, avec la prière : " Sanctifie pleinement cette offrande... " 2° Il accomplit la consécration par les paroles du Sauveur, lorsqu'il dit : " La veille de sa passion, etc. " 3° Il s'excuse de cette audace sur son obéissance à l'ordre du Christ, lorsqu'il dit: " C'est pourquoi, nous aussi, tes serviteurs... " 4° Il demande que ce sacrifice, qui vient d'être réalisé, soit agréé de Dieu, lorsqu'il dit : " Sur ces offrandes, daigne... " 5° Il demande l'effet de ce sacrifice et sacrement d'abord pour ceux qui le prennent, lorsqu'il dit " Nous t'en supplions... " Ensuite, pour les morts, qui ne peuvent plus le prendre, lorsqu'il dit : " Souviens-toi aussi, Seigneur... " ; enfin, spécialement pour les prêtres eux-mêmes qui l'offrent, lorsqu'il dit : " Et nous, pécheurs... " etc.

Ensuite, il s'agit de la réception du sacrement. Et tout d'abord on prépare le peuple à le recevoir. 1° Par la prière commune de tout le peuple, qui est l'oraison dominicale, dans laquelle nous demandons que nous soit " donné notre pain quotidien " ; et aussi par la prière privée que le prêtre présente spécialement pour le peuple, quand il dit : " Délivre-nous, Seigneur... " 2° On prépare le peuple par la paix, qu'on donne en disant : " Agneau de Dieu... " : en effet, c'est le sacrement de l'unité et de la paix, comme on l'a dit plus haut. Mais dans les messes des défunts, où ce sacrifice n'est pas offert pour la paix d'ici-bas, mais pour le repos des morts, on omet la paix.

Ensuite vient la réception du sacrement : le prêtre le reçoit le premier, et le donne ensuite aux autres ; car, selon Denys, " celui qui transmet aux autres les biens divins doit y participer lui-même le premier ".

Enfin toute la célébration de la messe s'achève par l'action de grâce : le peuple exulte pour sa communion au mystère, ce qu'exprime le chant qui suit la communion ; et le prêtre présente son action de grâce par l'oraison. Comme le Christ qui, après avoir célébré la Cène avec ses disciples, " récita l'hymne ", dit S. Matthieu (26, 30).

Solutions : 1. La consécration est accomplie exclusivement par les paroles du Christ. Mais il est nécessaire d'y ajouter d'autres paroles pour préparer le peuple qui y participe, comme on vient de le dire.

2. Comme il est dit en S. Jean (21, 25), le Seigneur a fait ou dit bien des choses que les évangélistes n'ont pas écrites. Parmi elles, le fait que le Seigneur, à la Cène, leva les yeux au ciel : ce que, cependant, l'Église a reçu de la tradition des Apôtres, car il semble logique que lui, qui avait élevé les yeux vers son Père, selon S. Jean (11, 4 1), en ressuscitant Lazare et en priant pour ses disciples (17, 1), ait renouvelé ce geste, et à bien plus forte raison, en instituant ce sacrement, car c'était une affaire de plus d'importance.

Qu'on dise manducate ou comedite, le sens est le même. Et peu importe le terme qu'on emploie ici ; d'autant plus que ces paroles n'appartiennent pas à la forme sacramentelle, comme on l'a dit plus haut.

Si l'on ajoute " tous ", c'est le sens des paroles évangéliques, bien que ce ne soit pas exprimé ici, car lui-même avait dit (Jn 6, 54) : " Si vous ne mangez pas la chair du Fils de l'homme, vous n'aurez pas la vie en vous. "

3. L'eucharistie est le sacrement de toute l'unité ecclésiastique. Et par conséquent, spécialement dans ce sacrement plus que dans les autres, on doit faire mention de tous ceux qui relèvent du salut de toute l'Église.

4. L'instruction de la foi est de deux sortes. L'une s'adresse aux futurs initiés, c'est-à-dire aux catéchumènes. Cette instruction-là est liée au baptême.

Une autre instruction est destinée au peuple fidèle, qui communie à ce mystère. Et cette instruction-là se fait dans ce sacrement. Cependant, on n'éloigne pas de cette instruction même les catéchumènes et les infidèles. C'est pourquoi on dit dans les Décrets : " L'évêque n'interdira à personne l'entrée de l'église et l'audition de la parole de Dieu, qu'il s'agisse d'un païen, d'un hérétique ou d'un juif, jusqu'au renvoi des catéchumènes ", c'est-à-dire pendant qu'on donne l'instruction de la foi.

5. Ce sacrement requiert une plus grande dévotion que les autres, puisqu'il contient le Christ tout entier. Et aussi une dévotion plus communautaire, parce que ce sacrement requiert la dévotion de tout le peuple, pour qui le sacrifice est offert, et non seulement de ceux qui reçoivent le sacrement, comme dans les autres sacrements. Et c'est pourquoi, dit S. Cyprien, " le prêtre, en prononçant le prélude de la préface, prépare les âmes des fidèles, en disant: "Élevons notre cœur", afin que le peuple répondant : "Nous le tournons vers le Seigneur", il soit averti de ne plus penser qu'à Dieu ".

6. Dans ce sacrement, on vient de le dire, on touche à des réalités qui concernent toute l'Église. Et c'est pourquoi certaines prières sont dites par le chœur, parce qu'elles concernent le peuple. Certaines sont dites par le chœur d'un bout à l'autre ; ce sont celles qui sont inspirées à tout le peuple. D'autres sont continuées par le peuple, mais après l'intonation du prêtre, qui tient la place de Dieu, pour signifier que ce sont des choses qui sont parvenues au peuple par la révélation divine, comme la foi et la gloire céleste. Et c'est pourquoi le prêtre entonne le Symbole de foi et le Gloria in excelsis Deo. D'autres sont dites par les ministres, comme l'enseignement de l'Ancien et du Nouveau Testament, pour manifester que cet enseignement fut annoncé au peuple par l'intermédiaire de ministres envoyés par Dieu.

Certaines sont dites jusqu'au bout par le prêtre seul : ce sont celles qui appartiennent à l'office propre du prêtre, à qui il revient, " de présenter des dons et des prières pour le peuple " (He 5, 1). Parmi celles-ci cependant, il dit certaines de façon à être entendu : ce sont celles qui concernent à la fois le prêtre et le peuple, comme les oraisons communes. D'autres appartiennent exclusivement au prêtre, comme l'oblation et la consécration. Et c'est pourquoi les prières qui les accompagnent sont dites secrètement par le prêtre. Mais dans les deux cas, il éveille l'attention du peuple en disant : Dominus vobiscum ; et il attend son assentiment, exprimé par Amen. Et c'est pourquoi, avant les prières dites tout bas, il dit à haute voix : Dominus vobiscum, et à la fin : Per omnia saecula saeculorum. Ou encore le prêtre prononce secrètement certaines paroles pour symboliser que, dans la passion du Christ, les disciples ne confessaient le Christ qu'en secret.

7. L'efficacité des paroles sacramentelles peut être empêchée par l'intention du prêtre. Et cependant il n'y a pas de contradiction à ce que nous demandions à Dieu quelque chose dont nous savons, de toute certitude, qu'il le fera ; c'est ainsi que le Christ, en S. Jean (17, 1. 5) a demandé sa glorification.



Cependant, il ne semble pas qu'ici le prêtre prie pour que la consécration s'accomplisse, mais pour qu'elle nous soit fructueuse. Aussi dit-il expressément : " Qu'elle devienne pour nous le corps et le sang... " Et c'est le sens des paroles qu'il prononce auparavant : " Cette offrande, daigne la bénir... " selon S. Augustin, c'est-à-dire : " Par laquelle nous soyons bénis ", à savoir par la grâce ; adscriptam, c'est-à-dire " par laquelle nous soyons inscrits dans le ciel "; ratam, c'est-à-dire " par laquelle nous soyons reconnus comme appartenant au Christ "; rationabilem, c'est-à-dire " par laquelle nous soyons dépouillés du sens charnel " ; acceptabilem, c'est-à-dire " que nous, qui nous déplaisons à nous-mêmes, nous soyons agréables par elle à son Fils unique ".

8. Bien que ce sacrifice, en lui-même, soit supérieur à tous les sacrifices antiques, cependant les sacrifices des anciens furent très agréables au Seigneur, en raison de la dévotion de ceux qui les offraient. Le prêtre demande donc que ce sacrifice soit agréé de Dieu en raison de la dévotion de ceux qui les offrent, comme le furent ces sacrifices anciens.

9. Le prêtre ne demande pas que les espèces sacramentelles soient transportées au ciel ; ni le corps réel du Christ, qui ne cesse pas d'y être présent. Mais il demande cela pour le Corps mystique, car c'est lui qui est signifié dans ce sacrement ; c'est-à-dire que l'ange qui assiste aux divins mystères présente à Dieu les prières du prêtre et du peuple, selon l'Apocalypse (8, 4) : " La fumée des parfums monta des mains de l'ange avec les offrandes des saints. " " L'autel céleste " signifie soit l'Église triomphante elle-même, où nous demandons à être transférés ; ou bien Dieu lui-même, à qui nous demandons d'être unis ; car il est dit de cet autel, dans l'Exode (20, 26) : " Tu ne monteras pas à mon autel par des degrés ", c'est-à-dire (suivant la Glose) : " Tu ne feras pas de degrés dans la Trinité. "

Par l'ange on peut encore comprendre le Christ lui-même, qui est " l'Ange du grand conseil ", qui unit son corps mystique à Dieu le Père et à l'Église triomphante.

Et c'est de cela aussi que la " messe " (missa) tire son nom. Parce que, par l'ange, le prêtre " envoie " (mittit) ses prières à Dieu, comme le peuple les envoie par le prêtre. Ou bien parce que le Christ est la victime que Dieu nous " envoie ". C'est pourquoi, à la fin de la messe, le diacre, les jours de fête, congédie le peuple en disant : *Ite, missa est*, c'est-à-dire que la victime a été " envoyée " à Dieu par l'ange, pour qu'elle soit agréée de Dieu.

Article 5 : Les actions qui accompagnent la célébration de ce mystère

Objections : 1. Ce sacrement appartient à la nouvelle alliance, comme le montre sa forme même. Or, dans la nouvelle alliance, il ne faut pas observer les cérémonies de l'ancienne. A celles-ci se rattache l'ablution d'eau que pratiquaient le prêtre et les ministres, quand ils venaient sacrifier. On lit en effet dans l'Exode (30, 19) : " Aaron et ses fils se laveront les mains et les pieds quand ils monteront à l'autel. " Il ne convient donc pas que le prêtre se lave les mains dans la célébration de la messe.

2. Au même endroit (30, 7), le Seigneur a prescrit que le prêtre " brûle de l'encens à l'odeur agréable " sur l'autel qui se trouvait devant le propitiatoire. Cela encore appartenait au cérémonial de l'ancienne alliance. Il ne convient donc pas que le prêtre, à la messe, pratique l'encensement.

3. Les rites accomplis dans les sacrements de l'Église ne doivent pas être répétés. C'est donc à tort que le prêtre multiple les signes de croix sur ce sacrement II.

4. L'Apôtre dit (He 7, 7) : " Sans contredit, c'est l'inférieur qui reçoit la bénédiction du supérieur. " Mais le Christ, qui se trouve dans ce sacrement après la consécration, est très supérieur au prêtre.

Il est donc inadmissible que le prêtre, après la consécration, bénisse le sacrement par des signes de croix.

5. Dans le sacrement de l'Église, on ne doit rien faire qui prête à rire. Mais on prête à rire quand on fait des gesticulations : ainsi le prêtre étend parfois les bras, joint les mains, plie les doigts, et s'incline. Cela ne doit donc pas se faire dans ce sacrement.

6. Il paraît encore ridicule que le prêtre se tourne si souvent vers le peuple, et le salue si souvent. On ne devrait donc pas faire cela dans la célébration de ce sacrement.

7. L'Apôtre (1 Co 1, 13), juge inadmissible que " le Christ soit divisé ". Mais, après la consécration, le Christ se trouve dans ce sacrement. Il est donc inadmissible que l'hostie soit rompue par le prêtre.

8. Les rites de ce sacrement représentent la passion du Christ. Mais, dans sa passion, le corps du Christ fut rompu à l'endroit des cinq plaies. Donc le corps du Christ devrait être rompu en cinq parties plutôt qu'en trois.

9. Tout le corps du Christ, dans ce sacrement, est consacré à part du sang. Il n'est donc pas convenable qu'une partie de son corps soit mélangée à son sang.

10. De même que le corps du Christ est présenté dans ce sacrement comme une nourriture, de même le sang du Christ comme une boisson. Mais lorsque l'on a pris le corps du Christ, on n'y ajoute pas, dans la célébration de la messe, une autre nourriture corporelle. C'est donc à tort que le prêtre, après avoir pris le sang du Christ, prend du vin non consacré.

11. La réalité doit correspondre à la figure. Mais au sujet de l'agneau pascal, qui était la figure de ce sacrement, il était prescrit " qu'il n'en resterait rien jusqu'au matin ". Il n'est donc pas convenable que des hosties consacrées soient réservées, au lieu d'être consommées sur le champ.

12. Le prêtre parle au pluriel à ceux qui l'écoutent, par exemple lorsqu'il dit : " Le Seigneur soit avec vous " et " Rendons grâce... " Mais il semble illogique de parler au pluriel lorsqu'on s'adresse à un seul individu, surtout si c'est un inférieur. Donc il paraît illogique que le prêtre célèbre la messe en présence d'un seul ministre.

Il apparaît donc ainsi que certains des rites accomplis dans la célébration de ce sacrement ne sont pas justifiés.

En sens contraire, il y a la coutume de l'Église, laquelle ne peut se tromper, étant instruite par le Saint-Esprit.

Réponse : Nous l'avons dit plus haut, la signification, dans les sacrements, se réalise de deux façons, c'est-à-dire par des paroles et par des actions, pour que la signification soit plus parfaite. Dans la célébration de ce sacrement, certaines paroles signifient des réalités qui se rattachent à la passion du Christ, représentée dans ce sacrement ; d'autres paroles signifient des réalités qui se rattachent à l'usage de ce sacrement, qui doit se faire avec dévotion et respect. C'est pourquoi, dans la célébration de ce mystère, certaines actions ont pour but de représenter la passion du Christ, ou encore l'organisation du Corps mystique ; et d'autres actions relèvent de la dévotion et du respect envers ce sacrement.

Solutions : 1. On se lave les mains, dans la célébration de la messe, par respect pour ce sacrement. Et cela pour deux motifs. D'abord parce que nous avons l'habitude de ne manier des choses précieuses qu'après nous être lavé les mains. Il paraît donc inconvenant que l'on approche d'un si grand sacrement avec des mains souillées, fût-ce corporellement.

Ensuite pour une raison symbolique. Comme dit Denys l'ablution des extrémités symbolise la purification même des plus petits péchés, selon cette parole en S. Jean (13, 10) : " Celui qui est propre n'a besoin que de se laver les pieds. " Et telle est la purification qu'on exige de celui qui s'approche de ce sacrement. C'est ce que signifie aussi la confession qui précède l'introït de la messe. C'est cela même que signifiait l'ablution dans l'ancienne loi, comme le remarque Denys au même endroit.

Cependant l'Église n'observe pas ce rite comme un précepte cérémoniel de la loi ancienne, mais comme une institution de l'Église, qui se justifie d'elle-même. Et c'est pourquoi elle ne l'observe pas comme on le faisait alors. On omet en effet le lavement des pieds, et l'on garde celui des mains, qui peut se faire plus facilement et qui suffit à symboliser la parfaite pureté. En effet, la main étant " l'instrument des instruments ", comme dit Aristote, toutes les œuvres sont attribuées aux mains. C'est pourquoi on dit dans le Psaume (26, 6) : " je laverai mes mains parmi les innocents. "

2. De même, nous ne pratiquons pas l'encensement comme un précepte cérémoniel de l'ancienne loi, mais comme une institution de l'Église. C'est pourquoi nous ne le pratiquons pas de la manière dont il était prescrit dans l'ancienne loi.

L'encensement a un double objet. D'abord le respect envers ce sacrement ; en répandant un parfum agréable on chasse la mauvaise odeur corporelle qui régnerait dans le lieu du culte et pourrait provoquer le dégoût.

Ensuite l'encensement sert à représenter l'effet de la grâce, dont le Christ fut rempli comme d'un parfum agréable, selon la parole de la Genèse (27, 27) : " Voici que le parfum de mon fils est comme le parfum d'un champ fertile. " Et du Christ elle découle jusqu'aux fidèles par l'office des ministres selon S. Paul (2 Co 2, 14) : " Par nous (le Christ) répand en tous lieux le parfum de sa connaissance. " Et c'est pourquoi, lorsqu'on a encensé de tous côtés l'autel, qui symbolise le Christ, on encense tout le monde selon l'ordre hiérarchique.

3. Le prêtre, dans la célébration de la messe, pratique les signes de croix pour évoquer la passion du Christ, qui l'a conduit à la croix. Or la passion du Christ s'est accomplie comme par étapes. La première consiste en ce que le Christ fut livré : par Dieu, par Judas, et par les juifs. Ce que symbolise le triple signe de croix sur ces paroles : " Ces dons, ces présents, ces offrandes saintes et sans tache. "

La seconde étape de la passion consiste en ce que le Christ fut vendu. Or il fut vendu aux prêtres, aux scribes, et aux pharisiens. Pour le symboliser, on fait encore un triple signe de croix sur ces paroles : " bénite, acceptée, approuvée ". Ou bien pour montrer le prix du marché, qui fut de trente deniers. Et l'on ajoute un double signe de croix sur ces paroles : " qu'elle devienne pour nous le corps et le sang... " pour désigner la personne de Judas qui vendit, et celle du Christ qui fut vendu.

La troisième étape fut la préfiguration de la passion du Christ accomplie à la Cène. Pour la désigner, on fait une troisième fois deux croix, l'une dans la consécration du corps, l'autre dans la consécration du sang, où l'on dit chaque fois " il bénit ".

La quatrième étape fut la passion même du Christ. Aussi, pour représenter les cinq plaies, on fait en quatrième lieu un quintuple signe de croix sur ces paroles : " la victime pure, la victime sainte, la victime immaculée, le pain sacré de la vie éternelle et le calice de l'éternel salut ".

Cinquièmement, on représente l'écartèlement du corps, et l'effusion du sang, et le fruit de la passion par le triple signe de croix qui se fait sur ces paroles : " Quand nous recevons le corps et le sang... puissions-nous être comblés... de toute bénédiction... "

Sixièmement, on représente la triple prière que fit le Christ en croix : la première pour ses persécuteurs, quand il dit : " Père, pardonne-leur ", la seconde pour être délivré de la mort, quand il dit : " Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? " La troisième se rattache à son entrée dans la gloire, quand il dit : " Père, entre tes mains je remets mon esprit. " Et pour symboliser cela, on fait un triple signe de croix sur ces paroles : " tu sanctifies, tu vivifies, tu bénis, etc. "

Septièmement, on représente les trois heures où Jésus resta suspendu à la croix, de la sixième jusqu'à la neuvième heure. Et pour le symboliser on fait encore un triple signe de croix à ces paroles : " par Lui, avec Lui, et en Lui ".

Huitièmement, on représente la séparation de l'âme et du corps par les deux signes de croix qu'on fait ensuite hors du calice.

Neuvièmement, on représente la résurrection accomplie au troisième jour, par les trois croix qu'on fait à ces paroles : " Que la paix du Seigneur soit toujours avec vous. "

Mais on peut dire plus brièvement que la consécration de ce sacrement, et l'acceptation du sacrifice, et le fruit de celui-ci ont pour origine la vertu de la croix du Christ. Et c'est pourquoi, chaque fois que l'on fait mention d'une de ces choses, le prêtre pratique le signe de la croix.

4. Après la consécration, le prêtre ne pratique pas le signe de la croix pour bénir et pour consacrer, mais seulement pour commémorer la vertu de la croix et la manière dont le Christ a subi sa passion, comme ce qui précède l'a montré.

5. Les mouvements que le prêtre fait à la messe ne sont pas des gesticulations ridicules : elles ont un but de représentation. En effet, que le prêtre étende les bras après la consécration, cela représente l'extension des bras du Christ en croix.

Il lève aussi les mains, lorsqu'il prie, pour manifester que l'oraison qu'il prononce pour le peuple se dirige vers Dieu, selon cette parole des Lamentations (3, 41) : " Élevons nos cœurs avec nos mains vers Dieu dans le ciel. " Et il est dit dans l'Exode (17, 11) que " lorsque Moïse élevait les mains, Israël était vainqueur ".

Que parfois il joigne les mains et s'incline, priant avec insistance et humilité, cela représente l'humilité et l'obéissance du Christ, qui ont inspiré sa passion.

Il joint les doigts, après la consécration, en réunissant le pouce et l'index avec lesquels il a touché le corps du Christ qu'il a consacré, afin que, si une miette s'est attachée à ses doigts, elle ne s'égaré pas. Cela se rattache au respect envers le sacrement.

6. Le prêtre se tourne cinq fois vers le peuple, pour signaler que le Seigneur s'est manifesté cinq fois le jour de la résurrection, comme on l'a dit plus haut dans le traité de la résurrection du Christ.

Il salue sept fois le peuple — cinq fois en se tournant vers lui et deux fois sans se tourner, à savoir avant la Préface lorsqu'il dit : " Le Seigneur soit avec vous ", et lorsqu'il dit : " Que la paix du Seigneur soit toujours avec vous " — pour désigner la grâce septiforme du Saint-Esprit. L'évêque, lorsqu'il célèbre aux fêtes, dit dans son premier salut : " Que la paix soit avec vous ", ce que le Seigneur a dit aux disciples après sa résurrection (Jn 20, 19. 21. 26 ; Lc 23, 46), parce que c'est principalement l'évêque qui représente sa personne.

7. La fraction de l'hostie a une triple signification. D'abord la division subie par le corps du Christ dans sa passion ; ensuite la répartition du Corps mystique selon divers états ; enfin la distribution des grâces qui découlent de la passion du Christ, selon Denys r. Cette fraction n'introduit donc pas de division dans le Christ.

8. Comme dit le pape Sergius, dans un texte qu'on trouve dans les Décrets : " Le corps du Seigneur est triple. La partie de l'oblation qui est mise dans le calice désigne le corps du Christ qui a déjà ressuscité ", c'est-à-dire le Christ lui-même et la Sainte Vierge, et les autres saints, s'il y en a, qui sont entrés corporellement dans la gloire. " La partie qui est mangée représente le Christ qui est encore sur terre ", c'est-à-dire que ceux qui vivent sur terre sont unis par le sacrement, et sont broyés par les épreuves, comme le pain qu'on mange est broyé par les dents. " La partie qui demeure sur l'autel jusqu'à la fin de la messe est le corps du Christ demeurant au sépulcre ; car jusqu'à la fin du monde les corps des saints seront dans les sépulcres ", tandis que

leurs âmes sont soit au purgatoire, soit au ciel. Cependant ce dernier rite — qu'une partie de l'hostie soit réservée jusqu'à la fin de la messe — n'est plus observé maintenant parce qu'il présentait des risques. Mais ce symbolisme des parties reste valable. On l'a exprimé en vers : " L'hostie est divisée en parties : celle qui est trempée désigne ceux qui sont pleinement bienheureux ; celle qui est sèche, les vivants ; celle qui est réservée, les ensevelis. "

Cependant certains disent que la partie mise dans le calice symbolise ceux qui vivent en ce monde ; la partie gardée hors du calice, ceux qui sont pleinement bienheureux dans leur âme et leur corps ; et la partie mangée symbolise les autres.

9. On peut trouver au calice un double symbolisme. Celui de la passion, qui est représentée dans ce sacrement. Et, à ce titre, par la partie mise dans le calice on symbolise ceux qui participent encore aux souffrances du Christ.

D'un autre point de vue, le calice peut signifier la jouissance bienheureuse qui est aussi préfigurée dans ce sacrement. Et par conséquent, ceux dont les corps sont déjà dans la pleine béatitude sont symbolisés par la partie mise dans le calice.

Et il faut remarquer que la partie mise dans le calice ne doit pas être donnée au peuple pour compléter la communion : car Jésus n'a donné " le pain trempé " qu'au traître Judas.

10. Le vin, en qualité de liquide, est capable de laver. Et c'est pourquoi le prêtre en prend après avoir reçu ce sacrement, pour se laver la bouche afin qu'il n'y demeure pas de restes ; ceci se rattache au respect envers le sacrement. Aussi lit-on dans la décrétale : " Le prêtre, lorsqu'il a achevé de prendre le sacrement, doit toujours se laver la bouche avec du vin ; à moins qu'il ne doive célébrer une autre messe le même jour, car il ne pourrait célébrer de nouveau, après avoir pris du vin. " Et c'est pour le même motif qu'il lave avec du vin les doigts dont il a touché le corps du Christ.

11. La réalité doit correspondre à la figure sur quelque point ; c'est ainsi qu'on ne doit pas réserver pour le lendemain la partie de l'hostie consacrée qui sert à la communion du prêtre, des ministres, voire du peuple. Aussi trouve-t-on dans les Décrets cette décision du pape Clément : " Qu'on offre sur l'autel autant d'hosties qu'il en faut pour suffire au peuple. S'il en reste, que ce ne soit pas réservé pour le lendemain, mais que, avec crainte et tremblement, ce soit consommé par le zèle des clercs. "

Cependant ce sacrement doit être mangé quotidiennement, ce qui n'était pas le cas de l'agneau pascal ; c'est pourquoi il faut conserver d'autres hosties consacrées pour les malades. Aussi lit-on dans la même Distinction : " Le prêtre doit toujours avoir l'eucharistie à sa disposition ; afin que, si quelqu'un tombe malade, il lui donne la communion aussitôt, pour ne pas le laisser mourir sans la communion. "

12. Dans la célébration solennelle de la messe, il faut qu'il y ait plusieurs assistants. Aussi trouve-t-on dans les Décrets cette parole du pape Soter : " Cela aussi a été décidé, que nul prêtre n'ait l'audace de célébrer la messe sans qu'il y ait deux assistants qui lui répondent, lui-même étant le troisième ; car, lorsqu'il dit au pluriel : "Le Seigneur soit avec vous" et dans les secrètes : "Priez pour moi", il convient d'une façon très évidente que l'on réponde à son salut. " C'est pourquoi, pour plus de solennité, il est décrété, au même endroit, que l'évêque doit célébrer la messe avec un plus grand nombre d'assistants.

Cependant, dans les messes privées, il suffit d'avoir un seul ministre, qui tient la place de tout le peuple catholique, à la place duquel il répond au prêtre en employant le pluriel.

Article 6 : Les défauts qui se rencontrent dans la célébration de ce sacrement

Objections : 1. Il arrive parfois que le prêtre, avant la consécration ou après, meure, ou perde la raison, ou soit empêché par une autre infirmité de pouvoir consommer le sacrement et achever la

messe. On voit donc qu'on ne peut observer le décret de l'Église prescrivant que le prêtre consécrateur communie à son propre sacrifice.

2. Il arrive parfois que le prêtre, avant la consécration ou après, se rappelle qu'il a mangé ou bu quelque chose, ou qu'il est chargé d'un péché mortel, ou encore d'une excommunication dont il ne se souvenait pas auparavant. Il est donc forcé que celui qui se trouve dans un pareil cas pèche mortellement contre la loi de l'Église, soit qu'il communie, soit qu'il ne communie pas.

3. Il arrive parfois qu'une mouche, une araignée, ou une bête venimeuse tombe dans le calice après la consécration ; ou encore que le prêtre découvre que du poison a été mis dans le calice par un criminel qui veut le tuer. En ce cas, s'il communie, il apparaît qu'il pèche mortellement en se donnant la mort, ou en tentant Dieu. Pareillement, s'il ne communie pas, il pèche en agissant contrairement à la loi de l'Église. Il apparaît donc qu'il est " perplexe ", c'est-à-dire soumis à la nécessité de pécher, ce qui est inadmissible.

4. Il arrive parfois que, par la négligence du ministre, ou bien on n'a pas mis d'eau dans le calice, ou même pas de vin, et que le prêtre s'en aperçoit. Donc, dans ce cas, il apparaît qu'il est acculé au péché, soit qu'il consomme le corps sans consommer le sang, car alors il accomplit un sacrifice incomplet ; soit qu'il ne consomme ni le corps ni le sang.

5. Il arrive parfois que le prêtre ne se rappelle plus avoir prononcé les paroles de la consécration, ou encore d'autres paroles que l'on prononce dans la célébration de ce sacrement. Il apparaît donc qu'il pèche en ce cas, soit qu'il réitère, sur la même matière, des paroles que peut-être il avait déjà dites ; soit qu'il use de pain et de vin non consacrés comme s'ils étaient consacrés.

6. Il arrive parfois, à cause du froid, que l'hostie échappe au prêtre et tombe dans le calice, soit avant la fraction, soit après. En ce cas, le prêtre ne pourra donc pas accomplir le rite de l'Église, soit pour faire la fraction proprement dite, soit pour ne mettre que la troisième partie de l'hostie dans le calice.

7. Il arrive parfois que, par la négligence du prêtre, le sang du Christ est répandu ; ou encore que le prêtre rejette le sacrement après avoir communié ; ou encore que les hosties consacrées soient gardées si longtemps qu'elles se décomposent ; ou encore qu'elles soient rongées par les souris ; ou enfin qu'elles se gâtent d'une manière ou d'une autre. Dans tous ces cas, il apparaît qu'on ne peut manifester le respect dû à ce sacrement selon les lois de l'Église. Il apparaît donc qu'on ne peut obvier à ces défauts ou à ces dangers, en observant les lois de l'Église.

En sens contraire, de même que Dieu, l'Église ne prescrit rien d'impossible.

Réponse : On peut obvier de deux façons aux dangers ou aux défauts qui se produisent à l'occasion de ce sacrement. Ou bien en les prévenant, pour que le danger ne se produise pas. Ou bien, après coup, on corrige ce qui s'est produit ou en y portant remède, ou au moins par la pénitence de celui qui a traité ce sacrement avec négligence.

Solutions : 1. Si le prêtre est surpris par la mort ou par une grave infirmité avant la consécration du corps et du sang du Seigneur, il n'est pas nécessaire qu'un autre le supplée.

Mais si cela arrive une fois que la consécration est commencée, par exemple après la consécration du corps mais avant celle du sang, ou encore après la double consécration, on doit faire achever par un autre la célébration de la messe. C'est pourquoi, dans les Décrets on trouve ceci, tiré d'un concile de Tolède : " Nous avons jugé convenable, lorsque les prêtres consacrent les saints mystères dans la célébration de la messe, et qu'un accident de santé empêche d'achever le mystère commencé, qu'il soit permis à un autre évêque ou prêtre d'achever la consécration de l'office commencé. Car il ne faut pas faire autre chose, pour compléter les mystères commencés, que de les faire achever par la bénédiction du prêtre qui commence ou qui continue ; car on ne peut les considérer comme accomplis parfaitement s'ils ne sont accomplis selon le rite complet.

Car, puisque nous sommes tous un dans le Christ, la diversité des personnes n'apporte aucun obstacle, là où l'unité de la foi procure un heureux résultat. Cependant, si l'on tient compte du motif naturel de maladie, il ne faut pas que cela crée un danger d'irrévérence.

Que nul, ministre ou prêtre, sans le motif d'un obstacle évident, n'ait aucunement l'audace de laisser inachevés les offices qu'il a commencés. Si quelqu'un a cette audace téméraire, il subira la sentence d'excommunication. "

2. Là où se présente une difficulté, il faut toujours adopter le parti qui comporte le moins de danger. Ce qui est le plus dangereux, à l'égard de ce sacrement, c'est ce qui s'oppose à son accomplissement, car c'est là un énorme sacrilège. Ce qui concerne la condition du communiant comporte un moindre danger. Et c'est pourquoi si le prêtre, après avoir commencé la consécration, se rappelle avoir mangé ou bu quelque chose, il doit néanmoins achever le sacrifice et consommer le sacrement. Pareillement, s'il se rappelle avoir commis un péché, il doit s'en repentir, avec résolution de le confesser et de satisfaire ; et ainsi ce n'est pas d'une façon indigne, mais d'une façon fructueuse qu'il consommera le sacrement. Et il doit tenir le même raisonnement s'il se souvient d'avoir encouru une excommunication. Il doit en effet prendre la résolution d'en demander humblement l'absolution: et ainsi, par le Pontife invisible, Jésus Christ, il obtient l'absolution, quant à cet acte, pour accomplir les divins mystères.

Mais si c'est avant la consécration qu'on se rappelle un de ces empêchements, j'estimerai plus sûr, surtout si l'on se souvient d'avoir mangé, ou d'avoir encouru une excommunication, d'abandonner la messe commencée, sauf si l'on craignait un grave scandale.

3. Si une mouche ou une araignée tombe dans le calice avant la consécration, ou bien que le prêtre s'aperçoive qu'on y a mis du poison, il doit vider le calice, le nettoyer et y mettre d'autre vin à consacrer. Mais si cet accident se produit après la consécration, il doit saisir l'animal avec précaution, le laver avec soin et le brûler, et l'eau de l'ablution, avec les cendres, doit être jetée dans la piscine.

S'il s'aperçoit qu'on y a mis du poison, il ne doit aucunement le prendre ni le donner à un autre, pour que le calice de vie ne donne pas la mort ; mais il doit le mettre en réserve avec soin dans un vase approprié à cet office, qu'on gardera avec la réserve. Et pour que le sacrement ne demeure pas inachevé, il doit remettre du vin dans le calice, reprendre à partir de la consécration du sang, et achever le sacrifice.

4. Si le prêtre, avant la consécration du sang et après celle du corps, s'aperçoit qu'il n'y a pas de vin ou d'eau dans le calice, il doit en mettre aussitôt, et consacrer. Mais s'il s'aperçoit, après avoir prononcé les paroles de la consécration, qu'il n'y a pas d'eau, il doit continuer, parce que l'addition d'eau, comme on l'a dit précédemment, n'est pas nécessaire au sacrement. On doit cependant punir celui dont la négligence est cause de cet accident. On ne doit en aucun cas mêler de l'eau au vin déjà consacré, parce qu'il s'ensuivrait une destruction, au moins partielle, du sacrement, comme on l'a dit précédemment.

Si le prêtre s'aperçoit, après avoir prononcé les paroles de la consécration, qu'on n'a pas mis de vin dans le calice, si du moins il s'en aperçoit avant d'avoir communiqué au corps, il doit, après avoir enlevé l'eau qui y serait, mettre du vin avec de l'eau, et reprendre aux paroles de la consécration du sang. Mais s'il s'en aperçoit après avoir communiqué au corps, il doit prendre une nouvelle hostie qu'il consacrera conjointement au sang. Je dis cela parce que, s'il prononçait seulement les paroles de la consécration du sang, il n'observerait pas le rite requis à la consécration. Et, comme on dit dans le chapitre déjà cité d'un concile de Tolède : " On ne peut considérer les sacrifices comme accomplis parfaitement s'ils ne sont accomplis selon le rite complet. " Mais s'il commençait à la consécration du sang et reprenait toutes les paroles qui

suivent, elles ne seraient plus appropriées, en l'absence d'une hostie consacrée, car ces prières comportent des paroles et des actions qui ne concernent pas seulement le sang mais aussi le corps. Et il doit à la fin consommer la nouvelle hostie consacrée et le sang, sans se laisser arrêter même par le fait qu'il ait consommé auparavant l'eau qui était dans le calice, parce que le précepte touchant l'accomplissement du sacrement a plus de poids que celui qui oblige à ne communier qu'à jeun, comme on vient de le dire--.

5. Bien que le prêtre ne se rappelle pas avoir prononcé certaines paroles qu'il devait dire, il ne doit pas se troubler pour cela. Car celui qui dit beaucoup de paroles ne se souvient pas de toutes celles qu'il a dites, à moins que peut-être, en en prononçant une, il la saisisse comme ayant été déjà dite ; car c'est ainsi que quelque chose devient matière à souvenir. Aussi, si quelqu'un pense attentivement à ce qu'il dit et que pourtant il ne pense pas qu'il le dit, il ne se rappelle guère ensuite qu'il l'a dit. Car c'est ainsi que quelque chose devient objet de mémoire, comme reçu sous la raison de passé, selon Aristote.

Si cependant le prêtre constate d'une façon sûre qu'il a omis quelque chose qui n'est pas nécessaire au sacrement, je ne crois pas qu'il doive pour cela reprendre, en changeant le rite du sacrifice, mais il doit passer outre. S'il a cependant la certitude qu'il a omis quelque chose de nécessaire au sacrement, c'est-à-dire les formules consécatoires, puisque la forme est nécessaire au sacrement comme la matière, il doit faire ce que nous avons dit en cas de défaut de la matière: reprendre depuis la forme de la consécration, et répéter le reste dans l'ordre, pour ne pas changer le rite du sacrifice.

6. La fraction de l'hostie consacrée, et le fait d'en mettre une seule partie dans le calice se rapporte au Corps mystique, de même que l'eau qu'on mélange au vin signifie le peuple. C'est pourquoi l'omission de ces rites ne rend pas le sacrifice incomplet au point qu'il soit nécessaire pour cela de recommencer quelque chose dans la célébration de ce sacrement.

7. Comme on lit dans les Décrets d'après Pie Ier : " Si, par négligence, des gouttes du précieux sang ont coulé sur le plancher, on les léchera et on raclera le plancher. S'il n'y a pas de plancher, on raclera la terre, on la brûlera et la cendre sera déposée dans l'autel. Et le prêtre fera pénitence pendant quarante jours. — Si quelques gouttes se répandent du calice sur l'autel, le ministre les absorbera, et il fera pénitence pendant trois jours. — Si c'est sur la nappe de l'autel et que le liquide ait atteint la deuxième nappe, il fera pénitence pendant quatre jours. Jusqu'à la troisième nappe : pénitence pendant neuf jours. jusqu'à la quatrième : pénitence pendant vingt jours. Et le ministre lavera trois fois les linges ainsi mouillés, après avoir mis un calice au-dessous ; puis on prendra l'eau de cette ablution et on la déposera auprès de l'autel. " Cette ablution peut aussi être bue par le ministre, à moins que le dégoût l'y fasse renoncer. Certains, en outre, coupent et brûlent cette partie des linges, et déposent la cendre dans le sanctuaire ou la piscine.

On ajoute au même endroit ce qui vient du Pénitentiel de S. Bède : " Si quelqu'un a rendu l'eucharistie, par suite d'ébriété ou de gloutonnerie, il fera pénitence pendant quarante jours : les clercs ou les moines, les diacres ou les prêtres, pendant soixante jours ; l'évêque pendant quatre-vingt-dix. S'il l'a rendue pour cause de maladie, il fera pénitence pendant sept jours. "

Et on lit dans la même Distinction, ce qui vient du concile d'Arles : " Celui qui n'aura pas bien gardé le saint sacrement, de sorte qu'une souris ou un autre animal l'ait dévoré, fera pénitence pendant quarante jours. — Celui qui l'aura égaré dans l'église, ou bien en aura laissé tomber un fragment sans pouvoir le retrouver, fera pénitence pendant trente jours. " Et la même pénitence semble méritée par le prêtre dont la négligence aura laissé les hosties se corrompre.



Pendant ces jours-là, le pénitent doit jeûner et 's'abstenir de la communion. Mais, en tenant compte des conditions de l'affaire et du personnage, on peut diminuer ou augmenter la pénitence indiquée.

On doit cependant noter que partout où les espèces se trouvent dans leur intégrité, on doit les conserver ou même les consommer avec respect. En effet, tant que demeurent les espèces, le corps du Christ y demeure, comme on l'a dit antérieurement. Quant aux objets avec lesquels on les trouve en contact, on doit les brûler si cela peut se faire commodément, en déposant les cendres dans la piscine, comme on l'a dit pour la raclure du plancher.

#### LA PÉNITENCE

Il faut étudier maintenant le sacrement de pénitence : 1° La pénitence elle-même (Q. 84-85). — 2° Son effet (Q. 86-89). — 3° Ses parties (Q. 90 et Supplément, q. 1-15). 4° Ceux qui reçoivent ce sacrement (Suppl., q. 16). 5° Le pouvoir des clés chez les ministres (Suppl., q. 17-27). — 6° La célébration de ce sacrement (Suppl., q. 28).

Sur la pénitence elle-même, il faut étudier : I. La pénitence en tant que sacrement (Q. 84). La pénitence en tant que vertu (Q. 85).

#### **QUESTION 84 : LA PÉNITENCE EN TANT QUE SACREMENT**

1. La pénitence est-elle un sacrement ? — 2. Sa matière propre. — 3. Sa forme. — 4. L'imposition des mains est-elle requise au sacrement ? — 5. Ce sacrement est-il nécessaire au salut ? — 6. Ses rapports avec les autres sacrements ? — 7. Son institution. — 8. La durée de la pénitence. — 9. Doit-elle être continuelle ? — 10. Le sacrement de pénitence peut-il être renouvelé ?

Article 1 : La pénitence est-elle un sacrement ?

Objections : 1. D'après S. Grégoire, dont les paroles sont citées dans les Décrets de Gratien : " Les sacrements sont le baptême, le saint chrême, le corps et le sang du Christ, qui sont appelés sacrements parce que, sous le couvert de réalités corporelles, la vertu divine opère secrètement notre salut. " Or ce n'est pas le cas de la pénitence, car nous n'y employons pas de réalités corporelles, sous lesquelles la vertu divine opérerait notre salut. Donc la pénitence n'est pas un sacrement.

2. Les sacrements de l'Église sont administrés par les ministres du Christ, selon S. Paul (1 Co 4, 1) : " Qu'on voie donc en nous les ministres du Christ et les dispensateurs des mystères divins. " Or la pénitence n'est pas administrée par les ministres du Christ mais intérieurement donnée aux hommes par l'inspiration de Dieu, selon Jérémie (31, 19) : " Après que tu m'as eu converti, j'ai fait pénitence. " Il semble donc bien que la pénitence ne soit pas un sacrement.

3. Dans les sacrements, dont nous avons déjà parlé, il y a un premier élément qui est " signe seulement " (sacramentum tantum), un deuxième qui est à la fois " réalité et signe " (res et sacramentum); et un troisième, qui est " réalité seulement " (res tantum). Mais ce triple élément ne se trouve pas dans la pénitence. Donc la pénitence n'est pas un sacrement.

En sens contraire, comme le baptême, la pénitence est employée à la purification du péché. De là vient que S. Pierre a dit à Simon le magicien (Ac 8, 21) : " Fais pénitence de ta méchanceté. " Or le baptême est un sacrement, nous l'avons dit, donc la pénitence aussi, pour la même raison.

Réponse : Comme le dit S. Grégoire dans le chapitre cité par l'objection, " le sacrement consiste dans une cérémonie faite de telle façon que nous y recevions symboliquement ce que nous devons recevoir saintement ". Or il est évident que, dans la pénitence, la cérémonie se fait de telle sorte qu'elle signifie quelque chose de saint, tant de la part du pécheur pénitent, que du côté

du prêtre qui l'absout. Le pécheur pénitent montre en effet, par ses actes et ses paroles, que son cœur s'est détaché du péché. De même le prêtre, par ses actes et ses paroles adressés au pénitent, signifie l'œuvre de Dieu remettant les péchés. Il est donc évident que la pénitence célébrée dans l'Église est un sacrement.

Solutions : 1. Le nom de " réalités corporelles " se prend en un sens large qui s'étend aux actes sensibles extérieurs. Ces actes sont, dans ce sacrement, ce qu'est l'eau dans le baptême, le chrême dans la confirmation. Il faut noter que, dans les autres sacrements, où l'on confère une grâce dépassant complètement la puissance de l'activité humaine, on emploie une matière corporelle extérieure. Ainsi en va-t-il du baptême où il doit y avoir rémission plénière du péché, soit quant à la faute, soit quant à la peine ; de la confirmation où l'on reçoit la plénitude de l'Esprit Saint ; et de l'extrême-onction où est conférée une parfaite santé spirituelle, découlant de la vertu du Christ comme d'un principe extrinsèque. C'est pourquoi, s'il y a des actes humains dans de tels sacrements, ces actes ne sont pas la matière essentielle du sacrement, mais des dispositions à le recevoir. Au contraire, dans les sacrements qui ont un effet correspondant à des actes humains, ces actes humains sensibles eux-mêmes tiennent lieu de matière. C'est le cas de la pénitence et du mariage. Ainsi, dans les cures corporelles, on emploie parfois des remèdes extérieurs au malade, comme des pommades et des sirops, et, d'autres fois, les actes mêmes de ceux qui doivent être guéris, comme certains exercices.

2. Dans les sacrements dont la matière est une réalité corporelle, il faut que cette matière soit administrée par le ministre de l'Église agissant en la personne du Christ, pour signifier que l'excellence de la vertu opérant en ce sacrement vient du Christ. Mais dans le sacrement de pénitence, on vient de le dire, les actes du pénitent, provenant de l'inspiration intérieure, tiennent lieu de matière. Ce n'est donc plus le ministre, c'est Dieu qui, par son opération intérieure, administre cette matière. Mais c'est le ministre qui donne au sacrement son achèvement, en absolvant le pénitent.

3. Dans la pénitence aussi se trouve un élément qui est " signe seulement " : les actes accomplis extérieurement, tant par le pécheur pénitent que par le prêtre qui absout. Ce qui est " réalité et signe ", c'est la pénitence intérieure du pécheur. Ce qui est " réalité seulement " et non signe, c'est la rémission du péché. Le premier élément, pris dans son intégrité, est cause du deuxième. Le premier et le deuxième réunis sont, d'une certaine façon, la cause du troisième.

Article 2 : La matière propre de ce sacrement

Objections : 1. La matière, dans les autres sacrements, est sanctifiée par certaines paroles et, ainsi sanctifiée, elle opère l'effet du sacrement. Or les péchés ne peuvent pas être sanctifiés, puisqu'ils sont contraires à l'effet du sacrement, qui est une grâce de rémission du péché. Les péchés ne sont donc pas la matière propre de ce sacrement.

2. S. Augustin nous dit : " Nul ne peut commencer la vie de l'homme nouveau, s'il ne renonce par la pénitence à la vie du vieil homme. " Or la vie du vieil homme comporte non seulement les péchés, mais aussi les pénalités de la vie présente. Donc les péchés ne sont pas la matière propre de la pénitence.

3. Il y a trois sortes de péchés : le péché originel, le péché mortel et le péché véniel. Or le sacrement de pénitence n'est pas destiné à supprimer le péché originel, déjà remis par le baptême ; ni le péché mortel, effacé par la confession du pécheur ; ni même le péché véniel, dont nous obtenons la rémission en nous frappant humblement la poitrine, en prenant de l'eau bénite, ou par d'autres pratiques de ce genre.

En sens contraire, S. Paul nous dit (2 Co 12, 21) : " Ils n'ont pas fait pénitence des péchés d'impureté, de fornication et d'impudicité qu'ils ont commis. "

Réponse : Il y a deux sortes de matière : la matière prochaine, et la matière éloignée. C'est ainsi que la matière prochaine d'une statue est son métal, et sa matière éloignée, l'eau. Or nous avons dit à l'article précédent que la matière prochaine du sacrement de pénitence sont les actes du pénitent, qui ont eux-mêmes pour matière les péchés regrettés et confessés par le pénitent, et pour lesquels il satisfait. Il s'ensuit donc que la matière éloignée du sacrement de pénitence, ce sont les péchés, non pas en tant que voulus en intention, mais en tant qu'ils doivent être détestés et abolis.

Solutions : 1. L'argument ne vaut pas pour la matière prochaine du sacrement.

2. La vie nouvelle du vieil homme est objet de pénitence, non point en raison de ce qu'elle peut comporter de peines, mais de ce qu'elle nous apporte de culpabilité.

3. La pénitence a pour objet, d'une certaine façon, tous les genres de péchés, mais non de la même façon. Le péché mortel est en effet l'objet propre et principal de la pénitence. L'objet propre d'abord, car c'est au sens propre qu'on nous attribue le regret des péchés que nous avons commis par notre propre volonté ; l'objet principal aussi, car effacer le péché mortel est la fin principale de l'institution de ce sacrement. Quant aux péchés véniels, ils sont bien l'objet propre d'une certaine pénitence, en tant qu'actes accomplis par notre volonté, mais leur rémission n'est cependant pas la fin principale de l'institution du sacrement. Quant au péché originel, il n'en est pas l'objet principal, parce que ce n'est pas la pénitence qui est ordonnée à sa rémission, mais plutôt le baptême. Il n'en est pas non plus l'objet propre, parce que le péché originel n'a pas été un acte de notre volonté, à moins peut-être que la volonté d'Adam ne soit tenue pour nôtre, selon la manière de parler de S. Paul (Rm 5, 12 Vg) : " En lui (Adam), nous avons tous péché. " Cependant, si l'on prend le mot pénitence au sens large de toute détestation d'une chose passée, on peut dire que la pénitence a aussi pour objet le péché originel. C'est ainsi qu'en parle S. Augustin dans le texte cité.

Article 3 : La forme de ce sacrement

Objections : 1. Les formes des sacrements ont été instituées par le Christ et sont usuelles dans l'Église. Or on ne lit nulle part dans l'Écriture que le Christ ait institué cette forme : Ego te absolvo, " Je t'absous. " Elle n'est pas non plus d'usage commun. Bien plus, dans certaines absolutions qui se donnent publiquement dans l'Église, comme à prime, à complies, le Jeudi saint, on ne se sert pas d'une formule indicative comme " Je t'absous " mais d'une formule déprécative " Qu'il ait pitié de vous, le Dieu tout-puissant " ; ou encore : " Qu'il vous accorde absolution et rémission, le Dieu tout-puissant. " Ces paroles " je t'absous " ne sont pas la forme de ce sacrement.

2. S. Léon nous dit : " L'indulgence de Dieu ne peut être obtenue que par les supplications des prêtres. " Or il parle de l'indulgence de Dieu qui est accordée aux pénitents. Donc la forme de ce sacrement doit être une formule déprécative.

3. Absoudre le péché ou remettre le péché, c'est la même chose. Or Dieu seul remet le péché, car lui seul aussi purifie l'homme intérieurement du péché, dit S. Augustin. Il semble donc que Dieu seul absolve du péché et que le prêtre ne doive pas dire : " Je t'absous " pas plus qu'il ne dit " je te remets tes péchés. "

4. De même que le Seigneur a donné à ses disciples le pouvoir d'absoudre les péchés, ainsi leur a-t-il donné le pouvoir de remédier aux infirmités : chasser les démons et guérir les maladies, comme on le voit en S. Matthieu (10, 1) et S. Luc (9, 1). Or, en guérissant les malades, les Apôtres ne se servaient pas de paroles comme celles-ci : " je te guéris ", mais ils disaient : " Que le Seigneur Jésus Christ te guérisse ", ainsi que S. Pierre l'a dit au paralytique (Ac 9, 34). Il semble donc bien que les prêtres, en exerçant le pouvoir reçu du Christ par les Apôtres, ne

doivent pas se servir de cette formule : " Je t'absous " mais dire " Que le Christ t'accorde l'absolution. "

5. Quelques-uns de ceux qui emploient cette forme en expliquent ainsi le sens : " Je t'absous, c'est-à-dire je te déclare absous. " Mais cela non plus, le prêtre ne peut pas le faire, à moins d'une révélation divine. C'est ainsi qu'on lit dans S. Matthieu (chap. 16), qu'avant de dire à Pierre : " Tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans le ciel ", le Seigneur lui avait dit : " Bienheureux es-tu, Simon, fils de Jean, car ce ne sont pas la chair et le sang qui t'ont fait cette révélation, mais mon Père qui est aux cieux. " Il semble donc bien que le prêtre, auquel il n'a pas été fait de révélation spéciale, agisse présomptueusement, quand il dit : " Je t'absous ", même si l'on donne à cette formule le sens de " je te déclare absous ".

En sens contraire, de même que le Seigneur a dit à ses disciples (Mt 28, 19) : " Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ", ainsi a-t-il dit à Pierre (Mt 16, 19) : " Tout ce que tu délieras... " Or le prêtre, appuyé sur l'autorité de ces paroles du Christ, dit : " je te baptise. " Il doit donc dire en vertu de la même autorité, dans le sacrement de pénitence : " je t'absous. "

Réponse : En toute chose, l'achèvement est attribué à la forme. Or on a dit plus haut que ce sacrement trouvait son achèvement dans les actes du prêtre. Il faut donc que la contribution du pénitent, en paroles ou en actes, soit comme la matière du sacrement, et que les actes du prêtre y aient le rôle de forme 5. Et puisque les sacrements de la loi nouvelle produisent les effets qu'ils signifient, il faut que la forme signifie ce que fait le sacrement, conformément à la matière sacramentelle. Nous avons donc, pour le baptême, la forme " je te baptise ", et pour la confirmation, la forme " je te marque du signe de la croix et je te confirme avec le chrême du salut ", parce que ces sacrements s'achèvent dans l'usage de la matière sacramentelle. Quant au sacrement de l'eucharistie, qui consiste dans la consécration même de la matière, la vérité de cette consécration s'exprime dans ces paroles : " Ceci est mon corps. " Mais le sacrement de pénitence ne consiste pas dans la consécration d'une matière sanctifiée ; il consiste au contraire dans le rejet de cette sorte de matière qu'est le péché, selon la façon dont nous avons dit que le péché était matière de la pénitence. Or ce rejet est signifié par le prêtre quand il dit : " je t'absous " (je te délie), car les péchés sont une sorte de lien, d'après les Proverbes (5, 22) : " Ses iniquités tiennent l'impie captif, et chacun est entravé par les liens de ses péchés. " Il est donc évident que cette forme du sacrement de pénitence : " Je t'absous ", est la plus appropriée.

Solutions : 1. Cette forme est tirée des paroles mêmes du Christ à Pierre : " Tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans le ciel ", et l'Église s'en sert dans l'absolution sacramentelle. Quant aux absolutions publiques citées dans l'objection, ce ne sont pas des absolutions sacramentelles, mais seulement des prières instituées pour la rémission des péchés véniels. Il ne suffirait donc pas de dire dans l'absolution sacramentelle : " Qu'il ait pitié de toi, le Dieu tout-puissant ", ou même : " Que Dieu t'accorde l'absolution et la rémission " car, par ces paroles, le prêtre ne signifie pas que l'absolution est accordée, mais demande qu'elle le soit. On récite cependant ces prières avant l'absolution sacramentelle afin qu'il n'y ait pas d'obstacle à l'effet du sacrement du côté du pénitent dont les actes sont tenus pour matière de ce sacrement, ce qu'ils ne sont pas dans le baptême ou la confirmation.

2. Ces paroles de S. Léon doivent s'entendre des prières qui précèdent l'absolution, mais elles n'excluent pas l'absolution sacerdotale proprement dite.

3. Dieu seul absout du péché et remet le péché par son autorité. Cependant les prêtres font l'un et l'autre par manière de service, en tant que les paroles du prêtre agissent comme les instruments de la vertu divine, dans ce sacrement comme dans les autres ; car c'est la vertu divine qui opère

intérieurement dans tous les signes sacramentels, qu'ils soient des actes ou des paroles. C'est pourquoi le Seigneur a fait mention et de l'absolution et de la rémission, quand il a dit à Pierre : " Tout ce que tu délieras sur la terre, etc. " et à ses disciples : " A qui vous remettrez les péchés, les péchés seront remis. " Cependant le prêtre dit: " je t'absous " plutôt que: " je te remets tes péchés " parce que cela s'accorde mieux avec les paroles du Seigneur proclamant le pouvoir des clés, en vertu duquel les prêtres absolvent.

Mais comme le prêtre n'est que ministre de l'absolution, il convient d'ajouter à la formule essentielle quelques paroles qui rappellent l'autorité première de Dieu, et de dire : " Je t'absous au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit " ou bien " par la vertu du Saint-Esprit ou de la passion du Christ " ou encore " par l'autorité de Dieu " comme l'explique Denys e. Toutefois, cette précision n'étant pas tirée des paroles du Christ, comme pour le baptême, son emploi est laissé à la libre volonté du prêtre.

4. Les Apôtres n'ont pas reçu le pouvoir de guérir eux-mêmes les maladies, mais d'obtenir cette guérison par leur prière, tandis qu'ils ont reçu le pouvoir d'agir dans les sacrements comme des instruments et des ministres. C'est pour cela qu'ils peuvent faire mention de leur action dans les formes sacramentelles, plus que dans la guérison des malades. Cependant, même dans ces guérisons, ils ne se servaient pas toujours de la forme déprécative, mais aussi quelquefois d'une formule indicative et impérative. Ainsi lisons-nous que Pierre dit au boiteux (Ac 3, 6) : " Ce que j'ai, je te le donne : au nom de Jésus Christ, lève-toi et marche. "

5. Cette explication de la formule : " je t'absous " par : " Je te déclare absous ", vraie à certains égards, n'est pas parfaite. En effet, les sacrements de la nouvelle loi n'ont pas seulement valeur de signe, ils opèrent aussi ce qu'ils signifient. Le prêtre qui baptise déclare que le catéchumène est intérieurement purifié par des paroles et par des actes qui non seulement signifient, mais opèrent cette purification. De même, en disant : " Je t'absous ", le prêtre manifeste que non seulement il signifie l'absolution du pénitent, mais il la cause. Et il ne parle pas de cela comme d'une chose incertaine, car il en est du sacrement de pénitence comme des autres sacrements de la nouvelle loi, qui ont par eux-mêmes une efficacité en vertu de la passion du Christ, bien que cette efficacité puisse être empêchée par les dispositions de celui qui reçoit le sacrement. C'est pourquoi S. Augustin nous dit : " Une fois que l'adultère commis a été expié, la réconciliation des époux n'est ni honteuse ni difficile, quand, grâce aux clés du royaume des cieux, on n'a plus de doute sur la rémission des péchés. " Le prêtre n'a donc pas besoin d'une révélation spéciale ; il lui suffit de la révélation générale que lui donne la foi, grâce à laquelle les péchés sont remis. Voilà pourquoi c'est cette révélation générale qui est dite avoir été faite à Pierre. Cependant le sens de la formule : " je t'absous " serait mieux expliqué de la façon suivante : " Je t'administre le sacrement de l'absolution. "

Article 4 : L'imposition des mains est-elle requise au sacrement ?

Objections : 1. On lit dans S. Marc (16, 18) " Ils imposeront les mains aux malades, et ceux-ci seront guéris. " Or les pécheurs sont des malades spirituels qui reçoivent, par ce sacrement, une bonne santé. Donc, dans ce sacrement, on doit faire l'imposition des mains.

2. Dans le sacrement de pénitence l'homme recouvre le don de l'Esprit Saint qu'il avait perdu. De là vient que le Psalmiste dit au nom du pénitent (51, 14) : " Rends-moi la joie de ton salut et fortifie-moi par un esprit résolu. " Or c'est par l'imposition des mains que l'Esprit Saint est donné, car on lit dans les Actes (8, 17) : " Les Apôtres leur imposaient les mains et ils recevaient l'Esprit Saint " ; et encore en S. Matthieu (19, 13) : " On présentait les petits enfants au Seigneur pour qu'il leur impose les mains. "

3. Les paroles du prêtre n'ont pas plus d'efficacité dans ce sacrement que dans les autres, car les paroles du ministre sont insuffisantes, à moins qu'il ne les accompagne de quelque acte extérieur. Ainsi, dans le baptême, les paroles du prêtre : " je te baptise " doivent être accompagnées de l'ablution corporelle du baptisé. Donc il faut aussi que le prêtre, en disant : " Je t'absous ", fasse un acte extérieur sur le pénitent en lui imposant les mains.

En sens contraire, quand le Seigneur a dit à Pierre : " Tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans le ciel ", il n'a fait aucune mention de l'imposition des mains. Il ne l'a pas mentionnée davantage quand il a dit à tous les Apôtres (Jn 20, 23) : " A qui vous remettrez les péchés, les péchés seront remis. " Donc ce sacrement ne comporte pas l'imposition des mains.

Réponse: L'imposition des mains, dans les sacrements de l'Église, se fait pour indiquer la production d'une spéciale abondance de grâce qui, par une certaine assimilation, associe plus étroitement ceux qui reçoivent cette imposition des mains aux ministres de Dieu chez lesquels il doit y avoir une grâce plus abondante. C'est pour cela qu'on impose les mains dans le sacrement de confirmation, où est conférée la plénitude de l'Esprit Saint, et dans le sacrement de l'ordre qui confère un certain pouvoir supérieur sur les ministères divins, d'où ces paroles de S. Paul (2 Tm 1, 6): " Tu ranimeras la grâce de Dieu qui est en toi par l'imposition de mes mains. " Or le sacrement de pénitence n'a pas été institué pour nous faire obtenir une grâce supérieure, mais pour nous débarrasser de nos péchés. C'est pourquoi il ne requiert pas l'imposition des mains, pas plus que le baptême, dans lequel cependant la rémission des péchés est plus entière.

Solutions : 1. Cette imposition des mains aux malades n'est pas sacramentelle, mais elle a pour but l'accomplissement d'un miracle, la guérison d'une infirmité corporelle par le contact de la main d'un homme sanctifié. Ainsi lit-on en S. Marc (6, 5) que " le Seigneur guérit des infirmes en leur imposant les mains " et en S. Matthieu (8, 3), qu'il guérit un lépreux en le touchant.

2. Toute réception du Saint-Esprit ne requiert pas l'imposition des mains. C'est ainsi que, dans le baptême, l'homme reçoit le Saint-Esprit sans qu'il y ait imposition des mains. C'est seulement pour recevoir le Saint-Esprit avec plénitude que l'imposition des mains est requise, ce qui est le cas de la confirmation.

3. Dans les sacrements qui s'achèvent par l'application d'une matière sacramentelle, le ministre doit exercer une action corporelle extérieure sur celui qui reçoit le sacrement, comme dans le baptême, la confirmation et l'extrême-onction. Mais dans le sacrement de pénitence, il n'y a pas application de matière ; ce sont les actes du pénitent qui tiennent lieu de matière. C'est pourquoi comme, dans l'eucharistie, le prêtre achève le sacrement par la seule prononciation de paroles dites sur la matière, ainsi le sacrement de pénitence est-il achevé, lui aussi, du seul fait que le prêtre prononce les paroles de l'absolution sur le pénitent. S'il

fallait en plus quelque acte corporel de la part du prêtre, le signe de la croix employé dans l'eucharistie ne serait pas ici de moindre convenance que l'imposition des mains, pour signifier que la rémission des péchés s'opère par le sang du Christ en croix. Toutefois cette cérémonie n'est pas nécessaire au sacrement, pas plus qu'elle ne l'est pour l'eucharistie.

Article 5 : Ce sacrement est-il nécessaire au salut ?

Objections : 1. Sur ces paroles du Psaume (126, 5) : " Ceux qui sèment dans les larmes moissonnent dans l'allégresse ", la Glose nous dit : " Ne sois pas triste quand tu as la bonne volonté où l'on moissonne la paix. " Or la tristesse est de l'essence de la pénitence, selon S. Paul (2 Co 7, 10): " C'est la tristesse selon Dieu qui fait, pour notre salut, la pénitence durable. " Donc la bonne volonté, sans la pénitence, suffit au salut.

2. " Tous les péchés sont couverts par la charité " ; et encore : " La miséricorde et la foi effacent les péchés ", ce qu'on lit dans les Proverbes (10, 12 et 15, 27 Vg). Or le sacrement de pénitence

n'a pas d'autre but que la rémission des péchés. C'est donc qu'avec la charité, la foi et la miséricorde, chacun de nous peut arriver au salut, même sans le sacrement de pénitences.

3. Les sacrements de l'Église ont leur point de départ dans l'institution du Christ. Or, d'après S. Jean (8, 11), le Christ a absous sans pénitence la femme adultère ; il semble donc que la pénitence ne soit pas nécessaire au salut.

En sens contraire, d'après S. Luc (13, 5), le Seigneur a dit : " Si vous ne faites pas pénitence, vous périrez tous de même. "

Réponse : Quelque chose est nécessaire au salut de deux façons : de façon absolue, ou conditionnelle. Est absolument nécessaire au salut ce sans quoi personne ne peut y arriver, comme la grâce du Christ et le sacrement de baptême par lequel on renaît dans le Christ. Quant à la nécessité du sacrement de pénitence, elle est conditionnelle, ce sacrement n'étant pas nécessaire à tous, mais seulement à ceux qui sont sous le joug du péché. On lit en effet dans les Paralipomènes : " Toi, Seigneur, Dieu des justes, tu n'a pas institué la pénitence pour les justes Abraham, Isaac et Jacob, ni pour ceux qui ne t'ont pas offensé. "

Mais le péché, quand il a été consommé, engendre la mort, dit S. Jacques (1, 15). Il devient donc nécessaire au salut du pécheur d'être délivré de son péché. Or cela ne peut se faire sans le sacrement de pénitence, dans lequel opère la vertu de la passion du Christ, par l'absolution du prêtre jointe aux actes du pénitent coopérant à la grâce donnée pour la rémission du péché. Selon S. Augustin : " Celui qui t'a créé sans toi, ne te justifiera pas sans toi. " Il est donc évident que le sacrement de pénitence est nécessaire au salut après le péché, comme la médication corporelle après que l'homme est tombé dans une maladie grave.

Solutions : 1. Cette glose semble devoir s'entendre de celui qui jouit d'une bonne volonté à laquelle le péché n'a pas apporté d'interruption. De telles bonnes volontés n'ont pas de motif de tristesse. Mais du fait que la bonne volonté a été supprimée par le péché, elle ne peut nous être rendue sans cette tristesse qui nous fait pleurer le péché passé, et qui est celle de la pénitence.

2. Une fois l'homme tombé en état de péché, il ne peut être libéré par la charité, la foi et la miséricorde sans la pénitence. En effet, la charité exige que l'homme pleure l'offense commise contre son ami, et s'applique à lui donner satisfaction. La foi demande aussi que l'homme cherche à se justifier de ses péchés par la vertu de la passion du Christ, vertu qui opère dans les sacrements de l'Église. Enfin, la miséricorde bien ordonnée requiert elle-même que l'homme, en faisant pénitence, remédie à la misère dans laquelle il s'est précipité par le péché, selon les Proverbes (14, 34) : " Le péché fait les peuples malheureux ", et l'Écclésiastique (30, 24 Vg) : " Aie pitié de ton âme en faisant ce qui plaît à Dieu. "

3. C'est grâce au privilège personnel de son pouvoir d'excellence que le Christ a pu concéder à la femme adultère l'effet du sacrement de pénitence, la rémission des péchés, sans le sacrement, mais non sans les sentiments de pénitence intérieure que lui-même, par la grâce, a fait naître en cette femme.

Article 6 : Les rapports de la pénitence avec les autres sacrements

Objections : 1. Au sujet de ce texte d'Isaïe (3, 9) : " Ils se sont vantés de leur péché comme Sodome ", la Glose nous dit : " Cacher ses péchés, voilà la seconde planche après le naufrage. " Or la pénitence ne cache pas les péchés, elle les révèle. Donc la pénitence n'est pas la " seconde planche ".

2. Le fondement, dans un édifice, -ne tient pas la seconde place, mais la première. Or dans l'édifice spirituel, la pénitence est le fondement, d'après l'épître aux Hébreux (5, 1) : " Ne recommençons pas à jeter les fondements de la pénitence des œuvres de mort. " C'est pour cela que la pénitence doit précéder le baptême lui-même, selon les Actes (2, 38) : " Faites pénitence,

et que chacun de vous soit baptisé. " La pénitence ne doit donc pas être appelée la " seconde planche " .

3. Tous les sacrements sont des planches de salut, c'est-à-dire des remèdes contre le péché. Or la pénitence ne tient pas le deuxième rang, mais le quatrième dans l'ordre des sacrements. Donc la pénitence ne doit pas être appelée " la seconde planche après le naufrage " .

En sens contraire, S. Jérôme dit que " la seconde planche après le naufrage, c'est la pénitence " .

Réponse : Par nature, l'essentiel précède l'accidentel, comme la substance précède l'accident. Or certains sacrements ont une relation essentielle avec le salut de l'homme, comme le baptême qui est une génération de l'esprit, la confirmation qui en est la croissance, et l'eucharistie qui en est la nourriture. Mais la pénitence n'est ordonnée au salut de l'homme que par accident, peut-on dire, et conditionnellement, c'est-à-dire dans l'hypothèse du péché. Si l'homme ne commettait pas le péché actuel, il n'aurait pas besoin de la pénitence, bien qu'il ait encore besoin du baptême, de la confirmation et de l'eucharistie. C'est ainsi que, dans sa vie corporelle, l'homme n'aurait pas besoin de médicaments s'il n'était malade, bien que sa vie requière essentiellement sa génération, son développement et son alimentation. Voilà pourquoi la pénitence ne tient que le second rang vis-à-vis de l'état d'intégrité, qui est conféré et conservé par les sacrements qui précèdent. De là son nom métaphorique de " seconde planche après le naufrage " . En effet, de même que le premier moyen de salut des voyageurs en mer est qu'ils demeurent dans un navire en bon état, et le second, qu'ils s'attachent à une planche quand le navire a été brisé, ainsi le premier moyen de salut pour l'homme, sur l'océan de cette vie, est qu'il soit mis et conservé dans l'état d'intégrité ; et le second, qu'il y revienne par la pénitence si le péché lui a fait perdre cette intégrité.

Solutions: 1. On peut cacher ses péchés de deux façons : tout d'abord dans l'acte même du péché. Le péché public est en effet pire que le péché secret, soit parce que le pécheur semble mettre dans son péché un plus grand mépris de la loi, soit aussi en raison du scandale. C'est donc déjà une sorte de remède au péché que de le commettre en secret et c'est en ce sens que la Glose dit : " Cacher ses péchés, voilà la seconde planche après le naufrage. " Non que par là le péché soit effacé comme il l'est par la pénitence, mais ainsi il est diminué. Il y a une autre façon de cacher le péché déjà commis, c'est de négliger la confession ; mais cacher ainsi son péché n'est plus une seconde planche de salut, c'est plutôt le contraire, car les Proverbes disent (28, 13) : " Celui qui cache ses crimes ne réussira pas. "

2. La pénitence ne peut pas être appelée fondement de l'édifice spirituel au sens absolu, c'est-à-dire le fondement de la première édification ; mais elle est fondement dans la réédification suivante, qui se fait après la destruction du péché. C'est la pénitence qui s'impose tout d'abord à ceux qui reviennent à Dieu. Le texte de S. Paul vise le fondement de la doctrine spirituelle. Quant à la pénitence qui précède le baptême, ce n'est pas le sacrement de pénitence.

3. Ces trois sacrements assurent l'intégrité du navire, c'est-à-dire l'état d'intégrité morale, vis-à-vis duquel la pénitence est appelée " seconde planche " .

Article 7 : L'institution de ce sacrement

Objections : 1. Ce qui est de droit naturel n'a pas besoin d'institution. Mais se repentir du mal qu'on a fait est de droit naturel, car nul ne peut aimer le bien sans pleurer le péché qui est son contraire. Donc il ne convenait pas qu'il y ait une institution de la pénitence dans la loi nouvelle.

2. Ce qui existait déjà dans l'ancienne loi n'avait plus à être institué. Or la pénitence existait déjà dans l'ancienne loi, puisque Jérémie (8, 6) nous dit cette plainte du Seigneur " Il n'y a personne qui fasse pénitence de son péché, en disant : "Qu'ai-je fait ?" . " La pénitence ne devait donc pas être instituée dans la loi nouvelle.



3. La pénitence suit le baptême, puisqu'elle est " la seconde planche de salut " ; mais la pénitence semble avoir été instituée par le Seigneur avant le baptême, car on lit en S. Matthieu (4, 17) que dès le début de sa prédication, le Seigneur disait : " Faites pénitence, car voici que le royaume des cieux est proche. " Donc il ne convenait pas que ce sacrement fût institué dans la loi nouvelle.

4. Les sacrements de la loi nouvelle ont été institués par le Christ, qui leur donne leur vertu opérante, comme nous l'avons dit plus haut. Mais le Christ ne semble pas avoir institué ce sacrement, puisque lui-même ne s'en est pas servi comme des autres sacrements qu'il a lui-même institués. Il ne convenait donc pas que ce sacrement fût institué dans la loi nouvelle.

En sens contraire, le Seigneur a dit, selon S. Luc (24, 46) : " Il fallait que le Christ souffrît, et qu'il ressuscite des morts le troisième jour, et qu'on prêche en son nom la pénitence, et la rémission des péchés, à toutes les nations. "

Réponse : Nous l'avons déjà dit, dans ce sacrement, les actes du pénitent tiennent lieu de matière, et ceux du prêtre, agissant comme ministre du Christ, ont le rôle de principe formel achevant le sacrement. Or la matière des autres sacrements existe avant le sacrement à l'état de réalité naturelle comme l'eau, ou de produit artificiel comme le pain ; l'institution n'est nécessaire que pour déterminer l'emploi de telle ou telle matière dans le sacrement. Au contraire, la forme et la vertu du sacrement viennent totalement de l'institution du Christ, dont la passion donne aux sacrements leur vertu. Il en va de même ici. La matière préexiste à l'état de réalité naturelle, car c'est une inclination naturelle qui pousse l'homme à se repentir du mal qu'il a commis ; mais de quelle façon il doit faire pénitence, cela vient de l'institution divine.

C'est pourquoi le Seigneur au début de sa prédication n'a pas seulement intimé aux hommes qu'ils devaient se repentir, mais aussi qu'ils devaient faire pénitence, en leur indiquant de façon déterminée les actes requis pour ce sacrement. Quant à l'office des ministres, il l'a déterminé quand il a dit à Pierre : " je te donne les clefs du royaume des cieux, etc. " L'efficacité de ce sacrement et la source de sa vertu, il les a manifestées après sa résurrection, quand il a dit, d'après S. Luc (24,47), " qu'il fallait prêcher en son nom, à toutes les nations, la pénitence et la rémission des péchés ". En effet, c'est en vertu du nom de Jésus Christ souffrant et ressuscitant, que ce sacrement est efficace pour la rémission des péchés. Il était donc évidemment approprié que ce sacrement fût institué dans la loi nouvelle.

Solutions : 1. Il est de droit naturel qu'on se repente du mal qu'on a fait en s'attristant de l'avoir fait, qu'on cherche comment remédier à cette tristesse, et qu'on en donne des signes. C'est ce qu'ont fait les Ninivites d'après le livre de Jonas (3, 4). Cependant, ils ont ajouté à la foi que leur avait inspirée la prédication de Jonas : ils ont agi dans l'espoir d'obtenir de Dieu leur pardon, comme le montre ce même livre (3, 9) : " Qui sait si Dieu ne va pas se raviser et revenir de l'emportement de sa colère, si bien que nous ne périssions pas ? " Mais, de même que toutes les autres prescriptions de la loi nouvelle ont été précisées par la promulgation d'une loi divine positive, comme nous l'avons dit dans la deuxième Partiel, ainsi en va-t-il des prescriptions relatives à la pénitence.

2. Les prescriptions du droit naturel ont reçu, dans l'ancienne loi, des déterminations différentes de celles que leur donne la nouvelle loi, ce qui s'accorde avec l'imperfection de l'ancienne loi et avec la perfection de la nouvelle. Voici donc les déterminations que la pénitence avait reçues dès l'ancienne loi. Pour ce qui est de la douleur du péché, elle devait être dans le cœur plus que dans les signes extérieurs, selon Joël (2, 13) : " Déchirez vos cœurs et non vos vêtements. " Quant au remède à chercher à cette douleur, on devait, d'une certaine façon, confesser ses péchés aux ministres de Dieu, au moins en général ; d'où cette parole du Seigneur dans le Lévitique (5, 17) :

" Celui qui aura péché par ignorance offrira au prêtre un bélier sans tache, pris dans ses troupeaux, et de valeur proportionnée à la mesure et à l'estimation de la faute. Le prêtre priera pour lui parce qu'il aura péché par ignorance, et cette faute lui sera remise. " Du fait même que quelqu'un faisait une oblation pour le péché, il confessait son péché au prêtre en quelque sorte, et c'est pour cela que les Proverbes nous disent (28, 3) : " Celui qui cache ses crimes ne réussira pas, mais celui qui les aura confessés et y aura renoncé, obtiendra miséricorde. "

Alors n'avait pas encore été institué le pouvoir des clés, qui dérive de la Passion. Il n'y avait donc pas encore de prescription demandant au pécheur de joindre à la douleur de ses fautes la ferme résolution de se soumettre par la confession et la satisfaction au pouvoir ecclésiastique des clés, dans l'espoir d'obtenir son pardon par la vertu de la passion du Christ.

3. Si l'on considère bien ce que le Seigneur a dit de la nécessité du baptême, on s'aperçoit que ces paroles rapportées par S. Jean (3, 3) ont été dites avant celles que nous lisons en S. Matthieu (4, 12) au sujet de la pénitence. En effet, la conversation de Jésus avec Nicodème au sujet du baptême a précédé l'incarcération de Jean Baptiste, dont on nous dit ensuite qu'il baptisait. C'est seulement après cette incarceration qu'au témoignage de S. Matthieu, Jésus a parlé de la pénitence. Si cependant il était vrai qu'il nous eût invités à la pénitence avant de nous inviter au baptême, ce serait parce qu'il y a une pénitence requise même avant le baptême, selon cette parole de S. Pierre (Ac 2, 38) : " Faites pénitence, et que chacun de vous soit baptisé. "

4. Le Christ n'a pas employé le baptême qu'il a lui-même institué, mais il a été baptisé du baptême de Jean. Il n'a pas même employé son pouvoir d'administrer le baptême, car ordinairement il ne baptisait pas lui-même et laissait ce soin à ses disciples, nous dit S. Jean (4, 2), bien qu'on doive penser qu'il a baptisé ses propres disciples, selon S. Augustin. Quant au sacrement de pénitence, son usage ne convenait au Christ d'aucune façon. Il ne pouvait pas l'employer pour lui-même, puisqu'il n'y a pas en lui de péché. Il n'avait pas non plus à l'administrer aux autres car, pour montrer sa miséricorde et sa puissance, il accordait l'effet de ce sacrement sans le sacrement. Quant au sacrement d'eucharistie, il l'a pris lui-même et il l'a donné aux autres pour nous faire mieux sentir l'excellence de ce sacrement, et aussi parce que l'eucharistie est le mémorial de la Passion, dans laquelle le Christ est à la fois prêtre et victime.

Article 8 : La durée de la pénitence

Objections : 1. La pénitence a pour but d'effacer le péché. Mais le vrai pénitent obtient aussitôt la rémission de ses péchés, selon Ézéchiel (18, 21) : " Si l'impie fait pénitence de tous les péchés qu'il a commis, il vivra vraiment et ne mourra pas. " Il n'y a donc pas à prolonger la pénitence après le pardon.

2. La pénitence appartient à l'état des commençants ; mais l'homme doit passer de cet état à celui des progressants, et ensuite à celui des parfaits. Il ne doit donc pas faire pénitence jusqu'à la fin de sa vie.

3. Pour le sacrement de pénitence, comme pour les autres sacrements, on doit s'en tenir aux règlements de l'Église. Or, les canons déterminent le temps de la pénitence, prescrivant tant d'années de pénitence pour tel ou tel péché. Il semble donc bien que la pénitence ne doive pas se prolonger jusqu'à la fin de la vie.

En sens contraire, S. Augustin nous dit " Que nous reste-t-il à faire, sinon pleurer pendant toute notre vie ? Dès que la douleur cesse, plus de pénitence, et s'il n'y a plus de pénitence, que reste-t-il du pardon ? "

Réponse : Il y a deux sortes de pénitence extérieure et intérieure. La pénitence intérieure nous fait pleurer le péché commis, et elle doit durer jusqu'à la fin de la vie. L'homme, en effet, doit toujours regretter d'avoir péché ; si jamais il trouvait bon d'avoir commis le péché, du coup il en

redeviendrait coupable et perdrait le fruit du pardon. Mais le regret cause la douleur chez celui qui en est capable, et c'est le cas de l'homme en cette vie. Il en va tout autrement après cette vie. Les saints ne seront plus sujets à la douleur et condamneront leurs péchés passés sans aucune tristesse, selon Isaïe (65, 16) : " Elles seront livrées à l'oubli, les anciennes angoisses. " Quant à la pénitence extérieure, qui nous fait donner des signes extérieurs de notre regret, confesser oralement nos péchés au prêtre qui les absout, et satisfaire selon la volonté du confesseur, elle ne doit pas durer jusqu'à la fin de notre vie, mais seulement pendant un temps proportionné à la gravité du péché.

Solutions : 1. La vraie pénitence n'a pas seulement pour effet d'effacer les péchés passés, mais elle préserve aussi des péchés à venir. En conséquence, bien que, dès le premier instant de la pénitence, l'homme obtienne la rémission des péchés passés, il lui faut cependant garder ses sentiments de pénitence pour ne pas retomber.

2. La pénitence à la fois intérieure et extérieure appartient à l'état des commençants qui viennent de sortir du péché ; mais la pénitence intérieure garde sa place dans la vie des progressants et des parfaits, selon cette parole du psalmiste (84, 6 Vg) : " Il a disposé des ascensions dans son cœur, en cette vallée de larmes. " De là vient que S. Paul lui-même disait (1 Co 15, 9) : " je ne suis pas digne d'être appelé Apôtre, parce que j'ai persécuté l'Église de Dieu. "

3. Ces temps sont fixés aux pénitents pour pratiquer la pénitence extérieure.

Article 9 : La pénitence doit-elle être continuelle ?

Objections : 1. Jérémie nous dit (31, 16) : " Cesse ta plainte et sèche tes yeux. " Mais cela ne serait pas possible si la pénitence, qui est faite de gémissements et de larmes, devait être continuelle.

2. Toute bonne œuvre doit faire la joie de l'homme, selon le Psaume (100, 2) : " Servez le Seigneur dans la joie. " Or, faire pénitence est une bonne œuvre. Donc l'homme doit se réjouir de la pénitence elle-même. Mais l'homme ne peut pas en même temps être joyeux et triste, comme le Philosophe le montre à l'évidence. Il est donc impossible que le pénitent ait, en même temps que la joie, cette tristesse des péchés passés qui est essentielle à la pénitence.

3. S. Paul écrit (2 Co 2, 7) : " Consolez-le (le pénitent), de peur qu'en cet état il ne sombre dans une tristesse excessive. " Mais la consolation chasse la tristesse qui est essentielle à la pénitence. Donc celle-ci ne doit pas être continuelle.

En sens contraire, S. Augustin nous dit : " Il faut veiller à ce que, dans la pénitence, la douleur soit continuelle. "

Réponse : " Faire pénitence " peut désigner l'acte, ou l'habitus. Il est en effet impossible qu'un homme soit continuellement pénitent en acte, car il est nécessaire que l'acte intérieur ou extérieur de la pénitence soit interrompu quelquefois, au moins par le sommeil et par les autres nécessités du corps. Mais il y a une seconde façon d'être pénitent, c'est d'en avoir l'habitus ; et c'est ainsi qu'on doit être continuellement pénitent. Pour cela, on ne doit jamais rien faire qui soit contraire à la pénitence et qui supprime l'habitus ; on doit, de plus, avoir la volonté de toujours regretter ses péchés.

Solutions : 1. Les gémissements et les larmes sont des actes de la pénitence extérieure, qui non seulement ne doit pas être continuelle, mais qui ne doit pas non plus durer jusqu'à la fin de la vie, nous l'avons dit à l'article précédent. C'est pourquoi le texte de Jérémie comporte cette clause significative : " Car ta peine aura son salaire. " Cette récompense de l'œuvre du pénitent est la pleine rémission du péché et quant à la culpabilité et quant à la dette de peine. Ce résultat une fois acquis, il n'est plus nécessaire que l'homme prolonge sa pénitence extérieure, mais cela n'exclut pas que la pénitence se continue, de la manière que nous venons de dire.

2. On peut parler de la douleur et de la joie à deux points de vue. On peut les considérer d'abord en tant qu'elles sont des passions de l'appétit sensible. Ainsi considérées, elles ne peuvent coexister ; étant en complète contrariété, tant du côté de l'objet, si elles ont le même, qu'au moins du côté du cœur, car la joie dilate le cœur tandis que la tristesse le resserre. C'est de la joie et de la tristesse ainsi considérées que parle le Philosophe. Mais nous pouvons aussi parler de la joie et de la tristesse en tant qu'elles consistent dans un simple acte de volonté dont l'objet plaît ou déplaît. Ainsi considérées, la joie et la tristesse ne peuvent plus se trouver en contrariété que du côté de l'objet, dans le cas où il s'agit du même objet pris sous le même aspect. En ce cas, il ne peut y avoir en même temps joie et tristesse, parce que le même objet pris sous le même aspect ne peut pas en même temps plaire et déplaire. Si au contraire la joie et la tristesse ainsi considérées ne portent pas sur le même aspect du même objet, mais sur des objets divers ou sur divers aspects du même objet, il n'y a plus entre elles de contrariété. Rien ne nous empêche alors de nous réjouir et de nous attrister en même temps. Ainsi, lorsque nous voyons le juste affligé, sa justice nous plaît en même temps que son affliction nous déplaît. C'est de cette façon que quelqu'un peut regretter d'avoir péché, tout en prenant plaisir à ce regret qu'accompagne l'espoir du pardon. La tristesse elle-même devient ainsi la matière de notre joie. D'où cette parole de S. Augustin : " Que le pénitent pleure toujours et se réjouisse de pleurer. " D'ailleurs, même si la tristesse n'était d'aucune façon compatible avec la joie, cela n'empêcherait pas la continuité habituelle de la pénitence, mais seulement la continuité de son acte.

3. D'après le Philosophe, il appartient à la vertu de tenir les passions dans un juste milieu. Or la tristesse produite dans l'appétit sensible du pénitent par ce qui déplaît à sa volonté, est une passion. Elle doit donc être modérée selon la règle de la vertu, et son excès est un vice qui conduit au désespoir. Voilà ce que veulent dire les paroles de l'Apôtre : " De peur que celui qui est dans cet état ne tombe dans une tristesse excessive. " Ainsi la consolation dont parle l'Apôtre modère la tristesse, mais ne l'enlève pas complètement.

Article 10 : Le sacrement de pénitence peut-il être renouvelé ?

Objections : 1. S. Paul écrit (He 6, 4-6) : " Ceux qui ont été une fois illuminés, et qui ayant goûté au don céleste et étant entrés en partage du Saint-Esprit, sont ensuite tombés, ne peuvent pas être une seconde fois renouvelés en venant à la pénitence. " Mais tous ceux qui ont fait pénitence ont été renouvelés et ont reçu le don du Saint-Esprit. Donc quiconque pèche après la pénitence ne peut plus faire pénitence une seconde fois.

2. S. Ambroise nous dit : " On trouve des gens qui croient qu'on peut faire pénitence plusieurs fois. Ceux-là veulent être "luxurieux dans le Christ" (1 Tm 5, 11 Vg), car s'ils faisaient vraiment pénitence, ils ne penseraient pas que la pénitence puisse être renouvelée. La pénitence est en effet unique, comme le baptême. " Or le baptême ne se renouvelle pas, donc la pénitence non plus.

3. Les miracles que le Seigneur a faits pour guérir les infirmités corporelles sont la figure des guérisons spirituelles par lesquelles les hommes sont libérés de leurs péchés. Or on ne lit pas dans l'évangile que le Seigneur ait deux fois rendu la vue au même aveugle, deux fois purifié le même lépreux ou deux fois ressuscité le même mort. Il semble donc qu'il n'accorde jamais à un pécheur d'être pardonné deux fois par la pénitence.

4. S. Grégoire nous dit : " Faire pénitence, c'est pleurer les péchés déjà commis, et ne plus commettre d'acte qu'on doit pleurer. " Et S. Isidore : " C'est un farceur et non pas un pénitent, celui qui fait encore ce dont il se repent. " C'est donc qu'un vrai pénitent ne péchera plus, et que la pénitence ne peut pas être renouvelée.

5. Comme le baptême, la pénitence tire son efficacité de la passion et de la mort du Christ. Or le baptême ne peut être renouvelé, parce que le Christ n'a souffert et n'est mort qu'une fois. Donc la même raison doit empêcher le renouvellement de la pénitence.

6. S. Ambroise nous dit que la facilité du pardon excite au péché. Donc, si Dieu nous offre par la pénitence un pardon fréquent, il semble qu'il excite lui-même les hommes au péché. Il paraîtrait ainsi se délecter dans le péché, ce qui ne s'accorde pas avec sa bonté. Donc la pénitence ne peut pas être renouvelée.

En sens contraire, pour engager à la miséricorde, on propose l'exemple de la miséricorde divine selon S. Luc (6, 36) : " Soyez miséricordieux, comme votre Père est miséricordieux. " Or le Seigneur impose à ses disciples une miséricorde qui doit leur faire pardonner très souvent les offenses de leurs frères. C'est ainsi qu'au témoignage de S. Matthieu (18, 21) Pierre ayant demandé : " Combien de fois dois-je remettre à mon frère les offenses qu'il aura commises contre moi ? jusqu'à sept fois ? " Jésus lui répondit : " je ne te dis pas jusqu'à sept fois, mais jusqu'à soixante-dix-sept fois. " Donc Dieu lui-même, par la pénitence, offre très souvent son pardon à ceux qui pèchent, d'autant plus qu'il nous enseigne à faire cette prière : " Pardonne-nous nos offenses, comme nous pardonnons aussi à ceux qui nous ont offensés. "

Réponse : Au sujet de la pénitence, quelques-uns se sont trompés en disant que l'homme ne peut pas obtenir une seconde fois, par la pénitence, le pardon de ses péchés. Certains d'entre eux, les novations, sont allés jusqu'à dire qu'après la première pénitence, qui s'accomplit dans le baptême, le pécheur ne pouvait plus être rétabli par la pénitence. D'autres hérétiques, dont parle S. Augustin, reconnaissaient qu'après le baptême la pénitence était utile, mais une fois seulement, et non pas plusieurs fois.

De telles erreurs paraissent avoir eu une double cause. Ceux qui les professaient s'étaient d'abord trompés au sujet de l'essence de la vraie pénitence. La vraie pénitence requérant la charité sans laquelle les péchés ne sont pas effacés, ils pensaient que la charité une fois reçue dans une âme ne pouvait plus se perdre, et que par conséquent la grâce de la pénitence, si celle-ci était vraie, ne pouvait plus être si complètement enlevée par le péché qu'il fût nécessaire de la renouveler. Mais cette erreur a été réfutée dans la deuxième Partie x, quand nous avons montré qu'en raison du libre arbitre, la charité une fois reçue pouvait se perdre et que, par conséquent, après une vraie pénitence, on pouvait pécher mortellement.

Leur seconde erreur portait sur l'estimation de la gravité du péché. Ils pensaient que le péché commis par un pénitent après que celui-ci avait déjà une fois obtenu son pardon, était si grave que la rémission n'en était plus possible. En quoi ils se trompaient doublement. Ils se trompaient au sujet du péché qui, même après un premier pardon, peut être ou plus grave ou moins grave que la première faute pardonnée ; mais ils se trompaient bien davantage en méconnaissant la grandeur infinie de la miséricorde divine, qui dépasse tous les péchés, quels que soient leur nombre et leur gravité, selon cette parole du Psaume (51, 3) : " Pitié pour moi, mon Dieu, selon la grandeur de ta miséricorde et sous la multitude de tes compassions, efface mon iniquité. " C'est pourquoi l'on réproche la parole de Caïn (Gn 4, 13) : " Mon crime est trop grand pour que j'en obtienne le pardon. " La miséricorde de Dieu ne met donc pas de limite au pardon que offre par la pénitence à ceux qui pèchent. D'où cette parole : " Immense et inconcevable est la miséricorde de ta promesse au sujet de la malice des hommes. " Il est donc manifeste que la pénitence peut être plusieurs fois renouvelées.

Solutions : 1. Comme il y avait chez les Juifs certaines ablutions légales, avec lesquelles ils pouvaient se purifier plusieurs fois de leurs impuretés, quelques Juifs pensaient qu'on pouvait aussi se purifier plusieurs fois par l'ablution du baptême. C'est pour dissiper cette erreur que S.

Paul écrit " Il est impossible à ceux qui ont été une fois illuminés " de l'illumination du baptême, " d'être renouvelés pour la pénitence " c'est-à-dire par le baptême qui est " le bain de la régénération et de la rénovation dans l'Esprit Saint " (Tt 3, 5). S. Paul en donne ensuite cette raison que, dans le baptême, l'homme meurt avec le Christ. C'est pour cela qu'il dit ailleurs (He 6, 6) : " Crucifiant une seconde fois pour leur compte le Fils de Dieu. "

2. S. Ambroise parle ici de la pénitence solennelle qui ne se renouvelle pas dans l'Église, comme nous le verrons plus loin.

3. Comme dit S. Augustin : " Notre Seigneur a rendu la vue à beaucoup d'aveugles et en diverses circonstances ; il a rendu la force à beaucoup d'infirmes, pour montrer qu'en ces cas divers, il remettait souvent les mêmes péchés. Ainsi, après avoir guéri un lépreux, il lui a, une autre fois, rendu la vue. Car s'il a rendu la santé à tant d'aveugles, de boiteux et de paralytiques, c'est pour interdire au pécheur de désespérer. Cela explique que, même pour inspirer à chacun la crainte du péché, il n'est écrit d'aucun de ces miraculés qu'il n'a été guéri qu'une fois. Jésus s'appelle médecin, médecin sans utilité pour les biens portants, mais favorable à ceux qui souffrent. Or ce serait un pauvre médecin, celui qui ne pourrait guérir une rechute ! C'est le propre du médecin de guérir cent fois celui qui est cent fois malade ; et ce médecin qu'est Jésus serait bien inférieur aux autres s'il ne savait pas faire comme eux. "

4. Faire pénitence, c'est pleurer les péchés commis auparavant et ne pas commettre en acte ou en intention, au temps même où on les pleure, les fautes qu'on doit pleurer. Car celui-là est un farceur et non pas un pénitent qui, en même temps qu'il se repent, fait ce dont il se repent, se proposant de recommencer ce qu'il a fait en commettant effectivement soit le même péché, soit un péché du même genre. Mais qu'après la pénitence quelqu'un pèche en acte ou en intention, cela n'empêche pas que la pénitence précédente ait été vraie ; car la sincérité de l'acte antécédent n'est pas détruite par l'acte contraire qui suit. De même en effet qu'il a vraiment couru, celui qui, après sa course, est vraiment assis ; ainsi peut-elle avoir été vraie, la pénitence de celui qui ensuite recommence à pécher.

5. Le baptême reçoit de la passion du Christ la vertu de produire une génération spirituelle liée à la mort spirituelle de la vie précédente. Mais il a été établi que les hommes ne meurent qu'une fois et ne naissent qu'une fois. Voilà pourquoi l'homme ne doit être baptisé qu'une fois. Mais la puissance que la pénitence reçoit de la passion du Christ est une puissance de guérison spirituelle qui peut être souvent renouvelée.

6. Il faut répondre avec S. Augustin que " la grande haine de Dieu pour les péchés se reconnaît à ce fait qu'il est toujours prêt à les détruire pour empêcher que se dissolve ce qu'il a créé, et que s'anéantisse " par le désespoir, " ce qu'il a aimé ".

### **QUESTION 85 : LA VERTU DE PÉNITENCE**

Il faut maintenant considérer la pénitence en tant que vertu.

1. Est-elle une vertu ? — 2. Est-elle une vertu spéciale ? — 3. Sous quelle vertu faut-il la ranger ? — 4. Son siège. — 5. Sa cause. — 6. Sa place parmi les autres vertus.

Article 1 : La pénitence est-elle une vertu ?

Objections : 1. La pénitence est un sacrement énuméré avec les autres sacrements. Mais aucun des autres sacrements n'est une vertu. Donc la pénitence non plus.

2. D'après le Philosophe, la pudeur n'est pas une vertu, soit parce qu'elle est une passion entraînant une modification de l'état de notre corps, soit parce qu'elle n'est pas la disposition d'un être en état de perfection, puisqu'elle a pour objet un acte honteux qui ne se trouve pas chez

l'homme vertueux. Or, comme la pudeur, la pénitence est une passion, comportant cette altération de notre corps que sont les pleurs, selon S. Grégoire : " Faire pénitence, c'est pleurer ses péchés passés. " Elle a aussi pour objet des actes honteux, c'est-à-dire des péchés qui ne se trouvent pas dans l'homme vertueux. Donc la pénitence n'est pas une vertu.

3. D'après le Philosophe " il n'y a pas de sots parmi les gens vertueux ". Mais il semble qu'il y ait sottise à regretter des actes passés qui ne peuvent plus ne pas avoir existé, et tel est cependant l'objet de la pénitence. Donc la pénitence n'est pas une vertu.

En sens contraire, les préceptes de la loi ont pour objet l'intimation d'actes vertueux, puisque le législateur se propose de former des citoyens vertueux, dit le Philosophe. Or il y a un précepte de loi divine ayant pour objet la pénitence, d'après cette parole (Mt 3, 17): " Faites pénitence. " Donc la pénitence est une vertu.

Réponse : Comme on le voit par ce que nous avons déjà dit , faire pénitence, c'est regretter un acte de sa vie passée. Mais on a dit aussi que la douleur ou tristesse pouvait être considérée de deux façons : 1° En tant qu'elle est une passion de l'appétit sensible ; ainsi considérée, la pénitence n'est pas une vertu, mais une passion ; 2° En tant qu'elle affecte la volonté. Or, dans la volonté, elle comporte un acte d'élection qui est nécessairement un acte de vertu, s'il est fait avec rectitude. Le Philosophe 9 dit en effet que la vertu est " un habitus qui nous fait choisir selon la droite raison ". Or c'est la droite raison qui nous fait regretter ce qui doit être regretté, de la manière et pour la fin voulues. C'est précisément ce qu'on observe dans la pénitence dont nous parlons maintenant, car le pénitent assume une douleur modérée des péchés passés, avec l'intention de les écarter. Il est donc manifeste que la pénitence dont nous parlons maintenant est une vertu, ou un acte de vertu.

Solutions : 1. Dans le sacrement de pénitence, nous l'avons dit, ce sont des actes humains qui tiennent lieu de matière, ce qui n'arrive pas dans le baptême et la confirmation. Or, la vertu étant principe d'acte humain, il s'ensuit que la pénitence est une vertu, ou est vertueuse, plus que le baptême ou la confirmation.

2. La pénitence, en tant que passion, n'est pas une vertu, nous venons de le dire, et c'est en tant que passion qu'elle entraîne une altération de notre corps. Mais elle est une vertu en tant qu'elle comporte, du côté de la volonté, un acte d'élection droite. Ce caractère de vertu peut être attribué à la pénitence plutôt qu'à la pudeur. Car la pudeur a pour objet le fait honteux en tant que présent. La pénitence a pour objet ce même fait en tant que passé. Or il est contraire à la perfection de la vertu qu'un homme soit présentement chargé d'un fait honteux dont il doit rougir. Mais il n'est pas contraire à cette perfection qu'un homme ait commis auparavant des faits honteux dont il doit se repentir quand, de vicieux, il devient vertueux.

3. Regretter ce qu'on a fait en voulant obtenir que cela n'ait pas été fait, serait sot. Mais telle n'est pas l'intention du pénitent. Sa douleur est un déplaisir, une réprobation du fait passé avec l'intention d'en éloigner les conséquences, c'est-à-dire l'offense de Dieu et la dette de peine. Et cela n'est pas sot.

Article 2 : La pénitence est-elle une vertu spéciale ?

Objections : 1. Se réjouir du bien déjà fait ou regretter le mal commis sont des actes de même nature. Or se réjouir du bien déjà fait n'est pas l'acte d'une vertu spéciale, mais " un sentiment louable provenant de la charité ", comme le montre S. Augustin. D'où cette parole de S. Paul (1 Co 13, 6) : " La charité ne se réjouit pas du mal, mais partage la joie de la vérité. " Pour la même raison la pénitence, qui est une douleur des péchés passés, n'est pas non plus une vertu spéciale, mais un sentiment provenant de la charité.

2. Chaque vertu spéciale a sa manière spéciale, puisque les habitus se distinguent par leurs actes, et les actes, par leurs objets. Or la pénitence n'a pas de matière spéciale, puisque sa matière ce sont nos péchés passés en n'importe quelle matière.

3. Rien n'est chassé sinon par son contraire. Or la pénitence chasse tous les péchés ; donc elle est contraire à tous les péchés, et n'est pas une vertu spéciale.

En sens contraire, la pénitence est dans la loi l'objet d'un précepte spécial, nous l'avons vu.

Réponse : Les habitus se distinguent spécifiquement d'après leurs actes. Donc, là où il y a un acte louable d'espèce particulière, on doit nécessairement reconnaître l'habitus d'une vertu spéciale. Or il est manifeste que, dans la pénitence, on trouve un acte louable d'espèce particulière : agir pour détruire le péché passé, en tant que ce péché offense Dieu, ce que l'on ne trouve dans la raison spécifique d'aucune autre vertu. Il est donc nécessaire de faire de la pénitence une vertu spéciale.

Solutions : 1. Un acte peut dériver de la charité de deux façons. 1° Il en dérive comme émané d'elle ; et un acte vertueux de ce genre ne requiert aucune vertu en dehors de la charité ; ainsi en est-il des actes par lesquels on aime le bien, on s'en réjouit, et l'on s'attriste de son contraire. 2° Un acte procède de la charité en tant que commandé par elle. Or, comme la charité commande toutes les vertus, les ordonnant toutes à la fin ultime, les actes procédant de la charité de cette seconde façon peuvent aussi relever d'une autre vertu spéciale. Donc, si l'on considère dans l'acte du pénitent le seul déplaisir qu'il a du péché passé, cela relève immédiatement de la charité, comme la joie du bien passé. Mais l'intention de travailler à effacer le péché passé requiert une vertu spéciale, soumise au commandement de la charité.

2. La pénitence a bien réellement une matière générale, en tant qu'elle considère tous les péchés ; mais elle les considère sous une raison spéciale, en tant qu'ils peuvent être expiés par l'action de l'homme coopérant à l'action de Dieu qui le justifie.

3. Toute vertu spéciale chasse formellement hors du même sujet l'inclination habituelle au vice opposé, comme le blanc chasse le noir. Mais la pénitence chasse effectivement tout péché, en opérant la destruction du péché en tant qu'il peut être remis par la grâce divine avec la coopération de l'homme. Il ne s'ensuit donc pas qu'elle soit une vertu générale.

Article 3 : Sous quelle vertu faut-il ranger la pénitence ?

Objections : 1. La justice n'est pas une vertu théologale, mais une vertu morale, comme on l'a vu dans la deuxième Partie. Or la pénitence semble bien être une vertu théologale, car elle a Dieu pour objet, puisqu'elle donne satisfaction à Dieu, et lui réconcilie le pécheur. Il semble donc que la pénitence n'est pas une espèce de la justice.

2. La justice, puisqu'elle est une vertu morale, se tient dans un juste milieu. Or la pénitence ne se tient pas dans un juste milieu, mais comporte un certain excès, d'après cette parole de Jérémie (6, 26) : " Fais un deuil comme pour un fils unique. " La pénitence n'est donc pas une espèce de la justice.

3. Il y a deux espèces de justice, dit Aristote : la justice distributive et la justice commutative, mais on ne peut ranger la pénitence sous aucune des deux ; donc la pénitence ne semble pas être une espèce de la justice.

4. Sur ce texte en S. Luc : " Bienheureux vous qui pleurez ", la Glose nous dit : " Voilà bien la prudence, qui nous montre combien les choses terrestres sont misère, et les célestes, bonheur. " Or pleurer est l'acte de la pénitence. Donc la pénitence relève plutôt de la prudence que de la justice.

En sens contraire, S. Augustin nous dit " La pénitence est une sorte de vengeance que tire de lui-même celui qui pleure ses péchés, et qui châtie continuellement en lui le mal qu'il regrette



d'avoir commis. " Mais tirer vengeance est un acte qui relève de la justice. C'est pourquoi Cicéron fait de la vengeance une espèce de la justice. Donc il semble bien que la pénitence soit une espèce de la justice.

Réponse : Nous l'avons dit plus haut, la pénitence ne tire pas son caractère spécial du seul fait qu'elle regrette le mal commis, regret auquel suffirait la charité, mais de ce que le pénitent regrette son péché en tant qu'il est offense de Dieu, et se propose de le réparer. Or la réparation d'une offense commise contre quelqu'un ne se fait point par la seule cessation de cette offense. Elle exige en outre une compensation. Cette compensation a sa place, comme la rétribution, dans la réparation des offenses contre autrui. La seule différence, c'est que la compensation vient avec la satisfaction, de celui qui a été l'offenseur, tandis que la rétribution vient de celui contre qui l'offense a été commise. Les deux exigences sont matière de justice, parce qu'elles sont une sorte d'échange. Il est donc évident que la pénitence, en tant que vertu, est une partie de la justice.

On doit savoir cependant que le Philosophe distingue deux sortes de justice : la justice absolue et la justice relative. La justice est une certaine égalité. Le Philosophe l'appelle justice politique ou civile, parce que tous les citoyens sont égaux en tant qu'hommes libres, soumis immédiatement au prince. La justice relative se dit des relations entre personnes dont l'une est sous le pouvoir de l'autre, comme l'esclave est sous le pouvoir du maître, le fils sous celui du père, l'épouse sous celui du mari. C'est de cette justice qu'il s'agit dans la pénitence. La pénitence recourt donc à Dieu, avec la résolution de s'amender, comme l'esclave à son maître (Ps 123, 2): " Comme les yeux des esclaves fixent les mains de leurs maîtres, ainsi nos yeux vers le Seigneur notre Dieu attendent sa pitié. " Comme le fils à son père (Lc 15, 18) " Père, j'ai péché contre le ciel et contre toi " et comme l'épouse à son mari, selon Jérémie (3, 1) : " Tu t'es souillée avec beaucoup d'amants, mais reviens à moi, dit le Seigneur. "

Solutions: 1. Selon Aristote, la justice gouverne nos relations avec autrui. Mais ce n'est pas cet autrui à l'égard duquel s'exerce la justice, qui est l'objet de la justice : ce sont les choses qui sont distribuées ou échangées. Ce n'est donc pas Dieu qui est la matière de la pénitence, ce sont les actes humains par lesquels Dieu est offensé, ou apaisé. Dieu est seulement la personne envers laquelle s'exerce la justice. Cela montre que la pénitence n'est pas une vertu théologale, puisqu'elle n'a pas Dieu pour objet ou matière.

2. Le juste milieu de la justice, c'est l'égalité à établir entre ceux dont la justice règle les relations, selon Aristote. Or, entre certaines personnes, on ne peut établir de parfaite égalité à cause de la supériorité de l'une des deux, comme entre le père et le fils, ou entre Dieu et l'homme, dit le philosophe. D'où, en pareil cas, celui qui est l'inférieur doit faire tout ce qu'il peut. Cela ne sera cependant jamais suffisant au sens absolu du mot, et cela est signalé par l'excès qu'on attribue à la pénitence.

3. De même qu'il y a un certain échange en matière de bienfaits, le bénéficiaire rendant grâce pour le bienfait reçu, ainsi y a-t-il également un certain échange en matière d'offenses. Celui qui en a offensé un autre, ou bien reçoit contre son gré une punition qui relève de la justice vindicative, ou bien donne spontanément une compensation, et c'est l'objet de la pénitence qui est l'affaire personnelle du pécheur, comme la justice vindicative est l'affaire personnelle du juge. D'où il est évident que justice vindicative et pénitence sont l'une et l'autre des parties de la justice commutative.

4. La pénitence, bien qu'elle soit directement une espèce de la justice, comprend cependant d'une certaine façon des éléments qui appartiennent à toutes les vertus<sup>5</sup>. En tant qu'elle est une justice réglant certains rapports de l'homme avec Dieu, elle doit avoir quelque chose des vertus théologiques qui ont Dieu pour objet. De là vient que la pénitence inclut la foi en la passion du

Christ par laquelle nous sommes justifiés du péché, l'espérance du pardon, et enfin la haine des vices, qui relève de la charité. En tant qu'elle est vertu morale, elle a quelque chose de la prudence qui gouverne toutes les vertus morales. Du fait même qu'elle est justice, non seulement elle a ce qui appartient à la justice, mais encore ce qui relève de la tempérance- et de la force, en tant que les objets qui nous apportent une délectation modérée par la tempérance, ou nous causent un effroi calmé par la force, viennent à se rencontrer avec la matière de la justice. C'est à ce titre qu'il appartient à la justice de régler notre abstention des plaisirs sensuels, qui relève de la tempérance, et notre support des adversités, qui relève de la force.

Article 4 : Le siège de la vertu de pénitence

Objections : 1. La pénitence est une espèce de tristesse ; mais la tristesse est dans le concupiscible, comme la joie. Donc la pénitence est dans le concupiscible.

2. La pénitence est une sorte de vengeance, dit S. Augustin ; mais la vengeance semble appartenir à l'irascible. Donc il semble que la pénitence ait son siège dans l'irascibles.

3. Le passé est l'objet propre de la mémoire, d'après le Philosophe. Or la pénitence a pour objet le passé, on l'a dit. Donc la pénitence a son siège dans la mémoire.

4. Aucune réalité n'agit là où elle n'est pas. Mais la pénitence chasse le péché de toutes les facultés de l'âme. Donc la pénitence est en chacune des facultés de l'âme et non pas dans la seule volonté.

En sens contraire, la pénitence est une sorte de sacrifice, selon le Psaume (51, 19) : " Le sacrifice, pour Dieu, c'est l'esprit contrit. " Mais offrir un sacrifice est un acte de volonté, selon le Psaume (54, 8) : " C'est volontairement que je t'offrirai un sacrifice. " Donc la pénitence est dans la volonté.

Réponse : Nous pouvons parler de la pénitence à deux points de vue. 1° En tant qu'elle est passion, et ainsi considérée, puisqu'elle est une espèce de tristesse, elle est dans le concupiscible comme dans son siège. 2° En tant qu'elle est vertu, et à ce titre, comme on l'a dit à l'article précédent, elle est une espèce de la justice. Mais la justice a pour siège l'appétit rationnel qui est la volonté. D'où il est évident que la pénitence, en tant que vertu, est dans la volonté comme dans son sujet. Son acte propre est le ferme propos de corriger pour Dieu ce qui a été fait contre lui.

Solutions : 1. L'argument ne vaut que pour la pénitence en tant qu'elle est passion.

2. Désirer se venger d'un autre, par passion, est un sentiment qui appartient à l'irascible ; mais désirer tirer vengeance de soi-même ou d'un autre, par raison, sont des actes qui relèvent de la volonté.

3. La mémoire est la faculté de perception du passé, or la pénitence n'appartient pas aux facultés de perception, mais à celles de l'appétition. La pénitence n'est donc pas dans la mémoire, mais la présuppose.

4. La volonté meut toutes les autres facultés de l'âme, comme nous l'avons établi dans la première Partie. Il n'est donc pas anormal que la pénitence, si elle a son siège dans la volonté, agisse dans chacune des facultés de l'âme.

Article 5 : La cause de la pénitence

Objections : 1. La pénitence commence par le déplaisir qu'on a du péché. Mais ce déplaisir ressortit à la charité, on l'a dit. Donc la pénitence vient plus de l'amour que de la crainte.

2. Les hommes sont provoqués à la pénitence par l'attente du royaume céleste, selon cette parole en S. Matthieu (44, 17) : " Faites pénitence, car le royaume des cieux est proche. " Or le royaume des cieux est l'objet de l'espérance. Donc la pénitence procède plus de l'espérance que de la crainte.

3. La crainte est un acte intérieur de l'homme. Or la pénitence ne semble pas être en nous par l'œuvre de l'homme, mais par l'œuvre de Dieu, selon Jérémie (31, 19) : " Après que tu m'as converti, j'ai fait pénitence. " Donc la pénitence ne procède pas de la crainte.

En sens contraire, Isaïe nous dit (26, 17) " Comme celle qui a conçu gémit quand approche l'instant de l'enfantement, et pousse des cris de douleur, ainsi sommes-nous devenus ", et il s'agit de la pénitence. Puis il ajoute, d'après une autre version : " C'est ta crainte, Seigneur, qui nous a fait concevoir, et voici que nous avons enfanté et mis au jour l'esprit de salut " c'est-à-dire de salutaire pénitence, comme on le voit par ce qui précède. La pénitence procède donc de la crainte.

Réponse : Nous pouvons parler de la pénitence à un double point de vue. D'abord, en tant qu'elle est un habitus, elle nous est donnée immédiatement par Dieu sans que notre opération intervienne comme cause principale, mais non pas cependant sans que nous coopérons à l'action divine, en nous y disposant par certains actes.

Nous pouvons aussi considérer la pénitence quant aux actes par lesquels nous coopérons avec Dieu qui agit dans cette vertu. De ces actes, le premier principe est l'activité de Dieu convertissant le cœur, selon les Lamentations (5, 21) : " Convertis-nous à toi, Seigneur, et nous nous convertirons. " Le deuxième est un mouvement de foi. Le troisième est un mouvement de crainte servile, qui nous retire du péché par crainte du supplice. Le quatrième est un acte d'espérance qui nous fait prendre la résolution de nous amender dans l'espoir d'obtenir notre pardon. Le cinquième est un mouvement de charité qui fait que le péché nous déplaît en tant que tel, et non plus à cause du châtement. Le sixième est un mouvement de crainte filiale où, par respect pour Dieu., on lui offre de grand cœur l'amendement de sa vie.

Il apparaît donc que l'acte de pénitence procède de la crainte servile comme du premier mouvement affectif nous ordonnant à la pénitence, et de la crainte filiale comme de son principe immédiat et prochain.

Solutions: 1. Le péché déplaît d'abord à l'homme, surtout au pécheur, à cause des supplices que considère la crainte servile, avant de lui déplaire à cause de l'offense faite à Dieu et de la laideur du péché, motifs qui relèvent de la charité.

2. L'approche du royaume des cieux s'entend de l'avènement du roi qui non seulement récompense, mais aussi punit. De là, cette parole de Jean Baptiste (Mt 3, 7) : " Race de vipères, qui vous a appris à fuir la colère qui vient ? "

3. Le mouvement de crainte lui-même procède de l'acte de Dieu convertissant le cœur, selon le Deutéronome (5, 29) : " Si seulement ils avaient assez de cœur pour me craindre ! " Ainsi donc le fait que la pénitence procède de la crainte n'empêche pas qu'elle procède aussi de l'acte de Dieu convertissant le cœur.

Article 6 : La place de la pénitence parmi les autres vertus

Objections : 1. Sur le texte de S. Matthieu (3, 2) " Faites pénitence ", la Glose nous dit : " La première vertu est de faire périr le vieil homme par la pénitence et de haïr les vices. "

2. Il semble qu'il faille d'abord se détacher du point de départ, avant de s'avancer vers le point d'arrivée. Or toutes les autres vertus paraissent avoir pour objet notre marche vers le point d'arrivée, puisque toutes ordonnent l'homme à bien agir. Il n'y a que la pénitence qui semble avoir pour but de nous faire quitter le mal. Donc elle précède toutes les autres vertus.

3. Avant la pénitence, il y a dans l'âme le péché. Mais avec le péché il ne peut y avoir dans l'âme aucune vertu. Donc il n'y a pas de vertu avant la pénitence, et c'est bien elle qui semble être la première, puisqu'elle ouvre la porte aux autres, en excluant le péché.

En sens contraire, la pénitence procède de la foi, de l'espérance et de la charité, on l'a déjà dit ; donc elle n'est pas la première des vertus.

Réponse : Au sujet des vertus, il n'y a pas à chercher d'ordre de temps quant à leur existence comme habitus, car toutes les vertus étant connexes, nous l'avons vu dans la deuxième Partie, toutes commencent en même temps leur existence dans notre âme. Mais la priorité que l'on attribue à une vertu par rapport à une autre est une priorité de nature, dont nous jugeons d'après l'ordre des actes, en tant que les actes d'une vertu présupposent ceux d'une autre. De ce point de vue, on doit dire que certains actes louables peuvent précéder, même dans l'ordre du temps, les actes habituels de la pénitence, tels que les actes de foi et d'espérance sans charité, et ceux de crainte servile. Quant à l'acte et à l'habitus de charité, ils sont donnés en même temps que l'acte et l'habitus de pénitence, et l'habitus des autres vertus. En effet, nous l'avons dit dans la deuxième Partie, au moment de la justification de l'impie, le mouvement du libre arbitre vers Dieu, qui est l'acte de foi animé par la charité, et le mouvement du libre arbitre détestant le péché, qui est l'acte de la pénitence, sont simultanés. Cependant, de ces deux actes, le premier a une priorité de nature sur le second, car c'est en vertu de l'acte d'amour de Dieu que l'acte de la vertu de pénitence s'oppose au péché. Le premier acte est ainsi la raison et la cause du second. La pénitence n'est donc pas, au sens absolu du mot, la première des vertus, ni par priorité de temps, ni par priorité de nature, car les vertus théologiques ont sur elle priorité de nature, au sens absolu.

Cependant, sous un certain aspect, la pénitence précède les autres vertus dans l'ordre du temps, quant à son acte qui se présente le premier dans la justification de l'impie. Pour ce qui est de la priorité de nature, il semble que les autres vertus passent avant la pénitence, comme la réalité essentielle précède la réalité accidentelle. Les autres vertus, en effet, sont par elles-mêmes nécessaires à l'homme, la pénitence ne lui est nécessaire que dans l'hypothèse du péché, nous l'avons déjà dit au sujet de l'ordre du sacrement de pénitence vis-à-vis des autres sacrements.

Solutions : 1. La Glose parle ainsi de la pénitence, en tant que l'acte de cette vertu précède dans le temps les actes des autres vertus morales.

2. Dans les mouvements successifs, l'acte de départ a priorité sur celui d'arrivée, et même priorité de nature, quand il est considéré du côté du sujet c'est-à-dire selon la cause matérielle. Mais à considérer la cause efficiente et finale, la priorité appartient à l'arrivée au terme, car c'est la première chose que recherche l'intention de l'agent ; et c'est de cet ordre qu'on s'occupe surtout dans les actes de l'âme, selon Aristote.

3. La pénitence ouvre la porte aux vertus en chassant le péché par les vertus de foi, d'espérance et de charité qui ont sur elle priorité de nature. Cependant elle leur ouvre la porte de l'âme de telle façon que les autres vertus entrent en même temps qu'elle. Dans la justification de l'impie, en effet, en même temps qu'il y a mouvement du libre arbitre vers Dieu et contre le péché, il y a rémission du péché et infusion de la grâce, avec laquelle toutes les vertus entrent dans l'âme, nous l'avons dit dans la deuxième Partie.

Il faut étudier maintenant l'effet de la pénitence.

I. Quant à la rémission des péchés mortels (Q. 86). — II. Quant à la rémission des péchés véniels (Q. 87). — III. Quant au retour des péchés pardonnés (Q. 88). — IV. Quant à la restitution des vertus (Q. 89).

### **QUESTION 86 : L'EFFET DE LA PÉNITENCE QUANT À LA RÉMISSION DES PÉCHÉS MORTELS**

1. Tous les péchés mortels sont-ils enlevés par la pénitence ? — 2. Peuvent-ils être enlevés sans elle ? — 3. Peuvent-ils être remis l'un sans l'autre ? — 4. La pénitence enlève-t-elle la faute en laissant subsister la dette de peine ? — 5. Laisse-t-elle subsister des restes de péché ? — 6. La pénitence enlève-t-elle le péché en tant qu'elle est vertu, ou en tant qu'elle est sacrement ?

Article 1 : Tous les péchés mortels sont-ils enlevés par la pénitence ?

Objections : 1. S. Paul dit d'Ésaü (He 12,17) : " Il ne trouva plus la pénitence, bien qu'il l'ait cherchée avec larmes ", ce qui veut dire, d'après la Glose : " Il ne trouva plus de pardon ni de bénédiction par la pénitence. " On dit également d'Antiochos (2 M 9,13) : " Ce scélérat pria Dieu, qui ne devait plus avoir pitié de lui. " Il ne semble donc pas que tous les péchés soient remis par la pénitence.

2. S. Augustin écrit : " Si quelqu'un, après avoir connu Dieu par la grâce du Christ, attaque la fraternité et se laisse agiter par les feux de l'envie contre la grâce elle-même, la plaie de son péché est telle que cette âme ne peut plus accepter l'humilité de la prière, même si sa mauvaise conscience l'oblige à reconnaître et à dénoncer son péché. " Il n'est donc pas vrai que tout péché puisse être enlevé par la pénitence.

3. Le Seigneur lui-même a dit (Mt 12, 32): " Si quelqu'un dit une parole contre l'Esprit Saint, cela ne lui sera remis ni dans ce siècle, ni dans l'autre. "

Donc tout péché ne peut pas être remis par la pénitence.

En sens contraire, on lit dans Ézéchiel (1 8, 22): " De toutes les iniquités qu'il a commises, je ne me souviendrai plus. "

Réponse : Qu'un péché ne puisse être effacé par la pénitence, cela ne pourrait arriver que de deux façons : ou bien parce que le pécheur ne pourrait plus se repentir de son péché, ou bien parce que la pénitence ne pourrait effacer celui-ci. Le premier cas est celui des démons et aussi des hommes damnés, dont les péchés ne peuvent être effacés par la pénitence, parce que leurs cœurs sont confirmés dans le mal de telle sorte que le péché ne peut plus leur déplaire, en tant que faute. Il ne leur déplaît que pour la peine qu'ils subissent. Ce déplaisir leur donne une certaine pénitence, mais une pénitence infructueuse, selon la Sagesse (5, 3) : " Ils font pénitence et gémissent sous l'angoisse de l'esprit. " Une telle pénitence n'est pas accompagnée de l'espoir du pardon, mais du désespoir.

Or cela ne peut être le cas de l'homme voyageur, dont le libre arbitre reste toujours capable de se porter au bien ou au mal. Ainsi donc, dire qu'il peut y avoir en cette vie un péché dont le pécheur ne puisse pas se repentir, c'est une erreur. D'abord parce que c'est supprimer le libre arbitre, ensuite parce que c'est rabaisser la puissance de la grâce qui peut amener à la pénitence le cœur de n'importe quel pécheur, selon les Proverbes (21, 1) : " Le cœur du roi est dans la main de Dieu qui l'inclinera où il voudra. "

C'est également une erreur de dire qu'un péché ne peut être remis par la vraie pénitence. 1° Cela contredit la miséricorde divine dont Joël nous dit (2, 13) : " Dieu est bon, miséricordieux, patient, et l'abondance de sa miséricorde l'emporte sur la malice du pécheur. " C'est Dieu, au contraire, qui serait d'une certaine façon vaincu par l'homme, si l'homme voulait la rémission d'un péché, alors que Dieu ne la voudrait pas. 2° Cette erreur rabaisse la puissance de la passion du Christ, par laquelle opère la pénitence, comme les autres sacrements, puisqu'il est écrit (1 Jn 2, 2) : " Lui-même (jésus) est propitiation pour nos péchés, non seulement pour les nôtres, mais pour ceux du monde entier. " Donc il faut dire, sans restriction, que tout péché en cette vie peut être effacé par la pénitence.

Solutions : 1. La pénitence d'Ésaü n'était pas une vraie pénitence. On le voit par ce qu'il disait (Gn 27, 41) : " Quand on fera le deuil de mon père, je tuerai Jacob mon frère. " De même la

pénitence d'Antiochos : il ne regrettait pas sa faute à cause de l'offense faite à Dieu, mais à cause de la maladie corporelle dont lui-même souffrait.

2. Voici comme il faut entendre cette parole de S. Augustin : " La plaie du péché est telle que cette âme ne peut plus accepter ", c'est-à-dire accepte difficilement " l'humilité de la prière ". Ainsi appelle-t-on incurable celui qui guérit difficilement. Mais cette difficulté peut être vaincue par la vertu de la force divine qui, parfois, " ramène des profondeurs de la mer " (Ps 68, 23).

3. Cette parole ou blasphème contre l'Esprit Saint, c'est l'impénitence finale, dit S. Augustin. C'est un péché tout à fait irrémisssible, car après la fin de cette vie il n'y a plus de rémission des péchés. Cependant, si l'on entend par blasphème contre le Saint-Esprit le péché commis par malice voulue, ou le blasphème proprement dit contre le Saint-Esprit, on dit qu'il n'est pas remis pour signifier qu'il n'est pas remis facilement, soit parce qu'un tel péché n'a pas en lui de cause excusante, soit parce qu'un péché de ce genre est puni dans ce siècle et dans le siècle futur, comme nous l'avons montré dans la deuxième Partie.

Article 2 : Les péchés mortels peuvent-ils être remis ?

Objections : 1. Dieu n'a pas moins de pouvoir sur les adultes que sur les enfants. Mais aux enfants il remet les péchés sans pénitence, donc aussi aux adultes.

2. Dieu n'a pas lié sa vertu aux sacrements. Mais la pénitence est un sacrement. Par la vertu divine, les péchés peuvent donc être remis sans la pénitence.

3. La miséricorde de Dieu est plus grande que celle de l'homme. Mais parfois l'homme pardonne l'offense qui lui a été faite, même si l'offenseur ne fait pas pénitence. De là cet ordre du Seigneur lui-même (Mt 5, 44) : " Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent. " A plus forte raison, Dieu pardonne-t-il aux hommes qui ne font pas pénitence de l'offense qu'ils lui ont faite.

En sens contraire, le Seigneur dit (Jr 18, 8) : " Si cette nation fait pénitence du mal qu'elle a fait, moi aussi je ferai pénitence du mal que j'ai pensé lui faire. " Réciproquement, il semble donc que si l'homme ne fait pas pénitence, Dieu ne lui remet pas son offense.

Réponse : Il est impossible que le péché mortel actuel soit remis sans la pénitence en tant qu'elle est vertu. En effet, puisque le péché offense Dieu, celui-ci remet le péché à la façon dont il remet toute offense commise contre lui. Or l'offense est en opposition directe avec la faveur, car on dit que quelqu'un est en état d'offensé à l'égard d'un autre, quand il l'exclut de ses faveurs. Mais, comme nous l'avons vu dans la deuxième Partie, il y a, entre la faveur de Dieu et celle de l'homme, cette différence que la faveur humaine ne cause pas, mais présuppose la bonté vraie ou apparente chez l'homme qui en est l'objet, tandis que la faveur de Dieu cause la bonté chez l'homme agréable à Dieu, parce que la volonté divine du bien, que le mot " grâce " signifie, est cause de tout bien créé. Il peut donc arriver qu'un homme pardonne l'offense qui l'a mis en état d'offensé vis-à-vis d'un autre, sans qu'il y ait aucun changement dans la volonté de celui-ci. Mais il ne peut arriver que Dieu pardonne une offense à quelqu'un sans que la volonté de ce pécheur soit changée. Or l'offense qu'est le péché mortel vient de ce que la volonté de l'homme s'est détournée de Dieu pour se tourner vers un bien périssable. Aussi est-il requis, pour la rémission de l'offense faite à Dieu, que la volonté humaine soit changée de telle sorte qu'elle se tourne vers Dieu avec détestation de sa conversion antérieure au bien créé, et avec ferme propos de réparer. C'est là l'essence même de la pénitence, en tant qu'elle est vertu. Il est donc impossible qu'un péché soit remis sans la pénitence en tant que vertu.

Quant au sacrement de pénitence, nous l'avons dit précédemment, il trouve son achèvement dans l'office du prêtre liant et déliant le pécheur. De cet office, Dieu peut se passer pour remettre le péché. C'est ainsi que le Christ a pardonné à la femme adultère (Jn 8, 1), et à la pécheresse (Lc 7,

47). Mais il ne leur a pas pardonné sans l'intervention de la vertu de pénitence, car, dit S. Grégoire, " par la grâce, il a intérieurement attiré " à la pénitence " la pécheresse que, par miséricorde, il accueillait extérieurement ".

Solutions : 1. Chez les enfants, il n'y a que le péché originel, qui ne consiste pas dans le désordre actuel de la volonté, mais dans le désordre habituel de la nature, comme nous l'avons montré dans la deuxième Partie. C'est pourquoi la rémission du péché, dans les enfants, n'implique pas de changement actuel, mais seulement un changement de leur disposition habituelle, changement produit par l'infusion de la grâce et des vertus. Mais quant à l'adulte, qui a des péchés actuels consistant dans un désordre de l'inclination actuelle de la volonté, les péchés ne lui sont pas remis, même par le baptême, sans le changement actuel de la volonté qui se fait par la pénitence.

2. Cet argument ne vaut que pour la pénitence en tant qu'elle est sacrement.

3. La miséricorde de Dieu a plus de vertu que la miséricorde de l'homme, en ce qu'elle change la volonté de l'homme et l'amène à pénitence, ce que la miséricorde de l'homme ne peut pas faire.

Article 3 : Par la pénitence, les péchés peuvent-ils être remis l'un sans l'autre ?

Objections : 1. On lit dans Amos (4, 7) : " J'ai fait pleuvoir sur une cité et pas sur l'autre. Une seule partie a été arrosée, et la partie sur laquelle il n'a pas plu s'est desséchée. " Commentant ces paroles, S. Grégoire nous dit : " Quand celui qui hait son prochain se corrige des autres vices, une seule et même cité est en partie arrosée et en partie desséchée, car il y a des pécheurs qui, retranchant certains vices, continuent à commettre d'autres fautes graves. " Un péché peut donc être remis par la pénitence sans qu'un autre le soit.

2. S. Ambroise nous dit : " La première consolation, c'est que Dieu n'oublie pas de faire miséricorde ; la seconde vient de la punition, quand cette punition, même en l'absence de la foi, est satisfaction et relèvement. " Il est donc possible que quelqu'un soit relevé d'un péché, alors que demeure le péché d'infidélité.

3. Quand des choses ne vont pas nécessairement ensemble, l'une peut être enlevée sans l'autre. mais comme nous l'avons vu dans la deuxième Partie, il n'y a pas de connexion entre les péchés, et l'un peut exister sans l'autre. Ils peuvent donc être remis séparément par la pénitence.

4. Les péchés sont des dettes dont nous demandons la remise, puisque nous disons dans l'oraison dominicale : " Remets-nous nos dettes. " Mais l'homme remet quelquefois une dette sans remettre les autres. Dieu peut donc, lui aussi, remettre un péché sans remettre les autres.

5. C'est par son amour que Dieu remet aux hommes leurs péchés, selon Jérémie (31, 3) : " je t'ai aimé d'amour éternel, et c'est pourquoi je t'ai attiré par miséricorde. " Mais rien n'empêche que Dieu aime certaines choses chez l'homme, tout en demeurant offensé par d'autres choses. C'est ainsi qu'il aime le pécheur pour sa nature, tout en le haïssant pour son péché. Il semble donc possible que Dieu remette un péché sans remettre les autres.

En sens contraire, S. Augustin écrit " Il en est plusieurs qui se repentent d'avoir péché, mais pas complètement, se réservant certains péchés dans lesquels ils se complaisent. Ils n'ont pas remarqué que le Seigneur a guéri à la fois de la surdité et du mutisme le possédé qu'il a délivré du démon et nous a enseigné par là que nous ne serions jamais guéris sans l'être de tous nos péchés. "

Réponse : Il est impossible que, par la pénitence, un péché soit remis sans qu'un autre le soit. La première raison en est que le péché est remis en tant que l'offense de Dieu est enlevée par la grâce. C'est pourquoi on a vu dans la deuxième Partie qu'aucun péché ne peut être remis sans la grâce. Mais tout péché mortel est contraire à la grâce et l'exclut. Il est donc impossible qu'un péché soit remis sans qu'un autre le soit.

Une deuxième raison, c'est que le péché mortel, comme nous l'avons vu tout à l'heure, ne peut être remis sans la pénitence, à laquelle il appartient essentiellement de renoncer au péché en tant qu'il est une offense à Dieu, ce qui est un caractère commun à tous les péchés mortels. Mais là où il y a le même principe d'action, l'effet est le même. On ne peut donc pas être vraiment pénitent si l'on se repent d'un seul péché sans se repentir d'un autre. Car si ce péché déplaisait en tant qu'il offense Dieu aimé pardessus toutes choses, ce qui est essentiel à la vraie pénitence, il s'ensuivrait qu'on se repentirait de tous ses péchés. Il est donc impossible que, par la pénitence, un seul péché soit remis indépendamment des autres.

Troisièmement enfin, cette rémission partielle serait en contradiction avec la miséricorde de Dieu dont " les œuvres sont parfaites ", dit le Deutéronome (32, 4). A qui Dieu fait miséricorde, il la fait donc totalement. Et c'est ce que nous dit S. Augustin : " Espérer un demi-pardon de celui qui est le juste et la justice, c'est une impiété qui tient de l'infidélité. "

Solutions : 1. Cette parole de S. Grégoire ne doit pas s'entendre de la rémission de la faute, mais de la cessation de l'acte du péché. Parfois celui qui a l'habitude de commettre plusieurs sortes de péchés, renonce à telle habitude mauvaise sans renoncer à telle autre. Cela se fait à la vérité par le secours divin, mais par un secours qui ne va pas jusqu'à la rémission de la faute.

2. Dans ce texte de S. Ambroise on ne peut entendre le mot " foi " de la croyance au Christ. En effet, sur ce texte, en S. Jean (15, 22) : " Si je n'étais pas venu et si je ne leur avais pas parlé, ils n'auraient pas eu de péché ", S. Augustin nous dit : " Le péché d'infidélité, car c'est le péché qui englobe tous les péchés. "

Mais il faut entendre le mot " foi " au sens de conscience, car parfois les peines que l'on souffre patiemment obtiennent la rémission d'un péché dont on n'a pas conscience.

3. Bien qu'il n'y ait pas connexion des péchés quant à la conversion au bien qui passe, cette connexion existe quant à l'aversion à l'égard du bien immuable. Cette aversion se retrouve dans tous les péchés mortels et leur donne précisément ce caractère d'offense à Dieu qui ne peut être enlevé que par la pénitence.

4. Une dette ayant pour objet un bien extérieur comme de l'argent, n'est pas en contradiction avec l'amitié qui fait remettre une dette. Une dette de ce genre peut donc être remise indépendamment des autres. Mais la dette morale, conséquence d'une faute, est incompatible avec l'amitié ; en conséquence, une faute qui est une offense ne peut pas être remise à part. Il semble ridicule en effet de demander à quelqu'un, même à un homme, le pardon d'une offense, sans demander pardon pour les autres.

5. L'amour que Dieu a pour la nature de l'homme, n'est pas ordonné au bien de la vie glorieuse dont l'homme est exclu par tout péché mortel. Mais l'amour de grâce surnaturelle, par lequel se fait la rémission du péché mortel, ordonne l'homme à la vie éternelle, selon l'épître aux Romains (6, 23) : " La grâce de Dieu, c'est la vie éternelle. " Aussi la comparaison ne porte-t-elle pas.

Article 4 : La pénitence enlève-t-elle la faute en laissant subsister la dette de peine ?

Objections : 1. La cause étant supprimée, l'effet l'est aussi. Or la faute est la cause de la dette de peine, car si quelqu'un mérite une peine, c'est parce qu'il a commis une faute. Donc, une fois la faute remise, la dette de peine ne peut subsister.

2. Selon l'Apôtre (Rm 5, 5), le don du Christ est plus efficace que le péché d'Adam. Mais en péchant, l'homme encourt à la fois la faute et la dette de peine. A plus forte raison le don de la grâce apportera-t-il à la fois la remise de la faute et de la dette de peine.

3. La rémission des péchés se fait dans la pénitence par la vertu de la Passion, selon S. Paul (Rm 3, 25) : " Dieu nous a proposé Jésus comme propitiateur par la foi que nous avons dans son sang pour la rémission des péchés d'autrefois. " Mais la passion du Christ a une valeur de satisfaction



suffisante pour tous les péchés, on l'a dit précédemment. Il ne reste donc, après le pardon de la faute, aucune dette de peine.

En sens contraire, David pécheur ayant dit à Nathan (2 S 12, 13-14) : " J'ai péché contre le Seigneur ", Nathan lui répondit : " Le Seigneur t'a pardonné ton péché ; tu ne mourras pas, mais le fils qui t'est né mourra ", et cette mort fut la peine du péché précédent, dit le même passage. Donc, il reste encore après la remise de la faute la dette d'une peine.

Réponse : Ainsi qu'on l'a vu dans la deuxième Partie, il y a deux éléments dans le péché mortel: l'aversion loin du Dieu immuable, et la conversion désordonnée au bien qui passe. Du fait de son aversion loin du bien immuable, le péché mortel encourt une peine éternelle, en sorte que celui qui a péché contre le bien éternel doit être éternellement puni. Du fait de la conversion au bien qui passe, conversion désordonnée, le péché mérite aussi quelque peine. En effet, c'est seulement par la peine que le désordre de la faute est ramené à l'ordre de la justice. Il est juste en effet que celui qui a permis à sa volonté plus de satisfaction qu'il ne devait, ait à souffrir quelque chose de contraire à sa volonté. C'est ainsi qu'il y aura égalité. D'où cette parole de l'Apocalypse (18, 7) : " Autant il s'est glorifié et a vécu dans les délices, autant devez-vous lui donner de tourments et de larmes. " Cependant la conversion au bien qui passe étant d'ordre fini, le péché ne mérite pas, à ce titre, de peine éternelle, mais seulement une peine temporelle. De là vient que si la conversion au bien qui passe n'implique pas de mouvement d'aversion loin de Dieu, comme dans les péchés véniels, le péché ne mérite pas la peine éternelle, mais seulement une peine temporelle.

Quand donc, par la grâce, la faute est remise, l'état d'aversion de l'âme envers Dieu disparaît, en tant que l'âme est unie à Dieu par la grâce, et par conséquent la dette de peine éternelle disparaît en même temps ; mais il peut rester quelque dette de peine temporelles.

Solutions : 1. La faute mortelle est constituée par ce double élément : une aversion envers Dieu, et une conversion au bien qui passe. Mais comme on l'a vu dans la deuxième Partie, l'aversion envers Dieu en est comme le principe formel, et la conversion au bien créé tient lieu de principe matériel. Or la suppression du principe formel d'une réalité lui enlève son caractère spécifique. Enlevez du composé humain ce qui le rend raisonnable, vous n'avez plus de réalité spécifiquement humaine. Voilà pourquoi l'on dit que la faute mortelle est remise du seul fait que la grâce enlève l'état d'aversion de l'esprit envers Dieu et la dette de peine éternelle ; mais il reste l'élément matériel du péché, l'état de conversion désordonnée au bien créé, pour laquelle le pécheur mérite une peine temporelle.

2. Ainsi qu'on l'a vu dans la deuxième Partie il appartient à la grâce d'être opérante dans l'homme, en tant qu'elle le justifie en le séparant du péché, et d'être coopérante au bon exercice de notre activité humaine. C'est donc à la grâce opérante qu'appartient la remise de la faute et de la dette de peine éternelle ; mais la remise de la dette temporelle appartient à la grâce coopérante en tant que l'homme, supportant patiemment ses peines avec le secours de la grâce divine, est aussi libéré de la dette temporelle. En conséquence, puisque l'effet de la grâce opérante précède celui de la grâce coopérante, la rémission de la faute et de la peine éternelle précède aussi la pleine absolution de la peine temporelle. L'un et l'autre effet ont pour cause la grâce, mais le premier dépend de la grâce seule, le second, de la grâce et du libre arbitre.

3. La passion du Christ est par elle-même suffisante pour obtenir la rémission de toute la dette de peine, non seulement celle de la peine éternelle mais aussi celle de la peine temporelle. Dans la mesure où l'homme participe à la vertu de la passion du Christ, il reçoit aussi l'absolution de la dette de peine. Or, dans le baptême, l'homme entre en participation totale de la vertu de la passion du Christ, en tant que par l'eau et l'Esprit du Christ, il est mort avec le Christ au péché,

et régénéré dans le Christ pour une vie nouvelle. C'est pourquoi dans le baptême l'homme obtient la rémission de toute la dette de peine. Dans la pénitence au contraire l'homme obtient le bénéfice de la vertu de la passion du Christ selon la mesure de ses actes propres, qui sont la matière de la pénitence, comme l'eau est la matière du baptême, nous l'avons dit. Voilà pourquoi toute la dette de peine n'est pas remise aussitôt par le premier acte de pénitence qui obtient remise de la faute, mais seulement quand tous les actes de pénitence sont accomplis.

Article 5 : La pénitence laisse-t-elle subsister des restes de péché ?

Objections : 1. S. Augustin dit : " jamais le Seigneur n'a guéri quelqu'un sans le libérer complètement ; car il a guéri "l'homme tout entier" (Jn 7, 23), le jour du sabbat, libérant son corps de toute infirmité, et son âme de toute contagion du mal. " Or les restes du péché appartiennent à l'infirmité du péché. Il ne semble donc pas possible que ces restes demeurent, la faute étant remise.

2. D'après Denys, " le bien est plus efficace que le mal, car le mal n'agit qu'en vertu du bien ". Or l'homme, en péchant, encourt toute l'infection du péché. A plus forte raison doit-il, en faisant pénitence, être libéré même de tous les restes du péché.

3. L'œuvre de Dieu est plus efficace que l'œuvre de l'homme. Or l'application de l'activité humaine à de bonnes actions fait disparaître les restes du péché qui leur est contraire. Donc, à plus forte raison, ces restes disparaîtront-ils avec le pardon de la faute, pardon qui est l'œuvre de Dieu.

En sens contraire, on lit en S. Marc (8, 22) que l'aveugle guéri par le Seigneur a retrouvé d'abord une vue imparfaite qui lui fait dire : " je vois les hommes comme des arbres qui marchent " ; puis la vue parfaite : " En sorte qu'il voyait clairement toute chose. " Or la vue rendue à l'aveugle signifie la libération du pécheur. C'est donc qu'après le premier pardon de la faute, par lequel le pécheur est rendu à la vie spirituelle, il y a encore en lui des restes du péché passé.

Réponse : Le péché mortel, en tant qu'il est une conversion désordonnée au bien qui passe, engendre dans l'âme une disposition spéciale ou même un habitus, s'il est fréquemment répété. Or, nous l'avons dit, c'est l'état d'aversion de l'âme envers Dieu qui est supprimé par la grâce dans la rémission du péché mortel. Mais cette disparition de l'état d'aversion n'empêche pas que puisse demeurer ce qui vient du désordre de la conversion au bien qui passe, puisque cette conversion peut exister indépendamment de l'aversion, comme nous l'avons dit à l'article précédent. Rien ne s'oppose donc à ce que les dispositions causées par les actes antérieurs, et appelées " restes du péché ", demeurent après le pardon de la faute. Elles ne demeurent cependant qu'affaiblies et diminuées, de telle sorte qu'elles ne dominent plus l'homme. Elles n'agissent plus à la manière de véritables habitus, mais plutôt comme de simples dispositions, comme fait le foyer du péché qui reste après le baptême.

Solutions : 1. Dieu guérit parfaitement l'homme tout entier, mais quelquefois subitement, ainsi qu'il l'a fait pour la belle-mère de S. Pierre, rétablie en si parfaite santé que, " s'étant levée, elle les servait " (Lc 4, 39) ; et d'autres fois par degrés, comme nous l'avons dit pour l'aveugle auquel il a rendu la vue. Ainsi en va-t-il dans l'ordre spirituel. Quelquefois l'ébranlement subi par le cœur de l'homme, dans sa conversion, est si puissant qu'il retrouve subitement une parfaite santé spirituelle. Non seulement la faute est remise, mais tous les restes du péché disparaissent, comme on le voit dans le cas de Madeleine. D'autres fois, au contraire, la faute est d'abord remise par la grâce opérante, puis la grâce coopérante fait disparaître peu à peu les restes du péché.

2. Le péché, lui aussi, ne cause parfois tout d'abord qu'une faible disposition, comme celle qui procède d'un seul acte, et d'autre fois une inclination plus forte, effet d'actes multipliés.

3. Un seul acte humain ne suffit pas à faire disparaître tous les restes du péché, car, selon Aristote, " le dépravé ramené à de meilleures pratiques y progressera d'abord un peu et s'améliorera ", mais c'est par la multiplication de ces pratiques qu'il en arrivera à être bon, de vertu acquise. Avec beaucoup plus d'efficacité, la grâce divine obtient le même résultat, soit par un seul acte, soit par plusieurs.

Article 6 : La pénitence enlève-t-elle le péché en tant que vertu, ou en tant que sacrement ?

Objections : 1. Il semble que la rémission de la faute ne soit pas l'effet de la pénitence en tant qu'elle est vertu. En effet, la pénitence est appelée vertu en tant qu'elle est principe d'un acte humain. Or il n'y a pas d'acte humain qui opère dans la rémission de la faute, car celle-ci est l'effet d'une grâce opérante. Donc la rémission de la faute n'est pas un effet de la pénitence vertu.

2. Certaines autres vertus sont supérieures à la pénitence. Mais la rémission de la faute n'est attribuée à aucune autre vertu comme son effet. Donc elle n'est pas non plus un effet de la pénitence.

3. La rémission de la faute ne se fait qu'en vertu de la passion du Christ, selon l'épître aux Hébreux (9,22) : " Sans effusion de sang, pas de rémission. " Or c'est la pénitence, en tant que sacrement, qui opère en vertu de la passion du Christ, comme les autres sacrements, on l'a vu précédemment. La rémission de la faute n'est donc pas l'effet de la pénitence vertu, mais de la pénitence sacrement.

En sens contraire, la cause propre d'un effet déterminé est la réalité sans laquelle cet effet ne peut pas exister ; car tout effet dépend de sa cause. Or Dieu peut remettre la faute sans le sacrement, mais non sans la pénitence vertu, comme on l'a dit plus haut. C'est ainsi qu'avant les sacrements de la nouvelle loi, Dieu remettait les péchés aux pénitents. La rémission de la faute est donc principalement l'effet de la pénitence vertu.

Réponse : La pénitence est vertu en tant qu'elle est principe de certains actes humains. Mais les actes humains venus du pécheur tiennent lieu de matière dans le sacrement de pénitence. Or tout sacrement produit son effet, non seulement en vertu de sa forme, mais aussi en vertu de sa matière, les deux éléments ne formant qu'une seule réalité sacramentelle. C'est ainsi que la rémission de la faute se fait dans le baptême non seulement en vertu de la forme, mais aussi en vertu de la matière, c'est-à-dire de l'eau baptismale, bien que l'efficacité appartienne principalement à la forme, d'où l'eau elle-même reçoit sa vertu. Il en va de même dans le sacrement de pénitence. La rémission de la faute y est principalement causée par la vertu du pouvoir des clés que possèdent les ministres. C'est d'eux que vient le principe formel du sacrement, comme on l'a dit plus haut. La causalité des actes du pénitent qui relèvent de la vertu de pénitence, vient en second. Il est donc évident que la rémission de la faute, tout en étant l'effet de la pénitence vertu, l'est primordialement davantage de la pénitence sacrement.

Solutions : 1. La justification de l'impie est un effet de la grâce opérante, nous l'avons dit dans la deuxième Partie. Dans cette justification, il y a non seulement infusion de la grâce et rémission de la faute, mais il y a aussi un élan du libre arbitre vers Dieu, élan qui est un acte de foi informée par la charité et un mouvement du libre arbitre rejetant le péché, mouvement qui est un acte de pénitence. Toutefois, ces actes humains se présentent ici comme des effets de la grâce opérante, produite en même temps que la rémission de la faute. Il s'ensuit que la rémission de la faute ne se produit pas sans un acte de pénitence Vertu, bien qu'elle soit un effet de la grâce opérante.

2. Dans la justification de l'impie, il n'y a pas seulement un acte de pénitence, mais aussi un acte de foi, comme on vient de le dire a. C'est pourquoi la rémission de la faute n'est pas seulement un effet de la pénitence vertu, mais plus primordialement encore un effet de la foi et de la charité.

3. L'acte de la pénitence vertu est en relation avec la passion du Christ, et par la foi, et par sa subordination au pouvoir des clés de l'Église. C'est ainsi que, de ces deux façons, il est cause de la rémission de la faute, en vertu de la passion du Christ.

Quant à l'objection qu'on nous oppose, il faut répondre que l'acte de pénitence vertu a bien ce caractère de nécessité telle que sans lui la rémission de la faute est impossible. Mais cela vient de ce qu'il est un effet inséparable de la grâce, cause principale de la rémission de la faute, cause qui agit dans tous les sacrements. De ce fait, on ne peut donc tirer qu'une conclusion, c'est que la grâce est cause principale de la rémission de la faute, plus encore que le sacrement de pénitence.

Encore faut-il savoir que, même dans l'ancienne loi, et dans la loi de nature, il y avait une manière de sacrement de pénitence, comme on l'a dit précédemment.

### **QUESTION 87 : LA RÉMISSION DES PÉCHÉS VÉNELS**

1. Le péché véniel peut-il être remis sans la pénitence ? — 2. Peut-il être remis sans infusion de grâce ? — 3. Est-il remis par l'aspersion de l'eau bénite, la bénédiction de l'évêque, l'action de se frapper la poitrine, l'oraison dominicale, etc. ? — 4. Peut-il être remis sans que le péché mortel le soit ?

Article 1 : Le péché véniel peut-il être remis sans la pénitence ?

Objections : 1. Comme on l'a dit, il appartient à l'essence de la vraie pénitence que non seulement l'homme pleure le péché passé, mais aussi qu'il ait le ferme propos de s'en garder à l'avenir. Or un tel ferme propos n'est pas nécessaire à la rémission des péchés véniels, puisqu'il est certain que l'homme ne peut pas vivre ici-bas sans péchés véniels. C'est donc que les péchés véniels peuvent être remis sans la pénitence.

2. Il n'y a pas de pénitence sans déplaisir actuel du péché. Mais les péchés véniels peuvent être remis sans qu'on en ait le déplaisir, comme on le voit par le cas de l'homme qui, pendant son sommeil, serait mis à mort pour le Christ. Cet homme s'envolerait aussitôt en Paradis, ce qui n'arrive pas tant que les péchés véniels ne sont pas remis. Ces péchés peuvent donc être remis sans pénitence.

3. Les péchés véniels s'opposent à la ferveur de la charité, on l'a dit dans la deuxième Partie. Or, de deux contraires, l'un fait disparaître l'autre. La rémission des péchés véniels se fait donc par la ferveur de la charité, qui peut se produire sans déplaisir actuel de ces péchés.

En sens contraire, S. Augustin écrit " Il y a une pénitence quotidienne dans l'Église pour les péchés véniels. " Cette pénitence serait vaine si les péchés véniels pouvaient être remis sans pénitence.

Réponse : La rémission de la faute, comme nous l'avons dit à la question précédente . se fait toujours par l'union de l'homme avec Dieu, dont la faute nous sépare plus ou moins. Cette séparation est complète dans le péché mortel, imparfaite dans le péché véniel. En effet, dans le péché mortel, l'esprit est complètement détourné de Dieu puisqu'il agit en contradiction avec la charité. Quant au péché véniel, il retarde l'élan de notre cœur, l'empêchant de se porter volontiers vers Dieu. C'est pourquoi la rémission de l'un et de l'autre péché se fait par la pénitence, parce que l'un et l'autre mettent dans la volonté le désordre d'un attachement immodéré au bien créé. De même que le péché mortel ne peut pas être remis tant que la volonté adhère au péché, le péché véniel ne peut pas l'être non plus, pour le même motif, parce que, tant

que la cause persiste, l'effet demeure. Cependant la rémission du péché mortel exige une pénitence plus parfaite. Le pécheur doit, autant que cela lui est possible, faire un acte de détestation du péché mortel commis, et pour cela s'efforcer avec soin de se rappeler chacun de ses péchés mortels, afin de les détester chacun en particulier. Cela n'est pas requis pour la rémission des péchés véniels. Cependant il ne suffirait pas d'avoir ce déplaisir habituel du péché, qui est l'effet de la disposition dans laquelle nous mettent les vertus de charité et de pénitence ; car s'il en était ainsi, l'état de charité serait incompatible avec le péché véniel, ce qui est manifestement faux. Il s'ensuit donc qu'il faut au moins un certain déplaisir virtuel. Telle est la disposition d'un homme si affectueusement porté vers Dieu et les choses divines que tout ce qui pourrait retarder ce mouvement d'affection lui déplairait, et qu'il s'affligerait de l'avoir commis, même s'il n'avait pas la pensée actuelle de cet obstacle. Cependant cela ne serait pas suffisant pour la rémission des péchés mortels, sauf pour celle de péchés oubliés après un examen attentif

Solutions : 1. L'homme en état de grâce peut éviter tous les péchés mortels et chacun d'eux en particulier. Il peut aussi éviter chaque péché véniel en particulier, mais non pas tous, comme on l'a vu dans la deuxième Partie. C'est pourquoi la pénitence des péchés mortels requiert que l'homme ait le ferme propos d'éviter tous les péchés mortels et chaque péché en particulier, tandis que pour la pénitence des péchés véniels, il est bien requis que l'homme forme la résolution de s'abstenir de chaque péché, mais non pas de tous, notre faiblesse en cette vie ne nous permettant pas une telle perfection. Il faut cependant avoir la résolution de se préparer à diminuer les péchés véniels, autrement on s'exposerait à tomber, n'ayant pas le désir de progresser et d'enlever ces obstacles à l'avancement spirituel que sont les péchés véniels.

2. La passion endurée pour le Christ, on l'a dit plus haut, a l'efficacité du baptême. Elle purifie de toute faute vénielle et mortelle, à moins qu'elle ne rencontre une volonté adhérant actuellement au péché.

3. La ferveur de la charité implique un déplaisir virtuel des péchés véniels, on vient de le dire.

Article 2 : Le péché véniel peut-il être remis sans infusion de grâce ?

Objections : 1. L'effet n'est jamais produit sans sa cause propre. Or la cause propre de la rémission des péchés, c'est la grâce. Ce n'est point par nos propres mérites que nos péchés nous sont remis, d'où ces paroles (Ep 2, 4) : " Dieu qui est riche en miséricorde à cause de l'excès de charité dont il nous aime, quand nous étions dans la mort de nos péchés nous a revivifiés dans le Christ, dont la grâce vous a sauvés. " Les péchés véniels ne sont donc pas remis sans infusion de grâce.

2. Les péchés véniels ne sont pas remis sans la pénitence. Mais dans la pénitence, il y a infusion de grâce comme dans les autres sacrements de la loi nouvelle. Les péchés véniels ne sont donc pas remis sans infusion de grâce.

3. Le péché véniel apporte dans l'âme une souillure. Mais la souillure n'est enlevée que par la grâce, qui est la beauté de l'âme spirituelle. Il semble donc bien que les péchés véniels ne soient pas remis sans infusion de grâce.

En sens contraire, le péché véniel qui survient ne chasse pas la grâce et même ne la diminue pas, on l'a vu dans la deuxième Partie. Il s'ensuit que, pour la même raison, la rémission du péché véniel n'exige pas l'infusion d'une grâce nouvelle.

Réponse : C'est par son contraire qu'une réalité, quelle qu'elle soit, est supprimée. Or le péché véniel n'est pas contraire à la grâce habituelle ou à la vertu de charité ; il ne fait que ralentir l'activité de cette charité, en tant que l'homme s'attache trop au bien créé, mais sans se mettre en opposition avec Dieu, on l'a vu dans la deuxième Partie. En conséquence, pour que le péché

vénuel soit enlevé, il n'est pas nécessaire qu'il y ait infusion d'une grâce habituelle, mais un mouvement actuel de grâce ou de charité suffit à sa rémission.

Cependant, comme chez ceux qui ont l'usage du libre arbitre, les seuls capables de péchés véniels, il n'y a pas infusion de grâce sans un mouvement actuel de libre élan vers Dieu et de libre détestation du péché, il s'ensuit qu'il y a une rémission de péchés véniels à chaque nouvelle infusion de grâce.

Solutions : 1. La rémission des péchés véniels est toujours un effet de la grâce, mais par l'acte que la grâce produit de nouveau et non point par une nouvelle infusion dans l'âme d'une disposition habituelle.

2. Le péché véniel n'est jamais remis sans un acte implicite ou explicite de la pénitence vertu, comme on l'a dit dans l'article précédent. Mais le péché véniel peut être remis sans la pénitence sacrement, dont l'absolution du prêtre achève l'efficacité, on l'a dit plus haut, Il ne s'ensuit donc pas que la rémission du péché exige une infusion de grâce. Cette infusion de grâce se retrouve à la vérité dans tout sacrement, mais non pas dans tout acte de vertu.

3. Le corps peut recevoir une tache de deux façons, ou bien par la privation de ce qu'exige sa beauté : de la couleur qui lui convient, de la proportion que doivent avoir ses différentes parties, — ou bien par l'adhérence d'un corps étranger, par exemple, de la poussière et de la boue qui empêchent le rayonnement de sa beauté. Il en va de même de l'âme. Elle peut être souillée de la première façon par la privation de la beauté de la grâce qu'enlève le péché mortel, ou de la seconde façon par une inclination d'affection désordonnée pour quelque bien temporel. C'est ce que fait le péché véniel. Il s'ensuit que pour enlever la souillure du péché mortel, il faut l'infusion de la grâce. Mais pour enlever la tache du péché véniel, il suffit d'un acte procédant de la grâce, qui supprime l'attache désordonnée au bien temporel.

Article 3 : Les péchés véniels sont-ils remis par l'aspersion de l'eau bénite, et autres pratiques du même genre ?

Objections : 1. Les péchés véniels ne sont pas remis sans pénitence, on l'a dit plus haut. Mais la pénitence suffit par elle seule à la rémission des péchés véniels. Donc tous ces rites ne contribuent en rien à cette rémission.

2. Chacun de ces rites a, sur tous les péchés véniels, la même action que sur un seul. Si donc cette action fait que l'un de ces péchés soit remis, il s'ensuivra que, pour la même raison, tous seront pardonnés. Un seul mea culpa, une seule aspersion d'eau bénite suffirait donc pour nous libérer de tous nos péchés véniels, ce qui est choquant.

3. Les péchés véniels entraînent une vraie dette de peine, bien qu'il ne s'agisse que d'une peine temporelle. Il est écrit en effet (1 Co 3, 12. 15) : " Celui qui bâtit sur le fondement du Christ avec du bois, du foin et de la paille, sera sauvé, mais comme en passant par le feu. " Or les rites auxquels on attribue ainsi la rémission du péché véniel n'impliquent aucune peine ou seulement une peine minime. Ils ne suffisent donc pas à la pleine rémission des péchés véniels.

En sens contraire, S. Augustin écrit que, pour les péchés légers, nous nous frappons la poitrine et nous disons : " Pardonne-nous nos offenses. " Il semble donc que se frapper la poitrine et réciter l'oraison dominicale soient une cause de rémission des péchés, et que la même raison vaille pour les autres rites du même genre.

Réponse : Comme on l'a dit à l'article précédent la rémission du péché véniel n'exige pas l'infusion d'une grâce nouvelle, mais a pour cause suffisante l'acte procédant de la grâce, par lequel on déteste le péché véniel explicitement, ou du moins implicitement, comme il arrive dans un fervent élan de l'âme vers Dieu. Les divers actes qui produisent la rémission des péchés véniels peuvent donc agir de trois façons : 1° En opérant une infusion de grâce puisque cette

infusion enlève les péchés véniels, comme on l'a dit dans l'article précédent ; c'est le cas de l'eucharistie, de l'extrême-onction et généralement de tous les sacrements de la loi nouvelle dans lesquels la grâce est conférée. 2° En provoquant un mouvement de détestation du péché ; c'est de cette façon que la récitation du Confiteor, de l'oraison dominicale, l'acte de se frapper la poitrine agissent pour la rémission des péchés, puisque nous disons dans l'oraison dominicale : " Pardonne-nous nos offenses. " 3° Enfin, en excitant quelque mouvement de révérence envers Dieu et les choses divines ; c'est de cette façon que la bénédiction épiscopale, l'aspersion de l'eau bénite, toutes les onctions rituelles, la prière dans une église consacrée et les autres rites du même genre concourent à la rémission des péchés véniels.

Solutions : 1. Tous ces rites sont cause de la rémission des péchés véniels en tant qu'ils inclinent l'âme à un mouvement de pénitence qui est une détestation implicite ou explicite de ces péchés.

2. Tous ces rites, en ce qui dépend d'eux, contribuent à la rémission de tous les péchés véniels, mais cette rémission peut être entravée, pour certains péchés véniels, par une attache actuelle du cœur à ces péchés, comme l'effet du baptême est parfois paralysé par le manque de sincérité.

3. Ces rites enlèvent bien les péchés véniels quant à la souillure de la faute, soit par la vertu de quelque satisfaction, soit encore par l'action de la charité dont ils excitent l'activité ; mais tous n'enlèvent pas toujours la dette de peine dans sa totalité. S'il en était ainsi, celui qui serait sans péché mortel pourrait entrer immédiatement en paradis par une aspersion d'eau bénite. En pareil cas la dette de peine est remise en proportion de la ferveur plus ou moins grande de l'élan vers Dieu que ces rites peuvent provoquer.

Article 4 : Le péché véniel peut-il être remis sans que le péché mortel le soit ?

Objections : 1. Au sujet de cette parole (Jn 8, 7) " Que celui de vous qui est sans péché lui jette la première pierre ", la Glose nous dit : " Tous ces gens étaient en état de péché mortel, car les véniels leur étaient remis par les cérémonies rituelles. " C'est donc que le péché véniel peut être remis sans que le péché mortel le soit.

2. La rémission du péché véniel n'exige pas l'infusion de grâce requise pour la rémission du péché mortel. Elle peut donc être obtenue sans que le péché mortel soit remis.

3. Le péché véniel est moralement bien plus éloigné du péché mortel que de tout autre péché véniel. Or un péché véniel, on l'a dit plus haut, peut être épendamment d'un autre, donc indépendamment aussi du péché mortel.

En sens contraire, voici ce que dit le Seigneur (Mt 5, 25) : " Amen, je te le dis, tu ne sortiras pas de là " c'est-à-dire de la prison dans laquelle on est jeté à cause du péché mortel, " jusqu'à ce que tu aies payé jusqu'au dernier sou ", symbole du péché véniel. Le péché véniel n'est donc pas remis sans que le péché mortel le soit.

Réponse : Nous l'avons dit plus haut, la rémission d'un péché quelconque ne se fait jamais qu'en vertu de la grâce, parce que, selon S. Paul (Rm 4, 2) : " C'est la grâce de Dieu qui fait que le péché d'un homme ne lui est plus imputé par Dieu ", et c'est au péché véniel que la Glose applique ces paroles de S. Paul. Or celui qui est en état de péché mortel n'a pas la grâce de Dieu, donc aucun péché véniel ne lui est remis.

Solutions : 1. Les fautes vénielles dont il est question dans cette glose ne sont que des irrégularités ou impuretés légales de l'ancienne loi.

2. Bien que la rémission du péché véniel n'exige pas de nouvelle infusion de grâce, elle exige une activité de la grâce qui ne peut se trouver chez celui qui est en état de péché mortel.

3. Le péché véniel n'exclut pas complètement toute activité de la grâce par laquelle tout péché véniel puisse être remis, tandis que le péché mortel exclut totalement la grâce habituelle, sans laquelle aucun péché, mortel ou véniel, ne peut être pardonné. Donc la comparaison ne porte pas.

## QUESTION 88 : LE RETOUR DES PÉCHÉS REMIS PAR LA PÉNITENCE

1. Les péchés remis par la pénitence reviennent-ils du fait même d'un péché postérieur ? — 2. Est-ce l'ingratitude qui les ramène, et plus spécialement selon certains péchés ? — 3. Ces péchés reviennent-ils avec un égal degré de culpabilité ? — 4. Cette ingratitude qui les ramène est-elle un péché spécial ?

Article 1 : Les péchés remis par la pénitence reviennent-ils du fait d'un péché postérieur ?

Objections : 1. Voici ce que dit S. Augustin a " Que les péchés pardonnés reviennent dans l'âme où il n'y a pas de charité fraternelle, c'est ce que le Seigneur nous enseigne très ouvertement dans la parabole du serviteur à qui le Seigneur a réclamé la dette précédemment remise, parce que ce serviteur n'avait pas voulu remettre celle que lui devait son compagnon. " Or tout péché mortel enlève la charité fraternelle. C'est donc que tout péché mortel commis après la pénitence ramène les péchés remis par cette pénitence.

2. Au sujet de ce texte de S. Luc (11, 24) : " je reviendrai dans ma maison d'où je suis sorti ", Bède nous dit : " Ce petit verset doit nous pénétrer de crainte et être expliqué, pour éviter que la faute que nous croyons éteinte nous écrase, alors que notre insouciance nous laisse sans défense. " Or cela ne serait pas si cette faute ne revenait pas. La faute remise par la pénitence peut donc revenir.

3. Le Seigneur dit dans Ézéchiél (18, 24) : " Si le juste se détourne de sa justice et commet l'iniquité, je ne me souviendrai pas de toutes ses actions justes. " Or, parmi celles-ci, il y a la pénitence antérieure puisque, comme on l'a dit, la pénitence fait partie de la justice. Donc, si un pénitent pèche, on ne lui compte plus la pénitence qui a précédé et par laquelle il avait obtenu le pardon de ses péchés, et ces péchés reviennent.

4. Les péchés passés sont couverts par la grâce, comme S. Paul le montre (Rm 4, 7.8.13) en citant ces paroles du Psaume (32, 1) : " Bienheureux ceux dont les iniquités sont pardonnées et les péchés, oubliés. " Mais la grâce est enlevée par le péché mortel commis après la pénitence. Les péchés précédents se trouvent donc découverts et c'est ainsi, semble-t-il, qu'ils reviennent.

En sens contraire, 1. S. Paul nous dit (Rm 11, 29) : " Dieu ne revient jamais sur ses dons et son appel. " Or la remise des péchés du pénitent est un don de Dieu. Donc les péchés une fois pardonnés ne sont pas ramenés par le péché qui suit la pénitence, comme si Dieu se repentait du don qu'il a fait en pardonnant.

2. S. Augustin demande : " Celui qui abandonne le Christ et finit cette vie en dehors de la grâce, peut-il aller ailleurs qu'à la perdition ? Cependant il ne retombe pas sous les condamnations qui lui ont été remises, ni sous celle du péché originel. "

Réponse : Dans le péché mortel, nous l'avons dit précédemment, il y a deux éléments, l'aversion envers Dieu et la conversion au bien créé. Considéré isolément, tout ce qui dans le péché mortel tient à l'aversion est commun à tous les péchés mortels, parce que tout péché mortel détourne l'homme de Dieu. Par conséquent la privation de la grâce et la dette de peine éternelle sont quelque chose de commun à tous les péchés mortels, et c'est ainsi qu'il faut entendre la parole de S. Jacques (2, 10) : " Celui qui offense Dieu sur un point encourt la condamnation de toutes les autres offenses. " Mais du côté de la conversion au bien créé, les péchés mortels sont divers et parfois contraires.

Il est donc évident que, du côté de la conversion au bien créé, le péché postérieur à la pénitence ne fait pas revenir les péchés mortels précédemment abolis. Autrement il s'ensuivrait que, par le péché de prodigalité, le pécheur retomberait dans son habitus ou sa disposition à l'avarice, qui avait disparu. Le contraire serait ainsi la cause de son contraire, ce qui est impossible. Cependant



si, dans les péchés mortels, on considère de façon absolue l'effet de l'aversion, le péché mortel commis après la pénitence rend de nouveau l'homme privé de grâce et lui fait encourir la peine éternelle comme auparavant. Mais l'aversion, dans le péché mortel, se diversifie en quelque sorte selon sa relation avec les divers mouvements de conversion au bien créé, qui en sont les causes diverses. C'est ainsi que l'aversion, la souillure et la culpabilité sont différentes, selon que la cause en est tel ou tel acte de péché mortel. Il s'ensuit que, sous cet aspect, la question revient à ceci : Est-ce que la souillure et la dette de peine éternelle, en tant qu'elles étaient l'effet de ces actes des péchés précédemment pardonnés, reviennent avec le péché mortel commis après la pénitence ?

Quelques théologiens ont pensé qu'à la question ainsi posée on devait répondre par une simple affirmation. Mais cela n'est pas possible, car l'œuvre de Dieu ne peut être rendue vaine par l'œuvre de l'homme. La rémission des péchés précédents ayant été l'œuvre de la miséricorde divine, son effet ne peut être annulé par un nouveau péché de l'homme, selon S. Paul (Rm 3, 3) — " Est-ce que leur incrédulité rendra vaine la fidélité de Dieu ? "

C'est pourquoi d'autres théologiens, qui affirment que les péchés reviennent en pareil cas, ont affirmé : Au pénitent qui péchera après le pardon, Dieu ne remet pas les péchés selon sa prescience, mais seulement selon l'état présent des exigences de la justice. Dieu sait d'avance que pour ces péchés momentanément remis, il devra punir le pécheur éternellement et cependant, par sa grâce, il le rend juste pour l'instant présent. Mais cela non plus ne tient pas, car si une cause est posée sans condition, l'effet lui aussi est posé sans condition. Donc, si la rémission des péchés par la grâce et les sacrements n'était pas absolue, mais dépendait d'une condition future, il s'ensuivrait que la grâce et les sacrements ne seraient pas cause suffisante de la rémission des péchés, ce qui est une erreur car cela rabaisse la grâce de Dieu.

Il n'est donc possible d'aucune façon que la souillure et la culpabilité des péchés précédents reviennent en tant qu'elles étaient causées par de tels actes.

Il peut arriver cependant que l'acte du péché postérieur à la pénitence contienne virtuellement la culpabilité du premier péché, en tant qu'un homme, en retombant dans son péché, semble pécher plus gravement que la première fois. S. Paul nous dit en effet (Rm 2, 5) : " Par ton endurcissement et l'impénitence de ton cœur, tu t'amasses un trésor de colère pour le jour de la colère " du seul fait " qu'il y a mépris de la bonté de Dieu qui attend notre pénitence ". Mais le mépris de la bonté de Dieu est encore beaucoup plus grand quand, après le pardon du premier péché, il y a rechute, et d'autant plus grand que le bienfait du pardon est plus grand, supérieur à celui de la simple patience envers le pécheur. Voilà donc comment la culpabilité des péchés précédemment pardonnés revient avec le péché postérieur, non pas en tant que cette culpabilité serait l'effet des péchés déjà pardonnés, mais en tant qu'elle est l'effet actuel du péché commis en dernier lieu, péché plus grave en raison des péchés précédents. Ce n'est pas un retour des péchés pardonnés, au sens absolu du mot, mais ces péchés ne reviennent que sous un certain rapport : en tant qu'ils sont virtuellement contenus dans le dernier péché.

Solutions : 1. Cette parole de S. Augustin doit être entendue du retour des péchés quant à la dette de peine éternelle considérée en elle-même. En effet, celui qui retombe dans le péché après la pénitence encourt une peine éternelle comme auparavant, mais non toutefois pour la même raison. Voilà pourquoi S. Augustin après avoir dit : " Le pécheur ne retombe pas dans ce qui lui a été remis et n'encourra plus de condamnation pour le péché originel ", ajoute cette restriction : " Cependant, ce même pécheur sera frappé, à cause de ses derniers crimes, de la mort qui lui était due pour ses péchés déjà pardonnés. " En effet, il encourt la même peine de mort éternelle qu'il avait méritée pour ses péchés passés.

2. Par ces paroles, Bède n'entend pas dire que la faute une fois pardonnée écrase l'homme en ramenant toute l'ancienne culpabilité, mais qu'elle le fait par le renouvellement de l'acte de péché.

3. Par le péché commis après la pénitence, les précédents actes de justice sont livrés à l'oubli en tant que méritant la vie éternelle, mais non en tant qu'ils faisaient obstacle au péché. Donc, si quelqu'un pèche mortellement après avoir restitué une dette, il ne peut devenir débiteur de cette même dette comme s'il ne l'avait pas acquittée. Il est encore bien moins possible que l'effet de sa première pénitence soit annulé quant à la remise de la faute, puisque cette remise est l'œuvre de Dieu plus que celle de l'homme.

4. La grâce enlève absolument la souillure et la dette de peine éternelle. Quant aux péchés passés, elle les couvre en empêchant qu'à cause de ces actes Dieu prive l'homme de la grâce, et le tienne pour débiteur de la peine éternelle. Et ce que la grâce a fait une fois demeure à jamais.

Article 2 : Est-ce l'ingratitude qui ramène les péchés déjà pardonnés, et plus spécialement selon certains péchés ?

Objections : 1. Il semble que les péchés pardonnés ne soient pas ramenés par l'ingratitude qui se manifeste en ces quatre genres de péchés que sont la haine du prochain, l'apostasie, le mépris de la confession et le regret d'avoir fait pénitence, péchés énumérés dans le distique suivant

" A celui qui hait ses frères,

devient apostat,

néglige la confession,

boude la pénitence,

l'ancienne faute fait retour. "

En effet, l'ingratitude est d'autant plus grande que le péché commis contre Dieu est plus grave, après le bienfait du pardon. Or il y a d'autres fautes plus graves que les péchés énumérés. Tels sont le blasphème contre Dieu et le péché contre le Saint-Esprit. Il semble donc que l'ingratitude des péchés en question ne ramène pas plus les fautes pardonnées que ne le fait l'ingratitude des autres péchés.

2. Raban Maur nous dit : " Dieu a livré aux bourreaux le mauvais serviteur, jusqu'à ce que celui-ci ait rendu tout ce qu'il devait, car ce ne sont pas seulement les péchés commis après le baptême qui lui seront de nouveau imputés pour son châtement, mais aussi les souillures originelles qui lui ont été remises par le baptême. " De plus, les péchés véniels, eux aussi, sont comptés parmi les dettes pour lesquels nous disons : " Pardonne-nous nos offenses. " C'est donc qu'eux-mêmes reviennent avec l'ingratitude et il semble que, pour la même raison, non seulement les péchés cités plus haut, mais aussi les fautes vénielles ramènent les péchés déjà pardonnés.

3. L'ingratitude est d'autant plus grande que le bienfait qui précède le péché a été plus grand. Or la grâce d'innocence qui nous fait éviter le péché est, elle aussi, un bienfait de Dieu, car S. Augustin h reconnaît : " A ta grâce j'impute tout ce que je n'ai pas fait de mal. " Mais le don de l'innocence est plus grand que la rémission même de tous les péchés. Celui qui pèche pour la première fois pendant son innocence n'est donc pas moins ingrat envers Dieu que celui qui pèche après la pénitence. C'est ainsi que l'ingratitude des péchés énumérés ne paraît pas être la plus grande cause du retour des péchés déjà pardonnés.

En sens contraire, S. Grégoire i nous dit : " Il est certain, d'après les paroles de l'Évangile, que si nous ne pardonnons pas de tout cœur les torts qui nous sont faits, nous nous verrons redemander tout ce dont nous nous réjouissions d'avoir obtenu remise par la pénitence. " Ainsi donc il y a dans la haine du prochain une ingratitude spéciale qui ramène les péchés déjà remis, et la même raison vaut pour les autres péchés énumérés.

Réponse : Comme nous l'avons dit, on affirme que les péchés pardonnés reviennent en tant que leur démerite est virtuellement contenu dans le péché postérieur à la pénitence, en raison du caractère d'ingratitude de ce péché. Or il peut y avoir ingratitude de deux façons. D'abord, c'est une ingratitude d'agir contre le bienfait reçu, et cette ingratitude envers Dieu se trouve dans tout péché mortel, puisque le péché mortel offense Dieu qui a remis les péchés précédents. Ainsi donc, en raison de cette première ingratitude, tout péché mortel postérieur à la pénitence ramène les péchés déjà pardonnés.

Une autre forme d'ingratitude, c'est d'agir non seulement contre le bienfait reçu, mais contre ce qu'il y a de formel dans celui-ci. Ce formel, du côté du bienfaiteur divin, c'est la rémission de nos dettes ; et celui qui rejette la demande de pardon de son frère mais continue à le haïr, agit contre le formel du bienfait. Si l'on considère maintenant le pénitent qui reçoit le bienfait du pardon, on trouve de son côté un double mouvement du libre arbitre. Il y a d'abord un élan vers Dieu. Cet élan est un acte de foi animé par la charité, et l'homme agit contre ce mouvement en apostasiant. Le second mouvement du libre arbitre, c'est le rejet du péché, l'acte de la pénitence. A ce mouvement appartient d'abord, nous l'avons dit plus haut, la détestation des péchés passés, et le pécheur contredit cette disposition quand il regrette de s'être repenti. Un second élément de l'acte de pénitence, c'est la volonté de se soumettre aux clés de l'Église par la confession, selon cette parole du Psaume (32, 5) : " je confesserai contre moi mon injustice au Seigneur ; et tu m'as pardonné l'impiété de mon péché. " Il contrarie cette volonté, celui qui dédaigne de se confesser comme il se l'était proposé. Et c'est pourquoi l'on dit que chez de tels pécheurs une ingratitude spéciale ramène les péchés déjà pardonnés.

Solutions : 1. Ce caractère spécial n'est pas attribué à ces péchés parce qu'ils sont plus graves que les autres, mais parce qu'ils sont plus directement en opposition avec le bienfait de la rémission.

2. Oui, les péchés véniels et le péché originel lui-même reviennent de la façon qu'on a dite, comme les péchés mortels, en tant qu'il y a mépris du bienfait de Dieu qui a pardonné ces péchés. Quant au péché véniel, il n'implique pas d'ingratitude, parce qu'en péchant véniellement l'homme ne se met pas en opposition absolue avec Dieu, mais agit en dehors de lui. C'est pourquoi les péchés véniels ne ramènent d'aucune façon les péchés pardonnés.

3. Un bienfait peut être évalué de deux façons: ou bien pour sa valeur intrinsèque, et ainsi considérée l'innocence est un bienfait plus grand que la pénitence, seconde planche après le naufrage ; ou bien d'après la situation de celui qui reçoit le bienfait, et, à ce titre, la grâce faite à celui qui en est le moins digne est la plus grande. Le mépris de cette grâce plus grande le rend plus ingrat. C'est de cette seconde façon que le bienfait du pardon de la faute est plus grand, en tant qu'il est accordé à celui qui en est totalement indigne. Il s'ensuivra donc une plus grande ingratitude.

Article 3 : Les péchés reviennent-ils avec un égal degré de culpabilité ?

Objections : 1. La grandeur du péché égale celle du bienfait procuré par le pardon, et par suite égale la grandeur de l'ingratitude qui a fait mépriser ce bienfait. Or, c'est l'importance de l'ingratitude qui mesure celle de la culpabilité. Donc cette culpabilité est égale à celle de tous les péchés antérieurs.

2. Celui qui offense Dieu pèche plus gravement que celui qui offense l'homme. Mais l'affranchi coupable est ramené au même degré de servitude ou même à une condition de servitude plus dure que celle dont il avait été affranchi. A plus forte raison, celui qui pèche contre Dieu, après sa libération du péché, sera-t-il passible d'une dette de peine égale à celle qu'il avait tout d'abord encourue.

3. Dans la parabole rapportée par S. Matthieu (18, 34), on dit que le " Maître irrité livra aux bourreaux le mauvais serviteur ", celui auquel les péchés pardonnés étaient réimputés à cause de son ingratitude " jusqu'à ce qu'il eût restitué toute sa dette ". Mais ce ne serait pas le cas si la culpabilité qui vient de l'ingratitude n'était pas aussi grande qu'avait été celle de tous les péchés passés. C'est donc que la culpabilité ramenée par l'ingratitude est égale à celle qui avait précédé la pénitence.

En sens contraire, il est écrit (Dt 25, 2) : " A la mesure du péché est la mesure des coups. " Il semble donc qu'un petit péché n'engendre pas une grande culpabilité. Mais quelquefois le péché mortel commis après la pénitence est beaucoup moins grave que n'importe lequel des péchés précédemment pardonnés. Donc le péché commis après la pénitence ne ramène pas autant de culpabilité qu'il y en avait dans les péchés déjà pardonnés.

Réponse : Certains théologiens ont dit qu'en raison de l'ingratitude du péché commis après la pénitence, le pécheur encourait, outre la culpabilité propre au nouveau péché, une culpabilité égale à ce qu'avait été celle des péchés déjà pardonnés. Mais cela n'est pas nécessaire. Nous l'avons dit plus haut, la culpabilité des péchés précédents n'est pas ramenée par le nouveau péché en tant qu'elle découlait des actes des péchés passés, mais en tant qu'elle suit l'acte du nouveau péché. Ce retour de culpabilité doit donc être proportionné à la gravité du péché qui suit la pénitence. Or, il peut arriver que la gravité du nouveau péché égale celle de tous les péchés précédents ; mais cela n'arrive pas toujours, et pas nécessairement, soit qu'il s'agisse de la gravité résultant de l'espèce du péché : par exemple, le nouveau péché est un acte de fornication simple, alors que les péchés passés ont été des adultères, des homicides ou des sacrilèges ; soit même qu'il s'agisse de la gravité résultant de l'ingratitude qu'implique le nouveau péché. Ce n'est pas en effet une nécessité que la gravité de l'ingratitude soit absolument égale à la grandeur du bienfait reçu, grandeur qui se mesure à la gravité des péchés pardonnés. Il peut arriver que l'ingratitude à l'égard du bienfait reçu soit beaucoup plus grande chez celui qui méprise davantage le bienfait ou commet une offense plus grande contre le bienfaiteur, et que soit moins grave chez celui qui méprise moins le bienfait et offense moins le bienfaiteur. L'égalité de la gravité de l'ingratitude avec la grandeur du bienfait n'est qu'une égalité de proportion, c'est-à-dire que, dans l'hypothèse d'un égal mépris du bienfait et d'une égale offense du bienfaiteur, l'ingratitude sera d'autant plus grande que le bienfait aura été plus grand. Il est donc manifeste que le péché commis après la pénitence ne ramène pas nécessairement, en raison de l'ingratitude, un degré de culpabilité absolument égal à celui des péchés précédents. Mais il y a nécessairement une égalité proportionnelle entre la gravité plus ou moins grande des péchés plus ou moins nombreux qui ont été pardonnés, et le degré de culpabilité que ramène tout péché mortel commis après la pénitence.

Solutions : 1. Le bienfait du pardon de la faute reçoit toute sa mesure de la gravité des péchés pardonnés, mais cette gravité ne mesure pas toute l'ingratitude, qui se proportionne aussi, nous l'avons dit, au degré du mépris du bienfait et de l'offense faite au bienfaiteur. La raison donnée dans l'objection n'est donc pas concluante.

2. L'affranchi, lui aussi, n'a pas été remis en servitude pour une ingratitude quelconque, mais pour une grave ingratitude.

3. Celui à qui les péchés pardonnés sont réimputés à cause de son ingratitude subséquente redevient passible de toute sa dette en tant que le degré de culpabilité encourue par les péchés précédents se retrouve, comme nous l'avons dit, à un degré d'égalité non pas absolu, mais proportionnel, dans l'ingratitude du péché qui suit la pénitence.

Article 4 : Cette ingratitude, qui ramène les péchés, est-elle un péché spécial ?

Objections : 1. L'obligation de rendre le bien pour le bien dépend de ces exigences de la justice qui constituent la loi du " coup pour coup ", ou de la réciprocité, selon Aristote. Mais la justice est une vertu spéciale. Donc l'ingratitude est, elle aussi, un péché spécial.

2. Cicéron établit que la disposition à la gratitude est une vertu spéciale. Or l'ingratitude est son contraire. Donc l'ingratitude est un péché spécial.

3. Tout effet spécial procède d'une cause spéciale. Or l'ingratitude a un effet spécial ; elle fait revenir d'une certaine façon les péchés déjà pardonnés. Elle est donc un péché spécial.

En sens contraire, ce qui est la conséquence de tous les péchés n'est pas un péché spécial. Or tout péché mortel nous rend ingrats envers Dieu, comme on le voit par ce que nous avons dit ; donc l'ingratitude n'est pas un péché spécial.

Réponse : L'ingratitude de celui qui pèche est quelquefois péché spécial, et d'autres fois non, n'étant pas autre chose qu'une circonstance accompagnant tout péché mortel, puisque le péché mortel nous met en opposition avec Dieu. C'est en effet l'intention du pécheur qui donne au péché sa spécification, selon Aristote : " Celui qui commet l'adultère afin de voler est beaucoup plus voleur qu'adultère. " Donc, si quelqu'un commet le péché au mépris de Dieu et du bienfait reçu, ce péché reçoit la spécification du péché d'ingratitude ; et l'ingratitude de ce pécheur devient ainsi un péché spécial. Mais si le pécheur, voulant commettre un péché, par exemple un homicide ou un adultère, n'est pas retenu par ce qu'il y a dans ce péché de mépris envers Dieu, son ingratitude ne sera pas un péché spécial, mais elle prendra la spécification de l'autre péché, comme une circonstance ordinaire. Selon S. Augustin, tout péché ne procède pas du mépris de Dieu, bien qu'en tout péché le mépris de Dieu soit inclus dans celui de ses préceptes. Il est donc manifeste que l'ingratitude de celui qui pèche est quelquefois, mais pas toujours, un péché spécial.

Solutions : Ce que nous venons de dire montre ce qu'il faut répondre aux Objections dont les trois premières prétendent que l'ingratitude est, par nature, une espèce particulière de péché, et la dernière, que l'ingratitude en tant qu'elle se trouve en tout péché, n'est pas un péché spécial.

### **QUESTION 89 : LA REVIVISCENCE DES VERTUS PAR LA PÉNITENCE**

1. Par la pénitence, nos vertus nous sont-elles rendues ? — 2. Nous sont-elles rendues au même degré qu'auparavant ? — 3. Le pénitent retrouve-t-il la même dignité ? — 4. Les œuvres vertueuses sont-elles frappées de mort par le péché ? — 5. Les œuvres frappées de mort par le péché revivent-elles par la pénitence ? — 6. Les œuvres mortes, c'est-à-dire faites sans la charité, sont-elles vivifiées par la pénitence ?

Article 1 : Par la pénitence, nos vertus nous sont-elles rendues ?

Objections : 1. Les vertus perdues ne pourraient nous être rendues par la pénitence que si celle-ci était leur cause. Or la pénitence, étant elle-même une vertu, ne peut être la cause de toutes les vertus. Elle le peut d'autant moins que certaines vertus ont sur elle priorité de nature, comme la foi, l'espérance et la charité, on l'a dit précédemment. Donc les vertus ne nous sont pas rendues par la pénitence.

2. La pénitence consiste en certains actes du pécheur. Or les vertus surnaturelles ne sont pas l'effet de nos actes car, dit S. Augustin " l'opération de Dieu produit, sans nous, les vertus en nous ". C'est donc que la pénitence ne nous rend pas les vertus.

3. Celui qui a la vertu en fait les actes avec plaisir et facilité ; d'où cette parole d'Aristote : " Il n'est pas d'homme juste qui ne se réjouisse d'agir avec justice. " Mais beaucoup de pénitents

éprouvent encore de la difficulté à faire les actes des vertus. Ces vertus ne leur ont donc pas été rendues par la pénitence.

En sens contraire, il est écrit dans la parabole (Lc 15, 22) que le père du fils pénitent ordonna de lui mettre " la première robe " qui, d'après S. Ambroise, représente " le vêtement de la sagesse " avec laquelle nous arrivent toutes les vertus, selon cette parole (Sg 8, 7) : " Elle enseigne la sobriété et la justice, la prudence et la vertu, biens plus utiles qu'aucun autre à notre vie d'hommes. " C'est donc que, par la pénitence, toutes les vertus nous sont rendues.

Réponse : Les péchés sont remis par la pénitence, nous l'avons dit. Mais la rémission des péchés ne se fait pas sans l'infusion de la grâce, d'où il suit que la grâce est réintroduite en notre âme par la pénitence. Or, de cette grâce, procèdent toutes les vertus surnaturelles, comme toutes les facultés de l'âme découlent de son essence, nous l'avons établi dans la deuxième Partie. Il faut donc admettre que toutes les vertus nous sont rendues par la pénitence.

Solutions : 1. La pénitence nous rend les vertus de la même manière qu'elle est cause de la grâce, nous venons de le dire. Or elle est cause de la grâce en tant que sacrement, car en tant que vertu elle est plutôt effet de la grâce. Il s'ensuit, non que la pénitence en tant que vertu est cause de toutes les autres vertus, mais que l'habitus de la pénitence nous est donné par le sacrement en même temps que les habitus des autres vertus.

2. Dans le sacrement de pénitence les actes humains tiennent lieu de principe matériel ; le principe formel de ce sacrement se trouve dans l'exercice du pouvoir des clés qui est cause de la grâce et des vertus, mais seulement cause instrumentale. Quant aux actes du pénitent, si le premier, la contrition, tient lieu de disposition dernière à la réception de la grâce, les actes suivants procèdent déjà de la grâce et des vertus.

3. Comme nous l'avons dit quelquefois, après le premier acte de la pénitence qui est la contrition, il reste des suites du péché, des dispositions causées par les actes des péchés précédents, et ces dispositions valent au pénitent certaines difficultés dans la pratique de la vertu. Mais, en tant qu'il est sous l'impulsion de la charité et des autres vertus, le pénitent pratique la vertu avec plaisir et sans difficulté. C'est ainsi que l'homme vertueux peut, accidentellement, éprouver quelque difficulté à pratiquer la vertu, quand, par exemple, il est somnolent ou souffre de quelque indisposition corporelle.

Article 2 : Par la pénitence, les vertus nous sont-elles rendues au même degré qu'avant ?

Objections : 1. S. Paul dit (Rm 8, 28) : " Tout sert au bien de ceux qui aiment Dieu " ; sur quoi la glose augustinienne ajoute : " C'est tellement vrai que si quelques-uns de ces élus se dévoient et sortent du bon chemin, Dieu fait que même ces égarements soient utiles à leur progrès dans le bien. " Or il n'en serait pas ainsi si l'on se relevait avec un degré moindre de vertu.

2. S. Ambroise dit que la pénitence est une chose excellente qui ramène à la perfection toutes les dispositions défectueuses. Or il n'en serait pas ainsi si nous ne retrouvions pas nos vertus au même degré. La pénitence nous rend donc toujours à égalité ce que nous avons de vertu.

3. Sur la Genèse (1, 5) : " Et il y eut un soir et un matin, un seul jour ", la Glose nous dit : " La lumière du soir est celle que la chute nous fait perdre, la lumière du matin est celle qui éclaire notre relèvement. " Or la lumière du matin est plus grande que celle du soir. Donc on se relève dans une grâce et une charité plus grandes que celles d'avant la chute. C'est bien aussi ce que semblent signifier les paroles de S. Paul (Rm 5, 20) : " Où il y avait abondance de faute, il y a eu surabondance de grâce. "

En sens contraire, la charité en progrès ou la charité parfaite est supérieure à celle des commençants. Mais il arrive parfois que l'on tombe d'une charité en progrès pour se relever avec une charité de commençant. On se relève donc toujours avec un moindre degré de vertu.

Réponse : Comme nous l'avons dit, le mouvement du libre arbitre qui existe dans la justification de l'impie est l'ultime disposition à la réception de la grâce. C'est pourquoi ce mouvement du libre arbitre se produit au même instant que l'infusion de la grâce, comme on l'a dit dans la deuxième Partie. Dans ce mouvement, nous l'avons dit, est inclus l'acte de pénitence. Or il est évident que les formes susceptibles de recevoir un degré plus ou moins élevé d'activité, le reçoivent en proportion des divers degrés de disposition du sujet, on l'a vu dans la deuxième Partie. En conséquence, selon que, dans la pénitence, le mouvement du libre arbitre est plus intense ou plus faible, le pénitent reçoit une grâce plus ou moins grande. Mais il arrive que la grâce à laquelle est proportionnée l'intensité du mouvement du pénitent est égale, supérieure ou inférieure au degré de grâce d'où il était tombé. Il s'ensuit que le pénitent se relève quelquefois avec une grâce plus grande et d'autres fois avec une grâce égale ou même inférieure, et il en va de même des vertus qui découlent de la grâce.

Solutions : 1. Le fait d'être déchu de l'amour de Dieu en péchant ne sert pas au bien de tous ceux qui aiment Dieu. On le voit bien par ceux qui tombent et ne se relèvent plus, ou ne se relèvent que pour retomber. Cette chute ne sert qu'à ceux qui " selon le dessein divin, sont appelés à la sainteté ", c'est-à-dire aux prédestinés qui, chaque fois qu'ils tombent, finissent par se relever. Leur chute leur devient donc avantageuse, non parce qu'ils se relèvent toujours avec une grâce plus grande, mais avec une grâce plus durable. Cette qualité ne se prend d'ailleurs pas du côté de la grâce, qui serait d'autant plus durable qu'elle serait plus grande, mais du côté de l'homme qui demeure dans la grâce d'une façon d'autant plus stable qu'il est plus prudent et plus humble. C'est pourquoi la Glose nous dit, dans le commentaire du même texte : " Leur chute leur est profitable, parce qu'ils se relèvent plus humbles et deviennent mieux instruits. "

2. De son côté, la pénitence a bien le pouvoir de réparer parfaitement toutes les brèches du péché, et même de nous pousser à un état plus parfait. Mais son efficacité trouve quelquefois un obstacle du côté de l'homme qui s'achemine mollement vers Dieu et la détestation du péché. C'est comme dans le baptême, où les adultes reçoivent une grâce plus ou moins grande selon leurs dispositions.

3. Cette comparaison de l'une et l'autre grâce avec la lumière du soir et celle du matin, porte sur l'ordre de succession, la lumière du soir étant suivie des ténèbres de la nuit, et celle du matin de la clarté du jour, mais elle n'entend pas comparer les degrés de grâce. Quant à la parole de S. Paul, elle s'entend de la grâce qui surpasse l'abondance de tous les péchés humains. Mais il n'est pas vrai de tous les pécheurs que plus ils pèchent, plus ils reçoivent de grâce, s'il s'agit du degré de grâce habituelle. Il y a cependant surabondance de grâce, si l'on considère la cause même de la grâce, la miséricorde gratuite qui accorde le bienfait du pardon, miséricorde d'autant plus grande qu'il s'agit d'un plus grand pécheur. Il arrive aussi que des âmes ayant beaucoup péché ont davantage de contrition et obtiennent ainsi une plus grande abondance de grâce et de vertus, comme on le voit dans le cas de Madeleine.

Quant à l'objection en sens contraire, il faut répondre que, dans un seul et même homme, la grâce du progrès est plus grande que celle du début. Mais il n'est pas nécessaire qu'il en soit ainsi chez des âmes différentes. Tel commençant reçoit une grâce plus grande que celle de tel autre progressant, comme le note S. Grégoire : " Que les hommes du temps présent et de l'avenir sachent tous avec quelle perfection Benoît enfant a commencé à vivre dans la grâce de l'état religieux. "

Article 3 : Par la pénitence l'homme retrouve-t-il la même dignité ?

Objections : 1. Au sujet de cette parole d'Amos (5, 1) : " Elle est tombée, la vierge d'Israël ", la Glose nous dit : " Le prophète ne nie pas qu'Israël puisse se relever ; mais il ne se relèvera pas

vierge, parce que la brebis qui a une fois erré, même si elle est rapportée sur les épaules du pasteur, n'a pas autant de gloire que celle qui ne s'est jamais égarée. " La pénitence ne rend donc pas à l'homme sa dignité précédente.

2. S. Jérôme dit : " Tous ceux qui ne gardent pas la dignité de leur vie divine doivent être satisfaits s'ils sauvent leur âme ; car il est difficile de revenir au degré de vie qu'on a perdu ", et le pape Innocent Ier rappelle que " les canons décrétés à Nicée excluent les pénitents, même des charges inférieures de la cléricature ". L'homme ne retrouve donc point, par la pénitence, sa dignité précédente.

3. Avant le péché, l'homme peut toujours s'élever en dignité. Or cela n'est plus accordé au pénitent après le péché, d'après Ézéchiël (44, 10.13) : " Les lévites qui se sont éloignés de moi... ne m'approcheront plus jamais, pour exercer le sacerdoce. " Et voici ce qu'on trouve dans les Décrets citant un concile de Lérida : " Ceux qui, attachés au service du saint autel, ont, par surprise, succombé lamentablement à la fragilité de la chair et, par la miséricorde du Seigneur, ont fait une digne pénitence, peuvent bien réoccuper leurs charges, mais à la condition de ne pouvoir être désormais promu à de plus hauts offices. " La pénitence ne rétablit donc pas l'homme dans sa dignité antérieure.

En sens contraire, voici ce qu'on lit dans le même Décret, citant une lettre de S. Grégoire à Secundinus : " Après une digne satisfaction, l'homme peut, croyons-nous, récupérer son honneur. " Et voici un décret du concile d'Agde : " Les clercs contumaces doivent être corrigés par leurs évêques, autant que le rang de leur dignité le permet, de telle façon qu'une fois corrigés par la pénitence, ils reçoivent de nouveau leur grade hiérarchique et leur dignité. "

Réponse : Le péché fait perdre à l'homme une double dignité : celle qu'il a par rapport à Dieu, et celle qu'il a par rapport à l'Église. Par rapport à Dieu, il perd une double dignité. Tout d'abord sa dignité principale " qui le mettait au nombre des fils de Dieu " (Sg 5, 5) par la grâce. Et il récupère cette dignité par la pénitence, comme l'indique la parabole du fils prodigue où le père fait rendre au pénitent " sa première robe, son anneau et ses chaussures ".

Mais le pécheur perd aussi une dignité secondaire l'innocence, dont le fils aîné se glorifiait en disant " Depuis tant d'années que je te sers, je n'ai jamais violé ton commandement. " C'est là une dignité que le pénitent ne peut recouvrer ; mais il peut retrouver parfois quelque chose de meilleur, car, dit S. Grégoire : " Ceux qui réfléchissent aux égarements qui les ont éloignés de Dieu, compensent leurs pertes précédentes par les gains qui suivent leur conversion. A leur sujet, il y a une plus grande joie dans le ciel, parce que le général, dans le combat, aime le soldat qui, après sa fuite, revient charger courageusement l'ennemi, plus que celui qui, n'ayant jamais tourné le dos, n'a jamais fait non plus un acte signalé de courage. "

Quant à la dignité ecclésiastique, l'homme la perd par le péché, en se rendant indigne d'accomplir les actes qui appartiennent à l'exercice de cette dignité. Il est en effet interdit aux pécheurs de la récupérer dans les cas suivants.

1° Quand ils ne font pas pénitence. C'est ainsi que S. Isidore écrit à l'évêque Misianus ce que nous lisons dans la même distinction des Décrets, : " Les canons prescrivent de rétablir dans leurs anciens grades hiérarchiques ceux qui ont déjà donné la satisfaction de la pénitence ou une confession suffisamment réparatrice de leurs péchés. Mais au contraire, ceux qui ne s'amendent pas du vice de leur corruption ne doivent recouvrer ni leur grade honorifique, ni la grâce de la communion. "

2° Quand ils sont négligents dans leur pénitence : " Quand ces clercs pénitents ne montrent aucune humble componction, aucune assiduité à la prière, aucune pratique de jeûne et de pieuses



lectures, nous pouvons prévoir avec quelle négligence ils continueraient de vivre, s'il leur était permis de recouvrer leurs anciennes dignités. "

3° Quand le clerc a commis un péché auquel est annexée une irrégularité. De là ce canon d'un concile tenu par le pape Martin : " Si quelqu'un a épousé une veuve ou une femme abandonnée par son mari, qu'il ne soit pas admis dans le clergé. S'il s'y est glissé furtivement, qu'il en soit chassé. De même si, après son baptême, il a chargé sa conscience d'un homicide par action, conseil, ou défense de l'assassin. " Mais ces interdictions ont leur motif dans l'irrégularité et non dans le péché lui-même.

4° Quand il y a scandale. D'où ces paroles de Raban Maur : " Ceux qui auront été surpris ou arrêtés en flagrant délit de parjure, de vol ou de fornication ou autres crimes doivent, d'après les saints canons, être déclarés déchus de leur grade hiérarchique, parce que c'est un scandale pour le peuple de Dieu d'avoir de telles personnes à sa tête. Quant à ceux qui s'accusent au prêtre de tels péchés commis en secret, s'ils ont soin de se purifier par les jeûnes, les aumônes, les veilles et les saints exercices de la liturgie, on doit leur promettre que, même en gardant leur place dans la hiérarchie, ils peuvent espérer leur pardon de la miséricorde de Dieu. " C'est ce que nous dit aussi la décrétale sur la qualité des ordinands : " Si les crimes reprochés n'ont pas été établis par une sentence judiciaire ou ne sont pas notoires de quelque autre façon, les coupables, sauf les homicides, ne peuvent pas, après leur pénitence, être écartés de l'exercice des saints ordres déjà reçus, ou de leur réception. "

Solutions : 1. Virginité et innocence ne peuvent, ni l'une ni l'autre, se récupérer, mais il s'agit là d'une dignité secondaire au regard de Dieu.

2. Dans le texte allégué, S. Jérôme ne dit pas qu'il est impossible, mais seulement difficile à l'homme de retrouver, après le péché, sa dignité d'avant la faute, parce que cela n'est accordé qu'à celui qui fait parfaitement pénitence, comme nous l'avons dit. Aux prescriptions des canons qui semblent interdire cette concession, S. Augustin répond dans une lettre : " Ce n'est point parce qu'elle désespérait de pouvoir pardonner, mais à cause de la rigueur de sa discipline, que l'Église a défendu de recevoir, de reprendre ou de garder dans la cléricature celui qui a fait pénitence d'un crime. Autrement, ce serait mettre en discussion le pouvoir des clés donné à l'Église, et dont il a été dit : "Tout ce que vous aurez absous sur la terre sera absous dans le ciel." " Et il ajoute : " Car le saint roi David, lui aussi, a fait pénitence de crimes dignes de mort, et cependant il est resté sur son trône. De même, le bienheureux Pierre est demeuré Apôtre, bien qu'avec des larmes très amères il ait fait pénitence pour avoir renié le Seigneur. Mais, pour autant, ne jugeons pas superflu le souci de ceux qui dans la suite, quand cela ne portait point dommage à l'œuvre du salut, ont augmenté la sévérité de la pénitence. Ils avaient, je crois, appris par expérience que l'attachement au pouvoir avait rendu fictive la pénitence de certains pécheurs. "

3. Ce décret doit s'entendre des clercs qui, ayant été soumis à la pénitence publique, ne peuvent plus dans la suite être promus à une dignité plus haute. Car S. Pierre, après son reniement, a été établi pasteur des brebis du Christ, comme on le voit chez S. Jean (21, 15) dont S. Jean Chrysostome commente ainsi le récit : " Pierre, après son reniement et sa pénitence, a montré une plus grande confiance dans le Christ. Alors qu'à la Cène il n'osait pas l'interroger lui-même, mais en chargeait S. Jean, voici qu'après sa pénitence il se voit accorder la conduite de ses frères. Non seulement alors il ne charge plus un autre des interrogations qui le concernent lui-même, mais c'est lui qui interroge le Maître au sujet de Jean. "

Article 4 : Les œuvres vertueuses sont-elles frappées de mort par le péché qui les a suivies ?

Objections : 1. Ce qui n'existe plus ne peut pas être changé. Mais cette mortification des œuvres est un changement, passage de l'état de vie à l'état de mort. Or, puisque les œuvres vertueuses n'existent plus une fois faites, il semble bien qu'elles ne puissent pas être frappées de mort.

2. Par les œuvres vertueuses faites en état de charité, l'homme mérite la vie éternelle. Mais enlever à quelqu'un sa récompense est une injustice qui ne peut se trouver chez Dieu. Il n'est donc pas possible que les œuvres vertueuses faites en état de charité soient frappées de mort par un péché commis ensuite.

3. Ce qui est plus fort n'est pas détruit par ce qui est plus faible. Or les œuvres de charité sont plus fortes que n'importe quel péché, selon les Proverbes (10, 12) : " La charité couvre tous les péchés. " Il semble donc que les œuvres faites en état de charité ne puissent pas être frappées de mort par le péché commis ensuite.

En sens contraire, on lit dans Ézéchiél (18,24): " Si le juste se détourne de sa justice, on ne se souviendra plus de la justice qu'il aura pratiquée. "

Réponse : Une réalité vivante perd, par la mort, son activité vitale. C'est par comparaison avec ce phénomène qu'on dit que certaines choses sont " mortifiées " quand elles sont empêchées d'aboutir à leur propre effet ou activité. Or l'effet des œuvres vertueuses faites en état de charité est de nous conduire à la vie éternelle. Cet effet est empêché par le péché mortel qui, commis après les œuvres, nous enlève la grâce. C'est de cette façon que les œuvres vertueuses faites en état de charité sont dites " mortifiées " par le péché mortel qui les suit.

Solutions: 1. De même que les œuvres de péché passent quant à leur action et demeurent quant à leur culpabilité, ainsi les œuvres faites dans la charité, une fois leur acte passé, demeurent-elles quant à leur mérite dans l'acceptation de Dieu. Elles sont mortifiées en tant que l'homme est empêché d'en recevoir la récompense.

2. La récompense peut être enlevée sans injustice à celui qui la méritait, quand il s'en est rendu indigne par une faute postérieure ; car c'est quelquefois justice que l'homme perde, à cause d'une faute, ce qu'il a déjà reçu.

3. Ce n'est pas à cause de la puissance des œuvres de péché que les œuvres faites précédemment dans la charité sont mortifiées, mais c'est à cause de la liberté de la volonté, qui peut s'abaisser du bien au mal.

Article 5 : Les œuvres frappées de mort par le péché revivent-elles par la pénitence ?

Objections : 1. Les œuvres qui avaient été accomplies dans la charité sont mortifiées par le péché postérieur, et de même les péchés sont remis par la pénitence qui les suit. Or les péchés remis par la pénitence ne reviennent pas, on l'a dit. Il semble donc que les œuvres mortifiées, elles non plus, ne revivent point par la charité.

2. On dit que les œuvres sont mortifiées par comparaison avec les animaux qui meurent. Mais l'animal mort ne peut être rendu à la vie. Donc les œuvres mortifiées ne peuvent pas non plus revivre par la pénitence.

3. Les œuvres accomplies dans la charité méritent un degré de gloire éternelle proportionné à leur degré de grâce et de charité. Or quelquefois l'homme se relève par la pénitence à un degré inférieur de grâce et de charité. La gloire qu'il obtient n'est donc plus proportionnée au mérite de ses premières œuvres, et il semble ainsi que les œuvres mortifiées par le péché ne soient pas revivifiées.

En sens contraire, sur ce texte de Joël (2, 25): " je vous rendrai les années que les sauterelles ont dévorées " la Glose interlinéaire nous dit : " je ne laisserai point périr l'abondance que le trouble de votre esprit vous a fait perdre ". Cette abondance est le mérite des bonnes œuvres qui a été perdu par le péché. La pénitence revivifie donc les œuvres méritoires antérieures au péché.

Réponse : Certains ont dit que les œuvres méritoires mortifiées par un péché postérieur n'étaient pas revivifiées par la pénitence qui suivait ce péché. Ils pensaient que ces œuvres, n'existant plus, ne pouvaient pas être revivifiées.

Mais cela ne peut empêcher leur reviviscence. Ce n'est pas seulement en tant que ces œuvres existent actuellement, qu'elles ont la vie, c'est-à-dire la puissance de nous conduire à la vie éternelle, mais même après qu'elles ont cessé d'exister en acte, en tant qu'elle subsistent dans l'acceptation de Dieu. Ainsi elles y demeurent, autant qu'il dépend d'elles, même après qu'elles ont été mortifiées par le péché, parce que Dieu tiendra toujours ces œuvres pour agréables en tant qu'elles ont été faites, et les saints s'en réjouiront selon l'Apocalypse (3, 11) : " Retiens ce que tu as, de peur qu'un autre ne reçoive ta couronne. " Si elles n'ont plus l'efficacité de conduire à la vie éternelle celui qui les a faites, cela provient de l'obstacle posé par le péché qui est survenu et qui a rendu cet homme indigne de la vie éternelle. Or cet empêchement est enlevé par la pénitence en tant qu'elle remet les péchés. Il reste donc que les œuvres d'abord mortifiées recouvrent, par la pénitence, l'efficacité de conduire leur auteur à la vie éternelle ; c'est ainsi qu'elles revivent. Il est donc évident que les œuvres mortifiées revivent par la pénitence.

Solutions : 1. Les œuvres de péché sont détruites en elles-mêmes par la pénitence, en sorte que grâce à l'indulgence divine, il n'en vient plus jamais ni souillure ni culpabilité. Mais les œuvres faites dans la charité ne sont pas détruites par Dieu, et elles subsistent dans son acceptation. C'est l'activité de l'homme qui met un empêchement à leur efficacité. Dieu fait pour sa part ce que ces œuvres méritaient.

2. Les œuvres accomplies dans la charité ne sont pas mortifiées en elles-mêmes, nous l'avons dit, mais leur efficacité est seulement empêchée par l'obstacle qui survient du côté de l'homme.

3. Celui qui se relève par la pénitence dans un degré de charité inférieur au précédent, recevra la récompense essentielle selon la mesure de charité où il se trouvera à sa mort. Mais il aura plus de joie des œuvres faites dans son premier état de charité, que de celles du second, ce qui relève de la récompense accidentelle.

Article 6 : Les œuvres mortes, c'est-à-dire faites sans la charité, sont-elles vivifiées, elles aussi, par la pénitence ?

Objections : 1. Il semble plus difficile d'amener à la vie ce qui a été mortifié, merveille que la nature ne fait jamais, que de faire vivre ce qui n'a jamais été vivant, car des réalités non vivantes engendrent parfois naturellement des êtres vivants. Or la pénitence vivifie des œuvres mortifiées, comme on l'a dit. Donc à plus forte raison vivifie-t-elle les œuvres mortes.

2. Supprimer la cause, c'est supprimer l'effet. Or c'est un manque de charité et de grâce qui a été la cause pour laquelle les œuvres appartenant au genre des œuvres bonnes, mais faites sans la charité, n'ont pas été des œuvres vivantes, et cette déficience est enlevée par la pénitence. Les œuvres mortes sont donc vivifiées par la pénitence.

3. S. Jérôme écrit : " Si vous voyez parfois un pécheur faire quelques œuvres de justice au milieu de beaucoup d'œuvres mauvaises, Dieu n'est pas si injuste qu'il oublie les quelques bonnes œuvres de ce pécheur à cause du nombre des mauvaises. " Or cette justice de Dieu apparaît surtout quand ses mauvaises œuvres passées sont effacées par la pénitence. Il semble donc que, par la pénitence, Dieu récompense les bonnes œuvres précédentes faites en état de péché. C'est ainsi qu'elles sont vivifiées.

En sens contraire, S. Paul écrit (1 Co 13, 3) " Quand j'aurais distribué tout mon bien pour nourrir les pauvres et livré mon corps au feu, si je n'ai pas la charité, tout cela ne me sert de rien. " Or cette parole ne serait plus vraie si ces œuvres étaient vivifiées au moins par une pénitence postérieure. La pénitence ne vivifie donc pas les œuvres mortes.

Réponse : Une œuvre peut être dite " morte " de deux façons :

1° En raison de ses effets, parce qu'elle est cause de mort, et c'est à ce titre que les œuvres de péché sont dites mortes dans l'épître aux Hébreux (9, 14): " Le sang du Christ purifiera nos consciences des œuvres mortes. " Les œuvres mortes de cette catégorie ne sont pas vivifiées, mais abolies par la pénitence, selon la même épître (6, 1) : " Nous n'avons plus à poser les fondements de la pénitence, qui nous délivre des œuvres mortes. "

2° Les œuvres sont dites encore " mortes " en raison de ce qui leur manque: parce qu'elles n'ont pas cette vie spirituelle qui vient de la charité par laquelle l'âme est unie à Dieu, recevant de Dieu la vie comme le corps la reçoit de l'âme. C'est de cette façon que la foi, sans la charité, est dite " morte ", selon S. Jacques (2, 20) : " La foi sans les œuvres est morte. " C'est aussi de cette façon qu'on appelle mortes toutes les œuvres bonnes par leur genre, qui sont faites sans la charité, en tant qu'elles ne procèdent pas du principe de la vie, comme nous disons du son d'une cithare que c'est une voix morte. La distinction entre mort et vie dans les œuvres se fait par comparaison avec le principe dont elles procèdent. Mais les mêmes œuvres ne peuvent pas deux fois procéder d'un principe, puisqu'elles sont des réalités qui passent et ne peuvent pas être réalisées de nouveau avec la même individualité. Il est donc impossible que des œuvres mortes deviennent vivantes par la pénitence.

Solutions : 1. Dans le domaine de la nature, les réalités mortes ou mortifiées sont les unes et les autres sans principe vital. Au contraire, les œuvres que nous disons " mortifiées ", ne le sont pas du côté du principe vital dont elles ont procédé, mais du côté d'un empêchement qui leur est extérieur, tandis que les œuvres mortes sont ainsi appelées à cause de leur principe. Ce n'est donc pas le même cas.

2. Les œuvres bonnes par leur genre, mais faites sans charité, sont appelées mortes parce qu'en l'absence de la charité et de la grâce, elles manquent de principe vital. Qu'elles procèdent d'un tel principe, la pénitence qui vient ensuite ne peut pas le leur donner. La raison donnée dans l'objection n'est donc pas concluante.

3. Dieu se souvient des bonnes œuvres faites en état de péché, non pour les récompenser dans la vie éternelle, due seulement aux œuvres vives, c'est-à-dire accomplies dans la charité, mais pour leur donner une récompense temporelle. C'est ainsi que, dans l'homélie sur la parabole de Lazare et du riche, S. Grégoire dit : " Si ce riche n'avait pas fait quelque bien et reçu sa récompense dans le siècle présent, Abraham ne lui aurait jamais dit: " Tu as reçu des biens pendant ta vie. "

On peut encore justifier cette opinion en ce que le pécheur subira un jugement moins sévère. D'où ces paroles de S. Augustin : " Nous ne pouvons pas dire du schismatique martyrisé qu'il lui eût été meilleur d'éviter toutes ces souffrances en reniant le Christ. Nous devons, au contraire, penser que son jugement sera plus doux que si son reniement l'avait soustrait à son supplice. La parole de S. Paul : "Quand je livrerais mon corps au feu, si je n'ai pas la charité, cela ne me sert de rien", doit s'entendre en ce sens que cela ne sert de rien pour l'obtention du royaume des cieux, mais non pas pour un adoucissement de la damnation finale. "

Il faut étudier maintenant les parties de la pénitence. D'abord en général (Q. 90). Ensuite chacune en particulier (Supplément, q. 1).

### **QUESTION 90 : LES PARTIES DE LA PÉNITENCE EN GÉNÉRAL**

1. La pénitence a-t-elle des parties ? — 2. Leur nombre. — 3. Leur nature. — 4. Sa division en parties subjectives (voir le supplément).

Article 1 : La pénitence a-t-elle des parties ?

Objections : 1. Les sacrements sont des réalités dans lesquelles la vertu divine opère mystérieusement a. Or la vertu divine est une et simple. La pénitence étant un sacrement, on ne doit pas lui assigner de parties.

2. La pénitence est à la fois vertu et sacrement. Or, en tant que vertu, elle n'a pas de parties, puisque la vertu est habitus, qualité simple de l'esprit. Et il ne semble pas non plus qu'on puisse assigner des parties à la pénitence en tant que sacrement, car on ne distingue pas de parties dans le baptême et les autres sacrements. On ne doit donc pas en assigner à la pénitence.

3. C'est le péché qui est la matière de la pénitence, on l'a dit plus haut b. Or on ne distingue pas de parties dans le péché. On ne doit donc pas en distinguer non plus dans la pénitence.

En sens contraire, les parties sont les éléments divers qui constituent la perfection intégrale d'une réalité. Or la perfection de la pénitence dans son intégrité requiert plusieurs éléments : la contrition, la confession et la satisfactions. La pénitence a donc des parties.

Réponse : Les parties d'une réalité sont les éléments en lesquels son tout se divise matériellement ; car les parties sont au tout ce que la matière est à la forme. C'est pourquoi Aristote range les parties dans le genre de la cause matérielle, et le tout dans celui de la cause formelle. Partout donc où, du côté de la matière, il y a de la pluralité, on doit trouver une raison de distinguer des parties. Or nous avons dit que, dans le sacrement de pénitence, les actes humains tenaient lieu de matière. C'est pourquoi la perfection de la pénitence requiert plusieurs actes humains : la contrition, la confession et la satisfaction, comme nous le verrons plus loin. Il s'ensuit donc que le sacrement de pénitence a des parties.

Solutions: 1. Tous les sacrements sont simples en tant que la vertu divine opère en eux. Mais cette vertu divine, à cause de sa grandeur, peut employer pour son opération ou bien une seule réalité, ou bien des réalités diverses en raison desquelles on doit assigner des parties à un sacrement.

2. On n'assigne pas des parties à la pénitence en tant que est vertu, parce que les actes humains qu'on distingue dans la pénitence ne sont pas des parties, mais des effets de cet habitus qu'est la vertu. C'est donc comme sacrement que la pénitence a des parties, les actes humains tenant lieu de matière sacramentelle. Quant aux autres sacrements, ils n'ont pas pour matière des actes, humains, mais une réalité extérieure, ou simple comme l'eau et l'huile, ou composée comme le chrême. C'est pourquoi, dans les autres sacrements, on ne distingue pas de parties.

3. Les péchés ne sont que la matière éloignée de la pénitence, en tant qu'ils sont comme la matière ou l'objet des actes humains qui sont eux-mêmes la matière propre du sacrement de pénitence.

Article 2 : Le nombre des parties de la pénitence

Objections : 1. La contrition est dans le cœur et appartient par conséquent à la pénitence intérieure ; la confession au contraire est dans la bouche, et la satisfaction dans l'œuvre extérieure. Ces deux parties appartiennent donc à la pénitence extérieure. Or la pénitence intérieure n'est pas un sacrement. Seule la pénitence extérieure, qui tombe sous les sens, peut être un sacrement. La distinction en trois parties du sacrement de pénitence n'est donc pas justifiée.

2. Le sacrement de la loi nouvelle confère la grâce, on l'a vue. Or dans la satisfaction aucune grâce n'est conférée. Donc la satisfaction n'est pas une partie du sacrement.

3. Il n'y pas identité entre les fruits et les parties d'une réalité. Or la satisfaction est le fruit de la pénitence, d'après S. Luc (3, 8) : " Faites de dignes fruits de pénitence. " Elle n'est donc pas une partie de cette même pénitence.

4. La pénitence doit s'opposer au péché. Or le péché s'achève dans le cœur par le consentement, ainsi qu'on l'a prouvé dans la deuxième Partie. Donc aussi dans la pénitence, dont la confession de bouche et la satisfaction par les œuvres ne peuvent par conséquent être des parties.

En sens contraire, il semble qu'on doive distinguer un plus grand nombre de parties dans la pénitence. Ce n'est pas seulement le corps, comme matière, qui est partie de l'homme, mais c'est aussi l'âme, qui est sa forme. Or les trois parties assignées à la pénitence, étant des actes du pénitent, ne représentent que la matière de la pénitence, et c'est l'absolution du prêtre qui tient lieu de forme. Il faut donc compter l'absolution du prêtre comme quatrième partie de la pénitence.

Réponse : Il y a deux sortes de parties: les parties de l'essence et les parties de la quantité, selon Aristote. Les parties de l'essence sont, dans l'ordre physique, la matière et la forme, et, dans l'ordre logique, le genre et la différence. C'est ainsi que, dans tout sacrement, on distingue la matière et la forme comme des parties de son essence, et nous avons dit en conséquence que les sacrements sont constitués " de choses et de paroles ". Quant aux parties de la quantité, elles sont des parties de la matière, puisque la quantité se trouve du côté de la matière. C'est à ce titre qu'on assigne spécialement au sacrement de pénitence des parties, selon les actes du pénitent qui sont la matière de ce sacrement.

Or nous avons dit plus haut que la compensation de l'offense se faisait dans la pénitence d'une autre façon que dans la justice vindicative. Dans la justice vindicative en effet, la compensation est déterminée par la sentence arbitrale du juge et non par la volonté de l'offenseur ou de l'offensé. Dans la pénitence au contraire, la compensation de l'offense se fait selon la volonté du pécheur et la libre détermination de Dieu qu'on a offensé, car la pénitence ne cherche pas seulement le rétablissement intégral de l'égalité de la justice, mais bien plus la réconciliation de deux amis, réconciliation qui se fait quand l'offenseur donne la compensation que demande l'offensé. Voici donc ce qui est requis de la part du pénitent : 1° qu'il veuille donner compensation, et cette volonté, c'est la contrition ; 2° qu'il se soumette au jugement du prêtre tenant la place de Dieu, et c'est ce qui se fait dans la confession ; 3° qu'il donne la compensation fixée par la sentence du ministre de Dieu, et c'est ce qui se fait dans la satisfaction. C'est ainsi qu'on distingue trois parties dans la pénitence : la contrition, la confession et la satisfaction.

Solutions : 1. La contrition est essentiellement dans le cœur et appartient à la pénitence intérieure ; mais elle appartient virtuellement à la pénitence extérieure en tant qu'elle implique le vouloir de la confession et de la satisfaction.

2. Il en est de la satisfaction comme du baptême chez les adultes : en tant que voulue elle confère la grâce, et en tant que mise à exécution, elle l'augmente.

3. La satisfaction est une partie du sacrement de pénitence, et un fruit de la vertu de pénitence.

4. Il y a plus de conditions requises pour le bien " qui exige l'intégrité de sa cause ", que pour le mal qui procède " de défauts particuliers ", selon Denys. C'est pourquoi, bien que le péché s'achève dans le consentement du cœur, la pénitence, elle, requiert pour son achèvement, non seulement la contrition du cœur, mais encore la confession de la bouche et les œuvres de satisfaction.

L'objection en sens contraire a été résolue par la Réponse ci-dessus.

Article 3 : Nature des parties de la pénitence

Objections : 1. La pénitence est ordonnée à détruire le péché. Or la distinction des péchés de cœur, de bouche et d'action est une distinction de parties subjectives et non de parties intégrantes, puisque l'on qualifie chacune de péché. Il en va donc de même, dans la pénitence, de

la contrition de cœur, de la confession de bouche et de la satisfaction par les œuvres ; donc ce ne sont pas là des parties intégrantes.

2. Aucune partie intégrante ne contient une autre des parties qu'on en distingue. Or la contrition contient en elle-même le vouloir de la confession et de la satisfaction.

3. Les parties intégrantes entrent pour une part égale et simultanée dans la constitution du tout. Or ce n'est pas le cas des parties de la pénitence. Donc elles n'en sont pas des parties intégrantes. En sens contraire, on appelle parties intégrantes celles qui constituent le tout dans la perfection de son intégrité. Or ce sont bien les trois parties énumérées qui achèvent la perfection de la pénitence, dont elles sont par conséquent les parties.

Réponse : Certains ont dit que ces trois parties de la pénitence étaient des parties subjectives.

Mais ce n'est pas possible, car les parties subjectives ont chacune également et aussi bien que toutes ensemble, tout ce qu'il y a de puissance active dans le tout. C'est ainsi que tout ce qu'il y a de puissance active dans l'animalité, en tant qu'animalité, se retrouve dans chacune des espèces animales, qui sont ensemble et également les divisions du genre animal. Or ce n'est pas le cas ici. C'est pourquoi d'autres théologiens ont appelé les parties de la pénitence des parties potentielles. Mais cela non plus ne peut pas être vrai, car à chacune des parties potentielles le tout est présent avec toute son essence, comme l'essence tout entière de l'âme est présente à chacune de ses facultés. Or ce n'est pas non plus le cas ici. Il reste donc que les parties de la pénitence soient des parties intégrantes qui, toutes ensemble, doivent réaliser le tout, sans que chacune d'elles en ait toute la puissance active et toute l'essence.

Solutions : 1. Le péché, parce qu'il est un mal, peut, nous l'avons dit, s'achever dans le désordre d'un seul des éléments de nos opérations ; et c'est ainsi que nous avons trois espèces de péché : 1° le péché qui s'achève dans le cœur ; 2° celui qui est commis par le cœur et la bouche ; 3° celui auquel concourent le cœur, la bouche et l'action extérieure. Dans cette dernière espèce de péché, la part du cœur, de la bouche et de l'œuvre extérieure sont les parties intégrantes du péché complet. Il en est de même dans la pénitence, qui a comme parties intégrantes ce que lui donnent le cœur, la bouche et l'œuvre extérieure.

2. Le tout peut être contenu, mais non pas son essence, dans une seule des parties intégrantes. Le fondement contient en effet virtuellement, d'une certaine façon, tout l'édifice ; c'est de cette façon que la contrition contient virtuellement la pénitence tout entière.

3. Toutes les parties intégrantes ont entre elles un certain ordre. Mais cet ordre peut n'être qu'un ordre de situation dans le lieu, soit que ces parties se suivent, comme les différentes parties d'une armée, soit qu'elles se touchent comme celles d'un tas de pierres, soit qu'elles soient liées ensemble comme celles d'une maison, soit qu'elles soient en continuité comme celles d'une ligne. Elles peuvent aussi être ordonnées d'après leur puissance active, comme les parties intégrantes de l'animal dont la première en puissance active est le cœur, les autres dépendant aussi les unes des autres, d'après un certain ordre de puissance active. Troisièmement enfin il peut y avoir entre les parties intégrantes un ordre de temps, comme entre les différentes parties du temps et du mouvement. Donc, pour ce qui est des parties de la pénitence, elles ont entre elles un ordre de puissance active et de temps, mais elles ne sont pas rangées localement, parce qu'elles ne sont pas localisées.

Ici s'arrête la rédaction de S. Thomas, la mort l'ayant empêché de continuer. L'article 4 est déjà un extrait du Commentaire du Livre des Sentences, ajouté par le compilateur du Supplément.

Découvrez des extraits de « La vie de Jésus-Christ »

Livre premier

CHAPITRE PREMIER. Scènes de la Jeunesse de Jésus jusqu'à la mort de saint Joseph.

La sainte Famille à Nazareth. Jésus à douze ans.

il enseigne dans le temple de Jérusalem.

Mort de saint Joseph.

Jésus et Marie vont demeurer entre Capharnaum et Bethsaïde.



(10 11 juillet 1819). Je vis à Nazareth la sainte Famille, composée seulement de trois personnes, Jésus, Marie et Joseph ; depuis la dixième jusqu'à la vingtième année de Jésus, à peu près, je les y vis deux fois habiter une maison étrangère ; c'était comme un logement pris à loyer chez



d'autres personnes. De la vingtième à la trentième année de Jésus environ, je les vis dans une maison où ils étaient seuls.

Il y avait dans la maison trois chambres séparées celle de la Mère de Dieu était la plus grande et la plus agréable : c'était là qu'ils se réunissaient pour la prière. Du reste je les voyais rarement tous trois ensemble. Ils se tenaient debout lorsqu'ils priaient ; ils avaient les mains croisées sur la poitrine et semblaient parler à haute voix. Je les voyais souvent prier à la lumière sous une lampe à plusieurs mèches. Peut être aussi était ce une espèce de chandelier à plusieurs branches fixé à la muraille Jésus se tenait le plus souvent seul dans sa chambre. Joseph s'occupait dans la sienne à des travaux de son métier. Je le voyais façonner des bâtons et des lattes, polir des morceaux de bois, quelquefois même apporter une poutre, et je vis Jésus l'aider.

Marie était le plus souvent occupée à coudre faire une espèce de tricot avec des petits bâtons. Elle était alors assise et avait une petite corbeille près d'elle.

Je vis Jésus rechercher de plus en plus la solitude et la méditation à mesure que le temps où il devait enseigner s'approchait. Chacun dormait à part dans son réduit et la couche consistait en une couverture qu'on roulait le matin.

Je vis Jésus jusque vers sa douzième année donner toute l'assistance possible à ses parents : je le vis aussi, hors de la maison et partout où l'occasion s'en présentait, se montrer amical pour chacun, aider les autres et leur rendre toute espèce de service Dans ses premières années il était un modèle pour tous ses enfants de Nazareth. Ils l'aimaient et craignaient de lui déplaire. Les parents de ses compagnons disaient souvent à ceux ci lorsqu'ils se conduisaient mal ou commettaient quelque faute : " Que dira le fils de Joseph si je lui raconte ceci ? Comme il en sera fâché ! Quelquefois aussi ils lui portaient des plaintes amicales contre leurs enfants en présence de ceux ci et lui disaient : " Dis lui donc de ne plus faire ceci ou cela. " Jésus prenait cela avec simplicité et comme par manière de jeu, puis du ton le plus affectueux, il engageait ses amis à faire telle ou telle chose. il priait avec eux pour leur obtenir du Père céleste la force de se corriger, il les exhortait à faire des excuses et à avouer leurs fautes sans délai.

La narratrice avait eu une vision étendue et très précise sur toute la jeunesse de Jésus : mais la maladie et les dérangements ne m'ont permis d'en rapporter que ce qui suit :

A une lieue à peu près au nord est de Nazareth, du côté de Séphoris, se trouve un endroit nommé Gophna : c'était là qu'au temps de la jeunesse de Jésus, habitaient les parents de Jean et de Jacques le Majeur. Ceux ci dans leurs premières années étaient souvent avec Jésus jusqu'au moment où leurs parents allèrent à Bethsaïde et où eux mêmes devinrent Pêcheurs.

A Nazareth demeurait un homme nommé Zebedia ou Sebadia, qui n'était pas le Zébédée, père de Jean et de Jacques. Il avait une fille mariée à un Essénien, parent de Joachim : je ne me souviens plus de leurs noms. Ces époux avaient quatre fils un peu plus âgés ou un peu plus jeunes que Jésus. Ils s'appelaient Cléophas, Jacob, Juda et Japhet ; plus tard ils sont devenus disciples de Jean Baptiste et après sa mort disciples de Jésus. Cléophas est le même auquel Jésus s'apparut à Emmaus en compagnie de Luc. Il était marié et demeurait alors à Emmaus. Sa femme se réunit plus tard aux femmes de la communauté chrétienne. Ces quatre disciples allèrent trouver Jean vers le temps du baptême de Jésus et ils restèrent près de lui jusqu'à la fin. Lorsqu'André et Saturnin allèrent rejoindre Jésus de l'autre côté au Jourdain, ils les suivirent et restèrent avec lui

toute la journée. Ils étaient aussi du nombre des disciples de Jean que Jésus amena avec lui aux noces de Cana.

Ces jeunes gens dans leur enfance étaient aussi du nombre des camarades de Jésus : leurs parents et eux allaient ordinairement à Jérusalem pour la fête de Pâques en compagnie de la sainte Famille.

(Le dimanche dans l'octave de l'Epiphanie 1820.) Le Sauveur était d'une taille mince et élancée : son visage de forme allongée, était tout lumineux, il paraissait d'une bonne santé, quoique pâle. Ses cheveux d'un blond rougeâtre étaient parfaitement lisses : ils étaient séparés sur son front ouvert et élevé et tombaient sur ses épaules. Il portait une longue tunique d'un gris brunâtre, qui paraissait faite au métier et lui descendait Jusqu'aux pieds Les manches étaient assez larges aux poignets.

(Le dimanche dans l'octave de l'Epiphanie 1822.) Jésus avait huit ans(1) lorsqu'il alla pour la première fois à Jérusalem avec ses parents pour la fête de Pâques : il y retourna les années suivantes.



Déjà dans ses premiers voyages Jésus avait été remarqué chez les amis qui leur donnaient l'hospitalité à Jérusalem : il l'avait été aussi par des prêtres et des docteurs. Chez beaucoup de personnes de leur connaissance à Jérusalem, on parlait du sage et pieux enfant, de l'étonnant fils de Joseph, comme chez nous, aux pèlerinages annuels, on remarque telle ou telle personne simple et pieuse, ou quelque petite paysanne avisée. et. quand elle revient, on se la rappelle.

Ainsi Jésus, lorsque dans sa douzième année il alla à Jérusalem en compagnie de ses parents et de leurs amis était déjà connu de diverses personnes de la ville.

Note1 : Les commentateurs les plus autorisés de l'Ecriture admettent également que ce ne fut pas dans sa douzième année que Jésus alla à Jérusalem pour la première fois.

Les parents avaient coutume pendant le voyage d'aller de côté et d'autre avec les gens de leur pays, et à ce voyage ci, le cinquième que faisait Jésus, ils savaient qu'il allait toujours avec les jeunes gens de Nazareth. Or Jésus cette fois s'était séparé de ses compagnons aux environs du mont des Oliviers et ceux ci croyaient qu'il s'était réuni à ses parents qui venaient à leur suites mais il était allé vers le côté de Jérusalem qui regarde Bethléem, dans cette hôtellerie où la sainte Famille avait logé avant la purification de Marie. La sainte Famille le croyait en avant avec les autres personnes de Nazareth, tandis que ceux ci croyaient qu'il suivait avec ses parents. Jusqu'au

retour tous se trouvèrent ensemble à Gophna, Marie et Joseph furent extraordinairement inquiets de son absence. Ils retournèrent aussitôt à Jérusalem ; sur la route et à Jérusalem, ils s'enquirent de lui partout, mais ils ne purent pas le trouver d'abord parce qu'il n'avait pas été là où ils séjournèrent d'habitude. Jésus avait passé la nuit dans l'hôtellerie de la porte de Bethléem où ses parents et lui étaient connus.

S'étant réuni là à plusieurs jeunes gens, il était allé avec eux dans deux écoles de la ville : le premier jour dans l'une, le second jour dans l'autre. Le troisième jour il avait été le matin, dans une troisième école près du temple et l'après midi, dans le temple même où ses parents le trouvèrent. Ces écoles étaient de différente espèce et toutes n'étaient pas précisément des écoles où l'on enseignât la loi : on y enseignait aussi d'autres sciences. La dernière était dans le voisinage du temple et on y formait des prêtres et des lévites.

Jésus, par ses demandes et ses réponses, jeta les maîtres et les rabbins dans un tel étonnement et même dans un tel embarras qu'ils se proposèrent le troisième jour après midi de faire humilier l'enfant Jésus sur différents points par les rabbins les plus savants, dans le temple même et du haut de la chaire. Les docteurs et les scribes se concertèrent ensemble pour cela : car d'abord ils avaient pris plaisir à l'entendre ; puis ils s'étaient irrités contre lui. Ceci eut lieu à l'endroit où l'on enseignait publiquement, au milieu du vestibule du temple devant le sanctuaire, dans la salle ronde où Jésus enseigna encore plus tard. Je vis là Jésus assis sur un grand siège qu'il ne remplissait pas tout entier à beaucoup près. Il était entouré d'une quantité de vieux Juifs revêtus d'habits sacerdotaux. Ils écoutaient attentivement et paraissaient pleins de dépit : je craignais qu'ils ne voulussent mettre la main sur lui. Le siège où il était assis était orné de têtes brunes semblables à des têtes de chiens : elles étaient d'un brun verdâtre et le haut était reluisant, avec un reflet jaune. Des têtes et des figures du même genre ornaient plusieurs longues tables ou dressoirs placés latéralement dans cet endroit du temple et qui étaient couverts d'offrandes. Cette pièce était si vaste et si remplie de monde qu'on n'avait pas le sentiment qu'on fût dans une église.

Comme Jésus dans les écoles avait fait usage pour ses réponses et ses explications d'exemples de toute espèce, tirés des choses naturelles, des arts et des sciences, on avait réuni ici des hommes versés dans ces différentes branches des connaissances humaines : comme ils commençaient, chacun de son côté, à disputer avec Jésus, il leur dit que ces sortes de discussions n'étaient pas précisément à leur place dans le temple, mais que pourtant il leur répondrait même ici, parce que telle était la volonté de son Père. Ils ne comprirent pas qu'il entendait parler de son Père céleste, mais ils crurent que Joseph lui avait ordonné de faire montre de toutes ses connaissances.

Jésus répondit et enseigna sur la médecine et il décrivit tout le corps humain d'une façon inconnue aux plus savants d'entre eux : il fit de même pour l'astronomie, l'architecture, l'agriculture, la géométrie et l'arithmétique, la science du droit, en un mot pour tout ce qui fut mis en avant (2) il ramena tout d'une façon si ingénieuse à la loi et à la promesse, aux prophéties, au temple et aux mystères du culte et du sacrifice que les uns étaient saisis d'admiration, les autres confus et dépités, et cela alternativement tous fussent couverts de confusion et outrés de dépit : ce qui venait surtout de ce qu'ils entendaient des choses qu'ils n'avaient jamais vues, ni jamais comprises de cette sorte.



Note 2 : Que le lecteur ne s'étonne pas de voir le Sauveur dans son enseignement toucher à des objets qui y semblent si étrangers. De ce nombre sont précisément ces sciences qui ont le plus souvent pour résultat de faire pécher l'homme par orgueil, si bien qu'au lieu de le conduire à Dieu, elles l'en éloignent et le précipitent dans des ténèbres de plus en plus épaisses. Lors donc que le Sauveur daigne s'en occuper dans son enseignement, il présente une expiation pour cette sorte d'orgueil et de présomption, et montre en même temps quel doit être le point de départ et le but de toute science pour qu'elle puisse être mise au service de Dieu et devenir par là méritoire.

Remarquons ici une fois pour toutes, ce qui n'échappera pas au lecteur attentif, que, d'après les visions, les actes et les opérations du Sauveur suivent un ordre progressif merveilleux. Ainsi, par exemple, de même que le Dieu fait homme passe, afin de tout expier et de tout sanctifier, par tous les degrés de l'âge et du développement humain jusqu'à la parfaite virilité, se soumettant lui-même à l'ordre sous lequel, comme législateur suprême, il a placé l'homme j de même aussi il révèle d'une manière correspondante à cet ordre les mystères de son action rédemptrice et acquiert sur chaque degré de nouveaux mérites d'une valeur infinie pour le salut de tous. Si donc le lecteur rencontre quelque chose qui lui paraisse d'abord difficile à concevoir, l'étude comparée des détails lui donnera une vue de l'ensemble où les difficultés disparaîtront.

Il y avait déjà deux heures qu'il enseignait ainsi, lorsque Joseph et Marie vinrent aussi dans le temple et s'enquirent de leur enfant près de quelques lévites qu'ils connaissaient. ils apprirent alors qu'il était avec les scribes dans la salle où l'on enseignait. Comme ce n'était pas un lieu où il leur fût permis d'entrer, ils y envoyèrent le lévite pour prier Jésus de venir, mais Jésus leur fit dire qu'il voulait finir d'abord ce qu'il avait à faire. Marie fut très attristée de ce qu'il ne venait pas tout de suite. C'était la première fois qu'il faisait sentir à ses parents qu'il avait à obéir à d'autres ordres encore qu'aux leurs. il continua à enseigner pendant une bonne heure, et quand tous eurent été réfutés et confondus au grand dépit de la plupart d'entre eux, il quitta la salle et vint trouver ses parents dans le parvis des Israélites et des femmes. Joseph était intimidé et étonné : il ne disait rien. Mais Marie s'approcha de Jésus et lui dit : " Mon fils, pourquoi en as tu agi ainsi envers nous, voilà que ton père et moi nous te cherchions tout affligés.

Mais Jésus était encore plein de gravité et il répondit : "Pourquoi me cherchiez vous ? ne saviez vous pas que je dois m'occuper des affaires de mon Père, "ils ne comprirent pas cela et se remirent en route avec lui pour revenir. Les assistants étaient tout étonnés et les regardaient avec curiosité. J'étais très inquiète, craignant qu'ils ne se saisissent de l'enfant, car j'en vis quelques

uns pleins de colère. Mais à ma grande surprise, ils laissèrent la sainte Famille se retirer tranquillement : la foule pressée autour d'eux s'ouvrit pour les laisser passer. je vis tout cela très en détail, et j'entendis la plus grande partie de ses instructions, mais la souffrance et les soucis font que je ne puis pas tout retenir. Son enseignement fit un grand effet chez tous les scribes : quelques uns en prirent note comme d'une chose remarquable. On en parla beaucoup de divers côtés, et il y eut à ce sujet bien des bavardages et des mensonges. Mais ils tinrent secrète entre eux toute la manière dont la chose s'était passée, ils parlèrent de Jésus comme d'un enfant inconsideré qu'on avait remis a sa place : il avait de belles facultés, disaient ils, mais cela avait encore besoin d'être poli par l'éducation.

Je vis la sainte Famille revenir à Jérusalem : ils se joignirent devant la ville à une troupe composée de trois hommes, de deux femmes et de quelques enfants que je ne connaissais pas, mais qui paraissaient être aussi de Nazareth. En compagnie de ces personnes, ils suivirent encore divers chemins autour de Jérusalem ; ils allèrent au mont des Oliviers, s'arrêtèrent ça et là dans les beaux jardins d'agrément qui s'y trouvent et prièrent les mains croisées sur la poitrine. Je les vis aussi passer un ruisseau sur un grand pont. Ces allées et venues et ces prières de la petite compagnie me donnèrent tout à fait l'idée d'un pèlerinage.

Quand Jésus fut de retour à Nazareth, je vis préparer dans la maison d'Anne une fête où l'on réunit tous les jeunes garçons et les jeunes filles appartenant aux familles de leurs parents et de leurs amis. Je ne sais pas si c'était une fête pour se réjouir d'avoir retrouvé Jésus ; peut être aussi était ce une fête qui avait lieu après le retour de la fête de Pâques ou bien encore qu'on célébrait quand les garçons atteignaient leur douzième année. Mais Jésus était là comme le principal personnage.

On avait élevé au dessus de la table de jolies cabanes de feuillage : des guirlandes de feuilles de vigne et d'épis y étaient suspendues : les enfants avaient aussi des raisins et des petits pains. Il y avait à cette fête trente trois enfants, tous disciples futurs de Jésus, et je vis qu'il y avait là quelque chose qui se rapportait au nombre des années de la vie de Jésus, mais je l'ai oublié comme beaucoup d'autres choses. Jésus enseigna, et pendant toute la fête il raconta aux autres enfants une parabole merveilleuse et qui ne fut pas comprise pour la plus grande partie, touchant des noces où l'eau devait être changée en vin et les convives indifférents en amis zélés, puis encore touchant des noces où le vin devait être changé en sang et le pain en chair, ce qui devait se perpétuer parmi les convives jusqu'à la fin du monde pour les consoler et les fortifier et pour établir entre eux un lien vivant. Il dit aussi à un jeune homme de ses parents, nommé Nathanael : " Je serai à tes noces. " C'est tout ce que j'ai retenu.



A dater de cette douzième année, Jésus fut toujours comme le précepteur de ses compagnons : il s'asseyait souvent au milieu d'eux, leur faisait des récits et se promenait avec eux dans les environs. Dans sa dix huitième année, il commença à aider saint Joseph dans les travaux de sa profession.

(Commencement de mai 1821.) Vers la trentième année de la vie de Jésus, saint Joseph s'affaiblit de plus en plus, et je vis plus souvent Jésus et Marie réunis près de lui. Marie était souvent assise devant sa couche, soit par terre, soit sur une table ronde tort basse, qui avait trois pieds et dont ils se servaient aussi pour faire leurs repas. Je les vis manger rarement ; quand ils mangeaient, ou qu'ils portaient à saint Joseph une réfection dans son lit, c'étaient trois petites tranches blanches, larges d'environ deux doigts, placées l'une près de l'autre sur une petite assiette ou de petits fruits dans une petite écuelle : ils lui donnaient aussi à boire d'un breuvage contenu dans une espèce de cruche.

Lorsque Joseph mourut, Marie était assise à la tête de son lit et le tenait dans ses bras, Jésus se tenait à la tête de son lit et le tenait dans ses bras, Jésus se tenait à la hauteur de sa poitrine. Je vis la chambre remplie de lumière et pleine d'anges. Il fut enveloppé dans un linceul blanc, les mains croisées sur la poitrine, couché dans une bière étroite et déposé dans un très beau caveau sépulcral qu'il tenait d'un homme de bien. Peu de personnes, outre Jésus et Marie, suivirent son cercueil : mais je le vis entouré de lumière et accompagné par des anges.

Joseph devait mourir avant le Seigneur, car il n'aurait pu supporter son crucifiement. Il était trop faible et trop affectueux. Il avait déjà beaucoup souffert par suite des persécutions que la malice secrète des Juifs fit endurer au Sauveur, depuis sa vingtième jusqu'à sa trentième année. Ils ne pouvaient pas le souffrir, et disaient toujours, pleins d'envie, que le Fils du charpentier voulait tout savoir mieux que les autres parce qu'il contredisait souvent la doctrine des pharisiens et qu'il était habituellement entouré de jeunes gens qui s'étaient attachés à lui.

Marie a infiniment souffert de ces persécutions. Les souffrances de ce genre m'ont toujours paru plus grandes que des supplices corporels.

On ne peut dire avec quelle charité Jésus supportait, dans sa jeunesse, les persécutions et les méchancetés des Juifs.

( 2 juillet 1821. ) Joseph, le père nourricier de Notre Seigneur, est mort depuis environ deux mois. Il est mort à Nazareth et y a été enterré. un homme de bien lui a procuré une très belle sépulture. Son corps fut plus tard porté à Bethléem par des chrétiens qui l'y enterrèrent. Il me semble que je l'y vois encore maintenant et qu'il n'a éprouvé aucune altération.

Avant la mort de Joseph je vis Jésus aller seulement dans le voisinage sans jamais s'éloigner beaucoup. Les derniers jours, j'ai vu qu'après la mort de Joseph, Jésus et Marie allèrent à Capharnaüm. La maison de Nazareth était fermée. Le lieu où ils allèrent n'était pas la ville même de Capharnaüm, mais comme un hameau de quelques maisons entre Capharnaüm et Bethsaïde. C'était l'endroit où alla le père de Pierre lorsqu'il remit à celui ci la pêcherie voisine de Bethsaïde. Jésus reçut là une maison d'un certain Lévi de Capharnaüm. Ce Lévi aimait la sainte Famille, et il donna à Jésus cette maison pour y demeurer. Elle était isolée et entourée d'un fossé d'eau dormante : il y avait près de là plusieurs autres maisons. Quelques uns des gens de Lévi y demeuraient pour faire le service et celui ci envoyait de Capharnaüm les aliments nécessaires.

Beaucoup de jeunes gens de Nazareth s'étaient attachés à Jésus dès le temps de son adolescence, mais ils l'abandonnèrent les uns après les autres. Il parcourait souvent les bords du lac avec ses compagnons ; il allait aussi à Jérusalem pour les fêtes, et la famille de Lazare, à Bethanie, était dès lors en relation avec la sainte Famille. C'est pourquoi les pharisiens de Nazareth l'appelaient un vagabond et se scandalisaient à son sujet. Lévi lui avait donné cette maison pour qu'il eût plus de liberté, et qu'il pût y réunir ceux qui voudraient l'entendre.

Il y avait près du lac, autour de Capharnaüm, une contrée coupée de vallées singulièrement fertiles et riantes. On y faisait plusieurs récoltes dans l'année ; la végétation y était admirablement belle : on y voyait en même temps des fleurs et des fruits. Beaucoup de Juifs de distinction avaient là des jardins et des châteaux ; Hérode aussi. Les Juifs, au temps de Jésus, n'étaient plus comme leurs pères, ils s'étaient fort gâtés par le commerce et les rapports avec les païens. Je n'ai jamais vu les femmes se montrer en public, pas même pour la culture des champs, si ce n'est des personnes très pauvres qui allaient glaner des épis. On ne les voyait que dans les pèlerinages à Jérusalem et à d'autres lieux de prière. C'étaient presque toujours des esclaves qui cultivaient la terre et qui faisaient les emplettes de toute espèce. J'ai vu toutes les villes de la Galilée dans les dernières nuits. Là où l'on rencontre à peine aujourd'hui trois bourgades en ruines on en trouvait alors une centaine, et la population était innombrable.



3 juin. A midi, je vis que Marie, fille de Cléophas, qui habitait la maison de sainte Anne, près de Nazareth, avec son troisième mari, père de Siméon de Jérusalem, était venu dans la maison de la



sainte Vierge à Nazareth. Elle avait avec elle Siméon, son fils du troisième lit ; les serviteurs étaient restés dans la maison d'Anne. Je vis Jésus et Marie s'y rendre de Capharnaüm : je crois que Marie y restera et qu'elle avait seulement accompagné Jésus à Capharnaüm : elle est bien touchante à voir quand elle le suit. J'ai aussi appris que Jésus veut aller ces jours-ci dans le pays d'Hébron, où habitait Zacharie.

José Barsabas, fils de Marie de Cléophas, de son second mariage avec Sabas, était à la maison. Les trois fils de son premier mariage avec Alphée, Simon, Jacques le Mineur et Thaddée, qui ont déjà des occupations hors de la maison, y sont venus aussi pour consoler la sainte Famille après la mort de Joseph et pour revoir Jésus avec lequel ils n'ont eu que peu de rapport depuis son enfance. Ils avaient quelque connaissance vague et générale des prophéties de Siméon et d'Anne lors de la présentation de Jésus au Temple, mais ils n'y ajoutaient pas beaucoup de foi. Ils préférèrent s'attacher à Jean Baptiste qui traversa le pays peu de temps après.

## **CHAPITRE SECOND. Commencement de l'histoire de la prédication de Jésus**

depuis la mort de saint Joseph jusqu'au moment où Jésus va au Jourdain pour son baptême.

(Du 2 juin au 27 septembre 1821.)

- Jésus va à Hébron, à la mer Morte, sur la rive orientale du Jourdain, sur la rive occidentale,

près du lac de Génésareth, à Sidon et à Sarepta, il revient à Nazareth.

- Le sanhédrin se déclare contre Jésus.

- Jésus à Nazareth, à Capharnaüm, à Bethsaïde, à Bethulie, à Kedès, à Jezrael, au séjour des publicains, à Kimki.

- Promenades et conversations avec l'essénien Eliud, dans la vallée d'Esdremon, à Nazareth, à Gophna, à Bethanie.

- Marie la Silencieuse soeur de Lazare. - Séjour à Bethanie.

- Jésus se rend avec Lazare au lieu où l'on baptise près du Jourdain.

(Du 3 au 22 juin. ) Comme Jésus allait de Capharnaüm à Hébron, par Nazareth, il vint dans la contrée où plus tard il nourrit un peuple nombreux en multipliant les pains et aussi dans le voisinage de l'endroit où il fit dans la suite une partie du sermon sur la montagne. Vis à vis de cette montagne, à peu près à une lieue, du côté exposé au soleil où tout mûrit si bien, il y avait une fête populaire dans un endroit très agréable, situé tout contre la route (plus tard elle dit d'une manière plus précise qu'il s'agissait des bains attenants au lac de Bethulie, situé dans le district de Génésareth, et qu'on appelait aussi la fontaine de Capharnaüm). Jésus en passant vit là des hommes et des femmes séparés en groupes qui jouaient aux gageures : l'enjeu consistait en fruits. Ce fut là que Jésus vit Nathanaël, surnommé Khased, debout à l'endroit où se tenaient les hommes, sous un figuier et comme Nathanaël, en regardant jouer les femmes, était assailli d'une tentation de la chair contre laquelle il luttait, Jésus en passant le regarda fixement comme pour



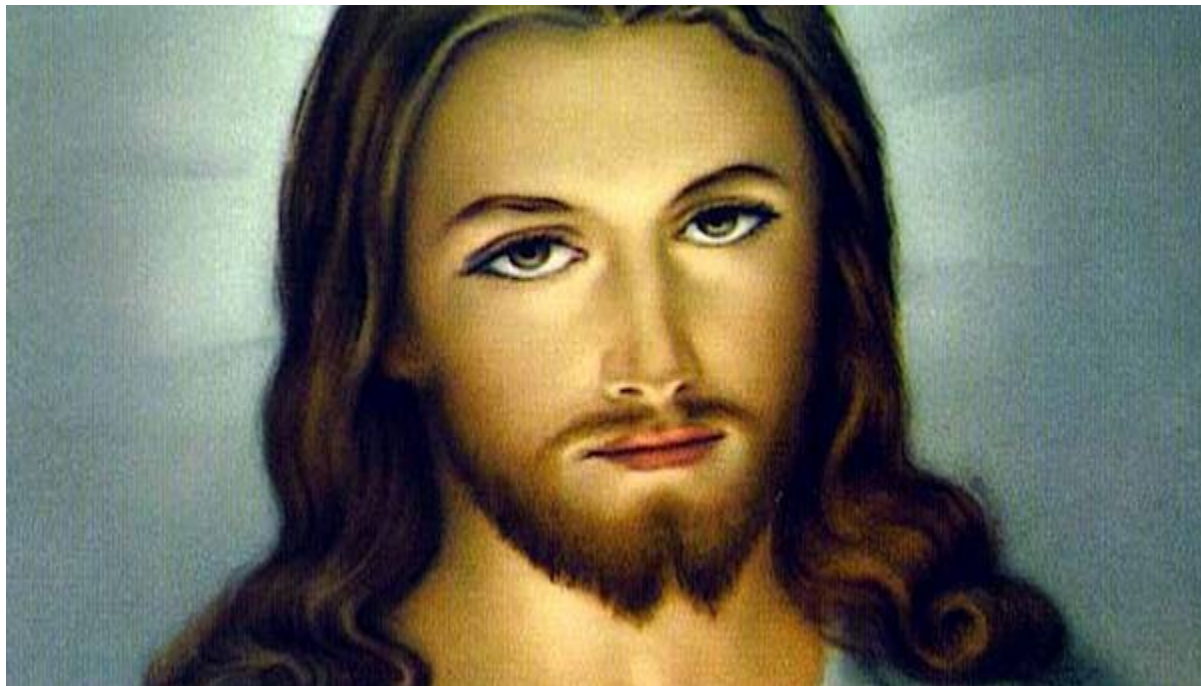
l'avertir. Nathanaël, sans connaître Jésus, fut profondément ému de ce regard : cet homme, pensa t il, a l'oeil pénétrant. Jésus lui fit l'effet d'être plus qu'un homme ordinaire. Il se sentit atteint, rentra en lui même, surmonta la tentation et fut, à dater de ce moment, beaucoup plus fort contre lui même. Il me semble avoir aussi vu là Nephtali, surnommé Barthélémy, et je crois que lui aussi fut vivement touché d'un regard de Jésus.

Marie resta à Nazareth avec Marie de Cléophas, dont le troisième mari Jonas, dirigeait le ménage dans la maison de sainte Anne. Jésus alla avec deux de ses amis d'enfance à Hébron, dans la Judée. Ceux ci ne lui restèrent pas fidèles ; ils devinrent ses ennemis, et ce ne fut qu'après la résurrection, lors de sa manifestation sur la montagne de Thébez, en Galilée, qu'ils se convertirent et se réunirent à la communauté chrétienne.

(5 juin. ) J'ai vu Jésus visiter Lazare à Bethanie. Lazare paraissait beaucoup plus âgé que Jésus : il me semblait au moins avoir huit ans de plus. il avait un grand étal de maison avec beaucoup de serviteurs, de propriétés et de jardins. Marthe avait sa maison à elle, et une autre soeur, nommée Marie, qui vivait tout à fait retirée, avait aussi sa demeure à part Madeleine habitait dans le château de Magdalum. Lazare connaissait depuis longtemps déjà la sainte Famille : il avait précédemment aidé Joseph et Marie dans leurs nombreuses aumônes. Je vis aussi plus clairement que je ne l'avais fait encore, combien Lazare a fait pour la communauté chrétienne depuis le commencement jusqu'à la fin : c'était lui qui remplissait la bourse que portait Judas et qui avait fait les premiers frais de tout. Jésus fut aussi au temple à Jérusalem.

(6 juin.) à Hébron Jésus se sépara de ses compagnons. Il dit qu'il avait un autre ami à visiter. Zacharie et Elisabeth ne vivent plus. Jésus alla dans le désert où Elisabeth avait porté Jean encore enfant. Il était situé au midi entre Hébron et la mer Morte. On franchissait d'abord une montagne élevée, couverte de cailloux blancs, et on descendait ensuite dans une jolie vallée où il y avait des palmiers. C'est là que je vis aller Jésus.

( 7 juin. ) Jésus est allé dans la grotte où Jean fut d'abord conduit par Elisabeth. Il a passé ensuite une petite rivière que Jean aussi avait traversée. Je le vis seul et en prières, comme s'il se préparait à sa carrière de prédication.



(8 11 juin) Je vis Jésus revenir du désert à Hébron Partout il prêtait une main secourable. Ainsi je vis que près d'un grand amas d'eau, c'était de l'eau salée (vraisemblablement la mer Morte), il vint en aide à des gens embarqués sur une espèce de radeau, au dessus duquel était dressé un pavillon. Il y avait là des hommes, des animaux et des bagages. Jésus les appela et poussa une poutre du rivage jusqu'à leur embarcation. Il les aida à débarquer et travailla avec eux à réparer leur bateau. Ces gens ne pouvaient s'imaginer qui il était, car sans avoir rien qui le distinguât des autres dans ses vêtements, toute sa personne était si merveilleusement attrayante et si pleine de dignité qu'ils en étaient grandement émus. Ils crurent d'abord que c'était Jean Baptiste, qui avait déjà paru sur les bords du Jourdain : mais ils reconnurent bientôt que ce n'était pas lui, car Jean était plus brun et avait des dehors plus rudes. Jésus célébra le sabbat à Hébron. Il congédia là ses compagnons de voyage. il alla visiter des malades dans leurs maisons, les consola, les assista, les soulevant, les portant, arrangeant leurs couches ; mais je ne vis pas guérir. il se montrait bienfaisant envers tous et excitait partout l'admiration. Je le vis aller vers des possédés, qui devinrent tranquilles quand il fut près d'eux : cependant il ne chassa pas de démons. Il relevait ceux qui tombaient, donnait à boire à ceux qui avaient soif, indiquait les sentiers et les gués à ceux qui cheminaient, et tous étaient dans l'admiration de ce voyageur si charitable. Dans la nuit du samedi il quitta Hébron, et le dimanche au matin il arriva à l'embouchure du Jourdain dans la mer Morte. Il traversa là le Jourdain et, remontant la rive orientale du fleuve, il se dirigea vers la Galilée.

(12 juin.) Je vis Jésus dans ces derniers jours aller à l'orient de la mer de Galilée, entre Pella et la contrée de Gergesa. Il fait de petits voyages, et partout il se montre secourable. Il va visiter tous les malades ; malades et même les lépreux : il les console, arrange leur couche, les exhorte à prier, leur indique un régime et des remèdes, et tous l'admirent. J'ai vu aussi dans un endroit deux personnes qui avaient connaissance des prophéties de Siméon et d'Anne, et qui lui demandèrent si c'était de lui qu'il s'agissait. Ordinairement des gens qui l'avaient pris en affection l'accompagnaient d'un lieu à l'autre. Les possédés devenaient tranquilles près de lui. Je l'ai vu cette nuit au bord d'un petit torrent (le Hiéromax) qui tombe dans le Jourdain au dessous de la mer de Galilée, non loin de cette montagne escarpée de laquelle, plus tard, il précipita les poutres dans la mer Au bord du torrent était une rangée de petites huttes en terre, semblables à des cabanes de bergers ; il s'y trouvait des gens qui construisaient des bateaux sur le rivage et qui ne pouvaient pas en venir à bout. Je vis Jésus aller à eux et les conseiller amicalement ; et je vis apporter des poutres, mettre là main à leur travail, leur montrer divers procédés à employer, et pendant le travail les exhorter à la charité et à la patience, etc.

(20 juin.) J'ai vu Jésus plusieurs autres fois depuis que je l'avais vu sur la rive orientale de la mer de Galilée, mais j'ai toujours tout oublié. Il revint sur le bord occidental, et je le vis cette nuit dans un petit endroit composé de maisons dispersées et situé sur un plateau élevé, entre deux collines, non loin de Capharnaüm, de Magdalum et de Domna, au nord est de Séphoris. Il s'y trouvait une synagogue. Les habitants étaient des gens dont personne ne s'occupait ; toutefois ils n'étaient pas méchants. Abraham avait possédé là des prairies pour les bêtes destinées aux sacrifices ; Joseph et ses frères gardaient leurs troupeaux dans les environs, et c'est dans cette contrée que Joseph fut vendu. Le lieu s'appelle Dothaim et doit être distingué de Dothan, qui est à environ quatre lieues de Samarie. C'était maintenant un petit endroit peu habité : mais le terroir était bon, et il s'y trouvait de nombreux pâturages qui s'étendaient de plain pied jusqu'à la mer de Galilée. Il y avait là une grande maison, comme une maison de fous, où demeuraient plusieurs possédés. Ils étaient furieux et se battaient à outrance lorsque Jésus arriva. Personne ne pouvait

en venir à bout. Jésus entra pour les visiter et s'entretint avec eux. Alors ils devinrent parfaitement paisibles. Il leur fit une exhortation, et ils sortirent tranquillement de cette maison pour s'en retourner chez eux. Les habitants étaient très étonnés de cela, ils ne voulaient plus laisser partir Jésus et on l'invita à un mariage. J'y ai vu pratiquer les mêmes usages qu'à Cana. Il n'assista à la fête que comme un étranger qu'on honore. Il tint des discours bienveillants et pleins de sagesse, et donna des avis au, fiancés. Ceux ci dans la suite, se joignirent aux disciples lors de l'apparition sur le mont Thébez.

(22 juin.) Aujourd'hui je vis notre Seigneur Jésus de retour à Nazareth : il y visita successivement les connaissances qu'y avaient ses parents, mais partout il fut reçu très froidement. Je vis cette nuit qu'il voulait aller dans la synagogue pour y enseigner, et qu'ils l'en empêchèrent : je vis aussi qu'il parla du Messie sur une place publique devant beaucoup de monde, devant des sadducéens et des pharisiens, disant que le Messie ne serait pas comme chacun se le figurait d'après ses désirs : il parla aussi de Jean Baptiste, qui était la voix dans le désert. Il avait été accompagné depuis le pays d'Hébron par deux jeunes gens qui portaient de longs vêtements avec une ceinture, comme les prêtres. Je les vis ici, mais ils n'allaient pas toujours avec lui. Il célébra ici le sabbat.

(25 juin.) Je vis Jésus et Marie, en compagnie de Marie de Cléophas, des parents de Parménas et d'autres personnes, faisant une vingtaine en tout, quitter Nazareth et se rendre à Capharnaüm. Ils avaient avec eux des ânes portant des bagages. La maison de Nazareth resta parfaitement nettoyée et arrangée : comme on en avait tout enlevé et qu'on avait seulement disposé quelques couvertures à l'intérieur, elle me faisait l'effet d'une église ; Elle resta inhabitée. La maison de sainte Anne est toujours occupée par le troisième époux de Marie de Cléophas ; il y a aussi là habituellement quelques uns des fils de celle ci, lesquels prennent soin de la maison. José Barsabas, le plus jeune, était parti avec sa mère, et il se rendit à la pêcherie : le petit Siméon, né du troisième mariage, était aussi avec elle. Je vis les jours suivants Jésus et Marie dans la maison située entre Capharnaüm et Bethsaïda. Marie de Cléophas demeurait tout près de là, et les parents de Parménas à peu de distance.

(28 juin.) Je vis Jésus de nouveau en course ; il s'arrêta dans un petit endroit où il parla dans la synagogue du baptême de Jean, de l'approche du Messie et de la pénitence. Les auditeurs murmuraient, le regardant, avec mépris, et j'en entendis quelques uns dire : " il y a trois mois, son père, le charpentier, vivait encore : il travaillait alors avec lui : maintenant il a un peu couru à l'étranger, et il revient pour nous enseigner ce qu'il a appris. Je riais en moi même de ce qu'ils croyaient qu'il était allé en pays étranger, tandis qu'il était dans le désert pour se préparer.

(14 juillet.) La Soeur, pendant ces jours là, ne cessa pas de voir toutes les allées et venues de Jésus et de Jean. Elle voit encore le Seigneur aller de lieu en lieu et se montrer particulièrement là où Jean a passé. Il va dans les synagogues : il enseigne, console et assiste les malades. Elle le vit à Cana, où il avait des parents qu'il visita et où il enseigna aussi. Elle ne le voit pas encore avec aucun de ses futurs disciples. On dirait qu'il apprend d'abord à connaître les hommes, et qu'il continue ce que Jean a commencé à produire en eux. Souvent un homme de bien l'accompagne d'un lieu à l'autre.

(6 juillet. ) Je vis aujourd'hui quatre hommes parmi lesquels étaient de futurs disciples de Jésus dans la contrée entre Samarie et Nazareth, sous des arbres voisins de la grande route : ils attendaient Jésus, qui était en course avec un compagnon. Ils allèrent au devant du Seigneur et lui racontèrent qu'ils avaient été baptisés par Jean, et qu'il parlait de l'approche du Messie. Ils lui racontèrent encore avec quelle sévérité il avait parlé aux soldats, et qu'il n'avait baptisé que quelques uns d'entre eux. Il leur avait dit, entre autres choses, qu'il ferait aussi bien de prendre des pierres dans le Jourdain et de les baptiser. Je les vis aller plus loin avec Jésus.

(11 juillet.) Ces jours ci, je vis le Seigneur remonter vers le nord le long de la mer de Galilée. Il parla déjà plus clairement du Messie, et dans beaucoup d'endroits les possédés poussèrent des cris derrière lui : il chassa aussi un démon d'un homme. il enseigna dans des écoles.

Il fut rencontré par six personnes qui venaient du baptême de Jean, et dont étaient Lévi, nommé plus tard Matthieu et deux des fils des trois veuves : Nathanaël, le fiancé de Cana, n'en était pas. Ils le connaissaient comme ayant avec lui des rapports de parenté, et par ce qu'ils en avaient entendu dire : ils pressentaient aussi qu'il pouvait bien être celui dont Jean avait parlé, mais ils n'en avaient pas la certitude ils racontèrent des choses relatives à Jean, parlèrent de Lazare et de ses soeurs, et aussi de Magdeleine qui devait être possédée du démon. Elle demeurait seule déjà dans son château. ils firent route avec Jésus, dont les discours les émerveillaient. Ceux qui allaient de Galilée vers Jean pour être baptisés, lui racontaient ordinairement ce qu'ils savaient de Jésus et ce qu'ils en avaient entendu dire, tandis que ceux qui venaient d'Aïnon, le lieu où Jean baptisait, faisaient à leur tour à Jésus des récits sur Jean.

Je vis Jésus, sans ses compagnons, entrer près du lac dans une pêcherie entourée d'une haie, où il y avait cinq barques. Sur le rivage étaient plusieurs cabanes où se tenaient les pêcheurs. Cette pêcherie appartenait à Pierre ; il était dans une des cabanes avec André. Jean et Jacques, avec leur père Zébédée et plusieurs autres, étaient sur les barques. Dans la barque qui était au milieu se trouvait le père de la femme de Pierre avec trois de ses fils. J'ai su tous leurs noms, mais je les ai oubliés. Le père était surnommé le Zélateur, parce qu'il avait soutenu sur le lac un combat contre les Romains au sujet d'un droit relatif à la navigation ; c'était de là que lui venait ce nom. Il y avait environ trente hommes sur les barques.

Jésus suivit le chemin bordé d'une haie, qui était entre les cabanes et les barques ; il s'entretint avec André et avec d'autres ; je ne sais pas s'il parla aussi à Pierre. ils ne le connaissaient pas encore. Il parla de Jean et de l'approche du Messie. André était déjà baptisé et disciple de Jean. Jésus leur dit qu'il reviendrait les voir.

( Du 11 au 26 juillet. ) Jésus s'éloigna du lac et se dirigea vers le Liban ; il prit ce parti parce qu'on parlait beaucoup de lui dans le pays et qu'il en résultait une certaine agitation. Plusieurs regardaient Jésus comme le Messie. D'autres parlaient d'un autre personnage que Jean aurait désigné.

Jésus était accompagné de six à douze personnes dont le nombre croissait ou diminuait successivement pendant le voyage. Ils écoutaient ses instructions avec joie, et ils soupçonnaient parfois qu'il devait être celui auquel Jean faisait allusion. Jésus ne s'adjoignit particulièrement aucun d'eux ; à vrai dire, il était seul, mais il semait et préparait d'avance. Dans toutes ses courses, je vis plusieurs choses qui se rapportaient aux courses et aux actions des prophètes, surtout d'Elie.

Je vis Jésus, avec environ dix compagnons, sur une éminence dépendant du Liban, vis à vis d'une grande ville située le long de la mer Méditerranée. On avait, de cette hauteur, une vue d'une beauté incomparable. La ville paraissait placée tout au bord de la mer, mais, quand on se trouvait dans son enceinte, on voyait qu'elle en était bien éloignée de trois quarts de lieue. Elle était très grande et très tumultueuse ; lorsqu'on la regardait du haut de la montagne, on croyait voir une quantité innombrable de navires ; car, sur ses nombreux toits en terrasse, il y avait une forêt de perches et d'échafaudages où étaient suspendues et déployées de longues banderoles d'étoffe rouge et d'autres étoffes de diverses couleurs, et, dans les intervalles, on voyait une fourmilière d'hommes qui travaillaient. Le pays d'alentour était plein de petits endroits très fertiles : tout était couvert de fruits. Il y avait partout de grands arbres, autour desquels régnaient des sièges,

d'autres où l'on montait par des escaliers si bien que des sociétés entières pouvaient s'asseoir au milieu des branches, comme dans des maisons aériennes. La plaine dans laquelle la ville se trouve, entre la montagne et la mer, n'est pas très large.

Il y avait dans cette ville des pa'ens et des juifs qui trafiquaient ensemble. L'idolâtrie y était très répandue. Le Seigneur, tout en cheminant, enseigna et prêcha dans les petits endroits, sous les grands arbres ; il parla de Jean, de son baptême et de la pénitence.

Dans la ville, Jésus fut bien accueilli. Il y est allé déjà une fois. Il parla dans l'école de la venue prochaine du Messie et de la destruction des idoles. La reine Jézabel, qui persécuta Elie avec tant d'acharnement, était de cette ville.



Jésus laissa ses compagnons à Sidon et alla dans un petit endroit, situé plus au midi, à quelque distance de la mer. Il veut s'y tenir quelque temps à l'écart pour prier. La ville est toute entourée de bois d'un côté, elle a des murs épais, et il y a des vignes à l'entour. C'est Sarepta, où Elie fut nourri par la veuve. Je vis toute cette histoire. Il en était résulté pour les juifs une superstition qui avait gagné aussi les pa'ens ; c'était de faire en sorte qu'il y eut toujours de pieuses veuves logées dans les murs qui entouraient la ville. ils croyaient que cela les garantissait de tout danger et leur permettait de se livrer impunément à toute espèce de désordres. Actuellement c'étaient des vieillards qui habitaient là. Jésus logea chez un vieillard, dans une maison pratiquée dans la muraille. Ces vieilles gens sont des espèces d'ermites Jésus leur parla du Messie et de Jean. Il alla aussi à la synagogue instruisit les enfants et célébra le sabbat.

(14 juillet. ) Jésus restera encore quelque temps ici ; il ira ensuite au baptême de Jean. Il se tient principalement chez de vieux juifs pieux logés dans les murs de Sarepta, qui vivent là par suite d'un vieil usage, et pour honorer le souvenir d'Elie. Ils se livrent à la méditation et à l'interprétation des prophéties et prient beaucoup pour l'avènement du Messie. Jésus Leur donne des instructions sur le Messie et sur le baptême de Jean. Ils sont pieux, mais ils ont beaucoup d'idées fausses : ils croient, par exemple, que le Messie doit venir avec une pompe mondaine. Jésus va souvent prier seul dans la forêt voisine de Sarepta il enseigne dans la synagogue, et s'occupe aussi à instruire les enfants.

Le jour suivant, la Soeur vit Jésus enseigner dans divers endroits où il y avait beaucoup de pa'ens il exhortait les juifs à ne pas se mêler avec les païens. Il y avait là des gens de bien, il y en avait aussi de très mauvais. Jésus n'est accompagné de personne, si ce n'est parfois de quelques

habitants du pays. Je le vois souvent enseigner en plein air devant des hommes et des femmes, sur de petits tertres ou sous des arbres.

La saison est telle dans ce pays, qu'il me semble toujours être au mois de mai, parce que dans ta terre Promise les semailles faites pour la seconde récolte sont en ce moment au même point où elles sont chez nous au mois de mai. On ne coupe pas ici le blé si près de terre : on prend la tige avec la main un peu au dessous de l'épi, et on la coupe à peu près une coudée plus bas. On ne bat pas le grain : les petites gerbes sont posées verticalement, et on fait passer dessus un rouleau placé entre deux boeufs. Le grain est beaucoup plus sec qu'ici et se détache très facilement. Cela se fait en plein air, ou bien dans une grange ouverte de tous côtés, et couverte seulement d'un toit de paille.

Dans ces derniers jours je vis Jésus aller au nord est de Sarepta, dans un endroit peu éloigné du champ de bataille où Ezéchiel, ravi en esprit, eut la vision dans laquelle il vit les ossements des morts se ranger en ordre dans une grande plaine, puis se revêtir de nerfs et de chair, après quoi il vint un souffle qui leur inspira l'esprit et la vie. Il me fut expliqué que les os qui se rassemblaient et se recouvraient de chair étaient la figure du baptême de Jean et de son enseignement, tandis que l'esprit et la vie qui venaient les animer signifiaient la rédemption de Jésus et la descente du Saint Esprit.

Jésus consola les habitants de ce lieu qui étaient très languissants et très abattus, et il leur expliqua aussi la vision d'Ezéchiel.

De là il se dirigea encore plus au nord, jusque dans la contrée où Jean était venu d'abord en sortant du désert. C'est un petit village de bergers où Noémi résida assez longtemps avec sa fille Ruth. Elle avait laissé un si bon souvenir, que ces gens en parlaient encore. Plus tard elle demeura à Bethléem. Le Seigneur prêcha ici avec beaucoup de chaleur. Le temps approche où il doit se diriger vers le midi, puis se rendre à Samarie pour son baptême. Le village des bergers est arrosé par un petit cours d'eau derrière lequel se trouvait, à une grande élévation, le puits du désert de Jean. Près de ce puits, le chemin descend à pic vers le champ de bataille d'Ezéchiel ; on descend là à une grande profondeur : cela rappelle l'endroit par où Adam et Eve furent chassés du Paradis. Sur leur chemin les arbres devenaient toujours plus petits et plus rabougris ; ensuite il n'y avait plus que des broussailles, et tout autour d'eux était stérile et désolé. Le Paradis était aussi élevé que le soleil, et il descendit comme derrière une montagne qui parut s'élever devant lui.

Le Sauveur passa par le chemin que suivit. Elle lorsqu'en partant du torrent de Khrit, il alla à Sarepta. Il revient du village des bergers à Sarepta. Il enseigne ça et là sur sa route et passe devant Sidon. De Sarepta il ira bientôt au midi pour son baptême. Il célèbre encore le sabbat à Sarepta.

(Du 27 au 29 juillet.) Après la clôture du sabbat, Jésus partit de Sarepta pour se diriger vers la Galilée et Nazareth. Il enseigna ça et là : en dernier lieu, je le vis enseigner sur une colline. Elle dit encore : Jésus est en route pour Nazareth. Il enseigne ça et là. Il a quelquefois des compagnons. Quelquefois il erre seul pendant la nuit. Il marche maintenant les pieds nus ; il a avec lui ses sandales, qu'il met lors qu'il entre dans un village. Il est à présent dans les vallées qui sont vis à vis du mont Carmel. Il est venu une fois très près de la route qui va de cette contrée en Egypte mais il s'est détourné vers le levant. Je crois qu'il va à Nazareth, puis à Samarie et au baptême. Ce voyage durera bien encore deux semaines.

La mère de Dieu, Marie de Cléophas, la mère de Parménas et deux autres femmes, sont aussi en route pour Nazareth. La maison de Marie est toujours silencieuse et bien en ordre : je vois la chambre où Jésus dormait et priait habituellement.

Des femmes de Jérusalem sont aussi en route pour Nazareth : ce sont Séraphia (Véronique), Jeanne Chusa, encore une autre, comment s'appelle-t-elle donc ? et le fils de Véronique qui plus tard se joignit aux disciples. Ils vont, je crois, pour visiter Marie. Je les ai déjà vus à l'occasion des voyages annuels à Jérusalem.

Il y a trois endroits où les familles pieuses vont prier tous les ans, ce que faisaient aussi Joseph et Marie. C'est au temple de Jérusalem, à Bethléem, près du Térébinthe, à un endroit où l'on célèbre un fait de l'Ancien Testament, je ne sais plus lequel(1), et au mont Carmel, où se trouve aussi un oratoire. La famille d'Anne et d'autres personnes pieuses y passent ordinairement en revenant de Jérusalem : c'est en général au mois de mai. Il est arrivé là à Elle quelque chose qui a rapport au Messie. Je ne m'en souviens pas distinctement à présent : mais je pense que le prophète eut là la Vision d'une grande figure de femme : c'était quelque chose qui se rapportait à la sainte Vierge. Il y avait aussi là une fontaine et une grotte d'Elle où la pierre était tendre : c'était comme une chapelle. Il venait toujours là de temps en temps des juifs pieux qui priaient pour l'avènement du Messie : il y avait aussi des anachorètes juifs : il y eut plus tard des ermites chrétiens.

Note 1 : La narratrice croit qu'il s'agit de Maraha, nourrice d'Abraham, dont il sera parlé plus au long ailleurs.

(30 juillet.) J'ai été cette nuit et suis encore aujourd'hui dans la contrée du mont Thabor : Jésus est dans une petite ville située sur le revers occidental de la montagne, et il enseigne dans l'école sur le baptême de Jean. Il a cinq compagnons. Quelques uns seront plus tard ses disciples futurs. J'ai su le nom de quelques uns. J'ai très bien vu le pays et toute la montagne.

La Mère de Dieu et les autres femmes sont à Nazareth : il en est de même de Véronique, qui est partie précédemment de Jérusalem avec 'ses compagnes, et qui a pris les saintes femmes à Capharnaüm. Il y a avec elle Jeanne Chusa, une soeur de la prophétesse Anne, qui est attachée au service du temple, et un fils de Véronique, qui plus tard alla en France.

(1er août.) Je vis le sanhédrin de Jérusalem envoyer des messagers avec des lettres dans les principaux endroits de la Terre Promise où il y avait des écoles juives : il avertissait ceux qui y étaient préposés d'avoir l'oeil sur un homme dont Jean Baptiste avait dit qu'il était celui qui devait venir, et qu'il viendrait à son baptême. Ils devaient veiller sur cet homme et faire des rapports sur lui : car si c'est le Messie, disaient ils, il n'a pas besoin du baptême de Jean. Tout cela les importunait beaucoup ; ils avaient entendu dire que c'était le même qui, étant enfant, avait enseigné dans le temple, etc.

Je vis ces messagers arriver dans une ville située près de la mer, à quatre lieues du chemin d'Hébron, dans la contrée où les messagers de Mo'se et d'Aaron trouvèrent les grosses grappes de raisin. La ville s'appelle Gaza. Je vis aussi Gaza dans l'état où elle fut longtemps après, peut être comme elle est à présent. Je vis peu de maisons, et seulement quelques vieilles substructions : je vis une longue rangée de tentes qui s'étendaient, je crois, jusqu'à la mer : il y avait beaucoup d'étoffes et de soieries mises en vente.

Il ne reste presque plus rien de l'ancien Nazareth : mais on peut encore reconnaître à peu près les montagnes : seulement tout est impraticable, dégradé par les pluies et couvert de décombres. Il y a là des rochers tout nus et surplombant tellement, qu'on est tout enrayé d'y voir monter quelqu'un. Le pays est encore fertile ; il y a beaucoup d'animaux sauvages, spécialement des colombes : toutes les maisons et les vignes sont couvertes de tourterelles sauvages aussi grosses que nos pigeons domestiques.

Sur le mont Carmel, il y a encore plusieurs grottes où habitent des ermites : il s'y trouve, en outre, un couvent. J'ai vu hier, dans la nuit, beaucoup de choses touchant cette montagne. Les ermites sont en ce moment très inquiets et prient beaucoup, car il y a à peu de distance de là des soulèvements et des combats entre les Turcs et un autre peuple voisin du Liban.

(4 août.) Jésus, accompagné de cinq disciples, enseigna ça et là jusque dans la contrée où est le puits de Jacob : ce fut aussi là qu'il célébra le sabbat. Il me semble qu'il ira bientôt à Nazareth les saintes femmes y sont.

(5 août.) Je vis Jésus quitter la contrée où est le puits de Jacob, et revenir à Nazareth avec ses cinq compagnons. La sainte Vierge vint à sa rencontre ; mais quand elle vit qu'il avait des compagnons avec lui, elle resta à quelque distance et revint sur ses pas sans l'avoir salué. J'admire son abnégation. Je vis Jésus enseigner ici dans l'école. Les saintes femmes étaient présentes.

(7 août.) J'allai à Nazareth et je vis Jésus dans la synagogue avec les cinq disciples et une vingtaine de ses compagnons de jeunesse de Nazareth. Il y avait beaucoup de monde. Les saintes femmes n'étaient pas présentes. Il fit une instruction. J'entendis les auditeurs murmurer et chuchoter : " il veut peut être, disaient ils, s'établir à l'endroit où Jean baptisait et que celui ci a abandonné, puis baptiser lui même et se faire passer pour un personnage de même espèce. Mais ce n'est pas du tout la même chose. Jean a vécu dans le désert : quant à celui ci, nous le connaissons bien : ce n'est pas lui qui nous séduira ". Après avoir un peu regardé cette scène, je fus conduit vers Jean Baptiste.

( 9 août.) Je vis que Jésus se préparait à quitter Nazareth avec deux compagnons, pour se rendre à Bethsaïda où il put encore réveiller quelques âmes par son enseignement. Les saintes femmes et d'autres compagnons de Jésus sont encore à Nazareth. Je vis Jésus dans la maison de sa mère où ses autres amis étaient aussi rassemblés. Il leur expliqua qu'à cause des murmures et du mécontentement qui s'étaient élevés contre lui à Nazareth, il voulait aller à Bethsaïde, d'où il reviendrait plus tard. Je le vis quitter la maison avec trois disciples. C'étaient Amandor, le fils de Véronique, un fils d'une des trois veuves parentes de Jésus, son nom était comme Sirach, et un parent de Pierre, qui fut plus tard un disciple connu.

(10 août.) Comme le 10 août était la fête de sainte Suzanne, martyre, et que la narratrice avait près d'elle une de ses reliques, elle la vit toute la nuit près d'elle pendant son voyage. Elle dit à cette occasion : "Suzanne a voyagé avec moi, elle était toujours près de moi, souvent aussi elle me parlait, mais elle était autrement que moi, à cause de son extrême légèreté, et quand je voulais la saisir, je ne pouvais pas. J'allais avec elle d'une scène à l'autre et elle me donnait des consolations : mais quand j'entrai dans une scène bien distincte, comme par exemple ici, à Bethsaïde, elle disparut.

Je vis Jésus à Bethsaïda, prêcher avec beaucoup de force dans la synagogue, le jour du sabbat. Il leur dit qu'ils devaient maintenant accepter ce qui leur était notifié, aller au baptême de Jean et se purifier par la pénitence : qu'autrement il viendrait un temps où ils crieraient : Malheur à nous. Il y avait beaucoup de personnes dans la synagogue, mais aucun des futurs apôtres, excepté Philippe, si je ne me trompe. Les autres apôtres de Bethsaïda et des environs étaient allés ailleurs pour le sabbat. Ils se tenaient dans une maison près de la pêcherie, dans le voisinage de Capharnaüm.

Pendant l'instruction de Jésus à Bethsaïda, j'avais prié pour que ces gens allassent au baptême de Jean et se convertissent sincèrement. Là dessus un tableau me fut présenté. Je vis Jean comme le préparateur qui, au moyen d'une première ablution, enlevait les souillures les plus fortes et les plus grossières. Je le vis se livrer à ce travail avec bien de l'énergie et de l'activité, avec bien de la



rudesse et de la sévérité, et la peau qui le couvrait tombait tantôt d'une épaule, tantôt de l'autre. Ce devait être un symbole figuratif, car je vis quelques uns des baptisés desquels se détachaient des espèces d'écailles, d'autres dont il sortait comme de noires vapeurs, et plusieurs sur lesquels s'abaissaient des nuées lumineuses et brillantes.

De ce tableau, je revins, en compagnie de sainte Suzanne à un autre tableau du séjour de Marie à Ephèse.

12 août. ) Je vis Jésus et ses compagnons aller entre Bethsaïda et Capharnaüm, à l'endroit où était la maison qu'il habitait. Ils allaient ça et là dans les maisons disséminées, et invitaient les gens à venir entendre l'instruction. Beaucoup de personnes se rassemblèrent et Jésus fit une longue instruction. Je ne vis pas là d'apôtres.

Elle raconta ce qui suit très tranquillement comme si cela se passait devant ses yeux, mais on la déranga et le récit fut interrompu.

(13 août.) J'ai vu Jésus à Capharnaüm se rendant à l'école. Il va tout droit devant lui, sans se détourner, comme s'il était tout à fait inconnu. Les trois disciples marchent près de lui. Il vient des groupes de tous les côtés. Il s'y trouve des pêcheurs. Je vois Pierre, André, et d'autres encore dont plusieurs ont déjà été baptisés par Jean. Ils avaient déjà vu Jésus : il s'était entretenu avec eux près du lac avant son voyage à Sidon. Maintenant ils avaient entendu parler de lui soit dans d'autres endroits, soit après sa dernière instruction à Bethsaïde.

Les habitants de Capharnaüm étaient fort satisfaits ; et désiraient vivement savoir ce que c'était que cette nouvelle doctrine. L'école est bien tenue Jésus monte à la place d'où l'on parle par des degrés qui se trouvent à l'un des côtés de la salle : une foule si nombreuse se presse autour de lui qu'il monte encore plus haut... (Ici elle fut interrompue.)



(15 août.) Jésus a quitté Capharnaüm. Je l'ai vu, à deux lieues au midi, enseigner devant beaucoup de monde. Il n'y avait avec lui que les trois disciples. Les futurs apôtres qui l'avaient entendu à Capharnaüm, étaient retournés au lac, sans qu'il se fût entretenu en particulier avec aucun d'eux. Ici aussi, il parla du baptême de Jean et de l'accomplissement de la promesse.

(16 août.) Jésus, hier et aujourd'hui, traversa la basse Galilée, où il enseigna ça et là, se dirigeant au midi vers Samarie. Je ne sais plus où il célébra le sabbat.

(19 août.) Jésus fut le jour du sabbat dans une école entre Nazareth et Séphoris. Les saintes femmes de Nazareth étaient présentes, ainsi que la femme de Pierre et celles de quelques autres des futurs apôtres. Plusieurs de ceux ci qui avaient reçu le baptême de Jean, étaient venus également pour le sabbat. il n'y avait là que quelques maisons et une école : cet endroit n'était séparé que par une borne d'héritage de l'ancienne maison de sainte Anne. Je ne sais plus si elle était habitée maintenant. Ceux des futurs apôtres qui étaient venus là pour l'entendre étaient Pierre, André, Jacques le Mineur et Philippe, tous disciples de Jean. Philippe était de Bethsaïda, il était assez intelligent et avait à s'occuper de certains travaux de bureau. Parmi les femmes était l'épouse d'un frère de la femme de Pierre. Jésus ne séjourna pas dans cet endroit : il n'y prit pas son repas, il ne fit qu'enseigner. Les apôtres ont vraisemblablement célébré le sabbat dans le voisinage : car les juifs vont souvent pour le sabbat dans d'autres lieux que celui de leur résidence ils sont venus en cet endroit parce qu'ils ont appris que Jésus y était. Jésus ne Leur parla pas en particulier.

(Du 19 août au 2 septembre.) Je vis Jésus avec les trois disciples aller à Séphoris, qui est à quatre lieues de Nazareth, en franchissant une montagne. Il logea chez sa grande tante Maraha, soeur cadette de sainte Anne : elle avait une fille et deux fils. Je les vis en longs vêtements blancs aller et venir dans la maison : ils s'appellent Arastaria et Cocharia, et se sont, je crois, plus tard, réunis aux disciples.

La sainte Vierge, Marie de Cléophas et d'autres femmes sont aussi venues ici. On lava les pieds à Jésus. Il y eut aussi un repas. Il coucha dans la maison de Maraha : c'était là qu'avaient demeuré les parents de sainte Anne à Séphoris. Séphoris est une grande : " Il s'y trouve des pharisiens, des sadducéens et des esséniens : les trois sectes ont chacune leur école. Cette ville a souvent eu beaucoup à souffrir dans les guerres. Aujourd'hui il n'en reste presque plus rien.

(22 août.) Avant hier et hier Jésus enseigna ici. Ce soir aussi, je le vis enseigner dans la synagogue et exhorter au baptême. Les femmes se tenaient en arrière, mais dans une tribune élevée. Je vis Jésus enseigner ici dans deux synagogues, l'une plus spacieuse et plus élevée, l'autre plus petite. Dans la plus grande étaient les pharisiens : ils étaient mécontents et murmuraient contre Jésus. Les femmes étaient présentes à cette instruction. Dans l'autre synagogue qui était plus petite, il n'y avait pas de place réservée aux femmes : il y fut traité amicalement. C'était vraisemblablement l'école des Esséniens.

Un des trois disciples qui allaient avec Jésus en ce temps là était fils d'une des trois veuves et s'appelait Eustache. Il était essénien. Je le vois maintenant sortir d'une grotte du Carmel et aller vers Jésus. C'est une figure pour me montrer ce qu'il est.

(23 août.) Je vis Jésus enseigner dans l'école des sadducéens à Séphoris. je vis là une chose merveilleuse. Il y avait à Séphoris beaucoup de démoniaques, d'idiots et d'autres fous et possédés. On leur faisait des instructions dans une école voisine de la synagogue, et quand les gens raisonnables se réunissaient dans la synagogue pour l'instruction et la prière, on les y faisait aussi entrer. Ils se tenaient derrière les autres dans une salle à part d'où ils écoutaient l'instruction. Il y avait parmi eux des surveillants armés de fouets et chacun en avait un nombre plus ou moins grand à surveiller selon qu'ils étaient plus ou moins méchants. Avant que Jésus entrât dans l'école, je les vis pendant l'instruction des sadducéens faire des contorsions et entrer en convulsion : je vis aussi que les surveillants les faisaient tenir tranquilles en leur donnant des coups de fouets quand Jésus vint, ils restèrent d'abord très paisibles, mais au bout d'un peu de temps, quelques uns commencèrent à dire : "(C'est Jésus de Nazareth, né à Bethléem, visité par

les sages de l'Orient, etc. Sa mère est chez Maraha, etc. Il introduit une nouvelle doctrine qu'on ne doit pas tolérer, etc. "C'est ainsi que ces hommes en démence décriaient toute la vie de Jésus et parlaient de ce qui lui était arrivé jusqu'alors. C'était tantôt l'un, tantôt l'autre et les coups de fouet des surveillants n'y faisaient rien. Ils se mirent bientôt à crier tous ensemble et la confusion fut générale. Jésus dit alors qu'on les lui amenât devant la synagogue : en même temps il envoya deux disciples dans la ville, pour faire venir tous les gens de cette espèce qui s'y trouvaient encore, bientôt il y eut autour de lui une cinquantaine de ces hommes et avec ceux ci une grande foule. Les maniaques continuèrent toujours à pousser leurs cris. Alors Jésus dit : "L'esprit qui parle ainsi par votre bouche est d'en bas et doit retourner en bas " . A l'instant même tous s'apaisèrent et furent guéris : j'en vis plusieurs tomber par terre.

Je vis aussi un soulèvement dans la ville au sujet de cette guérison. Je vis Jésus et les siens en grand danger. Le tumulte était si grand que le Seigneur se réfugia dans une maison et quitta la ville dans la nuit, de même que ses trois disciples et Cocharia et Arastaria, les fils de la soeur de sainte Anne. Les saintes, femmes quittèrent aussi la ville. La mère de Jésus était dans la douleur et dans l'angoisse parce qu'elle voyait pour la première fois la persécution s'élever contre lui. Ils s'étaient donné rendez vous sous des arbres devant la ville.

Les gens guéris par Jésus allèrent pour la plupart au baptême de Jean, et ce fut parmi eux principalement que Jésus plus tard trouva ici des adhérents.

(24 août.) Dans la nuit du jeudi, les trois disciples et les fils de la soeur de sainte Anne, qui s'étaient enfuis séparément de Séphoris, se réunirent au Seigneur sous des arbres, sur le chemin de Bethulie. La mère de Jésus et les saintes femmes s'étaient aussi rendues là.

Bethulie est la ville pendant le siège de laquelle Judith tua Holopherne. Elle est au sud est de Séphoris, sur une montagne : on y a une vue étendue de tous les côtés. Il n'y a pas loin de là à Magdalum et au château de Madeleine dont la vie alors n'était consacrée qu'au plaisir. Il y a un château à Bethulie : c'est un endroit abondant en sources. Je crois que le puits de Joseph n'est pas très loin de là.

Je vis Jésus et ses disciples entrer dans une hôtellerie devant Bethulie. Marie et les saintes femmes l'y rejoignirent. J'entendis Marie dire à Jésus qu'elle le priait de ne pas enseigner ici, qu'elle était pleine d'anxiété, qu'il pouvait encore y avoir un soulèvement. Jésus répondit qu'il savait ce qu'il avait à accomplir. Mais Marie lui dit : " N'irons nous pas maintenant au baptême de Jean ? " Jésus lui répondit avec beaucoup de gravité : "Pourquoi irions nous maintenant au baptême de Jean, En avons nous besoin ? J'irai encore là où je dois recueillir, et je dirai quand il faudra aller au baptême de Jean. À. Marie garda le silence comme à Cana. Ce n'est qu'après la Pentecôte que j'ai vu les saintes femmes recevoir le baptême à la piscine de Bethesda. Les saintes femmes entrèrent à Bethulie. Jésus enseigna à Bethulie le jour du sabbat.

(25 août.) Je vis Jésus bien accueilli ici. Il alla à la synagogue pour enseigner : beaucoup de personnes étaient venues des environs, pour l'entendre. Je vis aussi beaucoup d'idiots et de possédés sur le chemin devant la ville, et sur divers points de la route. Lorsque Jésus passa, ils redevinrent paisibles et furent délivrés de leurs accès, et je vis de côté et d'autre des gens qui disaient : "Cet homme doit avoir un pouvoir semblable à celui des anciens prophètes, pour que ces malheureux deviennent tranquilles lorsqu'il se montre. Car ces gens sentaient qu'il les secourait, quoiqu'il ne leur fit rien, et ils vinrent à lui dans l'hôtellerie pour le remercier. Il enseigna et exhorta à aller au baptême de Jean. Il parla cette fois, avec beaucoup de force tout à fait à la façon de Jean.

(26 août.) Je vis que les habitants de Bethulie avaient beaucoup de considération pour Jésus et pour les siens. Ils ne voulaient pas le laisser s'arrêter devant la ville ; plusieurs se disputaient à

qui l'aurait dans sa maison, et ceux qui ne pouvaient pas l'avoir, voulaient au moins avoir un des cinq disciples qui étaient avec lui.

Ils restèrent près de Jésus et il leur promit d'aller successivement chez les uns et les autres. Toutefois leur grand empressement et leur sympathie pour Jésus n'étaient pas entièrement désintéressés, et Jésus le leur fit remarquer dans les instructions qu'il fit à la synagogue. Ils avaient une arrière pensée, ils voulaient, en s'attachant au nouveau prophète, procurer à leur ville une certaine considération qu'elle avait perdue, je ne sais plus comment, peut être par le commerce, les rapports ou les alliances avec les pa'ens. Ce n'était donc pas chez eux pur amour de la vérité.

(27 août.) Jésus est parti aujourd'hui de Bethulie. Je l'ai vu dans une vallée enseigner sous des arbres, près d'une hôtellerie. Il n'est venu à sa suite que trois disciples et environ vingt autres personnes. Les saintes femmes étaient déjà allées en avant, pour se rendre à Nazareth, à ce que je crois. Je l'ai vu quitter Bethulie parce qu'il y était trop importuné. Il était venu des environs une foule de malades et de possédés, et il ne voulait pas encore se manifester par des guérisons si publiques. il partit en tournant le dos à la mer de Galilée.

(29 août.) Je n'ai vu Jésus dans aucune ville ; pendant tout ce jour, il enseigna dans une vallée, sous des arbres, à un endroit où anciennement des esséniens ou des prophètes avaient enseigné. il y avait là un siège de gazon élevé, entouré de petits bancs de terre où l'on pouvait s'asseoir pour écouter. Environ trente personnes se tenaient autour de Jésus. Le soir, je vis le Seigneur avec ses compagnons à une lieue de Nazareth, dans le petit endroit avec une synagogue où il avait été dernièrement avant d'aller à Séphoris. On l'accueillit très amicalement. Il fut reçu dans une grande maison précédée d'une cour. On lui lava les pieds ainsi qu'aux disciples : on leur prit leurs habits de voyage pour les nettoyer et les battre, et on leur prépara un repas. Jésus enseigna dans la synagogue. Les femmes étaient à Nazareth.

(30 août.) Le jeudi 30, je vis Jésus et ses disciples à environ quatre lieues du précédent endroit, dans une ville de Lévités, appelée Kedès (I Paralip., VI, 72), ou Kision (Josué, XXI, 28). Quand Jésus arriva dans ce pays, il était suivi d'environ sept possédés qui proclamaient sa mission et son histoire encore plus clairement que ceux de Séphoris. Il vint de la ville à sa rencontre de vieux prêtres et des jeunes gens en longs vêtements blancs ; car quelques uns de ceux qui l'accompagnaient, étaient arrivés avant lui à la ville.

Jésus ne guérit pas ici les possédés, et les prêtres les enfermèrent dans une maison pour qu'ils ne causassent pas de trouble. J'ai su que Jésus les guérit plus tard, après son baptême. Le Seigneur fut très bien accueilli ici ; mais comme il voulait enseigner, ils lui demandèrent quelle mission il avait pour cela, lui, fils de Joseph et de Marie. J'entendis Jésus répondre d'une manière évasive, que Celui qui l'avait envoyé, et dont il tirait son origine, se manifesterait lors de son baptême. Il dit encore plusieurs choses à ce sujet et touchant le baptême de Jean sur une hauteur au milieu de la ville ; il y avait là, comme sur la colline voisine de Thébez, un lieu destiné à l'enseignement, qui n'était pas tout à fait en plein air, mais sous une tente ou sous un hangar recouvert de joncs. Il y avait à peu de distance plusieurs autres lieux habités. Elle reconnaît les noms de Késiloth, Césarée, etc. : le Seigneur passa la nuit dans cet endroit.

(31 août.) Jésus traversa aujourd'hui une contrée habitée par des bergers, où plus tard, après la seconde pâque, si je ne me trompe, il guérit un lépreux. Il enseigna dans diverses bourgades. Le soir, Jésus vint pour le sabbat à Jezraël, un endroit consistant en divers groupes de maisons séparés par des jardins, de vieux édifices et d'anciennes tours. Il y passe une grande route, appelée route Royale. Plusieurs de ses compagnons l'avaient précédé. Il en était venu trois avec lui.

Il se trouvait dans cet endroit de stricts observateurs de la loi juive : ce n'étaient pas des esséniens, on les nommait Naziréens. ils avaient fait des vœux pour un temps plus ou moins long et s'abstenaient de certaines choses. Ils possédaient une grande école et un certain nombre de maisons. Les jeunes gens vivaient en commun dans une maison, les jeunes filles dans une autre : les gens mariés faisaient aussi pour un temps assez long vœu de continence, et alors les hommes couchaient dans une maison voisine de celle des jeunes gens, les femmes dans la maison des jeunes filles. Ces gens portaient tous des vêtements gris et blancs. Leur supérieur portait un long vêtement gris, bordé par en bas de fruits et de houppes blanches, et une ceinture grise avec des lettres blanches : il avait autour du bras une bande d'étoffe grise et blanche, fort épaisse et comme tressée ; c'était comme une serviette tordue : il y avait un bout assez court qui pendait et qui était terminé par des bouffettes. Cet homme portait en outre un collet ou un petit manteau, à peu près comme Argos l'essénien, mais qui était de couleur grise et ouvert par derrière au lieu de l'être par devant. une plaque de métal poli était assujettie sur le devant, et on le fermait par derrière avec des espèces de lacets ou de cordons. Des morceaux d'étoffe taillés recouvraient les épaules. ils avaient un bonnet noir et brillant en forme de bourrelet, avec des lettres tracées sur le devant : il était surmonté d'un bouton ou d'une pomme. Ces gens avaient des chevelures et des barbes longues, épaisses et frisées. Je leur trouvais une grande ressemblance avec un des apôtres, mais je ne savais plus lequel. Enfin. je me rappelai que saint Paul portait les cheveux comme eux et était habillé de même, lorsqu'il persécutait encore les chrétiens. Je le vis aussi plus tard avec des naziréens : il l'était lui même. Ils laissaient croître leurs cheveux jusqu'à ce que leur vœu fût accompli ; alors ils les coupaient et les brûlaient en guise de sacrifice ; ils sacrifiaient aussi des colombes. L'un pouvait se charger d'accomplir le vœu de l'autre. Jésus célébra le sabbat avec eux. Jezraël est séparé de Nazareth par des montagnes. il y a à peu de distance une fontaine, près de laquelle Saul campa autrefois avec son armée.



(1er septembre.) Jésus enseigna le jour du sabbat sur le baptême de Jean. Il dit aussi que la piété était une belle chose, mais que l'exagération était dangereuse que les voies du salut sont diverses,

et que la vie à part dans une communauté donne aisément naissance à l'esprit de secte : qu'on regarde du haut de son orgueil les pauvres frères qui ne peuvent pas suivre et qui cependant devraient être aidés par les plus forts à marcher en avant. Cet enseignement était nécessaire ici : car aux extrémités de la ville il y avait des gens qui s'étaient mêlés avec les pa'ens, et qui n'étaient ni dirigés, ni stimulés, parce que les naziréens se tenaient à part. Jésus alla visiter ces gens dans leurs demeures ; il les convoqua à l'instruction et leur parla du baptême.

Le 9, je vis encore Jésus à un repas, dans la maison des naziréens. Il fut question de la circoncision, et de ce qu'elle était par rapport au baptême. Ce fut alors que j'entendis Jésus parler pour la première fois du signe de l'alliance entre Dieu et Abraham ; mais je ne puis rapporter exactement ses paroles. Le sens de ses paroles était que ce signe avait en lui une raison d'être qui cesserait lorsque le peuple de Dieu ne sortirait plus selon la chair de la souche d'Abraham mais serait engendré spirituellement dans le baptême du Saint Esprit.

Parmi les naziréens beaucoup se firent chrétiens mais ils étaient si fortement attachés à la loi juive, que plusieurs voulurent mêler ensemble le judaïsme et le christianisme, et tombèrent dans l'hérésie.

Le 3, Jésus quitta Jezraël, et, après avoir marché assez longtemps vers l'orient, il se dirigea vers le nord, vers Nazareth, en tournant autour de la montagne qui sépare ces deux villes ; il s'arrêta à deux lieues de Jezrael, au milieu d'une série de maisons placées des deux côtés d'une grande route. Cet endroit n'était habité que par des publicains ; il y avait aussi quelques juifs pauvres demeurant sous des tentes, mais ceux ci étaient assez éloignés de la route. Le chemin le long duquel étaient les demeures des publicains était bordé d'un grillage et fermé à l'entrée et à la sortie.

Il demeurait là de riches publicains qui tenaient à ferme plusieurs douanes dans le pays et les affermaient ensuite à d'autres publicains en sous ordre. Matthieu était un de ces derniers : il demeurait dans un autre endroit. C'est ici qu'avait demeuré Marie, fille de la soeur d'Elisabeth. Je crois qu'étant devenue veuve, elle était allée à Nazareth d'abord, puis à Capharnaüm ; c'était elle qui était présente à la mort de la sainte Vierge.

La route commerciale entre la Syrie, l'Arabie, Sidon et l'Egypte passait par ici. On transportait ici sur des chameaux et sur des ânes, de gros ballots de soie blanche en liasse comme du lin, de belles étoffes blanches et bariolées, de longues bandes épaisses et tressées dont on faisait des tapis, et aussi des aromates. On fermait l'enceinte quand les chameaux y étaient entrés ; on déchargeait les ballots et tout était visité. Il y avait un droit à payer, partie en marchandises, partie en argent. C'étaient, la plupart du temps, des pièces triangulaires ou carrées, jaunes, blanches ou rougeâtres, sur lesquelles était l'empreinte d'une figure, creuse d'un côté, en saillie de l'autre ; il y avait là aussi d'autres monnaies. Je vis sur les monnaies de petites tours, une jeune fille et aussi un enfant dans un petit navire. Quant à ces petits bâtons d'or natif que les rois offrirent à la crèche, je n'en vis plus depuis lors qu'entre les mains de quelques étrangers qui allaient visiter Jean Baptiste.

Les publicains formaient comme une ligue, et lors même que même que quelques uns gagnaient plus que les autres par leurs fraudes, tout était partagé entre eux ils avaient dans l'aisance et vivaient bien Les maisons étaient entourées de cours, de jardins et de murs : ils me faisaient l'effet de riches cultivateurs de chez nous, dans leurs habitations. Ils vivaient entre eux, et personne autre n'avait de rapports avec eux. Ils avaient là une école et un maître.

Jésus fut bien reçu par eux et ses compagnons aussi. Je vis arriver ici plusieurs femmes : je crois que la femme de Pierre en était. L'une d'elles parla à Jésus. Elles repartirent ensuite : peut être venaient elles de Nazareth ou y allaient elles, et se chargeaient elles de quelque message pour la

mère de Jésus. Jésus alla alternativement chez l'un ou l'autre des publicains, et il enseigna dans leur école. Il leur reprocha surtout d'extorquer souvent des voyageurs plus que le droit de douane qui était dû. Ils furent très honteux, et ils ne pouvaient pas comprendre d'où il savait cela. Ils étaient plus humbles et accueillirent plus volontiers ses enseignements que les autres juifs. Il les exhorta à recevoir le baptême.

(5 septembre.) Le mercredi 5, Jésus quitta l'endroit habité par les publicains, après y avoir enseigné toute la nuit. Plusieurs d'entre eux voulaient lui faire des présents, mais il n'accepta rien. beaucoup de ces gens partirent avec lui, ils voulaient le suivre au baptême. il traversa ce jour là la contrée de Dothaim, et passa devant la maison de fous où une première fois, venant de Nazareth, il avait calmé les énergumènes et les possédés. Comme il passait. ils l'appelèrent par son nom en criant, et firent de violents efforts pour sortir. Jésus commanda aux surveillants de les laisser aller, disant qu'il répondait de toutes les conséquences. On leur rendit la liberté : tous alors s'abaissèrent, furent délivrés et le suivirent.

Il arriva le soir à Kisloth, ville située sur le Thabor. La plupart des habitants étaient pharisiens : ils avaient entendu parler de lui, et se scandalisèrent de voir à sa suite des publicains qu'ils regardaient comme des malfaiteurs, des possédés connus comme tels, et des gens de toute espèce. Il alla dans l'école et enseigna sur le baptême de Jean ; il dit à ceux qui l'accompagnaient qu'avant de le suivre, ils devaient bien examiner s'ils se sentaient capables d'aller jusqu'au bout : car il ne fallait pas croire que son chemin fût un chemin commode : il leur raconta plusieurs paraboles relatives à la construction des maisons. "Quand un homme veut bâtir une maison quelque part, disait il, il faut qu'il sache si le propriétaire du sol voudra le permettre : ils devaient donc, avant tout, expier leurs péchés et faire pénitence. De même, quand un homme veut bâtir une tour, il doit d'abord calculer la dépense. Il donna beaucoup d'autres enseignements qui ne plurent pas aux Pharisiens. Mais ils ne l'écoutaient pas ; ils se contentaient d'espionner ; et je les vis convenir entre eux qu'ils lui donneraient un repas pour mieux observer ce qu'il dirait.

Ils lui préparèrent un grand repas dans une salle publique. Il y avait trois tables, les unes à côté des autres ; à droite et à gauche brûlaient des lampes ; au dessus de la table du milieu, à laquelle était assis Jésus avec quelques disciples et quelques pharisiens, se trouvait l'ouverture ordinaire dans le toit ; aux deux tables latérales étaient assis les compagnons de Jésus.

Il fallait que dans cette ville il existât une vieille coutume en vertu de laquelle, quand on donnait un repas à un étranger, on y invitait les pauvres, fort nombreux du reste dans cet endroit et fort négligés ; car lorsque Jésus se fut mis à table, il demanda aussitôt aux pharisiens où étaient les pauvres et si ce n'était pas leur droit de prendre part au repas.

Les pharisiens furent embarrassés et dirent que depuis longtemps cela ne se faisait plus. Alors Jésus envoya ses disciples Arastaria et Cocharia, fils de Maraha, avec Klaia, fils de la veuve Séba, inviter les pauvres de la ville à se rendre au repas. Cela irrita beaucoup les pharisiens et fit beaucoup de sensation dans la ville. Plusieurs de ces pauvres étaient déjà couchés et dormaient ; les disciples les firent lever, et je vis dans des cabanes toute espèce de scènes joyeuses. Les pauvres étant arrivés, Jésus et les disciples les reçurent et les servirent, et Jésus fit une très belle instruction. Les pharisiens étaient pleins de dépit, mais ils ne pouvaient rien empêcher, car Jésus avait le droit pour lui et la masse du peuple était fort satisfaite ; il y avait une grande excitation dans la ville. Quand les pauvres eurent mangé, ils emportèrent tous quelque chose avec eux pour leurs familles. Jésus avait béni les mets ; il avait fait la prière avec eux et les avait exhortés à aller au baptême de Jean.

Mais il ne voulut pas rester plus longtemps dans cette ville, et le 6, il partit dans la nuit avec les siens. Or, plusieurs de ceux qui l'avaient accompagné, s'étaient retirés, découragés par ses avertissements ; d'autres partirent pour se rendre au baptême de Jean.

(7 septembre.) Dans la nuit du 6 au 7, Jésus passa par deux vallées. Je le vis parfois s'entretenir avec ses compagnons, parfois rester en arrière et prier Dieu à genoux, puis les rejoindre de nouveau. Le 7, dans l'après midi, je vis Jésus arriver à un village de bergers, nommé Kimki. Il y avait là une école, mais pas de prêtres. Ceux ci devaient venir d'un lieu éloigné. L'école était fermée. Jésus réunit les bergers dans une salle d'hôtellerie et enseigna. Le sabbat était proche. Le soir, il vint des prêtres de la secte des pharisiens, parmi lesquels quelques uns étaient de Nazareth. Jésus enseigna sur le baptême et sur l'approche du Messie. Les pharisiens se déclaraient fort contre lui, ils parlèrent de sa basse extraction et cherchèrent à le rabaisser. Il passa la nuit ici.

(8 septembre.) Jésus fit encore aujourd'hui une instruction où il raconta plusieurs paraboles. Il demanda un grain de sénevé qu'on lui apporta. Il dit beaucoup de choses à ce propos et leur dit que s'ils avaient de la foi comme un grain de sénevé, ils pourraient transporter ce poisier dans la mer. Il y avait là un grand poisier chargé de fruits. Les pharisiens se moquaient de ce genre d'enseignement qu'ils trouvaient guérit. Il donna des explications, mais je les ai oubliées. il parla aussi de l'économe infidèle.

Les gens qui se trouvaient sur tout le chemin que fit Jésus ces jours là, étaient dans l'admiration de lui ; il leur rappelait, disaient ils, tout ce que leurs ancêtres leur avaient transmis de l'enseignement et de la manière d'être des derniers prophètes, mais il avait quelque chose de beaucoup plus doux.

(9 septembre.) Jésus était encore dans le village des bergers où il célébra le sabbat. On pouvait voir de là les montagnes de Nazareth, qui n'est guère qu'à deux lieues. Cette bourgade consiste en maisons disséminées, ce n'est qu'autour de la synagogue qu'on en trouve quelques unes agglomérées. Son nom ressemble à un nom d'homme hébraïque, je l'ai oublié(3). Il prit son logement chez de pauvres gens : la maîtresse de la maison était hydropique.

Note 3 : Ce ne fut que le 11 septembre, qu'elle dit le nom de ce lieu, Kimki. Parmi les noms d'hommes elle pouvait penser entre autres à Chamaam; Kimean ou Kimhan, (II Reg. XIX, 37, etc.)

Il eut pitié d'elle et la guérit en lui mettant la main sur la tête et sur les joues. Elle fut entièrement délivrée de son mal et servit à table. Il lui défendit d'en parler jusqu'à ce qu'il fût revenu du baptême. Elle lui demanda ce qui pouvait l'empêcher de l'annoncer partout. Mais il répondit : Puisque vous voulez en parler, vous allez devenir muette. "Et en effet elle devint muette jusqu'à ce qu'il fût revenu de son baptême. Il y a bien encore quinze jours d'ici là, car il me semble qu'à Bethulie ou à Jezraël il a parlé de trois semaines.

Le 9, il enseigna encore ici dans la synagogue. Les pharisiens lui étaient très opposés. Il parla de la venue prochaine du Messie. Il leur dit : "Vous vous attendez à le voir venir dans tout l'éclat d'une pompe mondaine ; mais il est déjà venu, il apparaîtra dans la pauvreté : il apportera la vérité, il recevra plus de blâme que de louange, car il veut la justice, etc. Toutefois ne vous laissez pas séparer de lui, de peur que vous ne périissiez comme ces enfants de Noé qui se moquaient de lui lorsqu'il se fatiguait à construire l'arche qui devait les sauver du déluge. Tous ceux qui ne se moquèrent pas de Noé, entrèrent dans l'arche et furent sauvés. "Ensuite se tournant vers ses disciples, il leur dit : "Ne vous séparez pas de moi, comme Loth se sépara d'Abraham, et cherchant les meilleurs pâturages, vint à Sodome et à Gomorrhe. Ne regardez pas les pompes du monde que le feu du ciel détruit, afin que vous ne soyez pas changés en statues de



sel. Restez avec moi dans toutes les tribulations, je vous viendrai toujours en aide, etc. Les pharisiens étaient de plus en plus mécontents, et ils disaient : "Que leur promet il donc, quand il ne possède rien lui même ! N'es tu pas de Nazareth, le fils de Joseph et de Marie ? " il dit alors, sans s'expliquer clairement, de qui il était fils, et qui le proclamerait : et comme ils disaient : "Comment parles tu du Messie ici et partout où tu vas enseigner, comme nous en avons été informés ? Crois tu que nous devons penser que tu te donnes pour le Messie ? Et Jésus leur dit : à cette question je n'ai qu'une réponse à faire : Oui, vous le pensez. "il y eut alors un grand tumulte dans la synagogue ; les pharisiens éteignirent les lampes ; Jésus et ses disciples quittèrent cet endroit et partirent dans la nuit par la grande route. Je les vis dormir sous un arbre. Le dimanche 9, dans la soirée, je vis Jésus avec ceux qui l'accompagnaient quitter le village des bergers passer la nuit sous un arbre sur la grande route.

(10 septembre.) Le lundi 10, je vis sur la route se joindre à Jésus des gens qui avaient campé sur le chemin pour l'attendre. Ils n'étaient pas allés avec lui dans l'endroit d'où il venait, mais une partie d'entre eux avait pris les devants. Je le vis se détourner du chemin avec eux, et vers trois heures après midi, je le vis se diriger vers une station de bergers, consistant seulement en quelques cabanes, que les bergers habitaient au temps des pâturages. Il n'y avait pas de femmes ici. Les bergers allèrent à sa rencontre. Ils savaient sans doute sa prochaine arrivée par ceux qui l'avaient précédé. Pendant qu'une partie d'entre eux allait au devant de lui, les autres tuaient des oiseaux et faisaient du feu pour préparer un repas. Cela se passait dans une salle d'hôtellerie. Il y avait devant le foyer un mur qui l'isolait. à l'entour régnait un banc de gazon dont le dossier était de branches vertes tressées ensemble. Ils conduisirent là le Seigneur et ceux qui l'accompagnaient. Il y avait bien vingt personnes et quand ils furent tous réunis, il devait se trouver là un bon nombre de bergers. Ils lavèrent les pieds à tous et à Jésus dans un bassin à part. Il avait demandé un peu plus d'eau qu'à l'ordinaire et il donna ordre de ne pas la verser. Comme on allait se mettre à table, Jésus demanda aux bergers qui semblaient un peu agités, ce qui les inquiétait et s'il n'en manquait pas quelques uns parmi eux ? Alors ils lui avouèrent qu'ils étaient inquiets parce qu'ils avaient parmi eux deux personnes malades de la lèpre, qu'ils craignaient que ce ne fût la lèpre impure et que Jésus, à cause de cela, ne pût pas venir chez eux : ils les avaient cachés pour ce motif. Jésus leur ordonna de les amener et envoya ses disciples les chercher. Ces gens vinrent enveloppés dans des draps de la tête aux pieds, en sorte qu'ils avaient peine à marcher, et que chacun d'eux était conduit par deux personnes. Jésus les exhorta et leur dit que leur lèpre ne venait pas de l'intérieur, mais qu'elle était venue extérieurement par contagion : il me fut expliqué, selon le sens spirituel, qu'ils n'avaient pas péché par malice, mais entraînés par d'autres. Il ordonna de les laver avec l'eau qui avait servi à lui laver les pieds. Quand cela fut fait je vis tomber les croûtes de la lèpre, laissant seulement après elles une marque sur la peau. L'eau fut ensuite jetée dans une fosse et couverte de terre. L'un de ces lépreux était des environs de Samarie, l'autre de... Jésus encore cette fois défendit très sévèrement à ces braves gens de rien dire de leur guérison, jusqu'à ce qu'il fût revenu du baptême.

Il fit ensuite une autre instruction sur Jean, sur le baptême et sur la venue prochaine du Messie. Alors, ils lui demandèrent en toute simplicité qui ils devaient suivre de lui, ou de Jean, et quel était le plus grand des deux ? "il leur expliqua que le plus grand était celui qui servait avec la plus parfaite humilité et qui s'abaissait le plus profondément dans la charité. Il les exhorta aussi à aller au baptême. il parla encore de la difficulté qu'il y avait à le suivre et les congédia tous, ne gardant avec lui que les cinq disciples. Il donna rendez vous aux autres à un endroit situé dans le désert, non loin de Jéricho : je crois que c'est dans la contrée d'Ophra, où Joachim avait un

pâturage. une partie de ces gens l'abandonna tout à fait : d'autres allèrent directement trouver Jean : d'autres enfin retournèrent d'abord chez eux pour se préparer au baptême.

Jésus et les cinq disciples arrivèrent tard devant Nazareth, qui était à tout au plus une petite lieue de là. Ils n'y entrèrent pas : ils s'approchèrent du côté de la porte qui conduisait à l'orient, vers la mer de Galilée.

Nazareth avait cinq portes. à un petit quart d'heure de la ville était la montagne terminée de l'autre côté par un escarpement à pic d'où ils précipitaient souvent des criminels, et d'où ils voulurent plus tard précipiter Jésus t. Au pied de cette montagne étaient des cabanes isolées. Jésus ordonna aux cinq disciples d'y chercher des logements pour eux et il entra lui même dans une d'elles pour y passer la nuit. On leur donna de l'eau pour laver leurs pieds, un morceau de pain et une place pour dormir. le les laissai là, le 10 au soir. La propriété de sainte Anne était au levant de Nazareth. Les bergers avaient fait cuire du pain sous la cendre. Ils avaient un puits creusé dans la terre, mais qui n'était pas revêtu de maçonnerie.

Note : On montre aujourd'hui la montagne du précipice à une demi lieue au midi de Nazareth. Nazareth doit donc avoir changé de place, ou bien l'indication donnée par la Soeur est peu précise.

(11 septembre.) Le 10, au soir, je vis, comme je l'ai dit, Jésus arriver devant Nazareth. La vallée qu'il avait suivie pendant la nuit en venant de Kisloth Thabor, s'appelait Edron, et le village des bergers avec la synagogue où les pharisiens de Nazareth l'avaient tellement injurié, s'appelait Kimki. Les gens chez lesquels Jésus et les cinq disciples étaient entrés devant Nazareth étaient des esséniens, amis de la sainte Famille. Ils demeuraient là sous des voûtes de vieux murs en ruines ; il y avait des hommes et quelques femmes, vivant séparés et dans le célibat. Ils avaient de petits jardins, portaient de longs vêtements blancs et les femmes des manteaux. Ils avaient habité autrefois dans la vallée de Zabulon, près du château d'Hérode, et ils étaient venus ici par amitié pour la sainte famille.

Celui chez lequel Jésus entra se nommait Eliud c'était un vieillard vénérable avec une longue barbe. Il était veuf ; sa fille prenait soin de lui. C'était le fils d'un frère de Zacharie. Ces gens vivaient ici très retirés ; ils fréquentaient la synagogue de Nazareth, étaient très dévoués à la sainte Famille, et c'était à eux qu'avait été confiée la garde de la maison de Marie lors de son départ.

Le matin, les cinq disciples se rendirent à Nazareth visitèrent leurs parents et leurs amis et entrèrent à l'école : mais Jésus resta près d'Eliud. Il pria avec lui et s'entretint avec lui très intimement. Cet homme simple et pieux avait connaissance de plusieurs mystères. Dans la maison de Marie il y avait avec elle quatre femmes : sa nièce, Marie de Cléophas, Jeanne Chusa, cousine de la prophétesse Anne, Marie, mère de Jean Marc, parente de Siméon, et la veuve Léa. Véronique n'était plus là, non plus que la femme de Pierre, que j'ai vue récemment près de l'endroit où habitent les publicains.

Le matin, je vis la sainte Vierge et Marie de Cléophas venir trouver Jésus. Jésus tendit la main à sa mère. Sa manière d'être avec elle était affectueuse, mais toujours très grave et très calme. Elle était inquiète et le pria de ne pas aller à Nazareth où l'on était fort irrité. Les pharisiens de Nazareth qui l'avaient entendu dans la synagogue de Kimki, avaient soulevé de nouveau les esprits contre lui. Jésus lui dit qu'il voulait attendre ici les personnes qui devaient aller avec lui au baptême de Jean, et qu'alors il passerait par Nazareth. Il s'entretint encore beaucoup avec elle ce jour là où elle vint le trouver deux ou trois fois il lui dit entre autres choses qu'il irait quatre fois

à Jérusalem pour la Pâque et que la dernière fois elle aurait un grand sujet d'affliction. Il lui révéla d'autres choses encore, mais je les ai oubliées.

Marie de Cléophas, qui était une femme de belle prestance, lui parla, le matin, de ses cinq fils, et le pria de les prendre avec lui. Elle lui exposa que l'un d'eux était scribe, chargé de faire des arbitrages : il s'appelait Simon : deux autres, Jacques le Mineur et Jude Thaddée, étaient pêcheurs : elle les avait eux Alphée, son premier mari, qui lui avait amené un fils d'un premier lit, nommé Matthieu, sur lequel elle pleurait amèrement parce qu'il était publicain. De Sabas, Son second mari, elle avait un autre fils, José Barsabas, qui était aussi pêcheur (Elle avait encore un petit garçon, nommé Siméon, né d'un troisième mariage avec le pêcheur Jonas). Jésus la consola, lui dit qu'ils viendraient à lui, il la rassura aussi au sujet de Matthieu (qui avait déjà eu des rapports avec lui lors de son voyage à Sidon). et lui dit qu'il serait un des meilleurs.

Je vis dans l'après midi la sainte Vierge avec quelques unes de ses parentes de Nazareth revenir à sa demeure : près de Capharnaüm. Les serviteurs étaient venus de là avec des ânes pour la ramener. Ils prirent encore beaucoup d'objets qu'on avait laissés à Nazareth, des couvertures, des ballots et aussi des vases : tout était porté par les ânes dans des paniers d'écorce d'arbre tressée. La maison de Marie à Nazareth avait, en son absence, quelque chose de l'aspect d'une chapelle : le foyer faisait l'effet d'un autel. On y avait placé un coffre et au dessus un vase avec de la verdure fraîche. Maintenant, après son départ, la maison sera habitée par les esséniens.

Je vis toute cette journée Jésus s'entretenir très intimement avec Eliud, sur lequel j'ai appris beaucoup de choses que malheureusement je ne puis me rappeler. Eliud l'interrogea sur sa mission, et Jésus lui expliqua tout. Il lui dit qu'il était le Messie et s'entretint avec lui de sa généalogie humaine et du mystère de l'arche d'alliance. J'appris alors que cet objet mystérieux avait été porté avant le déluge dans l'arche de Noé, comment il s'était transmis de génération en génération, comment il avait été retiré par intervalles, puis rendu de nouveau, Jésus dit à ce propos que Marie en naissant était devenue l'arche d'alliance du mystère(4). Alors Eliud, qui pendant ce temps là parcourait divers écrits et marquait certains passages des prophètes, que Jésus lui expliquait, lui demanda pourquoi il n'était pas venu plus tôt. Jésus lui répondit qu'il n'avait pu naître que d'une femme conçue comme les hommes l'auraient été sans la chute originelle, et que depuis les premiers parents il ne s'était rencontré pour cela aucun couple d'époux qui fût aussi pur de part et d'autre qu'Anne et Joachim. Il lui développa tout cela et lui fit connaître tout ce qui avait jusque là empêché, entravé et retardé l'oeuvre du salut.

Note 4 : Il y a plus de détails à ce sujet dans les visions relatives à la bénédiction des patriarches et au mystère de l'arche d'alliance.

J'appris dans ces entretiens beaucoup de choses touchant l'histoire de l'arche d'alliance. Lorsqu'elle tombait dans les mains des ennemis, cet objet mystérieux n'y était plus, parce que les prêtres le retiraient toutes les fois qu'il y avait du danger, et cependant l'arche qui l'avait contenu restait si sainte que les ennemis étaient punis pour l'avoir propagée et obligés de la restituer. Je vis aussi qu'une famille chargée plus particulièrement par Mo'se de la garde de l'arche d'alliance, avait subsisté jusqu'au temps d'Hérode. Jérémie, à l'époque de la captivité de Babylone, fit cacher près du mont Sinai l'arche d'alliance et d'autres objets sacrés ; et plus tard on ne la retrouva pas. Mais la chose sainte n'y était plus. à une époque postérieure. on fit une imitation de l'arche d'alliance : mais tout ce qui y avait été précédemment ne s'y trouvait pas : la verge d'Aaron, ainsi qu'une partie de l'objet mystérieux, étaient chez les esséniens du mont Horeb ; mais le sacrement de la bénédiction y revint par l'intermédiaire de je ne sais plus quel prêtre. Je vis là en tableaux plusieurs choses que Jésus expliqua à Eliud ; j'entendis une partie de ce qu'il lui dit, mais je ne puis pas me rappeler tout.



Il dit comment il avait pris chair du germe béni que Dieu avait retiré d'Adam avant sa chute comment ce germe béni, afin que tout Israël méritât bien de lui, avait dû se transmettre à travers plusieurs générations, comment il avait été souvent retiré, et comment les vases s'étaient ternis. je vis tout cela en réalité ; je vis tous les a'eux de Jésus comment les patriarches au moment de leur mort transmettaient réellement cette bénédiction à leurs premiers nés, dans une cérémonie sacramentelle, et comment le morceau de pain et le breuvage contenu dans la sainte coupe qu'Abraham avait reçus de l'ange qui lui promit Isaac, étaient une figure du très saint Sacrement de la nouvelle alliance et donnaient la force pour coopérer à la formation de la chair et du sang du Messie futur. je vis comment la ligne des ancêtres de Jésus reçut ce sacrement pour concourir à l'incarnation de Dieu, et que Jésus fit de la chair et du sang reçus de ses ancêtres un sacrement plus sublime pour opérer l'union des hommes avec Dieu.

Jésus parla aussi beaucoup avec Eliud de la sainteté d'Anne et de Joachim et de la conception surnaturelle de Marie sous la porte dorée, mais je ne m'en souviens plus bien. il dit aussi qu'il n'avait pas été conçu de Joseph, mais de Marie selon la chair, et que la conception de celle ci provenait de ce germe pur et béni, retiré à Adam avant la chute, qui avait été transmis a Joseph, en Egypte, par le canal d'Abraham, puis était arrivé dans l'arche d'alliance et de l'arche avait passé dans Joachim et dans Anne.

Il dit que, devant racheter les hommes, il avait été envoyé avec toute la faiblesse de la créature humaine, qu'il sentait et éprouvait toutes choses à la façon d'un homme ordinaire ; que, comme le serpent de Mo'se dans le désert, il serait élevé en l'air sur la montagne du Calvaire où le corps du premier homme avait son tombeau. Ah ! Combien il aurait d'afflictions à endurer, et combien les hommes seraient ingrats, etc. Eliud l'interrogeait toujours avec beaucoup de simplicité et de droiture de coeur, mais il comprenait tout mieux que ne firent les apôtres au commencement ; il entendait tout dans un sens plus spirituel : cependant il ne pouvait pas encore se bien rendre compte de ce qui allait se faire. Il demanda à Jésus où serait son royaume, si ce serait à Jérusalem, à Jéricho ou à Engaddi. Jésus répondit que là où il était, là était son royaume, qu'il n'avait point de royaume apparent.

J'entendis aussi aujourd'hui et le jour suivant mentionner plus d'un passage de l'Ecriture où la lettre ne rend pas le sens intérieur, où la prophétie exprimée par des images sensibles est comprise trop matériellement.

Le vieillard parlait à Jésus avec beaucoup de naturel et de simplicité : il lui raconta plusieurs choses relatives à sa mère, comme s'il les eût ignorées, et Jésus l'écouta avec une grande

bienveillance. Il parla de saint Joachim et de sainte Anne. Jésus dit qu'aucune femme n'avait été plus chaste que sainte Anne, et que si elle s'était remariée deux fois après la mort de Joachim, ç'avait été par ordre de Dieu. Cette souche devait produire un nombre déterminé de rejetons qui avait ainsi été complété.

Eliud raconta quelque chose touchant la mort de sainte Anne, et je vis un tableau de sa mort. Je vis Anne, à la façon de Marie, dans la pièce située sur le derrière de sa grande maison, étendue sur une couche un peu exhaussée ; je vis qu'elle était très animée, très parlante et nullement comme une personne à l'article de la mort. Je la vis bénir ses plus jeunes filles et les autres personnes de la maison ; celles ci étaient dans la pièce antérieure ; je vis que Marie était à son chevet et Jésus au pied de son lit. Elle bénit Marie et demanda la bénédiction de Jésus qui était arrivé à l'âge d'homme et avait une barbe naissante. Je la vis encore parler joyeusement ; elle leva les yeux au ciel, puis elle devint blanche comme la neige et je vis sur son front des gouttes comme des perles. Alors je m'écriai : " Elle meurt, elle meurt ! " Et je désirais ardemment la prendre dans mes bras. Alors ce fut comme si elle venait à moi et reposait dans mes bras ; et en m'éveillant je croyais encore la tenir.

Eliud parla encore des vertus pratiquées par Marie dans le temple. Je vis aussi tout cela en tableaux. Je vis que sa maîtresse Noémi était parente de Lazare, et que cette femme, âgée d'environ cinquante ans, était essénienne, ainsi que toutes les autres femmes attachées au service du temple. Je vis que Marie apprit près d'elle à tricoter, qu'étant encore enfant elle allait déjà avec elle, quand Noémi nettoyait les vases et les ustensiles tachés par le sang des victimes, et recevait certaines portions de la chair des animaux sacrifiés qu'elle découpait et préparait pour l'usage des servantes du temple et des prêtres : car ceux ci tiraient de là en partie leur nourriture. Plus tard je vis la sainte Vierge l'aider dans tout cela. Je vis aussi que Zacharie, quand il était de service, visitait la petite Marie : Siméon aussi la connaissait. Je vis ainsi toute sa pieuse et humble manière de vivre et de servir dans le temple, comme Eliud la décrivait au Seigneur.

Ils s'entretenirent encore de la conception du Messie et Eliud parla de la visite de Marie à Elisabeth. J'appris là de nouveau que le Sauveur a été conçu deux mois après notre fête actuelle de Noël ainsi que je l'ai toujours vu, et je vis aussi quelque chose que j'ai oublié sur ce qui a fait que la fête de Noël a été mise plus tard elle raconta en outre que Marie avait trouvé là une source, ce que j'ai vu. J'ai vu comment la sainte Vierge, avec Elisabeth, Zacharie et Joseph étaient allés de la maison de Zacharie dans un petit bien qui appartenait à celui ci et où l'on manquait d'eau ; je vis la sainte Vierge aller seule devant le jardin avec un petit bâton ; elle pria, et quand elle toucha la terre avec le petit bâton, il en jaillit un filet d'eau qui coula autour d'un petit tertre. Lorsque Zacharie et Joseph arrivèrent, ils enlevèrent le monticule avec une bêche ; l'eau sortit de tous les côtés à cette place et il y eut là une très belle fontaine. Zacharie habitait au sud ouest de Jérusalem à environ cinq lieues.

Dans cet entretien si intime dont les intervalles étaient remplis par la prière, je vis Eliud marquer du respect à Jésus, mais se livrer à un enjouement naïf et ne le traiter que comme un homme élu. La fille d'Eliud ne demeurait pas dans la même maison que son père : elle habitait à part une grotte creusée dans le roc.

Les esséniens qui habitaient contre la montagne étaient environ une vingtaine ; les femmes, au nombre de cinq ou six, avaient une habitation séparée où elles demeuraient ensemble. Tous ces gens honoraient Eliud comme un supérieur, et ils se réunissaient tous les jours pour faire la prière avec lui. Jésus prit avec Eliud un repas composé de fruits, de miel et de poisson. mais il mangea peu. Ces esséniens s'occupaient pour la plupart de tissage et de jardinage.

La montagne au pied de laquelle ils habitaient était la plus haute cime de l'arête sur laquelle Nazareth était bâti ; mais elle était séparée de la ville par une vallée. Du côté opposé se trouvait un escarpement à pic couvert de verdure et de vignobles. Au dessous de cet escarpement, d'où plus tard les pharisiens voulurent précipiter Jésus, il y avait des décombres, des immondices et des ossements. La maison de Marie était située en avant dans la ville, contre une colline, en sorte que certaines parties de la maison formaient comme des grottes dans la colline. Cependant le haut de la maison dépassait cette éminence, au delà de laquelle se trouvaient d'autres habitations. Ce soir, Marie et les femmes, en compagnie de Colaya, fils de Léa, revinrent dans leur maison de la vallée de Capharnaüm. Leurs amies des environs vinrent au devant d'elles. La maison qu'habitait Marie, près de Capharnaüm, appartenait à un homme nommé Lévi, qui demeurait à peu de distance de là, dans une grande maison. La famille de Pierre l'avait louée de Lévi et cédée à la sainte Famille ; car Pierre et André connaissaient la sainte Famille, soit par eux mêmes, soit par Jean Baptiste, dont ils étaient disciples. Il y avait plusieurs bâtiments adjacents où des disciples et des parents pouvaient loger. Cette maison semblait avoir été choisie à cause de cela. Marie de Cléophas avait avec elle son fils Siméon petit garçon de deux ans, né de son troisième mariage. Je crois que son père Jonas était mort, mais je n'en suis pas bien sûre : il y a trop de gens allant et venant : il est difficile d'en savoir au juste le compte.

Vers le soir, Je vis Jésus aller à Nazareth avec Eliud En avant des murs de la ville, à l'endroit où Joseph avait Son atelier de charpentier, demeuraient de pauvres et honnêtes familles, connues de Joseph. et où quelques uns des enfants avaient été du nombre des compagnons de Jésus pendant son adolescence. Eliud conduisit Jésus près d'eux. Ils donnèrent à leurs hôtes un morceau de pain et de l'eau qui était très fraîche. à Nazareth, l'eau était remarquablement bonne. Je vis Jésus s'asseoir par terre chez ces gens et les exhorter à aller au baptême de Jean. Ces gens sont un peu timides avec Jésus, dans lequel ils ne voyaient autrefois qu'un de leurs pareils, mais qui maintenant leur est amené d'une façon si solennelle par Eliud, personnage très respecté parmi eux, près duquel tous vont chercher des conseils et des consolations, et qui les exhorte au baptême. Ils ont bien entendu parler du Messie, mais ils ne peuvent penser que ce soit lui, etc.

Le 13 au matin je vis Jésus sortir de Nazareth avec Eliud. Ils allèrent du côté du midi sur le chemin de Jérusalem. On appelle cette contrée la vallée d'Esdrélon. Etant allés à environ deux lieues au delà du petit torrent de Kison, ils arrivèrent à un endroit consistant en une synagogue, une hôtellerie et quelques maisons. C'est, je crois, un faubourg de la ville d'Endor qui est tout près de là. à peu de distance de là se trouve une fontaine renommée. Jésus entra dans une hôtellerie. Les gens du lieu étaient peu sympathiques, sans être précisément hostiles. Eliud aussi, de son côté, n'avait pas grand crédit chez eux : car leurs tendances étaient plutôt pharisiennes. Jésus dit aux préposés qu'il voulait enseigner dans la synagogue. ils dirent que ce n'était pas l'usage de le permettre à des étrangers. Mais il leur déclara qu'il avait mission pour cela : il entra dans l'école et enseigna sur le Messie, dont le royaume n'est pas de ce monde et qui ne doit pas paraître avec une pompe extérieure ; il parla aussi du baptême de Jean. Les prêtres attachés à la synagogue ne lui étaient pas favorables. Il se fit donner des écrits, qu'il ouvrit, et il en expliqua divers passages des prophètes.

Je fus encore singulièrement touchée de la conversation intime qu'il eut avec le vieil Eliud : celui ci connaissait sa mission, son origine surnaturelle, et il y croyait ; toutefois il ne paraissait pas soupçonner que c'était Dieu lui même. Comme ils marchaient ensemble, Eliud lui raconta avec beaucoup de simplicité diverses choses touchant sa jeunesse, ce que la prophétesse Anne lui avait dit, et ce que celle ci, après le retour de la sainte Famille d'Egypte, avait appris de Marie, qu'elle avait visitée quelquefois à Jérusalem Jésus lui raconta aussi des choses qu'il ne savait pas,

et ses récits étaient accompagnés d'explications très profondes : mais tout cela se passait simplement et naturellement : c'était la conversation d'un bon vieillard avec un jeune ami qu'il affectionne. Pendant qu'Eliud racontait ce qu'Anne avait appris de Marie et lui avait répété, je vis tout cela en visions, et je me réjouis de voir que c'étaient toujours les mêmes choses que j'avais déjà vues et dont j'avais oublié une partie. J'ai beaucoup vu et entendu à ce sujet, mais malheureusement j'en ai oublié la plus grande partie, parce que j'ai été dérangée.(5)

Jésus parla aussi avec Eliud du voyage qu'il devait faire à l'occasion de son baptême. Il avait réuni beaucoup de personnes qu'il avait envoyées dans le désert, près d'Ophra ; quant à lui, il voulait aller seul en passant par Bethanie, où il voulait parler à Lazare Il le nomma d'un autre nom que j'ai oublié : il parla de son père et de ce qu'il avait été lors de la guerre. Il dit que Lazare et ses soeurs étaient riches et sacrifieraient tout au service de l'oeuvre du salut.

Note 5 : Les récits intercalés ici sur la fuite en Egypte, la vie en Egypte le massacre des Innocents, le retour d'Egypte, etc., ont été placés dans la vie de la sainte Vierge.

Lazare avait trois soeurs : Marthe, l'aînée ; Marie Madeleine, la plus jeune, et une entre les deux qui s'appelait aussi Marie : celle ci vivait tout à fait à part ; elle était silencieuse et comme idiote : on ne l'appelle que Marie la Silencieuse. Jésus, parlant d'elles, dit à Eliud que Marthe était bonne et pieuse, et qu'elle le suivrait ainsi que son frère. Il dit de l'idiote : "Celle là avait un grand esprit et beaucoup d'intelligence ; mais ces dons lui ont été retirés pour son salut. Elle n'est pas laite pour le monde et sa vie est toute intérieure, mais elle ne pêche pas : si je m'entretenais avec elle, elle comprendrait les mystères les plus cachés. Elle ne survivra pas longtemps au moment où Lazare et ses soeurs me suivront et donneront tout pour la communauté. La plus jeune soeur, Marie, est égarée : mais elle reviendra et surpassera Marthe, etc."

Précédemment, lorsque la narratrice vit le Seigneur dans le voisinage de Magdalum, elle eut la vision suivante touchant Madeleine :

" voyez un peu ! je l'aperçois au haut de son château : derrière elle brille un corps lumineux semblable à une lune, mais devant elle s'élève comme une montagne noire qu'elle doit mettre sous ses pieds, car une assistance lui est donnée. Elle est stérile, autrement ce qu'il y a de ténébreux en elle se serait répandu au dehors et l'aurait fortement attachée au monde. Lorsqu'elle a reconnu Jésus et fait pénitence, elle a mis au monde beaucoup d'enfants selon l'esprit. Je vois aussi là la Mère de Dieu : elle met le pied sur la montagne noire qui s'enfonce : alors Madeleine est toute entière dans la clarté de la lune, elle est toute lumineuse, mais la Mère de Dieu se tient au dessus de la lune. La lune a une signification importante et joue un rôle considérable : elle est en rapport avec beaucoup de mauvaises choses qui sont en nous. Mais il y a tant à dire là dessus, que je ne puis en parler maintenant. Quand la Mère de Dieu vint, elle foula aux pieds le mal avec ses ténèbres ; elle a reçu l'empire sur lui : je ne puis pas bien expliquer la chose maintenant, mais c'est pour cela qu'elle est représentée au dessus de la lune, ayant le serpent sous ses pieds. C'est une réalité qui nous est ainsi montrée sous forme d'image. "

Eliud parla encore de Jean Baptiste, le cousin de Jésus : il ne l'avait jamais vu et n'était pas encore baptisé. Ils passèrent la nuit dans l'hôtellerie voisine de la synagogue.

(14 septembre.) Ce matin Jésus alla avec Eliud le long de la montagne d'Hermon qui n'est pas cet Hermon où Joachim avait des pâturages. Ils allèrent à Endor, ville en partie ruine. Déjà près du lieu où ils avaient logé, il y avait sur le penchant de la montagne, des restes de murs tellement larges qu'on aurait pu y aller en voiture. La ville d'Endor était peu habitée, pleine de décombres ; il y avait beaucoup de jardins. D'un côté s'élevaient de grands édifices semblables à des palais : en d'autres endroits la ville était en ruines, ayant été dévastée par la guerre. Il me semble qu'il

habitait là une race d'hommes distincte des Juifs. Jésus n'alla pas dans la synagogue, il n'y en avait pas ici. Il se rendit avec Eliud sur une grande place où il y avait trois édifices contenant une quantité de petites chambres bâties près d'un étang entouré d'une pelouse et sur lequel flottaient de petites barques de baigneurs : il y avait aussi une pompe près de cet étang. Cela ressemblait à un établissement d'eaux minérales : les petites chambres étaient habitées par des malades. Jésus alla avec Eliud dans une de ces grandes maisons : on lui lava les pieds et on l'hébergea. Il fit ensuite une instruction à ces gens sur la place où on lui avait préparé un siège élevé. Les femmes qui habitaient dans une des ailes vinrent se ranger derrière les auditeurs. Ces gens n'étaient pas de vrais juifs : c'étaient plutôt comme des esclaves expulsés : ils avaient à payer un tribut sur les fruits qu'ils recueillaient. Ils étaient restés dans la ville à la suite d'une guerre : je crois que Sisara leur chef fut battu assez près de cette ville et ensuite tué par une femme. (Judic.IV, 2.) Ces gens étaient répandus dans tout le pays en qualité d'esclaves : il y en avait encore là environ quatre cents. On leur avait fait autrefois exploiter des carrières pour la construction du temple sous David et Salomon. Ils étaient toujours employés à des travaux de ce genre. Le défunt roi Hérode s'était servi d'eux pour construire un aqueduc long de plusieurs lieues qui amenait l'eau à la montagne de Sion. Ces gens s'assistaient constamment les uns les autres et ils étaient charitables. Ils portaient de longues robes avec des ceintures et des capuchons pointus qui couvraient les oreilles, comme les anciens ermites. Ils n'avaient aucun commerce avec les juifs : mais il leur était permis d'envoyer leurs enfants à l'école : toutefois ils étaient si opprimés et si méprisés qu'ils n'usaient pas de ce droit. Jésus fut très compatissant avec eux : il fit aussi venir les malades. Ceux-ci étaient assis sur des espèces de lit semblables à mon fauteuil et qui m'y faisaient penser y avait un dossier mobile avec des appuis : quand ce dossier s'abaissait, le fauteuil était comme un lit. Lorsque Jésus enseigna sur le baptême et sur le Messie, et leur fit des exhortations à ce sujet, ils se montrèrent très timides, disant qu'ils ne pouvaient prétendre à de telles choses, qu'ils étaient des gens expulsés. Alors Jésus rectifia leurs idées au moyen d'une parabole touchant l'économe infidèle. J'en ai oublié l'explication que j'avais bien comprise et qui m'a occupé tout le jour. Je la retrouverai une autre fois. Il raconta aussi la parabole du fils que son père envoie prendre possession de sa vigne : il la racontait toujours aux païens dont personne ne s'occupait. Ces gens préparèrent un repas en plein air pour Jésus. Il y invita les pauvres et les malades et les servit à table avec Eliud. Ils en furent extrêmement touchés. Le soir Jésus retourna avec Eliud à la synagogue du faubourg, ils y célébrèrent le sabbat et y passèrent la nuit.

(15 septembre.) Aujourd'hui Jésus alla encore avec Eliud à Endor, qui par conséquent n'était éloigné de l'hôtellerie que de la distance qu'on pouvait parcourir un jour de sabbat. Il y enseigna. Ces gens étaient Chananéens, et originaires de Sichem. à ce que je crois : car j'entendis aujourd'hui prononcer le nom de Sichémites. Ils avaient dans une salle une idole cachée dans un souterrain, laquelle au moyen d'une mécanique que l'on faisait jouer, sortait tout à coup de terre et venait se placer sur un autel élégamment paré : on la faisait rentrer par le même procédé. C'était une idole de femme qu'ils tenaient de l'Égypte et qui s'appelait Astarté : hier j'avais pris ce nom pour celui d'Esther. Elle avait un visage rond comme une lune. Elle avançait les bras sur lesquels elle tenait couché devant elle un objet assez long, emmaillotté comme une chrysalide de papillon, plus épais au milieu, et effilé aux deux extrémités : ce pouvait bien être un poisson. Sur le dos de l'idole était placé comme un socle sur lequel était un boisseau ou une hotte qui dépassait le haut de la tête. Il y avait dedans comme des épis dans des cosses vertes avec d'autres feuilles vertes et des fruits. Depuis les pieds jusqu'au bas ventre ; l'idole était comme dans un muid et elle était entourée de pots où étaient diverses plantes. Ils pratiquaient en secret leur culte idolâtrique, et Jésus leur fit des reproches à ce sujet dans son instruction. Autrefois ils sacrifiaient à leur



déesse des enfants mal conformés. à cette déesse correspondait un dieu Adonis, qui, si je ne me trompe, était comme son mari. Ces gens étaient venus dans le pays sous la conduite de leur chef Sisara : ils y avaient été battus, et depuis ce temps, ils étaient répandus dans la contrée où ils servaient comme esclaves. Ils étaient très opprimés et très méprisés. Peu de temps avant Jésus Christ ils avaient excité des troubles près du château d'Hérode dans cette partie de la Galilée, et depuis lors ils avaient été soumis à une oppression plus dure. Dans l'après midi Jésus revint avec Eliud dans la synagogue pour la clôture du sabbat. Les juifs avaient très mal pris sa visite à Endor, mais il leur reprocha très sévèrement leur dureté envers ces hommes abandonnés, leur recommanda d'être charitables à leur égard et les exhorta à les mener avec eux au baptême, auquel eux mêmes, d'après ses avis, s'étaient décidés à aller. Ils étaient devenus plus favorables à Jésus après l'avoir entendue le soir, Jésus revint à Nazareth avec Eliud et je les vis s'entretenir sur la route comme l'ordinaire : souvent ils s'arrêtaient et parlaient. Eliud raconta beaucoup de choses de la fuite en Egypte et je vis tout cela en visions il fut amené à en parler parce qu'il avait demandé à Jésus si son royaume ne s'étendrait pas jusqu'à ces bonnes gens d'Egypte qui l'avaient vu enfant et que sa présence avait touchés.

Ici je vis de nouveau que ce que j'avais vu d'un voyage fait par Jésus en Egypte, à travers l'Asie pa'enne, après la résurrection de Lazare, n'était pas un rêve de ma façon : car Jésus dit à Eliud, que partout où la semence avait été jetée, il irait avant sa fin recueillir les épis séparés. Eliud avait aussi quelques notions sur le pain et le vin et sur Melchisédech, il ne pouvait pas se faire une idée de ce qu'était Jésus et il lui demanda s'il n'était pas quelque chose comme Melchisédech. Jésus répondit : " Non ; il devait préparer mon sacrifice, mais c'est moi même qui serai le sacrifice. "

J'appris aussi dans cet entretien que Noémi, la maîtresse de Marie au temple, était tante de Lazare, et soeur de sa mère. Le père de Lazare était le fils d'un roi syrien : il avait servi dans les guerres et acquis de grands biens. Sa femme était une juive de distinction, de la race sacerdotale d'Aaron (alliée à sainte Anne par Manassé). Ils avaient trois châteaux à Bethanie, près d'Herodium et à Magdalum sur la mer de Galilée, non loin de Tibériade et de Gabara : Hérode avait aussi un château dans le voisinage de Magdalum. Ils parlèrent aussi du scandale que Madeleine donnait à sa famille, etc.

Jésus entra chez Eliud où se trouvaient les cinq disciples, tous les autres esséniens et diverses personnes qui voulaient aller au baptême.

(16 septembre.) Le matin, quand Jésus arriva avec Eliud, il y avait beaucoup de monde rassemblé près de la maison de celui ci ; c'étaient les autres esséniens, les cinq disciples et plusieurs personnes qui voulaient aller au baptême. Jésus les instruisit. Il était aussi arrivé à Nazareth des publicains qui voulaient aller au baptême : plusieurs troupes étaient déjà parties.

Plus tard dans la matinée, Jésus enseigna de nouveau : il vint ensuite à lui deux pharisiens de Nazareth qui l'invitèrent à les suivre jusqu'à l'école de la ville : ils avaient, disaient ils, tant entendu parler de son enseignement dans le pays, qu'ils désiraient, eux aussi, entendre ses explications sur les prophètes. Jésus alla avec eux. Ils le conduisirent dans la maison d'un pharisien où plusieurs autres étaient réunis. Ses cinq disciples étaient avec lui. Les pharisiens qui formaient son auditoire furent très bienveillants pour lui : il leur raconta de si belles paraboles, qu'ils parurent prendre grand plaisir à son enseignement et qu'ils le conduisirent à la synagogue. Beaucoup de gens s'y étaient rassemblés il parla de Moïse et leur expliqua des prophéties relatives au Messie. Mais comme d'après son langage, ils soupçonnèrent qu'il pouvait bien parler

de lui même, ils furent fort scandalisés. Ils lui donnèrent pourtant un repas chez un pharisien. Il passa la nuit avec cinq disciples dans une hôtellerie voisine de l'école.

(7 septembre.) Jésus enseigna aujourd'hui une troupe de publicains qui allaient au baptême. il enseigna aussi dans la synagogue et parla du grain de blé qui doit tomber en terre.

Les pharisiens se scandalisèrent à nouveau à son sujet et recommencèrent leurs propos sur le fils du charpentier Joseph.. Ils lui reprochèrent aussi ses rapports et son commerce avec les publicains et les pécheurs, et il leur répondit très vertement. Ils lui parlèrent en outre des esséniens, disant que c'étaient des hypocrites qui ne vivaient pas selon la loi. Mais Jésus leur fit voir qu'ils observaient la loi mieux que les pharisiens et le reproche d'hypocrisie retomba sur eux. Ils étaient arrivés à s'occuper des esséniens à propos des bénédictions : car ils s'étaient scandalisés de voir Jésus bénir plusieurs enfants et ils en parlèrent parce que les bénédictions étaient fort en usage parmi les esséniens. Or, quand Jésus entra dans la synagogue ou en sortait, beaucoup de femmes se présentaient devant lui avec leurs enfants et le priaient de vouloir bien les bénir. Lorsque Jésus demeurait encore à Nazareth, il s'occupait toujours beaucoup des enfants, qui devenaient paisibles et silencieux près de lui quand il les bénissait, même ceux qui, un instant auparavant, pleuraient et se montraient ingouvernables. Les mères se souvenant de cela lui amenaient leurs enfants et voulaient voir s'il n'était pas devenu plus fier. il y avait là quelques enfants qui se rejetaient et se renversaient sur eux mêmes : ils avaient comme des convulsions et poussaient de grands cris. Mais aussitôt après sa bénédiction ils se tinrent tranquilles. Je vis sortir de quelques uns comme une noire vapeur. Il mettait la main sur la tête des enfants et les bénissait à la manière des patriarches en marquant trois lignes, parlant de la tête et des deux épaules jusqu'à la poitrine où elles se réunissaient. Il faisait de même pour les petites filles, mais sans leur imposer les mains. Il faisait à celles ci un signe sur la bouche, je me disais que c'était Pour qu'elles fussent moins bavardes : mais cela avait encore un autre sens caché. Il passa la nuit avec ses disciples dans la maison d'un pharisien.

(18 septembre.) Hier 17, je vis Jésus passer la nuit à Nazareth, dans la maison d'un pharisien. à ses cinq compagnons, il s'en était joint quatre autres qui étaient aussi parents et amis de la sainte Famille : je crois qu'il s'y trouvait des fils des trois veuves, et un homme de Bethléem qui avait découvert qu'il descendait de Ruth, devenue l'épouse de Booz à Bethléem. Il les admit au nombre de ses disciples. il y avait à Nazareth deux familles riches, où il y avait trois fils qui, dans leur jeunesse, avaient eu des relations avec Jésus : ces fils étaient intelligents et instruits. Les parents qui avaient assisté à l'instruction de Jésus et qui avaient beaucoup ou vanter sa sagesse, convinrent entre eux que leurs enfants iraient encore aujourd'hui l'entendre et qu'ensuite ils lui offriraient de l'argent pour qu'il leur permît de voyager avec lui et de participer à sa science. Ces braves gens avaient leurs fils en grande estime et pensaient que Jésus devait être leur précepteur. Les jeunes gens vinrent aujourd'hui dans la synagogue : tout ce qu'il y avait de gens instruits à Nazareth fit de même, sur l'invitation des pharisiens et de ces riches personnages. Ils voulaient mettre Jésus à l'épreuve de toute manière. Il y avait là un docteur de la loi et un médecin, grand et gros homme avec une longue barbe, une ceinture et un insigne qu'il portait à l'épaule sur son vêtement. Je vis Jésus à son entrée dans l'école bénir de nouveau plusieurs enfants que leurs mères lui apportaient : et parmi lesquels j'en vis de lépreux qu'il guérit. Je vis comment enseignant dans l'école il fut interrompu plusieurs fois par les savants qui lui proposaient toute sorte de questions compliquées, et comment il les réduisit tous au silence par la sagesse de ses paroles. Aux discours du docteur de la loi il fit des réponses admirables tirées de la loi de Mo'se, et quand on parla du divorce, il le condamna entièrement. Il dit que le mariage ne pouvait être

dissous ; que, si le mari ne pouvait pas absolument vivre avec sa femme, il pouvait se séparer d'elle, mais qu'ils restaient toujours une seule chair et ne pouvaient pas se remarier. Cela ne fut nullement agréable aux juifs. Le médecin lui demanda s'il savait distinguer les tempéraments secs ou humides, sous quelle planète un homme était né, quelles herbes il fallait donner aux uns ou aux autres et comment était fait le corps humain. Jésus lui répondit avec une grande sagesse, il parla de la complexion de quelques uns des assistants, de leurs maladies et des moyens curatifs à employer, et il dit sur le corps humain des choses tout à fait inconnues au médecin. Il parla de la substance spirituelle et de la manière dont elle agit sur le corps, il dit qu'il y avait des maladies qui ne pouvaient être guéries que par la prière et la conversion, d'autres qui avaient besoin des secours de la médecine, et tout cela avec tant de profondeur et dans un si beau langage que le médecin tout émerveillé reconnut que son art était surpassé et qu'il n'avait jamais rencontré une pareille science. Je crois qu'il suivra Jésus. Il décrit le corps humain avec ses membres, ses veines, ses nerfs et ses intestins, leur destination et leurs rapports entre eux avec tant d'exactitude quoique dans un résumé rapide, et avec des vues si profondes que le médecin se sentit tout humble devant lui. Il y avait aussi là un astronome et il parla du cours des astres, de l'action que les étoiles ont les unes sur les autres, de leurs influences diverses, des comètes et des signes du ciel. Il dit aussi à un des assistants des choses d'un sens très profond sur l'architecture. il parla en outre du commerce et du trafic avec les peuples étrangers, et s'exprima en termes sévères sur des modes et des frivolités de toute espèce qui étaient venues d'Athènes. Diverses sortes de jeux et de tours d'escamotage étaient venus de là dans le pays : la mode s'en était répandue jusqu'à Nazareth et dans plusieurs autres lieux. il dit que c'étaient là des choses impardonnables, parce qu'on ne les regardait pas comme mauvaises et qu'on n'en faisait pas pénitence.

Tous étaient ravis de la sagesse qui éclatait dans ses discours : ses auditeurs l'engagèrent instamment à s'établir parmi eux, promettant de lui donner une maison et de pourvoir à tous ses besoins. Ils lui demandèrent aussi pourquoi il était allé avec sa mère à Capharnaüm. Mais il répondit qu'il ne resterait pas ici. Il parla de sa destination et de sa mission ; dit qu'ils étaient allés à Capharnaüm parce qu'il voulait habiter un point central du pays, etc. ils ne comprirent pas tout cela et furent fort mécontents de ce qu'il refusait d'habiter parmi eux. Ils croyaient lui avoir fait des offres très avantageuses et considéraient comme dicté par l'orgueil ce qu'il disait de sa mission et de sa destination. Ils quittèrent l'école vers le soir.

Les trois jeunes gens qui étaient âgés d'environ vingt ans, désiraient lui parler ; mais il ne voulut pas les entendre jusqu'à ce que ses neuf disciples fussent autour de lui : cela les chagrina. Mais il dit qu'il en agissait ainsi pour qu'il y eût des témoins de ce qu'il leur dirait. Alors ils lui exprimèrent en termes réservés et très modestes leur désir et celui de leurs parents qu'il voulût bien les prendre pour élèves, ajoutant que leurs parents lui donneraient de l'argent et qu'eux l'accompagneraient, le serviraient et l'assisteraient dans ses travaux... Je vis qu'il en coûtait à Jésus de leur refuser ce qu'ils demandaient, tant à cause d'eux mêmes, qu'à cause de ses disciples, car il avait à leur donner des raisons qu'ils n'étaient pas encore en état de comprendre. Il leur dit que celui qui se procurait quelque chose à prix d'argent, voulait retirer de son argent un avantage temporel : mais que celui qui voulait marcher dans sa voie à lui, devait renoncer à tous les biens de ce monde ; que quiconque voulait le suivre devait aussi abandonner ses parents et ses amis : enfin, que ses disciples ne cherchaient point femme et ne se mariaient pas. Il leur présenta ainsi des conditions très difficiles : ils en furent très découragés et lui parlèrent des esséniens parmi lesquels il y avait des gens mariés. Jésus répondit qu'ils se conformaient à leurs règles et faisaient bien, mais qu'ils n'avaient fait que préparer ce que son enseignement devait mener à terme, etc. Il les congédia et les engagea à réfléchir mûrement. Ses disciples étaient effrayés de ses paroles et

de ce qu'il avait présenté sa doctrine comme si difficile à suivre : ils ne pouvaient pas le comprendre et se sentaient découragés. Il alla avec eux de Nazareth à la maison d'Eliud, et leur dit sur le chemin qu'ils ne devaient pas perdre courage ; qu'il avait eu des raisons graves pour parler ainsi à ces jeunes gens, qu'ils ne viendraient jamais à lui ou qu'ils y viendraient tardivement, que pour eux ils devaient le suivre tranquillement et ne point s'inquiéter, etc. Ils arrivèrent ainsi à la maison d'Eliud... Je ne crois pas qu'il revienne de nouveau voir Eliud, car on parle beaucoup et on s'agite beaucoup à Nazareth. Ils sont irrités de ce qu'il n'a pas voulu y rester : ils s'imaginent qu'il a appris tout cela dans ses voyages. "C'est assurément, disent ils, un homme extraordinaire et d'un grand esprit, mais il est trop fier pour le fils d'un charpentier. " Je vis aussi les trois jeunes gens revenir chez eux. Les parents prirent très mal les difficultés que Jésus avait faites, les enfants abondèrent dans le même sens et tout se tourna en mécontentement contre lui.

(19 septembre.) Jésus enseigna de nouveau dans la maison d'Eliud. Ses auditeurs étaient pour la plupart des esséniens : il y avait aussi quelques étrangers qui se disposaient à recevoir le baptême.

Les trois jeunes gens de Nazareth vinrent le trouver ici et le prièrent encore de les prendre avec lui. Ils lui promirent de lui obéir en tout et de le servir. Jésus refusa de nouveau et je vis qu'il était contristé de ce qu'ils ne pouvaient pas comprendre les motifs de son refus. Il s'entretint ensuite avec les neuf disciples qui d'après ses instructions, se disposaient à faire encore quelques courses et à aller après cela trouver Jean. Il leur parla de ceux qu'il venait de rejeter, leur dit qu'ils avaient en vue certains avantages : mais qu'ils n'étaient pas disposés à tout donner par charité : que pour eux, ses disciples, ils ne demandaient rien et qu'à cause de cela ils recevraient, etc. Il dit encore des choses très belles et très profondes sur le baptême. Il leur dit de passer par Capharnaüm et de dire à sa mère qu'il allait au baptême, de s'entendre relativement à Jean, avec les disciples de celui-ci, Pierre, André, etc., et enfin d'annoncer à Jean qu'il allait venir.

Je vis Jésus, dans la nuit du 19 au 20, marcher avec Eliud dans la direction du sud ouest. Ce n'était pas le chemin direct. Jésus voulait aller à Chim (6), un endroit habité par des lépreux. Ils y arrivèrent au point du jour et je vis qu'Eliud voulait empêcher Jésus d'aller dans ce lieu, de peur qu'il ne contractât une impureté : il disait qu'il ne serait pas admis au baptême, si on venait à le savoir, etc. Jésus lui répondit qu'il connaissait sa mission, qu'il irait dans cet endroit parce qu'il s'y trouvait un homme de bien qui désirait ardemment le voir. Il leur fallut ici traverser le torrent de Cison. L'endroit était situé au bord d'un petit ruisseau qui conduisait l'eau du Cison dans un petit étang où les lépreux se lavaient. L'eau ne retournait pas au Cison. Ce lieu était tout à fait écarté, personne n'y allait : les lépreux habitaient dans des cabanes dispersées : eux exceptés, il ne demeurait là que les gens chargés de les surveiller. Eliud se tint à quelque distance et attendit le Seigneur. Jésus alla dans une cabane écartée où un de ces malheureux était étendu par terre, tout enveloppé dans des draps. Jésus s'entretint avec lui. C'était un homme de bien, j'ai oublié comment la lèpre lui était venue. Il se redressa et fut extraordinairement touché de ce que le Seigneur était venu à lui. Jésus lui ordonna de se mettre dans une auge pleine d'eau qui était près de la cabane. Il obéit et Jésus tint ses mains étendues au-dessus de l'eau, alors cet homme recouvra l'usage de ses mouvements et fut délivré de sa lèpre : il mit d'autres vêtements et Jésus lui défendit de parler de sa guérison jusqu'à ce qu'il fût revenu du baptême.

Note 6 : C'est ainsi qu'elle prononça ce nom.

Cet homme accompagna Jésus et Eliud pendant quelque temps, après quoi Jésus lui ordonna de s'en retourner. Je vis pendant la journée Jésus et Eliud aller vers le midi en suivant la vallée d'Esdremon. Ils s'entretinrent ensemble à plusieurs reprises, souvent aussi ils marchaient séparés,

et semblaient prier et méditer. La température n'est pas très agréable en ce moment : le ciel est couvert et il y a du brouillard dans la vallée. Jésus n'avait pas de bâton, il n'en portait jamais : les autres portaient un bâton, souvent avec une petite pelle au bout comme ceux des bergers : Jésus n'avait aux pieds que des sandales, d'autres avaient des espèces de souliers plus complets dont le dessus était de coton tressé très épais. Je les vis vers midi, se reposer près d'une source et manger du pain.

Dans la nuit du 20 au 21 septembre, je les vis de nouveau en route, tantôt ensemble, tantôt séparés. Je vis alors une chose merveilleuse, une scène admirablement belle. Eliud parlait à Jésus qui marchait devant lui de la beauté et de la parfaite conformation de son corps. Jésus lui dit : " si tu revoyais ce corps dans deux années d'ici, tu n'y trouverais plus ni beauté, ni bonne apparence, tant je serai défiguré par leurs outrages et leurs mauvais traitements. " Eliud ne comprit pas cela ; en général il ne pouvait pas comprendre pourquoi Jésus parlait ordinairement de son règne comme devant être de si courte durée ; il s'imaginait toujours qu'il faudrait bien dix ans, ou peut être vingt à Jésus pour fonder son royaume : il ne pouvait pas avoir d'autre idée à cet égard, parce qu'il ne se le représentait que comme un royaume terrestre. Quand ils eurent fait encore un peu de chemin, Jésus, s'arrêtant, dit à Eliud qui marchait tout pensif derrière lui, de se rapprocher de lui, parce qu'il voulait lui montrer qui il était, ce que c'était que son corps et ce que c'était que son royaume. Eliud s'arrêta à quelques pas de Jésus, et Jésus leva les yeux au ciel en priant. Alors une nuée descendit et les enveloppa tous deux comme une tempête. On ne pouvait pas les voir du dehors, mais un ciel lumineux s'ouvrit au dessus de leur tête et sembla s'abaisser vers eux. Je vis en haut comme une ville avec des murailles resplendissantes, je vis la Jérusalem céleste. Tout y était environné d'une clarté ou brillaient les couleurs de l'arc en ciel. Je vis une forme comme Dieu le Père et je vis Jésus participer à sa lumière. Jésus apparut dans sa forme humaine, resplendissant et diaphane. Eliud au commencement regardait en haut comme ravi en extase, ensuite il se prosterna sur sa face jusqu'à ce que la lumière et toute l'apparition se fussent évanouies. Alors Jésus se remit en marche et Eliud le suivit, muet et intimidé par ce qu'il avait vu. C'était une scène comme celle de la Transfiguration, mais je ne vis pas Jésus s'élever de terre. Je ne crois pas qu'Eliud ait vécu jusqu'au crucifiement de Jésus. Jésus s'ouvrait plus avec lui qu'avec les apôtres, car il avait reçu de grandes lumières et il était initié à beaucoup de secrets touchant sa famille. Il l'avait accueilli comme un ami intime et lui avait accordé un grand ascendant sur lui ; il fit aussi beaucoup pour la communauté de Jésus. C'était l'un des plus instruits parmi les esséniens. à l'époque de Jésus, ils n'habitaient plus sur les montagnes autant qu'autrefois : ils s'étaient répandus davantage dans les villes. J'eus cette belle vision à minuit et je me réveillais dans un cruel état de souffrance. Le matin je vis Eliud et Jésus arriver à une station de bergers. Le jour commençait à Poindre. Les bergers étaient déjà hors de leurs cabanes et près des troupeaux ; ils vinrent au devant de Jésus qu'ils connaissaient et se prosternèrent devant lui ; ils les conduisirent tous deux à un hangar où ils avaient leurs effets. Ils leur lavèrent les pieds, leur préparèrent une couche et mirent devant eux du pain et de petites coupes. Ils firent aussitôt rôtir des tourterelles qui nichaient dans les cabanes et qui étaient là en grande quantité, courant ça et là comme des poulets. Je vis après cela Jésus renvoyer Eliud, qui s'agenouilla devant lui pour recevoir sa bénédiction. Les bergers étaient présents. Jésus lui dit d'attendre en paix le terme de ses jours : car le chemin qu'il avait à parcourir était trop pénible pour lui. Il ajouta qu'il le considérait comme un des siens qui avait déjà fait sa part de travail dans la vigne et qui serait récompensé dans son royaume il expliqua ceci en racontant la parabole des ouvriers de la vigne. Eliud était très sérieux depuis la vision de cette nuit ; il gardait le silence et son émotion était profonde. Je crois avoir entendu qu'il ne reverrait plus Jésus sur la terre ? je n'en suis pourtant pas

sûre. (La narratrice s'est trompée ici, car à la fête des Purim, elle vit de nouveau le Sauveur avec Eliud ainsi que cela sera raconté plus tard.) Je crois qu'il a été baptisé par les disciples. Eliud accompagna encore Jésus à quelque distance du séjour des bergers. Le Seigneur l'embrassa et il se sépara de lui avec une mâle émotion.

On peut voir d'ici le lieu où Jésus va pour le sabbat. Des parents de Jésus y ont habité autrefois. Cet endroit où Jésus allait maintenant tout seul, n'était pas Jezraël, comme je l'avais cru d'abord, parce que je voyais aussi Jezraël ; son nom était Gur et il était situé sur une montagne. un frère de saint Joseph, qui était allé plus tard demeurer à Zabulon et qui avait eu des rapports fréquents avec la sainte Famille, avait habité ici. Jésus alla, sans être remarqué, dans une hôtellerie où on lui lava les pieds et où on lui donna à manger. Il avait une chambre pour lui seul ; il se fit apporter de la synagogue un rouleau d'écritures et il pria tout en lisant, tantôt agenouillé, tantôt debout. Il n'alla pas dans l'école. Je vis une fois venir des gens qui voulaient lui parler, mais il ne les reçut pas.

Je vis les disciples envoyés en avant par Jésus arriver avant hier à Capharnaüm ; je n'en vis pourtant là que cinq des plus connus. Ils s'entretenaient avec Marie ; deux d'entre eux allèrent à Bethsaïde où ils prirent Pierre et André. Jacques le Mineur, Simon, Thaddée, Jean et Jacques le Majeur étaient aussi présents. Les disciples vantèrent la charité, la douceur et la sagesse de Jésus ; les autres parlèrent avec le plus grand enthousiasme de Jean Baptiste, de l'austérité de sa vie et de son enseignement, disant qu'ils n'avaient jamais entendu interpréter comme lui les prophètes et la loi ; Jean lui même se montra très enthousiaste de Jean Baptiste, bien qu'il connût Jésus : car à une époque antérieure ses parents ne demeuraient qu'à deux lieues de Nazareth, et Jésus l'aimait déjà quand il était enfant, ce que j'avais ignoré jusqu'à présent. Ils célébrèrent là le sabbat. Le dimanche 23, j'ai vu les neuf disciples, accompagnés des six qui viennent d'être nommés, sur le chemin de Tibériade, d'où ils se dirigèrent vers Ephron, par le désert, pour gagner ensuite Jéricho et se rendre auprès de Jean. Pierre et André relevaient les mérites de Jean Baptiste, disant qu'il était issu d'une famille sacerdotale distinguée, qu'il avait été instruit par des esséniens dans le désert, qu'il ne tolérait aucun désordre, qu'il était. Aussi austère que sage. Les disciples s'étendaient sur la bonté de Jésus et sur sa sagesse, les autres leur objectaient que sa condescendance donnait lieu à plus d'un désordre et alléguaient des exemples à l'appui ; ils disaient aussi qu'il avait été instruit par des esséniens lors des voyages qu'il avait faits récemment, etc. Cette fois je n'entendis plus rien dire à Jean. Ils ne firent pas ensemble tout le chemin mais seulement quelques lieues. Je me disais pendant cette conversation que les hommes de ce temps là étaient comme ceux d'aujourd'hui.

Le samedi 22 septembre, je vis Jésus prier seul dans l'hôtellerie de Gur ; cet endroit n'était pas très éloigné d'une ville appelée Mageddo et d'une plaine du même nom, et j'ai vu précédemment que vers la fin du monde une bataille sera livrée contre l'Antéchrist dans cette plaine. Jésus se leva au point du jour, il roula sa couche, mit sa ceinture, laissa une pièce de monnaie sur la couche et se mit en marche. Je le vis suivre des sentiers qui tournaient autour de plusieurs villages. Il ne communiqua avec personne ; je le vis passer au pied du mont Garizim, près de Samarie ; il le laissa à gauche ; il se dirigeait vers le midi. Je le vis à diverses reprises manger des baies et quelques fruits et boire de l'eau qu'il puisait dans le creux de sa main ou dans une feuille pliée de manière à la rendre concave.

Le dimanche au soir, il arriva dans une ville appelée Gophna, placée au pied de la montagne d'Ephraïm. Elle était située sur un terrain très accidenté, et il y avait des jardins et des champs cultivés entre les maisons. il s'y trouvait des parents de Joachim, mais qui n'avaient pas entretenu de relations particulières avec la sainte Famille. Jésus entra dans une hôtellerie. On lui lava les

pieds et on lui donna une petite réfection Mais bientôt ses parents vinrent avec deux pharisiens des meilleurs de leur secte, et ils l'emmenèrent dans leur maison. C'était une des maisons les plus considérables de la ville. La ville elle même était importante et elle était le siège de l'administration d'un district. Le parent de Jésus avait aussi un emploi et il tenait des écritures. La ville dépendait, à ce que je crois, de Samarie. Jésus fut reçu avec déférence. Il se trouvait là plusieurs autres personnes, et on prit un repas dans un lieu de plaisance ; les uns marchaient, les autres se tenaient debout. Jésus passa là la nuit. Il y avait une journée de voyage de là à Jérusalem ; une petite rivière coulait dans les environs. Lorsque la sainte Famille eut perdu Jésus dans le temple, elle était venue jusqu'ici. Ne l'ayant pas trouvé à Michmas, ils pensèrent qu'il était peut être allé en avant pour visiter leurs cousins. Marie craignait qu'il ne fût tombé dans l'eau.

Jésus alla à la synagogue où il demanda les écrits d'un prophète, et il enseigna sur le baptême et sur le Messie. Il leur expliqua une prophétie de laquelle il conclut que le temps de l'avènement du Messie devait être arrivé ; il parla d'événements qui devaient le précéder et qui avaient eu lieu en effet. Il en mentionna un qui s'était passé huit ans auparavant ; je ne sais plus bien s'il s'agissait d'une guerre ou du sceptre retiré à Juda. Il exposa ainsi plusieurs témoignages relatifs à des signes déjà accomplis qui devaient précéder l'avènement du Messie : il fit mention des différentes sectes qui existaient chez les juifs, et rappela combien de chose' étaient devenues de vaines formalités. Il parla ensuite de la manière dont le Messie paraîtrait au milieu d'eux, et dit qu'ils ne le reconnaîtraient pas. Il décrivit parfaitement tout ce qui devait se passer entre lui et Jean : il dit à peu près que quelqu'un le désignerait, et qu'on ne le reconnaîtrait pas : on s'attendrait à voir un brillant vainqueur, entouré d'une pompe mondaine, et ayant auprès de lui des hommes éminents par la science : aussi ne le reconnaîtrait on pas, lui qui devait paraître sans éclat, sans beauté, sans richesse, sans pompe ; qui devait avoir pour cortège des hommes simples, paysans et ouvriers ; qui devait frayer avec des mendiants, des infirmes, des lépreux et des pécheurs, etc. il parla longtemps dans ce sens, prouva tout par les prophéties, présenta toutes choses comme elles devaient se passer entre lui et Jean Baptiste, toutefois il ne dit jamais : " C'est moi ", mais parla toujours comme s'il se fût agi d'une tierce personne. Cette instruction remplit la plus grande partie de la journée. Les assistants, ses parents, finirent par croire qu'il était un envoyé, un précurseur de ce Messie.

Quand il fut de retour à la maison, ils consultèrent en sa présence un livre où ils avaient écrit ce qui était arrivé dans le temple, à Jésus, fils de Marie, alors âgé de douze ans ; ils se souvinrent alors d'une ressemblance entre ce qu'il avait dit à cette époque et ses paroles d'aujourd'hui, et quand ils eurent relu leur écrit, ils furent grandement étonnés.

Le maître de la maison était un veuf d'un âge avancé et il avait deux filles veuves. J'entendis ces deux femmes dire ensemble qu'elles avaient assisté au mariage de Joseph et de Marie, à Jérusalem, et combien la noce avait été belle ; elles ajoutèrent qu'Anne avait eu une grande aisance, mais que cette famille était bien déchuë. Elles parlaient de cela, comme on a coutume de le faire dans le monde, avec une nuance de blâme et de mépris, comme si la famille était tombée très bas. Pendant qu'elles remémoraient longuement, comme le font les femmes, les circonstances de ce mariage et le costume de fiancée que portait Marie ; je vis tous les détails de ces épousailles et spécialement de la parure nuptiale de la sainte Vierge (7). Pendant ce temps, les hommes, comme je l'ai dit, s'occupaient de l'enseignement de Jésus enfant dans le temple, dont on avait tenu note chez eux. Les parents de Jésus l'avant cherché ici pleins d'inquiétude, le lieu et les circonstances dans lesquelles il avait été retrouvé y avaient produit un grand effet, d'autant plus que les familles étaient alliées. Comme ses cousins s'émerveillaient de la ressemblance entre son enseignement d'alors et celui d'aujourd'hui, et qu'ils se montraient de plus

en plus prévenus en sa faveur, Jésus leur déclara qu'il lui fallait prendre congé d'eux, et il se mit en route malgré leurs prières. Plusieurs hommes l'accompagnèrent. Ils eurent à traverser une petite rivière, sur un pont en maçonnerie qui était planté d'arbres. Ils l'accompagnèrent quelques lieues jusqu'à une plaine où il y avait des pâturages et par où avait passé le patriarche Joseph lorsque son père Jacob l'envoya à Sichem vers ses frères. Jacob aussi s'était souvent trouvé dans les endroits d'où venait Jésus. Jésus arriva assez tard dans la soirée à un village de bergers situé en deçà d'un petit cours d'eau, et ses compagnons le quittèrent. L'endroit s'étendait encore de l'autre côté de la petite rivière ; la synagogue était de ce côté-ci. Le Seigneur entra dans une hôtellerie. Deux troupes d'aspirants au baptême, qui voulaient se rendre auprès de Jean, en passant par le désert, s'étaient réunies ici et avaient déjà parlé de l'arrivée de Jésus. Il s'entretint avec eux dans la soirée, et ils continuèrent leur route le lendemain matin. On lava les pieds au Seigneur ; il prit un peu de nourriture, puis il se retira pour prier et se reposer.

Note 7 : Tout cela se trouve rapporté dans les visions relatives à la vie de la sainte Vierge.

(25 septembre.) Le matin il alla à l'école où beaucoup de personnes se rassemblèrent. Il enseigna comme à l'ordinaire sur le baptême et sur l'approche du Messie, disant toujours qu'on ne le reconnaîtrait pas. Il leur reprocha leur attachement opiniâtre à d'anciennes coutumes devenues de vaines formalités ; c'était un tort particulier à ces gens. Du reste, ils étaient assez simples et prirent bien tout ce qu'il dit. Jésus se fit ensuite conduire par le chef de la synagogue près d'une dizaine de malades. Il n'en guérit aucun ; car il avait déjà dit à Eliud et à ses cinq disciples qu'avant son baptême, il n'opérerait pas de guérisons dans le voisinage de Jérusalem. C'étaient principalement des hydropiques et des goutteux ; il y avait aussi des femmes infirmes. Il leur fit des exhortations et dit à chacun en particulier ce qu'il avait à faire pour le bien de son âme ; car leurs maladies étaient, jusqu'à un certain point, des punitions de leurs péchés. Il ordonna à quelques uns de se purifier et d'aller au baptême.

Il y eut encore un souper dans l'hôtellerie ; plusieurs habitants du lieu y assistaient. Avant le repas, ils parlèrent d'Hérode, de sa liaison illégitime qu'ils blâmèrent, et ils demandèrent à Jésus de se prononcer à ce sujet. Jésus qualifia sévèrement la conduite d'Hérode, mais il ajouta qu'avant de juger les autres, on devait aussi se juger soi-même, et il parla avec force des péchés qui se commettent dans le mariage.

Il y avait dans cet endroit plusieurs pécheurs notoires. Jésus les prit en particulier les uns après les autres, et leur reprocha sévèrement leurs adultères. Il révéla à plusieurs leurs péchés les plus secrets ; en sorte qu'ils furent effrayés et promirent de faire pénitence. Il se dirigea ensuite vers Bethanie, qui était environ à six lieues, et il alla de nouveau dans les montagnes. La température y est maintenant comme en hiver : le brouillard est épais, le ciel est sombre, et il y a souvent pendant la nuit une gelée blanche très froide. Jésus a la tête enveloppée dans un linge. Il va maintenant tout à fait au levant. J'ai aussi vu Marie et quatre des saintes femmes faisant route dans une plaine près de Tibériade. Je les ai vues sortir de leur maison, où il est resté quelqu'un. Elles ont deux valets de pêcheurs avec elles. L'un va en avant, l'autre derrière ; ils portent le bagage, un sac sur la poitrine, un autre sur le dos, et un bâton sur l'épaule. Il y a là Jeanne Chusa, Marie de Cléophas, une des trois veuves, et encore une autre femme, je ne sais plus si c'est Marie Salomé, ou la femme de Pierre ou celle d'André. Elles se rendent aussi à Bethanie, elles suivent la route ordinaire, et passent devant Sichar qu'elles laissent à droite, tandis que Jésus l'a laissée à gauche. Les saintes femmes vont la plupart du temps l'une après l'autre, à environ deux pas de distance, probablement parce que la plupart des chemins, à l'exception des grandes routes, sont des sentiers étroits à l'usage des piétons, et traversant souvent des montagnes. Elles marchent vite, à grands pas, et n'ont pas la démarche incertaine des gens d'ici ; c'est sans doute parce que,



dans leur pays, on est accoutumé, dès son jeune âge, à faire de longs voyages à pied. Quand elles sont en route, elles retroussent leur robe jusqu'à mi jambe ; leurs jambes sont enveloppées jusqu'à la cheville avec une bande d'étoffe ; elles ont des sandales épaisses et rembourrées, attachées sous la plante des pieds. Elles portent sur la tête un voile assujéti autour de la nuque par un linge long et étroit. Ce linge se croise sur la poitrine et, revenant autour de la taille, se passe dans la ceinture ; il sert aussi à faire reposer leurs mains qu'elles y placent alternativement. L'homme qui marche en avant prépare le chemin, ouvre des passages dans les haies, enlève les pierres, pose des planches sur les fondrières, veille à tout ce qui peut arriver, et commande les logements. Celui qui va derrière remet les choses comme elles étaient.

(26 septembre.) Jésus pendant son voyage de Bethanie alla encore dans les montagnes. Le soir il arriva, deux lieues environ au nord de Jérusalem, dans une ville qui n'est autre chose qu'une rue d'une demi lieue de long, passant à travers une montagne. Bethanie est bien à trois lieues d'ici. On peut en voir d'ici les environs : car c'est beaucoup plus bas dans la plaine. Au nord est de cette montagne s'étend un désert d'environ trois lieues, dans la direction du désert d'Ephron. Je vis Marie et ses compagnes loger cette nuit entre les deux déserts.

La montagne est celle où Joab et Abisai cessèrent de poursuivre Abner lorsque celui ci entra en pourparlers avec eux. Son nom est Amma et elle est située au nord de Jérusalem. De l'endroit où était Jésus, la vue s'étendait au levant et au nord : je crois qu'il s'appelait Giah ; je vis le désert de Gabaon qui commençait au bas de la hauteur et allait rejoindre le désert d'Ephron. Il était long d'environ trois lieues. Jésus arriva ici le soir et entra dans une maison, désirent prendre un peu de nourriture. On lui lava les pieds, on lui donna à boire et on lui offrit des petits pains. Il vint bientôt près de lui plusieurs personnes qui, voyant qu'il venait de la Galilée, lui firent des questions sur ce docteur de Nazareth dont on parlait tant et dont Jean Baptiste disait tant de choses : ils lui demandèrent aussi si le baptême de Jean était bon. Jésus leur fit ses instructions accoutumées, et les exhorta au baptême et à la pénitence : il parla du prophète de Nazareth et du Messie, dit qu'il paraîtrait au milieu d'eux et qu'ils ne le reconnaîtraient pas, que même ils le persécuteraient et le maltraiteraient : qu'ils devaient bien faire attention à tout que les temps étaient accomplis ; qu'il ne paraîtrait pas dans une pompe triomphale mais qu'il serait pauvre et marcherait entouré d'hommes simples, etc. : ces gens ne le reconnurent pas, mais ils l'accueillirent bien et lui témoignèrent beaucoup de respect. C'étaient des aspirants au baptême qui, passant par ici, avaient parlé de Jésus. Ils lui firent la conduite sur la route après qu'il se fut reposé environ deux heures.

Jésus arriva à Bethanie dans la nuit. Lazare avait été quelques jours auparavant dans sa propriété de Jérusalem située sur le penchant du Calvaire, près du côté occidental de la montagne de Sion, mais il était de retour à Bethanie : car il avait su par des disciples que Jésus allait arriver, Le château de Bethanie était la propriété personnelle de Marthe. Mais Lazare y résidait volontiers et ils faisaient ménage ensemble. I

Ils attendaient Jésus et un repas était préparé. Marthe habitait un bâtiment situé sur l'un des côtés de la cour. Il y avait des hôtes dans la maison. Chez Marthe se trouvaient Séraphia (Véronique), Marie, mère de Marc et une femme âgée de Jérusalem. Elle avait quitté le temple lorsque Marie y était entrée : elle y serait restée volontiers, mais elle s'était mariée par suite d'une indication d'en haut. Chez Lazare se trouvaient Nicodème, Jean Marc, un des fils de Siméon, et un vieillard, nommé Obed, frère ou neveu de la prophétesse Anne. Tous étaient secrètement amis de Jésus, qu'ils connaissaient soit par Jean Baptiste, soit par des relations avec sa famille, soit par les prophéties de Siméon et d'Anne dans le temple.

Nicodème était un homme réfléchi, observateur, très curieux, et qui fondait des espérances sur Jésus. Tous avaient reçu le baptême de Jean. Ils étaient venus secrètement sur l'invitation de Lazare. Nicodème par la suite servit Jésus et son oeuvre, mais toujours en secret.

Lazare avait envoyé des serviteurs sur la roule au devant de Jésus. Il fut joint à une demi lieue environ de Bethanie par un vieux et fidèle domestique, devenu plus tard disciple, qui se prosterna à ses pieds et lui dit : "Je suis le serviteur de Lazare ; si je trouve grâce devant vous, mon Seigneur, suivez moi jusque chez lui. Jésus lui dit de se relever et le suivit. Il se montra très amical pour cet homme, sans toutefois rien faire qui ne fût conforme à sa dignité. Cela même avait un charme irrésistible. On aimait l'homme et on sentait le Dieu. Le serviteur le conduisit dans un vestibule à l'entrée du château, près " d'une fontaine " . Tout était préparé pour le recevoir. On lui lava les pieds et on lui mit d'autres sandales. Jésus, en arrivant, avait une paire de sandales épaisses, rembourrées et doublées de vert. Il les laissa ici et mit une paire de fortes chaussures avec des courroies de cuir, qu'il continua à porter. Le serviteur mit ensuite ses habits à l'air et les épousseta. Quand il se fut lavé les pieds, Lazare vint avec ses amis, lui apportant à boire et quelques aliments. Jésus embrassa Lazare et salua les autres en leur donnant la main. Tous le servirent avec empressement et l'accompagnèrent à la maison : mais Lazare le mena d'abord à l'habitation de Marthe. Les femmes qui étaient là se prosternèrent, couvertes de leurs voiles : Jésus les releva et dit à Marthe que sa mère viendrait ici pour l'y attendre à son retour du baptême.

Ils se rendirent ensuite à la maison de Lazare, où ils prirent un repas. il y avait un agneau rôti et des colombes, en outre du miel, des petits pains, des fruits et des légumes verts. Ils étaient placés à table sur des bancs à dossier, toujours deux par deux : les femmes mangeaient dans une salle antérieure. Jésus pria avant le repas et bénit tous les mets il était très sérieux, et même triste. Il leur dit pendant le repas que des temps difficiles approchaient, qu'il allait entrer dans une voie laborieuse dont le terme serait douloureux. Il les exhorta à la persévérance, puisqu'ils étaient ses amis ; car ils devaient avoir beaucoup de souffrances à partager avec lui. Il parla d'une façon si touchante qu'ils en furent émus jusqu'aux larmes, mais ils ne le comprirent pas parfaitement, ils ne savaient pas qu'il était Dieu.

Ici la narratrice interrompit son récit et dit : " Je suis toujours surprise de ce manque d'intelligence, moi qui ai une conviction si profonde touchant la divinité de Jésus et sa mission. Je ne puis m'empêcher de me dire : Pourquoi donc ce que je vois si clairement devant mes yeux n'a t il pas été montré à ces hommes ? J'ai vu Dieu créer l'homme, tirer de lui l'élément féminin, en faire la femme et la lui donner pour compagne, puis l'un et l'autre tomber : j'ai vu la promesse du Messie, et la dispersion de l'humanité engendrée dans le péché, les directions merveilleuses et les sacrements destinés par Dieu à préparer la venue de la sainte Vierge sur la terre. J'ai vu la bénédiction, de laquelle le Verbe a pris chair, suivre son cours, comme une voie lumineuse, à travers toutes les générations des ancêtres de Marie : j'ai vu enfin le message porté par l'ange à Marie et le rayon de la divinité qui pénétra en elle quand elle conçut le Sauveur. Et après tout cela, combien il doit être surprenant pour moi, indigne et misérable pécheresse, de voir en présence de Jésus, ces saints personnages, ses contemporains, ses amis, qui l'aiment et qui le vénèrent, croire pourtant tous que son royaume doit être un royaume de la terre, le regarder comme le Messie promis, mais non toutefois comme Dieu lui même ! Il était encore pour eux le fils de Joseph et de Marie : aucun d'eux ne soupçonnait que Marie était vierge, car ils n'avaient pas même l'idée d'une conception surnaturelle et immaculée. Ils ne savaient même rien du mystère de l'arche d'alliance. C'était déjà beaucoup et le signe d'une grâce de choix qu'ils l'aimassent et le reconnussent. Les Pharisiens qui savaient que Siméon et Anne avaient

prophétisé lors de sa présentation, qui avaient entendu le merveilleux enseignement qu'il avait donné dans le temple étant encore enfant, étaient tout à fait endurcis. Ils s'étaient enquis alors de la famille de l'enfant, plus tard de celle du docteur ; mais cette famille était à leurs yeux trop humble, trop pauvre, trop méprisable : ils voulaient un Messie glorieux. Lazare, Nicodème et beaucoup de ses adhérents croyaient toujours, sans en rien dire, que sa mission était de prendre possession de Jérusalem avec ses disciples, de les délivrer du joug des Romains et de rétablir le royaume de Juda.

Il en était alors comme aujourd'hui, où chacun croirait voir un Sauveur dans celui qui procurerait à sa patrie l'ancien gouvernement de prédilection et l'antique liberté. Alors aussi ils ne savaient pas que le royaume où nous pouvons trouver la fin de nos maux n'est pas de ce monde, qui est un lieu de pénitence. Ils se réjouissaient par moments à la pensée que c'en serait bientôt fait de la grandeur et de la puissance de tel ou tel oppresseur. Mais ils n'osaient pas parler de cela à Jésus : car ils restaient tous confus et intimidés, parce qu'ils sentaient bien que dans aucune de ses allures, dans aucune de ses paroles, il n'y avait rien qui répondit à leur attente.

Après le repas ils se rendirent dans un oratoire, et ; Jésus fit une prière où il rendit grâce de ce que son temps était venu et de ce que sa mission commençait. Cette prière fut très touchante, et tous versèrent des larmes. Les femmes étaient présentes, mais se tenaient en arrière. Ils firent encore ensemble des prières d'une application générale. Jésus les bénit, et Lazare le conduisit au lieu où il devait prendre son repos. C'était une grande pièce où tous les hommes couchaient et avaient des compartiments séparés : tout y était mieux disposé que dans les maisons ordinaires. Le lit n'était pas roulé comme il l'était ailleurs. Il avait plus de hauteur que les lits habituels qui étaient par terre : il était fixe, et il y avait au devant une balustrade avec un grillage, laquelle était décorée avec des couvertures et des franges. Au mur auquel le lit s'appuyait était suspendue une belle natte roulée qu'on pouvait relever ou abaisser devant le lit, sur lequel elle formait comme un toit oblique quand on cachait la couche vide. Près du lit était une petite table servant d'escabeau, et il y avait dans le creux du mur un bassin avec un grand vase plein d'eau et un autre vase plus petit pour puiser et verser. une lampe était fixée en avant du mur, et un linge à essuyer y était suspendu. Lazare alluma la lampe, se prosterna devant Jésus qui le bénit encore, et ils se séparèrent.

Je ne vis pas cette soeur de Lazare qu'on appelait Marie la Silencieuse : elle ne se montrait pas en public et ne prononçait jamais une parole devant personne ; mais quand elle était seule dans sa chambre ou dans son jardin, elle parlait tout haut, s'adressant la parole à elle-même et à tous les objets qui l'entouraient. Il semblait que toutes ces choses fussent vivantes : ce n'était qu'aux hommes qu'elle ne parlait pas. En présence d'autres personnes, elle ne faisait pas un mouvement, tenait les yeux baissés et restait comme une statue. Elle faisait pourtant une inclination de tête pour saluer, et sa tenue était parfaitement convenable, seulement elle était muette. Quand elle était seule, elle se livrait à diverses occupations, travaillait à ses vêtements, et faisait tout cela comme une autre. Elle était très pieuse, toutefois elle ne paraissait jamais à la synagogue, mais faisait ses prières dans sa chambre. Je crois qu'elle avait des visions et qu'elle conversait avec des esprits qui lui apparaissaient. Elle avait une affection indicible pour ses frères et soeurs, particulièrement pour Madeleine. Elle était ainsi depuis sa première jeunesse. Elle avait des femmes qui prenaient soin d'elle, mais elle était très propre, et il n'y avait rien en elle qui sentit la folie.

Jusqu'à présent on n'a pas parlé de Madeleine devant Jésus : elle menait à Magdalum la vie la plus magnifique.

La nuit où Jésus arriva chez Lazare, je vis la sainte Vierge, Jeanne Chusa, Marie de Cléophas, la veuve Léa et Marie Salomé dans une hôtellerie entre le désert de Gabaa et le désert d'Ephraïm, à environ cinq lieues de Bethanie. Elles dormirent dans un hangar, fermé de tous les côtés par de légères cloisons. Il était divisé en deux pièces : celle de devant était divisée en deux rangées de compartiments avec des couches où les saintes femmes s'étaient installées ; celle de derrière servait de cuisine. Devant la maison était une cabane ouverte, dans laquelle était un feu allumé : je crois que les hommes qui les accompagnaient dormaient ou veillaient là. À l'habitation du maître de l'hôtellerie était dans le voisinage. Elles seront à Bethanie demain 27 vers midi. A l'occasion de Marie de Cléophas, je vis de nouveau qu'elle était fille de la soeur aînée de la sainte Vierge et de Cléophas, un neveu de saint Joseph. J'ai oublié le reste : ce Cléophas, outre cette fille, en avait eu encore une autre qui s'était mariée, etc. Ce n'est point le disciple d'Emmaus.

(27 septembre.) Je vis Jésus dans la maison de Lazare avec celui-ci et les amis de Jérusalem. Il n'entra pas à Bethanie, mais il se promena dans les cours et les jardins du château. Il parlait et enseignait, tout en marchant, d'une façon très grave et très touchante. Quelque affectueux qu'il fût, il restait toujours plein de dignité, et ne proférait pas une parole inutile. Tous l'aimaient et le suivaient, et cependant tous se sentaient intimidés. C'était Lazare qui en usait le plus familièrement avec lui : les autres étaient plus dominés par l'admiration, et se tenaient davantage sur la réserve.

Jésus, accompagné de Lazare, alla visiter les femmes, et Marthe le conduisit à sa soeur Marie la Silencieuse, avec laquelle il voulait s'entretenir. Ils allèrent par une porte pratiquée dans le mur de la grande cour dans une autre cour plantée, plus petite et pourtant spacieuse, à laquelle l'habitation de Marie était attenante. Jésus resta dans le petit jardin et Marthe alla chercher sa soeur. Le petit jardin était très agréable ; au milieu s'élevait un grand dattier : il y avait, en outre, des plantes aromatiques et des arbustes de toute espèce. Il s'y trouvait aussi une fontaine avec un rebord, et au milieu de la fontaine un siège en pierre, où Marie la Silencieuse pouvait arriver en passant sur une planche et s'asseoir sous un pavillon tendu au dessus de la fontaine. Marthe alla la trouver et lui dit de venir dans la cour, où quelqu'un l'attendait. Elle obéit à l'instant, mit son voile et se rendit, sans dire un mot, dans la cour, après quoi Marthe se retira. Elle était grande et belle, âgée d'environ trente ans : le plus souvent elle regardait le ciel, et si parfois elle tournait les yeux du côté par où venait Jésus, ce n'était qu'un regard vague et peu arrêté comme si elle eût regardé dans le lointain. Elle ne disait jamais " je ", mais " toi ", quand elle parlait d'elle-même, comme s'il se fût agi d'une autre personne qu'elle voyait devant elle et à laquelle elle adressait la parole. Elle ne parla pas à Jésus et ne se prosterna pas devant lui. Jésus lui parla le premier et ils marchèrent dans le petit jardin : à proprement parler, ils ne s'entretenaient pas ensemble. Marie regardait toujours en haut et parlait des choses du ciel, comme si elle les eût vues. Jésus faisait de même : il parlait de son Père et avec son Père. Elle ne regardait pas Jésus : seulement en parlant elle se tournait souvent à moitié vers lui. L'entretien qu'ils avaient ensemble était plutôt une prière, un cantique de louange, une méditation sur des mystères, qu'un entretien proprement dit. Marie ne paraissait pas avoir la conscience de sa vie sur la terre : son âme était dans un autre monde pendant que son corps demeurait ici bas.

Je me souviens, entre autres choses, que, levant les yeux au ciel, elle parla de l'Incarnation du Christ, comme si elle avait vu cette affaire se traiter dans le sein de la très sainte Trinité. Je ne puis répéter ses paroles naïves et pourtant pleines de gravité. Elle disait, comme si elle eût eu la chose sous les yeux : "Le Père dit au Fils qu'il doit descendre parmi les hommes et que la Vierge doit le concevoir. Puis elle décrivait la joie qui se manifestait parmi tous les anges et la mission

donnée à Gabriel de se rendre auprès d'une vierge : elle adressait la parole aux choeurs des anges qui tous descendaient avec Gabriel, comme un enfant qui parlerait à une procession passant devant lui, témoignerait sa joie et louerait le recueillement et la ferveur de ceux qui en font partie. Elle vit ensuite l'intérieur de la chambre de la sainte Vierge, s'adressa à elle en exprimant le désir qu'elle accueille le message de l'ange ; elle vit l'ange venir et lui annoncer le Seigneur, et elle raconta tout cela en regardant dans le lointain, comme voyant cette scène, et disant tout haut les pensées qui lui venaient à celle vue. Elle s'exprima d'une façon tout à fait naïve sur ce que la sainte Vierge avait réfléchi avant de répondre : "Tu avais fait voeu de rester vierge, dit elle ; mais si tu avais refusé de devenir mère du Seigneur, comment aurait on fait ? aurait on pu trouver une autre vierge' Israël, pauvre orphelin ; tu aurais eu longtemps encore à soupirer ! "Elle se livra alors à la joie de ce que la Vierge avait donné son consentement, et elle la combla d'éloges ; de la, elle passa à la naissance de Jésus, parla à l'enfant auquel elle dit : "il mangeras du beurre et du miel "et entremêla ses discours d'autres passages des Prophètes ; elle parla des prophéties de Siméon et d'Anne, et continua ainsi, toujours comme si les choses se passaient sous ses yeux, et adressant la parole à tous, comme si elle eût été présente à tous ces événements. Elle arriva même jusqu'au moment présent et dit : "Maintenant, tu entres dans la voie pénible et douloureuse, etc. )) Pendant tout cela, elle était toujours comme si elle eût été seule, et quoiqu'elle sût que le Seigneur était près d'elle, il semblait pourtant qu'il ne fût pas plus rapproché que toutes les autres scènes dont elle parlait. Jésus l'interrompait par des prières et des actions de grâces à Dieu ; il glorifiait son père et pria pour les hommes ; chaque chose venait en son lieu. Tout cet entretien fut touchant et admirable au delà de toute expression.

Jésus la quitta ; elle resta calme et immobile comme auparavant et rentra dans son habitation. Lorsque Jésus fut revenu près de Lazare et de Marthe, il leur parla à peu près en ces termes : "Elle n'est pas privée de raison, mais son âme n'est pas dans ce monde : elle ne voit pas ce monde et ce monde ne la comprend pas : elle est heureuse, elle ne pêche pas. "

Marie la Silencieuse dans son état de contemplation purement spirituelle ne savait réellement pas ce qui se faisait pour elle et autour d'elle, et elle était toujours dans cet état d'absence. Elle n'avait encore parlé devant personne comme devant Jésus ; devant tous les autres elle se taisait, non par manque d'ouverture ou par orgueil, mais parce qu'elle ne voyait pas ces personnes de sa vue intérieure : elle ne les voyait pas en rapport avec ce qu'elle seule voyait, les choses du ciel et la rédemption. Parfois des amis de la maison, gens pieux et savants, lui adressaient la parole ; alors elle prononçait bien quelques paroles, mais elles étaient entièrement inintelligibles pour eux : car ce n'était pas une réponse à ce qu'ils avaient dit, c'était quelque chose qui se rapportait à cet ensemble qu'elle voyait, mais qui restait caché aux savants. Aussi était elle regardée par toute la famille comme imbécile, et elle menait une vie solitaire, la seule qu'elle pût et dût mener : car son âme n'habitait pas dans le temps. Elle s'occupait de la culture de son jardin et de travaux à l'aiguille destinés au temple, que Marthe lui donnait à faire ; elle était adroite pour ces sortes de choses et elle les faisait sans sortir de son état continuel de méditation et de contemplation. Elle priait avec beaucoup de piété et de ferveur et avait aussi une certaine nature de souffrances à endurer pour les péchés d'autrui, car souvent son âme était oppressée d'un poids tellement lourd, qu'il semblait que le monde fût tombé sur elle. Son habitation était commode : il y avait des lits de repos et des meubles de toute espèce ; elle mangeait peu et toujours seule. Lorsque son frère et ses soeurs se furent mis à la suite de Jésus, elle mourut de douleur à la vue de ses immenses souffrances qui lui furent montrées en vision.

Marthe parla aussi à Jésus de Madeleine et du grand chagrin qu'elle lui causait ; Jésus la consola et lui dit qu'elle reviendrait certainement, que seulement ils ne devaient pas se lasser de prier pour elle et de l'encourager.

Vers une heure et demie, la sainte Vierge arriva avec Jeanne Chusa, Léa, Marie Salomé et Marie de Cléophas. L'homme qui allait en avant annonça leur arrivée ; alors Marthe, Séraphia, Marie, mère de Marc et Suzanne allèrent avec tout ce qui était nécessaire les recevoir dans la salle située à l'entrée du château, où Jésus avait reçu la veille par Lazare. Elles se souhaitèrent la bienvenue et on lava les pieds aux arrivantes ; les saintes femmes mirent aussi d'autres habits et d'autres voiles. Elles étaient toutes vêtues de laine sans teinture, blanche, jaunâtre ou brune. Elles prirent une petite réfection et se rendirent à l'habitation de Marthe. Jésus et les hommes vinrent les saluer ; Jésus alla à l'écart avec la sainte Vierge et s'entretint avec elle. Il lui dit d'un ton très affectueux et très grave que sa carrière publique allait commencer, qu'il se rendait au baptême de Jean d'où il reviendrait la visiter ; qu'il passerait encore quelque temps avec elle dans la contrée de Samarie, mais qu'ensuite il irait dans le désert et y resterait quarante jours. Lorsque Marie l'entendit parler du désert, elle fut très attristée et le pria instamment de ne pas aller dans cet affreux séjour pour y mourir d'inanition. Jésus lui répondit que dorénavant elle ne devait pas essayer de l'arrêter par des inquiétudes tout humaines ; qu'il ferait ce qu'il avait à faire, qu'il entraînait dans une voie laborieuse ; que ceux qui étaient avec lui devaient partager ses souffrances ; que pour lui il allait maintenant où sa mission l'appelait et qu'elle devait faire le sacrifice de tous ses sentiments personnels ; qu'il l'aimerait comme auparavant, mais qu'il appartenait maintenant à tous les hommes ; qu'elle devait faire ce qu'il lui dirait et que son père céleste la récompenserait : car il fallait maintenant que la prédiction que Siméon lui avait faite reçût son accomplissement et qu'un glaive traversât son âme, etc. La sainte Vierge était très sérieuse et très attristée, mais elle était en même temps pleine de force et de résignation à la volonté de Dieu, car son fils était très saint et très affectueux.

Le soir il y eut encore un grand repas dans la maison de Lazare ; Simon le pharisien et quelques autres pharisiens avaient été invités. Les femmes mangèrent dans une pièce attenante, séparées seulement par un grillage, en sorte qu'elles pouvaient entendre l'enseignement de Jésus.

Jésus parla de la foi, de l'espérance, de la charité et de l'obéissance ; ceux qui voulaient le suivre, disait-il, ne devaient pas regarder derrière eux, mais faire ce qu'il enseignait, et supporter les souffrances qui viendraient les assaillir : quant à lui il ne les abandonnera pas. Il de nouveau de la voie pénible dans laquelle il entraînait, dit comment il serait maltraité et persécuté et combien tous ses amis souffriraient avec lui. Tous l'écoutèrent avec surprise et émotion : mais ils ne comprirent pas ce qu'il disait des grandes souffrances à endurer ; leur foi manquait de simplicité ; ils s'imaginaient que c'était une façon de parler prophétique qu'il ne fallait pas prendre à la lettre. Ses discours ne choquèrent pas les pharisiens quoiqu'ils fussent plus prévenus que les autres, mais cette fois il ne parla qu'avec une certaine réserve.

Après le repas, Jésus prit un peu de repos ; puis il partit seul avec Lazare, dans la direction de Jéricho, pour aller au baptême. Au commencement, un serviteur de Lazare les accompagna avec une lanterne, car il faisait nuit. Après avoir marché environ une demi heure, ils arrivèrent à une hôtellerie qui appartenait à Lazare et où les disciples s'arrêtèrent souvent dans la suite. Il ne faut pas la confondre avec une autre dont j'ai fait mention plus d'une fois, parce qu'elle fut mise aussi au service des disciples, mais qui est plus éloignée et dans une autre direction. Quant à la salle où Jésus d'abord et ensuite Marie furent reçus par Lazare, c'était celle où Jésus s'arrêta et enseigna avant la résurrection de Lazare, lorsque Madeleine alla à sa rencontre(8). Lorsqu'ils furent arrivés à l'hôtellerie, Jésus ôta ses sandales et marcha pieds nus Lazare, saisi de compassion parce que le

chemin était difficile et rocailleux, le pria de n'en rien faire ; mais Jésus lui répondit d'un ton très grave : "Ne t'en inquiète pas ; je sais ce que j'ai à faire. "Et ils s'avancèrent ainsi dans la solitude. Je ne pouvais m'empêcher de pleurer de la pitié que me faisait Notre Seigneur. Le de sert, avec ses gorges étroites au milieu des rochers, s'étend à cinq lieues dans la direction de Jéricho ; puis vient la fertile vallée de Jéricho, longue de deux lieues, où il y a pourtant aussi par intervalles des parties incultes. De là il y a encore deux lieues jusqu'à l'endroit où Jean baptise. Jésus allait beaucoup plus vite que Lazare. et il était souvent une lieue en avant.

Je vis une troupe de gens qu'il avait envoyés de la Galilée au baptême et parmi lesquels il y avait des publicains, revenir du baptême et se rendre à Bethanie en suivant pendant quelque temps, dans le désert, une direction parallèle à la sienne. Je ne vis Jésus s'arrêter nulle part. il laissa Jéricho à gauche. il y avait encore deux autres endroits, peu éloignés du chemin qu'il suivait, mais il passa outre. Je ne me souviens pas bien de leurs noms.

Note 8 : Il est à remarquer, à propos de ces explications, qu'elle commença en juillet 1820, par la troisième année, le récit de la prédication de Jésus, qui fut continué jusqu'à son ascension, tandis que le récit de la première année commença en 1821, pour arriver, lors de la mort, en 1824, au point d'où elle était partie en 1820. De là vient qu'en plusieurs endroits elle fait mention d'événements postérieurs.

Les amis de Lazare, Nicodème, le fils de Siméon, Jean Marc, ne s'étaient guère entretenus avec Jésus pendant la journée d'hier, mais ils ne cessaient de parler entre eux de l'admiration que leur inspirait toute sa personne, sa sagesse, les qualités qui le distribuaient comme homme et même son extérieur ; quand il n'était pas là ou qu'ils marchaient derrière lui, ils se disaient les uns aux autres : " Quel homme ! on n'en n'a jamais vu, on n'en verra jamais de semblable ; quelle gravité, quelle douceur, quelle sagesse, quelle pénétration, quelle simplicité ! Je ne comprends pas entièrement ce qu'il dit, et je ne puis pourtant m'empêcher de le croire parce qu'il le dit. On ne peut pas le regarder en face, il semble qu'il lit dans la pensée de chacun. Quelle taille ! quel port majestueux ! quelle promptitude sans qu'il y ait pourtant rien de précipité ! Quel homme a des allures comme les siennes ? avec quelle vitesse il chemine ! il arrive sans être fatigué et repart à son heure ! Quel homme il est devenu ! "Puis ils parlaient de son enfance, de son enseignement dans le temple, etc. Ils répétaient aussi ce qu'ils avaient entendu dire des dangers qu'il avait courus sur la mer Morte, lors de son premier voyage, et de la manière dont il avait secouru les mariniers. Mais aucun d'eux ne soupçonnait que celui dont ils parlaient était le fils de Dieu ; ils le trouvaient supérieur à tous les autres hommes, ils l'honoraient et il leur inspirait une crainte respectueuse, mais il n'était à leurs yeux qu'un homme merveilleux. Obed, de Jérusalem, était un homme âgé, neveu de la prophétesse Anne ; il était un de ceux qu'on appelait les anciens du temple et membre du grand conseil ; c'était un homme pieux, disciple caché de Jésus et tant qu'il vécut il aida la communauté.

J'ai vu beaucoup de choses touchant Suzanne ; voici ce que j'en ai retenu : elle a été élevée par Marie dans le temple, elle est riche et alliée par le sang à la sainte Famille : car elle est fille naturelle d'un frère aîné de saint Joseph et d'une mère issue égale. ment d'un commerce illégitime. un prince persan, dont la famille était restée établie à Jérusalem depuis la dernière conquête de la Judée, avait eu la mère de Suzanne d'une juive qui n'était pas sa femme, et il avait laissé à la mère et à l'enfant de grands biens qu'il possédait à Jérusalem. Je vis en vision comment la mère de Suzanne avait fait connaissance à un bal avec un frère aîné de saint Joseph, appelé Cléophas. C'était là qu'avait commencé cette malheureuse liaison qui avait eu pour suite la naissance de Suzanne. Le frère de Joseph était riche et vivait dans l'oisiveté. Je crois qu'il était déjà marié. Mais on ne doit pas dire ces choses, car elles sont restées assez secrètes. Suzanne fut

élevée au temple et mariée plus tard à un homme nommé Matthias, qui était parent de l'apôtre du même nom et qui avait un emploi public. Suzanne avait une grande maison à l'ouest de la montagne de Sion, à peu de distance de celle de Lazare. Entre autres visions qui la concernaient, j'ai vu la fête qui fut l'occasion de la chute de sa mère. à l'exception de la danse d'Hérodiade, c'était, autant qu'il m'en souvient, la première danse que j'eusse vue chez les Juifs. On célébrait le jour de la fête d'un homme considérable. Je vis une grande salle et aux deux côtés des personnes de distinction sur des sièges élevés ; au milieu de la salle dansaient environ vingt femmes et vingt hommes qui étaient en face les uns des autres. Il y avait toujours deux hommes et deux femmes qui dansaient en se croisant. Au dessus des danseurs plusieurs flambeaux étaient suspendus au plafond, et ces flambeaux étaient placés de manière à indiquer les figures qu'on devait faire. Les femmes qui dansaient étaient vêtues convenablement et leurs robes avaient de longues queues ; cependant ces habits laissaient trop voir la forme du corps. La danse n'était pas vive et sautillante, et les danseurs ne se touchaient pas : on allait seulement en avant et en arrière et on passait les uns devant les autres ; il y avait une grande variété d'attitudes et de mouvements. On avait beaucoup d'occasions de se regarder et de se considérer, ce qui devait donner naissance à de mauvaises pensées. Les musiciens étaient sur une estrade à côté des danseurs ; il y avait, je crois, de chaque côté, trois hommes ou jeunes garçons avec des flûtes. Je me souviens de deux instruments : d'une grande caisse triangulaire, avec des cordes tendues aux trois côtés et d'un singulier instrument à vent, fait d'un gros roseau creux dans lequel on soufflait et auquel étaient ajustés plusieurs cornets de différente grandeur, que l'on attachait ou que l'on détachait suivant les circonstances ; ils étaient placés les uns sous les autres et tournaient autour de la tige principale. On démontait l'instrument quand on l'apportait ou qu'on le remportait.

Le matin les amis de Jérusalem revinrent à la ville ainsi que Suzanne, Marie, mère de Marc, et Véronique. Marie et les saintes femmes restées avec elle travailleront ensemble. Marie était très attristée de ce que Jésus lui avait dit. Elle raconta beaucoup de choses sur la sagesse et la vertu merveilleuse de son fils quand il était enfant. Elles visitèrent aussi des malades à Bethanie, les consolèrent et les assistèrent. Elles doivent aller ensemble à Jérusalem.

*Pour en savoir beaucoup plus et lire la suite dès à présent, téléchargez l'eBook complet.*

[La vie de Jésus-Christ sur Amazon](#)

La vie de Jésus-Christ sur [Google Play](#) / [Google Books](#)

[La vie de Jésus-Christ sur Kobobooks](#)

